

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

ویژه تصوف

زیر نظر سیدحسین نصر

مقاله‌ها:

جوانمردی در ایران اسلامی	محمد جعفر محبوب
سهم ایرانیان در ادب صوفیانه عرب	احمد مهدوی دامغانی
تأثیر ایران بر ادبیات و تصوف در آسیای جنوبی	خلیق احمد نظامی
عین القضاة همدانی و رساله شکوی الغریب او	حمید دباشی
اهمیت آثار فارسی سهروردی	مهدی امین رضوی
مفهوم علم در مثنوی مولانا جلال الدین	محمد استعلامی
خواجہ خرد و رساله نور وحدت وی	ویلیام چیتیک
عرفان نظری و سیر و سلوک در تصوف	سیدحسین نصر

نقد و بررسی کتاب:

طریق صوفیانه معرفت	لئونارد لوئیزان
از دواج موقت و ضرورت‌های اجتماعی	ولی رضا نصر
حدیث نامکرر ایران و غرب	نادر انتخابی

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

گروه مشاوران :

گیتی آذری، دانشگاه کالیفرنیا - برکلی
پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک
راجر سیوری، دانشگاه تورنتو
ریچارد فرای، دانشگاه هاروارد
محمدجعفر محبوب
سیدحسین نصر، دانشگاه جورج واشینگتن
احسان بارشاطر، دانشگاه کلمبیا

دبیران:

داریوش شایگان
شاهرخ مسکوب

دبیر نقد و بررسی کتاب:
احمد کریمی حکاک

مدیر:

هرمز حکمت

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی برای پژوهش درباره میراث فرهنگی و شناساندن جلوه‌های عالی هنر، ادب، تاریخ و تمدن ایران. این بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» ایالات متحده آمریکا است.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران نامه» با ذکر مأخذ مجازست. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هر یک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.
نامه‌ها به‌عنوان سردبیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

تلفن: ۱۹۹۰-۶۵۷-۳۰۱

بهای اشتراك

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:
سالانه (چهار شماره) ۳۵ دلار، برای دانشجویان ۲۰ دلار، برای مؤسسات ۶۵ دلار
برای سایر کشورها هزینه پست به‌شرح زیر افزوده می‌شود:
با پست عادی ۶/۸۰ دلار
با پست هوایی: کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و آفریقا ۲۹/۵ دلار

فهرست

سال یازدهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۱

زیر نظر سیدحسین نصر

مقاله ها :

- | | | |
|-----|--------------------|---|
| ۳ | سیدحسین نصر | پیشگفتار |
| ۷ | محمد جعفر محجوب | جوانمردی در ایران اسلامی |
| ۱۷ | احمد مهدوی دامغانی | سهم ایرانیان در ادب صوفیانه عرب |
| ۳۳ | خلیق احمدنظامی | تأثیر ایران بر ادبیات و تصوف در آسیای جنوبی |
| ۵۷ | حمید دباشی | عين القضاة همدانی ورسالة شکوی الغریب او |
| ۷۵ | مهدی امین رضوی | اهمیت آثار فارسی سهروردی |
| ۹۱ | محمد استعلامی | مفهوم علم در مثنوی مولانا جلال الدین |
| ۱۰۱ | ویلیام چیتیک | خواجه خرد و رساله نور وحدت وی |
| ۱۲۱ | سیدحسین نصر | عرفان نظری و سیر و سلوک در تصوف |

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|-----------------|-------------------------------------|
| ۱۲۹ | لئونارد لوئیزان | طریق صوفیانه معرفت |
| ۱۳۵ | سیدولی رضا نصر | از دواج موقت و ضرورت‌های اجتماعی |
| ۱۴۰ | نادر انتخابی | حدیث نامکرر ایران و غرب |
| ۱۴۹ | | بنیاد مطالعات ایران در سالی که گذشت |
| ۱۵۳ | | کتاب‌ها و نشریات رسیده |
| | | ترجمه خلاصه مقاله ها به انگلیسی |

اثری که باید در خانه هر ایرانی فرهنگ دوستی موجود باشد



ENCYCLOPAEDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد پنجم

Volume V

دفاتر ۶، ۷ و ۸

Fascicle 6 (Chehrdad Nask -- Class System V)

Fascicle 7 (Class System V -- Clothing IX)

Fascicle 8 (Clothing X -- Coffee)

منتشر شد

Mazda Publishers

P. O. Box 2603

Costa Mesa, CA 92626

U. S.A.

Tel: (714) 751-5252

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران‌شناسی

زمستان ۱۳۷۱ (۱۹۹۳)

سال یازدهم، شماره ۱

پیش‌گفتار

تصوف و اهمیت آن در فرهنگ ایران

تصوف را در نهاد و اصلش کاری با فرهنگ، به معنای جدید این واژه، نیست زیرا که تصوّف سروکارش با تکمیل نفس و زدودن عرایض پلید از گوهر روان آدمی و بالمالک سوق دادن انسان به آن مقامی است که شیخ اجل سعدی درباره آن می‌فرماید: «رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند»، درحالیکه تعریف عادی از فرهنگ مرتبط است به فعالیت برونی انسان در قلمروهای همچون ادب و هنر. به عبارت دیگر برداشت امروزی از واژه فرهنگ - اقلأً به تعبیری که معمولاً درعرف از مفهوم "فرهنگ" می‌شود- ارتباطی اساسی با عالم درون که تصوّف هادی به آن است ندارد. لیکن چون آنچه ما فرهنگ ایران می‌نامیم یک فرهنگ سنتی است با ریشه‌های عمیق معنوی و نه یک فرهنگ صرفاً بشری و این جهانی به مانند فرهنگ‌های دنیای متجدد، ارتباطی عمیق بین تصوّف و تقریباً تمام جوانب و ساحت‌های فرهنگ ایران از شعر گرفته تا معماری و از

موسیقی تا فلسفه وجود دارد و به همین دلیل پیام عمیق‌تر این فرهنگ را نمی‌توان بدون توجه به تعالیم تصوّف درک کرد. لذا این شماره از مجله *ایران نامه* به تصوّف در ارتباط با فرهنگ ایران اختصاص یافته است.

کلمه تصوّف را می‌توان به دو معنی تعبیر کرد. از آنجا که حقیقت تصوّف با بُعد درونی دین و وحی سر و کار دارد و هرتجلی حقّ به ناچار مانند خود حقّ ظاهری دارد و باطنی، می‌توان تعالیم درونی ادیان گوناگون را تصوّف خواند و به تصوّف یهودی و مسیحی و هندو و بودائی و غیره اشاره کرد بدون این که منظور نفوذ تاریخی یکی بر دیگری باشد زیرا حقیقت وراء زمان است و آنرا تاریخی نیست و فقط می‌توان از تجلیات آن در صفحه زمانه به صورت تاریخی سخن گفت. معنی دیگر تصوّف به معنی اخصّ آن است که همان تصوّف اسلامی است که از تعالیم درونی پیامبر اکرم^(ص) و باطن قرآن کریم سرچشمه گرفته و در اعصار گوناگون در نقاط مختلف جهان اسلامی ظهور کرده و مخصوصاً در ایران یکی از خیره‌کننده‌ترین آثار خود را بجا گذاشته است.

تاریخ ایران دوران اسلامی از آغاز با تجلیات تصوّف عجین بوده است و کمتر مظهری از مظاهر فرهنگ ایران است که به نحوی از انحاء با تصوّف ارتباطی نداشته باشد. در فلسفه از همان قرن سوم و چهارم هجری علاقه به تعالیم تصوّف در آثار فلاسفه دیده می‌شود و *فصوص الحکمة* منسوب به فارابی و بخش‌های پایانی *اشاوت و تنبیهات* شیخ الرئیس نمونه‌هائی شناخته شده از آن است. در قرون بعدی این ارتباط بین تصوّف و فلسفه بیش از پیش تقویت یافت چنان‌که درک افکار شیخ اشراق و قطب الدین شیرازی و ملاصدرا بدون عنایت به تصوّف ناممکن است.

حتی در علوم طبیعی و ریاضی نیز ارتباطی با تصوّف مشهود است چنان‌که باز در آثار قطب الدین شیرازی، که در عین حال هم متصوّف بود و هم حکیم و فیزیک دان، این ارتباط دیده می‌شود. فلسفه ریاضی فیثاغورثی نیز، که در آثار بسیاری از حکما مانند *اخوان الصفا* مطرح شده است، پیوند مستقیم با جنبه فلسفی تصوّف دارد. وانگهی، آغاز علم اشیاء و کیمیا در اسلام که با نام جابربن حیان ارتباط بنیادی دارد از تصوّف جدا نیست و چنان‌که نزد ارباب دانش مشهود است یکی از القاب جابر "الصوفی" است.

و اما ادبیات و مخصوصاً ادبیات منظوم فارسی آن چنان با حقائق عالم تصوّف آمیخته و مرکب بیان آن حقائق گشته که حاجتی به بیان آن نیست. اثر تصوّف بر ادبیات فارسی برهمگان عیان است. آنچه در ادبیات بی بدیل فارسی جنبه

جهانی دارد و وراء زمان و مکان است همانا اشعار بزرگانی همچون سنائی و عطار و مولانا و محمود شبستری و حافظ و جامی است که، به رغم ترجمه‌های ناقص، گروه بزرگی از دوستاران معرفت را در شرق و غرب به خود جلب کرده است. در ادبیات منثور فارسی نیز نشانه شهر تصوف در بسیاری از شاهکارهای آن مانند *رسالة فی حقیقة العشق* سهروردی و *گلستان سعدی* و همچنین در آثار مربوط به حیات صوفیان همچون *تذکرة الاولیای* عطار کاملاً مشهود است.

حفظ موسیقی سنتی ایران و اشاعه آن با تصوف عجین است و بسیاری از بزرگان موسیقی خود در راه سیر و سلوک قدم نهاده بودند. و نیز چنین رابطه ای بین فنون نقاشی، معماری، خطاطی و سایر هنرهای زیبا و تصوف در اعصار گوناگون تاریخ ایران دیده می‌شود.

حتی در قلمرو اجتماعی و اقتصادی بسیاری از نهادهای مهم همچون جوانمردی و فتوت و عیاری و پهلوانی از یک سو و اصناف و حرف از سوی دیگر با طرق صوفیه ارتباط تام داشته است و در برخی از نقاط ایران این رابطه هنوز باقی مانده است. لازم به گفتن نیست که در چند دوره از تاریخ ایران تصوف مستقیماً با حیات سیاسی ایران نیز ارتباط داشته است که مهم‌ترین آن تأسیس خاندان صفویه بر اساس تشکیلات طریقه صفوی است.

تصوف در قالب ایرانی آن نه فقط رکنی اساسی از فرهنگ ایران است، بلکه اثری بس عمیق نیز بر فرهنگ اقوام دیگر از خود بجا گذاشته و حتی می‌توان گفت که تاریخ آسیا را در هزاره اخیر تغییر داده است زیرا گسترش اسلام در بسیاری از بلاد شرق ایران مرهون نفوذ ادبیات صوفیانه ایران است و ناشی از خود حقیقت تصوف که ادبیات لباس صوری و لسان پیام آنست. تصوف آغشته به فرهنگ ایران نه تنها تحولی بنیادی در مردم ترک زبان و شبه قاره هند و مسلمانان چین و مردمان جنوب شرقی آسیا به وجود آورد، بلکه در خود ادب صوفیانه عرب نیز سهمی اساسی داشت و بسیاری از بزرگان تصوف عرب زبان در قرون اولیه ایرانی بودند.

البته تنها در یک شماره مجله *ایران نامه* نمی‌توان به تمام سطوح و ابعاد این بحر وسیع که تصوف است و رابطه اش با فرهنگ ایران پرداخت. لیکن کوشش به عمل آمده است که اقلأً به برخی از جوانب این مهم توجه شود. آقایان احمد مهدوی دامغانی و خلیق احمد نظامی و ویلیام چیتیک به ارتباط بین تصوف با رنگ ایرانی آن با عالم عرب و شبه قاره هند پرداخته‌اند. آقای محمد جعفر محبوب سخن از آئین جوانمردی و جوانب انسانی و اجتماعی تصوف در ایران به

میان آورده و آقایان محمد استعلامی و حمید دباشی و مهدی امین رضوی به بحث پیرامون سه تن از بزرگان تصوف یعنی خداوند معرفت مولانا جلال الدین و عین القضاة همدانی و شیخ شهاب الدین سهروردی مبادرت ورزیده و هریک رابطه بین تصوف و جنبه ای از مسائل فلسفی و یا اخلاقی و اجتماعی را روشن ساخته‌اند. در پایان راقم این سطور کوشیده است تا اهمیت عرفان نظری را، که از قرن هفتم به بعد بین صوفیة ایران گسترش یافت، از لحاظ خود تصوف تاحدی تحلیل کند.

امید است این مجموعه خوانندگان را بیشتر متوجه اهمیت تصوف برای شناخت فرهنگ ایران سازد و از آن مهتر به حقیقت خود تصوف سوق دهد، حقیقتی که فقط به صورت غیرمستقیم در این مقالات به آن اشاره شده است.

سید حسین نصر

پاریس، ۳ ژانویه ۱۹۹۳

جوانمردی در ایران اسلامی

معمولاً کلمه عربی فتوت را مترادف جوانمردی و رادی (فارسی) و عیاری (عربی) و اخی لیق (ترکی) می‌دانند. درهریک از این سه زبان باز می‌توان واژه‌های دیگری را بدین مفهوم یافت. با این حال، گویا کلمه فتوت برای بیان آن روش و منش اخلاقی و آیین و سازمان اجتماعی که قرن‌ها در تمام جوامع کشورهای اسلامی (و نیز در کشورهای غیرمسلمان) وجود داشته و در هر عصر به رنگی درآمده و خود را با اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی تطبیق داده و هنوز نیز پاره‌ای از بقایای آثار و احوال آن همه جا دیده می‌شود، از سایر واژه‌های هم معنی خویش مشهورتر باشد.

تاکنون مرسوم چنان بوده که آیین فتوت و سازمان‌های آن را زاده دوران بعد از اسلام می‌دانستند و تحقیق در آن را از قرآن کریم آغاز می‌کردند، اما چون بعضی خصلت‌های جوانمردانه فطری و طبیعی آدمی است هیچ شک نیست که راه و رسم‌هایی نظیر آن، البته نه بدان تکامل و گستردگی که در دوران پس از اسلام بدان برمی‌خوریم، در تمام جامعه‌ها وجود داشته و فراوانی واژه‌هایی که این مفهوم را می‌رساند در زبان‌های عربی و فارسی و ترکی گواه قدمت این

* استاد پیشین دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و مؤلف مقالات متعدد در باره جوانمردی.

آداب است.

کلمه فتوت به صورت مصدری در قرآن کریم نیامده اما مشتقات گوناگون آن ده بار در کتاب کریم آمده است بدین شرح: فُتِيَ (۱۶/۱۲) فُتِيَان (۳۶/۱۲) فُتِيَه (۱۳/۱۸) الْفُتِيَه (۱۰/۱۸) لَفُتِيَلَه (۵۹/۱۸-۶۱) فُتِيَهَا (۳۰/۱۲) لِفُتِيَانِه (۶۲/۱۲) فُتِيَا تَكُم (۲۹/۴-۳۳/۲۴).

در تفسیر این آیت‌ها فُتِيَات را کنیزان و پرستاران و فُتِيَان و فُتِيَان را غلامان و کارگزاران ترجمه کرده‌اند. لیکن فتی را جوان و جوانمرد و نیز شاگرد (در مورد یوشع، جانشین و مصاحب موسی) گفته و فُتِيَه (در مورد اصحاب کهف) را نیز جوانمردان ترجمه کرده‌اند. بنابراین در سراسر قرآن کریم جز در دو سه مورد یادی از جوانمرد و جوانمردی در تفسیر لفظ فتی نشده و آن‌ها نیز در مورد ابراهیم و یوسف و اصحاب کهف است.

در جنگ أحد نیز علی (ع) فتی خوانده شد چه در آن جنگ چندان دلیرانه به مبارزه و مقابله با دشمنان پرداخت که در حق او گفته شد: "لافتی الأعلى" و ظاهراً قسمت دوم یعنی "لاسیف الا ذوالفقار" مدتی بعد بدان افزوده شده است. گویا نیامدن مصدر فتوت در قرآن کریم از آن روی باشد که به خلاف مشهور در دستور زبان‌های عربی و فارسی که مصدر را سرچشمه و خاستگاه و جوه گوناگون افعال و مشتقات اسمی مصدر معرفی می‌کنند، در واقع مفهوم معنوی مصدر مدتها پس از پدید آمدن صیغه‌های گوناگون افعال و در نتیجه انتزاع مفهوم حالت یا عملی که فعل آن را می‌رساند ساخته شده است، و این انتزاع کار ذهن‌های ناآزموده اقوام باستانی نیست. هم امروز نیز در زبان‌های گوناگون، نخست صیغه‌های فعل یا صفت‌های فاعلی و مفعولی پدید می‌آیند و مصدر مدتی دراز پس از آن ساخته می‌شود.

قدمت بعضی از آثار و نشانه‌های فتوت به دوران‌های بسیار دور، روزگار پیش از تاریخ باز می‌گردد. ولادیمیر پروپ (Vladimir Propp) دانشمند بزرگ روسی فرهنگ عامه، در کتاب گران بهای خویش موسوم به "ریشه‌های تاریخی قصه" از خانه‌های ویژه‌ای به نام خانه مردان در یکی از فصل‌های کتاب نام می‌برد و در باب آن توضیح می‌دهد. با کمال شگفتی درمی‌یابیم که بسیاری از خصوصیات و راه و رسم‌هایی که در این خانه‌ها وجود داشته هزاران سال بعد در باشگاه‌های جوانمردان، که آن‌ها را "لنگر" می‌نامیده‌اند، رعایت می‌شده است. در باب این لنگرها ابن بطوطه مطالب مشروح و مفیدی در سفرنامه خویش آورده است. اوحدی سراغه‌ای نیز در مثنوی جام جم، در فصلی مختصر مربوط به فتوت به آنچه

در این گونه باشگاه ها می‌گذشته اشاره می‌کند، گو این که نظریات اوحدی از دیدی انتقادی خالی نیست.

به هر حال، قرینه‌هایی در دست است که قدمت روش جوانمردان، یادست کم ریشه‌های اساسی آن را به دوردست تاریخ یا پیش از تاریخ باز می‌گرداند. بنابراین چندان عجب نیست که عربی‌زبانان در شعر جاهلی و آداب و رسوم عصر جاهلیت به دنبال رد پای فتوت می‌گردند و بهار شاعر و محقق بزرگ ایرانی معاصر و نیز شادروان دکتر پرویز خانلری در مشتقات و خویشاوندان کلمه عیار در فرهنگ‌های مفصل عربی معنایی که مناسب با آیین عیاری باشد نمی‌یابند و معتقد می‌شوند که این کلمه از اصل پهلوی آن در عربی راه یافته است و از این گونه واژه‌ها که اصل آن فارسی یا غیر عربی باشد در قرآن کریم نیز کم نیست و برای دیدن بخشی از آن‌ها می‌توان به *الاتقان فی علوم القرآن* سیوطی یا کتاب جفری در باره واژه‌های بیگانه در قرآن رجوع کرد.

*

به نظر می‌رسد که سیر تکامل آیین جوانمردی نیز همانند دگرگونی اصل خویش، یعنی تصوف باشد، زیرا در *فتوت نامه سلطانی* می‌خوانیم که «علم فتوت شعبه ای است از علم تصوف». و آملی نیز در *نفایس الفنون* که چند قرن متقدم بر *فتوت نامه سلطانی* است همین نکته را تأیید کرده است. در تاریخ تصوف آمده است که کار صوفیان در دوران بعد از اسلام نخست با روی آوردن به زهد و اعراض از دنیا و راستی و کم آزاری و خدمت به خلق آغاز شد. رفته رفته در طی قرون گروه‌های صوفیان پدید آمدند و آداب و ترتیب و تشریفات خاص از سر سپردن به پیر و معتکف شدن در خانقاه و چله نشستن و دیگر مراسم آن شکل گرفت و سلسله‌های گوناگون تصوف پدید آمد که گاه بعضی از آنها با بعضی دیگر راه دشمنی می‌سپردند و حالت هم چشمی و رقابت با یکدیگر داشتند.

عین این گونه تحول در آداب فتوت نیز پدید آمده است. نخست جوانمردان، افراد خوش باطن و شرافتمندی بودند که آراستگی به ملکات فاضله اخلاقی را روش خود قرار می‌دادند از قبیل راست گفتن، ایثار، حمایت از مظلوم در برابر ظالم، انصاف به خلق دادن و از دیگران انصاف نخواستن و دل و زبان را با هم یکی داشتن و صفات و شعائر دیگری از این دست.

در همین حال، گروهی دیگر که آنان نیز خود را جوانمرد می‌خواندند، روی به خوش باشی و عشرت رانی و تقویت نیروی بدنی آوردند. روش و منش لوطیان و داش مشدی‌های روزگار ما بازمانده مرام و مسلک آن گروه است.

اما رفته رفته هریک از این دوگروه گردهم جمع و متشکل شدند و "زاویه" ها و "لنگر"ها پدید آوردند. مردی هم سنگ "شیخ" درخانقاه، سرپرست و متصدی زاویه‌ها و لنگرها شد که او را "زاویه دار" می گفتند.

فراهم آمدن جوانمردان دراین مراکز تجمع موجب پیدایی آدابی شد از قبیل نسبت‌های معنوی میان جوان مردان (استاد شدت و پدرعهده‌الله و رفیق و ابدال و غیره) و مراسم شدت (کمربسته شدن) و صید مرغان و مانند آن که آن‌ها نیز در طی قرون خود را به اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی و مذهبی هرجامعه تطبیق می‌دادند. بدین ترتیب گروه‌ها و احزاب و خاندان‌های (بیوت) فتوت پدید آمدند از قبیل خلیلیه و رهاصیه و شحینیته و مولدیه و نبویه که: «سنی هستند و به فتوت و تمام اصول جوانمردی سخت پای بند و در پذیرفتن افراد به فرقه خود بسیار سخت‌گیر و احتیاط کارند و سر انجام هرکس که بخواهد دراین گروه وارد شود باید سوگند یاد کند. نبویان در هرکجا که راضیان را ببینند و به چنگ آورند آنان را می‌کشند وهم بستگی و یکدلی و رازداری و اتحاد و اتفاق ایشان شگفت انگیز است.»^۷

دراین روزگاران صفحات تاریخ پُر است از زدوخوردها و ستیز و آویزهای خاندان‌ها و گروه‌های مختلف عیاران و جوانمردان که در آن میان گاه کار به خون ریزی‌های پُردامنه نیز می‌کشید و نیروهای انتظامی مجبور می‌شدند دسته‌های متخاصم را از یکدیگر جدا کنند. گاهی امنیت بغداد که مرکز خلافت اسلام بود، مانند شهرهای دیگر، بر اثر این زدوخوردها به خطر می‌افتاد. حتی درخراسان و سیستان نخستین حکومت مستقل ایرانی به وسیله گروهی از عیاران سیستان به رهبری یعقوب لیث تأسیس شد و نزدیک یک قرن دوام یافت. ترجمه حال و نوادر حکایت‌های یعقوب را می‌توان در مراجعی مانند *مروج الذهب* مسعودی و *کامل التواریخ* ابن اثیر و دیگر آثار ادبی مانند *جوامع الحکایات* عوفی خواند. اما مراجع مهم دیگری که داستان‌های این گروه را - البته با اغراق و مبالغه‌ای که لازمه فن داستان سرایی است - بیان داشته‌اند داستان‌های *عوامانه* کهن فارسی: *سک عیار*، *ابومسلم نامه* و *داواب نامه* از ابوطاهر طرسوسی و *داستان فیروز شاه* از مولانا محمد بیغمی است که اگر چه افسانه است با روش‌های علمی خاص مطالعه داستان‌های عوام می‌توان در آن‌ها به نقطه حقیقت راه برد.

در روزگار مخالفت و جنگ و ستیز گروه‌های گوناگون عیاران با یکدیگر، بعضی گروه‌ها به خلفای فاطمی مصر که دشمنان قسم خورده عباسیان بودند گرایش یافتند و این امر موجب شد تا عباسیان فشار برآنان را افزایش دهند

و در تعقیب و آزار آنان کوتاهی روا ندارند.

نتیجه تمام این تحولات آن شد که به سال ۵۷۸ ه.ق. / ۱۱۸۰ م. الناصرالدین الله خلیفه عباسی خود به آیین فتوت گروید و سراویل فتوت پوشید. یکی از مورخان در این باب چنین نوشت:

ابتدای این کار، یعنی فتوت ناصری، در سال ۵۷۸ اتفاق افتاد. در این سال ندیمان خلیفه او را به آمدن درسک جوانمردان تشویق کردند و این کار را در نظر وی نیکو جلوه دادند تا سرانجام پس از جلب موافقت خلیفه مردی موسوم به عبدالجبار بن یوسف بن صالح از روسای جوانمردان را که مریدان بسیار داشت با فرزندش شمس‌الدین علی و دامادش یوسف العقاب حاضر آوردند. . . . خلیفه و ندیمان او نیز در این مجلس شرکت جستند و عبدالجبار خلیفه را سراویل فتوت پوشانید و بدو گفت که وی این کسوت را از فلان شیخ گرفته و او نیز از فلان و فلان کس، و سلسله سند فتوت خود را به امام علی بن ابی طالب (ع) رسانید.

پس از پیوستن ناصر به آیین فتوت که خود یکی از حوادث بزرگ تاریخ فتوت است حادثه‌ای دیگر از آن بزرگتر به وقوع پیوست. ناصر به سال ۶۰۴ ه.ق. / ۱۲۰۷ م. تمام احزاب و قبایل جوانمردان را باطل اعلام کرد و دستور داد جوانمردانی که فتوت را از خلیفه یا کسان او نگرفته‌اند، ورود خود را بدین آیین تجدیدکنند و فتوت خود را از او بگیرند و بدین ترتیب خود را قطب و قبله جوانمردان ساخت و علاوه بر آن که تمام جوانمردان ناگزیر بدو پیوستند، تازه واردان نیز مکلف بودند جوانمردی را از او بگیرند و به خلیفه پیوندند.

این فتوت رسمی تا دوران فروپاشی سلسله خلفای عباسی و سقوط بغداد و گشته شدن مستعصم به سال ۶۵۶ ه.ق. / ۱۲۵۱ م. ادامه یافت و از آن پس نیز در نواحی دوردست تر، در مصر و ایران این موج گسترش یافت. اما در مرکز پیدایی آن عراق به رکود و انحطاط گرایید. از آن پس سیل خروشان ایلغار مغول و یورش‌های پیاپی تیمورجایی برای رشد سازمان‌های جوانمردی باقی نگذاشت. گروهی از جوانمردان، از تبار پهلوانان و زورآوران و داش مشدی‌ها درخفا به نیرومند کردن خویش پرداختند تا در هنگام برابری با دشمن نیروی مقابله با او را داشته باشند.

از سوی دیگر اصول فتوت به صورت نظامی صنفی در میان اصناف گوناگون پیشه‌وران و صنعتگران راه یافت. برای اهل هر پیشه رساله عملی مختصری نوشته شد که عنوان آن "فتوت نامه" بود و به هر صنفی که تعلق داشت نام آن صنف نیز به این عنوان افزوده می شد: "فتوت نامه چیت سازان"، "فتوت نامه کفشگران"، "فتوت نامه بافندگان" و مانند آن. ظاهراً هر صنف یک رساله از این

گونه داشته که برای هریک از واردان بدان نسخه‌ای نوشته می‌شده و کارگر آن صنف را به آموختن و رعایت اصول آن وا می‌داشته‌اند. این اصول به طور اختصار و با اندک مسامحه‌ای عبارت بوده است از:

الف) بر ساختن "پیر"ی از میان پیامبران یا بزرگان و نیکان و یاران رسول اکرم به عنوان پیر آن صنف و کسی که آن حرفه از او سرچشمه گرفته است: حضرت نوح پیر درود گران است (به اعتبار ساختن کشتی) ابراهیم پیر قصابان و سلاخان (به اعتبار قصد قربانی کردن پسرش اسماعیل، به اعتقاد مسلمانان، یا اسحاق، به اعتقاد مسیحیان و یهودیان) و سلمان فارسی پیر آرایشگران است (به اعتبار پیراستن موی رسول اکرم ^ص) و از همین روی در ایران صنف آرایشگر را که در کشورهای دیگر حجام یا دلاک یا حلاق گفته می‌شوند "سلمانی" می‌خوانند.

ب) جنبه تقدس دادن به آن شغل و ایجاد یک ریشه آسمانی و ماوراء طبیعی برای آن تا اهمیت آن پیشه در نظر کارگر افزون شود و به کار خود به دیده احترام بنگرد. نیز درست به همین منظور برای هریک از ابزارهای اصناف ذکری قائل شده‌اند و گویند مثلاً کارد یا سندان یا چکش با این یا آن لفظ خدا را تقدیس می‌کند.

ج) بیان اصول صداقت و امانت و درست کاری و دل سوزی در کسب و کار و تهیه محصولات بی عیب و رعایت صرفه مشتریان و مغبون نکردن ایشان و راه آمدن با خریدار و پرهیز از اجحاف و خلاصه بیان اصولی ساده از اخلاق عملی که رعایت آن در هر نوع کسب و کار مایه رواج بازار و رضای مشتری و رونق آن پیشه می‌شود. در اصل نیز فتوت نوعی تصوف عملی است و پیر و مرتبی جوانمردان می‌کوشد تا آنان را با خلق نیکو و ملکات فاضله آشنا کند و ایشان را شرافتمند و راست کردار و درست کار و با انصاف و دشمن جور و ستم بار آورد. نظام‌های صنفی فتوت روزگاری دراز برجای ماند و آثار آن تا روزگار آغاز قرن بیستم در سراسر کشورهای اسلامی دیده می‌شود. واپسین اسناد مکتوبی که از این گونه فتوت برجای مانده یکی خطابه‌ای است در باره اوضاع اصناف گوناگون صنعت گران دمشق که الیاس عبده قدسی آن را در اواخر قرن نوزدهم (۱۸۸۳) به ششمین کنگره خاورشناسان که در لیدن منعقد شد تقدیم کرد و این نخست بار بود که خطابه‌ای به زبان عربی "زبانی غیر اروپایی" بدین کنگره عرضه شده و به علت اهمیت فوق‌العاده موضوع مورد توجه قرار گرفته و جزء خطابه‌ها و سخن رانی‌های کنگره چاپ شده است.

دانشمندی که الیاس قدسی را به گردآوری این اطلاعات واداشته بود

در مقدمه‌ای به زبان فرانسوی درباره آن می‌نویسد: «این مقاله پس از پایان کار کنگره به من رسید و چندان به وسیله دستگاه‌های ضد عفونی اداره پست آسیب دیده بود که در آغاز کار از امکان بازسازی متن آن نومید بودم. . . این نخستین بار است که مردی عرب اجازه می‌یابد کاری را به کنگره شرق شناسان عرضه دارد.» دومین مطلبی که درباره کار و کردار جوانمردان منتهی‌الیه شرقی کشورهای اسلامی یعنی نواحی بخارا و سمرقند است در کتاب جالب توجه یادداشت‌های صدرالدین عینی قید شده است. عینی خود از فرزندان انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه بوده و در واپسین سال‌های قرن نوزدهم به دنیا آمده است. وی در دوران جوانی مطالبی را درباره جوانمردان و تشکیلات ایشان از سال خوردگان شنیده و مرد بسیار قابل‌ی را که در آن روزگار "مردمردان" نامیده می‌شده، یعنی در عالی‌ترین مقام ایشان قرار داشته و به شغل پارچه بافی روزگار می‌گذاشته و از دسترنج خویش نان می‌خورده است با شور و شوق فراوان می‌ستاید. گویا پس از درگذشت این بزرگ مرد دیگر کسی به مقام مردان نرسیده و تشکیلات جوانمردی در بخارا نیز اندک اندک مضمحل شده و جز بقایا و آثاری پراکنده از آن برجای نمانده، چنان که در ایران کنونی نیز وضع به همین منوال است.

*

درباره آیین فتوت بسیار گفته و نوشته اند چندان که شاید بعضی رساله‌ها و نوشته‌های آن هنوز کشف نشده و بسیاری دیگر انتشار نیافته و به صورت دست نویس باقی است. با این حال مدارک و مطالب مربوط به فتوت را به دو گروه بزرگ می‌توان تقسیم کرد:

۱. مطالبی که دانشمندان غرب با مطالعه مدارک بازمانه در کشورهای اسلامی نوشته و فتوت را از نظر و با روش خویش تحلیل کرده‌اند. این مطالب اگرچه اهمیت و ارزش بسیار دارد و از نکته‌ها و اظهارنظرهای جالب توجه فراوان خالی نیست، اما به هرروی تمام آن‌ها براساس مدارک بازمانه در کشورهای اسلامی (و اغلب به زبان‌های عربی، فارسی و ترکی) نوشته شده است. ما در این گفتگو به این دسته از مدارک کار نداریم چه بررسی و ارزیابی تمام یا دست کم قسمت اعظم آنها درخور تألیف کتابی است و بنده این کار را آغاز کرده است و از خداوند توفیق می‌خواهد که آن را به پایان آورد.
۲. مدارک فراوان به صورت کتاب‌ها، رساله‌ها و فصول و ابواب پراکنده در دائرة المعارف‌ها و متن‌های صوفیانه و کتاب‌های تاریخی و اجتماعی و حتی داستان‌های عوامانه.

این گونه مطالب است که هنوز دانشمندان به تمام آنها دست نیافته و به انتشار بخشی از آنچه به دست آمده است هم توفیق نیافته‌اند. با این حال این مدارک را نیز می‌توان در سه گروه مجزا و متمایز طبقه بندی کرد:

الف) نخستین و قدیم ترین کتاب‌هایی که از فتوت سخن در میان آورده‌اند. آنان در روزگاری نوشته شده‌اند که جوان مردان هیچ نوع سازمان اجتماعی و حزب و گروه و بیت و قبیله‌ای نداشته‌اند. در نتیجه در این گونه منابع، جوانمردی تعریف شده و مؤلف به ستایش آن پرداخته و ابعاد گوناگون آن را شرح داده و گاه حکایت یا مثالی درتأیید گفته خویش آورده است.

نمونه این گونه کتاب‌ها در زبان عربی کتاب *الفتوة* از ابو عبدالرحمان شلمی نیشابوری (متوفی ۴۱۲ هـ. ق. ۱۰۲۱) است که نسخه یگانه‌ای از آن در جزء مجموعه شماره ۲۰۴۹ کتاب خانه ایاصوفیا (برگ‌های ۷۸ تا ۹۹) محفوظ است. این کتاب نخست به صورت گزیده چاپ شده و ترجمه انگلیسی آن نیز انتشار یافته است. در زبان فارسی نیز باب چهل و چهارم *قابوس نامه* که بزرگ ترین و اوپسین باب این کتاب کهن و پُر ارزش اجتماعی است به شرح جوانمردی اختصاص یافته و آن نیز همانند کتاب شلمی است.

ب) پس از سازمان یافتن فتوت و پدید آمدن بیوت و احزاب آن، بدیهی است که در کتاب‌های فتوت می‌بایست اوصاف جوانمرد و پس از آن شرح سازمان فتوت، شرایط ورود بدان، تعیین کسانی که اجازه ورود به حزب جوانمردان را ندارند، روش و منش جوانمرد پس از پیوستن بدان حزب، و رفتارهایی که موجب طرد اعضا خواهد شد، و مجازات‌هایی که به خاطیان تعلق خواهد گرفت جزء به جزء مورد توجه قرار گیرد و از آن‌ها سخن گفته شود.

برای فرامودن مثالی از این گونه کتاب‌ها از *الفتوة* اثر ابن معمار حنبلی، قدیم ترین سندی که در باب فتوت رسمی ناصری در دست است و به عربی نوشته شده، و نیز از *فتوت نامه* منظوم ناصری سیواسی که در ۸۸۲ بیت به سال ۶۸۹ هـ. ق. ۱۲۹۰ سروده شده است نام می‌بریم. کتاب ناصری نیز از اسناد گران بهای تحقیق در تاریخ فتوت است.

ج) کتاب‌های کوچک و مختصری که به عنوان رساله عملیه برای افراد هرصنف نوشته می‌شده و نمونه‌های فراوان از آن در دست است و برای نمونه می‌توان به *فتوت نامه چیت سازان*، که جزء *وسائل جوانمردان* چاپ انستیتوی ایران و فرانسه انتشار یافته، اشاره کرد.

در پایان این بحث نمی‌توان از مهم ترین و بزرگ ترین متنی که درباره فتوت

نوشته شده است یاد نکرد. این متن، فتوت نامه سلطانی اثر مولانا حسین واعظ کاشفی سبزواری، واعظ، پهلوان، جوانمرد، مفسر و ادیب موفق و مشهور است. با آن که دونسخه‌ای که تاکنون از این فتوت نامه شناخته شده ناقص است و احتمال قوی می‌رود که عمر مؤلف به تکمیل این اثر بزرگ و گران بها وفا نکرده باشد، اما درعین حال و باهمین نقائص متن مذکور از لحاظ ارزش و اهمیت در درجه اول قرار دارد و هیچ گونه تحقیقی در فتوت بدون مطالعه دقیق آن صورت کمال نخواهد یافت.

کتاب حسین واعظ درحقیقت مجموعه ای است از هر سه نوع مدارک فتوت. درآغاز، به رسم قدیم ترین کتاب‌های فتوت به شرح و بیان این آیین پرداخته، سپس سازمان اجتماعی فتوت و شرایط اعضا و رهبران گروه فتیان، نقیب و استاد شدت و پدر عهدالله و داوطلبان ورود به حزب فتیان را به تفصیل باز گفته است. او باخود مقرر کرده بوده که وظایف و رفتارها و ویژگی‌های هرصنف را نیز در طی فصول و ابوابی بنویسد. اما کتاب او دراین بخش ناقص مانده و جز چند گروه، از قبیل اهل معرکه (پزشک، زورگر، قصه خوان، شعبده باز و . . .) و اهل قبضه (قصاب، آهنگر، درودگر و . . .) و مانند آن ها درآن یاد نشده است. امیدوارم روزی نسخه‌های دیگری از این کتاب به دست آید تا بتوان به یقین درباره ناقص ماندن یا کامل شدن آن از سوی مؤلف داوری قطعی کرد.

پانویس‌ها:

۱. محاضرة الاوائل و مسامرة الاواخر، ص ۶۹، به نقل مصطفی جواد درمقدمه: ابن‌المعمار، کتاب الفتوة،

بفداد، ۱۹۵۸، ص ۷.

۲. شاهد این مطلب درزندگی روزانه و در زیر نظر ما اتفاق می‌افتد. برای مثال گوییم که در زبان فارسی امروز کلمه رزم اسم معنی و به معنی جنگ است. درسال‌های ۱۳۲۳-۱۳۳۰ خورشیدی، در روزگار اوج فعالیت حزب توده ایران، اعضا آن برای نخستین بار کلمه "رزمنده" و جمع آن "رزمندگان" را به صورت صفت فاعلی به کار بردند. پس از انقلاب اسلامی، انقلابیان از این کلمه به طور وسیع استفاده کردند. نیز در دوران انقلاب شعاری بدین گونه برسرزبان‌ها افتاد: «خمینی می‌رزم، کارتر می‌لرزد!» می‌رزم، می‌رزمی. . . الخ) درفارسی به‌کار نرفته بلکه از آن فعل‌های ماضی و دیگر این فعل (می‌رزم، می‌رزمی. . . الخ) درفارسی به‌کار نرفته بلکه از آن فعل‌های ماضی و امر نیز ساخته نشده و هرگز کسی مصدر "رزمیدن" را به کار نبرده است. اگر این فعل و کاربرد آن بیشتر توسعه یابد ممکن است صیغه‌های دیگر و افعال دیگر و نیز

مصدرهای آن نیز درآینده در زبان ما به کار رود. این یک مثال برای نمونه ذکر شد ورنه درمیان فعل های قدیم تر نیز می توان مثال های فراوان یافت که صیغه ای، یا فعلی به کار رفته انا مصدر آن در زبان وارد نشده باشد. ۳. ر.ک. به:

Vladimir Propp, *Les Racines historiques du conte merveilleux*, NRF, Paris, 1983, chap. IV, pp.143.

پروپ در این فصل با شرح و تفصیل تمام درباره خانه بزرگی که در جنگل وجود داشته و نوجوانان پس از گذراندن آیین ها و تشریفات بسیار دشوار "پاکشایی" (Initiation) و درآمدن درگروه "مردان" بدان خانه ها می روند و روزگار تجرد خود را تا روز زناشویی و تشکیل خانواده در آن می گذرانند، سخن گفته است.

با آن که تاریخ ایجاد این خانه ها بسیار کهن تر از روزگار شکل گرفتن و تأسیس زاویه ها و لنگرهای فتوت است، با این حال بسیاری از آداب و رسوم رایج در "خانه بزرگ" با آداب زاویه های جوانمردان همانند است و این امر عمردراز و سخت جانی و دوام فوق العاده سنت ها و آداب و رسوم را به صورتی شگفتی انگیز به اثبات می رساند.

۴. ابن بطوطه، *سفرنامه*، ترجمه محمدعلی موحد، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص ۲۸۱ به بعد.

در این کتاب شرحی مبسوط از وضع جوانمردان آسیای صغیر و ایران، خاصه اصفهان، آمده است.

۵. اوحدی، *جام جم*، به تصحیح وحید دستگردی، ضمیمه سال هشتم *مجله ارمغان*، تهران، تیرماه

۱۳۰۷ خورشیدی، صص ۱۱۲-۱۲۲. مجموع سخنان اوحدی در این باب ۱۶۹ بیت است.

۶. شمس الدین محدثین محمود آملی، *تفاسس الفنون فی عوایس العیون*، تهران، ۱۳۷۹ هـ. ق.

کتاب *فروشی اسلامیة*، جزء دوم، صص ۱۱۰-۱۲۸. وی فتوت را به عنوان «فن پنجم از علوم متصوف» علم فتوت می داند، که عبارت است از معرفت و کیفیت ظهور نور فطرت انسانی.

۷. ابن جبیر، *رحله*، لیدن، ص ۲۸۰، به نقل مصطفی جواد در مقدمه *کتاب الفتوة*.

۸. علی بن احمد سخاوی حنفی به نقل مصطفی جواد در مقدمه *کتاب الفتوة*، ص ۵۲.

9. Notice sur les corporations de Damas, par Elia Qoudsi fils de Abdo Qoudsi, consul de

Holland a Damas, publiée avec une preface par Carlo Landberg.

بنده مطالب اصلی این گزارش را به فارسی ترجمه کرده و در *مجله فصل کتاب* چاپ لندن

انتشار داده است.

سَهْمِ اِیْرَانِیَانِ دَرِ اَدَبِ صُوفِیَانَهٗ عَرَبِ اَز نَثْرِ وَ نَظْمِ

کلمه "ادب" در عرف فرهنگی مسلمانان به دو معنی و منظور اراده و استعمال می‌شود، یکی همانست که آموختن و اهتمام عملی به آن مایهٔ پیدایش "ملکه" ای در انسان می‌شود که او را از هر آنچه نا سزا و نارواست باز می‌دارد و آدمی را در گفتار و کردار و در آشکار و نهان به فضیلت و کمال می‌رساند. براین "ادب" به مناسبت‌های مختلف، گاهی لفظ "سنت" و یا "زهد" یا "اخلاق" یا "ادب نفس" و یا الفاظ دیگری هم اطلاق می‌شود و یکی از بهترین و جامعترین تعبیراتی که می‌شود به تسامح آنرا "تعریف" خواند همان است که قوم ایرانی قرن‌ها پیش از تشرّف به اسلام از آن با شعار پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک تعبیر می‌کرده و آنرا مبنای اعتقاد و عمل خود قرار می‌داده است.

تکالیف ادیان الهی و تعالیم فلاسفه و متصوّفه نیز در شرق و غرب عالم همواره متکفّل تکمیل و تهذیب همین ادب بوده است. آن کس را که به چنین ادبی آراسته باشد "مودب" و یا به فارسی "با ادب" می‌گویند.

معنی و منظور دیگر کلمه "ادب" همانست که از آن به "ادب درس" یا "علم ادب" یاد می‌شود و شخص متصّف به آن را "ادیب" و منسوب به آنرا به صورت مفرد "ادبی" و به صورت مجموع "ادبیات" می‌گویند. صوفیه علی‌العموم و صوفیه ایرانی خصوصاً، در تکمیل و توسعهٔ این هر دو ادب در عالم اسلامی سهمی به سزا داشته‌اند.

* استاد پیشین دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران و استاد ادبیات عرب در دانشگاه هاروارد.

شاید بتوان به تسامح، "ادبِ نفس" یا "سنت" و "اخلاق" را مطابق مفهوم "تصوّف عملی"، و "ادبِ درس" یا "ادبیات صوفیانه" را معادل "تصوف نظری" شمرد.

درباب این هر دو ادب، صوفیة ایرانی از اولین صوفیانی بوده‌اند که به اصطلاح دست به قلم برده و آثار مکتوب متعددی به ادب عرب تقدیم داشته‌اند. از آنجا که اوّل "ادبِ نفس" ذکر شد وهم از آنرو که قدیمترین تصنیفات صوفیه عامهٔ درباب همان ادب و بیان تکالیف عملی تصوف است، لذا نخست به سهمی که صوفیّه و زهاد ایرانی در آن داشته‌اند می‌پردازم.

اگر ایرانیان بزرگواری را که جزو صحابهٔ پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بوده‌اند چون جناب سلمان فارسی، و یا از "تابعین" به شمار می‌آیند چون "حبیب عجمی" از صوفیّه اولیهٔ بشناسیم که واقع امر نیز همین است، در کتب ادب و سیر و اخلاق، سخنان نغز فراوانی از آنان نقل شده که درعین آنکه بسیاری از آن سخنان آیتی در فصاحت و بلاغت است و همگی آن نصوص و اشاراتی در ادبِ نفس، ولی بدیهی است که چون تألیف و تدوین کتب و رسالات از اوائل قرن دوم هجری معمول گردیده است رسالهٔ مستقلی از این بزرگواران در دست نیست. اما پس از شیوع تألیف، اولین کتابی که در ادبِ نفس و زهد فراهم شد کتاب *الزهد والرفائق* شیخ خراسان عبدالله بن مبارک مروزی (۱۱۸-۱۸۱ هـ.) است، مشتمل بر شانزده جزء و یک صد و دو باب، که سالهاست به چاپ رسیده است.

در این کتاب عبدالله بن مبارک احادیث و آثاری را که دستورالعمل رفتار و کردار زاهدان پای بند به تصوف است و طُرُق مسلم تصوف عملی در آن است نقل و شرح می‌کند. این کتاب نه تنها اولین کتاب در تصوف عملی است بلکه چون در خلال آن ابواب چندی به شرح احوال و اقوال تنی چند از زهاد هشت گانهٔ مشهور صدر اسلام که پایه‌گذاران تصوف اسلامی‌اند اختصاص دارد، قدیم‌ترین تاریخ تصوف نیز محسوب می‌شود. تألیف این کتاب توسط این ایرانی نامبردار، موجب شد که برخی از ائمه اسلام و زهاد صوفی مسلک و بزرگانی از محدثان آنرا سرمشق قرار دهند و فصل جدیدی در تألیفات خود باز کنند و پس از چهار سال از درگذشت ابن مبارک بسیاری از آنان به پیروی از او هریک کتابی بنام *الزهد* یا *الرفائق* تألیف نمایند و یا ابواب مستقلی از جوامع و سنن و صحاح چون *صحیح بخاری* و *صحیح ترمذی* و *سنن نسائی* و *سنن ابن ماجه* به "زهد" اختصاص یابد. اهمیت و جلالت این کتاب ابن مبارک را از قلم "ابن تیمیّه" فقیه و عالم بزرگ حنبلی قرن ششم بخوانیم که می‌نویسد: « *ومن اجل ما صُنّف فی هذا*

الباب کتاب *الزهد* لعبدالله بن مبارک^۲ [یکی از بلند مرتبه ترین کتاب‌هایی که در این موضوع تصنیف شده کتاب *زهد* عبدالله بن مبارک است].

تا قرن ششم پیش از بیست کتاب به نام *زهد* و رقائق تألیف شده که مؤلفان همه آنها و از جمله امام احمد بن حنبل از ابن مبارک پیروی کرده‌اند. محمد بن اسحق الندیم در *الفهرست*، کتابی که بیش از هزار سال است مرجع وثیق همه محققان علوم اسلامی است، تصریح می‌کند که بشر بن حارث حافی، صوفی مشهور خراسانی مروزی (متوفی در ۲۲۷ هـ) نیز کتابی بنام *الزهد* تألیف فرموده است، و بنابراین کتاب *پشر* از کتاب *زهد* امام احمد بن حنبل، که آن نیز از کتب چاپ شده و موجود در باب *زهد* است، قدیمتر است. هم چنین در *الفهرست* در فن پنجم از مقاله پنجم که «دراخبار عابدان و زاهدان و صوفیان» است برخی از تصانیف صوفیان دیگر ایرانی را چون یحیی بن معاذ رازی (متوفی ۲۵۸ هـ) و سهل بن عبدالله ششتری (متوفی ۲۷۳ هـ) که هر دو از معاصران بشرحافی بوده‌اند، نام می‌برد. صوفی ایرانی نیشابوری دیگری که عطار از او به عنوان «پیر خراسان» یاد می‌کند یعنی احمد بن حرب (متوفی ۲۳۴ هـ) نیز کتابی بنام *زهد* داشته است. پس درحقیقت اولین کسی که در «ادب نفس» و تصوف عملی، کتابی تألیف کرد عبدالله بن مبارک خراسانی است، و پس از اوست که حارث بن اسد مُحاسَبی بغدادی (متوفی ۲۳۴ هـ) کتاب *الرعاية لحقوق الله* و رسالات مختصر و مفصل متعدد دیگری چون *رسالة التصد*، *اعمال القلب* و *الجوارح* و *رسالة المتكاسب* و *رسالة العقل* را تألیف فرموده است گو اینکه مرحوم ماسینیون احتمال داده که پیش از حارث مُحاسَبی احمد بن عاصم انطاکی شامی به تألیف کتاب دست زده بوده است.

مُحاسَبی، رحمة الله علیه، عالمی عارف و زاهد بود و در عین حال از متکلمین و فلاسفه متأله نیز به شمار می‌آمد. او در کتب خود که بی شک از اولین آثار تصوف است گرچه اجمالاً به شرح و بیان بعضی از اصطلاحات صوفیانه مانند محاسبه و مراقبه و خوف و رجا و صبر و رضا و محبت می‌پردازد ولی بعلت نوظهور بودن آن اصطلاحات و مطالب در اذهان، غالباً، فقط به اشارات مختصری به آن اکتفا می‌فرماید. و تازه همین مُحاسَبی نیز در کتب خود بارها به گفته‌های صوفیه قدیم ایران، ابن مبارک و ابراهیم ادهم و فضیل عیاض و بشرحافی و محمد بن یوسف اصفهانی و شقیق بلخی و امثال این ایرانیان استناد و از آنان نقل قول می‌کند. گرچه پس از مُحاسَبی و احمد بن عاصم بسیاری از صوفیان بغداد و خراسان مانند سید الطائفة جنید نهاوندی بغدادی (۳۰۹ هـ) و یحیی بن معاذ رازی و

سهل بن عبدالله ششتری و محمدبن فضل بلخی دست به تألیف رسالاتی زده‌اند و حتی صوفی نامبردار محمدبن علی حکیم ترمذی کتب مفصل و متنوعی را در باب معرفت و ادب نفس و -چون از متکلمین بوده- درباب توحید و ذات وصفات باریتعالی و همچنین درباب "ولایت"، تألیف کرده است. ولی چون همه این کتب و رسالات درباب موضوعات خاص و محدودی تدوین می‌گشته است یا بصورت نامه‌های متبادله میان خود آن بزرگان بوده هیچیک از آنان متکفل بحث مستوفائی درباب مجموع اصول علمی و عملی تصوف و مبانی اعتقادی و تکالیف عملی صوفیه نشده‌اند. تا زمانی که باز دو صوفی بسیار دانشمند و نام آور دیگر ایرانی که هردو معاصر هم نیز بوده‌اند، یعنی ابونصر سراج طوسی (۳۷۸هـ- ۹۸۸م.) و ابوبکر محمد گلابادی بخارائی (۳۸۰هـ- ۹۹۰م.)، دو کتاب مشهور خود یعنی *اللمع و التعرف* *لمذهب اهل التصوف* را تألیف فرمودند اصول اعتقادی و مبانی علمی و آداب عملی صوفیه روشن و مدون نگردید. و از اینروست که درباره *التعرف* گفته‌اند که *لولا التعرف لما عرف التصوف* [اگر *التعرف* نمی بود تصوف شناخته نمی‌شد]. پیش از ظهور این دو کتاب، بنا به گفته برخی از مشایخ طریقت «لیس التصوف علوماً ولا رسوماً و لکنها اخلاق [تصوف رسوم و علوم نبود و بل همه اخلاق بود]، یا به گفته ابی‌سعدان بغدادی صوفی «هو الخارج عن النعوت و الرسوم» بود. با انتشار این دو کتاب بود که تصوف رسماً به عنوان "علم" و "رسمی" که هم "حال" دارد و هم "قال" و به صورت طریقه مخصوص و معینی از زندگی فردی و اجتماعی که همه کس تاب و توان آنرا ندارد، به مسلمانان شناسانده شد. یعنی به عنوان طریقتی که به همه صورت و در هر حال ملازمت کامل به احکام *قرآن* مجید و سنت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دارد. دراین دو کتاب است که برای اولین بار به نحو مبسوط و مفصل از مبانی اعتقادی صوفیان در ذات و صفات باریتعالی به شیوه ای که همه متکلمین آن ایام در کتب کلامی خود به کار می‌گرفتند بحث شده است، و گلابادی مانند متکلم متبحری عقیده خود را در مسائلی که موضوع علم کلام است مطرح و اثبات می‌کند و سپس به احوال و اوصاف و مقامات تصوف می‌پردازد و سیر و سلوک صوفیه را بر آن اساس معین و مشخص می‌سازد. ابونصر سراج در *اللمع* بیشتر از گلابادی به "احوال" و "آداب" پرداخته و کمتر گرد مباحث کلامی گشته است. برخی از محققین معاصر از مسلمان و غیر مسلمان و ایرانی و غیر ایرانی درعین آنکه تلویحاً پذیرفته‌اند که پیش از ظهور این دو کتاب، صوفیه کتابی که حاوی کلیه مبانی اعتقادی و مسائل علمی و آداب عملی آنان باشد نداشته‌اند بیان شیرینی دارند و آن اینکه تصوف

دارای دو مکتب بوده است یکی مکتب بغداد که معتقدات صوفیه را از طریق منابر و مجالس تشریح و ترویج می‌کرده و دیگری مکتب خراسان که این مقصود و منظور را با تألیف و تصنیف کتب انجام می‌داده است. از این جهت است که پس از سراج و گلابادی هرصوفی معروف دیگری هم که در مقام تألیف و تصنیف برآمده، از مکتب خراسان برخاسته است و همین ایرانیان دانشمند و با ذوق بودند که کتب و رسالات جامع و کاملی درباره اصول و آداب تصوف تألیف کردند و به غنای ادب عرب افزودند و لاغیر. از طرف صوفیه غیر ایرانی نیز دو سه کتاب، که در درجه دوم اهمیت قرار دارد، در این مدت فراهم شده است که یکی از آنها یعنی *قوت القلوب* ابی طالب مکی (متوفای ۳۸۶ هـ.) فی الجمله در نزد صوفیه به شهرتی رسیده ولی دوی دیگر یعنی *المواقف* و *المخاطبات* محمدبن عبدالجبار نقری (متوفای ۳۵۴ تا ۳۶۰ هـ.) آن چنان معروفیتی نیافته است. اما دو کتاب *المواقف* و *المخاطبات* نقری مجموعه ای از تخیلات و منشآت مناجات گونه یا حدیث نفسی است که به ۷۷ موقف و ۵۶ مخاطبه تقسیم گشته و بر هریک از مواقف نامی گذارده شده است و کلاً متضمن رموز و اشاراتی است بر اساس تفکرات و مکالماتی که هم صبغه فلسفه اشراقی دارد و هم جنبه تصوف اسلامی که میان خالق و مخلوق یا مادی و مجرد روی می دهد و تاحدی شبیه است به بعضی از رسائل و کتبی که در دنباله *توراة* و *انجیل* آمده است مانند *موائی* ارمیاء نبی و *مکاشفه یوحنا* و امثال آن منشآت، و مطلقاً فایده آموزشی و اثر عملی برای سالکان ندارد. از آن گاه به بعد تا اول قرن هفتم و ظهور کوکب درخشان تصوف و نقطه عطف آن، یعنی ابن عربی، آثار مشهور دیگری از صوفیه عرب کمتر باقی مانده و گرچه برای برخی از آنان در کتب طبقات و تراجم تألیفی ذکر شده است اما از آن نشانی در دست نیست.

