

عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۳۴، ۳۳

گردآوری و تدوین

دکتر سیدمصطفی آزمایش

سرشناسه	: آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ - ، گردآورنده.
عنوان و نام پدیدآور	: عرفان ایران (مجموعه مقالات) ۳۳ و ۳۴ / گردآوری و تدوین مصطفی آزمایش.
مشخصات نشر	: تهران: حقیقت، ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری	: ۲۷۷ ص.: نمونه؛ ۲۱×۱۴ س.م.
شابک	: ۳۰۰۰۰ ریال 978-600-5231-02-1
وضعیت فهرست نویسی: فیبا	
یادداشت	: کتابنامه به صورت زیر نویس.
موضوع	: عرفان - ایران - مقاله‌ها و خطابه‌ها.
موضوع	: آداب طریقت - مقاله‌ها و خطابه‌ها
موضوع	: تصوّف - مقاله‌ها و خطابه‌ها.
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۸۷ ۴۸۴۸۳۶۵ ع ۴۴۶ / ۲۸۶ BP
رده‌بندی دیویی	: ۲۹۷/۸۳
شماره کتابشناسی ملی	: ۱۳۱۹۱۴۰

عرفان ایران : مجموعه مقالات (۳۳ و ۳۴)

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش

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

صندوق پستی: تهران، ۳۳۵۷ - ۱۱۳۶۵

تلفن: ۸۸۷۷۲۵۲۹؛ فاکس: ۸۸۷۹۱۶۵۲

تلفن مرکز پخش: ۵۵۶۳۳۱۵۱

Site: www.haqiqat.ir

Email: info@haqiqat.ir

چاپ اول: ۱۳۸۸

تعداد: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۳۰۰۰ تومان

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

- آراء و نظریات مندرج در مقالات و مطالب

عرفان ایران ضرورتاً مورد قبول گردآورنده آن نیست.

- عرفان ایران در ویرایش و تلخیص مطالب مجاز

است.

فهرست مندرجات

..... مقالات

- معنای اولیة شیعه: به مناسبت میلاد امام حسین (ع) حاج دکتر نورعلی تابنده ۵
- اسم و مستی دکتر حسن ابراهیمی ۱۶
- علم و معرفت از دیدگاه ابونصر سراج طوسی جمشید جلالی ۴۸
- نظر میرزای قمی درباره خطبة البیان رضا اسدپور ۶۶
- نشر متون صوفیانه مفید است یا مضر؟ سید محمدعلی جمالزاده ۸۷
- شرح زندگی بزرگان نعمت‌اللهی در دکن عبدالجبارخان آصفی نظامی ۹۷
- درک یک عالم معنوی هانری کربن ۱۱۲
- ترجمه دکتر شاهد چوهدری
- ترجمه مرسله همدانی

..... تصحیح متون

- رساله منامیه میر سیدعلی همدانی ۱۲۱
- تصحیح: روح الله رجبی

..... عرفان و هنر

- متافیزیک شعر دکتر سیدحسن امین ۱۴۰
- حیرت صوفیانه و هنر اسلامی آندری اسمیرنوف ۱۷۹
- ترجمه اسماعیل پناهی

..... عرفان و ادیان.....

• فیلوکالیا: کتاب مقدّس عرفان مسیحی ارتدکس محبوبه هادنیا ۱۹۷

..... معرّفی کتاب.....

• اندر اسلام ایرانی زینب پودینه آقایی، دکتر رضا کوهکن ۲۱۸

هانری کربن

• تجلیات معنویت اسلامی فاطمه شاه‌حسینی ۲۳۱

سیّد حسین نصر

• پرتوهای چینی نور تصوّف حسن مهدی پور ۲۴۰

ساچیکو موراتا

• کتاب تصوّف اسرئ دوغان ۲۶۲

به کوشش جمیل چیفتچی

• مبانی هنر اسلامی حجّت پویان ۲۷۱

ترجمه و تدوین: امیرنصری

معنای اولیة شیعه^۱

به مناسبت میلاد امام حسین (ع)

حاج دکتر نورعلی تابنده

در این عید یک چشم ما به دیدار نور جدیدی شاد و چشم دیگرمان اشکبار است برای این که ما اکنون به یاد می آوریم که گذشتگان ما با آن حضرت چه کردند. آن کسی که در دامن مادر بزرگوار خود و تحت حمایت پدر بزرگوار و جدّ عالی مقدارش بزرگ شد به قول مورّخ و جامعه شناس معروف مسلمان ابن خلدون با شمشیر جدّ خود کشته شد به این ترتیب که شمشیر جدّ او را دیگران غصب کردند و با همان شمشیر او را شهید کردند یعنی گفتند؛ حسین از دین جدّ خود خارج شده است. ولی خانواده آن حضرت در این روز به مناسبت میلاد حسین (ع) هر دو چشمشان شاد بود. ما به پیروی از شادی آن خاندان شاد هستیم و اول به آنها تبریک می گوئیم که روحشان همه جا هست و از همه می شنوند و هیچ سلام و تبریکی را بی جواب نمی گذارند. ان شاءالله به ما هم جواب بدهند، جوابی نه درخور ما، که درخور ما چیزی نیست، درخور ما همین است که داریم

۱. متن تقریر شده بیانات ایشان در سوم شعبان سال ۱۴۲۹ مطابق با پانزدهم مرداد ۱۳۸۷.

ولی درخور آن انسان‌هایی که آنها را می‌خواستند، کسانی مثل شهدای کربلا. امیدوارم ما را هم همین‌طور حساب کنند و به ما پاسخ دهند. بعد از این به حاضرین که تشریف آوردید که با هم شاد باشیم، تبریک می‌گوییم و بالاخره به همه شیعیان و مسلمانان جهان. ضمناً این که امروز، یعنی تولد آن حضرت را، روز پاسدار اسم گذاشتند، اسم‌گذاری خوبی است. برای آن روزهای اول انقلاب که من در امور تاحدی وارد بودم، می‌توانم بگویم که این نام‌گذاری بسیار خوب و مناسب بود و من خود در آن ایام جوان‌هایی را می‌دیدم که با خلوص نیت جانبازی می‌کردند ولی حالا را نمی‌دانم. به هر جهت چشمان گریان را امروز ببندیم. ان شاء الله که خداوند گناه اسلاف ما که این خطا را مرتکب شدند و گناهان ما را هم با آنها ببخشد.

پس از اینکه ازدواج علی و فاطمه انجام شد و بعد از مدتی که به پیغمبر (ص) گفتند دخترت فاطمه حامله است، حضرت فرمود؛ وقتی کودک به دنیا آمد پستان به دهان او نگذارید و به او شیر ندهید و اول به من خبر بدهید. کودک که به دنیا آمد خیلی گریه می‌کرد، از این رو آنها برای این که کودک را آرام کنند شیر به او دادند. حضرت که برگشتند به ایشان خبر دادند ولی ایشان چیزی نفرمودند. همین دستور را در دفعه دوم که حضرت زهرا (ع) حامله شدند فرمودند. این دفعه کودک هرچه گریه کرد بنا به دستور پیغمبر به او اعتنا نکردند، تا پیغمبر از سفر برگشتند و زبان خود را در دهان کودک گذاشتند و او آرام و ساکت شد.^۱ این که پیغمبر فرمودند؛ «انا من حسین و حسین منی» شاید جهت ظاهری اش همین امر بوده یا اشاره به این بوده که گفتار حسین از زبان پیغمبر بود؛ همان زبان که در دهان پیغمبر بود، در دهان حسین بود. از این رو از همان اول تولد، مسلمانان تصوّر می‌کردند که

۱. بحارالانوار، مجلسی، ج ۴۳، ص ۲۵۴.

پیغمبر حتماً نقش خاصی برای کودک پیش‌بینی کرده که فرمود تا من نیایم غذا به او ندهید.

در واقعه کربلا هفتاد و دو نفر شهید شدند و حال آن‌که به قول معترضی که می‌گفت: در جنگ‌ها میلیون‌ها نفر کشته می‌شوند، چرا آن واقعه در عالم این چنین اثر کرده است؟ یعنی آن قدر که راجع به این واقعه و شهادت هفتاد و چند نفر کتاب نوشته و گفته شده راجع به هیچ یک از جنگ‌های در عالم اسلام بلکه مجموع آنها نوشته نشده است ولی راجع به فاجعه کربلا هنوز هم به عنوان قصه‌ای که کهنه نشده بخصوص در نزد شیعیان سخن گفته می‌شود.

یک قصه بیش نیست غم عشق و این عجب

کز هر زبان که می‌شنوم نامک‌تر است
 آن فاجعه در مقطع خاصی در تاریخ اسلام بود. در تاریخ ایران از ظهور و سقوط سلسله سلطان‌ها و شاهان زیاد گفته می‌شود. در یک مقطع خاص همیشه این تغییرات انجام می‌شد منتها بعد از مدتی همان روال ادامه پیدا می‌کرد ولی با قضیه کربلا و وقایع امام حسین دوران جدیدی در تاریخ اسلام شروع شد به طوری که خیلی از مستشرقین آغاز تشیع را همین تاریخ و با این فاجعه می‌دانند. علتش هم این است که آنها به ظواهر اسلام فقط توجه دارند و به صرف این‌که اسم شیعه را در کتاب‌های اولیه اسلامی ندیده‌اند این طور قضاوت می‌کنند. درست است که مهم‌ترین عاملی که بعد از آن، تشیع علنی شد، بعد از آن‌که بنی‌امیه آمدند و بر ضد اسلام جنگیدند، حیات و فعالیت‌های امام حسین بود، ولی اشتباه آنها این است که خیال می‌کنند چون دنیای امروز به گونه‌ای شده که همه چیز سیاسی شده، تشیع هم یک جریان سیاسی است. اکنون طوری شده که خود ما می‌بینیم که اگر کسی به کسی لبخند زد این برایش معنای سیاسی دارد و حال آن‌که ممکن است در آن

وقت یکی او را مثلاً قلقلک داده باشد. یا اگر فلان کس به فلان کس اخم کرد، معنایش این است که اوضاع سیاسی عوض می شود. حال آنکه چه بسا آن وقت آن شخص درد جسمانی داشته است. متأسفانه همه چیز سیاسی شده و معنای سیاسی یافته و این امر خصوصاً در امور اعتقادی و فرهنگی خطرناک است. در مورد شیعه هم بعضی از کسانی که تحقیق می کنند شیعه را به عنوان یک گروه یا حزب سیاسی در نظر می گیرند و به تصوّر خود بررسی می کنند که در یابند این حزب از کی شروع شد؟

حقیقت این است که شیعه یک گروه فکری داخل اسلام و اصولاً اسلام واقعی است. شیعه مانند انسان نیرومندی که در مقابل سیلی که آمده و همه چیز را می برد و نابود می کند ایستاده است و دست خود را دراز کرده تا کسانی که دستشان به دست او می رسد، نجات پیدا کنند و نگذارد اینها بروند. این شیعه است. شیعه ای که در بحرانها و انقلاب جهان امروز ایستاده و آنچه را که خداوند مقرر کرده که بماند، نگه می دارد. بنابر آیه شریفه فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً^۱ آن زوائد مانند کف آب می آید و می رود وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ^۲ آنچه به نفع مردم است مکث می کند و می ماند.

وقتی پیغمبر اکرم مبعوث شد، در ابتدا دعوت ایشان برای عده ای عجیب و غریب بود. انسانی که تا آن وقت او را به عنوان فردی امین و راستگو و فداکار با دیگر خصوصیات والای اخلاقی می شناختند که همه مردم حتی بت پرستها امیدوار بودند که چنین کسی حکومت کند، او ظاهر شد و چنین سخنانی را گفت، درست مثل قطعه جواهری که در سرزمینی آلوده افتاده و خداوند به دست خویش

۱. سوره رعد، آیه ۱۷.

۲. همان.

این قطعه جواهر را در آورد و سُست و به عرب‌ها نشان داد و گفت: این جواهری است که می‌خواهید و از خود شما و متعلق به شماست. به این ترتیب دوران جدیدی شروع شد. در بیست و سه سال آخر حیات پیامبر، مردم روی آسایش را دیدند و خدا را شناختند. البته بعد از پیغمبر هم در زمان شیخین، ابوبکر و عمر، مسلمانانی که به ظواهر نگاه می‌کردند، در ظواهر نقصی نمی‌دیدند و لذا فرض و تصوّر می‌کردند که اینها هم حتماً همین راه را ادامه می‌دهند در حالی که ما حالا می‌دانیم گرفتاری‌ها از همان ایام شروع شد. حضرت علی (ع) هم که می‌دیدند لاقبل ظواهر اسلام اجرا می‌شود، اعتراضی نمی‌کردند. چون همه مردم لایق نبودند که به باطن پیردازند. عمر که آمد اجتهاد کرد که روزهای آخر عُمر جانشین تعیین کند. او دید که اکثر عشره مُبشّره یعنی همان ده نفری که به روایت اهل سنت پیامبر به آنها بشارت بهشت داده بود، از جمله علی (ع)، عثمان، طلحه، زبیر، عبدالرحمن بن عوف، سعید و ابوعبیده حاضرند. البته شیعه غالباً این قول را قبول ندارند و می‌گویند چنین نیست که پیامبر به اینها وعده بهشت داده باشد. ولی فرضاً درست باشد و پیغمبر چنین چیزی فرموده باشند، آن وقت که ایشان فرمودند اینها همه همین طور بوده‌اند برای این که حالات همه آن اشخاص، در آن وقت بهشتی بود ولی بعد خدا می‌داند! عمر هم درباره آنهايي که مانده بودند پیش خود گفت: عبدالرحمان عوف پولدار و ثروتمند است، طلحه و زبیر به حکومت بسیار بسته و علاقه‌مند هستند، راجع به علی دو ایراد گرفت: یکی این که علی زیاد شوخی می‌کند و مزّاح است و سبک می‌شود - چون خود عمر خیلی خشن و جدی بود و اصلاً هیچ شوخی‌ای از عمر نقل نشده است دیگر اینکه علی به خلافت خیلی حریص است. همین استنباط او درست نبود. به همان دلیل که مولوی در انتهای دفتر اول مثنوی در دفاع از حضرت علی (ع) در ردّ همین اتهام در ضمن

اشعاری که شاید زیباترین ستایش‌ها از آن حضرت به زبان فارسی باشد، می‌گوید:

آنکه او تن را بدین سان پی کند حرص میری و خلافت کی کند
زان به ظاهر کوشد اندر جاه و حکم تا امیران را نماید راه و حکم
تا امیری را دهد جانی دگر تا دهد نخل خلافت را ثمر^۱

علی (ع) همیشه می‌فرمود: خلافت حق من است ولی نمی‌گفت مرا خلیفه کنید. می‌فرمود: پیغمبر خلیفه تعیین کرد هر که را که او تعیین کند خلیفه است. نه برای این که علی (ع) علاقه‌مند به خلافت بود به دلیل این که بعد هم به ابن عباس یا به خود عباس در موقع خلافت فرمود: این نعلین و کفش‌های پاره‌ام از حکومت بر شما قیمت بیشتری دارد.^۲ علی در دوران خلافت بارها آرزوی مرگ می‌کرد یعنی از خدا مرگ خویش را طلب می‌کرد و می‌فرمود اُنس وی به مرگ بیشتر از اُنس طفل به پستان مادر است.^۳

خلاصه مسلمانان مرتکب اشتباه بزرگی شدند. به هر تقدیر این هم دورانی بود که لااقل ظاهر اسلام حفظ می‌شد. زمان پیغمبر هم ظاهر و هم باطن حاکم بود. زمان دو نفر خلیفه اول ظواهر اسلام و حکومت عمدتاً محفوظ بود ولی بعد از آن ظواهر هم از بین رفت. در زمان عثمان و سپس بنی‌امیه ظواهر اسلام هم به تدریج از بین رفت. تا آن ایام، شیعه را شیعه علی می‌گفتند. شیعیان کسانی بودند که می‌گفتند؛ پیغمبر فرمود: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ»، ما هم دنباله‌رو — در لغت یعنی شیعه — علی هستیم. ولی این قول حاکی از یک فکر سیاسی نبود. مثل زمان ما نبود که برای نمونه چهار پنج حزب باشد و گروهی بگویند این یکی برای

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، به اهتمام توفیق سبحانی، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۷۸، ابیات ۶۲ - ۳۹۶۰، ص

۱۵۸

۲. نهج البلاغه، سید رضی، تصحیح صبحی الصالح، بیروت، ۱۹۸۰، خطبه ۳۳: وَاللَّهِ لَيْهِيَ [الْتَّلْعَل] أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ إِمَارَتِكُمْ.

۳. همان، خطبه ۴: إِنْ أَبْطَلِ أَنْسُ بِالْمَوْتِ مِنَ الطِّفْلِ بِتَدْيِ أُمِّهِ.

ریاست شایسته‌تر است و آن‌های دیگر بگویند؛ آن یکی شایسته‌تر است. برخی از مستشرقان می‌گویند؛ شیعه دسته‌ای هستند که می‌گویند؛ علی به حکومت شایسته‌تر است. این یک تفکر سیاسی حزبی است. اینها چون تشیع و هم‌چنین تصوف را اصولاً جدا از اسلام تصور کرده‌اند، به دنبال آن می‌گردند که آغاز پیدایش این دو را در تاریخ اسلام بیابند. چنان‌که استاد حقوق اسلام من در فرانسه، برژه واشون، صراحتاً می‌گفت ما چون تشیع را جزو اسلام نمی‌دانیم و آن را جزو موضوعات دپارتمان شرق‌شناسی می‌دانیم، اگر هم بخواهیم درباره تشیع تحقیق کنیم، با این زمینه به آن می‌پردازیم.

شیعه امری الهی و فکری الهی است که از همان ابتدای ظهور اسلام به عنوان باطن آن حضور داشت ولی هسته اولیه شیعه از آنجا پیدا شد که بعد از رحلت پیغمبر (ص) گروهی که در رأس آن علی (ع) بود معتقد بودند که پیغمبر علی را به خلافت تعیین کرده و خلافت الهی هم چیزی نیست که ما معین کنیم، خود خداوند باید تعیین کند. خدا هم توسط پیغمبرش علی را به عنوان خلیفه‌اش معین کرده است. به همین جهت خلفای قبلی - ابوبکر و عمر و عثمان - نیز می‌گفتند؛ ما خلیفه رسول‌الله هستیم ولی به نظر ما علی (ع) از آن اول خود را خلیفه‌الله می‌دانست. یعنی همان خدایی که فرمود: اَنتَ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً،^۱ او را خلیفه قرار داده بود. منتها نصب خلافت توسط پیغمبر بود و علی (ع) خود را مستقل نمی‌دانست برای این‌که بارها فرمود؛ «اَنَا عَبْدٌ مِنْ عِبِيدِ مُحَمَّدٍ»^۲ من بنده‌ای از بندگان محمد هستم، ولی پس از رحلت پیامبر خود را خلیفه‌الله می‌دانست. یک دسته هم می‌گفتند؛ خداوند خلیفه‌ای تعیین نکرده، بلکه پیغمبری فرستاده و بعد از آن

۱. سوره بقره، آیه ۳۰: من بر روی زمین خلیفه قرار می‌دهم.

۲. التوحید، شیخ صدوق، تصحیح حسینی تهرانی، قم، ۱۳۸۷، ص ۱۷۴.

دیگر کاری ندارد و بر خود ماست که تعیین کنیم چه کسی حکومت کند، از این رو غیر از علی را انتخاب کردند حتی طوری شد که علی در انتخاب حضور نداشت و الا نمی‌گذاشت چنین شود. در واقع تلقی این اشخاص از دین، منحصر به امر رسالت است و لذا پیامبر را کسی می‌دانند که فقط مأمور به ابلاغ احکامی به مردم بوده و جانشین پیامبر هم وظیفه‌اش صرفاً حفظ همین احکام است. در حالی که شیعه اولیه معتقد بود که اسلام باطنی دارد به نام ولایت و پیامبر نیز جامع هر دو شأن رسالت و ولایت است. ولایت جنبه الهی و معنوی اسلام است و این شأن دین، چیزی نیست که مردم به عقول و فهم خود، وارث نبی را تعیین کنند.

این اساس اولیه شیعه است که به دو طرز تلقی مختلف از خود اسلام و بلکه دین بازمی‌گردد و لذا قدمت آن به قدمت خود اسلام و بلکه دین است. هر کس که بگوید جانشین پیغمبر را خدا باید تعیین کند و خدا توسط پیغمبر خود علی را تعیین کرد، او شیعه به معنای اولیه و حقیقی آن است ولی آن که می‌گوید ما انتخاب می‌کنیم، شیعه نیست. این اصل شیعه است و بعدها مکاتب کلامی، فقهی و اصولی در شیعه پیدا شد و اختلاف افتاد. بنابراین اساس شیعه از همان اول، لااقل در زمان حیات پیغمبر، نهاده شده بود ولی کسی با نام شیعه علی نبود، دوستان علی بودند ولی آنها را با عنوان اختصاصی شیعه علی نمی‌گفتند و پس از رحلت حضرت رسول شیعه علی برجسته شد.

بر اساس همین بدفهمی گروهی این طور تصور می‌کردند که علی مبارزه می‌کند که خلافت را به دست آورد اعم از اینکه خلیفه واقعی باشد یا نباشد و شیعه علی هم قهراً به او کمک می‌کنند تا علی (ع) به حکومت و خلافت برسد به همان طریقی که سه خلیفه دیگر به خلافت رسیده بودند. اینها نیز متوجه امر ولایت و مقام معنوی علی (ع) نبودند و او را به خلیفه الله بودن نمی‌شناختند و از این رو به

علی می‌گفتند، حالا که عثمان مرده و ما خلیفه نداریم، تو خلیفه ما هستی. به همین دلیل خود را مجاز می‌دانستند با علی مبارزه کنند و خیلی‌ها هم به این حساب با علی مبارزه کردند. بعضی هم می‌دانستند که علی کیست ولی مع‌ذکب به ایشان خیانت کردند. مثلاً طلحه و زبیر که از صحابه خاص پیغمبر و از عشره مبشره بودند، این دو نفر حکومت بصره و کوفه را می‌خواستند لذا وقتی علی خلیفه شد خدمت حضرت آمدند و چون حضرت آنها را می‌شناخت به آنها منصب حکومت را نداد و آنها هم جنگ مشهور به جمل را به راه انداختند. البته عایشه، ام‌المؤمنین، در این ماجرا خیلی مؤثر بود. او که زن پیغمبر بود چون خودش فرزندی نداشت و پیغمبر از خدیجه فرزند داشت و همیشه هم حضرت از خدیجه تعریف می‌کرد، رقابت زنانه و به قولی حسادت، او را ناراحت می‌کرد. از طرفی فاطمه فرزندان داشت و هم خود او و هم فرزندانش مورد مهر و علاقه زیاد پیغمبر بودند اینها همه محرک‌هایی بود که او را به جنگ با علی (ع) واداشت. البته در اخبار آمده که بعدها که عایشه راجع به این قضایا پرسیدند، چون همیشه از عظمت علی (ع) تعریف می‌کرد، در جواب گفته بود: کاش نبودم که اصلاً چنین جریانی واقع نمی‌شد.

به هر تقدیر وقتی علی خلیفه شد، عده‌ای جنگ بصره را علیه علی (ع) آغاز کردند. اینها همه مغرض نبودند بلکه برخی جاهل و نفهم بودند به طوری که شتری را که عایشه روی آن نشسته بود، به پایش جراحت وارد کردند، در این حال دو سه نفر از قشون رفتند و عوض پای این شتر ایستادند طوری که شتر روی شانه‌های آنها بود. آنها چنین اعتقاد جاهلانه‌ای داشتند. جنگ که تمام شد و کشته‌ها بر روی زمین افتاده بودند، طلحه که زخمی شده بود کسی را دید و از او پرسید: آیا تو از قشون علی هستی یا قشون مخالف؟ گفت: از طرف علی هستم. طلحه گفت:

دستم به علی که نمی‌رسد، تو دست خود را پیش بیاور تا با تو به نمایندگی از طرف علی تجدید بیعت کنم. معلوم می‌شود که او گناه خود را فهمیده و پشیمان شده بود و در لحظه آخر می‌خواست به هر بهانه‌ای شده تجدید عهد کند. طلحه از بزرگان صحابه بود زبیر هم همین طور. زبیر پسر عمه حضرت بود. حضرت علی در صف مقابل زبیر را صدا کرد. زبیر خدمت علی رفت، علی فرمود که یادت می‌آید یک روز من و تو در حضور پیغمبر ایستاده بودیم. پیامبر در من نگرست و تو از من تعریف زیادی کردی و گفתי هیچ‌گاه دست از علی بر نمی‌دارم و پیامبر به تو فرمود: مواظب باش که روزی می‌آید که تو شمشیر روی همین علی بکشی. زبیر فکر کرد و گفت: بله، و افزود که اگر این سخن را به یاد داشتم، هرگز چنین جسارتی نمی‌کردم. او با چشمانی اشکبار برگشت و به قشون بازنگشت و به بیابان رفت. خلاصه بعضی هم این طور پشیمان می‌شوند، ولی به هر حال، آنها لطمه خود را زدند.

بعد هم که نوبت معاویه شد که آدم شیادی بود. معاویه که می‌دانست فرزندش از خود او خبیث‌تر است، به پسرش یزید توصیه کرده بود که با حسین کاری نداشته باشد، اگر هم بیعت نکرد از او بیعت نخواهد. او می‌فهمید که به هر نحوی هست باید با سیاست رفتار کند ولی یزید نفهمید و صفحه جدیدی در تاریخ اسلام ایجاد شد. بعد از قضیه عاشورا و بخصوص امامت حضرت سجاد که به خلافت رغبتی نداشتند مردم فهمیدند شیعه علی، حسن و حسین اصلاً همان‌طور که علی (ع) فرموده بود، راغب خلافت نیستند^۱ و ارزش آن از ارزش کفش بی‌قیمت حضرت برایشان کمتر است.^۲ و الا باید حضرت سجاد پسر امام حسین به انتقام خون‌هایی که در خانواده او ریختند مبارزه شدیدی می‌کرد و لشکر می‌کشید. این

۱. نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، خطبه ۲۰۵، ص ۳۲۲.

۲. همان، خطبه ۳۳، ص ۷۶.

بزرگواران می‌خواستند نشان دهند آنچه به بهانه اسلام انجام می‌دهند به قول ابن‌خلدون این است که می‌خواهند با شمشیر پیغمبر نوه پیغمبر را شهید کنند و اینها اسلام حقیقی نیست. نه اسلام آن چیزی است که خلیفه‌اش معاویه روز چهارشنبه برای مردم نماز جمعه بخواند^۱ و نه آنهایی که چهارشنبه نماز جمعه می‌خوانند مسلمان حقیقی هستند یا کسانی هستند که بخوانند حقیقت تشیع را بفهمند. از آنجا بود که شیعه به‌عنوان یک مکتب دینی، مذهبی، به‌عنوان شیعه علی شناخته شد. از این رو امام حسین فرمود: اگر اسلام جز با ریختن خون من محکم نمی‌شود، ای شمشیرها بشتابید، زودتر بیایید. شمشیرها هم شتافتند خون حسین را ریختند تا نهال اسلام تقویت شد.

حالا ما تاریخ را می‌بینیم که آن حضرت و یارانش شهید شدند ولی آن روزی که آن بزرگوار متولد شد ما آن روز را تبریک می‌گوییم به جد بزرگوار او که فرمود: انا من حسین و حسین منی، به مادر و پدر بزرگوار او، به برادرش حسن (ع) که پیغمبر درباره آن دو بزرگوار فرمود: الحسن والحسین امامان قاما او قعدا،^۲ حسن و حسین به هر جهت امام و پیشوا هستند چه نشسته باشند و چه قائم باشند. ولی مادر این باره چه می‌آموزیم؟ ما که نه از زندگی خود عبرت می‌گیریم و نه از زندگی گذشتگان خود. رسم جهان این است که هیچ‌کس از تجربه خود نتوانسته استفاده کند. چنان‌که گفته‌اند: «هنرمند و خرد پیشه را عمر دو باید در این روزگار تا به یکی تجربه آموختن با دیگری تجربه بردن به کار.» بگذریم، البته تولد همه بزرگان برای ما عید است ولی بعضی از آنان مثل امام حسین (ع) در تاریخ اسلام فصل جدیدی باز کردند و در کتاب الهی نیز فصل جدیدی بودند.

۱. مروج الذهب، مسعودی، قم، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۲.

۲. ارشاد، شیخ مفید، ج ۲، مؤسسه آل‌البت (ع)، ص ۳۰.

اسم و مستمی

دکتر حسن ابراهیمی^۱

طرح مسأله

بحث اسم و نسبت آن با مستمی از جمله مباحث مربوط به اسم، قطع نظر از معنا و مفهوم آن است. این گونه از مسائل و مباحث همانند خود اسم که معرفت و شناخت آن به اولیاء خدا نسبت داده شد،^۲ از اهمیت به سزایی نزد عرفا و متکلمان برخوردار بوده است. اما سخن در این است که آیا اسم قطع نظر از مستمی موضوعیت دارد یا اهمیت آن از حیث ارتباطی است که با مستمی دارد؟ این ارتباط چگونه است؟ آیا اسم عین مستمی است یا در عین حکایت از مستمی با آن مغایرت دارد؟ هم چنین اگر اسم را عین مستمی قلمداد کنیم، آیا مغایرتی هم قابل تصور است؟ در صورت وجود مغایرت – بنابر نظریه عینیت – چه تفاوتی می توان میان این نوع مغایرت با مغایرت مورد نظر طرفداران مغایرت اسم و مستمی قائل شد؟ هم چنین این بحث از چه زمانی مورد توجه دانشمندان مسلمان

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

۲. نک. ابن عربی، العبادله، ۴۸.

قرار گرفته است؟ آیا متقدمان نیز به آن پرداخته‌اند یا خیر؟

پیشینه بحث

بحث اسم و نسبت آن با مسمی از جمله مباحث مشترک میان متکلمان و عرفا و در عین حال از متفرعات تعریف اسم است. بدین معناکه مفهوم و معنای اسم در حکم به عینیت و یا مغایرت اسم و مسمی نقشی بنیادین دارد. این بحث در میان متکلمان، بیشتر نزد متأخرین مورد توجه قرار گرفته و قدما بیشتر به شرح معانی اسماء الله و بازگشت آنها به صفات و افعال توجه داشته‌اند، اما متأخرین شرح معانی اسماء را به کتاب‌های مختص این بحث (شرح الاسماء) واگذارده و در بحث اسماء به دو مبحث عمده: اسم و مسمی و توفیقیت اسماء الله پرداخته‌اند.^۱

ابن تیمیه ضمن تأکید بر وجود نزاع درباره نسبت اسم و مسمی، رواج و شیوع این بحث را مربوط به دوره بعد از ائمه اهل سنت، به‌ویژه بعد از احمد بن حنبل و دیگران می‌داند. توجه احمد بن حنبل و دیگران به این بحث بیشتر به منظور رد و انکار بر جهمیه بوده است؛ چراکه این گروه بر مبنای مخلوق بودن اسماء، اسم را غیر مسمی شمرده‌اند.^۲

برخی از اهل سنت نیز از سخن گفتن درباره غیریت و یا عینیت اسم و مسمی، نفیاً و اثباتاً خودداری کرده و هر اظهار نظر در این باره را بدعت شمرده‌اند.^۳ پیروان احمد بن حنبل سخن در باب اسم و مسمی را از حماقت‌های اهل بدعت شمرده‌اند و ساحت ائمه (اهل سنت) را از تقول به این بحث مبری

۱. نک: تفتازانی، شرح المقاصد، ۳۳۷/۴.

۲. کتاب الاسماء والصفات، ۹۶/۱.

۳. همان، ۹۷/۱.

دانسته‌اند. نظر صحیح، به زعم اینان همان است که از آیه «و لله الاسماء الحسنی»^۱ فهمیده می‌شود. بدین معنا که اسم برای مستی است، لذا هر آنچه برخلاف ظاهر آیه در نسبت اسم و مستی از سوی گروه‌های مختلف کلامی بیان شده، بدعت است.^۲ ائمه اهل سنت تا جایی پیش رفته‌اند که برخی از ایشان همانند شافعی و اصمعی قائلین به غیریت اسم و مستی را به زندقه نسبت داده‌اند. این در حالی است که ائمه اهل سنت در مقابله با نظریه غیریت، سخنی که دال بر عینیت اسم و مستی باشد نیز بر زبان نرانده‌اند. بلکه قول به عینیت بعد از ائمه نخستین در میان اهل سنت رواج یافته و به همین خاطر مورد سرزنش قرار گرفته‌اند.^۳

به هر حال نسبت اسم و مستی از مباحث عمده کلامی نزد متکلمان متأخر بوده و از آنان آراء گوناگونی در این باب نقل گردیده است. به گفته فخر رازی، اشاعره در بحث اسم و مستی، رأی برخلاف معتزله داشته‌اند. اشاعره اسم را همان مستی دانسته‌اند، اما میان اسم و مستی و تسمیه فرق نهاده‌اند. در مقابل، معتزله اسم را غیر از تسمیه و مستی شمرده‌اند. فخر رازی در این بحث پیرو غزالی بوده و اسم و مستی و تسمیه را سه امر متباین می‌شمارد؛^۴ در میان فرق کلامی، جهمی نیز همانند معتزله از جمله مخالفان عینیت اسم و مستی بوده‌اند.^۵ بر مبنای گزارش‌های دیگری حشویه، کرامیه، و نیز حروفیه از جمله طرفداران عینیت اسم و مستی شمرده شده‌اند؛^۶

شیعه امامیه نیز از جمله گروه‌های طرفدار مغایرت اسم و مستی به حساب

۱. سورة الاعراف، آیه ۸۰.

۲. کتاب الاسماء والصفات، ۹۸/۱.

۳. همان، ۹۷/۱.

۴. لوامع البینات، صص ۱۸ - ۱۹؛ غزالی، المقصد الاسنی، صص ۱۷ - ۱۸.

۵. ابن تیمیه، کتاب الاسماء والصفات، ۹۶/۱.

۶. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۱۰۸/۱؛ مجموعه رسائل حروفیه، به کوشش کلننت هوارت، صص ۹۶ - ۹۷.

آمده‌اند و ما به مستندات امامیه در این بحث و نیز تلاش‌هایی که در ابرام نظریه مغایرت و یا تأویل احادیث حاکی از مغایرت اسم و مسمی و سازگار نشان دادن نظریه شیعه امامیه با نظریه عینیت و یا لااقل عرفاً صورت گرفته است، اشاره خواهیم کرد.

دسته‌بندی آراء در نسبت اسم و مسمی

اختلاف آراء متکلمان در باب نسبت اسم و مسمی، حول دو محور اساسی سلب و ایجاب می‌گردد. برخی بر آن هستند که اسم همان مسمی است، دسته‌ای دیگر رأی به مغایرت داده‌اند.

اختلاف در خصوص اسم، مسمی و تسمیه – بنا بر نظر غزالی – چنین است: برخی اعتقاد دارند که اسم همان مسمی است، اما غیر از تسمیه است، دسته دوم اسم را غیر از مسمی می‌دانند، ولی اسم را با تسمیه یکی می‌شمارند. سومین گروه که به حذاقت در صناعت جدل و کلام معروف‌اند، گمان می‌کنند که اسم گاهی عین مسمی است مثل این که درباره خداوند بگوییم ذات و موجود است و گاهی غیر مسمی است مثل این که بگوییم او خالق و رازق است. این اسماء دلالت بر رزق و خلق دارد و هر دو غیر از حق‌اند و گاهی به گونه‌ای است که نه می‌توان گفت همان مسمی است و نه می‌توان گفت غیر مسمی است، مثل عالم، قادر، که بر علم و قدرت دلالت دارند، و صفات خداوند را نمی‌توان گفت که خدا است و یا غیر خداست.^۱

قاضی سعید قمی اقوال مختلف را درباره اسماء و صفات بر سه دسته تقسیم می‌کند: (۱) اسماء و صفات عین ذات حق‌اند. (۲) اسماء و صفات غیر ذات حق‌اند.

۱. المقصد الاسنی، ص ۱۷.

۳) اسماء و صفات نه عین ذات و نه غیر ذات اند. چنانکه اشاعره بر این رأی هستند.^۱

ابن تیمیه نیز در بیان احتمالات نسبت میان اسم و مسمی چنین می‌گوید: هل هو أو غيره؟ أو لا يقال هو هو ولا يقال هو غيره؟ أو هو له؟ أو يفصل في ذلك؟^۲
بنابراین اقوال مختلف در باب اسم و مسمی را می‌توان به شرح ذیل دسته‌بندی کرد:

الف - اسم عین مسمی و همان مسمی است.

ب - اسم غیر از مسمی است.

ج - اسم نه عین مسمی است و نه غیر مسمی است.

د - اسم برای مسمی و متعلق بدان است.

ه - تفصیل در اسماء و قائل شدن به اختلاف حکم در اسماء مختلف.

منشأ اختلاف آراء در باب نسبت اسم و مسمی

سخن در باب منشأ اختلاف متکلمان و عرفا در بحث اسم و مسمی در فقره‌ای مستقل و در ضمن بیان نظریه عرفا خواهد آمد. آنچه در این مقال مورد توجه است، منشأ و دلیل اختلاف متکلمان در این مقوله است. فخر رازی منشأ اختلاف را در معنای اسم و مسمی و تسمیه جستجو می‌کند، چرا که هر تصدیقی مسبوق به تصور ماهیت محکوم علیه و محکوم به است. اگر مراد از اسم عبارت از لفظ دال بر شیء به وضع واضح باشد و مقصود از مسمی همان معنای موضوعه، به نحو ضروری روشن است که اسم غیر از مسمی است و

۱. شرح توحید صدوق، ۱۸۳/۳ - ۱۸۴.

۲. ۹۶/۱.

اگر اسم عبارت از ذات شیء و مسمی نیز ذات شیء باشد، در این صورت اگر بگوییم اسم همان مسمی و عین مسمی است، همانند آن است که بگوییم ذات شیء همان ذات شیء است. عینیت اسم و مسمی به این معنا نیز مورد اتفاق عقلا است، بلکه اصولاً نزاع و اختلاف در این حال ممکن نیست. فخر رازی بنابر تحلیل فوق اختلافات برخاسته میان گروه‌های مختلف در باب اسم و مسمی را ناشی از عدم مسبوقیت تصدیق به تصوّر می‌داند. بر این اساس این مسأله را از امور اختلافی ندانسته و شایسته نمی‌داند که عقلا آن را از مواضع اختلاف قرار دهند. چرا که به زعم وی توجه به دقیقه‌ای به نظریه عینیت اسم و مسمی معنا می‌بخشد و آن این که لفظ اسم بنابر اتفاق عقلا به هر آنچه دلالت بر معنایی دارد، بدون اینکه دلالت بر زمان معینی داشته باشد، اطلاق می‌شود. بدون شک لفظ اسم خود به این معنا اسم است و از این مقدمات چنین مستفاد می‌شود که اسم و مسمی در این مورد یکی هستند، اما ناگزیر این شبهه پیش می‌آید که اسم هر شیئی مضاف به آن شیء است؛ لذا اگر اسم، خود مسمی به اسم باشد، اضافه شیء به نفس خود لازم می‌آید و این محال است.^۱

فخر رازی اگرچه در بیان منشأ اختلاف به نکته صحیحی اشاره کرده است، اما نتیجه‌ای که از مقدمات خود گرفته است، صحیح نیست. آنچه فخر رازی بیان داشت، به نوعی ساده‌سازی مسأله است، چرا که به واقع قائلین به عینیت اسم و مسمی، تنها صدق اسم بر خودش را در نظر نداشته‌اند و این از استدلال‌هایی که فخر رازی در بیان نظر ایشان از آنان نقل می‌کند به خوبی مفهوم است. لذا به نظر می‌رسد فخر رازی در دام همان مغالطه‌ای فرو افتاده است که خود در ابتدای سخن

۱. لوامع البینات، صص ۱۸ - ۱۹.

از آن تحذیر می‌داد. وی تصدیقی در خصوص نظریهٔ عینیت اسم و مستی اراده کرده است، بدون این‌که تصوّر روشنی از اسم در نظرگاه آنان داشته باشد و این همان مغالطه تصدیق بلا تصوّر است.

به هر حال اختلاف متکلمان در اسم و مستی ریشه در معنا و مفهوم اسم در نظر آنان دارد، اما همهٔ آنها اتفاق نظر دارند که این سخن را در باب مطلق اسم نمی‌توان گفت؛ شاید مهم‌ترین دلیل و علت اختلاف در این بحث کاربردها و استعمالات اسم در قرآن باشد. چنان‌که ملاحظه خواهد شد، هر کدام از گروه‌های کلامی برای اثبات مدّعی خود به آیاتی از قرآن و گاه روایاتی از سنت متمسک می‌شوند، و گاهی آیهٔ واحدی از سوی دو گروه متخالف به گونه‌ای تفسیر می‌شود که هر کدام اثبات مدّعی خود را از آن نتیجه می‌گیرند. لذا می‌توان گفت اختلاف متکلمان در باب اسم و مستی بیشتر مبنایی و روشی است. برخی از آنان یا به ظاهر نصوص بسنده کرده و تأویلاتی نه‌چندان بعید از سطح ظاهر ارائه می‌کنند و برخی از ظاهر عدول کرده و به تأویل پرداخته‌اند و اکتفا به ظاهر نصوص را معقول ندانسته‌اند.

