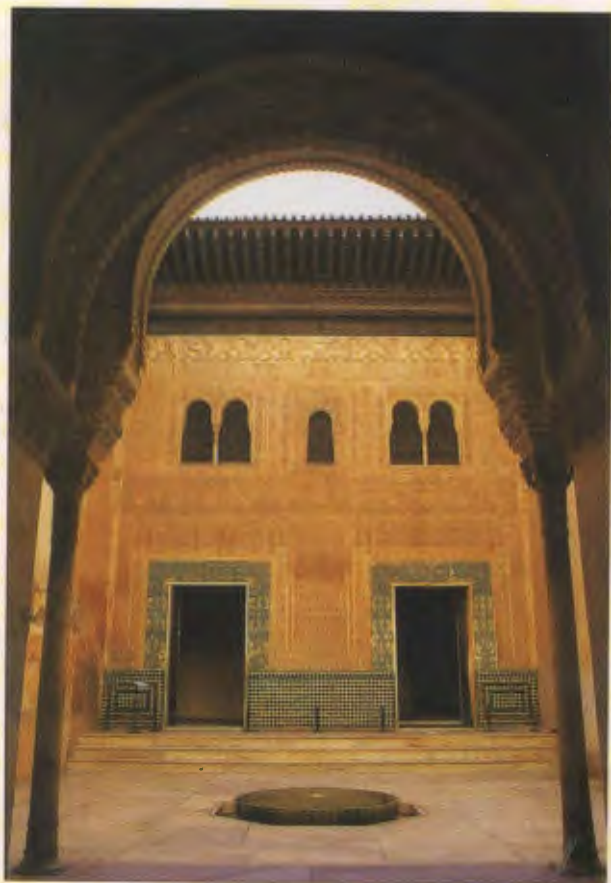


عفا نیر احمد

(مجموعه مقالات)

۲۱



که آوری و تدوین
دکتر سید مصطفی آزمایش

قصر الحمراء
منظری از قصر الحمراء،
در گرانادا، اسپانیا



انشاء و حقیقت

شماره: ۲ - ۶۵ - ۷۰۲۰ - ۹۶۴

ISBN: 964-7040-65-2

کتابخانه عمومی آذربایجان

عرفان ایران (مجموعه مقالات ۲۶)

۱	۲	۳
۴	۵	۶

۶۴

اسکن شد

عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۲۱



کتابخانه علمی

گردآوری و تدوین

دکتر سید مصطفی آزمایش

آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ -

عرفان ایران: مجموعه مقالات (۲۱) / گردآوری و تدوین مصطفی

آزمایش - تهران: حقیقت، ۱۳۸۳.

۱۳۵ ص.

ISBN 964-7040-65-2 : ۱۰۰۰۰ ریال

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

واژه نامه.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. عرفان - ایران - مقاله ها و خطابه ها. ۲. آداب طریقت - مقاله ها و

خطابه ها. ۳. تصوف - مقاله ها و خطابه ها. الف. عنوان.

۲۹۷/۸۳

BP۲۸۶ / آ ۴۶ ع ۴۸۴۸۳

۳۵۹۶۳ - ۸۳ م

کتابخانه ملی ایران



انتشارات حقیقت

عرفان ایران: مجموعه مقالات (۲۱)

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش

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

صندوق پستی: تهران، ۳۳۵۷ - ۱۱۳۶۵

تلفن: ۸۷۷۲۵۲۹؛ فاکس: ۸۷۹۱۶۵۲

تلفن مرکز پخش: ۵۶۳۳۱۵۱

چاپ اول: پاییز ۱۳۸۳

تعداد: ۲۵۰۰ نسخه

- 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.

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت ۱۵۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴ - ۷۰۴۰ - ۶۵ - ۲

ISBN: 964 - 7040 - 65 - 2

فهرست مندرجات

..... مقالات		
۵	دکتر حاج نورعلی تابنده	• شاه نعمت‌الله ولی در سرزمین ابن عربی
۲۰	دکتر تقی بدخشان	• معنای آسمان و زمین در بیان السعادة
۴۱	دکتر حشمت‌الله ریاضی	• شادمانی دل، طرب روحانی در مثنوی
۵۸	ابوالحسن پروین پریشان‌زاده	• معنای "پیر" و نسبت آن با ذکر و فکر
۶۴	دکتر شهرام پازوکی	• روش اسلام‌شناسی آنه‌ماری شیمل
..... هنر و عرفان		
۷۴	دکتر سعید بینای مطلق	• زیبایی و وجود نزد افلوطین
..... یادنامه		
۸۵	محمد ابراهیم ایرج‌پور	• طریقه طریقتی رضا قلی‌خان هدایت
..... گفت‌وگو		
۹۴	گفتگوی محمد اقبال با سید حسین نصر	• اسلام، علم و مسلمانان (بخش آخر)
	ترجمه: سید امیر حسین اصغری	
..... معرفی کتاب		
۱۱۶	استاد هادی حائری	• نخبة العرفان من آیات القرآن و تفسیرها
۱۱۹	شهلا اسلامی	• من و رومی: زندگینامه خودنوشت شمس
		ترجمه و تعلیق: ویلیام جیتیک
..... گزارش		
۱۳۰		• سومین سمپوزیوم شاه نعمت‌الله ولی

شاه نعمت‌الله ولی در سرزمین ابن عربی^۱

دکتر حاج نورعلی تابنده

بسم الله الرحمن الرحيم

با عرض سلام به همه حضار مجلس و به همه برگزارکنندگان این سمپوزیوم و علاقه‌مندان مکتب شاه نعمت‌الله ولی و ابن عربی و به همه کسانی که به عارفان اسلامی علاقه‌مندند و درباره آنان تحقیق می‌کنند. سخن را آغاز می‌کنیم با تقدیر از برگزارکنندگان این سمپوزیوم، از دوستان شاه نعمت‌الله ولی و دوستان ابن عربی که پیشگامان برگزاری این همایش هستند و از اساتید اسپانیایی و اساتید سایر ملل و دیگر دوستانی که همکاری کرده‌اند و به خصوص از آقای دکتر سید مصطفی آزمایش که خدمات عرفانی و فرهنگی ایشان و شخصیت‌شان در واقع بر شرق‌شناسان و دوستان شاه نعمت‌الله ولی روشن است.

۱. متن پیام به سومین سمپوزیوم شاه نعمت‌الله ولی که در دوم و سوم آذر (۲۲ و ۲۳ نوامبر) در دانشگاه سویل (اشبیلیه) اسپانیا برگزار شد.

خوشبختانه سومین سمپوزیوم شاه نعمت‌الله ولی در شهر سویل، یا به اصطلاح قدما شهر اشبیلیه، یعنی موطن شیخ اکبر ابن عربی برگزار می‌شود. گرچه بعد زمان و مکان، ابن عربی و شاه نعمت‌الله را از هم جدا کرده ولی دل‌های آنها با هم یکی بوده و با وجود مختصر تفاوت‌هایی که در عقایدشان هست ولی این دو عارف بزرگ مسلمان در واقع مثل دو دوست معنوی هستند.

برگزاری این کنگره در شهر سویل مسائلی را به خاطر انسان می‌آورد که قصد دارم بعضی از آنها را مطرح سازم. البته این توجه و یادآوری از ناحیه خاصان است و الا سایر طبقات که شهر سویل را شناخته‌اند توجه و خاطره آنها از این شهر، مثلاً به واسطه نمایش نامه آرایشگر شهر سویل نوشته روسینی است. ولی خوشبختانه کنگره شاه نعمت‌الله و دوست ایشان ابن عربی موجب می‌شود و خواهد شد که شهر سویل از جنبه نظری و تعالیم بزرگانی مثل ابن عربی نیز بیشتر مطرح باشد.

مهم‌ترین مسائلی که ممکن است به جهات مختلف از برگزاری این همایش به خاطر انسان خطور کند، اولاً این است که عرفان چیست و چه نسبتی با تصوف دارد؟ آیا این دو از هم جداست، دو مکتب است یا یک مکتب؟ اصول آن چیست؟

مسئله دوم این است که عرفان و تصوف اول بار چگونه پیدا شد و سایرین چگونه از این تأثیر گرفتند؟ آیا عرفان و تصوفی که شاه نعمت‌الله و ابن عربی داشتند، ابتکار خود آنان و مکتب آنان بود یا به جهاتی در این موضوع، مکاتب و ادیان دیگر نیز نقش داشتند؟

مسئله سوم، مسئله تفاوت عرفان ادیان است. می‌توان گفت که عرفان در همه جا به یک دین متصل است به طوری که می‌گویند عرفان یهود، عرفان

مسیحیت و عرفان اسلامی. آیا این عرفان‌های مختلف حقیقتاً یکی است؟ درحالی که می‌بینیم مثلاً در عرفان یهودی که برخاسته از دین یهود است به مسائل دنیوی بیشتر اهمیت می‌دهند ولی در عرفان اسلامی به پیروی از پیامبر اسلام می‌گویند: الدنیا مزرعة الآخرة یا می‌فرمایند: الدنیا سجن المؤمن وجنة الكافر.

مسئله چهارم اینکه در تصوف و عرفان اسلامی به لغت و نام "سلسله" بسیار برمی‌خوریم. منظور از سلسله چیست؟ وضعیت این سلسله‌های مختلف چگونه است؟ و مسئله پنجم که بسیار مورد بحث و رد و قبول قرار گرفته است، مسئله وحدت وجود است که بنا به نظر مستشرقان و عرفان‌شناسان، مبتکر آن ابن عربی بوده است؛ منظور از وحدت وجود چیست؟

مسئله ششم، مسئله تفاوت سبک‌ها و مسلک‌های عرفانی است که موجب بروز بعضی اشتباهات شده است. مسئله آخر هم که موضوع اصلی این سمینار است، مسئله هنر و زیبایی است و نظری که بزرگان تصوف به آن داشته‌اند. در اینجا سعی می‌کنم به‌طور خلاصه درباره این مسائل بحث کنم.

مسئله اول عرفان بود. به‌طور کلی درک حقیقت وجود، مورد علاقه و بررسی همه انسانها از اول بوده است. چون تفاوتی که انسان در سلسله تکامل با سایر موجودات دارد این است که انسان خصوصیت خاصی دارد که حتی به خودش هم می‌تواند فکر کند و دارای فکر پایان‌بین است و این فکر از اول خلقت بشر موجود بوده است. به قول مولوی علیه الرحمه:

از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود

به کجا می‌روم آخر، ننمایی وطنم

بشر در این تفکر و در این جستجویی که از اول داشته، متوجه این نکته شده است که هویتی در او وجود دارد که از ابتدای کودکی همراه او بوده و به تدریج هم

که تکامل پیدا می‌کند، این انسان همانی است که از اوّل بوده، یعنی شخصی که به سنّ ۶۰ - ۷۰ سال رسیده است خودش می‌داند که او همان کسی است که در فلان تاریخ از مادر متولّد شده و بزرگ شده و همهٔ خاطراتی که در ذهنش هست متعلّق به خود اوست. حقیقتی در تمام این مدّت با او بوده است که با تغییرات جسمی و تغییرات ظاهری وی تغییر نکرده بلکه لباس‌های مختلف پوشیده است. جستجوی این حقیقت، انسان را به افکار عرفانی و جستجوی حقیقت مطلق متوجّه ساخته است. این همان حقیقتی است که مذهبیتون به آن خدا می‌گویند و حتّی طبیعتون - یعنی آنهایی که به خدا هم معتقد نیستند - به دنبال کشف آن حقیقت هستند و همه به اندازه‌ای که دنبال این حقیقت هستند و به آن شناخت پیدا می‌کنند، واجد عرفان می‌شوند. مانند کسی که از راه دور در صحرای بی‌آب و علفی که هیچ علامتی ندارد سیاهی سایه‌ای را می‌بیند و رو به سمت آن می‌رود که حقیقتش را بفهمد که چیست. به هر اندازه که به سمت آن راه برود و طیّ طریق کند، آشنایی او با آن حقیقت و اینکه چیست، بیشتر خواهد شد. به این شناخت از حقیقت آن سیاهی، عرفان گفته می‌شود. و به این راه رفتن به سوی حقیقت به قصد شناخت آن در اسلام، تصوّف می‌گویند. بنابراین عرفان به اصطلاح امر مشکّکی است که درجات و مراتب دارد. هر حقیقت خواهی، هر خدا خواهی، دارای درجه‌ای از عرفان است که قابل تکامل می‌باشد. پس همهٔ انسان‌هایی که دنبال حقیقت هستند و اندکی تفکّر می‌کنند که «از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود» اهل عرفان هستند و صرف نظر از بعضی تفاوت‌ها که بین عرفان‌های مختلف در ادیان گوناگون دیده می‌شود، تشابهات فراوانی نیز بین آنها وجود دارد.

این امر از یک طرف ما را به بخشی از حقیقت رهنمون می‌سازد و از طرف

دیگر موجب می‌شود که بعضی اوقات محققینی که فقط ظواهر امر را بررسی می‌کنند به اشتباهاتی بیافتند. به این معنی که آن محقق که مثلاً تشابهات بین عرفان اسلامی و عرفان بودایی را می‌بیند تصور می‌کند که عرفان اسلامی از بودایی گرفته شده است، یا آن کسی که از مسیحیت اطلاعی دارد همین تأثیر را از جانب مسیحیت می‌داند. به همین طریق می‌بینیم که گروهی از محققان هر کدام به زعم خود مبدایی برای عرفان اسلامی تصور می‌کنند که در واقع چنین نیست. عرفان با انسان زاییده شده است و اسلامیت یا مسیحیت یا یهودیت و غیره قاب‌هایی هستند که خداوند برای آن گذاشته است. البته ما بهترین قاب را اسلام می‌دانیم و معتقد به عرفان اسلامی هستیم ولی نمی‌توان گفت عرفان اسلامی از آنها پیدا شده است. مثل اینکه در فیزیک قانونی داریم به نام بویل-ماریوت که دو نفر دانشمند یکی بویل^۱ انگلیسی و یکی ماریوت^۲ فرانسوی در یک زمان آن را کشف کردند، بدون اینکه از هم اطلاعی داشته باشند و لذا این قانون به نام بویل-ماریوت نامیده شده است. یا مثلاً همین مسأله "تکامل انواع" که داروین در لندن درباره‌اش مطالعاتی می‌کرد و لامارک فرانسوی در آسیا مشغول بررسی آن بود و هر دو در یک زمان البته با تفاوت‌های مختصری به یک نتیجه واحد رسیدند. منتهی چون داروین در انگلستان بود و تمام وسایل و رسانه‌های ارتباط جمعی در آنجا موجود بود، وقتی مسائل تکامل را متوجه شدند آن را در حد وسیع و به سرعت به دنیا اعلام کردند و لذا این قانون به نام داروینیسیم معروف شد در صورتی که درباره این قانون هم مانند قانون بویل-ماریوت باید بگویند داروینیسیم-لامارکیسم. عرفان هم به همین طریق است که همه وقت متبادر به

1. Boyle

2. Mariotte

جان انسان شده است و بنابراین باوجود مختصر اختلافاتی که در عرفان ادیان مختلف می‌بینیم، حقیقت آن در همه جایکی است.

اما مسأله سلسله که در عرفان و تصوّف اسلامی مطرح است، چیست؟ ابتدا باید به این نکته توجه کنیم که نباید به سلسله‌ها فرقه گفت. فرقه در لغت حاکی از جدا شدن از اصل است و حال آنکه سلسله حاکی از جدایی نیست و بالعکس، اتصال به اصل است. بینش و روش خاصی است که برای فهم اسلام در بین مسلمانان پیدا شده است. مسأله داشتن راهنما تقریباً در تمام سلسله‌های عرفانی — چه اسلامی و چه غیراسلامی — وجود دارد و حتی در ادیان مختلف هم اعتقاد به اینکه هر بزرگی باید جانشین خود را تعیین کند، ذکر شده است، کما اینکه در انجیل صریحاً آمده است که عیسی (ع)، شمعون پطرس را به جانشینی خود تعیین کرد. در تصوّف اسلامی هم می‌گویند؛ گذشته از مسأله خلافت که گروهی از مسلمین پس از پیامبر (ص) ابوبکر را برای خود تعیین کردند، خود پیغمبر تربیت پیروان را به علی (ع) واگذار کرد، البته بنابر عقیده یکی دو سلسله صوفیه ابوبکر را جانشین قرار داد، ولی به هر جهت پیامبر کسی را تعیین فرمود و آن شخص هم دیگری را. بنابراین وجود مربّی و به اصطلاح متصوّف پیر، شیخ و مرشد در هر زمان اعتقادی بوده که در تصوّف اهمیت داشته است. به دنبال هم بودن و به اصطلاح محدّثان، معنن بودن رشته این مرشدان را در تصوّف، سلسله می‌گویند. اینکه گفته می‌شود سلسله نعمت‌اللّٰهیه یا سلسله سهروردیه یا شاذلیه یا قادریه یا نقشبندیه و امثال اینها، بر همین مبنا است. هر کدام از این سلاسل رشته اجازات خود را به طرق متفاوتی به پیامبر می‌رسانند. البته اکثر سلاسل تصوّف که به مسأله وجود مربّی معتقدند، سلسله خود را به علی و از علی به پیغمبر می‌رسانند. هیچ سلسله‌ای به خودی خود پیدا نشده که به اصطلاح از زمین بجوشد و بگوییم در

تاریخ خاصی به وجود آمده است، بلکه در همین مسیر رشته مرشدها و مشایخ صوفیه، یکی از آنها به دلیل شاخص شدن در مناسبات اجتماعی یا علم ظاهری یا جهات دیگر، تشخص خاصی پیدا می‌کند که آن سلسله از آن به بعد به نام او نامیده می‌شود. مثلاً شاه نعمت‌الله ولی خود، مرید شیخ عبدالله یافعی بود و او مرید شیخ صالح بربری و همین طور تا شیخ ابومدین مغربی - مرشد ابن عربی - که وی نیز مرید شیخ ابومسعود اندلسی بود. بعد از شاه نعمت‌الله هم جانشینان او بودند و سلسله‌اش را ادامه داده‌اند. سلسله نعمت‌اللّٰهی همان سلسله‌ای است که قبل از شاه نعمت‌الله بوده و بعد از حضرت شاه نعمت‌الله به نام او تا کنون نعمت‌اللّٰهی نامیده شده است. بنابراین به کار بردن لفظ فرقه به جای سلسله صحیح نیست و تفاوت سلاسل هم در تفاوت شخصیت‌های معنوی بزرگان این سلاسل است.

چنان‌که دیدیم شاه نعمت‌الله و شیخ ابوبکر ابن العربی در واقع در یک طریقه هستند، طریقه‌ای که به شیخ ابومدین و قبل از او به شیخ ابومسعود اندلسی می‌رسد. آرای ابن عربی مورد توجه خاص شاه نعمت‌الله و دیگر عرفا خصوصاً عرفای ایرانی بوده است و این دو عارف به سبب همین رشته معنوی که سلسله عارفان را به هم می‌پیوندد و نهایتاً به پیامبر می‌رساند، معنأً به هم متصل هستند. به همین دلیل شاه نعمت‌الله ولی درباره کتاب فصوص الحکم ابن عربی گوید:

کلمات فصوص در دل ما چون نگین در مقام خود بنشست
از رسول خدا رسید به او باز از روح او به ما پیوست
خود حضرت شاه نیز چندین رساله در شرح خلاصه یا اجزای
فصوص الحکم به زبان فارسی نوشته است. در دیوان اشعار خویش نیز بارها از اصطلاحات ابن عربی استفاده کرده است. مریدان دانشمند حضرت شاه نیز شرح‌هایی به زبان فارسی بر فصوص الحکم نوشته‌اند و تقریباً می‌توان گفت همه

مشایخ تصوّف همان آراء ابن عربی را با دیدگاه‌های مختلف داشته‌اند. وجود دیدگاه‌های مختلف هم به همین جهت است که در مثالی که قبلاً زده شد، در آن صحرائی که از دور سیاهی دیده می‌شود، کسانی که می‌خواهند بروند کشف کنند سیاهی چیست، ممکن است از گوشه‌های مختلف این صحرا به سمت آن بروند. هر کدام مسیر مختلفی دارند ولی همه آنها به یک مقصد منتهی می‌شود. هر کسی راهی را که خود می‌رود آن را راه هموار حساب می‌کند و از دیگران می‌خواهد که با او همراهی کنند و با هم بروند.^۱

با این پیوند معنوی، شاه نعمت‌الله تا حدّی هم فکر و هم راه با ابن عربی بود. اینکه می‌گویم "تأحدی"، این در مورد تمام عارفان - چه کسانی که با نظریات ابن عربی موافق بودند و چه کسانی که مخالف - صادق است و همه "تأحدی" هم راه یکدیگرند. برای درک تعبیر "تأحدی" باید ببانداشیم که مسأله عرفان و حالات عرفانی چیزی نیست که به زبان بیاید و زبان و لغت قادر به درک آن نیست و فقط آنهایی که این راه را رفته‌اند و این لذّات و این حالات را چشیده‌اند، به اصطلاح وقتی "ف" بگویند فرحزاد را می‌خوانند و الا لطایف عرفانی مثل مسائل و مفاهیم فیزیکی و شیمی و امثاله نیست که بتوان آنها را با لغت بیان کرد.

اما مسأله وحدت وجود از مسائل اصلی عرفان ابن عربی است و مورد توجّه بسیاری از عارفان از جمله شاه نعمت‌الله ولی قرار گرفته است و از مفاهیم کلیدی آثار ایشان است. در مثال فوق یعنی آن سیاهی‌ای که سالک در صحرا می‌بیند و می‌خواهد آن را کشف کند، آن حقیقت یکی است ولی این حقیقت را هر کسی وقتی می‌خواهد وصف کند به صورتی درمی‌آورد. مثلاً اگر کسی بخواهد مزه حلوا

۱. این صرفاً تشبیه است و البته لازم نیست همه مسائل مثبّه و مثبّه به عیناً یکی باشد و صرفاً برای اینکه مسأله بهتر درک بشود ذکر شد.

را برای کسانی که آن را ندیده و نچشیده‌اند بیان کند، چه باید بگوید؟ اگر بگوید شیرین است، می‌گویند قند هم شیرین است ولی حلاوا که قند نیست. اگر بگوید خوشمزه است می‌گویند که فلان میوه هم خوشمزه است. هرچه تشبیه بیاورد، از یک جهت شباهتی با آن دارد ولی آن نیست. مسأله وحدت وجود را هم وقتی بخواهیم در قالب عبارت در بیاوریم، این اشکال پیدا می‌شود. محال است که بتوان دریا را در یک کوزه جای داد. اختلافاتی هم که در موضوع وحدت وجود بعد از ابراز آن توسط ابن عربی پیدا شده به این جهت است. اما اصل حقیقت وحدت وجود و درک این معنا قبل از ابن عربی نیز نزد همه عرفا — چه عرفای اسلامی چه غیراسلامی — دیده می‌شود. حالات عرفانی و اقوال عارفان منقول در تذکرة‌های عرفانی مثل تذکرة الاولیاء عطار، نشان می‌دهد کسانی که قبل از ابن عربی نیز زندگی می‌کردند، وحدت وجود را درک کرده بودند بدون اینکه آنها این اصطلاح را به کار برده باشند. ابن عربی فضیلتش در این بود که عمل را به علم آورد؛ به این معنی که خواست این حالات را مدون کند و به طریق فلسفی عرضه کند، لذا با او و از طریق شارحانش اصطلاح وحدت وجود رواج یافت و الاصل وحدت وجود حقیقتی است که با حقیقت انسان توأم است. البته درباره وحدت وجود اختلاف عقیده میان عارفان وجود دارد اما این اختلاف موجب نشده یکدیگر را کلاً رد و انکار کنند. همان‌طور که بین ابن عربی و همه کسانی که بعد از او با نظریه وحدت وجود یا موافق بودند یا مخالف و یا موافق و مخالف مشروط دیده می‌شود. بدین قرار اصطلاح وحدت وجود که از مسائل اصلی عرفان نظری است پیدا شد و الاصل مطلب، چنان‌که گفتیم، به عبارات مختلف در تمام عرفان‌ها وجود دارد. مسأله دیگر، تفاوت سبک‌ها و مسلک‌های عرفانی است. چون عرفا و متصوفه در هر اجتماع، کل افراد آن اجتماع را در بر نمی‌گیرند و بلکه عده‌ای

خاص متوجه این مکتب هستند و اکثریت مردم توجهی به این مکتب ندارند و حتی کسانی هم که حقیقت را می‌خواهند بشناسند و با آن هماهنگ باشند آنها نیز همه در راه این هدف عمل نمی‌کنند، بنابراین هر کدام از عرفا به تناسب زمان و مکان، روش و سبک خاصی دارند. منتهی چون عرفان و تصوّف برای خود این وظیفه را می‌شناسد که به همه جامعه بشریت کمک کند و آنها را راهنمایی کند و در واقع به آنچه پیامبر فرمود: *بُعِثْتُ لِأَتَمَّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ*، کمک نماید، از این رو در هر دوران باید مقتضیات جامعه را در نظر بگیرد و طبق مقتضیات جامعه آن مکتب را عملی سازد که خود این امر، هنری تلقی می‌شود و از این هنر، هنرهای زیادی زاییده می‌شود. مثلاً در یک دورانی برای اینکه حال خداجویی و حقیقت‌جویی در انسان‌ها زنده بشود به موسیقی و سماع توجه زیادی می‌شد. خود موسیقی هم در هیچ مسلک عرفانی حرام تلقی نمی‌شود برای اینکه موسیقی عبارت است از هماهنگی اصوات. این موسیقی در طبیعت هم هست. در وزش باد، در میان درختان و صدای آب رودخانه و امثال اینها شنیده می‌شود. بلکه به نظر بعضی عارفان در کلّ عالم هستی نواخته می‌شود. عرفا از این هماهنگی برای اینکه موجب توجه انسان به نظم طبیعت و هماهنگی عالم می‌شود، به صورت سماع استفاده می‌کردند.^۱ قبل از شاه نعمت‌الله تا مدّتی در طریقه‌های مختلف سماع وجود داشت ولی سماع راه خیلی باریکی است که گرچه به مقصد ممکن است برساند ولی خطرات و تلفات آن بسیار زیاد است، به طوری که چه بسا راهرو را از هدف دور و به مسائل حاشیه‌ای مشغول می‌کند. این است که شاه نعمت‌الله به لحاظ حفظ حیات معنوی دیگران و احتراز از خطرات سماع که به صورت بدی

۱. از شیخ ابو عثمان مغربی نقل است که فرمود: «هر که دعوی سماع کند و او را از آواز مرغان و آواز دها و از باد او را سماع نبود، در دعوی سماع دروغ‌زن است». تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، ص ۷۸۳.

در آن ایام رایج شده بود، آن را از آداب سلسله حذف کرد. اما این منع بدان معنا نیست که شاه نعمت‌الله متوجه شأن والای هنر و زیبایی نباشد.

هنر جلوه گاه آن حقیقتی است که بشر علاقه‌مند به جستجوی آن است و همان‌طور که خود آن حقیقت را نمی‌توان تعریف کرد بلکه باید آن را درک کرد، هنر نیز قابل تعریف نیست. می‌بینیم از هنر تعریف‌های مختلفی کرده‌اند مثل اینکه از تصوّف و عرفان هم تعریف‌های مختلفی شده است که همه‌شان درست است ولی هیچ‌کدام جامعیت ندارد. مثل اینکه کسی بخواهد آب را تعریف کند، بگوید ترکیب و جمع شدن اکسیژن و هیدروژن با هم است. اما اکسیژن چیست؟ هیدروژن چیست؟ جمع شدن یعنی چه؟ هنر هم مسأله‌ای است که درک کردنی است و در واقع هنر تصوّف و هنر پیر در تصوّف آن است که این حالت حقیقت‌جویی را به نحوی در معرض عمل و فکر مردم بگذارد که قابلیت درک آن را بیابند.

اصولاً هنرهای اسلامی در دامن تصوّف رشد یافته‌اند و کمتر هنرمندی مثل شاعر و موسیقیدان و خطاط در جوامع اسلامی می‌توان یافت که اهل سلسله‌ای از صوفیه و لذا سالک طریقت تصوّف نبوده باشد. در قرون گذشته در ایران هر کسی که می‌خواست هنری را بیاموزد باید جزو فقیان می‌شد و استاد هنری او در واقع، مرشدی در تصوّف بود که ابتدا آداب تهذیب نفس و سلوک معنوی و فتوّت را به او تعلیم می‌داد و سپس مهارت‌های هنری را.

شاه نعمت‌الله خود هنرمندی شاعر بود و در اشعارش کرا‌آ از شعر، موسیقی، سماع و نقاشی یاد شده است ولی ایشان به عنوان یک عارف مرتبی که همه شوون و جوانب تربیتی جامعه را در نظر می‌گیرد، متوجه خطرات سوءاستفاده از آنها — به خصوص وقتی که علائم فساد را در جامعه می‌دید — نیز بود. درست همان‌طور که افلاطون با وجود احترام فراوان به شعر و شاعران، به جهات تربیتی از شاعران

می‌خواهد که در مدینه فاضله‌اش نباشند. به این جهت شاه نعمت‌الله سماع را منسوخ کرد.^۱ این تشخیص مرشد زمان است که برحسب مقتضیات و نیازهای زمان و احوال سالکان دستورات مختلفی می‌دهد. مثلاً در شرح حال بعضی از عرفا می‌بینیم که استاد و پیر، برای اینکه غرور و شخصیت کاذب طالب را بشکند، طرق مختلفی را به کار می‌برد. از جمله اینکه در قدیم ممکن بود به امیرزاده‌ای که طالب راه عرفان است، بگویند کفش دار مجلس فقرا باشد و کفش کسانی را که می‌آیند مرتب کند یا جلوی پای آنها بگذارد. این کار، ظاهراً ساده‌ترین خدمت و پایین‌ترین خدمت ممکن بود ولی تأثیر زیادی بر وی داشت. یا بعضی‌ها به طالب دستور می‌دادند که برود و گدایی کند و حاصل گدایی خودش را به نزد پیر بیاورد که خرج ضروری مستمندان بشود. و به این طریق طبقات عامه مردم هم که علاقه به عرفان داشتند، وقتی کسی را می‌دیدند که به این نحو گدایی می‌کند، به او به‌عنوان تیمن و تبرک چیزی می‌دادند. با وجود این، چون کم‌کم آن خاصیت غرور شکن گدایی از بین می‌رفت و تکیه نزد بعضی صوفیه تبدیل به شغل شده بود و چه بسا به بی‌کاری عادت می‌داد، شاه نعمت‌الله دستور داد تکیه برای درویش جایز نیست و بی‌کار بودن را تحریم کرد.^۲

یا اینکه می‌بینیم به‌عنوان یکی از طرق شکستن غرور — به‌خصوص غروری که از تصدّی مناصب مذهبی حاصل شده باشد — دستور شمس تبریزی به مولانا است. مولوی قبل از اینکه با شمس برخورد بکند و آن جرقه وجود او را آتش بزند، عالم و فقیهی بود مورد توجه اهل شریعت، درس می‌داد و از این حیث

۱. همان‌طور که مرحوم سلطان‌علیشاه بیدختی گنابادی در ۱۲۰ سال پیش استعمال مواد مخدر را تحریم کرد.

۲. البته در دوران امروز که به دلیل مسائل اقتصادی بی‌کاری در دنیا زیاد هست، منظور این بی‌کاری نیست بلکه بی‌کار بودن است.

شخصیتی پیدا کرده بود. در این لباس مسلماً باید به حرمت شراب خیلی توجه کرد، چون تصریح اسلام به حرمت شراب است. ولی مع ذلک شمس به او می‌گوید که برو یک خم می‌بخور و در دست از میان بازار بیاور و مولوی این کار را می‌کند. دستور شمس برای این بود که آنهایی که به جهت تدریس، مرید مولوی شده‌اند از کنار او بروند و غرورش شکسته شود و البته می‌بینیم که بعداً معلوم شد آن خم، خم شراب نبوده و این دستور خلاف شرع نبوده است.

اما این قبیل غرورشکنی‌ها باعث شده بعضی محققین وقتی می‌بینند که عده‌ای سبک ملامتی دارند، آن را اشتباهاً سلسله حساب کنند و بگویند سلسله ملامتیه و حال آنکه این سلسله نیست. این سبکی است که بعضی اشخاص در آن سلوک می‌کنند و نظرشان این است که چون سالک باید از هرگونه غرور و آنچه که از طریق جلب نظر مردم پیدا شده، دور باشد باید کارهایی بکند که در ظاهر بد باشد تا مردم به جای آنکه به آنها احترام بگذارند، از آنها متواری شوند و بدین وسیله مورد ملامت مردم قرار بگیرند. از این‌رو خیلی از عرفایی که به ملامتی بودن معروف نبودند با ملامتیه هم فکر بوده‌اند. از جمله یکی از کسانی که به ملامتیه مشهور است حمدون قصار است. او احوال خویش را به جنید و به سهل تستری عرضه کرد و مورد پسند آنها هم قرار گرفت و حال آنکه می‌دانیم جنید اهل صحو بود نه سکر و در سلوک معتدل بود و هرگز خود ملامتی نبود. بنابراین نمی‌توان گفت حمدون قصار از سلسله ملامتیه است بلکه بر طریقه ملامتی است. دیگر اینکه شاه نعمت‌الله ولی برای اینکه سالکان به عنوان یک طبقه جداگانه از مردم شناخته نشوند و شخصیت کاذب در ذهن مردم پیدا نکنند، پوشیدن لباس درویشی خاصی را منع کردند و این منطبق با همان دستور شرعی است که انگشت نما بودن ولو از طریق لباس، منع شده است. به این طریق می‌بینیم

در سلسله نعمت‌اللّهی لباس خاصّ درویشی وجود ندارد و به صورت ظاهر سالک می‌تواند هر لباسی را که اقتضای محیط باشد بپوشد.

حضرت شاه نعمت‌الله ولی مرید و شاگرد شیخ عبدالله یافعی بود و خود ایشان سلسله اجازات خویش را مفصلاً در بعضی اشعارش گفته است. در آن ایام در عالم اسلام، مسلک شیعه را به عنوان رافضی تلقی می‌کردند و هیچ‌کس اظهار نمی‌کرد که شیعه است ولو عقاید شیعی داشت؛ کما اینکه شیخ عبدالرحمن جامی در کتاب شواهد النبوة در ذکر صحابه رسول‌الله -صلی الله و علیه و آله و سلم- حضرت علی(ع) را ذکر نمی‌کند ولی فصل جداگانه‌ای به نام ائمه دوازده گانه دارد که در رأس آنها علی را می‌نویسد و همان تعریف‌هایی را از امامان می‌کند که شیعه می‌کند. از جمله در شرح حال امام دوازدهم می‌نویسد که ایشان زنده است و ظاهر خواهد شد. در چنین اوضاعی تا وقتی که مرکز عرفان و تصوّف و مسکن پیر طریقت در طرف مغرب بود - چنان‌که شیخ عبدالله یافعی بود - بزرگان عرفان ناچار بودند به تقیّه رفتار کنند، یعنی در اصول مطابق اعتقادات شیعه سخن می‌گفتند ولی در فروغ خودشان را حنفی یا مالکی یا شافعی و امثال اینها معرفی می‌کردند. شاه نعمت‌الله ولی از وقتی که به مشرق و به ایران آمد، شیعه بودن خویش را آشکار کرد. نه اینکه قبلاً شیعه نبوده و حالا از گذشته خودش توبه کرده و شیعه شده باشد. او کماکان از همه بزرگان سلف خود با بزرگی نام می‌برد و آنها را مرشدان خود معرفی می‌کرد ولی توجه خاصّ خویش را به مولا علی و ائمه علیهم‌السلام اظهار می‌داشت. با این کار این توهم که تصوّف از اهل سنت برخاسته است، برداشته شد.

