

عاشقانه

(مجموعه مقالات)

۳۱، ۳۲



کرده آوری و تدوین
دکتر سید مصطفی آذرباش



مزار مولوی در قزوین



انشاء الحقیقت

شماره: ۳ - ۹۵ - ۷۰۳۰ - ۹۶۳

ISBN: 964-7040-95-4

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

مرقان ایران، (مجموعه مقالات ۳۱، ۳۲)

ند

ند



عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۳۱، ۳۲



گردآوری و تدوین

دکتر سید مصطفی آزمایش

سرشناسه	آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ - ، گردآورنده
عنوان و نام پدیدآور	عرفان ایران (مجموعه مقالات) ۳۱ و ۳۲ / گردآوری و تدوین مصطفی آزمایش.
مشخصات نشر	تهران: حقیقت، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری	۲۰۳ ص.: مصور؛ ۱۴/۵×۲۱/۵ س.م.
شابک	۲۰۰۰۰ ریال 964-7040-95-4
یادداشت	کتابنامه: به صورت زیرنویس.
موضوع	عرفان - ایران - مقاله ها و خطابه ها.
موضوع	آداب طریقت - مقاله ها
موضوع	تصوّف - مقاله ها و خطابه ها.
رده بندی کنگره	۴۸۴۸۳۶۴ ع ۴۴۶ / ۲۸۶ BP
رده بندی دیویی	۲۹۷/۸۳:
شماره کتابخانه ملی	۱۱۱۶۸۲۹:



انشاء حقیقت

عرفان ایران: مجموعه مقالات (۳۱ و ۳۲)

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: بهار و تابستان ۱۳۸۶

تعداد: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۲۰۰۰ 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 | حاج دکتر نورعلی تابنده | • موسی و خضر(ع) |
| ۲۳ | سعید سرمدی | • تصوّف و وضعیت فرهنگی ما |
| ۵۰ | | • میشل والسان و طریقه شاذلیّه |
| ۶۴ | حسن مهدی پور | • شرح احوال داوود طائی |
| ۸۰ | فرشته سخایی - فاطمه غلام‌نژاد | • شیخ عبدالحلیم محمود |
| ۹۱ | ویلیام چیتیک | • مولوی و مولویه |
| | ترجمه فاطمه شاه‌حسینی | |

..... تصحیح متون

- | | | |
|-----|--------------|------------------|
| ۱۲۶ | شهرام پازوکی | • مجالس المؤمنین |
|-----|--------------|------------------|

..... عرفان و ادیان

- | | | |
|-----|------------------------------|---------------------------|
| ۱۴۵ | جیمز کاتسینجر | • گزیده‌ای از عرفان مسیحی |
| | ترجمه ابوالقاسم پیاده کوهسار | |
| ۱۵۶ | مانابو وایدا | • رمز پرندگان در ادیان |
| | ترجمه سمانه گچ‌پزیان | |

..... عرفان و هنر

- معرفي كتاب

- | | | |
|-----|------------|------------------------------|
| ۱۸۷ | | ● عرفان، اسلام و ایران |
| | | شهرام پازوکی |
| ۱۹۵ | تورقای شفق | ● صوفی و شعر |
| | | محمود ارول قلیچ |
| ۱۹۹ | اسرا دوغان | ● حیات تصوّف در دوران عثمانی |
| | | عثمان ثورر |

موسی و خضر (ع)^۱

حاج دکتر نورعلی تابنده

بسم الله الرحمن الرحيم

از دو کتاب الهی در قرآن مجید نام برده شده که عبارتند از تورات و انجیل؛ و البته بجز این دو، قرآن درباره صُحُف حضرت ابراهیم و موسی علیهما السلام می‌فرماید: إِنَّ هَذَا فِي السُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى،^۲ اینها در مکتوبات و نوشتجات پیشینیان، گفته‌های ابراهیم و موسی، آمده است. اما از حضرت ابراهیم نوشته‌مذونی به ما نرسیده است جز سخنانی که انبیای بعد، از قول وی فرمودند. در خود قرآن مجید ایرادهایی بر این دو کتاب گرفته شده که حاکی از آن است که تورات و انجیل در انقلابات و حوادث روزگار مخدوش شدند.

در انجیل احکام شرعی بسیار اندکی ذکر شده است، چنانکه در فرمایشات

۱. متن مکتوب دو گفتار عمومی که بخش اول آن در تاریخ ۱۳۸۶/۴/۲۸ و بخش دوم در تاریخ ۱۳۸۳/۳/۳۱ بیان گردیده و به دلیل ارتباط موضوعی، به صورت یک مقاله، تنظیم شده است.

۲. سوره اعلی، آیات ۱۸-۱۹.

خود حضرت عیسی (ع) نیز هست که فرمود: «گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات یا صُحُف انبیا را باطل سازم. نیامده‌ام تا باطل نمایم، بلکه تا تمام کنم».^۱ از این رو احکام فقهی انجیل در مقایسه با تورات بسیار اندک می‌باشد و با اینکه هر دو کتاب تورات و انجیل متحمل تحریفاتی شده است، ولی من همواره توصیه کرده‌ام که آنها را باید بخوانیم، لا اقل به عنوان مقایسه با قرآن مجید و سپس متوجه می‌شویم که در آنها بیشتر به شرح حال و سیره انبیا پرداخته شده و بخصوص انجیل مثل سیره‌های نبوی می‌باشد. البته در قرآن هم داستان وجود دارد، از جمله همین داستان‌های مندرج در سوره کهف که هم اکنون درباره‌اش بحث می‌کنیم، ولی روش قرآن در بیان داستان همان‌طور که فرموده: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ^۲ می‌باشد. بعضی مفسران این عبارت شریف را "أَحْسَنَ الْقَصَصِ" می‌خوانند و می‌گویند یعنی بهترین قصه‌ها. ولی قصه‌ای که خداوند بگوید بهتری و بدتری ندارد. همه داستان‌هایی که خداوند در قرآن بیان نموده خوب و احسن است. به علاوه در سوره قصص همه سوره درباره یک قصه است بنابراین نمی‌شود گفت یک قصه‌اش بهتر از دیگری است. قصص جمع کلمه قصه است یعنی قصه‌ها ولی قَصَص به معنای قصه گفتن است، لذا در این آیه می‌فرماید به بهترین نحو برای تو می‌خواهیم قصه بگوییم؛ بهترین هم به اعتبار ماست، زیرا به اعتبار خداوند که همه چیز نیک است؛ خداوند از این قصه می‌خواهد برایمان بهترین نتیجه را بگیرد.

چنانچه داستان‌هایی را که در قرآن آمده با داستان‌هایی که در تورات و انجیل بیان شده است، مقایسه کنیم پی می‌بریم که داستان‌های قرآن موجز و خلاصه

۱. انجیل متی، ۵: ۱۷.

۲. سوره یوسف، آیه ۳.

است و خداوند، زبده و عصاره معنوی هر قصه را ذکر فرموده به این معنا که منظور از بیان داستان در قرآن، صرف قصه پردازی نبوده بلکه مقصود ایجاد یک توجه باطنی و تذکر معنوی بوده است، در صورتی که در تورات و انجیل موجود که فعلاً هست عمده آن قصه است و آن هم با تفصیل و شرح. تردیدی نیست که در تورات بسیاری از احکام شریعت حضرت موسی (ع) بیان شده است و بعداً کتاب‌های دیگری هم در شریعت یهود نوشته شد من جمله تلمود که جامع احکام یهود است. اما اگر تمام فرمایشات حضرت موسی و عیسی (ع) در تورات و انجیل ذکر شده بود، خیلی خوب بود ولی متأسفانه بسیاری از بیانات آن بزرگواران را حذف یا تحریف نموده‌اند و از این حیث هم، قرآن بر آنها مقدم است؛ قرآن تنها کتاب الهی است که در آن همه احکام و دستورات خداوند و تمام برنامه تربیتی پیغمبر (ص) ذکر شده است و از هرگونه حذف یا تحریفی محفوظ و مصون مانده است. البته یهود بدان نحو که ما درباره قرآن قائلیم که عین کلام الهی است درباره تورات معتقد نیستند بلکه می‌گویند الهی است بدین معنی که حاوی اقوال پیامبرشان می‌باشد چنانکه مسیحیان گویند اناجیل را نویسندگان بشری نوشته‌اند ولی آنها ملهم به الهام روح القدس بوده‌اند.

در تورات بسیاری از احکام دچار تحریف شدند، به این دلیل که تورات مثل قرآن کتاب مدون و مکتوب در دسترس همه مردم نبود بلکه اخبار و روحانیون یهود تورات را نزد خودشان مخفی نگه می‌داشتند و چنانچه سایر یهودیان سوالاتی داشتند از آنجا که این کتاب در دسترسشان نبود به بزرگان و علمای قوم یهود مراجعه می‌کردند؛ البته این امری طبیعی است ولی این سؤال و جواب‌ها کاملاً منطبق با واقعیت و حقیقت نبود. خیلی از احکام را علما به اقتضای میل و سیلقه خود عوض می‌کردند. بدین ترتیب عملاً این کتاب مقدس آسمانی در

انحصار یک عده خاصی قرار گرفته بود و دیگران نیز نامحرم محسوب می شدند؛ لذا پس از حملاتی که به یهود شد و حوادثی که برایشان پیش آمد به تورات هم لطمه های بسیار وارد شد ولی بعدها مجالی پیدا کردند که تورات را جمع آوری و تنظیم کنند.

یکی از نمونه های اعمال سلیقه احبار و بزرگان قوم یهود در مفاد تورات، این بود که وقتی یکی از اعیان و اشرافشان عملی را برخلاف دستورات و احکام تورات مرتکب می شد، نسبت به مجازاتش تخفیف قائل می شدند و گاه اصلاً حکم مربوطه را عوض می کردند. مثلاً منقول است زن و مردی از اشراف یهود که هر دو محصن هم بودند مرتکب جرم ناموسی شده بودند و چون احبار یهود مایل نبودند مجازات سنگین سنگسار که در تورات برای این جرم ذکر شده بود در مورد آن زن و مرد اجرا کنند و از طرفی هم نمی خواستند با عدم اجرای دستورات تورات برای خودشان ظاهراً بدنامی بخرند، گفتند که ما اهل مدینه هستیم پس باید تابع حکومت مدینه باشیم. از محمد پرسیم که در واقع حاکم مدینه است و هر چه او گفت اجرا کنیم. آنها تصوّر می کردند که حضرت محمد (ص) مصلحت اندیشی کند و مجرمان را رها سازد. لذا آمدند و از پیغمبر (ص) پرسیدند. در این هنگام آیاتی از سوره مبارکه مائده در این خصوص بر آن حضرت نازل شد.^۱ پیغمبر فرمود که خداوند برای شما کتاب تورات را فرستاده و در این مورد حکم سنگسار کردن را مقرر فرموده است^۲ و شما هم باید مطابق آن رفتار کنید. ولی از آنجا که دانشمندان یهود این حکم را مخفی کرده بودند آن را اظهار نمی نمودند، لذا به این حکم راضی نشدند. در این اثنا به حضرت محمد (ص) وحی شد که میان

۱. سوره مائده، آیات ۴۱ - ۵۰: یا ایّها الرّسول لا یغزّیک الذّین....

۲. موضوع سنگسار یا رجم محصن در تورات، سفر تثئیه، باب ۲۲ ذکر شده است.

خود و آنها عبدالله بن صوری را که یکی از احبار و معتمدین یهود بود حکم قرار بده. حضرت ابن صوری را خواستند و به او فرمودند که من تو را به خداوند و موسی (ع) و تورات قسم می‌دهم که بگویی آیا در کتاب تورات، خداوند حکم سنگسار را بر محصن مقرر فرموده است یا نه؟ ابن صوری عرض کرد: آری، و به خدا قسم که اگر مرا به خداوند و موسی و تورات او قسم نمی‌دادی این موضوع را بیان نمی‌کردم و این حکم را مخفی نگه می‌داشتم. پس از این ماجرا یهودیان به ابن صوریا معترض شدند که چرا حکم تورات را آشکار کردی و او گفت محمد مرا قسم داد و اگر ترس از این نبود که اگر دروغ بگویم خداوند مرا هلاک کند، اعتراف نمی‌کردم.^۱

این ماجرا از قبیل امور پنهانی بود که آشکار شد. پنهان‌های دیگری هم بود که آنها آشکار نکردند. از جمله همین سه قصهٔ اصحاب کهف، موسی و خضر علیهما السلام و ذوالقرنین که در سوره کهف مندرج است و علمای یهودی و نصاری از آن خبر داشتند ولی مردم نمی‌دانستند و مثل اسرار دیگر، مخفی بود. بنابر قول مفسران، دلیل نزول سوره کهف این بود که کفار قریش چند تن را نزد علمای یهود و نصاری فرستادند تا از آنها سؤالاتی را بیاموزند که حضرت محمد (ص) نتواند پاسخگو باشد و به این ترتیب پیغمبر را امتحان کنند که آیا آن حضرت این اخبار و مطالبی را که می‌فرماید از جانب خداوند است، یا دیگران به او یاد می‌دهند. آنها گفتند از محمد پرسید که قصهٔ اصحاب کهف و قصهٔ موسی و کسی که قرار شد او را پیروی کند و قصهٔ آن که در مشرق و مغرب عالم گردش

۱. بعد از این ماجرا، عبدالله بن صوری سؤالاتی از حضرت رسول (ص) کرد و آن حضرت به وی پاسخ دادند. ابن صوری پس از شنیدن جواب سؤالات خویش، به پیامبری آن حضرت گواهی داد و اسلام آورد. بلافاصله پس از این واقعه، با اینکه علمای یهود قبلاً به علم و دانش او اعتراف کرده بودند، گفتند: ابن صوری را هم محمد خریده است و گفتند که دیگر مورد اعتماد ما نیست.

کرد، چیست؟ اگر مطابق آنچه که ما می‌دانیم، جواب داد معلوم می‌شود، اذعایش صحیح است و خداوند به او می‌آموزد چون ما به کسی اسرار این قصه‌ها را نمی‌گوییم. البته مشهور است که چهل روز وحی نیامد و بالاخره پس از چهل روز آیات سوره کُهِف نازل شد و پیامبر هر سه قصه را برای مردم آشکار کردند و گفتند.

نکته‌ای که در این موضوع، از همان ابتدا نظر ما را جلب می‌کند این است که قصه‌های دیگری هم موجود بود ولی چرا اخبار یهود و علمای نصاری این قصه‌ها را مخفی کردند؟ شاید دلیلش این بود که هر کدام از این قصه‌ها خصوصیتی داشت که افشای آن ممکن بود موجب بشود که یهودی‌ها یا مسیحی‌ها بر رهبران دینی‌شان ایراد بگیرند و اعتراض کنند.

در داستان اصحاب کُهِف چند تن از جوانان درباری که موحد بودند، به دلیل اینکه در زمان پادشاه ظالمی می‌زیستند، جرأت نداشتند اظهار عقیده کنند. از طرفی گاهی آنها را مجبور می‌کردند برخلاف اعتقادشان رفتار کنند و آنها نمی‌دانستند چه کنند؛ لذا از دربار فرار کردند و جاه و مقام دستگاه حکومتی را در راه خدا ترک کردند. این داستان موجب اعتراض مردم به رهبران مسیحی یا یهودی می‌شد که در آن وقت، تابع حکومت جائز و ظالم شده بودند. آنها می‌گفتند اگر درست آن است که اصحاب کُهِف کردند، شما چرا به خلاف آنها رفتار می‌کنید؟ از حیث عرفانی داستان اصحاب کُهِف نشان می‌دهد که اگر در محیطی بودید که به دلیل پرستش خداوند بیم جانتان می‌رفت، باید یا از جان خود صرف نظر کنید و یا اینکه از آنجا مهاجرت کنید - چنانکه پیامبر(ص) و مهاجرین مسلمان چنین کردند - ولی به هیچ وجه غیر خدا را نباید پرستید. این مهاجرت از نفس، مرحله اول سلوک الی الله است.

داستان موسی و خضر حاکی از مرحله بعدی سلوک است. این مرحله، مرحله یافتن خضر یا راهنماست. محل حضور خضر در مجمع البحرین است یعنی جایی که یک طرفش رو به دنیا است و طرف دیگرش رو به آخرت است. او به هر دو بحر اشراف دارد. سالک نیز باید، در تأسی به خضر، با همان حالت انسانی و مادی‌ئی که دارد و در این دنیا زندگی می‌کند، از وجهه معنوی رو به خدا باشد. خضر در مجمع البحرین دست شما را می‌گیرد ولی با شما شرط می‌کند که اگر می‌خواهی دنبال من بیایی و تعلیم بگیری، نباید به من ایراد بگیری و اعتراضی بکنی. او به ما می‌آموزد که آنچه را که ما در ظاهر می‌بینیم، باطنی دارد که به آن علم نداریم. اگر خضر کشتی‌ئی را سوراخ و معیوب می‌کند، این بهتر از سلامت ظاهری است که ما می‌پسندیم:

گر خضر در بحر کشتی را شکست صد درستی در شکست خضر هست^۱
در این داستان خداوند نشان داده است که موسی هم از پیش خود موسی نشد و با اینکه دارای شریعت و رسالت بود ولی او را نزد کسی فرستاد و تربیتش کرد تا به آن مقامات عالیّه نایل گردد. البته خضر در دنیا کاری جز تربیت سلاک الی الله ندارد. این داستان حاکی از آن است که شریعت و طریقت هر دو باید با هم باشد. خداوند خطاب به پیغمبر ما هم فرمود: *إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ*^۲، تو اکنون انذار می‌کنی، هر یک از اقوام بعدی هم هدایت‌کننده‌ای خواهند داشت. در زمان پیغمبر، خود ایشان آن سمت هدایت‌کننده را هم علاوه بر سمت انذار داشت. چنانکه پس از آن بزرگوار ائمه هدی این سمت را داشتند.

اما احکام یهود آنقدر خشن و سخت بود و آنچنان به شریعت به صورت

۱. منوی معنوی، تصحیح توفیق سبحانی، تهران، روزنه، ۱۳۷۸، دفتر اول، بیت ۲۳۷.

۲. سورة رعد، آیه ۷.

ظاهری و قشری توجّه می‌کردند که از طریقت یعنی از معنا و روح احکام الهی غافل بودند. این قصّه نشان‌دهنده این بود که بالاتر از این شریعتی که شما انجام می‌دهید، طریقتی هم هست؛ یعنی موسی هم مربّی دارد، مربّی معنوی موسی، رهبر طریقت است. یهودی‌ها نمی‌خواستند این را مردم بفهمند برای اینکه در آن صورت به حیثیت خودشان لطمه می‌خورد و صدق فرمایشات حضرت مسیح (ع) هم دربارهٔ اقوال و کردارشان - که صرفاً مبتنی بر قشریت و ظاهرپرستی دینی و به اصطلاح، شریعت بدون روح طریقت بود - معلوم می‌شد. ذوالقرنین هم به همین‌گونه بود. او هم خدمت‌هایی به امر الهی به مردم کرده بود، از قبیل اینکه برایشان سدی در مقابل نفوذ قوم یاجوج و ماجوج ساخته بود ولی خودش همیشه در حال زحمت و حرکت بود. این رفتار خادمانه ممکن بود مستمسک مردم قرار بگیرد و به رهبران دینی خود اعتراض کنند که چرا آنها نیز چنین رفتار نمی‌کنند و خدمت به خلق الله را وجههٔ همّت خود قرار نمی‌دهند. اما از جهت عرفانی، داستان ذوالقرنین حاکی از مرتبهٔ سوم سلوک است که خداوند ولی خود را سلطه و ولایت تکوینی می‌بخشد. چنانکه ذوالقرنین را متمکّن و مسلّط بر شرق و غرب عالم ساخت و او را از شرق به غرب و از غرب به شرق می‌برد و راه‌ها را یادش می‌داد. در قرآن مجید می‌فرماید: *إِنَّا مَكْنَانُهُ فِي الْأَرْضِ وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا فَاتَّبَعِ سَبَبًا*^۱، ما به ذوالقرنین در روی زمین تمکّن و قدرت دادیم و وسیله و سبب تصرف در آن را به او دادیم و او آن را دنبال کرد و بدان طریقتی که خداوند گفت، رفت.

این است که این سه داستان را از مردم مخفی نگه می‌داشتند و همین سه داستان را پیغمبر اکرم برای مردم آشکار کرد. الان هم در کتاب مقدّس که موجود

است هیچ کدام از این داستان‌ها مندرج نیست. ولی داستان اصحاب کهف در دیگر منابع مسیحی نقل شده است. البته اینکه این داستان‌ها را مخفی می‌کردند، عمدتاً یک جهت مصلحت‌اندیشی داشت. آنها، خصوصاً علمای یهود، مصلحت را بر اجرا و ابلاغ حکم الهی مقدم می‌داشتند، آن هم مصلحت خودشان نه مصلحت قوم یهود را، یعنی تفوق و قدرت خودشان را بر مردم در نظر داشتند زیرا اگر مصلحت قوم یهود را در نظر می‌گرفتند چه بسا این حملات و گرفتاری‌ها مثلاً برای قوم یهود پیدا نمی‌شد.

با این حال، چنانکه قبلاً گفته شد، همین تورات و انجیل فعلی مورد احترام مسلمین است برای اینکه اولاً به نام پیغمبران مورد قبول ماست. ثانیاً آنها را کسانی نوشته‌اند که مورد اعتماد پیغمبر زمان خود بودند و البته خودشان هم مدّعی نبودند که ما از جانب خدا سخن می‌گوییم یا از جانب خدا می‌نویسیم و این عبارات را خدا عیناً مثلاً به عیسی(ع) نازل کرده است، چرا که اصولاً معلوم است که اینها داستان‌های منقول است.

* * *

در اینجا از میان این سه داستان به داستان موسی و خضر با تفصیل بیشتری می‌پردازیم. از آیاتی که در قرآن هست و در آن دقیقاً لزوم سلوک و شرایطش را ذکر فرموده، آیات مربوط به داستان حضرت موسی و آن شخصی — غَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا — است که به نظر مفسران خضر است. مورد اجماع همهٔ مسلمانان است که در قرآن یک "واو" نباید پس و پیش بشود. خیلی آیات هست که اگر "واو" را بردارید ظاهراً در ترجمه فرقی نمی‌کند یا اگر "واو" را بردارید "ف" بگذارید، مختصری ممکن است فرق کند ولی مع ذلک همین قدر هم هیچ کس اجازه ندارد و

اگر کسی چنین بکند، خواسته یا ناخواسته دشمنی با اسلام کرده است. بنابراین در این داستان‌ها و در هر جای دیگر قرآن روی هر کلمه و حرفش باید حساب کرد، چرا که هیچ‌یک عبث و بیهوده نیست؛ چون در مورد ابلاغ‌کننده این کلام الهی یعنی پیغمبر (ص) خود قرآن می‌فرماید: مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ^۱ - او از روی هوا سخن نمی‌گوید، هر چه می‌گوید به او وحی می‌شود. به قول مولانا: گرچه قرآن از لب پیغمبر است هر که گوید حق نگفته کافر است^۲ ولی مع ذلک بعضی‌ها مثل علمای یهود رفتار می‌کنند و به دلایلی نمی‌خواهند حقیقت عرفانی این داستان را آن‌گونه که هست بیان کنند و لذا نکات معنوی و سلوکی را که در این داستان بسیار مهم وجود دارد، بی‌اهمیت جلوه می‌دهند و از آن می‌گذرند.

شرح داستان را همه می‌دانید و فقط برای ذکر نکاتی که مورد نظر است، به‌طور خلاصه یادآوری می‌کنم.

اکثراً معتقدند که موسایی که در این داستان ذکر شده همان موسای پیغمبر است. یک روز موسی (ع) به فتی یا جوانی که همراه او بود، گفت که من از جانب خدا مأمورم که به مجمع‌البحرین بروم و در آنجا بنده‌ای از بندگان خدا را ببینم. به این ترتیب آن جوانمرد را هم همراهش برد. آن جوانمرد را هم، مفسران می‌گویند: یوشع بن نون از شاگردان موسی (ع) بود که بعداً جانشین وی شد. در این داستان از او به عنوان "فتی" اسم برده شده است. در داستان اصحاب کهف نیز از آنانی که به غار پناه بردند به عنوان فَتِيَّة که جمع فتی است یاد می‌کند: إِنَّهُمْ فَتِيَّةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ.^۳ در اسلام هم، در مورد علی (ع) گفته شده: لَا فَتَى إِلَّا عَلَى لَا سَيْفَ إِلَّا ذَوَالْفَقَارِ،

۱. سورة نجم، آیات ۳-۴.

۲. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۱۲۲.

۳. سورة کهف، آیه ۱۳: آنها جوانمردانی بودند که به پروردگارشان ایمان آورده بودند.

جوانمردی جز علی نیست، شمشیری جز ذوالفقار نیست. اینها همه می تواند قرائنی باشد برای اینکه بفهمیم مراد از جوان و جوانمرد حقیقی کیست. به هر جهت یوشع با او به راه افتاد و غذایشان را که ماهی خشک بود، با خود بردند. مدّتی که رفتند موسی(ع) به فتی (یوشع) فرمود که آن ماهی را بیاور بخوریم که خسته و گرسنه شده ایم. یوشع عذرخواهی کرد و جواب داد: موقعی که روی سنگ جای گرفتیم، من ماهی را فراموش کردم و علت این فراموشی هم شیطان بود، و آن ماهی هم به نحو شگفت انگیزی زنده شد و به دریا رفت.^۱ موسی(ع) گفت که باید برگردیم، جایی که من به دنبالش بودم همانجا است.^۲ وقتی برگشتند در آنجا خضر را دیدند.^۳ موسی از خضر تقاضای متابعت و همراهی کرد.^۴ خضر با ذکر شرایطی قبول کرد.^۵ موسی با خضر همراهی کرد و دیگر از اینجا به بعد در قرآن از فتی (یوشع) ذکری نشده است. خضر در یک جاکشتی ثی را خراب کرد، موسی اعتراض کرد. بعداً که توضیح داد، گفت "خواستم" (أَرَدْتُ)^۶ که کشتی را خراب کنم تا آن ظالم در آن سوی دریا، کشتی را تصاحب نکند:

خضر کشتی را برای آن شکست تا تواند کشتی از فجّار رست
چون شکسته می رهد، اشکسته شو امن در فقر است، اندر فقر رو^۷
بعداً رسیدند به یک کودک؛ خضر کودک را کشت، موسی که اعتراض کرد،

۱. سوره کهف، آیه ۶۳: إِذْ أَوْثَقْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْغُرُثَ وَ مَا أَنَسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَن أَذْكُرَهُ وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا.

۲. سوره کهف، آیه ۶۴: قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَمُوتُ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا.

۳. سوره کهف، آیه ۶۵: فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا.

۴. سوره کهف، آیه ۶۶: قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَ مِنَّا عَلَمًا رُشْدًا.

۵. سوره کهف، آیه ۷۰: قَالَ فَإِنِ ابْتِغَيْتَنِ فَلَا تَتْلُبْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُخْبِتَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (گفت: اگر از پی من می آیی، نباید که از من چیزی بپرسی تا من خود تو را از آن آگاه کنم).

۶. سوره کهف، آیه ۷۹: أَرَدْتُ أَنِ ابْتِغَيْتَهَا وَكَانَ زَوَّاءَهُمْ عَلَيْكَ يَأْخُذُ كُلُّ نَفْسٍ غَضْبًا.

۷. مثنوی، معنی، دفتر چهارم، ابیات ۲۷۵۶ - ۲۷۵۷.

خضر بعداً در توضیح گفت آن کودک، کودک شری بود که باعث می شد پدر و مادر صالحش به راه کفر بروند، "خواستیم" (أَرَدْنَا) او را بکشیم و از بین ببریم تا در عوض آن، خداوند فرزند صالحی به آنها بدهد. در اینجا خضر می گوید: "خواستیم" او را از بین ببریم تا خداوند فرزند صالحی به آنها بدهد؛ در صورتی که در دفعه قبل گفته بود "خواستیم" کشتی را خراب کنم. آنها جلو رفتند تا به دیواری رسیدند. خضر بدون درخواست مزدی دیوار را تعمیر کرد و بعداً در تأویل این کارش گفت: خداوند "خواسته" (فَأَرَادَ رَبُّكَ) که این دیوار درست بماند، چون دیوار متعلق به دو کودک یتیم است و در زیر آن گنجی پنهان است و اراده خداوند بر این امر تعلق گرفته که تا هنگامی که آنها به بلوغ نرسیده اند، این گنج محفوظ بماند، این است که من آن را ساختم.

این داستان نمایانگر این است که حتی پیغمبران هم سلوکشان قطع نشده و آنها هم در حال تکامل معنوی بوده اند منتها خداوند به آنها مستقیماً دستور می دهد. این است که خداوند به موسی مستقیماً دستور داد که برو به مجمع البحرین و در آنجا بنده ای (خضر) را می بینی، با او همراهی کن و از او یاد بگیر؛ ولی خداوند به صورت مستقیم با ما سخن نمی گوید. به پیغمبر ما می گوید که به امت خود بگو که: إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ، تو انذار می کنی و بروید هادی را خودتان پیدا کنید. هادی کیست و چه اوصافی را دارد؟ هادی همان صفاتی را که خداوند برای خضر معین کرده بود، باید داشته باشد. اولاً، عَبْدٌ مِّنْ عِبَادِنَا، بنده ای از بندگان خدا باشد، به بندگی خدا اقرار داشته باشد. ثانیاً، اینکۀ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْماً،^۱ از ناحیه ما علم آموخته باشد، یعنی علمی آموخته باشد که ما به او دادیم نه این علوم

۱. سوره کهف، آیه ۸۱: فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْ زَكَاةٍ وَأَقْرَبَ رُحْمًا.

۲. سوره کهف، آیه ۸۲: فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا.

۳. سوره کهف، آیه ۶۵.

ظاهری. البته تردیدی نیست که علوم ظاهری برای زندگی دنیا مفید است ولی علم دیگری نیز هست که بالاتر از آن است. شیخ نجم الدین کبری در عرفان به "شیخ ولی تراش" مشهور شده است. نقل است که بیش از دوازده نفر پیش او تشرّف پیدا نکردند و به واسطه جاذبه و قدرت و تربیت معنوی شیخ نجم الدین کبری، هر کدام در اندک زمانی به کمال رسیده و از جانب شیخ مأمور به ارشاد شدند. یعنی پس از تشرّف، هر دوازده نفر، سیر معنویشان را کرده و آن علم حقیقی را دریافته بودند. بنابراین، این علم نمی تواند علم ظاهری باشد زیرا شخص در کوتاه زمان نمی تواند دارای علم ظاهری شود بلکه باید مدّت ها ممارست و مجاهده کند ولی خداوند اگر بخواهد "عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا" آن علم حقیقی را در یک لحظه عطا خواهد کرد. از دیگر خصوصیات خضر یا هادی، این است که او را در مجمع البحرین باید بیابیم. مجمع البحرین یعنی محلّ جمع ماده و معنی، دنیا و آخرت. کسی ممکن است خودش به بالاترین مقامات برسد یعنی کامل شود، ولی مکمل نباشد؛ زیرا هادی یا مکمل باید هم به ظواهر توجهی داشته باشد و هم به بواطن امور. یکی از مصادیق ظواهر هم، شریعت است که برای همه اعم از ناقصین و کملین لازم است با آن آشنایی داشته و مطابق آن عمل کنند.

نکته دیگری که در این داستان وجود دارد فراموشی یوشع است از اینکه زنده شدن ماهی را به موسی(ع) بگوید. سرّ آن، در این است که یوشع در سلوک خویش، تا آن موقع فقط به آن مقام رسیده بود که بتواند در خدمت موسی باشد و لایق آن نبود که با خضر همراه شود، لذا موضوع زنده شدن ماهی را فراموش کرد؛ به علاوه یوشع نمی دانست که از علائم آن بنده این است که در مجمع البحرین جای دارد و مجمع البحرین محلّ تلاقی دو دریاست که یکی دریای حیات و دیگری دریای نیستی و مرگ است. این دو دریا با هم هیچ تلاقی نمی کنند مگر در

مجمع البحرین. ماهی در اینجا است که از این دریا، که دریای نابودی و مرگ است (چون ماهی مرده بود) می تواند به دریای زندگی بیاید. البته در اینجا، ماهی سمبل یا رمز قلب سالک است که تا قبل از رسیدن به خضر، مرده است و وقتی مشمول هدایت خضر شد، زنده می شود و حیات پیدا می کند. در این داستان نیز ماهی و مرده شدن و زنده شدن آن به صورت سمبلیک و رمز بیان شده است. کما اینکه در قرآن می فرماید: *إِسْتَجِیْبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْیِیْكُمْ*^۱، وقتی که خدا و پیغمبرش، شما را دعوت می کنند به امری که شما را زنده می کند، دعوت آنها را استجابت کنید. ماکه جسماً زنده هستیم ولی اجابت دعوت الهی باعث می شود که معنأ هم زنده شویم. این است که در آنجا ماهی را هم زنده کرد. در مورد شمعون پطرس، جانشین حضرت عیسی (ع)، و برادرش اندریاس از اصحاب خاص حضرت، نیز در انجیل نقل است که وقتی حضرت آنها را برای اولین بار در کنار دریای جلیل دید که مشغول ماهی گیری هستند به آنها فرمودند که به دنبال من بیاید تا شما را صیاد مردم کنم. منظور حضرت عیسی، صید قلوب مردم است. عیسی (ع) آن دو نفر را که ماهی گیر ظاهری بودند، تبدیل به ماهی گیری باطنی کرد که قلب طالبان حق را زنده می کردند.^۲

یوشع نمی دانست که در این سفر چه می خواهد. او فقط در خدمت موسی بود و هرچه موسی می فرمود اطاعت می کرد، به همین دلیل لیاقت پیدا کرد که با موسی بیاید تا اینکه فراموش کرد و از آنجا رد شدند. بعد که برگشتند و موسی با خضر همراه شد دیگر یوشع نیامد و آیات قرآن هم از اینجا به بعد فقط از موسی و خضر ذکر می کند. یوشع سلوکش تا جایی بود که آن اندازه فهمید که مجمع البحرین

۱. سوره انفال، آیه ۲۴.

۲. انجیل متی، ۴: ۱۸ - ۲۰؛ انجیل مرقس، ۱: ۱۶ - ۱۸.

جایی است که خضر نشسته است و می تواند مرده را زنده کند و آن خضر راهنماست. بعد از این یوشع قدرت نداشت جلوتر بیاید، چون در سلوک هم درجات مختلف است. مثلاً در ورزش وزنه برداری هرکس می تواند به اندازه قدرتش وزنه ای را بردارد، پیغمبران هم قدرت های متفاوت دارند، چنانکه خضر در پایان این سفر معنوی به موسی می فرماید که دیگر: هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِأَوَّلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا؛ ولی پیغمبر ما در آن مقامی بود که وقتی جبرئیل همراهش می آید و او را راهنمایی می کند و پیغمبر (ص) را به معراج می برد و آسمان ها را نشانش می دهد، به جایی می رسد که جبرئیل به پیغمبر اشاره می کند و می گوید: از اینجا برو. پیغمبر می فرماید: تو چرا نمی آیی؟ جبرئیل عرض کرد که اگر من از اینجا یک قدم برتر بگذارم، بال و پرم می سوزد.^۲

اگر یک سر موی برتر پرم فروغ تجلی بسوزد پرم^۳

این داستان نشان دهنده آن است که قدرت روحی و معنوی پیغمبر ما از جبرئیل - که بر همه پیغمبران نازل می شد و کمک کارشان بود - بیشتر است. موسی (ع) هم لیاقت داشت که با خضر برود ولی یوشع آن قدرت را نداشت، دیدیم که خود موسی (ع) هم با آنکه زحمت بسیار کشید ولی نتوانست تا پایان راه طاقت بیاورد و خضر به موسی (ع) فرمود: هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ، اینجا فراق است بین من و تو. و به طریق اولی یوشع از همان ابتدا نمی توانست طاقت بیاورد. این است که یوشع در آنجا معلوم نیست چه شد، دیگر خبری از او نیست. به همین

۱. سوره کهف، آیه ۷۸: گفت اکنون زمان جدایی من و توست و تو را از راز آن کارها که تحملشان را نداشتی آگاه می کنم.

۲. بحار الانوار، ج ۱۸، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۳ ق، ص ۳۸۲، باب ۳، ح ۸۶: لَوْ دَنَوْتُ أَثْمَلَةً لَا خَفَرْتُ.

۳. کلیات سعدی، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، روزنه، ۱۳۸۳، بوستان، ص ۱۵۸، بیت ۸۴.

دلیل هم بود که وقتی از مجمع‌البحرین رد شدند، یوشع یادش آمد که در آنجا ماهی زنده شد. او یادش رفته بود. اما این یاد رفتن غیر از یاد رفتن‌های معمولی است. بنابراین در اینجا که قرآن از قول یوشع می‌گوید: ماهی را فراموش کردم (فَأَنَّى نَسِيْتُ الْحَوَىٰ)^۱ معنایی در آن نهفته است، زیرا همان خدایی که به موسی فرمان داد که به مجمع‌البحرین برو، چرا در مجمع‌البحرین به آنان نفرمود که اینجا مجمع‌البحرین است تا فراموش نکنند. جهت فراموشی یوشع آن بود که او تا مجمع‌البحرین استعداد و قدرت داشت که در خدمت موسی (ع) باشد ولی از آنجا به بعد، یعنی برای عبور و سلوک از بحر مادیت و دنیا به بحر معنویت، هنوز قدرتش را نداشت. این است که فراموش کرد و نمی‌دانست که آنجا چه خبر است. لذا یوشع هم این فراموشی را یک امر ساده‌ای گرفت. در اینجا متوجه می‌شویم که هیچ‌یک از عبارات قرآن بدون دلیل و عبث نیست.

بعد که موسی (ع) به اتفاق خضر حرکت کرد، قرآن در سه مورد یا سه منزل سلوکی که موسی با خضر همراه بود همیشه خرابی‌ها را به خودشان نسبت می‌دهد نه به خدا. خداوند در قرآن می‌فرماید: مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ^۲ آنچه خوبی به تو می‌رسد از ناحیه خداوند است و آنچه بدی می‌رسد از ناحیه نفس خودت است. این امر مثل کسی است که دستش بلرزد، به اصطلاح مرسوم خودش نمی‌لرزد، دستش می‌لرزد. روحش هم به این لرزش راضی نیست ولی دست از اراده روح خارج شده و می‌لرزد. همین حالت هم بین بنده گنهکار و خداوند هست که: إِنَّ اللَّهَ غَفِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ^۳، خدا از شما بی‌نیاز است و به کفر بندگان راضی نیست؛ همان‌طوری که روح از این لرزش دست راضی

۱. سوره کهف، آیه ۶۳.

۲. سوره نساء، آیه ۷۹.

۳. سوره زمر، آیه ۷.

نیست. این است که بعضی از حکما و عرفا می‌گویند کفر، مقضی خداوند است ولی مرضی او نیست. آنجا که خضر کشتی را می‌خواهد خراب کند، می‌گوید که من خراب کردم. ولی بعداً می‌فرماید این خرابی برای چه بود. او توضیح می‌دهد که من خراب کردم برای اینکه آن ظالم دستش به مالکین این کشتی نرسد و ستم نکند. آنجایی که کودک را می‌کشد، در آنجا هم فعل کشتن توسط خضر انجام می‌گیرد، ولی چون خداوند می‌خواهد به جای آن کودک، فرزند صالحی به این خانواده بدهد، آنجا خودش و خدا را ذکر می‌کند. می‌گوید: ما خواستیم، من و خدا چنین خواستیم. آیا این شرک است که می‌گوید من و خدا خواستیم؟ نه، این شرک نیست. مثلی است که با دست پیش می‌کشد و با پا عقب می‌زند. بدی آن کار را به مخلوقش حواله می‌دهد، ولی خیرش را خداوند از جانب خود می‌فرستد. این است که این قول شرک نیست، تقسیم کاری است که خداوند خودش کرده است. به این نحو که گویی به بنده‌اش دستور می‌دهد که این کار به ظاهر خراب را بکن، تا بعد من درستش کنم:

هم چنین اشکسته بسته گفتنی ست حق کند آخر درستش، کو غنی ست^۱
در مورد آخر که دیوار داشت خراب می‌شد و اینها بدون مزد آن را درست کردند و موسی اعتراض کرد، خضر بعداً گفت که زیر آن دیوار گنجی بود متعلق به دو بچه یتیم، خداوند خواست که این گنج برای اینها بماند. اگر دیوار فرو می‌ریخت گنج پیدا می‌شد و دیگران آن گنج را به سرقت می‌بردند. می‌گوید: خداوند چنین خواست. حال آنکه در اینجا ساختن دیوار با خود خضر و موسی بود ولی خضر از خودشان کلّ اختیار را سلب می‌کند. این درجه آخر بود که موسی بیش از این طاقت نداشت.

از جهت دیگر می توان گفت که در این سه منزل، خضر می خواست به تدریج نحوه فاعلیت مطلق خداوند را در عالم به موسی نشان دهد. این مقام حاصل نمی شود مگر این که شخص به مقام فناء فی الله برسد. این است که در منزل اول که موسی در پایین ترین مرتبه بود، فاعل آن کار را خودش ذکر می کند و در منزل دوم خودش و خداوند را ولی در منزل سوم فقط خداوند را. بالاترین مرتبه و منزل سلوک این است که سالک به جز خداوند هیچ کارکنی را در هستی نبیند.

از این داستان، هم نکات مختلفی فهمیده می شود و هم در آن دستوراتی برای ما هست. مهم ترین دستورات برای ما این است که می فرماید: هادی خودتان را پیدا کنید. در کجا؟ در مجمع البحرین - یعنی در مقام جمع بین ظاهر و باطن، دنیا و آخرت - کامل مکمل را پیدا کنید؛ دیگر اینکه وقتی یوشع با موسی بود باید فراموش کردن و غفلت در آن نباشد. ولی وقتی این فراموشی خارج از اراده اش بود، خداوند می بخشد و او را به جای اولش برمی گرداند ولی دیگر به او اجازه همراهی نمی دهد. این است که اگر فرضاً، فرض محال، یوشع با موسی می رفت، دو قدم پیش تر می رفت، نابود می شد، می سوخت. دیگر اینکه در پیروی راهنمای الهی نباید در امری که به آن علم نداریم، به او اعتراض کنیم و باید اطاعت امر کرد تا بلکه خداوند به عنایت خویش تأویل آن را به ما بیاموزد. شرح مفصلی از این داستان را حضرت آقای سلطان علی شاه در تفسیر بیان السعاده مرقوم فرموده اند که حضرت رضا علی شاه آن را ترجمه کرده و نکاتی هم خودشان بدان اضافه فرموده و به صورت کتابی با عنوان قرآن مجید و سه داستان اسرارآمیز عرفانی منتشر کرده اند،^۱ بهتر است برای مطالعه بیشتر به آن کتاب مراجعه کنید.

تصوّف و وضعیت فرهنگی ما

سعید سرمدی

یادداشت حاضر تأملاتی پراکنده است درخصوص تصوّف و آثار صوفیه و ارزش میراث صوفیه، صرفاً به عنوان یک مقوله مهم فرهنگی. اگر هم بحث درباره هویت و اصالت تصوّف می شود از جهت نسبتی است که با مسائل فرهنگی ما دارد و اصولاً چه خوبست که در مسائل فرهنگی جدی تر شده و کمی برخلاف وضعیت سیاست زده خود، به مسائل فرهنگی به دیده فرهنگی بنگریم نه سیاسی. لذا مطالبی که در این یادداشت خواهد آمد، بر مبنای مبحث فرهنگ که عمده‌تاً و اولاً حوزه کار وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی می باشد، تهیه شده است. متن اصلی این نوشتار در سال ۱۳۷۵ به درخواست یکی از مسؤولان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به عنوان یک کار تحقیقاتی و با تأکید بیشتر درخصوص چاپ کتاب‌های عرفانی و آثار صوفیه و منافع یا مضرات آن نوشته شد، ولی هیچ‌گاه چاپ یا منتشر نشد. با توجه به شرایط نسبتاً مشابه آن زمان که اکنون پیدا شده است، بنا به درخواست بعضی از دوستان، با مقداری حک و اصلاح اقدام به

چاپ آن کردم. لذا اعداد و ارقام و مثال‌ها ناظر به همان زمان است.

* * *

به گمان اینجانب حوزه‌ای که فرهنگ نامیده می‌شود، قلمرو جدیدی است که اکنون رسیدگی به آن، از شؤون دولت و حکومت در دوره مدرن به حساب می‌آید و لذا سابق بر این در عالم اسلام فی نفسه در یک مجموعه واحد در ذیل عنوان "فرهنگ" آورده نمی‌شد؛ اما عقلا و دانایان جامعه خود را قیم آن می‌دانستند. ولی با اینکه تا قبل از تشکیل دوره مدرن، موضوعیت مستقلی نداشته است و جزو اتفاقات و مباحث بشر دوره جدید است، اما می‌تواند در یک تحلیل پدیدار شناسانه برای بحث حاضر بسیار راهگشا باشد. در این یادداشت ابتدا به یکی دو نکته مقدماتی اشاره خواهد شد و سپس به رابطه فرهنگ خودمان، یعنی فرهنگ ایرانی - اسلامی، با عرفان و تصوف خواهیم پرداخت، که البته تحلیلی است از مقوله فرهنگی؛ و سرانجام نکاتی را در مورد کتاب‌ها و آثار انتشاراتی در موضوع تصوف و عرفان یادآور می‌شوم که غرض اصلی از تحریر این مقال بوده است.

بدین ترتیب از بسیاری از مباحث مرسوم می‌که در سنت اسلامی موافق یا مخالف صوفیه نوشته شده است، صرف نظر می‌کنیم. اگرچه باید تأکید و اصرار کنیم که کلام آخر همان فرمایش سید حیدر آملی، عارف و فقیه بزرگ شیعه، در آثار خویش، از جمله جامع الاسرار است که تشیع را عین تصوف و تصوف را عین تشیع می‌داند. البته تصوف و تشیع حقیقی یعنی تصوفی که یکی از لوازمش تقید به شریعت مطهره است و شیعه‌ای که فقط مبتنی بر فقه و کلام نیست؛ و بدین اعتبار طرح هرگونه اختلافی میان تشیع و تصوف واقعاً و حقیقتاً بی‌معنا است. واقعیت تاریخی هم مؤید همین مطلب است: هم شیخ بهاء الدین عاملی که نسب فقهاتی و اجتهادی اکثر فقهای شیعه به ایشان می‌رسد و اولین رساله مدون

توضیح المسائل، به نام جامع عباسی، را او نوشته است، عارف و صوفی بوده است و هم ملامحسن فیض کاشانی که صافی و وافی ایشان کتاب‌های مرجع حوزه‌های علمیه‌اند.

در دوره معاصر نیز کافی است رساله لب اللباب آیت الله سید محمدحسین حسینی طهرانی که تقریر دروس عرفانی مرحوم علامه طباطبایی است را ببینید. هم‌چنین رجوع به آثار سرالصلوة، شرح دعای سحر، مصباح الهدایه، تعلیقه بر شرح فصوص قیصری و مصباح الانس، به جز افکار عرفانی نویسنده آن چه چیز را نشان می‌دهد؟ اگر هدف اصلی انقلاب را احیای شعائر اسلام و مکارم اخلاق بدانیم، همین اهداف جداً و واقعاً جزو اهداف عالیّه عرفانی نیز به‌شمار می‌آیند. تأکید بر این نکته برای آن است که بگوییم عرفان و تصوّف خودی‌تر و نزدیک‌تر از آن است که در بادی امر، به‌نظر بعضی مسؤولان می‌آید.

عرفان و تصوّف نه تنها عین تشیع است، بلکه دقیقاً به‌همین دلیل، عین باطن و معنویت اسلام است. اگر کسانی مثل برخی از مستشرقان، تشیع را عکس‌العمل ملّی و دست‌پخت روح هوشمند ایرانی در برابر حمله تازی‌های بدوی بدانند، مسلماً بر خطا هستند و می‌توان با اقامه برهان و آوردن ادله، حقانیت و اسلامیت تشیع را نشان داد.

در مورد عرفان و تصوّف و عدم مباینت آن با تشیع حقیقی هم مطلب از همین قرار است. همه محققان اهل اسلام و با انصاف ما کوشیده‌اند که در پاسخ بعضی مستشرقین اثبات کنند که تصوّف نه محصول نفوذ مسیحیت است و نه محصول نفوذ آیین بودا یا مذهب مانی، بلکه حاصل تعالیم اسلام و قرآن و احادیث نبوی و سیره و منش اصحاب رسول و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام بوده است. بنابراین بسیار تناقض‌آمیز است که ما از طرفی بگوییم

منشأ عرفان و تصوّف در خود اسلام است و ثابت کنیم که یک عنصر خارجی و عاریتی نیست، ولی از طرف دیگر در عمل همانند یک بیگانه با آن برخورد کنیم. پس راستی چرا می‌خواهیم اصالت اسلامی آن را نفی کنیم؟

نکته دیگری که به عنوان مقدمه باید بگوییم آن است که درست همانند اصطلاحات "شیعه" و "فقیه" و "مسلمان" و "مفسّر" و "محدّث"، عناوینی چون "صوفی" و "عارف" و "درویش" و امثال ذلک نیز کلی هستند و طبقات، گروه‌ها و افراد مختلفی در ذیل این عنوان‌ها جمع می‌شوند و مسلماً به یک چوب راندن همه آنها خطاست.

اگر در میان اهل حدیث ابوهریره هم بوده دلیل بر بدی حدیث و همه اهل حدیث نمی‌شود و اگر در میان فقها، فقهای دربار سلاطین و خلفا هم بوده‌اند - به نحوی که ملاً صدر کتابی را به نام سه اصل در مخالفت با آنها و اثبات تصوّف نوشته - این امر دلیل بر مذمت فقه نمی‌باشد. مگر نه این است که خلفای اموی و عباسی و حتی عثمانی خود را جانشین و خلیفه رسول اکرم (ص) معرفی می‌کردند؟ آیا ظلم و فسق و فجور خلفا دلیل بر قبح اسلام است؟ در میان اهل سیر و سلوک هم وضع به همین قرار است. خود عرفا هم در اشعار و آثار خود به کرات و مرّات متصوّفه و صوفی نمایان منافق را مذمت کرده‌اند و همچون مولانا تذکر داده‌اند که: «پس به هر دستی نباید داد دست».

بحث بر سر الفاظ نیست و قصد نگارنده تخطئه هیچ دسته و گروهی نیست؛ مقصود روشن شدن اذهان، خصوصاً مسؤولان فرهنگی است و بس.

به هر حال در این گونه موارد ناچاریم که به حقیقت عرفان و تصوّف توجه کنیم و نه به افعال این شخص و آن شخص؛ همان‌طوری که اگر کسی خواست در مورد اسلام چون و چرا کند، باید به حقیقت اسلام توجه کند و نه به افعال و اعمال

خلفا و امرا و سلاطین جور در عالم اسلام. تمام کوشش ما این است که بگوییم عرفان و تصوّف ریشه اسلامی دارد و مجموعه‌ای عاریت گرفته شده از خارج از اسلام نیست؛ همچنین یادآور شویم که تصوّف و عرفان یک انشعاب جداگانه در اسلام نیست و همانند مذاهب و نحل و فرق اسلامی دیگر نیست که نام فرقه بر آن نهیم و بخواهیم جزو فرق دیگر اسلامی به آن پردازیم، بلکه در بسیاری از شعب و مذاهب اسلامی وجود و حضور دارد. حقیقت مطلب اخیر را استاد شهید مرتضی مطهری به خوبی چنین بیان کرده‌اند: «عرفا و متصوّفه هر چند یک انشعاب مذهبی در اسلام تلقی نمی‌شوند و خود نیز مدّعی چنین انشعابی نیستند».^۱

موضوع دوم، مربوط به بحث فرهنگ است. بی‌تردید اهل فرهنگ اذعان دارند که در پی فرهنگ و برنامه‌ریزی فرهنگی، مواجه شدن با کثرت گروه‌ها و طبقات و رشته‌ها و هنرها و افکار و آراء مختلف است؛ و در واقع از جهتی سامان دادن به "حیات معنوی" یک جامعه است. ما از این بیان دو نکته بدیهی را استنباط می‌کنیم:

اولاً حوزه فرهنگ و جامعه به نحوی ورود به عالم کثرات است خصوصاً در کشوری مثل ایران که تاریخ فرهنگی آن شاهد زندگی اقوام و طوایف گوناگون با تنوع فرهنگی بسیار است. لذا اداره فرهنگ و جامعه باید ناظر بر همه این تنوعات فرهنگی باشد و مدیران جامعه و فرهنگ نمی‌توانند برنامه‌هایشان را حول محور یک گروه و طرز فکر خاصی تنظیم کنند و تمام امکانات خود را در اختیار یک صنف و طبقه و یک نوع تفکر قرار بدهند. مسلماً در چنین حالتی

۱. آشنایی با علوم اسلامی: کلام - عرفان - حکمت عملی، ج ۲، انتشارات صدرا، ص ۸۴.

