

عاشقِ لیلی

(مجموعه مقالات)

۳۰، ۲۹



گردآوری و تدوین
دکتر سید مصطفی آرمایش



انشاء الحقیقت

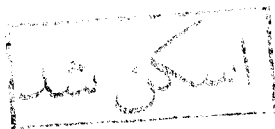
شاپک: ۹۱-۱-۷۰۴۰-۹۶۴

ISBN: 964-7040-91-1

دکتر یونس آذرش

عرفان ایران (مجموعه مقالات ۲۹، ۳۰)

۷۲۰



عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۳۰، ۲۹



گردآوری و تدوین

دکتر سید مصطفی آزمایش

سرشناسه	آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ -
عنوان و پدیدآور	عرفان ایران (مجموعه مقالات) ۲۹ و ۳۰ / گردآوری و تدوین مصطفی آزمایش.
مشخصات نشر	تهران: حقیقت، ۱۳۸۵.
مشخصات ظاهری	۱۹۶ ص.
شابک	۹۶۴-۷۰۴۰-۹۱-۱ ریال ۱۵۰۰۰:
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا	
یادداشت	کتابنامه به صورت زیرنویس.
موضوع	عرفان - ایران - مقاله‌ها و خطابه‌ها.
موضوع	آداب طریقت - مقاله‌ها و خطابه‌ها.
رده‌بندی کنگره	BP ۲۸۶ / آ۴۶ ع ۴۸۴۸۳۶:
رده‌بندی دیویی	۲۹۷/۸۳:
شماره کتابخانه ملی	۴۷۶۶۵ - ۸۵ م



نشان حقیقت

عرفان ایران: مجموعه مقالات (۲۹ و ۳۰)

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش

ناشر: انتشارات حقیقت؛ تهران، خیابان گاندی، خیابان نهم، پلاک ۲۴

صندوق پستی: تهران، ۳۳۵۷-۱۱۳۶۵

تلفن: ۸۸۷۷۲۵۲۹؛ فاکس: ۸۸۷۹۱۶۵۲

تلفن مرکز پخش: ۵۵۶۳۳۱۵۱

Email: nashr_haghighat@yahoo.com

چاپ اول: پاییز و زمستان ۱۳۸۵

تعداد: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۱۵۰۰ تومان

— لطفاً مقالات و مطالب خود را به نشانی ناشر

بفرستید.

— آراء و نظرهای مندرج در مقالات و مطالب

عرفان ایران ضرورتاً مورد قبول گردآورنده آن نیست.

— عرفان ایران در ویرایش و تلخیص مطالب مجاز

است.

فهرست مندرجات

..... مقالات	
۵	● اسلام دین شمشیر نیست حاج دکتر نورعلی تابنده
۱۳	● قاضی شوشتری و تصوّف اکبر ثبوت
۵۰	● تضاد عقاید مخالفین درباره مولانا جلال الدّین استاد سید محمدحسن طباطبایی
۷۰	● مروّری بر احوال، آراء و آثار میشل جعفر فلاحی
	شوتکی یویترز محقّق برجسته ابن عربی
۸۵	● رفتارهای اسلام ستیزانه از قرون وسطی تا کنون نوشته کارل ارنست
	ترجمه حسن نورائی بیدخت
..... گفت و گو	
۱۰۶	● تفاهم معنوی تصوّف و مسیحیت شرقی ترجمه میرنادر محمدزاده
	و حوادث ۱۱ سپتامبر
..... تصحیح متون	
۱۳۱	● شرح صدر فیض کاشانی دکتر شهرام پازوکی
..... هنر و عرفان	
۱۶۲	● عرفان و موسیقی معنوی در دوره قاجار: احمد صدّری
	مشتاق و نقش وی در...

..... معرفی کتاب

۱۷۴ • دو کتاب جدید دربارهٔ آراء و اندیشه‌های مهین رضایی

هانری کربن

۱۹۵ • تنبيه التائمين عرفان ایران

حاج ملا سلطان محمد گنابادی (سلطان‌علیشاه)

اسلام دین شمشیر نیست^۱

حاج دکتر نورعلی تابنده

اسلام دینی است که همواره در مظان اتهام و شبهه بسیاری از مستشرقان و محققان بوده است؛ از جمله این اتهامات که به آن وارد شده، این است که می‌گویند: اسلام دین شمشیر است و اخیراً با وضع اصطلاحات جدید گفته می‌شود که اسلام دین خشونت و تروریسم است. حتی در سال‌های اخیر واژه Islamophobia (اسلام‌هراسی) را به‌همین مضمون در ارتباط با آن وضع کرده‌اند. البته سابقه این اتهام به قرون وسطی و فتوحات مسلمانان در اندلس و سپس فتوحات ترکان عثمانی باز می‌گردد ولی هیچ‌گاه در آن دوران این مسأله این چنین موضوعیت نداشته و اینها بیشتر شبهات مطرح شده در دوران جدید و به اقتضای اوضاع جدید عالم است. بدیهی است ما که مفتخریم نام مسلمان را به عنوان جزء اصلی هویت وجودمان حمل می‌کنیم، موظفیم تا از معنویت خود

۱. مطلب حاضر عمدتاً براساس بیانات اظهار شده در تاریخ ۱۳۸۲/۶/۶ تنظیم گردیده، و به جهت مطالب نادرستی که درباره اسلام، اخیراً شایع شده و حتی پاپ رهبر کاتولیک‌های جهان نیز تکرار کرده، در این شماره عرفان ایران درج گردید.

یعنی از اسلام دفاع کنیم.

در آغاز باید پرسید اصولاً اساس اسلام چیست و چرا پیامبر مبعوث شدند؟ در روایات آمده که پیامبر فرمودند: بُعِثْتُ لِتُتَمَّ مَكَارِمُ الْاَخْلَاقِ، یعنی من مبعوث شدم تا مکارم یا بزرگواری‌های اخلاقی را به کمال، و حدّ اعلا برسانم.^۱ پیامبر نمی‌فرماید که من مبعوث و مأمور شده‌ام که جهان را با شمشیر و جنگ بگیرم. در واقع اساس اسلام، همین اتمام مکارم اخلاق است و بس. خداوند، می‌خواهد مکارم اخلاقی را از طریق پیامبر اکرم، به کمال برساند. حال، آیا می‌توان گفت تروریسم یا جنگ از مکارم اخلاق است؟ واضح است که هر عقل سلیمی این مطلب را رد می‌کند. آیات قرآن و تاریخ اسلام هم کاملاً گویای این موضوع هستند که جنگ، جزء اساس اسلام نیست بلکه شاید بتوان گفت از ضروریات تأسیس مدینه و حکومت برای حفظ و صیانت از آن بوده است. پس اگر پیامبر فرمود: اَنَا نَبِي السَّيْفِ، من پیامبر شمشیر هستم، در عین حال، خداوند نسبت به پیامبر می‌فرماید: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ^۲، ما تو را نفرستادیم جز اینکه رحمت هر دو عالم هستی؛ بنابراین شمشیر پیامبر نیز تابع رحمت او و برخاسته از آن است، لذا اصل رحمت او بود و اگر هم در مدینه شمشیر به دست گرفت، باز هم از رحمت او بود. برای روشن تر شدن این موضوع، مثالی می‌زنیم: در علم طب، معمول است که غالب بیماری‌ها با دارو درمان شوند ولی در موارد خاصی نیاز به جراحی است. پس اصل علم طب، جراحی نیست بلکه درمان کردن و التیام بخشیدن است ولی جراحی هم گاهی ضرورت می‌یابد.

۱. متأسفانه راجع به این حدیث پیامبر که درباره رکن اصلی اسلام بلکه به قول مولانا اصل آن است، شرح و تفسیر زیادی نوشته نشده است و اسباب شگفتی است که چقدر کتاب‌ها در مسائلی که فرع فرع اسلام است، تألیف و منتشر می‌گردد.

۲. سوره انبیاء، آیه ۱۰۷.

در این باره مولوی، علیه الرحمة، در انتهای دفتر اول مثنوی^۱ اشاره می‌کند که اگر پیامبر اکرم (ص) به دنبال فتح مکه بود به جهت دوستی دنیا نبود، برای اینکه نظر ایشان نسبت به دنیا چنان بود که فرمود: *الدُّنْيَا جِيفَةٌ وَطَالِبُهَا كِلَابٌ*، دنیا گوشت مردار و طالب آن، سگ است.

حال در پاسخ به افرادی که این شبهه را به دین اسلام وارد می‌کنند باید گفت چرا به آیات دیگر قرآن نمی‌نگرند. خداوند می‌فرماید: *لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ*^۲، در دین اکراه نیست، راه هدایت و راه گمراهی روشن شده است. یا در جای دیگر می‌فرمایند: *لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ*^۳، شما بر دین خودتان و من بر دین خودم. این آیات به‌خوبی دعوت به همزیستی مسالمت‌آمیز را از جانب اسلام نشان می‌دهند. بخصوص اگر توجه کنیم که *لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ* در آیه‌الکرسی در مدینه نازل شد، یعنی در زمانی که پیامبر قدرت حکومتی نیز داشتند. وانگهی اگر به شأن نزول آیاتی که در مورد جنگ نازل شده توجه کنیم، درمی‌یابیم که همگی بر دفاع تأکید دارند. در تاریخ اسلام می‌بینیم که مسلمانان تا زمانی که در مکه بودند، بسیار مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفتند، به‌همین دلیل از پیامبر خواستند تا اجازه قیام به آنها داده شود ولی حضرت حتی اجازه دفاع هم ندادند. این بود که مسلمانان بزرگواری از زن و مرد، مثل صُهیب، بلال و سمیه مادر عمار بن یاسر، زیر شکنجه

۱. مثنوی معنوی، تصحیح توفیق سبحانی، دفتر اول، ابیات ۳۹۶۳-۳۹۸۶.

جهد پیغمبر به فتح مکه هم	کسی بُود در حبّ دنیا مَتَّهم
آنکه او از مخزنِ هفت آسمان	چشم و دل بر بستِ روزِ امتحان

پس چه باشد مکه و شام و عراق	که نماید او نبرد و اشتیاق
آن گمان بر وی ضمیر بد گُند	کاو قیاس از جهل و حرص خود گُند

۲. سوره بقره، آیه ۲۵۶.

۳. سوره کافرون، آیه ۶.

کفار مکه مجروح یا کشته شدند.

همین که حکم جهاد در مکه صادر نشد و در مدینه تشریع شد بیانگر این مطلب است که جنگ جزء اساس اسلام نیست چون در این صورت پیامبر بهتر از هر کسی می توانست در مکه حکم جهاد دهد. اگر جنگ اصل دین اسلام بود، از همان ابتدا یعنی در طی سیزده سال که پیامبر در مکه بودند حکم آن باید صادر می شد و این در حالی است که اسلام با توحید یعنی کلمه لا اله الا الله حُضَنی یا قُولُوا لا اله الا الله تَفْلِحُوا آغاز شد نه دعوت به جنگ؛ چنانکه نماز نیز از همان ابتدای اسلام در مکه تشریع شد. ولی احکامی مثل زکات در مکه تشریع نشده بود، چون حکومتی در میان نبود و لذا نیازی هم به آن احساس نمی شد.

پس از تشریع حکم جهاد، اولین جنگی که مسلمین انجام دادند، جنگ بدر بود. در تاریخ اسلام آمده که چون مشرکین اموال مسلمین را غارت کردند، مسلمانان هم غنیمت گرفتن اموال آنها را حق خود دانستند، بنابراین قشونی مسلح ترتیب دادند. در آیات قرآن هم آمده که برخی از مسلمانان می خواستند به قافله ای که محافظی نداشت حمله کنند و اموالشان را بگیرند ولی به دستور الهی به قافله ای که اموالی همراه خود نداشتند ولی مسلح بودند، حمله کردند. آیا این قبیل موارد بیانگر این نیست که این جنگ ها از روی ستیزه جویی نبوده و صرفاً برای دفاع بوده است؟

در پاسخ به این شبهه مستشرقان که مسلمانان برای گرفتن غنائم جنگی به جنگ می پرداختند، باید گفت درست است که احیاناً و به ندرت برخی مسلمانان صدر اسلام به این کار دست می زدند ولی حقیقت و روح اسلام با آنچه بعضی مسلمانان ناخالص ممکن بود در دل داشته و بنا به آن عمل کنند، متفاوت است.^۱

۱. این قبیل ایرادات و اشکالات نابجا مشابه انتقاداتی است که به عرفان و تصوف اصیل اسلامی

در کنار همین مسلمانانِ احیاناً غنیمت‌جو در صدر اسلام، مسلمانان دیگری بودند با صفای کامل و حُسن‌نیت که آن‌قدر متاع دنیا برایشان بی‌ارزش بود و آن‌قدر به جنگ با کفار و دشمنان اسلام مشتاق بودند که اگر رفتن به جنگ برایشان به هر دلیل مثل نداشتن مرکب یا اسلحه میسر نمی‌شد، و پیامبر نمی‌توانستند به همین دلایل، آنها را با خود ببرند، با چشمانی پر از اشک باز می‌گشتند. آیا آنها به‌خاطر غنایم جنگی گریه می‌کردند؟ اگر پیامبر بنای کارش را بر جنگ نهاده بود، می‌بایست به گونه‌ای رفتار و تدبیر می‌کرد که عدهٔ بیشتری بتوانند در جنگ شرکت کنند.

البته تردیدی نیست که بعدها بسیاری از حُکام به‌نام اسلام و گاه با عنوان جهاد، لشکرکشی‌ها کرده و قتل و غارت‌ها به‌بار آوردند و چه خشونت‌ها که مرتکب نشدند و اکنون نیز می‌شوند. اما این‌ها استثناء است و بیشتر، جوانب سیاسی بر آن غلبه دارد تا دینی، و قاعدهٔ اسلامی همان رحمت نبوی و دعوت به "سلام" است. ولی اگر بخواهیم این استثناء‌ها را که در تمام ادیان نیز وجود دارد، مانند مستشرقان به‌عنوان قاعده‌ای در اسلام تلقی کنیم، در مسیحیت نیز جنگ‌های صلیبی قرون وسطی می‌تواند محلّ اشکال باشد و عملاً قاعدهٔ رحمت و محبت در آیین مسیحیت را که مبتنی بر این فرمایش حضرت عیسی (ع) است نقض می‌نماید که فرمود: اگر کسی به یک طرف صورت تو سیلی زد، طرف دیگر را جلو ببر و اگر ردای تو را گرفت، قبای خود را نیز بده؛^۱ نقض

→

می‌شود. چنان‌که مثلاً یک نفر در آن گوشهٔ جهان به‌نام درویشی، خلافی مرتکب می‌شود و آن وقت در این گوشهٔ جهان می‌گویند که همهٔ درویشان چنین هستند. این تسری نادرست اگر صادق باشد در مورد پیروان خلاف‌کار همهٔ ادیان و مذاهب صادق خواهد بود.

۱. ظاهراً از عواملی که باعث شد جنگ‌های صلیبی با فرمان پاپ اوربان دوم و به‌عنوان جهاد

←

می‌نماید.^۱

باید قبول کرد که اسلام دین صلح و رحمت است نه دین ستیز و جنگ. اسلام از ریشه سَلَم است. این کلمه هم به معنای آرامش و امنیت و هم صلح است. مسلمانان برای تحیت گفتن به یکدیگر "سلام" می‌گویند و به فرموده پیامبر (ص)، مسلمان کسی است که مسلمانان دیگر از دست و زبان او در امان باشند^۲ و یکی از اسماء الهی "سلام" است. خداوند در قرآن کریم همگان را به دارالسلام یعنی مکان امن و دوستی دعوت می‌کند.^۳

اساس اسلام همین است ولی وقتی پیامبر و مسلمانان به مدینه مهاجرت کردند و حکومت اسلامی تشکیل دادند، وضعیت تازه‌ای پیدا شد، چرا که با افزایش تعداد مسلمانان نتیجتاً جامعه اسلامی با تعدّد حالات و روحیات مختلف معنوی و نیازهای دنیوی متفاوت مواجه می‌شد. هم‌چنین تبادلات و ارتباطات آنها، هم با خودشان و هم نسبت به غیر مسلمانان بیشتر و پیچیده‌تر می‌گشت، به همین دلیل باید احکامی برای اموری نظیر ازدواج، تجارت، کسب، ربا، و نیز احکامی مثل جهاد و قصاص برای حفظ امت اسلامی تازه تأسیس شده در مقابل دشمنان آن، وضع می‌شد که در جامعه اجرا شود و همه مجبور به اطاعت آن باشند

→

(crusade) دینی آغاز شود، دعوت مسیح به جهاد و دادن جان و مال در راه او بود. قاعده مشهور مسیحیت دعوت به محبت است، ولی بنابر انجیل متی، ۳۹-۳۴/۱۰، حضرت عیسی نیز می‌فرماید: «گمان نکنید که آمده‌ام تا صلح به زمین بیاورم، نیامده‌ام که صلح بیاورم بلکه شمشیر». آنچه از بیانات حضرت در این قسمت انجیل و از فحوای کلام فهمیده می‌شود این است که باید به خاطر مسیح جان و مال خود را از دست داد. و این دستور شبیه به آن چیزی است که در قرآن درباره بیعت ایمانی می‌فرماید: إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ (سوره بقره، آیه ۱۱۱).

۱. انجیل لوقا، ۲۷/۵ - ۳۵.

۲. الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ يَدِهِ وَلِسَانِهِ.

۳. سوره یونس، آیه ۲۵: وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ.

تا هم زندگی مادی آنها در مسیر سلامت و تعادل باشد و هم اجرای این مقررات زمینه ساز کامل شدن مکارم اخلاقی گردد.

اصولاً این جهاد، چنان که خود پیامبر فرمود، جهاد اصغر بود که جهاد با دشمنان خارجی اسلام است. جهاد بالآخر از این، یعنی جهاد اکبر، از اجزای اصلی اسلام است و لذا از همان اول دعوت به اسلام در مکه، پیامبر، مسلمانان را مأمور به انجام آن می کردند، برای اینکه جهاد اکبر یعنی جهاد با نفس اماره، از لوازم اصلی رسیدن به مکارم اخلاقی است.^۱ اگر جهاد اصغر در زمان پیامبر واجب کفائی بود، جهاد اکبر واجب عینی بود، به این معنی که بر هر زن و مرد مسلمان واجب بود که در تزکیه نفس بکوشد. به این دلیل است که در تصوف و عرفان اسلامی که متوجه بخش معنوی و اخلاقی اسلام است و راه وصول به مکارم اخلاقی را نشان می دهد به جهاد اکبر توجه بسیاری شده است و اصولاً در زمان غیبت امام عجل الله تعالی فرجه که از نظر شیعه جهاد ابتدایی منع شده و فقط جهاد دفاعی به شیعیان اجازه داده شد، تعلیم این رکن را بزرگان تصوف و عرفان به عهده گرفته اند.

در این جهاد، ذوالفقار علی (ع) که زمانی، کُشنده دشمنان اسلام بود اینک مبدل به ذوالفقار ذکر و فکر سالک می گردد و سالک با توسل به فتوت علی با نفس اماره به مجاهده می پردازد و لا فتی إلا علی لا سیف إلا ذوالفقار می گوید. با همین فتوت و ولایت بود که نه به شمشیر برنده سلاطین بلکه با جاذبه معنوی اولیای بی تاج و تخت دین، در تاریخ اسلام عده ای از اقوام و ملل مختلف، مسلمان شدند و بدین منظور بد نیست که دوباره سهم تصوف و عرفان را در دعوت به اسلام و

۱. پس از بازگشت از یکی از جنگ ها، پیامبر خطاب به مجاهدان آن جنگ فرمود: قَدْ شِمَّ مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ مُجَاهِدَةُ الْقَبِيْهِ هَوَا، از جهاد اصغر بازگشتیم و بر ما است جهاد اکبر و آن مجاهده بنده خدا با هوای نفس خویش است.

مسلمان شدن دیگران مورد مطالعه قرار دهیم.

دعوت اسلام به جهاد اصغر و شمشیر نیست. دعوت به اتمام مکارم اخلاقی است. اسلام بر دین شمشیر ظاهری بنا نشده است. اگرچه پیامبر (ص) در مدینه شمشیر به دست گرفت و با همین شمشیر خلیفه دوم، عمر، اسلام را ظاهراً توسعه داد و ساکنان سرزمین‌های مختلفی مسلمان شدند ولی بنای اصلی اسلام و آنچه باعث پیشرفت معنوی اسلام گردید، شمشیر معنوی پیامبر رحمة للعالمین بود که در دست علی (ع) قرار گرفت چنان‌که در داستان "خَدُو انداختن خصم بر روی امیرالمؤمنین علی (ع) و انداختن امیرالمؤمنین علی شمشیر از دست" در مثنوی معنوی می‌بینیم که علی (ع) دشمن خویش را نه با شمشیر بُرنده ظاهری بلکه بدون شمشیر می‌کشد. مولوی می‌گوید:

ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای
تیغ حلمت جان ما را چاک کرد آب علمت خاک ما را پاک کرد
بازگو دانم که این اسرار هوست ز آنکه بی‌شمشیر کشتن کار اوست^۱

بنابراین چنان‌که می‌بینیم این قبیل مسائل اجتماعی در دین اسلام به‌خودی خود موضوعیت ندارد^۲ یعنی غرض و قصد اول نیست بلکه به اصطلاح علمای اصول، جنبه طریقت دارد یعنی راهی است برای جامعه تا مردم بتوانند تکامل یابند و مکارم اخلاقی هم در آنها به کمال برسد و از طرف دیگر راه‌های وسوسه شیطان نیز بسته شود تا مثلاً با اجرای احکام مربوط به امور مالی، با انباشت ثروت، کسانی مثل قارون پیدا نشوند.

۱. مثنوی معنوی، ابیات ۳۷۵۹-۳۷۶۲.

۲. یکی از اقسام جرایم بنا بر یکی از تقسیم‌بندی‌های عمده‌اش، جرایمی است که از صرف حضور در اجتماع بشری پیدا می‌شود. مجرمین این قبیل جرایم اگر در جامعه زندگی نمی‌کردند، مرتکب آنها نیز نمی‌شدند.

قاضی شوشتری و تصوّف

اکبر ثبوت

وز نار شوق اوست فروزنده اخگرم	شکر خدا که نور الهی است رهبرم
هست از نقوش ذات و صفاتش مصوّر	منتّ خدای را که نهان خانه ضمیر
هر شام چون هلال زند حلقه بر درم	آن کوکبم که جرم مه از بهر کسب نور
گوی زمین اگر ببرد بوی مجرم	چون گوی آسمان شود از شوق بی قرار
رخشنده گوهر صدف چار گوهرم	داند خدا که نور خداوند اکبرم
و اندر نسب سلاله زهرا و حیدرم	اندر حسب خلاصه معنی و صورتم
بانوی شهر دختر کسری است مادرم	دارای دهر سبط رسولم پدر بود
یا سبر به بندگی نه و آزاد زی برم ^۱	هان ای فلک چو این پدرانم یکی بیار

۱. از سروده های قاضی است (مقدمه مرحوم سید جلال الدین محدث ارموی بر صوامع مهرفه قاضی شوشتری، ص ۱۶ - ز، تاریخ تذکره های فارسی، ۴/۲ - ۷۶۳) و البته با تحقیقات تازه ای که انجام گرفته، انتساب سادات حسینی (از جمله قاضی شهید) به دختر کسری (شهربانو) بسی درخور مناقشه است.

مقدمه

قاضی نورالله شوشتری ملقب به ضیاءالدین و معروف به امیرسید و شهید ثالث^۱ در سال ۹۵۶ ه. در شوشتر از شهرهای خوزستان در جنوب ایران تولد یافت. اصلاً از سادات مرعشی بود که نسب به امام علی بن الحسین (ع) می‌رسانند. پدرش سید شریف‌الدین و جدش سید ضیاءالدین نورالله نیز دانشمند و دارای آثار قلمی بودند. قاضی بخشی از تحصیلات خویش را در زادگاه خود شوشتر - در نزد پدرش و استادان دیگر - به انجام رسانید و در سال ۹۷۹ ه. به خراسان رفت؛ به سرزمینی که پیش از این تاریخ و پس از آن، بارها میدان تاخت و تاز ازبکان گردیده و صحنه‌های فجیعی از کشتار و چپاول و ویرانی را به‌خود دیده بود. قاضی قریب پانزده سال در مشهد اقامت گزید و در محضر بزرگانی همچون عبدالواحد شوشتری تحصیلات خود را تکمیل کرد و چنان‌که خود می‌گوید، شجره نسب علمی استادان او، با یک واسطه به علامه جلال‌الدین دوانی بزرگ‌ترین فیلسوف و دانشمند سده نهم می‌رسد.

قاضی در سال ۹۹۲ ه. رهسپار هند شد و به‌وسیله حکیم ابوالفتح گیلانی در

۱. لقب شهید ثالث را گاهی به ملا عبدالله شوشتری بخارایی اطلاق می‌کنند که به جرم تشیع به‌دست ازبکان به قتل رسید؛ و گاهی بر شیخ محمدتقی برغانی نخستین تکفیرکننده شیخ احمد احسائی که وی را به اتهام همراهی با ملاصدرا و اتهامات دیگر کافر شمرد و در تشدید اختلاف میان شیخیه و مخالفان ایشان نقش اساسی داشت و سرانجام در کشاکش این اختلافات و با همدستی برخی از اعضای خاندان خود به قتل رسید. اما در هند این لقب یادآور قاضی نورالله و شهادت او به جرم دفاع از تشیع است؛ و فرزند مؤلف نجوم‌السمائیز رساله جداگانه‌ای به این عنوان (شهید ثالث) در شرح احوال قاضی به اردو نگاشته که چاپ و منتشر هم شده است. چون عظمت مقام قاضی - به لحاظ جایگاه علمی و ادبی و ارزش آثار و سیادت - بسیار بیش از برغانی و ملاعبدالله تستری است، ما هم ترجیح می‌دهیم که عنوان شهید ثالث از آن او باشد. در آثار علمای ایران و جبل عامل نیز (از جمله روضات الجنات و اعیان الشیعه) گاهی از قاضی نورالله با لقب شهید ثالث یاد شده است.

جرگه مقربان درگاه جلال الدین اکبر شاه، امپراطور بزرگ هند در آمد و از جانب پادشاه به مناصبی همچون صدارت و قاضی القضاتی تمام هندوستان منصوب گردید و در کار قضا چنان عمل کرد که حتّی مخالفان مذهبی او در باب عدالت و امانت و دیانت و نیک نفسی و حیا و تقوا و حلم و پاکدامنی و دانش و تیزهوشی و فهم و تسلّط او بر فقه مذاهب گوناگون و حسن تدبیر وی در مبارزه با تبهکاران داد سخن داده‌اند. قاضی به تدریس هم می پرداخت و کسانی از علمای سنی و شیعی در محضر وی شاگردی کردند و آثار وی از صد کتاب و رساله در دانش‌های مختلف افزون است، از جمله آنها:

احقاق الحق در دفاع از معتقدات شیعه، مجالس المؤمنین در شرح احوال معاریف و بزرگان، رساله جلالیه که آن را به نام جلال الدین اکبر شاه نگاشته و در هر یک از نه بخش آن، مبحثی از یکی از علوم را مطرح و درباره آن گفتگو کرده است؛ حواشی بر کتاب‌های شمسیه در منطق و شرح تجرید در علم کلام و خلاصه الاقوال در علم رجال و شرح جعینی در هیأت و تحریر اقلیدس در هندسه و شرح الهدایه در فلسفه و شرح وقایه و هدایه هر دو در فقه حنفی و شرح عقاید نسفی در کلام اهل سنت و شرح مختصر عضدی در اصول فقه سنی؛ دو رساله یکی در تفسیر آیه توحید و دیگری در تفسیر آیه تطهیر، رساله در تحریم نماز جمعه، رساله در باب وجود، رساله در شرح رباعی ابوسعید ابوالخیر، تقریظی بسیار لطیف بر تفسیر شیخ فیضی، رساله در باب قضا و قدر و شروحی بر تهذیب الاحکام در حدیث و فقه و تشریح الافلاک در هیأت و مقدمه مصابیح در حدیث اهل سنت، رساله در حسن و قبح عقلی، رساله مناظره گل و سنبل، رساله منشآت و....

قاضی خطی نیکو و در انشای فارسی و عربی مهارت داشت و نوشته‌های وی

به هر دو زبان، شیرین و استوار است و به هر دو زبان، اشعاری سروده که قریب سه هزار بیت می شده و پاره‌ای از آنها موجود است.

درگذشت قاضی و مزار او

پس از انقضای دورهٔ اکبری که متعصبان دوباره قدرت یافتند، قاضی نورالله به جرم مخالفت با عقاید عامه و به حکم مخالفان متعصب خود، در سال ۱۰۱۹ هـ. به شهادت رسید و خاکجای او در آگره در طول قرن‌ها زیارتگاه پیروان مذاهب مختلف بوده است. هم‌چنین در زمان حیات وی و پس از شهادت او، برخی از سرایندگان، اشعاری در ستایش وی نظم کرده‌اند و پاره‌ای از آثارش به زبان‌های مختلف ترجمه شده است.

فرزندان و نوادگان

هر پنج فرزند قاضی اهل علم و فضل بودند و از جمله آنان سید علاءالملک است که آثار متعددی در منطق و الهیات و تاریخ و غیره تألیف کرد و شعر می‌سرود و از سوی شاهجهان به معلمی فرزندش محمد شجاع منصوب گردید. فرزند دیگر او علاءالدوله از خوشنویسان معروف به‌شمار می‌آمد و شعر نیز می‌گفت. فرزند سوم میرسید شریف در محضر پدرش و شیخ بهایی و ملا عبدالله شوشتری کسب علم کرد و با آن‌که عمرش به سی نرسید آثار متعددی در تفسیر و اصول فقه و کلام و منطق از خود برجا گذاشت و از سروده‌های او این رباعی است که در مرثیهٔ پدر شهید خویش گفته:

گر خون تو ریخت خصم بد گوهر تو شد خون تو سرخ روی محشر تو
سوزد دل از آن‌که کشته گشتی و چو شمع جز دشمن تو نبود کس بر سر تو

اما در عصر ما مرحوم حاج میرزا یحیی دولت آبادی اصفهانی (م ۱۳۱۸ ش) نسب به قاضی شوشتری می‌رسانید و خود از نخستین کسانی بود که در ایران به تأسیس مدارس جدید اقدام نمود و دو دوره به نمایندگی مجلس شورای ملی انتخاب شد و مسافرت‌های زیادی به اروپا کرد و در سال ۱۹۱۱ م. نمایندگی دولت ایران را در کنگره بین‌المللی لندن برعهده داشت و آثار ارزنده و متعددی به نظم و نثر از وی به جا ماند. چنان‌که خواهر او خانم صدیقه دولت آبادی از نخستین زنان ایرانی بود که در اروپا به تحصیل علم پرداخت و برای بالا بردن سطح آگاهی و آموزش زنان، اقدامات فراوان و گوناگون و چشمگیری نمود و خانم پروین دولت آبادی از شاعره‌های نامی عصر ما برادرزاده اوست.

* * *

در شرح احوال و آثار قاضی کتاب‌های متعددی به اردو و عربی تألیف شده^۱ و نویسنده این سطور نیز کتاب مفصلی در این باب در دست تألیف دارد که در اینجا فصلی از آن را می‌آورد:

قاضی شوشتری و تصوّف

برای شناختن حقایق ماوراء طبیعی، در میان مسلمین مانند پیروان غالب ادیان، سه طریقه اصلی وجود داشته است:

الف - طریقه حکما که مبتنی بر استدلال‌های عقلی و نظری است.

۱. فردوس، علاءالملک مرعشی شوشتری ۲۴ تا ۳۹، ۷۸ تا ۸۶، مقدمه محدّث؛ روضات الجنات، محمّدباقر خوانساری ۶۱/۸ - ۱۵۹؛ تاریخ تذکرة‌های فارسی، احمد گلچین معانی ۷۵۹/۲ تا ۷۶۶؛ کاروان هند از همو ۶۲۵؛ اعیان‌الشیعه، محسن امین ۳۰/۹ - ۲۲۸؛ ریاض المارافین، آفتاب رای لکهنوی ۳۰۳/۲؛ نجوم‌السماء، محمّدعلی کشمیری؛ شهید ثالث، محمّدهادی عزیز؛ الذریعه، شیخ آقا بزرگ، ذیل نام کتاب‌های قاضی، اعلام‌الشیعه، همو، قرن ۱۱، ص ۲۳ - ۲۲۲؛ تذکرة شرای معاصر اصفهان، مصلح‌الدین مهدوی، ۵۴۲، ۱۱۲، ۱۵۶؛ زنان سخنور، علی اکبر مشیر سلیمی، دفتر اول، ص ۱۱۸.

ب - طریقه عرفا که مبتنی بر مکاشفه و شهود است.

ج - طریقه اهل تعبد که استناد به نصوص دینی و الهام‌گیری از آنهاست.

برخی نیز کوشیده‌اند که هر سه طریقه مذکور یا دو طریقه از آن سه را بشناسند و به یکدیگر نزدیک کنند؛ یا در پاره‌ای موارد از یک طریقه درآیند و در پاره‌ای دیگر از طریقه دیگر، یا هر سه طریقه و دست‌کم دو طریقه از آن سه را به موازات یکدیگر مورد استفاده قرار دهند. شهید قاضی نورالله از بزرگانی است که به گواهی آثار فراوان خود، هر سه طریقه را می‌شناخته و به راهروان و پیشوایان هر سه طریقه حرمت بسیار می‌نهاد و با اینکه وجهه غالب در آثار مشهور وی وجهه کلامی و دفاع از تشیع و امامت امیرمؤمنان (ع) است، اما در موارد متعدّد، چه در آثار مستقل و چه در ضمن آثار مشهور خویش، شناخت خود از دو طریقه حکما و عرفا و حرمتی را که به آن دو طایفه می‌نهاد آشکار ساخته و برخلاف متشرعانی که طریقه آن دو طایفه یا یکی از آن دو را نفی می‌کنند، کوشیده است مبانی و اقوال ایشان را با آنچه از مکتب تشیع دریافتی سازگار و هماهنگ نماید. از میان آثاری که وی بالاستقلال برای توضیح و تشریح کتاب‌های حکمی پرداخته، از دو حاشیه وی یکی بر شرح اشارات خواجه طوسی و دیگری بر شرح الهدایه میبیدی نام می‌بریم^۱ که در موارد متعدّدی از کتاب دوم، به نقل از حکمة الاشراق و شرح آن و نیز شرح هیاکل النود (متن از سهروردی) مطالبی آورده و بسیاری از آراء اشراقیان را توضیح داده و یک جا می‌نویسد: «کثیر من العقلاء کالصوفیة والاشراقیة ذهبوا الی اعدام العالم بالمرة و ایجادها»^۲ که این همان نظریه عرفا در باب اعدام کلّ عالم در هر لحظه و ایجاد مجدد و بلافاصله آن است

۱. فردوسی، ۹-۲۸.

۲. بسیاری از خردمندان مانند عرفا و اشراقیون چنین باور داشتند که جهان [آن به آن] از بین می‌رود و دوباره به وجود می‌آید.

که در شعر محمود شبستری انعکاس یافته:

جهان کلّ است و در هر طرفه العین عدم گردد و لا یبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی به هر لحظه زمین و آسمانی^۱
در مورد پیوند قاضی با اهل طریقت نیز باید دانست که:

قاضی در خاندانی پرورش یافت که بزرگان آن، پیوندی استوار با مشایخ صوفیه داشتند و برخی از ایشان، خود در عالم سلوک گام‌هایی بلند برداشته بودند چنان‌که قاضی در شرح حال ستایش‌آمیز جدّ و همنام خود ضیاءالدین نورالله مرعشی شوشتری، وی را «مرّجّح آستان فقر بر آسمان غنا، مفضّل سعادت دین بر سلطنت دنیا، معتکف زاویه الفقر فخری» شمرده و می‌نویسد: «از جمله مآثر توفیقات او آن‌که به صحبت فیض‌بخش غوث‌المآلهین سید محمد نوربخش - قدس سره - رسیده بود و از او تلقین ذکر و انابت یافته، و در شیراز با جناب شمس‌الدین محمد لاهیجی شارح گلشن راز صحبت بسیار داشته و از خدمت درویشان و فیض صحبت ایشان نصیب فراوان یافته؛ و چنانچه شیمه کریمه نفوس قدسیه اکثر افراد آن سلسله عالیّه بود، پیش از موت طبیعی، بندِ علایق صوری گسسته و از درکات سنجین اسفل سافلین مرتبه حیوانی رسته و به اوج درجه ملکی پیوسته و بر کنگره عرش شهود نشسته، فلّه درهم من اقوام اجسادهم فرشیه و أنفسهم عرشیه.^۲ لاجرم هرگز آن قدسی صفات به اغراض دنیّه دنیویه و أعراض ردیّه صورتیه التفات نمی‌نمود و دامن همت را به الواث تعلّقات جسمانی، و ارواث^۳ مستلذات شهوانی نمی‌آلود.»^۴

۱. حاشیه قاضی بر شرح الهدایه، نسخه خطی؛ شرح محمد لاهیجی بر گلشن راز محمود شبستری، ۴۹۲-۵.

۲. خدا را چه نیکو اقوامی با کالبدهای فرشی و زمینی و جان‌هایی عرشی و آسمانی.

۳. سرگین اسب.

۴. فردوس، ۹-۱۶.

جایگاه عرفان و عرفا در آثار قاضی را نیز با توجه به موارد زیر می توان مشخص نمود:

۱. شروح وی بر آثار عرفا.
 ۲. تجلیل های او از عرفا و دفاع وی از ایشان.
 ۳. ترجیح طریقه عرفا بر ارباب استدلال در نظر وی.
 ۴. اعتقاد او به اینکه تصوف الهام گرفته از تشیع است.
 ۵. استشهاد او به سروده ها و نوشته های عرفا حتی در آثار کلامی عربی خود.
 ۶. اعتقاد او به وحدت وجود.
 ۷. نظم اشعاری به استقبال سروده های عرفا.
- اینک توضیحاتی در مورد هر یک از عناوین مذکور:

شروح قاضی بر آثار عرفا

از جمله شروحنی که قاضی بر آثار عرفا نوشته شرحی است موسوم به حورائیه بر یک رباعی ابوسعید ابوالخیر که نسخه خطی آن در کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران به شماره ۵۱ / ۱۰ ب موجود است.^۱ و این هم متن آن:

بسم الله الرحمن الرحيم

قال سلطان العارفين وقدة المتألهين الشيخ ابوسعید ابی الخیر قدس الله سره:

حورا^۲ به نظاره نگارم صف زد رضوان ز تعجب کف خود بر کف زد
آن خال سیه بر آن رخان مطرف^۳ زد ابدال ز بیم چنگ در مصحف زد
مخفی نماند که این رباعی را شروح متعدده نوشته اند و تقریر آن بر وجهی که

۱. فردوس، ۳۱، فهرست نسخه های خطی فارسی، احمد منزوی، ۱۱۳۵/۲.

۲. حورالعین.

۳. چادر و پرده.

به خاطر کسیر^۱ فقیر به خدای غنی، نورالله بن شریف الحسینی الشوشتری می‌رسد این است که:

این رباعی اشارت است به حال مؤمنی کامل الایمانی که گناهان بزرگ از او سرزده باشد و به واسطه شرف ایمان، حورا به تماشای جمال کمال او صف زند^۲ و رضوان از ملاحظه اجتماع صحت عقیده و ایقان و ارتکاب گناه و عصیان او تعجب نماید^۳ و در وقت احتضار، خال روسیاهی اعمال بر جمال او ظاهر شود. چنان که در وقت احتضار سید اسماعیل حمیری و غیره به ظهور رسیده و در آن وقت به مقتضای کلام اعجاز نظام شاه ولایت پناه که:

شعر

یا حار همدان من یمت یرنی من مؤمن او منافق قبل

یـعرفنی طرفه و اعرفه بنعته و اسم^۴ و ما فعلا^۵

آن حضرت بر بالین او حاضر شود. و چون ابدال که مؤمن متبدّل الحال است، او را نظر به آن حضرت افتد، از آن حال تباہ و خال سیاه که علامت گناه است، دست اعتصام در مصحف یعنی در دامن محبت شاه اولیا — که قرآن ناطق است — زند؛ و به برکت ایمان و توسل به ذیل ولای ایشان، گناه او از جریده عصیان زایل شود و روی از آن حالت تبدیل یافته مانند ماه تابان گردد. و بر این وجه که تقریر نمودیم، حمل مصحف بر معنی مذکور خالی از تکلف است — به خلاف توجیهی

۱. شکسته (در نسخه خطی کثیر ضبط شده که درست نیست).

۲. در نسخه خطی: زنند.

۳. در نسخه خطی: نمایند.

۴. در نسخه خطی: باسمه و الکنی.

۵. ای حارث همدانی! هر که بمیرد — از مؤمن و منافق — مرا در برابر خود ببیند. نگاهش مرا می‌شناسد و من او را به صف و اسم و کردارش می‌شناسم — دیوان امام علی (ع)، با تصحیح ابوالقاسم امامی، صص ۹-۵۸.

که بعضی از شارحان این رباعی کرده‌اند که در آنجا ذکر مصحف را مستدرک گذاشته‌اند - چنانچه نزد رجوع و تأمل ظاهر خواهد گردید.

و منقول است که حضرت شیخ این رباعی را بر بالین یکی از اهل ایمان که مشرف بر موت شده بود گفته و خواند؛ و حاضران چون سر آن را ندانسته‌اند گمان کرده‌اند که مگر حضرت شیخ آن را جهت شفای او خوانده‌اند و لهذا مشهور شده که خواندن آن بر بالین بیمار مفید است با آن که تجربه بر آن گواهی نداده و نمی‌دهد. والحمد لله اولاً و آخراً. (پایان رساله حورائیه)

دو شرح نیز یکی بر مثنوی مولوی و دیگری بر گلشن راز شبستری به قاضی نسبت داده‌اند^۱ که گمان نمی‌رود این نسبت درست باشد؛ زیرا در منابع قدیمی شرح احوال وی^۲ نامی از این دو اثر نیست و هم ظن قوی بر آن است که شرح نورالله بخاری بر گلشن راز^۳ و شرح محمد نورالله احراری بر مثنوی^۴ را به خطا به قاضی نورالله نسبت داده‌اند.

قاضی در مجالس المؤمنین نیز گه گاه مطالب لطیفی در شرح سخنان و سروده‌های عرفا می‌نویسد که حاکی از کمال آشنایی او با معارف این طایفه و تبخّر وی در تحریر مقاصد ایشان است. به عنوان نمونه، آنچه را در ذیل احوال شیخ سعدالدین حموی نگاشته می‌آوریم:

«از جمله اشعار حقایق شعار شیخ بزرگوار یک رباعی که حل آن بر اکثر اهل ظاهر دشوار می‌نماید مذکور می‌سازد و به حل آن به قدر فهم قاصر می‌پردازد.

کافر مشو از زلف نگارم بینی مؤمن مشو از عارض یارم بینی

۱. مقدمه آیت الله شهاب الدین مرعشی بر احقاق الحق، ۱/ ۹۴، شکوه شمس، آن ماری شیمیل، ۵۵۶.

۲. مانند فردوسی و نجوم السماء.

۳. فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ۱۲۵۱/۲.

۴. همان، ۳۴۹۶/۵.

در کفر میاویز و در ایمان منگر تا عزّت یار و افتقارم بینی
 مخفی نماند که مشایخ طریقت - قدّس الله اسرارهم - از ممکن تعبیر به زلف
 می نمایند و از واجب تعبیر به وجه و عارض می فرمایند؛ و این تفسیر و تعبیر
 مبنی بر تشبیهی است که ایشان کرده اند و وجه شبه ظاهر است؛ چه همچنان که
 زلف معشوق پریشان است و غارتگر جمعیت درویشان، کذلک اعیان ممکنات
 به سبب احتیاج به وجود و سایر کمالات، در غایت پریشانی و نهایت سرگردانی
 است. و حاصل بیت دوم این است که خود را از غیابت الجب^۱ لوازم امکان به
 فضای عالم شهود و عیان برسان؛ و حق سبحانه تعالی را در عین جمع - که شهود
 حق است بدون خلق و مرتبه بی نیازی او از کفر و ایمان - مشاهده نمای تا عزّت و
 غلبه حق را مشاهده نمایی؛ و افتقار و اضمحلال ذرّاء^۲ امکانی را در پرتو آفتاب
 احدیت معاینه فرمایی - اطفی المصباح فقد طلع الصباح^۳.

تجلیل های قاضی از عرفا و دفاع او از ایشان

در این مورد شایان توجه است که قاضی نورالله یکی از دو باب مفصل از
 کتاب عظیم مجالس المؤمنین (مجلس ششم) را به شرح احوال و اقوال عرفا
 اختصاص داده و در خلال آن، ضمن ستایش بسیار از ایشان، کوشیده است که
 اقوال و مبانی مکتب آنان را با تشیع سازگار نماید، در مقدمه آن باب می نویسد:
 «مجلس ششم در ذکر جمعی از صوفیّه صافی طویت که نزد سالکان مسالک
 طریقت و مؤسسان قواعد شریعت و حقیقت، مقصود از ایجاد عالم و اختراع
 بنی آدم بعد از ایجاد جواهر زواهر انبیا و ائمه هدی علیهم صلوات الله الملك

۱. انتهای چاه.

۲. ذرات پراکنده.

۳. چراغ را خاموش کن که صبح طلوع کرد (مجالس المؤمنین، ۷۷/۲).

الاعلی، وجود فایض الجود این طایفه کرام و اصفیای عظام کثر هم الله بین الانام است که به میامن توفیق، از ادنی مراتب خاک به اعلی مدارج افلاک ترقی نموده اند و از حسیض خمول بشریت به اوج قبول ملکیت تلقی فرموده، از پرتو سراج وهاج و عکس شعاع لَماع «یهدی الله لنوره من یشاء»^۱ با ساکنان ملأ اعلی و مطمئنان عالم بالا در سلک انتظام منخرط گشته و به مرتبه ای رسیده اند که عواقب امور قبل از ظهور مشاهده نموده اند و خواتیم اشیاء پیش از بروز وجود مطالعه فرموده، دعائم دین و دولت به میامن همت ایشان قائم و قوائم ملک و ملت به روابط وجود ایشان منتظم؛ پاکبازان بساط مردی و صدرنشینان صفه دردمندی، بحر آشامان تشنه جگر و دست افشانان بی پا و سر، گم گشتگان جاده سلامت و منزویان کنج ملامت، زنده پیلان ژنده پوش و زنده دلان صاحب هوش، خرقة پوشان خانقاه قدس و باده نوشان بزمگاه انس، شاهان بی کلاه و امیران بی سپاه.

قومی ملوک طبع که از روی سلطنت	گویی کز احترام سلاطین کشورند
شاهان دلق پوش که گاه حمایتی	زیر گلیم شان جم و خاقان و قیصرند
امروز از نعیم جهان چشم دوختند	فردا خود از کرشمه به فردوس ننگرند
منگر به چشم خوار درین پابرهنگان	نزد خرد عزیزتر از دیده سرند
آدم بهشت را به دو گندم اگر فروخت	حقا که این گروه به یک جو نمی خرند ^۲

شرح حال مولانا جلال الدین را نیز این گونه آغاز می کند: «الشیخ العارف المؤید بالفیض القیومی مولانا...

۱. خدا هر که را خواهد به نور خود هدایت می کند (النور، ۳۵).

۲. مجالس المؤمنین، ۲/۲ و ۳.

همان شراب‌کش باده خانه جبروت
 همان همای بلند آشیانِ عرش نشین
 رموز گوی ازل مولوی که داد نجات
 مَقْتِدَانِ هوا را ز بند این سَجّین
 ز جلدهای کلامش که مثنوی است گرفت
 جهات سته به پیرایه ابد تزیین
 سخن ز مرتبه شعر او نه حدّ من است
 که هم چو عرش بلند است و هم چو شرع متین^۱
 شرح حال شیخ عطار را نیز این گونه آغاز می‌کند: «منبع الحقایق و الاسرار...»
 همان خریطه کش داروی فنا عطار
 که نظم اوست شفاعش عاشقان حزین
 مقابل عدد سورة کلام نوشت
 سفینه‌های عزیز و کتاب‌های گزین
 جنون ز جذبه او دیده در سلوک خرد

خرد ز منطق او جسته در سخن تلقین^۲
 قاضی شهید از معدود علمای شیعی است که حتی با حلاج برخوردی
 غیر تهاجمی و حتی حمایت‌گرانه و ستایش‌گرانه دارد و او را با عنوان «البحر
 المواجه... سرور اهل اطلاق و سرمست جام اذواق، حلاج اسرار و کشف استار»
 می‌ستاید و پس از نقل گفتگوهای ابو عمرو قاضی با حلاج، به صدور حکم قتل
 وی و صحنه نهادن فقیهان بر آن حکم تصریح می‌نماید و سپس می‌نویسد: «ولنعم

۱. مجالس المؤمنین، ۱۰۹/۲.

۲. همان، ۹۹/۲.

ما قیل (چه نیکو گفته اند:)

تا قلم در دست غَداری بود

لاجرم منصور برداری بود

قاضی بر آن است که گناه حلاج، انتساب به مذهب شیعه امامیه و اعتقاد به وجود مهدی اهل بیت و دعوت مردم به نصرت آن حضرت و شورانیدن مردم بر خلفای عباسی بود و کفر و زندقه را بهانه ساختند.^۱

در مورد حسن بصری - از نخستین پیشوایان تصوّف اسلامی - نیز که برخی از علمای شیعه وی را مردود شمرده و به مخالفت و حتی دشمنی با ائمه (ع) متهم داشته اند، قاضی موضعی جانبدارانه اتخاذ نموده و به روایت بعضی از مشایخ خود، قول به مقبولیت وی را از «سید اجل رضی الدّین علی بن طاووس» نقل و سپس یاد آور می شود که «آنچه گفته اند که امام حسن (ع) مکتوبی مشتمل بر تعریضات به حسن نوشته، به صحت نپیوسته است.»^۲ هم چنین در کتاب کلامی احقاق الحق، در اعتراض به برداشت های ضد شیعی اهل سنت از موضوع قضا و قدر، بخشی از نامه حسن در ردّ جبریان را با لحنی تأیید آمیز آورده است.^۳

قاضی علاوه بر آنچه در کتاب مجالس المؤمنین در شرح احوال عرفا و دفاع از ایشان نوشته، در کتاب کلامی احقاق الحق که لایحه دفاعیه شیعه در برابر مخالفان مذهبی ایشان است، اعتقاد خود به صوفیان را نشان داده و آنجا که ابن روزبهان، علامه حلی را به مخالفت با محققان صوفیه متهم و محکوم می نماید، قاضی این اتهام را مردود می شمارد و مخالفت علامه را متوجه صوفیان غیر حقیقی - و نه کسانی هم چون بایزید و جنید که به عقیده قاضی شیعی اند -

۱. مجالس المؤمنین، ۳۶/۲ و ۳۸.

۲. مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۷.

۳. احقاق الحق، ج ۱، ص ۳۲۷.