در ظرف همین دو قرن و نیم است که صوفیه ایرانی مانند سیدشریف ابو منصور معمربن احمد اصفهانی و عبدالرحمن سلمی نیشابوری وقشیری نیشابوری هجویری و خواجه انصاری هروی و امام غزالی و سهروردی زنجانی و نجم الدین کبرای خیوه و سیف الدین باخرزی و سعدالدین حموی جئینی و امثال آنان کتاب‌های *آداب المتصوفه* و *حقائق التفسیر* و *طبقات* و *آداب الصحیة* و *اربعین* و *الرسالة* و *کشف المحجوب* و *منازل السائرین* و *طبقات* و کتاب *عظیم القدر احواء العلوم* و دیگر کتب و رسائل غزالی و *عوارف المعارف* و *فوائد الجمال* و *الرسالة الی الهاتم* و *الاصول العشرة* و *وقائع الخلوۃ* را تألیف فرمودند. برخی از این کتب مانند *الرسالة* قشیری و *منازل السائرین* خواجه انصاری و *عوارف المعارف* سهروردی از زمان تألیف تاکنون-

یعنی قریب یک هزار سال پس از دو کتاب اولی و هشتصدسال پس از کتاب سومی- به صورت متون درسی و کلاسیک تصوف نظری و عملی شناخته شده است و هیچ صوفی دانشمند و یا دانشمند غیرصوفی که در تصوف تتبع و تحقیق می‌کند از تعلم و مباحثه آن کتاب‌ها بی‌نیاز نیست. کتب مذکور و ده‌ها نظیر آن نیز قرن‌ها است که مرجع و مستند اهل تحقیق و مأخذ و مدرک مبانی فکری و اصول اعتقادی و آداب عملی صوفیان مسلمان سرتاسر عالم است و از اینرو است که بسیاری از محققین معاصر نام خراسان را که منشاء و مولد اکثر این مؤلفین است به این مکتب داده‌اند و عامه این صوفیان را خراسانی نام نهاده‌اند.

*

کتاب *قوت القلوب* مکی گرچه از مراجع تصوف عملی به شمار می‌رود ولی از لحاظ تصوف نظری درحد کمتری از اهمیت است زیرا فقط شرح مختصری از بعضی "مقامات و احوال" تصوف درآن آمده است مضاف برآنکه برخی محدثان و فقهای بزرگ برصحت بسیاری از احادیث وارده درآن تردید فرموده‌اند.^۳ در همین کتاب نیز، که تاکنون دوبار به چاپ رسیده و هر دو چاپ آن فاقد فهرس لازمه است، به اقوال صوفیه خراسانی بیش از هرکس دیگری استناد شده است. مکی که در طریقت پیرو سهل بن عبدالله ششتی است و از او مکرر درمکرر به عنوان «عالمنا سهل» یا «شیخنا ابو محمد» و امثال این عبارات یاد می‌کند ۹۳ بار از سهل و ۴۰ بار از بشرحافی و ۲۵ بار از ابراهیم بن ادهم و ۲۲ بار از فضیل بن عیاض و ۱۵ بار از ابن مبارک و ۱۴ بار از یحیی بن معاذ رازی و ۱۳ بار از ابراهیم خواص و ۱۲ بار از بایزید بسطامی و کمتر از ده بار از هریک از شقیق بلخی و فرقد سبخی و جناب سلمان فارسی و حبیب عجمی و حاتم اصم بلخی و ابی حفص حداد نیشابوری و بوسهل پوشنگی و بوتراب نخشی و محمدبن یوسف اصفهانی سخنان نغز شیوا و اشعار شیرین دلربائی نقل می‌کند.

کتاب *مستطاب احواء العلوم* نه تنها از گل‌های سرسبد مؤلفات صوفیانه خراسان بلکه از گل‌های سرسبد مؤلفات مسلمین عموماً می‌باشد که امام غزالی طوسی آنرا به مسلمین سراسر عالم هدیه کرده است. گمان می‌رود محققین درعلوم و معارف اسلامی در سرتاسر عالم متفق القول باشند که اگر مقرر شود از مجموع معارف اسلامی بیست کتاب به عنوان مهمترین آن انتخاب شود قطعاً *احیاء العلوم* یکی از آنهاست.

درعلم اشارات و رموز و یا "حقائق"، بنابر تعبیراتی که خود صوفیه از آن

فرموده‌اند نیز باید گفت صوفیه خراسان پرچمداران این علم و قافله سالاران خیل مؤلفان درمسائل آن می‌باشند.

همه به عظمت و مقام والای شیخ اکبر و کبریت احمر تصوف یعنی ابن عربی (متوفی ۶۳۸ هـ.) واقفیم و فی الجمله می‌دانیم که کتاب عظیم فتوحات مکیه آن بزرگوار یکی از بزرگترین تجلیات فکری بشر و دائرة المعارف تصوف و عرفان نظری و عملی است و مندرجات پانصد و شصت فصل این کتاب متضمن شرح و بیان همه علوم و مسائل صوفیانه است. و باز می‌دانیم که ابن شیخ اکبر بود که اعتقاد صوفیه را بر "وحدت وجود"، که تا آن زمان همواره آنرا در درون پرده اشارات سنجیده و در لافافه عبارات پیچیده قرار می‌دادند، برای اولین بار با سری خوش و بانگی بلند به عالمیان بی پرده گفت و رازی را که با یزید درکنج خانقاه بسطام به صورت «لیس فی جبتی سوی الله» و «سبحانی، اعظم شانی» فاش می‌کرد و «حلاج بر سردار آن نکته خوش سرائید» که «انا من اهوی و من اهوی انا نحن روحان حللنا بدنا»، ابن عربی به صورتی به اعتقاد خود مبرهن و مدلل بیان فرمود. با این همه هرچه را که ابن عربی در بحث ولایت و نبوت و خاتمیت نبوت و ولایت با طول و تفصیل خاص خود بیان می‌فرماید گلاً ملهم و متخذ از مطالب و مسائلی است که قریب سیصد و پنجاه سال پیش از او محمد بن علی حکیم ترمذی درباره عقل و نفس و روح و قلب و خصوصاً درباره "ولایت" به میان آورده است. سخنان ابن حکیم ترمذی همواره مورد بحث و فحص و استناد متصوفه و فقها و مفسران بوده است تا بدانجا که صوفی بزرگواری چون غزالی و فقیه نامداری چون ابن قیم جوزیه در کتاب *الروح* و مفسر عالی مقداری چون قرطبی در تفسیر کبیر خود نظریات حکیم ترمذی را نقل و به آن استناد می‌کنند. حکیم ترمذی (متوفی بعد از ۲۸۵ هـ) در کتاب *ختم الاولیاء* یکصد و پنجاه و هفت مسأله را در باره "ولایت" به صورت سؤال طرح می‌نماید و پس از سیصد و پنجاه سال ابن عربی به این سوالات در *فتوحات* و یا در کتاب *الجواب المستقیم عما سأل عنه الترمذی الحکیم* به اجمال یا تفصیل پاسخ می‌دهد. هم چنین درمسائل و تخیلات ظریفه ای که در مباحث راجع به حروف الفباء و واردات قلبیه و بعضی علوم غریبه طرح می‌کند قطعاً به آنچه بایزید بسطامی و عین القضاة و نجم الدین کبری و دیگر صوفیه شطّاح ایرانی در "شطّحیات و مواجید" خود گفته و داشته‌اند نظر داشته است. غرض از این توضیح آن است که به اصالت سهم صوفیه ایرانی در معارف صوفیانه و آنچه که ابن عربی به اطناب و تفصیل بدان می‌پردازد، اشارتی کرده باشم. اطلاع بیشتر در این زمینه را می‌توان با رجوع به

متن دو کتاب ختم الاولیاء حکیم ترمذی و فواتح الجمال نجم الدین کبری و به مقدمه و تعلیقات محققانه پروفسور عثمان یحیی براولی و تعلیقات پروفسور فریتز مایر بر دومی به دست آورد.

آخرین کتابی که باید نام برده شود عوارف المعارف شیخ شهاب الدین عمر سهروردی زنجانی است که باید آنرا خاتمه کتب کلاسیک تصوف نظری و عملی شمرد این کتاب از الرساله قشیری مفصلتر است و جامع همه اصول و آدابی است که تا آن زمان (یعنی ابتدای قرن هفتم هجری) مقبول و معمول عموم صوفیه بوده و تاکنون جزو کتب درسی و مراجع تحقیقی تصوف باقی مانده است.

صوفیه ایرانی و "ادب درس" عرب

مشارکت و مساهمت صوفیه ایرانی در ادب عرب تنها مقصور و محدود به آنچه که تاکنون در باب "ادب نفس" یا "تصوف عملی" عرضه کردم نیست بلکه در "ادب درس" و خلق آثار هنرمندانه بلاغی عرب از شعر و نثر نیز، صوفیه ایرانی مقام معلوم و مکان محمودی دارند.

از اواسط قرن دوم تا اواخر قرن پنجم یعنی حدود سیصد و پنجاه سال، عصری است که در آن علوم ادبی و بلاغی در عرب به حد کمال رسیده و تحقیقات ادبی درباره شعر و نثر جاهلی و اسلامی توأم با نقدی صحیح و سخن سنجی عالمانه رواج فراوان داشته است. به اصطلاح، این دوران، دوران طلایی ادب عرب بوده است. مشهورترین کتب ادبی و معروف ترین مجموعه‌های شعر جاهلی و مخضرمی و اسلامی و مستند ترین طبقات الشعراء و موفق ترین تألیفات در کلیه رشته‌های ادب در همین مدت فراهم آمده است. این مؤلفات همواره مرجع و مستند علاقمندان به ادب عرب بوده است و خواهد بود.

قول ابن خلدون است که می‌گوید شیوخ و اساتید ما در مجالس تدریس خود می‌فرمودند که اصول فن ادب عرب و آرکان آن چهار کتاب است: کامل مبره، و البیان والتبیین جاحظ، و الامالی قالی، و ادب الکاتب ابن قتیبه. بزرگان ادب دو کتاب دیگر بر این چهار افزوده اند که یکی عیون الاخبار همان ابن قتیبه و دیگری عقد الفرید ابن عبدربه باشد. از این شش کتاب سه تای آن مقصور بر لغت و قواعد ادب است ولی سهی دیگر یعنی البیان و التبیین و عیون الاخبار و عقد الفرید هر یک مجموعه و جنگ مفصل و بسیار دقیقی است که حاوی اقوال و احوال و آثار به وجود آورندگان فرهنگ اسلام و عرب می‌باشد و مطالب متنوع نیز در آنها کم نیست. در هر سه این کتاب بابی بنام زهد موجود است که سخنان و رفتار

متصوِّفه صدر اول تا قرن سوم در آن مندرج است و بدیهی است که تنها سخنانی که مقام والائی را در بلاغت حائز باشد در این کتب که سرتاسر آن از مظاهر فصاحت و مناہج بلاغت آراسته شده است نقل می‌شود.

شیخ الشیوخ ادب عرب جاحظ در *اللبیان والتبیین* ۱۸ بار از جناب سلمان و عبدالله بن مبارک و ابراهیم ادهم بلخی و فضیل عیاض مروی و شقیق بلخی و بشرحافی خراسانی و حاتم اصم بلخی نقل قول می‌فرماید. ابن قتیبہ و ابن عبد ربّه که پس از جاحظ می‌زیسته‌اند و طبعاً با آثار و اقوال صوفیان بیشتری اُنس و آشنائی داشته‌اند به ترتیب ۳۳ بار و ۳۰ بار از همان بزرگان و بزرگان دیگر چون احمد بن حرب نیشابوری و ابراهیم خواص سخن به میان می‌آورند. تمامی این سخنان در حدّ اعلای بلاغت است. و این درحالی است که دربارهٔ برخی ازین صوفیان بزرگوار چون بشرحافی گفته‌اند که «گویا بشر به درستی عربی نمی‌دانسته و درسختن گفتن به عربی مرتکب "لحن" یعنی سهو در تلفظ یا اعراب می‌شده است.» ولی دربارهٔ همین صوفی عالیقدر باز گفته‌اند که «اگر عقل بشر را بر همهٔ ساکنان بغداد بخش می‌کردند همگی آنان از عقلای عالم محسوب می‌شدند» اما پیش کسوت و استاد بشر یعنی ابراهیم ادهم از فصحا و بُلغای بنام بوده و خود او فرموده است که «اعربنا فی الکلام فلم نلحن و لحناً فی الاعمال، فیالیتنا لحناً فی الکلام و اعربنا فی الأعمال» [گفتار خود را آراستیم و در آن خطائی نکردیم ولی کردارمان به خطا آلوده شد، کاش به جای گفتارمان که آن چنان شیوا می‌نمود، کردارمان زیبا بود].

این مختصری بود از نفوذ و سهم صوفیة متقدّم ایرانی در نشر عرب که در کتب و مراجعی که اصول ادب عرب است مذکور است. و نیز کتب دیگر فنون ادب عرب به نحو عام و کتب تاریخ و طبقات و معاجم و کتب اخلاق سراسر آن مشحون و مزین به اقوال و اشعار همین صوفیة متقدّم و یا متأخر است که از ذکر نام لااقل بیش از چهل، پنجاه کتاب که در اینجا باید نام برده شود، و در همهٔ آنها به وفور سخنان و اشعار عربی بلیغ این صوفیان اعم از خراسانی و ماوراء النهری و مازندرانی و گیلانی و اصفهانی و کرمانشاهی و خوزستانی مندرج است، خودداری می‌کنم. همهٔ این کتب مشهور و موجود است.

شاید یکی از جهاتی که بزرگان غیر ایرانی از قدمای این قوم فرشته خوی بافضیلت آثار مکتوب زیادی از خود بجای نگذاشته‌اند آن باشد که، به تصریح بسیاری از خود آن رادمردان، غالباً از تصنیف و تالیف و تشکیل مجالس املاء که آنرا نوعی "خودنمائی" می‌شمردند عمداً پرهیز می‌فرمودند و چون اسرار حق را

آموخته بودند دهانشان مَهر کرده و دوخته بود و اگر هم به ضرورت چیزی می‌نوشتند آنرا مکتوم می‌داشتند و برملا نمی‌کردند. بشرصافی وصیت فرمود که تمامی آثار مکتوبش را با خود او دفن کنند و آنان که وصیتش را اجراء کردند گفته‌اند که هجده بسته بزرگ و کوچک از نوشتجاتش را با او به خاک سپردند. با این همه شکی نیست که آن بزرگان تصنیفات و تالیفات فراوانی از خود به جای گذاشته‌اند چرا که از این میراث عظیم فرهنگی درکتبی که اکنون در دست است نشانه‌های بسیار موجود است.

سُلمی در طبقات (ص ۴۳۴) از قول جعفر خُلدی می‌آورد که فرموده است: «یکصد و سی و چند مجموعه از کتب صوفیان نزد من است.» و چون از او می‌پرسند که آیا از کتب حکیم ترمذی نیز در آن میان چیزی است در پاسخ می‌فرماید «که من او را صوفی نمی‌شمارم.» (ظاهراً یعنی تنهاحکیم و متکلمش می‌شناسم). از جمله این کتب و رسائل نایاب، آثار مکتوب ابوسعیدبن الاعرابی است که از اعاضم و علمای صوفیه قرن سوم بوده، و اولین طبقات الصوفیه را به نام طبقات النساک نوشته است. ابونصر سراج در اللمع مختصری از کتاب الوجد او را عیناً نقل فرموده است. باری عموم کتاب‌هایی که توسط صوفیه ایرانی تألیف شده و به حق می‌توان آنرا کتب کلاسیک تصوف شمرد همگی از لحاظ سبک تحریر و صناعت انشاء چه در نثر مُرسل و ساده و چه در نثر مسجع و مصنوع مقام والاتی را در ادب عرب دارد. گواه صادق این ادعا و دلیل مسلم تسلط این مؤلفان بر کلام عرب آن است که قرن‌هاست این کتب مورد عنایت و بحث و فحص و شرح و تفسیر باقی مانده است و باقی خواهد بود و هیچ تألیفی جای آنها را نگرفته است و در خلال این قرون ده‌ها شرح و تفسیر از طرف ادبا و صوفیه بزرگ عرب زبان برکتبی که توسط ایرانیان فارسی زبان نگاشته شده است فراهم شده. فی المثل، در طی ادوار مختلف، شروح متعددی برای التعرف و الرسالة و منازل السائرین نوشته شده است و حتی ادیب لغویتی، که در حقیقت پس از او لغویتی بزرگتر در عرب نیامده است، یعنی سید مرتضی زبیدی، صوفی نامدار قرن دوازدهم و متوفی در اول قرن سیزده (۱۲۰۵ هـ) و مؤلف تاج العروس که شرح قاموس المحيط لغت است، کتاب مفصل معظم احیاء العلوم غزالی را در بیش از شش هزار صفحه شرح فرموده و آنرا به نام اتحاف السادة المتقین نام نهاده است.

نثر مسجع و مصنوع

در کلمات و عبارات عربی که از قدمای صوفیه ایرانی و خاصه از یحیی بن

معاذرازی و سهل بن عبدالله ششتیری در کتب مانده است عبارات مسجع و مصنوع نیز دیده می‌شود. در میان کتب و رسالاتی که از گنجینه ادبی و علمی تصوف در دست است برخی از آن از لحاظ نثر مسجع در چنان مرتبه والاتی قرار دارد که می‌توان آنرا از نوع "مقامات" شمرد مثلاً در چند رساله از مجموعه رسالات چاپ شده جنید نهاوندی (چاپ اوقاف گیب) چنان در تحریر نثر مصنوع هنرنمایی شده است که خواننده نمی‌تواند از لحاظ سبک نویسندگی و صنایع لفظی و بدیعی فرق چشمگیری میان رسائل جنید با رسائل خوارزمی و بدیع الزمان و صابی ببیند. مثلاً، رساله اول و دوم که اخوانیات محض و خطاب به دوستان است، یا رساله مفصل خطاب به عمرو بن عثمان مکی (صص ۷ تا ۲۷) یا رساله در موضوع *فناء* (صص ۳۱ تا ۴۰) یا رساله در باب *ادب المفتقرالی الله* (صص ۵۸ پیوسته). مسلم است که جنید در صنعت انشاء از ماهران و کاملان بوده است و اگر جعفر خلدی آنچه را که پس از مرگ جنید در خواب از او شنیده عیناً نقل فرموده باشد معلوم می‌شود که آن جناب در آن عالم هم به سجع پای بند بوده است. چرا که در پاسخ خلدی که از جنید می‌پرسد «خدای تعالی با تو چه کرد؟» جنید می‌فرماید «طاحت الاشارات وغابت العبارات و فیتت تلك العلوم و نفدت تلك الرسوم و مانفنا الا زکیعات کنا نرکعها فی الاسحار!» [آن اشارت‌ها بریاد رفت و آن عبارت‌ها ناپدید شد آن علوم نابود گشت و آن رسوم از میان رفت و ما را جز چند رکعت کوتاهی که در سحرگاهان می‌گذاریم چیزی سود نبخشید]. پس از جنید خواجه عبدالله در سرتاسر کتاب *منازل السائرين* عبارات مسجع و مصنوع بسیار به کار برده است و جملات عربی را به همان بلاغت و رشاقتی که در مناجات‌ها و عبارات فارسی او معمود است بیان فرموده است.^۸

صوفیه ایرانی و شعر عرب

گرچه اشعار بسیار دلکش و غرّاً و شیوایی که صوفیان فارسی زبان ایرانی به عربی سروده‌اند زینت بخش صفحات کتب ادب و تاریخ و سیر است، با این همه بنده ادعاً نمی‌کنم که در هیچ تاریخ ادبیات عرب، کسی از صوفیه ایرانی به نام شاعر معرفی شده باشد. اما از بسیاری از قدمای صوفیه ایرانی امثال ابراهیم بن ادهم و عبدالله بن مبارک اشعار بسیاری در دست است. از قرن سوم به بعد که صوفیه تبرّز و تعین بیشتری در تمدن اسلامی یافته‌اند آثار آنان به اشعار نغزی که بیشتر آن سروده خود آنان است مزین است. ابونصر سراج در *لمع بابی* را به اشعاری که خود صوفیه در معانی احوال و اشارات خویش سروده‌اند

اختصاص داده و قریب یکصد بیت از اشعار جنید و شبلی و ابوعلی رودباری و یحیی بن معاذ و سهل بن عبدالله و بشرحافی را در آن نقل می‌کند.

علاوه بر کتب عربی، مذکور در بحث دربارهٔ نثر، در کتب فارسی، امثال *كشف الاسوار و طبقات خواجه عبدالله و اسرار التوحید و شد الازار و مصباح الهدایه و نفحات الانس* نیز اشعار عربی فراوانی از صوفیان ایرانی نقل شده است و نیز در کتب تاریخ و طبقات و تراجم و سیر عربی. اشعار عربی صوفیان ایرانی نیز از قدیمترین ایام تا زمان مؤلف هر کتاب آورده شده است. مثلاً، ذهبی در *سیر اعلام النبلاء* در ضمن شرح حال عبدالله بن مبارک هشتاد و سه بیت از اشعار او را به صورت مقطوعات یا مفردات می‌آورد و ابن عساکر، که در *تاریخ دمشق* در شرح حال ابراهیم بن ادهم تفصیل فراوانی قائل شده است، ابیات چندی از او را نیز نقل می‌کند یا ابن قتیبه حنبلی در *روضة المحبین* ابیات متعددی را از صوفیان ایرانی ذکر می‌فرماید.

اما دو تن از صوفیان یعنی حلاج شیرازی و ابوبکر شبلی سمرقندی الاصل ولی بغدادی المنشاء به شاعری نیز شهرت یافته‌اند و از حلاج قطعاً دیوان مسلم و کاملی در دست بوده و لااقل در قرن پنجم آن دیوان در نزد ابی عبدالرحمن سلّمی موجود بوده است. امام قشیری در *الرساله* می‌فرماید که «پدر زنم ابوعلی دقاق بمن امر فرمود که به خانه سلّمی بروم و آن مجلد کتاب کوچکی که جلدی سرخ رنگ دارد و دیوان حلاج است از او بستانم و برای او بیاورم.» و سلّمی دیوان حلاج را به شرطی به قشیری می‌دهد که آنرا زود بازپس آورد چرا که سلّمی آنرا در دست مطالعه داشته و ابیاتی از آن را در کتاب خویش نقل می‌کرده است.

البته شعر شبلی که متولد در عراق عرب است با شعر حلاج تفاوت فراوان دارد و گویا حلاج بیشتر به دیدار دلدار می‌اندیشیده است تا به قافیه، و از اینروست که شعر شبلی از ملاحظت و حلاوت بیشتری برخوردار است و ناگفته نماند که دیوانی که از حلاج به همت مرحوم ماسینیون فراهم آمده و یا اشعاری که به نام شبلی و به عنوان دیوان او توسط آقای دکتر کامل مصطفی الشیبی در بغداد گردآوری شده است هیچکدام به اصطلاح منطقیان جامع و مانع نیست زیرا نه شامل همهٔ اشعار حلاج و شبلی است و نه هرچه در این دو دیوان است از حلاج و شبلی. ترتیب و تدوین دیوان و مجموعهٔ کامل و صحیحی از این دو شاعر نامدار صوفی هم چنان در گرو همت ادبای محقق باقی مانده است. و نیز از ابوالحسین بقّوی خراسانی (معروف به نوری) اشعار نغز بسیاری در کتب تصوف موجود است که می‌توان با جمع آوری آن دیوان مستقلی را از او ترتیب داد.

از مهم‌ترین صوفیان ایرانی قرون بعدی که به عربی شعر سروده‌اند باید از

قشیری و عین القضاة همدانی و شهاب الدین سهروردی صاحب *عوارف* نام برد. از قشیری تک بیت ها و اشعار و مقطوعات فراوان در *لطائف الاشارات* خود او و در *طبقات ابن ملقن* و تواریخ ثبت شده است و از سهروردی نیز در *طبقات ابن ملقن* اشعار شیوائی نقل شده است.

وزن رباعی در شعر عرب

تأثیر و نفوذ فراوانی که شعر صوفیانه فارسی در شعر عرب گذارده است مرتبط با پیدایش و رواج وزن "رباعی" در آن است، قطع نظر از آنکه وزن رباعی اصلاً از اوزان ترانه ایرانی باشد یا آنکه از یونان به ایران سرایت کرده باشد. مسلم است که تا پیش از آنکه بزرگترین شاعر صوفی عرب یعنی ابن فارض حموی مصری رباعی بسراید هیچ شاعر عربی رباعی نسروده است. البته پیش از ابن فارض شعرای مغرب (اندلس) و مصر با الهام از اوزان اندلسی به سرودن موشحات و زجل پرداخته بودند و حتی وزن "دوبیتی" - با همین لفظ فارسی "دوبیت" یا "دوبیتی" - در اشعار پیش از ابن فارض بسیار موجود است. اما رباعی را اولین بار در عرب ابن فارض سروده است و او بی شک آنرا از صوفیة ایرانی و تصوف شرقی و نحوه برگذاری مجالس سماعی که آنان داشته‌اند و یا از طریق سالکان و شیوخ و اقطاب ایرانی، که در ممالک عربی به سیر و سیاحت و زیارت اماکن متبرکه می‌پرداخته‌اند، الهام گرفته است. زیرا می‌دانیم که صوفیة ایرانی عموماً، و صوفیان خراسانی خصوصاً، در مجالس سماع ترانه و رباعیات و دوبیتی می‌خوانده و می‌شنیده‌اند و قوالان و غزلخوانان و یا خود صوفیان با ترتم و تغنی اشعار و رباعیات صوفیان را به وجد و حال می‌آورده‌اند و ظاهراً از قرن چهارم و پنجم به بعد این مسأله امری رایج بوده است. سلمی در شرح حال ابی العباس ابن مسروق طوسی می‌فرماید: «درباره سماع رباعیات ازو پرسیدند، فرمود: " . . . سماع رباعیات را جُز به آنان که برون و درونشان راست است و دلی نیرومند و دانشی تمام دارند، بردیگران روا نمی‌بینم.»^۱ و از طریق همین قول و غزل‌ها و ترانه‌ها و دوبیتی‌ها و رباعیاتی که خواجه عبدالله انصاری و ابوسعید ابوالخیر و باباطاهر و عین القضاة و امثال آنان سروده بودند ابن فارض (۵۷۶-۶۳۲ هـ) رباعیات دلکش و کلاً صوفیانه خود را سروده است. پس از ابن فارض است که دیگر شاعران عرب به سرودن رباعی توجه کرده‌اند بطوری که در قرن هفتم دیگر رباعی در شعر عرب وزنی رایج و امری شایع بوده است.

تفاسیر صوفیانه

از تجلیات دیگر صوفیه ایرانی در ادب عرب که نباید ناگفته بماند زیرا که صوفیان ایرانی مبتکر آنند. تألیف تفاسیر **سلام الله مجید** بنا بر ذوق عرفانی و مشرب صوفیانه و تفرّس به تأویلات لطیفه عارفانه ای است که صوفیان ایرانی آنرا به ادب عرب تقدیم داشته اند و بسیاری از این تفاسیر آیتی از بلاغت و مظهر کاملی از ذوق و ظرافت و رقت و لطافت است. غالب عبارات زیبایی که در "النوبة الثالثة" هر بخش از **تفسیر کشف الاسوار** میبیدی معروف به **تفسیر خواجه عبدالله انصاری** آمده، و مقصور بر تأویلات صوفیانه است، متخذ و منقول از **تفسیر لطائف الاشارات** امام قشیری می باشد که حدود بیست سال پیش از خواجه به رحمت الهی واصل شده است. قشیری نیز قطعاً به کتاب **حقائق التفسیر** استاد بزرگوار خود ابی عبدالرحمن سئلمی نظر داشته است. این تفسیر مهم ظاهراً تا کنون به چاپ نرسیده است. البته بعضی از فقها بر این تفسیر سئلمی بی ایراد و اعتراض نبوده اند و تا آنجا که این ناچیز اطلاع دارد صوفیه ایرانی پیش از همه و بیش از همه صوفیان به تألیف تفاسیر **قرآن** مجید پرداخته اند و شاید اساساً تفسیر کاملی از **قرآن** از صوفیه عرب در قرون سوم تا ششم نشان نداشته باشیم.

قدیم ترین تفسیر صوفیانه همانست که سهل بن عبدالله ششتری (۲۳۷ هـ) بر آیه شریفه **بسم الله الرحمن الرحيم** و **سوره مبارکه فاتحه** الکتاب نگاشته بوده است و پس از او به ترتیب اهمیت این کسان تا قرن هفتم به تألیف تفاسیر صوفیانه اقدام فرموده اند:

- ۱- محمدبن علی حکیم ترمذی، که اکنون فقط بخش‌هایی از تفسیر او در **نوادیر الاصول** یا **المسائل المکنونه** او در دست است؛
- ۲- ابو بکر محمد بن موسی الفرغانی (متوفای ۳۲۱ هـ)؛
- ۳- **حقائق التفسیر** سئلمی که مخطوطات معدودی از آن در عالم موجود است؛
- ۴- **لطائف الاشارات** قشیری که بحمدالله تعالی قریب سی سال پیش در سه مجلد بزرگ در مصر چاپ شده و افسوس که اغلاط فراوان در آن راه یافته است؛
- ۵- **حقائق الاشارات** عین القضاة همدانی؛ و
- ۶- دو تفسیر **لطائف البیان فی تفسیر القرآن** و **عرائس البیان فی حقائق القرآن** شیخ شطّاح روزبهان بقلی شیرازی (متوفای ۶۰۶) که مخطوطات آن موجود است.

*

در پایان باید به یکی از عظیم ترین موارث فرهنگی و ادبی تصوف ایرانی یعنی

کتاب گرانمایه بلند پایه حلیه الاولیاء حافظ ابی نعیم اصفهانی (متوفای ۴۰۳) پرداخت. این محدث جلیل القدر و صوفی بلند مرتبه ایرانی در تالیف منیف خود که بالغ بر چهار هزار صفحه است و مفصل ترین طبقات الصوفیه به شمار می آید علاوه بر آنکه شرح حال و نقل اقوال هفتصد و بیست و سه تن از صوفیه رحمة الله علیهم اجمعین را تا زمان خود بیان می نماید، احادیث نبوی و آثار و اخبار فراوانی را شناسد و بر سیاق کتب حدیث نیز نقل می فرماید بطوری که برای فهرست احادیث نبوی وارده در آن یکی از دانشمندان کتاب مستقلی بنام *البغیة فی ترتیب احادیث الحلیة* ترتیب داده است. این کتاب مستطاب از زمان تالیف تا کنون همواره مرجع و مستند عامه محدثان و مفسران و محققان از صوفیه و الا مقام است و به خدی قبول عامه یافته است که کمتر کتابی است که پس از آن تألیف شده باشد و در موضوعات مذکور در آن کتاب و از مندرجات *حلیة الاولیاء* نقل و بدان استناد نکرده باشد. شیوه تحریر حافظ ابی نعیم بسیار روان و دلنشین است اما ضمناً برای هنرنامه‌ی بلاغی و ابراز مهارت ادبی خویش در عربیت، شرح حال ها را عموماً با چند جمله و گاه با چند سطر متوالی مسجع و مصنوع آغاز می فرماید، همان شیوه ای که دو قرن بعد شیخ نیشابور عطار بزرگوار آنرا در *تذکرة الاولیاء* سرمشق قرار داده است. به جرأت و با کمال اطمینان خاطر می توان گفت این کتاب بزرگترین هدیه و اثری است که تصوف ایرانی به ادب و فرهنگ مسلمین عموماً و عرب خصوصاً تقدیم کرده است.

درست است که صاحبان این نام های شریفی که در این نوشته یاد شده اند همه فارسی زبانانی هستند که از آن آب و خاک گرامی و نازنینی که نامش *ایوان* است برخاسته اند. اما فراموش نباید کرد که همه این عزیزان و همطرازان عرب و ترک و هندی و اندلسی آنان برادرانی هستند که وابسته به وطنی که نام آن مصر و عراق و شام است، نمی باشند. اینان گرانمایگانی هستند که گرچه نیمه آب و گلشان از طوس و مرو و بغداد و ترکستان و فرغانه است اما جان و دلشان دزدانه دریای پر برکت اسلام است و سایه پروردگان پیغمبر عظیم الشان و آموختگان مکتب هدایت قرآن و سنت اند و اختلاف ظاهری و جسمانی آنان در رنگ و نژاد و زبان به اتحاد باطنی و روحانی شان لطمه نزده و نخواهد زد که:

جان گرگان و سگان از هم جداست

متحد جانهای شیران خداست

و حال که به بیت یکی از بزرگترین و الا مقام ترین صوفیان عالم حضرت مولانای

روم استشهدا کردم، بجاست که این گفتار را نیز با چهار بیت از همان بزرگوار پایان دهم:

مرد بانامحرمان چون بندی است	همزبانی، خویشی و پیوندی است
ای بسا دو ترک چون بیگانگان	ای بسا هندو و ترک همزبان
صد هزاران ترجمان خیزد زدل	غیرنطق و غیر ایما و سجل
همدلی از همزبانی بهتر است	پس زبان محرمی خود دیگر است

پانویس ها:

۱. برای اطلاع بیشتر از اهمیتی که صوفیه برای سلمان فارسی قائل اند ن. ک. به: ابن عربی، *فتوحات مکیه*، باب ۲۹، فی معرفة سرّ سلمان.
۲. عبدالله ابن مبارک مروزی خراسانی، *الزهد و الرقاق*، ص ۱۴.
۳. از جمله ن. ک. به: خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۲، ذیل نام محمد بن علی بن عطیة ابن حارث مکی مؤلف *قوت القلوب*.
۴. محمد بن احمد ذهبی، *تاریخ اسلام*، ج ۱۰، ص ۴۷۲.
۵. همان، ص ۴۷۵.
۶. مکی، *قوت القلوب*، ج ۱، ۳۳۷.
۷. برای مثال ن. ک. به: ابن ملقن، *طبقات الاولیاء*، ص ۳۲۱ و بعد.
۸. خواجه عبدالله انصاری، *منازل السائرین*، ابواب سوم، چهارم، سی و هشتم، شصت و دوم تا شصت و ششم، شصت و نهم، هفتاد و یکم، هفتادونهم و هشتاد و چهارم و ملاحظه کنید که خواجه چه جملات کوتاه مسجع بسیار بلیغ و زیبایی ادا فرموده است.
۹. ابن ملقن، *طبقات الاولیاء*، ص ۳۱۵.
۱۰. شیخ الرئیس ابوعلی سینا در *منطق شفا* در قسمت شعر اشاره فرموده است که ممکن است وزن رباعی از اوزان یونانی باشد (ص ۴۰) اما شمس قیس رازی و بسیاری از متأخرین به صراحت اظهار نظر کرده اند که وزن رباعی از اوزان فارسی و از زحافات وزن هزج است و مخترع آنرا رودکی دانسته اند و معتقدند که از داستان کذائی کودک گردو باز و ترانه او که «غلطان غلطان همی رود تا بن گود» ملهم شده است. شمس قیس در باب اینکه شعرای عرب این وزن را از فارسی زبانان اقتباس کرده اند می گوید: «... و اکنون محدثان از باب طبع برآن اقبالی تمام کرده اند و رباعیات تازی در همه بلاد عرب شالوده و متداول گشته است.» *المعجم*، ص ۱۰۸.
۱۱. عبدالرحمن سلمی، *طبقات*، ص ۲۳۹.

تأثیر ایران بر زمینه ادب و تصوف در آسیای جنوبی

داستان پیوندهای سیاسی، ادبی، فرهنگی و دینی میان ایران و آسیای جنوبی داستانی کهن است و به گذشته هایی بسی دور باز می گردد. سنت های ایرانی در دیر باز چون نیرویی زاینده برهدف های سیاسی و اجتماعی فرمانروایان، برکیفیت آثار ادیبان و هنرمندان، برنظام اخلاقی و آرمان های معنوی صوفیان، برنغمه ها و نواهای موسیقی دانان و برمرزهای دانش در شبه قاره هند اثر گذاشتند. هنرمندان، نقاشان، معماران و خوشنویسان ایران هریک دراین سرزمین آوازه ای ویژه و پیروانی بسیار یافتند. درطول چندسده نبوغ هنری و زیبا شناختی ایرانی برخلاقیت ادبی مردمان این خطه رقم زد و گذرگاه معنوی و روحانی تازه ای را بر آنان باز کرد. رویدادها و روندهای علمی و روشنفکرانه آن سامان در این سده ها برگرفته تجربه ها و سنت های ایرانی شکل گرفت و ادامه یافت. شاید هیچ سنت فرهنگی درجهان برزندگی و فرهنگ مردمی دیگر چنین تأثیری نکرده باشد. به راستی هنگامی که انسان براین تأثیر می اندیشد جهانی سرشار از یادها و تصویرهای تاریخی برذهن او گشوده می شود.

برای آن که گفتار ما در باره ابعاد و کیفیت این تأثیر در چهارچوب نظری مناسبی قرار گیرد ضروری است که در آغاز بر دو نکته تأکید شود:

* استاد ممتاز دانشگاه علیگره در هندوستان و مؤلف کتاب های متعددی در باره تاریخ اسلام و تصوف در هند.

۱. بسیاری از دانشمندان اسلامی که بر ذهن و اندیشه مردم آسیای جنوبی تأثیر گذاشتند، گرچه به زبان عربی می‌نوشتند، درس‌زمین‌های ایرانی می‌زیستند و افزایش نفوذ آنان بی ارتباط با ترجمه آثارشان به فارسی نبود. از شش محدث نامدار (صحاح سته) پنج تن ایرانی بودند. زمخشری، مؤلف *کشاف*، و سیبویه نحوی پُرآوازه عرب، به ترتیب اهل زرخش (خوارزم) و شیراز بودند. به گفته امیرخسرو دهلوی اعراب نیز بر جایگاه برتر علمی این دو معترف بودند و آنان را "علامه" می‌نامیدند. به راستی، زبان فارسی در آسیای جنوبی زبان دانش‌های اسلامی چون تفسیر، کلام، فقه و تصوف شده بود.

۲. اگر به سیر تحول نظریه‌های گوناگون در ایران به دقت بنگریم به روشنی می‌بینیم که مفاهیم گوناگون با رفت و بازگشت میان ایران و شبه قاره هند دگرگونی یافته و صیقل شده‌اند.

هندوستان زادگاه ادیان چند خدایی است و *اوپانیساده* ها حاوی نخستین نوشته‌ها در این زمینه بوده‌اند. آنگاه که اسلام به خراسان و ماوراءالنهر رسید فضای مذهبی آکنده از آراء و مفاهیم دین‌های بودائی و هندی و پرستشگاه‌های بامیان، بلخ و مرو از کانون‌های اصلی سنت بودائی بود. از همین رو، برخی از اصول این ادیان ناگزیر بر ذهن ایرانیان تأثیر گذاشت. «تاتوم اسی» [توهمان توتی] که در *اوپانیساده* ها آمده همان مفهومی است که در سروده‌های بایزید نیز منعکس است. سلسله *کرامیان* درجایی میان اسلام و بودائیسیم قرار گرفته بود. هجویری گزارشی از دوازده سلسله صوفیه، که در سده دوازدهم مسیحی نضح یافتند، به دست داده است.

بررسی درونمایه‌های نظری این سلسله‌ها تأثیر مفاهیم هندی را بر آن‌ها آشکار می‌کند. مفاهیمی چون "فنا"، "بقا" و "حلول" را مشکل بتوان بی‌عنایت به سنت‌های هندویی و بودایی برشکافت. از همین رو، پاره‌ای از مقولات عرفان ایرانی که در سده‌های میانه راه به هندوستان بردند در واقع نخست در خود هند پدیدار شده بودند و آنگاه دوباره با خط و نشان اسلامی به آنجا بازگشتند. افسانه‌های هندی، چون "پاچانترا"، سنت‌های خطی و اصواتی، و مفاهیم ستاره‌شناختی هند به ایران راه یافتند و براندیشه و آراء ایرانیان اثر بخشیدند.

درسده‌های میانه پاره‌ای از سنت‌های ایرانی در زمینه حکومت، روابط اجتماعی، ادبیات، تاریخ نگاری و عرفان در هند رواج یافت و به فرهنگ آن سرزمین تنوع و غنایی ویژه داد. دردوران حکومت سلاطین هند باور براین بود

که پادشاهی بدون تقلید از سنت‌ها و آئین‌های ایرانی و نظام حکومتی آنان ممکن نیست. آن هنگام که از ایلتوتیمیش، بنیانگذار سلطان نشین دهلی، با عناوینی چون فریدون فر، قبادنهاد، کاوس ناموس، سکندر دولت، بهرام شوکت سخن می‌رود روشن است که مفهوم بزرگی و فره مندی از قهرمانان ایرانی به عاریت گرفته شده. ایلتوتیمیش و پُلَبَن هر دو تبارشان را به افراسیاب نسبت می‌دادند و از آن به خود می‌بالیدند.

نژاد فرمانروایان دهلی ترکی بود و فرهنگشان ایرانی. ساختار اداری و حکومتی آنان - از نام‌ها و القاب اداری گرفته تا شکل و وظایف نهادهای حکومتی - برگرفته نهادهای ایرانی شکل گرفته بود. به گفته بَرتی « . . . امرای مسلمان برای حفظ عظمت دین و . . . اقتدار خود تقلید از سیاست‌های امپراطوران ایرانی را ضروری می‌دانستند ».

در زمینه دانش و ادب نیز تأثیر ایرانیان بر قوالب و قواعد تاریخ‌نگاری، نظم و نثر، تصوف، و پزشکی این سرزمین آشکار بود. امیرخسرو دهلوی به نقش زبان فارسی در همسو کردن زبان‌های کشوری که سنت‌های زبانی گوناگون داشته است اشاره کرده و در این باره چنین نوشته:

زبان فارسی رایج درهند از سند تا بنگال یکی است. این فارسی همان دری خودماست. زبان های هندی از قومی به قوم دیگر متغیر است و در هر فاصله صد میلی گویشی تازه می یابد. انا فارسی درپهنای به عرض و طول چهار هزار فرسنگ یک زبان بیش نیست.

تاریخ‌نگاری در جامعه مسلمانان متأثر از دوست‌ متمایز ایرانی و عرب بود. مورخان عرب تاریخ دوره‌های گوناگون را می‌نوشتند درحالی که تاریخ‌نگاران ایرانی، که به تقلید از شاهنامه به سلسله پادشاهان توجه داشتند، وقایع تاریخی را بیشتر از درون دربار و اردوگاه‌های سپاه می‌گرفتند و اغلب آثار خود را وقف پادشاهان و یا خاندان آنان می‌کردند. چنین سنتی بر مورخان هندی پوشیده نماند. از تاج المآثر حسن نیشابوری، از نخستین تاریخ‌نگاران پادشاهی دهلی، تا عبرت نامه خیرالدین ال‌آبادی، آخرین مورخ دوران امپراطوری مغول، شیوه تاریخ‌نگاری ایرانی برچگونگی جمع‌آوری و ارائه داده‌های تاریخی درهند تأثیری آشکار گذاشت. همه واژگان متداول درمکاتبات رسمی و رساله‌های هندی بر پایه اصول دستورالالباب فی علم الحساب عبدالحمید محررغزنوی، که خودبراساس "علم دبیری" چهارمقاله عروضی نوشته شده بود، گزیده شده‌اند. تنظیم و انشاء فتح نامه‌ها نیز

برگرفته های ایرانی انجام می گرفت. از فتح نامه های علاءالدین خلجی که کبیرالدین نگاشته بود اثری نمانده است اما فتح نامه لختی که نگاشته امیرخسرو است در اعجاز خسروی و فتح نامه اکبر در منشآت و رقعات نمکین ضبط شده اند. شکل و قالب این فتح نامه ها یکسره ایرانی اند.

سنت فرهنگی و سیاسی ایران با شاهنامه فردوسی که تجلی وجدان سیاسی ایرانیان و آغاز بیداری آنان بود سرگرفت. فردوسی خود در این باره می گوید: «عجم زنده کردم بدین پارسی» در دربار پادشاهان هند شاهنامه خوانی رایج بود و فرمانروایان با الهام از مفاهیم و آرمان های این کتاب راه و روش حکومت خود را برمی گزیدند. درخانه ها نیز اشعار شاهنامه خوانده می شد. هنگامی که بالبان به پاکپاتان رفت تا از محضر شیخ فریدگنج شکر کسب فیض کند، آن مرد ربّانی این ابیات فردوسی را بر او خواند:^۹

زعود و زعنبر سرشته نبود	فریدون فرخ فرشته نبود
تو داد و دهش کن فریدون تویی	زداد و دهش یافت آن نیکویی

اثر شاهنامه بر اندیشه های سیاسی و فرهنگی مردم هند چنان ژرف بود که به چندزبان هندی، چون اردو، هندی و گجراتی، برگردانده شد. عیصامی فتوح السلاطین خود را شاهنامه هند خواند و گفت:

جهان تا که باقی است اندرجهان به شهنامه باقی است نام شهان^۹

شیخ آذری نیز فتوحات احمد شاه بهمنی را در بهمن نامه به سبک شاهنامه سرود. در دوران اورنگ زیب، بهادر علی بسیاری از داستان های شاهنامه را به نثر درآورد و آن را شاهنامه بخت آور خانی نامه نهاد. عظمت شاهنامه به عنوان الگویی برای تحرک سیاسی و اجتماعی حفیظ جَلَنْدَری را برآن داشت که شاهنامه اسلام را به زبان اردو بنویسد.

در انواع گوناگون شعر غزل و مثنوی و قصیده نشان موفقیت شاعر در هند آن بود که شعرش به نمونه آثار شاعران ایران نزدیک شده باشد. به گفته جامی، در قلمرو شعر سه پیامبر بیش نبود، فردوسی درحماسه، انوری در قصیده و سعدی درغزل. درهند هریک از این سه شاعر مریدان و پیروان ویژه خود را داشت.

سعدی استاد بزرگ غزل بود و به حق می‌گفت که «سخن ملکیت سعدی را مسلم» در شعر او، که تابندهٔ انوار ملکوتی است، عواطف و احساسات بشری به سادگی و نرمی ضربان دل موج می‌زند. امیرخسرو و حسن [دهلوی] هردو کوشیدند که چون سعدی بسرایند و نتوانستند. اما هردو معترف اند که وامدار سعدی‌اند. امیرخسرو می‌گوید پیمانه‌ای از شراب شعر شیراز نوشیده است^{۱۰} و امیرحسن مدعی است که از گلستان سعدی گلی برچیده.^{۱۱} اما شیخ نصیرالدین چراغ، یکی از دوستان این دو شاعر، می‌گوید: «امیرخسرو و امیرحسن بسیار خواستند که به طریق خواجه سعدی بگویند میسر نشد. خواجه سعدی آنچه گفت از سر حال گفت.»^{۱۲}

دریغ که این بُعد معنوی و عرفانی سعدی در سایهٔ عظمت شاعرانهٔ او پوشیده مانده است. اما درهند، مقام والای او به عنوان یک صوفی شناخته شد و بسیاری از اشعار او شکل سرودهای عرفانی به خود گرفت. شیخ حمیدالدین نگوری که خلیفهٔ والامقام خواجه معین‌الدین چیشتی آجمری بود، به پیروان خود گفت که شیخ سعدی پایان عمر را به تنهایی در مقبرهٔ شیخ عبدالله خفیفی به نیایش و تفکر گذراند. از همین رو، به آنها که در آرزوی پندی به زیارت او می‌آمدند می‌گفت:

روزی پنج بار نماز گذارید و آنچه را که پروردگار از زیاد و کم به شما عطا کرده با مستمندان
و نیازمندان تقسیم کنید. آنگاه است که در هر مقامی که باشید در راه حق گام برداشته‌اید
و به سر منزل عرفان نزدیک شده‌اید.^{۱۳}

سعدی نوع دوستی را سرچشمهٔ دید عرفانی خود کرده و از مرشد خود شیخ شهاب‌الدین سهروردی آموخته بود که پرهیز از غرور و کف نفس تنها راه تعالی معنوی است:

دو اندرز فرمود بر روی آب	مرا پیر دانای مرشد شهاب
دوم آنکه برغبر بدبین مباش	یکی آنکه بر خویش خودبین مباش

درباز تابیدن آرمان‌ها و اندیشه‌های معنوی و اخلاقی تصوف اسلامی برتر از سعدی نمی‌توان یافت. از همین رو، بسیاری از صوفیان هندی اشعار سعدی را به عنوان رهنمون‌های راستین عرفان نقل کرده‌اند. در واقع، اشعار فارسی بسیار

بیشتر از آثار کلاسیک تصوف و رساله‌های اخلاق راه را بر رواج عرفان درهندگشود.

در سده سیزدهم میلادی رستاخیز اخلاقی اجتماع از راه احیاء منزلت انسان و احترام به ارزش‌های معنوی و اخلاقی وجهه همت شاعران پارسی گوی بود. در آن دوران، شمار مردمان رو به فزونی بود و مردمی و انسانیت رو به کاهش. بی سبب نیست که بنمایه شعر گویندگانی چون سعدی، رومی و عراقی شیفتگی بی تابانه آنان به انسانیت شد. در واقع آغازگر آنچه که اقبال آن را "آدمگری" نامید و در سیر و سلوک عرفان "نیکی غایی" به شمار می آمد این شاعران بودند. رومی در "آرزوی انسان" به جستجو پرداخت و سعدی در گلستان به "گرگان آدمی‌نما" اشاره کرد و فغان برآورد که «ز نهار از دورگیتی و انقلاب روزگار» این هردو توان خود را در سودای باز آوردن ایمان و عزت نفس انسان و اعتلای روح او به کار گرفتند. پژواک ندای آسمانی این دو سخنور بزرگ را در اشعار امیرخسرو دهلوی نیز می‌توان شنید. *مطلع الانوار*، مثنوی نامه امیرخسرو، سرشار از این ندا و بازتابنده شور او برای نجات بشر از سقوط اخلاقی است. شگفت این است که این شاعران ایرانی چنین سخنانی را به روزگار بلا و فرو افتادگی ایران می‌سرودند، یعنی در روزگاری که مغولان کانون‌های فرهنگ آن سرزمین را یکسره ویران کرده بودند. اما امیرخسرو در زمان اوج قدرت و جلال امپراطوری خلجی شعر می‌گفت. این که در شرایط و اوضاع و احوالی چنین متفاوت هردو گروه از شاعران دلمشغول سرنوشت انسان بودند نشان بی تابی آنان برای احیاء ارزش‌های والای انسانی است. *مثنوی مولانا و مطلع الانوار* امیرخسرو سرچشمه آرمان‌ها و احساسات اقبال بود که در *اومغان حجاز* از خداوند خواست تا او را «شور رومی، سوز خسرو» دهد. نه تنها غزل‌های سعدی بلکه *بوستان* و *گلستان* او محبوب خاص و عام شدند و در شمار کتاب‌های درسی مدرسه‌های هند در سده‌های میانه درآمدند. در حقیقت، *گلستان* دستورالعملی برای آموزش اخلاق و کردار نیک به جوانان بود. نظم و نثر این کتاب بخشی از فرهنگ ادبی هند و راهنمای رفتار پسندیده شد. به تقلید از *گلستان* کتاب‌ها نوشته شد (مانند *بهاوستان*، *خارستان* و *پرویشان*) اما هیچیک از آن‌ها به شاهکار سعدی شباهتی اندک هم پیدا نکرد و به پای آن نرسید. مجدالدین خوافی به فرمان اکبر *خارستان* را نوشت^{۱۴} و قاسم گاهی به تقلید *بوستان* پرداخت. اما سعدی تقلید بر نمی‌داشت. در غزل، حافظ شاعر دیگر ایرانی بود که بر سنت ادبی هند اثری ژرف و گسترده گذاشت. این استاد سخن چون نقاشی چیره دست احساسات و مفاهیم

ظریف انسانی را ترسیم می‌کرد و به آنان جان و روح می‌بخشید. بابا فغانی، صائب، نظیری، عرفی و بسیاری دیگر از شاعران ایران و هند برای سرودن اشعاری چون اشعار حافظ و در تقلید از اندیشه‌های آهنگین او کوشیدند و به جایی نرسیدند. عرفی که در شاعری به خود می‌بالید حافظ را "کعبه سخن" می‌دانست و شاعران اردو، چون غالب، سودا و مؤمن اغلب در بیان احساسات رقیق به استقبال حافظ می‌رفتند.

آوازه حافظ در روزگار خود او به هند و به ویژه به بنگال و کشمیر رسیده بود. خود او درباره تأثیر اشعارش در میان مردم کشمیر چنین سرود:

به شعر حافظ شیرازی رقصند می‌نازند سیه چشمان کشمیری وترکان سمرقندی

غزلیات حافظ نمودار شورعاشقانه فضای ایران بود. سروده‌های او که در قالب‌های زبانی ظریف و دقیق ریخته شده و لبریز از احساسات و عوالم رقیق است جهان پارسی زبان را یکباره شیفته خود کرد. عارف و عالم هندی هر دو از غزل‌هایش لذت و بهره بردند، لسان الغیب اش نامیدند و برای تفأل و تسکین خاطر به دیوانش روی آوردند.

نسخه ای کهن از دیوان حافظ که در کتابخانه بانکی پور محفوظ است نشان از آن دارد که همایون و جهانگیر هر دو به آن تفأل می‌کرده‌اند. اقبال که نگران این گونه علاقه به دیوان حافظ بود و در همان حال درجه نفوذ و محبوبیت او را می‌شناخت چنین بهره جویی‌های احساسی را از دیوان او نکوهش می‌کرد. به هر حال، سنت غزلسرایی درهند، چه به فارسی و چه به اردو، از شعر حافظ رنگ و بوگرفت. درهند نیز بودند کسانی که به دیوان او کرامات و معجزات نسبت می‌دادند. شاه فضل الرحمن گنجی مراد آبادی، که از بزرگان و مرشدان علمای هند در سده نوزدهم بود، غزلیات حافظ را بر طلسم و تعویذ می‌نوشت.