عینیت اسم با مستی

مقصود قائلان به عینیت اسم و مستی این نیست که لفظ مؤلف از حروف همان شخص مستی است؛ چرا که چنین سخنی به نحو آشکار غیر معقول است و در میان متکلمان پیروی ندارد. این نکته از دید کسانی که به تشنیع پیروان نظریهٔ عینیت اسم و مستی پرداخته‌اند، پنهان مانده است. بنابر گفتهٔ ابن تیمیه لفظ در نظر این گروه همان تسمیه است، لذا اسم با لفظی که در تسمیه به کار می‌رود تفاوت دارد. اسم در نظر متکلمان قائل به عینیت اسم و مستی چیزی است که از

طریق لفظ مورد اشاره قرار می‌گیرد. توجه به مثال‌هایی که برای فرق نهادن میان اسم و تسمیه ارائه شده، مراد از اسم را در نظر این گروه به خوبی نشان می‌دهد. وقتی گفته می‌شود: یا زید، یا عمرو، لفظ زید و عمرو، ندا داده نمی‌شوند. بلکه مسمای به لفظ زید و عمرو فرا خوانده می‌شوند. بنابراین مراد از اسم، مسمی است و نه لفظ، اما تسمیه و استفاده از لفظ برای خبر دادن از اشیا امری است که ناگزیر از آن هستیم. ترکیباتی مانند «محمد رسول‌الله»،^۱ «و خاتم النبیین»^۲ و «کلم الله موسی تکلیماً»^۳ در قرآن دقیقاً به همین منظور به کار گرفته شده‌اند، و مراد از آنها لفظ نیست، بلکه مسمی است.^۴

بیضاوی نیز در تفسیر خود سه معنا برای اسم قائل شده: نخست، لفظ مفردی که برای معنا وضع گردیده است. دوم، ذات شیء که گاه از آن به نفس، عین و اسم تعبیر می‌شود. سوم صفت، مانند خالق، علیم و دیگر اسماء الله. اسم به معنای نخست بی‌هیچ تردیدی غیر از مسمی است. اسم به معنای دوم بر ذات و حقیقت شیء اطلاق می‌شود، لذا بی‌تردید و بدون هیچ استدلالی، چنین اسمی عین مسمی است. اما بیضاوی کاربرد اسم به معنای ذات و حقیقت شیء را اندک می‌داند. ولی اسم در معنای سوم – چنان‌که اشعری قائل است – بر سه گونه است: اسمی که به ذات برمی‌گردد، مانند الله، که عین مسمی است. اسم و صفتی که به افعال برمی‌گردد، همانند خالق، رازق و... این‌گونه اسماء غیر از مسمی هستند. اما اسمائی که به صفات ذات برمی‌گردد، مثل علیم، قدیر و سمیع و... نه عین مسمی

۱. سورة الفتح، آیه ۲۹.

۲. سورة الاحزاب، آیه ۴۰.

۳. سورة النساء، آیه ۱۶۴.

۴. کتاب الاسماء والصفات، ۹۸/۱.

است و نه غیر مسمّی است.^۱

از بیان فوق چنین برمی آید که ابوالحسن اشعری تنها در اسم «الله» قائل به عینیت اسم و مسمّی است، چرا که در نظر وی مدلول الله ذات من حیث هی است. اشعری خود در این باره می گوید: از اسم الله به جز او فهمیده نمی شود، اما در دیگر صفات (اسماء) چنین نیست و چیزی افزون بر ذات از آنها فهمیده می شود.^۲ به دیگر سخن اشعری را می توان نماینده دو رأی از آراء موجود در باب اسم و مسمّی نزد متکلمان دانست، نظریه عینیت اسم و مسمّی و دیگر نظریه ای که ابن تیمیه از آن به «لا هو و لا غیره» تعبیر نمود. قاضی سعید قمی که بنا بر مبانی روایی شیعی از قائلان به غیریت اسم و مسمّی است، نظریه «لا هو و لا غیره» ابوالحسن اشعری را از اقوال متناقض دانسته و آن را مردود می شمارد.^۳

ابوبکر محمد بن حسن بن فورک، ملقب به استاد، از ادبا و متکلمان قرن چهارم و پنجم (ف ۴۰۶ ه. ق) نیز از جمله پیروان نظریه عینیت اسم و مسمّی است. وی برای اثبات مدّعی خود به شواهدی از قرآن تمسک می جوید و علاوه بر آن قائل است که فقها بر این اجماع دارند که سوگندخورنده به اسم الله همانند حالف و سوگندخورنده به الله است، پس اسم او همان او است.^۴ نماینده دیگر عینیت اسم و مسمّی در میان متکلمان باقلانی است که ابن حزم در الفصل به وی و ابن فورک نسبت می دهد که خدای تعالی را تنها دارای یک اسم می دانند. این سخن – در نظر ابن حزم – معارضه و تکذیب خداوند و قرآن و رسول الله (ص) است. بلکه تکذیب و معارضه با تمام عالمیان است. باقلانی و ابن فورک بنا بر مبنای خود

۱. شعرانی، البواقیت، ۱۳۸؛ و نیز نک: ابن تیمیه، کتاب الاسماء والصفات، ۹۸/۱.

۲. البواقیت، صص ۳۷ - ۱۳۸.

۳. شرح توحید الصدوق، ۱۸۳/۳ - ۱۸۴.

۴. ابن تیمیه، کتاب الاسماء والصفات، ۱۰۰/۱ - ۱۰۱.

در خصوص اسم و معنای آن، نصوصی همانند «ولله الاسماء الحسنی»^۱ و «ان الله تسعة و تسعين اسماً»^۲ را عبارت از تسمیه دانسته‌اند و نه اسم.^۳

مغایرت اسم و مستمی

مهم‌ترین نمایندگان مغایرت اسم و مستمی در میان فرق کلامی، معتزله، جهمیه و شیعه هستند. قبل از هرچیز لازم است وجه مخالفت پیروان این نظر با طرفداران نظریه عینیت مورد بازبینی و بررسی قرار گیرد. آنچه مسلم است این است که عینیت اسم و مستمی در نظر پیروان این نظر صورت ملفوظ اسم را در بر نمی‌گیرد، بلکه این گروه از صورت ملفوظ با عنوان تسمیه یاد کرده و آن را مغایر با مستمی شمرده‌اند و چنان‌که قبلاً گذشت مغایرت اسم ملفوظ (تسمیه) با مستمی مورد اتفاق متکلمان است. مراد جهمیه و معتزله از غیریت این است که اسماء الله غیر او و مخلوق اویند.^۴ تعریفی که ابن تیمیه از اسم نزد جهمیه و معتزله به دست می‌دهد، وجه اختلاف این دو گروه کلامی را با موافقین عینیت اسم و مستمی در حد انکار یک امر روشن و بی‌نیاز از استدلال فرو می‌کاهد. به گفته وی اسماء و صفات در نظر جهمیه، عبارت از اقوال دال بر معنایی مفرد است؛ لذا با قرابتی که اسم در باور جهمیه و معتزله با اهل لغت پیدا می‌کند، حکم به مغایرت

۱. سورة الاعراف، آیه ۱۸۰.

۲. نک: کلینی، الکافی، ۸۷/۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ۲۱۹/۶؛ طبرسی، الاحتجاج، ۳۳۳/۲؛ حسن بن ابی الحسن دلمی، اعلام الدین، ۳۴۹؛ ابراهیم بن علی عاملی الکفعمی، المصباح، ۳۱۲، ۳۴۹؛ همو، المقام الأسنی فی تفسیر الاسماء الحسنی، ۲۱.

۳. ابن حزم، الفصل، ج ۳، جزء ۵، ۳۲، همچنین برای آگاهی از استدلال‌های قائلین به عینیت اسم و مستمی و نقدهای وارد بر آن بنگرید به: ابن حزم، همان ۲۸-۲۹؛ فخر رازی، لوامع البینات، ۲۰-۲۶؛ ابن تیمیه، کتاب الاسماء والصفات، ۹۸/۱-۱۱۱.

۴. ابن تیمیه، کتاب الاسماء، ۱۱۲/۱.

اسم و مسمّی یک امر بدیهی و روشن است.^۱ ابن حزم نیز که از قائلین به غیریت اسم و مسمّی است، اسم را مجموعه‌ای از حروف مقطعه می‌داند و بر این اساس قائل به غیریت اسم و مسمّی است.^۲ ابن حزم به مغایرت رأی خود در باب اسم با رأی برخی از ائمه اهل سنت توجه داشته و در عین حال بر رأی خود اصرار داشته و آراء قائلین به عینیت اسم و مسمّی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. چنان‌که او خود نقل می‌کند، احمد بن حنبل، ابازرعة عبیدالله بن عبدالکریم و اباحاتم محمد بن ادريس الحنظلي قائل به عینیت بوده و ابن حزم در توجیه اختلاف نظرش با ایشان می‌گوید، اگرچه آنان از اهل سنت و ائمه ما هستند، اما معصوم از خطا نیستند و خداوند نیز ما را به تقلید و پیروی از آنان در تمام چیزهایی که بر زبان می‌رانند، امر نکرده است.^۳

دقت در استدلال قائلین به غیریت اسم و مسمّی؛ وجه اختلاف را در حوزه مبانی و مبادی اندیشه آنان نشان می‌دهد. از جمله مسائل بنیادین پیروان غیریت اسم و مسمّی توجیه‌ناپذیری بازگشت کثرت به وحدت بنابر عینیت اسم و مسمّی است. چرا که آیاتی مثل «و لله الاسماء الحسنی» و یا روایت نبوی «ان لله تسعة و تسعين اسماً» حکایت از کثرت اسماء دارد، در حالی که ذات ربوبی واحد است، در این صورت قول به عینیت اسم و مسمّی به منزله عینیت کثیر با واحد است.^۴

استدلال فوق با این نقد اساسی طرفداران عینیت اسم و مسمّی روبرو است که کثرت فوق الذکر، کثرت تسمیه است و نه کثرت اسماء. از این گذشته به فرض صحت کثرت اسماء، وحدت مسمّی امری مورد تردید است. چرا که خالق

۱. همان، ۹۹/۱ - ۱۰۰.

۲. الفصل، ۳، جزء ۵، ص ۳۴.

۳. همان، صص ۳۵ - ۳۶.

۴. همان، ص ۳۲.

به معنای حصول خلق و رازق به معنای حصول رزق است و میان این دو فرق است. منتقدین استدلال فوق مدلول مطابقی اسماء را در نظر آورده‌اند، چرا که خالق بر ذات مأخوذ با فعل خلق دلالت دارد، و رازق، ذات مأخوذ با فعل رزق است، و روشن است این دو مسمی با هم فرق دارند. به انتقاد نخست، پاسخ‌های متعددی داده شده است: از جمله اینکه تبدیل اسم به تسمیه در حالی که قرآن از اسماء کثیره سخن می‌گوید، عدول از ظاهر است. همچنین تسمیه به معنای وضع اسم برای مسمی است، لذا در صورتی که اسم عین مسمی باشد، وضع اسم برای مسمی به معنای وضع شیء، لکنفسه است و این غیر معقول است. سوم این که ما در اسم با سه امر روبرو هستیم: ذات شیء، الفاظی خاص، قراردادن الفاظ مذکور برای معانی خاص (ذات) از طریق وضع. پس چون ذات همان مسمی است، در صورتی که اسم را هم ذات شیء بدانیم، لازم می‌آید که شیء اسم برای خود باشد و این معقول نیست. در جواب از انتقاد دوم که وحدت مسمی را زیر سؤال برده بود، قائلین به غیریت، وحدت مسمی را از طریق وحدت مصدر رزق و خلق حفظ کرده‌اند.^۱

حاصل سخن اینکه اگرچه پیروان نظریه غیریت، اسم را به معنای قریب به معنای نحوی تعریف کرده‌اند و صورت ملفوظ اسم را مدنظر داشته‌اند؛ اما با توجه به اذعان مخالفان غیریت، به مغایرت صورت ملفوظ اسم با مسمی، نمی‌تواند، مرادشان از غیریت، غیریت اسم ملفوظ و مسمی باشد. بلکه شبهاتی مانند جمع وحدت ذات و کثرت اسماء و یا جمع میان اسماء موجود که مسمای معدوم دارند و اموری از این دست آنان را به نظریه مغایرت اسم و مسمی سوق داده است.

۱. فخر رازی، لوامع البینات، صص ۱۹ - ۲۰.

اسم و مسمی از نظرگاه شیعه

اعتقاد متفکران شیعی به غیریت اسم و مسمی دو مبنای متفاوت دارد: نخست روایاتی که در جوامع روایی از اهل بیت علیهم السّلام نقل شده و دوم استدلال‌هایی که عمدتاً در شرح و توضیح این‌گونه روایات ارائه گردیده است.

شیخ صدوق (ره) از ابی عبدالله علیه السّلام نقل می‌کند که فرمود:

«اسم الله غیر الله و کل شیء وقع علیه اسم شیء فهو مخلوق ما خلا الله. فأما ما عبرته الألسن أو ما عملته الأیدی فهو مخلوق. والله غاية من غایات والمغیی غیر الغایة والغایة موصوف و کل موصوف مصنوع و صانع الاشیاء غیر موصوف بحدّ مسمی لم یکن غیر کائن فیکون فیعرف کینونته بصنع غیره و لم یتناه الی غایة الا کانت غیره لا یزل من فهم هذا الحکم ابدأ و هو التوحید الخالص فارعوه و صدّ قوه و تفهموه باذن الله».^۱

قاضی سعید حدیث فوق را در ردّ کسانی می‌داند که اسم را عین مسمی شمرده‌اند. بر این اساس حضرت فرموده‌اند «اسم الله غیر الله» بدین معنا که حقایق صفاتیه کمالیه‌ای که برای ذات برخوردار از الوهیت ثابت است غیر از ذاتی است که الله نامیده می‌شود. پس اسم برای جنس است و مراد از الله ذاتی است که مسمای آن است. همچنین بنا بر قول امام علیه السّلام حقایق صفاتیه‌ای که در مرتبه الوهیت برای خدای تعالی ثابت است، شیء هستند. زیرا اعتقاد به لاشیء بودن آنها سفسطه و مکابره است. چرا که این حقایق در مرتبه احدیت نیستند و در مرتبه الوهیت ثابت‌اند. بنابراین حقایق صفاتیه ایسات و وجوداتی بعد از لیسات در مرتبه احدیت، هستند. لذا اشیاء می‌باشند. همچنین به دلیل اینکه می‌توان از این حقایق خبر داد و آنها را مورد اشاره عقلی داد و نیز به دلیل اینکه این حقایق مبادی آثار هستند، شیئیت دارند. قاضی سعید پس از اثبات شیئیت برای اسماء،

۱. التوحید، ص ۱۹۲.

مخلوق بودن اسماء را نتیجه می‌گیرد. در نظر وی هر آنچه اسم شیء بر آن واقع شود، مخلوق و غیر از خدای تعالی است که خالق اشیاست. حق در نظر وی شیئی نه مانند دیگر اشیاء است. و اطلاق شیئیت بر حق به منزله راه خروج و برون شدی از تعطیل است.

آنچه در غیریت و مخلوقیت در حدیث امام صادق (ع) آمده - بنابر رأی قاضی سعید - درباره حقایق اسماء و صفات در مرتبه الوهیت است که عقول به جز از طریق خبر بدان راه ندارند. اما آنچه از اسماء و صفات نزد خلائق موجود است، مانند عقول، نفوس عالیه و سافله، انوار معقول و مفهومات، در مخلوقیت و در نتیجه در غیریت آنها با مسمی تردیدی نیست. چنانکه در خبر است، «کل ما میزتموه بأوهامکم فی ادقّ معانیه فهو مخلوق مثلکم».^۱

صدوق نقل می‌کند که شخصی از ابوجعفر ثانی - امام محمدتقی - علیه‌السلام، درباره اسماء و صفات حق و عینیت آنها سؤال کرد. امام در پاسخ به این سؤال دو وجه را از هم تمیز می‌دهد: نخست این که مراد از عینیت اسماء و صفات، متعدّد و متکثر بودن خدای تعالی باشد که چنین چیزی باطل است. دوم این که مراد، ازلیت اسماء و صفات باشد، در این صورت دو معنا برای آن می‌توان در نظر گرفت: نخست اینکه اسماء و صفات ازلاً در علم او بوده و او استحقاق آنها را داشته است. این وجه را امام می‌پسندند. دیگر اینکه تصویر و هجاء و حروف مقطعه این اسماء و صفات ازلی باشد، چنین چیزی را محال دانسته‌اند، زیرا غیر او نمی‌تواند با او معیت داشته باشد.^۲

قاضی سعید قمی در شرح سخنان امام محمدتقی علیه‌السلام - اقوال مختلف را

۱. شرح توحید الصدوق، ۱۶۸/۳ - ۱۶۹.

۲. التوحید، ص ۱۹۳.

در باره اسماء و صفات به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱) اسماء و صفات عین ذات حق هستند. ۲) اسماء و صفات غیر ذات حق اند. ۳) اسماء و صفات نه عین ذات و نه غیر ذات اند. سومین نظر چنان‌که پیش از این آمد به ابوالحسن اشعری نسبت داده شده است. از این میان عینیت اسم در نظر قاضی، مذهب سخیفی است، ولی عینیت صفت را رأیی صائب شمرده که اکثر علما و حکمای متأخر بر آن هستند. بنابر شرح قاضی، امام جواد علیه‌السلام در سخنان خود به روشن‌ترین طریق، عینیت اسم را رد کرده و غیریت را ابرام نموده است. قول سوم که به اشعری نسبت داده شده و موسوم به «لا هو و لا غیره» نیز در نظر قاضی از اقوال متناقض شمرده شده است. اما نظریه غیریت نیز اگر به معنای ازلیت اسماء باشد، در نظر امام علیه‌السلام باطل است.

قاضی سعید قول به عینیت اسم را مستلزم کثرت در ذات می‌داند. چرا که از صفات به صورت جمع یاد می‌شود و حقیقت علم و قدرت و دیگر صفات مغایر هم است. در مقابل از ذات حق به هو یاد می‌شود و او را به عنوان حق واحد مورد اشاره قرار می‌دهند. بنابراین ذات واحد در برابر صفات مغایر و متکثر قرار دارد و ادعای عینیت مستلزم عینیت واحد با کثیر است.^۱

از جمله دیگر شواهد روایی دال بر مغایرت اسم و مسمی این سخن امام صادق علیه‌السلام است که فرموده‌اند: «الله غایة من غیاه و المعنی غیر الغایة». قاضی سعید در شرح سخن امام اظهار می‌دارد که «الله» عبارت است از حقیقت اسم الهی که جامع تمام اسماء الهی است و حقیقتی از حقایق وجودی نزد اهل رشاد و هدایت است. غرض نهایی این‌که ذات احدی صرفه، حد و غایت ندارد، بلکه مرتبه الوهیت غایت معرفت عارفان و نهایت سیر سالکان است. این غایت نسبت

۱. شرح توحید الصدوق، ۳/۱۸۳ - ۱۸۴.

به خدای تعالی نیست، بلکه نظر به ما طرح شده است. بنابراین حضرت مقدّسه الهیه غایت ترقّیات خلق در سیر الی الله با قدم معرفت و سلوک است. روشن است که منسوب به غایت و ذوالغایه غیر از غایت است. زیرا حدّ خارج از شیء محدود است - چه حدود مقداری باشد و چه معنوی - بنابراین الله که همان ذات احدی مسمی به اسم الهی الله است، غیر از این اسم است.

از جمله دیگر دلایلی که حکایت از مغایرت اسم و مسمی دارد، این است که در صورت عدم مغایرت غایت (اسم) و مغیّی (مسمی) تفاوتی میان عبادت اسم و مسمی نبود، در نتیجه حقّ متوحّد در ربوبیت نخواهد بود. بلکه اسماء او در الوهیت شرکاء او بودند. اگرچه در نظر قائل به عینیت، اسم و مسمی یکی است، اما این وحدت شریک بودن اسماء در الوهیت حق را نفی نمی‌کند. لذا حق بنابراین فرض متوحّد در ربوبیت نخواهد بود. خبر نیز مؤید این معنا است. چنانکه آمده است «من عبدالاسم و المعنی فقد اشرك». پس چون می‌گویی این غایت آن شیء است، بی تردید مغایرت محقق خواهد شد. مغایرت اسم با مسمی در نظر قاضی سعید نمی‌تواند جزئی باشد، بلکه تام است، زیرا مغایرت جزئی با وحدت حقیقیه حق منافات دارد.^۱

از دیگر دلایل قاضی سعید بر مغایرت اسم و مسمی این است که اسم برای ذکر مسمی است و صفات ذات را بیان می‌کند، زیرا اسم بر ذات مأخوذ با صفتی از صفات دلالت دارد. اسم مظهري از مظاهر ذات حق است و آثار ذات بدان ظاهر می‌گردد و چون اسم ذاکر ذات و ذات مذکور آن است، پس اسم غیر از ذات و مسمی است. چنانکه در روایت ابی عبدالله علیه السلام آمده است. «فالذاکر الله غیر الله

۱. همان، ۳۰۶/۱ - ۳۰۸.

والله غير اسمائه»^۱.

ملاً محسن فیض در تعریف اسم می‌گوید: «الاسم ما دلّ علی الذات الموصوفة بصفة معینة» مانند لفظ رحمان که بر ذات متّصف به رحمت دلالت دارد و قهار که بر ذات دارای قهر اشاره دارد. وی می‌افزاید: گاهی اسم بر نفس ذات به اعتبار اتّصاف آن به صفت اطلاق می‌شود. در این صورت اسم، به اعتبار هویت و وجود، عین مستی است، اگرچه به اعتبار معنا و مفهوم غیر آن است. زیرا یکی از آن دو مقتید است و دیگری غیر مقتید. صفات خداوند نیز به دو اعتبار عین و غیر او است. فیض میان اسم به این معنا و اسماء ملفوظ تفاوت قائل گردیده و می‌گوید اسماء ملفوظ به اطلاق ثانی اسماء اسماء هستند.

فیض از امام رضا علیه‌السلام نقل می‌کند که فرمودند اسم، صفت موصوف است. وی تطبیق هر دو معنای بیان شده برای اسم را بر این سخن امام محتمل می‌داند، اما ظهور آن را در معنای دوم که اسم ملفوظ باشد، اظهر می‌داند.

سومین معنای اسم در نظر فیض معنا و مفهومی است که از لفظ فهمیده می‌شود. یعنی معنای ذهنی. چرا که عقل می‌تواند اسم را به تنهایی و قطع نظر از تقییدش ملاحظه کند و بر این اساس پاسخ امام صادق علیه‌السلام به هشام بن حکم را در خصوص اشتقاق اسم الله تفسیر می‌کند. امام صادق علیه‌السلام در پاسخ هشام، الله را مشتق از اله دانسته و اله را مقتضی مألوه و بر این اساس اسم را غیر مستی شمرده‌اند. امام علیه‌السلام، عبادت اسم بدون معنا را کفر دانسته‌اند و عبادت اسم و معنا – هر دو – را عبادت دو چیز و شرک شمرده‌اند و عبادت معنای تنها را توحید.^۲

۱. همان، ۳۰۸/۱. همچنین برای آگاهی از دیگر استدلال‌های قاضی سعید بنگرید: همان، ۳۰۸/۱ - ۳۱۰: ۴۸۱/۲.

۲. علم الیقین، ۹۷/۱ - ۹۸.

در جوامع روایی ما سخنان بسیاری از معصومین علیهم السلام درباره مغایرت اسم و مسمی نقل شده است. اما نمی توان گفت موضع شیعه درباره اسم و مسمی با موضع جهمیه و معتزله دقیقاً برابر است. از فحص و مطالعه آنچه از امامان معصوم علیهم السلام و شرح شارحان گذشت چنین مستفاد می شود که این سخنان بیشتر به مقتضای حال و در خصوص اسم ملفوظ بیان گردیده است. چنان که امام صادق علیه السلام پس از بیان پاسخ به پرسش هشام چنین مثال می زند «یا هشام الخبز اسم للمأکول و الماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس و...»^۱.

این مثال ها دقیقاً نشان می دهد که مراد حضرت، اسم ملفوظ بوده است. فیض کاشانی نیز به این نکته به خوبی تفتن داشته، اسم را به عنوان «ما دلّ علی الذات الموصوفة بصفة معينة» به اعتبار وجود و هویت عین مسمی شمرده و به اعتبار معنا و مفهوم مغایر. قاضی سعید نیز به عنوان شارح دیگر این گونه روایات، بیشتر بر تمیز مقام ذات و اسم تأکید ورزیده، روشن است مقام ذات، مقام استهلاك تمامی تعینات و نعوت و رسوم است و نه تنها غیر از اسم است، بلکه فاقد هرگونه اسمی است.

صدرالمتألهین شیرازی نیز حکم به مغایرت اسم و مسمی را در احادیث شیعه به طور مطلق ندانسته، ذیل بیان شریف حضرت رضا علیه السلام درباره اسم: «الاسم... صفة الموصوف» می گوید: مراد از اسماء در لسان حدیث و عرف اهل عرفان، معانی عقلیه و نعوت کلیه ای است که بر ذات شیء و حقیقت شیء دلالت دارند و نسبت آنها به ذات، نسبت ماهیت است. همچنین اسماء موضوعه، اولاً و بالذات برای این معانی کلیه و معقوله وضع شده اند و نه برای هویات وجودیه ای

۱. اصول کافی، ۱/۱۵۵.

که راهی برای ادراک آنها نیست، مگر به مشاهدهٔ حضوری.^۱ وی در ذیل حدیث دیگری اسم را به وجهی عین مستمی می‌داند.^۲ و در عین حال اسم الله را به عنوان مثال به لحاظ لفظ، کتابت و مفهوم غیر ذات می‌شمارد. غیریت لفظ و کتابت روشن است. در مغایرت مفهوم با ذات ربوبی می‌گوید: مفهوم امری کلی است و کلی در وجود و تعقل محتاج غیر است. از این گذشته هر آنچه اسم شیء بر آن اطلاق می‌شود، وجود باشد، یا ماهیت، ذات باشد یا صفت، اسم حق باشد یا اسم غیر، مخلوق است. به جز ذات احدی مستمی به اسم الله، ما عدای ذات احدی چه اسم برای او باشند و یا معانی اسماء او، مخلوق و تابع‌اند. مخلوقیت و تابعیت ماعدای ذات احدی اعم از این است که صادر مجعول باشند و یا لازم غیر مجعول.^۳

در نهایت ذات احدی مستمی به اسماء حسنی و غیر از اسماء است و اسماء نیز غیر او است، به گونه‌ای که تعطیل و یا تشبیه لازم نیاید. اما در عین حال اسماء به وجهی عین او است.^۴

حاصل سخن این‌که شارحان بزرگ احادیث دالّ بر مغایرت اسم و مستمی، تمایزی میان رأی شیعه و عرفای شامخ دربارهٔ اسم و مستمی قائل نمی‌باشند و شیعه را به وجهی از پیروان عینیت اسم و مستمی و به وجهی از قائلین به غیریت می‌توان شمرد. این موضع با موضع معتزله، و جهمیه و یا موضع ظاهری ابن حزم که قائل به مغایرت‌اند و نیز با موضع اشاعره و امثال باقلانی و ابن فورک فرق می‌کند.

۱. شرح اصول کافی، ۲۵۴/۱.

۲. همان، ص ۲۳۸.

۳. همان، ص ۲۵۵.

۴. همان، ص ۲۵۸.

موضع صوفیه در باب اسم و مستمی

در میان صوفیه، پیش از ابن عربی همانند متکلمان در باب نسبت اسماء و مستمیات اختلاف نظر وجود داشته است، چنانکه کلاباذی در تعریف به این نکته اشاره کرده و می‌گوید:

«واختلفوا فی الاسماء فقال بعضهم اسماء الله تعالی لیست هی الله ولا غیره کما قالوا فی الصفات و قال بعضهم: اسماء الله هی الله».^۱ خواجه محمّد مستملی بخاری صوفیه را در بحث نسبت اسماء و مستمیات به سه گروه تقسیم می‌کند: (۱) گروهی که گفته‌اند: اسماء خدای خدای است - جلّ و تقدّس - و حجّت آوردند که اسم مستمی است. (۲) گروهی که چنین گفته‌اند که اسم مستمی نیست. (۳) گروهی که گفته‌اند: اسماء بر دو گونه‌اند: یکی آن‌که به برداشتن آن اسم، نفی مستمی لازم نیاید، این اسم غیر مستمی است و دیگر آن است که به برداشتن آن اسم، نفی مستمی لازم آید. این اسم مستمی است.^۲

اقوال اختلافی صوفیان نیز در عینیت و غیریت اسم و مستمی بسیار است و به قول مستملی مناظره میان ایشان در این باب دراز است و آن را نهایت نیست.^۳

اسم و مستمی در نظر ابن عربی

رأی ابن عربی را درباره اسم و مستمی می‌توان چهارمین نظر در میان صوفیه افزون بر سه رأیی که مستملی بیان داشت، به حساب آورد. به دیگر سخن رأی وی مصداق «فقال بعضهم اسماء الله تعالی لیست هی الله ولا غیره» در کلام کلاباذی است.

ابن عربی بنا بر مبانی وحدت وجود به تغیر و عینیت بالاعتبار اسم و مستمی

۱. التعرف لمذهب اهل التصوّف، ۵۴؛ نیز نک: مستملی بخاری، شرح التعرف، ۳۴۱/۱.

۲. شرح التعرف، ۳۴۱/۱ - ۳۴۳.

۳. همان، ۳۴۲/۱.

قائل است و اندیشه وی پس از او، اندیشه غالب در مبحث اسم و مستمی نزد صوفیه گردیده است.

ابن عربی اختلاف اسم، مستمی و تسمیه را تنها در لفظ می داند، یعنی قطع نظر از جنبه لفظی این اصطلاحات، مغایرتی میان آنها به چشم نمی خورد.^۱ از جمله اموری که می تواند نقطه نظر ابن عربی و شارحان وی را در خصوص نسبت اسم و مستمی به خوبی روشن نماید، تعریف اسم نزد او و شارحانش، همچنین تمییز اسم از اسم الاسم در مکتب وی است.

اکابر عرفا - به گفته قونوی - نه مقید به ذوق اند و نه در بند اعتقاد مانده اند، بلکه میان این دو وجه (عینیت و مغایرت اسم و مستمی) جمع کرده اند.^۲ بنا بر رأی ابن عربی عینیت و مغایرت اسم و مستمی هر دو از قرآن قابل فهم است. به عنوان مثال در «قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن»^۳ اسم عین مستمی قرار داده شده است، چرا که در صورت مغایرت از تعبیر بالله و بالرحمن استفاده می نمود و یا «ذلکم الله ربی»^۴ حکایت از عینیت اسم و مستمی دارد و اگر اسم در الله عین مستمی نباشد، «ربی» صحیح نخواهد بود.^۵

در کتاب المسائل تصریح می کند به این که گاهی مراد از اسم مستمی است و گاهی مراد از آن لفظی است که دال بر مستمی است، اما در هر حال - چنان که قبلاً هم گذشت اختلاف در باب مراد از اسم در نظر وی لفظی است. آنچه - به گفته وی - حقیقتاً در برابر ما است، اسماء حق است و ما به جز اسماء، از او چیزی

۱. فتوحات، تصحیح عثمان یحیی، ۲۰۵/۱؛ و نیز نک: همو، کتاب المسائل، ص ۲۶.

۲. اعجاز البیان، ص ۳۶۵.

۳. سورة الاسراء، آیه ۱۱۰.

۴. سورة الشوری، آیه ۱۰.

۵. فتوحات، دار احیاء، ۱۶۷/۳.

تعقل نمی‌کنیم. به واسطهٔ اسماء، حق معروف و معلوم است و افراد، عالم و عارف نامیده می‌شوند. تسبیح و تقدیس نیز به اسم تعلق می‌گیرد. چنان‌که حق فرموده است: «سیح اسم ربک الاعلی»^۱ و «تبارک اسم ربک»^۲.

ابن عربی آیات «سیح اسم ربک» و «تبارک اسم ربک» را برای اثبات عینیت اسم و مسمی به کار نمی‌برد. از بیان وی در عبارت گذشته چنین برمی‌آید که این آیه دلالت بر تسبیح و تقدیس اسم حق دارد و تسبیح و تقدیس به اسم حق تعلق می‌گیرد؛ اما برخی از قائلین به عینیت اسم و مسمی برای اثبات مدّعی خود به این آیات استشهاد کرده‌اند و بر آن هستند که در این آیات امر به تسبیح خدای تعالی شده است و عقل دلالت بر این دارد که مسیح و متعلق تسبیح، الله تعالی است و نه غیر او و این به معنای عینیت اسم الله و ذات او است.^۴

فخر رازی با این رأی مخالفت ورزیده و معتقد است برخلاف رأی این گروه آیات فوق به وجوه گوناگونی حکایت از مغایرت اسم و مسمی دارد: نخست این که در «سیح اسم ربک» به روشنی اسم به رب اضافه گردیده و عینیت اسم و مسمی بنا بر این آیه حکایت از اضافه شیء به خودش خواهد داشت. دوم این که اگر اسم الهی همان ذات رب باشد، در آن صورت فرقی میان «سیح اسم ربک»، «سیح اسم اسمک» و «سیح ربک ربک» نخواهد بود؛ در حالی که تفاوت میان این جملات امری روشن است. لذا بنا بر آیه به خوبی مغایرت اسم رب و رب فهمیده می‌شود. سوم این که بنا بر رأی اصحاب و یاران او (اشاعره) طریق معرفت اسماء الله توقیفی است و نه عقلی، در حالی که طریق معرفت رب عقل است و نه توقیفی. لذا مغایرت

۱. سورة الاعلی، آیه ۱.

۲. سورة الزّحمن، آیه ۷۸.

۳. کتاب المسائل، ص ۲۶.

۴. فخر رازی، لوامع البینات، ص ۲۱.

طریق معرفت اسم و ربّ، نشانه مغایرت اسم و مستمی است. بدین ترتیب این آیات نه تنها مدّعی قائلین به عینیت اسم و مستمی را اثبات نمی‌کند، بلکه دلالت بر فساد رأی آنان دارد. فخر رازی در ادامه براساس قول مفسّرین نیز سعی در ابطال رأی این گروه می‌کند.^۱

ابن عربی نیز به مشکلات استشهاد به این آیات توجه داشته و در فتوحات «تبارک اسم ربک» و «سیح اسم ربک» را همانند نهی از سفر با مصحف به سرزمین دشمن می‌شمارد. کنایه از این که این آیات دلالت بر ضرورت تسبیح و تقدیس اسماء الهی دارد.^۲ چنان که در عبارت قبل نیز تصریح کرد بر این که تسبیح و تقدیس تنها بر اسم تعلق می‌گیرد و نه ذات و برای اثبات مدّعی خود «سیح اسم ربک الاعلی» و «تبارک اسم ربک» را مثال آورد.^۳

ناگفته نماند، اگرچه ابن عربی همانند فخر رازی آیات فوق را دالّ بر عینیت اسم و مستمی نمی‌شمارد، اما در تمام لوازم این استدلال با فخر رازی همداستان نیست؛ چرا که اولاً او به وجهی قائل به عینیت اسم و مستمی است و فخر رازی مطلقاً اسم و مستمی و تسمیه را متباین می‌شمارد. ثانیاً مباینت اسم و مستمی و تسمیه که مورد تأکید فخر رازی است، مباینتی لفظی است، ثالثاً ابن عربی بنابر مبانی خود ذات حق را غیر مرتبط به خلق می‌شمارد و ارتباط حق و خلق را از رهگذر اسماء و صفات توجیه می‌کند و در معرفت‌الله نیز معرفت ذات را ممکن نمی‌شمارد و قائل به معرفت اسمایی و صفاتی است. بر این اساس ابن عربی، علیرغم اعتقاد به عینیت اسم و مستمی به اعتباری خاص، به واسطه مبانی‌ای که بدان‌ها وفادار است و نظام فلسفی و فکری او بر آن استوار است، استشهاد به

۱. نک: همان، ص ۲۳.

۲. فتوحات، تصحیح عثمان یحیی، ۲۰۰۱.

۳. کتاب المسائل، ص ۲۶.

آیات مذکور را به صلاح نمی‌داند.

طرفداران عینیت اسم و مسمی به آیه «ما تعبدون من دونه الا اسماء سمیتوها أنتم و آباؤکم»^۱ نیز استدلال و استشهاد می‌کنند. بنابر رأی آنان خداوند خبر داده است که بت پرستان به جز اسمایی را عبادت نمی‌کنند، درحالی که آنان ذواتی را عبادت می‌کردند و این دلالت بر عینیت اسم و مسمی دارد.^۲

فخر رازی آیه فوق را همانند آیه‌های گذشته دال بر مغایرت اسم و مسمی می‌شمارد و برای اثبات مدعای خود دو وجه را ذکر می‌کند.^۳

ابن عربی نیز استدلال به آیه فوق را صحیح نمی‌شمارد و متعلق عبادت را نسبت الوهیت می‌داند و نه آن ذوات. لذا تصریح می‌کند که این آیه حجّتی بر عینیت اسم و مسمی نمی‌باشد، اگر هم چنین دلالتی داشته باشد، به حکم لغت و لفظ و وضع است و نه معنی.^۴

ابن عربی اعتقاد به عینیت اسم و مسمی و یا مغایرت آن دو را به دو اعتبار می‌داند، زیرا هریک از اسماء الله دو مدلول دارد. مدلول نخست اسم، عین آن است و عین اسم با مسمی یکی است. مدلول دوم اسم آن چیزی است که آن اسم بر آن دلالت دارد و به واسطه آن از دیگر اسماء متمایز می‌شود.^۵

قیصری مقصود از عبارت فوق را اتحاد اسماء به حسب ذات ظاهر شده در آنها می‌داند که ابن عربی از آن به مدلول اول یاد کرد. مدلول دوم نیز اشاره به صفات دارد، زیرا تکثر اسماء به صفات است. اندیشه دو مدلول برای هر اسم

۱. سوره یوسف، آیه ۴۰.

۲. لوامع البینات، ص ۲۱.

۳. نک: همان، ص ۲۵.

۴. فتوحات، تصحیح عثمان یحیی، ۲۰۵/۱.

۵. فصوص، ۱۰۴/۱.

بنابراین است که اسم را حاکی از ذات مأخوذ با صفتی خاص بدانیم.^۱ ابن عربی در شرح عبارت ابوالقاسم بن قسی در کتاب *خلع النعلین*، بار دیگر به دو مدلول اسم اشاره می‌کند و بنابر آن عینیت و مغایرت اسم را با مستمی تبیین می‌کند. به گفته ابوالقاسم بن قسی هر اسمی از اسماء الهی مستمی به تمام اسماء الهی است و بدان‌ها نعت می‌شود. در نظر ابن عربی این حکم از آن‌رو است که هر اسمی دو دلالت دارد: نخست دلالت بر ذات و دوم دلالت بر معنایی که برای آن وضع گردیده است. به حسب دلالت بر ذات، اسم عین مستمی است و به حسب معنایش اسم غیر از مستمی است.^۲

از عبارات ابن عربی چنین برمی‌آید که اسم به اعتباری که بیان شد، به طور کلی در همه موارد استعمال اعم از اسماء الهی و خلقی عین مستمست. چنان‌که در این باره می‌گوید: «والاسم هو المسمی عینه و لا سیما الاسماء الالهیه»^۳ با این تفاوت که عینیت اسم و مستمی در اسماء الهی از ضرورت و حتمیت بیشتری برخوردار است.

شارحان ابن عربی نیز به عینیت و مغایرت اسم و مستمی به دو اعتبار و نیز ارزش مبنایی این بحث توجه داشته‌اند. قیصری با فرق نهادن میان اسم و اسم الاسم، عینیت و مغایرت اسم و مستمی را توجیه می‌کند. به گفته وی اسم حقیقی عبارت است از ذات با صفتی معین و یا به اعتبار تجلی‌ای از تجلیاتش. به این اعتبار اسم و مستمی یکی است. اما اعتقاد به مغایرت اسم و مستمی بنابر اندیشه وی با اسم الاسم سازگار است.^۴

۱. قیصری، شرح فصوص، ۷۰۲.

۲. فصوص، ۷۹/۱-۸۰.

۳. فتوحات، دارصادر، ۳/۳۱۷.

۴. شرح فصوص، ص ۴۴.

