

عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۳۱ و ۳۲

گردآوری و تدوین

دکتر سیدمصطفی آزمایش

سرشناسه	آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ - ، گردآورنده
عنوان و نام پدیدآور	عرفان ایران (مجموعه مقالات) ۳۱ و ۳۲ / گردآوری و تدوین مصطفی آزمایش.
مشخصات نشر	تهران: حقیقت، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری	۲۰۳ ص.: مصور.؛ ۲۱/۵×۱۴/۵ س.م.
شابک	۹۶۴-۷۰۴۰-۹۵-۴ ریال ۲۰۰۰۰
یادداشت	کتابنامه: به صورت زیر نویس.
موضوع	عرفان - ایران - مقاله‌ها و خطابه‌ها.
موضوع	آداب طریقت - مقاله‌ها
موضوع	تصوّف - مقاله‌ها و خطابه‌ها.
رده‌بندی کنگره	۴۸۴۸۳۶۴ ع ۲۸۶ / آ ۴۶ BP
رده‌بندی دیویی	۲۹۷/۸۳
شماره کتابخانه ملی	۱۱۱۶۸۲۹

عرفان ایران : مجموعه مقالات (۳۱ و ۳۲)

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش

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

صندوق پستی: تهران، ۳۳۵۷ - ۱۱۳۶۵

تلفن: ۸۸۷۲۵۲۹؛ فاکس: ۸۸۷۹۱۶۵۲

تلفن مرکز پخش: ۵۵۶۳۳۱۵۱

Email: nashr_haghighat@yahoo.com

چاپ اول: بهار و تابستان ۱۳۸۱

تعداد: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۲۰۰۰ تومان

- آراء و نظریات مستدرج در مقالات و مطالب

عرفان‌ایران ضرورتاً مورد قبول گردآورنده‌آن نیست.

- عرفان ایران در ویرایش و تسلیح مطالب مجاز

است.

فهرست مندرجات

..... مقالات

- موسی و خضر(ع) ۵ حاج دکتر نورعلی تابنده
- تصوّف و وضعیت فرهنگی ما ۲۳ سعید سرمدی
- میشل والسان و طریقه شاذلیّه ۵۰
- شرح احوال داوود طائی ۶۴ حسن مهدی پور
- شیخ عبدالحلیم محمود ۸۰ فرشته سخایی - فاطمه غلام نژاد
- مولوی و مولویه ۹۱ ویلیام چیتیک
- ترجمه فاطمه شاه حسینی

..... تصحیح متون

- مجالس المؤمنین ۱۲۶ شهرام پازوکی

..... عرفان و ادیان

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

..... عرفان و هنر

- تأثیر زبان عربی بر هنرهای بصری اسلامی
تیتوس بورکهارت
ترجمهٔ امیرنصری
۱۶۶
- کار در زندگی معنوی
فریتیوف شوان
ترجمهٔ پریسا خداپناه
۱۸۳

..... معرفتی کتاب

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

موسی و خضر(ع)^۱

حاج دکتر نورعلی تابنده

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

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

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

۲. سوره اعلی، آیات ۱۸ - ۱۹.

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

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

۱. انجیل متی، ۵: ۱۷.

۲. سوره یوسف، آیه ۳.

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

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

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

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

۱. سوره مائده، آیات ۴۱ - ۵۰: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ...

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

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

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

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

صحیح است و خداوند به او می آموزد چون ما به کسی اسرار این قصه‌ها را نمی‌گوییم. البته مشهور است که چهل روز وحی نیامد و بالاخره پس از چهل روز آیات سوره کُهِف نازل شد و پیامبر هر سه قصه را برای مردم آشکار کردند و گفتند.

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

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

داستان موسی و خضر حاکی از مرحله بعدی سلوک است. این مرحله، مرحله

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

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

اما احکام یهود آنقدر خشن و سخت بود و آنچنان به شریعت به صورت ظاهری و قشری توجه می‌کردند که از طریقت یعنی از معنا و روح احکام الهی

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

۲. سوره رعد، آیه ۷.

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

این است که این سه داستان را از مردم مخفی نگه می‌داشتند و همین سه داستان را پیغمبر اکرم برای مردم آشکار کرد. الان هم در کتاب مقدس که موجود است هیچ‌کدام از این داستان‌ها مندرج نیست. ولی داستان اصحاب کهف در دیگر

۱. سوره کهف، آیات ۸۴ - ۸۵.

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

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

در اینجا از میان این سه داستان به داستان موسی و خضر با تفصیل بیشتری می‌پردازیم. از آیاتی که در قرآن هست و در آن دقیقاً لزوم سلوک و شرایطش را ذکر فرموده، آیات مربوط به داستان حضرت موسی و آن شخصی - عِبْدًا مِنْ عِبَادِنَا - است که به نظر مفسران خضر است. مورد اجماع همه مسلمان‌ها است که در قرآن یک "واو" نباید پس و پیش بشود. خیلی آیات هست که اگر "واو" را بردارید ظاهراً در ترجمه فرقی نمی‌کند یا اگر "واو" را بردارید "فَ" بگذارید، مختصری ممکن است فرق کند ولی مع ذلک همین قدر هم هیچ‌کس اجازه ندارد و اگر کسی چنین بکند، خواسته یا ناخواسته دشمنی با اسلام کرده است. بنابراین در

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

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

اکثراً معتقدند که موسایی که در این داستان ذکر شده همان موسای پیغمبر است. یک روز موسی (ع) به فتی یا جوانی که همراه او بود، گفت که من از جانب خدا مأمورم که به مجمع‌البحرین بروم و در آنجا بنده‌ای از بندگان خدا را ببینم. به این ترتیب آن جوانمرد را هم همراهش برد. آن جوانمرد را هم، مفسران می‌گویند: یوشع بن نون از شاگردان موسی (ع) بود که بعداً جانشین وی شد. در این داستان از او به عنوان "فتی" اسم برده شده است. در داستان اصحاب کهف نیز از آنانی که به غار پناه بردند به عنوان فتیه که جمع فتی است یاد می‌کند: إِنَّهُمْ فَتِيَةٌ^۳ امَّنُوا بِرَبِّهِمْ. در اسلام هم، در مورد علی (ع) گفته شده: لا فتی الا علی لا سيف الا ذوالفقار، جوانمردی جز علی نیست، شمشیری جز ذوالفقار نیست. اینها همه می‌توانند

۱. سوره نجم، آیات ۳-۴.

۲. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۱۲۲.

۳. سوره کهف، آیه ۱۳: آنها جوانمردانی بودند که به پروردگانشان ایمان آورده بودند.

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

خضر کشتی را برای آن شکست تا تواند کشتی از فجّار رست
چون شکسته می‌رهد، اشکسته شو امن در فقر است، اندر فقر رو^۷
بعداً رسیدند به یک کودک؛ خضر کودک را کشت، موسی که اعتراض کرد،
خضر بعداً در توضیح گفت آن کودک، کودک شری بود که باعث می‌شد پدر و

۱. سوره کهف، آیه ۶۳: إِذْ أَوْثِنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْغُوتَ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا

۲. سوره کهف، آیه ۶۴: قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِغُ فَازْتَدَا عَلِيٌّ إِنْشَارِهِمَا قَصَصًا

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

۴. سوره کهف، آیه ۶۶: قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَ مِنَّا عِلْمًا رُشْدًا

۵. سوره کهف، آیه ۷۰: قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (گفت: اگر از بی من می‌آیی، نباید که از من چیزی

پرسی تا من خود تو را از آن آگاه کنم).

۶. سوره کهف، آیه ۷۹: أَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِيهَةٍ غَضْبًا

۷. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۷۰۶ - ۲۷۰۷

مادر صالحش به راه کفر بروند، "خواستیم" (اَرَدْنَا) او را بکشیم و از بین ببریم تا در عوض آن، خداوند فرزند صالحی به آنها بدهد. در اینجا خضر می‌گوید: "خواستیم" او را از بین ببریم تا خداوند فرزند صالحی به آنها بدهد؛ در صورتی که در دفعه قبل گفته بود "خواستم" کشتی را خراب کنم. آنها جلو رفتند تا به دیواری رسیدند. خضر بدون درخواست مزدی دیوار را تعمیر کرد و بعداً در تأویل این کارش گفت: خداوند "خواست" (فَأَرَادَ رَبُّكَ)^۲ که این دیوار درست بماند، چون دیوار متعلق به دو کودک یتیم است و در زیر آن گنجی پنهان است و اراده خداوند بر این امر تعلق گرفته که تا هنگامی که آنها به بلوغ نرسیده‌اند، این گنج محفوظ بماند، این است که من آن را ساختم.

این داستان نمایانگر این است که حتی پیغمبران هم سلوکشان قطع نشده و آنها هم در حال تکامل معنوی بوده‌اند منتها خداوند به آنها مستقیماً دستور می‌دهد. این است که خداوند به موسی مستقیماً دستور داد که برو به مجمع‌البحرین و در آنجا بنده‌ای (خضر) را می‌بینی، با او همراهی کن و از او یاد بگیر؛ ولی خداوند به صورت مستقیم با ما سخن نمی‌گوید. به پیغمبر ما می‌گوید که به امت خود بگو که: إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ، تو انذار می‌کنی و بروید هادی را خودتان پیدا کنید. هادی کیست و چه او صافی را دارد؟ هادی همان صفاتی را که خداوند برای خضر معین کرده بود، باید داشته باشد. اولاً، عِبَادٌ مِّنْ عِبَادِنَا، بنده‌ای از بندگان خدا باشد، به بندگی خدا اقرار داشته باشد. ثانیاً، اینکه عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا^۳ از ناحیه ما علم آموخته باشد، یعنی علمی آموخته باشد که ما به او دادیم نه این علوم ظاهری. البته تردیدی نیست که علوم ظاهری برای زندگی دنیا مفید است ولی علم

۱. سوره کهف، آیه ۸۱: فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا.

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

۳. سوره کهف، آیه ۶۵.

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

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

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

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

۱. سورة انفال، آیه ۲۴.

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

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

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

این داستان نشان دهنده آن است که قدرت روحی و معنوی پیغمبر ما از جبرئیل - که بر همه پیغمبران نازل می شد و کمک کارشان بود - بیشتر است. موسی (ع) هم لیاقت داشت که با خضر برود ولی یوشع آن قدرت را نداشت، دیدیم که خود موسی (ع) هم با آنکه زحمت بسیار کشید ولی نتوانست تا پایان راه طاقت بیاورد و خضر به موسی (ع) فرمود: هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ، اینجا فراق است بین من و تو. و به طریق اولی یوشع از همان ابتدا نمی توانست طاقت بیاورد. این است که یوشع در آنجا معلوم نیست چه شد، دیگر خبری از او نیست. به همین دلیل هم بود که وقتی از مجمع البحرین رد شدند، یوشع یادش آمد که در آنجا ماهی زنده شد. او یادش رفته بود. اما این یاد رفتن غیر از یاد رفتن های معمولی است. بنابراین در اینجا که قرآن از قول یوشع می گوید: ماهی را فراموش کردم

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

۲. بحار الانوار، ج ۱۸، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۲ ق، ص ۳۸۲، باب ۳، ح ۸۶: لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَةً لَأَخْرَجْتُ.

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

فِرَاتِي نَسِيْتُ الْحَوْتِ^۱ معنایی در آن نهفته است، زیرا همان خدایی که به موسی فرمان داد که به مجمع‌البحرین برو، چرا در مجمع‌البحرین به آنان نفرمود که اینجا مجمع‌البحرین است تا فراموش نکنند. جهت فراموشی یوشع آن بود که او تا مجمع‌البحرین استعداد و قدرت داشت که در خدمت موسی (ع) باشد ولی از آنجا به بعد، یعنی برای عبور و سلوک از بحر مادیت و دنیا به بحر معنویت، هنوز قدرتش را نداشت. این است که فراموش کرد و نمی‌دانست که آنجا چه خبر است. لذا یوشع هم این فراموشی را یک امر ساده‌ای گرفت. در اینجا متوجه می‌شویم که هیچ‌یک از عبارات قرآن بدون دلیل و عبث نیست.

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

۱. سوره کهف، آیه ۶۳.

۲. سوره نساء، آیه ۷۹.

۳. سوره زمر، آیه ۷.

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

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

از جهت دیگر می‌توان گفت که در این سه منزل، خضر می‌خواست به تدریج نحوهٔ فاعلیت مطلق خداوند را در عالم به موسی نشان دهد. این مقام حاصل نمی‌شود مگر این که شخص به مقام فناء فی الله برسد. این است که در منزل اول که

۱. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۴۴

موسی در پایین ترین مرتبه بود، فاعل آن کار را خودش ذکر می کند و در منزل دوم خودش و خداوند را ولی در منزل سوم فقط خداوند را. بالاترین مرتبه و منزل سلوک این است که سالک به جز خداوند هیچ کارکنی را در هستی نبیند.

از این داستان، هم نکات مختلفی فهمیده می شود و هم در آن دستوراتی برای ما هست. مهم ترین دستورات برای ما این است که می فرماید: هادی خودتان را پیدا کنید. در کجا؟ در مجمع البحرین - یعنی در مقام جمع بین ظاهر و باطن، دنیا و آخرت - کامل مکمل را پیدا کنید؛ دیگر اینکه وقتی یوشع با موسی بود باید فراموش کردن و غفلت در آن نباشد. ولی وقتی این فراموشی خارج از اراده اش بود، خداوند می بخشد و او را به جای اولش برمی گرداند ولی دیگر به او اجازه همراهی نمی دهد. این است که اگر فرضاً، فرض محال، یوشع با موسی می رفت، دو قدم پیش تر می رفت، نابود می شد، می سوخت. دیگر اینکه در پیروی راهنمای الهی نباید در امری که به آن علم نداریم، به او اعتراض کنیم و باید اطاعت امر کرد تا بلکه خداوند به عنایت خویش تأویل آن را به ما بیاموزد.

شرح مفصّلی از این داستان را حضرت آقای سلطان علی شاه در تفسیر بیان السّعادة مرقوم فرموده اند که حضرت رضا علی شاه آن را ترجمه کرده و نکاتی هم خودشان بدان اضافه فرموده و به صورت کتابی با عنوان قرآن مجید و سه داستان اسرار آمیز عرفانی منتشر کرده اند،^۱ بهتر است برای مطالعه بیشتر به آن کتاب مراجعه کنید.

تصوّف و وضعیت فرهنگی ما

سعید سرمدی

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

* * *

به گمان اینجانب حوزه ای که فرهنگ نامیده می شود، قلمرو جدیدی است که

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

بدین ترتیب از بسیاری از مباحث مرسوم می که در سنت اسلامی موافق یا مخالف صوفیه نوشته شده است، صرف نظر می کنیم. اگرچه باید تأکید و اصرار کنیم که کلام آخر همان فرمایش سید حیدر آملی، عارف و فقیه بزرگ شیعه، در آثار خویش، از جمله جامع الاسرار است که تشیع را عین تصوف و تصوف را عین تشیع می داند. البته تصوف و تشیع حقیقی یعنی تصوفی که یکی از لوازمش تقید به شریعت مطهره است و شیعه ای که فقط مبتنی بر فقه و کلام نیست؛ و بدین اعتبار طرح هرگونه اختلافی میان تشیع و تصوف واقعاً و حقیقتاً بی معنا است. واقعیت تاریخی هم مؤید همین مطلب است: هم شیخ بهاء الدین عاملی که نسب فقاهتی و اجتهادی اکثر فقهای شیعه به ایشان می رسد و اولین رساله مدون توضیح المسائل، به نام جامع عباسی، را او نوشته است، عارف و صوفی بوده است و هم ملامحسن فیض کاشانی که صافی و وافی ایشان کتابهای مرجع حوزه های علمیه اند.

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

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

در مورد عرفان و تصوّف و عدم مباینت آن با تشیع حقیقی هم مطلب از همین قرار است. همه محققان اهل اسلام و با انصاف ما کوشیده‌اند که در پاسخ بعضی مستشرقین اثبات کنند که تصوّف نه محصول نفوذ مسیحیت است و نه محصول نفوذ آیین بودا یا مذهب مانی، بلکه حاصل تعالیم اسلام و قرآن و احادیث نبوی و سیره و منش اصحاب رسول و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام بوده است. بنابراین بسیار تناقض آمیز است که ما از طرفی بگوییم منشأ عرفان و تصوّف در خود اسلام است و ثابت کنیم که یک عنصر خارجی و عاریتی نیست، ولی از طرف دیگر در عمل همانند یک بیگانه با آن برخورد کنیم. پس راستی چرا می‌خواهیم اصالت اسلامی آن را نفی کنیم؟

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

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

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

به هر حال در این‌گونه موارد ناچاریم که به حقیقت عرفان و تصوف توجه کنیم و نه به افعال این شخص و آن شخص؛ همان‌طوری که اگر کسی خواست در مورد اسلام چون و چرا کند، باید به حقیقت اسلام توجه کند و نه به افعال و اعمال خلفا و امرا و سلاطین جور در عالم اسلام. تمام کوشش ما این است که بگوییم عرفان و تصوف ریشه اسلامی دارد و مجموعه‌ای عاریت گرفته شده از خارج از اسلام نیست؛ همچنین یادآور شویم که تصوف و عرفان یک انشعاب جداگانه در

اسلام نیست و همانند مذاهب و نحل و فرق اسلامی دیگر نیست که نام فرقه بر آن نهیم و بخواهیم جزو فرق دیگر اسلامی به آن بپردازیم، بلکه در بسیاری از شعب و مذاهب اسلامی وجود و حضور دارد. حقیقت مطلب اخیر را استاد شهید مرتضی مطهری به خوبی چنین بیان کرده‌اند: «عرفا و متصوّفه هر چند یک انشعاب مذهبی در اسلام تلقی نمی‌شوند و خود نیز مدّعی چنین انشعابی نیستند»^۱.

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

اولاً حوزه فرهنگ و جامعه به نحوی ورود به عالم کثرات است خصوصاً در کشوری مثل ایران که تاریخ فرهنگی آن شاهد زندگی اقوام و طوایف گوناگون با تنوع فرهنگی بسیار است. لذا اداره فرهنگ و جامعه باید ناظر بر همه این تنوعات فرهنگی باشد و مدیران جامعه و فرهنگ نمی‌توانند برنامه‌هایشان را حول محور یک گروه و طرز فکر خاصی تنظیم کنند و تمام امکانات خود را در اختیار یک صنف و طبقه و یک نوع تفکر قرار بدهند. مسلماً در چنین حالتی باقی اقوام و اصناف و دسته‌ها و گروه‌های دیگر معترض خواهند شد و این اعتراضات می‌تواند تخم نفاق و کینه را در جامعه بیافشاند و ای بسا نهایتاً به انفجار و آشوب اجتماعی ختم شود. بنابراین موضع مدیران و مسؤولان جامعه لزوماً باید

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

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

نکته دوم این است که بدون آنکه خواسته باشیم وارد بحث تعریف دقیق فرهنگ و مباحث حاشیه‌ای آن بشویم، به این تعریف ضمنی رسیده‌ایم که: «حیطه فرهنگ، حیطه حیات معنوی یک جامعه است». بنابراین تمام فعالیت‌هایی که از طرفی در سینما و تئاتر و موسیقی و روزنامه و مجله و کتاب انجام می‌شود و از طرف دیگر مربوط به آداب و اخلاق و رفتارها و مراسم و آیین‌ها... و مهم‌تر از همه آنها اعتقادات است، جزو حوزه فرهنگ هستند. می‌بینیم که این فعالیت‌ها دو دسته هستند: فعالیت‌هایی مثل سینما و تئاتر و موسیقی و روزنامه و مجله و کتاب و امثالهم که غالباً جدیدالورود به جامعه ما هستند و یا قبلاً به نوعی وجود داشته‌اند ولی در مورد آنها فعالیت‌های جدیدی

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

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

به عبارت دیگر اگر شما تفکر و اندیشه را از این فعالیت‌ها حذف کنید، ممکن نیست که چنان چیزهایی بوجود بیاید و بر فرض موجود بودن آنها اگر آب اندیشه و تفکر را از آنها دریغ کنید، بجز قالب‌های مبتذل، چیزی باقی نمی‌ماند. مثال حتی و حاضر ارتباط تفکر و اندیشه با آن دو دسته فعالیت در سیر

انقلاب اسلامی وجود دارد: وقتی که جریان غالب تفکر و اندیشه در جامعه ما تغییر کرد و آب اندیشه در زمین بایر سینمای قبل از انقلاب افتاد، آن همه پیشرفت حاصل شد؛ همان طوری که در موسیقی، ضرورت رجوع به موسیقی سنتی به صورت اقبال همگانی درآمد.

این تقسیم بندی و بحث اولاً ما را به اهمیت وجود افکار و اندیشه ها که اصیل ترین فعالیت های فرهنگی هستند رهنمون می سازد (که تعمیم آن را بر عهده خود مسؤولان فرهنگی می گذاریم) و ثانیاً می خواهیم از آن به این نتیجه برسیم که عرفان و تصوف از جنس فکر و اندیشه مرسوم مردم نیست، بلکه فکر و اندیشه اندیشه و به قول مولانا اصل اصل دین است و در بن و بنیاد فکر و اندیشه اهل تفکر ساری و جاری است.

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

استاد محترم آقای دکتر داوری جزو کسانی است که با تاریخ تفکر و فرهنگ و تمدن ایران به جد سروکار داشته و خواسته اند «ماهیت تاریخ ایران دوره اسلامی و نحوه بسط فرهنگ و تمدن این دوره را» دریابند. ایشان می گویند: «شریعت عهده دار تنظیم و ترتیب امور معاش و معاد مردمان بوده و متصوفه که متفکران حقیقی دوره اسلامی تاریخ ایران بوده اند، تذکر نسبت به حقیقت دین را که لازمه بقا و بسط شریعت است، ضمان شده اند».^۱ مسلماً آقای دکتر داوری به هیچ یک از سلاسل صوفیه وابسته نیست و تبلیغ فرقه خاصی هم نمی کند. ایشان چون با کلیت و ماهیت و حقیقت فرهنگ ما سر و کار داشته، به این نتیجه

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

رسیده‌اند. قول استاد شهید مرتضی مطهری را هم که در مقدمه بحث نقل کردیم، دقیقاً به همین معنی تفسیر می‌شود.

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

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

در اینجا بد نیست به مرحوم جلال آل احمد اشاراتی شود. در تاریخ معاصر ما حوزه کار کمتر کسی مانند مرحوم آل احمد بی ارتباط با مسائل عرفانی است. اما چون می‌گوید: «سروکار آنکه قلم می‌زند اصلاً با "علم" نیست، با "هنر" است، با مجموعه فرهنگ است...»،^۱ به زیبایی و استادی تمام توجه خویش را به عرفان و تصوّف نشان می‌دهد. او در داستان بلندنفرین زمین سنت عرفانی فرهنگ ما را در قالب شخصیت یک درویش مجسم می‌کند و در گفتگویی بسیار خواندنی به مقایسه‌ی راوی که معلم روستاست و درویش که همانند آن معلم در جمع روستاییان غریبه است، می‌پردازد و در این ضمن، نظر خود را درباره عرفان و تصوّف بیان می‌کند: «درویش گفت: "... درویش هم تنه‌است. عزایی ندارد. عین خار بیابان. گفتم: - تو تنها نیستی درویش. تو ادای تنهایی را درمی‌آوری. عین یک نارون

۱. کارنامه سه‌ساله، انتشارات رواق، برنا، ص ۹.

وسط دشت. یا نه عین همان بتۀ خار. ریشه‌ات توی زمین است، چتر آفتاب و بارانت بالای سر. خزنده و چرنده و پرنده دور و برت، یا وابسته بهت، یا محتاجت. یکی دانه‌ات را ورمی چیند. یکی زیر سایه‌ات می‌خوابد. یکی ساقه‌ات را می‌چرد. تو که می‌گویم همه‌ شماها را می‌گویم. با سرتاسر عرفانتان و کتاب‌هاتان و عوالمتان. اما من سوار کامیون به این ده کوره آمده‌ام؛ از شهر آمده‌ام.^۱ ... اما من با درسی که می‌دهم باید بچه‌ها را از زمین بکنم. درس‌های ما در بی‌اعتباری این زمین است...»^۲

اما بسیار جالب توجه است که در این گفتگو درویش برای کار معلّمی راوی، ارج قائل است و آن را ادامه‌کار خلقت می‌داند. در واقع درویش است که می‌خواهد معلّم را راه بیان‌دازد، گرچه راوی آدم سرخورده‌ای است. مسلّمآ آل احمد درویش نیست، ولی یادمان باشد که در همان کار معلّمی‌اش و طعنه‌هایی که بر ادبیات جدید از غرب آمده می‌زند، نظر به همان سنت عرفانی ادب فارسی دارد. بنابراین تا اینجا چند نکته را از نوشته‌آل احمد که روزگاری معلّم یک نسل از روشنفکران ما بوده استنباط کرده‌ایم:

اول حاکمیت عرفان و تصوّف بر فرهنگ ما.

دوم خودی بودن تصوّف؛ که بنابراین می‌توانیم بگوییم که می‌تواند در صف مقابل غریزدگی قرار گیرد.

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

۱. صص ۴ - ۶۳.

۲. ص ۶۵.

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

من نمی‌گویم که آن عالیجناب هست پیغمبر، ولی دارد کتاب

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

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

مرحوم دکتر شریعتی که از پیشقدمان انقلاب اسلامی است، عرفان، برابری و آزادی را در کتابی به‌همین نام، سه بُعد اساسی وجود انسان می‌داند. رابطه او با مولانا هم همانند خود شخصیت آن مرحوم عجیب و غریب است؛ مثلاً یک بار در سن دوازده‌سالگی به عشق مثنوی از خودکشی صرف‌نظر می‌کند و یا در ایام تحصیل در فرانسه با مثنوی خود را از چنگال "روزمرگی" نجات می‌دهد. اینک به روشنی درمی‌یابیم که چرا اقبال لاهوری به دنبال اسرار خودی و رموز بیخودی

ملل شرق به مولانا و مثنوی اش تأسی می‌جوید. باز هم تأکید می‌کنیم که اینها نه از سر اتفاق بوده و نه صرف علاقه شخصی چند نفر به مولانا. البته ممکن است گفته شود که این متفکران، علاقه‌مند به عرفان هستند نه تصوف. در پاسخ باید گفته شود که اصولاً انفکاک تصوف از عرفان نادرست و از عوارض تاریخ جدید ایران بعد از صفویه و غلبه جنبه فقه‌تشی شیعیه است، و چنین رأی فقط در ایران رایج شده و در دیگر کشورهای مسلمان اصولاً نه مطرح شده و نه مقبول است.

