

عفا بنی

(مجموعه مقالات)

۲۳



گردآوری و تدوین
دکتر سید مصطفی آرایش

تصویر حاج یحییٰ ولی



انشاء الحقیقت

تذکرہ: ۵-۷۲ - ۷۰۴۰-۹۶۴

ISBN: 964-7040-72-5

مرفان ایران (مجموعه سادات ۲۲)

آفرین محمد آفرین

۲۰	۲۰
----	----

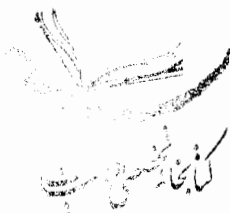
۲۱۲



عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۲۳



گردآوری و تدوین

دکتر سید مصطفی آزمایش

۴۴۰۰۸

آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ -
عرفان ایران: مجموعه مقالات (۲۳) / گردآوری و تدوین مصطفی
آزمایش. - تهران: حقیقت، ۱۳۸۴.
۱۳۴ ص.
ISBN: 964-7040-72-5 : ۱۲۰۰۰ ریال
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. عرفان - ایران - مقاله ها و خطابه ها. ۲. آداب طریقت - مقاله ها و
خطابه ها. الف. عنوان.
۲۹۷/۸۳ BP۲۸۶ / آ ۴۶ ع ۴۸۴۸۳۳
م ۸۴ - ۱۶۸۵۲ کتابخانه ملی ایران



عرفان ایران : مجموعه مقالات (۲۳)

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش

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

صندوق پستی: تهران، ۳۳۵۷-۱۱۳۶۵

تلفن: ۸۸۷۷۲۵۲۹؛ فاکس: ۸۸۷۹۱۶۵۲

تلفن مرکز پخش: ۵۵۶۳۳۱۵۱

چاپ اول: بهار ۱۳۸۴

تعداد: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ و صحاف: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۱۵۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۷۰۴۰-۷۲-۵

ISBN: 964 - 7040 - 72 - 5

- لطفاً مقالات و مطالب خود را به نشانی ناشر
بفرستید.

- آراء و نظرهای مندرج در مقالات و مطالب
عرفان ایران ضرورتاً مورد قبول گردآورنده آن نیست.

- عرفان ایران در ویرایش و تلخیص مطالب مجاز
است.

فهرست مندرجات

..... مقالات

- خطاب دائمی قرآن: لِاتَمِّمِ مَكَارِمَ الْاِخْلَاقِ دکتر حاج نورعلی تابنده ۵
 - دوروی هستی در عرفان و تمثیل غار افلاطون دکتر سعید بینای مطلق ۱۸
 - پرسش از نسبت تصوّف و مدرنیته دکتر علی اصغر مصلح ۳۰
 - حضرت آدم و خلافت او در اندیشه ابن عربی دکتر حامد ناجی اصفهانی ۳۹
 - سهروردی در هند: بخش اوّل اکبر ثبوت ۵۰
 - زبان کیمیایی جابر بن حیان رضا کوهکن ۶۴
 - نمونه‌هایی از رفتار صوفیان با مخلوقات دکتر حشمت‌الله ریاضی ۸۲
 - شرق‌شناسی و فلسفه اسلامی ابی نورالدین ۹۹
- ترجمه: محمود زارعی بلشتی

..... معرفی کتاب

- گزیده اشعار شاه نعمت‌الله ولی مقدمه و گزینش: ابوالحسن پروین ۱۰۸
- پریشان‌زاده
- در تقاطع راه‌های طریقت: فخرالدین عراقی تألیف: او پیرونگ ۱۱۱
- مرسله همدانی
- قلندر به تألیف: احمد یاشار اُجاق ۱۲۳
- اسری دوغان

خطاب دائمی قرآن: لِاتَّقِمَ مَکَارِمَ الْاِخْلَاقِ^۱

حاج دکتر نورعلی تابنده

از آب به راه‌های گوناگونی مثلاً برای آشامیدن یا برای شست‌وشو استفاده می‌شود. آب آثار مختلفی در زندگی ما دارد. به خاطر دارم که شاید حدود سی سال پیش دانشمندان شوروی راجع به آب و آثار آن تحقیقات زیادی کرده و شرح مفصلی نوشته بودند. در قرآن هم در یکی از آیات می‌فرماید: *مِنَ الْمَاءِ کُلُّ شَیْءٍ حَیٍّ*^۲، هر چیزی زنده به آب است؛ حیات به آب است. از این رو در بعضی خطبه‌های عرفانی در شأن حضرت علی آمده است که *اَصْلُ الْحَیَاةِ الْمَائِیَةِ*، سرچشمه حیات وابسته به آب است. سرچشمه آب حیات است، آبی که انسان را همواره زنده نگه می‌دارد. ولی با این همه انس و آشنایی با آب، با اینکه آب مثل هوا از قابل دسترس‌ترین امور به ما است، با این همه سادگی و بساطت که آب دارد، اگر کسی از ما بپرسد که آب چیست، آن را تعریف کن، نمی‌توانیم پاسخ دهیم. قرآن

۱. متن منقح و مفصل مطالب عنوان شده در تاریخ ۸۴/۳/۱۹.

۲. سورة انبیاء، آیه ۳۰.

هم همین طور است. همین مقام را که آب در طبیعت دارد، قرآن در ماوراءالطبیعه دارد. این همه بحث و نظر، این همه پرس و جو، این همه تحقیق درباره قرآن شده است. از بحث درباره ظاهر کلمات، اعراب، نحوه قرائت آنها تا مباحث دقیق عرفانی درباره لطایف معنوی قرآنی؛ از مباحث فقهی و آیات الاحکام تا انواع نگارش خطوط قرآنی و تذهیب آنها همه جزو مطالب و مسائل قرآن‌شناسی است. بسیاری از ما مسلمانان با قرآن مجید مأنوس هستیم و آن را به عنوان کلام الهی و کتاب مقدس دینی می‌خوانیم. یکی از دستورات فقری خواندن یومیّه قرآن مجید و تدبّر و تفکر در آن است. ولی با این همه انس با قرآن مجید و تحقیق و تفحص درباره آن، حقیقت قرآن برای ما نامعلوم است و اگر کسی درباره این کتاب الهی پیرسد، ما نمی‌دانیم چیست و چه بسا اقوال نسنجیده و نادرست درباره آن بگوییم. چنان‌که در تاریخ اسلام شاهد آن هستیم که سوءاستفاده‌های فکری فراوانی خصوصاً از تفسیر به رأی در قرآن شده است.

آیات قرآن دارای وجوه و تقسیم‌بندی‌های گوناگونی است که شرح جامعی از آن در ابتدای تفسیر شریف بیان السعادة آمده است. یکی از مهم‌ترین اینها، موضوع تنزیل و تأویل قرآن است. درباره تأویل قرآن، تأویل ممدوح و مذموم، فرق میان تأویل و تفسیر، تفسیر به رأی و... مطالب مختلفی گفته شده است. خود کلمه تأویل در لغت به معنای بازگرداندن و رجوع به اصل و مبدأ است. تنزیل هم در لغت به معنای پایین آوردن و فرود آوردن است. آیات قرآنی دارای تنزیل و تأویل است. تنزیل قرآن، نزول آن از مراتب عالیه تا درجه مکتوب شدن و به صورت کتاب درآمدن است. تأویل آیات قرآن هم بازگرداندن آنها است به معانی اصلی و اولیه‌اش. قرآن مجید در طی بیست و سه سال بر پیامبر نازل شد و ایشان آن را ابلاغ کردند. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چه کسی

علم به تأویل قرآن دارد.

در قرآن، آیه پنجم سوره آل عمران، می فرماید: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا. این آیه در باره تأویل آیات متشابه است — و به اعتباری دیگر تأویل کل قرآن است — و اینکه چه کسی تأویل آنها را می داند. بعضی از مفسران، این آیه را چنین می خوانند که وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ و در اینجا آن را تمام می دانند و وقف می کنند. بنابراین قرائت، کسی تأویل قرآن را نمی داند مگر خداوند. راسخون در علم هم کسانی هستند که در این باره از جهت تسلیم به خداوند می گویند: به آن ایمان آوردیم و همگی آنها از جانب پروردگار ما است، ولی آنها تأویل قرآن را نمی دانند. ولی گروهی هم می گویند که واو در ابتدای جمله وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ واو عطف است و این جمله، جمله عاطفه و ادامه همان جمله اول است. بنابراین قرائت، تأویل قرآن را خداوند همچنین راسخون در علم می دانند. طرفداران هر یک از دو قرائت در بیان نظر خود دلایلی آورده اند که در اینجا مجال ذکر آنها نیست.

ولی قول دقیق، بنابر نظر مصتف بیان السعادة این است که تأویل آن را به نحو اطلاق و آن گونه که در نفس الامر است کسی نمی داند جز خدا و معصومین (ع) ولی دیگر انبیا و اولیا در مقام راسخون در علم هر یک به قدر مقام و شأن معنوی خویش آن را می دانند. اما تأویل به معنایی عام تر در مورد همه مؤمنان صادق است.

برای فهم این مطلب به یکی دیگر از لطایف قرآنی یعنی موضوع ظاهر و باطن داشتن آن می پردازیم. در حدیثی نبوی آمده است که قرآن دارای ظَهر و بطنی است و آن بطن هم دارای بطنی دیگر تا هفت بطن (إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَلِبْطِينَ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ). ظاهرترین مصداق هر آیه همان است که شأن نزول آن

می‌باشد. و تنزیل قرآن مربوط به همین مرتبه است. خواننده قرآن و تأمل‌کننده در آن برحسب مراتب فهم و درک معنوی خویش از ظاهر آیات به باطن آنها راه پیدا می‌کند. این است که در روایتی فرموده‌اند: إقرأوا لعلکم تفرحون؛ به مراتب بالاتر معنوی و عرفانی سلوک کن.

تأویل به معنای عامش آن است که ظاهر قرآن را به بواطن آن برگردانیم. یعنی درست همان‌طور که قرآن به عنوان کلام الله در تنزیل خویش در سیر نزولی از مقام غیب الهی و باطن، ظاهر و ظاهرتر شده به‌طوری که خلق الناس، مخاطب آن قرار گرفته‌اند، این مخاطبان و قاریان قرآن در سیر صعودی، بنابر درجات عرفانی خویش، آن را بیشتر و بیشتر می‌فهمند.

شخصی از حضرت اباجعفر (ع) درباره این روایت پرسید که «در قرآن آیه‌ای نیست که دارای ظهر و بطنی نباشد.» حضرت فرمود: «ظهر آن تنزیلش و بطن آن تأویلش می‌باشد.»^۱ حال اگر قرآن مجید را منحصر به ظاهر آیات و موارد مربوط به شأن نزول کنیم، خطاب قرآن فقط منحصر به ۲۳ سال ایام رسالت پیامبر اکرم و همان مسلمانان و مؤمنان صدر اسلام و همان وقایع و حوادث و مسائل مطرح شده برای مردم آن زمان آن هم در جزیره العرب می‌شود. ولی اگر از این معنای ظاهری (تنزیل) عبور کنیم و به اصل و مبدأ آیات بازگردیم (تأویل) همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و در همه مکان‌ها می‌توانند مورد خطاب الهی قرار گیرند؛ چنان‌که در روایت نیز آمده که قرآن را چنان بخوان که گویی بر تو نازل شده است. در این حال خطاب‌های یا ایها الناس، یا ایها الانسان، یا ایها الذین آمنوا فقط مربوط به انسان‌های ۱۴۰۰ سال پیش دوران رسالت پیامبر نمی‌شود.

۱. صفار قمی، بصائر الذرات، تصحیح حاج میرزا محسن کوچه باغی تبریزی، چاپ کتابخانه آیت الله مرعشی، ص ۱۹۶.

براساس تفاوت تنزیل و تأویل هم می‌توان گفت تفسیر قرآن علم نزول آیه یعنی دانستن شأن نزول آن و مسائلی از قبیل مباحث فقهی و لغوی درباره آیه است و تأویل قرآن، بازگرداندن آن به معنایی است که مطابق ظاهر آیه است و احتمال آن می‌رود. مثال ساده این مسأله در زندگی اجتماعی فعلی انسان‌ها این است که در قوانین مصوّبه پارلمان معمولاً هدف خاصی ذکر می‌شود و بر مبنای آن هدف مثلاً می‌گویند: «برای تأمین عدالت مقرر می‌گردد که...». این قسمت (تأمین عدالت) همیشگی (البته به معنای معمولی) است ولی مقررات با انطباق با زمان و مکان و برای همان منظور است. در این باره به زبانی ساده‌تر مثال‌هایی از قرآن ذکر می‌شود:

در آیه ۴۳، سوره نساء می‌فرماید: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ*. معنای ظاهری آیه این است که به نماز نزدیک نشوید درحالی که مست هستید تا بدانید که چه می‌گویید. این آیه از نظر شأن نزول مربوط به مراحل اولیه تحریم شرب خمر است. برای اینکه خداوند به یک‌باره شرب خمر را نهی نکرده بلکه ابتدا می‌فرماید به‌هنگام نماز خواندن، مست نباشید. ولی تحریم قطعی آن در سوره بقره، آیه ۲۱۹ است که می‌فرماید: *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا اكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا*. در این باره کسی — با یک تأویل نادرست — سؤال کرده بود که اگر شخصی در سلوک از حالت هوشیاری خارج شد، از مصادیق سُکاری (مست) در این آیه محسوب می‌شود. پاسخ این است که اگر کسی در این حالت عدم هوشیاری یا مستی معنوی باشد، چیزی را نمی‌فهمد و به حالات خویش آگاهی ندارد و مثل آدمی می‌ماند که در حالت اغما یا بیهوشی بستری شده باشد. در این حالت او از خود اراده‌ای هم ندارد. ولی از این آیه چنین فهمیده می‌شود که مخاطب آن کسی است که دارای اراده است و

می تواند نماز نخواند. این یک معنا (تأویل) باطنی - البته نادرست - می تواند باشد.

در یک معنا (تأویل) دیگر درباره جمله حتی تعلموا ما تقولون - تا بدانید که چه می گوئید - می توان گفت: یعنی باید در نماز بفهمید که چه می گوئید و کلام شما مصداق لقلقه زبان یا هذیان نباشد. مثلاً وقتی می گوئید الحمد لله رب العالمین ایاک نعبد و ایاک نستعین، بدانید که چه می گوئید و به که می گوئید.

اینها می تواند از مراتب مختلف باطنی فهم این آیه باشد. البته بعضی هایش در درجات مختلف است و بعضی ها تفصیل دیگری است. این تأویل ها تا آنجا که با ظاهر عبارات در مقام تنزیل مخالف نباشد، می تواند مقبول و مستند باشد ولی متأسفانه گاه سوءاستفاده هایی از تأویل قرآن شده است و لذا تأویل نزد عده ای معنای مذموم یافته و آن را به معنای تفسیر خلاف ظاهر به کار برده اند. چنان که در مورد برخی از کسانی که به باطنیه مشهور شده اند رخ داده است. آنان بدون توجه به ظاهر آیات و مطابقت باطن با ظاهر قرآن را تأویل کرده اند.

مصداق دیگر از این سوءاستفاده آن است که گروهی از متکلمان در تفسیر قرآن مرتکب شده اند. آنان درباره مفاد آیاتی که در فهم ظاهریشان نمی گنجد - در مسائلی مثل جبر و اختیار یا رؤیت خدا - مرتکب تأویل های نادرست شده اند و خطاب به چنین کسانی مولانا می گوید:

کرده ای تأویل حرفِ بکر را خویش را تأویل کن نه ذکر را
بر هوا تأویل قرآن می کنی پست و کثر شد از تو معنی سنی^۱
از مسائل مربوط به تنزیل قرآن و آیات، مسأله سوره ها و آیات مکی و مدنی است. درباره تفاوت این دو، مطالب مختلفی گفته شده است ولی آنچه اجمالاً

۱. مثنوی مولوی، طبع نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۸۱-۱۰۸۰.

می‌توان فهمید این است که آنچه در مکه بر پیامبر نازل شده مکی است و از اوصاف آیات مکی این است که چون مربوط به دعوت اولیه پیامبر به اسلام است، در برگیرنده اصول دین و مطالب اخلاقی است. در قیاس با آیات مکی، می‌توان گفت آنچه در مدینه نازل شده، مدنی است و چون این آیات مربوط به زمانی می‌شود که پیامبر در شهر مدینه، جامعه اسلامی را تشکیل داده و به اقتضای اداره این جامعه باید قوانین و احکام جزئی نیز تشریع می‌شد، آیات و سوره‌های مدنی مشتمل بر جزئیات احکام و قوانین است. مثال امری این امر این است که مثلاً وقتی در کشوری جرمی زیاد می‌شود، به مناسبت احتراز از وقوع جرم قوانین بیشتری درباره آن وضع می‌گردد. در ایام تأسیس حکومت اسلامی در مدینه نیز خداوند به مناسبت وقایع مختلف احکامی را تشریع می‌کرد و در بعضی آیات هم که حکمی تشریع نمی‌شد، پیامبر می‌فرمود: به احکامی که در تورات آمده و در آنها حکم الهی است (فیها حکم الله) عمل کنند. ولی هر وقت ضرورت داشت آیاتی مشتمل بر احکام نازل می‌شد و تا زمانی که این آیات نسخ نمی‌شد، قابل اجرا بود. ولی این ارجاع دائمی نبود، از این رو در قرآن خطاب به پیغمبر (ص) فرموده است: وَشَاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ.^۱ به پیغمبر دستور می‌دهد که حتی نظر مخالفین را هم بشنود ولی تصمیم نهایی با خود پیغمبر است. در مورد جامعه مؤمنین در سوره شوری، مؤمنین را چنین توصیف می‌کند: أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ. بنابراین آنچه در قرآن گفته نشده است به شورای مؤمنین مربوط است. اما با توجه به آیه لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِی رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ،^۲ سنت رسول خدا هم به منزله قانون است. با این حال باید توجه داشت کدام رفتار پیامبر سنت است و کدام رفتار ایشان

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۵۹.

۲. سوره احزاب، آیه ۲۱.

برحسب مصداق آیه قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ^۱ می باشد. لذا نمی توان گفت که چون حضرت شتر سوار می شدند ما هم اکنون باید شتر سوار شویم. تشخیص این مطلب خود از اموری است که قابل بررسی است و در مورد آن اختلاف نظر وجود دارد. از این رو در آیات مکی وقایع خارجی که موجب تنزیل است و لذا مقتید به زمان و مکان است کمتر مورد نظر است. لذا احکام شرعی مثلاً در مسائل مالی در آنها کمتر آمده مگر به صورت مجمل و کلی که باز در آن هم جنبه اخلاقی غلبه دارد. مثلاً جزو اوصاف نمازگزاران (مُضَلِّین) در سوره معارج، آیات ۲۵ و ۲۴، می فرماید: وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلنَّاسِ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ، کسانی که در اموالشان برای سائل و محروم حقی معین قائل هستند. یکی از استنباطهایی که از آیه می توان کرد این است که اگر شما مخاطب این آیه شریفه هستید، هرگاه کمکی به سائل و محروم می کنید، متنی بر او نگذارید زیرا او بر مال شما حق دارد و درواقع شما حقش را می پردازید. این قسمت آیه همیشگی و تغییرناپذیر است. زیرا به جنبه اخلاقی قضیه نظر دارد اما آنچه زمان پیغمبر در عمل مشاهده شده است عملاً بعداً قابل تغییر است مثلاً دارایی هایی را که مشمول زکات می شود امروز شهرنشینان کمتر دارند و بنابراین نمی توان گفت اسکناس زکات ندارد یا ربا ندارد. حل این مسأله با اهل حل و عقد است. بنابر آیه وَأَمْزُهُمْ سُورَى بَيْنَهُمْ.

با اینکه آیات مدنی بیشتر ناظر به احکام است ولی در آن ها نیز خطاب قرآن مختص و منحصر به شأن نزول این آیات و صرفاً راجع به همان زمان و همان واقعه نمی شود بلکه همه قوانین و مقررات مربوط به آن امر باید در مسیر حکمت حکم باشد، لذا حکمت تشریع حکم آن، کلی و مربوط به همه زمان ها و همه مواردی است که مشابه آن می باشد منتهی به مناسبت خاصی نازل شده است. به

۱. سوره کهف، آیه ۱۱۰ و سوره فصلت، آیه ۶.

عنوان مثال می‌توان از قضیهٔ افک نام برد که در آن در سال ششم هجری به امّ المؤمنین عایشه تهمت زدن. البته این واقعه توطئه‌ای علیه اسلام نبود که اگر این‌طور بود پیامبر تهمت‌زنندگان را طرد می‌کرد. در واقع، توطئه‌ای بود که چند تن از زنان پیامبر، امّهات مؤمنین، علیه زن دیگر ایشان امّ المؤمنین عایشه کردند. در این باره پیامبر با چند نفر و از جمله چند بار با علی (ع) مشورت کردند. علی یک بار به پیامبر عرض کرد که چنین نیست، زیرا الْغَيْثُونَ لِلْغَيْثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ^۱؛ تو طیب و پاک هستی، نصیب تو نیز جز طیبه نمی‌شود.^۲ بنا به رأی عده‌ای از مفسران به مناسبت قضیهٔ افک، آیه إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ...^۳ نازل شد و به حدّ قذف^۴ و حکم لعان ذکر و یادآوری شد. ولی به قول اصحاب فقه، خاص بودن سبب نزول، علت تخصیص حکم نمی‌شود.

در مورد حکم لعان^۵ نیز مشهور است که در سال نهم صدور یافت و شأن نزولش آن بود که روزی یکی از صحابه (منسوب صحابی بزرگ سعد بن معاذ یا سعد بن عبادة) به پیامبر عرض کرد که شما فرموده‌اید که حکم به حدّ زنا صادر نمی‌شود مگر اینکه چهار شاهد شهادت بدهند یا اقرار کنند و اگر غیر از این باشد باید هشتاد تازیانه بر تهمت‌زننده بزنند؟ حضرت تأیید فرمودند. در این هنگام یکی از مسلمانان (پسر عم سعد) رسید و گفت همسرش را در حالت زشتی دیده

۱. سوره نور، آیه ۲۶: مردان ناپاک برای زنان ناپاک و زنان پاک برای مردان پاک هستند.

۲. در امور مالی نیز همین مسأله صادق است که:

گر بگیرد خون جهان را مال مال کی خورد مرد خدا إلا حلال

۳. سوره نور، آیه ۱۱.

۴. افک و قَذَف در لغت به معنای تهمت زدن است.

۵. لعان در لغت به معنی دور کردن و طرد کردن است و در اصطلاح فقهی یعنی گفتن لعنت خدا بر کسی که دروغ می‌گوید به ترتیبی که در احکام شرعی آمده است.

است. حضرت فرمودند: شاهدانت کیستند؟ عرض کرد: شاهدی ندارم. حضرت فرمودند او را شلاق بزنید. در این حال دوستان او (پسر عم سعد) ناراحت شدند و عرض کردند: او اکنون بابت زنش ناراحت است. آیا سزا است تازیانه هم بخورد؟ حضرت فرمود: نمی توان حکم خدا را تعطیل کرد. در این اوضاع حالت نزول وحی بر پیامبر عارض شد. صحابه می دانستند در حالت وحی ممکن است احکام عوض شود یا حکم جدیدی نازل شود. بنابراین درنگ کردند. پس از اینکه حالت وحی بر پیامبر تمام شد. فرمودند: آزادش کنید و حکم لعان را میان شوهر و زن جاری کردند.

حال آیا می توان گفت این حکم فقط مربوط به زمان پیامبر بود؟ یا اکنون نیز اگر چنین وضعی پیش آید همین حکم خدا جاری است؟

البته برخی از آیات قرآن مجید مثل قل هو الله احد شأن نزولی ندارد و به مناسبتی نازل نشده چرا که از عالم بی زمانی و بی مکانی خبر می دهد. بسیاری از آیات مکی نیز چنین است ولی همان آیاتی هم که ناظر به زمان و مکان خاصی است و شأن نزول خاصی دارد، حکم آن عمومی است و در همه زمان ها جاری می شود. البته درباره جاودانگی احکام الهی باید به این دو نکته هم توجه کرد که: (۱) آنچه مطابق روح قانون شریعت است چون منطبق با فطرت می باشد دوام دارد اما جلوه های خارجی فطرت بر حسب زمان و مکان متغیر می باشد. فی المثل اصل ازدواج برای انسان ها - و حتی جانداران - قانون فطرت است منتهی در هر مذهب و آیینی به شکل خاصی و متناسب با اوضاع اجتماعی و جغرافیایی انجام می گردد که باید مورد نظر قرار گیرد. در مورد سن بلوغ دختر و پسر، قرآن سن معینی را ذکر نمی کند. اصل جامعیت بلوغ چه در ازدواج و چه در عبادات منطبق با عقل غریزی و فطرت است ولی در هر منطقه جغرافیایی متفاوت است. سن بلوغ

یک دختر یا پسر مثلاً ده ساله در آفریقا و مناطق استوایی با هم سنّ خود در سبیری و اسکاندیناوی متفاوت است.

(۲) در علم حقوق – چه در مبحث قانونگزاری و چه در مبحث قضاوت – معتقدند باید قانونگذار به نحوی قانون بنویسد که حتی یک مورد بسیار نادر و استثنایی را از نظر دور نکند. ولی اگر موردی سالها و بلکه قرن‌ها حادث نشد، نمی‌توان گفت حکم آن نسخ شده است بلکه باید گفت مصداق ندارد. بعضی احکام چنین است یعنی گرچه نسخ نشده ولی امکان اجرا ندارد. تنظیم چنین مقرراتی نشان‌دهنده مهارت و تسلط مقنن بر تمام نیازهای اجتماع است. مسأله اجازه تعدّد زوجات در اسلام از این‌گونه امور است. البته ابتدا باید به این نکته توجه کنیم که در قضاوت یا اعمال خود، مصداق این بیت مثنوی^۱ باشیم که «چون کُلو خواندی بخوان لا تُسرفوا».

در همان قانونی که از لحاظ حقوقی چنین اجازه‌ای داده شده است از لحاظ اخلاق دینی می‌فرماید: وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا اَنْ تَعْدِلُوا...^۲ توجه کنیم که نه تنها امر به تعدّد زوجات نشده بلکه تا حدّی نهی نیز شده است و از این رو نباید اجازه را با امر اشتباه کرد.

در مورد برده‌داری نیز چنین است. ابتدائاً توضیح دهم که در دوران گذشته برده‌داری در جوامع مختلف با مقررات متفاوتی برقرار بود و بنابر آنچه مورخان می‌گویند در سال ۱۸۶۳ میلادی یعنی مقارن جنگ‌های انفصال در آمریکا توسط آبراهام لینکلن رسماً لغو شد. با این حال اعلامیه لغو تا مدّت‌ها ابزار استعمار و استثمار بود و بدین ترتیب برده‌داری قدیم تبدیل به استثمار و عبودیت شد و

۱. مثنوی مولوی، دفتر پنجم، بیت ۱۴۰۷.

۲. سوره نساء، آیه ۱۲۹.

کارخانه‌ها جای ارباب‌های قدیم را گرفتند. در مورد اسلام حقیقت این امر است که اسلام برده‌داری را برقرار نکرد بلکه مقرراتی را برای نظام موجود برده‌داری مقرر کرد که به تدریج محدود و نهایتاً منتفی شود. اسلام به جای لغو یک باره و روانه کردن هزار غلام و برده‌ای که کاری بلد نبودند و آزادی یک باره همگی آنها که اقتصاد اجتماع را مختل می‌کرد، راه‌های فراوانی را به عنوان واجب و مستحب برای آزادی آنان گذاشت و در تکمیل آن راه ورود به بردگی را نیز محدود نمود که بعد از غیبت امام عصر به کلی مسدود شد و اگر به این دستورات رفتار می‌شد، پس از یک قرن هیچ برده‌ای باقی نمی‌ماند.^۱

جاودانگی خطاب الهی فقط در مورد احکام اجتماعی نیست، مثال اخلاقی آن، یکی از آیات مکی است. اولین آیات سوره عَبَس این است: عَبَسَ وَ تَوَلَّى اَنْ جَاءَهُ الْاَغْمَى و ما یَدْرِیکَ لَعْلَهُ یَرْکَنِ، روئرش کرد و سر خویش را برگرداند از اینکه آن نابینا پیش او آمد. تو چه می‌دانی شاید او تزکیه شود. شأن نزول این آیات این است که روزی پیامبر عده‌ای از مستکبران مکه را نصیحت می‌کردند. در این هنگام ابن ام مکتوم که از صحابه خاص پیامبر ولی نابینا بود، قدم‌زنان وارد شد و ندید که پیامبر با آنان در حال سخن گفتن و دعوت به اسلام است، و از دور از پیامبر درخواست کرد که برایم از قرآن بخوان تا پاک شوم. حضرت چیزی نفرمودند و او هم چند بار درخواست خود را تکرار کرد. پیامبر به او روئرش کردند و رو برگردانیدند. او نیز عازم خانه‌اش شد که آیات مذکور نازل شد. پیامبر بلافاصله دویدند و صدایش زدند و دلجویی کردند. البته بعضی از مفسران هم می‌گویند که این آیات چون مشتمل بر عتاب است و عتاب دون شأن پیامبر

۱. برای تفصیل این مطلب رجوع کنید به مقاله "برده‌داری در اسلام" در عرفان ایران، شماره ۱۹، صص ۱۸-۱۰.

است، دربارهٔ ایشان نبوده است. درحالی که چنین چیزی بی هیچ وجه نه تنها از شأن پیامبر نمی‌کاهد بلکه آن را بالا می‌برد. تنزیل این آیه چنان بود که گفته شد ولی تأویل آن، عتاب است به همهٔ کسانی که از برادر مؤمن خویش رو برمی‌گردانند. بنابراین در اینجا نیز قرآن کریم همان‌طور که داستان‌های دیگری را برای آموزش مسلمین فرموده است این واقعه را ذکر کرده و خواسته است که خود ما نتیجه‌گیری کنیم. آن نتیجه قابل نسخ نیست و خود آیات به‌عنوان ذکر واقعه تلقی می‌شود نه حکم فقهی و شرعی و از این نظر است اگر گفته می‌شود: «خطاب قرآن جاودانه است».

چنین نیست که مخاطب آیات قرآنی، اعم از مکی و مدنی، مسلمانان زمان پیامبر باشند. منتهی باید کسانی باشند که مخاطب آن گردند، ترجمان آن شوند و آن را به زبان درآورند، چنان‌که علی (ع) می‌فرماید: وَهَذَا الْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ خُطٌّ مَسْتُورٌ بَيْنَ الدَّفْعَتَيْنِ لَا يَنْطِقُ بِلِسَانٍ وَلَا يُدَّ لَهُ مِنْ تَرْجَمَانٍ وَإِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ الرَّجَالُ^۱؛ این قرآن خط نوشته‌ای میان دو جلد که به زبان در نمی‌آید و ناچار باید آن را ترجمانی باشد. کسانی که آن را به زبان درمی‌آورند. از این روست که علی (ع) دربارهٔ خویش فرمود: أَنَا الْقِرَانُ النَّاطِقُ وَالْبَرَهَانُ الصَّادِقُ، مَنْ قَرَأَ نَاطِقٌ وَبَرَهَانٌ صَادِقٌ هَسْتُمْ، رَسُولُ الْكَرَمِ (ص) به علی (ع) فرمود: تو برای تأویل قرآن می‌جنگی همان‌طور که من برای تنزیل آن جنگیدم.

سبب این که دستور داده شده است که قرآن را بخوانیم و در آن تأمل و تفکر کنیم همین است که مخاطب قرآن شده، به درک معانی جاودان آن نائل شویم.

انشاءالله

دوروی هستی در عرفان و تمثیل غار افلاطون

دکتر سعید بینای مطلق

عرفان (یا ایزوتریسم) اساساً به معرفتی گویند که با باطن و درون سروکار دارد و در نظر نخست مقابل ظاهر و بیرون است؛ ولی در واقع، ظاهر و بیرون در ایزوتریسم (عرفان) از اهمیت بنیادین برخوردار است. زیرا تجلی یا ظهور حقیقت الهی، بدون "ظاهر"، شدنی نیست و "ظاهر" در معنای عام آن، همان حجاب در عرفان اسلامی، و یا "مایا" در آیین هندو است. کار حجاب یا مایا نیز نمایاندن و ظاهر کردن و در عین حال پوشانیدن و پنهان کردن است. این دو وجه حجاب از یکدیگر جدایی ناپذیرند.

از این رو در دیدگاه‌های عرفانی و افلاطونی، دوگونه گفتار درباره هستی که در واقع مکمل یکدیگرند، دیده می‌شود؛ گفتاری که مبتنی بر نفی هستی و جهان است و ناظر بر روی پوشاننده حجاب است، و گفتاری که مبتنی بر اثبات هستی است و نظر به وجه آشکارکننده حجاب یا شفافیت متافیزیکی پدیده‌ها^۱ دارد. از

۱. این اصطلاح از فریتیوف شوآن است. برای مثال، رک: منطق و تعالی، برگردان انگلیسی، ص ۱۹۴.