اصولاً در تصوّف مسأله تقسیم‌بندی شیعه و سنی به این صورتی که فعلاً هست مورد قبول نیست. بنا به نظر آنان هرکس که بعد از پیغمبر(ص) جانشین

معنوی او را علی (ع) بدانند شیعه است. البته در مورد جانشین ظاهری همه مسلمانان معتقدند که ابوبکر برحسب انتخاب گروهی از مسلمانان خلافت را عهده‌دار شد. ولی در تصوّف مسأله ولایت مهم‌تر است. در واقع شاه نعمت‌الله با شجاعت و صراحتِ خویش، وضعیّت خفقان فکری و تفتیش عقاید حاکم در عالم اسلام آن روز را شکست و الاّ در مورد شیعه یا سنی بودن وی تعصّبی نیست. تعالیم این دو اگر خوب بود می‌گوییم خوب است و اگر بد، می‌گوییم بد است. در روش سلوک هم شاه نعمت‌الله بین صحو و سکر یا بین خوف و رجاء تعادل برقرار کرده بود. بعد از ایشان نیز دستوراتشان اکنون در سلسله نعمت‌اللهی اجرا می‌شود. عارفانی مثل ابن عربی و شاه نعمت‌الله ولی هنوز زنده هستند. اینها هرگز نمی‌میرند: «هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شده به عشق». توجّه دیگران هم به آنها هیچ‌گاه قطع نمی‌شود چنان‌که شما هم اکنون از این دو عارف در این مجلس تجلیل می‌کنید. بنابراین خیلی باعث تأسف است که در جوامع اسلامی و به‌خصوص جوامعی که به خود نام تشیع می‌دهند، توجّه کافی به چنین بزرگانی نمی‌شود ولی خوشبختانه در مجامع و محافل دیگری مثل همین سمپوزیوم این توجّه وجود دارد و از آن بزرگواران تجلیل می‌کنند. من در اینجا از همه اساتید و حضّار و برادران و خواهران عزیز می‌کنم که در اینجا هستند، خدا حافظی می‌کنم و مجدّداً از همه دست‌اندرکاران این سمپوزیوم تشکر می‌کنم و امیدوارم خداوند در انجام این‌گونه امور به آنان توفیق مرحمت فرماید.

معنای آسمان و زمین در تفسیر شریف بیان السعادة

دکتر تقی بدخشان^۱

تردیدناپذیری مطالب قرآن منوط و مشروط به درک صحیح حقایق آن است. یعنی اگر آنچه را که قرآن در صدد اعلام آن است به درستی درک کنیم، تردیدناپذیری آن محرز می‌گردد، وگرنه آنچه که به ذهن راه یابد با قرآن ارتباطی ندارد و برداشت غلطی است که معلول بداندیشی و جهل ماست. از طرف دیگر

۱. مرحوم دکتر تقی بدخشان (۱۳۰۶ - ۱۳۷۳ ش) فرزند مرحوم آیت‌الله حاج شیخ محمدجواد قمی (متولد نجف و از مراجع قم و نوه آیت‌الله حاج ملا غلامرضا قمی معروف به حاج آخوند که از تلامذ محرم شیخ انصاری بوده و نویسنده حاشیه‌ای است بر فوائد الاصول) است. وی در سن ۲۲ سالگی موفق به کسب اجازه اجتهاد از حوزه علمیه قم گردید و سپس وارد دانشکده معقول و منقول شد و دوره دکترای رشته فلسفه اسلامی را گذراند. مدتی نیز ریاست اداره اوقاف شهرهای مختلفی مثل نیشابور و زنجان را عهده‌دار بود.

دکتر بدخشان در حدود سن سی سالگی خدمت جناب آقای حاج شیخ محمدحسن صالح‌علیشاه وارد سلوک الی‌الله گردید. از آثارش ترجمه تفسیر بیان السعادة به زبان فارسی و انتخاب گزیده‌های عرفانی از آن می‌باشد. آن مرحوم دارای طبع شعری نیز بوده و اشعار لطیفی با مضامین عرفانی سروده است.

محور اصلی مطالب قرآن انسان است و تعلیمات قرآنی هیچ هدف اصلی و اساسی به جز پرورش استعدادها و ابعاد انسانیت ندارد. بنابراین مفاهیم آیات قرآن در درجه اول متوجه افراد انسان است و در انسان مصداق پیدا می‌کند و به تبع این مقصد اصلی به تحلیل مسائل دیگر می‌پردازد. در تفسیر قرآن اگر نظر خود را از انسان به کلی به جای دیگر معطوف کنیم، در راه درک صحیح و منظور اساسی قرآن سیر نکرده بلکه در بیراهه‌های تردیدانگیز و کفرزا گرفتار خواهیم شد.

از جمله مسائل مورد نظر، سخنانی از قرآن پیرامون آسمان و زمین است. با توجه به اینکه صدها مورد ذکر آسمان‌ها و زمین در قرآن تکرار شده است، اگر مفاهیم این آیات را در عالم صغیر وجود فردی خودمان هم بررسی کنیم متوجه این حقیقت می‌شویم که منظور اصلی از آسمان‌ها و زمین‌های هفت‌گانه اصالتاً همان مراتب عالیّه وجود انسان است. اگر اظهار نظر راجع به آسمان‌ها و زمین‌های طبیعی مورد نظر قرآن را موقوف به نظریه‌های علم فضایی و اظهار نظر علما مربوط نمی‌کردیم و عجولانه برای فهم معنی آنها به سراغ فرضیه‌های بطلمیوس از آسمان و زمین نمی‌رفتیم، دچار سردرگمی‌های خود ساخته نمی‌شدیم. زیرا می‌دانیم که اساس هیأت بطلمیوس با ظهور نظریه کپرنیک یک‌سره بر باد رفته است.

توجه به این حقیقت که حقایق قرآنی از برترین و لطیف‌ترین مراتب معنویت فروود آمده است،^۱ نه از یک مکان مرتفع جسمانی طبیعی و مادی، و آگاهی از اینکه ریسمان محکم الهی رشته نجات است و برای توقف در عالم

۱. برای آشنایی اجمالی با چگونگی نزول و صعود حقایق قرآن می‌توان سخنان حکمت‌آمیز و معرفت‌آفرین پیامبر یا امام و یا عارفی را مثال آورد که از عرش جانش نشأت می‌گیرد و پس از طی مراحل نزولی در قالب الفاظ درمی‌آید و در سیر صعودی از طریق چشم و گوش به مراتب عقل و روح انسان صعود می‌نماید.

طبیعت نازل نگشته بلکه در سیر صعودی خود باید ما را نیز به مقامات معنوی و عالی و برین بکشاند، موجب می شود که به جای سعی در متحجر ساختن حقایق قرآن و انحصار دانش به طبیعت، در تعالی دادن فکر خود به آسمان های وجودی خویش بکوشیم تا به استفاده شایسته از حبل الله متین نایل آییم.

مضمون این سخن پیامبر اکرم (ص) که فرمود: اگر تا به هفتم طبقه زمین فروافتید، بر خدا فرود خواهید آمد، برای تذکر آنان که عرش خدا را جز در مکان خاصی در بالای سر خود، تصور نمی کنند و به علو معنی آن توجه ندارند، بسیار آموزنده است و با توجه به این سخن هیچ گونه ابهامی در مورد عرش و آسمان ها باقی نمی ماند.

با توجه به آنچه که در مقدمه مذکور افتاد اکنون با رعایت اختصار تنها با ذکر تفسیر معدودی از آیات قرآن راجع به آسمان ها و زمین ها به بهره گیری از افاضات قرآنی در تفسیر بیان السعادة، تألیف مرحوم حاج ملا سلطان محمد گنابادی سلطان علی شاه،^۱ می پردازیم:

۱. در ضمن تفسیر آیه ۴۰، سورة اعراف: «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ...»^۳ آمده است که منظور از آسمان ارواح انسان هاست که دروازه ورود به آنها قلب است.

۲. در ضمن تفسیر آیه ۵۴ سورة اعراف: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ

۱. ۴ جلد، چاپ دوم، تهران.

۲. ترجمه آیات قرآن کریم عیناً همان است که مؤلف محترم ترجمه کرده اند. در مواردی که آیاتی ترجمه نشده بود از ترجمه آقای عبدالمحمد آیتی، چاپ انتشارات سروش، استفاده و با عنوان [عرفان ایران] مشخص گردید.

۳. درهای آسمان بر روی کسانی که آیات ما را تکذیب کرده اند و از آنها سر بر تافته اند، گشوده نخواهد شد.... [عرفان ایران]

فی سِتِّ اَیَّامٍ...^۱ آمده است که آسمان‌ها و زمین‌ها از یک لحاظ شش مرتبه و از لحاظ دیگر سه مرتبه دارند که آن سه مرتبه هم با در نظر گرفتن صعود و نزول بالغ بر شش مرتبه می‌شود و منظور اصلی از آسمان‌ها در عرف قرآن عبارت است از عوالم ارواح مجرّد از ماده و اندازه و معنی ارض شامل اشباح مادی یا اشباحی است که از ماده مجرّدند ولی از مقدار و اندازه بیرون نیستند. مانند دو عالم مثال علیا و سفلا و مراتب ممکنات که مخلوق خدایند و محلّ تحقق آنها آسمان و زمین است و خلقت آسمان‌ها و ارض و کمال یافتن و تمامیت آنها در این شش مرحله است و با اضافه نمودن مرتبه مشیت - که از یک لحاظ عرش خداست و از لحاظ دیگر کرسی اوست - تعداد آنها بالغ بر هفت می‌شود و با احتساب این هفت مرتبه در قوس صعود و نزول عده آنها دو برابر هفت می‌گردد و سبع‌المثانی که به معنی هفت دوبرابر شده است شامل تمامی مراتب از لحاظ صعود و نزول می‌باشد و این همان سبع‌المثانی است که خداوند به محمّد (ص) اعطا نموده است.

۳. در ضمن تفسیر آیه ۱۸ سوره حجر: «إِلَّا مَنْ اشْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ»^۲ آمده است که شیاطین از شعله‌های مادی آن را نمی‌بینند زیرا شیاطین از موجودات روحی هستند و مقصود از شهاب‌ها قوای روحی ضدّ شیاطین است که آنها را از ساحت حضور ارواح طّیبه می‌راند و با توجه به همین حقیقت است که روایاتی از این قبیل از مصادر عصمت صادر شده است:

(الف) با آمدن حضرت عیسی شیاطین از سه آسمان محجوب و ممنوع شدند ولی در چهار آسمان دیگر نفوذ می‌کردند و چون پیامبر اسلام آمد شیاطین از هفت آسمان محجوب گشتند.

۱. پروردگار شما الله است که آسمان و زمین را در شش روز آفرید.... [عرفان ایران]

۲. مگر آن که دزدانه گوش می‌داد و شهابی روشن تعقیبش می‌کرد. [عرفان ایران]

(ب) و در روایت دیگری آمده است که شیاطین در هنگام تولد پیامبر با شهاب‌ها از آسمان‌ها رانده شدند.

(ج) بنا به حدیث دیگری، در شب تولد پیامبر اسلام آسمان‌ها پر شهاب بود. در توضیح این روایت باید گفت که آسمان‌ها - یعنی مراتب تکاملی انسان در عالم صغیر یا وجود هر یک از افراد قبل از تولد کلمه عیسوی^۱ - همگی بالقوه در آسمان دنیا که همان آسمان نفس انسان و محل تصرف شیاطین است. مجتمع بودند و پس از تولد کلمه عیسوی فقط بعضی از آسمان‌های بالقوه بالفعل شدند مانند آسمان سینه گسترش یافته به اسلام و آسمان قلب و آسمان نفس انسانی (که همگی مراتب ابتدایی تعالی انسان‌اند) و بقیه به حالت بالقوه باقی ماندند و شیاطین به واسطه این کلمه از بعضی آسمان‌ها طرد می شدند. بعد از تولد کلمه محمد (ص) که بالفعل جامع جمیع مراتب است، هرچه بالقوه بود بالفعل می گردد و آسمان‌های هفت گانه مشخص می شود (یعنی تمامی مراحل ترقیات معنوی انسان و مراتب کمال معلوم می شود) و شیطان از همه آنها رانده می شود. شیطان از جهت نفس حیوانی مترصد است که در صورت فرصت از آسمان‌های نفس انسانی یا آسمان دنیا بعضی چیزها را بر باید و دزدی کند که شهاب تذکر انسان یا نور ایمان آنها را می راند و خداوند با این سخن خود که می گوید: «هرگاه گروهی از شیاطین بخواهند در ایشان نفوذ کنند و تماس حاصل نمایند به یاد خدا می افتند و در اثر آن یاد بینایی حاصل می نمایند» به این جریان اشاره دارد.

۴. در ذیل آیه ۱ سورة انعام: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ

۱. چون اجزای سخن یعنی کلمات و سیله‌ای برای آشکار شدن معنویات انسان‌اند، مخلوقات عالم را که آینه‌های جمال و جلال حق‌اند "کلمه" می‌گویند و مقصود از ظهور کلمه عیسوی بالا رفتن مرتبه معرفت افراد تا مرتبه‌ای است که حضرت عیسی (ع) و هم رتبه‌های او از مربیان انسانیت تعلیم می‌نمایند.

وَالْأُثُور...^۱ آمده است که آسمان نامی است برای هر مرتبه برتر که در مرتبه پایین تر خود مؤثر است و مراتب عقل و نفس انسان و اشباح، همگی مصداق‌های آسمان‌اند و ارض اسم آن چیزی است که در مرحله پایین تر است و حالت تأثیرپذیری دارد و همین زمین خاکی و عالم طبیعت و اشباح ظلمانی یعنی عالم جن و شیاطین و اشباح نوری همگی نسبت به عالم ارواح ارض هستند. زیرا پایین تر و تأثیرپذیرند (ماده اولی که هیولا نامیده می‌شود و ماده ثانوی که به جسم موسوم است و ماده سومی که به عنصر و چهارمی که به جماد و پنجمی که به گیاه و ششمی که به حیوان و هفتمی که به بشر موسوم‌اند همگی نسبت به صور و نفوس، ارض‌اند و همگی طبقاتی متراکم و درکاتی به هم پیوسته در وجود انسان‌اند). همچنین، درکات عالم ظلمانی دون مرتبه یعنی جن و شیاطین و درکات جحیم که جای معذبین است نسبت به عالم مثال ارض می‌باشند، چنان‌که عبارت وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ اشاره به مراتب مذکور در عالم سفلی یا مراتب مواد است.

در روایات مذهبی آسمان و ارض به غیر از آنچه ذکر شد، به صفات و اخلاق نیز گفته شده است و مقصود از ذکر طبقات آسمان همان اخبار به محیط و محاط بودن آنهاست؛ بدین معنی که هر طبقه بالاتر بر مرتبه پایین تر از خود احاطه دارد که مراتب جان انسان چنین‌اند و نسبت به عالم طبیعت نیز برتری دارند. چنان‌که گفته شده است:

آسمان‌هاست در ولایت جان کار فرمای آسمان جهان
در اخبار هم به تعدد آسمان‌ها در عالم ارواح و تقدّم و برتری آنها از لحاظ شرف و رتبه و علیّت نسبت به پایین تر اشعار شده است. به همین مناسبت آسمان

۱. ستایش از آن خداوندی است که آسمانها و زمین را بیافرید و تاریکی‌ها و روشنائی را پدیدار کرد..... [عرفان ایوان]

مقدم بر ارض ذکر گشته است و مفرد آوردن ارض و جمع آوردن آسمان در بیشتر آیات به کثرت آسمان‌ها و قلت ارض دلالت دارد. زیرا ارض با وجود تعدد و کثرتش از این جهت که محاط است امر واحدی به حساب می‌آید و طبقات آن، چنان متر اکم اند که هر طبقه پایین تر فانی در مرتبه بالاتر و با آن متحد است ولی آسمان‌ها چنین نیستند. زیرا آنها هم بسیارند و هم محیط و مستقل و غیر متر اکم اند و فاصله میان هر آسمان با بعدی نیز زیاد است.

۵. در ضمن تفسیر آیه ۲۹ سوره بقره: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۱ آمده است که هرجا در قرآن و اخبار از آسمان و زمین ذکر می‌شود به میان آمده نظر اولیه متوجه به عالم صغیر است؛ یعنی نظر به مراتب معنوی انسان دارد زیرا هر چه در عالم صغیر شناخته نشود در عالم کبیر هم شناخته نخواهد شد. زیرا انسان نسخه مختصر^۲ عالم کبیر است و با مطالعه آن است که مطالعه عالم کبیر امکان می‌یابد و آنچه در عالم صغیر است یا علت یا شرط حدوث انسان حقیقی است که آدم ابوالبشر است یا علت یا شرط کمال و تجمل انسان است یا لازمه حدوث انسان یا لازمه بقای اوست یا از لحاظی علت است و از لحاظی دیگر لازمه آن است. علاوه بر این اگر در این آیه، آسمان و زمین را عبارت از آسمان و زمین عالم صغیر بدانیم در فهم این سخن خدا که می‌گوید: «پس از آفرینش آنچه در زمین است به آسمان‌ها پرداخت» دچار هیچ‌گونه اشکالی نمی‌شویم زیرا آسمان‌های عالم صغیر انسان پس از تکمیل جسم که زمین وجود اوست آفریده می‌شود ولی اگر منظور از آسمان‌ها را

۱. اوست که همه چیزهایی را که در روی زمین است برایتان بیافرید، آنگاه به آسمان پرداخت و

هر هفت آسمان را برافراشت و خود از هر چیزی آگاه است. [عرفان ایران]

۲. از حضرت علی (ع) نقل شده است:

أَتَزَعُمُ إِنَّكَ جَزْمٌ صَغِيرٌ وَفِيكَ أَنْطَوَى الْعَالَمِ الْأَكْبَرُ

کرات آسمانی بدانیم ذکر خلقت آنها پس از خلقت زمین درست به نظر نمی‌رسد، زیرا زمین و کرات مزبور، خلقشان مقارن هم بوده است و اگر بگوییم منظور از آسمان‌های عالم کبیر، ارواح عالیه هستند که آفرینش آنها قبل از خلقت زمین است نه بعد از آن. بنابراین فقط در صورتی که آسمان و زمین عالم صغیر را منظور نماییم در فهم معنی آن دچار اشکال نمی‌شویم و به‌طور کلی آنچه در مورد تأخر خلقت آسمان از زمین در اخبار آمده است منظور از آن آسمان و زمین عالم صغیر است.

۶. در ضمن تفسیر آیه ۹ سوره سبا: «أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...»^۱ آمده است که آسمان عبارت است از ارواح و ارض عبارت است از اشباح (اشباح فقط دارای بعد و اندازه‌اند) زیرا انسان از همان اول خلقت رو به سوی عالم آخرت و عالم ارواح دارد و پشت او به ارض و عالم اشباح است. بنابراین خداوند محلّ آسمان را در پیش رو و محلّ ارض را در پشت سر ذکر نموده است.

۷. و در ذیل آیه ۲۲ سوره روم: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ»^۲ از حضرت صادق (ع) نقل شده است که این آیه مربوط به علم امام در مورد شناسایی مردم است، زیرا این امامان هستند که به مراتب روحی مردم آگاه‌اند. بنابراین آسمان‌ها و زمین به معنی آسمان‌های ارواح و ارض اشباح می‌باشد. زیرا ذکر آسمان‌ها و زمین در این آیه اگر مربوط به عالم صغیر نباشد نه با تفسیر حضرت صادق (ع) جور در می‌آید و نه با اختلاف زبان‌ها که بلافاصله پس از آن آمده، مناسبتی خواهد داشت.

۱. آیا به پیش روی یا پشت سر خود از آسمانها و زمین نمی‌نگرند.... [عرفان ایران]

۲. و از نشانه‌های قدرت اوست آفرینش آسمانها و زمین، و اختلاف زبان‌ها و رنگ‌ها. در این عبرت‌هایی است برای دانایان. [عرفان ایران]

۸. در ذیل آیه ۹ سورة فَصِّلَتْ: «قُلْ اِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْاَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ....»^۱

آمده است که از مراتب عالم از لحاظی به ایام و از لحاظی به ماه‌ها و از لحاظ دیگر به سال‌ها تعبیر می‌شود و ارض اسم هر چیزی است که جهت قبول و پذیرش در آن از جهت فاعلیت آشکارتر است و چون تمام عالم طبع و عوالم مثال حالشان این چنین است و از این دو عالم در بسیاری از جاها به ارض تعبیر شده است، پس مراد از ارض اجسام ظلمانی و اجسام نورانی است که آفرینش آنها در آخرین مرتبه نازل و وجود (یعنی عالم طبیعت) و در مرتبه پیش از آن (یعنی عالم مثال) است و همین پایین بودن درجه آنها باعث شده است که به آنها ارض گفته شود. و از جهت در نظر گرفتن مدت بقاء، از آنها به دو روز تعبیر شده است که ارض از لحاظ وجود عینیش (یعنی با توجه به محدودیتش) در این دو روز خلق شده اما از لحاظ وجود مطلقش (یعنی بدون توجه به محدودیت و مرزهای وجودی‌اش) مانند آسمان‌ها در شش روز آفریده شده و آسمان‌ها یعنی آسمان‌های ارواح نیز به اعتبار وجود عینی‌شان بر حسب مراتب آنها در چهار روز آفریده شده‌اند: روز نفوس جزئی، روز نفوس کلیه، روز عقول و روز ارواح (که از آنها به دو روز، روز مدبران و روز مجردات صرف یعنی نفوس و عقول به معنی اعم نیز تعبیر شده است).

در دنباله سخن خدا آمده است: وَ تَجْعَلُونَ لَهُ اَنْدَاداً ذَلِكِ رَبُّ الْعَالَمِينَ. وَ جَعَلَ فِيهَا رِوَاسٍ مِنْ فَوْقِهَا وَ بَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا اَقْوَاتَهَا فِي اَرْبَعَةِ اَيَّامٍ سَوَاءً لِّلْسَانَيْنِ. ثُمَّ اسْتَوَى اِلَى السَّمَاءِ....^۲ که در اینجا توجه خود را به آسمان‌ها و آفرینش آنها را پس از آفرینش

۱. بگو: آیا به کسی که زمین را در دو روز آفریده است کافر می‌شوید.... [عرفان ایران]

۲. سورة فَصِّلَتْ، آیات ۹، ۱۰ و ۱۱: و برای او همتایان قرار می‌دهید؟ اوست پروردگار جهانیان. بر روی زمین کوه‌ها پدید آورد و آن را پربرکت ساخت و رزق همه را معین کرد در چهار روز یکسان برای همه سائلان. سپس به آسمان پرداخت.... [عرفان ایران]

ارض ذکر کرده است زیرا حدوث آسمان ارواح در عالم صغیر پس از پیدایش ارض بدن و قوای آن و تقدیر روزی آن است.

و در دنباله سخن خدا آمده است که فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً^۱ که آمدن با رغبت و میل به سوی خدا، حق آسمان است (یعنی مراتب عالیّه وجود انسان است) و آمدن با کراهت حق ارض (یعنی مراتب پست وجود انسان) است و مسلماً خوانندگان گرامی باتوجه به ارض و آسمانهای وجود خود این نکته را درمی یابند زیرا قوا و ادراک های آسمانی وجودی شان به میل و برحسب فطرت مطیع روح اند به طوری که تخلفی در اطاعت آنها از فرمان روح رخ نمی دهد و اطاعت بدن (که ارض وجودشان می باشد) و اعضای بدن از روح برخلاف میل طبیعی آنها است. اما اگر این ارض به ارض دیگری تبدیل شود، یعنی ارض بدن طبیعی مغلوب ارض بدن مثالی گردد، به طوری که حکم طبیعی از میان برود و حکومت بدن مثالی پدید آید (چنان که طی الارض ها و سایر عملیات خارق العاده که از بعضی اولیا خدا یا مرتاضان صورت می پذیرد در هنگامی است که جسم مثالی^۲ آنان بر جسم طبیعی شان غلبه کرده است) آن وقت رفتن به سوی خدا و اطاعتش از روح با رغبت انجام می گیرد (هم چنان که بدن مثالی این چنین است). و سخن خدا چنین ادامه می یابد: قَالَتَا ائْتِيَا طَائِعِينَ^۳ یعنی پس از آن که ارض مغلوب

۱. سورة فصلت، آیه ۱۱: پس به آسمان و زمین گفت: خواه یا ناخواه بیایید..... [عرفان ایران]

۲. صدر المتألهین با نقل نظریه شیخ اشراق در مورد وجود انسانی مجزّد از قیود جسم یا انسان مثالی که موجب آثاری بدیع است و تأیید آن نظریه توضیح می دهد که آنچه در این عالم طبیعی است هم چون سایه هایی از موجودات عالم مثال می باشند و منظور مفسّر از بدن مثالی ممکن است همان باشد که شیخ اشراق و صدر المتألهین گفته اند و بنا به نظریه مشابهت عوالم هم در برابر پیکر طبیعی هر فرد از افراد انسان در هر یک از عوالم مثال یا ملکوت و جبروت و غیره انسانی متناسب با آن عوالم وجود دارد که در این صورت نیز منظور از بدن مثالی بدنی می باشد که در عالم مثال وجود دارد.

۳. همان: گفتند فرمانبردار آمدیم. [عرفان ایران]

آسمان شد گفتند با رغبت آمدم. بعد می گوید: فَقَضَيْتُهُنَّ سَبْعَ سَوَاتٍ^۱ که مقصود از هفت آسمان هفت مرتبه آسمانی انسان است یا عبارت از هفت لطیفه قلبی است و مقصود از دو روز، روز انشاء و روز ابداع یا روز مدبرات و مجزّدات است. در اخبار و سخنان بزرگان دین وجوه دیگری هم برای روزهای شش گانه و روزهای چهارگانه و روزهای دوگانه که ارض و آسمان در آن روزها آفریده شده آمده است که هرکس بخواهد می تواند با رجوع به کتاب های مفصل آنها را مطالعه کند.^۲

و در این قسمت از سخن خدا که می گوید: «... وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا...»^۳ به وحی در آسمان تصریح شده است. برای اشاره به اینکه منظور از آسمان مراتب تکاملی انسان است که در هر مرتبه، امور مربوط به آن و آنچه مورد نیاز اهل آن مرتبه است به نیروهای معنوی وجود انسان یعنی فرشتگان آن مرتبه وحی نمود تا هم تدبیر اهل آن مرتبه و هم تدبیر مرتبه پایین تر را به عهده گیرند. و اگر منظور از آسمان مراتب معنوی نبود و برای آن مراتب مدبرانی و صاحبانی وجود نمی داشت، نمی گفت که در هر آسمان وحی نمود بلکه می گفت سوی هر آسمان وحی کرد. و اگرچه وحی غالباً به القا علم به واسطه فرشته یا بی واسطه آن گفته می شود ولی چون علم در مجزّدات عین ذات آنها و از ذات آنها منفک نیست (یا از آنها عقب تر نمی باشد) وحی به آنها عبارت از همان نحوه و چگونگی آفرینش آنهاست که آنها را به گونه ای آفریده است که بر هر چه خدا بخواهد علم دارند و منظور از کلمه امر بر آسمان در این آیه نوع کار و طبقه و حال و اثر هر

۱. سورة فصلت، آیه ۱۲: آن گاه هفت آسمان را در دو روز پدید آورد. [عرفان ایران]

۲. ذکر وجوه متعدّد از لحاظ جامعیت قرآن است که هرکس بر حسب مرتبه و حال خود از آن معنای مناسبی برداشت می کند.

۳. سورة فصلت، آیه ۱۲: ... و در هر آسمانی کارش را به آن وحی کرد.... [عرفان ایران]

مرتبه روحی است.

۹. در ذیل آیه ۵ سورة جاثیه: «وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا...»^۱ معنی شب و روز اعم از شب و روز زمانی و غم و شادی و بیماری و سلامتی و نظایر آنها اعلام شده است و معنی آسمان را به عقول و نفوس و معنی ارض را به ظاهر زندگی انسان تعمیم داده‌اند.

۱۰. و در ذیل آیه ۵ سورة ملک: «وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ...»^۲ آمده است که منظور از آسمان دنیا آسمان عالم صغیر یا آسمان وجود شخصی هر یک از انسان‌هاست که همان آسمان سینه‌ای است که با اسلام گسترده شده باشد.^۳ و ممکن است منظور از آسمان دنیا آسمان قلب انسان باشد که ایمان در آن جای می‌گیرد زیرا آسمان قلب نزدیک‌ترین آسمان به ارض بدن و ارض نفس اماره و نفس لوامه می‌باشد. و منظور از رجوم و تیرها برای شیطان‌ها ذکر است. و اگر آسمان را به معنی قسمت‌های بالای کره زمین و به اصطلاح آسمان طبیعی در نظر بگیریم رانده شدن شیطان‌ها که غیر مادی هستند با وسایل مادی امکان ندارد پس ناچار باید منظور از مصابیح و چراغ‌ها در آسمان دنیا همان ذکر و یاد خدا در دل باشد که به وسیله آن شیطان‌ها رانده می‌شوند و یک

۱. آمد و شد شب و روز و رزقی که خدا از آسمان می‌فرستد و زمین مرده را بدان زنده می‌کند....

[عرفان ایران]

۲. ما آسمان فرودین را به چراغ‌هایی بیاراستیم و آن چراغ‌ها را وسیله راندن شیاطین گردانیدیم....

[عرفان ایران]

۳. منظور از گسترده شدن سینه به اسلام آن است که سینه ظرفیت لازم را برای فهم و هضم حقایق اسلامی پیدا کند و چنین به نظر می‌رسد ظرف علمی انسان (که این سینه گوشت و استخوانی مظهر آن می‌باشد) در آغاز بدون محتوا و در هم فشرده است و سپس با معارف اسلامی گسترده می‌شود و با تشبیه به ظرف‌های مادی می‌توان گفت که سینه چون ظرفی است که دیوارهایش بهم چسبیده است و در اثر آموزش اسلامی یا هر نوع امور دیگری گسترده می‌شود و به نام سینه گسترده شده به اسلام یا کفر یا... موسوم می‌گردد.

نشانه دیگر بر این که منظور از آسمان و ستارگان یا نجوم در قرآن اموری معنوی هستند. این است که کلمه نجم در آیه ۱، سوره نجم، به قرآن و پیامبر تفسیر شده است.

۱۱. در ذیل آیه های ۵ تا ۱۰ سوره صافات: «رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا... فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ»^۱ آمده است که هر مرتبه عالی نسبت به مرتبه پایین تر مشرق و محل طلوع و تابش آفتاب حقیقت است و مراتب عالی روشنی بخش مراتب پایین تر از خودند و چون مراتب، بی نهایت است شرق ها نیز بی نهایت می باشند. اگر مقصود از آسمان دنیا آسمان مثال یا سینه گسترش یافته به اسلام باشد و کوکب ها عبارت از قوا و مدرکات جزئی و کلی در مراتب عالم صغیر یعنی وجود شخصی باشند مسلماً نیروهای ادراکی منور به نور اسلام و ایمان مانع بالا رفتن شیاطین به آسمان های معنوی و تصرف در آنهایند و اگر آسمان و ستارگان را موجوداتی مادی در نظر بگیریم چگونه شیاطین را که مادی نیستند به وسیله موجودات مادی می توان راند. بنابراین تنها همان فهم و درک های منور به نور اسلام و ایمان است که از بالا رفتن شیاطین به آسمان سینه گسترده شده به اسلام و تصرف در آن سینه پیش گیری می کنند و شیطان ها از آن جهت قدرت استراق سمع نسبت به مزاتب بالا را ندارند که آنها فطرتاً ظلمانی و تاریک اند و ملأ اعلی فطرتاً نورانی اند و ظلمت هرگز نمی تواند به نور نزدیک شود، زیرا در صورت نزدیک شدن به نور معدوم می شود و دیگر ظلمتی باقی نمی ماند. و از آنجا که عالم انسانی نسخه مختصر عالم هستی است، هر حقیقت جو و هر مجاهد در راه کمال باید مراقب باشد و صعود شیاطین را به مقام سینه خود ببیند و با شهاب ذکر و یاد

۱. پروردگار آسمان ها و زمین است و هر چه میان آنهاست... و ناگهان شهابی ثاقب دنبالش کند.

خدا طرد شدن آنها را مشاهده کند. و پس از این مشاهده چگونگی صعود شیطان‌ها و علل آن را مورد بررسی قرار دهد تا به پیش‌گیری از آنها توفیق یابد.

۱۲. و در تفسیر آیه ۳ سورة احقاف: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَاجِلٍ مُّسَمًّى...»^۱ اگرچه در تفسیر بیان السعاده به هر دو آسمان و زمین اشاره شده ولی چنین به نظر می‌رسد که ذکر اجل و مدت برای آسمان و ارض عالم صغیر انسان یعنی روحيات و جسمانیاتش بسیار روشن‌تر به نظر می‌رسد تا ذکر مدت برای کرات آسمانی و کره زمین.^۲ زیرا توجه به موقت بودن جسمانیات باعث قطع دلبستگی به آنهاست و توجه به موقت بودن روحيات مانع این است که انسان گرفتار غرور یا برعکس مبتلا به یأس شود. علاوه بر این توجه به موقت بودن آنها امید بهبود و اصلاح وضعيت آنها را در وجود انسان زنده نگه می‌دارد.

۱۳. و در ذیل آیه‌های ۱ تا ۶ سورة انشقاق: «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَخَفَّتْ... يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»^۳ آمده است که در هنگام مرگ آسمان روح حیوانی انسان با خروج روح انسانی‌اش شکافته می‌شود و ستارگان قوای او پراکنده و تیره می‌گردد و کوه‌های اعضاء و خود بینی او درهم می‌شکند و ارض بدن و اعضاء آن از هم باز شده، جمیع قوای ثقیل انسانی و حیوانی او

۱. ما آسمانها و زمین و آنچه را که در میان آن دو است جز به حق و در مدتی معین نیافریده‌ایم....