حقیقت آن است که به شهادت تاریخ اسلام، تنها گروهی که سخن از عرفان، به معنای معرفت قلبی خداوند گفته‌اند و آن را مقصود عالی راه تصوف خوانده‌اند، صوفی راستین بوده‌اند. بزرگانی چون غزالی، عطار، مولوی و حافظ و در دوره اخیر تر ملاصدرا و فیض کاشانی و مرحوم مجلسی اول صراحتاً خود را صوفی خوانده‌اند؛ البته میان صوفی و صوفی‌نما فرق گذارده‌اند. مولانا در مثنوی می‌گوید: هر کس می‌خواهد هم‌نشینی با خدا کند با اهل تصوف هم‌نشین شود.

* * *

در اینجا باز لازم می‌دانم که به طریق دیگری لزوم و ضرورت توجه به عرفان و تصوف و به عبارت بهتر، نیاز و احتیاج به عرفان و تصوف را به عنوان یک اصل فرهنگی مهم در جامعه ایران امروز بیان کنم. برای این منظور لازم است که به بحث کلی و تقسیم‌بندی خود درباره فعالیت‌های فرهنگی برگردیم. گفتیم فرهنگ یک ملت حیات معنوی آن است و این حیات را شامل دو دسته فعالیت دانستیم. همچنین اشاره‌وار گفتیم که دسته اول فعالیت‌ها که نظیر سینما و تئاتر و... هستند، جدیدند و جدیدبودنشان یعنی حضور خصوصیت تجدد در آنها، و به تعبیر دیگر غربی بودن آنهاست.

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

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

پرسش اساسی این است که چه چیز می‌تواند در برابر این سیل، ایستادگی کند؟ کدامیک از سنتهای فکری یارای هماوردی با تفکر نیرومند غربی و فرهنگ قدرتمند آن را دارد؟ آیا علم کلام خواجه نصیر می‌تواند در اینجا خدمتی بکند؟ از علم حدیث و فقه در اینجا چه کاری ساخته است؟ آیا در این میان چیزی وجود دارد که هویت و شخصیت فرهنگی و فکری ما را حفظ کند؟ مسلماً هیچیک از این علوم هم‌سنخ و هم‌ردیف و لذا هم‌اورد فرهنگ غربی نیستند. اشتباه است که خیال کنیم با صرف تأکید بر شریعت و احکام اسلامی و صرف

ترویج آن می‌توان ایمان و معنویت اسلام را در مقابل طوفان تفکرات مهاجم حفظ کرد. این نکته بعد از بیست و چند سال اکنون باید بر ما هویدا شده باشد. حقیقتاً تفکر غربی، خوب یا بد، به عوالمی راه پیدا کرده و مسائلی را عنوان می‌کند که از سنخ مسائل و مطالبی نیست که با علوم و معارفی که برشمردیم قابل تجزیه و تحلیل و یا حتی رد و اثبات باشد. با همه اینها عرفان و تصوّف می‌تواند به ما هویتی برتر از همه مزیت‌ها و محاسن غیرقابل انکار غرب بدهد، به طوری که خود را در برابر آنها آماده بسازیم و حتی خود را بحق بدانیم.

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

این که گفتیم، یک حکم جزمی و یک شعار به نفع صوفیه نیست، همچنین صحبت از امکانی که در آینده به وقوع می‌پیوندد نیز نیست؛ بلکه یک امر متحقق و حاصل شده‌ای است، این اتفاق به عنوان نمونه برای اقبال لاهوری دست داده است. اصلاً خود اقبال مظهر این اتفاق است. می‌دانید که او در انگلستان فلسفه خواند و یک فلسفه خوانده حرفه‌ای و به اعتباری یک فیلسوف واقعی بوده و احتمالاً متأثر از ایدئالیسم حاکم بر انگلستان در اوایل این قرن بوده است. اما او فلسفه آموزی خویش را رها می‌کند، شاعری پیشه می‌کند، به فارسی شعر می‌گوید و قالب مثنوی مولانا را هم برمی‌گزیند. اما این‌ها یک تغییر ذائقه ساده نیست و از

سر اتفاق رخ نداده است. خود وی این تغییر را به صورت یک واقعه و خواب توضیح داده است که ما آن را عمداً از زبان مرحوم دکتر شریعتی نقل می‌کنیم^۱: «... می‌گوید که خواب دیدم من شاگرد هگل بودم و عظمت هگل و دامنه فکر او جهان را از تنگ دامنی شرمگین کرده است - راست هم می‌گوید - اقا یکمرتبه یک پیر یزدانی‌ای را در خواب دیدم، کسی که حلب و شام را از نور خدایی خودش روشن کرده است - مولوی را می‌گوید - و او را که دیدم، دیدم که هگل مثل تصویری محو شد و رفت و از خجالتش اصلاً نگاه نکرد».

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

درست به همان ترتیبی که مرحوم آل احمد توصیف کرده بود زبان فارسی قرن‌ها بر قلب و فکر عالم اسلام به طور پنهان و ناپیدا حکومت کرده است؛ از

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

کاشغر چین گرفته تا بوسنی، با عارفانی هم چون سودی بوسنوی که شارح غزلیات حافظ است. و البته این نکته را نیز به خاطر داشته باشیم که اسلام به واسطه تصوف به سرزمین هند و اروپا راه یافت و احترام مسلمین به صوفیان در هند و یا در جاهایی مثل بوسنی یا چین و حتی در چین به این دلیل است که آنها اسلام را به واسطه تصوف می‌شناسند و چون مشایخ سلسله‌های صوفیه بیشتر از ایران به آن مناطق رفته‌اند، در نظر مسلمانان آن سرزمین‌ها، فارسی، زبان مقدس دین اسلام است. و طرفه اینکه در بیشتر سیر تاریخ ایران که مرکز زبان فارسی است، ایرانیان به کشور خود حکومت نکرده‌اند و سلاطین ترک بر این مرز و بوم فرمان می‌رانده‌اند. باز هم بپرسیم راستی رمز و راز این تسلط فرهنگی و زبانی تصوف در چیست؟

این بحث از جهت فرهنگی دامنه دیگری نیز دارد: ما ناچاریم سینما و تلویزیون و تئاتر و مجله و موسیقی و... داشته باشیم. اما همه اینها نیازمند خوراک فکری و تغذیه هستند. اگر ما خواهان حفظ هویت ملی و اسلامی خود هستیم، ناچاریم که به گذشته خود رجوع کنیم و از موارث خود استفاده کنیم. ولی باز باید بپرسیم که کدامیک از صورت‌های فکری و علوم و معارف گذشته ما می‌تواند این هنرها و فعالیت‌ها را تغذیه کند؟ آیا از فلسفه مشاء موادی درخور یک سناریو درمی‌آید؟ آیا علم کلام ما سخنی برای طرح در هنرهای امروز دارد؟ از فقه و اصول و حدیث هم جداً چنین انتظاری خطاست. اما عرفان و تصوف که زبان فارسی را که شاعرانه‌ترین زبان‌هاست پرورش داده و از قصه‌ها و افسانه‌ها و اسطوره‌ها انباشته است، و هنرهای دیگر ما را از موسیقی و معماری و خط و نقاشی پشتوانه معنوی کرده، حاصلخیزترین زمین‌هاست و می‌تواند پنهانی در قالب هنرهای جدید رسوخ کند و همه آنها را از فرهنگ غربی تهی و از ذکر و

فکر حق تعالی پر کند. (در این خصوص استقبال از فیلم‌های با مضامین عرفانی مثل هامون و پیری داریوش مهرجویی و خانه دوست کجاست کیارستمی در داخل و خارج از کشور حائز توجه است).

اهمیت دیگر عرفان و تصوّف، تأثیر تربیتی آن در نسل جوان جامعه ماست و سهمی که در حفظ آنها از تندبادهای بی‌هویتی (به مناسبت آنکه امروزه خیلی‌ها بحث هویت را مطرح می‌کنند) و روزمرگی و ابتذال دارد. این نقش را نیز ما به طور بسیار اجمالی از زبان متفکر دیگری با مشربی متفاوت یعنی مرحوم دکتر علی شریعتی می‌آوریم که همه سال‌ها با نسل جوان سروکار داشته و تمام دغدغه او خدمت به این نسل و احیای ایمان نزد آنان بوده است، و هم آنکه مسلماً او وابسته به هیچ‌یک از سلاسل صوفیه نیست تا متهم به تبلیغات به نفع تصوّف یا متهم به غرض‌ورزی شود. وی این‌گونه طرح مسأله می‌کند: «اکنون برای این نسل جوان این مسأله مطرح است. در شرایطی است که از یک طرف فقر فکری، فقر کتاب، فقر محیط، فقر جو، و اصلاً فقر هر منبع و سرچشمه‌ای است که بتواند الهام‌بخش ایمان و اندیشه بدوی باشد و از طرف دیگر غنا و وفور همه‌جانبه و حاکم فکری است که از یکسو می‌آید، و فساد است که از سوی دیگر آن جوانی که از یک تیپ لش است، به دامن دام‌های استعماری می‌افتد و جوان دیگر که از یک تیپ مسؤل، خودآگاه، جدی، عزیز و انسان است سر به دامن ایدئولوژی‌ای که بیگانه با ماست می‌نهد، و این جوان ما این مسأله برایش مطرح است که بین این دو دریا و این دو عدم، چطور خودش را حفظ کند و چکار کند؟»^۱.

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

در صفحات بعد گوید: «باری امروزه مسائل به قدری شدید و حساس است که به طور روزمره عوض می شود و من می خواستم بپرسم که برای حفظ این نسل باید چکار کنیم؟ چه برنامه‌ای داریم؟ خیلی ساده، نه کلیات، بلکه چه برنامه عملی‌ای داریم که یک مقدار به این راه جهت بدهد، کار بدهد و حتی راه خودسازی را نشان بدهد؟ در این جو که همه عوامل برای فریب و مسخ و تغییر و فروریختن از درون و هضم این نسل در سطح جهانی بسیج شده است.»^۱

وی بعد از طرح بحث "خلاً ایدئولوژی" و اینکه چهارچوب ایدئولوژیک اسلام به عنوان یک حرکت اجتماعی مشخص نیست، به طرح مسأله چگونه ماندن و سه بُعد وجودی انسان یعنی عرفان، برابری و آزادی می پردازد و می گوید: «... برای آنکه این نسل ... در برابر مارکسیسم دچار عقده حقارت نشود، در برابر تمدن اروپا و امریکا دچار خودکم بینی نشود، باید مایه عرفانی اش را تقویت کرد، تنها مایه‌ای که ارزش وجودی انسان را به حدی بالا می برد که حتی به خود امریکا و اروپا هم که می رود در برابر عظمت آنها دچار عقده نمی شود و یک ارزش مافوق در خودش می یابد.»^۲ «... این تقویت مایه عرفانی به نظر من خیلی معنی دارد خیلی مهم است و من مایه عرفانی بچه‌ای را که با وی سروکار داشتم زیاد کردم. در همان سن پانزده شانزده سالگی، یعنی در همان حالی که احساس تند و تیزی‌های اقتصادی و اجتماعی داشت ... خوب در اینجا آن مایه‌ای را که مارکسیسم ندارد و انسان بورژوازی ندارد و ایدئولوژی مارکسیستی اصلاً نمی تواند مطرح کند - چون اصلاً این برداشت و بینش و تلقی را ندارد - باید در روح این نسل بیفزاییم. آن مایه، مایه عرفانی است. باید مایه عرفانی را به نسل

۱. همان، ص ۲۵.

۲. همان، ص ۵۲.

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

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

نکاتی که به عرض رسید، تحلیلی بود که به مناسبت مدیریت و اجراء در حوزه فرهنگ بیان گردید. این تحلیل بیشتر ناظر بر لایه‌های پنهان فرهنگ ما است و

۱. همان، ص ۵۲.

۲. همان، ص ۵۳.

۳. همان، صص ۷ - ۵۶.

انتباه اذهان مسؤولان در مورد آن ضرورت دارد. اعماق امور فرهنگی لطیف تر و ظریف تر از آن است که به سادگی در حیطه برنامه ریزی مسؤولان در آید و فهم آن بر کسانی که به مسائل فرهنگی از منظر سیاسی صرف می نگرند مشکل است، و چه بسا همین دیدگاه سیاسی راهزن اهل نظر نیز شود و شاید بدون هرگونه مجامله بتوان گفت که اکنون ما به شدت در ورطه همین نگاه مخرب افتاده ایم و تیشه به ریشه عمیق فرهنگی خود می زنیم.

در اینجا به مرحله آخر بحث خود وارد می شویم که بحث خاص است در مورد انتشار کتاب های صوفیه. شاید مقدماً بهتر باشد که به طور کلی و اجمالی به تشکیلات سلاسل صوفیه اشاره ای بکنیم؛ چون به هر حال آنها گروه های اجتماعی خاص با آداب و ترتیب مخصوصی هستند و هر یک از این سلاسل یک گروه اجتماعی - فکری خاص هم هستند، و عده ای که تعدادشان کم هم نیست در هر یک از آنها جمع شده اند؛ هر چند ممکن است تفاوت میان یکی از آنها با دیگری از آسمان تا زمین باشد. معمولاً همین جمع بودن باعث بسیاری از سوء تفاهم ها در گذشته و حال شده است. اشتباه فاحش خواهد بود اگر این اجتماع را با اجتماعات و تشکیلات جدید مثل احزاب، انجمن های صنفی و گروه های سیاسی مقایسه کنیم، و همانند این قبیل اجتماعات با آنها رفتار کنیم. اجتماع صوفیه شبیه به اجتماع مردم عادی است در هیأت های عزاداری و در تکایا و حسینیه ها، که در آنها آیین ها و مراسم عبادی خاصی انجام می گیرد. گیریم که بگویند این آداب در صدر اسلام نبوده و به گونه ای بدعت است. این ایرادها همان قدر که در مورد حسینیه و تکیه و مجالس سینه زنی و... صادق است، در مورد آداب و ترتیبات صوفیه هم صادق است. به هر حال وقتی که جماعتی با هم جمع می شوند و این جمع شدن تابع نظم و مقصود خاصی است خود بخود بسته به

شرایط اجتماعی و جغرافیایی و نوع آدم‌ها و مقصود اصلی از آن اجتماع، نظم و ترتیب خاصی هم ایجاد می‌شود، و به‌همین ترتیب آداب و مراسم خاصی هم اجرا می‌شود. مسلم است که ائمه اطهار - علیهم‌السلام - برای خودشان جشن تولّد نمی‌گرفته‌اند، یا مراسم عزاداری عاشورا به‌نحو مرسوم کنونی انجام نمی‌شده است. اما تذکر فاجعه عاشورا برای ما ذکر است و میلاد مبارک آنها برای ما خیر و برکت بوده است و بهانه برای یاد خدا کردن و توسّل به آن بزرگواران و گریختن از غفلت. به‌همین ترتیب و قیاس است سایر مراسم و ترتیبات مذهبی.

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

اگر دقت فرموده باشید در هیچ‌یک از اتّفاقات سیاسی چند سده اخیر، رهبری و صحنه‌گردانی را موافقاً یا مخالفاً در طایفه صوفیه اصیل از آن جهت که صوفی هستند نمی‌بینید. این مطلب را به‌طور کلی و بدون ورود به ماهیت خاص هریک از سلاسل گفتیم. به‌علاوه می‌دانید که صوفیه بخصوص از جریان مشروطه به بعد همیشه از طرف روشنفکران متهم به گوشه‌نشینی شده‌اند و به اینکه کنج سلامت برگزیده‌اند و یا اینکه به امور اجتماعی کاری ندارند و به خلوت فردیت خود اکتفا کرده‌اند.

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

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

اصولاً کار تصوف و عرفان تبلیغ بردار نیست و این مطلب را مشایخ صوفیه کراًً خاطر نشان کرده‌اند و خود ایشان نیز بر آنند که سیر و سلوک، پانهادن به دایره امتحانات الهی است که بلاخیز است و پر از خوف و خطر است.

اولیای الهی مأمور دستگیری طالبان هستند؛ یعنی باکسانی سروکار دارند که در خود دردی می‌یابند و برای درمان درد خود به بی‌قراری رسیده‌اند، ولی در عین حال جزو وظایف ایشان انذار طالبان و برحذر داشتن آنها از این راه دشوار و

آگاه کردنشان از خطرات راه می‌باشد. و همه اینها مخالف و ناسازگار با امر تبلیغ است. لازمه تبلیغات، شعار دادن و برپا کردن غوغاست و جلب اشخاص، نه بر حذر داشتن آنان، و شما می‌دانید که گفتگو آیین درویشی نیست و سالکان دستور عدم تبلیغ و سکوت دارند. حرف و سخن آفت راه سلوک و عرفان است. از طرف دیگر باید به یاد داشته باشیم که: «دفتر صوفی سواد و حرف نیست». در ادبیات صوفیانه ما آنقدر در مذمت دفتر و سواد می‌گویم که غرور آفریند و مایه تکبر گردد، گفته شده است که دیگر صوفیه حتی امروزه هم نمی‌تواند برای پیشرفت در سلوک معنوی، تأکید خود را صرفاً بر انتشار کتاب بگذارد.

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

دسته اول این آثار درباره آداب و مراسم و اوراد و تعالیم سلسله است.

دسته دوم به نوعی تاریخی است؛ یعنی یا تذکره عرفا است یا درباره

تاریخچه سلسله عرفانی خاصی است و یا درباره یکی از بزرگان سلسله.

دسته سوم آثاری است مثل تفسیر بعضی آیات یا احادیث یا سخنرانی‌هایی

که به مناسبت ایام مذهبی ایراد شده‌اند.

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

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

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

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

حتی اگر فرض کنیم که یک کتاب هم پر از مطالب خلاف باشد، با این بحران اقتصادی که فروش کتاب دارد، مگر یک کتاب به دست چند نفر می‌تواند برسد؟ گیریم که کتاب به دست همه برسد، دعوت اسلامی باید با منطق و بینه و به طریق احسن باشد نه با تحمیق و تهدید و زور. مگر ما در دعوی خود شک داریم که می‌ترسیم با تلنگری بنایمان فروریخته شود؟ مگر کتاب‌های علیه تصوف که خصوصاً در چند سال اخیر به حمایت بعضی بخش‌های پنهان دولتی مملکت چاپ می‌شود، نظر مخالف تصوف را به حدّ کافی انتشار نمی‌دهد و همه را به یک

چوب نمی‌راند که بیم انتشار آثار صوفیه را داریم؟ اگر ما خود را محق می‌دانیم، طالب حقیقت، درست را از نادرست و سره را از ناسره تمییز می‌دهد.

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

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

در انتها به طرح این سؤال می‌رسیم که ترس و بیم از چاپ کتب صوفیه از بابت چیست؟ ممکن است بعضی سیاسیون غافل از حقیقت فرهنگ و تفکر اسلامی بگویند: ترس آن می‌رود که چاپ این قبیل کتب، موجب ترویج تصوّف

و گرایش مردم به آن گردد. در حالی که همان طور که گفتیم تصوّف حقیقی ماهیتاً چنان است که حاجتی به تبلیغ ندارد. طالب راه با خواندن کتاب، اهل راه نمی شود. خوب است کتب تذکره عرفا را بخوانیم و ببینیم که به ندرت دیده شده - و شاید هم اصولاً دیده نشده باشد - که کسی با خواندن متون عرفانی، سالک راه حق شده باشد. انگیزه اصلی سلوک، دردمند و طالب راه خدا بودن است که مولانا گوید:

فهم و خاطر تیز کردن نیست راه جز شکسته می‌نگیرد فضل شاه

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

حقیقت آن است که همه چیز خصوصاً مقولات فرهنگی را نمی‌توان مولود و تابع سیاست دانست و همه چیز را با نگرش سیاست‌زدگی تفسیر و تعریف کرد؛ مخصوصاً از جانب انقلابی که مدّعی است اساساً انقلاب فرهنگی است، این امر

نادرست است. اهل تفکر و فرهنگ اسلامی باید درباره آثار صوفیه بیاندهند و تصمیم بگیرند.

حکایت حال ما، ضرب‌المثلی است که می‌گوید خانه‌ات را خوب محافظت کن تا همسایه‌ات را متهم به دزدی نکنی. ما سهواً و خدای ناکرده عمداً نتوانستیم به درستی از خانه خود خوب محافظت کنیم و دیرزمانی است که دزد، بخشی از این خانه را زده است، حال مرتب در پی یافتن دزدان واهی و چاره‌جویی‌هایی نامربوط هستیم. و متأسفانه گاه کسانی را متهم به دزدی می‌کنیم که در واقع مراقب و دلسوز این خانه هستند.

میشل والسان و طریقه شاذلیه

در شماره قبل عرفان ایران مقاله‌ای درباره میشل شو تکیویتز درج گردیده و در آن اشاره‌ای به میشل والسان استاد شو تکیویتز شده بود.^۱ والسان در سفری که جناب حاج سلطان حسین تابنده (رضاعلیشاه) همراه با پدر بزرگوار خویش، جناب حاج شیخ محمدحسن صالح علیشاه، در سال ۱۳۳۳ شمسی برای معالجه به ژنو می‌روند، از ایشان تقاضای تشرّف به طریقه نعمت‌اللّهی می‌کند. شرح این ماجرا را جناب رضاعلیشاه در سفرنامه خویش به ژنو به نام از گناباد به ژنو^۲ همراه با شرحی درباره طریقه شاذلیه ذکر کرده‌اند که در اینجا عیناً نقل می‌شود:

* * *

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

۲. تهران، ۱۳۴۷، صص ۱۵۸ - ۱۸۹.

«ساعت هشت بعدازظهر، طبق وعده قبلی که با آقای شیخ مصطفی رئیس فرقه شاذلیه در پاریس نموده بودیم، برای صرف شام و آشنایی با برادران مذهبی ایشان به خانقاه آنان رفتیم. شیخ مصطفی، اصلاً اهل رومانی و نام اصلی او والسان^۱ است؛ قبلاً مسیحی بوده و ابتدای جنگ دوم جهانی، در سفارت رومانی در پاریس بوده و بعداً همانجا متوقف شده، موقعی که در پاریس بوده اسلام آورده و به طریقه صوفیه شاذلیه وارد گردیده است و علاقه زیادی به مذهب خود داشت. او توسط رنه گنون فرانسوی، که قبلاً اسلام آورده و طریقه شاذلیه را اختیار کرده بود و شیخ عبدالواحد یحیی نامیده می شد، اسلام آورد، و به طریقه شاذلیه وارد گردید و شیخ مصطفی نامیده شد و به واسطه ارتباط و آشنایی با شیخ عبدالواحد و رفتن به مصر، عربی نیز می دانست و نگارنده بیشتر با عربی با ایشان سخن می گفتیم؛ مقداری از فتوحات مکّه شیخ محیی الدین رانیز ترجمه کرده است، و پس از شیخ عبدالواحد در پاریس، به دعوت و جمع پیروان، مشغول شده و در حدود چهل نفر زن و مرد پیرو دارد که همه اهل پاریس بوده و اسلام آورده و بعداً توسط او وارد فرقه شاذلیه شده اند.

علت آشنایی شیخ مصطفی با ما آن بود که از یک سال قبل، آقای حسین علی مصداقی که در پاریس بودند با ایشان و بعضی پیروانشان آشنایی پیدا کرده و از حالات آنها و شوق و جذبه ای که در بعض آنها وجود داشت شرحی به نگارنده نوشته و بسیار ستوده بودند، و در مکتوب خود اضافه کرده بودند که چند نفر از آنان در هتل به اتاق ایشان آمده و عکس پدر بزرگوارم را دیده و اشتیاق وافر به زیارت ایشان پیدا کرده اند، و خود شیخ هم اظهار کرد که طریقه نعمت اللّهیة امّ السلاسل است و علاقه تام خود را به ایشان ذکر کرده، نگارنده هم در پاسخ

1. Valsan

ایشان از طرف حضرت آقای والد و خود، به شیخ مصطفی سلام رساندم. آقای مصداقی که به ایشان اظهار کرده بودند، به شوق آمده و گفته بودند من نهایت افتخار خود می‌دانم که ایشان یاد از من کرده‌اند و چقدر میل دارم که اجازه بدهند من به ایران بروم و ایشان را زیارت کنم، و خوب است شما اجازه حرکت مرا بگیرید. ایشان به‌نگارنده نوشته و من حضور پدر بزرگوارم عرض کردم، فرمودند: حرکت ایشان مانعی ندارد، ولی گمان نمی‌رود وسایل مهیا شود. اتفاقاً ایشان هم نتوانستند حرکت کنند تا اینکه قضیه کسالت پدر بزرگوارم پیش آمد و مسافرت ژنو اتفاق افتاد، و چون به‌سمع شیخ مصطفی و پیروان او رسید، همه از آنجا به‌وسیله نامه احوال‌پرسی کرده و دعا برای شفای ایشان نموده و خواهش کرده بودند که پس از بهبودی، مسافرتی به پاریس نمایند. آقای مصداقی به آنان گفته بودند که پس از رفع کسالت برای دیدن مسجد مسلمین قصد پاریس دارند، لذا آنها بانهایت اشتیاق، انتظار زیارت ایشان را در پاریس داشتند و چند مرتبه به‌وسیله تلفن و نامه احوال‌پرسی کرده و تاریخ حرکت را استفسار نمودند، و چون مدت آن طولانی شد، اجازه خواستند که به ژنو بیایند و ایشان اجازه نفرمودند، تا آن‌که دو سه روز قبل از حرکت ما به پاریس اطلاع دادیم که ایشان به‌واسطه ادامه کسالت و اجازه‌ندادن طیب، از مسافرت پاریس و سایر نقاط اروپا منصرف و مستقیماً قصد تهران را دارند، لذا شیخ مصطفی فوراً برای گرفتن گذرنامه سوئیس مشغول اقدام شده و با آنکه با اشکالاتی مواجه شده بود بالاخره موفق به دریافت گذرنامه و گرفتن ویزا شده و عصر همان روز که ما عازم پاریس بودیم ایشان به بیمارستان ژنو به آقای مصداقی تلفن کردند که من بلیت راه آهن گرفته‌ام و امشب عازم ژنو هستم. آقای مصداقی اظهار کردند که امشب ما عازم پاریس هستیم و شما از حرکت منصرف شوید، لذا ایشان از حرکت آن شب منصرف شده

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

معمول پیروان ایشان این بود که در خارج، به لباس معمول عموم بودند و موقعی که به خانقاه برای اجتماع و عبادت می‌آمدند، پیراهن بلند عربی مانند پوشیده و عمامه کوچکی به سر بسته، دور هم می‌نشستند. زن‌ها هم در خارج به لباس معمول زنان آنجا ملتبس بوده، ولی در خانقاه پیراهن بلندی که تمام بدن را می‌پوشاند به تن نموده و سر و گردن و موی را هم می‌پوشانیدند و فقط گردی

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

در این بین اطلاع دادند که شام حاضر است، لذا حرکت کرده، به اتاق دیگر که متصل بدان بود رفتیم. در یک طرف اتاق میزگردی که در حدود چهل سانتیمتر ارتفاع آن بود گذاشته بودند، پس از شستن دست، دور آن میز نشستیم و یک میزگرد دیگری هم در طرف دیگر اتاق گذاشته شده بود و زن ها جداگانه،

دور تر نشستند. در بین غذا پرسیدم: آیا مسلمین در پاریس گوشت‌فروشی و ذبح جداگانه دارند یا نه؟ گفتند: در نزدیک مسجد مسلمین دو گوشت‌فروشی اسلامی است. شیخ مصطفی پرسید: منظور چیست؟ گفتم: چون در مذهب شیعه، خوردن ذبیحه کفار جایز نیست. شیخ مصطفی که در مذهب، طبق رویه اساتید خود "مالکی" بود گفت: پس در مذهب ما جایز است. گفتم: در میان اهل سنت هم اختلاف است ولی همان طور که گفتید، قول مشهور در اهل سنت جواز است، ولی در میان شیعه قول مشهور قریب به اتفاق منع است.