این رو درباره دانش عرفان چنین گفته‌اند: "ازوتریسم یا عرفان، چون دانش نور است، در نتیجه دانش مستوری‌ها و نامستوری‌هاست."^۱ پس عرفان دانش آتما و مایا و بازی‌های مایا است.

در نتیجه نادیده انگاشتن روی دوگانه حجاب یا هستی در دیدگاه عرفانی یا افلاطونی، و به‌طور کلی در بینش‌هایی که با این دو منظر خویشی و پیوند دارند، به تعبیر نادرست از معرفت عرفانی و افلاطونی می‌انجامد. برای مثال آنچه در جامعه ما "درویشی" به معنای ناپسند این واژه و یا در تداول عام "بی‌قیدی" نام دارد، پدیده‌ای است که به زعم نگارنده، از کج‌فهمی و دریافت نادرست روی پوشاننده مایا، و یا انحطاط و ابتذال آن، ریشه می‌گیرد. نقد نیچه و حتی هیدگر از افلاطون نیز اساساً ناشی از ناآشنایی و بیگانگی این دو فیلسوف با جوهر حجاب (مایا) و روی دوگانه آن است. در این گزارش، می‌کوشیم تا بشود، به تبیین مفهوم حجاب در عرفان (ازوتریسم)، سپس نزد افلاطون بپردازیم تا درستی یا نادرستی این مدعا آشکار شود.

حجاب (مایا)

ریشه حجاب کجاست و کار آن چیست؟ آن چه در پی می‌آید تلاشی است برای پاسخ گفتن به این دو پرسش.^۲ حجاب یا مایا به بیان فریتيوف شوآن در بی‌نهایتی الهی ریشه دارد: «اصل (برین الگوی اصلی) حجاب همان بعد الهی بی‌نهایت است که خود از بی‌چون سر می‌زند و جلوه گر می‌شود، ولی به درستی

۱. فریتيوف شوآن، "راز حجاب"، ازوتریسم چوان اصل و چوان طریق، ص ۶۱.

۲. برای تعریف حجاب (مایا) اساساً از مقاله "راز حجاب" سود جسته‌ایم. همچنین رک: از همان نویسنده، "درخت جاودانه" در همان کتاب، صص ۸۷-۷۷ (صص ۶۴-۴۷، برگردان انگلیسی) و نیز "آتما و مایا"، صورت و جوهر در ادیان، صص ۴۴-۳۵ (برگردان انگلیسی، صص ۴۲-۳۱).

کیفیتی درونی برجای می‌ماند. بنابراین حجاب از هیچ بر نمی‌خیزد، بلکه از بی‌نهایتی پیدا می‌شود که خود برخاسته از مطلق یا بی‌چون است. به سخن دیگر مایا از عدم، هست نمی‌شود، بلکه از ذات آتما (atma) تراوش می‌کند.^۱

بدین ترتیب اصل حجاب همان ذات الهی است و نه عدم به معنای نیستی مطلق. پس حجاب و در نتیجه هستی از هیچ برخاسته است و آفریننده هستی از هیچ نمی‌آفریند. به گفتهٔ قرآن خداوند از "لا شیء" می‌آفریند همانکه در شاهنامه "ناچیز" گفته شده است:

که یزدان ز ناچیز چیز آفرید بدان تا توانایی آرد پدید
"ناچیز" یا "لا شیء" یعنی آنچه که هنوز چیز یا شیء، به بیان دیگر باشنده متعین، نیست و به هیچ روی "عدم" به معنای نیستی و مقابل هستی و وجود معنا نمی‌دهد. وانگهی "ناچیز" با نباشنده (me on یا ouk on) در یونانی مترادف است.^۲

از این نکته گذشته، بازگویم که خاستگاه حجاب قلمرو الهی است و نه عدم. ولی چگونه و چرا حجاب در قلمرو ذات پدید می‌آید و مراتب آن کدامند؟ چرایی و علت وجودی حجاب میل ذات الهی به جلوه‌گری و دَهِش خود است. «نور برای خود می‌درخشد؛ پس آنگاه برای دَهِش خود به تشعشع آغاز می‌کند؛ و چون متشعشع می‌شود حجاب و حجاب‌ها را ایجاد می‌کند. میل ذاتی به تابیدن همان حجاب نخستین است که پس از آن به صورت وجود آفریننده (Etre)

۱. راز حجاب، ص ۴۶.

۲. برای مثال، پارمنیدس، نباشنده (me onta) را به معنای آنچه باشنده (einai, on) نیست به کار می‌برد. رک: "شعر پارمنید"، برگردان فارسی، در شرف‌الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان؛ افلاطون نیز، برای مثال در رسالهٔ سوفیت، نباشنده را به آن چیزی اطلاق می‌کند که ماسوای وجود است و نه ضد آن. در نظر ارسطو نیز، نباشنده همان وجود بالقوه است.

(createur تعین می‌یابد؛ و پس آنگاه به صورت کیهان جلوه می‌کند).^۱ بنابراین نور یا ذات برای خود و برای دهش خود می‌درخشد و با این درخشش، حجاب برین و حجاب‌های دیگر هست می‌شوند. پس چرایی حجاب یا مایا همین درخشش و دهش است. نخستین حجاب یا "حجاب برین" خواست و میل الهی است و دومین حجاب "وجود آفریننده". البته چنانچه خواهیم دید آنچه فریتیوف شوآن "وجود آفریننده" می‌نامد، حقیقتی فراتر و فراگیرتر از خالق یا صانع است. در واقع "وجود آفریننده" همان عقل نزد افلوطین، یا واحد در عرفان اسلامی، و یا برهمه سگونه در فلسفه هندو است.

از این رو فریتیوف شوآن در بند دیگری از همان متن از وجود (هستی)، یعنی همان وجود آفریننده، و از ورای وجود (ورای هستی) یعنی همان ذات، سخن می‌گوید: «فرق و جدایی بنیادین، یعنی آن فرقی که پیش از همه به آن می‌اندیشیم، همان جدایی تام میان آفریننده و آفرینش یا میان اصل و تجلی است. در حوزه متافیزیک فراگیر و بنیادین، سخن از جدایی میان وجود و ورای وجود نیز به میان است. امر اخیر (وجود) از مایا یا نسبیت برمی‌خیزد.»^۲ بنابراین جدایی میان آفریننده و آفرینش در مرتبه‌ای فروتر از جدایی دیگر، یعنی جدایی میان وجود و ورای وجود قرار دارد. دیگر اینکه مقصود از وجود همان وجود آفریننده است. و بالاخره لوگوس یا کلام خلّاقه و یا به عبارت دیگر خدای صانع از وجود یعنی وجود آفریننده سر می‌زند. بدین ترتیب، «حجاب نخستین در خداوند پیدا می‌شود و این همان گرایش اصلی یا آغازین و ذاتی صرف به دهش است، این گرایش تنها در ذات الهی می‌ماند. حجاب دوم همچون اثر برون ذاتی

۱. راز حجاب، صص ۶۱ - ۶۰.

۲. همان، ص ۵۸.

حجاب نخستین است و این همان اصل وجودی (Principe ontologique) یا وجود آفریننده است که صور یا امکانات اشیاء را ایجاد می‌کند. وجود، حجاب سومی را هست می‌کند، یعنی همان "لوگوس خلاقه" که جهان را ایجاد می‌کند. جهان نیز به طریق اولی حجابی است که هم پنهان می‌کند و هم گنجینه‌های خیر برین را انتقال می‌دهد.^۱ بنابراین می‌توان هر مرتبه را حجابی برای مرتبه پیش از آن و در عین حال امکان تجلی آن دانست.

حجاب‌های سه گانه به خوبی در حدیث قدسی معروف به "گنج پنهان" نیز مشاهده می‌شود: «كنت كنزاً مخفياً فأخبئت أن أعرف فخلقت الخلق لكى أعرف». ترتیب پیدایی حجاب‌ها در این حدیث را می‌توان چنین بیان کرد: "گنجی پنهان بودم"، اشاره به ذات الهی است. "پس دوست داشتم" (عشق آن داشتم)، اشاره به قصد و میل الهی به دهش و آشکار کردن خویشتن است و این همان حجاب اول یا سرآغاز مایا است. "پس آفریدم" مترادف با وجود آفریننده یعنی حجاب دوم است. آفرینش را می‌توان برابر با هستی و در معنای عام آن دانست. و بالاخره "برای آنکه شناخته شوم"، اشاره به همان روی آشکارکننده هستی است، زیرا معرفت با آشکارکنندگی پیوند دارد.

این مراتب به گونه‌ای دیگر در آیه زیر از قرآن کریم نیز به روشنی دیده می‌شود: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْءٌ أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ».^۲ "هنگامی که بخواهد"، اشاره به قصد و اراده الهی و در نتیجه حجاب اول است؛ یعنی میل به ظهور و دهش. "به آن می‌گوید: باش"، همان لوگوس یا کلام آفریننده یعنی حجاب سوم است؛ "پس می‌شود"، همان آفرینش یا هستی؛ یعنی هر آنچه هست تا ناچیزترین پدیده‌های

۱. همان، ص ۴۴.

۲. سوره یس، آیه ۸۳.

محسوس.

پس کار حجاب‌ها آشکار نمودن ذات الهی و در عین حال پنهان کردن آن است: «بازی مایا رقصی است میان ذات و هستی، این یکی حجاب است و آن یکی برهنگی...»^۱ دهش بی حجاب و رقص حجاب‌ها ناشدنی است. از این رو حجاب، هرچند می‌پوشاند، ولی آشکار نیز می‌گرداند؛ از حجاب نخستین تا به حجاب دوم و حجاب‌های بی‌شمار دیگر همه در رقصند. نمودار زیبای این رقص و بازی رسالهٔ پارمنید افلاطون است، از این رو پروکلس آن را بازی الهی خوانده است. این نکته نیز شایان ذکر است که مایا به باور فریتیوف شوآن، همان رحمت است؛ ولی نه از آن جهت که توهم آفرین و نسبت است، بلکه از آن لحاظ که بی‌نهایتی، زیبایی و سخاوتمندی است.

با الهام از این کلام می‌توان دربارهٔ دوروی مایا چنین گفت: روی پوشاننده آن متناظر با قهاریت و مطلق، و روی آشکارکنندهٔ آن متناظر با بی‌نهایتی، رحمانیت و زیبایی است. این نکته را نیز بیفزاییم که دوروی مایا در قرآن‌گاه به صورت تقابل سماوات و ارض از سویی و دنیا از سویی دیگر بیان می‌شود. روشن‌تر بگوییم؛ «آسمان‌ها و زمین» روی آشکارکننده مایاست. از این رو، این دو واژه در قرآن هیچ‌گاه دلالت منفی ندارند. بالعکس «دنیا» نمودار روی پوشاننده و دورکننده مایاست. تأکید بر جمال در قرآن نیز، آنچنان که در عادی‌ترین و روزمره‌ترین پدیده‌ها جلوه می‌کند، نمودار روی آشکارکننده مایا یا همان رحمانیت است. مراد آیهٔ ششم از سورهٔ نحل است: «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَ حِينَ تَسْرَحُونَ». یعنی «و چون شب هنگام باز می‌گردانید و بامدادان بیرون می‌فرستید، برای شما در این کار جمال است».

در هر حال دوروی مایا، آن گونه که وصف آن گذشت نزد افلاطون نیز به خوبی دیده می شود. برای مثال "تمثیل غار" در جمهوری و روایت زایش جهان در تیمائوس به ترتیب بیانگر روی پوشاننده و روی آشکارکننده حجاب هستند.

دوروی هستی نزد افلاطون

الف - روی پوشاننده مایا یا تمثیل غار: بارزترین مثال برای وجه پوشاننده حجاب یا هستی نزد افلاطون همان تمثیل غار است. کتاب ششم از رساله جمهوری با بحثی درباره دیالکتیک و گونه های شناخت پایان می یابد. کتاب هفتم که در حقیقت دنباله کتاب ششم است، با تمثیلی به توصیف انواع شناخت و چگونگی دستیابی به خیر برین، یعنی همان دیالکتیک آغاز می شود. این تمثیل همان تمثیل معروف غار است. افلاطون در این تمثیل، هستی را چون غاری می پندارد و چنین می گوید: «اکنون که از این نکته فارغ شدیم، طبیعت ما انسانها را در این مثال، در نظر آور؛ به لحاظ آنکه برخوردار از تربیت باشد و یا بی بهره از تربیت. مکانی زیرزمینی و غار گونه ای را در نظر بیاور که دهانه آن به روی نور باز است و در سراسر غار کشیده شده است. در آن مردمانی را به بند کشیده و رو به دیوار و پشت به مدخل غار نشانده اند. پشت سر آنان، روشنائی آتشی بر یک بلندی از دور می تابد. میان آتش و زندانیان راهی است بر بلندی، و در طول راه دیواری است کوتاه چون پرده که شعبده بازان میان خود و تماشاگران می کشند تا از بالای آن، هنرهای خود را به معرض نمایش بگذارند. در آن روی دیوار، کسان بسیاری، اشیاء گوناگون از هر دست، از جمله پیکره های انسان و حیوان که از سنگ و چوب و مواد دیگر ساخته شده اند را به این سو و آن سو می برند و همه این اشیاء از بالای دیوار پیداست. بعضی از آن کسان در حال رفت و آمد با

یکدیگر سخن می‌گویند و بعضی خاموشند. آن زندانیان تصویرهای خود ما هستند. آیا آنان از خود و از یکدیگر جز سایه‌ای دیده‌اند که آتش بر دیوار غار می‌افکند؟ آیا از پیکره‌ها و اشیایی هم که در بیرون غار به این سو و آن سو برده می‌شوند جز سایه توانسته‌اند ببینند؟ اگر بتوانند با یکدیگر سخن بگویند، موضوع گفتارشان جز سایه‌هایی خواهد بود که بر دیوار روبه‌رو می‌بینند؟ و اگر صدای کسانی که در بیرون رفت و آمد می‌کنند در دیوار غار منعکس شود آیا زندانیان نخواهند پنداشت که آن سایه‌ها با یکدیگر سخن می‌گویند؟ پس آیا جز سایه هیچ چیز دیگری را حقیقی خواهند پنداشت؟»^۱

بنابراین آدمیان، از سویی در غار بسر می‌برند و از سوی دیگر زندانی هستند. مکان ایشان، "هرچند گشوده به بیرون" ولی تقریباً پوشیده و به‌سختی روشن است. خودشان نیز بی‌بهره از آزادی‌اند، از این‌رو جز سایه نمی‌بینند، جز سایه نمی‌اندیشند، جز سایه نمی‌گویند و جز سایه نمی‌شنوند. چرا چنین است؟ چرا آدمیان در بند، در غار و در میان سایه‌ها بسر می‌برند؟ زیرا به گفته افلاطون از تربیت عاری هستند و تربیت نیز در اینجا همان کسب معرفت حقیقی است؛ آنچه آزاد می‌کند معرفت است. پس می‌توان گفت که بنابر تمثیل غار، پدیده‌ها برای آدمیان به دو معنا سایه و حجاب‌اند. نخست پدیده برای ما آدمیان "چونان زندانیان" حجاب‌اند، چون زندانیان از روی دیگر آنها "روی روشن و آشکارکننده، غافل‌اند" از این‌رو سایه‌ها (پدیده‌ها) را جدا و مفارق از روشنایی و در نتیجه به دور از خیر برین تصور می‌کنند. ولی پدیده‌ها و در نتیجه هستی، به معنای دیگری نیز حجاب‌اند و آن هنگامی است که از زندانی "به روایت تمثیل غار" بندها گشوده شده و او وادار می‌شود که روی برگرداند و آن‌طور که توصیف

۱. مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، با تصرف (س ۵۱۵-۵۱۴ الف).

آن در تمثیل غار آمده، گام به گام از غار بیرون رود و بالا برود تا به سرچشمه نور، "یعنی خیر". در آن صورت هر مرتبه نسبت به مرتبه دیگر حکم حجاب و سایه خواهد داشت و در کل هرچه هست در قیاس با روی خیر، سایه و حجاب خواهد بود. به سخن دیگر، زندانی در آغاز به هرچه هست پشت می‌کند تا به پیش رود، چون هرچه هست خود خیر نیست. اما هنگامی که، به گفته سقراط، زندانی به معرفت این حقیقت رسید که هرچه هست از خیر است^۱ در آن صورت آزاد و رها می‌شود و چون رها شد چرخش نظر می‌یابد و در نتیجه همه چیز را دیگر در پرتو خیر می‌بیند. بدین ترتیب به گفته افلاطون در نظر آنکه چنین تربیت یافته است هستی دیگر تاریکی نیست، بلکه نشانه و پرتو خیر است. از همین روی در رساله تیمائوس برخلاف آنچه در تمثیل غار به وصف درآمده است، هستی خداوند دیدنی یا ظاهر است و نه سایه و تاریکی. به سخن دیگر تیمائوس بر روی آشکارکننده حجاب تأکید می‌ورزد.

ب - روی آشکارکننده مایا: روایت تیمائوس. رساله تیمائوس روایت زایش جهان است. چرا جهان پدیدار گردید؟ خلاصه پاسخ افلاطون به این پرسش چنین است: «پس بگوییم چرا آراینده، شدن و این هستی (کل) را آراست. او خوب بود و در آنکه خوب است هیچ‌گاه، درباره هیچ چیز، هیچ‌گونه رشکی رخنه نمی‌کند. چون از رشک بری بود، خواست تا همه چیز هرچه بیشتر به خودش مانند شود. اگر از خردمندان بپذیریم که اصل اساسی شدن و هستی، به درستی همین بوده است، سخت درست سخنی را پذیرفته‌ایم. خدا خواست که همه چیز خوب و تا حد امکان بی‌کاستی باشد. بدین ترتیب باید گفت که هستی از روی

۱. همان (۵۱۶ ب - س).

حقیقت جاننداری است که خرد و نفس دارد و زادهٔ مشیت خداوند است.^۱ در این گفتار دیگر سخن از سایه‌ها و یا غار به میان نیست. هرچه هست ایزدوَش و خداگونه است؛ چون خدا، کل را خوب و همانند خود خواسته است. از این رو افلاطون جهان را "خدای آفریده"^۲ می‌خواند.

علت ایجاد زمان نیز از نظر افلاطون زیبایی و الوهیت هرچه بیشتر هستی است. به روایت همان رساله: «هنگامی که پدری که زاینده جهان است آن را جنبان و زنده یافت، این جهان که زادهٔ خدایان جاوید است، به وجد آمد و چون به وجد آمد، اندیشید که آن را هنوز بیشتر با الگوی آن همانند سازد و از آنجایی که الگوی آن زنده‌ای جاوید است، کوشید که این کل را نیز تا بشود چنان (جاودانه) گرداند. باری، گوهر الگو زنده و جاوید است، لیکن این جاودانگی را به تمامی به این جهانی که زاده شده دادن، ناممکن بود. از این رو سازنده آن بر آن شد که تصویری متحرک از جاودانگی بسازد. پس هنگامی که جهان را به نظم درمی‌آورد، تصویری جاودانه که بر حسب عدد حرکت می‌کند (پیش می‌رود) از جاودانه یگانه و بی حرکت ساخت و این همان چیزی است که زمان می‌نامیم».^۳

بنابراین زمان، نه تنها موجب نزدیک تر و همانند تر شدن هستی به اصل جاودانه خود می‌شود، بلکه خود ریشهٔ الهی و جاودانه دارد. بدین ترتیب، روایت تیمائوس از هستی، برخلاف تمثیل غار، نمودار روی آشکارکنندهٔ حجاب یا مایا است. به عبارت دیگر، تمثیل غار مبتنی بر تنزیه و روایت تیمائوس استوار بر تشبیه است. از همین روی، این دو روایت همچون دو روی مایا مکمل یکدیگرند.

۱. همان، ۳۰ س - ۲۹ ای.

۲. همان، ۳۴ الف، آخر بند.

۳. همان، ۳۷ س - ای.

حجاب یا مایا چون درنهایت از ذات الهی پیدا می‌شود، همچون آشنایی است که هرچند می‌پوشاند و درنتیجه گمراه می‌کند (همچون سایه‌ها در غار) ولی به خاستگاه خود نیز راهبر و رهنمون است. اهمیت زیبایی محسوس "پس این جهانی" در بینش افلاطونی، برای مثال در رساله فایدروس و رساله میهمانی، و نیز در عرفان از همین جاست. آنچه دور می‌کند، همان نیز نزدیک می‌گرداند: گفتم که بوی زلفت گمراه عالم کرد گفتا اگر بدانی هم اوت رهبر آید درنتیجه، آنچه در دیدگاه عرفانی و افلاطونی به صورت ملامت اخلاقی جسم یا هستی بروز می‌کند، در واقع به وجه پوشاننده و درنتیجه گمراه و یا سرگردان‌کننده مایا مربوط می‌شود. از این رو رویکرد نادرست به این دو اندیشه، نه تنها موجب نادرستی دریافت مفهوم حجاب می‌شود، بلکه این کج‌پنداری خود نیز حجابی است که حاصل آن نادیده انگاشتن روی دیگر مایا، روی آشکارکننده آن و اهمیت بنیادین آن در این دو دیدگاه است، یعنی آنچه در این نوشته بر آن تأکید ورزیدیم.

کتابنامه

- 1-Platon, *Republique*, tra. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, coll. Budé, 1975.
- 2-Platon, *Timée*, tra. A. Rivaud, ibid., 1970.
- 3-Schuon, Fritjof, *L'esoterisme comme principe et comme voie*, Paris, Dervy-Livres, 1978.
- 4-Schuon, Fritjof, *Esoterism as Principle and as the Way*, London, Prenal Books LTD, 1996.

5-Schuon, Fritjof, *Forme et substance dans les religions*, ibid., 1975.

6-Schuon, Fritjof, *Form and Substance in Religions*, Bloomington, World Wisdom, 2002.

پرسش از نسبت تصوّف و مدرنیته

دکتر علی اصغر مصلح^۱

از آغاز دوره تلاقی ایران با فرهنگ مدرن نظرات متفاوتی درباره تصوّف اظهار شده است. برخی وحدت وجود صوفیه را بهترین وسیله برای پذیرش پلورالیسم و تسامح و تساهل مورد نیاز در دوره مدرن پنداشته اند. بعضی جهان بینی صوفیانه را مانع شکوفایی تفکر علمی و عقلانی، و یا عامل امتناع اندیشه سیاسی در تاریخ ایران تلقی کرده اند. برخی عرفان را مناسب ترین وسیله برای تثبیت ایمان فردی درونی در مقابل ایمان کیش مدار پنداشته و آن را مستعدترین عنصر برای ایجاد حرکت اصلاح گرایانه دینی در ایران معرفی کرده اند. گروهی رواج و تمسک به آثار صوفیه را بهترین تمهید برای فرارفتن از نهیلیسم پدید آمده در قرن بیستم دانسته اند و یا آن را مأمنی مناسب برای انسان بی قرار و اسیر مناسبات عصر ماشین و تکنیک یافته اند.... مواضع و نظرگاه های بیشتری در مورد تصوّف می توان برشمرد. نکته تأمل آور در این گونه

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبائی.

موضع‌گیری‌ها آنکه همه آنها به‌نحوی براساس تاریخ عالم مدرن و اندیشه‌های پدید آمده در آن عالم، اظهار شده است. یعنی در پس این‌گونه نظرات به‌نحوی بین تاریخ ایران و تاریخ اروپا مقایسه شده و با ایده‌آل و مقصود قرارداد آن عالم، در مورد تصوّف حکم شده و یا اینکه به قصد به کار بردن تصوّف در عالم جدید و اقتضائات آن، در مورد تصوّف داوری شده است.

به نظر می‌رسد برای هرگونه اظهارنظر درباره تصوّف باید به این تفکیک توجه کنیم که آیا تصوّف را در بستر پیدایش آن یعنی تاریخ اسلام و ایران مورد توجه قرار می‌دهیم یا آن را منفصل از این بستر. لذا می‌توان پرسش را در دو قالب مطرح ساخت:

۱. تصوّف در تاریخ ما ایرانیان چه نقشی داشته و اکنون چه نقشی در عالم ما می‌تواند ایفا کند؟

۲. تصوّف منفصل از بستر پیدایش آن، برای عالم معاصر چه ارمغانی می‌تواند داشته باشد؟

این تفکیک بسیار اهمیت دارد. اساس این تفکیک دو نحوه رویکرد نسبت به تصوّف است. در رویکرد اول تصوّف به‌عنوان سنتی پدید آمده در فرهنگی خاص و در نسبت با وارثان آن سنت مورد توجه قرار می‌گیرد. اما در رویکرد دوم تصوّف منفصل از بستر پیدایش آن به عنوان سنتی معنوی و در فضایی کاملاً متفاوت و بنا به اقتضائاتی دیگر مورد التفات واقع می‌شود.

در هر صورت در میان عناصر مقوم فرهنگ ایرانی، تصوّف چنان جاذبه و تأثیری دارد که هرکس با آن اندک تماسی داشته باشد نمی‌تواند نسبت بدان بی تفاوت بماند. تصوّف در درجه اول یکی از اجزاء و عناصر مقوم فرهنگ ایرانی است. بدون تصوّف: تفکر، دین‌داری، ادبیات، هنر و حتی روابط و

مناسبات سیاسی و اجتماعی حاکم بر زندگی ایرانیان صورت دیگری پیدا می‌کرد. تصوّف در کنار فقه و فلسفه و کلام و اخلاق و هنر و ادبیات و آیین سیاستمداری عالم ایرانیان را تشکیل می‌داده است. هرگونه کوشش برای فهم تاریخ و عالم ایرانی باید با نظر به این عناصر و نحوه پیوستگی آنها با هم صورت گیرد. تصوّف در بستر تاریخ اسلام، به خصوص تاریخ ایران پدید آمده و مسیر رشد و بالندگی خود را در کنار سایر عناصر طی کرده است. در این بستر تصوّف نسبتی با قرآن، حدیث، زبان و ادب فارسی و عربی، و همین‌طور با تاریخ ایران قبل از اسلام و بالاخره با حوادث تاریخ پرفراز و نشیب ایرانیان داشته است.

با آغاز تحولات بزرگ اروپا در دوره جدید و شروع تلاقی‌ها، عالم ایرانی در هم شکسته می‌شود. با ورود عناصر فرهنگ مدرن به عالم ایرانیان، پیوستگی عناصر از بین می‌رود. ظهور اندیشه‌های نو درباره عالم و آدم و سیاست و حکومت و همین‌طور دستاوردهای علمی جدید و تأسیس نهادهای اجتماعی جدید باعث می‌شود بسیاری از باورها، اعتقادات و اندیشه‌های موجود در فلسفه و فقه و علوم و کلام اسلامی مورد تردید قرار گیرد و یا خطّ بطلان بر آنها کشیده شود. در این میان کمترین آسیب متوجه تصوّف می‌شود، چراکه آموزه‌های صوفیان کمتر از هر علم و مشرب دیگری دستخوش تحولات روزگار بوده است. به تعبیر دیگر آنچه که صوفیان در صدد فهم و بیان آن بوده‌اند مشروط و وابسته به زمان و اقتضائات خاص نبوده است. لذا تصوّف چه قبل از تلاقی فرهنگ ایرانی با فرهنگ مدرن و چه پس از آن، هرگز اهمیت و تأثیر خود را از دست نمی‌دهد. تداوم تأثیر تصوّف بر فرهنگ ایرانی باعث ممزوج شدن جان ایرانیان با تصوّف شده است. به همین جهت هرگونه سخن گفتن از تصوّف به منزله سخن گفتن از جزیی اصلی از اجزاء روح و جان ایرانیان است. کمتر ایرانی فرهیخته و باسوادی

است که فارغ از منش‌ها و گرایش‌های سیاسی و فرهنگی، در ذهن و جان‌ش ابیاتی از حافظ و سعدی و مولانای بلخی حک نشده باشد. به تعبیر درستی که به کار می‌رود، به تدریج دیوان حافظ به صورت لوح محفوظ خاطرات جمعی ما ایرانیان درآمده است و مثنوی مولوی حکایت جان‌بی‌قرار و در جستجوی معنای ما.

اگر کلام و فقه و فلسفه اسلامی پیوستگی عمیقی با شرایط تاریخی و حوادث زمانی دارد، تصوّف علی‌رغم پیوستگی با این عناصر به نحو عجیبی قابلیت انفکاک و طرح در فضاهاى دیگر، مستقل از بستر پیدایشش دارد. از همین جاست که تصوّف برای ما ایرانیان و غیرایرانیان دو حکم متفاوت می‌یابد و ممکن است منشأ دو تأثیر متفاوت شود. ما به طور دست‌آورد و همراه با سایر اجزاء فرهنگ‌مان تصوّف را تجربه کرده‌ایم. لذا به محض کوشش برای تحکیم و تثبیت نقش آن در حیات امروزمان با پرسش‌های بسیاری روبه‌رو می‌شویم. اما کسی که مثلاً در فضایی کاملاً مدرن و متفاوت زندگی کرده است، ممکن است پس از آشنایی با تصوّف بدان گرایش پیدا کند و با آن نسبتی خاص برقرار سازد - نسبتی که برای ما درست قابل فهم نباشد و یا آن را به‌زعم خود تفسیر کنیم - حتی آن را علاج مشکلاتی در عالم خود بیابد.

باتوجه به این مقدمه می‌کوشیم با طرح سه پرسش انحاء نظرات در باب تصوّف را از هم تفکیک کنیم و پس از تبیین اجمالی آنها، با بیان دریافت خود به زمینه‌ای برای تحقیقات بعدی اشاره کنیم:

۱. آیا می‌توان مانع پیدایش اندیشه‌های جدید در تاریخ ایران، به‌خصوص اندیشه‌های سیاسی پدید آمده در تاریخ مدرنیته را تصوّف دانست؟
۲. پس از تلاقی ایران با فرهنگ مدرن، آیا تصوّف مانع استفاده از دستاوردهای تفکر و تمدن مدرن است و یا تسهیل‌کننده آن؟

۳. تصوّف، منفصل از بستر پیدایش آن چگونه ممکن است در عالم معاصر تأثیر گذارد؟

چنان‌که ملاحظه می‌شود هر سه پرسش به‌نحوی به "پرسش از نسبت میان تصوّف و مدرنیته" باز می‌گردد. حتّی پرسش اوّل علی‌رغم عدم نسبت مستقیم آن با مدرنیته، نحوه طرح پرسش برخاسته از فکر مدرن است. پس نزدیک شدن به پاسخ منوط به طرح و فهم درست نسبت بین تصوّف و مدرنیته است.

کسانی که عرفان را عامل زوال اندیشه‌ورزی در تاریخ ایران دانسته‌اند، به‌نظر می‌رسد که از روح حاکم بر تاریخ اسلامی غفلت کرده‌اند. عقلی که در عالم اسلامی منشأ پیدایش فلسفه مشایی و کلام معتزلی و شیعی شده است، نسبتی با تصوّف و حکمت اشراقی و شریعت و فقه و مناسبات سیاسی و اجتماعی داشته است. مقایسه این عقل با عقلی که در تاریخ اروپا منشأ رنسانس و تحولات علمی و اجتماعی و فرهنگی شد نامربوط و تا حدّی تخیلی به‌نظر می‌رسد. اگر عقل در اروپا به سمتی رفت که بر اشراق و عرفان غلبه کرد، در عالم ما به سمتی رفت که در نهایت مغلوب عشق و اشراق شد. تاریخ و سرنوشت ما با تردّد بین عشق و عقل رقم خورده است. اینکه سعدی می‌گوید: «عشق ورزیدم و عقلم به ملامت برخاست» این ملامت‌گری عقل در عالم ما نتیجه‌ای نبخشید و بالاخره این تردّد و کشمکش منجر به رخت بر بستن عقل نقاد و ملامت‌گر از تاریخ ما شد و بر ما همان رفت که رفت. حتّی در دوران اخیر پس از آشنایی با عقل مدرن روح ایرانی اغلب مغلوب عشق بوده است و در مقاطع حسّاس تاریخی به اقتضای همان مغلوبیت عمل کرده است. شیخ اجل در ادامه خوب گفته است که: «آنکه عاشق شد، ازو حکم سلامت برخاست.» سلامتی جان با عقل‌ورزی و اعتدال در عقل‌ورزی و عشق‌ورزی برقرار می‌شود. اما از کسانی که تصوّف را مانع اندیشه‌ورزی یافته‌اند،

باید پرسید که آیا این جانی که مغلوب عشق و عرفان شده است می تواند با عقل پدید آمده در تاریخ دیگر به سلامت بازگردد؟! مگر ممکن است پدیدارهای تاریخی از دو سر مختلف مانند اجزاء یک دستگاه جابجا شوند و سپس به عنوان اعضاء یک پیکره در کنار هم قرار گیرند و نقش ایفا کنند؟ جان عاشق پیشه ایرانی با ارتزاق از عرفان در کنار سایر اجزاء مقوم فرهنگ ایرانی مسیر تاریخ طولانی ایران را طی کرده است. در این مسیر گاه بالیده و درخشیده و حیات سرشار علمی و فکری و سیاسی داشته و گاه هم دچار فترت و رخوت در اندیشه ورزی و اسیر استبداد و خودکامگی ها در سیاست شده است. چگونه می توان در تاریخ پر اجزاء و عناصر ایرانی تصوّف را تنها متهم قلمداد کرد؟ آیا نباید به سهم دیگر عناصر و به مجموعه آنها در کنار یکدیگر اندیشید؟ اصلاً آیا می توان با استناد به آنچه در یک تاریخ رخ داده به قضاوت درباره تاریخ دیگر پرداخت؟ به نظر می رسد درباره پدیدارهای هر تاریخ بتوان با استناد به همان تاریخ حکم کرد. اما به فرض که وضع تاریخی یک ملت در حال دگرگونی باشد، این دگرگونی ناگهانی و بدون مقدمه نیست. باید عناصر و اجزاء تشکیل دهنده دوره تاریخی قبل مرحله ای از تبادل و تغییر را طی کنند تا به تدریج سنتزهای بعدی خود را ظاهر سازند.