سیدحیدر آملی اسم را عبارت از کمالات ذاتیه و خصوصیات حق دانسته و بر همین اساس حکم به عینیت اسم و مسمی می‌کند.^۱

فناری در مصباح‌الانس عینیت اسم و مسمی را به هرگونه تعیین تسری داده و بر آن است هر متعینی از جمله اسم از حیث دلالت بر ذاتی که به تعیین آن متعین گردیده عین آن است و از حیث مفهوم تعیین خود، غیر او است.^۲ وی در فقره دیگری تعینات را به واسطه نسبت به ذات حق، اسم نامیده و به این اعتبار اسم را عین مسمی می‌شمارد. بنابراین، تعینات بدون نسبت به ذات حق غیر مسمی هستند.^۳

سعیدالدین فرغانی نیز مغایرت اسم و مسمی را میان اسم به معنای لفظ دال بر مسمی با مسمی می‌داند. بنابر رأی وی در صورتی که مراد از اسم، ذات متعین و متقید به وصف و معنایی خاص باشد، اسم و مسمی را یکی دانسته‌ایم؛ به دیگر سخن، عینیت اسم و مسمی درباره اسم به اعتباری خاص است و نه اسم به طور مطلق. در صورتی که عین وجود در نظر گرفته شود، اسم مثلاً حی عین ذات است، اما اگر به تقید به معنای حیات توجه شود، حی غیر از ذات می‌باشد. بر این اساس به گفته وی به خوبی دانسته می‌شود که چرا گفته‌اند: الاسم لا هو عین المسمی ولا غیره.^۴

عبدالکریم جیلی نیز ضمن بیان مراد خود از اسم به مسأله عینیت اسم و مسمی می‌پردازد: اسم بنابر رأی وی آن چیزی است که مسمی را در فهم معین می‌سازد و آن را در خیال به تصویر می‌کشد و در وهم محصور می‌سازد. تدبیر مسمی در فکر و حفظ آن در حافظه و وجودش در عقل به اسم است. جیلی

۱. جامع الاسرار، ص ۱۳۳.

۲. مصباح‌الانس، ص ۱۴۴.

۳. همان، ص ۶۹۴.

۴. منتهی المدارک، ص ۱۵، به نقل از نقد النصوص جامی، ص ۴۰.

در واقع اسم را به خصوصیات و کارکردهایش معرفی می‌کند و این ویژگی‌ها را در هر حال برای اسم ثابت می‌داند، چه مستمای آن موجود باشد و چه معدوم، چه حاضر باشد، و چه غایب. لازمه ثبوت ویژگی‌های یادشده برای اسم در حال عدم مستمی و غیاب آن، عدم عینیت اسم و مستمی است. لکن وی علیرغم این تعریف و تحلیل از اسم، نسبت اسم به مستمی را همانند نسبت ظاهر و باطن دانسته و به این اعتبار اسم را عین مستمی می‌داند، اما با مثالی که وی می‌زند مراد او از عینیت اسم و مستمی در عین عدم مستمایش روشن می‌شود. عنقاء مغرب در نظر او از جمله مستمهایی است که فی نفسه معدوم است، اما در اسم خود موجود است. این مثال حکایت از عینیت اسم و مستمی در مطلق اسم دارد. وقتی سخن در باب اسم به طور مطلق این چنین است، پرواضح است که اسم و مستمی در اسماءالله یکی است و از عینیت برخوردار است.^۱

فیض کاشانی نیز مسأله عینیت و مغایرت اسم و مستمی را مورد مذاقه قرار داده و متأثر از ابن عربی و شارحان وی عینیت و غیریت را به دو اعتبار صادق می‌شمارد. اسم و مستمی در نظر وی به اعتبار وجود و هویت یکی هستند، اما به اعتبار معنا و مفهوم میان آن دو مغایرت است.^۲

نتیجه

بحث اسم و نسبت آن با مستمی، بیشتر نزد متکلمان متأخر مورد توجه قرار گرفته است. برخی از اهل سنت اظهار نظر درباره عینیت یا غیریت اسم و مستمی را بدعت شمرده‌اند. در میان فرق کلامی اشاعره اسم را همان مستمی دانسته‌اند، اما

۱. الانسان الكامل، ص ۳۰.

۲. علم الیقین، ۹۷/۱.

میان اسم و مسمی و تسمیه فرق نهاده‌اند، اما معتزله اسم را غیر از تسمیه و مسمی می‌دانسته‌اند. حشویه، کرامیه و نیز حروفیه از جمله طرفداران عینیت اسم و مسمی شمرده شده‌اند و شیعه امامیه از جمله گروه‌های طرفدار مغایرت اسم و مسمی به حساب آمده است، اما تحقیق در معنا و مفهوم اسم نشان می‌دهد که نظریه شیعه با نظریه عینیت آنچنان‌که عرفا تقریر می‌کنند، سازگار است. اختلاف متکلمان در باب نسبت اسم و مسمی، ریشه در معنا و مفهوم اسم در نظر آنان دارد. مقصود قائلان به عینیت اسم و مسمی این نیست که لفظ مؤلف از حروف همان شخص مسمی است. مراد جهمیه و معتزله از غیریت این است که اسماء الله غیر او و مخلوق اویند. از جمله مبانی اندیشه طرفداران غیریت که بر مبنای آن حکم به عینیت اسم و مسمی را نفی می‌کنند، توجیه‌ناپذیری بازگشت کثرت اسماء به وحدت مسمی است. اسماء متکثر نمی‌تواند عین مسمای واحد باشد. متفکران شیعه در اعتقاد به غیریت اسم و مسمی، متأثر از روایاتی از اهل بیت علیهم السلام در این باب می‌باشند. در روایات شیعه، اسماء الله، شیء و مخلوق و در نتیجه غیرالله تعالی دانسته شده‌اند. موضع شیعه درباره اسم و مسمی، دقیقاً موضع جهمیه و معتزله نیست. از مطالعه در روایات معصومین (ع) و شرح شارحان چنین مستفاد می‌شود که سخنان ایشان بیشتر به مقتضای حال و در خصوص اسم ملفوظ بیان شده است، لذا برخی از شارحان شیعی اسم را به اعتبار وجود و هویت عین مسمی و به اعتبار معنا و مفهوم غیر مسمی شمرده‌اند. بنابراین شیعه را به وجهی از پیروان عینیت اسم و مسمی و به وجهی دیگر از قائلین به غیریت می‌توان شمرد. اندیشه ابن عربی از اکابر صوفیه، درباره اسم و مسمی، اندیشه غالب در مبحث اسم و مسمی نزد صوفیه بوده است. وی اختلاف اسم و مسمی و تسمیه را تنها در لفظ می‌داند. او و طرفدارانش میان نظریه غیریت و عینیت اسم و مسمی جمع کرده‌اند

و اين هر دو - به اعتقاد ايشان - از قرآن قابل درك است.

منابع

- ١- قرآن كريم.
- ٢- الآملی، سيد حيدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، با تصحيحات هنري كرين و عثمان اسماعيل يحيى، شركت انتشارات علمي و فرهنگي و انجمن ايرانشناسي فرانسه، چاپ دوم، ١٣٦٨ هـ. ش.
- ٣- ابن تيميه، تقى الدين، كتاب الاسماء والصفات، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، دارالكتب العلمية، بيروت - لبنان، ٢ جلد، چاپ اول، ١٤٠٨ ق / ١٩٨٨ م، ج ١.
- ٤- ابن حزم الطاهري، ابو محمد على بن احمد، الفصل في الملل والاهواء واتحل، دارالمعرفة، بيروت، لبنان، چاپ دوم، ١٣٩٥ ق / ١٩٧٥ م، مجلد سوم.
- ٥- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، تحقيق و تقديم عثمان يحيى، المجلس الاعلى بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسوربون، ١٤٠٥ ق / ١٩٨٥ م. ١٤ جلد.
- ٦- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، دارصادر، بيروت، ٤ جلد، بي تا.
- ٧- ابن عربي، الفتوحات المكيّة في معرفة الاسرار المالكية والملكية، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ. ق / ١٩٩٨ م (٤ جلد).
- ٨- ابن عربي، فصوص الحكم، تصحيح و تعليق ابو العلاء عفيفي، انتشارات الزهراء، چاپ اول، ١٣٧٠.
- ٩- ابن عربي، كتاب المسائل، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد دكن، چاپ اول، ١٣٦٧ ق / ١٩٤٨ م.
- ١٠- ابن عربي، كتاب المسائل، مقدمه، تصحيح و ترجمه و تعليق سيد محمد

- میردامادی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۰ ش.
- ۱۱- التفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق و مقدمه عبدالرحمن عمیره، انتشارات شریف الرضی، پنج جلد در چهار مجلد، ۱۳۷۰-۱۳۷۱ ش، افست، ج ۴.
- ۱۲- الجیلی، عبدالکریم، الانسان الكامل فی معرفة الآخر والاولی، تحقیق و تعلیق ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضه، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ هـ. ق / ۱۹۹۷ م.
- ۱۳- الدیلمی، الحسن بن ابی الحسن، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاهیات التراث، قم، ۱۴۰۸ ق، چاپ اول.
- ۱۴- الرازی، فخرالدین، لوامع البیئات شرح اسماء الله تعالی والصفات، مراجعه و مقدمه و تعلیق طه عبدالرؤوف سعد، منشورات مکتبه الکلیات الازهریه، قاهره، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م.
- ۱۵- الرازی، فخرالدین محمد بن عمر الخطیب، التفسیر الکبیر، چاپ سوم، افست از چاپ مطبعه الهیه مصر، بی تا، ۳۲ جلد در ۱۶ مجلد، ج ۱.
- ۱۶- الشعرانی، عبدالوهاب بن احمد بن علی، الیواقیت والجواهر فی بیان عقاید الاکابر، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق / ۱۹۹۷ م.
- ۱۷- الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، شرح اصول الکافی، کتاب التوحید، تصحیح محمد خواجهوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰، ج ۱.
- ۱۸- الطبرسی، ابو منصور احمد بن علی بن ابی طالب، الاحتجاج، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ ق.
- ۱۹- الغزالی، ابو حامد، المقصد الاسنی شرح اسماء الله الحسنی، قرائت و

- تعليق محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، چاپ اول، ١٤٢٠ ق / ١٩٩٩ م.
- ٢٠- الكاشاني، محمد بن المرتضى (مولى محسن فيض كاشاني)، علم اليقين، دارالبلاغه، بيروت، ٢ جلد، چاپ اول، ١٤١٠ ق / ١٩٩٠ م، جلد اول.
- ٢١- الكفعمي، تقى الدين ابراهيم بن على، المقام الاسنى فى تفسير الاسماء الحسنى، مؤسسة قائم آل محمد (ص)، قم، ١٤١٢ ق، چاپ اول.
- ٢٢- الكلاباذى، ابوبكر محمد، التعرف لمذهب اهل التصوف، مقدمه، تحقيق و تعليق محمود امين النواوى، مكتبة الازهرية، مصر، چاپ اول، ١٣٨٨ ق / ١٩٦٩ م.
- ٢٣- الكليني الرازى، ابوجعفر محمد بن يعقوب، الكافي، دارالكتب الاسلامية، تهران، ١٣٦٥ هـ. ش، ٨ جلد.
- ٢٤- المجلسى، مولى محمدباقر، بحار الانورا الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار عليهم السلام، مؤسسه الوفاء، بيروت - لبنان، ١٤٠٤ هـ. ق، ١١٠ جلد.
- ٢٥- جامى، عبدالرحمن نقدالنصوص فى شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تصحيح و تعليقات و يلىام چيتيك، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ١٣٧٠ هـ. ش.
- ٢٦- فرغانى، سعيدالدين سعيد، منتهى المدارك، استانبول، ١٢٩٣ ق.
- ٢٧- فنارى، محمد بن حمزه، مصباح الانس، تصحيح محمد خواجهوى، انتشارات مولى، تهران، چاپ اول، ١٤١٦ ق / ١٣٧٤ م، به ضميمه مفتاح الغيب قونوى.
- ٢٨- قمى، ابوجعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه (الصدوق)، التوحيد، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ دوم، ١٣٩٨ هـ. ق / ١٣٥٧ هـ. ش.
- ٢٩- قمى، (الصدوق)، التوحيد، جلد سيزدهم از موسوعة الشيخ الصدوق،

دارالارشاد الاسلامی، بیروت.

٣٠- قمی، القاضی سعید محمد بن محمد مفید، شرح توحید الصدوق، صححه و علق علیه، نجفقلی حبیبی، مؤسسہ الطباعة والنشر وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی، ٣ جلد، چاپ اول، ١٤١٥ هـ. ق، جلد اول، ١٤١٦ هـ. ق، جلد دوم، ١٤١٩ هـ. ق، جلد سوم.

٣١- قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ١٣٧٥ هـ. ش.

٣٢- مجموعه رسائل حروفیه، به تصحیح کلمنت هوارت، مطبعه بریل، لیڈن، ١٩٠٩ م / ١٣٢٧ هـ. ق.

٣٣- مستملی بخاری، ابوابراہیم اسماعیل بن محمد، شرح التعرف لمذهب التصوف، با مقدمه و تصحیح و تحشیہ محمد روشن، شرکت انتشارات اساطیر، چاپ اول، ١٣٦٣، ج ١.

علم و معرفت از دیدگاه ابونصر سراج طوسی

جمشید جلالی

جایگاه علم و عالم در معارف اسلامی

در سنت و معارف اسلامی برای علم و عالم صفاتی ذکر شده است. در زمینه علم و عالم از پیامبر (ص) نقل شده است: العلماء ورثة الانبياء^۱ که بر وجه مشترک عالم و نبی - که همانا هدایت مردمان است - تأکید می‌کند. و نیز قرآن کریم ویژگی‌های مختلفی برای عالمان بر شمرده است که یکی از برجسته‌ترین آنها خشیت در برابر عظمت حضرت ربوبی است: إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ.^۲

از امام صادق (ع) نقل شده است که: الخشيه ميراث العلم والعلم شعاع المعرفة و قلب الايمان و من حرم الخشيه لا يكون عالما و ان شق الشعر في متشابهات العلم^۳؛ یعنی هرکس بی نصیب از خشیت باشد، عالم محسوب نمی‌شود حتی اگر با موشکافی‌های محققانه دشواری‌های علمی را حل کند. هدایت‌آوری علم نیز نکته مهمی است؛

۱. اصول کافی، کلینی، محمد بن یعقوب، ج ۱، ص ۳۲.

۲. سوره فاطر، آیه ۲۸.

۳. بحار الانوار، مجلسی، محمدباقر، جزء ۲، ص ۵۲.

یعنی کسی را به خود رها نمی‌کند. نه تنها هدایت آور است بلکه ضلالت آور هم است. قرآن خود درباره خودش چنین سخن می‌گوید: وَ نُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا.^۱

مولانای بلخی در مثنوی^۲ می‌فرماید:

زان که از قرآن بسی گمره شدند زین رسن قومی درون چه شدند
مر رسن را نیست جرمی ای عنود چون تو را سودای سر بالا نبود
یکی از محوری‌ترین تعالیم اسلامی ذومراتب بودن علم و مدرج بودن
عالمان است. این حدیث مشهور است که: لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لکفره او لقتله.
از امام سجّاد(ع) اشعاری نقل شده است:

انی لا کتم من علمی جواهره کی لا یری الحق ذو جهل فافتنا
یعنی: من جواهر علم خود را مخفی می‌کنم تا جاهلان آن را نبینند و مفتون
نشوند.

علی(ع) به فرزندانش امام حسن و حسین(ع) توصیه کرده بود^۳:

و قد تقدم فی هذا ابو حسن علی الحسین و وصی قبله الحسن
یا رب جوهر علم لو ابوح به لتسیل لی انت ممن یعبد الوثنا
و لا استطل رجال مسلمون دمی یرون اقیح ما یأتونه حسنا
یعنی: جواهر علمی نزد من است که اگر من آنها را آشکار کنم به من خواهند
گفت که تو بت پرستی و کسانی از مسلمانان ریختن خون مرا مباح خواهند شمرد و
این کار بسیار قبیح را، پسندیده خواهند دانست.

در معارف اسلامی برای علم، آفاتی نیز برشمرده شده است. اساساً هر علمی

۱. سوره اسراء، آیه ۸۲.

۲. مثنوی معنوی، مولوی، جلال‌الدین، به تصحیح عبدالکریم سروش، دفتر سوم، ص ۵۱۵.

۳. المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، فیض کاشانی، ملاً محسن، به تصحیح علی‌اکبر غفاری، ج ۱، ص ۶۵.

نافع به شمار نمی رود. از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است: نعوذ بالله من علم لا ينفع.^۱ امیر مؤمنان علی (ع) در نهج البلاغه درباره متقین می فرماید: غصوا ابصارهم عما حرم الله عليهم و وقفوا اسماعهم على العلم النافع لهم؛^۲ یعنی دیده هایشان را بر آنچه خداوند حرام نموده است بستند و گوش هایشان را بر علم نافع متمرکز نمودند.

از طرف دیگر اگر علم با ویژگی هایی که در آیات و روایات بیان شده است همراه نگردد، چه بسا راهزن و باعث گمراهی گردد. خشیت، تقوا، تواضع از جمله این ویژگی ها به شمار می روند. در خبر است که: العلم حجاب الله الاكبر؛ یعنی علم حجاب بزرگ خداوند است. و می تواند بزرگ ترین پرده بر چشمان عالم شود تا خدا را نبیند. در قرآن کریم برای عالمان واقعی صفت بصیرت را بدین ترتیب بیان می کند که اهل علم خواهند یافت که آنچه بر تو نازل شده است حق است؛ وَ يَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ الْخ.^۳

امیر مؤمنان علی (ع) در سخن خود با کمال در باب علم و اصناف عالمان می فرماید: ها ان ها هنا لعلما جما (و اشار بیده الی صدره) یعنی؛ در اینجا در سینه من علم انبوهی است. لو اصبت له حمله یعنی؛ ای کاش حاملانی برای این علم پیدا می کردم. در ادامه می فرماید که بلی حاملانی پیدا می شوند: بلی اصبت لقنا غیر مأمون علیه یعنی؛ آدم های تیزهوش ولی غیرایمنی پیدا می شوند. آدمیانی که حاضرند دینشان را به دنیایشان بفروشند. آدم های دیگری هم پیدا می شوند که علم را می آموزند اما بی بصیرت و مقلد صفتند و با اولین شبهه، آتش تردید در جانشان می افتد. و در ادامه می فرماید: كذلك يموت العلم بموت حاملیه؛^۴ اگر چنین پیش رود دیگر علمی

۱. همان، ص ۶۸.

۲. نهج البلاغه، دکتر صبحی الصالح، الطبعة الاولى، خطبة ۱۹۳.

۳. سوره سبا، آیه ۶.

۴. همان، کلمات قصار، ۱۴۷، صص ۷ - ۴۹۶.

برجای نخواهد ماند و با مرگ حاملان راستین آن علم خواهد مرد.

۱- علم و معرفت در اصطلاح صوفیه

موضوع معرفت یا عرفان یکی از مهم‌ترین مسائل صوفیه است. به عقیده عرفا وصول به معرفت کامل و تام ممکن است به این معنی باشد که چون قلب، به نور ایمان و معرفت روشن شود، آینه تجلی همه معارف الهی خواهد شد، و حتی ذات الوهیت در آن جلوه‌گر خواهد گشت. از اینجاست که حضرت حق - جل و علا - می‌فرماید: لا یسعی ارضی و سمائی بل یسعی قلب عبدی المؤمن. علم باید در راه تصفیه قلب به کار رود؛ زیرا منبع معرفت، قلب پاک است. معرفتی را که صوفی می‌طلبد از راه اشراق و کشف و وحی و الهام است. زبان حال صوفیه این است که به قلب خود ناظر باش زیرا ملکوت آسمان در خود تو است. صوفیه علم رسمی یعنی دانایی اکتسابی و آموختنی را "علم" می‌نامد در حالی که دانایی مخصوص به صوفیه را "معرفت" یا "عرفان" می‌نامند.

هجویری در کشف‌المحجوب می‌نویسد: «علم حقیقت سه رکن است: یکی علم به ذات خداوند - عزّ و جل - و وحدانیت وی و نفی تشبیه از ذات پاک وی، و دیگر، علم به صفات وی و احکام آن، و سه دیگر، علم به افعال و حکمت وی». یا در جای دیگر گوید: «علم دو است: یکی علم خداوند و دیگر علم خلق، و علم بنده اندر جنب علم خداوند تعالی متلاشی بود زیرا که علم وی صفت وی است و بدو قائم، و اوصاف وی را نهایت نیست و علم ما صفت ماست و به ما قائم، و اوصاف ما متناهی می‌باشد. لِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَمَا أَوْتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا^۱»^۲ و در پایان در تفاوت

۱. سوره اسراء، آیه ۸۵.

۲. کشف‌المحجوب، هجویری، علی بن عثمان، به تصحیح ژوکوفسکی، صص ۵-۱۳.

میان علم و معرفت می‌گوید: «علمای اصول فرق نکرده‌اند میان علم و معرفت، اما مشایخ طریقت علمی را که مقرون معاملات و حال باشد و علم آن عبارت از احوال خود کند آن را معرفت خوانند و مرعالم آن را عارف، و علمی را که از معنی مجرّد بود و از معاملات خالی، آن را علم خوانند و مرعالم آن را عالم... لان العالم قائم بنفسه و العارف قائم بربه».^۱

عزّالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه می‌گوید: «علم، دو علم است: علم ظاهر و علم باطن، علمای ظاهر مفسران، اصحاب حدیث و فقها هستند علمای باطن، صوفیان».^۲

حسین بن منصور حلاج در کتاب الطواسین می‌گوید: «معرفت وراء الورا می‌باشد و وراء، غایت و انتها است و وراء، همّت است و وراء، اسرار است و وراء، ادراک است. اینها همه چیزهایی است که نبود، بعداً هست شد».^۳

در رسائل خواجه عبدالله انصاری می‌خوانیم: «علم که از قلم آید از آن چه خیزد، علم آن است که حق بر دل زند».^۴

صاحب مرصاد العباد در توصیف علم می‌فرماید: «بدان که علم شریف‌ترین و سیلتی است قربت حق را و صفت حق است، و به وسیلت علم به درجات عالی می‌توان رسید که: الّذین اتوا العلم درجات و معتقد است که انبیا دو نوع علم میراث گذاشتند: علم ظاهر و علم باطن».^۵

امام ابو حامد عزّالی در کتاب احیاء علوم الدّین، علم را به دو نوع علم معامله و

۱. همان، ص ۴۹۸.

۲. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، کاشانی، عزّالدین محمود، مقدّمه و تصحیح جلال‌الدین همایی، ۱۳۷۲، ص ۶۲.

۳. الطواسین، الحلاج البیضاوی، ابی المغیث الحسین بن المنصور، لوئی ماسینیون، ص ۱۹.

۴. رسائل، انصاری، خواجه عبدالله، به تصحیح محمدعلی فروغی، ص ۲۹.

۵. مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، رازی، شیخ نجم‌الدین، ص ۲۷۴.

علم مکاشفه برمی شمرد و آموختن علم معامله را واجب می داند و در تعریف علم مکاشفه می گوید: «آن علم باطن است و آن غایت علوم است و یکی از عارفان گفته است که هر که از این علم نصیبی ندارد از بدی خاتمت وی بترسم. و کمترین نصیبی از آن تصدیق آن باشد و تسلیم آن مراهل آن را...»^۱.

۲ - مختصری در زندگی، آثار و احوال سراج

ابونصر عبدالله بن علی بن محمد بن یحیی سراج طوسی (وفات ۳۷۸ هـ ق) صوفی و عارف و فقیه و محدث مشهور ایرانی در قرن چهارم هجری است. او از مریدان شیخ ابومحمد مرتعش نیشابوری (متوفی ۳۲۸ هـ ق) بود. ابونصر به زهد و پارسایی شهرت داشت و او را "طاووس الفقرا" می خواندند.^۲ کتاب اللمع فی التصوف تنها اثر او می باشد، که به اهتمام نیکلسون با مقدمه و تلخیص به زبان انگلیسی طبع شده است. وی گذشته از تصوف و زهد، به علم و شریعت نیز توجه خاص داشت و فقیه مشایخ محسوب می شد. به علاوه در ناحیه خویش به فتوت هم مشهور بود.^۳

ابونصر سراج مسافرت های بسیاری کرد و خود وی در کتاب اللمع از این مسافرت ها و دیدارهایی که با زهاد و مشایخ بصره، بغداد، دمشق، رمله، انطاکیه، طرابلس، صور، قاهره، دمیاط، و بعضی بلاد ایران داشت، یاد می کند. ابونصر ظاهراً اهل ارشاد و دستگیری هم نبوده و اوقاتش را بیشتر در سیاحت یا عزلت می گذرانیده است. با این همه، یک دست پرورده وی به نام ابوالفضل سرخسی، راهنمای صوفی بزرگ خراسان، ابوسعید ابوالخیر شد.

۱. احیاء علوم الدین، غزالی، ابوحامد، ج ۱، ص ۵۹.

۲. تذکرة الاولیا، عطار نیشابوری، فریدالدین، به اهتمام نیکلسون، ص ۵۵۵.

۳. جستجو در تصوف ایران، زرین کوب، عبدالحسین، ص ۶۸.

غالب نویسندگان قدیم صوفیه در تراجم احوالی که از مشایخ صوفیه نوشته‌اند نامی از وی نبرده‌اند. هجویری در کشف‌المحجوب در دو مورد نام او را می‌برد: «... شیخ ابونصر السراج طاووس الفقرا صاحب لمع که وی ماه رمضان به بغداد رسید، اندر مسجد شونیزیه وی را خانه‌ای به خلوت دادند...»^۱

محمد ابن ابی روح لطف‌الله بن ابی سعید، مؤلف حالات و سخنان شیخ ابوسعید فضل‌الله بن ابی‌الخیر المیهنی می‌گوید: «وی صاحب تصنیف در علم طریقت و حقیقت است»^۲.

محمد بن منور در اسرار التوحید در باب اول، در ابتدای حالات شیخ ابوسعید ابوالخیر می‌نویسد: «و او را تصانیف است در علم طریقت و حقیقت...»^۳. عبدالرحمن جامی در نفحات الانس می‌گوید: «وی را طاووس الفقرا گویند. در فنون علم کامل بود و در ریاضت و معاملات، شأنی عظیم داشت. صاحب کتاب لمع است...»^۴.

در مورد تاریخ وفاتش همه مورخان و مؤلفان اتفاق نظر دارند؛ به جز ذهبی در تاریخ اسلام که فوتش را در نیشابور و در حال نماز ذکر می‌کند.^۵ وفاتش در ماه رجب سال ۳۷۸ ه. ق. روی داد و در طوس دفن شد. تمام آثاری که ذکر از ابونصر سراج به میان آورده‌اند تصریح کرده‌اند که قبر وی در طوس می‌باشد. عطار در تذکرة الاولیا می‌نویسد: «از وی آرنده که گفته: "هر جنازه‌ای که به پیش خاک من بگذارند، مغفور بود" و به حکم این اشارت اهل طوس جنازه‌ها را به

۱. کشف‌المحجوب، هجویری، ابوالحسن علی، ص ۴۱۷.

۲. حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، ابی‌روح، جمال‌الدین، ص ۳۹.

۳. اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، میهنی، محمد بن منور، ص ۲۷.

۴. نفحات الانس من حضرات القدس، جامی، عبدالرحمن، ص ۲۸۹.

5. Nicholson, Introduction Of Kitab Al-Luma', P, 5.

پیش خاک وی آوردند و زمانی بداشتندی آنگاه بردندی».^۱
 غنی دربارهٔ مقبرهٔ سراج می‌نویسد: «در جنوب شرقی مشهد نزدیک به
 صحن آستانهٔ رضوی در اول خیابان معروف به "پایین خیابان" در داخل کوچهٔ
 باریکی، مقبره‌ای است معروف به قبر "پیر پالاندوز" که ممکن است مقبرهٔ شیخ
 ابونصر سراج باشد».^۲

۳- معرفی کتاب اللمع فی التصوف

این کتاب یکی از کهن‌ترین آثار صوفیه در قرن چهارم هجری است. سراج
 با نوشتن این کتاب، بر آن بود که اصول واقعی تصوف را مطرح سازد و از طریق
 مباحثه نشان دهد که تعالیم صوفیه، با آراء قرآن و سنت بزرگان دین، همخوانی و
 تطابق دارند، و صوفیان از پیامبر و اصحابش پیروی کرده‌اند. از نظر تاریخی
 یادداشت‌های او ارزشمند است؛ چه او مجموعه‌ای از اسنادگرانها را ارائه می‌کند
 که در اکثر موارد در جای دیگر نشانی از آنها را نمی‌یابیم. او در این کتاب سیر
 تحوّل اولیهٔ تصوف اسلامی را نشان داده و ما را قادر می‌سازد تا زبان، عقاید و
 روش‌ها را در دوران مهم اولیهٔ آن بررسی کنیم.^۳

این کتاب یکی از قدیمی‌ترین و معتبرترین تألیفات صوفیه محسوب
 می‌شود که مشتمل است بر معرفی عرفان و تصوف و اهمیت و جایگاه صوفیان و
 عارفان، و بحث در باب احوال و مقامات سالکان، و همچنین دلایل درستی
 مقالات و اعتقادات اهل تصوف، و اثبات کرامات اولیا، و توضیح الفاظ و
 اصطلاحات و شطحیات این طایفه.

۱. تذکرة الاولیاء، عطار نیشابوری، فریدالدین، ص ۵۵۶.

۲. تاریخ تصوف در اسلام، غنی، قاسم، جلد دوم، ص ۲۱۱.

3. Introduction Of *Kitab Al-Luma'*, P, 15.

این کتاب در سال ۱۹۱۴ م. در لیدن به خرج اوقاف گیب، به تصحیح و اهتمام مستشرق انگلیسی، رینولد الن نیکلسون، با فهارس رجال و نساء و اماکن و قبایل، و مقدمه مفصل به انگلیسی در دو یست صفحه، به طبع رسیده است.

۴- اقسام علم و معرفت از دیدگاه سراج

۱- ۴- تصوف به منزله علم

اطلاق عنوان علم بر تصوف بیانگر ذکر مطالب صوفیه در قالب یک علم در کنار علوم دیگر است. سراج از علوم حدیث آغاز نموده و به علم صوفیه می‌رسد. سراج با توجه به حدیث نبوی العلماء ورثه الانبیاء، می‌گوید صاحبان علم حقیقی کسانی هستند که میراث‌خواران علم پیامبرانند و خداوند را پناهگاه خود قرار داده‌اند و متابعت رسول (ص) و صحابه و تابعین، و اقتدا به اولیای پرهیزگار می‌نمایند. بنابراین علم و مذهب صوفیه همان دنباله علم پیامبران و اولیای وی می‌باشد و این جز علم الهی و معرفت به حق نمی‌باشد.^۱

از نظر وی آداب و عادات صوفیه و علم به آنها در کتاب خداوند و اخبار رسول (ص) آمده است و البته متذکر می‌گردد که این مسأله را فقط اهل آن می‌فهمند؛ یعنی اینکه هرکسی نمی‌تواند این علوم خاص را دریابد، و در ادامه می‌گوید: و لا ینکره العلماء اذا استبحثوا عن ذلك. منکران کسانی هستند که به ظاهر علم بسنده می‌کنند زیرا در قول ایشان کتاب الله و اخبار رسول (ص) دارای بواطنی است و درک معنای باطنی کلام آنها کمتر مورد توجهشان می‌باشد، و جالب است که در ادامه می‌گوید: ما یصلح للاحتجاج علی المخالفین.^۲

۱. نک به: اللمع فی التصوف، سراج، صص ۴-۵.

۲. همان، ص ۱۵.

از نظر سراج این علم دارای این خصوصیات می‌باشد: هذا علم الخصوص ممزوج بالمراره والغصص و سماعه يضعف الرکتین و يحزن القلب و يدمع العين و يصغر العظیم و يعظم الصغیر.... علمی است که خاصّ عدهای مخصوص می‌باشد و دارای خصوصیتی است که نیاز به عزّت نفس، و ترک نفس اماره دارد، و به همین خاطر است که علمای ظاهر آن را ترک می‌کنند و به انکار صوفیه می‌پردازند.^۱

۲- ۴- اقسام علوم و عالمان دین

فراگیری علوم دین مستلزم مقدّماتی است. صاحبان علم از نظر سراج به سه دسته تقسیم می‌شوند: اصحاب حدیث، فقها و صوفیه. براساس همین تقسیم‌بندی است که انواع علوم به وجود می‌آید و یکی از آنها علم دین می‌باشد، و این علم براساس صاحبان آن به سه نوع: یکی علم قرآن، دیگری علم سنت‌ها و بیان و آخری علم حقایق ایمان، تقسیم می‌شوند؛ یعنی از نظر ایشان اصحاب حدیث به بررسی علم قرآن می‌پردازند و فقها به علم سنن، و صوفیه به علم حقایق ایمان. در اینکه علم دارای مراتبی است، هیچ شکی نیست خداوند در قرآن می‌فرماید: الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ...^۲ و يَا وَكُلُّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا...^۳ افراد نیز به همین فراخور بر دیگران برتری می‌یابند: أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...^۴

سراج در بیان تناسب حصول علم الهی و معرفت به حق و افزایش تقوای انسان، این حدیث را از پیامبر (ص) ذکر می‌کند: الناس اكفاء متساوون كاستان القسط لا فضل لاحدٍ علی احدٍ الاّ بالعلم والتقی. آنچه از بیانات سراج در این قسمت برمی‌آید این

۱. همانجا.

۲. سوره مجادله، آیه ۱۲.

۳. سوره الاحقاف، آیه ۱۹.

۴. سوره اسراء، آیه ۲۱.

است که وی اصحاب "علم حقایق ایمان" یا صوفیه را در زیر مجموعه علوم و عالمان دین جای می دهد و بر این نکته تأکید می ورزد که تمام علوم دین از سه آیه ای که در قبل ذکر نمودیم، یا از روایت رسول خدا(ص)، یا حکمت مستنبط بر قلب اولیای خداوند، فهمیده نمی شود. بلکه علم باید مقرون به عمل باشد، و عمل مقرون به اخلاص، و اخلاص در واقع همان است که بنده در علم و عملش وجه خداوند بلندمرتبه را بخواند. و در واقع وی با این تمهیدات در صدد است بیان کند که این سه دسته از صاحبان علوم، در علم و عمل متفاوتند، و هر یک در اهداف و مقاصدشان بر دیگری برتری می جویند.^۱

۳- ۴- مواجهه صوفیه با فقها و اصحاب حدیث

برای روشن شدن مطلب و توضیح در مورد اصحاب سه گانه علوم، سراج به تعریف هر کدام و حوزه شناخت آنها می پردازد. اصحاب حدیث از نظر وی کسانی هستند که به ظاهر حدیث رسول خدا دل بستند و گفتند که این اساس دین است و آیه ای که بدان استدلال می کنند آیه: *وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا*...^۲ می باشد.^۳ طبقه فقها به خاطر قبول علوم اصحاب حدیث و اتفاق با آنها در معانی علوم آنها، بر اصحاب حدیث برتری یافتند. علت برتری آنها به خاطر فهم و استنباط در فقه حدیث و تعمق و دقت نظر در ترتیب احکام و حدود دین و اصول شرع بود. احکام دین را از قرآن و احادیث برای مردم تبیین نمودند، و حدود دین را با احتیاط اخذ نمودند؛ تا اینکه عالم از روی علم تقلید نکند و جاهلی از روی جهل تقلید نکند. خداوند در قرآن به آنها فرمود: *مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفُرُوا كَافَّةً*

۱. اللمع فی التصوف، ص ۶.

۲. سوره حشر، آیه ۷.

۳. اللمع فی التصوف، ص ۷.

فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...^۱ و پیامبر (ص) نیز فرمود: من یرد الله به خیرا یفقهه فی الدین.

از نظر سراج، صوفیه با فقها و اهل حدیث در معتقداتشان اتفاق نظر دارند و علوم آنها را می‌پذیرند، و حتی اگر صوفیه در درایت و فهم به مراتب فقها و اصحاب حدیث نرسند و به علم آنها احاطه نیابند در صورت مشکل به آنها رجوع می‌کنند.^۲ وی با نقل حکایتی از حسن بصری در صدد بیان تفاوت میان علم فقه و تفقه در دین است: «به حسن بصری گفته شد فلانی فقیه است. وی گفت: آیا فقیهی دیده‌ای که زاهد در دنیا و مشتاق به آخرت و آگاه به امر دینش باشد؟» ابونصر سراج پس از نقل این خبر می‌گوید: «دین اسمی است که شامل تمام احکام ظاهری و باطنی می‌باشد و تفقه نیز ممکن است در احکام طلاق و قصاص و غیره در طول عمر یک بار حادث شود که نیاز علم به آن نمی‌باشد و می‌شود سؤال کرد و تقلید نمود».^۳ فقه و تفقه در اینجا به معنای فقه فقها و اهل ظاهر نیست، بلکه مقصود، فهم و معرفت دین می‌باشد، و در اینجا است که تمایز این گروه خاص، نمایان می‌گردد.

سراج نتیجه می‌گیرد که تعمقات صوفیه در معانی این علوم و شناخت دقیق آن و حقایقش از نظر شایستگی، بیشتر از استنباطات فقها در معانی احکام ظاهر است. از نظر وی علم صوفیه نهایی ندارد؛ زیرا آن اشارات و خواطر و عطایایی است که اهلش آن را از دریای عطا می‌کشند، و سایر علوم حد محدودی دارند و تمام علوم به علم تصوف برمی‌گردد و این همان «علم الفتوح» است که خداوند

۱. سوره توبه، آیه ۱۲۲.

۲. الملع فی التصوف، ص ۱۰.

۳. همان، ص ۲۷.

تعالی بر قلوب اولیایش، در ادراک کلامش و تعمق در آن، می‌گشاید.^۱ در نظر سراج ممکن است تنها جایی که صوفیه با دو طایفه دیگر برخورد نمایند، در مورد نزول بر اجازه و طلب تأویلات و میل به رفاه و ایجاد شبهه باشد؛ که اینها را موجب تهاون و سبکی دین می‌شمارند.^۲ نزول بر اجازه، همان بحث ارادت و دل به پیر و مرشدی بستن می‌باشد. طلب تأویلات نیز همان یافتن کُنه و معنای باطن آیات و روایات است و میل به رفاه این است که صوفیه در کنج خلوت می‌نشینند و دست از کار و تلاش برمی‌دارند و در موقع گرسنگی نیز به گدایی و تکدی می‌پردازند.

۴-۴- علت تخصیص صوفیه از دیگر عالمان

پس از بیان شیوه اهل حدیث و توافق آنها با فقها، و نیز توافق صوفیه با این دو، عللی را که موجب تمایز و تخصیص این طایفه از بقیه علما می‌گردد، ذکر می‌کند. صوفیه آداب و مناسک خاصی دارند و سراج این آداب را خاص این قوم می‌داند؛ از جمله این آداب که در کتاب خود ذکر می‌کند یکی این است: «قطع هر علاقه‌ای که بین آنها و بین مطلوب و مقصودشان فاصله بیندازد؛ زیرا برای آنها مطلوب و مقصودی بجز خداوند تعالی نیست».^۳

از جمله آداب دیگر آنان، اختیار فقر بر غنا، ترک برتری جویی، دلسوزی بر خلق، حُسن ظن به خداوند، رضا به قضای او دادن، صبر طولانی، مخالفت با هوی

۱. همان جا.

۲. همان، ص ۱۸.

۳. اللمع فی التصوف، ص ۱۱.

و هوس - که در این زمینه به این آیه سوره یوسف: إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ...^۱ اشاره می‌کند و یا این حدیث معروف پیامبر (ص) که می‌فرمایند: اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک - مراعات اسرار و مراقبت ملک جبار و تداوم محافظت بر قلوب از طریق نفی خواطر زشت، که اینها همه در نظر ایشان باعث پرستش خالصانه خداوند است.^۲ در نظر سراج اینها باعث می‌شود این طایفه از گروه‌های دیگر متمایز گردند و جالب است که برای هر یک از این آداب و اصول، به امامان و انبیا تأسی می‌نمایند تا باب هرگونه اعتراض بسته شود.

سراج بیان می‌دارد که هر علمی مخصوص به اهل آن است و علم منتشره میان اصحاب حدیث و فقها و صوفیه، همان علم دین است، و هر دسته‌ای از اهل علم، در علم خود دفاتر و نوشته‌ها و کتاب‌ها و گفته‌هایی دارند و از میان آنها کسانی که بر اقران خود برتری پیدا می‌کنند، زعیم و مرجع اهل زمانه می‌شوند. اصحاب حدیث در مسائل حدیثی به فقها و فقها نیز در مسائل فقهی به اصحاب حدیث رجوع نمی‌کنند، و به همین منوال است وضع کسانی که در مواجید قلوب و موارد اسرار و معاملات قلب، سخن می‌گویند و معانی نغز را کشف می‌کنند، و در این موارد نیز باید به عالمی صاحب صلاحیت که این احوال را تجربه کرده و از معارف و دقایق این علم مطلع است رجوع کرد. و بسیار ناپسند است که اشخاصی در عین بی‌اطلاعی از احوال این طایفه، زبان به بدگویی آنها بگشایند و در عین حال خود را ناصح و مشفق بیندارند.^۳

۵-۴- علم و معرفت در قرآن و اهل آن از دیدگاه سراج

۱. سوره یوسف، آیه ۵۳.