باقی اقوام و اصناف و دسته‌ها و گروه‌های دیگر معترض خواهند شد و این اعتراضات می‌تواند تخم نفاق و کینه را در جامعه بیافشاند و ای بسا نهایتاً به انفجار و آشوب اجتماعی ختم شود. بنابراین موضع مدیران و مسئولان جامعه لزوماً باید به گونه‌ای باشد که فراتر از هریک از گروه‌ها و طبقات جامعه باشد و به قول رایج این روزها باید فراجناحی و ناظر بر کل جامعه باشد. این دیدگاه و موضع خاص همان دیدگاه و موضع حکومتی است. دیدگاه حکومتی اصولاً دیدگاهی کلان است و قاعدتاً در همه بخش‌های مختلف از قبیل اقتصاد، آموزش و پرورش و... و خصوصاً در مورد فرهنگ چنین باید باشد. و نمی‌تواند مصروف اجزاء و افراد و گروه‌های خاصی باشد. به عبارت روشن‌تر مدیران بخش فرهنگ نباید همانند برخی فیلسوفان مشائی در اصول و مواضع خویش به مخالفت با فقها بپردازند یا در مسند فتوا بنشینند و حکم به فساد و ضلال عارف و فیلسوف و... بدهند. آن منازعات و دعاواها مقام دیگری می‌خواهد سوای مقام حکومت و ریاست. به عبارت دیگر در اینجا حیطة منافع ملی مطرح می‌شود که همه برنامه‌ها قاعدتاً از این محور و استراتژی نشأت می‌گیرند. خوب سلسله عرفا و اهل تصوف هم جزو فرهنگی همین جامعه و ملت هستند و مسلماً نباید از این قاعده مستثنی شوند خصوصاً اینکه جمعیت عظیمی از مسلمانان شیعه را نیز شکل می‌دهند.

نکته دوم این است که بدون آنکه خواسته باشیم وارد بحث تعریف دقیق فرهنگ و مباحث حاشیه‌ای آن بشویم، به این تعریف ضمنی رسیده‌ایم که: «حیطه فرهنگ، حیطه حیات معنوی یک جامعه است». بنابراین تمام فعالیت‌هایی که از طرفی در سینما و تئاتر و موسیقی و روزنامه و مجله و کتاب انجام می‌شود و از طرف دیگر مربوط به آداب و اخلاق و رفتارها و مراسم و آیین‌ها... و مهم‌تر از همه آنها اعتقادات است، جزو حوزه فرهنگ هستند.

می‌بینیم که این فعالیت‌ها دو دسته هستند: فعالیت‌هایی مثل سینما و تئاتر و موسیقی و روزنامه و مجله و کتاب و امثالهم که غالباً جدیدالورود به جامعه ما هستند و یا قبلاً به نوعی وجود داشته‌اند ولی در مورد آنها فعالیت‌های جدیدی صورت می‌گیرد که در سنت پیشین ما چندان مرسوم نبوده است (مثلاً در مورد کتاب و تولید آن و نیز موضوعات آنها مثل قصه‌های کوتاه و بلند و رمان که مقولات جدیدی در حوزه کتاب هستند). یکی از خصوصیات مشترک همه اینها نیاز به سازمان‌دهی اقتصادی آنهاست که آنها را قابل برنامه‌ریزی و سرمایه‌گذاری می‌کند، بدین معنا که همه اینها بودجه‌بردار هستند و همین مشخصه اقتصادی آنها موجب می‌شود که در همه جوامع جدید، دولت وزارتخانه‌ای را به نام فرهنگ و ارشاد اسلامی و یا با نام‌هایی نظیر آن، عهده‌دار این نوع فعالیت‌ها کند. اما فعالیت‌های دیگر فرهنگی مثل آیین‌ها و مراسم و اعتقادات، دارای خصوصیت اقتصادی و بودجه‌خواری مستقیم مانند موارد پیشین نیستند و بنابراین مشمول برنامه‌ریزی مستقیم مدیران جامعه هم نمی‌شوند. آنها از قبل در جامعه وجود داشته و در حوزه سنت‌ها قرار دارند و نماینده فکری گذشته تاریخی جامعه هستند؛ در نتیجه هیچ دولتی هم نمی‌تواند نحوه احوال‌پرسی مردم را و مراسم غم و شادی و آیین‌های عبادی آنها را در یک برنامه‌ریزی مستقیم تغییر دهد؛ حتی اگر به‌خشونت و سرسختی رضاشاه باشد.

اما این دو بخش و دو قسم فعالیت فرهنگی، رابطه مستقیمی با عنصر نیرومند دیگری دارند که همان تفکر و اندیشه است. به عبارتی دیگر آنها معلول تفکر و اندیشه هستند و بشر از آن نظر که حقیقتش تفکر و اندیشه است، این نوع فعالیت‌ها را موجب می‌شود.

به عبارت دیگر اگر شما تفکر و اندیشه را از این فعالیت‌ها حذف کنید،

ممکن نیست که چنان چیزهایی بوجود بیاید و بر فرض موجود بودن آنها اگر آب اندیشه و تفکر را از آنها دریغ کنید، بجز قالب‌های مبتذل، چیزی باقی نمی‌ماند. مثال حی و حاضر ارتباط تفکر و اندیشه با آن دو دسته فعالیت در سیر انقلاب اسلامی وجود دارد؛ وقتی که جریان غالب تفکر و اندیشه در جامعه ما تغییر کرد و آب اندیشه در زمین بایر سینمای قبل از انقلاب افتاد، آن همه پیشرفت حاصل شد؛ همان‌طوری که در موسیقی، ضرورت رجوع به موسیقی سنتی به صورت اقبال همگانی درآمد.

این تقسیم‌بندی و بحث اولاً ما را به اهمیت وجود افکار و اندیشه‌ها که اصیل‌ترین فعالیت‌های فرهنگی هستند رهنمون می‌سازد (که تعمیم آن را برعهده خود مسؤولان فرهنگی می‌گذاریم) و ثانیاً می‌خواهیم از آن به این نتیجه برسیم که عرفان و تصوف از جنس فکر و اندیشه مرسوم مردم نیست، بلکه فکر و اندیشه اندیشه و به قول مولانا اصل اصل دین است و در بُن و بنیاد فکر و اندیشه اهل تفکر ساری و جاری است.

این حکم، حکم بنده و کشف و اختراع اینجانب نیست، مطلبی است که بزرگان و مشاهیر فرهنگی ما با وجود اختلاف مشرب، بر این نکته توافق نظر داشته و آن را به‌انحاء مختلف بیان کرده‌اند.

استاد محترم آقای دکتر داوری جزو کسانی است که با تاریخ تفکر و فرهنگ و تمدن ایران به‌جَد سروکار داشته و خواسته‌اند «ماهیت تاریخ ایران دوره اسلامی و نحوه بسط فرهنگ و تمدن این دوره را» دریابند. ایشان می‌گویند: «شریعت عهده‌دار تنظیم و ترتیب امور معاش و معاد مردمان بوده و متصوفه که متفکران حقیقی دوره اسلامی تاریخ ایران بوده‌اند، تذکر نسبت به حقیقت دین را

که لازمه بقا و بسط شریعت است، ضمان شده‌اند».^۱ مسلماً آقای دکتر داوری به هیچ‌یک از سلاسل صوفیه وابسته نیست و تبلیغ فرقه خاصی هم نمی‌کند. ایشان چون با کلیت و ماهیت و حقیقت فرهنگ ما سر و کار داشته، به این نتیجه رسیده‌اند. قول استاد شهید مرتضی مطهری را هم که در مقدمه بحث نقل کردیم، دقیقاً به همین معنی تفسیر می‌شود.

این قبیل اقوال، اقرار و به رسمیت شناختن نقش دیرینه تصوّف در فرهنگ ما است. اما لازم است تأکید کنیم که حاکمیت تصوّف بر اندیشه و فرهنگ ما منحصر به اعصار گذشته نیست، این حاکمیت هنوز در دل و جان متفکران دردمند مسلمان ما پابرجاست.

در آثار همه متفکران منتقد معاصر، با وجود اختلاف آراء، نقش تصوّف را می‌بینید: در جلال آل احمد، در افکار مرحوم استاد دکتر فردید و آقای دکتر رضا داوری، که اکنون همفکران ایشان با آن ارادتی که به تصوّف خصوصاً حوزه ابن عربی از خود نشان می‌دهند، از گرایش‌های مهم فکری جامعه ما به حساب می‌آیند.

در اینجا بد نیست به مرحوم جلال آل احمد اشاراتی شود. در تاریخ معاصر ما حوزه کار کمتر کسی مانند مرحوم آل احمد بی ارتباط با مسائل عرفانی است. اما چون می‌گوید: «سروکار آنکه قلم می‌زند اصلاً با "علم" نیست، با "هنر" است، با مجموعه فرهنگ است...»^۲ به زیبایی و استادی تمام توجه خویش را به عرفان و تصوّف نشان می‌دهد. او در داستان بلند نفرین زمین سنت عرفانی فرهنگ ما را در قالب شخصیت یک درویش مجسم می‌کند و در گفتگویی بسیار خواندنی به

۱. مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی ایران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۵۸، ص ۲.

۲. کارنامه سه ساله، انتشارات رواق، بی تا، ص ۹.

مقایسهٔ راوی که معلّم روستاست و درویش که همانند آن معلّم در جمع روستاییان غریبه است، می‌پردازد و در این ضمن، نظر خود را دربارهٔ عرفان و تصوّف بیان می‌کند: «درویش گفت: "... درویشتم هم تنهاست. عزایی ندارد. عین خار بیابان. گفتم: - تو تنها نیستی درویش. تو ادای تنهایی را درمی‌آوری. عین یک نارون وسط دشت. یا نه عین همان بتهٔ خار. ریشه‌ات توی زمین است، چتر آفتاب و بارانت بالای سر. خزانده و چرنده و پرنده دور و برت، یا وابسته بهت، یا محتاجت. یکی دانه‌ات را ورمی‌چیند. یکی زیر سایه‌ات می‌خوابد. یکی ساقه‌ات را می‌چرد. تو که می‌گویم همهٔ شماها را می‌گویم. با سرتاسر عرفانتان و کتاب‌هاتان و عوالم‌تان. اما من سوار کامیون به این ده کوره آمده‌ام؛ از شهر آمده‌ام.^۱ "... اما من با درسی که می‌دهم باید بچه‌ها را از زمین بکنم. درس‌های ما در بی‌اعتباری این زمین است..."^۲.

اما بسیار جالب توجه است که در این گفتگو درویش برای کار معلّمی راوی، ارج قائل است و آن را ادامهٔ کار خلقت می‌داند. درواقع درویش است که می‌خواهد معلّم را راه بیان‌دازد، گرچه راوی آدم سرخورده‌ای است.

مسلماً آل احمد درویش نیست، ولی یادمان باشد که در همان کار معلّمی‌اش و طعنه‌هایی که بر ادبیات جدید از غرب آمده می‌زند، نظر به همان سنت عرفانی ادب فارسی دارد. بنابراین تا اینجا چند نکته را از نوشتهٔ آل احمد که روزگاری معلّم یک نسل از روشنفکران ما بوده استنباط کرده‌ایم:

اول حاکمیت عرفان و تصوّف بر فرهنگ ما.

دوم خودی بودن تصوّف؛ که بنابراین می‌توانیم بگوییم که می‌تواند در صف

۱. صص ۶۳-۶۴.

۲. ص ۶۵.

مقابل غربزدگی قرار گیرد.

سوم نقش عرفان و تصوّف در زمزمه‌ای که می‌تواند در گوش روشنفکران و متفکران بخواند و آنها را کار معلّمی بیاموزد. چهارم نوع حضور عمیق و ماهیت عرفان و تصوّف در فرهنگ ماست.

یکی از نشانه‌های منشأ اثر بودن و حضور عمیق عرفان و تصوّف در حال حاضر، حاکمیت فکری مولانا جلال‌الدین و مثنوی شریف اوست که بحق آن را "قرآن عجم" نامیده‌اند و شیخ بهائی هم در موردش نقل کرده:

من نمی‌گویم که آن عالیجناب هست پیغمبر، ولی دارد کتاب

همان‌طور که هیچ جریان فکری در عالم اسلام نمی‌تواند بی‌توجه به قرآن باشد، همه‌گرایش‌های فکری مهمی هم که در جامعه ما منشأ اثر بوده‌اند، نتوانسته‌اند و نمی‌توانند از تفکر مولانا که یکی از نمونه‌های عالی تفکر عرفانی و صوفیانه است، به‌سادگی درگذرند؛ حتی اگر احسان طبری باشد بالاخره کتاب مولانا جلال‌الدین: هگل شرق را می‌نویسد. به‌نظر ما اینها اتفاقی نیست و حاکی از حضور همه‌جانبه و پنهان عرفان و تصوّف در فرهنگ اسلامی ایرانی ماست.

نمونه‌های دیگر این حضور را می‌توان به‌سادگی دید؛ برای مثال تعلّق خاطر استاد سید حسین نصر و علاقه‌مندان آثار ایشان به تصوّف در جناح فکری کاملاً متفاوت. رابطه آقای دکتر سروش و اصحاب فکری ایشان با تفکر عرفانی، به‌ویژه مولانا و مثنوی نیز اشتهر از آن است که نیاز به استناد داشته باشد. مرحوم استاد محمّد تقی جعفری نیز که از اراتمندان مولوی و شارحان مثنوی و در عین حال از مراجع فکری خصوصاً جوانان مسلمان بود، نیز از این زمره‌اند.

مرحوم دکتر شریعتی که از پیشقدمان انقلاب اسلامی است، عرفان، برابری و آزادی را در کتابی به‌همین نام، سه بُعد اساسی وجود انسان می‌داند. رابطه او با

مولانا هم همانند خود شخصیت آن مرحوم عجیب و غریب است؛ مثلاً یک بار در سن دوازده سالگی به عشق مثنوی از خودکشی صرف نظر می کند و یا در ایام تحصیل در فرانسه با مثنوی خود را از چنگال "روزمرگی" نجات می دهد. اینک به روشنی درمی یابیم که چرا اقبال لاهوری به دنبال اسرار خودی و رموز بیخودی ملل شرق به مولانا و مثنوی اش تاسی می جوید. باز هم تأکید می کنیم که اینها نه از سر اتفاق بوده و نه صرف علاقه شخصی چند نفر به مولانا.

البته ممکن است گفته شود که این متفکران، علاقه مند به عرفان هستند نه تصوف. در پاسخ باید گفته شود که اصولاً انفکاک تصوف از عرفان نادرست و از عوارض تاریخ جدید ایران بعد از صفویه و غلبه جنبه فقهاتی شیعه است، و چنین رأیی فقط در ایران رایج شده و در دیگر کشورهای مسلمان اصولاً نه مطرح شده و نه مقبول است.

حقیقت آن است که به شهادت تاریخ اسلام، تنها گروهی که سخن از عرفان. به معنای معرفت قلبی خداوند گفته اند و آن را مقصود عالی راه تصوف خوانده اند، صوفی راستین بوده اند. بزرگانی چون غزالی، عطار، مولوی و حافظ و در دوره اخیرتر ملاصدرا و فیض کاشانی و مرحوم مجلسی اول صراحتاً خود را صوفی خوانده اند؛ البته میان صوفی و صوفی نما فرق گذارده اند. مولانا در مثنوی می گوید: هر کس می خواهد هم نشینی با خدا کند با اهل تصوف هم نشین شود.

* * *

در اینجا باز لازم می دانم که به طریق دیگری لزوم و ضرورت توجه به عرفان و تصوف و به عبارت بهتر، نیاز و احتیاج به عرفان و تصوف را به عنوان یک اصل فرهنگی مهم در جامعه ایران امروز بیان کنم. برای این منظور لازم است که به بحث کلی و تقسیم بندی خود درباره فعالیت های فرهنگی برگردیم. گفتیم

فرهنگ یک ملت حیات معنوی آن است و این حیات را شامل دو دسته فعالیت دانستیم. همچنین اشاره‌وار گفتیم که دسته اول فعالیت‌ها که نظیر سینما و تئاتر و... هستند، جدیدند و جدیدبودنشان یعنی حضور خصوصیت تجدّد در آنها، و به تعبیر دیگر غربی بودن آنهاست.

به عبارت دیگر فرهنگ فعلی ما دارای دو بخش مدرن و غربی و بخش سنتی و اسلامی است و متولیان فرهنگ فعلاً به طور مستقیم فقط در بخش غربی که چهارچوب معینی دارد و قابل برنامه‌ریزی است، منشاء اثر بوده‌اند و دست آنها از بخشهای سنتی که عملاً تابع برنامه‌ریزی نیستند، کوتاه است. از طرف دیگر اکنون موضوع مهم غربزدگی و به تعبیر جدیدتر تهاجم فرهنگی در صدر مشکلات مملکت قرار گرفته که بسیاری از دیگر مشکلات ما حتی مسائل اقتصادی متفرع از آن است.

حال باتوجه به این مطالب اخیر می‌پرسیم: آیا فعالیت‌های دسته اول با آن مشخصاتی که برشمردیم، همراه خود فرهنگ و حتی اندیشه و تفکر غربی را نخواهند آورد؟ آیا امکان دارد که این ابزارها و هنرها را از فکر و فرهنگی که در باطن آنهاست جدا کنیم و هرطور که دلمان خواست از آنها استفاده کنیم؟ آیا متفکران و نیز متولیان فرهنگ کشور درباره فکر و لطایف پنهان در این بخش از فرهنگ برنامه‌ای دارند و آیا تاکنون اصلاً بدان فکر کرده‌اند؟ اجازه بدهید به تند و تیزی لحن مرحوم آل احمد به این سؤال برسیم که می‌گفت: آیا درنهایت حتی خود دست‌اندرکاران فرهنگ به معنایی متولی غربزدگی نیستند؟

پرسش اساسی این است که چه چیز می‌تواند در برابر این سیل، ایستادگی کند؟ کدامیک از سنتهای فکری یارای هم‌وردی با تفکر نیرومند غربی و فرهنگ قدرتمند آن را دارد؟ آیا علم کلام خواجه نصیر می‌تواند در اینجا خدمتی

بکند؟ از علم حدیث و فقه در اینجا چه کاری ساخته است؟ آیا در این میان چیزی وجود دارد که هویت و شخصیت فرهنگی و فکری ما را حفظ کند؟ مسلماً هیچیک از این علوم هم سنخ و هم ردیف و لذا هم‌آورد فرهنگ غربی نیستند. اشتباه است که خیال کنیم با صرف تأکید بر شریعت و احکام اسلامی و صرف ترویج آن می‌توان ایمان و معنویت اسلام را در مقابل طوفان تفکرات مهاجم حفظ کرد. این نکته بعد از بیست و چند سال اکنون باید بر ما هویدا شده باشد. حقیقتاً تفکر غربی، خوب یا بد، به عوالمی راه پیدا کرده و مسائلی را عنوان می‌کند که از سنخ مسائل و مطالبی نیست که با علوم و معارفی که برشمرديم قابل تجزیه و تحلیل و یا حتی رد و اثبات باشد. با همه اینها عرفان و تصوّف می‌تواند به ما هویتی برتر از همه مزیت‌ها و محاسن غیرقابل انکار غرب بدهد، به‌طوری که خود را در برابر آنها آماده بسازیم و حتی خود را بحق بدانیم.

این نکته که خود غربی‌ها بیش از سایر معارف اسلامی، تصوّف و عرفان را به دلیل عمق نظری و امتیاز معنویش جدّی گرفته و حتی گاه برای عاری از معنویت جلوه دادن دین مبین اسلام و ارائه تصویری خشن و فاقد رحمت و رأفت از آن که منجر به اثبات نا کارآمدی مکتب اسلام می‌گردد، سعی کرده‌اند تصوّف و عرفان را جدای از اسلام جلوه دهند، قابل تأمل است و ما هم متأسفانه با تضعیف تصوّف در حقیقت با آنها همکاری می‌کنیم و سعی داریم آن را از اسلام و از فرهنگ ایران جدا نشان دهیم.

این که گفتیم، یک حکم جزمی و یک شعار به نفع صوفیه نیست، همچنین صحبت از امکانی که در آینده به وقوع می‌پیوندد نیز نیست؛ بلکه یک امر متحقّق و حاصل شده‌ای است، این اتفاق به عنوان نمونه برای اقبال لاهوری دست داده است. اصلاً خود اقبال مظهر این اتفاق است. می‌دانید که او در انگلستان فلسفه

خواند و یک فلسفه خوانده حرفه‌ای و به‌اعتباری یک فیلسوف واقعی بوده و احتمالاً متأثر از ایدئالیسم حاکم بر انگلستان در اوایل این قرن بوده است. اما او فلسفه آموزی خویش را رها می‌کند، شاعری پیشه می‌کند، به فارسی شعر می‌گوید و قالب مثنوی مولانا را هم برمی‌گزیند. اما این‌ها یک تغییر ذائقه ساده نیست و از سر اتفاق رخ نداده است. خود وی این تغییر را به‌صورت یک واقعه و خواب توضیح داده است که ما آن را عمداً از زبان مرحوم دکتر شریعتی نقل می‌کنیم:^۱ «... می‌گویند که خواب دیدم من شاگرد هگل بودم و عظمت هگل و دامنه فکر او جهان را از تنگ‌دامنی شرمگین کرده است - راست هم می‌گوید - اما یکمرتبه یک پیر یزدانی‌ای را در خواب دیدم، کسی که حلب و شام را از نور خدایی خودش روشن کرده است - مولوی را می‌گوید - و او را که دیدم، دیدم که هگل مثل تصویری محو شد و رفت و از خجالتش اصلاً نگاه نکرد».

اکنون اجازه بدهید پرسیم که راستی چرا یک پاکستانی پرورش یافته در انگلستان به فارسی شعر می‌گوید؟ اگر بحث سیاسی - اجتماعی احیای ملل مشرق و اسلامی است چرا به عربی شعر نگفته است؟ و چرا قالب‌های حماسی و رزمی برای شعرش انتخاب نکرده و قالب مثنوی را برگزیده است که مختص زبان فارسی است؟ شاید در بادی امر پاسخی که خواهیم داد افراطی به‌نظر بیاید، ولی حداقل جای تأمل و درنگ دارد: سرّ خودیت و هویت ما، اسلامیت ماست و کامل‌ترین و عالی‌ترین بروز اسلامیت در عرفان و تصوّف است و کامل‌ترین ظهور و تجلّی عرفان و تصوّف در زبان فارسی است. زبان فارسی ملک طلق عرفان و تصوّف است و منهای آن چیزی قابل تأمل از ادبیات فارسی برجای نمی‌ماند. (در این باره مقالات آقای دکتر نصرالله پورجوادی خصوصاً مقاله

۱. مجموعه آثار، ج ۲، چگونه ماندن، ص ۵-۵۳.

حکمت دینی و تقدّس زبان فارسی مندرج در کتاب بوی جان، مهم و راهگشاست).

درست به همان ترتیبی که مرحوم آل احمد توصیف کرده بود زبان فارسی قرن‌ها بر قلب و فکر عالم اسلام به‌طور پنهان و ناپیدا حکومت کرده است؛ از کاشغر چین گرفته تا بوسنی، با عارفانی هم‌چون سودی بوسنوی که شارح غزلیات حافظ است. و البته این نکته را نیز به خاطر داشته باشیم که اسلام به واسطه تصوّف به سرزمین هند و اروپا راه یافت و احترام مسلمین به صوفیان در هند و یا در جاهایی مثل بوسنی یا چین و حتی در چین به این دلیل است که آنها اسلام را به واسطه تصوّف می‌شناسند و چون مشایخ سلسله‌های صوفیه بیشتر از ایران به آن مناطق رفته‌اند، در نظر مسلمانان آن سرزمین‌ها، فارسی، زبان مقدّس دین اسلام است. و طرفه اینکه در بیشتر سیر تاریخ ایران که مرکز زبان فارسی است، ایرانیان به کشور خود حکومت نکرده‌اند و سلاطین ترک بر این مرز و بوم فرمان می‌رانده‌اند. باز هم پیرسیم راستی رمز و راز این تسلّط فرهنگی و زبانی تصوّف در چیست؟

این بحث از جهت فرهنگی دامنه دیگری نیز دارد: ما ناچاریم سینما و تلویزیون و تئاتر و مجله و موسیقی و... داشته باشیم. اما همه اینها نیازمند خوراک فکری و تغذیه هستند. اگر ما خواهان حفظ هویت ملی و اسلامی خود هستیم، ناچاریم که به گذشته خود رجوع کنیم و از موارث خود استفاده کنیم. ولی باز باید پیرسیم که کدامیک از صورت‌های فکری و علوم و معارف گذشته ما می‌تواند این هنرها و فعالیت‌ها را تغذیه کند؟ آیا از فلسفه مشاء موادی درخور یک سناریو درمی‌آید؟ آیا علم کلام ما سخنی برای طرح در هنرهای امروز دارد؟ از فقه و اصول و حدیث هم جدّاً چنین انتظاری خطاست. اما عرفان و تصوّف که زبان

فارسی را که شاعرانه‌ترین زبان‌هاست پرورش داده و از قصّه‌ها و افسانه‌ها و اسطوره‌ها انباشته است، و هنرهای دیگر ما را از موسیقی و معماری و خط و نقاشی پشتوانه معنوی کرده، حاصلخیزترین زمین‌هاست و می‌تواند پنهانی در قالب هنرهای جدید رسوخ کند و همه آنها را از فرهنگ غربی تهی و از ذکر و فکر حق تعالی پر کند. (در این خصوص استقبال از فیلم‌های با مضامین عرفانی مثل هامون و پری داریوش مهرجویی و خانه دوست کجاست کیارستمی در داخل و خارج از کشور حائز توجه است).

اهمیت دیگر عرفان و تصوّف، تأثیر تربیتی آن در نسل جوان جامعه ماست و سهمی که در حفظ آنها از تندبادهای بی‌هویتی (به مناسبت آنکه امروزه خیلی‌ها بحث هویت را مطرح می‌کنند) و روزمرگی و ابتذال دارد. این نقش را نیز ما به‌طور بسیار اجمالی از زبان متفکر دیگری با مشربیت متفاوت یعنی مرحوم دکتر علی شریعتی می‌آوریم که همه سال‌ها با نسل جوان سروکار داشته و تمام دغدغه او خدمت به این نسل و احیای ایمان نزد آنان بوده است، و هم آنکه مسلماً او وابسته به هیچ‌یک از سلاسل صوفیه نیست تا متهم به تبلیغات به نفع تصوّف یا متهم به غرض‌ورزی شود. وی این‌گونه طرح مسأله می‌کند: «اکنون برای این نسل جوان این مسأله مطرح است. در شرایطی است که از یک طرف فقر فکری، فقر کتاب، فقر محیط، فقر جو، و اصلاً فقر هر منبع و سرچشمه‌ای است که بتواند الهام‌بخش ایمان و اندیشه بدوی باشد و از طرف دیگر غنا و وفور همه‌جانبه و حاکم فکری است که از یکسو می‌آید، و فساد است که از سوی دیگر. آن جوانی که از یک تیپ لش است، به دامن دام‌های استعماری می‌افتد و جوان دیگر که از یک تیپ مسؤول، خودآگاه، جدی، عزیز و انسان است سر به دامن

ایدئولوژی‌ای که بیگانه با ماست می‌نهد، و این جوان ما این مسأله برایش مطرح است که بین این دو دریا و این دو عدم، چطور خودش را حفظ کند و چکار کند؟»^۱.

در صفحات بعد گوید: «باری امروزه مسائل به‌قدری شدید و حساس است که به‌طور روزمره عوض می‌شود و من می‌خواستم پیرسم که برای حفظ این نسل باید چکار کنیم؟ چه برنامه‌ای داریم؟ خیلی ساده، نه کلیات، بلکه چه برنامه عملی‌ای داریم که یک مقدار به این راه جهت بدهد، کار بدهد و حتی راه خودسازی را نشان بدهد؟ در این جَو که همه عوامل برای فریب و مسخ و تغییر و فروریختن از درون و هضم این نسل در سطح جهانی بسیج شده است.»^۲

وی بعد از طرح بحث "خلأ ایدئولوژی" و اینکه چهارچوب ایدئولوژیک اسلام به‌عنوان یک حرکت اجتماعی مشخص نیست، به طرح مسأله چگونه ماندن و سه بُعد وجودی انسان یعنی عرفان، برابری و آزادی می‌پردازد و می‌گوید: «... برای آنکه این نسل ... در برابر مارکسیسم دچار عقدۀ حقارت نشود، در برابر تمدن اروپا و امریکا دچار خودکم‌بینی نشود، باید مایۀ عرفانی‌اش را تقویت کرد، تنها مایه‌ای که ارزش وجودی انسان را به‌حدی بالا می‌برد که حتی به خود امریکا و اروپا هم که می‌رود در برابر عظمت آنها دچار عقدۀ نمی‌شود و یک ارزش مافوق در خودش می‌یابد.»^۳ «... این تقویت مایۀ عرفانی به‌نظر من خیلی معنی دارد خیلی مهم است و من مایۀ عرفانی بچه‌ای را که با وی سروکار داشتم زیاد کردم. در همان سن پانزده شانزده سالگی، یعنی در همان حالی که احساس تند و تیزی‌های اقتصادی و اجتماعی داشت.... خوب در اینجا آن مایه‌ای را که

۱. مجموعه آثار، ج ۲، چگونه ماندن، ص ۲۳.

۲. همان، ص ۲۵.

۳. همان، ص ۵۲.

مارکسیسم ندارد و انسان بورژوازی ندارد و ایدئولوژی مارکسیستی اصلاً نمی‌تواند مطرح کند - چون اصلاً این برداشت و بینش و تلقی را ندارد - باید در روح این نسل بیفزاییم. آن مایه، مایه عرفانی است. باید مایه عرفانی را به نسل جوان بدهیم، اما با اینکه برو نماز بخوان، برو روزه بگیر و برو... این مایه عرفانی درست نمی‌شود، این یک مایه ضد عرفانی است، یعنی تنها عکس‌العملش این است که وی اصلاً بیزار می‌شود...^۱ «... پس باید از کجا شروع کرد؟ از جایی که این جوان وقتی که با عرفان تماس می‌گیرد، احساس این نماز و روزه‌های ما را نکند، مقدس‌های ما در ذهنش تداعی نشوند، مؤمنین ما اصلاً به یادش نیایند و اصلاً نفهمد که با اینها وجه اشتراک پیدا می‌کند. برای این کار به نظر من - به عنوان یک معلم - باید از جمله با متون عرفانی‌ای آشنا بشود که هنوز اصلاً صحبت این و آن عبادت و... نیست، متون عرفانی برای ایجاد تصفیه و برای صیقل عرفانی در روح او زدن، برای سیرم ذوق‌خدایی را وارد جان او کردن...»^۲.

خوب است در اینجا آخرین پاراگراف مقاله چگونه ماندن را به عنوان حسن ختام این بحث تربیتی نقل کنیم: «باری وابستگی عرفانی بزرگ‌ترین پیوند و بزرگ‌ترین عاملی است که به یک جوان تعالی وجودی و درونی و یک زیبایی روحی می‌دهد و این جوان نه در برابر ایدئولوژی‌هایی آسیب‌پذیر می‌ماند که می‌خواهند اندیشه اسلامی او را با تیغ علم و فکر و منطق از ریشه بکنند، و نه در برابر وسوسه‌های تباه‌کننده آسیبی می‌پذیرد که سرمایه‌داری و مصرف‌پرستی و جنسیت و پوچ‌گرایی استعمار فرهنگی دارند و می‌خواهند او را بغلتانند و ببلعند»^۳.

۱. همان، ص ۵۲.

۲. همان، ص ۵۳.

۳. همان، صص ۷-۵۶.



نکاتی که به عرض رسید، تحلیلی بود که به مناسبت مدیریت و اجرا در حوزه فرهنگ بیان گردید. این تحلیل بیشتر ناظر بر لایه‌های پنهان فرهنگ ما است و انتباه اذهان مسئولان در مورد آن ضرورت دارد. اعماق امور فرهنگی لطیف‌تر و ظریف‌تر از آن است که به سادگی در حیطه برنامه‌ریزی مسئولان درآید و فهم آن بر کسانی که به مسائل فرهنگی از منظر سیاسی صرف می‌نگرند مشکل است، و چه بسا همین دیدگاه سیاسی راهزن اهل نظر نیز شود و شاید بدون هرگونه مجامله بتوان گفت که اکنون ما به شدت در ورطه همین نگاه مخرب افتاده‌ایم و تیشه به ریشه عمیق فرهنگی خود می‌زنیم.

در اینجا به مرحله آخر بحث خود وارد می‌شویم که بحث خاص است در مورد انتشار کتاب‌های صوفیه. شاید مقدّمات بهتر باشد که به طور کلی و اجمالی به تشکیلات سلاسل صوفیه اشاره‌ای بکنیم؛ چون به هر حال آنها گروه‌های اجتماعی خاص با آداب و ترتیب مخصوصی هستند و هریک از این سلاسل یک گروه اجتماعی - فکری خاص هم هستند، و عده‌ای که تعدادشان کم هم نیست در هریک از آنها جمع شده‌اند؛ هر چند ممکن است تفاوت میان یکی از آنها با دیگری از آسمان تا زمین باشد. معمولاً همین جمع بودن باعث بسیاری از سوء تفاهم‌ها در گذشته و حال شده است. اشتباه فاحش خواهد بود اگر این اجتماع را با اجتماعات و تشکیلات جدید مثل احزاب، انجمن‌های صنفی و گروه‌های سیاسی مقایسه کنیم، و همانند این قبیل اجتماعات با آنها رفتار کنیم. اجتماع صوفیه شبیه به اجتماع مردم عادی است در هیأت‌های عزاداری و در تکایا و حسینیه‌ها، که در آنها آیین‌ها و مراسم عبادی خاصی انجام می‌گیرد. گیریم که بگویند این آداب در صدر اسلام نبوده و به گونه‌ای بدعت است. این ایرادها

همان قدر که در مورد حسینیّه و تکیه و مجالس سینه‌زنی و... صادق است، در مورد آداب و ترتیبات صوفیه هم صادق است. به هر حال وقتی که جماعتی با هم جمع می‌شوند و این جمع شدن تابع نظم و مقصود خاصی است خودبخود بسته به شرایط اجتماعی و جغرافیایی و نوع آدم‌ها و مقصود اصلی از آن اجتماع، نظم و ترتیب خاصی هم ایجاد می‌شود، و به همین ترتیب آداب و مراسم خاصی هم اجرا می‌شود. مسلم است که ائمه اطهار - علیهم السّلام - برای خودشان جشن تولّد نمی‌گرفته‌اند، یا مراسم عزاداری عاشورا به نحو مرسوم کنونی انجام نمی‌شده است. اما تذکّر فاجعه عاشورا برای یاد خدا کردن و توسّل به آن بزرگواران و گریختن از غفلت. به همین ترتیب و قیاس است سایر مراسم و ترتیبات مذهبی.

واقع مطلب این است که وجه الاجتماع افراد هریک از این جماعات و وجه الاشتراک کسانی که در اکثر این سلاسل جمع شده‌اند (البته می‌گوییم اکثر سلاسل و بر این نکته تأکید داریم که بحث ما درباره صوفیه‌ای است که سابقه تاریخی در اسلام دارند و نسبت خویش را منصوباً به ائمه اطهار می‌رسانند و خلاصه آنکه ریشه در خاک دارند) نه اهداف و اغراض سیاسی خاصی است، نه فعالیت اجتماعی خاص بر ضد یا مخالف سایر طبقات اجتماعی دیگر؛ یعنی نه مقصود آنان از انعقاد این گونه مجالس مخالفت با مسؤولین حکومت است و نه اختلاف با فقها و متکلمین و فلاسفه و نه حتی دشمنی با سایر سلاسل.

اگر دقت فرموده باشید در هیچ‌یک از اتفاقات سیاسی چند سده اخیر، رهبری و صحنه گردانی را موافقاً یا مخالفاً در طایفه صوفیه اصیل از آن جهت که صوفی هستند نمی‌بینید. این مطلب را به طور کلی و بدون ورود به ماهیت خاص هریک از سلاسل گفتیم. به علاوه می‌دانید که صوفیه بخصوص از جریان مشروطه

به بعد همیشه از طرف روشنفکران متهم به گوشه‌نشینی شده‌اند و به اینکه کنج سلامت برگزیده‌اند و یا اینکه به امور اجتماعی کاری ندارند و به خلوت فردیت خود اکتفا کرده‌اند.

مسئلاً این نوع مباحث نشانه بی‌خبری و ساده‌لوحی است که تأثیرگذاری و اهتمام به امور مسلمین یا مردم را فقط در جنجال و غوغای سیاسی می‌دانند، و گمان می‌کنم تحلیل آنچه درباره رابطه تصوّف و فرهنگ گفتیم پاسخ کافی به این مطلب داده باشد.

به هر حال برای دفع هرگونه سوء تفاهم باید تأکید کنیم که به طور کلی مابه‌الاجتماع صوفیه از آن جهت که صوفی هستند هیچ‌یک از اغراض و علل معمول اجتماعی و سیاسی نیست ولی هریک از افراد صوفی از نظر شخصی، حیات اجتماعی خود را دارند و همان‌طوری که گفتیم از نظر ظاهری و هیأت تألیفی، بیشتر شباهت ظاهری به هیأت‌های مذهبی مساجد و حسینیه‌ها و تکایا دارند. خلاصه کلام آنکه وجه‌الاجتماع صوفیه در دین، تهذیب نفس و سیر و سلوک و وصول به مقام قرب الهی است و لا غیر. پس اگر مسئولان سیاسی و اجتماعی کشور به اقتضای شغل خویش به اجتماع صوفیه، غیر از این می‌نگرند، و اگر به آرای اهل نظر و اندیشمندانی که متوجه لایه‌های باطنی فرهنگ هستند، اعتنا نکنند و فقط با نگاه سیاسی خویش به مخالفت پردازند، خودبخود هویتی سیاسی به اجتماعی غیر سیاسی داده‌اند. یکی از نتایج سوءکار آنها مصداق ضرب‌المثل معروف عرب خواهد بود که: حفظت شیئاً و غابت لک الاشياء.

اصولاً کار تصوّف و عرفان تبلیغ بردار نیست و این مطلب را مشایخ صوفیه کراراً خاطرنشان کرده‌اند و خود ایشان نیز بر آنند که سیر و سلوک، پانهادن به دایره امتحانات الهی است که بلاخیز است و پراز خوف و خطر است.

اولیای الهی مأمور دستگیری طالبان هستند؛ یعنی باکسانی سروکار دارند که در خود دردی می‌یابند و برای درمان درد خود به بی‌قراری رسیده‌اند، ولی در عین حال جزو وظایف ایشان انذار طالبان و برحذر داشتن آنها از این راه دشوار و آگاه‌کردنشان از خطرات راه می‌باشد. و همه اینها مخالف و ناسازگار با امر تبلیغ است. لازمه تبلیغات، شعاردادن و برپا کردن غوغاست و جلب اشخاص، نه برحذر داشتن آنان، و شما می‌دانید که گفتگو آیین درویشی نیست و سالکان دستور عدم تبلیغ و سکوت دارند. حرف و سخن آفت راه سلوک و عرفان است. از طرف دیگر باید به یاد داشته باشیم که: «دفتر صوفی سواد و حرف نیست». در ادبیات صوفیانه ما آنقدر در مذمت دفتر و سواد می‌که غرور آفریند و مایه تکبر گردد، گفته شده است که دیگر صوفیه حتی امروزه هم نمی‌تواند برای پیشرفت در سلوک معنوی، تأکید خود را صرفاً بر انتشار کتاب بگذارد.

اصولاً در سلاسل اصیل صوفیه در امر تصوّف و سلوک، توجه به یاد خدا و انجام دستورات شریعتی و طریقتی اهمیت زیادیتری دارد و تأکید به مصاحبت طریقتی است تا خواندن حتی کتاب عرفانی و شرکت در مسابقه کتاب سال یا مسابقه کتابخوانی؛ به همین دلیل می‌بینید که کتاب‌های کلاسیک صوفیه عمدتاً از جانب خود صوفیه چاپ نشده‌اند و بنابراین کتاب‌هایشان بیشتر حالت رفع حوائج معنوی پیروان را دارد و مانند تذکرة است و البته گاه هم برای رفع شبهات می‌باشد. شاید در اینجا بهتر باشد که به طور اجمالی و کلی آثار صوفیه را به لحاظ انتشار آنها در زمانه خود از لحاظ موضوعی تقسیم‌بندی کنیم، گرچه هر تقسیم‌بندی کلی چندان دقیق نیست:

دسته اول این آثار درباره آداب و مراسم و اوراد و تعالیم سلسله است.
دسته دوم به نوعی تاریخی است؛ یعنی یا تذکرة عرفا است یا درباره

تاریخچهٔ سلسلهٔ عرفانی خاصی است و یا دربارهٔ یکی از بزرگان سلسله.

دستهٔ سوم آثاری است مثل تفسیر بعضی آیات یا احادیث یا سخنرانی‌هایی که به مناسبت ایام مذهبی ایراد شده‌اند.

دستهٔ چهارم آثار دانشگاهی هستند؛ مثل تصحیح و احیای بعضی متون عرفانی یا فرهنگنامه‌های اصطلاحات صوفیه.

دسته پنجم دواوین و مجموعه‌های شعر و منتخبات آثار بزرگان عرفان یا بزرگان سلاسل است.

دستهٔ ششم دفاعیه‌هایی هستند که بر لزوم معنویت و عرفان تأکید دارند مثل تأثیر عرفان بر سلامت جان و یا به‌ندرت رفع اتهامات وارده می‌باشد.

به نظر نمی‌آید که هیچ‌یک از این موضوعات خطرناک باشند یا منجر به ظهور افکار خلاف اسلام یا مخالف با نظام حکومتی (البته اگر نظام حکومتی بخواهد دینی بودن را در تمام ابعادش لحاظ کند) یا ردّ ضروریات دین بشوند. درجایی که کتاب‌های شبه عرفانی وارداتی از قبیل آثار کارلوس کاستاندا که همهٔ آنها ترجمه شده و توسط ناشرین مختلف به کرات چاپ می‌شود و کتاب‌های کریشنا مورتی رقیب ندارد و بعضاً به چاپ هفتم و هشتم رسیده و بازار کتاب‌های هیپنوتیزم و یوگا و ذن و... گرم است، چه جای محدودیت کتاب‌های عرفانی است که از شجرهٔ مبارکهٔ اسلام تغذیه شده و میوه داده است. و در اینجا جای بسی تأسف است که با تنگ‌نظری آنچه خود داریم از بیگانه تمنا کنیم.

حتی اگر فرض کنیم که یک کتاب هم پر از مطالب خلاف باشد، با این بحران اقتصادی که فروش کتاب دارد، مگر یک کتاب به دست چند نفر می‌تواند برسد؟ گیریم که کتاب به دست همه برسد، دعوت اسلامی باید با منطق و یتنه و به طریق احسن باشد نه با تحمیق و تهدید و زور. مگر ما در دعوی خود شک داریم که

می‌ترسیم با تلنگری بنایمان فرو ریخته شود؟ مگر کتاب‌های علیه تصوّف که خصوصاً در چند سال اخیر به حمایت بعضی بخش‌های پنهان دولتی مملکت چاپ می‌شود، نظر مخالف تصوّف را به حدّ کافی انتشار نمی‌دهد و همه را به یک چوب نمی‌راند که بیم انتشار آثار صوفیه را داریم؟ اگر ما خود را محقّ می‌دانیم، طالب حقیقت، درست را از نادرست و سره را از ناسره تمییز می‌دهد.

اصولاً در کشوری که با حدود ۶۰ میلیون جمعیت، تیراژ چاپ کتابش نهایتاً ۳۰۰۰ جلد است و تازه، فروش ۳۰۰۰ جلد کتاب حدوداً سه سال و بلکه بیشتر به طول می‌انجامد، مطمئناً هیچ‌گاه این کتاب‌ها خطرناک نخواهد بود. از طرف دیگر کتاب‌های صوفیه بنابر تفکر خاصّشان علی‌الاصول توزیع عمومی ندارند و اکثراً کسانی که تعلق خاطر به تصوّف دارند، طالب آن می‌باشند. این مطلب نیاز به تحقیق گسترده‌ای ندارد و با یک مراجعه‌گذرا به کتابفروشی‌های مقابل دانشگاه تهران هم معلوم می‌شود. به علاوه در روزگاری که به آسانی کتاب‌های مختلف را می‌توان از طرق غیرقانونی تهیه کرد، و یا کتابهای ممنوعه در ایران را به آسانی در خارج از کشور به چاپ رساند، یا در شبکه‌های اینترنتی منتشر نمود؛ ممنوع کردن و محدودیت قائل شدن چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

ما حتی اگر به ارزیابی کیفی کتب عرفانی هم بپردازیم و بگوییم بسیاری از آنها کتاب‌هایی بیهوده‌اند و درباره‌ی خرافیات و مطالب لغوند، در بدترین شرایط از کتاب‌های کاستاندا و کریشنامورتی که نامربوط‌تر نیستند. البته وقتی که کتاب‌های اصیل - در هر موضوعی که باشد فرقی نمی‌کند - به هر دلیل امکان انتشار نمی‌یابد، کتاب‌های تقلبی رواج پیدا می‌کند. و روزبروز در دسترس مردم خصوصاً جوانان قرار می‌گیرد و خدای ناکرده به جایی می‌رسد که به دست خود تیشه به ریشه‌ی درختی مبارک زده و علف‌های هرزه را رشد داده‌ایم.

در انتها به طرح این سؤال می‌رسیم که ترس و بیم از چاپ کتب صوفیه از بابت چیست؟ ممکن است بعضی سیاسیون غافل از حقیقت فرهنگ و تفکر اسلامی بگویند: ترس آن می‌رود که چاپ این قبیل کتب، موجب ترویج تصوّف و گرایش مردم به آن گردد. درحالی که همان‌طور که گفتیم تصوّف حقیقی ماهیتاً چنان است که حاجتی به تبلیغ ندارد. طالب راه با خواندن کتاب، اهل راه نمی‌شود. خوب است کتب تذکره عرفا را بخوانیم و ببینیم که به ندرت دیده شده - و شاید هم اصولاً دیده نشده باشد - که کسی با خواندن متون عرفانی، سالک راه حق شده باشد. انگیزه اصلی سلوک، دردمند و طالب راه خدا بودن است که مولانا گوید:

فهم و خاطر تیزکردن نیست راه جز شکسته می‌نگیرد فضل شاه

هرچند که اصولاً خود این فکر، غلط است که چون چاپ کتاب‌هایی موجب گرایش مردم به افکار تازه و مذاهب گوناگون می‌گردد باید منع شود. اگر این‌طور باشد که باید اصلاً کتابی در مورد ادیان مختلف و ملل و نحل چاپ نکرد تا کسی به آنها گرایش پیدا نکند. تازه ما از کجا می‌دانیم که فقط تفسیر شخص ما از اسلام درست است؟ در تاریخ اسلام انواع تفکرات؛ اعم از فلسفی و کلامی و فقهی و عرفانی مجال رشد یافته‌اند و هیچ‌کدام مانع دیگری نبوده است. اگر منظور، منع آثار صوفیه به‌طور کلی باشد که از مهم‌ترین زیان‌هایش این است که باید از چاپ بخش اعظم ادبیات فارسی یعنی آثاری از قبیل مثنوی مولانا و گلستان و بوستان سعدی و غزلیات حافظ که آکنده از معارف صوفیه است، ممانعت کنیم. اگر مراد آثار صوفیانه معاصر است که باید بدانیم از حیث ماده و مفاهیم، میان معارف مکتوب عرفانی فرقی نیست و آن دردمندی که با خواندن کتاب مثنوی مولوی، تمایل عرفانی می‌یابد با خواندن آثار عارفان معاصر هم، چنین حالی را خواهد یافت. مگر اینکه مثنوی را دیگر چاپ نکنیم.

حقیقت آن است که همه چیز خصوصاً مقولات فرهنگی را نمی توان مولود و تابع سیاست دانست و همه چیز را با نگرش سیاست زدگی تفسیر و تعریف کرد؛ مخصوصاً از جانب انقلابی که مدّعی است اساساً انقلاب فرهنگی است، این امر نادرست است. اهل تفکر و فرهنگ اسلامی باید درباره آثار صوفیه بیاندیشند و تصمیم بگیرند.

حکایت حال ما، ضرب المثلّی است که می گوید خانهات را خوب محافظت کن تا همسایهات را متهم به دزدی نکنی. ما سهواً و خدای نا کرده عمداً نتوانستیم به درستی از خانه خود خوب محافظت کنیم و دیرزمانی است که دزد، بخشی از این خانه را زده است، حال مرتّب در پی یافتن دزدان واهی و چاره جویی هایی نامربوط هستیم. و متأسفانه گاه کسانی را متهم به دزدی می کنیم که درواقع مراقب و دلسوز این خانه هستند.

میشل والسان و طریقه شاذلیّه

در شماره قبل عرفان ایران مقاله‌ای درباره میشل شوتکیویتز درج گردیده و در آن اشاره‌ای به میشل والسان استاد شوتکیویتز شده بود.^۱ والسان در سفری که جناب حاج سلطان حسین تابنده (رضاعلیشاه) همراه با پدر بزرگوار خویش، جناب حاج شیخ محمدحسن صالح‌علیشاه، در سال ۱۳۳۳ شمسی برای معالجه به ژنو می‌روند، از ایشان تقاضای تشرف به طریقه نعمت‌اللّهی می‌کند. شرح این

۱. شوتکیویتز در کتاب مشهورش خاتم اولیا چندین بار به تجلیل از استادش والسان نام می‌برد. از جمله در یک جا می‌گوید: «او چهل سال پیش مرا به کشف اهمّیت مفهوم "وراثت" در تعلیم ابن عربی در باب "ولایت" راهنمایی کرد. او (والسان) خودش چیزی درباره این موضوع ننوشت اما همان چند صفحه‌ای که در وصف "حقیقت عیسوی" یکی از اولیای معاصر مسلمان به نام شیخ احمد العلوی که در سال ۱۹۳۴ درگذشت... کافی بود». (ص ۸۲، خاتم‌الاولیا)، در انتهای مقدمه کتاب (ص ۱۵ و ۱۶) نیز می‌گوید: «در اینجا باید مراتب قدردانی خود را با آنکه امید ندارم جبران کنم، باید به میشل والسان ابراز کنم. او بود که چهل سال قبل مرا با آثار ابن عربی آشنا کرد. دانش او نسبت به ابن عربی، هم جامع و هم عمیق بود. او بود که مرا یاری کرد که در فهم ابن عربی دست و پایم بزنم. هم او بود که کمک کرد تا من بتوانم وجوه اصلی زندگی‌نامه ابن عربی را دریابم. لذا قدردانی و تشکر من قبل از همه و مقدم بر همه به یاد و خاطره اوست». نویسنده کتاب عارفی از الجزائر (مارتین لینگز، ترجمه نصرالله پورجوادی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۰، صص ۲۳۷ - ۲۳۵) نیز از میشل والسان یاد می‌کند.

ماجرای جناب رضاعلیشاه در سفرنامه خویش به ژنو به نام از گناباد به ژنو^۱ همراه با شرحی درباره طریقه شاذلیه ذکر کرده اند که در اینجا عیناً نقل می شود:

* * *

«ساعت هشت بعد از ظهر، طبق وعده قبلی که با آقای شیخ مصطفی رئیس فرقه شاذلیه در پاریس نموده بودیم، برای صرف شام و آشنایی با برادران مذهبی ایشان به خانقاه آنان رفتیم. شیخ مصطفی، اصلاً اهل رومانی و نام اصلی او والسان^۲ است؛ قبلاً مسیحی بوده و ابتدای جنگ دوم جهانی، در سفارت رومانی در پاریس بوده و بعداً همانجا متوقف شده، موقعی که در پاریس بوده اسلام آورده و به طریقه صوفیه شاذلیه وارد گردیده است و علاقه زیادی به مذهب خود داشت. او توسط رنه گنون فرانسوی، که قبلاً اسلام آورده و طریقه شاذلیه را اختیار کرده بود و شیخ عبدالواحد یحیی نامیده می شد، اسلام آورد، و به طریقه شاذلیه وارد گردید و شیخ مصطفی نامیده شد و به واسطه ارتباط و آشنایی با شیخ عبدالواحد و رفتن به مصر، عربی نیز می دانست و نگارنده بیشتر با عربی با ایشان سخن می گفتم؛ مقداری از فتوحات مکيه شیخ محیی الدین را نیز ترجمه کرده است، و پس از شیخ عبدالواحد در پاریس، به دعوت و جمع پیروان، مشغول شده و در حدود چهل نفر زن و مرد پیرو دارد که همه اهل پاریس بوده و اسلام آورده و بعداً توسط او وارد فرقه شاذلیه شده اند.