اگر پس از تلاقی فرهنگ و تمدن ایرانی با فرهنگ و تمدن مدرن چنین دادوستدی آغاز شده است، آنگاه باید از قابلیت های متفاوت عناصر سازنده فرهنگ ایرانی برای ورود به چنین عرصه ای پرسش کرد. در وضعیت جدید باید از واکنش ها و کارآمدی های اجزاء متفاوت فرهنگ ایرانی در مواجهه با فرهنگ مدرن پرسید. تنها راه خروج موفق از دوره تلاقی، فعال و بانشاط بودن جان و تن فرهنگ ایرانی و بازخوانی و بازاندیشی عناصر قبلی و سنجش و ارزیابی عناصر

نویافته است. اکنون این پرسش برجسته تر می شود که کدام یک از عناصر فرهنگ ایرانی در این عرصه ما را بیشتر به کار می آید. فلسفهٔ مشایی، فلسفهٔ اشراقی، حکمت صدرایی، کلام، و غیره.

اگر بخواهیم قضاوتی اجمالی در این باب کنیم، باید گفت که تجربه یک صد و پنجاه سال اخیر نشان می دهد که تصوّف و عرفان بیش از هر عنصر دیگر باعث فهم و گشودگی ما برای دریافت پدیده‌های نو بوده است. این قابلیت‌ها بیش از آن است که تاکنون ظاهر شده است. اما از این نکته نیز نباید غفلت کرد امکان ظهور واکنش‌های دیگری هم از عرفان وجود دارد. در تصوّف قدرت فوق‌العاده‌ای برای به خواب رفتن و فروبستگی و در عین حال برای هوشیاری و گشودگی وجود دارد و امکان ظهور این دو وضع متضاد بیش از همه در ما ایرانیان است. برای هرگونه تحوّل در روح و جان و اندیشه ایرانیان باید قبل از هر چیز در نحوهٔ نسبت ما با تصوّف تغییر رخ دهد. می توان نحوهٔ فهم روح ایرانی از عالم و آدم را در هر زمان از نحوهٔ فهم او از شعر مولانا و حافظ فهمید. آثار عرفا به صورت‌های مختلف در قالب شعر و نثر تغزلی و حماسی و مرثیه و مناجات و قصّه و حکایت؛ درونی ترین پرده‌های جان ایرانی را مرتعش می سازد. آنها می توانند هم موجب رفق و مدارا و عطوفت شود و هم می تواند موجب خشم و درستی و قهر گردد. می تواند باعث هیچ انگاشتن دنیا و مافیها شود و از عمل و اندیشه در سرای فانی بازدارد و یا سراسر عالم را جلوهٔ معشوق نشان دهد و آن را عرصه‌ای برای جستجو و عمل و کوشش سازد.

تصوّف و عرفان برای کارآمدی آگاهانه و متناسب با زمان در عالم ما، نیاز به بازخوانی و تأمل مجدد دارد. به خصوص باید امکانات متفاوت تأثیرگذاری آن مورد توجه قرار گیرد. آن که پس از بهره‌مندی از میراث عالم مدرن به سوی

تصوّف می‌آید، به علت برخورداری از روح نقّادانه آن را ابتدا می‌شناسد و براساس نیاز زمان در صدد فهم و اخذ آن برمی‌آید. اما شیفتگی ما نسبت به تصوّف چه بسا ما را مجدّداً به بستری تاریخی بازگرداند که از آن بستر نتوان عالم معاصر را فهمید و به رجعت به سوی عوالمی درهم شکسته و غیر قابل بازگشت میل کنیم.

اما در مورد نحوه تأثیر عرفان منفصل از تاریخ آن، باید به خصوصیات تفکر مدرن به طور کلی و وضع عالم معاصر توجه کرد. روح جستجوگر و نقّاد مدرن در پی هر وضع جدید و هر بحران به جستجوی قابلیت‌ها و انرژی‌های جدیدی می‌پردازد تا در حدّ توان آنها را اخذ و جذب کند. مطالعات شرق‌شناسانه که از قرن نوزدهم آغاز شد هرچند ابتدا به قصد شناخت و غلبه فرهنگی بود، اما به تدریج صورت‌های دیگری هم یافت و در شعاع‌های محدودی در خود محققان شرق‌شناس تأثیر گذاشت. تمایل به فهم و اخذ میراث‌های شرقی از پدیده‌هایی است که از نیمه دوم قرن بیستم شدت یافت، به طوری که در چند دهه اخیر همین جریان به صورت گرایش وسیع به آیین‌های بودا، تائو و حتی آیین‌های مبتنی بر سحر و جادو در اروپا و آمریکا ظاهر شده است. این موج در عالم ما شامل عرفان و تصوّف شده است. به نظر می‌رسد قابلیت نفوذ و تأثیر تصوّف بیشتر از آن است که تا کنون ظاهر شده است.

در پایان اشاره به نکاتی ضروری می‌نماید.

مهم‌ترین مخاطب هرگونه بحث از تصوّف ایرانیان‌اند. برعکس هرگونه بحث درباره حال و آینده فرهنگ ایرانی نیز نسبتی با عرفان و تصوّف دارد. آنچه که در این باب باید مورد تحقیق و تفکر بیشتر قرار گیرد عبارتند از:

۱. بازخوانی میراث صوفیه، به خصوص عرفان نظری که محلّ اتصال تصوّف

و فلسفه، عشق و عرفان و عرصه بیشترین کوشش‌ها برای عقلانی ساختن مکاشفات و مواجید و دریافت‌های باطنی است.

۲. بازخوانی تاریخ مدرنیته، به‌خصوص تفکر معاصر با التفات به دریافت‌های متفکران بزرگ معاصر و با اتکاء بر توان و امکانات نهفته در تصوف و عرفان اسلامی.

تصوف در برخورد با مسائل عالم معاصر توان بسیاری برای ایجاد افق‌های جدید و فهمیدن مسائل از مناظر دیگر دارد. در سال‌های اخیر شاهد کوشش محققانی هستیم که می‌خواهند براساس فضاهاى تجربه کرده در عالم تصوف، مسائل انسان معاصر را تحلیل کنند. همه کسانی که در چند دهه اخیر در فرهنگ ایرانی رشد کرده و پس از آشنایی با فرهنگ مدرن سخن قابل توجهی گفته‌اند ریشه‌ای در عرفان و تصوف اسلامی داشته‌اند. این دین نسبت به تصوف گاهی آشکار بوده و اظهار گردیده و گاه پنهان و اظهار نگردیده است.

تنها با تداوم چنین کوشش‌هایی می‌توان انتظار داشت که اندیشه‌ای متناسب با جان و روح ایرانی و در جهت فهم و حل مسائل انسان معاصر اظهار گردد.

قابلیت تصوف برای چنین استنتاج‌هایی بسیار بیش از آن است که تا کنون ظاهر شده است. شاید از طریق چنین کوشش‌هایی فرهنگ ایرانی بتواند در عرصه مسائل انسان معاصر حضور مؤثر و راهگشایی پیدا کند و ایرانیان نیز بتوانند با توجه به تاریخ و موجودی خود و کوشش برای بهره گرفتن از میراث انسان معاصر حیات خود را بهتر تداوم بخشند.

حضرت آدم و خلافت او در اندیشه ابن عربی

دکتر حامد ناجی اصفهانی

درآمد

حضرت آدم (ع) اولین خلیفه الهی و دربردارنده دانش اسماء الهی، از دیرباز مورد توجه ادیان الهی بوده، و به ویژه در منظر عارفان اسلامی از منزلت خاصی برخوردار است؛ در این میان عارف سترگ محیی الدین عربی، سطور بسیاری را به تبیین جایگاه حضرت آدم (ع) اختصاص داده، و با قبول اصل خلافت الهی بر این باور است که او سرآغاز ظهور خلیفه الله بر روی زمین است و سایر انبیا و اولیا یکی پس از دیگری بهره‌ای از همین حقیقت را دارند، تا بدان جا که خاتم الاولیاء همان مرحله کمال این ظهور است.

افزون بر این بحث که در ارتباط وثیق میان خلافت و ولایت طرح شده، جایگاه انسان کامل نیز تبیین می‌گردد، زیرا بنابر تحلیل ابن عربی، خاتم الاولیاء همان انسان کامل است ولی هر انسان کاملی بهره از ولایت خاص حضرت آدم (ع) ندارد و از همین رو مبعوث به رسالت و ابلاغ نیست، لذا نسبت

منطقی میان ختم اولیا در هر عصر با انسان کامل عموم و خصوص مطلق است.

ابن عربی در طول کتاب پرآوازه خود فصوص الحکم به بررسی مسأله خلافت الهی از زمان حضرت آدم (ع) تا خاتم (ص) پرداخته و در طی آن با طرحی نو به بررسی منازل انسان کامل همت گمارده و در این میان طرح واره بحث خود را در ذیل فصل اول درباره حضرت آدم (ع) عرضه کرده است. گفتار حاضر در این صدد است که اصول و مبانی اندیشه وی را به طور خلاصه و واضح در این راستا بیان سازد.

سبب پیدایش حضرت آدم (ع) و چگونگی آن

۱. حضرت حق دارای اسماء حسنا گوناگونی است: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى».^۱ حضرت حق به مقتضای اسماء الحسنی، قصد نمود که مظاهر اسما و بهروایتی خود را در مظهری جامع ببیند که این مظهر جامع در واقع نشانگر حقیقت ربوبی است.

۲. جهان خلقت بسان آینه‌ای بدون روح و تصویر، جهت رؤیت حضرت حق بر خود اوست.

نتیجه: خداوند حضرت آدم را به منزله صورت، در آینه خلقت، یعنی انسان کبیر آفرید، و در واقع این استعداد در حضرت آدم در مرحله فیض اقدس^۲ یعنی پیش از مرتبه اعیان ثابته رقم زده شده بود.

۱. سورة اعراف، آیه ۱۸۰.

۲. استعداد ذاتی موجودات برگرفته از علم ذاتی حق است که ظهور آغازین آن در مرتبه فیض اقدس می‌باشد نه فیض مقدس.

تبصره: در سرّ اعتراض ملائکه در خلقت آدم

ملائکه به منزله قوای انسان کبیر یا همان جهان خلقت‌اند، هر قوه‌ای در واقع توانایی قوه دیگر را ندارد و به گمان خود بالاترین منزلت و نقش را در جهان داراست، و در این مبانی برخی نیز شایستگی بالاترین مرتبه را در پیشگاه الهی به حسب مرتبه وجودی و جامعیت^۱ از آن خود می‌دانند.

منزلت آدم در خلقت

انسان به معنی مذکور، به منزله دیده حضرت حق است که او به واسطه آدم این جهان را نظاره می‌کند و مورد رحمت قرار می‌دهد. انسان اگرچه خلقتش مؤخر از جهانیان است و حادث می‌باشد ولی جاودان است و تمام عالم از او بهره می‌یابد، و در واقع بسان نگین انگشتی است که به واسطه آن طومار عالم و خزاین آن را مهر می‌کند.

در بیان خلافت آدم

آدم از سویی خلیفه حضرت حق و حافظ خزاین اوست و مادام که موجود است هیچ کسی حق دسترسی به این خزاین را ندارد مگر با بهره از وجود او، زیرا آدم مهر خزاین الهی است، بنابراین با وجود آدم، عالم محفوظ است. از این رو هرگاه آدم از عالم برود، طومار عالم برچیده می‌شود و نشئه آخرت برپا می‌گردد.

در بیان سرّ احتجاج خداوند با ملائکه در اعتراض آنها

بدین بیان معلوم می‌گردد که آدم جامع تمام اسماء الهی است و از همین رو

۱. این جامعیت یا از مرتبه واحدیت است یا از حقیقه الحقایق، همان نفس رحمانی، و یا از طبیعت کلیه.

خداوند در مقام احتجاج با ملائکه به سبب وقوف بر همین مرتبه فرمود: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^۱ پس بر انسان است که منزلت وجودی خویش را بشناسد و بداند از کجا آمده و بر کجا فرود آمده است.

ملائکه الهی به جهت عدم وقوف بر مرتبه حضرت آدم، می‌پنداشتند آنچه که خود دارند بالاترین مرتبه وجودی است و بالاترین مرتبه عبادت و شناخت را از آن خود می‌دانستند، اینان به تسبیح و تقدیس حضرت حق به مقتضای اعطاء ربوبی بدیشان مشغول بودند و از مقام آدم و جمعیت اسمایی وی بی‌اطلاع. از همین رو لب بر اعتراض گشودند و گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا»^۲ غافل از آن که با همین اعتراض که در واقع برگرفته از رتبه وجودی آنهاست، دقیقاً به نزاع، یعنی همان‌چه که درباره آدم مدعی بودند، دچار گردیدند، و خود در مقام اعتراض، اصلاً بدین نکته التفات نیافتند. حال آن‌که اگر اینان در این مطلب درنگ می‌کردند اصلاً بدین پرسش و اعتراض لب نمی‌گشودند. زیرا در نزد حضرت آدم اسمایی وجود داشت که هرگز ملائکه با آن اسماء، حضرت حق را تنزیه و تقدیس نکرده بودند.

در بیان سرّ نقل داستان اعتراض ملائکه بر آدم

خداوند سبحان در قرآن کریم این داستان و ماجرا را برای ما نقل کرد تا بر آن اطلاع یابیم و از آن پند بگیریم، و تا هنگامی که به مرتبه‌ای نرسیده‌ایم و بر مطلبی علم نداریم به منازعه و دعوا برنخیزیم، چه حضرت حق دقیقاً به همان‌چه داریم را مفتضح خواهد ساخت. و باید در این مقام توجه داشت که خداوند این چنین،

۱. سوره بقره، آیه ۳۰.

۲. همان.

بندگان عابد و امین و حتی خلیفه خود را ادب می‌کند.^۱

در بیان حکمت الهی

امور کلیه یعنی حقایق لازم موجود در خارج، همچون حیات، علم، قدرت و اراده، دارای احکام و خصایصی می‌باشند:

۱. این امور کلیه اگرچه در عالم خارج نیستند، در جهان ذهن قابل اعتبارند و از همین رو جنبه بطون برای موجود خارجی دارند و از سویی از موجود خارجی قابل انفکاک نمی‌باشند.

۲. این امور کلیه اگرچه جنبه بطون دارند، ولی دارای تأثیر در وجود خارجی‌اند، و به عبارتی دیگر اعیان موجودات خارجی عین همین احکام‌اند به نحوی که هیچ‌گاه این احکام از موجودات خارجی زوال‌پذیر نمی‌باشند، و همواره اعیان خارجی با این احکام می‌باشند؛^۲ پس این امور کلیه همچنان‌که جنبه بطون برای اشیاء خارجی دارند، از حیث ظهور و عدم انفکاکشان از موجودات خارجی جنبه ظهور دارند.

۳. حال اگر این امور کلی از موجود خارجی زوال‌ناپذیر باشند، در واقع آن حقایق و امور کلیه به حسب موجودات خارجی، تکثر می‌پذیرند با وجود آن‌که نسبت آن امر کلی به تمام این موجودات خارجی،^۳ نسبتی یکسان است، حال چه این موجود خارجی فناپذیر و زمانمند باشد یا فنا‌ناپذیر و غیرزمانمند.

بنا بدین مطلب، هر حکمی در موجودات عینی خارجی بازگشتش بدین امور

۱. داستان منازعت ملائکه و آدم، از سویی تأدیب ملائکه یعنی همان مقربان و عابدان بارگاه انس است و از سویی دیگر هشدار برای آدم، یعنی همان خلیفه الهی.

۲. صدرالدین شیرازی بنابر همین مبنا صفات حیات و علم را حتی به جمادات نسبت می‌دهد.

۳. موجود خارجی در زبان اهل فلسفه یا جزء مبدعات است یا مختصرات و یا مکونات.

کلی است، البته بهره هر موجود خارجی از این امور کلی به حسب میزان استعداد وجودیش می باشد، همچو نسبت علم و حیات به "عالم" و "حی".

در این مقام با نظاره به علم و حیات در خواهیم یافت که:

الف: علم، غیر از صفت حیات است و بالعکس، و هر کدام دارای حکم و اثر ویژه ای می باشند.

ب: علم و حیات، در تمامی عالم وجود قابل اعتبارند، خداوند، عالم و حی است و ملائکه و انسان نیز عالم و حی اند؛ پس در تمامی موجودات حقیقت علم و حیات قابل اعتبار می باشد با این فرق که علم حق، قدیم است و علم انسان، حادث. با تأمل و درنگ در مطلب فوق به منزلت امور کلیه و چگونگی ارتباط آنها با موجودات خارجی پی می بریم. این امور کلی از سویی به طور مستقل در عالم خارج وجود ندارند و وجودشان بسان کلی طبیعی چون انسان، به وجود موجودات خارجی است و از همین رو غیر قابل تقسیم و تجزیه اند، و از سوی دیگر به هنگام اتصاف به موجود خارجی، قبول نسبت و حکم علی حده می نمایند.^۱

وحدت وجود و چگونگی ارتباط خداوند با موجودات در مقام تشبیه

حال که میان موجودات خارجی و موجودات غیرخارجی چنین ارتباطی برقرار است و همین موجودات خارجی به حسب این احکام غیرخارجی با یکدیگر ارتباط و نسبت می یابند، نسبتی بس قوی تر بین این موجودات خارجی به حسب وجود قابل ملاحظه است، زیرا وجود برخلاف امور کلی جنبه تعینی و

۱. مثلاً صفت علم به هنگام اتصاف به موجود خارجی، به صورت عالم ظهور می یابد و همین علم که محکوم به موجود خارجی است (موجود دارای علم است) در ظهور اتصافی محکوم علیه می گردد (عالم قدیم است).

خارجی دارد نه جنبه ذهنی و حتی عدمی.

شیء به جهت امکان وجودش نیازمند به علت است و پس از ارتباط با علت حادث می‌گردد، علت خود، نیازمند نیست و بالذات معطی وجود است حال به اقتضای قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» هرگاه ممکن به مرحله وجود برسد، حضرت حق بدو وجود می‌دهد بنابراین ممکن ظهور یافته و حاصل شده جز در صفت وجوب ذاتی^۱ هم‌سنخ واجب الوجود و حضرت حق است و بهره از تمام صفات وجودی و کمالی دارد.

بر همین اساس خداوند جهت علم به خودش، انسان‌ها را به نظر کردن در موجودات آفاقی و انفسی فرمان داده: «سُرِبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^۲ و در واقع ما انسان‌ها با استدلال بر وجود خویشتن بر وجود او استدلال کرده‌ایم و با توصیف خویش او را توصیف نموده‌ایم: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^۳ با این فرق که ما به هیچ وجه متصف به وجوب ذاتی نیستیم، از همین رو حضرت حق نیز هرگاه خود را توصیف می‌کند در واقع به واسطه صفات خود ما، خویش را به ما معرفی می‌نماید. و ما هر وقت او را نظاره کنیم در واقع به خود نگریسته‌ایم؛ و هرگاه او به ما در تجلی ازلی بنگرد در واقع خود را دیده است؛ لذا در مقام قرب نوافل: «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ وَ إِذَا أُحِبَّهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ...»^۴ حضرت حق سمع و بصر بنده می‌گردد و بدین سان بنده بدو علم می‌یابد و همو در مقام قرب فرائض، سمع و بصر مطلق

۱. در نظر اهل عرفان وجوب ذاتی در واقع نشأت گرفته از اسماء مستأثره است.

۲. سورة فصلت، آیه ۵۳. این آیه خود به نوعی مشعر به مقام تنزیه حق از خلق است زیرا مخلوق در پی سیر انفسی و آفاقی درمی‌یابد که امور کلی و وجود در حضرت حق، حق است و در او به عاریت.

۳. عوالی اللئالی، ج ۴/ ۱۰۲.

۴. بحار الانوار، ج ۵/ ۲۰۷.

می‌گردد تا بنده بداند همه اوست: «سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ».

تنزیه حق از خلق

افراد و اشخاص نوع انسان اگرچه در حقیقت انسان بودن با هم مشترک‌اند، ولی به یقین اشخاص و افراد نوع انسان از یکدیگر متمایزند. حال با توجه بدین مقدمه، هرگاه امور کلیه در بین حضرت حق و خلق به یک حقیقت موجود باشد، یقیناً بین حضرت حق و موجودات امکانی، در صدق این امور کلیه تمایز و تفارق است؛ و در واقع اصل این تمایز در غنا و استقلال حضرت حق و فقر و احتیاج موجودات خارجی می‌باشد. لذا حضرت حق ازلی و قدیم است و دارای اوّل وجودی پس از عدم نیست، لذا اگرچه اوّل است ولی اولیت ندارد، و هم‌چنین است نیز آخر بودن او. لذا چون از حضرت حق سلسله اعیان ممکنات ظهور می‌یابد و اوّل بودن او اوّل زمانی نیست پس سلسله موجودات پس از حضرت حق قابل اعتبارند و همین اعتبار به حسب آخر بودن حضرت حق تا نهایت ادامه می‌یابد.^۱ و این بدین جهت است که آخر بودن حق عین اولیت اوست و اوّل بودن او عین آخر بودنش.

منشأ صفات متقابل در خلقت

حضرت حق خود را هم ظاهر خوانده و هم باطن: «وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ».^۲ و براساس همین اتّصاف حضرت حق عالم غیب و شهادت را ایجاد کرده تا ما به واسطه غیب وجودمان وصف باطن را دریابیم و به شهادت و ظاهرمان وصف

۱. این اعتبار به معنی ازلی و ابدی بودن و حتی قدیم بودن در ممکنات به معنی عقلی و فلسفی نیست.

۲. سوره حدید، آیه ۳.

ظاهر را.

حضرت حق خود را به صفت رضا و غضب خوانده، و از همین رو عالم را دارای خوف و رجاء نموده. ما از غضب او بیمناک و ترسانیم و بر رضای او امیدوار.

هم چنین حضرت حق خود را جمیل و صاحب جلالت دانسته از همین رو عالم را بر هیبت و انس آفریده است؛^۱ و در واقع همین حکم صفات متقابل در تمام اسماء حضرتش جاری است.

حضرت حق، خود از دو سوی این صفات متعارض و به ظاهر ناهمگون تعبیر به دو دست نموده، که با همین دو دست انسان کامل را که جامع تمام حقایق عالم و جزئیات آن است، آفریده و خود در خطاب به شیطان فرموده: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي».^۲

در عالم وجود، عالم ظاهر به منزله شهادت است و خلیفه الهی غیب اوست، از همین رو خلیفه الهی بسان سلاطین عالم ظاهری همیشه در حجاب می باشد. بر همین اساس به مقتضای روایت «إِنَّ اللَّهَ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظِلْمَةٍ»^۳ حضرت حق دارای حجاب های ظمانی است، یعنی عالم اجسام طبیعی، و دارای حجاب های نورانی است، یعنی عالم ارواح لطیف، بنابراین عالم همیشه دایر مداربین لطیف و کثیف است و به دگر تعبیر، عالم حتی خود حجاب خود است زیرا مانع از ظهور غیب و لطیف خود می باشد، پس حضرت حق را نیز به نحو اولی

۱. سر تفاوت سیر و سلوک سلاک الهی در مشرب محوی و صحوی و یا خراباتی و مناجاتی و یا جلالی و جمالی از همین جا است.

۲. ص ۷۵.

۳. شرح فصوص الحکم، ابن ترکه، ج ۱/ ۱۴۵؛ بحار الانوار، ج ۵۵/ ۴۵.

به طور بایسته‌ای^۱ درک نمی‌کند، لذا حضرت حق همواره در حجاب است، با علم بدین که موجود امکانی می‌داند که او غیر از حضرت حق یعنی موجودش است، زیرا او همواره نیازمند است و حق همواره غنی. حال چون موجود امکانی بهره‌ای از وجوب و غنای ذاتی او ندارد هیچ‌گاه نمی‌تواند او را به نحو شایسته‌ای درک کند و حتی همواره به علم ذوقی و شوقی موجود امکانی توانایی درک او را ندارد و حضرت حق همیشه غیر معلوم و مجهول الکنه باقی خواهد ماند زیرا موجود حادث هیچ جایگاهی در حریم ذات الهی ندارد.

بنا به گفته فوق، حضرت حق در آدم، امور متقابل را به جهت شرافت آدم در او گرد آورد و خطاب به ابلیس فرمود: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيدَيَّ. و در واقع این خلقت به دو دست اشاره به مقام جمعی حضرت آدم دارد که وی در بردارنده صورت عالم و صورت حق^۲ است، یعنی همان دو دست حضرت حق. حال چون ابلیس خود جزء این عالم موجود بود و دارای این جامعیت نبود مأمور به سجده آدم شد و خود خلیفه نگردید، و چون آدم دارای جامعیت و متصف به صفات متقابل بود خلیفه شد. و اگر دارای این صفات و خصایص نمی‌بود خلیفه نمی‌شد. پس آدم چون خلیفه الهی در روی زمین است باید دارای تمام کمالات مورد درخواست تمامی موجودات باشد و اگر حایز تمامی این کمالات نباشد خلیفه نیست. و خلافت فقط شایسته انسان کامل می‌باشد، همان انسانی که خداوند صورت ظاهری او را براساس حقایق و صور عالم ایجاد کرد و صورت باطنی‌اش را براساس صورت خویش. و بر همین اساس در حدیث قرب نوافل فرمود: «كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ» یعنی شنوایی او می‌شوم که با او می‌شنود و

۱. ادراک حق از خود، ادراک سزاوار اوست نه ادراک به نحو پایین‌تر ادراک حق از خود.
۲. این دو صورت اشاره به جامعیت مقام وحدت و کثرت را دارد، و منشأ همین جامعیت دقیقاً در قبول اوصاف متقابل است.

بینایی او می‌شوم که با آن می‌بیند. و خداوند نفرمود گوش یا چشم او می‌شوم، زیرا باطن انسان براساس صورت ربوبی است نه ظاهر او، پس بایست بین این دو صورت ظاهری و باطنی (و احکام آن) فرق گذاشت.

حضرت حق با تمامی موجودات عالم معیت دارد و به تعبیری دیگر در تمامی آنها سریان دارد، ولی معیت حق با هیچ موجودی به اندازه آدم نیست زیرا آدم جامع بین صورت ظاهری و غیبی متقابل است.

منابع

۱. بحار الانوار، محمدباقر مجلسی، ۱۱۰ ج، دارالفکر، بیروت.
۲. شرح فصوص الحکم، صائن الدین علی بن محمد ترکه، تصحیح محسن بیدارفر، ۲ ج، قم ۱۴۲۰ ق.
۳. عوالی اللثالی، ابن ابی جمهور احسائی، تصحیح مجتبی عراقی، ۴ ج، قم ۱۴۰۵ ق.
۴. فصوص الحکم، محیی الدین عربی، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، دارالکتاب العربی، بیروت ۱۴۰۰ ق.
۵. کافی، محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح علی اکبر غفاری، ۸ ج، اسلامیه، تهران ۱۳۸۱ ق.

سهروردی در هند

بخش اول

اکبر ثبوت

به آفتاب سلامی دوباره خواهم داد.

سلام بر خرد، سلام بر فرزانگی، سلام بر اندیشه، سلام بر همه دلباختگان و
جانباختگان خرد و فرزانگی و آزاداندیشی.

عودوا بنور الوصل من غسق الجفا فالهجر لیل و الوصال صباح

باروشنایی وصال از تاریکنای جفا بازگردید که فراق شب است و وصال بامداد.

(سهروردی)

شهاب زودگذر و دیرپا و درخشان آسمان حکمت و شهید راه معرفت
شهاب الدین سهروردی، پیش از دیدن سی و هفتمین بهار زندگی چشم از جهان
فرو بست و با دسیسه دژخیمان تهی مغز که دعوی پاسداری از دین داشتند به
شهادت رسید، ولی میراثی که از او در عالم دانش و بینش بر جای ماند، گستره
پهنآوری از زمان و مکان را درنوردید و در خلال سده‌های متمادی نه تنها

هم‌میهنان فرهیخته‌ی وی در ایران، که بسیاری از دل‌باختگان حقیقت در دیگر نقاط گیتی را بر سر خوانِ فضیلتِ وی نشانید تا با تدریس و ترجمهٔ آثار وی و نگارش شرح و حاشیه بر آنها، هر زمان جلوه‌های تازه‌ای از جهانِ روشنایی و زیبایی و نیکویی را آشکار سازند. آری با وجود ستمی که تبهکاران بر فیلسوف جوان روا داشتند، چندی بر نیامد که نوشته‌ها و نظریات او حتی در میان غیر هموطنان او سخت مورد عنایت و استفادهٔ بزرگان قرار گرفت. چندان‌که شمس‌الدین محمد شهرزوری و علامهٔ حلّی هر یک شرحی بر تلویحات و شرحی بر حکمة الاشراق او نوشتند^۱ و ابن ابی‌جمهور احسایی بحرینی کتابی به‌نام *بدایة النّهایه فی الحکمة الاشراقیه* تصنیف کرد و در کتاب مجلی کوشید تا میان کلام و فلسفه – به‌ویژه اندیشه‌های سهروردی – و عرفان – به‌ویژه آراء ابن عربی و شارحان او – هماهنگی ایجاد نماید.^۲ و نظام‌الدین محمود بن فضل الله تودی حمدانی شرحی عربی بر لمحات سهروردی نوشت^۳ و محمد بن محمود علوی هروی شرحی بر *هیاکل النور* سهروردی نوشت^۴ و حسن بن موسی کردی زردینی شافعی مقیم دمشق شرحی بر منتخبات *هیاکل النور* نوشت.^۵ و شمس‌الدین محمد بن مکی عاملی شامی از دانشمندان ذوفنون در سدهٔ دهم، در مصر به تدریس *حکمة الاشراق* می‌پرداخت و شهید ثانی این کتاب را در محضر او فرا گرفت^۶ و

۱. الذریعه، ۷/۷۴، ۱۳/۱۵۳، اعیان النبیعه، ۵/۴۰۶، شرح حکمة الاشراق، مقدمه، ۱۹، ۵۶.

۲. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۲/۶۳۶.

۳. اصول الفلسفه الاشراقیه، محمدعلی ابوریان که می‌نویسد: من این شرح را برای انتشار آماده می‌کنم، ص ۴۶ (احتمالاً این شارح همان است که در هدیه العارفین، ۲/۴۱۵، از او چنین یاد شده است: محمود بن فضل الله سفريحصاری رومی قسطنطنیّنی واعظ حنفی صوفی جلوتی، متوفی ۱۰۳۸ هـ. معروف به هدایی. و در معجم المؤلفین، ۱۲/۱۸۹ از او با عنوان اسکداری سوری حصاری یاد شده است).

۴. *هیاکل النور*، مقدمه، ۵-۳۴.

۵. اصول الفلسفه الاشراقیه، ۴۵ (در مورد این شارح بنگرید به: هدیه العارفین، ۱/۲۹۸، الاعلام، ۲/۲۲۴).

۶. مقدمهٔ سید محمد کلانتر بر جلد اول اللغة الدمشقیة، صص ۸۰-۱۷۹.

در اعصار اخیر، شیخ محمد عبده مصری که از بزرگ‌ترین اندیشه‌وران و پیشوایان و مصلحان اهل سنت بود، نسخه‌ای از کتاب شرح دوانی بر هیاکل النور را - همراه با تجرید الکلام تصنیف خواجه طوسی - برای خود کتابت کرد.^۱ و در میان ترکان نیز شیخ اسماعیل مولوی رسوخی آنقروی شرحی ترکی موسوم به ایضاح المحکم بر هیاکل النور نوشت که نسخه خطی آن در قاهره موجود است؛ و احتمالاً از ترجمه ترکی هیاکل النور که در سال ۱۳۳۳ در قسطنطنیه منتشر شده جداست.^۲ و یحیی بن پیرعلی بن نصوص قسطنطینی حنفی معروف به نوعی رومی حاشیه‌ای بر شرح دوانی بر هیاکل النور نوشت.^۳ هم‌چنین ابن کَمُونَه اسراییلی یهودی الاصل شرحی بر تلویحات نوشت که خوشبختانه نسخه آن موجود است.^۴ و مترجم یا مترجمانی دیگر این اثر گران‌سنگ سهروردی را به عبری ترجمه کردند که این ترجمه به چاپ نرسیده است.^۵ و وان دِن برگ در سال ۱۹۱۶م ترجمه هیاکل النور به زبان هلندی را در هارلم منتشر کرد.^۶ و به زبان آلمانی تحقیقاتی در باب این کتاب منتشر نمود.^۷ و در مورد کارهایی هم که در دیگر زبان‌های اروپایی در باب سهروردی انجام گرفته - نیز کارهای محققان معاصر عرب در این باره - در جای دیگری باید سخن گفت.