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

سپس چون عقیده آنها را مخالف با عقیده شیعه در این باب دیدم، پرسیدم که گوشتی که طبخ نموده‌اید از کجا تهیه شده؟ گفت: از قصاب اسلامی و شما با نهایت اطمینان میل کنید. پس از صرف شام که در حدود ساعت نه و ربع بود، اول مغرب شده و در اتاق دیگر مهتای نماز شدیم. شیخ مصطفی اصرار داشت که نگارنده جلو بایستم و نماز بخوانم، ولی من قبول نکردم و گفتم: شما بخوانید، بالاخره ایشان جلو ایستاده شروع کردند. نگارنده و رفقا هم در کنار جمعیت، به ظاهر اقتدا کرده که آنها گمان اتحاد و یگانگی برده و علاقه کاملی به ما دارند، و چون در یکی از مراکز مسیحیت نام اسلام را می‌برند و دعوت به اسلام می‌کنند، دلتنگ

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

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

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

نشده و گمان تفرقه و اختلاف در وهلهٔ اول نبرند و زن‌ها هم در پشت سر مردها اقتدا کردند.

رشتهٔ طریقت شیخ مصطفی

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

شیخ عبدالواحد یحیی پس از شیخ عبدالرحمن علیش دعوت به طریقهٔ شاذلیه می‌نمود، و شیخ عبدالرحمن هم پس از شیخ محمدعلیش کبیر که از بزرگان شاذلیه بود و در سال ۱۲۱۸ قمری متولد شده و در سال ۱۲۹۹ در مصر وفات یافت، و مفتی و مدرس "مالکی" نیز در مصر بود، دعوی جانشینی داشت و پس از شیخ محمدعلیش اختلافاتی در سلسله وجود داشت و شیخ عبدالواحد هم با شیخ

خود، اختلاف پیدا کرد و او را ابطال نمود.

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

سلسله شاذلیه

سلسله شاذلیه به شیخ ابوالحسن علی بن عبدالله بن عبدالجبار شریف حسنی، که ساکن اسکندریه بود منسوب است، و شاذل با دال مهمله و ذال معجمه، هر دو ذکر شده و از بلاد آفریقا است و شیخ در اسکندریه ساکن بوده و جمع بسیاری پیروی او می‌نمودند و ارادت به او می‌ورزیدند، و کراماتی هم به او نسبت می‌دادند. وفاتش طبق آنچه در مرآةالجنان ذکر شده و یافعی از او نقل کرده، در سال ۶۵۶ - که مستعصم عباسی نیز در آن سال به دست هلاکو خان کشته شد - واقع شده و درنفحات الانس می‌نویسد که در سال ۶۵۴ در موقعی که برای زیارت خانه خدا و مکه معظمه می‌رفت، در صحرائی که آب شور داشت وفات کرد، و چون او

را در آنجا دفن کردند، از برکت وجود او آن آب شیرین شد.

شیخ ابوالحسن شاذلی، از معاصرین شیخ جلیل القدر، شیخ صالح بربری (قطب سلسله علیّه معروفیه) بوده، و جانشین او شیخ عبدالسلام بن مشیش بود و مشیش بر وزن فعیل با دو شین معجمه می باشد و ابن مشیش جانشین شیخ عبدالرحمن مدنی^۱ زیات، و او به یک طریقه منتسب به شیخ عمادالدین ابوصالح بغدادی، و او به قطب بزرگوار، شعیب بن حسین ابومدین منتسب بوده، ولی صحت این رشته معلوم نیست، و از طریق دیگر شیخ عبدالرحمن جانشین شیخ نُقی الدّین فُقیر (کلمه نُقی و فُقیر هر دو به وزن تصغیر است) و او خلیفه شیخ فخرالدّین، و او از نورالدّین ابوالحسن علی اجازه داشته، و او از شیخ تاج الدّین، و او از شیخ شمس الدّین محمّد سیواسی، و او از شیخ ابومحمّد سعید، و او از شیخ سعد، و او از شیخ سعید قزوینی، و او خود را به جابر بن عبدالله انصاری منتسب دانسته و جابر را نیز از طرف مولی الموالی، علی بن ابی طالب (ع)، مجاز دانسته و او را دومین اقطاب و نخستین قطب را، حضرت مولی (ع) گفته اند.

خلفای شیخ ابوالحسن هم چند رشته شده اند ازین قرار: شاگرد و خلیفه او شیخ ابوالعبّاس مُرسی (اهل مُرسیه به ضمّ میم از شهرهای اسپانیا) بود که در اسکندریّه سکونت داشته و کرامات بسیاری بدو نسبت می دهند و اکنون قبر او در اسکندریّه، زیارتگاه اهالی آنجاست و مسجدی هم در آرامگاه او به نام جامع ابی العبّاس می باشد و نگارنده به زیارت آن مسجد رفته ام. جانشین ابی العبّاس، شیخ نجم الدّین عبدالله بن علی بن محمّد اصفهانی بود که از معاصرین شیخ بزرگوار قطب سلسله معروفیه، عبدالله یافعی – مرشد و راهنمای حضرت شاه نعمت الله

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

ولی - بوده و شیخ عبدالله قبلاً به شیخ نجم الدین ارادت داشته و از طرف او مجاز گردیده و بعداً به سلسله معروفیه گرویده است و رشته شاذلیه در این جا به شیخ عبدالله یافعی منتهی می شود.

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

طریقه دیگر که بعضی ذکر کرده اند: شیخ ابو عبدالله مرسی، جانشین شیخ شاذلی، و خلیفه او شیخ احمد عطاءالله و پس از او شیخ شهاب الدین احمد، بعداً شیخ محمد بن دائم و بعد از او شیخ ابراهیم بن ناصرالدین و پس از او پسرش شیخ احمد و بعد از او شیخ حسن شاذلی و بعد، شیخ سید خلیل بن عبدالله، بعد شیخ سید یوسف بن یعقوب، بعد شیخ سید عمر کرمانی، بعد شیخ عبدالرحمن مجذوب، بعد شیخ محمد مشرقی، بعد شیخ عبدالکریم فلاحی، بعد از او شیخ ابوالقاسم سقایی، بعد شیخ محمد منار، بعداً شیخ علی عربانی، بعد از او شیخ درویش محمدرضا، بعد شیخ سید مصطفی غوثی، بعد شیخ عبدالکریم، بعد شیخ سید مصطفی آهی، بعد شیخ عبدالله ابوالحد، بعد شیخ حسین بدرالدین، بعد شیخ محمد رسمی، بعد شیخ عبدالقادر.

آن طور که از سیاق مطلب معلوم می شود، انتساب رشته اجازه سلسله به طور قطع معلوم نیست و خدشه هایی در بین موجود است و حتی با آنکه خود شیخ ابوالحسن شاذلی از بزرگان معروف بوده و در بسیاری از کتب، هم حالات او مشروحاً نوشته شده و کراماتی هم نسبت داده اند؛ به طوری که در حاشیه

طرائق الحقایق از مرآة الجنان نقل شده: «شیخ تاج الدین عطاء الله گفته که: از شیخ سؤال شد شیخ شما کیست؟ فرمود: پیش ازین به شیخ عبدالسلام بن مشیش بستگی داشتم ولی اکنون به کسی انتساب ندارم و در ده دریا غوطه ورم، پنج از میان آدمیان، که محمد (ص) و علی (ع) و فاطمه و حسن و حسین (ع) باشند و پنج از عالم روح، که جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل و روح باشند.»

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

...

ملاقات مجدد شاذلیّه

شب یکشنبه بعد از نماز مغرب و عشاء، طبق قراری که قبلاً با آقای شیخ عبدالرحمن گذاشته بودیم، برای اینکه با همه رفقای ایشان ملاقات کنیم، به خانقاه ایشان رفتیم. شیخ مصطفی همان طور که قبلاً ذکر کردیم شب پنجشنبه پس از آنکه ما از خانقاه ایشان آمدیم، با خط آهن برای ملاقات پدر بزرگوارم به ژنو رفتند و طبق تلفن قبلی که آقای مصداقی از پاریس نموده بودند، در آنجا محلی در یکی از پانسیون‌های نزدیک برای ایشان تهیه شده بود، و صبح که وارد ژنو شده بودند، مستقیم به بیمارستان رفته و در آنجا خدمت حضرت آقای والد بوده، و تقاضاهایی برای کسب فیض از حضور ایشان نموده بودند و حتی اجازه خواسته بودند که بعضی پیروان خود را که علاقه زیادی برای زیارت ایشان دارند به ژنو

بیایند. ایشان فرموده بودند: چون آنها گرفتاری و کار دارند حرکت نکنند و به خود ایشان هم فرموده بودند: چون فلانی در پاریس است و علاقه به ملاقات شما هم دارد اگر مایل باشید زود حرکت کنید تا او را مجدّد هم ملاقات کنید و یا آنکه به او اطلاع دهیم که زودتر برگردد.

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

سپس اظهار علاقه نموده که در رشته سلوک طریقه نعمت‌اللّهیه وارد و خدمت ایشان راهیابی شود و همین‌طور پیروان او هم راهیابی شوند، ولی حضرت ایشان، به واسطه کسالت، و اینکه او بیشتر هم در مطلب خود باید تحقیق کند، به وقت و محلّ دیگر موکول فرموده و تذکر فرموده بودند که با نگارنده نیز ملاقات نمایند. لذا ایشان هم تصمیم به حرکت گرفته و از طرف حضرت والد، برای ایشان بلیت هواپیما تهیه و شب شنبه با هواپیما حرکت کردند، صبح شنبه برای ملاقات ما آمده بودند، ولی ما بیرون رفته بودیم. بعد از ظهر مجدّد آمده و شرح مسافرت ژنو را بیان نمودند و از اینکه شب بنا شده است مجدّد به خانقاه ایشان برویم اظهار خوشوقتی کردند و خواهش نمودند برای شام بدان‌جا برویم

ولی نگارنده نپذیرفته و به بعد از شام موکول نمودم.

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

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

سپس آقای شیخ مصطفی، شرح مسافرت خود را به ژنو و علاقه ای که به ورود در رشته نعمت اللّهیة دارد اظهار نمود و خواهش کرد و اظهار اشتیاق به این امر کرد. نگارنده چون دیدم که نامبرده از مبانی سلوک و فقر اطلاع ندارد، مجدداً از رشته سلسله او و اجازه اش سؤال نموده و ایشان جواب دادند. نگارنده گفتم: اساس تصوّف و طریقت، آن است که دخالت در امور دیانت بدون اجازه از شخص مجاز، جایز نیست، و باید رشته اجازه متصل باشد تا به بزرگان دین و پیغمبر (ص) برسد، و نظریات شما با معتقدات سلسله نعمت اللّهیة فرق دارد. او گفت: من تمام دستورات را می پذیرم و از آنچه به من گفته شده و معتقدات من

۱. نماز بدون حضور قلب نمی شود.

بوده صرف نظر می‌کنم. نگارنده گفتم: برای شما، ورود در این امر خیلی مشکل است و بهتر این است که همان طریقی را که دارید تعقیب کنید و پیروان را به توجه و یاد خدا و مراقبت در ادامه شرع مقدّس دستور دهید. گفت: من فقط به همین منظور به ژنو رفته‌ام و از آنجا هم مرا به اینجا مراجعه داده‌اند و اگر در این جا تقاضای ما پذیرفته نشود، مجبوریم همه ما به ژنو برویم. گفتم: فعلاً چون وقت کافی نداریم و جهات دیگری نیز ایجاب می‌کند، بهتر آن است که فعلاً شما منصرف شوید. گفتند: پس تکلیف ما چیست؟ گفتم: همان رویه سابق را ادامه دهید و مراقبت از پیروان بکنید و آنها را در یاد خدا و اطاعت اوامر و نواهی شریعت مقدّسه کمک نمایید.

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

شرح احوال داوود طائی

صوفی قرن دوم هجری

حسن مهدی پور

حیات علمی

ابوسلیمان داوود بن نُصَیر طائی کوفی، محدّث و صوفی زاهد قرن دوم هجری، در کوفه دیده به جهان گشود. با آنکه در برخی از منابع اصلیت وی را از خراسان ذکر کرده‌اند،^۱ با این حال دلیل انتساب وی به طائی، منتسب بودن وی به قبیله "طی" – قبیله‌ای از کهلال قحطانیه عرب – یاد شده که در یمن و هم‌چنین سایر سرزمین‌های اسلامی سکونت داشته و پراکنده بوده‌اند.^۲ اجداد داوود طائی در زمان خلافت عمر و پس از فتح ایران، صاحب ملکی شده بودند که وقتی به داوود به ارث رسید، او ثلثش را به چهارصد درهم فروخت و در آن به حیات زاهدانه‌اش مشغول شد.^۳

در منابع گوناگون تاریخی و تذکره‌ها ذکر چندانی از دوران کودکی، جوانی و خانواده‌اش نیامده است، اما نقل شده که وی جهت تحصیل و فراگیری علوم دینی به بغداد عزیمت کرد و در آنجا دوران حیات علمی خویش را سپری نمود. وی در بغداد نزد اساتید آن زمان علی‌الخصوص ابوحنیفه، به اخذ علم فقه، کلام و استماع حدیث، اقدام نمود. داوود توانسته بود جایگاه ویژه و برجسته‌ای را در بین

۱. کائنات، مصباح الهدایه، ۳۸۲: زرکلی، الاعلام، ۳۳۵: ناجی معروف، عروةالعلماء، ۱۰۷.

۲. ابن قتیبه، المعارف، ۵۱۵: ابن سعد، الطبقات، ۳۲۷: ناجی معروف، همانجا.

۳. ناجی معروف، همانجا.

اصحاب و شاگردان ابوحنیفه کسب نمایند؛ به نحوی که در فقه، کلام، قرآن، سنت، حدیث، نحو، شعر و حتی در باب امور مربوط به حیات اجتماعی و احوال عامه، صاحب نظر و از عالمان زمان خویش گردید و حتی ظاهراً صاحب آثاری نیز بوده است.^۱ هم‌چنین نام وی را در زمره محدثان ثقه که از تابعین اخذ حدیث کرده بودند، آورده‌اند. از راویان و محدثانی که داوود در نزد آنها به استماع و روایت حدیث اقدام نموده است، می‌توان از حبیب بن ابی عمره، عبدالله بن عمی، اسماعیل بن ابی خالد و الاعمش نام برد و در ضمن خود او نیز محدثانی را تربیت کرده بود که از خود وی به روایت حدیث پرداخته بودند که می‌توان از ابن عیینه، ابن ادریس، مصعب بن المقدم، اسماعیل بن علیّه یاد کرد.^۲ اما با تمام این اوصاف، داوود طائی از علم روی برتافته و به زهد و انزوا و عبادت و خلوت گرایید؛ به گونه‌ای که حتی کتاب‌های خود را در فرات ریخت و از آن پس به عنوان یک صوفی زاهد اشتهار یافت. وی حتی شهر بغداد که حیات علمی‌اش را در آنجا سپری کرده بود را ترک نموده و به شهر کوفه، محل تولد خود، باز می‌گردد و تا پایان عمر، زندگی زاهدانه را برای خود برمی‌گزیند.^۳

حیات صوفیانه

در باب اینکه چگونه داوود به زهد و خلوت گرایید، چند روایت ذکر شده است. در یکی از آن روایات اسباب توبه و خلوت‌گزینی او را این‌گونه نقل

۱. ابن قتیبه، همانجا؛ ابن سعد، همانجا؛ صیمری، اخبار ابی‌حنیفه، ۱۰۹؛ بغدادی، تاریخ بغداد، ۸ / ۳۴۸ - ۳۴۹؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، ۲ / ۲۵۹ - ۲۶۰؛

کاشانی، همانجا.

۲. رازی، الجرح و التعديل، ۳ / ۴۲۶؛ ابونعمان، حلیة الاولیاء، ۷ / ۳۶۱؛ بغدادی، همان، ۳۴۷؛ المزی، تهذیب الکمال، ۴۵۵؛ ذهبی، المعین، ۶۰؛ همو، سیر اعلام،

۴۲۲ - ۴۲۳.

۳. ابونعمان، همان، ۷ / ۳۳۶ و ۳۴۱؛ صیمری، همانجا؛ بغدادی، همان، ۸ / ۳۴۸ - ۳۴۹؛ شافعی، طبقات الفقهاء، ۱۳۵؛ ابن خلکان، همانجا؛ کاشانی، همانجا؛

ذهبی، سیر اعلام، همانجا؛ شعرائی، طبقات الکبری، ۷۶.

کرده‌اند: روزی وی هنگام عبور از قبرستانی، صدای نوحه زنی را بر سر قبری شنید که این شعر را زمزمه می‌کرد:

«بای خد بک نبدی البلی وای عینیک اذا سالا»

یعنی کدامین رویت بود که خاک آن را بپوسانید (پوسیدگی و تباهی در کدام یک از دوگونه تو پدید آمد) و کدام چشمت بود که نخست بریخت؟ شنیدن نوحه این زن سبب دگرگون شدن حال داوود شد و از آن پس به زهد و عبادت روی آورد و از دنیا و خلق کناره گرفت.^۱

در روایتی دیگر علت زهدگرایی او را چنین آورده‌اند: وی که از شاگردان ابوحنیفه بوده و از محضر او کسب علم می‌نمود، روزی با این سؤال ابوحنیفه مواجه گشت که «یا ابا سلیمان، علم جمع کردی؟ داوود گفت: دیگر چه باقی مانده است؟ ابوحنیفه در جواب گفت: عمل» و این تذکر ابوحنیفه در او تأثیر عمیقی برجای گذاشت؛ به طوری که سبب شد تا داوود به انزوا و خلوت روی آورده و از مجالست و مصاحبت با خلق روی برتابد و با آنکه بسیار مشتاق در پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و مسائل دیگران و اهل بحث و گفتگو بوده است، سکوت اختیار نموده و پرسش سؤال‌کنندگان را بی پاسخ گذاشت.^۲

ابوعلی دقاق نیز سبب توبه وی را این‌گونه ذکر کرده است: او روزی در بغداد در حال راه رفتن بود که همان زمان حمید طوسی در پشت سر وی در حال حرکت بود و دیگران داوود را از مسیر راه طوسی کنار زدند. وی به حمید نگریست و سپس گفت: «اف بر این دنیا که حمید بر تو سابق است» و پس از آن، در خانه خویش به عبادت و مجاهده پرداخت و گوشه‌گیری اختیار نمود.^۳

۱. دینوری، عیون الاخبار، ۳۰۲؛ کلاباذی، التعرف، ۲۷؛ قشیری، رساله قشریه، ۳۵؛ عطار، تذکرة الاولیاء، ۲۰۰.

۲. کلاباذی، همانجا؛ ابونعم، همانجا؛ صیری، همان، ۱۱۴؛ ابن‌جوزی، صفة‌الصفوة، ۶.

۳. قشیری، همانجا.

زمانی هم که از خود وی دلیل اعتزال و زهد را سؤال کردند، در جواب گفت: «همانا من قلب‌ها را غافل و زبان‌ها را هماهنگ و متحد، و اراده‌ها را مختلف و در پیروی از هواهای نفسانی و تحت تأثیر دنیا دیدم. پس بیشترین سلامت و عافیت در اعتزال بود.»^۱ این تجربه‌ها و احوال درونی، موجب انقلاب روحی عمیقی در داوود گشت و نوعی بی‌قراری را در حال او ایجاد کرد؛ به گونه‌ای که عطار در تذکرةالاولیا در شرح حال او نقل کرده است که وقتی ابوحنیفه او را با این احوال منقلب دیده بود، از حال او جو یا شد. وی در جواب بیان کرد که دلش از دنیا سرد گشته و چیزی در او پدید آمده که راه بدان نمی‌داند و در هیچ کتاب معنی آن را نیافته و به هیچ فتوایی در نمی‌یابد؛ که با شنیدن حال او، امام ابوحنیفه به او توصیه کرد که از خلق روی برگرداند و معتکف شده و خلوت و انزوا گزیند. اما پس از مدتی ابوحنیفه به سراغ وی رفته و به او متذکر شد که خاموشی، به پناه گرفتن در خانه و سکوت پیشه کردن نیست بلکه باید به میان خلق رفت و سخنان آنها را شنید و آنگاه صبوری به خرج داده و سکوت اختیار کرد که وی به توصیه ابوحنیفه عمل کرده و به میان خلق رفت، اما هیچ نمی‌گفت و پاسخ سؤالاتشان را نمی‌داد و سپس به سوی حبیب راعی رفت تا به شاگردی وی در راه طریقت گام نهد و پس از آن، عزلت و انزوا اختیار نموده و از خلق دوری جست.^۲

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

۱. صیبری، همان، ۱۱۳.

۲. عطار، همان، ۲۰۰ - ۲۰۱.

عجمی به کوفه آمده تا داوود با وی ملاقات داشته باشد.

هجویری، داوود را از محققان متصوّفه دانسته و ملبّس به صوف شدن داوود را بفرمودهٔ محمد بن علی ترمذی می‌داند، اما ابن بطوطه آن را به دست حسن بصری ذکر کرده است. هم‌چنین وی را از اقران فضیل، ابراهیم ادهم و معروف کرخی که او را از شاگردان داوود نیز دانسته‌اند، یاد کرده‌اند. خود وی نیز در تصوّف به مقام شیخی رسیده بود و به تربیت مریدان بسیاری می‌پرداخت.^۱

در مهم‌ترین منابعی که در آنها به نقل اقوال و شرح احوال و حوادث و وقایع زندگی و حیات صوفیانه و زاهدانه وی اشاره کرده‌اند، می‌توان از: حلیة الاولیاء ابونعیم، اخبار ابی حنیفه و اصحابه صیمری، تاریخ بغدادی، صفوة الصّفوة ابن جوزی و تذکرة الاولیاء عطار یاد کرد. در همهٔ تذکرها و آثار تاریخی، او را یکی از بزرگان صوفیه قرن دوم دانسته‌اند که در کنار صوفیانی چون فضیل عیاض و ابراهیم ادهم و معروف کرخی، تصوّفی را بنا ساخته که از آن به‌عنوان مراحل آغازین تحوّل تاریخ تصوّف یاد شده است.

بارزترین وجه تصوّف زاهدانهٔ داوود طائی را می‌توان چشم بستن بر دنیا و مظاهر آن دانست. وی دنیا‌گریزی را در واقع نخستین مرحلهٔ تقوا برشمرده است؛ زیرا رضایت به دنیا را به معنای روی گرداندن از آخرت و عدم توجه به دین و خدا می‌دانست. به همین دلیل بر ترک دنیا و مظاهر دنیا‌گرایی تأکید می‌نمود. در اهمیّت این نگاه بدبینانه نسبت به دنیا در نظر داوود طائی، همان بس که در توصیه به کسی که از او تقاضای پند و اندرزی کرده بود گفت: «دنیا را روزهٔ خود قرار بده و افطارت را مرگ خود بدان».^۲

۱. سلمی، طبقات الصوفیه، ۷۵؛ هجویری، کشف المحجوب، ۵۱ و ۱۱۴؛ کائناتی، همانجا؛ عطار، همان، ۲۰۰؛ ذمی، همان، ۲۲۵؛ ابن بطوطه، رحلة ابن بطوطه،

۲۱۲؛ جامی، نجات الانس، ۴۱.

۲. جاحظ، البیان والنبیین، ۱۷۰؛ ابونعیم، همان، ۳۴۳ / ۷؛ بغدادی، همان، ۳۵۱ / ۸.

عطار نقل کرده است که وی خانه بزرگی داشته و در آن اتاق‌های بسیاری بوده است. او هر بار در یکی از اتاق‌ها تا زمان تخریب و فرسودگی کامل آنها اقامت می‌نمود و سپس به اتاق دیگری نقل مکان می‌کرد و تا پایان عمرش به همین منوال گذرانید؛ بدون آنکه درصدد تعمیر آنها برآید. وقتی از وی سؤال شد که چرا به عمارت خانه‌ات اقدام نمی‌نمایی؟ در جواب گفت: «مرا با خدای عهدی است که دنیا را آبادان نکنم».^۱

وی در میان سلامت دنیا و سلامت دین تعارض می‌دید، از این رو تا جایی که دنیا بسنده می‌نمود که دینش را با خطر و تهدید مواجه نمی‌ساخت. او معتقد بود که انسان می‌بایست به آن اندازه‌ای که دنیا به کار او آید در دنیا و برای آن بکوشد که در واقع مقام انسان را در دنیا همان می‌سازد؛ به همان‌گونه که جهد و کوشش انسان برای آخرت نیز باید چنین باشد.^۲ هم‌چنین گفته است: «اهل قبور همانا از آنچه که از پیش فرستاده‌اند شادند و بر آنچه که برجای گذاشته‌اند پشیمان‌اند و اهل دنیا در نزاع و رقابت با آنچه بسر می‌برند که اهل قبور از آن پشیمان‌اند».^۳ به مریدی نیز گفت: «اگر سلامت خواهی، سلامی بر دنیا کن به وداع و اگر کرامت خواهی، تکبیری بر آخرت گوی به تبرک».^۴

خداوند تمام غم‌ها و دل‌نگرانی‌ها را از دل او زدوده بود و تنها غم و دل‌نگرانی او، ادای حق بندگی خداوند بود و همین امر سبب شده بود تا حال حزن و قبض همواره بر او غلبه یابد؛ به گونه‌ای که خواب را از چشم وی ربوده، شهوات را در درونش کشته و لذات را بر وی حرام ساخته بود. داوود خود را اسیر و زندانی

۱. ابن خلکان، همان، ۲ / ۳۵۹: عطار، همان، ۳۰۱.