دانسته است.^۱ وی آثار مستقلى نیز در بررسی آرا و معتقدات عرفا پدید آورده، از جمله رساله‌ای در اثبات تشیع سید محمد نوربخش^۲ و رساله‌ای در اثبات تشیع میرسید علی همدانی.^۳

ترجیح طریقه عرفا بر ارباب استدلال در تحصیل معرفت

در این باب گفتگوهای مفصّلی در آغاز مجلس ششم از مجالس المؤمنین آمده که عقیده قاضی را به روشنی حکایت می‌کند. بنگرید:

مزید توضیح و تقریر کلام در تحقیق حال این طایفه کرام آن است که تحصیل یقین به مطالب حقیقه که حکمت عبارت از آن است، یا از طریق نظر و استدلال حاصل می‌شود چنان‌که طریقه اهل نظر است و ایشان را علما و حکما می‌خوانند، یا به طریق تصفیه و استکمال، چنانچه شیمة اهل فقر است و ایشان را عرفا و اولیا می‌نامند و اگرچه هر دو طایفه به حقیقت حکمایند، لیکن طایفه ثانیه چون به محض موهبت ربّانی فایز به درجه کمال شده‌اند و از مکتب‌خانه «و علمناه من لدنا علما»^۴ سبق گرفته‌اند و در طریق ایشان اشواک شکوک و غوایل اوهام کمتر است، اشرف و اعلی باشند و به وراثت انبیا که صفوة خلایق اند اقرب و اولی خواهند بود... منقول است که شیخ عارف محقق ابوسعید ابوالخیر را با قدوة الحکماء المتأخرین شیخ ابوعلی سینا - قدس الله روحهما - اتفاق صحبتی شد؛ بعد از انقضای آن، یکی گفت آنچه او می‌داند ما می‌بینیم و دیگری گفت آنچه او می‌بیند ما می‌دانیم. و افلاطون الهی فرمود: «قد تحقق لی الوف من المسائل لیس

۱. احقاق الحق، قاضی نورالله، ۲/۱ - ۱۸۱ و ۹۰.

۲. فردوس، ۳۱، الذریعه، ۸۷/۱.

۳. الذریعه، ۹/۱۱.

۴. از نزد خود دانشی به او آموختیم. (کشف، ۶۵).

لی علیها برهان.^۱ و شیخ ابوعلی در مقامات العارفين می فرماید: «فمن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة و من الواصلين الى العين دون السامعين الاثر»^۲ و حکیم الهی شیخ شهاب الدین مقتول که محیی رسوم قدمای حکماست، در تلویحات نقل می کند که در خلصه لطیفه ای که به اصطلاح این طایفه آن را غیبت گویند، ارسطو را دیدم و در تحقیق ادراک از غوامض مسائل حکمت، از او نکته چند پرسیدم. بعد از آن ذکر بعضی از فلاسفه اسلام می کردم و به هیچ کدام التفات ننمود تا به ذکر بعضی از ارباب کشف و شهود رسیدم — مثل جنید بغدادی و ابویزید بسطامی و سهل بن عبدالله شوشتری — قدس الله ارواحهم — گفت: اولنک هم الفلاسفة حقاً»^۳

اعتقاد به اینکه تصوف، الهام گرفته از تشیع است

به عقیده قاضی، صوفیان اولیه مانند بایزید و معروف کرخی و ابراهیم ادهم و شقیق بلخی، از شاگردان یا مستفیدان از محضر امامان شیعه بوده اند^۴ و کسانی از اصحاب امامان مانند کمیل و بهلول و اويس در سلک رجال طریقت جای داشته اند^۵ و به این ترتیب سلسله های صوفیانه و طریقت های ایشان — به استثنای نقشبندیه — به امامان شیعه منتهی می شود.

این سخن را هم از "سیدالمتألهین حیدر آملی" نقل می کند: «فرقه ناجیه امامیه

۱. حَقِیَّتِ هزاران مسأله بر من آشکار شده است که برهانی بر آنها ندارم.

۲. هر که خواهد به معرفت آن نائل گردد گام به گام پیش رود تا از اهل شهود — و نه گفتگوهای زبانی — شود و در جرگه واصلان به عین حقیقت درآید نه از آنان که فقط اثری از حقیقت به گوش ایشان می خورد.

۳. اینانند فیلسوفان راستین (مجالس المؤمنین، ۳/۲ و ۴).

۴. مجالس المؤمنین، ۲/۲۰ تا ۲۴ و ۹-۲۷.

۵. همان، ۲/۱۰ تا ۱۲ و ۱۴ تا ۲۰.

دو طایفه‌اند یکی حامل ظاهرِ علوم رسول مجتبی و ائمه هدی - علوم شرعیّه اصلیه فرعیّه - و طایفه دیگر متحمل باطنِ علوم ایشانند که آن عبارت از طریقت حقیقت و ایقان باشد. نیز این کلام را: شیعی و صوفی دو اسم متغایرنند که مراد از ایشان حقیقت واحد است.^۱

استشهاد به سروده‌ها و نوشته‌های عرفا

قاضی در آثار مختلف خویش و حتی در کتاب‌های کلامی خود به عربی، به سروده‌ها و نوشته‌های عرفا - با تجلیل بسیار از ایشان - استناد نموده چنان‌که در احقاق الحق (۸/۱-۱۷) ابیاتی از (به قول خود) مثنوی معنوی مولوی اولوی^۲ را آورده و در صص ۹۱-۱۹۰، ابیاتی از عارف عامر بصری و عارف شیرازی (حافظ) را و در حاشیه ص ۲۴۱ جملاتی از عین‌القضات را و در ص ۱۸۱ کلامی از سید حیدر آملی شارح نامی ابن عربی را که ترجمه آن را بعداً خواهیم آورد. نیز در همان کتاب (ج ۲، ص ۱۸۹) از حافظ با عنوان بعض‌الابرار (یکی از نیک‌مردان) یاد کرده و این بیت را از او نقل می‌کند:

از باب حاجتیم و زبان سؤال نیست در حضرت کریم تمنّاچه حاجت است
نیز در صوامم مهرقه^۳ آورده است: «ولنعم ما قال عارف الشیراز، چه نیکو گفت حافظ:

زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است

عشق‌کاری است که موقوف هدایت باشد»

۱. همان، ۵/۲.

۲. از ریشه اولی (برتر).

۳. ص ۲۱۳.

اعتقاد به وحدت وجود

اعتقاد به وحدت وجود از مهم‌ترین شاخصه‌های مکتب اکثر عرفا است و در این مورد قاضی نورالله جمله معروف محیی‌الدین ابن عربی (سبحان الذی اظهر الاشیاء و هو عینها)^۱ را به گونه‌ای مغایر با آنچه مخالفان ابن عربی تفسیر می‌کنند معنی کرده تا با عقیده متشرعان در باب توحید ناسازگار ننماید.^۲ با این همه، خود در موارد متعدّد، سخنان و سروده‌هایی را با لحن تأییدآمیز نقل کرده است که مبنایی جز نظریه وحدت وجود ندارد. از جمله بنگرید به آنچه در ذیل احوال ابن عربی نوشته: «این نظم مرغوب که به بعضی از موحدان عالی منسوب است:

یا جلی الظهور والاشراق ^۳	چیست جز تو در انفس و آفاق؟
لیس فی الکائنات غیرک شیء	انت شمس الضحی و غیرک فیء ^۴
دو جهان سایه است و نور تویی	سایه را مایه ظهور تویی
حرف ما و من از دلم بتراش	محوکن غیر را و جمله تو باش
خود چه غیر و کدام غیر اینجا؟	هم ز تو سوی توست سیر اینجا
در بدایت ز توست سیر رجال	در نهایت به سوی توست مآل ^۵

نیز آنچه در ذیل همان عبارت ابن عربی و برای توجیه آن و در پاسخ کسانی که وحدت وجود را مستلزم اتحاد و آلوده شدن حق به آلائش‌های ممکنات می‌دانند نگاشته: «ارباب توحید اگر معیت حق را به اشیا چون معیت جسم به جسم دارند این فساد لازم آید. اما معیت وجود است به ماهیات و ماهیات ملوث نیست.

۱. پاک است خداوندی که اشیا را ظاهر ساخت در حالی که خود عین آنهاست.

۲. مجالس المؤمنین، ۶۶/۲.

۳. ای آن که ظهور و اشراق تو آشکار است.

۴. در همه کائنات جز تو نیست؛ تو خورشید نیمروزی و دیگران سایه.

۵. مجالس المؤمنین، ۶۸/۲.

و ایضاً سخن در نفی وجودات ممکنات است. بالجمله طایفه صوفیه موّحده، چنانکه حکم به عینیت اشیاء می‌کنند و همه را وجود حق و هستی مطلق می‌گویند، حکم به غیریت اشیاء نیز از ایشان واقع است و اشیاء را غیر حق گفته‌اند و نیز گفته‌اند که نه عین اوست و نه غیر او؛ و مست باده قیومی مولانا رومی نیز فرموده:

گاه خورشید و گاهی دریا شوی گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش ای برون از و هم‌ها در پیش پیش
و نیز چنین گویند که طریقه اعتدال در توحید این است:

که جهان پرتوی است از رخ دوست جمله کائنات سایه اوست

هر آن چیزی که در عالم عیان است چو عکسی ز آفتاب آن جهان است

ای جلوه‌گر از جمال جانان همه تو مقصود دل و آرزوی جان همه تو
اعیان همه آئینه و عکس رخ خویش بنمود در آئینه اعیان همه تو
و هر یک از این اطلاقات به اعتباری است - از تشبیه و تنزیه و جمع و تفصیل - و نظر به بعضی از حیثیات نه به جمیع حیثیات؛ لهذا در کلام ایشان تناقض نما بسیار است.^۱

نیز: «حکم به آنکه وجود خالق وجود مخلوق است مستلزم حکم به اتحاد خالق و مخلوق نیست تا کفر لازم آید.» و: «مستند شیخ (ابن عربی) در وحدت وجود، کشف صحیح و ذوق صریح است نه دلیل عقلی یا مقدّمات نقلی.»^۲

۱. مجالس المؤمنین، ۲/ ۸-۶۷.

۲. همان، ۲/ ۶۳ و ۶۶.

نیز آنچه در ذیل شرح احوال تجلیل آمیز صائن الدین ترکه از کتاب او نقل می‌کند و این هم ترجمه آن:

«اوست که به اعتبار تعین و نیز تقید خود به صورت بنده — که شأنی از شوون ذاتی او است — عابد است، و او است که به اعتبار اطلاق خود معبود است. بدان که شهود اتم اکمل، حاکم است بر اینکه همه آنچه مرآت و آینه حق و مجلی و جلوه گاه و مظهر و عین او و مانند اینها نامیده می‌شود با وجود همه تفاوت‌هایی که به لحاظ احکام در میان آنها هست هیچ نیست مگر تعینات صورت‌های احوال حضرت حق، و حق — از آن حیث که اوست — باطن هویت آن است و در عین یکایک احوال متمیزه‌ای که برای او تعین می‌یابد و ظاهر می‌شود متجلی است.» و پس از نقل کلام صائن الدین، در پاسخ کسانی که وی را به خاطر اعتقاد به وحدت وجود محکوم کردند می‌نویسد: «بالجمله این طایفه را عبارات و اشارات چند است که جز ذوق سلیم درنیابد:

عبارائنا شتی و حُسْنُکَ واحد و کُلّ الی ذاک الجمال یسیر^۱
و مولانا محمد شیرین مغربی گفته:

بسی بینی در این دیوان اشعار خرابات و خراباتی و خمار
نظر را نغز کن تا نغز بینی گذر از پوست کن تا مغز بینی^۲»

نیز آنچه در احقاق الحق در تحقیق تشیع بزرگان صوفیه و اثبات سازگاری عقاید آنان با شیعه نگاشته و به دنبال آن از قول یکی از شارحان بزرگ ابن عربی؛ سید حیدر آملی — قدس سره — که شیعی است چنین نقل می‌کند: «هر که حق را در مظاهر او مشاهده کرد و خود را نیز با آنها و به گونه‌ای که از جمله آنهاست مشاهده

۱. عبارات ماگوناگون و زیبایی تو یک حقیقت است؛ و همه آنها به آن جمال اشارت دارند.

۲. مجالس المؤمنین، ۲/ ۴۲.

کرد، حکم خواهد کرد که در عین بقای دوگانگی و غیریت به مرتبه اتحاد با خدا رسیده و اتحادی خواهد شد و این مذهب ترسایان و برخی از صوفیانی است که در طریق حق نیستند. اما صوفیانی که در راه حق اند، گرچه در باب وحدت سخن بسیار گفته اند ولی عقیده به اتحاد ندارند زیرا آنان می گویند: "اگر ما وجود غیر حق را مطلقاً نفی کنیم جز به وجودی واحد معتقد نخواهیم بود. در آن صورت چگونه می توانیم عقیده به حلول و اتحاد داشته باشیم که هر دو مبتنی بر دوگانگی و کثرت است؟"، و چند سطر بعد برای دفاع از علامه حلی که ابن روزبهان وی را به ناآگاهی از مصطلحات وحدت وجودیان متهم داشته، می نویسد: «وی همنا با متألّهان دیگر، حقانیت این عقیده را ثابت کرده است که هستی، حقیقتِ خدای برتر است و وجودات ممکنات، هیچ نیست مگر انتساب آنها به او، پس می گویند این عبارت که زید موجود است به منزله آن است که گفته شود آب مشتمس است.»^۱

آنچه از نوشته های قاضی شهید نقل کردیم ثابت می کند که وی نه تنها با عقاید عرفا - از جمله در باب وحدت وجود - آشنایی کامل داشته، بلکه در بسیاری از موارد از جمله در مورد وحدت وجود که از بنیادی ترین و بحث انگیزترین عقاید ایشان است با آنان همداستان بوده و برخلاف آنچه برخی پنداشته و به خیال خود در مقام دفاع از وی گفته اند تجلیل های وی از عرفا به این دلیل نبوده که از مبانی عرفا آگاهی نداشته و آنان را با متکلمان و ظاهرگرایان هم عقیده می پنداشته است.^۲ آنچه نیز در ستایش آنان نگاشته گواهی دیگر بر این

۱. احقاق الحق، ۲/۱ - ۱۸۱.

۲. مقدمه محدث ارموی صفحه له ولو (به نقل از کشمیری در نجوم السما و سید دلدار علی نقوی در کتاب الشهاب الثاقب و فرزندش سیدالعلما و...).

مدعاست، چنان‌که در ستایش ابن عربی می‌نویسد: «اوحد الموحدين^۱ محیی‌الدین. حضرت شیخ قبله فائلان به وحدت وجود و کعبه طائفان^۲ مشهد شهود است»^۳ و در ستایش سید حیدر آملی می‌نویسد: «جناب میرنحیر در مسأله وحدت وجود با شیخ محیی‌الدین اعرابی اتفاق دارد؛ و حقیقت توحید ذات و صفات و افعال را به همان منوال بر لوح ضمیر منیر و صفحه تحریر می‌نگارد»^۴

نظم اشعاری به استقبال سروده‌های عرفا و با همان وزن و قافیه

در این مورد به عنوان نمونه ابیاتی را یاد می‌کنیم که قاضی به استقبال غزل منسوب به نصیرالدین چراغ دهلی (م ۷۵۷ هـ) - از خلفای ارشد خواجه نظام‌الدین اولیا و از مشایخ بزرگ چشتیه - سروده. همان غزلی که بعدها مورد استقبال نواب عاقل خان رازی و علامه شیخ محمد اقبال و یکی از معاصران اقبال؛ غلام قادر گرامی جالندری نیز قرار گرفت.

غزل نصیرالدین:

بی‌کارم و باکارم چون مد به حساب اندر
گویانم و خاموشم چون خط به کتاب اندر
که شادم و گه غمگین از حال خودم غافل
می‌گیریم و می‌خندم چون طفل به خواب اندر
دریا رود از چشمم لب تر نشود هرگز
این رمز عجایب بین لب تشنه به آب اندر

۱. یگانه یکتاپرستان.

۲. طواف‌کنندگان.

۳. مجالس المؤمنین، ۲/۲ - ۶۱.

۴. همان، ۵۳/۲.

از حکمت و از منطق جز عشق نفهمیدم
چندان که نظر کردم شب‌ها به کتاب اندر
ای زاهد ظاهرین، از قرب چه می‌پرسی؟
او در من و من در وی چون بو به گلاب اندر
در سینه نصیرالدّین جز عشق نمی‌گنجد
این طرفه تماشا بین، دریا به حباب اندر^۱
سه بیت از آنچه قاضی به استقبال نصیرالدّین سروده:
ای در سر زلف تو صد فتنه به خواب اندر
در عشق تو خواب من نقشی است بر آب اندر
در شرع محبت زان فضل است تیمم را
کز دامن پاکان هست گردی به تراب اندر
در دفتر عشق تو چون صفر همه هیچ‌اند
کی من که کم از هیچم آیم به حساب اندر؟^۲
آنچه عاقل خان رازی در استقبال از غزل مزبور سروده:
ای حسن تو را هر دم صد جلوه نقاب اندر
صد موج زند دریا هر لحظه حباب اندر
درد تو مرا در سر چون روح بود در تن
سوز تو در اشک من چون بو به گلاب اندر

۱. اقبال و دیگر شرای فارسی‌گوی، محمّد ریاض خان، ۷۴، شیخ نصیرالدّین چراغ دهلی - خلیق احمد نظامی ۹۱ (به انگلیسی). در کتاب نقشبند و نقشبندیه (ص ۱۳۳)، این سروده‌ها به بهاءالدّین نقشبند منسوب شده است.

۲. ریاض‌المارفین، رضا قلی‌خان هدایت، ۳۹۷، مقدّمه محدّث، ۱۷ و ۳۴.

تا زلف تو را دیدم در دست صبا پیچان
می پیچم و می کاهم چون رشته به تاب اندر
احوال دل رازی گفتند در این مصرع
در کارم و بیکارم چون مد به حساب اندر^۱
آنچه اقبال به استقبال غزل مزبور سروده:
ترسم که تو می رانی زورق به سراب اندر
زادی به حجاب اندر، میری به حجاب اندر
چون سرمه رازی^۲ را از دیده فروهشتم
تقدیر امم دیدم پنهان به کتاب اندر
برکشت و خیابان پیچ، برکوه و بیابان پیچ
برقی که به خود پیچد، میرد به سحاب اندر
با مغربیان بودم، پر جستم و کم دیدم
مردی که مقاماتش ناید به حساب اندر
بی درد جهانگیری^۳ آن قرب میسر نیست
گلشن به گریبان کش ای بو به گلاب اندر
ای زاهد ظاهرین، گیرم که خودی فانی است
لیکن تو نمی بینی طوفان به حباب اندر
این صوت دلاویزی از زخمه مطرب نیست
مهجور چنان حوری نالد به رباب اندر

۱. شمع انجمن، ۱۷۳.

۲. اشاره به شیوه بحثی و جدلی امام فخرالدین رازی متکلم و مفسر نامی اهل سنت.

۳. اشاره به عرفان سید جهانگیر اشرف سمنانی از عرفای بزرگ ایران که در شبهه قاره نفوذ فراوانی داشته است.

مطلع غزل گرامی در استقبال از غزل مذکور:

پنهانم و پیدایم، کیفم به شراب اندر

پیدایم و پنهانم، داغم به کباب اندر^۱

با توجه به آنچه گفته شد، شگفت نیست که می‌بینیم بسیاری کسان که از قاضی سخن رانده‌اند - همچون ملا عبدالله افندی و آقا محمدعلی کرمانشاهی (صاحب مقام الفضل) و ملا محمد طاهر قمی و محدث ارموی و صاحب روضات - به دلبستگی‌ها و گرایش‌های او به متصوفه اشاره نموده و به همین دلیل گاهی وی را مورد انتقاد قرار داده‌اند.^۲ برخی هم تصریح کرده‌اند که وی (هم چون جد و همنام خویش) طریقه نوربخشیه داشته است.^۳ چنان‌که از نوشته‌های خود او نیز برمی‌آید که با بعضی از درویشان وابسته به سلسله نوربخشیه ملاقات کرده و به سخنان ایشان استناد نموده است.^۴ گذشته از ستایش‌های فراوان او از سید نوربخش و خلفای وی؛ و نمونه آن: «غوث‌المتأخرین و سید‌العارفین محمد نوربخش نورالله مرقده، کوی درخشنده بود نوربخش دیده مراقبانِ مله‌ماتِ غیبی، و فروغ‌افزای بصیرتِ راصدانِ مراصدِ وارداتِ لاریبی. در لباس سیاه که سنتِ مشایخ ولایت دستگاه او بوده مضمون "النور فی السواد"۵، را برهان؛ و آب

۱. اقبال و دیگر شعرای فارسی‌گوی، ۵-۷۴.

۲. مقدمه محدث، ص ۱۳، لد، له، لو، فه. و در میان معاصران ما یکی از ارباب عمامم موسوم به شیخ جواد محولاتی خراسانی در این مورد سنگ تمام گذاشته و در کتابی که به پندار خود در ردّ تصوف تألیف کرده قاضی را سخت به باد نکوهش گرفته است (بنگرید به: البدعة والتعرف، ص ۷۸ تا ۹۳).

۳. ریاض‌العارفین، هدایت، ۳۹۶.

۴. مجالس المؤمنین، ۶۱/۲.

۵. روشنائی در سیاهی است.

حیات را که در ظلمات نهان است عنوان. انوار کمال عرفان و الماع همت و علو شان از وَجَنَاتِ حال و مقال او از غایت ظهور چون لمعان نور بر شاهی طور مستغنی از ایراد در این سطور است، مصراع: به ماهتاب چه حاجت شب تجلی را؟»^۱

یادآوری - با همه آنچه در باب گرایش قاضی به تصوّف گفتیم، وی بر خطرهایی که در راه سالکان این مسلک بوده چشم نبسته و در پیرامون آنها به تفصیل سخن رانده و اهل سلوک و ارباب طریق را از آنها برحذر داشته و از آن میان:

«خطر گرفتار شدن در دام کسانی که صلاحیت نشستن بر مسند ارشاد خلق و پیشوایی معنوی و روحانی را ندارند و بسیاری از آنان افرادی شیادند که قادر به عرضه کالایی جز ریا و سالوس و جهالت و فریب کاری نیستند و معارف حقّه برایشان فقط یک دکان و ابزار صید غافلان است. نیز کسانی که هر چند ظواهر شرع را - به تمام و کمال - رعایت می کنند و دیگران را به پیروی آن می خوانند، اما به تزکیه نفس و تصفیه دل نپرداخته اند و خُلق و خوی خود را نیکو نساخته اند و همچون گروه اول، از طریقت هیچ نصیبی جز ظواهر فریبنده نبرده اند و دیگران نیز با تقلید از ایشان جز تباه کردن شخصیت و قابلیت های روحی خود نتیجه ای نمی گیرند»؛ نیز بنگرید:

«پوشیده نماند که بسیاری از عیاران روزگار و ابله طرّاران دکان دار که صاحبان غلظت طبع و کثافت حجاب اند و سال ها به مرض مزمن آرایش و فزایش سبّلت و محاسن، عمر گذرانیده اند و عمامه کبیره که بارِ عناد و استکبار است بر سر نهاده اند، مآثر شعوزه را بر مردم، مشته به کرامات و خارق عادات ساخته و

بسیاری از مردمِ گول را در دامِ ارادت خود انداخته‌اند... رکن صائن در این باب گوید:

اگرچه طاعت این شیخکانِ سالوس است

که جوش و ولوله در گوشِ انس و جان انداخت

ولی به کعبه که گر جبرئیل طاعتشان

به منجنیق تواند بر آسمان انداخت»

حسین خوارزمی در مقام کنایت و تعریض، به طریق خطاب عام، اظهار شکوه از مرشدانِ گول و مریدان ساده می‌نموده و حکم به شتادی و تلبیس بسیاری از مشایخ روزگار می‌فرموده و می‌گفته که «در ولایت ماوراءالنهر هر جا که نام شیخی و صالحی را می‌شنیدم بی توقف به صحبت او می‌رسیدم. از هر طریق که بود — از جهر و خفیه (پنهان و آشکار) — همه را دریافتم. اگرچه ظاهر خود را به زیب و زینتِ اهل الله آراسته می‌داشتند و خود را به زعم خود از مقربان و اهل حقیقت (می‌پنداشتند) و ظاهر ایشان نیز پسندیده ظاهرینان بود؛ ولیکن چون به نظر بصیرت، تفحص احوال ایشان می‌کردم، باطن ایشان از لباس طریقت و حقیقت عریان بود و همه را به خود مغرور و از راه مسالکِ طریقت دور و از حالات حقیقت مهجور می‌یافتم. و این اسرار مخفی، بر من از مکاشفاتِ اسرار و واردات که از فضل و مواهب حضرت بود واضح می‌گشت. و چون از این رهگذر بر حقیقت احوال ایشان اطلاع می‌یافتم از صحبتشان به سرعت تمام فرار اختیار می‌کردم. (نیز خوارزمی می‌نویسد:) به جهت تنبیه سالکانِ راه و نجات یافتن ایشان از دامِ متشبهانِ به اهل الله و شیخ صورتانِ سیرت گمراه، مکرر می‌گفتند که طالب در ابتدای طلب تارند و لایالی نباشد و خراباتی صفت و عیار شعار نبود، از دامِ اضلال و بندِ مکروشیدِ مکاران نتواند رهایی یافت؛ زیرا که شیخان ناقص

ناکس از برای قوت، مانند عنکبوت از بهر صید مگس، در هر طرف دامی از هوس تنیده‌اند و به قصد راهزنی طالبان کمین کرده‌اند.^۱ وای بر طالبانِ پیر و حیف از قایلانِ فقیر که در ابتدای کار از همه اشغال (شغل‌های) عالم دلسردند و از غایت طلب به هرکس و ناکس روی نیاز دارند. نه ایشان را دیده بصیرتی که معرفتِ نور و ظلمت را شاید، و نه تجربه‌ای دارند که از ریو و رنگِ شتادان حذر نمایند و نعوذ بالله اگر به دامگاهِ اضلال ایشان، طالبِ راغب را رغبت افتد و گرفتار گردد (که در آن حال)، پروبالِ قابلیتش را برکنند و آتش شوق و طلب او فرونشیند و فسرده شود و در پیروی ایشان عمری به غفلت و کسالت گذرانیده در باطن خود هرگز میوه نچیند و لاجرم مذاق جان او از آن تلخکام گشته، قابلیتِ نقصان پذیرد. و از این فتنه، طالبِ مسکین به یکی از چند مهلکه مبتلا گشته به هلاکت رسد. چه اگر پیشوای وی از مبطلان و ملحدان باشد او را در غرقاب ضلالت و گمراهی عظیم اندازد و اگر مقتدای وی از شیخانِ مقلدِ ناقص باشد، اگرچه از اهل اسلام باشد و ظاهرِ شرع را - کما هو حقّه - رعایت کند و آن طالب را نیز به اوامر و نواهی شریعت منقاد سازد، ولیکن چون از تعمیر باطن (و آبادان ساختن درون) که آن تزکیه نفس و تصفیه دل و تحلیه سر و تجلیه روح است بهره‌مند نگشته، و تبدیل اخلاق ذمیمه به حمیده نکرده و از حالات و تجلیات و مراتب و مقامات و درجات خبری و حظی نیافته، طالب مدّتی بر این منوال، بی‌ذوق و حال، به غفلت گذراند. آخر الامر یکی از دو حال او را صورت بندد؛ یا به اعتقادِ مرتبه شیخی بر خود، در ورطه ضلالت افتد؛ یا به انکارِ احوالِ مشایخ مبتلا گشته در بلای عداوتِ اولیا افتد.

۱. ما را به رندی افسانه کردند
از دست زاهد کردیم توبه
ما شیخ و واعظ کمتر شناسیم
پیران جاهل شیخان گمراه
وز فعل عابد استغفرالله
یا جام با ده یا قصه کوتاه

زیرا که اگر آن شیخ او، از نااهلی او را مثل خود به قید شیخی مقید ساخته رخصت ارشاد دهد، آن کس به سبب اعتبار خلق و خوش آمد نفس و اعتقاد بعضی جهال، به آن اطمینان یافته به خود اعتقاد کند که من نیز ولی و شیخ حقیقی ام مثل اولیای سابق - بلکه بعضی ابلهان خود را بهتر از ایشان دانند - و به خیال آن که کمال همین است مردم را به ابرام و تکلیف و زور مرید خود سازند و این ضلالتی به غایت عظیم است؛ و این هنگام او را از این ورطه بیرون آوردن به غایت مشکل است - بلکه قریب به محال است. همچنان که در زمان ما در هر طرف گروه گروه در این گرداب مبتلا و مستهلک و سرگردان مانده اند. و اگر بعضی از مریدان این طایفه که فی الجمله ادراک و فراستی دارند، ایشان را از پیران رخصت ارشاد شود و به این مرتبه از آن متشیخان مأمور گردند، شیطان در باطن ایشان این وسوسه انگیزد که حالا مثل شیخ ما در عالم نیست و اگر او را حالتی می بود ما را نیز از آن بهره می رسید؛ و این نیز ضلالتی عظیم است؛ و به سبب این عقیده در عقبه انکار اهل الله از جهل فرو مانده، از طلب حقیقت و دریافت اهل حقیقت محروم و مهجور ماند. هر آینه این چنین شیخان جاهل، از خیل رهنان دین و اخوان شیاطین اند. پس طالب صادق را واجب و لازم است که در ابتدای کار، احتیاط بسیار نماید تا پایمال طریق این جهال نشود و غریق گرداب تقلیدشان نگردد. که چون از پیروی ایشان فسرده گی و تیرگی و سردی پدید گشته حرارت را فرو نشاند، قابلیت نقصان پذیرفته ضایع گردد.

رباعی

پوشیده مرقع اند این خامی چند	نارفته ره صدق و صفا گامی چند
بگرفته ز طامات الف لامی چند	بدنام کننده نکونامی چند ^۱

و نیز:

«در این طریقِ آخطارِ بسیار و مهالکِ بی‌شمار است؛ چه، خطراتِ وساوس و ورطاتِ هواجس و تسویلاتِ باطله و تخیلاتِ فاسده، سالک را در بیابانِ طلب حیران و سرگردان گردانند. و آفسدِ مفاسدِ آن‌که به اندکِ نمایشِ "کسرابِ بقیعةِ بحسبها الظمان ماء"^۱ از راه رفته دست از طلب بدارد - حتی اِذا جائه لم یجده شیئاً^۲ - و بعد از اطلاع بر حقیقتِ حال، حاصلش جز حسرت و وبال نباشد:

دور است سرِ آب در این بادیه هشدار تا غول بیابان نفریبد به سرابت
خلیئِ قطاعِ الفیافی الی الحمی کثیر و ارباب الوصول قلیل^۳
و ایضاً استادِ این طریقت که عبارت از مرشد کامل است نادر است و بر تقدیر وجود، شناخت او متعذر یا متعسر. چه کمالات انسانی جز صاحب کمال نشناسد و قیمت جوهر را به جز جوهری نداند.

به سرِ قصّةِ سیمرغ و غصّةِ هدهد کسی رسد که شناسای منطق الطّیر است
و اکثر مردم به صورتِ ممّوه^۴ و ظاهرِ بی حقیقت از راه افتاده اند:

یاقوت را مقابل خرمهره می نهند سنگ سیه به نرخ زر سرخ می خرند
و ناگاه افتد که به تلبیس و تدلیس فریفته شود و نقد عمر صرف خدمت ناقصی کند - به ظنّ کمال - و مؤذی به خسرانِ حال و مآل او گردد - نعوذ بالله من الغباوة والغواية.^۵ و از این جهت در کلامِ ملکِ علام و صاحب وحی - علیه السلام - ترغیبات بسیار در باب نظر و تفکر وارد شده، و علمای اعلام بیشتر ترغیبِ مردم

۱. مانند آب نما و سرابی در بیابان که تشنه آن را آب پندارد (التور، ۳۹).

۲. چون به آن نزدیک شود چیزی نیابد (همان).

۳. ای دو دوست من! (ای دو دیده من!) کسانی که به مقصدِ کوی محبوب بیابان‌ها را درمی‌نوردند بسیارند ولی شمار کسانی که به آنجا رسند اندک است.

۴. فریبکارانه.

۵. از نادانی و گمراهی به خدا پناه می‌بریم.

بر طریقه نظر نمایند؛ با آن‌که در طریق تصفیه نیز احتیاج به این طریق (علم) متحقّق است. زیرا که در اثنای تصفیه و ریاضت، تلبیسات شیطانی ملتبس شود به الهامات رحمانی. و فرق میان انواع آن واردات جز به دلیل عقلی میسر نیست؛ و ایضاً اگر سالک به کلی از علم رسمی عاری باشد، از ورطه افراط و تفریط ایمن نتواند بود و از مخالفت حکمت و شریعت فارغ نه. و شاید که بنابر جهل به حدّ اعتدال، احتمال (تحمل) ریاضات مفرطه کند و مؤدّی شود به فساد مزاج و بطلان استعداد. و لهذا حضرت هادی الثقلین الی صراط المستقیم - علیه و علی آله افضل التّحیة والتسلیم - می فرماید: ما اتّخذ الله ولیّاً جاهلاً.^۱ و در حدیثی دیگر فرمود: قَصَمَ ظَهْرِي رَجُلَانِ جَاهِلٌ مُتَسَكٍّ وَعَالِمٌ مُنْهَكٌ.^۲

از تأمل در سطور اخیر می‌توان دریافت که قاضی برخلاف بسیاری از مدعیان عرفان، لازمه سلوک در راه حق را دوری گزیدن از علم و فکر و غوطه خوردن در دریای جهالت نمی‌پنداشته و فرا گرفتن دانش و به کار انداختن اندیشه و خرد را شرطی ضروری برای سالک این طریق می‌شمرده و برای تمیز حق از باطل بایسته می‌دانسته است.

از سوی دیگر، قاضی نه تنها پاره‌ای دعاوی برخی از صوفیان را مردود می‌خوانده و لافهای بیهوده می‌شمرده،^۳ بلکه آنچه را نیز غلات شیعه تحت تأثیر گزافه‌گویی‌های برخی از صوفیان به امامان نسبت می‌داده‌اند نمی‌پذیرفته، و با وجود تصلّب در شیعی‌گری - که منجر به شهادت وی گردید - آگاهی پیامبر (ص) و امامان (ع) از جمیع مغیبات و ضمایر را نفی می‌کرده و در پاسخ امیر یوسف علی که "خطبة البیان" را به امام علی (ع) نسبت داده و آن را مستند

۱. خداوند هیچ جاهلی را به ولایت و دوستی برنگزید.

۲. دو کس پشت مرا درهم شکستند جاهل عبادت‌کار و عالم رسوا از گناه.

۳. برای نمونه بنگرید به مجالس المؤمنین، ۳/۲ - ۱۳۲.

اعتقاد خود به آگاهی پیامبر (ص) و امامان (ع) از جمیع مغیبات شمرده، می‌گوید: «مَدْعَايِ خَدَام (مخدوم) آن بود که پیغمبر و ائمه علیهم السّلام بر جمیع غیوب و ضمائر در جمیع احوال مطلع اند؛ و فقیر می‌گفت و می‌گوید که این کَلِیت نیست بلکه در بعضی از احوال و در بعضی از اوقات می‌تواند بود که مطلع باشند و در بعضی اوقات نه. به خاطر شریف باشد که شعر شیخ سعدی (ره) ترجمه مضمون کلام فقیر بود که در رقعه اول نوشته بود که:

بگفت احوال ما برق جهان است دمی پیدا و دیگر دم نهان است
 گهی بر طارم اعلی نشینیم گهی تا پشت پای خود نبینیم

دیگر نوشته‌اند که: «از عبارات خطبة البیان و غیره، چون ثابت نموده‌ایم که حضرت امیر (ع) را اطلاع بر جمیع ضمائر بود، به طریق اولی لازم آید که حضرت پیغمبر علیه السّلام نیز چنین باشد» جواب آن است که: ثبوت العرش ثم انقش، سخن در اثبات است و خدام تا غایت، نه اثبات صحت (صحّت نسبت) خطبة البیان به حضرت امیر کرده‌اند و نه اثبات اراده عموم که از ظاهر آن فهمیده‌اند. و در رقعه‌های سابق مکرراً منع (ورّد) هر دو مقدمه نمودیم؛ پس چگونه می‌گویند که از عبارات خطبة البیان اثبات مدعا کرده‌ایم؟ دیگر نوشته‌اند که: «در صحت نسبت خطبة البیان به حضرت امیر دغدغه نمودن جا ندارد؛ زیرا که عقل ناطق است به آن که هر کس را ذره‌ای از ایمان باشد، این نوع سخنان بلند از زبان حضرت امیر علیه السّلام نشنیده نقل نمی‌کند.» جواب آن است که دغدغه در صحت نسبت خطبة مذکور، بنابر آن است که هنوز ایمان راوی آن خطبه بر ما ظاهر نشده و هرگاه حال بر این منوال باشد و اصول مذهب برخلاف آن (خطبه) دلالت کند، حکم جزم بر عدم صحت باید کرد چه جای دغدغه و تردّد؟ و الا لازم آید که هر کس که کلام فصیح بلیغ بر طبق کلام خدا ترتیب نماید، یا کلام بلند فصیح

را نسبت به انبیا و ائمه دهد، تصدیق به آن لازم باشد؛ و خدام خود در همین رقعہ خبری نوشته‌اند که هر روایتی که موافق قرآن نباشد باطل است؛ و فقیر مکرراً عرض نموده که عبارت خطبہ البیان - بر وجهی که خدام معنی آن را فهمیده‌اند - موافق قرآن و اصول مذهب نیست؛ پس بالضروره می‌باید که نسبت آن عبارات به حضرت امیر باطل باشد یا تاویل به وجهی باید کرد که مخالف قرآن و اصول نباشد.

دیگر مخفی نباشد که غلات شیعه بسیار دعوی‌های بلند به آن حضرت نسبت داده‌اند - تا آن که بعضی او را خدا گفته‌اند. و چون راوی خطبہ البیان مجهول است، می‌تواند بود که آن خطبہ را یکی از ایشان به آن حضرت نسبت داده باشد. و همچنین می‌تواند بود که بعضی از عامه یا معتزله، آن عبارات را به نام آن حضرت مشهور ساخته باشند تا عوام شیعه به نقل آن اقبال نمایند و آن‌گاه اقبال ایشان را به نقل و روایت آن، موجب تشنیع و تجهیل طایفه شیعه سازند.

و بر خدام ظاهر است که جمیع این اختلافات که در دین پیدا شد، از احادیث کاذبه و اخبار موضوعه (مجموعه) خارجیان و غلات است. و در کتب رجال شیعه تنبیه بر روایات بسیار از غلات شیعه کرده‌اند؛ بلکه بعضی از اهل اسلام، یک سوره قرآنی ترتیب داده می‌گویند که از قرآن است و عثمان آن را از قرآن انداخته؛ و ظاهراً آن سوره به نظر شریف رسیده باشد. و بالجمله احتمال عدم صحّت نسبت خطبہ البیان به حضرت امیر نه از آن قبیل است که کسی از آن تعجب نماید - لیس هذا أول قارورة كسرت فی الاسلام.^۱

و خدام خود در رقعہ‌های سابق نوشته‌اند که حضرت رسالت فرموده: هر حدیث و خبر که از من بشنوید، آن را عرض کنید بر قرآن و با او ملاحظه نمایید؛

۱. این نخستین شیشه‌ای نیست که در اسلام شکست.

اگر موافق مضمون قرآن است به آن عمل کنید و الا ترک کنید. پس می‌گوییم: عبارات خطبة البیان، بیش از آن نیست که در مرتبة حدیث نبوی - علیه الصلوة والسلام - باشد. هرگاه ظاهر آن مخالف قرآن باشد، به‌ناچار یکی از دو کار باید کرد؛ یا بالکلیه ترک آن (باید) کرد و انکار صحت آن نمود؛ یا تأویل آن به وجهی کرد که موافق ظاهر قرآن شود - نه آن‌که قرآن را تأویل کنند بر وجهی که موافق خطبه شود؛ چنان‌که از سیاق کلام خدام مستفاد می‌شود. و آنچه اعلام مفسرین و علمای کلام از تابعان اهل البیت علیهم‌السلام به آن تصریح نموده‌اند آن است که اعتقاد باید کرد که آنچه از امور غیبی متعلق به احکام دین باشد، خدای تعالی عندالاحتیاج آن را به پیغمبر و اوصیای او اعلام می‌نماید؛ و زیاده از این دعوی نکرده‌اند. و به‌تواتر رسیده که حضرت پیغمبر مدت‌ها در مسأله‌ای انتظار وحی کشیده‌اند؛ و اگر ایشان را در اول فطرت یا در اول بعثت اطلاع بر جمیع غیب می‌بود انتظار وحی کشیدن بی‌وجه می‌بود.^۱

این‌که از تخطئه عقیده غلات در باب علم پیامبر (ص) و امام (ع). در ردّ عقیده کسانی هم که قدرت علی (ع) را نامحدود می‌دانند و مدّعی‌اند که او در هر شرایطی و هر جنگی می‌توانست به پیروزی ظاهری برسد می‌نویسد: «برتری علی (ع) در شجاعت، به این معنی است که او از تک‌تک دلاوران دلیرتر بوده؛ نه این‌که اگر همه مردم نیز در برابر او صف می‌کشیدند و عزم جنگ با وی داشتند، نیروی فردی او بر نیروی جمعی آنان فزونی داشته و می‌توانسته آنان را شکست دهد.»^۲

هم‌چنین جالب است که قاضی، با همه سرسختی در دفاع از تشیع، هرگز تا

۱. مناظره امیر یوسف علی حسینی و قاضی نورالله، نسخه خطی در حیدرآباد دکن، نیز بنگرید به مقدمه محدث، ص عب (۸۱) فا، فاج.

۲. صوامع مهرفه، ۷۹.

مرحله تکفیر مخالفان مذهبی خود نرفته و برخلاف برخی از شیعیان و سنیان متعصب که هرکس در موضوع خلافت با آنان هم عقیده نبوده وی را متهم به کفر نموده و نامسلمان شمرده‌اند، او در پاسخ ابن حجر هیتمی سنی که شیعیان را اهل زندقه خوانده^۱ می‌نویسد: «به راستی، جمهور شیعه و بزرگان ایشان، عقیده ندارند که اگر کسی ابوبکر را برتر از علی (ع) شمارد کافر است. بلکه جمهور شیعه، حتی سه خلیفه و دیگر صحابه پیامبر (ص) را که با علی (ع) مخالفت نمودند ولی با او جنگ مسلحانه نکردند کافر نمی‌دانند.»^۲

و هم‌چنین: «بزرگان شیعه و جمهور این فرقه — به استثنای معدودی از ایشان — اهل سنت را به خاطر آن‌که ابوبکر را برتر از علی (ع) می‌دانند کافر نمی‌شمارند.»^۳

جالب‌تر آن‌که قاضی بالصرّاحه می‌گوید: «به راستی محققان امامیه (شیعه اثناعشریه) متفقاً می‌گویند: "راوی سنی اگر عدالتش مسلم باشد و جعل حدیث برای تأیید مذهب خویش و دیگر اغراض ناروا را جایز نداند، روایت او معتبر است."»^۴

۱. نام کتابی که در ردّ شیعه تألیف کرده: الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع والزندقه.

۲. انّ تکفیر من اعتقد تفضیل ابی بکر علی علی (ع) ممالم یدّهب الیه جمهور الشیعة؛ بل لم یدّهبوا الی تکفیر الخلفاء الثلاثة و غیرهم من الاصحاب الذین خالفوا علیاً و لم یحاربوا (موارد مہرقہ، ۲۹۶).

۳. انّ جمهور الشیعة لا یکنّز اهل السنّة فی تفضیلهم لابی بکر و اما حکم بذلک شدوذ منهم (همان، ۳۰۰).

۴. قد اتفق المحققون من الامامیة علی انّ الخبر الذی یرویہ السنّی الذی تحقق عدالته، و أنّه لا یبیح وضع الحدیث لنصرة المذهب و غیرها من المصالح الفاسدة، یعتبر روایتہ (همان، ۲۹۷).

منابع

۱. احقاق الحق، قاضی نورالله شوشتری، با مقدمه سید شهاب‌الدین مرعشی، ج ۱، چاپ قم.
۲. اعلام الشیعه، شیخ آقا بزرگ، قرن ۱۱، چاپ بیروت، ۱۴۱۱ ه. ق.
۳. اعیان الشیعه، سید محسن امین، ج ۱۰، بیروت، ۱۴۰۳ ه. ق.
۴. اقبال و دیگر شعرای فارسی‌گوی، محمد ریاض خان، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی، ۱۳۹۷ ه. ق.
۵. البدعة والتحرّف، شیخ جواد خراسانی، بی‌ناشر، بی‌تاریخ.
۶. تاریخ تذکرة‌های فارسی، احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۶۳ (ج ۲).
۷. تذکرة شعرای معاصر اصفهان، مصلح‌الدین مهدوی، اصفهان، ۱۳۳۴.
۸. دیوان حافظ، خط‌کیخسرو و خروش، چاپ تهران، ۱۳۶۳.
۹. الذریعة، شیخ آقا بزرگ، ۲۵ ج + ۳ ج، فهرس اعلام، چاپ نجف و تهران.
۱۰. روضات الجنّات، سید محمدباقر خوانساری، ۸ ج، چاپ اسماعیلیان.
۱۱. ریاض العارفين، آفتاب‌رای لکهنوی، ج ۲، اسلام آباد، ۱۳۶۱.
۱۲. ریاض العارفين، رضا قلی‌خان هدایت، تهران، ۱۳۴۴.

۱۳. زنان سخنود، علی اکبر مشیر سلیمی، تهران، ۱۳۳۵.
۱۴. شرح گلشن راز (مفاتیح الاعجاز فی...)، محمد لاهیجی، تهران، کتاب فروشی محمودی.
۱۵. شکوه شمس، آن ماری شیمل، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، ۱۳۶۷.
۱۶. شهید ثالث، میرزا محمد هادی عزیز، چاپ هند، ۱۳۴۱ ه. ق.
۱۷. شیخ نصیرالدین چراغ، خلیق احمد نظامی (به انگلیسی)، دهلی، ۱۹۹۱ م.
۱۸. صوارد مهرقه، قاضی نورالله شوشتری، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین محدث، چاپ تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. الصواعق المحرقة، ابن حجر هیتمی مکی، با تصحیح و مقدمه عبدالوهاب عبداللطیف، قاهره.
۲۰. فردوس، علاءالملک شوشتری، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین محدث، تهران، ۱۳۵۲.
۲۱. فهرست نسخه های خطی فارسی، احمد منزوی، ج ۲ و ۵، چاپ تهران، ۱۳۴۹ و ۱۳۵۱.
۲۲. کاروان هند، احمد گلچین معانی، ج ۱، مشهد، انتشارات آستان قدس، ۱۳۶۹.
۲۳. مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری (آنچه از این کتاب نقل کرده ام، از یک نسخه خطی و پس از مقابله با نسخه چاپ تهران در سال ۱۳۵۴ و انتخاب اصح - و گاهی با تلخیص - نقل شده است).
۲۴. نجوم السما، محمد علی کشمیری، چاپ هند، ۱۳۰۳ ه. ق.
۲۵. نقشبند و نقشبندیه، در نسخه چاپی این کتاب که من دیدم و گویا ناقص بود، هیچ نشانه ای از مؤلف و تاریخ و محل چاپ یافت نشد.

تضاد عقاید مخالفین درباره مولانا جلال الدین^۱

استاد سید محمد حسن طباطبائی

یا سید الکبراء قولاً مطلقاً شهدت بذالك السن الحساد

قبل از توضیح عقاید مخالفین و بیان اشتباهات و تضاد آنها لازم است به این نکته توجه شود که مولانا جلال الدین مورد احترام و تجلیل عده کثیری از علمای طراز اول بوده است و عجیب بل اعجب آن است که بیشتر از معتقدین به جنابش را مخالفین وی ستوده‌اند و معلوم نیست به چه علت با ستودن مادی، ممدوح را نکوهش کرده‌اند؟

مثلاً عده بی شماری از بزرگان ما درباره محیی الشیعة الامامیه الشیخ بهاء الدین الحرّ العالمی معروف به شیخ بهایی حق سخن را عالی و غالی ادا کرده‌اند و وجود شریفش را کما هو حقّه از بزرگان و اعظم علماء شیعه به شمار آورده‌اند و خدمات ذی قیمتش به دین شریف اسلام و مذهب حقّه شیعه

۱. این مقاله به مناسبت روز مولانا (۸ مهر ۱۳۵۸) از یادنامه مولوی، از انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران، تهران، ۱۳۳۷، تدوین علی اکبر مشیر سلیمی، صص ۱۲۳-۱۴۴، نقل شده است.

اثنا عشریه به قدری است که در عظمتش جای شبهه و تردید باقی نمی‌گذارد و مشارالیه درباره مولانا جلال الدین چنان حق سخن را ادا نمود که می‌توان با اعتماد کامل و اعتقاد راسخ معتقد شد که *انّه لا یَنْطِقُ عن الهوی*.^۱ وی در این باره می‌فرماید:

مثنوی مولوی معنوی هست قرآنی به لفظ پهلوی
من نمی‌گویم که آن عالی‌جناب هست پیغمبر ولی دارد کتاب
مثنوی او چو قرآن مدل هادی بعضی و بعضی را مضل

که با این اشعار عقیدت خود را به مولانا نشان داده است.

و همچنین حسین ابن علی الواعظ الکاشفی مشهور به ملا حسین کاشفی مؤلف روضة الشهداء و اربعین و جواهر التفسیر و غیره را که مخالفین مولانا عارف مکاشف خوانده‌اند - و تنها این عنوان که به وی ارزانی داشته‌اند مشخص مقام با عظمت او نزد علمای امامیه است - چنان به شدت و حدت معتقد به مولانا جلال الدین است که نسبت به آثار مولانا مستغرق بوده و علاوه بر تألیف کتاب لب اللباب مثنوی کتابی دیگر در شرح مثنوی به رشته تحریر درآورده و همچنین ملا حسین واعظ.^۲

خوارزمی در کتاب جواهر الاسرار آورده که سبب تن از علمای وقت در یک شب همگی در عالم رؤیای نبی اکرم را زیارت کرده درحالی که بهاء الدین ولد پدر مولانا در جنب آن حضرت بود به وی لقب سلطان العلمایی عنایت فرمود. و باز می‌نویسد حجره مولانا در مدرسه دمشق به علت آن که همیشه حضرت مولوی مشکلاتش را از حضرت نبی استعلام می‌نموده به حجره خضر مشهور بوده است.

۱. سورة نجم، آیه ۳.

۲. دو نفر به نام ملا حسین ابن علی واعظ بوده‌اند که هر دو به مولانا ارادت داشته و هر دو کتابی به نام جواهر الاسرار تألیف نموده‌اند که یکی به کاشفی و دیگری به خوارزمی مشهور بوده‌اند.