باری اگر بخواهیم همه آنچه را در این صحنه انجام گرفته بازگو کنیم کتاب‌ها باید پرداخت و در این فرصت کوتاه، من به توضیحات فشرده‌ای در باب جایگاه

۱. الاعلام، ۲۵۲/۶.

۲. کشف الظنون، ۲۰۴۷/۲، فهرس المخطوطات التركية العثمانية بدارالکتب، ۵۹/۱، مقدمه هیاکل النور، ۳۵.

۳. همان.

۴. الذریعه، ۳/۱۳-۱۵۲؛ کشف الظنون، ۴۸۲/۱.

۵. تاریخ فلسفه در اسلام، ۵۵۲/۱، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ۱۶.

۶. هیاکل النور، مقدمه، ۳۵، دائرة المعارف الاسلامیه، ۲۹۹/۱۲.

۷. اصول الفلسفة الاشرافیه، ۲۴.

سهروردی در هند بسنده می‌کنم. مگر آن شهاب ثاقب مددی کند سهارا. آثار و آراء سهروردی، از دیرباز در سرزمین پهناور شبه قاره هند رواجی درخور داشته و در حلقه‌های درس و بحث، و در مطاوی تألیف‌ها و ترجمه‌های فراوان، همواره عرضه می‌شده؛ چنان‌که علامه جلال الدین دوانی، بزرگ‌ترین فیلسوف اسلامی در سده نهم، کتاب هیاکل النور سهروردی را به نام یکی از بزرگ‌ترین رجال هند که معاصر او بود شرح کرد و بر آن شرح حواشی بسیاری نوشت و در پایان شرح یادآور شد که در نظر دارد حکمت الاشراق سهروردی را برای همان بزرگ شرح کند.^۱ شرح دوانی بر هیاکل النور در سال ۱۹۵۳ م. به تصحیح محمد عبدالحق در مدراس هند به چاپ رسید^۲ و تا چهل پنجاه سال پس از تاریخ مزبور چاپ دیگری از آن نشده بود. پاره‌ای از آثار سهروردی نیز به سانسکریت ترجمه شد و نظام‌الدین انصاری لکهنوی که از بزرگ‌ترین علمای تاریخ هند و طراح بادوام‌ترین برنامه درسی برای حوزه‌های علمی هند و از شارحان نامی صدر است، در حاشیه بر کتاب فیلسوف شیرازی، به اقتباسات او از سهروردی اشاره کرده و در موارد متعدّد، به جای عنوان مشهور و کم و بیش تحقیرآمیز "شیخ مقتول" از سهروردی با عنوان "تفخیمی" "شیخ مقبول" یاد می‌کند.^۳ و در شرح حال امام الهند مولانا ابوالکلام آزاد که از رهبران نهضت آزادیخواهی در شبه قاره و از بزرگ‌ترین دانشمندان و ادیبان و اولین وزیر فرهنگ هند پس از استقلال بود، آورده‌اند که وی در سفر بمبئی، با یک استاد ایرانی موسوم به شیخ‌الرئیس^۴ آشنا شد و یک سال با او مصاحبت داشته و در

۱. الذریعه، ۱۷۷/۱۴؛ مجالس المؤمنین، ۶/۲-۲۲۵.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام، ۵۶۰/۱.

۳. همان، ۵۵۲/۱؛ فیلسوف شیرازی در هند، ۳-۴۲.

۴. وی ظاهراً همان حاجی شیخ‌الرئیس ابوالحسن میرزا نواده فتح‌علیشاه قاجار و متخلص به

محضر او، علوم و فنون متعدّد را فرا گرفت و از جمله کتاب شرح حکمت الاشراق را آموخت.^۱ هم‌چنین پس از مذاکرات بسیاری که علمای بزرگ سنی هند از سال ۱۳۱۱ هـ. در طول بیش از ده سال، برای اصلاح برنامه‌های درسی حوزه‌های علمیه داشتند، سرانجام در سال ۱۳۲۱ هـ. به‌وسیله یک هیئت برگزیده سه نفری، اصلاحاتی برای تغییر در کتب درسی حوزه ارائه شد که از جمله حذف کتاب‌های فلسفی درسی متداول، و به‌جای آنها تدریس شرح حکمت الاشراق و شرح حکمت‌العین کاتبی قزوینی و کتابی دیگر بود. پیشنهاد این اصلاحات را علامه شبلی نعمانی محقق و ادیب نامی شبه‌قاره مطرح کرد و دو تن دیگر (عبدالحی حسنی عالم و مؤلف بزرگ و عبدالقیوم حیدرآبادی) نیز پذیرفتند. اما به‌دلایلی که اینجا نمی‌توان به آنها پرداخت اصلاحات مزبور عملی نگردید.^۲

بسیاری از دانشوران هندی یا مقیم شبه‌قاره نیز به شرح و ترجمه آثار سهروردی اقدام کردند که از میان آنها، چند تن را که به تألیف و ترجمه در علوم گوناگون هم می‌پرداخته‌اند، در این گفتار می‌شناسانیم:

مقصود علی تبریزی

مردی از اهل قلم و ارباب تحقیق بود که در دانش‌های روزگار خویش دست داشت و گروه کثیری از مریدان و شاگردان از ارشاد و تعلیم او بهره یافتند. نخست در جرگه مصاحبان و مجلسیان خاص عبدالرحیم خان خانان، امیر دانش دوست و

→

“حیرت” است که بایک واسطه، شاگرد حکیم سبزواری شارح نامی صدر بوده و سفرهای متعدّدی به خارج از ایران داشته و در هندوستان سیرها کرده و از جانب بمبئی به شیراز رفته و پاره‌ای از آثار او در بمبئی منتشر شده است (آثار عجم، ۵۲۹؛ ذریعه، ۴۴۱/۲۲؛ سخنران نامی معاصر، ۱۲۱۵/۲).

۱. مجله روابط فرهنگی هند و ایران، سپتامبر و دسامبر ۱۹۹۸ م.

۲. مجله ثقافت الهند، ج ۴۳، ش ۳، صص ۲۷-۳۵.

فضل پرور و ادیب، جای داشت که به حق یکی از ارکان مهم دولت گورکانی هند بوده و دربار او در آراستگی به وجود علما و فضلا و ادبا، چیزی از دربار شاهان گورکانی کم نداشته است. مقصود علی در دستگاه خان خانان به منصب صدارت رسید و تا مرتبه میربخشی ترقی کرد و هنگام فتح دکن ملازم و مصاحب او بود و از طریق او به دربار پادشاه گورکانی راه یافت و به فرمان جهانگیر - امپراتور بزرگ هند - تصدی مهمات شرعی و ولایت گجرات را عهده دار شد ولی بر اثر سعایت بدکنشان، کارش به مصادره اموال و عزل و مؤاخذه و حبس در قلعه گوالیار انجامید و سال ها زندانی بود و....

مقصود علی کتاب نزهة الارواح را که یک دوره تاریخ فلسفه و از تألیفات شمس الدین محمد شهرزوری، نخستین و مهم ترین شارح سهروردی است، به نام جلال الدین اکبر، امپراتور بزرگ هند، یا فرزندش جهانگیر به فارسی ترجمه کرد و در جای جای آن نکته هایی از خویش در توضیح اقوال حکیمان بیفزود که نه تنها نشانه آشنایی وی با فلسفه و دانش های دیگر است، بلکه ذوق عرفانی او را نیز نشان می دهد. آخرین و یکی از مفصل ترین بخش های این کتاب در شرح احوال و آثار سهروردی است که قدیمی ترین و معتبر ترین منبعی است که در این باب می توان نشان داد.^۱

آذر کیوان^۲

از زرتشتیان ایران بود و در فارس زندگی می کرد. در اوایل سده ۱۱ ه. با چند تن از شاگردان خود از ایران به هند رفت و در پشته ساکن شد و فرقه مذهبی موسوم

۱. ترجمه نزهة الارواح، ۷۴-۴۵۴؛ نیز پیشگفتار محمد سرور مولایی بر آن، صفحه "یب" تا "ید".

۲. آنچه درباره این نویسنده و شاگردانش می خوانید، از مقاله دکتر فتح الله مجتبابی در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱ و دبستان مذاهب، ج ۱ و ۲ و تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۷۲ گرفته شده است.

به آذرکیوانی منسوب به اوست. پیروان این فرقه در اصل وابسته به ادیان مختلف بودند و معتقدات ایشان ترکیبی ناهمگون از عناصر متفاوت و برگرفته از مکتب‌ها و مذاهب‌های گوناگونی است که تا قرن دهم در ایران و هند رواج داشته است.

از جمله آثار آذرکیوان منظومهٔ مکاشفات است که یکی از پیروان او شرحی آمیخته به مضامین اشراقی بر آن نوشته — و بیاید — و دیگر کتاب دساتیر به زبانی ساختگی و آمیخته با لغات مجعول، با ترجمه و شرحی به زبان فارسی سره.

پیروان آذرکیوان و برخی از ایران‌شناسان اروپایی همچون کربن، دساتیر و افکار دساتیری را احیاء اندیشه‌های قدیم ایرانی و ادامهٔ حکمت اشراق دانسته‌اند و مخالفان این نظر نیز گرچه می‌گویند که آموزش‌های دساتیری و آذرکیوانی در بسیاری موارد از حکمت اشراق جداست، ولی آن را کلاً دارای رنگ اشراقی شدید می‌دانند؛ و تصدیق می‌کنند که عناصری از حکمت ایران قدیم و آراء اشراقیان — از جمله اعتقاد به فرشتهٔ نگهبان یا رب النوع خاص برای هر یک از عناصر و ترکیبات آنها — در آن آشکار است.

فرزانه بهرام بن فرشاد معروف به کوچک بهرام

از شاگردان آذرکیوان و اصلاً از زرتشتیان شیفتهٔ آثار سهروردی بود و در سال ۱۰۴۸ در لاهور درگذشت. از جمله آثار او ارژنگ مانی همنام کتاب مانی پیامبر ایرانی است و کتب شیخ اشراق را نیز به فارسی تازی آمیز ترجمه کرد.

مؤبد خداجوی بن نامدار

از مردم هرات بود و در استخر به خدمت آذرکیوان رسید و همراه او یا در پی

او از فارس به هند مهاجرت کرد و در سال ۱۰۴۰ ه. در کشمیر درگذشت. وی کتابی فارسی به نام جام کیخسرو در شرح مکاشفات آذرکیوان نگاشت. این مکاشفات منظومه‌ای است در بیان معراج روحانی آذرکیوان و مشاهدات او در این سیر و عروج و توصیف انواری که در هر یک از مراحل بر او آشکار گردید و گفتگوی او با عقول و نفوس و افلاک؛ و شرح آن آمیخته با مضامین اشراقی و اصطلاحات عرفانی است. مؤبد خداجوی این شرح را به خواهش چند تن از یزدانیان و به دستور کیخسرو اسفندیار پسر و خلیفه آذرکیوان به انجام رسانید. جام کیخسرو و در سال ۱۲۶۴ ه. ق. همراه با ترجمه گجراتی در بمبئی به چاپ رسیده است.

دادپویه بن هوش آیین^۱

وی رساله‌ای به نام زردست افشار در یزدان‌شناسی و شرح اقوال حکمای ایران باستان به روش اشراقیان نوشت و در آن برخی از موضوعات حکمت اشراق را به زبانی ساده و روشن به گفتگو نهاد و مدعی شد که متن اصلی رساله مزبور را آذرگشسب نام در زمان هرمزد پسر نوشیروان به قلم آورده و ترجمه آن به فارسی دری، به دستور کیخسرو اسفندیار پسر و خلیفه آذرکیوان انجام گرفته است.

این رساله نخست همراه با ترجمه گجراتی در سال ۱۲۶۲ ه. در بمبئی و بار دیگر در سال ۱۲۹۶ ه. در تهران به چاپ رسیده است.

۱. برخی گفته‌اند که دادپویه موجودی موهوم است؛ و اگر چنین باشد، این عنوان نامی مستعار خواهد بود برای نویسنده زردست افشار که او را به نام نمی‌شناسیم. در میان کتاب‌های آذرکیوانیان، اثر دیگری نیز به نام زردست افشار می‌شناسیم که نویسنده آن مؤبد سروش نام داشته و آثار دیگری هم به قلم آورده است.

موبد خوشی

با ریاضت‌پیشگانِ هندو مذهب آمیزش داشته و خود از مرتاضانِ یزدانیان بوده و در جستجوی مرشد و راهنما به آذرکیوان رسیده و در شمار شاگردان او درآمده است. از جمله آثار وی رسالهٔ فارسی زنده‌رود در حکمت الهی به روش اشراقیان است که در آن برخی از موضوعات حکمت اشراق به زبانی ساده و روشن به قلم آمده و به ادعای نویسنده، اصل آن در زمان خسرو پرویز نگارش یافته و ترجمهٔ آن به زبان پارسی، به دستور کیخسرو اسفندیار انجام گرفته است. این رساله یک بار همراه با ترجمهٔ گجراتی در سال ۱۲۶۲ در بمبئی و بار دیگر در سال ۱۲۹۶ هـ. در تهران به چاپ رسیده است.

فرزانه بهرام بن فرهاد پارسی

وی از یکی از شاگردان دوانی شارح نامی سهروردی کسب علم کرد و آذرکیوان را در استخر فارس دید و در اواخر عمر آذرکیوان از شیراز به هند آمد و در پتنه به ریاضت پرداخت. به زبان‌های پارسی و عربی و با اقسام حکمت آشنا بود و با آثار حکما و عرفای اسلامی همچون ابن‌سینا و سهروردی آشنایی داشت و در کتاب معروف خود شادستان چمن از تألیفات آنان نقل و اقتباس بسیار کرده است. گویند که وی با شیخ بهایی و میرداماد نیز ارتباط داشته و از روایات و ادبیات فارسی زرتشتیان باخبر بوده و خود پای‌بند هیچ دینی - حتی دین زرتشتی - نبوده و می‌کوشیده تا اعتقادات دیگران را سست نماید و آنان را به سوی مسلک آذرکیوانی سوق دهد. چند تن از پیروان آذرکیوان شاگرد او بوده‌اند. کتاب شادستان (شهرستان) چمن دو بار در تاریخ ۱۸۵۴ و ۱۹۱۰ م در بمبئی منتشر شده است.

آذرپژوه بن آذرآیین

رساله‌ای منسوب به این نویسنده به نام زورده باستانی در دست است که مطالب آن کلاً در حکمت و جهان‌شناسی به روش اشراقی است و الفاظ دساتیری و مصطلحات اشراقی در سراسر آن به هم درآمیخته است. نویسنده این رساله مدعی است که این رساله شرح سخنان منسوب به زرتشت است که به زبان پارسی پهلوی نوشته و نزد پادشاه هند فرستاده و بعدها آذرپژوه شاگرد بوذرجمهر حکیم به درخواست نوشیروان شرحی بر آن نگاشته است.

این رساله در ضمن مجموعه آیین هوشنگ در سال ۱۲۹۶ ه. در تهران به چاپ رسیده است.

محمد شریف هروی (سده ۱۱ ه.)

وی از صوفیان هند بود و با استفاده از کتابی که قطب الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق تحریر کرده بود، کتابی فارسی مشتمل بر ترجمه و شرح پاره‌ای از مسائل و مباحث مهم در قسمت اول و دوم حکمة الاشراق بنوشت و آن را انواریه نام نهاد؛ و چون با علمای هند در تماس بود و از رهگذر مباحثه با ایشان، با گوشه‌هایی از مطالب و مضامین فلسفی هند آشنا شده بود، از آن مطالب و مضامین، در مواردی برای شرح مطالب حکمة الاشراق سود جست و گاهی به مقایسه مطالب حکمة الاشراق با نظام‌های فلسفی هندی پرداخته و برخی از جنبه‌های نظام فلسفی حکمة الاشراق را علی‌الخصوص با جنبه‌هایی از مکتب آذویتا مقایسه کرده و کتاب او را می‌توان اثری در فلسفه تطبیقی محسوب داشت. هروی در این کتاب از سید محمد گیسودراز چشتی - عارف نامی هندی - نیز یاد کرده و یکی از نامه‌های فارسی او را برای کمک به فهم کلام سهروردی آورده و

کتاب وی بیش از هر منبعی مورد استفاده علامه اقبال لاهوری در شناخت سهروردی قرار گرفته است. (بنگرید به انواریه و مقدمه آن به قلم مصحح.)

عبدالتبی شطاری (درگذشته: پس از سال ۱۰۳۸ هـ.)

عمادالدین عبدالنسی محمد عارف عثمانی صوفی شطاری سندیلوی اکبرآبادی حنفی مذهب - فرزند و شاگرد و مرید شیخ عبدالله صوفی شطاری اکبرآبادی (متوفی ۱۰۱۰) که مقام روحانی و ارشاد داشت و در آگره به خاک رفت - از دانشوران بزرگ صوفیه بوده وابسته به فرقه شطاریه شمرده می شد که منسوب به شیخ عبدالله شطار خراسانی (درگذشته در سال ۸۳۲ هـ و از نوادگان شهاب الدین سهروردی عارف صاحب عوارف المعارف) بود؛ و سلسله صوفیانه خود را به بایزید و امام صادق (ع) و عبدالقادر گیلانی می رسانید.^۱

عبدالتبی شطاری آثار فارسی و عربی فراوانی به قلم آورد و از آن میان:

۱. کنوز الاسرار فی مذهب (مشرّب، اشعار) الشطار به فارسی در تلقین و ریاضات و چله نشینی که در خاتمه آن، زنجیره تلقین مؤلف آمده: از پیامبر (ص) به امام علی (ع) و امام حسن (ع) تا شیخ محمد غوث عطار شطاری که نسب او را به شیخ فریدالدین عطار می رسانند. نسخه های متعددی از این کتاب در کتابخانه های پاکستان موجود است.^۲

۲. دستور السعادة فی معرفة النبوة والرسالة والولاية به فارسی در بیان نبوت و ولایت و بیان شطحیات عرفا، با اقتباسات از کتب متقدمان و متأخران و ملفوظات پدرش. نسخه این کتاب در کتابخانه گنج بخش در پاکستان موجود

۱. تذکره علمای هند، ۵-۱۳۴؛ نزعة الخواطر، ۲۶۹/۵، ۳/۳-۷۲؛ الثقافة الاسلامیة فی الهند، ۱۸۶.

۲. فهرست مشترک نسخه های خطی فارسی پاکستان، ۹۹۹/۲، ۲۱/۳-۱۸۲۰، ۱۳۹۲.

است.^۱

۳. کشف الانوار یا کشف الاسرار یا شرح جواهر الاسرار به فارسی در شرح بخشی از کتاب جواهر خمه در علم دعوات، تألیف محمد غوث گوالیاری نامبرده. از این اثر دو نسخه در پاکستان نشانی داده‌اند.^۲

۴. رساله فارسی در بیان چهارده خانواده صوفیان مشهور که سلسله طریقت ایشان به امام علی (ع) می‌پیوندد و نسخه آن در کتابخانه گنج‌بخش موجود است.^۳ از دیگر آثار او نیز: فوائح الانوار در شرح لوائح الاسرار جامی، روائح در شرح لوائح که فشرده فوائح الاسرار است، شرحی بر لمعات عراقی، شرح فصوص ابن عربی، شرح خلاصة العشق، شرح جام جهان‌نما (متن از غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی؟)، شرح لطیفه غیبیه، شرح جواهر خمه (متن از محمد غوث گوالیاری و شاید این شرح همان کشف الانوار باشد)، شرح حاشیه میرسید شریف جرجانی بر عضدی، رساله در تعریف فقر، شرح معمای میرحسین معمای، مقامات العارفين، حقایق الانشاء، ناسخ و منسوخ مسمتی به دستور المفسرین، رساله در ایمان فرعون، رساله در اسم ذات، حاشیه بر شرح جامی، شرح حدیث کنت کنزاً، منتخب نقد النصوص جامی، حاشیه بر نقد النصوص، رساله لطایف العشر فی حقیقة البشر، سواطع الالهام در شرح تهذیب الکلام، شرح فصوص فارابی، رساله سماع، شرح پاسخ ابن سینا به مکتوب ابوسعید ابی‌الخیر، شرح حضرات خمس و....^۴

۱. همان، ۱۴۵۲.

۲. همان، ۲-۱۷۹۱.

۳. همان، ۹۹۹/۲-۱۰۰۰.

۴. همان، نزعة الخواطر، ۷۰/۵-۲۶۹.

با سهروردی

عبدالنبی شطاری، کتابی در شرح حکمت اشراقیه موسوم به روح الادواح نگاشته که نسخه‌ای از آن سراغ ندارم؛ ده سال قبل نیز نسخه‌ای خطی از شرح ابن‌کُمونه بر تلویحات سهروردی را که عبدالنبی شطاری کتابت کرده بود دیدم که فعلاً دسترسی به آن نیست و در پایان آن، تلویحات را بدین‌گونه شناسانده: کتابی است که رازهای پنهانی و فروغ‌های درخشان و حقایق دل‌انگیز و دقایق سترگ و قواعد لطیفه و مسائل شریفه از حکمت اشراقیه را در بردارد - همان حکمتی که آگاه‌کننده ما از کمالات الهیه است.

قاضی محمد زاهد بن محمد اسلم هروی کابلی حنفی (درگذشته ۱۱۰۱ هـ.)

گویند که در روزگار خود همانندی در منطق و حکمت نداشت و در سیزده‌سالگی شایستگی آن را یافت که به تدریس و مفتی‌گری بپردازد. در حکومت شاه جهان و پسرش اورنگ‌زیب، دو امپراتور بزرگ در تاریخ اسلامی هند، به مقامات عالی - از جمله صدارت کابل - رسید. به تألیف و تدریس می‌پرداخت و پاره‌ای از آثار او در حوزه‌های علمیّه هند، از کتاب‌های درسی بود - و شاید هنوز باشد. از جمله آثار او:

۱. حاشیه بر شرح شریف جرجانی بر مواقف قاضی عضدایجی
۲. حاشیه بر شرح دوانی بر تهذیب المنطق سعد تفتازانی
۳. حاشیه بر رسالة قطبیّه از قطب‌الدین رازی در مبحث تصوّر و تصدیق
۴. حاشیه بر شرح شمس‌الدین اصفهانی بر تجرید الکلام از خواجه طوسی

۵. حاشیه بر شرح دوانی بر هیاکل التور از شهاب‌الدین سهروردی^۱

شیخ محمد علی حزین لاهیجی (۱۱۸۰-۱۱۰۳ هـ.)

از دانشمندان و شاعران نامی سده ۱۲ هـ. که شرح دوانی بر هیاکل التور سهروردی و شرح فصوص الحکم ابن عربی را در محضر امیر سید حسن طالقانی، و تلویحات سهروردی را در خدمت مولانا محمدباقر مشهور به صوفی فرا گرفت. بیش از سی سال از زندگی خود را در هند گذراند و برخی از دانشوران بزرگ هندی هم چون تفضل حسین کشمیری، از شارحان صدرا، بر وی شاگردی کردند. آثار فراوانی به نظم و نثر فارسی و عربی در دانش‌های گوناگون از او برجای ماند و از آن میان:

حواشی بر شرح حکمت الاشراق، شرح رسالة کلمة التصوف از سهروردی، حاشیه بر شرح دوانی بر هیاکل التور، رساله در توجیه کلام قدمای حکمای مجوس در مبدء عالم، تعلیقات بر مطارحات سهروردی، تعلیقات بر تلویحات سهروردی، رساله در بحث از مسلک سهروردی در رویت.^۲

۱. نزہة الخواطر، ۸/۶-۳۰۶.

۲. تاریخ و سفرنامه حزین، صص ۳۴ و ۲۵ و ۱۹؛ مطلع انوار، صص ۷۵-۱۶۴.

زبان کیمیایی جابر بن حیان

رضا کوهکن

جابر بن حیان، کیمیاگر مسلمان که براساس داده‌های سنتی در قرن دوم هجری می‌زیسته است، بزرگ پیشگام سنت کیمیایی اسلامی و لاتینی است. چاپ و ترجمه بخشی از آثار وی در دوره مدرن زمینه خوبی را برای تحقیقات بعدی فراهم آورده است. با چاپ اثر برتلو (۱۸۹۳)، تحقیقات پیرامون کیمیای جابر به‌طور جدی‌تری دنبال شده است. این پژوهش‌ها حول محورهای زیر صورت گرفته است: واقعیت تاریخی جابر و ارتباط او با جبر لاتین، یعنی "مسأله جابری" و نیز عقاید کیمیایی، دینی و فلسفی وی.

یکی از زمینه‌های تحقیقاتی پیرامون جابر که حجم وسیعی از کنکاش‌ها را به‌خود اختصاص داده است، بررسی عقاید کیمیایی وی می‌باشد. محققان متعددی از حوزه‌های تاریخ علم و دین و حکمت در این باره دست به انجام پژوهش‌هایی زده‌اند. بدیهی است که پژوهشگر در تحقیق خود، نوعی قضاوت درباره ماهیت زبان کیمیاگر اتخاذ می‌کند که این قضاوت بر کلیت تحقیق و نتایج آن تأثیرات

عمیقی می‌گذارد. مورخان علم نظیر برتلو، پژوهش‌های خود را بر این پیش فرض مبتنی کرده‌اند که این زبان دارای صبغه‌ای کاملاً علمی است؛ بی آن‌که از قبل مسأله بُرد واقعی آن را طرح و بررسی کنند. در مقابل، محققان دیگر نظیر کربن و لوری این مسأله را مدنظر قرار داده و آن را در تحقیقات خود دخیل نموده‌اند.^۱

مطمئناً شناخت بُرد این زبان برای دستیابی به فهمی بهتر از ماهیت خود کیمیا ضرورتی اساسی دارد. آیا زبان کیمیایی هم‌چون زبان علم مدرن مبتنی بر واقعیات ملموس و تجربی است؟ یا آن‌که زبانی انتزاعی، اما واضح و نظام‌مند نظیر زبان فلسفه، به‌طور خاص فلسفه ارسطویی می‌باشد؟ آیا نمادین است؟ به این جهت، ما در اینجا مسأله بُرد زبان جابر را طرح می‌نماییم. در ابتدا مروری کوتاه بر برخی پژوهش‌های انجام شده در منظر تاریخ علوم دقیق می‌نماییم، به این منظور که دیدگاه آنها را در قبال زبان کیمیایی مطالعه کنیم.

۱- منظر تاریخ علوم دقیق

اولین تحقیقات پیرامون جابر به وسیله مورخان علوم صورت گرفت. درواقع، علم مدرن به تدریج طی قرون هجده و نوزده ظهور نمود، تثبیت گشت و به منزلی فوق‌العاده دست یافت و به عنوان یک معیار قطعی جهت ارزیابی دیگر

۱. کربن توصیف می‌کند که "سطوح متعدّد معنایی" از هم متمایز گردند (کربن (۱۹۸۶)، ص ۷۲). در صفحات بعدتر، ص ۱۵۳-۱۵۰، با انتقاد از دیدگاه کراوس درباره زبان جابر، میان نماد، استعاره و معنای حقیقی واژگان کیمیایی تمایز قایل می‌شود. لوری نقش قیاس‌های کیمیایی، پویایی کیمیا و تأثیر آن بر روی زبان را مطرح می‌نماید (لوری (۱۹۸۹)، ص ۲۴، ش ۲، صص ۳۹-۳۳). وی بر این عقیده است که واژگان پایه‌ای کیمیا مفاهیم نیستند (ص ۳۴). وی مسأله سطح زبان و چشم‌انداز معرفت‌شناختی را دخیل و مطرح ساخته است (ص ۱۲۷-۱۲۴)؛ تفسیر زبان کیمیایی (لوری (۱۹۸۳)، ص ۲۶-۲۱) و هم‌چنین در صفحات ۲۸۳-۲۴۱ مسأله تحلیل لغوی رسایل کتب السبعین و به‌ویژه صفحات ۲۴۸-۲۴۳ درباره "معما" (رمز یا لغز).

حوزه‌های معرفتی به کار گرفته شد. در نتیجه، عالمان و به‌ویژه دانشمندان ضرورت رسم منحنی تاریخ "توسعه روح علمی" و فعالیت آزمایشگاهی را احساس نمودند. به این ترتیب، علم شیمی به‌عنوان بهترین نمونه آموزه‌ای ملاحظه شد که روش تجربی را به کار گرفته است. در چنین فضای فکری، برتلو در انتهای قرن نوزدهم به بازسازی تاریخ شیمی و چاپ حجم قابل توجهی از مجموعه آثار جابر اقدام نمود. یقیناً کیمیاگران برای وی صرفاً به‌منزله شیمی‌دانان قدیمی، یا به بیان دقیق‌تر شیمی‌دانان مبتدی، هستند که به‌رغم باورهای خرافی‌شان «موفق شدند به کمک تجربه‌های فراوان و پیایی، به تدریج داده‌های استوار علم خویش را بنا سازند».^۱

در این نگاه، زبان علمی تنها یک کارکرد دارد: ابزار بیان تجربیات. در نتیجه همه محتوای متون کیمیایی تنها به مثابه شرح مواد، دستورالعمل‌ها و فرایندهای کیمیایی تلقی می‌گردند. به این جهت است که در این دیدگاه، قسمت‌های فلسفی‌تر و باطنی‌تر هم‌چون «آمیزه‌ای مشوش از اعتقادات مبتنی بر قیاس، آمیخته با تخیلات مبهم و آمال موهوم تلقی می‌شوند».^۲

با این حال، تصور ما بر این است که این‌گونه مرزبندی و تمیز سیاه و سفید قائل شدن به شدت قابل مناقشه است. زیرا زبان کیمیایی، نظامی متشکل از یک شبکه با بخش‌های مختلف است که اجزای آن به‌طور کامل با یکدیگر در پیوند هستند؛ درواقع هم‌چون گره‌ای است مرکب از مؤلفه‌های مختلف اما مرتبط، از بخش‌های ملموس‌تر بر روی سطح تا بخش‌های نظری‌تر در مرکز. و این خود به دلیل آن است که زبان کیمیایی بازتاب دهنده یک نظام اندیشه است که در آن،

۱. برتلو (۱۸۹۳)، ج اول، ص ۱.

۲. همان منبع، همان‌جا.

عقاید فلسفی و باطنی کیمیاگر بر شیوه طرح‌ریزی کار آزمایشگاهی مؤثر واقع می‌شوند و کار آزمایشگاهی نیز به نوبه خود بر تحقق و تعالی معنوی کیمیاگر تأثیر می‌گذارد.

پاول کراوس، بزرگترین متخصص جابرشناسی، از طریق تحقیقات عظیم و گسترده خویش کمک شایانی به شناخت "عقاید علمی" جابر نمود. اما رویکرد وی، که بیشتر تاریخی است، مبتنی بر برخی پیش‌فرض‌ها در رابطه با زبان جابر است که ما بر روی این نکته قدری درنگ می‌نماییم.

کراوس دیدگاه خود پیرامون کیمیای جابر را با مقایسه آن با ادبیات کیمیایی یونانی عرضه می‌کند. به عقیده وی "کیمیاگران باستان به جهت دغدغه حفظ و نهان داشتن تجربیات خویش از افراد بیگانه، عقایدشان را در قالب واژگان گنوسی، عرفانی، که تنها برای راز آموختگان و تشریف‌یافتگان قابل فهم است، طرح نموده‌اند... اما کیمیای جابر کاملاً متفاوت است:

«شرح نسبتاً واضح فرایندها و دستگاه‌های کیمیایی و طبقه‌بندی روشمند مواد حاکی از یک روح تجربه‌گرا است... جابر عملیات‌ها را بر نظریه‌ای متکی می‌کند که واجد وضوح و یکپارچگی شگفت‌آوری است. اگرچه کیمیای جابر علمی است که دست‌کم به اندازه کیمیای یونانی رازورانه است، نویسنده به ندرت از استعاره‌هایی نظیر آنچه در متون یونانی می‌بینیم، بهره می‌جوید. وی مدّعی است که علم خویش را بدون هیچ‌گونه راز و نمادی بیان کرده است.»^۱

۱. کراوس (۱۹۸۶)، صص ۳۳-۳۲. به عقیده کراوس، تنها ابزار معماگونه در مجموعه جابری اصل پراکندگی (تبدیل) علم است. وی رابطه میان کیمیای جابر و باطن‌گرایی شیعی آن را در چشم‌اندازی سیاسی تفسیر می‌کند. رجوع کنید به گزارشی از میراث کراوس NACHLAS و طرح تحقیق ناتمام وی، که قرار بود سومین مجلد از تحقیقات وی باشد. آموزه‌های مذهبی مجموعه جابری، چاپ در لوری (۱۹۸۹)، ضمیمه یک، صص ۱۶۲-۱۵۵.