[عرفان ایوان]

۲. علاوه بر آنچه که در متن گفته‌اند لزوماً متذکر می‌شوم که: اگرچه کلیه اجسام مادی دارای مدت عمر معین (چه طولانی و چه کوتاه مدت) هستند اما با توجه به اینکه موقت بودن عمر کرات آسمانی و ستاره‌ها و کره زمین برای همه کس روشن و محسوس نیست که جنبه آموزشی و بیدارگری داشته باشد و بدان اندازه از وضوح برخوردار نمی‌باشد که خداوند انسان‌ها را (که دارای عمری بسیار کوتاه‌تر از آنهاست) با یادآوری کوتاهی عمر ستارگان و زمین متنبه سازد، اگر منظور از آسمان و زمین مراتب معنوی و نشئه طبیعی انسان باشد با حکیم بودن قرآن سازگارتر است.

۳. چون آسمان شکافته شود. و به فرمان پروردگارش گوش دهد و حق بود که چنین کند... ای انسان تو در راه پروردگارت رنج فراوان می‌کشی؛ پس پاداش آن را خواهی دید. [عرفان ایوان]

بیرون می‌ریزند (که از این تفسیر گویا و روشن دلالت این آیه بر آسمان روح و ارض بدن کاملاً آشکار است. زیرا اولاً شکافتن آسمان طبیعی امری نیست که در زندگی هرکس اتفاق بیفتد تا امکاناً موجب تنبه وی گردد ولی شکافتن آسمان روح ممنوعان را هرکس بارها تجربه کرده است).^۱

۱۴. در ذیل آیه ۹۶ سورة اعراف: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...»^۲ آمده است که انسان دارای خوی روحانی و آسمانی و جزئی جسمانی و ارضی است و برحسب هر چیز نیازمندی‌هایی دارد و مورد نیازهای خود را می‌طلبد و ملایم و ناملایم‌هایی برای او هست که از آنها به خیر و شر تعبیر می‌شود و برکت و زیادت‌ی خیر است که انسان چون ایمان آورد و مطیع خدا شود خیرات جسمانی و روحانی او زیاد می‌شود (زیرا انسان مؤمن و باتقوا مرتکب خلاف‌کاری نمی‌شود که جسم و روحش را تباه کند و در نتیجه از جسم و روحش خیر می‌بیند و به‌خوبی از آنها بهره‌مند می‌شود).

۱۵. و در ذیل آیه ۳۷ سورة رحمن: «فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ»^۳ آمده است که در حال احتضار آسمان روح حیوانی شکافته می‌شود و روح انسانی

۱. باتوجه به قسمت اخیر از آیه‌های ذکر شده یعنی آیه ششم که سیر انسان به طرف خدا را متذکر شده است به‌خوبی روشن می‌شود که منظور از آسمان مراتب تکاملی انسان است تا سرانجام جان انسان به خدا متصل گردد و هم چنین از توجه به این نکته که در ضمن دو آیه ۴ و ۵ از سقوط حکومت جان انسان در بدنش و انقیاد و اطاعت او از خدا نیز تفسیر آسمان و زمین به جان و بدن انسان را مدلل می‌سازد و آفرینش آسمان و زمین در شش روز نیز دلیل بر این است که مقصود از آسمان و زمین فقط عده‌ای کرات نیستند. علاوه بر این تفسیر آسمان و زمین به روح و جسم انسان از لحاظ علمی و تربیتی و نجات افراد بشر از خود فراموشی و در نتیجه خدا فراموشی نیز بر سایر تفسیرها، ارجحیت دارد.

۲. اگر مردم قریه‌ها ایمان آورده و پرهیزگاری پیشه کرده بودند برکات آسمان و زمین را به رویشان می‌گشودیم.... [عرفان ایوان]

۳. آن‌گاه که آسمان شکافته شود، رنگی سرخ چون رنگ چرم خواهد داشت. [عرفان ایران]

از آن آزاد می‌گردد و چون آسمان عالم صغیر در حال احتضار شکافته شود عوالم مادی بالای سر او نیز مانند گل یکی از درختان میوه به نظر می‌رسد که تبدیل به میوه شده و دیگر به آن گل نیازی نیست یا به رنگ رسوبات و دُرد مانند دُرد روغن زیتون در می‌آید که مورد استفاده نمی‌باشد (که اگر منظور اصلی آسمان روح انسان نباشد این آیه برای عموم مردم مفید نیست و معلوم نیست که کدام نسل از آیندگان ناظر چنان وضعیتی بشوند).

۱۶. در ذیل آیه ۲۵ سوره اعراف: «قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ»^۱ از زمینه‌ها و استعدادها و بذرهاى ناشکفته نشئه طبیعی و مادی انسان با عنوان ارض یاد شده و کارآمدی و فعلیت یافتن و شکوفایی آنها آسمان خوانده شده است.

۱۷. در ضمن تفسیر آیه ۱۲ سوره فصلت آمده است که یکی از معانی آسمان دنیا سینه گسترش یافته به اسلام است و منظور از حفظ آن جلوگیری از شیطاين و کسانی است که استراق سمع می‌کنند.

۱۸. در ضمن تفسیر این قسمت از آیه ۶۵ سوره نحل: «فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا»^۲ احیاء و جان دادن به انسان بعد از نطفه و جماد بودن و جهی از تفسیر اعلام شده یعنی از نطفه به زمین تعبیر شده است.

۱۹. در تفسیر آیه ۴ سوره طه: «تَنْزِيلًا مِّنْ خَلْقِ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ الْفُلَى»^۳ آمده است که یکی از وجوه تقدّم ارض بر سماء تقدّم جسم بر روح در عالم صغیر است یعنی از جسم به زمین و از روح به آسمان تعبیر شده است.

۱. گفت: در آنجا زندگی خواهید کرد و در آنجا خواهید مرد و از آن بیرون آورده شوید.

[عرفان ایران]

۲. و زمین مرده را با آن زنده کرد.... [عرفان ایران]

۳. از جانب کسی که زمین و آسمانهای بلند را آفریده است نازل شده. [عرفان ایران]

۲۰. در تفسیر آیه ۳۰ سوره انبیاء: «... أَنْ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كَانَتَا رَتْقًا...»^۱ آمده است که یکی از وجوه رتق و فتق بودن آسمان و زمین عالم صغیر در هنگام نطفه بودن و جداشدنشان از هم در زمان بعد ذکر شده است.

۲۱. در تفسیر آیه ۳۵ سوره نور: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...»^۲ آسمان و زمین را شامل عالم صغیر نیز ذکر کرده است.

۲۲. در تفسیر آیه ۶۱ سوره فرقان: «تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا»^۳ آسمان‌ها را اعم از آسمان‌های ارواح دانسته است.

۲۳. در تفسیر آیه ۳۳ سوره رحمن: «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنَّ اسْتَطَعْتُمْ...»^۴ آمده است که بدون استفاده از مرتبی به مراتب بالای معنویت نمی‌توان رسید که از معنویات به سماوات تعبیر شده است.

۲۴. در ضمن تفسیر آیه ۴۲ سوره نساء: «لَوْ تَسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ...»^۵ که حسرت از این است که کاش استعدادهاى آنها به آن صورت نامطلوب به فعلیت نمی‌رسید و به همان صورت بالقوه باقی می‌ماند که منظور از ارض استعدادها اعلام شده است.

۲۵. در ضمن تفسیر آیه ۹۷ سوره نساء: «... أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً...»^۶ سیر در احوال و کتب انبیا و احکام ملل مختلفه یکی از مصادیق سیر در زمین شمرده شده است.

۲۶. در ضمن تفسیر آیه ۲۴ سوره یونس: «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ

۱. ... آسمانها و زمین بسته بودند... [عرفان ایران]

۲. خدا نور آسمانها و زمین است... [عرفان ایران]

۳. بزرگ و بزرگوار است آن کسی که در آسمان برج‌ها بیافرید... [عرفان ایران]

۴. ای گروه جنیان و آدمیان اگر می‌توانید... [عرفان ایران]

۵. ... با خاک زمین یکسان می‌بودند... [عرفان ایران]

۶. ... آیا زمین خدا پهناور نبود... [عرفان ایران]

من السماء...»^۱ آمده است که نفس انسانیت انسان که از آسمان ارواح نازل شده مانند این است که از آسمان دنیا نازل شده و بدن انسان مانند ارض است که نفس در آن مستقر می شود و قوای انسان از لحاظ تنوع مانند گیاهان زمین است و مغرور شدن انسان به قوت قوای خود مانند مغرور شدن اهل زمین به گیاهان و از بین رفتن آنها به مرگ مانند از بین رفتن گیاهان به آفت است.

۲۷. در ضمن تفسیر آیه ۴۸ سورة ابراهيم: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الارضُ غَيْرَ الارضِ...»^۲ به تبدیل ارض طبیعت به ارض عالم مثال اشاره شده که ارض دومی امتداد مکانی، بعد جسمانی، پستی و بلندی ندارد و مردم همدیگر را می بینند.

۲۸. در ضمن تفسیر آیه ۶۹ سورة زمر: «وَأَشْرَقَتِ الارضُ بِنُورِ رَبِّهَا...»^۳ آمده است که چون ارض عالم صغیر مبدل شد و ارض ملکوت علیا بر آن غالب آمد، ارض ملکوت بدن به نور ملکوت امام روشن می شود چنان که حضرت صادق (ع) فرمود: چون امام زمان ظهور کند مردم از نور خورشید و ماه بی نیاز می شوند و منظور از ظهور امام همان ظهور ملکوتی اش در عالم صغیر انسان است. در ضمن تفسیر آیه ۴۱ سورة رعد: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الارضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا...»^۴ به ارض عالم صغیر اشاره شده که با رفتن روح، بدن ناقص می شود.

۲۹. در ضمن تفسیر آیه ۷ سورة هود: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ...»^۵ سماوات اعم از ارواح ارض اعم از اشباح ملکوتی نورانی و ملکی ظلمانی و سفلی سجینی اعلام شده است.

۱. مثل این زندگی دنیا مثل بارانی است که از آسمان نازل کنیم... [عرفان ایران]

۲. آن روز که زمین به زمینی جز این بدل شود... [عرفان ایران]

۳. و زمین به نور پروردگارش روشن شود... [عرفان ایران]

۴. آیا هنوز ندانسته اند که ما از اطراف این سرزمین می کاهیم... [عرفان ایران]

۵. اوست که آسمانها و زمین را آفرید... [عرفان ایران]

۳۰. در تفسیر آیه ۱۴ سوره ابراهیم: «وَلَنُكَلِّمَنَّكَ الْاَرْضَ مِنْ بَغْدِهِمْ...»^۱ آمده است که منظور اسکان در عالم صغیر است نه روی زمین طبیعی که مخصوص بعضی از ایشان است.

۳۱. در ضمن تفسیر آیه ۸ سوره روم: «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ^۲ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضَ...»^۳ از آسمان و زمین عالم صغیر یاد شده که روح و جسم است زیرا تفکر درباره موقت بودن عمر کرات آسمانی برای عامه میسر نیست و تفکر درباره حالات روحی است که برای افراد بشر هم ممکن است و هم حائز اهمیت بسیار.

۳۲. در ضمن تفسیر آیه ۱۹ سوره روم: «...يُغِي الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا...»^۴ به جریان تکاملی جسم انسان که از اول انعقاد نطفه تا مراحل کمال بدن و تولد زمین‌های مرده عالم صغیر که رو به زندگی تکاملی می‌رود اشاره دارد.

۳۳. در آیه ۶ سوره زمر: «...وَأَنزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ...»^۵ تعبیر به بلندمرتبه گوی روح اشاره دارد که به جای خلق عبارت انزل را به کار برده یعنی جان را از آسمان ارواح نازل کرده است (در کلیه موجودات زنده، جان از جسم ارزانده‌تر است لذا خداوند در ذکر خلقت چارپایان نظر به جانشان دارد که مربوط به مرتبه‌ای برتر از جسم است).

۳۴. در آیه ۲۲ سوره روم: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضِ...» که در دنباله آن به اختلاف السنه یعنی زبان‌ها تصریح شده، با آسمان روح و زمین جسم انسان

۱. و شمارا پس از ایشان در آن سرزمین جای خواهیم داد... [عرفان ایران]

۲. از عبارت فی انفسهم به روشنی معلوم می‌شود که منظور روح و جسم خود انسان است نه موجودات دیگر.

۳. آیا با خود نمی‌اندیشند که خدا آسمانها و زمین را جز به حق نیافریده است... [عرفان ایران]

۴. ... و زمین را پس از مردنش زنده می‌سازد... [عرفان ایران]

۵. ... و برایتان از چهارپایان هشت جفت بیافرید... [عرفان ایران]

بیشتر سازگار است و ارتباط قسمت‌های مختلف کلام خدا بیشتر ظهور پیدا می‌کند.

همان‌طور که گفتیم آسمان و زمین متجاوز از چهارصد بار در قرآن ذکر شده و مسلماً برای یک کتاب انسان‌سازی شایسته نیست که این همه تأکید و تکرار درباره موضوعی باشد که به وجود انسان مربوط نمی‌باشد به ویژه با توجه به سطح اطلاعات مردم زمان نزول قرآن که شناختشان از آسمان و زمین طبیعی یعنی قسمت‌های بالا و پایین عالم ماده و طبیعت بسیار اندک بوده و بالاخص با توجه به اینکه خلقت آسمان را پس از زمین ذکر کرد. در صورتی که خلقت آسمان‌های طبیعی پیش از خلقت زمین بوده و تنها آسمان روح انسان است که پس از انجام تکامل لازم در نطفه و علقه و مضغه و آمادگی زمین بدن خلق یا پدید می‌آید.

۳۵. در ذیل آیه‌های ۱ و ۲ سوره زلزال^۱ می‌گوید: زمین بدن در هنگام احتضار می‌لرزد و ثقل‌های آن که عبارت از قوا و استعداد‌های نهفته در آن و بالاخره روح است که از آن خارج می‌شود زیرا تمام فعلیات و کمالات حاصله برای انسان و هم چنین استعداد‌های او با مرگ از زمین بدنش خارج می‌شود.

برای مزید استحضار و درک روشن بیانات مفسر والامقام به نقل از سخنان دو تن از امامان معصوم یعنی حضرت صادق (ع) و امیرالمؤمنین علی (ع) ذیلاً درج می‌شود تا با کاربرد کلمه آسمان و زمین در گفتار آن مظاهر بارز قرآن بیشتر آشنا شویم.

از سخن حضرت صادق (ع) بدین مضمون که فرمود: «برای سیر در مسیر انسانیت و کمال معنوی باید در طلب راهنما باشید اگرچه لازمه دست یافتن به او طی مسافت‌هایی طولانی باشد» و در دنباله اش «زیرا که آشنایی شما به راه

۱. إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَنْفَالُهَا.

آسمان‌ها کمتر از آشنایی شما به راه‌های زمینی است»، کاربرد کلمهٔ آسمان برای بیان مدارج روحی به وضوح مستفاد می‌گردد.

به مولای متقیان و مظهر تمام عیار حقایق قرآن حضرت علی علیه السلام نیز منسوب است که در مقام ترغیب مردم به ارشادهای خویش از مراتب عالیه روحی به آسمان‌ها تعبیر فرموده است و از آگاهی خویش به راه‌های آسمان یاد می‌کند که منظور از راه‌های آسمان مراتب عالیه روحی و معنوی انسان است.

در خاتمه همان‌طور که گفته شد صدها آیه دربارهٔ آسمان و زمین در قرآن آمده که ذکر تمامی آنها از حوصلهٔ این مختصر خارج است و خوانندگان می‌توانند با مراجعه به اصل تفسیر بیان السعاده دربارهٔ آنها مطالعه کنند و در این جا تنها شمارهٔ چند آیه از آنها را ذکر و سخن را کوتاه می‌کنیم:

آیات: ۲۵ سوره روم، ۲۵ سجده، ۱ و ۹ سبا، ۹ و ۴۱ فاطر، ۶ زمر، ۴۶ مؤمن، ۹ سجده، ۵ و ۲۲ جائیه، ۳۰ احقاف، ۴ و ۱۰ و ۱۷ حدید، ۳ تغابن، ۱۶ و ۱۷ ملک، ۲۷ نازعات، ۲۷ و ۲۹ و ۱۱۰ از سوره بقره.

شادمانی دل، طرب روحانی

در مثنوی مولوی

دکتر حشمت الله ریاضی

زمان ما زمان دلهره هاست، دلهره زیستن، بودن، شدن، آزادی، اختیار، کجایی و چرایی، نیاز و گناه، فردیت و همگونگی، فقر، جهل، تبعیض، جنگ، حوادث طبیعی، دین باوری، خردورزی روشنفکری و نفی گرایی، ابزار شدن و ابزاری فکر کردن. تنهایی و اعتیاد، وابسته به کامپیوتر و ماشین شدن، و ذهن آشفته، جنون، بی خبری و خلاصه سردرگمی در افکار متضاد جهانی. چه باید کرد؟

هرکسی از دیدگاه فردی و ایده آل شخصی و صورت ذهنی خود و نحوه جهان بینی اش پاسخی می دهد که غالباً یک بعدی و سطحی و متضاد با یکدیگر است. برخی هم که در زیر تازیانه های خشم آلود جهان برون و درون فروپاشیده شده اند، جز آه و حسرت و افسردگی و دریغ کاری ندارند و جز یأس و پناه بردن به الکل و مواد مخدر و شهوت طلبی یا وهم و پندار بافی کاری نمی کنند.

پزشکان، روانشناسان و روانکاوان هم که به تسکین غالباً موقتی بیماران بدحال می‌پردازند و قرص و دارو را حلال مشکلات می‌دانند. مذهبیتون هم می‌پندارند صرفاً با انجام خشک و بی‌روح آداب دینی و اوراد تکراری عادت می‌توانند آدمیان را رام کنند. فلاسفه هم جز شک و شبهه‌انگیزی کاری از پیش نمی‌برند. لذت‌گرایان می‌پندارند هرچه احساسات تند ایجاد کند یا صدای خنده‌ها را بالا ببرد یا شهوات و لذایذ حسی را اقتناع کند، همان بودن سیال آدمی است. در این میان سرگشتگان سرگشته‌تر و آشفته‌گی روانی و نابهنجاری رفتاری به‌طور تصاعدی بالا می‌رود.

تاریخ کشور ما گواه آن است که همواره صوفیان صافی و عارفان بالله شمع‌وار و شمس‌گونه سوخته‌اند و نور تابانده‌اند تا در نور آنان جهان متور گردد و از سرور آنان، جهان مسرور شود و هستی به طرب آید. عرفا با تحلیل روح بشر در پی شناساندن انسان به خودش می‌باشند تا منشأ خوشی‌ها و ناخوشی‌ها را ریشه‌ای بررسی کند و خود بیابد. مولانا جلال‌الدین بلخی بیشتر از هر متفکری در این باره کنکاش کرده و ژرفای وجود انسانی را کاویده است. او علل زیر را عامل آلام بشر می‌داند، شما هم توجه کنید و بنگرید آیا آن مسائل در وجود شما نیز هست؟ اگر هست چه باید کرد؟

۱- اثبات وجود، عامل هر رنج و غم است و راه رهایی، نفی وجود و هویت ساختگی (نفس) است.^۱

این همه غم‌ها که اندر سینه‌هاست از بخار و گرد باد و بودِ ماست^۲

۱. خانم کارن هورنای نیز که از روانکاوان مشهور معاصر است، من ایدئالی را که مجازی است و از غرورها و بادهای خیال و وهم پر شده است، علت اساسی روان نژندی می‌داند.

۲. مثنوی معنوی، به اهتمام دکتر توفیق. ه. سبحانی، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۷۸، دفتر اول، بیت ۲۳۰۶.

این غمها نه تنها جسم ما را فرسوده می‌سازد بلکه از نیروی تفکر و تعقل و عواطف و انفعالات و ادراکات نیز می‌کاهد، و درواقع غم، میرایی تدریجی تن و روان است.

این غمان بیخ کن چون داس ماست
این چنین شد و آنچنان وسواس ماست
دان که هر رنجی زمردن پاره‌ای است

جزو مرگ از خود بران‌گر چاره‌ای است^۱

در به‌گود گیتا^۲ - کتاب مقدس هندوان - این معنی بدین گونه آمده است:
«مردی که در بند تحصیل مقتضیات حواس باشد، او گرفتار کمند محسوسات گردد و از این گرفتاری، آرزو پیدا می‌شود و از آرزو غصه پدید آید، و از غصه، غفلت رو می‌نماید و از غفلت فراموشی مستولی گردد و از فراموشی عقل زوال پذیرد، و از زوال عقل، راه خلاصی از دست رود.»

پس غم و غصه موجب مرگ عقل و سبب فراموشی و تباهی قوای درونی و برونی است و چون قوای متعالی و فرح‌بخش جان مرد، با غرورها و وابستگی‌ها خود را باد می‌کنیم و خود مجازی و دروغین و ساختگی می‌سازیم و از زنجیرهای پا و دست لذت می‌بریم و از زندانی که به دور خود ساخته‌ایم، لذت کاذب می‌بریم و هر روز بادممان بیشتر و اهریمن درون فربه‌تر می‌شود.

مولانا راه نجات را در میراندن نفس و زندان شکستن و بند بریدن و پریدن می‌داند و می‌گوید:

مرغ کو اندر قفس زندانی است می‌نجوید رستن از نادانی است

۱. همان، دفتر اول، ابیات ۸-۲۳۰۷.

۲. ترجمه منسوب به محمد داراشکوه، تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، ص ۵۱.

روح‌هایی کز قفس‌ها رسته‌اند انبیای رهبر شایسته‌اند
از برون آوازشان آید ز دین که ره رستن تو را این است این
ما بدین رستیم زین تنگین قفس جز که این ره نیست چاره این قفس^۱
راستی چرا ما صرفاً به آنچه نپاید و زوال‌پذیر است، دل بسته‌ایم شاید زندگی
یک چشم‌بند باشد، به قول مولانا:

چشم باز و گوش باز و این ذکا خیره‌ام در چشم‌بندی خدا^۲
در جای جای مثنوی به آزاد شدن مرغ جان از قفس تن (در داستان طوطی و
بازرگان) و خود را مرده ساختن (در داستان سه ماهی) اشاره شده است. این
فناپیمایی مقدمه و تنها وسیله دستیابی به بقا است. چنان‌که می‌گوید:

هست مطلق کار ساز نیستی است کارگاه هست کن، جز نیست چیست
بر نوشته هیچ بنویسد کسی یا نهاله کارد اندر مغرسی^۳
تو برادر موضعی ناکشته باش کاغذ اسپید نابنوشته باش^۴
در سیر کمالی موجودات هر لحظه نیست و هست را شاهدیم که تمام آنها
موجب نوشدن و طربناکی بعدی است. با همین فناشوندگی است که صوفیان هر
دمی دو عید کنند،^۵ و با همین تولدهای تازه است که به وجد و سماع می‌آیند.

بی‌خبران از حیات روحانی، محکم به این من نفسانی پراشتهاب که علت
اصلی اضطراب و تضاؤ است چسبیده‌اند لذا به جای اینکه خود طعم شادمانی
حاصل از آزادی را بچشند دائماً در غل و زنجیر وابستگی‌ها ضجّه می‌زنند غافل

۱. همان، دفتر اول، ابیات ۳- ۱۵۵۰.

۲. همان، دفتر سوم، بیت ۱۱۰۹.

۳. همان، دفتر پنجم، ابیات ۱- ۱۹۶۰.

۴. همان، دفتر پنجم، بیت ۱۹۶۳.

۵. عنکبوتان مگس قدید کنند عارفان هر دمی دو عید کنند

که این وابستگی‌ها و غم‌های حاصل از آن مرگ روح است.

مرگ را تو زندگی پنداشتی تخم را در شوره خاکی کاشتی
 عقل کاذب هست خود معکوش بین زندگی را مرگ بیند ای غبین^۱
 ورنکردی زندگانی منیر^۲ یک دو دم ماندست، مردانه بمیر^۳
 تلخ نبود پیش ایشان مرگ تن چون روند از چاه و زندان در چمن^۴
 جان مجرّد گشته از غوغای تن می‌پرد با پیرِ دل، نی پای تن^۵
 پس بیایم با مرگ نفس، خویش را از همه رنجهارها سازیم تا خود حقیقی
 الهی ما نفسی بکشد، خود را نمایان سازد و کل وجود ما پس از رهایی، شکوفا
 شود.

مرگ پیش از مرگ، امن است ای فتی این چنین فرمود ما را مصطفی^۶
 سر وجد و سماع و دست‌افشانی و پای‌کوبی مولانا همین نکته بود لذا گفت:
 من شدم عریان زتن، او از خیال من خرامم در نهایت الوصال^۷
 گر همی خواهی که بفروزی چو روز هستی همچون شب خود را بسوز^۸
 ۲- در مرحله پایین‌تر بیشتر رنجهار و فشارهای روحی از ملامت به خود، فکر
 منفی و ناشی از اندیشه ناپاک، کردار ناپسند و گفتار ناشایست است، اگر بتوانیم
 اندیشه درمانی کنیم و به تصحیح فکر و خیال که فرزندان اندیشه‌اند ولی‌گاه
 فرمانروای اندیشه می‌شوند پردازیم از همه غم‌های ناشی از وهم و فکر و خیال و

۱. همان، دفتر پنجم، ابیات ۴-۱۷۶۳.

۲. همان، دفتر پنجم، بیت ۱۷۷۱.

۳. همان، دفتر پنجم، بیت ۱۷۱۳.

۴. همان، دفتر پنجم، بیت ۱۷۲۱.

۵. همان، دفتر چهارم، بیت ۲۲۷۲.

۶. همان، دفتر ششم، بیت ۴۶۳۲.

۷. همان، دفتر اول، بیت ۳۰۲۳.

لاجرم در کردار و گفتار رها می شویم. لذا مولانا می گوید:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی و ر بود خاری تو هیمة گلخنی^۱
درباره فکری که آرامش را بر هم می زند می فرماید:

روی نفس مطمئنه در جسد زخم ناخنهای فکرت می کشد
فکرت بد ناخن پر زهر دان می خراشد در تعمق روی جان^۲
فکر منفی و پریشان که برخاسته از جهل و عدم تعلیم تفکر و تربیت اندیشه
است موجب می شود که ذهن در هاله‌ای از ظلمت و سیاهی درون قرار گیرد و به
ناچار برون را تیره و زشت بنگرد و بدینی درونی را به خارج منعکس کند، لذا
مولوی می فرماید:

گر نداری از نفاق و بد امان از چه داری بر برادر ظن همان
بدگمان باشد همیشه زشت کار نامه خود خواند اندر حق یار^۳
لذا عرفا گفته اند:

در هر که تو از دیده بد می نگری از چنبره وجود خود می نگری
وقتی رفتار و گفتار و پندار دیگران را هر چه باشد با قضاوت ناصحیح و با
قیاس به نفس سنجیده شود - که حتماً در افراد ناپخته و خود نایافته این چنین
است - نتیجه اش دل آزاری، بیمار دلی و جنگ و ستیز دائمی در درون و برون
است. سعدی نیز می فرماید:

کرا زشتخویی بود در سرشت نبیند زطاووس جز پای زشت^۴

۱. همان، دفتر دوم، ابیات ۹-۲۷۸.

۲. همان، دفتر پنجم، ابیات ۸-۵۵۷.

۳. همان، دفتر پنجم، ابیات ۱-۱۹۸۰.

۴. کلیات سعدی، بوستان، باب هفتم، در عالم تربیت، تصحیح محمدعلی فروغی، به کوشش بهاءالدین خرّمشاهی، انتشارات ناهید، تهران، ۱۳۷۵، ص ۳۱۸.

مردان خدا، عارفان بالله و خودیافتگان، هرگز در هیچ کس به چشم بدبینی و عیب بینی نمی نگرند زیرا بدین نکته عالمند که آن نگرش از درون ظلمانی آنهاست لذا درون خود را نخست با آب توبه می شویند و سپس با گلاب ذکر معطر می کنند تا بوی عطر آن جانشان را معطر و منور سازد و جهان را در برابرشان جلوه گاه حسن دلدار نمایند:

چون مزاج آدمی گِل خوار شد زرد و بدرنگ و سقیم و خوار شد
چون مزاج زشت او تبدیل یافت رفت زشتی از رخس چون شمع تافت^۱
برای اندیشه پاک باید به ذکر دوام و فکر مدام پرداخت. چنانکه خداوند رحیم در قرآن کریم می فرماید: وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا^۲ یعنی: هر که از یاد من روی گردان شود زندگانی تیره و ناگواری خواهد داشت و فرمود: أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ^۳، آگاه باشید که ذکر خدا دلها را آرامش می بخشد. علت آرامش دل و صفای اندیشه و زندگی شادمانه بر اثر ذکر خدا آن است که چون خدا نور و عشق و علم و قدرت و حیات و رحمت مطلق است با یاد او و ذکر قلبی مدام، صورت نورانی جلوات الهی دل را روشن می کند و در روشنائی دل که جام جهان بین است، از اندیشه نیکی می تراود و در زبان، راستی جریان می یابد و اعضای بدن در مسیر راست کرداری به حرکت می آیند، کرداری شایسته و هماهنگ با آن نور فکر قلبی برخاسته از ذکر قلبی.

عاشقان کوی دوست آنقدر این نام را در زبان و قلب و جان جای می دهند که جزء وجودشان می شود تا آنجا که از همه اعضای آنها امواج "هوهو" در فضا جاری می شود و هر که با آنان تماس یابد از آن، داغی و نور و شادابی و انرژی

۱. همان، دفتر سوم، ابیات ۵-۴۴.

۲. سوره طه، آیه ۱۲۴.

۳. سوره رعد، آیه ۲۸.

می گیرد.

۳- بیشتر قبض ها و غم ها و دل فسر دگی ها، نتیجه گناه است. انسان مؤمن و عاشق و ذا کر به ذکر خدا طبعش چنان می شود که از گناه گریزان می گردد و نفرت می یابد زیرا گناه با ساختار خدایی جانش سنخیت ندارد، بلکه چون لقمه بدمزه و تهوع آور که معده از آن خودداری کرده استفراغ می کند، مؤمن پاک نهاد نیز چنین است و این نه با زهد بسیار است، بلکه با عشق به دلدار است مولانا می گوید:

در معاصی قبض ها دلگیر شد	قبض ها بعد از اجل زنجیر شد ^۱
دزد چون مال کسان را می برد	قبض و دل تنگی دلش را می خلد ^۲
غصه ها زندان شدست و چارمیخ	غصه بیخ است و بروید شاخ بیخ
بیخ پنهان بود، هم شد آشکار	قبض و بسط اندرون بیخی شمار
چونکه بیخ بد بود زودش بزن	تا نروید زشت خاری در چمن
قبض دیدی چاره آن قبض کن	زانکه سرها جمله می روید ز بن
بسط دیدی بسط خود را آب ده	چون برآید میوه با اصحاب ده ^۳
بهر مظلومان همی کنند چاه	در چه افتادند و می گفتند آه ^۴

پس ترک گناه و استغفار عامل گذر از غم به شادی است.

آتش طبعت اگر شادی دهد	اندرو شادی ملیک دین نهد
چونکه غم بینی تو استغفار کن	غم به امر خالق آمد کار کن
چون بخواهد عین غم شادی شود	عین بسند پای، آزادی شود ^۵

۱. همان، دفتر سوم، بیت ۳۵۳.

۲. همان، دفتر سوم، بیت ۳۵۵.

۳. همان، دفتر سوم، ابیات ۶۳-۳۵۹.

۴. همان، دفتر سوم، بیت ۳۹۶.

۵. همان، دفتر اول، ابیات ۲-۸۴۰.

۴- وهم و خیال منفی و مثبت: آدمیان هر کدام با ظرف وجودی خود به خویش و به جهان می‌نگرند. ظرف ذهنی هرکسی آلوده به نوع تجربه‌ها، وهم‌ها و خیالات مثبت و منفی است، چون ظرف‌هایی که در آن نمک، فلفل، شهد و یا زهر باشد. پس دریافت‌ها خیالی بیش نیستند.

نیست و ش باشد خیال اندر روان	تو جهانی بر خیالی بین روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان	وز خیالی فخرشان و ننگشان
آن خیالاتی که دام اولیاست	عکس مهرویان بستان خداست ^۱
آدمی را فربهی هست از خیال	گر خیالاتش بود صاحب جمال
ور خیالاتش نماید ناخوشی	می‌گدازد همچو موم از آتشی
در میان مار و گزدم گر ترا	با خیالات خوشان دارد خدا
مار و گزدم مر تو را مونس بود	کان خیالت کیمیای مس بود ^۲
قبلهٔ جان را چو پنهان کرده‌اند	هرکسی رو جانبی آورده‌اند ^۳
چونکه کعبه رو نماید صبحگاه	کشف گردد که که گم کردست راه ^۴

در این ابیات مولانا یک خیال برتر را توصیه می‌کند که خیالات وهم‌انگیز و ملال‌آور را می‌خورد و بر جایش می‌نشیند و آن تثبیت فکر بر معشوقی که نمود عشق و نور مطلق است، بر اثر این توجه تام قلبی نوری بر دل می‌تابد و سپس جریانی نورانی در همهٔ سلول‌های تن روان می‌شود و کلیهٔ اعضا و جوارح را به بسط و وجد می‌کشانند تا جایی که اجزاء تن نیز فریاد می‌زنند:

۱. همان، دفتر اول، ابیات ۲- ۷۰.

۲. همان، دفتر دوم، ابیات ۹- ۵۹۶.

۳. همان، دفتر پنجم، بیت ۳۲۸.

۴. همان، دفتر پنجم، بیت ۳۳۰.

من کیم لیلی و لیلی کیست من هر دو یک روحیم اندر دو بدن^۱
و آن وقتی است که شما معشوقی را بجوید و بیایید و معشوق در آینه قلبتان
تجلی کند و نور گسترد و وجودتان را از ظلمت به نور رساند. آنگاه در جلوه و
شعاع این نور همه جهان را جلوه‌های متور و خرم و شاد و سرخوش او می‌بینید
زیرا جهان برون تصویر جهان درون است:
به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
پس آنقدر یار را با اخلاص، با زبان و دل و جان صدا کن و در راهش مال و
جان فدا کن تا بشنوی که می‌گوید لبیک. و سپس چهره ملکوتی نورانی خود را در
آینه جهان برون و درون بر تو نماید و همواره در این لذت و خوشی به سر ببری
که:

راه لذت از درون دان نه از برون ابلهی دان جستنِ قصر و حصون
آن یکی در کنج زندان مست و شاد وان دگر در باغ، ترش و بی‌مراد^۲
پس در واقع تصویر و عکس جهان درون است که در بیرون به نظر می‌رسد.
هر که را بینی شکایت می‌کند که فلان کس راست طبع و خوی بد
این شکایت‌گر بدان که بدخو است که مرآن بدخوی را او بدگو است^۳
گر تو باشی تنگ دل از ملحمه تنگ‌بینی جمله دنیا را همه
ور تو خوش باشی به کام دوستان این جهان بنمایدت چون گلستان^۴
نیک خوی، نیک باطن، زیبا اندیش، و زیبا یاب، هر جا که رود ولو در

۱. همان، کلاله خاور، ص ۳۱۲، س ۳۹.

۲. همان، دفتر ششم، ابیات ۳۰-۳۴۲۹.

۳. همان، دفتر چهارم، ابیات ۳-۷۷۲.

۴. همان، دفتر چهارم، ابیات ۲-۲۳۷۱.