۲. اللمع فی التصوف، ص ۱۲.

۳. همان، صص ۲۰ - ۱۹.

در زمان سراج، عده‌ای از اهل ظاهر با وی به مخالفت برخاسته، گفتند فقط علم ظاهر را که همان علم شریعت است می‌شناسیم و علم باطن و علم تصوّف، معنا ندارد. در نظر آنها علم شریعت در عین اینکه علمی واحد است دو معنی روایت و درایت را در خود جمع کرده است، و منظور آنها این بود که روایت، ظاهر علم شریعت و درایت، باطن آن است و تقسیم علم به ظاهر و باطن را جایز نمی‌دانستند. استدلال آنها این بود که اگر علم در قلب باشد، باطنی است و جاری شدن آن بر زبان، همان علم ظاهر می‌باشد و بدین طریق نتیجه می‌گرفتند که دیگر علم باطن نمی‌ماند.

سراج علوم شرع را به چهار نوع تقسیم می‌کند: ۱- علم روایت ۲- علم درایت ۳- علم قیاس ۴- علم حقیقت. وی در توضیح و تفسیر نوع چهارم، آن را بالاترین و گرامی‌ترین علوم می‌داند که همان علم حقایق و منازلات و علم معاملات و مجاهدات و اخلاص در طاعات و توجه به خداوند از تمام جهات است.

اما در اینجا در مقام پاسخ‌گویی به منکران، در تعریف علم باطن، آن را علم اعمال باطن نام می‌برد که در واقع عضو باطنی، یعنی قلب، آن را بر عهده دارد؛ کما اینکه می‌گوییم علم ظاهر، و منظور علم اعمال ظاهر است که اشاره به جوارح و اعضا دارد. خداوند تعالی فرمود: *وَأَشْبَعُ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً...*^۱؛ در اینجا نیز نعمت ظاهری همان است که خداوند تعالی بر اعضای ظاهر، جهت انجام طاعات انعام کرد. و نعمت باطنی همان است که خداوند بر قلب از حالات، انعام فرمود و ظاهر از باطن و باطن از ظاهر بی‌نیاز نیست. و خداوند فرمود: *وَكُوْرِدُوْهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أَوْلَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ الْخ.*^۲ از این آیه نتیجه می‌گیرد که علم

۱. سوره لقمان، آیه ۲۰.

۲. سوره نساء، آیه ۸۳.

"مستنبط" همان علم باطن است و به تبع آن، همان علم اهل تصوف است؛ برای اینکه آنها از قرآن و حدیث استنباطاتی دارند.^۱ از نظر وی "مستنبطات" آن چیزی است که اهل فهم و محققین در توافق با هم راجع به کتاب خداوند - عزّ و جلّ - از نظر ظاهر و باطن و پیروی رسول از نظر ظاهر و باطن و عمل به ظواهر و بواطن آن در نظر دارند، و در صورتی که به آنچه علم دارند عمل کنند، خداوند تعالی علم آنچه را که نمی‌دانند به میراث به آنها می‌سپارد: من عمل بما علم ورثه الله تعالی علم ما لم یعلم. این علم میراثی، همان معرفت به حق است که سراج آن را علم اشارت و علم مواریث اعمال می‌نامد؛ علمی که خداوند بر قلوب برگزیدگان خود از معانی مکنون و لطایف و اسرار مخفی و غرایب علوم و زیبایی‌های حکمت‌ها در معانی قرآن و معانی اخبار رسول خدا از جهت احوال و اوقات و صفای ذکرهایشان بر آنها مکشوف می‌گرداند.

سراج علم و معرفت را در همه جا به یک معنا به کار نمی‌برد. در آنجا که بحث از تعریف و توضیح علم تصوف در کنار سایر علوم بود، آن را بالاتر از علوم دیگر می‌نهد، ولی در جایی که در مقام بیان علم "مستنبط" و "اشارت" و "مواریث" برمی‌آید، علم در معنای معرفت به کار می‌رود؛ معرفت ذوقی و کشفی که ابنای احوال و ارباب قلوب از ظاهر قرآن و اخبار و معانی لطیف و باطنی، آن را استنباط می‌کنند و به عرفان حقیقی دست می‌یابند، و درجهٔ اعلی و اکمل علم - که همان معرفت است - جز این نمی‌باشد.

۱. اللمع فی التصوف، صص ۴ - ۲۳.

منابع

قرآن کریم

- نهج البلاغه، صبحی صالح، بیروت، ۱۳۸۵ هـ. ق.
- ابوروح، جمال الدین، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۶.
- انصاری، خواجه عبدالله، رسائل، جلد سوم، تصحیح وحید دستگردی، مقدمه و شرح سلطان حسین گنابادی، انتشارات فروغی، تهران، ۱۳۴۹.
- برتلس، یوگنی ادواردویچ، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۶.
- جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح و مقدمه محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۰.
- حلاج البیضاوی، الحسین بن منصور، الطواسین، به تصحیح لوئی ماسینیون، پاریس، ۱۹۱۳.
- رازی، شیخ نجم الدین، مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، حسین الحسینی النعمة الّلهی، انتشارات سنائی، ۱۳۷۳.

زرّین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹.

سراج طوسی، ابونصر، اللمع فی التصوف، تحقیق عبداللحم محمود و طه عبدالباقی سرور، دار الکتب الحدیثه، مصر و مکتبه المثنی، بغداد، ۱۳۸۰ هـ. ق.
عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به اهتمام نیکلسون، حسین خلیلی، انتشارات صفی علیشاه، تهران، ۱۳۷۵.

غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، انتشارات زوّار، ۱۳۶۹.
فیض کاشانی، ملامحسن، المحجّة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح علی اکبر غفّاری، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت ۱۴۰۳ هـ. ق.
کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه و تصحیح جلال الدین همایی، انتشارات هما، ۱۳۷۲.

کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، دار صعب / دار التعارف، بیروت، ۱۴۰۱ هـ. ق.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، مؤسسه الوفاء، بیروت.
مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، به تصحیح عبدالکریم سروش، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶.

محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، به اهتمام ذبیح الله صفا، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۴.

هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۵۸.

نظر میرزای قمی درباره خطبة البیان

رضا اسدپور

۱ - خطبة البیان و شرح‌های آن

یکی از خطبه‌های منسوب به مولا علی (ع) که در طول تاریخ موافقان و مخالفان فراوانی را به خود اختصاص داده و حرف و حدیث‌های مختلفی را برانگیخته، خطبة البیان است. در این خطبه عبارت‌هایی مسجّع بر زبان امام جاری گشته که به شرح حال و احاطه علم ایشان به عنوان ولی و انسان کامل در حالت فنای فی‌الله اشارت دارند، که در آن بنا بر حدیث قرب نوافل، بنده خدا آنچنان به خداوند نزدیک می‌شود که خداوند زبان و چشم و گوش و... او می‌شود که به او سخن می‌گوید و می‌بیند و می‌شنود و... همین قرب و نزدیکی است که عبودیت را به ربوبیت و ولایت می‌رساند. از این رو این خطبه با شطحیات اهل تصوف شباهت داشته و از سده‌های آغازین اسلام مورد توجه فرقه‌های: شیعه، اسماعیلیه، غلات و صوفیه بوده است. به همین سبب اکثر علما و محدثان شیعه در صحت انتساب آن به مولا تردید کرده‌اند.

این خطبه در نهج البلاغه ذکر نشده است اما پیش تر از آن و پس از آن برخی از عبارات این خطبه یا عباراتی مشابه مضامین آن - بدون ذکر نام این خطبه - در بعضی آثار متقدم شیعی نظیر: بصائر الدرجات صفار قمی، الاختصاص منسوب به شیخ مفید، روضة التسليم طوسی، رجال کشی، الکافی کلینی و المراتب اسماعیل بن احمد بُستی آمده است.^۱

حافظ رجب برسی (قرن ۸ و ۹) در مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین متن این خطبه را تحت عنوان خطبة الافتخار و آثار علی بالکون نقل کرده است^۲ و پیش از او ابن شهر آشوب مازندرانی (۵۸۸ - ۴۸۹ هـ) در المناقب آل ابی طالب از خطبة الافتخار یاد کرده و به برخی از مضامین آن اشاره کرده است.^۳

از دیگر آثاری که بخش هایی از این خطبه یا شرحی بر برخی عبارات آن را ذکر کرده اند عبارتند از:

۱- هفت باب بابا سیدنا، منسوب به حسن صباح (تألیف سال ۵۹۷ هـ.)

۲- الدر المنظم فی السر الاعظم، محمد بن طلحه شافعی (۶۵۲ هـ. ق.)

۳- روضة تسلیم یا تصورات، خواجه نصیرالدین طوسی

۴- رسائل شاه نعمت الله ولی

۱. رک: مقاله محققانه لویی ماسینیون در خصوص انسان کامل و تحلیل خطبة البیان و تصحیح نسخه ای خطی از آن در منابع ذیل:

L'Homme Parfait en Islam et Son originatité Eschatologique, Par Louis Massignon, Eranoa-Jahrbuch 1947, zürich 1998 PP. 281-374.

و نیز ترجمه عربی آن: ماسینیون، لویی، الانسان الكامل فی الاسلام و اصالته التشویریة، الانسان الكامل فی الاسلام عبدالرحمن بدوی، وكالة المطبوعات کویت، ۱۹۷۶، صص ۱۴۳ - ۱۰۴.

۲. برسی، حافظ رجب، مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین، تحقیق سیدعلی عاسور، منشورات ذوی القربی، ۱۴۲۷، صص ۲۶۸ و ۲۶۰.

۳. ابن شهر آشوب سروی مازندرانی، محمد، المناقب آل ابی طالب، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، قم، مؤسسه انتشارات علامه، ۱۳۷۹، ج ۲، صص ۴۸، ۱۳۶، ۳۸۵؛ ج ۳، ص ۲۳۶.

- ۵- مجموعه رسائل حروفیه
- ۶- رسالۀ اعتقادیہ، سید محمد نوربخش
- ۷- جامع الاسرار، سید حیدر آملی
- ۸- شرح فصوص الحکم، داوود قیصری
- ۹- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، شمس الدین محمد لاهیجی
- ۱۰- اسفار اربعہ، مآصدرا
- ۱۱- کلمات مکنونہ، فیض کاشانی
- ۱۲- شرح حدیث غمامہ، قاضی سعید قمی
- ۱۳- بحر المعارف، عبدالصمد ہمدانی
- ۱۴- بحر الاسرار، مظفر علیشاہ کرمانی
- ۱۵- شرح دعای جوشن کبیر، مآلہادی سبزواری
- ۱۶- عرفان الحق، میرزا حسن صفی علیشاہ
- ۱۷- ولایت نامہ، سلطان علیشاہ گنابادی
- ۱۸- ینایع المودہ، قندوزی
- ۱۹- الزام الناصب فی اثبات الحجۃ الغائب، علی یزدی حائری
- ۲۰- علائم الظہور، شُبّر
- ۲۱- نوائب الدہور فی علائم الظہور، حسن میرجہانی
- ۲۲- الذریعہ، آقابزرگ تهرانی
- ۲۳- تفسیر سورہ حمد و سر الصلوٰۃ، آیت اللہ خمینی
- ۲۴- امام شناسی، آیت اللہ سید محمد حسین حسینی تهرانی
- ۲۵- دنبالہ جستجو در تصوف، عبدالحسین زرّین کوب
- ۲۶- شرح مقدمہ قیصری برفصوص الحکم، جلال الدین آشتیانی

- ۲۷- خیر الأثر در ردّ جبر و قدر، آیت الله حسن زاده آملی
- ۲۸- اصول اساسی روانشناسی انسان و ماهیت و تکامل او، حسین کاظم زاده
ایران شهر
- ۲۹- تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن
- ۳۰- الانسان الكامل فی الاسلام، عبدالرحمن بدوی
- نسخه های خطی فراوانی از این خطبه و شروح آن در کتابخانه های مختلف داخل و خارج ایران وجود دارد که پاره ای از آنها به چاپ رسیده و تعدادی هنوز ناشناس و منتشر نشده مانده اند. شرح های منتشر شده از این خطبه عبارتند از:
- ۱- شرح منظوم شاپور کاشانی (۸۴۶ق) به تصحیح محمد تقی دانش پژوه در مجله دانشکده ادبیات به شماره ۳ و ۴، سال ۱۳۴۳.
- ۲- شرح منظوم نورعلیشاه اصفهانی، به تصحیح دکتر جواد نوربخش، رسائل نورعلیشاه، انتشارات خانقاه نعمت الّهی، تهران، ۱۳۵۰.
- ۳- خلاصة الترجمان فی تأویل خطبة البیان، خواجه محمد دهدار شیرازی (۱۰۱۶هـ) به تصحیح محمد حسین اکبری ساوی، نشر صائب، ۱۳۸۰.
- ۴- معالم التأویل والتبیان فی شرح خطبة البیان، ابوالقاسم راز ذهبی شیرازی (۱۲۸۶ق) چاپ سنگی، شیراز، ۱۳۴۶ق.
- ۵- رساله فی توجیه خطبة البیان میرزا ابوالقاسم گیلانی قمی (۱۲۳۱ق)، چاپ سنگی به ضمیمه جامع الشتات، ۱۳۱۱ق
- ۶- شرح خطبة البیان، جمیل افشار، انتشارات هیرمند، ۱۳۷۶.
- شرح های دیگر این خطبه همچنان به صورت نسخه های خطی مانده اند که مهم ترین شان عبارتند از:
- ۱- شرح منسوب به میر سید شریف (نقطوی) (۹۵۰ق؟)

- ۲- البرهان فی اسرار علم المیزان، جلدکی (۷۶۲ق؟)
- ۳- سرالربانی فی علم المیزان، محمد قمری (تألیف ۹۰۷ق)
- ۴- شرح محمد تقی مجلسی (۱۰۷۰ق)
- ۵- حدیقة الاسلام در ترجمه و شرح خطبة البیان، محمد کریم بن محمد حسین موسوی (کتابت ۱۲۴۴ق)
- ۶- حل مشکلات خطبة البیان، اسحاق سوگندی (کتابت ۱۰۹۴ق)
- ۷- شرح سید حسین قدسی شریفی (تألیف ۱۳۶۲ق)
- ۸- شرح محمد بن سلیمان تنکابنی (۱۳۰۲ق) (کتابت ۱۲۶۷ق)
- ۹- شرح ترکی سید حسین بن سید غیبی (کتابت ۹۸۵ق)
- ۱۰- مناجت مرتضوی در شرح خطبة البیان، امیر محمد صالح (موجود در دانشگاه لاهور پاکستان)

افزون بر اینها شروح ناشناخته دیگری نیز در فهرست‌های نسخ خطی معرفی شده‌اند.^۱

متن خطبة البیان در سال‌های اخیر چند بار به طور مستقل یا در کتاب‌های مرتبط با آن به چاپ رسیده است که عبارتند از: خطبة البیان، چاپ منشورات دارالفنون بیروت (۱۴۱۷ق) و کتاب گفتار امیر مؤمنان در شناخت امام و حوادث آخر الزمان توسط مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی جلیل ۱۳۷۵، که مستقلاً این خطبه را در بردارند، و نیز الانسان الكامل عبدالرحمن بدوی، نواب الدهور میرجهانی و الزام الناصب یزدی حائری، که هر کدام متن‌های متفاوتی از این خطبه را به چاپ رسانده‌اند؛ به طوری که گویا در طول زمان بر متن این خطبه افزوده شده است.

۱. رک: فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌های: دانشگاه تهران، مجلس، ملک، آستان قدس رضوی، آیت‌الله گلپایگانی و گنج بخش پاکستان. به نقل از:
- بیدآبادی، مسعود، خطبة البیان و خطبة تطنجیه، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۲۵.

از مخالفین سرسخت این خطبه می توان از مجلسی، جعفر مرتضی عاملی، هاشم معروف حسنی و مصطفی آل سید حیدر کاظمی، به ترتیب در کتاب های: بحار الانوار (ج ۲۵، ص ۳۴۸)، دراسته فی علامات الظهور و الجزیره الخضراء (صص ۱۶۷ - ۶۱)، الموضوعات فی الآثار و الاخبار (صص ۳۰۲ - ۳۰۰) و بشاره الاسلام (ص ۸۱) نام برد.

میرزا ابوالقاسم قمی - که موضوع این مقاله به بررسی دیدگاه او در خصوص این خطبه اختصاص دارد - در رساله ای که در پاسخ به نامه ای درباره صحت انتساب این خطبه و معانی آن نوشته است، نظرات خود را به طور مشروح و مفصل درباره این خطبه بیان کرده است.

لازم به ذکر است که سخن گفتن از محتوای این خطبه شگفت انگیز را که در آن مولا علی (ع) در بیش از دو یست عبارت - البته در بعضی نسخه ها کمتر از صد عبارت ذکر شده است - نظیر: أنا الذی عندی مفاتیح الغیب لا یعلمها بعد محمد غیری، أنا بکل شیء علیم، أنا ذوالقرنین المذكور فی الصحف الاولی، انا الحجّة الذی عندی خاتم سلیمان، أنا اللوح المحفوظ، أنا جنب الله، أنا قلب الله و... به شرح او صاف و لئ یا انسان کامل در حالت فنای فی الله پرداخته اند، به دلیل اطالۀ کلام به مجالی دیگر می سپاریم و علاقمندان را به آثار مذکور در سطور پیشین ارجاع می دهیم.

۲- زندگی و آثار قمی

میرزا ابوالقاسم ابن ملامحمد حسن گیلانی، رشتی، شفتی، دارالسروری، جاپلقی، قمی، معروف به میرزای قمی و محقق قمی، در سال ۱۱۵۰ هجری قمری در روستای درّه باغ جاپلق از توابع بروجرد چشم به جهان گشود و در سال ۱۲۳۱ ه. ق. در شهر قم چشم از جهان فرو بست. ناگفته نماند که برخی تولّد او را در

سال‌های ۱۱۵۱ و ۱۱۵۳ و وفاتش را در سال ۱۲۳۳ ذکر کرده‌اند.^۱ وی در آغاز علوم ادبی فارسی و عربی را در روستای درّه‌باغ نزد پدرش آخوند ملاحسن، که از عالمان سرشناس شفت گیلان بود، آموخت.^۲ پس به خوانسار رهسپار شده و از شاگردان سیدحسین خوانساری صاحب روضات الجنّات گشته و نزد او به تحصیل اصول فقه می‌پردازد و با خواهرش ازدواج می‌کند. پس از چند سال عازم عراق می‌گردد و در کربلا در زمره شاگردان آقا محمدباقر بهبهانی قرار گرفته و از شاگردان شاخص و برجسته آن عالم نامدار شمرده می‌شود. میرزا پس از دریافت اجازه از استادش به زادگاه خویش بازگشت و پس از چندین نقل مکان به روستاهای اطراف و اصفهان و شیراز، سرانجام مقیم قم گردید و با ورود خویش جان تازه‌ای به حوزه علمیه قم بخشید و در آنجا به مقام مرجعیت دست یافت و تا پایان زندگی‌اش در آنجا اقامت گزید و همانجا نیز مدفون گردید. میرزای قمی مجتهدی محقق و فقیهی اصولی بود که در علوم مختلف از جمله: حدیث، تاریخ، کلام، رجال و فلسفه تبحر داشت.^۳

تألیفات قمی نیز بسیارند اما از این مجموعه تنها چند اثر به زیور طبع آراسته شده‌اند. بعضی از آثار شناخته شده وی عبارتند از:

۱. قوانین الاصول: که مهم‌ترین و مشهورترین اثر او محسوب می‌گردد، یک دوره کامل علم اصول است.

۲. جامع الشتات یا اجوبة المسائل در سه جلد: که حاوی یک دوره فقه به صورت سؤال و جواب به فارسی و عربی و برخی از سؤال‌های متفرقه و عقاید دینی و مسائل کلامی می‌باشد، که توسط یکی از شاگردان او تدوین گشته است.

۱. قمی، میرزا ابوالقاسم، جامع الشتات، تصحیح مرتضی رضوی، تهران، کیهان ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۹، مقدمه.

۲. امین، محسن، اعیان الشیعه، ج ۲، ص ۴۱۱.

۳. خوانساری، محمدباقر، روضات الجنّات فی احوال العلماء والسادات، اصفهان، دارالنشر، ۱۳۴۸، ج ۵، ص ۳۷۱.

- ۳- مناهج الاحكام (در فقه)
- ۴- مرشد العوام (رساله عملیه به فارسی)
- ۵- فتحیه در علم کلام
- ۶- دیوان شعر (۵۰۰۰ بیت شعر فارسی و عربی)
- ۷- رساله‌ای در اصول دین (به فارسی)
- ۸- رساله‌ای پیرامون موضوع در حکم غناء
- ۹- مجموعه‌ای از نصایح و مواعظ (نامه مفصلی به فتح علیشاه)
- ۱۰- رساله‌ای در ردّ صوفیه و غلات^۱

درباره حیات سیاسی، اجتماعی و افکار و آثار میرزای قمی بیش از این می‌توان گفت اما به دلیل طولانی شدن مطلب از آن درمی‌گذریم و به توصیف رساله مذکور می‌پردازیم.^۲

۳- رساله توجیه خطبة البيان

این رساله به همراه رساله‌ای دیگر تحت عنوان: الرد علی الصوفیه و غلاة در انتهای جامع الشتات چاپ سنگی آمده است، اما در چاپ‌های بعدی که توسط نشر کیهان در سال ۱۳۷۱ و دانشکده حقوق دانشگاه تهران در سال ۱۳۸۰ منتشر شده‌اند این رسائل وجود ندارد. علت این امر نیز این بوده است که رسائل مذکور

۱. عرفانی، محمدحسین، احیاگر علم اصول، مقاله برگرفته از سایت: www.hawzah.net.

۲. برای آشنایی بیشتر با زندگی و آثار او، رک: مدرّسی طباطبایی، سیدحسین، قم‌نامه، کتابخانه مرعشی، قم، ۱۳۶۴، صص ۳۲۴ - ۳۲۱ و منابعی که در پاورقی معرّفی شده‌اند نظیر: مرآت البدان، ج ۴، صص ۲۰ - ۱۹، حدائق السیاحه شیروانی، ص ۳۲۴، سفینه البحار، ج ۲، ص ۴۳۰ و... معارف الرجال، ج ۱، ص ۴۹، علمای بزرگ شیعه، ص ۱۹۷، سیمای فرزندگان، ج ۳، ص ۳۵۰، قصص العلماء، صص ۱۸۳ - ۱۸۰، اعیان الشیعه، ج ۲، ص ۴۱، روضات الجنّات، ج ۵، صص ۳۸۰ - ۳۶۹ و مقالات: صاحب قوانین الاصول، محمدرضا آزمون و احیاگر علم اصول، محمدحسین عرفانی، همچنین کتاب قمیات، حسین مدرّسی طباطبایی، ۱۳۸۶، نیوجرسی، مؤسسه زاگرس.

جزو سه مجلد جامع الشتات نبوده و از نظر موضوع و مفهوم نیز با پرسش و پاسخ‌های فقهی این کتاب متفاوت‌اند.

به هر حال نگارنده با رجوع به چاپ‌های سنگی این اثر که در کتابخانه دانشگاه تهران موجود بوده‌اند، نسخه کتابت شده توسط شیخ علی اکبر حسینی را که در سال ۱۳۱۱ (ه. ق) توسط احمد تاجر کتابفروش به چاپ رسیده است، مبنای تصحیح یکی از این دو رساله قرار داده است.

رساله اول که در پاسخ به نامه‌ای نوشته شده است در صفحه ۷۸۶ این اثر منتشر شده که در بالای صفحه عنوان: در توجیه خطبه امیرالمؤمنین و در صفحات بعدی به تناوب: فی الرد علی الصوفیه و فی توجیه خطبه البیان درج شده است. رساله دوم که آن هم در پاسخ به سؤال عده‌ای از طالبان علم مکتوب گردیده در صفحه ۷۹۶ این اثر منتشر شده که در بالای صفحه عنوان: در توجیه و معنی ذکر به چشم می‌خورد که در دو صفحه بعدی نیز تکرار می‌شود. ولی عنوان صفحه‌های بعدی تا پایان این رساله فی الرد علی الصوفیه می‌باشد که در صفحه ۸۰۴ ختم می‌گردد؛ و پس از آن تا پایان کتاب، سؤال و جواب‌های باب‌المتفرقات مشاهده می‌شود.

به نظر می‌رسد که رساله در ردّ صوفیه و غلات که در عناوین آثار میرزای قمی از آن یاد شده، همین دو رساله مذکور باشد که توسط یکی از شاگردان او ضمیمه جامع الشتات گردیده‌اند.^۱ از آنجا که در این مقال تنها رساله اول مورد تصحیح و تحقیق قرار گرفته است، معرفی رساله دوم را به مجالی دیگر سپرده و به

۱. در پایان کتاب قم‌نامه، آقای مدرّسی طباطبایی رساله‌ای را از قمی تصحیح و منتشر ساخته است
←

→

که جوابات مسائل رکنیه نام گرفته و در پاسخ به نه پرسش از جانب مولانا علی مازندرانی ملقب به رکن درباره تصوف نگارش یافته که در بعضی فقرات آن نیز به ردّ اهل تصوف و حکما پرداخته است.

تحلیل دیدگاه‌های قمی در رساله اول می‌پردازیم:

میرزای قمی رساله را با حمد و ستایش خدا و رسول آغاز کرده سپس با تمجید از نویسنده نامه‌ای به نام مولانا علی اصغر یاد می‌کند که ضمن انکار خطبة البیان منسوب به امیرالمؤمنین، در رفع ابهام از آن، از قمی پاسخ طلبیده است و با ذکر جمله «انا خالق السموات والارض و انا الرازق» از این خطبه، انتساب آن را به مولا بعید شمرده است و خاطر نشان ساخته است که در نسخه‌ای از خطبة البیان که نزد اوست این دو عبارت وجود ندارد. وی سه پرسش را طرح می‌کند که عبارتند از:

۱- آیا خطبة البیان از امیرالمؤمنین است یا نه؟

۲- بر فرض صحّت انتساب به آن جناب، این دو عبارت در آن هست یا نه؟

۳- بر فرض بودن، مراد از آن چیست؟

میرزا در ابتدای بحث به صراحت بیان می‌کند که انتساب خطبه به حضرت بر او ثابت نشده، چرا که در کتب معتبره امامیه نظیر آثار کلینی، ابن بابویه قمی، شیخ مفید، شیخ مرتضی، شیخ طوسی و سید رضی اثری از آن نیافته است و تنها برخی متنسمین ملک تصوّف این خطبه و نظیر آن را در آثارشان نقل کرده‌اند. سپس از مناقب حافظ رجب بررسی یاد می‌کند که خطبة البیان و خطبة تطنجیه در آن آمده است.^۱ نام اصلی این اثر مشارق الانوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین است که متن این خطبه در آن تحت عنوان افتخار و اسرار علی بالکون ذکر شده است.

میرزا خاطر نشان می‌سازد که در نسخه‌ای که نزد اوست، دو عبارت مذکور وجود ندارد اما عبارت‌هایی با این مضامین بسیار است و به عنوان شاهد، متن خطبة البیان مذکور در شرح حدیث غمامه قاضی سعید قمی را به طور کامل نقل

۱. قمی، ابوالقاسم، جامع الشتات، چاپ سنگی، احمد تاجر کتابفروش، ۱۳۱۱ ه.ق، ص ۷۸۶.

می‌کند. شایان ذکر است که قاضی سعید این خطبه را به سبب شایع بودن در میان علمای شیعه، بی‌نیاز از ذکر سند دانسته است.^۱

قمی برای تکمیل بحث استناد، نظر مجلسی را در رساله اعتقادات مبنی بر اینکه آنچه بُرسی نقل کرده اعتباری ندارد یاد آور شده و این امر را دالّ بر عدم ذکر خطبه در بحارالانوار دانسته است، همچنین می‌گوید که ملامحسن فیض کاشانی نیز در تفسیر صافی خویش نامی از این خطبه نمی‌برد اما در کتاب قرّة العیون، خطبة البیان و تطنجیه به مولا نسبت داده شده‌اند که به زعم وی تکیه مؤلف بر کتاب بُرسی بوده است.

وی آیات و روایات را دالّ بر این می‌داند که صفات مذکور در خطبه مختص ذات اقدس الهی‌اند و به تناقض بعضی از عبارات‌های آن با ظاهر قرآن قائل می‌گردد و بدین منظور عبارت: «انا الذی اوجدت السموات السبع والارضین فی طرفة عین» را با آیات: ۵۴ سوره اعراف، ۴ سجده و ۱۲ - ۹ فصلت مقایسه می‌کند که در این آیات به آفرینش در طول شش روز یا دو روز (یومین) اشاره شده اما عبارت مذکور در خطبه، ایجاد آسمان‌ها و زمین را در یک چشم برهم زدن می‌داند.

بدین ترتیب قمی با اعتراف به اینکه صحّت انتساب بر او ظاهر نشده، پاسخ‌گویی به پرسش اوّل را به پایان می‌برد اما با طرح پرسشی، بحث دیگری را پیش می‌کشد مبنی بر اینکه در مواجهه با این خطبه در نفس الامر دو احتمال پیش می‌آید: یا این خطبه حقیقت ندارد و یا اینکه حقیقت دارد و جهت روشن شدن حقیقت حال و وجه تکلم به هر یک از این دو احتمال، در دو فصل مجزا به شرح و تبیین هر دو احتمال می‌پردازد.

فصل اوّل: - بنابر اینکه کلام صحّت نداشته باشد و انتساب به آن جناب مسلم

۱. قاضی سعید قمی، محمد سعید، شرح حدیث بساط یا غمامه، تهران، نشر صادق، ۱۳۸۱، صص ۲۰۸ - ۲۰۶.

نباشد. این فصل دارای سه مقدمه بدین شرح است:^۱
 مقدمه اول: ۲- بیان اینکه جناب اقدس الهی جسم نیست، عرض نیست و در چیزی حلول نمی‌کند چنان‌که صوفیه و غالی‌ها و نصاری قایل‌اند.
 - غلات که قایل‌اند پیغمبر یا امیرالمؤمنین یا یکی از ائمه یا مشایخ، خدا هستند یا خدا در آنها حلول کرده، کافرند.
 - نقل آیات و احادیثی در تأیید این امر نظیر: آل عمران، ۸۰-۷۹، نساء، ۱۷۱ و مائده، ۷۷.

مقدمه ثانی: ۳- بیان اینکه در زمان هر پیامبر و امام، جماعتی از دروغ‌گویان دعوی خدایی آنها را داشته‌اند و پیغمبری خود را و بدین سبب همواره مورد تبری و لعن و نفرین آنان واقع می‌شدند.
 - اصل غلات نه فرقه‌اند که جملگی قایل به بطلان شرایع‌اند.
 - فرقه‌ای معتقدند که خدا در صورت خلق ظهور می‌کند و از صورتی به صورتی دیگر منتقل می‌گردد و هر که او را شناخت، تکلیف از او ساقط می‌شود.
 - فرقه‌ای دیگر بر این باورند که پیغمبر و ائمه خلق می‌کنند و روزی می‌دهند و مرگ و حیات به دست آنهاست و مراد از واجبات و محرمات تعدادی خوبی و بدی است.

- معرفی برخی از فرقه‌های غالبان نظیر: سبائیه، حصلیه، اسحاقیه، قمیه و...
 - نقل احادیث متعددی از رجال کشی در ردّ غالبانی چون: عبدالله بن سبا، مغیره بن سعید، ابوالخطّاب، نبان، حارث شامی، حمزة بن عماره الزبیدی و....

۱. جامع الشتات، ص ۷۸۷.

۲. همانجا.

۳. همان، ص ۷۸۸.

مقدمه نالت: ^۱ بیان اینکه اساس همه ادیان و مذاهب بر یک فرد یا بیشتر است و دیگران تابع او هستند و از آنجا که حقیقت اختلاف میان معدود افرادی است و سایرین پیرو و مقلدند، بنابراین ممکن است هر صاحب طریقه مأخذی غیر حقیقی برگزیند و دیگران که تابع او گشتند در اشتباه افتند.

مطلب اول: - ادعای الوهیت شخص برای خود که از دو طریق حاصل می شود: ۱- ریاضت کشیدن تصفیۀ باطن و مخالفت با نفس که سبب سوء مزاج و غلبۀ سودا و مالیخولیا گشته تا جایی که فرد معراج های بسیاری را به چشم خیال خود می پندارد و دچار افکار فاسد می گردد.

۲- دست یافتن شیطان به آنها و القاء خدا شدن و شنیدن صداها و نداهایی از این دست همچون حکایت یونس بن طیبیان، حمزة بن عماره و ابی منصور و پذیرش مریدان نادان از آنها.

- اشاره به تأویل قرآن توسط مشایخ صوفیه

- رد الوهیت امامان توسط خودشان

مطلب دوم: ^۲ نسبت دادن مرتبۀ الوهیت به غیر خود. مانند غلات که به مولا علی (ع) و دیگر ائمه نسبت دادند. این امر از سه طریق حاصل می شود: اول: علم مافوق تصور امیرالمؤمنین و اولادش و ظهور عجایب از آنها سبب تصور نسبت الوهیت به آنها گردید.

دوم: شیطان صفتان برای اغوای عوام یا متوسطین و قبول گفتارشان توسط مردم، مرتبۀ مافوق برای امامان قرار می دادند تا مردم مرتبۀ الوهی خودشان را هم بپذیرند.

۱. همان، ص ۷۹۰.

۲. همانجا.

سوم: غرض فساد امر امام و ابطال طریقه شیعه و اخذ درهم و دینار از مخالفین بوده است و بدین سبب جعل حدیث صورت گرفته و عده‌ای اصل تشیع را مأخوذ از عبدالله بن سبا دانسته‌اند.

- تقسیم وجه اختلاف مردم در شناخت ائمه به سه گروه:^۱

۱- غالی ۲- قالی ۳- مقتصد و تعریف هر یک.

در پایان این فصل، قمی با نقل ابیاتی از مستزاد مشهور منسوب به مولوی با مطلع:

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد دل ببرد و نهان شد
این‌گونه نتیجه می‌گیرد که: پس می‌تواند شد که این خطبه را غلات ساخته
باشند چرا که الوهیت حضرت علی (ع) نه به عقل قابل اثبات است نه به نقل.
فصل دوم:^۲ - بنابر تسلیم صحّت خطبه و صدور آن از امیر مؤمنان، به هیچ وجه
ضرر ندارد به جهت آنکه همچنان که قرآن محکم و متشابه دارد، کلام معصومان
هم محکم و متشابه دارد.

- نقل آیات محکم و متشابه در خصوص جبر و اختیار.

- تأکید بر اینکه ائمه فرموده‌اند، متشابهات اخبار هم تأویل دارد و به ظاهر
آنها نمی‌توان عمل کرد.

- بر فرض که این خطبه از مولا باشد، از متشابهات کلام اوست، مانند حدیث
کمیل که در میان مشایخ صوفیه مشهور است و عبدالرزاق کاشانی آن را بر وحدت
وجود استدلال کرده است.

- تأکید بر اینکه تا محکّمات کلام خدا و معصومین هست، مؤمنین نباید

۱. این تقسیم‌بندی را آقای مدرّسی طباطبایی در کتابش با نام‌های غالی، مقصره و میانه‌رو آورده است. رک: مدرّسی
طباطبایی، سید حسن، مکتب در فرایند تکامل، تهران، کویر ۱۳۸۵.

۲. جامع الشتات، ص ۷۹۱.

پیرامون متشابهات گردند.

- حکمت در ذکر متشابهات عبارتند از:

- ۱- ظهور عجز و احتیاج انسان و اینکه معلوم شود عالم بدون حجّت و امام نمی‌شود و برای تمییز بین حق و باطل وجودش الزامی است.
 - ۲- امتحان و ابتلای بندگان که آیا دین خود را به برهان و دلیل محکم کرده‌اند یا به محض مواجهه با شبهه می‌لغزند؟
 - ۳- تحصیل ثواب و درجه در بذل جهد و سعی در فهم آیات و اخبار و تمییز حق و باطل.
- بیان انواع امتحانات الهی و دست شستن مؤمن از افکار مختلف و متابعت از شرع کردن.
- ابراز این نظر که خطبة البیان بر فرض صحت صدور از جناب امیرالمؤمنین، از جمله امتحانات است که مذهب غلات است.
- بررسی آیات متشابهی که به جسمائیت خدا اشاره دارند و تأویل آنها که حمل الفاظ بر مجاز است. مثل: یدالله فوق ایدیهم و جاء ربک و....

- تأویل متشابهات خطبة البیان:

در این قسمت قمی برخی از عبارات خطبه را مورد تأویل قرار می‌دهد. مثلاً عبارت «انا الّذی اوجدتُ السّمواتِ السّبع و انا اخلق و انا ارزق»^۱ را این گونه تأویل می‌کند که مراد حضرت این است که «من واسطة خلق آنهایم». و حدیث قدسی «لولاک لما خلقت الافلاک»^۲ را شاهد می‌آورد و این گونه استدلال می‌کند که چون پیامبر (ص) و

۱. من آنم که آسمان‌های هفت‌گانه را ایجاد کردم و من می‌آفرینم و روزی می‌دهم.

۲. اگر تو نبودی افلاک را نمی‌آفریدم.

امام علی(ع) نور واحد بودند پس امام نیز واسطه خلق افلاک است. وی همچنین آفرینش طرفه العینی را کنایه از خلقت روح آن جناب پیش از سایر موجودات و نیز به معنی عدم امتداد خلقت ایشان و ایجاد استحقاق خلقت سایر موجودات در طرفه العینی دانسته و حدیث «أول ما خلق الله نوری»^۱ را شاهد آن ذکر می‌کند.

سپس تأویل عبارت «أنا اقمْتُ السَّموات السَّبع بنور ربِّي و قدرته»^۲ را به عهد و میثاق خدا با جمیع ملائکه و پیغمبران جهت اذعان به بزرگی پیامبر اکرم و اهل بیت باز می‌گرداند و آن تکلیفی است که برگردن همه اهل سموات و ارض می‌باشد و استقامت ایشان بر عمل بر وفق عهد و میثاق خود است. بنابراین می‌توان گفت که آن حضرت همه اهل سموات و زمین را بپا داشت و نگذاشت که در مرتبه نقصی که بدون این عمل بود بمانند.

میرزای قمی مراد از خالق بودن را در این خطبه، علت خلق بودن و علت غائی را در مقام علت فاعلیت به طور مجاز استعمال کردن ذکر می‌کند. بدین ترتیب که چون علت غائی خلق عالم، پیامبر و اهل بیت هستند و اگر ایشان نبودند خدا عالم را خلق نمی‌کرد و روزی نمی‌داد، پس مجازاً فرمود که «من خلق می‌کنم و روزی می‌دهم».

وی در ادامه عبارت «انا مورق الاشجار و مومع اثمار و مقدر الاقوات»^۳ را براساس حدیثی از امام صادق(ع) که در کافی^۴ روایت شده تأویل می‌کند و متذکر می‌گردد که احادیث دلالت می‌کنند بر اینکه برآمدن درختان و میوه دادن آنها به برکت

۱. اولین چیزی که خداوند آفرید، نور من بود.

۲. من آسمان‌های هفت‌گانه را با نور پروردگارم و نیروی او برپای داشتم.

۳. من برگ‌دهنده درختان و به ثمررساننده میوه‌ها و تقدیرگر توانایی‌هایم.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۴۴.

اهل بیت صورت می‌پذیرد.

وی به همین چند عبارت بسنده می‌کند و مدّعی می‌گردد که می‌تواند تمام خطبةالبیان و احادیث مشابه آن را به همین نحو تأویل کند اما به دلیل عدم وقت و فرصت کافی و تعجیل نامه‌رسان برای دریافت پاسخ نامه از این کار صرف نظر می‌کند ولی جهت ظاهر شدن تأویل بعضی از فقرات این خطبه، حدیثی طولانی را که شامل پرسش و پاسخی میان امام صادق(ع) و مفضل است از آخر کتاب بصائرالدرجات^۱ صفار قمی به زبان عربی به طور کامل نقل کرده، سپس خلاصه‌ای از ترجمه فارسی آن را ذکر می‌کند مبنی بر اینکه پیامبر و امامان حقیقت نماز و روزه و عبادات‌اند و این خود شاهی است بر تأویل صحیح عباراتی از خطبةالبیان نظیر «انا الکعبة و بیت الحرام»^۲ و «انا صلوة المؤمنین و زکوتهم و صومهم و حجهم و جهادهم»^۳. اما غالیان معنای حقیقی این جملات را درست درک نکرده‌اند و به همین سبب دست یافتن به معرفت امام یا باطن دین را مستلزم ترک عبادات و بطلان ظواهر شریعت دانسته‌اند، ولیکن امامان در سدد نقد و ردّ این افکار برآمدند و امام صادق(ع) نیز در حدیث مذکور حقیقت امر را برای مفضل بازگو می‌کند. آخرین حدیثی که قمی در این رساله به عنوان شاهد ذکر می‌کند، باز هم از امام صادق(ع) و برگرفته از بصائرالدرجات^۴ است. در این حدیث گفتگویی شورانگیز بین خدا و پیامبر در شب معراج نقل شده است که ضمن آن خداوند به پیامبر می‌گوید: «علی اوّل و آخر و ظاهر و باطن است و به هرچیز داناست».