حافظ به نوبه خود و در پاسخ به چنین مهرورزی مردم هند به شاعران ایران به ستایش "طوطیان هند" پرداخت. امیر خسرو نیز در *دیباچه قوه الکمال* درباره نقش و تصویر طوطی در ادبیات سخنانی زیبا آورد. دربرابر، احترام و علاقه حافظ به اشعار امیر خسرو آن چنان بود که وی را به رونویسی از *خمسه* امیر خسرو برانگیخت.

سنت *خمسه* نویسی در ادبیات ایران به نظامی گنجوی، این درخشان‌ترین

سراینده حماسه‌های عشقی، باز می‌گردد. ژرفای اندیشه‌های اخلاقی و فلسفی نظامی در حلقه‌های ادبی و فلسفی هند شوری فراوان برپا کرد. به تقلید از *خمسه* او در آسیای مرکزی، ترکیه و هند *خمسه‌ها* نوشته شد. اِتا، به گفته براونینگ: «کوشیدند، و به جان کوشیدند اِتا به جایی نرسیدند.» در هند، امیر خسرو *خمسه‌ای* به تقلید از *خمسه* نظامی سرود. به گفته جامی هیچ شاعر دیگری در تقلید از *خمسه* نظامی به توانائی امیر خسرو نبود. اِتا در عمق احساس و بیان جزئیات و دقایق امیر خسرو به پای نظامی نمی‌رسید. به گمان شبلی نظامی با اندیشه‌ای متمرکز و با شکیبایی می‌سرود اِتا امیر خسرو شتاب زده شعر می‌گفت و سروده‌هایش نشان از اندیشه‌ای پریشان داشت.^{۱۵}

به گفته دولت‌شاه سمرقندی، شاهزادگان آسیای مرکزی برای بحث درباره برتری دو *خمسه* نظامی و امیر خسرو شاعران و سخنوران را گرد هم آوردند. سرانجام بحث آنان آن بود که باتوجه به سروده‌ای چون: «قطره آبی نخورد ماکیان/ تا نکند روی بسوی آسمان» *خمسه* امیر خسرو را بر *خمسه* نظامی برتر باید شمرد. گرچه چنین داوری به افراط می‌رفت، انکار نمی‌توان کرد که بهره جویی تمثیلی خسرو از پرندگان فوق العاده بود. او در بیان مفاهیم «مکان» و «لامکان» چنین سرود:

گرمکان و لامکان خواهی که یکجا بنگری مرغ رابین در هوا هم لامقام و هم مقام

صوفیان عالی مقام هند، چون فریدالدین گنج شکر و شیخ نظام الدین اولیاء برای تشریح و ترسیم احساسات و مفاهیم عرفانی از اشعار نظامی بهره می‌گرفتند. عیصامی معتقد بود که هر واژه در سروده‌های نظامی لبریز از جاذبه‌ای افسونگرانه است.^{۱۶} جمالی مهر و ماه اش را با الهام از خسرو و شیرین نظامی نوشت. اما نظامی هم‌تا بر نمی‌تابید.

استادان قصیده در ایران، چون رودکی، عنصری، فرخی، خاقانی و انوری نیز الهام بخشان گردها و ایده‌های قصیده در هند شدند. رودکی سرمشق نسلی چند از شاعران هندی، از جمله شبلی و غالب، بود که از او، در وزن و قافیه اشعار، پیروی می‌کردند. امیر خسرو *تحفة الصغر* را به تقلید از خاقانی سرود اِتا به پای او نرسید. شاعران دربار مغول، چون غزالی مشهدی، فیضی، طالب آملی و کلیم همدانی، همگی پابرجای پای قصیده سرایان ایران نهادند. غالب به استقبال نظیری (درگذشت، ۱۶۱۲ هـ.)، که سرآمد غزلسرایان دوران خود

بود، رفت اما به خطای خود اعتراف کرد:

خطا نموده‌ام و چشم آفرین دارم

جواب خواجه نظیری نوشته‌ام غالب

سرچشمه الهام شاعران غزلسرای ایران فضا و طبیعت آن سرزمین بود. سرزمینی با مزارع دلگشا، جویبارهای مترنم و بلبلان نغمه سرا^{۱۷}، با شامگاهان و سحرگاهانی روشن و گرم، با ماهی تابان و خرامان در آسمانش. اشاره شاعران هند به چنین فضا و طبیعتی از تجربه‌ای مستقیم الهام نمی‌گرفت و از همین رو سروده های آنان خشک و بیروح جلوه می‌کرد. با این همه، افسون واژه‌ها درقصاید شاعران پارسی گوی هند چشم گیر بود.

پُر بارترین دوران نفوذ شعر فارسی درهند دوران اکبر شاه بود که به گفته یکی از تاریخ نگاران باید آنرا "تابستان شعر ایران" نامید. ابوالفضل از آثاری چون گلستان، حدیقه، مثنوی مولوی، جام جم اوحدی، شاهنامه، خمسه نظامی و کلیات جامی نام می برد و آن ها را آثار مورد علاقه دربار اکبر می شمرد. این آثار سرمشق سخندانی و شاعری بودند و گویندگان دربار اکبر در تقلید از این سرآمد سراینندگان ایران بایکدیگر به رقابت برمی‌خاستند. مهر اکبر به صاحبان قلم و اهل ادب بود که شاعران، دانشمندان، هنرمندان و فیلسوفان را از گوشه و کنار جهان فارسی زبان، از مشهد، اصفهان، شیراز، نیشابور، هرات، مرو، نجف، همدان، کاشان، ری، سبزوار و تبریز، به سوی دربار او روان می‌کرد.^{۱۸} هم دردوران او است که "اگرا" پذیرای گویندگان پرآوازه ای شد که مؤلف ماثور و جیمی آنرا "مستعدان ایران" می‌نامید.

این احوال در سده‌های پسین نیز ادامه یافت. غالب در سده نوزدهم ادعا کرد که:

دهلی زمن به گنج و شروان برابر است

امروز من نظامی و خاقانی‌ام به دهر

به این گونه بود که نبوغ شاعری ایرانی در دربار اکبر فضایی مناسب و درخور یافت، نفوذ شعر ایرانی درهند پراکنده شد و این سرزمین گذرگاه سنت شعر ایرانی به دیگر سرزمین ها گردید. به گفته گیب «پس از جامی، عرفی و فیضی پارسی زبان بزرگترین سرچشمه الهام برای شاعران ترک بودند.»^{۱۹} نفیسی، بزرگترین شاعر ترک سده هفدهم، به ویژه با عرفی شانه می‌سایید. هم امروز هم برخی از بهترین قصاید و دیوان‌های عرفی را در کتابخانه‌های آنکارا

و استانبول می‌توان یافت. با قصاید و غزلیات عرفی، که نشان از شور و وجد شاعر، غرور سرکش و آرمان‌های والای او داشت، مدیحه سرایی روحی تازه یافت. به گفته اقبال، که در تکمیل نظریه‌اش درباره "خودی" و امداد این شاعر بود، عرفی با نیروی تخیل خود کاخی رفیع بنا کرد و در محراب آن جهان اندیشه‌های ابن سینا و فارابی را به عرش رسانید. حتی غالب نیز به تحسین عرفی پرداخت:

کیفیت عرفی طلب از طینت غالب جام دگران باده شیراز ندارد

گسترش زبان، ادبیات و فرهنگ ایران در هند با چنان مایه عاطفی و توانمندی زبانی همراه بود که نمی‌توانست بر زبان‌ها و گویش‌های محلی این سرزمین بی‌تأثیر بماند. در این زمینه، مولوی عبدالحق تأثیر زبان فارسی را بر زبان مرتی ردیابی کرده است. بسیاری از افسانه‌ها و تعبیرات ایرانی به ادبیات بنگالی و بسیاری از بن‌مایه‌ها و داستان‌های ایرانی به ادبیات پنجابی راه یافتند.^{۲۱}

هنگامی که به فرمان اکبر آثار سنسکریت به فارسی برگردانده شدند، قلمرو زبان فارسی گسترده‌تر شد و این زبان زبان همه دین‌های هندی گردید. دانشمندان دربار اکبر *مهابهارات*، *رامایان*، *اتارویان*، و *هارپاس* را به فارسی برگرداندند. دارا شکوه *اوپانیشاد*‌ها را به فارسی درآورد و از این راه اروپاییان با فلسفه این آثار آشنا شدند.^{۲۲}

به گفته شیخ علی هجویری «تصوف متعالی تر از آنست که بتوان به سرآغازش پی برد و ریشه‌هایش را باز یافت».^{۲۳} با این که عرفان مبداء و انواع نمی‌پذیرد و اندیشه عرفانی در همه سرزمین‌ها و زبان‌ها و دین‌های جهان جایی دارد، سرآغاز تصوف اسلامی در ایران بود و نهادهایش در آن سرزمین بالنده شدند. این اندیشه‌های فراطبیعی و وجودشناختی ایران بود که آسیای جنوب غربی را سیراب کرد و این اندیشه‌وران ایرانی بودند که راهگشای تفکر عرفانی در آن سرزمین شدند. بیرون از مرزهای اندیشه و نظریه، زیر بنای زندگی خانقاهی در هند نیز بیشتر به دست صوفیان ایرانی ریخته شد. شیخ ابوسعید اَبی‌الخیر، شیخ صیف‌الدین باخرزی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی در تبدیل مکتب عرفان - که تا آن زمان به محدوده رستگاری معنوی فرد تعلق داشت - به یک جنبش فرهنگی اجتماعی نقشی اساسی داشتند. در فضای فرهنگی ایران بود که چنین تغییر و تحولی جوش گرفت و سمت و سو یافت. هنگامی که زندگی خانقاهی سازمان و سامان یافت و موازین آموزش معنوی مشخص شد و محدوده‌ها

و مرزهای "ولایت" معین گردید، جنبش عرفانی وارد مرحله تازه‌ای شد و پهنه‌های تازه و بزرگتر عرصه رشد و نمو اندیشه تصوف و نهادهای آن شدند. شیخ عبدالقاهر ابونجیب سهروردی در *آداب المریدین* به تعریف و تعیین روابط میان پیر و مرید پرداخت و برادرزاده او شیخ شهاب الدین سهروردی در *عوارف المعارف* دستور العمل جامعی برای سازماندهی خانقاه عرضه کرد. شیخ فریدالدین گنج شکر، که مشتاق تبدیل مکتب عرفان به یک جنبش وسیع بود، *عوارف المعارف* را به شاگردان برجسته خود آموخت و به تهیه فشرده‌ای از آن پرداخت.

نسخه‌های فارسی *عوارف* محبوبیتی گسترده ترازپیش یافت و صوفیان "سلسله‌های" گوناگون آنرا دستورالعملی برای طریقت خودشمردند. *عوارف المعارف* در تکامل مفهوم ولایت و شکل گرفتن سلسله‌ها نیز تأثیری عمده داشت. نخستین برگردان فارسی این کتاب، چنانکه انتظار می‌رفت، در دوران شیخ بهاءالدین زکریا و به دست قاسم داود خطیب نوشته شد. قصد قاسم داود، آن چنانکه خود می‌گوید، این بود که این اثر را برای بهره جویی گروهی هرچه گسترده‌تر از دوستداران سهروردی به فارسی درآورد. برگردان دیگری از *عوارف* را شیخ عبدالرحمان ابن علی بزغوش، که پدرش از شاگردان سهروردی بود، نوشت. مدت‌ها پیش از آنکه عزالدین محمود کاشانی (درگذشت، ۱۳۳۴ م.) به فارسی نقدی به نام *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه* بر *عوارف* بنویسد، آراء و اندیشه‌های سهروردی در حلقه‌های صوفیان آسیای جنوبی مقبولیتی گسترده پیدا کرده و خانقاه‌های آن سرزمین بر شالوده موازین و اصول یاد شده در *عوارف* سازمان یافته بودند. پس از تشکیل این خانقاه‌ها بود که اقطاب و مشایخ سلسله‌های گوناگون توانستند به تبلیغ و نشر هدفهای فرهنگی و معنوی خود در جامعه برخیزند.

در سده‌های میانه سلسله‌های تصوف گوناگونی در آسیای جنوبی پدیدار شدند. ابوالفضل نام چهارده سلسله را از میان آنان که در هند بودند آورده‌است. برخی از مشایخ این سلسله‌ها یا تبار ایرانی داشتند و یا دورانی از عمر خود را در محافل صوفیان ایرانی به سر آورده بودند. خواجه معین الدین چشتی، بنیان‌گذار نامدار سلسله چشتی در هند، سالیان دراز را در محضر مشایخ صوفی ایرانی گذرانده بود. شیخ بهاء الدین زکریا، بانی سلسله سهروردی در هند، از شاگردان شیخ شهاب الدین سهروردی و پیر عراقی بود.

شیخ بدرالدین سمرقندی، مؤسس طریقه فردوسی در هند از شاگردان

شیخ صیف الدین باخررزی- یکی از یاران پدر مولانا جلال الدین رومی- بود. مخدوم محمدگیلانی که طریقت قادری را درهند رواج داد سالها درایران وخراسان سفر کرده بود. خواجه بقی بالله، بنیان گذار طریقه نقشبندی درهند، در کابل به دنیا آمده و سالیانی را در ماوراء النهر و بلخ به سر برده بود. سلسله شطّاری که آغازش به شیخ بایزید بسطامی می‌رسید، و درایران به طریقت عشقیه شهرت داشت مستقیماً از ایران به هند آمده بود.

پیر پیشگام این طریقت درهند شاه عبدالله شطّاری، که در ماندو مدفون است، بود. شیخ محمدغوث از مشایخ بزرگ فرقه شطّاریه امریت کوند را با نام بحرالحیاء به فارسی برگرداند. شیخ محمد غوث به گونه‌ای اعجاب انگیز از واژگان و تعبیرهای تصوّف اسلامی برای بازگویی و تشریح مفاهیم عرفان هندی بهره جسته است. درواقع او از پیشروان داراشکوه است که خود بسیاری از آراء و نظریه‌های غوث را درمجمع البحرین آورده است.

باسازمان دهی سلسله‌ها درهند بود که نشر و گسترش آراء صوفیان آسان تر گردید. بسیاری از صوفیان ایرانی و هندی، به سنت معمول زمان، پیوسته از شهر و دیاری به شهر و دیاری دیگر در سفر بودند و سنت صوفیانه را از این راه رواج می‌دادند. دهلی، لاهور، مولتان و با مراکز تصوّف ایران و آسیای میانه درارتباط بودند.

عراقی همدانی نیز به حلقه مریدان شیخ بهاء الدین زکریا درمولتان پیوست و فلسفه وحدت وجود ابن عربی را که درمحضر شیخ صدرالدین قونوی آموخته بود به ارمغان به هند آورد. به همت خواجه قطب الدین بختیار کاکلی بود که آراء وحدت وجود احمد جام در حلقه‌های صوفیان دهلی ریشه دواند.

اندیشه و تجربه عارفانه هردو ملهم از عواطف کیهانی، از "عشق" اند. عشقی که درفضای ایران موج می‌زند. این عشق بود که جنبش معنوی تصوّف را با بافت اندیشه ایرانی درهم آمیخت. از آنجا که تجربه عارفانه به زبان عادی نمی‌آید و در وصف نمی‌گنجد، شاعران متصوّف زبان تمثیل و نمادین را برای بازگویی و تشریح آراء خود برگزیدند. ابوسعید ابی‌الخیر، سنائی، عطار و رومی آغازگران سنت تمثیل درایران و الهام بخش صوفیان هند بودند. اقبال آن چنان مجذوب و شیفته رومی بود که به گفته سعید نفیسی «سنت تمثیل را زنده کرد و به بار آورد»^{۲۵} از همین رو، درهند سنت تصوّف بیشتر از آنکه از مکتب امپرسیونیست ایرانی مایه گیرد رنگی تمثیلی و نمادین به خود گرفت.

اشعار شیخ ابوسعید ابی‌الخیر، خواجه عبدالله انصاری، سنائی، احمد جام،

نظامی گنجوی، عطار، شیخ صیف الدین باخریزی، رومی، عراقی، سعدی، شیخ اوحدالدین کرمانی، حافظ و جامی دریایی از احساسات پُرشور را در اختیار صوفیان هند گذاشت و بن مایه آرمان‌های اخلاقی و معنوی جنبش تصوف در این سرزمین شد. ادبیات عارفانه هند درهشت سده گذشته از آثار و گفته‌های این شاعران ایرانی نشان بسیار دارد. مردم هند بسیاری از ابیات این شاعران را به عنوان نمونه‌های والای کردار بشری شمرده‌اند و گاه از آنها امثال و حکمی که گویای تجربه‌های مشترک انسان هاست ساخته‌اند.

اقبال، در یکی از آثارش^{۲۶} می‌گوید که راز نیروی درونی تصوف در توجه همه سویه آن به فطرت انسانی است. به همین رو، یک معلم عرفان برای آنکه بتواند در تعالی معنوی و اخلاقی فرد و جامعه نقش مؤثری ایفاء کند نیازمند "تفسیر" گیرا^{۲۷} و بینش ژرف در روانشناسی است. صوفیان، افزون بر تاکید بر عشق ربانی، انسان را به فتوت و جوانمردی نیز فرا می‌خوانند.

ادبیات عرفانی ایران محمل و وسیله‌ای نیرومند برای تبلیغ و نشر چنین مفاهیم و آرمانهایی شد. از این نقطه نظر شیخ ابوسعید ابی‌الخیر تأثیری عمیق بر ذهن هندیان داشت. او با رباعیاتی که سرشار از مهر و محبت و عواطف انسانی است بر تخیل صوفیان هند فرمان راند. بویژه شیخ نظام الدین اولیاء آرمان‌های عرفانی خود را از وی به عاریت گرفت و اعتقادش به این که نیک بختی واقعی انسان در بردباری، گشاده دلی و مهر و همدردی است از آموخته‌های شیخ ابوسعید مایه داشت. او غالباً ابیات زیر را در تأیید آراء خود باز می‌خواند:

هرکه ما را رنجه دارد راحتش بسیار باد هرکه ما را یار نبود ایزد او را یار باد
هرکه اندر راه ما خاری نهد از دشمنی هرگلی کز باغ عمرش بشکفتد بی خار باد

صوفیان هند اصول اخلاق عرفانی زیر را از تعلیمات شیخ ابوسعید ابی‌الخیر برداشت کردند:

۱. علاقه به نیک بختی بشر به عنوان والاترین هدف اخلاق عرفانی؛
۲. تأکید بر هنجار و هماهنگی در روابط اجتماعی به منزله سرچشمه خوشبختی فردی و اجتماعی؛
۳. ضرورت بهره جویی از شناخت، احساس و اراده برای اصلاح کردار انسان؛

۴. عشق و احترام به همه موجودات زنده اعم از انسان و حیوان؛
۵. برتردانستن عالم عشق و معنویت بر عالم علم و عقل.
۶. فضیلت زندگی اخلاقی و معنوی بر زندگی علمی و تجربی.
۷. ضرورت شناخت حدود و مرز میان جبر و اختیار.

شیخ نظام الدین اولیاء به پیروی از تعلیمات شیخ ابوسعید، به شاگردان خود می‌آموخت که شخصیت و رفتار انسان‌ها را با توسل به نیروی معرفت آنها می‌توان تغییر داد و اصلاح کرد. افزون بر این، وی معتقد بود که تنها آنان که درکی گسترده و ژرف از طبیعت انسان دارند می‌توانند به هدف الهی در آفرینش دست یابند. از همین رو، وی بینش مهرآمیز شیخ ابوسعید نسبت به همه موجودات زنده، چه انسان و چه حیوان، را می‌ستود. می‌گویند روزی شیخ مردی را دید که گاوی را می‌آزارد. چنان ناله‌ای از دل برآورد که گویی او را می‌آزارد.

شیخ نظام الدین اولیاء همچنان به پیروی از آراء شیخ ابوسعید، معتقد بود که انسان اخلاقی برتر از انسان هوشمند است. در این باب او داستانی زیر را از شیخ ابوسعید نقل می‌کرد. روزی ابوعلی سینا به خانقاه شیخ ابوسعید رفت و از دوستی خواست که پس از بازگشتش نظر شیخ را نسبت به خود جویا شود. شیخ در پاسخ پرسش آن دوست گفت: «بوعلی فیلسوف، پزشک و مردی دانشمند است اما مکارم اخلاق ندارد.» به شنیدن این رأی بوعلی سینا برآشفته و به شیخ ابوسعید نوشت که: «من چندین رساله درباره اخلاق نوشته‌ام چگونه می‌گویی که مکارم اخلاق ندارم؟» شیخ در پاسخ تبسم کرد و گفت: «نگفته‌ام که بوعلی مکارم اخلاق نداند بل گفته‌ام که ندارد.»

در واقع، شیخ ابوسعید و خواجه عبدالله انصاری، مشهور به پیر هرات، جنبش تصوف در هند را توان و تحرک بخشیدند. رساله‌های پیر هرات سرچشمه بسیاری از اشعار حماسی و عرفانی دیگران شد، چه رباعیاتش تجلی مفاهیم عرفانی و آرمان‌های انسانی بود. *طبقات الصوفیه* شالوده‌ای برای نگارش زندگی‌نامه مشایخ تصوف شد و *مناجات* او مایه شور و شرر در محافل صوفیان. مهاتما گاندی در مقدمه‌ای که بر ترجمه انگلیسی *مناجات* نوشته خواجه عبدالله انصاری را دارای یکی از درخشان‌ترین ذهن‌های مذهبی در جهان شمرده است.

شیخ ابوسعید و پیر هرات هر دو عبادت را در خدمت به خلق می‌دانستند و از همین رو به جهان بینی تصوف بعدی انقلابی بخشیدند. در باور آنان، نماز و

روزه و سجده به درگاه پروردگار اگر با عشق به نیک بختی انسان همراه نباشد نورالهی به زندگی نمی‌تاباند. آنان معتقد بودند که زندگی در راه خدمت به خلق بسی والاتر از عبادت درگوشه انزواست. به همین منوال تعریف شیخ معین الدین چیشتی از طاعت «درماندگان را فریاد رسیدن و حاجت بیچارگان روا کردن و گرسنگان را سیر گردانیدن» بود. شیخ نظام الدین اولیاء نیز تعریفی همانند تعریف چشتی داشت با این تفاوت که اوطاعت را به «طاعت لازم» و «طاعت متعدی» تقسیم می‌کرد.^{۲۹} بی بی فاطمه سام، از عرفای برجسته سده سیزدهم میلادی، به رفتار و کردار پای بندی خود را به این اصول و آرمان‌ها نشان می‌داد و به هنگام سختی و تنگدستی همسایگان لقمه نان‌ش را با آنان تقسیم می‌کرد.^{۳۰}

شیخ احمد جام از نخستین شاعران متصوف فارسی زبان بود که در بینش احساسی عرفای هند تأثیری بسزا گذاشت. سنائی تصوف را فلسفه زندگی نامید. دیوان و حدیقه الحقیقه او آثار پرخواننده درهند شدند. حدیقه الحقیقه سنائی نه تنها درخانقاه‌ها که در دربار پادشاهان هند هم خوانده می‌شد.^{۳۱} شیخ نصیرالدین چراغ دهلوی زندگانی سنائی را نمونه برجسته‌ای از تعالی معنوی می‌دانست. وی آنان را که شیفته جهان مادی بودند با خواندن این ابیات سنائی به عالم معنوی فرا می‌خواند:

ای که شنیدی صفت روم و چین خیز و بیا ملک سنائی ببین^{۳۲}

این گفته شیخ صیف الدین باخرزی که سروده‌های سنائی او را به مسلمانی واقعی تبدیل کرده بود اغلب در محافل صوفیان دهلی بازگو می‌شد. شیخ نظام الدین اولیا به نوبه خود این نیایش باخرزی را نقل کرده است که: «ای کاش مرا باد آنجا برد که خاک سنائی است یا خاک او را بیارد که من سرمه کنم.»^{۳۳} در دوران شاه جهان، عبداللطیف عتاسی رساله‌ای درباره حدیقه به نام لطائف الحدایق نوشت. از زمان شیخ نظام الدین اولیا تا دوران محمد اقبال، سنائی تأثیری بسیار بر اندیشه‌های مذهبی مسلمانان و هندوان آسیای جنوبی گذاشت. برخلاف بسیاری از هم زمانان خود، سنائی دانش را حجاب اکبر نمی‌دانست اما دانش‌گرایی افراطی را می‌نکوهید و برای کسب علم هدف‌های معین و سنجیده‌ای عرضه می‌کرد و تصوف را راهی به سرچشمه‌های رفیع دانش می‌دانست. منطق الطیر و تذکرة الاولیاء خواجه فریدالدین عطار نیز در محافل صوفیان هند

محبوبیتی بسزای پیدا کرد. منطق الطیر، که سفری جالب به عالم روان و معنا است و مدخلی بر روش نمادین، بسیاری از سراینندگان هند را به تقلید از خود وا داشت. طوطی نامه و ناموس اکبر ضیاء نخشبی نشان از روش‌ها و شگردهای عطار دارند. پندنامه عطار نیز در طول سده‌ها در شمار کتاب‌های درسی مدرسه‌های هند بود و بسیاری از عبارات و جمله‌هایش به عنوان کلمات قصار به کار می‌رفتند. دریک کلام، عطار نماینده‌ی والای اصالت اندیشه و وارستگی شناخته شد. بیت زیر او را بر مساجد و معابد کشمیر نوشتند و در خانقاه‌های دهلی به عنوان نمونه‌ی بینشی وارسته و مداراجو برمی‌خواندند:

کفر کافر را و دین دین دار را ذره‌ی دردی دل عطار را

عراقی یکی دیگر از سراینندگان پرشور ایرانی است که سروده‌هایش مایه‌های اخلاقی و معنوی جنبش تصوف در هند را غنی تر کرد. لمعات او نیروی تخیل روشنفکران هند را به حرکت آورد و دیوانش صوفیان آن سرزمین را مجذوب خود کرد. عشاق نامه عراقی همان پهنه‌ی عواطف عارفانه را می‌پیماید که جلال الدین رومی، با هنرمندی استادانه تر و توانایی نمادین بیشتری، پیموده است. شاعران دیگری چون عرفی، امیر خسرو دهلوی و اقبال تأثیری مشهود گذاشته است.^{۳۴} به ویژه اقبال تحت تأثیر رساله‌ی غایبه الامکان فی وراة الامکان او، که حاوی مفاهیم کاملاً بدیعی است، بود. به گفته‌ی اقبال، عراقی «تجربه‌ی معنوی خویش از زمان و مکان را در روزگاری بیان می‌کرد که هنوز از مفاهیم مدرن ریاضی و فیزیک نشانی نبود.»

با مثنوی جلال الدین رومی تأثیر سنت تصوف ایرانی بر آسیای جنوبی به اوج خود رسید. هیچ سراینده‌ی عارفی، نه پیش و نه پس از مولوی، در توصیف سیر و سلوک نفس و تجربه‌های بیان ناپذیر آن، آنهم چنین ظریف و موشکافانه، به پای او نرسیده است. مولوی به خلاقیت نفس و مسیر بی پایان دگرگونی و بالندگی آن اعتقاد داشت. رمز زندگی را می‌دانست. بر نیازهای اخلاقی و معنوی انسان و جامعه‌ی او آگاه بود و، به یاری تخیلی نیرومند و روحی حساس از تجربه‌های ظریف نفسانی و معنوی انسان تصاویری معجزه آسا پرداخت. براستی مولوی نمایشگاهی از تصویرها و مفاهیم عرفانی برپا کرد. در هند، نخستین معرفت او شیخ نصیرالدین چراغ، شاگرد شیخ نظام الدین اولیاء بود. از آن پس

عارفان هند چنان شیفتهٔ مثنوی شدند که آنرا به شاگردان خود می‌آموختند، در مجالس سماع می‌خواندند و می‌شنیدند و به یاری داستان‌های آن مفاهیم عرفانی را برای شنوندگان خود تشریح می‌کردند. مثنوی ابزاری نیرومند برای نقل و انتقال مفاهیم عرفانی شد. اکبر پسیاری از اشعار مثنوی را از بر می‌دانست و از باز خواندن آنها لذت می‌برد.

جلال الدین رومی نیز برخی از افسانه‌های هندی را در سروده‌های خود آورده است و بسیاری از واژگان مثنوی، همانگونه که عبداللطیف عباسی در لطائف اللغات اشاره کرده است، هم در فارسی وهم هندی به کار رفته‌اند. اما در مثنوی تنها در دو جا به هند اشاره‌ای رفته است که به برداشت مولوی از این سرزمین دلالت دارد:

هندوان را اصطلاح هند مدح سندیان را اصطلاح سند مدح

و

نه به هند است ایمن نه درختن آنک خصم اوست سایهٔ خویشتن

جالب این است که در ذهن مولوی فیل هندوستان نماد یاد‌های حزن آور است: « پیل چون در خواب بیند هند را.» و یا « زانک پیل دید هندوستان بخواب.» اما شمس تبریزی نخستین شاعری بود که فیل هندی را چنین معرفی کرد:

دوش آمد پیل مارا باز هندوستان بیاد پردهٔ شب می‌درید او از جنون تا بامداد^{۳۸}

صوفیان هند از آرمان‌های معنوی و اخلاقی رومی الهام می‌گرفتند و تأکید او را بر "عشق" می‌ستودند اما به برداشتی جامع از آثار او که حاکی از یگانگی فرد انسان و جامعهٔ بشری باشد نرسیدند. اقبال بود که از جلال الدین رومی برای رسیدن به چنین یگانگی رهنمایی و الهام گرفت. رومی بر فلسفهٔ اقبال که در برگیرندهٔ آرمان تعالی بشری و هدف‌های معنوی بود، تأثیری عمیق بخشیده بود، آن چنان که اقبال به افتخار خود را شاگرد رومی می‌نامید. در هند کسی مانند اقبال تحت تأثیر مثنوی نبود و به چنان درک ژرفی که او از اندیشه‌های رومی داشت نرسیده بود. در واقع صوفیان هند همگی در قلمرو رومی زیسته‌اند و بسیاری از آنان بر مثنوی شرح‌هایی نوشته‌اند که مهمترین آنان را باید شرح‌های محمد افضل الله آبادی، والی محمّد، مولانا عبدالعلی بحر العلوم، محمّد رازی،

میرزا محمذنظیر عرشی، مولانا محمد حسین کنپوری و مولانا اشرف علی ثنوی دانست. نگارنده این نوشته خود دارندهٔ دونسخهٔ خطی مثنوی است. یکی از این دو نسخه حاوی خلاصه‌ای از داستان‌های مثنوی به خامهٔ محمد بن دوست محمد، از شاگردان خواجه عبیدالله احرار است و دیگری خلاصه‌ای است نوشتهٔ شاه ولی الله دهلوی همراه باحاشی ابورضا.

گرچه درطول سده‌ها علاقه به مثنوی درهند کاهش نیافت این اقبال بود که ازجلال الدین رومی به عنوان دلیل و راهنما درسخت راه تلاش برای رستاخیز انسان و جامعه الهام و یاری گرفت. اقبال رومی را همراه خود در سفر خیالی به آن جهان می‌دید و او را "زنده رود" می‌نامید. متأثر از تصاویر نمادین رومی، اقبال شاهین را به عنوان نماد از خود گذشتگی و تلاش بی پایان برای دستیابی به مقصود و رسیدن به ملکوت برگزید. اگر حقیقتی دراین گفتهٔ آرنولد باشد که یکی از اساسی ترین آزمون‌های بزرگی شاعر توانایی او در تلفیق آرمان و عمل است سعدی و رومی را بی تردید باید از شاعران بزرگ همهٔ دوران‌ها شمرد.

عارفان ایران "حقیقت غایی" را درجلوه‌های گوناگون می‌دیدند: در "نور" در "زیبایی"، در "اندیشه". همهٔ این نمادها و جلوه‌ها درتفکر مذهبی هندی-اسلامی جایی دارند و مفاهیمی را که به آسانی نمی‌توان برشکافت و درک کرد زنده نگاهداشته‌اند. حکمت الاشراق شیخ شهاب الدین سهروردی دراین تفکر مذهبی اثری ژرف داشته است. کیست که بگوید آواز پرجیوتیل سهروردی اقبال را به گزیدن عنوان بال جیوتیل برای مجموعه‌ای از اشعارش برنیگیخته است؟ سهروردی روح انسانی را پرتوی از نور و خدای را نورالانوار می‌دانست و از رنگ و نور به عنوان نمادهای تعالی معنوی بهره می‌جست. نوشتهٔ تأمل برانگیز سیدحسین نصر دربارهٔ بوعلی سینا، سهروردی و ابن عربی خواننده را در شناختن بنیان اندیشه‌های این سه متفکر بزرگ و تأثیر آراء آنان رهنمونی ارزنده است. فلسفهٔ اشراق از راه شاگردان ملاً صدرا، به ویژه میر باقر داماد، به هندوستان رسید و شیخ مبارک، میر فتح الله شیرازی، ابوالفضل، فیضی و تنی دیگر از شیفتگان و مبلغان آتشین این فلسفه شدند و عبدالنبی شطاری شرحی به نام روح الارواح برحکمت الاشراق نوشت.

در دوران اکبر اندیشهٔ اخوان الصفا عاملی مهم در روندهای روشنفکرانه درهند بود. در واقع این نوشته اندیشه‌های کلیله و دمنه را به گونه‌ای دیگر بازگو می‌کرد. اکبر یک نسخهٔ فارسی اخوان الصفا را که دردربار اونوشته شده بود در اختیار داشت. نفی فرقه‌گرایی مذهبی، اعتقاد به تغییر و تحول و به تأثیرستارگان ریشه

در *اخوان الصفا* داشتند. برخی از این مفاهیم در *آئین اکبری* نیز راه یافتند. جنبش نقطویه ایران نیز، البته به میزان کمتری، در آراء مذهبی هند اثر گذاشت. شریف آملی، تشبیهی کاشانی، و وقوعی نیشابوری از مبلغین این جنبش درهند بودند.

واژگان عرفانی، باهمه تعبیرات و معانی ظریف و گونه گونی که در ایران از یکسو و درهند از سوی دیگر به خود گرفته اند، از زمینه های جالب بررسی و پژوهش بوده اند. در روزگار اکبر، شیخ محمدغوث کوششی ارزنده کرد تا مفاهیم عرفانی هندی را به زبان تصوف اسلامی درآورد. شیخ احمد سرهندی به نوبه خود در ارائه مفاهیم روشن و دقیق عرفانی درجامة تصوف اسلامی مانندی نداشت. در سده های شانزده و هفده میلادی، لغت شناسی درهند شاهد تنشی نظری بود که از رویارویی منابع سنسکریت، عربی و فارسی برمی خاست. در واقع، برخی از مفاهیم عرفانی درهند و ایران از آغاز معانی مختلفی به خود گرفته بودند. برای نمونه، می توان به نظر مؤلف *کشف المحجوب* درباره "فنا" و "بقا" توجه کرد:

برخی کسان به خطا می انگارند که فنا نشان نابودی ذات و محو شخصیت است و بقا نشان حضور خالق در مخلوق. درهند، من دراین باره با مردی به مجادله پرداختم که مدتی دانش قرآن بود. دعوی او را که آزمودم پی بردم؛ نه از بقا چیزی می داند و نه از فنا و نه به این توانا است که میان پدیده و پایدار فرقی نهد.

منصور حلاج از شخصیت های خلاق تاریخ اندیشه مذهبی است. گرچه در ایران به دنیا آمده بود بیشتر آثارش را به زبان عربی نوشت و به بسیاری سرزمین ها و از آن میان به هندوستان سفر کرد. از راه نوشته های فارسی اوست که عارفان هند با اندیشه هایش آشنا شدند و او را به عنوان تجسم فلسفه وحدت وجود شناختند. اما درباره حلاج آراء یکپارچه نیست. یکی از نخستین نوشته های فارسی که به او اشاره ای دارد *کشف المحجوب* شیخ علی هجویری است که معتقد بود در هیچ نوشته ای که در باب عرفان باشد از حلاج نمی توان نام نبرد.^{۴۱} هجویری در این مورد اشاره ای به شبلی می کند که گفته است «من و حلاج هر دو پاورهای یکسان داریم اما مرا دیوانگی ام نجات داد و او راهوشمندی اش بر باد.»^{۴۲} هجویری به پنجاه نوشته و رساله حلاج که در بغداد و دیگر جاها یافته است نیز اشاره می کند و گرچه حلاج را "مغلوب اندر حال خود"^{۴۳} می داند

اعتراف می‌کند که "از اون‌پرو فراوان گرفته" است. از همین رو بود که هجویری در دفاع از آراء حلاج رساله‌ای نوشت. او در یکی از نوشته‌هایش به نام *منهاج* که دیگر در دسترس نیست. زندگی نامه فشرده‌ای از حلاج آورده است.^{۴۴} گرچه هجویری حلاج را سخت می‌ستود و *كشف المحجوب* او در سده‌های میانه در هنداز مقبولیتی شایان برخوردار بود، مشایخ چیشتی و اشراقی به حلاج نگرشی محتاطانه داشتند و می‌هراسیدند که گفته‌هایش درباره وحدت وجود به سردرگمی‌های اخلاقی بینجامد. در واقع در دوران فیروز شاه تغلق همه عارفانی که شیفته اندیشه‌های حلاج بودند - چون مسعود بک، احمد بهاری و رکن الدین - متهم به الحاد شدند و به قتل رسیدند. حتی تا سده هفدهم میلادی هم با هواداران آراء حلاج به سختی رفتار می‌شد، چنانکه سرمد به فرمان اورنگ زیب کشته شد. لویی ماسینیون زمانی با نگارنده این گفتار این باور خود را در میان گذاشت که زادگاه خواجه قطب الدین بختیار کاکلی مرکزی برای تبلیغ آراء حلاج و کانونی برای گسترش فلسفه وحدت وجود در هند بوده است. قاضی حمیدالدین نگوری نیز به شدت شیفته آراء حلاج بود و رساله ای که به نام *رساله عشقیه* نوشت متأثر از این شیفتگی است. همانگونه که در دیگر جاها اشاره کرده‌ام،^{۴۵} رساله‌های حلاج در محافل چشتی خواننده بسیار داشت و قتل او به نمادی از فداکاری در راه آزاد اندیشی تبدیل شد. شاعران در وصف ایشان و از خود گذشتگی مثالی بهتر از داستان زندگی و مرگ منصور حلاج نیافته اند.

اقبال در اندیشه‌های حلاج آرمان‌های ماندنی بسیار یافته است و در *جاوید نامه* از او به عنوان نیرویی پویا و متفکری بزرگ و مبتکر یاد می‌کند که فاش کننده رمز "خودی" است. در *زبور عجم*، اقبال حلاج را تحت تأثیر اندیشه‌های کیش ودائی دانسته^{۴۶} و در *Metaphysics of Persia* [فراطبیعت در ایران] "انالحق" او را پژواکی از "اهام برهما اسمی" پیروان آن کیش شمرده است. به اعتقاد اقبال: «تاریخ تجربه اسلامی به گفته پیامبر "جز جهد برای تنفیذ صفات خداوند در بشر نیست" و بازتاب چنین تجربه‌ای را در عباراتی چون "انا الحق" (حلاج)، "انا الوقت" (محمد)، "انا القرآن الناطق" (علی) و "سبحانی" (بایزید) می‌توان یافت.»^{۴۷}

در حالی که تأثیر آراء حلاج به حلقه سرآمدان و مشایخ صوفیه هند محدود بود، امام محمد غزالی اثری گسترده و فراگیر داشت و *کیمیای سعادت* او در سراسر آسیای جنوبی خوانندگان بسیاریافت و برخی از گزیده‌های آن در محافل صوفیان نقل می‌شد. گرچه این اثر کمابیش نسخه فارسی *احیاء العلوم الدین*

است، دانشمندان مذهبی درهند مصمم به ترجمهٔ *احیاء العلوم* به فارسی شدند و در دوران ایلتوتمیش، مؤید جاجرمی این کار را به پایان برد. *کیمیای سعادت*، که بادیدی گسترده به بررسی روانشناختی و اخلاقی مقولات بنیادی مذهبی می‌پردازد، دستورالعملی برای جامعهٔ مسلمانان هند شد.

غزالی گرچه با فلسفهٔ یونان آشنا بود در *المقصد من الضلال* به سرخوردگی خود از فلسفه اشاره می‌کند. وی سرانجام به کیمیای "عشق" ایمان آورد و آنرا کلید بازکردن اسرار طبیعت و داروی آرام‌کننده و تسلی بخشی دانست که انسان در جستجو و آرزوی آنست.

کشف المحجوب به اندیشه‌های عرفانی که تا سدهٔ یازدهم میلادی در ایران و آسیای میانه رواج پیدا کرده بود اعتباری ویژه بخشید. مؤلف **کشف المحجوب** بابسپاری از مشایخ صوفیه، از آن میان با حسن خُتلی و ابوالقاسم گرگانی آشنایی داشت. داراشکوه **کشف المحجوب** را نخستین کتاب فارسی دربارهٔ عرفان می‌شمرد. چه این نظر درست باشد چه نادرست، بی‌گمان این کتاب برتحول اندیشهٔ مذهبی در ایران و هند آن دوران و سده‌های پس از آن تأثیری ژرف گذاشت. جامی در *نفحات الانس* خود به آن اشاره‌های فراوان دارد. درهند، شیخ نظام الدین اولیا معتقد بود که **کشف المحجوب** برای کسی که مرشدی ندارد بهترین راهنما است.

ازجنبهٔ صرفاً نظری و روشنفکرانه ابن عربی همتایی نداشت. گرچه نوشته‌هایش به عربی بود آراء و اندیشه‌هایش به زبان فارسی به هندوستان راه یافت. وحدت وجود بنمایهٔ اندیشه‌های ابن عربی است که برای نخستین بار در *اوپانیشاد* ها تشریح شده بود و پس از دگرگونی‌هایی در ایران به شکل‌های دیگر به هندوستان بازگشت. فلسفهٔ وحدت وجود پلی میان اسلام و کیش هندو بود. گرچه سیدعلی همدانی کشمیری، علی مهائمی گجراتی و دیگران درهند برآثار ابن عربی تفاسیری نوشته بودند، آراء او هنگامی توجه صوفیان هند را به خود جلب کرد که عراقی و رومی زمینهٔ این استقبال را فراهم کردند. *موات العارفین* مسعودبک و دیوان او نشانگر تأثیر ابن عربی است. شاه محبّ الله الله آبادی برآثار او به فارسی و هندی تفسیرهایی نوشت و از سدهٔ شانزدهم به بعد دربارهٔ آراء و اندیشه‌های عرفانی او رساله‌های بسیار نوشته شد.

نقد شیخ احمد سرهندی از فلسفهٔ وجود تاحدودی از اقبال ابن عربی درهند کاست، اما هنگامی که شاه ولی الله به تلفیق اندیشه‌های ابن عربی و شیخ احمد سرهندی کوشید، وحدت وجود دردنیای تصوف هند اعتباری تازه یافت. **گلستان راز** محمود شبستری درنشر و گسترش آراء عرفانی ابن عربی درهند

نقشی عمده ایفاء کرد.

در میان صوفیان برجسته ایرانی که از شیفتگان و مبلغان اندیشه‌های ابن عربی بودند عبدالرحمن جامی جایی ویژه دارد. سروده‌ها و اندیشه‌های عارفانه جامی در دوران زندگی او در هند بازتابی گسترده پیدا کرد. آخرین عارف بزرگی که به ایران سفر کرد مولانا فضل الله مشهور به جمالی بود که دیدارش با مولانا جامی در هرات رویدادی تاریخی شد. جمالی، هنگامی که به مجلس مولانا جامی درآمد جامه‌ای برتن نداشت. جامی از این که مهمانی ناشناس، ژنده پوش و غبار بر تن، به مجلس او وارد شده و درکنار او نشسته است چندان خشنودنشد آنا چون دانست که از هند می‌آید پرسید که آیا جمالی را می‌شناسد. جمالی پاسخ داد:

مارا ز خاک کویت پیرانی است برتن آن هم ز آب دیده صد چاک تا به دامن

و در همان حال که این بیت برزبانش روان بود قطره‌های اشک از دیدگانش فرو ریخت و جامه غباری را که برتن داشت چاک چاک کرد. جامی، برانگیخته، پیاخاست و با احساساتی آمیخته به شگفتی و عشق و خجلت زدگی او را در آغوش گرفت. این دیدار میان جامی و جمالی را به راستی می‌توان دیداری تاریخی میان سنت‌های صوفیانه ایران و هند دانست.

جامی متصوفین بزرگ اسلامی و آراء آنان را در *نفحات الانس* خود جاودان کرده بود و جمالی پس از این دیدار، و چه بسا با الهام از جامی، *سیرالعارفین* را نوشت. از این پس بود که گردآوری و انتشار تذکره‌های عارفین در هند رواج یافت. آرمان‌های معنوی و اخلاقی که بزرگان فارسی‌زبانی چون سعدی، عطار، رومی، سنائی و عراقی به قلم آوردند نیروی الهام بخش در زندگی مشایخ هندی شد. به گفته دیگر، ریشه آرمان‌ها و هدف‌ها و بن‌مایه انگیزه و نیروی محرکه جنبش عرفانی در آسیای جنوبی را باید در اندیشه‌ها و سنت تصوف ایرانی جست.

* این مقاله ترجمه متن انگلیسی سخنرانی نگارنده آن است که در نخستین جلسه سخنرانی‌های نوروزی استادان ممتاز مطالعات ایران* در مارس ۱۹۹۲ در دانشگاه جورج واشنگتن ایراد شد. ترجمه از هرمز حکمت.

پانویس‌ها:

۱. امیر خسرو دهلوی، *دیباچه قرة الڪمال*، دهلی، ب. ت.، ص ۳۱.
۲. ابوالفتح محمد بن شهرستانی، *الملک والنحل*، لندن ۱۹۴۶، صص ۸۵-۹۶؛ و نیز ن. ک. به: A.K. Nizami, *Religion and Politics in India During the Thirteenth Century*, Bombay, 1961, pp.47-49.
۳. شیخ علی هجویری، *کشف المحجوب*، ترجمه ا. ر. نیکلسون، صص ۱۵۰ و بعد.
4. A. K. Nizami, *op. cit.*, pp. 47-49.
5. _____, "Impact of Iranian Institutions on the Administrative Institutions, concepts and Practices of the Early Delhi Sultans," Paper presented in Hamadan, Iran, 1977.
۶. ضیاء الدین برّتی، *فتاویٰ جهان‌داری*، دهلی، ۱۹۷۷، ص ۳۹.
۷. امیر خسرو دهلوی، *دیباچه قرة الڪمال*، ص ۳۳.
۸. _____، *سیرالاولیاء*، دهلی، ۱۳۰۲ هـ، صص ۸۱-۹۲.
۹. عیصامی، *فتوح السلاطین*، مدرس، ۱۹۴۸، ص ۱۱.
۱۰. خسرو سرمست اندر ساغر معنی بریخت / شیره از میخانه مستی که در شیراز بود.
۱۱. حسن کلی زگلستان سعدی آورده است / که اهل معنی گلچین از این گلستان اند.
۱۲. شیخ نصیرالدین چراغ، *خیرالمجالس*، به تصحیح خالق احمد نظامی، الیکار، ۱۹۵۹، ص ۱۴۳.
۱۳. شیخ حمیدالدین نگوری، *سرورالسدور*، نسخه خطی، الیکار، ۱۹۵۹، ص ۱۴۳.
۱۴. خواجه الطاف حسین حالی، *حیات سعدی*، لاکنو، ۱۹۸۲، صص ۸۷ به بعد.
۱۵. محمد نعمانی شبلی، *شعرالجم*، ج ۲، صص ۱۴۲-۱۴۴.
۱۶. عیصامی، همان، ص ۱۹.
۱۷. ابوالکلام آزاد، *عبار خاطو*، دهلی، ۱۹۶۷، ص ۲۰۵.
۱۸. ابوالفضل علمای، *آئین اکبری*، ج ۱، صص ۱۸۹ به بعد.
19. H. A. R. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, I, pp. 5, 127, 129.
20. Maulawi Abd al-Haq, *The Influence of Persian Language on Marathi Language*, Aurangabad, 1933.
21. Enamul Haq, *Muslim Bengali Literature*, Karachi, 1957, pp. 42, 82-84, 160-161.
۲۲. تاراچند، *سراکبر*، صص ۴۱ به بعد.
۲۳. شیخ علی هجویری، *کشف المحجوب*، ص ۳۴.
24. *Indo-Iranica*, XXV, September-December 1972, pp. 20-50.
25. Said Naficy, in M. M. Sharif, ed. *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1966, II, p. 1052
26. Muhammad Iqbal, *Development of Metaphysics in Persia*, Lahore, 1964, p. 83
27. Said Naficy, *op. cit.*, p. 1049.

۲۸. امیرحسین سجزی، فوائدالغواد، صص. ۳۲۲-۳۲۳.

۲۹. همان، صص ۱۳-۱۴.

۳۰. ن. ک. به: خالق احمد نظامی، حضرت بی بی فاطمه سام، دهلی، ۱۹۸۲.

۳۱. ضیاء الدین برتنی، تاریخ فیروز شاهی، کلکته، ۱۸۹۲، ص ۶۷.

۳۲. حمید قلندر، خیرالمجالس، تصحیح خالق احمد نظامی، صص ۱۴۳-۱۴۴.

۳۳. امیر حسن سجزی، همان، ص ۴۲۹.

۳۴. عراقی می گوید:

گرتو زندگی خواهی دل ازجان و جهان بگسل نیابی زندگی تا تو بهر این و آن میزی
مقام تو و رای عرش، از دون همتی خواهی که چون دونان در این عالم ز بهر یک دو نان میزی
وامیر خسرو دهلوی:

مروگرد هر در که نانت دهند درکعبه زن تا امانت دهند

ضامن روزی تو روزی رسان دیده کورتو سوی این جهان

لیکن نبود حیات جاوید تاسرنکشی برماه و خورشید

و عرفی:

گرمرد همتی زمرّت نشان مخواه صدجا شهید شو ديه از دشمنان مخواه

خاک از فلک مخواه و مراد از زمین مجو ماه از زمین مجو و دعا ز آسمان مخواه

و اقبال:

فطرتی کو بر فلک بندد نظر پست می گردد ز احسان دگر

رزق خویش از نعمت دیگر مجو موج آب از چشمه خاور مجو

36. Muhammad Iqbal, Lectures on the Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, Lahore, 1968, p. 137.

۳۷. ابوالفضل علامی، اکبر نامه، ج ۱، ص ۲۷۱.

۳۸. جلال الدین رومی، کلیات شمس تبریزی، به تصحیح درویش، تهران، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۲۹۵.

۳۹. محمد اقبال، جاوید نامه، ۱۹۳۲، ص ۶۶.

۴۰. شیخ علی هجویری، کشف المحجوب، ص ۲۴۳.

۴۱. همان، ص ۱۵۰.

۴۲. همان، ص ۱۵۱.

۴۳. همان، ص ۵۲.

۴۴. همان، ص ۵۳.

۴۵. خالق احمد نظامی، تاریخ مشایخ چشت، دهلی، ۱۹۸۰، ص ۴۰۴.

۴۶. محمد اقبال، زبور عجم، ۱۹۲۷.

47. Muhammad Iqbal, Reconstrucion of Religious Thoughts in Islam, p. 100.

عین القضاة همدانی

و

رسالة شکوی الغریب او

تاریخ تفکر در ایران مملوّ از حوادث فجیع و اسف انگیز است. گرانقدر ترین آثار علمی و فلسفی دستاورد همان تاریخی است که درعین حال شاهد حوادث دردناکی نیز بوده است. قتل فجیع منصور حلاج در ۳۱۰ هجری قمری و نیز شهادت شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی در ۵۸۷ از هجرت پیامبر(ص) از برجسته ترین نمونه‌های تعصب و بلاهت مذهبی است که طی قرون و اعصار دامنیگر تفکر خلاق آدمیان بوده. شهادت منصور حلاج در بغداد بود و قتل یحیی سهروردی در حلب. اما بین این دو قتل، تاریخ تفکر عارفانه در ایران قتل فجیع دیگری را نیز به خود دیده است.

ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی بن الحسن بن علی المیانجی الهمدانی، معروف به عین القضاة و مقتول در سال ۵۲۵ ه. ق.، فقیه، متکلم، فیلسوف و عارف نامداری است که در اواخر قرن پنجم هجری به دنیا آمد و در اوایل قرن ششم بیرحمانه به قتل رسید. تولد او در همدان در ۴۹۲ هجری قمری و شهادتش نیز در همان شهر بود. اصل خانواده عین القضاة از میانه آذربایجان بوده است. پدر و پدر بزرگ او از قضات همدان بودند. هر دوی اینان نیز در همان شهر به قتل رسیدند.

* استاد ایران‌شناسی در دانشگاه کلمبیا و دبیر اجرایی Society for Iranian Studies. آخرین اثر حمید

دباشی با نام: Theology of Discontent; The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran

به تازگی منتشر شده است.

با آنکه از دوران طفولیت و نوجوانی عین القضاة اطلاع موثقی در دست نیست، آثار فلسفی و عرفانی وی، بخصوص کتاب تمهیدات و رساله شکوی القریب، دلالت بر ذهنی وقاد، شعوری خلّاق و وجدانی نافذ دارد که تعلیم و تربیت وسیع و دامنه داری را از بدو کودکی ایجاب می کرده است. از سیاق عبارات و نیز تعدّد اشارات موجود در آثار عین القضاة به وضوح پیداست که وی از آستانه نوجوانی (شهادت وی درسی و سومین سال عمرش بوده است) بر علوم فقهی و کلامی، فلسفی و عرفانی و نیز تفسیر قرآن و احادیث، به علاوه فنون ادب عربی و فارسی احاطه کم نظیر داشته است.

گرچه در آغاز عین القضاة ظاهراً به علوم ادبی می پردازد ولی دیری نمی باید که به مسائل فقهی و کلامی روی می آورد. از اشاره او به رساله ای که در سن ۱۴ سالگی نوشته، و به نام غایت البحث عن معنی البعث از آن نام می برد، پیداست که مسئله وحی و رسالت و شعور نبوی از اهم مسائلی است که مورد توجه قاضی همدانی بوده است. توجه به این قبیل مقولات اصولی و کلامی به تدریج راه عین القضاة را به سوی فلسفه تغییر جهت می دهد. کتاب زبدة الحقایق (که عین القضاة آنرا در سن ۲۴ سالگی، در ۵۱۶ هـ. ق، تألیف کرد) مهمترین اثری است که از این مرحله فکری عین القضاة به دست ما رسیده است.

در زبدة الحقایق زبان گفتاری عین القضاة رنگ و شکلی کلامی و فلسفی می گیرد. مثلاً در مقوله "اقسام الوجود" می گوید:

والوجود ینقسم الی اقسام عامة تندرج تحتها جميع الموجودات: کانقسامه الی القديم الحادث، والکامل والناقص، والواحد والکثیر؛ و من اقسامه العامة: انقسامه الی ماله من ذاته خبرٌ وهوکل ماله حیوة، والی ماليس له من ذاته خبرٌ وهوکل ماليس له حیوة.