ریگستان گل‌های زیبای جمال دوست از درون چیند و مقابل چشم نهد:

باغ‌ها و سبزه‌ها در عین جان	بر برون عکسش چو در آب روان
آن خیال باغ باشد اندر آب	که کند از لطف آب، آن اضطراب
باغ‌ها و مسیوه‌ها اندر دل است	عکس لطف آن برین آب و گل است
گر نبودی عکس آن سرو سرور	پس نخواندی ایزدش دارالغرور ^۱

پس باید بدانیم که:

تو نه‌ای این جسم، تو آن دیده‌ای	و ا رهی از جسم گر جان دیده‌ای
آدمی دیدست، باقی گوشت و پوست	هرچه چشمش دیده‌است آن چیزاوست ^۲

همه اختلاف‌ها هم از این دید است، نه حقیقت.

از نظرگاهست ای مغز وجود اختلاف مؤمن و کبر و جهود^۳

۵- دل‌بستگی به جهان مادی یکی از مهم‌ترین عوامل دلگیری است، بنده آنی که در بند آنی، به هرچه دل بستی، بنده آن هستی، اگر به هزاران چیز دل بستی، بنده هزاران چیز هستی! لذا قرآن کریم فرمود: أَرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ^۴. پس اگر به یکی که حق دائم و ازلی و ابدی و درضمن مهربان و یار و محبوب و توانا است دل بستی و بنده معشوق گشتی و از سرچشمه فیاض او نوشیدی، می‌بینی که معشوق، آنچه از حق و خیر و کمال و عشق دارد به عاشق صادق می‌دهد.

لیک عشق عاشقان تن زه کند عشق معشوقان خوش و فربه کند^۵

۱. همان، دفتر چهارم، ابیات ۶-۱۳۶۳.

۲. همان، دفتر ششم، ابیات ۵-۸۱۴.

۳. همان، دفتر سوم، بیت ۱۲۵۹.

۴. سورة يوسف، آیه ۳۹: آیا خدایان متعدّد بهتر است یا الله آن خداوند یکتای غالب بر همگان؟

۵. همان، دفتر سوم، بیت ۴۳۹۵.

برخی چنان اسیر و بنده بت‌های خود ساخته‌اند، و از فطرت آزاد خود دور شده‌اند که بی این بتان (مال و منصب و مدرک و سایر وابسته‌ها) گویا هیچ اندر هیچ‌اند و در عین حال خود را خداپرست می‌شمرند. آنان خود را برتر از سایر موجودات می‌پندارند درحالی که گنجشکان آزاد بر شاخسار نیز به اینها می‌خندند. خود نمی‌دانند که:

آب در کشتی هلاک کشتی است آب اندر زیر کشتی پستی است^۱
 عارفان می‌دانند که باید بر جهان مادی و علایق و مال و منال و دستاوردها سوار شد و زمام آنها را به دست گرفت و خود را از مهلکه نجات داد. لذا مولانا در عین حال که دنیا را اصل رنج و درد می‌شمارد توضیح می‌دهد:

چییست دنیا از خدا غافل بدن نی قماش و نقده و میزان و زن^۲
 مولانا تنها به پند و اندرز بسنده نمی‌کند و دو راه اساسی جلوی چشم ما می‌نهد: یکی جهد و کوشش مدام همراه با معرفت کامل از خود و هستی و نفس خود و وسوسه‌ها و انگیزه‌های مثبت و منفی آن و سیر و سلوک دائمی در دفع موانع و حرکت به سوی کمال ذاتی. طریق دوم که از آن هم مهم‌تر است هدایت و دستگیری مردان خدا تا روحی که اسیر تعلقات بدن و نفس شده است با این دو قدرت از قفس نفس و علایق دنیوی رها گردد.

آن توی که بی بدن داری بدن پس مترس از جسم و جان بیرون شدن^۳
 روح دارد بی بدن بس کاروبار مرغ باشد در قفس بس بی قرار
 باش تا مرغ از قفس آید برون تا بینی هفت چرخ او را زبون^۴

۱. همان، دفتر اول، بیت ۹۹۰.

۲. همان، دفتر اول، بیت ۹۸۸.

۳. همان، دفتر سوم، بیت ۱۶۱۴.

۴. همان، کلاله خاور، ص ۱۶۳، س ۲.

میل روحت چون سوی بالا بود در تزیید مرجعت آنجا بود^۱
 جان بده از بهر این جام ای پسر بی جهاد و صبر کی باشد ظفر^۲
 اما این تلاش هم بدون رهبری صحیح مضمول إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى^۳ می شود و
 سرانجام به سیمرغ نرسیده، خسته جان و سرگردان در زندان نومیدی اسیر
 می شوید پس:

سایه رهبر به است از ذکر حق یک قناعت به که صد لوت و طبق
 چشم بینا بهتر از سیصد عصا چشم بشناسد گهر را از حصا^۴
 گر بیبوندی بدان شه، شه شوی سوی هر ادبیر تا کی می روی
 همنشینی مقبلان خود کیمیاست چون نظرشان کیمیایی خود کجاست^۵
 اما تنها پیرگزینی موجب شادکامی دو جهان و نجات کامل نیست، بلکه
 تسلیم رهنمود پیر شدن در خرد و تسلیم جان نورانی پیر شدن در دل و جان
 موجب کشش و کوشش شوق انگیز طربناکِ عشق آفرین پوینده است.

چون گرفت پیر، هین تسلیم شو همچو موسی زیر حکم خضر رو^۶
 شرط تسلیم است، نی کار دراز سود ندهد، در ضلالت ترک تاز^۷
 ور به هر زخمی تو پرکینه شوی پس کجا بی صیقل آینه شوی^۸
 مولانا و همه عرفا با عشق به پیر آن همه شور و وجد در جهان فکندند و

۱. همان، دفتر دوم، بیت ۱۸۱۶.

۲. همان، دفتر سوم، بیت ۲۱۱.

۳. سورة لیل، آیه ۴: کوشش شما پراکنده است.

۴. همان، دفتر ششم، ابیات ۸-۳۷۹۷.

۵. همان، دفتر اول، ابیات ۹-۲۶۹۸.

۶. همان، دفتر اول، بیت ۲۹۸۲.

۷. همان، کلاله خاور، ص ۴۱۳، س ۲.

۸. همان، دفتر اول، بیت ۲۹۹۳.

جهان را پر غلغله ساختند.

۶- بیشتر دل‌مردگی‌ها از قطع رابطه است. برای انسان سه رابطه می‌توان

برشمرد: اول رابطه با خود، دوم با خلق و سوم با خدا.

برخی از مردم هرگز با خود حقیقی خویش هیچ رابطه‌ای برقرار نکرده‌اند و

اگر رابطه‌ای هم دارند بسیار سطحی است لذا از وحدت درونی بیگانه‌اند.

دسته دیگر آنانی هستند که خود را تافته جدا بافته از دیگران دانسته‌اند و با

فریاد من خوبم همه بدنند با هیچ‌کس رابطه روحی و عاطفی برقرار نمی‌کنند (شاید

هم خود را ناخواستنی دانند و شاید هم خود و هم دیگران را). اینان چون انگشتی

بریده از دست و یا پای بریده از پیکر جامعه هستند. نخست از عزلت‌گزینی لذتی

کاذب هم می‌برند که مرهم جراحات روحی آنان و فرافکنی انتقام‌جویی از خود و

دیگران است، ولی به زودی این مسکن اثرش را از دست می‌دهد و تنها و بی‌کس

از غم و رنج بر خود می‌پیچند و یار و یآوری ندارند.

نظر عرفا و صوفیه در ارتباط با خلق دوگونه است. برخی از خلق بریدن را

جهت پیوستن به حق لازمه سیر و سلوک دانسته‌اند و لاجرم در عزلت به سر

برده‌اند. اما صوفیان حقه و عرفای مسلمان را عقیده بر آن است که با خلق بودن و

دل به خلق نسپردن ضروری سالک است. و در رابطه با خلق باید با همه با مدارا و

رأفت و رحمت به سر برد و در دوستان سنجیت و همراهی.

بهاء‌الدین ولدگوید: «روزی والد (مولانا) گفت که بهاء‌الدین اگر خواهی که

دائماً در بهشت برین باشی، با همه کس دوست شو و کین کسی را در دل مدار و این

رباعی را بخواند:

پیشی طلبی ز هیچ کس پیش مباش چون مرهم و موم باش، چون نیش مباش

خواهی که ز هیچ کس به تو بد نرسد بدگوی و بدآموز و بداندیش مباش

تمامی انبیا علیهم السلام این کرده‌اند و این سیرت را به صورت آورده، لاجرم کافۀ عالمیان مغلوب خلق ایشان گشته‌اند و مجذوب لطف ایشان شده. چون دوستان را یاد می‌کنی، بوستان درونت از خوشی می‌شکفتد و از گل و ریحان پر می‌شود، و چون ذکر دشمنان می‌کنی باغ درونت از خار و مار پر می‌شود و پژمرده خاطر می‌گرددی»^۱.

سومین گروه غمناکان و پوچ‌گرایان آنانند که رابطه خود را از خدا که جوهر جان و لطیفه انسانی انسان و دوام حیات اندیشه و جان آنان است، بریده‌اند. و چون خدا را فراموش کرده‌اند همه چیز را که به نفع آنان است از دست داده‌اند، به قول مولانا:

نیست خفاشک عدوی آفتاب او عدو خویش آمد در حجاب^۲
چون این نظر یکی از مسائل مهم روان‌پریشی و اساس شادکامی و بلکه وصول به فراشادی است در مقاله دیگر تحت نام خدا سروری، خواهد آمد. در اینجا تنها یاد آور می‌شوم که عارفان از خداوند چند ویژگی را در مقام شهود بر دل نقش بسته‌اند که این ویژگی‌ها هیچ کدام نه تقلیدی و نه مبتنی بر محاسبه توانش عقلی است بلکه خدا شهودی است. اصولاً دین حقیقی، خدا شهودی است و از همین رو در اذان و اقامه و تشهد نماز و غیره کلمه اَشْهَدُ (شهادت می‌دهم) گفته می‌شود. درک خدا شهودی نه وهمی و نه خیالی، بلکه حالی است. مسلماً هر صوفی به این خدا شهودی رسیده است، اما شهود گاهی ناقص و همراه با تشبیه و کمرنگ است و گاه در شکل محبوب هرکس تجلی می‌کند، مثلاً در زلیخا به شکل یوسف، در مریم به شکل روح القدس، در موسی به صورت خضر، در یوسف

۱. نفحات الانس من حضرات القدس، نورالدین عبدالرحمان جامی، تصحیح دکتر محمود عابدی، چاپ سوم، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۵، ص ۴۷۳.

۲. همان، دفتر دوم، بیت ۷۹۳.

به صورت یعقوب، در سالک به شکل اولیاء الله، به هر حال شهود با ظرف وجودی هرکسی رنگ و شکلی خاص دارد و شرح صدر و قلبی آینه گون و ذهنی بی نهایت که در آن هیچ رنگ خاص و تعصب و قیل و قال و آموخته ها و بافته ها نباشد شرط اصلی شهود ربانی است.

خلوت دل نیست جای صحبت اغیار دیو چو بیرون رود فرشته درآید
این بی رنگ و بی ضد و بی عدد چون خورشید در تمام مراتب نازله خود در
ظرف هایی جلوه گر است، لذا در چهره و ظرف و هیأت همه چیز ظهور دارد
همواره با هر صورتی در برابر سالک جلوه گر می شود ولی چون درون سالک زیبا
و نورانی است و جهان بیرونی رنگ جهان درونی است لذا دلدار در تجلی جمال
در وجه وجه الله الاعظم، حضرت انسان کامل به نورانیت جلوه گر می شود و چون
جلوه کرد ظرف شیئی شکسته می شود و نور بی رنگی از این وجود پخش می شود
که پس از آن هزاران رنگ می شود از سبز و زرد و غیره. غالباً این نور که از آینه
جسم اولیای خدا به ویژه از دهان، چشم، رخسار و یا سینه و قلبشان ساطع
می گردد، شعاع آن به آینه چشم و دل سالک می افتد در مبتدیان، برق های فوری و
حالت جاذبه خوف، خشیت، هیبت، رهبت و در مدام خواران سوخته، حالت
عشق و طرب ایجاد می کند، این طرب و بهجت طوری است که وجود سالک را در
گردونه ای به سرعت نور می برد که زمان و مکان را احساس نمی کند، این حالت
سماع دل و جان است که گاه به سماع خارجی هم می انجامد. صوفی در این حالت
می گوید:

مردم بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم^۱

۱. جذبات الهیه (مستخبات کلیات شمس الدین تبریزی)، تصحیح شیخ اسدالله ایزدگشسب، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۷۸، ص ۲۲۷.

سالک در این حال نه در گذشته است نه در آینده، بلکه در حال صعود و مستی از شراب جلوه ملکوتی چنان حالت جذبه ایجاد می‌کند که تمام ذراتش هلهله کنان و تهلیل‌گویان فریاد می‌زنند و طرب می‌کنند، این حالت فوق شادی و غم است، مولانا در اکثر موارد در این حالت بود لذا می‌گوید:

از غم و شادی نباشد جوش ما	با خیال و وهم نبود هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادر است	تو مشو منکر که حق بس قادر است
تو قیاس از حالت انسان مکن	منزل اندر جود و در احسان مکن
جور و احسان، شادی و غم حادث است	حادثان می‌رند و حقشان وارث است ^۱
داده‌تو چون چنین دارد مرا	باده که نبود کو طرب آرد مرا
باده در جوشش گدای جوش ماست	چرخ در گردش گدای هوش ماست
باده از ما مست شد نی ما از او	قالب از ما هست شد، نی ما از او ^۲

در کاملان که به مقام یقین و به نور وصال رسیده آن شور و شیدایی، حالت سکینه و آرامشی که نتیجه اشْرَقَتِ الْأَرْضِ بِنُورِ رَبِّهَا^۳ می‌باشد، حاصل می‌شود که فوق طرب و وجد و سرور است. در این حالت محو تماشای نوری می‌شوند و چنان در نور غرق می‌شوند که تَلَاؤُ نور از چشمان و رخسار آنان ساطع می‌شود و بدنشان آتشگاهی از فروغ یزدان می‌شود، و نیروی مغناطیسی درونشان چنان می‌شود که: شاهدی‌اش فارغ آمد از شهود
نور آن گوهر که بیرون تافته است
پس معجوز وی گواه فعل و گفت
که از او هر دو جهان چون گل شکفت^۴

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۵-۱۸۱۲.

۲. همان، دفتر اول، ابیات ۲۱-۱۸۱۹.

۳. سوره زمر، آیه ۶۹: زمین به نور پروردگارش روشن شود.

۴. همان، دفتر پنجم، ابیات ۵-۲۴۳.

معنای "پیر" و نسبت آن با ذکر و فکر

ابوالحسن پروین پریشان‌زاده

کلمهٔ "پیر" همانند برخی از کلمات دیگر در زبان پارسی علاوه بر معنای لغوی، دارای معنی یا معانی اصطلاحی چندی است که در فرهنگ‌های صوفیانه منعکس است و می‌شود آن معانی را در این فرهنگ‌ها ملاحظه کرد. چنانچه در دایرةالمعارف تشیع^۱ تحت عنوان "پیر"، چند معنا ذکر شده است که ما به طور خلاصه آن را نقل می‌کنیم: واژهٔ "پیر" در لغت به معنی مراد، مرشد، شیخ، پیشوا، امام و قطب و مانند آن به کار رفته است. زرتشتیان این عنوان را به مرشد و راهنما و شخصیت‌های معتبر در آیین خود داده‌اند. یهودیان ایران "پیر" را دربارهٔ حضرت موسی نیز به کار می‌برند: "پیرم موسی". واژهٔ پیر در ادبیات عارفانهٔ ایران کاربردی وسیع دارد و با ترکیب‌های بسیاری چون... "پیر می‌کده"، "پیر می‌فروش"، "پیر دیر" و "پیر طریقت" به کار برده‌اند.

۱. ج ۳، صص ۶-۶۴۵. توضیحاً در این مطالب بین معنای لغوی و اصطلاحی کلمهٔ "پیر" خلط شده است.

در آثار معماری ایران بناهایی را می‌شناسیم که از آنان به نام "پیر" یاد می‌کنند؛ مانند: پیر امیرالمؤمنین در قلعه نوشوشر یا پیر بکران، بقعه‌ای واقع در سی کیلومتری جنوب غربی اصفهان.^۱ مردم منطقه به این جایگاه‌های مقدس، اعتقادی خاص دارند. چنان‌که در بیشتر منطقه‌هایی که راه‌های ایلات کوچ‌کننده در آنها قرار دارد خانواده‌های ایلاتی در موقع کوچ، اسباب و وسایل اضافی خود را در بنای "پیر" یا پیرامون آن می‌گذارند و تا چند دهه پیش کسی را جرأت آن نبود تا به حرمت پیر دست تجاوز به آنها دراز کند.

و اما معنای خاصی درباره این کلمه یا بهتر بگویم این اصطلاح، به نظر این بنده رسیده که در جای دیگر ندیدم که گفته شده باشد و آن این است که خداوند در کتاب شریف و آسمانی قرآن در مقام بیان عالم ذر، فرموده است: *وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا...*^۲ حال فرض بفرمایید این بنده در معیت و به راهنمایی شخص دیگری از تهران به مشهد قبلاً مسافرتی نموده، لکن من دقایق این سفر را، یعنی رویدادهای راه را، در اثر اشتغالات دیگر به‌طوری فراموش کرده‌ام که گویی چنین مسافرتی صورت نگرفته است.

تو عهدی کرده‌ای چون روح بودی ولیکن کی تو را آن یاد باشد^۳
و در مقابل، دوست راهنمای همسفر آن‌گونه واضح و روشن دقایق رقیقه راه و نشانی و وقایع ضمن این مسافرت را در ذهن دارد که گویی او خود بوده است که *أَلَسْتُ* فرموده است. لذا برای اینکه آن دقایق وقایع و آن وقایع دقیقه را

۱. نمونه دیگر آن بنای پیر کله است که مقبره‌ای است در نوغاب گناباد.

۲. سوره اعراف، آیه ۱۷۲: و پروردگار تو از پشت بنی آدم فرزندان را بیرون آورد و آنان را بر خودشان گواه گرفت و پرسید: آیا من پروردگارتان نیستم. گفتند: آری، گواهی می‌دهیم.

۳. کلیات شمس، فروزانفر، ۷۹/۲.

برای این بنده یادآوری و بازآوری نماید، ناگزیر است از بیان رویدادهای سفر و بازگویی و بازسازی اتفاقات و یادکردن نشانه‌های راه و تکرار آنها و القایشان به من بنده که تکرار آن نشانه‌ها به منزله "ذکر" مصطلح بین اهل تصوف می‌باشد که معلوم می‌دارد که این "ذکر" اهل سلوک و تصوف، از طرفی ضروری و در عین حال فطری است. ولی فطرتی که در غبار فراموشی پوشیده شده است. لذا باید گفت آن همسفر مذکر است و به منزله راوی صادق آن خاطرات و راهنمای حاذق این سفر و آخذ آن میثاق و پیمان و پیوند ازلی بوده و یاد و یادگاری از عهد الست است. به بیان دیگر می‌شود گفت کسی است که تا کنون بی‌نهایت سال و بسیار زمان بر او گذشته و دارای سن و عمری طولانی است به درازای ازل تا کنون؛ در نتیجه به مناسبت این طول زمان - زمان واقع بین وقوع آن میثاق در "الست" و زمان یادآوری به سالکی که آن عهد را فراموش کرده است - است که لغت "پیر" به مرشد صوفیان حقیقی که تلقین ذکر می‌کند، اطلاق شده است. یعنی آن بزرگ که در عصر ما تلقین ذکر می‌کند، معنأ در عهد "الست" حضور داشته و قائل آن بوده است و در طول این ازمنه متمادیه، به "پیری" به معنای لغوی نائل شده است و امروز آن پیر به معنای لغوی را، بدین لحاظ - گذشتن ازمنه متمادیه بر او از عهد "الست" تا امروز - به معنای پیر اصطلاحی استعمال می‌کنند.

مطلب دیگری که بیان آن در اینجا ضرورت دارد این است که همه سعی و کوشش انبیاء، اوصیا و صاحبان امر که یکی از ارکان اساسی ادیان حقه می‌باشد (همانند تمامی آیات الهی)، رساندن محتوا و تفهیم مفهوم آیه مزبور (وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...) به ما انسان‌هایی است که از فطرت خود دور شده‌ایم و به بازی با امور دنیایی، این تذکر الهی و پیوند و میثاق خدایی (ولوی) را به بوتۀ فراموشی سپرده‌ایم و گرفتار ظلمت طبیعت و تاریکی جهل شده‌ایم.

عرفان نیز که امری تشکیکی و دارای درجات و مراتبی است، به یاد آوردن همین عهد الست می باشد که البتّه میسر نخواهد بود جز با تسلیم شدن به مرشد حقیقی و اطاعت امر راهنمای واقعی - یعنی آن خلیفه‌ای که خداوند فرموده است: *إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً*^۱ - که در این صورت است که عرفان، متجلی شده و شناخت در وجود سالک بروز و ظهور نموده و توفیق رفیق راه و خداوند یار و همراه او خواهد شد.

این خلیفه گاهی نبی و رسول و امام و گاهی مرشد، پیر، راهنما و قطب می باشد و در مسیر تاریخ به این قبیل نام‌ها موسوم شده است و باید گفت که این عنوان‌ها برای حضرات، اسم نبوده بلکه لقبی است برخاسته از مراتب و مقامات آنان که البتّه درک و استنباط این مقامات بستگی به میزان و چگونگی حالات و تفقه قلبی سالک راه و مراتب عرفان عارفان بالله دارد.

مطلب اساسی دیگر این است که بر اثر بازگویی‌ها و تکرار وقایع سفر انجام یافته که "ذکر" کاشف از آن است، آن وجه و صورت و حُسن ازلی که در عالم ذر، در روز الست از خود نشان داده و هم با بنی آدم بر این موضوع میثاق بسته و از او پیمان گرفته، در دل سالک متمکن و مرکوز قلب گردیده است؛ یعنی "فکر" پدیدار شده است که این صورت و وجه را "صورت فکریه" گویند؛ لذا "ذکر" منجر می‌گردد به "فکر". به معنای خاص اهل تصوّف، "فکر" عبارت از تجسم "ذکر" است که معلوم می‌گردد "ذکر" مطلوبیت ذاتی ندارد، بلکه مراد از آن وصول به "مذکور" است و گفته‌اند: "طلب الدلیل بعد الوصول الی المطلوب قبیح".

در اینجا مسأله‌ای که طرح و بیان آن برای رفع شبهات و بعضی شایعات ضرورت دارد، این است که کسانی که با وقایع راه دل و دقایق سلوک و عرفان

۱. سورة بقره، آیه ۳۰. من در زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهم.

آشنایی ندارند، متوهم شده‌اند به اینکه صوفیه و اهل سلوک در بعضی موارد، مثلاً اقامه نماز جهت تمرکز حواس، صورت مرشد را منظور نظر می‌دارند که در واقع این مطلب به این صورت صحت و پایه‌ای ندارد. زیرا صورتی که با تلقین ذکر مذکور و مشروح در فوق، حادث می‌شود به گونه‌ای طبیعی است که به هیچ وجه تکلف در آن راه ندارد. بلکه صورت مذکور بعد از نمایاندن آن و تکرار و تذکر بیان حوادث و وقایع سفر و توضیح اتفاقات مسافرت و طی راه به وسیله "پیر"، در قلب سالک متمکن و در نتیجه آن صورت ملحوظ رونده راه می‌گردد و همان طور که عرض شد واصل به مذکور می‌گردد. مثلاً آیا بر آن سالک الی الله، اعنی موسای کلیم الله، به وقتی که وجه الهی در طور وجود آن حضرت، خود را در آتش و درخت نمایاند؛ آن صورت را آن حضرت خود به تکلف در نظر آورد یا آن وجه خود ظاهر گردید که حالت «وَحَرَّ مُوسَى صَعْقًا»^۱ بر آن جناب عارض گردید، چه تاب دیدار نیاورد؟

و نیز در قصه عبرت انگیز حضرت یوسف - که این قصه مشحون است از معارف و عرفانیات - وقتی می‌فرماید: وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّءَا بُرْهَانَ رَبِّهٖ،^۲ آیا در آن وقتی که آن حضرت در اوج میل و علاقه نسبت به زلیخا بود و وجودش پر بود از توجه به مشارک الیها، خود صورت مرشد را به نظر آورد و یا آن برهان رب (صورت پدر یا مرشدش یعقوب) بر او جلوه کرد و بر اثر دیدار آن صورت و آن جلوه از توجه به زلیخا منصرف گردید؟

در آخر با نهایت انکسار، اضافه می‌نماید اگر غرض‌هایی که دل را تیره داشته از دل برانیم و آینه فطرت را که در اثر مفارقت از مبدأ فیض، زنگ کدورت

۱. سوره اعراف، آیه ۱۴۳: و موسی بیهوش بیفتاد.

۲. سوره یوسف، آیه ۲۴: آن زن آهنگ او کرد. و اگر نه برهان پروردگارش را دیده بود، او نیز آهنگ آن زن می‌کرد.

گرفته به مصقل توبه و انابه زدوده و آن گاه در برابر آفتاب جمال آن شاهد ازلی و قائل الست بر یکم نگاه داریم، آن وقت است که انوار الهی در آینه دل منعکس شده و چشم‌ها بینا و رفع شبهات و کدورات خواهد شد و موسی و فرعون درونی و بیرونی ما با یکدیگر آشتی خواهند کرد،

روش اسلام‌شناسی آنه‌ماری شیمل^۱

شهرام بازوکی

شیمل در کتابی که به سال ۱۹۹۴ به نام: *Deciphering the signs of God* (تبین آیات الهی) به زبان انگلیسی در مجموعه سخنرانی‌ها به نام گیفورد^۲ تألیف کرده است، عنوان ثانی کتابش را *A Phenomenological Approach to Islam* (نگرشی پدیدارشناسانه به اسلام) گذارده است تا در عین حال طریق مأخوذش را در اسلام‌شناسی نشان دهد.^۳

در میان صد و چند کتاب و مقاله از آثار شیمل فقط در همین کتاب سخن از نگرش پدیدارشناسانه (Phenomenological) به اسلام می‌کند که البته این کتاب

۱. متن مفصل و مکتوب سخنرانی نگارنده به مناسبت مراسم یادبود آنه‌ماری شیمل در نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران در اردیبهشت سال ۱۳۸۱. در تحریر این مقاله از مقاله دیگر خود به نام "عرفان: صراط مستقیم گفتگوی ادیان" که به مناسبت بزرگداشت خانم شیمل در سال ۱۳۸۰ در دانشگاه تهران قرائت شد، فایده بردم.

2. Gifford Lectures

۳. ترجمه‌ای از این کتاب تحت عنوان تبین آیات خداوند توسط آقای دکتر عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، به فارسی منتشر شده است که محتاج به اصلاحاتی می‌باشد.

جزو بهترین آثار و حاصل دوران پختگی او است. در این کتاب، شیمل پدیدارشناسی را روش اصلی و عمده خود قرار داده و اگرچه در دیگر آثارش این چنین علنی تفوه به آن نکرده ولی پدیدارشناسی را مدنظر داشته است.

این کتاب را شیمل به یاد فردریش هایلر^۱ اسلام‌شناس و شرق‌شناس مشهور آلمانی تألیف کرده است. هایلر کسی است که به قول شیمل «عالم تاریخ ادیان را به روی او گشود».^۲ شیمل می‌گوید در این کتاب همان روشی را می‌خواهد اتخاذ کند که هایلر در کتاب مشهور صور ظاهری و ماهیت دین^۳ (۱۹۶۱) اتخاذ کرده است.^۴ هایلر از بزرگان پدیدارشناسی دین است. آنچه در اینجا به آن می‌پردازم روش پدیدارشناسی نزد خانم شیمل است و نتایجی که وی از اتخاذ این روش به آن رسیده است.

شیمل در مقدمه کتاب اشاره می‌کند که وقتی در دهه ۱۹۵۰ در دانشکده الهیات اسلامی آنکارا به تدریس تاریخ ادیان مشغول بوده است، سعی می‌کرده که تمایزی را که ردلف اوتو^۵ میان دو نوع تجلی ساحت قدس (the Holy) یعنی *mysterium fascinans* و *mysterium tremendum* قائل است، شرح دهد، ناگهان یکی از دانشجویان به وی می‌گوید که استاد ما مسلمانان قرن‌ها است که این دو را

1. Friedrich Heiler (۱۸۹۲-۱۹۶۷)

2. *Deciphering the signs of God*, P.vii.

3. *Erscheinungs Formen und Wesen der Religion*

4. *Deciphering the signs of God*, P.xii.

شیمل در همینجا از پدیدارشناس بزرگ دیگری در حوزه دین به نام فان در لیو (Van der Leeu) نام می‌برد ولی ضمن تجلیل از تحقیقات وی، روش او را نمی‌پسندد. ترجیح هایلر چنانکه بعداً خواهیم دید تأکید وی بر سیر از مظاهر خارجی دین به ماهیت دین و همچنین بر قدر و قیمت «همدلی» در دین است.

5. Rudolf Otto (۱۸۶۹-۱۹۳۷)

می‌شناسیم. این همان چیزی است که عرفای مسلمان به آن تجلی جلالی و جمالی حق گویند.^۱

توجه به این نکته مهم است که ردلف اوتو خود از پدیدارشناسان بزرگ و از معاصرین ادموند هوسرل مؤسس پدیدارشناسی دین است بی‌آنکه مستقیماً از این روش یادی کرده یا ظاهراً با آن آشنا باشد. وی در کتاب مشهورش *Das Heilige* (ساحت قدس) با همین روش از مؤسسين دین‌شناسی تطبیقی و مباحث تجربه دینی است و در کتاب دیگرش، عرفان در شرق و غرب، مقایسه عمیقی میان عارف آلمانی مایستر اکهارت (*Meister Eckhart*) و عارف طریقه ودانتا، شانکارا (*Sankara*) کرده است. و خود همین انتخاب اوتو برای تدریس نشان می‌دهد که شیمل به نحوی از تنگ‌نظری‌های روش‌های آکادمیک موجود دین‌شناسی به‌طور عام و اسلام‌شناسی به‌طور خاص واقف بوده و به دنبال روشی می‌گشته که به نحوی کاستی‌ها این روش‌ها را جبران کند. این است که شیمل از این تطبیق دینی دانشجویش به فکر فرو می‌رود و در صدد کشف حقیقت متعالی اسلام که در صور گوناگون فرهنگی بیان شده است برمی‌آید. شیمل متوجه می‌شود که چنین تطبیقی بین کلام اوتو و عرفای مسلمان فقط از منظر پدیدارشناسی میسر است، لذا می‌گوید: «از آن به بعد اندیشه روی آوردن به اسلام از منظری پدیدارشناسانه به ذهنم خطور کرد.»^۲

معمولاً در پژوهش‌های مرسوم تحقیق درباره اسلام به تبع روش نقد تاریخی (*historical criticism*) ادیان که بخصوص در مورد عهد جدید از قرن هیجدهم آغاز شد، به کالبدشناسی جسد بی‌روح اسلام پرداخته می‌شود. با این

1. *Deciphering...*, P.X.

2. *Deciphering...*, P.X.

نگرش همان‌طور که شیمل می‌گوید: «به نزد بسیاری از مورخان دین، اسلام که دینی متأخر در تاریخ است، هنوز در حد "بدعتی در مسیحیت" شناخته می‌شود - چنان‌که تا زمان آدلف فن هارناک^۱ اکراً آن را چنین نامیده‌اند - یا اینکه آن را دینی ضد مسیحی، ناانسانی و بدوی گفته‌اند.»^۲ اما پرسش شیمل این است که چگونه می‌توان تصویری درست از دینی عرضه کرد که از مهدش عربستان در مسیر شرقش تا چین و اندونزی و فیلیپین و در مسیر غربش تا بالکان و آفریقای شمالی و مرزهای آتلانتیک جلو می‌رود. دینی که کتاب مقدسش به زبان عربی نازل شده اما پیروانش آثاری را در موضوع‌های مختلف به زبان‌های متعددی از عربی و فارسی و ترکی و اردو نوشته‌اند. در اینجا است که شیمل به انصاف سؤال می‌کند که چگونه با روش‌های رایج، یک پژوهشگر می‌تواند ساختاری را بیابد که حق این دین مورد ستم واقع شده را با ابعاد مختلفش ادا کند. البته بی‌تردید می‌توان با ابتناء به روش نقد تاریخی درباره اسلام - که شیمل آن را "روش طولی (عمودی)" (vertical method) می‌خواند - بسیار چیزها آموخت و از این حیث مطالعات تاریخی روزافزون با استمداد از اسناد تاریخی نکات تاریکی را در تاریخ اسلام روشن کرده‌اند. همچنین می‌توان از جهت جامعه‌شناسی به فرقه‌ها و گروه‌های اجتماعی توجه کرد، یا آنکه نگرش اسلام را به عالم موردنظر قرار داد و پرسید آیا در اسلام مثل مذهب بودا عالم نفی می‌شود یا بر آن سیطره یافته می‌شود. و یا اینکه از جهت روان‌شناسی به اسلام راه یافت و شئون نفسانی آن را موردنظر قرار داد و مثلاً تحقیق کرد که در مواجهه انسان با خدا در اسلام، مسلمانان اهل خوف یا رجا یا عشق هستند.