۲. ابونعیم، همان، ۷ / ۳۵۳: صیبری، همان، ۱۱۵ و ۱۱۷: همان، ۸ / ۳۵۳: عطار، همان، ۲۰۳.

۳. ابن جوزی، همان، ۶۶.

۴. عطار، همانجا.

خدا می‌دانست و چنین غمی بود که باعث گشت که وی به مدت بیست سال سرش را در شب به روی آسمان برنگرداند و به بیداری و شب زنده‌داری سپری سازد و این‌گونه در خلوت به راز و نیاز با حق پردازد که «ای خداوند پاک و منزّه، شکفت‌انگیز است برای مخلوقات که چگونه به غیر تو انس می‌گیرند». ^۱ آن‌قدر در حال ایستاده عبادت می‌نمود تا اینکه سست و ناتوان گشته و بر زمین می‌افتاد، و با همان حال، باز به عبادت خویش ادامه می‌داد تا در نهایت خاموش می‌گشت. ^۲ و آن‌قدر هم و غمش استغراق در یاد خدا بود که گویند برای آن‌که وقت خود را در یاد خدا ضایع نسازد، جهت قوت خویش، خرده نان را در ظرف آب می‌ریخت و آب را می‌نوشید و وقتی دلیل کارش را می‌پرسیدند، می‌گفت: «میان این و میان آن‌که خورم، پنجاه آیت از قرآن بر توان خواند، روزگار چرا ضایع کنم». ^۳

به شدت از مصاحبت و دیدار با مردم اجتناب می‌نمود و بیشتر، خلوت را ترجیح می‌داد؛ حتی اگر کسی به سراغ وی ولو برای پرسیدن مسأله‌ای به در خانه‌اش می‌رفت، در را به روی او نمی‌گشود و نهایتاً اگر هم می‌خواست پاسخی به آنها بدهد، از پشت در به آنها جواب می‌داد، یا زمانی در مقام پاسخ برمی‌آمد که آنچه از او پرسیده می‌شد، از امور مربوط به دین بود؛ در غیر این صورت با تبسمی سکوت اختیار می‌کرد. وی آن‌قدر از دیدار خلق برمی‌آشفته که حتی زمانی که می‌خواست از خیابان عبور کند، راه‌های متروک و مهجور و خلوت و دور از جمعیت را برمی‌گزید تا مبادا با خلق مواجهه یابد. ^۴ به نیازمندان و فقیران به دیده احترام می‌نگریست و از آنچه که خود داشت به آنها صدقه می‌داد. و آن را

۱. دینوری، همان، ۲۹۲.

۲. دینوری، همان، ۲۹۱ - ۲۹۲؛ بغدادی، همانجا؛ ابن خلکان، همان، ۲/۲۶۱؛ غزالی، کیمیای سعادت، ۲/ ۹۷؛ مناوی، الکواکب الدرّیة، ۱۰۴.

۳. غزالی، همانجا.

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

ذخیره‌ای در نزد خدا می‌دانست. گرچه خویش اهل کسب و کار بوده (که عسقلانی لقب طائی را به شغل وی منتسب می‌داند) ولی از پذیرش هرگونه صدقه یا هدیه‌ای امتناع داشت؛ نقل شده است که زمانی هارون الرشید وارد کوفه شد و دستور داد تا به گروهی از قاریان قرآن به هر کدام هزار درهم بدهند و داوود نیز جزو یکی از آنها بود، زمانی که فرستادگان هارون الرشید به نزد وی رفته بودند تا آن مبلغ را به وی برسانند، وی نپذیرفت.^۱

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

وی غلبه بر نفس را، رها کردن نفس از آنچه که دوست می‌دارد، و دور ساختن از آنچه که ارتباطی به آن ندارد برمی‌شمارد، که این غلبه از طریق چشم‌بستن بر رؤیت عالم و دور شدن از رؤیت آن تحقق پیدا می‌کند که اولین باب و مرحله غلبه بر نفس می‌باشد؛ زیرا زمانی که رؤیت عالم از بین رود، نفس از تمام غم‌ها تهی می‌گردد. او به بند کشیدن نفس را راه رهایی از زندان دنیا و تحصیل سعادت اخروی می‌دانست. می‌توان گفت که وی هم‌چنین پیروی و تابعیت از هواهای نفسانی را نوعی شرک می‌داند که در مقابل تابعیت از خدا قرار گرفته است. زمانی که برای رفع بیماریش دارویی را خورده بود، به او گفته بودند که جهت آنکه فایده دارو ظاهر گردد، به بیرون از خانه‌اش برود، اما پاسخ او این بود: «شرم دارم از آن که در قیامت خداوند از من بپرسد که چرا در جهت تعقیب هوای

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

خود قدم برداشتی»^۱ یا مثلاً روزی شخصی سبوی وی را زیر تابش شدید آفتاب دید، از او پرسید که چرا آن را در سایه قرار نمی‌دهد؟ در جواب گفت: «زمانی که در آنجا نهادم سایه بود، اما حال شرم از خدا دارم که از سر نفس تنعم کنم»^۲.

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

از خصایص دیگر او زندگی مبتنی بر ساده‌زیستی و قناعت‌پیشگی بود. گویند که وی بیست سال پایانی عمرش را تنها با بیست دینار (و به قولی سیصد درهم) که از پدرش به ارث برده بود - هر سال به یک دینار - سپری کرد که بخشی از آن را هم صدقه می‌داد، تا زمانی که با آخرین دینار به ارث رسیده‌اش او را کفن نمودند.^۴

براساس روایتی دیگر گویند که وی چهارصد درهم از مادرش به ارث برده بود که به مدت ۳۰ سال با آن به گذران زندگی و تهیه‌ی قوت خویش می‌پرداخت، تا زمانی که به اتمام رسید و وی برای رفع مایحتاج خود به ناچار چوب‌های سقف خانه خویش را فروخت. وی معتقد بود که «به چیز اندک با حفظ سلامتی دینت رضایت بده، چه بسا قومی به زیاده‌خواهی به هلاکت دینشان رضایت دادند»^۵ در

۱. هجویری، همان، ۴۵۵ - ۴۵۶.

۲. عطار، همان، ۲۰۱ - ۲۰۲.

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

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

۵. جاحظ، همانجا.

خانه‌ای که وی در آن می‌زیست، جز یک حصیر و یک زیرانداز و یک خشتی که سرش را بر آن نهد و تشتی که در آن نان پزد و ظرفی که در آن هم وضو سازد و هم تطهیر نماید و هم از آن بنوشد، چیز دیگری نبود و قوت وی نیز چیزی جز دو قرص نان به همراه آب و نمک نبود.^۱

علاوه بر آنچه که در باب تصوّف زاهدانۀ داوود طائی آمده است، می‌توان ویژگی دیگری را که سبب امتیاز تصوّف او از برخی زهاد اولیه بود برشمرد، و آن این است که زهد خویش را به زهد ائمه اتصال داده بود و بر مقام ولایت ایشان تأکید داشت، و در شرح احوال او از ارتباطش با امام جعفر صادق (ع) نیز یاد شده است و اینکه وی از ایشان طلب پند و نصیحت می‌کرد؛ زیرا آنها را افضل خلق خدا دانسته و مشورت با ایشان را واجب می‌شمرد. از طرفی امام جعفر صادق نیز وی را زاهد زمانه خویش توصیف کرده است که این را شاید بتوان تأیید زهد و تصوّف او از مقام ولایت دانست.^۲

بدین‌گونه داوود جزو صوفیان و زاهدان معروف اولیه قرار گرفت که می‌توان آنها را در تاریخ تصوّف اسلامی، در گروهی قرار داد که از حالت زهد اولیه قرن اول به سمت تصوّف آغازین قرن دوم سوق یافتند. داوود خود به‌عنوان اولین شیوخ متصوّفه، صاحب مریدان زیادی گشته و به تربیت آنها اقدام می‌نمود؛ گرچه شیوۀ تربیت مریدان وی نه از طریق تعلیم و تعلّم علمی، بلکه از راه مراقبه و تربیت عملی و آنچه که در اعمال او به ظهور می‌رسید بود؛ که خود به‌عنوان روش تربیتی در صوفیان بعد از او ادامه یافت و توانست با شیوه‌اش میراثی را در تصوّف کوفه به‌جای گذارد. وی که از یک طرف به‌عنوان یکی از شیوخ صوفیۀ

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

۲. ابن جوزی، همان، ۶۴؛ شیخی، الصلة بين التصوّف والتّشيع، ۲۷۷.

کوفه و از طرفی هم از اقران فضیل و ابراهیم ادهم بود، به نحوی تصوّف صوفیان کوفه را به تصوّف صوفیان بغداد متصل می ساخت.^۱

داوود طائی در تصوّف صاحب چنان مقام و منزلتی شد که مورخان، مؤلفان و تذکره نویسان متصوّفه از او با تحسین و تمجید فراوان یاد کرده و او را هم در فقه و هم در تصوّف از عالم ترین و برجسته ترین فقها و صوفیان دانسته اند. آنچنان که به عنوان مثال، ابونعیم وی را فقیهی آگاه، صاحب بصیرتی ثابت قدم و عابدی گرسنگی کشیده توصیف نموده^۲ و معروف کرخی دنیا را به دیدگان داوود کمتر از پشه می دانسته^۳ و عطار وی را از اکابر صوفیه و سیدالقوم برشمرده،^۴ هم چنین ابن سالم نیز وی را امام الرّبان^۵ و تمیمی هم وی را امام، عالم، زاهد و از اصحاب برگزیده ائمه^۶ معرفی کرده است.

در باره قدر و منزلت داوود گفته اند که اگر داوود نسبت به اهل زمین سنجیده شود، وزین تر از همه آنهاست^۷ یا آمده است که اگر او در امت های گذشته می زیست، خداوند حکایت او را برای آیندگان بیان می نمود.^۸

وی را صاحب کرامات و چشم بصیرت و آگاه به حقایق باطنی و غیبی هم دانسته اند. از جمله آنها اینست که گویند در همسایگی او زنی تنها می زیست که کثیر الطّاعة بود. زمانی که او بر سر قبر وی حاضر گشت، در آن نوری عظیم،

۱. شبلی، همان، ۲۷۶ - ۲۷۷.

۲. ابونعیم، همان، ۳۲۵.

۳. هجویری، همان، ۱۳۷.

۴. عطار، همان، ۲۰۰.

۵. ابن سالم، همان، ۱۹۴.

۶. تمیمی، الطبقات السنیة، ۲۳۴.

۷. ناجی معروف، همانجا.

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

بستری نرم و همنشینی عالی مشاهده نمود. پس با خود گفت که چگونه وی شایسته چنین حالی گشت؟ تا اینکه منادی ای او را مورد خطاب قرار داد و گفت:

«او در سجده‌هایش انیس ما بود و ما هم در تنهایش مونس اویم.»^۱

سرانجام داوود در سنّ ۶۰ سالگی و در سال ۱۶۵ (به روایت‌های دیگری سال ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳) هجری در کوفه درگذشت.^۲ در باب مرگ وی گویند که او ایّامی را در رنج و بیماری بسر برد. علتش را این‌گونه نقل کرده‌اند که شبی به آیة‌ای از قرآن برخورد کرد که در آن ذکر "نار" رفته بود و آن‌قدر آن آیة را تکرار نمود تا اینکه در صبح بیمار گشت و پس از مدّتی که به سراغ وی رفتند، وی را مرده یافتند.^۳

عطار نقل می‌کند که مادر وی درباره‌ی حال وفات او گفته است: «همه شب نماز همی می‌کرد و در آن شب سر به سجده نهاد و بر نداشت تا مرا دل مشغول شد، گفتم: ای پسر وقت نماز است. چون نگاه کردم وفات کرده بود.»^۴ هم‌چنین گویند که داود احتضار سختی داشته است و آن را دلیلی بر رضایت خدا از او دانسته‌اند؛ به این خاطر که رنج و عذاب دنیا کاهنده‌ی رنج و عذاب اخروی است.^۵

روایت شده است که در زمان مرگ او جمعیت بسیاری جهت تشییع پیکرش حاضر شده بودند و ابن سّمّاک بر سر آرامگاه وی زبان به تمجید و ستایش او و شرافت و کرامتی که خدا به وی ارزانی داشته گشوده و درباره‌اش بدین‌گونه سخن

۱. طعمی، طبقات الکبری، ۲۸۶.

۲. شافعی، همان، ۱۳۵؛ کلاباذی، همان، ۲۷؛ ابونعیم، بغدادی، همان، ۳۶۱؛ همان، ۳۴۷/۸؛ ابن خلّکان، همان، ۲/۳۶۱.

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

۴. عطار، همان، ۲۰۴.

۵. ابن جوزی، همانجا؛ شبّی، همانجا.

گفته: «ای داوود، نفست را به بند کشیدی قبل از آن که به بند کشیده شود و به حساب آن رسیده‌ای قبل از آن که مورد حساب قرار بگیری و امروز پاداش آنچه را که بدان امیدوار بوده‌ای و به خاطر آن عمل نموده‌ای را می‌بینی...» یا در خطاب به مردم گفته است: «همانا داوود به سوی آنچه که از آخرتش پیش فرستاده مشاهده کرده تا اینکه چشم قلب، چشم سر را کدر ساخت و حقیقتاً او به سوی آنچه که شما می‌نگرید نظر نمی‌کند و شما به سوی آنچه که وی می‌نگرد نظر نمی‌کنید و شما از او در تعجب بسر می‌برید و او از شما در تعجب است. و زمانی که شما را فریفته و مغرور می‌بیند که همانا دنیا عقول شما را تباه ساخته است و با حسش قلب‌هایتان را میرانده است؛ او نسبت به شما احساس تنفر و بیزاری می‌کند. و هرگاه من به سوی او نظر کردم، او را زنده‌ای در میان مردگان پنداشتم.»^۱ نقل شده در شبی که از دنیا رفت، از آسمان آوازی آمد که ای اهل زمین داوود طائی به حق رسید و حق - سبحانه و تعالی - از وی راضی است. بعد از آن به خوابش دیدند که داوود در هوا می‌پرید و می‌گفت: این ساعت از زندان خلاص یافتم. آن شخص بیامد تا خواب او بگوید، وفات کرده بود و از پس مرگ او از آسمان آوازی آمد که داوود به مقصود رسید - رحمه الله علیه.^۲ و شخصی به نام جعفر بن تفییل گوید که داوود طائی را بعد از مرگش در خواب دیدم و به او گفتم: خیر آخرت را چگونه دیدی؟ گفت: خیر بسیاری در آن دیدم. گفتم: به سوی چه چیزی (روی آوردی؟) گفت: به خیر حمد خدا روی آوردم.^۳

مأخذ: ابن بطوطة ابو عبدالله، سفرنامه ابن بطوطة، ترجمة محمد علی موحد،

۱. دینوری، همان، ۳۱۵ - ۳۱۶؛ ابونعیم، همان، ۷ / ۲۲۶ - ۲۲۷؛ بغدادی، همان، ۸ / ۳۴۰ - ۳۴۱؛ اندلسی، العقد القریب، ۱۹۵ - ۱۹۶.

۲. عطار، همان، ۲۰۴ - ۲۰۵.

۳. ابن خلکان، همان، ۲ / ۲۶۲ - ۲۶۳.

انتشارات آگاه، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۷۰. ابن خلکان، ابی عباس شمس الدین،
وفیات الاعیان، به کوشش دکتر احسان عباس، منشورات الشریف الرضی، جلد
دوم، چاپ دوم، قم، ۱۳۶۴ ش. ابن سالم، محی الدین ابی محمد عبدالقادر، الجواهر
المضیة، به کوشش دکتر عبدالفتاح محمد الحلو، مطبعة عیسی بابی حلبی، چاپ
دوم، ۱۳۹۸ هـ. / ۱۹۷۸ م. ابن سعد، محمد، طبقات. ترجمة محمود مهدوی،
انتشارات فرهنگ و اندیشه، جلد ششم، چاپ اول، تهران ۱۳۷۹؛ ابونعیم، احمد بن
عبدالله اصفهانی، حلیة الاولیاء، دارالکتب العلمیة، جلد هفتم، چاپ اول، بیروت،
۱۴۰۹ هـ. / ۱۹۸۸ م. ابن قتیبة، المعارف، به کوشش دکتر تروت عکاشة، دارالکتب
العلمیة، چاپ دوم، قاهره، ۱۹۶۹ م. اندلسی، احمد بن محمد بن عبد ربه، العقد
الفرید، به کوشش عبدالمجید ترحینی، دارالکتب العلمیة، جلد سوم، چاپ سوم،
بیروت، ۱۴۰۷ هـ. / ۱۹۸۷ م. انصاری، ابواسماعیل عبدالله، طبقات الصوفیة،
به کوشش دکتر محمد سرور مولائی، انتشارات توس. بغدادی، ابی بکر احمد بن
علی، تاریخ بغداد، دارالکتب العلمیة، جلد هشتم، بیروت. تمیمی، تقی الدین بن
عبدالقادر، الطبقات الستیة، به کوشش عبدالفتاح محمد الحلو، دارالرفاعی، جلد
سوم، چاپ اول، ریاض، ۱۴۰۳ هـ. / ۱۹۸۳ م. جاحظ، ابی عثمان عمرو بن بحر،
البيان والتبيين، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، مطبعة لجنة، چاپ اول، قاهره،
۱۳۶۸ هـ. / ۱۹۴۹ م. جامی، عبدالرحمان احمد، نفحات الانس، به کوشش مهدی
توحیدی پور، کتاب فروشی سعدی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۶ ش. ابن جوزی؛
جمال الدین ابی الفرج، صفة الصفة، به کوشش محمود فاخوری، دارالمعرفة، جلد
سوم، چاپ دوم، بیروت، ۱۳۹۹ هـ. / ۱۹۷۹ م. دینوری، ابی محمد عبدالله بن مسلم
بن قتیبة، عیون الاخبار، دارالکتب العربی، جلد دوم، بیروت، ذهبی، محمد بن
احمد، المعین فی المحدثین، دارالفرقان، چاپ اول، عمان، ۱۴۰۴ هـ. / ۱۹۸۴ م.

همو، سير اعلام النبلاء، به كوشش شعيب الأذنووط، مؤسسة الرسالة، جلد پنجم، چاپ دوم، بيروت، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م. رازی، ابی محمد عبدالرحمن بن ابی حاتم، الجرح والتعديل، دار احیاء التراث العربی، جلد اول، چاپ اول، بيروت، ١٣٧١ هـ. / ١٩٥٢ م. زرکلی، خیرالدین، الاعلام، دارالعلم للملایین، جلد دوم، بيروت، سلمی، ابی عبدالرحمان محمد بن حسین، طبقات الصوفیه. شافعی، ابی اسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، به كوشش احسان عباس، دارالوائد العربی، چاپ دوم، بيروت، ١٤٠١ هـ. / ١٩٨١ م. شعرانی، عبدالوهاب، طبقات الكبرى، جلد اول، المكتبة الشعبية، جلد اول، قاهره، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٤ م. شیبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، دارالمعارف بمطو، چاپ دوم، قاهره، ١٩٦٩ م. صيمري، ابی عبدالله حسين بن علی، اخبار ابی حنیفه و اصحاب، به كوشش وزارت المعارف والتحقیقات الهنديه، المعارف الشرفیه، چاپ دوم، حیدرآباد، ١٣٩٤ هـ. / ١٩٧٤ م. طعمی، محی الدین، الطبقات الكبرى، المكتبة الثقافية، جلد اول، چاپ اول، بيروت، ١٤١٤ هـ. / ١٩٩٤ م. عسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی، تهذيب التهذيب، مطبعه مجلس مائده المعارف النظاميه في الهند، جلد سوم، چاپ اول، حیدرآباد، عطّار، ابی حامد محمد بن ابی بكر، تذكرة الاولياء، چاپخانه محمدعلی علمی، چاپ چهارم، تهران، ١٣٤٦ ش. غزالی، ابو حامد امام محمد، كيميای سعادت، به كوشش حسين خديو جم، مركز انتشارات علمی و فرهنگي، جلد اول و دوم، تهران. قشيري، رسالة قشيري، ترجمة بديع الزمان فروزانفر، تهران، ١٣٧٤ ش. كاشاني، عزالدین محمود، مصباح الهدايه و مفتاح الكفايه، به كوشش عفت كرباسی و دكتور محمد رضا برزگر، انتشارات زوار. كلابادي، ابوبكر محمد، كتاب تعريف، به كوشش دكتور محمد جواد شريعت، انتشارات اساطير، چاپ اول، تهران، ١٣٧١ ش. معروف، ناجی، عروبة العلماء. مناوی، عبدالرؤوف، الكواكب الدرية،

به كوشش محمود حسن، مكتبة الأزهر، جلد اول، ۱۳۵۷ هـ. / ۱۹۳۸ م. هجويرى،
ابوالحسن على بن عثمان الجلابى، كشف المحجوب، به كوشش ژوكوفسكى،
انتشارات طهورى، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۱ ش.

شیخ عبدالحلیم محمود^۱

فرشته سخایی - فاطمه غلام‌نژاد

شیخ عبدالحلیم محمود، فرزند شیخ محمود علی احمد، و از سلالهٔ پاک و مطهر امام حسین (ع) در سال ۱۹۱۰ م. در مصر دیده به جهان گشود. پدرش عالمی جلیل‌القدر و خوش‌نام و نسب، و مشهور به حُسنِ مشورت و صداقت در کلام بود؛ چنانکه مردم برای رفع حوایج و مشکلاتشان به او مراجعه می‌کردند. مادرش نیز از همان قوم و عشیرهٔ پدر، و از صفات کریمانهٔ آل پیامبر (ص) بهره‌مند بود.

عبدالحلیم محمود پیش از ورود به دانشگاه الازهر، به حفظ قرآن کریم و یادگیری دروس گوناگون مشغول شد. در سال ۱۹۲۳ م. همراه پدر به قاهره رفت تا وارد الازهر شود. در آن زمان تدریس در مسجد انجام می‌شد؛ خود شیخ می‌گوید: مسجد رشتهٔ محکم پیوند میان زمان صدر اسلام با زمان امروز است.

وی حدود دو سال در آنجا مشغول تحصیل بود. پس از افتتاح دانشگاه

۱. مرجع اصلی این مقاله کتاب: شیخ الاسلام عبدالحلیم محمود سیرته و اعماله، تألیف دکتر رؤوف ثلثی استاد دانشگاه‌های الازهر و قطر می‌باشد. این کتاب در سال ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ توسط انتشارات دارالقلم در کویت به چاپ رسیده است. نویسندهٔ کتاب مذکور یکی از شاگردان شیخ بود که مدت چهل سال نزد وی تلمذ کرده است و در کتاب خود به جنبه‌های گوناگون شخصیت استاد عبدالحلیم محمود پرداخته است.

زقازیق^۱ به آنجا رفت و در سال ۱۹۲۸ م. از زقازیق بیرون آمده و به مسجد الازهر بازگشت. در همان سال‌ها به توصیه پدر ازدواج کرد، اما هم‌چنان به تحصیل علم مشغول بود. عبدالحلیم محمود برای ادامه تحصیل به فرانسه رفت و در سال ۱۹۳۲ م. در دانشگاه سوربن، دروس جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه و تطبیق ادیان را فراگرفت.

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

هم‌چنین او رساله دکتراي خود با موضوع تصوف و دراست حارث بن اسد محاسبی را به اتمام رسانید و توانست بالاترین درجه علمی را در فرانسه کسب کند. وی در سال ۱۹۴۰ م. به مصر بازگشت و پس از رجعت از فرانسه، به‌عنوان

1. Az-Zaqā zīq

استاد در زمینه‌های متعدّد علمی در دانشگاه الازهر مشغول تدریس شد و در سال ۱۹۶۴ م. به سمت دبیر کلّ مجمع مطالعات اسلامی منصوب گشت. پس از آن، وزیر اوقاف و امور دانشگاه الازهر گردید و در سال ۱۹۷۳ م. به مقام ریاست دانشگاه الازهر برگزیده شد.

او در تمامی این مسؤولیت‌ها، خدمات بسیاری انجام داد و در زمینه‌های متعدّد علمی، فرهنگی، اجتماعی، اخلاقی و سیاسی تأثیرگذار بود. توجه بسیارش به احکام و قوانین فقهی در کنار تجربه‌های عملی در زمینه عرفان و تصوّف نیز بسیار حائز اهمیت بود؛ به طوری که شیخ همواره در کنار مسائل و احکام اسلامی و اصلاحات اجتماعی، به تربیت و تزکیه نفس بسیار تأکید داشت و در جلسات درس و سخنرانی‌ها و هم‌چنین در تألیفات خود، شاگردان و مخاطبان را به آن توصیه می‌کرد. شیخ عبدالحلیم سرانجام پس از سال‌ها تلاش در جهت تحصیل و تعلیم و مجاهده در راه بیداری مسلمانان و امت اسلامی، در روز هفدهم اکتبر ۱۹۷۸ م. به جوار رحمت حق شتافت.

عبدالحلیم محمود از دو جهت استاد بود:

الف - جنبه تعلیم، تألیف و پژوهش‌های علمی.

ب - جنبه سلوک شخصی و تجربه‌های عملی و عرفانی.

الف - جنبه تعلیم، تألیف و پژوهش‌های علمی

شیخ مدّت ده سال به تدریس علم النفس مشغول بود. در این سال‌ها، کتاب وازن الارواح را تألیف، و کتابی را در باب اخلاق، مشتمل بر دو فصل "اخلاق و فلاسفه" و "اخلاق در فلسفه جدید" ترجمه کرد. هم‌چنین در سال ۱۹۵۱ م. در دانشگاه اصول دین، مشغول به تدریس فلسفه شد. او - به گفته خودش - در سال اول تدریس در این دانشگاه تألیفی نداشته، ولی در سال دوم سه اثر به جای گذارده

است:

۱. المتقدمین الضلال امام غزالی با مقدمه مختصری در باب تصوف.

۲. داستان حی بن یقظان با مقدمه ای بر مؤلف آن - ابن طفیل.

۳. فیلسوف مسلمان؛ شیخ عبدالاحد یحیی.

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

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

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

۳ - دیدگاه اسلام درباره علم.

۴ - اسلام و سازماندهی جامعه.

۵ - معرفت و سلوک عملی.