و چه بسیار از علما و بزرگان ما هستند که عموماً به مولانا جلال‌الدین ارادت و عقیدت داشته و مورد تکریم قاطبهٔ علمای شیعه هم بوده‌اند و متأخرین در عین تعریف از آن طبقه علما نسبت به مولانا تلویحاً یا تصریحاً اشاراتی کرده و کنایاتی زده‌اند. از جمله مرحوم آقا محمدعلی کرمانشاهی فرزند مرحوم آقا محمدباقر وحید بهبهانی مشهور به "آقا" است که عدهٔ مهمی از علمای درجهٔ اول از قبیل مرحوم سید مهدی بحر العلوم طباطبایی بروجردی و شیخ جعفر کبیر، کاشف الغطاء، و مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی صاحب قوانین و جامع الشتات و غیره و مرحوم آقا سیدعلی طباطبایی صاحب کتاب شرح کبیر معروف به ریاض و جمع کثیر دیگر از این طبقه عموماً اجازاتشان به وی منتهی می‌شود و پدر آقا محمدباقر مرحوم محمد اکمل داماد علامهٔ مجلسی است و فامیل آل آقا و وحیدی چه در تهران و چه در کرمانشاهان از سلاله و دودمان آن مرحوم‌اند. مشارالیه صاحب تألیفات عدیده‌ای است که بیان آن از حدود مطالب مربوط به این مقال خارج می‌باشد لیکن دو کتاب از آن جمله است که توجه بدان ضرورت دارد. یکی کتابی است به نام قطع المقال فی ردّ اهل الضلال که در ردّ بر صوفیه نگاشته شده و دیگری کتاب مقام الفضل است که نام آن با تاریخ تألیفش مطابقت دارد و شاید به همین علت بدین اسم موسوم شده. باید دانست که مرحوم آقا محمدعلی نه تنها به تألیف علیه صوفیه اهتمام داشت بلکه در مجالس و مجامع هم حضوراً از عرضهٔ مباحث خود در این باب دریغ نمی‌نمود و شدیداً در مقام احتجاج برمی‌آمد.

دربارهٔ کتاب قطع المقال این شهرت باقی است که فوت مرحوم مزبور به فاصلهٔ کوتاهی در عقبهٔ مباحثه با درویش خرقة پوشی بوده و جریان بحث از مدار جدال احسن خارج گردیده است و بعد از حدوث واقعه، عامه آن را بر اثر دم درویش دانسته و مدت‌ها فوت مرحوم مزبور زبانزد و نقل مجالس گشته. و اما

کتاب مقام الفضل در بیست هزار سطر و یک هزار و دویست مسأله تدوین و تألیف گردیده و به اصطلاح امروز به هدایت خان فرزند حاج جمال، حکمران گیلان، اهدا شده است و در پاسخ سؤال چهارصد و نود یکم از این کتاب به مولانا جلال الدین تلویحاً و تصریحاً اشارات و کنایاتی عنوان نموده اند و عقیده به وحدت وجود را مردود دانسته و با اینکه خود ملاحسین کاشفی را عارف مکاشف خوانده کشف و شهود را منکر شده است. وی پس از توضیح دلایل و تشریح مباحث وحدت وجود می نگارد:

«پس وجود امر واحد شخصی است که جمیع انحاء تکثر از آن فی نفسه مسلوب است و تعدّد و تکثر آن به اعتبار ظهور در مجالی ممکنات است و اوّل ظهور آن در اوّل مظهر است و صادر اوّل عقل اوّل است چنانکه مولوی در مثنوی گفته:

گاه خورشید و گهی دریا شوی	گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش	ای برون از وهم های بیش بیش
از تو ای بی نقش با چندین صور	هم موحد هم مصور خیره سر
چون که بی رنگی اسیر رنگ شد	موسنی با موسنی در جنگ شد
با مریدان آن فقیر محتشم	بایزید آمد که نک یزدان منم
گفت مستانه عیان آن ذوالفنون	لا اله الا اناها فاعبدون
و شیخ محمود شبستری گوید:	

انا الحق کشف اسرار است مطلق	بجز حق کیست تا گوید انا الحق
همه ذرات عالم همچو منصور	تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
در این تسبیح و تهلیل اند دایم	بر این معنی همی گردند قائم
اگر خواهی که گردد بر تو آسان	وان من شیء را یک دم تو برخوان

چو کردی خویشان را پنبه کاری
تو هم حلاج وار این دم بر آری
برآور پنبه پندارت از گوش
ندای واحد القهار بنیوش
و نیز مولوی رومی در دیوان خود از این اشعار بسیار گفته که از آن جمله این
است:

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد	دل برد و نهان شد
هر دم به لباس دگران یار در آمد	گه پیر و جوان شد
گاهی به تک طینت صلصال فرورفت	غواص معانی
گاهی ز تک که گل فخار برآمد	زان پس به جهان شد
گه نوح شد و کرد جهان را به دعا غرق	خود رفت به کشتی
گه گشت خلیل و به دل یار برآمد	آتش گل از آن شد
یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصی	روشنگر عالم
از دیده یعقوب چو انوار برآمد	تا دیده عیان شد
حقا که هم او بود که اندر ید بیضا	می کرد شبانی
در چوب شد و بر صفت مار برآمد	زان فخر کیان شد
می گشت دمی چند برین روی زمین او	از بهر تفرج
عیسی شد و برگنبد دوار برآمد	تسبیح کنان شد
بالجمله هم او بود که می آمد و می رفت	هر قرن که دیدی
تا عاقبت آن شکل عرب وار برآمد	دارای جهان شد
منسوخ چه باشد نه تناسخ که حقیقت	آن دلبر زیبا
شمشیر شد و در کف کزار برآمد	قتال زمان شد
نی نی که هم او بود که می گفت انا الحق	در صورت بوالحی
منصور نبود آن که سردار برآمد	نادان به گمان شد

رومی سخن کفر نگفته است و نگوید
 منکر مشویدش
 کافر بود آن کس که به انکار برآمد
 از دوزخیان شد
 بلکه تمام مثنوی و دیوان مولوی و جمیع اشعار و آثار صوفیه مبتنی بر همین
 مقدمه است.

قال الامام الغزالی عند تأویل آیه النور فی جمله ما قال العارفون بعد العروج الی سماء
 الحقیقة اتفقوا علی انهم لا یرون فی الوجود الا الواحد الحق لکن منهم من کان له هذه الحالة علمیه و
 منهم من صار ذلك له حالیه ذوقیه وانتفت عنهم اکثره بالکلیه واستغرقوا فی الفردانیة المحضه
 واستولت عقولهم فصاروا کالمبهوتین فیه فلم یبق ثم معنی لا لذكر [غیر] الله و لا ذکر انفسهم فکر و
 سکر رفع سلطان عقولهم فقال احدهم انا الحق و قال الآخر ما فی جبتی سوى الله کلام العشاق و
 وردوا الی میزان الله فی الارض عرفوا ان ذلك لم یکن عن حقیقة الاتحاد.^۱

و بالجمله ذات وحدانی که حقیقت وجود مطلق عبارت از آن است به قیود
 تعینات اعتباریه در لباس کثرت ظهور گیرد یعنی از تجلیات و تنزلات از آن ذات
 اضافات و تعینات به وی منتظم گشته توهّم تعدّد و تکثر حقیقی پیدا شده و اما
 درحقیقت به جز آن ذات وحدانی دیگری نباشد و هر غیری که در توهّم آید
 خیال بود:

هر دیده که بر فطرت اوّل باشد با آن که به نور حق مکحل باشد

۱. امام غزالی در تأویل آیه نور در جمله ای گوید که عارفان بعد از عروج به آسمان حقیقت
 اتفاق نظر دارند که چیزی در وجود نمی بینند مگر واحد حق را ولی از میان آنان برخی این حالت
 برایش علمی است و برخی حالتی ذوقی است در این حالت، کثرت به کلی از آنها زایل می شود و در
 فردانیت محض غوطه ور می شوند و بر عقل هایشان مستولی می گردد و مانند مبهوتان می گردند که
 دیگر نه یاد غیر خدا و نه یاد خودشان برایشان می ماند و مست می شوند آن طور که سلطان عقل آنان
 مرتفع می شود. در این حال است که یکی از آنان "انا الحق" گوید و دیگری گوید «در جبه من غیر
 خدا نیست». ولی وقتی به ترازوی الهی در زمین [یعنی عقل] بازگشتند درمی یابند که آن حال اتحاد
 حقیقی نیست (عرفان ایران).

بیرون ز تو هر چه بیند اندر عالم نقش دوم دیدهٔ احول باشد
و مراد به اتحاد نه اتحاد با چیزی است بلکه مراد انعدام و اضمحلال هویت
ممکنات است و بقای هویت واجب؛ چه عارف از انتهای مراتب عرفان مستغرق
بحر وحدت است و هستی اعتباری و توهمی که حجاب است میان او و حق بالمره
منتفی گشته و درحقیقت غیرحق را موجود نمی‌بیند که صادق الموجود هوالله. این
است خلاصهٔ اقوال و گفتگوها و ادلهٔ ایشان.»

آن‌گاه به جواب پرداخته و بعد از شرحی مشبع چنین فرماید: «و چون کلام به
این مقام می‌رسد و صوفیه از اثبات وحدت وجود به طریق عقل عاجز شوند عقل
شریف را که از جملهٔ حجج الهیه است چنان‌که در اخبار بسیار به ایاک أمر و ایاک
انهی و یک اثیب و یک اعاقب^۱ مخاطب است، از منصب حکومت و حجت معزول
نموده و براهین قطعیهٔ او را پیوسته قدح و جرح معقولی از درجهٔ اعتبار و مرتبهٔ
اقتدار ساقط و هابط دانسته و به تمثیلات سخیفه و تخیلات ضعیفه و تسجیع
عبارات و ترصیع اشعارات متشبث گردیده، در هتک آستار عقل و نقل اشعار و
لفاظی را دثار خود ساخته است تمسک بر دامن بی‌امن کشف و مشاهده زنند و
متشابهات آیات و روایات را شاهد و معاضد خود سازند و گویند عارف از دیده
گوید و عاقل از شنیده:

ترا دیدیم و یوسف را شنیدیم شنیدن کی بود مانند دیدن
و مشهود را عبارت از رؤیت حق دانند بی‌حجاب و شیخ ابوسعید ابوالخیر
گوید:

نتوان به خدا رسید از علم و کتاب حجت نبرد راه به اقلیم صواب
در وادی معرفت براهین حکیم چون جاده راه در چراگاه دواب

۱. به تو امر می‌کنم و به تو نهی می‌نمایم، به تو ثواب یابم و به تو جزا یابم (عرفان ایران).

و شیخ شبستری در گلشن راز گوید:

کسی کو عقل دوراندیش دارد	بسی سرگشتگی در پیش دارد
ز دوراندیشی عقل فضولی	یکی شد فلسفی دیگر حلولی
خیزد را نیست تاب نور آن روی	برو از بهر او چشم دگر جوی
دو چشم فلسفی چون بود احوال	ز وحدت دیدن حق شد معطل
ز نایبانی آمد راه تشبیه	ز یک چشمی است ادراکات تنزیه
تناسخ زان سبب شد کفر و باطل	که آن از تنگ چشمی گشت حاصل
بدان که بی نصیب از هر کمال است	کسی را کو طریق اعتزال است
کلامی کو ندارد ذوق توحید	به تاریکی در است از غیم تقلید
بدو هر چه بگفتند از کم و بیش	نشانی داده‌اند از منزل خویش
منزه ذاتش از چند و چه و چون	تعالی شأنه عما یقولون

مستندنا فیما ذهبا الیه هو الکشف والعیان لا النظر والبرهان. چنان‌که مولوی در مثنوی

گفته:

پسای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود
و چنان دانند که نسبت عقل به آن نور بی ظهور مانند نسبت وهم باشد به عقل
یعنی طور عقل طوری است که در آن طور به طریق مشاهده و مکاشفه چیزی چند
منکشف گردد که عقل دوربین از ادراک آن عاجز است چنان‌که حواس بی سپاس
و مشاهده بی اساس از ادراک مدرکات و معقولات عقل در آن طور است:

حق جان جهان است و جهان جمله بدن افواج ملائکه، حواس آن تن
افلاک و عناصر و موالید اعضاء توحید همین است و دگرها همه فن
و قال المحقق الشریف فی حواشی شرح التجرید ان قلت ماذا تقول فیمن یری ان الوجود
مع کونه عین الواجب و غیر قابل للتجزی والاتقسام قد انبسط علی هیاکل الموجودات فظهر فیها

فلا یخلوا عنه شیء من الاشیاء بل هو حقیقتها و عینها و انما امتازت و تعددت بتقیدات و تعینات اعتبار به و یمثل ذالک بالبحر و ظهوره فی صورة امواج متکثره مع انه لیس هناك الاحقیقه البحر فقط قلت هذا طور وراء العقل لا یتوصل الیه الا بالمشاهدات الکشفیه دون المظاهر العقلیه و کل میسر لما خلق له انتهى.

والشیخ العارف علاء الدوله السمنانی مع غایه اعتقاده و غلوه فی الشیخ العارف محیی الدین الاعرابی حتی انه خاطبه فی حواشیه فی الفتوحات بقوله ایها الصدیق ایها المقرب ایها المولی و ایها العارف الحقانی کتب علی قوله فی اول الفتوحات سبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها ما لفظه ان الله لا یتحیی من الحق ایها الشیخ لو سمعت من احدانه یقول فضله الشیخ عین وجود الشیخ لا تسامحه البتة بل تقضب علیه فکیف یسوغ لک ان تنسب هذ الهذیان الی الملک الدیان تب الی الله توبه نصوحاً لتنجو من هذه الورطه الوعره الی یتستکف منها الدهریون والطبیعیون والیونانیون والسلام علی من اتبع الهدی.

و شیخ محیی الدین در فصوص و فتوحات گوید که هر که بت پرستد همان خدا را پرستیده باشد و چون سامری گوساله ساخت و مردم را به عبادت او خواند، حق تعالی یاری نکرد هارون را به سامری از برای اینکه می خواست که در هر صورتی پرستیده شود. حق تعالی نصاری را تکفیر نمود به سبب آن که به الوهیت عیسی قائل شدند بلکه به سبب آن که خدا را منحصر در عیسی دانستند چنان که فرمود: «لقد کفرا الذین قالوا ان الله هو المسيح» و خود را خاتم اولیا دانسته و گفت که ختم ولایت او و نیز گفته که جمیع انبیاء اقتباس علم می کنند از مشکات خاتم انبیاء و جمیع اولیاء اقتباس علم می نمایند از مشکات خاتم اولیاء و گفته که خاتم اولیاء افضل است از خاتم انبیاء در ولایت چنان که خاتم انبیاء افضل است از سایر انبیاء در رسالت و نیز گفته که اهل آتش در دوزخ تنعم می کنند و به آتش راحت می یابند و لذت می برند و عذاب کفار منقطع خواهد شد و عذاب مشتق است از

عذب به معنی شیرینی و قیصری در شرح فصوص در این مقام به جهت تمثیل گفته که لذت اهل آتش از آتش و تنفرشان از نعیم بهشت چنان است که جُل از بوی قازورات و نجاسات لذت می‌برد و از بوهای خوش نفرت می‌نماید و نیز محیی الدین مذهب جبر را اسناد به جمیع عرفا داده و شبستری در گلشن راز نیز گفته:

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است نبی فرمود کو مانند گبر است
و جمیع اشاعره اهل سنت جبری مذهب‌اند و چه خوب گفته امام فخر رازی
اشعری در این مقام:

إذا كانت الأشياء من الله قدرت فقد قام عذر اللرافض في السب
إذا كان رب العرش في حكمته قضی عليهم بهذا فالعتاب على الرب

و ظاهراً نظر به مقدمه جبر است آنچه عارف مولوی در مثنوی فرموده در
اواخر دفتر اول در بیان عذر ابن ملجم لعین در قتل امیرالمؤمنین علی علیه السلام و
وعده شفاعت آن حضرت به او در قیامت با عدم احتیاج او به شفاعت:

گفت پیغمبر به گوش چاکرم کو برد روزی ز پیکر این سرم
کرد آگه آن رسول از وحی دوست که هلاکم عاقبت بر دست اوست
او همی گوید بکش پیشین مرا تا نیاید از من این فعل خطا
من همی گویم چو مرگ من ز تو است با قضا من چون توانم حيله جست
او همی افتد به پیشم ای کریم تو مرا کن از برای حق دو نیم
تا نیاید بر من این انجام بد تا نسوزد جان من بر جان خود
من همی گویم که ای جف القلم زان قلم بس سرنگون گردد علم
هیچ بغضی نیست در جانم ز تو زانکه این را من نمی‌دانم ز تو
آلت حقی و فاعل دست حق چون ز من بر دست حق من طعن و دق

گفت او پس این قصاص از بهر چیست
 گر کند بر فعل او خود اعتراض
 آلت خود را اگر او بشکند
 رمز نسخ آیه او نفس‌ها
 باز آمدکی علی زودم بکش
 من حلال می‌کنم خونم بریز
 من حلال می‌کنم خونم بریز
 گفتم از هر ذره‌ای خونی شود
 یک سر مو از تو نتواند برید
 لیک بی‌غم شو شفیع تو منم
 پیش من این تن ندارد قیمتی
 خنجر و شمشیر شد ریحان من
 آنکه رخس تن بدینسان پی کند
 حصر میری و خلافت کی کند

و به اجماع مسلمین به وصیت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام حضرت امام حسن ابن ملجم لعین را کشت و به اذن آن حضرت و حضرت امام حسین علیه‌السلام جسد آن شقی را سوختند و لعذاب الاخرة اشد و ابقى.»

قاصر گوید: چنانکه آیات و روایات محکم و متشابه دارند علما و بزرگان شیعیان و سنیان محکم و متشابه دارند و حال مولوی از جمله متشابهات و کلامش قابل تأویل است خصوصاً نظر به مضمون اصدق الشعرا کذب و مولوی در مثنوی نیز گفته:

یک فسانه راست گویم یا دروغ تا دهد مر راستی‌ها را فروغ
 و در مسلمین کسی نیست که حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام و
 عبدالرحمن ابن ملجم ملعون هر دو را خوب داند و حکم به نجات هر دو کند و العلم

عندالله.

و باز مرحوم کرمانشاهی در پاسخ سؤال شخصی که پرسیده بود می‌گویند مولانا جلال الدین مثنوی را به اسم حضرت صاحب الامر نوشته و منظور از ضیاء الحق حسام الدین ولی عصر است و آیا این گفتار اصلی دارد یا نه می‌نویسد: «ظاهراً این کلام از اوهام عوام است و تا حال این را از فاضلی شنیده‌ام و در کتابی ندیده‌ام بلکه خلاف آن در کتب محققین مذکور و بر السنه بزرگان مشهور است. شیخ مکاشف عارف ملاحسین ابن علی الواعظ کاشفی در لب اللباب چنین گفته است: در صفت حضرت قدوة العارفين و امام الهدی والیقین و دیعة الله فی خلقه و صفوته فی برّيته مفتاح خزائن العرش امین کنوز کمون الفرش ابوالفضایل ضیاء الحق حسام الدین حسین ابن محمد ابن الحسن المعروف بابن اخي الترك قدس الله روحه که باعث نظم مثنوی معنوی و مستدعی آن بود» تا آخر کلامش در خصوص وی.

بر بیان و نظر مرحوم آقا محمد علی کرمانشاهی چند نکته وارد است که پس از چند سطری از منشآت مرحوم علامه مجلسی و وقوف بر معتقدات وی به توضیح نکات مزبور مبادرت می‌شود. اینک چند سطر از علامه مجلسی که در مقام ردّ بر پیروان مکتب تصوف فرموده است:

«حضرت صادق علیه السلام فرمودند اوصیاء و ائمه درهایی اند که از راه متابعت ایشان به خدا می‌توان رسید و اگر نه ایشان بودند خدا را نمی‌توانست شناخت، به ایشان خدا حاجت خود را بر خلق تمام کرده. و در این باب احادیث و اخبار و روایات بسیار وارد شده است. اکثر اهل عالم را شیطان از این راه فریب داده که دست از فرموده خدا و رسول و ائمه برداشته‌اند و به عقل‌های ضعیف اعتماد نموده‌اند و هر طایفه خود را به نحوی شناخته‌اند. به اعتقاد خود و همه خطا کرده‌اند آخر تفکر نمی‌نمایند که اگر عقل مستقل می‌بود در این باب این فرق

بسیار از متکلمین و حکماء که همه اهل عقل اند چون در این باب و هر بابی دو فرقه با یکدیگر موافق نیستند چنانکه جمعی از متکلمین به عقل نحیف خویش خدا را جسم دانسته اند و می‌گویند نوری است از بابت شمس می‌درخشد، بعضی از صوفیه اهل سنت و مجسمه ایشان، خدا را به صورت پسر ساده می‌دانند بر روی عرش نشسته و بعضی دیگر از صوفیه اهل سنت و متکلمین ایشان اکثری به حلول خدا قائل شده‌اند در اشیاء تا آنجا که می‌فرماید محیی‌الدین در فصوص الحکم می‌گوید: ما هیچ وصف حق نکردیم الا ما عین آن وصف بودیم و حق تعالی وصف نفس خود را از برای ما می‌فرمود پس هر گاهی که او را مشاهده کنم که خود را مشاهده کرده باشم و هر که او را مشاهده می‌کند مشاهده خود کرده باشد الخ».

مرحوم علامه آقا محمدعلی کرمانشاهی یک قسمت از استدلال خود را مبتنی بر غزلی دانسته که آن را از مولانا جلال‌الدین رومی پنداشته و مطلع او این است:

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد دل بر د و نهان شد
 صرف نظر از اینکه با تحقیق وافی و پژوهش کافی که استاد بزرگوار و علامه عالی‌مقدار جلال‌الدین همایی به عمل آورده‌اند غزل مزبور از مولانا جلال‌الدین محمد صاحب کتاب مثنوی نبوده و سراینده آن شاعر دیگر متخلص به رومی است، مدلول غزل مأخوذ از خطبه البیان است گرچه درباره خطبه البیان و خطبه تطنجیه سخن بسیار است و به علت آنکه جامع خطب مولای متقیان یعنی سید رضی، نورالله مرقده، ذکر از این دو خطبه ننموده و کلماتی از قبیل انا حی و امیت و انا اخلق و ارزق انا الذی اوجدت السماوات السبع و الارضین السبع فی طرفه عین انا منشی الملکوت فی الکون و همچنین انا الذی عندی علم الکتاب ماکان و ما یكون انا نوح الاول انا

ابراهیم الخلیل و مشابه این کلمات در آن دیده می شود قبولش به نام مولای متقیان مشکل به نظر آمده ولی چون قاضی سعید قمی در شرح حدیث عمامه آن را ذکر کرده و حافظ رجب بُرسی آن را از خطب مسلم حضرت علی ابن ابیطالب علیه السلام دانسته اند، قابل توجه خاص است و عدم ذکر آن از ناحیه محمد ابن یعقوب کلینی یا محمد ابن بابویه القمی و محمد ابن نعمان بغدادی و سید مرتضی و شیخ طوسی دلیل بر عدم اعتبار خطب مزبور نمی تواند باشد و اینکه مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی در ذیل جامع الشتات متعرض شده که مرحوم ملامحسن فیض در تفسیر صافی اشاره ای به این خطبه ها فرموده و در کتاب قرۃ العیون نسبت این دو خطبه را به آن جناب داده و ظاهر این است که تکیه او کتاب حافظ رجب بُرسی است قابل تأمل به نظر می رسد زیرا علاوه بر اینکه مرحوم فیض در کتاب قرۃ العیون آن را مأخوذ از حافظ رجب بُرسی اعلام نداشته در کلمات مکتونه خود بدان استناد فرموده است. گذشته از اینکه حافظ رجب برسی خود از فحول بزرگان است و صاحب تألیفات عدیده می باشد مانند مشارق الانوار و مشارق الادیان و لباب حقایق الایمان که آن را در سال ۸۰۱ هجری نوشته و همچنین زیارت نامه ای برای حضرت مولی الموالی علیه السلام و رساله ای به نام لمعه در اسرار اسماء و صفات و حروف و آیات تألیف کرده و الذر اثمین که پانصد آیه در شأن حضرت امیر را جمع آوری کرده و لوامع اتواد التمجید و جوامع اسرار التوحید و رساله ای در تفسیر سورة اخلاص و رساله دیگر در کیفیت انشاء توحید و کتاب های دیگر مخصوص به ذکر موالید ائمه اطهار تألیف نموده و علاوه بر تألیفات مزبوره که می رساند در آثار و کلمات حضرت امیر علیه السلام تتبع و پژوهشی داشته است و هر جوینده یا بنده نیز هست در شأن مولای علی مداحی دارد که دو نمونه از آن را ذیلاً می آورد تا مشخص میزان عقیده وی

نسبت به مولای متقیان باشد:

ایها الاثم دعنی واستمع من وصف حالى	انا عبدالعلى المرتضى مولى الموالى
كلما ازددت مديحاً فيه قالوا لا تغالى	و اذا ابصرت فى الحق يقيناً لا ابالى
اىة الله التى فى وصفها القول حلالى	كم الى كم ايها العادل اكثرت جدالى
باغد ولى فى غرامى خلنى عنك و حالى	رح اذا ما كنت ناجى واطرحنى و ضلالى
ان جى لعلى المرتضى عين الكمال	و هو زادى فى معادى و معادى فى مآلى

و به اكملى دينى و به ختم مقالى

وله ايضاً

العقل نور و انت نعاہ	والكون سر و انت مبداہ
والخلق فى جمعهم اذا جمعوا	الكل عبدا و انت مولاه
انت الولى الذى مناقبه	ما لعلاها فى الخلق اشباہ
يا ايت الله فى العباد و يا	سر الذى لا الله الا هو
قد قال قوم بانه بشراً	وقال قوم لا هو الله
يا صاحب الحشر والمعاد و من	مولاه حكم العباد و لاه
يا قاسم النار والجنان غدا	انت ملاذ الراجى و ملجاء
كيف يخاف البرسى حرلظى	وانت عند الحساب غوثا
لا يختشى النار عبد حيدره	اذ ليس فى النار من تولاه

بديهى است با اعتقاد راسخى كه حافظ رجب بُرسى داشته و تجسّس فوق العاده‌اى كه به كار مى برده است به وجود اين دو خطبه واقف گشته و عدم ذكر آن از ناحیه علمای اعلام دليل بر عدم انتساب آن نيست و به هر حال غزل مزبور مدلولاً مأخوذ از اين دو خطبه است و اصولاً به مولانا جلال الدين مربوط نبوده و استناد به آن از ناحیه مرحوم کرمانشاهی ظاهراً غير موجه است. ديگر از نکاتی که

مورد نظر است اینکه مرحوم آقا محمدعلی کرمانشاهی در استدلال خود مولانا را منتسب به جبریون کرده در صورتی که در مثنوی و دیوان غزل مکرر در مکرر سخن از عقیده جبری به میان آمده و به اصطلاح مولانا جبری کافر خطاب شده و خود نیز فرموده است:

ما همه شیران ولی شیر علم	حمله مان از باد باشد دم به دم
حمله مان از باد و ناپیداست باد	جان فدای آنکه ناپیداست باد
باد ما و بود ما از داد توست	هستی ما جمله از ایجاد توست
لذت هستی نمودی نیست را	عاشق خود کرده بودی نیست را
ما نبودیم و تقاضا مان نبود	لطف تو ناگفته ما می شنود
ای خدا انعام خود را وامگیر	نقل باده جام خود را وامگیر
ور بگیری کیت جستجو کند	نقش با نقاش چون نیرو کند
نقش باشد پیش نقاش و قلم	عاجز و بسته چو کودک در شکم
گاه نقش شیر و گه آدم کند	گاه نقش شادی و گه غم کند
روز قرآن بازخوان تفسیر بیت	گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت
گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست	ما کمان و تیراندازش خداست
این نه جز این معنی جباری است	ذکر جباری برای زاری است

و در جای دیگر فرماید: «این معیت با حق است این جبر نیست»، و در موارد عدیده دیگر جبر را صریحاً مردود دانسته و اما استدلال مرحوم مزبور در ردّ عقیده وحدت وجود نیاز به بحث مفصل و انشاء مطول دارد و اکتفا به یک جمله می شود که فرموده اند: اگر عقیده به وحدت وجود صحیح نیست لامحاله باید به کثرت و تعدّد آن معتقد شد که این اعتقاد حاجت به استدلال ندارد و اما توسّل آن مرحوم به عقل و تمسک وی به روایت «ایاک امر و ایاک انهی و بک اثیب و بک

اعاقب» منقوض به اخبار و احادیث فراوانی است و با عقیده مجلسی علیه‌الرحمه تضاد و تهافت یتین دارد چه مرحوم مزبور اعتماد به عقل را جایز ندانسته و استدلال فرموده است که اختلاف عقلا در مسائل عقلیه، عقل را از حجّیت ساقط و هابط می‌نماید و تنها راه خداشناسی آن است که دست به دامان ائمه هدی بشوند که با وجود ایجاد آنها خدا حجّت خود را بر خلق تمام فرموده است.

و نیز مرحوم آیت الله میرزا ابوالقاسم قمی صاحب قوانین در جامع الشتات نسبت به مولانا جلال‌الدین چنین می‌فرماید: «انا آدم الاول انا نوح الاول انا ابراهيم الغلیل الی آخره» که به مقتضای این عبارت همان است که پیش گفتیم که مذهب ایشان این است که خدا ظاهر می‌شود به صورت خلق و منتقل می‌شود از صورتی به صورتی و از غزل مشهوری که از ملای رومی نقل کرده‌اند بر همین مسلک است:

هر لحظه به‌شکلی بت عیار برآمد دل برود و نهان شد
هر دم به‌لباس دگر آن یار درآمد گه پیر و جوان شد

که باز مشاهده می‌شود پایه استدلال و استناد مرحوم میرزا، غزل مسبوق‌الذکر است که سراینده آن شخصی غیر از مولانا جلال‌الدین است و شاید مرحوم مزبور خود به این امر واقف بوده است زیرا غزل را منسوب به ملای رومی دانسته نه مولانا جلال‌الدین و اما مرحوم ملا احمد مشهور به مقدس اردبیلی شرحی مشبع در معتقدات فرق مختلفه صوفیه بیان فرموده و در کتاب حدیقة الشیعه که صاحب مقام الفضل و صاحب لؤلؤالبحرین و صاحب امل الآمل و صاحب بلغة الرجال آن را از جمله مؤلفات آن مرحوم دانسته‌اند ضمن بیان معتقدات فرقه زراقیه می‌فرماید: «هرگاه کسی از صوفیان می‌گفت حلاج یا نساج یا بسطامی یا رومی را دوست نمی‌داریم در کشتن او سعی بلیغ می‌نمودند و تا

قتل با او همراه بودند». که معلوم نیست این مطلب مبتنی بر چه اساس و مسبوق به کدام سابقه و مستند به چه استناد و چه استدلالی است و باز هم معلوم نیست مقصود از رومی، مولانا جلال الدین بلخی است یا رومی شاعر دیگر؟!

دیگر از منتقدین مولانا مؤلف کتاب تذکرة الاخوان است که کتاب مزبور در سال ۱۲۷۹ قمری به طبع رسیده مؤلف آن شخصی است به نام سلیمان میرزای قاجار و البته با سلیمان بن محسن نباید اشتباه نمود. مشارالیه نسبت به مولانا فحاشی و هتاک‌های بسیار کرده و نمی‌داند به چه علت در پایان نقد خود به این شعر استناد جسته است:

شمس تبریز ایستاده هست و در دستش کمان

تیر زهرآلود را بر جان احمق می‌زند

که نسبت به این استناد به قول ارباب اصطلاح باید گفت: قد صدر من اهل و وقع فی محله. و بالأجمال از مجموع عقایدی که از مخالفین مولانا ملاحظه شد این مطلب به‌خوبی روشن می‌شود که در بین فحول علمای اعلام از لحاظ استدلال، تضاد و تهافت وجود دارد و بلکه استدلال هر یک منقوض به استدلال دیگری است و بیشتر از این معتقدات هم مبتنی بر غزلی است که از مولانا جلال الدین نبوده است و با تفصیلی که گذشت غزل مزبور ترجمه خطبه منسوب به مولای متقیان است و مطلب زائدی از خطبه‌های نام‌برده ندارد و عجیب است که نسبت به راوی خطبات از ناحیه علمای مذکورین عنوانی نشده و فقط مرحوم میرزا محمدباقر مجلسی علیه‌الرحمة فرموده: لا اعتبار بما رواه البرسی، اما نسبت به غزل مزبور که مستخرجه آن است این همه سخن به میان آمده. در هر حال به‌نظر نگارنده چند نکته هست که ذکر آن خالی از فایده نیست. نخست اینکه غالب علمای امامیه مولانا جلال الدین را از خود ندانسته و به اختلاف گروهی وی را از

پیروان مذهب سنت و جمعی او را صوفی به معنی مصطلح دانسته‌اند که بحث کافی در مذهب مولانا را ضمن فصلی در کتاب سرگذشت مولانا جلال‌الدین تشریح نموده‌ام و به نظر این جانب محققاً مولانا بعد از تلاقی با شمس تبریزی شیعی اثنا عشری بوده است و همچنین به دلیل اینکه مولانا خرقة از کسی نگرفته و روش مخصوص وی بعد از وفاتش فرقه‌ای را تشکیل داده که وجود فرقه نوین دلیل بر عدم قبول روش گذشتگان و پیشینیان مکتب تصوّف است از آن‌گونه صوفیان اصطلاحی نبوده است و این امر موجب شده که از ناحیه بزرگان شیعی درباره وی اشارت و کنایتی رفته است. نکته دیگر آن که روش مولانا جلال‌الدین از لحاظ امور شرعیه طوری دیگر بوده است که شاید پسندیده آقایان علما نبوده زیرا این مطلب محقق است که مولانا به آوای دف و نی و رباب گوش می‌نهاد و استماع آن را جایز می‌دانسته. و به قول ارباب بصیرت از استماع غنا پرهیز نمی‌کرده است و از این لحاظ به طور اجمال یادآور می‌شود که مولانا بنا به گفته دوست و دشمن مجتهد و فقیه بوده و حق آن داشته است که حلال را از حرام و حق را از باطل تمیز دهد، وی را امام المسلمین خطاب می‌نموده‌اند و از اقطار و اکناف عالم وجوه شرعیه برایش می‌رسیده و مرجع مسلم تقلید بوده است و بنابراین مقدمه، حق استنباط و فتوی داشته و استنباطات علما در مورد روایات مربوط به غنا به انحاء مختلف بوده و فتاوی گوناگون در این باب صادر شده است و مراجع مسلم شیعه امامیه از قبیل مرحوم علامه محقق حلی و محقق سبزواری و ملامحسن فیض با استدلال قانع‌کننده‌ای در این خصوص بحث نموده و نظر داده‌اند. و مرحوم محقق سبزواری در کفایه بیان می‌فرماید که چون در عموم روایات مربوط به غنا کلمه غنا مصدر به الف و لام است و با فرض آنکه الف و لام افاده تعریف کند ناظر به نوع خاصی از غنا است که در زمان خلفا آن نوع مخصوص رایج بوده است

چون مغنیات بدون حجاب بر اهل مجلس وارد می شده‌اند و روایات ناظر به آن نوع از غناست لاغیر و اما اخبار مربوط به این موضوع طوری است که امکان اباحه غنا را بتوان استنباط نمود و مرحوم ملامحسن فیض می فرماید: تشخیص حلال غنا از حرام آن با شخص مستمع است اگر او را به امور ربّانی سوق دهد مجاز است و اگر به امور شیطانی گسیل کند غیر مجاز. و در شرح احوال مولانا آمده است که روزی آوای رباب می شنید و فرمود: این آهنگ مانند صدای ابواب بهشت است و شخصی پرسید چگونه است که در من این ذوق نمی آورد؟ فرمود چون برای ما صدای باز شدن آن در است و برای تو صدای فراز شدن آن و منظور چنان بوده که آهنگ رباب ما را به عوالم ملکوت و تو را به عالم ناسوت سیر می دهد. در هر حال مولانا جلال الدین هم مانند دیگر علمای شیعه فتوا به حلیّت آن داده ولی حلال بودن آن را مشروط به این امر نموده است که غناء مسموع برای هوای نفس نباشد و مکرّر این نکته را یاد آوری فرموده است و حتی یکی از معتقدین به حضرتش در این باره استفسار نموده و مولانا به همین نهج جواب فرموده‌اند.

نکته دیگر مسأله مجالس سماع و جذبه و رقص است که مولانا حضور و مباشرت آن را جایز می شمرده و این معنی بر آقایان علمای اعلام شاق می آمد. پرفسور بانو مارگریت اسمیت مستشرق انگلیسی می نویسد که رقص صوفیان نمایش حرکات کرات و اجرام فلکی است و شاید بدین وسیله رموز فلکیات تدریس می شده است. در هر حال عقیده و فتوای مولانا بر اباحه این حرکات تابع استنباطات او است و کسی را بر مستنباطات فقها حق خرده گیری نیست و ظاهراً هرگاه جنبه لهو از ترقص حذف شود هیچ فتوا به حرمت آن نباشد. و باید معتقد بود که:

حال پخته در نیابد هیچ خام پس سخن کوتاه باید والسّلام

مروری بر احوال، آراء و آثار میشل شوتکی یویتز^۱

محقق برجسته ابن عربی

جعفر فلاحي

میشل شوتکی یویتز چهره‌ای سرشناس در جوامع علمی فرانسه و بین‌الملل، در زمینه عرفان اسلامی و خصوصاً پژوهش در آثار ابن عربی است. درباره زندگی او اطلاعات زیادی در دست نیست، چراکه او زندگی شخصی خود را همواره دور از چشم سایرین نگه داشته و در انزوا زندگی می‌کند و هرگز در مورد خود چیزی ننوشته است. اما نباید مطالب فوق را به این معنا گرفت که به لحاظ آکادمیک زندگی راكد و منفعلی داشته،^۲ او مسلمانی است که نه تنها به عرفان

در برگردان فارسی آن "خوتکیویچ" نیز به کار برده‌اند. 1. Michel Chodkiewicz

۲. اطلاعات مربوط به زندگی او عمدتاً از کتاب بر ضد عالم مدرن، سجویک، ۲۰۰۴، صص ۱۳۰-۱۴۴ و برخی از نامه‌های الکترونیکی سجویک گرفته شده است. او خود این اطلاعات را از مصاحبه‌اش با شوتکی یویتز به دست آورده که البته با سایر منابعی که در اختیار داشته است تا حد امکان مطابقت داده است. در مورد کتاب بر ضد عالم مدرن رجوع کنید به مقاله اینجانب در عرفان ایران، شماره ۲۴.

نظری می‌پردازد بلکه خود عملاً دستی از دور بر این آتش دارد و گمان می‌رود در شاخه‌ای فرعی از طریقه شاذلیه مقدم باشد.^۱ و بنابر اطلاعاتی جدید اکنون در طریقه نقشبندیه سلوک می‌کند. سطور زیر سعی در معرفی وی و آثارش دارد:

نام خانوادگی او، شوتکی یویتز و مطمئناً لهستانی است؛ اما خانواده او از سال ۱۸۳۲ در فرانسه بوده‌اند. او که فرزند یک قاضی است در سن ۱۸ سالگی هنگامی که خدمت سربازی را در پایگاه هوایی تورز^۲ می‌گذراند، کتاب بحران دنیای متجدد رنه گنون^۳ و پس از آن سایر آثار او را مطالعه کرد. در سال ۱۹۵۰ بعد از اینکه با والسان^۴ آشنا شد مسلمان گردید. می‌توان گفت او به ترتیب از رنه گنون، میشل والسان، ابن عربی و امیر عبدالقادر تأثیر پذیرفته است.

میشل والسان

در اینجا برای آشنایی با والسان – چهره‌ای که بر شوتکی یویتز و زندگی آینده او تأثیر نهاد و آوردن اطلاعاتی که در باب نسب‌شناسی طریقه او می‌تواند مفید باشد – به رابطه او با چند سنت‌گرای^۵ دیگر می‌پردازیم:

رنه گنون مؤسس مکتب تأثیرگذاری به نام سنت‌گرایی است. او پس از تمایل به آیین هندو و فراماسونری، سرانجام به اسلام گروید و به طریقه صوفیه پیوست؛

1. Sedgwick's e-mail, 20 sep 2005.

2. Tours

۳. Rene Guénon (1819-86): اهل فرانسه که او را می‌توان سرمنشأ مکتبی با عنوان سنت‌گرایی Traditionalism نامید.

4. Michel Vâlsan

5. Traditionalist

طریقه او یکی از شاخه‌های شاذلیه بود. او شاگردان چندی داشت از جمله فریتوف شوان.^۱ پس از مدت زمانی میان گنون و شوان در باب اهمیت شریعت اختلاف به وجود آمد و شوان و شاگردان او کم و بیش از گنون مستقل شدند. والسان نیز تا حد زیادی از شوان دوری گزید. شوان شریعت را چندان جدی نمی‌گرفت و والسان از این قضیه با تأسف یاد می‌کرد.

با مرگ گنون، سه دسته صوفیه سنت‌گرا به صورت مستقل باقی ماند: علویه پیرو شوان، علویه پیرو والسان و درقاویه ماریدورت^۲ که البته در اواخر دهه ۱۹۷۰ دسته چهارمی توسط عبدالواحد پالاولیچینی^۳ به وجود آمد که شاخه‌ای از احمدیه در میلان بود. گروه شوان بسیار اهمیت یافت و جهانی شد؛ گروه والسان نیز صورت اسلامی شدیدی به خود گرفت، دسته درقاویه ماریدورت رنگ و بوی آموزه‌های گنون را به خود گرفت و دسته پالاولیچینی نیز قابل مشاهده‌ترین دسته در میان توده مردم در غرب گردید.

علویه پارسی والسان همواره به جریان اصلی تصوف نزدیک بوده است. والسان تنها شیخ سنت‌گرا بود که همانند شیخ‌های صوفی در جهان اسلام سلوک می‌کرد. مسلمانی راست کیش و متقی بود، نماز جمعه را به جماعت در مسجد می‌خواند، اعمال مستحب را به جا می‌آورد و دو بار به زیارت کعبه رفت؛ شریعت را به دقت به جا می‌آورد. محمد، پسرش، از پنج سالگی ماه رمضان را روزه می‌گرفت؛ فرزندان والسان مجاز نبودند نقاشی کنند، چراکه به عقیده او این کار حرام بود. زاهدانه زندگی می‌کرد و از سخنرانی برای عموم، هرچند بسیار دعوت می‌شد، سرباز می‌زد. فرزندان بسیار داشت و در فقر زندگی می‌کرد. عربی را

1. Frithjof Schuon (1907 - 98)

2. Maridort

3. Abd al-Wahid Pallavicini

خوب می دانست و عمیقاً به مطالعه آثار ابن عربی می پرداخت. نسخه های خطی بسیاری از آثار ابن عربی گرد آورد و قسمت عمده ای از درس هایش را بر آن بنا کرد. متون گوناگونی از ابن عربی را ویرایش کرد و به عربی منتشر نمود. پیروان طریقه او نیز چنین بودند؛ اهل تقوا و راست کیشی. عدول از احکام شریعت مجاز نبود و هر کدام از شاگردان هفته ای یک یا دو بار در جلسات ذکر شرکت می کردند. والسان به آثار بعضی فراماسونرها نیز علاقه داشت هر چند خود هرگز فراماسون نبود و بر پیروی از حضرت محمد (ص) اصرار داشت. او بین دین و متافیزیک تمایز قایل بود.

پس از مرگ والسان پیروان او چند دسته شدند. دلیل این جدایی، خلط بین اسلام و سنت گرایی بود. عده ای تحت رهبری روتی^۱ و عده ای دیگر به محمد پسر دوم والسان پیوستند. در پایان قرن بیستم سه شاخه از پیروان والسان باقی ماندند که در فرانسه اند اما منتسب به گروه های صوفی در جهان عرب هستند: ۱- علویه در دمشق. ۲- گروهی از نقشبندیه که بزرگ ترین گروه در سوریه اند. ۳- درقاویه در شمال آفریقا. توصیف مفصل زندگی والسان به دلیل تأثیر او بر شاگردش، شوتکی یویتز، بود. برخی از این تأثیرات به وضوح قابل مشاهده است هر چند برخی دیگر این گونه نیست.

شوتکی یویتز و ابن عربی

معرفی ابن عربی در غرب با ترجمه ای از گوستاو فلوگل^۲ از یکی از آثار ابن عربی در ۱۸۴۵ و انتشار رساله کوچکی از او در لایپزیک شروع شد. در ۱۸۹۹

1. Roty

2. Gustav Flügel

میگوئل آسین پالاسیوس^۱ اسپانیایی و در ۱۹۰۱ ویر^۲ ترجمه‌ای با عنوان رسالات الاحدیه^۳ منتشر کرد که توسط ایوان گوستاو^۴ به ایتالیایی (۱۹۰۷) و سپس به فرانسه (۱۹۷۱) ترجمه شد، اما فهم آن مشکل بود و خواننده را به اشتباه می‌انداخت. ترجمه انگلیسی ترجمان الاشواق از نیکلسون^۵ در ۱۹۱۱ در لندن و ویرایش سه اثر کوتاه او با یک مقدمه به زبان آلمانی توسط نیبرگ^۶ در ۱۹۱۹ کارهایی است که پیش از شوتکی یویتز در زمینه معرفی آثار ابن عربی در غرب انجام گردیده است.

شوتکی یویتز اولین فرانسوی است که شروع به تحقیقات عمیق و عالمانه در آثار ابن عربی کرد و به تألیف آثار به زبان فرانسه پرداخت. وی نمونه بسیار خوبی از یک آکادمیسین است در حالی که والسان، استاد او، چنین نبود. او در جامعه آکادمیک فرانسه و نیز جامعه بین‌الملل هم‌چنین در حلقه‌های مسلمانان و صوفیان، نقشی فعال داشته و مورد احترام است. طرح ابتدایی رساله او در سوربن، در باب ابن عربی بود که به خاطر مخالفت‌های لویی ماسینیون – که بر مطالعات اسلامی فرانسه در دهه ۱۹۵۰ سیطره داشت و چندان روی خوش به آثار ابن عربی نشان نمی‌داد، متوقف شد؛ البته نیازهای خانواده جوان او نیز مزید بر علت گردید. شوتکی یویتز در بسیاری مسایل از شیخ خود پیروی کرد اما نه در شیوه زندگی

1. Miguel Asin - Palacios

2. Weir

۳. چنان‌که خواهد آمد، شوتکی یویتز کتابی در باب ابن اثر دارد که در آن به این مسأله می‌پردازد که این اثر مربوط به او خدالدین بلیانی است.

4. Ivan Gustav

5. R. A. Nicholson

6. H. S. Nyberg

زاهدانه او. وی شغلی در دوسویل،^۱ انتشارات معروف فرانسوی گرفت و تا ۱۹۸۹ که بازنشسته شد آنجا ماند. در کنار این شغل، کار بر روی آثار ابن عربی را ادامه داد و به تحقیقات پیروان بعدی او از جمله امیر عبدالقادر نیز پرداخت. کارهای شوتکی یویتز به تأیید آکادمی فرانسه — که شایستگی آن را نیز داشت — رسید و از ۱۹۸۲ به عنوان استاد مدعو در سوربن به تدریس پرداخت. از این کار نیز در ۱۹۹۴ بازنشسته شد و در فرانسه به عنوان چهره‌ای شاخص در مطالعه اسلام شناخته شد. او از اعضاء و مؤسسان انجمن ابن عربی^۲ است که بر روی آثار ابن عربی کار می‌کنند و دارای نشریه و پایگاه اینترنتی نیز می‌باشند.^۳ شوتکی یویتز اکنون دوران بازنشستگی خود را به آرامی و دور از چشم دیگران در روستای کوچکی می‌گذراند و به تحقیق و بررسی در متون مکتب ابن عربی مشغول است.^۴

آثار شوتکی یویتز

آثار کلاسیک صوفیانه اصولاً در زبان فرانسه بیش از انگلیسی است و این در اثر تلاش‌های والسان، شوتکی یویتز و دو شاگرد دیگر والسان، یعنی گیلیس^۵ و گریل،^۶ بوده است.

آثار او که شامل چند کتاب و چندین مقاله می‌باشد، عمدتاً حول آثار و آرای ابن عربی است و آنها عبارتند از چهار کتاب که سه کتاب به انگلیسی ترجمه شده

1. de-Seuil

2. Ibn Arabi Society

3. <http://WWW.ibnarabisociety.org>

4. Sedgwick' e-mail / 20 Sep 2005

5. Gilis

6. Gril



است و هم چنین آثار جلاله قریبانی از فتوحات در مجموعه‌ای که خود شوتکی یویتز ویراستار آن بوده است. این اثر چندی بعد به انگلیسی ترجمه شد و شوتکی یویتز بر جلد دوم آن مقدمه‌ای نگاشت. مشخصات کتاب‌شناختی این آثار در منابع این مقاله آمده است؛ اما مروری بر آنها:

ایقانوس بی‌کران؛^۱ در این کتاب نویسنده می‌کوشد تا ارتباط عمیق میان نوشته‌های حِکْمی ابن عربی و قرآن و سنت را بیابد و بیان دارد.

فتوحات مکیه؛ شوتکی یویتز در ترجمه و قابل فهم ساختن قسمت عمده فتوحات مکیه و ترغیب سایر متخصصان به تحقیق درباره این اثر سهم بسزایی داشته است. بنابراین کتاب *Les Illuminations des la Mecque* توسط او ویرایش گردید. این کتاب فصولی به انگلیسی و فصولی به فرانسه دارد (متناسب با زبان بومی مترجمان که ۴-۵ نفری می‌باشند.) و نیز تحت عنوان *The Meccan Revelations* به زبان انگلیسی درآمده است. کتاب شامل ۱۰ فصل از مجموع ۵۶۰ فصل فتوحات است.

ختم اولیا؛^۲ کاوشی است در باب آموزه ولایت و نبوت در آثار ابن عربی که به‌خاطر دشواری در فهم، مورد نقد محققان قرار گرفته است.

نوشته‌های معنوی امیر عبدالقادر؛ ترجمه‌ای از آثار امیر عبدالقادر است که شامل شروحات بر نوشته‌های ابن عربی است.

رساله‌ای در باب یگانگی مطلق؛^۳ این کتاب به زبان فرانسه است و سعی در تمییز بین ابن عربی و اوحدالدین بلیانی، نویسنده معنوی دیگر دارد که گویا رساله‌ای از او به ابن عربی نسبت داده شده بود.

1. *An Ocean Without Shore*

2. *The Seal of the Saints*

3. *Épître sur l'Unicité Absolue*

از شوتکی یویتز سه مقاله به زبان انگلیسی در پایگاه اینترنتی انجمن ابن عربی موجود است که عبارتند از: رؤیت خداوند،^۱ سفری بی پایان در اقیانوس^۲ و بیرق نیایش،^۳ و هم چنین دو مقاله در مجله صوفی^۴ که در پایگاه اینترنتی نعمت الالهیه^۵ موجود است، عناوین مقاله ها عبارتند از: ولایت زن در اسلام^۶ و آیین های تشریف در طریقه های صوفی.^۷ اخیراً نیز مقاله ای از او به فارسی ترجمه شده با عنوان فتوحات مکیه و شارحان آن: پاره ای از معماهای حل نشده.^۸

به عنوان خاتمه و برای دست یافتن به شناختی اندک از کارهای شوتکی یویتز مروری خواهیم کرد بر دو اثر مهم او یعنی خاتم اولیاء و اقیانوسی بی کران.^۹

خاتم اولیاء

اولیاء مربوط به تاریخ اند، اما آموزه ولایت چنین نیست. این کتاب مطالعه ای

1. در آدرس اینترنتی "The Vision of God":

<http://WWW.ibnarabisociety.org/articles/visionofgod.html>

2. Tours

3. در آدرس اینترنتی "The Banner of Praise":

[http://WWW.ibnarabisociety.org/articles/bannens of pnonise.html](http://WWW.ibnarabisociety.org/articles/bannens%20of%20praise.html)

4. Sufi Journal

5. WWW.Nimatullahi.org

6. Female Sainthood in Islam (Sufi Journal, Issue 21)

7. Rites of Initiation in Sufi Orders (Sufi Journal, Issue 26)

۸. مندرج در کتاب میراث تصوف، تدوین لئونارد لویزن، ترجمه مجدالدین کرمانی، تهران، ۱۳۸۴، ص ۶۴۵.