ولی ذهن نا آرام و جستجوگر عین القضاة همچنان در تلاطم و جستجو است. در همین رساله زبدة الحقایق عین القضاة از «ادراک عجز العقل. . .» سخن می گوید و نیز بین «علم» و «معرفت» در معرفت شناسی خود فرق قائل است.

آشنائی عین القضاة با شیخ احمد غزالی (متوفی ۵۲۰ هـ. ق.) در همین دوران دلیل عمده گرایش وی به تفکر عرفانی است. کتاب تمهیدات نمونه تمام و کمال استحالة گفتاری عین القضاة از گویشی فلسفی عرفانی به گویشی صرفاً عرفانی است که تمهید اول آن «فرق علم مکتسب با علم لدنی» است.^۸

طی این مراحل مختلف، توجه به چگونگی مسئله بعثت در متن گفتاری کلامی، گذار به گفتاری فلسفی - دامنه مقولات آن وراء حوصله تنگ فقه و اصول وحتى کلام است. و به طریق اولی دست یافتن به گویشی عرفانی در تمهیدات، فاصله فکری و معنوی عین القضاة را با جمود فکری علماء و فقهاء و متکلمین معاصرش به حد نهایت ممکن رسانید. علماء متعصب و خشک اندیش هفتاد و هشتاد ساله همدان و بغداد^۱ ذهن وقاد و شعور برتر عین القضاة را تنها تا هنگامی که از ده الی دوازده سالگی گذر نکرده بود به خود جذب کرده بودند. خصومت و حسادت شدید این علماء متجبر که از همدستی و همفکری وزیر سیاس و خبیثی به نام قوام الدین ابوالقاسم درگزینی (که در همان سال ۵۲۵ ه. ق. که عین القضاة به شهادت رسید به سزای اعمالش نائل شد و به قتل رسید) نیز برخوردار بودند، مآلاً منجر به طرح دسیسه ای شد که قتل قاضی همدانی هدف نهائی آن بود.

اگرچه مجموعه رسالات و کتب عین القضاة پیش از کتاب تمهیدات به حد کافی بهانه به دشمنان او داده بود، این شعور خلاق و بی نظیر قاضی همدانی بود که تعصب، کوردلی و تنگ نظری معاصرینش را دچار خطر می کرد. عین القضاة از معدود متفکرینی است که در متن تفکر اسلامی ایران توانسته است به یاری گفتاری منحصر بفرد، به صدائی که مختص عوالم فکری و ذهنی خود اوست، و به گویشی برخاسته از شعوری خلاق دست یابد. قدرت نفوذ و تسلط گفتارهای فقهی و کلامی و فلسفی و حتی عرفانی در تاریخ تفکر اسلامی به نحوی است که کمتر متفکرینی توانسته قائل به مقولات و متأمل برافکاری خارج از محدوده معین و مسدود این قبیل فنون و علوم باشد. به مصداق «بهر ألفی ألف قامی برآید» متفکرینی نظیر عین القضاة، بعد از احاطه کامل بر علوم و فنون و نیز بر صورگفتاری عصر خویش، به گویشی خاص خود دست می یابند که از حوصله تنگ و تاریک هم عصرانشان بسیار برتر است. نحوه تفکر ارسطویی، به عنوان مثال، با آثار فارابی و ابن سینا و ابن رشد به حد تمام و کمال رشد خود می رسد و از آن به بعد در فلسفه اسلامی کمتر مجال تنفس و نوآوری در نحوه گفتار فلسفی مشاء میسر می شود. با حضور شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی، و به مدد آثار او، طرح کلی و نیز خطوط مشخص نحوه فکری فلسفی جدیدی (مکتب اشراق) در تاریخ فلسفه اسلامی شکل می گیرد. علیرغم نبوغ فکری متفکران طراز اولی نظیر خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲ ه. ق.) و یا قطب الدین شیرازی (متوفی ۷۱۰ ه. ق.) هیچ یک از این بزرگان در مقولات

فلسفی از سلطه فکری شیخ الرئیس و شیخ اشراق بیرون نتوانستی آمد. همین معنی در نحوه تفکر عرفانی نیز جاری است. پس از ضبط و ثبت اساس نظری عرفان توسط شیخ اکبرمحمی الدین ابن عربی (متوفی ۶۳۸ ه. ق.)، دنباله تاریخ تصوف در واقع شرح وحاشیه‌ای است بر دو کتاب *فصوص الحکم* و *فتوحات المکیه* وی. در فقه و اصول نیز همین نکته به نحو اولی صادق است. در فقه اهل سنت کمتر نوآوری اصولی و مهمی بعد از شکل گیری مذاهب اربعه ممکن بوده است. در فقه شیعه نیز بعد از فوت شیخ طوسی، معروف به "شیخ الطائفه"، در ۴۶۰ ه. ق.، اصول اعتقادی شیعیان دوازده امامی نیز علی الاصول شکل گرفته و تثبیت شده است.^{۱۱}

در متن وحاشیه تاریخ تفکر عریض و طویلی که در فقه و کلام و فلسفه و عرفان چنان زمینه‌های پُر بار و درعین حال حاکم و محدودکننده‌ای را تثبیت کرده است، کمتر امکان تفکر خلاقیتی بوده است که از طریق آن انسان متفکری به تنهایی ولی با توشه گیری کامل از آنچه دیگران گفته اند و اندیشیده‌اند در مقابل و رو در روی مسئله عظیم حیات بنشینند، چشم در چشم روزگار بدوزد و با صدائی برخاسته از درون وجدان بپرسد: چرا؟ چه گونه؟ و از چه رو؟ حجة الاسلام امام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ ه. ق.) از جمله نوادر روزگار بوده است که بعد از عمری تأمل و تفکر و تحصیل در نحل‌های مختلف فقهی و کلامی و فلسفی و عرفانی بالاخره در کتاب *المنقذ من الضلال* به چنین موقفیت منحصر بفردی دست می‌یابد. بعد از وی شاید عین القضاة همدانی را بتوان متفکر اصیل دیگری دانست که در اواخر عمر کوتاهش، بعد از تسلط کامل بر سنن فکری و معنوی موجود در فرهنگ تفکر اسلامی، به چنین گویش و گفتاری بی نظیر دست یافته است. نیز از همین روست که عین القضاة نهایت احترام و توجه را به امام محمد غزالی دارد و طی رسایل و کتبش به دفعات از وی به بزرگی یاد می‌کند. در "تمهید اصل عاشر" از کتاب *تمهیدات* می‌گوید: «دریفا حجة الاسلام ابوحامد محمد الغزالی - رضی الله عنه - چه بیان خوب میکند! و شمه‌ای از این نور بیان کرد و گفت: "التور عبارة عما تُظهِرُ به الاشياء" یعنی نور آن باشد که چیزها بجز از نور نتوان دید، و ظلمت به نور ظاهر شود.»^{۱۲}

در جای دیگری از همین کتاب می‌گوید:

ای دوست مدت ها بود که مرا نه تن از علمای راسخ بودند؛ ولیکن امشب، که شب آدینه بود که ایام کتابت بود، دهم را معلوم من کردند: و آن خواجه امام محمد غزالی بود -رحمة الله

عليه. احمد را می‌دانستم، اما محمّد را نمی‌دانستم؛ محمّد نیز از آن ماست.^{۱۳}

اما در مقدمه *زبدة الحقایق*، از نقش امام محمّد غزالی در نجاتش از ورطه شک و تردید به وضوح بیشتری یاد می‌کند و می‌گوید:

وتشوّشت علی قواعد المذاهب حتی تردّیت فی ورطات لا یمكن حکایتها فی هذه اللّمة ولا فائدة فی سماعها ایضا للاکثرین؛ فانه یولّد ضرراً عظیماً للافهام القاصره والقلوب الضعیفه. فتحرّرت فی امری تحیراً تنقّض معه العیش حتی دلّنی دلیل المتحرّین علی الطریق و امدتّنی کره بالمعونه و التوفیق. وعلی الجملة فما اُنعشّنی من سقطتی بعد فضل الله تعالی الا مطالعة کتب الشیخ الامام حجة الاسلام ابی حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالی رضی الله عنده و ارضاه.^{۱۴}

همچنانکه عین القضاة خود می‌گوید مطالعه و دقت در آثار غزالی سال‌های متمادی شب و روز او را به خود مشغول می‌داشته است. همانطور که از عبارت فوق برمی‌آید اگرچنین مطالعه ای نبود، آشفستگی فکری و شک و تردید عین القضاة را به ورطه نابودی می‌کشاند. اگرچه تأثیر مستقیم شیخ احمد غزالی، برادر کهنتر امام محمّد غزالی، بر عین القضاة به رأی العین در آثار وی مشهود است، وقاضی همدانی از وی در *زبدة الحقائق* به عنوان «سیدی و مولای الشیخ الامام الأجل سلطان الطریقه و ترجمان الحقیقه أبا الفتوح احمد بن محمد بن محمد بن الغزالی» متّع الله ببقائه اهل الاسلام و جزاه عنّی خیر جزاء^{۱۵} یاد می‌کند، تأثیر غیر مستقیم و منحصر بفرد صاحب *المنقذ* را نباید اندک دانست. همچنانکه از رساله *سوانح عشق* شیخ احمد برمی‌آید^{۱۶} سیاق عبارت ونحو استدلال و استدراک وی بطور کامل منشعب از تفکر عرفانی است. در *سوانح* خواننده کمتر صدا و حضور خود شیخ احمد را از پشت عبارات زیبا و نغز عارفانه می‌تواند دریابد. در حالی که در *المنقذ من الضلال* امام محمّد غزالی کوچکترین اصراری به تمرکز گفتار خود بر محوری قابل قبول از فقه و کلام و فلسفه و عرفان ندارد و بدون تکلف و تصنع به دنبال استنباطی مستقیم از حضور فردیت خود در مقابله با دو مسئله توأمان وجود و شعور است.^{۱۷}

اگر آشنائی عین القضاة با شیخ احمد غزالی را نقطه عطف توجه او به اولویت گفتار عارفانه بدانیم، شاید بتوان نامه‌های وی را جهت گذار وی به یافتن صدائی منحصر به فرد و کلامی برخاسته از وجدان شخصی وی شناخت.^{۱۸} نتیجه قطعی استمرار این نامه‌ها دست یافتن به کلامی منسجم و بی بدیل است

که مسایل هستی و حیات را بدون واسطهٔ هنجارها و گفتارهای معتبر مورد توجه و تأمل قرار می‌دهد. توانائی عین القضاة، در به دست آوردن و به کار گرفتن این کلام بی‌بدیل، را باید موثرترین دلیل خصومت دشمنان وی دانست. صرف وجود این کلام فردی، و این قدرت روحی که با جرأت و غرور بگوید: «وَلَاغْرَوَان أَحْسَدُ و قَدصَنَّمْتُ و أَنَا يَافِعُ و لِأَخْلَافِ الْعَشْرِينَ فَمَا فَوْقَهَا رَاضِعٌ كُتْبًا يَعْجِزُ أَبْنَاءُ الْخَمْسِينَ و السَّتِينَ عَن تَفْهَمِهَا فَضْلًا عَن تَأْلِيفِهَا و تَصْنِيفِهَا...»^{۱۹} خود موجب جدائی و تفرقهٔ روحی بین عین القضاة و دشمنان وی است. همچنانکه امام محمّد غزالی به دلایل مشابهی مورد شک و حسادت و عناد معاصرین خود قرار گرفت، نبوغ و شهامت فکری و روحی عین القضاة وی را مورد تنفّر و تعصب معاصرینش قرار داد. به گفتهٔ خود عین القضاة: «ان يَحْسُدُونِي فَاتِي غَيْرَ لِإِمْتِهِمْ قَبْلِي مِنَ النَّاسِ أَهْلَ الْفَضْلِ قَدْ حَسَدُوا.»

پس از آنکه علماء وقت رسماً ادعاینامه ای علیه وی تهیه کردند، قوام الدین ابوالقاسم درگزینی، وزیر خبیث سلطان مغیث الدین محمود، عین القضاة را دستگیر کرد و در بغداد به زندان افکند.^{۲۱} در زندان بغداد است که عین القضاة دفاعیهٔ معروف خود موسوم به *شکوی الغریب* را، که از جمله زیباترین نمونه‌های حقیقت‌تعمّل فردی است، خطاب به علمایی که مدعی او بودند می‌نویسد و طی آن از مواضع اعتقادی خویش دفاع می‌کند. این دفاعیه نتیجهٔ مطلوب را نمی‌دهد و عین القضاة را بعد از چندی از بغداد به همدان بر می‌گردانند و در شب ششم جمادی الثانی سال ۵۲۵ هجری قمری در مقابل در ورودی مدرسه‌ای که در آن تدریس می‌کرده است بطرز فجیعی به قتل می‌رسانند. با این همه، رسالهٔ *شکوی الغریب* از جمله معدود متونی است که در خود صدای رسا و حضور مفرور و بی‌ظنیر مرد متفکر قائم به نفسی را منعکس کرده.^{۲۲}

از جمله اتهاماتی که عین القضاة بیش از هر چیز در *شکوی الغریب* خود را موظّف به دفاع در برابر آن می‌داند نظریه اش دربارهٔ مسئلهٔ نبوت است.^{۲۳} عین القضاة می‌گوید که علماء وقت معترض به این اعتقاد وی بوده‌اند که مرتبهٔ نبوت مرتبه‌ای وراء عقل است:

فقد انكر علي طائفة من علماء العصر، أحسن الله توفيقهم و سهّل الي خير الدارين طريقهم و نزع القل من صدورهم و هيّا لهم رشدًا في امورهم، كلمات ماثوثة في رسالة عملتها منذ عشرين سنة و كان مقصودي من املاتها شرح احوال يتبعها اهل التصوف و ظهورها موقوف على ظهور طور وراء طور العقل و الفلاسفة لتلك الاحوال منكرون لانهم محبسون

فی مضیق العقل . . . و اما الثبوة انواع کلمات تحصل فی طور وراء طور الولاية و طور الولاية وراء طور العقل.

وی می گوید که علماء معتقدند صرف قائل بودن به مرحله ای وراء مرحله عقل اعتقاد عام را نسبت به ضرورت و یا ماهیت نبوت تضعیف می کند. در دفاعیه خود، عین القضاة قائل به این واقعیت است که، در نظام معرفت شناختی وی، بالاتر از مرحله عقل و استدراک عقلی مرحله ولایت و بالاتر از مرحله ولایت مرحله نبوت است. مادام که علماء متفقه، متنفر از تفکر فلسفی و عرفانی، قائل به نظامی معتبر و قابل استدراک دائر برچگونگی شناخت نباشند، طبیعتاً نحوه گفتار و چگونگی مقولات مورد توجه عین القضاة برای ایشان محلی از اعتبار و مشروعیت ندارد.

بحث پیرامون حقیقت وجودی طوری وراء طور عقل را عین القضاة بعد از مقدمه ای، که حاکی از کمال دلتنگی او به خاطر دوری از موطنش همدان است، عنوان می کند. دردل سیاهچال بغداد عین القضاة از قتل برفپوش اطراف همدان یاد می کند: «و اذا تذکر عرار ارونند وحوذانها و همدان و بها أرضعتہ ربّات الحجال لبأنها، تحدّرت دموعه و تصدّعت اکباده و ضلوعه و تلوّی و جدأ علیها و انشد شوقاً الیها.»

الا لیت شعری هل ترى العین مرّة
بلاذ بها نیطت علیّ تمانی
ذری قلتی ارونند من همدان
وَأَرْضِعْتُ مِنْ عَمَّاتِهَا بِلْبَانِ^{۲۵}

آنگاه برای اینکه دلتنگی در باره موطنش را مشروعیتی مرسوم دهد به یاد عبارتی از احادیث نبوی میافتد و می گوید: «وکیف أنسی اخوانی ولا أحنّ الی اوطانی و قد قال رسول الله صلی الله علیه وآله: حُبُّ الوطن من الایمان؛ ولا خفاء بانّ حُبَّ الاوطان معجونٌ بفطرة الانسان.»^{۲۶} دلتنگی عین القضاة برای همدان به یاد آوردن قله های سفید کوههای اطراف زادگاهش در دل سیاهی زندان بغداد خود در واقع شاهد متعای عین القضاة است که صور و اطوار استدراکی بشر ضرورتاً درگرو استدراکات عقلی نیست و گرنه انسان محبوس که در شرف قتل است و قرار است طی رساله ای از اصول اعتقادی خویش دفاع کند چندین صفحه از رساله خود را صرف دلتنگی و شکایت از دوری از موطن اصلی خود نمی کند.

به هر تقدیر، عین القضاة در رساله دفاعیه خود می‌گوید که مورد اتهام او رساله‌ای است که وی حدود بیست سال پیش از تاریخ دستگیری اش یعنی هنگامی که بیش از چهارده سال قمری نداشته است نوشته و طی آن برخی مواضع عارفان را که در آن قائل به مرحله‌ای از استدراک، و رای مرحله تعقل بوده اند، مورد تأمل و تفسیر قرار داده است. عین القضاة در دفاع خود می‌گوید که قائل بودن به طوری و راء طور عقل بدین معنی نیست که اعتقاد به امر نبوت موکول به استدراکی و راء طور عقل است. به عبارت خود او:

و لست ادعی انّ الایمان بالنبوة موقوفٌ علی ظهور طور و راء طور العقل بل ادعی انّ حقیقة النبوة عبارة عن طور و راء طور الولاية وانّ الولاية عبارة من طور و راء طور العقل . . .

از فحوای کلام عین القضاة چنین برمی‌آید که چون درک شعور نبوی را مشروط به طوری و راء طور عقل دانسته است علماء عصر این حرف را بدان معنی تلقی کرده‌اند که بنابراین امر نبوت و امکان شعور نبوی امری غیر معقول و بنابراین غیر قابل قبول است. حال آنکه عین القضاة فی الواقع در جدال با عقل گرایی فلاسفه، که بالطبع با شعوری و راء شعور عقلی مبیانت دارد، قائل به نوعی شعور ولایتی و نبوی بوده است که بر اساس آن دقیقاً امکان شعور نبوی میسر بوده است.

در مرحله شعور ولایتی، که خود مرحله‌ای و راء عقل ولی هنوز دون شعور نبوی است، انسان به استدراکی و راء عقل می‌رسد و در نتیجه می‌تواند ناظر و شاهد حقیقتی باشد که صرف عقل را به آن دستیابی نیست. با اشاره به حوادث و اتفاقاتی که در صدر اسلام و برای اشخاصی نظیر ابوبکر و عمر و عثمان و علی^(ع) روی داده و اطلاع و وقوف آنان به وقایع و حقایقی که از چشم دیگران مخفی بوده است، عین القضاة می‌گوید که برای درکی چنین باید به مرحله‌ای از شعور و راء مرحله عقل قائل بود. باز هم به عنوان نمونه‌ای از چنین وقوف و راء عقل است که عین القضاة در مقدمه دفاعیه خود در فراق از همدان می‌گوید:

تو گویی که کاروان عراق را به چشم می‌بینم که وارد همدان می‌شود، بارها را از محل‌ها برمی‌گیرند. تپه‌ها و درّه‌های سر سبز و چشمه‌های بهاری آن رشک بلاد دیگر است. . . مسافران در دل باغهای سر سبز سرخوش دارند و در زیر سایه‌های سر سبز می‌آرمند. . . برادرانشان سپس به استقبالشان می‌روند و پیر و جوان از آنها جویای احوال ما می‌شوند.^{۲۸}

قائل بودن به مرحله‌ای وراء عقل جهت استدراک برخی امور، از جمله مقوله نبوت، البته تباینی با صرف وجودی آن امور ندارد. عین القضاة می‌گوید شخصی ممکن است شاعر نباشد و امکان سرودن شعری برای او میسر نباشد ولی معدلک می‌تواند از طریق صرف تعقل به استنباطی از شعر و شاعری دست یابد: «کما انّ من حُرِّمَ ذوقَ الشعرِ فقد یحصلُ له تصدیقٌ به وجودِ شئى لصاحبِ ذوقٍ مع انّه معترفٌ بأنّ لاخبرٌ عنده من حقیقه ذلک الشئى»^{۲۹}.

مورد دیگر اتهام عین القضاة بیانات او درباره ماهیت و وجود خداوند است. عین القضاة می‌گوید اگر به خداوند تبارک و تعالی با عنوانی از قبیل "هم" و یا "وجود حقیقی" و غیر آن اشاره کرده است، این قبیل اشارات را در کتب مختلفه امام محمّد غزالی هم می‌توان مشاهده کرد. وی دقیقاً به کتب *احیاء العلوم دین، مشکاة الانوار و المنقذ من الضلال* اشاره می‌کند و مشروعیت و اعتبار امام محمّد غزالی را به یاری می‌گیرد.

عین القضاة در دفاع از خود می‌گوید که عباراتی نظیر «خداوند مرجع و منبع وجود است» اصطلاحاتی مختصر و مفیدند که دال بر معانی مختلف می‌توانند داشت. عین القضاة، اما، فقط مسئول آن معنایی است که خود قائل به آن است نه آنچه دشمنانش به او نسبت می‌دهند. انسان زیر زبان خودش خفته نه زیر زبان دشمنانش. ظاهراً از عباراتی نظیر «مصدر الوجود و منبع الوجود» دشمنان عین القضاة استدلال بر قائل بودن وی به قدم عالم می‌کرده‌اند چرا که وی در دفاع از خود می‌گوید: «فقد ذکرْتُ فی تلک الریالة قریباً من عشرة اوراق فی حدوث العالم و اقامتُ علی ذلک البرهان القاطع»^{۳۰}. علاوه بر این همین عبارات را دشمنان دلیل عدم اعتقاد عین القضاة به علم باری به جزئیات قلمداد کرده‌اند زیرا که باز هم قاضی همدانی خود را موظف می‌داند بگوید که: «وان کان یفهم منه تعریضاً بنفی علمه بالجزئیات فقد برهنتُ علی ذلک بحیث و لایشکُ فیهِ عاقل»^{۳۱}.

مورد دیگر اتهام عین القضاة این است که وی همچون شیعیان و بخصوص اسماعیلیه قائل به ضرورت وجود امام جهت رستگاری دنیوی و اخروی بوده است. در این مورد عین القضاة از احادیث نبوی و نیز از اقوال صوفیه شواهد و امثال متعدد می‌آورد که همگی دال بر ضرورت وجود یک امام و پیشوا در نیل به رستگاری دارد. ابویزید بسطامی، به عنوان مثال، گفته است که اگر انسانی پیشوا و امام نداشته باشد پیشوا و امام او شیطان خواهد بود. عین القضاة موکداً منکر کوچکترین تمایلات اسماعیلی است و می‌گوید که در همان فصل‌هایی از

آثار خود که مورد اعتراض علماء است، وی شناخت حق تعالی را از طریق عقلی بحث و اثبات کرده است و کوچکترین محلی برای ضرورت امام معصوم از این جهت، آن چنانکه اسماعیلیه می‌گویند، قائل نیست. عین القضاة آنگاه می‌افزاید: «ومعلومٌ أنّ التعليمی ینکّر النظر العقلی ویزعم أنّ طریق معرفة الله - تعالی - هو التبی او الامام المعصوم.»^{۳۳}

عین القضاة آنگاه با تنقّر و انزجار از دشمنان و حاسدان خود یاد می‌کند و می‌گوید انسان‌های برتری چون او همواره مورد حسادت انسان‌های حقیر قرار گرفته‌اند و می‌گیرند، و «هذه سنّته قديمة لله - تعالی - في عبادة اذلم يزل الفاضل محسوداً و بالانواع الأذایا من العوام و العلماء مقصوداً.»^{۳۴} موارد صریح و روشن در آثار عین القضاة کمتر مورد توجه و ارجاع دشمنان وی است و صرفاً مواردی که به دلیل عدم احاطه و توجه به دقت عبارت محل تعبیر و تفسیر است بهانه به دست دشمنان وی داده است. عین القضاة در جای دیگر می‌گوید که حتی فرزندان پیامبری چون یعقوب از بلای حسادت مصون نبوده‌اند. انسان‌های فرومایه‌ای چون علماء و عوام مخالف عین القضاة که جای خود دارند. عین القضاة سپس شرح مبسوطی از ویژگی‌های حسادت و موارد مختلف وجود و بروز آن می‌دهد. تکیه اصلی این بحث، که بخش عمده‌ای از دفاعیه عین القضاة را شامل می‌شود، متوجه همین مسئله حسادت است: «والحسد من كبائر المهلكات ولاینجو منه احد بنص رسول الله - صلی الله علیه - حيث يقول ثلاثة لاینجو منهم احد: الظن و الطیرة و الحسد»^{۳۵}

مورد دیگر اتهام عین القضاة آن است که وی ادعای پیامبری داشته است. اساس این اتهام نیز اصطلاحاتی عرفانی نظیر «البقاء و الفناء و العدم و التلاش و القبض و البسط و السكر و الصحو و الاثبات و المحو و الغیبة و العلم و المعرفة و الوجد و الكشف و المقام و الحال و الفراق و الوصال و الاسقاط و الاتصال و الجمع و التفرقة و الذوق و الفهم و الوصول و السلوك و الشوق و الانس و القرب و التجلی و الرؤیة و المشاهدة . . .»^{۳۶} است که عین القضاة در آثار خود به کار برده است.

عین القضاة باران شماتت و حقارت را بر دشمنان خود می‌بارد که چگونه می‌توانند چنین اتهاماتی را در حق وی که همکیش و هم ردیف آنها در مذهب و مکتب است روا دارند.

عین القضاة در دفاع از خود علماء را به خباثت متهم می‌کند و می‌پرسد چگونه ممکن است که آنها ندانند که هر علمی اصطلاحات منحصر به خود را

دارد که مخصوص آن علم است و دیگران از آن بی اطلاع اند؟ اصطلاحات مخصوص نحات را صوفیان و اصطلاحات مخصوص صوفیان را فقها و اصطلاحات فقها را فلاسفه و اصطلاح فلاسفه را متکلمین نمی‌دانند مگر حداقل آشنائی با مفردات آن علوم را داشته باشند. «أَنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْفَاضِلِ مُصْطَلِحًا عَلَيْهَا وَلَا يَبْدَأُ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَيْهِمْ فِي مَعَانِيهَا، فَكَذَا إِذَا سَمِعَ مِنَ الصُّوفِيَةِ مُصْطَلِحَاتِهِمْ يَنْبَغِي أَنْ يُرْجَعَ إِلَيْهِمْ فِي بَيَانِ حَقَائِقِهَا . . .»^{۳۶} بنابراین اصطلاحات صوفیه مخصوص به خود آنهاست و اگر کسی مطلبی را در مقولات آنها می‌گوید و می‌نویسد طبعاً ناچار از استفاده از اصطلاحات آنهاست.

عین القضاة آنگاه شرح مفصلی از تاریخ تصوف تا عصر خود به دست می‌دهد که طی آن اصطلاحات صوفیه به دفعات و به دقت مورد ارجاع اهل فن بوده است. بخش اعظم این قسمت از *شکوی القریب* در واقع فهرست اسامی عرفای طراز اول ایرانی و اسلامی است که چه آشکار و چه پنهان مبلغ آراء و افکار و احوال عرفانی بوده‌اند. عین القضاة می‌افزاید که از صدر اسلام هیچ عصری خالی از اهل تصوف و اقوال و احوال آنان نبوده است، اما، برخی از آن‌ها عوام را مورد خطاب قرار می‌داده‌اند و بعضی خواص را: «وَلَمْ يَخْلُ فِي الْإِسْلَامِ قَرْنٌ مِنَ الْقُرُونِ عَنْ جَمَاعَةٍ كَانُوا يَتَكَلَّمُونَ هَذِهِ الْعُلُومَ فَكَانَ بَعْضُهُمْ مُتَكَلِّمًا فِي عِلْمِ السُّلُوكِ وَبَعْضُهُمْ فِي عِلْمِ الْوُصُولِ؛ وَبَعْضُهُمْ كَانِ يَتَكَلَّمُ عَلَى النَّاسِ عَامَّةً وَبَعْضُهُمْ عَلَى أَصْحَابِهِ خَاصَّةً.»

بدون توجه به تاریخ تصوف و احوال و اقوال رجال و نساء عارف نوشته‌های عین القضاة را نمی‌توان مستمسکی برای متهم کردن و نابودی او قرار داد. این تنها حسادت دشمنان بود که چشم سرودل آنها را کور می‌کرد تا به آنجا که بدون دلیل بروی اتهام بدبینی و بی‌خدائی و ادعای پیامبری زنند.

از دیگر موارد اتهام عین القضاة مسئله رویت حق تعالی است، آن چنانکه در مورد حضرت موسی علیه السلام در قرآن آمده است. در سوره مبارکه "الاعراف" آمده است: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ اذْنِبْنِي أَنْظِرْ لِي الْيَوْمَ قَالَ لَنْ تَرْضَىٰ وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِينِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعْقًا فَلَمَّا آفَقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ ثَبْتُ الْيَوْمَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ»^{۳۸} دشمنان عین القضاة پاره ای از بیانات او را در خلال نوشته‌هایش بهانه قرار دادند و امکان رویت حق تعالی را نیز به موارد اتهام علیه او اضافه کردند. در این مورد نیز عین القضاة می‌گوید که هیچ بنده‌ای غیر از حضرت محمد (ص) امکان رویت حق تعالی را نداشته و ندارد. انا استنباط

درست از عبارات او دراین مورد همچون موارد دیگر محتاج احاطه کامل به زبان و نحوه گفتار عرفاست. عرفا را زبانی دیگر است. علاوه براین «علم الصوفیه اشرف العلوم و اغمضها ولا یعرف جلیه و خفته غیرهم»^{۳۹} عرفا دیگر گونه سخن می‌گویند و اقوال ایشان ظاهر و باطنی دارد. تا با مفردات اصطلاحات ایشان و نیز نحوه گفتارشان آشنائی نداشت نمی‌توان به اصل مطلب آنان پی برد. همه مسلمانان ذکر خدا را واجب می‌دانند. شبلی، اما، گفته است که مفرح روح زمانی است که کسی ذکر خدا نمی‌کند. معنی این قبیل کلمات را چگونه می‌توان فهمید اگر به نحوه گویش عرفا، به زبان دل آنها، واقف نبود. پیغمبر^(ص) خود را بنده و عبد خدا می‌داند و نگاه ابویزید می‌گوید خداوند به او گفت: «یا ابا یزید کلمهم عبیدی غیرک، فاخر جنی من العبودیه»^{۴۰} این قبیل عبارات را سیاق و نحوه و روشی دیگرگونه است. درک آنها مستلزم طوری وراء طور عقل است. استدراک معانی این قبیل عبارات «یشکل علی من لم یسلک طریق الصوفیه»^{۴۱} تنها خود عرفا می‌دانند که «جوابه عندهم اظهر من الشمس»^{۴۲} شقیق بلخی روزی از شیخی پرسید عارف کدامست؟ شیخ گفت عارف آنست که اگر او را چیزی دهی شاکر باشد و اگر ندهی به صبر استقامت کند. شقیق بلخی گفت این همانا وصف سگان ما در بلخ است. عین القضاة می‌پرسد که این قبیل اقوال را چگونه می‌شود با شعور متعارف سنجید و دریافت؟

از دیگر موارد اتهام عین القضاة آنست که وی گفته است که درک وجود خداوند حتی از عهده پیامبران هم خارج است چه رسد به بندگان معمولی. در دفاع از این گفته خود عین القضاة می‌گوید که صرف احاطه استدراکی بر موضوعی متضمن شمول درکِ مُدرک برکمال وجودِ مُدرک است، حال آنکه فقط حق سبحانه و تعالی است که وجودش قابلیت شمول هرکمالی را داراست و نه هیچ موجود دیگر. بنابراین همانطوری که جنید گفته است خداوند را هیچ کس جز خود خداوند به کمال نمی‌داند. عین القضاة این گفته جنید را با عباراتی از احادیث نبوی و نیز اقوال صحابه پیامبر^(ص) استقامت و مشروعیت می‌دهد.

مورد دیگر اتهام عین القضاة مربوط به برخی شطحیات در آثار وی است. عین القضاة، در دفاعیه خود، شرح مبسوطی پیرامون شطحیات اهل تصوف می‌دهد. «کیف و فی کلمات الصوفیه اشیاء لویظر فیها الناظر من طریق التعنت والانکار لوجد فیها مجال الاعتراض . . .»^{۴۳} اما اگر غرض و مرضی درمیان

نباشد این قبیل اقوال را می‌توان در محدوده احوال و افکار عرفا به راحتی شناخت و تعبیر کرد. در اوج شور و شعف حضور حق تعالی صوفیه کلماتی را بر زبان می‌آورند که نمی‌توان معنی آن کلمات را از نحوه و روش گویششان جدا کرد، برایشان معانی عادی قائل شد و آنگاه قائلین به آن اقوال را مرتد و خدانشناس قلمداد کرد. در این مورد عین القضاة خاطر نشان می‌کند که عبارات یک رساله را باید در چهارچوب متن آن مورد توجه قرار داد، آنهم با عنایت کامل به آنچه قبل و بعد از عبارات مورد اعتراض آمده است. نمی‌توان برخی عبارات پراکنده را از قسمت های مختلف یک متن بیرون آورد و آن‌ها را مستمسک اعتراض به نویسنده قرار داد. بیان هر مطلبی و نیز ایراد هر قولی مستلزم و متضمن نوعی سیاق و روش درگوش است. برای درک معانی مفردات یک مطلب باید در عین توجه به معانی مفردة آنها به کُلّ نحوه گویش و چگونگی بیان مطلب نیز توجه داشت. عین القضاة، در دفاع از نظریه خود که عبارات مختلف او در کتب و رسالانش باید در چهارچوب متن مورد نظر مطالعه شوند، به عباراتی قرآنی که در آن‌ها به خداوند نسبت های نشستن و برخاستن، غضب و رضا، محبت و شوق، فرح و خنده، تنفر و امتناع و غیره انتساب شده است اشاره می‌کند و می‌گوید اگر فرد خدانشناسی این عبارات را از قرآن بیرون بیاورد و پیش یکی از علماء ببرد و بپرسد چگونه ممکن است پیغمبر (ص) چنین نسبت هائی به خداوند تعالی بدهد طبیعتاً آن عالم را گمراه خواهد کرد:

ثم هذه الالفاظ المَجْمَلَةُ المَبْتُوثة في القرآن والحديث لو جمعها ملحدٌ و استفتى اماماً و قال: ما تقولُ فيمن يدعى النبوة و يزعم انّ الله يجوعُ و يمرضُ و يفضبُ و يفرخُ و يضحكُ و يُحبُّ و يبغضُ و يستقرضُ من الخلق و يأخذ الصدقة و ينزلُ من علو الى سفلى و صورته صورة الادميين و له وجه و سمعُ و بصرٌ و يدٌ و اصبعٌ؛ فربما غفل الامامُ المَسْتَفْتَى عن مقصودِ هذا الملحد و آتاهُ حسواً في الارتضاء فاطلق القول بانّ من قال ذلك فلا خَبْرَ عنده من حقيقة الحق و انه مبطلٌ في دعواه.

اما بدتر از نقل قول خارج از سیاق و روش عبارت، انتساب اقوال نادرست است به شخص، هنگامی که کلمه ای را به جای کلمه او گذارند و یا عباراتی را جایگزین عبارات او کنند. چنین کار همان دسیسه ناشی از حسادت و رشک و کوردلی و تنگ نظری است که عین القضاة را هدف ساخته بود. عین القضاة

از خود می‌پرسد چرا باید از تنفر و انزجار و خصومت علمای هم عصرش تعجب کند حال آنکه در تمامی قرون و اعصار انسان‌های برتری چون او همواره محسود اوهام و افهام حقیر بوده اند.

و مَالِيَّ اسْتَبَعْدُ مِنْ عِلْمَاءِ الْعَصْرِ انْكَارَهُمْ عَلَيَّ وَ لَمْ يَزَلْ اَكْبَرُ الْعِلْمَاءِ فِي كُلِّ عَصْرٍ مَحْسُودِينَ وَ بِهٖ اَنْوَاعُ الْمِحْنِ مَقْصُودِينَ كَمَالِكِ وَ اَبِي حَنِيفَةَ وَ الشَّافِعِيَّ وَ اَحْمَدَ وَ سَفِيْنَ - رَضْوَانَ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ اَجْمَعِينَ - وَ كَذَلِكَ كَانَ مَشَايِخُ الصُّوفِيَّةِ كَالْجَنِيْدِ وَ الشُّبَلِيِّ وَ اَبِي يَزِيْدِ الْبِسْطَامِيِّ وَ ذِي النُّونِ الْمَصْرِيِّ وَ سَهْلِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ التُّسْتَرِيِّ وَ اَبِي الْحَسَنِ النَّوْرِيِّ وَ سَمْنُونَ الْمَحَبِّ.

عین القضاة آنگاه خطاب به خود می‌گوید که بی جهت نیست چنین مورد حسد علماء کهنسال قرار گرفته است زیرا در عنفوان جوانی، هنگامی که بیش از ۲۰ سال نداشت، رسالتی نوشته که افراد پنجاه و شصت ساله حتی از فهم آن‌ها عاجزند چه رسد به نوشتن رسالتی شبیه به آن‌ها.

ان یحسدونی فآئی غیر لآئیمهم قلبی من الناس اهل الفضل قد حسدوا^{۴۶}

در خاتمه دفاعیه خود، عین القضاة فهرست مختصری از آثار خود را می‌آورد و با غرور از وسعت علم و دانش و ابعاد احاطه خود به علوم مختلفه یاد می‌کند. وی همچنین یادآور این نکته ظریف می‌شود که یک بار تحت تأثیر الهامی اجتناب ناپذیر یک هزار بیت عاشقانه را ظرف ده روز سروده است و به عنوان نمونه چند بیتی از آن هزار بیت را در دل سیاهچال بغداد به خاطر می‌آورد.

فصل ختام **شکوی الغریب** مجموعه سه شهادتنامه اعتقادی است که در آنها عین القضاة به ترتیب به وحدانیت و حقانیت حق تعالی، به پیامبری حضرت رسول (ص) و نیز به حقیقت روز رستاخیز معترف است. در پایان تمهیدات، عین القضاة اشارتی دارد به روایاتی از پیامبر (ص) که خود حسن ختامی برای این نوشته است:

دریفا چه خوب بیانی این حدیث را خواستم کردن! انا امشب که شب آدینه بود نهم ماه رجب، شیخ ابوعلی آملی - منة الله عمره - گفت: امشب مصطفی را - صلعم - به خواب دیدم که تو عین القضاة و من در خدمت او می‌رفتیم و این کتاب با خود داشتی. مصطفی - علیه السلام -

از تو پرسید که این کتاب با من نمای. تو این کتاب با وی نمودی. مصطفی صلعم این کتاب را گرفت و گفت ترا که باستین من نه. تو این کتاب باستین او نهادی. گفت: ای عین القضاة! بیش از این اسرار بر صحرای منه. جانم فدای خاک پای او باد! چون بگفت که بیش از این اسرار بر صحرای منه من نیز قبول کردم. از گفتن این ساعت دست برداشتم و همگی بدو مشغول شدم تا خود کی دیگر بار بفرماید:

ناگه زدرم درآمد آن دلبر مست جام می لعل نوش کرد و بنشست
از دیدن و از گرفتن زلف چو شست رویم همه چشم گشت و چشم همه دست ^{۴۷}

پانویس ها:

۱. اذیت و آزار صاحبان اندیشه محدود به این چند تن البته نبوده است. برای بررسی جامع و سودمندی پیرامون تاریخ تفتیش عقاید و آزار اندیشمندان ایرانی رجوع کنید به تحقیق عالمانه ولی الله ظفری، *حسیه در ادب فارسی: از آغاز شعر فارسی تا پایان زندگی، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۴*. جای چنین تحقیق جامعی، شاید با پرداختن به برخی مسائل تحلیلی بیشتر، در مورد تاریخ معاصر ایران خالی است.
۲. اغلب اطلاعات ما درباره عین القضاة و آثار و احوال او مدیون تحقیقات و تالیفات استاد عقیف عسیران است. برای شرح مبسوطی پیرامون عقاید و احوال عین القضاة ر. ک. به: مقدمه عالمانه عقیف عسیران بر چاپ انتقادی *تمهیدات*، تهران، کتابخانه منوچهری، ۱۳۴۱، صص ۱-۱۹۲.
۳. این معنی به وضوح از متن مورد توجه ما در این مقاله یعنی در رساله *شکوی الغریب* هریدا است. ر. ک. به: چاپ انتقادی عقیف عسیران از متن *شکوی الغریب* در: *مصنفات عین القضاة همدانی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱، بخصوص از صفحه ۲۱ به بعد.
۴. ر. ک. به: *زبدة الحقایق* در: عقیف عسیران، *مصنفات عین القضاة همدانی*، صص ۱-۱۰۲.
۵. *زبدة الحقایق*، ص ۱۴.
۶. همان، ص ۳۵.
۷. همان، ص ۶۷.
۸. عقیف عسیران، *تمهیدات*، صص ۱-۱۹.
۹. در این زمان تمامی نواحی غرب ایران و عراق فعلی زیر سلطه سلطان مفیث الدین محمود سلجوقی بود که از ۵۱۱ تا ۵۲۵ ه. ق. حکومت کرد. مفیث الدین بر غرب ایران و عراق به نیابت عموی قدرتمندش، سلطان سنجر، حکومت می کرد. سلطان سنجر از سال ۵۱۱ تا ۵۵۲ ه. ق. حاکم

مطلق العنان امپراطوری سلجوقی بود.

۱۰. برای برخی اشارات تاریخی به اوضاع سیاسی این دوره و وزارت قوام الدین ابوالقاسم درگزینی ر. ک. به: رشید الدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به سعی و اهتمام احمد آتش، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲، جلد اول، صص ۳۵۱-۳۵۶؛ محمد بن علی بن سلیمان الراوندی، *راحة الصدور و آية السور درتاریخ آل سلجوق*، به سعی و تصحیح محمد اقبال به انضمام حواشی وفهارس با تصحیحات لازم مرحوم مجتبی مینوی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴، صص ۲۰۳-۲۰۸؛ و حمدالله مستوفی، *تاریخ مزیده*، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوائی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۹، صص ۴۵۳-۴۵۴.

۱۱. برای بررسی جامعی از تاریخ تطوّر فقه رجوع کنید به تحقیق بی نظیر استاد فقید محمود شهابی، *ادوار فقه*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶.

۱۲. *عين القضاة همدانی، تمهیدات*، صص ۲۵۵-۲۵۶.

۱۳. همان، صص ۲۸۰-۲۸۱.

۱۴. *زبدة الحقایق*، ص ۶.

۱۵. همان، ص ۷.

۱۶. از رساله *سوانح* شیخ احمد غزالی دو تصحیح انتقادی در دست هست: یکی به اهتمام استاد هلموت ریتز که در سال ۱۹۴۲ میلادی در استانبول به چاپ رسیده و دیگری به کوشش دکتر نصرالله پورجوادی که در سال ۱۳۵۹ میلادی در لندن (شرکت انتشاراتی Routledge & Kegan Paul) منتشر شده است.

۱۷. به عنوان مثال توجه کنید به این قسمت از متن *المتقد من الضلال* به ترجمه شیوای صادق آئینه وند: «پیوسته از آغاز جوانی آنگاه که به سن بلوغ پای می نهادم پیش از بیست سالگی و تاکنون که پنجاه سال از عمرم می گذرد، در این دریای بیکران فرو رفته همانند گستاخان، نه ترسوین کناره گیر، در ژرفای ناپیدای آن غوطه می خوردم. در تاریکی هر راز قدم می نهم و بر هر مشکل هجوم می برم. بی پروا در هر خطر قدم می گذارم و از باور هر فرقه ای جست و جو می کنم. . . . سپس به جستجو در دانش هایی که آموخته بودم پرداختم و دریافتم که جز در حسنیات و ضروریات از وجود دانش . . . بی بهره ام. . . شک مرا در خود فرو برد تا جایی که به این گونه دریافت ها نیز بی باور شدم. . .» ابو حامد غزالی، *المتقد من الضلال*، ترجمه صادق آئینه وند، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، صص ۲۴-۲۶.

۱۸. برای مطالعه متن انتقادی این نامه ها ر. ک. به: علینقی منزوی و عقیف عسیران، *نامه های عین القضاة همدانی*، ۲ جلد، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰.

۱۹. این عبارت غرور آمیز را عین القضاة در انتهای رساله *شکوی الغریب* می آورد. ر. ک. به: متن انتقادی *شکوی الغریب* در: عقیف عسیران، *مصنفات عین القضاة همدانی*، ص ۳۶. استاد آربری ترجمه انگلیسی رساله *شکوی الغریب* را از روی این متن انتقادی در سال ۱۹۶۹ تحت عنوان: *A Sufi Martyr* در لندن (شرکت انتشاراتی Greooge Allen and Unwin) به چاپ رساند. قبل از چاپ انتقادی استاد عقیف عسیران چاپ دیگری نیز از رساله *شکوی الغریب* همراه ترجمه فرانسه آن

به دست محمدبن عبدالجلیل محقق مراکشی در سال ۱۹۳۰ در:

Journal Asiatique, January-March 1930, 1-76; April-June 1930: 193-294,

منتشر شد. برای توضیحات بیشتر ر. ک. به: ترجمه انگلیسی استاد آربری از *شکوی الفریب*، ص ۱۷.

۲۰. عین القضاة، *شکوی الفریب*، ص ۳۹.

۲۱. برای توضیح بیشتر ر. ک. به: عبدالحسین زرین کوب، *جستجو در تصوف ایران*، فصل نهم،

«باباطاهر و عین القضاة»، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، صص ۱۸۳-۲۰۵.

۲۲. به دلیل این قیامت به نفس هنگامی که صحبت از «تائیر» احمد و محمد غزالی بر عین القضاة می‌شود بیشتر منظور ارزیابی آن فضای فکری است که قاضی همدانی در آن تنفس می‌کرده و الا نحوه و چگونگی افکار او مختص خود اوست.

۲۳. عین القضاة پس از مقدمه‌ای در ۶ صفحه که طی آن دلتنگی‌های خود از شهر و دیار خویش همدان می‌گوید، به اصل مطلب می‌رسد و موارد اتهام خویش را برمی‌شمرد و به دفاع از خود می‌پردازد.

۲۴. عین القضاة، *شکوی الفریب*، صص ۸-۷.

۲۵. *شکوی الفریب*، ص ۲.

۲۶. همان، ص ۵.

۲۷. همان، ص ۹.

۲۸. همان، ص ۴.

۲۹. همان، ص ۹.

۳۰. همان، ص ۱۰.

۳۱. همان، ص ۱۰.

۳۲. همان، ص ۱۱.

۳۳. همان، ص ۱۱.

۳۴. همان، ص ۱۲.

۳۵. همان، ص ۲۶.

۳۶. همان، ص ۲۶.

۳۷. همان، ص ۱۹.

۳۸. *الاعراف*: ۱۴۳.

۳۹. عین القضاة، *شکوی الفریب*، ص ۳۱.

۴۰. همان، ص ۳۲.

۴۱. همان، ص ۳۲.

۴۲. همان، ص ۳۲.

۴۳. همان، ص ۳۱.

۴۴. همان، ص ۳۸.

۴۵. همان، ص ۳۹.

۴۶. همان، ص ۳۹.

۴۷. عین القضاة، تمهیدات، صص ۳۵۳-۳۵۶.

۴۸. به سبب روایت کلمه زید.

۴۹. به سبب روایت کلمه زید در روایتی که در کتابها آمده است و در روایتی که در کتابها آمده است.

۵۰. به سبب روایت کلمه زید در روایتی که در کتابها آمده است و در روایتی که در کتابها آمده است.

۵۱. به سبب روایت کلمه زید در روایتی که در کتابها آمده است و در روایتی که در کتابها آمده است.

۵۲. به سبب روایت کلمه زید.

۵۳. به سبب روایت کلمه زید.

۵۴. به سبب روایت کلمه زید.

۵۵. به سبب روایت کلمه زید.

۵۶. به سبب روایت کلمه زید.

۵۷. به سبب روایت کلمه زید.

۵۸. به سبب روایت کلمه زید.

۵۹. به سبب روایت کلمه زید.

۶۰. به سبب روایت کلمه زید.

۶۱. به سبب روایت کلمه زید.

۶۲. به سبب روایت کلمه زید.

۶۳. به سبب روایت کلمه زید.

۶۴. به سبب روایت کلمه زید.

۶۵. به سبب روایت کلمه زید.

۶۶. به سبب روایت کلمه زید.

۶۷. به سبب روایت کلمه زید.

۶۸. به سبب روایت کلمه زید.

۶۹. به سبب روایت کلمه زید.

۷۰. به سبب روایت کلمه زید.

۷۱. به سبب روایت کلمه زید.

۷۲. به سبب روایت کلمه زید.

مهدی امین رضوی*

اهمیت آثار فارسی سهروردی در فلسفه و معرفت‌شناسی حکمت اشراق

تاریخ فعالیت‌های عقلی و نظری در ایران مؤید آن است که برخی از فلاسفه ایرانی برای رسیدن به حقیقت و معرفت، در تلفیق نحله‌های مختلف فکری کوشیده‌اند. در میان این فرزندگان می‌توان از شهاب‌الدین یحیی سهروردی، پایه‌گذار مکتب اشراق نام برد که در ترکیب و تلفیق افکار پیشینانش سهمی به سزا دارد.

آنچه در این نوشته خواهد آمد، بررسی نقش آثار فارسی سهروردی در فلسفه اشراق و بخصوص رابطه تصفیه، تزکیه و پالایش درونی با معرفت‌شناسی اشراق است. از اهم مطالب مورد بحث در این میان نشان دادن نادرستی تفاسیری است از حکمت اشراق، که آثار فارسی و صوفیانه سهروردی را تنها نمونه‌های عالی نثر فارسی میدانند ولی آنها را جزء لاینفک فلسفه اشراق نمی‌شمرند. در خاتمه نوشته به بررسی اجمالی چند اثر فارسی سهروردی خواهیم پرداخت تا صدق ادعای فوق اثبات شود.

* استاد فلسفه در دانشکده مری و واشنگتن و مؤلف چند مقاله در باره سهروردی و فلسفه و عرفان در ایران.

سهروردی برخلاف فلاسفه و متصوفه که روش یکدیگر را برای کسب معرفت مردود می‌دانند، نه خصومتی با تصوف دارد و نه عنادی با فلسفه. وی این هردو نحوه وصول به حقیقت را لازم و ملزوم هم می‌داند و معتقد است که تلفیق فلسفه عقلانی و پالایش درونی است که انسان "مثاله" را به وجود می‌آورد یعنی انسانی که دانش را از طریق حضوری بدست می‌آورد و نه حصولی. برای روشن کردن نقش تصوف و حکمت عملی در مکتب اشراق نخست باید به طبقه بندی کتب سهروردی پردازیم. تقسیم بندی ذیل از سیدحسین نصر وهانری کربن است^۳ و باکمی تغییر مورد قبول نگارنده نیز می‌باشد:

۱- چهار کتاب فلسفی وی *التلویحات، المقامات، المشاعر والمطارحات*، و *حکمت الاشراق* است که به عربی نوشته شده. سه کتاب اول و بخش اول *حکمت الاشراق* به طریق مثالی نوشته شده است. قسمت دوم کتاب اخیر به گفته سهروردی به "لسانی اشراقی" نوشته شده و درحقیقت مغز نغز فلسفه اشراق است.

۲- برخی از کتاب‌های کوتاه تر سهروردی، که درحقیقت شرحی بر کتاب‌های فوق اند، به فارسی نوشته شده است و برخی به عربی. زبان این کتاب‌ها به مراتب ساده تر از زبان کتب چهارگانه فوق است و برخی از آن‌ها را احتمالاً خود سهروردی به فارسی ترجمه کرده.^۴

۳- کتاب‌های فارسی و عارفانه سهروردی که در آن سیر و سلوک و هبوط و سقوط معنوی انسان مورد بحث است. این آثار عبارت است از *عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، لغت موران، رساله فی حالة الطفولية، روزی با جماعت صوفیان، صغیر سیمرخ، رساله فی المعراج، پرتو نامه و القصة الغریب الغریبه*.

۴- چند ترجمه و حواشی بر *رسالة الطیر ابن سینا*، و حواشی به فارسی بر کتاب *الاشارات و التنبيهات* او و همچنین *رسالة فی حقیقة العشق* که بر مبنای *رسالة فی العشق* ابن سینا نوشته شده است. چندین رساله و حواشی بر آیات و احادیث قرآن را نیز می‌توان در زمره این گونه مطالب به شمار آورد.

۵- تعدادی از نوشته‌ها، شطحیات و دعاها که شهرزوری مفسر سهروردی آنان را «الواردات و التقدیسات» می‌نامد.^۵

سهروردی در کتاب‌های فلسفی خود به شرح و بسط شناخت شناسی از دیدگاه فلسفی و در آثار عرفانی خود و در *حکمت الاشراق* به ترسیم و توضیح طریق کسب معرفت به روش ذوقی و عرفانی می‌پردازد. برای نشان دادن اهمیت آثار فارسی سهروردی در معرفت شناسی اشراق، ناگزیر از ارائه بحثی کلی

درباره معرفت شناسی فلسفی اشراق هستیم تا این نکته مسجل شود که حقیقت به نظری از طریق حکمت عملی بدست می‌آید و نه نظری. معرفت‌شناسی (Epistemology) سهروردی را نمی‌توان با هیچ یک از مکاتب موجود در این زمینه یکی دانست از آنرو که وی تلفیقی از مکاتب مختلف را برگزیده است ولی در نهایت کاربرد معرفت شناسی فلسفی را محدود، و حدود آنرا فقط عالم اشیاء می‌داند. معرفت شناسی فلسفی سهروردی، شامل سه بخش است: تعریف (حد)، حس-تجربه و مقولات فطری (ذاتی)

۱. تعریف

سهروردی بر آن باور است که تعریف وسیلهٔ جامعی برای شناخت نیست از آنرو که نه تنها تعریف باید معرف وجه غالب شئی باشد، چنان که ارسطو می‌گوید، بلکه دیگر صفات شئی نیز در یک تعریف کامل باید بگنجد که ممکن نیست. برای مثال، سهروردی تعریف ارسطو از انسان را به عنوان "حیوانی عاقل" ناقص دانسته است چه، در نظر وی عقل تنها صفت مشخصه انسان نیست و دیگر خصائص انسان نیز در انسانیت وی سهم به سزایی دارند. از همین رو، نظر مشائیان مبنی بر درست پنداشتن تعریفی که تنها معرف وجه غالب موجود باشد، از دیدگاه سهروردی مردود است. او در این باره می‌گوید: «تمام تعاریف الزاماً به آن مقولات فطری باز می‌گردند که خود آنها را احتیاجی به تعریف نیست. اگر این چنین نبود تسلسلی به الی غیرالنهاییه به وجود می‌آمد.»

حتی اگر امکان تعریف وجه غالب و تمام صفات دیگر شئی ممکن باشد، برخی از پدیده‌ها خارج از حد تعریف اند، مانند صدا، بو، و غیر آن. در این باب سهروردی می‌گوید: «صدا را نمی‌توان به وسیلهٔ چیزی دیگر تعریف نمود. کلاً آنچه را که فقط می‌توان حس کرد، تعریف نمی‌توان کرد.» تعریف برای سهروردی اگرچه وسیله مفیدی برای شناخت است اما در محدودهٔ خاصی می‌گنجد: «بنابراین، پرواضح است که حدود و تعاریف آن چنان که مشائیان گفته‌اند، هرگز تحقق نمی‌یابد.»^۸

پس از اثبات محدودیت کاربرد تعریف در معرفت شناسی، سهروردی به تبیین مقولهٔ کسب معرفت از طریق حس و تجربه می‌پردازد.