این بخش نمایانگر دیدگاه کراوس پیرامون زبان جابر است. این نظر با طبیعت زبان جابر همخوانی کاملی ندارد. مسلم است که شرح واضح و مفصل فرایندهای کیمیایی در مجموعه آثار جابر، به عنوان نمونه در هفتاد کتاب (کتاب السبعین) وجود دارد. اما درست در همین زیر مجموعه فنی است که خاصیت رازورانه مجموعه آثار خودنمایی می‌کند. در اولین کتاب از هفتاد کتاب، یعنی کتاب اللاهوت، جابر داستان تشرّف و رمزآموزی خود در کیمیا را حکایت می‌کند. او از تعلیم‌های استادان متعدّدی بهره گرفته بود. اما تعلیم‌های آنان چندان برای وی مفید نبود، تا اینکه امام جعفر صادق (ع) را ملاقات کرد: «امام روحم را گشود، مرا مورد ابتلاء قرار داد و با همان معارفی آشنا ساخت که در نزد استادان دیگر فرا گرفته بودم، اما با تبعیت از آموزش وی، خودم با آنچه در هنگام دریافت تعلیم آنان بودم، فرق کردم».^۱ علت این تحوّل درونی، نیل به سطح دیگری از فهم کیمیا و نفوذ به سطحی عمیق‌تر از تفسیر متن طبیعت است. در نتیجه، کار آزمایشگاهی با امری رازورانه مرتبط می‌شود: تحقّق خود شخص کیمیاگر از طریق انجام عملیات‌های کیمیایی که توأم با تأمل و تدبّر در تبدیل‌های مواد است. به منظور دستیابی به چنین هدف بلندی که سرشار از رموز است، حضور یک استاد واقعی ضرورت دارد تا نمادها و معماهایی را بگشایند که سرشار از رموز است، حضور یک استاد واقعی ضرورت دارد تا نمادها و معماهایی را بگشایند که رازهای زبانی‌ای را پوشیده می‌دارد که برای افراد تعلیم ندیده و راز نیاموخته به سختی قابل فهم است. در نتیجه نمی‌توان زبان جابر را به صرف زبان علمی، تحویل نمود.

به علاوه، ما معتقدیم که نظر کراوس متکی بر یک پیش فرض در رابطه با

۱. لوری (۱۹۸۸)، ترجمه در مقدمه، ص ۱۷ و متن عربی، ص ۸.

معقولیت می‌باشد: یک دریافت کیمیایی مادامی معقول است که از توضیح رمزی و نمادگرایی پرهیز کند و "واضح" باشد. سیطرهٔ این نظریهٔ معقولیت^۱ و مقایسهٔ کیمیای جابر با همتای یونانی آن است که کراوس را به این قضاوت می‌کشاند: "کیمیا برای جابر یک علم معقول است."^۲ با این حال، برخلاف نظر کراوس، نمادگرایی و شیوهٔ هرمنسی ویژگی ذاتی و درونی این زبان است.

پس از اینکه این نمای مختصر را از نظرات برخی پژوهشگران پیرامون موضوع طرح کردیم، هم‌اکنون قصد داریم ابعاد مختلف زبان در کیمیای جابر را برشمیریم که خود گامی ضروری برای نفوذ به عالم کیمیایی است.

بُرد زبان کیمیایی

در رویکردی تحلیلی به بُرد زبان کیمیایی جابر، در وهلهٔ اول توجهمان به رساله‌های فلسفی و برخی از رساله‌های کیمیایی او که با مقدمه‌ای فلسفی آغاز می‌گردد، جلب می‌شود.^۳ زیرا در آنها شاهد شکافی نسبتاً عمیق میان زبان این رساله‌ها با زبان رساله‌های صرفاً کیمیایی هستیم. در واقع، در میان کتاب‌های جابر رساله‌هایی کاملاً فلسفی وجود دارد که مستقیماً به کیمیا نمی‌پردازند؛^۴ با این

۱. این نوع از معقولیت است که بر روی قرائت کراوس تأثیر می‌گذارد. «کراوس به رسایل کیمیایی طوری می‌نگرد که گویا اینها گزارش‌هایی تک معنا هستند، بی‌آن‌که حقیقتاً مسئلهٔ بُرد زبان و نمادگرایی آن را طرح نماید. وی ترکیبی از اندیشهٔ جابر را با گزینش صریح‌ترین بخش‌ها که با عالم ذهنی یونان باستان همخوانی دارند، طرح‌ریزی می‌کند و بسط‌های باطنی‌تر یا متضاد با متون دستهٔ اول را نادیده می‌گیرد. مجموعهٔ جابری در واقع واجد تضادهای درونی است و به نظر من، مهم است که آنها همان‌گونه که هستند در نظر گرفته و تحلیل شوند» (لوری (۱۹۸۹)، ص ۲۵، ش ۲).

۲. کراوس (۱۹۸۶)، ص ۳۵، ش ۳.

۳. برای دو تحقیق جدی بر روی علم جابری با رویکردی تاریخ فلسفه‌ای رجوع کنید به حق (۱۹۹۴) و گنزه (۱۹۹۸).

۴. در ترتیب ارایه شده در ادامه، سه رساله به ترتیب در ابوریده (۱۹۸۴)، و رسالهٔ آخر در همان منبع (۱۹۸۵).

حال، نقشی در تبیین و تشریح بنای عظیم کیمیایی جابر ایفاء می‌کنند. به کارگیری اصل پراکندگی علم^۱ (تبدید العلم)، ویژگی پایه‌ای رساله‌های کیمیایی جابر، در این دسته از رسایل نظیر کتاب المعرفة، کتاب النفس، کتاب الحجاب، کتاب القسمه یافت نمی‌شود. در عین حال، این کتاب‌ها در تحلیل منظر کیمیاگر در رابطه با موضوعاتی نظیر روش، معرفت‌شناسی و نظریه شناخت واجد اهمیت است. در این رساله‌ها، منطق بیان و استدلال کاملاً نظام‌مند، منظم و تحلیلی است. مهم‌تر آن‌که روش هرمسی در آن به کار گرفته نشده است.^۲

و اما مورد دیگر، شرح‌های مقدماتی فلسفی است که مفاهیمی فلسفی را در ابتدای برخی از رساله‌های کیمیایی وارد می‌کند. این مقدمه برای توضیح مباحث کیمیایی که در ادامه رساله طرح می‌گردد به کار گرفته می‌شود. نمونه این کتب، کتاب کوچک موازین (کتاب الموازین الصغیر)^۳ است که جابر در ابتدا تلاش می‌کند جایگاه مهم عقل [استدلالی] را با اتکا به احادیث نبوی و سنت فلسفی

۱. اصل پراکندگی علم که به عبارت دقیق‌تر باید آن را اصل "پراکندن علم" نامید، یکی از شیوه‌هایی است که جابر به خدمت گرفته تا به این طریق، اسرار موجود در علم خویش را از دسترس نااهلان به دور نگه دارد. این اصل عبارت است از طرح مختصر و ناتمام یک بحث در مکانی و پیگیری و تکمیل احتمالی پاره‌های آن در بخش‌های دیگر یا در کتب و رسایل دیگر. این شیوه در نزد برخی از نویسندگان باستان وجود داشته است. از میان پیشگامان عصر جدید می‌توان از فرانسیس بیکن، به عنوان فیلسوفی یاد کرد که در آثار خویش از این اصل بهره جسته است. به هر صورت، کراوس معتقد است که به کارگیری اصل پراکندن علم تنها شیوه رمزی مورد استفاده جابر است. در حالی که این سخن، چنان‌که در ادامه خواهیم دید، به شدت قابل مناقشه است.

۲. برای یک دایره المعارف اختصاص یافته به نشانه‌ها و نمادهای کیمیایی رجوع کنید به پرنی (۱۹۸۰). در زمینه کیمیا و هرمسی‌گرایی در دنیای یونانی-رومی رجوع کنید به فستوژیر (۱۹۸۳)، به ویژه صص ۲۸۲ - ۲۸۱. برای تحقیقات انجام شده درباره هرمسی‌گرایی در عالم اسلام رجوع کنید به مقاله لویی ماسینیون با عنوان: "Inventaire de la littérature hermétique arabe" به چاپ رسیده در فستوژیر (۱۹۸۳)؛ روسکا (۱۹۲۶)، لوری (۱۹۸۹)، لوری (ب) (۱۹۸۸)، ورنو (۱۹۹۲).

۳. برتلو (۱۸۹۳)، کتاب الموازین الصغیر، به ویژه صفحات ۱۰۹ - ۱۰۵.

نشان دهد. وی بر اهمیت عقل استدلالی و استدلال برهانی (برهان البرهانی) تأکید می‌نماید. او مشخصاً می‌خواهد القاء کند که استدلال‌های خاص کیمیایی او، که در این کتاب به علم میزان اختصاص یافته، استدلالی و مبرهن هستند. در نتیجه انتظار می‌رود که در ادامه رساله‌ای واضح و به دور از رموز را شاهد باشیم. با این وجود، درست همین جاست که جابر، با بیان این نکته که رسالت او "پرده‌برداری از رازهای متعالی و از علم رازورانه است"، ویژگی هر مسمی علم خویش را آشکار می‌کند. اما این "پرده‌برداری خود نیز نسبتاً معمای و در پرده می‌باشد و برای "دو برادر جابر" و عده بسیار محدود دیگری قابل فهم و شناسایی است. به علاوه، او همانجا حکایت زنجیره انتقال (الوصیه) راز دانش کیمیایی را از جرجیس تا خودش نقل می‌کند. در پی درخواست آخرین کسی که حامل رازهای این علم بوده است، جابر می‌پذیرد که برخی اسرار کیمیا را با تدوین رساله‌های خود به شیوه‌ای معماگونه و مبهم حفظ نماید.^۱

کیمیاگر، به واسطه تشرف و رمزآموزی خودش را واجد و معتمد رازهای "نبوی" می‌بیند که هم باید آنها را حفظ کند و هم به افراد لایق انتقال دهد.^۲ بنابراین، نباید این اسرار را برای عوام نادان افشاء کرد. و این خود دلیل آن است که جابر، با به کارگیری واژگان فنی کیمیا که همزمان قصد دارد مطرح نماید و در عین حال مکتوم سازد، آشکار سازد و همزمان مخفی کند، از زبانی سری و مبهم

۱. همان منبع، ص ۱۱۲.

۲. برای نمونه نگاه کنید به منبع پیشین، ص ۱۱۲: «جرجیس به هنگام مرگ خود دانشمندترین مرد عالم را با رموز این علم آشنا ساخت و از وی خواست که سوگند یاد کند و تعهد نماید که این راز را به کسی نگوید مگر به یک حکیم هم‌چون خودش» (ترجمه لوری ۱۹۸۹)، ص ۱۰۵. در کتاب الرحمة الصغیر از دانشمند زبردست شدیداً می‌خواهد که پس از دستیابی به راز اکسیر، آن را به دقت از همگان پوشیده نگه دارد جز از فردی که شایستگی و اهلیت آن را دارد (منبع پیشین، ص ۱۰۳).

بهره می‌گیرد.^۱

در مجموع، دقیقاً در بطن موضوعات کاملاً کیمیایی و مادی است که سبک بیان جابر به اسلوبی هر مسمی تبدیل می‌شود. او از وجود سر و رمز در رساله خود سخن به میان می‌آورد. و اینجاست که بیان توصیف‌های مبهم و جزئی نظیر برق خیره کننده (برق الخاطف)، سیاهی چشم (حدقة العین)، پیروز (الغالب)، بازنده (المغلوب) برای دلالت بر اکسیر به کار می‌رود و کیفیت‌های متنوع و مختلف به یک چیز مشخص نسبت داده می‌شود. به عنوان نمونه، جابر ابراز می‌دارد که جیوه شرقی (زیق الشرقی) برای عده‌ای از کیمیاگران گرم - خشک است، در حالی که برای عده‌ای دیگر گرم - تر می‌باشد. سرانجام، گروه دیگری از آنان از چنین کیفیت‌هایی نظیر گرم - تر - خشک برای توصیف آن بهره نمی‌گیرند. جابر اعتقادات آنان را - که در ظاهر متفاوت، حتی متناقض هستند - شرح می‌دهد و نشان می‌دهد که این نظرات در دید او یکی و یکپارچه هستند. ملاحظه می‌کنیم که نباید این عبارات را دقیق و غیر دو پهلو دانست. نباید آنها را تعاریفی منطقی

۱. در این راستاست که جابر علی‌رغم رسالت "کشف سِر" که برای خویش قایل است، خود را مجبور به اتخاذ زبانی می‌بیند که برای عاقه مردم قابل فهم نباشد. بنابراین، فقط تعلیم یافتگان و رمزآموختگان می‌توانند از این "کشف و پرده برداری" بهره‌مند گردند. در کتاب الإحمة الصغیر، استاد (امام صادق (ع)) از جابر انتقاد می‌کند و به وی دستور می‌دهد درباره کیمیا کتابی ساده، واضح و بدون معما تدوین نماید: «سخنان طولانی را خلاصه کن، زبانت را با طغره رفتن - آنچنان که عادت توست - ضایع مگردان» (برتلو (۱۸۹۳)، ص ۱۰۰). جابر انجام این کار را می‌پذیرد. اما بعد می‌بینیم که این اثر نیز واضح‌تر از سایر آثار نیست. اما این سؤال پیش می‌آید که آیا این کتاب واقعاً اثری مبهم است؟ پاسخ به این پرسش دشوار است: هر یک از دستورالعمل‌ها در نظر ما گنگ است زیرا ما به درون این زبان رخنه نکرده‌ایم. استعمال قیاس و استعاره در این علم هر مسمی بسیار مداوم است، اگر نگوییم ذاتی آن است. برای شناخت اسرار زبان جابر، برای رسیدن به پس زمینه شبکه عظیم استعاره‌هایی که با حقیقت آمیخته‌اند، باید به توضیحات و تفاسیری که خود جابر و کیمیاگران پس از وی درباره واژگان و اصطلاحات کیمیایی ارائه کرده‌اند رجوع نماییم. این امر به ما امکان خواهد داد که میزان ابهام توضیحات جابر را تشخیص دهیم.

برای این اصطلاحات پایه‌کیمیایی تلقی نمود.^۱ هر توصیفی درحقیقت، جنبه‌ای از واقعیت را بیان می‌کند و سیالیت واژگان از همین جا ناشی می‌شود. یک چیز واحد اسامی و توصیفات متنوعی می‌گیرد و برعکس، یک نام یا یک توصیف واحد برای دلالت بر چیزهای متعددی به کار می‌رود. درنتیجه، نباید به الفاظ سرگرم شد، بلکه باید در پی معنای نهفته در آنها بود. یعنی باید کارکرد لفظ را در سیاق کلام دریافت: خواه یک واژه با معنای خاص باشد، یا یک استعاره، یا نماد^۲ یا حتی یک توازی.^۳

به علاوه، ما معتقدیم که یکی از شیوه‌های معناگونه مورد استفاده جابر سکوت‌ها و ناگفته‌های اوست. ما در اینجا چیزی بیش از صرف اصل پراکندگی علم را مشاهده می‌کنیم. درواقع، مواردی وجود دارد که جابر به اختیار سکوت پیشه می‌کند و از ارائه توضیحات اجتناب می‌نماید و در جای دیگر نیز به توضیح و تکمیل آنها نمی‌پردازد. اندکی بعدتر، ما سعی خواهیم کرد که یکی از این موارد را تفسیر و رازگشایی کنیم.

۱. جابر خاطر نشان می‌کند که اصطلاحات کیمیایی به "اجناس" و "فصول" متعلق نیستند (لوری ۱۹۸۹)، ص ۳۵، بنابراین، تعاریفی ارسطویی نیستند.

۲. از جمله نمادهای مورد استفاده در مجموعه جابری می‌توان هم چون امام / اکسیر، تولید مصنوعی (تکوین) پیامبر - فیلسوف و نیز جفت واژه تکریری تناسخ را ذکر کرد.

۳. به علاوه، باید روابط قیاسی دقیق و منظم میان عوالم سه گانه کیمیا و انسان را خاطر نشان سازیم: «متناسب با توازی میان عالم کبیر (به ویژه افلاک سماوی)، عالم صغیر (موجود بشری) و عالم وسطی (کیمیا)، مجموعه جابری غالباً یکی از این دامنه‌ها را با به کارگیری اصطلاحات دامنه دیگر مطرح می‌نماید» (لوری، ۱۹۸۹، ص ۴۵). این حقیقت کواکب، خواص و موازین است که درحقیقت فلزات، یعنی موادی که عملیات بر روی آنها انجام می‌شود، و نیز درحقیقت انسان منعکس می‌گردد. اینها نمونه‌های پست تری از کواکب و عوالم علوی است که در عالم جوهر تنزل کرده‌اند. بنابراین "همبستگی" محکمی "میان کیمیاگر و موضوع کارش" وجود دارد (همان منبع، ص ۳۸). درنتیجه، کیمیاگر در مدت فعالیت خویش، در فلزات و در حجر، حقیقت انسان، کواکب و عوالم علوی را می‌خواند و به بیان دقیق‌تر، تماشا و مشاهده می‌نماید.

به دلیل این سبک چند پهلوی، گنگ و ابهام آمیز است که استاد، امام جعفر صادق (ع)، جابر را سرزنش می‌کند. کتاب کوچک رحمت (کتاب الرحمة الصغیر) حاوی گفتگویی مهم میان جابر و امام می‌باشد. فارغ از اینکه واقعیت تاریخی جابر و رابطه‌اش با امام جعفر صادق (ع) به چه صورت باشد، در این گفتگو برخی ویژگی‌های کیمیایی او نمودار می‌گردد:

«ای جابر... [در میان آثار تو در علم کیمیا]، برخی شکلی استعاری دارند که معنای ظاهری، معنای حقیقی مورد نظر نمی‌باشد... برخی به شکل رساله‌های ادبی هستند که واژه‌ها گاه به معنای حقیقی خود در آنها به کار رفته‌اند و گاه به معنای تمثیلی... بنابراین هیچ‌کس پس از تو نخواهد توانست معنی دقیق آنها را درک نماید».

در مجموع، نحوه بیان جابر غالباً معماً گونه و کلام وی مبهم است. مجموعه جابری امکان تمایزی واضح میان معنای حقیقی و مجازی را فراهم نمی‌کند. این امر غالباً منجر به برداشت‌ها و تفاسیر مختلف و غالباً غیرمطمئن از نوشته‌های جابر می‌گردد. یک نمونه نسبتاً پراهمیت در این باب، حکایت "دو برادر" جابر، به‌ویژه پیشگویی امام جعفر صادق (ع) است که جابر در کتاب النقد روایت کرده است. کلام جابر به گونه‌ای است که زمینه را برای تفاسیر متعدد فراهم می‌کند. ابن امیل زبان به سرزنش کیمیاگران شتادی می‌گشاید که خود را به دروغ دو برادری معرفی می‌کنند که جابر از آمدن آنان خبر داده است. به اعتقاد وی، دو برادر مزبور صرفاً علائمی کیمیایی هستند که در واقع بر عناصر کیمیایی دلالت می‌کنند.^۱ در میان محققان جدید، کراوس^۲ این دو برادر را اشاره‌ای به

۱. ح. ای. ستیلتون (۱۹۳۳)، ص ۹۳.

۲. کراوس (۱۹۴۳)، ص پنجاه و پنج - پنجاه و هفت.

شخصیت‌های حقیقی می‌داند و از پیامدهای این عقیده خویش جهت تعیین تاریخ نگارش بخشی از مجموعه جابری بهره می‌جوید. لوری برای مفهوم "دو برادر" سه "کارکرد" قائل است:^۱ در بخشی از این حکایت، دو برادر بر عناصر کیمیایی آب و آتش دلالت می‌کنند؛ بخشی دیگر بیشتر واجد معنایی در عالم صغیر است و بر عقل جزئی و نفس فردی دلالت می‌کند. بخشی دیگر حاوی جزئیاتی تاریخی درباره تاریخ یک رخداد آخرت‌شناختی است که انتظار وقوع آن وجود داشته است.

اما چه نظام اندیشه‌ای در این زبان بسط یافته است؟ به دلیل ویژگی‌هایی که برشمردیم، شناختی فراگیر از نظام فکری جابر از خلال این اشارات مبهم بسیار دشوار، اگر نگوئیم غیرممکن، است. با این وجود، در برخی از بخش‌ها، علائم و نشانه‌هایی می‌بینیم که به ما امکان می‌دهد به ایده‌ای در این مورد دست پیدا کنیم. ما در اینجا به رمزگشایی از یکی از سکوت‌های جابر اکتفا می‌کنیم.

جابر در کتاب الرحمة خویش میان تدبیر جسم لطیف در فلزات در جریان فرایندهایی که به منظور تحصیل اکسیر صورت می‌گیرد با جسم لطیف انسان پس از رستخیز و میان اکسیر، ماده نامیرای حاصل از اتحاد ابدی جسم و روح فلزی که عملیات کیمیایی بر روی آن انجام می‌شود از یک سو با جاودانگی انسان در جهان آخرت پس از بازگشت روح آن به جسم لطیفش از سوی دیگر، توازی برقرار می‌نماید.^۲ اما تصوّر ما بر این است که در اینجا چیزی بیش از یک قیاس

۱. لوری (۱۹۸۹)، صص ۹۹-۹۷.

۲. برتلو (۱۸۹۳)، کتاب الرحمة، صص ۸-۱۵۷: «[کیمیگران از طریق فرایندهای کیمیایی] ارواح و اجساد را شبیه به هم کردند تا اینکه بر یکدیگر وارد شوند و به شینی واحد تبدیل گردند که بعد از این، بین آنها هیچ جدایی وجود ندارد، هم چون اموات، هنگامی که خداوند آنان را در روز قیامت از قبورشان برمی‌انگیزاند. پس خداوند عزّ و جل روح‌های ایشان را به اجساد لطیفشان باز می‌گرداند

صرف مطرح است. هنگامی که آن را با در نظر گرفتن ایده سه عالم که با هم ارتباط تنگاتنگی دارند، ایده تسلط کیمیاگر بر سه عالم و بالاخره، با توجه به ایده تداخل اثر متقابل میان کیمیاگر و عملیات کیمیایی تفسیر نماییم، مشاهده می‌کنیم که این ایده جستجوی جاودانگی کیمیاگر در همین دنیا، از طریق کیمیاست که طرح شده است. ایده‌ای که به غایت کیمیای چینی شباهت پیدا می‌کند.^۱

و سرانجام آن‌که، اخیراً در جریان جستجوی نسخ خطی ذریبط، اثری غنی از کیمیاگری ناشناخته ایرانی و پارسی نویسنده قرن هشتم، حسن بن زاهد غریب کرمانی، در کتابخانه دانشگاه تهران توجه ما را به خود جلب کرد. و درست در این



و پس از این، آنان را مرگی نیست. زیرا ارواح لطیف ایشان با اجساد لطیفشان امتزاج می‌یابند و [...] و پس از این ارواح ایشان را از اجسادشان هیچ جدایی نباشد، همچنان‌که در دنیا بود که در آن، ترکیب اجسادشان [با روح‌هایشان] به صورت مجاورت و نه موافقت بود. زیرا وضعیت آنها در دنیا به صورت نزدیکی و همراهی بود نه امتزاج. پس این توصیف عملی است که هر کس به آن دست یابد به غایت قصوی نایل شده است».

۱. در مورد این مفهوم در کیمیای چینی، برای نمونه نگاه کنید به الیاده (۱۹۹۰)، صص ۱۴-۱۳. در کیمیای اسلامی، لوری (۱۹۸۹) این ایده را به صورت یک فرضیه مطرح می‌نماید. مسأله وی در آنجا حل تناقض و ابهام طبقه‌مندی جابر از علوم می‌باشد. لوری در این جهت دست به تفسیر اصطلاحات "دنیا" و "مرگ" در نزد مؤلف می‌زند. لبّ کلام لوری نهایتاً چنین است: «غایت بسیاری از کیمیاگران تقویت تدریجی جسم لطیف به ویژه از طریق بلعیدن اکسیرهای قوی و متعادل است. اگر کیمیاگر موفق به تهیه اکسیر اعظم شود می‌تواند از نفسی چنان قوی و متعادل برخوردار گردد که این نفس به واسطه قوت و تعادل از جسم غیرلطیف خود مستقل می‌گردد و قادر است مدت بسیار طولانی به بقای خویش ادامه دهد، بی آن‌که لازم باشد دغدغه تغذیه یا هرگونه مراقبت دیگری را داشته باشد. و از قوه فوق طبیعی تعقل در تمام مراتب بهره‌مند می‌گردد. این باز پیدایی حقیقی که غالباً "تولد ثانوی" نامیده می‌شود، پس از انقطاع با سطح پیشین که در نتیجه "مرگ ثانوی" نام می‌گیرد، رخ می‌دهد. این بازپیدایی با بیداری و هوشیاری نسبت به درون خویش مرتبط است که ما پیش‌تر از آن به عنوان غایت قصوای کیمیا توصیف نمودیم. بدون این اشراق محقق نمی‌تواند به علم اکسیر دست یابد، این اکسیر به نوبه خود بقای حالت روانی جدید را تثبیت می‌نماید». اما با شاهد فوق و شاهدهی که در ادامه متن می‌آید، ما تصور می‌کنیم که این موضوع یک حقیقت در کیمیای جابر می‌باشد.

اثر بود که ما شاهدی در تأیید رازگشایی فوق به دست آوردیم. حسن بن زاهد به طرز مبسوطی موضوع بدیع طبیعت پنجم را طرح می‌کند. «اکنون عناصر چهارگانه را منقلب گردانیم تا از طبیعتی به طبیعتی دیگر مبدل شوند. بعد از آن، با آنچه طبیعت پنجم است اجساد و احجار معینه و معلوله را منقلب گردانیدیم تا از حقیقتی به حقیقت دیگر نقل کردند و به اصل پاک خود بازگشتند و حیات سرمدی یافتند».^۱ در ادامه این موضوع است که او اشاره‌ای تعیین‌کننده به کیمیای جابر دارد:

«در مصححات افلاطون^۲ که از تصانیف جابر است، خاصیت دو مرتبه از این حجر مکرم را یاد کرده است و این چند خاصیت که ما ذکر کردیم از مرتبه تامه است و هر چند خاصیتی در کتابی منتشر کرده‌اند و باز نموده‌اند و این مرتبه تامه را که طبیعت خامسه است جابر رضی الله عنه چنین فرموده است که اگر شخصی از غایت کبرسن، ضعف وجود او به حالتی رسیده باشد که اعضا وجود او به جملگی از کار بازایستاده باشد و برجای خود مانده و شکست وجود او در ظاهر و باطن پدید آمده باشد به حالت جوانی و شوکت نخواستگی باز آید».^۳

نتیجه‌گیری

زبان جابر از چندین لایه، چند سطح بیان، از معنای تحت‌اللفظی گرفته تا استعاره، نماد، قیاس، تمثیل و توازی‌های مابعدالطبیعی تشکیل شده است.

۱. دانشگاه تهران، نسخه خطی شماره ۳۳۹۰/۱، مفاتیح الرموز، ص ۹۲.
 ۲. مصححات افلاطون از جمله آثار چاپ نشده جابر است (حدود یک دهم آثار وی چاپ شده است) که ظاهراً دست‌کم سه نسخه از آن در ایران موجود است: آستان قدس ۵۵۷۰، ملک ۹۳۶ و کتابخانه خصوصی نصیری در تهران ۲۱۶، برای اطلاعاتی پیرامون آثار جابر رجوع شود به سزگین (۱۳۸۰).

۳. دانشگاه تهران، نسخه خطی شماره ۳۳۹۰/۱، مفاتیح الرموز، ص ۹۲.

بنابراین دانش‌کیمیایی وی در آمیزه‌ای مشوش از ابزارهای زبانی مختلف طرح و بیان گشته است، بی‌آن‌که سطح به کار رفته از قبل مشخص شده باشد؛ به این ترتیب، قابلیت تحلیل مفهومی را ندارد و خواننده را که باید مقاصد جابر را از خلال این سبک پیچیده استخراج کند، دچار سرگشتگی و حیرت می‌نماید، سبکی که غالباً به تفاسیر من‌عندی و نامطمئن منجر می‌گردد. در نتیجه، برای دستیابی به درکی بهتر از میراث سنت کیمیایی اسلامی یعنی مجموعه آثار کیمیایی جابر بن حیان، باید تفاسیری را که اخلاف وی نظیر طغرایی، ابن وحشیه، ابن امیل و جلدکی از آن عرضه کرده‌اند، مطالعه و بررسی کنیم. این امر، به عنوان اولین گام، مستلزم چاپ و نشر آثار ایشان است تا به این ترتیب، ابزارهایی برای محققین فراهم شود تا آنان بتوانند در عالم کیمیا نفوذ نمایند.

فهرست منابع

الف: منابع عربی و فارسی

۱. ابوریده م. (۱۹۸۴)، "رسایل الفلسفیه" چاپ در:

Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften,
Vol.1 (1984), pp. 50-67.

۲. همان نویسنده (۱۹۸۵)، "رسایل الفلسفیه" چاپ در:

Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften,
Vol.2 (1985), pp. 75-84.

۳. ستپلتون ح. ای، تراب محلی و هدایت حسین، "سه رساله عربی در کیمیا

اثر ابن امیل"، چاپ در M. A. S. B، ش ۱۲، ۱۹۳۳.

۴. سزگین ف.، تاریخ نگارش های عربی، جلد چهارم: کیمیا، شیمی،

گیاه شناسی، کشاورزی، ترجمه سعید فیروز آبادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۰.

۵. لوری (۱۹۸۸ الف)، تدبیر اکسیر اعظم - چهارده رساله از جابر بن حیان در

کیمیا، دمشق، انتشارات انجمن باستان شناسی شرقی فرانسه، ۱۹۸۸.

۶. هولمیارد ای جی. (۱۹۲۳)، کتاب العلم المكتسب فی زراعة الذهب، ابوالقاسم عراقی، چاپ و ترجمه انگلیسی، پاریس، گوتتر، ۱۹۲۳.

ب: منابع لاتین

- Berthelot, M. (1893), *La Chimie au Moyen Age*, T.I: *Essai sur la transmission de la science antique au moyen age*. T.II: *L'alchimie syriaque*, en collaboration avec R.Duval. T. III. *L'alchimie arabe*, textes et traductions avec la collaboration de O. Houdas, Paris, 1893.
- Corbin H. (1986), *L' Alchimie comme art hiératique*, textes édités et présentés par Pierre Lory, L'Herne, 1986.
- Eliade M. (1990), *Le mythe de l'alchimie suivie de l'alchimie asiatique* (trad. du Roumain) Ilena Tacou et Alain Paruit, Paris, L'Herne, 1990.
- Gannage E. (1998), *Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise In de génératione et corruptione' perdu en grec, retrouvé en arabe dans Jâbir ibn Hayyân kitab al-Tasrif, édition traduction et commentaire*, thèse de doctorat sous la direction de Remi Brague, L'université Paris I, 1998.
- Haq S.N. (1994), *Names, Natures and Things- The Alchemist Jabir ibn Hayyân and his Kitâb al-Ah.jâr (Book of Stones)*, Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Festugiere A.J. (1983) *LA Revelation D'Hermes Trismegiste, V. I L'Astrologie et Les Sciences Occultes- Avec un appendice sur l'hermétisme Arabe par M.L. Massignon, Paris, 1944, troisième éd.* Paris: Les Belles Lettres, 1983.

- Kraus, P. (1986), *Jâbir ibn Hayyân-Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam-Jâbir et la science grecque*, Le Caire, 1942-reéd. Paris: Les Belles Lettres, 1986.
- _____ (1943), *Le Corpus Jâbirien*, mémoire présenté à l'Institut d'Égypte, V.45, Le Caire, Imprimerie de l'I.F.A.O., 1943.
- Lory P. (1983), *Dix Traités d'alchimie de Jâbir ibn Hayyân*, Paris: Sindbad, 1983.
- Lory P. (1998b), "Hermes/Idris dans la tradition islamique", dans *Présence d'Hermès trismégiste*, Albin Michel, 1988.
- _____ (1989), *Alchimie et Mystique en Terre d'Islam*, paris, Verdier, 1989.
- Pernety A.-j(1980) *Dictionnaire Mytho-Hermetique* (1785), rééd. Paris: Arche Milano, 1980.
- Ruska J. (1926), *Tabula Smaragdina, Ein Beitrag zur Geschichte der Hermetischen Litteratur*, Heidelberg, 1926.
- Stapleton H.E., Turab'Ali, MH. Hidayat Husayn, "Three arabic Treatises on alchemy by Muhammad bin Umayl", M. A. S. B. XII, 1933.
- Vereno I. (1992), *Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum Auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica*, Berlin: Schwarz, 1992.

نمونه‌هایی از رفتار صوفیان با مخلوقات

دکتر حشمت‌الله ریاضی

به‌طور کلی پیشرفت تصوّف در ایران چند علت اساسی داشته است:

۱- روح ایرانی از روزگار باستان استعداد خاصی در موضوع تصوّف و عرفان داشته و نیز طریقت تصوّف اسلامی ایران بیان‌کننده خصوصیات ملی و نژادی ایرانیان به‌شمار می‌رفت.

۲- آلودگی مادی بعضی فقها و محدّثین و فساد علمای قشری و حکومت‌های به‌ظاهر دینی.