۹. این دو معرفی از سایت اینترنتی انجمن ابن عربی ترجمه و اقتباس شده اند که آدرس دقیق آن به شرح زیر است: <http://WWW.ibnarabisociety.org/Extended.html>

است در باب ولایت. مطالعه‌ای بی‌نظیر در آثار ابن عربی که به مرجعی برای مطالعه ابن عربی بدل گردیده است. نگاهی چندجانبه که می‌تواند برای دانشجویان فقه اسلامی، الهیات، تاریخ، ادیان تطبیقی و... مفید باشد. در مطالعات غربی معمولاً محلّ ارجاع فصوص الحکم است اما شوتکی‌یویتز معمولاً به سراغ فتوحات می‌رود. نگاهی گذرا بر فتوحات آشکار می‌کند که مطالعات و نقدهای حاضر - چه به زبان‌های اسلامی و چه به زبان‌های غربی - تا چه اندازه در انتقال نگاه چندبعدی ابن عربی به عرفان عملی، جایگاه قرآن در تفکرات ابن عربی، تبخّر او در علوم اسلامی روزگار خود و سوای همه اینها روش و منظر متمایز او که بر انسجام معنوی و عقلانی آن مؤلفه‌های سنتی جدا از هم حکمفرماست، ناموفق بوده‌اند.

در این اثر جنبه‌های اساسی تفکرات و آثار ابن عربی در ارتباط با فهم او از "ولایت" - عقیده‌ای که در تمام موضوعات متافیزیکی تفکر ابن عربی نقش دارد - بازخوانی شده است. در ابتدا به برخی اشارات مبهم عارفان قدیمی‌تر مثل محقق ترمذی و روزبهان بقلی در این باب می‌پردازد، سپس هر فصل کتاب به یک جنبه مفهومی مهم آن اشاره می‌کند و به تمام آثار مهم ابن عربی توجه می‌کند: وراثت یا میراث معنوی هر یک از پیامبران؛ نیابت هر ولی به عنوان اظهار یک جنبه ذاتی از حقیقت محمدیه؛ قربت، درک عملی از نزدیکی ولی به خداوند.

طرح این مسایل اساسی و شرح آنها و نیز ایجاد بستری بزرگتر از تفکرات ابن عربی، برخی مشکلات مشهور را که تا حدّی به خاطر بدفهمی به وجود آمده‌اند به‌خوبی روشن می‌کند. هم‌چنین است در مورد انواع پیامبری (رسالت و نبوت)، ارتباط بین اعضای مختلف سلسله مراتب معنوی مانند قطب و اوتاد و...، نقشی که ابن عربی برای اشخاص یا افراد در نظر دارد و نقش ختم ولایت عامه و محمدیه.

ارزش و غنای فوق‌العادهٲ رهیافت نویسنده، در ذکر منابع و نگرش‌های وسیع‌تر در شرح و توصیف اوضاع زمان ابن عربی (تاریخی، شخصی و متافیزیکی) برای دریافت فهم او از کلمهٲ ولایت و نیز سرنوشت آن در میان مسلمانان بعدی اعم از منتقدان و صوفیان است. از این‌رو موضوع آموزه‌ای هر فصل با مستندات بیشتری تکمیل گردیده است که عبارتند از: ۱- منابع اصطلاحات قرآنی و احادیث مربوطه که روش‌های مشخص او و معیارهایش را در استفاده از آن منابع شرح می‌دهد. ۲- توسعهٲ تاریخی هر مسأله در صوفیهٲ اولیه (یا در علوم دیگر مانند کلام). ۳- موضوعات یا اصول متافیزیکی مربوط در آثار ابن عربی. ۴- مباحثات و نقدهای بعدی (خصوصاً توسط ابن تیمیه). ۵- آوردن توضیحات تجربی و اتوبیوگرافیکِ این سؤالات در تمام نوشته‌های ابن عربی. مسایل طرح شده خصوصاً در فتوحات بالایی برای تحقیق و پژوهش دارد.

به نکتهٲ مهمی که در همه‌جا، با یک حساسیت ویژه در معنا و مفهوم باطنی با موضوع عجین گردیده، می‌بایست توجه داشت. ابعاد عمیق‌تری که اگر نبود، ابن عربی به یک متکلم تبدیل می‌شد؛ و آن اشاره خود شیخ اکبر (در فتوحات) به تجربهٲ معراج خودش است. مسیری دوطرفه که به خوانندهٲ شگاک، فهمی اساسی و زیربنایی از تفکرات ابن عربی می‌دهد.

درنهایت باید افزود اصرار دقیق و تأکید نویسنده بر اوضاع تاریخی و نیز نیت اصیل دینی اثر ابن عربی لزوماً با نظر بسیاری از دیگر نویسندگان که بر جهان‌شمول بودن آموزه‌های شیخ اکبر اصرار دارند، تضادی ندارد. این کار شوٲکی پوٲتز سرشت تفسیری برداشت‌های تازهٲ او را آشکار می‌کند، در عین حال بسیاری از جنبه‌های تعیین‌کنندهٲ اثر او بر ملا می‌شود که می‌بایست

کاویده و پژوهیده شوند.

اقیانوسی بی‌کران

کتاب‌هایی که عمق نگاه، گستره دانش و غنا در بیان دارند و تنها یک پانویس آن می‌تواند فکر نگاشتن یک اثر یا انجام یک تحقیق را به نفرات بعد بدهد زیاد نیستند. کتاب اقیانوسی بی‌کران حاصل سال‌ها مطالعه و تحقیق است و در میان مطالعاتی که روی آثار ابن عربی صورت گرفته، یک اثر برجسته است. موضوعی که به مطالب کتاب اتحاد و انسجام بخشیده، الهامات قرآنی و اهداف شیخ در سراسر نوشته‌اش است. شو ترکی پویتز با مراجعه به اقیانوس فتوحات مکیه و مراجعه به بسیاری آثار و شروح دیگر، این موضوع را فراتر از بحث‌های لغت‌شناسی و متن‌شناسی، به صورت نظام‌مندی پرورده و توانایی دگرگون‌کننده "هرمنوتیک معنوی" ابن عربی در باب متون اسلامی را به میزان درخوری شرح داده است. کتاب، برای آنان که به زندگی شیخ علاقه دارند، ریشه‌های عمیق‌تر برخی ادعاهای شخصی خارق‌العاده او را با عنایت به درک او از قرآن و ابعاد باطنی پیامبر خاطر نشان ساخته است. موضوعاتی که با جزئیات بیشتر در دو اثر دیگر بررسی شده‌اند؛ خاتم اولیاء از خود نویسنده و شرح حال ابن عربی اثر کلود عداس با نام در جستجوی کبریت احمر.^۱

در میان دانشمندان اخیر کمتر کسی است که به قرآن، زبان عربی، حدیث و آثار شیخ و شارحان آن، چنین آشنایی داشته باشد؛ علاوه بر اینها به شاگردان شیخ که موضوعات فراوانی را از آثار او دریافت می‌کنند و باز از منظری تازه به غور و

1. Addas, Claude; *The Quest for the Red Sulphur*

کلود عداس، ابن عربی پژوه برجسته، خود دختر آقای شو ترکی پویتز است.

کندوکاو در آن آثار می‌پردازند، توجه شده باشد. نویسنده در مقدمه (صص ۱- ۱۸) شرحی بر این جریان داده است. مقدمه، تحقیقی پربار از ظهور و بسط آثار ابن عربی در طول قرن‌ها، در سراسر جهان اسلام است که خصوصاً بر تحقیقات اخیر نویسنده و شاگردانش تمرکز کرده و به ماکمک می‌کند تا پایگاه‌های اجتماعی واقعی (طریقه‌ها و...) برای انتشار بینش ابن عربی در میان عامه، خصوصاً در دوره عثمانی، در آن سوی اردوگاه شاگردان معروف و شارحانش، آشکار گردد. زمانی که خواننده به پایان کتاب می‌رسد به وضوح درمی‌یابد که تا چه حد اطلاعات تاریخی در روشن کردن جدیت و ماهیت ادعاهای فراتاریخی ابن عربی، که به نظریه ختم اولیاء و ارتباط درونی ویژه او با قرآن و حقیقت محمدیه مربوط است، کمک می‌کند.

هر کدام از پنج فصل کتاب، با بیان و معنایی عمیق، الهامات کاملاً قرآنی آثار ابن عربی را توضیح می‌دهد. دو فصل اول، موضوعات و روش‌های تأویل متن را مشخص می‌کند مانند توجه ابن عربی به "نص" و "وحی حقیقی" در بدیع‌ترین (یا نامعمول و تکان‌دهنده‌ترین) دریافت‌های آن؛ به تأکید او بر نزول مدام معنای وحی بر قلوب خالص یا جهان‌شمول متافیزیکی قرآن که عموم دانشجویان فصوص‌الحکم و سایر آثار ابن عربی می‌بایست با این مطلب آشنا گردند. فصل دوم خلاصه‌ای از تحقیق بسیار تأثیرگذار پروفیسور شوتکی پویتز بر دو موضوع مهم در تعالیم شیخ را شامل می‌شود: بحث او در باب انواع و طبقات مختلف کارکردهای اولیاء الله (از فصل ۷۳ فتوحات) و فهم یگانه‌اواز اصول فقه، به همراه ارتباط عملی و عقلی جالب توجه آن با جهان حاضر اسلام.

دو فصل بعدی به کاوش در اموری پرداخته که تاکنون دست‌کم در آثار غریبان دست نخورده و بکر باقی مانده است. فصل سوم با جزئیات جدی و

قانع‌کننده - بر فصل المنازل در فتوحات توجه نموده - بسیاری از شیوه‌های دقیق که به واسطه آنها نظم، ساختار درونی، زبان و سبک قرآن زیربنای نظم و معنای کل فتوحات مکیه قرار می‌گیرد را توضیح می‌دهد، که شامل هزاران عبارت و کنایه است و بدون این کلیدهای محوری، مرموز و ناگشوده باقی خواهند ماند. فصل چهارم رهیافتی مشابه در گشودن ساختار درونی آثاری مهم (مثل کتاب الاسراء، کتاب التجلیات) و حتی بسیار مهم‌تر برای طرح کردن "شبکه‌ها" یا "دسته‌بندی‌های" کنایات و اشارات قرآنی دارد که ارتباطی محوری بین فصول و بخش‌های قرآنی، فتوحات و سایر آثار شیخ به وجود می‌آورد. درحالی که اساتید و دانشجویان ابن عربی پژوه ممکن است در نتیجه روش‌ها و مثال‌های نظام‌مند نویسنده (که در صفحه ۳۵ خلاصه شده)، بتوانند برخی از این ارتباطات درونی و کنایات را درک کرده و حتی گاهی رمزگشایی کنند. مطالب آن قدر غنی و پربار است که توانایی جهت دادن به تحقیقات نسل‌های آینده محققان را نیز داراست.

فصل آخر که در باب ارتباط منسجم میان عمل دینی و درک معنوی در تمام نوشته‌های شیخ است، به موضوع و بحثی (در فصوص الحکم و سایر آثار) برمی‌گردد که به گوش خوانندگان بیشتری آشناست. هم‌چنین تحلیل‌های مفید و مختصر نویسنده، نشان‌دهنده مهارت و تسلط او بر تمامی آثار شیخ و نیز غنای معنوی این آثار است که اگر ترجمه شوند مخاطبان بیشتری خواهند یافت.

ترجمه انگلیسی که ضمیمه‌ای از آیات قرآنی و واژه‌های تخصصی را داراست (و متأسفانه احادیث را شامل نمی‌شود) قابل توجه است؛ خصوصاً به این جهت که قسمت اعظم متن اصلی فرانسوی از ترجمه‌های بسیار دشوار ابن عربی، مطالعات تنگاتنگ زبان‌شناختی عربی و دینی و دستور زبانی تشکیل شده است، به موفقیتی ستودنی دست یافته است.

منابع

- لویزن، لئونارد (گردد آورنده)؛ میراث تصوّف، جلد اوّل؛ ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز، ۱۳۸۴.

- Morris, James; "Review of "The seal of the Saints" "; Studia Islamica, LXIII (1986), PP. 182-185.

- ----- ; "Review of "An Ocean Without Shore" "; Journal of Muhyiddin Ibn Arabi Society, Vol. XV (1995), PP. 87. 90.

- Sedgwick, Mark; *Against the Modern World* O. U. P./ 2004.

- و نیز نامه‌های الکترونیکی از مدیر پایگاه اینترنتی ابن عربی و مارک سجویک.

آثار میشل شوتکی پویتز:

1 - Chodkiewicz, Michel; *Espitre Sur l'Unicite Absolue*; paris, 1982.

2 - ----- ; *The Meccan Revelations*, Volume I; Translated by W. C. Chittich & J. W. Morris, NewYork, Pir Press, 2002.

3 - ----- ; *The Meccan Revelations*, Volume II; Translated by

Cyrille Chodhiewicz & Denis Gril, NewYork, 2004.

4 - ----- ; *An Ocean Without Shore* - Ibn Arabi, The Book and the Law"; SUNY Press, 1993.

5 - ----- ; *The Seal of the Saints*; Islamic Texts Society, 1993.

6 - ----- ; *The Spritual Writings of Amir Abd Al-Kader*; SUNY Press, 1995.

برخی مقالات او:

1 - Chodkiewicz, Michel; "Female Sainthood in Islam" Sufi Journal, (WWW.Nimatullahi.org) Issue 21.

2 - ----- ; "Rites of Initiation in Sufi Order" Sufi Journal, (WWW.Nimatullahi.org) Issue26

3 - ----- ; "The Endless Voyoge"; Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society. Vol. XIX (1996)

4 - ----- ; "The banner of Praise"; Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society. Vol. 21 (1997)

5 - ----- ; "The vision of God" Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society. Vol. XIV (1993)

۶- میشل شوتکی یویتز، فتوحات مکیه و شارحان آن: پاره‌ای از معماهای

حل نشده، ترجمه مجدالدین کیوانی؛ در کتاب میراث تصوف، صص ۶۶۳-۶۴۵.

رفتارهای اسلام ستیزانه از قرون وسطی تا کنون^۱

نوشته کارل اژنست

ترجمه حسن نورائی بیدخت

به تحقیق می‌توان گفت که هیچ دینی به اندازه اسلام، جنبه‌ای منفی در نگاه غرب پیدا نکرده است. اگرچه وارد شدن در رقابت میان کلیشه‌های دینی نتیجه‌ای نخواهد داشت، ولی به‌طور قطع می‌توان گاندی و طرفداری وی از عدم خشونت را وجهه مثبتی از مذهب هندو تلقی کرد. به همین ترتیب، دلالتی لا‌مارا به‌عنوان نماینده آیین بودا، دارای شناخت کاملاً مثبت و همه‌جانبه‌ای می‌دانند. اروپا و امریکا در قرن گذشته در ارتباط با یهودیت، به شدت تغییر موضع داده‌اند. اگرچه یهودی ستیزی در اوایل قرن بیستم، امری متداول و حتی باب روز بود، ولی ترس

۱. ترجمه فصلی از کتاب اقتدا به محمد که از جانب انتشارات حقیقت آماده انتشار است. این کتاب در عرفان ایران، شماره‌های ۲۷-۲۸، معرفی شده است. مطالب زشت و نادرستی که درباره پیامبر اسلام (ص) یا مسائل مربوط به یهود آمده است، صرفاً نظر مؤلف می‌باشد و به جهت حفظ امانت و برای اینکه خواننده متوجه شود چه تصورات و نظریات باطلی در این باب وجود دارد، عیناً نقل شده است. کلمات "حضرت" یا "علیه السلام" پیش یا پس از اسامی شریف پیامبران، افزوده مترجم است.

و وحشت از قتل عام یهودیان (هولوکاست) و تأسیس کشور اسرائیل، آن را دگرگون ساخت. درحالی که یهودی ستیزی همچنان در میان برخی گروه ها به قوت خود باقی است اما مدافعان یهودیت نیز که با یهودستیزان مقابله می کنند، بسیارند. البته مسیحیت همچنان در بخش اعظم اروپا و امریکا طبقه دینی اکثریت را تشکیل می دهد و هیچ خطری نیز آن را تهدید نمی کند. در میان گروه های دینی فقط اسلام است که تصاویر رسانه ای مغشوش و عمدتاً منفی ای دارد. این چهره منفی چطور حاصل شد و رابطه آن با واقعیت اسلام در گذشته و حال چگونه است؟

مسأله کلیشه های ضد اسلامی، در حال حاضر از لحاظ صرف تعداد، بسیار زیاد هستند. دیگر هیچ مرجعیت مقبولی از یهودی ستیزی دفاع نمی کند و در این مورد که تصوّرهای قالبی و اقوال اهانته آمیز درباره یهودیان - خواه در ارجاع به ظاهر جسمانی آنها باشد، خواه به رفتارشان - اصولاً نادرست و اخلاقاً نکوهیده است، اجماع همه جانبه ای وجود دارد، ولی در عین حال، تحصیل کردگان [غربی] اکثراً قبول کرده اند که اسلام، دینی است که آشکارا زن ها را سرکوب و خشونت را تشویق می کند. مقایسه این دو نمونه از یک چشم انداز عددی جالب توجه است. جمعیت یهودیان جهان، حدود هفده میلیون نفر تخمین زده می شود که کمتر از جمعیت سیک های جهان است. ظاهراً خنده آور خواهد بود اگر این طور تصوّر کنیم که چنین شمار کثیری از مردم جملگی اوصاف واحد نمونه های کلیشه ای را دارا باشند. با این همه، جمعیت مسلمانان جهان بیش از یک میلیارد است و به مراتب خنده آورتر خواهد بود اگر این جمعیت عظیم را با یک چوب برانیم. مسلمانان در بیش از پنجاه کشور کاملاً متفاوت از لحاظ زبان، ترکیب قومیتی، منابع طبیعی و سطح فناوری، اکثریت جمعیت را تشکیل می دهند و در بسیاری از کشورهای دیگر نیز اقلیت های قابل توجهی می باشند. پس چرا برای

غیرمسلمانان این چنین طبیعی است که همهٔ مسلمانان را - صرف نظر از شرایطی که در آن زندگی می‌کنند - مثل هم پندارند؟ آیا این که همهٔ مسلمانان مثل هم‌اند و هیچ‌کدام در موقعیت زمانی و مکانی خاص نیستند، قابل درک است؟

تاریخ رفتار و موضع‌گیری‌های مسیحیان در قبال اسلام عمدتاً - هرچند نه همیشه - منفی بوده است. در آغاز پیدایش جامعهٔ مسلمان، حضرت محمد (ص) به گروه کوچکی از پیروان خویش توصیه کرد که به منظور پرهیز از آزار و اذای اعمال شده از سوی حکام مشرک مکه، از این شهر مهاجرت کنند. پادشاه مسیحی حبشه آنها را پذیرفت و به ایشان پناه داد؛ زیرا تحت تأثیر خلوص دینی آنها قرار گرفته بود. در کتاب‌های شرح حال محمد (ص) موضوع برخورد وی با یک راهب مسیحی به نام بحیرا در جریان یکی از سفرهای تجاری ایشان بارها مطرح شده است. گفته می‌شود راهب مزبور، نشانه‌های نبوت و پیامبری را بدان‌سان که در کتاب‌های مقدس مسیحی بازگو شده است، در سیمای محمد (ص) مشاهده کرد، ولی بعدها، نویسندگان مسیحی متخاصم، همین داستان را کاملاً برعکس جلوه دادند و در نوشته‌های آنها، از راهب مزبور به عنوان مرتد خیانت‌پیشه‌ای یاد شد که محمد (ص) را در ادعای [نعوذ بالله] کذب نبوت یاری رسانده است.

آنچه در ادامهٔ مطلب به اختصار بیان می‌شود، عمدتاً روی رفتار و موضع‌گیری‌های مسیحی در قبال اسلام متمرکز است، زیرا این موضع‌گیری‌ها در مقایسه با چشم‌اندازهای یهودیان، تأثیر به‌مراتب بیشتری بر جو مدرن افکار داشته است. رفتار یهودیان و مسلمانان با همدیگر در دوران پیش مدرن نسبت به رفتار هر یک از این دو گروه با مسیحیان، به‌مراتب مثبت‌تر بوده است؛ در واقع از زمان تأسیس کشور اسرائیل، یهودیان و مسلمانان حالتی خصمانه پیدا کرده‌اند، از دیدگاه دینی، گفتنی است که فقط در دوره‌های اخیر، علمای دینی مسیحی در صدد

ارزیابی مثبت تری از اسلام برآمده‌اند. مجموعه بزرگ شوراها و کاتولیک در دهه ۱۹۶۰ موسوم به واتیکان دو، سبب تجدیدنظرهای عمده‌ای در اصل اعتقادی کلیسا شد؛ از جمله این که برای نخستین بار، امکان رستگاری در خارج از کلیسا را به رسمیت شناخت. مع‌ذلک به گونه‌ای بسیار محتاطانه اسناد منتشر شده به اظهارنظرهایی درباره اسلام پرداخت و مسلمانان دارای زندگانی معنوی را تمجید کرد و یادآور شد که مسلمانان به مریم عذرا احترام می‌گذارند. اما در اسناد مزبور، راجع به محمد (ص)، پیامبر اسلام، حتی یک کلمه نیز ذکر نگردیده است. هانس کونگ،^۱ الهی‌دان معتقد به اتحاد کلیساها، احتمالاً نخستین کاتولیکی بود که برای آشتی با حضرت محمد (ص) تلاشی جدی به عمل آورد.

در سرتاسر دوران قرون وسطی، همه اوصاف محمد (ص) که مؤید صداقت و درستی وی در نگاه مسلمانان بود، از سوی نویسندگان مسیحی وارونه جلوه داده شد تا تأثیر منفی ایجاد کند. آنها صرفاً نمی‌توانستند اندیشه ظهور پیامبر جدیدی بعد از مسیح (ع) را تحمل کنند. اصل اعتقادی سنتی‌ای که حضرت محمد (ص) بی‌سواد (امی) بود و همین بی‌سوادی از نظر مسلمانان، دلیلی بر الهی بودن کتاب مقدس بود که همراه آورد، به گونه‌ای به مسیحیان نشان داده شد که گویی وی فردی [نعوذ بالله] متقلب و فریب‌کار بوده است. این موضوع که محمد (ص) از نسل اسماعیل، پسر ابراهیم (ع) است، خود بخشی از تبارشناسی سنتی عرب است و مسلمانان آن را تأیید دوباره‌ای بر نبوت وی می‌دانستند؛ اما مسیحیان این ادعا را کذب محض تلقی می‌کردند. محمد (ص) هنگامی که با این درخواست مشرکان مکه روبه‌رو شد که معجزاتی ارائه دهد، چنین پاسخ داد که تنها معجزه‌اش، قرآن مجید است. اگرچه مسلمانان قرآن را دلیلی بر معنویت رسالت او می‌دانستند، ولی

1. Hans Küng.

مخاصمان مسیحی این نبود معجزات را شاهد بارزی دال بر عدم نبوت وی تلقی می‌کردند.

دو انتقاد بزرگی که مسیحیان از پیامبر (ص) می‌کنند، یکی به فعالیت‌های نظامی و دیگری به ازدواج‌های ایشان مربوط می‌شد؛ از نظر مسیحیان، تجرد و رویکرد غیر خشونت‌آمیز عیسی (ع) عموماً به‌مثابه ویژگی‌ها و خصوصیات غیر قابل انکار معنویت واقعی پذیرفته شده است. این واقعیت که محمد (ص) در جنگ شرکت می‌کرد و چند زن اختیار کرده بود، ظاهراً از نظر بسیاری از مسیحیان، نشانه آشکاری است دال بر این‌که وی نمی‌توانست در همان مقام والای عیسی (ع) قرار داشته باشد. منتقدان مسیحی حضرت محمد (ص) عموماً وی را فردی توصیف می‌کنند که تحت تأثیر آمیزه‌ای از بلندپروازی سیاسی و احساسات شهوانی قرار دارد که به‌سختی از یک پیامبر انتظار می‌رود. مسلمانان از یک جهت کاملاً متفاوت به این موضوع نزدیک می‌شوند. از نظر آنها، حضرت محمد (ص) الگوی کامل و ایده آل پیامبری است که امت خویش را با مثال آوردن رهبری می‌کند و شخصاً نشان می‌دهد که در جهان چگونه باید زیست. از آن‌جا که زندگی در این جهان همواره دستخوش مناقشه و کشمکش خواهد بود، ضروری است که نمونه‌ای از بهترین شیوه هدایت اخلاقی جنگ و سیاست در دست باشد. به همین ترتیب، از آن‌جا که زندگی انسان مستلزم تولیدمثل و تشکیل خانواده است، باید الگویی دینی نیز در این مورد وجود داشته باشد؛ بنابراین، از نظر مسلمانان، تأکید مسیحیان بر تجرد و عدم خشونت مسیح (ع) الگوی کاملاً غیرواقع‌بینانه‌ای است که هیچ‌کس نمی‌تواند از آن متابعت کند و درنهایت با توصیه اعمالی که هیچ‌گاه اجرا نمی‌شود، جنبه‌ای ریاکارانه پیدا می‌کند. درواقع، طبق برخی سنت‌های اسلامی، عیسی (ع) (که روی صلیب جان نباخت، بلکه

همچنان زنده و در بهشت است) روز رستاخیز باز خواهد گشت و رسالت پیامبری خود را کامل خواهد نمود و در طول این مدت، ازدواج می‌کند و طبق شریعت، حکم خواهد کرد.

تفاوت میان این دو چشم‌انداز دینی دربارهٔ محمد(ص) کاملاً آشکار است، از یک دیدگاه تاریخی، این نکته قابل درک است که الهیون مسیحی، وجود پیامبری را که مورد تأیید کلیسا قرار نگرفته یا در کتاب مقدس به صراحت معرفی نشده باشد، احتمالاً غیر قابل قبول خواهند یافت. به همین ترتیب، علمای مسلمان نیز معتقد بودند که کلیساهای مسیحی در تفسیر خود از عیسی(ع) بالاخص در آموزهٔ تثلیث و گفتن این که عیسی(ع) پسر خداست، راه خطا رفته‌اند. از نظر آنها، وحدت خداوند مطلقاً ذاتی است و خدا خواندن یک بشر، نوعی بت پرستی است که به شرک منجر می‌شود، با این همه، تضاد موجود میان چشم‌اندازهای اسلامی و مسیحی در این جا، هیچ تناسب و تقارنی ندارد. مسلمانان، عیسی(ع) را به عنوان یک پیامبر خدا و در واقع یک انسان، تکریم می‌نمایند؛ اما انسانی که منزلت معنوی والایی به عنوان مسیح (منجی) و کلام خدا دارد و از مریم با کره متولد شده است. هنگامی که مسیحیان از حضرت محمد [العیاذ بالله] به عنوان یک فریب‌کار و بدتر از آن یاد می‌کنند، بسیار برای مسلمانان رنج‌آور است؛ زیرا مسلمانان نسبت به وی احترام و عشق زاید الوصفی دارند. از نظر مسلمانان، محمد(ص) رثوف‌ترین و مهربان‌ترین انسان است؛ او پیامبری است که در روز قیامت نزد خداوند نه فقط مسلمانان، بلکه برای کلّ ابنای بشر را شفاعت خواهد کرد. مسلمانان غالباً از خصومت شدیدی که مسیحیان نسبت به پیامبر محبوب‌شان نشان داده‌اند، شگفت‌زده می‌شوند و این پرسش را مطرح می‌کنند که وقتی بیشترین احترام را برای عیسی(ع) قائل‌اند، چرا باید سزاوار این همه بی‌اعتمادی

باشند؟ چه چیزی در مسیحیت وجود دارد که معنویت انسانی را نادیده می‌گیرد که هم عاشق و هم مجاهد است؟

اگرچه برخی نویسندگان مسیحی نیز بوده‌اند که مطالب درست و حتی بدون تعصبی درباره زندگی حضرت محمد (ص) نگاشته‌اند، ولی گرایش آنها این بوده، که چنان راه تفریط درپیش گیرند که حتی موهومات و اکاذیب آشکار را نیز بیان کند. به عنوان مثال، نویسندگان مسیحی با علم به این که احکام شرعی اسلام، خوردن مشروبات الکلی و گوشت خوک را حرام دانسته، گزارش‌های کاملاً نادرستی راجع به رحلت حضرت محمد (ص) نگاشته و بیان داشتند که [نعوذ بالله] وی در حال مستی از دنیا رفته یا توسط خوک‌ها به قتل رسیده است. این گزارش‌ها را چیزی جز گفته‌های بدخواهانه نمی‌توان دانست. به همین ترتیب، در حماسه‌های رمانتیک فرانسه، از قبیل "سرود رولان"،^۱ حضرت محمد (ص) به صورت عزیز دردانه کافری تصویر شده که همانند خدایان یونان باستان پرستش می‌شود. در جایی دیگر آمده که وی از اسقف‌های متمرّد کلیسای کاتولیک بوده که بر آن شده تا دین دروغین خاص خودش را رواج دهد. این تصویر از حضرت محمد [العیاذ بالله] به عنوان یک متمرّد مسیحی نابکار، مؤید چهره‌ای است که از وی در دوزخ دانتی^۲ (۳۱/۲۸ - ۳۶) ارائه شده است. در این تصویر، حضرت محمد (ص) و دامادش حضرت علی (ع) همراه با "اشاعه‌دهندگان بی‌آبرویی و نفاق" در زندان دیده می‌شوند و اهریمنان سرهای ایشان را برای مجازات، باز کرده‌اند. عجیب این که دانتی برای ابن سینا و ابن رشد - دو فیلسوف مسلمان - در کنار یونانیان و رومیان مشرک، جایی در برزخ نگاه

1. *Song of Roland*.

2. *Dante's Inferno*.

داشته بود (صص ۴۳ - ۴۴؛ بند ۴) اما این ناسازگاری و عدم تطابق، سؤالی در ذهنش پدید نیاورد. مارتین لوتر^۱ - اصلاح طلب پروتستان - حضرت محمد(ص) را علاوه بر چیزهای دیگر، [نعوذ بالله] پسر شیطان نامید و خطاب کردن وی به عنوان ضد مسیح، در میان دیگر نویسندگان مسیحی متداول بود.

زمینه سیاسی اصلی برای نوشته‌های اسلام‌ستیزانه از سوی مسیحیان اروپایی در قرون وسطی، بدون شک جنگ‌های صلیبی بود. تلاش‌های شاهزادگان مسیحی با مساعدت کلیسای کاتولیک روم، برای فتح سرزمین‌های مقدس که به اشغال اعراب و ترک‌ها درآمده بود، از جمله عجیب‌ترین ماجراها در تاریخ اروپا است. جنبش نظامی و دینی صلیبیون که چندین قرن پابرجا بود، پیامدهای غیرمنتظره بسیار داشت که از آن جمله می‌توان به قتل عام یهودیان و غارت شهر مسیحی اُرتدکس قسطنطنیه اشاره کرد. اگرچه صلیبیون تأثیر شدیدی بر اروپای غربی گذاردند، ولی حملات در نهایت ناموفق آنها در خاور نزدیک تأثیر به مراتب کمتری داشت. گفتنی است در خاور نزدیک، حملات صلیبیون صرفاً به عنوان زنجیره دیگری از یورش‌های بربرهای شمالی تلقی می‌گردید؛ به‌ویژه در غرب مدیترانه و در اسپانیا بود که ذهنتیت جهاد به بالاترین درجه شدت خود رسید. فتح مجدد اسپانیا، اقدامی تدریجی بود که با پشتیبانی کامل پاپ انجام گرفت و با غلبه بر گرانادا [قرناطه] در سال ۱۴۹۲ و اخراج نهایی یا تغییر دین اجباری مغربی‌ها یا مسلمانان اندلس همراه با یهودیان، به اوج خود رسید. از قضا، سیاست اسلام‌ستیزانه پادشاهان اسپانیا مبنای حمایت از سفر کریستف کلمب به امریکا در همان سال بود؛ با این هدف که تسلط مسلمانان بر تجارت ادویه هند شرقی را از بین ببرند. در عین حال، در جنوب شرقی اروپا، ترک‌های عثمانی در سال ۱۴۵۳

1. Martin Luther.

میلادی قسطنطنیه را فتح کردند و حرکتی تهاجمی برای تسخیر کشورهای بالکان آغاز نمودند و در اواخر قرن هفدهم، اروپای مرکزی را تهدید کردند. نویسندگان انگلیسی اوایل دهه ۱۶۰۰، با ترس و هشدار، با عثمانی‌ها برخورد کرده و آنها را ابرقدرتی می‌دانستند که تهدید می‌کردند کل اروپا را تحت سلطه خود درآورند.

اگرچه پس‌زمینه مسیحی قرون وسطایی جنگ‌های صلیبی همچنان تأثیرگذار بود، ولی فی‌نفسه برای تشریح تعصبات اسلام‌ستیزانه مدرن کفایت نمی‌کرد. برای تشریح این تعصبات، باید به دوره استعمار مدرن مراجعه کنیم. از نظر امریکایی‌ها این نکته اهمیت بسیار دارد که استعمار را به‌عنوان یک ویژگی متمایز مدرنیته مورد توجه قرار دهیم. دوره استعمار خود امریکا معمولاً به گذشته دور مربوط می‌شود و به‌عنوان امری تنش‌زا به یاد آورده نمی‌شود. از نظر اکثر امریکایی‌ها، واژه "استعمار" تصاویر جالبی از پارک‌های تفریحی یک منظوره بازسازی شده‌ای مثل ویلیامزبورگ^۱ را تداعی می‌نماید. آنها با نظام‌های بسیار فعال حکومت استعماری‌ای که فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها در قرن نوزدهم - با حمایت قدرتمندانه‌ای که در زمینه‌های فناوری، برنامه‌ریزی و ایدئولوژی نژادی داشتند - برقرار ساختند، آشنایی ندارند. به‌منظور سنجش تأثیر استعمار، شاید ذکر یک نمونه الجزایر کافی باشد که فرانسه در سال ۱۸۳۰ به آن حمله کرد و آن را فتح نمود. گفته می‌شود که در جریان جنگ سرانجام پیروزمندانه استقلال الجزایر (۱۹۵۴ - ۱۹۶۲)، بیش از یک میلیون الجزایری به قتل رسیدند؛ حال آن‌که در جریان همین جنگ احتمالاً سی هزار فرانسوی جان خود را از دست دادند. کوتاه سخن این‌که، استعمار بر فتح نظامی بیرحمانه و کارآمد مبتنی بود.

با این همه، برخوردهای اولیه خود امریکا با اسلام در زمینه‌های عمدتاً

1. Williamsburg.

استعماری صورت گرفت. یکی از این برخوردها، تجارت برده‌های افریقایی به امریکا بود؛ زیرا حدود پانزده درصد افریقایی‌های غربی که به‌عنوان برده در ایالات متحده به فروش رسیدند، مسلمان بودند؛ از جمله شماری از آنها فرهنگ خویش را حفظ کردند و درحالی‌که در جنوب امریکا بردگی می‌کردند، متونی به زبان عربی تحریر نمودند. مورد مهم دیگر، همانا اشغال استعمارگرانه فیلیپین به‌وسیله امریکا بود که از زمان جنگ ۱۸۹۸ امریکا با اسپانیا تا جنگ جهانی دوم به‌طول انجامید. بخش اعظم عملیات نظامی‌ای که در جریان جنگ امریکا با اسپانیا نیروهای امریکایی در فیلیپین شاهد آن بودند، علیه مقاومت قبایل مسلمان انجام می‌گرفت. این مداخله امریکا در فیلیپین بود که رودیارد کیپلینگ^۱ را بر آن داشت قصیده معروف خود "تکلیف مرد سفید" را درباره استعمار بسراید. اگرچه بخش اعظم امریکایی‌ها امروز این ماجرا را از یاد برده‌اند، ولی شخصیت‌های برجسته معاصر از قبیل مارک تواین^۲ و اندرو کارنگی^۳ قویاً با این ماجراجویی نظامی و استعمار بعد از آن، مخالفت ورزیدند. در چنین موقعیت‌هایی، امریکا تا حد بسیاری با استعمار مدرن و رویارویی با مسلمانان - مخصوصاً در کشورهای مثل ایران و مصر، که در آنها امریکا پا در کفش‌هایی کرد که پیش از آن در تصرف انگلیسی‌ها بود - درگیر شده بود.

هنگامی که قدرت امپراتوری عثمانی رو به زوال نهاد و این امپراتوری دیگر تهدیدی جدی به حساب نمی‌آمد، گسترش استعمار اروپایی به درون آسیا و افریقا شدت بیشتری پیدا کرد. در سال ۱۷۹۸ که ناپلئون به مصر حمله کرد، مدتی کوتاه به فکر گرویدن به اسلام و فتح آسیا و بدل شدن به اسکندری دیگر افتاد؛ اما

1. Rudyard Kipling.

2. Marc Twain.

3. Andrew Carnegie.

با توجه به زندگی فرانسوی‌اش، به‌زودی این فکر را از سر به در کرد و آن هنگامی بود که دریافت چنانچه مسلمان بشود، باید شراب را کنار بگذارد. در عصر روشنگری، با توجه به رد شدن مرجعیت دینی، توجیهات تازه‌ای ورای اندیشه جهاد دینی برای فتح سرزمین‌ها ضروری می‌نمود. علم و عقلانیت، شالوده جدید امپراتوری را فراهم ساخت. فناوری نظامی — که در آن اروپایی‌ها برتری پیدا کرده بودند — فتح اجباری سایر نقاط جهان را امکان‌پذیر ساخت. مخصوصاً آموزه علمی نژاد، عقلانیتی برای استیلای اروپا بر جهان به‌دست داد. متفکرانی چون اگوست کنت^۱ اظهار داشتند که پنج کشور پیشرفته اروپا (انگلستان، فرانسه، ایتالیا، اسپانیا و آلمان) پیشتاز و طلایه‌داران انسانیت هستند. نظریه تکامل چارلز داروین^۲ به گونه‌ای به کار برده می‌شد که اروپایی‌های سفید، تکامل یافته‌تر از سایر انسان‌ها و در نتیجه مکلف به حکومت بودند. از نظر انگلیسی‌ها، حکومت وظیفه‌ای بود که بر دوش انسان سفیدگزارده شده بود؛ حال آن‌که از نظر فرانسوی‌ها حکومت عبارت بود از رسالتی برای آموختن تمدن به دیگران. کارل مارکس^۳ و فریدریش انگلس^۴ نظریه "شیوه تولید شرقی" را ارائه دادند و اکنون عموماً پذیرفته شده بود که مردم شرق ذاتاً مناسب "استبداد شرقی" هستند.

قدرت چشم‌گیر نظریه نژادی در این دوره را می‌توان در مجادله خارق‌العاده‌ای مشاهده کرد که میان یکی از محققان اروپایی برجسته مطالعات اسلامی و یک اصلاح‌طلب مسلمان رخ داد. ارنست رنان،^۵ محقق برجسته

1. August Conte.

2. Charles Darwin.

3. Karl Marx.

4. Friedrich Engels.

5. Ernst Renan.

فرانسوی و نویسنده آثار مهمی درباره فلسفه قرون وسطی، در سال ۱۸۸۳ طی نطقی در دانشگاه سوربن استدلال کرد که اسلام با علم و فلسفه سازگاری ندارد. وی دلایل خود را بر این ادعا استوار ساخت که اسلام یک دین اصولاً عربی است و اعراب به نژاد سامی تعلق دارند که دارای ذهنیت جزءنگر است و توان ترکیب و تلفیق فلسفی را ندارد. برحسب اتفاق، جمال‌الدین افغانی [اسدآبادی] در آن زمان به قصد آن که موقتاً از مشغله‌های پرسروصدای سیاسی به دور باشد، در پاریس بسر می‌برد. جمال‌الدین نظریهٔ ارنست رنان را مورد چالش قرار داد؛ هر چند خودش این اندیشه را قبول داشت که همهٔ ادیان اساساً تابع مرجعیت دینی و علم‌ستیز هستند. او استدلال کرد که اسلام در مقایسه با مسیحیت سنتی، جوان‌تر است و لذا قدری بیشتر طول خواهد کشید که روح علمی در آن رشد پیدا کند. رنان در پاسخ به افغانی با بلندنظری اظهار داشت که منتقد وی بدون شک توان تفکر فلسفی را دارد؛ زیرا به عنوان یک افغان، وی از نژاد آریاست. با این همه، رنان همچنان قویاً معتقد بود که سامی‌ها (منظور عرب‌ها و یهودی‌ها هستند) چنین توانی ندارند. سامی‌ستیزی و نظریهٔ نژادی از این نوع نه تنها در قرن نوزدهم متداول، بلکه حتی باب روز نیز بود.

این بدان معنی نیست که گفته شود فعالیت‌های تبلیغی مسیحی در دورهٔ استعمار متوقف گردید؛ بلکه برعکس، قرن نوزدهم احتمالاً نقطهٔ اوج سازمان نظام‌مند تبلیغات مسیحی در سطح جهان بود. مبلّغان مسیحی توان خویش را در استفاده از زبان‌های بی‌شمار محلی افزایش داده و از یک طرف کتاب مقدس را به این زبان‌ها ترجمه کردند و از طرف دیگر به بحث پیرامون برحق بودن مسیحیت و کاذب بودن سایر ادیان پرداختند. شیوهٔ کار، واژگان و استدلال‌های مبلّغان احتمالاً نقش بسیار عمده‌ای در شکل‌گیری روش‌هایی داشت که طی آن

بسیاری از غیرمسیحی‌ها (از جمله مسلمانان) به دفاع از ادیان خویش می‌پرداختند.

اگرچه مفاهیم دینی مسیحی به‌طور قطع همچنان بر تفکر مجریان و دست‌اندرکاران حکومت استعمار تأثیر می‌گذاشت، ولی تأکید عمده بر علوم و فرهنگ اروپا به‌عنوان نقطهٔ اوج رشد و ترقی انسان بود. یک سند دارای اطلاعات مهمی در این زمینه، نطق "یادداشتی بر آموزش و پرورش در هند" است که تامس بابینگتون مکولی^۱ در سال ۱۸۳۵ به‌عنوان توجیهی برای استفاده از زبان انگلیسی به‌عنوان زبان معیار آموزش و پرورش در سطح هند در دورهٔ سلطهٔ بریتانیا، عرضه کرد. متن زیر سخنانی است که او راجع به زبان‌های کلاسیک عربی و سانسکریت که از سوی مسلمانان و هندوها به کار برده می‌شد، بر زبان راند:

من نه عربی می‌دانم نه سانسکریت، ولی نهایت تلاش خود را کردم تا برداشت درستی از ارزش آنها عرضه کنم. من ترجمهٔ عمده‌ترین آثار نگاشته شده به زبان‌های عربی و سانسکریت را خوانده‌ام. چه در این‌جا و چه در کشور خودم، با فرهیختگان مسلط به زبان‌های شرقی دیدار و گفت‌وگو کرده‌ام. حاضرم دانش و معلومات شرقی خود را به قضاوت خود شرق‌شناسان بگذارم. حتی یکی از این شرق‌شناسان را ندیده‌ام که منکر آن باشد که یک قفسه از یک کتابخانهٔ خوب اروپایی به‌اندازهٔ کل ادبیات بومی هند و عربستان ارزش دارد. درواقع، این برتری ذاتی ادبیات غربی را اعضای کمیتهٔ طرفدار طرح آموزش و پرورش مشرق زمین کاملاً تأیید کرده‌اند.

1. Thomas Babington Macaulay.

نمونه‌گویای دیگر آن کتاب، زندگی محمد(ص)، اثر ویلیام میور^۱ است که در سال ۱۸۵۸ یک مقام استعماری انگلیس در هند و به پیشنهاد یک مبلغ مسیحی آن را نگاشت؛ او در بحث و مناظره با مسلمانان تخصص داشت. در این کتاب شرح حال، ویلیام میور نه تنها این مسأله را مورد توجه قرار داد که حضرت محمد(ص) [نعوذ بالله] از شیطان الهام گرفت، بلکه این انتقاد [ظاهراً] علمی تر را نیز - که در اصل الویز اشپرنگر^۲ پزشک آلمانی، مطرح کرد - پذیرفت که تجربیات نبوی محمد(ص) ناشی از بیماری صرع بود. تا آنجا که به این عوامل استعمار مربوط می‌شد، مطالعه دین رعایایشان از آن جهت حایز اهمیت بود که امکان داشت چالشی نسبت به حاکمیت اروپا پدید آورد.

در طول همان دوره‌ای که استعمار اروپا پدید آمد، مطالعه دانشگاهی افریقا و آسیا در دانشگاه‌های اروپا آغاز شد. مطالعه هرآنچه به شرق مربوط می‌شد، "شرق‌شناسی" نام گرفت و این اصطلاح تا حدودی همه چیزهای غیراروپایی را در برمی‌گرفت. بخش اعظم این تحقیقات، بر مطالعه مبسوط زبان‌ها و متن‌های دشوار مبتنی بود؛ طوری که در خارج از کتاب‌ها و نشریات تخصصی دانشگاهی به راحتی در دسترس نبود و منازعه چندان نیز بر نمی‌انگیخت. ولی در سال‌های اخیر، بحث قابل ملاحظه‌ای راجع به شرق‌شناسی وجود داشته که کتاب بحث برانگیز ادوارد سعید^۳ که با همین عنوان در سال ۱۹۷۸ منتشر شد، به آتش آن دامن زد. آیا محققان شرق‌شناس عوامل و همدستانی بودند که در این اقدام امپریالیستی استیلای اروپا همکاری کردند؟ آیا تصور آنها از شرق، به ویژه از کشورهای مسلمان، اصولاً برای تسهیل استیلا بر آن کشورها طراحى گردید؟

1. William Muir.

2. Aloys Sprenger.

3. Edward Said.

چنین چیزی اغراق‌آمیز است! بخش اعظم این محققان، که به کشورهای مختلف تعلق دارند، افرادی معنوی و غیرمادی‌اند که کار دانشگاهی خویش را چیزی شبیه مطالعه یونانی و لاتین می‌دانند؛ تا همین اواخر، برای اکثر محققان شرق‌شناس، هیچ‌گاه در ذهنشان خطور نمی‌کرد که کارشان پیامدها و خطراتی برای جان مسلمانان معاصر داشته باشد.

با این همه، برخی اندیشه‌های شرق‌شناسی متداول در قرن نوزدهم به کلیشه‌های موجود در مورد اسلام کمک کرده است. یکی از این تصورات پیشین، این اندیشه است که فرهنگ‌های شرقی اساساً به واسطه انگیزه‌های دینی و معنوی جان می‌گیرند. مفهوم "شرق پر رمز و راز"، که از مکتب رومانتیک^۱ اروپایی گرفته شده، این گرایش را تقویت کرد که عوامل مادی و دنیوی از جمله فناوری، اقتصاد و جامعه نادیده گرفته شوند. به همین ترتیب، محققان شرق‌شناس نظریه‌های نژادی قرن نوزدهم را بی‌چون و چرا قبول کردند؛ طوری که بخش اعظم تاریخ آسیا و خاور نزدیک با توجه به منازعات و کشمکش‌های دیرین میان نژادهای سامی و هندوآریایی (مثلاً میان ایرانی‌ها و عرب‌ها) تشریح می‌گردد. به علاوه، در سطح گسترده‌ای اعتقاد بر این بود که خصوصیات زبانی، تأثیری عمیق و اساسی بر دین و فرهنگ دارد؛ به گونه‌ای که با مطالعه زبان عربی، انسان ممکن است بتواند ماهیت دین اسلام یا فرهنگ عربی امروز را پیش‌بینی کرده و کاملاً درک نماید. همه این گرایش‌ها به این فرضیه کمک کرد که محققان لمیده بر صندلی راحتی در کتابخانه‌های خود در اروپا می‌توانند به درک قاطعی از واقعیت‌های اصولاً نامتغیر دین اسلام، نژادهای سامی، آریایی و زبان‌های شرقی دست یابند. تنها چیزی که لازم داشتند یک فرهنگ لغت و برخی

1. Romanticism.

دست‌نوشته‌های عربی بود و لحاظ کردن مسایلی چون تاریخ معاصر، طبقه اجتماعی، موقعیت و منزلت اجتماعی، یا افکار بومیان ضرورتی نداشت. در عین حال، مقام‌های استعمارگر در مناطق مسلمان معتقد بودند که هرگونه مقاومتی علیه حاکمیت‌شان بیشتر از افراط‌گرایی دینی اسلامی سرچشمه می‌گیرد تا از هرگونه مخالفت طبیعی با نظارت سیاسی خارجی. با نگاهی به رویدادهای گذشته به راحتی می‌توان دریافت که پندارهای شرق‌شناسانه درباره اسلام چگونه می‌تواند در توجیه استعمار اروپایی، ایفای نقش نماید! بخش اعظم این تحقیقات قرن نوزدهمی، همچنان از طریق ناشر اولیه آن در دسترس است؛ زیرا قانون حق چاپ در مورد آنها اجرا نشده است. بدین ترتیب، تحقیقات مزبور همچنان دست به دست می‌گردد و در حال حاضر، تأثیری به مراتب بیش از حدی که شایسته آن است، برجای می‌گذارد.

در تاریخ اخیرتر، بی‌شک مهم‌ترین عامل در ایجاد کلیشه‌هایی درباره اعراب و مسلمانان، جنبش صهیونیستی و مناقشه اعراب و اسرائیل بوده است. عجیب است که صهیونیسم، به عنوان جنبشی سوسیالیستی و با رهبری یهودیان سکولار، به شکل عامل تعیین‌کننده‌ای در هویت دینی یهودی درآمد. از منظر تاریخی، صهیونیسم یک جنبش ملی‌گرای کلاسیک اروپایی با یک عملکرد استعماری است. موزس هس،^۱ (متوفی به سال ۱۸۷۵) نخستین نظریه پرداز ناسیونالیسم یهودی، سوسیالیست و از یاران نزدیک کارل مارکس بود. جنبش اولیه صهیونیسم، به رهبری ثئودور هرتسل،^۲ متوفی به سال ۱۹۰۵، با تمرکز روی بازگشت به وطن سنتی اطراف بیت‌المقدس، هویتی ملی برای یهودیان به وجود

1. Moses Hess.

2. Theodore Herzl.

آورد. مهاجرت انبوه یهودیان از اروپا و روسیه به فلسطین به دنبال جنگ جهانی اول و بعد از آن که بریتانیا نظارت بخش‌هایی از امپراتوری عثمانی سابق را به دست آورد، قوت گرفت. احداث شهرک‌های یهودی‌نشین در فلسطین انگلیسی، در سطح و وضعیت اولیه آن که با همکاری و حمایت اروپا انجام گرفت، با استعمار فرانسه در الجزایر، قابل مقایسه بود.