1. Adolf Von Harnack

2. *Ibid.*

شیمیل اشاره می‌کند که تمامی این نگرش‌ها معتبرند و می‌توانند به پژوهشگران در فهم یک دین ارائه طریق کنند. اما نقص روش‌های علمی (scientific) در حوزه علوم انسانی چنانکه فیلسوف آلمانی ویلهلم دیلتای (۱۹۱۱- ۱۸۳۳) - به عنوان کسی که حوزه علوم انسانی یا به تعبیر خود وی علوم روحی (Geisteswissenschaften) را از علوم دیگر جدا می‌کند - متذکر شده بود و شیمیل به آن توجه داشت تشخیص مقام و موضع پژوهشگر نسبت به موضوع دین است و اینکه ما در اینجا «با چیزی سروکار داریم که مقدس‌ترین قلمرو در حیات میلیون‌ها انسان است.»^۱ لذا می‌پرسد: «آیا می‌توان به بررسی دین به‌طور کلی یا به صور خاصی از آن، چنان پرداخت که به دیگر موضوع‌های تحقیقی می‌پردازیم، بدان منوال که امروزه بسیاری از مورخان ادیان مدعی آن هستند.»^۲ شیمیل متوجه است که ساحت قدس (the Holy) که او تو آن را Numinous (مقام کبریایی) می‌خواند عالمی دیگر است که افعال و اندیشه‌های آدمی در التقای با آن کاملاً از قلمرو پژوهش علمی به دور است و لذا نمی‌توان به اقتضای روش علمی از آن فاصله گرفت و به نحو ابژکتیو درباره‌اش تحقیق کرد، به‌خصوص وقتی که بعد باطنی یعنی عرفانی اسلام موردنظر باشد و نه جنبه فقهی و ظاهری آن. از این رو شیمیل که به عرفان اسلامی تعلق خاصی داشت - و به غیر از مقالات متعدد عرفانی کتاب مستقلی را به نام ابعاد عرفانی اسلام نوشته است - بیشتر ملتفت نقص متدلوژی علمی بود و به آن اقرار می‌کرد.^۳ لذا وی به روش پدیدارشناسی روی می‌آورد که مبری از مضیق‌های روش نقد تاریخی است و می‌گوید: «به اعتقاد من

1. Ibid., P.xi.

2. Ibid.

3. Ibid., P.xii.

نگرش پدیدارشناختی برای درک بهتر اسلام کاملاً مناسب است»^۱ و همان‌طور که دیدیم روش هایلر را الگوی کار خود قرار می‌دهد. روش هایلر بنابر قول شیمل این است که برای ورود به قلب دین او سعی می‌کند ابتدا پدیدارها (به تعبیر شیمل آیات) را بررسی کند و سپس با لایه‌های باطنی‌تر پاسخ‌های انسانی به ساحت الهی (the Divine) برسد تا اینکه به لبّ قدسی لباب هر دین یعنی مرکزش و به تعبیر او تو Numinous یا مقام "هویت محضه" راه یابد. و این همان چیزی است که عارفان مسلمان تحت عنوان نسبت میان ذات الهی و تجلیاتش با استناد به آیه شریفه سُرِیْهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهَ الْحَقُّ (سوره ۴۱، آیه ۵۳) بیان کرده‌اند. از نظر مسلمانان همه موجودات آیات الهی هستند. همان‌قدر اختلاف لیل و نهار، آیت الهی است که محبت زن و شوهر. اما آنچه مانع رؤیت این آیات است حجاب‌هایی است که باید کشف شود.

قبل از این که به شرح مختصر این روش بپردازم جا دارد از دو نفر اسلام‌شناس بزرگ دیگر یکی از اروپا یعنی هانری گُربن و دیگری از آسیا یعنی توشیهیکو ایزوتسو یاد کنم که هر دوی آنها نیز با همین روش به تحقیق در باب اسلام آغاز کرده‌اند.

گُربن در ابتدای کتاب مشهور خود فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی شرح می‌دهد که چگونه با روش پدیدارشناسی توانسته است به طرح بحث از ماهیت فلسفه‌ها بپردازد و آنها را با هم مقایسه کند. ایزوتسو نیز در ابتدای کتاب تصوّف و مذهب تائو – که مقایسه‌ای میان ابن عربی با لائوتزو عارف چینی است – در شرح روش خویش سخن از پدیدارشناسی می‌راند و در این راه خود را در مسیر هانری گُربن معرفی می‌کند.

1. *Ibid.*

در اینجا پیش از آنکه به اطلاق این روش در شناخت ادیان وارد شوم، به ذکر مقدماتی درباره جریان پدیدارشناسی در غرب می‌پردازم. در تاریخ تفکر غرب در دوره مدرن و با ابتنا بر اصول و مبادی تفکر مدرن، و اصالت یافتن تاریخ قولی رایج شد به نام historicism که می‌توان آن را به اصالت تاریخ یا تاریخ‌نگری و حتی تاریخ‌زدگی ترجمه کرد. مطابق این نظر همه چیز تابع تاریخ یعنی شرایط زمانی و مکانی است و لذا هر فکری فقط در ظرف زمان و مکان تاریخی خود معنی دارد. مضمون و ماهیت خود یک فکر اهمیتیتی ندارد بلکه آثار و عوارضش و تشخیص عوامل تاریخی اعم از اجتماعی و اقتصادی پدیدآورنده آن مهم است. از این رو نسبت تاریخی بر تمام افکار و عقاید سیطره دارد.

دقیقاً در ردّ این‌گونه نگرش تاریخی، جریان پدیدارشناسی در فلسفه مدرن با فیلسوف آلمانی ادموند هوسرل (۱۹۳۸ - ۱۸۵۹) در اوایل قرن بیستم قدم برداشت و با همین روش پدیدارشناسی، شرق‌شناسان و اسلام‌شناسانی همچون گُربن و سپس ایزوتسو و سپس شیمل سعی کردند از تاریخ‌زدگی بگذرند و به ماهیت دین قدم بگذارند. در پدیدارشناسی است که از تنزّل یا احاله (reduction) یک ذات به عرضیاتش منع می‌شود و با دعوت به شهود ماهوی (wesensschau) آن، این امکان داده می‌شود تا بدون هرگونه تحکّم فکری و سبّق ذهنی، پدیدار (phenomenon) چنانکه از خود لفظ برمی‌آید باطن خود را ظاهر سازد و متجلی (theophany) شود. بنابراین در پدیدارشناسی سخن از این است که ناپیدا پیدا شود و نادیده دیده گردد همان‌که عرفای ما از آن تعبیر به "کشف المحجوب" کرده‌اند و با تأویل (hermeneutics) یعنی رجوع به اصل یک چیز به دنبالش بوده‌اند و این دقیقاً مخالف روش تاریخ‌نگری و نقد تاریخی است که نفی بطون

برای ظهور است.

تا قبل از پیدایش پدیدارشناسی معمولاً روش تحقیق در ادیان مبتنی بر نگرش‌های تاریخی، جامعه‌شناختی، انسان‌شناختی و روان‌شناختی بود که طبیعتاً براساس آنها هر دین مجموعه‌ای از متفزقات و اجزای بی‌ارتباط فرهنگی است که در طی تاریخ پیدا شده است ولی در باطن این اجزای متفزق حقیقت واحدی نیست که این‌ها مظاهر یا پدیدارهای آن باشند. بلکه همین اجزای فرهنگی آن دین را می‌سازند. درحالی که اگر به کتاب خانم شیمل توجه کنیم می‌بینیم که ابتدا، ساحت و مقامی را برای اسلام قائل می‌شود که فوق شرح و بیان است و سپس به تجلیات مختلف یا به تعبیر خود وی - آن‌گونه که در عنوان کتابش آمده - "آیات" این ساحت قدس، اعم از آیات آفاقی و انفسی، در فصول مختلف کتاب می‌پردازد. از این رو در کتاب وی این آیات الهی از طبیعت و حیوانات و گیاهان آغاز می‌شود و تا مکان و زمان مقدس و سپس اعمال و رفتار قدسی در اسلام پیش می‌رود؛ برای اینکه همه این شوؤن از یکی دلبر حکایت می‌کنند. لذا بنابر پدیدارشناسی شناخت حقیقی ادیان وقتی میسر می‌شود که ابتدا دریابیم هر یک از ادیان در ماهیت و حقیقت خویش درباره چه چیز سخن می‌گویند. یعنی آن حقیقت و لطیفه نهانی که بیرون از زمان و مکان است و در صورت‌های خارجی و فرهنگی ادیان مختلف ظهور کرده، چه می‌گوید و ما را مخاطب به چه خطابی می‌کند. اگر آن چیز کشف گردد و توجه به آن پیدا شود آن‌گاه می‌توانیم آیات یا تجلیاتش را فهم کنیم. پس باید گوش کردن را آموخت. در این گوش دادن باطن ادیان نیز ظاهر می‌شود و هم آنچه صراحتاً اظهار شده به درستی شنیده می‌شود و هم آنچه به قول اصحاب هرمنوتیک بیان نشده ولی درحقیقت دین است، فهم می‌گردد.

اما در گوش دادن به آنچه ادیان درباره اش سخن می گویند باید از نوع نگاهی که برحسب فلسفه مدرن اصطلاحاً آن را نگاه اوبژه ساز (objectifying view) می گویند و در تحقیقات آکادمیک شرق شناسی درباره ادیان غلبه دارد، اجتناب کنیم. نمی توان به ادیان هم چون اوبژه ای علمی نگریست. ادیان، اوبژه های علمی تحقیق نیستند. در متد علمی از مواجهه مستقیم وجودی (immediate encounter) با پدیدارها (phenomena) پرهیز می شود و از همان ابتدا نوعی فاصله میان شخص به عنوان سوژه (subject) و موضوع مورد مطالعه یعنی اوبژه (object) انداخته می شود تا شناخت علمی میسر گردد و چنانکه گفته شد شیمل کاملاً متوجه این فاصله بود. آنچه معمولاً یک مورخ تاریخ ادیان یا شرق شناس با نگاه علمی و ابزکتیو خود که مبتنی است بر پوزیتویسم تاریخی (historical positivism) مثلاً درباره اسلام درمی یابد این است که تاریخ تمدن اسلامی چگونه پیدا شده، پیامبر اسلام چگونه در عربستان و در چه شرایط تاریخی و فرهنگی رشد کرده است؟ اما اینکه اسلام در دل و جان مسلمانان چه کرده، ارتباط معنوی پیامبر با خدا چه بوده، حقیقت معنوی اسلام و کلام الله مجید چیست، نمی تواند کلامی به زبان آورد.

در اینجا به نتیجه ای می رسم و آن اینکه همان طور که خانم شیمل اشاره می کند، این نحو نگرش به اسلام، نگرش عارفان بوده است چرا که آنها رابطه خالق و مخلوق را به رابطه باطن و ظاهر یا ظاهر و مظهر (آیه) تفسیر کرده اند و قائل به سیری هستند که در سلوک الی الله از این مظاهر (آیات) باید راه به حقیقت باطنی دین یافت و حجاب ها را زدود. وی در کتاب خویش از دو تن از مشایخ متقدم تصوف اسلامی ابوالحسین نوری و ترمذی نام می برد و نشان می دهد که

چگونه قول نوری به مراتب تودرتوی صدر (که ظاهری‌ترین رکن دین است) و قلب (که محل ایمان است) و فؤاد (که مقام معرفت است) و بالاخره لُب (که مقام توحید است و باطنی‌ترین رکن دین است) با ادواری که هایلر ترسیم کرده و از سه مرتبه تجلیات خارجی راه به مرکز دایره دین که مقام حقیقت الهی است و به واسطه تجلیاتش پی به آن برده می‌شود مشابَهت دارد.^۱

روش پدیدارشناسی شیمل از عرفان‌شناسی وی جدا نیست. چنانکه کربن و ایزوتسو نیز از طریق پدیدارشناسی راه به عرفان اسلامی برده بودند. به نظر او فقط از این منظر می‌توان اسلام را در جامعیت و حقیقتش درک کرد و به مقام همدلی با اسلام رسید. از اینروست که شیمل نیز بیش از همه ابعاد اسلام به بعد عرفانی آن پرداخته است و در این کتاب مترنم به این قول صوفیه شده که:

و فی کَلِّ شیءٍ له شاهدٌ یَدُلُّ علیَّ اَنِّه واحدٌ

۱. مقام حقیقت الهی را هالم دارای دو شأن و وجهه می‌داند:

۱- خدا در مقام تجلی (Deus revelatus)، یعنی خدا از جنبه‌ای که رو به خلق دارد و با ضمیر "تو" شناخته می‌شود.

۲- خدا در مقام هویت محضه (Deus ipse) یا Deus absconditus (خدا در مقام خفا یا غیب الغیوب) که مقام وحدت مطلق است و با ضمیر "هو" (او) ادراک می‌شود.

زیبایی و وجود نزد افلوطین

دکتر سعید بینای مطلق^۱

افلوطین (۲۷۳-۲۰۳ میلادی) از پرآوازه‌ترین فیلسوفان نوافلاطونی است؛ در مصر زاده و در اسکندریه بزرگ شد. نوشته‌های وی در پاسخ به پرسش‌هایی که از وی گردیده نگارش یافته‌اند و جمعاً شامل ۵۴ رساله‌اند. فورفورئوس (۳۱۰-۲۳۴ میلادی) بزرگترین شاگرد وی، نوشته‌های او را در شش مجلد جمع‌آوری نمود و در هر مجلد ۹ رساله گنجانید. از این رو هر یک را *εννεα* یعنی "نه گانه" نامید. پس آثار کامل افلوطین شش نه گانه است. موضوع رساله ششم از نه گانه نخستین و رساله هشتم از نه گانه پنجم، زیبایی است. بررسی حاضر نیز براساس این دو رساله انجام گردیده است.

افلوطین را می‌توان مفسر افلاطون دانست. رساله‌های وی بیشتر با جمله‌ای از افلاطون آغاز می‌شود. گفتار وی درباره زیبایی نیز عمدتاً از رساله‌های میهمانی، فدر و هیپاس بزرگ اخذ گردیده است. بنابراین نظر افلوطین در این

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان.

خصوص با دیدگاه افلاطون در اصل یکسان است. از این نکته که بگذریم، بررسی مفهوم زیبایی و پیوند آن با وجود نزد افلوطین را می توان به چهار بخش تقسیم نمود:

۱- واقعیت زیبایی محسوس.

۲- اصل زیبایی چیست یا زیبایی از کجاست؟

۳- نظاره زیبایی معقول.

۴- هنر و زیبایی.

۱- واقعیت زیبایی محسوس

رساله ششم از نه گانه نخستین با برشماری گونه های زیبایی آغاز می شود. افلوطین می گوید: زیبایی بیشتر در دیدنی ها است، در شنیدنی ها - مثلاً در ترکیب واژه ها و یا در تمام انواع موسیقی - نیز زیبایی هست زیرا نواها و آهنگ ها نیز زیبا می باشند. زیبایی، چنانکه از قلمرو محسوس فراتر برویم، در مشاغل و کردارها و حالات زیبا نیز دیده می شود. زیبا از آن دانش ها و فضایل نیز می باشد.^۱ پس زیبایی ها گونا گونند، پاره ای به چشم دیده می شوند، پاره ای به گوش شنیده می شوند، پاره ای نیز در رفتارها و گفتارهای زیبا ادراک و احساس می شوند.

زیبایی گاه ساده و گاه مرکب است. زیبایی ساده مانند انواع رنگ ها، زیبایی مرکب مانند ساختمان زیبا، گل و بنابراین واقعیت زیبایی انکارناپذیر است. هستی زیباست. از این رو افلوطین با گنوسی ها که جهان محسوس را خوار

۱. نه گانه اول، رساله ششم، فصل یکم، سطور ۶ - ۱. در ترجمه متون افلوطین از ترجمه محمدحسن لطفی (نه گانه ها، ۲ ج، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶) با تصرّف، نیز استفاده شده است. شیوه ارجاع به رساله ها نیز همان شیوه متداول بین المللی، یعنی ارجاع به نه گانه، رساله و سطرهای متن مورد نظر است.



می‌شمرد که چنانچه خود زیبایی، زیبایی مطلق نمی‌بود، و زیبایی آن زیبایی متعالی نمی‌بود، چه چیز دیگری زیباتر از این جهان دیدنی وجود می‌داشت؟ کسانی که این جهان را بد می‌شمارند به اشتباه می‌روند مگر اینکه انتقاد ایشان از این جهان از آن روی باشد که هستی نمونه معقول نیست.^۲

لیکن مشاهده زیبایی طبیعت و فرآورده‌های زیبای بشری کافی نیست. بلکه باید دانست زیبایی چیست و از کجاست؟ به عبارت دیگر باید دانست چرا چیزهای زیبا، زیبا می‌باشند. «آن زیبایی که در بدن‌هاست چیست؟ این نخستین مطلبی است که باید بررسی کنیم. آن چیست که نگاه نظاره‌کنندگان را به حرکت می‌آورد و به سوی خود می‌گرداند و می‌کشد، و در آن مشاهده و نظاره شاد می‌گرداند.»^۳

پس باید دانست زیبایی از چه روی چنین‌کشنده است و اصل آن چیست؟ برای مثال: «زیبایی خیره‌کننده هلن که آن همه به خاطرش جنگیدند از کجا می‌آید؟ و نیز زیبایی تمام زنانی که به لحاظ زیبایی به آفرودیت می‌مانند و نیز زیبایی خود آفرودیت و یا زیبایی آدمیان کاملاً زیبا، همچنین زیبایی خدایانی که به چشم می‌آیند تا آنان که به چشم نمی‌آیند ولی زیبایی‌شان خیره‌کننده است، از کجاست؟»^۴ پس باید در جستجوی حقیقت زیبایی و اصل آن بود.

۱. در این باره ن. ک: نه گانه دوم، رساله نهم.

۲. نه گانه پنجم، رساله هشتم، فصل هشتم، س ۲۳ - ۲۰.

۳. نه گانه اول، همان، س ۱۹ - ۱۷.

۴. نه گانه پنجم، همان، س ۱۴ - ۱۱. هلن همسر میناس، پادشاه اسپارت، و بسیار زیبا بود. پاریس، فرزند پیرام، پادشاه تروا، در غیاب میناس، هلن را ربود. ربایش هلن سرآغاز جنگ‌های افسانه‌ای تروا (قرن ۱۲ پیش از میلاد) بود.

۲- زیبایی از کجاست؟

افلوپتین نخست به نقد باور عامه درباره اصل زیبایی می پردازد. تقریباً همگان بر این باورند که زیبایی محسوس حاصل تناسب اجزای نسبت به یکدیگر و نسبت به کل به اضافه رنگ ها می باشد. پس زیبایی یک چیز در تناسب اندازه ها به علاوه رنگ آنست.^۱ برای این افراد زیبایی در ترکیب است و نه در سادگی. اگر چنین باشد، زیبایی تنها خاص چیزهای مرکب خواهد بود و چیزهای ساده هرگز زیبا نخواهند بود. حتی اجزای چیزهای مرکب نیز چون هر یک به تنهایی ساده اند، زیبا نخواهند بود بلکه تناسب آنها از سویی با یکدیگر و از سوی دیگر با کل سبب زیبایی کل می شود.

افلوپتین به دو لحاظ این باور را نقد می کند: ۱- کل، بدون زیبایی اجزای آن نمی تواند زیبا باشد. پس اگر کل چیزی زیباست، اجزایش نیز باید زیبا باشند. زیرا اجزای چیز زیبا نمی توانند زشت باشند. بنابراین لازمه زیبایی کل، زیبایی اجزای آن نیز می باشد. ۲- چیزهای ساده نیز زیبا هستند، مثل رنگ های زیبا یا روشنایی خورشید. درحالی که به گفته ایشان رنگ ها «از زیبایی بی بهره خواهند بود چون ساده هستند و زیبایی خود را از ترکیب اجزا و پاره ها به دست نمی آورند. همچنین است زر و آذرخش که در شب تاریک دیده می شود. اصوات نیز زیبا نمی توانند بود درحالی که غالباً تک تک صوت هایی که با هم آهنگ زیبایی پدید می آورند زیبا می باشند».^۲

با نقد این دیدگاه که زیبایی را تنها در تناسب می داند، افلوپتین درواقع می کوشد تا حقیقت زیبایی را حفظ و پیوند آن را با وجود بیان نماید. از این رو

۱. نه گانه اول، همان، س ۲۵-۲۰.

۲. همان، س ۳۶-۳۰.

باید دانست، چنانکه زیبایی محصور در تناسب نیست، ناشی از چه چیز است؟ آنچه زیبا را زیبا می‌گرداند، نه تناسب اجزا بلکه ایده‌ای است که به وسیله سازنده (خدا یا انسان) به آنچه می‌سازد می‌رسد. همان‌گونه که در عرصه هنر ایده به وسیله هنرهای گوناگون به آثار آنها می‌رسد^۱، پس زیبایی مصنوعات نشانه و اثر زیبایی معقول و عقل (*λογος*) می‌باشد که آفریننده آنهاست. زیرا چنانچه توده مادی بدان جهت که توده است زیبایی بود، عقل که چون توده‌ای مادی نیست با اینکه سازنده و آفریننده است، نمی‌توانست زیبا باشد. پس اگر یک صورت (*εἶδος*)، خواه در چیزی بزرگ باشد، خواه در چیزی کوچک، به یک اندازه بیننده را متأثر می‌گرداند و برمی‌انگیزد، زیبایی در اندازه و ابعاد توده مادی نیست.^۲

در تأیید این سخن، افلوطین می‌افزاید: «به علاوه سازنده، یا باید زشت باشد یا زیبا و یا نه این و نه آن. اگر زشت بود نمی‌توانست ضد خود را پدید آورد اگر نه زشت بود و نه زیبا، چرا زیبایی را بر زشتی برتری نهاد؟»^۳ از دست آوردهای بشری که بگذریم، طبیعت که سازنده این همه زیبایی است خود زیباتر از همه آنهاست. ولی به گفته افلوطین، چون ما عادت به نگرستن درون نداریم، از این رو به بیرون می‌نگریم و نمی‌دانیم که آنچه موجب احتزاز ماست همان درون است.^۴

زیبایی نه در خود شیء است و نه در اندیشه سازنده، چنانکه رواقیون

۱. نه گانه پنجم، همان، فصل دوم، س ۱۶-۱۴.

۲. همان، س ۲۴-۲۰.

۳. همان، س ۳۱-۲۸.

۴. همان، س ۳۴-۳۱.

می‌پنداشتند^۱ بلکه اصل زیبایی و هماهنگی میان اجزای یک چیز همان خود زیبایی یا زیبایی فی نفسه می‌باشد. پس چون سرچشمه زیبایی محسوس، زیبایی معقول است باید دانست مقام و مرتبه آن در جایگاه معقول چیست؟ آیا زیبایی با خوب برین یکی است؟

افلوطین درباره کسی که می‌خواهد نیکی و زیبایی را ببیند، می‌گوید باید ابتدا خود نیک و زیبا شود، سپس می‌افزاید: «چنین کسی هنگام صعود (به جایگاه معقول) نخست به عقل می‌رسد و ایده‌های زیبا را می‌نگرد و به خود می‌گوید که زیبایی، همان ایده‌هاست. زیرا تمام زیبایی‌ها به واسطه ایده‌ها، که زاده‌ها یا فرزندان عقل‌اند موجود می‌باشند. آنچه را برتر از عقل است، خود نیک می‌نامیم و زیبایی مقابل آن قرار دارد. بدین ترتیب کلاً می‌توان گفت زیبایی نخستین اصل است لیکن اگر بخواهیم معقولات را از یکدیگر جدا کنیم، باید زیبایی معقول را جایگاه ایده‌ها بگوییم و نیک را ورای زیبایی و همچون اصل و سرچشمه آن بدانیم. وگرنه زیبایی و نیک را یک چیز خواهند پنداشت. ولی به هر حال زیبایی در جهان معقول است.»^۲

بنابراین خود زیبایی از خوب می‌آید ولی خوب برین نیست. زیبایی‌های

۱. در این باره رجوع شود به: اروین پانوفسکی، ایده‌آ، ترجمه فرانسوی، ۱۹۸۹، صص ۴۸-۳۶ و یادداشت‌های آخر همان کتاب، ص ۱۹۱.

۲. نه گانه اول، همان، فصل نهم، س ۴۳-۳۴. درباره پیوند میان زیبایی و وجود، افلوطین در نه گانه پنجم می‌گوید: «نیروی که آنجا دارای وجودست [یعنی از ماده تهی است] تنها دارای زیبایی است [پس مطلقاً هست، و مطلقاً زیباست] کجا زیبایی از وجود (*to eivai*) دور خواهد بود؟ کجا وجود (*ovta*) از زیبایی عاری خواهد بود؟ از دست دادن زیبایی از دست دادن وجود (*ovta*) است. برای همین، وجود خواستنی است، چون با زیبایی یکی است و زیبایی دوست‌داشتنی است چون وجود است. چه فایده بدانیم که یکی علت دیگری است، چون تنها یک طبیعت وجود دارد؟...» (نه گانه پنجم، رساله هشتم، فصل نهم، س ۴۲-۳۶) پس وجود و زیبایی یک چیزند. لیکن وجود مترادف احد و یا خوب نمی‌باشد.

محسوس نیز تصویرها (EIXOVES) اثرها (IΧVH) و سایه‌های (σχαί) زیبایی معقول‌اند.^۱ از این رو می‌توانند هم یادآور آن باشند و هم باعث فراموشی آن. ولی چگونه می‌توان به زیبایی و نهایتاً به خوب رسید؟

۳- نظاره زیبایی معقول

«ولی وسیله آن چیست؟ چاره (μυχαυη) آن کدام است، چگونه به دیدار آن زیبایی وصف‌ناپذیر (αμυχαυου)^۲ نائل گردیم که همیشه در درونی‌ترین و مقدس‌ترین جای پرستشگاه مقام دارد و هرگز پای از آستانه آن فراتر نمی‌گذارد تا چشم نامحرمی بر او نیفتد؟»^۳ پس ذات زیبایی پنهان می‌ماند. از این رو برای نظاره آن باید خود زیبا شد. ولی زیبا شدن چگونه شدنی است؟ برای اینکار باید «... نیرویی را در خود بیدار کنیم که همه دارند، ولی تنها عده کمی از آن سود می‌جویند.»^۴ آن نیروی درونی، چون بیدار شود، چه می‌بیند؟ آن نخست رفتارهای زیبا را می‌نگرد، سپس آثار و کردار زیبا را - آثاری که مردان نیک پدید می‌آورند^۵ - آن‌گاه به نفس کسانی می‌نگرد که پدیدآورنده آن آثارند. ولی چگونه می‌توان به چنین نفسی نگریست؟

پس آموزش زیبایی با نظاره نشانه و اثر زیبایی در رفتارها و آثار انسان‌های

۱. همان، فصل هشتم، س ۸-۷ همچنین: نه گانه پنجم، همان، فصل نهم، خاصه نتیجه‌گیری آن.

۲. این اصطلاح از مهمانی، بند ۲۱۸۵ گرفته شده. بازی با دو واژه "میخانه" و "آمخائن" ترجمه‌پذیر نیست. واژه نخست به معنی وسیله و چاره است. میخانوس (μυχαυους) به معنی چاره‌گرس. واژه دوم از "آ" ادات نفی، و "مخائن" ساخته شده و در واقع حالت منفی واژه نخست است. معنای آن: بی‌وسيله، بی‌چاره، بی‌درمان و حیران می‌باشد. به معنی فوق‌العاده نیز آمده چون به طور عادی وسیله و چاره‌ای برای رسیدن به آن نیست. معنای جمله را می‌توان چنین دانست: به چه وسیله یا چاره‌ای (میخانه) به آن زیبایی که چاره‌ناپذیر است (به واسطه تعالی و عظمت آن) دست یابیم.

۳. نه گانه اول، همان، فصل هشتم، س ۳-۱.

۴. نه گانه اول، همان، فصل هشتم، س ۲۷-۲۵.

۵. همان، فصل نهم، س ۵۱.

نیک آغاز می‌شود. تا این مرحله نظاره‌گر به آنچه بیرون وی قرار دارد می‌نگرد لیکن برای نگریستن نفس نیکان، باید به خود بازگردد و به خویشتن بنگرد. چنین نگرشی را افلوطین چنین بیان می‌کند: «ولی زیبایی نفس را چگونه می‌توان دید؟ به خود خویش بازگردد و در خویشتن بنگر اگر خود را زیبا نیافتی همان‌کن که پیکر تراشان با پیکری می‌کنند که باید زیبا شود: زیادی‌ها را می‌تراشند و به دور می‌ریزند، اینجا را صاف می‌کنند آنجا را جلا می‌دهند پاک می‌کنند تا صورتی زیبا در مجسمه پدیدار سازند. چون آنان آنچه را که زیادی است بردار، کج را راست کن، تیرگی‌ها را پاک کن و آن را درخشنده ساز و از تراشیدن مجسمه خود باز نایست (*μη πανση τεχταινων το σου αγαλμα*) تا روشنایی خدایی فضیلت در تو درخشیدن آغاز کند و خویشتن‌داری (*σωφροσυνην*) را بر اورنگ مقدسش ببینی. اگر چنین شدی... پس دیگر خود نظاره شده‌ای. به خودت اعتماد کن، حتی در اینجا در آنجایی، دیگر به راهنما نیاز نداری. نگاهت را متمرکز کن و بنگر!»^۱

بنابراین برای نظاره زیبایی باید چون پیکر تراشان عمل نمود. استعاره‌ای که افلوطین بر می‌گزیند خود از مقوله هنرست. زیرا فلسفیدن و هنر ورزیدن در واقع یک چیزند. هنرمند افلوطینی نیز چون فیلسوف افلاطونی، ابتدا نظاره‌گرس‌ت. او نخست به نظاره زیبایی و خوب می‌پردازد. آن‌گاه صورت آن را در وجود محسوس پدیدار می‌گرداند. بدین ترتیب نخستین اثر فیلسوف هنرمند، خود وی است. او خود را چون پیکر تراشان می‌تراشد تا حقیقت بی چون خویش را پدیدار سازد.

راهی که به زیبایی می‌رسد به نظاره وجود و خوب برین نیز می‌انجامد. زیباشناسی نزد افلوطین دارای مبانی فلسفی است و با مسأله وجود پیوند اساسی

دارد. بررسی رابطه میان هنر و زیبایی و چگونگی تولید اثر هنری به روشن شدن این پیوند بیشتر کمک می‌کند.

۴- هنر و زیبایی

کار هنر تجسم زیبایی است، چه الهی و چه انسانی: «دو قطعه سنگ را در نظر آوریم، که یکی خام است و هنرمندی صورتی خاص به آن نبخشیده و دیگری به سبب چیرگی هنر بر آن به صورت پیکر خدا و یا انسانی درآمده. پیکر خدا تجسم لطف (*χαριτος*) و یا یکی از موزها خواهد بود؛ پیکر انسان نه پیکر هرگونه آدمی، بلکه پیکری که هنر به وسیله هر آنچه زیبا یافته ساخته است.»^۱ ولی خود زیبایی در ایده یا هنرست. اثر هنری، تنها با مشارکت در آن زیبا می‌شود.^۲ با وجود این، زیبایی عیناً در سنگ در نمی‌آید بلکه زیبایی مجسم در سنگ از اصل زیبایی که در هنرست فروتر است.^۳ هنر خود زیباتر از ساخته هنر است.

نتیجه آنکه هنر و زیبایی از یکدیگر جدایی ناپذیرند. هنر فی نفسه شریف است و بالاخره تولید هنری تقلید و رونوشت برداری از طبیعت نیست: «به آنکه هنرها را چون در آثار خود از طبیعت تقلید می‌کنند، خوار می‌شمارد نخست باید گفت که چیزهای طبیعی نیز تقلیدی از چیزهای دیگرند، سپس باید بداند که هنرها از عین پدیده‌های طبیعی تقلید نمی‌کنند، بلکه به سوی صور معقول (*λογους*) که طبیعت از آنها برمی‌آید بالا می‌روند. بالاخره اینکه هنرمندان بسی چیزها را خود می‌سازند و کمی و کاستی چیزها را جبران می‌کنند؛ چون زیبایی را در تملک خود دارند.»^۴ افلوپین برای مثال از مجسمه زئوس ساخته

۱. نه گانه پنجم، هشتم، یکم، س ۷-۱۱.

۲. همان، س ۱۴-۱۲.

۳. همان، س ۲۰-۱۸.

۴. همان، س ۳۸-۳۲.

فیدياس^۱ یاد می‌کند و می‌گوید که سرمشق فیدياس در تراش پیکر زئوس هیچ نمونه محسوسی نبوده بلکه وی زئوس را به صورتی پدید آورده که اگر زئوس می‌پذیرفت بر ما نمایان شود به آن شکل می‌بود.^۲

پس هنر تقلید نیست، بلکه چون با اصل زیبایی پیوند دارد می‌تواند به لحاظ زیبایی مکمل اشیاء نیز باشد. ولی چگونه هنر زیبایی می‌آفریند؟ چگونه تولید اثر هنری امکان‌پذیر است؟

خدا و بشر در حقیقت به یک شیوه می‌آفرینند. حاصل هنر الهی این جهان است. درباره آن افلوطین می‌گوید: «... کل هستی (παντα) نخست در چیز دیگری (αλλω) وجود دارد. آن‌گاه به واسطه نزدیکی آنچه در وجود معقول است با چیز دیگری [احتمالاً آنچه کل هستی در آن نقش می‌بندد] به یکباره تصویر یا شبیه آن (کل معقول) پدیدار می‌شود. خواه به تنهایی (αυτοθεν)، نفس به پدیدار شدن آن همت‌گمارد و خواه نفس دیگری باشد. این امر اکنون برای ما اهمیت ندارد.»^۳ پس این کل که جهان باشد تصویر کل دیگری است و بی‌واسطه پیدا شده یعنی پدید آورنده در آفرینش آن بی‌تصور و بی‌محاسبه ابعاد و اندازه‌های آن تنها با نظاره اصل عمل نموده است. بنابراین تولید و آفرینش با نظاره یکی است و میانشان بررسی و محاسبه فاصله نمی‌شود؛ در رساله هشتم از نه گانه سوم در این باره چنین می‌خوانیم: «... پس نشان دادیم تولید (ποίησις) نظاره (θεωρία) است؛ آن سرانجام و کمال نظاره است، نظاره‌ای که نزدیک به موضوع خود می‌ماند (نظاره‌ای که نظاره می‌ماند) و هیچ چیز دیگر انجام

۱. فیدياس، مجسمه‌ساز بزرگ یونان قدیم، حوالی سال ۴۳۱ پیش از میلاد در آتن زاده شد. از آثار وی زئوس المپایی، آتنای بزرگ (مفرغی) و آتنای کریس الفانتین می‌باشند. وی توسط پریکلس به زیباسازی شهر آتن گماشته شد.

۲. همان، س ۴۰-۳۸.

۳. همان، فصل هفتم، س ۱۶-۱۳.

نمی‌دهد، بلکه تولید می‌کند، تنها چون نظاره است.»^۱

از این رو خدایان به نظارهٔ قضایا نمی‌پردازند، بلکه هر اندیشه نزد ایشان تصویر زیبایی است. و از این نظر با آنچه در نفس انسان خردمند می‌توان تصوّر نمود - یعنی تصاویر واقعی و نه تصاویری که رسم شده باشند - قابل قیاس است.^۲ یگانگی نظاره و تولید دربارهٔ هیروگلیف نیز صدق می‌کند. در اینجا نیز آفرینش بی‌واسطهٔ گفتار و استدلال روی می‌دهد: «گمان می‌کنم دانایان مصری در پرتو دانشی دقیق یا فراستی فطری (συμφύτω) بدین نکته برخورد کرده بودند و از این رو برای بیان معرفت خود از حروف الفبا که در کلمات پشت سرهم قرار می‌گیرند و تقلیدی از تلفظ اصطلاحات و جملات اندیاری نجستند بلکه تصویر می‌کشند و هر تصویر نشانهٔ یک چیز مشخص و معین است... هر تصویر خود دانش و خردی است. چیزی است بنیادین و اصیل (υποχουμενον)، کل و یگانه (αθροον) و نه استدلال، صغری و کبری چیدن، و نه مشورت...»^۳ هر نشانهٔ هیروگلیف حقیقت مجسمی است، به همان‌گونه که هر تصویری در جایگاه معقول تصویری است و نمودار بی‌واسطهٔ اندیشه خدایان و زیبایی.