۳- مطابقت علم با عمل و توجّه به عمل به جای گفتار و خیال‌بافی.

چون مهم‌ترین ویژگی عارفان پس از حصول معرفت شهودی به‌کردار کشاندن عقیده است:

چارپایی بر او کتابی چند	نه محقّق بُود نه دانشمند
که در او هیزم است یا دفتر	آن تهی مغز را چه عقل و خبر

از من بگوی عالم تفسیرگوی را چون در عمل نکوشی نادان مفسری
 بار درخت علم ندانم بجز عمل با علم اگر عمل نکنی شاخ بی‌بری
 ۴- بازگشت به روحانیت مذهبی از مذهب حکومتی که قالبی، سطحی و
 بدون معنی بود و خلفا آن را برای سلطه‌گری حفظ می‌کردند و توسعه می‌دادند.

۵- انسان‌گرایی و هدف را تکمیل انسان دانستن، علت اصلی گرایش همه
 انسان‌ها به عرفان و تصوّف بوده است و معنویت، آدمیت، جوانمردی و ادب،
 اساس مشترک تصوّف و عرفان است و همان موجب توسعه جهانی آن شده
 است. در کتب عرفانی می‌بینیم که درباره انسان و مقام خدا‌گونگی و جانشینی او
 در زمین و کمالات معنوی او بحث کرده‌اند، بیشتر آن تعاریف از قرآن و احادیث
 نقل شده است.

۶- رفتار و گفتار صوفیان نسبت به همه مخلوقات از عوامل اصلی گرایش
 مردم جهان به تصوّف بوده است که موضوع این مقال است و اکنون نمونه‌ای از
 آنها را می‌آوریم.

الف - نمونه‌هایی از محبت و جوانمردی صوفیان نسبت به حیوانات و گیاهان

صوفیان چون همه موجودات عالم را مظاهر خدا می‌دانند (مظهر قهر و
 لطف) و خدا را در همه ذرات ساری و حاضر می‌بینند، لذا آزار هیچ موجودی را
 نمی‌پسندند مگر در همان حدی که خالق آنها خود مجاز دانسته، تا مرتبه وجودی
 کمتر به مرتبه وجودی برتر تکامل یابد، مانند کشتن حیوانات حلال گوشت آن
 هم در صورت لزوم با نام و یاد خدا و با تأثر قلبی و به قصد سیر الی‌الله. لذا بسیار
 خوانده‌ایم و دیده‌ایم که آنان به همه موجودات خدا محبت و شفقت کرده‌اند، چه
 رسد به انسان که در خلقت با دیگر انسان‌ها برابر و مؤمنان که در ایمان برادر هم

هستند. اکنون نمونه‌هایی می‌آوریم:

داستان سگ تشنه از سعدی:^۱

یکی در بیابان سگی تشنه یافت	کله دلو کرد آن پسندیده کیش
به خدمت میان بست و بازو گشاد	خبر داد پیغمبر از حال مرد
که حق با سگی نیکویی گم نکرد	
برون از رمق در حیاتش نیافت	چو حبل اندر آن بست دستار خویش
سگ ناتوان را کمی آب داد	که داور گناهان ازو عفو کرد
	کجا گم شود خیر با نیک مرد

داستان شبلی و مورچه از سعدی:^۲

یکی سیرت نیک مردان شنو	که شبلی ز حانوت گندم فروش
نگه کرد و موری در آن غله دید	ز رحمت بر او شب نیارست خفت
مروّت نباشد که این مور ریش	
اگر نیک بختی و فرزانه رو	به ده برد انبان گندم، به دوش
که سرگشته هر گوشه‌ای می‌دوید	به مأوای خود بازش آورد و گفت
پراکنده گردانم از جای خویش	
همچنین در نفحات الانس، موارد بسیاری از محبت و خدمت به حیوانات ذکر شده:	

بایزید روزی با اصحاب خود می‌رفت در تنگنایی سگی می‌آمد، شیخ بازگشت و راه بر سگ باز کرد که او برود.^۳

ابوشعیب؛ عارف قرن سوم هفتاد حج گذارده بود پیاده، در آخرین حج سگی

۱. کلیات سعدی، سعدی شیرازی، به کوشش مظاهر مصفا، تهران ۱۳۸۳، ص ۲۰۵.

۲. کلیات سعدی، ص ۲۰۶.

۳. تذکرة الاولیاء، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، ج ۱، انتشارات گنجینه، تهران ۱۳۷۰، ص ۱۳۸.

دید در بادیه که از تشنگی زبانش از دهان بیرون آمده بود، بانگ زد که کیست که حج من به یک شربت آب بخرد، شخصی یک شربت آب به وی داد، آن آب را به سگ داد و گفت: این بهتر است مرا از حج‌های من.^۱

علی بن بکار؛ حیوان وحشی سر بر کنار وی نهاده به خواب رفته بود و او مگس آن حیوان را می‌پراند صاحب وی گفت چرا برای جمع کردن هیزم نیامدی؟ او گفت: «این حیوان در کنار من خوابیده منتظرم تا بیدار شود آن وقت بیایم.»^۲

امیرچه سفال فروش؛ کژدم را از دکان برداشت و به بادیه برد و آنجا گذاشت.^۳ (او را نکشت، بلکه به جایگاه خودش برد).

در تذکرة الاولیاء هم موارد بسیاری آمده که تنها به دو مورد اکتفا می‌کنیم: ابو عثمان حیری به دیرستان می‌رفت با چهار غلام، به کاروانسرای رسید، خری دید پشت ریش (مجروح) و کلاغ جراحت او می‌کند، در حال جبه خود بیرون کرد و بر آن خر پوشاند.... آن چه یافت از آن کار بود.^۴

رفتار مهرآمیز صوفیان نسبت به حیوانات تا حدی است که حتی صوفیان غیرمسلمان هندی کشتن هیچ موجودی را مجاز نمی‌دانند. و صوفیان مسلمان هم فقط به عنوان اطاعت از امر خدا و به یاد خدا به این امر مبادرت می‌کنند آن هم بسیار کم، زیرا در قرآن، خوردن گوشت مباح دانسته شده ولی با نام خدا یعنی با اجازه خدا؛ مانند این که شما به خانه دوستی می‌روید با اجازه او می‌توانید گلی را بچینید یا غذایی را بخورید زیرا متعلق به اوست، مالک همه موجودات خداست و

۱. نفحات الانس، عبدالرحمن جامی، مقدمه و تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران ۱۳۷۳، ص ۷۶.

۲. همان، ص ۱۲۰.

۳. همان، ص ۲۸۳.

۴. تذکرة الاولیاء، عطار نیشابوری، ج ۲، ص ۴۸.

او به رسم امانت در دسترس ما نهاده، بدون اجازه صاحب امانت در امانت تصرف نمی‌توان کرد.

در مورد گیاهان نیز همین است؛ گویند: روزی جنید بغدادی با مریدان زیر درختی نشسته بودند یکی از آنان علفی را کند، جنید به او پرخاش کرد که سه گناه کردی:

اول: بی‌جهت جاننداری را بیجان کردی.

دوم: کار بیهوده و بی‌هدف انجام دادی.

سوم: وقتی که می‌توانستی به ذکر خدا بپردازی از دست دادی.

پس تصرف در گیاه و حیوان و کلاً هستی باید تصرف کمالیه باشد یعنی در جهت رشد و کمال‌دهی آن، نه نابودی آن، مثلاً زمین را شخم می‌کنیم و علف‌های هرزه را درمی‌آوریم که گندم کشت کنیم، یا آفات و حیوانات موزی را برای حفظ جان گیاه و حیوان و انسان‌های دیگر از بین می‌بریم، که قصد کمال است نه نقص، پس هر کاری که جنبه تخریبی و زیانی داشته باشد کار محسوب نمی‌شود و مالکیت بر آن متعلق نیست مثل فروش مواد مخدر، الكل و لوازم جنگی به افراد اهریمن صفت و امثالهم.

ب - نمونه‌هایی از گفتار و رفتار عرفا و صوفیه با مردم:

نقل است که معروف کرخی (دربان امام رضا(ع) و سر حلقه صوفیان، وفات ۲۰۱ هجری) روزی با جمعی می‌رفت، جماعتی جوانان در فساد بودند تا به لب دجله رسیدند، یاران گفتند: یا شیخ دعا کن تا حق تعالی این جمله را غرق کند تا شومی ایشان منقطع گردد. معروف گفت: «دست‌ها بردارید»، پس گفت: «الهی چنان‌که در این جهان‌شان عیش خوش می‌داری در آن جهان‌شان عیش خوش ده.»

اصحاب متعجب بماندند، گفتند: «شیخا ما سر این دعا نمی‌دانیم؟!» گفت: «توقف کنید تا پیدا آید.» آن جمع چون شیخ را بدیدند رباب بشکستند و خمر (شراب) بریختند و گریه بر ایشان افتاد و در دست و پای شیخ افتادند و توبه کردند. شیخ گفت: «دیدید که مراد جمله حاصل شد، بی غرق و بی آن که رنجی به کسی رسد.» (تذکرة الاولیا؛ معروف کرخی).^۱

معروف کرخی دانه خرما جمع می‌کرد و می‌فروخت تا برای کودکی یتیم که لباس نداشت، لباسی تهیه کند، و کودک خوشحال شود.^۲

معروف کرخی؛ غذا می‌خورد و با سگی هم کاسه بود، لقمه‌ای خود می‌خورد و لقمه‌ای به سگ می‌داد. کسی به او رسید گفت: «شرم نداری با سگی نان می‌خوری؟» گفت: «از شرم نان به او می‌دهم» (شاید در برابر خدا از من بالاتر باشد و من شرم‌نده باشم).^۳

معروف کرخی تواضعش نسبت به همهٔ ادیان چنان بود که همه او را از خود می‌دانستند و در زمان مرگش می‌خواستند در قبرستان خود او را دفن کنند.

معروف کرخی؛ روزی سقایی (آب فروش) دید که می‌گفت: خدا رحمت کند کسی را که آب بنوشد، معروف با این که روزه بود برای شادی دل او، و سود رساندن به او آب خرید و نوشید، بعد از وفاتش به خواب دیدند که معروف گفت: «مرا به خاطر آن سقا بخشیدند.»^۴

سری سقطی می‌گوید: روزی بازار بغداد آتش گرفت، به من خبر دادند که بازار آتش گرفته ولی به دکان تو صدمه‌ای وارد نشده، گفتم الحمدلله، اکنون سی

۱. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۲۴۲.

۲. همان، ص ۲۴۲.

۳. همان، ص ۲۴۳.

۴. همان، ص ۲۴۵.

سال است که از آن الحمد لله استغفار می‌کنم (یعنی چرا گفتم خدا را سپاس که به من صدمه نخورده در حالی که به دیگران صدمه خورده بود پس غم دیگران را حس نکردم). او می‌گفت: خواهیم که آن چه بر دل مردمان اندوه است بر دل من آید تا ایشان از اندوه فارغ باشند.^۱

مالک دینار (قرن دوم هجری) همسایه جهودی داشت، آن همسایه نجاست خود را در ظرفی ریخته و به طرف محراب او که سوی قبله بود پرت می‌کرد. مالک هم آن را می‌شست و حرفی نمی‌زد تا روزی آن مرد از مالک دینار پرسید: تو را از من رنجی نیست؟ مالک گفت: هست، اما پاک می‌کنم و می‌شویم. پرسید: این رنج برای چه می‌کشی؟ گفت: خدا در قرآن فرموده است: «مؤمنان کسانی هستند که خشم خود را می‌خورند و از خطای مردم می‌گذرند»^{۲،۳}

ابراهیم ادهم (پادشاه بلخ بود و آن را رها کرده بود و به تصوف رو آورده، به مقام بالای عرفان رسیده بود)؛ چون واردی از غیب بدو فرود آمدی گفتی: کجا هستند ملوک دنیا تا ببینند این چه کار و بار است! تا از ملک خودشان ننگشان در آید (تذکرة الاولیا).^۴

واقعاً سلطنت فقر و عرفان بسی شیرین تر و لذت بخش تر از سلطنت ظاهری است که جز دلبستگی و رنج فایده‌ای ندارد.

اگر سلطنت فقر ببخشند ای دل کمترین ملک تو از ماه بود تا ماهی ابراهیم ادهم می‌گفت: صادق نیست هر که شهرت طلب کند.

ابراهیم ادهم؛ در ماه رمضان (در گرمای تابستان) بیرون آمدی و گیاه

۱. همان، ص ۲۵۱.

۲. سوره آل عمران، آیه ۱۳۴: وَالْكَافِرِينَ الْغَيْظُ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ.

۳. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۵۱.

۴. همان، صص ۸۹-۸۸.

درودی و آن چه دادندی به درویشان دادی... یک شب بعد از نماز شام چیزی خرید و روی سوی یاران نهاد، راه دور بود و شب دیر شد، چون دیر افتاد، یاران گفتند، شب دیر شد، بیایید تا مانان خوریم، تا او بار دیگر دیر نیاید. طعام بخوردند و بعد از نماز بخفتند. چون ابراهیم بیامد ایشان را خفته دید پنداشت که هیچ نخورده‌اند و گرسنه خفته‌اند. در حال آتش بر کرد و مقداری آرد آورد و خمیر کرد و نان پخت که چون بیدار شوند بخورند.^۱

نقل است که سه تن در مسجدی خراب عبادت می‌کردند. چون بخفتند بر در مسجد ایستاد تا صبح. او را گفتند: «چرا چنین کردی؟» گفت: «هوا عظیم سرد بود و باد سرد، خویشتن را به جای در ساختم، تا شما را رنج کمتر بود. هر رنج که بود بر من بود.»

سهل بن ابراهیم گفت: با ابراهیم ادهم سفر کردیم بیمار شدم. آنچه داشت بر من نفقه کرد. گفتم: من ضعیفم بر چه سوار شوم؟ گفت: ای برادر برگردن من نشین، سه منزل مرا برگردن نهاد و برفت.

نقل است با هر که صحبت (همنشینی) خواستی داشت سه شرط کردی؛ گفتی: اول خدمت من کنم، بانگ نماز من گویم (شما بخوابید من بیدار شوم) و هر فتوحی که از دنیا بود برابر قسمت کنیم.

وقتی یکی از ابراهیم ادهم پرسید آبادی کجاست؟ او قبرستان را نشان داد. آن مرد گفت: «استخفاف می‌کنی!». تازیانه‌ای چند بر او زد که خون از سر و صورتش ریخت و ریسمان به گردنش افکند؛ ولی ابراهیم به او دعا می‌کرد، مردم که به استقبال ابراهیم آمده بودند آن حال را دیدند به آن مرد پرخاش کردند. ابراهیم گفت: من بهشت یافتم! چون به او دعا کردم، این بهشت که نتیجه صبر

است به من داد.^۱

ابراهیم ادهم وقتی دهان آلوده مستی را بشست گفتند: چرا؟ گفت: «دهانی که ذکر خدا گفته اگر آلوده بگذاری بی حرمتی باشد.» مست چون بیدار شد، گفتند: «زاهد خراسان دهانت را شسته»، او توبه کرد.^۲

عبدالله مبارک به حج رفته بود، وقتی در خواب دید که فرشته‌ای به او گفت: از ششصد هزار حاجی هیچ کس حاجی نیست مگر علی بن موفق کفشگری در دمشق که به حج نیامد. عبدالله به دمشق رفت و علی بن موفق را دید که پاره دوزی می‌کند پرسید: چه کردی با این که امسال به حج نرفتی از میان همه حجّاج فقط حج تو پذیرفته شد؟ گفت: سی سال بود تا مرا آرزوی حج بود و از پاره دوزی سیصد درهم جمع کردم و امسال عزم حج کردم، تا روزی سر پوشیده‌ای که در خانه است (همسر و عیال) حامله بود، از خانه همسایه بوی طعام می‌آمد، مرا گفت: برو و پاره‌ایی از آن طعام بستان، من رفتم، همسایه گفت: بدان که هفت شبانه روز بود که اطفال من هیچ نخورده بودند، امروز خری مرده دیدم، پاره‌ای از وی جدا کردم و طعام ساختم، بر شما حلال نباشد. چون این بشنیدم آتشی در جان من افتاد. آن سیصد درهم برداشتم و بدو دادم و گفتم نفقه اطفال کن که حج ما این است (تذکرة الاولیا).^۳

بایزید بسطامی گفت: «آن کار که بازپسین کارها دانستم، پیش از همه بود و آن رضای مادر بود. گفت: آنچه در جمله مجاهدات و ریاضات و غربت می‌جستم در آن یافتم. شبی مادر از من آب خواست، در کوزه و در سبوی آب نبود به جوی رفتم و آب آوردم، مادر در خواب شده بود. شبی سرد بود، کوزه در دست من

۱ و ۲. تذکرة الاولیا، ج ۱، ص ۱۰۳.

۳. تذکرة الاولیا، صص ۱۷۳ - ۱۶۶.

فسرده شده بود (یخ‌زده بود) چون از خواب در آمد، آگاه شد و مرا دعا کرد، گفت: (چرا از دست نهاده‌ی؟) گفتم: (ترسیدم که تو بیدار شوی و من حاضر نباشم) او مرا دعا کرد و هرچه یافتم از دعای مادر یافتم.

وقت دیگر مادرم گفت: آن یک نیم در فراز کن (یک نیم در را ببند) تا وقت سحر می‌پیمودم، تا نیمه راست فراز کنم یا نیمه چپ، تا خلاف فرمان مادر نکرده باشم، وقت سحر آنچه جستم از در، در آمد.^۱

آری سحر موقع ارتباط با خدا، گرفتن وحی، الهام، اشراق، شهود و پر شدن از نور است به قول حافظ شیرازی:

سحرم دولت بیدار به بالین آمد گفت برخیز که آن خسرو شیرین آمد

* * *

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و اندران ظلمت شب آب حیاتم دادند
بایزید شبی از گورستان می‌آمد، جوانی بر بپ می‌زد، بایزید گفت: «لا حول ولا قوة الا بالله.» جوان را خوش نیامد، بر بپ بر سر بایزید کوفت، سر بایزید و بر بپ او شکست. صبح بایزید بهای بر بپ با طبقی از حلوا برای جوان فرستاد و عذر خواست و گفت: این بهای بر بپ، و این حلوا بخور که غصه شکستن بر بپ از دلت برود. جوان که این بزرگواری از بایزید دید دگرگون شد و بیامد و به پای بایزید افتاد و توبه و گریه کرد چند نفر دیگر هم به موافقت او ایمان آوردند و گریه کردند.^۲

بایزید همسایه غیر مسلمانی داشت (زرتشتی) آنان چراغ نداشتند و بچه او می‌گریست، هر شب بایزید چراغ بر می‌داشت و به خانه ایشان می‌برد تا کودک

۱. همان، ص ۱۳۲.

۲. تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۳۷.

خاموش شود، چون آن مرد از سفر آمد و آن بزرگواری بایزید دید ایمان آورد.^۱
بایزید می‌گفت: «گناه شما را چنان زیان ندارد که بی‌حرمتی کردن و خوار داشتن دیگران.»^۲

اویس قرنی شتربانی می‌کرد و مزد آن را خرج مادر نابینای خود می‌کرد، لذا نتوانست پیش پیغمبر خدا برود، پیامبر (ص)، علی (ع) و عمر را سفارش کرد که پیراهن خود او را به اویس دهند.^۳

اویس به هر محلت که رفتی کودکان او را سنگ زد. او گفتی: «ساق‌های من باریک است سنگ کوچکتر اندازید تا پای من خون آلود نشود و از نماز نمانم که مرا غم نماز است، نه غم پای.» (تذکرة الاولیا).

شیخ الاسلام (خواجه عبدالله انصاری) گوید: ابوبکر سوسی، (۳۸۶ ه. ق) شبی گفت: ما را کسی باید که چیزی بر خواند، لختی جستند و نیافتند.... جوان مطربی آوردند او چیزی (مشروبی) خورده بود، و خواند (ابیاتی در غزل عاشقانه عربی) و ما را حال سماع دست داد. سپس جوان قی کرد. شیخ او را در سجاده پیچید و به یاران گفت بروید جای دیگر بخوابید، صبح شد، جوان خود را در آنجا دید فریاد کرد و توبه کرد و به خانقاه آمد و به آن مقام رسید که پیر خانقاه شد.^۴

یکی از مریدان شیخ روزبهان بقلی شیرازی (قرن پنجم)، به مصر می‌رود و پس از زحمت بسیار روغن بلیسان جهت فلج او می‌آورد. او می‌گوید: از خانقاه بیرون رو آنجا سگی است گرگین، خوابیده آن روغن بر وی مالیده و بدان که روزبهان به هیچ روغن خوب نمی‌شود این بندی است از بندهای عشق که خدای

۱. همان، ص ۱۴۲.

۲. همان، ص ۱۴۲.

۳. همان، ص ۲۷.

۴. نفحات الانس، ص ۱۹۸.

تعالی بر پای وی نهاده است تا زمانی که به سعادت لقای وی رسید.^۱
 دربارهٔ شیخ ابوالعباس قصاب آملی (قرن پنجم)؛ آورده‌اند که: مردی از مصر آمد، بدون سلام کردن و در آوردن کفش خود به طهارت خانه خانقاه رفت و کوزه‌های آب طهارت را شکست. گفت: باز کوزه آب بیاورید، هرچه آوردند شکست. سرانجام گفت: اگر کوزه ندارید ریش شیخ خود را بیاورید که با آن استنجا کنم. شیخ ریش بلند خود را به دست گرفت و به سوی او رفت و می‌گفت: «کار قصاب پسری بدانجا رسید که ریش او استنجا را شاید...»، او این کار را که دید شکسته شد و در پای شیخ افتاد گفت: «ای شیخ از تو مسلمان می‌شوم».^۲

شیخ ابوالحسن خرقانی؛ بر سر در خانقاه خود نوشته بود: هر کس که در این خانه آید نانش دهید و از ایمانش نپرسید که هر که در برابر خدای تعالی به جانی ارزد، لابد در برابر بوالحسن به نانی ارزد. او می‌گفت: اگر از مشرق تا مغرب عالم کس را خاری در پای رود آن تیغی است که بر دل بوالحسن رود.

مولانا جلال‌الدین رومی گفت: من با هفتاد و سه مذهب یکی‌ام. یکی از علمای ظاهر کسی را نزد او فرستاد که حال او معلوم کند که اگر چنین گفت، او را به کفر و الحاد نسبت دهد. آن مرد به مولانا گفت: درست است که می‌گوی، من با هفتاد و سه مذهب یکی‌ام؟ گفت: آری چنین است. آن مرد او را دشنام داد و کافر و مرتد، منافق... خواند. مولانا با لبخند گفت: با این که تو می‌گویی هم یکی‌ام.^۳
 مولانا در مثنوی اختلاف ادیان را از جهل، تعصب، خوادخواهی و ندانستن وحدت دانسته می‌گوید:

ملت عشق از همهٔ دین‌ها جداست عاشقان را مذهب و ملت خداست

۱. همان، ص ۲۶۲.

۲. همان، ص ۲۹۴.

۳. نفحات الانس، ص ۴۶۲.

و می‌گوید:

کفر و ایمان عاشق آن کبریا مس و نقره بنده آن کیمیا
چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
چون به بیرنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی
ای عجب کاین رنگ از بیرنگ خاست رنگ با بیرنگ چون در جنگ خاست
زمانی خواجه نظام‌الدین خاموش بیمار شده بود و آتش گرم کرده بودند و
جامه بسیار بر ایشان پوشانیده، اما هیچ تسکین نیافته بود، تا یکی از اصحاب
ایشان که گندم به آسیا برده بود با جامه‌های تر و سرمای بسیار که در راه آسیا
خورده (چون در آب افتاده بود) وارد شد، چون خواجه او را دید گفت: «گرم
سازید که این سرمای وی است که به من سرایت کرده است.» چون چنان کردند
ایشان تسکین یافتند و به حال خود باز آمدند!^۱

آیا این همه احساس انسانی جز به واسطه تزکیه باطن، تهذیب نفس، پالایش
درون و توجه به خداست؟! به همین دلیل جنید بغدادی می‌گفت: موافقت با یاران
بہتر از شفقت است.

خواجه عبدالله انصاری می‌گفت: «باید خدمت یاران را بر خود واجب دانی و
در خدمت، مقصود بینی نه مخدوم».

شیخ سیروانی می‌گفت: نه درویش است آن که خدمت یار خود بر خود
واجب نداند.

آری این مشایخ فقط سخن نمی‌گفتند، بلکه پیش از گفته عمل می‌کردند،
زیرا پیشرو آنان پیامبران بودند. چنان‌که حضرت مسیح در شام آخر پای
شاگردان خود را شست، حضرت محمد در سفرها مانند سایر همراهان کار

می‌کرد، و در شستن لباس و تمیز کردن خانه به همسر خود کمک می‌کرد، در سلام پیشدستی می‌کرد و در حسن خلق و نرمی همتا نداشت و همه دشمنانی که بیست و سه سال علیه او جنگ و ستیز و کشتار راه انداخته و عزیزانی را کشته بودند، بخشید و گفت: شما آزادید.

پس ما را چه شده که چنین شده‌ایم؟! مرد زن را و زن مرد را، پدر و مادر فرزندان را استثمار می‌کنند. به جای سبقت در خیر؛ پیشی جستن در خدمت و محبت بی‌پاداش که موجب گسترش وجودی، بزرگی روح، عظمت فکر و والایی انسان می‌شود، این چنین فرومایه شده‌ایم که باید دیگران کار کنند و ما چون انگل از آن بهره‌بریم و نام آن را حق خود و وظیفه دیگری بدانیم.

تو کز محنت دیگران بی‌غمی نشاید که نامت نهند آدمی
گویند: دزدی به خانه جنید بغدادی رفت، جز پیراهنی نیافت برداشت و برفت، روز دیگر جنید از بازار می‌گذشت، پیراهن خود به دست دلالی دید که می‌فروخت و خریدار، آشنا می‌طلبید و گواه، تا یقین شود که از آن اوست تا کسی بخرد. جنید نزدیک رفت و گفت: من گواهی می‌دهم که از آن اوست، تا بخرند.^۱
بنگرید مردان خدا را. علاوه بر این که آبروی کسی را نمی‌برند از خدمت هم دریغ نمی‌ورزند.

دزدی به خانه احمد خضرویه رفت، چیزی نیافت احمد به او گفت: دلو بردار و آب بکش و طهارت کن و به نماز مشغول شو همین جا باش تا کسی فردا آید و چیزی آورد که به تو دهم و دست خالی نروی. روز بعد یکی آمد و صد و پنجاه هزار دینار آورد. احمد همه آنها را به او داد و گفت: این پاداش یک شب نماز تو بود، مرد توبه کرد و پول را قبول نکرد و به خدای تعالی بازگشت و از مریدان شیخ

شد. به همین دلیل یحیی بن معاذ، می‌گوید: با خوی نیک معصیت زیان ندارد. (منظور این که حسنه سیئات را از بین می‌برد.)

ابوالحسین نوری، ابوحمزه، رقام، شبلی و جنید را بر اثر سخن چینی خلیل غلام وزیر خلیفه عباسی به دربار بردند تا به نام مرتد، کافر و ملحد بکشند (چون در قدیم در دوران خلفا و شاهان هر کسی که مثل ظاهریتون اهل ریا نبود و برعکس مؤمن مخلص، آزاده و صوفی باصفا بود، کافر، ملحد، منافق و فاسق می‌نامیدند و بسیاری را می‌کشتند که از آن جمله بودند: منصور حلاج، عین القضاة همدانی، شیخ اشراق، معصوم علیشاه، مشتاق کرمانی و...) جلاد رقام را جلو برد که سرش ببرد، ابوالحسین نوری فوراً جلو رفت و در جای او (سفره‌ای که مقتول را روی آن می‌نشاندند) نشست و خندان و شادان گفت: اول مرا بکش! جلاد گفت: هنوز وقت تو نیست. نوری گفت: بنای طریقت من بر ایثار است و عزیزترین چیزها جان است، می‌خواهم که این نفس چند در کار برادران کنم و عمر نیز ایثار کرده باشم.... هم او در مناجات می‌گفت: خدایا تو قادری که دوزخ را از من پر کنی و همه را به بهشت بری.^۱

این است که در قرآن در وصف مردان خدا، از فقرا مهاجران آمده است: «آنهايي که بر ديگران ايثار مي‌کنند، درحالي که خود بدان نیازمندند و آنها که نفس خود را از بخل پاک نگه می‌دارند رستگارانند»^۲ و فرمود: «هرگز به مقام نیکوکاری نمی‌رسید مگر آنچه دوست دارید اتفاق کنید»^۳ چون جان از همه دوست داشتنی‌تر است پس هرکس جانش را تقدیم رشد بشریت کند او نیکوکار حقیقی است.

۱. تذکرة الاولیاء، ص ۴۱.

۲. سوره حشر، آیه ۹.

۳. سوره آل عمران، آیه ۹۲.

سهل بن عبدالله شوشتری؛ از عرفای قرن سوم، با تمام زهد و ورع اسلامی، وصیت کرد که بعد از او جانشین وی شاددل گبر باشد، بعد از فوت او بنا به وصیت، شاددل را خواستند، او با همان لباس زرتشتی خاص بر منبر رفت و گفت: من اکنون این زنار را می‌گسلم. شما هم زنازی که در دل‌ها دارید پاره کنید. تمام مجلس به هیجان آمد، بسیاری توبه کردند، بسیاری سر به بیابان نهادند و دگرگون شدند.... او ایمان را تنها به کلمه نمی‌دانست به دل می‌دانست و می‌دید.^۱

سیدعلی همدانی در سال ۷۸۱ هجری قمری با هفتصد تن مرید هنرمند ایرانی در رشته‌های مختلف سنگ‌بری، شال‌بافی، خطاطی و غیره، به کشمیر رفت. او هیچ‌گاه مانند سلطان محمود غزنوی و دیگران به تخریب معابد و بتخانه‌ها نپرداخت، سحرگاهان به کوه می‌رفت و به مناجات می‌پرداخت و همه مردم مسلمان شهر به تبعیت از او به بالای کوه می‌آمدند و نیایش می‌کردند و نماز می‌خواندند و سپس مریدان برای تعلیم حرفه به مردم کشمیر می‌رفتند، سید خود با کلاه‌دوزی معاش خود را تأمین می‌کرد و به رهبری روحانی مردم می‌پرداخت او مسجد و خانقاه و لنگرخانه و دارالشفای کتابخانه و مدرسه ساخت شریعت را در مسجد و طریقت را در خانقاه مجاور مسجد و مهمانداری را در لنگرخانه و معالجه را در بیمارستان و احکام را در مدرسه و کتاب‌خوانی را در کتابخانه رهبری می‌کرد. او با اخلاق خوش و عدم تعصب توانست بین پادشاه کشمیر و هند که سال‌ها جنگ بود آشتی و اتحاد ایجاد کند و حسن خلقش موجب شد تا پیشوایان هندو و بودایی نزد او آیند و مسلمان شوند و معبد خویش را به مسجد تبدیل کنند و خود خادم مسجد باشند.

سخنم را با این رباعی نظام‌الدین اولیا عارف قرن هشتم پایان می‌دهم:

هر که ما را رنجه دارد راحتش بسیار باد
وانک ما را خوار دارد ایزد او را یار باد
هر که او خاری نهد در راه من از دشمنی
هر گلی که باغ عمرش بشکفت بی خار باد

شرق‌شناسی و فلسفه اسلامی^۱

ابی نورالدین^۲

ترجمه: محمود زارعی بلشتی

شرق‌شناسی مفهومی است که نشان می‌دهد چیزی خیلی خاص و متفاوت درباره تفکر کسانی که در شرق زندگی می‌کنند وجود دارد که می‌تواند از طریق روش‌های تحقیق علمی رایج در غرب کشف شود. شرق‌شناسی انعکاس رابطه سلطه امپراطوری و فکری غربی است که احساس می‌کند به یک شرقی "پست"، برتری دارد. این امر اغلب منجر به درکی از فلسفه اسلامی می‌شود که آن را اساساً غیراصیل، تقلیدی و فقط از لحاظ تاریخی جالب توجه می‌بیند. درحالی که شرق‌شناسان آثار مهم و جالبی تألیف کردند، اکثراً از درک جایگاه مستقل مطالبی که تحلیل می‌کنند ناتوان‌اند.

۱. ترجمه مقاله: Orientalism and Islamic Philosophy از دایرة المعارف فلسفی راتلج.

2. Ubai Nooruddin

۱- مفهوم شرق‌شناسی

شرق‌شناسی شاخه‌ای از پژوهش علمی است که روش‌های متداول در غرب را به‌عنوان ابزار شناخت و گردآوری دانش مربوط به شرق، به کار می‌گیرد. این واژه هم‌چنین توسط ادوارد سعید (۱۹۷۸) برای روشن کردن مخالفت خود او با اعتبار چنین روش‌هایی به کار گرفته شد.