ب - بُعد عملی و عرفانی شیخ

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

عذاب را بر انسان می‌بندد. سوم نیت، که در حدیثی آمده هرکسی نیتش درست باشد، عملش نیز صالح می‌شود. و چهارم طریق رسیدن به خدا که چهارده چیز است:

- الف - ذکر؛ که مقدمه آن، عمل صالح و نتیجه آن نور است.
 ب - فکر؛ که مقدمه آن صبر و ثمره آن علم است.
 ج - فقر؛ که مقدمه آن شکر و نتیجه آن لذت است.
 د - حب؛ که مقدمه آن روی‌گردانی از شهوات دنیا و اهل لهو و لعب است و نتیجه آن رسیدن به محبوب حقیقی یعنی حق تعالی است.
 ه - خلوت و عزلت؛ چنانکه در قرآن آمده است: فَلَمَّا اعْتَزَلْتُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ. ^۱ که ثمره آن برطرف شدن حجاب‌ها، نزول رحمت، تحقق محبت و لسان صدق است.
 و - جهاد؛ برای آنکه ایمان انسان کامل شود.
 ز - عبودیت؛ به معنای امثال او امر الهی و اجتناب از نواهی و ترک شهوات.
 ح - طاعات؛ که ثمره عبودیت و بندگی است و خود نیز ثمراتی دارد.
 ط - ذکر؛ چنانکه در قرآن آمده است: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا. ^۲
 ی - ورع؛ که بهترین راه است و به سبب آن تمامی امور انسان خدایی می‌شود.
 ک - زهد؛ به معنای فراغت قلب از هر آنچه غیر خداست.
 ل - توکل؛ به معنای فراموشی هرچه غیر خداست.
 م - رضا؛ به معنای آنکه انسان به قضا و قدر الهی با مسرت قلبی راضی باشد.

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

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

ن - محبت؛ که نتیجه کرامت است و سبب می شود تا قلب محبت، تنها به محبوب مشغول و از ماسوی فارغ گردد.^۱

فعالیت های دینی شیخ

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

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

۱. همان، صص ۲۴۰ - ۲۴۶.

۲. همان، صص ۲۶۹ - ۲۷۴.

ج- گسترش دانشکده‌های دانشگاه الازهر.

د- آماده‌سازی و تجهیز امت اسلامی.

دکتر عبدالحلیم محمود در آوریل ۱۹۷۳ م. به مقام ریاست دانشگاه الازهر منصوب گردید و در این زمینه سه اقدام مهم انجام داد:
اول، بازگرداندن جایگاه الازهر، برتری آن و احیای موقوفات آن.
دوم، توسعه و گسترش پژوهشکده‌های وابسته به الازهر.

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

وی با هدف رشد و پرورش اخلاقی مردم، کارهای عمده‌ای انجام داد؛ از آن جمله: تشکیل پژوهشکده‌های متعدد وابسته به الازهر که بالغ بر هزار مؤسسه بود تا در این موضوع، تحقیق و مطالعه نمایند؛ و از طرف دیگر پخش و اجرای برنامه‌هایی در راستای این هدف در مصر؛ و نهایتاً چاپ و نشر کتب و مقالات متعدد در این زمینه؛ البته فعالیت‌های سیاسی نیز از جمله کارهایی بود که شیخ انجام می‌داد و هدف وی از این‌گونه فعالیت‌ها آمادگی و تجهیز امت اسلامی بود. او همواره خواستار اتحاد و یکپارچگی امت اسلامی در این عصر بود و به احیای

حقوق مشروعه مردم فلسطین تأکید می‌ورزید.

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

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

عبدالحلیم خود نیز خلوت را دوست می‌داشت و سعی می‌کرد بدگمانی مردم را از انزوا برطرف کند و حکایت‌هایی را نیز از خلوت‌نشینی خود بیان می‌نمود. به نظر شیخ در طریق سلوک، الگو و مقتدا بسیار اهمیت داشت و تأثیر رفتار و مَنَش الگو، بسیار بیشتر از کلام و گفتار است و با عمل، انسان‌های بسیاری را

1. www.mahmod/art_det.asp.htm

می‌توان هدایت کرد. وی هم‌چنین صاحب کرامات متعددی نیز بود.^۱ روش وی نیز در طول حیات، همان طریق اتباع بود؛ یعنی نهی از ابتداع و بدعت، و اقتدا و اتباع تام از قرآن و سنت نبوی. و معتقد بود که خداوند تعالی دین را کامل نمود و نعمت را تمام کرد و دیگر جای هیچ‌گونه ابتداعی در اسلام وجود ندارد. شیخ می‌گفت: پس از آنکه این روش بر من مسلّم شد و به آن یقین پیدا کردم، به تدریس و تألیف و سخنرانی درباره آن پرداختم و کتابی به نام توحید خالص یا اسلام و عقل نگاشتم، و هرچه که درباره تصوّف و متصوّفین نگاشتم، در راستای این روش بود.

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

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

استفتائات شیخ در مورد تشیع

1. www.elakhbar.org.eg

2. Ibid.

3. Ibid.

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

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

-التربیت الاسلامیة فی سورة حمد

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

-التربية الخلقية

-التربية الروحية

-التربية العقلية

-التربية الاقتصادية الاسلامية

-فقه الاخوة فی الاسلام

1. serano.maktoobblog.com?post=64199

- اخوان المسلمين
- ابو الحسن شاذلي
- المدرسة الشاذلية و امامها ابو الحسن الشاذلي
- درة الاسرار
- زين العابدين
- لطائف المثنى ابن عطاء الله اسكندراني^١
- شيخ ابو مدين

مولوی و مولویه

ویلیام جیتیک

ترجمه فاطمه شاه‌حسینی

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

را به طور خلاصه مطرح سازیم.

تاریخچه مولویه

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

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

شمس تبریزی

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

۱.

غرضم از کلیم مولاناست	آنکه او برنظیر و برهمناس
آنکه چون او نبود کس به جهان	آنکه بود از جهان همیشه جهان
خضرش بود شمس تبریزی	آنکه با او اگر در آمیزی

(سلطان ولد، ولدنامه، صص ۴۲ - ۴۱).

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

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

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

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

۲. مقالات، ص ۱۲۴.

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

در دست همیشه مصحفم بود وز عشق گرفته‌ام چغانه
 اندر دهنی که بود تسبیح شعرست و دوبیتی و ترانه^۲
 عشق مطلق مولانا به شمس حسادت بعضی از پیروان او را برانگیخت، محیط
 خصمانه‌ای که آنها به وجود آوردند سبب شد شمس قونیه را پس از یک اقامت
 شانزده ماهه ترک کند. مولانا از شدت ناراحتی عملاً ارتباط خود را با همه قطع
 کرد؛ به زودی مریدانش متوجه شدند که بیشتر از قبل از حضور او محروم شده‌اند.
 زمانی که نامه شمس از دمشق به او رسید، مولانا شماری از غزلیاتی را که وصف
 حال خود در غیاب شمس بود، برایش فرستاد:

بی حضورت سماع نیست حلال همچو شیطان طرب شده مرجوم
 یک غزل بی تو هیچ گفته نشد تا رسید آن مشرفه مفهوم
 بس به ذوق سماع نامه تو غزلی پنج شش بشد منظوم^۳
 مولانا، سلطان ولد را به دنبال شمس فرستاد، شمس این مرتبه تا سال ۴۸ -
 ۱۲۴۷ م. / ۶۴۵ ق. که ناپدید شد، در قونیه ماند. بنابر یکی از قدیمی‌ترین روایات،
 که اکنون بسیاری از محققین آن را پذیرفته‌اند، شمس به دست مریدان حسود به
 قتل رسید. علاءالدین، فرزند مولانا نیز در این توطئه دخالت داشت و سردی
 ارتباطش با پدر و عدم حضور مولانا در مراسم تدفین او در سال ۱۲۶۰ ق. / ۶۵۸
 م.، به همین دلیل بود. مولانا برخلاف قبل در غیبت شمس هیچ نشانه‌ای دال بر

۱. ولدنامه، ۱۷.

۲. دیوان شمس، ۷۶ - ۳۴۸۷۵.

۳. دیوان شمس، ۵۹ - ۱۸۴۵۷.

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

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

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

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

۱. ولدنامه، ۶۱ - ۶۰.

۲. دیوان شمس، ۳۵ - ۱۶۵۳۲.

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

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

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

شمس از تأثیر حضورش بر مولانا تعجبی از خود نشان نمی‌دهد:

«آن کسی که به صحبت من ره یافت، علامتش آن است که صحبت دیگران برو سرد شود و تلخ شود؛ نه چنانکه سرد شود و هم‌چنین صحبت می‌کند، بلکه چنانکه نتواند با ایشان صحبت کردن.»^۳

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

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

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

۱. مقالات، ص ۱۳۹.

۲. مقالات، ص ۱۰۴.

۳. مقالات، ص ۷۴.

۴. مقالات، ص ۸۴.

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

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

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

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

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

هم چنین حقیقت آن است که مولانا آن گونه بر شمس تأثیر گذاشت که

۱. مقالات، صص ۱۰۵ - ۱۱۴.

۲. قرآن، ۱۵۳: ۶؛ مقالات، ص ۱۱۵.

۳. مقالات، بخش ۲، ص ۱۷۹.

شمس بر او:

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

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

پس از آمدن شمس است، درحالی‌که مثنوی به‌مثابه وصیت هدفمند "ولی‌ای" ظاهر می‌شود که به بالاترین مراحل کمال بشری نایل شده و به‌منظور ارشاد دیگران از سوی خداوند به این جهان بازگشته است.

مولانا هم‌چنین سه اثر نسبتاً کوتاه منشور دارد. فیه مافیه (در انگلیسی به *Discourses* ترجمه شده است) که دربرگیرنده بسیاری از مضامین مثنوی است. مجالس سبعه که ظاهراً مدّت‌ها قبل از آمدن شمس تألیف شده است؛ و در آن موعظه‌ها به‌لحن عارفانه هستند، اما هم‌چون معارف بهاء ولد از تأکیدات قوی اخلاقی برخوردار است و سرانجام در حدود صد و پنجاه نامه از نامه‌های مولانا حفظ شده است؛ بسیاری از این نامه‌ها از طرف مریدان و دوستانی که جویای کار، اصلاح بی‌عدالتی، یا سایر عنایات گوناگون بودند به‌امرا نوشته شده است. این نامه‌ها جالب توجه هستند زیرا نقش اجتماعی‌ای را که بزرگ یک سلسله صوفی مجبور بود ایفا کند، روشن می‌سازند.

پیروان مولانا

در اینجا شایسته است نام دو تن از مصاحبین مولانا را به‌طور خاص ذکر نماییم. شیخ صلاح‌الدین زرکوب (متوفی ۱۲۵۸ م. / ۶۵۷ ق.) که زرگری عامی و مرید محقق ترمذی بود و دخترش را به همسری سلطان‌ولد درآورد. دو یا سه سال پس از ناپدیدشدن شمس، او صمیمی‌ترین یار مولانا شد و تا هنگام مرگش نیز یار او باقی ماند. صلاح‌الدین در بیش از پنجاه غزل مولانا مورد مدح و ستایش او قرار گرفته است. پس از مرگ صلاح‌الدین، حسام‌الدین چلبی (فوت ۸۵-۱۲۸۴ م. / ۶۸۳ ق.) صمیمی‌ترین مصاحب رومی گردید. او سال‌های زیادی مرید محبوب مولانا بود و هنگامی که شمس در قونیه زندگی می‌کرد وظیفه مهم مراقبت از امور

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

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

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

رخ زرین من منگر که پای آهنین دارم^۲

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

۱.

خیز معتر الزمان، صورت خواب من بین
زانک به خواب حل شود آخر کار و ازلین

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

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

شب‌گذشت و شد بحر، خیز، محسبی‌خیر
چون تئار و سویرق، حامله شد زکین افق
رو به میان روشنی چند تئار و ارمین؟
در شب شبی که شد پنجم ماه قعدة را

۲. دیوان، ۱۴۲۶.

روایت خود وی، سلطان ولد پاسخ می‌دهد:

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

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

مولانا درباره‌ی سلطان ولد می‌گوید: «أنت أشبه الناس بی خلقاً و خلقاً»^۲ و مردم اغلب

۱. ولدنامه، ص ۱۲۳.

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

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

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

درخشش مولانا در مرزهای امپراتوری عثمانی محصور نماند. همچنان‌که آنه ماری شیمل به تفصیل توضیح داده است، سخن‌گفتن درباره تأثیر وی به معنی سخن راندن از گسترش و توسعه شعر در همه زبان‌های مهم کشورهای اسلامی، به‌استثنای عربی، و به معنی گسترش مردمی سلسله‌های صوفیه

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

منابع مولانا

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

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

۲. همان.

۳. مقالات، ص ۱۴۷.

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

مولانا و ابن عربی

اغلب به صراحت گفته شده است که مولانا تحت تأثیر ابن عربی و یا پیروان وی بوده است، اما این نظر عمدتاً بر مبنای حدس و گمان است و می‌توان با اطمینان خاطر آن را کنار گذاشت. این امر حقیقت دارد که صدرالدین قونوی

(متوفی ۱۲۴۷ م. ۶۷۳ ق.)، فرزند خوانده (ربیب) ابن عربی و برجسته‌ترین مریدش، یکی از دوستان صمیمی مولانا بود، اما مولانا از نظر معنوی آن‌قدر پیشرفته بود که تحت تأثیر "دوستی" قرار نگیرد، حتی اگر آن دوست شیخ بزرگی باشد. (هم‌چنین هیچ نشانی دال‌بر این‌که قونوی تحت تأثیر مولانا بوده باشد وجود ندارد). سپهسالار روایت می‌کند که مولانا در خلال سال‌هایی که در دمشق اقامت داشت (حدود ۳۷ - ۱۲۳۳ م. / ۳۴ - ۶۳۰ ق.) "مصاحب" ابن عربی بود و در واقع ارتباط نداشتن آن دو عجیب خواهد بود. اما مسأله تحت تأثیر قرار گرفتن با مسأله ارتباط یا مصاحبت داشتن باید به‌طور جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. بی‌معنی نیست که برخی از فقرات شرح حال‌های مولانا و مقالات شمس حاکی از آن است که مشایخ مولوی به حکمت نظام‌مند ابن عربی و پیروان او به‌دیده تردید می‌نگریستند؛ تفاوت‌های موجود در سبک آنها آن‌چنان جدی و عمیق است که برای آنها عدم نشان‌دادن این تفاوت اساسی غیرقابل تصور خواهد بود. یقیناً منابع معنوی اسلام به آن اندازه عمیق هست که هر دو اقیانوس معنویت را بدون حذف سایر امکانات دربرگیرد.

هانری کرین آنجا که می‌گوید «پرداختن به تضاد میان دو صورت معنویت که یکی توسط مولانا و دیگر ابن عربی گسترش یافت امری کاملاً سطحی و زائد می‌باشد»،^۱ در مورد دعوی خویش مبالغه کرده است. از نظر کسانی که از منظر نیازهای معنوی قرن بیستم به تصوف می‌نگرند، این قضاوت ممکن است صحیح داشته باشد، اما تفاوت‌های عمیق همچنان در این متون باقی است؛ نباید فراموش کرد که به‌طور کلی این دو صورت معنویت، دو شیوه متفاوت تفکر است. حکمت پیچیده ابن عربی که بی‌شک به همان وسعت "دین عشق" مولانا مبتنی بر عمل

۱. کرین، هانری، تحلیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات جامی، ۱۳۸۴.

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

هم چنین باید در این جا به یاد داشت که هیچ‌گونه رابطه معنوی از نوع مرید - مرادی میان مولانا و ابن عربی وجود نداشته است، زیرا در اینجا دو سلسله مشخص و مجزا را می‌توان از هم تمیز داد. پس مسأله محدود به پیوندی عقیدتی

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

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

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

در نهایت، شاید همچنان باید تأکید شود که هیچ مدرکی دال بر تأثیر ابن عربی یا قونوی در آثار مولانا وجود ندارد. حتی هانری کربن، مدافع برجسته هماهنگی

میان این دو شیوه معنویت در بین کسانی که این متون را بررسی کرده‌اند، هرگز هیچ‌گونه تأثیر مستقیمی را ادعا نمی‌کند، زیرا هیچ‌یک از واژگان، اصطلاحات یا مباحث اصلی ابن عربی در آثار مولانا یافت نشده است.

دین حب

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

۱.

لقد كنت قبل اليوم، انكر صاحبي	اذا لم يكن ديني، الى دينه داني
لقد صار قلبي، قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلان، و دیر لرهبان
و بيت لاوثان، و كعبه طائف	و الواح توراه، و مصحف قرآن
ادين بدین الحب، انى توجهت	رکائبه، فالحب ديني و ايماني

۲. دیوان، ۲۶۱۰.

کشانده می‌شود؛ هنگام خواندن آثار ابن عربی، انسان احساس نمی‌کند که عشق از همه مهم‌تر است؛ تأکید، بر تجربه و معرفت حقیقت غایی (خداوند) است، اما عشق ضرورتاً ابزار اصلی دست‌یافتن به این معرفت نیست، ضمن این‌که توصیف نظری آن حقیقت و ابزار دستیابی به آن موضوع محوری باقی می‌ماند. مولانا به هیچ وجه به شیوه دوستش قونوی، برای وضع نظام فلسفی یا کلامی، یا فلسفه‌ای جامع درباره حقیقت وجود تلاش نکرد. هدف وی بیان شگفتی‌های عشق و "دری‌کشایم در غیب خلق را ز مقال" است. به خصوص این‌که او می‌خواست آتش عشق را در قلب انسان شعله‌ور سازد: «بدترین مرگ‌ها بی‌عشقی است».^۲

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

مولانا قصد ندارد پیرامون فلسفه، علم کلام، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی یا
 روان‌شناسی بحث کند، اما هنگامی که در ستایش عشق می‌سراید نظرات و
 دیدگاه‌های وی در مورد همه اینها آشکار می‌شود؛ مفسران در بازنگرهای متعدّد
 خود دریافته‌اند که در شعر او یک جهان‌بینی منسجم وجود دارد و تلاش کرده‌اند

۱. دیوان شمس، ۱۴۳۴.

۲. دیوان شمس، ۱۳۳۹۷.

۳. مثنوی، دفتر دوم، ۶۳ - ۱۷۶۲.

آن را از منظر خود توضیح دهند. اما در انجام این کار همواره آتش سوزان شعر او را خاموش کرده‌اند.

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

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

انسان، به‌عنوان تجلی همه اسماء و صفات الهی، از لطف و قهر توأماً برخوردار است. به‌طور کلی، انبیا و اولیا تعادل کامل میان این دو صفت را حفظ می‌کنند، اما از آن‌جا که در حقیقت لطف یا رحمت مقدم است، لطف یا رحمت، بر آنها غلبه دارد. در مقابل، غضب خداوند بر کافران مستولی است. به‌همین ترتیب ملائک تجلیات لطف و رحمت هستند در حالی که شیاطین جلوه‌های قهر و غضب

۱. شیمل، شکوه شمس.

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

۳. مثنوی، دفتر اول، ۱۲۳۴.

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

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

انسان تنها مخلوقی است که می‌تواند راه خود را در جهت شکوفایی استعدادهای اولیه نهادینه شده توسط گنج پنهان، انتخاب کند. برخی از مهم‌ترین مباحث اعتقادی در ادبیات اسلامی پیرامون اختیار و مسؤولیت انسان، ناشی از تجربیات روزمره زندگی مولانا است. به علاوه، محور اصلی و فراگیر آثار وی – یعنی ترغیب هموعان خود به پیوستن به سلوک معنوی – بدون آزادی بشر

۱. مولانا، فیه مافیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸) ص ۷۸. همچنین مراجعه کنید به: جینیک، راه عرفانی عشق. (قرآن: ۵: ۹۵)

معنایی ندارد. "آدمی بر خنگ کرمتنا سوار، ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم^۱: در کف درکش عنان اختیار"^۲.

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

محبوب یکتا

مولانا در همان حال که تأیید می‌کند عشق وصف‌نشدنی است، با هزار استعاره و حکایت، خصوصیات و صفات آن را شرح می‌دهد. با جمع‌بندی کلام وی، می‌توان گفت عشق نیروی الهی است که عالم را به وجود می‌آورد، عامل حرکت موجودات می‌شود و برای ایجاد وحدت در میان کثرت در قلب انسان رسوخ می‌کند. در نهایت، عشق خدا است که خالق، حافظ و غایت عالم است؛ این

۱. قرآن، ۷۰: ۱۷.

۲. مثنوی، دفتر سوم، ۳۳۰۰.

۳. دیوان شمس، ۳۶۱۲۰.

۴. دیوان شمس، ۱۸۷۰۰.

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

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

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

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

۱. دیوان شمس، ۳۶۰-۸۰.

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

الله - و کاملاً رو آوردن به سوی محبوب یکتا است.

هین دریچه سوی یوسف باز کن وز شکافش فرجه‌ای آغاز کن
 عشق‌ورزی آن دریچه کردنت کز جمال دوست سینه روشنست
 پس هماره روی معشوقه نگر این به دست تست، بشنو ای پدر
 راه‌کن در اندرون‌ها خویش را دور کن ادراک غیراندیش را^۱
 غیر معشوق ار تماشایی بود عشق نبود، هرزه سودایی بود
 عشق آن شعله‌ست، کوچون برفروخت هرچه جز معشوق باقی، جمله سوخت
 تیغ لا در قتل غیر حق براند درنگر ز آن پس که بعد لا چه ماند؟^۲
 خطای دنیاپرستان، عشق آنها به اشیاء این جهان نیست بلکه ناتوانی آنها از
 درک این امر است که تمامی اشیاء این جهان چیزی جز سایه‌های معشوق حقیقی
 نمی‌باشد.

مرغ بر بالا و زیر آن سایه‌اش می‌دود بر خاک پزان، مرغ‌وش
 ابلهی صیاد آن سایه شود می‌دود چندانک بی‌مایه شود
 بی‌خبرکان عکس آن مرغ هواست بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست^۳
 عشق‌های ناقص، عشق‌های "ماسوی الله" سرانجام عاشق را دل‌سرد و ناامید
 می‌کند، زیرا تنها خداوند است که حقیقی است. خشنودی و سرور در زندگی
 کنونی در درک این حقیقت و پیوستن بی‌درنگ ما به معشوق یکتا قرار دارد. اما
 این معشوق را در جهان پیرامون خویش نخواهیم یافت. این امر پیام بسیاری از
 حکایات موجود در مثنوی است، مانند داستان معروف آن مرد صوفی که در
 بوستان زیبایی به‌مراقبه نشسته بود که فضولی مزاحم کار او شد و به او گفت به

۱. مثنوی، دفتر ششم، ۹۸ - ۳۰۹۵.

۲. مثنوی، دفتر پنجم، ۵۸۹ - ۵۸۷.

۳. مثنوی، دفتر اول، ۱۹ - ۴۱۷.

آثار رحمت خداوند در بوستان بنگرد.

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

درد دل و شادمانی

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

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

۱. مثنوی، دفتر چهارم، ۱۳۶۲.

۲. دیوان شمس، ۵۰ - ۲۱۷۴۸.

۳. مثنوی، دفتر ششم، ۱۸۹۰.

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

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

مستی و عاشقی و جوانی و جنس این آمد بهار خرم و گشتند همنشین
 صورت نداشتند، مصور شدند خوش یعنی مخیلات مصور شده بین
 دهلیز دیده است دل، آنچ به دل رسید در دیده اندر آید، صورت شود یقین^۴

۱. مثنوی، دفتر چهارم، ۳۲۰۵.

۲. مثنوی، دفتر چهارم، ۵۴۵.

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

۴. دیوان شمس، ۷۶ - ۲۱۵۷۴.

بسیاری از اشعار مولانا را باید به مثابه تلاشی دانست که موجب می شود مشاهدات معنوی و "خیالی" برای کسانی که آنها را درک نکرده اند، قابل فهم شود. پدرش پیش از او بخش کاملی از معارف را به همین امر اختصاص داده بود. برای مثال، در آن جا چنین می خوانیم:

پس در هر جزو من جوی های نور می رود هم چون زر آب و روان
می شود... همه خواطر و مزه از الله هست می شود. همه روی سوی الله
آورده اند و الله چنانک شاه زیبا در میان عروسان نو بنشسته، یکی بر
کتفش می گزد و یکی بر شانه بوسه اش می دهد و یکی خود را در وی
می مالد. و یا چنانک فرزندان چو دانه مروارید گرد پدر جوان درآمده و با
وی بازی می کنند و یا چون کبوتران و گنجشکان گرد کسی که خورشان
می دهد درآمده باشند و به هر جای وی برمی نشینند همچنان همه ذره های
کاینات گرد جمال الله گردان و تدبیر و خواطر من گرد الله گردان است (و
ستوح و سبحان گویان است).^۱

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

شنیدی تو که خط آمد ز خاقان	که از پرده برون آیند خوبان
چنین فرموده است خاقان که امسال	شکر خواهم که باشد سخت ارزان
زهی سال و زهی روز مبارک	زهی خاقان زهی اقبال خندان
درون خانه بنشستن حرام است	که سلطان می خرامد سوی میدان
بیا با ما به میدان تا ببینی	یکی بزم خوش پیدای پنهان

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

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

دوری ما از خداوند در قائم بالذات بودن ما، در این عقیده نادرست ما ریشه دارد که (فکر می‌کنیم) به نحوی مستقل از مبدأ خود (خداوند) هستیم. نفس، ما را از درک روح و آنچه که ورای آن قرار دارد عاجز می‌کند؛ مانند ابلیس، ما تنها وجه ظاهری اشیا را می‌بینیم. ما باید نور ملکوتی باطنی را که به عنوان عقل شناخته شده است به فعلیت درآوریم، عقلی که ماهیتش "جوینده خدا" است،^۳ این زمان می‌توان بر نفس، که هم ریشه با شیطان است^۴ غلبه کرد. در عین حال، باید از شیوه حسابگرانه عقل جزئی که آن نیز توسط ابرهای نفس پنهان شده است، اجتناب کنیم و خود را به عشق نامتناهی بسپاریم. در آخرین منازل سلوک، "هر چیزی

۱. دیوان شمس، غزل ۱۹۰۳.

۲. مثنوی، دفتر دوم، ۳۴۵۳.

۳. مثنوی، دفتر سوم، ۳۱۹۵.

۴. مثنوی، دفتر سوم، ۴۰۵۳ و ۳۱۹۷.

به جز خداوند" – حتی خود عقل کل، چون آن نیز یک حقیقت مخلوق است – باید پشت سر گذاشته شود.