۱. صفار قمی، محمّد بن حسن بن فروخ، بصائرالدرجات، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ ه.ق، صص ۵۳۶ - ۵۲۶. متن این حدیث طولانی در چاپ سنگی مذکور در موارد متعدّد با متن چاپ شده در بصائرالدرجات دارای اختلاف می‌باشد.

۲. من کعبه و بیت‌الحرام هستم.

۳. من نماز مؤمنان و زکات و روزه و حج و جهادشان هستم.

۴. بصائرالدرجات، صص ۵۱۵ - ۵۱۴.

پیامبر متعجب می‌گردد چرا که این صفات را از آن خدا می‌داند. پس خداوند این‌گونه شرح می‌دهد که: علی اوّل است یعنی اوّلین کسی که از او میثاق گرفته، آخر است یعنی آخرین کسی است که قبض روح می‌شود، ظاهر است یعنی جمیع آنچه بر پیامبر وحی شد بر او اظهار می‌شود و باطن است یعنی سرّی که پنهانی به رسول رسیده است در او پنهان است و به تمامی حلال و حرام در خلقت داناست. سپس قمی غلات و قلندریه را به سبب اینکه این صفات را به حقیقت به مولا علی (ع) نسبت می‌دهند و در اشعارشان «علی اوّل علی آخر علی ظاهر علی باطن» می‌خوانند، محکوم به خلط و تدلیس و تأویل غلط می‌نماید، و با این جمله که لبّ کلام توضیحات مفصل اوست، رساله را به اتمام می‌رساند:

«پس هرگاه مثل خطبة البیان و امثال آن نسبت داده شود به ایشان، نباید حکم به صحّت ظاهر آن کرد رأساً، پس گاه است که از ایشان باشد و چنان که این حدیث معراج این تأویل را دارد و صحیح است، آنها نیز بر وجهی صحیح محمول باشند. پس باید چشم گشود و از حقیقت غافل نشد».^۱

۴ - ملاحظاتی در خصوص دیدگاه‌های قمی

حال که خلاصه‌ای از ابتدا تا انتهای رساله مذکور از نظر گذشت، ملاحظاتی نیز در این خصوص قابل ذکرند که عبارتند از:

۱ - دقت نظر، عقل محوری و کاوش‌های دقیق محققانه در نقّادی و داوری قمی مشهود است.

۲ - در تحقیق صحّت انتساب خطبه، مبنای داوری قمی چند اثر مشهور شیعی است در حالی که از منابع دیگری که از این خطبه یاد کرده‌اند و در ابتدای همین

۱. جامع الشتات، ص ۷۹۶.

مقال نامشان برده شد ذکر می به میان نیاورده است.

۳- بیان تناقض بعضی عبارات خطبه با آیاتی از قرآن از استحکام چندانی برخوردار نیست، چنانکه او خود در پایان رساله این تناقض را برطرف می سازد.
 ۴- در فصل اول که به بیان براهین عدم صحّت انتساب خطبه اختصاص دارد و در سه مقدمه به ردّ عقاید غلات می پردازد، به احادیث متعدّدی از رجال کشی استناد می کند که تعدّد و تشابه روایات، روند مطالعه رساله را ملال آور می سازد.
 ۵- در مقدمه سوم فصل اول، در بیان دلایل ادعای الوهیت، دلیل اول را ریاضت کشیدن و تصفیّه باطن و مخالفت با نفس ذکر می کند که منجر به مالیخولیا و تصوّر معراج های خیالی می گردد.

در این خصوص لازم به ذکر است که اصل این اعمال همان تأکید قرآن و احادیث بر تزکیه نفس می باشد که نه تنها مذموم نمی باشند بلکه ممدوح هستند و در چارچوب شریعت اسلام و طریقت عرفانی آن منجر به گشوده شدن چشم بصیرت و رؤیت حقایق باطنی در حالت مکاشفه عرفانی برای سالک الی الله می گردند. پس شایسته بود که میرزا حساب سلوک عرفانی و معراج های باطنی حقیقی را از افراط های غیر شرعی و مالیخولیا جدا می کرد.

۶- در بیان دلیل دوم همین مقدمه، اشاره ای گذرا و مغرضانه به تأویل مشایخ صوفیه از قرآن می نماید که خود نیاز به شرح و بسط و تعیین مصداق های دقیق داشته است که وی از آن در می گذرد.

۷- در اواخر فصل اول قمی به ابیاتی از مستزاد مشهور منسوب به مولوی استناد می کند و آن را دلیلی بر عقاید باطل مبنی بر ظهور ذات خدا در چهره های انسانی می داند، در حالی که این شعر به حقیقت انسان کامل در عرفان اشاره دارد نه آنچه که میرزا برداشت کرده است.

۸- در فصل دوم که به تبیین براهین مبنی بر صحت انتساب خطبه به مولا می‌پردازد و آن را همچون متشابهات قرآن دارای تأویل می‌داند این نکته را ذکر می‌کند که: تا محکّمات کلام خدا و معصومین هست، مؤمنین نباید پیرامون متشابهات بگردند و آنها که در دلشان مرض است از متشابهات پیروی می‌کنند. به نظر نگارنده این دستورالعمل با تلاش میرزای قمی در تأویل صحیح خطبه همخوانی نداشته و نه تنها کمکی به فهم متشابهات نمی‌کند بلکه محقق را از غور در آنها هراسان می‌سازد.

۹- قمی حکمت ذکر متشابهات را ظهور عجز و احتیاج بنده و امتحان و ابتلا و تحصیل ثواب در بذل جهد در فهم آیات و اخبار می‌شمرد که به نظر نگارنده تقلیل مقام متشابهات قرآن و حدیث است.

۱۰- بیان اینک: «بر فرض صحت صدور خطبه از مولا، آن از جمله امتحانات است که مذهب غلات است» به نوعی تخفیف حقایق عمیق نهفته در این خطبه و مقام ولایت مولا است.

۱۱- تأویل‌هایی که قمی در پایان رساله از چند عبارت خطبه به دست می‌دهد، تلاش ارزشمندی است اما از آنجا که افق نگاه وی که صرفاً فقهی و کلامی است با نگاه شارحان شرح‌های عرفانی این خطبه نظیر محمدتقی مجلسی و فیض کاشانی و دهدار شیرازی و راز ذهبی و سلطان‌علیشاه گنابادی و دیگران متفاوت است، نتوانسته است معارف مبتنی بر ولایت انسان کامل و وحدت وجود و فنای فی‌الله را که در این خطبه نهفته‌اند به درستی ادراک و نمایان سازد.

۱۲- قمی مطالبی را به صوفیه نسبت می‌دهد که صوفیه حقیقی اصولاً اعتقادی به آن ندارند. وی به تفکیک مشهور میان دو گروه صوفیه، یعنی مشبّهان به تصوّف یا جهله صوفیه با صوفیان حقیقی اعتنائی چندانی نمی‌کند.

۱۳- هرچند قمی در این رساله تفکیک قابل ملاحظه‌ای میان صوفیه و غلات معین نمی‌کند و به رد هر دو گروه می‌پردازد ولی باید در نظر داشت که آنها در عین تشابه در بعضی دیدگاه‌ها، اختلافات فاحشی نیز با یکدیگر دارند. به هر حال جملات پایانی رساله حاکی از این است که میرزای قمی برخلاف کسانی که پنداشته‌اند او با خطبة‌البیان مخالف است،^۱ علی‌رغم بیان دیدگاه مخالفان و اظهار عدم صحت انتساب آن به مولا، او خود جزو موافقان این خطبه است و تأویل‌های صحیحی از آن را بیان نموده است.

در پایان از راهنمایی‌های ارزشمند استاد ارجمند جناب آقای دکتر شهرام پازوکی که تصحیح این رساله و نگارش این مقاله را پیشنهاد کردند، سپاسگزاری می‌نمایم.

۱. برای مثال رک: زرّین‌کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹، ص ۳۲۵- دانش‌پژوه، محمدتقی، ترجمه فارسی منظوم خطبة‌البیان شاپور کاشانی، مجله دانشکده ادبیات، شماره ۳ و ۴ سال یازدهم، تهران، ۱۳۴۳، ص ۳۸۵.

نشر متون صوفیانه مفید است یا مضر؟^۱

سید محمدعلی جمالزاده

من نشر متون قدیمی و هم‌چنین غیرقدیمی صوفیانه را، بسیار بسیار مفید و حتی لازم می‌دانم و معتقدم که یکی از مؤثرترین کارهایی که برای احیای روح روشن‌بینی و روشن‌اندیشیدن و ژرف و فراخ‌نگریستن، و برای تشخیص سعادت‌مندی و ثروتمندی واقعی و مقام و رفعت حقیقی افراد و جامعه ایرانی، و علی‌الخصوص جوانان ایرانی لازم و ضروری است، همانا آشناساختن مردم ایران است با تصوّف و حکمت و طریقه صوفیانه، به شرطی که معرفین، یعنی کسانی که می‌خواهند این وظیفه ارجمند را انجام بدهند، خود به‌کُنه و حقیقت و جوهر اصلی و اساسی تصوّف واقعی که دلخواه ماست پی برده باشند، و در این عالم پهناوری که تصوّف نام دارد، و به‌منزله باغستان و جنگل و بیابان بسیار وسیعی است که دارای راه‌ها و جاده‌ها و خیابان‌های بی‌شماری است، که بعضی از آنها مصفا و

۱. قضاة‌نویسی، سید محمدعلی جمالزاده، به‌کوشش دهباشی، انتشارات سخن و انتشارات شهاب ثاقب، چ ۲، تهران، ۱۳۸۲، صص ۴۰۰ - ۳۹۱.

دلپذیر و برخی دیگر صعب‌العبور و ناهموار و سنگلاخ و احیاناً غیرمقبول است، راه‌های دنیا پسند و عقل‌پذیر را که به سعادت جسمانی و روحانی و پیشرفت معنویات و قدرت و نیروی جان و روان می‌رساند، اختیار نمایند، و حتی اگر ضرورت پیدا نماید، از راه‌های دیگر برحذر دارند.

نگارنده این سطور هشت سال پیش از این، در موقع هفتصدمین سال مولانا جلال‌الدین مولوی معروف به "رومی"، در ضمن کتابی که با عنوان یادنامه مولوی به چاپ رسید، مقاله‌ام را با این جمله آغاز نمودم:

«اگر به کلام صاحب‌مثنوی یعنی جلال‌الدین محمد مولوی رومی، معتقد باشیم آنجایی که می‌فرماید:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای^۱
یعنی در عالم وجود، اصل و اساس را معنی بدانیم و اهل معنی باشیم، باید اعتراف نماییم که عالی‌ترین و شاداب‌ترین میوه‌ای که نهال نبوغ و قریحه ایرانی در بوستان تمدن بشری به وجود آورده است، همانا اول، کیش زرتشت است در زمان پیش از اسلام، و دوم طریقه و مذهب تصوف است در دوره اسلامی».^۲

از آن پس نیز که تقریباً بدون انقطاع سرگرم مطالعه در همین زمینه، یعنی تصوف، بوده‌ام و مقداری از کتاب‌ها و رساله‌ها و مقاله‌هایی را که به زبان خودمان به چاپ رسیده است^۳ و یا کتاب‌ها و مقالات روزافزونی که در این سال‌های اخیر

۱. دفتر دوم، بیت ۲۷۸.

۲. از انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران، به تدوین و تنظیم علی‌اکبر مشیر سلیمی، شرکت چاپخانه فردوس، تهران، خرداد ۱۳۳۷ ش.

۳. در اینجا با احترام و سپاسگزاری به آثار قلمی گران‌بهای دانشمندی مانند شادروان دکتر قاسم غنی و اساتید محترم آقای بدیع‌الزمان فروزانفر و جلال‌الدین همایی و سعید نفیسی و عبدالحسین زرین‌کوب اشاره‌ای می‌رود و البته تحقیقات اساتید گرامی رجایی و مرتضوی درباره حافظ نیز که از جنبه تصوف به دور نیست، سزاوار قدردانی و تمجید است.

بیش از پیش به قلم فضلالی متخصص و صلاحیت‌دار غیرایرانی از مسلمان و غیرمسلمان نوشته شده و به چاپ رسیده است خوانده‌ام، روزبه‌روز در این عقیده راسخ‌تر گردیده‌ام که تصوف، حکمت نظری و عملی بلند پایه‌ای است که هم به کار دنیا می‌خورد و هم به اصطلاح به کار عاقبت (یعنی تعالی روحی و معنوی که نام دیگرش تمدن است).^۱ و تصوف را یک فلسفه دنیاپسندی تشخیص داده‌ام که هرکس از خودی و بیگانه (علی‌الخصوص بیگانگان) با کُنه و چکیده و جوهر اصلی آن آشنایی پیدا کرده است، آن را پسندیده است و هواخواه و طرفدار آن گردیده است؛ خاصه که همه یک‌صدا معتقدند که به آسانی می‌توان جنبه‌های ضعف آن را که روز و روزگاری به اقتضای زمان و مکان به وجود آمده است، از میان برداشت و تنها جنبه‌های ممتاز و سودمند و روح‌پرور آن را، که از قضا اساس و پایه اصلی آن است، ترویج نمود.

ما همه می‌دانیم که در همین زمان‌های اخیر اشخاصی در میان ما پیدا شدند که صرفاً از نظر خیرخواهی - با آن‌که اهل فضل و کمال هم بودند - می‌خواستند دیوان‌های شعرایی را از قبیل سعدی و حافظ به آتش بسوزانند. ما معتقدیم که جنبه‌هایی از تصوف که امروز به نظر ناستوده و ناپسند و مذموم می‌رسد و شاید فی‌الحقیقه هم ناپسند و مذموم باشد، زائیده مقتضیات زمان بوده است و باید سعی نمود که: اولاً اگر آن مقتضیات، و یا قسمتی از آن را هنوز هم باقی و پابرجا مانده است از میان برداشت، و ثانیاً به مردم فهمانید که تمام آنچه دیروز پسندیده و

۱. ترقی و رفاه مادی و جسمانی که چه‌بسا با فن و تکنیک سروکار پیدا می‌کند هم البته از عوامل تمدن است، ولی پایه و اساس و ستون اصلی را همانا ترقی و تعالی روحی و فکری و معنوی و علمی باید دانست، به این معنی که ممکن است جامعه‌ای دارای رفاه مادی باشد ولی چون در علم و فهم و معنویات عقب‌مانده است، شایسته صفت متمدن نباشد و برعکس ممکن است مردمی فاقد مزایای تمدن مادی باشند (یا لاقلاً فاقد قسمتی از آن) ولی در حقیقت متمدن واقعی باشند و هم‌چنین است نسبت به اشخاص و افراد، ولی همچنان‌که گفته‌اند «خنک اشخاص و جماعت‌هایی که دارای دنیا و آخرت هر دو باشند».

مقبول و حتی معقول بوده است، امروز دیگر نباید ما نیز آن را به اجبار بپذیریم. چیزی که هست [این است که] قسمت خوب و سودمند تصوّف به قدری زیاد و گرانبهاست که قسمت ناپسند آن را به کلی تحت الشعاع می‌گذارد و حکم کاخ بلند و استوار و باعظمتی را دارد که نباید تنها به بهانهٔ اینکه پله‌هایی از پلکان آن لغزان است و یا به مرور زمان لغزان شده است، از بالا رفتن و رسیدن به ایوانگاه فوقانی آن صرف نظر نمود.

سعدی که شاعر بزرگی است، و جهانی او را به بزرگی می‌ستایند، و از مفاخر طراز اول ما ایرانیان به شمار می‌رود، همان رادمرد با رشادتی است که هرچند ادّعی صوفی‌گری خود را در بحبوحهٔ استبداد که ورد زبان‌ها بود "حرف حق زن، سرت را می‌بُرند"، می‌فرمود: «پادشه پاسبان درویش است» و:

گوسپند از برای چوپان نیست بلکه چوپان برای خدمت اوست
یا:

پادشاهی کو روا دارد ستم بر زیر دست

دوستدارش روز سختی دشمن زور آورست

و باز فرموده:

پادشاهی که طرح ظلم افکند	پای دیوار مُلک خویش بگند
نکند جور پیشه سلطانی	که نباید زگرگ چوپانی
به پنج بیضه که سلطان ستم روا دارد	زنند لشکریانش هزار مرغ به سیخ
ای زبردست زبردست آزار	گرم تاکی بماند این بازار
به چه کار آیدت جهانداری؟	مردنت به که مردم آزاری

همین سعدی به حکم مقتضیات عهد و زمانه گفته است:

خلاف رأی سلطان رأی جستن به خون خویش باشد دست شستن

اگر خود روز را گوید شب است این بباید گفتن آنک ماه و پروین
 اکنون آیا به علت این دو بیت و ابیات و سخنان بسیار معدود دیگری از این
 قبیل، ما باید دیوان او را که گذشته از گلستان مشتمل بر تقریباً شانزده هزار بیت
 است، که بسیاری از آنها حکم در شاهوار را دارد، به آتش بسوزانیم و به آب دریا
 بشوییم و سعی کنیم که از خاطرها زدوده و محو گردد! یا آن که آن چند بیت و چند
 کلامی را که شاید از انگشتان دو دست تجاوز نکنند، از متن به حاشیه ببریم و
 به خوانندگان تذکر بدهیم و بگوییم بیچاره سعدی که به مقتضای زمان و از بیم
 "به خون خویش دست شستن" گاهی مجبور می شده است در قبال آن همه پند و
 اندرزهای حکیمانه، که از شهادت او حکایت می کند، چنین ابیاتی را هم بسراید و
 چنین سخنانی را بر زبان آورد؛ البتّه عقل و انصاف حکم می کند که این شقّ دوم
 ترجیح دارد.

دکارت را مؤسس طریقه علمی و منطقی دوره جدید فرنگستان می دانند و
 هم معتقدند که پیشرفت عمده ممالک مغرب زمین از پرتو وجود اوست. آیا
 همین دکارت بعضی نظریات و عقاید سست و سخیف نمی داشته است؟ آیا باید
 به این بهانه، دیگر گوش به آن همه تعلیمات عالیّه او نداد.

وانگهی همچنان که در سطور فوق بدان اشارت رفته است، ما ایرانیان نباید
 فراموش کنیم که در این هزار سال اخیر به جز همین ادبیات، که سرتاسر رنگ و بو
 و آب و تاب تصوّف دارد و در حقیقت صدای تصوّف است که از حلقوم بزرگان
 بیرون آمده است، چیزی که بتواند مایه روسفیدی و مباهات ما در دنیا باشد
 نداریم. و خطّ بطلان بر تصوّف کشیدن درست حکم خودکشی و تیشه به ریشه
 معنوی و روحی خودمان زدن است و لا غیر.^۱

۱. در باب میراث تمدّن و شرکت ما ایرانیان به چنین میراثی، مراجعه شود به مقاله راقم این سطور که در مجلّه

نکته بسیار مهمی که بر گروهی از هموطنان ما، به خصوص جوانان، پوشیده و مجهول مانده است، جنبه اجتماعی تصوف است. در صورتی که اگر باریک شویم و با دیده تحقیق در کردار و رفتار و گفتار صوفیان بزرگ و مشایخ و پیران مشهور بنگریم، به آسانی بر ما معلوم و مکشوف خواهد گردید که بزرگان تصوف و عرفان، و چه بسا صوفی‌های بی‌نام و نشان، در کار حمایت ستم‌دیدگان و فقرا و اشخاص بی‌کس و بی‌یار و یاور و مردم خرده‌پا و توده خلق‌الله و حفظ و حراست تهی‌دستان و ضعفا و بیوه‌زنان و یتیمان و غربا و اسیران، مصدر خدمات سترگ و دامنه‌دار بوده‌اند و مروج و بانی و مؤسس یک رشته کارها و افعال و اعمالی بوده‌اند که امروز ما آنها را به نام "عدالت اجتماعی" و "بیمه‌های اجتماعی" می‌خوانیم. این بزرگان عموماً مورد احترام اشخاص مقتدر و با ثروت بوده‌اند و به احدی از مخلوق زنده، حتی سلاطین و پادشاهان، سر فرود نمی‌آورده‌اند و امر او وزرا و اعیان و اقویا احترام آنها را لازم - یا لازمه سیاست - می‌شمرده‌اند و چه بسا حقیقتاً به آنها اعتقاد داشتند و به راستی به آنها ارادت می‌ورزیدند و به حرف‌هایشان گوش می‌دادند.

می‌توان به جرأت ادعا نمود که در آن عهدی که کوچک‌ترین امیر و سردار، مالک مطلق جان و مال مردم بود، هر یک نفر از این مشایخ عظام و پیران با اعتبار، در مقابل ستمگری و عدوان و تعدی، درست نقش یک سپاه نیرومند و دستگاه معظم و منظم را داشت که با کمک اتباع و مریدان فداکار و بی‌شمار خود و با اتکا به افکار عمومی، سد استواری در جلوی استبداد مطلق‌العنان بود. و تا

وحید منطبعة تهران در چند شماره از شماره‌های سال ۳ و ۱۳۴۲ به چاپ رسید و سپس با عنوان افسانه سرنوشت انسان، میراث تمدن و سالنمای تمدن، که به صورت رساله‌ای جداگانه در تهران در سال ۱۳۴۳ از طرف مجله نام‌برده به طبع رسیده است. سالنمای تمدن مأخوذ است از آثار دانشمند جلیل‌القدر میرمهدی بدیع به زبان فرانسه که ترجمه فارسی آن در راهنمای کتاب به چاپ رسیده است.

اندازه‌ای همان خدمتی را در حق قاطبه ناس انجام می‌داد که امروز دستگاه‌های عریض و طویل دادگستری و شهربانی و مدعی العمومی و امنیه و مجموعه‌های قوانین و مقررات و نظام‌نامه‌ها انجام می‌دهند. و هر روز و هر ساعت برای اشخاص ستم‌دیده بی‌یار و یاور، ملجأ و پناه بودند و خانه و خانقاه و زاویه و مسجد و محرابشان، بستگاه بی‌پناهان و بیچارگانی بود که مورد تعدی و اجحاف واقع می‌گردیدند.

از این گذشته، شیوخ و ائمه طریقت، در بسیاری از نقاط مملکت ما و حتی در جاهای بسیار پرت و دورافتاده، دارای خانقاه و زاویه و صومعه و مسجد و مدرسه و تکیه بودند که فی الواقع تا اندازه‌ای حکم میهمان‌خانه مجانی را داشت. و مسافرین و سیاحان و زوّار و روندگان و آیندگان و طالبان علم و معرفت را از هر طبقه و قوم، با سعه صدر هرچه تمام‌تر می‌پذیرفتند و حوائج زندگی آنها و حتی مراکب و چهارپاهایشان را فراهم می‌ساختند.

سیاح مراکشی معروف، ابن بطوطه، که شش هفت قرن پیش از این، در ضمن مسافرت و سیاحت دور و دراز بیست و چهارساله خود، ایامی را نیز در خاک ما گذرانیده است، در سیاحت‌نامه (رحله) خود از زاویه شهر شوشتر سخن می‌راند و می‌گوید: «شانرده روز در این مدرسه^۱ ماندم. نه نظم و ترتیب آن را در جایی دیده بودم و نه لذیذتر از غذاهای آنجا غذایی خورده بودم» و پس از مدح و ثنای شیخی که مدرّس و واعظ و مدیر و ناظم آن خانقاه بوده است، می‌نویسد: «از شوشتر حرکت کردم و سه روز از کوه‌های بلند گذشتم... در هر یک از منازل، زاویه‌ای بود و هر شب در زاویه‌ای منزل می‌کردیم که در همه آنها وسایل خورد و

۱. مدرسه در اینجا به معنی خانقاه و زاویه است.

خوراک مسافر فراهم بود... من از مرد موثقی شنیدم که اتابک افراسیاب^۱ در قلمرو حکومت خود که لرستان می‌نامند، ۴۶۰ خانقاه آباد کرده است... و مالیاتی را که می‌گیرد، بر سه قسمت می‌کند و یک ثلث آن را به مصرف مخارج این زوایا و مدارس می‌رساند...»

مترجم فاضل رحله، دانشمند گرامی آقای دکتر محمدعلی موحد، در مقدمه بسیار آموزنده و محققانه‌ای که بر این کتاب نوشته‌اند، درباره تصوف مطالب بسیار سودمند آورده‌اند و از آن جمله چنین نوشته‌اند:

«جنبش تصوف در سرتاسر ممالک اسلامی در نهایت قوت بود و خانقاه‌ها و رباطات و زوایا در اوج رونق بودند... اوقاف فراوان برای نگهداری دارالضیافه‌ها و اطعام صادر و وارد خانقاه‌ها تخصیص داده شده بود، و بقاع بعضی از مشایخ بزرگ مانند شیخ ابواسحاق کازرونی، تشکیلات وسیعی داشت. و نواب و وکلایی از طرف متولیان این بقاع در اقصا نقاط، حتی در هندوچین، برای جمع‌آوری نذورات و صدقات فعالیت داشتند. و جمعیت‌های "فتوت"^۲ که صبغه تصوف داشت، با سازمان‌های بسیار جالب توجه و شعارهای خاص خود، در سرتاسر آنااتولی گسترده بود، و حتی در برخی از شهرها زمام حکومت را در دست داشتند و وضعی شبیه به یک نوع جمهوری ایجاد کرده بودند. اعضای این جمعیت‌ها را تقریباً طبقات وسط اجتماعی، یعنی اصناف و پیشه‌وران، تشکیل می‌دادند و این مردم با فراخ‌دلی و بلندنظری بسیار، آنچه را که در طی روز به زحمت و مشقت می‌اندوختند، هنگام غروب در دامن پیر خود می‌ریختند و شب را به رقص و سماع و وجد و طرب [صوفیانه] می‌گذراندند.»

۱. از اتابکان لرستان.

۲. این جمعیت‌ها در حقیقت حکم "سندیکا"های امروزی را داشتند با شرایط و اوضاع دیگری که گذشته از جنبه مذهبی خیرات و مساعدت، کاملاً جنبه صنفی داشت.

البته نظر و گفته من مناط اعتبار نیست، ولی بر شخص من مسلم گردیده است که کسانی که مخالف با تصوّف و ترویج آن هستند، یا به درستی از کُنه و حقیقت تصوّف و عرفان آگاهی کافی ندارند، و یا آن که بیشتر به جنبه های نامطلوبی که گاهی پیدا کرده و بر آن عارض شده بود توجه دارند، و از مزایا و محسّنات پربهای آن که چندین برابر نقاط ضعف آن است و مورد ستایش جهانیان گردیده است، چشم می پوشند. اما برای چون من آدمی که درباره تصوّف، در همین اواخر دو بار در رادیوی سوئیس فرانسوی زبان، و یک بار در رادیوی فرانسه صحبت داشته ام، یقین قطعی حاصل شده است که با این مادیات پرستی که در مملکت ما شدت یافته و روزگار ما را دچار مشکلات گوناگون ساخته است، ترویج تصوّف - تصوّف اصلاح شده - نهایت سودمند خواهد بود و شاید بتواند جوانان ما را به طریق جدیدی که نورانی و تسلیت بخش باشد، و نامش ایدئال است، راهبر گردد. و اولین قدم را در این راه، طبع و نشر و ترجمه کتاب های برگزیده ممتاز می دانم که از قرن ها [پیش] بدین طرف به زبان های فارسی و عربی و ترکی و زبان های دیگر تألیف یافته و در دسترس است، مشروط بر آن که در انتخاب کتاب و تصحیح و تنقیح و اصلاح، کار با اشخاص بصیر و فهیم و اهل کمال و صداقت باشد و همان راهی را طی نمایند که در بعضی از ممالک اسلامی دیگر طی می نمایند؛ چنان که مثلاً در مصر دانشمندان روشنفکر و تجدیدپرووری مانند "زکی مبارک" و استاد "طه سرور" در تألیفات خود راه اصلاح تصوّف را نشان داده اند^۱ و هیچ تردیدی نیست که همچنان که که لو تر آلمانی مذهب کاتولیکی را اصلاح نمود، دانشمندان روشن ضمیر و صاحب بدل امروز ما نیز می توانند نظیر همین اقدام را درباره تصوّف

۱. التصوّف به قلم زکی مبارک (قاهره، ۱۹۳۷ م.) و عالم التصوّف به قلم استاد طه سرور (قاهره، ۱۹۵۶ م.) از قرار مسموع گویا ترجمه فارسی یکی از این دو کتاب (و یا بلکه هر دو) به زودی در تهران به طبع خواهد رسید.

در ایران به عمل آورند. و در این روزگاران که مردم دنیا عموماً و جوانان خودمان بالخصوص، همواره با نگرانی‌های روحی گوناگون معلوم و مجهول، و مشکلات واقعی و یا خیالی و موهوم، و تیرگی و یأس و بی‌خانمانی روحی و غوامض عذاب‌دهنده دست به گریبانند، و بیم و هراس طوفان‌های احتمالی امروز و فردا آنها را پریشان و آشفته‌حال می‌دارد، در پرتو هدایت روشنی‌بخش و ارشاد و تسلیت سکون‌آمیز، آنها را وارد در فضای جان‌بخشی نمایند که عالم آرامش و جمعیت خاطر است و تصوّف نام دارد، و راه‌ها را برای صلح و آشتی، که شرط اساسی هر فعالیت ثمربخشی است، هموار می‌سازد و در سایه شور و شوق، که عصاکش کامیابی و وصال است، انسان را به جایی می‌رساند که به جز خدا، یعنی حق و عشق و معرفت، نمی‌بیند و نمی‌شناسد و نمی‌طلبد.

شرح زندگی بزرگان نعمت‌اللهی در دکن

محبوب ذوالمنن فی تذکره اولیاء دکن

عبدالجتارخان آصفی نظامی

دکتر شاهد چوهدری^۱

دربارهٔ اولاد و اخلاف شاه نعمت‌الله ولیّ ماهانی کرمانی در تواریخ مختلف ایران و شبه‌قاره، مفصل نوشته شده است. در این مورد کتاب تاریخ فرشته بخش دوم؛ یعنی پادشاهی بهمنیه، را می‌توان یکی از منابع مهم دانست که در آن احوال اخلاف شاه نعمت‌الله ولیّ و انجامشان شرح داده شده است.

کتاب محبوب ذوالمنن فی تذکره اولیای دکن (محبوب التواریخ) به زبان اردو در دو جلد مشتمل بر ۱۱۴۸ صفحه و اسامی ۴۸۷ درویش و صوفی و عارف که زندگی‌نامه‌هایشان در آن گنجانده شده، بسیار باارزش و از منابع مهم به‌دست آمده است که در ایران وجود نداشت و می‌توان از آن در مورد سلسله‌های دیگر و گسترش تصوف ایرانی در شبه‌قاره استفاده نمود.

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

البته این کتاب نیز مانند کتب دیگر تصوف و عرفان در شبه‌قارهٔ پاکستان و هند، بیشتر دربارهٔ کرامات و معجزات بزرگان تصوف سخن می‌گوید و کمتر پیرامون زندگی واقعی آنان می‌پردازد؛ حتی در بسیاری موارد تاریخ تولد و وفات آنان را هم نمی‌آورد و این ویژگی در بسیاری از کتب تصوف مطبوع در شبه‌قاره دیده می‌شود.

در آنجا برای همین بزرگان مقبره‌ها ساخته می‌شود و از این طریق زندگی عده‌ای تأمین می‌شود و هم‌چنین نیازهای معنوی و روحانی بسیاری که دنبال معالجه و درمان روحی می‌گردند برآورده می‌شود. البته چه بسیاری اوقات میان مردم ساده‌دل و جاهل گمراهی ایجاد شود و بعضی از افراد فرصت طلب نیز از آنها سوءاستفاده بکنند. به‌هرحال در میان مسلمانان، این شیوه و احترام به بزرگان به صورت یک فرهنگ درآمده است که با نذر و نیاز و زیارت قبور، دل‌های خود را آرامش می‌دهند.

روش نویسندگی این کتاب بسیار ساده و آسان است؛ البته در بعضی موارد در جملات ابهام ایجاد شده است و شاید بدین علت که زبان اردو بیشتر در منطقهٔ پاکستان کنونی، پنجاب و به‌سوی شرق تا دهلی رواج بیشتری داشته که زبان رسمی شمرده می‌شد، ولی سپس شرق هند یعنی بنگال غربی (لکهنو) مرکز آن شد و طرف جنوب هند کمتر رواج داشته است. این کتاب نزدیک به یکصد سال پیش نوشته و چاپ شده است و طبعاً زبان اردو در آن زمان به تکامل خویش رسیده بود. اما به‌نظر می‌رسد چون مؤلف کتاب در منتهای جنوب هندوستان زندگی می‌کرد و از مراکز زبان اردو دور بود، به‌همین خاطر در جمله‌بندی، کلمات و دستور زبان و به‌کارگیری افعال و مصادر، مذکر و مؤنث، نواقصی زیاد دیده می‌شود.

احوال زندگی مفصل عبدالجبارخان، مؤلف کتاب، به دست ما نرسیده است؛ چون او با نام خود "ملکاپوری" می‌نویسد، به نظر می‌رسد این مکان در منطقه یرار و بخش بلدانه واقع است که از آنجا به حیدرآباد منتقل شد، لذا به حیدرآبادی معروف گردید.

عبدالجبارخان، نویسنده زبردست و پرکاری بود. چنان‌که او کتاب شمایل‌الرسول را نیز ترجمه کرد و در سال ۱۳۱۷ هـ. ق (۱۹۹۹ م.) آن را در چاپخانه رحمانی به چاپ رساند. در آن کتاب، نام مترجم به این صورت آمده است: عبدالجبارخان آصفی نظامی، مدیر و پیشی (احضارنویس) سرکار نظام دکن ۱۸۹۹ م. آصف سادس، اعلی حضرت غفران مکان، میر محبوب علی خان (وفات ۱۹۱۱) حاکم، امکان دارد در آن زمان مدیر احضارنویس دربار شده باشد. در همان کتاب آمده است که: «محمد عبدالجبارخان آصفی نظامی ابن حافظ محمد عبدالرزاق خان بن مولوی حافظ محمد عبدالله.» اما زمانی که کتاب تذکره اولیای دکن را تألیف کرد، او صدر مدرّسان زبان‌های عربی و فارسی در "مدرسه اعزّه" بود.

تذکره اولیای دکن در اصل کارنامه عظیم جناب عبدالجبارخان است. او کتاب دیگری به نام محبوب‌الوطن را که نام تاریخی کتاب تذکره اولیای دکن می‌باشد در سال ۱۳۰۶ هـ. ق (۶-۱۹۱۵ م.) نوشت. و در تألیف آن حداقل ۲۵ تا ۳۰ سال زحمت کشیده شده است؛ زیرا از منابع و مآخذ بسیار زیادی استفاده کرده که تقریباً ۱۶۵ کتاب عربی و فارسی و اردو را شامل می‌شود.

در اینجا بخش‌هایی از کتاب را که درباره فرزندان و جانشینان شاه نعمت‌الله ولی در این کتاب است، عیناً ترجمه می‌شود.

شاه حبیب‌الله کرمانی بیجاپوری^۱

مؤلف تذکره اولیای بیجاپور نوشته است که او فرزند شاه خلیل‌الله بت‌شکن بن شاه نعمت‌الله ولی کرمانی است. احمدشاه بهمنی به اولیای کرام و مشایخ و فقرا و دراویش ارادت فراوان داشت و همیشه جویای درویشان کامل بود. در همان روزگار از کرامات و خوارق عادات سید نعمت‌الله کرمانی شنید. چند تن از علما و صلحا را با تحفه‌ها و هدایا خدمت سید نعمت‌الله ولی ماهانی فرستاد و درخواست دعا کرد. شاه نعمت‌الله از فرستادگان پذیرایی کرد و مرید خود ملاً قطب‌الدین کرمانی را همراه با تاج دوازده ترک، با علمای فوق‌الذکر به دکن روانه ساخت. مشهور است که احمدشاه خود را در مقابل فیروزشاه به عالم رؤیا دیده بود که شخصی به او تاج سبز دوازده ترک مرحمت کرده است که: این تاج پادشاهی شما می‌باشد که از سوی یک درویش گوشه‌نشین اهدا شده است. پادشاه از خواب بیدار شد. در تعبیر خواب مشوش بود. چند روز بعد ملاً قطب‌الدین خدمت وی رسید. پادشاه به محض دیدن وی فریاد برآورد که این همان شخصی است که به من تاج سبز دوازده ترک داده بود.

ملاً قطب‌الدین به پادشاه نزدیک شد و پادشاه تعظیم و تکریم بجا آورد. ملاً از صندوق تاج سبز را درآورده بر سر پادشاه گذاشت. پادشاه گفت: این همان تاجی است که من در خواب دیده بودم.^۲ پس از این واقعه پادشاه چند تن از علما و اعیان را خدمت حضرت شاه نعمت‌الله ولی فرستاد و درخواست کرد که آن حضرت یکی از بزرگان اولاد و امجاد خود را بفرستد تا پادشاه از ملازمت وی سعادت دارین حاصل کند.

۱. محبوب ذوالمنن، ج ۱، صص ۳۰۲ - ۳۰۵.

۲. ماجرای مفضل این واقعه مهم تاریخی در کتاب تاریخ فرشته، ج ۱، چاپ سنگی، ۱۳۰۱ ه.ق.، صص ۳۱۶ و ۳۱۷ و ادامه آن در صفحات ۳۲۸ و ۳۲۹ آمده است.

سید نعمت‌الله ولی فقط یک فرزند ذکور داشت و مفارقت وی را متحمل نشد، لذا میرنورالله بن خلیل‌الله نبیره (نوه) خویش را فرستاد. وقتی میرنورالله در اطراف احمدآباد بیدر رسید، پادشاه، با شکوه و عظمت خاصی از وی استقبال کرد و او را با عزت و احترام به شهر آورد و به دامادی خویش سرفراز فرمود.

شاه نعمت‌الله ولی در سال ۸۳۴ ه. ق. وفات یافت. پس از رحلت وی، شاه خلیل‌الله همراه با فرزندان خویش، یعنی شاه حبیب‌الله و محبت‌الله، به احمدآباد بیدر آمدند و از طرف پادشاه مورد استقبال و احترام قرار گرفتند. شاه حبیب‌الله را با دختر خود پیوند بست و شاه محبت‌الله را با نوه خود عقد کرد که دختر سلطان علاءالدین بهمنی بود. هر دو تن عالم و فاضل بودند. شاه حبیب‌الله بیشتر به سپاه‌گری تمایل داشت. بنابراین سجادگی و خلافت را به برادر کوچک خود محبت‌الله داد که کارهای درویشی و تربیت مریدان کند. شاه محبت‌الله درویش صاحب‌دل و تارک دنیا بود.

پس از وفات علاءالدین بهمنی ثانی، همایون شاه برادر حسن خان، بر تخت سلطنت نشست. اکثر امرا و مردم از پادشاهی و تخت‌نشینی همایون ناخوش و ناراضی بودند و از ظلم و ستم و سفاکی و بی‌رحمی او به جان آمده بودند. همه امرا حسن خان را تحریک و آماده ساختند که همایون را برکنار کرده، خود پادشاه شود؛ زیرا شاه حبیب‌الله نیز از طرفداران حسن خان بود. حسن خان با همایون شاه درافتاد و بازار جنگ و جدال شروع شد. سواران و پیادگان جمع شدند. در بعضی زدوخوردها ارتش همایون شکست خورد. با توجه و برکت حضرت حبیب‌الله، حسن خان پیروز گردید. همایون شاه بسیار خشمگین شد، لذا ارتش بسیار بزرگی برای مقابله فرستاد. پس از جنگ و جدال سخت همایون شاه پیروز شد. حسن خان همراه با دیگر یارانش به قتل رسیدند و حبیب‌الله اسیر شده به زندان

افتاد. مدّتی در زندان بود، ولی با کمک مریدان و محافظین از زندان فرار کرده پنهانی به بیجاپور رسید. در آنجا سراج خان جنیدی، کوتوال و قلعه‌دار بود. او با حبیب‌الله ملاقات کرد و در ظاهر با ارادت و عقیدت برخورد کرد، اما در باطن مصمّم بود که او را گرفته پیش همایون‌شاه بفرستد. شاه حبیب‌الله از فریب و ترفند وی واقف شد و فوراً با سلاح به مقابله برخاست؛ ولی پس از جنگی سخت به شهادت رسید. این واقعه در سال ۸۶۴ ه. ق. پیش آمد. کوتوال (قلعه‌دار) سرش را از تن جدا کرده برای همایون‌شاه فرستاد. همایون او را به مردم نشان داد و در خیابان‌ها و کوچه‌ها گرداند. لذا تن وی در بیدر و سروی در بیجاپور بر خاک سپرده شد.