علت آشنایی شیخ مصطفی با ما آن بود که از یک سال قبل، آقای حسین علی مصداقی که در پاریس بودند با ایشان و بعضی پیروانشان آشنایی پیدا کرده و از حالات آنها و شوق و جذبه ای که در بعض آنها وجود داشت شرحی به نگارنده

۱. تهران، ۱۳۴۷، صص ۱۵۸-۱۸۹.

نوشته و بسیار ستوده بودند، و در مکتوب خود اضافه کرده بودند که چند نفر از آنان در هتل به اتاق ایشان آمده و عکس پدر بزرگوارم را دیده و اشتیاق وافر به زیارت ایشان پیدا کرده‌اند، و خود شیخ هم اظهار کرد که طریقه نعمت‌اللّٰهیه ام‌السلاسل است و علاقه تام خود را به ایشان ذکر کرده، نگارنده هم در پاسخ ایشان از طرف حضرت آقای والد و خود، به شیخ مصطفی سلام رساندم. آقای مصداقی که به ایشان اظهار کرده بودند، به شوق آمده و گفته بودند من نهایت افتخار خود می‌دانم که ایشان یاد از من کرده‌اند و چقدر میل دارم که اجازه بدهند من به ایران بروم و ایشان را زیارت کنم، و خوب است شما اجازه حرکت مرا بگیرید. ایشان به نگارنده نوشته و من حضور پدر بزرگوارم عرض کردم، فرمودند: حرکت ایشان مانعی ندارد، ولی گمان نمی‌رود وسایل مهیا شود. اتفاقاً ایشان هم نتوانستند حرکت کنند تا اینکه قضیه کسالت پدر بزرگوارم پیش آمد و مسافرت ژنو اتفاق افتاد، و چون به سمع شیخ مصطفی و پیروان او رسید، همه از آنجا به وسیله نامه احوال‌پرسی کرده و دعا برای شفای ایشان نموده و خواهش کرده بودند که پس از بهبودی، مسافرتی به پاریس نمایند. آقای مصداقی به آنان گفته بودند که پس از رفع کسالت برای دیدن مسجد مسلمین قصد پاریس دارند، لذا آنها بانهایت اشتیاق، انتظار زیارت ایشان را در پاریس داشتند و چند مرتبه به وسیله تلفن و نامه احوال‌پرسی کرده و تاریخ حرکت را استفسار نمودند، و چون مدت آن طولانی شد، اجازه خواستند که به ژنو بیایند و ایشان اجازه نفرمودند، تا آنکه دو سه روز قبل از حرکت ما به پاریس اطلاع داده شد که ایشان به واسطه ادامه کسالت و اجازه ندادن طبیب، از مسافرت پاریس و سایر نقاط اروپا منصرف و مستقیماً قصد تهران را دارند، لذا شیخ مصطفی فوراً برای گرفتن گذرنامه سوئیس مشغول اقدام شده و با آنکه با اشکالاتی مواجه شده بود بالاخره موفق

به دریافت گذرنامه و گرفتن ویزا شده و عصر همان روز که ما عازم پاریس بودیم ایشان به بیمارستان ژنو به آقای مصداقی تلفن کردند که من بلیت راه آهن گرفته‌ام و امشب عازم ژنو هستم. آقای مصداقی اظهار کردند که امشب ما عازم پاریس هستیم و شما از حرکت منصرف شوید؛ لذا ایشان از حرکت آن شب منصرف شده و موقع ورود ما به پاریس، برای استقبال آمده و تا هتل همراه بودند. روز بعد هم برای ملاقات آمده و خواهش کردند که در خانقاه ایشان منزل کنیم، و اظهار کردند که ما همین چند روزه، این محل را برای پذیرایی از والد ماجد شما و ملازمین ایشان تهیه کرده‌ایم و اکنون شما باید همین جاییید. ولی نگارنده نپذیرفتم. سپس ایشان خواهش کردند که برای صرف شام نزد ایشان برویم و ضمناً اجازه خواستند که چون تذکره و بلیت گرفته‌اند همان شب را برای ملاقات حضرت والد به ژنو حرکت کنند، ما نیز تقاضای ایشان را برای رفتن به خانقاه ایشان پذیرفته و قرار شد برای ساعت هشت که تقریباً سه ربع به غروب است نزد ایشان برویم، لذا پس از گردش که نمودیم به اتفاق آقای مصداقی و سکرتر (دفتردار) ایشان به خانقاه شیخ مصطفی رفتیم و چند نفر از پیروان ایشان که همه، حال خوشی داشتند در آنجا حاضر بودند، مخصوصاً یکی از آنان شیخ عبدالرحمن نام، حال جذبه بر او غلبه داشت و غالباً در حال مراقبه و ذکر بود و مشاهداتی هم از او نقل می‌کردند و اشتیاق زیادی به زیارت پدر بزرگوارم داشت و از نخستین وهله که عکس ایشان را زیارت کرده بود علاقه و محبت خاصی پیدا کرده بود. در آن شب چند نفر در آنجا جمع بودند و چند نفر از زن‌هایی هم که در رشته شاذلیه وارد شده بودند و به آنها فقیرات (جمع فقیره) می‌گفتند برای طبخ و خدمت، حضور داشتند و همه بانهایت ادب و خضوع و تواضع خدمت می‌کردند.

معمول پیروان ایشان این بود که در خارج، به لباس معمول عموم بودند و

موقعی که به خانقاه برای اجتماع و عبادت می آمدند، پیراهن بلند عربی مانند پوشیده و عمامه کوچکی به سر بسته، دور هم می نشستند. زن ها هم در خارج به لباس معمول زنان آنجا ملتبس بوده، ولی در خانقاه پیراهن بلندی که تمام بدن را می پوشاند به تن نموده و سر و گردن و موی را هم می پوشانیدند و فقط گردی صورت پیدا بود و مراقب بودند که تمام مواضع زینت پوشیده باشد.

موقعی که ما وارد شدیم شیخ مصطفی و پیروان ایشان احترام زیاد نموده و خوشامد گفتند. نگارنده از این که موفق به ملاقات آنان شدیم و از نزدیک آشنایی پیدا نموده ایم اظهار خوش وقتی کردم، سپس از شیخ عبدالرحمن که حالت جذبه و گریه بر او غالب شده و بی خود گردیده بود، پرسیدم که: چند مدّت است در رشته سلوک وارد شده اید؟ گفت: دو سه سال است. شیخ مصطفی اظهار کرد که خوب است دستور و پندی به اینها بدهید که آن را به کار بندند و عمل کنند. گفتم: دستور فقر و تصوّف همان است که بزرگان دین اسلام فرموده اند و عرفا به پیروی پیشوای بزرگوار اسلام افتخار می کنند و می گویند کمال در آن است که جمع بین ظاهر و باطن شود و احکام شریعت با مراتب سلوک توأم باشد و شما هم جدّیت کنید که پیروان، جامع بین شریعت و طریقت باشند و دنیا و آخرت را با هم جمع کنند؛ یعنی طبق مثل معروف "دست به کار و دل بایار" باشند، به ظاهر مشغول کار دنیا و در معنی متوجّه حق باشند. فقر و تصوّف مخالف کار دنیا نیست و پیغمبر اسلام گوشه نشینی و ترک دنیا را منع فرموده است. در مراتب سلوک و بروز حال نیز باید کوشش کرد که آنچه در مراتب روحی مشاهده می شود، بر خضوع و خشوع و مسکنت بیفزاید و نیازمندی بیشتر شود، و باید مراقب بود که غرور و عجب پیدا نشود که موجب هدرشدن و از بین رفتن اعمال و مساعی، و بزرگترین مانع راه سلوک است.

در این بین اطلاع دادند که شام حاضر است، لذا حرکت کرده، به اتاق دیگر که متصل بدان بود رفتیم. در یک طرف اتاق میزگردی که در حدود چهل سانتیمتر ارتفاع آن بود گذاشته بودند، پس از شستن دست، دور آن میز نشستیم و یک میزگرد دیگری هم در طرف دیگر اتاق گذاشته شده بود و زن‌ها جدا گانه، دورتر نشستند. در بین غذا پرسیدم: آیا مسلمین در پاریس گوشت‌فروشی و ذبح جدا گانه دارند یا نه؟ گفتند: در نزدیک مسجد مسلمین دو گوشت‌فروشی اسلامی است. شیخ مصطفی پرسید: منظور چیست؟ گفتم: چون در مذهب شیعه، خوردن ذبیحه کفار جایز نیست. شیخ مصطفی که در مذهب، طبق روئے اساتید خود "مالکی" بود گفت: پس در مذهب ما جایز است. گفتم: در میان اهل سنت هم اختلاف است ولی همان‌طور که گفتید، قول مشهور در اهل سنت جواز است، ولی در میان شیعه قول مشهور قریب به اتفاق منع است.

گفت: پس چه می‌گویید درباره آیه شریفه «طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حَلَّ لَهُمْ»^۱ گفتم: منظور از طعام مطبوع است، و به اضافه، این آیه مخصص است به آیه شریفه «فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ»^۲ و مفهوم مخالف آن نیز تصریح شده «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ»^۳ و چون ما نمی‌دانیم که آیا آنها در موقع ذبح نام خدا می‌برند یا نه، ازینرو باید از آن پرهیز کنیم. ایشان سکوت اختیار کردند.

سپس چون عقیده آنها را مخالف با عقیده شیعه در این باب دیدم، پرسیدم که گوشتی که طبخ نموده‌اید از کجا تهیه شده؟ گفت: از قصاب اسلامی و شما با نهایت اطمینان میل کنید. پس از صرف شام که در حدود ساعت نه و ربع بود، اول مغرب شده و در اتاق دیگر مهتای نماز شدیم. شیخ مصطفی اصرار داشت که نگارنده

۱. سوره مائده، آیه ۵: طعام اهل کتاب برای شما حلال است و طعام شما نیز بر آنها حلال است....

۲. سوره انعام، آیه ۱۸: از ذبحی که نام خدا بر آن یاد شده است بخورید.

۳. سوره انعام، آیه ۱۲۱: از ذبحی که نام خدا بر آن یاد نشده است مخورید....

جلو بایستم و نماز بخوانم، ولی من قبول نکردم و گفتم: شما بخوانید، بالاخره ایشان جلو ایستاده شروع کردند. نگارنده و رفقا هم در کنار جمعیت، به ظاهر اقتدا کرده که آنها گمان اتحاد و یگانگی برده و علاقه کاملی به ما دارند، و چون در یکی از مراکز مسیحیت نام اسلام را می‌برند و دعوت به اسلام می‌کنند، دلتنگ نشده و گمان تفرقه و اختلاف در وهلهٔ اول نبرند و زن‌ها هم در پشت سر مردها اقتدا کردند.

رشتهٔ طریقت شیخ مصطفی

پس از فراغت از نماز نشستیم و نگارنده، رشتهٔ طریقت ایشان را که به کجا منتهی می‌شود سؤال نمودم. ایشان گفتند: من خدمت شیخ عبدالواحد یحیی رسیده‌ام، سپس شرح حال شیخ را به‌طور خلاصه بیان کرد که شیخ عبدالواحد اهل فرانسه و از یک خانوادهٔ مسیحی متولد شده (۱۵ نوامبر ۱۸۸۶) و نام اصلی او رنه گنون است، و بعداً به واسطهٔ آشنایی با شیخ عبدالرحمن علیش مصری، فرزند محمدعلیش کبیر که از مشایخ شاذلیه بود، رغبت به دین اسلام نمود، و در سال ۱۹۱۲ توسط شیخ علیش اسلام را پذیرفت و در طریقت شاذلیه وارد گردید و شیخ عبدالواحد یحیی نامیده شد، و از آن روز به بعد علاقهٔ زیادی به اسلام و تصوف اظهار می‌داشت و مقالات بسیاری در آن باب در مجلات نوشت و کتبی هم تألیف نمود، و چندی در دانشگاه الجزایر استاد فلسفه بود، سپس برای تتبع در کتب تصوف اسلامی و ارتباط با فرق تصوف، در سال ۱۹۳۰ به قاهره مسافرت و در همان جا قصد توقف نمود و انزوا و گوشه‌نشینی اختیار کرد، تا آنکه در سال ۱۹۵۱ وفات نمود.

شیخ عبدالواحد یحیی پس از شیخ عبدالرحمن علیش دعوت به طریقهٔ شاذلیه

می نمود، و شیخ عبدالرحمن هم پس از شیخ محمد علیش کبیر که از بزرگان شاذلیه بود و در سال ۱۲۱۸ قمری متولد شده و در سال ۱۲۹۹ در مصر وفات یافت، و مفتی و مدرس "مالکی" نیز در مصر بود، دعوی جانشینی داشت و پس از شیخ محمد علیش اختلافاتی در سلسله وجود داشت و شیخ عبدالواحد هم با شیخ خود، اختلاف پیدا کرد و او را ابطال نمود.

گفتم: پس شما که دعوی بستگی به شیخ عبدالواحد دارید چگونه آن را تصحیح می کنید، در صورتی که می گوید شیخ شما مردود واقع شد؟ گفت: موقعی که به من اجازه داد مردود نبود و اجازه او صحیح بود. گفتم: اکنون شما ادعای جانشینی او را می کنید در صورتی که او را رد کرده اند. گفتند: چون اجازه من قبل از آن بوده اشکالی ندارد. نگارنده دیدم ایشان کاملاً وارد و مطلع نیستند و ممکن است موجب ضعف و فتور عقیده پیروان ایشان شود و خللی به دیانت آنها وارد آید، ازین روزیادتر تعقیب نکردم. ساعت یازده با اظهار تشکر از پذیرایی آنان خداحافظی نمودم. شیخ مصطفی اظهار کرد که چون ویزا گرفته و بلیت راه آهن هم تهیه کرده ام اجازه می خواهم که همین امشب برای ژنو حرکت کنم، ولی بعداً نیز باید اوقات مفصلی با شما بوده و استفاده ببریم. نگارنده تشکر نموده و گفتم: حرکت شما خیلی خوب است، و سپس خداحافظی کرده بیرون آمدم.

سلسله شاذلیه

سلسله شاذلیه به شیخ ابوالحسن علی بن عبدالله بن عبدالجبار شریف حسنی، که ساکن اسکندریه بود منسوب است، و شاذل با دال مهمله و ذال معجمه، هر دو ذکر شده و از بلاد آفریقا است و شیخ در اسکندریه ساکن بوده و جمع بسیاری پیروی او می نمودند و ارادت به او می ورزیدند، و کراماتی هم به او نسبت

می‌دادند. وفاتش طبق آنچه در مرآة الجنان ذکر شده و یافعی از او نقل کرده، در سال ۶۵۶ - که مستعصم عباسی نیز در آن سال به دست هلاکوخان کشته شد - واقع شده و در نفحات الانس می‌نویسد که در سال ۶۵۴ در موقعی که برای زیارت خانه خدا و مکه معظمه می‌رفت، در صحرایی که آب شور داشت وفات کرد، و چون او را در آنجا دفن کردند، از برکت وجود او آن آب شیرین شد.

شیخ ابوالحسن شاذلی، از معاصرین شیخ جلیل‌القدر، شیخ صالح بربری (قطب سلسله علیه معروفیه) بوده، و جانشین او شیخ عبدالسلام بن مشیش بود و مشیش بر وزن فعیل با دو شین معجمه می‌باشد و ابن مشیش جانشین شیخ عبدالرحمن مدنی^۱ زیات، و او به یک طریقه منتسب به شیخ عمادالدین ابوصالح بغدادی، و او به قطب بزرگوار، شعیب بن حسین ابومدین منتسب بوده، ولی صحت این رشته معلوم نیست، و از طریق دیگر شیخ عبدالرحمن جانشین شیخ تُقی الدین فُقیر (کلمه تُقی و فُقیر هر دو به وزن تصغیر است) و او خلیفه شیخ فخرالدین، و او از نورالدین ابوالحسن علی اجازه داشته، و او از شیخ تاج‌الدین، و او از شیخ شمس‌الدین محمد سیواسی، و او از شیخ ابومحمد سعید، و او از شیخ سعد، و او از شیخ سعید قزوینی، و او خود را به جابر بن عبدالله انصاری منتسب دانسته و جابر را نیز از طرف مولی‌الموالی، علی بن ابی طالب (ع)، مجاز دانسته و او را دومین اقطاب و نخستین قطب را، حضرت مولی (ع) گفته‌اند.

خلفای شیخ ابوالحسن هم چند رشته شده‌اند ازین قرار: شاگرد و خلیفه او

۱. رشته انتساب این سلسله، بیشتر از روی کرسی‌نامه، که جدّ امجد مرحوم حاج ملاعلی نورعلیشاه ثانی تهیه نموده‌اند ذکر شده و ایشان علاوه بر تتبع کتب، در سفر سیاحت خود، با تمام سلاسل ارتباط پیدا کرده و رشته اجازت آنها را ضبط نموده‌اند، و نیز شیخ ابوالحسن پیش از شیخ عبدالسلام درک خدمت شیخ ابوعبدالله محمد بن خرازم نمود و او از شیخ محمد صالح، درک فیض کرد و او خدمت شیخ ابومدین رسیده بود.

شیخ ابو العباس مُرسی (اهل مُرسیه به ضَمّ میم از شهرهای اسپانیا) بود که در اسکندریه سکونت داشته و کرامات بسیاری بدو نسبت می دهند و اکنون قبر او در اسکندریه، زیارتگاه اهالی آنجاست و مسجدی هم در آرامگاه او به نام جامع ابی العباس می باشد و نگارنده به زیارت آن مسجد رفته ام. جانشین ابی العباس، شیخ نجم الدّین عبدالله بن علی بن محمد اصفهانی بود که از معاصرین شیخ بزرگوار قطب سلسله معروفیه، عبدالله یافعی - مرشد و راهنمای حضرت شاه نعمت الله ولی - بوده و شیخ عبدالله قبلاً به شیخ نجم الدّین ارادت داشته و از طرف او مجاز گردیده و بعداً به سلسله معروفیه گرویده است و رسته شاذلیه در این جا به شیخ عبدالله یافعی منتهی می شود.

طریقه دیگر: خلیفه شیخ شاذلی، شیخ تاج الدّین احمد بن عطاء الله اسکندری و جانشین او امام علی وفّی، و بعد از او شیخ یحیی القادری، و پس از او شیخ احمد بن عقبه، بعداً شیخ احمد، سپس شیخ ابراهیم، بعد شیخ علی، بعد شیخ عبدالرحمن، بعد شیخ شریف حسنی مغربی، و شیخ محمد علّیش کبیر، بعد از آنها دعوی پیشوایی شاذلیه نمود، ولی شاذلیه شام، پیشوای دیگری داشتند.

طریقه دیگر که بعضی ذکر کرده اند: شیخ ابو عبدالله مُرسی، جانشین شیخ شاذلی، و خلیفه او شیخ احمد عطاء الله و پس از او شیخ شهاب الدّین احمد، بعداً شیخ محمد بن دائم و بعد از او شیخ ابراهیم بن ناصر الدّین و پس از او پسرش شیخ احمد و بعد از او شیخ حسن شاذلی و بعد، شیخ سید خلیل بن عبدالله، بعد شیخ سید یوسف بن یعقوب، بعد شیخ سید عمر کرمانی، بعد شیخ عبدالرحمن مجذوب، بعد شیخ محمد مشرقی، بعد شیخ عبدالکریم فلاحی، بعد از او شیخ ابو القاسم سقایی، بعد شیخ محمد منار، بعداً شیخ علی عربانی، بعد از او شیخ درویش محمدرضا، بعد شیخ سید مصطفی غوثی، بعد شیخ عبدالکریم، بعد شیخ سید مصطفی آهی، بعد

شیخ عبدالله ابوالحد، بعد شیخ حسین بدرالدین، بعد شیخ محمد رسمی، بعد شیخ عبدالقادر.

آن‌طور که از سیاق مطلب معلوم می‌شود، انتساب رشته اجازه سلسله به‌طور قطع معلوم نیست و خدشه‌هایی در بین موجود است و حتی با آنکه خود شیخ ابوالحسن شاذلی از بزرگان معروف بوده و در بسیاری از کتب، هم حالات او مشروحاً نوشته شده و کراماتی هم نسبت داده‌اند؛ به‌طوری که در حاشیه طرائق الحقایق از مرآة الجنان نقل شده: «شیخ تاج‌الدین عطاءالله گفته که: از شیخ سؤال شد شیخ شما کیست؟ فرمود: پیش ازین به شیخ عبدالسلام بن مشیش بستگی داشتم ولی اکنون به کسی انتساب ندارم و در ده دریا غوطه‌ورم، پنج از میان آدمیان، که محمد (ص) و علی (ع) و فاطمه و حسن و حسین (ع) باشند و پنج از عالم روح، که جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل و روح باشند.»

هرچند ممکن است این عبارت را بر زمان بعد از وفات ابن مشیش حمل کرد و اشاره دانست به اینکه اکنون ارتباط مستقیم من با شیخی زنده نیست؛ یعنی خود راهنما و شیخ مطاع سلسله هستم، ولی ارتباط قسمت اخیر به تصریح شیخ مصطفی، مخدوش و قابل ایراد است، مگر آنکه بگوییم آنها اجازه را مناط نمی‌دانند، در صورتی که این‌طور هم نیست.

...

ملاقات مجدد شاذلیه

شب یکشنبه بعد از نماز مغرب و عشاء، طبق قراری که قبلاً با آقای شیخ عبدالرحمن گذاشته بودیم، برای اینکه با همه رفقای ایشان ملاقات کنیم، به خانقاه ایشان رفتیم. شیخ مصطفی همان‌طور که قبلاً ذکر کردیم شب پنجشنبه پس از

آنکه ما از خانقاه ایشان آمدم، با خط آهن برای ملاقات پدر بزرگوارم به ژنو رفتند و طبق تلفن قبلی که آقای مصداقی از پاریس نموده بودند، در آنجا محلی در یکی از پانسیون‌های نزدیک برای ایشان تهیه شده بود، و صبح که وارد ژنو شده بودند، مستقیم به بیمارستان رفته و در آنجا خدمت حضرت آقای والد بوده، و تقاضاهایی برای کسب فیض از حضور ایشان نموده بودند و حتی اجازه خواسته بودند که بعضی پیروان خود را که علاقه زیادی برای زیارت ایشان دارند به ژنو بیایند. ایشان فرموده بودند: چون آنها گرفتاری و کار دارند حرکت نکنند و به خود ایشان هم فرموده بودند: چون فلانی در پاریس است و علاقه به ملاقات شما هم دارد اگر مایل باشید زود حرکت کنید تا او را مجدداً هم ملاقات کنید و یا آنکه به او اطلاع دهیم که زودتر برگردد.

ایشان سؤالاتی نموده و جواب شنیده بودند و در آن دو روزه توقف، تماماً در حضور حضرت والد بوده و سؤالات مذهبی و عرفانی نمودند؛ از جمله راجع به مراتب سلوک سؤال کرد، جواب فرموده بودند که: مراتب و درجات سلوک به اختلاف حالات سلاک فرق می‌کند، چنانکه در اخبار بزرگان دین نیز شماره عوالم به اختلاف ذکر شده و برای سالک مناظ و اصل، سلوک است نه اطلاع علمی، و یک فرق عرفان و حکمت نیز همین است؛ زیرا عرفا معتقدند که باید مراتب و عوالم را به سلوک فهمید و عملاً پی برد و آن را دید؛ ولی حکما فقط به لفظ و بیان که ناشی از حدسیات خودشان است یا از کلمات بزرگان گرفته‌اند اکتفا نموده‌اند.

سپس اظهار علاقه نموده که در رشته سلوک طریقه نعمت‌اللهیه وارد و خدمت ایشان راهیابی شود و همین‌طور پیروان او هم راهیابی شوند، ولی حضرت ایشان، به واسطه کسالت، و اینکه او بیشتر هم در مطلب خود باید تحقیق

کند، به وقت و محلّ دیگر موکول فرموده و تذکر فرموده بودند که با نگارنده نیز ملاقات نمایند. لذا ایشان هم تصمیم به حرکت گرفته و از طرف حضرت والد، برای ایشان بلیت هواپیما تهیّه و شب شنبه با هواپیما حرکت کردند، صبح شنبه برای ملاقات ما آمده بودند، ولی ما بیرون رفته بودیم. بعد از ظهر مجدّد آمده و شرح مسافرت ژنو را بیان نمودند و از اینکه شب بنا شده است مجدّد به خانقاه ایشان برویم اظهار خوشوقتی کردند و خواهش نمودند برای شام بدان جا برویم ولی نگارنده نپذیرفته و به بعد از شام موکول نمودم.

در حدود ساعت ده، پس از ادای فریضه و صرف شام، برای ملاقات ایشان رفتیم. موقعی که وارد شدیم، ایشان نشسته و پیروان هم جلوی ایشان حلقه زده و مشغول خواندن ادعیه و اذکار به حالت اجتماع بودند، و از جمله سورۀ فاتحه و صلوات را تکرار می کردند. ازین رو ما نشسته و متوجّه خود بودیم و به گفته های آنان گوش می دادیم.

پس از یک ربع ساعت ذکر آنها تمام شد، سپس به ما خوشامد گفتند و محبت نمودند، نگارنده تشکر نموده و سپس پرسیدم: شما ذکر لسانی دارید یا قلبی؟ گفتند: ذکر قلبی هم داریم، ولی در مجامع خود به ذکر لسانی خیلی اهمیت می دهیم و غالباً در موقع اجتماع به ذکر لسانی اشتغال داریم. نگارنده گفتم: البتّه ذکر لسانی هم خوب است، ولی ذکر قلبی مهم تر است؛ زیرا موجب جمع خیال می شود و تفرقه را از بین می برد و اگر عبادات و اذکار قالبیّه بدون ذکر قلبی و توجّه باشد، اثری ندارد که رسیده است «لا صلوة الا بحضور القلب»^۱ که دلالت دارد بر اینکه اساس، حضور قلب است.

سپس آقای شیخ مصطفی، شرح مسافرت خود را به ژنو و علاقه ای که به ورود در رشته نعمت اللّهیّه دارد اظهار نمود و خواهش کرد و اظهار اشتیاق به این

۱. نماز بدون حضور قلب نمی شود.

امر کرد. نگارنده چون دیدم که نامبرده از مبانی سلوک و فقر اطلاع ندارد، مجدداً از رشته سلسله او و اجازه اش سؤال نموده و ایشان جواب دادند. نگارنده گفتم: اساس تصوّف و طریقت، آن است که دخالت در امور دیانت بدون اجازه از شخص مجاز، جایز نیست، و باید رشته اجازه متصل باشد تا به بزرگان دین و پیغمبر (ص) برسد، و نظریات شما با معتقدات سلسله نعمت اللّٰهیه فرق دارد. او گفت: من تمام دستورات را می پذیرم و از آنچه به من گفته شده و معتقدات من بوده صرف نظر می کنم. نگارنده گفتم: برای شما، ورود در این امر خیلی مشکل است و بهتر این است که همان طریقی را که دارید تعقیب کنید و پیروان را به توجه و یاد خدا و مراقبت در ادامه شرع مقدّس دستور دهید. گفت: من فقط به همین منظور به ژنو رفته ام و از آنجا هم مرا به اینجا مراجعه داده اند و اگر در این جا تقاضای ما پذیرفته نشود، مجبوریم همه ما به ژنو برویم. گفتم: فعلاً چون وقت کافی نداریم و جهات دیگری نیز ایجاب می کند، بهتر آن است که فعلاً شما منصرف شوید. گفتند: پس تکلیف ما چیست؟ گفتم: همان روئے سابق را ادامه دهید و مراقبت از پیروان بکنید و آنها را در یاد خدا و اطاعت او امر و نواهی شریعت مقدّسه کمک نمایید.

پیروان ایشان هم از مذاکرات نگارنده، مختصری فهمیدند که نظریات ما با روش ایشان قدری موافق نیست، ولی نگارنده برای آنکه نام اسلام و تصوّف که در یکی از مراکز مسیحیت، میان آنها ظاهر شده بلندتر شود، پیروان را ترغیب و تشویق نمودم که بیش از پیش بر مراقبت و یاد خدا و اوراد و اذکار و مواظبت در احکام اسلام بیفزایند و از آقای شیخ مصطفی اطاعت کنند، و مجالس فقری خود را مرتّب تشکیل دهند و همه در آنجا حاضر شوند و به یاد خدا مشغول باشند و غفلت نکنند که سرمایه همه عبادات همان است. پس از مذاکرات مفصّلی در این باب با اظهار امتنان از محبّت آقایان خدا حافظی کرده بیرون آمدم.»

شرح احوال داوود طائی

صوفی قرن دوم هجری

حسن مهدی پور

حیات علمی

ابوسلیمان داوود بن نصیر طائی کوفی، محدث و صوفی زاهد قرن دوم هجری، در کوفه دیده به جهان گشود. با آنکه در برخی از منابع اصلیت وی را از خراسان ذکر کرده‌اند،^۱ با این حال دلیل انتساب وی به طائی، منتسب بودن وی به قبیله "طی" – قبیله‌ای از کهلال قحطانیه عرب – یاد شده که در یمن و هم‌چنین سایر سرزمین‌های اسلامی سکونت داشته و پراکنده بوده‌اند.^۲ اجداد داوود طائی در زمان خلافت عمر و پس از فتح ایران، صاحب ملکی شده بودند که وقتی به داوود به ارث رسید، او ثلثش را به چهارصد درهم فروخت و در آن به حیات

۱. کاشانی، مصباح الهدایه، ۳۸۲؛ زرکلی، الاعلام، ۳۳۵؛ ناجی معروف، عروة‌العلماء، ۱۰۷.

۲. ابن قتیبه، المعارف، ۵۱۵؛ ابن سعد، الطبقات، ۳۶۷؛ ناجی معروف، همانجا.

زاهدانه اش مشغول شد.^۱

در منابع گوناگون تاریخی و تذکره‌ها ذکر چندانی از دوران کودکی، جوانی و خانواده اش نیامده است، اما نقل شده که وی جهت تحصیل و فراگیری علوم دینی به بغداد عزیمت کرد و در آنجا دوران حیات علمی خویش را سپری نمود. وی در بغداد نزد اساتید آن زمان علی‌الخصوص ابوحنیفه، به اخذ علم فقه، کلام و استماع حدیث، اقدام نمود. داوود توانسته بود جایگاه ویژه و برجسته‌ای را در بین اصحاب و شاگردان ابوحنیفه کسب نماید؛ به نحوی که در فقه، کلام، قرآن، سنت، حدیث، نحو، شعر و حتی در باب امور مربوط به حیات اجتماعی و احوال عامه، صاحب نظر و از عالمان زمان خویش گردید و حتی ظاهراً صاحب آثاری نیز بوده است.^۲ هم‌چنین نام وی را در زمره محدثان ثقه که از تابعین اخذ حدیث کرده بودند، آورده‌اند. از راویان و محدثانی که داوود در نزد آنها به استماع و روایت حدیث اقدام نموده است، می‌توان از حبیب بن ابی عمره، عبدالله بن عمی، اسماعیل بن ابی خالد و الاعمش نام برد و در ضمن خود او نیز محدثانی را تربیت کرده بود که از خود وی به روایت حدیث پرداخته بودند که می‌توان از ابن عیینه، ابن ادریس، مصعب بن المقدام، اسماعیل بن علیّه یاد کرد.^۳ اما با تمام این اوصاف، داوود طائی از علم روی برتافته و به زهد و انزوا و عبادت و خلوت گرایید؛ به گونه‌ای که حتی کتاب‌های خود را در فرات ریخت و از آن پس به عنوان یک صوفی زاهد اشتهار یافت. وی حتی شهر بغداد که حیات علمی اش را در آنجا

۱. ناجی معروف، همانجا.

۲. ابن قتیبه، همانجا؛ ابن سعد، همانجا؛ صیمری، اخبار ابی حنیفه، ۱۰۹؛ بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۴۸/۸.

۳. ابن خلّکان، وفیات الاعیان، ۲/۲۵۹-۲۶۰؛ کاشانی، همانجا.

۳. رازی، الحرج و التعدیل، ۳/۲۶۶؛ ابونعیم، حلیۃ الاولیاء، ۷/۳۶۱؛ بغدادی، همان، ۳۴۷؛ المزی، تهذیب الکمال، ۴۵۵؛ ذهبی، المعین، ۶۰؛ همو، سیر اعلام، ۴۲۲-۴۲۳.

سپری کرده بود را ترک نموده و به شهر کوفه، محل تولد خود، باز می‌گردد و تا پایان عمر، زندگی زاهدانه را برای خود برمی‌گزیند.^۱

حیات صوفیانه

در باب اینکه چگونه داوود به زهد و خلوت گرایید، چند روایت ذکر شده است. در یکی از آن روایات اسباب توبه و خلوت‌گزینی او را این‌گونه نقل کرده‌اند: روزی وی هنگام عبور از قبرستانی، صدای نوحه زنی را بر سر قبری شنید که این شعر را زمزمه می‌کرد:

«بای خد یک نبدی البلی وای عینیک اذا سالا»

یعنی کدامین رویت بود که خاک آن را بپوسانید (پوسیدگی و تباهی در کدام یک از دو گونه تو پدید آمد) و کدام چشمت بود که نخست بریخت؟ شنیدن نوحه این زن سبب دگرگون شدن حال داوود شد و از آن پس به زهد و عبادت روی آورد و از دنیا و خلق کناره گرفت.^۲

در روایتی دیگر علت زهدگرایی او را چنین آورده‌اند: وی که از شاگردان ابوحنیفه بوده و از محضر او کسب علم می‌نمود، روزی با این سؤال ابوحنیفه مواجه گشت که «یا ابا سلیمان، علم جمع کردی؟ داوود گفت: دیگر چه باقی مانده است؟ ابوحنیفه در جواب گفت: عمل» و این تذکر ابوحنیفه در او تأثیر عمیقی برجای گذاشت؛ به‌طوری که سبب شد تا داوود به انزوا و خلوت روی آورده و از

۱. ابونعیم، همان، ۳۳۶/۷ و ۳۴۱؛ صیمری، همانجا؛ بغدادی، همان، ۳۴۸/۸-۳۴۹؛ شافعی، طبقات الفقهاء، ۱۳۵؛ ابن خلکان، همانجا؛ کاشانی، همانجا؛ ذهبی، سیر اعلام، همانجا؛ شعرانی، طبقات الکبری، ۷۶.

۲. دینوری، عیون الاخبار، ۳۰۲؛ کلاباذی، التعرف، ۲۷؛ قشیری، رسالة فشریه، ۳۵؛ عطّار، تذکرة الاولیاء، ۲۰۰.

مجالست و مصاحبت با خلق روی برتابد و با آنکه بسیار مشتاق در پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و مسائل دیگران و اهل بحث و گفتگو بوده است، سکوت اختیار نموده و پرسش سؤال‌کنندگان را بی‌پاسخ گذاشت.^۱

ابوعلی دقاق نیز سبب توبه وی را این‌گونه ذکر کرده است: او روزی در بغداد در حال راه رفتن بود که همان زمان حمید طوسی در پشت سر وی در حال حرکت بود و دیگران داوود را از مسیر راه طوسی کنار زدند. وی به حمید نگریست و سپس گفت: «اف بر این دنیا که حمید بر تو سابق است» و پس از آن، در خانه خویش به عبادت و مجاهده پرداخت و گوشه‌گیری اختیار نمود.^۲

زمانی هم که از خود وی دلیل اعتزال و زهد را سؤال کردند، در جواب گفت: «همانا من قلب‌ها را غافل و زبان‌ها را هماهنگ و متحد، و اراده‌ها را مختلف و در پیروی از هواهای نفسانی و تحت تأثیر دنیا دیدم. پس بیشترین سلامت و عافیت در اعتزال بود.»^۳ این تجربه‌ها و احوال درونی، موجب انقلاب روحی عمیقی در داوود گشت و نوعی بی‌قراری را در حال او ایجاد کرد؛ به گونه‌ای که عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال او نقل کرده است که وقتی ابوحنیفه او را با این احوال منقلب دیده بود، از حال او جو یا شد. وی در جواب بیان کرد که دلش از دنیا سرد گشته و چیزی در او پدید آمده که راه بدان نمی‌داند و در هیچ کتاب معنی آن را نیافته و به هیچ فتوایی در نمی‌یابد؛ که با شنیدن حال او، امام ابوحنیفه به او توصیه کرد که از خلق روی برگرداند و معتکف شده و خلوت و انزوا گزیند. اما پس از مدتی ابوحنیفه به سراغ وی رفته و به او متذکر شد که خاموشی، به پناه گرفتن در خانه و سکوت پیشه کردن نیست بلکه باید به میان خلق رفت و سخنان آنها را

۱. کلاباذی، همانجا؛ ابونعیم، همانجا؛ صیمری؛ همان، ۱۱۴؛ ابن جوزی، صفة الصفوة، ۶.

۲. قشیری، همانجا.

۳. صیمری، همان، ۱۱۳.

شنید و آنگاه صبوری به خرج داده و سکوت اختیار کرد که وی به توصیه ابوحنیفه عمل کرده و به میان خلق رفت، اما هیچ نمی‌گفت و پاسخ سؤالاتشان را نمی‌داد و سپس به سوی حبیب راعی رفت تا به شاگردی وی در راه طریقت گام نهد و پس از آن، عزلت و انزوا اختیار نموده و از خلق دوری جست^۱.

البته درست است که ابوحنیفه استاد داوود طائی در فقه و کلام بوده، اما در طریقت، داوود را مرید حبیب راعی دانسته‌اند. جامی در این باره می‌گوید: مراد از او حبیب عجمی است، اما ذهبی با این قول مخالف است؛ زیرا معتقد است نه داوود برای دیدار او به بصره - محل زندگی حبیب عجمی - رفته و نه حبیب عجمی به کوفه آمده تا داوود با وی ملاقات داشته باشد.

هجویری، داوود را از محققان متصوفه دانسته و ملتبس به صوف شدن داوود را بفرموده محمد بن علی ترمذی می‌داند، اما ابن بطوطه آن را به دست حسن بصری ذکر کرده است. هم‌چنین وی را از اقران فضیل، ابراهیم ادهم و معروف کرخی که او را از شاگردان داوود نیز دانسته‌اند، یاد کرده‌اند. خود وی نیز در تصوف به مقام شیخی رسیده بود و به تربیت مریدان بسیاری می‌پرداخت^۲.

در مهم‌ترین منابعی که در آنها به نقل اقوال و شرح احوال و حوادث و وقایع زندگی و حیات صوفیانه و زاهدانه وی اشاره کرده‌اند، می‌توان از: حلیه الاولیاء ابونعیم، اخبار ابی‌حنیفه و اصحابه صیمری، تاریخ بغدادی، صفوة الصوفیة ابن جوزی و تذکرة الاولیاء عطار یاد کرد. در همه تذکرها و آثار تاریخی، او را یکی از بزرگان صوفیه قرن دوم دانسته‌اند که در کنار صوفیانی چون فضیل عیاض و ابراهیم ادهم و معروف کرخی، تصوفی را بنا ساخته که از آن به عنوان مراحل

۱. عطار، همان، ۲۰۰-۲۰۱.

۲. سلمی، طبقات الصوفیه، ۷۵؛ هجویری، کشف المحجوب، ۵۱ و ۱۱۴؛ کاشانی، همانجا؛ عطار، همان، ۲۰۰؛ ذهبی، همان، ۴۲۵؛ ابن بطوطه، رحلة ابن بطوطه، ۲۱۲؛ جامی، نفحات الانس، ۴۱.

آغازین تحوّل تاریخ تصوّف یاد شده است.

بارزترین وجه تصوّف زاهدانه داوود طائی را می‌توان چشم بستن بر دنیا و مظاهر آن دانست. وی دنیا‌گریزی را در واقع نخستین مرحله تقوا برشمرده است؛ زیرا رضایت به دنیا را به معنای روی گرداندن از آخرت و عدم توجه به دین و خدا می‌دانست. به همین دلیل بر ترک دنیا و مظاهر دنیا‌گرایی تأکید می‌نمود. در اهمیت این نگاه بدبینانه نسبت به دنیا در نظر داوود طائی، همان بس که در توصیه به کسی که از او تقاضای پند و اندرز کرده بود گفت: «دنیا را روزه خود قرار بده و افطارت را مرگ خود بدان».^۱

عطار نقل کرده است که وی خانه بزرگی داشته و در آن اتاق‌های بسیاری بوده است. او هر بار در یکی از اتاق‌ها تا زمان تخریب و فرسودگی کامل آنها اقامت می‌نمود و سپس به اتاق دیگری نقل مکان می‌کرد و تا پایان عمرش به همین منوال گذرانید؛ بدون آنکه در صدد تعمیر آنها برآید. وقتی از وی سؤال شد که چرا به عمارت خانه‌ات اقدام نمی‌نمایی؟ در جواب گفت: «مرا با خدای عهده‌ی است که دنیا را آبادان نکنم».^۲

وی در میان سلامت دنیا و سلامت دین تعارض می‌دید، از این رو تا جایی به دنیا بسنده می‌نمود که دینش را با خطر و تهدید مواجه نمی‌ساخت. او معتقد بود که انسان می‌بایست به آن اندازه‌ای که دنیا به کار او آید در دنیا و برای آن بکوشد که در واقع مقام انسان را در دنیا همان می‌سازد؛ به همان گونه که جهد و کوشش انسان برای آخرت نیز باید چنین باشد.^۳ هم‌چنین گفته است: «اهل قبور همانا از آنچه که از پیش فرستاده‌اند شادند و بر آنچه که برجای گذاشته‌اند پشیمان‌اند و اهل دنیا

۱. جاحظ، البیان والتهیین، ۱۷۰؛ ابونعیم، همان، ۳۴۳/۷؛ بغدادی، همان، ۳۵۱/۸.

۲. ابن خلکان، همان، ۲۵۹/۲؛ عطار، همان، ۲۰۱.

۳. ابونعیم، همان، ۳۵۳/۷؛ صیمری، همان، ۱۱۵ و ۱۱۷؛ همان، ۳۵۳/۸؛ عطار، همان، ۲۰۳.

در نزاع و رقابت با آنچه بسر می‌برند که اهل قبور از آن پشیمان‌اند». ^۱ به مریدی نیز گفت: «اگر سلامت خواهی، سلامی بر دنیا کن به وداع و اگر کرامت خواهی، تکبیری بر آخرت گوی به تبرک». ^۲

خداوند تمام غم‌ها و دل‌نگرانی‌ها را از دل او زدوده بود و تنها غم و دل‌نگرانی او، ادای حقِ بندگی خداوند بود و همین امر سبب شده بود تا حال حزن و قبض همواره بر او غلبه یابد؛ به گونه‌ای که خواب را از چشم وی ربوده، شهوات را در درویش کشته و لذات را بروی حرام ساخته بود. داوود خود را اسیر و زندانی خدا می‌دانست و چنین غمی بود که باعث گشت که وی به مدت بیست سال سرش را در شب به روی آسمان برنگرداند و به بیداری و شب زنده‌داری سپری سازد و این‌گونه در خلوت به راز و نیاز با حق پردازد که «ای خداوند پاک و منزّه، شگفت‌انگیز است برای مخلوقات که چگونه به غیر تو انس می‌گیرند». ^۳ آن‌قدر در حال ایستاده عبادت می‌نمود تا اینکه سست و ناتوان گشته و بر زمین می‌افتاد، و با همان حال، باز به عبادت خویش ادامه می‌داد تا در نهایت خاموش می‌گشت. ^۴ و آن‌قدر هم و غمش استغراق در یاد خدا بود که گویند برای آن‌که وقت خود را در یاد خدا ضایع نسازد، جهت قوت خویش، خرده نان را در ظرف آب می‌ریخت و آب را می‌نوشید و وقتی دلیل کارش را می‌پرسیدند، می‌گفت: «میان این و میان آن‌که خورم، پنجاه آیت از قرآن بر توان خواند، روزگار چرا ضایع کنم». ^۵

به شدت از مصاحبت و دیدار با مردم اجتناب می‌نمود و بیشتر، خلوت را

۱. ابن جوزی، همان، ۶۶.

۲. عطّار، همانجا.

۳. دینوری، همان، ۲۹۲.

۴. دینوری، همان، ۲۹۱-۲۹۲؛ بغدادی، همانجا؛ ابن خلّکان، همان، ۲/۲۶۱؛ غزالی، کیمیای سعادت،

۲/۴۹۷؛ مناوی، الکواکب الدریة، ۱۰۴.

۵. غزالی، همانجا.

ترجیح می‌داد؛ حتی اگر کسی به سراغ وی ولو برای پرسیدن مسأله‌ای به در خانه‌اش می‌رفت، در را به روی او نمی‌گشود و نهایتاً اگر هم می‌خواست پاسخی به آنها بدهد، از پشت در به آنها جواب می‌داد، یا زمانی در مقام پاسخ برمی‌آمد که آنچه از او پرسیده می‌شد، از امور مربوط به دین بود؛ در غیر این صورت با تبسمی سکوت اختیار می‌کرد. وی آن قدر از دیدار خلق برمی‌آشت که حتی زمانی که می‌خواست از خیابان عبور کند، راه‌های متروک و مهجور و خلوت و دور از جمعیت را برمی‌گزید تا مبادا با خلق مواجهه یابد.^۱ به نیازمندان و فقیران به دیده احترام می‌نگریست و از آنچه که خود داشت به آنها صدقه می‌داد. و آن را ذخیره‌ای در نزد خدا می‌دانست. گرچه خویش اهل کسب و کار بوده (که عسقلانی لقب طائی را به شغل وی منتسب می‌داند) ولی از پذیرش هرگونه صدقه یا هدیه‌ای امتناع داشت؛ نقل شده است که زمانی هارون الرشید وارد کوفه شد و دستور داد تا به گروهی از قاریان قرآن به هر کدام هزار درهم بدهند و داوود نیز جزو یکی از آنها بود، زمانی که فرستادگان هارون الرشید به نزد وی رفته بودند تا آن مبلغ را به وی برسانند، وی نپذیرفت.^۲

تصوّف داوود طائی را نیز می‌توان از نوع تصوّف زاهدانه مبتنی بر ریاضت و مجاهده با نفس دانست. زهد از نظر وی یعنی ترک آنچه که قدرت بر انجام آن وجود دارد، به‌همین دلیل به شدّت بر خود سخت می‌گرفت و در هر چیزی که در آن حظ و بهره‌ای از برای نفس او داشت - حتی از امور حلال و مباح - ابا می‌نمود. خوراکش بسیار اندک و در بیشتر اوقات روزه بود.

۱. غزالی، همان، ۷۱/۲؛ ابن جوزی، همانجا؛ ابن سالم، الجواهر المصیبه، ۱۹۵؛ عطار، همان، ۲۰۳؛ مناوی، همان، ۱۰۳.

۲. بغدادی، همان، ۳۵۲/۸؛ ابن خلّکان، همانجا؛ ابن جوزی، همانجا؛ عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۷۶؛ عطار، همانجا.

وی غلبه بر نفس را، رها کردن نفس از آنچه که دوست می‌دارد، و دور ساختن از آنچه که ارتباطی به آن ندارد برمی‌شمارد، که این غلبه از طریق چشم‌بستن بر رؤیت عالم و دور شدن از رؤیت آن تحقق پیدا می‌کند که اولین باب و مرحله غلبه بر نفس می‌باشد؛ زیرا زمانی که رؤیت عالم از بین رود، نفس از تمام غم‌ها تهی می‌گردد. او به بند کشیدن نفس را راه رهایی از زندان دنیا و تحصیل سعادت اخروی می‌دانست. می‌توان گفت که وی هم‌چنین پیروی و تابعیت از هواهای نفسانی را نوعی شرک می‌داند که در مقابل تابعیت از خدا قرار گرفته است. زمانی که برای رفع بیماریش دارویی را خورده بود، به او گفته بودند که جهت آنکه فایده دارو ظاهر گردد، به بیرون از خانه‌اش برود، اما پاسخ او این بود: «شرم دارم از آن‌که در قیامت خداوند از من پرسد که چرا در جهت تعقیب هوای خود قدم برداشتی»^۱ یا مثلاً روزی شخصی سبوی وی را زیر تابش شدید آفتاب دید، از او پرسید که چرا آن را در سایه قرار نمی‌دهد؟ در جواب گفت: «زمانی که در آنجا نهادم سایه بود، اما حال شرم از خدا دارم که از سر نفس تنعم کنم».^۲

یکی دیگر از حکایت‌های معروف درباره او این است که روزی میل به خوردن خرما در وی پیدا شد، اما پس از آن به شدت خود را مورد عقاب و سرزنش قرار داده و به تنبیه خود اقدام نمود و تا پایان عمر از خوردن خرما خود را محروم ساخت؛ شاید به همین دلیل بود که وی تا آخر عمر در حالت تجرد به سر برد و تأهل اختیار نکرد و میل و رغبت بدان را از قلب خود دور ساخته بود.^۳ از خصایص دیگر او زندگی مبتنی بر ساده‌زیستی و قناعت‌پیشگی بود.

۱. هجویری، همان، ۴۵۵-۴۵۶.

۲. عطّار، همان، ۲۰۱-۲۰۲.

۳. ابونعیم، همان، ۳۵۱/۷؛ بغدادی، همان، ۳۵۰/۸؛ صیمری، همان، ۱۱۲؛ ابن خلکان، همانجا؛ ابن جوزی، همان، ۶۵.

گویند که وی بیست سال پایانی عمرش را تنها با بیست دینار (و به قولی سیصد درهم) که از پدرش به ارث برده بود - هر سال به یک دینار - سپری کرد که بخشی از آن را هم صدقه می داد، تا زمانی که با آخرین دینار به ارث رسیده اش او را کفن نمودند.^۱

براساس روایتی دیگر گویند که وی چهارصد درهم از مادرش به ارث برده بود که به مدت ۳۰ سال با آن به گذران زندگی و تهیه قوت خویش می پرداخت، تا زمانی که به اتمام رسید و وی برای رفع مایحتاج خود به ناچار چوب های سقف خانه خویش را فروخت. وی معتقد بود که «به چیز اندک با حفظ سلامتی دینت رضایت بده، چه بسا قومی به زیاده خواهی به هلاکت دینشان رضایت دادند.»^۲ در خانه ای که وی در آن می زیست، جز یک حصیر و یک زیرانداز و یک خشتی که سرش را بر آن نهد و تشتی که در آن نان پزد و ظرفی که در آن هم وضو سازد و هم تطهیر نماید و هم از آن بنوشد، چیز دیگری نبود و قوت وی نیز چیزی جز دو قرص نان به همراه آب و نمک نبود.^۳

علاوه بر آنچه که در باب تصوف زاهدانه داوود طائی آمده است، می توان ویژگی دیگری را که سبب امتیاز تصوف او از برخی زهاد اولیه بود برشمرد، و آن این است که زهد خویش را به زهد ائمه اتصال داده بود و بر مقام ولایت ایشان تأکید داشت، و در شرح احوال او از ارتباطش با امام جعفر صادق (ع) نیز یاد شده است و اینکه وی از ایشان طلب پند و نصیحت می کرد؛ زیرا آنها را افضل خلق خدا دانسته و مشورت با ایشان را واجب می شمرد. از طرفی امام جعفر صادق نیز

۱. ابونعیم، همان، ۳۴۷/۷؛ بغدادی، همان، ۳۴۸/۸.

۲. جاحظ، همانجا.

۳. دینوری، همانجا، ۲۹۲؛ ابونعیم، همان، ۳۴۶-۳۴۷؛ بغدادی، همان، ۳۴۸/۸؛ ابن جوزی، همان، ۶۵-۶۸؛ عسقلانی، همان، ۱۷۰.