رهایی از نفس

در متن روان‌شناسی معنوی مولانا، حیات نفس، مرگ روح است؛ وصال با جهان زیرین، فراق از خداوند را به همراه دارد. رنج و اندوه قلب ناشی از خود موهوم ما و دوری ما از اصل خود است. برای گذشتن از قهر و رسیدن به لطف که سرچشمه همه چیز است، باید از نفس رهایی یابیم و در قلب ساکن شویم. پس درد و رنج، ملازمان ضروری حیات نفس هستند. در این مرتبه از وجود نمی‌توان بر آنها (درد و رنج) غلبه کرد، بلکه باید در درون به شادی‌ای که در مرکز قلب جای دارد مبدل شوند. در واقع، فقط انبیا و اولیا می‌توانند رنج حقیقی را درک کنند، زیرا بصیرت اشیا آن‌گونه که هستند تنها به آنها اعطا شده است. همچنان‌که مولانا معمولاً متذکر می‌شود، تا زمانی که پرنده آب گوارا ننوشیده باشد، هرگز تصوّر نخواهد کرد که بر روی آب شور دریا به سر می‌برد؛ تا زمانی که سالک مزه وصال را نچشد، هرگز نخواهد فهمید که در اندوه بی‌پایان فراق به سر می‌برد. "هر که او بیدارتر، پردردتر"^۱ از این رو، بزرگ‌ترین بدبختی‌ای که بشر می‌تواند متحمل شود زمانی اتفاق می‌افتد که او درد فراق را در نمی‌یابد.

آن که او بی‌درد باشد رهنزست زانک بی‌دردی انا الحق گفتنست^۲
تا وقتی که دردمند نباشیم، برای دستیابی به آرامش تلاش نخواهیم کرد؛ تا وقتی که عاشق نباشیم، در طلب معشوق نخواهیم بود.

۱. مثنوی، دفتر اول، ۶۲۹.

۲. مثنوی، دفتر دوم، ۲۵۲۱.

هرکجا دردی، دوا آن جا رود هرکجا فقری، نوا آن جا رود
 آب کم جو تشنگی آور به دست تا بجوشد آب از بالا و پست^۱
 برای به دست آوردن تشنگی و درد، باید به نقص و نالایقی - یا، بالاتر از آن،
 به عدم محض خود در برابر حقیقت یکتا پی ببریم. آموزه محوری مولانا، چون
 تعالیم سایر صوفیان به این امر منحصر می شود:

وز میان خویش را برون کن تیز تا بگیری تو خویش را به کنار^۲
 خودیت ما بی اساس و موهوم است، اما وابسته به آن هستیم. هنگامی که از
 طریق آیین سلوک و آتش عشق و شوق، خود بی اثر و نابود می شود، هیچ چیز جز
 خداوند بجا نمی ماند. مولانا با به کارگرفتن کلام شهادت، آن را چنین شرح
 می دهد:

تبیغ لا در قتل غیر حق براند درنگر ز آن پس که بعد لا چه ماند؟
 ماند الا الله باقی جمله رفت شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت^۳
 پس خودیت، فراق انسان است، و بی خود شدن، وصال و کمال او. یک غزل
 نمونه سالک را به این آگاهی می رساند:

ای طربناکان ز مطرب التماس می کنید
 سوی عشرت ها روید و میل بانگ نی کنید
 شهبسوار اسب شادی ها شوید ای مقبلان
 اسب غم را در قدم های طرب ها پی کنید
 زان می صافی ز خم وحدتش ای با خودان
 عقل و هوش و عاقبت بینی همه لاشی کنید

۱. مثنوی، دفتر سوم، ۱۲، ۳۲۱۰.

۲. دیوان شمس، ۱۲۳۸۰.

۳. مثنوی، دفتر پنجم، ۹۰ - ۵۸۹.

نوبھاری هست با صدرنگ گلزار و چمن
 ترک سرد و خشک و ادباری ماه دی کنید
 کشتگان خواهید دیدن سربریده جوق جوق
 ایہا العشاق مرتدید اگر ہی ہی کنید
 سوی چین است آن بت چینی کہ طالب گشته‌اید
 این چه عقلست این کہ ہر دم قصد راہ ری کنید
 در خرابات بقا اندر سماع گوش جان
 ترک تکرار حروف ابجد و حطی کنید
 از شراب صرف باقی کاسہ سر پر کنید
 فرش عقل و عاقلی از بہر اللہ طی کنید
 از صفات با خودی بیرون شوید ای عاشقان
 خویشتن را محو دیدار جمال حی کنید
 با شہ تبریز شمس الدین خداوند شہان
 جان فدا دارید و تن قربان ز بہر وی کنید^۱

رحمت خداوند

مولانا و آن گروہ از پیروانش کہ بہ تعالیم وی وفادار بودند بہ ما می‌گویند کہ عشق، رحمت و لطف خداوند را بر عالم سایہ می‌افکند و سرنوشت ما را تعیین می‌کند، عالم اساساً خیر و زیبا است، اگرچہ خود محوری ما ممکن است مانع از دیدن این امر شود. رحمت خداوند کہ در پس حجاب تجلی قہر اوست، ما را بہ سوی ارج بہجت و سُورور می‌کشاند. بنابراین، بر ما است کہ پذیرای "رحمت

۱. دیوان شمس، غزل ۷۴۷.

مَسْبُوقٌ "حق شویم، از بیم آن که مبدا تا ابد در حجاب باقی بمانیم. وظیفه ما به عنوان ابنای بشر بازگشت به لطف است که از آن برآمده ایم و بدین طریق تمامی کثرات را به وحدت تبدیل کنیم و به همه پدیده ها به عنوان حجاب هایی بر صورت معشوق بنگریم. مولانا در مورد اولیا که راهنمایان آدمی در این سلوک هستند، چنین می سراید:

خوی با ماکن و با بی خبران خوی مکن

دم هر ماده خری را چو خران بوی مکن

اول و آخر تو عشق ازل خواهد بود

چون زن فاحشه هر شب تو دگر شوی مکن

دل بنه بر هوسی که دل از آن برنکنی

شیرمردا دل خود سگ هر کوی مکن

هم بدان سو که گدرد دوا می خواهی

وقف کن دیده و دل روی به هر سوی مکن

همچو اشتر بمدو جانب هر خاربنی

ترک این باغ و بهار و چمن و جوی مکن

هان که خاقان بنهادست شهانه بزمی

اندرین مزبله از بهر خدا طوی مکن

میر چوگانی ما جانب میدان آمد

پی اسبش دل و جان را هله جز گوی مکن

روی را پاک بشو عیب بر آینه منه

نقد خود را سره کن عیب ترازوی مکن

جز بر آن کہ لب داد لب خود مگشا
جز سوی آن کہ تکت داد تکاپوی مکن
روی و مویی کہ بتان راست دروغین می‌دان
نامشان را تو قمر روی زره موی مکن
بر کلوخیست رخ و چشم و لب عاریتی
پیش بی چشم بجد شیوۀ ابروی مکن
قامت عشق صلا زد کہ سماع ابدیست
جز پی قامت او رقص و هیاهوی مکن
دم مزن و ر بزنی زیر لب آهسته بزن
دم حجابست یکی تو کن و صد توی مکن^۱

مجالس المؤمنین

شهرام پازوکی

مقدمه

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

در این مقاله چندین بار به مجلس ششم مجالس المؤمنین استناد شده است. این مجلس در ذکر جمعی از صوفیه است که شیعه بوده‌اند. اهمیت این فصل در موضوع نسبت میان تصوف و تشیع، نگارنده را بر آن داشت که این فصل را

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

تصحیح و چاپ کند.

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

یکی از نمونه‌های قدیمی این مجادله در کتاب نقض معروف به بعض مثالب التواصب فی نقض بعض فضائح الروافض،^۳ تألیف نصیرالدین ابوالرشید عبدالجیل قزوینی رازی،^۴ دیده می‌شود. این کتاب در قرن ششم در ردّ برکتایی موسوم به بعض فضائح الروافض، نوشته شده است. نویسنده ناشناس کتاب، یک عالم سنی ساکن شهرری است که کتاب خود را در سال ۵۵۵ هجری قمری به اتمام

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

۲. مرحوم حاج محمدجعفر کبودرآهنگی (مجنوب‌علیشاه) از عارفان و قتیبه‌ای است که می‌کوشد مانند شوشتری، هویت حقیقی و موضع تشیع را نشان دهد. وی در آثار خویش خصوصاً در مرآةالحق (تصحیح حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۳) چندین بار از مجالس المؤمنین مطالبی را نقل می‌کند و درباره خود کتاب گوید: «مقصود از تصنیف آن کتاب ردّ جمعی از علمای عامه بوده است که آنها مدعی بوده‌اند که تشیع، مذهب مخترع است که در ایام سلطان سعید الجانیو احداث شده است.» (همان، ص ۱۱۶).

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

۴. در مقدمه دقیق مصحح، شرح مفصلی از زندگی مؤلف نقض آمده است.

رسانده است. یکی از فضایی‌ها که نویسنده بعضی فضائح الروافض در ردّ شیعه می‌آورد این است که «در جهان هرگز رافضی‌ای نبوده است که او را در دین و دولت، قدری یا قدمی یا جاهی یا منزلتی یا حرمتی یا نامی بوده است».^۱ رازی در جواب گوید: «ندانم که بدین لفظ که را می‌خواهد؟ پس به ضرورت اسامی جماعتی از فنون طبقات ذکر کرده شود تا شبهت برخیزد به نظر در آن».^۲ آن‌گاه وی اسامی گروه‌های مختلفی را از پیروان ائمه، روات، متکلمان، مفسران قرآن، اهل لغت، سلاطین و امرا، شعرا و زهاد و عباد و غیره را که «همه شیعی و معتقد و مستبصر»^۳ بوده‌اند، به ضرورت می‌گوید «تا بدانند که به خلاف این است که [مؤلف] یاد کرده است».^۴ در میان این جماعات شیعه، وی درباره «زهاد و عباد و اهل اشارت و اهل موعظت» گوید^۵ که «همه عدلی مذهب بوده‌اند و مذهب سلف صالح گفته‌اند و از جبر و تشبیه تبرّا کرده‌اند» از اسامی‌ای که برای نمونه از این جماعت می‌آورد، نام مشایخ مشهور متقدم صوفیه به چشم می‌خورد، کسانی مثل: حسن بصری، شبلی، جنید، بایزید بسطامی – که وی را شیخ روزگار می‌خواند – و ابوسعید ابوالخیر. وی درباره آنان می‌افزاید «شیعه در این جماعت ظنّ نیکو دارند از بهر آن که عدلی و معتقد بوده‌اند... و جماعتی از آن طایفه که بلاشبهه شیعی مذهب و اصولی و معتقد بوده‌اند، معروف کرخی است و یحیی معاذ رازی و طاوس الیمانی و بهلول مجنون و مالک دینار و منصور عمار».^۶

کتاب نقض از منابع اصلی مجالس المؤمنین قاضی نورالله است و بنابر قول

۱. نقض، ص ۲۰۷.

۲. همانجا.

۳. همان، ص ۲۳۲.

۴. همان، ص ۲۳۳.

۵. همان، ص ۲۱۳.

۶. همان، ص ۲۱۳.

مصحح آن،^۱ شوشتری گاه به عین عبارت از آن نقل کرده و حدود ۲۴ یا ۲۵ مرتبه از آن کتاب مطالبی اقتباس نموده گاه بسیار مطول و گاه در حدود یکی دو جمله. وی شرح حال خود مؤلف آن را نیز در اواسط مجلس پنجم از کتاب مجالس المؤمنین مشروحاً ذکر کرده است. ولی از جهت فکری نیز مجالس المؤمنین در واقع در همان مسیری است که کتاب نقض می باشد یعنی توجه به وسعت نظر در تشیع نه محدود و مضیق ساختن آن به مباحث فقهی و کلامی صرف یا فقط به عنوان نهضتی سیاسی، چنانکه مستشرقان گویند.

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

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

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

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

مجلس ششم

در ذکر جمعی از صوفیه صافی طوبیت

که نزد سالکان مسالک طریقت و مؤسسان قواعد شریعت و حقیقت، مقصود از ایجاد عالم و اختراع بنی آدم بعد از ایجاد جواهر زواهر انبیاء و ائمه هدی - علیهم صلوات الله الملیک الاعلی - وجود فایض الجود این طایفه کرام و اصفیای عظام - کثرهم الله بین الانام - است که به میامن توفیق از ادنی مراتب خاک به اعلی مدارج افلاک ترقی نموده اند و از حسیض خمول بشریت به اوج قبول ملکیت تلقی فرموده، از پرتو سراج و هاج و عکس شعاع لماع یهدی الله لنوره من یشاء^۱، با ساکنان ملأ اعلی و مطمئنان عالم بالا در سلک انتظام منخرط گشته و به مرتبه ای رسیده اند که عواقب امور قبل از ظهور مشاهده نموده اند و خواتیم اشیا پیش از بروز وجود مطالعه فرموده، دعایم دین و دولت به میامن همت ایشان قایم و قوایم ملک و ملت به روابط وجود ایشان منتظم، پاکبازان بساط مردی و صدرنشینان صفة دردمندی، بحر آشامان تشنه جگر و دست افشانان بی پا و سر، گم گشتگان جاده سلامت و منزویان کنج ملامت، زنده^۲ پیلان ژنده پوش و زنده دلان صاحب هوش، خرقة پوشان خانقاه قدس و باده نوشان بزم گاه انس، مصرع: «شاهان بی کلاه و امیران بی سپاه».

قومی ملوک طبع که از روی سلطنت

گویی کز احترام سلاطین کشورند

شاهان دلخ پوش که گاه حمایتی

زیر گلیمشان جم و خاقان و قیصرند

۱. سورة نور، آیه ۳۵.

۲. زنده: مهیب، هولناک، بی کران.

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

و مزید توضیح و تقریر کلام در تحقیق حال این طایفه کرام آن است که بروجهی که در مقدمات این کتاب اشارتی به آن واقع شده، تحصیل یقین به مطالب حقیقت که حکمت عبارت از آن است یا به نظر و استدلال حاصل می شود چنانچه طریقه اهل نظر است و ایشان را علما و حکما می خوانند یا به طریق تصفیه و استکمال چنانچه شیوه^۱ اهل فقر است و ایشان را عرفا و اولیا می نامند. و اگرچه هر دو طایفه به حقیقت حکمانند، لیکن طایفه ثانیه چون به محض موهبت ربّانی فایز به درجه کمال شده اند و از مکتب خانه^۲ «و علمناه من لدنا علماً»^۳ سبق گرفته اند و در طریق ایشان اشواک شکوک و غوایل اوهام کمتر است، اشرف و اعلی باشد و به وراثت انبیا که صفوت خلائقند اقرب و اولی خواهند بود. و هر دو طریق در نهایت وصول، سر به هم باز می آرد؛ «والیه یُرْجَعُ الامرُ کله»^۳ و میان محققان هر دو طریق هیچ خلاف نیست، چنانچه منقول است که شیخ عارف محقق شیخ ابوسعید بن ابوالخیر را با قدوة الحکماء المتأخرین شیخ ابوعلی سینا - قدس الله روحهما - اتفاق صحبتی شد. بعد از انقضای آن، یکی گفت: آنچه او می داند ما می بینیم و

۱. در نسخه خطی: نیمه.

۲. سوره کهف، آیه ۶۵.

۳. سوره هود، آیه ۱۲۳.

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

و هیچ کس از حکما انکار این طریق ننموده بلکه اثبات آن کرده چنانکه ارسطاطالیس می گوید: «هذه الاقوال المتداوله كالتسليم نحو المرتبة المطلوبة فَمَنْ اراد ان يحصلها فليحصل لنفسه فطرة أخرى»^۲ و افلاطون الهی فرموده: «قد تحقق لي ألوف من المسائل ليس لي عليها برهان».^۳ و شیخ ابوعلی در مقامات العارفين^۴ می فرماید: «فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَعْرِفَهَا فَلْيَتَدَرَّجْ إِلَى أَنْ يَصِيرَ مِنْ أَهْلِ الْمَشَاهِدَةِ دُونَ الْمَشَاهِدَةِ وَمِنْ الْوَاصِلِينَ إِلَى الْعَيْنِ دُونَ السَّامِعِينَ لِلاَثَرِ». و حکیم الهی شیخ شهاب الدین مقتول که محیی رسوم قدمای حکماست در تلویحات^۵ نقل می کند که در خلسه لطیفه - که به اصطلاح این طایفه او را غیبت گویند - ارسطو را دیدم و در تحقیق ادراک که از غوامض مسائل حکمت است از او نکته ای چند پرسیدم. بعد از آن شروع در مدح استاد خود افلاطون نمود و اطراء^۶ عظیم در مدحت او کرد. از او سؤال کردم که از متأخران کسی به مرتبه او رسیده باشد، گفت نه و نه به جزوی از هفتاد هزار جزو از کمال او. بعد از آن ذکر بعضی از فلاسفه اسلام می کردم و به هیچ کدام التفات ننمود تا به ذکر بعضی از ارباب کشف و شهود رسیدم مثل جنید بغدادی و ابویزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری، قدس الله ارواحهم، گفت: اولئك هم الفلاسفة حقاً. لیکن در این طریق اخطار بسیار و مهالک بی شمار است؛ چه خطرات و ساوس و ورسات هواجس و تسویلات باطله و تخیلات فاسده، سالک را در بیان طلب حیران و

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

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

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

۴. الاشارات والتنبهات، جزء ثالث، تهران، ۱۴۰۳ قمری، ص ۳۹۰. هرکس که می خواهد آنها را بشناسد، باید به تدریج جهد کند تا از اهل مشاهده (دیدار) شود.

نه از اهل مشافهه (گفتار) و از کسانی باشد که به خود (عین) آن رسیده است نه از شنوندگان اثر (نشانه) آن.

۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کرین و سید حسین نصر، ج ۱، تهران، ۱۳۵۵، صص ۴ - ۷۳.

۶. اطراء: مبالغه در مدح کسی.

سرگردان گرداند و افسد مفاسد آن که به اندک نمایش کسراب بقیعة یحسبهُ الظمان ماء،^۱ از راه رفته دست از طلب بدارد حتی اذا جائه لم یجدہ شیئاً.^۲ و بعد از اطلاع بر حقیقت حال، حاصلش غیر حسرت و وبال نباشد:

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

به سر قصه سیمرغ و قصه^۵ هدهد کسی رسد که شناسای منطق الطیر است
و اکثر مردم به صورت مموه^۶ و ظاهر بی حقیقت، از راه افتاده اند:

یاقوت را مقابل خرمهره می کنند سنگ سیه به نرخ زر سرخ می خرنند
و ناگاه افتد که به تلیس و تدلیس فریفته شود و نقد عمر صرف خدمت
ناقصی کند به ظن کمال، و مؤدی به خسران حال و مال او گردد - نعوذ بالله من الغبوة
والغواية. و از این جهت در کلام ملک علام و صاحب وحی (ع) ترغیبات بسیار در
باب نظر و تفکر وارد شده و علمای اعلام نیز بیشتر ترغیب مردم بر طریقه نظر
نمایند با آن که در طریقه تصفیه نیز احتیاج به این طریق متحقق است؛ زیرا که در
اثنای تصفیه و ریاضت، تلیسات شیطانی ملتبس می شود به الهامات رحمانی و
فرق میان انواع آن ارادت جز به دلیل عقلی میسر نیست. و ایضاً اگر سالک

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

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

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

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

۵. نسخه خطی: غصه.

۶. مموه: خبر همراه با راست و دروغ.

به کلی از علم رسمی عاری باشد، از ورطه افراط و تفریط ایمن نتواند بود و از مخالفت حکمت شریعت فارغ نه. و شاید که بنابر جهل به حد اعتدال، احتمال ریاضات مفرط کند و مؤدی شود به فساد مزاج و بطلان استعداد. و لهذا حضرت هادی الثقلین الی صراط المستقیم - علیه و علی آله افضل التحیه والتسلیم - می فرماید: «ما اتخذ الله ولياً جاهلاً»^۱ و در حدیث دیگر فرموده: «قَصَمَ ظَهْرِي رَجُلَانِ: جَاهِلٌ مُتَسَكِّسٌ وَ عَالِمٌ مُتَهْتَكٌ»^۲.

و بی شایبه تکلف ارباب اعتدال و مستعدان وصول به مراتب کمال از طایفه علیّه صوفیه، فرقه ناجیه امامیه اند که در مبادی حال بلکه در ازل آزال به میامن هادی توفیق رحیق تحقیق از جام فیض ساقی کوثر نوشیده اند و جرعه لا یظماء اصلاً ابداً شاربها^۳ کشیده اند. سید المتألهین حیدر بن علی الآملی در کتاب جامع الانوار^۴ فرموده که «فرقه ناجیه امامیه - ایدهم الله تعالی - دو طایفه اند: یک طایفه آن که حامل ظاهر علوم رسول مجتبی و ائمه هدی اند که عبارت از علوم شرعیّه اصلیه و فرعیه باشد و طایفه دیگر آن که متحمل باطن علوم ایشانند که آن عبارت از طریقت و حقیقت و ایقان باشد. و اول موسوم است به مؤمن فقط و ثانی به مؤمن ممتحن. و شیعی و صوفی عبارت از این دو طایفه اند. زیرا که شیعی و صوفی دو اسم متغایرند که مراد از ایشان حقیقت واحده است یعنی کسی که حامل شریعت محمدیه باشد به حسب ظاهر و باطن. بعد از آن فرموده که اگر گویند که اکثر صوفیه به حسب ظاهر بر طریق اهل سنت و اصول و قواعد ایشانند، پس چگونه ایشان را

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

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

۳. نوشنده آن هیچگاه تشنه نخواهد شد.

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

شیعی حقیقی توان گفت؟ گوییم: صوفیه فرقی بسیارند مانند شیعه، اما فرقه حقه از ایشان یکی است و آن فرقه‌ای است که حامل اسرار سید مختار و ائمه اطهار باشد و ایمان به ایشان به حسب ظاهر و باطن داشته باشد؛ همچنان که فرقه حقه ناجیه از فرق متکثره شیعی یکی است و آن امامیه اثنی عشریه‌اند که قواعد و احکام ایشان در فروع مبنی است به نقل صحیح از نبی و عترت او، علیهم السلام.

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

و غوث‌المتأخرین سید محمد نوربخش - نورالله مرقد - در بعضی از مکاتیب خود که به خواجه جعفر ثانی نوشته فرموده که: «اگر کسی سیاح باشد به ظاهر و باطن ببیند و بداند که هیچ سلسله در همه جهان باقی نیست غیر سلسله حضرت امیر و آن سلسله منحصر به حضرت خواجه اسحاق و سلسله خواجه منحصر به این فقیر چنانکه سلسله حضرت مصطفی به مرتضی به اتفاق جمیع اولیا و آن که بعضی خواستند که به تکلف از برای دیگری سلسله بتراشند، بنیادی ندارد. علمای شریعت و مرشدان طریقت بر این معنی متفق‌اند و مقوی این سخن آن که حضرت شیخ عبدالله عمویه سهروردی و فرزند او قاضی وجیه‌الدین و برادرزاده او ابونجیب شهاب‌الدین و شیخ عمادالدین - قدس اسرارهم - و حضرت شیخ اسماعیل قصری و حضرت مولانا جلال‌الدین رومی و پدر وی

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

بهاءالدین - قدس سرهما - از نسل ابوبکرند و سلسله ایشان همه به علی مرتضی (ع) می‌رسد و به خط حضرت شیخ شهاب‌الدین سهروردی اجازتی که برای امام عبدالغفار که صاحب حاوی است نوشته سلسله به امیرالمؤمنین علی (ع) رسانیده و آن خط در قزوین پیش فرزندان [صاحب] حاوی باقی است» انتهى.

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

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

هر ره که در طریقه اهل سلوک هست غیر از طریق مرتضوی نیست جز ضلال و مخفی نماند که اینکه اکابر این طایفه رفیع، گاه می‌گویند که الصوفی من لا مذهب له و گاه می‌فرمایند که عمل به احوط مذاهب می‌کنیم، فی الحقیقه گریز است از التزام یکی از مذاهب اهل سنت و احتراز تصریح به انقیاد مذهب شیعه از روی تقیه و لهذا نیز گفته‌اند با هر صوفی که اظهار مذهب کند ملامت کردنی بلکه لایق سیلی و گردنی است با آن که نزد کسی که عارف به تفصیل مذاهب باشد، عبارت اخیر صریح است در اتباع مذهب امامیه زیرا که احوط مذاهب عندالاستقرار مذهب این فرقه ناجیه است و در مذاهب دیگران خصوصاً مذهب ابوحنیفه آن قدر توسعه و اباحت و رخصت و قباحت قرار یافته که حکیم انوری در بعضی از اشعار خود فراخی رخصت‌های ابوحنیفه را ضرب‌المثل ساخته:

سبحان الله فراخ چون چه چون رخصت‌های بوحنیفه^۱
 و از جمله قراین واضح که منتج رفع استبعاد تدین اکابر این طایفه علیه به
 مذهب حق امامیه باشد، آن است که شیخ شهاب‌الدین سهروردی در رساله
 اعلام الهدی بعد از آن که از روی تقیه تقریر حقیقت خلافت خلفای اربعه بر طبق
 مذهب اهل سنت نموده گفته که: «اگر محبت یکی از ایشان در خاطر تو درآید
 باید که آن را از جمله اسرار خود سازی و به اظهار آن پرداززی» و نگفت که: باید
 که سعی کنی تا خاطر را از آن پرداززی. و بر متفطن عارف به دقایق کلام ظاهر و
 پیدا و روشن و هویدا خواهد بود که مراد به یکی از آن چار که محبت او از جمله
 اسرار است، کیست. شیخ آذری - علیه الرحمة - گفته^۲:

کیست مطلوب تو گفتمی گر نمی دانی بدان

آفتاب دین علی مرتضی پیداست کیست

صد هزاران مرشد و هادی و پیر رهبر است

زین همه هادی و رهبر پیر ما پیداست کیست

گر رود اینجا بسی دعوی باطل باک نیست

در شریعت قاضی روز جزا پیداست کیست

و این قدر نیز که شیخ در این رساله اظهار نموده فی الحقیقه از مقوله کشف

اسرار است و لهذا بسیاری از اهل سنت آن را دلیل رفض شیخ مذکور ساخته‌اند.

اگر گویند که جمهور فقهای شیعه امامیه در شأن حسن بصری و احمد غزالی

که در سلسله ارادت صوفیه واقع‌اند، انکار بسیار دارند و این هنگام لازم آید که آن

سلسله رفیعہ متسق النظام نباشد، گوئیم فقهای امامیه را در باب حسن بصری

۱. این بیت در نسخه خطی نبود.