این جهان تصویر و عکس کل معقول است و در زیبایی زاده شده زیرا تصویر زیبایی است و حق نیست که تصوّر زیبا در زیبایی و وجود (ουσιās) مشارکت نداشته باشد. بنابراین این جهان به هر لحاظ از نمونهٔ اصلی خود تقلیدی است: حیاتی دارد، بهره‌ای (تصویری) از وجود (ουσιās) است چون از آن تقلید شده، دارای زیبایی است، چون از آنجا می‌آید...^۴

۱. فصل سوم، س ۲۲ - ۲۰.

۲. نه گانهٔ پنجم، هشتم، پنجم، س ۲۵ - ۲۰.

۳. همان، فصل ششم، س ۱۰ - ۱.

۴. همان، فصل دوازدهم، س ۱۷ - ۱۳.

طریقه طریقتی رضا قلی خان هدایت

محمد ابراهیم ایرج‌پور

رضا قلی خان هدایت معروف به "لله باشی" از مردان نام آشنای دوره قاجار به شمار می آید که در زمینه های تاریخ نگاری، تذکره نویسی، عرفان و مسایل ادبی آثار و تألیفاتی گرانقدر از خود به یادگار گذاشته است.

عمده شناخت و آشنایی اهل ادب با رضا قلی خان هدایت به واسطه آثار برجسته او مانند فرهنگ انجمن آرای ناصری، تاریخ روضة الصفا ناصری و تذکره های مجمع الفصحاء و ریاض العارفین حاصل شده است. اگرچه کتاب های مذکور از آثار سترگ هدایت محسوب می شوند ولی در جنب کلیه آثار و مجموعه تألیفات او تنها حکم مثنوی از خروار را دارند. پیش از ذکر اسامی آثار هدایت جا دارد تا بر طبق نوشته های خود او در پایان مجمع الفصحاء و ریاض العارفین زندگی پربار او را از نظر بگذرانیم.

هدایت در سال ۱۲۱۵ ه. ق متولد می شود و در سه سالگی پدرش را از دست می دهد. سایه مادرش نیز بر سر او دیری نمی پاید و در ۱۲ سالگی از داشتن مادر

محروم می‌شود. مهدی‌خان شحنه، ناپدری فرهیخته و دلسوز هدایت، تربیت او را برعهده می‌گیرد و حتی بعدها دختر خود را به ازدواج رضاقلی‌خان درمی‌آورد. هدایت ابتدا در شیراز خدمت والی فارس حسین‌علی میرزا و فرزند او رضاقلی میرزا شعرسرای را پیشه خود ساخت و با تخلص "چاکر" به شاعری پرداخت. با واقعه‌ای که در خواب می‌بیند این تخلص را به "هدایت" بدل می‌کند و در سفر فتح‌علیشاه به شیراز لقب "ملک الشعرا"ی را نیز از آن خود می‌کند. در سال ۱۲۵۴ ه. ق، با تحف و هدایای والی فارس برای محمّدشاه، به تهران می‌آید و در دیدار با شاه به توقف و سکونت در تهران مأمور می‌شود، سه سال بعد محمّدشاه تربیت فرزند خود عباس میرزا را به هدایت محوّل و از این تاریخ به او لقب "لّه‌باشی" نیز اعطا کرد.

در ابتدای دوره ناصری به واسطه رقابت و ناخوش داشت ناصرالدین شاه از عباس میرزا، او و سرپرستش هدایت مجبور به عزلت و خانه‌نشینی شدند تا اینکه در سال ۱۲۶۷ ه. ق رضاقلی‌خان به سفارت خوارزم مأمور گردید و پس از بازگشت به عنوان اولین مدیر دارالفنون برگزیده شد. هدایت در اواخر عمر نیز به فرمان ناصرالدین شاه لّه‌گی ولی عهد، مظفرالدین میرزا، را به عهده گرفت و سرانجام در سال ۱۲۸۸ ه. ق چشم از جهان فرو بست.

هدایت اگرچه در زمان قاجار سمت‌های قابل توجه دولتی و به‌طور کلی نقشی فعال داشت ولی هیچ‌گاه از راه دانش‌اندوزی و تألیف و تحقیق فاصله نگرفت و شاهد این مدعا آثار بسیاری است که از او بجا مانده و ما در این مجال تنها به ذکر نام برخی از آنها اختصار می‌کنیم: تذکره مجمع الفصحاء، ریاض العارفین، فرهنگ انجمن آرای ناصری، تاریخ روضه الصفاى ناصری، فهرس التواریخ، اصول الفصول، مفتاح الكنوز، ریاض المحبین، ریاض العاشقین،

دیوان قصاید، دیوان غزلیات، انوار الولایه، گلستان ارم، مظاهر الانوار، شمس الحقایق، منهج الهدایه و... اما این شخصیت برجسته و ادیب بلندمرتبه به واسطه قرار گرفتن در دوره قاجار چنان که باید شناخته و معرفی نشده است. ما شرح مفصل زندگی و معرفی کلیه آثار هدایت را به فرصتی دیگر موکول می‌کنیم و در این مقاله می‌کوشیم نگرش عرفانی و گرایش صوفیانه او را مورد بررسی قرار دهیم.

اگرچه نام رضا قلی خان هدایت بیشتر به عنوان مورخ و تذکره‌نویس در حافظه تاریخی ادبیات ما نقش بسته است؛ اما وجه عرفانی او نیز از مسایل مهم و قابل طرح شخصیت ذو ابعاد اوست. نه تنها در خلال نشر شیوای او می‌توان به روشنی رنگ و بوی عرفان را پی گرفت بلکه هدایت در این زمینه آثار و تألیفاتی مستقل پدید آورده است.

از جمله آثار معروف او که صبغه عرفانی دارد و چندین بار نیز به طبع رسیده، تذکره معروف ریاض العارفین است. هدایت در مقدمه این اثر طوطی‌شن "گلبن" مباحثی عرفانی را تشریح می‌کند و سپس در ضمن دو "روضه" یک "فردوس" و یک "خلد" شرح احوال و آثار ۳۵۴ شاعر عارف و عارف شاعر را به دست می‌دهد. روضه اول این کتاب شرح حال عرفا و مشایخ، روضه دوم در شرح حال فضلا و حکما، "فردوس" در احوال و اقوال عرفا و شعرای متأخر و معاصر مؤلف و "خلد" مربوط به حالات و اشعار هدایت است.

اهمیت ویژه ریاض العارفین مربوط است به "فردوس" که در آنجا به معرفی ۶۸ نفر از شاعران هم عصر خویش می‌پردازد و در ضمن احوال هر شاعر، رشته ارادت، سلسله و فرقه تصوفی او را نیز مشخص می‌کند. نکته قابل تأمل که پس از مطالعه "فردوس" توجه را به خود جلب می‌کند، عدم تعصب و یا یکسونگری

مؤلف است، بدین معنی که او در معرفی هر شاعر بدون توجه به انتساب او به هر کدام از طریقه‌های تصوف، نهایت ادب و احترام را رعایت و نام آن شاعر، مراد و سلسله او را با توقیر و بزرگداشتی به سزا یاد می‌کند. این مراعات ادب و احترام یکسان برای هر شاعر به گونه‌ای است که به هیچ روی نمی‌توان تعلق خاطر خود هدایت را تشخیص داد. او خود در مقدمه ریاض العارفین به این نکته اشاره می‌کند که: «ترجیح و تعیین طبقه بر طبقه، سلسله بر سلسله و طریقه بر طریقه، صورت قال و قیل عدو و خلیل بود بنابراین متقدمین و متأخرین را از صنوف مشایخ و عرفا و فضلا و حکما و اصفیا و اتقیا و طلاب و سلاک به یک ترتیب قلمی نمود».^۱

گفتنی است که اهمیت این چنین روحیه آزاداندیش و فارغ از غرض و تعصب هدایت آن‌گاه بهتر دانسته می‌شود که بدانیم فی‌المثل جامی با چنان اهمیت علمی و ادبی که حتی لقب "خاتم الشعراء" را برای او به ارمغان آورده، در تذکره مشهور خویش، نفحات الانس، از چنین تعصبی مبرا و مهذب نبوده و چنان‌که مشهور است به دلیل تعلق خاطر به سلسله نقشبندیه از آوردن نام و شرح احوال برخی از عرفا مانند شاه نعمت‌الله ولی صرف نظر کرده است.

به هر روی در بخش "خلد" از کتاب ریاض العارفین که هدایت به شرح احوال خویش می‌پردازد، برخلاف رسم معهود و طریقه مألوف کتاب هیچ اشارتی به مرشد یا طریقه طریقتی خود ندارد. نه تنها در این کتاب بلکه در تذکره سترگ مجمع‌الفصحاء نیز جای خالی این اشارت دیده می‌شود. دیگر آثار به طبع رسیده او نیز مانند فهرس التواریخ و تاریخ روضة الصفای ناصری در این زمینه کمکی به

۱. ریاض العارفین، رضا قلی‌خان هدایت، به کوشش مهرعلی گرکانی، انتشارات محمودی، بی‌تا، ص ۸.

ما نمی‌کند.

این تقیه و کتمان طریقه و پیر حتی در زمان خود هدایت سؤال برانگیز بوده چنان‌که خود او در بحر الحقایق آورده است:

«پرس پرسان ز من صغیر و کبیر کای هدایت که راگرفتی پیر
نیکوان را چرا کنم بدنام پیر من شاهد است و باده و جام»^۱
اما در ریاض العارفین اکثر شعرای معاصر هدایت منتسب به یکی از دو سلسله
ذهبیه یا نعمت‌اللّٰهی بودند و هدایت به دیدار با بسیاری از بزرگان آنان از هر دو
فرقه اشاره دارد.

از آنجا که هدایت در آثار طبع شده خود درباره طریقه خویش تصریحی
ندارد یا باید از قراین و اشارات ضمنی این آثار بهره جست یا باید به دیگر کتب
خطی او مراجعه کرد. در این راستا اقوال معاصران و تذکره‌نویسان هم‌زمان او نیز
حائز اهمیت است. معلّم حبیب آبادی در شرح احوال هدایت می‌نویسد: «در آن
شهر [شیراز] به مجلس اهل عرفان و تصوّف راه یافت و با مرحوم میرزای سکوت
و حاجی محمدحسین حسینی مراوده به هم رسانید تا آخر خدمت مرحوم حاجی
شروانی رسید و از فیض محبت وی به راه سیر و سلوک وارد شد، و وی او را در
طریقت "هدایت‌علی" و در تخلص سخن موزون "هدایت" لقب داد».^۲ و در طرائق
الحقایق معصوم‌علی شیرازی نیز درباره هدایت آمده است: «در اصول الفصول
ارادت خود را به حضرت شروانی ثابت فرموده چنانچه در صدر ترجمه جناب

۱. بحر الحقایق، رضا قلی خان هدایت، نسخه خطی محفوظ در کتابخانه ملک، به شماره ۵۴۶۳، ص ۲۶۷.

۲. مکارم الآثار، معلّم حبیب آبادی، به کوشش محمدباقر کتابی، انجمن کتابخانه‌های عمومی اصفهان، ۱۳۷۷ ه. ق، ج ۱ و ۲، ص ۵۴۲.

مست‌علیشاه به عبارت‌ه سبق ذکر یافت».^۱

اما حکایت کسب تخلص "هدایت" برای رضا قلی‌خان و ارادت او به حاج زین‌العابدین شیروانی که هدایت در اصول الفصول خود نگاشته و معصوم‌علی نیز عیناً آن را در طرائق الحقایق نقل نموده از این قرار است: «سبب این لقب اینکه شبی در واقعه دیده شد که در حضور آن جنابم [حاج زین‌العابدین شیروانی ملقب به مست‌علیشاه] و حرف اسمی و نقش خاتمی در میان است و مرا به قبول آن اسم با خاتم تأکید می‌نمایند. چون روز دیگر شرفیاب شدم فرمودند در شب به خواب دیدم که به تو می‌گویم تخلص خود را تبدیل کن به اسم "هدایت" و اصرار می‌کنم در این باب مثل کسی که از کسی بزرگ به این امر مأمور باشد و می‌گویم الاسماء تنزل من السماء. چون صدق رؤیای صالحه طرفین ثابت شد و به "هدایت" ملقب و متخلص شدم بعدها مثنوی هدایت‌نامه را منظوم کردم».^۲

گفتیم که آثار طبع شده هدایت کمک چندانی برای یافتن طریقه او نمی‌کند اما آثاری که به صورت نسخ خطی از او بازمانده است تا حد زیادی راهگشای ما تواند بود چنان‌که در مورد تخلص "هدایت" این مطالب از اصول الفصول فی حصول الوصول نقل شد که یکی از آثار چاپ نشده هدایت است.

یکی دیگر از آثار هدایت ریاض‌العاشقین است که در مجموعه خطی به شماره (۱۷۱-د) در کتابخانه‌الهیات دانشگاه تهران نگهداری می‌شود. این کتاب درباره سرگذشت شاه نعمت‌الله ولی و سلسله اوست. هدایت در مقدمه این کتاب می‌نویسد: «چون پس از آن جناب [شاه نعمت‌الله ولی] تا به حال تحریر این

۱. طرائق الحقایق، معصوم‌علی شیرازی، تصحیح محمدجعفر محجوب، انتشارات سنایی، ج ۳، ص ۲۹۷.

۲. اصول الفصول فی حصول الوصول، رضا قلی‌خان هدایت، نسخه خطی محفوظ در کتابخانه مجلس به شماره ۲۱۰۳، ص ۷۹۲؛ طرائق الحقایق، ج ۳، ص ۲۸۵.

کتاب، هشت تن از مشایخ به مقام عالی هدایت و ولایت به جبهه دفع غوایت طالبان مشرف شده‌اند و پایه این سلسله علیه عالی‌ه‌اند لهذا بنای این کتاب را موسوم به ریاض العاشقین به عدد مشایخ مذکور - کثر الله امثالهم - بر هشت "گلشن" و هر گلشن مشتمل بر هشت "گلبن" نهاده شده.^۱ از شواهد درون متنی می‌توان دریافت که تاریخ تألیف این اثر سال ۱۲۳۸ ه. ق بوده است. چنان‌که در شرح احوال مجذوب علی‌شاه کبودرآهنگی می‌خوانیم: «و حال تألیف این کتاب که سنه یک هزار و دویست و سی و هشت است در بیوک آباد من اعمال کبودرآهنگ همدان اوقات می‌گذرانند».^۲

با مراجعه به فهرست کتب در پایان جلد دوم طرائق الحقایق می‌بینیم که معصوم علی شیرازی به عنوان یکی از منابع خود از این کتاب بهره جسته و پنج بار نام این کتاب را بدون اشاره به مؤلف آن ذکر کرده است.

کتاب دیگری از هدایت با نام مجمع الاسرار وجود دارد که نسخه خطی و منحصر به فرد آن در مجموعه‌ای است با شماره (۱۶۷ - ادبیات) که از کتاب‌های اهدایی مرحوم علی اصغر خان حکمت به کتابخانه ادبیات دانشگاه تهران محسوب می‌شود. مجمع الاسرار رساله پایانی این مجموعه است که در بیان عبارات، کنایات و مصطلحات عرفا در صفحاتی محدود گرد آمده؛ اما دیگر رسالات این مجموعه در برگیرنده آثار شاه نعمت‌الله ولی است که به سیاق ریاض العارفین و ریاض العاشقین، فصول کتاب به گلبن و گلشن تقسیم شده و سپس سلسله معروفی نعمت‌اللهی به همراه شرح احوال برخی مشایخ آن به تفصیل بیان شده است. مؤلف و کاتب این مجموعه رضا قلی خان هدایت و تاریخ اختتام

۱. نسخه خطی (مجموعه)، به شماره ۱۷۱، د. الهیات، برگ ۲۱. a

۲. همان، برگ ۷۳. a

رسالات بین ۱۲۳۹ تا ۱۲۳۷ است. هدایت در ریاض العارفین در شرح احوال شاه نعمت‌الله ولی می‌نویسد: «آن‌جناب را رسالات بسیار است و گویند عدد آن به سیصد و دو رسیده و این فقیر شصت رساله عربی و فارسی آن حضرت را جمع نموده‌ام و حاضر است».^۱ البته این رسالات گویا با مجموعه حاضر که تنها ۱۶ اثر از شاه نعمت‌الله ولی را در بردارد و مابقی به شرح سلسله او می‌پردازد متفاوت است. دقت به مطالب جمع‌آوری شده به‌خوبی می‌تواند بیانگر طریقه تصوفی هدایت و تعلق خاطر او به سلسله نعمت‌اللهی باشد. گفتیم که پیر و مرشد هدایت نیز حاج زین‌العابدین شیروانی ملقب به مست‌علیشاه است و این مقال را با اشعاری که رضا قلی‌خان در مدح پیر خود سروده و مکام‌الآثار^۲ و طرائق‌الحقایق^۳ آنها را ضبط کرده، به پایان می‌بریم:

«حالی‌ا دل دامنم برتافتست	بوی پیراهان یوسف یافتست
کز برای حق صحبت سال‌ها	بازگو حالی از آن خوشحال‌ها
خواند چون این یک دو بیت مثنوی	در مدیح شمس دین از مولوی
گفتمش ای دل مرا خامش گذار	مر مرا با شمس تبریزی چه کار
فتنه و آشوب و خونریزی مجوی	پیش من از شمس تبریزی مگوی
ترک تبریزی ز گیتی چون گذشت	ترک شروانی فروزان شمس گشت
شمس شروانی که شمس اول است	بلکه خود از شمس اول اکملست
ترک ما مست است و او هشیار بود	ترک ما نقطه است و او پرگار بود
ای غلط از شمس شمس ما جداست	مشرق اشراق شمس ما خداست
بلکه لا شرقی و لا غربیست او	شرق و غربی می‌نخواهد نور هو

۱. ریاض العارفین، ص ۲۳۴.

۲. مکام‌الآثار، ج ۱ و ۲، ص ۵۴۵.

۳. طرائق‌الحقایق، ج ۳، ص ۲۸۷.

مشرق او سینه مجذوب ماست
مست ما کو تا کشد جام صبوح
ترک مست مست مست ما کجاست
مست جام اولیا باشد ولی
باز دیوانه شدم از شور عشق
نغمه سنجم گاه نظم مثنوی
ای ضیاء الحق حسام الدین من
باز خوان ای مولوی معنوی
صورتت گر رفته اینک در نقاب
صورت رحمت علিশاه ولی
ای علی رحمت ای پیر هدی

سینه مجذوب ما عرش خداست
قفل دل را بخشد از رمزی فتوح
رند رند می پرست ما کجاست
خاصه مستی کو بود مست علی
شد دل مسکین من مقهور عشق
هم حسام الدینم و هم مولوی
بازخوان این نکته شیرین من
تالی آن مثنوی این مثنوی
معنیت تابد به دل چون آفتاب
گشته از آیینه دل منجلی
ای هدایت گشته از تو رهنما»

اسلام، علم و مسلمانان
گفتگوی محمد اقبال با سید حسین نصر

ترجمه: سید امیر حسین اصغری

بخش آخر

اقبال: با در نظر گرفتن حضور بخش خصوصی قوی در جهان اسلام، انسان انتظار ظهور مؤسسات جدید برای احیای سنت آموزش اسلامی از طریق بخش خصوصی را دارد، اما این مسأله اتفاق نیافتاده است. منابع ملی تحت کنترل دولت‌ها هستند که علاقه‌ای به سرمایه‌گذاری برای احیاء ندارند. در چنین شرایطی، احیاء چگونه می‌تواند آغاز شود؟

نصر: گمان می‌کنم که تلاش‌هایی قبلاً در این زمینه رخ داده است. چند گزینه‌ای که موفقیت را تجربه کرده‌اند، وجود دارد: ایران، مالزی، هند اسلامی و پاکستان. خصوصاً در ایران، تعدادی دانشگاه وجود دارد که توسط "علما" اداره می‌شوند. اینها حقیقتاً همان "مدارس" اند که در آنها حتی زبان‌های خارجی، علوم مدرن و دیگر موضوعاتی که در مؤسسات غربی تدریس شده، هم ارائه می‌شود.

امیدوارم که نتایج مثبت بسیاری از آن دانشگاه‌ها حاصل شود. درست است که حاکمان جهان اسلام علاقه‌ای به احیای سنت آموزش‌های اسلامی ندارند، اما حتی اگر واحدهای کوچکی برای آموزش اسلامی در اینجا و جوامع اسلامی شکل بگیرد، دیر یا زود گروه بیشتری از مردم و حاکمان به‌خاطر کیفیت بالای دانش‌آموختگان این مؤسسات، به آنها اقبال خواهند داشت.

زمانی که انجمن فلسفه ایران^۱ را با بودجه خیلی خوبی تأسیس کردم، سال‌های زیادی در متن چنین درگیری‌هایی بودم. طی چند سال، آن مرکز موفقیت‌های شایانی کسب کرد. درحقیقت مورد توجه محققان جهان واقع شد. انجمن، مقالات درجه یک را در مجله خود به نام "جاویدان خرد"^۲ و هم چنین مجلات بین‌المللی منتشر می‌کرد و موجبات حضور فیلسوفانی می‌شد که قصد آمدن به ایران و آشنایی با این فرآیند را داشتند. بنابراین، اگرچه قدرت تغییر ذهنیت دولتمردان را نداری اما می‌توانی با نشان دادن نتیجه به موفقیت دست‌یابی. البته، دانشگاه‌ها توسط دولت‌ها اداره می‌شوند، اما آنچه که من و شما درباره آن صحبت می‌کنیم؛ تحقق در سطح وسیع، چون دانشگاهی با ۶۰۰ دانشجو مثلاً در قاهره نیست، بلکه با تعداد کمی از افراد هم متحقق می‌شود. در موفقیت کنونی عالم اسلامی، فکر می‌کنم که نباید در باب موضوع مورد بحثمان به سمت پروژه‌های بزرگ برویم بلکه، برنامه‌های محدودتری که به موفقیت می‌رسند، توجه و دقت دیگران را هم به‌خاطر همان موفقیت به خود جلب می‌کنند.

اقبال: جریان احیاء هم چنین نیاز به هوشیاری درونی نسبت به فرآیندی دارد که موجب کاهش اهمیت سنت عقلی اسلامی شده است. این حوزه را من حوزه‌ای

۱. نام کنونی این مجموعه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران است - م.

2. Sophia perennis

بکر یافتم. پاسخ‌های غلط بسیاری در این باره گفته شده است، مثل نظریه گلدزیهر^۱ دربارهٔ بیگانگی علوم در سنت اسلامی یا همان پاسخ ساده‌انگارانه که می‌گوید: در جهان اسلامی "غزالی علم را کشت". اما اینجا پاسخ حقیقی وجود ندارد یا اگر هست حداقل من از آن اطلاعی ندارم. شما هم در این حوزه زیاد ننوشته‌اید. این سؤال جنبه‌های گوناگونی دارد که شامل پرسش از تاریخ نیز می‌شود. نظر شما در این باره چیست: کی و چرا سنت عقلی اسلامی دچار زوال شد؟

نصر: اولاً به این قائل نیستم که سنت اسلامی در همهٔ جنبه‌ها افول کرده است. این درست نیست. به‌طور مثال، می‌توانیم دربارهٔ هنر صحبت کنیم که بخش مهمی از تمدن اسلامی است. مثلاً هنر پارچه‌بافی تا همین اواخر از بین نرفته بود. برخی از زیباترین فرش‌های ایرانی در قرن نوزدهم بافته شده‌اند که شاهکارند. معماری هم همین‌طور است. بنای برخی ساختمان‌های زیبا، در قرن بیستم ادامه دارد. بنابراین، شما باید توجه کنید که به کدام زمینه می‌پردازید. برای مثال، به لحاظ عقلی، فلسفهٔ اسلامی، که قلب سنت عقلانی اسلام است، در ایران قرن نوزدهم احیای وسیعی شده، همچنین چهره‌های مهمی در هند پرورده است. مثلاً محققان مدرسه "فرنگی محل"^۲ در "لکنو"^۳ یا مدرسهٔ خیرآبادی و بسیاری دیگر. بنابراین نمی‌توان از زوال عمومی سخن گفت. اما شکی نیست که همهٔ تمدن‌ها به‌نحو خاصی پژمرده می‌شوند. اگر شما به عنوان معیار، تشکیلات پرنشاط معنوی را که تمدن می‌نامیم؛ در نظر بگیرید، همهٔ تمدن‌های غیرغربی به‌نحو انفعالی ضعیف شده و پژمردند، درحالی که تمدن غربی به‌نحو فعالی به‌ضعف گراییده است. تا

1. Goldziher

2. Farangi Mahal

3. Lucknow

همین اواخر اوضاع به همین منوال بود. سپس از قرن نوزدهم، تمدن‌های غیرغربی تحرک بیشتر یافتند، اما این بدان معنا نیست که آنها به تحلیل نرفته‌اند چرا که تحرکشان اغلب اوقات مطابق معیارهای روحی خودشان نیست. این موضوع مسأله‌ای بسیار پیچیده است که من در چندین مقاله به آنها اشاره کرده‌ام. حالا بگذارید به‌طور خاص به مسأله فلسفه و علوم بپردازم، چرا که این دو همراه هم‌اند - سنت عقلی اسلام، سنت فلسفی و علمی را از هم جدا نمی‌کند - جهان اسلام از اینکه برای درک سنت دیرین اسلامی خویش وابسته به مطالعات غربیان پیرامون فلسفه و علوم اسلامی است، رنج می‌برد. مطالعات غربی با وجود سابقه زیادی که دارد اما در شکل جدید خود که از قرن نوزدهم شروع می‌شود، به علوم اسلامی از زوایه غربی می‌نگرد. و این امری کاملاً منطقی است. به نظر آنان، تمام این علوم و فلسفه به‌نحو سحرآمیزی در پایان قرن ۱۳ میلادی که روابط عقلی میان جهان اسلام و غرب به پایان رسید، بسته و مغفول می‌شوند. قرن‌های بسیاری گذشت تا افرادی هم‌چون هانری کربن،^۱ توشیهیکو ایزوتسو،^۲ بنده و بسیاری دیگر سعی در اثبات این معنا کنیم که فلسفه اسلامی با ابن رشد پایان نیافت. در طی چند دهه پیش، اغلب توسط دانشمندان غربی کارهای تحقیقاتی در حوزه علوم طبیعی ارائه شد که در آن این نظر قدیمی را عوض کردند که دانش اسلامی تقریباً با افول بغداد رو به افول نهاد.

سپس مکتب بزرگ اخترشناسی مراغه کشف شد. از این بابت ما دین زیادی به ای. اس. کندی^۳ و تعداد دیگری از محققان غربی و البته تعدادی از محققان

1. Henry Corbin

2. Toshihiko Itzutsu

3. E. S. Kennedy

عرب، مثل جورج صلیبا^۱ داریم. پس از آن ما اخترشناسی مملوک^۲ و اخترشناسی یمن را کشف کردیم. دیوید کینگ^۳ کارهای زیادی در این زمینه انجام داد و فصل جدیدی در تاریخ اخترشناسی اسلامی نمایاند. در چند سال اخیر، در استانبول و جاهای دیگری در ترکیه، مطالعات زیادی در باب علم در دوره عثمانی انجام شده و فصل تازه‌ای به تاریخ علم اسلامی اضافه شده است.

من بر آنم که اگر حتی از منظر علم غربی به مطالعه جذی کارهای اخیر بپردازیم — که اکنون نیز، ناخودآگاه چنین می‌کنیم، بدان جهت که اغلب علم غربی در نظر چنان مهم جلوه کرده است که آن را به عنوان معیار و استاندارد ارزیابی تمدن اسلامی پذیرفته‌ایم، که البته من آن را قبول ندارم اما گمان می‌کنم که روشنفکران مسلمان متفقاً آن را می‌پذیرند حتی اگر ما آن را بپذیریم — این وقفه [ادعا شده] باید به زمانی جلوتر برود، یعنی نه قرن سیزدهم بلکه زمانی دیرتر باید دوره افول و ضعف تلقی شود. به طور مثال فقط در همین دو سه سال اخیر، به واسطه همان پروفیسور "صلیبا" از دانشگاه کلمبیا، مردم فهمیدند که شمس‌الدین خفّری که پیش از آن فیلسوف و متألّهی بزرگ شناخته می‌شد و از قرن ۱۵ تا ۱۶ می‌زیست، اخترشناسی بزرگ هم بوده است. او از مهم‌ترین اخترشناسان متأخر بوده است.

من معتقدم که اگر در تمام جهان اسلامی، مخصوصاً در دوران متأخر نه تنها در بخش عربی تمدن اسلامی، بلکه مسلمانان هند، ایران و عثمانی تحقیق کنیم، در خواهیم یافت که فعالیت‌های علمی بسیار قابل توجهی تا قرن هجدهم واقع شده است و در برخی رشته‌ها این فعالیت‌ها تا قرن نوزدهم وجود داشت تا آن‌که

1. George Saliba

2. Mamluk

3. David King

کم کم سلطه غرب شروع به نفوذ در جهان اسلام کرد و سپس برجای سنت فلسفی و علمی اسلامی نشست. در عرصه فلسفه، سنت فلسفی اسلامی هیچ گاه نمرد. بزرگترین نمایندگان این سنت در قرن بیستم در ایران، کسانی مثل علامه طباطبایی و دیگرانی بودند که من خود نزد ایشان درس خوانده‌ام.

ما باید تاریخ روشن و کامل علم اسلامی را خصوصاً در قرون متأخر که نوشته‌ایم، بنویسیم. محققان مسلمان در این زمینه کمتر دارای ابتکار بوده‌اند و اغلب از تحقیقات غربیان تقلید کرده‌اند. آنها هم بیشتر به دوران اولیه تمدن اسلامی توجه کرده‌اند که ما اطلاعات زیادی هم در آن باره داریم. بنابراین، تدوین تاریخ جامع علم اسلامی، از منظر ما نخستین چیزی است که واقعاً قبل از هرگونه داوری درباره زمان و چگونگی ضعف و تحلیل علم اسلامی باید صورت بگیرد.

ثانیاً من معتقدم با انجام چنین کاری و توجه به نظر جورج سارتون^۱ احتمالاً درخواهیم یافت که سنت علمی اسلامی از قرن ۸ تا ۱۵ میلادی در قله تاریخ علم قرار داشته است. بعد از آن سنت اسلامی دیگر در قله فعالیت‌های علمی جهان نبود و سنت علمی غرب جنب و جوش بیشتری یافت. با این همه، سنت علمی اسلام تا قرون ۱۲ و ۱۳ هجری (قرن ۱۸ و ۱۹ میلادی) حیات آفرینشگر خود را ادامه داد. حیات فلسفه اسلامی تا به امروز هم ادامه دارد.

اکنون می‌توانیم آن سؤال را مطرح کنیم: چرا فعالیت‌ها کاهش — نه زوال — پیدا کرد؟ من فکر می‌کنم، این سؤال بدان خاطر که بر فرضیه‌ای مبتنی است که فعالیت عادی هر تمدن را در تلاش زیاد در علوم طبیعی و ریاضی می‌داند. این درست نیست. اگر تاریخ علم را بررسی کنیم مثلاً در بررسی هزاران سال تمدن

بابی در عراق، هزاران سال تمدن مصر، تمدن‌هایی با تاریخی طولانی یا در تمدن‌های رم، چین و هند می‌بینم این فرضیه غلط است. در بسیاری از موارد، فعالیت‌های علمی بزرگ موقعی رخ می‌داد که تمدن در حال مرگ است. این همان چیزی است که جورج سارتون همواره آن را ذکر می‌کرد. مثلاً در تمدن بابلی‌ها که شهرتش به کارهای علمی بزرگ آن است، زمان ظهور این علوم در دوران مرگ تمدن بابلی بود. همین مسأله درباره تمدن مصر در حوزه‌های خاص علمی نیز صادق است، همین‌طور تمدن یونان، بدین معنی که بزرگترین کارهای علمی تمدن یونان، از بطلمیوس و اوقلیدوس و کسانی از این قبیل، زمانی رخ داد که جهان یونانی تکه تکه شده بود، فرهنگ و دینش در حال مردن بودند و حیات سیاسی‌اش تحت سلطه رومی‌ها قرار گرفته بود. هیچ شکی در این باره نیست. در تمدن‌های دیگر، هم چون هندی و چینی که تاریخی طولانی داشتند، دوره‌هایی مشاهده می‌شود که علاقه فراوانی به علوم چون ریاضی، فیزیک، نجوم، شیمی، کیمیا در آنها وجود داشته و دوره‌هایی هم هست که این علاقه در آنها سرد شده بود. در دورانی که چنان علاقه‌های شدیدی وجود نداشت، غالباً این تمدن‌ها تولیداتی بزرگ در هنرهای معماری، کشورداری، ادبیات و بسیار چیزهای دیگر عرضه می‌کردند. نهضت علم در تمدن اسلامی، برخلاف تمدن بابلی، بسیار زود شروع شد. تمدن اسلامی با فعالیت‌های رفیع علمی در دوران اولیه‌اش، آغاز شد. برای مثال، جابر بن حیان در قرن دوم هجری می‌زیست. قبل از جابر، علم شیمی وجود نداشت. بعد در قرن نهم، باز بزرگترین ریاضیدانان و اخترشناسان وجود دارند. در قرن دهم میلادی کسانی مثل ابوعلی سینا و بیرونی پیدا می‌شوند. این جریان در بستری که در طول قرون متعدد دچار فراز و نشیب شده ادامه یافت و بعد به تدریج، نیروی تمدن به سمت دیگری رفت. اگر شما در حدود سال ۱۵۰۰

زندگی می‌کردید. زمانی که غرب قدرت فراوان یافته و دوران کاوش و اکتشاف شروع شده بود، اروپایی‌ها آمریکا را کشف کرده بودند، از طریق اقیانوس هند با گذر از آفریقا به آسیا رسیده بودند؛ اما نتوانستند به سرزمین "دارالاسلام" نفوذ کنند. در آن دوران جهان اسلام از حیث سیاسی کماکان بسیار قدرتمند بود. احتمالاً قدرتمندترین امپراطوری جهان، امپراطوری عثمانی و صفوی و ثروتمندترین شان مغول‌های هند بودند. هم‌چون وضعیت سیاسی و نظامی از حیث اقتصادی نیز بسیار قوی بودند. به لحاظ هنری برخی از آثار بزرگ هنری تاریخ بشری در این دوره آفریده شد. تاج محل، مسجد شاه اصفهان، مسجد سلطان احمد استانبول از عجایب هنرهای معماری هستند. خطاطی، آثار ادبی و بسیار هنرهای دیگری نیز هستند که در آن دوران خلق شدند.