وی را زاهد زمانه خویش توصیف کرده است که این را شاید بتوان تأیید زهد و تصوّف او از مقام ولایت دانست.^۱

بدین گونه داوود جزو صوفیان و زاهدان معروف اولیه قرار گرفت که می توان آنها را در تاریخ تصوّف اسلامی، در گروهی قرار داد که از حالت زهد اولیه قرن اوّل به سمت تصوّف آغازین قرن دوم سوق یافتند. داوود خود به عنوان اولین شیوخ متصوّفه، صاحب مریدان زیادی گشته و به تربیت آنها اقدام می نمود؛ گرچه شیوه تربیت مریدان وی نه از طریق تعلیم و تعلّم علمی، بلکه از راه مراقبه و تربیت عملی و آنچه که در اعمال او به ظهور می رسید بود؛ که خود به عنوان روش تربیتی در صوفیان بعد از او ادامه یافت و توانست با شیوه اش میراثی را در تصوّف کوفه به جای گذارد. وی که از یک طرف به عنوان یکی از شیوخ صوفیه کوفه و از طرفی هم از اقران فضیل و ابراهیم ادهم بود، به نحوی تصوّف صوفیان کوفه را به تصوّف صوفیان بغداد متصل می ساخت.^۲

داوود طائی در تصوّف صاحب چنان مقام و منزلتی شد که مورخان، مؤلفان و تذکره نویسان متصوّفه از او با تحسین و تمجید فراوان یاد کرده و او را هم در فقه و هم در تصوّف از عالم ترین و برجسته ترین فقها و صوفیان دانسته اند. آنچنان که به عنوان مثال، ابونعیم وی را فقیهی آگاه، صاحب بصیرتی ثابت قدم و عابدی گرسنگی کشیده توصیف نموده^۳ و معروف کرخی دنیا را به دیدگان داوود کمتر از پشه می دانسته^۴ و عطار وی را از اکابر صوفیه و سید القوم بر شمرده،^۵ هم چنین ابن

۱. ابن جوزی، همان، ۶۴؛ شبیبی، الصلة بين النصوص والاشیخ، ۲۷۷.

۲. شبیبی، همان، ۲۷۶-۲۷۷.

۳. ابونعیم، همان، ۳۲۵.

۴. هجویری، همان، ۱۳۷.

۵. عطار، همان، ۲۰۰.

سالم نیز وی را امام الرّبانى^۱ و تمیمی هم وی را امام، عالم، زاهد و از اصحاب برگزیده ائمه^۲ معترفی کرده است.

درباره قدر و منزلت داوود گفته اند که اگر داوود نسبت به اهل زمین سنجیده شود، وزین تر از همه آنهاست^۳ یا آمده است که اگر او در امت های گذشته می زیست، خداوند حکایت او را برای آیندگان بیان می نمود.^۴

وی را صاحب کرامات و چشم بصیرت و آگاه به حقایق باطنی و غیبی هم دانسته اند. از جمله آنها اینست که گویند در همسایگی او زنی تنها می زیست که کثیر الطّاعة بود. زمانی که او بر سر قبر وی حاضر گشت، در آن نوری عظیم، بستری نرم و هم نشینی عالی مشاهده نمود. پس با خود گفت که چگونه وی شایسته چنین حالی گشت؟ تا اینکه منادی ای او را مورد خطاب قرار داد و گفت: «او در سجده هایش انیس ما بود و ما هم در تنهائیش مونس اویم».^۵

سرانجام داوود در سنّ ۶۰ سالگی و در سال ۱۶۵ (به روایت های دیگری سال ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳) هجری در کوفه درگذشت.^۶ در باب مرگ وی گویند که او ایامی را در رنج و بیماری بسر برد. علّتش را این گونه نقل کرده اند که شبی به آیه ای از قرآن برخورد کرد که در آن ذکر "نار" رفته بود و آن قدر آن آیه را تکرار نمود تا اینکه در صبح بیمار گشت و پس از مدتی که به سراغ وی رفتند،

۱. ابن سالم، همان، ۱۹۴.

۲. تمیمی، الطبقات السیة، ۲۳۴.

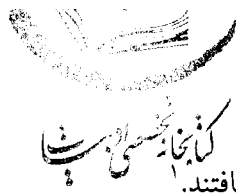
۳. ناجی معروف، همانجا.

۴. شافعی، همان، ۱۳؛ بغدادی، همان، ۳۵۳/۸.

۵. طعمی، طبقات الکبری، ۲۸۶.

۶. شافعی، همان، ۱۳۵؛ کلاباذی، همان، ۲۷؛ ابونعیم، بغدادی، همان، ۳۶۱؛ همان، ۳۴۷/۸؛ ابن

خلکان، همان، ۲۶۱/۲.



وی را مرده یافتند.

عطار نقل می‌کند که مادر وی دربارهٔ حال وفات او گفته است: «همه شب نماز همی می‌کرد و در آن شب سر به سجده نهاد و برنداشت تا مرا دل مشغول شد، گفتم: ای پسر وقت نماز است. چون نگاه کردم وفات کرده بود».^۲

هم چنین گویند که داود احتضار سختی داشته است و آن را دلیلی بر رضایت خدا از او دانسته‌اند؛ به این خاطر که رنج و عذاب دنیا کاهندهٔ رنج و عذاب اخروی است.^۳

روایت شده است که در زمان مرگ او جمعیت بسیاری جهت تشییع پیکرش حاضر شده بودند و ابن سَمّاک بر سر آرامگاه وی زبان به تمجید و ستایش او و شرافت و کرامتی که خدا به وی ارزانی داشته گشوده و درباره‌اش بدین گونه سخن گفته: «ای داوود، نفست را به بند کشیدی قبل از آن که به بند کشیده شود و به حساب آن رسیده‌ای قبل از آن که مورد حساب قرار بگیری و امروز پاداش آنچه را که بدان امیدوار بوده‌ای و به خاطر آن عمل نموده‌ای را می‌بینی...» یا در خطاب به مردم گفته است: «همانا داوود به سوی آنچه که از آخرتش پیش فرستاده مشاهده کرده تا اینکه چشم قلب، چشم سر را کدر ساخت و حقیقتاً او به سوی آنچه که شما می‌نگرید نظر نمی‌کند و شما به سوی آنچه که وی می‌نگرد نظر نمی‌کنید و شما از او در تعجب بسر می‌برید و او از شما در تعجب است. و زمانی که شما را فریفته و مغرور می‌بیند که همانا دنیا عقول شما را تباه ساخته است و با حسّ قلب‌هایتان را میرانده است؛ او نسبت به شما احساس تنفّر و بیزاری

۱. ابونعیم، همان، ۷/ ۳۴۰؛ ابن جوزی، همان، ۶۹.

۲. عطار، همان، ۲۰۴.

۳. ابن جوزی، همانجا؛ شیخی، همانجا.

می‌کند. و هرگاه من به‌سوی او نظر کردم، او را زنده‌ای در میان مردگان پنداشتم.»^۱
 نقل شده در شبی که از دنیا رفت، از آسمان آوازی آمد که ای اهل زمین
 داوود طائی به حق رسید و حق — سبحانه و تعالی — از وی راضی است. بعد از آن
 به‌خوابش دیدند که داوود در هوا می‌پرید و می‌گفت: این ساعت از زندان خلاص
 یافتم. آن شخص پیامد تا خواب او بگوید، وفات کرده بود و از پس مرگ او از
 آسمان آوازی آمد که داوود به مقصود رسید — رحمه‌الله علیه. ^۲ و شخصی به نام
 جعفر بن تقیل گوید که داوود طائی را بعد از مرگش در خواب دیدم و به او گفتم:
 خیر آخرت را چگونه دیدی؟ گفت: خیر بسیاری در آن دیدم. گفتم: به‌سوی چه
 چیزی (روی آوردی؟) گفت: به خیر حمد خدا روی آوردم.^۳

مأخذ: ابن بطوطة ابو عبدالله، سفرنامه ابن بطوطة، ترجمه محمد علی موحد،
 انتشارات آگاه، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۷۰. ابن خلکان، ابی عباس شمس الدین،
 وفيات الاعیان، به کوشش دکتر احسان عباس، منشورات الشریف الرضی، جلد
 دوم، چاپ دوم، قم، ۱۳۶۴ ش. ابن سالم، محی الدین ابی محمد عبدالقادر، الجواهر
 المضیة، به کوشش دکتر عبدالفتاح محمد الحلو، مطبعة عیسی بابی حلبی، چاپ
 دوم، ۱۳۹۸ هـ. / ۱۹۷۸ م. ابن سعد، محمد، طبقات. ترجمه محمود مهدوی،
 انتشارات فرهنگ و اندیشه، جلد ششم، چاپ اول، تهران ۱۳۷۹؛ ابونعیم، احمد بن
 عبدالله اصفهانی، حلیة الاولیاء، دارالکتب العلمیة، جلد هفتم، چاپ اول، بیروت،
 ۱۴۰۹ هـ. / ۱۹۸۸ م. ابن قتیبة، المعارف، به کوشش دکتر تروت عکاشة، دارالکتب

۱. دینوری، همان، ۳۱۵-۳۱۶؛ ابونعیم، همان، ۳۳۶/۷-۳۳۷؛ بغدادی، همان، ۳۴۰/۸-۳۴۱؛
 اندلسی، العقد الفرید، ۱۹۵-۱۹۶.

۲. عطار، همان، ۲۰۴-۲۰۵.

۳. ابن خلکان، همان، ۲۶۲/۲-۲۶۳.

العلمیه، چاپ دوم، قاهره، ۱۹۶۹ م. اندلسی، احمد بن محمد بن عبد ربّه، العقد
 الفريد، به كوشش عبدالمجيد ترحينى، دارالكتب العلميه، جلد سوم، چاپ سوم،
 بيروت، ۱۴۰۷ هـ. / ۱۹۸۷ م. انصارى، ابواسماعيل عبدالله، طبقات الصوفيه،
 به كوشش دكتور محمد سرور مولائى، انتشارات توس. بغدادى، ابى بكر احمد بن
 على، تاريخ بغداد، دارالكتب العلميه، جلد هشتم، بيروت. تميمى، تقى الدين بن
 عبدالقادر، الطبقات الستية، به كوشش عبدالفتاح محمد الحلو، دارالرفاعى، جلد
 سوم، چاپ اول، رياض، ۱۴۰۳ هـ. / ۱۹۸۳ م. جاحظ، ابى عثمان عمرو بن بحر،
 البيان والتبيين، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، مطبعة لجنة، چاپ اول، قاهره،
 ۱۳۶۸ هـ. / ۱۹۴۹ م. جامى، عبدالرحمان احمد، نفحات الانس، به كوشش مهدي
 توحيدى پور، كتاب فروشى سعدى، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۶ ش. ابن جوزى؛
 جمال الدين ابى الفرج، صفة الصفوة، به كوشش محمود فاخورى، دارالمعرفة، جلد
 سوم، چاپ دوم، بيروت، ۱۳۹۹ هـ. / ۱۹۷۹ م. دينورى، ابى محمد عبدالله بن مسلم
 بن قتيبة، عيون الاخبار، دارالكتب العربى، جلد دوم، بيروت، ذهبى، محمد بن
 احمد، المعين فى المحدثين، دارالفرقان، چاپ اول، عمان، ۱۴۰۴ هـ. / ۱۹۸۴ م.
 همو، سير اعلام النبلاء، به كوشش شعيب الأثرؤوط، مؤسسة الرسالة، جلد پنجم،
 چاپ دوم، بيروت، ۱۴۰۲ هـ. / ۱۹۸۲ م. رازى، ابى محمد عبدالرحمن بن ابى حاتم،
 الجرح والتعديل، دار احياء التراث العربى، جلد اول، چاپ اول، بيروت، ۱۳۷۱ هـ.
 / ۱۹۵۲ م. زرکلى، خيرالدين، الاعلام، دارالعلم للملایين، جلد دوم، بيروت،
 سلمى، ابى عبدالرحمان محمد بن حسين، طبقات الصوفيه. شافعى، ابى اسحاق
 شيرازى، طبقات الفقهاء، به كوشش احسان عباس، دارالوائد العربى، چاپ دوم،
 بيروت، ۱۴۰۱ هـ. / ۱۹۸۱ م. شعرانى، عبدالوهاب، طبقات الكبرى، جلد اول،
 المكتبة الشعبية، جلد اول، قاهره، ۱۳۷۴ هـ. / ۱۹۵۴ م. شيبى، كامل مصطفى، الصلة

بین النصوف و التشیع، دارالمعارف بمطو، چاپ دوم، قاهره، ۱۹۶۹ م. صیمری،
 ابی عبدالله حسین بن علی، اخبار ابی حنیفه و اصحاب، به کوشش وزارت
 المعارف و التحقیقات الهندی، المعارف الشرفیه، چاپ دوم، حیدرآباد، ۱۳۹۴ هـ.
 / ۱۹۷۴ م. طعمی، محی الدین، الطبقات (الکبری، المكتبة الثقافية، جلد اول، چاپ
 اول، بیروت، ۱۴۱۴ هـ. / ۱۹۹۴ م. عسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی، تهذیب
 التهذیب، مطبعة مجلس مائدة المعارف النظامیه فی الهند، جلد سوم، چاپ اول،
 حیدرآباد، عطار، ابی حامد محمد بن ابی بکر، تذکرة الاولیاء، چاپخانه محمد علی
 علمی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۴۶ ش. غزالی، ابو حامد امام محمد، کیمیای
 سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، جلد اول و
 دوم، تهران. قشیری، رسالة قشیریه، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۷۴
 ش. کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به کوشش عفت
 کرباسی و دکتر محمدرضا برزگر، انتشارات زوار. کلابادی، ابوبکر محمد، کتاب
 تعرف، به کوشش دکتر محمد جواد شریعت، انتشارات اساطیر، چاپ اول، تهران،
 ۱۳۷۱ ش. معروف، ناجی، عروبة العلماء. مناوی، عبدالرؤوف، الکواکب الدریة،
 به کوشش محمود حسن، مكتبة الأزهر، جلد اول، ۱۳۵۷ هـ. / ۱۹۳۸ م. هجویری،
 ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی، کشف المحجوب، به کوشش ژوکوفسکی،
 انتشارات طهوری، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۱ ش.

شیخ عبدالحلیم محمود^۱

فرشته سخایی - فاطمه غلام نژاد

شیخ عبدالحلیم محمود، فرزند شیخ محمود علی احمد، و از سلالة پاک و مطهر امام حسین (ع) در سال ۱۹۱۰ م. در مصر دیده به جهان گشود. پدرش عالمی جلیل القدر و خوش نام و نسب، و مشهور به حُسنِ مشورت و صداقت در کلام بود؛ چنانکه مردم برای رفع حوایج و مشکلاتشان به او مراجعه می کردند. مادرش نیز از همان قوم و عشیره پدر، و از صفات کریمانه آل پیامبر (ص) بهره مند بود.

عبدالحلیم محمود پیش از ورود به دانشگاه الازهر، به حفظ قرآن کریم و یادگیری دروس گوناگون مشغول شد. در سال ۱۹۲۳ م. همراه پدر به قاهره رفت تا وارد الازهر شود. در آن زمان تدریس در مسجد انجام می شد؛ خود شیخ می گوید:

۱. مرجع اصلی این مقاله کتاب: شیخ الاسلام عبدالحلیم محمود سیره و اعماله، تألیف دکتر رؤوف شلبی استاد دانشگاه های الازهر و قطر می باشد. این کتاب در سال ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ توسط انتشارات دارالقلم در کویت به چاپ رسیده است. نویسنده کتاب مذکور یکی از شاگردان شیخ بود که مدت چهل سال نزد وی تلمذ کرده است و در کتاب خود به جنبه های گوناگون شخصیت استاد عبدالحلیم محمود پرداخته است.

مسجد رشته محکم پیوند میان زمان صدر اسلام با زمان امروز است. وی حدود دو سال در آنجا مشغول تحصیل بود. پس از افتتاح دانشگاه زقازیق^۱ به آنجا رفت و در سال ۱۹۲۸ م. از زقازیق بیرون آمده و به مسجد الازهر بازگشت. در همان سال‌ها به توصیه پدر ازدواج کرد، اما هم‌چنان به تحصیل علم مشغول بود. عبدالحلیم محمود برای ادامه تحصیل به فرانسه رفت و در سال ۱۹۳۲ م. در دانشگاه سوربن، دروس جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه و تطبیق ادیان را فرا گرفت.

شیخ درباره تحصیلات خود در فرانسه می‌گفت: در آنجا وارد دانشگاه شدم و به تحصیل جامعه‌شناسی و علم النفس و اخلاق و تاریخ ادیان پرداختم، درحالی‌که در آن زمان این عقیده حاکم بود که این علوم چون در حوزه جامعه‌شناسی مطرح است، نمی‌تواند با وحی الهی و ادیان آسمانی پیوندی داشته باشد. از طرف دیگر در دانشگاه‌های اروپا، علوم تجربی صرفاً به عنوان علم شناخته می‌شدند، و علوم نظیر اخلاق و جامعه‌شناسی دائماً در حال تغییر و تبدل هستند و نیاز به تفسیر و توضیح دارند و به جهت اعتباری بودن آنها، نمی‌توان به تحصیل یا تدریس آنها پرداخت، اما به لطف الهی موفق به انجام این عمل شدم و با پایان این مرحله، وارد مرحله بعدی، یعنی دکترای شدم و در تردید میان علوم تجربی و انسانی، به موضوع تصوف اسلامی رهنمون شدم. البته این اتفاقی نبود، بلکه توفیق و عنایتی از جانب خداوند متعال بود که هرگز قادر به شکرگزاری در برابر آن نیستم.^۲

هم‌چنین او رساله دکترای خود با موضوع تصوف و دراست حارث بن اسد

1. Az-Zaqāzīq

۲. همان، ص ۲۵۲.

محاسبی را به اتمام رسانید و توانست بالاترین درجه علمی را در فرانسه کسب کند. وی در سال ۱۹۴۰ م. به مصر بازگشت و پس از رجعت از فرانسه، به عنوان استاد در زمینه های متعدد علمی در دانشگاه الازهر مشغول تدریس شد و در سال ۱۹۶۴ م. به سمت دبیر کل مجمع مطالعات اسلامی منصوب گشت. پس از آن، وزیر اوقاف و امور دانشگاه الازهر گردید و در سال ۱۹۷۳ م. به مقام ریاست دانشگاه الازهر برگزیده شد.

او در تمامی این مسؤولیت ها، خدمات بسیاری انجام داد و در زمینه های متعدد علمی، فرهنگی، اجتماعی، اخلاقی و سیاسی تأثیرگذار بود. توجه بسیارش به احکام و قوانین فقهی در کنار تجربه های عملی در زمینه عرفان و تصوف نیز بسیار حائز اهمیت بود؛ به طوری که شیخ همواره در کنار مسائل و احکام اسلامی و اصلاحات اجتماعی، به تربیت و تزکیه نفس بسیار تأکید داشت و در جلسات درس و سخنرانی ها و هم چنین در تألیفات خود، شاگردان و مخاطبان را به آن توصیه می کرد. شیخ عبدالحلیم سرانجام پس از سال ها تلاش در جهت تحصیل و تعلیم و مجاهده در راه بیداری مسلمانان و امت اسلامی، در روز هفدهم اکتبر ۱۹۷۸ م. به جوار رحمت حق شتافت.

عبدالحلیم محمود از دو جهت استاد بود:

الف - جنبه تعلیم، تألیف و پژوهش های علمی.

ب - جنبه سلوک شخصی و تجربه های عملی و عرفانی.

الف - جنبه تعلیم، تألیف و پژوهش های علمی

شیخ مدت ده سال به تدریس علم النفس مشغول بود. در این سال ها، کتاب واذن الادواح را تألیف، و کتابی را در باب اخلاق، مشتمل بر دو فصل "اخلاق و فلاسفه" و "اخلاق در فلسفه جدید" ترجمه کرد. هم چنین در سال ۱۹۵۱ م. در

دانشگاه اصول دین، مشغول به تدریس فلسفه شد. او — به گفته خودش — در سال اول تدریس در این دانشگاه تألیفی نداشته، ولی در سال دوم سه اثر به جای گذارده است:

۱. المنقذ من الضلال امام غزالی بآ مقدمه مختصری در باب تصوف.

۲. داستان حیی بن یقظان با مقدمه ای بر مؤلف آن — ابن طفیل.

۳. فیلسوف مسلمان؛ شیخ عبدالاحد یحیی.

در دهه شصت قرن ۱۹ م. شرایط سیاسی — اجتماعی خاصی بر مصر حاکم بود، که البته جامعه اسلامی — عربی را نیز تحت تأثیر خود قرار داد. در طی این دوره شیخ عبدالحلیم محمود که مقام استادی دانشگاه الازهر را دارا بود، تعلیمات خود را به موضوعات زیر معطوف کرد:

۱- ناکامی و بی نتیجه بودن فلسفه و پایان دوره کلام قدیم.

۲- تعیین و تعریف جایگاه صحیح جامعه اسلامی در عصر جدید.

۳- دیدگاه اسلام درباره علم.

۴- اسلام و سازماندهی جامعه.

۵- معرفت و سلوک عملی.

ب- بُعد عملی و عرفانی شیخ

او نیز مانند عارفانی چون ابن عطاء... اسکندری و امام غزالی، علم بدون عمل را کافی نمی دانست، بلکه عقیده داشت که انسان باید از هوای نفس، بدی و آزار دیگران دوری کرده تا به اخلاق الهی و امتثال به اوامر الهی دست یابد. بدین جهت باید نفس انسان کاملاً تصفیه و پاک شود تا به مقام قرب و مشاهده برسد. به عقیده شیخ برای رسیدن به این مقام، سالک باید واجد حالات زیر شود: اول اخلاص، که بر دو قسم است: اخلاص صادقان، که برای اجر و پاداش

است؛ و اخلاص صدیقین، که در آن، وجود حق تعالی مقصود و مراد سالک است و از نظر شیخ، اخلاص حقیقی همین قسم اخیر است. دوم توبه؛ زیرا در ب‌های عذاب را بر انسان می‌بندد. سوم نیت، که در حدیثی آمده هرکسی نیتش درست باشد، عملش نیز صالح می‌شود. و چهارم طریق رسیدن به خدا که چهارده چیز است:

الف - ذکر؛ که مقدمه آن، عمل صالح و نتیجه آن نور است.

ب - فکر؛ که مقدمه آن صبر و ثمره آن علم است.

ج - فقر؛ که مقدمه آن شکر و نتیجه آن لذت است.

د - حب؛ که مقدمه آن روی گردانی از شهوات دنیا و اهل لهو و لعب است و نتیجه آن رسیدن به محبوب حقیقی یعنی حق تعالی است.

ه - خلوت و عزلت؛ چنانکه در قرآن آمده است: فَلَمَّا اغْتَرَلَهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ.^۱ که ثمره آن برطرف شدن حجاب‌ها، نزول رحمت، تحقق محبت و لسان صدق است.

و - جهاد؛ برای آنکه ایمان انسان کامل شود.

ز - عبودیت؛ به معنای امتثال اوامر الهی و اجتناب از نواهی و ترک شهوات.

ح - طاعات؛ که ثمره عبودیت و بندگی است و خود نیز ثمراتی دارد.

ط - ذکر؛ چنانکه در قرآن آمده است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا.^۲

ی - ورع؛ که بهترین راه است و به سبب آن تمامی امور انسان خدایی می‌شود.

ک - زهد؛ به معنای فراغت قلب از هر آنچه غیر خداست.

۱. سوره مریم، آیه ۴۹: پس از آنان و از آنچه به جز خدا می‌پرستیدند، دوری گزید....

۲. سوره احزاب، آیه ۴۱: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را فراوان یاد کنید.

ل - توکل؛ به معنای فراموشی هرچه غیر خداست.
 م - رضا؛ به معنای آنکه انسان به قضا و قدر الهی با مسرت قلبی راضی باشد.
 ن - محبت؛ که نتیجه کرامت است و سبب می شود تا قلب محبت، تنها به محبوب مشغول و از ماسوی فارغ گردد.^۱

فعالیتهای دینی شیخ

شیخ عبدالحلیم محمود از سال ۱۹۶۴ م. در مجمع مطالعات اسلامی، با دکتر محمود حب الله مشغول به همکاری شد. پس از سفر او به مرکز اسلامی واشنگتن، شیخ، دبیر کلی آن مجمع را به عهده گرفت و موانعی که دبیرخانه داشت، پشت سر گذاشت. از جمله کارهایی که در آن زمان انجام داد، به شرح ذیل می باشد:

- ۱ - چاپ مصحف قرآن کریم.
 - ۲ - قانون گذاری برای مذاهب اربعه.
 - ۳ - تصنیف سلسله تحقیقات اسلامی.
 - ۴ - انتشار سلسله مطبوعات کنفرانس.
 - ۵ - تألیف فرهنگ لغت برای سنت نبوی.
 - ۶ - اجرای طرح تفسیر قرآن کریم در حد متوسط.
 - ۷ - ارائه برنامه کار مرحله بندی شده برای کمیته های مجمع و کمیسیون ها.^۲
- در سال ۱۹۷۲ م. نیز زمانی که شیخ، وزیر اوقاف و امور دانشگاه الازهر بود، تصمیم گرفت تا جایگاه و موقعیت آن را بازگرداند. از جمله فعالیت های شیخ، می توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. همان، صص ۲۴۰ - ۲۴۶.

۲. همان، صص ۲۶۹ - ۲۷۴.

الف - گسترش پژوهشکده‌های وابسته به الازهر.

ب - تطبیق دین اسلام بر احکام و قوانین فردی و اجتماعی.

ج - گسترش دانشکده‌های دانشگاه الازهر.

د - آماده‌سازی و تجهیز امت اسلامی.

دکتر عبدالحلیم محمود در آوریل ۱۹۷۳ م. به مقام ریاست دانشگاه الازهر منصوب گردید و در این زمینه سه اقدام مهم انجام داد:

اول، بازگرداندن جایگاه الازهر، برتری آن و احیای موقوفات آن.

دوم، توسعه و گسترش پژوهشکده‌های وابسته به الازهر.

سوم، تطبیق دین اسلام بر احکام و قوانین حاکم بر جامعه که از همه مهم‌تر بود؛ که در این زمینه ابتدا موضوعات قانونی و احکام اسلامی را برای مسئولان دولتی ارسال نمود و سپس احکام عمومی مشترکی را نظیر احکام سرقت، شرب خمر و غیره... و در نهایت نیز احکامی را پیرامون امور شخصی افراد مثل ازدواج، طلاق، عقود، تعدد زوجات وضع نمود؛ و این مهم از آن جهت بود که وی علاوه بر توجه به مسئله تصوف و اصلاح درونی خود، مفتی اعظم الازهر نیز بود و سعی وافر بر آن داشت که جامعه اسلامی از لحاظ فردی و اجتماعی، به کمال فقهی و اخلاقی دست یابد.^۱

وی با هدف رشد و پرورش اخلاقی مردم، کارهای عمده‌ای انجام داد؛ از آن جمله: تشکیل پژوهشکده‌های متعدد وابسته به الازهر که بالغ بر هزار مؤسسه بود تا در این موضوع، تحقیق و مطالعه نمایند؛ و از طرف دیگر پخش و اجرای برنامه‌هایی در راستای این هدف در مصر؛ و نهایتاً چاپ و نشر کتب و مقالات متعدد در این زمینه؛ البته فعالیت‌های سیاسی نیز از جمله کارهایی بود که شیخ

انجام می‌داد و هدف وی از این گونه فعالیت‌ها آمادگی و تجهیز امت اسلامی بود. او همواره خواستار اتحاد و یکپارچگی امت اسلامی در این عصر بود و به احیای حقوق مشروعه مردم فلسطین تأکید می‌ورزید.

شیخ برای نشان دادن انحرافات پیدا شده در تعالیم مسیحیت با استفاده از کتابی به نام مسیحیت: پیدایش و تحول آن، اثر شارن جینی، رئیس گروه ادیان دانشگاه فرانسه، به تألیف و نگارش پرداخت. محتوای این کتاب درباره آن است که حضرت عیسی (ع) خود اذعان کرد که مسیح موعود است، بلکه حواریون دین او را تغییر دادند و برای رسیدن به مقصود خود، بنده خدا را به فرزند خدا تفسیر کردند و دین حضرت عیسی (ع) را لغو و بی اعتبار ساختند، و اناجیل نیز نوشته کاتبان است و نمی‌توان آنها را به مسیح نسبت داد.

شیخ در طق حیات خود، درباره اولیاء الهی، تحقیق و پژوهش و در تنهایی به آنها فکر و در سخنرانی‌هایش از آنان یاد می‌کرد. از جمله کسانی که در مورد آنها به صورت خاص تألیفاتی انجام داد، می‌توان به: حارث بن اسد محاسبی، ابو حامد غزالی، ابوالحسن شاذلی، علی زین العابدین، سهل تستری، سفیان ثوری، احمد دردیر، سید احمد بدوی، فضیل عیاض، ذوالنون مصری، بشر بن حارث، ابومدین غوث، ابایزید بسطامی و دیگران اشاره نمود. وی به اهل تصوف زمان خود نیز علاقه‌مند بود، و همواره تلاش می‌کرد تا آنها را ملاقات و اکرام نماید؛ هرچند برخی به منزله شاگرد وی بودند.^۱

عبدالحلیم خود نیز خلوت را دوست می‌داشت و سعی می‌کرد بدگمانی مردم را از انزوا برطرف کند و حکایت‌هایی را نیز از خلوت نشینی خود بیان می‌نمود. به نظر شیخ در طریق سلوک، الگو و مقتدا بسیار اهمیت داشت و تأثیر رفتار و

مَنِش الگو، بسیار بیشتر از کلام و گفتار است و با عمل، انسان‌های بسیاری را می‌توان هدایت کرد. وی هم‌چنین صاحب کرامات متعددی نیز بود.^۱

روش وی نیز در طول حیات، همان طریق اتباع بود؛ یعنی نهی از ابتداع و بدعت، و اقتدا و اتباع تام از قرآن و سنت نبوی. و معتقد بود که خداوند تعالی دین را کامل نمود و نعمت را تمام کرد و دیگر جای هیچ‌گونه ابتداعی در اسلام وجود ندارد. شیخ می‌گفت: پس از آنکه این روش بر من مسلّم شد و به آن یقین پیدا کردم، به تدریس و تألیف و سخنرانی درباره آن پرداختم و کتابی به نام توحید خالص یا اسلام و عقل نگاشتم، و هرچه که درباره تصوف و متصوفین نگاشتم، در راستای این روش بود.

ویژگی ممتاز شیخ در طول حیاتش عبارت بود از ثبات و پایداری در راه حق.^۲ شخصیت او به گونه‌ای بود که با وجود منصب‌های متفاوت، از استادی دانشگاه تا ریاست مجمع مطالعات اسلامی و وکالت الازهر تا وزارت اوقاف و ریاست الازهر، هرگز تغییری در رفتار او پیدا نشد و بر کسی برتری جویی نکرد و برعکس هرچه مقام او بالاتر می‌رفت، بر تواضعش افزوده می‌شد و به همگان احترام و اکرام می‌نمود.

شیخ علم را با عمل و تقوا و سلوک الی الله همراه کرد و شخصیتی روحانی، عالمی متصوف و فیلسوفی اسلامی بود. او تفکر اسلامی و غربی را فرا گرفت و با ایمان و عمل، طریق تصوف را پیش گرفت و انگیزه او دعوت به اسلام بود و در داخل و خارج از مصر به تبلیغ و نشر آن می‌پرداخت.^۳

1. www.elakhbar.org

2. Ibid.

3. Ibid.

استفتائات شیخ در مورد تشیع

از جمله نکات مهم و جالب توجه، دیدار و ملاقات او با مرحوم آیت الله کاشانی در موسم حج بود. از کلماتی که وی در این ملاقات در مورد شیعیان بیان کرده است این است که جامعه الازهر به برادران امامیه و زیدیه خود با عنوان "دوست" خطاب می‌کند؛ زیرا در این زمان همه مسلمانان و فرقه‌های اسلامی باید با یکدیگر متحد باشند، چنانکه شیخ الفحّام از شیوخ سابق الازهر نیز قائل است: مسلمان کسی است که شهادتین به خداوند و پیامبر او را بر زبان جاری سازد و اینکه در فرقه‌ای از فرقه‌های اسلامی باشد، او را از اسلام خارج نمی‌سازد. وی هم چنین در سؤال فردی که شیعیان را خارج از اسلام می‌دانست و آنها را به رافضی خطاب می‌نمود، فتوا داد که: بِأَنَّ الشَّيْعَةَ الْاِثْنَى عَشْرِيَّةَ وَالزَّيْدِيَّةَ، مُسْلِمُونَ مُسْلِمُونَ وَهُمْ لَيْسُوا خَارِجِينَ عَنِ الْاِسْلَامِ. اِتَّقِ اللَّهَ فِيمَا تَقُولُ، یعنی شیعه دوازده امامی و زیدیه قطعاً مسلمان هستند و خارج از اسلام نیستند و در آنچه می‌گویید تقوای خدا را رعایت کنید.^۱

در پایان، لازم به ذکر تألیفات شیخ در زمینه‌های مختلف اسلامی است که به مواردی از آنها اشاره می‌شود:

- التریب الاسلامیة فی سورة حمد

- التریب الاسلامیة فی سورة آل عمران، اخلاص، انفال، ...

- التریبة الخلقیة

- التریبة الروحیة

- التریبة العقلیة

- التریبة الاقتصادیة الاسلامیة

- فقه الاخوة فى الاسلام
- اخوان المسلمين
- ابوالحسن شاذلى
- المدرسة الشاذلية و امامها ابوالحسن الشاذلى
- درة الاسرار
- زين العابدين
- لطائف المنن ابن عطاء الله اسكندرانى^١
- شيخ ابومدين



شيخ عبدالحليم محمود

مولوی و مولویه

ویلیام جیتیک

ترجمه فاطمه شاه‌حسینی

جلال‌الدین رومی که در شرق به مولانا (به معنی "مولای ما" که کلمه مولوی از آن مشتق شده است) مشهور است، در ششم ربیع‌الاول سال ۶۰۴ / سی‌ام نوامبر ۱۲۰۷ متولد شد و در پنجم جمادی‌الثانیه سال ۶۷۲ / هفدهم دسامبر ۱۲۷۳ درگذشت. او بیش از یک صد سال است که توجه و علاقه مستمری را میان محققان و سالکین غربی ایجاد کرده است و بی‌تردید از شناخته‌شده‌ترین شعرای صوفی است. اشعار وی در شرق، در هر جاکه با زبان فارسی آشنا بودند، از ترکیه گرفته تا هند، در همه سطوح جامعه مورد توجه همگان بوده است؛ آثار وی تعالیم عملی را برای نسل‌های مسلمانان در هر سطح از استعداد معنوی فراهم کرده است؛ و سلسله صوفی مولویه که او بنیاد نهاد از دوره عثمانی تا زمان حاضر در زندگی دینی و فرهنگی ترکیه نقش مهمی ایفا کرده است. در این مقاله از تکرار این مسائل اجتناب می‌کنیم، هرچند که می‌کوشیم موقعیت تاریخی و پیام معنوی وی

را به طور خلاصه مطرح سازیم.

تاریخچه مولویه

داستان زندگی مولوی مکرر گفته شده است و در این جا ضرورتی ندارد به تفصیل درباره آن سخن گفته شود. پدرش بهاء الدین ولد (متوفی به سال ۱۲۳۱ م. / ۶۲۸ ق.)، روحانی مشهور و عالمی که در بلخ، در افغانستان امروزی سکونت داشت و درباره ضرورت احیاء معنوی، به عنوان زمینه ای برای هر نوع عمل اخلاقی، برای مؤمنان موعظه می کرد؛ او در عین حال یک پیر صوفی بود، از این رو به گروهی از پیروان، اصول طریقت را نیز تعلیم می داد. معارف وی که مجموعه ای از مواعظ و تأملات در خصوص آیات قرآنی است، لحن اخلاقی یک نفر واعظ را با مشاهدات یک نفر اهل شهود درهم می آمیزد. در حدود سال ۱۲۱۸ م. / ۶۱۵ ق. زمانی که مغولان به تدریج به بلخ نزدیک می شدند، بهاء ولد به همراه خانواده و بسیاری از پیروانش به قصد زیارت به مکه رفت؛ بلخ در سال ۱۲۲۰ م. / ۶۱۷ هـ. ویران شد. بهاء ولد مدتی در سوریه به سر برد و از آن جا به قرامان (لارنده) در ترکیه امروزی حرکت کرد. در آن جا جلال الدین ازدواج کرد، همسر وی در سال ۱۲۲۶ م. / ۶۲۳ ق. پسری دنیا آورد که او را سلطان ولد نامیدند. علاء الدین کیقباد، پادشاه سلجوقی، بهاء ولد را به پایتخت خویش قونیه که در شصت مایلی شمال غربی قرامان بود، دعوت کرد، او تقریباً در سال ۱۲۲۸ م. / ۶۲۷ ق. در آن جا سکونت گزید. هنگامی که بهاء ولد در هیجدهم ربیع الثانی سال ۶۲۸ / بیست و سوم فوریه ۱۲۳۱ درگذشت، جلال الدین وظایف او را برعهده گرفت. در این هنگام جلال الدین علوم زمان خود بخصوص علم فقه، کلام و ادبیات عربی و فارسی را فرا گرفته بود و با تعالیم اخلاقی صوفیه که پیوسته در

تألیفات پدرش بر آن تأکید شده است، کاملاً آشنا بود. هم‌چنین او باید در طریق درک معنای باطنی صور ظاهری مناسک و اعمال دینی بسیار پیشرفت کرده باشد؛ اما اسناد و مدارک حاکی از این هستند که او فقط حدود سال ۱۲۳۲ م. / ۶۲۹ ق.، زمانی که برهان‌الدین محقق ترمذی (متوفی ۴۱ - ۱۲۴۰ م. / ۶۳۸ ق.)، مرید پدرش، به قونیه آمد و تربیت معنوی وی را برعهده گرفت، خود را وقف یادگیری و روشمند تعالیم صوفیه کرد. مولوی به انجام وظایف یک عالم محترم ادامه داد، لباس روحانیت به تن کرد و چند سالی به نیازهای مذهبی و معنوی عامه مردم رسیدگی کرد؛ اما در بیست و ششم جمادی‌الثانیه سال ۶۴۲ / بیست و نهم نوامبر ۱۲۴۴ - دقت کنید که این تاریخ به‌طور دقیق حفظ شده است - واقعه‌ای رخ داد که او را در ظاهر و باطن دگرگون کرد: شمس تبریزی به قونیه آمد.

شمس تبریزی

شمس به یقین یکی از اسرار‌آمیزترین و رازگونه‌ترین شخصیت‌های تصوّف است؛ بی‌دلیل نیست که سلطان ولد او را به خضر و مولوی را به موسی تشبیه می‌کند.^۱ چاپ اخیر مقالات شمس که ظاهراً توسط شخصی تقریر شده است که با او و با مولانا صمیمی بوده است، باید به این تصوّر که شمس به‌جای آن‌که بشر باشد شبیحی از عالم غیب است، خاتمه دهد. شمس حکایت می‌کند که پانزده یا شانزده سال قبل، هنگامی که مولانا برای تحصیل به دمشق رفته بود (در

۱.

غرضم از کلیم مولانا است	آنکه او بی‌نظیر و بی‌همتاست
آنکه چون او نبود کس به جهان	آنکه بود از جهان همیشه جهان
خضرش بود شمس تبریزی	آنکه با او اگر درآمیزی
	(سلطان ولد، ولدنامه، صص ۴۲ - ۴۱).

۲. مطالب نقل شده برگرفته از ولدنامه به تصحیح همایی (تهران: اقبال، ۱۳۱۶/۱۹۳۷).

حدود سال ۳۷-۱۲۳۳ م. / ۳۴-۶۳۰ ه). او را در سوریه دیده و شناخته است. مولانا به یک یقظه معنوی اشاره می‌کند که در هنگام کودکی تجربه کرده بود، تجربه‌ای که او را از دیگران متمایز می‌ساخت؛ هنگامی که پدرش به خاطر رفتار عجیب وی از او سؤال می‌کند، او خود را با یک جوجه مرغابی مقایسه می‌کند که در میان جوجه مرغ‌ها سر درآورده است. «اکنون ای پدر! من دریا می‌بینم مَرکب من شده است، و وطن و حال من این است. اگر تواز منی یا من از توام، درآ در این دریا، واگر نه، برو برِ مرغان خانگی.»^۱ او درباره پدرش می‌گوید: «نیک‌مرد بود و کرمی داشت. دو سخن‌گفتی، آتش از محاسن فرود آمدی، آلا عاشق نبود. مرد نیکو دیگر است و عاشق دیگر.»^۲

بنابر روایات سنتی و همچنان‌که شمس خود اشاره می‌کند، در رویایی به‌سوی مولانا هدایت شد. روایت شده است مولانا از آمدنش مطلع بود و برای ملاقات او به بیرون رفت؛ آنها مدتی در مقابل یک دکان روبه‌روی هم نشستند بدون این‌که سخنی گویند. سرانجام شمس درباره مقایسه مقامات پیامبر و بایزید بسطامی از مولانا سؤال کرد، و مولانا با توضیح برتری قیاس‌ناپذیر پیامبر به او پاسخ داد. سپس یکدیگر را در آغوش گرفتند و «چون شیر و شکر به هم آمیختند». شش ماه پیوسته با هم بودند، طریق زندگی مولانا کاملاً تغییر کرد؛ دگرگونی عالم بزرگ را همه شهر متوجه شدند، به‌خصوص هنگامی که از کسوت روحانیت بدر آمد و از تدریس و وعظ دست برداشت و به‌طور منظم در جلسات سماع شرکت کرد. سلطان ولد می‌گوید هنگامی که شمس، مولانا جلال‌الدین را به شرکت در شیوه خاصی از سماع دعوت کرد:

۱. مطالب نقل شده برگرفته از مقالات شمس تبریزی به تصحیح محمدعلی موحد (تهران: دانشگاه صنعتی، ۱۹۷۷/۲۰۳۶)؛ مقالات، ص ۷۷.

۲. مقالات، ص ۱۲۴.

شد سماعش مذهب و رایبی درست از سماع اندر دلش صد باغ رست^۱
 مولانا نیز در ابیاتی چون ابیات ذیل به این انقلاب حالی که پیدا کرد، اشاره می‌کند:

در دست همیشه مصحفم بود وز عشق گرفته‌ام چغانه
 اندر دهنی که بود تسبیح شعرست و دوییتی و ترانه^۲

عشق مطلق مولانا به شمس حسادت بعضی از پیروان او را برانگیخت، محیط خصمانه‌ای که آنها به وجود آوردند سبب شد شمس قونیه را پس از یک اقامت شانزده ماهه ترک کند. مولانا از شدت ناراحتی عملاً ارتباط خود را با همه قطع کرد؛ به زودی مریدانش متوجه شدند که بیشتر از قبل از حضور او محروم شده‌اند. زمانی که نامه شمس از دمشق به او رسید، مولانا شماری از غزلیاتی را که وصف حال خود در غیاب شمس بود، برایش فرستاد:

بی حضورت سماع نیست حلال همچو شیطان طرب شده مرجوم
 یک غزل بی تو هیچ گفته نشد تا رسید آن مشرفه مفهوم
 بس به ذوق سماع نامه تو غزلی پنج شش بشد منظوم^۳

مولانا، سلطان ولد را به دنبال شمس فرستاد، شمس این مرتبه تا سال ۴۸ - ۱۲۴۷ م. / ۶۴۵ ق. که ناپدید شد، در قونیه ماند. بنابر یکی از قدیمی‌ترین روایات، که اکنون بسیاری از محققین آن را پذیرفته‌اند، شمس به دست مریدان حسود به قتل رسید. علاءالدین، فرزند مولانا نیز در این توطئه دخالت داشت و سردی ارتباطش با پدر و عدم حضور مولانا در مراسم تدفین او در سال ۱۲۶۰ ق. / ۶۵۸ م.، به همین دلیل بود. مولانا برخلاف قبل در غیبت شمس هیچ نشانه‌ای دال بر

۱. ولدنامه، ۱۷.

۲. دیوان شمس، ۷۶ - ۲۴۸۷۵.

۳. دیوان شمس، ۵۹ - ۱۸۴۵۷.

مرگ وی از خود ظاهر نساخت، حتی در خود نیز فرو نرفت. در عوض پیوسته مشغول سماع و خواندن اشعاری حاکی از غم و جدایی بود. او همچنان امیدوار به یافتن شمس، دو بار به جستجوی او به دمشق سفر کرد. حداقل دو سال پس از ناپدید شدن شمس، در سفر دوم خود به این نتیجه رسید که شمس را تنها در درون خود خواهد یافت. به گفته سلطان ولد:

گفت اگرچه به تن از او دوریم بی تن و روح هر دو یک نوریم
گفت چون من ویم چه می جویم؟ عین اویم کنون ز خود گویم^۱
بسیاری از ابیات مولانا این احساس یگانگی را القا می کند؛ ستایش مدام وی از شمس باید ستایش از خودش تلقی شود.

شمس تبریز خود بهانه ست ماییم به حسن لطف ماییم
با خلق بگو برای روپوش کاو "شاه کریم و ما گداییم"
مارا چه ز شاهی و گدایی؟ شادیم که شاه را سزاییم
محویم به حسن شمس تبریز در محو نه او بود نه ماییم^۲
شمس چگونه کسی بود؟ این سؤال قبلاً از سوی معاصران وی مطرح شده بود، به تعبیری، می توان گفت که مولانا هزاران بیت از اشعار خود را به پاسخ به این سؤال اختصاص داده است، اگرچه او معمولاً جنبه آن جهانی حقیقت شمس را در نظر داشت. شمس خود به خوبی آگاه بود که بیشتر مردم ظاهر و رفتار وی را عجیب یا حتی زشت و زننده می پنداشتند.

این مردمان را حق است که با سخن من إلف ندارند، هم سخن به وجه
کبریا می آید، همه دعوی می نماید. قرآن و سخن محمد همه به وجه نیاز
آمده است، لاجرم همه معنی می نماید. سخنی می شنوند نه در طریق طلب

۱. ولدنامه، ۶۱-۶۰.

۲. دیوان شمس، ۳۵-۱۶۵۳۲.

و نه در نیاز، از بلندی به مثابه‌ای که برمی‌نگری کلاه می‌افتد. اما این تکبر در حق خدا هیچ عیب نیست و اگر عیب کنند چنان است که گویند خدا متکبر است. راست می‌گویند و چه عیب باشد.^۱

اقوالی مانند آنچه که در ذیل آمده است باید موجب شرمساری مریدان زیرک‌تر مولانا شده باشد:

او را دو سخن هست: یک نفاق و یکی راستی. اما آن‌که نفاق است همهٔ جان‌های اولیا و روان ایشان در آرزوی آنند که مولانا را دریافتندی و با او نشستندی. و آن‌که راستی است و بی‌نفاق است روان انبیا در آرزوی آن است که کاشکی در زمان او بودمی تا در صحبت او بودمی، و سخن او بشنیدمی. اکنون شما به رأی ضایع مکنید و بدین نظر منگرید، بدان‌نظر بنگرید که روان انبیا می‌نگرد: به دریغ و حسرت.^۲

شمس از تأثیر حضورش بر مولانا تعجبی از خود نشان نمی‌دهد: «آن‌کسی که به صحبت من ره یافت، علامتش آن است که صحبت دیگران برو سرد شود و تلخ شود؛ نه چنانکه سرد شود و هم چنین صحبت می‌کند، بلکه چنانکه بتواند با ایشان صحبت کردن.»^۳

شمس از شهرت معنوی مولانا کاملاً آگاه بود و این که فقط مولانا باید به ارزش حقیقی وی پی‌ببرد از نظر او امری طبیعی بود.

«مرا در این عالم با این عوام هیچ کاری نیست. برای ایشان نیامده‌ام، این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق انگشت به رگ ایشان می‌نهم.»^۴

او رابطهٔ خود با مولانا را با یک حکایت تمثیلی چنین توضیح می‌دهد:

۱. مقالات، ص ۱۳۹.

۲. مقالات، ص ۱۰۴.

۳. مقالات، ص ۷۴.

۴. مقالات، ص ۸۴.

بازرگانی پنجاه سفره داشت، یعنی پنجاه مضارب، به هر طرفی می‌رفتند از بر و بحر، به مال او تجارت می‌کردند. او به طلب گوهری رفته بود، به آوازه ستاحی، از آن ستاح درگذشت، ستاح در عقب او آمد، احوال گوهر میان بازرگان و ستاح مکتوم بود. بازرگان خوابی دیده بود از جهت گوهر، بر آن خواب اعتماد داشت، امروز غواص مولاناست و بازرگان من و گوهر میان ماست.^۱

با درنظر گرفتن بسیاری از ابیات دیوانی که به نام شمس است، او خود و مولانا را با خورشید و ماه مقایسه می‌کند:

نفاق کنم یا بی‌نفاق گویم؟ این مولانا مهتاب است. به آفتاب وجود
من دیده درنرسد، آلا به ماه دررسد. از غایت شعاع و روشنی، دیده طاقت
آفتاب ندارد. و آن ماه به آفتاب نرسد، آلا مگر آفتاب به ماه برسد. لا تُدرُکهُ
الابصار و هو یدرک الابصار.^۲

برخی از اشارات اخیر و سایر مطالب موجود در مقالات وی حکایت از آن دارد که او درخصوص این که به معنای عام کلمه، پیر مولانا بود هیچ ادعایی نداشت. مولانا قبل از این که شمس برای ملاقات او رهسپار شود غواص مروارید بزرگ بود. درواقع، شمس صریحاً اظهار می‌دارد که از هیچ نظر رابطه مرید - مرادی میان آنها وجود نداشت:

من بر مولانا آمدم، شرط این بود اول که من نمی‌آیم به شیخی، آن که
شیخ مولانا باشد او را هنوز خدا به روی زمین نیاورده، و بشر نباشد. من
نیز آن نیستم که مریدی کنم، آن نمانده است مرا! اکنون به جهت دوستی.^۳
هم چنین حقیقت آن است که مولانا آن گونه بر شمس تأثیر گذاشت که

۱. مقالات، صص ۱۵-۱۱۴.

۲. قرآن، ۱۵۳: ۶؛ مقالات، ص ۱۱۵.

۳. مقالات، بخش ۲، ص ۱۷۹.

شمس بر او:

خوب گویم و خوش گویم، از اندرون روشن و منورم، آبی بودم بر
خود می جوشیدم، و می پیچیدم و بوی می گرفتم، تا وجود مولانا بر من زد،
روان شد، اکنون می رود خوش و تازه و خرم.^۱

راز وجود شمس هرچه که باشد، مطمئناً یکی از نتایج فرح بخش ملاقات وی
با مولانا جوشش شگفت آور شعر در او بود. دیوان شمس تبریزی مشتمل بر
غزلیات و سایر ابیات متفرقه دربرگیرنده چهل هزار بیت شعر، و مثنوی او — که
جامی آن را قرآن به زبان فارسی می نامد — شامل بیست و پنج هزار بیت شعر
دیگر است. دیوان بیشتر مرکب از اشعار عاشقانه ای است که لذت وصال محبوب
و رنج جدایی از او را می سراید. معمولاً غزل ها به طور متوسط هشت تا ده بیت
دارند و حالات خاص معنوی خودجوش را بیان می کنند و اغلب هنگام حضور
مولانا در مجلس سماع سروده شده اند و معمولاً برای همراهی با موسیقی مناسب
هستند. در مقابل، مثنوی شامل شعری منفرد در شش دفتر است که در یک دوره
شانزده ساله نوشته شده است؛ مثنوی مشتمل بر سیصد حکایت و داستان بلند و
کوتاه است که از منابع گوناگون گسترده ای گرفته و بازگو شده است تا جنبه های
متفاوت زندگی معنوی را به تصویر درآورد. در دیوان، درون مایه اصلی عشق
است، اما مثنوی آگاهانه به منظور توضیح "اصول اصول دین" — یعنی
حقیقت معنوی اسلام — و به زبان تعلیمی به رشته تحریر درآمده است. از آن جا که
مثنوی به جهت ارشاد مریدان و عاشقان خداوند در مسیر معنویت تنظیم شده
است، لذا از نظر سبک با غزل های دیوان که عمدتاً بیانات فی البداهه مشاهدات
معنوی هستند، تفاوت دارد. اشعار دیوان متعلق به ایام شکوفایی معنوی مولانا

پس از آمدن شمس است، درحالی که مثنوی به مثابه وصیت هدفمند "ولی ای" ظاهر می شود که به بالاترین مراحل کمال بشری نایل شده و به منظور ارشاد دیگران از سوی خداوند به این جهان بازگشته است.