۲. علیه الرحمة گفته در نسخه خطی نبود.

اختلاف است و از بعضی مشایخ خود - رحمهم الله - شنیده که سید اجل رضی الدین علی بن طاوس او را مقبول شمرده و کتابی که در کتاب احتجاج شیخ طبرسی مذکور است که حضرت امام حسن (ع) به حسن بصری مشتعل بر تعریضات نوشته، نسبت او به آن حضرت به مرتبه صحت نرسیده و ایضاً این چنین نیست که در سلسله ارادت مطلقاً حسن بصری داخل باشد بلکه او در سلسله ای داخل است که به معروف کرخی و از او به حضرت امام علی بن موسی الرضا و آبای کرام او (ع) منتهی نشده باشد. و اما احمد غزالی بر تقدیر آن که نزد جمهور امامیه حال او سقیم باشد دفع نقض سلسله به وجود او بر این وجه می توان کرد که شیخ زین الدین ابوبکر خوافی که از متأخران صوفیه است در کتابی که به خواجه عبدالقادر مشهور موسیقی دان نوشته و آن را بنابر التماس او مشحون به ذکر نسبت و بیان سلسله خود ساخته، آورده که شیخ ضیاء الدین ابی النجیب سهروردی را دو نسبت است: یکی به عم خود قاضی وجیه الدین سهروردی و او را به پدر خود شیخ محمد سهروردی شهیر به عمویه و او را به شیخ احمد اسود دینوری و او را به شیخ طایفه جنید بغدادی و دیگری به احمد غزالی و او را به ابوبکر نساج و او را به شیخ ابوالقاسم گرکانی و او را به شیخ عثمان مغربی و او را به شیخ علی رودباری و او را به شیخ جنید الی آخره. و بنابراین احمد غزالی به یک اعتبار از سلسله خارج باشد و سلسله معتبره متسق النظام گردد.

تنبيه: پوشیده نماند که بسیاری از عیاران روزگار و ابله طراران دکان دار که صاحبان غلظت طبع و کثافت حجابند و سالها به مرض مزمن آرایش و فزایش سبلیت و محاسن عمر گذرانیده اند و عمامه کبیره که بار عناد و استکبار است بر سر نهاده اند، مآثر شعوزه و تکسیر و رمل و نجوم را بر مردم مشتبه به کرامات و خارق عادات ساخته اند و بسیاری از مردم گول را در دام ارادت خود انداخته اند و اگر

احیاناً از مشایخ مخالفین که از سرچشمه تحقیق یعنی مشرب عذب مرتضوی دور افتاده‌اند چیزی از خوارق عادات صدور نموده، نه از باب کرامات اولیا بوده بلکه از آثار تسخیر جن و عمل شعوزه و سیمیا بوده، چنانکه از شیخ مقتول در بعضی اسفار مشهور و از سکاکی در صحبت جغتای خان بر السنه مذکور و دور نیست که متصوفان خرقة پوش و شیخکان شیدفروش آثار سیمیا و تسخیر یا رمل و تکسیر را از قبیل کرامات می‌نموده باشند تا از برای خود منصب ارشاد و ولایتی تراشند.

نقد صوفی نه همه صافی و بی‌غش باشد

ای بسا خرقة که شایسته آتش باشد

خوش بودگر محک تجربه آید به میان

تا سیه روی شود هر که دروغش باشد^۱

و رکن صاین نیز در این باب گوید:

اگرچه طاعت این شیخکان سالوس است

که جوش و ولوله درگوش انس و جان انداخت

ولی به کعبه که گر جبرئیل طاعتشان

به منجیق تواند بر آسمان انداخت

تأیید: از جمله مؤیدات آنچه صاحب نفعات^۲ در مقام بیان احوال متشبهان طوایف هشت‌گانه و اصلان و سالکان صوفیه ذکر کرده و هم‌چنین آن‌که قائم الموحّدین شیخ حسین خوارزمی - قدس سرّه العزیز - در مقام کفایت و تعریض با سلسله مخترعه نقشبندیه به طریق خطاب عام، اظهار شکوه از مرشدان گول و مریدان ساده می‌نموده‌اند و می‌گفته‌اند که: در ولایت ماوراءالنهر هر جا که

۱. دیوان حافظ، ص ۱۵۹.

۲. نفعات الانس، صص ۹ - ۱۲.

نام شیخی و گوشه‌نشینی و صالحی را می‌شنیدم بی‌توقف به صحبت او می‌رسیدم، از هر طریق که بودند از جهر و خفیه همه را دریافتم. اگرچه ظاهر خود را به زیب و زینت اهل الله آراسته می‌داشتند و خود را به زعم خود از مقربان و اهل حقیقت می‌پنداشتند و ظاهر ایشان نیز پسندیده ظاهرینان بود ولیکن چون به نظر بصیرت تفحص احوال ایشان می‌کردم باطن ایشان از لباس طریقت و حقیقت عریان بود و همه را به خود مغرور و از راه مسالک طریقت دور و از حالات حقیقت مهجور می‌یافتم و این اسرار مخفی بر من از مکاشفات اسرار واردات که از فضل و مواهب حضرت بوده، واضح می‌گشت و چون از این رهگذر بر حقیقت احوال ایشان اطلاع می‌یافتم از صحبتشان به سرعت تمام فرار اختیار می‌کردم:

مستی و خراباتی و رندی باید تا بر سر راه و کار مردان آید
عیاری و لابیالی و چالاکی باید که روندگی ره را شاید
محمود غجدوانی در کتاب مقامات شیخ مذکور آورده که آن حضرت
به جهت تنبیه سالکان راه و نجات یافتن ایشان از دام متشیّهان اهل الله و
شیخ صورتان شیطان سیرت گمراه مکرر می‌گفتند که: طالب در ابتدای طلب تارند
و لابیالی آثار نباشد و خراباتی صفت و عیار شعار نبود از دام اضلال و بند مکر و
شید مکاران نتواند رهایی یافت و اگر به بال همت از دست فتنه ایشان پرواز
نمایند، او را هیچ مقصود به چنگ نیاید و به هیچ مطلوبی نرسد؛ زیرا که شیخان
ناقص ناکس از برای قوت مانند عنکبوت از بهر صید مگس در هر طرف دامی از
هوس تنیده‌اند و به قصد راهزنی طالبان کمین کرده‌اند.

وای بر طالبان پیر و حیف از قابلان فقیر که در ابتدای کار که از همه اشغال
عالم دلسردند و به طلب پیر مرشد به هر جانب سرگردان و حیران می‌گردند و از

غایت طلب به هر کس و ناکس روی نیاز دارند، نه ایشان را دیده بصیرتی که معرفت نور و ظلمت را شاید و نه فراستی که حق را از باطل امتیاز نماید و نه حول و قوتی که به تهوّر آن از فراز و نشیب راه خبری یابند و نه مشفقّی که به امداد همتش از حالات حقیقت در خود اثری یابند و به نور آن اثر از ظلمت آن مکدّرات گذر نمایند و نه تجربه‌ای دارند که از ریو و رنگ شتادان حاضر گشته حذر نمایند و نعوذ بالله اگر به دامگاه طامات و اضلال ایشان طالب راغب را رغبت افتد و به دانه فرییشان میل نموده گرفتار گردد، بند طامات بر پای او نهند و پروبال قابلیتش را برکنند زیرا که چون حرارت شوق و طلب ایشان از غلبه برودت و زمهریر رؤیت آن مبطلان تسکین یافته آتش شوق و طلب او فرو نشیند و فسرده شود و در پیروی ایشان عمری به غفلت و کسالت گذرانیده در باطن خود هرگز نور و صفایی نبیند و از نخل عمرشان هرگز میوه‌ای نچیند. لاجرم مذاق جان ایشان از آن تلخکام گشته درد و داعیه طلب ایشان رو به تنزل نهاده قابلیت نقصان پذیرد و از این فتنه طالب مسکین به یکی از چند مهلکه مبتلا گشته به هلاکت رسد. چه اگر آن پیشوای وی از مبطلان و ملحدان و زنادقه باشد، او را در غرقاب ضلالت و گمراهی عظیم از الحاد و کفر و زندقه اندازد - نعوذ بالله من هذه الحال - و اگر مقتدای وی از شیخان مقلد ناقص باشد، اگرچه از اهل اسلام باشد و ظاهر شرع را - کما هو حق - رعایت کند و آن طالب را نیز به اوامر و نواهی شریعت منقاد سازد ولیکن چون از تعمیر باطن که آن تزکیه نفس و تصفیه دل و تجلیه سرّ و تخلیه روح است بهره‌مند نگشته و تبدیل اخلاق ذمیمه به حمیده نکرده و از حالات و تجلیات و مراتب و مقامات و درجات و ترقیات سیر الی الله و سیر فی الله و سیر مع الله و سیر بالله خبری و حظّی نیافته، هر آینه طالب مدّتی بر این منوال بی ذوق وصال به غفلت گذرانند. آخر الامر یکی از دو حال او را صورت بندد: یا به اعتقاد

مرتبه شیخی بر خود در ورطه ضلالت افتد یا به انکار احوال مشایخ مبتلاگشته در بلای عداوت اولیا افتد. زیرا که آن شیخ او از نااهلی او را مثل خود به قید شیخی مقید ساخته رخصت ارشاد دهد. آن کس به سبب اعتبار خلق و خوش آمد نفس و اعتقاد بعضی جهال به آن اطمینان یافته به خود اعتقاد کند که من نیز ولی و شیخ حقیقی ام مثل اولیای سابق بلکه بعضی ابلهان خود را بهتر از ایشان دانند و به خیال آن که کمال همین است مردم را به ابرام و تکلیف و زور مرید خود سازند و این ضلالتی به غایت عظیم است؛ زیرا که طلب او به همین عقیده فرونشیند و به خود اعتقاد فاسد کند و این هنگام او را از ورطه ای بیرون آوردن به غایت مشکل است بلکه قریب به محال است همچنان که در زمان ما در هر دو طرف گروه گروه در این گرداب مبتلا و مستهلک و سرگردان مانده اند - العیاذ بالله من هذه الحال - و اگر بعضی از مریدان این طایفه که فی الجمله نشأ ادراک و فراستی دارند، ایشان را از پیران رسیده رخصت ارشاد شود و به این رتبه از آن متشیخان مأمور گردند، چون در احوال مشایخ سابق از آنچه شنیده باشد و یا در کتب دیده باشد تأمل و خود را از آن حالات عاری یابند، این وسوسه شیطان در باطن ایشان انگیزد که حالا مثل شیخ ما در عالم نیست و اگر او را حالتی می بود ما را نیز از آن بهره می رسید و از این استدلال کنند که در زمان ما مثل مشایخ و اولیای زمان سابق نیستند و به این سبب از طلب مرشد محروم مانند و یا گویند طایفه اولیا و اهل ارشاد در آن زمانها بوده و حالا اصلاً نیستند و یا به خود قرار دهند که از غایت فسردهگی خود که احوال مشایخ این زمان و زمان گذشته نیز حرفی و حکایتی چند بیش نیست که اگر حال مشایخ حقیقی می داشت پیر ما را و ما را می بود. و این نیز ضلالتی عظیم است و به سبب این عقیده در عقبه انکار اهل الله از جهل فر و مانده از

طلب حقیقت و دریافت اهل حقیقت محروم و مهجور ماند. هر آینه چنین شیخان جاهل از خیل راهزنان دین و اخوان شیاطین اند. پس طالب صادق را واجب و لازم است که در ابتدای کار احتیاط بسیار نماید تا پایمال طریق این جهال نشود و غریق گرداب تقلیدشان نگردد که چون از پیروی ایشان فسردگی و سردی و تیرگی پدیدگشته حرارت و ندامت را فرو نشاند قابلیت طالب نقصان پذیرفته ضایع گردد:

پوشیده مرقعند این خامی چند	نارفته ره صدق و صفاگامی چند
بگرفته زطامات الف لامی چند	بدنام کننده نکونامی چند ^۱

گزیده‌ای از عرفان مسیحی

جیمز کاتسینجر

ترجمه ابوالقاسم پیاده کوهسار^۱

مقدمه

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

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد واحد شاهرود.

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

3. *Dialogue of The Supersensual Life*.

۴. Jakob Boehme: عارف شهیر آلمانی (۱۶۲۴ - ۱۰۷۰) که تمام عمر خود به کار کفایتی مشغول بود و در کنار آن به عرفان و تألیف رسالات

عرفانی پرداخت.

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

گسستن بندها^۲

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

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

— آنجایی که هیچ مخلوقی سکنا ندارد دور است یا نزدیک؟

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

— وقتی از فکرکردن و خواستن باز ایستادم، چگونه صدای او را می شنوم؟

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

1. *The Cloud of Unknowing*.

2. *Breaking the Chains*.

3. *Supersensual Life*.

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

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

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

— حال، چه چیز جلویم را می گیرد یا مرا محجوب می سازد از این که من نتوانم به آن چیزی برسم که خداوند را می بایست با آن دید و شنید؟

مرشد پاسخ داد: «به واقع هیچ چیز جز اراده، سمع و بصر خودت، تو را از آن محجوب نمی سازد و مانع رسیدنت به آن مقام فراحتی نمی شود و به این خاطر که تو برخلاف "آن چیز"ی که از آن نازل شده و ناشی شده‌ای، زیاد تلاش می کنی، خودت را به واسطه اراده‌ات از اراده خداوند محروم می کنی و به واسطه دیدنت از دیدن خداوند. پس چون در دیدن تو، تو تنها به اراده خودت می بینی، و با فهم و درک خود، به اراده خودت می فهمی، از اراده الهی دور می افتی. افزون بر آن اراده تو، جلوی شنیدنت را می گیرد و تو را با تفکر در چیزهای زمینی و مشغول کردنت به چیزهایی که به تو ربطی ندارند از استماع کلام خداوند باز می دارد و به این ترتیب اراده‌ات تو را به جایی می برد که بند طبیعت شده و در آن به اسارت در آید

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

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

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

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

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

1. Divine Imagination.

به قول مولانا:

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مهرویان بستان خدایت

نمی‌تواند به تو صدمه‌ای برساند. زیرا تو مانند همهٔ مخلوقات هستی و هیچ چیز با تو فرق ندارد.»

— ای استاد عزیز خواهش می‌کنم به من بیاموز که چگونه می‌توانم به کوتاه‌ترین راه برای تشبّه به همهٔ مخلوقات، دست پیدا کنم؟

— با دل و جان به جملات سرورمان عیسی مسیح که گفت: «به جز با عوض کردن راهتان و مانند کودکان شدن، وارد ملکوت آسمان نخواهید شد.»^۱ عمل کن و بیاندیش. هیچ راهی کوتاه‌تر از این نیست و هیچ راه بهتری هم نمی‌توان یافت. مسیح به تو می‌گوید که جز با بازگشت و توبه و به مانند یک کودک شدن که برای هر چیزی به خداوند وابسته باشد، نمی‌توانی ملکوت خدا را ببینی. همین کار را انجام بده. هیچ چیز نمی‌تواند به تو آسیب برساند زیرا تو با همهٔ مخلوقات در صلح هستی. زیرا تو به صانع و سرچشمهٔ آنها مرتبط هستی و با چنین ارتباط و تعلقی و با اتحاد اراده‌ات با ارادهٔ او، شبیه وی می‌شوی. اما بدان که من چیزهای بیشتری برای گفتن دارم و تعجب نکن گرچه برایت دشوار باشد. اگر می‌خواهی تا شبیه همهٔ مخلوقات شوی می‌بایست همه چیز را رها کنی. تو باید تمایلت را از همهٔ آنها قطع کنی و چشم‌ت به دنبال هیچ کدامشان نباشد. نباید بخواهی که همهٔ آنها را برای خودت یا همچون خودت در اختیار بگیری. زیرا به محض اینکه به چیزی تمایل یابی و در درونت آن را مال خودت بدانی آن وقت همان چیز — هر چه که هست — با تو یکی می‌شود و با تو در ارادهٔ تو کار می‌کند و از همین لحظه مقید به حفاظت از آن، به مانند پاره‌ای از تنت، می‌گردد. اما اگر به هیچ چیز میل نکنی، آن‌گاه از تمام مخلوقات آزاد و خلاص می‌شوی و در همان لحظه به مانند شاهزاده‌ای الهی بر همهٔ مخلوقات تسلط می‌یابی. چون تو هیچ چیز

۱. عهد جدید، متی، ۳: ۱۸.

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

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

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

برای فرزندان حکمت همه چیز است، آماده گردد.»

پاسخی به افراد اهل عمل^۱

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

مریم با تمام محبت قلبی خود متوجه عیسی بود و به هیچ وجه واکنشی به آنچه می دید یا در مورد او گفته یا کرده می شد، نشان نمی داد. وی با آرامش کامل و با توجه قلبی عمیق، آنجا نشسته بود و با عشقی شادی بخش متوجه ابر نادانی ای

۱. گزیده ای از کتاب ابر نادانی (*The Cloud of Unknowing*)، ابر نادانی کتابی مجهول المؤلف و در واقع رساله ای عرفانی از قرن ۱۴ میلادی و مربوط به انگلستان است. نویسندهٔ آن تحت تأثیر قدیس دیونیزوس آریوپگی بر آن است که معرفت حقیقی خدا فقط با گذشتن از ابرهای عظیم نادانی به دست می آید که در تاریکی های این ابرها، وضوح و روشنائی ظاهری تمام انواع نادانی بشری به طور آگاهانه ای ساقط می گردد. عارف در واقع تلاش می کند تا حجاب این ابرهای نادانی را از میان خویش و خداوند کنار بزند.

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

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

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

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

شما گرفته نخواهد شد زیرا که هرگز تمام نمی‌شود. این وضعیت گرچه بر روی زمین آغاز می‌شود، ولی جاودان است.

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

رمز پرندگان در ادیان^۱

مانابو وایدای^۲

ترجمه سمانه گچ پزبان

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

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

۱. برگرفته از دایرةالمعارف دین، ج ۲، صص ۲۲۴ - ۲۲۶، اثر میرجا الیاده.

2. Manabu Waida.

3. Lascaux.

4. Dordogne.

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

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

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

وحشی و نیز پرندگان، به‌هنگام سفری خلسه‌آمیز، دریافت می‌دارد. ارواح پرندگان – به‌ویژه ارواح غازها، بازها، جغدها و کلاغ‌ها – از آسمان وارد جسم "شمن" می‌شوند و هنگامی که وی بر طبل خود می‌کوبد، به او الهام می‌بخشند. به‌جز این، آنان وارد طبل او می‌شوند یا بر روی جامه "شمنی" وی می‌نشینند. این دقیقاً زمانی است که خلسه روحانی رخ می‌دهد، "شمن" به یک جسم روحانی انتقال می‌یابد و در تجربیات درونی‌اش تبدیل به یک پرنده می‌شود. او به‌سان یک پرنده حرکت می‌کند، آواز می‌خواند، پرواز می‌کند و وحش، پرنده‌وار جسم خاکی را رها می‌سازد و در معیت روح آن پرنده، به‌سوی بهشت بال و پر می‌گشاید. در آیین "تائویی" بن‌مایه روحی که به‌مثابه پرنده صعود می‌کند، در یک سطح روحانی والاتر، ارزشی دیگر یافته است. برای مثال در "چوانگ تزو" که قدمت آن به قرن سوم پیش از میلاد می‌رسد، پرنده‌ای عظیم‌الجثه موسوم به "پنگ" ظاهر شد که بی‌تردید نماد پرواز روح به عالم بالاست؛ روحی که از آزادی مطلق برخوردار است و از ارتباطات این جهانی و آنچه که به ارزش‌های دنیوی موسوم‌اند، رهاست. رسم است زمانی که جادوگری در میان "یاکوت‌ها"،^۱ "تانگزه‌ها"^۲ و "دلگان‌ها"^۳ می‌میرد، بر فراز ستونی بالای قبر وی، پرنده‌ای چوبی نصب می‌نمایند. این پرنده، مظهر روح "شمن" متوفی است.

پرندگان در اساطیر آفرینش بر محور غوطه‌وری در زندگی زمینی پدیدار می‌گردند. در آغاز، یعنی در زمانی که تنها آب پهنه زمین را فرا گرفته بود، پرندگان آبی چون اردک‌ها، قوها، غازها یا پلیکان‌ها به عمق اقیانوس‌های آغازین فرو می‌رفتند تا به ذره‌ای خاک دست یابند.

1. Yakuts.

2. Tanguz.

3. Dolgans.

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

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

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

1. Buriats.
2. Samoyeds.
3. Mansis
4. Yeniseis
5. Maris

۱. نوعی پرندهٔ شکاری.

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

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

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

1. Jimmo.

2. Turul.

3. Arpad.

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

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

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

1. Dumuzi.

2. Adonis.

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

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

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

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

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

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

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

1. Bodhisattvas.

2. Rabbanic.

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

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

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

1. John the Evangelist.

به جمال الهی است.

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

1. Hermann Hesse.

2. *Demian*.

3. Constantin Brancusi.

تأثیر زبان عربی بر هنرهای بصری اسلامی^۱

تیتوس بورکهارت

ترجمه امیرنصری

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

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

دقیق‌ترین نمود قریحه عربی است — زبان و از جمله خط می‌باشد. اعراب زبان‌شان را به کلّ تمدن اسلامی منتقل نمودند و این مسأله نه تنها حفظ میراث اعراب در خارج از عربستان را به دنبال داشت، بلکه حتی به شکوفایی زبان عربی در مناطقی بسیار دورتر از خاستگاه اصلی‌اش انجامید. از طریق وساطت این زبان، اساس قریحه عربی به نحو مؤثری با کلّ تمدن اسلامی در ارتباط بود.

نیروی فوق‌العاده زبان عربی هم از نقش آن به عنوان زبانی مقدّس، و هم از مشخصه باستانی آن اخذ شده است، هم‌چنین این دو امر با یکدیگر مرتبطند: مشخصه باستانی زبان عربی بود که آن را به عنوان زبانی مقدّس مقدّر ساخت و وحی قرآنی بود که جوهره ازلّی‌اش را تا حدّی در آن تحقّق بخشید. از منظر زبان‌شناسی، زبان باستانی به هیچ وجه مترادف با سادگی ساختاری نیست، بلکه کاملاً بعکس: زبان‌ها عموماً در طول زمان تحلیل می‌روند، و هم معانی سلسله مراتبی مختلف‌شان و هم ایجاز منطقی قالب‌هایشان را از دست می‌دهند، امّا در ساحت بلاغت تا آنجایی پیچیده می‌گردند که این ضعف را جبران سازند. در این میان آنچه مورخان زبان را به شکفتی وامی‌دارد این است که زبان عربی قادر به حفظ ریخت‌شناسی‌ای بوده است که قانون‌نامهٔ حمورابی در سده‌های بیست و نوزده پیش از میلاد از آن بهره‌مند بوده است^۱ و هم‌چنین حفظ نظام آوایی‌ای که به جز یک صدای واحد، از طریق قدیمی‌ترین الفبای مکشوفه سامی تبار^۲ به

۱. مقایسه کنید با:

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

۲. الفبای بسیار قدیم نژاد سامی در بردارنده ۲۹ صوت یا حرف است که از آن میان عربی ۲۸ حرف را حفظ نموده است. صدای گم شده گونه‌ای از "س" است. ممکن است که تقلیل الفبا به ۲۸ حرف بازتاب یک فصد نمادین باشد، بدین‌خاطر که برخی نویسندگان عرب می‌پندارند که این اصوات با



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

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

۲۸ واحد قمری متناظر است. چرخه آوایی - که دامنه‌اش از آوای پسکامی تا سخت‌کامی، دندانی و لبی را در برمی‌گیرد - به‌طرح مجدد ادوار "قمری" صدای ازلی نشأت گرفته از خورشید می‌پردازد.

۱. همچنان‌که رنه گون بدان اشاره کرده است. بنگرید به فصل "عایل و قابیل" در کتاب سطره کتبت.

2. Auditive intuition

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

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

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

برای اینکه بدانیم چگونه زبان عربی که خاستگاهی صحرائشین داشت، توانست - بدون هیچ‌گونه وام‌گیری - به زبان یک تمدن بدل شود، که از حیث عقلانی بسیار غنی و متمایز بود، ضروری است بدانیم که ریشه‌های فعلی آن

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

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

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

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

میان تفکر جدلی و نوعی ادراک ترکیبی قرار می‌گیرد که نمونه‌هایش در نفس و بدن موجودند؛ زبان عربی کاملاً وابسته به شَم زبان شنیداری است.^۱

اگر این داده‌ها به همراه تمامی قیود و شرایطی که برای عمومیت بخشیدن به این طبیعت مسلّم انگاشته می‌شوند، به ساحت هنر منتقل شوند، می‌توان اذعان نمود که زبان عربی به نحوی پیشینی به جای نوع بصری، نوع شنیداری است، به عبارت دیگر این زبان پیش‌تر از آن‌که تصویری باشد، شنیداری است؛^۲ در واقع نیاز آن به تجسم بخشیدن هنرمندانه عمدتاً در فرهنگ زبانی‌اش، همراه با آواشناسی مسحورکننده‌اش و نیروی تقریباً نامحدودش در ایجاد صیغه‌های جدید فعلی مستحیل می‌شود. اگر فرد، گونه‌ای انسان را در نظر داشته باشد که به جای عمل کردن، به مشاهده یا تأمل پردازد، و فردی که به نحوی ارتجالی صورت‌های دریافت شده را به صورت‌های اولیه‌ای تقلیل دهد که در اصل لایتغیرند، زبان عربی یک زبان تأمل برانگیز به معنای معمول کلمه نیست؛ اعراب علاقه‌مند بودند تا با نظر به کارکرد درونی اشیا و کنش‌هایی که در آنها منعکس می‌شود به تحلیل اشیا پردازند؛ بدین معنا که ذهنیت آنها ایستا نیست بلکه اساساً

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

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

پویاست. البته از آنجایی که آنان اهل فکر و نظر بودند - اسلام این امور را ثابت می‌کند و زبان عربی متضمن چنین توانایی است - به یاری ریتم و وزن، موفق به کسب وحدتی گشتند که هم‌چون انعکاس حضور ازلی، در زمان در حال گذار بود. نمونه‌های تجسمی‌ای که این توانایی‌ها را برای ذهن خاطر نشان می‌سازند [عبارتند از]: اسلیمی به‌طور خاص با آرایشی در عین حال منظم و نامتناهی که در واقع مستقیم‌ترین بیان ریتم و وزن در نظم بصری است. این امر صحیح است که کامل‌ترین صورت‌ها بدون مساهمت هنری صحرانشینان آسیای مرکزی قابل فهم نیستند؛ اما نزد اعراب بود که [این صورت‌ها] به حدّ نهایی کمال رسیدند. عنصر دیگری که در هنر مسلمانان و در قلمروی اعراب به تدریج بسط و گسترش یافت، بن‌مایه درهم پیچیده و بافته شده^۱ است که از زمان امویان در کامل‌ترین شکلش در پنجره‌های مشبک مساجد و کاخ‌ها به کار می‌رفت^۲. به‌منظور حفظ بردن از تأثیر متقابل هندسی‌ای که بن‌مایه درهم پیچیده و بافته شده را ایجاد می‌کند، تنها کافی نیست به‌نحوی مستقیم به آن نگریست، بلکه ضروری است تا به "ملاحظه" نیروهایی پرداخت که مقابل یکدیگرند و همدیگر را خنثی می‌سازند. پیش از این، اشکال درهم پیچیده در سنگ‌فرش‌های موزائیکی دوران باستان متقدّم موجود بودند، منتها به صورتی اولیه و متخذ از تصوّر طبیعت‌گرایانه‌ای که عاری از پیچیدگی و وضوح موزون و ریتمیک اشکال درهم پیچیده اسلامی - عربی بود. این نمونه‌ها به هنر انتزاعی، و نه هنر فیگوراتیو تعلق دارند، و هم‌چنین قریحه عربی را مشخص می‌نمایند: برخلاف اعتقاد رایج، اعراب معمولی ندرتاً از تخیلی خلاق بهره‌مند بودند. این امر در ادبیات عرب و به‌عنوان نمونه در

1. Interlacing motif

۲. به عنوان مثال در مسجد اموی دمشق یا کاخ خریة الفجر.