۲. حس و تجربه

درمقایسه با روش تعریف، کسب معرفت از طریق حس و تجربه برای سهروردی از اهمیت بیشتری برخوردار است. از اینرو است که می‌گوید: «پس دانستن و شناختن برخی از امور درحیطه حس است». آنچه از طریق حس تجربه می‌شود به گفته سهروردی می‌تواند بین اشیاء ساده و متمزج اختلاف قائل شود. موجودات متمزج به وسیله اجزاء ساده آن تعریف می‌شوند، فی‌المثل شکل یک حیوان متشکل است از اجزاء آن که عبارتند از خطوط صاف و منحنی و رنگ‌ها و فرم‌هایی مختلف که تمام آنها را فقط می‌توان از طریق پنج حس اصلی تجربه کرد. علیرغم باروری روش کسب معرفت از طریق حس، سهروردی به همان مشکلی که مقوله تعریف نیز با آن روبرو بود، برخورد کرده است به این معنا که اگرکل پدیده‌ای به وسیله اجزایش شناخته می‌شود، اجزاء آن به چه وسیله شناخته می‌شوند؟ سهروردی راعقیده بر آن است که یا باید پدیده‌ای بدیهی (axiomatic) وجود داشته باشد که توسط آن، اجزایش شناخته شوند و یا دوباره دور تسلسلی الی غیرالنهاییه به وجود خواهد آمد که وی آنرا غیرممکن می‌داند.

۳. مقولات فطری (ذاتی)

مقولات فطری در معرفت شناسی سهروردی درحقیقت پلی میان کسب دانش از طریق تعریف، وحس و تجربه ایجاد می‌کند. نظرسهروردی درمورد ذات این مقولات واضح نیست و وی بحث مبسوطی دراین باره ارائه نمی‌دهد. این مقولات پیشداده (apriori) چه از نوع آنچه کانت مطرح کرده است و چه مانند مثل افلاطونی، در فلسفه اشراق نقش هماهنگ کننده را دارند. تعریف و تجربه از طریق حس پنجگانه نیز نیازمند وجود این مقولات فطری اند: «آنچه از طریق حس دریافت می‌شود بدیهی است . . . از آنرو که دانش ما از طریق حس دریافت می‌شود و آن نیز [درنهایت] فطری است و غیر قابل تعریف».

معرفت شناسی فلسفی سهروردی بنابراین مجموعه‌ای از سه روش فوق است با اشراف بر محدودیت‌های آنها. شیخ اشراق سه روش فلسفی مورد بحث را مفید می‌داند اما دانش کسب شده را از آنرو که بین ناظرو شئی رؤیت شده رابطه‌ای مستقیم برقرار نمی‌کند، حصولی دانسته و صحت آنرا نسبی می‌انگارد. بنابراین، سهروردی به دنبال کسب آن دانشی است که صحت و حتمیت آن مورد شک و سوال نباشد. این نوع معرفت را برخی از مفسرین وی علم حضوری خوانند.

معرفت شناسی اشراقی

پایه و اصل این گونه معرفت شناسی براین اساس است که شناخت هر شئی نخست مستلزم آن است که ما خود را شناخته باشیم. وقتی می‌گوییم «من شئی را می‌شناسم» در واقع نخست معترف به شناخت خود هستیم. مسئله اصلی برای سهروردی این است که "من" چگونه "خود" را می‌شناسم؟ من، خود را نه از طریق تعریف و حس می‌شناسم و نه دانش حصولی به این شناخت منجر گردیده است. جوابی که سهروردی به این مسئله می‌دهد، اصل مقوله مورد بحث ما است. وی می‌گوید که این نوع معرفت، دانشی است بدون واسطه و مستقیم که بین شخص و خودش موجود است.

نخستین مسئله قابل توجه این است که سهروردی با استفاده از مباحث فلسفی وجود "من" را به عنوان موجودی مجرد اثبات می‌کند و آنگاه به این مطلب می‌پردازد که این "من" خود را به طریق علم حضوری^{۱۲} می‌شناسد. بنابراین اثبات وجود "من" و طریق شناخت و مجزا کردن آن از جسم، محتاج بحث‌های فراوان فلسفی است که سهروردی به طریق اکمل به آن می‌پردازد. او در این باره می‌گوید:

هنگامی که به دقت درخویشتن خویشت نگریستی، درخواهی یافت که تو از خود ساخته شده‌ای، خودی که ذات خود را می‌شناسد. این خودیت تو است و روشی است که همگان توسط آن خود را می‌شناسند و خودیتشان با تو مشترک است.

پس از اثبات جدایی "من" از کالبد انسان، سهروردی به قسمت دوم مسئله اشاره می‌کند که عبارت است از صفات و متعلقات "من" که همان هواهای نفسانی باشند. وجود چنین شهواتی محتاج به اثبات فلسفی نیست بلکه لزوم از بین بردن آنها است که اهمیتی خاص دارد و سهروردی آنرا با لسانی ادبی و درغالب نثری تمثیلی بیان می‌کند.

سهروردی که برای اثبات وجود "من" به مباحث فلسفی دست می‌یازد، برای از بین بردن آنچه حجاب من است تصفیه و تزکیه دریافت را تجویز می‌کند. نوشته‌های صوفیانه سهروردی به فارسی در این زمینه است که معنی خاصی می‌یابند، زیرا برداشتن حجاب از "من" محتاج روشی عملی است و نه فلسفی. برخلاف آثار فلسفی سهروردی که اکثر آنها به روش مشائیان نوشته شده است،

وی آثار فارسی خود را با دقتی تمام در مقام تمثیل و اشاره نوشته و چنانکه خواهیم دید برای برداشتن حجاب نفس از "من" دستورات عملی به سالک راه داده است.

روش سهروردی برای نیل به اشراق شامل چهار مرحله است که هر یک را می توان به سفری تشبیه کرد، شناخت، جدائی، نابودی و فنا. مقوله دو سفر نخست یعنی شناخت "من" و اشراف به اینکه آنچه "من" را تشکیل می دهد از کالبد آدمی جدا است از زمره مقولات فلسفی است و محتاج تعمق. سفر سوم که همانا نابودی نفس اماره است محتاج حکمت عملی و سیرسلوک و ریاضت است که منجر به منور شدن "من" می شود. نابودی خصائص رذیله و منور شدن "من" سر انجام به وحدت با نور الانوار می انجامد و این سفر چهارم نفس است که در اصطلاح صوفیه فنا فی الله نامیده می شود. چنین تفسیری از حکمت اشراق فقط با عنایت به آثار فارسی سهروردی میسر می شود.

برای روشن تر شدن نظر نگارنده در باره این تفسیر، به بررسی نظر چند تن از مفسرین و منقدین سهروردی، که آثار فارسی وی را جزء لاینفک فلسفه حکمت اشراقی به شمار نمی آورند، می پردازیم و نادرستی نسبی آن ها را، که ناشی از محسوب کردن آثار فارسی سهروردی جزء آثار ادبی وی است، نشان می دهیم.

اولین نظر مورد بحث از آن حسین ضیایی است که صحت آن به نظر راقم این سطور غیرمحمتمل تر از سایر نظریات مورد بحث است. ضیائی سهروردی را در زمره فلاسفه ای می انگارد که تنها به اصالت عقل معتقد اند و شاهکارهای وی را تنها تعلیقات او در زمینه منطق و تصحیحات در منطق مشائیان می داند. در واقع، رساله دکترای ضیائی «Philosophy of Illumination» [فلسفه اشراق]^{۱۴} و آخرین کتاب وی *Knowledge and Illumination* [علم و اشراق]^{۱۵} هر دو، علی رغم عنوانشان، یکسره شامل بحث مبسوطی است درباره منطق سهروردی، وبدون هیچ التفاتی به آثار فارسی شیخ. ضیائی آثار فارسی سهروردی را در زمره مقولات ادبی می انگارد و نه جزیی از حکمت اشراق. آنچه مغز نغز حکمت اشراق را تشکیل می دهد به عقیده ضیایی منطق است و نه حکمت عملی. به دلایل نادرستی این نظریه در بخش بعدی این نوشته اشاره خواهیم کرد.

نظریه دوم که متقن تر از نظری فوق است متعلق به گروهی از فلاسفه معاصر ایرانی، از آن جمله مهدی حایری یزدی، است که تفسیری به گونه

تفسیر ملاحظه‌کننده از حکمت اشراق ارائه کرده‌اند.^{۱۶} حائری نیز حکمت اشراق را نوعی فلسفه می‌داند که آن را با حکمت عملی و ریاضت کاری نیست. وی معتقد است که از طریق فلسفه و حکمت نظری است که می‌توان حقیقت را به چشم عقل دید و اصولاً اشراقی شدن همانا دیدن مثل افلاطونی است به چشم عقل.^{۱۷} این نظریه نیز به آثار فارسی سهروردی توجه نمی‌کند و آنها را داستان‌هایی ادبی می‌پندارد که در آن‌ها مقولات عرفانی مورد بحث و تدقیق قرار گرفته است.

آنچه در نظریه ضیائی و حائری مشترک است، جنبی انگاشتن نوشته‌های فارسی و عارفانه سهروردی است و دقیقاً به همین دلیل است که حکمت اشراق از دید این دو صاحب نظر به نوعی فلسفه یا منطق تقلیل یافته است. اما اگر فلسفه و منطق آن چنان که حائری و ضیایی معتقدند اصل و پایه حکمت اشراق باشد، همه فلاسفه و منطقیون بزرگ باید از اشراقیون باشند. اگر هم گفته شود که فقط غورو تعمق در فلسفه و حکمت اشراق است که آدمی را به تجربه اشراق نائل می‌کند، می‌توان مستشرقینی را مثال زد که در دانشگاه‌های غرب به تدریس و تحقیق در باره آثار حکمای اشراقی پرداخته‌اند و با این نوع اندیشه آشنایی عمیق دارند اما بدون لحظه‌ای درنگ به اشراقی نبودن خود معترفند.^{۱۸} در حکمت اشراق، سهروردی نه تنها به ریاضت و حکمت عملی بذل توجه دارد، بلکه چهل روز روزه داشتن و گیاهخواری را شرط لازم درک کتاب خود می‌داند.^{۱۹}

و پیش از شروع و آغاز در این کتاب چهل روز ریاضت باید کشیدن و از خوردن گوشت حیوانات خودداری باید کردن، جوینده این حقایق باید کم خورد و از امور دنیوی ببرد. . . پس در آن گاه که شرایط آموختن این کتاب کامل شده با تمام رسید، وی را رسد در اسرار و حقایق نهفته در آن.

تفسیر سوم از حکمت اشراق را سید حسین نصر و هانری کربن مطرح کرده‌اند. این هر دو، با تفاوت‌هایی جزئی، عرفان نظری و عملی را دو جزء پایدار فلسفه به شمار می‌آورند. تفسیر آنان هم به ابعاد فلسفی افکار سهروردی توجه دارد و هم نوشته‌های صوفیانه وی را دربر می‌گیرد و این هر دو را به عنوان یک مجموعه واحد مورد بحث و گفتگو قرار می‌دهد.

اگرچه راقم این سطور این تفسیر را بر دو تفسیر دیگر که مورد بحث قرار گرفت، ترجیح می‌شمرد اما آن را از ابهامی خالی نمی‌داند. ابهام در آنجا است که این تفسیر ریاضت و پالایش درونی و تفلسف را مکمل یکدیگر می‌داند، اما روشن نمی‌کند که کدامیک از این دو پدیده نقش اصلی را دارد و کدامین فرعی؟

رای نصر بر آن است که هردوی آنها لازم و ملزوم یکدیگرند و بنابراین اصلی-فرعی شمردن این دو پدیده خود نادرست است؛ ریاضت پالایش درون است و فلسفه پالایش فکر. اگرچه این نظری است متین اما با آنچه شیخ اشراق می‌گوید مغایر است. در بخش نخست حکمت اشراق سهروردی چنین می‌آید:

و حقایق و مطالب آن [حکمت اشراق] نخست برای من از راه فکر و اندیشه حاصل نیامده است و بلکه حصول آنها به امری دیگر بود، نهایت پس از یافت آن‌ها جویای برهان بر آنها شدم بدان سان که هرگاه مثلاً از آن براهین حاصله قطع نظر نمایم، هیچ مشکلی نتواند مرا در مسائل آن به شک اندازد.

در متن فوق به وضوح ترتیب زمانی تجربیات سهروردی بیان شده و پیداست که وی نخست حقایق را از طریق اشراقی دریافت کرده و آن گاه به براهین فلسفی روی آورده است. در حکمت اشراق سهروردی آشکارا به برتری مشاهده و تجربه جهان روحانی بر فلسفه و جهان جسمانی اشاره و به این نکته بسیار اساسی تکیه می‌کند که تجربه اشراقی وی مجزا از فلسفه و به روشی دیگر به دست آمده است: «همین طور اموری از روحانیات را مشاهده می‌کنیم و کسی که راه و روش وی این نباشد او را از این دانش بهره نباشد و بزودی شکوک و تردیدها او را بازیچه خود قرار می‌دهد.»

متن فوق و دیگر اشارات سهروردی براین حکم دلالت می‌کند که تجربه اشراقی از طریق مشاهده انجام می‌شود و نه فلسفه و مشاهده را آن کس حاصل است که «به آب ریاضت برآورد غسلی».

قبل از بررسی برخی از آثار فارسی شیخ اشراق، آنچه را که برنوشتم خلاصه می‌کنم:

۱. برای درک صحیح مشی اشراق، آثار و نوشته‌های عارفانه سهروردی به زبان فارسی را باید جزئی از حکمت اشراق دانست و نه صرفاً نمونه‌های زیبایی از نثر فارسی.

۲. حکمت عملی، ریاضت و پالایش و تزکیه درون آدمی، جزء لاینفک مکتب اشراق و رکن اصلی آن باید محسوب گردد.

۳. حکمت عملی منجر به مشاهدات روحانی می شود و سهروردی حکمت اشراق را به وضوح نتیجه چنین مشاهداتی می داند.
درتأیید ادله فوق، چند رساله عرفانی سهروردی را نیز اجمالاً بررسی می کنم تا روشن شود که اساس حکمت اشراق بر مبنای حکمت عملی است و نه صرفاً نظری.

۲۴ الواح عمادی

در مقدمه این رساله، که سهروردی به روش حکمای الهی نوشته است، دو مقوله مورد بحث قرار می گیرد، نخست مسائل فلسفی سپس مباحث صوفیانه. در بخش اخیر است که سهروردی با استفاده از مضامین مشترک بین اسلام و دین زرتشت تشابهات میان این مذاهب را، در مورد سرنوشت انسان در جهان عقبی، نشان می دهد، تزکیه نفس را شرط لازم برای دریافت انوار الهی می داند و می گوید: «چون نفس ظاهر گردید، روشن گردد به نور حق تعالی»^{۲۵}
سهروردی در الواح عمادی تزکیه نفس را به آتشی تشبیه می کند که هر آنگاه در مجاورت آهن آید، آنرا گداخته و منور گرداند. آهن که همان نفس آدمی است از یک سو به منور شدن گرایش درونی دارد و، از سوی دیگر، از پالایش دوری می ورزد. سهروردی می گوید: «و نفوس ما چراغها اند که این آتش عظیم او را می افروزد همچنان که در حق موسی آمد»^{۲۶} در رساله الطیر که اصل آنرا ابن سینا نوشته و سهروردی آن را به فارسی ترجمه کرده است، شیخ اشراق به رسم سنت دیرپای چهره های ادب فارسی مکالمات و مکاشفات عرفانی را از زبان پرندگان بیان می کند. در این داستان سفر انسان از جهان خاکی تا مبدأ اصلی، که مستلزم گشودن بندهای تعلق اوست، چنین بیان می شود:

ای برادران حقیقت، هم چنان از پوست پوشیده بیرون آئید که مار بیرون آید، و هم چنان روید که مور رود که آواز پای شما کس نشنود، و بر مثال کژدم باشید که پیوسته سلاح شما پس شما بود که شیطان از پس برآید، و زهر خورید تا خوش زیبید، مرگ را دوست بدارید تا زنده مانید و پیوسته می پرید و هیچ آشیانه معین مگیرید که همه مرغان را از آشیانها گیرند و اگر بال ندارید به زمین فرو خیزد چندانکه جای بدل کنید و هم چون شتر مرغ باشید که سنگهای گرم کرده فرو برد و چون کرکس باشید که استخوانهای سخت فرو خورد و هم چون سمندر باشید که پیوسته میان آتش باشد تا فردا به شما گزندی نکند و هم چون شب پره باشید که به روز بیرون نیاید تا از دست خصمان ایمن باشید.^{۲۷}

در این داستان، سهروردی رنج و درد سیر و سلوک عرفانی را تشبیه به خوردن ریگ داغ و استخوان تیز می‌کند و پوست انداختن مار را بسان دور انداختن نفس و تولدی دوباره می‌داند. راه رفتن مانند موران همانا سکوت و آرامش طی طریق است و نوشیدن زهر نشان دشواری و تلخی کشتن نفس و پیمودن سیر و سلوک معنوی است. سهروردی این همه را مرگ و زندگی روحانی می‌داند.

برخور که بهشت جاودانی بردی
 خاک بر سرکه خویشتن آزردهی^{۲۸}

گر پیشتر از مرگ طبیعی مردی
 ور زانک درین شغل قدم نفشردی

رسالة الطیر

این رساله داستان پرنده‌گانی است که در آسمان در حال پرواز بودند و رنج پرواز و زیبایی مناظر کوه‌ها و دشت‌ها آنان را به ایستادن وسوسه کرد تا آنجا که مقام و مکان اولیه خویش را فراموش کردند و گفتند: «یک چند هم چنان بودیم تا بر آن خو کردیم و قاعده اول خویش را فراموش کردیم و با این بندها بیارامیدیم و با تنگی قفس تن در دادیم.»^{۲۹} اما هاتف برآنان بانگ برمی‌زند که: «قصد رفتن باید کرد که هیچ امن و رای احتیاط نیست یا هیچ حصن استوار تر از بدگمانی و ماندن بسیار عمر ضایع کردن است، دشمنان بر اثر ما همی آیند و خبرها همی پرسند.» آنچه از بررسی اجمالی این رساله به دست می‌آید آنست که کسب معرفت از حقیقت محتاج گسستن بندهای تعلق است که آن هم در حیطة حکمت عملی می‌گنجد.

آواز پر جبرئیل^{۳۱}

در میان آثار سهروردی این رساله نه تنها از شاهکارهای نثر فارسی است، بلکه موضوع اصلی آن سفر نفس است از جهان بی‌جان عالم سفلی تا اقلیم "ناکجا آباد"، جایی که انگشت سیب‌آه آنجا راه نبرد. سهروردی نخستین شرط سیر و سلوک و کسب معرفت را گذشتن از عالم لذات، که آنرا "حجره زنان" می‌خواند، و از حس ظاهر که به آن "حجره اطفال" اطلاق می‌کند، می‌داند و، در زبانی پر از استعاره، سخن از ده پیر نورانی می‌گوید که کارشان "خیاطت" است. سهروردی برخی از مسائل سنتی فلسفه همانند عقول عشره را که همان ده پیر نورانی‌اند، صدور عقول از یکدیگر، و تشکیک و پیدایش کثرت از وحدت را مورد بحث قرار می‌دهد، و طرح‌هایی از انسان‌شناسی عرفانی را

براساس دوپال جبرئیل ترسیم می کند که یکی نشان از «نفختُ فیه من روحی» دارد و دیگری، همانند «کلفی برماه»، نشان از تاریکی:

گفتم: مرا از جبرئیل خبر ده. گفت: بدانکه جبرئیل را دوپر است، یکی راست و آن نور محض است، همگی آن پر مجرد اضافه بود اوست بحق، و پرست چپ، پاره‌ای نشان تاریکی برو هم چون کلفی پر روی ماه، همانا که به پای طاوس ماند و آن نشانه بود اوست که یک جانب به نابود دارد.

سهروردی که مکاشفات عرفانی خود را در قالبی رمزی مطرح می کند ظاهر بنیان را از درک آنچه باطنی است قاصر می یابد و می گوید: «ای غافل، ندانی که این همه، رموز است که اگر بر ظاهر بدانند این همه طامات بی حاصل باشد.»^{۳۵}

۳۶

عقل سرخ

داستان **عقل سرخ** نیز از زبان پرندگان، معراج انسان از جهان جان را ترسیم می کند و، با استفاده از اساطیر **شاهنامه**، سیر و سلوک معنوی آدمی را برمی رسد. داستان با این سؤال آغاز می گردد که آیا پرندگان زبان یکدیگر را می فهمند؟ باز، که گفت آری، به دست صیادان اسیر می شود. صیادان چشمانش را می بندند. باز پس از مدتی چشمانش را باز می کند و مردی سرخ چهره را می بیند که ادعا می کند اولین انسان آفرینش است. مرد سرخ روی، که می گوید: هم جوان است و هم پیر، همان مثال (archetype) انسان است که قبل از خلقت در لازمان و لامکان "ناکجا آباد" می زیسته است.

پنداشتم که جوان است. گفتم ای جوان از کجا می آئی؟ گفت ای فرزند این خطاب خطاست، من اولین فرزند آفرینش. . . . آنکس که تورا در دام اسیر گردانید و این بندهای مختلف بر تو نهاد و این موکلان بر تو گماشت، مدت هاست تا مرا در چاه سیاه انداخت. این رنگ من که سرخ می بینی از آن است اگر نه من سپیدم و نورانی.

باز، که همان انسان در بند جهان تعلقات است، این جهان را منزلگاه حقیقی **خویش می پندارد** و به مدد این **پیر-جوان**، خضر راه، به خود می آید و از وطن اصلی خود سؤال می کند. «پس گفتم ای پیر از کجا می آیی؟ گفت از پس کوه قاف که مقام من آنجاست و آشیان تو نیز آنجایگه بود اما فراموش کرده ای.»^{۳۸} باز

راز خلقت و طریق گشودن معمای وجود را می‌پرسد و پیر-جوان، در اشاره ای نهفته به هفت خوان، سیر و سلوک عرفانی را این گونه بیان می‌کند:

گفتم از عجایبها درجهان چه دیدی؟ گفت هفت چیز: اول کوه قاف که ولایت ماست، دوم گوهر شب افروز، سیم درخت طویی، چهارم دوازده کارگاه، پنجم زره داودی، ششم تیغ بلارک، هفتم چشمه زندگانی.

کوه قاف همان ناکجا آبادی است که جایگاه انسان قبل از خلقتش بوده، گوهر شب افروز عقل است و درخت طویی، آن همیشه سبز و همواره جاوید، جایگاه آشیان سیمرغ و سمبل وحدت و خلود است. دوازده کارگاهی که پیر-جوان از آن سخن می‌گوید، طبقات مختلف وجودی است که منشأ در هستی شناسی ابن سینائی دارد. زره داودی بندهای تعلق است که جهان مادی بردست و پای ما می‌نهد و تنها تیغ بلارک، این برنده شمشیر همت و اراده، است که می‌تواند این زره را باز کند. اما نخست باید به چشمه زندگانی دست یافت و «از آن چشمه آب بر سر [ریخت] تا این زره برتن . . . بریزد».

سهروردی آنگاه به تفسیرداستان زال و سیمرغ و رستم می‌پردازد و زال پدر رستم را، که موی و صورتی سپید داشته، مثال انسانی کامل می‌داند از آنرو که بردیوان سیاه و سفید، که تجلی دیوان درون او باشند، پیروز گشته است. سهروردی با شعری در باره حکمت رساله را به پایان می‌رساند.

من آن بازم که صیادان عالم	همه وقتی به من محتاج باشند
شکارمن سیه چشم آهرانند	که حکمت چون سرشک از دیده باشند
به پیش ما ازاین الفاظ دورند	بنزد ما از این معنی تراشند

روزی با جماعت صوفیان

داستان با ذکر اوصاف برخی از اقطاب متصوفه و پاسخ هایی که به مریدان خود می دهند آغاز می شود و سخن بر سرکسب معرفت و یافتن اسرار وجود می رود. سهروردی محاوره خود با شیخ و مقولاتی چند در رابطه بین کواکب و انسان را مطرح می‌سازد و آنگاه می‌گوید که در میان انسان‌ها آنان که به علم حقیقی پی برده‌اند "خلیفه الله" اند و می‌افزاید که این علم به طریق کشف و شهود یا حضوری بدست می‌آید و نه حصولی. حائز اهمیت آن است که سهروردی ریاضت و تزکیه نفس را شرط اصلی کسب این علم می‌داند:

گفت هرچه به نزد تو عزیز است از مال و ملک و اسباب و لذت نفسانی و شهوانی و مثل این اخلاط این شسپلست برود. چهل روز به اندک غذای موافق که از شبست دور باشد و نظر کسی سوی آن نباشد قناعت کن. آنگه این اخلاط را در هاون^{۴۴} توکل انداز، پس به دست رغبت آنرا خرد کن و از آن شسپلی ساز و به یک دم باز خور.

به راستی، شاید در هیچ یک از رسالات صوفیانه سهروردی به این صراحت طی طریق و اهمیت ریاضت و پالایش درونی خاطر نشان نشده باشد. طریق کسب حقیقت و بدست آوردن معرفت "گشاده اندرونی" است که چون کسب معرفت از طریق حس و تجربه به پایان رسد، دیده اندرونی باز شود. در این باب سهروردی چنین می گوید:

شیخ را گفتم چون دیده گشاده شود بیننده چه بیند؟ شیخ گفت: چون دیده اندرونی گشاده شود، دیده ظاهر برهمه باید نهادن و لب برهمه بستن و این پنج حس ظاهر را دست کوتاه باید کردن و حواس باطن را درکار باید انداختن تا این بیمار چیز اگر گیرد بدست باطن گیرد و اگر بیند بچشم باطن بیند و اگر شنود بگوش باطن شنود و اگر بوید بچشم باطن بوید. . . و این عالم کم کسی را میسر شود زیرا ترک دنیا کردن بر نا اهل مشکل است و اهل درجهان کم بدست می آید.

هدف از این بررسی اجمالی برخی از نوشته‌های فارسی سهروردی تنها نشان دادن نقش اصلی عرفان عملی یا تصوف است در حکمت اشراق. در این داستان‌های عرفانی، سهروردی بارها سالک را به ریاضت و خلوت، به فکر و ذکر و مراقبه و محاسبه ترغیب می کند و، بر خلاف دعوی برخی از مفسران، از فلسفه و نیاز به آن برای درک و شناخت حقیقت سخنی به میان نمی آورد.

نظر نگارنده بر آن است که فلسفه و منطق را سهروردی از آن رو جزء لاینفک حکمت اشراق می داند که فلسفه و اصول منطقی نتیجه از آن، در همان حال که سره را از ناسره جدا می سازد، مانع از آن می شود که حکمت اشراق به خرافات و مهملاتی مبدل گردد که برخی از فرقه‌های درون گرا به آن گرفتار آمده اند. در باب تلفیق علم و عمل سهروردی چنین می گوید:

نه به آهن ریاضت زمین بدن را بشکافد تا مستعد آن شود که تخم عمل درو افشانند، نه به دلو فکرت از چاه استنباط آب علم می کشد، تا بواسطه معلوم بمجهول رسد. پیوسته در بیابان خودکامی چون افسار گسسته می گردد.

در بررسی حکمت اشراق باید در نظر داشت که، علیرغم ترغیب سهروردی بر احاطه یافتن به حکمت نظری و تلفیق آن با حکمت عملی، شرط لازم برای تجربه اشراقی همانا حکمت و عرفان عملی است و نه فلسفه و منطق. به چنین نتیجه‌ای تنها با در نظر گرفتن آثار فارسی سهروردی و اهمیت فلسفی آن می‌توان دست یافت. به گفته شیخ اشراق:

نعمت و جاه و مال حجاب راه مردانست، تادل به امثال این مشغول باشد راه پیش نتوان بردن. هرکه قلندروار از بند زینت و جاه برخاست او را عالم صفا حاصل آید. شیخ را گفتم کس باشد که از بند هرچه دارد برخیزد؟ شیخ گفت کس آن کس بود.

پانویس ها:

۱. برای اطلاع بیشتر در مورد زندگی و افکار سهروردی ر.ک. به: مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق (مصنفات سوم)، تصحیح، تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، انستیتوی فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران، ۱۳۴۸، صص ۱۲-۶۵ و غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۴، ص ۶۸.

۲. در مورد تفاوت‌های علم حصولی و حضوری، ر.ک. به:

Ha'iri Yazdi, M., *Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, N.Y., SUNY Press, 1992, pp. 43-56.

۳. برای آگاهی از طبقه بندی نصر از کتب سهروردی ر.ک. به: سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، ۱۳۵۲، صص ۶۸-۶۹. برای طبقه بندی کربن از این کتب، ر.ک. به: *Opera Metaphysica et Mystica*, I, Ed., H. Corbin, Istanbul, Ma'arif Matba'asi, 1945, pp. xvi ff.

۴. ر.ک. به: مقدمه سیدحسین نصر بر حکمت اشراق، مصنفات سوم، ص ۴۰.

۵. ر.ک. به: محمد معین، «شرح شطحیات سهروردی» مجله آموزش و پرورش، تهران، شماره ۲،

۱۳۰۳ هـ. ش، ص ۵ به بعد.

۶. حکمت اشراق، مصنفات دوم، ص ۱۹۴.

۷. همان، ص ۱۹۴.

۸. همان، ص ۳۶.

۹. همان، ص ۳۵.

۱۰. همان، ص ۱۹۵.

11. Ha'iri Yazdi, *op.cit.*, p.69ff.

۱۲. مصنفات دوم، ص ۱۱۲.

۱۳. همان، ص ۱۱۳.

14. Ziai, Hossein., "The Philosophy of Illumination", Harvard, Ph.D. Dissertation, 1976.
15. _____, *Knowledge by Illumination*, Atlanta, Scholars Press, 1990.
۱۶. درمیان حکماتی که تجربه اشراقی و عرفانی را به حکمت نظری محدود می‌کنند می‌توان از سید جلال آشتیانی، مهدی حائری یزدی و مرتضی مطهری نام برد.
17. Ha'iri Yazdi, op. cit., p. 3.
۱۸. اخیراً در کنفرانسی در باب عرفان نظری، که در شهر واشنگتن تشکیل شده بود، نگارنده توفیق آشنایی با برخی از مدرسین غربی فلسفه و عرفان اسلامی را یافت که درعین تبحر در این علوم به نداشتن تجربه اشراقی معترف بودند.
۱۹. این نکته در اکثر آثار فارسی سپهروردی به چشم می‌خورد مخصوصاً در *روزی با جماعت صوفیان، الواح عمادی و بستان القلوب* .
۲۰. شهاب الدین سپهروردی، *حکمت اشراق*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱، ص ۴۰۳.
۲۱. A برای اطلاع بیشتر از تفسیر سید حسین نصر، ر. ک. به: *سه حکیم مسلمان*، صص ۶۴-۹۷. و *A History of Muslim Philosophy*, Ed. M. M. Sharif, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1963
- در مورد تفسیر هانری کرین رجوع کنید به مقدمه وی در *Opera Metaphysica et Mystica, I&II* و همچنین ر. ک. به: *Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (Ishraqi)*, Paris, 1939
۲۲. *حکمت اشراق*، (ترجمه سجادی)، ص ۱۸.
۲۳. همان، ص ۲۲.
۲۴. *مصنفات سوم*، ص ۱۰۹.
۲۵. همان، ص ۱۸۴.
۲۶. همان، ص ۱۸۹.
۲۷. همان، ص ۱۹۹.
۲۸. همان، ص ۳۹۵.
۲۹. همان، ص ۲۰۰.
۳۰. همان، ص ۲۰۳.
۳۱. همان، ص ۲۰۸.
۳۲. همان، ص ۲۱۱. برای اطلاع بیشتر ر. ک. به: *ایران نامه*، سال هفتم، شماره ۴، ۱۳۶۸، صص ۶۰۵-۶۰۶.
۳۳. *مصنفات سوم*، ص ۲۱۱.
۳۴. همان، ص ۲۲۰.
۳۵. همان، ص ۲۲۲.
۳۶. همان، ص ۲۲۶.
۳۷. همان، ص ۲۲۸.
۳۸. همان، ص ۲۲۸.
۳۹. همان، ص ۲۲۹.

مفهوم علم در

مثنوی مولانا جلال الدین

تعریف علم در مثنوی مولانا جلال الدین، با تعریف کتاب‌های لغت از علم، و کلمات دیگری مانند دانش، دانایی، حکمت، علوم الهی یا معرفت، همانند است و همانند نیست. در نظر مولانا، علم مفهومی است که تعریف آن واژه‌های دیگر را نیز ممکن است در بر بگیرد اما تمام مفهوم مورد نظر مولانا، در آن تعریف‌ها نمی‌گنجد.

در فرهنگ مغرب زمین، در گذشته و حال، بخصوص پس از رنسانس و بیشتر در دو قرن اخیر که مؤسسه‌های فرهنگی جدید سامان یافته، بسیاری از کتاب‌های مرجع، حاوی تعریف‌های مشخص و روشنی برای این گونه واژه‌هاست، و آن تعریف‌ها نیز هر یک به جای خود منطقی و معقول است اما باز، هریک از آنها با تعریف مولانا از علم بیش و کم تفاوت دارد.

دنیای قرن بیستم به پیشرفت‌های شگفت‌انگیز خود در علوم و صنایع و فنون، و به سامان تازه‌یی که برای آموزش و روابط اجتماعی پدید آورده، می‌بالد و به حق می‌بالد. امروز در بسیاری از نقاط جهان تجهیزات جدید زندگی در اختیار انسان است، و بشر توانسته است نیروهای طبیعت را به خدمت تمدن درآورد، اما وجهه روحانی و معنوی وجود آدمی با این پیشرفت‌ها آسوده و خشنود به نظر نمی‌رسد.

* استاد زبان فارسی در دانشگاه مک‌گیل و مؤلف آثار تحقیقی و انتقادی متعدد درباره ادبیات فارسی.

من قصد ندارم از عوارض ناخوش آیند پیشرفت‌های فنون و صنایع، یا از فساد محیط طبیعی زیست سخن بگویم. نیز نمی‌خواهم به اکتشافات و اختراعاتی اشاره کنم که در راه ایجاد سلاح‌های ویران‌کننده به کار رفته است و می‌رود. نتایج ستایش‌انگیز پیشرفت‌های علمی و فنی را نیز که موجب آسایش و خوش‌آیندی زندگی ماست، ارج می‌نهم، اما می‌خواهم براین نکته مهم تأکید کنم که: جز این پیشرفت‌های علمی و صنعتی و آموزشی، راه دیگر و امکان دیگری برای آموختن و دریافتن وجود دارد که می‌تواند ما را به آرامش روحانی و رضایت معنوی برساند، و دنیای متمدن ما به شناختن چنین راهی سخت نیاز دارد، و درچنین راهی مولانا می‌تواند رهبر و مرشد، و مثنوی او می‌تواند چراغ راه مسافران باشد. آموزش روحانی مولانا روزنی بریک مدرسه نادیدنی در دل آدمی، و بر اسراری که جز به چشم باطن نمی‌توان دید، می‌گشاید.

مولانا، پس از سالیانی درس و بحث در مدرسه‌های مذهبی، که او را با قرآن و فقه حدیث و تفسیر، و با فلسفه و ادب اسلامی به خوبی آشنا کرده بود، دریافت که دانش مدرسه‌یی پاسخ‌گوی تمام نیازهای معنوی و روحانی او نیست، و به این نتیجه رسید که برای ادراک حقیقت راه دیگری هست که از مدرسه نمی‌گذرد و فرزندان مدرسه‌ها از آن بی‌خبرند.

به دنیای خودمان و به عصر حاضر برگردیم. در وضعی بیش و کم مشابه، در برابر پیشرفت‌های علوم و فنون، می‌توانیم کتاب‌های بسیاری را نام ببریم که همه آنها در کشورهای پیشرفته نوشته شده و انتشار یافته، غالباً در شمار کتاب‌های موفق و پرفروش بوده، و همه آنها، مستقیم یا غیرمستقیم، از مسائل و عوارض تمدن سخن گفته‌اند.^۱ نویسندگان این کتاب‌ها، صریح یا در پرده، می‌خواهند بگویند که همراه با پیشرفت‌های علوم و فنون و آموزش و رشد نهادهای فرهنگی و اجتماعی، و شاید مقدم بر آن‌ها، انسان امروز نیازمند آن است که در خود یک تعالی روحانی و اخلاقی بیابد، یا قدرتی که این پیشرفت‌های چشمگیر را به یک رضایت معنوی و روحانی پیوند دهد، و چنین تعالی و رشدی را در مؤسسه‌های پُر جلال و شکوه آموزش و پژوهش امروز نمی‌توان به دست آورد. و این، به تقریب همان سخن است که هفتصد و پنجاه سال پیش مکرر بر زبان مولانا جاری شده، و بیان روشن آن را در یک بیت دفتر ششم مثنوی می‌توان دید:

گرچه دانی دقت علم، ای امین! ز آنت نگشاید دو دیده غیب بین

مولانا برای واژه علم دو مفهوم کلی و متمایز از یکدیگر می‌شناسد: یکی علمی است که با هستی مادی و صوری مربوط است و از راه مدرسه و به کمک تجهیزات آموزشی به دست می‌آید، و دیگر، علمی که این جهانی نیست، در مدرسه‌ها نمی‌آموزند، و از راه کتاب و آزمایشگاه و تجهیزات آموزشی و پژوهشی تحصیل نمی‌شود. این علم، دریافتی از باطن و حقیقت هستی است که درک آن فراتر از دریافتِ حسیِ عوام است، آگاهی از جهانی نادیدنی است که حقیقت و رویهٔ جاودان هستی همان است.

در مثنوی حکایت‌ها و لطیفه‌هایی هست که مولانا به واسطهٔ آنها فرق این دو مفهوم علم را بیان می‌کند، و شاید مشهورترین آنها حکایت نحوی و کشتی‌بان در دفتر اول مثنوی است که در آن یک نحوی مغرور به دانش خود، در کشتی می‌نشیند، و از کشتی‌بان می‌پرسد که آیا او نیز علم نحو خوانده است؟ و چون کشتی‌بان می‌گوید که از نحو چیزی نمی‌داند، نحوی با دلسوزی می‌گوید: «نیم عمرتوشد در فنا». کشتی‌بان جواب او را بی‌درنگ نمی‌دهد و خاموش می‌ماند تا باد کشتی را به گردابی می‌کشاند، آن گاه با صدای بلند از نحوی می‌پرسد: «هیچ دانی آشنا کردن؟» نحوی می‌گوید که هرگز نمی‌تواند شنا کند، و کشتی‌بان می‌گوید:

کل عمرت ای نحوی! فناست زآن که کشتی غرق این گردابهاست^۵

و در پی این لطیفه مولانا سخن از راه دیگر و علم دیگری می‌گوید که در آن "خودی" و هستی صوری و این جهانی باید "محو" و در حق فنا شود:

محو می‌باید، نه نحو، اینجا بدان گرتو محوی، بی‌خطر در آب ران^۶

فرهیختگی در دانش‌های مدرسه‌یی، روزنی به عالم معنا نمی‌گشاید. آنچه برای دیدن آن جهان و برای درکِ هستی حقیقی ضرورت دارد، فقه و صرف و نحو نیست. ما نیاز به «فقه فقه و نحو نحو، و صرف صرف» داریم، و در کلام مولانا این سه تعبیر اشاره به ادراکی است که از عالم غیب حاصل می‌شود، و مولانا می‌گوید که آن را «درکم آمدیابی، ای یار شگرف!»، یعنی در کاستن ارج و بهای خود و رها کردن آنچه ما را اسیر این جهان می‌کند. تعبیر دیگر مولانا برای این ادراک عالم غیب، «دانشی از آن سر» است،

یعنی علمی که از یک ریشه غیبی و الهی می‌روید:

دانشی باید که اصلش زآن سر است زآن که هر فرعی به اصلش رهبراست^۸

و همین ادراک و دانایی است که مولانا آن را در جای دیگر به «فتح باب از سینه» تعبیر می‌کند، یعنی روزنی از عالم غیب که در دل مرد حق می‌گشایند:

هرکه را باشد زسینه فتح باب او زهر شهری ببیند آفتاب^۹

و برای یک مؤمن، این روزن را فقط پروردگار باید بگشاید، و در این گشایش، به نظر مولانا، هدایت یک پیر یا مرشد نیز ضرورت دارد، تا راه مریدان را هموار و آنها را شایسته عنایت حق سازد.

در بسیاری از ابیات مثنوی، نام سلیمان و نوح، به جای مرشد و پیر به کار رفته است، و در این قیاس، مولانا می‌خواهد بگوید که از مرشد نیز چون پیامبر باید اطاعت کرد:

با سلیمان، پای در دریا پنہ تا چو داوود، آب، سازد صد زره
این سلیمان پیش جمله حاضر است لیک غیرت چشم بند و ساحراست^{۱۰}

و در جایی که مرشد را با نوح نبی قیاس می‌کند، هدایت پیر نیز به کشتی نوح تشبیه می‌شود، و مولانا می‌گوید که نپذیرفتن هدایت مرشد، مانند شنای فرزند نافرمان نوح کنعان، در دریای طوفانی، و پناه بردن او به کوهی است که آن هم از طوفان در امان نمی‌ماند:

دم مزن تا بشنوی از دم زنان آنچه نآمد در زبان و در بیان
دم مزن تا بشنوی زآن آفتاب آنچه نآمد در کتاب و در خطاب
دم مزن تادم زند بهرتو روح آشنا، بگذار در کشتی نوح^{۱۱}

مولانا برای همان مفهوم علم باطن، «دانش از آن سر»، یا «فتح باب از سینه» تعبیرهای بسیار دیگری دارد، و در بیشتر موارد لفظ متضاد آن واژه‌ها و تعبیرها را برای علم مدرسه‌ی و این جهانی به کار می‌برد. کسی که آن علم

الهی و اسرار غیب را درمی یابد، "محقق" است، و آن که همان معنی را در درس و بحث مدرسه دنبال می کند، مولانا به او "مقلد" می گوید، زیرا او الفاظ و تعبیرها را می شنود و تکرار می کند، بی آن که از حقایق و معانی باطنی آنها آگاه باشد:

از محقق تا مقلد فرق هاست کین چوداود است، و آن دیگر صداست^{۱۲}

دانش و آگاهی "محقق" را مولانا "تحقیق" یا "علم تحقیقی" می گوید، و در برابر آن، «علم تقلیدی» به معنی دانش مدرسه یی است که مشتری دنیایی می جوید:

علم تقلیدی بود بهر فروخت چون بیابد مشتری، خوش برفروخت
مشتری علم تحقیقی حق است دایماً بازار او با رونق است^{۱۳}

همین تحقیق یا علم تحقیقی را مولانا علم دین^{۱۴} و علم اهل دل^{۱۵} نیز می گوید، و در برابر آن، علم مدرسه را، بخصوص اگر با غرور همراه باشد، «علم اهل حسن» می خواند، و معتقد است که چنین علمی راه ادراک علم اهل دل یا علم تحقیقی را می بندد:

علم های اهل حس شد پوزه بند تا ننوشد شیر از آن علم بلند^{۱۶}

بعضی دیگر از تعبیرهای مولانا برای همان علم الهی و تحقیقی را نیز در اینجا فقط با اشاره به شماره دفتر و بیت در مثنوی، می آورم:

- نظر، دفتر چهارم: ۴۲۲ و ۶۷۳ / دفتر ششم: ۱۴۶۷ تا ۱۴۷۰ و ۳۰۰۱؛
- بصر، دفتر اول: ۱۴۷۶ / دفتر سوم: ۱۲۲۴ و ۱۷۲۷ / دفتر ششم: ۱۴۶۹ و ۲۶۲۷؛

- دید، دفتر اول: ۹۲۵ تا ۹۲۸ و ۱۴۱۶ / دفتر سوم: ۴۳۵۳؛

- دید صنع بین، دفتر ششم: ۱۶۶۷؛

- چشم راست، دفتر دوم: ۴۵۲؛

- چشم دل، دفتر ششم: ۴۴۱۹؛

- چشم محرمان، دفتر ششم: ۴۶۵۹؛

- نور دل، دفتر سوّم: ۱۷۲۷ / دفتر ششم: ۲۱۴۱؛
عیان، دفتر دوّم: ۱۷۷ و ۱۸۲۵ تا ۱۸۳۰ / دفتر سوّم: ۴۱۲۴ / دفتر ششم:
۴۰۳۱؛

- عین العیان، دفتر ششم: ۴۴۱۹؛ و
- علم لدنی یا علم من لدن، دفتر اوّل: ۸۱۷ و ۹۹۴ / دفتر ششم: ۱۸۴۹.

درهّمه این تعبیرها مولانا به همان رابطه روحانی و معنوی نظر دارد که مرد را به شناخت هستی نادیدنی و جاودان قادر می‌سازد، و در برابر آنها، تعبیرهای متضادی می‌آورد مانند:

- علم‌های اهل حسّ، دفتر اوّل: ۱۰۲۰؛
- حسّ خُفّاش (ادراک کسانی که چشم باطن آنها تاب دیدن خورشید
حقیقت را ندارد)، دفتر دوم: ۴۵ تا ۴۷؛
- ظنّ، گمان، شک، خیال، دفتر اوّل: ۳۴۵۶ / دفتر سوّم: ۴۱۲۰ / دفتر ششم:
۲۷۹۷ و ۴۱۱۸.

در نظر مولانا بشر برای این به دنیا نیامده است که وجهه نفسانی و مادی وجود خود را خشنود و آسوده بدارد، اما همین وجهه نفسانی و مادی، همین تن آدمی، باید مرکبی باشد که روح متعالی را به مرز ابدیت و به هستی حقیقی برساند. مولانا معتقد است که ما به موازات پنج حسّ ظاهر پنج حسّ باطن هم داریم:

پنج حسّی هست جز این پنج حسّ آن چو زرّ سرخ و این حسّ هاچوس ۱۷

و با آن پنج حسّ باطن است که می‌توانیم دنیای نادیدنی جاودان را دریابیم، اما چگونه؟ باید تکیه بر ادراکات حسّی و مادی را به تدریج کم کنیم، خود را از خواست‌های مادی و نفسانی آزاد سازیم، آن گاه حواس باطن به کار می‌افتد، و ما را به شناخت آن علمی توانا می‌کند که در برنامه مدرسه‌ها نیست و با تجهیزات مجلّل و گرانبهای مدرسه‌ها و دانشگاه‌های امروز هم به دست نمی‌آید. به نظر مولانا هر حسّ باطن، وقتی خوب به کار می‌افتد که حسّ ظاهری که با آن مشابه است از کار افتاده باشد، و، به عبارت دیگر، ما دریافت از طریق آن حسّ ظاهر را دریافت حقیقی ندانیم. گوش باطن یا "گوش سر" هنگامی سخن حق را

می‌شنود که "گوشِ سَر" یا گوشِ ظاهر ما بسته شود و سخن دنیا دوستان برای ما خوش آیند نباشد:

پنبه اندر گوشِ حسنِ دون کنید
بندِ حسنِ از چشم خود بیرون کنید
تا نگرده این کر، آن باطنِ کراست^{۱۸}
پنبه آن گوشِ سِرگوشِ سراسر است

البته چنین تحولی که انسان را از ادراک مادی و حسی به مرتبه درک هستی ناپدیدنی برساند، برای بیشتر مردم باور نکردنی یا دست کم ناممکن است، و درحقیقت انتظار هم نباید داشت که بیشتر مردم به این مرتبه تحول روحانی برسند، اما درنظر مولانا، این تحول یا تعالی روحانی، به شرط عنایت و حمایت پروردگار برای هرکسی ممکن می‌شود، و مشیت حق همین حواس ظاهر ما را به حواس باطن بدل می‌کند. تعبیری که مولانا به کار می‌برد، «گذاره شدنِ حسن» است، یعنی گذشتن حسن از حجاب نا آگاهی و انکار:

چون گذاره شد حواسش از حجاب
پس پیاپی گرددش دید و خطاب^{۱۹}

همین معنی را مولانا «تقلیبِ رب» یا «تقلیبِ خدا»^{۲۰} نیز می‌گوید، یعنی دگرگونی حواس به مشیت حق، و دراین تعبیر نظر به یک حدیث نبوی است که: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ كَقَلْبِ "وَاحِدٍ"، يُصَرِّفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ.»

برای بیان تفاوت مردی که از عنایت و حمایت حق برخوردار است، با کسی که دارای چنین شایستگی یا ظرفیتی نیست، مولانا قصه‌ها و حکایت‌های بسیار دارد. در آخرین صفحات دفتر دوم مثنوی از یک مرغ خانگی سخن می‌گوید که تخم‌های مرغابی زیر بال او می‌خوابانند و جوجه‌های مرغابی را مادری و پرستاری می‌کند، اما وقتی با آن جوجه‌ها به لب جوی می‌رود، جوجه‌های مرغابی بی درنگ به آب می‌زنند، و مرغ خانگی درکنار رود برخشکی می‌ماند، و جرأت نمی‌کند که پایی درآب بگذارد. در پی حکایت مولانا می‌گوید:

دایه را بگذار در خشک و بران
تویطی، برخشک و برتر زنده‌ای
اندرآ در بحر معنی چون بطن
نه چو مرغ خانه خانه گنده‌ای

تا روی هم برزمین، هم بر فلک
ما همه مرغابیانیم ای غلام!

و آنها که شناگران این بحر حقیقت اند، بنده خواست‌های مادی و این جهانی خود نمی‌شوند، و نیازها و آرزوهای مادی آنها نیز به خدمت حیات روحانی شان درمی‌آید، و حتی غذای مادی که نخستین نیاز طبیعی حیات است، برای آنها مطرح نیست، و حیات جسمی آنها نیز از لذت معنوی نیرو می‌گیرد:

قوت اصلی بشر نور خداست
قوت حیوانی مر اورا ناسزاست^{۲۴}

چنین غذایی با دهان و گلوی صوری و مادی خورده نمی‌شود. تعالی روحانی به مردان حق دهان و گلوی دیگری می‌دهد که با آن غذای غیر مادی می‌توان خورد و نوشیدنی غیر مادی می‌توان نوشید^{۲۵} و آن غذای روحانی ادراک هستی مطلق و حقیقت هستی است.

در پایان این سخن بهتر است تکرار کنم که در این گفتگو از ارزش‌های روحانی و معنوی، من در پی آن نیستم که نتایج ارزنده پیشرفت‌های علوم و فنون را انکار کنم، و مولانا هم ارزش مطالعات دینی و مدرسه‌ی روزگار خود را نادیده نگرفته است. جان سخن این است که تمامی دانش و فرهنگ و تمدن باید نردبانی برای تعالی روحانی ما نیز باشد، و مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها و مراکز تحقیق باید در راه این تعالی نیز بکوشند.

انسان امروز نمی‌تواند و نباید مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی خود را ببندد، نیز نمی‌تواند تمام عمر را در یک خانقاه یا یک دیر بگذراند، نیاز هم ندارد که خود را از لذت‌ها و فعالیت‌های دنیایی محروم کند، اما نیاز فوری دارد که در کنار آموزش و پژوهش امروزی، درس‌هایی در معرفت و عشق الهی بخواند، و در پی رستاخیزی باشد که او را به سوی ثبات اخلاقی و روحانی ببرد.

پانویس‌ها:

۱. با این که تحول و تجدید حیات روحانی مولانا در سال ۶۴۲ ه.ق. و پس از برخورد و دیدار با شمس تبریز رخ داده است، شکی نیست که پیش از طلوع شمس در قونیه نیز زمینه‌ساز مساعی

برای این دگرگونی در روح مولانا بوده، و شمس آن مادهٔ مساعد را شعله ور ساخته است.

۲. برای نمونه ن. ک. به:

Edward Bellamy, *Looking Backward: 2000-1887*; Aldous Huxley, *Brave New World*; George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*; Richard Farmer, *Two Urban Tomorrows*; and Harvey Wheeler, *Beyond Tomorrow, What?*

۳. دفتر ششم، بیت ۲۶۳. شمارهٔ ابیات مثنوی که در این حواشی می‌آید، مطابق با تصحیح تازه یی از شش دفتر مثنوی است که همراه با تحلیل و توضیح نگارنده و به سرمایهٔ انتشارات زوار انتشار یافته است.

۴. دفتر اول، ۲۸۴۷ تا ۲۸۵۹.

۵. همان، ۲۸۵۲.

۶. همان، ۲۸۵۳.

۷. همان، ۲۸۵۹.

۸. دفتر سوم، ۱۱۲۴.

۹. دفتر اول، ۱۴۰۹.

۱۰. دفتر دوم، ۳۷۹۷ و ۳۷۹۸.

۱۱. دفتر سوم، ۱۳۰۶ تا ۱۳۰۸.

۱۲. دفتر دوم، ۴۹۶.

۱۳. همان، ۳۲۷۶ و ۳۲۷۷.

۱۴. دفتر اول، ۱۱۰۹.

۱۵. همان، ۳۴۶۱.

۱۶. همان، ۱۰۲۰.

۱۷. دفتر دوم، ۴۹.

۱۸. دفتر اول، ۵۶۹ و ۵۷۰.

۱۹. دفتر ششم، ۱۹۲۹.

۲۰. دفتر چهارم، ۳۷۲۹، و دفتر ششم، ۱۲۲ و ۳۷۱۰.

۲۱. صحیح مسلم، ج ۸، ص ۵۱.

۲۲. این مضمون را مولانا از شمس تبریز شنیده، و شمس درجایی از پدر خود یاد می‌کند که احوال روحانی شمس را درک نمی‌کرده، و شمس به او می‌گفته است که حال من با تو چنان است که «خایهٔ بط را زیر مرغ خانگی نهادند، پرورد و بط بچگان برون آورد، بط بچگان کلان ترک شدند، با مادر به لب جو آمدند، درآب درآمدند، مادرشان مرغ خانگی است، لب لب جو می‌رود، امکان درآمدن درآب نی . . .» (مقالات شمس، تصحیح محمد علی موحد، دفتر ۱، ص ۷۷).

خواجه خرد و رساله نور وحدت وی

مقدمه

شیخ احمد سرهندی (متوفی به سال ۱۰۳۴) از صوفیان سرشناس هندوستان است. دانشمندان متعدد از شرق و غرب درباره انتقاد وی از شیخ اکبر محی‌الدین بن عربی مطالبی نوشته‌اند. همانطور که معروف است سرهندی وحدت وجود را مرتبه ناقصی از معرفت شمرده و گفته است که عارف حقیقی کسی است که از این مرتبه بالاتر رود و به وحدت شهود رسد. البته خود شیخ اکبر عبارت وحدت وجود را هیچ وقت به کار نبرد. پیروان وی بودند که این اصطلاح را رایج کردند. به هر حال، از قرن هشتم به بعد معروف بود که ابن عربی به وحدت وجود و مذهب «همه اوست» اعتقاد داشته است. سرهندی تفسیر صوفیه عوام را از وحدت وجود کفر می‌دانست و در دفاع از عقاید اصیل اسلامی به نظریه وحدت وجود به شدت حمله می‌کرد.