مولانا هم چنین سه اثر نسبتاً کوتاه منشور دارد. فیه مافیه (در انگلیسی به Discourses ترجمه شده است) که دربرگیرنده بسیاری از مضامین مثنوی است. مجالس سبعه که ظاهراً مدت ها قبل از آمدن شمس تألیف شده است؛ و در آن موعظه ها به لحن عارفانه هستند، اما هم چون معارف بهاء ولد از تأکیدات قوی اخلاقی برخوردار است و سرانجام در حدود صد و پنجاه نامه از نامه های مولانا حفظ شده است؛ بسیاری از این نامه ها از طرف مریدان و دوستانی که جویای کار، اصلاح بی عدالتی، یا سایر عنایات گوناگون بودند به امرا نوشته شده است. این نامه ها جالب توجه هستند زیرا نقش اجتماعی ای را که بزرگ یک سلسله صوفی مجبور بود ایفا کند، روشن می سازند.

پیروان مولانا

در اینجا شایسته است نام دو تن از مصاحبین مولانا را به طور خاص ذکر نماییم. شیخ صلاح الدین زرکوب (متوفی ۱۲۵۸ م. / ۶۵۷ ق.) که زرگری عاقی و مرید محقق ترمذی بود و دخترش را به همسری سلطان ولد درآورد. دو یا سه سال پس از ناپدید شدن شمس، او صمیمی ترین یار مولانا شد و تا هنگام مرگش نیز یار او باقی ماند. صلاح الدین در بیش از پنجاه غزل مولانا مورد مدح و ستایش او قرار گرفته است. پس از مرگ صلاح الدین، حسام الدین چلبی (فوت ۸۵ - ۱۲۸۴ م. / ۶۸۳ ق.) صمیمی ترین مصاحب رومی گردید. او سال های زیادی مرید محبوب مولانا بود و هنگامی که شمس در قونیه زندگی می کرد وظیفه مهم مراقبت از امور

او را برعهده داشت و میان او (مولانا) و افراد گوناگونی که می‌خواستند با شمس ملاقات کنند مانند یک رابط عمل می‌کرد. غزلی تاریخ‌دار^۱ که در ذوالقعدة سال ۶۵۴ / نوامبر ۱۲۵۶ مولوی سروده، به او اهدا شده است و محققان معاصر با منظم کردن ادله متقن نشان داده‌اند مثنوی که به حسام‌الدین املا، و اهدا شده است، قریب به هیجده ماه پیش از مرگ صلاح‌الدین آغاز شده بود.

در سال ۱۲۷۳ م. / ۶۷۲ ق.، هنگامی که چیزی نمانده بود مولانا دفتر ششم مثنوی را به اتمام برساند؛ با اینکه او قبلاً اعلام کرده بود که این اثر به پایان خواهد رسید، سلامتی‌اش به شدت رو به ضعف نهاد و طبیبان نتوانستند بیماری خاصی را تشخیص دهند. او مثنوی را ناتمام رها کرد؛ یکی از آخرین غزلیات وی که آن را در بستر مرگ سرود با این بیت شروع می‌شود:

چه دانی تو؟ که در باطن چه شاهی! همنشین دارم

رخ زرین من منگر که پای آهنین دارم^۲

هنگام مرگ مولانا، حسام‌الدین خلیفه وی یا به عبارتی دیگر والامقام‌ترین مرید او و مسئول سرپرستی امور سلسله بود. با وجود این، حسام‌الدین نزد سلطان‌ولد رفت و از او خواست به‌عنوان مرشد اعظم جای پدر را بگیرد. بنابر

۱.

واقعه‌ای بدیده‌ام لایق لطف و آفرین
خواب بدیده‌ام قمر، چیست قمر بخواب در

خیز معبر الزمان، صورت خواب من بین
زانک به خواب حل شود آخر کار و اولین

شب بگذشت و شد سحر، خیز، محتسب بی خبر
چون تبار و سویرق، حامله شد زکین افق
رو به میان روشنی چند تبار و ارمی؟
در شب شب‌بهری که شد پنجم ماه قعدة را

بی خبرت کجا هلد شعله آفتاب دین؟
گو شکم فلک بدر، بوک بزاید این چنین
تیغ و کفن ببوش و رو، چند ز جیب و آستین؟
ششصد و پنجه است و هم هست چهار از سنین
(دیوان شمس، ۱۸۳۹)

۲. دیوان، ۱۴۲۶.

روایت خود وی، سلطان ولد پاسخ می‌دهد:

در زمانش بدی خلیفه ما هیچ تغییر نیست پیش درآ
تو بدی چون امام و ما مأموم ز شه این کرده‌ایم ما معلوم
اول و آخری خلیفه ما پیشوایی و شیخ در دو سرا^۱

حسام‌الدین شیخ اعظم باقی ماند تا سرانجام ده سال بعد دار فانی را وداع گفت. آن‌گاه مریدان به دور سلطان ولد گرد آمدند و او را به جای حسام‌الدین منصوب کردند. او با فرستادن خلیفه‌هایی به سراسر آناتولی مسؤولیت خطیر ترویج سلسله را برعهده گرفت. هم‌چنین آیین و رسوم لباس پوشیدن و سلوک مولوی را مدوّن کرد. دیوان، سه مثنوی و مجموعه مقالات وی به‌هیچ وجه با آثار پدرش قابل مقایسه نیست، با این حال این آثار دربارهٔ بسیاری از تعالیم اصولی مولانا توضیحات ارزشمند و روشنی ارائه می‌دهند. سلطان ولد متذکر می‌شود که یکی از اهداف وی در شروع به سرودن نخستین مثنوی اش (در سال ۱۲۹۱ م. / ۶۹۰ ق.) بیان مقامات معنوی و کرامات کسانی بود که "در روزگار ما" زندگی می‌کنند، درست همان‌طور که مثنوی پدرش به اعمال پیشینیان می‌پردازد. او هم‌چنین خاطر نشان می‌سازد که شمس‌الدین، صلاح‌الدین و حسام‌الدین مشهور نبودند، بلکه از طریق روایات وی معروف گشتند. بی تردید آثار سلطان ولد یکی از مهم‌ترین منابع تاریخ اولیه سلسله است و با رسالهٔ سپهسالار و مناقب العارفین افلاکی (که هر دو در سال‌های ۱۹-۱۳۱۸ م. / ۷۱۸-۱۹ ق. نوشته شده‌اند) برابری می‌کند.

مولانا دربارهٔ سلطان ولد می‌گوید: «أَنْتَ أَشْبَهُ النَّاسِ بِى خُلُقًا وَ خُلُقًا»^۲ و مردم اغلب

۱. ولدنامه، ص ۱۲۳.

۲. تو شبیه‌ترین مردم در طبیعت و خلق و خوی به من هستی.

آنها را به جای دو برادر اشتباه می گرفتند. درواقع، شاید مهم ترین خدمت سلطان ولد به مولویه، انتقال صفات بشری پدرش بود: پس از مرگ سلطان ولد در سال ۷۱۲/۳۱۲، سه تن از چهار پسر او (عارف چلبی، متوفی ۱۳۱۹ م. / ۷۱۹ ق.؛ عابد چلبی، متوفی ۱۳۲۹ م. / ۷۲۹ ق.؛ و واجد چلبی، متوفی ۱۳۳۳ م. / ۷۳۳ ق.) به ترتیب یکی پس از دیگری به عنوان مشایخ سلسله پس از او قرار گرفتند و دخترش مطهره خاتون، مادر شیخی دیگر بود. به جز دو فرزند عابد چلبی و فرزند مطهره، سایر مشایخ سلسله تا همین اواخر از فرزندان عارف چلبی بودند (که برخلاف برادرانش، دختر صلاح الدین زرکوب مادرش بود).

در این جا حتی فراهم آوردن طرحی مختصر از گسترش و تأثیر متعاقب سلسله مولوی غیرممکن است. همین بس که بگوییم مولوی ها از نظر معنوی، فرهنگی و هم چنین سیاسی نقش مهم در امپراتوری عثمانی ایفا کردند. توسعه موسیقی ترکی عمیقاً با "آیین" مولوی ارتباط داشت و بسیاری از بزرگ ترین خوشنویسان ترک از اعضای سلسله بوده اند. شعر ترکی، از لحاظ سبک و مضمون، به شعر فارسی مولانا بسیار مدیون است؛ آثار شیخی چون محمد اسد غالب (متوفی ۱۷۹۹ م. / ۱۲۱۸ ق.) را تنها در فحوای مثنوی می توان درک کرد. نقش سیاسی سلسله به ویژه در خلال حکومت سلطان سلیم سوم (۱۸۰۸ م. - ۱۷۸۹ م.) آشکار شد که خود یک درویش مولوی بود و قریحه موسیقایی اش این امکان را برای او فراهم آورد تا یک "آیین" را به تصنیف درآورد.

درخشش مولانا در مرزهای امپراتوری عثمانی محصور نماند. همچنان که آنه ماری شیمل به تفصیل توضیح داده است، سخن گفتن درباره تأثیر وی به معنی سخن راندن از گسترش و توسعه شعر در همه زبان های مهم کشورهای اسلامی، به استثنای عربی، و به معنی گسترش مردمی سلسله های صوفیه

است.^۱ اکثریت مسلمانان در همه سطوح اجتماعی و فرهنگی همواره زیبایی شعر و هنرهای جنبی آن از قبیل موسیقی و خوشنویسی را ارج نهاده‌اند. از ترکیه گرفته تا هند در هر جاکه برای این هنرها ارزش قایل شده‌اند، مولانا شخصیت محوری بوده است.

منابع مولانا

شیمل نشان داده است که طیف وسیع آثاری که در اشعار و عقاید مولانا انعکاس می‌یابد با قرآن و حدیث آغاز می‌شوند؛^۲ در این جاکافی است به تأثیر بسیاری از صوفیان متقدم اشاره‌ای نماییم. علاوه بر شخصیت‌هایی چون غزالی که در شکل‌گیری قواعد تعالیم صوفیه بسیار ارزشمند بودند، ظاهراً می‌توان دو جریان عمده و مؤثر را تشخیص داد: نخست، شاعران صوفی بزرگی، خصوصاً سنایی (متوفی ۳۱- ۵۲۵/۱۱۳۰)، و در حد کمتر، عطار (متوفی، حدود ۱۲۲۱ م. / ۶۱۸ ق.) که مقدم بر مولانا بودند. مولانا اغلب سنایی را تحسین می‌کرد؛ شمس بر این قول بود که او «عجب مجرّد بوده است خود از خود. کلام او کلام خدا باشد.»^۳ دیگر جریان مؤثر، جریان مشایخ و یاران بلافصل مولانا است، به خصوص پدرش بهاء‌ولد و شمس تبریزی که چنانکه مصحح‌های معارف و مقالات نشان داده‌اند، آثار آنها در بسیاری از موارد خاص بر او تأثیر گذاشته است. مهم‌تر این که این دو پیر در خصوصیات شخصیتی خود از دو بُعد مکمل معنویت مولانا نشان دارند. معارف بهاء‌ولد آکنده از تأکید بر محبت و زیبایی است که در کل ویژگی

۱. شیمل، آنه ماری، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی با مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

۲. همان.

۳. مقالات، ص ۱۴۷.

مولانا و مولویه می‌باشد؛ سراسر این اثر بر پایه (صفات) لطف و جمال خداوند است. در مقابل، مقالات شمس اغلب با ابراز قهر و جلال مشغول می‌شود. شمس در مطلبی به این امر اشاره می‌کند که مولانا لطف خدا را آشکار می‌کند، در حالی که او خود مظهر لطف و قهر است.^۱ اگر حقیقت داشته باشد که مولانا همواره معارف پدرش را با خود به همراه داشت و آن را پیوسته می‌خواند تا این که شمس او را از خواندن آن نهی کرد، عمل شمس می‌تواند حاکی از هدف وی در تقویت توانایی ابراز کردن صفات جلال و قهر در درون مولانا باشد. در این جا باید ارتباط نزدیک میان قهر و رنج و اندوه حاصل از جدایی را که در تعالیم مولانا مشهود است، یادآور شویم. درواقع برای آن که مولانا بتواند این صفات را کاملاً درک کند دوری از شمس ضروری بوده است. به علاوه، ظاهراً بسیاری از غزل‌هایی که مولانا در آنها جلال و عظمت الهی را به زبان اول شخص به نمایش می‌گذارد به آخرین دوره زندگی وی تعلق دارد، یعنی زمانی که او کاملاً شمس‌الدین (خورشید دین) را در وجود خود یافته بود؛ بجاست گفته شود که در این غزل‌ها مولانا از چنان جایگاه والایی سخن می‌گوید که با نگاه کردن به طرف بالا به او، «کلاه فرو می‌افتد.» به طور خلاصه، به تعبیری می‌شود گفت که تأثیر بهاء ولد بر مولانا «زنانه»، درحالی که تأثیر شمس «مردانه» بود؛ بهاء‌ولد در «صورت» پدر مولانا، اما در «معنا» مادرش بود، درحالی که شمس پدر روحانی او بود.

مولانا و ابن عربی

اغلب به صراحت گفته شده است که مولانا تحت تأثیر ابن عربی و یا پیروان وی بوده است، اما این نظر عمدتاً بر مبنای حدس و گمان است و می‌توان با

اطمینان خاطر آن را کنار گذاشت. این امر حقیقت دارد که صدرالدین قونوی (متوفی ۱۲۴۷ م. ۶۷۳ ق.)، فرزند خوانده (ربیب) ابن عربی و برجسته ترین مریدش، یکی از دوستان صمیمی مولانا بود، اما مولانا از نظر معنوی آن قدر پیشرفته بود که تحت تأثیر "دوستی" قرار نگیرد، حتی اگر آن دوست شیخ بزرگی باشد. (هم چنین هیچ نشانی دال بر این که قونوی تحت تأثیر مولانا بوده باشد وجود ندارد). سه سالار روایت می کند که مولانا در خلال سال هایی که در دمشق اقامت داشت (حدود ۳۷ - ۱۲۳۳ م. / ۳۴ - ۶۳۰ ق.) "مصاحب" ابن عربی بود و در واقع ارتباط نداشتن آن دو عجیب خواهد بود. اما مسأله تحت تأثیر قرار گرفتن با مسأله ارتباط یا مصاحبت داشتن باید به طور جدا گانه مورد بررسی قرار گیرد. بی معنی نیست که برخی از فقرات شرح حال های مولانا و مقالات شمس حاکی از آن است که مشایخ مولوی به حکمت نظام مند ابن عربی و پیروان او به دیده تردید می نگریستند؛ تفاوت های موجود در سبک آنها آن چنان جدی و عمیق است که برای آنها عدم نشان دادن این تفاوت اساسی غیر قابل تصور خواهد بود. یقیناً منابع معنوی اسلام به آن اندازه عمیق هست که هر دو اقیانوس معنویت را بدون حذف سایر امکانات دربر بگیرد.

هانری کربن آنجا که می گوید «پرداختن به تضاد میان دو صورت معنویت که یکی توسط مولانا و دیگر ابن عربی گسترش یافت امری کاملاً سطحی و زائد می باشد»^۱ در مورد دعوی خویش مبالغه کرده است. از نظر کسانی که از منظر نیازهای معنوی قرن بیستم به تصوف می نگرند، این قضاوت ممکن است صحت داشته باشد، اما تفاوت های عمیق همچنان در این متون باقی است؛ نباید فراموش

۱. کربن، هانری، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: انتشارات جامی، ۱۳۸۴.

کرد که به طور کلی این دو صورت معنویت، دو شیوه متفاوت تفکر است. حکمت پیچیده ابن عربی که بی شک به همان وسعت "دین عشق" مولانا مبتنی بر عمل است، در وهله اول از سوی کسانی پذیرفته شد که تعالیم خاص علوم اسلامی، به ویژه علم کلام و فلسفه را آموخته بودند. این امر برای سؤال‌های پیچیده پاسخ‌های پیچیده‌ای فراهم کرد. در مقابل این حکمت، معنویت مولانا هرکسی را که به زیبایی و موسیقی ارج می‌نهاد، با هر سطحی از آموزش جذب کرد. مولانا عادی‌ترین پدیده‌ها و تجربیات زندگی روزمره را به عنوان صور خیال به منظور توضیح عمیق‌ترین سطوح مابعدالطبیعه و علم النفس به خدمت گرفت. او هم چنین اصطلاحات تخصصی بسیار گوناگونی را به کار برد، اما این اصطلاحات عمدتاً از زبان محاوره‌ای مردم گرفته شده بودند نه از زبان فیلسوفان و متکلمان. از این رو در ایش مولویه از همه سطوح اجتماعی بودند؛ از فرهیخته‌ترین تا عامی‌ترین، از ثروتمندترین تا فقیرترین، از نخبگان حاکم تا رفتگران، همه را در بر می‌گرفت. هر مسلمان باذوقی می‌توانست شیوه مولانا را دنبال کند (اگرچه ضرورتی نداشت که مثنوی را درک کند)، اما فقط یک اقلیت اندک که از آموزش تخصصی برخوردار بودند عقاید اسلامی را به آن گونه که ابن عربی توضیح می‌داد، درک می‌کردند. حکایتی را که سید جلال‌الدین آشتیانی، حکیم معاصر ایرانی، برای نگارنده نقل کرده است مقایسه میان این دو شیوه بیان را به اجمال بیان می‌کند: پس از گوش دادن به مسأله‌ای اعتقادی که مولانا برای مریدانش شرح می‌داد، قنوی از او پرسید: «شما به چه نحو حکمتی بدین پیچیدگی و غموض را می‌توانید با چنین زبان ساده‌ای توضیح دهید؟» مولانا پاسخ داد: «شما چگونه می‌توانید چنین عقاید ساده‌ای را پیچیده و دشوار سازید؟»

هم چنین باید در این جا به یاد داشت که هیچ‌گونه رابطه معنوی از نوع مرید -

مرادی میان مولانا و ابن عربی وجود نداشته است، زیرا در اینجا دو سلسله مشخص و مجزّرا می‌توان از هم تمیز داد. پس مسأله محدود به پیوندی عقیدتی می‌شود، به این معنی که مولانا ممکن است مطالب خاصی را از ابن عربی اقتباس کرده باشد. هرکس آثار این دو مرشد را بخواند شباهت‌هایی را خواهد یافت، اما این شباهت‌ها را در منابع قبل از ابن عربی نیز می‌توان جستجو کرد. این امر نیز حقیقت ندارد که چون «در تفسیرهای بسیار از مثنوی که در هند و ایران تهیه شده است ارجاعات فراوانی به آثار ابن عربی شده است»، بنابراین «اگر بخواهیم آگاه شویم که معنویت مولانا نزد مریدان پیرو وی چه معنی‌ای داشت باید به بررسی این تفاسیر بپردازیم»^۱ در خلال زندگی مولانا و در زمان سلطان ولد، برای شرح تعالیم مولانا هیچ اشاره‌ای به آموزه‌های ابن عربی نشده است. از این‌رو، برای مثال، دقایق الحقائق احمد مولانا (در سال ۱۳۲۰ / ۷۲۰ به رشته تحریر درآمد) به شیوه‌ای نسبتاً روشمند، بسیاری از تعالیم ارزشمند مولانا را شرح می‌دهد؛ هر یک از هشتاد فصل آن با نقل قولی از قرآن یا حدیث آغاز می‌شود، با ابیاتی از مثنوی یا دیوان مولانا توضیح و با استناد به اشعار نویسنده بسط داده می‌شود. چنین آثاری نشان می‌دهند که ضرورت ندارد ابیات مولانا از طریق اصطلاحات و عقاید ابن عربی شرح داده شوند؛ آثار مولانا در حقیقت، خود بسنده هستند، به‌ویژه وقتی که این تعالیم با اعمال مربوط به آنها همراه می‌شدند. به‌علاوه، اگر مولانا به‌راستی پیرو ابن عربی بود، انتظار می‌رفت که سایر پیروان ابن عربی نیز اشعار وی را در آثار خود نقل قول کنند، زیرا اشعار مولوی به طرز بی‌نظیری برای توضیح بسیاری از تعالیم آنها مناسب است. اما در حقیقت، هیچ‌یک از پیروان بلافصل ابن عربی که به فارسی می‌نوشتند و از اشعار فارسی نقل قول می‌کردند

(مانند قونوی، عراقی، فرقانی و جندی) از مولانا نقل قول نکرده‌اند. حداقل این امر نشانگر آن است که از نظر آنها مولانا سهمی در اندیشهٔ ایشان نداشت.

پس چرا مفسران مولانا به تفسیر عقاید وی در چارچوب تعالیم ابن عربی اصرار می‌ورزند؟ دلیل اصلی این است که گفتمان عقلی تحت سیطرهٔ شیوه‌های بیانی ابن عربی رواج یافته بود. در نتیجه شرح دیدگاه‌های مولانا به معنی ترجمان یک کلام شاعرانه با ویژگی خاص خیالی و واژگان فنی خاص خود به شیوهٔ بیان عقلانی و نظری‌تر است که عمدتاً بر مبنای مفاهیم و اصطلاحات مکتب ابن عربی معین شده است. میان این دو شیوه از معنویت ناسازگاری اساسی وجود ندارد اما ترجمان یک شکل از بیان به شکل دیگر به معنی تضعیف مزیت‌های خاص و به‌ویژه مخدوش ساختن صرافتِ طبعِ اولی است.

صرف این حقیقت که مفسران مولانا به تعالیم ابن عربی مراجعه می‌کنند بدین معنی نیست که همهٔ پیروان مولانا او را با چنین اصطلاحاتی می‌شناختند. بیشتر تفسیرها به دقت، توسط و برای محققانی نوشته شده‌اند که در علوم اسلامی تعلیم دیده‌اند، یعنی، برای اهل نظر. اما از آن‌جا که اکثریت مریدان جذب شده در بیشتر سلسله‌ها از همهٔ سطوح جامعهٔ اسلامی بودند، لذا باید بدون احساس نیاز به "شرح" از خود اشعار لذت برده باشند. زیبایی شعر هنگامی که به قرائت یا به آواز خوانده می‌شد با توجه به مضمون فکری‌اش "تفسیر" مکفی بر محتوای عقلی‌اش بود. حتی امروزه هنگامی که درویش سلسله‌های صوفیه در جاهایی مانند ایران جمع می‌شوند و به اشعاری از مثنوی گوش می‌دهند، زیبایی اشعار را تحسین می‌کنند، اشعاری که به نحوی مستقیم درون‌مایه فکری خود را ارائه می‌دهند؛ به هر حال تعداد کمی از آنها به توضیحات تخصصی مبانی فکری اندیشهٔ مولانا علاقه‌مند هستند.

در نهایت، شاید همچنان باید تأکید شود که هیچ مدرکی دالّ بر تأثیر ابن عربی یا قانونی در آثار مولانا وجود ندارد. حتی هانری کربن، مدافع برجسته هماهنگی میان این دو شیوه معنویت در بین کسانی که این متون را بررسی کرده‌اند، هرگز هیچ‌گونه تأثیر مستقیمی را ادعا نمی‌کند، زیرا هیچ‌یک از واژگان، اصطلاحات یا مباحث اصلی ابن عربی در آثار مولانا یافت نشده است.

دین حبّ

هنگامی که ابن عربی در شعر مشهور خویش در ترجمان الاشواق از "دین حُبّ" سخن می‌گوید، او به عدم تقید یا عدم تعین قلب انسان کامل اشاره می‌کند که تجلیات مستمر ذات الهی را ادراک می‌نماید، تجلیاتی که «هرگز تکرار نمی‌شوند.» در نتیجه، قلب او "پذیرای هر نقش، چراگاه آهوان، صومعه راهبان مسیحی" می‌شود. زمانی که انسان در می‌یابد که در بافت تعالیم ابن عربی این امر چه معنی‌ای دارد، گفتن این که مولانا نیز به همان امر اشاره می‌کند، برای مثال هنگامی که می‌گوید "خرد نداند و حیران شود ز مذهب عشق"^۲ کاملاً نادرست نخواهد بود. اما یکسان پنداشتن معنی اصطلاح "مذهب عشق" در هر دو نمونه، به معنی نادیده گرفتن تفاوت‌های اساسی خاص میان این دو مکتب خواهد بود. بنابراین عشق از نظر مولانا، به همراه زیبایی و شادی که مستلزم آن است، مرکز و جان مذهب و محور اصلی معنویت است، در حالی که از نظر ابن عربی عشق یک

۱.

إذا لم یکن دینی، الی دینه دانی
فرعی لغزلان، و دیر لرهبان
و الواح توره، و مصحف قرآن
رکائبه، فالحب دینی و ایمانی

لقد كنت قبل اليوم، انكر صاحبي
لقد صار قلبي، قابلاً كل صورة
و بيت لاوثان، و كعبه طائف
ادین بدین الحب، انی توجهت

۲. دیوان، ۲۶۱۰.

حالت ممکن از درک حقیقت نامتناهی است. هنگام خواندن آثار مولانا، انسان همواره به سوی تجربه عشق به مثابه حقیقتی محوری فراسوی هر تصوّر ممکن کشانده می شود؛ هنگام خواندن آثار ابن عربی، انسان احساس نمی کند که عشق از همه مهم تر است؛ تأکید، بر تجربه و معرفت حقیقت غایی (خداوند) است، اما عشق ضرورتاً ابزار اصلی دست یافتن به این معرفت نیست، ضمن این که توصیف نظری آن حقیقت و ابزار دستیابی به آن موضوع محوری باقی می ماند. مولانا به هیچ وجه به شیوه دوستش قونوی، برای وضع نظام فلسفی یا کلامی، یا فلسفه ای جامع درباره حقیقت وجود تلاش نکرد. هدف وی بیان شگفتی های عشق و "دری گشایم در غیب خلق را ز مقال"^۱ است. به خصوص این که او می خواست آتش عشق را در قلب انسان شعله ور سازد: «بدترین مرگ ها بی عشقی است».^۲

چند از این الفاظ و اِضمار و مَجاز؟ سوز خواهم، سوز، با آن سوز ساز آتشی از عشق در جان برافروز سر به سر فکر و عبارت را بسوز^۳ برداشت غالب خواننده از مطالعه آثار مولانا، ناگزیری و ضرورت پیروی از زندگی معنوی و تسلیم رحمت الهی شدن است. اما این امر بدین معنی نیست که در زیربنای آثار وی یک "فلسفه وجودی" منسجم وجود ندارد. بلکه کاملاً برعکس، تعبیر روشن و صریح وی از جایگاه انسان در عالم به تأثیرگذار بودن پیام او کمک می کند.

مولانا قصد ندارد پیرامون فلسفه، علم کلام، جهان شناسی، انسان شناسی یا روان شناسی بحث کند، اما هنگامی که در ستایش عشق می سراید نظرات و

۱. دیوان شمس، ۱۴۳۲۴.

۲. دیوان شمس، ۱۳۲۹۷.

۳. مثنوی، دفتر دوم، ۶۳-۱۷۶۲.

دیدگاه‌های وی در مورد همه اینها آشکار می‌شود؛ مفسران در بازنگرهای متعدد خود دریافته‌اند که در شعر او یک جهان‌بینی منسجم وجود دارد و تلاش کرده‌اند آن را از منظر خود توضیح دهند. اما در انجام این کار همواره آتش سوزان شعر او را خاموش کرده‌اند.

آموزه قرآنی توحید، شکل‌دهنده تمام مسائلی است که او بیان می‌کند، همان‌طور که شیمل متذکر می‌شود، «بدون اغراق می‌توان گفت که شعر مولانا چیزی جز تلاش در جهت بیان عظمت خداوند، آن‌گونه که خود را در جنبه‌های گوناگون زندگی آشکار می‌کند، نیست».^۱ این دقیقاً جوهره توحید است، یعنی نشان‌دادن این‌که همه چیز در ستایش خداوند یکتا است. زیرا کثرت در نهایت به وحدت منجر می‌شود.

شرح جهان‌بینی مولانا در جای دیگر به‌طور خلاصه مطرح شده است؛^۲ در اینجا تنها به برخی از اوصاف متمایز آن اشاره می‌شود. مولانا هم‌چون سایر صوفیان، عالم را به مثابه تجلی اسماء و صفات الهی می‌نگرد، حال آن‌که انسان یا آدم «بوالبشر کو علم الاسماء بگست»^۳ امانت الهی را بر دوش می‌کشد زیرا آدمی به صورت او (خداوند) خلق شده است. صفات الهی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: صفات رحمت یا لطف و صفات غضب یا قهر، گرچه به موجب «رحمت من بر غضبم پیشی دارد»، فقط دسته اول مطابق با اصل ذات خداوند است.

انسان، به‌عنوان تجلی همه اسماء و صفات الهی، از لطف و قهر توأماً برخوردار است. به‌طور کلی، انبیا و اولیا تعادل کامل میان این دو صفت را حفظ

۱. شیمل، شکوه شمس.

۲. رجوع شود به: چیتیک، ویلیام، داه عرفانی عشق، تعلیم معنوی مولوی، مترجم شهاب‌الدین عباسی، تهران: نشر پیکان، ۱۳۸۲.

۳. منوی، دفتر اول، ۱۲۳۴.

می‌کنند، اما از آن‌جا که در حقیقت لطف یا رحمت مقدم است، لطف یا رحمت، بر آنها غلبه دارد. در مقابل، غضب خداوند بر کافران مستولی است. به همین ترتیب ملائک تجلیات لطف و رحمت هستند در حالی که شیاطین جلوه‌های قهر و غضب می‌باشند؛ در مورد عالم صغیر، عقل به لطف تعلق دارد، در حالی که نفس نشانگر قهر است. وضعیت انسان عادی، چنانکه مولانا می‌بیند این است که انسان ایمان به خداوند داشته باشد و عمل به دینش کند، اگرچه در کشمکش میان ملک و شیطان، عقل و نفس، گرفتار آمده است، با وجود این هنوز مشخص نیست که لطف یا قهر جایگاه ابدی فرد خاص را در جهان دیگر مشخص خواهد کرد، به عبارت دیگر آیا او به بهشت خواهد رفت یا به جهنم. «اولیا منتظر ایشانند که مؤمنان را در منزل خود رسانند و چون خود کنند و شیاطین نیز منتظرند که او را به اسفل السافلین سوی خود کشند.»^۱

این نمایش کیهانی، که انسان در مرکز آن قرار دارد، نتیجه آشکار شدن گنج پنهان است. خداوند گفته است: «دوست داشتم شناخته شوم پس مخلوقات را خلق کردم.» عشق و رحمت که اساس آفرینش است عالم را به وجود می‌آورد و هدف نهایی آن را معین می‌کند؛ غضب تنها به تبعیت از رحمت است و در منظر رحمت قرار می‌گیرد. در نتیجه مولانا از عملکرد ابلیس در هماهنگی کیهانی دفاع می‌کند و نشان می‌دهد که شر لازمه ضروری خلقت جهان است؛ اما هرگز ادعا نمی‌کند ابلیس با آدم، جهنم با بهشت، یا نفس با عقل برابر است، زیرا رحمت و لطف همواره صفات مقدم باقی می‌مانند.

انسان تنها مخلوقی است که می‌تواند راه خود را در جهت شکوفایی

۱. مولانا، فی مافیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸) ص ۷۸. هم چنین مراجعه کنید به: چیتیک، راه عرفانی عشق. (قرآن: ۵: ۹۵)

استعدادهای اولیه نهاده شده توسط گنج پنهان، انتخاب کند. برخی از مهم ترین مباحث اعتقادی در ادبیات اسلامی پیرامون اختیار و مسؤولیت انسان، ناشی از تجربیات روزمره زندگی مولانا است. به علاوه، محور اصلی و فراگیر آثار وی - یعنی ترغیب هموعان خود به پیوستن به سلوک معنوی - بدون آزادی بشر معنایی ندارد. "آدمی بر خنک کرمتنا سوار، ما فرزندان آدم را بسیار گرمی داشتیم^۱؛ در کف درکش عنان اختیار"^۲.

دیدگاه مولانا درباره ارتباط انسان با خدا که در مطالب بی شماری در آثار وی بحث یا به آن اشاره شده است، آموزه فراگیر حقیقت وجود را نشان می دهد. بُعد دوم تعلیم وی مربوط به مسیری است که انسان باید جهت دستیابی به کمال معنوی و به فعل در آوردن صورتی که از ابتدا براساس آن خلق شده است، دنبال نماید؛ در این جا مولانا صفات و اعمال مجاهد معنوی - از قبیل نماز، روزه، و ذکر خداوند - که از "از جوع ببر گلوی شهوت"^۳ و "شبذیر می رانند خوش هر روز در دریای خون"^۴ را شرح می دهد. سومین جنبه مهم آثار مولانا وصف مراتب گوناگون پیشرفت معنوی در طیف وسیعی از صور خیال و نماد است که در نهایت منجر به مقامی می شود که انسان در آن جا حقیقتاً به همراه حلاج "انا الحق" می گوید.

محبوب یکتا

مولانا در همان حال که تأیید می کند عشق وصف نشدنی است، با هزار

۱. قرآن، ۱۷:۷۰.

۲. مثنوی، دفتر سوم، ۳۳۰۰.

۳. دیوان شمس، ۳۶۱۲۰.

۴. دیوان شمس، ۱۸۷۰۰.

استعاره و حکایت، خصوصیات و صفات آن را شرح می‌دهد. با جمع‌بندی کلام وی، می‌توان گفت عشق نیروی الهی است که عالم را به وجود می‌آورد، عامل حرکت موجودات می‌شود و برای ایجاد وحدت در میان کثرت در قلب انسان رسوخ می‌کند. درنهایت، عشق خدا است که خالق، حافظ و غایت عالم است؛ این حقیقت یگانه است که خود را به صور نامتناهی متجلی می‌سازد.

حُسن یا جمال که عمیقاً با عشق پیوسته است، دوست داشتنی است. احتمالاً هیچ‌یک از سلسله‌های صوفی به اندازه مولویه در مقام نظر و عمل بر عشق تأکید نمی‌کند. مطمئناً به‌طور کل صوفیان نخستین افرادی هستند که این گفته پیامبر را یادآور می‌شوند: «خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد»، اما به‌ویژه مولویه در جذب تمامی آثار حاصل از این آموزه برای زندگی معنوی نمونه بودند. در متن تعالیم مولانا، «خداوند زیباست» بدین معنی است که «جز خداوند زیبایی وجود ندارد»؛ زیبایی حقیقی تنها متعلق به اوست درحالی‌که زیبایی کل موجودات «عاریتی» یا «مجازی» است.

بزد در بیشه جان، عشقش آتش بسوزانید هر جا بد مجازی^۱
 هر چیز دوست‌داشتنی حقیقت خویش را از محبوب الهی، تنها حقیقتی که به‌راستی هست به‌دست می‌آورد؛ این احتمالاً درون‌مایه اصلی معارف بهاء ولد است. یک قطعه نمونه که از زیبایی خداوند سخن می‌گوید، به شرح ذیل است:

سبحانک می‌گفتم یعنی که ای الله چه پاکی و چه پاکیزه تو که همه نقش
 خورزا و عینا و جمال همه اصناف حیوانات و خز می همه گل‌ها و سبزه‌ها و
 آب‌های خوش و بادهای وزان و همه خوشی‌ها و همه آرزوها کلفه روی
 جمال حضرت خاص تو می‌شود و همه گرد و خاشاک کوی تو می‌شود.^۲

۱. دیوان شمس، ۳۶۰۸۰.

۲. معارف، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، وزارت فرهنگ (تهران: ۱۳۳۳)، صص ۱۲-۱۱۱.

مولانا پیام پدرش را در اشعار بسیاری تکرار می‌کند، اگرچه تأکید وی [بر آن مضامین] که ما نتایج حاصل از آن را برای حیات معنوی خود کسب می‌کنیم، واضح‌تر و جالب توجه‌تر هستند. طریق عشق، تشخیص محبوب حقیقی از دروغین، قطع کردن هر چیزی که موهوم و فانی است با شمشیر شهادت — لا اله الا الله — و کاملاً رو آوردن به سوی محبوب یکتا است.

هین دریچه سوی یوسف باز کن	وز شکافش فرجه‌ای آغاز کن
عشق ورزی آن دریچه کردنت	کز جمال دوست سینه روشنت
پس هماره روی معشوقه نگر	این به دست تست، بشنو ای پدر
راه کن در اندرون‌ها خویش را	دور کن ادراک غیراندیش را ^۱
غیر معشوق ار تماشایی بود	عشق نبود، هرزه سودایی بود
عشق آن شعله‌ست، کوچون بر فروخت	هرچه جز معشوق باقی، جمله سوخت
تیغ لا در قتل غیر حق براند	درنگر ز آن پس که بعد لا چه ماند؟ ^۲

خطای دنیا پرستان، عشق آنها به اشیاء این جهان نیست بلکه ناتوانی آنها از درک این امر است که تمامی اشیاء این جهان چیزی جز سایه‌های معشوق حقیقی نمی‌باشد.

مرغ بر بالا و زیر آن سایه‌اش	می‌دود بر خاک پَران، مرغوش
ابلهی صیاد آن سایه شود	می‌دود چندانک بی‌مایه شود
بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست	بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست ^۳

عشق‌های ناقص، عشق‌های "ماسوی الله" سرانجام عاشق را دلسرد و ناامید می‌کند، زیرا تنها خداوند است که حقیقی است. خشنودی و سرور در زندگی

۱. مثنوی، دفتر ششم، ۹۸-۳۰۹۵.

۲. مثنوی، دفتر پنجم، ۵۸۹-۵۸۷.

۳. مثنوی، دفتر اول، ۱۹-۴۱۷.

کنونی در درک این حقیقت و پیوستن بی درنگ ما به معشوق یکتا قرار دارد. اما این معشوق را در جهان پیرامون خویش نخواهیم یافت. این امر پیام بسیاری از حکایات موجود در مثنوی است، مانند داستان معروف آن مرد صوفی که در بوستان زیبایی به مراقبه نشسته بود که فضولی مزاحم کار او شد و به او گفت به آثار رحمت خداوند در بوستان بنگرد.

گفت: آثارش دلست ای بوالهوس آن برون آثار آثارست و بس^۱
به همین ترتیب، مولانا غزلی را به شرح زیر آغاز می‌کند:
گفت لبم ناگهان نام گل و گلستان آمد آن گل‌عذار، کوفت مرا بر دهان
گفت که: سلطان منم، جان گلستان منم حضرت چون من شهی وانگه یاد فلان؟
دف منی هین مخور سیلی هر نا کسی نای منی هین مکن از دم هر کس فغان^۲

درد دل و شادمانی

از نظر سالک، هدف، تجدید پیوند آدمی با "لطف"، "عشق" و "رحمتی" است که انسان را به وجود آورد. از آن جا که "هست دنیا قهرخانه کردگار"،^۳ انسان باید به لطف بیاویزد که متعلق به جهان دیگر است. در اصطلاحات کیهان‌شناختی، مقایسه میان جهان زیرین و زبرین، یا وجود مادی و معنوی، در دسته‌های دوتایی چون جسم و روح، صورت و معنا، ظاهر و باطن، خاک و هوا، دریا و اقیانوس شرح داده می‌شود؛ معمولاً همه این موارد دوگانه به قهر و لطف مربوط است، (گفتیم "معمولاً"، زیرا گاهی مولانا سایر پیوندها را در نظر می‌گیرد).

ارتباط کیهان‌شناختی میان لطف و قهر از نظر معنوی و روحی در مقایسه

۱. مثنوی، دفتر چهارم، ۱۳۶۲.

۲. دیوان شمس، ۵۰-۲۱۷۴۸.

۳. مثنوی، دفتر ششم، ۱۸۹۰.

میان "وصال" و "فراق" متجلی می‌شود. نزدیکی به خداوند و وصال او حاصل رحمت و لطف است، حال آن‌که دوری و فراق نتیجه قهر است. کمال معنوی مربوط به هماهنگی میان این دو صفت است که همواره لطف مقدم است. اساساً انسان در "قهرخانه" گرفتار آمده و در جستجوی لطف است:

رحمت او سابق است از قهر او سابقی خواهی، برو سابق بجو^۱
اما سرانجام، هنگامی که سالک به مقام ولایت دست می‌یابد، این دو صفت را با تعادلی سازگار جمع می‌کند. زیرا او صورت الهی را که براساس آن خلق شده بود، به فعلیت درآورده است. در نتیجه مولانا در سلوک از مرشد کامل، از شیخ سخن می‌گوید:

یک زمانی موج لطفش بال تست آتش قهرش دمی حمال تست^۲
در سیر وصول به کمال معنوی، عاشق از مسیری عبور خواهد کرد که او را از تجربه‌های متناوب فراق و وصال، یا "قبض" و "بسط" می‌گذارند. غزل‌های مولانا با استعاره‌های بسیار متعدد از مراتب گوناگون این تجربیات، سخن می‌گوید متداول‌ترین این استعاره‌ها مربوط به عشق مجازی (رخ زیبا، طره گیسو، بوسه)، نوشیدن شراب (جام، مستی، هوشیاری)، و بوستان (گل، بهار، پاییز) هستند.^۳ این تصویرپردازی به‌طور اختیاری انتخاب نشده است، بلکه، به عبارتی می‌شود گفت به دلیل قابلیت‌ها و محدودیت‌های زبان آدمی در بافت تمدن اسلامی و به بیان دقیق‌تر، از آنجا که این تجارب صورت خیالی خاصی را در چارچوب متن مورد نظر پذیرا می‌شوند، به "طور طبیعی" شکل گرفته‌اند. مولانا به تفصیل، ماهیت "خیال" را شرح می‌دهد. در این جا به ذکر نقل قولی اکتفا می‌کنیم:

۱. مثنوی، دفتر چهارم، ۳۲۰۵.

۲. مثنوی، دفتر چهارم، ۵۴۵.

۳. رجوع شود به: چیتیک، راه عرفانی عشق، فصل سوم؛ هم‌چنین به شکوه شمس، فصل دوم.

مستی و عاشقی و جوانی و جنس این آمد بهار خرم و گشتند همنشین
 صورت نداشتند، مصور شدند خوش یعنی مخیلات مصور شده بین
 دهلیز دیده است دل، آنچ به دل رسید در دیده اندر آید، صورت شود یقین^۱
 بسیاری از اشعار مولانا را باید به مثابه تلاشی دانست که موجب می شود
 مشاهدات معنوی و "خیالی" برای کسانی که آنها را درک نکرده اند، قابل فهم شود.
 پدرش پیش از او بخش کاملی از معارف را به همین امر اختصاص داده بود. برای
 مثال، در آن جا چنین می خوانیم:

پس در هر جزو من جوی های نور می رود هم چون زر آب و روان
 می شود... همه خواطر و مزه از الله هست می شود. همه روی سوی الله
 آورده اند و الله چنانک شاه زیبا در میان عروسان نو بنشسته، یکی بر
 کتفش می گزد و یکی بر شانه بوسه اش می دهد و یکی خود را در وی
 می مالد. و یا چنانک فرزندان چو دانه مروارید گرد پدر جوان در آمده و با
 وی بازی می کنند و یا چون کبوتران و گنجشکان گرد کسی که خورشان
 می دهد در آمده باشند و به هر جای وی بر می نشینند همچنان همه ذره های
 کاینات گرد جمال الله گردان و تدبیر و خواطر من گرد الله گردان است (و
 ستوح و سبحان گویان است).^۲

پیام مولانا این است که تمامی شادی و شمع در وجود خداوند یافت
 می شوند و در این لحظه است که خداوند را می توان در قلب یافت. غزل ذیل با
 بهره گیری از تصویرپردازی خاص خود احتمالاً بیش از دیگر غزل ها به روشنی
 این پیام را منتقل می کند:

شنیدی تو که خط آمد ز خاقان که از پرده برون آیند خوبان

۱. دیوان شمس، ۷۶-۲۱۵۷۴.

۲. معارف، صص ۳۵-۱۳۴.

چنین فرموده است خاقان که امسال	شکر خواهم که باشد سخت ارزان
زهی سال و زهی روز مبارک	زهی خاقان زهی اقبال خندان
درون خانه بنشستن حرام است	که سلطان می خرامد سوی میدان
بیا با ما به میدان تا ببینی	یکی بزم خوش پیدای پنهان

غلامان چومه در پیش ساقی	نواى مطربان خوشتر از جان
ولیک از عشق شه جانهای مستان	فراغت دارد از ساقی و از خوان
توگویی این کجا باشد همان جا	که اندیشه کجا گشتست جویان ^۱

اما در خود فرو رفتن و باکنه وجود خود ارتباط برقرار کردن آسان نیست. در انجام چنین امری، فرد باید از تعالیمی که انبیا و اولیا آورده اند، پیروی کند. سلوک مولوی که کاملاً بر پایه شریعت و سنت است، با تکیه بر ذکر محبوب، از طریق صورت های مختلف ظاهری و باطنی، از نماز و روزه گرفته تا موسیقی و رقص را شامل می شود. در نزد وی شریعت، محور است، زیرا بدون اعمال دینی فرد هرگز نخواهد توانست چهارچوب ها و محدودیت های فردیت خود را ترک گوید و حضور الهی را درک نماید: "چو پیمبر نیستی، پس رو به راه!"^۲

دوری ما از خداوند در قائم بالذات بودن ما، در این عقیده نادرست ما ریشه دارد که (فکر می کنیم) به نحوی مستقل از مبدأ خود (خداوند) هستیم. نفس، ما را از درک روح و آن چه که وای آن قرار دارد عاجز می کند؛ مانند ابلیس، ما تنها وجه ظاهری اشیا را می بینیم. ما باید نور ملکوتی باطنی را که به عنوان عقل شناخته شده است به فعلیت درآوریم، عقلی که ماهیتش "جوینده خدا" است،^۳ این زمان

۱. دیوان شمس، غزل ۱۹۰۳.

۲. مثنوی، دفتر دوم، ۳۴۵۳.

۳. مثنوی، دفتر سوم، ۳۱۹۵.

می‌توان بر نفس، که هم ریشه با شیطان است^۱ غلبه کرد. در عین حال، باید از شیوه حسابگرانه عقل جزئی که آن نیز توسط ابرهای نفس پنهان شده است، اجتناب کنیم و خود را به عشق نامتناهی بسپاریم. در آخرین منازل سلوک، "هر چیزی به جز خداوند" - حتی خود عقل کل، چون آن نیز یک حقیقت مخلوق است - باید پشت سر گذاشته شود.

رهایی از نفس

در متن روان‌شناسی معنوی مولانا، حیات نفس، مرگ روح است؛ وصال با جهان زیرین، فراق از خداوند را به همراه دارد. رنج و اندوه قلب ناشی از خود موهوم ما و دوری ما از اصل خود است. برای گذشتن از قهر و رسیدن به لطف که سرچشمه همه چیز است، باید از نفس رهایی یابیم و در قلب ساکن شویم. پس درد و رنج، ملازمان ضروری حیات نفس هستند. در این مرتبه از وجود نمی‌توان بر آنها (درد و رنج) غلبه کرد، بلکه باید در درون به شادی‌ای که در مرکز قلب جای دارد مبدل شوند. در واقع، فقط انبیا و اولیا می‌توانند رنج حقیقی را درک کنند، زیرا بصیرت اشیا آن‌گونه که هستند تنها به آنها اعطا شده است. همچنان که مولانا معمولاً متذکر می‌شود، تا زمانی که پرنده آب گوارا ننوشیده باشد، هرگز تصوّر نخواهد کرد که بر روی آب شور دریا به سر می‌برد؛ تا زمانی که سالک مزه وصال را نچشد، هرگز نخواهد فهمید که در اندوه بی‌پایان فراق به سر می‌برد. "هر که او بیدارتر، پردردتر"^۲. از این رو، بزرگ‌ترین بدبختی‌ای که بشر می‌تواند متحمل شود زمانی اتفاق می‌افتد که او درد فراق را در نمی‌یابد.

۱. مثنوی، دفتر سوم، ۴۰۵۳ و ۳۱۹۷.

۲. مثنوی، دفتر اول، ۶۲۹.

آن که او بی درد باشد رهنزست زانک بی دردی انا الحق گفتنست^۱
تا وقتی که دردمند نباشیم، برای دستیابی به آرامش تلاش نخواهیم کرد؛ تا
وقتی که عاشق نباشیم، در طلب معشوق نخواهیم بود.

هر کجا دردی، دوا آن جا رود هر کجا فقری، نوا آن جا رود
آب کم جو تشنگی آور به دست تا بجوشد آب از بالا و پست^۲
برای به دست آوردن تشنگی و درد، باید به نقص و نالایقی - یا، بالاتر از آن،
به عدم محض خود در برابر حقیقت یکتا پی ببریم. آموزه محوری مولانا، چون
تعالیم سایر صوفیان به این امر منحصر می شود:

وز میان خویش را برون کن تیز تا بگیری تو خویش را به کنار^۳
خودیت ما بی اساس و موهوم است، اما وابسته به آن هستیم. هنگامی که از
طریق آیین سلوک و آتش عشق و شوق، خود بی اثر و نابود می شود، هیچ چیز جز
خداوند بجا نمی ماند. مولانا با به کارگرفتن کلام شهادت، آن را چنین شرح
می دهد:

تیغ لا در قتل غیر حق براند درنگر ز آن پس که بعد لا چه ماند؟
ماند الا الله باقی جمله رفت شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت^۴
پس خودیت، فراق انسان است، و بی خود شدن، وصال و کمال او. یک غزل
نمونه سالک را به این آگاهی می رساند:

ای طربنا کان ز مطرب التماس می کنید
سوی عشرت ها روید و میل بانگ نی کنید

۱. مثنوی، دفتر دوم، ۲۵۲۱.

۲. مثنوی، دفتر سوم، ۱۲، ۳۲۱۰.

۳. دیوان شمس، ۱۲۲۸۰.

۴. مثنوی، دفتر پنجم، ۹۰-۵۸۹.

شهبسوار اسب شادی‌ها شوید ای مقبلان
 اسب غم را در قدم‌های طرب‌ها پی کنید
 زان می صافی ز خم وحدتش ای با خودان
 عقل و هوش و عاقبت‌بینی همه لاشی کنید
 نوبهاری هست با صدرنگ گلزار و چمن
 ترک سرد و خشک و ادباری ماه دی کنید
 کشتگان خواهید دیدن سربریده جوق جوق
 ای‌ها العشاق مرتدید اگر هی هی کنید
 سوی چین است آن بت چینی که طالب گشته‌اید
 این چه عقلست این که هر دم قصد راه ری کنید
 در خرابات بقا اندر سماع گوش جان
 ترک تکرار حروف ابجد و حطی کنید
 از شراب صرف باقی کاسه سر پر کنید
 فرش عقل و عاقلی از بهر الله طی کنید
 از صفات با خودی بیرون شوید ای عاشقان
 خویشتن را محو دیدار جمال حی کنید
 با شه تبریز شمس‌الدین خداوند شهان
 جان فدا دارید و تن قربان ز بهر وی کنید^۱

رحمت خداوند

مولانا و آن گروه از پیروانش که به تعالیم وی وفادار بودند به ما می‌گویند که

عشق، رحمت و لطف خداوند را بر عالم سایه می‌افکند و سرنوشت ما را تعیین می‌کند، عالم اساساً خیر و زیبا است، اگرچه خود محوری ما ممکن است مانع از دیدن این امر شود. رحمت خداوند که در پس حجاب تجلی قهر اوست، ما را به سوی ارج بهجت و سُورور می‌کشانند. بنابراین، بر ما است که پذیرای "رحمت مسبوق" حق شویم، از بیم آن‌که مبادا تا ابد در حجاب باقی بمانیم. وظیفه ما به عنوان ابنای بشر بازگشت به لطف است که از آن برآمده‌ایم و بدین طریق تمامی کثرات را به وحدت تبدیل کنیم و به همه پدیده‌ها به عنوان حجاب‌هایی بر صورت معشوق بنگریم. مولانا در مورد اولیا که راهنمایان آدمی در این سلوک هستند، چنین می‌سراید:

خوی با ماکن و با بی‌خبران خوی مکن

دم هر ماده خری را چو خران بوی مکن
اول و آخر تو عشق ازل خواهد بود

چون زن فاحشه هر شب تو دگر شوی مکن
دل بنه بر هوسی که دل از آن برنکنی

شیرمردا دل خود سگ هر کوی مکن
هم بدان سو که گه درد دوا می‌خواهی

وقف کن دیده و دل روی به هر سوی مکن
همچو اشتر بمدو جانب هر خاربنی

ترک این باغ و بهار و چمن و جوی مکن
هان که خاقان بنهادست شهانه بزمی

اندرین مزبله از بهر خدا طوی مکن

میر چوگانی ما جانب میدان آمد
 پی اسبش دل و جان را هله جزگوی مکن
 روی را پاک بشو عیب بر آینه منه
 نقد خود را سره کن عیب ترازوی مکن
 جز بر آن که لب داد لب خود مگشا
 جز سوی آن که تکت داد تکاپوی مکن
 روی و موئی که بتان راست دروغین می دان
 نامشان را تو قمر روی زره موی مکن
 بر کلوخیست رخ و چشم و لب عاریتی
 پیش بی چشم بجد شیوه ابروی مکن
 قامت عشق صلا زد که سماع ابدیست
 جز پی قامت او رقص و هیاهوی مکن
 دم مزن و ر بزنی زیر لب آهسته بزنی
 دم حجابست یکی تو کن و صد توی مکن^۱

مجالس المؤمنین

شهرام بازوکی

مقدمه

در شماره قبل عرفان ایران، مقاله محققانه استاد اکبر ثبوت درباره "قاضی نورالله شوشتری و تصوف" چاپ شده بود که در آن جنبه‌های مختلف تعلقات صوفیانه این شهید تشیع و تصوف با ذکر شواهد و دلایل متعدد نشان داده شد. وی بنابر قراین موجود در آثارش در یکی از طرائق موجود آن زمان و به اغلب احتمال بنابر تصریح تذکره‌های عرفانی در طریقه کبرویه نوربخشیه بوده است.^۱

در این مقاله چندین بار به مجلس ششم مجالس المؤمنین استناد شده است.