بنابراین، برای ارزش‌گذاری و داوری در باب یک تمدن، سؤال از این‌که: «چرا علوم در آن زوال یافتند؟» و زوال را برابر با مرگ تمدن دانستن خطا است، چرا که حیات معمولی تمدن - تمدن‌هایی که در طول تاریخ می‌شناسیم - چنان نبوده که علاقه‌ای سریع به علوم طبیعی یا ریاضی داشته باشند؛ بدین معنی که تمام نیروی خلاقه خود را در آن حیطه به کار بندند. لحظه‌ای پیش می‌آید که تمدن به جهان‌بینی خود خرسند می‌شود و می‌توان گفت در این زمان نیروی فعالیت خلاقانه به حوزه فلسفه، عرفان، هنر، ادبیات و حوزه‌های متعدد دیگری می‌رود. بنابراین به گمان من، اساساً نباید چنین سؤالی پرسیده شود. تمدن اسلامی، در مقایسه با سایر تمدن‌هایی که ما می‌شناسیم، مثل تمدن غربی، علاقه بسیار بیشتری نسبت به علم داشته است، چرا که اکنون تنها چهار قرن از دوران گالیه می‌گذرد که غرب علاقه وافر خود را به علوم نشان داده و علم را به مرکز توجه خود تبدیل کرده است. ما نمی‌دانیم که ۳۰۰ سال بعد چه رخ خواهد داد. تخمین هم نباید بزنیم.

فقط نمی‌دانیم. فکر می‌کنم، برای داشتن منظری عمیق‌تر در این زمینه، انسان باید سعی در فهم جنبش‌گسترش علم در تمدن اسلامی با اصطلاحات همان تمدن داشته باشد.

پرسش از احیا که شما آن را خوب و صادقانه مطرح کردید باید در پرتو سنت علمی اسلامی خودمان پاسخ داده شود، چیزی که برای بیش از ۴۰ سال در باب آن سخن می‌گویم. این سؤال نباید به روش خطای برخی معاصرین مطرح شود که علم اسلامی ۷۰۰ سال پیش مرد و امروز ما پس از قرن‌های متمادی در پی احیای آنیم. اگر چنین دیدگاهی داشته باشیم هرگز قادر به احیای درست و صحیح آن نخواهیم شد. علم مدرن باید در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به بدنه سنت علمی اسلامی موجود پیوند می‌خورد. بخشی از این کار در حوزه پزشکی پس از تقسیم هند، توسط حکیم محمد سعید و حکیم عبدالحمید، رحمة الله علیهم، در مؤسسه "همدرد" انجام شد. این دو اخیراً فوت کردند. همان‌طور که می‌دانید یکی‌شان در کراچی به قتل رسید. این کار، در بخشی، فن‌آوری پزشکی غربی را به پزشکی موجود در جهان اسلام پیوند زد. جای تأسف است که در حوزه‌های دیگر این کار انجام نشد.

برنامه دیگری که هم‌چون یک آرزو یا آرزوی همه حیات من، بود دقیقاً این است: نگارش تاریخ کامل علم اسلامی از منظر تمدن اسلامی. این کاری است که من آن را با عنوان کتاب‌شناسی توضیحی منابع تاریخ علوم اسلامی^۱ در دهه ۱۹۷۰ شروع کردم. هفت جلد از آن قبل از پیروزی انقلاب در ایران منتشر شد. سه جلد به اشراف خودم و چهار جلد بقیه در همین سال‌ها منتشر شدند. طرح گردآوری کتاب‌شناسی علوم اسلامی، آستن گام بزرگی به سمت ارزیابی صحیح

علم اسلامی شد. گمان می‌کنم که پرسش از احیای علم اسلامی، چنان‌که شما اشاره کردید، کاملاً و به‌نحو جامعی وابسته به درک ما از زوال، مرگ یا هر چیز دیگر علم اسلامی قبل از دوران مدرن و نیز تاریخ دوران اولیه آن است که نه بر پایه معرفت ناقص بلکه با ارزیابی تمام علوم نوشته شده باشد.

اقبال: گمان می‌کنم که این سؤال خیلی گسترده به نظر می‌رسد، چرا که غرب قادر بود کشفیات علمی خود را به فن‌آوری متجاوززی تبدیل کند و بعد آن فن‌آوری را برای غلبه بر جهان اسلام و تخریب مؤسسات آن به کار برد. به‌همین دلیل اغلب اصلاح‌گران مسلمان که ما در ابتدا راجع به آنان صحبت کردیم، گمان کردند که این تنها دانش غربی بود که آنها را شکست داد و راه غلبه بر آن این است که ایشان نیز، آموختن آن علوم را تجویز کنند. آیا شما می‌توانید درمانی برای موقعیت کنونی پیشنهاد کنید؟ شما پزشکی را مثال زدید، اما بسیاری از علوم دیگر، مثل شیمی و فیزیک نیز در توسعه فن‌آوری مدرن مورد استفاده واقع شده‌اند که موجب کمک به توسعه اقتصادی می‌شوند. این فن‌آوری‌ها هم‌چنین در تولید تسلیحات به کار گرفته شده و عامل کنترل بقیه جهان شده‌اند. به نظر من اینها اجزاء اصلی ترکیب‌دهنده جهان مدرن هستند. دنیای اسلام چگونه می‌تواند با نقص دانش فنی خود با این حوزه دارای روابط و تعامل باشد؟

نصر: پرسشی عمیق است. تلاش می‌کنم تا از منظر دینی و فلسفی به شما پاسخ بگویم. دانش مدرن همان چیزی است که من آن را از منظر گوته دانش فاوستی^۱ می‌نامم. بدین معنا که نتیجه معامله روح با شیطان برای به‌دست آوردن علم جهان است. به همین خاطر است که نگاه مسیحیان به عالم را در غرب تخریب کرده و اگرچه به ظاهر بی‌طرف و دینی می‌رسد اما واقعاً چنان نیست. چون مردم،

آن را به مثابه نوعی فلسفه و علم تفسیر کرده‌اند که جهان‌بینی غرب و کاربرد آن را به شکل فن آوری تحت الشعاع قرار داده و برخلاف موفقیت‌های جزئی‌اش، جهان، محیط زیست و همه چیز را نابود می‌کند. حال فکر به دست آوردن چنان دانشی بدون تسلیم شدن به شیطان، برای مسلمانان واقعاً رویایی باطل است. باور ندارم که چنان چیزی رخ بدهد. به دست آوردن چنان قدرت هولناکی با سلاح‌های نامتعارف، مثلاً برای پاسخ به غرب یا تولید موشک‌های لیزری برای پاسخ به موشک‌های لیزری غرب، و در همان زمان اشاره به این که این موشک لیزری اسلامی است، هرگز اتفاق نمی‌افتد و چنان ادعایی هرگز با روح اسلام همخوانی ندارد، چرا که تمام ساختار دانش مدرن بر پایه فراموشی ابعاد معنوی طبیعت بنا شده است و این به معنای بریدن دستان خدا از طبیعت است! حتی اینکه دانشمندی متقی باشد، از منظر فلسفی، بُعد معنوی وی، وارد هیچ یک از آزمایشات فیزیکی و محاسبات نمی‌شود، بنابراین، این که نوع نگاه دانشمند به جهان و طبیعت چگونه است به فضای علم مدرن ربطی ندارد. در نتیجه جهان طبیعی مجرد از حقیقت خدا مطالعه می‌شود. حتی اینکه دانشمندان خاصی به خدا ایمان داشته باشند، ربطی به استدلال کنونی ما ندارد. به همین دلیل است که می‌توان فیزیکدان کافر یا فیزیکدان کاتولیک داشت که هر دوی اینها بتوانند در جایزه نوبل فیزیک شریک باشند. باور یا عدم باور آنها ربطی به علمی که آنها بر حسب فهم مدرن از دانش بر روی آن کار می‌کنند، ندارد.

اکنون سؤال شما این است که ما و جامعه اسلامی چه می‌توانیم بکنیم. گمان نمی‌کنم که با تلاش برای به دست آوردن همه‌جانبه قدرت یا فن آوری، بتوان هم اسلامی و هم کاملاً مستقل باقی ماند. از آن طریق ما نمی‌توانیم مستقل بشویم. ژاپن در واقع جنگ جهانی دوم را باخت و اگر درگیر جنگ نمی‌شد یکی از

بزرگترین قدرت‌های نظامی جهان بود. اما به چه هزینه و قیمتی؟ اکنون در ژاپن می‌بینیم، پنجاه سال بعد، چه اتفاقی بر سر آیین بودا و سنت دینی افتاد؟ چگونه بی‌دینی و لادری‌گری چنان‌که برای همه مشهود است در نسل‌های بعد منتشر شد. یا چین را در نظر بگیرید که می‌تواند نیروی جهانی باشد. اما آیا این نیروی جهانی، چین کنفوسیوس خواهد بود یا خیر؟ این واقعاً معمای مسأله است.

بسیار دشوار است که به دولت‌مردان اسلامی بگوییم: «این سلاح‌ها را نداشته باشید». چرا که آنها خواهان قدرت و توان دفاعی‌اند، در بهترین صورت، حاکم خوب می‌خواهد از مردمش دفاع کند. اکنون، اگر ما متفکران، سعی در تحقق خیالی باطل داشته باشیم مصلحان مسلمان یکصد سال یا بیشتر گذشته آن را انجام داده‌اند، اگر گمان کنیم که می‌توانیم بر تسلیحات و فن‌آوری غرب بدون انتقال آثار منفی و جهان‌بینی مادی آن غالب شویم، به نظر من، به مسؤولیت‌مان در قبال جامعه خیانت کرده‌ایم. باورمندان به رویاهای مصلحان — از محمد علی پاشا، محمد عبده و سید جمال‌الدین و حتی سعید نورجی در ترکیه و محمد اقبال — که گمان داشتند می‌توان قدرت تکنیکی غرب را به دست آورد و در همان زمان دقیقاً جهان‌بینی اسلامی داشت، رویایی ناممکن را در سر پرورانده‌اند. به نظر من ما محققان اسلامی باید جهان‌بینی اسلامی را تا آنجا که به علوم و طبیعت مربوط است حفظ کنیم، توابع جهانی آن هر چه می‌خواهد باشد.

ثانیاً، همچنان‌که برخی افراد در غرب تشکیلاتی برای دفاع از محیط‌زیست در برابر آنچه که فن‌آوری مدرن بر سر آن می‌آورد، تأسیس کرده‌اند، ما نیز باید از محیط‌زیستمان حراست کنیم.

ثالثاً، باید علم غربی را بفهمیم و آن را با دیدگاه اسلامی تکمیل کنیم. این مسأله باید مقدّم‌تاً انجام شود، یعنی در ابتدا و سرحدّ علوم، خصوصاً فیزیک و در

نظام مکانیک کوانتم، مکانیک کوانتم را از جنبه متافیزیکی تفسیر کنیم، نه فقط از طریق مکتب کوپنهاک و دوگانه‌انگاری دکارتی که تمام فهم مدرن نظام کوانتم را تحت الشعاع قرار می‌دهد. به همین خاطر است که فهم آن از حیث فلسفی دشوار است و از همان‌جا است که مشکلات ما ایجاد می‌شود. مشابه همین سخن را می‌توان در حوزه‌های دیگر گفت.

چهارم، این که باید سعی کنیم تا آنجا که می‌توان جزیره‌هایی در میان جوامع اسلامی درست کنیم که در آن فن‌آوری "دیگری" برحسب جهان‌بینی اسلامی در باب طبیعت و علم تمرین و بررسی شود. حوزه‌هایی مثل پزشکی، داروشناسی، کشاورزی و سایر حوزه‌های قابل انجام. امیدوارم که این حرکت دیوانه‌وار به سمت ساختن سلاح‌های کشنده‌تر و مانند آن؛ به تدریج به مرگ خود نزدیک شود و بشریت به نحوی بتواند بر روی زمین بذر روحانی و علوم حقیقی معنوی را بکار و روابط واقعی ما با طبیعت را در آینده پیروانند.

اقبال: سؤال کوتاهی در باب برخی انتقادهایی که خصوصاً توسط دیوید کینگ^۱ بر کارهای شما مطرح شده دارم و سپس می‌خواهم گفتگو را با سؤال دربارهٔ مبدأ^۲ به پایان ببرم، خصوصاً مبدأ کیهانی. دیوید کینگ و برخی دیگر از تاریخ‌دانان گفته‌اند که شما علم اسلامی را بدون اینکه بگویید منظورتان از آن چیست "ایده‌آل" کرده‌اید و من می‌دانم که شما مکرراً و در سطحی وسیع به تعریف علم اسلامی پرداخته‌اید. اما در نقدی که من در خاطر دارم دکتر کینگ در باب مطلب ویژه‌ای، یعنی فهم خاص شما از تاریخ ریاضیات، سخن می‌گوید.^۳

1. David King

2. Origin

۳. کینگ مقاله انتقادی بسیار شدیدی بر کتاب نصر در مجله تاریخ نجوم (Journal for the

گمان می‌کنم که او به یکی از کتاب‌های شما که طی "جشنواره اسلام" چاپ شد، اشاره می‌کند.

نصر: درست است. نام کتاب علم اسلامی: تحقیقی مصور^۱ است.

اقبال: نمی‌دانم آیا هرگز به این گونه انتقادات پاسخ داده‌اید یا خیر؟

نصر: نه، عادت به پاسخ‌گویی به انتقادات نسبت به کتاب‌هایم نداشته‌ام. اما بگذارید تا دو نکته را درباره انتقاد کینگ و افراد مشابه او از کتابم درباره علم اسلامی بیان کنم. دیوید کینگ، خصوصاً در باب اشتباه من در توصیف یک ابزار اخترشناسی، تصحیحاتی انجام داد، که البته او درست می‌گفت و من از این بابت از او متشکرم. ما برای حضور این کتاب در فستیوال ۱۹۷۶ کار سریعی را برای آماده کردن آن انجام دادیم، اغلاط باید بازبینی می‌شد. چند غلط تحقیقی هم وجود داشت و کینگ درست می‌گفت. ولی مسأله مهم‌تر، آن منظری است که من تاریخ علم اسلامی را از آن نقطه مطالعه کرده‌ام، همان نگاهی که توسط او و خیلی

→

(*History of Astronomy* شماره ۹، کمبریج ۱۹۷۹ نوشت. این مقاله مجدداً در کتاب کینگ به نام اخترشناسی ریاضی اسلامی در سال ۱۹۸۶ در لندن منتشر شد. در آن مقاله (صص ۲۱۲-۹) آمده است: «فلسفه نصر که عموماً با تحقیر و اهانت او به علم و تمدن غربی مزوج است، این اثر را بیشتر به تفسیری شخصی تبدیل می‌کند تا نوعی بررسی تاریخی... آنچه فصول کتاب نصر درباره ریاضیات و نجوم فاقد است؛ بحث جدی به‌ویژه درباره جنبه اسلامی ریاضیات و نجوم اسلامی است... سه جنبه اسلامی نجوم اسلامی عبارتند از: نخست، تعیین مرتبی بودن هلال ماه در آغاز هر ماه اسلامی، دوم، تعیین زمان نجومی اوقات نماز مسلمانان و سوم، تعیین قبله یا جهت مکه. نصر از نخستین این سه جنبه غفلت می‌کند و سه یا چهار گزاره نامشخص و مبهم از خودش به جنبه دوم و سوم، که آنها را "ابعاد کیهانی آداب مذهبی اسلامی" می‌خواند اختصاص می‌دهد. منجمان مسلمان توجه خودشان را برای بیش از یک هزاره معطوف تعیین رؤیت هلال، اوقات نماز و قبله کردند. این فعالیت‌ها و مجموعه آثار گسترده اسلامی مرتبط با آن بسیار خواندنی‌تر از چند جمله یک کتاب است که علوم اسلامی (Islamic Science) نام گرفته است (صص ۲۱۲-۳).

1. Nasr, S.H. (1976) *Islamic Science: An Illustrated Study*, World of Islam Festival Publishing Co. Ltd, London.

از موزخان علم غربی که تحصیل‌گرا^۱ بودند، رد شد. آنها از منظر نظریه مبانی نظم ماخ^۲ و سارتون و افراد مشابه آنها به تاریخ علم می‌نگرند که آنان نیز اصولاً در همان آغاز، نظریه پیر دوهم^۳ را به عنوان کسی که نگاه تحصیل‌گرایانه در فهم تاریخ علم ندارد، رد کردند. پس گسترش تاریخ علم نزد آنان بر مبنای منظر تحصیل‌گرایانه بود - دیدگاهی که من در همان آغاز تحقیقاتم، آن را رد کرده بودم - و آنچه را که به دنبال آن بودم فهم معنای علم در بستر جهان‌بینی عقلانی اسلامی بود.

هر چند که تعریف علم آسان نیست، اما تا آنجا که به علم اسلامی مربوط است، من مراد خود از آن را بسیار روشن کرده‌ام. سؤال از چیستی علم از یک غربی، سؤالی است که یافتن پاسخ آن را دشوار می‌بیند. بهترین پاسخ این پرسش همان است که بزرگترین دانشمند تاریخ علم ابراز کرد: علم همان است که عالم انجام می‌دهد.

اقبال: درست!

نصر: شما خودتان دانشمند هستید. این احتمالاً بهترین پاسخی است که شما می‌توانید بدهید؛ چرا که اگر بگویید: «علم بر پایه این یا آن متد علمی بنا شده است...» پاسخی است که در مورد کپلر^۴ یا اینشتین^۵ کارگشا نیست. اگر چیز دیگری بگویید باز استثناهایی پیدا می‌شود. علم همان است که عالم انجام می‌دهد. بر همین مبنا می‌توانید بگویید که علم اسلامی همان است که عالم اسلامی انجام

-
1. Positivist
 2. Mach
 3. Pierre Duhem
 4. Kepler
 5. Einstein

داده است. اما علاوه بر آن من تلاش نمودم تا علم را در میان مفهوم جهان عقلانی اسلام قرار دهم و فکر می‌کنم که این موضوع را در مطالعات تاریخ علم اسلامی روشن نموده‌ام. آن متن مدت زیادی مقبول مورخان علم غربی نبود، اما اکنون کسانی هستند که عقاید مرا قبول کرده‌اند و تلاش می‌کنند تا تاریخ علم هر تمدن را از منظر همان تمدن مورد مطالعه قرار دهند. انتقاد من از جوزف نیدهام^۱ نیز براساس سؤالی مشابه بود. او گروه تحقیقی کامل برای کتابش به نام علم و تمدن در چین^۲ در دانشگاه کمبریج داشت و در مقابل من جوانی تنها بودم اما در پاسخ او به تنهایی کتاب علم و تمدن در اسلام^۳ را نوشتم تا به تفسیر او از علم شرقی پاسخ بدهم. او در کتاب از منظر یک دانشمند غربی طرفدار مارکسیست نگاه می‌کرد که با دیدگاه یک کنفوسیوسی یا تائوئیست بسیار متفاوت است. موضوع علم اسلامی نیز همین‌گونه است.

فکر می‌کنم روش تحقیقی که باید در مطالعه تاریخ علم اسلامی اتخاذ شود در کتاب‌هایی که از دوران دهه شصت و هفتاد نوشته‌ام، متذکر شده‌ام و اکنون نسلی از جوانان محقق مسلمان و حتی محققان غربی تاریخ علم، وجود دارند که نه تنها مخالف نیستند، بلکه بسیار طرفدار ره یافت من به موضوع هستند. هنوز البته مخالفان زیادی وجود دارد. اما هماره به محققان خوب در این زمینه مثل دیوید کینگ - حتی اگر آن جنبه فکری معنوی را که عالمان اسلامی دارند؛ نداشته باشند - احترام گذاشته‌ام. همه مشکل این است. وقتی نصیرالدین طوسی و ابن سینا در باب علم نگاشتند، نگاه خاصی به عالم داشتند که تاریخ‌نگاران مدرن علم از آن سهمی ندارند؛ با این حال آنجا که آنها به دنبال کشف واقعیت‌های

1. Joseph Needham

2. *Science and in Civilization China*

3. *Science and Civilization in Islam*

تاریخی می آیند که امر مطلوبی است، بدانها احترام می گذارم. آنها خدمت بزرگی کرده اند. آنچه که تاریخ نگاران مسلمان علم باید انجام دهند، آن است که فهم خود از چستی تاریخ علم را گسترش دهند. تنها به گفته های سارتون — که محقق بزرگ و استاد من در هاروارد بود — و دیگران اکتفا نکرده، بلکه به توسعه تاریخ علم از منظر اسلامی بپردازند. این دقیقاً یکی از چیزهایی است که من در طول حیاتم قصد انجام آن را داشتم. و اما سؤال آخرتان، می توانید تکرارش کنید؟

اقبال: سؤال آخر من دربارهٔ مبدأ است. در این زمینه دو جنبه وجود دارد. یکی پرسش از مبدأ عالم است و دیگری پرسش از مبدأ حیات. این مبحث مهمی در زمینه دین و علم است. شما در کتاب نظریه کیهان شناختی اسلامی^۱ سه جنبه ویژه از پرسش از مبدأ را توضیح داده اید اما کیهان شناسی مدرن سهمی در چنان جهان نگرایی ای ندارد چرا که مجموعاً کیهان شناسی فیزیکی است. اکنون ما چگونه می توانیم نظریات ابن سینا، بیرونی و اخوان الصفا را از منظر اکتشافات داده های فیزیکی کشف شده توسط تلسکوپ هابل و ابزارهای دیگر بفهمیم؟ به طور خلاصه اینکه: با توجه به اطلاعاتی که اکنون داریم، نظریهٔ اسلامی مبدأ چگونه باید باشد؟ و چطور می توانید آن را با نظرات ابن سینا و بیرونی مقایسه کنید؟

نصر: من باور دارم که کیهان شناختی عرضه شده توسط ادیان — چه اسلام، هندوئیسم، مسیحیت — و یا سایر ادیان در نهایت نمی تواند با کشفیات علم مدرن بی اعتبار شود. کیهان شناختی مدرن، گمانه زنی فیزیک دنیوی مبتنی بر این نظریه است که تمام قوانین فیزیک که ما در زمین آنها را فرا گرفته ایم برای تمام کیهان کاربرد دارد. غیر از این واقعیت که اینها گمانه زنی است و حقیقتاً ما نمی دانیم؛

کیهان‌شناسی مدرن هرچه را تحت ابزار آزمایشگاهی‌اش قرار نگیرد، به کناری می‌زند. بنابراین محدود به جهان قابل اندازه‌گیری فیزیک کلاسیک، مدرن و مکانیک کوانتوم است درحالی‌که نظریه کیهان‌شناسی اسلام و یا هر دین سنتی بر پایه نگاه کاملی به حقیقت است. نه تنها حقیقت الهی بلکه آنچه که ما آن را حقیقت ملکوتی یا مرتبه غیر مادی حقیقت می‌نامیم که هرگز تحت تأثیر کشفیات ما در باب جنبه‌های مادی کیهان قرار نمی‌گیرند. من اساساً به جدی گرفتن تمام نظریه‌های مدرن کیهان‌شناسی را که هر ده سال یک‌بار تغییر می‌کنند، شک دارم. گمانه‌زنی و مجهولات در این حوزه بسیار است و آنچه که امروز به عنوان آخرین نظریه کیهان‌شناسی مطرح است فردا در پی صدای جدیدی در آسمان‌ها یا چیزی شبیه آن به سرعت تغییر می‌کند. یا اینکه اندازه‌گیری‌ها را تغییر می‌دهند و به نظرات جدید می‌رسند. نظریه جهان‌های متعدد، نظریه سلسله^۱ و نظریه انفجار بزرگ^۲ رایج است از دوران دانشجویی من تا کنون پنج یا شش نظریه بزرگ (در کیهان‌شناسی) بسط داده شده است.

فکر می‌کنم آنهایی که نظام عالم را بر پایه شیمی و فیزیک مدرن تئوریزه می‌کنند نباید از عنوان کیهان‌شناسی استفاده کنند. این‌ها کیهان‌شناسی نیست. کیهان‌شناسی به معنای علم کیهان است و کیهان محدود به جنبه‌های مادی، قابل اندازه‌گیری یا دینی نیست. اینها همه کیهان نیستند بلکه بخش‌هایی از آنند. به همین خاطر من آن را خیلی جدی نمی‌گیرم. آنچه که ما باید انجام دهیم عبارت

1. String Theory

تئوری String بر آن است که همه چیز در طبیعت می‌تواند بر حسب چهار نیرو تبیین شود. این چهار نیرو عبارتند از: نیروی گرانشی، نیروی الکترومغناطیسی و نیروهای قوی و ضعیف بر هم کنشی - م.

2. Big bang

است از دوباره قاعده‌مند کردن کیهان‌شناسی اسلامی برپایه آموزه‌های اسلام و سپس قرار دادن آن در مقابل کیهان‌شناسان مدرن که ببینیم آنها چه می‌گویند. مسأله ما ساختن این‌گونه قرینه‌ها نیست که مثلاً بگوییم "انفجار بزرگ" همان "کن فیکون" اسلامی یا "فیات لوکس"^۱ مسیحی است. بعد از آن خیلی زود یک نفر دیگر پیدا می‌شود که بگوید اصلاً "انفجار بزرگی" در کار نبوده است. ده پانزده سال پیش کنفرانس بزرگی در فیلادلفیا توسط متألّهان و کیهان‌شناسان یهودی درباره "انفجار بزرگ" برگزار شد. به هر تقدیر در زمانه ما بسیاری از کیهان‌شناسان دیگر به "انفجار بزرگ" معتقد نیستند. به نظر من نباید میان دوگونه کیهان‌شناسی، یعنی کیهان‌شناسی دینی مبتنی بر جنبه متافیزیکی و کیهان‌شناسی مدرن خلط ایجاد شود. می‌توان گفت که اینها دوگونه بسیار متفاوت دانش هستند که درباره اشیاء بسیار متفاوت سخن می‌گویند. کیهان‌شناسی مدرن بر این نظریه بنا شده است که هر پدیده فیزیکی قابل بررسی و اندازه‌گیری در روی زمین، قابل اطلاق به همه جهان است، بدین معنی که ماده‌ای که ستارگان از آن ساخته شده‌اند مشابه همان چیزهایی است که ما در خیابان بر روی آن قدم می‌زنیم. این فرضیه‌ای بسیار بزرگ است که به طریق علمی قابل اثبات نیست و بخشی از فرضیه مدرن تحویل‌گرایی^۲ و علم جدید است. کاری که ما باید بکنیم این است که نشان دهیم که اعتبار کیهان‌شناسی اسلامی وابسته به کیهان‌شناسی مدرن نیست بلکه صرفاً نوع دیگری از فن، دانش و طریقه نگاه به پدیده‌هاست. متأسفانه از یک نام مشترک برای دو علم متفاوت که لوازم فکری و عقلی متفاوت دارند، استفاده شده است. کیهان‌شناسی سنتی و کیهان‌شناسی‌های جدید که در قرن

۱. *fiat lux* عبارتی یونانی است مأخوذ از عبارت موجود در کتاب مقدس: *Dixitque Deus fiat lux*.

۲. *lux et facta est lux*. ترجمه آن به فارسی چنین است: «خدا گفت روشنایی باشد؛ پس شد» - م.

2. Reductionism

گذشته مطرح شده‌اند و صرفاً گمانه‌زنی‌هایی درباره فیزیک مادی هستند با یکدیگر تفاوت بسیار دارند.

اما سؤال از مبدأ حیات؛ بر وفق سنت عقلی اسلامی و تأییدات حکمت خالده همه مبادی ناشی از وجود است، چرا به تعبیر فلسفه غربی که هر موجود از فعل وجود، یعنی وجود محض، موجود شده است و به بیان دینی تر "یدالله" که مبدع آفرینش است: همه مخلوقات در نهایت مبدع مشترک دارند. حیات، نوع دیگری از پدیده‌های روی زمین است، مشاهده و بررسی حیات، تنها از دنیای بی‌روح و براساس عقیده‌ای که ارتباط میان خدا و مخلوقات را صرفاً در نقطه آغاز پیدایش، یعنی "انفجار بزرگ" می‌داند و دیگر قائل به وجود هیچ ارتباطی میان این دو نیست؛ فرضیه‌ای است که اسلام با آن مخالف است. اسلام معتقد است که اراده الهی همواره به واسطه خلقت حتی در حیات من و شما در کار است و بنابراین مشاهده مبدأ حیات بسیار ساده است. این، "کن" ^۱ خلاق و هبوط دیگری از ملکوت است، ورود به جهان مادی است و موطن مادی وجه دیگری از واقعیت است. بنابراین گرچه ما شدیداً می‌کوشیم تا میان شیمی و زیست‌شناسی پیوستگی ایجاد کنیم، اما درحقیقت اینجا پیوستگی کاملی نیست، جهش است، می‌توان گفت: جهش کوانتومی. اکنون در علم مدرن که برحسب آن دست خدا از جهان کوتاه است، دانشمندان بدون استفاده از عباراتی چون اعتقاد همه خدایی، ^۲ قدرت ابداع و آفرینش‌گری را به همه عالم [مخلوقات] داده‌اند. بدین معنی که قدرت خلاق از خدا گرفته و به طبیعت داده می‌شود. ناگهان از موجودات شیمیایی

۱. لغت مورد استفاده در متن Fiat است. در لغت‌نامه انگلیسی وبستر درباره این لغت آمده است:

a command or act of will that creates something without or as if without further effort (مترجم)

2. Pantheism

جهشی به مخلوق زنده داریم. چنان فرض می‌شود که این جهش، ذاتی عالم طبیعت است. مردم هم با چنین اعتقادی راحت کنار می‌آیند، اما اگر بگویید که علتی متعال و بالا بر فراز این فرآیند هست، گویی مردمان در برابر این ادعا احساسی بسیار ناخوشایند دارند. این به‌خاطر فلسفه‌ای است که غرب معاصر را احاطه کرده است و هیچ‌گونه منطقی هم ندارد. اگر بخواهید به‌جای جهش با عوامل درونی از جهشی با عوامل بیرونی صحبت کنید، گویی موجب وحشت شده‌اید.

چنین مسأله‌ای در مورد جهش از حیات به شعور نیز صادق است، و این حتی جهشی بزرگتر است. منظورم این است که وقتی یک پرنده در پرواز را می‌بینید هیچ‌گاه منطقی نیست که فرض کنیم بدون توجه به یک عضوی که مربوط به پرواز است، بال کم‌کم رشد کرده است. یا اینکه فرض کنیم چشم به تدریج پیشرفت کرده و بعد ناگهان می‌بیند. با کمی فکر می‌توان فهمید که اندیشه‌ای نامعقول‌تر از این در جهان وجود ندارد. اما ما می‌خواهیم قاطعانه آن را قبول کنیم چرا که تن به قبول سلسله مراتبی از حقیقت که جهان ما دارد، نمی‌دهیم. واقعیت‌ها، شکل‌ها، انواع، شیوه‌های زندگی و ظرفیت‌های متفاوتی وجود دارد. اما من باور دارم که آموزه‌های اسلام که توسط کیهان‌شناسانی که من در کتاب کیهان‌شناسی‌ام درباره آنها بحث کرده‌ام، بسط یافته است — و البته کیهان‌شناسی‌های دیگر اسلامی هم وجود دارند ولی آن سه نوع مهم‌ترین هستند گرچه نشانگر همه انواع کیهان‌شناسی اسلامی نیستند — امروزه هم چون گذشته معتبرند. اگر ما فیلسوفان و دانشمندان مسلمانی داشته باشیم که حقیقتاً ریشه در سنت داشته باشند، قادر به قرار دادن همه چیز — مطلقاً همه چیز — که دانشمندان مدرن درباره زندگی بر مبنای حقیقت — و نه بر پایه حدس و گمان — کشف کرده‌اند در درون آن

جهان‌شناسی اسلامی خواهند بود بدون قربانی کردن هیچ عقیده الهی یا غفلت از کشفیات علم. هیچ چیز نیست که علم آن را از آن حیث که امر واقع است - و نه صرفاً از آن حیث که تفسیری است مبتنی بر مفروضات ایدئولوژیک - کشف کرده باشد ولی نتوان آن را با نگاه سلسله‌مراتبی به هستی و قدرت خداوند که تمام مراتب حقیقت تا عالم طبیعت را دربرمی‌گیرد، متناسب کرد.

نخبة العرفان من آیات القرآن و تفسیرها
تطبیق اشعار مثنوی معنوی و کلیات شمس با قرآن کریم

تألیف: استاد هادی حائری

مثنوی تفسیر قرآن کریم است. مولانا در مقام همدلی و فهم باطنی قرآن، مثنوی را تصنیف کرده است. حتی اگر ظاهراً در ابیات مثنوی تصریحی به آیات قرآن مجید نشده باشد، باز هم مولانا در جان خویش به قرآن توجه داشته و متذکر معانی و لطایفش بوده است. گرچه تفسیر ظاهری آیات قرآن مغتنم و سودمند است ولی تفسیر حقیقی فقط در این مقام انس باطنی متحقق می‌شود، و اگر کسی در این مقام نباشد آنچه می‌گوید در مرتبه ظاهر کتاب است. مفسر مثنوی هم کسی است که به چنین انس و همدمی با مثنوی رسیده باشد و چه بسا کسی از ظن خود یار مولانا شود ولی وی به هیچ وجه نمی‌تواند به اسرار درون مولانا راه یابد. بنابراین کسی که در سیر معنوی مولانا سلوک کند و هم زبانش گردد، او از ناگفتنی‌ها برایش می‌گوید و گرنه مثنوی مولانا همچون قرآن مدل، هادی برخی و برخی را مضل خواهد بود.

مرحوم استاد هادی حائری^۱ از جمله نوادر دانایان ظاهر و باطن مثنوی بود که به سبب احاطه در علوم ظاهری و سیر و سلوک معنوی این مرتبه برایش پیدا شده بود و از محضر پدر بزرگوار مرحوم حاج شیخ عبدالله حائری ملقب به رحمت علیشاه - که مرحوم استاد فروزانفر از مستفیضان مجالس علمی و عرفانی اش بود و وی را "معدن ظرافت و کان ملاحه"^۲ می خواند^۳ - درس مثنوی آموخته بود. اساتید معاصر مثنوی و دیگر کسانی که از مجالس معنوی ایشان در روزهای جمعه بهره برده اند - اساتیدی مثل مرحوم سید محمد کاظم عصار، مرحوم استاد محمد تقی جعفری، مرحوم استاد محیط طباطبایی و استاد دکتر سید حسین نصر - همگی مشکلات خود را در فهم آثار مولانا از وی طلب می کردند. مرحوم استاد هادی حائری با همه وسعت دانش و معرفت به سبب روحیه عزلت گزینی و عدم تمایل به اشتها رکمر می نوشت و آنچه را هم که نوشت منتشر نکرد. از جمله این آثار کتاب نخبة العرفان عن آیات القرآن و تفسیرها است. سرچشمه این کتاب ابیات مثنوی و کلیات شمس است که آن بزرگوار به تناسب معنای آیات در یک ماه رمضان احتمالاً حدود سال ۱۳۳۰ شمسی در حاشیه قرآن مجید نوشته بود. البته وی در حاشیه مثنوی مورد مطالعه خود نیز گاه به تناسب معنای ابیات، آیاتی از قرآن مجید را نیز می نوشت ولی مرجع اصلی این کتاب، یادداشت های حاشیه قرآن مجید است. این یادداشت ها را یکی از ارادتمندان ایشان در زمان حیات مرحوم استاد جمع آوری کرده و پس از درگذشت وی آنها

۱. درباره مرحوم استاد هادی حائری رجوع کنید به عرفان ایران، تدوین سید مصطفی آزمایش، شماره ۱۸، زمستان ۱۳۸۲، صص ۹۳-۱۲۲.