ترس و وحشت ناشی از هولوکاست به دنبال جنگ جهانی دوم، جنبش صهیونیسم را بر آن داشت که فعالیت خود را تشدید نماید و خروج بریتانیا از مستعمرات خود به استقلال اسرائیل در سال ۱۹۴۷، به وقوع نخستین جنگ از یک رشته جنگ‌هایی با کشورهای عرب همجوار و ایجاد یک جمعیت عظیم فلسطینی آواره منجر گردید. رفتار و موضع‌گیری‌های امریکا در قبال کشور اسرائیل، شدیداً رنگ مسیحیت انجیلی پروتستان را داشت که از حمایت و مساعدت گروه‌های یهودی طرفدار اسرائیل در امریکا برخوردار بود. بسیاری از امریکایی‌ها تمایز چندانی میان اسرائیلی‌های دوران باستان کتاب مقدس و دولت قومی مدرن قائل نمی‌شوند. در تأملات آخرالزمانی اخیر مبتنی بر کتاب دانیال و کتاب مکاشفه یوحنا، از قبیل آنچه در کتاب پرفروش هال لیندسی^۱ با عنوان سیارهٔ بزرگ زمین فقید آمده است،^۲ اسرائیل به نحوی پرشور ظاهر می‌گردد. این قبیل تفسیرهای معاصر پیشگویی مبتنی بر کتاب مقدس، بارها پیشگویی‌های مربوط به انهدام بناهای کهن اسلامی بیت المقدس را عنوان کرده است؛ بدین نحو که انهدام بناهای مزبور، شرایط تجدید بنای معبد سلیمان، ظهور مسیح و رویدادهای روز رستاخیز را فراهم می‌آورد. مقام‌های اسرائیل، که آنها نیز

1. Hal Lindsay.

2. *The Late Great Planet Earth.*

به همین ترتیب به نماد اسرائیل کهن توسل می‌جویند، به‌رغم سقوط پیش‌بینی‌شده یهودیت در این سناریوهای آخرالزمانی، تشویق این باور مسیحی را به مصلحت خویش می‌بینند. بنابراین مسیحیان امریکا معمولاً به‌صورتی غریزی، از کشور اسرائیل در برابر فلسطینی‌ها حمایت می‌کنند و این درحالی است که اکثریت قابل توجهی از فلسطینی‌ها مسیحی هستند.

اسرائیل از زمان اشغال کرانه باختری و باریکه غزه در سال ۱۹۶۷، اراضی فلسطینی‌ها را از طریق شگردهای استعماری به ارث رسیده از انگلیس، تحت نظارت داشته است. سرزمین‌های اشغالی، عملاً تنها جایی است که قوانین استعماری سرکوبگرانه انگلیس همچنان در آن اعمال می‌گردد و در نتیجه مصادره زمین، مجازات‌های دسته‌جمعی، انهدام خانه‌های مظنونین و امثال آنها را مجاز می‌شمرد. مقاومت فلسطینی‌ها در برابر اشغال اسرائیل، شکل جنبش‌های آزادیبخش ملی سکولار چپ‌گرا، مثل "سازمان آزادیبخش فلسطین"، را به خود گرفت. اشتباه بزرگی است اگر این مناقشه را دینی بخوانیم یا آن را ریشه یافته در نگرش‌های اصالتاً دینی بدانیم. مناقشه میان یهودیان و اعراب، یک کشمکش معاصر درباره مالکیت زمین بوده و حاصل قرن گذشته است.^۱ صرفاً در سال‌های اخیر است که بنیادگرایی اسلامی در میان بخشی از فلسطینی‌ها ریشه دوانیده و جنبش حماس و گروه‌هایی چون "جهاد اسلامی" شکل گرفته‌اند. اقدامات خشونت‌آمیز انجام شده از سوی مبارزان فلسطینی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ باعث شد که تصویری تروریستی از اعراب پدید آید. این فلسطینی‌ها، سکولار بودند، و اعراب صرفاً اقلیتی از مسلمانان‌اند؛ با این همه، از نظر روزنامه‌خوان‌های

۱. تفسیر مؤلف کتاب از مسئله فلسطین، تفسیری قابل تردید و مناقشه است و لاقابل‌موردقبول عده زیادی از مسلمانان نیست.

عادی امریکا، واژه‌های عرب، مسلمان و تروریست تقریباً جنبه‌ای مترادف پیدا کرده‌اند. در نبود هرگونه تماسی با مسلمانان یا اعراب واقعی در زندگی روزمره، خیلی‌ها این نوع تصویر خشونت‌آمیز را به‌عنوان یک جایگزین پذیرفته‌اند، طوری که گویی جامعه‌ای کلاً متشکل از تروریست‌ها می‌تواند وجود داشته باشد. بدون تلاش برای پی‌گیری بیشتر تاریخ این کلیشه‌ها، در این جالازم می‌دانم مطالبی راجع به یکی از قدرتمندترین این تصاویر، بیان کنم: زن محجبه، تصویری که غالباً با برخی خیالات شهوانی درهم آمیخته است. به طوری که شاهد بوده‌ایم، اتهامات رفتار شهوانی از جمله اتهاماتی بود که مسیحیان علیه حضرت محمد(ص) وارد می‌ساختند. امکان ازدواج یک مرد با چهار زن طبق شریعت اسلام، گرچه در عمل نامرسوم است، ولی چیزی بود که تخیلات روحانیون مسیحی را تغذیه می‌کرد. مواد جدید برای خیالبافی راجع به زنان عرب و مسلمان با ترجمه کتاب هزار و یک شب^۱ به زبان فرانسوی توسط ژان آنتوان گالا^۲ که در سال‌های ۱۷۰۴-۱۷۱۷ انتشار یافت، در دسترس همگان قرار گرفت و شور و اشتیاق به خواندن داستان‌های شرقی را تقویت کرد. در قرن نوزدهم، نقاشان شرق‌گرای فرانسوی، تصاویر بسیار هجو از زندگی در درون حرمسراها تهیه کردند. گفتنی است، نقاشان مزبور از زنان روسپی اروپایی به‌عنوان مدل‌های برهنه خود استفاده می‌کردند؛ لباس مرسوم که بسیاری از زنان خاور نزدیک (از جمله یهودیان و مسیحیان شرقی در تمام قرن نوزدهم) به تن می‌کردند همچنین جداسازی زنان و مردان نامحرم در مکان‌های عمومی، مسافران ذکور اروپایی را به تخیلات و خیالپردازی‌های فوق‌وا می‌داشت.

(1). *Thousand and one Nights*.

2. Jean Antoine Galland.

اگرچه امریکایی‌ها و اروپایی‌های مدرن قبول دارند که زنان مسلمان بدون استثنا مورد ستم قرار می‌گیرند، ولی به هیچ وجه روشن نیست که زنان مسلمان در مقایسه با مسیحیان و دیگران همواره در وضعیت نامطلوب قرار داشته‌اند. این نمونه‌ای است که در آن پیشرفت‌های اخیر در امریکا و اروپا، بخش اصلی و عمده‌ای از غرب پنداشته می‌شود. زنان انگلیسی تا قبل از تصویب قانون‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۲ مالکیت زنان از دواج کرده، از حق مالکیت کامل برخوردار نبودند؛ حال آن‌که طبق قانون اسلام، زنان مسلمان از قرن هفتم میلادی به بعد دارای حقوق تضمین شده ارث و مالکیت بودند. هنگامی که بانو مری ورتلی مونت‌اگو^۱ در سال ۱۷۱۶ به اتفاق همسرش - سفیر انگلیس - به قسطنطنیه سفر کرد، زنان انگلیسی هنوز جزو اموال شوهر یا پدر خود محسوب می‌شدند. در آن‌جا، وی از مشاهده زنان عثمانی با اصل و نسبی که املاک بزرگی در اختیار داشتند و این املاک را بدون هرگونه مداخله مردان خانواده مدیریت می‌کردند، در شگفت شد. بانو مری حتی دریافت که حجاب وسیله آزادکننده‌ای است که زنان را از نگاه‌های کنج‌کاو مردان، مصون نگاه می‌دارد. بدون شک، زن‌ستیزی و حقوق نابرابر برای زنان از ویژگی‌هایی است که در جوامع شمال آفریقا، خاور نزدیک و بخش عمده آسیا به وفور یافت می‌شود، ولی آیا به درستی می‌توانیم بگوییم که امریکا و اروپا از این مسایل به دور هستند؟ متهم ساختن جوامع دیگر به بدرفتاری و نابرابری، آن‌هم در حالی که بی‌عدالتی‌ها همچنان در فرهنگ خود ما وجود دارد، آسان و ریاکارانه است. تصویر زن مسلمان سرکوب شده می‌تواند به عنوان دلیل حق به‌جانبی برای اروپایی‌ها باشد که از تصور برتری خویش شاد شوند.

در هیچ یک از تصاویر مربوط به اسلام که معمولاً در فرهنگ اروپا و امریکا

1. Lady Mary Wortley Montagu.

دست به دست می‌گردد، نکته مثبت چندانی وجود ندارد. برای یک تمدن کامل، آیا این امکان وجود دارد که با چنین خصوصیات و ویژگی‌های منفی، بیش از یک هزار سال در نیمی از کره زمین دوام یابد؟ اگرچه من روان‌شناس نیستم، ولی نمی‌توانم از این احساس خودداری کنم که مکانیسمی از فراق‌کنی در این جا وجود دارد که بنابر اقوال پیروان یونگ که در آن خصوصیات منفی خود انسان به دیگران فرا افکنده می‌شود، عمل می‌نماید. یقیناً شواهد فراوانی از توهّم در طول تاریخ رفتارهای قالبی اسلام‌ستیزانه وجود دارد. مسلمانان، اهل خشونت تلقی می‌شوند؛ با این همه، هیچ اتهام مشابهی درباره خشونت ذاتی در مسیحیت یا فرهنگ اروپا به گوش نمی‌رسد. در مسیحیت چه چیزی وجود داشت که فتوحات جهانی قرن نوزدهم یا خشونت و ددمنشی‌های اخیر چون قتل عام بیش از شش هزار مرد و پسر مسلمان در یک روز واحد از سوی صرب‌های اُرتدکس در صرب‌نِسا^۱ در سال ۱۹۹۶ را موجب گردید؟ اکنون این تلقی از مسلمانان وجود دارد که نقش‌هایی نامناسب برای زنان دارند؛ ولی اینترنت که نماد و نشانه برتری فن‌آوری غرب است، آکنده از تصاویر هرزه‌نگارانه است و استفاده ابزاری جنسی از زنان در تلویزیون، مطبوعات و تبلیغات در همه جا به چشم می‌خورد. آیا غرب از روابط بین جنس‌ها در میان خود کاملاً مطمئن است؟ این روزها هرکس باید حکم یک منتقد رسانه‌ها را داشته باشد؛ زیرا باز یافت تصاویر شهوانی همان چیزی است که وسایل ارتباط جمعی عاشق آن هستند - مخصوصاً هنگامی که کشمکش در کار باشد. اسلام موضوعی است که اکثر آمریکایی‌ها و اروپایی‌ها آن را فقط از طریق همین رفتارهای کلیشه‌ای قالبی و تصاویر منفی تجربه کرده‌اند. از قرار معلوم، وقت آن رسیده که از این تصاویر فراتر رفته و با انسان‌های واقعی برخورد نماییم.

1. Serbrenica.

گفتگو درباره تفاهم معنوی تصوف و مسیحیت شرقی و حوادث یازده سپتامبر

میرنادر محمدزاده^۱

گفتگوی حاضر از کتاب راه‌هایی به سوی قلب: تصوف و شرق مسیحی^۲ انتخاب و ترجمه شده است. این کتاب در حقیقت مجموعه‌ای از مقالاتی بوده است که گروهی از دین‌پژوهان و اندیشمندان بزرگ جهان، در باب ارتباط معنوی تصوف و مسیحیت شرقی در همایشی در اکتبر ۲۰۰۱ ارائه کرده‌اند که در سه بخش و یازده فصل به همت پروفیسور کاستینجر^۳ به طبع رسیده است.

مقاله حاضر از فصل پایانی کتاب است و در حقیقت میزگردی بین سخنرانان همایش می‌باشد که به پرسش و پاسخ و مباحثه بین آنها درباره حوادث ۱۱ سپتامبر، اختصاص داده شده است. پرسش‌های مکتوب شرکت‌کنندگان در همایش، توسط رئیس جلسه، پروفیسور کاستینجر مطرح شده، آنچه در ذیل می‌آید

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان.

2. *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*, edited by James S. Custing, World Wisdom, 2002, P. 261-276.

۳. درباره این کتاب و تدوین‌کننده آن رجوع کنید به عرفان ایران، ۲۵ و ۲۶، صص ۱۷۲-۱۷۵.

صورت اصلاح یافته آن مباحثه توسط کاستینجر است.

جیمز. اس. کاستینجر: آیا اسلام و تصوّف به مانند مسیحیت و مکتب هسی خا^۱ به تقدیس جسم انسان اعتقاد دارد؟

سید حسین نصر: پاسخ قطعاً آری است. شعائر و مناسک اسلامی هم برای بدن و هم برای جان است؛ شما نمازهای یومیه را دیده‌اید. در سلوک صوفیانه، جسم نقش مهمی دارد و در تحلیل نهایی به مرکز قلب متصل می‌شود و در حقیقت به سرتاسر بدن صادر می‌شود. بنابراین حرمت و تقدیس بدن نقش مهمی را در معنویت اسلامی ایفا می‌کند و هیچ دوگانگی بین بدن و روح – چنان‌که در جریان‌های خاصی از مسیحیت غربی وجود دارد – حتی در سیر فکری سنتی و عمومی اندیشه و عمل اسلامی دیده نمی‌شود.

کاستینجر: هسی خیا و به‌طور کلی مکتب هسی خا چگونه از "آرامش‌گرایی"^۲ به معنای رایج متمایز می‌شود؟

اسقف کالیستوس وار^۳: البته ترجمه تحت‌اللفظی کلمه "هسی خیا" به معنی سکوت و آرامش است و بنابراین هسی‌خاست را می‌توان به "اهل آرامش و سکون" ترجمه کرد. من عمداً و همواره از به کار بردن آن ترجمه اجتناب می‌ورزم؛ چون به‌نظر من می‌رسد در قرن هفدهم نهضت اهل آرامش، که با میکائیل

۱. از واژه hesychia: در لغت به معنی سکون و آرامش، سکینه؛ سلسله عرفانی در مذهب ارتدکس که بر تکرار ذکر نام مسیح تأکید می‌کنند. منبع اولیه آنها سخنان و اقوال آباء اولیه مسیحیت شرقی است که در کتابی به نام فیوکالیا گردآوری شده است.

2. quietism.

۳. Kalistos Ware: عضو گروه مطالعات ارتدکس شرقی در دانشگاه آکسفورد و اسقف و صاحب تألیفات درباره مسیحیت شرقی است.

ملینیو^۱ و مادام دوکوین^۲ و فیلون^۳ ارتباط داشت، ویژگی‌های خاص خود را دارد و تا اندازه‌ای از هسی‌خاسم متمایز است. من در باب اهل آرامش متخصص نیستم؛ اما به نظر من دو مشخصه دارد که ویژگی مکتب هسی‌خا، نیست: نخست این که در برخی از اصول و مبانی قائلان به آرامش گفته می‌شود که شما می‌توانید به حالتی از تقدس نائل شوید که دیگر دست داده نمی‌شود. آیین هسی‌خیا این عقیده را نمی‌پذیرد. ما تا زمان مرگ بین خوف و رجاء هستیم. در هر زمانی ممکن است گمراه شویم. ما به فیض خدا وابسته هستیم؛ زیرا به عنوان موجودات انسانی از ضعف خود آگاهیم. نکته دوم این که اهل آرامش، براساس برخی گزارشاتی که خوانده‌ام، اظهار می‌کنند شما کاملاً باید بی‌اراده و منفعل شوید. فکر نمی‌کنم در آیین هسی‌خیا همان تأکید بر بی‌ارادگی و منفعل بودن باشد. حالا ممکن است گزارشی که من از اهل آرامش خوانده‌ام صحیح نباشد؛ اما اگر این دو مشخصه از اهل آرامش درست باشد، شیوه آنها با آیین هسی‌خیا کاملاً یکسان نخواهد بود.

کاستنجر: آیا صوفیه عقیده‌ای شبیه "بودی‌ستوه"^۴ در آیین بودایی دارند؟
نصر: آموزه بودی‌ستوه، با همه ویژگی‌های خاصی که دارد، البته در آیین بودایی یگانه است؛ ولی در مسیحیت، اسلام، یهودیت، مزدایی، آیین کنفوسیوس یا هر دین دیگری وجود ندارد؛ اما قطعاً در درون اسلام همه لطف و رحمتی که از طبیعت "بودی‌ستوه" ای جاری می‌شود، وجود دارد. این رحمت در

1. Michael of Milinos.

2. Madame de Guyon.

3. Fenelon.

۴. Bodhisatvah: بودایی که از رسیدن خود به نیروانا و خاموشی کامل جلوگیری می‌کند و سوگند به دستگیری تمام ناقصان می‌خورد تا آنها را نجات بخشد.

اسلام به شیوه‌های گوناگون از طریق اسامی رحمان و رحیم و نیز از طریق اولیاءالله ظاهر می‌شود و این اولیاءالله کسانی هستند که باید آن لطف و فیض را در میان جامعه محقق نمایند. محبت و علاقه زیاد به همه مخلوقات یکی از اصول اساسی اسلام است. آدم هنگامی که بر روی زمین به عنوان خلیفه‌الله، یعنی جانشین خدا بر روی زمین گمارده شد، نسبت به کل آفرینش مسؤول گردید. در حقیقت مورد خطاب قرآن، تنها موجودات انسانی نیست؛ بلکه کل کیهان و جهان طبیعت است. یک سوم قرآن با جهان غیرانسانی مرتبط است؛ به استثنای تاووته چینگ^۱ هیچ متن مقدسی به اندازه قرآن آفرینش خدا را مورد بررسی قرار نداده است. این بُعد کیهانی ماهیت بودی‌ستوه که بسیاری از متفکران بودایی معاصر در بررسی بحران‌های مربوط به محیط‌زیست بدان اشاره می‌کنند، مسلماً در اسلام نیز پیدا شده است؛ از این روی من می‌گویم که کارکرد بودی‌ستوه در جهان اسلامی نیز وجود دارد؛ اما همه ویژگی‌ها و مشخصه‌های یک بودی‌ستوه در یک شخص منفرد - چنان‌که در دین بودایی است - جمع نمی‌شود.

کاستینجر: یک متن صوفی تعلیم می‌دهد که جستجوی هویتی خارج از ذکر برای ذاکر امری شیطانی است. آیا اسقف کالیستوس می‌تواند این مشخصه را در پرتو سنت هسی‌خاست بیان کند؟

وار: من هیچ متن هسی‌خاستی را نمی‌شناسم که کلمه "شیطانی" را در این معنا به کار برد. البته هدفمان در هنگام ذکر نام عیسی این است که باید حتی الامکان خود را در حضور عیسی مسیح متمرکز کنیم. تمام هدف دستور تکرار نام، جهت تمرکز یافتن ما است. ما پراکنده و تکه تکه هستیم؛ این بخشی از وضعیت هبوطی ما است؛ بنابراین در حقیقت، هدف اصلی ذکر نام عیسی جمعیت خاطر یافتن

۱. Tao Te Ching: کتابی از لائوتزو، مؤسس مکتب دائو در چین.

است و اگر شخصی آگاهانه قصد کرد تا در امور دیگری غیر از شخص عیسی فکر کند، آن هدف، ذکر را نقش بر آب خواهد کرد.

اما ما نمی‌توانیم با یک عمل ساده اراده کردن، بلافاصله بر وضعیت تفرقه خاطر خود چیره شویم. ذهنمان سرگردان است. ما مدام از آشفتگی فکرهايمان در عذابیم، هیچ معلّم روحانی مکتب هسی‌خا مخصوصاً به خاطر سرگردانی و آشفتگی ذهن شاگردان و مریدان خود خشمناک نخواهد شد؛ او فقط آنها را به صبر صادقانه و استقامت ترغیب می‌کند. زمانی که فکر تان سرگردان است به ذکر بپردازید. در آن هنگام شما آن را به مرکز، به نام عیسی باز می‌گردانید؛ اما فکر تان باز سرگردان می‌شود و دوباره شما آن را بدون خشم درونی — چرا که تندی درونی روح ذکر را خراب خواهد کرد — بازگردانید؛ اما با صبر و صداقت؛ زیرا این وضعیت انسانی ما است که پیوسته منحرف و آشفته می‌شویم. شنیده‌ام که شخصی، قدّیس را فردی تعریف کرده است که در همه زمان متوجه خداست؛ نتیجه آن این می‌شود که بسیاری از ما جزء قدّیسین نیستیم.

کاستینجر: گفته شده است که ابن عربی از "چشیدن" کلمه سخن می‌گوید. به نظر می‌آید این مسأله شبیه به عشای ربّانی^۱ مسیحی است که بدان وسیله همه مسیحیان ارتدکس در حیات مشترک مسیح و کلیسا مشارکت می‌نمایند. آیا چیزی مشابه با آن در میان تصوّف وجود دارد؟

نصر: به نظر من صاحب این سؤال، سؤال ژرفی را مطرح نموده است. البته کلمه الهی در عشای ربّانی چشیده و خورده می‌شود. هم چنین در عمل ذکر در تصوّف و به طور کلی در نماز مسلمانان و در قرائت قرآن که کلام خداست، به یک معنا آنها

۱. Eucharist: این مراسم به یاد شام آخر مسیح با حواریون است که نان و شراب را در میان آنان تقسیم کرد و گفت که این نان نشانه جسم و شراب نشانه خون من است و بدین وسیله هرکس می‌خواهد حضور مرا درک کند از این نان و شراب بخورد.

“خورده” می‌شوند؛ زیرا ما همیشه با دهانمان تلفّظ می‌کنیم، و این همان عضو بدن است که در هر دو عمل مشارکت می‌جوید. فریتیوف شوان^۱ با زیبایی کامل نوشت که دو کارکرد بنیادین برای دهان است؛ یکی سخن‌گفتن و دیگری خوردن و این دو از نظر معنوی کاملاً در سنن مختلف با هم مرتبط هستند؛ بنابراین مطمئناً دارای نتایج تبعی و شباهت‌هایی هستند. چنان‌که پروفیسور چیتیک نشان داد، کلمه “چشیدن”، در عربی “ذوق”، به معنای خاصی با کلمه لاتین “sapiens” مطابقت دارد که در اصل از فعل “Sapere” به معنای “چشیدن” مشتق می‌شود و آن به چشیدن حکمت، که در کلام خداست، اشاره دارد. هنگامی که نام خدا را می‌خوانید، بدین معنا نیست که شما می‌چشید تا ببینید که آیا اسم شور یا تلخ است، بلکه شما آن حقیقت را می‌چشید از آن حیث که آن از طریق تجربه مستقیم به دست می‌آید. چشیدن، اینجا به معنی تجربه مستقیم است و هنگامی که عرفا در مورد معرفت ذوقی صحبت می‌کنند، آن دقیقاً به معنای این نوع از معرفت است که ما هنگامی که می‌چشیم در واقع آن را در می‌یابیم. اجازه بدهید بگویم، چشیدن یک قاشق عسل، بسیار متفاوت است از توصیف عسلی که ما در مورد آن در کتاب‌ها می‌خوانیم یا تحلیل شیمیایی آن در متون شیمی. صوفیه به طور تلویحی مدّعی یک نوع معرفت بلاواسطه هستند و در شعائر اسلامی – که همیشه با کلمه خدا آنچنان که در قرآن وجود دارد و از این رو با اسماء الهی که در قرآن هستند ارتباط دارند – همان چشیدن یا ذوق وجود دارد و بدین معنا، آن با عشای ربّانی در مسیحیت بسیار شباهت دارد.

کاستینجر: دکتر شاه کاظمی، که تفسیر کاشانی از قرآن کریم را نقل می‌کردند،

۱. Frithjof Schuon: وی از سنت‌گرایان برجسته در غرب و قابل به وحدت متعالی ادیان است و در پی تقریب ادیان و مذاهب به‌ویژه اسلام و مسیحیت بوده است.

بین دین جامع اسلام و اسلام در مفهوم دین خاص تمایز گذاشتند. براساس قول به دین جاودانی،^۱ چنان‌که در اسلام بیان شد، درهای بهشت برای همه، مسیحیان و مسلمانان به یکسان باز است؛ به شرطی که آنها به بنیاد معنوی حقیقت غائی، ایمان داشته باشند و آن حقیقت را به واسطه تقوا تحقق بخشند. آیا در باب نجات، مسیحیان نیز نسبت به مسلمانان به یک درجه، دیدگاهی مهربانانه و محبت‌آمیز دارند؟

رضا شاه کاظمی: اگر سخنرانان مسیحی مرا عفو کنند، من یک اشاره مختصر درباره این پرسش داشته باشم — مختصر بدین معنا که وقت بسیار کوتاهی را در بیان می‌گیرم — اما آن اهمیت بسیار زیادی دارد. دوست محترمی، بعد از اتمام سخنرانی من، به نزد آمد و گفت که شباهتی زیاد بین برخی آیات قرآنی که من استشهاد کرده‌ام و عباراتی از اعمال رسولان پیدا کرده است. بنا بر قول قرآن: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَغِلَّ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا يَحْزَنُونَ.^۲ این شباهت دارد به آنچه که در اعمال رسولان (۳۵ - ۳۴ / ۱۰) آمده است: «آنگاه پطرس جواب داد: حالا می‌فهمم که فقط یهودیان محبوب خدا نیستند! بلکه هرکس از هر نژاد و قومی که خدا را بپرستد و کارهای نیک بکند موردپسند او واقع می‌شود». این شباهتی قابل ملاحظه است، من از این شخص که به نزد آمد و آن را به من یادآوری کرد، سپاسگزارم. من بیش از این نمی‌خواهم وقت را از دوستان مسیحی جهت پاسخگویی به آن سؤال بگیرم.

1. Religio Perennis (دین حنیف).

۲. سوره بقره، آیه ۶۲: هر مسلمان و یهود و نصارا و صابئی که از روی حقیقت به خدا و روز قیامت ایمان آورد و نیکوکاری پیشه کند البته از خدا پاداش نیک یابد و هیچ‌گاه (در دنیا و عقبی) بیمناک و اندوهگین نخواهد بود.

وار: متن دیگری که می شود بدان استشهاد کرد از مطلع انجیل یوحنا است، در انجیل یوحنا (۱/۹)، که سخن از کلمه (لوگوس)^۱ الهی یعنی عیسی مسیح است، او (مسیح) را به عنوان «نور حقیقتی که به هر کس به دنیا بیاید می تابد» توصیف می کند. ما به عنوان مسیحیان بر این باوریم که عیسی مسیح منجی کل جهانیان است، اما هم چنین بر این اعتقادیم که نور مسیح بر قلوب هر انسانی می تابد و اگر کسانی که از مسیحیان نیستند به بهترین وضعیتی زندگی کنند که در دین خود آنها آمده است، من کاملاً مطمئنم که خدا آنها را خواهد پذیرفت، چنان که من امیدوارم که او (خدا) ما مسیحیان را با فیض و لطف خویش خواهد پذیرفت.

کاستینجر: آیا یک مسلمان باید از تأکید انحصارگرایانه بر توحید خدا فراتر برود و تا حدودی نظر قائلان به تثلیث را بپذیرد، تا به این امر آگاهی پیدا کند که چگونه این احد بی نام که نامتعیّن است، می تواند در حال تکلم با آدم در نظر گرفته شود؟

نصر: نه. مقدّم از هر چیز دیگر، احد نامتشخص و بی نام هرگز با آدم تکلم نکرد. تکلم با آدم بدین معناست که خدای لا اسم باید یک اسم انتخاب کرده باشد، به عبارت دیگر آن مستلزم نطق و کلام است؛ بنابراین هم اکنون یک شبهه متافیزیکی در آنچه گفته شد وجود دارد. اما نکته ای که در پی طرح این سؤال به ذهن می آید، این است که آیا ممکن است اسلام از دیدگاه مسلم خود در مورد امر مطلق - یعنی وحدانیت خدا به عنوان مرکز و محور همه عقاید - برای فهمیدن دیدگاه مسیحی در مورد خدا، انسان و جهان دست بکشد؟ پاسخ من نه است. من برعکس آنچه که دوست قدیمی ام، وینسنت رُسی^۲ از جنبه دیگر، یعنی

۱. Logos: در مسیحیت عیسی مسیح به عنوان کلام متجسد الهی در نظر گرفته می شود. شروع انجیل یوحنا در اشاره به این مسأله است.

۲. Vincent Rossi: مدیر مؤسسه "برنامه آموزش دینی و محیط زیست" در انگلستان و نویسنده چند کتاب و مقاله درباره الهیات، معنویت و محیط زیست.

مسیحیت، گفته است این امر را نشان خواهم داد. افراد زیادی امروزه در جهان مسیحی بر این باورند که مسیحیان برای داشتن یک گفتگوی عمیق با یهودیت و اسلام، باید اعتقادات جزئی تجسد و تثلیث را کنار بگذارند؛ من حدود چهل سال است که درگیر مسأله گفتگوی ادیان هستم و این امر غالباً رخ داده است و من پرسیده‌ام که چه حُسنی این گفتگو دارد که با کسی که سخن می‌گوییم نماینده مسیحیت سنتی نباشد. عکس این قضیه در مورد اسلام هم صادق است. کاملاً بی‌معنی است که به جهت فهم انسانی پیام الهی را مخدوش کنیم. من کاملاً با هر نوع وحدت‌گرایی و تقریب که براساس تقلیل صور و طرق الهی باشد که در آن خدا خود را آشکار کرده است، مخالفم. مقدمه کلّ این همایش این بوده است که مسیحیان باید آموزه تثلیث را به جدیت بپذیرند و در همان حال مسلمانان باید به آموزه توحید پایبند باشند و همین‌طور آنها باید سعی کنند که همدیگر را براساس ساحت معنوی درک کنند. این با تضعیف و سست کردن هر یک از دو طرف بسیار تفاوت دارد. در هر صورت، ذهن مسلمانان هیچ امکانی را برای تغییر عقیده دادن به طرف اصل اعتقادی تثلیث ندارد. برای ذهن مسیحی تغییر عقیده به آموزه توحید نسبت به تغییر عقیده مسلمانان به آموزه تثلیث راحت‌تر است، که در آن قبلاً عنصری از توحید وجود دارد، اگرچه بر آن زیاد تأکید نمی‌شود ولی برای یک مسلمان در یک ساحت ظاهری و عامیانه تثلیث مسیحی غیرقابل درک است. البته در سطح متافیزیکی این آموزه در نوشته‌های همه سنت‌گراها،^۱ مخصوصاً فریتیوف شوان، تبیین شده است. در این که آموزه تثلیث، در سطح متافیزیکی، در مطابقت کامل با آموزه توحید است، من تردیدی ندارم.

۱. Traditionalists: سنت‌گراها متفکرانی از قبیل شوان و سید حسین نصر و... هستند که قائل به وحدت جنبه معنوی و عرفانی در ادیان هستند و همه ادیان به ظاهر متفاوت را تجلی یک حقیقت غائی می‌دانند.

کاستینجر: قرآن با نامیدن مسیح به عنوان "روح خدا" در میان سایر انبیا و با اعلام اینکه او و مادرش تنها کامل متولد شدند و او دوباره در آخرالزمان خواهد آمد، به طور تلویحی منحصربودن وی را تأیید می نماید. آیا این درک منحصربودن مسیح برای مسیحیان که می خواهند هم چنین بر بی نظیربودن مسیح اصرار بورزند کافی است؟

وار: بی همتابودن مسیح، برای من به عنوان یک مسیحی، شامل این حقیقت است که او تنها پسر خدا است؛ بنابراین منحصربودن، پیش از همه چیز اساساً به تجسد اشاره دارد. براساس اعتقاد مسیحی تنها یک بار در طول تاریخ بشری خدا انسان شده است؛ بدین معنا که شخص دوم تثلیث با گوشت از مریم با کره زاده می شود. آن اتفاقی یگانه است؛ بنابراین بی نظیری مسیح پیش از همه به حقیقت تجسد دلالت دارد. البته معنای دیگری نیز دارد و آن این که کلمه خدا ممکن است در روح هر مؤمنی متولد شود، اما این معنا از بی نظیری حادثه تولد مسیح در بیت اللحم نمی کاهد؛ تنها یک بار خدا از زنی زاده شده است؛ بنابراین در نظر من، مسیح یگانه است.

کاستینجر: عالی جناب کالیستوس وار، سؤال بعدی مستقیماً از شما پرسیده شده است و به چیزی که اکنون اشاره کردید، ارتباط دارد. اگرچه ما به عنوان مسیحیان، همیشه در حضور حقیقت تثلیث هستیم؛ اما نباید یک تلقی سلبی^۱ برای بیان ما از این آموزه حقیقت همیشه حاضر به کار برده شود و اگر این طور باشد، آیا این تلقی سلبی تأثیری براساس تفسیرمان از تأکید اسلامی بر اولویت توحید الهی نخواهد داشت؟

وار: براساس درک مسیحی ما، اصول ایمانی آن طور که توسط هفت شورای

1. Apophatic.

کلیسای جهانی تعریف می‌شود، حقیقتاً درست هستند؛ اما البتّه حقیقت ازلی خدای متعال نمی‌تواند در قالب لفظی در یک صورت کامل بیان شود. کلمه definition (تعریف) به معنی وضع محدودیت‌هاست؛ و با کلمه لاتین "finis" به معنای حدّ و مرز، ارتباط دارد؛ اصطلاح یونانی برای تعریف "horos" است، که با کلمه "horizon" انگلیسی - حدّی که نمی‌توانیم آن سویش را ببینیم - مرتبط است. بنابراین تعاریف کلیسا برخی شیوه‌های غلط اندیشه در باب خدا یا مسیح را طرد می‌کند، آنها مرزی را در مفهوم این ضرب‌المثل قرار می‌دهند: «بیرون از این حصار نرو». اما این سرّ که در سرحدات قرار دارد، هرگز نمی‌تواند به‌طور کامل در عبارات بیان شود. بنابراین در نظر من به‌عنوان فردی مسیحی درست است که خدا سه در یکی است، ولی برای من به‌عنوان یک مسیحی نادرست خواهد بود که بگویم خدا یکی و نه سه تاست. و نادرست خواهد بود که بگویم خدا، چهار در یک یا پنج در یک است. این امور خارج می‌شوند. اما اینکه سرّ خدا به‌عنوان سه تا در یکی به چه معناست، نمی‌تواند به‌طور کامل بیان شود و تنها با ذکر می‌تواند کشف شود. به هر روی این حقیقت که تعاریف، کلّ حقیقت را بیان نمی‌کنند، بدین معنا نیست که آنها را به‌طور موقتی کنار بگذاریم و فراتر از آنها برویم. هرگز نمی‌توانیم به آن سوی تعاریف برویم، بلکه ما هرگز به‌طور کامل این سرّ را، که تعاریف حافظشان هستند، درک نمی‌کنیم.

کاستینجر: زمانی که به پیروان هسی‌خا تعلیم داده می‌شود که همه "تفکّرات" را کنار بگذارند، آیا به آنها آموزش داده نمی‌شود که به یک معنا باید به همان اندازه تعاریف را کنار بگذارند؟

وار: خیر. مسلماً نه، اما شما می‌توانید به چیزی بدون فکر کردن در مورد آن در تمام حال باور داشته باشید؛ بنابراین به هسی‌خاست‌ها تعلیم داده می‌شود که در

هنگام ذکر، باید فهم ساده‌ای از حضور مسیح داشته باشند. آنها در ذهنشان به دنبال تنظیم تفاسیر فلسفی نیستند و دلایل قیاسی و استدلالی خود را به کار نمی‌برند تا این رموز و اسرار را درک کنند؛ اما شما می‌توانید به چیزی بدون فکر کردن در مورد آن با عقل استدلالی تان ایمان داشته باشید؛ بنابراین، این حقیقت که شما در مورد چیزی فکر نمی‌کنید بدین معنا نیست که شما ایمان داشتن در آن را متوقف کرده‌اید یا اینکه فکر کنید که از آن فراتر رفته‌اید.

وینسنت رسی: پژوهش و بررسی من درباره آباء اولیه هسی خاست، به‌ویژه در مورد قدیس ما کسیموس معترف^۱ و دیونیسیوس آریوپاگی^۲ مرا به طرح یک یا دو نظر هدایت کرد که ممکن است اشاره به آن اینجا مناسب و مفید باشد. بر این باورم که اعتقاد اصولی تثلیث کارکردی شبیه یک کوان^۳ دارد که در آن ذهن و یا تفکرات می‌بایست تجزیه و تحلیل شوند تا تجربه‌ای مجال ظهور پیدا کنند. بنابراین قدیس گریگوری^۴ مثلاً، برای نمونه خواهد گفت که هرکس سعی کند تا یک، دو و سه را عقلاً بفهمد، سزاوار است دچار آشفتگی شود و آن همان چیزی است که به نظر می‌رسد در برخی از مباحثمان اتفاق افتاده است. پروفیسور کاستینجر این سؤال را طرح نمودند که اگر از شما خواسته شود تا به آن سوی اندیشه بروید، پس تثلیث کجا قرار می‌گیرد؟

براساس نظر قدیس ما کسیموس، تثلیث در اصل، آن سوی اندیشه است و بنابراین هیچ مشکلی نیست؛ شما آن سوی اندیشه هستید و به‌طور ساده، اندیشه

1. St. Maximus the Confessor.

2. Dionysius the Areopagite.

۳. Koan: اصطلاحی در ذن بودایی و به معنی عبارات معماگونه یا ضرباتی است که استاد برای شاگرد بیان می‌کند و باعث روشن‌شدگی ناگهانی او می‌شود.

4. St. Gregory.

در آن ساحت وجود ندارد. به علاوه، من به این جلسه وحدت‌گرایی کاملاً مطمئن نخواهم بود، اگر نتوانم نشان دهم که در سنت هسی‌خاست ارتدکس در میان کاپادوکیه‌ایها،^۱ دیونیسیوس، ماکسیموس، یوحنا دمشقی،^۲ سیمئون^۳ تا گریگوری پالماس یک مفهوم صریحی وجود دارد که تثلیث به عنوان شالوده نقد مکتب آموزه توحید عمل می‌کند. از کارهایی که دیونیسیوس و ماکسیموس در هنگام تعلیم آموزه تثلیث انجام می‌دهند این است که انتقاد از توحید به عنوان اندیشه یا به عنوان یک مفهوم است.

ماکسیموس اصرار می‌ورزد که توحید خدا و تثلیث خدا در یک ساحت هستند؛ چرا که او از این امر آگاه است که به محض این که شما آنها را در ساحتی متفاوت در نظر می‌گیرید در قلمرو اندیشه هستید؛ اما اگر شما آنها را در یک ساحت نگه دارید باعث از هم پاشیدن اندیشه‌ها می‌شوید و راهی نیست که شما بتوانید در مورد آن اندیشه کنید؛ ولی یک راه برای ورود به حقیقت وجود دارد و آن با تسلیم و تعبد است؛ با جان و قلبتان به دوام ذکر خدا بکنید، توحید و تثلیث را در یک ساحت نگه دارید، به فکری که به ذهنتان خطور می‌کند بی‌اعتنا باشید، اگر شما آنها را در یک ساحت در شور و حال ایثار و تعبد نگه دارید ممکن است عملاً قادر به ذکر باشید و من فکر می‌کنم که این تقریباً همان چیزی است که ماکسیموس با آن موافق است.

کاستینجر: اکنون برگردیم به یک جهت متفاوت، به یک موضوعی که بسیار ذهنمان را به خود مشغول کرده است. اجازه دهید این سؤال را مطرح نمایم: آیا شرکت‌کنندگان در میزگرد می‌توانند بیشتر در مورد "قساوت قلب‌ها" توضیح

1. Cappadocians.

2. John of Damascus.

3. Simeon.

دهند که باعث تضاد مدرنیته و بنیادگرایی (مخصوصاً با توجه به حملات اخیر بنیادگرایان به مدرنیته در ۱۱ سپتامبر) شده است؟

شاه کاظمی: یکی از مهم‌ترین چیزهایی که از این خشونت اخیر پیدا شده، طریقی است که مسلمانان معتدل در غرب، و در یک حد کم‌تر در بقیه جهان مسلمان - البته خصوصاً در غرب - خطر یکی‌کردن مسیحیان و یهودیان را به عنوان دشمن دیده‌اند. بنابراین غیریت پیام اسلامی یا انحصارگرایی آن، برای آنان کمتر از یک اصل جزمی است. مسلمانانی که خودشان را در عصر حاضر فعال و پویا می‌دانند و کسانی که در همان زمان سعی می‌کنند برخی ریشه‌ها را در دین خود پیدا کنند تا بر مسائل جهان معاصر و وضعیتی که دچار هستند فائق آیند، نمی‌توانند از این حقیقت فرار کنند که دینشان حقیقتاً خشن‌تر شده است. آن، به گونه‌ای تغییر یافته است که معنویتش را عملاً از قادر ساختن آنها به فائق آمدن بر مشکلات خود باز می‌دارد. دقیقاً در اشاره به همین است که در قرآن آمده است: «قلبشان بیمار است و خدا آن بیماری را افزایش دهد».^۱ بسیاری از مسلمانان اکنون دریافته‌اند که یک سختی قلب، یعنی نوعی دور شدن از دین معنوی اتفاق افتاده است که تمایلی به دین به عنوان منبع ایدئولوژی را به دنبال دارد؛ از این رو همان مسیر قساوت را به دنبال داشته است. درک اینکه چنین جریانی اتفاق افتاده است مستلزم آن است که ما درک کنیم در عین حال که با بحران موجود مواجه هستیم، همچنین با میزان بسیار زیادی گشایش نیز مواجه هستیم که از طریق آن، منابع معنوی می‌تواند هدایت شود. فریتیوف شوان گفته است: به محض اینکه جوهر باطنی دین افول کند یا مورد انکار و غفلت واقع شود، آنچه که روی می‌دهد سختی و خشنی صورت ظاهری در یک پوسته است. یک

۱. فی قلبهم مرض و زادهم مرضاً (سوره بقره، آیه ۱۰).

دین بدون نیرو و انرژی که معنویت به آن می‌دهد نمی‌تواند زنده باشد و بدون آن، از رشد باز می‌ماند و می‌میرد؛ بنابراین من فکر می‌کنم گشایشی در میان این بحران وجود دارد.

نصر: این نتیجه بسیار مهمی است. من هنگامی که این حادثه بسیار دلخراش اتفاق افتاد در مصر بودم و تاکنون از ایراد هرگونه سخنرانی خودداری کرده‌ام. یک نکته ظریف قابل ذکر در پاسخ به این سؤال وجود دارد. بیش از همه باید گفته شود که مدرنیته، در قرن هجدهم به دنیای اسلام رسید. موازی با آن یک نوع نهضت خُشکِ مقدّسه^۱ رشد یافت که سرانجام نهضت سلفیه - وهابی معاصر را به وجود آورد که زمینه ایدئولوژی افرادی گردید که این اعمال فجیع را مرتکب شدند. اما اگر مدرنیته به جهان اسلام نمی‌رسید، آن نهضت دیگر، یعنی سلفیه - وهابی، این سابقه‌ای را که تا به امروز دارد، نمی‌داشت. این نهضت برای مدّت طولانی در خود جزیره العرب در برابر هجّم مدرنیته ایستادگی کرد؛ در همان زمان، به عنوان پدیده‌ای بدوی در نجد - جنوبی ترین ناحیه عربستان امروزی - با جنبه‌های فلسفی، عقلانی و عرفانی اسلام مخالفت کرد؛ اما از آنجا که نجد ناشناخته بود دیر مطرح شد. آن تا حدودی شبیه طالبان بود، آنان از قوم پشتو از روستای ناحیه پشتوی افغانستان هستند و کسانی بودند که به ناگهان در صحنه حاضر شدند. مردم از خود می‌پرسیدند چرا آنها این کارها را انجام می‌دهند؟ اما حقیقت آن است که آن جنبش نتیجه چیزی است که آنها در هزار سال قبل عمل می‌کرده‌اند، جز اینکه در صحنه بین‌المللی حضور نداشتند؛ آنها در یک کشور جمع نبودند و قدرت سیاسی نداشتند. تنها در قرن بیستم بود که با نام اصلاح‌گران

۱. Puritanical: نهضتی زاهدانه در قرن هفدهم در کلیسای کاتولیک که از بزرگان آن میگل دولمینوس و فرانسیس فنلون بودند. به اعتقاد پیروان این نهضت راه کشف اراده الهی این است که از اراده خود آگاه خویش دست بکشی و جان خود را تسلیم عشق الهی کنی.

یا سلفی که در اصطلاح عربی به معنی رجوع به آغاز است، پیدا شدند - که نوعی بازگشت به نهضت قرآن با یک تفسیر خشن، خشک مقدّسane و ظاهرگرایانه و کالونیستی^۱ از اسلام است - و تنها پس از آن بود که آنها قدرت سیاسی از طریق نفت (و البته به دلیل تمایل آمریکا به نفت خاورمیانه، مخصوصاً عربستان) به دست آوردند؛ و یک عامل جدیدی شروع شد که اگر شخصی بخواهد در مورد این مسأله فکر کند باید در مورد علل ریشه‌ای این بحران جستجو نماید. هم‌چنین مهم است بدانیم که انتقاد حقیقی از مدرنیته در جهان اسلامی توسط نهضت وهابی نبوده است؛ منتقدان حقیقی آن صوفیان بودند. اینها چیزهایی است که اکنون در هم آمیخته شده است. در قرن نوزدهم بعد از تجاوز ناپلئون به مصر، حتّی طبقه "علما"، یعنی دانشمندان دینی که با شریعت یعنی جنبه ظاهری دین مرتبط بودند، با حمله سخت مدرنیته تضعیف شدند. تنها صوفیان بودند که مقاومت کردند. اتفاقی نیست که عمیق‌ترین انتقاد از جهان مدرن، از قلم رنه گنون^۲، که یک صوفی از سلسله شاذلیه معاصر در مصر بود و کسی بود که بیست سال آخر زندگی خود را در آن منطقه صرف کرد، پدید آمد. این بسیار بسیار برای فهمیدن مهم است.

انتقادهای عمیقی که توسط فریتیوف شوان، رنه گنون، تیتوس بورکهارت و دیگران از بنیان مدرنیته شده است نباید با چیزی که اکنون در جریان است، اشتباه شود. خلط عجیبی در غرب بین اسلام بنیادگرا،^۳ اسلام سنتی و مدرنیته است. اسلام بنیادگرا همان اسلام سنتی نیست. یهودیت بنیادگرا که بر خاورمیانه خسارت و ویرانی به بار می‌آورد، دیگر همان یهودیت سنتی نیست؛ این البته در

1. Calvinistic.

2. René Guenon.

3. Fundamentalist Islam.

مورد ساختارهای دیگر ادیان نیز صادق است. مسیحیان بنیادگرا، به خصوص افراطیون آنها، همان مسیحیان سنتی نیستند که قرن‌ها به دین خود عمل کرده‌اند. این مورد نیز واکنش سخت‌گیرانه‌ای است که از جانب مسلمانان افراطی دیده می‌شود و آن از تفکرات جنبش سلفیه - وهابی ناشی شده است؛ تفکر کسانی که دنیا را به این مصیبت دچار کرده‌اند، نباید با مخالفت همیشگی تصوف با مدرنیته به عنوان یک فلسفه که هیچ‌گاه خشونت‌آمیز نبوده اشتباه شود. همچنان‌که نباید با حمله بر دیگر سنت‌های ابراهیمی خلط شود. حمله به مدرنیته همان حمله به مسیحیت و یهودیت نیست. بسیاری از مردم در خیابان‌های جهان اسلام ممکن نیست قادر به این تشخیص باشند. آنها چون در حوزه دینی فکر می‌کنند؛ کل غرب را مسیحی به حساب می‌آورند؛ ما آرزو می‌کردیم که ای کاش چنین بود ولی چنین نیست؛ بنابراین برای اینکه حقیقتاً ریشه‌های عمیق این بحران را درک کنید باید توانایی تمایز بین تفاوت‌های ظریف را داشته باشید و بالاتر از همه باید درک کنید که چه چیز تروریست‌ها را به این شرایط افراطی کشانده است. انسان چطور می‌تواند از این باتلاق عبور کند؟ کشتن پشه‌های بسیاری که ناقل بیماری "غرب نیل" به شما هستند، کافی نیست؛ شما باید محیطی که این پشه‌ها را تولید می‌کنند تغییر بدهید و متأسفانه هیچ‌کس نمی‌خواهد در این باره سخن بگوید. در مطبوعات و تلویزیون، شما پرگویی همیشگی مسئولان را می‌بینید که خیلی کم در مورد جهان اسلام آگاهی دارند - کسانی که به عنوان کارشناس جهت اهداف ایدئولوژیکی آنجا حضور می‌یابند و در حقیقت افکار عمومی آمریکا را در یک شیوه قابل ملاحظه گمراه می‌کنند.

اطلاعات گمراه کننده و انحرافی که در هنگام یک حادثه تأسف بار شبیه این رویداد صورت می‌گیرد بسیار تأسف برانگیز است. شما در عصر حاضر در میان

این همه اطلاعات گمراه کننده‌ای که فضا را آلوده کرده است، حقیقتاً باید به هسی خیا متوسل شوید؛ اما چنان که لحظات پیش دکتر شاه کاظمی اشاره کردند، امیدواری زیادی نیز وجود دارد. بسیاری از مردم اکنون شروع می‌کنند به پرسیدن از این که خوب این اسلام چیست که همه در مورد آن سخن می‌گویند؟ و علی‌رغم حجاب روی حجابی که این اطلاعات گمراه کننده و تحریف‌های کینه‌جویانه ایجاد می‌کنند، به نظر می‌آید امیدواری زیادی نیز جهت بهتر ساختن شرایط برای فهمیدن و درک درست امور وجود دارد؛ یقین دارم که در این فضا هیچ چیزی مهم‌تر از نوشته‌های مؤلفان صلح‌خواه و آرامش‌خواه مخصوصاً افرادی نظیر بورکهارت، شوان و گتون نیست. بر این باورم که آنها نقش بسیار مهمی را در آینده، نه تنها در آمریکا و خاورمیانه، بلکه در کل جهان ایفا خواهند کرد.