۱. برای نمونه می‌توان به تذکره ریاض العارفین، رضاقلی‌خان هدایت، تهران، ۱۳۴۴، ص ۳۹۶ اشاره کرد که می‌گوید: «وی طریقه نوربخشیه داشته است.» از میان معاصران نیز می‌توان برای مثال از مرحوم دکتر عبدالحسین زرین‌کوب نام برد که با دقت علمی خاص خویش تصریح می‌کند که شوشتری «در طریقت به نوربخشیه منسوب بود.» دنباله جستجو در تصوف ایران، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۸۶.

این مجلس در ذکر جمعی از صوفیه است که شیعه بوده‌اند. اهمیت این فصل در موضوع نسبت میان تصوّف و تشیع، نگارنده را بر آن داشت که این فصل را تصحیح و چاپ کند.

علائق صوفیانه قاضی نورالله حقیقتی است که معمولاً کسانی که تشیع را منحصر به فقه و کلام شیعی می‌کنند، به عمد از آن می‌گذرند^۱ بی آنکه متوجه باشند با این کار، قول مخالفان تشیع را که می‌گویند شیعه یک فرقه "اختراعی" ایرانیان و منحرف از جریان اصلی اسلام است، تأیید می‌کنند.^۲ به نظر این گروه شیعه‌ستیز، تشیع فاقد هرگونه تفکر و نظر و معنویت است و لذا هیچ حکیم و عارف و اهل نظر و در نتیجه هیچ یک از مشاهیر را نمی‌توان در تاریخ اسلام یافت که شیعی باشد. در پاسخ به این معترضان، علمای شیعه به تکاپو افتاده تا شیعیان اهل نظر و معارفی را در تاریخ اسلام معرفی کنند که شیعه بوده‌اند.

یکی از نمونه‌های قدیمی این مجادله در کتاب نقض معروف به بعضی مطالب

۱. در این باره می‌توان از کتاب‌های مستقل که در سال‌های اخیر درباره قاضی نورالله شوشتری نوشته شده نام برد که یا هیچ اشاره‌ای به ارادت این فقیه عارف به تصوّف نمی‌کنند یا اصولاً آن را رد می‌نمایند. مثلاً در کتاب شهید ثالث: قاضی نورالله مرعشی شوشتری (سیدمحمد قاضی مرعشی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۶) مؤلف برخلاف شواهد صریح تاریخی این انتساب را بدون ذکر هیچ‌گونه دلیلی رد می‌کند. درحالی‌که اکثر علمای متقدم که درباره قاضی سخن گفته‌اند و خود نیز مخالف تصوّف بوده‌اند، مثل ملا عبدالله افندی و آقامحمدعلی کرمانشاهی مشهور به صوفی‌کش، به تعلقات وی به تصوّف اشاره کرده و از این حیث گاه او را ملامت کرده‌اند.

۲. مرحوم حاج محمدجعفر کبودرآهنگی (مجدوب‌علیشاه) از عارفان و فقیهانی است که می‌کوشد مانند شوشتری، هویت حقیقی و موسع تشیع را نشان دهد. وی در آثار خویش خصوصاً در *مرآة الحق* (تصحیح حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۳) چندین بار از مجالس المؤمنین مطالبی را نقل می‌کند و درباره خود کتاب گوید: «مقصود از تصنیف آن کتاب ردّ جمعی از علمای عامّه بوده است که آنها مدّعی بوده‌اند که تشیع، مذهبی مخترع است که در ایام سلطان سعید الجایتو احداث شده است.» (همان، ص ۱۱۶).

النَّوَّاصِبِ فِي نَقْضِ بَعْضِ فُضَائِحِ الرِّوَاغِضِ،^۱ تألیف نصیرالدین ابوالرشید عبدالجیل قزوینی رازی،^۲ دیده می‌شود. این کتاب در قرن ششم در ردّ برکتابی موسوم به بعض فضائح الروافض، نوشته شده است. نویسنده ناشناس کتاب، یک عالم سنی ساکن شهرری است که کتاب خود را در سال ۵۵۵ هجری قمری به اتمام رسانده است. یکی از فضایی‌ها که نویسنده بعض فضائح الروافض در ردّ شیعه می‌آورد این است که «در جهان هرگز رافضی‌ای نبوده است که او را در دین و دولت، قدری یا قدمی یا جاهی یا منزلتی یا حرمتی یا نامی بوده است».^۳ رازی در جواب گوید: «ندانم که بدین لفظ که را می‌خواهد؟ پس به ضرورت اسامی جماعتی از فنون طبقات ذکر کرده شود تا شبهت برخیزد به نظر در آن».^۴ آن‌گاه وی اسامی گروه‌های مختلفی را از پیروان ائمه، روات، متکلمان، مفسران قرآن، اهل لغت، سلاطین و امرا، شعرا و زهاد و عباد و غیره را که «همه شیعی و معتقد و مستبصر»^۵ بوده‌اند، به ضرورت می‌گوید «تا بدانند که به خلاف این است که [مؤلف] یاد کرده است».^۶ در میان این جماعات شیعه، وی درباره «زهاد و عباد و اهل اشارت و اهل موعظت» گوید^۷ که «همه عدلی مذهب بوده‌اند و مذهب سلف صالح گفته‌اند و از جبر و تشبیه تبرّا کرده‌اند» از اسامی‌ای که برای نمونه از این جماعت می‌آورد، نام مشایخ مشهور متقدم صوفیه به چشم می‌خورد، کسانی مثل:

۱. تصحیح میر جلال‌الدین محدث، همراه با دو جلد تعلیقات، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۸.

۲. در مقدمه دقیق مصحح، شرح مفصلی از زندگی مؤلف نقل آمده است.

۳. نقض، ص ۲۰۷.

۴. همانجا.

۵. همان، ص ۲۳۲.

۶. همان، ص ۲۳۳.

۷. همان، ص ۲۱۳.

حسن بصری، شبلی، جنید، بایزید بسطامی — که وی را شیخ روزگار می خوانند — و ابوسعید ابوالخیر. وی دربارهٔ آنان می افزاید «شیعه در این جماعت ظنّ نیکو دارند از بهر آن که عدلی و معتقد بوده اند... و جماعتی از آن طایفه که بلاشبّه شیعی مذهب و اصولی و معتقد بوده اند، معروف کرخی است و یحیی معاذ رازی و طاوس الیمانی و بهلول مجنون و مالک دینار و منصور عمار»^۱

کتاب نقض از منابع اصلی مجالس المؤمنین قاضی نورالله است و بنابر قول مصحح آن،^۲ شوشتری گاه به عین عبارت از آن نقل کرده و حدود ۲۴ یا ۲۵ مرتبه از آن کتاب مطالبی اقتباس نموده گاه بسیار مطوّل و گاه در حدود یکی دو جمله. وی شرح حال خود مؤلف آن را نیز در اواسط مجلس پنجم از کتاب مجالس المؤمنین مشروحاً ذکر کرده است. ولی از جهت فکری نیز مجالس المؤمنین در واقع در همان مسیری است که کتاب نقض می باشد یعنی توجّه به وسعت نظر در تشیع نه محدود و مضیق ساختن آن به مباحث فقهی و کلامی صرف یا فقط به عنوان نهضتی سیاسی، چنانکه مستشرقان گویند.

مجلس ششم از مجالس المؤمنین که در ذکر جمعی از صوفیه است، عمدتاً شرح حال و دلایل تشیع مشاهیر تصوّف است که در کتاب نقض فقط اسم آنها به عنوان شیعه نام برده شده است.

پس در واقع، برخلاف آنچه مشهور شده، شوشتری "شیعه تراش" نبود ولی بر آن بود که معنای حقیقی شیعه را احیاء کند و در این معنای وسیع، طبعاً کسانی که قبلاً از دامنهٔ شیعه بیرون نهاده شده و ظاهراً منتسب به اهل سنت بودند، در قلمرو شیعه وارد می شوند.

۱. همان، ص ۲۱۳.

۲. همان، ص دوازده.

از نمونه‌های دیگر این قبیل مساعی - اگرچه نه عیناً با مقدماتی واحد - در جهت نشان دادن عدم انحصار تشیع به چند کتاب اندک فقهی و کلامی، کتاب الذریعه الی تصانیف الشیعه است. در کتاب الذریعه نیز که جامع‌ترین منبع کتاب‌شناسی شیعه است، مؤلف آن، مرحوم آقابزرگ طهرانی، درواقع سعی کرده نشان دهد که شیعه دارای آثار علمی فراوانی است که تعداد آن از کتاب‌های منتشر شده از جانب اهل سنت کمتر نیست و شیعیان اهل نظر و فکر بوده‌اند.

* * *

در تصحیح این فصل از مجالس المؤمنین از نسخه خطی کاملی که به خطی خوانا نوشته شده و تاریخ اتمام کتابت آن جمعه هفدهم ماه صفر ۱۰۴۲ به خط کاتبی به نام ابن علی‌شاه کاغذی است، استفاده شد. بنابر اظهار صریح کاتب، وی این نسخه را به یک واسطه از خط خود مصتف نقل کرده است. در مواردی نیز این نسخه با متن چاپی مغلوط کتاب مقایسه و متن چاپ شده ترجیح داده شد. این موارد در پاورقی مشخص شده است.

مجلس ششم

در ذکر جمعی از صوفیه 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 انبیاء و ائمه هدی - علیهم صلوات الله الملیک الاعلی - وجود فایض الجود این طایفه کرام و اصفیای عظام - کثرهم 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 و هاج و عکس شعاع لماع 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 اشیا پیش از بروز وجود مطالعه فرموده، دعایم دین و دولت به میامن همت ایشان قایم و قوایم 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^۲ پیلان ژنده پوش و زنده دلان صاحب هوش، خرقة پوشان خانقاه قدس و باده نوشان بزم گاه انس، مصرع: «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 گلیمشان جم و خاقان و قیصرند

۱. سوره نور، آیه ۳۵.

۲. زنده: مهیب، هولناک، بی کران.

امروز از نعیم جهان چشم دوختند
 فردا خود از کرشمه به فردوس ننگرند
 منگر به چشم خوار در این پابرهنگان
 نزد خرد عزیزتر از دیده سرند
 آدم بهشت را به دو گندم اگر فروخت
 حقا که این گروه به یک جو نمی‌خرند

و مزید توضیح و تقریر کلام در تحقیق حال این طایفه کرام آن است که بروجهی که در مقدمات این کتاب اشارتی به آن واقع شده، تحصیل یقین به مطالب حقیقت که حکمت عبارت از آن است یا به نظر و استدلال حاصل می‌شود چنانچه طریقه اهل نظر است و ایشان را علما و حکما می‌خوانند یا به طریق تصفیه و استکمال چنانچه شیوه^۱ اهل فقر است و ایشان را عرفا و اولیا می‌نامند. و اگرچه هر دو طایفه به حقیقت حکماوند، لیکن طایفه ثانیه چون به محض موهبت ربانی فایز به درجه کمال شده‌اند و از مکتب‌خانه «و علّماهُ مِنْ لَدُنَا عِلْمًا»^۲ سبق گرفته‌اند و در طریق ایشان اشواک شکوک و غوایل اوهام کمتر است، اشرف و اعلی باشد و به وراثت انبیا که صفوت خلائقند اقرب و اولی خواهند بود. و هر دو طریق در نهایت وصول، سر به هم باز می‌آرد؛ «والیه یُوجَعُ الامْرُکَلَه»^۳ و میان محققان هر دو طریق هیچ خلاف نیست، چنانچه منقول است که شیخ عارف محقق شیخ ابوسعید بن 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

۱. در نسخه خطی: شیمه.

۲. سورة كهف، آیه ۶۵.

۳. سورة هود، آیه ۱۲۳.

دیگری گفت: آنچه او می بیند ما می دانیم.^۱

و هیچ کس از حکما انکار این طریق ننموده بلکه اثبات آن کرده چنانکه ارسطاطالیس می گوید: «هذه الاقوال المتداولة كالسلم نحو المرتبة المطلوبة فَمَنْ اراد أَنْ يحصلها فَلْيحصل لِنفسه فطرة أُخرى»^۲ و افلاطون الهی فرموده: «قد تحقق لي أُلوف مِن المسائل ليس لي عليها برهان».^۳ و شیخ ابوعلی در مقامات العارفين^۴ می فرماید: «فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يتعرفها فَلْيَتدرَج الي ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة و من الواصلين الي العين دون السامعين للآثر». و حکیم الهی شیخ شهاب الدین مقتول که محیی رسوم قدمای حکماست در تلویحات^۵ نقل می کند که در خلسه لطیفه — که به اصطلاح این طایفه او را غیبت گویند — ارسطو را دیدم و در تحقیق ادراک که از غوامض مسائل حکمت است از او نکته ای چند پرسیدم. بعد از آن شروع در مدح استاد خود افلاطون نمود و اطراء^۶ عظیم در مدحت او کرد. از او سؤال کردم که از متأخران کسی به مرتبه او رسیده باشد، گفت نه و نه به جزوی از هفتاد هزار جزو از کمال او. 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

۱. در اسرار التوحید: محمد بن منور، به اهتمام ذبیح الله صفا، ج ۴، تهران، ص ۲۱۰. این داستان نقل شده است.

۲. این اقوال متداول مانند نردبانی است به سوی آن مرتبه مطلوب، پس هرکس خواهد که به آن دست یابد، باید برای خویش فطرت دیگری به دست آورد.

۳. برای من علم به هزار مسأله پیدا شد که برهانی بر آن ندارم.

۴. الاشارات والتنبهات، جزء ثالث، تهران، ۱۴۰۳ قمری، ص ۳۹۰: هرکس که می خواهد آنها را بشناسد، باید به تدریج جهد کند تا از اهل مشاهده (دیدار) شود نه از اهل مشافهة (گفتار) و از کسانی باشد که به خود (عین) آن رسیده است نه از شنوندگان اثر (نشانه) آن.

۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کربن و سید حسین نصر، ج ۱، تهران، ۱۳۵۵، صص ۷۳-۷۴.

۶. اطراء: مبالغه در مدح کسی.

بن عبدالله تستری، قدس الله ارواحهم، گفت: اولئك هُمُ الفلاسفة حقاً. لیکن در این طریق اخطار بسیار و مهالک بی شمار است؛ چه خطرات و وساوس و ورطات هواجس و تسویلات باطله و تخیلات فاسده، سالک را در بیان طلب حیران و سرگردان گرداند و افسد مفاصد آن که به اندک نمایش کسراب بقیعة یخسبهُ الظَّمانُ ماء،^۱ از راه رفته دست از طلب بدارد حتی اذا جائه لَمْ یجده شیئاً.^۲ و بعد از اطلاع بر حقیقت حال، حاصلش غیر حسرت و وبال نباشد:

دور است سر آب درین بادیه هشدار تا غول بیابان نفریبد به سرابت^۳
 خلیلی قُطَاعُ الفیافی الی الحمی کثیر و ارباب الوصول قلائل^۴
 و ایضاً استاد این طریقت که عبارت از مرشد کامل است نادر است و بر تقدیر وجود شناخت او یا متعذّر یا متعسر، چه کمالات انسانی را جز صاحب کمال نشانسد و قیمت جوهر را به جز جوهری نداند:

به سر قصه سیمرغ و قصه^۵ هدهد کسی رسد که شناسای منطق الطیر است
 و اکثر مردم به صورت ممّوه^۶ و ظاهر بی حقیقت، از راه افتاده اند:
 یاقوت را مقابل خرمهره می کنند 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 ظن کمال، و مؤدّی به خسران حال و مآل او گردد - نعوذ بالله من الغبوة
 والغواية. و از این جهت در کلام ملک علام و صاحب وحی (ع) ترغیبات بسیار در باب نظر و تفکر وارد شده و علمای اعلام نیز بیشتر ترغیب مردم بر طریقه نظر

۱. سورة نور، آیه ۳۹: چون سرابی است در زمینی هموار که تشنه آن را آب می پندارد.

۲. ادامه آیه گذشته: تا چون به آن رسد، آن را چیزی نیابد.

۳. دیوان حافظ، تصحیح بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات نیلوفر، چاپ دوم، ۱۳۷۵، ص ۱۵.

۴. دوستان من، راهزنان بیابان در راه به سوی محبوب، بسیاریند و کسانی که واصل شده اند، اندک.

۵. نسخه خطی: غصه.

۶. ممّوه: خبر همراه با راست و دروغ.

نمایند با آن‌که در طریقه تصفیه نیز احتیاج به این طریق متحقق است؛ زیرا که در اثنای تصفیه و ریاضت، تلبیسات شیطانی ملتبس می‌شود 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 شریعت فارغ نه. و شاید که بنابر جهل به حد اعتدال، احتمال ریاضات مفرط کند و مؤدی شود به فساد مزاج و بطلان استعداد. و لهذا حضرت هادی الثقلین الی صراط المستقیم - علیه و علی آله افضل التحیه والتسلیم - می‌فرماید: «ما اتخذ الله ولياً جاهلاً»^۱ و در حدیث دیگر فرموده: «قَصَمَ ظَهْرِي رَجُلَانِ: جَاهِلٌ مُتَسَكِّكٌ وَ عَالَمٌ مُتَهْتِكٌ»^۲.

و بی‌شایبه تکلف ارباب اعتدال و مستعدان وصول به مراتب کمال از طایفه علویه صوفیه، فرقه ناجیه امامیه‌اند که در مبادی حال بلکه در ازل آزال به میامن هادی توفیق رحیق تحقیق از جام فیض ساقی کوثر نوشیده‌اند و جرعه لایظماء اصلاً ابداً شاربها کشیده‌اند. سید المتألهین حیدر بن علی الآملی در کتاب جامع الانوار^۳ فرموده که «فرقه ناجیه امامیه - ایدهم الله تعالی - دو طایفه‌اند: یک طایفه آن‌که حامل ظاهر علوم رسول مجتبی و ائمه هدی‌اند که عبارت از علوم شرعیه اصلیه و فرعیه باشد و طایفه دیگر آن‌که متحمل باطن علوم ایشانند که آن عبارت از طریقت و حقیقت و ایقان باشد. و اول موسوم است به مؤمن فقط و ثانی به مؤمن

۱. شرح اصول کافی، محمد صالح مازندرانی، تصحیح و تعلیق ابوالحسن الشعرانی، ج ۸، ص ۳۴۸: خداوند هیچ نادانی را ولی خود قرار نداده است.

۲. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دارالاحیاء الکتب العربیه، ج ۲۰، ص ۲۸۴: دو کس پشت مرا بشکستند: نادان اهل آداب شرعی و دانای پرده در.

۳. نوشنده آن هیچ‌گاه تشنه نخواهد شد.

۴. جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۸، ص ۴۱.

ممتحن. و شیعی و صوفی عبارت از این دو طایفه‌اند. زیرا که شیعی و صوفی دو اسم متغایرنند که مراد از ایشان حقیقت واحده است یعنی کسی که حامل شریعت محمدیه باشد به حسب ظاهر و باطن. بعد از آن فرموده که اگر گویند که اکثر صوفیه به حسب ظاهر بر طریق اهل سنت و اصول و قواعد ایشانند، پس چگونه ایشان را شیعی حقیقی توان گفت؟ گوییم: صوفیه فِرَق بسیارند مانند شیعه، اما فرقه حقه از ایشان یکی است و آن فرقه‌ای است که حامل اسرار سید مختار و ائمه اطهار باشد و ایمان به ایشان به حسب ظاهر و باطن داشته باشد؛ همچنان که فرقه حقه ناجیه از فرق متکثره شیعی یکی است و آن امامیه اثنی عشریه‌اند که قواعد و احکام ایشان در فروع مبنی است به نقل صحیح از نبی و عترت او، علیهم السلام.»

و مؤلف را عقیده آن است که هیچ کس از این طایفه رفیع، سنی مذهب نبوده مگر شَرذمه ضالّه نقشبندی که جهت ترویج بضاعت و گول زدن اهل سنت و جماعت که فی الحقیقه اهل سنّه و مُجاعة‌اند، نقش تصوّفی جهت ابوبکر بسته‌اند و خرق اجماع قوم نموده و خرقة طریقت خود را به او بسته‌اند و بنابر ظهور بطلان آن طریقه صاحب نفحات که از مریدان خواجه نقشبند است گفته که «خواجه بهاءالدین به حقیقت او یسی است».^۱

و غوث‌المتأخرین سید محمد نوربخش - نورالله مرقد - در بعضی از مکاتیب خود که به خواجه جعفر ثانی نوشته فرموده که: «اگر کسی سیاح باشد به ظاهر و باطن ببیند و بداند که هیچ سلسله در همه جهان باقی نیست غیر سلسله حضرت امیر و آن سلسله منحصر به حضرت خواجه اسحاق و سلسله خواجه منحصر به این فقیر چنانکه سلسله حضرت مصطفی به مرتضی به اتفاق جمیع اولیا

۱. نفحات الانس من حضرات القدس، عبدالرحمن جامی، تصحیح محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۵، ص ۳۹۰.

و آن‌که بعضی خواستند که به تکلف از برای دیگری سلسله بتراشند، بنیادی ندارد. علمای شریعت و مرشدان طریقت بر این معنی متفق‌اند و مقوی این سخن آن‌که حضرت شیخ عبدالله عمویہ سهروردی و فرزند او قاضی وجیه‌الدین و برادرزاده او ابونجیب شهاب‌الدین و شیخ عمادالدین - قدس اسرارهم - و حضرت شیخ اسماعیل قصری و حضرت مولانا جلال‌الدین رومی و پدر وی بهاء‌الدین - قدس سرهما - از نسل ابوبکرند و سلسله ایشان همه به علی مرتضی (ع) می‌رسد و به خط حضرت شیخ شهاب‌الدین سهروردی اجازتی که برای امام عبدالغفار که صاحب حاوی است نوشته سلسله به امیرالمؤمنین علی (ع) رسانیده و آن خط در قزوین پیش فرزندان [صاحب] حاوی باقی است» انتهى.

و همانا آنچه حضرت میر - نورالله مرقده - در این کتابت افاده فرموده‌اند تفصیل اجمال آن چیزی است که شیخ مشایخ او سید متألّهین امیر سید علی همدانی - قدس الله اسراره العلیّه - در شرح قصیده "میمیه فارضیه" به آن اشارت نموده فرموده‌اند که: «طوال انوار حقایق هر دلی مقتبس از مشکات ولایت علی است و با وجود امام هادی، متابعت غیری از احوالی است». و بر وفق این مقال شیخ عارف نورالدین آذری - قدس سره - فرموده‌اند:

از طبقات اولیا هر که ز بعد مصطفی دید نظیر مرتضی هست ز عین احوالی و نیز فرموده‌اند:

هر ره که در طریقه اهل سلوک هست غیر از طریق مرتضوی نیست جز ضلال و مخفی نماند که اینکه اکابر این طایفه رفیعہ، گاه می‌گویند که الصوفی من لا مذهب له و گاه می‌فرمایند که عمل به احوط مذاهب می‌کنیم، فی الحقیقه گریز است از التزام یکی از مذاهب اهل سنت و احتراز تصریح به انقیاد مذهب شیعه از روی تقیّه و لهذا نیز گفته‌اند با هر صوفی که اظهار مذهب کند ملامت کردنی بلکه لایق

سیلی و گردنی است با آن که نزد کسی که عارف به تفصیل مذاهب باشد، عبارت اخیر صریح است در اتباع مذهب امامیه زیرا که احوط مذاهب عندالاستقرار مذهب این فرقه ناجیه است و در مذاهب دیگران خصوصاً مذهب ابوحنیفه آن قدر توسعه و اباحت و رخصت و قباحت قرار یافته که حکیم انوری در بعضی از اشعار خود فراخی رخصت‌های ابوحنیفه را ضرب‌المثل ساخته:

سبحان الله فراخ چون چه چون رخصت‌های ابوحنیفه^۱

و از جمله قرائین واضح که منتج رفع استبعاد تدین اکابر این طایفه علیه به مذهب حق امامیه باشد، آن است که شیخ شهاب‌الدین سهروردی در رساله اعلام الهدی بعد از آن که از روی تقیه تقریر حقیقت خلافت خلفای اربعه بر طبق مذهب اهل سنت نموده گفته که: «اگر محبت یکی از ایشان در خاطر تو درآید باید که آن را از جمله اسرار خود سازی و به اظهار آن نپردازی» و نگفت که: باید که سعی کنی تا خاطر را از آن بپردازی. و بر متفطن عارف به دقایق کلام ظاهر و پیدا و روشن و هویدا خواهد بود که مراد به یکی از آن چار که محبت او از جمله اسرار است، کیست. شیخ آذری - علیه الرحمة - گفته^۲:

کیست مطلوب تو گفتی گر نمی‌دانی بدان

آفتاب دین علی مرتضی پیداست کیست

صد هزاران مرشد و هادی و پیر رهبر است

زین همه هادی و رهبر پیر ما پیداست کیست

گر رود اینجا بسی دعوی باطل باک نیست

در شریعت قاضی روز جزا پیداست کیست

۱. این بیت در نسخه خطی نبود.

۲. "علیه الرحمة گفته" در نسخه خطی نبود.

و این قدر نیز که شیخ در این رساله اظهار نموده فی الحقیقه از مقوله کشف اسرار است و لهذا بسیاری از اهل سنت آن را دلیل رفض شیخ مذکور ساخته‌اند.

اگر گویند که جمهور فقهای شیعه امامیه در شأن حسن بصری و احمد غزالی که در سلسله ارادت صوفیه واقع‌اند، انکار بسیار دارند و این هنگام لازم آید که آن سلسله رفیعہ متنسق النظام نباشد، گوئیم فقهای امامیه را در باب حسن بصری اختلاف است و از بعضی مشایخ خود - رحمهم الله - شنیده که سید اجل رضی‌الدین علی بن طاووس او را مقبول شمرده و کتابتی که در کتاب احتجاج شیخ طبرسی مذکور است که حضرت امام حسن (ع) به حسن بصری مشتمل بر تعرضات نوشته، نسبت او به آن حضرت به مرتبه صحت نرسیده و ایضاً این چنین نیست که در سلسله ارادت مطلقاً حسن بصری داخل باشد بلکه او در سلسله‌ای داخل است که به معروف کرخی و از او به حضرت امام علی بن موسی الرضا و آبای کرام او (ع) منتهی نشده باشد. و اما احمد غزالی بر تقدیر آن که نزد جمهور امامیه حال او سقیم باشد دفع نقض سلسله به وجود او بر این وجه می‌توان کرد که شیخ زین‌الدین ابوبکر خوافی که از متأخران صوفیه است در کتابتی که به خواجه عبدالقادر مشهور موسیقی‌دان نوشته و آن را بنابر التماس او مشحون به ذکر نسبت و بیان سلسله خود ساخته، آورده که شیخ ضیاء‌الدین ابی‌النجیب سهروردی را دو نسبت است: یکی به عم خود قاضی وجیه‌الدین سهروردی و او را به پدر خود شیخ محمد سهروردی شهیر به عمویه و او را به شیخ احمد اسود دینوری و او را به شیخ طایفه جنید بغدادی و دیگری به احمد غزالی و او را به ابوبکر نساخ و او را به شیخ ابوالقاسم گرکانی و او را به شیخ عثمان مغربی و او را به شیخ علی رودباری و او را به شیخ جنید الی آخره. و بنابراین احمد غزالی به یک اعتبار از سلسله خارج باشد و سلسله معتبره متنسق النظام گردد.

تنبيه: پوشيده نماند كه بسيارى از عتباران روزگار و ابله طراران دكان دار كه صاحبان غلظت طبع و كثافت حجابند و سال ها به مرض مزمن آرايش و فزايش سبليت و محاسن عمر گذرانیده اند و عمامه كبيره كه بار عناد و استكبار است بر سر نهاده اند، مآثر شعوزه و تكسير و رمل و نجوم را بر مردم مشتبه به كرامات و خارق عادات ساخته اند و بسيارى از مردم گول را در دام ارادت خود انداخته اند و اگر احياناً از مشايخ مخالفين كه از سرچشمه تحقيق يعنى مشرب عذب مرتضوى دور افتاده اند چيزى از خوارق عادات صدور نموده، نه از باب كرامات اوليا بوده بلكه از آثار تسخير جن و عمل شعوزه و سيميا بوده، چنانكه از شيخ مقتول در بعضى اسفار مشهور و از سكاكى در صحبت جغتای خان بر السنه مذکور و دور نيست كه متصوفان خرقة پوش و شيخكان شيد فروش آثار سيميا و تسخير يا رمل و تكسير را از قبيل كرامات مى نموده باشند تا از براى خود منصب ارشاد و ولايتى تراشند.

نقد صوفى نه همه صافى و بى غش باشد

اى بسا خرقة كه شايسه آتش باشد

خوش بود گر محك تجربه آيد به ميان

تا سیه روی شود هر كه درو غش باشد^۱

و ركن صاين نيز در اين باب گويد:

اگرچه طاعت اين شيخكان سالوس است

كه جوش و ولوله در گوش انس و جان انداخت

ولى به كعبه كه گر جبرئيل طاعتشان

به منجنيق تواند بر آسمان انداخت

تأیید: از جمله مؤیدات آنچه صاحب نفحات^۱ در مقام بیان احوال متشبهان طوایف هشت‌گانه و اصلان و سالکان صوفیه ذکر کرده و هم‌چنین آن‌که قائم الموحّدين شيخ حسين خوارزمی - قدس سره‌العزيز - در مقام کفایت و تعریض با سلسلهٔ مخترعهٔ نقشبندیه به طریق خطاب عام، اظهار شکوه از مرشدان گول و مریدان ساده می‌نموده‌اند و می‌گفته‌اند که: در ولایت ماوراءالنهر هر جا که نام شیخی و گوشه‌نشینی و صالحی را می‌شنیدم بی‌توقف به صحبت او می‌رسیدم، از هر طریق که بودند از جهر و خفیه همه را دریافتم. اگرچه ظاهر خود را به زیب و زینت اهل‌الله آراسته می‌داشتند و خود را به‌زعم خود از مقربان و اهل حقیقت می‌پنداشتند و ظاهر ایشان نیز پسندیدهٔ ظاهرینان بود ولیکن چون به نظر بصیرت تفحص احوال ایشان می‌کردم باطن ایشان از لباس طریقت و حقیقت عریان بود و همه را به‌خود مغرور و از راه مسالک طریقت دور و از حالات حقیقت مهجور می‌یافتم و این اسرار مخفی بر من از مکاشفات اسرار واردات که از فضل و مواهب حضرت بوده، واضح می‌گشت و چون از این رهگذر بر حقیقت احوال ایشان اطلاع می‌یافتم از صحبتشان به سرعت تمام فرار اختیار می‌کردم:

مستی و خراباتی و رندی باید تا بر سر راه و کار مردان آید
عیاری و لاابالی و چالاکی باید که روندگی ره را شاید
محمود غجدوانی در کتاب مقامات شیخ مذکور آورده که آن حضرت به‌جهت تنبیه سالکان راه و نجات یافتن ایشان از دام متشبهان اهل‌الله و شیخ‌صورتان شیطان‌سیرت گمراه مکرر می‌گفتند که: طالب در ابتدای طلب تارند و لاابالی آثار نباشد و خراباتی صفت و عیار شعار نبود از دام اضلال و بند مکر و

شید مکاران نتواند رهایی یافت و اگر به بال همت از دست فتنه ایشان پرواز ننماید، او را هیچ مقصود به چنگ نیاید و به هیچ مطلوبی نرسد؛ 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.

وای بر طالبان پیر و حیف از قابلان فقیر که در ابتدای کار که از همه اشغال عالم دلسردند و به طلب پیر مرشد به هر جانب سرگردان و حیران می‌گردند و از غایت طلب به هر کس و ناکس روی نیاز دارند، نه ایشان را دیده بصیرتی که معرفت نور و ظلمت را شاید و نه فراستی که حق را از باطل امتیاز نماید و نه حول و قوتی که به تهوّر آن از فراز و نشیب راه خبری یابند و نه مشفقّی که به امداد همتش از حالات حقیقت در خود اثری یابند و به نور آن اثر از ظلمت آن مکذرات گذر نمایند و نه تجربه‌ای دارند که از ریو و رنگ شتادان حاضر گشته حذر نمایند و نعوذ بالله اگر به دامگاه طامات و اضلال ایشان طالب راغب را رغبت افتد و به دانه فرییشان میل نموده گرفتار گردد، بند طامات بر پای او نهند و پروبال قابلیتش را برگزند زیرا که چون حرارت شوق و طلب ایشان از غلبه برودت و زمهریر رؤیت آن مبطلان تسکین یافته آتش شوق و طلب او فرونشیند و فسرده شود و در پیروی ایشان عمری به غفلت و کسالت گذرانیده در باطن خود هرگز نور و صفایی نبیند و از نخل عمرشان هرگز میوه‌ای نچیند. لاجرم مذاق جان ایشان از آن تلخکام گشته درد و داعیه طلب ایشان رو به تنزل نهاده قابلیت نقصان پذیرد و از این فتنه طالب مسکین به یکی از چند مهلکه مبتلا گشته به هلاکت رسد. چه اگر آن پیشوای وی از مبطلان و ملحدان و زنادقه باشد، او را در غرقاب ضلالت و گمراهی عظیم از الحاد و کفر و زندقه اندازد - نعوذ بالله من هذه الحال - و اگر مقتدای وی از شیخان مقلّد ناقص باشد، اگر چه از اهل اسلام باشد و ظاهر شرع را -

کما هر حقه — رعایت کند و آن طالب را نیز به اوامر و نواهی شریعت منقاد سازد ولیکن چون از تعمیر باطن که آن تزکیه نفس و تصفیه دل و تجلیه سر و تخلیه روح است بهره مند نگشته و تبدیل اخلاق ذمیمه به حمیده نکرده و از حالات و تجلیات و مراتب و مقامات و درجات و ترقیات سیر الی الله و سیر فی الله و سیر مع الله و سیر بالله خبری و حظی نیافته، هر آینه طالب مدتی بر این منوال بی ذوق وصال به غفلت گذرانند. آخر الامر یکی از دو حال او را صورت بندد: یا به اعتقاد مرتبه شیخی بر خود در ورطه ضلالت افتد یا به انکار احوال مشایخ مبتلا گشته در بلای عداوت اولیا افتد. زیرا که آن شیخ او از نااهلی او را مثل خود به قید شیخی مقتید 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؛ زیرا که طلب او به همین عقیده فرو نشیند و به خود اعتقاد فاسد کند و این هنگام او را از ورطه ای بیرون آوردن به غایت مشکل است بلکه قریب به محال است همچنان که در زمان ما در هر دو طرف گروه گروه در این گرداب مبتلا و مستهلک و سرگردان مانده اند — العیاذ بالله من هذه الحال — و اگر بعضی از مریدان این طایفه که فی الجمله نشأ^۱ ادراک و فراستی دارند، ایشان را از پیران رسیده رخصت ارشاد شود و به این رتبه از آن متشیخان مأمور گردند، چون در احوال مشایخ سابق از آنچه شنیده باشد و یا در کتب دیده باشد تأمل و خود را از آن حالات عاری یابند، این وسوسه شیطان در باطن ایشان انگیزد که حالا مثل شیخ ما در عالم نیست و اگر او را حالتی می بود ما را نیز از آن بهره

می‌رسید و از این استدلال‌کنندگان که در زمان ما مثل مشایخ و اولیای زمان سابق نیستند و به این سبب از طلب مرشد محروم ماند و یا گویند طایفه اولیا و اهل ارشاد در آن زمانها بوده و حالا اصلاً نیستند و یا به‌خود قرار دهند که از غایت فسرده‌گی خود که احوال مشایخ این زمان و زمان گذشته نیز حرفی و حکایتی چند بیش نیست که اگر حال مشایخ حقیقی می‌داشت پیر ما را و ما را می‌بود. و این نیز ضلالتی عظیم است و به سبب این عقیده در عقبه انکار اهل الله از جهل فرومانده از طلب حقیقت و دریافت اهل حقیقت محروم و مهجور ماند. هر آینه چنین شیخان جاهل از خیل راهزنان دین و اخوان شیاطین‌اند. پس طالب صادق را واجب و لازم است که در ابتدای کار احتیاط بسیار نماید تا پایمال طریق این جُهل نشود و غریق گرداب تقلیدشان نگردد که چون از پیروی ایشان فسرده‌گی و سردی و تیرگی پدید گشته حرارت و ندامت را فرو نشاند قابلیت طالب نقصان پذیرفته ضایع گردد:

پوشیده مرقعند این خامی چند	نارفته ره صدق و صفا گامی چند
بگرفته زطامات الف لامی چند	بدنام کنندۀ نکونامی چند ^۱

گزیده‌ای از عرفان مسیحی

جیمز کاتسینجر

ترجمه ابوالقاسم پیاده کوهسار^۱

مقدمه

نوشتار حاضر ترجمه دو فصل از کتاب ارزشمند نه از این دنیا: گنجینه‌ای از عرفان مسیحی^۲ می‌باشد که گردآوری شده و ویراسته آقای جیمز اس. کاتسینجر است. این اثر گلچینی از نوشته‌های عرفانی شماری از نویسندگان است که در اینجا برای آشنایی با عرفان مسیحی – البته آشنایی اندک – فصل اول آن با عنوان "رهایی از بندها" و فصل ۵۷ آن با عنوان "پاسخی به افراد اهل عمل" ترجمه شد. متن نخست از کتاب گفت‌وگو درباره حیات فرا-حسی^۳ اثر یاکوب بومه^۴ انتخاب

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد واحد شاهرود.

2. *Not of this World, A Treasury of Christian Mysticism*, Compiled and edited by James S. Custing, World Wisdom, 2003.

3. *Dialogue of The Supersensual Life*.

۴. Jakob Boehme: عارف شهیر آلمانی (۱۶۲۴-۱۵۷۵) که تمام عمر خود به کار کفّاشی مشغول بود و در کنار آن به عرفان و تألیف رسالات عرفانی پرداخت.

شده و متن دوم هم گلچینی از کتاب معروف ابر نادانی^۱ است. ابر نادانی کتابی است مجهول المؤلف از قرن ۱۴ میلادی که مربوط به کشور انگلستان است.

گسستن بندها^۲

مرید به مرشد خود گفت: «استاد، من چطور می توانم به حیاتی فراحسی^۳ برسم که بتوانم خداوند را ببینم و صدایش را بشنوم؟»

مرشد پاسخ گفت: «فرزندم، اگر بتوانی خودت را حتی برای لحظه ای "آنجا" برسانی که هیچ مخلوقی سکنا ندارد، آن وقت صدای خداوند را خواهی شنید.»
— آنجایی که هیچ مخلوقی سکنا ندارد دور است یا نزدیک؟

— فرزندم، "آنجا" درون توست. اگر بتوانی برای لحظه ای از تمام تفکرات و تمایلات دست بکشی، کلمات وصف ناپذیر خداوند را خواهی شنید.

— وقتی از فکر کردن و خواستن باز ایستادم، چگونه صدای او را می شنوم؟
استاد گفت: «وقتی از فکر کردن و خواستن نفس باز ایستادی، آن گاه هم عقلت و هم اراده ات آرام و پذیرای تجلیات کلمه و روح ازلی می شوند و آن گاه که روح بالاتر و ورای چیزهای گذرا و فانی پرواز کند، حواس ظاهری و تخیلات به واسطه آن حال مقدس و مبارک، تعطیل می شوند و آن وقت سمع و بصر و کلام ازلی در تو آشکار خواهد شد و از این رو خداوند به تو می شنود و به تو می بیند، تویی که اکنون عضوی از روح القدس شده ای و لذا خداوند در تو سخن می گوید و با روح نجوا می کند و روح هم صدایش را می شنود. پس اگر بتوانی از فکر کردن و اراده ات باز ایستی و چرخ تخیلات و حواس را متوقف سازی به

1. *The Cloud of Unknowing.*

2. *Breaking the Chains.*

3. *Supersensual Life.*

سعادت رسیده‌ای، چرا که تو آن هنگام به آن مقامی دست یافته‌ای که نجات بخشی عظیم خداوند را ببینی و شایسته تمام انواع الطاف الهی و روابط آسمانی شده‌ای. پس در واقع هیچ چیز جز شنیدن و خواستن خودت حجاب تو نیست و به آن خاطر است که نمی‌توانی خداوند را ببینی و صدایش را بشنوی.»

— اما من با چه چیزی خدا را خواهم دید و شنید، در حالی که او ورای طبیعت و مخلوقات است؟

— فرزندم، وقتی که تو کاملاً آرام و ساکت هستی همان‌طوری هستی که خداوند پیش از خلق طبیعت و موجودات بود. تو چیزی هستی که خداوند آن موقع بود. تو آن چیزی هستی که خداوند با آن ذات و وجودت را ساخت. پس تو حتی با آن چیزی می‌بینی و می‌شنوی که — پیش از آنکه اراده یا حواست شروع به کار کنند — خود خداوند در تو دید و شنید.

— حال، چه چیز جلویم را می‌گیرد یا مرا محجوب می‌سازد از این که من نتوانم به آن چیزی برسم که خداوند را می‌بایست با آن دید و شنید؟

مرشد پاسخ داد: «به واقع هیچ چیز جز اراده، سمع و بصر خودت، تو را از آن محجوب نمی‌سازد و مانع رسیدنت به آن مقام فراحسی نمی‌شود و به این خاطر که تو برخلاف "آن چیز"ی که از آن نازل شده و ناشی شده‌ای، زیاد تلاش می‌کنی، خودت را به واسطه اراده‌ات از اراده خداوند محروم می‌کنی و به واسطه دیدنت از دیدن خداوند. پس چون در دیدن تو، تو تنها به اراده خودت می‌بینی، و با فهم و درک خود، به اراده خودت می‌فهمی، از اراده الهی دور می‌افتی. افزون بر آن اراده تو، جلوی شنیدنت را می‌گیرد و تو را با تفکر در چیزهای زمینی و مشغول کردنت به چیزهایی که به تو ربطی ندارند از استماع کلام خداوند باز می‌دارد و به این ترتیب اراده‌ات تو را به جایی می‌برد که بند طبیعت شده و در آن به اسارت درآید

و با کشیدن به اینجا تو را مغلوب آن چیزی که اراده کرده‌ای می‌کند و تو را در بند زنجیرهای خودت می‌سازد و تو را به آن زندان ظلمت می‌افکند که خودت برای خودت ساخته‌ای و آن‌گاه نمی‌توانی از آنجا بیرون آیی یا به آن مقام فراطبیعی و فراحسی نایل آیی.»

مرید پرسید: «اما اکنون که طبیعت من این‌گونه است و من در بند زنجیرهای خودم و گرفتار اراده فطری خودم هستم، سرورم: استدعا دارم که از سر لطف به من بگویند که چگونه می‌توانم از طبیعت خودم به آن سرزمین فراحسی و فراطبیعی برسم بدون آنکه این فطرت را در خود نابود سازم؟»

مرشد در جواب گفت: «ناامید مباش، اگر دنیا را رها کنی آن وقت به "آن چیزی" می‌رسی که دنیا از آن ساخته شده است و اگر جانت را از دست دادی، آن وقت حیات تو در آن چیزی است که به خاطرش به دنیا پشت پا زده‌ای. حیات تو در خداوند است، لذا زمانی که نیرویت رو به ضعف و زوال می‌رود، نیروی خداوند در تو و از طریق تو عمل خواهد کرد. با این همه، از آنجا که خداوند، بشر را در طبیعت و برای حیات طبیعی آفریده است تا بر تمام مخلوقات روی زمین حکومت کند و سرور تمام موجودات این جهان باشد، پس نامنتقی به نظر نمی‌رسد که بشر باید این دنیا و موجودات درون آن را برای خودش تصاحب کند. اگر بر همه مخلوقات - البته به لحاظ ظاهری - مسلط گردی، فایده زیادی در آن نیست. اما اگر ذهنی داشته باشی که تمام چیزها را در اختیار گیرد و در حقیقت سرور تمام موجودات جهان باشد، آن وقت روش کاملاً متفاوتی را باید به کار بست.»

مرید پرسید: «تمنا دارم؛ آن روش چیست؟ و من با استفاده از کدام روش به آن نوع تسلط و سروری برسم؟»

مرشد گفت: «تو باید یاد بگیری که بین خود شی و آنچه که تنها تصویری از آن است تمایز قایل شوی، بین آن نوع سروری و تسلط که ذاتی است و در ذات یا ساحت درونی قرار دارد و آن نوع سروری که تخیلی است و شکل یا هیئتی ظاهری است و بین آن چیزی که احتمالاً مجرد و ملکی است و آن چیزی که بیشتر از خویی حیوانی و وحشیانه نیست، به خوبی تمایز قایل شوی. اگر تو اکنون بر مخلوقات به لحاظ ظاهری - و نه با زمینه باطنی درستی طبیعت احیا شده‌ات - تسلط یابی، آن وقت اراده و تسلط تو به واقع به صورت یا روش حیوانی است و آن تو در بهترین وجه، جز نوعی حکومت خیالی و موقت و عاری از هر چیز ذاتی و پاینده - که باید وجهه همت تو باشد - نخواهد بود. از این رو با این تسلط ظاهری بر مخلوقات، به سادگی جوهر و حقیقت خویش را از دست می‌دهی، درحالی که هیچ چیز جز خیال یا سایه‌ای از سروری راستین و ابتدایی‌ات که می‌توانستی توبه کنی و به کمک پروردگارت به مقام و منزلت اصلی خودت برسی، برایت باقی نخواهد ماند. بنابراین چون اراده و سروری تو حیوانی است میل و علاقه تو هم به غریزه‌ای حیوانی بدل می‌شود که به وسیله آن آلوده و اسیر می‌گردد و صاحب طبیعتی حیوانی و شرایط زندگی حیوانی می‌گردد. اما اگر طبیعت حیوانی و سبوعانه‌ات را رها کنی و زندگی خیالی و شرایط تخیلی آن را ترک نمایی آن وقت به "خیال الهی"^۱ و زندگی عقلانی که حیاتی فراتر از تخیلات موهوم، اشکال و سایه‌هاست می‌رسی. بنابراین بر همه مخلوقات مسلط خواهی شد و با طبیعت و سرشت اولیه خود، در خود آن "مبدأ" یا "منبعی" که آنها از آن زاییده شده و می‌شوند دوباره متحد می‌گردد و از این رو هیچ چیز روی زمین

1. Divine Imagination.

به قول مولانا:

عکس مهرویان بستان خداست

آن خیالاتی که دام اولیاست

نمی تواند به تو صدمه ای برساند. زیرا تو مانند همه مخلوقات هستی و هیچ چیز با تو فرق ندارد.»

— ای استاد عزیز خواهش می کنم به من بیاموز که چگونه می توانم به کوتاه ترین راه برای تشبه به همه مخلوقات، دست پیدا کنم؟

— بادل و جان به جملات سرورمان عیسی مسیح که گفت: «به جز با عوض کردن راهتان و مانند کودکان شدن، وارد ملکوت آسمان نخواهید شد.»^۱ عمل کن و بیاندیش. هیچ راهی کوتاه تر از این نیست و هیچ راه بهتری هم نمی توان یافت. مسیح به تو می گوید که جز با بازگشت و توبه و به مانند یک کودک شدن که برای هر چیزی به خداوند وابسته باشد، نمی توانی ملکوت خدا را ببینی. همین کار را انجام بده. هیچ چیز نمی تواند به تو آسیب برساند زیرا تو با همه مخلوقات در صلح هستی. زیرا توبه صانع و سرچشمه آنها مرتبط هستی و با چنین ارتباط و تعلقی و با اتحاد اراده ات با اراده او، شبیه وی می شوی. اما بدان که من چیزهای بیشتری برای گفتن دارم و تعجب نکن گرچه برایت دشوار باشد. اگر می خواهی تا شبیه همه مخلوقات شوی می بایست همه چیز را رها کنی. تو باید تمایلت را از همه آنها قطع کنی و چشمت به دنبال هیچ کدامشان نباشد. نباید بخواهی که همه آنها را برای خودت یا همچون خودت در اختیار بگیری. زیرا به محض اینکه به چیزی تمایل یابی و در درونت آن را مال خودت بدانی آن وقت همان چیز — هرچه که هست — با تو یکی می شود و با تو در اراده تو کار می کند و از همین لحظه مقید به حفاظت از آن، به مانند پاره ای از تنت، می گردی. اما اگر به هیچ چیز میل نکنی، آن گاه از تمام مخلوقات آزاد و خلاص می شوی و در همان لحظه به مانند شاهزاده ای الهی بر همه مخلوقات تسلط می یابی. چون تو هیچ چیز

را برای خودت نخواسته‌ای و نسبت به همه مخلوقات هم چیزی نیستی، پس همه آنها هم برای تو هیچ هستند. تو همچون کودکی هستی که نمی‌داند که یک چیز چیست. گرچه شاید تو می‌دانی چیست، ولی دیگر آن را بدون درآمیختن با آن و بدون آنکه احساس آن، ادراکات را تحت تأثیر قرار دهد، می‌فهمی. تنها به این صورت است که خداوند همه چیز را می‌بیند و بر همه مخلوقات مسلط است. او همه را درک می‌کند، ولی هیچ چیز او را درک نتواند کرد.»

مرید از جملات شگفت‌آور و عجیب مرشدش بسیار مشعوف شد و خاضعانه‌ترین و صمیمانه‌ترین تشکرات خود را به خاطر نوری که استاد به دل وی منتقل کرده بود، نثار او کرد. اما با میل بیشتر به شنیدن چیزهای دیگری در مورد این مسائل والا، و دانستن چیزهای خاص‌تری، از استاد خود خواست که اجازه دهد تا فردای آن روز، دوباره او را ببیند و با نشان دادن این که چگونه و کجا می‌تواند چیزهایی ورای تمام ارزش‌ها و قیمت‌ها را بیابد و جایگاه و مقام آن را در ذات بشری خویش بجوید و تمام جریان کشف و فهم و درک آن را دریابد، مشعوف گردد.

مرشد پاسخ داد: «این چیزی است که در جلسه بعد در موردش بحث می‌کنیم؛ باشد که خداوند آن را به واسطه روح القدس که جویای همه مخلوقات است بر ما آشکار سازد. اگر تو به خوبی پاسخ امروز مرا به خاطر بسپاری به زودی از طریق آن به فهم آن حکمت عرفانی سری خداوند - که هیچ یک از حکمای جهان نمی‌دانند - پی خواهی برد و آنجا دیگر آن چیزی که بایستی در وجود تو یافت شود، کشف و فهم آن از عالم بالا به تو عطا می‌شود. پس در ضمیر خویش آرام گیر و به دعایی که فردا موقع ملاقات ما به عشق مسیح انجام می‌شود، توجه کن، تا ذهنت برای یافتن آن مروارید ارزشمندی که برای جهان هیچ به نظر می‌رسد، ولی

برای فرزندان حکمت همه چیز است، آماده گردد.»