شاه حبیب‌الله مردِ عالم و فاضل و جوانمرد و دلیر و بهادر بود. سید طاهر استرآبادی تاریخ شهادت وی را به صنعت تخرجه سرود. یعنی اگر عدد روح از مجموعه حروف و اعداد ماده تاریخ خارج شود، تاریخ شهادت باقی خواهد ماند. و هو هذا:

مه شعبان شهادت یافت در هند حبیب‌الله غازی طاب مثنوا
 روان طاهرش تاریخ می‌جُست "برآمد روح پاک نعمت‌الله"
 سلاطین بهمنی به وی ضیاع و عقاری در بخش "بیر" به‌عنوان انعام و پاداش داده بودند. لذا او در همان‌جا یک خانقاه ساخت. هرکسی از واردین یا خارج‌شوندگان از مملکت که در آن منطقه می‌آمد، در آن خانقاه مدّتی سکونت می‌کرد. در زمان خود در خانقاه لنگرخانه (طعام‌خانه) نیز به فقرا و مستمندان و مسافران و غیره، شب و روز غذا داده می‌شد. در زمان حیات وی خانقاه بسیار پررونق و شلوغ بود، اما پس از شهادتش طعام‌خانه بسته شد. لذا از جاه و جلال خانقاه نیز کاسته شد.

از بعضی منابع و مآخذ معلوم شده است که خانقاه مذکور در محل "بیر" موجود است و متولیان آن، از اولاد مریدان و سجاده‌نشینان، بر آن نظارت دارند. اما معلوم نشد که متولیان خانقاه واقعاً از اولاد او هستند یا کسان دیگری؟ و آیا ضیاع و عقاری و زمین‌هایی مربوط به آن خانقاه دارند یا خیر؟ مؤلف این کتاب در کتاب دیگری با عنوان محبوب‌الوطن تذکره سلاطین دکن، بخش اول، احوال وی را به صورت جداگانه در ضمن بیان همایون‌شاه ظالم نوشته است. والله اعلم بالصواب، ان کنت شائقاً فلیرجع الیه.

شیخ کمال کرمانی^۱

او کرمانی المولد والمنشاء است و مرید و خلیفه شاه نعمت‌الله ولی می‌باشد. از کرمان به هند وارد شده، در احمدآباد گجرات ساکن گردید. او بسیار متقی و اهل ریاضت بود. علما و مشایخ گجرات از تشریف‌فرمایی او بسیار خوشحال شدند و اکثر اهل گجرات با وی همیشه ملاقات‌ها داشتند و از او استفاده‌های معنوی می‌کردند. او با هر آدم فقیر و ثروتمند، با محبت و اخلاص رفتار می‌کرد. روزی حضرت قطب عالم بخاری گجراتی برای دیدار وی آمد. یک تسبیح در دستش بود که در آن دانه‌های سیاهی وجود داشت. شیخ کمال با دیدن آن تسبیح گفت: دانه‌های سیاه باعث فقر و محتاجی می‌شوند.

قطب عالم پرسید: هرکس که فقر را فخر بدانند، درباره‌ی وی چه می‌فرمایید؟ شیخ با تأسف گفت: کمال چه مجال و جرأتی دارد که درباره‌ی حدیث الفقر فخری چیزی بگوید، اما داشتن چنین تسبیحی فقر اضطراری است. از من گستاخی سر زد، مرا ببخشید. او تسبیح دانه‌های سیاه و شیخ تسبیح مرجان را باز

۱. محبوب ذوالمنن، ج ۱، صص ۸۱ - ۸۲.

کردند و دانه‌های هر دو تسبیح را مخلوط کرده، دو تسبیح درست کردند. لذا در هر دو تسبیح، دانه‌های سرخ و سیاه مخلوط شدند. یک تسبیح را قطب عالم گرفت و دیگری را شیخ کمال. تا زمانی که زنده بود طالبان را ارشاد و هدایت می‌کرد. بالاخره در ۸۶۵ ه. ق وفات کرد و در بهرام‌پور احمدآباد به خاک سپرده شد. یزار و یتیم‌ک.

حضرت شاه میر محمود نعمت‌اللّٰهی^۱

او از سادات رضویه بود. در کتاب انوار الاخیار آمده است که وطن اصلی وی نجف اشرف است و اجدادش متولّی نجف اشرف بودند. گردش زمانه و کشمش آب و دانه، وی را به هندوستان رساند. پس از سیر و سیاحت هندوستان به شهر "بیدر" دکن وارد شد. در آن زمان در شهر بیدر، مولانا شمس‌الدین حسینی، جانشین شاه خلیل‌الله بت‌شکن بود^۲ و خورشید کرامات و خارق‌العادات وی در اطراف و اکناف دکن می‌درخشید و قلوب خلایق را با انوار خود روشن می‌ساخت. روزی حضرت شاه محمود همراه با تمام مریدان خود به خدمت مولانا حضور یافت و از مراحم وی برخوردار گردید. او به محض دیدار چهره نورانی مولانا عاشق و فریفته شد و با صدق ارادت و حسن عقیدت بر دست وی بیعت کرده به مدت سه سال خدمت مولانا حاضر بود. در همان مدت مختصر به درجه کمال رسید و صاحب کشف و کرامات گردید. مولانا به وی سند خلافت اعطا کرده اجازه داد به حیدرآباد برگردد.

او با اجازه مرشد، در اواخر زمان پادشاهی سلطان عبدالله قطب شاه، وارد

۱. محبوب ذوالمنن، ج ۲، صص ۷۶۷ - ۷۷۰.

۲. شمس‌الدین حسینی جانشین بلافضل شاه خلیل‌الله نبوده و منظور مؤلف جانشین با واسطه است.

شهر حیدرآباد شد و بر روی تپه‌ای که اکنون مزار وی در آنجا وجود دارد، اقامت کرد. اکنون آن تپه به نام تپه (کوه) شاه محمود معروف می‌باشد. او گاهی روی همان تپه به حالت بیهوشی می‌خوابید و سپس به هوش می‌آمد. پس از چند روز می‌فرمود: قبر و مرقد من در همین جا خواهد بود و من در آخر عمر خود در همین جا خواهم بود.

او بر همین تپه برای خود خانقاهی ساخت. کارگران را به دلخواه خودشان مزد و اجرت می‌داد. اگر کارگر زنی که حامله بود برای کار می‌آمد، به وی دو برابر مزد و اجرت کار می‌داد. در همان زمان ساختمان کاخ‌های تاناشاهی نیز ادامه داشت و کارگر بسیار کم یافت می‌شد، لذا او میزان مزد را دو برابر کرد. بیشتر کارگران به طرف کار خانقاه مراجعه می‌کردند، اما به دستور تاناشاه همه کارگران اجباراً تمام روز برای ساختمان‌های پادشاهی کار می‌کردند و برای مزد بیشتر، شبانه برای خانقاه محمودی به کار مشغول می‌شدند و دو برابر مزد می‌گرفتند؛ لذا از حضرت شاه محمود بسیار راضی و خشنود بودند و کار بیشتری انجام می‌دادند که به مصداق مصراع "که مزدور خوشدل کند کار بیش".

کارگرانی که تمام روز و شب کار کرده بودند، روز بعد خسته و کوفته به کار اجباری کاخ‌های دولتی می‌رفتند، لذا خستگی و سستی و رخوت آنها را فرا می‌گرفت. تاناشاه خبر یافت که اکثر کارگران شب‌ها به ساختمان خانقاه شاه محمود می‌روند و در روز خسته و کوفته و خواب‌آلودند و نمی‌توانند برای کاخ‌های پادشاهی کار کنند. تاناشاه از شنیدن این خبر بسیار خشمگین شد و دستور داد که در تمام شهر و بازارها هیچ‌کس به خادمان و مریدان شاه محمود روغن نفرود تا نتوانند چراغ‌ها را روشن کرده کار شبانه را انجام دهند. این خبر به گوش شاه محمود نیز رسید. فرمود: به جای روغن، آب چاه‌ها را به کار ببرید. به

کرامت و معجزه آن حضرت، کارگران چراغ‌ها و شعله‌ها را با آب روشن می‌کردند و کار کاخ محمودی (خانقاه محمود) انجام می‌شد. بعداً به تاناشاه نفرین کرد که به لطف خدا خانقاه ما به اتمام خواهد رسید، اما کاخ تاناشاه و گنبد مرشدش، یعنی راجو قتال حسینی، ناتمام خواهد ماند و خداوند تاناشاه را به دست یکی دیگر مغلوب خواهد ساخت. بالاخره هرچه آن حضرت فرموده بود به وقوع پیوست؛ یعنی اورنگ زیب عالم‌گیر غازی در سال ۱۰۹۷ ه. ق. به تاناشاه حمله کرد و تاده ماه قلعه گوکلنده را به محاصره درآورد و بالاخره در ۱۰۹۸ ه. ق. قلعه فتح شد. تاناشاه را اسیر کرد و در قلعه دولت آباد محبوس ساخت. او به مدت چهارده سال در آن قلعه زندانی بود. در سال ۱۱۱۲ ه. ق. به مرض اسهال کبدی درگذشت و ساختمان‌های "داد محل" و گنبد شاه راجو قتال و غیره ناتمام ماندند. ساختمان "دادمحل" (کاخ دادگستری) که ناتمام مانده بود تا زمان حکومت حضرت غفران مآب نواب نظام‌علیخان بهادر اسد جنگ، آصفجاه ثانی موجود بود و در آن سلاح جنگی نگاهداری می‌شد. روزی رعد و برق به انبار باروت آنجا افتاد و باعث انفجار کاخ دادگستری (دادمحل) شد. خرابه‌هایی هم باقی مانده بود که آن هم به علت سیل و طغیان "رود موسی" از بین رفت. اکنون نام و نشانی از آن ساختمان‌ها وجود ندارد و فقط یک اسم بی‌مستی باقی مانده است. به هر حال گنبد سید راجو حسینی قتال ناتمام ماند و از هر طرف خرابی‌های بیشتری به وجود می‌آمد تا این که حضرت غفران منزل نواب ناصرالدوله بهادر آن را تعمیر و مرمت کرد و تا به حال درست و به جا مانده است.

خلاصه کلام اینکه حضرت سید محمود یک عارف کامل و درویشی مستجاب الدعوه بود و به علاوه بسیار خوش اخلاق و فرشته صفت بود. تا آخر عمر خود بر روی همان تپه ساکن بود. در سیزده ماه شعبان ۱۱۰۰ ه. ق. از این دار

فانی به عالم بقا رفت و بر همان تپه به خاک سپرده شد. یزار و یتبرک به. معتقدین وی هر پنج‌شنبه بر مزار وی جمع می‌شوند. در مشکات النبوة نوشته شده که سید محمود، گنبد و قبر خودش را در زندگی آماده ساخته بود و محلی روی تپه‌ای انتخاب کرده بود که بسیار زیبا و خوش آب و هوا بود. او صاحب اولاد و صاحب سلسله نیز بوده است. فرزند وی به نام شمس‌الدین معروف به شمس مولا، سجاده‌نشین (جانشین) و خلیفه بود. تاکنون سلسله خلافت و جانشینی در خانواده وی باقی و ادامه دارد، و از طرف دولت عالی، مخارج سالانه، روزانه، عرس (سالگرد) و دیگر هزینه‌ها مانند عطرافشانی، عود و گل و دیگر مراسم پرداخت می‌شود. خداوند این مملکت را به لطف و کرم خود به خاطر اولیای کرام تا ابد نگهدارد تا سلسله خدمات و خیرات ادامه یابد.

حضرت شمس‌الدین بن شاه محمود اولیا^۱

نامش شمس‌الدین و معروف به "شمس مولا" است. فرزند و خلیفه شاه محمود اولیا می‌باشد. به مصداق «أَلُوذُ سِرِّ لَآبِیْه» تولد وی به سال ۱۰۸۰ هـ. ق. در شهر حیدرآباد اتفاق افتاد و در زیر سایه عطوفت پدر بزرگوار پرورش یافت. وقتی به سن تمییز رسید، علوم ظاهری از پدر بزرگوار و علمای زمان تحصیل کرد و پس از مدتی فارغ‌التحصیل شد. و آنگاه اشتیاق علوم باطنی در قلبش پیدا شد و آموزش این علوم را از پدر بزرگوار شروع کرد. پدرش او را لایق و شایق دیده از همه اسرار الهی آگاه کرد، سند خلافت داده، سجاده‌نشین و خلیفه ساخت. او صاحب کشف و کرامت بود. اهل دکن، چه شیعه و چه سنی، هر دو به وی اعتقاد و احترام داشتند و ایشان نیز با هر دو گروه بدون افراط و تفریط و به‌طور مساوی

۱. محبوب ذوالمنن، ج ۱، صص ۴۱۵ - ۴۱۷.

رفتار و سلوک داشتند. در نظر وی هیچ‌کس مابه‌الامتياز نبود. او بر مذهب صوفیان کرام بوده، با مشایخ عصر بانهایت احترام برخورد داشت. هرکس که به وی سلام می‌کرد. بانهایت خنده‌رویی و احترام جواب می‌داد و دست بر روی سینه خود می‌گذاشت. به جز معاصرین به هیچ‌کس تعظیم نمی‌کرد. در گوشه یک تپه کوه همیشه معتکف بود. تمام عمر در خانقاه بود و هیچ‌گاه به خانه ثروتمندی یا فقیری نرفت. فقط برای کار ضروری از حجره بیرون می‌آمد و آن هم در روز پنج‌شنبه هر هفته. به حاضرین و معتقدین شرف زیارت می‌بخشید. در انوارالاحیاء نوشته شده است که وقتی از حجره بیرون می‌آمد، پارچه‌ای سفید بر کمرش بسته، خنجر در دست، شمشیر نیز در کمرش آویزان، عمامه سفید بر سر و لباس کاملاً سفید بر تن داشت. در آن زمان روبروی حجره، مریدان جمع بودند. به محض بیرون آمدن آن حضرت، همه حاضرین به تعظیم بر پا می‌ایستادند و به آواز بلند تسبیح و درود می‌خواندند. در مجلس وی، هیچ‌کس جز ذکر رسول‌الله (ص) جرأت دم زدن نداشت. در آنجا فقط سکوت بود، و یا ذکر تسبیح و درود.

مؤلف مشکات النبوة نوشته است که او صاحب کرامات و تصرفات، و محب اهل بیت بود. احترام فوق‌العاده و تعظیم و تکریم بی‌نهایت به سادات داشت. مؤلف کتاب پنج گنج نوشته است که او صاحب تصرف و نسبت بود. معروف است که روز عرس (سالگرد) ناگهان سروصدا و شلوغ شد که در زیر دامنه این کوه شیری خوابیده است، و افرادی که عبور می‌کنند راهشان بسته است. او با شنیدن این خبر از حجره بیرون آمد و نزدیک شیر رسید و به شیر گفت: امروز عرس شاه (سید) محمود است. مخلوق برای فاتحه‌خوانی تشریف آورده‌اند و می‌ترسند. لذا از این جا دور شو. آن شیر به محض شنیدن کلام وی از آنجا بلند شد

و راه جنگل را اختیار کرده از انظار غایب شد. پس از آن هیچ‌کس آن شیر را ندید. خوارق عادات بسیاری از وی ظاهر شده است. بالاخره در هشتادسالگی به تاریخ چهاردهم جمادی الاول ۱۱۶۱ ه. ق. از این دار فانی به بهشت برین خرامید و بر همان تپه، نزدیک پدر خویش به خاک سپرده شد. او معاصر جناب نواب مغفرت‌مآب آصف‌جاه بود.

او چهار فرزند پسر داشت: ۱. شاه علی‌رضا ۲. سید محمدعلی ۳. شاه عظیم‌الدین ۴. سید ارتضا.

اما سید شاه‌علی پس از وفات پدر، خلیفه و سجاده‌نشین شد. اکنون نیز سجاده‌نشینی و خلافت "شمس‌مولا" در خاندان وی موجود است. از سوی دربار سرکار عالی، نظام حیدرآباد، برای برپایی عرس و عود و گل و پذیرایی از حاضرین بودجه‌ای اهدا می‌شود.

سید شاه علی‌رضا بن شمس‌مولا^۱

در کتاب معرفت‌الاولیا نوشته شده که نام وی "شاه علی‌رضا" است و فرزند مولانا شمس‌الدین معروف به "شمس‌مولا نعمت‌اللہی" می‌باشد.

در ابتدا قائم‌مقام و جانشین پدرگرامی خویش شد، و تا مدت یک سال هدایت و ارشاد خلق را به‌عهده داشت. در همین مدت افراد بی‌شماری از علم و فیوضات وی بهره‌مند شدند. پس از آن، حالت جذب بر وی غالب آمد و تا دوازده سال مجذوب بود و از دنیا و مافی‌ها جدا و بی‌خبر بود. مؤلف مشکلات الذبوت نوشته است که «برادر وی به‌نام میرعلی از سوی مادرش محضری ساخت و نوشتند که علی‌رضا دیوانه شده است و روز و شب بیهوش می‌گردد و هرگاه کمی

۱. محبوب ذوالمنن، ج ۱، صص ۵۵۸ - ۵۶۰.

هوشیار می‌شود به مریدان و خادمان ضرر می‌رساند و مردم را اذیت می‌کند، لذا من تقاضا می‌کنم که تا صحت و تندرستی و شفای علی‌رضا، میرعلی نیابتاً جانشین پدر شود تا سلسله ارشاد و هدایت ادامه پیدا کند. همه مشایخ این محضر را امضاء کردند. پس از آن میرعلی او را زندانی کرد و خودش جانشین و سجاده‌نشین پدرش گردید. علی‌رضا تقریباً دوازده سال در آن زندان که به صورت حجره‌ای اختصاصی بود، زندانی بود. بالاخره سید احمد پسر بزرگ علی‌رضا از طریق نواب ظفرالدوله معروف به "دهونسه" درخواستی حضور غفران‌مآب نواب میرنظام علی‌خان بهادر اسد جنگ آصف‌جاه ثانی، جهت رهایی و آزادی پدرش فرستاد، لذا به دستور وی آزاد شده مدت‌ها مسندنشین و خلیفه بود. نواب میرنظام علیخان بهادر به او اعتقاد داشت و از سوی دیگر سیدعلی‌رضا نیز برای آن حضرت دعا می‌کرد. از سید علی‌رضا خوارق عادات هم ظاهر می‌شد. از آن جمله اینست که آصف‌جاه ثانی در تاریخ هیجدهم شعبان ۱۲۰۹ ه. ق. همراه با لشکری به تأدیب و تنبیه "مراته‌ها" به "کتهرله" روان شد. در همان ایام حالت جذب و سُکر بر سید علی‌رضا وارد آمد و او نیز در خانقاه یا در حجره خویش بیهوش افتاده بود و درختان باغ در اطراف خانقاه سرسبز و شاداب بودند. روزی شمشیر در دست گرفته، مدتی به درختان و سبزه‌های باغ نگاه می‌کرد. آنگاه شمشیر را از نیام درآورده همه درختان سرسبز را قطع کرد. سپس شمشیر را به نیام کرده به حجره خویش برگشت و تا مدتی بیهوش افتاده بود. پس از مدتی که به هوش آمد مریدان وی علت خرابی و قطع درختان را از وی جویا شدند، فرمود: «من امروز هزاران تن را از قتل و مرگ نجات دادم» مریدان این کلمات را شنیده نگران شدند و در پی کشف ماجرا بودند. در همان روزها خبر رسید که غفران‌مآب در "کتهرله" پس از جنگ شدید بر "مراته‌ها" پیروز شده است و از دو

طرف مقتولان زیادی برجای مانده‌اند اما مقتولین ارتش غفران مآب بسیار کم بودند. مریدان شاه علی رضا تاریخ قطع درختان و جنگ "کتھرله" را مقایسه کردند و معلوم شد که تاریخ و روز یکی بود.

او هرگاه از منزل خود بیرون می‌آمد، شاهانه بر اسب سوار شده مریدان و عموم مردم در اطراف وی راه می‌رفتند؛ گویی پادشاه است. او لباس قرمز رنگ و عطر خوشبو را بسیار دوست می‌داشت. آهنگ و نغمه را با ذوق خاصی می‌شنید. پایکوبی و سرود را می‌پسندید. اگر شخصی با الحان خوش مرثیه یا منقبت می‌خواند آن را با ذوق و علاقه می‌شنید و هم‌چنین آداب سماعت را بجا می‌آورد. تقریباً هفتاد سال داشت. در تاریخ هشتم ماه رمضان ۱۲۱۵ ه. ق. از عالم فنا به عالم بقا و خلد برین پر کشید. بر روی تپه‌ای نزدیک قبر پدر خویش مدفون گشت.

درک یک عالم معنوی^۱

هانری گُرِن

ترجمهٔ مرصده همدانی

پدیدار دینی و ادراکِ امر دینی، یک پدیدار اولیه است مانند نخستین دریافت از یک صدا یا یک رنگ. پدیدار اولیه^۲ با چیزی دیگر معنی نمی‌شود و ناشی از امر دیگری نیست، یک دادهٔ اولیه و اصلی است که بسیاری چیزهای دیگر را توضیح می‌دهد و معنا می‌کند.

عجز و ناتوانی فلسفه‌هایی که نام "تحصلی"^۳ بر خود دارند و یا نظام‌های فرافلسفی در این است که پدیدار دینی را ناشی از امور دیگر از جمله معلول شرایط سیاسی - اجتماعی، نژادشناسی، اقتصادی، جغرافیایی و غیره می‌دانند در نتیجه آنچه در موضوع دینی، حقیقی و غیرقابل تقلیل است پنهان می‌ماند. اگر قبل از هرچیز اولین حرکت از سوی آگاهی برای درک امر مذهبی وجود نداشته

۱. اندر اسلام ایرانی، هانری گُرِن، انتشارات گالیمار، ۱۹۷۸، ج ۱، صص ۹ - ۱۵.

2. phénomène premier

3. positive

باشد - حتی اگر بتوان تمام شرایط دلخواه را به وجود آورد - هرگز نمی‌توان پدیدار اولیه و یک امر دینی را تعیین کرد و این یا آن برداشت را از امر دینی به وجود آورد.

اگر دینی وجود دارد، وجود پیروان آن دین خود اولین و آخرین دلیل وجود آن دین است. بی‌معنی و بی‌تأثیر خواهد بود اگر به ایشان بگویید: «ناپدید شوید زیرا شما را تبیین کرده‌ایم» زیرا بازگشت یک امر دینی،^۱ نامقید و غیرقابل پیش‌بینی است. روح (معنویت) آنجا که بخواهد جان می‌گیرد. ادراک امر دینی خود دلیل کافی برای وجود آن است. پدیدارشناسی همان‌طور که می‌دانیم: پدیدار کردن مفهوم، ظرفیت فکری و یا شناخت است از آنچه که شعور در هر یک از اعمال و نیت خود بر خویشتن نمایان می‌سازد.

به عکس، برای توجیه و یا بهتر بگوییم "بازسازی" پدیدار دینی تشییع از ملاحظاتی بهره می‌گیریم که با برداشتمان از جهان مدرن و غرب سازگارند ولی با پدیدار دینی کاملاً بیگانه‌اند و ما را دچار رنج بسیار می‌کنند. در اینجا مناسب است که دوباره گفته شود: «پدیدار دینی اولیه بیش از اندازه فراموش شده، هم‌چنین فراموش شده که انسان، دنیا و محیط زندگی خود را از روی احساسی درونی و مبهم از آغاز و پایان وجود خود شکل می‌دهد. ولی ما متأسفانه فرآیندی وارونه را به عنوان امری بدیهی پذیرفته‌ایم.»

پدیدار اولیه خود منشأ و مبدأ تفاسیر و توضیحات است ولی چگونه خود را به آن کس که فاقد بصیرت است بنماید. چیزی که باید دید دقیقاً همان چیزی است که در دامنه توضیحات و تفاسیر جا نمی‌گیرد. تفاسیری که با استفاده از عناصر شناخته شده، یک موضوع دینی از پیش داده شده را بازسازی می‌کند ولی

1. res religiosa

بدون وجود آگاهی برای دیدن آن امر، کاری از پیش نمی‌برد. ما هم به نوبه خود باید مسائلی را که فلاسفه و متفکرین مطرح و درباره آن بحث می‌کنند، ببینیم. ولی اگر ما فیلسوف و متفکر نباشیم و اگر ندانیم شیوه خاص فلسفی دیدن چیست، چگونه می‌توانیم آن را ببینیم؟ و اگر بر حقایقت آن که در طول زمان زوال نمی‌پذیرد و منسوخ نمی‌شود چشم پوشیم چگونه می‌توانیم آن را ببینیم؟ هنگامی که به خلط فلسفه و جامعه‌شناسی فلسفه می‌پردازیم دچار همین سهل‌انگاری و چشم‌پوشی می‌شویم. منشأ این شبهه و چشم‌پوشی همان لادری‌گری تلویحی یا تصریحی است. این تفکر به‌طور ضمنی یا آشکار می‌گوید که موضوع مورد تحقیق در متافیزیک وجود ندارد و این توهم متعلق به اعصار و قرون منسوخ شده است. و آنچه که از نظر علمی نظر ما را به خود جلب می‌کند شرایط اجتماعی - سیاسی است که بتواند به ما توضیح دهد چگونه انسانیت توانسته در طی این زمان طولانی به دنبال خیال باطل ماوراءالطبیعی و دینی باشد. آیا این مطلب حقیقتاً علمی است که رؤیت چیزهایی را ادعا کنیم که خود نمی‌بینیم و برای کسانی که آنها را می‌بینند و از پیش خود علل آن را توضیح دهیم؟ از آن موضوع چه می‌دانیم در صورتی که آن را نمی‌بینیم؟ از این لحظه آن موضوع را به شبهه، معدوم و هیچ می‌انگاریم. چه‌طور می‌توان این هیچ را با چیز دیگر توضیح داد؟ یعنی مسائل ماوراءالطبیعی را با شرایط اجتماعی تفسیر کرد. استفاده از این نوع توضیحات علی‌الخصوص در مورد ساختارهای ماوراءالطبیعی به خطاهای فاحش و مضحک می‌انجامد که بدبختانه نمی‌توان جبران خسارت کرد.

از آنجا که امر دینی با ولعی برای تجسد به امری اجتماعی تبدیل شده، و از آنجایی که توضیحات تاریخی را به رسیدن به اصل سؤال ترجیح می‌دهیم، و به این دلیل که ترجیح می‌دهیم امر دینی را به چیز دیگری تبدیل کنیم تا اینکه

بگذاریم خودش خودش را توضیح دهد، به خاطر تمام این دلایل و دلایل دیگر، فراموش کرده‌ایم که پدیدار دین اسلام از آغاز و در جوهر خود یک پدیدار دینی است که منشأ و سرچشمه آن وحی نبوی می‌باشد و پیامبر اسلام تمام متون و اعتقادات و حیانی گذشته را دوباره زیسته و تجربه کرده است.

ما ترجیح داده‌ایم موضوع دینی را با تأملات و ملاحظات نژادی (قومی) توجیه کنیم. به عنوان مثال مفاهیم اسلامی را با دریافت‌ها و برداشت‌های قومی عرب یکی دانسته‌ایم، در حالی که وسعت عالم اسلامی غیرعرب را فراموش کرده‌ایم؛ هم‌چنین فراموش کرده‌ایم که هیچ جاه‌طلبی سیاسی نمی‌تواند به یک موضوع قومی، فراگیری مفهوم دینی را بینشد.

ما در اینجا و اثری دیگر تمام سعی خود را به کار برده‌ایم تا این ابهام را برطرف سازیم و نشان دهیم که چرا باید بگوییم فلسفه اسلامی و نگوییم "فلسفه عرب"؟ و بدین سان عظمت و اصالت مفاهیم عربی را در ارتباط با پیامبر عرب لحاظ کرده و پاس داریم، و آن را همچون جلالت نبوی که بر تمامی جاه‌طلبی‌های کوچک سیاسی و سلطه‌جویی‌های بشر تسلط دارد بنگریم ولی امر الهی را نمی‌توان تصرف کرد.

بدین سان امروز می‌توانیم بدون پرده‌پوشی و به تحقیق بگوییم که تاریخ فلسفه و معنویت اسلامی نه تنها طی قرون اولیه بلکه از قرن هفدهم میلادی تا امروز سرشار از نام شخصیت‌های ایرانی است. تاریخ فلسفه اسلامی پر از آثار، نوشته‌ها و تحقیقاتی است که هم به زبان عرب و هم به زبان فارسی نگاشته شده‌اند. چیزی که باعث مشارکت ایرانیان در فلسفه و معرفت اسلامی شده است همانا عالم معنوی ایرانی است که ویژگی‌های خاص خود را دارد، و همان اسلام ایرانی، تشیع، اشراق و تصوف آنان می‌باشد. ما در اینجا به دریافت خود از

موضوع دینی وفادار خواهیم ماند و تمام تبیین‌هایی را که مایل است پیدایش^۱ موضوع دینی را معلول علل اسرارآمیز یا مبهم قومی و نژادی بدانند، رد می‌کنیم. این‌گونه تبیین‌ها مانند تبیین‌هایی که مذهب تسنن را با نژاد عرب پیوند می‌دهند آسیب‌پذیر خواهند بود. همه اینها نهایتاً چه توضیحی به بشریت معنوی خواهند داد؟

مطمئناً این نوع تفاسیر اساساً به لادری‌گری محدود می‌شوند و مسلماً با موضوعاتی که می‌خواهند تفسیر کنند و با تمام امور متعالی بیگانه‌اند. نمونه ساده آن این است: در زبان فرانسه به نظر ما بسیار طبیعی است که منطقه خاصی از اسلام را با صفت ملی آن کشور نشان دهیم. عنوان کتاب حاضر اسلام ایرانی است. در همین کتاب از تشیع ایرانی صحبت می‌کنیم. این موضوع برای ما روشن است ولی ترجمه تحت اللفظی آن به فارسی غیرقابل فهم است. زیرا صفت به کار رفته ایرانی مفهوم دینی و امر قدسی را دچار نوعی دنیوی شدن می‌کند که اغلب دوستان ایرانی ما، ما را متوجه آن کرده‌اند. این‌گونه اصطلاحات را نمی‌توان لغت به لغت معنی کرد زیرا نتیجه آن یک ترکیب نامتعارف و بی‌تناسب خواهد بود. آیا باید گفت که بسیاری از نگرانی‌ها و باورهای ما با روح سنت بیگانه است؟ آیا مسأله مهمی را لوث نمی‌کنیم؟ به همین دلیل بهتر است به جای شرح توضیحات نظری که مبتنی بر علل خارجی هستند، از خود این امر معنوی استفاده کنیم و بفهمیم که این امر قدسی به ما چه می‌نماید و چه را توضیح می‌دهد؟ در مورد اخیر آنچه را قبل از هر چیز برای ما نمایان می‌سازد سرسپردگی کامل و شگرف روح ایرانی به اندیشه شیعی است. گویی این تفکر متعلق به خودشان بوده است. ولی درست‌تر است بگوییم آنچه را که برای آن جانفشانی می‌کنند چیزی است که شما

1. la genèse

را در حیطة قدرت خود می‌گیرد، تا اینکه بگوییم به تملک شما درمی‌آید. صحیح‌تر این است که بگوییم این حقیقت معنوی است که ما را در برمی‌گیرد و احاطه می‌کند تا اینکه بگوییم ما آن را در برمی‌گیریم. اگر در پرتو این نور بتوانیم ماهیت واقعی ارتباط باطنی را تمییز دهیم، عقد عهد و پیمان بین تشیع و ایران برای ما مفهومی بی‌نظیر و اعتباری بی‌پایان می‌یابد.

ما باید بفهمیم که فیلسوفان و متفکران ایرانی خود را وقف چه کرده‌اند؟ و برای چه تلاش می‌کنند؟ باید مقصود معنوی آنان را که قبل از پیام نبوی اسلام نیز داشتند، و آنچه که شیوه ادراک و قبول این پیام را برای ما روشن‌تر می‌سازد را درک کنیم.

تشیع، تفکرات فلسفی را اساساً به سوی پیام نبوی هدایت می‌کند. این امر در حکمت نبوی شامل انسان‌شناسی است که نمونه‌های شاخص و اصلی آن شخص پیامبر و دوازده امام‌اند. فلسفه اشراق رواج دوباره فلسفه نور در ایران باستان می‌باشد. تشیع و اشراق خطوط برجسته معنویت در ایران اسلامی است که در این کتاب آشکار است. از آنجا که تمام این مسائل برای ما ناشناخته مانده‌اند، همین امر به ما می‌فهماند که هنوز چه چیزهایی باید از فلاسفه و متفکرین ایرانی بیاموزیم و چه وظایفی را امروز و فردا به همراه ایشان و برای ایشان باید انجام دهیم.

کمی قبل درباره حکمت نبوی بحث شد، این موضوع شایان توجه است که در زبان فارسی برای نشان دادن مفهوم رسالت پیامبر و شخص پیامبر لغت‌هایی با ریشه خالص ایرانی به کار رفته است (مانند وَخْشُور و وَخْشُور و پیغمبر، در زبان عربی نبی و رسول). زیرا این لغت‌ها قبلاً در اوستا، کتاب مقدس زرتشتیان معرفی شده‌اند. در فلسفه ایران نزد سهروردی، پیام نبوی ایران باستان، در دودمان

پیامبران بزرگ سامی نژاد ادغام شده است. قبل از آن نیز در عرفان اسماعیلیه، زرتشت مانند یک شخص عالی رتبه دوران موسی قلمداد می‌شد. شاید گفته شود که این ادغام در مقابل [تحقیقات] نقد تاریخی دوام نمی‌آورد. در صورتی که این امر از مقوله امر قدسی است که خود بسیاری از مسائل را برای ما تبیین می‌کند، همانند آنچه که در اینجا موضوع بحث ماست: «مسأله پیامبر واقعی که به دنبال حکمت نبوی طرح می‌شود حاکی و نشانگر وجدان ایرانی است.»

هم‌چنین هنگامی که یک نوجوان ایرانی در مدرسه‌اش گذشته ایران پیش از اسلام را مطالعه می‌کند، هرگز به دوران جاهلیت، ظلمت و بت پرستی برخورد نمی‌کند. او با نام‌ها و حماسه‌های پهلوانان شاهنامه فردوسی آشنا می‌شود، او با نام پیامبری به نام زرتشت^۱ (که بعد از یونانی‌ها آن را zoroastre می‌نامند) آشنا می‌شود. نام زرتشت در ادبیات فلسفی مغرب زمین با کلوکر^۲ و نیچه^۳ و جی. تی. فیشر^۴ رایج شده است.

نام زرتشت کهن ترین نامی است که در افق گذشته دینی ایران ظاهر شده است (ده یا هفت قرن قبل از میلاد). و پیامبر به معنای کسی است که پیام آور وحی الهی نزد انسان‌ها است، و امت او با اتکا بر سنت او را این چنین پذیرفته‌اند. در اسلام، در مکتب اشراق سهروردی، نیز همین اعتقاد وجود دارد و این یک برداشت مبتنی بر سنت است که قوانین آن به وسیله تفاسیر کنونی که مبتنی بر قوم‌شناسی است تغییر نمی‌کند و شامل مرور زمان نمی‌شود. اما در این کتاب در

1. zarathoustra
2. klevker
3. Nietzsche
4. G. T. Fechner

مورد آن گذشته درخشان صحبت نخواهم کرد. زیرا پیشتر در کتاب دیگری^۱ سعی کرده‌ایم بعضی جنبه‌های ثابت جهان‌شناسی ایرانی را نشان دهیم. بینشی که چهره زمین را به کلی زیرورو می‌کند. تفکر دینی ایرانی از آغاز و در بنیان مبتنی بر بینشی روشن از معادشناسی^۲ است که سرگذشت کیهان را که با هجوم نیروهای اهریمنی آغاز می‌شود، به پایان خوش می‌رساند. تفکر ایرانی برای اولین بار و با کوششی پی‌گیر به "فلسفه رستاخیز" و یا بعثت پس از مرگ می‌پردازد. ما در اینجا درباره خصایص دوران "ایران مزدایی تا ایران شیعی" بحث نمی‌کنیم. آنچه که در اینجا باید انجام دهیم، انتخاب چند برگ از مجموعه بزرگ احادیث شیعه است که آموزش‌های امامان به مریدان خود را برای ما حفظ می‌کنند، این آموزش‌های عالی همواره دینی و معنوی و دور از ادعاهای سیاسی بوده است. هنگامی که به دلایلی (که هنوز نامعلوم هستند) خلیفه عباسی، مأمون، پسر هارون الرشید، تصمیم گرفت که امام هشتم علی ابن موسی الرضا را به ولایتعهدی خود برگزیند تنها اعتراضات خشونت‌آمیز هاشمیان در میان نبود بلکه خود امام نیز با سختی بسیار امری را پذیرفت که راه‌گریزی از آن نبود، ولی یک سال بعد از مرگ زود هنگام امام که اتفاقی هم نبود این برنامه ناهنجار و نابجا را در هم ریخت. بر همین اساس هنگامی که از مشروعیت امامان صحبت می‌شود موضوع را دنیوی می‌کنند و اصل مسأله ناشناخته می‌ماند. خاندان امامت شامل دوازده امام است که آخرین آنها امام غایب می‌باشد که تا پایان دوره زندگی^۳ ما در غیبت بسر می‌برد ولی در دنیا حاضر است و با حاکمان سیاسی دنیا نسبتی ندارد

1. terre celeste et corps de résurrection de l'Iran masdéen à l'Iran Shīte.

این کتاب تحت عنوان: ارض ملکوت از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، منتشر شده است.

2. Escatalogie

3. Aiôn = دهر یا دوران زندگی

زیرا بین آنان وجه اشتراکی وجود ندارد. همان‌گونه که دودمان سَری محافظان گِراال^۱ در روایات ما در غرب نیز رقابتی با دودمان‌های سیاسی ندارد. حتی با سلسله مراتب رسمی کلیسا و روحانیون نیز رقابتی ندارد. این است که در مورد امامان همان‌طور که در مورد محافظان گِراال گفته شد، می‌توان گفت که آنان به دنیای دیگری مربوطند. دنیایی که از مقاصد اجتماعی و مادی و تاریخی می‌گریزد. موضوعی که امامان شیعه یکی پس از دیگری تکرار کرده‌اند، این است: «امر ما مشکل و حمل آن سنگین است، فقط نبی مرسل یا ملک مقرب و یا مؤمنی که قلبش به ایمان آزموده شد می‌تواند آن را به عهده بگیرند.»^۲

در اینجا حدیثی را از امام جعفر صادق (ع) نقل می‌کنیم: «اسلام غریب آغاز شد و غریب خواهد ماند، خوشا به حال غریبان امت محمد» منظور آنان است که از خلق دوری گزیده‌اند تا به مذهب و آیین امامان پیوندند، کسانی هستند که در مقابل این دعوت تسلیم می‌شوند و جواب آنان، علت وجودیشان است. انتخاب این راه انتخابی ازلی است. این تسلیم، همان امر شیعی و پیام باطنی اسلام است. همان‌گونه که متفکران ایرانی طی قرون متوالی آن را درک کرده و با تدینی عاشقانه بدان سر سپرده‌اند.

۱. Gardiens du Graal: جام گِراال جامی است که در شام آخر به مسیح داده شد و بر روی صلیب خون زخم‌های او را در آن ریختند. و در قرن ۱۲ و ۱۳ داستان‌های بسیاری درباره جستجوی جام و شوالیه‌های محافظ آن ساختند.

۲. حدیثنا صعب مستصعب، لایحمله إلا ملک مقرب أو نبی مرسل او عبداً امتحن الله قلبه للايمان. (بصائرالدرجات، محمد بن حسن الصفار، تحقیق میرزا محسن کوچه باغی، ص ۴۱).

رسالة منامية

میر سید علی همدانی

روح الله رجبی

مقدمه

میر سید علی همدانی، ملقب به امیرکبیر، علی ثانی و شاه همدان، از عرفای قرن هشتم می باشد. او در ۱۳ رجب سال ۷۱۴ هجری در همدان متولد شد. و از سادات اصیل علویان حسینی و سادات طباطبایی همدان است. سادات علوی همدان، از زمان سلاجقه مقتدر و بانفوذ بودند و حکومت همدان بیشتر متعلق به افراد این خانواده بوده است. پدر میر سید علی، حاکم همدان و دایی او، شیخ علاءالدوله سمنانی، حاکم سمنان بود.