هوستن اسمیت^۱: البته قصد نداریم این کنفرانس را به کنفرانس سیاسی تبدیل کنیم؛ اما در عین حال این امر چنان مهم است که اگر آشکارا در آن مورد سخن نگوئیم، در و دیوار خودشان فریاد خواهند زد؛ بنابراین از دوست عزیزم جنبه اسلامی آن را شنیدیم. من به عنوان یک آمریکایی اکنون می‌خواهم دو واقعیت را ذکر کنم که در میان طوفان کلمات گفته شده در رسانه‌های گروهی، نشنیده‌ام. نخست این که گمان می‌کنم اگر شخصی پرسد کدام روزنامه اصلی در تاریخ، کمتر از همیشه خوانده شده است؟ پاسخ، مقاله محلی من با عنوان "The San Francisco Chronicle" در ۱۱ سپتامبر خواهد بود. چرا؟ به خاطر اینکه آن، پیش از سقوط ساختمان‌های تجارت، زیر چاپ رفت؛ اما در طی آن زمان، خانه و خیابان‌ها آسیب دیده بودند، ساختمان‌ها سقوط کرده بودند و در آن هنگام همه به تلویزیون و رادیو گوش می‌کردند و هیچ‌کس این مقاله را نخواند، جز همسر من که

1. Huston Smith.

یک پژوهشگر علاقمند در این زمینه است و بالای آن روزنامه، یک مقاله با عنوان درشت "جنگ همواره ادامه می‌یابد" بود؛ اما این جنگ که در مورد آن صحبت می‌شد، جنگ ویتنام بود و آن جنگی بود که در اثر آن هنوز بچه‌ها، مرده و معیوب به دنیا می‌آیند. این را ذکر کردم تا بگویم کشورم باید بسیار زیاد برای طلبیدن بخشش عذرخواهی کند. دوم این که وقتی واکنش هسته‌ای [در جنگ دوم جهانی] که ما آن را موفقیت می‌خوانیم، رخ داد من در دانشگاه شیکاگو یک دانشجو بودم. در آن زمان رئیس دانشگاه هاتکینز،^۱ نطقی را با یک عنوان برجسته ایراد کرد که آن را از یک مقاله به عاریه گرفته بود: "بشارت به عذاب الهی"^۲. و مشخصه این نطق این بود که اگر ما با جدیت تمام عذاب الهی را در نظر بگیریم، ممکن است شیوه و راهمان را تا حدودی اصلاح کنیم. گمان می‌کنم در این باره بیرون آمدن از این موضع خیالی که آمریکا کشوری است که می‌تواند جهان را اداره کند، می‌تواند در درازمدت احتمالاً بهترین چیز برای آمریکا باشد. وار: چیزی که می‌خواهیم بگوییم مطابق با همان چیزهایی است که پروفیسور هوستن اسمیت ایراد کردند. وقتی یک تراژدی مثل ۱۱ سپتامبر رخ می‌دهد، واکنش فوری هرکس این است که کسی را بیابد تا سرزنش کند و بنابراین از وی متنفر شود؛ این یک واکنش طبیعی است، اما آن امر نیز، بسیار خطرناک است. ما در دام یافتن یک شخص متهم، یک شخص مجرم یا گروهی هستیم که بتوانیم کسی را محکوم کنیم؛ اما وقتی یک مصیبتی مثل ۱۱ سپتامبر اتفاق می‌افتد، مطمئناً واکنش درست ما این خواهد بود که بگوییم: «من نیز مستحق سرزنشم»، «من هم مسؤولم»، «من نباید منحصرأ افراد دیگر را سرزنش کنم؛ بلکه باید به قلب و

1. President Hotchins.

2. The Good News of Damnation.

درون خود رجوع کنم». مطمئناً معنا یا یکی از معنایی که در ۱۱ سپتامبر رخ داد این است که ما همه باید توبه کنیم. داستایفسکی^۱ در برادران کارامازوف^۲ از یک قاضی سخن می‌گوید که باید مردی را در دادگاه به مدّتی زندان محکوم می‌کرد. از سخنرانی‌های زوسیم^۳ این است. پدر زوسیم می‌گوید که قاضی هم چنین باید بیان کند: «من هم باید در دادگاه در کنار این زندانی باشم، من نیز باید محکوم شوم، چرا که من هم در برابر کارهایی که او انجام داده است مسؤولم» بنابراین باید بگوییم که همه ما مسؤولیم و همه باید توبه کنیم.

گری هنری^۴: دوست دارم با اسقف همراه شوم. اولین واکنش من در روزهای اخیر این بوده است که «دولتمان چه کار انجام می‌دهد؟» سپس در مورد گناه خودم فکر می‌کردم که چقدر درباره ستمی که ما در مورد مردم عراق با نفرستادن دارو به آنها انجام داده‌ایم، شناخت دارم. صدها زن و هزاران بچه روزانه می‌میرند و من کاری انجام نمی‌دهم. من در کنفرانس حضور داشتم، و به سخنرانی افرادی گوش کرده‌ام که دچار مشکل بودند، و من کاری انجام نداده‌ام. هفته پیش کنفرانسی در لوئیز وایل^۵ در مورد توماس مرتن^۶ و مکتب هسی‌خا برگزار کردیم و همین سؤال مطرح شد. در ابتدا فکر کردم که این موضوع زیبا؛ یعنی ذکر باطنی را که ما مورد بحث قرار دادیم، تحت الشعاع قرار می‌دهد؛ اما سپس درک کردم که ما همه، چندین بار محبت ورزیدن و دعا کردن به دشمنانمان را انجام دادیم؛ اما

1. Dostoevsky.

2. *The Brothers Karamazov*.

3. Zosima.

۴. Gray Henry: نویسنده مقالاتی درباره معنویت در سنت‌های مختلف جهان و مؤسس "جامعه متون اسلامی".

5. Louisville.

6. Thomas Merton.

بسیاری از ما هرگز تغییر زیادی نکرده‌ایم. هر کسی در این مباحثه در مورد این سؤال به نوعی صحبت کرد، که من عمیقاً تحت تأثیر قرار گرفتم. من در شگفتم که چگونه این اسقف، که او نیز در لوئیز وایل بود، می‌توانست چیزی بگوید در مورد چیزی که ما در مورد دوست داشتن و دعامودن برای دشمنان نتیجه گرفته‌ایم.

و از: من نمی‌خواهم چیزی بر آنچه شما اکنون گفتید اضافه کنم، جز این‌که بگویم مسیح همیشه از محبت‌ورزیدن به دشمنان صحبت می‌کند؛ بنابراین اگر این امر اهمیت نداشت، آن را بارها تکرار نمی‌کرد و اگر مشکل نبود بارها آن را ذکر نمی‌کرد.

رُسی: من دوست دارم به سؤال اصلی و به پاسخ پروفیسور نصر برگردم که فکر می‌کنم بسیار قاطع است. هدف سؤال این بود که سعی کنیم چیزی را که در جهان اسلام در عصر حاضر می‌گذرد بفهمیم، چیزی را که بتوانیم به آن تکیه کنیم و فکر می‌کنم که پاسخ پروفیسور نصر بی‌نهایت مهم است. به تعبیری که من دارم، باید بگویم آیا عادلانه نیست که بگوییم در سرتاسر تاریخ اسلام و تاریخ جهان اسلام، هر زمان که تصوّف فرصتی برای نوعی تأثیر و نفوذ داشته است، تأثیرش همیشه تعدیل‌کننده بوده است؟

نصر: روی هم رفته بله؛ اما من می‌خواهم قیدی را بر آن اضافه کنم. اوقاتی در تاریخ اسلام بود که جهان اسلام مورد تجاوز قرار می‌گرفت، از قبیل تجاوز مغول یا تجاوز ایتالیایی‌ها بر لیبی که در آن هنگام سلسله‌های صوفیه همراه با بقیه افراد جامعه در دفاع از کشور مشارکت می‌کردند. البته نمونه بسیار نزدیک، چیزی است که در اتحاد جماهیر شوروی (سابق) در طول هفتاد سال حکومت شوروی در آسیای مرکزی روی داد و چیزی که در قفقاز در طول ۵ تا ۱۰ سال آخر روی

داده است؛ و آن زمانی است که یکی از سلسله‌های صوفیه، سلسله نقشبندیّه، نقش بسیار مهمی را بازی می‌کرده است؛ اما چیزی که شما می‌توانید با قطعیت بگویید این است که در سرتاسر کلّ تاریخ اسلامی، سلسله‌های صوفیه هرگز در هیچ‌گونه اقدامات تهاجمی و نظامی مشارکت نکرده‌اند و این امر حتی برای یک بار دیده نشده است؛ بنابراین بله، روی هم رفته تأثیر تصوّف همیشه تعدیل‌کننده بوده است. جالب توجه است که جلال‌الدین مولوی — که پدرش مجبور شد از تجاوز مغول فرار کند، وطن خود را در سنّ دوازده سالگی از دست داد و سپس به مکه و مدینه آورده شد و در نهایت در آناتولی شرقی اقامت گزید و در آنجا، در قوتیه، فوت کرد — از جهانی‌ترین نویسندگان صوفیه است و بسیار زیاد، در باب عمومیت حقیقت، دین و محبت بر مسیحیان می‌نویسد. او مریدان مسیحی بسیاری داشت و زمانی که از دنیا رفت هم مراسم یهودی و هم مسیحی برای او برگزار شد. آنچه که در اینجا می‌بینیم این است که تجارب وحشتناک وی و خانواده‌اش هیچ‌گونه تأثیری بر نقش تعدیل‌کننده او در میان اهالی آناتولی در خصوص ارتباط بین مسلمانان و مسیحیان، نداشت.

شاه کاظمی: من اکنون می‌خواهم به این مباحث ادامه دهم و یک نمونه بسیار مهمی از این شیوه مقابله تصوّف را با امپریالیسم در ناحیه الجزایر نشان دهم. پروفیسور نصر به لیبی و چچن^۱ اشاره کردند؛ اما در الجزایر نمونه‌ای از اولیای صوفیه، یعنی عمر عبدالقادر الجزایری را داریم که علیه فرانسویان به مبارزه برخاست. در ۱۸۳۰ و ۱۸۴۰ فرانسه به یک نوع سیاست زمین سوخته^۲ در الجزایر متوسّل شده بود و در آن زمان گوش اعراب به عنوان نشانه‌های افتخار فرانسه

1. Chechina.

2. Scorched earth policy.

به حساب می آمد. سربازان فرانسه گوش های اعراب را می بریدند و آنها را به تعدادی از سران عرب می دادند. در آن هنگام که اعمال ددمنشانه انجام می شد، از عمر سؤال شد: «در مقابل، چه کار باید انجام دهیم؟» او گفت: «زمانی که شما یک سرباز فرانسوی را به اسارت می گیرید، او را پیش من آورید و اگر او از برخورد نامناسب شما شکایت کرد، ده ضربه شلاق بر کف پایتان زده خواهد شد.» هنگامی که او سرانجام شکست خورد و به پاریس منتقل گردید، در میان مردمی که برای احترام به نزد او آمده بودند، افسران فرانسوی و کسانی که از طرز برخورد کشورشان با الجزایری ها آگاه بودند، حضور داشتند که او با آنها به خوبی رفتار کرده بود. سپس عبدالقادر به دمشق تبعید شد و در دمشق عهده دار نجات دادن حدوداً دو تا سه هزار مسیحی در زمان جنگ داخلی بین دروزیان و مسیحیان بود. او تأکید داشت که مسیحیان هیچ تقصیری در انجام این درگیری ندارند و آنها غیرنظامی بودند و امنیت آنها باید طبق شریعت اسلام مورد احترام قرار گیرد؛ اما به او اعتنایی نشد. دمشق مورد هجوم واقع شد و مسیحیان در شرف قتل عام بودند که در آن هنگام، عمر شخصاً آنها را در خانه خود پذیرفت و زمانی که دامنه گستردگی یورش را دید، در قلعه دمشق تعدادی سرباز را گرد آورد که تحت فرمان وی بودند و از این مردم دفاع کردند. چرچیل^۱ - زندگی نامه نویس او - نوشت که این صحنه حیرت انگیزی بود: هزاران نفر مسیحی، نمایندگان و خانواده های آنها مورد حمایت قرار می گرفتند. او می گفت، عروس مسیح مورد حمایت اهل بیت پیامبر قرار گرفت و شامل^۲، مبارز بزرگ چچنی، به او نوشت: «چقدر خوشحالم در زمانی زندگی می کنم که سنت پیامبر در عمل، توسط کسانی

1. Churchill.

2. Shamil.

شبهه شما انجام می شود که می داند چه هنگام مبارزه کند، چه هنگام نکند و چه هنگام دفاع کند از کسانی که حق مورد حمایت قرار گرفتن دارند». چیزی که عمر انجام می داد یکی از مهم ترین اصول قرآنی است. او کسی است که عمارت ایدئولوژی ساخته شده توسط گروهی که بر مردم بی گناه در نیویورک و واشنگتن حمله کردند، را سست می کند. در قرآن آمده است «از مردم تنفر نداشته باشید که موجب شود شما با آنها به بی عدالتی برخورد کنید. خدا آنهایی که ظالم اند را دوست ندارد.»^۱ این آیه بسیار مهمی است. هرچند ممکن است تنفر و خشم زیادی در دنیای مسلمانان باشد؛ اما قرآن به مسلمانان اجازه نمی دهد که ظالمانه عمل کنند. عدالت در جنگ بدین معناست که شما با نظامیان بجنگید و بر ضدّ آنهایی که تقصیری ندارند یا قصد مغرضانه نسبت به شما ندارند، نجنگید. هم چنین در قرآن "آیه صلح" است که در آن صریحاً می گوید: «اگر دشمنانتان تمایل به صلح داشته باشند شما نیز باید به صلح متمایل شوید.»^۲ قرآن می گوید: «شما هیچ اجازه ندارید علیه آنهایی باشید که به خاطر دینتان با شما نمی جنگند.»^۳ هم چنین می فرماید: «خدا شما را از برقراری صلح با آنهایی که با شما به دلیل دینتان نمی جنگند، کسانی که شما را مورد آزار و اذیت قرار نمی دهند، نهی نمی کند.»^۴ من اکنون قصد دارم این مشخصه را در ارتباط با عمر عبدالقادر نشان دهم؛ چرا که ما در اینجا یک ترکیب شگفت انگیزی از معنویت عالی همراه با

۱. قریب به این مضمون است، آیه: لَا يُخْرِجُكُمْ عَنْ دِينِكُمْ شَتَّى قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ اقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ (سوره مائده، آیه ۸).

۲. قریب به این مضمون است، آیه: فَإِنْ فَاتَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا؛ پس اگر بازگشت (به فرمان خدا) میانشان صلحی عادلانه برقرار کنید (سوره حجرات، آیه ۹).

۳. قریب به این مضمون است، آیه: فَإِنْ ائْتَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِنَا يُغْتَلَبُونَ بَصِيرَ (سوره انفال، آیه ۳۹).

۴. لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ (سوره ممتحنه، آیه ۸).

محبت خالصی به پیروان ادیان متفاوت مشاهده می‌کنیم (عبدالقادر، در دمشق، در آرامگاه ابن عربی، مواقف مشهورش را نوشت که یکی از باطنی‌ترین تفاسیر قرآن و حدیث در دست ما و مبتنی بر دیدگاه ابن عربی است، اما به یک معنا باطنی‌تر از خود ابن عربی است)؛ بنابراین ما در این چهره یک مجاهد حقیقی را می‌بینیم که معنای حقیقی جهاد را نشان می‌دهد: شخصی که، پیش از همه، باطناً مبارز است، کسی که در درون خود جهاد می‌کند و نسبت به بی‌پناهان، چه مسیحی یا یهودی یا هرکس دیگر، محبت و دلسوزی دارد و کسی که تمایل دارد زندگی خود را برای آنها، براساس آیاتی که در مقاله خود آوردم، فدا کند. قرآن، مسلمانان را مکلف می‌کند نه تنها مساجد، بلکه کلیساها، صومعه‌ها^۱ و کنیسه‌ها (همه مکان‌هایی که در آنجا نام خدا اغلب خوانده می‌شود) را در صورت ضرورت با جان خود حمایت کنند.

پدر جان خریساوجیس^۲: من نسبت به همه آنچه که مطرح شده است بسیار سپاسگزارم. فکر نمی‌کنم که طرح این علایق و نگرانی‌ها کار سیاسی باشد. حوادث یازده سپتامبر باید محور این کنفرانس می‌شد. پروفیسور نصر، در این گفتگو در سخنرانی خود اظهار کرد که ما نمی‌توانیم کار خوب انجام دهیم، مگر اینکه خوب باشیم و ما از کالیستوس شنیده‌ایم که قدیس کسی است که در همه زمان‌ها متوجه خداست. ما نیاز داریم در اینجا، کار خودمان را انجام دهیم؛ حصارهایی را که به وجود آورده‌ایم فرو بریزیم و آن کار، فعالیت دنیوی یا سیاسی صرف نیست. آن عمیقاً معنوی است.

1. Cloisters.

۲. Father John Chryssavgis: استاد الهیات و مؤلف چندین مقاله و کتاب دربارهٔ معنویت مذهب ارتدکس.

شرح صدر فیض کاشانی

شهرام بازوکی

مقدمه

دوره صفویه در تاریخ ایران دوره بسیار پیچیده‌ای است. دوره‌ای که در ابتدای آن به اوج تفکر معنوی اسلام با جمع ارکان اصلی تصوف، تشیع و حکمت می‌رسیم و از طرف دیگر در اواسط آن شاهد نزول این تفکر می‌شویم. متفکران بزرگ دوره صفویه، همه دردمند ایام سخت خویش هستند. ایام ظهور نحوی نادانی در دین که عمومیت می‌یابد و محک سنجش دین‌داری دیگران می‌شود و تاکنون ادامه می‌یابد. اگر کسی به اعماق وضعیت تفکر در دوره صفویه راه نیابد و بسط و سیر آن را بررسی نکند نمی‌تواند به وضعیت فکری ایران معاصر پی ببرد. ما اکنون در همان مسیری در تفکر قرار داریم که از اواسط صفویه جاری شده است.

برای درک بحران تفکر در دوره صفویه کافی است آثار مشایخ صفویه و عارفان و حکیمان این دوره از میرفندرسکی و ملاصدرا تا فیض کاشانی را بخوانیم و ببینیم که چگونه از نوعی قشری‌بودن و ظاهرپرستی دینی که طبعاً

عوام‌فریبی و تکفیر و تفسیق اهل معرفت را نیز به‌دنبال دارد رنج می‌برند. نشانه‌های این رنج و درد در آثاری با موضوع‌های مختلف، از رسالهٔ صناعتیه میرفندرسکی تا رسالهٔ سه‌اصل ملاًصدرا آشکار است.

فیض کاشانی (۱۰۰۷ - ۱۰۹۱) در این دوره، شاید بیش از دیگران، در آثار خویش به بهترین وجه وضعیت روزگار خود را می‌نمایاند و بیش از دیگر آثارش، مقدمهٔ محجة البیضاء و رساله‌های المحاکمه، شرح صدر، الاعتذار و الانصاف حاکی از این واقعیت است. در اینجا به سه رسالهٔ اخیر براساس سه بار فهرستی می‌پردازیم، که خود فیض از آثارش فراهم آورده است.

وی فهرست اول را در حدود سال ۱۰۶۷ تدوین کرده و در آن به ۴۱ اثر خود که تا آن زمان نوشته اشاره می‌کند. فهرست دوم را که تحریری جدید ولی مفصل‌تر از فهرست اول است، در سال ۱۰۸۹ به اتمام رسانده و در آن از ۱۱۴ اثر خود یاد کرده است. فیض فهرست سوم را در سال ۱۰۹۰ نگاشته و در آن صد عنوان از آثار خویش را ذکر می‌کند. فهرست سوم بدین‌نسق است که در ذیل هر موضوع پنج عنوان کتاب را از مجموعه آثارش برحسب اهمیت انتخاب کرده، نام می‌برد.^۱

فیض در انتهای فهرست دوم دربارهٔ شرح صدر گوید: «مشمول است بر مجملی از آنچه از حالات و ناخوشایندی‌ها در ایام عمر بر من گذشت، از رحلت و اقامتم، از فایده بردن و فایده رساندنم، کوشش و سختی‌هایم، گمنامی و شهرت، خلوت و صحبت، از دوری جستن از دوستان محبوبم و هم‌نشینی با یاران گرفتار اندوه شده‌ام؛ این شکوائیه‌ای است از شکوائیه‌های من که در آن آسودگی رنج و زدودن غم و گشایش سینه‌ام می‌باشد. نزدیک به ۳۵۰ بیت^۲ است و در سال ۱۰۶۵

۱. فهرست‌های خودنوشت فیض کاشانی، تصحیح و تحقیق محسن ناجی نصرآبادی، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۷، صص ۴۴-۴۵.

۲. کلمهٔ بیت در عرف قدما و خوش‌نویسان به معنای چهل یا پنجاه حرف مندرج در حداقل یک سطر است.

تصنیف شده است».^۱

در همین فهرست، دو عنوان قبل از شرح صدر، از رساله دیگری در شرح احوال خویش به نام انصاف نام می برد، ولی در حد نگارش دو خط اختصار می کند و به صورت کلی و مبهم می گوید که این رساله «مشمول است بر بیان طریق علم به اسرار دین و کیفیت سعی در تحصیل یقین، در دویست بیت، که آن را در سال ۱۰۸۳ تألیف کردم». درباره این رساله در فهرست سوم نه تنها مطلب تازه ای بر فهرست دوم اضافه نکرده، بلکه آن را مختصرتر نیز کرده است. رساله الانصاف آخرین شرح حالی است که فیض از خود نوشته و در آن با لحنی بسیار تند و گلایه آمیز خود را مُبْتَرِی از این می داند که جزو یکی از گروه های فکری مشهور زمانه خویش باشد؛ لذا می گوید: «نه متکلم و نه متفلسف و نه متصوفم و نه متکلف، بلکه مقلد قرآن و حدیث و تابع اهل بیت آن سرور».^۲ او از ناهمی ها و نادانی های مشهورین به علما در روزگارش و جور و جفایی که بر وی وارد می کنند، فریاد کشیده و در آخر رساله با لحنی گریان و نالان از جور این نادانان پناه به خدا می برد. بدین قرار این شرح حال، نه تراجم احوال، بلکه شکوائیه دیگری از جاهلان روزگار و به تعبیر قدما نفثه المصدور دیگری است؛ به همین دلیل، فیض در فهرست آثار خویش، موضوع این رساله را به طریقی مبهم و برسبیل اختصار و ایجاز بیان می کند و از آن رد می شود، ولی در شرح صدر به تفصیل و دقت بیشتری به شرح احوال خویش می پردازد.^۳

این که فیض کاشانی می گوید فقط تابع قرآن و اهل بیت است، اولاً مطلب تازه ای به زبان نیاورده است، همه شیعیان چنین هستند و او نیز از اول چنین بوده

۱. همان، ص ۱۰۷.

۲. الانصاف، مندرج در ده رساله، ص ۱۹۶.

۳. فهرست های خودنوشت، ص ۱۰۷.

است. مسأله این است که چگونه قرآن و تبعیت از اهل بیت فهمیده شود. ثانیاً در دوره صفویه حکمت و تصوف و کلام به جمع واحدی می‌رسد، از این رو هر کسی که از ظاهر رو به باطن می‌آورد، اهل تصوف و حکمت می‌شود، چنان‌که فیض کاشانی نیز چنین بود. در واقع رساله الانصاف از بسیاری جهات شبیه به رساله المنقذ من الضلال غزالی است. غزالی نیز تمامی طوایف زمانه خود را از متکلم تا متصوف نقد و بررسی می‌کند، در حالی که می‌دانیم نهایتاً رو به تصوف داشت، البته از بعضی متصوفه زمان خود بیزاری جست، ولی هیچ‌گاه مورد طعن و لعن کسی واقع نشد. از این رو به واسطه غزالی، تصوف در میان علمای اهل سنت رسمیت و مقبولیت دینی یافت؛ ولی فیض کاشانی به سبب فشارها و اتهامات وارد بر وی، با اینکه در همه آثارش به نحوی رو به تصوف و عرفان دارد، اما به سبب اوضاع بحرانی دینی در زمانه خویش نمی‌توانست همان کار غزالی را بکند، البته نه او، بلکه هیچ‌کس دیگر نیز امان نیافت مقامی را که تصوف در گذشته در متن تشیع در ایران داشت، منشأ اثر کند.

در ردیف دو رساله شرح صدر و الانصاف، رساله‌های دیگری به نام‌های الاعتذار و رفع الفتنة نگارش فیض کاشانی موجود است. وی این چهار رساله را همراه با رساله فهرست العلوم در فهرست سوم آثارش جزو یکی از مجموعه پنج رساله‌هایش می‌آورد و درباره عنوان این پنج‌گانه و موضوعش چنین می‌نویسد: «در بیان انواع علوم و تمییز علوم نافع از غیر نافع و اقسام علماء و تمییز علمای حق از کسانی که متشبه به آنها هستند و طریق تحصیل علم نافع و شرح احوال بعضی از آنچه بر من در مدت حیات عاریتی‌ام گذشت».^۱ از این پنج‌گانه، رساله رفع الفتنة خصوصاً در مقاله اول شباهت بسیار به شرح صدر دارد، به نحوی که برخی از

مطالب آن دو یکی است.^۱

رسالة الاعتذار^۲ در سال ۱۰۷۷ هجری به اتمام رسیده و در واقع شرح حال دیگری است که فیض کاشانی در سال‌های بین تألیف شرح صدر (۱۰۶۵) و الانصاف (۱۰۸۳) تحریر کرده است. در مقام قیاس این سه رساله می‌توان گفت شرح صدر به زبان فارسی است، الاعتذار تماماً عربی و الانصاف به زبان فارسی و عربی است. سبب نگارش این رساله، پاسخ به نامه‌ای است که در آن یکی از علمای خراسان از وی درخواست کرده بود که نزد شاه برای احراز مقام امامت نماز جمعه در مشهد رضوی برایش وساطت کند تا مقرریش افزونی یابد. فیض در ضمن اینکه از انجام این کار عذرخواهی می‌کند، مختصری از بعض احوال خود را که متضمن اعتذارش از دخالت در این قبیل امور است، می‌آورد و مثل دو رساله دیگرش از عالم نمایان زمان می‌نالد و راحت خود را در قناعت و خمول می‌داند. وی شرح مصائب و ابتلائات زمانه خود را با دعای إِنَّمَا اشْكُوهُ وَ حَزَنِي إِلَى اللَّهِ ختم می‌کند.

با مقایسه این سه شرح حال، می‌توان نتیجه گرفت که شرح حال اصلی فیض که خود نوشته، همان شرح صدر است و فیض هیچ‌گاه از اعتقادات اظهار کرده خود در این رساله دست برنداشته و فقط در رساله الانصاف، چنان‌که به روشنی از لحن کلامش برمی‌آید، حالت کسی را دارد که از جور زمانه و طعن و ذم و فشار عالم نمایان معاصر خود به ستوه آمده، برای اینکه از دست و زبان آنان درامان باشد،

۱. مصحح محترم ده رساله فیض کاشانی (ص ۴۶) با بیان اینکه این رساله به جز مقدمه و برخی جزئیات تماماً همان مقاله اول رساله شرح صدر است، آن را رساله مستقلی ندانسته و در مجموعه ده رساله نیآورده است، در حالی که رفع الفتنه رساله مستقلی است. اصولاً یکی از روش‌های فیض در تألیف این بوده که رساله‌های خویش را به صورت مختصر و مبسوط با افزودن نکات دیگر با عناوین مختلف می‌نوشته است تا به کار مخاطبان مختلف در زمان‌های متفاوت بیاید.

۲. رساله الاعتذار در ده رساله، صص ۲۷۷ - ۲۹۱، چاپ شده است.

فریاد کشیده که دست از سر او بردارند، لذا اظهار برائت از بودن در هرگونه طریقه فکری زمانه خویش می‌کند.

فیض کاشانی رساله شرح صدر را بنابر جمله‌ای که در ابتدای مقاله دوم آن به تصریح می‌گوید «از مبدأ امر تا حال که عمر از پنجاه و هشت سال گذشته» و بنابر ماده تاریخی که برای اختتام رساله آورده و به حساب حروف ابجد سال ۱۰۶۵ می‌شود با توجه به اینکه وی در سال ۱۰۰۷ قمری متولد شده، در سن پنجاه و هشت سالگی نوشته است.

شش نسخه از رساله شرح صدر در کتاب‌های فهرست نسخ خطی معرفی شده است.^۱ این دو رساله دو بار نیز به طبع رسیده است. بار اول در نشریه جلوه (شماره هشتم، سال اول، ۱۳۲۴، صص ۳۹۳-۴۰۹) و بار دوم در ده رساله محقق بزرگ فیض کاشانی، به کوشش رسول جعفریان، اصفهان، ۱۳۷۱، صص ۴۷-۷۳، چاپ شده است. چاپ اول آن، بنابر آنچه در مقدمه مصحح آمده است، براساس یک مجموعه خطی مشتمل بر پنج رساله از فیض است که بدون تاریخ می‌باشد. تصحیح دوم شرح صدر، بنابر قول مصحح آن در مقدمه‌اش، براساس نسخه‌ای است به خط علم‌الهدی فرزند فیض که به شماره ۵۰۱۹ در کتابخانه مرحوم آیت‌الله نجفی موجود است و ضمناً با نسخه شماره ۱۴۰۱ در همین کتابخانه مقابله و موارد مهم موجود در نسخه شماره ۱۴۰۱ به نسخه اول درکروشه افزوده شده است. اما این چاپ دارای موارد مغلوط بسیار است و از مقابله این دو نسخه با یکدیگر چنین برمی‌آید که نسخه دوم کامل‌تر باشد. نسخه اخیر در موارد عیدیه منطبق است با نسخه‌ای که در نشریه جلوه مندرج شده است. نگارنده متأسفانه تاکنون نتوانست به دیگر نسخ خطی این رساله دست یابد و لذا بنای کار خود را براساس چاپ جلوه که صحیح‌تر است و مقایسه آن با چاپ دیگرش نهاد.

۱. فهرست‌های خودنوشت، ص ۱۹۰.

بسم الله الرحمن الرحيم

رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاخْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي.^۱

بعد از حمد و ثنای اله و درود و تحیت برگزیدگان آن درگاه، چنین گوید
محمد بن مرتضی المدعو بمحسن - ائده الله فی کلّ مسلک و موطن - که چون گشایش
غصّه دل گره بر گره را به فتح الباب سخن بسته اند، و تنفیس کربت سینه شرحه
شرحه را بنفشه، و نفس پیوسته و بسی از کربت غربت دنیا و شکوه جهال علما نما
در دلم گره شده بود و هم نفسی نمی یافتم که به دستیاری سخن با او رازی در میان
نهم و به بیان زبان درد دلی بر وی شمارم، به خاطر رسید که لوحی به دست آرم و
به پایمردی قلم و زبان بیان شمه ای از حقیقت حال علم و علما و بعضی از احوال
پیشانی خود در این دار ابتلا بر وی نگارم تا شاید بدین وسیله دلی خالی شود و
شرح صدری حالی گردد، بنابراین، این چند کلمه مرقوم شد و به "شرح صدر"
موسوم گشت و بر دو مقاله مرتّب و مختوم گردید.

مقاله اولی: در بیان شمه ای از حقیقت حال علم و علما

بباید دانست که آدمی از دیگر حیوانات به گوهر دانش و بینش گرامی گشته

۱. سوره طه، آیات ۲۵ - ۲۸: ای پروردگار من سینه مرا برای من گشاده گردان، و کار مرا آسان ساز،
و گره از زبان من بگشای، تا گفتار مرا بفهمند.

است و به واسطه عقل و دانایی از آفرینش بر سر آمده و همه را به فرمان خود در آورده، چنان که کریمه «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِی السَّمَوَاتِ وَمَا فِی الْأَرْضِ جَمِیْعًا»^۱ بدان اشاره فرموده. مصتف:

هر چه در این سرا بود جمله از آن ما بود

آمده ام که مال خود جمع کنم به در برم^۲

و این گوهر دانش اگرچه انواع بسیار دارد ولیکن، از میان همه برگزیده و گرامی دانش حکمت است که در شأن او آمده که «وَمَنْ يُؤْتِی الْحِکْمَةَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا»^۳ چه از این علم، حقیقت اشیاء هویدا می گردد و خصوصاً شناخت نفس خویشتن که سرمایه تحصیل حقایق و معارف الهی است که از آنجا معرفت مبدأ و معاد که انبیاء - صلوات الله علیهم - به جهت آن فرستاده شده اند حاصل توان کرد، مولوی:

سال ها فکر من این است و همه دم سخنم

که چرا غافل از احوال دل خویشتم

ز کجا آمده ام آمدنم بهر چه بود

به کجا می روم و چیست مآل شدنم

و این علم حکمت را در زمان پیشین از انفاس انبیای مرسل - علیهم السلام - زیرکان هر عصر فرا گرفته و به عالمیان رسانیده و از پرتو سخنان وحی نشان ایشان، جهانیان را بدین راهنمایی نموده اند:

۱. سوره جاثیه، آیه ۱۳: رام شما ساخت آنچه در آسمان هاست و آنچه در زمین است.

۲. دیوان اشعار، ملا محسن فیض کاشانی؛ چکامه، تهران، ۱۳۸۰، ص ۵۲۵.

۳. سوره بقره، آیه ۲۶۹: و به هر که حکمت عطا شده نیکی فراوان داده شده.

هر بوی که از مشک و قُرنفل شنوی

از دلب آن زلف چه سُنبل شنوی^۱

و این حکمت قدما که موروث انبیاست، غیر حکمت متعارف است که امروز در میان متأخرین شایع است، چرا که تحریفی بدان راه یافته است، و چون آفتاب حضرت خاتم انبیا - صلی الله علیه و آله و سلم - که در غرب عرب توارى نموده بود، از مشرق قریش طالع شد و زمین و زمان را به انوار هدایت آثار روشن گردانید، ریاض حکمت قدیمه از پرتو انوار آن حضرت، رونق و طراوتی دیگر پذیرفت، و مزارع علم و معرفت از تابش پرتو انوار لطایف آثارش، نشو و نمایی تازه یافت. از هر چمنش گل های گوناگون شکفانیدن گرفت و بر هر شاخساری از درخت جمعیتش، الوان بارها بر آورد.

هر دم ازین باغ بری می رسد تازه تر از تازه تری می رسد
جمعی از زیرکان امت بزرگوارش که بر ذمت همت خویش التزام متابعت آن حضرت لازم داشته بودند، به وسیله پیروی سنن گرامی آثارش، ظاهر و باطن خویش را به مراقبت و مقاربت، مزین و مُحَلّی گردانیده، محلّ بدایع حکمت گشتند و از نَفَس مبارک هر یک، غرایب علوم ظاهر شد، و خصوصاً اهل بیت آن سرور، که از جنس انس و زمره ملائکه، به تقرب الهی ممتازند. و علم تصوّف عبارت از این بدایع حکمت و غرایب علوم بلند رتبت است که السنه سنت محمّديه (ص) و شرایع ختمیه بدان ناطق گشته.

عِلْمُ التَّصَوُّفِ عِلْمٌ لَيْسَ يَعْرِفُهُ إِلَّا أَخَوِ فِطْنَةِ بِالْحَقِّ مَعْرُوفٍ
وَلَيْسَ يَعْرِفُهُ مَنْ لَيْسَ يَشْهَدُهُ وَكَيْفَ يَشْهَدُ ضَوْءُ الشَّمْسِ مَكْفُوفٌ^۲

۱. کلیات فخرالدین عراقی، به کوشش سعید نفیسی، سنایی، تهران، ص ۳۲۶.

۲. جامع الاسرار و منبع الانوار، سید حیدر آملی، تصحیح هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، چاپ

و غرض از تحصیل و اکتساب آن به اعمال شایسته و پی بردن به اسرار آن به ریاضات بایسته، آن است که شخص از مرتبه حیوانیت و حیات عارضی، به واسطه آنکه متحقق به علوم انبیاء و اعمال ایشان گردد، ترقی نموده به مرتبه کمال انسانی و حیات ابدی فایز گردد و در این ظلمات، بشریت از سرچشمه آب حیات بی بهره نماند.

آن چشمه که خورد خضر از او آب حیات در منزل توسست لیکن انباشته‌ای لیکن همه مردمان را قابلیت فهم این علم و توفیق این عبادت نیست، و همه کس شایسته شرف این سعادت نی «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا»^۱ و لهذا اهلش از نااهل مصون می‌دارد و چون دَرِ مکنون در صدف سینه مخزون:

نهفته معنی نازک بسی است در خط یار تو فهم آن نکنی ای ادیب من دانم
حضرت امام زین العابدین صلوات الله علیه می‌فرموده:

إِنِّي لَأَكْتُمُ مِنْ عِلْمِي جَوَاهِرَهُ	كَئِنْ لَا يَرَى الْحَقُّ ذُو جَهْلٍ فَيَفْتِنَا
وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي هَذَا أَبُو حَسَنٍ	إِلَى الْحُسَيْنِ وَ وَصَّى قَبِيلَهُ الْحَسَنَا
قُرْبُ جَوْهَرِ عِلْمٍ لَوْ أَبْرَحَ بِهِ	لَقِيلَ لِي أَنْتَ مِنْ يَغْبُدُ الْوَلَسَا
وَلَا تَحِلُّ رِجَالُ مُسْلِمُونَ دَمِي	يَزُونَ أَفْخِجُ مَا يَأْتُونَهُ حَسَنًا ^۲



دوم، تهران، ۱۳۶۹، صص ۱۹۶، ۶۲۲. علم تصوف علمی است که آن را نمی‌شناسد مگر برادر دانایی که به حق شناخته شده است. و کسی که آن را مشاهده نکرده باشد، نمی‌شناسدش و چگونه کور نور خورشید را می‌بیند.

۱. سوره بقره، آیه ۲۶: بسیاری را بدان گمراه می‌کند و بسیاری را هدایت.

۲. المحجة البيضاء، ج ۱، ص ۶۵: همانا که من جواهر علم خود را پنهان می‌کنم تا نادان حق را نبیند که بر ما فتنه‌انگیزی کند. و در این امر، ابو حسن (علی) مقدم بر حسین مقدم است و قبل از او به حسن سفارش کرد. چه بسا جوهر علمی که اگر آن را آشکار کنم به من گفته شود که تو از بت پرستان هستی و مردان مسلمان ریختن خون مرا حلال شمارند و زشت‌ترین کاری را که می‌توانند بکنند، نیکو ببینند.

و نیز آن حضرت می فرموده «لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَكَفَّرَهُ»^۱.

و حضرت امیرالمؤمنین — صلوات الله علیه — اشاره به سینه مقدس خود کرده فرمودند: «إِنَّ هَهُنَا لَعِلْمًا جَمًّا لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً، بَلَى أَصِيبَ لَهُ لِقِنًا غَيْرَ مَأْمُونٍ، يَسْتَعْمَلُ آلَةَ الدِّينِ فِي الدُّنْيَا، وَ يَسْتَظْهَرُ بِحُجَجِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ بِنَعِيمِهِ عَلَى عِبَادِهِ، أَوْ مُنْقَادًا لِلْحَقِّ لَا بِصِيرَةٍ لَهُ فِي أَخْنَانِهِ، يَنْقُدُ الشُّكَّ فِي قَلْبِهِ لِأَوَّلِ غَارِضٍ مِنْ شُبُهَةِ الْأَلَاذَاكِ، أَوْ مِنْهُمُ بِالسَّلَذَةِ، سَلِسَ الْقِيَادِ لِلشَّهْوَةِ أَوْ مُغْرَمًا بِالْجَنَنِ وَالْإِدْخَارِ، لَيْسَا مِنْ رُعَاةِ الدِّينِ فِي شَيْءٍ، أَقْرَبُ شَيْءٍ شَبَهًا بِهِمَا الْإِنْعَامُ السَّائِمَةُ، كَذَلِكَ يَمُوتُ الْعِلْمُ بِمَوْتِ خَامِلِيهِ. اَللَّهُمَّ بَلَى، لَا تَخْلُوا الْأَرْضَ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّةٍ إِثْمًا ظَاهِرًا مَشْهُورًا أَوْ مُسْتَقْرًا مَغْمُورًا، إِنَّلَا تَبْطُلَ حُجَجُ اللَّهِ وَ بَيِّنَاتُهُ وَ أُيُنِ أَوْلِيكَ، أُولَئِكَ وَاللَّهُ الْأَقْلَوْنَ عَدَدًا وَ الْأَعْظَمُونَ خَطَرًا بِهِمْ يَحْفَظُ اللَّهُ حُجَجَهُ وَ بَيِّنَاتِهِ، حَتَّى يُودِعُوهَا نُظْرَانَهُمْ، وَ يَزِرُوهَا فِي قُلُوبِ أَشْبَاهِهِمْ، هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقَائِقِ الْأُمُورِ، وَ بَاشَرُوا رُوحَ الْيَقِينِ وَ اسْتَغْلَوْا مَا اسْتَعْوَرَهُ الْمُتَرَفُونَ وَ أَسْأَوْا بِمَا اسْتَوْخَشَ مِنْهُ الْجَاهِلُونَ وَ صَحِبُوا الدُّنْيَا بِأَبْدَانٍ أَرْوَاحُهَا مُعَلَّقَةٌ بِالْمَحَلِّ الْأَعْلَى، أُولَئِكَ خُلَفَاءُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ الدَّعَاةُ إِلَى دِينِهِ. آه آه شَوْقًا إِلَى رُؤْيَيْهِمْ»^۲.

۱. المحجة البيضاء، ج ۱، ص ۶۵. اگر ابوذر می دانست آنچه را که در قلب سلمان است، او را تکفیر می کرد.

۲. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۱۴۷، ترجمه سید جعفر شهیدی. بدان که در اینجا دانشی است انباشته، اگر — فراگیرانی — برای آن می یافتیم. آری، یافتیم آن را که تیز دریافت بود، لیکن امین نمی نمود، با دین می اندوخت و به نعمت خدا بر بندگانش برتری می جست و به حجت علم بر دوستان خدا بزرگی می فروخت. یا کسی که پیرو خداوندان دانش است، اما در شناختن نکته های باریک آن او را نه بینش است. چون نخستین شبهت در دل وی راه یابد درماند — و راه زدودن آن را یافتن نتواند — بدان که برای فراگرفتن دانشی چنان نه این درخور است و نه آن — یا کسی که سخت در پی لذت است و رام شهوت راندن یا شیفته فراهم آوردن است و مالی را بر مال نهادن — هیچ یک از اینان اندک پاسداری دین را نتواند و بیشتر به چارپای چرنده ماند. مرگ دانش این است و مردن خداوندان آن چنین. بلی زمین تهی نماند از کسی که حجت بر پای خداست یا پایدار و شناخته است و یا ترسان و پنهان از دیده هاست تا حجت خدا باطل نشود و نشانه هایش از میان نرود و اینان چندانند و کجا جای دارند؟ به خدا سوگند اندک به شمارند و نزد خدا بزرگ مقدار، خدا حجت ها و نشانه های خود را به آنان نگاه می دارد تا به همانند های خویشش بسپارند و در دل های خویشش

سالکان این طریق، غریق دریای یقینند، هرچه شنوند و بینند حق شنوند و حق بینند، صفحه ادراک ایشان از حرف غیر پاک، و سرایشان در قدم هر بی سرو پا، خاک باشد، آینه [دل] ایشان زنگ و باده توحیدشان رنگ ندارد. غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است^۱

* * *

مردی باید بلند همت مردی زین تجربه دیده خردپروردی
 کور از تجرد اندرین عالم خاک بر دامن همت ننشیند گردی^۲
 و این چنین مردی بسیار بسیار عزیز و کم یاب است، و در هر عصری از دو سه متجاوز نباشد.

با که گویم در همه ده زنده کو سوی آب زندگی پوینده کو^۳
 آنچه می گویم به قدر فهم توست مُردم اندر حسرت فهم درست^۴
 طالب این گنج در دنیا غریب است و از لذات این سرا بی نصیب، چه روحش در ملکوت اعلیٰ سیر می کند و با ارواح انبیا و اولیای گذشته که طیب دلخستگان و شفیع دلبستگان اند صحبت می دارد.
 چندان که گفتم غم با طیبیان درمان نکردند مسکین غریبان

→

بکارند. دانش، نور حقیقت بینی را بر آنان تافته و آنان روح یقین را دریافته و آنچه را نازپروردگان دشوار دیده اند آسان پذیرفته اند و بدانچه نادانان از آن رمیده اند خو گرفته. و همنشین دنیاوند با تن ها و جان هایشان آویزان است در ملاء اعلیٰ. اینان خدا را در زمین او جانشینانند و مردم را به دین او می خوانند. و ه که چه آرزومند دیدار آنانم.

۱. دیوان حافظ شیرازی، به کوشش خلیل خطیب رهبر، ص ۵۴، صفی علیشاه، تهران، ۱۳۶۶.

۲. دیوان باباافضل کاشانی، تصحیح مصطفی فیضی و...، ص ۲۱۷، زوار، تهران، ۱۳۶۳.

۳. مثنوی معنوی، به اهتمام دکتر توفیق سبحانی، دفتر پنجم، روزنه، تهران، ۱۳۷۸، بیت ۱۱۶۲.

۴. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۲۰۹۹.

یارب امان ده تا باز ببیند چشم محبتان، روی حبیبان^۱
و چون اکثر مردمان ابنای دنیا و پرستاران جهل و هوی می باشند، با این قوم
که از اهل آخرت و اصحاب معرفت اند، و با این علم که ورای افهام پست است و
برتر از ادراک محسوس پرست ایشان است، به جهت ضدیت و تناکر جنسیت، و
تباین طریق و تخالف سعت و ضیق، دشمنی نموده، نفی ایشان بسیار می کنند، و
طریقه ایشان را انکار می نمایند، چه در حدیث آمده که «الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ مَا
تَغَارَفَ مِنْهَا اشْتَلَفَ وَمَا تَنَازَكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ»^۲ و نیز وارد شده که «الْأَنَاسُ أَغْدَاءُ لِمَا جَهِلُوا»^۳
آن کس که ز شهر آشنایی است داند که متاع ما کجایی است
و این مباینت در حقیقت و بطلان و اختلاف جنسیت در متفرعات آن، اعظم
سببی بود از اسباب آن که اکثر این امت بعد از پیغمبر - صلی الله علیه و آله و سلم
- به مدعیان خلافت به غیر حق گرویدند و به جانب اجانب متقلبه میل کردند و
حضرت امیرالمؤمنین، صلوات الله علیه، و اهل بیت علیهم السلام را فرو گذاشتند،
با آنکه قدر ایشان را شناخته و فضل ایشان را دانسته بودند و بطلان آن جماعت را
پی برده، چه اکثر از جنس آن جماعت بودند و با ایشان در سلیقه و جبلت موافق و
در اطوار و اهواء مطابق. و خصوصاً محبت دنیا در نهاد اکثر مردم سرشته شده، کم
کسی است که از آن خالی باشد و تحصیل دنیا جز به متابعت آن قوم، میسر نبود و
آنچه در سینه مطهر حضرت امیرالمؤمنین - علیه السلام - بود از علوم و حکم و
معارف و اسرار، به حیثیتی دل مقدس آن حضرت را از دنیا به آخرت صرف کرده
بود که در دنیا نیز با اهل جنان صحبت می داشت، چنان که خود فرموده: «صَجِبُوا

۱. دیوان حافظ شیرازی، ص ۵۲۲.

۲. صحیح البخاری کتاب الانبیاء، حدیث ۲، مسند احمد، ج ۵، صص ۳۳، ۲۸۸.

۳. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۱۷۲.

الدُّنْيَا بِأَبْدَانٍ أَرَوَّاحُهَا مُعَلَّقَةٌ بِالْمَخَلِّ الْأَعْلَى».^۱ بیهوشان شراب دنیا، چون با چنین کسی انس توانند داشت یا به جانب آن رغبت نمود؟ چه ابنای دنیا و ابنای آخرت ضد یکدیگرند به غایت، همچنانکه دنیا و آخرت، و گفته اند: «الْجِنْسُ مَعَ الْجِنْسِ إِلَى الْجِنْسِ يَمِيلُ».^۲ عبارت مرتبی، یک مصرع است لطفاً در وسط متن تایپ شود.

دَرَه‌ای کاندَر همه ارض و سماست جنس خود را همچو کاه و کهر باست
ناریان مرناریان را جاذبند نوریان مرنوریان را طالبند
اهل باطل باطلان را می‌کشند اهل حق از اهل حق هم سرخوش‌اند^۳
طیبات آمد ز بهر طیین للخیثین الخیثات است این
و همین مباینت فطری و نکارت جبلی باعث شده بر آنکه از آن زمان باز تا امروز، همواره ابنای روزگار به تخصیص اهل عمامه و دستار که دانشمندان دنیا و علمای عوام‌اند، در هر زمانی، چنانچه شیوه و شیمه ایشان است که به مقراض اغراض پیوسته، ملابس اغراض یکدیگر را عرصه تخریق و تمزیق سازند، علمای ربّانی را انکار می‌کنند، و عارفان حقایق و حکم را نکوهش می‌نمایند، چه علمی چند مشکل از آثار انبیا و رموز اولیا بر صفحه روزگار مانده که دست فهم هر کس به دامن ادراک آن نمی‌رسد، و به غیر از زیرکان هوشمند از ابنای آخرت، که به حسن متابعت شریعت و پیروی طریقت این راه را سپرده، به پایمردی رفیق توفیق بعد از ریاضت‌های بی‌شمار و علوم بسیار که حاصل کرده سمند تیزگام فکرت را در این میدان توانند دوانید، دیگری را مجال ادراک آن نمی‌باشد. هر آینه جمعی از علمای دنیا که پیشوایی عوام در دماغ ایشان جاگیر

۱. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۱۴۷: همنشین دنیابند با تن‌ها و جان‌هایشان آویزان است در ملاّ اعلی.

۲. هر جنسی با جنس خود است و به جنس خود میل می‌کند.

۳. مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ۲۹۰۸، دفتر دوم، ابیات ۸۳، ۸۲، ۲۷۲.

می‌بوده و می‌باشد، تیغ زبان طعن و تشنیع بر ایشان می‌کشیده و می‌کشند، و علمای ربّانیتین را که گوی سبقت در میدان دوران از آشباه و اقران خود به فنون علم و عمل ربوده‌اند، به شین و زندقه و تشنیع و عیب موسوم می‌گردانیده و می‌گردانند، و در تصانیف بلند پایه ایشان طعن‌ها می‌کرده و می‌کنند.
گر نه معیوب بد اختر عیب گوید چون کند

چون به غیر از عیب چیزی دیگرش در جیب نیست
و غرضشان آن است که شاید بدین وسیله در میان عامه سربلند و نمایان گردند و سبب ظهور و شهرت ایشان شوند.
رگ‌رگ است این آب‌شیرین و آب شور در خلاق می‌رود تا نفخ صور^۱
و بالجمله علما سه طایفه‌اند:

یکی آنانند که علم ظاهر دانند و بس، و ایشان مانند چراغند که خود را سوزند و دیگران را افروزند، و این طایفه کم است که از محبت دنیا خالی باشند، بلکه دین را به دنیا بفروشند، چرا که ایشان نه دنیا را شناخته و نه آخرت را دانسته‌اند، چه این هر دو نشأت را به علم باطن توان شناخت نه ظاهر. هر آینه این قوم را صلاحیت رهبری خلاق به حق نیست و ایشانند که ارباب عمایم‌اند و اکثرشان با فقدان صلاحیت به این امر قایم‌اند و در ظلمات غوایت و ضلالت هایم‌اند، و غالب آن است که عوام بدیشان مهتدی می‌شوند و از ایشان بالعرض منتفع می‌گردند، چنانکه حدیث «إِنَّ اللَّهَ يُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ»^۲ اشاره بدان نموده. و گاه باشد که در میان ایشان کسی یافت شود که به پاکیزگی طینت و صفای سریرت متصف باشد و به حق رهبری عوام تواند کرد، و بدان مثاب و ماجور تواند بود و لاغرو.

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۷۵۰.

۲. صحیح بخاری، محمد ابن اسماعیل بخاری، ۸ جلد، بیروت، ج ۴، ص ۳۳.

دوم آنانند که علم باطن دانند و بس، و ایشان مانند ستاره‌اند که روشنایی او از حوالی خودش تجاوز نکند، و از این طایفه نیز رهبری نیاید مگر کم، چرا که بیش از گلیم خویش از آب بیرون نتوانند کشید، به جهت آنکه علم باطن بی‌ظاهر، سعت و احاطت نتواند داشت و به کمال نتواند رسید.