با همه شهرت سرهندی و توجه دانشمندان اخیر به وی شاید بتوان گفت که نفوذ وی در عرفان هندوستان آنطور که تصور می‌رود زیاد نبوده است. بیشتر عرفای معاصر وی و پس از وی همان روش معروف وحدت وجود را دنبال کردند و فقط آن شعبه از طریقت نقشبندیه که سرهندی شیخی آنها به عهده گرفته بود اصرار داشت که وحدت شهود مقام بالاتری از وحدت وجود است.

* استاد ادیان و اسلام شناسی دانشگاه دولتی نیویورک در استونی بروک، مصحح نقدالنصوصی

عرفای مهمی که از نظریات سرهندی بطور حتم یا به احتمال قوی خبر داشتند، ولی کماکان قائل به وحدت وجود بودند، کم نبودند. در میان آنان می‌توان از عبدالجلیل اله آبادی، عاقل خان رازی، فیروز صوفی شطاری، عیسی بن قاسم جند الله، ملا شاه آخون، محمود خوشدهان چشتی و محب الله مبارز اله آبادی نام برد، که همه آنها صاحب رسائل فارسی قابل اعتنائی در عرفان نظری هستند. آخرین آنها یعنی شیخ محب الله (متوفی در سال ۱۰۵۸) بزرگترین نماینده مکتب ابن عربی در شبه قاره هند در تمام اعصار است تا جایی که وی را «ابن عربی ثانی» گفته‌اند. به نظر نگارنده این لقب هم در مورد کیفیت و هم کمیت آثار او کما بیش درست است.

سرهندی مرید خواجه محمد باقی بالله، اهل کابل و مروج طریقت نقشبندیه در هند، بود. بیشتر تذکره نویسان گفته‌اند که خواجه باقی بالله برتری وحدت شهود بروحدت وجود را تصدیق کرده، اما جای شک در آن باقی است. مثلاً عبدالله پسر باقی بالله، معروف به خواجه خرد، که خود مرشد مهمی در سلسله نقشبندیه بود انتقادات سرهندی را قبول نداشت.

خواجه باقی بالله در سن چهل سالگی وقتی که خواجه خرد دو سال داشت به رحمت حق پیوست. باقی بالله خواجه خرد و برادرش را به کفالت یکی از مریدان خود به نام خواجه حسام‌الدین سپرد. به گفته سید اطهر عباس رضوی در کتاب *تاریخ تصوف در هند* باقی بالله وصیت کرد که شیخ احمد سرهندی ارشاد دویسرش را به عهده بگیرد. پس از چند سال شیخ احمد این هردو را وارد طریقت نقشبندی کرد اما از اینکه دویسر تحت نفوذ افکار کفیل خود قرار داشتند ناراحت بود. آنان به هیچ عنوان متمایل به تفسیر سرهندی از عقاید ابن عربی نبودند و علی رغم میل شیخ احمد یک خانقاه نقشبندی در شهر دهلی تأسیس کردند. و نیز رضوی می‌نویسد که خواجه خرد به شیخ محمد معصوم پسر شیخ احمد نامه‌هایی نوشت تا اثبات کند که همان وحدت وجود درست است، نه وحدت شهود.

خواجه خرد مؤلف چند اثر کوتاه به عربی و فارسی است. از لحاظ تاریخی مهمترین آنها کتاب *الفوائج* است. با اینکه عنوان این کتاب یادآور *فوائج الجمال* نجم‌الدین کبری است به احتمال قوی مؤلف به *لوائج عبدالرحمن* جامی نظر داشته زیرا جامی از مشایخ بزرگ نقشبندیه بود و سبک و محتوای *الفوائج* شبیه به *لوائج* است. در ابتدای کتاب *الفوائج* خواجه خرد چنین می‌نویسد: «فهنه رساله مستی بالفوائج لما فاحت معارفها من حدائق القدس علی مشام

قلوب اصحاب الانس.» [این رساله ایست مسمی به **فواجیح** از آترو که معارف آن از حدایق قدس بر مشام دل‌های اصحاب انس فایح گشت]. کلمه انس مارا به یاد کتاب **نفحات الانس** جامی می‌اندازد که در هندوستان بسیار معروف بود. بعید است که خواجه خرد این عبارت را بدون نظر به آن کتاب نوشته باشد.

نیمه اول کتاب **الفوائج**، که نسخه خطی آن دارای پنجاه برگ است، شرح مطالب مربوط به تعلیمات مکتب ابن عربی است از قبیل ذات و صفات و حضرات خمس و اعیان ثابته و انتقادات شیخ علاء الدولة سمنانی از بعضی از عقاید شیخ اکبر. در پایان این نیمه، خواجه خرد چهار برگ به ذکر پدر خود و مریدان مهم وی و سلسله خود اختصاص می‌دهد. بقیه کتاب شرح مسائل عملی طریقت است. بسیاری از جزئیات قسمت آخر **الفوائج** مأخوذ از تعلیمات خواجه باقی بالله است.

در بند سوم **الفوائج** خواجه خرد می‌نویسد که آنان که گمان می‌برند توحید شهودی است نه وجودی به حقیقت امر نرسیده اند، و در حقیقت وجود عین شهود است و هر شهودی که مخالف وجود باشد اعتباری ندارد. عین عبارات وی چنین است:

فانحة: زعمت طائفة انّ التوحيد شهودی لا وجودی. فلم يصلوا الى حقيقة المقام. و تحققت فرقة انّ الوجود عين الشهود، والشهود الذي خالفه الوجود لا يُعتد به، فتخلصوا عن روية الاثنية رأساً.

در قسمت دوم کتاب نیز شواهدی وجود دارد حاکی از آن که خواجه خرد با عقاید شیخ احمد چندان موافق نبوده است. پس از ذکر مقام والای پدر خود، خواجه خرد نام یکایک مریدان بزرگ پدر خود می‌شمارد و مختصری در شرح حال آنان می‌نویسد. اولین کسی که نام وی را می‌برد شیخ حسام الدین است. به قول رضوی شیخ حسام الدین به وحدت شهود سرهندی اعتنائی نمی‌کرد ولی در عین حال با او دوست بود زیرا وی، برخلاف سرهندی، هیچ علاقه‌ای به اینکه خودش شیخ باشد نداشت. اما از کلمات خواجه خرد برداشت دیگری هم می‌توان داشت. به عقیده خواجه خرد حسام الدین وارث حقیقی خواجه باقی بالله و قطب طریقت بود، اما مقام معنوی خود را از نظر اغیار پنهان می‌کرد. بنابراین شیخ احمد را در مقام پائین تری می‌دید. وی در این باره چنین می‌نویسد:

فمن هذه الفرقة العلية الشيخ الكبير المتمكن القطب سيدنا و شيخنا الشيخ حسام الدين احمد، و هو الخليفة الحقيقية للشيخ الامام الاجل [يعنى خواجه باقى بالله] و اكمل اصحابه. قام بعده بتربية اولاده و اصحابه و نصرالدين القويم و سندا الطريقة الخاصة، و كان من الاخفاء و التستر فى أعلى مرتبة و اكمل درجة، و عرج الى اللاهوت فى سنة ثلث و اربعين بعد الالف، و دفن خلف شيخه محاذياً رضى الله عنهما الى يوم الدين. كنت من اول عمرى الى آخر عمره ملحوظاً بعنايته مورداً للمناية الالهية بهيمته، و هو مرشدى و قبلتى و شيخى على الحقيقة.

[از میان این گروه بلند مقام یکی شیخ کبیر متمکن و قطب، سید و شیخ ما، شیخ حسام الدین احمد است. او خلیفه حقیقی شیخ امام اجل [یعنی خواجه باقی بالله] و کاملترین اصحاب وی است. پس از خواجه باقی بالله شیخ حسام الدین تربیت فرزندان و اصحاب ویرا به عهده گرفت و دین قویم را کمک کرد و طریقه خاصه را استوار ساخت. درخفا و پوشیدگی صاحب بلندترین مرتبه و کاملترین درجه بود. در سال ۱۰۴۳ به الوهیت عروج کرد و در پشت شیخ خود و محاذی باوی دفن شد. خداوند تا روز قیامت از آن دونفر خشنود باد. من از اول عمر خود تا آخر عمر وی ملحوظ به عنایت وی بودم و به همت او مورد عنایت الهی. در حقیقت او مرشد و قبله و شیخ من است].

خواجه خرد، درست پس از شرح حال شیخ حسام الدین، به شرح حال سرهندی توجه می‌کند. عباراتی که به کار می‌برد جای شک باقی نمی‌گذارد که احترام وی به شیخ حسام الدین از احترام وی به شیخ احمد به مراتب بیشتر بوده است:

و منهم الشيخ العالم العارف المتوَّجَّع صاحب المقامات و الاحوال مروَّج الشريعة و الطريقة شيخنا و سيدنا احمد بن عبد الاحد الفاروقى. وصلت الى حضرته عدة مراتب و لقتى طريقة الذكر و اجازنى لتعليمها. مات سنة اربع و ثلثين بعد الالف و دفن فى بلدة سرهند.

[از میان این گروه یکی عالم عارف متوَّجَّع، صاحب مقامات و احوال، مروَّج شریعت و طریقت، شیخ و سید ما احمد بن عبد الاحد فاروقی است. چند مرتبه خدمت وی رسیدم و طریقه ذکر را به من تلقین کرد و اجازه تعلیم آنرا به من داد. در سال ۱۰۳۴ فوت شد و در سرزمین سرهند مدفون گشت].

خواجه خرد مؤلف چند رساله کوتاه به فارسی است. از میان آنها دو رساله، یعنی پرتو عشق و نور وحدت در سال ۱۳۰۸ هجری قمری در دهلی به چاپ رسید. پرتو عشق شرح اسرار عشق الهی است و نور وحدت بیان راه رسیدن به یگانگی. نثر هر دو رساله بسیار ساده و روان و شاعرانه است.

خواجه خرد هر بند این دو رساله را با کلمات "ای سید" شروع می‌کند، که در پرتو عشق خطاب به حق است و در نور وحدت خطاب به خواننده. اگر حق را

سید می‌گوید به دلیل ربوبیت وی است، و اگر انسان را به سبب خلافت الهی است که در فطرت وی نهفته است. در نور وحدت درباره سید بودن چنین می‌نویسد: «ای سید! اگر سیادت می‌خواهی واحد شو و واحد باش.» متن چاپ شده پرتو عشق بسیار مغلوط است و نسخه خطی آن در دسترس نیست. چند بند اول رساله را که نسبتاً بی غلط است به عنوان نمونه‌ای از سبک پُرشور آن نقل می‌کنم:

الحمد لله الحمد لله که محبوب جانی و صاحب دوجہانی من با من نسبت یگانگی دارد و درمن جز خود را نمی‌بیند و مرا جز خود نمی‌داند. الحال که این دید و دانش به کمال رسانیده است می‌خواهد که در پرده من سخن کند و گزارش احوال عاشقی و معشوقی می‌نماید. در بیان اسراری که هم پوشیده است و هم آشکار رساله‌ای ترتیب دهد. و نیز اسرار پوشیده اسرار معشوقی است و اسرار آشکار اسرار عاشقی. و پیش از آنکه تمام شود این رساله را پرتو عشق نام می‌کند. نخستین حرفی که عاشق به معشوق و بنده به صاحب خود می‌گوید این است که ای عاشق حقیقی و مجازی و ای صاحب دین و دنیوی، کاری که مرا با تو افتاده است نه آن است که به نوشتن راست آید یا به گفتن سرانجام پذیرد. و دیگر تو هم نویسی و هم تو گوئی.

ای سید! نه من منم و نه تو تویی که من توام و تو منی. از ازل چون خواستی که به معشوقی و صاحبی جلوه گرشوی، در پرده من به عاشقی و بندگی ظاهر گشتی تا معشوقی و صاحبی تو ظهور گرفت. از این راه من معشوق تو باشم که معشوقی تو از من پیداست و تو عاشق من باشی که عاشقی من به عشق تو بود. تو کجا معشوق بودی؟ حیرانم که تو معشوقی یا من و من عاشقم یا تو. هیسات، هیسات! این چه حرف است؟ من هیچ نیم، هرچه هست تویی. هم عاشق تویی و هم معشوق تویی.

سر تا پایم فدای سر تا پایت.

ای سید! یادم از آن هنگام که نسبت اتحاد بر نسبت محبت غالب بود و نسبت محبت اصلاً ظهور نداشت و در ضمن نسبت اتحاد من مندمج بود و مستتر گشت. بناگاه خط فاصل در دایره اتحاد بهم رسید و من من شدم و تو تو. چون این حال بهم رسید مرا بر تو و ترا بر من نظری افتاد و این نظر تا هنگامی که تو خواستی در پرده بود. و چون وقت رجوع ظل به اصل و وصول عاشق به معشوق رسید، نسبت حب غلبه کرد و نسبت اتحاد مستتر گشت. حالی پیش آمد که در شرح نکتند. چندان الم و درد ظاهر گشت که از عاشق به معشوق سرایت کرد و معشوق را در صورت عاشقی وانمود. رفته رفته کار به اینجا کشید که اتحاد سابق ظهور کرد و خط فاصل گاه گاه از میان بر طرف شدن گرفت. دردی هست این است که دوام این حال میسر نیست، چه مقرر شده است که تجلی ذاتی کالبرق الخاطف می‌گذرد و بقا ندارد. آه از این درد بی نهایت و الم بی پایان!

ای سید! کسی تصوّر نکنند که این حرف از عالم حقیقت است، بلکه از عالم مجاز است که میراست از حقیقت. و دیگری گمان نکنند که این سخن از عالم مجاز است، بلکه از حقیقت که در پرده مجاز جلوه کرده است.

ای سید! حقیقت عین مجاز است و مجاز عین حقیقت.

ای سید! یک نام تو حقیقت است و نام دیگر تو مجاز است. و بنده هر نامی که خوانی خود را بخوان. . . .

ای سید! مقصود آن است که اگرچه چند روزی من بی تو باشم اما به عاقبت با تو باشم، و تو باشی و من نباشم. کارساز تویی، کارمن بساز.

ای سید و ای محبوب جانی من و ای سرمایه زندگانی من، ای غایت آمال و امانی من، ای دانای راز نهانی من، ای جان من، ای دل من، ای چشم من، ای گوش من، ای روی من، ای خوی من، ای دست من، ای پای من، ای عقل من، ای تن من، ای گوشت من، ای پوست من، ای رگ من، ای خون من، ای همه چیز من، ای یاد من! جز تو دیگری ندارم. چه گویم چون همه تویی و من کیستم. ^۵

از رسائل دیگر فارسی خواجه خرد پوده بر انداخت و پردگی شناخت است. این رساله کوتاه شرح مختصری است از علم اعتقادی و علم عملی و نه اصل طریقت، یعنی توبه، زهد، توکل، قناعت، عزلت، ذکر، صبر، مراقبه و رضا، و در قسمت آخر، حقیقت خودی.

در رساله یک برگی عارف خواجه خرد صفات مختلف عارف را به زبان زیبایی شرح می‌دهد و چون آن رساله را جای دیگر چاپ کرده‌ام خواننده را به متن چاپ شده آن ارجاع می‌دهم.

آخرین رساله خواجه خرد که به نظر نگارنده رسیده است نور وحدت است، که در زیر متن کامل آنرا نقل می‌کنم. همانطور که گفته شد این رساله همراه پرتو عشق به چاپ رسیده است، و مانند آن رساله پُر از غلط است. خوشبختانه عکس دونسخه خطی آن را در دست دارم و همچنین رونویس نصف یک نسخه دیگر. هر سه نسخه از متن چاپی مغلوط تر است اما با مقابله چهار نسخه با هم به یک نسخه نسبتاً کم غلط رسیده‌ام. چون این رساله از شاهکارهای مکتب ابن عربی در هند است و شاید به زودی نسخه بهتری از آن به دست نیاید، چاپ کردن همین نسخه معیوب را نیز بی فایده ندانستم. باشد که با این رساله این عارف بزرگ تاحدی شناخته و علاقه دانشمندان ایرانی به گنجینه‌های فارسی عرفان اسلامی در هند جلب شود. اختلاف نسخه‌ها در جزئیات بسیار زیاد است و ضبط آنها بهر حال در این مرحله از تحقیق بی فایده. از این رو فقط

مهم ترین اختلافها را در پانویسها آورده‌ام.^۴ در آن چند جا که کتاب الفوائد عین مطلب نور وحدت را آورده است متن عربی آن را در پانویس یادداشت کرده‌ام.

نور وحدت

بسم الله الرحمن الرحيم

[این رساله نور وحدت من تصنیفات حضرت قدوة المحققین برهان المدققین عارف بالله خواجه عبدالله المعروف به خواجه خرد قدس الله روحه و افاض علی الطالبین فتوحه شب جمعه مبارک روز عرس خواجه بهاء الحق و الملة والدين المعروف بنقشبند قدس الله تعالی سره العزیز سوم ربیع الاول سنة هزار و پنجاه و سه اتفاق شروع در اظهار این اسرار واقع شد]
الحمد لله الحمد لله که حقیقت از آفتاب روشن تر است و جمال وحدت از مرآت کثرت به همه حال در نظر.

ای سید! این رساله از حقیقت تو بسوی تست. اگر به چشم همت مطالعه او فرمایی چنان دانم که از صورت به حقیقت برسی و بُعد موهوم از میانه برخیزد. ای سید! یکی از بُعد خبر دهد و آنرا وجهی بود، و دیگری از قرب نشانمند گرداند و آنرا نیز سببی باشد. حقیقت تو که به زبان این رساله با تو حرف می‌زند بر وحدت اطلاع دهد، که آنجا نه بُعد است و نه قرب، و چون وحدت طلوع فرماید بُعد و قرب عین وحدت باشد.

ای سید! هر فرقه با فرقه دیگر در نزاع و جدال است مگر اهل وحدت که ایشان با همه یکی‌اند، اگر چه هیچکدام با ایشان یکی نیست.

ای سید! اهل وحدت از مذاهب مختلفه متضاده و مشارب متنوعه متناقضه مشربی لطیف روحانی و مذهبی عام شامل وجدانی انتزاع نمایند. ایشان را جز این مذهب مذهبی خاص و مشربی مخصوص نیز باشد، چنانچه در گفتگو درآید و گفته شود که متکلم چنین گفت و حکیم چنین و صوفی چنان. ای سید! وحدت باطن کثرت است و کثرت ظاهر وحدت، و حقیقت در هر دو یکیست.

ای سید! موجود یکیست که به صورت کثرت موهوم می‌نماید.

ای سید! تو را از وحدت به کثرت آورده‌اند و از یگانگی به دوئی وانموده‌اند بجهت حکمتی که او سبحانه داند و بندگان خاص او نیز به اعلام او

دانند.^{۱۰} و ترا چنان ساختند که از وحدت سابقه هیچ خبری نداری و از آن حال اثری در تو پیدا نیست، بلکه تمام عالم را حق سبحانه بی خبر از وحدت به کثرت آورده. بعد از آن چندی از بندگان را بی واسطه به خود آشنا کرده از کثرت به وحدت برده و راه وصول از کثرت به وحدت تعلیم فرموده به کثرت فرستاد چنانچه ایشان در کثرت وحدت می دیدند، و ایشان را فرموده که به دیگران تعلیم این طریقه نمایند. ایشان امثال امر نموده اعلام آن طریق نمودند. هر که بر آن راه عمل کرده و پیروی آن جماعت نموده از کثرت به وحدت پیوست و از دوگانگی به یگانگی رسید. آن جماعت بزرگواران انبیا اند و آن راه وصول شریعت و طریقت است.

ای سید! شریعت عبارت از فعلی چند و ترکی چند است که آنرا در کتب فقهی بیان کرده اند. و طریقت عبارت از تهذیب اخلاق است، یعنی تبدیل اوصاف ذمیمه به اوصاف حمیده، که آنرا "سفر در وطن" نیز گویند و تعبیر به "سلوک" نمایند. و آن در کتب مشایخ بخصوص در کتب امام محمّد غزالی به تفصیل مذکور است، و بعضی از آداب و اشغال که مشایخ آنرا وضع کرده اند داخل طریقت است.

ای سید! احکام شرعی که مبنای آن اثنینیت است با خاصیت موصل به وحدت است، و سر آنرا خداوند داند و خاصان او. پس در ایصال اعمال که مربوط به کثرت بود بسوی وحدت اشارت است به آنکه کثرت عین وحدت است. ^{۱۱} بفهم!

ای سید! نماز و روزه و زکات و حج و امثال آن که موصل به وحدت اند به خاصیت، ایصال آنها به وحدت وقتی است که خالصاً لله مؤدی شوند، چنانچه شرط کرده اند. و معنی "لله" در این باب همه کس را به فهم درنگنجد، و هر کس را تا کدام معنی به خاطر رسد. اما آنچه طالب وحدت را ضروریست آن است که تصوّر کنند که نیت کردم که نماز گزارم یا روزه گیرم مثلاً برای حقیقت خود و وجود او، یعنی یافت او، که او را گم کرده ام و می خواهم که بوسیله این عبادت وحدت که عین الله است ظهور نماید.

ای سید! عابد اوست و معبود اوست. عابد است در مرتبه تقید و معبود است در مرتبه اطلاق. و مراتب و تمیز در مراتب از امور عقلیه است، و موجود نیست مگر یک حقیقت که هستی صرف است. بفهم!

ای سید! چون نیک نگری اخلاق ذمیمه که رفع آنها در طریقت واجب است همه ثنّبی و مشعر از بیگانگی و دوئی، و اخلاق حمیده که تحصیل آنها لازم

است همه مخبر و معلم است از آشنائی و یگانگی. پس طالب وحدت را چاره نیست از شریعت و طریقت، اگرچه سرّ ایصال در اول او را معلوم نباشد، و درثانی اگر تأملی نماید بشرط مناسبت غالباً بفهمد، چنانچه اشعاری کردیم به آن.

ای سید! این همه اشغال و اذکار و مراقبات و توجّهات و طریق سلوک که مشایخ وضع فرموده‌اند برای رفع اثنینیت موهومه است. پس بدان که فاصل میان وحدت که حق است و کثرت که خلق است جز وهم و خیال نیست و به حقیقت وحدت است که بصورت کثرت می‌نماید و یکیست که بسیار درنظر درآید، چنانکه احول یکی را دو می‌بیند و چنانچه نقطه جواله بصورت دائره دیده می‌شود و چنانچه قطره باران نازله بشکل خط درنظر درآید. [پس وحدت عین کثرت است و کثرت عین وحدت، یعنی عاید که درکثرت است همان وحدت است به ذات و صفات خود در افعال و آثار.]^{۱۲}

ای سید! عارفی رفیع‌المرتبّه می‌فرمود که درویشی تصحیح خیال است، یعنی غیرحق دردل نماند. الحق خوب می‌فرمود.

ای سید! چون حجاب جز خیال نیست رفع حجاب نیز به خیال باید کرد و شب و روز در خیال وحدت باید بود.^{۱۳}

ای سید! اگر سیادت می‌خواهی واحد شو و واحد باش. واحد شدن آن است که از توهم دوئی برآئی، و واحد بودن آن است که بر وحدت و در وحدت همیشه باشی. تفرقه خاطر و غم و اندوه همه از دوئیست. چون دوئی از نظر برود آرام و قرار میسر گردد چنانچه تا ابد به هیچ غم مبتلا نگردد و در دو جهان آسوده گردد، چه آسودگی درعدم است.

ای سید! چون به حقیقت توحید بررسی و وحدت صفت تو گردد دانی که نسبت تو به حق بعد از سلوک هیچ نیفزوده است. همان نسبت است که پیش از سلوک بوده، بلکه نسبت تو پیش از وجود و بعد از وجود نیز یکیست. آری دانشی پیدا کرده‌ای و یقینی بهم رسانیدی که بهیچ آب و آتش زائل نگردد. و از ازل تا ابد حق موجود است و بس. هرگز دیگری موجود نشده، و توهم باطل اعتباری ندارد. زید را بیماری پیدا شد که خود را عمرو دانست و از مردم اوصاف زید شنیده درطلب او شد. چون به علاج‌های خوب بیماری او رفع شد عمرو هیچ جا نبود و زید بود و بس. سی مرغ قصد سیمرخ نمودند. چون به منزلگاه رسیدند خود را سیمرخ دیدند. حق سبحانه خود را به صفت‌های خود می‌دانست؛ این حقیقت‌های چیزهاست. بعد از آن به آن صفت‌ها خود را وانمود؛

این عالم است. اینجا غیرکجاست و غیرکجا موجود شد؟
 ای سید! چون حقیقت کار این چنین دانستی، معلوم تو شد که قرب و بُعد
 و مساوات همه از توهم است. کی دوری بود تا نزدیکی حاصل شود؟ کی جدائی
 داشتی تا پیوستگی پیدا کند؟ درعالم اگر هزارسال فکر کنی غیرحقیقت مطلقه
 که عین وحدت است هیچ چیز نیایی، بلکه هیچ ذاتی و هیچ صفتی و هیچ جنسی
 و هیچ جهتی چه خارجی و چه ذهنی و چه وهمی بهم نرسد که غیر او بود.
 همه اوست و اوست همه.

ای سید! هرچه در ادراک می درآید اوست و هرچه در ادراک نمی درآید هم
 اوست. آنچه او را "وجود" گویند ظهور اوست و آنچه او را "عدم" گویند بطون
 اوست. اول اوست، آخر اوست، باطن اوست، ظاهر اوست، مطلق اوست، مقید
 اوست، کلی اوست، جزئی اوست، منزّه اوست، مشته اوست.

ای سید! با آنکه همه است^{۱۴} از همه پاک است. این اطلاق او نسبتی دیگر
 است غیر آن اطلاق که با او عین همه است.^{۱۵} دراین اطلاق هیچ کشفی و عقلی
 و فهمی نرسد. «يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» اینجاست.

ای سید! شهود او در مراتب ظهور است، و گاهی از مراتب بیرون بود و
 این شهود کالبرق الخاطف باشد و دوام او مستحیل است. و حصول او و عدم
 دوام او مقتضای جامعیت انسانی است که مظهر اتم است.^{۱۶}

ای سید! عارف را بالاتر از این مقام نیست و دراین مقام فنای کلی و
 انعدام صرف است و این از اقسام کلیه قیامت است.

ای سید! این معارف دراین مقام به تقریب نوشته شد. آنچه سالک را
 ضروری است همان فکر وحدت است که بالا نوشته ایم. باید که شب و روز
 دراین سعی باشد که کثرت موهومه که به عنوان غیریت درنظر می درآید از نظر
 ساقط شده مرآت وحدت شود و سالک جز یکی نبیند و جز یکی نداند و جز یکی
 نخواند.

ای سید! طریق دیگر این است که "لا اله" یعنی همه چیزها که مشهود اند
 نیستند به این معنی که گم اند دروحدت ذات و مستهلک اند دروی؛ "الّا الله"
 یعنی وحدت ذات بصورت این چیزها ظاهر است و درنظرها مشهود. پس اشیا
 باطن اند دروی و او ظاهر است در اشیا. پس او هم ظاهر اشیا باشد و هم
 باطن اشیا باشد، و در اشیا جز ظاهر و باطن چیزی دیگر نیست. پس اشیا
 اشیا نباشد، بلکه حق باشد، و نام اشیا بر اشیا اعتباری بود، که آن نیز عین حق
 است.

ای سید! طریق مراقبه از کلمات سابقه به وجوه مختلفه می‌توان فهمید. مراقبه عبارت از ملاحظه معنی وحدت است به هر وجه که توان کرد. اگر ملاحظه الفاظ و تخیل آنها واسطه تعقل معانی گردد آنرا "ذکر" گویند، الفاظ هرچه بود، خواه «لا اله الا الله» و خواه لفظ "الله" تنها. و اگر بی تخیل الفاظ تعقل معانی کنند مراقبه و توجه بود. وجوه آن بسیار است چنانچه از کتب بزرگان معلوم تواند کرد. مقصود آن است که معنی وحدت دردل قرار گیرد. و ذکر لفظ الله چنان است که به حقیقت قلبیه و بتوسط تصور مضغه متوجه گشته از این حیثیت که آن حقیقت قلبیه مظهر حق است تخیل لفظ الله کنند و بر وی اطلاق نمایند.

ای سید! اگر به خود متوجه شوی و توانی این توجه را درست کرد، کار به آسانی صورت گیرد.

ای سید! بدن تو صورت و مظهر روح تست و غیر او نیست، و روح تو مظهر و صورت حق است و غیر او نیست. و این هر دو صورت جسمی و روحی موهوم‌اند. چون لفظ الله درخیال گوئی و به آن حقیقت که بصورت این دموهوم ظاهر است متوجه گردی و دانی که من همانم، امید است که شهود وحدت درکثرت میسر شود. و هرچه درنظر تو درآید باید که بداننی که صورتی دارد و روحی دارد و حقیقتی دارد، چه صورت او ملک و ناسوت اوست، و روح او ملکوت اوست، و حقیقت او جبروت و لاهوت اوست که عبارت است از ذات و صفات حق است، یعنی وجه خاص به آن شئی که عین حقیقت مطلقه است.

ای سید! جبروت صفات است و لاهوت ذات است، و صفات غیر ذات نیست. آری درکشف و شهود اعتبار مغایرتی روی می‌دهد و آن درمقام حصول تجلیات صفاتی و ذاتیه است. و ما اینجا ذات و صفات را در یک مرتبه اعتبار کردیم به جهت عینیت.

ای سید! عالم علم حق است که به تجلی ذات که الف اشارت به اوست. ظهور نموده، و علم عین ذات است.

ای سید! حقیقت مطلقه ظهورات بی نهایت دارد. انا کلیات او پنج است. ظهور اول ظهور علم اجمالیست، ظهور دوم ظهور علم تفصیلی، ظهور سوم ظهور صور روحانیه، ظهور چهارم ظهور صور مثالیه، ظهور پنجم ظهور صور جسمانیه، و اگر ظهور انسانی را جداگیری، ظهورات کلیه شش بود. این ظهورات را «تنزلات خمس» یا «سته» گویند و «حضرات» نیز گویند.

ای سید! انسان جامع همه ظهورات است، و بیان این جامعیت به وجوه کثیره توان کرد.

ای سید! باید که بدانی که حقیقت انسانی در همه مراتب به صورتی مناسب آن مرتبه ظهوری دارد. همه حقائق صور آن حقیقت است، و این حقیقت به مرتبه مقدم است بر همه حقائق، اگرچه به ظهور پایان از همه افتاده است. [ای سید! سوره فاتحه اول قرآن مجید است. الحمدلله واقع شده و معنی او آن است که جنس حامدیت و محمودیت مخصوص اوست، یعنی حامد اوست و محمود اوست بهرحال و بهر صفت و بهرجا و بهر صورت. غیر او حامدی و محمودی نیست.

ای سید! اول سوره بقره "الم" واقع شده. الف اشاره است به احدیت که الف اول اوست، و لام اشاره است به علم که لام وسط اوست، و میم اشاره است به عالم که میم آخر اوست. یعنی احدیت صورت علم گرفت، و علم صورت عالم.^{۱۷} ای سید! آنچه ترا ضروری است تعقل معنی وحدت است و پیوسته در آن مراقب بودن. به تفصیل این معارف و ارسیدن در اول امر هیچ درکار نیست. چون به عنایت الهی معنی وحدت در دل بنشیند و خیال دوئی مرتفع گردد، تراصفائی رو خواهد داد که همه علوم و حقائق بر تو مکشوف خواهد شد و خافیه نخواهد ماند. تا کثرت از نظر نرفته و توهم دوئی باقی است علوم صحیحه مشکل است که روی نماید.

ای سید! چندروزی ریاضتی بر خود باید گرفت و انفاس مصروف این اندیشه باید ساخت تا خیال باطل از میان بدر رود [و خیال حق بجای آن نشیند].^{۱۸} ای سید! تا این خیال در تو قرار نگرفته است و ظاهر و باطن ترا فرو نگرفته بهیچ چیز متوجه نباید شد. چون این خیال قرار گرفت و تفرقه و دوئی برطرف شد هیچ چیز ترا مزاحم نمی‌تواند شد، چه موهوم باطل موجود حق را مزاحم نشود.

ای سید! نسبت حق به عالم چون نسبت آب به برف، بلکه نزدیک تر از آن باید دانست، و یا چون نسبت طلا به زیورها که ازو راست کنند، یا چون نسبت گل به ظروف که ازگل ساخته شود. اینها همه یکیست.

ای سید! رابطه میان عالم و حق همه کلمه "من" است، چه عالم ازو ناشیست و بادی؛ و هم کلمه "الی"، چه عالم بسوی او راجع است، و این صدور و رجوع هم در ازل و هم در ابد است و هم در جمیع آنات زمانی، چه در هر آن عالم به حقیقت رود و از حقیقت برآید چون موج از دریا؛ و

هم کلمه "فی" است، چه عالم درحق است و حق در عالم، که به وجهی آن مظهر است و به وجهی این مظهر؛ و هم کلمه "مع" است، چه معیت ذاتی و صفاتی و فعلی بی شبهه متحقق است؛ و هم کلمه "هو"، چه عالم عین حق است و حق عین عالم؛ و هم کلمه "لیس"، چه به وجهی عالم عالم است و حق حق، نه عالم حق است و نه حق عالم.

ای سید! به وجهی از همه روابط منزّه است و میان عالم و حق رابط نیست. این اعتبار را "لاتعین" گویند.

ای سید! هرکه حق را به این وجه بشناسد حق را به وجه ممکن شناخته باشد.

ای سید! اول سالک را به اسم "ظاهر" متوجه باید شد و به یقین باید دانست که اوست پیدا به همه صور و معانی، و هیچ صورتی و معنی نیست که جز او بود. این معنی را مکرر نوشته‌ام، به جهت تاکید باز می‌نویسم. مقصود این است که فکر وحدت لازم خود باید داشت و خود را در آن فکر گم باید کرد. چون در این فکر استغراق حاصل شود، از اسم "باطن" نیز بهره مندی خواهد یافت.

ای سید! اگر سالها به عبادت و طاعت و اذکار اشتغال نمائی و از وحدت غافل باشی از وصل محرومی، اگرچه احوال و کیفیات غریبه روی نماید و انوار و واقعات جلوه گر گردد.

ای سید! حالی که آنرا وصل توهم کنی و ثمره آن حال علم وحدت نباشد به حقیقت آن وصل نیست. آنچه ظاهر شده مرتبه‌ای است از مراتب ظهور، نه مقصود حقیقی که مطلق است و ظاهر در همه وعین همه. تاجیزی ظاهر می‌شود که به وجهی از وجوه با شیئی از اشیا مغایرت دارد آن منزل و مقصود نیست.

ای سید! هرگاه حقیقت معامله این چنین باشد، از اول ترا مراقبه مطلق ضروری است تا مسافت نماند.

ای سید! تفرقه وجدائی تازمانی است که همه را یکی نمی‌بینی و نمی‌دانی. چون همه را یکی دیدی و دانستی از تفرقه و دوئی خلاص شدی وصل عریان میسر شد.

ای سید! چون همه را یکی دیدی همه نماند، بلکه یکی ماند و بس. ای سید! میان تو و مقصود راهی نیست، و راهی که هست همین است که تو اورا جدا از خود و غیر از خود می‌دانی. چون دانستی که تو نیستی، اوست و

بس، راه نماند. جمعیت دل و آزادی و معرفت نفس و معرفت حق و فنا و وصل و کمال قرب اینجا حاصل شد و کار تمام گشت.

ای سید! چون به این مقام رسیدی که خود را ندیدی و او را دیدی آسودی. دنیا و آخرت در حق تو یکی باشد. و فنا و بقا، خیر و شر، وجود و عدم، کفر و اسلام، موت و حیات، طاعت و معصیت عقب ماند، بساط زمان و مکان در نور دیده شد.

ای سید! چون تو نماندی هیچ نماند، که همه چیزها به تو و اندیشه تو وابسته است.

ای سید! بدان که همه چیزها در تست، و همه چیز بیرون از تو وجودی ندارد. چون خود را از همه چیز خالی کردی هیچ چیز نماند.

ای سید! ترا وجود جز در حق نیست و همه چیزها در تو موجوداند. چون خود را به حق بردی و در آن دریای بی کران خود را انداختی، یعنی به این صفت آگاه شدی، همه چیزها با تو در آن دریا گم شد.

ای سید! اگر نیک بنگری بدانی که انانیت که از تو سر می زند از تو نیست و تو آن جسم و روح نیستی. در تمام عالم یک اناگوست که انانیت او از همه جلوه گر است.

ای سید! علامت وصول به حقیقت مطلقه آن است که انانیت که از تو سر می زند بر همه چیزها اطلاق یابد بی تکلف و همه چیزها را "انا" توانی گفت. اینجا معلوم شد که حجاب جز تعین انانیت نیست.

ای سید! یک ذات است که تمام عالم صفت اوست و قائم به او، و آن ذات به این صفات ظاهر و پیداست.

ای سید! همان ذات است که ذاتها شده، و همان ذات است که اول علم خود شده دیگر بار بصورت علمهای جهان شده، و همان ذات است که قدرت خود و قدرت هاست، و همان ذات است که ارادت خود و ارادت هاست، و همان ذات است که سمع خود و سمع هاست و بصر خود و بصر هاست و حیات خود و حیات هاست و فعل خود و فعل هاست و کلام خود و کلام هاست، و علی هذا القیاس همان ذات است که هستی خود و هستی هاست.

ای سید! هر چه به عالم ظهور آمده در ذات پوشیده بود. بعد از آن ذات بصورت او در علم خود اولاً و در عین خود ثانیاً جلوه فرمود. ذات رنگ او گرفت و او رنگ ذات. و آنچه پوشیده بود در ذات به قطع عین

ذات بود، که غیر شئی درشئی نبود. پس آن ذات خود بخود معاملت کرد و عاشقی ورزید و بندگی و خدائی درمیان آورد و کارخانه ازل و ابدی برپا کرد.

ای سید! تو خودرا چنان خیال کن که هنوز آنجائی که در ازل بودی تا آزاد شوی و دیگر روی تفرقه و غم و بلا نبینی.

ای سید! روح تو اوست که به او زنده‌ای و دل تو اوست که به او دانائی و بصر تو اوست که به او نگری و سمع تو اوست که به او می‌شنوی و دست تو اوست که به او می‌گیری و پای تو اوست که به او می‌روی.

ای سید! هر جزو و عضو تو از اجزا و اعضای ظاهر و باطن تو اوست که به او کار آن جزو و عضو از تو برمی‌آید، و مجموع اعضا و اجزای تو اوست که تو به او تویی.

ای سید! اوئی و تویی و منی هر سه صفت اوست، دیگری درمیان نیست. ای سید! توحید صفت واحد است، نه من و تو. و تا من و تو باقی است اشراک است نه توحید.

ای سید! چون تو رفتی "فنا"ست، و چون او درمیان آید "بقا"ست. ای سید! "سلوک" سعی تست در رفع اثنینیت، و "جذبه" رفتن تست به وحدت.

ای سید! به سلوک و جذبه و فنا و بقا اسم ولایت متحقق است. ای سید! باهماه اشیا نیازمندی کن که عین مطلوب تو اند، و با دشمن دوستی ورز که اونیز مقصود تست.

ای سید! با خود نیز بانظر محبت ناظر باش که عین محبوبی.

ای سید! اینها درسلوک ضروریست.

ای سید! بد و نیک را در دریای وحدت انداز تا آشنای حقیقت شوی.

ای سید! سخن وحدت را اگر بسیار گویم اندک است و اگر اندک گویم بسیار است. بدایت این معرفت درنهایت مندرج است و نهایت او در بدایت مندمج. نه اورا بدایت است و نه نهایت. تا چند گویم و تا چند نویسم، نه من می‌گویم، نه من می‌نویسم. حقیقت خود به خود درگفتگوست.

ای سید! چون درخواب شوی نیت کن که به عالم بطون می‌روم و رجوع به حقیقت خود می‌کنم. چون بیدار شوی بدان که به عالم ظهور آمدم و از بطون به ظهور تنزل نمودم. و باید که سحر برخیزی و استغفار کنی و

بگوئی که ای حقیقت من، مرا به خود بکش و مرا از من بپوش و از دوئی برآر. و نماز تهجد کنی و سوره یاسین اگر یاد داشته باشی در نماز بخوانی که مختار خواجه‌های دین و دنیا است. بعد از آن به فکر وحدت مشغول باش تا نماز صبح برسد. چون از نماز فارغ شوی تا برآمدن آفتاب خواه نخواه مستقبل قبله به مراقبه وحدت باید بود الا عندالضروره. چون آفتاب طلوع کند چهار رکعت بدو سلام گزار و سوره یاسین یکبار بخوان، و اگر در چهار رکعت توانی خواند بهتر است. و همچنین بعد از هر نماز سوره یاسین بخوان که فواید بسیار دارد. اما در خواندن نماز و قرآن باید که فکر وحدت از دست ندهد و بداند که خود عبادت خود می‌کند و خود کلام خود می‌خواند.

ای سید! سالک را همه آداب طریقت ضروری است. تفصیل آن آداب در این رساله گنجایش ندارد از اختصاری که مطلوب است. اما آنچه طالب را توان نوشت این است که خواب کمتر کند. چون ضرور شود و غالب شود به آن اندیشه که نوشتم خواب کند. و طعام و شراب باید که اندک باشد، در شبانروز یکبار، و اگر صائم بود بهتر است. و باید که از پریشانی لقمه احتراز کند که از اسباب دوئی و بیگانگی و وهم باطل است. هرچه در شرع منع است و هرچه در طریقت بد است همه این چنین است. این قاعده را نیکو یاد دار که ضروری است.

ای سید! باید که سخن کمتر کنی و در خلوت‌ها و صحراها تنها مراقبه و ملاحظه وحدت می‌کرده باشی.

ای سید! سخن کردن دل را در جنبش آرد و تفرقه باز دهد و ترا از کسب وحدت و یگانگی غافل سازد. جز به ضرورت حرف مزین و هرچه گوئی مختصر گو و وحدت را یک لمح از اندیشه جدا مکن. چون در مجالس نشینی بیشتر مقید مشو. مبادا غفلتی واقع شود. و سعی کن تا آن کثرت مرآت وحدت شود و مقوی گردد.

ای سید! در اخفای اندیشه خود در ابتدا حتی الامکان سعی باید بود و این کلمات را با همه کس نباید نمود، مگر با مخصوصان خود.

ای سید! کنیزک و غلام و آشنا و بیگانه و دشمن و دوست آشنای به وحدت باید کرد و همه را به نظر اخلاص و به چشم حقیقت بین باید دید.

ای سید! نزاع و جدال مطلق از میان بردار و انکار بالکلیه از میان

برطرف کن تا وحدت ظهور نماید. و بسیار سعی باید کرد تا خشم و غضب ظهور نکند. لت کردن و زدن خود چه گنجایش دارد؟ و همه را معذور باید داشت، چه در خانه و بیرون خانه. و با فرزندان و متعلقان و بیگانگان مثل آب حیات باید بود. اگر کسی باتو بدی کند، زنهار از آن دل بد نکنی و نرنجی و او را از خود خوش و راضی داری و مکافات بدی به نیکوئی کنی که این اصل کلی است در طریقت.

ای سید! تنها بودن و تنها نشستن در جمعیت دخل تمام دارد.

ای سید! حال طالب از این دو حال خالی نیست: تعلقات ظاهر دارد یا نه. اگر ندارد معامله او آسان است. او را باید که از همه قطع کرده در خلوت یا در صحرا نشیند و به حقیقت خود متوجه شود تا زمانی که حقیقت متجلی شود و وهم دوئی برخیزد. آن زمان به هر روش که باشد گنجایش دارد. و اگر تعلقات ظاهر دارد و حقوق شرعی به او متوجه است، باید که بقدر ضرورت به آن پردازد. اما باید که احتیاط تمام کند که خلاف شریعت و طریقت واقع نشود و از ملاحظه وحدت که حقیقت است بالکلیه غفلت واقع نشود. و می باید که شبها در این کار بسیار بکوشد و در مراقبه وحدت باشد و روزانه هم چند ساعت برای این کار معین کند و روز بروز می افزوده باشد تا آنکه این معنی غلبه کند و از همه وارهند.

ای سید! وقتی که معنی وحدت غالب آمد و لطف الهی ظهور فرمود همه حقوق از تو ادا خواهد شد و ترا با هیچ کس و هیچ چیز کاری نخواهد بود. خدا وکیل تو خواهد بود، و به جای تو او خواهد بود، و تو در میان نه ای.

ای سید! صحبت دنیا و اهل دنیا در طریق سلوک مضر است. اما کسی که گرفتار است و نمی تواند از آن قطع کردن بضرورت احتیاط تمام نماید که چیزی واقع نشود که با شریعت یا طریقت یا حقیقت جنگ داشته باشد، و اگر تقصیر رود باید که رجوع نموده تدارک آن واقع شود. ای سید! در لباس تکلف نباید کرد و از لباس فقر با خود چیزی باید داشت.

ای سید! همیشه حاضر دل باید بود و از گذشته و آینده یاد نباید کرد و ملاحظه وحدت هرگز از دست نباید داد.

ای سید! بدان که هیچ مرگی بدتر از مرگ غفلت از وحدت نیست

و هیچ عذابی سخت تر از عذاب دوری از حقیقت خود. نه از این مرگ و از این عذاب ترسان بوده متوجه وحدت باید بود و به یقین باید دانست که همه یکیست و غیریکی موجود نیست. هر قدر که این اندیشه غالب است سعادت در اوست. چون از وهم دوئی برآید، قیامت بر او واقع شود و درجنت شهود شود، تا ابد الابدین آسود.

ای سید! این چنین دولتی هرگاه در دنیا میسر شدنیست، چون است که در آن سعی نمی کنی و غافل می باشی؟

ای سید! قیامتی بر همه کس و بر همه چیز آمدنیست و آن رجوع همه است به وحدت. اما بعد از آنکه ظهور کل واقع شود، اگرچه همه از اصل خود برآمده باشند، لذتی که می باید همه را روی نهد مگر مردمی که اینجا قیامت بر آنها گذشته باشد. پس باید که سعی کنی که آن معنی که موعود است ترا اینجا روی نماید تا آسودگی حاصل شود و لذتی که می باید دست دهد.

ای سید! مقصود همین است که وهم دوئی برخیزد و تونمانی، او ماند و بس. همه انبیا و اولیا بر این اتفاق کرده اند و در کتب الهیه و احادیث نبویه و کلمات اولیا دلائل این بسیار است، و عظمای هرفرقه به وحدت قائل اند و همه به یک زبان بر این رفته اند که غیرحق موجودی نیست. عالم صورت اوست و ظهور اوست و بس. به خاطر است که شواهد این مطالب در کتاب علیحده نوشته شود و از دلائلی که عقل سلیم استنباط آن کرده نیز پاره آورده شود ان شاء الله سبحانه.

ای سید! امروز که آخر الزمان است و نزدیک رسیده که آفتاب حقیقت از مغرب خلقت طلوع نماید، از آنجا که پیش از طلوع آفتاب انوار و آثار ظاهر می شود و اسرار توحید از زبان خاص و عام به اختیار و بی اختیار فهمیده و نافهمیده سر می زند، طالب را باید که خود را جمع ساخته خود را از خود بپوشد و حقیقت وحدت کما ینبغی بر روی جلوه گر شود و به گفتگوی زبانی اکتفا واقع نشود.

ای سید! الله مطلق، محمد برحق!

تَمَّتْ

پانویس ها:

۱. *A History of Sufism in India*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1978-1983. ج. ۲، صص ۲۴۹ و ۲۵۰.

۲. نسخه شماره ۲۹۷۰۹/۳۴ در مجموعه سبحان الله در کتابخانه مولانا آزاد در دانشگاه مسلمان علیگره؛ نسخه شماره ۲۹۹۷ در کتابخانه خدابخش پتنه. نسخه خطی ناقصی از یک ترجمه فارسی الفوایح تحت شماره ۱۷۳۴ در کتابخانه Andhra Pradesh State Oriental Manuscripts Library در حیدرآباد دکن موجود است.

۳. *A History*، ص ۱۹۵.

۴. *رسائل ستّه ضروریه*، مطبعه مجتبیائی، ۱۳۰۸ هجری قمری، صص ۷۹-۱۰۰.

۵. همان، صص ۹۲-۹۳.

۶. نسخه خطی آن در کتابخانه مولانا آزاد دانشگاه علیگره، مجموعه حبیب گنج، تحت شماره ۲۱/۲۹۱ و همچنین در کتابخانه رضای رامپور تحت شماره ۹۶۵ موجود است.

۷. *مجلة صوفی* (لندن)، شماره چهارم، ۱۳۶۸ شمسی، صص ۲۲-۲۵.

۸. P یعنی نسخه چاپ شده در *رسائل ستّه ضروریه*؛ I یعنی نسخه شماره ۳۱۷۵ در *Institute of Islamic Studies, Tughlughabad, New Delhi*؛ A یعنی نسخه استنساخ شده از نسخه شماره ۲۶۰۱ در دانشگاه کشمیر.

۹. این بند فقط در نسخه P است.

۱۰. *الفوائج*: ایها الطالب انّ الله انزلک من الوحدة الی الکثرة و وطنک فی غیر موطنک علی وجه صارالموطن منسیّاً و لم یبق فیک ذکرٌ و اثر منه. ثمّ یتین لک طریق الوصول الی الموطن و ذکرک ایتاه، و فی هذه الانساء والتذکیر اسرارٌ وحکم لا یطّلع علیها الاّ من اطّلع الله تعالی.

۱۱. *الفوائج*: اعلم انّ فی ایصال الاحکام المبنیة علی الاثنینیة الی الوحدة اشعاراً الی انّ الکثرة عین الوحدة والغير هو العین.

۱۲. این جمله فقط در نسخه P است.

۱۳. *الفوائج*: ایها السالک حجابک خیالک، فارغ الخیال بالخیال. اعلم انّ التوهم والتخیل عبادة لا رباء فیها و هو کله صدق و صفاء و نور و ضیاء.

۱۴. همه است: همه P, I.

۱۵. که با او عین همه است: که او همه است با عین P؛ که با عین همه است I؛ [افتادگی] A.

۱۶. *الفوائج*: التوحید علی ثلث مراتب . . . و [ثالثها] توحید ذاتی، وهو وجود الذات واحداً بفناء الذوات باجمعها فی ذاته، و هو قد یتحقّق بفناء الکثرة النسبیه و الحقیقیة معاً، و هو غایة الغایات فی مراتب العروج، و یتسّی تجلیاً برقیاً، و لادوام له البتّة لما یناقیه الجمعیة الانسانیة.

۱۷. این دو بند فقط در نسخه P است.

۱۸. فقط در نسخه TP آمده و در A و I نیست. (از اینجا نسخه K ناقص است)

۱۹۹۷. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 1997, p. 101.

۱۹۹۸.

۱۹۹۹. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 1999, p. 101.

۲۰۰۰. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2000, p. 101.

۲۰۰۱. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2001, p. 101.

۲۰۰۲. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2002, p. 101.

۲۰۰۳. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2003, p. 101.

۲۰۰۴. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2004, p. 101.

۲۰۰۵. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2005, p. 101.

۲۰۰۶. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2006, p. 101.

۲۰۰۷. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2007, p. 101.

۲۰۰۸. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2008, p. 101.

۲۰۰۹. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2009, p. 101.

۲۰۱۰. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2010, p. 101.

۲۰۱۱. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2011, p. 101.

۲۰۱۲. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2012, p. 101.

۲۰۱۳. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2013, p. 101.

۲۰۱۴. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2014, p. 101.

۲۰۱۵. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2015, p. 101.

۲۰۱۶. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2016, p. 101.

۲۰۱۷. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2017, p. 101.

۲۰۱۸. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2018, p. 101.

۲۰۱۹. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2019, p. 101.

۲۰۲۰. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2020, p. 101.

۲۰۲۱. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2021, p. 101.

۲۰۲۲. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2022, p. 101.

۲۰۲۳. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2023, p. 101.

۲۰۲۴. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 2024, p. 101.

عرفان نظری و سیر و سلوک در تصوف

هدف تصوف وصول به حق و سیر در طریق کمال است و گذر از مراحل آغشته با نقص بشری به مراتب آمیخته با تمامیت و کمال انسانی. از آغاز ظهور تصوف که مصادف با تبلور وحی اسلامی است سیر و سلوک همواره اصل و اساس تصوف بوده و بزرگان معرفت هم خود را به بیان نحوه طی طریق و رهائی از موانع راه و اشاره به نشیب و فرازهای آن معطوف می داشتند و کمتر به بحث‌های نظری و گفت و شنود پیرامون مفاهیم ذهنی و افکار و پندار درباره حقیقت و آغاز و انجام دائرة وجود می پرداختند. لکن در قرن ششم، نخست در آثار دیرین غزالی و تمهیدات و زیدة الحقائق عین القضاة همدانی و سپس به نحوی بس گسترده تر در رسائل متعدّد محی الدین ابن عربی، که در قرن هفتم به رشته تحریر درآمد و به سرعت در سراسر جهان اسلامی گسترش یافت، باب جدیدی در تاریخ تصوف آغاز شد و عرفان نظری مورد توجه بسیاری از بزرگان تصوف قرار گرفت و محور تعالیم گروهی معتنابه از مشایخ صوفیه قرار گرفت، گرچه مورد قبول تمام طرق تصوف نبود. با ظهور عرفان نظری مسأله رابطه بین آن و سیر و سلوک مورد بحث قرار گرفت و تا به امروز یکی از مسائل مهم در تحقیق پیرامون تصوف محسوب می شود.

* استاد پیشین فلسفه در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و استاد کرسی اسلام شناسی در دانشگاه جورج واشنگتن و مؤلف سه حکیم مسلمان و مقالاتی در باره تصوف.

عرفان نظری کم و بیش از تعالیم شیخ اکبر سرچشمه گرفت، توسط صدرالدین قونوی و مؤیدالدین جندی و عبدالرزاق کاشانی و داود قیصری اشاعه یافت و به سرعت در سراسر بلاد شرقی اسلام و مخصوصاً ایران شکوفا شد، تمام جهان اندیشه اسلامی را از فلسفه گرفته تا کلام تحت تأثیر خود قرار داد و برخی از بزرگترین شعرا را مانند فخرالدین عراقی و شیخ محمود شبستری و شاه نعمت‌الله ولی و عبدالرحمن جامی به قلمرو خود کشانید. تا دوران حاضر، عرفان نظری محور اساسی عمیق‌ترین اندیشه‌ها در ایران و سایر بلاد اسلامی در شرق بوده است و در عین حال مورد حمله بسیاری از معاندان عرفان قرار گرفته و هنوز نیز قرار می‌گیرد. تنها ابن عربی نبود که دشمنانش او را ممیت‌الدین بجای محی‌الدین می‌خواندند. در قرون بعدی نیز عناد با عرفان مکتب ابن عربی و پیروانش به صور گوناگون وجود داشت. اما از قرن گذشته با ورود تجدد و تجددگرایی به بلاد اسلامی صدای جدیدی به نعره مخالفان افزوده شد که هنوز نیز ادامه دارد. لذا لازم است کلامی چند پیرامون مخالفان عرفان نظری و آثار بزرگانی مانند ابن عربی و صدرالدین قونوی و داود قیصری بیان شود و به ایراداتی که گروه‌های مختلف گرفته اند پاسخی فراهم آید.