میر سید علی از دوازده سالگی شروع به سیر و سلوک کرد. علاءالدوله سمنانی، او را برای سلوک باطنی نزد مردی متقی به نام "اخی علی دوستی" فرستاد. او از فتیان و صوفیه و نیز یکی از مریدان علاءالدوله بود. اما مهم ترین استاد میر سید علی همدانی "شیخ محمود مزدقانی" است. میر سید علی سال های زیادی در

خدمت شیخ محمود مزدقانی بود و از شاگردان و مریدان بسیار محبوب شیخ محمود به حساب می آمد. سلسله طریقت و فقر میر سید علی همدانی با واسطه پنج شیخ زیر، به شیخ نجم الدین کبری می رسد: ۱- شیخ شرف الدین محمود مزدقانی ۲ - شیخ علاءالدوله سمنانی ۳- شیخ نورالدین عبدالرحمان اسفراینی ۴ - شیخ جمال الدین احمد الجوزجانی ۵- شیخ رضی الدین علی لالا غزنوی ۶- شیخ نجم الدین کبری.

میر سید علی همدانی از بزرگان فتوت قرن هشتم نیز هست. پیر فتوت او، ابوالمیامن، نجم الدین محمد بن محمد الاذکانی بوده است و او نیز از مریدان شیخ علاءالدوله سمنانی می باشد. سلسله فتوت میر سید علی نیز در طریقه کبرویه است، اما با سلسله فقر او کمی اختلاف دارد. اسامی مشایخ او که به واسطه آنان به شیخ نجم الدین کبری می رسد، در زیر نقل می گردد: ۱- شیخ اذکانی ۲- شیخ محمد بن جمال ۳- شیخ نورالدین سالار ۴- شیخ رضی الدین علی لالا غزنوی ۵- شیخ نجم الدین کبری.

میر سید علی همدانی را می توان از سیاحان بزرگ عالم اسلام دانست. او در حدود سال ۷۳۳ هجری و در سن بیست سالگی، شروع به مسافرت کرد و تا سال ۷۵۳ هجری به این مسافرت ها ادامه داد. اسامی برخی از کشورها و شهرهایی را که او در آنها به سیاحت پرداخته، در زیر می آوریم: مزدقان، بلخ، بخارا، بدخشان، ختا، یزد، ختلان، بغداد، ماوراءالنهر، شیراز، اردبیل، مشهد، کشمیر، شام، سیلان، ترکستان، تبت و سایر نقاط هند و پاکستان و کشورهای عربی.

او در همدان، خانقاه و مسجد بزرگی بنا کرد و در آنجا به عبادت و ریاضت و تدریس می پرداخت. شیخ بعد از مدتی اقامت در همدان، به ختلان می رود و چون آن ناحیه را مناسب و عظم و تبلیغ دید، به آنجا نقل مکان کرد. در سال ۷۶۰ هجری،

دو نفر از بزرگان همدان را به نام‌های "میر سیدحسن سمنانی" و "میر سید تاج‌الدین سمنانی" را به کشمیر می‌فرستد تا به وسیله آنها، از اوضاع آن ناحیه مطلع شود. میر سید علی، سپس در اثر تهدید تیمورلنگ به کشمیر نقل مکان کرد. امیر تیمور گورکانی در سال ۷۸۸ هجری همدان را به تصرف خود درآورد و از آنجایی که با سادات علوی خصومتی دیرینه داشت و بسیاری از آنان را از کشور اخراج کرده بود، به این شهر شیعه‌نشین صدمه و آسیب فراوان وارد ساخت. امیر تیمور وصف نفوذ میر سید علی همدانی در همدان و مناطق اطراف را شنیده بود، و برای اینکه او را با احترام و بدون مشکل از مملکت اخراج کند، تدارک ملاقاتی را داد تا به آن شکل، به وی بفهماند که ماندن او در همدان به منزله مخالفت با تیمور است و مخالفان تیمور هرگز زنده نمی‌مانند. بنابراین، میر سید علی بعد از مدت کوتاهی به کشمیر سفر کرد تا مردم آن ناحیه را به اسلام دعوت کند.

میر سید علی همدانی، یکی از عرفای مهم در زمینه تبلیغ و ترویج اسلام در سرزمین‌های هند بوده است. او برای تبلیغ و وعظ، مدتی به آنجا نقل مکان کرد، و در کشمیر چند مسجد و خانقاه ایجاد کرد. سلطان شهاب‌الدین شاهمیری، که از حاکمان بزرگ سلسله شاهمیریان در کشمیر است، به توصیه میر سید علی، "مدرسة القرآن" را در کشمیر ساخت. او در آنجا یک کتابخانه بزرگ نیز تأسیس و کتب عربی و فارسی خود را به آنجا منتقل کرد. او در هنگام نقل مکان به کشمیر در سال ۷۹۶ هجری، گروهی از سادات هنرمند - که تعداد آنان را از صد تا ششصد نوشته‌اند - با خود به آنجا برد. میر سید علی در سال ۷۸۶ هجری، بعد از سال‌ها مسافرت و وعظ و ارشاد، به علت بیماری درگذشت و در ختلان به خاک سپرده شد. شیخ مریدان فراوانی داشت که دو نفر از مهم‌ترین آنها "نورالدین جعفر

بدخشی "نویسنده کتاب خلاصه المناقب و "خواجه اسحاق ختلانی" است. آثار میرسید علی همدانی هم به عربی و هم به فارسی است، که ما مهم ترین آنها را در اینجا ذکر می‌کنیم:

۱. ذخیره الملوك درباره شیوه حکومت داری اسلامی
۲. مشارب الاذواق در شرح تائیه ابن فارض
۳. منامیه در باب عالم خیال و خواب
۴. شرح فصوص الحکم ابن عربی
۵. رساله فتوییه در باب خصایص اهل فتوت
۶. اسرار النقطه که شرحی عرفانی از خصایص نقطه و حروف دیگر است.

معرفی نسخه‌ها

۱. نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۳۲۵۸، در ۱۱ برگ ۱۹ سطری، ۲۲×۱۴ سانتی متر؛ نستعلیق قرن ۱۲ و ۱۳ از کاتبی ناشناخته؛ کاغذ رنگی، جلد تیماج، تریاکی ضربی مقوایی. این مجموعه شامل ۱۳ نسخه است که رساله منامیه، هفتمین نسخه آن مجموعه می‌باشد. در تصحیح اثر، این نسخه با حرف رمز "د" مشخص شده است.
۲. نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۲۴۰۱، در ۶ برگ ۲۳ سطری، ۲۴×۱۸ سانتی متر؛ نستعلیق رضا بن موسی کشمیری در طوس در قرن ۱۱؛ کاغذ سپاهانی جلد تیماج عتایی، ضربی زرکوب مقوایی درون سرخ. این مجموعه شامل پنجاه و نه نسخه است که رساله منامیه سی و ششمین نسخه از این مجموعه می‌باشد. در تصحیح اثر، این نسخه با حرف رمز "ت" مشخص شده است.
۳. نسخه کتابخانه آستان قدس با شماره ۸۴۲۲، در ۸ برگ؛ نستعلیق میرزا آقا

سلماسی در تاریخ ۱۲۹۸ ق؛ در تصحیح اثر، این نسخه با حرف رمز "ق" مشخص شده است.

شیوه تصحیح و ویرایش

الف - در تصحیح این رساله، از میان نسخه‌های در دسترس، هیچ یک قابلیت نسخه اصلی را نداشت. همان طور که در بخش معرفی نسخه‌ها توضیح داده شد، از لحاظ تاریخ کتابت، نسخه‌های این رساله تقریباً در زمانی نزدیک به هم نگاشته شده‌اند؛ لذا ما از روش تلفیقی استفاده کردیم، و از میان عبارات نسخه‌ها، هر کدام که صحیح یا اصح می‌نمود، در متن قرار داده، و تفاوت مابقی نسخه‌ها را در پاورقی مشخص کردیم.

ب - در آنجایی که آیات قرآن با اشتباهاتی آورده شده بود، شکل تصحیح شده آن ذکر گردید.

ج - در این اثر تعدادی آیه و حدیث موجود بود، که مراجع و منابع آنها از قرآن و کتب اصلی حدیث شیعه و سنی، در آخر رساله ذکر شد.

د - در پاورقی‌ها علامت "+" به معنی اضافه شدن کلمه بعد از آن علامت، در نسخه ارجاع داده شده می‌باشد. علامت "-" نیز به همین شکل، به این معنی است که کلمه بعد از آن علامت که در متن به کار رفته، در نسخه ارجاع داده شده وجود ندارد. در جایی که هیچ علامتی وجود ندارد، به این معنی است که کلمه مذکور در نسخه ارجاع داده شده، به جای کلمه و یا عبارت موجود در متن به کار رفته است.

خداوند که تباریکه بی نهایت ربنا در مرتبه است ایشان پرستش نمودند پس ایشان را که در این
 متعلقان زودش تلقی و لذت بقوم ضایع زدگار پادشاه یافت و فضل الله الاکبر انشا
 ان یزینا مکاید النفس و عوائل الدنیا کما یراهن عباده الصالحون بفضل و جود و رحمت
 بحیث فیما یجهد رب العالمین و الاسلام و الاکوام علی من اتبع الهدی

رساله اسم الله الرحمن الرحیم مناسبت

الحمد لله حق حمد و الصلوة علی خیر خلقه محمد و آله اما بعد ایستاد
 بجز این نام خیزی در میان حقیقت شایسته و مطلق بقصد کبریا است نبات و روایات
 حق برادران کرم و مطهر از خرم علوی و اطوار جان و شمال در راج و اعیان و غیره متصفان
 اینچنین بخت و کماله در قلم خواهد آمد ان شاء الله العزیز بدان ای عزیز خود را الله بعبادت
 العیان که در جوهر است اهدایت از در باب کشف و کبریا است نبات و روایات
 جنون مطلق بر سر دوم غلبت بر سر دوم فیما اما روایت در حق مطلق زان روی که در دست
 و اضافات متعدد است زیرا که آن من است مطلق است و کبریا که جاب حضرت محبت
 از است که طایر و نام هم چون پنج حقوق بر سر برادفات جلال حضرت تو اندر بریدان
 و برید و لایلا بصار و هو اللطیف الخیر من روایت آن نور عات منزل آن بر طایر
 در جابیات مرتبه است نبات خافات مکتوبات و هر یک از اقسام است که از حضرت و کبریا
 با صاف است زیرا که او است که بر طایر جان موجودات است که در کرم عدم محقق است بر
 در خلوصت و خلقت با بر تواری بر سر دوم غلبت است که در مقابل زود است و آن است که در

صفحه اول نسخه "ق" آستان قدس

رسالة مناميّه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حقّ حمده والصلوات^١ على خير خلقه محمّد وآله^٢ أمّا^٣ بعد، اين عجاله ای است به موجب التماس عزيزی از اخوان صفا^٤، که حقوق مودّت ایشان بر اين ضعيف واجب است و اقدام تيات ایشان بر جادّه اخلاص ثابت^٥، در بيان حقيقت مثال، و خيال مطلق و مقتيد، و كيفيت مراتب مقامات^٦ و رويا، و درجات خلق در ادراک علوم و معانی از عالم^٧ علوی، و اطوار خيال و مثال، و ارواح و اعيان^٨ و غيره، و^٩ به مقتضای آن التماس، کلمه ای چند - آنچه^{١٠} زبان وقت املا کند - در قلم خواهد آمد، ان شاء الله العزيز.

بدان ای عزيز - نورالله بصيرتک بنور العيان^{١١} - که وجود را^{١٢} من حيث

١. ت: ق: الصلوة

٢. ت: ق: على محمّد خير خلقه وآله

٣. ت: و

٤. ت: - صفا

٥. ق: - از اخوان... اخلاص ثابت.

٦. د: مراتب مقامات

٧. ق: عوالم

٨. د: و اعيان

٩. ت: ق: - و

١٠. ق: التماس هرچه

١٢. ت: - را

١١. ت: ق: - نورالله بصيرتک بنور العيان

احدیه الکثرة^۱ - نزد ارباب کشف^۲ و عرفان سه مرتبه است:

مرتبه^۳ اول: نور حقیقی مطلق

مرتبه^۴ دوم: ظلمت

مرتبه^۵ سیم: ضیاء

اما رؤیت نور حقیقی^۶ مطلق از آن روی که مجرد است از نسب و اضافات، متعذر است؛ زیرا که آن عین^۷ هویت مطلقه است، و مرتبه^۸ بارگاه حضرت^۹ صمدیت رفیع تر از آن^{۱۰} است که طایر افهام و عقول هیچ مخلوق^{۱۱} به پیرامون سرادقات جلال آن حضرت تواند رسید؛ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ.^{۱۲} لیکن رؤیت آن نور در حالت تنزل آن در مظاهر، و تعیین^{۱۳} آن در حجابیات مراتب نسب و اضافات، ممکن است، و هریک را از اقسام سه گانه شرفی است.^{۱۴} ولیکن شرف نور به اصالت است؛ زیرا که اوست که سبب ظهور اعیان موجودات است که در کتم عدم، مختفی و مستتر بودند و در ظلمت خلوتخانه^{۱۵} نابود، متواری.

مرتبه^{۱۶} دوم، ظلمت است، که در مقابل^{۱۶} نور است و آن سه قسم است:

قسم اول، ظلمت حقیقی است که رؤیت آن به هیچ وجه ممکن نیست و آن

عدم محض است.

قسم^{۱۷} دوم، ظلمت جهل است که رؤیت آن اگرچه به بصر حسی^{۱۸} ممکن

- | | |
|---------------------------------------|--|
| ۱. ت: + را، د: من حیث الاحدیه والکثرة | ۲. ت: کشف |
| ۳ - ۵. د، ت: - مرتبه | ۶. د: - حقیقی |
| ۷. د: - عین | ۸. د، ق: - عتبه |
| ۹. ت: جناب | ۱۰. ت: از آن رفیع تر |
| ۱۱. د: مخلوقات | ۱۲. سوره انعام، آیه ۱۰۳. |
| ۱۳. ت: تظاهر و تعیین | ۱۴. د: ظلمت خانه، ق: خلوتخانه ظلمت. |
| ۱۵. د: ظلمت خانه، ق: خلوتخانه ظلمت. | ۱۶. ق: مقابله |
| ۱۷. ت: - قسم | ۱۸. د: که رؤیت آن به بصر حس اگرچه، ت: که اگر رؤیت آن به بصر حسی. |

نیست، اما به نور بصیرت، آثار قبح آن هویدا است.

قسم^۱ سوم، ظلمت محسوس است؛ چون ظلمت شب و تاریکی منازل مظلّمه^۲ که در حس، ادراک آن توان کرد. و شرف ظلمت آن^۳ است که واسطه ادراک^۴ نور مطلق می‌گردد؛ به سبب تنزیل آن در مراتب ظلمات امکان، و امتزاج و اتصال آن با نور حقیقی.

مرتبه سیم، ضیاء است و آن حضرت، جمعیت نور و ظلمت است، و حقیقت آن ممتزج گشته از طرفین و برزخ میان وجود و عدم؛ زیرا که نور، صفت وجود^۵ است و ظلمت، صفت عدم. و از این جهت است^۶ که اصل ممکن را به ظلمت وصف کنند. و آن مقدار نورانیت که ممکن را حاصل است، به سبب وجود است، که به واسطه آن از کتم عدم ظهور کرده است. پس ظلمت وی از جهت عدمیت اوست؛^۸ چنانچه نورانیت او به^۹ جهت استفاضه نور وجود است. و هر نقصی که^{۱۰} به ممکن ملحق^{۱۱} می‌گردد، از احکام نسبت عدمیت اوست و آن که رسول علیه السلام فرمود که: ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره^{۱۲} اشارت بدین معنی است. و خلق در این محل به معنی تقدیر است؛ یعنی تقدیر سابق بر ایجاد، و رش نور،^{۱۳} کنایت است از افاضه نور وجود از خزائن وجود بر ممکنات.^{۱۴}

چون این معانی^{۱۵} مقرر^{۱۶} گشت، بدان که عدم حقیقی که در مقابل^{۱۷} وجود

۱. ت - قسم	۲. د: مظلّم	۳. د: آن
۴. د: + آن	۵. د: - و عدم زیرا که نور صفت وجود	
۶. د، ت: - است	۷. د: - که	۸. ق: است
۹. ت، ق: از	۱۰. د: را، ق: - که	۱۱. ت: لاحق
۱۲. این حدیث در مراجع اصلی شیعه و سنی یافت نشد.		۱۳. ت: - نور
۱۴. ت: + و	۱۵. د: معنی	۱۶. ت: معلوم
۱۷. د، ق: مقابله		

مطلق است، متحقق^۱ نیست الا به واسطه تعقل. و ادراک وجود محض - که نور مطلق است من حیث هو هو^۲ - ممکن نیست الا به واسطه تنزل. و مرتبه عدم از روی تعقل، مثال آینه‌ای است که قابل تجلیات انوار وجود است و متعین از طرفین ضیاء است؛ که حقیقت آن، عالم مثال است.

و جمال نور^۴ مطلق در این عالم، ادراک توان^۵ کرد؛ زیرا که عالم ارواح و آنچه ورای آن است، از ملکوت و جبروت و لاهوت،^۶ در^۷ غایت نورانیت است. و عالم اجسام، متصف به ظلمت و کدورت است. و عالم مثال و ضیاء، برزخ است میان اجسام و ارواح و متوسط بین العالمین، و با هر یک از این دو عالم مناسبتی و مشابهتی^۸ دارد. و هر عینی از اعیان و افراد مراتب عالم اجسام و ارواح، به واسطه مناسبتی که به این عالم دارند،^۹ به حسب قوت و ضعف، در این عالم جولان می‌کنند، و حقایق اسرار عالم^{۱۰} خود را در میدان خیال جلوه می‌دهند، و در مراتب وجودی،^{۱۱} مشاهده اسرار می‌کنند.

ای عزیز، چون هویت غیب^{۱۲} مطلق، نور حقیقی است و کمال رؤیت نور، موقوف است به وجود ضد آن، که ظلمت است، پس موجب تعلق ارادت حق به ایجاد عوالم^{۱۳} مختلفه، حب کمال، رؤیت آثار عظمت و احکام قدرت است از روی وحدت جملتاً، و از روی ظهور او در مراتب و شؤون تفصیلاً. و چون شؤون الهی، ذاتی است، و جلا و استجلا که ذات حق راست، به حصول نپیوست؛ الا به ظهور در هر مرتبه و بروز در هر شأنی از مراتب شؤون وجود، به حسب استعداد و

۱. د: محقق	۲. ر: + آن	۳. د: مقابل
۴. ق: - نور	۵. ق: نتوان	۶. ر، ت: - و لاهوت
۷. ت: از	۸. ر، ق: تشبیهی	۹. د: میان این دو عالم است
۱۰. ت: حقایق عالم	۱۱. د، ت: در مراتب وجودی	
۱۲. ت: غیر	۱۳. ت، د: عالم	

قابلیت هر مرتبه معین و شأن^۱ مقتید، پس کمال رؤیت، موقوف گشت به ظهور در جمیع مراتب و شؤون. و چون اختلاف شؤون و مراتب اعیان و استعدادات و قابلیت آن در مراتب اطلاق، و تعین و تقید و تفاوت خصوصیات هر یک غیرمتناهی افتاد، لاجرم عدم انحصار، مستلزم دوام تنوع ظهورات^۲ حق شد در عوالم مختلفه.

ای عزیز، اگرچه مراتب اعیان و کثرت شؤون از روی افراد و اشخاص تعینات، غیرمتناهی افتاده^۳ است، از وجه کلی محصور است^۴ در دو عالم^۵ ظاهر و باطن. و تمایز جمیع مراتب ظهور و بطون، مبنی بر اعتدال و انحراف است. و ظهور مظاهر که^۶ نتایج اعتدالات و انحرافات است،^۷ به واسطه سیر در منازل^۸ عوالم چهارگانه به کمال می رسد: اول معنوی، دوم روحانی، سیم مثالی، چهارم حسی. تا تلاطم امواج دریای وحدت نور حقیقی، در جداول مراتب جبروت و ملکوت، به فسحت^۹ صحرای عالم مثال^{۱۰} نرسد، مستسقیان مفاضة محبت و متعطشان فیافی^{۱۱} مودت، به ورود حیاض زلال اسرار حضرت صمدیت، محظوظ نگردند. و تا سطوت تیغ آفتاب هویت غیب، از اوج فلک^{۱۲} کبریا، در منازل مظاهر^{۱۳} حسیه^{۱۴} وجود^{۱۵} غروب نکند، خفایش اعیان مقتیده، استفاضه انوار هدایت^{۱۶} از نجوم اسما و صفات نتواند کرد.

ای عزیز، ضیاء بر دو نوع است: یکی نور محسوس است که ظاهر بنفسه و

۱. ت: شانی	۲. ت: ق: ظهور ذات	۳. ر، ق: - افتاده
۴. ق: کلی منحصر است و محصور		۵. د: - عالم
۶. ق، ت: - که	۷. ق، ت: - است	۸. ت: - منازل
۹. د: فسح، ت: فسیح	۱۰. د: + مطلق	۱۱. د: بادیه
۱۲. ت: در منازل	۱۳. د: ظاهر	۱۴. ق: - حسیه
۱۵. ت: - در منازل مظاهر حسیه وجود		۱۶. ت: نور
۱۷. د، ت: - ای عزیز		

مظهر لغیره است از اشکال و الوان. دوم نور لطیف،^۱ که آن مظهر اسرار غیب است در کسوت خیال، و محتد آن، عالم مثال مطلق است. و عالم مثال^۲ مطلق را دو وجه است: وجهی عام از روی ذات خود، و وجهی خاص به مقیدات عالم خیال هر متخیل از نوع انسان و غیره. و خلایق در خیالات مقیده، و اکتساب علوم ملکوتی، و اقتناص^۳ اسرار جبروتی، به واسطه سیر خیال مقید در عالم مثال، و عدم سیر و درجات ضعف و قوت آن، بر اقسامند؛ چنانکه نبی صادق - علیه السلام^۴ - از کلیات آن خبر می دهد که: الرؤیا ثلث، رؤیا من الله و رؤیا من الشیطان و رؤیا حدیث المرء نفسه.^۵

قوت و ضعف آثار اسرار^۶ ملکوتی را - که در فسحای^۷ عالم مثال متجلی می گردد - در حالت رکود حواس، در آینه خیال مقید^۸ مشاهده کردن، اسباب است. و قوی ترین سببی که موجب اطلاع نائم است بر معانی عالم مثال احدیت، توجه سالک است به مقصود،^۹ و جمع هم از تصاریف کثرت احکام، و تعطیل خواطر از تشعب هموم متنوعه؛ چه هرگاه که شعور نفسانی از پس پرده حجاب طبع، بر صور محسوسات متفرقه مجرد از معانی، تطلع کند، مواد صور که مصاحب او گشته باشد از عالم حسی، در حالت نوم، پیش قوه خیال جلوه گری کند، و چنانکه شاغل روح است در بیداری از مطالعه اسرار روحانی به واسطه حواس^{۱۰} ظاهره، در حالت نوم شاغل او گردد به واسطه خیال، و باب عالم مثال را مسدود گرداند؛ پس رویای این چنین^{۱۱} کس، دال بر هیچ معانی نبود، و صورتی بی روح

۱. ق: + است
 ۲. د: - عالم مثال
 ۳. د: اقتباس، ق: اقتیاض
 ۴. ق: چنانچه حضرت رسول
 ۵. با اختلاف در الفاظ روایت: سنن نسائی، ج ۶، ص ۲۲۶؛ سنن الدارمی، ج ۲، ص ۱۲۰؛ صحیح بخاری، ج ۸، ص ۶۷؛ سنن ترمذی، ج ۳، ص ۳۶۶.
 ۶. د: - اسرار
 ۷. ق: فسحان
 ۸. د: مقیده
 ۹. ت: مقصد
 ۱۰. ت: اسرار
 ۱۱. ت: چند

باشد که آن را هیچ اثر نبود.

ای عزیز، بدان که میان عالم ارواح و عالم اجسام، عالمی دیگر هست که آن نمودار^۱ هر دو عالم است. و هر فیض که از عالم ارواح به عالم اجسام می‌رسد، به واسطه آن عالم می‌رسد؛ زیرا که فیض روحانی، چون از عالم ارواح به عالم اجسام تنزل می‌کند، مجرد است از مناسبت و الفت با^۲ عالم اجسام، و چون به عالم مثال مطلق می‌رسد، آن عالم را کریم الطرفین می‌یابد که با عالم ارواح به واسطه مجاورت،^۳ مشابهتی دارد و با عالم اجسام همچنین. پس چون آن فیض وارد در مقام غربت،^۴ نسیم آشنایی می‌یابد، تهیج نایره اشتیاق و طین اصلی، غالب می‌گردد، و به آن اثر روحانی مألوف حال خود، جلوه می‌دهد. و سریان نتایج اسم "الظاهر"^۵ - که مالک عالم اجسام است و با آن اثر^۶ روحانی^۷ ممتزج گشته - به واسطه برزخیت، جاذب آن فیض می‌گردد تا^۸ اسفل سافلین جسمانیات.

و این عالم متوسط را دو مرتبه است و دو اسم: مرتبه تقید^۹ به هر متخیلی صحیح، و در این مرتبه آن را خیال مقید خوانند.^{۱۰} و مرتبه اطلاق، و در این مرتبه آن را مثال مطلق گویند.^{۱۱} و انطباع^{۱۲} معانی در^{۱۳} مرتبه اطلاق این عالم، مطابق اصل بود بی‌شک؛ اما در مرتبه تقید، گاه مطابق باشد و گاه غیر مطابق،^{۱۴} به حسب صحت سلک دماغ و اختلال آن، و انحراف و اعتدال مزاج و قوت و ضعف مصوره.

ای عزیز، بدان که نسبت خیالات مقیده مردم با عالم مثال مطلق، نسبت

۱. ت: نمود از	۲. ق: به	۳. ت: + و
۴. ق: قربت	۵. د: الظلام	۶. د: آثار
۷. ق: - و با آن اثر روحانی	۸. د، ق: به	۹. د: مقید
۱۰. ت: گویند	۱۱. ق، ت: خوانند	۱۲. د: + آن
۱۳. ت، ق: درین	۱۴. د: - باشد و گاه غیر مطابق	

جداول و جوی‌های خرد است که از نهر عظیم متفرع می‌گردد، و هر یکی را طرفی متصل است به عالم مثال، و طرفی دیگر^۱ منشعب می‌شود در^۲ تأملات عوارض و لواحق و لوازم و عواقب امور و^۳ اقسام و اصناف محسوسات. پس خیال مقید، به مثابه جاسوسی است در شهر بدن، و دائماً کار او تجسس^۴ اخبار است. گاه توجه سیر او، در مجاری تصاریف امور و کیفیت عواقب وقایع و^۵ حوادث عالم حسّی بُود، و گاه متوجه به طرف متصل او به عالم مثال شود، و از بحر اعظم مثال مطلق، اغتراف میاه معانی و اسرار کند، و گاه باشد که در ظلمت تیه مجاری احکام کثرت، چنان گم شود که مرجع اصلی خود باز نیابد، و رجوع او به معترف^۶ علوم و معانی ممکن نگردد. و هرچه در حالت یقظه به واسطه ادراکات حواس ظاهره،^۷ از مختلفات امور شهادی، مستصحب او^۸ شده باشد، در وقت رکود حواس، همان اشیا به معاونت مصوره،^۹ در پرده خیال نمایندگی کند و آن را هیچ اثر نبود و خواب این چنین کس بیشتر اضغاث احلام باشد و این حال اکثر خلق است الا ماشاءالله.

و چون این قاعده مقرر شد، بدان که اسباب موجب^{۱۰} صحت خیال و رؤیای نوع انسان، چند چیز است: بعضی از آن مزاجی^{۱۱} و بعضی خارج از مزاج؛^{۱۲} اما آنچه مخصوص به مزاج است، صحت هیأت^{۱۳} دماغ است، و اعتدال و انحراف^{۱۴} مزاج، و قوت و ضعف^{۱۵} مصوره. و^{۱۶} اما آنچه خارج است، بقای حکم مناسبت و

۱. د: متصل است به عالم مثال و طرفی دیگر	۲. ت: از
۳. د: - و	۵. د، ق: - و
۴. ت: + احوال	۸. ق: - او
۵. د، ق: ظاهر	۱۱. ت: مزاج
۶. ق: معارج	۱۳. د: همه
۷. د: - مصوره	۱۴. د: - و انحراف
۸. ق: + و	۱۶. ت: - صحت هیئت... ضعف مصوره و
۹. د، ق: تصرف	

اتصال و قرب خیال مقید شخص، که مقتضی اتحاد^۱ است به عالم مثال،^۲ و آن قلت و سایط است از تعلقات لذات نفسانی و افکار فاسده و تصوّرات باطله و تشعب هموم به امور متفرقه و صدق اقوال و احوال مرضیه. از اینجا است که معبر کامل صاحب بصیرت، که به قوت کشف سرّی و روحی، بر مدارج و مراتب تمثیلات^۳ عالم مثال^۴ و اشباح اطلاع یافته باشد، چون رؤیای صاحب مزاج مستقیم بشنود، به حسب معرفت او به مواقع منام^۵ و مواطن خیال، تشخیص آن رؤیا کند در خیال خود، و^۶ از طرف متصل خیال به عالم مثال درآید، و آن رؤیای مشخص را با معانی ای که مناسب آن باشد، در آن عالم نسبت دهد؛ بلکه^۷ اگر معبر عارف باشد به مراتب علویات، در عالم مثال^۸ توقف نکند، و ترقّی کند به عالم ارواح، و از آنجا به عالم جبروت منتهی شود، و از مرآت استعداد عین ثابتۀ آن شخص، مشاهده کند که اصل آن رؤیا به مقتضای استعداد حالی او نمودار^۹ چیست، و حقیقت آن در عالم شهادت در کدام وقت پدید آید و به چه صورت ظاهر شود. بعد مطالعه آن سرّ، اگر مصلحت^{۱۰} گفتن^{۱۱} بود، از مضمون آن خبر دهد،^{۱۲} و آن خبر را^{۱۳} "تعبیر" گویند و آن مخبر را "معبر" خوانند.^{۱۴}

و هر خلل که در رؤیا واقع شود، از عدم مطابقت میان مقصود و میان صورت ممثله، از آثار کدورت باطن و^{۱۵} انحراف مزاج و فساد هیأت^{۱۶} دماغ و اختلال حسّی صاحب رؤیا بود؛ چون کذب در اقوال^{۱۷} و سیرت نامرضی و صرف اوقات

۱. ق: ایجاد	۲. ق: - به عالم مثال	۳. د: - تمثیلات
۴. د: و مثل	۵. د: مقام	۶. ت: - و
۷. ت: - بلکه	۸. ت: مثال عالم	۹. د: نمود از
۱۰. ق: + باشد	۱۱. د: + نباشد هیچ نگوید و اگر مصلحت گفتن	
۱۲. ق: گفتن بگوید و الا فلا	۱۳. ت: - و آن خبر را	۱۴. ق: - و آن مخبر را معبر خوانند
۱۵. د: که	۱۶. د: + همه	۱۷. ت: احوال

به^۱ امر خسیس؛ چنان که^۲ بقیه آثار صفات جمیله،^۳ در ضمن آن مستهلک گردد؛ و الامر بالعکس اذا کان الحال بالعکس. و آن که رسول - علیه السلام - فرمود که: اصدقکم رؤیا اصدقکم حدیفاً^۴ اشارت است بدین معنی.^۵

چون این معانی مفهوم شد، اکنون بدان که حظوظ طبقات نوع انسان،^۶ از ادراک اسرار^۷ معانی عالم مثال و ارواح و غیره، به واسطه خیال^۸ مقید، در حالت نوع، بر چند قسم است: بعضی آنانند که رؤیای ایشان به تعبیر محتاج است، و بعضی آنهایند که رؤیای ایشان^۹ قابل تعبیر نیست، و این قوم دو قسمند^{۱۰}: اول محجوبانند که صفات تقییده و احکام انحرافات خلقیه بر نفوس ایشان غالب گشته است،^{۱۱} و کدورات نفسانی و فساد هیأت قوای روحانی، مشرع خیال را که متصل است به عالم مثال، مسدود کرده،^{۱۲} و به استیلائی ظلمت قوای خبیثه، از مطالعه^{۱۳} اسرار دور افتاده، و از خلعت کرامت^{۱۴} تعریفات الهی محروم گشته. بیداری این قوم عین خواب است و خواب، عبث. نه بیداری ایشان را ثمره و نه خواب ایشان را نتیجه؛ *تَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَ هُمْ رُقُودٌ*،^{۱۵} و *سَوَاءٌ مَخِيَاهُمْ وَ مَمَاتُهُمْ*.^{۱۶}

قسم دوم متوسّطان اهل سلوک اند که آئینه دل خود را مستعدّ قبول فیض معانی و اسرار عالم مثال ساخته اند، و از قُرب مشرع خیال به حکم انقطاع از علایق، تجاوز نکرده، پس در حالت نوم آنچه از اسرار عالم مثال، عکس^{۱۷} بر

- | | |
|---|---------------------------------|
| ۱. د: در | ۲. ق: خسیسه چنانچه |
| ۳. ت: اوصاف حمیده، ق: صفات حمیده | |
| ۴. صحیح مسلم، ج ۷، ص ۵۲؛ مستد احمد، ج ۲، ص ۲۶۹. | ۵. ق: اشارت بدین معنی است |
| ۶. ق: طبقات اصناف نوع انسانی | ۷. د: + و |
| ۸. د: - خیال | ۹. ت: - به تعبیر... رؤیای ایشان |
| ۱۰. ق: + قسم | ۱۱. ق: + قسم |
| ۱۳. ق: آن مطالع | ۱۴. ت: کرامات |
| ۱۶. سورة جاثیه، آیه ۲۱. | ۱۷. ق: - عکس |
| | ۱۲. د: - کرده |
| | ۱۵. سورة کهف، آیه ۱۸. |

آيينه دل ايشان زند، عكس آن از دل بر دماغ زند، چون عكس ظاهر به صورت اصل است، محتاج به تعبير نباشد. و اين اول حالت خلیل است و ديگر انبيا - عليهم السلام.

و اما آن^۱ قسم که رؤیای ايشان به تعبير محتاجند^۲ هم دو قسم اند: قسم اول متوسّطان و دوم کاملان. اما متوسّطان^۳ طایفه ای^۴ اند که در بعضی اوقات، جمع هم^۵ از تعلقات جسمانی می کنند و به حسب فراغ از شواغل، آيينه دل ايشان^۶ اندک صفا می پذيرد،^۷ بعضی معانی از عالم مثال در وی منعکس می گردد و عكس آن عكس بر دماغ می رسد، و به واسطه بقیه رسوخ آثار اوصاف ذمیمه اثر حدیث نفس، با آن ممتزج می گردد، و قوت مصوره آن معنی ممتزج را در کسوت خیال عرضه می دارد.^۸ و امثال این چنین رؤیا را معتبری فطن باید^۹ که با امعان نظر، اثر حدیث نفس را از معنی مجرد، تمیز کند.

قسم دوم کاملانند که ذهب نفس را در بوته مجاهده صاف گردانیده اند، و آيينه دل را از زنگار طبیعت پاک کرده، و قدم همت در سیر الی الله برکنگره اوج کبریا زده،^{۱۰} در میدان شهود از کربویان و روحانیان ملأ اعلی سبق برده، طی بساط زمان و مکان کرده، گلیم ادبار امکان پس پشت انداخته، اسرار ازل بر لوح ابد خوانده، از روزن ازل، نظاره صحرای ابد کرده، بر^{۱۱} مدارج ابراج اسماء و صفات عالم جبروت عبور نموده، از مشرق هویت غیب طلوع کرده، عرش دل را مستوی حضرت الهیت گردانیده. پس چون دل این طایفه، خزانه اسرار حق گشته است، در حالت نوم، عكس بعضی از آن اسرار که در خزانه دل متوطن است، بر دماغ زند

۳. ق: قسم اول آن

۲. د: است

۱. ق: + دو

۶. ق: + اندک

۵. ق: هم

۴. د: آن طایفه

۹. د، ق: می باید

۸. د: عرضه می دهد

۷. ت: صفای یافته

۱۱. د: - بر

۱۰. د، ق: + و

و قوّت مصوّره، آن عکس را در کسوت خیال مقتید، بر ذهن عرضه دهد. و چون عکس به صورت اصل نیست، لاجرم به تعبیر محتاج باشد. و این نوع خواب، کمل است از انبیا و رسل و خواص اولیا - صلوات الله علیهم اجمعین.

چون معلوم کردی آن طایفه که رؤیای ایشان قابل تعبیر نیست دو گروه اند: یکی ناقص و یکی کامل،^۱ و آنها که به تعبیر محتاجند هم دو طایفه اند: یکی ناقص و یکی کامل، اکنون بدان که در ظهور نتیجه بعضی از منامات، تأخیر می افتد، و حکم بعضی سریع الظهور می باشد.

ای عزیز، بدان که^۲ تأخیر ظهور نتیجه رؤیا، نزد ارباب تحقیق، دلیل است بر علوّ مرتبه نفس صاحب رؤیا؛ زیرا که چون قوّت عروج نفس در آنکه^۳ به کمال رسد، خرق حُجُب عالم های^۴ علوی کند، و در محل اعلا، که خزانه علم قدیم است، مطالعه آن امر قریب الوقوع کند. و لابد بعد از اطلاع این سالک، آن امر را^۵ از آن حضرت، به هر عالم از عالم های عالیه که نزول می کند، مدّتی مکث می کند، و به حکم اسمی که رب و مدبّر آن عالم است، منصب می گردد و از آنجا به عالمی دیگر نزول می کند. و در حدیث آمده است که: انّ الامر الیهی بیتی فی جو السماء بعد مفارقتہ بسماء الدنیا ثلاثین سنه حتّی یصل الی الارض.^۶

و بدین تقریر، اثر نتیجه بعضی رؤیای اهل کمال بعد از چهل سال ظاهر می شود، و خواب یوسف^۷ - علیه السلام - از آن جمله بود که از آن روز که گفت: یا اَبْتِ اِنّی رَأِیتُ اَحَدَ عَشَرَ کَوْکَبًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأِیتَهُمْ لِی سَاجِدِینَ،^۸ تا آن روز که گفت: هَذَا تَأْوِیلُ رُؤِیَایَ مِنْ قَبْلِ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّی حَقًّا،^۹ نزد اکثر مفسران و اهل تواریخ، چهل

۲. د: - بدانکه

۵. د: - را

۷. د: + صدیق

۱. ت: یکی کامل و دیگری ناقص

۳. ت: دراک، د: در ادراک

۶. این حدیث در مراجع اصلی شیعه و سنی یافت نشد.

۹. سوره یوسف، آیه ۱۰۰.

سال بود.^۱

و سرعت ظهور حکم رؤیا،^۲ دلیل است^۳ بر ضعف حال رائي^۴، که قوت ترقی و عروج ندارد که کیفیت صُور امور و حقایق کوائن مقدّره از عوالم^۵ عالیّه اخذ کند. غایت مقدرت ترقی وی، در حالت إعراض از تعلّقات جسمانی و شواغل نفسانی، آن است که آنچه از فلک قمر به فضای جو نزول کرده بود، به قدر صفای نفس، ادراک بعضی از آن امور کند، و از آنجا تجاوز نتواند کرد، و قوت عروج به عالم علوی ندارد، و لاجرم به سبب قُرب آن امر مدرک، ظهور اثر^۶ نتیجه رؤیا به^۷ تأخیر نیافتد.^۸

ایزد تعالی خَطَوَات أنفاس سالکان مسالک منازل اعلی و قاصدان مقاصد اقصى را از آفات عوارض صدور و آثار شوائب موانع^۹ محل^{۱۰} شهود، در پناه عصمت،^{۱۱} محفوظ و مصون دارد.

بمنّه و کرمه أنّه قریب مجیب والحمد لله وحده^{۱۲} والسّلام علی من اتبع الهدی. تمّت الرّسالة المنامیة من مصتفات سلطان المحقّقین، برهان العارفين، كهف السالکین، المهدی الی الحق والیقین الذی ساح مشارق الارض و مغاربها ثلثه مرات للارشاد والاشترشاد و صحب معه اربعائه و الف من الاقطاب والابدال والافراد والاولاد... ثلث و ثلاثون كاملا منهم للارشاد، حتی اخذ ببديعة الطالبین الامجاد امیر سیّد علی همدانی قدّس سرّه و نور قبره و اعلی مرقدّه.^{۱۳}

۱. ق: - که از آن روز... چهل سال بود
 ۲. ق: - حکم رؤیا
 ۳. ق: - است
 ۴. د، ق: حال نفس رأی است
 ۵. د: عالم
 ۶. د: + و
 ۷. د: در
 ۸. ق: - که قوت ترقی... به تأخیر نیافتد.
 ۹. ت: - موانع
 ۱۰. ق: - محل
 ۱۱. ق: + اهل بیت عصمت
 ۱۲. ق: رب العالمین
 ۱۳. د: - تحت الرسالة... اعلی مرقدّه، ق: - والسّلام علی... اعلی - مرقدّه

متافیزیک شعر

دکتر سیدحسن امین^۱

۱ - مختصات متافیزیکی شعر

جوهرهٔ روانی یا گوهران شعر (متافیزیک شعر)، وجه امتیاز واقعی آن از انواع دیگر سخن - به خصوص نثر - است. این گوهران، البته فراتر و برتر از جزء جزء مختصات فیزیکی شعر، ارکان و عناصر صوری آن است؛ تا آن جا که گروهی از باورمندان به عوالم فراحسی و فراطبیعی، شعر را نوعی شناخت شهودی و از مقولهٔ علم لدنی می‌دانند.