از یک طرف، شرق‌شناسی بسیاری از آنچه را که ما عمدتاً راجع به دنیای شرقی می‌دانیم به ما داده است. مؤلفین اواخر قرن نوزدهم خصوصاً به‌خاطر نقش آنها در درک فرهنگ‌ها و مردمان خارجی شایسته بررسی‌اند. از طرف دیگر، با این وجود، مسائل عدیده‌ای از گرایش‌ها و روش‌های به کار گرفته شده در بحث متداول شرق‌شناسی به وجود می‌آید، که تأثیری - اغلب منفی - بر ذهن غربی داشته است. این امر چهارچوبی را که از طریق آن غرب به شرق عموماً و به اسلام خصوصاً نزدیک می‌نگرد تحت تأثیر قرار می‌دهد و آن را تحریف می‌کند.

شرق حوزه‌ای بسیار بزرگ‌تر از صرفاً جامعه اعراب و مسلمین را در بر می‌گیرد؛ در غرب وقتی که مردم درباره شرق تفکر می‌کنند تصوّرات عجیب و غریب از هند، چین، ژاپن و کره در اذهان آنها به وجود می‌آید. با این وجود، شرق‌شناسی تأثیری ویژه بر مطالعه و درک فلسفه اسلامی داشته است. برداشت بسیاری از محققین از فلسفه اسلامی این است که، «تمدن اسلامی آن‌طور که ما می‌شناسیم به وضوح بدون میراث یونانی نمی‌تواند وجود داشته باشد» (روزنتال، ۱۴: ۱۹۷۵).

۲- شرق‌شناسی به عنوان آموزه سیاسی

شرق‌شناسی چندین معنی متفاوت اما مرتبط با هم دارد. در معنی کلی آن،

شرق‌شناسی شیوه‌ای را توصیف می‌کند که در آن غرب به منظور درک و شناخت شرق در بافت تجربه غربی به آن نظر می‌کند. شرق‌شناسی به‌طور خاص‌تر رویکردی روشن از طرف محققین غربی به‌عنوان تلاشی در جهت شکل دادن به مجموعه‌ای از معارف درباره شرق می‌باشد. این علم مطالعه فلسفه‌های شرقی، تاریخ، مذهب، فرهنگ، زبان و ساختارهای اجتماعی را شامل می‌شود. با وجود این، برای درک تأثیر شرق‌شناسی بر فلسفه اسلامی، لازم است ما نخست آن را به‌عنوان آموزه‌ای سیاسی بفهمیم؛ شرق‌شناسی از ابتدا در درجه اول سیاسی و در درجه دوم فرهنگی و سیاسی بود.

شرق‌شناسی به‌عنوان نظامی علمی در اواخر قرن هفدهم شروع شد و در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به اوج خود رسید. در طی این دوران انگلیس و فرانسه و بعداً آمریکا، درگیر مبارزه برای سلطه غربی بودند. این تجربه انگلیسی - فرانسوی - آمریکایی اساساً امپریالیستی بود. بنابراین، در نگرش شرق‌شناسی این باور نهفته بود که شرق دوران طلایی خود را پشت سر گذاشته و رو به زوال گذاشته بود، درحالی که غرب تولد می‌یافت. این دیدگاه درباره شرق به‌عنوان تمدنی عقب‌مانده و خشن به تفاسیری منجر شد که نزدیک‌تر به چیزی است که محققین دوست داشتند باور کنند، نه اینکه حقیقتاً چنین باشد. در فلسفه، این نگرش منجر شد به این باور که کل نظام فلسفه اسلامی براساس میراث یونانی استوار بود؛ این به‌نوبه خود منجر به این باور شد که فیلسوفان اسلامی مسلمانان خوبی نبودند، زیرا فلسفه و دین ظاهراً نمی‌توانستند با هم سازگار باشند.

در کنار این نگرش، شرق‌شناسی نقش فعالی در پیشبرد منافع غربی در شرق بازی کرد. جستجوی شناخت شرق اغلب هدف خود آن نبود. مطالعه فلسفه اسلامی صرفاً بر باور بسیاری از دانشمندان غربی نسبت به برتری فرهنگ

خودشان صحّه گذاشت.

رویکرد شرق‌شناسی به اسلام

از آغاز، شرق‌شناسان به دو طریق به اسلام می‌نگریسته‌اند. نخست، چون اسلام به وفور از سنن ابراهیمی (یهودی-مسیحی) وام گرفته بود، تقلیدی زشت و خام از مسیحیت شناخته می‌شد. دوم، به اسلام به عنوان تهدیدی بیگانه نگریسته می‌شد که از لحاظ تاریخی موفقیت نظامی و سیاسی زیادی در جهان داشته است، و در نتیجه تهدیدی برای تمدن غربی به‌شمار می‌آمد.

در شرق‌شناسی، اسلام اول باید با توجه به مفاهیم مسیحی در قلمرو فهم غربی قرار داده می‌شد به جای اینکه براساس ملاک‌های خاص خودش مورد مطالعه قرار گیرد. یک راه اجرای این امر بررسی‌های مقایسه‌ای بین ادیان مسیحی و اسلام بود. یک تشابه آشکار چیزی است که برخی مستشرقین بین محمد و مسیح ترسیم نمودند. از آنجاکه مسیح برای ایمان مسیحی، نقشی محوری دارد، غربی‌ها پنداشتند که محمد همان جایگاه را در اسلام دارد. این تصوّر غلط باعث شد تا کاربرد نام «دین محمدی»^۱ متداول شود، اصطلاحی که برای مسلمانان زننده است. مقایسه با مسیح هم‌چنین به تقویت این تصوّر کمک کرد که محمد [العیاذ بالله] کسی نیست جز فردی «شیاد» و اقتباسی ضعیف از عیسی مسیح در مسیحیت.

هم‌چنین اسلام از جهت دیگر اسباب تحریک در مقابل غرب را فراهم ساخت. از زمان فتوحات عرب در قرن هفتم تا تفوق امپراطوری عثمانی، اسلام خود چالشی هولناک برای دنیای مسیحی ایجاد کرد. امپراطوری‌های اسلامی –

عرب، عثمانی یا امپراطوری‌هایی که در اسپانیا و شمال آفریقا غالب بودند - به صورت کاملاً مؤثر اروپای مسیحی را به چالش طلبیده، و حداقل برای دورانی کوتاه بر آن چیره شده بودند.

۴- شرق‌شناسی و فلسفه اسلامی

اولین موج فتوحات مسلمانان در سال ۴- ۶۳۲ میلادی مناطق قویاً یونانی شده سوریه و مصر را به همراه بخش غربی امپراطوری ساسانی ایران برای اعراب مسلمان ایمن کرد. در ابتدا فاتحان جدید ممکن است نسبت به فرهنگ دوره باستان با سوءظن نگاه می‌کرده‌اند، زیرا هم مذهب و هم زبان اعراب مسلمان را از ملل مغلوب جدا می‌کرد. با وجود این، اعراب مسلمان سریعاً به طور قابل توجهی بر نگرانی خود چیره شدند و در عوض به تدریج به چیرگی فرهنگی و جذب علم باستانی پرداختند.

فیلسوفانی نظیر ابن سینا، کندی، فارابی و ابن رشد جملگی میراث اسلامی فلسفه سنتی را تفسیر کردند و برای جذب آن به جریان اصلی اسلام در آثار خود تلاش نمودند. طبقه‌بندی علوم، در ابعاد دایرةالمعارفی، به وسیله امثال خوارزمی در مفاتیح العلوم و به وسیله گروهی از دانشمندان قرون نهم و دهم که خودشان را اخوان الصفا می‌نامیدند، انجام شد. نگرش این فیلسوفان و دیگر فیلسوفان پذیرش و انتقال تاریخ عقلانی بود نه اقتباس از اندیشه‌های به اصطلاح خارجی. بسیاری این آراء در واقع خارجی بودند، چون ما هیچ ذکری از آنها در قرآن و آثار سنتی اولیه نمی‌بینیم، اما موضوع اصلی کسب علم و گسترش آن بود. طبق سنت محمد (ص) پیامبر اسلام کسب علم واجب است، که فرمود: «طلب علم بر هر مرد و زن مسلمان واجب است.»

این نگرش در رسائل اخوان الصفا به وضوح دیده می‌شود. در طتی بحث طولانی در این رسائل، بین انسان‌ها و حیوانات در پیشگاه سلطان جن، مثال‌هایی از تاریخ آورده می‌شود که در آنها ملل غالب، علم ملل مغلوب را اخذ کرده، به زبان خود ترجمه نموده، از آن خود ساختند. در اینجا حضرت سلیمان به عنوان یک نمونه ذکر می‌شود:

علوم ما و علوم همه ملل یکی از دیگری به دست آمده است. اگر این طور نبود، از کجا ایرانیان به ستاره‌شناسی، علم هیأت و رصدخانه‌ها دست یافتند؟ آیا آنها این علوم را از هندی‌ها اخذ نکردند؟ اگر حضرت سلیمان نبود، قوم بنی اسرائیل چگونه به این علوم دست می‌یافتند... او این علوم را از پادشاهان مللی که بر سرزمین‌های آنها استیلا یافت اخذ کرد و به زبان عبری ترجمه نمود...^۱

این سعه صدر فوق‌العاده بسیاری از اوقات توسط محققین غربی غلط جلوه داده شده است، که بیشتر به یافتن چیزهای نو در علوم اسلامی علاقه‌مند هستند تا سعی در درک انتقال مجموعه دانش بشر از یک ملت به ملتی دیگر. نگرش شرق‌شناسانه‌ای که در بالا ذکر شد وقتی به وضوح روشن می‌شود که پژوهشگرانی چون والزر^۲ و روزنتال سعی زیادی در یافتن کاستی‌هایی در درون نظام فلسفی اسلامی دارند، به جای اینکه استعدادهای شگفت‌انگیز خود را در گسترش درکی بهتر از آمیزه و میراثی که از فیلسوفان اسلامی به جای مانده است صرف نمایند. در اثر مهم والزر، یونانی به عربی^۳ (والزر ۱۹۶۲)، این نگرش وجود دارد که هر آنچه که فیلسوفان مسلمان می‌گویند از یونانی‌ها اقتباس شده است. طبق نظر والزر، حتی وقتی که ما قادر نیستیم منبع مطالب این فیلسوفان را پیدا کنیم، مطمئناً

۱. رسائل اخوان الصفا، ۲: ۲۸۸.

2. Walzer

3. *Greek into Arabic*

می‌توان فرض کرد که منبع عمده آنها یونانی است.

این دوگانگی غیرواقعی بین فلسفه و کلام، آن‌گونه که مستشرقین فرض کرده‌اند، موجب ناتوانی شدید در درک دستاوردهای فیلسوفان اسلامی شده است. این نگرش خود ریشه‌هایش را در واکنش اولیه به تأثیر فلسفه یونانی بر مسیحیت دارد. محققین مستشرق فرض می‌کنند که مسلمین دقیقاً همان رفتاری که مسیحیان راجع به تضاد فلسفه و کلام داشتند از خود بروز دادند. البته بحث‌هایی بین فیلسوفان و متکلمان اسلامی وجود داشت، اما در محیط عربی و اسلامی شیوه نگرش تقریباً از طرز تلقی حاکم بر دنیای مسیحی متفاوت بود؛ در دنیای اسلام، فیلسوفان به‌سادگی آنچه را که میراث خود از مجموعه علم بشری می‌دانستند، برمی‌گرفتند.

در نتیجه، این مفاهیم راجع به شرق نهایتاً شرق را خلق نمود. شرق در واقع از دیدگاه اروپایی فقط شرق است: این یک واژه نسبی است نه مطلق. به عبارت دقیق‌تر، "شرق" عبارت از هر چیزی است که مستشرقین درباره آن می‌گویند: شرق مجموعه برداشت‌هایی است که براساس آراء غربی است نه حقایق شرقی. فلسفه اسلامی ضرورت دارد به عنوان چیزی بیش از انعکاس صرف آراء یونانی لحاظ شود؛ و باید به عنوان حوزه‌ای از تفکر در نظر گرفت که در تماس با طیف گوناگون از فرهنگ‌ها قرار گرفت و آنها را توسعه داد و از درون این فرهنگ‌ها و تأمل در باب علوم اسلامی به شکلی مستقل و اصیل از تفکر اسلامی توسعه یافت.

مراجع

Corbin, H. (1993) *History of Islamic Philosophy*, trans. L. Sherrard, London: Kegan Paul International.

یکی از رویکردهای بسیار محدود به فلسفه اسلامی که به‌ویژه شرق‌شناسانه نیست.

Ikhwan al-Safa' (1956) *Rasa'il Ikhwan al-Safa' (Epistles of the Brethren of Purity)*, Cairo.

رسائل اخوان الصفا که آراء "انسان‌گرای" آنها را نشان می‌دهد.

Jalal al-Azm, S. (1982) "Orientalism and Orientalism in Reverse", *Khamsin* 8:5-27.

توصیفی جالب درباره‌ی اینکه چگونه برخی نویسندگان اسلامی برخلاف رویکرد شرق‌شناسی موضع‌گیری می‌کنند، با این استدلال که فقط مسلمانان می‌توانند فرهنگ اسلامی را درک کنند.

Leaman, O. (1996) "Orientalism and Islamic Philosophy", in S.H. Nasr and O. Leaman (eds) *History of Islamic Philosophy*, London:

Routledge, 1143-8.

نقدی جدی بر نگرش‌های شرق‌شناسانه به مطالعه فلسفه اسلامی.

Rosenthal, F. (1975) *The Classical Heritage in Islam*, London:

Routledge & Kegan Paul. شرحی مفید از ارتباطات بین دنیای کهن و اسلام.

Said, E. (1978) *Orientalism*, London: Routledge & Kegan Paul.

اثری کلیدی درباره موضوع شرق‌شناسی به وسیله نویسنده‌ای که حقیقتاً این بحث و مناظره را شروع کرد.

Walzer, R. (1962) *Greek into Arabic*, Oxford: Cassirer.

اثری عالی درباره ارتباطات بین فرهنگ یونانی و فلسفه اسلامی.

گزیده اشعار شاه نعمت‌الله ولی^۱

مقدمه و گزینش: ابوالحسن پروین پریشان‌زاده

جناب سید نورالدین شاه نعمت‌الله در تاریخ تصوّف و فرهنگ و ادب ایران دارای مرتبت و مقامی بس رفیع است. تألیفات منشور ایشان زیاده از سیصد جلد و تعداد ابیات دیوان اشعارش نزدیک به دوازده هزار بیت می‌شود. در آشنایی کلی با دیوان حضرت شاه نعمت‌الله ولی چند مسأله باید مورد توجه قرار گیرد:

۱- بیشتر اشعار حضرت شاه، غزل است و به نظر می‌آید شاعر بیشتر متوجه معانی بوده تا لفظ و قالب، مانند مولانا جلال‌الدین مولوی در مثنوی. لذا حضرت شاه متذکر می‌شود که واقف به علم بدیع عارفان است که در لوح دل است. وی می‌فرماید:

علم بدیع ماست که از غایت شرف دارد معانی که بیانش پدید نیست
۲- سبک او سبک عراقی و مشحون از لطایف بدیع و انباشته از صنایع لفظی و معنوی است که در سیاق کلام او شبهه و سخنی نیست.

۳- مانند غالب شعرا، از برخی شعرای متقدم یا معاصر خود متأثر شده و هم‌چنین در برخی از شعرای بعد از خود مؤثر واقع گردیده است.

۴- یکی از خصوصیات عمده حضرت شاه آشنایی و انس با مفاهیم و اصطلاحات محی‌الدین بن عربی مخصوصاً کتاب فتوحات مکیه و فصوص الحکم وی است تا جایی که شاید بتوان او را یکی از وسایط عمده انتقال معارف ابن عربی به حوزه ادب و تصوف ایران دانست و این معنی در دیوان او هم متجلی است.

۵- مطلبی که اصولاً نیاز به یادآوری است این است که حضرت شاه - چنانکه گفته شد - برای بیان و تفهیم معانی صوفیانه و عارفانه خود قالب غزل را انتخاب و به کار گرفته، ولی برای تبیان مطالب و اصطلاحات علوم عقلی و مسائل فنی عرفانی قصیده را برگزیده است.

در این که در اشعار شاه نعمت‌الله، چه در غزلیات و چه در انواع دیگر شعر، اصطلاحات و تعبیر ابن عربی به کار رفته است شکی نیست. ولی آیا واقعاً این اصطلاحات تا آن حدی است که - بنابر قول بعضی محققان - شعر شاه نعمت‌الله را فاقد ارزش هنری کرده باشد؟ و اگر هم غزل‌هایی باشد که به دلیل کثرت استعمال این نوع اصطلاحات فاقد جنبه هنری و شاعرانه باشد، آیا می‌توان در مورد همه غزل‌های شاه نعمت‌الله همین حکم را صادق دانست؟

در ادبیات عرفانی فارسی، اشعاری از دیوان مزبور صرفاً به جهت داشتن معانی صوفیانه و اصطلاحات مستعمل در عرفان ابن عربی واجد شهرت گردیده، و لذا ممکن است که از لحاظ ادبی محض، چندان ممتاز به نظر نیاید؛ درحالی که در این دیوان، در کنار غزلیات، مخصوصاً قصاید و ترجیعاتی دیده می‌شود که گذشته از معانی صوفیانه و عارفانه از حیث ادبی نیز واجد اهمیت است. کتاب حاضر

به منظور تدوین این اشعار در یک مجموعه تألیف شده^۱ و لذا انتخاب مؤلف نوعاً متوجه این قبیل اشعاری است که علاوه بر مضامین و مفاهیم صوفیانه از حیث ادبی نیز واجد اعتبار می باشد.

تاکنون متأسفانه چاپ مصحح و منقحی از دیوان شاه نعمت الله ولی انجام نشده است و آنچه موجود است عموماً مغلوط و بعضاً از روی یکدیگر چاپ شده است. لذا منتخبی که اینک منتشر می شود براساس چاپ های موجود دیوان است. ولی حتی المقدور سعی شده بنابر تصحیح قیاسی و آنچه بنا بر ذوق عرفانی و ادبی صحیح تر به نظر می رسد، گزیده شود.

کتاب حاضر با مقدمه ای مشتمل بر شرح احوال و آثار و مسائلی درباره دیوان اشعار و شعر شاه نعمت الله ولی و عقاید و آرای عرفانی وی آغاز می شود سپس گزیده ای از اشعار وی از غزلیات، قصاید، ترجیع بندها، مثنوی ها، قطعات و رباعیات آمده ضمن آنکه لغات و مفاهیم مشکل اشعار معنی شده است.

۱. استاد محترم دکتر نصرالله پورجوادی ضرورت تدوین چنین گزینشی را قبلاً متذکر شده و می گوید: «اگر روزی اشعار تکراری و ابیات سست و یا ابیاتی که در آنها از اصطلاحات ثقیل کلامی و عرفان محی الدین استفاده شده است کنار گذاشته شود، هنر شاعری شاه نعمت الله جلوه بیشتری پیدا می کند و چه بسا این موجب شود که منتقدان در اظهار نظرهایی که درباره اشعار شاه کرده اند تجدید نظر کنند» شعر عارفانه محض و شعر رندانه و عاشقانه در شاه نعمت الله ولی^۲، عرفان ایران، شماره ۱۸، ۱۳۸۲، صص ۳۰-۱۵.

در تقاطع راه‌های طریقت

فخرالدین عراقی

شعر عارفانه و کلام شاعرانه ایران در قرون وسطی

تألیف: اِو پیرونک^۱

مرسده همدانی

فخرالدین عراقی عارف و شاعر ایرانی قرن هفتم در سال ۶۱۰ هجری در حوالی همدان در خانواده‌ای اهل عالم به دنیا آمد. او در کودکی قرآن می‌خواند و در هفده سالگی تدریس می‌کرد. در سال ۶۴۹ به خدمت شیخ بهاءالدین زکریا مولتانی رسید و تا پایان حیات بهاءالدین زکریا (۶۶۶ هجری) (که خود از مریدان شیخ شهاب‌الدین سهروردی بود) در هند ماند. او هفده سال تحت تعلیم شیخ بود و به اشاره او به خلوت و مجاهده مشغول گشت. بعد از وفات شیخ به تیت دیدار پدر به عراق بازگشت و در آنجا از مرگ پدر آگاه گشته و پس از چندی از طریق

1. *A La Croisée des Voies Célestes, Fخر al-din Erāqi, Poésie Mystique et Expression Poétique En Perse Médiévale*, Ève Feuillebois-Pierunek, Institut Francias de Recherche En Iran, Tehran, 2002.

آذربایجان یا بغداد به روم رفت. ورود او به قوتیه بعد از سال ۶۶۶ بود. در مدت اقامت در قوتیه عراقی به مجلس صدرالدین قونوی تردد داشت و از دروس وی که شارح فصوص الحکم بود بهره‌مند گشت و رساله بدیع خویش را با نام لمعات در تفسیر فصوص الحکم نوشت. او در سال ۶۸۸ درگذشت و در جوار مقبره ابن عربی در شام مدفون گشت. از دیگر آثار عراقی می‌توان از دیوان اشعار او نام برد که در ادبیات صوفیانه است منظومه‌ای نیز به نام عشاق‌نامه منسوب به اوست که نوعی شعر تعلیمی است ولی خالی از شور عاشقانه نیست. رساله‌ای به نام ده‌نامه نیز به او منسوب است که در صحت انتساب آن تردید وجود دارد. عراقی بیشتر به علت غزل‌های عاشقانه خود شهرت دارد و پژوهشگران بیشتر به جنبه ادبی و سبک و سیاق شاعری او پرداخته‌اند تا نکات عرفانی و تعلیمی آثارش. و لذا این مطلب متأسفانه کمتر مورد عنایت محققان غربی و حتی ایرانی قرار گرفته است.

به همین سبب کتاب حاضر را خانم او پیرونک^۱ در شرح آراء و عقاید عراقی نگاشته است. او در سال ۱۹۶۷ متولد شده و تحصیلات خود را در دانشگاه ژاژلن^۲ در کراکوی^۳ سپس در پاریس در رشته ادبیات به پایان رسانده و موفق به اخذ دکترا و درجه دانشیاری گردیده است. او در سال‌های ۹۶-۱۹۹۳ در ایران در انجمن ایران‌شناسی فرانسه به پژوهش و تحقیق اشتغال داشته است. کتاب حاضر اثری تطبیقی است که ضمن تعریف آراء و افکار عراقی و تطبیق آن با آراء دیگر عرفا به تعریف منازل سلوک پرداخته و احوال و مقامات سالک را توضیح داده و از رموز اشعار عرفانی رازگشایی کرده است.

1. Eve Feuillebois-Pierunek

2. Jagellows

3. Cracouie شهری در جنوب لهستان که مرکز فرهنگی-هنری و دانشگاهی آن کشور می‌باشد:

این کتاب شامل یک مقدمه، چهار بخش دارای فصول متعدّد و یک نتیجه می‌باشد. مقدمه کتاب به شرح زندگی و آراء و افکار عراقی پرداخته و او را این‌گونه معرفی کرده است: «عراقی، شاعر، نویسنده و عارف ایرانی دارای اندیشه‌ای غنی از عناصر روانشناختی و دینی است که حتی در ایران نیز کمتر به تحقیق درباره آن پرداخته‌اند. قرن هشتم برای ایران یک لحظه مهم تاریخی به‌شمار می‌رود زیرا حمله مغول مجموعه‌ای از آراء و اندیشه‌های بدیع و بی‌نظیر و تلاقی آنان را در ایران پدید آورد. بدین معنی که دو مکتب بزرگ تصوّف در این زمان با یکدیگر جمع شدند. ۱- تصوّف نظری ابن عربی و وحدت وجود به زبان عربی و تصوّف مکتب خراسان به زبان فارسی که از طریق شعر و اشارات و رموز ارائه می‌شد. اندیشه عراقی حاصل این دوران و این تلاقی می‌باشد. او با آمیزه‌ای^۱ پر بار این دو جریان فکری را با یکدیگر هماهنگ ساخت و در قالبی شاعرانه که کمتر پرده پوشانه می‌نماید مکتب اکبری را در ایران بنیاد نهاد»^۲.

در این کتاب اندیشه‌های صوفیانه عراقی و موضوعاتی چون ماوراء الطبیعه و نگرش عراقی به رابطه انسان با خدا سیر و سلوک معنوی و اصطلاحات آن، روانشناسی عارفانه و قواعد ادبی مورد بررسی قرار گرفته است. نویسنده، عراقی را در تصوّف عاشقانه تحت تأثیر شیخ احمد غزالی می‌داند و می‌خواهد بداند چه عناصری در اندیشه عراقی مؤثر بوده و چگونه می‌توان از خلال آثار او به این عناصر پی برد؟ عقاید و افکار مابعدالطبیعی او چه هستند؟ از ابن عربی و شیخ احمد غزالی که الهام‌بخش او بوده‌اند، چه آموخته است؟ آیا عشق نقش اساسی برای او دارد؟ اصطلاحات و تعبیرات مجازی که معشوق (خدا) را به گونه‌ای

1. Synthèse

۲. مقدمه کتاب، ص ۱۵.

انسانی می‌نماید چیست؟ حقیقتاً این "او" کیست؟ چگونه می‌توان به عشق او دست یافت؟ مراحل سلوک عارفانه چیست؟ آیا جواب این پرسش‌ها روانشناسی عارفانه را در اسلام برای ما روشن می‌سازد؟ و آیا به کمک تجربه عارفانه می‌توان به نتایجی در مقوله انسان‌شناسی دست یافت؟

مؤلف، برای دست یافتن به پاسخ این سؤالات ابتدا سرچشمه‌های تفکر را در عراقی در بخش اول تحت عنوان "مابعدالطبیعه عشق" جستجو می‌کند و می‌گوید: تلاقی دو جریان بزرگ فکری در اندیشه عراقی قابل بررسی است. تصوّف شاعرانه و عاشقانه به زبان فارسی و تصوّف فلسفی یا الهی به زبان عربی دارای مأخذ مشترک از قبیل قرآن و سنت و تصوّف کلاسیک قرون اولیه می‌باشند و تأثیر این دو مکتب را می‌توان از خلال جملات کوتاه و مؤثری که عراقی از اللمع سراج و قوت القلوب ابوطالب مکی وام گرفته در لمعات به‌خوبی مشاهده کرد. دیگر عرفایی که در اندیشه عراقی تأثیرگذار بوده‌اند یحیی ابن معاذ رازی، بایزید بسطامی، جنید بغدادی منصور حلاج، خواجه عبدالله انصاری، ابوالحسن خرقانی... را می‌توان نام برد.^۱

عراقی در مقدمه لمعات اشاره کرده است: که لمعات را به سنت سوانح‌العشاق غزالی نوشته است که خود یکی از وارثان مکتب خراسان است و در مورد موضوع عشق، عراقی وام‌دار اوست. نویسنده به شرح شمه‌ای از آراء شیخ احمد غزالی پرداخته می‌نویسد عراقی در مورد عشق متأثر از اوست ولی در موضوع مابعدالطبیعه و الهیات از او پیروی نکرده است. در لمعات بعضاً موضوعاتی به چشم می‌خورد که غزالی نیز آنها را ارج می‌نهد ولی عراقی آنها را به گونه‌ای دیگر شرح و تفسیر کرده است؛ مانند حقیقت مطلق که با کلمه "او" نشان

داده شد.^۱

شیخ احمد غزالی یکی از اولین و برجسته‌ترین صوفیان ایرانی است که سه رویکرد مهم شاخص از ریشه‌های فکری اویند: ۱- اهمیت عشق. ۲- پیوند میان فلسفه و عرفان. ۳- و ارتباط تنگاتنگ میان عرفان و شعر. که در هر سه مورد عراقی متأثر از اوست. در مورد نحوه بیان نیز عراقی از شیخ احمد تبعیت می‌کند: «در گفتار او موضوعات استدلالی و انتزاعی^۲ مانند رساله‌های کلامی و فقهی وجود ندارد. او از کلمات قصار عرفا، احادیث و قرآن بهره گرفته و به گونه‌ای شاعرانه آنها را ساخته و پرداخته است. تصاویر، تمثیل‌ها، استعارات و اشعار بیانگر تلون اندیشه اویند»^۳.

دیگر منشأ فکری عراقی ابن عربی است. در مورد وحدت وجود ابن عربی و تأثیرش بر عراقی آمده است: «در موضوع مابعدالطبیعه عراقی معتقد به وحدت وجود ابن عربی است. این نظام فکری، در گذشته نزد بسیاری از عرفای افلاطونی به صورت طرحی اولیه بیان شده است. ولی ابن عربی و قونوی آن را کامل کرده‌اند. از آغاز تاریخ فلسفه اسلام مسأله "وجود" که میراث فلسفه یونان است مورد بحث فیلسوفان مسلمان بوده است. اولین بار فارابی و پس از او ابن سینا فلسفه عارض بودن وجود بر ماهیت را مطرح کرد. این موضوع بازتابی گسترده در شرق و غرب داشت و مورد ایراد ابن رشد و توماس آکوینی قرار گرفت. ولی ابن عربی با خلق مکتب جدید فکری که قرون متمادی بر تصوف تسلط یافت، مسأله را به طرز بدیعی حل کرد. از نظر او ذوات یا موجودات کثراتی هستند که از تعین و تحدید حقیقت واحدی به نام "وجود" پدید آمده‌اند. وجود محض برای

۱. همان کتاب، ص ۳۷.

2. Abstraction

۳. همان کتاب، ص ۳۸.

انسان عادی قابل دست‌یابی نیست و برای دسترسی بدان، معرفت، روح، وجدان و خرد انسان باید دچار تحوّل طی گردد. اینجاست که ماوراء‌الطبیعه و عرفان با هم درمی‌آمیزند زیرا این معرفت از طریق یکی شدن عالم و معلوم امکان‌پذیر است.»^۱

نویسنده در فصل اول بخش اول ۲۸ لمعه لمعات را بررسی کرده و نگاهی گذرا بر معنای آن افکنده است و از مسائلی چون تثلیث عشق و عاشق و معشوق و وجود که به صورت عشق جلوه گر می‌شود و عاشق و معشوق آینه یکدیگرند و غیرت معشوق... نام برده است.

وی در فصل دوم وحدت و تثلیث را توضیح داده، می‌نویسد: «عراقی تأکید می‌کند ذات^۲ غیرقابل دسترسی، غیرقابل درک بدون نام و بدون صورت است. رازی است مطلق، که فقط با اصطلاحات سلبی یا بیان‌ناپذیر^۳ می‌توان از او یاد کرد. او هرگز کلمه "خدا" را به کار نمی‌برد. زیرا نامیدن او به منزله محصور کردن او در حدود مفاهیم انسانی است. عراقی خداوند را فقط با کلمه "او" می‌نامد.»

از طرفی دیگر "او"ی ناشناخته مطلق عراقی با "نامحدود" نزد ابن عربی در ارتباط است. ابن عربی کلمه الله را به هیچ وجه نشان‌دهنده مطلق بودن ذات نمی‌داند بلکه می‌گوید فقط جنبه محدودی از این مطلق است. زیرا خداوند غیب مطلق، غیرقابل درک، تاریکی غیرقابل نفوذ و بی‌انتها است. این ناشناخته مطلق و وجود محض "غیب الغیوب" یا "ذات مطلق" نامیده می‌شود.^۴

عشق دومین نامی است که عراقی به خداوند بدهد. زیرا عشق مرتبه‌ای از

۱. همان کتاب، ص ۳۹.

2. Lérence

3. Apophatique

۴. همان کتاب، ص ۴۳.

تجلی خداوند است. سومین نام خداوند در لمعات معشوق است و به گفته‌ای دقیق‌تر خدای درونی انسان است. در همین فصل تثلیث عشق و عاشق و معشوق و یکی شدن آنان را بررسی می‌کند و می‌گوید "بود و وجود" به صورت عشق میان عاشق و معشوق جلوه گر می‌شود و عاشق و معشوق چون آینه یکدیگرند، معشوق خود را در آینه عاشق می‌بیند و به خود عاشق می‌شود، عاشق نیز با مشاهده خود در آینه معشوق به خود عاشق است. صورت‌های معشوق در هر آینه به گونه‌ای دیگر است. لاجرم به هرچه که در جهان عشق می‌ورزیم هم اوست.

عنوان فصل بعدی، صور ازلی^۱ است و درباره وجود، و نحوه بودن موجودات بحث می‌کند.

فصل چهارم اختصاص دارد به تفسیر سایه‌ها و حرکات‌ها و مقایسه آن با نظریه ابن عربی در کتاب فصوص الحکم. عراقی می‌گوید عاشق و معشوق همان قدر جدایی ناپذیرند که شخصی از سایه‌اش. از نظر عراقی، سایه همان عاشق (مخلوق) است. شخصی که سایه می‌اندازد معشوق است (خدای درونی) و در کنار اینها خورشید ظاهر می‌شود که عشق یعنی خداوند است. در لمعه پانزدهم لمعات آمده است: «بدان که آفتاب محبت از مشرق غیب بتافت. محبوب سراپرده سایه خود بر صحرا ظهور کشید.»^۲

فصل پنجم درباره تحقق احوال معنوی است. در این فصل آغاز سیر و سلوک و طی طریق معنوی را مورد بررسی قرار داده و می‌گوید: برای عراقی آغاز حرکت در این راه مستلزم دو شرط است. اول داشتن واسطه‌ای برای طلب که "قلب" است که جایگاه خداوند و محل سلوکی عارفانه می‌باشد. دوم "فقر" که

1. Archétypes

۲. همانجا.