مخالفان عرفان نظری و یا علم عرفان را، که اهل آن آنرا بالاترین علوم می‌دانند، می‌توان به چهار گروه تقسیم کرد: (۱) متشرعان قشری، (۲) صوفیانی که بیشتر به جنبه عاشقانه و یا زاهدانه تصوف توجه دارند و یا به ادبیات و هنری آمیخته با حال که از تصوف سرچشمه گرفته است، (۳) اهل استدلال و فلسفه بحثی که منکر راه دیگری برای وصول به حقیقت خارج از طریق استدلال اند، و بالاخره (۴) متجددان و پیروان فلسفه‌ها و نحله‌های فکری جدید که اساساً با عرفان و تفکر عرفانی مخالف‌اند.

از زمان گسترش مکتب ابن عربی و مخصوصاً نظریه وحدت وجود، که دارای ارتباط تام با آن مکتب است و در واقع در قلب اکثر مکتب‌های عرفان نظری قرار دارد، برخی از متشرعان ظاهر بین و قشری با عرفان نظری مخالفت شدید ورزیده و حتی پیروان و عقیده‌مندان به آنرا متهم به کفر و الحاد کرده‌اند همان گونه که از آثار ابن تیمیّه گرفته تا نوشته‌های محمد عبده در جهان تسنن و نیز تقریباً در تمام ادوار تاریخ تشیع مشهود است. انتقاد اصلی این گروه به نظریه وحدت وجود بر اساس ادعای از بین بردن فرق بین خالق و مخلوق و چشم‌پوشی از تعالی حق در این نظریه است، غافل از آنکه ابن عربی همواره از وحدت لایزال ذات احدیت سخن گفته و عرفاء هیچگاه بین رب و مربوب یا حق و خلق اشتباه

نکرده‌اند. نیز این گروه در بسیاری از موارد پیروان عرفان نظری را به عدم توجه به احکام مقدس شرع متهم ساخته‌اند و وحدت وجود و یا فلسفه "همه اوست" را، آن گونه که این نظر بین عرفای اسلامی هند معروف شد، عذری از برای سرپیچی از تعالیم شرعی و بجا آوردن تکالیف شرعی دانسته‌اند بی توجه به آنکه بزرگان مکتب عرفان همگی صاحب تقوی و مُصتر به ضرورت انجام احکام شرعی بوده‌اند. کافی است خواننده به فتوحات مکیه شیخ اکبر رجوع کند تا صحت این کلام مبرهن شود. وانگهی، برخی از طرق صوفیه که بیش از همه به جنبه شرعی دین مبین اسلام و ضرورت پای بند بودن به احکام آن اصرار ورزیده‌اند خود سهمی بزرگ در گسترش مکتب ابن عربی و عرفان نظری داشته‌اند چنانکه در مورد طریقه نقشبندیه دیده می‌شود.

و اما بین صوفیانی که بیشتر به جنبه عاشقانه و یا زاهدانه تصوف عنایت داشته‌اند، انتقاد از عرفان نظری معمولاً مبتنی بر این نظر بوده است که تصوف حال است و نه قال و این نوع بیان مطالب عرفانی به صورت نظری خود می‌تواند حجابی باشد که سالک را از وصال به معشوق دور می‌دارد. این گروه همچنین به قرون اولیه تاریخ تصوف اشاره می‌کنند و می‌گویند هنگامی که بزرگان هم چون بایزید و ذوالنون و جنید و حلاج ریشه تصوف را در قلب سالکان، و حتی در جامعه اسلامی استوار می‌ساختند، از عرفان نظری خبری نبود و این نحو برداشت از حقیقت عالم باطن یک نوع بدعت است. در مقابل این نوع اعتراض، که تا به امروز در برخی محافل صوفیان ادامه دارد، باید گفت که اولاً عرفان نتیجه قیل و قال نیست بلکه ثمرکشف و حال و مقامات عالیه است که دسترسی به آن به جز از راه تزکیه نفس و عشق به مبدء امکان پذیر نیست. عرفان نظری ثمرعلم حصولی نیست بلکه نتیجه علم حضوری است. البته هستند آنانکه با اتکاء به قدرت درک و حدسی که خداوند به آنان عطا کرده است به مطالعه و بررسی متون عرفان نظری می‌پردازند و بر اصطلاحات آن چیره می‌شوند ولی نه صاحب تقوی هستند و نه فضیلت، نه قلب خود را با یاد او صیقل داده‌اند و نه درون را از هواجس نفسانی تخلیه کرده و سپس به محاسن معنوی آراسته‌اند. لیکن وجود چنین اشخاصی ناقض اهمیت و ارزش عرفان نیست همانطور که سوء استفاده از یک کتاب طبی ابن سینا توسط جاهلی که ادعای شناخت پزشکی را دارد ارجح آن اثر طبی را نفی نمی‌کند.

در اینجا لازم به تذکر است که عرفان نظری، آن گونه که در آثار ابن عربی پرورانده شده است - در لحظه‌ای که جامعه اسلامی به علت دوری هرچه بیشتر از

مبدء وحی احتیاج به توجیه و بیان مفصل تر از حقائقی داشت که در قرون اولیه با اشاره بیان می شد. برای همگان وحتى برای آنانکه راه وطریق معرفت را می پیمایند ضرور نیست ونبوده است. مولانا جلال الدین، که نسلی بعد از ابن عربی می زیست، تاکید می کند که: «دفترصوفی سواد و حرف نیست/ جز دل اسپید همچون برف نیست.» در ملاقاتی که بین صدرالدین قونوی، شارح اصلی ابن عربی، و شیخ ابوالحسن شاذلی، مؤسس طریقه شاذلیه و از خداوندان عرفان اسلامی، دست داد در بیان اینکه حقیقت توحیدچیست صدرالدین به بحث مبسوطی پیرامون وحدت وجود پرداخت درحالی که شاذلی پس از تکرار کلمه طیبیه لا اله الا الله سکوت اختیار کرد و ترجیح داد اسرار وحدت را در عالم بلا تعین سکوت مشاهده کند و از ریختن آن درغالب الفاظ زبان بشری اجتناب ورزد. ولی این موارد به هیچ وجه به معنای انکار اهمیت مکتب عرفان نظری، برای آنانکه احتیاج به چنین دانشی دارند تا بتوانند فکر و اندیشه درون را برای سیر و سلوک به سوی حقیقت مطلق آماده سازند، نیست. درعین حال، تعالیم باطنی اسلام که در تصوف و عرفان تبلور یافته است امکان وصول به حقیقت را از راه تزکیه و تصفیه و عشق به حق و بدون دانشی، که درصفحات آثار بزرگان عرفان مکتب نظری مندرج است، به انسان می دهد و راه وصول به مقام انسان کامل را منوط به دانستن اصطلاحات مکتب عرفان نظری نمی سازد.

در مورد خرده گیری فلاسفه استدلالی برعرفان نظری باز باید به قرون گذشته بازگشت. گرچه در دوران جدید نیز گروهی از متفکرانی که هنوز در قلمرو جهان فلسفه اسلامی قدم برمی داشتند باعرفان از دیدگاه فلسفه استدلالی معاندت ورزیده اند. درقرون گذشته بسیاری از پیروان فلسفه مشائی که رسیدن به حقیقت را فقط از راه استدلال ممکن می دانستند با مکتب ابن عربی مخالفت می کردند چنانکه مثلاً درمکاتبات بین صدرالدین قونوی وخواجه نصیرالدین طوسی مشهود است. در واقع، فقط در قرون بعدی بود که کوشش برای تلفیق بین فلسفه استدلالی و عرفان نظری توسط بزرگانی از فلسفه مانند ابن ترکه اصفهانی انجام یافت و با صدرالدین شیرازی به اوج کمال رسید. ولی حتی بعد از اشاعه مکتب ملاصدرا مخالفت فلاسفه ای که خودرا به حکمت بحثی محدود می ساختند با عرفان نظری کما کان ادامه یافت و امروزه نیز این نوع مخالفت با عرفان نظری در ممالک مختلف اسلامی به صور گوناگون دیده می شود. نیز متکلمان مکتب اشعری اکثراً با عرفان نظری مخالفت می ورزیدند و درقرن گذشته که کوششی در احیای کلام معتزلی، و دخول بیشتر استدلال

درحوزه کلام در ممالکی همچون مصر آغاز شد، این مخالفت همچنان ادامه یافت. بسیاری از متفکران معروف اسلامی در قرن گذشته که آنان را "مصلح" می نامند با عرفان نظری، هم از دیدگاه استدلالی و هم ظاهراً با توجه به اهمیت حفظ احکام شرعی و ظاهر دین، مخالفت شدید نشان داده اند. حتی در ایران نیز که تاحدی از صحنه این جدال دور مانده بود این نوع اعتراضات دیده می شود. و انا متجددان و پیروان نحل فکری جدید که از غرب سرچشمه گرفته است تقریباً یک صدا با عرفان نظری مخالفت ورزیده اند زیرا فلسفه هائی که از غرب در چند قرن گذشته برخاسته و تجدد را بوجود آورده است یا پیرو اصالت استدلال بوده است و یا تجربه حسی و خارجی، و یا مانند اگزیستانسیالیسم جدید منکر هردو ولی متکی به دید اصالت بشر و منکر حق و حقیقتی که آغاز و انجام عرفان است. اگر فلسفه های متمایل به عرفان در غرب ظهور کرده باشد، مانند فلسفه نیکولاس کوزانوس و یافرانترزون بادر، درحاشیه تاریخ فکری غرب باقی مانده و نفوذی بر آن "روشنفکرانی" که ظاهراً از تمدن اسلامی برخاسته ولی فقط تشنه تفکر و فرهنگ غربی بوده اند، و هنوز نیز هستند، نداشته است. البته جای تعجب نیست که فلسفه ای که بشر را جایگزین خداوند ساخته و عقل را به جنبه تحلیلی و استدلالی آن محدود می کند و منکر وحی به عنوان منشاء معرفت است نمی تواند مدافع عرفان نظری باشد. به همین جهت نیز بسیاری از متجددان چه در ایران و چه در سایر بلاد اسلامی در قرن اخیر حمله خود را به کاخ تفکر سنتی اسلامی مخصوصاً متوجه عرفان نظری ساخته و آنرا لاطائل و باطل شمرده و حتی ادعا کرده اند که همین عرفان مانع بزرگ پیشرفت علم در تمدن اسلامی شده است، غافل از آنکه بسیاری از دانشمندان بزرگ اسلامی مانند بوعلی و قطب الدین شیرازی به تصوف و عرفان علاقه مند بوده و نوشته هائی پُر ارج از خود در این زمینه باقی گذارده اند.

پاسخ وافی به تمام این گروه ها و اعتراضاتشان مستلزم رساله ای علیحده است و از امکانات این گفتار فراتر می رود. ولی ذکر این اعتراضات در عین حال لازم است تا اهمیت و مقام عرفان و رسائلی مانند *فصوص الحکم* و شرح های متعدد آن مانند شرح قیصری و جامی و *مصباح الانس* و *تمهید القواعد* روشن تر شود. امید است این نوع متون هر روز بیش از بیش مورد تحقیق و تفحص قرار گیرد و با اتکاء به محتوای آن رفع شبهات از عرفان نظری به لسانی امروزی انجام یابد و زمینه مساعدتری از برای درک عرفان نظری فراهم آید.

قبل از ترک این بحث شاید بی فایده نباشد که برای دفاع از اهمیت متون عرفان نظری چندکلمه به صورت مجمل درباره اهمیت عرفان علمی و نظری بیان شود. این علم که در واقع علم اصلی و دانش برین است هم ثمر نهائی طی طریق به سوی حقیقت است و هم راهنمای آن طریق. از یک سوی توان گفت که کتابی مانند *فصوص* که *مُلهم* از جانب مقام ختمی مرتبت^(ص) است ثمر پیمودن راه کمال است که بدون آن چشم دل باز نمی شود و نمی تواند عالم غیب را مشاهده کند. بدون شک وحدت وجود بدو^۱ ثمر تفکر استدلالی صرف نبوده، بلکه نتیجه شهود و دسترسی به مقامات عالی فنا و بقا بوده است، گرچه بعداً حکما و عرفا پیرامون آن به بحث فلسفی پرداخته اند. این ثمر ثمین و پُر ارج طریق به سوی کمال، خود نقشه ای از دار وجود و مراتب درونی نفس را در بردارد و به مثابه نقشه جغرافیائی است که مسافر درمقابل خود قرار می دهد تا در راه گم نشود. این که ما از کجا می آئیم و به کجا می رویم و غایت وجود آدمی چیست و در این جهان چه باید کرد و ساخت جهان چگونه است و در درون ما چه نهفته است و مبدء را چگونه می توان شناخت، در عمیق ترین سطح، فقط در عرفان مورد نظر قرار گرفته است. در عرفان است که به این سؤالات پاسخ نهائی داده شده است، آنهم پاسخی که هم ارضا کننده عقل سلیم است و هم دل بیدار و هماهنگ با آنچه مبدء خود توسط بر گزیدگانش بر انسان نازل ساخته است. همچنانکه انسان در آغاز کار تخمی را در زمین می کارد که بعد گیاه می شود و شاخ و برگ از آن می روید و گلی می دهد که در درون آن باز آن تخم یافت می شود، عرفان نیز، در وجود طالبی که زمینه مستعد دارد، به مانند آن تخمی است که کاشته می شود و سپس به دنبال طی تمام مراحل کمال در نهایت امر به صورت حقیقی عینی در مرحله حق لیقین از طریق وصال و ذوق بلا واسطه درک می شود.

نیز عرفان نظری تنها علمی است که پاسخ به بسیاری از سؤالات معضل فلسفی را در بردارد. بدون آن فلسفه استدلالی از دین جدائی می یابد و بالاخره منجر به کفر و الحاد می شود. تاریخ فلسفه عرب باید درس عبرت آموزی از این لحاظ باشد. با تضعیف عرفان در غرب، به تدریج فلسفه بیشتر جنبه استدلالی به خود گرفت و از دین دور شد تا بالاخره استقلال خود را از وحی و حقائق دینی اعلام کرد و، پس از مدتی کوتاه، خود را تسلیم علوم تجربی ساخت و به صورت مستخدم آن درآمد و در نتیجه یک نوع جدائی بین فکر و معنویت و استدلال و ایمان در غرب بوجود آمد که اکنون ثمر تلخ آن همه جا

مشهود است.

برعکس در فلسفه اسلامی، و مخصوصاً در ایران، و از دوران سهروردی به بعد، فلسفه هرچه بیشتر با عرفان امتزاج یافت تا اینکه در دوران صفویه به دست صدرالدین شیرازی نظامی فکری بوجود آمد که در آن عرفان سهمی اساسی داشت در حالی که خود نظام یک نظام فلسفی بود و نه صرفاً عرفانی. آنان که تولد دکارت را در فرانسه و نه در خراسان یک فاجعه تاریخی می‌دانند و عرفان را در این امر مقصر می‌خوانند یقیناً جدائی فلسفه از دین را یک امر مثبت در پیشرفت تاریخ بشر تلقی می‌کنند. لکن وضع فعلی تمدن جدید که در عین قدرت ظاهری در حال افول و از هم پاشیدن و نیز از بین بردن تمام طبیعت و نظام آن است شاید باعث شود تا این نوع افراد تاحدی تأمل کنند و به نتایج وخیم این جدائی بنگرند و به اهمیت مثبت نفس وجود عرفان در حفظ یک سنت فلسفی، که هیچگاه انسان را از مبداء هستی جدا نساخت و پیوند او را با خلقت ندرید، پی برند.

اهمیت دیگر عرفان فراهم آوردن پاسخ هائی است به مشکلات دینی که نه فقها و نه متکلمان می‌توانند از عهده آن برآیند و نیز تفسیر معانی عمیق تر بسیاری از آیات قرآنی و متون حدیث است که بدون توسل به عرفان معانی خود را فاش نمی‌سازد. این که چگونه خالق که نیکی محض است عالمی خلق کرده که در آن بدی وجود دارد و یا چگونه انسان می‌تواند مسؤول اعمال خود باشد در حالی که خداوند قادر مطلق است سوالاتی است که برای پیروان همه ادیان مطرح شده است و اکثر آنان پاسخی را تعبداً پذیرفته اند. ولی برای آنانکه صاحب اندیشه اند و یافتن پاسخ به سوالات فلسفی برایشان جنبه حیاتی دارد باید دانشی وجود داشته باشد که بتواند آنانرا ارضاء کند. اینکه گروه کثیری از افراد متفکر در اروپا در قرون هفدهم و هجدهم خود را از دین و جهان بینی دینی جدا ساختند در حالی که در ایران و یا سایر بلاد اسلامی چنین نشد نه به این علت بود که این افراد باهوش‌تر از مسلمانان بودند و زودتر توانستند خود را از محدودیت‌های پاسخ‌های دینی رها سازند، و نه در اثر اینکه متفکران اسلامی ابله تر و ساده لوح تر. آیا می‌توان واقعاً پذیرفت که مثلاً فیلسوف شکاک فرانسوی مونتین هوشمند تر و عاقل تر از معاصر خود میرداماد بود؟ فرق اصلی در این مورد وجود و یا عدم دسترسی به عرفان و تفکر عرفانی بود. اگر عرفان نظری در تمدن اسلامی ظهور نمی‌کرد فلسفه اسلامی که در قرون اولیه بیشتر فلسفه بحثی بود یقیناً راه اصالت خرد یا ناسیونالیزم را دنبال می‌کرد و سیری

مشابه به فلسفه درغرب می‌داشت و عواقب معنوی و دینی و اجتماعی آن نیز چندان با آنچه درغرب دیده می‌شود فرق نمی‌کرد. طی قرون اخیر عرفان همواره پاسخی راسخ و واضح برای مشکل‌ترین معضلات فکری و فلسفی و دینی داشته و توانسته است وحدت کاخ تفکر اسلامی را حفظ کند.

بدون عرفان، اندیشه نمی‌تواند هیچگاه به ریشه و اصل خود باز گردد چون ریشه عقل استدلالی عقل کلی است و علمی که از طریق آن عقل به دست می‌آید ریشه و اصل تمام دانش‌هایی است که از طریق نیروی استدلالی حاصل می‌شود. حکمت عالی و متافیزیک در واقع جز تفسیری فلسفی از حقائق علم عرفان چیزی دگر نیست. فلسفه و عرفان همواره در تاریخ تفکر اسلامی دو مکتب متمایز بوده است گرچه بزرگانی همچون آقا محمدرضا قمشه‌ای و میرزا مهدی آشتیانی، به دنبال ایجاد مکتب عظیم حکمت متعالیه توسط ملاصدرا، آن دو را به هم نزدیک کرده و حتی تاحدی "یکی" ساخته‌اند.

عرفان محل تقاطع نیروی عقلانی و عشق و، درعالم صوری، ریاضیات و منطق و شعر است. هرگاه فلسفه ای بتواند عقل و عشق را باهم درآمیزد و دقت معادلات ریاضی را با شور و شوق شعر و شاعری توأم سازد، آن فلسفه به ناچار ریشه‌اش در عرفان است و در فلسفه عرفانی. اینکه بسیاری از بزرگان قرون گذشته در ایران هم در منطق و ریاضیات رساله می‌نگاشتند و هم شعر می‌گفتند، هم از مقولات منطقی سخن به میان می‌آوردند و هم از وجد و سرور چنانکه در *حکمة الاشراق* دیده می‌شود، به علت حضور دائمی عرفان در دامن تمدن اسلامی بوده است. بدون این علم اعلی و بیان نظری آن، نه ملاصدرائی وجود می‌داشت و نه جامی، نه گلشن رازی و نه دیوان شاه نعمت ولی. بگذریم از اهمیت این علم در گسیل دادن انبوهی از هوشمندترین مخلوقان خدا به سوی عالم معنی و کسب آن دُرر معرفت که برای وصول به آن خداوند این جهان را آفرید.

نقد و بررسی کتاب

لئونارد لوئیزان

طریق صوفیانه معرفت

William C. Chittick

The Sufi Path of Knowledge:

Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination

Albany: SUNY, 1989, 478 pp.

این کتاب ثمره بیست سال بررسی آثار ابن عربی توسط پروفیسور چیتیک است و در واقع مکمل کتاب دیگر اوست که در سال ۱۹۸۳ با نام: *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* [طریق عشق صوفیانه: تعلیمات معنوی رومی] منتشر شد. کتاب تازه نویسنده گنجینه‌ای از تعلیمات عارفانه صوفیان را از راه بررسی و ارائه گزیده‌هایی از فتوحات مکیه ابن عربی در اختیار خواننده قرار می‌دهد. این اثر چیتیک برای پی بردن به عمق اندیشه‌های ابن عربی همان اهمیتی را دارد که دو جلد *مولوی نامه* جلال الدین همایی (۱۳۶۲) برای دریافتن اشعار جلال الدین رومی. در واقع، برای فرهنگ غربی، که با اندیشه‌های این متفکر بزرگ اندلسی آشنائی چندان نداشت، کتاب چیتیک از اهمیت بیشتری برخوردار است. در مقایسه ای دیگر، هانری کربن و چیتیک را می‌توان هم طراز یکدیگر قرار داد. کربن در بررسی، ترجمه و معرفی *حکمت الاشراق* سهروردی به جهان فرانسه زبان تلاشی ارزنده کرد. پروفیسور چیتیک را باید همتای او در دنیای انگلیسی زبانان دانست که تعلیمات عارفانه شیخ الاکبر را به خوانندگان خود شناسانده است.

بررسی چیتیک، به زیور واژگان فلسفی نامأنوس سنگین نیست، روان و رسا است و خواننده انگلیسی زبان را با گزیده‌هایی از فتوحات مکیه که تاکنون

برگردانده نشده است آشنا می‌کند. نویسنده کتاب را به قصد تشریح برخی از اندیشه‌های ابن عربی نوشته اما می‌گوید که دعوی دانستن همه آنچه را که بازمی‌تابد ندارد و تأکید می‌کند که با روشی که به کار گرفته ناگزیر برخی از اندیشه‌های ابن عربی پیچیدگی اصلی خود را از دست داده‌اند. در پایان مقدمه، نویسنده با آن فروتنی که ویژه شرقیان است می‌نویسد: «ازخوان گسترده شیخ، من به عرضه خرده‌هایی بیش توانا نیستم.» اما چه خرده‌هایی! از آن هنگام که ر. ا. نیکلسون ترجمه *مثنوی مولوی و الف. ج. آربری* ترجمه آثار عطار و نقری را منتشر کردند، غرب به چنین مایده پرمایه‌ای از اندیشه‌های فلسفی عرفانی دست نیافته است.

حجم و ساختار کتاب نیز شایان توجه است. مطالب کتاب با حروف ریز و در دستون آمده است و گزیده‌های *فتوحات مکیه* که بخش بزرگ متن را در برمی‌گیرد با حروف ریزتری نوشته شده است. از امتیازات برجسته دیگر این کتاب (همانند دیگر کتاب‌های تألیف چیتیک) فهرست جامع آن است: احادیث و اقوال صوفیان: ۲۰۰ روایت در ۳ صفحه؛ نصوص قرآن، ۷ صفحه؛ و فهرست کامل نام‌ها، موضوعات و واژه‌های فنی، ۳۷ صفحه. با ۳۱ صفحه پانویس، ۴ صفحه کتابنامه، ۲۱ صفحه دیباچه، کتاب شامل بیش از ۵۰۰ صفحه می‌شود. اما با توجه به ریزی حروف کتاب و دوستونی بودن صفحات باید آن را معادل یک کتاب معمولی هزار صفحه ای دانست.

به نظر من، و با توجه به دامنه پژوهش‌های معاصر اسلامی، بالاترین امتیاز کتاب چیتیک در روشنی و رسایی استدلال آن در اثبات این است که تصوّف هم پایه کلام، فقه، حدیث و فلسفه و جزئی لاینفک از معارف اسلامی است. نوشته چیتیک این نکته را روشن می‌کند که چرا عرفای ایران در طول سده‌ها ابن عربی (ونه صوفیان بلند پایه دیگری چون محمدغزالی یا جلال الدین رومی) را شیخ الاکبر دانسته‌اند. به گفته چیتیک:

تا هنگامی که صوفیان اندیشه‌های خود را از راه اشارات شاعرانه و رمزگونه بیان می‌کردند کسی بیرون از حلقه خود آنان توجهی جدی به آنان نمی‌کرد و تنها با کسانی می‌توانستند ارتباطی بیابند که به "ذوق" خود پیام آنان را درمی‌یافتند. اما ابن عربی تصوّف را به پهنه بحث و فحص جدی روشنفکرانه کشید. برای رسیدن به چنین هدفی او از این گریز نداشت که از همه ابزارهای که در دسترس متألّهان، فیلسوفان، نحویان و دیگر متخصصان بود بهره گیرد. در نتیجه آثار او را تنها شماری اندک از اهل فن درمی‌یافتند. (ص ۲۸۹)

پس از مرگش بود که دانش بسیط و بینش عمیق ابن عربی دنیای اسلامی را به شدت تکان داد. خوانندگان آثار او از روحانیان متشجع گرفته تا صوفیان شوریده- با متفکری روبرو شدند که عمق اندیشه‌ها و ژرفای دانش و فصاحت بیانش مجال بی‌اعتنایی به آراء و افکار او را برای همیشه از آنان گرفته بود.

از همین رو بود که اغلب صوفیان ایران در دوران‌های تیموری و صفوی- از جمله صوفیانی چون شاه نعمت‌الله ولی، فخرالدین عراقی، محمود شبستری، عزیز نسفی، عبدالرحمن جامی، محمد لاهیجی و محمد شیرین مغربی، خود را مریدان او خواندند و برای اعتبار بخشیدن به آراء و اندیشه‌هایشان به آثار او همانند وحی منزل روی آوردند.

شاید بدیع‌ترین و ارزنده‌ترین جنبه تصوف ابن عربی دیدگاه متعالی او نسبت به همه مقولات اسلام سنتی باشد. این نکته به ویژه در آخرین فصل کتاب چیتیک، یعنی در فصلی که مؤلف به بحث درباره نظرها و استدلال‌های ابن عربی در زمینه باورهای گوناگون مذهبی اختصاص داده، آشکار است. خواندن این فصل برای آنان که می‌خواهند بدانند چرا "تصوف" چهره انسانی اسلام، و "بنیادگرایی" سیمای خشن آن را عرضه می‌کند، ضروری است.

مقولات و موضوعات مطرح شده در کتاب «متافیزیک خیال ابن عربی» در سال‌های اخیر، به‌ویژه پس از انتشار کتاب هانری کربن به نام: *L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* [خیال خلاق در تصوف ابن عربی] (۱۹۵۸م)، مورد توجه غربیان قرار گرفت. در واقع، چیتیک وام‌دار سنت پژوهش‌های ژرباری است که در زمینه اسلام‌شناسی به همت کربن آغاز شده است. با این همه، او گرایش و شیفتگی شدید و تازه یافته برخی از مریدان کربن (مانند جیمز هیلمن) را به "خیال" رد می‌کند. او برخلاف همه غربیانی که پیش از او درباره ابن عربی تحقیق کردند- همانند ت. ایزوتسو، ر. ج. و. آستین و هانری کربن- و در پژوهش‌های خود درباره ابن عربی بیشتر یا به کتاب *فصوص الحکم* او یا به زندگی‌نامه‌اش پرداختند، بررسی خود را بر فتوحات ابن عربی، که کما بیش ناشناخته مانده بود، متمرکز می‌کند و خواننده را از این راه و به زبان خود ابن عربی فراروی آراء و اندیشه‌های این متفکر اندلسی قرار می‌دهد.

از دید روانشناختی، جالب‌ترین بخش کتاب، فصل هفتم آن است که نویسنده در آن درباره سه مرحله معنوی "خیال" در تفکر ابن عربی به بحث می‌پردازد. جایگاه والاتی که "خیال" در تفکر ابن عربی یافته هم به سنت فلسفه ابن سینا

(رساله نفس) باز می‌گردد و هم به "عالم غیب" که از مقولات اساسی تفکر اسلامی است. در این مورد، نکته جالب توجه این است که گفته ابن عربی در باره "خیال": «کسی که مقام خیال را شناسد مطلقاً به معرفت نرسیده است»، آنگونه که برخی محققان گمان می‌برند گفته‌ای بدیع نیست. چه، سده‌ای پیش از او همین مفهوم را عین القضاة همدانی، در تمهیدات خود آورده و گفته بود که تفکر از تمثّل برمی‌خیزد و «معظم اسرار الهی دانستن تمثّل است».

از آنجا که در الهیات ابن عربی بیشترین تأکید بر "اسماء خدا" است، که اساس همه ابعاد جهان خلقت است، بخشی بزرگ از فصل دوم کتاب به این موضوع اختصاص داده شده. ابوحامد غزالی معتقد بود معرفت به خدا که از راه اسماء الهی میسر شود همانند دانش طوطی از سخن آدمی است که به تقلید به دست آید. انا به اعتقاد ابن عربی انسان تنها "اسماء الاسماء" را می‌داند و نه اصل اسمها را (ص ۳۴). به گفته او نام‌های خداحقیقت جدایی ندارند و بیشتر از آنکه ذات‌های مستقلی باشند "نسبت" های میان خدا و جهان اند (ص ۵۲). از همین رو، ابن عربی واژه "نسبت" را به جای "صفت"، که مورد استفاده و استناد اهل کلام است، آورده.

از امتیازات دیگر کتاب، بررسی چیتیک درباره نظریه "وحدت وجود"^۳ ابن عربی است که به اختلاف نظر میان بسیاری از محققان و پژوهشگران انجامیده است. همانگونه که کربن ۱۵ سال پیش یاد آور شد این نظریه بیشتر از آنکه معطوف به "یگانگی هستی" باشد درباره "توحید" است. به گفته خود شیخ: «خداوند عین وجود اشیاء است، انا عین اشیاء نیست. اعیان در موجودات مانند "هیولا" یا "ارواح" اشیاء اند. خود "وجود" ظاهر حق است و باطن او اشیاء است.» (الفتوحات المکیة، ج ۲، صص ۲۳-۲۴؛ چیتیک، صص ۸۹-۹۰).

در فصل های نهم و دهم که به علم شناسی (Epistemology) اختصاص یافته است، نویسنده به توضیح معانی نظری، که بر پایه آن ها ابن عربی عقل و بحث نظری را به عنوان راههای نیل به سرچشمه معرفت رد کرده است، می‌پردازد. ابن عربی خود سیر و سلوک عرفانی چون "کشف"، "ذوق"، "فتح"، "بصیرت" و "شهود"، را مناسب رسیدن به این مقصود می‌داند و تأکید می‌کند که: «ما از نقل سخنان حکماء» و یا دیگر کسان می‌پردازیم، چه در این کتاب و در دیگر کتب تنها از آنچه سخن به میان می‌آوریم که از راه املاء الهی و القاء ربانی به ما رسیده است.» (فتوحات ج ۲، ص ۴۳۲؛ چیتیک، ص ۸۷). بنابراین این برداشت نادرست و عامیانه که ابن عربی فیلسوفی بود که آراء و آرمان های صوفیانه را بر

پایه تخیلات و توهمات شخصی خود به قالب یک ساختار فلسفی ریخت ریشه در واقعیت ندارد زیرا به گفته او: «اهل الله از افکار خود تبعیت نمی‌کنند، چون که فکر مخلوق است و هیچ مخلوقی ناشاید از مخلوقی دیگر پیروی کند. اهل الله به تبعیت و تقلید الله متمایل اند و الله را به الله می‌شناسند و الله و الله آنست که خود او می‌گوید هست و نه آنچه عقل مداخله جومی پندارد.» (فتوحات، ج ۲، ص ۲۹۸؛ چیتیک، ص ۱۶۶). و همچنین: «علم صحیح نه از تفکر حاصل می‌شود و نه از آنچه که عقلا براساس افکار خود بنیان نهاده‌اند، بلکه علم صحیح آن چیزی است که خدا خود بردل عالم می‌تاباند و آن نور الهی است. . . هر آن کس که "کشف" ندارد دانش ندارد]من لا کشف له لا علم له.].» (فتوحات ج ۱، ص ۲۱۸؛ چیتیک ص ۱۷۰).

به این ترتیب، نظر ابن عربی درباره فلسفه چیست؟ در صفحه نخست کتاب، چیتیک می‌نویسد که «بدون تردید ابن عربی دارای یکی از درخشان‌ترین ذهن‌های فلسفی بود که جهان هرگز به خود دیده است. اما خود او دلمشغول فلسفه نبود و تنها می‌خواست که همواره در انوار ازلی و فیض معرفت الهی سیر کند.» (نیز ر. ک. به: صص ۲۳۶، ۴۱). با اشاره به این که مفهوم "وجود" برای ابن عربی، گذشته از مفهوم هستی، همان است که عارف به "وجد" در می‌یابد (ص ۶)، چیتیک یادآور می‌شود که "وجود" در این تعبیر به هیچ روی از "آگاهی"، از کشف آگاهانه، از بصیرت و از معرفت وجود شناسانه، تهی نیست. او می‌افزاید که ابن عربی بدون توجه به ابعاد عملی و اخلاقی نظریه خود به تعلیم و تبلیغ آن دست نمی‌زد. برای نمونه، انسان نمی‌تواند به معنی وحدت وجود پی برد بی آنکه خود به سخاوت و سعه صدر بیشتری برسد زیرا "وجود" به تعریف خود "جود" است (همانگونه که الجواد از اسامی خدا است). بنابراین، در تصوف ابن عربی پایه اخلاقی وحدت وجود، یا تخلّق به اخلاق الهی، را می‌توان دید. ابن عربی با قاطعیت تفکر مبتنی بر عقل را به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به معرفت رد می‌کند و در فتوحات می‌گوید:

آیا چیزی هست که از راه "کشف" و "وجود" [یعنی "یافت عارفانه"] به آن نتوان رسید؟ ما می‌گوییم که نیست، و تفکر را مطلقاً رد می‌کنیم زیرا میراث صاحب فکر ریا و عدم صدق است. علمی در جهان نیست که از راه کشف و "وجود" به آن نتوان رسید. این اشتغال به فکر است که حجاب انسان می‌شود. (فتوحات، ج ۲، ص ۵۳۲؛ چیتیک، ص ۲۰۳).

بنابراین، ابن عربی را باید صوفی ای با گرایش‌های عارفانه شناخت و نه فیلسوفی به معنای امروزی آن. ابن عربی گرچه معتقد است که افلاطون حال صوفیان را درک کرده و "کشف" را شناخته است، عقل‌گرایی یونانیان را رد می‌کند: «فیلسوف به معنای عاشق خرد است و هرآنسان هوشیاری نیز به خرد عشق می‌ورزد.» و نیز دربارهٔ مشائیان اسلامی می‌گوید: «اگر فیلسوفانی که به حکمت عشق می‌ورزیده‌اند آن را از خدا طلب می‌کردند - و نه از طریق فکر - در همهٔ مسائل موفق می‌شدند.» (چیتیک، ص ۲۰۳).

بدون تردید ابن عربی در تاریخ تصوف پر بارترین مؤلف صوفی و کسی است که نزدیک به ۲۰۰ کتاب و رساله نوشته. *فتوحات مکیه* او به تنهایی هفده هزار صفحه از کتابی را که عثمان یحیی مصری در دست انتشار دارد در برخواهد گرفت (به شرط آن که خشم بنیاد گرایان اسلامی در مصر مانع انتشار آن نشود).

پس از گذشت ۷۵۰ سال از عمر عرفان‌نظری، آشکار است که ابن عربی همچنان در تاریخ تصوف ایران و عرب در مقام خود به عنوان شیخ‌الاکبر برجاست. بی‌گمان، پژوهش چیتیک دربارهٔ اندیشه‌های ابن عربی نیز برای دورانی دراز مرجعی معتبر و ارزنده خواهد ماند.

پانویس ها:

۱. همانگونه که دانشمند برجستهٔ فرانسوی، م. چودکیوچ اشاره کرده است «آثار ابن عربی امتیازی بزرگ بر کار همهٔ فلاسفه‌ای که پیش از او بودند - از آن جمله غزالی - دارد زیرا در هر مقوله‌ای، از وجود‌شناسی و کیهان‌شناسی گرفته تا علم الانبیاء و علم تفسیر، برای هر پرسشی پاسخی دارد و درحقیقت در هر زمینه‌ای راهنمایی معتبر برای اهل تصوف است. ن. ک. به :

M. Chodkiewicz, "The Diffusion of Ibn' Arabi's Doctrine" in the *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. 9, (1991), p.51.

۲. عین القضاة همدانی، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران، منوچهری،

۱۳۴۱، ص ۲۹۳.

۳. برای تفسیر بیشتری دربارهٔ این نظر ر. ک. به:

William Chittick, "Ibno'l-'Arabi's Doctrine of the Oneness of Being", in *Sufi: A Journal of Sufism*, Issue 4 (1989-90), pp.6-14.

ازدواج موقت و ضرورت های اجتماعی

Shahla Haeri

Law of Desire : Temporary Marriage in Shi'i Iran

Syracuse, Syracuse University Press, 1989, xiii, 256 pp.

«قانون نیاز؛ ازدواج موقت در ایران شیعی» نوشته محقق ایرانی، شهلا حائری، حاوی بررسی مهمی است درباره مسائل زنان، فرهنگ و زندگی اجتماعی در ایران و کاوشی است در بطن جوامع سنتی با استفاده از ابزار و فرضیه های علم مردمشناسی.

کتاب شامل سه قسمت است. قسمت اول با معنی حقوقی ازدواج بطور کلی در جامعه سر و کار دارد. در سه فصل این قسمت نویسنده به صورتی جامع و مبسوط، و با تکیه به منابع اولیه، نظریه تشیع درباره نهاد ازدواج را مورد بررسی قرار می دهد و ازدواج را در این نظریه به عنوان یک "قرارداد"، که بُعدی اقتصادی نیز دارد، مطرح می کند. در قسمت دوم کتاب، حائری در باره چگونگی برداشت جامعه از نهاد حقوقی ازدواج به بحث می پردازد. در این جا است که بینش مؤلف روشن می شود و توجه کتاب از بررسی نهادهای قانونی به سنجش نهادهای اجتماعی و فرهنگی معطوف می گردد. در قسمت سوم نویسنده بحث خود را بسط بیشتری می دهد و در دو فصل به تجزیه و تحلیل برداشت جامعه از ازدواج موقت می پردازد و مفهوم فرهنگی و اجتماعی این نهاد حقوقی و فقهی را به دقت تمام مشخص می سازد. در این فصل ها، به نام "داستان های زندگی زنان" و "مصاحبه با مردان"، حائری با بهره جویی از مفاهیم مردم شناختی، و با تعبیر و تأویل حکایت ها و سرگذشت های زنان و مردانی که با قانون ازدواج موقت سر و کار داشته اند، هم مکان این نهاد حقوقی در جامعه ایران را مشخص می سازد، هم برداشت اقشار خرده پای جامعه از قانون و مذهب را مورد بررسی قرار می دهد و هم دلیلی برای تداوم ازدواج موقت، با وجود تضادی که با خواست های زنان به طور کلی دارد، ارائه می دهد.

ازدواج موقت یا متعه (صیغه در لفظ عامیانه) از جمله بحث انگیز ترین نهادهای فقه شیعه است که در دوران پهلوی به گونه ای محسوس از اعتبار و رواجش کاسته شد اما پس از سال ۱۳۵۷ بار دیگر مورد توجه و استفاده قرار گرفت. منابع فقهی ازدواج موقت و چگونگی تأثیر این نهاد بر زندگی زنان در کتابها و مقاله های بسیار مورد بحث و جدل قرار گرفته اند. هدف نویسنده "قانون نیاز" تکرار آن بحث ها نیست. وی در پی یافتن دلائل ریشه گیری و بقاء ازدواج موقت به عنوان یک نهاد اجتماعی است. بطور اخص، "قانون نیاز" یک بررسی مردم شناختی در باره چگونگی متبلور شدن احکام قانونی و فقهی در فرهنگ و جهان بینی اجتماعی شیعه و زندگی هر روزی مردم ایران است. کتاب بیشتر از آنکه پژوهشی در باره فلسفه قانون گذاری باشد تحلیلی است از چگونگی برخورد جامعه با قانون. نویسنده با ظرافت تمام این فرق را مشخص می کند.

بحث حائری با این یادآوری آغاز می شود که ازدواج موقت اساساً به سود زنان نبوده است و در میان زنان بسیاری از اقشار و طبقات اجتماعی ایران هوادار نداشته است. آنچه که از نظر جامعه شناختی جالب توجه است روی آوردن برخی از زنان به چنین نهادی است. دلائل رواج ازدواج موقت و مقبولیت این نهاد به ویژه در دهه اخیر مورد نظر خاص نویسنده در سراسر کتاب است و مصاحبه های متعدد او با زنان و مردانی که به ازدواج موقت روی آورده اند برخی از این دلائل را روشن می سازند. نویسنده تأکید می کند که در جوامعی بسان ایران که در آنها روابط میان زن و مرد اساساً در چهارچوب های مشخصی محصور اند نهادهایی چون ازدواج موقت پُلی میان مردان و زنان ایجاد می کند و در دیوارهایی که دو جنس مخالف را از هم جدا کرده است موقتاً روزه ای می سازد و این امکان را بوجود می آورد که نیازهایی که در شرایط حاکم بر جامعه بی پاسخ مانده اند، به ویژه نیازهای عاطفی و جنسی، برآورده گردند. این نهاد، در مقایسه با نهادهای دیگر اسلام شیعی، به نحوی مستقیم تر با زندگی اجتماعی فرد در ارتباط است. به عبارت دیگر همین نقش ازدواج موقت در تسهیل روابط میان زن و مرد است که آن را به عنوان یک نهاد اجتماعی توجیه می کند.

"قانون نیاز" بر این نکته نیز تأکید دارد که برآیند تأثیر تعلیمات دینی و عملکرد قوانین مربوط به آن در جامعه همانقدر زاده آن تعلیمات است که گویای فشارهای ناشی از قیود اجتماعی. جدا سازی زن از مرد - که باید آن را یکی از ویژگی های ساختاری جامعه ایران به شمار آورد - ناشی از رسوم و سنت های

اجتماعی و فرهنگی دیرینه از سویی و احکام مذهبی از سوی دیگر است. اما جدائی مرد و زن طبیعتاً بدون تنش نمی تواند باشد. چنین جدائی باعث بروز فشارهای عاطفی و جنسی است و در بسیاری موارد روند امور اجتماعی را نیز مشکل می سازد. ازدواج موقت در چنین شرایطی می تواند راه مفتری برای این فشارها و برای برآوردن نیازهای شخصی و اجتماعی باشد. از همین رو، ازدواج موقت در جامعه ایران بطور کلی و بین گروههای قابل توجهی از زنان بطور اخص جای خود را یافته است. چنین تجزیه و تحلیلی از رابطه بین نیازهای فردی و اجتماعی از سویی و نقش قانون از سوی دیگر است که "قانون نیاز" را به یک نوشته طراز اول جامعه شناختی مبدل می سازد.

به اعتقاد حائری آنچه که به ایرانیان امکان می دهد تا از ازدواج موقت در زمینه زندگی اجتماعی و فرهنگی خود استفاده کنند مفهوم ازدواج در قانون اسلام است. در منابع فقهی، از ازدواج دائم و ازدواج موقت به عنوان "قرارداد" یاد شده است. از همین رو، ازدواج، از بسیاری جهات، فرقی با خرید و فروش یا اجاره، یعنی معامله بر اساس توافق طرفین و با شرایط خاص، ندارد. این تعبیر از ازدواج در منابع فقهی شیعه کاملاً با جنبه مذهبی ازدواج در مسیحیت مغایرت دارد. در جوامع اسلامی ازدواج جزئی از فرائض مذهبی نیست و معنی معنوی ندارد. تاکید بر سودمندی (utility) آن است. ازدواج قراردادی است که امکان می دهد احتیاجات عاطفی و جنسی افراد برآورده شود آن گونه که نظم اجتماعی بر هم نخورد و قواعد اخلاقی دین شکسته نشوند. این برداشت، به گفته نویسندگان، تأمین کننده نقش اجتماعی ازدواج موقت است. به عبارت دیگر، مقبولیت این نهاد در ادوار مختلف ناشی از سودمندی آن بوده است. در واقع، محدودیت های اجتماعی است که سبب شده ازدواج موقت به عنوان یک قرارداد برای رفع احتیاجات شخصی مردان و زنان رواج یابد. این نکته به ویژه در مصاحبه های نویسندگان با زنانی که به ازدواج موقت دست زده اند به خوبی مشهود است.

حائری، برخلاف انتظارات قبلی خود، در بسیاری موارد نه تنها زنان را مخالف ازدواج موقت نیافته بلکه آنان را از هواداران این نوع ازدواج دیده است. دلائل چنین گرایشی به ازدواج موقت در بین زنان، که خودگویای محدودیت های اجتماعی و مشکلاتی است که آنان برای برآوردن نیازهای عاطفی و جنسی خود با آن مواجه اند، به صورت مشروح در این کتاب آمده است. در ازدواج موقت نه تنها مردان بلکه زنان راهی برای ارضاء خواست های عاطفی و به خصوص

جنسی خود یافته اند که در چهارچوب فرهنگ و سنت حاکم بر جامعه ایران به صورت دیگری برآورده نمی‌شود. به همین دلیل است که به نظر نویسنده ازدواج موقت پس از انقلاب ۱۳۵۷ به صورت محسوسی متداول تر گردیده است. به این ترتیب، نویسنده کتاب ازدواج موقت را از حیطة بحث در باره قوانین مذهبی خارج کرده و آنرا به عنوان جزئی از ساختارهای زیر بنایی جامعه ایران مورد بررسی و نقد قرار داده است. او درضمن تلاش برای درک علل اجتماعی ازدواج موقت مشکلات عدیده این نهاد را نیز نادیده نمی‌گیرد. به طور مشخص نویسنده معتقد است که عدم تعادل قدرت میان مرد و زن - که از دیر پا ترین ویژگی‌های جامعه ایرانی است - از سودمندی قرارداد ازدواج موقت برای زنان می‌کاهد. در جامعه مرد سالار، که قدرت اقتصادی و زیربنایی جامعه در اختیار مردان است، امکان اعمال قدرت برای زن و در نتیجه حفظ موضع اجتماعی و فردی او در ازدواج موقت دچار اشکال می‌شود. در سراسر کتاب نویسنده به این نکته باز می‌گردد و نتایج سوء عدم توازن میان مقام زن و مرد در اجتماع را، که در ازدواج موقت هم مشهود است، مورد انتقاد قرار می‌دهد و بر نتایج نامطلوب ناشی از تضاد میان نقش زن به عنوان یک انسان، از سوئی، و یک "جنس" مورد معامله، از سوئی دیگر، تکیه می‌کند.

به اعتقاد حائری این تضاد خود زائیده عدم توازن قدرت میان زن و مرد است. چه، با آنکه قانون زن را برای اجرای قرارداد ازدواج موقت ذیصلاحیت می‌داند، در عمل، این مرد است که، به دلیل قدرت اقتصادی و اجتماعی خود، در عقد و اجرای قرارداد قدرت تام دارد و زن را بصورت متاع درمی‌آورد. این تضاد همچنین بازتابی از برخورد فرهنگ و دین با زن است. به اعتقاد نویسنده جنسیت زن خطری برای مرد به شمار می‌آید و از اینرو فرهنگ و دین در محدود ساختن حقوق و آزادی‌های زن کوشیده اند.

بخش عمده ای از کتاب نیز معطوف به چون و چرای استفاده از این نهاد شده است. در این مورد نیز نویسنده به مشکلات اساسی می‌پردازد. با آنکه مذهب شیعه ازدواج موقت را مجاز شناخته و فشارهای اجتماعی موجب گرایش به آن شده‌اند، جامعه بطور کلی نظر مساعدی نسبت به آن نداشته است. این تضاد میان قانونی بودن ازدواج موقت از سوئی و پرسش بر انگیز بودن آن از نظر اخلاقی، از سوی دیگر، باعث شده که آنهایی که به ازدواج موقت روی می‌آورند این کار را در خفا انجام دهند. بنابراین ازدواج موقت علی رغم نقش آن در حل بعضی تنش‌های اجتماعی خالی از مشکلات اساسی نبوده است.

شهلا حائری برای نوشتن این کتاب به پژوهشی گسترده دست زده و در طی دو سفر تحقیقاتی به ایران در سالهای ۱۹۷۸ و ۸۲-۱۹۸۱، یعنی پیش و پس از انقلاب، از منابع موجود در ایران استفاده برده و مصاحبه‌های جامعی با مردان و زنان طبقات مختلف که با ازدواج موقت سرو کار داشته‌اند انجام داده است. بخش‌هایی از مصاحبه‌های نویسنده به تفصیل در این کتاب آمده و از جمله خواندنی‌ترین فصول آنرا تشکیل می‌دهد. جدا از نقل عقائد قشرهای مختلف جامعه درباره ازدواج موقت، این مصاحبه‌ها نمایانگر طیفی از تفکرات گوناگون درباره این نهاد است که خودگویای شکاف فکری و عقیدتی میان طبقات سنتی‌تر جامعه و طبقات متجددتر آن است. اما نقطه نظر مخالفان ازدواج موقت در این کتاب آن چنان که باید بازتاب نیافته است. بحث بیشتری در این مورد کتاب را به یقین غنی‌تر می‌ساخت.

کتاب شهلا حائری برای خوانندگانی که پیش داوری‌های مختلفی درباره ازدواج موقت دارند، بُعدها و گوشه‌های تازه‌ای را درباره این نهاد روشن ساخته است. در واقع، با توجه به نکات و مسائل دقیقی که نویسنده در این کتاب مطرح کرده، از این پس هر بحث جدی درباره ازدواج موقت صورتی دیگر خواهد یافت.

حدیث نامکرر ایران و غرب

ایران و اقتباس‌های فرهنگی شرق از مغرب زمین:

مجموعه مقالاتی زیرنظریان ریشار

ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم

مشهد، ۱۳۶۹، ۳۰۴ ص.

ماجرای آشنایی ایرانیان با جلوه‌های گوناگون فرهنگ و تمدن غرب و پیامدهای اجتماعی و فرهنگی این آشنایی ظاهراً حدیث نامکرری است زیرا علی‌رغم شمار فزاینده کتاب‌هایی که در سال‌های اخیر در این باب انتشار یافته‌اند (خواه از اسناد و سفرنامه‌ها خواه از پژوهش‌ها) هنوز بسیاری از جنبه‌های این روند ناشناخته و یا کم‌شناخته باقی مانده‌اند و از سطح بررسی‌های کلی و عمومی که فراتر رویم جای پژوهش‌های موشکافانه در بسیاری از زمینه‌ها خالی است. کتاب حاضر، که مجموعه‌ای است از چهارده مقاله و یک مقدمه و باعنوان:

Entre l'Iran et l'Occident (adaptation et assimilation des idées et techniques

occidentales en Iran در سال ۱۹۸۹ در پاریس انتشار یافته، تلاش تازه‌ای است در بررسی گوشه‌هایی از برخورد ایرانیان با غرب که تاکنون کمتر مورد توجه پژوهشگران بوده است. این کتاب در عین حال نشانگر گرایش نوینی است که در چند دهه اخیر در میان ایران‌شناسان فرانسوی شکل گرفته است. ایران‌شناسی در فرانسه پیشینه دیرینه‌ای دارد و نخستین نشانه‌های توجه به زبان فارسی در رکشور فرانسه به اواخر دوره نوزایی (رنسانس) باز می‌گردد. جست و جوی متون شرقی در سده‌های هفدهم و هجدهم دامنه وسیع‌تری پیدا کرد و این خود بر میزان توجه به زبان فارسی افزود بطوری که کتابخانه سلطنتی فرانسه که کار گردآوری نسخه‌های خطی فارسی را از ۱۶۶۷ آغاز کرد در ۱۷۳۹ دارای ۳۹۰ نسخه فارسی مهم بود و از حدود ۱۶۸۰ به بعد غالب متون ادبی فارسی در کتابخانه‌های پاریس

یافت می‌شد و فهرست تدریجی آن‌ها فراهم می‌آمد که کتابخانه شرقی از مهم‌ترین آن‌هاست. با تأسیس "مدرسه ملی زبان‌های زنده شرقی" به ابتکار کنوانسیون، در ۱۷۹۵، مطالعات ایرانی رونق بیشتری یافت زیرا یکی از رشته‌هایی که از همان آغاز در این مدرسه به وجود آمد زبان فارسی بود که لویی لانگلس تدریس آن را برعهده داشت. با این همه از همان آغاز و تا همین چند دهه پیش از چند استثناء که بگذریم پژوهش‌گران فرانسوی چندان توجهی به جامعه ایران و دگرگونی‌های آن معطوف نداشتند و دوپهنه اصلی توجه آن‌ها زبان شناسی و باستان شناسی بود. این خود نکته گویایی است که از میان امتیازهای گوناگونی که در دوره ناصری به بیگانگان داده شد سهم فرانسوی‌ها امتیاز انحصاری حفاری‌های باستان شناسی در سراسر ایران بود که در سال ۱۸۹۴ به دولت فرانسه داده شد و در ۱۹۳۱ توسط رضا شاه لغو گردید. ایجاد بخش ایران شناسی در انستیتوی ایران و فرانسه در تهران به سال ۱۹۴۷ که مرکز توجه آن، به برکت حضور فعال هانری کربن، حکمت و عرفان و اسلام ایران بود عرصه جدیدی در مطالعات ایران برای فرانسویان گشود اما علوم اجتماعی هم‌چنان در این پژوهش‌ها غایب بود. تنها از اواسط دهه ۱۹۶۰ بود که بررسی جنبه‌های گوناگون جامعه ایران، نخست بوسیله جغرافی دانان و پس از آن توسط مردم شناسان و جامعه شناسان، به پیدایش گرایش جدیدی که پیشتر از آن سخن گفتیم، انجامید. گرایش یادشده می‌کوشد با بهره‌گیری از دانش‌های نو اجتماعی چون جامعه شناسی، مردم شناسی، علوم سیاسی و غیره، جامعه ایران و دگرگونی‌های آن را باز شناسد.

*

مقاله‌های گرد آوری شده در این کتاب به سه بخش تقسیم می‌شود. در بخش نخست ژان کالمار، بیان ریشار و اولیویه روا به بررسی نقش ارتش به مشابه یکی از کانون‌ها و محمل‌های تجدید پرداخته‌اند. اگر در نخستین رویارویی بزرگ مسلمانان با غرب، که در دوره جنگ‌های صلیبی روی داد، دو طرف از لحاظ سطح پیشرفت‌های فنی و فنون نظامی در سطح تقریباً برابری قرار داشتند در اواخر سده هفدهم تعادل قوا به نحو چشم‌گیری برهم خورده بود و از آن جا که با شمشیر نمی‌توان به جنگ تفنگ رفت (ص ۱۰) مسلمانان (نخست عثمانی‌ها و سپس ایرانی‌ها) برای حفظ شوکت و کیان اسلام به فکر بهره‌گیری از فنون نظامی غرب مسیحی، که تا همین چندی پیش به دیده تحقیر بدان می‌نگریستند، افتادند.