داستان‌های هزار و یک شب نمودار می‌شود که دارای خاستگاهی غیرعربی، و ایرانی و هندی است و فقط هنر قصه‌گویی است که عربی است. روح خلاق اعراب به نحوی پیشینی منطقی و بلاغی، هم‌چنین موزون و افسون‌گر است؛ این شکوه و جلال در اسلیمی وجود دارد و نه در وفور تصاویر برانگیزاننده.

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

اما ساختار فعل حرکتی^۲ کاملاً بر زبان عربی تسلط ندارد؛ هم‌چنین این زبان در بردارنده قطبی ایستا، یا به تعبیر دقیق‌تر بی‌زمان است که خودش را در "جمله اسمیه" نشان می‌دهد که در آن "مُسند" (فاعل) و "مُسندالیه" بدون فعل ربطی کنار هم قرار می‌گیرند. این امر به صورت بندی فکر به شیوه‌ای دقیق و موجز و خارج از قلمرو زمان منجر می‌گردد. جمله‌ای از این نوع نظیر یک معادله است؛ اما استفاده از حروف اضافه می‌تواند جریان منطقی درونی‌ای را در آن ایجاد کند. دقیق‌ترین نمونه این نوع، عبارتی است که سازنده "شهادت" اصلی اسلام است: لا

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

اله إلا الله؛ عبارتی که معنای تحت‌اللفظی آن می‌شود: «هیچ الهی نیست مگر الله»؛ در زبان عربی، توازن دو علامت نافیه - لا و الا - کاملاً آشکار است. مطابق این قاعده، مشخصه ایستای جمله اسمیه در نتیجه کنش عقلانی صرف که با نظامی منسجم و هماهنگ متناظر است، از میان می‌رود: «هیچ موجود خودمختاری به غیر از خدای واحد وجود ندارد». این امر تمایزگذاری میان امر نسبی و مطلق و تقلیل اولی به دومی است. بنابراین زبان عربی در بردارنده توانایی تلخیص کل آیین در قاعده‌ای موجز و مختصری می‌باشد که دارای نمود یک الماس بالبه‌های برنده و جنبه‌های درخشان و انعکاس‌دهنده است. این مسأله صادق است که این توانایی بیانی، صرفاً و به‌طور کامل در وحی تحقق می‌یابد و بالاتر از همه به قرآن تعلق دارد؛ اما با این حال، ذاتی قریحه عربی است و در هنر اسلامی - عربی منعکس می‌شود، چراکه این هنر صرفاً موزون نیست بلکه هم‌چنین متبلور و درخشان نیز هست.

ایجاز جمله عربی منحل و محدودکننده معنا نیست، با این حال در مرتبه توصیف نیز تمایلی به [ساخت] ترکیبی ندارد: یعنی زبان عربی ندرتاً چندین شرط یا موقعیت را در جمله واحدی جمع می‌کند؛ این زبان ترجیح می‌دهد تا آنها را در مجموعه‌ای از جملات کوتاه با یکدیگر مرتبط سازد. در این باب یک زبان پیوندی هم‌چون زبان ترکی که با زبان‌های مغولی مرتبط است، از خشکی کمتر و انعطاف بیشتری نسبت به زبان عربی برخوردار است؛ آشکارا هنگامی که این زبان به توصیف موقعیت یا منظره‌ای می‌پردازد بر زبان عربی برتری دارد، هم‌چنین این امر در مورد زبان فارسی نیز صادق است که زبانی هند و اروپایی است؛ با این حال هر دوی این زبان‌ها نه تنها اصطلاح‌شناسی کلامی‌شان را از زبان عربی به امانت گرفته‌اند، بلکه هم‌چنین تقریباً تمامی اصطلاح‌شناسی علمی -

فلسفی‌شان را نیز وام‌دار این زبان‌اند.

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

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

اما هنر ایرانی به واسطه حس آن نسبت به نظام سلسله مراتب مختلف متمایز می‌گردد؛ معماری ایرانی بدون توجه به "کاربردی بودن" به معنای جدید کلمه، کاملاً مفصل‌بندی می‌شود. در نظر ایرانیان [معنای] وحدت بیش از هرچیز در هارمونی و هماهنگی تجلی می‌یابد. علاوه بر این ایرانیان به واسطه طبیعت و فرهنگ [شان] "تجسم‌بخش" هستند - منتها می‌توان گفت تجسمی شاعرانه و

1. ideographic

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

رؤیایی - و فعالیت هنری شان هم چون جان بخشیدن به واسطه یک آهنگ درونی بود. معمولاً در شرق گفته می شود که «عربی زبان خداوند و فارسی زبان بهشت است»، که به عنوان نمونه به خوبی تفاوت موجود میان معماری عربی نظیر معماری مغربی با اشکال هندسی درخشانی که آشکارکننده اصلی واحد است، و معماری ایرانی با گنبد‌های فیروزه‌ای و تزئینات گیاهی آن را می توان سنجید.

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

زبان قرآن در هر منطقه‌ای از جهان اسلام وجود دارد؛ کل زندگی مسلمانان با عبارات قرآنی درمی آمیزد و نمازها، ادعیه و نیایش‌ها در زبان عربی متخذ از کتاب مقدس است، نسخه‌های بی شمار [قرآن] شاهد این مدعاست. می توان اذعان نمود که این حضور فراگیر قرآن به عنوان طنینی معنوی عمل می نماید - هیچ عبارت بهتری برای مشخص کردن تأثیری که ماهیتاً هم معنوی و هم پرطنین باشد وجود ندارد - و اینکه این طنین [معنوی قرآن] ضرورتاً حالات و معیارهای هنر مسلمانان را متعین می سازد؛ پس هنر بصری اسلام به طریقی خاص بازتاب کلام قرآن است. با این حال به دست آوردن اصلی که این هنر را با نص قرآنی متحد سازد، بسیار دشوار است. این امر نه تنها در مرتبه روایت که در هنر بصری معمول جهان اسلام نیز هیچ نقشی را ایفا نمی کند، بلکه هم چنین در مرتبه ساختارهای صوری نیز چنین نیست، چرا که قرآن در روابط [عناصر] درونی محتوایش - که به نحو غریبی گسسته هستند - و چه در سبک لفظی اش که از هرگونه قواعد کمی اجتناب می کند، از هیچ قانون نگارشی پیروی نمی کند. وزن و ریتم قرآن آنچنان قدرتمند و نافذ است که از هیچ معیار تثبیت شده‌ای پیروی

نمی‌کند؛ [چنانکه] گاهی قوافی اعجاب‌آوری را به کار می‌گیرد و سپس به‌طور ناگهانی بُرد و گام‌اش را تغییر می‌دهد، و به شیوه‌ای غیرمنتظره فراز و فرود را واژگونه می‌سازد که از این حیث استثنایی و فوق‌العاده است.

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

شعر کامل - نظیر هر اثر هنری کاملی - روح را در مقام غنا غوطه‌ور می‌سازد، اما قرآن در هر فردی که الفاظش را استماع می‌کند و جادوی طنین‌انداز آن را تجربه می‌کند، هم‌موجب غنا و هم موجب فقر می‌گردد. قرآن اعطا و اخذ می‌کند، به‌واسطه پروبال بخشیدن به روح، آن را تعالی می‌بخشد و سپس آن را پایین می‌آورد و عریان می‌سازد؛ به یک‌باره هم چون توفان هم تسلی‌بخش و هم پالایش‌کننده است. هنر انسانی به دشواری می‌تواند از این فضیلت برخوردار باشد. این امر معادل گفتن این مسأله است که هیچ "اسلوب" قرآنی‌ای وجود ندارد که بتواند بدون تنزل یافتن به ساحت هنر منتقل شود، اما حالت نفسانی‌ای وجود دارد که تلاوت قرآن بدان یاری می‌رساند و مستعد برخی تجلیات صوری و مانع برخی دیگر است.

آهنگ و آوای قرآنی همواره غم‌غربت (نوستالژی) سکرآور را با متانت و جدّیت پیوند می‌دهد: آن درخشش خورشید الوهی بر کویر انسانی است. تا حدّی

سیلان و طنین موزون اسلیمی و مشخصه انتزاعی و بلورین معماری با این دو قطب متناظرند و آنها مؤلفه‌هایی هستند که مدام تکرار می‌شوند.

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

در باب این رابطهٔ دوم، این امر اهمیت دارد که ماهیت انتزاعی نشانه‌ها - خطّ عربی کاملاً آوایی است - ریتم ترسیمی بسیار درخشانی را ایجاد کرده، [البته] بدون اینکه صورت‌های اصلی حروف از این رهگذر زائل گردند. بسط و گسترش عام و تا حدّی طبیعی خطّ عربی به جانب روانی صورت‌ها گرایش دارد؛ سبک‌ها و اسلوب‌های کاملاً متفاوت نه تنها به دنبال یکدیگر بلکه هم‌چنین در کنار هم موجودند، خصوصاً در کتیبه‌ها، خوشنویسی عربی نقطهٔ مقابل خوشنویسی شرق دور است که در اینجا می‌باید بدان اشاره کنیم، چراکه آن نیز اوجی را در هنر نگارش به‌وجود می‌آورد: خوشنویسان چینی [ت ۲۳] یا ژاپنی نشانه‌هایی را جدا می‌سازند که هر یک از آنها با معنای مجزایی متناظرند؛ آنان با

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

استفاده از قلم مو و خطوطی کمابیش عریض، هسته اصلی تصویریِ تصوّرات مربوط را پدید می آورند. از طرف دیگر خوشنویس عربی از قلم نی که به صورت دوحّدی تراشیده شده است، استفاده می کند و به واسطه آن به ترسیم دقیق و غالباً مرتبط ساختن خطوط می پردازد؛ و در عین اینکه بر تضاد حروف تأکید دارد تا آنجا که ممکن باشد حروف را به یکدیگر متصل می سازد: نگارش از سمت راست به چپ صورت می پذیرد و جهت آن افقی است که این صورت ها را در هم ادغام می کند و با یکدیگر پیوند می دهد، درحالی که در جهت عمودی بخش های قائم حروف، به نحوی مجزا از هم قرار می گیرند و به یک معنا، آهنگ مداوم خطوط را منقطع می سازند. از منظر نمادپردازی محورهای مکانی - که با بحث فعلی تناسب دارند و علاوه بر این خصلت ذاتی هنر بافندگی است - عناصر عمودی حروف که جریان نگارش را "تعالی" می بخشند، مطابق با ماهیات آنهاست، درحالی که حرکت افقی بازنمود پیوستگی مادّی صور آنهاست؛ [حروف] قائم نظیر پرتوی از ذات واحدند که به واسطه وحدتش متمایز می گردند، درست نظیر لحظه حال که از گذشته و آینده متفاوت است، از سوی دیگر جریان افقی که به صورت امواج مداوم ادامه می یابند، تصویری از صیورورت و حیات اند. در سبک های خوشنویسی، به عنوان نمونه "ثلث"، این اختلاف محدودیت هایش را به دنبال دارد، در جهت افقی آهنگ قوس های فراوان و مختلف با وزن امور قائم هماهنگ است که خصوصاً به واسطه خطوط عمودی الف و لام شکل می یابد: این امر نظیر شهادت (دیدار) مقام وحدت است که انبساط سرور آمیز و آرام روح را به همراه دارد.

شعر کلاسیک اعراب مسلمان به واسطه صورتش - ریتم یکنواخت و وزن پیچیده اش - با شعر بدوی پیش از اسلام مرتبط است. بنابراین نشانگر این امر

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

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

تسلط عنصر شنیداری بر عنصر تصویری در روح عربی ممکن نیست مگر

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

کار در زندگی معنوی^۱

فریتيوف شوان

ترجمه پریسا خداپناه

کیش امروزی کار از یک طرف بر این واقعیت بنا شده است که برای اکثر مردمان، کار یک ضرورت است، و از طرف دیگر مبتنی بر این تمایل بشر است که می خواهد از یک اضطرار غیر قابل اجتناب، نوعی فضیلت بسازد. اما در کتب عهدین، کار به عنوان نوعی مجازات معرفی شده است، چنانکه گوید: «با عرق جبین خود نان خواهی خورد»^۲. قبل از گناه نخستین و هبوط آدم، اولین جفت انسانی کار را نمی شناختند. همیشه و همه جا اولیای اهل مشاهده ای^۳ بوده اند که (بی آنکه کاهل باشند) کار نکرده اند و در همه جهان های سنتی سائلانی دیده می شدند که صدقه دریافت می کردند، بدون آنکه کاری از آنها خواسته شود؛ الا

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

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

۲. سفر تکوین، باب ۳، رقم ۱۹.

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

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

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

1. Rama Krishna (عارف هندو در قرن نوزدهم)

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

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

4. Sacramental

5. Ora et Labora

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

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

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

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

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

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

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

عرفان، اسلام و ایران
بزرگداشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی
شهرام پازوکی

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

این همایش دومین همایش با صبغه عرفانی بود که در روزهای ۲۵ تا ۲۷ بهمن ماه سال ۱۳۸۳ در محل باشگاه دانشجویان دانشگاه تهران برگزار شد.^۱ در این همایش به طور عام به تصوّف و عرفان به عنوان رکن اصلی فرهنگ ایران اسلامی از ابعاد و جلوه‌های مختلف آن توجه شد و به طور خاص به شیخ شهاب‌الدین سهروردی به عنوان عارفی که متوجه استمرار معنویت ایران قبل از

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

اسلام در دوره بعد از اسلام شد و آن را اظهار داشت. از این رو مقالات خواننده شده از مباحث غامض عرفان نظری تا مظاهر هنری عرفان، از موسیقی و معماری تا سینما، را در برمی گرفت.

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

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

«تحقیق درباره عرفان و تصوّف در ایران، همچون تحقیق درباره سیر تحولات تاریخی یک فرقه مذهبی اسلامی نیست بلکه تحقیق درباره ظهور و سیر معنا و حقیقت اسلام در ایران است. لذا جستجو برای یافتن سرچشمه‌های دیگر برای تصوّف در ایران، به غیر از سرچشمه زلال اسلام، کاری عبث است. به نظر مشایخ صوفیه اگر اسلام را براساس حدیث نبوی^۱ به داشتن سه جنبه شریعت،

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

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

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

بی‌جهت نیست که مخالفان اصالت تصوف در اسلام نوع دلاییشان با مخالفان اصالت تشیع در اسلام غالباً یکسان است و تصوف و تشیع را حاصل فکر

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

انس و قرابت ایران با تصوّف اسلامی به گونه‌ای بود که گروهی بر آن شدند اصولاً منشأ تصوّف تعالیم زرتشت یا مذهب مانوی است^۳ و گروهی دیگر گفتند که تصوّف نهضتی شعوبی است از جانب ایرانیان بر ضد امتیازات طبقاتی و قومی‌ای که خلفای عرب روا می‌داشتند.^۴ به نزد عده‌ای نیز تصوّف در ایران، مولود تلخی‌ها و ناکامی‌هایی است که در ادوار تاریخ ایران به هنگام حمله و سلطه بیگانگان مثل دوره مغول پیدا شده است. درحالی که ناکامی‌های زندگی اصل تصوّف را ایجاد نکرد بلکه سبب پناه بردن مردم به تصوّف و لذا رواج آن شد. در همین مسیر از دیگر مذاهب موجود در ایران در اواخر دوره ساسانی

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

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

۳. زّربن‌کوب، عبدالحمین، جستجو در تصوّف ایران، صص ۱۳ تا ۱۶.

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

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

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

داستان زندگی سلمان و انقلاب روحی وی، از رهسپاری‌اش از آیین مزدیسنان به مسیحیت و سپس به اسلام، و در جامعه اسلام نیز جزو نزدیکترین صحابه پیامبر در آمدن، حکایتی است از داستان مسلمان شدن ایرانیان و شرافت

۱. سرچشمه تصوّف در ایران، ص ۳۵.

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

خاصی که آنان همچون سلمان در عالم اسلام خصوصاً در طریقهٔ تصوّف و تشیّع یافتند به نحوی که پیامبر اسلام در تفسیر آیه فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ،^۱ به سلمان و قوم وی اشاره کردند.

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

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

حضور و نفوذ تصوّف در ایران به صورت‌های مختلف جلوه گر است؛ از طرفی در فن و هنر ارباب حرفه و هنر، مثل: معماری و موسیقی و بتّایی و نقاشی و خطاطی مشهود است که عموماً آنان اتصال به حلقه‌های فتوت و سلسله‌های تصوّف داشتند و نسبت استادکار و شاگرد نسبت پیر و مرید بوده است و شاگرد

۱. سورهٔ مائده، آیهٔ ۵۴.

۲. رک: مطهری، مرتضی، خدمات متقابل ایران و اسلام.

قبل از اینکه اهل مهارت فتی در حرفه خود باید اهلیت سلوک الی الله در تصوّف را می‌یافت که شرح آن در فتوت‌نامه‌ها آمده است.^۱ از طرف دیگر در ادبیات فارسی سهم آن بی‌نظیر است و به معنایی ادبیات فارسی را می‌توان ادبیات تصوّف نامید.

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

نهضت‌های اجتماعی صوفیه در ایران از نهضت شیخ خلیفه مازندرانی

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

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

(مقتول در ۷۳۶) و شاگردش شیخ حسن جوری (مقتول در ۷۴۳) که منجربه تأسیس نهضت سریداران در خراسان شد و سپس نهضت حروفیه در دوره تیموریان، تا نهضت بزرگ صفویّه که منجربه تأسیس سلسله صفویّه در ایران گردید^۱، همگی از حیث نفوذ تصوّف در تفکر اجتماعی ایران درخور اعتنا و تحقیق دقیق هستند. این نهضت‌ها که غالباً شیعی بودند به نکته پراهمیت سهم تصوّف در بسط و استقرار تشیع در ایران دلالت دارند که پس از سقوط خلافت عباسی، زمینه را برای آن آماده کردند تا اینکه بالاخره در دوره صفویّه، و به‌دست این گروه صوفیه، تشیع مذهب رسمی ایران شد.»

۱. زرین‌کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوّف ایران، صص ۴۹ تا ۷۹.

صوفی و شعر

بوطیقای شعر صوفیانه عثمانی^۱

محمود ارول قلیچ^۲

تورقای شفق^۳

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

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

1. *Süfi Ve Siir, Osmanli tasavvuf şiirinin poetikası*, Mahmut Erol Kiliç, İnsan yayinlari, 2004.

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

۳. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران.

کتاب صوفی و شعر با یک مقدمه مفصل درباره کلیات موضوع آغاز می‌شود و مشتمل بر چهار فصل است. در این مقدمه مؤلف سعی می‌کند تا دیدگاه‌های صوفیان و عارفان را درباره منبع هنر بیان کند و می‌گوید: «منبع اصلی هنر از نظر صوفیان و عارفان، خداوند است؛ یعنی بزرگ‌ترین هنرمند، خداوند تبارک و تعالی است».

پژوهشگرانی که در مورد شعر عثمانی تحقیقاتی انجام داده‌اند به این نتیجه رسیده‌اند که بیشتر شاعران بزرگ عثمانی، در عین حال از بزرگان صوفیان و عارفان نیز بوده‌اند. هم‌چنین اغلب صوفیان بزرگ نیز شاعران بزرگی بوده‌اند. شاعران عثمانی از سه تن از شخصیت‌های بزرگ تاریخ تصوف پیروی کرده‌اند؛ مانند سالکی که برای رسیدن به هدف خود از پیر طریقت پیروی می‌کند. نخستین این بزرگان که تأثیر وی از شرق تا غرب همه جهان را فراگرفت شیخ الاکبر محی‌الدین عربی است. مؤلف، نظریه هنر را از دیدگاه ابن عربی بیان می‌کند و می‌گوید: «استاد فکری شاعران عثمانی ابن عربی است.» از شاعران نیز نمونه‌هایی می‌آورد که در ستایش ابن عربی شعر سروده‌اند. عبدالرحمن رامی چلبی (وفات ۱۶۳۹ م.) مدیحه‌ای به نام «مدیحه شیخ اکبر» نوشته است و درباره وی می‌گوید: «تو شیخ من هستی.» شاعر دیگری که ابن عربی را ستایش کرده است نابی (وفات ۱۷۱۲ م.) می‌باشد که در مسیر سفرش به خانه خدا در مسجد سعدالدین قونوی در قونیه نسخه فتوحات را که با خط خود ابن عربی بود دیده و گرد و غبار آن کتاب را به نیت تبرک به صورت خود می‌کشد.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

حیات تصوّف در دوران عثمانی^۱

عثمان تُورَر^۲

اسرا دوغان

حیات تصوّف در دوران عثمانی تحقیق و تألیف و تصحیح استاد عثمان تُورَر است که به زبان ترکی است و یک مقدمه و سه بخش دارد. موضوع اصلی این کتاب، بررسی زندگی محمّد نظمی افندی، یکی از مشایخ سیواسیه از شاخه‌های طریقت خلوتیه، به همراه معرّفی هدیه‌الاکخوان که از آثار اوست و در واقع به نوعی مناقب‌نامه سایر مشایخ سیواسیه است که براساس هفت نسخه تصحیح شده است.

در آغاز کتاب، گزارشی در مورد معنای تصوّف و تاریخ شکل‌گیری آن و

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

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

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

ب) ترجمه کتاب صوفیان و کبیرها: (تصوّف در روسیه)، تألیف الکساندر بینگن و اندرس ویبوش. این کتاب به زبان فارسی هم ترجمه شده است. برای معرّفی

آن رجوع کنید به عرفان ایران، ۴، ۱۳۷۹، صص ۱۵۳-۱۴۳.

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

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

پس از این گزارش، عثمان تورر به بررسی زندگی محمّد نظمی افندی می‌پردازد: محمّد نظمی افندی در سال ۱۰۳۲ هجری، مطابق با ۱۶۲۲ میلادی، متولّد شد. در سنّ ۱۸ سالگی در مولوی‌خانه "ینی قاپو" نزد شاهزاده درویش محمّد تسلیم، وارد طریقه فقر و درویشی شد و به این ترتیب سلوک او از این زمان آغاز می‌شود. عثمان تورر در ادامه مباحث این بخش به بررسی مراحل سلوک محمّد نظمی افندی و اینکه چگونه تحت تربیت و ارشاد شیخ سیواس افندی، سرسلسله خلوتیّه قرار گرفت، تا زمانی که در تکیه محمّد آقا به مقام شیخی سلسله

مذکور تعیین شد، می‌پردازد. نظمی‌افندی علاوه بر شیخی، مقام و عظمی و خطابه این تکیه را نیز عهده‌دار بود. به نقل از کتاب حیات تصوّف، نظمی‌افندی پس از اتمام مراحل سیر و سلوک باطنی، یعنی جهاد معنوی، در سال ۱۶۳۳ به‌عنوان رهبر لشکریان، عازم جهاد صوری یعنی جنگ [لائوروار] شده و در سال ۱۷۰۱ چشم از جهان فرو می‌بندد که آرامگاه وی هم در این کتاب معرفی شده است.

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

از مباحث مهم این کتاب، معرفی طریقت خلوتیه، که محمد نظمی‌افندی نیز منسوب به آن است، و وجه تسمیه خلوتیه، سلسله مشایخ و شاخه‌های آن، از جمله شعبه سیواسیه می‌باشد. مطابق این مباحث، مؤسس سلسله خلوتیه، شیخ ابو عبدالله سراج‌الدین عمر بن شیخ اکمل‌الدین گیلانی لاهیجی خلوتی است که در سال ۷۱۷ وفات یافت. در زمینه وجه تسمیه خلوتیه در این کتاب آمده است که مؤسس این سلسله به خلوت نشینی بسیار علاقه‌مند بود، در نتیجه این سلسله، خلوتیه نام گرفت. در این کتاب، خصوصیات ذکر و مراحل خلوت رفتن صوفیه خلوتیه، سماع و انواع ذکرها تشریح می‌شود. سلسله خلوتیه پنج شاخه دارد که عبارتند از: روشنیه، جمالیه، احمدیه، شمسیه و سیواسیه که محمد نظمی‌افندی منسوب به شاخه

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

سیواسیه خلوتیه است. گفته شده که سرسلسله این شاخه، شیخ عبدالله نوری افندی است که در سال ۱۶۵۰ میلادی وفات یافت. چون مرکزیت این سلسله در حوالی شهر سیواس آناتولی بود، این شاخه به سیواسیه معروف شد.

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

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

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

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

۱- هدیه اولی: مناقب شیخ یوسف مخدومی؛ ۲- هدیه ثانی: مناقب شیخ

محمد رقیه؛ ۳- هدیة ثالث: مناقب شیخ شاه قباد شیروانی؛ ۴- هدیة رابع: مناقب
شیخ عبدالمجید شیروانی؛ ۵- هدیة خامس: مناقب شیخ شمس الدین احمد
سیواسی؛ ۶- هدیة سادس: مناقب شیخ عبدالمجید سیواسی؛ ۷- هدیة سابع: مناقب
شیخ عبدالله نوری