به معنای نیاز به خداوند است. هنگامی که این شرایط فراهم آمد سالک مراحل را برای صفا و خلوص نفس طی می‌کند و از خواست‌های شخصی چشم‌پوشی کرده تا طالب و مطلوب یکی شوند. و پس دوباره انسانی که به توحید کامل رسید بحث کرده و صفات او را برمی‌شمارد.

عنوان بخش دوم کتاب، شناخت انواع شخصیت‌ها است. در این بخش صفات محب و محبوب را توضیح داده و می‌گوید: «ماهیت دوستی اقتضا می‌کند که نزدیکی بین دو نفر زمانی اتفاق افتد که از یک موقعیت برابر برخوردار باشند ولی عاشق معمولاً در زمین مذلت است و معشوق در آسمان رفعت و نزدیکی بین آنها مجازی است»^۱ زیرا عاشق عشق را می‌شناسد ولی نمی‌تواند به شناخت معشوق نایل آید بنابراین همیشه نیازمند باقی می‌ماند. و در اینجا به حجاب میان عاشق و معشوق اشاره شده است و اینکه عاشق باید کمر همت ببندد و با اراده و با پیروزی نفس به شناخت او نایل آید.

سپس به رمزگشایی از اشارات و تعبیرات عاشقانه در اشعار عرفانی پرداخته و مفاهیمی چون گیسو، صورت، چشم، دهان... را توضیح داده با اشاره به این مطلب که مسائلی از قبیل زیبایی، لطف، جمال و حلال و کمال، قهر هر یک حالاتی از خوف و رجاء در عاشق برمی‌انگیزند، همان‌طور که رودلف اتو^۲ متفکر آلمانی می‌گوید: «در تمام تجربیات دینی دو امر قدسی همزمان جریان دارد: حالاتی که به سر و رمز است، جذب می‌کند و شور برمی‌انگیزد (جمال) و آنان که هیبت‌انگیز و دست‌نیافتنی است، حالت دفع ایجاد می‌کند (جلال)».^۳

در انتهای این بخش آمده که در اشعار عراقی مرشد و پیر، شخصی است که

۱. ص ۱۰۳.

2. Rudolf Otto

۳. ص ۱۳۷.

انسان را از بند می‌رهاند. سالک برای اینکه در دام خیالات نفسانی نیفتد بدون پیر نمی‌تواند طی طریق کند و تحت سلطه او فرایز نفسانی نابود می‌شوند. او می‌نویسد: «در قرآن انسان خلیفه خدا بر روی زمین معرفی شده و دارای نورانیتی است که دیگر موجودات فاقد آنند و این آیه اساس تفکر و نظر به انسان کامل است».^۱ عراقی در لمعه ۲۸ به موضوع پیر و مرشد می‌پردازد. راهنما نزد عراقی با انسان کامل ابن عربی مطابقت دارد. و در انتها صفت انسان کامل را برمی‌شمرد که عبارتند از: ۱- صفات انسانی او محو شده و دارای صفات الهی می‌گردد. ۲- در توحید به تحقق و یقین رسیده. ۳- بقا یافته است.

بخش سوم کتاب با عنوان سیر و سلوک است. در فصل اول این بخش ابتدا خلقت انسان را طبق آیات قرآن توضیح داده سپس به تعریف نظریه عراقی در این مورد پرداخته است. در فصل دوم این بخش تجربیات خوش آیند سالک را که مبتنی بر لطف خداوند است بررسی می‌کند و احوالی چون قرب، انس، شوق و ذوق، سرور و وجد و همت و یقین (علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین) را بررسی می‌کند.

فصل بعد درباره مشاهده است. در این قسمت ابتدا نظریات تنی چند از عرفا را توضیح داده که کلماتی چون کشف و شهود و رؤیت را برای آن به کار برده و تنها وسیله رسیدن به آن را قلب می‌دانند. از قرن پنجم به بعد صوفیان به این معتقد شدند که خداوند نوری است که مشاهده او طی مراحل و مراتب و در طول زمان انجام می‌پذیرد. او می‌گوید: «خداوند را فقط با چشم دل می‌توان دید و مشاهده زمانی صورت می‌گیرد که وجود سالک از میان برخاسته تا خداوند در آن جای گیرد و هنگامی که خداوند یک بار بر کسی تجلی کرد هرگز خود را از او پنهان

نمی‌کند. اگر کسی گمان‌کند که پس از مشاهده، خداوند دوباره از او رُخ می‌پوشاند، مشاهده واقعی را تجربه نکرده است.^۱

فصل دوم این بخش با عنوان مستی و شراب یادآور این مطلب است که شراب پس از اسلام حرام شد ولی در اشعار فارسی و عرب به کرات و با نام‌های مختلف به چشم می‌خورد. در خمیره‌هایی که در زبان و ادبیات عرب نوشته شد، هم‌چنین در اشعار عرفانی زبان فارسی است که بارها به می و مستی اشاره می‌کنند که با اشعاری که در گذشته نوشته شده متفاوت است. و مفهوم می در اشعار رودکی و فرخی، منوچهری و شاعران ایران باستان با مفهوم آن در اشعار عارفانه بسیار متفاوت دارد. شراب در اشعار عرفانی نماد عشق الهی است که همه وجود را پر از اشتیاقی سوزان و مستی الهی می‌سازد. و برخی از شعرا زیبایی معشوق را به شراب تشبیه کرده‌اند که از مشاهده جمال او شراب عشق در وجود انسان جاری می‌شود. درباره مستی این چنین آمده است: «مستی در ادبیات عرفانی با کلمه سُکر نشان داده شد، که همان مستی معنوی است و آن جذبه‌ای است که مستی آن را می‌توان با مستی شراب مقایسه کرد. و بعضی آن را به عشق تشبیه کرده‌اند. در قرآن کلمه "محبّت" دوستی بین خدا و انسان است یا "لطف" خداوند است به بندگان. عشق انسان به معشوق دارای درجات و مراتبی است که صوفیان آن را به مراحل باده گساری تشبیه کرده‌اند. مانند ذوق، شرب و سکر. صحو بیداری بعد از مستی روحانی است که سالک پس از غیبت از خود و از دنیا به خود می‌آید».^۲

در آخر به سماع اشاره می‌کند و اینکه بسیاری از عرفا آن را به دیده تردید می‌نگرند. ولی بعضی نیز آن را مجاز می‌دانند زیرا به سالک امکان می‌دهد تا از

۱. ص ۱۹۴.

۲. ص ۲۵۹.

خود و از دنیای ظاهری فارغ شده به خدا نزدیک شود. در آخرین قسمت این بخش درباره شاهدبازی و عشق مجازی بحث می‌شود. از نظر عراقی روی زیبای انسانی (اعم از مرد و زن) آینه و تصویر زیبایی مطلق است. آگاهی به این امر که در زیر زیبایی ظاهری، زیبایی خالق نهفته است و مشاهده آن انسان را به مشاهده خداوند می‌رساند. در غیر این صورت خود این زیبایی حجاب است. شیخ احمد غزالی یکی از عرفای است که طرفدار این نظریه است ولی در سوانح العشاق مستقیماً این موضوع اشاره نکرده است، ولی ابن عربی آن را رد کرده و می‌گوید، یک عشق در جهان وجود دارد و آن هم عشق خداوند است که در همه چیز آشکار است و هرچه را دوست بداری او را دوست می‌داری. و در کتابی تحت عنوان الذخایر والاعلاق فی شرح ترجمان الاشواق می‌نویسد: «عشق در همه چیز نمایان است و عاشق آزموده همان‌گونه که او را در مخلوقات زیبا می‌بیند در همه عناصر و اجزاء طبیعت مانند بیابان، گلستان، ابر و باد و خورشید و ماه نیز او را می‌بیند. با این حال در ولی خدا یا انسان کامل است که خداوند کاملاً ظهور می‌کند».^۱

البته در دیوان عراقی یافتن اشعاری که کاملاً به شاهدبازی اشاره دارد مشکل به نظر می‌رسد. او برای نشان دادن عشق الهی در اشعار عاشقانه خود از یک واسطه یا موجود انسانی بهره می‌گیرد و کلماتی مانند ساقی، آوازه‌خوان، افسونگر، ترک زیبا، ترسا بچه تماماً اشاره به خداوند است. ولی در کتاب عشاق نظریه عشق مجازی را که نهایتاً به عشق الهی منتهی می‌گردد می‌توان دید.

در انتهای کتاب نویسنده نتیجه می‌گیرد که عراقی عارف و شاعری است که میان عرفان نظری و شعر، میان صورت و معنا و تفکر عقلانی و اصطلاحات

مجازی، تصوف ابن عربی و تصوف مکتب خراسان هماهنگی و تعادل به وجود آورد. او در هیأت مرشد و یک شیخ صوفی شیوه‌ها و توحیدهایی عملی در سیر و سلوک پیشنهاد می‌کند. در موضوعاتی چون وحدت وجود، تجلی خداوند، صور مثالی، اسماء الهی و جاودانگی خلقت و انسان کامل، وام‌دار ابن عربی است. هم‌چنین در موضوعات دیگر مانند استفاده از لغت "او" برای نشان دادن خداوند، شناختن عشق به عنوان ذات الهی، تثلیث عشق و عاشق و معشوق و بهره‌گیری از اصطلاحات مجازی چون آیینه برای نشان دادن ارتباط عاشق و معشوق و سه مرحله سیر و سلوک برای رسیدن به توحید (گذشتن از خود، از دنیا و از معشوق) و شوق، میراث‌خوار شیخ احمد غزالی است. نمی‌توان تأثیر عراقی را در سازگاری اندیشه‌های ابن عربی با زمینه‌های فکری و عاطفی ایرانیان منکر شد. او ناهمواری‌ها را هموار و نکات مبهم و مشکلات را آسان ساخت و در قالب شعری زیبا یا نثر یا اصطلاحات مجازی، آنها را برای عامه مردم قابل فهم و دسترسی ساخت.

À LA CROISÉE DES VOIES CITÉES

FANRÂL-DÎN 'ERÂQÎ

POÉSIE MYSTIQUE ET L'EXPRESSION POÉTIQUE
EN PERSÉ MÉDIÉVALE

LE BOIS PERDUE



قلندریه^۱

تألیف: احمد یاشار اُجاق^۲

اسری دوغان^۳

این کتاب از مقدمه، منابع، مدخل، سه بخش و خاتمه تشکیل شده است. مؤلف سبب تألیف کتاب را انجام تحقیقی مستقل درباره قلندریه عنوان کرده و اعتقاد دارد که شناخت طریقت‌های دیگر و صوفیان بزرگ بدون شناخت قلندریه ممکن نخواهد بود. قصد مؤلف از قلندریه، چنانکه در مقدمه می‌گوید، نه تنها طریقت نسج یافته در ایران که طریقت‌های بعدی دیگری چون یسویه، حیدریه و وفائیه نیز هست.^۴ اما او در عمل بیشتر به بکتاشیه می‌پردازد که در

1. *Kalenderiler*, xiv-xvil, Yüzyıllar, Ahmet Yasar Ocak, Türk Tarih Kurumu, 1999.

۲. استاد بخش تاریخ دانشگاه "حاجت تپه" ترکیه.

۳. محقق در تاریخ اسلام، اهل ترکیه.

۴. چنانکه در این مقاله دیده می‌شود در طریقه‌های مختلف تصوف کسانی به نام "ملامتی" یا "قلندری" نامیده شده‌اند که دلیل این امر است که "قلندری" یا "ملامتی" بودن در اصل بیشتر دال بر

قلمرو دولت عثمانی فعالیت می‌کردند. او می‌کوشد ارتباط بکتاشیه را با قلندریه نشان دهد. مدخل کتاب به تاریخ پیدایش و توسعه قلندریه اختصاص دارد که نزدیک به یک پنجم حجم کتاب است. بخش نخست، تاریخ قلندریه در دوره سلجوقیان آناتولی و عثمانیان را نشان می‌دهد. در بخش دوم، فلسفه، ارکان، آیین و عبادات قلندریه بررسی می‌شود. در بخش سوم و آخر، ارتباط قلندریه با طریقت‌های دیگر جستجو می‌گردد.

منابع کتاب

الف. منابع تصوّف

۱. قلندرنامه‌ها: قلندرنامه‌های خواجه عبدالله انصاری، سید حسین انیسی، مناقب جمال الدین صابی، ولایت‌نامه عثمان بابا، مناقب حاجی بکتاش، ولایت‌نامه موسی ابدال، ولایت‌نامه سیدعلی سلطان و....
۲. طبقات صوفیه: نسایم المجه از امیر علیشیر نوایی، عوارف المعارف از سهروردی، نفحات الانس جامی و....
۳. آثار مختلف تصوّف: لمعات عراقی و....
۴. مناقب‌نامه‌ها: مناقب العارفین، مناقب خواجه جهان و....

ب. منابع تاریخی

۱. اسناد و دفاتر مهم؛ ۲. وقایع‌نامه‌ها و مسالک و ممالک: تاریخ فیروزشاهی، تواریخ



حالات و رویه سلوکی خاص در میان سالکان طریقه‌های مختلف است تا طریقه‌ای مستقل در تصوّف که بعداً گروه‌هایی به این نام خود را نامیدند و برخلاف قلندری و ملامتی بودن حقیقی در احوال، اعمال نادرستی را درپیش گرفتند و شعار خود ساختند. این انتساب همان‌قدر نادرست است که مثلاً بگوئیم حافظ در طریقه "رنديه" بوده است (عرفان ایران).

آل عثمان و...؛ ۳. تذکره‌ها: تذکره دولتشاه سمرقندی، درر الکافیه، روضة الجنات و...؛ ۴. سفرنامه‌ها: سفرنامه ابن بطوطه، کلاویخو و....

ج. منابع ادبی

۱. دواوین شعرا؛ ۲. تذکره شعرا

تحقیقات جدید

مدخل قلندر و قلندری در دایرة المعارف اسلام، مدخل قلندریه در دایرة المعارف ترک و....

خلاصه کتاب و نظریات مؤلف

پیدا شدن قلندریه، ریشه در بحران‌های اجتماعی دوره عباسیان دارد و پایگاه اجتماعی آن، طبقه موالی در جامعه آن روزگار بوده است. یکی از ریشه‌های اختلاف بین موالی و اعراب آن است که موالی، اسلام را به رنگ آیین و مذهب گذشته خود انجام می‌دادند و این رفتار مقابله با اسلام مخصوص اعراب بود. نمود این اختلاف پیدا شدن ملامتیه در دوره عباسی است. ریشه پیدا شدن قلندریه نیز همین ملامتیه است.

قلندریه کسانی بودند که در زندگی روزمره و اجتماعی با نظم و قانون و عرف جامعه مخالفت می‌ورزیدند. نقطه مشترک شعائر قلندریان، ترک هرگونه تعلق دنیوی است. ایشان محرک عبادات دینی را نیز عشق الهی می‌دانند. شمس تبریزی و عثمان بابا دو نمونه لطافت و خشونت قلندری هستند. محل پیدا شدن این نحله در محدوده ایران و هند است و اصطلاح قلندر نیز مأخوذ است از لغت

هندی Kalandara، که اصطلاحاً به معنی کسی است که مخالف قانون عمل می‌کند. در واقع راهبان هندی بیشترین نقش را در شکل گرفتن قلندریه داشته‌اند. قلندریان اساس فقر و تجرد را از ملامتیه گرفته‌اند. هرچند که سهروردی و جامی ملامتیه را طایفه‌ای مبارک می‌دانند، اما این گروه در دوره عثمانی مورد تکفیر شیخ الاسلام‌ها قرار گرفتند؛ البته سهروردی و جامی هم بعضی از فاسقان ملامتیه را ملحد و زندیق دانسته‌اند. خلاصه اینکه قلندریه شعبه‌ای از ملامتیه است؛ هرچند شکل تغییر یافته‌ای از آن می‌باشد.

ابو احمد ابدال چشتی، باباطاهر عریان همدانی، و درویش آهوپوش از نخستین قلندریان هستند. اما درحقیقت جمال‌الدین صابی مؤسس این نحله بود و اساس و نظریه آن توسط جمال‌الدین بنیاد نهاده شد. محمد بلخی، محمد کردی، شمس کرد، ابوبکر نکساری، جلال درگزینی و ابوبکر اصفهانی از جمله خلفای جمال‌الدین صابی بودند که طریقت قلندریه را در خاورمیانه منتشر ساختند. شهرهای دمیاط و قاهره در مصر، دمشق در سوریه و موصل در عراق از مراکز طریقت قلندریه بود؛ اما مراکز عمده این طریقت در ایران بود. یعنی هر چند که ایران منشأ این طریقت بود، اما قلندریان برای توسعه نحله خود در مصر، سوریه و عراق نیز فعالیت داشتند. به هر حال ایران محل فعالیت شعبه‌های مختلف قلندریه در سال‌های بعد بود.

حیدریه طریقتی از جنس قلندریه است که پس از خود طریقت قلندریه، بزرگ‌ترین طریقت محسوب می‌شود. مؤسس آن شیخ قطب‌الدین حیدر است که پس از جمال‌الدین صابی هدایت قلندریان به عهده او بود. پس از او هدایت قلندریه بر عهده شیخ الاسلام احمد جام نامقی قرار گرفت. جانشین او شاه نعمت‌الله ولی بود که سلسله نعمت‌اللهیه به او می‌رسد. نعمت‌اللهیه به دلیل تساهل

در اعتقادات و فعالیت زیاد مبلغین کثیرالسفر از هند تا آذربایجان و آناتولی منتشر شد.^۱ قلندریان در آلبانی و بوشالی و شرق ترکستان و مرکز دولت اوغور دیده می‌شوند. با وجود گسترش اسلام در این منطقه، مردم به اسلام با رنگ و مذهب پیشین بودایی خود عمل می‌کردند. بنابراین قلندریه تسهیل‌کننده مناسبی برای عمل به اسلام در عین حفظ آداب کهن بود. قلندریان در هند و در دوره سلاطین دهلی فعالیت چشمگیری داشتند. از جمله شخصیت‌های این طریقت در دوره مذکور سید ابوبکر طوسی و شیخ شهاب‌الدین ملتانی است.

درباره قلندریان در هند باید توجه داشت که هر سه اصطلاح قلندریه، حیدریه و جولاقیه در این زمان در هند و تبت استفاده می‌شد و مهم‌ترین شاخصه عبادت‌های قلندریان در منطقه مذکور سماع آتش بود.

بخش اول: قلندریان در امپراتوری عثمانی

الف. قلندریان از قرون سیزدهم تا پانزدهم میلادی

آمدن قلندریان به منطقه آناتولی مربوط به دوره حمله مغول است. در این دوره سلسله‌های مختلفی از جمله کبرویه، سهروردیه، حیدریه، وفائیه و یسویه به منطقه مذکور وارد شدند. ابوبکر نکساری از جمله صوفیانی بود که به آناتولی آمده و خانقاهی تأسیس کرد. پیروان او به جولاقیه مشهور شدند. او زمان جلال‌الدین مولوی را درک کرده و با وی در ارتباط بوده است. وفائیه نیز از

۱. در ادبیات عرفانی چندین نفر به نام شاه نعمت‌الله ولی دیده می‌شوند و کسانی هم هستند که خود را منتسب به طریقه نعمت‌اللهیه می‌دانند ولی هیچ‌گونه مستندی در این باره ندارند و در خود تاریخ طریقه نعمت‌اللهیه نیز نامی از آنها به میان نمی‌آید. در این باره رجوع کنید به مقاله "شاه نعمت‌الله ولی در ادبیات ترکی و ظهور شاه نعمت‌الله در میان قلندریان عثمانی"، دکتر محمود ارول قلیچ، در کتاب مجموعه مقالات درباره شاه نعمت‌الله ولی، تدوین شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۳، صص ۲۴۶-۲۲۳.

سلسله‌های مهم قلندری بودند که در قرن سیزدهم در شورش بابا الیاس نقشی عمده داشتند. مؤسس این سلسله تاج العارفین سید ابوالوفاء بود که در بین ترک‌ها شهرت زیادی داشت. وفاتیه نیز هم‌چون یسویه ریشه در ملامتیان خراسان داشتند. این دو سلسله با مذهب سنی رسمی جامعه مخالفت می‌ورزیدند که در نتیجه این مخالفت مطرود جامعه گشتند. تأثیر عمده وفاتیه بر دولت عثمانی از دو منظر قابل طرح است: نخست اینکه شیخ ادب عالی که مؤسس معنوی سلسله عثمانی بود، متأثر از وفاتیه بود. دیگر اینکه مؤسس سلسله بکتابیه که پیروان فراوانی میان سربازان عثمانی داشت، حاجی بککاش ولی بود که از خانقاه وفاتیه به‌شمار می‌رفت. شیخ عمرگرهی، حاجی مبارک حیدری و خلیفه شیخ محمد حیدری از دیگر صوفیان مهم این دوره هستند. ایبک بابا و بارک بابا دو صوفی مهم دیگری هستند که ابتدا در سلطانیه ایران فعالیت داشتند. اطلاعات مربوط به بارک بابا بیشتر در منابع عربی ضبط شده است زیرا او از دمشق آمده بود. پیروان بارک بابا در ایران با حمایت مغولان به فعالیت خود ادامه می‌دادند. البته آداب و عادات ایشان موردپسند جامعه نبود و به هر مملکت که می‌رفتند مطرود جامعه قرار می‌گرفتند. تنها کتابی که اطلاعات مفیدی راجع به بارک بابا دارد، رساله کلمات بارک بابا است که در آماسیه استنساخ شده است. به هر حال این گروه در دعوت مردم به اسلام و نیز فعالیت‌های سیاسی بین مغولان نقشی آشکار داشتند. نکته مهم درباره ایشان این است که مردم آن روزگار ایشان را حیدری خطاب می‌کردند.

شمس تبریزی، اوحدالدین کرمانی و فخرالدین عراقی از صوفیان طبقه عالی محسوب می‌شدند که به دلیل شرایط نامساعد جامعه در آن روز امکان فعالیت و توسعه پیدا نکردند.

در جامعه آناتولی آن روزگار چهار طایفه موجود بودند: قاضیان، اخیان، ابدالان و باجیان. اعتقاد بر این است که ابدالان روم در سال ۱۲۴۰ م. و پس از شورش باباییان تشکیل شد و بخشی از یسویه و حیدریه است. هم‌چنین ایشان را قلندری و بکتاشی نیز دانسته‌اند. اما درواقع ابدالان، نامی بود که بر مریدان بابا الیاس نهاده شد. این گروه از دنیا بریده، بدنه شجاع دولت جنگجوی در حال تشکیل عثمانی بودند و بیشترین اطلاعات از این گروه که امروزه در دست است، به جماعت گیوک لو بابا و مریدانش مربوط می‌شود. موسی ابدال نیز شخصیت مهم دیگری از این گروه است که اطلاعاتی راجع به او در دست است.

ب. قلندریان در قرن پانزدهم میلادی

خوشبختانه درباره قلندریان در قرن پانزدهم میلادی اطلاعات بیشتری در دست است. در این دوره دو نام دیگر به سلسله‌های قلندریه افزوده می‌شود. این دو نام ایشیک و تورلاق است. کای گوسوز ابدال شیخ قلندریه پس از موسی ابدال گیوکلو بابا بود. او را درویش عریان می‌خواندند. او پس از طی دوره‌ای از زندگانی در آناتولی، به مصر مراجعت نمود. سیدعلی سلطان و سید رستم از شخصیت‌های قلندری دیگر در این دوره بودند. حاجیم سلطان نیز از قلندریان حیدری و از طایفه حاجی بکتاش بود. قلندری دیگر، سلطان شجاع‌الدین بود که نه تنها بین قلندریان معتبر بود بلکه در بین قاضیان عثمانی نیز اعتبار زیادی داشت. او امروزه نیز بین علویان آناتولی جایگاهی مخصوص دارد. قویون بابا از شخصیت‌های دیگر قلندریان بود که در عصر سلطان محمد فاتح می‌زیست. او که از خراسان آمده بود، در عثمانجیک ساکن شده و زندگی صوفیانه‌ای را می‌گذراند. قویون بابا از قلندریانی بود که حیدری نبودند. مزار او را سلطان بایزید دوم بنا کرد.

بیشترین اطلاعات راجع به قلندریان قرن پانزدهم را می‌توان درباره عثمان‌بابا پیدا کرد. زیرا یکی از مریدان او به نام کوچک ابدال که در طول زندگی با او می‌زیست، کتابی در شرح حال زندگی او تحریر کرد که مناقب‌نامه نام دارد. عثمان‌بابا در دوره حمله تیمور، به آناتولی وارد شده بود. او شمایل و هیأتی خاص داشت و تمامی موهای سر و صورت و ابروی خود را می‌تراشید. عثمان‌بابا به همراه مریدانش شهر به شهر می‌گشت و مخصوصاً در منطقه بالکان فعالیت گسترده و مسافرت‌های دائمی داشت. با اینکه او همیشه با حاکمان مشکل داشت، اما روابطش با سلطان محمد فاتح خوب بود و در فتح بالکان نیز نقشی عمده ایفا نمود. در واقع عثمان‌بابا بر سلسله قلندریه مهر تثبیت زد. بقعه عثمان‌بابا در شهر وارنا است.

با بررسی فعالیت‌های صوفیان ذکر شده می‌توان اهمیت و نقش قلندریان در قرن پانزدهم را دریافت. قلندریان در منابع عثمانی در این دوره ایشیک، ابدال و حیدری خوانده می‌شدند و در بالکان نام‌های درویش و تورلاق بر ایشان اطلاق می‌گردید. ایشیک اصطلاحی عام برای مخاطب ساختن همه طریقت‌های مختلف قلندریه می‌بود، اما قلندریان خود را به این اصطلاح نمی‌خواندند.

ج. قلندریان در قرن شانزدهم و هفدهم میلادی

مصدق اصطلاح قلندری، صوفیانی بودند که از منطقه ایران به آناتولی مهاجرت می‌کردند. تربت بطل غازی و تربت سید غازی مهم‌ترین مراکز قلندریان در این دوره بود. این گروه که برای تبلیغ اسلام به دورترین نقاط شرق و غرب مسافرت می‌کردند، مورد اتهام جاسوسی قرار می‌گرفتند. هرچند که ظاهراً دولت عثمانی نتوانست چنین بهره‌ای از قلندریان ببرد.

حیدریان که لباس صوفیانه می پوشیدند و موهای سر و صورت را می تراشیدند، بیشتر به همراه مریدان در سفر بودند. ظاهراً در این سفرها، راهزنی نیز می کرده اند که اخبار آن در دفاتر مهمه دیده می شود. این گروه موادمخدر استعمال می کردند و در مراسم مذهبی با کارد خود را می زدند.

جامیه سلسله دیگری از قلندریان در این دوره بودند که ظاهری زیبا و آراسته داشتند و به سیاحت و موسیقی معروف بودند.

تورلایان گروه دیگری از قلندریان در این دوره بودند که بیشتر به راهزنی می پرداختند. شمشیه و نعمت الّهیة نیز از سلسله های دیگر قلندری در این دوران هستند.

قلندریه در قرون شانزده و هفده نتوانست حمایت شایسته ای از دولت عثمانی به دست آورند. و دولت عثمانی سلسله رسمی تصوّف یعنی بکتاشیه را حمایت می کرد. بنابراین قلندریه نیز بکتاشیه را به عنوان نقاب خود قرار دادند و در زمان تأسیس دولت عثمانی قلندریان صاحب امتیاز شدند و سعی دولت بر این بود که آنان را جلب کند. از طرفی به ایشان اجازه داده نمی شد که اعمال خلاف عرف جامعه مرتکب شوند. پس از فتح استانبول چندین مرکز قلندرخانه به حمایت دولت تأسیس شد. این قلندرخانه ها اولین و آخرین نمونه های قلندرخانه هایی بود که به دست دولت ساخته می شد. پس از این دوره قلندرخانه ها یا بسته می شدند و یا تحت نظارت و اصلاح شدید دولت قرار می گرفتند. قلندریان به کزات مورد محاکمه قضات دولت عثمانی قرار می گرفتند. اتهام ایشان اعتقاد به تناسخ و حلول و عدم پایبندی به عبادات بود. درواقع رفتار دولت عثمانی با قلندریان تا دوره سلطان بایزید دوم مناسب بود، اما پس از آن که یکی از قلندریان به جان سلطان سوء قصد کرد، قلندریان دائماً دستگیر شده و به آناتولی فرستاده

می‌شدند. نامهٔ اوزون حسن به بایزید دوم نشان می‌دهد که او نیز رفتار خوبی با قلندریان نداشت، چه به سلطان خبر می‌دهد که قلندریان را از مملکت خود رانده و از شر ایشان خلاص شده است. ده سال پس از اخراج قلندریان از قسمت‌های غربی و مرکزی دولت عثمانی، دولتمردان به اشتباه‌بودن سیاست خود در این باب پی بردند. درحقیقت ایشان باعث شده بودند که صوفیان در منطقه‌ای خاص جمع شوند. تجمع صوفیان در منطقهٔ شرقی دولت عثمانی خواستگاه فعالیت‌های سیاسی بعدی صوفیان در دولت صفویان بود.

سلطان سلیمان قانونی نیز دستور تفتیش قلندرخانه‌ها و زاویه‌های قلندریان را صادر کرد. سبب اصلی این دستور مشکلات سیاسی بین دولت عثمانی و دولت صفوی بود. در کل اساس قلندریه بر مخالفت بود که در نخستین شورش قلندریان به رهبری بابا الیاس نمود یافت. شیخ بدرالدین، تورلاق کمال، شاه قلی، شاه ولی و شاه قلندر از دیگر قلندریانی بودند که شورش‌هایی را رهبری کردند. البته شورش‌های متأخری که قلندریان انجام می‌دادند برای جلب نظر صفویان و گرفتن کمک مالی از ایشان بود. دو سوءقصدی که به جان سلطان بایزید دوم و سقو لولو محمد پاشا انجام گرفت، در تغییر نظر عثمانیان نسبت به قلندریان بسیار مؤثر بود. اما درواقع دلیل اصلی عصیان قلندریان شرایط بد اقتصادی و اجتماعی در آن دوره و دور شدن از اعتقادات ناب تصوف بود که باعث سقوط اخلاقی و اجتماعی قلندریان شد.

بخش دوم: نظریه، ارکان، آیین، عبادات و تشکیلات قلندریه

قلندریه از آیین‌های بودایی، مانوی، زردشتی، شیعی و حروفی تأثیر پذیرفته بودند. فقر و تجرد، ملامت، وحدت وجود و جمال‌پرستی نظریهٔ قلندری

را تشکیل می‌داد. ارکان این سلسله نیز عبارت بود از شیوه لباس، تراشیدن موی سر و صورت، ریاضت، سیاحت، گدایی و تجرد. آیین و عبادات ایشان نیز شامل سماع آتش، ذکر و سماع و استعمال مواد مخدر بود. زاویه سید قاضی، زاویه سلطان شجاع الدین، زاویه عریان بابا، زاویه حاجی بکتاش، و زاویه بابا ابدال از مراکز مهم قلندریان بود.

بخش سوم: قلندریان و دیگر طریقت‌های صوفیه

قلندریه بر اهل حق، خاکساریه، خلوتیه و مولویه تأثیری آشکار داشتند. حتی خاکساریه را می‌توان شعبه‌ای از قلندریه دانست. اما بیشترین تأثیر قلندریه در بکتاشیه دیده می‌شود. چه حاجی بکتاش خود شیخی حیدری بود. درواقع بکتاشیه از دل قلندریه بیرون می‌آید. اما تفاوت بکتاشیه با قلندریه در این است که در قرن هفدهم و با حمایت دولت عثمانی سلسله بکتاشیه توسعه یافته، اما در همین دوران قلندریان روز به روز محدودتر شده و نهایتاً از بین رفتند. درباره نظر جامعه نسبت به قلندریان باید اذعان کرد که عالمان و فرهیختگان روزگار پیشین در کل، نظر مساعدی نسبت به قلندران نداشتند؛ چه در محدوده ایران و چه در محدوده روم. عامه مردم نیز نسبت به آنان خوش نظر نبودند، هر چند بعضی از مردم ایشان را تکریم و احترام می‌کردند. از دید اروپاییان نیز قلندران مانند ساحرانی بودند که از آینده خبر می‌دادند. اما جالب است که بقعه‌های مشایخ قلندریه همیشه زیارتگاه مردم بوده است. قلندریان، شاعرانی نیز داشتند که صارق ابدال، سحر ابدال، محی الدین ابدال، قویون ابدال، حیرتی و خیالی بیگ از آن جمله هستند.

به نظر نویسنده کتاب قلندریه، اهمیت قابل توجه قلندریه در این است که

موجب پیدایش سلسلهٔ بکتاشیه شد که مهم‌ترین نقش را در دولت عثمانی بازی کرد. چراکه بیشتر سربازان دولت عثمانی از بکتاشیه بودند.



OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA
MARJİNAL SÜFİLİK:

KALENDERÎLER

(XIV-XVII. Yüzyıllar)



AHMET YAŞAR OCAK

TÜRK TARİH KURUMU