ژان کالمار در مقاله خود «اصلاحات نظامی در عهد قاجاریه ۱۹۲۵-۱۷۹۴» می‌کوشد منظره تاریخی نوسازی ارتش ایران در سده نوزدهم را ترسیم کند و علل شکست تلاش‌هایی را که در این زمینه انجام گرفت باز جوید. هرچند به نوشته سفرای ونیزی (ج. باربارو) هنگام لشکرکشی اوزون حسن به بیرا، از شهرهای مصر، در بهار ۱۴۷۳، در اردوی او دو توپ وجود داشته، اما کاربرد سلاح‌های آتشین در ایران به دوره شاه اسماعیل (پس از شکست چالدران) و سپس طهماسب اول (۱۵۷۶-۱۵۲۴) باز می‌گردد و سپس تا دوره شاه عباس اول (۱۶۲۹-۱۵۸۸) متروک می‌شود. پیتر و دلاواله، جهانگرد ایتالیایی، به دشمنی قزل‌باش‌ها با سلاح‌های آتشین اشاره می‌کند زیرا به گفته او آن‌ها استفاده از تفنگ را خلاف مردانگی و شجاعت می‌دانستند. کالمار پس از بررسی مختصر نوسازی ارتش ایران در دوره صفوی و وضعیت ارتش در دوره افشار و زندیه به بررسی "نظام جدید" عباس میرزا که مبتکر تجدید سازمان ارتش در ایران به شمار آمده است و به شرح فعالیت هیئت‌های گوناگون مشاقتان فرانسوی، انگلیس و فرایان روس می‌پردازد. پس از دوره عباس میرزا مهم‌ترین گام‌هایی که در راه نوسازی ارتش در ایران سده نوزدهم برداشته شد با نام‌های امیر کبیر و میرزا حسین خان سپهسالار پیوند خورده است. در بخش دوم مقاله کالمار می‌کوشد با بررسی وضع ارتش ایران در آزمون پیکار «جنگ‌های ایران و روس، درگیری بر سر هرات و جنگ با ترکمن‌ها» و بررسی رابطه نیروهای مسلح با قدرت سیاسی ترازنامه‌ای از اصلاحات بدست دهد. او، با اشاره به این واقعیت که «در طول سده نوزدهم ارتش ایران فقط در یک جنگ بر دشمن خارجی خود پیروز شد و آن هم جنگ سال‌های ۱۸۲۳-۱۸۲۱ با عثمانی‌ها بود»، علل شکست تلاش‌های ایرانیان در این زمینه را در تأثیر منفی رقابت‌ها و دسیسه چینی‌های روس و انگلیس، نحوه استخدام مشاوران نظامی خارجی و اصولاً فقدان یک طرح جامع برای اصلاحات اجتماعی، اداری و لشکری در ایران قاجار، مخالفت فرماندهان ارتش سنتی و گروه‌هایی از درباریان، نظر نامساعد جامعه ایران که به آداب و رسوم خودسخت وابسته بودند نمی‌توانست فنون نظامی وارداتی را جذب کند، می‌جوید. ژان کالمار در مقاله خود به وضع ارتش ایران در بازپسین سال‌های قاجار که اخیراً به وسیله ر. طوسی مورد بررسی قرار گرفته کمتر توجه کرده است. نکته دیگری که شایان تذکر است موضع ارتش در قبال انقلاب مشروطیت است که معمولاً به نقش قزاقان لیاخوف در ماجرای به توپ بستن مجلس خلاصه می‌شود و به مسئله

فرپاشی کامل ارتش در جریان انقلاب مشروطیت و پیامدهای آن توجه لازم نشده است.

آیا ایجاد ارتشی امروزی توسط رضا شاه را می‌توان سرآغاز اصلاحات متعددی دانست که در دوره او در ایران انجام گرفت؟ یان ریشار در مقاله خود «بنیانگذاری ارتش ملی در ایران» می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد. او پس از بررسی نظام سنتی سربازگیری که براساس نظام بنیچه بنا شده بود، نظامی که در پایان سده نوزدهم هم کارآیی خود را از دست داده و هم موجب گسترش بی‌دامنه رشوه خواری و غارت روستائیان توسط مأموران اعزامی برای سربازگیری گشته بود. به این نکته اشاره می‌کند که مشروطه خواهان به سازماندهی یک ارتش ملی بی توجه بودند (ص ۶۰). ایجاد یک ارتش مدرن در ایران در واقع حاصل تلاقی دوجریان بود. از یک سو، تمایل نسل روشنفکران غرب گرای پس از مشروطیت که از هرج و مرج ایجاد شده پس از انقلاب به جان آمده بودند و جنبش‌های محلی و گرایش‌های گریز از مرکز را نیز خطری برای تمامیت ارضی ایران تلقی می‌کردند و از همین جهت خواستار ایجاد یک دولت و ارتش مقتدر بودند. و از سوی دیگر، تمایل انگلیسی‌ها در سال‌های پایانی جنگ جهانی اول به استقرار نظم و امنیت در ایران (هم برای مقابله با خطر کمونیسم و هم برای بسط و توسعه اقتدار خویش بر ایران). از همین رو بود که در ماده سوم از موافقت نامه شش ماده‌ای نهم اوت ۱۹۱۹ ایران و انگلیس (معروف به قرارداد ۱۹۱۹) پیش‌بینی شده بود که دولت بریتانیا، به خرج دولت ایران، افسر و تسلیحات لازم را برای تشکیل یک نیروی متحد الشکل در اختیار ایران قرار دهد (صص ۶۸-۶۶). فزون بر این، قرار شد کمیسیونی مرکب از متخصصان ایرانی و انگلیسی برای طرح و تهیه برنامه‌های لازم برای نیروهای جدید تشکیل شود. خطوط کلی اقدامات رضاشاه برای ایجاد قشون متحدالشکل، حداقل در مراحل اولیه آن، از گزارش ۱۵۷ صفحه‌ای این کمیسیون الهام گرفته است (تقسیم کشور به مناطق نظامی، تشکیلات ارکان حرب، پیشنهاد کمیسیون نظام در باره «طریقه قشون بگیری» و غیره).^۸ طریقه جدید قشون بگیری که براساس خدمت وظیفه عمومی بنا شده بود به عقیده یان ریشار رابطه فرد با دولت را در ایران جدید عمیقاً دگرگون ساخت. قانون نظام وظیفه ۲۶ سرطان (تیر) ۱۳۰۱ با اعمال نظارت دولت بر وضع طلاب و روحانیون، با برقراری قانون سجل احوال و تفهیم این معنی که مردم در قبال دولت وظیفه‌ای بردوش دارند، بیش از هر اصلاح دیگری کمک کرد تا ارتش به صورت یکی از عوامل غرب گرای

در ایران درآید (صص ۷۱-۶۸). با این همه، ارتش ایجادشده توسط رضا شاه نتوانست در ساختار سیاسی کشور جذب شود و از آن جا که طی روندی خودجوش درمقابل با دشمن خارجی شکل نگرفته بود و وظیفه‌اش هم عمدتاً سرکوب گرایش‌های گریز از مرکز و احیاناً مخالفت‌های سیاسی داخلی بود نتوانست از مشروعیت مردمی برخوردار شود (ص ۷۳).

مقاله اولیویه روآ به «تشکیل ارتش در افغانستان» اختصاص یافته و در واقع وصله ناجوری است بر پیکر کتاب چون تنها مقاله‌ای است که به افغانستان اختصاص دارد و در هیچ مورد دیگری مقایسه میان ایران و افغانستان در کار نیست. جای بررسی نقش ارتش و رابطه آن با نوسازی جامعه ایران در دوره محمد رضا شاه در این مجموعه خالی است.

بخش دوم کتاب که ایالات و ولایات دور دست، توسعه و شهرنشینی نام دارد اصولاً به مناطق روستایی و توسعه زراعی یا شبانی اختصاص یافته است. کریستین بروبرژه درمقاله «تغییرات تکنیکی و دگرگونی روابط اجتماعی، پرورش کرم ابریشم درگیلان در نیمه دوم قرن نوزدهم» روند نفوذ شرکت‌های خارجی درگیلان و وابسته شدن تولید ابریشم ایران را برملا می‌سازد. مارسل بازن درمقاله «انطباق روستاهای ایران با فنون حمل و نقل نوین» دگرگونی‌هایی را که در پی استفاده از وسایل نقلیه خودرو به جای حمل و نقل سنتی روی داده، ترسیم می‌کند. ژان پیردیگار، برپایه مشاهدات اصغر کریمی، در مقاله خود، با عنوان «بختیاری‌ها زیر نفوذ غرب؛ پذیرش فرهنگ غرب و فرهنگ زدایی»، پس از مقایسه‌ای میان سیاست یکجا نشین کردن مستقیم رضا شاه (فرهنگ زدایی، تخریب ساختار قبیله و اسکان اجباری) و سیاست یکجا نشین کردن غیرمستقیم محمد رضا شاه از طریق ساز و کارهای اقتصادی و اجتماعی (قانون ملی کردن جنگل‌ها و مراتع و غیره) و سیاست‌های جمهوری اسلامی در قبال بختیاری‌ها به این نکته اشاره می‌کند که در میان بختیاری‌ها، که به سبب موقعیت جغرافیایی‌شان از ایلاتی هستند که کمتر از همه در ایران از فرهنگ بیگانه تأثیر پذیرفته‌اند، در سال‌های اخیر فردگرایی و رفتارهای مصرفی در حال شکفتن است (ص. ۱۴۵) و این روند همراه با نابودی کوچ روی دگرگونی‌های ژرفی از لحاظ اجتماعی و فرهنگی در میان بختیاری‌ها بوجود خواهد آورد. برنارد اورکاد درمقاله «نهاد وقف و مسئله تجدد در ایران؛ کشت و صنعت آستان قدس مشهد» با بررسی شیوه کارکرد چهار واحد نمونه وابسته به آستان قدس (مزرعه نمونه طروق، عمران زراعی تربت حیدریه، مؤسسه کشاورزی سرخس، مؤسسه کشاورزی

و عمران کنه بیست) می‌کوشد ساز و کار "مکانیسم" درونی آستان قدس را که همانند یک شرکت بزرگ سرمایه داری عمل می‌کند، رابطه آن با جامعه روستایی اطراف از یک سو، و کل اقتصاد کشور از سوی دیگر را ترسیم کند. بازبینی قانون اصلاحات ارضی (۱۹۶۲/۱۳۴۱) و تلاش آستان قدس برای بازپس گیری اراضی موقوفه ای که به موجب این قانون به دهقانان فروخته شده بود، سرچشمه نوعی تعارض میان آستان قدس و جهاد سازندگی در سال‌های پس از انقلاب شد که نمایانگر وجود دوسیاست متفاوت در زمینه توسعه روستایی و مسأله ارضی است. فرهاد خسرو خاور در مقاله «رفتارهای تغذیه‌ای» نشان می‌دهد که چگونه طی نیمه دوم سده بیستم با فروپاشی جامعه سنتی، تغییر شکل سلسله مراتب اجتماعی، گسترش شهرنشینی و پیدایش نوکیسه‌ها چگونه کل جهان بینی سنتی تعادل گرای ایرانی که در زمینه تغذیه به شکل دوگانگی میان مواد خوراکی "گرم" و "سرد" تجلی می‌کرد، از میان رفته است. در طرز تلقی جدید مهم گشودن دریچه‌ای است به سوی رویاهایی که مرزهای ملی را در می‌نوردد.

در بخش سوم کتاب ایوپرتر در مقاله «هنر کتاب سازی و مصوژی» به بررسی تحول کتاب سازی و ورود صنعت چاپ به ایران و نیز تاثیر نقاشی اروپایی بر نقاشان ایرانی، که از اواخر دوره صفوی شروع می‌شود، می‌پردازد. میشل ویکا در مقاله «هنر کتاب سازی: تجلید، تحول تجلید هنری از قاجار تا امروز» روند انحطاط این فن را نشان می‌دهد. تجدید حیات صنعت قالی بافی در دشت فراهان به برکت شرکت های غربی (زیگلرمنچستر و غیره) که از دهه ۱۸۷۰ در سلطان آباد (اراک) مستقر شدند با دگرگونی های فنی در بافت قالی همراه بود. پاتریس فونتن در مقاله «از واگره به نقشه؛ یادداشت‌هایی پیرامون تغییرات تکنیکی مربوط به قالیبافی در دشت فراهان» جهش های گوناگونی را که این تغییر همراه داشت، بررسی می‌کند. «موسیقی ایران و خاورمیانه در مقابل نفوذ فرهنگ غرب» موضوع مقاله مفصلی است از ژان دورینگ. و بالاخره فرخ غفاری در مقاله «نگاهی به سینمای ایران در سی و پنج سال نخستین» تحول سینمای ایران در دوره آغازین آن را - از هنگام ورود این صنعت به ایران به وسیله میرزا ابراهیم عکاسباشی و ایجاد نخستین سالن عمومی سینما در ۱۹۰۴ در خیابان چراغ گاز (امیر کبیر کنونی) تا ظهور سپنتا- مورد بررسی قرار می‌دهد.

ارزیابی انتقادی داوری‌ها و دیدگاه‌های مطرح شده در کتاب حاضر از حوصله این نوشته خارج است و اصولاً به سبب گونه‌گونی عرضه‌های مورد بررسی چنین کاری تنها از عهده کارشناسان هر رشته بر می‌آید. اشکالی هم که در ترجمه کتاب وجود دارد از همین تنوع مطالب ناشی می‌شود زیرا یک نفر نمی‌تواند با تمام موضوعات مطروحه آشنا باشد و وقتی هم که مترجم به قول معروف اهل اصطلاح نباشد از عهده ترجمه به خوبی بر نمی‌آید. قصد من در این جا البته نشان دادن اشکال‌های کار ترجمه نیست بلکه به عنوان نمونه برخی لغزش‌هایی را که در برابر گزینی واژه‌ها روی داده و یا در سیاق فارسی نویسی مترجم وجود دارد می‌آورم:

-ص ۴۴: کالج سلطنتی. نام درست این مدرسه که در سال ۱۳۰۰ قمری در اصفهان ایجاد شد مدرسه همایونی است.

-ص ۵۳: "ساختارهای جامعه سنتی" (*structures communautaires traditionnelles*) (ص ۴۳ متن اصلی). برابر دقیق تر "ساختارهای جماعتی (گروهی) سنتی" است.

-ص ۵۴: "مقوله‌های نظامی گرا" در برابر *discours militaristes* (صص ۴۴-۴۳ متن اصلی). برابر درست آن "گفتار" یا به قول داریوش آشوری "گفتمان" نظامی گرا است.

-ص ۶۱: "جمعیتی" در برابر *communal* (ص ۴۹ متن اصلی) که باید "جماعتی" باشد.

-ص ۶۸: "دارو دسته رضاخان" در برابر *l'entreprise de Reza Xān* (ص ۵۴ متن اصلی). صحبتی از دار و دسته در میان نیست و برابر درست "اقدام رضاخان" است.

-ص ۷۴: "او به اعتلای جامعه از طریق ارتش یاری می‌دهد" در برابر *Il favorise la promotion sociale par l'armée* (ص ۵۸ متن اصلی). ترجمه درست عبارت این است: "او (رضا شاه) ارتش را وسیله ارتقاء اجتماعی ساخت".

-ص ۹۵: "پروژه تولید". مترجم در جای دیگر در برابر پروژه فرایند گذاشته و معلوم نیست چرا این جا پروژه را آورده است. در برابر "فاکتورهای تولید" (ص ۱۰۰) می‌توان "عوامل تولید" را گذاشت و یا برای "لابراتوار" (ص ۱۵۵) "آزمایشگاه" را.

- در برخی موارد مترجم از واژه "وفق" (مثلاً ص ۱۰۴: «وفق دستورات آتوت...» یا ص ۱۳۷: «وفق فرایندی شناخته شده...») به جای "طبق" یا "بحسب"

استفاده کرده است که خوش آهنگ نیست.

- ص ۱۱۵: «من با تکیه بر ملاحظات از گونه تاریخی» که می‌توان به سادگی «ملاحظات تاریخی» به جای آن گذاشت.

- ص ۲۰۷: ابراهیم متفرقه پدر صنعت چاپ در ترکیه ایتالیایی الاصل معرفی شده که نادرست است. ابراهیم متفرقه مجارستانی الاصل بود که پس از پناه بردن به ترکیه اسلام آورد.

- ص ۲۵۵: «ن. ا. برومند» نشان دهنده آن است که مترجم حتی نام نورعلی برومند، استاد موسیقی ایرانی، را هم نشنیده است و گرنه حروف اول نام او را این گونه نمی‌آورد.

- ص ۲۷۵: «بسیاری از سازندگان سازهای زهی اصالت مسیحی. . . داشتند.» باید «اصلیت مسیحی» باشد و زیباترین این است که بگوئیم «مسیحی تبار بودند.»

- ص ۲۸۶: «خصوص» (مثلاً در عبارت «مردم عنصر خارجی را خصوص اگر عرب هم باشد. . .»). درست تر «بخصوص» یا «بویژه» است.

فهرست بالا در برگیرنده همه اشکالات ترجمه نیست و اصولاً ایراد عمده ترجمه نه در لغزش مترجم در انتخاب این یا آن برابر نهاده بلکه در بی روحی آن است. با این همه، شایان ذکر است که ترجمه حاضر در مقایسه با ترجمه‌های گنگ و مغشوش که در سال‌های اخیر به فراوانی انتشار یافته اند، قابل فهم است و وفادار به متن.

پا نویس ها:

۱. از میان آثار ایرانیان در باره تاریخ عمومی تجدد در ایران باید به نوشته مرحوم حسین محبوب اردکانی با عنوان تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران که جلد اول آن اخیراً توسط انتشارات دانشگاه تهران تجدید چاپ شده و جلد سوم آن نیز به تازگی توسط همین مؤسسه انتشار یافته اشاره کرد (جلد اول، چاپ دوم ۱۳۷۰، جلد دوم، ۱۳۵۷، جلد سوم، ۱۳۶۸) و نیز به پژوهش عبدالهادی حایری به نام نخستین رویا رویی‌های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷، که در آن جنبه‌های ناشناخته‌ای از نخستین آشنایی‌های ایرانیان با تمدن غرب مورد توجه قرار گرفته است. فزون براین، برخی از اولین سفرنامه‌های ایرانیان و یا پارسی گویان در باره غرب نیز در سال‌های اخیر انتشار یافته است، از جمله: مجموعه سفرنامه‌های میرزا صالح شیرازی، تصحیح و توضیح از غلامحسین میرزا صالح، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۴ که منقح تر از نسخه‌هایی است که سال‌ها پیش مرحوم راتین فراهم آورده بود؛ حیرت نامه: سفرنامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی به لندن،

به کوشش حسن مرسل وند، رسا، ۱۳۶۴؛ مسیروطالبی یا سفرنامه میرزا ابوطالب خان، به کوشش حسین خدیو، کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۲؛ میر عبداللطیف شوشتری، *تحفة العالم*، به اهتمام صمد موحد، طهری، ۱۳۶۳. این مؤلف که از ایران به هند رفته بود (۱۷۸۷) با این که خود غرب را ندیده بود کتاب را براساس شنیده‌ها و دیده‌های خود نوشت.

۲. درباره پیشینه پژوهش‌های ایرانی در فرانسه ن. ک. به:

Hourcade, Bernard, "Iranian Studies in France," *Iranian Studies*, 1 (1988), pp. 1-51.

ترجمه بخشی از این مقاله به فارسی در نشر دانش، سال دوازدهم، شماره دوم، بهمن و اسفند ۱۳۷۰، صفحات ۲۲-۳۰ انتشار یافته است. کوتاه شده همین مقاله به فرانسه نیز با عنوان: *La decouverte de l'Iran contemporain* در *لقمان*، نشریه مرکز نشر دانشگاهی به زبان فرانسه، سال چهارم، شماره دوم (بهار/تابستان ۱۳۶۷) صص ۴۷-۶۴ انتشار یافته است. هم چنین ن. ک. به: فرانسویس ریشار «آغاز آشنایی فرانسویان با زبان فارسی»، ترجمه ع. روح بخشان، نشر دانش، سال دهم، شماره دوم (بهمن/اسفند ۱۳۶۸) صص ۱۶-۲۳ و نیز مقاله دو مینیک ترابی با عنوان: *La situation actuelle de l'Iranologie en France* در *لقمان*، همانجا، صص ۷۹-۸۴.

۳. درباره تاریخچه و فعالیت های بخش ایران شناسی انستیتوی ایران و فرانسه ر.ک. به:

Richard, Yann, "L'Institut Francais de Recherche en Iran," *Luqman*, III, 2 Printemps-ete, 1987, pp. 11-22.

۴. هینتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران (حکومت آق قویونلو و ظهور دولت صفوی)، ترجمه

کیکاووس جهانداری، خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۶۲، ص ۱۳۸.

۵. حایری، عبدالهادی، همان، ص ۱۴۵.

6. Tousi, R, "The Persian Army, 1880-1907," *Middle Eastern Studies*, vol 24, no. 2, April 1988, pp. 206-229.

این مقاله بامشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: «ارتش ایران ۱۲۵۹-۱۲۸۶ ه.ش.

۱۸۸۰-۱۹۰۷ م.»، ترجمه حسینعلی نوزری، *تاریخ معاصر ایران (مجموعه مقالات)*، کتاب دوم، مؤسسه

پژوهش و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۹، صص ۹۳-۱۲۳.

۷. همان، صص ۱۱۸-۱۱۹.

۸. درباره وجوه اشتراک و افتراق پیشنهادات کمیسیون مزبور و اقدامات رضا شاه ر.ک. به:

کاوه بیات، «قرارداد ۱۹۱۹ و تشکیل قشون متحد الشکل در ایران»، *تاریخ معاصر ایران*، کتاب دوم،

صص ۱۲۵-۱۴۰ و به ویژه صص ۱۳۶-۱۳۹.

بنیاد مطالعات ایران در سالی که گذشت

فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی بنیاد مطالعات ایران در زمینه‌های گوناگون، و از آن میان انتشارات، سخنرانی‌ها و کنفرانس‌ها چه به تنهایی و چه در همکاری با مؤسسات فرهنگی و شخصیت‌های علمی و ادبی ایرانی و آمریکایی در سال گذشته (۱۳۷۱/۱۹۹۲) همچنان ادامه یافت.

- *ایران نامه*، فصلنامه بنیاد، با انتشار شماره‌های ویژه‌ای درباره *شاهنامه* فردوسی و صادق هدایت آراء و اندیشه‌های بسیاری از محققان برجسته ایرانی و خارجی را درباره آن‌ها در اختیار خوانندگان خود قرارداد و با درج مقاله‌هایی درباره رویدادها و دگرگونی‌های اجتماعی و اقتصادی معاصر ایران دامنه پژوهش‌ها و همکاری‌های خود را گسترده تر ساخت.

- با انتشار *Iran: A Precollegiate Handbook* تلاش چندساله و پی‌گیر بنیاد به بررسی هدف این تلاش فراهم آوردن و انتشار کتاب راهنمایی به زبان انگلیسی بود که بتواند آموزگاران علاقمند را در مدرسه‌های انگلیسی زبان به شناساندن فشرده‌ای از تاریخ، فرهنگ، زبان و آداب و آئین‌های مردم ایران به شاگردان خود یاری دهد. این کتاب که شامل یک نقشه، ۲۰ اسلاید از مناظر طبیعی، بناهای تاریخی و هنرهای ایران و یک نوار موسیقی ایرانی است با همکاری شماری از استادان و پژوهشگران ایرانی و آمریکایی از آن جمله حمید دباشی، معصومه فرهاد، محمدرضا قانون پرور، احمد کریمی حکاک، غلامرضا افخمی، جروم کلینتون، ویلیام چیتیک، مری مارتین و جنی رز، و با ویراستاری شارلوت کبرایت و کوشش مهنار افخمی آماده و منتشر شده است.

-Persian Influence on the Development of Literary and Sufi Traditions in

South Asia نام کتابی است که در سال ۱۹۹۲ از طرف بنیاد، به مناسبت ایراد اولین سخنرانی در «سلسله سخنرانی‌های استادان ممتاز مطالعات ایران» که

هرسال یک بار با همکاری بنیاد مطالعات ایران و دانشگاه جورج واشنگتن برگزار می‌شود، به چاپ رسیده است. در این کتاب که به ویراستاری غلامرضا افخمی آماده شده، شرح زندگی و آثار محقق و مورخ نامدار هندی، خلیق احمد نظامی همراه با متن کامل سخنرانی وی در فروردین ۱۳۷۱ در دانشگاه جورج واشنگتن آورده شده است. برگردان فارسی این سخنرانی جزء مقاله‌های این شماره *ایران نامه* است.

- به دعوت مرکز زنان بنیاد مطالعات ایران شوشا عصارگاپی، نویسنده و خواننده ایرانی در جلسه‌ای که در دانشگاه جورج واشنگتن با شرکت جمعی از علاقمندان به ادبیات و موسیقی ایران برگزار شده بود، بخشی‌هایی از کتاب خود *The Blindfool Horse: Memories of a Persian Childhood* را خواند و قطعاتی از موسیقی محلی ایرانی را اجرا کرد.

- شهرنوش پارسی پور نویسنده کتاب *طوبی و معنای شب* نیز به دعوت مرکز زنان بنیاد، انجمن دانشجویان ایرانی دانشگاه مرلند، کانون اندیشه، کانون دوستداران فرهنگ ایران و گروه پژوهش‌های زنان درخرداد سال گذشته در دانشگاه جورج تاون درباره «حالت‌های روحی نویسنده‌ای در سفر» به ایراد یک سخنرانی پرداخت.

- برای معرفی آثار هنرمندان و نویسندگان زن ایرانی، مرکز زنان بنیاد برنامه‌ای تحت عنوان *صداها و تصویرها* در پاییز گذشته در دانشگاه جورج واشنگتن برگزار کرد، در این برنامه برخی از نقاشی‌های مریم جواهری، فریده لاشایی و رفعت مصدقی و مجموعه‌ای از عکس‌های مریم زندی به نمایش گذارده شد و کلی ترقی و ناهید راکلین بخش‌هایی از آخرین کتاب‌هایشان (*خاطره‌های پراکنده* و *Veils*) را برای شرکت‌کنندگان خواندند. در همین برنامه فیلم *نورگی* به کارگردانی رخشان بنی اعتماد نیز نمایش داده شد.

- همانند سال‌های پیشین، بنیاد مطالعات ایران در کنفرانس سالانه «انجمن مطالعات خاورمیانه» که در سال گذشته در پرتلند آرگان برگزار شده بود فعالانه شرکت کرد. در این کنفرانس میز گردی درباره نقد ادبی با شرکت مایکل بیرد، جروم کلینتون، نسرین رحیمیه و احمد کریمی حکاک از سوی بنیاد ترتیب داده شده بود. مقاله‌های ارائه شده در این سمینار در یکی از شماره‌های آینده *ایران نامه* منتشر خواهد شد. همچنین، در این کنفرانس، به دعوت بنیاد، داریوش دولت‌شاهی موسیقی دان و نوازنده ایرانی، برنامه جالبی را درباره نوآوری در موسیقی ایرانی و کاربرد رایانه در آن اجرا کرد.

- به دعوت مؤسسه اسمیتسونین درواشنگتن بنیاد سخنرانی هایی را درباره هنر و فرهنگ ایران، تحت عنوان «قرینه های آسمانی: سفری در هنر و فرهنگ باستانی ایران»، در این مؤسسه برگزار کرد. این سخنرانی ها که هریک به گوشه ای از هنر و فرهنگ و سنت های ایرانی اختصاص داشت طی هشت جلسه به کوشش و مدیریت مهناز افخمی انجام گرفت. سیدحسین نصر، مری مک ویلیامز، جروم کلینتون، جان ورتایم، براین سیلور، نادر اردلان، معصومه فرهاد و نجمیه باتمانقلیچ به ترتیب درباره «دین و فلسفه»، «هنرناجی»، «زیبایی فرم در شعر کلاسیک ایرانی»، «سنت قالی بافی»، «نواهای بهشتی، فرم ها و آلت های موسیقی سنتی»، «شاهکارهای معماری»، «داستان های مصور، هنر کتاب» و بالاخره «هنر آشپزی» در ایران سخن گفتند.

- در سال گذشته جایزه «بهترین رساله دکترا درباره ایران» به مبلغ هزار دلار به جمشید خیرشسب چاکسی از دانشگاه هاروارد تعلق گرفت. آقای چاکسی رساله دکتراي خود را درباره :

"Muslims and Zoroastrians in Medieval Iran and weestern Inner Asia: Cultural Transition and Religious Hissstory"

[مسلمانان و زرتشتیان در ایران و غرب آسیای مرکزی در سده های میانه: گذار فرهنگی و تاریخ دینی] نوشته است.

هیئت ویژه بررسی رساله دکترا چاکسی را به خاطر کمک آن به پیشرفت مطالعات ایران از راه طرح یک نظریه بدیع و ابتکاری درباره تاریخ آغاز اسلام در ایران، به خاطر بهره وری سنجیده نویسنده از منابع اولیه و تازه در مورد واکنش گروه های گوناگون جوامع مسلمان و زرتشتی ایران به دگرگونی های اعتقادی، مذهبی، اقتصادی و نظامی، به خاطر توجه متناسب مؤلف به نقش قدرت، منفعت جویی و آرمان خواهی در فرایند این دگرگونی ها و نیز به خاطر روشنی بیان و انسجام ساختار رساله، مورد تقدیر قرار داد. هیئت بررسی همچنین رساله دکتراي خانم الیس سی. هانز برگر (دانشگاه کلمبیا) در زمینه «نظریه ناصرخسرو درباره روح: از عقل کلی تا دنیای مادی در فلسفه اسماعیلیه» و نیز رساله دکتراي آقای هاگی رام (دانشگاه نیویورک) درباره «نمادهای اسلامی: بازتاب ایدئولوژیک انقلاب اسلامی در خطبه های نماز جمعه» از سوی هیئت ویژه بنیاد به خاطر کیفیت عالی علمی، تازگی یافته ها و روشنی بیان رساله ها و کمک ارزنده ای که هریک به پیشرفت افق پژوهشی در زمینه مطالعات خاص خود کرده اند، به عنوان رساله های ممتاز سال ۱۹۹۲ شناخت.

- برنامه تاریخ شفاهی بنیاد در سال گذشته با انجام شماری مصاحبه‌های تازه با شخصیت‌های ایرانی در باره توسعه اقتصادی در ایران پیش از انقلاب ادامه یافت و مجموعه اسنادی جمع آوری شده در این برنامه همچنان مورد استفاده محققان ایرانی و خارجی قرار گرفت.

- فهرست کامپیوتری پیش از هزار کتاب و سند و بریده نشریات ایرانی و خارجی که در کتابخانه ویژه مرکز زنان بنیاد مطالعات ایران جای دارد تهیه و تنظیم گردید.

"Medicine and X-ray in Iran from the 19th to the 20th Century: A History of the Transition and Transformation of the Profession"

این کتاب در زمینه تاریخ پزشکی و تاریخ تحول پزشکی در ایران است.

تاریخ پزشکی در ایران از سده هفدهم تا سده بیستم میلادی را در بر می‌گیرد. در این کتاب به بررسی تحول پزشکی در ایران از سده هفدهم تا سده بیستم میلادی پرداخته شده است. در این کتاب به بررسی تحول پزشکی در ایران از سده هفدهم تا سده بیستم میلادی پرداخته شده است. در این کتاب به بررسی تحول پزشکی در ایران از سده هفدهم تا سده بیستم میلادی پرداخته شده است.

کتاب‌ها و نشریات رسیده

- علی اکبر سعیدی سیرجانی، افسانه‌ها: شیخ ربا، یک شب و دو منظره، گُستامسا، مزدا، ۱۳۷۱.
- منوچهر پارسا دوست، نقش سازمان ملل در جنگ عراق و ایران، تهران، انتشار، ۱۳۷۱.
- امیرحسین چهل تن، تالار آئینه، تهران، به نگار، ۱۳۶۹.
- امیر شالچی، گلریزنامه، افسانه‌های بومی به نظم پارسی دری، برلن، انجمن فرهنگی دهخدا، [۱۹۹۲].
- یوگنی ادواردویچ برتلس، ادبیات فارسی، ترجمهٔ سیروس ایزدی، برلن، ۱۳۷۱.
- رحمان کریمی، برشاوش، مجموعه شعر، کلن، ۱۳۷۱.
- جهانگیر کورجی کویاجی، پژوهش‌هایی در شاهنامه، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، تهران، زنده رود، ۱۳۷۱.
- بهمن فرسی، نبات سیاه، مجموعهٔ قصه‌های کوتاه، لندن، دفترخاک، ۱۳۷۱.
- احمد بن کوهی، حرفای گنده گنده، همراه با طرح‌های بهمن فرسی، لندن، دفترخاک، ۱۳۷۱.
- قاسم لادبن، یکصد و یک رباعی، بستن، انجمن فرهنگی پارس، ۱۳۷۱.
- علی اوحدی، نگاهی به ادبیات معاصر دری در افغانستان، کپنهاگ، کانون فرهنگ ایران، ۱۳۷۱.
- ایرج معانی، بیماری نامرئی، افسردگی‌های روانی، واشنگتن، کتابفروشی ایران، ۱۳۷۱.
- منوچهر جمالی، همگام هنگام، [ب.ت.]، [ب.ن.]، ۱۳۷۱.

* * *

- اندیشه و خیال، شمارهٔ ۶، پاییز ۱۳۷۱، هوستون.
- پژوهش، شمارهٔ ۲۵، ژانویه ۱۹۹۳، کلمبوس.
- کلک، شمارهٔ ۳۱، مهر ۱۳۷۱، تهران.

- نشریه حقوق بشر، سال نهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۷۱، برلین.
- فصل کتاب، سال سوم، شماره‌های سوم و چهارم، بهار ۱۳۷۱، لندن.
- گنجینه اسناد، سال دوم، دفتر اول و دوم، بهار و تابستان ۱۳۷۱، تهران.
- علم و جامعه، سال چهاردهم، شماره ۱۰۶، آذر ۱۳۷۱، واشنگتن، دی. سی.
- لقمان، سال هشتم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۷۱، تهران.
- ره آورد، سال هشتم، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۱، لس آنجلس.
- رونق، سال اول، شماره پنجم، مرداد ۱۳۶۹، تهران.
- بررسی کتاب، سال سوم، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۷۱، لس آنجلس.
- تحقیقات اسلامی، سال پنجم، شماره ۱ و ۲، ۱۳۶۹، تهران.
- صوفی، شماره ۱۵، سپتامبر ۱۹۹۲، لندن.
- زن ایرانی، سال هفتم، شماره سوم، پاییز ۱۳۷۱، تورانتو.
- نشر دانش، سال دوازدهم، شماره ششم، مهر و آبان ۱۳۷۱، تهران.
- اسپند، سال سوم، شماره دهم، تیر- شهریور ۱۳۷۱، فیلادلفیا.
- مهرگان، سال اول، شماره ۳، پاییز ۱۳۷۱، واشنگتن.
- مانترا، سال پنجم، شماره ۱۹، تابستان ۱۳۷۱، میشن هیلز.
- بیاض، مجله تحقیقات فارسی سال ۸، شماره ۲، ۱۹۸۸، دهلی.

* * *

- Shahrokh Meskoob, *Iranian Nationality and the Persian Language*, Tr. Michael Hillmann, Washington, D. C., Mage, 1992.

- Hamid Dabashi, *Theology of Discontent: the Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York, New York University Press, 1993.

Daryush Shayegan, *Cultural Schizophrenia; Islamic Societies Confronting the West*, Translated from the French by John Howe, London, Saqi Books, 1992.

- Mary Boyce, *Zoroastrianism; Its Antiquity and Constant Vigor*, (Columbia Lectures on Iranian Studies, No. 7), New York, Mazda, 1992.

- George A. Bournoutian, *The Khanate of Erevan Under Qajar Rule, 1795-1828*, (Persian Studies Series, No, 13), New York, Mazda, 1992.

- Linda Komaroff, *The Golden Disk of Heaven: Metalwork of Timurid Iran*, (Persian Art Series, No. 2), New York, Mazda, 1992.

- Mohammad Ebn-e Monavvar, *The Secrets of God's Mystical Oneness*, Tr. John O'Kane, (Persian Heritage Series, No. 38), New York, Mazda, 1992.

- Gilbert Lazsrd, *A Grammar of Contemporary Persian*, (Persian Studies Series, No. 14), New York, Mazda, 1992.

- Muhammad A. Dandamayev, *Iranians in Achaemenid Babylonia*, (Columbia Lectures on Iranian Studies, No. 6), New York, Mazda, 1992.

- C. A. Storey, *Persian Literature*, Vol. V, Part I, London, The Royal Asiatic Society, 1992.

* * *

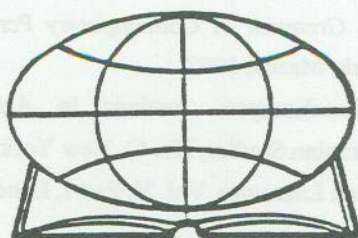
- *The Middle East Journal*, Vol. 47, Winter 1993.

- *Chanteh*, Vol. I, No. 1, Fall 1992.

- *Hamdard Islamicus*, Vol. XV, No. 3, Autumn 1992.

Persian Journal for
Science and Society
P.O. Box 7353
Alexandria, Virginia 22307

علم و جامعه



جنگ اجتماعی - سیاسی - فرهنگی

مدیر: دکتر ناصر طهماسبی

نشانی:

Persian Journal for
Science and Society

P.O.Box 7353

Alexandria, Virginia 22307

بهای اشتراک: یکساله ۳۰ دلار

ده آوردن

پیامنامهٔ آزاداندیشان ایران

ناشر و سردبیر: حسن شهباز

مدیر: گیتی شهباز

چهارشماره، هریک ۳۲۴ صفحه

فقط

۲۸ دلار در آمریکا - ۳۶ دلار دیگر کشورها

قبول اشتراک با کارت اعتباری

در آمریکا و کانادا:

1-800-547-IRAN

در لوس آنجلس:

1-818-774-0350

کتابفروشی ایران مرکز عرضه کتابهای فارسی و انگلیسی مربوط به ایران در زمینه های مختلف

IRANBOOKS

PERSIAN & ENGLISH BOOKS ABOUT IRAN

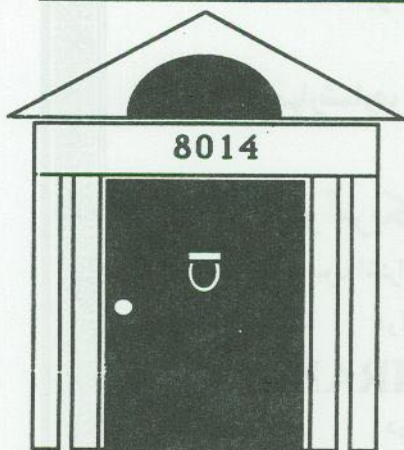
CATALOG 1991

کتابفروشی ایران
در واشنگتن

(301) 986-0079

FAX: (301) 907-8707

8014 Old Georgetown Road
Bethesda, Maryland, 20814. USA



ساعات کار: از ۱۰ صبح

تا ۶ بعد از ظهر

هر روز، غیر از یکشنبه ها



8014 Old Georgetown Road
Bethesda, Maryland, 20814
U.S.A.

Tel. (301) 986-0079

Take Exit 36 (Old Georgetown Rd) off the Beltway (I-495) towards Bethesda. IRANBOOKS is the white house on your right immediately after Battery Lane, numbered 8014, on Old Georgetown Rd, across the street from the Rescue Squad.

HOURS:

Monday - Saturday 10AM - 6PM U.S.A. EDT
Sundays by appointment

اوستا

کهن ترین سرودها و متنهای ایرانی

گزارش و پژوهش

جلیل دوستخواه

۱۱۹۶ صفحه - دو جلد

چاپ اول - ۱۳۷۱

بهای دوره دو جلدی ۱۲۰۰ تومان



آشارات فردا

the hagiographical literature suggests that Baqi Billah agreed with his disciple's position, there are a number of reasons for supposing that this might not be quite accurate. One of them is the fact that Khwaja Khurd (along with his brother Khwaja Kalan) established a rival Naqshbandi *Khanaqah* and never swerved from his devotion to Ibn al-'Arabi. In an Arabic work, *al-Fawa'ih*, he writes: "A group has supposed that *tawhid* is in *shuhud*, not *wujud*, but they have not reached the reality of the station. Another group has verified that *wujud* is the same as *shuhud* and that the *shuhud* that opposes *wujud* is of no account."

Khwaja Khurd is the author of several beautiful and simple Persian works that display his mastery of *wahdat al-wujud*. His *Nur-i Wahdat*, whose text is provided in this article, illustrates that a vision of the oneness of all things does not contradict careful observance of the Shariah.

Doctrinal and Theoretical Gnosis and Spiritual Wayfaring in Sufism

Seyyed Hossein Nasr

Theoretical gnosis, that is, doctrinal and metaphysical expositions of the truths of Sufism appeared in the Islamic world in the 6th/12th and 7th/13th centuries and spread especially through the teachings of Ibn 'Arabi and his school. While it spread widely particularly in Iran, it was also opposed by several circles.

The author discusses the opposition of various groups such as certain Shari'ite scholars, metaphysical expositions, philosophers with a rationalistic bent and finally, in the recent period, modernists influenced by various schools of Western philosophy and opposed to all traditional thought. The author responds to their criticism of theoretical gnosis and discusses why its appearance was necessary from the point of view of the integral tradition of Sufism and has played a very important role as far as spiritual practice and travelling upon the path of Sufism are concerned.

The Concept of Knowledge in Rumi's Mathnawi

Mohammad Este'lami

The definition of *'ilm* or knowledge in Rumi's Mathnawi embraces the generally accepted definitions of science, knowledge, philosophy, theology or mysticism. In Rumi's view, however, the concept of *'ilm* at the same time both transcends and, in a sense, differs from the concepts usually associated with the terms such as science, knowledge, or philosophy.

Indeed, there are two main definitions for *'ilm* in the Mathnawi. In the first definition *'ilm* is related to the visible and the material existence and is, therefore, accessible to man through educational institutions and scientific experimentation. In the other definition *'ilm* is not worldly or material and, therefore, can not be taught and is not accessible through books, laboratories or educational institutions. This extraordinary *'ilm* attests to the fact that the Truth lies beyond ordinary human knowledge. It is related to an awareness of the invisible and transcendental world which is the only real and eternal aspect of existence. Thus, to be well-versed in any particular scientific or scholastic field does not by itself open a window to that invisible world.

Rumi never doubts or denigrates the values of scholarship and scientific endeavors. His overriding consideration is, however, that all knowledge, science, and culture, must serve as a stepping stone for man to attain a higher level of consciousness and to reach the highest plateaus of spiritual and humane understanding. In this comprehensive definition of *'ilm* the ultimate function of all institutions of learning would be, therefore, to facilitate the elevation of man to such lofty levels of understanding and gnosis.

Khwaja Khurd's *Nur-i Wahdat*

William C. Chittick

Khwaja Khurd was born in 1010/1601. His father was Shaykh Muhammad Baqi Billah (d.1012/1603), who was instrumental in establishing the Naqshbandi Sufi order in India. Baqi Billah is known mainly as the master of Shaykh Ahmad Sirhindi (d. 1034/1624), who proposed the idea of *wahdat al-shuhud* as a corrective to *wahdat al-wujud*, the supposed position of Ibn al-'Arabi. Although

active engagement with the most crucial theological, philosophical and mystical issues of his time. A close reading of *Shakwa' al-Gharib* provides a window onto the inner sanctum of the Persian and Islamic moral imagination--in relentless pursuit of certitude and serenity in the face of a perpetually recurring sense of uncertainty, doubt and anxiety of being.

Epistemological Significance of Suhrawārdi's Persian Writings

Mehdi Aminrazavi

In this article an attempt has been made to demonstrate that some of the interpretations of Suhrawardi's doctrine of illumination [*Ishraq*] have been somewhat inaccurate and that the correct interpretation of this doctrine has to take into account Suhrawardi's mystical works written in Persian. Among these inaccuracies include the following: (a) An ultra rationalistic interpretation of Suhrawardi which disregards the Sufi elements of *Ishraq* and considers the peripatetic works of Suhrawardi to be his major contribution; (b) An Avicinian interpretation which maintains that through rationalization alone one can have a vision of truth which Suhrawardi equates with the experience of illumination and; (c) The view that holds the doctrine of illumination to be a perfect blend of reason and intellectual intuition.

It is a combination of the mastery of rationalistic philosophy and inner purification which leads to the experience of illumination. The problem, according to the author, lies in the question as to which should come first, rationalistic philosophy or inner purification. The author argues that his interpretation of Suhrawardi's philosophy emphasizes the primacy of inner purification since the core of the doctrine of *Ishraq* is Sufism. He further argues that the Persian mystical narratives of Suhrawardi are essential clues to the understanding of his philosophy, in fact, more essential than his Peripatetic writings. According to the author, Suhrawardi ultimately advocated practical wisdom and not discursive reasoning as the only way of becoming "illuminated."

scholars of Akbar's court. It was through Dara Shukūh's Persian translation that the philosophy of *Upanishads* was introduced to Europe.

The interaction of Islamic Sufism and Hindu and Buddhist traditions have been noticed. Sufi thought, practice and organization in South Asia were inspired and rotated within the perimeters laid down by the Iranian thinkers. Indian Sufism was particularly influenced by Suhrawardī, Abū Sa'īd Abul-Khair, Sanā'ī, 'Aṭṭār, Rūmī, 'Irāqī, Hallāj, Khwāja 'Abdullāh Anṣārī, Ghazzālī, Hujwīrī and Jāmī, among others. Taken as a whole, the Persian Sufi ideas and traditions supplied to Muslim mystical movement in South Asia its motive power, its driving force, its ideals and its goals.

‘Ayn al-Qudat’s Trial According to His *Apologia*

Hamid Dabashi

‘Ayn al-Qudat al-Hamadani’s (492/1098-525/1131) *Shakwa’ al-gharib* is one of the most remarkable texts of medieval intellectual history. In this short, concise, and deliberate apologia, delivered in first person narrative, ‘Ayn al-Qudat defends himself against the charges of heresy, claims to divinity, and a few other related accusations levelled against him by a number of leading theologians and jurists. At the peak of his intellectual achievements, attained at the early age of thirty-three lunar years, ‘Ayn al-Qudat was captured in his native Hamadan and imprisoned in Baghdad. From his prison cell, he delivered one of the most astonishing documents in the history of Persian and Islamic mystical thought.

In *Shakwa’ al-Gharib* (literally, the complaint of the exile), ‘Ayn al-Qudat provides a personal assessment, rare in the individuality of its conception and delivery, of some of the most troublesome issues in the Islamic intellectual history. The clarity of his personal voice and the brilliance of his moral imagination are so powerful and passionate that since al-Ghazzali’s *al-Munqidh min al-Dalal* we have never heard a Persian thinker speak of his inner doubts and anxieties, convictions and capabilities, so clearly and convincingly. As ‘Ayn al-Qudat gives an account of the charges brought against him, and as he provides a brilliant response to them, we witness the mind of one individual thinker in

Persian Influence on the Development of Literary And Sufi Traditions in South Asia*

Khaliq Ahmad Nizami

In this article, which is a reproduction in Persian of the Foundation for Iranian Studies' and the George Washington University's joint Annual *Norūz* Lecture by a Distinguished Scholar of Iranian Studies, Professor Khaliq Ahmad Nizami traces the influence of Iran on the development of South Asian culture, particularly its social and religio-philosophical thought. The spirit of medieval Persian Renaissance turned Iranian traditions into a vibrant force and shaped the socio-political ideals of the Sultans, the literary and artistic paradigms of scholars, the moral code and spiritual goals of the Sufis, the melodies of the musicians and the parameters of medical science.

It was generally believed in India during the Sultanate period that kingship was not possible without emulating Persian customs, ceremonies and principles of government. From Hasan Nishapuri, the earliest historian of Delhi Sultanate (*Taj al-Ma'āthir*) to Khair al-Din Ilāhābādī, the last historian of the Mughal Empire (*Ibrat Nāmah*), the Iranian pattern determined the collection and presentation of historical data. In the field of learning and literature, Iranian influence shaped the contour and conspectus of historiography, poetry, *tasawwuf* (mysticism), *Insha'* (epistolary principles) and *tibb* (medicine). The Persian poetic genius found a congenial atmosphere at Akbar's court and its influence spread far and wide. In all important genres of poetry--*ghazal*, *mathnawī* and *qasidah*--the success of a poet in South Asia was measured by the extent of his approximation to standards set by the Iranian poets. The *Shāhnāmeh* influenced the politico-cultural thinking of the people so deeply that its translations were undertaken in several Indian languages, including Urdu, Hindi and Gujurati. The process of what Iqbal calls *ādamgari* (shaping the Man), and which later on became the *summum bonum* of mystic activity, begins in the 13th century with Sa'dī, Rūmī, 'Irāqī and other masters of Persian poetry. Hafiz's literary reputation reached India during his lifetime and his poetry came to represent the quintessence of the romantic fervor of Iran. The *Khamsah* tradition in India owes much of its elan to Nizāmī of Ganja, the most resplendent poet of romantic epic. The masters of Persian *qasidah*--Rūdakī, 'Unsurī, Farrukhī, Khāqānī, Anwarī and others--determined *qasidah* patterns and motifs in India. Persian became the language of all Indian religions when *Mahabharat*, *Ramayan*, *Atharban*, *Haribas* and other religious texts were rendered into Persian by the

The Influence of the Iranian Sūfis on Arab Literature: Poetry and Prose*

Ahmad Mahdavi Damghani

The term *adab* in Islamic culture has a practical as well as an intellectual connotation. Practical *adab* defines an area of behavior which is generally known as "polite." Intellectually, *adab* means literature in the wider sense of the term. Iranian sūfis have played a very important role in the development and perfection of practical and intellectual *adab* in the Arab and other Islamic societies. The first book in Arabic on practical *adab* was written in the 2nd century A.H./9 A.D. by 'Abdullāh Ibn-Mubāarak Marwazī of Khurasan. Marwazī's was followed by some twenty books, also on practical *adab*, mostly written in Arabic by Iranians.

Toward the end of the 4th century A.H., two famous Iranian sūfi masters, Abū Bakr Gulābādī Bukhārāī and Abū Nasr Sarrāj Tūsī composed *al-Ta'arruf* and *al-Luma'* respectively, where the intellectual foundations as well as practical rules of *taṣawwuf* were elaborated. Indeed, with few exceptions (notably Ahmad Ibn-'āsim Anṭākī, Hārith Ibn-Asad Muḥāsibī, Abū Sa'īd al-A'rābī, and Abū ṭālib Makkī who were Arabs), Iranians spearheaded the development and perfection of practical and intellectual *adab* within the Muslim community in the years to come. Some of their work represents the best in mundane Arabic prose.

The first gnostic Arabic poems were composed by Iranian sūfis. Iranians introduced the *Rubāī*, the quatrain form, to Arabic poetry. The first Arab sūfi poet to use the form, Ibn Fāriz Misrī, learned it from Iranians. A particularly important contribution of Iranians to Arab gnostic *adab* is the sūfi interpretation and explication of the Holy Qur'ān, which remained purely an Iranian undertaking until the 7th century A.H. Extant among these interpretative essays are Sulamī Nishabūrī's *Haqāyiq al-Tafsīr*, Tarmaḍī's *Nawādir*, Qushairī Nishābūrī's *Laṭāyif al-'Ishārāt*, and Rūzbihān Shīrāzī's '*Arā'is al-Bayān*. Ibn Arabī's *Fuṭūḥāt Makkīya* and *al-Jawāb al-Mustaqīm* are elaborations of discourses begun centuries before by Tarmaḍī and other Iranian sūfis.

Chivalry in Islamic Iran*

Mohammad Dja'far Mahdjoub

Referring to both the writings of Western scholars and the first hand indigenous documents, treatises, books and epic stories on the concept and institutions of *Javanmardi* [chivalry], the author suggests that chivalrous behavior of either individuals or groups dates back to pre-Islamic, and even pre-historic, Iran. Historically, in both Iran and Arab societies *javanmardi* and gnostic philosophy shared a number of common characteristics. Renunciation of worldly goods and aspirations, altruism and patience in the face of adversity were among the basic norms of behavior displayed by early *Javanmards* and sufis both. Furthermore, according to the author, both *khaniqahs* [abodes of sufis] and *langars* [abodes of *javanmards*] gradually turned toward subtle and at times open rivalries. In fact, the competition between various groups of *javanmards* often led to armed and bloody skirmishes requiring intervention by government's security forces.

The author also describes in some detail how the code of chivalrous behavior influenced the business conduct of many a merchant or artisan guild in Iran. Each of these guilds drafted a manual of chivalrous conduct [*fotvvat-nameh*] which included the basic precepts and norms of behavior to which all members of the guild adhered in their business dealings. The author further suggests that these chivalry-oriented guilds survived in Islamic societies until early twentieth century. The author concludes this article by discussing the various genres of *fotvvat-nameh* and by citing some of the more noteworthy among them.

*Abstracts marked by an asterisk are prepared by *Iran Nameh*.
Abstracts without asterisk are prepared by authors.

THE ORAL HISTORY COLLECTION
OF THE
FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

Edited by Gholam Reza Afkhami
and Seyyed Vali Reza Nasr

With a Foreword by
Elizabeth B. Mason



FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES
1991

Contents

Iran Nameh
Vol. XI, No. 1, Winter 1993

Persian:

Articles
Book Reviews
Communications

English:

Chivalry in Islamic Iran

Mohammad Dja'far Mahdjoub

The Influence of the Iranian Sufis on Arab Literature

Ahmad Mahdavi Damghani

Persian Influence on Literary and Sufi Tradition in South Asia

Khaliq Ahmad Nizami

'Ayn al-Qudāt's Trial According to His *Apologia*

Hamid Dabashi

Epistemological Significance of Suhrawardi's Persian Writings

Mehdi Aminrazavi

The Concept of Knowledge in Rūmī's *Mathnawī*

Mohammad Este'lami

Khawāja Khurd's *Nūr-i Wahdat*

William C. Chittick

Doctrinal and Theoretical Gnosis and Spiritual Wayfaring in Sufism

Seyyed Hossein Nasr

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies
Published by
The Foundation for Iranian Studies

Editorial Board:

Daryush Shayegan
Shahrokh Meskoob

Book Review Editor:

Ahmad Karimi-Hakkak

Managing Editor:

Hormoz Hekmat

Advisory Board:

Guitty Azarpay, University of California, Berkeley
Peter J. Chelkowski, New York University
Richard N. Frye, Harvard University
M. Dj. Mahdjoub
S. H. Nasr, George Washington University
Roger M. Savory, University of Toronto
Ehsan Yarshater, Columbia University

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the study, promotion and dissemination of the cultural heritage of Iran.

The Foundation is classified as a Section (501) (c) (3) organization under the Internal Revenue Service Code.

The views expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal.

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

Telephone: (301)657-1990

Iran Nameh is copyrighted 1992
by the Foundation for Iranian Studies
Requests for permission to reprint
more than short quotations
should be addressed to the Editor

Annual subscription rates (4 issues) are \$35.00 for individuals, \$20.00 for students, and \$55.00 for institutions.

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing add \$6.80 for surface mail. For airmail add \$12.00 for Canada, \$22.00 for Europe, and \$29.50 for Asia and Africa.

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

Chivalry in Islamic Iran

Mohammad Dja'far Mahdjoub

The Influence of the Iranian Sufis on Arab Literature

Ahmad Mahdavi Damghani

Persian Influence on Literary and Sufi Tradition in South Asia

Khaliq Ahmad Nizami

'Ayn al-Qudāt's Trial According to His *Apologia*

Hamid Dabashi

Epistemological Significance of Suhrawardi's Persian Writings

Mehdi Aminrazavi

The Concept of Knowledge in Rūmī's *Mathnawī*

Mohammad Este'lami

Khawāja Khurd's *Nūr-i Wahdat*

William C. Chittick

Doctrinal and Theoretical Gnosis and Spiritual Wayfaring in Sufism

Seyyed Hossein Nasr