پاسخی به افراد اهل عمل^۱

در انجیل قدیس لوقا می‌خوانیم که سرورمان مسیح به خانهٔ مارتا^۲ آمد و درحالی‌که وی داشت برای مسیح شام را آماده می‌کرد، خواهرش مریم هیچ‌کاری نمی‌کرد و فقط پیش پای مسیح نشسته بود. او آن قدر مجذوب شنیدن سخنان مسیح بود که هیچ توجهی به کارهای مارتا نمی‌کرد. مطمئناً کارهای مارتا مقدس و مهم بودند؛ درواقع آنها کارهایی در مرحلهٔ اول از حیات عملی هستند. اما مریم هیچ علاقه‌ای به این کارها نداشت و توجهی هم به حالت انسانی سرورمان [عیسی]، یعنی زیبایی جسم فانی او یا شیرینی مصاحبت و صدای انسانی او نمی‌کرد؛ گرچه این کار، عملی مقدس‌تر و بهتر بود، و نشان‌دهندهٔ دومین مرحله از حیات عملی و نخستین مرتبه از حیات نظری است. اما او همهٔ اینها را فراموش کرده و کاملاً مجذوب حکمت والای خداوند که در قالب انسانی وی پنهان و نهفته بود، گردیده بود.

مریم با تمام محبت قلبی خود متوجه عیسی بود و به هیچ وجه واکنشی به آنچه می‌دید یا در مورد او گفته یا کرده می‌شد، نشان نمی‌داد. وی با آرامش کامل

۱. گزیده‌ای از کتاب ابر نادانی (*The Cloud of Unknowing*). ابر نادانی کتابی مجهول المؤلف و درواقع رساله‌ای عرفانی از قرن ۱۴ میلادی و مربوط به انگلستان است. نویسنده آن تحت تأثیر قدیس دیونیزوس آریوپگی بر آن است که معرفت حقیقی خدا فقط با گذشتن از ابرهای عظیم نادانی به دست می‌آید که در تاریکی‌های این ابرها، وضوح و روشنایی ظاهری تمام انواع دانایی بشری به‌طور آگاهانه‌ای ساقط می‌گردد. عارف درواقع تلاش می‌کند تا حجاب این ابرهای نادانی را از میان خویش و خداوند کنار بزند.

2. Martha.

و با توجه قلبی عمیق، آنجا نشسته بود و با عشقی شادی بخش متوجه ابر نادانی‌ای که بین او و خداوند حایل گشته بود، شده بود. حتی وقتی که مارتا از او نزد عیسی شکوه و او را سرزنش کرد که چرا از مریم نمی‌خواهد که برخیزد و به او در کارهایش کمک کند، مریم باز هم همان‌جا کاملاً ساکت و آرام ماند و کمترین ناراحتی‌ای نسبت به جنب و جوش مارتا نشان نداد. اما این کار او تعجبی ندارد، زیرا کاملاً مجذوب عمل دیگری بود که به کلی برای مارتا غریب بود و او هیچ وقتی نداشت که به خواهرش توجه کند یا از خودش دفاع کند.

«مریم بهترین چیز را برگزیده است». ^۱ این جمله به چه معنا است؟ هر وقت ما از بهترین، سخن می‌گوییم به‌طور ضمنی به خوب و بهتر اشاره داریم. بهترین، صفت عالی است. پس مریم از میان چه چیزهایی بهترین را انتخاب کرده بود؟ چنانکه کلیسای مقدس هم می‌گوید تنها دو سبک و روش زندگی وجود دارد نه سه روش: روش عملی و روش نظری. معنای عمیق‌تر داستان انجیل این است که مارتا نشان‌دهنده زندگی عملی و مریم نماینده زندگی نظری است که اولی به‌طور حتم برای رستگاری و نجات ضرورت دارد. بنابراین وقتی انتخاب به دو تا منحصر می‌شود، هیچ‌یک از آن دو را نمی‌توان بهترین به شمار آورد. با وجود این، گرچه روش عملی و نظری دو روش زندگی در کلیسای مقدس هستند، ولی روی هم رفته در درون این دو روش سه بخش یا سه مرحله صعودی وجود دارد. نخستین مرحله، زندگی یک مسیحی نیک و درستی است که در آن، محبت و عشق به نحو غالبی در امور مادی لطف و رحمت، فعال هستند. در مرحله دوم، فرد شروع به مراقبه بر روی حقایق معنوی نظیر گناهکاری خودش، مصایب مسیح و لذت جاودانگی، می‌کند. روش اول خوب و روش دوم خوب‌تر است؛ زیرا در

اینجا زندگی عملی و نظری ادغام می‌شوند. آنها به صورت نوعی خویشاوندی معنوی درهم ادغام می‌شوند و نظیر مریم و مارتا تبدیل به دو خواهر می‌شوند. این نهایت مرتبه‌ای است که یک شخص فعال ممکن است در عمل مراقبه پیشرفت کند. مگر در صورت مداخله فیض و لطف خاصی. و یک شخص مراقبه‌گر نیز فقط تا این مرتبه میانی - و نه بیشتر - می‌تواند برگردد تا برخی اعمال را انجام دهد. با وجود این، وی نباید یک چنین کاری را مگر در مواقع بسیار خاص و به اقتضای نیاز و ضرورتی مهم به انجام برساند.

در مرحله سوم، فرد وارد ابر تاریک نادانی می‌شود که در آنجا انسان سالک به پنهانی و به تنهایی، تمام عشق و محبتش را متوجه خداوند می‌سازد. مرحله اول خوب، مرحله دوم خوب تر یا بهتر و مرحله سوم بهترین است. این بهترین بخش همان چیزی بود که به مریم تعلق داشت. مطمئناً اکنون روشن شد که چرا سرورمان به مارتا نگفت: «مریم بهترین حیات را برگزیده است.» تنها دو روش زندگی وجود دارد و همان طور که گفتیم وقتی انتخاب فقط بین دو چیز است یکی از آنها را نمی‌توان بهترین روش تلقی کرد. اما سرورمان می‌گوید: «مریم بهترین قسمت را برگزیده و این را نمی‌توان از او گرفت.» اولین و دومین قسمت، خوب و مقدس هستند، اما با عبور از این حیات فانی، آنها هم متوقف می‌گردند، چرا که در جاودانگی هیچ نیازی به لطف و رحمت نیست. مردم گرسنه یا تشنه نخواهند شد، از سرما نخواهند مرد و مریض، بی‌پناه، آواره و اسیر نخواهند شد و هیچ کس محتاج نخواهد شد به آیین مسیحی دفن شود، زیرا مرگی در کار نیست. در بهشت، دیگر شایسته نیست که برای گناهان یا برای مصیبت و رنج مسیح سوگواری کنیم. بنابراین اگر لطف الهی، شما را به انتخاب قسمت سوم فرا خواند همچون مریم آن را برگزینید. شاید بتوان این طور گفت: اگر خداوند شما را به این قسم سوم،

می‌خواند برایش مجاهده کنید و با صمیم قلب برای آن کار کنید. این امر هیچ‌گاه از شما گرفته نخواهد شد زیرا که هرگز تمام نمی‌شود. این وضعیت گرچه بر روی زمین آغاز می‌شود، ولی جاودان است.

بگذار کلماتِ سرورمان پاسخ ما به اشخاصِ فعالی باشد که از ما شکایت دارند. بگذار او به جای ما سخن بگوید، چنانکه برای مریم این کار را کرد وقتی گفت: «مارتا، مارتا»^۱. او می‌گوید: «گوش کنید ای تمام آنهایی که فعالانه زندگی می‌کنید. در امور قسمت‌های اول و دوم کوشا باشید و اکنون در یکی از آنها و نه دیگری عمل کنید. یا اگر بسیار مشتاق هستید هر دو را با شهامت با هم برعهده بگیرید، اما با دوستانِ اهل نظر من بحث و مجادله نکنید؛ زیرا نمی‌دانید که چه به آنها می‌گذرد. آنها را آسوده بگذارید و به شادی آنها و لذتی که از مرتبهٔ سوم یعنی بهترین بخش — که راه مریم هم است — نصیب‌شان می‌گردد، حسادت نورزید.»

رمز پرندگان در ادیان^۱

مانابو وایدای^۲

ترجمه سمانه گچ‌پزیان

پرندگان در وهله نخست تجلی خدایان و ارواح‌اند، در عین حال آنها به عنوان پیام‌آوران موجودات الهی و بهشتی نیز ظاهر می‌گردند. آنان پیش از هرچیز راه‌ها و شرایط نو را معرفی می‌کنند و راهنمایی را برعهده می‌گیرند. به علاوه، پرندگان مظهر رهایی روح از جسم و یا فرورفتن در حال خلسه هستند و بر روح انسان‌ها دلالت دارند. پرنده، نماد آزادی مطلق و مظهر برتری روح بر جسم می‌باشد و نماد رجحان روح است بر هر آنچه زمینی است. از این رو، پرنده اغلب با الوهیت، ابدیت، قدرت، پیروزی، جلال و جبروت پیوند دارد.

قدمت پرندگان و صورتک‌هایی (ماسک‌هایی) با تصویر آنها، به دوره پارینه سنگی می‌رسد. نقاشی دیواره غاری در "لاسکو"^۳ واقع در "دوردونی"^۴

۱. برگرفته از دایرة المعارف دین، ج ۲، صص ۲۲۴-۲۲۶، اثر میرچا الیاده.

2. Manabu Waida.

3. Lascaux.

4. Dordogne.

فردی را با صورتک پرنده که در حال آماده شدن برای شکار یک گاو میش است، به تصویر کشیده است. تاریخ این نقاشی به ۱۵۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح بازمی گردد. در زیر پایش، نیزه افکنش قرار دارد و نیزه ای که او پرتاب نموده، بدن گاو میش را شکافته، و نزدیک آنها پرنده ای بر فراز یک تیرک چمباتمه زده است. اغلب محققان این صحنه را شرح تراژدی در این شکار تفسیر نموده اند؛ مردی که صورتک پرنده بر چهره دارد، شکارچی ای است که توسط گاو میش کشته شده است. این امکان وجود دارد که شکارچی از صورتک به عنوان ترفندی برای نزدیک شدن به شکار خود بدون کوچک ترین جلب توجهی، استفاده می نموده است. پرنده روی تیرک، شاید استعاره از روح مرده یا شخصی باشد که به اعتقاد سرخپوستان آمریکا "توتم" آنهاست و یا شاید هم مظهر اجداد و اساطیر قبیله ای است که به آن تعلق دارند.

عده ای از محققین، این صحنه را بیانگر نوعی "خلسه شمنی" می دانند. فردی که صورتک پرنده بر چهره دارد، "شمن" است و در حالی که روحش در سفری خلسه آمیز به جهان دیگر عزیمت نموده، بیهوش افتاده است. یک همراه که در این سفر معنوی به یاری روح وی می شتابد، در اینجا با پرنده روی تیرک به گونه ای نمادین نشان داده می شود. گاو میش نیز احتمالاً یک حیوان قربانی است.

هرچند هنوز روشن نیست که آیا "شمنیسم" در عصر پارینه سنگی آغاز شده بود یا خیر؟ با این همه پرندگان بی شک جایگاهی مهم در دنیای معنوی و روحانی شکارچیان به طور اعم و شکارچیان اوراسیای شمالی به طور اخص دارند؛ جایی که "شمنیسم" دارای نیروی مذهبی - جادویی عمده ای بوده است. در واقع، "شمن" آسیای میانه و ناحیه سبیری، کمک را از طریق روح جانداران

وحشی و نیز پرندگان، به هنگام سفری خلسه آمیز، دریافت می دارد. ارواح پرندگان - به ویژه ارواح غازها، بازها، جغدها و کلاغ ها - از آسمان وارد جسم "شمن" می شوند و هنگامی که وی بر طبل خود می کوبد، به او الهام می بخشند. به جز این، آنان وارد طبل او می شوند یا بر روی جامه "شمنی" وی می نشینند. این دقیقاً زمانی است که خلسه روحانی رخ می دهد، "شمن" به یک جسم روحانی انتقال می یابد و در تجربیات درونی اش تبدیل به یک پرنده می شود. او به سان یک پرنده حرکت می کند، آواز می خواند، پرواز می کند و روحش، پرنده وار جسم خاکی را رها می سازد و در معیت روح آن پرنده، به سوی بهشت بال و پر می گشاید. در آیین "تائویی" بن مایه روحی که به مثابه پرنده صعود می کند، در یک سطح روحانی والاتر، ارزشی دیگر یافته است. برای مثال در "چوانگ تزو" که قدمت آن به قرن سوم پیش از میلاد می رسد، پرنده ای عظیم الجثه موسوم به "پنگ" ظاهر شد که بی تردید نماد پرواز روح به عالم بالاست؛ روحی که از آزادی مطلق برخوردار است و از ارتباطات این جهانی و آنچه که به ارزش های دنیوی موسوم اند، رهاست. رسم است زمانی که جادوگری در میان "یا کوت ها"،^۱ "تانگزه ها"^۲ و "دلگان ها"^۳ می میرد، بر فراز ستونی بالای قبر وی، پرنده ای چوبی نصب می نمایند. این پرنده، مظهر روح "شمن" متوفی است.

پرندگان در اساطیر آفرینش بر محور غوطه وری در زندگی زمینی پدیدار می گردند. در آغاز، یعنی در زمانی که تنها آب پهنه زمین را فرا گرفته بود، پرندگان آبی چون اردک ها، قوها، غازها یا پلیکان ها به عمق اقیانوس های آغازین فرو می رفتند تا به ذره ای خاک دست یابند.

1. Yakuts.

2. Tanguz.

3. Dolgans.

پرندگان در برخی مسائل به امر خدا غور می‌کنند و گاهی اوقات نیز به واسطه ابتکار و قریحه خویش در آب غوطه‌ور می‌شوند، لیکن در بعضی موارد خداوند، خود را تبدیل به پرنده‌ای می‌نماید و غوطه می‌خورد. بن‌مایه "پرنده غواص" در میان اقوام آلتایی مانند "بوریات‌ها"^۱ و "یاکوت‌ها" رایج است. همچنین در میان روس‌ها و برخی مردم ناحیه اورال نظیر "سامویدها"^۲، "مانسی‌ها"^۳، "ینی‌سئی‌ها"^۴ و "ماری‌ها"^۵ یافت می‌شود. این غواصان زمینی، در شماری معین از اساطیر مربوط به خلقت، در میان سرخپوستان آمریکای شمالی نیز پدیدار می‌گردند. نتیجه این غواصی دلیرانه و باجرات، همواره به یک شکل است، جزئی کوچک از خاک که از عمق اقیانوس بیرون آمده، به گونه‌ای معجزه‌آسا رشد می‌کند تا در نهایت مبدل به دنیایی می‌گردد که امروز در آنیم. در اساطیر فنلاند و استونی، خدا مانند پرنده‌ای به‌سوی اقیانوس اولیه پرواز می‌کند و تخم‌های کیهانی را در آنجا می‌گذارد تا دنیا پدید آید. این موضوع در اساطیر اندونزی و پلی‌نزی نیز یافت می‌شود.

در اوراسیای شمالی، اساطیر پادشاهی اغلب با نمادهای پرندگان درهم آمیخته‌اند. به اعتقاد مغولان، عقابی زرین‌بال به آنها "یاسا" یا همان قوانین پایه و بنیادین زندگی بر روی زمین را اعطا کرد تا بدین وسیله پایه‌های امپراتوری مغول با انتصاب چنگیزخان بر اریکه قدرت، قوام گیرد.

اساطیر ژاپنی نقل می‌کنند که چگونه یک کلاغ (یا زاغ) و زغن^۶ زرین به

1. Buriats.

2. Samoyeds.

3. Mansis

4. Yeniseis

5. Maris

6. نوعی پرنده شکاری.

مانند پیام‌آوران خدایان آسمانی، فرود آمدند تا در خدمت "جیمو"،^۱ نخستین امپراتور اساطیری ژاپن باشند و در کسوت راهنما، هدایت وی را در گذر از میان کوهستان به سوی "یاماتو" - جایی که او سلسله‌امپراتوری خود را بنیان نهاده بود - برعهده گیرند. مجارها، توسط غولی موسوم به تورول^۲ (شاهین، عقاب، باز) به سوی سرزمینی که "آرپاد"^۳ ملّت مجار را در آن پدید آورد، هدایت می‌کردند. تورول به عنوان جدّ اساطیری آرپاد شناخته می‌شود.

این اساطیر که در حوزه آفرینش و پادشاهی‌اند، نقش برجسته و والایی را که پرندگان در شکل‌گیری نظام کیهانی ایفا نموده‌اند، آشکار می‌سازند. پرنده در قالب تجلّی خداوند، در هیئت آفریننده یا جدّ اساطیری، در آغاز جهان نمایان می‌شود و ظهور او به منزله آغاز آفرینش دنیا، تغییر و تبدیل ساختار کیهانی یا پیدایش یک سلسله، قوم یا ملّت می‌باشد. به پرندگان، به‌ویژه عقاب در سبیری و نیز زاغ سیاه و مرغ رعد در آمریکای شمالی، خصوصیت یک قهرمان فرهنگی داده شده است. پرندگان، اغلب به عنوان آفرینندگان گیتی، موجوداتی الهی‌اند که مردم را با معرفت آشنا می‌سازند و آنها را از مواهب اختراعات فرهنگی مهم بهره‌مند کرده و به آنان قوانین زندگی و رسوم اجتماعی را تقدیم می‌دارند.

در خاور نزدیک عهد باستان و دنیای یونانی - مدیترانه‌ای، پرندگان دارای مجموعه‌ای پیچیده از معانی نمادین هستند. اینجا به‌مانند جاهای دیگر، پرنده در واقع تجلّی خداست. در خاور نزدیک معمولاً کبوتر با هر نام دیگری که معرف او باشد، الهه باروری و حاصل‌خیزی است، و در یونان به‌ویژه نماد "آفرودیت"، الهه عشق می‌باشد. عقاب، نماد تجلّی خدای آفتاب است که به‌وضوح در قالب

1. Jimmo.

2. Turul.

3. Arpad.

قرص‌های بالدار خورشید در بین التهرین و بعدها در ایران به تصویر کشیده شده و غالباً در حال جنگیدن با مار یا اژدها ظاهر شده است. این بن‌مایه کهن که در خاور نزدیک، هند و پاسیفیک جنوبی تأیید می‌گردد، نشانگر تنشی است که میان نیروهای خورشیدی و مادر به‌عنوان منشأ نیروهای زمینی وجود دارد. از طرفی این مسأله آرزوی سیری‌ناپذیر انسان را جهت رسیدن به وحدت یا تمامیت که می‌تواند از طریق همیاری و ترکیب نیروهای متضاد و متخاصم به‌دست آید، نمایان می‌سازد.

پرنده و به‌ویژه کبوتر، اغلب بر عشق دلالت می‌کند و نیز توصیف الهه حاصل‌خیزی و باروری است. در کیش‌های "دوموزی"^۱ و "آدونیس"^۲، این الهه در نقش مادری ظاهر می‌شود که در سرتاسر دوران اسارت فرزندش در زیر زمین، مرثیه‌سرایی می‌کند و به آنجا فرود می‌آید تا او را از مرگ برهاند. امکان دارد که مویۀ کبوتر، در تبدیل او به نماد و یژۀ الهه عشق در خاور نزدیک عهد باستان نیز نقش داشته باشد. در یونان کبوتر، تجلی الوهیت در معنای عاشقانه است، این را می‌توان از اتحاد و همیاری او با "آفروdit" استنباط نمود. در دنیای یونانی-مدیترانه‌ای، کبوتر هرگز فحوای شهبانی و عاشقانه خود را از دست نداده است.

عقاب، سلطان پرندگان، به‌طور لاینفک با پادشاهی و نیز با خدای خورشید پیوند دارد. در واقع، پادشاهی هرگز روابط نمادینش را با خورشید و عقاب قطع ننموده است. در خاور نزدیک برخی سگه‌ها، پادشاهان یونانی‌مأب را با تاجی شبیه آنچه پاپ بر سر دارد، به همراه یک جفت عقاب بر روی آن و چهره

1. Dumuzi.

2. Adonis.

خورشید میان این دو، به تصویر کشیده‌اند. در کاربرد این نمادها، پادشاهان بیان می‌دارند که یا ذاتاً الهی‌اند یا به مقام الوهیت نائل شده‌اند. جنبهٔ آسمانی امپراتور روم به واسطهٔ نمادپردازی "خورشید شکست‌ناپذیر" و عقاب، به نمایش درمی‌آید.

نیز در اغلب موارد، پرندگان در خاور نزدیک عهد باستان، به معنای ارواح نامیرای مردگان‌اند. به نظر می‌رسد که این تصوّر در اسلام، آنجا که عقیده بر بقای ارواح در قالب پرنده تا روز داوری است، برجا مانده است. در یونان تصویر کبوتر بر روی قبور، ممکن است دلالت بر روح درگذشتگان داشته باشد که به صورت موجودی الهی به فرد متوفی کمک می‌کند، یا روحی است که اکنون به حالت الهی درآمده است. در سوریه عقاب تصویر شده بر روی گورها، نشانگر شکوه روح است که متوفی را به سوی بهشت هدایت می‌کند. روی قبور مصری یک پرنده با سر انسان تصویر شده که جایگزین روح مرده می‌شود. با وجود این، در مصر پرندگانی که روح در قالب آنها تجسم می‌گردد (بازها، اردک‌ها و یا غازها) معمولاً در ارتباط با مردگان مومیایی شده، بیش از یک عملکرد دارند. یقیناً آنها ارواح نامیرااند، اما در عین حال بر حضور و صیانت الهی دلالت دارند. پرندگان انواع غذاها را برای جسم تأمین می‌کنند تا آن را زنده سازند. بدین نحو در مصر نیز مانند هر جای دیگر - قطع نظر از آنچه از پرنده به تصویر کشیده شده - او، هم نماد روح درگذشتگان است و هم مظهر الوهیت. طاووس که در دنیای یونانی - مدیترانه‌ای ممکن است نماد امید انسان برای فناپذیری باشد، منشأ هندی دارد.

در آیین بودا نه تنها طاووس، بلکه جغد و بسیاری از پرندگان دیگر نیز در

قالب تجلیات بودایی‌ها و "بودهی ساتوا"^۱ که پیام روشنگری و شفقت را ابلاغ می‌کنند، ظاهر می‌شوند. برای مثال، بودهی ساتوا مایوراسانا معمولاً سوار بر یک طاووس به تصویر درآمده است.

در دین یهود، کبوتر و عقاب که دو پرنده بسیار مهم هستند، به نظر می‌رسد بیشترین ارزش‌های نمادین را دست نخورده حفظ نموده‌اند؛ هرچند رنگ و لعاب خاص یهودی به آنها داده شده است. کبوتر مجسم بر روی سنگ قبرها و نقاشی‌های دیواری بر روی سردابه‌های یهودی و نیز سقف کنیسه‌ها، نشانگر اسرائیل، امت محبوب خدا، یا نجات و بقایی است که توسط خدا به مؤمنان عطا می‌گردد.

در روایات خاخامی^۲ پرنده نه تنها بر روح متوقی دلالت دارد، بلکه به طور اخص، نمایانگر اسرائیل، امت محبوب خداوند می‌باشد. از این گذشته کبوتر نمادی از علو نفس است و به همین اندازه، عقاب هم نمایانگر ارزش‌های گوناگون دیگری می‌باشد، از جمله نماد تجلی خدا یا قدرت اوست، هم چنین نمادی از امید انسان جهت زندگی ابدی و جاویدان می‌باشد.

در مسیحیت نیز پرداختن به نماد کبوتر و عقاب، دستخوش روند ارزش‌گذاری تازه‌ای شده است. کبوتر در غسل تعمید مسیح، به روح القدس دلالت دارد، اما همچنین به نماد نیروی شهوانی و باروری در "عید بشارت" نیز تبدیل شده است. بن مایه پرندگان به صورت روح، به خوبی در ادبیات مسیحی کهن و شمایل‌نگاری، تأیید می‌گردد. روح در هنگام غسل تعمید، به پرنده‌ای بدل شده و بدین سان با روح القدس — که همان کبوتر غسل تعمید مسیح است — برابری

1. Bodhisattvas.

2. Rabbanic.

می‌نماید. روح شخص در قالب کبوتر فناپذیر شده و فرد در گذشته، با بال‌های گشاده به بهشت می‌رود؛ این مسأله به‌ویژه در هنگام شهادت، هویدا می‌گردد. عقاب در مسیحیت، نمادی است دال بر مجموعه‌ای از آراء و تصورات. در نزد مسیحیان پیشین، عقاب نماد "یوحنا ی انجیلی"^۱ بود؛ چرا که در آغاز بشارت انجیل، تلویحاً ذکر شده که یوحنا به بالاترین مرتبه از لوگوس (کلمه الله) صعود کرده است. در عین حال عقاب، بر خود عیسی مسیح نیز دلالت دارد و اعتقاد بر این است که مسیح در هیئت عقاب، یوحنا را در مسیر پروازش در جستجوی مکاشفات، همراهی کرده است. از این گذشته، عقاب، خود جایگزین لوگوس (کلمه الله) می‌شود؛ همان‌گونه که در فرهنگ یهود، این پرنده در معنای خدا یا قدرت پروردگار به کار می‌رود. نهایتاً عقاب منقوش بر روی تابوت سنگی مسیحی، به‌طور لایتنک با امید برای حیات جاوید، روشنایی و رستاخیز در ارتباط است. او نماد ملازمت روح مسیحیان متوفی، به‌سوی حیات جاوید به همراه خداست.

در ادبیات و فرهنگ توده مردم مسلمان، نماد پرنده فراوان به چشم می‌خورد. در منطق الطیر، منظومه معروف فریدالدین عطار، از پرندگان در قالب ارواح انسانی سخن می‌رود که از طریق هفت‌وادی سفر می‌کنند و در پایان راه، همانندی و یگانگی خویش را با سیمرغ - یعنی همان پرنده الهی‌ای که فاقد کالبد است - می‌یابند. ترک‌ها نیز اصطلاحی بدین مضمون دارند: «پرنده روحش پرواز کرد». این جمله در باور آنان، معادل مرگ است.

در سرتاسر شعر و ادبیات پارسی و آثار متأثر از شعر پارسی، مکرر می‌توان تصویر بلبل عاشق با گل سرخ تازه و شاداب را یافت که استعاره از اشتیاق روح

1. John the Evangelist.

به جمال الهی است.

پرندگان هنوز هم از معانی نمادین محروم نگشته‌اند. رویای پرواز کماکان برایمان ماندگار است. هرمان هسه^۱ در شاهکار خویش، *دمیان*،^۲ به نمادسازی پرندگان، حیاتی نوین داده است؛ آن زمان که از «تقلای آن برای بیرون آمدن از تخم» سخن می‌گوید. همچنین آرزوی انسان مدرن برای رهایی و تعالی به واسطه مجسمه‌های پرندگان به گونه‌ای قابل تحسین توسط پیکرتراشی موسوم به کنستانتین برانکوزی^۳ نشان داده شده است.

1. Hermann Hesse.

2. *Demian*.

3. Constantin Brancusi.

تأثیر زبان عربی بر هنرهای بصری اسلامی^۱

تیتوس بورکهارت

ترجمه امیر نصری

اصطلاح "هنر عربی" معمولاً برای معرفی هنر اسلامی به کار می‌رود؛ البته مشروعیت این تعبیر غالباً توسط دلایلی به ظاهر موجه مورد اعتراض واقع می‌شود که این دلایل درواقع با نگرشی سطحی و حتی مغرضانه به امور، به ابطال این تعبیر می‌پردازند. پرسشی که پیش از هر چیز می‌بایست بدان پاسخ گفت این است که: مشخصه‌های قریحه عربی چیست و چگونه می‌توان در هنر بدان‌ها پی برد؟ تنها هنری که اعراب پیش از اسلام از آن برخوردار بودند - اعرابی که غالباً در گذرگاه تمدن‌های مختلف و به صورت قبیله‌ای زندگی می‌کردند، دارای معماری‌ای با خطوط راست و انواع مختلفی از صنایع دستی بودند که اتفاقاً به خطا کوچک انگاشته می‌شدند، اما تأثیر آن بعدها بسیار زیاد بود که شاخص و

1. Titus Burckhardt, *The Impact of the Arabic Language on the Visual Arts of Islam*, in *Mirror of The Intellect*, Translated and Edited by William Stodart, Quinta Essentia, 1987, PP. 231-235.

دقیق ترین نمود قریحه عربی است - زبان و از جمله خط می باشد. اعراب زبانشان را به کل تمدن اسلامی منتقل نمودند و این مسأله نه تنها حفظ میراث اعراب در خارج از عربستان را به دنبال داشت، بلکه حتی به شکوفایی زبان عربی در مناطقی بسیار دورتر از خاستگاه اصلی اش انجامید. از طریق وساطت این زبان، اساس قریحه عربی به نحو مؤثری با کل تمدن اسلامی در ارتباط بود.

نیروی فوق العاده زبان عربی هم از نقش آن به عنوان زبانی مقدس، و هم از مشخصه باستانی آن اخذ شده است، هم چنین این دو امر با یکدیگر مرتبطند: مشخصه باستانی زبان عربی بود که آن را به عنوان زبانی مقدس مقدر ساخت و وحی قرآنی بود که جوهره ازللی اش را تا حدی در آن تحقق بخشید. از منظر زبان شناسی، زبان باستانی به هیچ وجه مترادف با سادگی ساختاری نیست، بلکه کاملاً بعکس: زبان ها عموماً در طول زمان تحلیل می روند، و هم معانی سلسله مراتبی مختلف شان و هم ایجاز منطقی قالب هایشان را از دست می دهند، اما در ساحت بلاغت تا آنجایی پیچیده می گردند که این ضعف را جبران سازند. در این میان آنچه مورخان زبان را به شگفتی وامی دارد این است که زبان عربی قادر به حفظ ریخت شناسی ای بوده است که قانون نامه حمورابی در سده های بیست و نوزده پیش از میلاد از آن بهره مند بوده است^۱ و هم چنین حفظ نظام آوایی ای که به جز یک صدای واحد، از طریق قدیمی ترین الفبای مکشوفه سامی تبار^۲ به

۱. مقایسه کنید با:

Edouard Dhorme, *L'arabe Litéral et la langue de Hammourabi*, in "Mélanges Louis Massignon" (Damascus 1957).

۲. الفبای بسیار قدیم نژاد سامی در بردارنده ۲۹ صوت یا حرف است که از آن میان عربی ۲۸ حرف را حفظ نموده است، صدای گم شده گونه ای از "س" است. ممکن است که تقلیل الفبا به ۲۸ حرف بازتاب یک قصد نمادین باشد، بدین خاطر که برخی نویسندگان عرب می پندارند که این اصوات با

استمرار طیف بسیار غنی‌ای از اصوات یاری رسانده است و به‌رغم فقدان "سنت ادبی"‌ای که می‌توانست هم‌چون پلی میان قبایل اعصار دور، و زمانی که وحی قرآنی این زبان را برای همیشه تثبیت نمود، عمل کند به این مهم نائل آمد. جاودانگی زبان عربی دقیقاً در مشخصه سنت‌گرایی و محافظه‌کاری صحرائشینان نهفته است: زبان در زندگی شهرنشینی است که به‌خاطر ارتباط یافتن با اشیا و نهادها و در معرض زوال قرار گرفتن، تحلیل می‌رود و به ضعف می‌گراید؛ در مقابل در زندگی کمابیش بی‌زمان صحرائشینی، از زبان حفاظت می‌گردد و به آن اجازه داده می‌شود تا به نهایت شکوفایی‌اش برسد: بهره‌ بسیاری از صحرائشینان از نمادپردازی ازلی، هنر گفتاری‌ای است که بر پایه مکان بنیان نهاده نشده است، و مشخصه پویای آن با حیات صحرائشینان مطابق است، درحالی که مردمان مستقر در شهرها بدین‌خاطر به ایجاد هنرهای تجسمی می‌پردازند که نیازمند ثبات‌اند و نمادپردازی آنان به‌نحوی کاملاً طبیعی با مرکزیت مکانی مرتبط است.^۱ بنابراین می‌توان اظهار داشت که زبان عربی به‌طور کلی و در ساحتی ذهنی، احیای سامی‌گرایی بدوی یا مشخصه صحرائشینی را تضمین می‌نماید.

برای تبیین این مسأله، در عبارتی کوتاه و بدون نیاز به دانش تخصصی زبان‌شناسی و ماهیت مختص به این زبان، می‌بایست به‌خاطر آوریم که هر زبانی متشکل از دو منشأ یا قطب است که یکی از آنها بر دیگری غالب است، این دو امر را می‌توان به‌صورت "شم زبانی شنیداری"^۲ و "شم زبانی



۲۸ و احد قمری مناظر است. چرخه آوایی - که دامنه‌اش از آوای پسکامی تا سخت‌کامی، دندانی و لبی را در بر می‌گیرد - به‌طرح مجدد ادوار "قمری" صدای ازلی نشأت گرفته از خورشید می‌پردازد. ۱. همچنان‌که رنه گون بدان اشاره کرده است. بنگرید به فصل "هابیل و قابیل" در کتاب سیطره کیمت.

تخیلی^۱ معرفی نمود. مورد نخست معمولاً به وسیله این واقعیت اذعان می‌گردد که واژه مورد نظر از ترکیب ساده اصواتی حاصل شده است که به معنای دقیق کلمه، بیانگر یک واقعه خاص یا به نحوی دقیق تر یک کنش بنیادین است؛ این امر کمابیش به شیوه‌ای بی‌واسطه و نه از طریق نام آوایی صورت می‌پذیرد، بدین خاطر که صوت به طور فی‌نفسه پیشامدی است که در زمان پدید می‌آید، بنابراین به نحوی پیشینی و مستقل از تمامی قواعد معنی‌شناختی، با کنش مطابقت دارد؛ گفتار اساساً کنش است و مطابق این منطق، زبان اساساً به ادراک هر امری می‌پردازد که به عنوان یک کنش یا متعلق یک کنش معین می‌گردد. از دیگر سو شتم زبانی تخیلی به یاری ارتباط معنی‌شناختی تصاویر همانند و قابل قیاس با یکدیگر، در زبان آشکار می‌گردد: هر واژه‌ای که اظهار می‌گردد در خود تصویر امری نظیر و مشابه را مجسم می‌نماید که این امر تصاویر دیگر را برمی‌انگیزاند و مطابق نظام سلسله مراتبی‌ای که ذاتی ساختار زبان است، تصاویر کلی بر تصاویر جزئی سیطره دارند. زبان‌های لاتین اساساً به این نوع دوم تعلق دارند، درحالی که زبان عربی تقریباً بیانگر یک شتم زبانی شنیداری ناب یا منطق آوایی، همانندی صوت و کنش و تقدم کنش است که از طریق بافت غنی این زبان اثبات می‌شود: در اصل هر واژه عربی از فعلی مشتق شده که ریشه آن مشتمل بر سه صوت غیرقابل تغییر است، همانند ایده‌نگاری [ترسیم] پرطنین یک عمل بنیادین نظیر "جمع کردن با یکدیگر"، "تقسیم کردن"، "شامل شدن" و "رسوخ نمودن" همراه با کلیه ظرفیت‌های چندگانه جسمانی، روانی و روحانی ایده مورد نظر است؛ از یک ریشه واحد، دوازده صیغه فعلی به وجود می‌آید - همانند ساده، متعدی، تأکید، مطاوعه و نظیر آن - و هر یک از این صیغه‌ها به واسطه دو قطب معلوم و مجهول یا

فاعل و مفعول، مجموعه کَلّی اسمی و صفتی را پدید می آورد که معانی آنها همواره به شیوه‌ای کمابیش مستقیم با آن عمل اصلی‌ای که ریشه سه حرفی^۱ "درخت زبان" تصویر می‌کند، مرتبط است.

آشکارا، وضوح و شفافیت معنی‌شناختی این زبان – این واقعیت که نمادپردازی‌اش نهایتاً از طبیعت آوایی زبان حاصل می‌شود – دلیلی برای ربط و نسبت ازلی آن است. در اصل و در عمق آگاهی مان، اشیا به نحوی خودانگیخته و ارتجالی، به عنوان تعیناتِ صوتِ اولیه‌ای است که در درون ما طنین می‌اندازد. این صوت چیزی غیر از کنش نخستین و غیر شخصی آگاهی نیست؛ در این سطح یا در این مقام "نامیدن" یک شیء، هماهنگ ساختن آن با کنش یا صوتی است که آن را ایجاد نموده است؛^۲ نمادپردازی امری ذاتی در زبان است – کمابیش به واسطه عادات اکتسابی، نهفته یا دچار تغییر شکل می‌گردد – که به دریافت ماهیت شیء ناآشنا می‌آید، البته نه به شیوه‌ای ثابت از آن حیث که به دریافت تصویر می‌پردازیم بلکه به شیوه‌ای *in statu nascendi* یا در حال صیورورت. این جنبه از زبان به طور کلی و زبان عربی به طور خاص در جهان اسلام، موضوع دسته‌ای از علوم فلسفی و باطنی است. می‌توان گفت که محققان مسلمان نه تنها به حفظ ساختار زبان عربی پرداختند بلکه در وضوح بخشیدن بدان نیز اهتمام ورزیدند.

برای اینکه بدانیم چگونه زبان عربی که خاستگاهی صحرانشین داشت، توانست – بدون هیچ‌گونه وام‌گیری – به زبان یک تمدن بدل شود، که از حیث

۱. در واقع افعالی وجود دارند که از چهار یا پنج حرف تشکیل شده‌اند اما در این موارد مجموعه‌ای از صامت‌ها نظیر ت، س، یا ب، ر نقش اصوات بسیط را ایفا می‌نمایند.

۲. مطابق نص قرآن، آدم بوده که آموخت تمامی موجودات را چگونه "نام‌گذاری" کند، در حالی که فرشتگان در انجام چنین امری ناتوان بودند.

عقلانی بسیار غنی و متمایز بود، ضروری است بدانیم که ریشه‌های فعلی آن قادرند بیانگر مفاهیم و عبارتی باشند که در زبان‌های هندو اروپایی عموماً توسط فعل *to be* [در فارسی افعال ربطی نظیر "بودن"] به اضافه یک صفت بیان می‌شوند: مثلاً ریشه *بطَنَ* در زبان انگلیسی به معنای *being inside* [در زبان فارسی پنهان بودن] و ریشه *ظَهَرَ* در زبان انگلیسی به معنای *being outside* [در زبان فارسی به معنای آشکار بودن] و ریشه *رَحَمَ* در زبان انگلیسی به معنای *being merciful* یا *having compassion* [در زبان فارسی به معنای بخشنده بودن یا شفقت داشتن] و مسائلی از این دست را شامل می‌شود. عمل بنیادینی که در ریشه فعلی عبارات و اصطلاحات قرار دارد، ضرورتاً یک عمل یا فعل به معنای عرفی کلمه نیست؛ بلکه می‌تواند یک عمل اسنادی نظیر نوری که می‌درخشد، یا حتی امری صرفاً منطقی نظیر "بزرگ بودن" یا "کوچک بودن" باشد، و از این امکان برخوردار باشد که همه حالات وجودی شیء را در یک فعل اصلی جمع نماید که قدرت عظیم زبان عربی نیز ناشی از این امر است. آنچه در اینجا خصوصاً در مورد هنر درمی‌یابیم، مشخصه تلویحاً شنیداری این انتزاع است؛ یعنی گذار از امر جزئی به امر کلی به نحوی پیشینی که به یاری حضور ریشه اصوات بیان می‌شود و عمل بنیادین (نمونه نخستین) را به یاد ما می‌آورند.

رابطه میان کنش‌های مربوط به نمونه نخستین و صیغه‌های آن همواره به آسانی به دست نمی‌آیند. بدین خاطر که در برخی مواقع، معنای جزئی و قراردادی فلان یا بهمان اشتقاق یا افکار اساسی‌ای که توسط این ریشه‌ها بیان می‌شوند، به نحو قابل توجهی از ماهیتی پیچیده برخوردارند. یک شرق‌شناس تا آنجا پیش می‌رود که اذعان می‌نماید: «اگر معنای ریشه‌های فعلی در زبان عربی من عندی نبود، ساختار این زبان از وضوحی بی‌نظیر برخوردار می‌شد»، البته ندرتاً ممکن

است که مبنای زبان امری من عندی باشد. درواقع ریشه‌های فعلی در حدّ فاصل میان تفکر جدلی و نوعی ادراک ترکیبی قرار می‌گیرد که نمونه‌هایش در نفس و بدن موجودند؛ زبان عربی کاملاً وابسته به شَم زبان شنیداری است.^۱

اگر این داده‌ها به همراه تمامی قیود و شرایطی که برای عمومیت بخشیدن به این طبیعت مسلّم انگاشته می‌شوند، به ساحت هنر منتقل شوند، می‌توان اذعان نمود که زبان عربی به‌نحوی پیشینی به‌جای نوع بصری، نوع شنیداری است، به عبارت دیگر این زبان پیش‌تر از آن‌که تصویری باشد، شنیداری است^۲؛ درواقع نیاز آن به تجسم بخشیدن هنرمندانه عمدتاً در فرهنگ زبانی‌اش، همراه با آواشناسی مسحورکننده‌اش و نیروی تقریباً نامحدودش در ایجاد صیغه‌های جدید فعلی مستحیل می‌شود. اگر فرد، گونه‌ای انسان را در نظر داشته باشد که به‌جای عمل کردن، به مشاهده یا تأمل پردازد، و فردی که به‌نحوی ارتجالی

۱. نمادپردازی موجود در زبان عربی به‌طور خاص، خودش را در جایجا نمودن ترتیب ریشه اصوات نشان می‌دهد. درواقع مطابق علم جنز (علم الحروف) کلماتی که از حروف مشابهی تشکیل یافته‌اند و به‌صورت‌های مختلف مرتّب شده‌اند، تماماً از عدد واحد فیثاغوری و بنابراین از اندیشه‌ای واحد ناشی شده‌اند. البته حصول این امر آسان نیست و غالباً به استفاده جزء به جزء از کلمات تعلق دارد، اما می‌تواند در موارد خاص فهم شود: به عنوان مثال ریشه رحم به معنای "بخشندگی" و "شفقت" است، درحالی که با جایجا نمودن آن حرم به معنای "ممنوع بودن"، دور از دسترس قرار دادن، *Sacrum facere* است، این خاصیت تکمیل‌کننده زیرساختی به وضوح در اکثر اسامی مشتق شده از این دو ریشه مشاهده می‌گردد: "رَحِم" به معنای "زهدان" و باگسترش معنایی "علقه و الفت خویشاوندی" است، درحالی که "حَرَم" به معنای مکان مقدّس است؛ در اینجا می‌توان تصوّر مادر بودن را هم در مشخصه عام و هم در مشخصه خاصّ اش به فراست دریافت. مثال دیگر در مورد ریشه رفق است که به معنای "ملازمت" و "متّصل ساختن" می‌باشد و صورت جایجا شده آن فرق به معنا "جدا نمودن" و "تقسیم کردن" است (به نظر می‌رسد صورت لاتین آن *furca* از ریشه‌ای مشابه مشتق شده است)، درحالی که فقر به معنای "تنگدستی و احتیاج" است (تعبیر الفقراء إلی الله به معنای احتیاج و فقر روحانی است)؛ این امور سه گونه مختلف را ارائه می‌نمایند: متّصل نمودن (رفق)، جدا ساختن (فرق) و وابستگی و احتیاج (فقر).

۲. مسلماً در نژاد عرب، وجود گونه‌های بصری ناب نفی نمی‌شود.

صورت‌های دریافت شده را به صورت‌های اولیه‌ای تقلیل دهد که در اصل لایتغیرند، زبان عربی یک زبان تأمل برانگیز به معنای معمول کلمه نیست؛ اعراب علاقه‌مند بودند تا با نظر به کارکرد درونی اشیا و کنش‌هایی که در آنها منعکس می‌شود به تحلیل اشیا بپردازند؛ بدین معنا که ذهنیت آنها ایستا نیست بلکه اساساً پویاست. البته از آنجایی که آنان اهل فکر و نظر بودند - اسلام این امور را ثابت می‌کند و زبان عربی متضمن چنین توانایی است - به یاری ریتم و وزن، موفق به کسب وحدتی گشتند که هم‌چون انعکاس حضور ازلی، در زمان در حال‌گذار بود. نمونه‌های تجسمی‌ای که این توانایی‌ها را برای ذهن خاطرنشان می‌سازند [عبارتند از]: اسلیمی به‌طور خاص با آرایشی در عین حال منظم و نامتناهی که در واقع مستقیم‌ترین بیان ریتم و وزن در نظم بصری است. این امر صحیح است که کامل‌ترین صورت‌ها بدون مساهمت هنری صحرائشینان آسیای مرکزی قابل فهم نیستند؛ اما نزد اعراب بود که [این صورت‌ها] به حدّ نهایی کمال رسیدند. عنصر دیگری که در هنر مسلمانان و در قلمروی اعراب به تدریج بسط و گسترش یافت، بن‌مایه درهم پیچیده و بافته شده^۱ است که از زمان امویان در کامل‌ترین شکلش در پنجره‌های مشبک مساجد و کاخ‌ها به کار می‌رفت^۲. به‌منظور حفظ بردن از تأثیر متقابل هندسی‌ای که بن‌مایه درهم پیچیده و بافته شده را ایجاد می‌کند، تنها کافی نیست به نحوی مستقیم به آن نگریست، بلکه ضروری است تا به "ملاحظه" نیروهای پرداخت که مقابل یکدیگرند و همدیگر را خنثی می‌سازند. پیش از این، اشکال درهم پیچیده در سنگ‌فرش‌های موزائیکی دوران باستان^۳ متقدم موجود بودند، منتها به صورتی اولیه و متخذ از تصوّر طبیعت‌گرایانه‌ای که

1. Interlacing motif

۲. به عنوان مثال در مسجد اموی دمشق یا کاخ خربة المفجر.

عاری از پیچیدگی و وضوح موزون و ریتمیک اشکال درهم پیچیده اسلامی - عربی بود. این نمونه‌ها به هنر انتزاعی، و نه هنر فیگوراتیو تعلق دارند، و هم چنین قریحه عربی را مشخص می‌نمایند: برخلاف اعتقاد رایج، اعراب معمولی ندرتاً از تخیلی خلاق بهره‌مند بودند. این امر در ادبیات عرب و به عنوان نمونه در داستان‌های هزار و یک شب نمودار می‌شود که دارای خاستگاهی غیرعربی، و ایرانی و هندی است و فقط هنر قصه‌گویی است که عربی است. روح خلاق اعراب به نحوی پیشینی منطقی و بلاغی، هم چنین موزون و افسون‌گر است؛ این شکوه و جلال در اسلیمی وجود دارد و نه در وفور تصاویر برانگیزاننده.

نفی کمابیش بی‌قید و شرط تصاویر در هنر اسلامی، آشکارا ریشه در ادله کلامی دارد. اما این واقعیت وجود دارد که سامی‌های بادیه‌نشین، دارای سنت فیگوراتیو نبودند - اعراب پیش از اسلام اکثر بت‌هایشان را [از مناطق دیگر] وارد می‌کردند - و اینکه تصاویر هیچ‌گاه نزد اعراب هم چون ایرانیان و مغولان که به این کیش گرویدند، به ابزار بیانی صریح و خودانگیخته تبدیل نشد.^۱ واقعیت این فعل آن نگرش ایستا را مستور می‌سازد: نقاشی یا تصویر تجسم یافته در مقام مقایسه با واژه‌ای که همواره در جریان فعل و عمل است و ریشه در صوت اولیه دارد، هم چون جمود هراس‌انگیز ذهن به نظر می‌آید. اعراب مشرک نیز آن را نشانه‌ای از جادو می‌دانستند.

اما ساختار فعل حرکتی^۲ کاملاً بر زبان عربی تسلط ندارد؛ هم چنین این زبان دربردارنده قطبی ایستا، یا به تعبیر دقیق‌تر بی‌زمان است که خودش را در "جمله

۱. این مسأله کاملاً مشخص نیست که نگارگری "مکتب بغداد" قابل انتساب به اعراب باشد، در هر صورت اسلوب آنها خام است و مؤلفه‌های مثبت اندکش را مرهون تأثیرات بیزانس و اقوام آسیایی است.

اسمیه" نشان می‌دهد که در آن "مُسند" (فاعل) و "مُسندالیه" بدون فعل ربطی کنار هم قرار می‌گیرند. این امر به صورت بندی فکر به شیوه‌ای دقیق و موجز و خارج از قلمرو زمان منجر می‌گردد. جمله‌ای از این نوع نظیر یک معادله است؛ اما استفاده از حروف اضافه می‌تواند جریان منطقی درونی‌ای را در آن ایجاد کند. دقیق‌ترین نمونه این نوع، عبارتی است که سازنده "شهادت" اصلی اسلام است: لا اله الا الله؛ عبارتی که معنای تحت‌اللفظی آن می‌شود: «هیچ الهی نیست مگر الله»؛ در زبان عربی، توازن دو علامت نافیه - لا و الا - کاملاً آشکار است. مطابق این قاعده، مشخصه ایستای جمله اسمیه در نتیجه کنش عقلانی صرف که با نظامی منسجم و هماهنگ متناظر است، از میان می‌رود: «هیچ موجود خودمختاری به غیر از خدای واحد وجود ندارد». این امر تمایزگذاری میان امر نسبی و مطلق و تقلیل اولی به دومی است. بنابراین زبان عربی دربردارنده توانایی تلخیص کلّ آیین در قاعده‌ای موجز و مختصری می‌باشد که دارای نمود یک الماس با لبه‌های برنده و جنبه‌های درخشان و انعکاس‌دهنده است. این مسأله صادق است که این توانایی بیانی، صرفاً و به‌طور کامل در وحی تحقق می‌یابد و بالاتر از همه به قرآن تعلق دارد؛ اما با این حال، ذاتی قریحه عربی است و در هنر اسلامی - عربی منعکس می‌شود، چرا که این هنر صرفاً موزون نیست بلکه هم‌چنین متبلور و درخشان نیز هست.

ایجاز جمله عربی مخمل و محدودکننده معنا نیست، با این حال در مرتبه توصیف نیز تمایلی به [ساخت] ترکیبی ندارد؛ یعنی زبان عربی ندرتاً چندین شرط یا موقعیت را در جمله واحدی جمع می‌کند؛ این زبان ترجیح می‌دهد تا آنها را در مجموعه‌ای از جملات کوتاه با یکدیگر مرتبط سازد. در این باب یک زبان پیوندی هم‌چون زبان ترکی که با زبان‌های مغولی مرتبط است، از خشکی کمتر و

انعطاف بیشتری نسبت به زبان عربی برخوردار است؛ آشکارا هنگامی که این زبان به توصیف موقعیت یا منظره‌ای می‌پردازد بر زبان عربی برتری دارد، هم‌چنین این امر در مورد زبان فارسی نیز صادق است که زبانی هند و اروپایی است؛ با این حال هر دوی این زبان‌ها نه تنها اصطلاح‌شناسی کلامی‌شان را از زبان عربی به امانت گرفته‌اند، بلکه هم‌چنین تقریباً تمامی اصطلاح‌شناسی علمی - فلسفی‌شان را نیز وام‌دار این زبان‌اند.

زبان کاملاً مخالف با زبان عربی، چینی است که نگرشی ایستا نسبت به اشیا بر آن تفوق دارد و مجموعه‌ای از مؤلفه‌های اندیشه‌ای در اطراف "تصاویر" خاص وجود دارند که به‌عنوان مشخصه اندیشه‌نگارانه^۱ خط چینی خودشان را نمایان می‌سازند.

ترک‌ها نیز نظیر اعراب دارای خاستگاهی قبیله‌ای بودند، اما زبان‌شان آنان را با گونه ذهنی کاملاً متمایزی مرتبط می‌سازد، اعراب در شیوه تفکرشان صریح و پویا هستند، درحالی که ترک‌ها محتاط و دوراندیش‌اند. وِیحه ترکی در چارچوب کلی هنر اسلامی در قابلیتِ توانمند برای ترکیب، نمود یافت که غالباً می‌توان گفت [این امر حاصل] روح تمامیت‌خواهانه آنان است. ترک‌ها دارای قریحه تجسمی یا بصری‌ای هستند که اعراب فاقد آنند؛ آثار ترک‌ها همواره برخاسته از یک تلقی کلی است و از این لحاظ از یک بخش واحد تشکیل نیافته است. فضای داخلی، همراه با سقف گنبدی اکثر مساجد قدیمی ترک‌ها، فضایی نزدیک به فضای یورت^۲ را به‌خاطرمان می‌آورند و خوشنویسی ترکی - عربی نیز نفوذ [فرهنگ] مغولی را آشکار می‌سازد [ت ۲۲].