سوم آنانند که هم علم ظاهر دانند و هم علم باطن، و مثل ایشان مثل آفتاب است که عالمی را روشن تواند داشت، و ایشانند که سزاوار راهنمایی و رهبری خلاق‌اند، چه یکی از ایشان شرق و غرب عالم را فرا تواند رسید، و قطب وقت خویش تواند بود، و ایشانند که چون در صدد رهبری و پیشوایی در آیند، محل طعن اهل ظاهر می‌گردند و از ایشان اذیت‌ها می‌کشند و نزد ایشان به کفر و زندقه موسوم می‌گردند، چرا که در این هنگام ایشان را نزد عامه، جاه و عزتی رو می‌دهد و علمای دنیا که ابنای دنیااند، نمی‌توانند دید که دنیا که معشوق ایشان است با دیگری باشد. و آنچه وسیله طعن ایشان تواند شد و دست‌آویز آن جماعت در این امر تواند گردید، دو عیب شنیع است که از کلمات و اوضاع این طایفه ناشی شده:

یکی آن‌که چون از سر ذوق و مستی حال خود، سخنی چند بلند گفته‌اند که ظاهر آن کفر می‌نماید، جماعتی از اهل بطالت که از طبیعت حیوانی نگذشته‌اند، ظاهر ایشان به معصیت آلوده و باطن به انواع بغض و حسد و خبث آکنده، آن سخنان را دست‌آویز می‌کنند و می‌گویند همه چیز خداست، عیاذاً بالله، ملحد و زندیق می‌شوند، می‌پندارند که اشعار و ابیات بزرگان این معنی را دارد و چنان اظهار می‌نمایند که ایشان نیز این مذهب دارند، و جمعی از عزیزان گمان می‌برند که مگر راست است، چرا که از فقهای ظاهر تکفیر ایشان می‌شنوند، و از این طایفه این حرکات می‌بینند، هر آینه منکر می‌شوند، و حق به طرف ایشان است

که سخن بزرگان به غایت مشکل است و افعال و احوال این قوم که خود را بر ایشان می‌بندند، به غایت قبیح و شنیع.

عیب ما نیست گر نمی‌بینیم گوه‌ری در میان چندین خس^۱ و یک عیب دیگر آن است که جمعی، صورت این بزرگان بر خود راست می‌کنند و در گوشه می‌نشینند و با ایشان جماعتی از اهل جریزه و محیلان دنیا پرست اتفاق می‌کنند و از ایشان سخنان به مردمان می‌رسانند که چندین ریاضت می‌کشد، چنین کرامات کرد و چنان از غیب خبر داد، و چون در مجالس متعدده از اشخاص مختلفه این سخنان شنیده شد، در خاطر بعضی از عزیزان اعتقاد به آن شخص پیدا شد و فساد در دماغ او راه یافت و فتنه بسیار از این ممر در مُلکت دین و دنیا پیدا آمد. این دو طایفه‌اند که سبب بدنامی بزرگان دین‌اند.

پوشیده مرقع‌اند از این خامی چند بر بسته زطامات الف لامی چند نارفته ره صدق و صفا گامی چند بدنام کننده نکونامی چند^۲

سؤال: اگر کسی گوید: چرا حسد و بغضا در اهل علم بیشتر از اهل سایر حِرَف و صناعات است؟ ما گوییم: اولاً به جهت آنکه علم غذای روح است، چنان‌که طیبات مأکوله، غذای جسم، و همچنان‌که غذای طیب جسمانی، تقویم بدن اصحاء می‌کند نه مریض، چه بیمار از اغذیه طیبه متضرر می‌شود و بسا باشد که باعث هلاک او شود، همچنین غذای طیب روحانی که علم است، تقویم ارواح اصحاء النفوس می‌کند نه مریض النفس. پس طالب علم باید که اولاً ذات خود را از امراض روحانی و هوا جس نفسانی تنقیه کند و بعد از آن متعرض تحصیل علم شود، و این قوم اکثر، در اوان جهالت و خبث سریرت که نفوس ایشان مبتلا

۱. دیوان اوحدی مراغه‌ای، به اهتمام سعادت، تهران، ۱۳۴۰، ص ۳۸۳.

۲. دیوان بابا فضل کاشانی، ص ۷۱.

می‌باشد به انواع امراض نفسانی و اخلاق شیطانی، بی‌تنقیه سیر و تهذیب نفس، مشغول به تناول غذای روح که عبارت است از علم می‌شوند، هر آینه به تراکم آن امراض مبتلا می‌باشند.

شست‌وشویی‌کن و آنکه به خرابات حرام تا نگردد ز تو این خانه پاک آلوده^۱ و ثانیاً به جهت آن که بیشتر آنانی که دعوی علم و دانش می‌کنند از فضیلت علم عاری‌اند، بلکه اقتضار بر تعلّم اصطلاحات این قوم نموده‌اند و در نفس الامر جُهال‌اند و نزد عوام و جهال، علمایند، پس فی الحقیقه حسد در این قوم نیست بلکه در متشبهان به ایشان است. «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ»^۲.

و ثالثاً به جهت آن که علم، شریف‌ترین حرفتی و صنعتی است و منافسه باید که به اندازه شرافت و فضیلت حرفت و صنعت باشد، پس در کسانی که قدر آن را دانسته و از آن عاری‌اند، باید که بیشتر باشد «وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ»^۳ و اهل حسد این طایفه، از آن کسان‌اند نه از علما.

مقاله دوم: در شرح بعضی از احوال پریشانی خود در این دار ابتلا

دوستان شرح پریشانی من گوش کنید قصه بی‌سروسامانی من گوش کنید^۴ منت خدای را عزوجل که این بنده خود را در اوان صبا، شور تحصیل کمال در سر افکند، و درد طلب در دل پدید آورد و اخلاص یتیمی کرامت فرمود تا این نعم ثلث سفر راه حق را به منزله زاد شود، چنان‌که عمر به منزله راحله است، پس

۱. دیوان حافظ شیرازی، ص ۵۷۵.

۲. سوره روم، آیه ۷: آنان به ظاهر زندگی دنیا آگاهند و از آخرت بی‌خبرند.

۳. سوره مطففین، آیه ۲۶: و پیش‌دستی‌کنندگان در آن بر یکدیگر پیش‌دستی می‌کنند.

۴. دیوان وحشی بافقی، به کوشش حسین نخعی، تهران، ۱۳۴۳، ص ۲۹۳.

توفیق ارزانی داشت که از مبدأ امر تا حال که از عمر از پنجاه و هشت سال گذشته، هر وقتی از اوقات که به ما لایعنی صرف می شد یا در غیر سلوک راه حق به سر می آمد، غبنی عظیم می شمرد و لا فخر.

چندی در خدمت خال بزرگوار خویش که ممتاز عصر خود بود، در کاشان که وطن اصلی بود، به تحصیل علوم دینیّه ظاهره اشتغال داشت؛ از تفسیر و حدیث و فقه و اصول دین و آنچه موقوف علیه این علوم است از عربیّت و منطق و غیر آن، چه پدر و جد بدین علوم مشغول می بوده اند و به گوشه نشینی و صلاح مخصوص بوده اند، چنانکه هرگز دامن عزّت ایشان به گرد فضول دنیا آلوده نبود و پای عزلت شان به خار ترّد در تحصیل حُطّام فرسوده نشده.

بعد از انقضای بیست سال از عمر، برای تحصیل زیادتی علم و خصوصاً علوم دینیّه باطنه به مقتضای «أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالْقِسِين»^۱ اختیار سفر کرده متوجّه اصفهان شد و در آنجا به خدمت جمعی از فضلا - کثر الله امثالهم - مشرّف گردید، استفاده ها نموده، اما کسی نیافت که از علم باطن خبری داشته باشد، برخی از علم ریاضی و غیره آموخت، پس به جهت تحمّل حدیث به اسناد و عنعنه و تصحیح به شیراز رفته به خدمت فقیه عصر که متبحّر در علوم ظاهره بود، اعنی سید ماجدین هاشم صادقی بحرانی^۲ - تغمده الله بغفرانه - رسید و از خدمتش به سماع و قرائت و اجازه شطری معتدبه از حدیث و متعلّقات آن استفاده نمود، تا آنکه فی الجمله بصیرتی در علم حلال و حرام و سایر احکام حاصل کرده از تقلید کسان مستغنی شد. پس به اصفهان رجوع نمود، به خدمت شیخ بهاء الدّین محمّد عاملی^۳

۱. المحجّة البیضاء، ج ۱، ص ۲۱.

۲. متوفای ۱۰۲۸ هجری قمری شرح حال او در امل الامل، ج ۲، ص ۲۲۵، ۲۲۶؛ روضات الجنّات، ج ۶، صص ۷۸-۷۷ آمده است.

۳. متوفای ۱۰۳۱ ه. شرح حال وی به تفصیل در روضات الجنّات، ج ۷، صص ۴۸-۵۶ آمده است.

— قدس سره — رسیده و از ایشان نیز اجازه روایت حدیث گرفته، راه حجاز پیش گرفت، چه امارات استطاعت حج در آن اوان رو می نمود، پس به شرف ادای حجة الاسلام و زیارت سید انام و ائمه معصومین — علیهم السلام — مشرف گردید، و در آن سفر به خدمت شیخ محمد بن شیخ حسن بن شیخ زین الدین عاملی^۱ — اطاب الله ثراه — هم رسیده، و از ایشان نیز اجازه نقل حدیث گرفته، مستفید شد. و در حین مراجعت از آن سفر به سبب قاطعان طریق، مصیبتی چند رو داد و برادرم به دست ایشان کشته شد، برادری که از جان بسی عزیزتر بود، در سن هیجده سالگی به رتبه اجتهاد رسیده بود و با کمال ذکا مرتبه قصوی از تقوی جمع کرده و با فهم درست و سلیقه راست، کمال وقود ذهن و جودت طبع داشت و با استغراق در مطالعه و فکر، دقیقه ای از دقایق سنن و آداب شرعیه فرو نمی گذاشت، در موافقت و مناسبت و مؤالفت و مؤانست با بنده به حدی بود که گویی یک روح بودیم در دو بدن، همدرس و همدرد، هم راز و همراه، رفیق و شفیق، و انیس و مونس، همدم و محرم، نصیر و ظهیر — طاب الله ثراه و جعل الجنة مثواه.

ز پیش من برفت او با دل صد جای ریش من
 ز حسرت در فراقش چون غریبان در وطن گردم
 خیالش چون به برگیرم ز سر تا پای گردم او
 ز خود بیرون روم از خویشتن بی خویشتن گردم
 «انا لله و انا الیه راجعون».

و بحمد الله که به وسیله این شکستگی، حق سبحانه، پیوسته توفیقات ارزانی

۱. متوفای ۱۰۳۰ هـ. شرح حال وی در امل الامل، ج ۱، صص ۱۴-۱۳۸ و روضات الجنات، صص ۴۵-۳۹ آمده است.

داشت و بالجمله مدّتی در موطن بلاد گشت و در یوزه علم و کمال از بواطن عباد کرده، هر جا بزرگی به انگشت اشارت نشان دادند که نوعی از علم و کمال پیش او هست، سَجَباً عَلَی الْهِمَامِ لَا مَشِئَۃَ عَلَی الْقَدَمِ^۱ رفت و به قدر پایه و استعداد بهره یافت. تَمَتَّعَ به هر گوشه‌ای یافتم - ز هر خرمنی خوشه‌ای یافتم

ما قدم از سرکنیم در طلب وصل یار راه به جایی نبرد هر که به اقدام رفت^۲ تا آنکه در بلده طّیبه قم به خدمت صدر اهل عرفان و بدر سپهر ایقان، صدرالدین محمد شیرازی - قدس الله سرّه - که در فنون علم باطن، یگانه دهر و سرآمد عصر خود بود، رحل اقامت افکنده، مدّت هشت سال و اند به ریاضت و مجاهده مشغول شد تا فی الجمله بصیرتی در فنون علم باطن یافت.

شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد که چند سال به جان خدمت شعیب کند^۳ و آخر به شرف مصاهرت ایشان سرافراز گردید.

باز چون مشارالیه را از قم به شیراز تکلیف نمودند و بدان جانب اقامت فرمودند، به مقتضای «فَإِنْ أَتَمَنْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ»^۴ به شیراز رفته، قریب به دو سال دیگر در خدمت با برکات ایشان به سر برده و از انفاس طّیبه ایشان بسی استفاده نمود و قبل از سفر به شیراز و بعد از آن در کاشان به رعایت ناموس خاندان مشغول می‌بود، و در آنجا به فراغت قناعت می‌گذرانید، چه از روی تحقیق:

هر آنکه گنج قناعت به گنج دنیا داد فروخت یوسف مصری به کمترین ثمنی^۵

۱. معنای مضمونی این شعر در بیت دوم ذیل آن آمده است.

۲. کلیات سعدی، به کوشش مظاهر مصفا، معرفت، بی تا، تهران، ص ۴۰۳.

۳. دیوان حافظ شیرازی، ص ۲۵۳.

۴. سورة قصص، آیه ۲۷؛ و اگر ده سال را تمام کنی، خود خدمتی است.

۵. دیوان حافظ شیرازی، ص ۶۵۰.

و به مطالعه سخنان بزرگان و تذکار آن در ریاض جنان معارف سیر می کرد، در این می بود که حاکم فرمانروای عقل که در این چندگاه زمام حلّ و عقدِ شهرستان وجود این فقیر به دست اختیار و استبصار خدمتش بود در آمد و از مؤدای نصّ «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»^۱ و به فحوائی کریمه «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»^۲ نکته آشکار گردید بدین مضمون که واجب و محتّم است کسانی را که حقّ عزّ و علا قوت آن داده باشد که احکام شرع محمّدی را - صلی الله علیه و آله و سلّم - و سنن اهل بیت آن سرور را - صلوات الله علیهم - به مردم رسانند و به ترویج مراسم دینِ قویم ائمه اثنا عشر قیام نمایند، آنکه به اعتزال از آن، از خود راضی نشوند، بلکه آن مقدار که از پیش رود و از عوانان و متغلبان دستِ رد بدیشان نرسد، سعی نمایند، چه اگر این خدمت به جای نیاورند، و به جهت استراحت نفس خود، به لذّت آسایش مشغول شوند، هم در دنیا از بزرگان دین شرمندگی کشند و هم در عقبی از حضرت رسالت و اهل بیت عصمت خجالت برند که شرط خدمت ایشان به جای نیاورده باشند.

هر که امروز به خدمت ره خود پیش نبرد نکند فایده زاری و ندامت پس از این و ایضاً در قرآن و حدیث وارد شده که هر که علم محتاج الیه مردمان را بعد از بیان به ایشان نرساند ملعون خدا و لاعنان است،^۳ و حق تعالی جهال را مؤاخذه

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۰۴: باید که از میان شما گروهی باشند که به خیر دعوت کنند و امر به معروف و نهی از منکر کنند.

۲. سوره توبه، آیه ۱۲۲: چرا از هر گروهی دسته ای به سفر نروند تا دانش دین خویش را بیاموزند و چون بازگشتند مردم خود را هشدار دهند، باشد که از زشتکاری حذر کنند.

۳. سوره بقره، آیه ۱۵۹: إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ.

نمی‌کند بر اعمال نکوهیده تا علما را مؤاخذه نکنند بر ترک تبلیغ به ایشان.^۱
 هرآینه واجب شد حکم عقل شنیدن و قلم‌وار کمر کفایت این مهم بسته،
 ایستادگی نمودن.

من خدمت جانان کنم آن را که گوید آن کنم

چیزی دگر خواهد چو دل در کام دل آن بشکنم^۲
 بنابراین مشغول تدریس حدیث اهل عصمت - سلام الله علیهم - و تألیف
 کتب و رسائل مشتمله بر نصایح و فواید دینیه و ترویج جمعه و جماعات و
 سیاسات مدتی که در آن تأکیدات شدید و تشدیدات و کیده نموده‌اند، به قدر
 مقدور گردیده گاه با جمعی از خواص در گوشه قریه، از این قسم عبادات توشه
 برمی‌بست، و گاه در وسط بلد، با فرقه‌ای از عوام در این نمط خدمت بسر می‌برد، و
 در این مدت بر بام تجرد و آزادی، طبل استغنا می‌زد و کنگره قدر خود را از آن
 بلندتر می‌دانست که گرد حطام دنیا گردان تواند برآمد.

ناگاه روزی از مقربان بارگاه شاه جنت مکان فردوس آشیان، سلاله دودمان
 مصطفوی و نتیجه خاندان مرتضوی، شاه صفی صفوی - تغمد الله بغفرانه -
 خبری رسید که جناب ایشان میل ملاقات تو دارند، به خدمت باید شتافت، چون به
 شرف ملاقات مشرف شد، نوازش‌ها فرمودند و تکلیف بودن در خدمت نمودند.
 چون در حوالی و حواشی ایشان جمعی از علمای ظاهر بودند و بنده هنوز
 خام بود، مصلحت دین و دنیای خود را در آن نمی‌دید، چه ترویج دین با آن
 جماعت میسر نبود با خامی، و آن آزادگی و آسودگی دنیا از دست می‌رفت، نه
 جاه زیاده از ضرورت در عقبی سود داشت و نه در دنیا آسایش می‌گذاشت،

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۱ باب بذل العلم: عن ابی عبدالله (ع): قرأت فی کتاب علی (ع): ان الله لم یأخذ علی الجهاد
 بطلب العلم حتی اخذ علی العلماء عهداً ببذل العلم للجهاال لان العلم کان قبل الجهل.

۲. دیوان، ملامحسن فیض کاشانی، ص ۴۹۷

بنابراین از خدمت استعفا نمود، و بحمدالله که به اجابت مقرون گردید.

بعد از آن مدتی مدید در ظلّ ظلیل قناعت و آسودگی بابرگی بی‌برگی و نوای بینوایی و به فراق بال و رفاه، احوال می‌گذرانید و ترویج دین به فعال و مقال فی‌الجمله به قدر مقدور به جای می‌آورد، تا آنکه روز به روز به برکت علم و عمل و محبت اهل بیت پیغمبر و استکشاف اسرار سخنان معجز بیان ایشان - سلام الله علیهم - به فتوحات و فیوضات در علوم دینیّه و معارف یقینیّه فایز و مستسعد می‌شد و دری چند از علم مفتوح می‌گردید که از هر دری چندین در دیگر می‌گشود، والحمد لله «ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ»^۱.

بدین منوال روزی می‌گذرانید تا آنکه ناگاه از درگاه شاه کامکار، مستعبد سلاطین ذوی‌الاقدار، خورشید سپهر سلطنت و مشتری برج سعادت، برازنده تاج و تخت کیانی، طرازنده چتر شاهی و علم جهانبانی، شاه عباس ثانی، خلدالله ملکه فی‌مراضیه و جعل اقبال آتیه اضعاف ماضیه، رقمی رسید^۲ که متضمن امر بود به توجه به وجهه آن قبله اقبال و شتافتن به سوی حریم آن کعبه آمال. اگرچه عنوان، طلب ترویج جمعه و جماعت و نشر علوم دینیّه و تعلیم شریعت بود، اما از مطاوی آن بوی استغراق در بحر بی‌ساحل دنیا و گرفتار شدن به چنگ نهنگ مقاسات اکفا به مشام حدس می‌رسید.

عقل در چارسوی تحیر مترّد شد و طبع در شش جهت سرگردانی تزلزل حیران؛ در این حیرت و تردّد بود که ناگاه نسیم صبای ایمان که همه به میامن لطف او بود از مشرق نفّس رحمانی به سوی عالم جسمانی وزیدن گرفت و حجاب از

۱. سورة جمعه، آیه ۴: این بخشایش خداست که به هر که خواهد ارزانش دارد و خدا را بخشایشی بزرگ است.

۲. بنابر قول مصحّح محترم آقای رسول جعفریان (ده رساله فیض کاشانی، ص ۶۴). نسخه خطی این نامه در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، کتابخانه ملک و کتابخانه آیت الله نجفی موجود است.

رخسار مخدرات گشود، با آنکه آب حیات از جویبار لطافتش نمی بود، آتش اضطراب در نهاد این خاکسار افکند و دوست دیرینه درد که ساکن خرابه دل سوختگان می باشد، سر از جیب ملامت بر آورده، آغاز عتاب نهاد که با وجود استجماع اسباب عزت از گنج قناعت و گنج فراغت و گنج آزادگی و طهارت اذیال اعمال، و جوانب فنون علم و احوال، در سن شیخوخت، همتی که در اوایل احوال، سر آرزو به نعیم کونین فرو نیاوردی، چه دست داد که پایمال کشاکش حدثان بدین گونه شود.

با وجود خاکساری شرم باد از همتت گر به آب چشمه خورشید دامن تر کنی
در این بود که باز حاکم فرمانروای عقل درآمد و از مؤدای نص فرموده «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ»^۱ نکته آشکار کرد، که به نسیم لطفش اشواک این شکوک و امثال این شبهات از پیش راه دور شود. ملخص تحقیقش آنکه رابطه روان بخش ایمان به شرع مطهر محمدی (ص)، وقتی صورت استحکام پذیرد که مؤمن با هر یک از کاینات که در مراتب عوالم و حضرات، عقد مقابله و مماثله بسته باشد، در این جمعیت آباد نشأت انشایی، بدان عهد وفا فرماید و به مقتضای هر یک قیام نماید تا امتثال فرموده قرآن همگی نموده باشد.

عهدها داری دلا با خاک کوش در وفا خالی مکن از حلقه گوش
و این معنی جز به اختلاط با اهل زمان و مقاسات حوادث دوران صورت نبندد؛ بلی در ابتدای حال که انسان از تفرقه بیرونی روی به جمعیت خانه درون نیاورده باشد و در عالم هوای نفسانی از کارخانه بود و نمود خود بی خبر می گردد، ضرورت باشد که به مقتضای فرموده «مِنْ حُسْنِ اسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَعْنِيهِ»^۲ شاهراه

۱. سورة مائده، آیه ۱: ای کسانی که ایمان آورده اید به پیمان ها وفا کنید.

۲. قال رسول الله (ص): من حسن اسلام المرء تركه الكلام فيما لا يعنيه. امالی، شیخ مفید، ص ۳۴. از نیکی های اسلام آن است که انسان آنچه برایش معنایی ندارد، ترک کند.

جاده ترک سپرده و به حکم مؤدای «نجی الْمُخَفَّقُونَ»^۱ به سر منزل تجرید گذار کند. ولیکن چون به مقام فتوت و مردی رسیده باشد، باید که در بازار آمیزش و اختلاط، پای سیرش به سنگ حادثه برآید و هر دم نایبه‌ای از نوایب گوناگون دهر بر سرش آید.

هزار نکته باریک‌تر ز مو اینجاست نه هر که سر بتراشد قلندری داند
وفای عهد نکو باشد ار بیاموزی وگرنه هر که تو بینی ستمگری داند^۲
وظیفه وقت تو آن است که چون در معرض سایه درخت دولتی افتاده که با
وجود کمال عظمت و وفور حشمت به مقتضای فحوای «الْمُلْکُ وَالْدِّینُ تَوَاحِدَانِ»^۳
استقرار قواعد ملک را به استمرار مراسم دین منوط فرموده و اطراد امور ملت را با
اتساق اعمال دولت، شریک العنان ساخته؛ و از اینجاست که استقامت احوال
مملکت و استیصال اعدای دولت بی‌سفارت‌گرز و تیر و وساطت رمح و شمشیر به
وجهی منتظم است که مزیدی بر آن متصور نیست.
تفرقه در ملک نیست جز شکن زلف یار

فتنه در آفاق نیست جز خم ابروی دوست^۴
باید که اکنون از باریافتگان این بارگاه اعلی شده، روی توجّه بدان جناب
آورده، به دستیاری رفیق دولت و پایمردی توفیق و نصرت، دقیقه‌ای از دقایق
ترویج دین قویم و رهبری صراط مستقیم فرو نگذاری، به حیثیتی که بلاد و عباد
را شامل گردد، و هر ناقصی به قدر استعداد خود بدو کامل.
بنده‌کمترین در خود آن قوت نفس نمی‌یافت که این کار از او آید و

۱. سبکباران، رستگار شدند.

۲. دیوان حافظ شیرازی، ص ۲۳۸.

۳. فرمانروایی و دین با یکدیگرند.

۴. کلیات سعدی، ص ۳۸۸.

شایستگی این امر نیز نداشت، چه هم در علم ناقص بود و هم در عمل ناتمام، بنابراین چون گامی پیش می‌نهاد، گام دیگر پس می‌کشید. تا بعد از کشاکش بسیار متوجه آن جناب شده، حضرتش را زیاده از آن دید که می‌شنید، چه بی‌شایبه تکلف و تصلف، مجمع فضایل خسروی و مظهر کمالات صوری و معنوی است، مکارم اخلاق ملکی با پایه قدر ملکی در ساحت ذاتش دست ایتلاف به هم داده و محاسن جمال صورت بالطایف کمال سیرت در مقام موافقت آمده.

اگر دیگران که اصلشان آدمی است همه مردم‌اند او همه مردمی است بعد از آنکه شرف ملاقات رو داد، به نظر التفات توجهات فرمودند و نوازش‌ها نمودند و از عنایات و تکریمات زیاده از آنچه متصور بود به فعل آوردند، و چون یک دو صحبت اتفاق افتاد، چنان یافت که خاطر اقدس، متوجه تشیید مبانی دین قویم و ترسیم مراسم شرع مستقیم، و اقامه صلوات و ترویج جمعه و جماعات است تا شاید بدین وسیله به حکم «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»^۱ بعضی از افعال ناشایسته که اصحاب طبایع به آن مایل و راغب می‌باشند مهجور و متروک گردد. اما چون مقرر است که هرکس در دهی یا شهری به صنعتی یا حرفتی مشهور و مذکور گردید، البته ارباب آن صنعت زبان به طعن و لعن هر قدر که توانند، ملابس اعراض و اوضاع او را در نظر اعیان مُلک به دَنَس عیب و قدر خاری آلاینند، فکیف طالب علمی که به عنایت پادشاهی مخصوص گردد و کمال توجه شاهی درباره او به فعل آید.

بنابراین طایفه‌ای از غولان آدمی پیکر و قومی از جاهلان عالم آسا که اراده علو و فساد در سرهای ایشان جای گرفته بود و نفوس اماره ایشان از دین حق و حق دین منسلخ گردیده و مدت‌های مدید منتظر آن بوده که شاید ایشان بدین امر

۱. سورة عنکبوت، آیه ۴۵: نماز آدمی را از فحشاء و منکر باز می‌دارد.

که در نظر ایشان کمالی فوق آن و سعادت‌ی زیاده بر آن متصور نیست، مستسعد و فایض گردند، کمر عداوت ساعیان و راعیان این امر بر میان بستند و نایره حسد در کانون سینه‌های ایشان اشتعال یافته، در دیگ بغضا می‌جوشیدند و در اطفاء نورالله تا می‌توانستند می‌کوشیدند، فرقه‌ای از متحذلقین که دم از کیاست می‌زدند و زیاده و قوفی از علوم شرعیه نداشتند و در شرایط جمعه و جماعات متشگک و متردد بودند، حرفی چند باز در میان می‌افکندند و خود را به کناری می‌کشیدند «يُرِيدُونَ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ»^۱ و جمعی از ارباب عمايم که دعوی اجتهاد می‌کردند، و دم از علوم شرعیه می‌زدند و در گوشه و کنار با عوام، علی‌حده مرتکب این قسم عبادات می‌بودند، و سر حب ریاست، به درگاه دارالشفای جمعیت و صفة صفای تآلف فرو نمی‌آوردند و راضی بودند که از اهل این آیه باشند که «إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَأَسْتَمْتُهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّا أَمَرُهُمْ إِلَى اللَّهِ»^۲ بلکه از اهل این آیه که «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ»^۳ و گروهی که از افق انسانیت به غایت دور بودند، و از دین فطری در ایشان رمقی نمانده بود، جمعه و جماعات را در نظر عوام، عار و ننگ و مکروه و حرام می‌نمودند و ایشان را بر تفرقه داشته، نهی بلیغ از این طاعات می‌فرمودند «يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ»^۴.

و بالجمله جمیع اجماع نموده بودند که امر و نهی «وَاغْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا

۱. سورة صف، آیه ۸: می‌خواهند نور خدا را به دهان‌هایشان خاموش کنند.

۲. سورة انعام، آیه ۱۵۹: تو را با آنها که دین خویش فرقه فرقه کردند و دسته دسته شدند کاری نیست.

۳. سورة توبه، آیه ۱۰۷: آنهايي که مسجدی می‌سازند تا به مؤمنان زیان رسانند و میان‌شان کفر و تفرقه اندازند.

۴. سورة توبه، آیه ۶۷: به کارهای زشت فرمان دهند و از کارهای نیک جلو می‌گیرند و مشت خود را از انفاق در راه خدا می‌بندند. خدا را فراموش کرده‌اند.

تَفَرَّقُوا^۱ را پس پشت اندازند و دست اعتصام از حبل الله کشیده عَلم تفرقه برافرازند، افسار تقلید ثقلین را از سر بیرون انداخته فطرت اصلی را سرنگون سازند، به محکّمات قرآن و حدیث قانع نباشند، و از خود سخنی چند بیهوده تراشند، نه طبعشان می گذاشت که از پی تقلید روند و نه توفیقشان بود که بوی تحقیق شنوند «مُذَبِّبَيْنَ بَيْنَ ذَلِكَ إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ»^۲.

از بهر فساد و جنگ جمعی مردم کردند به کوی گمراهی خود را گم در مدرسه هر علم که آموخته اند
فِي الْقَبْرِ يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ^۳
و بالجمله مشاهده این قسم امور، باعث فتور در عزم نواب اشرف شده، آنچه می خواستند از ترویج مراسم شرع مطهر الهی و باز ایستادن از منکرات و نواهی به فعل نیامد. بعضی از اذکیاء و دیده وران که در خدمت ایشان می بودند اگرچه به حدس و فراست حقیقت امر را می دانستند، اما چون از اصطلاحات علمای عوام که شیاطین الانس روزگارند بی خبر بودند، نصرت و اعانت نمی توانستند نمود، چه با این طایفه که اهل جدل اند به اصطلاح ایشان، گفت و گو توان کرد.

و بنده کمترین، خود مرد معرکه جُهل و فارس میدان جدال نبود، از سلامت گوشه گیری و عافیت عزلت برید و به آنچه در گمان بود که به دل آن تواند شد نرسید، غریب و تنها در میان اعدا گرفتار شد، نه ناصری و نه معینی و نه آسایش دنیا و نه رواج دینی.

نی اهل دلی که بشنوم ز او رازی نی هم نفسی که باشدم دم سازی^۴
بلی در این ابتلا و امتحان و تلاطم امواج این بحر بی کران، تجربه چند رو داد

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۰۳: و همگان دست در ریمان خدا زنید و پراکنده شوید.

۲. سوره نساء، آیه ۱۴۳: سرگشتگان میان کفر و ایمانند، نه با اینان و نه با آنان.

۳. در قبر به آنها زیان می زند و سودی نمی رساند.

۴. دیوان اشعار ملا محسن فیض کاشانی، رباعیات، ص ۷۱۶.

و معرفتی چند حاصل شد و مصداق حدیث عارف به اهل زمانه گردید، و به ارتداد عامه صحابه پیغمبر — صَلَّی اللہ علیہ و آلہ و سَلَّم — به مشاهده و عیان گروید و در معرفت حق سبحانه و اولیا و اعدای او نیز، زیادتى بصیرتى یافت و روى دل از غیر حق یکباره بر تافت.

مونس و غمگسار من، نیست به جز خیال او

گر نبود خیال او با که دمی بسر برم

دیده جان گشوده ام بو که در آید از درم

تخم و لاش کشته ام تا که از او ثمر برم

کی بود آنکه وصل او روزی جان من شود

روی کنم به روى او غصه ز دل بدر برم^۱

اینها همه قصه عشق است و حکایت اشتیاق و بیان درد دل سوخته فراق.

کسی تواند فهمید که صاحب دل باشد یا گوش فرا دارد و از گوینده شنود نه از

خبر دهنده، یعنی از اهل شهود و حضور بود نه غایب و دور، و غیر این دو نتواند

فهمید «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ»^۲.

قصه عشق سرودیم بسی	سوی ما گوش نینداخت کسی
--------------------	------------------------

ناله بیهوده تا چند توان	کو در این بادیه فریاد رسی
-------------------------	---------------------------

نیست در روى زمین اهل دلی	نیست در زیر فلک هم نفسی
--------------------------	-------------------------

نیست در باغ جهان جز خاری	نیست در دور زمان غیر خسی
--------------------------	--------------------------

به سرا پای جهان گردیدیم	آشنای دل ما نیست کسی
-------------------------	----------------------

رفته رفته زبر ما رفتند	نیست جز ناله کنون هم نفسی
------------------------	---------------------------

۱. دیوان اشعار ملا محسن فیض کاشانی، ص ۵۲۵، با کمی اختلاف.

۲. سوره ق، آیه ۳۷: در این سخن برای صاحب دلان یا آنان که با حضور گوش فرا می دارند اندرزی است.

بس دُرِ سر که به منطق سفتند
جانشان بود ز صحرای دگر
نیست اکنون اثری از تنشان
نیست از شعله دلشان شری
تنشان خاک شد و رفت به باد
نه از آن قافله گردی پیدا
تنشان داشت حیات از بادی
ای خوش آن دم که از این تن برهیم
حیف و صد حیف کس از ما نخرید
کو کسی تا که بفهمد سخنی
چه سراییم سخن پیش کران
چه نماییم به کوران خوبی
سر این شهد بپوشان ای فیض

قدر آنها نه بدانست کسی
تنشان بود مرآن را قفسی
نیست اصلاً ز روانشان نفسی
نیست از آتش جانشان قبی
شد روان نیز روان سوی کسی
نه نشانی نه صدای جرسی
نفسی رفت و نیامد نفسی
مرغ جان چند بود در قفسی
دُر اسرار که سفتیم بسی
کو کسی تا ببرد مقتبسی
گوهری را چه محل نزد خسی
شکری را چه کند خر مگسی
نیست در دهر خریدار کسی^۱

قصه شرح صدر به انجام آمد و آیت شرح صدر که حکایت کلام کلیم است
علیه السلام و صدر این کلمات بدان موشح شده، تاریخ این شرح صدر را می‌شاید،
به شرط آنکه یای متکلم که کسره یا در کلمه "رب" اشاره به آن است، به صورت
رقمی هویدا گردیده، در شمار آید.^۲

والحمد لله أولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً و الصلوة علی محمد و اله الطاهرين و سلم.

۱. دیوان اشعار ملا محسن فیض کاشانی، ص ۶۸۳.

۲. منظور این است که در عبارت "رب اشرح لی صدری" کلمه "رب" به صورت "ربی" نوشته شود. در این صورت، به حروف ابجد، ماده تاریخ اتمام رساله، سال ۱۰۶۵ می‌شود.

عرفان و موسیقی معنوی در دوره قاجار مشتاق و نقش وی در تحوّل ساختار صدادهی سه تار

احمد صدری

هنرهای موجود در تمدن اسلامی از خطاطی تا معماری عموماً در دامن تصوف و عرفان اسلامی رشد کرده‌اند و بزرگان تصوف سهم مهمی در گسترش آنها داشته‌اند. از جمله این هنرها موسیقی است. موسیقی سنتی معنوی ایران را هیچ‌گاه نمی‌توان از سنن عرفانی جدا کرد. یکی از مشاهیر تصوف در اوایل دوره قاجار مشتاق‌علیشاه است که در تاریخ موسیقی در دوره قاجار نیز از چهره‌های برجسته می‌باشد. در این مقاله، به ذکر مختصری از شرح احوال وی و تأثیری که در تحوّل ساختار صدادهی سه تار داشته است، می‌پردازیم.

میرزا محمد تربتی خراسانی، فرزند میرزا مهدی، مشهور به لقب فقری مشتاق‌علیشاه، اصلش از تربت حیدریه و مولدش شهر اصفهان بود (۱۱۷۱ ه. / ۱۷۹۷ م). بنابر گزارش‌های تاریخی، میرزا محمد مردی شوریده‌حال و پاک‌نهاد بود که در اوایل قرن سیزدهم ه. / نوزدهم م. به فیض‌علیشاه و سپس فرزندش

نورعلیشاه اول، شیخ‌المشایخ سلسله نعمت‌اللّٰهیه در اوایل دوره قاجاریه (۱۱۹۳ - ۱۳۴۴ هـ. / ۱۷۷۹ / ۱۹۲۶ م.) در ایران دست ارادت داد و از همو لقب مشتاق‌علیشاه گرفت. چون القاب طریقتی نوعاً مبتنی بر حالات معنوی صاحب آن است، از این لقب می‌توان تا اندازه‌ای به غلبه حال شوق و جذبه بر او پی برد.^۱

مشتاق در اوان کودکی پدر خود را از دست داد و مورد آزار و اذیت فراوان برادرانش قرار گرفت. وی را در پنج‌سالگی به مکتب سپردند، ولی علاقه‌ای به تحصیل نشان نداد. برادران، او را به کارگاه شعربافی (نوعی پارچه) فرستادند، ولی این طفل شوریده‌حال، آن حرفه را نیز موافق طبع سرکش خود نیافت. باتوجه به ذوق و توان فوق‌العاده در تقلید صدا، به تدریج به موسیقی روی آورد و در اندک زمانی، باتوجه به اینکه آوازی دلنشین داشت، نواختن ساز را آموخت. پس از چندی به سبب انزوا و ترک لذت‌های ظاهری و پرهیز از خواب و خور به ناتوانی و رنجوری جسم دچار شد و بنا به توصیه یاران نزدیک خویش و تأیید اطبای زمان به زورخانه روی آورد و به ورزش باستانی مشغول شد و در فنون کشتی مهارت یافت و در ضمن به آیین فتوت و جوانمردی و آزادگی که خاص پهلوانان و اهل حرفه و فن بود، آشنایی پیدا کرد.^۲

۱. قتیومی بیدهندی، مهرداد، مجموعه مقالات دومین کنگره شاه نعمت‌الله ولی، حقیقت، تهران، ۱۳۸۳، ص ۲۰۲.

۲. رونق‌علیشاه کرمانی، میرزا محمدحسین، غراب، تصحیح دکتر جواد نوربخش، خانقاه نعمت‌اللّٰهی، تهران، ۱۳۵۲.



تصویر منسوب به مشتاق

مشتاق پس از اینکه سلامت جسم و قوت و قدرت بدنی خویش را یافت به سبب چیره دستی در نواختن (سه) تار و صوت داوودی و لحن توأم با حالت جذبه و خلسه ای که در اجرای ترانه های دلپذیر و عارفانه داشت مطلوب و محبوب همگان قرار گرفت؛ به گونه ای که «حاکم اصفهان و اعیان آن ملک بی حضور او انجمن نمی نمودند.^۱ و این امر موجب گردید که دوستی ها به دشمنی ها مبدل شود.» حاسدان و مغرضان برای خاموش کردن صوت دلنشین او سه بار با توسل به انواع حیل، به وی سرمه خوراندند، ولی شفا یافت و این تمهیدات در گرایش او به موسیقی عارفانه و وجد و حال صوفیانه وی تأثیری

۱. معصوم علیشاه شیرازی، طرایق الحقایق، سنایی، تهران، بدون تاریخ، ص ۶۸؛ باستانی پاریزی، محمدابراهیم، عرفان ایران، ش ۲، تهران، ۱۳۷۸، ص ۳۵.

نگذاشت.^۱

در این اوان گرفتار عشق مجازی گردید. «مشتاق علیشاه بدون عشق نبود ولی پاک زیست. عشق یک طرفه اول معشوق، با فوت ناگهانی وی پایان یافت و عشق دوم در موسیقی به حد اعلاء رسید. زمانی که مشتاق در اصفهان نوازنده و موسیقی دانی مشهور بود، خواننده ای به نام معصومه، که فوق العاده زیبا و خوش صدا و بسیار مورد علاقه مردم بود، بنا به توصیه فراوان مردم مجبور به تعلیم وی گردید. معصومه پس از مدتی عاشق استاد خود - مشتاق - گردید. مشتاق برای فرار از وسوسه دل به سیر و سفر پرداخت. در این رهگذر به شیراز رفت و به دربار وکیل الرعایا کریم خان زند راه یافت.»^۲

در یکی از روزها که برای رهایی از غوغای شهر به کوه و دشت پناه برده بود، با صوفی صافی، جناب نورعلیشاه مصادف شد و از همان لحظه، دل در گروی مهر او نهاد و بین آن دو وضع و محاذات روحی فوق العاده ای برقرار گردید.

نورعلیشاه با ژرف بینی ویژه خود، به ارج و قدر معنوی جناب مشتاق پی برد و او را به محضر پدر بزرگوارش حضرت فیض علیشاه رهنمون کرد. پس از چندی که از مصاحبت و مؤالفت آنان گذشت، مشتاق توسط فیض علیشاه دستگیری و به فقر در طریقه نعمت اللهی مشرف گردید و از مرحله عشق مجازی به مرتبت والای عشق حقیقی، شرف وصول یافت و از همو لقب مشتاق علیشاه گرفت.

در اواخر سده دوازدهم هجری قمری که یکی از اقطاب مهم جهان تصوف، حضرت معصوم علیشاه دکنی (۱۲۱۱ ه. / ۱۷۹۷ م.) از هند به ایران آمده و آوازه

۱. ستایشگر، مهدی، نامه موسیقی ایران زمین، ج سوم، اطلاعات، تهران، ۱۳۷۶، ص ۵۰۲.

2. Pourjavady, Nasrollah, *kings of love, imperial iraninan acadamay of philosophy, iran*, 1978, p 103.

شهرت او در اقطار کشور پیچیده و جاذبه‌اش، عارفانی چون فیض‌علیشاه و فرزندش نورعلیشاه را تحت تأثیر قرار داده بود، مشتاق نیز مشتاقانه به دیدار "سید" رفت و به فیض مصاحبت و ملازمت آن عارف کامل نایل آمد. پس از چندی به همراه نورعلیشاه برای زیارت مزار حضرت شاه نعمت‌الله ولی - قدس سره - به ماهان کرمان عزیمت نمودند.^۱

نورعلیشاه به اتفاق مشتاق‌علیشاه چندی در ماهان کرمان اقامت نمودند و در این ایام بسیاری از مردم به وسیله ایشان به فقر مشرف شدند. وی با اینکه اُمی بوده و از علم حصولی بهره‌ای نداشت، ارباب حال و معرفت را منقلب کرده و با بیان ساده خود آتشی در دل‌ها می‌افکند؛ چنان‌که، آن حکیم و طیب دانشمند را مجذوب خود ساخت، به گونه‌ای که مظفرعلیشاه پس از مرگ مشتاق، دیوان غزلیات خود را به نام او "مشتاقیه" نام نهاد.^۲ برخی از اهل طریقت، مشتاق را نظیر شمس و مظفرعلیشاه را مانند مولانا می‌دانند. و در شأن مقام وی همین بس که جناب نورعلیشاه و رونق‌علیشاه و مظفرعلیشاه در عهد خود، او را مختار مطلق سلسله نعمت‌اللهیه نامیده‌اند.

مختار مطلق آمده مشتاق از علی بگشای چشم دل بنگر اختیار حسن آن دو بزرگوار در مراجعت به اصفهان مدتی در کرمان توقف فرمودند. برخی از علمای قشری کرمان که از حضور آنان در محلّ بیمناک شده بودند، به آنان تهمت بی‌دینی زدند و سرانجام بدین اتهام که مشتاق، آیات قرآن کریم را با نواختن سه تار تلاوت کرده به حکم ملا عبدالله کرمانی توسط مردم تحریک شده در سال (۱۲۰۶ هـ. / ۱۷۹۲ م.) در سنّ سی و پنج سالگی سنگسار و در مسجد

۱. قاسمی، رضا، فصلنامه صوفی، خانقاه نعمت‌اللهی، لندن، ص ۲۰.

۲. همایونی، مسعود، تاریخ سلسله‌های نعمت‌اللهیه در ایران، تهران، ۱۳۵۷، ص ۷۲.

کرمان به شهادت رساندند.^۱

جسم خاکی وی را همراه با پیکر درویش جعفرعلی، که پیش مرگ مشتاق شده بود، در تکیه و مقبره میرزا حسین خان حاکم وقت کرمان مدفون نمودند. امروزه بنای آرامگاه وی به نام "مشتاقیه" معروف و زیارتگاه اهل طریقت و صاحب‌دلان است.



تصویر مقبره

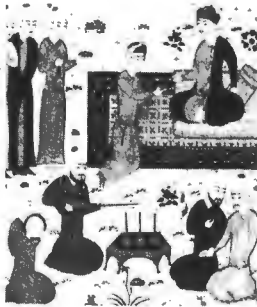
نام مشتاق‌علیشاه با ساز سه‌تار در موسیقی دستگاهی ایران عجین است. این ساز در میان سازهای موسیقی دستگاهی ایران به دلیل ویژگی‌های صوتی خاص، ساز خلوت بوده و برای بیان ذوقیات صوفیانه مورد توجه بوده است. کلمه سه‌تار مشترک لفظی است میان سازی که با ناخن انگشت سبابه نواخته می‌شود (سه‌تار فعلی) و نوعی تنبور که دارای سه عدد وتر (زه) بوده و با پنجه

۱. باستانی پاریزی، محمدابراهیم، راهنمای آثار تاریخی کرمان، نشریه فرهنگ استان هشتم، اداره کل فرهنگ کرمان، تهران، ۱۳۳۵؛ راهگانی، روح‌انگیز، تاریخ موسیقی ایران، پیشرو، تهران، ۱۳۷۷، ص ۳۴۵.

(پنج انگشت) نواخته می‌شده است.

تا قبل از قرن دوازدهم ه. / هجدهم م. هرگاه کلمه سه‌تار یا سه‌تای به کار رفته، منظور تنبور سه و تری است. تنبور در دوره صفویه دارای انواع گوناگونی بوده و به نظر می‌رسد به حسب تعداد اوتار نام‌گذاری می‌شدند؛ مانند: تنبور دو تار، تنبور سه تار، تنبور چهار تار و....

وجه مشترک همه این انواع تنبورها آن است که با پنجه نواخته می‌شوند - باتوجه به برخی از آثار نگارگری باقی‌مانده، می‌توان احتمال داد که ساز سه‌تار موسیقی دستگاهی کنونی، نوعی از تنبور سه و تری رایج قدیم باشد.^۱

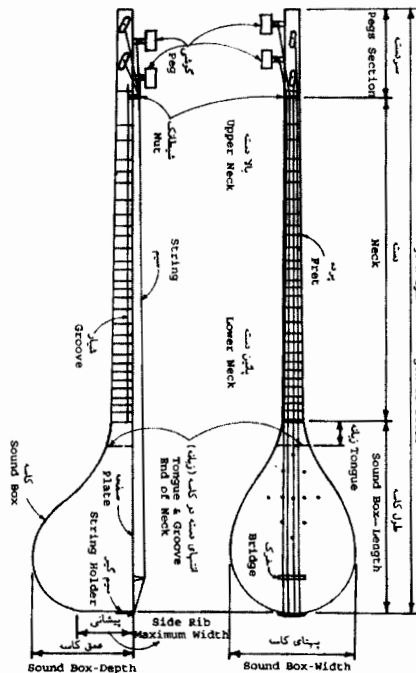


تصویر نگاره‌های تنبور سه‌تار

۱. معارف، عباس، شرح ادوار صفی‌الدین ارموی، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، تهران، ۱۳۸۳، ص ۱۲۳.

ساختمان سه تار

کاسه: از جنس چوب درخت توت با کاسه‌ای گلابی شکل، (نیم کره‌ای) که شامل: صفحه، سیم‌گیر و خرک صفحه است.
دسته: که از جنس چوب درخت گردو است و بر روی آن پرده‌ها، خرک دسته (شیطانک) و گوش‌ها قرار می‌گیرد.



تصویر ساختمان سه تار

چهارگوشی: که چهار سیم به آن متصل و به کمک سیم‌گیر که در انتهای کاسه قرار دارد تحت کشش قرار می‌گیرد.
به گوش‌های اول که سیم سفید نامیده می‌شود، سیمی به قطر ۲۰-۱۸ میکرون از

جنس فولاد متصل است.

به گوشی دوم که سیم زرد نامیده می‌شود سیمی به قطر ۲۰-۱۸ میکرون از جنس برنج متصل است.

به گوشی سوم که سیم بم نامیده می‌شود سیمی به قطر ۳۵-۲۵ میکرون از جنس برنج متصل است.

از ابتکارات مشتاق‌علیشاه، که در تداوم فرهنگ موسیقایی و سنت تنبورنوازی و صدادهی سازهای زهی-مضرابی بود، اضافه نمودن سیم چهارم برای ایجاد صدای "واخوان" برای سیم بم بود. قطر این سیم ۲۰-۱۸ میکرون از جنس فولاد و رد پایین سیم بم قرار می‌گیرد. در میان نوازندگان سه‌تار این وتر به سیم "مشتاق" معروف است.

اگرچه در این خصوص تاکنون سند متقنی دال بر این امر توسط مشتاق‌علیشاه به دست نیامده است، ولی باتوجه به برخی از منابع مکتوب، مبنی بر چیره‌دستی و خوش‌پنجه بودن وی در نوازندگی و خوش‌لحن بودن در خوانندگی، که صاحبان فن به استادیش اذعان داشته‌اند، چندان بعید نمی‌نماید که این ابداع توسط وی صورت گرفته باشد.

براساس نظرات شفاهی و مکتوب برخی از پژوهشگران، موسیقی‌دانان و نوازندگان معاصر ایران، همانند علی‌نقی وزیری، محمدتقی بینش، استاد قنبری مهر، از برجسته‌ترین سازندگان سازهای موسیقی سنتی ایران، به نقل از استاد ابوالحسن صبا روایت می‌کنند: «این سیم توسط مشتاق‌علیشاه به ساز سه‌تار اضافه شده است».^۱ روح‌الله خالقی در کتاب سرگذشت موسیقی ایران در این خصوص چنین آورده است: «مشهور چنان است که تا قبل از مشتاق‌علیشاه ساز سه‌تار

۱. منصوری، پرویز، سازشناسی، زوآر، تهران، ۱۳۷۹، ص ۲۲.

دارای سه سیم بوده و سیم چهارم را مشتاق‌علیشاه، که خود آوازی دلنشین و سه‌تار را به کمال می‌نواخته است، به این ساز اضافه نموده - این سیم اصطلاحاً در میان نوازندگان سه‌تار، سیم "مشتاق" نامیده می‌شود.^۱

در مورد اشتغال مشتاق به نواختن ساز، صاحب طرایق الحقایق می‌نویسد: «مشهور چنان است که مشتاق را تار وحدت بوده و گاهی مشتاقان عالم وحدت را به مضرب اوتار، از کثرت می‌رهانیده است».^۲

این عمل مشتاق را می‌توان اقدامی در جهت سیر تکامل تدریجی این ساز دانست که علی‌رغم تناقض آشکار با نام ساز، مورد تأیید همه موسیقی‌دانان آگاه آن روزگار، که ردیف موسیقی دستگاهی را از درون موسیقی مقامی پایه‌ریزی می‌کردند قرار گرفت. این ابتکار مشتاق‌علیشاه را از دو نقطه نظر می‌توان مورد بررسی قرار داد:

۱. تغییر سیستم موسیقی مقامی به دستگاهی

مشتاق‌علیشاه در دوره‌ای می‌زیست که نظام موسیقی دستگاهی مبتنی بر موسیقی مقامی در حال تکوین بود. در این نظام جدید، روند ملودیک (روند نغمات الحان - سیر گوشه‌ها) به گونه‌ای بود که لزوم استفاده از سیم بم را ضروری می‌نموده، همانند دستگاه‌های: نوا، راست، پنجگاه، شور، همایون و... درحقیقت می‌توان گفت روند ملودیک بر روی وترهای سازهای موسیقی دستگاهی، حرکتی عرضی و طولی است.

به نظر می‌رسد متناسب با این تحوّل در ساختار موسیقایی، مضرب نیز دچار

۱. خالقی، روح‌الله، مرگشت موسیقی ایران، ویرایش ۲، مؤسسه فرهنگی - هنری ماهر، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸.