۲. فی مافیه مولانا، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، مقدمه، صفحه ج.

۳. درباره مرحوم حاج شیخ عبدالله حائری رجوع کنید به عرفان ایران، شماره ۱۱، زمستان ۱۳۸۰، صص ۱۴۶-۶۷.

را تنظیم کرده و در سال ۱۳۶۱ خورشیدی به اتمام رساند. عنوان نخبة العرفان عن آیات القرآن و تفسیرها را نیز خود مرحوم حائری بر آن گذارده بود.

نخبة العرفان، بجز اینکه فضل تقدّم نسبت به آثار منتشره در تطبیق ابیات مثنوی با قرآن دارد از چند جهت دیگر نیز حائز اهمیت است: یکی اینکه تنظیم و ترتیب مطالب براساس قرآن مجید است نه مثنوی یعنی درواقع ابیات مثنوی با قرآن تطبیق داده شده است. دیگر اینکه اشعاری از کلیات شمس نیز در این تطبیق آورده شده است و آخر اینکه ابیاتی در آن آمده که از حیث ظاهری انطباقی با آیات قرآن ندارد ولی معنأً چنین است.

من و رومی
زندگی نامه خودنوشت شمس تبریزی
ترجمه و تعلیق: ویلیام چیتیک^۱

شهلا اسلامی

کتاب من و رومی، زندگی نامه خودنوشت شمس تبریزی، آخرین کتابی است که از ویلیام چیتیک امسال (۲۰۰۴ میلادی) منتشر شد. این کتاب ترجمه بخش‌های عمده‌ای از مقالات شمس تبریزی به زبان انگلیسی همراه با مقدمه‌ای از خود مترجم و پیش‌گفتاری از آنه ماری شیمل است. بخش‌های منتخب از کتاب مقالات به گونه‌ای کنار هم آورده و تنظیم شده که به صورت یک زندگی‌نامه خودنوشت شمس درآمده است.

ویلیام چیتیک در رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران تحصیل کرده و در سال ۱۹۷۰ واحد مثنوی معنوی را با استاد بدیع الزمان فروزانفر گذرانده است.

1. *Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi*, translated, introduced and annotated by William C. Chittick, Fons Vitae, 2004.

اولین آشنایی او با مقالات شمس، به آنجا برمی‌گردد که او نسخه‌ای از نخستین مجلد مقالات شمس تبریزی، با تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد را برای نوشتن یک مقاله در مورد مولانا که در سال ۱۹۹۰ چاپ شد استفاده کرد.

چیتیک ترجمه کتاب من و رومی را در سپتامبر سال ۲۰۰۱ شروع کرده و با شیوه و سبک این متن آشنا می‌شود و قسمت‌هایی را که برای او جالب بوده است ترجمه می‌کند و به گفته خودش تکه‌هایی را که ترجمه نکرده به دلیل آن بوده که اشکالات متنی جدی داشتند و او آنها را نمی‌فهمیده.

نتیجه نهایی کار، حدود $\frac{2}{3}$ مقالات شمس تبریزی است. قصد مترجم ارائه ترجمه‌ای ساده و روان بوده و به گفته خودش فراز و نشیب‌های آن به دلیل استفاده از اصطلاحات عامیانه است که این خود به دلیل طبیعت شفاهی زبان مبدأ می‌باشد. در این ترجمه گویش‌های محلی به صورت تحت‌اللفظی ترجمه شده است.

برای انجام این کار چیتیک با پرفسور آنه ماری شیمل^۱ در روز کریسمس سال ۲۰۰۲ مشورت کرده است، چرا که شیمل در مورد شمس زیاد می‌دانست. به نظر چیتیک مرجع عنوان کتاب شیمل یعنی شکوه شمس،^۲ شمس تبریزی است و شکوه این خورشید در شخص مولانا آشکار شد و انعکاس آن طی قرن‌ها باقی مانده است. ویلیام چیتیک کتاب خود را به یاد و خاطره آنه ماری شیمل ترجمه کرده است.

من و رومی همان‌طور که گفته شد بنا پیش‌گفتاری از آنه ماری شیمل و مقدمه‌ای از مترجم کتاب آغاز می‌شود. سرفصل‌های اصلی و فرعی کتاب چنین

1. Annemarie Shimmel

2. *The Triumphal Sun*

است:

۱- سال‌های زندگی‌ام بدون مولانا: کودکی، دوران آموزگاریم، سفرهایم، آموزگاران و شیخ‌هایی که ملاقات کردم.

۲- طریق من به سوی خدا: سود و زیان سوادآموزی، فلسفه، پیروی از محمد، دین عجائز، راهنمایی شیخ، دوری گزیدن از آرزوهای دوردست، مواظبت قلب، اولیا، تفاسیر.

۳- احوال با مولانا: دیدارمان، سلطه معنوی من، مقام عالی، مولوی، مصاحبت ما، تعالیم به حلقه، نقد و نکوهش‌هایم، تلخیم بر دوستان، بازگشتم از شام.

و در آخر کتاب فهرست مراجع، تعلیقاتی بر تکه‌های ذکر شده، هم‌چنین فهرست راهنمای آیات قرآنی، احادیث و اقوال، نام‌ها و اصطلاحات آمده است. مولانا امروزه آن‌قدر در غرب معروف و مشهور است که نیازی به معرفی او نیست و هرکس با نام و اشعارش آشنا باشد، قطعاً نام همراه و همنشین او شمس‌الدین تبریزی را نیز شنیده است.

نام شمس در اشعار مولانا و حکایاتی که در مورد او در ادبیات آمده بود، مطرح شد. شمس کیست که چنین تأثیر عمیق و ژرفی بر عرفان، اشعار و روح مولانا گذاشت؟ همه کسانی که تاکنون درباره مولانا نوشته‌اند در آغاز با فرزند و شاگردانش آغاز می‌کنند و سعی دارند از آنچه که اتفاق افتاده است بگویند، اما آنچه نشنیده‌ایم داستان زندگی خود شمس بوده که این کتاب جای خالی آن را پر می‌کند.

شمس رایحه‌بخش عرفان مولانا بود. باید به‌خاطر داشت که مولانا تنها به خاطر شاهکار بزرگش مثنوی با ۲۵۰۰۰ بیت معنوی معروف نیست بلکه به سبب

۴۰۰۰ بیت دیگر که مجموعه‌ای از اشعار کوتاه عاشقانه است و دیوان شمس نام گرفته نیز شهرت دارد. بسیاری، از اینکه این مجموعه از خود مولانا است ناآگاه‌اند.

مولانا خود را محو در شمس می‌دید و در ظاهر و باطن خود را وقف او کرده بود. به همین دلیل این سروده‌های عالی را به خاطر عشق خود به شمس، با نام او آورد. البته تمام این مجموعه شعر در مورد عشق به خداست. شمس یک بشر ساده و معمولی نیست، در عین حال راهنمایی پیامبرگونه نیز نیست؛ بلکه او مظهر زنده و واقعی عشق حقیقی است که خود خداست.

این دیوان اشعار مولانا به نام شمس تبریزی، دیوان شمس نامیده شده است، مولانا تقریباً ثلث ۳۲۰۰ غزلش را با نام او آمیخته و مابقی را بی نام او سروده بود. البته گاهی اوقات از صلاح‌الدین و حسام‌الدین نیز نام برده است. در یک نگاه سطحی و سریع بر دیوان، شاید خواننده فکر کند که شمس خود نویسنده است، زیرا که نام او در آخرین بیت اکثر اشعار تکرار شده است.

تاکنون بهترین تحلیل از چگونگی تأثیرگذاری شمس بر زندگی مولانا توسط فرانکلین لوئیس^۱ تهیه و ارائه شده است. کار او می‌تواند مرجعی برای پیشینه تاریخی، ادبی و دینی در مورد ادبیات اصیل شمس و مولانا باشد.

مترجم هدف خویش از تصنیف کتاب من و دومی را عرضه مطالب تکراری و یافتن مطالبی که در هر کتاب دیگری به راحتی امکان پذیر است نمی‌داند، بلکه می‌خواهد به خود شمس بپردازد. او ابتدا نگاهی دوباره به اسطوره شمس می‌اندازد و پس از آن به توصیف آنچه در فارسی مقالات شمس نام‌گذاری شده و مترجم مایل است که آن را زندگی‌نامه خودنوشت شمس بنامد، می‌پردازد.

شمس‌الدین تبریزی در ۱۱ اکتبر ۱۲۴۴ میلادی به قونیه رسید. از قرائن موجود در آن زمان پیداست که شمس در سن شصت سالگی بوده و مولانا ۳۷ سال داشته است.

مولانا تمام وجود خود را وقف شمس کرد. او از تدریس روی گرداند و بسیاری از مریدانش از رفتار او، که برای یک عالم محترم غیرعادی بود متحیر شدند و بعضی از آنها به او گلایه کردند اما مولانا اعتنایی نکرد. بعد از دو سال به خاطر حسادت و بدرفتاری‌های مریدان مولانا، شمس قونیه را ترک گفت. مولانا آشفته و متحیر شده بود، او پسرش سلطان ولد را برای پیدا کردن شمس به دمشق فرستاد و بالاخره سلطان ولد او را پیدا کرد و به قونیه بازگرداند. بار دیگر برای مدتی شمس و مولانا با هم بودند، سپس در سال ۱۲۴۷ شمس ناپدید شد و مولانا در حسرت ناپدید شدن شمس که او را به دنیای برتری از شعر صعود داده بود نشست. او به سماع متوسل شد و در آن دوره بود که به یکی از بهترین شاعران فارسی‌زبان نیز تبدیل گشت.

این شرح حال کوتاه سؤالات زیادی را برمی‌انگیزد. تذکره‌نویسان و علما تلاش و دقت زیادی برای پاسخ‌گویی به این سؤالات صرف کرده‌اند. برای مثال این سؤال که: چه اتفاقی برای شمس افتاد؟ هیچ‌کس جواب این سؤال را نمی‌داند. گفته‌اند که او توسط عده‌ای از مریدان حسود مولانا و با همکاری پسر مولانا به قتل رسیده است. آنهایی که این فرضیه را طرح کردند گفته‌اند که آرامگاه او را در قونیه می‌دانند. دیگران ادعا می‌کنند که او در سال ۱۲۷۳ درگذشته و آرامگاهش در خوی و در ایران می‌باشد. تعدادی از آرامگاه‌ها در بعضی از کشورهای اسلامی نیز به نام او نسبت داده شده است. فرانک لوئیس به این نتیجه رسیده که شمس به قتل رسیده است؛ او می‌گوید اگر او به قتل نرسیده بود چرا این طور ناگهانی ناپدید

شد و دیگر باز نگشت؟ شاید گفته‌های خود شمس پاسخی برای آشکار شدن این موضوع باشد. شمس به جدایی معشوق از عاشق به عنوان یکی از بهترین راه‌های کمال روحانی توجه کرده است. چند بار شمس به این مطلب اشاره می‌کند که ترک آنجا برایش بهتر است، چرا که مولانا هنوز به کمال کافی برای بهره‌گیری کامل از او نرسیده. برای مثال او می‌گوید: به شام رفت چرا که رومی نیاز به پخته شدن در اثر جدایی داشت، وقتی بازگشت ثمره جدایی و فراق کاملاً مشهود بود. زیرا رومی از او بهره بیشتری برد: «یک روز از این روزهای همنشینی برابر است با یک سال از آن همنشینی [قبل از فراق]». رومی به نقش شمس در زندگی خود در یکی از اشعارش اشاره می‌کند.

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست خام بدم، پخته شدم، سوختم
 شاید شمس آنجا را ترک گفت چون مولانا دیگر پخته شده بود و نیاز به سوختن داشت و البته این تصادفی نیست که مولانا در آن زمان ۴۰ ساله بود، یعنی در سن بلوغ روحی و معنوی و البته شمس بارها به این موضوع که حضرت محمد(ص) در ۴۰ سالگی سخن گفتن را آغاز کرد اشاره می‌کند.

شمس همچنین به ما می‌گوید که عالی‌ترین اولیای خداوند همواره پنهان باقی می‌مانند و به این مطلب که تلاش کرده است تا بسیاری از مراتب معنوی خود را از چشم دیگران پنهان نگه دارد، اشاره می‌کند.

چرا شمس در حلقه مریدان مولانا بدرفتاری دید؟ معمولاً گفته می‌شود که آنها حسود بودند. قبل از ورود شمس، مولانا تمام وقت خود را صرف آنها می‌کرد، اما حالا او بیشتر وقت خود را با شمس می‌گذراند. شمس قطعاً لحظات بسیاری را با مولانا گذرانده است، اما مقالات، نشانگر آن است که یک نفر دیگر هم در بسیاری از لحظات با آنها بوده است. به علاوه برخی از نوشته‌ها حاکی از

این است که نه تنها شمس لحظات خود را با حلقهٔ رومی می‌گذرانده بلکه با بسیاری از دیگر صوفیان و علما نیز بوده است. شمس به مردم آنچه را که در مورد آنها فکر می‌کرد می‌گفت. قضاوت او تلخ بود، کمتر کسی دوست دارد که بشنود احمق است، مخصوصاً با یک زبان تلخ که شمس از آن برای گفتن استفاده می‌کرد. به علاوه او به اصحاب حلقه می‌گفت که آنچه واقعاً دربارهٔ آنها می‌اندیشد را به ایشان نگفته است، که اگر آنچه او در ذهنش می‌گذشت گفته بود همان اول از قونیه بیرونش می‌کردند.

گفته شده که شمس ناآگاه از علوم اسلامی بود، که البته این نظریه بی‌پایه است. در واقع شمس قرآن را از حفظ داشت. او در مورد فقه که علم شریعت و قوانین دینی است مطالعه کرده بود. او به جلسات علما می‌رفت و به عقاید آنها گوش می‌کرد. همین طور به نظر می‌رسد که علی‌رغم تحقیر بسیاری از اشخاص، شمس علاقهٔ خاصی به فلسفه داشت. در نظر او آن افراد خائن بودند چون به جای آموختن علم دین برای یافتن خداوند، برای ساختن زندگی‌شان دین آموخته بودند. به نظر شمس تنها هدف علم یافتن راهی به سوی خداوند است که حقیقت مطلق است. طالبان باید تلاش کنند تا به وصال نائل شوند. شمس کسانی را که بدون دانستن معنای گفته‌های دیگران آنها را در قلب خود حفظ می‌کردند یعنی آنهایی که اهل تقلید بودند، نکوهش می‌کرد. اگرچه اولین قدم برای رسیدن به خداوند تقلید است اما باید از آن گذشت. تا وقتی که مردم تنها برای خود، علم بیاموزند علم تنها یک عصای دست است. آنها باید به آنجا برسند که این عصا را دور اندازند. تا وقتی که به چوب دست و عصا نیاز دارند اشیاء را آن‌گونه که باید شناخته‌اند و پاسخی برای این دعای پیامبر «که پروردگارا امور را همان‌گونه که هست به ما نشان بده» دریافت نخواهند کرد.

چرا مولانا مقام شمس را تا مقام الهی بالا آورد؟ او در شمس چه چیز را می‌دید؟

اگر در دیده‌ی مجنون نشینی به غیر از خوبی لیلی نبینی در مقالات شمس به دو نفر دیگر غیر از مولانا نیز اشاره می‌شود. یکی از آنها شهاب هروی است که به شهاب نیشابوری معروف بوده است. شهاب‌الدین نیشابوری یکی از شاگردان برجسته فخرالدین رازی است. شمس معمولاً در جلسات شهاب در دمشق حاضر می‌شده.

شیخ محمد دومین فردی است که اغلب شمس به او اشاره می‌کند. هم‌چنین شمس شیخ محمد را "چون کوه" می‌نامد. و البته می‌گوید که اگر او چون کوه است اما در مقابل مولانا هم چون سنگی است در برابر مروارید. محمدعلی موحد با اطمینان می‌گوید که شیخ محمد و ابن عربی یک نفر بوده‌اند، فرانکلین لوئیس می‌گوید که دوست دارد گفته موحد را باور کند. ویلیام چیتیک دلیل کافی برای اینکه شیخ محمد را ابن عربی بدانیم، نمی‌یابد.

درباره متن اصلی کتاب و ترجمه آن

نسخه‌های خطی زیادی در ترکیه وجود دارند که حتی در قرن بیستم هنوز رمزگشایی آنها بسیار مشکل است. اولین چیزی که درباره مقالات باید به خاطر داشته باشیم این است که مقالات توسط شمس نوشته نشده. یک و یا شاید هم تعداد بیشتری از اصحاب مولانا اغلب وقتی که رومی حاضر بود و شمس سخن می‌گفت یادداشت می‌کردند. این دست‌نوشته‌ها بعداً پاکنویس شدند. بر طبق مقالات، آنچه قطعی و معلوم است اینکه او هرگز نسخه نهایی را ندیده است.

موحد طی سال‌ها بیش از ۶ نسخه قدیمی و نسخه‌های اخیر را برای تصحیح

مقالات شمس استفاده کرده، اما قطعه‌های منتخب را به ترتیبی کاملاً اختیاری آورده است. لذا مقالات هنوز مجموعه‌ای نامتصل از داستان‌ها، حکایات و تعدادی پند و اندرز است که هم اشکالات متنی دارند و هم در بسیاری موارد معنای آنها روشن نیست.

باید در نظر داشت که کلمات شمس به‌طور عجیبی محاوره‌ای است. زبان محاوره‌ای و شوخ طبعی او درک آنچه را که او سعی در بیان آن دارد مشکل می‌کند. او دوست دارد با کنایه و تمثیل صحبت کند. کتاب من و رومی را ویلیام چیتیک نه برای پاسخ‌های قطعی بلکه برای دستیابی نسبتاً مستقیم به شخصیتی که بزرگی‌اش عاملی برای پدیدار شدن خود مولانا بود، پیشنهاد می‌کند.

در اینجا ترجمه پیش‌گفتاری را که پرفسور آنه ماری شیمل بر این کتاب نوشته است می‌آوریم:

«اکنون که اشعار مولانا یکی از پرفروش‌ترین اشعار قرن حاضر در آمریکای شمالی می‌باشد، علاقمندی به دانستن زندگی او به طرز چشم‌گیری افزایش پیدا کرده است. به‌طور عملی در همهٔ مجموعه اشعار او زندگی‌نامه‌ای هرچند کوتاه دربارهٔ ملاقاتش با شمس تبریزی - عارف سرگردان و محبوب مولانا - آورده شده است.

مولانا عالمی جدی بود که فقه و کلام، به تعدادی طالبان تدریس می‌کرد اما ورود شمس او را دوستدار موسیقی، سماع و شعر نمود. سه سال بعد شمس ناگهان ناپدید شد و دیگر هرگز برنگشت. این آرزوی مولانا بود تا شمس که او را به دنیای برتری از شعر بالا برده بود بازگردد. مولانا نام شمس را با قدردانی و تقدیر از او به عنوان محبوب الهی در اشعارش جاویدان کرد. دربارهٔ شمس از نظر تاریخی بسیار کم می‌دانیم، درواقع حتی به وجود حقیقتی او نیز مشکوکیم.

هرکس به اشعار مولانا علاقه‌ای دارد درباره زندگی شمس نیز کنجکاو است. فرزند رومی و تذکره‌نویسان افسانه‌های زیادی در مورد او رواج داده‌اند. طی قرن‌ها، شمس اسطوره‌ای در ادبیات فارسی، ترکی و اردو شده است. امروزه محققان در بیان اینکه شمس که بود یا چگونه توانست چنین نقش تعیین‌کننده‌ای بر زندگی رومی داشته باشد، پیشرفت کمی کرده‌اند، اگرچه تعداد قابل توجهی از نظریه‌ها دنبال شده است.

من و دومی نقطه عطفی حقیقی در مطالعات درباره این چهره اسرارآمیز است و برای اولین بار در زبان اروپایی گزارشی دست اول از شمس در اختیار می‌گذارد که تا کنون مطالعه‌ای توسط علمای غربی در مورد آن انجام نگرفته است. وقتی مولانا و شمس در کنار یکدیگر می‌نشستند و صحبت می‌کردند یک یا شاید هم تعداد بیشتری از اعضای حلقه یادداشت برمی‌داشتند. این کلمات هرگز به صورت نهایی آن درآورده نشد، اما در نسل‌های بعدی حفظ و گاهی رونویسی شد و در پایان در کتابخانه‌های گوناگونی در اطراف ترکیه پخش شد. پانزده سال پیش محقق ایرانی فرایند طولانی جمع‌آوری و تصحیح یادداشت‌ها را تکمیل کرد. کتابی که او منتشر کرد، مقالات شمس تبریزی نام گرفت. این کتاب چهره‌ای استثنایی از شکوه شخصیت او برای ما ترسیم می‌کند.

در کتاب من و دومی ویلیام چیتیک دو سوم مقالات را به انگلیسی برگردانده و آنها را به گونه‌ای ترتیب داده که روشن‌کننده معانی و متن است. او یادداشت‌ها و فهرست اصطلاحاتی را فراهم آورده که کمک زیادی به خواننده برای فهم تکه‌هایی که مبهم‌ترند می‌کند، نتیجه تمام این تلاش‌ها کتابی خواندنی از زندگی شمس می‌باشد. برای اولین بار در منابع غربی بدون واسطه مولوی و اسطوره‌سازان به شمس دسترسی داریم. در این کتاب شمس با ظاهری خشن،

هوشیار و پرحرف، ماهر، تلخ، مهربان، عالم و گستاخ و برتر از همه اینها مظهر حضور خداوند ظاهر می‌شود. این کتاب کلیشه‌هایی را که آثار فرعی در این باره ایجاد کرده بود، از بین می‌برد و دسترسی به شخصیتی زنده‌تر و جذاب‌تر از آنچه تا کنون ما از نوشته‌های علما و تذکره‌نویسان انتظار داشتیم، میسر می‌کند.»

گزارشی از برگزاری سومین سمپوزیوم شاه نعمت الله ولی

سومین سمپوزیوم شاه نعمت الله ولی در موضوع "شاه نعمت الله ولی و ابن عربی: تصوّف و هنر" در روزهای ۲۲ و ۲۳ نوامبر از ساعت ۹ صبح تا حدود ۷/۳۰ بعدازظهر در محل دانشگاه سویل (اشبیلیه) در اسپانیا برگزار شد. پس از برگزاری اولین کنگره شاه نعمت الله ولی در دانشگاه سن خوزه آمریکا در مهر سال ۱۳۸۱ و دومین کنگره در دانشگاه لایدن هلند در مهر سال ۱۳۸۲ این سومین کنگره بود که برگزار می شد. برگزاری کنگره در اسپانیا حائز نکات جالب توجه بود. از در و دیوار خود اسپانیا بوی اسلام و جلوه های مختلف هنری و دینی و عرفانی آن به چشم می خورد. تبدیل اسپانیا از وضعیّت اسلامی به مسیحی به این کشور جذابیت خاصی بخشیده است. از مساجدی که تبدیل به کلیسا شده و ظاهراً کلیسا ولی باطناً مسجد است و زبان اسپانیایی که مملوّ از کلمات عربی است تا موسیقی سنتی و گیتار اسپانیایی که بنابر اظهار بعضی اساتید، منشایی در موسیقی سنتی ایرانی دارد. اسلامی ترین شهرهای اسپانیا (سویل، کُردوبا و گرانادا یا به نام های قدیم اشبیلیه، قرطبه و قرناطه) اکنون بخش های اصلی ایالتی را در اسپانیا تشکیل می دهند که به نام "اندولیس" مشهور است. در عین علاقه و اصل و نسب اسلامی

داشتن، در فرهنگ اسپانیایی به طرق مختلفی از قبیل تابلوهای نقاشی (که موضوعش سر بردن بزرگان مسیحی توسط مسلمانان است) یا نام خانوادگی ضد اسلامی (مثل "ماتامور" که منظور از آن مسلمان کُش است) عکس العمل خود را نسبت به سلطه مسلمانان نشان می دهند.

اما از اینها که بگذریم اندلس سرزمین بزرگانی از عالم اسلام است کسانی مثل ابن عربی، ابن رشد، ابن صاعد. در این میان وضعیت ابن عربی و ابن رشد حاکی از حقایقی درخور توجه است. ابن رشد فیلسوفی است کاملاً ارسطویی که به هیچ وجه قصد آن ندارد که فلسفه را با دین بیامیزد و از افق دین به فلسفه بنگرد. از این حیث از فارابی و ابن سینا فاصله می گیرد و حتی ابن سینا را بیشتر متکلم می داند تا فیلسوف. او عقلی ترین فیلسوف مسلمان است و شاید از این جهت بی مثل باشد. اما ابن عربی - که پس از او ادبیات عرفانی اسلامی مملوّ از اصطلاحات و تعبیرات اوست - با اینکه وطن جسمانی اش اندلس بود ولی وطن معنوی اش ایران بود. ابن عربی بیش از همه جا در میان متفکران ایرانی مورد قبول قرار گرفت. این امر در قیاس با ابن رشد کاملاً مشهود است. زیرا با اینکه ابن رشد و ابن عربی معاصر یکدیگر و هر دو اهل اندلس بودند، تفکر ابن رشد به هیچ وجه در سیر فلسفه و حکمت اسلامی در ایران سهمی پیدا نکرد و هیچ یک از فیلسوفان و حکما در ایران از وی یاد نکردند ولی آرای ابن عربی آن چنان در دل و جان متفکران ایرانی جا گرفت و آن را خودی پنداشتند که به گواهی تاریخ بیشترین شروح فصوص الحکم را ایرانیان نوشته اند.

به اعتبار طریقتی، ابن عربی مرید شیخ ابومدین از اقطاب سلسله معروفیه است و در همین طریقه به چهار واسطه (شیخ ابوالفتوح جانشین شیخ ابومدین، شیخ کمال الدین کوفی، شیخ صالح بربری، شیخ عبدالله یافعی) به شاه نعمت الله ولی

می‌رسیم. شاه نعمت‌الله ولی گذشته از مقام ارشاد و تعلیم معنوی از شارحان فصوص‌الحکم ابن عربی بود و در مقام همدلی با ابن عربی دربارهٔ این کتاب می‌فرماید:

کلمات فصوص در دل ما چون نگین در مقام خود بنشست
از رسول خدا رسید به او باز از روح او به ما پیوست
همان شهرت و مقامی را که ابن عربی در عرفان نظری در ایران یافت، شاه نعمت‌الله و طریقهٔ وی به عنوان طریقهٔ سلوک الی الله و عرفان عملی پیدا کرد. با این مقدمات برگزاری این سمپوزیوم در اسپانیا به عنوان سرزمین موطن ابن عربی کاملاً متناسب و بجا می‌نمود.

محلّ برگزاری سمپوزیوم ساختمان قدیمی دانشگاه سویل بود که دارای معماری زیبا با تابلوهای نقاشی جذاب و مضامین تأمل‌انگیز بود. این ساختمان در اصل اولین کارخانه تنباکوسازی است که پس از آوردن توتون از آمریکا توسط کریستف کلمب احداث شد و سپس مبدل به دانشگاه گردید.

در روز اول در ساعت ۹ در مراسم افتتاحیه ابتدا نائب رئیس و رئیس روابط فرهنگی بین‌المللی دانشگاه سویل خانم دکتر ماریکووز وارگاس (M.A. Vargas) چند دقیقه صحبت کرد و به میهمانان خیرمقدم گفت. سپس خلاصه‌ای از پیام و مقالهٔ جناب آقای دکتر نورعلی تابنده که قبلاً به زبان انگلیسی ترجمه شده بود، قرائت شد و متن کامل فارسی آن در اختیار ایرانیان حاضر در مجلس توزیع گردید. آنگاه دکتر پابلو بنیتو (Benítez) که از طرف دانشگاه سویل میزبان اصلی بود چند دقیقه‌ای دربارهٔ ابن عربی سخنرانی کرد و خوش آمد گفت و به این ترتیب مراسم افتتاحیه در حدود ساعت ۱۰ به اتمام رسید و نوبت به سخنرانی‌ها رسید و جلسه اول سخنرانی‌ها به ریاست دکتر بنیتو آغاز شد.

اولین سخنران آقای دکتر آزمایش بود که درباره "سیر تاریخی تصوف از الهیات تا علم" سخنرانی کرد. مقاله وی بیشتر متمرکز بر نقد تلقی دگماتیک از تصوف بود و وسعت مشرب عرفانی شاه نعمت الله را نشان می داد.

سخنرانان بعدی به ترتیب عبارت بودند از: دکتر خوزه آنتونیو آنتون (J.A. Anton) که درباره "تحول ایران پس از ورود اسلام به آن" با تأکید بر هنر ایرانی سخن گفت. سپس دکتر جی ترهار (J. Ter Haar) از دانشگاه لایدن درباره "ابن عربی در نظر نقشبندیه" سخنرانی کرد. وی میزبان کنگره دوم شاه نعمت الله بود که در لایدن برگزار شده بود. موضوع اصلی سخنان وی موافقین و مخالفین ابن عربی در سلسله نقشبندیه بودند که عمدتاً شامل جامی و خواجه محمد پارسا به عنوان موافق و شیخ احمد سرهندی به عنوان مخالف می شد. سپس دکتر عبدالرحمن محمد معنان (A.M. Maanan) از اسپانیا درباره "تأثیر ابن عربی بر شیخ احمد علوی" سخنرانی کرد. شیخ احمد علوی جزو سلسله شاذلیه است که کتابی درباره وی تحت عنوان عارفی از الجزایر به فارسی ترجمه شده است. سخنران بعدی دکتر نصرالله پورجوادی از ایران بود که در موضوع "تلاقی دو تعلیم عرفانی در تصوف شاه نعمت الله ولی: نظریه عشق در شیخ احمد غزالی و وحدت وجود نزد ابن عربی" سخنرانی کرد. جلسه اول سخنرانی ها تا ساعت یک بعدازظهر ادامه داشت و قبل از اتمام جلسه اول نیم ساعت به پرسش و پاسخ اختصاص داده شده بود.

جلسه دوم سخنرانی ها در ساعت ۳/۳۰ بعدازظهر به ریاست آقای دکتر آزمایش تشکیل شد. اولین سخنران دکتر شهرام پازوکی بود که درباره "مبادی عرفانی هنر و زیبایی در اسلام با تکیه بر آرای شاه نعمت الله ولی، ابن عربی و مولوی" سخن گفت. سپس دکتر ژان دورینگ (J. During) از فرانسه سخنرانی

کرد. وی فعلاً در سمت ریاست انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران اقامت دارد و به زبان فارسی نیز مسلط است و موسیقی ایرانی را نیز خوب می‌شناسد. دورینگ چندین کتاب به زبان فرانسه دربارهٔ تصوّف و موسیقی دارد که دوتای آنها به فارسی نیز ترجمه شده است. عنوان سخنرانی وی "از سماع در تصوّف تا آیین شمنی" بود. محور سخنرانی وی نشان دادن حضور سماع در سلسله‌های مختلف صوفیه و قبایل شمنی بود. سخنران بعدی دکتر پیر لوری (P. Lory) از اساتید مشهور تصوّف در دانشگاه سوربن بود. عنوان سخنرانی وی عبارت بود از: "چه کسی از سماع می‌ترسد؟ جنبه‌هایی از مسأله سماع در تصوّف". چنان‌که از عنوان سخنرانی برمی‌آید وی دربارهٔ مخالفان سماع در اسلام سخن گفت. این جلسه همان‌طور که در عناوین سخنرانی‌ها می‌بینیم بر موضوع سماع متمرکز شده بود که از مسائل اصلی مورد توجه اساتید و حضار بود. در بخش پرسش و پاسخ این جلسه همه از سماع می‌پرسیدند. خصوصاً ژان دورینگ از دکتر آزمایش سؤال کرد که نظر صریح شاه نعمت‌الله ولی دربارهٔ سماع چیست.

آخرین جلسه روز اول سمپوزیوم، برنامه اجرای موسیقی سنتی عرفانی بود که در محل نمازخانه کلیسای دانشگاه در ساعت ۷ بعدازظهر برگزار شد. در بخش اول دکتر ژان دورینگ تار نواخت. سپس گروه موسیقی سیمرخ که اعضای اصلی آن یک گروه هلندی بودند برنامه اجرا کردند. آنها اشعاری از شاه نعمت‌الله ولی و مولوی را خواندند که بسیار مورد استقبال حضار قرار گرفت. بنابر آنچه مسموع شد تاکنون چنین جمعیتی در محل نمازخانه کلیساگرد هم نیامده بود.

جلسه روز دوم سمپوزیوم در ساعت ۹/۳۰ به ریاست دکتر پورجوادی آغاز شد. در این جلسه ابتدا خانم دکتر پیلار گاریدو (P. Garrido) (که همسر دکتر بنیتو نیز هست) دربارهٔ "ابن مسرّه، سلف ابن عربی" سخن گفت. سپس دکتر محمود

ارول قلیچ از دانشگاه اسلامبول ترکیه درباره "تفکر شاه نعمت الله درباره جمال الهی در تفسیرهایش بر ابن عربی" به سخنرانی پرداخت. سخنران بعدی از اسپانیا به نام دکتر آندره اسمیرنف (A. Smirnov) بود که درباره "مفهوم حیرت نزد صوفیه و در هنر اسلامی: تأملی بر معنای زیور در فصوص الحکم" بحث کرد. سخنرانی وی یکی از بهترین سخنرانی‌های این سمپوزیوم بود. سخنران بعدی دکتر ویکتور پالجا (V. Pallega) از اسپانیا بود که موضوع سخنرانی اش "ابن عربی و تفکر نظری: مسأله حسابیه در فصوص الحکم" بود. در انتها نیز جلسه پرسش و پاسخ برگزار گردید.

آخرین جلسه این سمپوزیوم به مدیریت دکتر شهرام پازوکی تشکیل شد. ابتدا خانم دکتر هانا استمردینگ (Stemerding) از هلند - که در کنگره دوم زحمت بسیار کشید - درباره "معنای معنوی قطب: در مراتب طولی و عرضی" سخن گفت. محور اصلی سخنرانی وی مفهوم قطب در جغرافیا و در عالم معنا و به عبارت دیگر شرق و غرب جغرافیایی و معنوی بود. کلام وی با شور و شوق عارفانه‌ای همراه بود. سپس خانم اینه شریور (Ine Schriever) از هلند (از همان گروه هلندی) در موضوع "سیمیا: نقاشی و خطاطی عرفانی" سخنرانی کرد. خود وی هنرمندی نقاش و معلم فارسی نیز هست. پس از وی دکتر پُل بالانفا (P. Ballanfat) در موضوع "تلقی شاه نعمت الله ولی از انوار" مطالب جالب توجهی اظهار کرد.

آخرین بخش این جلسه قسمت نتیجه گیری سمینار بود که توسط آقایان دکتر آزمایش و دکتر بنیتو و دکتر پازوکی برگزار شد و در انتها نیز دقایقی چند، یکی از حاضران ایرانی در جلسه که صدای خوشی داشت، به عنوان حُسن ختام، اشعاری را از مولوی خواند و به این ترتیب سومین سمینار شاه نعمت الله ولی به اتمام رسید.