1. ideographic

۲. Yurt: محل اقامت و خیمه اقوام مغول - م.

اما هنر ایرانی به واسطه حس آن نسبت به نظام سلسله مراتب مختلف متمایز می‌گردد؛ معماری ایرانی بدون توجه به "کاربردی بودن" به معنای جدید کلمه، کاملاً مفصل‌بندی می‌شود. در نظر ایرانیان [معنای] وحدت بیش از هر چیز در هارمونی و هماهنگی تجلی می‌یابد. علاوه بر این ایرانیان به واسطه طبیعت و فرهنگ [شان] "تجسم بخش" هستند - منتها می‌توان گفت تجسمی شاعرانه و رؤیایی - و فعالیت هنری‌شان هم چون جان بخشیدن به واسطه یک آهنگ درونی بود. معمولاً در شرق گفته می‌شود که «عربی زبان خداوند و فارسی زبان بهشت است»، که به عنوان نمونه به خوبی تفاوت موجود میان معماری عربی نظیر معماری مغربی با اشکال هندسی درخشانی که آشکارکننده اصلی واحد است، و معماری ایرانی با گنبد‌های فیروزه‌ای و تزئینات گیاهی آن را می‌توان سنجید.

معمار عربی از یکنواختی هراسی ندارد، وی ستون در پی ستون و ردیف طاقی به دنبال ردیف طاقی می‌افزاید و این تکرار به واسطه تغییرات موزون و ریتمیک و کمال کیفی هر عنصر رخ می‌دهد.

زبان قرآن در هر منطقه‌ای از جهان اسلام وجود دارد؛ کل زندگی مسلمانان با عبارات قرآنی درمی‌آمیزد و نمازها، ادعیه و نیایش‌ها در زبان عربی متخذ از کتاب مقدس است، نسخه‌های بی‌شمار [قرآن] شاهد این مدعاست. می‌توان اذعان نمود که این حضور فراگیر قرآن به عنوان طنینی معنوی عمل می‌نماید - هیچ عبارت بهتری برای مشخص کردن تأثیری که ماهیتاً هم معنوی و هم پرطنین باشد وجود ندارد - و اینکه این طنین [معنوی قرآن] ضرورتاً حالات و معیارهای هنر مسلمانان را متعین می‌سازد؛ پس هنر بصری اسلام به طریقی خاص بازتاب کلام قرآن است. با این حال به دست آوردن اصلی که این هنر را بانص قرآنی متحد سازد، بسیار دشوار است. این امر نه تنها در مرتبه روایت که در هنر بصری

معمول جهان اسلام نیز هیچ نقشی را ایفا نمی‌کند، بلکه هم‌چنین در مرتبه ساختارهای صوری نیز چنین نیست، چرا که قرآن در روابط [عناصر] درونی محتوایش - که به نحو غریبی گسسته هستند - و چه در سبک لفظی‌اش که از هرگونه قواعد کمتی اجتناب می‌کند، از هیچ قانون نگارشی پیروی نمی‌کند. وزن و ریتم قرآن آنچنان قدرتمند و نافذ است که از هیچ معیار تثبیت شده‌ای پیروی نمی‌کند؛ [چنانکه] گاهی قوافی اعجاب‌آوری را به کار می‌گیرد و سپس به‌طور ناگهانی بُرد و گام‌اش را تغییر می‌دهد، و به شیوه‌ای غیرمنتظره فراز و فرود را واژگونه می‌سازد که از این حیث استثنایی و فوق‌العاده است.

اگر اذعان کنیم که قرآن به‌خاطر اینکه از قطعاتی در وزن یکنواخت برخوردار است شعری عربی نظیر دج‌زهای اعراب بادیه‌نشین است، در خطا و اشتباه خواهیم بود؛ هم‌چنین اگر ادعا کنیم که این یکنواختی‌ها و منقطع سخن گفتن آن عمیقاً با روح عربی سازگار نیست باز هم در اشتباه به سر می‌بریم. در واقع جایگاه هماهنگی (هارمونی) درونی‌ای که قرآن هم به‌واسطه هم‌سازی و ناسازی‌اش و هم به‌واسطه زیبایی و زمختی‌اش موجب ارائه آن می‌گردد، کاملاً در سطحی متفاوت از آن چیزی قرار می‌گیرد که از طریق هنر بدان می‌رسیم.

شعر کامل - نظیر هر اثر هنری کاملی - روح را در مقام غنا غوطه‌ور می‌سازد، اما قرآن در هر فردی که الفاظش را استماع می‌کند و جادوی طنین‌انداز آن را تجربه می‌کند، هم موجب غنا و هم موجب فقر می‌گردد. قرآن اعطا و اخذ می‌کند، به‌واسطه پروبال بخشیدن به روح، آن را تعالی می‌بخشد و سپس آن را پایین می‌آورد و عریان می‌سازد؛ به یک‌باره هم چون توفان هم تسلی‌بخش و هم پالایش‌کننده است. هنر انسانی به دشواری می‌تواند از این فضیلت برخوردار باشد. این امر معادل گفتن این مسأله است که هیچ "اسلوب" قرآنی‌ای وجود ندارد

که بتواند بدون تنزل یافتن به ساحت هنر منتقل شود، اما حالت نفسانی‌ای وجود دارد که تلاوت قرآن بدان یاری می‌رساند و مستعد برخی تجلیات صوری و مانع برخی دیگر است.

آهنگ و آوای قرآنی همواره غم غربت (نوستالژی) سکرآور را با متانت و جدیت پیوند می‌دهد: آن درخشش خورشید الوهی بر کویر انسانی است. تاحدی سیلان و طنین موزون اسلیمی و مشخصه انتزاعی و بلورین معماری با این دو قطب متناظرند و آنها مؤلفه‌هایی هستند که مدام تکرار می‌شوند.

البته عمیق‌ترین حلقه رابط میان هنر اسلامی و قرآن به نحو کاملاً متفاوتی وجود دارد: این امر نه در صورت قرآن بلکه در حقیقت آن، یعنی در ذات مافوق صوری آن و به‌ویژه در تصور توحید با استلزامات تأمل برانگیز آن نهفته است؛ هنر اسلامی - به معنای تمامی هنرهای بصری عالم اسلام - اساساً در نظامی بصری، جنبه‌ها و ابعاد مشخصی از وحدت الهی را نمایان می‌سازد. با این حال فراموش نکنیم که خوشنویسی مقدس، شکوهمندی سوره‌های قرآن را بازتاب می‌دهد، بدون اینکه تعریف جزء به جزء این تمثیل ممکن باشد. به واسطه این واقعیت که خوشنویسی در خدمت تثبیت کلام خداوند است، این هنر برجسته‌ترین هنر اسلامی است^۱؛ و هم‌چنین بنابر تعریف خود معمول‌ترین و خاص‌ترین هنر اعراب است.

در باب این رابطه دوم، این امر اهمیت دارد که ماهیت انتزاعی نشانه‌ها - خط عربی کاملاً آوایی است - ریتم ترسیمی بسیار درخشانی را ایجاد کرده، [البته] بدون اینکه صورت‌های اصلی حروف از این رهگذر زائل گردند. بسط و

۱. به معنای دقیق کلمه، نقش آن مشابه نقش شمایل در مسیحیت است، از آن حیث که آن نظیر شمایل به بازنمایی صورت محسوس کلمه الهی می‌پردازد.

گسترش عام و تا حدی طبیعی خطّ عربی به جانب روانی صورت‌ها گرایش دارد؛ سبک‌ها و اسلوب‌های کاملاً متفاوت نه تنها به دنبال یکدیگر بلکه هم‌چنین در کنار هم موجودند، خصوصاً در کتیبه‌ها، خوشنویسی عربی نقطه مقابل خوشنویسی شرق دور است که در اینجا می‌باید بدان اشاره کنیم، چرا که آن نیز اوجی را در هنر نگارش به وجود می‌آورد: خوشنویسان چینی [ت ۲۳] یا ژاپنی نشانه‌هایی را جدا می‌سازند که هر یک از آنها با معنای مجزایی متناظرند؛ آنان با استفاده از قلم‌مو و خطوطی کمابیش عریض، هسته اصلی تصویری تصورات مربوط را پدید می‌آورند. از طرف دیگر خوشنویس عربی از قلم نی که به صورت دوحذی تراشیده شده است، استفاده می‌کند و به واسطه آن به ترسیم دقیق و غالباً مرتبط ساختن خطوط می‌پردازد؛ و در عین اینکه بر تضاد حروف تأکید دارد تا آنجا که ممکن باشد حروف را به یکدیگر متصل می‌سازد: نگارش از سمت راست به چپ صورت می‌پذیرد و جهت آن افقی است که این صورت‌ها را درهم ادغام می‌کند و با یکدیگر پیوند می‌دهد، درحالی که در جهت عمودی بخش‌های قائم حروف، به نحوی مجزا از هم قرار می‌گیرند و به یک معنا، آهنگ مداوم خطوط را منقطع می‌سازند. از منظر نمادپردازی محورهای مکانی - که با بحث فعلی تناسب دارند و علاوه بر این خصلت ذاتی هنر بافندگی است - عناصر عمودی حروف که جریان نگارش را "تعالی" می‌بخشند، مطابق با ماهیات آنهاست، درحالی که حرکت افقی بازنمود پیوستگی مادی صور آنهاست؛ [حروف] قائم نظیر پرتوی از ذات واحدند که به واسطه وحدتش متمایز می‌گردند، درست نظیر لحظه حال که از گذشته و آینده متفاوت است، از سوی دیگر جریان افقی که به صورت امواج مداوم ادامه می‌یابند، تصویری از صیورت و حیات‌اند. در سبک‌های خوشنویسی، به عنوان نمونه "ثلث"، این اختلاف

محدودیت‌هایش را به دنبال دارد، در جهت افقی آهنگ قوس‌های فراوان و مختلف با وزن امور قائم هماهنگ است که خصوصاً به واسطه خطوط عمودی الف و لام شکل می‌یابد: این امر نظیر شهادت (دیدار) مقام وحدت است که انبساط سرورآمیز و آرام روح را به همراه دارد.

شعر کلاسیک اعراب مسلمان به واسطه صورتش - ریتم یکنواخت و وزن پیچیده‌اش - با شعر بدوی پیش از اسلام مرتبط است. بنابراین نشانگر این امر است که تأثیر قرآن صرفاً به واسطه اندیشه‌های آن است و شعر در مقام محملی [است برای انتقال آن]. اما ادبیات نیمه - شاعرانه‌ای در نمازها، ادعیه و نیایش‌ها وجود دارد که توسط اولیا نگاشته شده است. یک نمونه از این نوع دلایل الخیرات شیخ جزولی است که مجموعه‌ای از نعت پیامبر یا به نحوی دقیق‌تر "ستایش پیامبر" است: فرد مسلمان در نمازش صرفاً خدا را به موجب وحدتش مخاطب قرار می‌دهد، اما از خداوند می‌خواهد تا بر پیامبر رحمت فرستد که خداوند از طریق او با مردم سخن می‌گوید. این نیایش‌ها یکی پس از دیگری کمال کیهانی و انسانی موجود در ذات محمد [ص]، به عنوان مجموعه‌ای از تمامی تجلیات الوهی در خلقت را فرامی‌خواند. برخی اوقات شکل نمازها یا ادعیه با این که عبارات‌شان در مقام مقایسه مختلف‌اند، شبیه یکدیگرند و از فضایل به سوی زیبایی‌های عالم محسوس و نامحسوس جریان می‌یابند؛ و گاه درحالی که اشکال نمازها متفاوت‌اند اما موضوع آنها ثابت است؛ و این تکرار متناوب یک دور تعالی‌یابنده مدور را توصیف می‌کند که غایت و هدف آن ادغام کلیه جنبه‌های مثبت عالم در این روح، یعنی در درون پیامبر است که مطابق یکی از آیات قرآن «از ارواح انسانی به آنها نزدیک‌تر است».

در مسیحیت نگرشی متفاوت از این نگرش حاکم است؛ درحالی که

مسیحیت از منظر انسان به خدا می‌نگرد، اسلام از منظر خدا به انسان می‌نگرد و نافی هر تعلق و دلبستگی‌ای به تصویر انسان‌انگار است؛ تصویر خدای انسانی در مؤلفه‌هایش محو می‌گردد؛ این امر در تجلیات عالم از میان می‌رود، به دلیل غیابش از هنر تجسمی است که نظیر امواج دریا یا تالو ستارگان به نیایشی غیر شخصی بدل می‌گردد.

تسلط عنصر شنیداری بر عنصر تصویری در روح عربی ممکن نیست مگر اینکه خودش را در هنر بصری نشان دهد؛ و این امر به خاطر صورت مشخصی از شهود روحانی یا خلسه است که به‌ویژه پایه‌اش را می‌توان در وزن و صوت یافت: این امر هم‌چون توقف ناگهانی زمان و ثبات تمامی حرکات در پرتو تالو وجود ناب است. عالم از این پس با آبخاری قابل مقایسه است که بدون تغییر صورت جریان می‌یابد یا شعله‌ای که سوزان است اما به صورتی بی حرکت نمایان می‌شود. تزیینات عربی - اسلامی اساساً بیانگر این تعلیق موجود در زمان است.

کار در زندگی معنوی^۱

فریتیوف شوان

ترجمه پریسا خداپناه

کیش امروزی کار از یک طرف بر این واقعیت بنا شده است که برای اکثر مردمان، کار یک ضرورت است، و از طرف دیگر مبتنی بر این تمایل بشر است که می‌خواهد از یک اضطرار غیرقابل اجتناب، نوعی فضیلت بسازد. اما در کتب عهدین، کار به عنوان نوعی مجازات معرّفی شده است، چنانکه گوید: «با عرق جبین خود نان خواهی خورد»^۲. قبل از گناه نخستین و هبوط آدم، اولین جفت انسانی کار را نمی‌شناختند. همیشه و همه‌جا اولیای اهل مشاهده‌ای^۳ بوده‌اند که (بی‌آنکه کاهل باشند) کار نکرده‌اند و در همه جهان‌های سنتی سائلانی دیده می‌شدند که صدقه دریافت می‌کردند، بدون آنکه کاری از آنها خواسته شود؛ آ

۱. این گفتار ترجمه فصلی است از کتابی از فریتیوف شوان با نشانی ذیل:

Frithjof Schuon, *The Transfiguration of Man*, (1995).

۲. سفر تکوین، باب ۳، رقم ۱۹.

اینکه شاید از آنها طلب دعا می‌کردند. هیچ هندویی حتی خیال سرزنش شخصی مانند رامه کریشنه^۱ یا رامنه مهارشی^۲ را، به دلیل نداشتن شغل، به خود راه نمی‌دهد.

نوعی بی‌دینی عمومی، سرکوب امر مقدس در زندگی جمعی و اضطراب صنعت‌گرایی است که باعث شده کار به عنوان یک امر لایتخلف^۳ جلوه کند، به طوری که خارج از این مقوله، معتقدند که فقط کاهلی است و تباهی قابل ملامت. علی‌ای حال، کار هست تا کار: همیشه کشاورزی شرافتمندانه و نیز صنایع دستی در خانه و یا در کارگاه‌های صنعتی متعلق به اصناف سابق وجود داشته است؛ پس از آن، از قرن نوزدهم به بعد نوعی بردگی صنعتی در کارخانه‌ها در کار بوده است، نوعی بردگی مایه قساوت قلب، اگر نگوییم کرامت بر باد ده، که غایتش ماشین است و در اکثر اوقات رضایت انسانی، به معنی واقعی کلمه به کارگران نمی‌بخشد؛ با این همه، حتی این کار نیز (که بیشتر کمی است تا کیفی) به سبب نگرش معنوی کارگر، ماهیت قدسی یا مقدس^۴ پیدا تواند کرد، اگر او با علم به این که جهان را تغییر نتواند داد و برای تهیه معاش خود و خانواده‌اش لازم است که جد و جهد ورزد، بر وفق مقدوراتی که در اختیار دارد سعی کند کارش را با آگاهی از مقاصد نهایی ما آدمیان و با یاد خدا پیوند زند؛ چنانکه گفته‌اند: نیایش می‌کنم و کار می‌کنم.^۵

بر مطالب گذشته باید اضافه کرد که آزادی، بیشتر، شامل رضایت آدمی از

1. Rama Krishna (عارف هندو در قرن نوزدهم)

2. Ramana Maharshi (نماینده بزرگ حکمت و دانته در قرن بیستم)

3. Categorical imperative (اصطلاح مأخوذ از فلسفه اخلاق کانت)

4. Sacramental

5. Ora et Labora

موقعیت خاص است تا نبود کامل محدودیت‌ها، که در این دنیا چنین عدم محدودیت به سختی قابل تحقق است، گذشته از آنکه همیشه ضامن سعادت نیز نتواند بود.

طریقه‌های بزرگ معنوی، حتی آنها که صریحاً بر برتری زندگی رهبانی تأکید کرده‌اند، هرگز امکان پیمودن راه معنوی در بحبوحه مشغله‌های زندگی در این جهان را نفی نکرده‌اند؛ طریقه‌های ثالث شاهد بر این مدعا است. در اینجا سعی می‌کنیم به این پرسش پاسخ دهیم که چطور می‌توان یک زندگی پر حرارت معنوی را با الزامات زندگی ظاهری سازش داد، یا حتی آن الزامات را با زندگی باطنی جمع کرد، چرا که اگر کار روزمره فرد (کار در خارج یا داخل خانه) مانعی بر سر راه زندگی معنوی نباشد، این امر مستلزم آن است که کار روزمره سهم مثبتی در زندگی معنوی برعهده داشته باشد. به بیان دقیق‌تر، به منزله نوعی پشتوانه ثانوی برای تحقق شأن الهی در باطن ذات ما واقع شود.

این‌گونه جمع کردن کار با معنویت منوط به سه شرط اساسی است که با عناوین "ضرورت"، "تقدیس" و "کمال" از آنها نام می‌بریم.

شرط نخست الزام می‌کند کاری که باید جنبه معنوی یابد در ازاء نوعی ضرورت باشد و نه فقط از روی هوس؛ هر نوع فعالیت طبیعی را که مقتضیات معاش آن را ضروری ساخته است می‌توان تقدس بخشید (یا به خدا تقدیم داشت)، البته نه هر نوع وقت‌گذرانی را که بی‌جهت باشد یا جای ملامت داشته باشد. به عبارت دیگر، هر نوع فعالیت مبتنی بر ضرورت معاش دارای ماهیتی است که آن را مستعد معنویت می‌نماید؛ درحقیقت، تمام فعالیت‌های مبتنی بر ضرورت معاش، دارای کلیتی هستند که به آنها جنبه بسیار نمادین می‌بخشد.

دومین شرط می‌طلبد که یک فعالیت با چنین تعریف، کاملاً به خداوند تقدیم

گردد؛ یعنی آن فعالیت صرفاً به خاطر عشق به خدا و بدون عصیان در برابر سرنوشت انجام شود؛ این معنای دعا‌هایی است که - در قریب به اتفاق صورت‌های سنتی - کار را تقدس می‌بخشند و لذا به عبادت مبدل می‌گردانند، یعنی گونه‌ای "آیین طبیعی"، نوعی سایه یا همتای ثانوی "آیین فراطبیعی" که عبادت به معنی دقیق کلمه باشد.

بالاخره شرط سوم مستلزم کمال منطقی کار است، چرا که بدیهی است فرد چیز ناقصی را نثار خداوند نتواند کرد و یا چیز پستی را وقف او نتواند ساخت؛ وانگهی کمال یک عمل همان قدر آشکار است که کمال وجود، به این معنی که هر عمل باید تکراری از عمل خدا و در عین حال جلوه‌ای از آن باشد. کمال عمل شامل سه جنبه است که به ترتیب به خود عمل، و دیگر به ابزار عمل، و بالاخره به غایت عمل برمی‌گردد؛ به عبارت دیگر، چنین فعالیتتی باید از نظر عینی و ذهنی کامل باشد، که مستلزم آن است که عمل با غایت خود متناسب افتد؛ ابزار هم باید درخور و شایسته غایت مورد نظر باشد، یعنی لازم است وسایل کار به خوبی انتخاب شود، سپس با مهارت به کار برده شود، یعنی به نحوی که با ماهیت آن کار تطابق کامل داشته باشد. سرانجام نتیجه کار باید کامل باشد و دقیقاً نیازی را که خود از آن برخاسته است برآورد.

اگر این شرایط که منطق درونی و برونی یک فعالیت را می‌سازد به درستی تحقق یابد، کار نه تنها دیگر مانعی بر سر راه معنوی نیست، بلکه مدد کار آن نیز خواهد بود. برعکس، کاری که نارسا انجام گیرد همیشه مانعی در این راه است، چرا که با هیچ‌گونه مقدور الهی متناظر نیست؛ خدا کمال مطلق است و انسان برای تقریب به او باید در عمل، همچنان که در ایمان نظر معنوی، کامل باشد.

عرفان، اسلام و ایران
بزرگداشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی
شهرام پازوکی

عرفان، اسلام و ایران: بزرگداشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی، عنوان کتابی است حاصل مجموعه سخنرانی‌هایی که در همایش بین‌المللی "عرفان، اسلام، ایران و انسان معاصر: نکوداشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی" اظهار شده است. این کتاب از طرف مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، با همکاری باشگاه دانشجویان تهران، با گردآوری و تدوین دکتر شهرام پازوکی، در اواخر سال ۱۳۸۵ توسط انتشارات حقیقت منتشر شده است.

این همایش دومین همایش با صبغه عرفانی بود که در روزهای ۲۵ تا ۲۷ بهمن‌ماه سال ۱۳۸۳ در محل باشگاه دانشجویان دانشگاه تهران برگزار شد.^۱ در این همایش به‌طور عام به تصوف و عرفان به‌عنوان رکن اصلی فرهنگ ایران اسلامی از ابعاد و جلوه‌های مختلف آن توجه شد و به‌طور خاص به شیخ

۱. همایش اول با عنوان "آموزه‌های مولانا برای انسان معاصر" در اسفند سال ۱۳۸۲ در همین محل برگزار شده بود.

شهاب‌الدین سهروردی به عنوان عارفی که متوجه استمرار معنویت ایران قبل از اسلام در دوره بعد از اسلام شد و آن را اظهار داشت. از این رو مقالات خوانده شده از مباحث غامض عرفان نظری تا مظاهر هنری عرفان، از موسیقی و معماری تا سینما، را در برمی‌گرفت.

این مجموعه با مقدمه دبیر علمی همایش، دکتر شهرام پازوکی، و سپس سخنرانی‌ها و پیام‌های افتتاحیه (سید محمد خاتمی؛ رئیس‌جمهور وقت، دکتر سید حسین نصر، دکتر رضا داوری اردکانی و دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی) آغاز می‌شود. مقالات بخش اول درباره شیخ شهاب‌الدین سهروردی است که خود دربرگیرنده دو بخش فرعی "اندیشه سهروردی" و "سهروردی و دیگران" است. مقالات بخش دوم کتاب درباره عرفان، اسلام و ایران و انسان معاصر است و خود مشتمل بر دو بخش فرعی با عناوین "عرفان و انسان معاصر" و "عرفان و هنر" می‌شود. در انتهای کتاب نیز دو مقاله در فلسفه تطبیقی به زبان انگلیسی، یکی با عنوان "سیر معنوی و عقلی آنسلم و سهروردی" از دکتر محمد لکن‌هاوزن و دیگری با عنوان "مقایسه نظریات دو فیلسوف قرون وسطایی در باب متافیزیک نور: سهروردی و گراستست" از دکتر یانیس اشوتس آمده است.

در اینجا مقدمه دبیر علمی همایش دکتر شهرام پازوکی که در واقع جهت جامع مقالات همایش است عیناً ذکر می‌شود:

«تحقیق درباره عرفان و تصوف در ایران، همچون تحقیق درباره سیر تحولات تاریخی یک فرقه مذهبی اسلامی نیست بلکه تحقیق درباره ظهور و سیر معنا و حقیقت اسلام در ایران است. لذا جستجو برای یافتن سرچشمه‌های دیگر برای تصوف در ایران، به غیر از سرچشمه زلال اسلام، کاری عبث است. به نظر

مشایخ صوفیه اگر اسلام را براساس حدیث نبوی^۱ به داشتن سه جنبه شریعت، طریقت و حقیقت تقسیم کنیم و شریعت را همان احکام و قوانین شرع اسلام، و طریقت را حیات معنوی و جنبه باطنی اسلام، و حقیقت را همان مقصد الهی همه سالکان و مؤمنان و ساحت قدس بدانیم؛ تصوف عنوانی است که همین جنبه طریقتی در اسلام یافته است و لذا منشأش خود اسلام و قرآن کریم است؛ اگرچه خود این عنوان و اسم تصوف بعداً و چنانکه مشهور است در قرن دوم هجری متداول شد ولی مستأی آن، همان است که گفته شد. از این جهت تصوف مانند اسلام، ایرانی و عرب و ترک ندارد خصوصاً اینکه در مقام تصوف اختلافات قومی کنار رفته و هم‌دلی منشأ هم‌زبانی می‌گردد. از این‌رو صوفیه هیچ‌گاه فرقی میان کسانی مثل سلمان فارسی و اویس قرنی اهل یمن و ذوالنون مصری نمی‌گذارند. پس نمی‌توان سیر تصوف در ایران را بدون توجه به وجود مشایخ بزرگ غیرایرانی بررسی کرد.

با این احوال پس از نفوذ و گسترش اسلام در ایران، چنان تحوّل در دل و جان ایرانیان پیدا شد و آنان چنان پیوند معنوی با اسلام بستند که در میان دیگر ملل و اقوام تازه مسلمان دیده نشد. عالی‌ترین ثمره این پیوند، اقبالی بود که به تصوف شد و به صوفیان و عارفان بزرگی که در تاریخ ایران اسلامی ظاهر گردیدند؛ همان اقبالی که به تشیع نیز شد و همین نکته در فهم ارتباط ماهوی میان تصوف و تشیع مهم است. این پیوند از جهت دیگر حاکی از آن است که چگونه ایرانیان تسلیم اسلام و معنویت آن شدند نه تسلیم سلطه اعراب. معنویت که پس از پیامبر ظهور کامل آن در علی (ع) بود و به‌همین واسطه عمده سلسله‌های صوفیه اجازه معنوی خود را به ایشان می‌رسانند.

۱. این حدیث را ابی‌جمهور احسایی در منجلی (چاپ سنگی، ص ۳۱۴) نقل کرده است.

بی‌جهت نیست که مخالفان اصالت تصوّف در اسلام نوع دلایلشان با مخالفان اصالت تشیع در اسلام غالباً یکسان است و تصوّف و تشیع را حاصل فکر ایرانیان می‌دانند. و باز هم بی‌جهت نیست که حکیم سهروردی در جستجوی حکمت حقیقی که حکمتی مشرقی و به تعبیر او حکمت اشراق است پس از آن که به یونان باستان و هند باستان و بالاخره ایران باستان می‌رسد و از حاملان این حکمت در ایران باستان یعنی حکمای فرس یاد می‌کند^۱، استمرار این حکمت خالده را در عالم اسلام فقط در طریقه تصوّف و در میان مشایخ بزرگ صوفیه مثل بایزید بسطامی و سهل تستری^۲ می‌یابد و حتی فلاسفه مشائی مثل فارابی و ابن سینا را اهل این حکمت نمی‌داند. اگر هم فیلسوف دیگر مشائی، ابن رشد، فلسفه‌اش در سیر فلسفه اسلامی در ایران جایگاهی پیدا نمی‌کند، به واسطه همین عدم ارتباط تفکر وی با تصوّف و عرفان اسلامی است. در مقام مقایسه می‌توان از عارف بزرگ معاصر و هم‌ولایتی او، شیخ اکبر "ابن عربی" نام برد که بیشترین شارحشان حکمای ایرانی بودند.

انس و قرابت ایران با تصوّف اسلامی به گونه‌ای بود که گروهی بر آن شدند اصولاً منشأ تصوّف تعالیم زرتشت یا مذهب مانوی است^۳ و گروهی دیگر گفتند که تصوّف نهضتی شعوبی است از جانب ایرانیان بر ضد امتیازات طبقاتی و قومی‌ای که خلفای عرب روا می‌داشتند.^۴ به نزد عده‌ای نیز تصوّف در ایران، مولود تلخی‌ها و ناکامی‌هایی است که در ادوار تاریخ ایران به هنگام حمله و سلطه بیگانگان مثل دوره مغول پیدا شده است. درحالی که ناکامی‌های زندگی اصل

۱. سهروردی، حکمت الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۱.

۲. سهروردی، تلویحات، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۷۴.

۳. زرین‌کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوّف ایران، صص ۱۳ تا ۱۶.

۴. نفیسی، سعید، سرچشمه تصوّف در ایران، صص ۳۳ و ۸۱.

تصوّف را ایجاد نکرد بلکه سبب پناه بردن مردم به تصوّف و لذا رواج آن شد. در همین مسیر از دیگر مذاهب موجود در ایران در اواخر دوره ساسانی عیسویت به سبب پاره‌ای شباهت‌ها، یا مذهب بودایی به سبب پاره‌ای قرابت‌ها با تعالیم تصوّف منشأ تصوّف گفته شده‌اند و از اولین بزرگان صوفی ایرانی مثل ابراهیم ادهم یا شقیق بلخی و حاتم اصم در بلخ که از قبل از اسلام از نواحی بودایی‌نشین بوده‌اند به عنوان منشأ تصوّف در ایران نام برده‌اند.^۱ با این همه، تمام موارد شباهت موجود بین تصوّف با مذاهب نامبرده، فقط مؤید نوعی توافق و تطابق است که آن هم طبیعی است؛ زیرا تصوّف نام و عنوان همان معنویتی است که در همه ادیان وجود داشته و در اسلام به این نام خوانده شده است، ولی تصوّف اسلامی در دین اسلام اصالت دارد و این مطابقت‌ها به هیچ وجه حاکی از وقوع اخذ یا اقتباس نیست.^۲ البته تمایلات و گرایش‌های معنوی که عمدتاً بازمانده از اعتقادات کهن ایرانیان بود، اسباب و لوازمی را فراهم کرد که آنان از اسلام به جنبه معنوی آن بیشتر توجه کنند و لذا تعالیم تصوّف و از جهتی تشیع را بهتر درک کنند و میل بیشتری به آن نشان دهند.

در این میان اولین حلقه سمبلیک اتصال ایرانیان با تصوّف، نخستین ایرانی است که مسلمان شد. سلمان فارسی یا سلمان پاک اولین ایرانی بود که به فتوای باطن در جستجوی پیامبر برآمد و به جان و دل اسلام را پذیرفت و از جمله اهل صفه گردید. او را که پیامبر بدون داشتن انتساب جسمانی به اهل بیتی خویش مفتخر کردند بنابراین برخی اقوال از اولین صوفیه نیز شمرده‌اند.

داستان زندگی سلمان و انقلاب روحی وی، از رهسپاری‌اش از آیین

۱. سرچشمه تصوّف در ایران، ص ۳۵.

۲. در تأیید این نظر برای نمونه می‌توان به گفته استاد زرین‌کوب در جستجو در تصوّف ایران، ص ۲۷، مراجعه کرد.

مزدیسنان به مسیحیت و سپس به اسلام، و در جامهٔ اسلام نیز جزو نزدیکترین صحابهٔ پیامبر درآمدن، حکایتی است از داستان مسلمان شدن ایرانیان و شرافت خاصی که آنان همچون سلمان در عالم اسلام خصوصاً در طریقهٔ تصوّف و تشیع یافتند به نحوی که پیامبر اسلام در تفسیر آیه *فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ*^۱، به سلمان و قوم وی اشاره کردند.

تصوّف آنچنان با تفکر ایرانی آمیخته است و آنچنان منشأ اثر در شئون مختلف تاریخ، فرهنگ و تمدّن در ایران گردیده است که شاید در بارهٔ هیچ یک از وجوه فکری اسلام نتوان این همبستگی را یافت. با اینکه خدمات متقابل ایران و اسلام در پیدایش معارف اسلامی اعم از فلسفه، فقه، ادبیات، کلام و غیره بسیار است،^۲ اما در این میان تصوّف، هم از نظر کمی و هم از نظر کیفی وضعیت ممتازی دارد.

آثاری که تصوّف اسلامی بر سیر تفکر و فرهنگ ایران داشته است به گونه‌ای است که بدون فهم تصوّف، فهم فرهنگ و تمدّن ایران و حتی بسیاری از آداب و رسوم فردی ایرانیان میسر نیست. شدّت نفوذ تصوّف به حدّی است که بعضاً باعث شده که آثار آن در فرهنگ ایران مثل هنر و ادب صوفیانه حقیقت تصوّف انگاشته شود و مثلاً فقدان متون ادبی صوفیانه، مثل آثار بزرگی که در دوره حمله مغول در ادبیات فارسی پیدا شد، در دوره‌های بعد، حمل بر افول تصوّف در این ادوار اخیر شود.

حضور و نفوذ تصوّف در ایران به صورت‌های مختلف جلوه گر است؛ از طرفی در فن و هنر ارباب حرفه و هنر، مثل: معماری و موسیقی و بتّایی و نقاشی و

۱. سورة مائده، آیه ۵۴.

۲. ر.ک: مطهری، مرتضی، خدمات متقابل ایران و اسلام.

خطاطی مشهود است که عموماً آنان اتصال به حلقه‌های فتوت و سلسله‌های تصوف داشتند و نسبت استادکار و شاگرد نسبت پیر و مرید بوده است و شاگرد قبل از اینکه اهل مهارت فتی در حرفه خود شود باید اهلّیت سلوکِ اِلِی الله در تصوف را می‌یافت که شرح آن در فتوت‌نامه‌ها آمده است.^۱ از طرف دیگر در ادبیات فارسی سهم آن بی‌ظنیر است و به معنایی ادبیات فارسی را می‌توان ادبیات تصوف نامید.

از جهت دیگر تصوف اسلامی در ایران منشاء آنچنان نفوذ و گسترش اسلام در سرزمین‌هایی مثل اروپای شرقی یا شبه قاره هند گردید که قابل قیاس با شمشیر بُرنده سلطان محمود غزنوی یا نادرشاه افشار در فتح هند نبود که کُند شد و کارگر نیفتاد. و همین نفوذ باعث شد که در کشورهای مثل هند، زبان فارسی زبان مقدس و دینی آنان شود. چگونه می‌توان تاریخ گسترش اسلام در کشورهای مختلف را بدون لحاظ سهم تصوف فهمید و از جانب دیگر چگونه می‌توان سهم عمده تصوف را در حفظ و استقرار مجدد اسلام به هنگام سیطره و غلبه بیگانگان، مثل زمان حمله مغول به ایران، نادیده گرفت؟ از جهت اجتماعی، تصوف در ایران همواره پناهگاه عامه و بیچارگان به هنگام سختی‌ها و بیدادها بوده است، از این رو از یک طرف موجب تأسیس تکیه‌ها، لنگرها و خانقاه‌ها شد. خانقاه برحسب وجوه اشتقاق مختلف که برایش ذکر شده، خوانگاه (محل خوردن) و یا خانگاه (منزلگاه) فقرا و مساکین بود^۲ از طرف دیگر منشاء ظهور فقیان و عیاران و جوانمردان گردید که نسب خود را به جوانمرد و فتای حقیقی اسلام، علی بن ابی طالب (ع) می‌رساندند و نمی‌توان سهم آنان را در اوضاع اجتماعی و تاریخی

۱. مثلاً ر.ک: واعظ کاشفی سبزواری، حسین، فتوت‌نامه سلطانی، ص ۱۰۰.

۲. کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۱۵۳.

ایران نادیده گرفت.

نهضت‌های اجتماعی صوفیه در ایران از نهضت شیخ خلیفه مازندرانی (مقتول در ۷۳۶) و شاگردش شیخ حسن جویری (مقتول در ۷۴۳) که منجر به تأسیس نهضت سربداران در خراسان شد و سپس نهضت حروفیه در دوره تیموریان، تا نهضت بزرگ صفویه که منجر به تأسیس سلسله صفویه در ایران گردید، همگی از حیث نفوذ تصوّف در تفکر اجتماعی ایران درخور اعتنا و تحقیق دقیق هستند. این نهضت‌ها که غالباً شیعی بودند به نکته پراهمیت سهم تصوّف در بسط و استقرار تشیع در ایران دلالت دارند که پس از سقوط خلافت عباسی، زمینه را برای آن آماده کردند تا اینکه بالاخره در دوره صفویه، و به دست این گروه صوفیه، تشیع مذهب رسمی ایران شد.»



صوفی و شعر

بوطقای شعر صوفیانه عثمانی^۱

محمود ارول قلیچ^۲

تورقای شفق^۳

در این کتاب پیوند تصوّف و شعر در ادبیات عثمانی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در ادبیات ترکی عثمانی، مثل ادبیات فارسی، عرفان و تصوّف جایگاه مهمی دارند. هرچند نمونه‌های دیگر از انواع و مضامین شعر مانند: مدح برای پادشاهان و محبت‌نامه‌ها برای معشوق‌های زمینی و فخریه‌ها برای خودستایی و هجویه‌ها در شعر عثمانی دیده می‌شود، ولی تعداد آن‌ها نسبت به اشعاری که در مضامین تصوّف نوشته شده است بسیار کم هستند.

1. *Süfi Ve Siir, Osmanli tasavvuf şiirinin poetikasi*, Mahmut Erol Kiliç, İnsan yayınlari, 2004.

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه مرمره، استاد عرفان و تصوّف دانشکده الهیات.

۳. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران.

کتاب صوفی و شعر با یک مقدمه مفصل درباره کلیات موضوع آغاز می شود و مشتمل بر چهار فصل است. در این مقدمه مؤلف سعی می کند تا دیدگاه های صوفیان و عارفان را درباره منبع هنر بیان کند و می گوید: «منبع اصلی هنر از نظر صوفیان و عارفان، خداوند است؛ یعنی بزرگ ترین هنرمند، خداوند تبارک و تعالی است».

پژوهشگرانی که در مورد شعر عثمانی تحقیقاتی انجام داده اند به این نتیجه رسیده اند که بیشتر شاعران بزرگ عثمانی، در عین حال از بزرگان صوفیان و عارفان نیز بوده اند. هم چنین اغلب صوفیان بزرگ نیز شاعران بزرگی بوده اند. شاعران عثمانی از سه تن از شخصیت های بزرگ تاریخ تصوف پیروی کرده اند؛ مانند سالکی که برای رسیدن به هدف خود از پیر طریقت پیروی می کند. نخستین این بزرگان که تأثیر وی از شرق تا غرب همه جهان را فرا گرفت شیخ الاکبر محی الدین عربی است. مؤلف، نظریه هنر را از دیدگاه ابن عربی بیان می کند و می گوید: «استاد فکری شاعران عثمانی ابن عربی است.» از شاعران نیز نمونه هایی می آورد که در ستایش ابن عربی شعر سروده اند. عبدالرحمن رامی چلبی (وفات ۱۶۳۹ م.) مدیحه ای به نام "مدیحه شیخ اکبر" نوشته است و درباره وی می گوید: «تو شیخ من هستی.» شاعر دیگری که ابن عربی را ستایش کرده است نابی (وفات ۱۷۱۲ م.) می باشد که در مسیر سفرش به خانه خدا در مسجد سعدالدین قونوی در قونیه نسخه فتوحات را که با خط خود ابن عربی بود دیده و گرد و غبار آن کتاب را به تیت تبرک به صورت خود می کشد.

شاعران با ابن عربی در دنیای مادی دیدار نکرده اند ولی در عالم معنوی چندین شاعر و عارف بزرگ با او دیدار و گفتگو کرده اند. یکی از این عارفان صاحب تفسیر روح البیان، اسماعیل حقی بورسوی است که می گوید: «یک روز

بین خواب و بیداری بودم که شیخ پیش من آمد و دستم را گرفت و بیتی را به من تلقین کرد.»

دومین شخصیت بزرگ که بر شاعران عثمانی تأثیر فراوان دارد مولانا است. بسیاری از شاعران از این عارف و شاعر بزرگ پیروی کرده و در اشعار خود از وی ستایش کرده‌اند. هم‌چنین تعداد زیادی از شاعران، پیروان سلسله مولویه بوده‌اند. معروف‌ترین شاعری که مولانا را ستایش کرده است شیخ غالب است که خود این شاعر به مقام پیر طریقت مولویه رسیده بود و در اوّل مثنوی خود که حسن و عشق نام دارد می‌گوید: «اسرارم را از مثنوی گرفتم».

سومین شخصیتی که شاعران عثمانی از او به‌عنوان استاد خود یاد می‌کنند، یونس امره است. یونس امره اوّلین شاعر بزرگ ترک در آناتولی می‌باشد و حقایق عرفانی را که مولانا و ابن عربی بیان کرده بودند به زبان ترکی سروده است. شاعران و عارفانی مثل نیازی مصری و اسماعیل حقّی بورسوی از وی ستایش کرده‌اند و اشعارش را شرح داده‌اند. اشعار ساده و دلنشین یونس امره باعث شد که شعر او در میان مردم عادی نیز با استقبال زیادی مواجه شود.

در جامعه عثمانی تقریباً همه افراد از مردم عادی گرفته تا پادشاه، پیرو طریقتی بوده‌اند. در میان آنها سلسله‌هایی مثل مولویه، خلوتیه، نقشبندیه، گلشنی، بکتاشی، بایرامی، جلوتی، شعبانی و اویسی پیروان بیشتری از دیگر سلسله‌ها داشته‌اند.

از نظر دکتر قلیچ، منبع اصلی شعر عثمانی تصوّف است و اگر اصطلاحاتی را که در دیوان‌های متعدّد شعر به کار برده‌اند بررسی کنیم با این اصطلاحات روبه‌رو می‌شویم: "بزم ازل" "الست" "گنت کنز....." "تجلی" "کثرت" "ظاهر" "معشوق" "عاشق" "عشق" "دیدار" و... که همه اینها تقریباً اصطلاحات عرفانی است. وی

درباره دیدگاه‌های شعرای عثمانی نسبت به شعر می‌گوید: «از نظر آنها شعر باید معنی داشته باشد. شعر عبارت از لفظ و وزن و قافیه نیست آن چیزی که شعر را ارزش می‌دهد معنای آن است نه شکل و ظاهر آن. شاعری با آموزش و تعلیم و مدرسه آموخته نمی‌شود بلکه شاعر با الهام و القا و واردات و صدورات شعر می‌گوید. مخاطبان این نوع شعر چه کسانی بودند؟ خود شاعران به این سؤال پاسخ داده‌اند، برای درک این نوع شعر، باید درون و باطن شعر را نگاه کرد نه به ظاهر و شکل آن. کسانی که اشعار ما را از منظر وزن و قافیه و لفظ نگاه می‌کنند چیزی در نمی‌یابند، فقط آنها که در جستجوی معنی اند اشعار ما را می‌فهمند.»

تصوّف و ادبیات عثمانی آن قدر پیوسته به یکدیگرند که کسانی که کتاب‌های فرهنگ اصطلاحات ادبی هم نوشته‌اند از بزرگان صوفیان بوده‌اند. مانند محیی که پیر طریقت گلشنی بود و کتابی به نام بنیاد شعر صوفی دارد و اسماعیل حقّی انقروی مفتاح البلاغه و مصباح الفصاحه را نوشته است. مستقیم زاده که پیر سلسله نقشبندیه بود کتاب اصطلاحات شعریه و طاهر المولوی که یکی از مشایخ در دوره آخر مولویه بود کتاب لغت ادبیات را به رشته تحریر درآوردند.

مؤلف در این تحقیق غیر از موارد بالا به ارتباط تصوّف با شعر و موسیقی و آهنگ در شعر عثمانی، تغییر نمادهای عرفانی به طرف شعر دنیوی و استفاده از مضامین عرفانی برای عشق‌های مجازی نیز می‌پردازد. دکتر قلیچ در این کتاب همچنین تحلیل ساختاری و مفهومی شعر عثمانی را هم از نظر زبان و هم از نظر روابط شاعر با تصوّف بررسی می‌کند.

حیات تصوّف در دوران عثمانی^۱

عثمان تُورر^۲

اسرادوغان

حیات تصوّف در دوران عثمانی تحقیق و تألیف و تصحیح استاد عثمان تُورر است که به زبان ترکی است و یک مقدمه و سه بخش دارد. موضوع اصلی این کتاب، بررسی زندگی محمد نظمی افندی، یکی از مشایخ سیواسیه از شاخه‌های طریقت خلوتیه، به همراه معرفی هدیه‌الاکوان که از آثار اوست و درواقع به‌نوعی مناقب‌نامه سایر مشایخ سیواسیه است که براساس هفت نسخه

1. *Osmanlıda Tasavvufi Hayat, "Halvetiyye örneği" Muhammed Nazmi Efendi, Prof. Osman Türer, insan yayinlari, 2005.*

۲. استاد دانشگاه آنکارا، دانشکده الهیات، رئیس گروه تصوّف. دیگر کتاب‌های مهم عثمان تورر عبارتند از:

الف) محمد نظمی؛ شاعر و متصوّف ترک، آنکارا، ۱۹۹۸.

ب) ترجمه کتاب صوفیان و کیمیرها: (تصوّف در روسیه)، تألیف الکساندر بینگن و اندرس ویمبوش. این کتاب به زبان فارسی هم ترجمه شده است. برای معرفی آن رجوع کنید به عرفان ایران، ۴، ۱۳۷۹، صص ۱۵۳-۱۴۳.

تصحیح شده است.

در آغاز کتاب، گزارشی در مورد معنای تصوّف و تاریخ شکل‌گیری آن و تأثیر تصوّف در ادبیات و فرهنگ مردم با نگاهی عمومی به اوضاع فرهنگی آن دوره، مطرح می‌شود و سپس سیر زندگی محمّد نظمی‌افندی مورد بررسی قرار می‌گیرد. بخشی از این گزارش از این قرار است که در سال ۱۵۲۹ که دوران فترت دولت عثمانی است، اسماعیل ماسوکی به همراه ۱۲ مرید خود به فتوای شیخ الاسلام کمال پاشازاده، شیخ رشته ملامتیه از شاخه‌های طریقت بایرامیه، به قتل می‌رسد. در همین دوران با صدور فتوای شیخ الاسلام ابوسعودی افندی، شیخ حمزه بالایی، خلیفه انقروی از طریقت بایرامیه به اتهام زندیق بودن کشته می‌شود. یکی از مسائلی که در این دوره محلّ نزاع بود، سماع است که شیخ الاسلام، ابوسعود افندی با صدور فتوایی سماع را حرام اعلام می‌کند. البته شایان ذکر است که در همین دوره، رساله‌های بسیاری در مورد جایز بودن سماع نوشته شده است.

از حوادث سیاسی و اجتماعی این دوران که در این بخش کتاب مورد بحث قرار گرفته، شکل‌گیری دو گروه، یکی طرفداران طریقت و دیگری مخالفان طریقت در استانبول است که دولت موضع خشونت‌آمیزی نسبت به گروه اول داشت.

پس از این گزارش، عثمان تورر به بررسی زندگی محمّد نظمی‌افندی می‌پردازد: محمّد نظمی‌افندی در سال ۱۰۳۲ هجری، مطابق با ۱۶۲۲ میلادی، متولّد شد. در سنّ ۱۸ سالگی در مولوی‌خانه "ینی قاپو" نزد شاهزاده درویش محمّد تسلیم، وارد طریقه فقر و درویشی شد و به این ترتیب سلوک او از این زمان آغاز می‌شود. عثمان تورر در ادامه مباحث این بخش به بررسی مراحل سلوک

محمد نظمی افندی و اینکه چگونه تحت تربیت و ارشاد شیخ سیواس افندی، سرسلسله خلوتیه قرار گرفت، تا زمانی که در تکیه محمد آقا به مقام شیخی سلسله مذکور تعیین شد، می پردازد. نظمی افندی علاوه بر شیخی، مقام وعظ و خطابه این تکیه را نیز عهده دار بود. به نقل از کتاب حیات تصوّف، نظمی افندی پس از اتمام مراحل سیر و سلوک باطنی، یعنی جهاد معنوی، در سال ۱۶۳۳ به عنوان رهبر لشکریان، عازم جهاد صوری یعنی جنگ [لائوروار] شده و در سال ۱۷۰۱ چشم از جهان فرو می بندد که آرامگاه وی هم در این کتاب معرفی شده است.

یکی دیگر از حوادث سیاسی و اجتماعی این دوره، شدت یافتن اختلاف و جدال بین تکیه و مدرسه^۱ بود که نظمی افندی هم در این میان، طرفدار اهل تکیه بود و چون کتابی تحت عنوان حرکت محمدیه امام برگوی، در نقد حرکت مهدیه نوشته بود، با مخالفت قاضی زاده ها که اهل مدرسه بودند مواجه شد، به طوری که قاضی زاده ها خواستار قتل او شدند و به اقداماتی علیه او دست زدند. موضوع اختلاف نظر اهل مدرسه با طرفداران تصوّف، نشان می دهد که حیات تصوّف به نقطه اضمحلال نزدیک شده بود.

از مباحث مهم این کتاب، معرفی طریقت خلوتیه، که محمد نظمی افندی نیز منسوب به آن است، وجه تسمیه خلوتیه، سلسله مشایخ و شاخه های آن، از جمله شعبه سیواسیه می باشد. مطابق این مباحث، مؤسس سلسله خلوتیه، شیخ ابو عبدالله سراج الدین عمر بن شیخ اکمل الدین گیلانی لاهیجی خلوتی است که در سال ۷۱۷ وفات یافت. در زمینه وجه تسمیه خلوتیه در این کتاب آمده است که مؤسس این سلسله به خلوت نشینی بسیار علاقه مند بود، در نتیجه این سلسله، خلوتیه نام گرفت. در این کتاب، خصوصیات ذکر و مراحل خلوت رفتن صوفیه خلوتیه، سماع و

۱. تکیه، مکانی مذهبی و مدرسه، مکانی دولتی بود.

انواع ذکرها تشریح می‌شود. سلسله خلوتیه پنج شاخه دارد که عبارتند از: روشنیه، جمالیه، احمدیه، شمسیه و سیواسیه که محمد نظمی افندی منسوب به شاخه سیواسیه خلوتیه است. گفته شده که سرسلسله این شاخه، شیخ عبدالله نوری افندی است که در سال ۱۶۵۰ میلادی وفات یافت. چون مرکزیت این سلسله در حوالی شهر سیواس آناتولی بود، این شاخه به سیواسیه معروف شد.

در این بخش، طریقت سیواسیه و نحوه گسترش آن و سرانجام شخصیت ادبی و صوفی منش نظمی افندی توصیف می‌شود و اهم اعتقادات این شخص از جمله اندیشه وحدت وجودی او، کیفیت نگرش او به خلقت، دیدگاه او درباره روح و تنزل آن، خصوصیات صوفی، التزام او به شریعت، نگرشش به اهل تقلید و ریا و اندیشه‌هایش درباره سماع و دوران مطرح می‌شود.

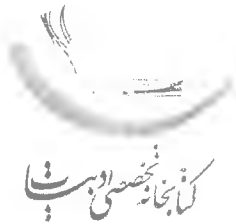
مبحث بعدی کتاب، معرفی آثار و اشعار و دیوان به جا مانده از نظمی افندی است که معرف شخصیت ادبی او و به این شرح است:

۱- هدیه الاخوان؛ ۲- معیار طریقت الهی؛ ۳- سر معنوی [ترجمه منظوم مثنوی مولوی به ترکی]؛ ۴- دیوان که در آن اشعاری وجود دارد که در دفاع از اصل تصوف است؛ ۵- موعظه مجادله.

عثمان تورر در معرفی کتاب هدیه الاخوان ضمن معرفی نسخه آن، می‌نویسد که این کتاب چهار سال قبل از فوت مؤلفش به رشته تحریر درآمده، به علاوه آنکه علت تحریر این کتاب را به نقل از خود مؤلف چنین بیان می‌کند: «این کتاب را نوشتم تا هدیه‌ای برای اخوان باشد چون هیچ مناقب‌نامه‌ای درباره عبدالرحمن مجید سیواسی و عبدالله نوری افندی در دست نداریم». می‌توان گفت که اهمیت این کتاب از آن جهت است که ما می‌توانیم زندگی صوفیانه مردم را از نظر اجتماعی و تاریخی در ترکیه قرن ۱۷ مطالعه کنیم. در اینجا محتویات کتاب را

می آوریم:

۱- هدیه اولی: مناقب شیخ یوسف مخدومی؛ ۲- هدیه ثانی: مناقب شیخ محمد رقیه؛ ۳- هدیه ثالث: مناقب شیخ شاه قباد شیروانی؛ ۴- هدیه رابع: مناقب شیخ عبدالمجید شیروانی؛ ۵- هدیه خامس: مناقب شیخ شمس الدین احمد سیواسی؛ ۶- هدیه سادس: مناقب شیخ عبدالمجید سیواسی؛ ۷- هدیه سابع: مناقب شیخ عبدالله نوری



MEHMET NAZMI EFENDİ
Osmanlılarda
Tasavvufî Hayat
Halvetîlik Örneği -