۲. معصوم‌علیشاه شیرازی، طرایق الحقایق، سنایی، تهران، بدون تاریخ، ص ۱۹۳.

تغییر شده و به جای پنجه از ناخن که امکان بیشتر و بهتری برای استفاده از وترهای مختلف فراهم می آورده است، استفاده شده است.^۱

۲. تداوم سنت تنبورنوازی

از اصول بنیادی نوازندگی سازهای زهی - مضرابی موسیقی ایرانی، آن است که هیچ گاه نغمه ای (نتی) به صورت تنها اجرا نمی شود بلکه همیشه با یک صدای واخوان پشتیبانی می شود «واخوان عبارت است از اجرای مداوم یک یا چند صدا در طول اجرای قطعه».^۲ تقریباً ساختار تمامی سازهای زهی - مضرابی، همانند انواع تنبور دوتار و تنبور سه تار رایج در موسیقی سنتی ایران در مناطق مختلفی چون: خراسان، ترکمن صحرا، مازندران، کرمانشاه، چهارمحال بختیاری و... بدین گونه است که همواره یکی از سیم ها (سیم اول) وظیفه اجرای ملودی و دیگری که، معمولاً به فاصله چهارم یا پنجم نسبت به سیم اول کوک شده، نقش واخوان را به عهده دارد.

در نوازندگی سه تار به شیوه قدما نیز مضراب به گونه ای نواخته می شود که همواره هنگامی که سیمی به ارتعاش درمی آید، سیم بالای آن به عنوان واخوان به ارتعاش درمی آید.

با اضافه شدن سیم مشتاق، درحقیقت سیم های سه تار، متشکل از سه "دوتار" گردید. سیم سفید و زرد، سیم زرد و مشتاق، سیم مشتاق و بم^۳، که در اجرای نغمه

۱. مطالعه بیشتر رجوع کنید به: اسعدی، هومان، فصلنامه ماهور، مؤسسه فرهنگی - هنری ماهور، تهران، ش ۱۴، ۱۳۸۳، ص ۵۹ به بعد.

۲. مسعودیه، محمدتقی، مبانی اتنوموزیکولوژی، سروش، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹.

۳. توکلی، فرشاد، فصلنامه ماهور، مؤسسه فرهنگی - هنری ماهور، تهران، ش ۱۴، ۱۳۸۰، ص ۸۲ و صاحبه خصوصی نگارنده با ایشان.

بر روی یک سیم، سیم دیگر به عنوان واخوان عمل می نماید.

نکته قابل توجه در عمل مشتاق علیشاه، انتخاب محل قرار دادن سیم چهارم است، که برخلاف سیم های اول و دوم، که سیم واخوان در بالای دیگری قرار دارد، سیم واخوان بم را در پایین آن قرار داده تا ضمن امکان جدیدی برای سیم زرد، سیم بم نیز دارای واخوان گردد (در حقیقت سیم مشتاق همزمان با دو سیم سه تار به عنوان واخوان کمک می نماید). همچنین در هنگام اجرای ملودی بر روی این سیم به صدادهی بهتر سیم بم کمک نماید.

دو کتاب جدید دربارهٔ آراء و اندیشه‌های هانری کربن

مهین رضایی^۱

مقدمه

هانری کربن فیلسوف و مستشرق فرانسوی در سال ۱۹۰۳ در پاریس متولد شد. وی در سال ۱۹۲۵ از رسالهٔ کارشناسی خود تحت عنوان ابن‌سینای لاتینی در قرون وسطی تحت نظر آتین ژیلسون دفاع کرد. خود وی می‌گوید که اولین مواجهه‌اش با فلسفهٔ اسلامی مرهون ژیلسون است. در سال ۱۹۲۸ با لوئی ماسینیون آشنا می‌شود. اولین برخورد کربن با آراء و عقاید شهاب‌الدین سهروردی از طریق ماسینیون است. آشنایی‌ای که در زندگی کربن بسیار مؤثر بود. کربن در سال ۱۹۴۵ به ایران آمد و بخش ایران‌شناسی را در انستیتو فرانسه بنیاد گذاشت. او در سال ۱۹۴۶ به پاریس بازگشت و در سال ۱۹۴۹ در حلقه "اورانوس" شرکت کرد. وی در این حلقه با میرچا الیاده، متخصص مشهور ادیان، سوزوکی استاد بودیسم ذن، گرشوم شولم متخصص دین یهود و ایزوتسو

۱. دانشجوی دورهٔ دکتری کلام تطبیقی دانشگاه تربیت مدرس قم.

اسلام‌شناس ژاپنی آشنا شد. کربن از سال ۱۹۵۰ به بعد پاییز را در تهران و زمستان را در پاریس و بهار را در سوئیس در حلقه اورانوس می‌گذراند. او در هفتم اکتبر سال ۱۹۷۸ فوت کرد.

کربن با اسلام و ایران پیوند معنوی داشت و بخش عمده‌ای از زندگی خویش را صرف معرفی اسلام و ایران معنوی کرد. او در این معنویت راه‌حل بحران تمدن غربی را می‌دید. تفسیر او از اسلام شیعی و به‌خصوص آموزه امامت، بسیار بدیع است و در حقیقت نگرشی جدید به این اعتقاد بنیادین شیعه است. علی‌رغم اهمیت کربن در شناخت اسلام شیعی و ایرانی، متأسفانه آراء و افکار وی به درستی معرفی نگردیده است. هنوز بخش وسیعی از دین‌داران در این ابهام مانده‌اند که آیا به‌راستی کربن شیعه بود یا خیر؟ و هنوز این سؤال برای‌شان مطرح است که چرا کربن فقط به جنبه عرفانی شیعه توجه کرده و به ابعاد دیگر آن توجهی نداشته است؛ و همین دو ابهام، نشانگر عدم شناخت کامل جامعه دین‌دار ایرانی از این متفکر است.

توجه به آراء و افکار کربن درباره تشیع می‌تواند به احیاء اندیشه‌های شیعی در دنیای امروز کمک کند. بنابراین معرفی آثار چاپ شده، ترجمه، تألیف و نقد این متفکر بسیار سودمند است. آنچه در پی می‌آید، معرفی دو کتاب چاپ شده به زبان انگلیسی درباره کربن است؛ کتاب جهان وارونه: هانری کربن و عرفان اسلامی تألیف تام چیتام و کتاب مذهب بعد از مذهب تألیف استیون واسر استروم. کتاب اول، رویکردی مثبت به آراء کربن دارد و کتاب دوم، نگاهی انتقادآمیز و حتی خصمانه. کتاب جهان وارونه هدیه‌ای از پیرلوری شاگرد هانری کربن و استاد دانشگاه سوربن در تابستان ۱۳۸۴ به این جانب بود؛ لذا معرفی این کتاب از روی اصل کتاب انجام شده است. اما اصل کتاب مذهب بعد از مذهب را

این جانب در اختیار نداشتم و آشنایی من با این کتاب از طریق معرفی و نقد پیرلوری است که به زبان فرانسه در سایت www.amiscorben.com آمده و نیز بخش‌هایی از این کتاب که در سایت www.npj.ru/svonz/wassors_trompolitics چاپ شده است. ترجمه نقد پیرلوری در بخش معرفی کتاب دوم آمده است. به علت عدم آشنایی کامل این جانب به زبان فرانسه، در ترجمه از راهنمایی کریستیان بونو محقق و اسلام‌شناس فرانسوی بهره برده‌ام و تشکر خود را از این بابت اعلام می‌دارم. آنچه در مابین کרוشه آمده است، از این جانب می‌باشد.

جهان وارونه

کتاب جهان وارونه: هانری کربن و عرفان اسلامی^۱ توسط تام چیتام در سال ۲۰۰۳ در ۲۱۰ صفحه توسط انتشارات *spring journal* منتشر شده است. این کتاب شامل مقدمه، شرح حال کربن، ۸ فصل و نتیجه‌گیری است. بخش انتهایی کتاب شامل دو بخش است. بخش اول که بسیار نیز مفید می‌باشد، فهرستی از کتاب‌ها و مقالاتی است که توسط هانری کربن به نگارش درآمده و بعضاً نیز به انگلیسی ترجمه شده است و نیز شامل مقالات، کتب و پایان‌نامه‌هایی درباره هانری کربن است. بخش دوم، فهرست می‌باشد که شامل اصطلاحات و اعلام است. در این کتاب دو عکس وجود دارد. یکی در روی جلد که اثری هنری است به نام جبرئیل، ملک مقرب^۲ اثر مارتین شنگاور (آلمانی ۱۴۵۰ - ۱۴۹۱) و دیگری در انتهای کتاب که تصویر اتاق چینی^۳ در طبقه سوم عمارت عالی قاپو است. انتخاب این دو

1. Cheetham, Tom, *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*.

2. *The Archangel Gabriel* by Martin schongaur.

3. *The Porcelain Room*

عکس نیز به علت محوری بودن بحث فرشته در آراء و افکار کربن و علاقه وی به فرهنگ عرفانی ایرانی است. در بخشی از این کتاب^۱ خاطره‌ای از داریوش شایگان نقل می‌شود که در آن اشاره‌ای می‌کند به سفر مشترک وی با هانری کربن به اصفهان و حضور در تالار مهمانخانه شاه عباس که سازندگان تالار کوشیده بودند همان گوشه و کناره‌های موسیقی‌خانه عالی‌قاپو را در آن ایجاد کنند. کربن می‌گوید: «نمود آینه همین هاست، دستتان را جلو ببرید، اما به هیچ کالبد، برنخواهید خورد؛ زیرا کالبد این جانست، جای دیگر است، جای دیگر». در این کتاب به کرات از داریوش شایگان و سید حسین نصر نقل قول می‌شود.

نویسنده در مقدمه کتاب، عبارتی را از قول کربن ذکر می‌کند تا وجه نام‌گذاری کتاب روشن شود. کربن می‌گوید هگل وظیفه فلسفه را در دگرگون کردن جهان می‌داند و باید گفت که این جهان اینجا و هم‌اکنون وارونه است و وظیفه فلسفه نبوی آن است که آن را دگرباره در آن طرف درستش قرار دهد. مؤلف همچنین به دشواری‌های فهم افکار کربن و هدف وی از نگارش این کتاب و محدودیت‌هایش اشاره می‌کند. او می‌گوید: کربن یک فیلسوف نوافلاطونی و یک الهی‌دان با علاقه به سوئدنبِrg^۲ و هامان^۳ بوهمه^۴ و هایدگر^۵ بوده است. او هم‌چنین مستشرقی با تخصص در عرفان اسلامی بوده است. او زبان‌شناس، مترجم و مفسر بوده و بنابراین برای فهم وی باید اطلاعات وسیعی داشت. مؤلف هم‌چنین دشواری فهم افکار کربن، البته برای یک خواننده غربی را در عدم

۱. ص ۱۶۵.

2. Immanuel Swedenborg
3. Johann Georg Hamann
4. Jacob Bohme
5. Martin Heidegger

آشنایی آنان با فلسفه‌های شرقی می‌داند. به‌ویژه آن‌که عمده تمرکز افکار او دربارهٔ شیعه است که از نظر غربیان اقلیتی در جامعهٔ اسلامی محسوب می‌شوند و مفهوم اسلام ایرانی شیعه برای بسیاری از غربیان با عدم تساهل و تسامح مرادف است. اما در عین حال، مؤلف معتقد است پیامی که او از ایران و اسلام می‌آورد، از آن‌چنان اهمیت روان‌شناسی و فرهنگی برخوردار است که شایسته است بدان توجه شود. از دیگر موانع یا مشکلات فهم افکار و آثار کربن به‌نظر مؤلف آن است که کربن افکار خود را در آثارش پراکنده کرده است و در هر اثر جدید به تکمیل یا اصلاح آثار قبلی پرداخته؛ بنابراین هر کتابی مقدمهٔ کتاب بعد است و برای فهم آثار کربن باید به کل آنها آگاهی داشت.

مؤلف، هدف خود را از نگارش کتاب در این می‌داند که یک خوانندهٔ علاقه‌مند به کربن از طریق خواندن این کتاب ترغیب شود که به آثار اصلی کربن مراجعه کند؛ لذا سعی کرده تا آنجا که می‌تواند شاهد مثال‌هایش را از آثار خود کربن بیاورد و توضیحی دربارهٔ آن ذکر کند.

او از سرانصاف به محدودیت‌ها و تعصبات خود در شرح افکار کربن اشاره می‌کند با این تفصیل که او یک مستشرق نیست بلکه علاقه‌اش به آثار کربن از منظر روان‌شناسی مثالی^۱ در مکتب یونگ و فلسفهٔ زیست‌محیطی^۲ است. آثار کربن و جنبه‌هایی از سنت ابراهیمی که او ارائه می‌کند، رویکردی به روان و عالم طبیعت دارد که در تقابل با سنت غربی رویکردی روشنگرانه است. او دربارهٔ مسائل مهمی چون جایگاه انسان در طبیعت سؤالاتی را مطرح می‌کند و بدان پاسخ می‌گوید که احمقانه است از آن غفلت شود.

1. Archetypal Psychology

2. Ecological philosophy

در پایان مقدمه، مؤلف معتقد است که هرکس با مشکلات زیست‌محیطی، روان‌شناسی و اجتماعی دنیای معاصر روبه‌رو است، باید به آثار کربن توجه کند خواه در نهایت آنها را بپذیرد یا نپذیرد.

عنوان فصل اول کتاب، "علیه زمان‌ها: مکان آغازین، زمان آغازین"^۱ است. مؤلف در این فصل به بررسی دو مؤلفه مهم تاریخ‌سازی یعنی زمان و مکان می‌پردازد و اصولاً نگرش کربن به تاریخ را شرح می‌دهد. زمان از نظر کربن زمان خطی آفاقی نیست و مکان نیز در نزد او ریشه‌های وجودی، باطنی و رمزآمیز دارد. بدون نفوذ به این سطوح پنهان زمان‌مندی، دستخوش تغییر مدام زمان خطی خواهیم بود و ثبات را از دست خواهیم داد. تاریخ فلسفه نیز در نظر او تاریخ جان است، نه تاریخ رویداد و وقایع خارجی. این فصل دارای دو بخش "فعل حضور" و "رد بزرگ"^۲ است.

کربن و هایدگر می‌کوشیدند تا برای پوچ‌گرایی مادی مدرن جانشینی بیابند. اما راه‌حل هر یک با دیگری تفاوت داشت. هایدگر کاملاً در سنت فلسفی غرب باقی ماند. هایدگر کوشید تا از دنیای بعد دکارتی رها شود و همین امر او را به سوی فلاسفه قبل سقراطی هدایت کرد تا پدیده دنیای گم‌شده را کشف کند. اما مسیر کربن به شرق و به ایران ختم شد؛ جایی که "تاریخ وجود" کاملاً با آنچه از یونان به لاتین آمده است، فرق دارد. جایی که تاریخ از نوعی دیگر است. جایی که عالم نه فقط عالم محسوس است و نه مفاهیم انتزاعی. کربن خود می‌گوید فقط در ایران بود که کلید ورود به این عالم را یافتیم. "بحث درباره دو دوره معنوی ایران": "تاریخ این دو دوره"، عنوان فصل بعدی کتاب را تشکیل می‌دهد: این فصل که با عنوان

1. Against the times: Primordial space, Primordial Time.

2. The Act of Presence, The Great Refusal.

حکمت شرقی آغاز می‌شود به دو دوره "سرزمین پارس و مذهب مزدایی" و "دوره اسلامی" و نیز بحث "فلسفه و الهیات" می‌پردازد.

عنوان فصل سوم کتاب، انحاء شناخت و مراتب وجود است. مؤلف در این فصل به ارتباط بین علم و وجود و هرمنوتیک حضور از دیدگاه کربن می‌پردازد. کربن معتقد است که ریشه تقابل بین علم و دین به تقابل بین ماده و روح و درنهایت به جدایی علم از وجود برمی‌گردد. وقتی علم و وجود، دو مقوله می‌گردند و وجود نوعی غیوبیت از علم یا فاعل شناسا پیدا کند، علم حاصل از آن یا علم منطقی کلی‌ساز می‌شود که از طریق یک صورت و بازسازی دوباره حاصل می‌آید یا نتیجه آن تعقل علمی محض است که محدود بوده و حتی روح را نیز در بند ماده می‌کند و در نتیجه این تعقل علمی خود به یک امر جزمی مبتدل می‌شود که دشمن آزادی روح است. کربن به نوعی از علم قائل است که در آن غیریتی با وجود وجود ندارد، بلکه حضور محض است. به نظر وی تعقل فعل نیست بلکه نحوه وجود است. تعقل، اتحاد معلوم با خود روح یا عالم شخصی وجودی است. بنابراین علم نور و آگاهی محض است.

عنوان فصل بعدی کتاب: به خانه برگشتن: قلب و صورت عالم خاکی است که در دو بخش آورده شده است. "فرا تر از عالم" و "عالم مثال". این عالم، غیب است و مرگ این عالم، تولد عالم شهادت است. روح در عالم غیب بیگانه است و باید به خانه برگردد. البته این نظریه به معنای بدبینی نسبت به این عالم یا انکار دنیای مادی نیست بلکه نوعی عرفان‌گرایی است که می‌کوشد تا به ماوراء بگریزد. این گریز در همین دنیا اتفاق می‌افتد؛ با معنوی کردن این دنیا نه انکار آن. این رهایی جان در عالم مثال از طریق ملاقات با فرشته صورت می‌پذیرد. عالم مثال کجاست؟ آیا این مکان جایی است مانند مکان تاریخی، یعنی مکان

مقداری. مطمئناً خیر. مکانی که جان در آن قرار می‌گیرد از نوع مکان دکارتی یا نیوتنی آن نیست. این مکان، مکان ملکوت روان است که اجسام در آن به معنویت می‌رسند. این جهان، جهان میانجی است که عناصری از جهان محسوس و صور عقلانی را به همراه دارد. جهانی که روح بدن می‌گیرد و بدن روحانی می‌شود.

چگونه روح آزاد می‌گردد و انسان به حضور می‌رسد؟ این سؤال است که جواب به آن، قلب آثار و افکار کربن است. آنچه در واقع فرد را به فرد معنوی مبدل می‌کند چیست؟ به مدد کدام عنصر دگرگون‌ساز است که مس وجود آدمی به طلا مبدل می‌گردد؟ اینجاست که نقش فرشته روشن می‌شود. بی‌وجود فرشته هیچ‌گونه آگاهی یا خروج از غفلت امکان ندارد. بی‌وجود فرشته هیچ تجربه‌ای (عرفانی) ممکن نیست. روح انسان با پیوستن به بدن تشخص مادی پیدا می‌کند درحالی که تشخص معنوی با اتصال روح با فرشته امکان‌پذیر است. فرشته می‌تواند عقل فعال فلاسفه یا روح القدس و جبرئیل یا طبیعت تامه و... باشد. فرق نمی‌کند؛ در هر حال وظیفه او بیدارکردن جانی است که در این جهان در حکم غریبه است. این سفر معنوی یعنی خروج از غفلت و رسیدن به آگاهی بسیار سخت و دردناک است. خطرهای بسیاری در پیش‌روست. برای اجتناب از این خطرها چه باید کرد؟ این مطالب، محتوی فصل پنجم کتاب با عنوان فرشته و تشخص را تشکیل می‌دهد که در دو بخش "جفت آسمانی" و "متافیزیک تشخص" و "میردان خضر" تنظیم شده است.

"تأویل و فلسفه نبوی" عنوان فصل ششم کتاب است. این فصل در سه قسمت با عناوین "کلید ورود به روح و کلید ورود به جهان"، "هبوط به دنیا" و "علم اعیان، زمان، مکان ماده و پیامبر است". تأویل، به معنای نقد متون مقدس نیست. تأویل

یعنی راه یافتن به معنای درونی متن مقدّس. همان معنایی که با وحدت بدان معنا، متن در مرتبه وجود شخص قرار می‌گیرد و همواره زنده می‌ماند و در غیر این صورت متن یک بدن مرده است. تأویل، کشف یک عالم چند وجهی است که از طریق آن کلام (متن مقدّس) زنده می‌ماند. کلام از طریق اتحاد با روح مؤمن ابدیت می‌یابد و همیشه در "آن" است. و هیچ‌گاه اسیر تاریخت نمی‌گردد.

عنوان فصل هفتم کتاب "کارکرد فرشته‌وار وجود" است. عناوین بخش‌های این فصل عبارتند از: "بت‌ها و شمایل"، "الهیات تنزیهی و پادزهر نهیلیسم"، "خدای رنج‌کش". در این فصل به تفاوت بین بت و شمائل اشاره می‌شود و این‌که باید سعی نمود تا در ورطه بت‌پرستی متافیزیک نیفتاد. بت‌پرستی متافیزیکی همان است که کرین آن را نتیجه الهیات تشبیهی صرف می‌داند. الهیاتی که خدا را تا سرحد انسان تقلیل می‌دهد و از او بتی متافیزیکی می‌سازد که بسان مخلوقی است با صفات کامل‌تر از مخلوقات عادی. وی می‌گوید باید این بت را به شمایل تبدیل کرد و منظور وی از شمایل، همان وجه مظهر و آیه بودن وجود است. این تشبیه‌گرایی افراطی، انسانی را که از خود ناامید است به پوچ‌گرایی مطلق می‌رساند؛ چرا که دیگر ورای همین انسان چیزی نیست که بتوان بدان دل بست. نیز وقتی در فرق بین انسان و خدا قائل به این شویم که خدا دارای صفاتی است که انسان دارد اما به وجه کامل‌تر و حتی اکمل حدّ این اکملیت کجاست؟ صفات چه حد تاب کمال را دارند؟ آیا به جایی نخواهیم رسید که دیگر از این صفات جز مفاهیمی بی‌معنا باقی نماند؟ و در آن صورت دیگر خدایی باقی نخواهد ماند؛ لذا باید این الهیات با الهیات تنزیهی کامل گردد؛ الهیاتی که معتقد است خدا یک موجود در عداد سایر موجودات نیست. خدا ماورای موجودات، وجود بخش است، «الله لیس کمثله الشیء» است. الله عدم نیست بلکه ماورای وجود است. اصلی

است که تشخیص بخش به همهٔ موجودات است.

فصل هشتم کتاب، زندگی هماهنگ با وجود است. آغاز این فصل با خاطره‌ای از داریوش شایگان دربارهٔ هانری کربن آغاز می‌شود. شایگان در سفری به همراه کربن به اصفهان می‌رود. وی نقل می‌کند که در تالار کوچک غذاخوری مهمانخانهٔ شاه عباس نشسته بودیم که سازندگانش کوشیده بودند همان گوشه و کنارهای موسیقی‌خانهٔ عالی‌قاپو را در آن ایجاد کنند. در سایه روشن دیوارها و دیواره‌ها برش‌هایی از نمای انواع کوزه‌ها، حقه‌ها، ظروف و ساغرهای خیال‌انگیز، ساختهٔ ذهن صنعت‌گری خیال‌پرور پیدا بود. گویی همه‌چیز در هوا پر می‌زد، در فضا معلق بود، گویی آنچه می‌دید نه در واقعیت که در رویا بود. کربن را دیدم که از جایش برخاست. روشنی چشمانش از نگاهی درونی حکایت می‌کرد. بازویم را گرفت و مرا به سوی یکی از این گنج‌های خاکی کشاند و با صدایی آرام و نوازش‌گر گفت: «نمود آینه همین هاست، دست‌تان را جلو ببرید، اما به هیچ کالبدی برنخواهید خورد؛ زیرا کالبد این جا نیست، جای دیگر است، جای دیگر». مؤلف در این فصل به نقش "موزائیک و آینه" در هنر ایرانی در جهان‌شناسی عرفانی و "بازسازی معبد" می‌پردازد.

عنوان بخش آخر کتاب، نتیجه‌گیری: سفر به درون است. مؤلف در نتیجه‌گیری می‌گوید کربن خود نمونهٔ انسانی بود که با موجودات و وجود هماهنگی داشت و آثار وی نتیجهٔ تعمق چنین انسانی است. تفکر و تعمق کربن از نوع تفکر استدلالی مرسوم در فلسفهٔ غرب نبود بلکه تفکری اشراقی بود برپایهٔ حقایق مشترک و مرکزی در سنت‌های ابراهیمی. مؤلف به نکته‌ای مهم اشاره می‌کند و آن این که خود کربن به کدام سنت تعلق داشت؟ مؤلف می‌گوید کربن هرگز به اسلام تغییر دین نداد. با این حال این دین در دل او جای داشت و از قول

نصر می‌گوید که کربن وقتی از شیعه صحبت می‌کرد، معمولاً با عنوان "ما" از آن یاد می‌کرد و خود را با روح و ذهن شیعه متحد می‌دید. کربن متعلق به یک عالم معنوی بود که در آن عالم می‌توان گفت کربن مؤمن بود. کربن معتقد بود همه سنت‌های ابراهیمی و به تعبیری اهل کتاب دارای مقصدی مشترک‌اند و باید این را فهمید تا بتوان باب گفت و شنود را باز کرد. کربن در عصری می‌زیست که مرگ خدا اعلام شده بود و او می‌خواست جانشینی برای این نظریه بیابد و این جانشین، جهان‌شناسی عرفانی همه سنت‌های ابراهیمی بود و کربن تمام زندگی خود را وقف توسعه این معنا کرد که ریشه و بنیان همه ادیان اهل کتاب ضرورتاً با هم هماهنگی دارد. و بدین لحاظ او مسیحیتی را برگزید که در آن تثلیث و حلول نباشد و محمد همان فارقلیط باشد. کربن به شیعه علاقه و بلکه تعلق داشت؛ چراکه تمایل شدید وی به جنبه‌های پنهان روح، او را به سوی گرایش‌های باطنی در شیعه می‌کشاند.

مذهب بعد از مذهب

کتاب دوم درباره کربن با عنوان مذهب بعد از مذهب، کتابی است با رویکردی متفاوت از کتاب دنیای وارونه که در آن به کربن و کسانی که چون او می‌اندیشیدند، انتقاد شده و اصولاً رویکرد آنان به دین‌شناسی را رویکردی غیرعلمی می‌داند.

کتاب مذهب بعد از مذهب: گرشوم شولم، میرجا الیاده و هانری کربن در ارنوس،^۱ نوشته استیون واسر استروم در ۳۶۸ صفحه توسط انتشارات دانشگاه

1. Wasserstrom, Steven, *Religion after Religion*, Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos.

پرینستون در سال ۱۹۹۹ به زبان انگلیسی چاپ شده است.

واسراستروم استاد مطالعات یهودی در کالج رید در پرتلند آمریکاست. وی چند سالی نیز مدیر گروه دانشکده ادیان این کالج بوده است و عمده فعالیت‌هایش در زمینه مطالعات ضد سامی و یهودی است. وی دارای کتابی دیگر به نام "مابین مسلمان و یهود:"^۱ مشکل همزیستی در اوایل اسلام است که در ۳۰۰ صفحه توسط انتشارات دانشگاه پرینستون در ۱۹۹۵ به چاپ رسیده است. واسراستروم در کتاب مذهب بعد از مذهب به بررسی رویکرد سه نویسنده برجسته به مذهب می‌پردازد. شولم، الیاده و کرین سالانه در سوئیس حلقه علمی را تشکیل می‌دادند که ازانوس نام داشت. به نظر نویسنده، این حلقه بیشتر رویکرد معنوی و باطنی به دین داشت تا یک رویکرد علمی دانشگاهی. واسراستروم معتقد است رویکرد آنها به دین نه یک رویکرد عقلانی بلکه یک رویکرد فراعقلانی و اسطوره‌وار است که از جنبه‌های دیگر دین مثل ابعاد روان‌شناختی، تاریخی، اجتماعی و شرعی آن غفلت می‌ورزد. بیشترین حمله وی در این کتاب، متوجه هانری کربن است و در این راه تعصب یا حتی می‌توان گفت غرض‌ورزی بسیار روا داشته است.

این کتاب دارای ۵ بخش و ۱۵ فصل است. عناوین بخش‌ها عبارتند از: ۱. مذهب بعد از مذهب ۲. شاعران ۳. سیاست ۴. تاریخ ۵. اخلاق. نویسنده در فصل هشتم از بخش سوم تحت عنوان "نوسازی دست‌جمعی" به افکار کربن اشاره و سعی می‌کند تا او را احیاگر یک ناسیونالیسم معنوی در ایران بداند. وی در این فصل به ارتباط و علاقه کربن به فرهنگ آریایی، زرتشتی و آرای سهروردی اشاره می‌کند.

1. *Between Muslim and Jew, the problem of symbiosis under Early Islam,*

پیرلوری^۱ نویسنده و استاد دانشگاه سوربن که از شاگردان کربن بوده است، بر این کتاب نقدی نوشته که گزارشی از ترجمه آن به قرار زیر است:

این کتاب شامل تحلیلی مجادله آمیز درباره افکار سه محقق بزرگ است که به مرکز ارانوس رفت و آمد داشتند و در رویکرد نو در مطالعات ادیان تأثیر بسزایی برجای گذاشتند. مضمون اصلی این کتاب آن است که این سه تن سعی کردند تحت عنوان یک کار دانشگاهی از طریق فنومنولوژی به احیاء یک دید دینی بپردازند و این کار را از طریق اعتبار بخشیدن به اسطوره، نماد و تجربه عرفانی به انجام رساندند که این نوع برخورد از چندین لحاظ به انحراف از چیزی منجر شده است که تاریخ ادیان در واقع باید به آن گونه باشد. این سه تن در پوشش فرهیختگی، با استفاده از تعلیقات و حواشی بسیار یا بزرگ نمایی این جنبه ها، ابعاد اجتماعی و روان شناسی دین را کنار گذاشتند.^۲ و بدین گونه راهی به سوی باطنی گرایی و حرکت های دینی عصر جدید^۳ را باز کردند. این دانشمندان که می خواستند در سلک معتقدان باقی بمانند، راهی به سوی شکل جدیدی از دین باز کردند؛ شکلی که به علت توجیهات علمی و فلسفی مورد قبول تر باشد و عنوان کتاب هم از همین تحلیل ناشی می شود. از بین این سه تن، شولم خیلی مورد حمله قرار نمی گیرد و انتقادهایی که متوجه شولم می شود، بیشتر در حاشیه است ولیکن الیاده و بیشتر کربن است که مورد حمله نویسنده است. در آمریکا حول و حوش این کتاب مباحثات وسیع صورت گرفته است. این مباحثات بیشتر حول و حوش الیاده و شولم است و نسبت به کربن واکنش کمتر بوده است، به جز یک یادداشت

1. Pierre Lory

۲. ص ۱۷۲.

3. New Age

مهم از پروفیسور ماریا سابتلنی^۱ متخصص ایران‌شناسی در دانشگاه تورنتو. خلاصهٔ انتقادات و اسراستروم سه نکتهٔ زیر است:

۱. کربن متهم است که علیه تاریخ به‌عنوان یک رشتهٔ علمی دانشگاهی حملات منظم کرده است. این رأی کربن که فاعل انسانی با وجودان خویش و به واسطهٔ انتخاب خودش است که به‌نحوی خود را خلق می‌کند، به‌عنوان تأکید بر فرق بین فکر فلسفی و فکر تاریخ‌گرا تلقی نشده است بلکه نویسنده آن را حمله‌ای علیه تاریخ‌گرایی می‌داند.^۲ به نظر وی هانری کربن با قرار دادن سمبولیسم عرفانی در مرکز ثقل کل دایره وجود دینی می‌خواسته بُعد تاریخی ادیان را انکار کند؛ لذا واسراستروم، نظریه پردازهای کربن دربارهٔ فراتاریخ یا تاریخ قدسی را به‌عنوان امری ملهم از باطن‌گرایی و رمانتیسم آلمانی ذکر می‌کند. همه می‌دانیم که کربن از تاریخ‌گرایی و جامعه‌شناسی‌گرایی در دین خودداری می‌کرده است؛ یعنی این ادعا که ذات عناصر دینی با علت‌های بیرون دینی توجیه شود. به نظر کربن نمی‌شود پدیدارهای دینی را با ارجاع به چیزی فهمید که به دین بر نمی‌گردند. ولی به‌هیچ وجه، وی نمی‌خواهد کار مورخ یا فایدهٔ آن را انکار کند. خود کربن منابع آثار خود را با دقت تحقیق و بررسی می‌کرد. جلد اول کتاب در فراخنای اسلام ایرانی، نمونهٔ بارز اثری با بُعد تاریخی است. بدین معنی که کربن به تفصیل بینش تاریخی را مطرح می‌کند و بدان می‌پردازد.

ظاهراً نظریهٔ عالم خیال نیز توسط واسراستروم فهمیده نشده است. چون ظاهراً وی فکر می‌کند که کربن این نظریه را به‌عنوان ابزاری تحلیلی برای فرار از اقتضائات فکر تاریخی برگزیده است.^۳ این برداشت، جهل عمیق واسراستروم را

1. Maria Subtelny

۲. ص ۱۷۶ و ۲۳۷ به بعد.

۳. صص ۶-۲۴۵.

از مفهوم خیال می‌رساند؛ مفهومی که هانری کربن در آثار متأخر خود برای بیان بعضی از مفاهیم فلسفه ایرانی به کار گرفته است. در این کتاب یک خلط وجود دارد که در سرتاسر آن مشاهده می‌شود. خلط بین تاریخ جوامع و تاریخ فلسفه به عنوان یک سلوک شخصی. هانری کربن هیچ‌گاه خود را به عنوان مورخ جهان اسلام معرفی نکرد و نیز فلسفه وجودی این میدان تحقیقی را زیر سؤال نبرد. هدف او آن است که انسجام این روش‌های فردی فلسفی را نشان دهد. روش‌هایی که به واسطه بُعد فراگیری که دارند، می‌توانند الهام‌بخش افراد دیگر باشند. نه این که کربن وضع تاریخی این افکار را منکر باشد بلکه فقط تحلیل آن را به آنهایی واگذارده است که تخصص‌شان در این زمینه است.

۲. حمله علیه تاریخ توسع پیدا می‌کند به حمله علیه روش تدریس دانشگاهی، آنچنان که باید باشد. به نظر وایسراستروم کربن نه مورخ بود نه فیلسوف، حدا کثریک اسلام‌شناس بود.^۱ و باز هم فقط در ظاهر امر.

می‌دانیم که کربن همیشه از این که اسلام‌شناس محسوب شود، خودداری کرده است. وی کار خود را فقط به عنوان فیلسوفی می‌دیده است که در حوزه متفکران شرقی کار می‌کند. وایسراستروم در مرحله اول کربن را در چارچوب تاریخ ادیان قرار می‌دهد، رشته‌ای که رشته تخصصی کربن نبوده و در مرحله بعد کربن، اسلام‌شناسی غیرحقیقی توصیف می‌شود که آنچنان که باید به شریعت و فقه و کلام نمی‌پردازد.^۲ نویسنده به ارزیابی صفحات کتاب تاریخ فلسفه اسلامی می‌پردازد و ذکر می‌کند که کمتر از یک هشتم کتاب به کلام و فقه پرداخته است و در مقابل بیشتر به عرفان و باطن‌گرایی روی آورده است.^۳ پس وایسراستروم

۱. ص ۱۵۳.

۲. ص ۱۵۳ به بعد.

۳. ص ۱۷۴.

تأسف خود را از این شعبده‌بازی که پیامدهای خطرناک دارد، بیان می‌کند. ظاهراً او فکر می‌کند که فقه و کلام نماینده‌های اسلام حقیقی هستند و کربن دشمن خونین آن^۱ و به قدرت رسیدن [آیت‌الله] خمینی تکذیبی بوده بر بینش باطن‌گرایی کربن. ما در اینجا بر این مسأله که اسلام حقیقی کدام است یا کدام نیست، پافشاری نمی‌کنیم؛ چرا که از چارچوب این گزارش مختصر بیرون است. و فقط اکتفا می‌کنیم به تذکر این نکته که کربن کاملاً بر اهمیت اجتماعی و عقیدتی فقه و کلام واقف بوده است. اما اهتمام خود را متوجه آن نمی‌ساخت بلکه هدف وی روشن ساختن ماجرای بزرگ جستجوی "معنای شخصی" بود.

به نظر وایسراستروم، کربن قبل از هر چیز یک باطن‌گرا بود^۲ و اسلام من حیث هو اسلام برایش مهم نبوده است^۳ و نویسنده‌ها و موضوعات مورد تحقیقش صرفاً وسیله‌هایی بودند برای احیاء یک جهان‌بینی باطن‌گرا. وایسراستروم اغلب بین افکار نویسنده‌های مسلمان مورد تحقیق کربن با افکار خود کربن خلط می‌کند و این امر فهمیدن کتابش را مشکل می‌سازد و بلکه استدلال‌های او را خیلی وقت‌ها ناموجه می‌کند. مثلاً این گزاره که بعد از «دوران نبوت تشریعی، دوران ولایت می‌آید»، یک گزاره از تشیع دوازده امامی است^۴ نه گزاره‌ای از خود کربن. کربن آگاهانه خودداری می‌کرده است که نظرات خود را دربارهٔ دوران‌های تاریخ قدسی بیان کند. البته برای تخفیف گناه وایسراستروم می‌توان گفت که کربن در ذکر افکار این متفکران چنان به وجد می‌آمد و سوار افکارشان می‌شد که می‌توان پنداشت که او این افکار را از آن خود کرده بود.

۱. ص ۸۰ و ص ۱۷۳.

۲. ص ۱۳.

۳. ص ۱۷۴.

۴. ص ۱۴.

واضح است که این یک نحوه بیان است؛ بیانی پر از همدلی که در ذکر آثار بسیاری از متفکران - چه مسلمان و چه غیرمسلمان - داشته است.

به خوبی احساس می شود که این نظر در سرتاسر کتاب وجود دارد که قدرت آکادمیک فقط در یک نوع دانستن وجود دارد؛ دانستن تاریخی. او گوید: «کربن استاد نبود بلکه بیشتر یک پیامبر می نمود - بلکه دقیقاً، او استادی دوزیستی بود - درحالی که کرسی استادی سوربن را داشت، جنگی را علیه عقل هدایت می کرد. کربن برای شاگردانش پیشوا بود. و درحقیقت، او پیامبری بود که در میان دانشجویانش به دنبال مرید بود و تعدادی از آنها را به دست آورد. جاذبیت او در فرار از پژوهش های عقلی به بهای تحقیق خرافاتی و هیجانی بود. و این جاذبیت همین که پذیریم، خطرناک می شود. هنر باطنی گرایی، به بیان واضح، شکلی از دروغگویی است».^۱ این جمله ها برای کسانی که در درس های کربن شرکت می کردند و از دقت در محتوی و شکل بسیار دانشگاهی آن مطلع اند، فقط موجب تمسخر است. این جمله ها نشان می دهد تا چه حد نبرد فرهنگی درباره محتوای دروس دانشگاهی شدید است. به طور گذرا ذکر می کنیم که واسراستروم بیش از حد کربن را در اوج شهرت قرار می دهد. چون درحقیقت هانری کربن با اعمال قدرت آکادمی های فلسفی عملاً در زمینه اسلام شناسی کنار گذاشته شده بود و شهرتش در محیط های اروپایی حتی در محیط های روشن فکری خیلی محدود بود. تعداد دانشجویانش همواره اندک بودند و چه بسا تعداد به اصطلاح مریدانش اندک تر. چون روش فلسفی او این بود که هرکسی باید در جستجوی حقیقت خود باشد و نه دنباله رو کورکورانه از یک استاد.

واسراستروم سعی می کند به هر طریق ممکن، ایده باطن گرا بودن کربن را

تأیید کند؛ لذا از هر وسیله‌ای استفاده می‌کند. حتی وسایلی که کمتر انتظار آن را داریم؛ لذا اشاراتی دارد دربارهٔ تأثیرات طریقهٔ قباله بر وی و نیز به شکل مبالغه آمیز به ارتباط کربن با رنه گنون.

به قول واسر استروم، کربن خود را به عنوان پیامبر مطرح می‌کرد.^۱ این قول برای کسانی که آن دانشمند را می‌شناختند، بسیار غریب است. چون او بسیار ساده و متواضع بود. آیا این ناشی از آن بود که کربن از فلسفهٔ نبوی صحبت می‌کرد؟^۲ واسر استروم موضع‌گیری معادشناسی کربن را اصلاً نفهمیده است. درست است که برای نویسندگان مورد بررسی کربن همیشه یک "حال" دایم وجود دارد ولیکن هیچ موضع‌گیری دربارهٔ وضعیت فعلی جهان ما ندارد. به طور دقیق‌تر، چون واسر استروم موضع‌گیری دینی شخصی کربن را در نظر نمی‌گیرد، او را فقط یک التقاطی باطن‌گرا می‌بیند.^۳ کربنی که خود را همیشه مسیحی پروتستان معترفی کرده است. [؟]. بررسی عمیق مسیح‌شناسی کربن که می‌تواند کلید موضع‌گیری او دربارهٔ امام‌شناسی‌های شیعه یا قصه‌های اولیای سنی خصوصاً در نزد ابن عربی باشد، تا به حال مورد بررسی قرار نگرفته است.

۳. بالاخره این که آثار کربن در آخرین تحلیل، حمله‌ای علیه مدرنیته است.^۴ این نتیجه‌گیری، نتیجهٔ تأویلات ناموجه از شاهد مثال‌هایی است که از قول کربن نقل می‌شود.^۵ در این شاهد مثال‌ها، کربن در واقع ادعاهای جامعه‌شناسی‌گرایی، تاریخ‌گرایی و روان‌کاوی را به عنوان معیارهای جهان مدرن زیر سؤال می‌برد که

۱. ص ۱۵۴.

۲. ص ۱۶۳.

۳. صص ۱۵۳، ۱۶۵.

۴. ص ۱۵۶.

۵. صص ۱۴۷، ۱۴۸.

ادعا دارند می‌توانند همه آثار روح را توجیه کنند. بدین معنا کربن تأسف می‌خورد که بعضی اذهان سکولار در صدد بیان پدیده‌های دینی هستند. ولی تا جایی که می‌دانیم، او هیچ‌گاه به مدرنیته و نه به لائیتیه به عنوان پدیده‌های سیاسی و اجتماعی عام حمله نمی‌کند. این قول که او نسبت به لائیتیه موضع‌گیری خصمانه داشت،^۱ کاملاً نادرست است.

اتهام از این هم فراتر می‌رود و در آب‌های بسیار گل‌آلودتر وارد می‌شود. کربن متهم است که علیه دموکراسی موضع‌گیری خصمانه داشته است.^۲ و اسیراستروم تا این حد پیش نمی‌رود که بگوید کربن فاشیست بوده، ولی می‌گوید در موضع‌گیری‌های عامی که چنان حرکت‌ها را ممکن می‌ساخته، شریک بوده است. او می‌گوید: «نظر من این است که، اگر بخواهم واضح صحبت کنم، چنین قدرت‌سزای که کربن به دنبال آن است، در حقیقت نسخه روحانی دیگری از یک حمله آشنا بر دموکراسی و علم است. برنامه کربن متناسب بود با نظرات دوستان دانشمند مذهبی اروپایی‌اش در گروه Generation در سال ۱۹۱۴. یک گروه سنت‌گرای رادیکال، با محافظه‌کاری که اگر چه با فاشیسم یکی نبود. اما بسیار مبهم و دوپهلو بود».

و درباره نظریه انسان کامل، خیلی در لفافه می‌گوید^۳ که این قول احتمالاً نظر دارد بر نظریه ولایت شیعه. هم‌چنین در تحت لفافه‌های ناسزاگونه احتمال آلمان دوستی کربن و الیاده را می‌دهد و حتی جلوتر می‌رود تا از او به عنوان یک ضدسامی متافیزیکی سخن گوید.^۴ البته آبا دارد که صریحاً کربن را ضدسامی

۱. ص ۶۱.

۲. ص ۱۵۵.

۳. ص ۲۱۴.

۴. ص ۱۷۹.

معرفی کند؛ چرا که همکاران کربن در اروپای مرکزی یهودی‌الاصل بودند. وایسر استروم حتی انتقادهای کربن علیه فقه‌گرایی فقه‌های اسلام یا فقه‌های کلیسای کاتولیک را احتمالاً متوجه یهودیت خاخامی هم می‌داند، ولی هیچ متنی در این زمینه وجود ندارد. از همین قبیل در لفافه‌گویی‌ها، متهم کردن او به این است که ناسیونالیست رومانتیک ایرانی با گرایش به فرهنگ آریایی اوست.^۱ وایسر استروم برای تأیید این ادعا به مقاله حامد الگار رجوع می‌کند بدون این که از محکم بودن آن مطمئن باشد.

وایسر استروم ادعا می‌کند که کربن قصد داشته یک گروه فعال سیاسی تأسیس کند.^۲ به نظر او کربن از مبارزین این دعوت بوده است. وایسر استروم چند مثال می‌آورد از منطق خصمانهٔ کربن. مانند این قول که به الیاده گفته بود: «ما برادران یک سنگر شدیم، همیشه با هم مبارزه کردیم، در صدر این فلسفه و یک طرف جبهه‌ای نامرئی بودیم». یا به عنوان مثال به عنوان همایش سال ۱۹۷۹ دانشگاه قدیس یوحنا ی اورشلیم اشاره می‌کند که «مبارزه برای جان جهان» بوده است.^۳

این اقوال خصمانهٔ ضعیف‌تر از تار عنکبوت اگر از یک متخصص ادیان و فرد دانشگاهی نبود، لایق وقت گذاشتن بر آن نبود. وایسر استروم برای تاریخ مبارزه می‌کند و این حق مسلم اوست ولیکن مطالعهٔ او از کربن بسیار سطحی و پر از پیش‌داوری‌ها و مهم‌تر از همه بسیار ضعیف از لحاظ مدرک و دلیل است، چیزی که از جانب یک دانشگاهی که دعوت به متدولوژی تاریخی می‌کند، عجیب است. چون وایسر استروم متفکران مسلمان مورد بررسی کربن را کمتر

۱. صص ۱۳۳، ۱۳۵.

۲. ص ۱۵۰.

۳. صص ۱۶، ۱۹.

می‌شناسد و مبنای او فقط متون ترجمه شده کربن به انگلیسی است، در نتیجه حکم غیر مطابق با موضوع طرح شده می‌کند.

این کتاب مایهٔ یأس انسان است. البته این بحث‌ها دربارهٔ آثار کربن واقعاً قابل طرح است که آیا می‌توانیم ادیان را من حیث هی هی مورد بررسی قرار دهیم؟ من حیث هی هی یعنی ادیان با معنای درونی‌شان [بدون توجه به ابعاد اجتماعی، روانی و...] آیا پدیدارشناسی در بررسی ادیان روشی قانع‌کننده است؟ آیا با شیوهٔ درون دینی، دین می‌تواند خود را معنا کند و نیاز به علوم انسانی دیگر نباشد؟ آیا این شیوه نباید به رشته‌های دیگر علوم انسانی پاسخگو باشد.^۱ آیا روان‌شناسی و روان‌کاوی چیزی به فهم ما از تجربهٔ عرفانی نمی‌افزایند؟ به‌طور کلی از لفظ ادیان چه مفهومی را در نظر می‌گیریم؟ آیا به ابعاد اجتماعی و اخلاقی نظر داریم یا به ماجرای معنوی فردی که در تجربهٔ عرفانی مطرح است^۲ ولی لحن او محققانه نیست. او می‌گوید: «تاریخ ادیان باید بررسی تاریخی باشد و اگر این نباشد، تحقیق و بررسی نیست». و اسیر استروم ظاهراً می‌خواهد روش غیرتاریخی دربارهٔ ادیان را رد کند. پس برخورد کربن با ادیان را فلسفهٔ دینی می‌داند که هیچ چیز تازه‌ای دربارهٔ ادیان ندارد که بگوید. در نتیجه مباحث و اسیر استروم که می‌توانستند پرثمر باشند، متأسفانه در حبس پیش‌داوری‌ها باقی می‌مانند.

۱. صص ۵۶، ۵۷ و ج ۱، ص ۹۹.

۲. صص ۲۳۹، ۲۴۱.

تنبيه التأمین

حاج ملا سلطان محمد گنابادی (سلطان علیشاه)

تنبيه التأمین^۱ یکی دیگر از مجموعه آثار عارف، عالم و فقیه بزرگ مرحوم حاج ملا سلطان محمد گنابادی (سلطان علیشاه) است که به مناسبت یکصدمین سالگرد شهادت آن بزرگوار (۱۳۲۷ - ۱۴۲۷) اخیراً - زمستان ۱۳۸۵ شمسی - چاپ شد. موضوع کتاب خواب و رؤیاست. مؤلف محترم که از علوم طبیعی نیز بهره داشته‌اند و حتی بیماران را در منطقه مسکونی طبابت می‌کردند، در این کتاب عمدتاً به دنبال اثبات این هستند که خواب و رؤیا از آیات الهی و دلیل بر صحت وجود عالمی دیگری، فارغ از زمان و مکان، و تجرد و بقای روح و ثواب و عقاب آن است. این کتاب با اینکه به اختصار است و بنابر خواهش یکی از ارادتمندان ایشان که در حرکت از گناباد تعجیل داشته و مایل بوده که این رساله را نیز با خود ببرد، در مدت زمان بسیار کوتاهی به رشته تحریر درآمده است، ولی در نوع خود کم‌نظیر و مشتمل بر امتهات مسائل مربوط به این موضوع مبتنی بر نگرشی عرفانی است.

۱. تنبيه التأمین به پیوست رساله خواب مغناطیسی، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۵.

این رساله به زبان فارسی است مشتمل بر یک مقدمه و چهارده باب. مؤلف محترم بر طبق مرسوم خویش در دیگر آثارش، در اثبات مسأله موردنظر خود از شواهد و دلایل عرفانی نقلی، عقلی و علمی بهره می جوید.

تنبيه التأمین در عین اختصار دارای رموز و نکات مهم عرفانی است که فهم آن را دشوار می کند. از این رو پس از چاپ اول آن به صورت سنگی در سال ۱۳۲۳ قمری، جناب حاج ملا سلطان حسین تابنده گنابادی (رضاعلی شاه) که در آن ایام (۱۳۱۷ شمسی) در عنفوان جوانی و در حال تحصیل بودند، بنابر خواهش برخی از پیروان طریقه نعمت اللّهی، رساله ای را با عنوان خواب مغناطیسی نوشتند که مکمل آن است و به عنوان ضمیمه تنبيه التأمین در چاپ دوم (۱۳۱۸ شمسی) منتشر شد.

خواب مغناطیسی یا خواب مصنوعی (hypnotism) در واقع از برخی جهات دلالت واضح تری در اثبات موضوع دارد. البته رساله اخیر مطابق با تحقیقات علمی آن زمان است و متأسفانه مؤلف عارف آن مجال نیافتند که تحقیقات مذکور در آن رساله را ادامه داده و احتمالاً بعدها در آن تجدیدنظر بکنند.

چاپ سوم تنبيه التأمین در سال ۱۳۵۷ شمسی مثل چاپ دوم منتشر شد. اما چاپ چهارم که در واقع اولین چاپ تصحیح شده این رساله است براساس نسخه خطی مؤلف دانشمند که در کتابخانه مزار سلطانی بیدخت موجود است، تصحیح شده است. این چاپ با مقدمه عالمانه آقای حاج دکتر نورعلی تابنده درباره خواب و رؤیا با تحلیلی عرفانی و روانشناختی آغاز می شود و ایشان موضوع کتاب را از منظر ابعادی دیگر نیز بررسی کرده اند.

کتابخانه شخصی استاد