افلاطون (۳۴۷-۴۲۷ ق.م.) در رسالهٔ ایون از قول سقراط نقل می‌کند که شاعران بر اثر الهام خدایان به سرایش شعر روی می‌آورند.^۲ هگل^۳ (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱ م.) بزرگ‌ترین فیلسوف قرن نوزدهم نیز می‌گوید اندیشه‌های شاعرانه، نه تنها خواب و خیال نیست، بلکه نتیجهٔ مطالعه و شناخت جهان است چرا که در جهان اندیشه - به خلاف جهان ماده که اشیاء از هم منفک

۱. استاد پیشین کرسی حقوق دانشگاه گلاسکو کالیدونیا، سرپرست علمی دایرةالمعارف ایران‌شناسی.

۲. دوره‌ی آثار افلاطون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰، ص ۵۷۷.

3. Hegel.

و مجزایند - همه اجزاء و مقولات و انواع اندیشه‌ها، در هم دیگر منطوی‌اند. چنین است که در سیر دیالکتیکی (احتجاجی) ذهن، آگاهی و شناخت بشر، گاه بی‌تعیّن و مبهم و یک بعدی است (مانند آگاهی کودک و آگاهی شاعرانه) و گاهی متعیّن و شفاف و ذو وجوه (مانند شناخت فلسفی و علمی)؛ اما دست آخر، همین شناخت مبهم شاعرانه هم، نوعی شناخت است.

به این ترتیب، باید نتیجه گرفت که «شعر» از جهت زبانی، بیانی و ادبی از مقوله سخن اندیشیده خیال‌آفرین و احساس‌انگیز است؛ اما از جهت عرفانی و معرفتی، خود نوعی شناخت فراحسی یعنی از مقوله ادراک شهودی و حضوری است؛ چنان که مولوی می‌گوید:

ای آن که اندر جان من تلقین شعرم می‌کنی

گر تن زخم، خامش شوم، ترسم که عرفان بشکنم
پس شعر ناب، بیان احساسات و ادراکات شاعر در اثر الهام و اشراق است و بسا که آن احساسات و ادراکات، بیان‌ناپذیراند - یُدْرَک و لایوصف - و به تعبیر دیگر، الفاظ قادر به تحمل بار معانی نیستند. درون شاعر - همچون هر انسان دردمند دیگر - به روایتی متلاطم می‌ماند که پیوسته امواج خروشان دارد. شعر یا نفثة المهدور، چون صدف‌هایی است که موج دریا بر ساحل می‌افکند. از درون طوفانی شاعر هم، جز چند سطر شعر شکسته بسته، چیزی به بیرون تراوش نمی‌کند:

گفتن ناگفتنی‌ها، مشکل است نیست این کار زبان، کار دل است

به همین مناسبت، به خلاف قول ویتگنشتاین دایر به تساوق اندیشه و زبان، بیان شاعرانه، همیشه ترجمان صادق احوال طبیعی و عادی نیست و شعر با واقعیت تطبیق نمی‌کند و ایرادهایی هم که فیلسوفانی مانند افلاطون و ارسطو بر

شعر گرفته‌اند، به همین دلیل است. ارسطو، هنر نقاشی را تقلیدی از طبیعت می‌داند. ولی شعر، موسیقی و رقص را مولود تخیل هنرمند می‌داند.

۱-۱- انواع شناخت حسی، عقلی و خیالی

ادراک و شناخت دارای انواعی از حسی، عقلانی و خیالی است. شناخت حسی (کشف قوانین جاری طبیعت)، موضوع علوم طبیعی، شناخت عقلانی، موضوع فلسفه و شناخت خیالی یا تخیلی، موضوع هنر است. در فرهنگ عرفانی شرق، شعر را از مقوله الهام و منبعث از شعور فراحسی و فراعقلانی می‌دانند و می‌گویند: انما سمی الشاعر شاعراً لانه يشعر بما لا يشعر غيره یعنی شاعر را به این دلیل "شاعر" می‌گویند که به چیزهایی آگاهی پیدا می‌کند که دیگران از آن آگاهی ندارند.

۲-۱- نتیجه

شعر از جهت صوری و فیزیکی، در تعریف کلاسیک، کلام موزون مقفی است و از جهت روانی و متافیزیکی، نوعی شناخت مبهم و خیالی. از منظر منطقی، شعر، "کلام مخیل" است؛ چنان‌که ابن سینا می‌گوید: «ان الشعر هو کلام مخیل... و لا نظر للمنطقی... الا فی کونه کلاماً مخیلاً... و الشعر قد یقال للتعجیب وحده، و قد یقال للاغراض المدنیه... اعنی المشوریه، والمشاجریة و المنافریه؛ و تشترک الخطابة و الشعر؛ لکن الخطابة تستعمل التصدیق و الشعر يستعمل التخیل»^۱ یعنی شعر، کلام مخیل است... منطقی تنها به همین ویژگی خیال‌انگیزی در شعر توجه دارد... ممکن است شعر فقط برای اعجاب سروده شود و ممکن است برای اهداف اجتماعی و مدنی - مانند مشاوره، مناظره یا ابراز نفرت و برائت - ساخته شود و از این نظر، شعر به خطابه نزدیک می‌شود؛ با این تفاوت که از خطابه برای وادار کردن مخاطب به تصدیق استفاده

۱. منطقی شفا، فنّ تاسع، چاپ عبدالرزق حمن بدوی، صص ۲۵ - ۲۳.

می‌شود، اما شعر جنبه خیال‌انگیزی دارد.

به گفته خواجه نصیرالدین طوسی در معیار الاشعار: «شعر به نزدیک منطقیان، کلام مخیل موزون است و... الفاظ مهمل بی‌معنی را - اگرچه مستجمع وزن و قافیه باشد - شعر نشمرند». هم او در مقاله نهم از کتاب اساس الاقتباس گوید:

«جمهور (عوام)، هر سخنی را که وزن و قافیتی باشد، خواه آن سخن برهانی باشد و خواه خطابی و خواه صادق و خواه کاذب، اگر همه به مثل توحید خالص یا هذیانات محض باشد، آن را شعر خوانند و اگر از وزن و قافیه خالی بود، اگر چه مخیل بود، آن را شعر نخوانند و اما قدما، شعر، کلام مخیل را گفته‌اند و اگر چه موزون و مقفی نبوده است... نظر منطقی، خاص است به تخیل. و وزن را از آن جهت اعتبار کند که به وجهی اقتضاء تخیل کند. پس شعر در عرف منطقی، کلام مخیل است و در عرف متأخران کلام موزون مقفی... شرط تقفیه [قافیه‌بندی] در قدیم نبوده است و خاص است به عرب»^۱.

این‌گونه تعریف منطقی شعر، یعنی تکیه بر خیال‌انگیزی به عنوان عنصر معنوی و متافیزیکی و بی‌اعتنایی نسبی به وزن و قافیه به عنوان عنصر صوری و فیزیکی شعر، حق مطلب را درباره جوهر شعر بهتر ادا می‌کند. در عین حال، باید گفت که اگر تعریف ادبی شعر (کلام موزون، مقفی، متساوی و مکرر)، جامع همه انواع شعر نیست؛ زیرا نوعی از شعر - هم چون شعر غیر مقفی و نامتساوی و نامکرر پسانیمایی - را شامل نمی‌شود، تعریف منطقی (کلام مخیل موزون) هم، مانع اغیار (نثر مخیل و موزون) نمی‌شود، در حالی که وجود جوهر "شعریت" (شاعرانگی) در بعضی نثرهای عرفانی مانند مناجات‌های خواجه عبدالله انصاری

۱. اساس الاقتباس، چاپ محمدتقی مدرّس رضوی، ص ۵۸۶.

یا نثر سعدی در گلستان قابل انکار نیست.

۲- شعر: گونه‌ای شناخت فراحسی

در اکثر فرهنگ‌های ابتدایی، شاعری را با ساحری و جادوگری نسبت است و شاعر از قداستی پیامبرگونه برخوردار است. بعضی بیانات منسوب به پیشوایان اکثر ادیان کهن - مانند زرتشت، مانی یا داود و سلیمان - هم منظوم یا مسجع است. در فرهنگ اسلامی پیامبر را از صفت شاعری و ساحری، مبری دانسته‌اند؛ ولی باز هم، شعر را "سحر حلال" خوانده‌اند. خلاصه آنکه در نزد اکثریت ملل، به ویژه در ادبیات عرفانی، شاعر، شعورمند است و شعر، بازتابی از "شعور فراحسی" یعنی "علم لدنی" یا آگاهی شهودی شاعر است.

۲-۱- کلیات

متافیزیک شعر، چه از منظر فلسفه سقراط و افلاطون، چه از منظر ادیان کهن، چه از نگاه عرفان نظری و چه در رشته جدید فراروان‌شناسی - پاراسایکولوژی^۱ - در این خلاصه می‌شود که "شعور یا شناخت شاعرانه" و در نتیجه، "بیان شاعرانه"، از مقوله درک فراحسی^۲ است. ادراکات بشری یا محسوس‌اند یا معقول و یا مختل - فراحسی و فراعقلانی. شناخت شاعرانه، از موارد ادراکات فراحسی و فراعقلانی یا شناخت شهودی و اشراقی یعنی الهامات قلبی یا اجابت ندهای وجدانی است.

به تعبیر دیگر، شناخت شاعرانه، الهام و به تعبیری از مراتب نازل وحی است. این الهام و یا ادراک شاعرانه - عارفانه، در ساحتی ظهور و بروز پیدا می‌کند

1. Parapsychology.

2. Extra-Sensory Perception.

که به عوالمی که یک "رابط" - مدیوم^۱ - در حلقه روحیون،^۲ حس خود را انتقال می‌دهد یا شخص روشن‌بین یا حقیقت‌شنوی، ادراکات فراحسی‌اش را به شکل گفتار و نوشتار غیرارادی یا خودبه‌خودی^۳ - برخاسته از "وجدان جمعی ناخودآگاه" یا سرنمون‌ها و خاطره‌های کهن اجداد ابرآگاه‌مان - ارائه می‌دهد نزدیک است. عین‌القضات همدانی (وفات ۵۲۵ ق) به مخاطب خود در یکی از مکتوباتش می‌گوید: «اگر دل تو مکتوب‌الیه به حقیقت و استحقاق بود، مرا در میان کاتب ننه؛ کاتب، حق را داند».^۴

۲-۲- مکتب سورئالیسم

نویسندگان سورئالیست^۵ در اروپا با نفی خواطر از اوایل قرن بیستم میلادی به نگارش نوشته‌های خودبه‌خودی و بی‌نقشه دست‌یازیدند. به باور سورئالیست‌ها، چنین نوشته‌هایی فارغ از عقل، منطق و حتی قواعد ادبی و آداب هنری، بازتاب ضمیر ناخودآگاه شاعر یا نویسنده است. به قول استفان مالارمه^۶ (۱۸۴۲-۱۸۹۸ م.) شعر ناب، مستلزم ناپدید شدن شاعر در مقام گوینده است. کلمات خود‌عنان‌کار را به دست می‌گیرند و شاعر واقعی نیازی به تحصیل قواعد شعر ندارد. جالب توجه آن‌که، در همین ایران خود ما نیز این شیوه خلاقیت ادبی طرفدارانی داشته است؛ چنان‌که ایرج میرزا (وفات ۱۳۰۴ ش) گفته است:

شاعری طبع روان می‌خواهد نه معانی، نه بیان می‌خواهد
شاعران بسیاری بوده‌اند که سواد و اطلاعاتی نداشته‌اند، و با فقدان دانش

1. Medium.

2. Spiritualist Circles.

3. Automatic Writing.

۴. نامه‌های عین‌القضات، چاپ علی‌نقی منزوی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۲۷۷.

5. Surrealist.

6. Stephane Mallarme.

مدرسه‌ای به سرودن شعر پرداخته‌اند. یکی از آنها در عصر حاضر، یغمای خشت‌مال نیشابوری‌ست. در عصر صفویان نیز، شاعری به نام "حیدر کلیچه‌پز" از مردم هرات به قول سام میرزا صفوی (وفات ۹۸۳ ق) چون عامی بود، اکثر سخنان خود را نمی‌فهمید و حسب حال خود گفته:

چنان طوطی صفت، حیران آن آینه‌ی رویم

که می‌گویم سخن، اما نمی‌دانم چه می‌گویم!

۲-۳- علم لدنی و شعر

شمس‌الدین محمد آملی - از عالمان قرن هشتم هجری - علمی را که معلوم آن نزد عالم محضر نباشد، "علم لدنی" یا "علم غیب" می‌نامد.^۱
عزالدین محمود کاشانی (وفات ۷۳۵ ق)، "علم لدنی" را بر سه گونه می‌شمارد: وحی که ویژه پیامبران است، الهام که ویژه اولیاست و فراست که مشترک خواص مومنان است.^۲

برابر اصول اعتقادات اسلامی، اولاً حضرت محمد، (به منطوقه: و ما علمناه الشعر و ما ینبغی له) شاعر نیست و ثانیاً هیچ شاعری به اوج علم لدنی و حیانی که "تنزل غیب به شهود" است، نمی‌رسد. با این همه، شعر از منظر متافیزیکی، از مقوله الهام گرفتن از غیب است. شاعر، پیغمبر نیست و قلب او، محل نزول وحی که بالاترین، عمیق‌ترین و جاندارترین مراتب علم لدنی و شناخت شهودی است، نیست؛ اما می‌تواند از دو مرتبه نازل‌تر علم لدنی - یعنی الهام و فراست - برخوردار باشد و محصول این الهام را در قالب شعر ارائه دهد.

در برابر دین باورانی که شعر را به مراتب نازل‌تر از وحی می‌دانند، جمعی

۱. تحفة سامی، چاپ وحید دستگردی، ۱۳۱۴، ص ۱۱۴.

۲. نفائس الفنون، ج ۲، ص ۸۴.

۳. مصباح‌الهدایه، چاپ جلال همایی، ۱۳۶۷، صص ۷۶-۷۷.

دیگر، شعر را از مقولهٔ اسرار و معارفی می‌دانند که حتی پیامبران الهی را نیز بدان دسترسی نیست؛ چنان که شمس‌الدین محمد آملی درنفایس‌الفنون آورده است: ان لله تعالی کنوزاً تحت عرشه اُمسکها عن الانبياء و اجرها على لسان الشعراء! یعنی خداوند در زیر عرش خویش، گنجینه‌هایی دارد که از اعطای آنها به پیامبران امساک فرموده است و آنها را بر زبان شاعران جاری کرده است. یکی از متأخران گویی در مقام ترجمهٔ همین کلام گفته است:

گنج‌هایی به زیر عرش خداست که کلیدش، زبان ما شعراست
مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی (وفات ۶۷۲ ق) در موارد بسیار، اشعار خود را منتسب به «روح‌القدس» می‌کند:

چیز دیگر ماند، لیکن گفتنش با تو «روح‌القدس» گوید، نی منش!
باز از همین مقوله است آنچه حکیم نظامی (وفات ۶۰۴ ق) می‌گوید:

پیش و پسی بست صف اولیا پس شعرا آمد و پیش انبیا
۲-۴- کلام مخیل و عالم خیال

ابونصر فارابی (وفات ۳۳۹ ق) می‌گوید که فیلسوف، علم خود را از افاضهٔ عقل فعال می‌گیرد و پیامبر، علم خود را از طریق اتصال به عالم خیال دریافت می‌کند. از آنجا که شعر «کلام مخیل» است، شناخت شاعرانه هم باید «پیامبرگونه» از همان طریق خیال و با چشم دل مشهود شود. هر چه باشد، شعر از منظر متافیزیکی - همانند شعور نبوت - در تعریف منطقی نمی‌گنجد و شناخت شاعرانه و عارفانه از شناخت و درک حسی و عقلی بسی فراتر است.

۲-۵- کلام مخیل و عالم مثال

به قول ابن عربی (وفات ۵۴۳ ق / ۱۱۴۸ م)، عارف و اندیشمند بزرگ جهان

اسلام و بنیانگذار نظام عرفان فلسفی، افزون بر عالم غیب (عالم عقل، روح و معانی) و عالم شهادت (عالم حس و حرف و ماده)، دنیای بینابینی به نام عالم مثال وجود دارد که برزخ آن دو عالم است و آن هر دو عالم را در خود جمع دارد.

انسان در حالت بی‌خودی، خلسه و رؤیا، به عالم مثال وارد می‌شود و این عالم، توسط تخیل فعال^۱ فهم می‌شود و مخیلهٔ انسانی با ترکیب صور و معانی موجود در عالم مثال، در آن عالم به ادراکاتی نائل می‌شود که در حالت هشیاری کامل - به دلیل فعالیت‌های جاری مغز - از آنها غافل است.

عارف یا شاعر در احوال عادی، آنچه حس و درک می‌کند، به زبان عادی باز می‌گوید، ولی در حال جذب یا خلسه، مطالبی بر زبان او جاری می‌شود که منطق متعارف حاکم بر زبان روزمره بر آنها حاکم نیست و این همان است که شمس تبریزی - مرشد و مراد مولانا جلال‌الدین محمد بلخی - در مقالات شمس از آن به "خط سوم" تعبیر کرده است: «آن خطاط، سه گونه خط نوشتی: یکی، او خواندی، لاغیر! یکی را هم او خواندی هم غیر! یکی را نه او خواندی، نه غیر او! آن خط سوم، منم».

۲-۶- شطح یا شعر؟

شعر، همانند شطح، سخنانی است که در حال سُکر، مستی، وجد، بی‌خودی و فنا (اتصال سالک به عالم غیب) حساب نشده و غیرارادی، بر زبان عارف یا شاعر می‌آید: گفتاری که در حالت خود آگاهی بر زبان انسان می‌رود، نتیجهٔ آگاهی گوینده بر غیریت و دوگانگی قائل با مخاطب است. اما در احوالی که گوینده‌ای خود را نمی‌بیند و در حال اتصال یا وصال با معشوق، غیریت و انفصالی در کار نیست و در آن حالت وحدت محض، اگر عباراتی بر زبان سالک یا عارف یا شاعر

1. Creative Imagination.

یا عاشق رود، عین کلام معشوق است و مصداق آن حدیث قدسی که: لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل... حتا کنت... لسانه الذی ینطق به یعنی بنده پیوسته به وسیله نماز و نافله به من نزدیک می شود تا آن که زبان او می شوم که به آن سخن می گوید.^۱

۳- روانشناسی و روانکاوی شعر

در تحلیل روان شناختی، شاعر در لحظات شاعرانگی یک چهره یا نقاب شخصی^۲ خاص به خود می گیرد که "من" شعری اوست و با خصوصیت های او در حالت عادی فرق دارد. این سخن روان شناسان امروزی را افلاطون هم قرن ها پیش به این عبارت گفته است که شاعر، ذاتاً ضعیف النفس است و تنها هنگامی که تب سرایش می گیرد و شعری از جهان غیب به او الهام می شود، جرأت و جسارتی را انشاء سخن پیدا می کند که آن را پیش تر در خود سراغ نداشته است.

ویژگی جرأت یافتن شخص تحت تأثیر فضای فکری و ذهنی، حتی در خطابت و نویسندگی هم مصداق دارد. محمدعلی جمال زاده (۱۲۷۰-۱۳۷۶) - نویسنده و داستان نویس نام آور معاصر - در حق پدرش سید جمال الدین واعظ معروف مشروطه خواه نوشته است که: پدرم در زندگی عادی خیلی ترسو و ضعیف النفس بود، اما وقتی که به عنوان خطیب بر منبر می رفت و در حضور جمعیت به سود مشروطیت سخن می گفت، یک مرتبه چنان جسارت و قدرتی می یافت که از هیچ کس و هیچ حادثه ای نمی ترسید. مادرم همیشه در خانه او را ملامت می کرد که ای مرد! فکر این بچه های کوچک و بی سامانت را بکن، چرا حرف های گنده تر از خودت می زنی. پدرم صادقانه، در گوشه خانه حرف های

۱. دفاعیات عین القضاة، ترجمه قاسم انصاری، ص ۷۰.

2. Persona.

مادرم را تصدیق می‌کرد. اما دوباره همین که بالای منبر می‌رفت، فیلش یاد هندوستان می‌کرد و آن شخص قبلی نبود. باز همین احوال در مرتبه نازل‌تری در نویسندگی هم، صادق است. هنگامی که یک نویسنده مستعد دست به قلم می‌برد، پس از چندی، قلم، خودش به اصطلاح «دور برمی‌دارد» و چیزهایی به قلم نویسنده می‌آید که در زندگی متعارف روزانه‌اش آنها را به زبان نمی‌آورد.

همه این موارد به دلیل آن است که توانایی شاعر یا خطیب یا نویسنده، به‌هنگام نمایش هنر خویش در برابر مخاطبان واقعی یا مفروض خود، افزایش می‌یابد، درست مثل یک شخص ساده‌ضعیفی که در صف مبارزان سیاسی یا تظاهرکنندگان انقلابی، در میان جمعیت، شعارهایی می‌دهد و رجزخوانی‌هایی می‌کند که اگر تنها باشد، ابداً به آنها لب نخواهد‌گشود.

زیگموند فروید شعر را شطح می‌داند، اما آن را مانند رؤیا محصول عقده‌های واپس‌خورده فرد و بازتاب بخش‌های تاریک ضمیر ناخودآگاه انسان می‌انگارد. امرسون^۱ (۱۸۰۳-۱۸۸۲م.) شاعر امریکایی، توماس کارلایل^۲ (۱۷۹۵-۱۸۸۱م.) ادیب، فیلسوف و مورخ اسکاتلندی و ویلیام جیمز^۳ (۱۸۴۲-۱۹۱۰م.) فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی نیز، ریشه مضامین شاعرانه را در ضمیر ناخودآگاه و رویاهای ناشناخته شاعر می‌جویند. به‌گفته ویلیام جیمز، شاعر از طریق «جریان سیال ذهن»^۴ به انبوه خاطرات، تجارب ذهنی، اندیشه‌ها و آگاهی‌های درونی و بیرونی خود - بدون ترتیب منطقی - میدان می‌دهد و آنها را به گونه‌ای ناخودآگاه سامان می‌بخشد. به عبارت دیگر، شاعر در لحظه‌های سرایش، از مرحله آگاهی

1. Emerson.

2. Thomas Carlyle.

3. William James.

4. Stream of Consciousness.

گسیختن عالم واقعی، رها می‌شود و به مرحله آگاهی پیوسته و تامی می‌رسد که زمان و مکان نمی‌شناسد و از جهان پیرامونی فراتر است.

۴ - نظریه عارفان و شاعران ایرانی

عقیده مقبول معتقدان به بُعد متافیزیکی شعر که همان نظریه عارفان شرقی و روانکاوان غربی است، با نظریه تلازم لفظ و معنی (وحدت زبان و تفکر) که قول پیروان لودویگ ویتگنشتاین است، معارض و مغایر است. به عقیده ویتگنشتاین، معنی بر لفظ تقدم ندارد و تفکر بدون زبان ممکن نیست و در نتیجه از نظر دلالی^۱ کسی نمی‌تواند ادعا کند که اندیشه‌ای در ذهن دارد که قادر به بیان آن نیست. به خلاف او، در فلسفه و عرفان شرق، وجود تفکر و اندیشه بدون واسطه زبان ممکن است و ابن سینا و ابن طفیل به این معنی تصریح دارند.^۲ به عقیده ما در این اختلاف، حق با عارفان شرقی و فرا روانشناسان غربی است و نه ویتگنشتاین؛ به این معنی که اگر هم قول به تلازم لفظ و معنی در ساحت آگاهی حسی (علم) و آگاهی عقلانی (فلسفه)، صادق باشد - که آن هم مورد مناقشه است - دست کم این تصوّر در ساحت آگاهی خیالی (ادراکات عارفانه و شاعرانه که فراحسی و فراعقلانی است)، صادق نیست. از آن جمله، سرچشمه شعر، چه به تعبیر اهل عرفان و حکمت، "الهام غیبی" و چه به تعبیر روان‌شناسان، "بازتاب ضمیر ناخودآگاه" باشد، اثر شاعرانه تصویر کامل و تام ادراکات شاعر یا عارف نیست. به تعبیر ابن سینا، درجات عارفان، در سخن نمی‌گنجد و عبارات از شرح مقامات عارفان، ناتوان است. خواستاران معرفت باید، اهل مشاهده باشند، نه

1. Semantic.

۲. سلمان و ابسال در چهارده روایت، سیدحسن امین، ص ۵۹.

مشافهه، اهل حال باشند، نه قال و از اصلان "عین" باشند، نه شنوندگان اخبار.^۱ شیخ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ق) نیز گفته است که: حکایت نویس مباش، چنان باش که از تو حکایت کنند.^۲ سعدی (۶۰۶-۶۹۱ ق) نیز گفته است که: «به خاطر داشتم که چون به درخت گل رسم، دامنی پُر کنم هدیهٔ اصحاب را. چون برسیدم، بوی گلم چنان مست کرد که دامنم از دست برفت».^۳

فردوسی (۳۲۹-۴۱۶ ق) نیز فرموده است:

خرد را و جان را همی سنجد اوی در اندیشه‌ی سخته کی گنجد اوی
بدین آلت رای و جان و زبان ستود آفریننده را کی توان
شعر، بازتاب شناخت شاعرانه و نشانهٔ هیجان درونی شاعر یعنی پیوند
روحی او با جهان عینی و شناخته شده (ضمیر خودآگاه) از یک سو و جهان
غیبی، مرموز و ناشناخته (ضمیر ناخودآگاه) از سوی دیگر است.

به این ترتیب، شعر، بیش تر محصول الهام، آگاهی و بینش شاعرانه است، تا محصول خرد، منطق و تحلیل عقلانی (فلسفه) یا ادراکات محسوس (علم). به عبارت دیگر، شعر، ادراکی است و رای ادراکات حسی و عقلی، پس ادراک شاعر / عارف، محصول فعالیت قوهٔ خیال در خلق زیبایی (هنر) است و به این دلیل، لحظات شاعری از مقولهٔ "حال" است، نه "قال".

حکیم نظامی (وفات ۶۰۴ ق) در مخزن الاسرار می‌گوید:

پردهٔ اوّل چو قلم برگرفت حرف نخستین ز سخن در گرفت
پردهٔ اوّل چو برانداختند جلوت اول به سخن ساختند

شیخ عطار نیشابوری (وفات ۶۲۷ ق) گوید:

۱. ابن سینا، اشارات، چاپ حسن ملک شاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۳، ص ۴۵۴.

۲. اسرارالتوحید، چاپ ذبیح‌الله صفا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۲، ص ۲۰۳.

۳. سعدی، گلستان، مقدّمه.

شعر و شرع و عرش از هم خاستند این دو عالم زین سه حرف آراستند
چون ندیدم در جهان، محرم کسی هم به شعر خود فروگفتم بسی
اوحدی مراغه‌ای (وفات ۷۳۸ق) می‌گوید:

شعر، نوری ز عرشِ زاینده است زان چو عرش، استوار و پاینده است
به خلاف آن دسته از شاعرانی که شعر را برترین بازتاب ادراک بشری
دانسته و آن را به عرش رسانده‌اند، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (وفات ۶۷۲
ق)، شعر را برای بیان اهداف خود نارسا می‌داند و می‌گوید:

شعر چه باشد بر من تا که از آن لاف زنم
هست مرا فنّ دگر غیر فنون شعرا

شعر چو ابری ست سیه، من پس آن پرده چو مه
ابر سیه را تو مخوان ماه منور به سما^۱
رستم از این بیت و غزل ای شه و سلطان ازل

مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا
قافیه و مفعله را گو همه سیلاب ببر

پوست بود، پوست بود، در خور مغز شعرا
بر ده ویران نبود عُشر زمین، کوچ و قلان

مست و خرابم، مطلب در سخنم نقد و خطا^۲
مولانا باز در بیان همین معنی در مثنوی می‌گوید:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم ماندیش جز دیدار من
حرف چه بود؟ تا تو اندیشی در آن صوت چه بود؟ خار دیوار رزان

۱. گزیده‌ی غزلیات شمس، دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، غزل شماره ۱۸.

۲. مولانا، دیوان شمس، غزل شماره ۳۷.

حرف و صوت و گفت را بر هم زنم تا که بی این هر سه با تو دم زنم
آن دمی کز عالمش کردم نهان با تو گویم ای تو اسرار جهان

تو مپندار که من شعر به خود می گویم تا که هشیارم و بیدار، یکی دم نزنم
این سخن ها ناظر به این است که شاعر هنگامی که دچار "تب سرایش"
می شود، همانند عارفی است که در حال "سکر" (مستی) یا "جذبه" (ربایش یا
بی خودی) شطحاتی بر زبانش جاری می شود یا مانند یک "مدیوم" است که توسط
ارواح به "نوشتن خود به خودی"^۱ یا "ادبیات مکاشفه ای" مأمور می شود و به
عبارت دیگر، شاعر از عالم غیب ملهم می شود و یک پیام گذار و پیام رسان ساده و
بی اختیار است.

روح از عالم غیب، تلقین می کند و دستور می دهد، شاعر در عالم شهادت آن
را به زبان خود (ابن عربی به عربی، مولانا به فارسی و دانته به لاتین) می نویسد.
بازتاب این مکاشفه یا کشف و شهود، ممکن است به زبان اسکیموها یا فرانسوی
یا اسپانیولی یا اردو - یا حتی در موسیقی یا رقص یا نقاشی و مجسمه سازی - بیان
شود. شاعر (هنرمند عارف) از خودش دخل و تصرفی در انتقال نمی کند! درست
همان تعبیری که حافظ می کند:

در پس آینه، طوطی صفتم داشته اند هر چه استاد ازل گفت "بگو" می گویم!
این شعر حافظ، باز آفرینی استادانه مطلبی است که مولانا در دفتر پنجم
مثنوی به اقتباس از اسرارنامه ی عطار نیشابوری (مقتول در حمله ی مغول در
۶۲۷ق) گفته است:

طوطی بی در آینه می بیند او عکس خود را پیش او آورده او

از پس آیینۀ عقل کل را کی ببیند وقت گفت و ماجرا
 او گمان دارد که می گوید بشر وان دگر سَرست و او زان بی خیر
 حرف آموزد ولی سرّ قدیم او نداند طوطیاست او نی ندیم

۵ - نظریهٔ بیان ناپذیری شناخت شاعرانه / عارفانه

شناخت شاعرانه / عارفانه، بیان ناپذیر و به قول قدما *یُدْرک* (قابل درک) و لایوصف (غیر قابل وصف) است.

۵-۱ - تحلیل فلسفی / روان شناختی غربیان

ویلیام جیمز^۱ (۱۸۴۲-۱۹۱۰ م) فیلسوف و روان شناس آمریکایی در کتاب اصول روان شناسی، حالات عارفانه و شاعرانه را "بیان ناپذیر" می داند. والتر ترنس استیس ایرلندی^۲ (وفات ۱۹۶۷ م) در مقام تبیین قول ویلیام جیمز می گوید: تجربهٔ عرفانی، در هنگامی که دست می دهد، به کلی مفهوم ناپذیر و بنابراین به کلی بیان ناپذیر است. باید هم همین طور باشد. در وحدت بی تمایز نمی توان مفهومی از هیچ چیز دریافت، چرا که اجزا و ابعاضی در آن نیست که به هیأت مفهوم درآید. مفهوم فقط هنگامی حاصل می شود که کثرتی - یا لاقلاً دوگانگی ای - در کار باشد. در بطن کثرت، گروهی از اجزا و ابعاض مشابه می توانند به صورت صنف (رده) درآیند و از سایر گروه ها متمایز شوند. آنگاه می توانیم "مفاهیم" و به تبع آن "الفاظ" داشته باشیم.^۳

بیان ناپذیری شناخت شاعرانه را از منظر روان شناسی و روان کاوی زیگموند فروید نیز می توان توجیه کرد؛ زیرا فروید شعر را - همچون رؤیا -

1. William James.

2. Walter Terence Stace.

۳. عرفان و فلسفه، ترجمهٔ بهاء الدین خرمشاهی، ص ۳۱۰.

بازتاب خواسته‌های ضمیر ناخودآگاه می‌داند.^۱ آنچه از ضمیر خودآگاه برمی‌آید، محصول غیریت بین شخص و موضوع سخن و مخاطب است. اما آنچه از ضمیر ناخودآگاه برآمده باشد، غیریتی در آن ملحوظ نیست؛ یعنی گوینده ناهشیار است. به قول شاعر معروف روسی، ولادیمیر مایاکوفسکی: شاعر، پیکر تراش احساسات خویش است و ناله‌ها و ترانه‌های خود را کورکورانه و مبهوت، به شکل سرود می‌تراشد! مولانا هم می‌گوید که: ما نوایم و نوا در ماز تست.

۲-۵- نظر عارفان و شاعران شرق

شاعر در لحظات شاعری، همانند عارف در مرحله‌ی سُکر (مستی و بی‌خودی) است. عارف در احوال عادی و متعارف یعنی در مرحله‌ی صحو (هشیاری و آگاهی)، به گفته‌های خود شعور دارد و نسبت به آن‌ها مسئول است، هم‌چنان که به قواعد و ضوابط زندگی متعارف، ملزم و ملتزم است؛ اما وقتی که از خود بی‌خود شود، شطحاتی می‌گوید و خود را با مبدأ هستی، یگانه می‌بیند. عارف در این احوال و شاعر در لحظه‌های شاعری، ابزار خاص (نی، بلندگو) است که خودش موضوعیت ندارد و آنچه گوینده واقعی، نی‌زن و سخنران (روح القدس، وجود مؤثر غیب) در آن نی می‌دمد یا پشت آن بلندگو می‌گوید، بدون دخالت شاعر، عیناً به مخاطب منتقل می‌شود.

این مفهوم را عارفان و شاعران ایرانی درباره‌ی سروده‌های خود عیناً چنین تکرار کرده‌اند:

الف - مولانا گفته است:

۱. امین، سیدحسن، دایرةالمعارف خواب و رؤیا، بخش روان‌شناسی.

به حق آب لب شیرین که می دمد در من
 که اختیار ندارد به ناله این سرنا
 ب - حافظ (وفات ۷۹۱ ق) گفته است:
 در اندرون من خسته دل ندانم کیست؟
 که من خموشم و او در فغان و در غوغاست
 پ - شیخ محمود شبستری (وفات ۷۲۰ ق) نیز در گلشن راز معانی و دریافت های
 سالک را به دریا و الفاظ را به ظرف های کوچک تشبیه کرده و گفته است:
 معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید
 ت - دیگری از متأخران، معانی و تجارب عرفانی سالک را به سیمرغ و الفاظ
 را به قفس تشبیه کرده است:
 در خانه الفاظ، نگنجد دل عارف سیمرغ محال است قفس داشته باشد

گر بریزی بحر را در کوزه یی چند گنجد؟ قسمت یک روزه یی^۱

۶ - شعر از منظر عرفان نظری

شناخت شعر از منظر عرفان نظری، حائز اهمیت است. در این جا، رویکرد
 عرفانی به شعر، نخست از منظر فرهنگ عرفانی غربی و سپس از منظر فرهنگ
 عرفانی شرق مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار میگیرد.

۶-۱- فرهنگ عرفانی غرب

افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م)، شاعر را راوی بی اراده ای می دانست که

۱. مثنوی، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۴، س ۲.

ناخودآگاه، سخنان "موز" / "موس"^۱ (الهة شعر) را بازگو می‌کند. افلاطون مدعی بود که شاعر نمی‌تواند شعری بگوید مگر آن که مطلع آن وسیله الهة شعر به وی الهام شود. سنت آگوستین^۲ فیلسوف اسکولاستیک و متأله بزرگ مسیحی نیز هرگونه خلاقیت هنری را نتیجه الهام الهی دانست. توماس کارلایل^۳ نویسنده و مورخ مشهور اسکاتلندی قرن نوزدهم میلادی، گفته است:

«نبی و شاعر قرابتی به هم نزدیک دارند. این دو از این جهت که هر دو ناظر به سیر ملکوتی اشیا و حقیقت کائنات‌اند، با هم اتحاد دارند. فرقی که میان نبوت و شاعری موجود است، این است که نبی، به حقیقت از منظر خیر، شر، صلاح و فساد نگاه می‌کند و شاعر، جنبه حسن و جمال را منظور نظر قرار می‌دهد. نبی، ما را در اعمال و رفتار رهبری می‌کند، در صورتی که شاعر عواطف و احساسات ما را برمی‌انگیزد و عالم عشق و محبت را آباد می‌سازد».

پل والر^۴ (۱۸۷۱-۱۹۴۵ م) شاعر و ادیب فرانسوی نیز مطلع یا مصرع آغازین شعر را عطیة الهی یا مصرع اهدایی^۵ می‌دانست و می‌گفت که مطلع شعر به شاعر الهام می‌شود.

این نظریه متافیزیکی که شعر را بیان ادراکات ویژه شاعر در اثر الهام و شهود^۶ می‌دانست؛ از روزگار سقراط تا قرن هفدهم میلادی، یعنی بیش از دو هزار سال، در فلسفه غرب پذیرفته بود؛ تا آن که باروخ اسپینوزا^۷ (وفات ۱۶۷۷ م)

1. Muses.
2. Saint Augstine.
3. CarlyleThomas.
4. Paul Vallery.

۵. به فرانسه Ligne donnee و به انگلیسی Given Line.

6. Vision.
7. Baruch Spinoza.

فیلسوف هلندی، پیوند آفرینش هنری را با عوالم ماوراء طبیعت انکار کرد و فیلسوفان اروپا، به جای آن که سرایش شعر را نتیجه "الهام" بدانند، آن را محصول "نبوع" شخص شاعر دانستند.

انظار افلاطون از جهت فلسفی و نظری نسبت به منبع قدسی و فراطبیعی شعر با داوری‌های او از جهت اجتماعی و اخلاقی بر ضد شعر، هم‌خوانی و هماهنگی ندارد. افلاطون از منظر فلسفی، منشأ شعر را الهی - ماوراء طبیعی و ناگزیر مقدس و محترم می‌انگارد. اما از نظر اجتماعی و اخلاقی آن را برای آرمان شهر خود، زیانمند، می‌شمارد و قائل است که شاعران نمی‌توانند شهروندان خوبی در شهر برتر (اوتوپیا) او باشند.

به گفته افلاطون، اگر چه شاعر از منظر فلسفی، ملهم از الهه شعر است، اما از نظر اجتماعی در ردیف کاهن، غیب‌گو و جادوگر است و در آرمان‌شهر جایی ندارد. الهام شاعرانه‌ای که به شاعر می‌شود، هم‌چون نیروی مغناطیسی است که حلقه‌های متعدد آهن را یکی پس از دیگری به خود جذب می‌کند. آماج نخستین تلقین غیب، شخص شاعر است که تحت تأثیر الهام الهه شعر، مجذوب شده و آنچه استاد ازل به او گفته است، باز می‌گوید. اما در سلسله طولی، تمام شنوندگان خوانندگان و مخاطبان آن شعر، هم یک‌یکان مجذوب آن شعر می‌شوند و لذا به جای آن که با خردورزی و قانون‌پذیری، در مقام شهروندان مطیع و خدوم، به بقاء و ثبات جامعه احساس مسئولیت کنند، با تردید و شک شاعرانه، همه قواعد و قوانین اجتماعی و اخلاقی را زیر سؤال می‌برند.

زاویه نگاه افلاطون در قبال هنر شعر از این تمثیل به خوبی نمایان می‌گردد: «شاهکار شاعر، به عروسی دو نفر کوتوله می‌ماند که در نتیجه آن بچه‌ای

کو توله زاده می شود».

افلاطون، شعر را فاقد فایده عملی و منفعت عقلایی برای فرد و جمع تشخیص می دهد و آن را برای جامعه خطرناک و زیان بار می داند و می گوید: «شهروندان مدینه فاضله باید به سود آیین و اخلاق از شاعران دوری گزینند». افلاطون توصیه می کند که جامعه باید در راستای کشف چیزی که وی دستاورد بزرگ تر و حقایق کلی تر و البته نادرتری می انگارد، هنر شعر را قربانی کند و آن را به کناری نهد.

از نگاه افلاطون شاعر محاکات کننده زندگی طبیعی مردم است که در این صورت، اطلاعات او دست دوم و غیر قابل اعتماد است؛ زیرا کسی که شاعر خوبی باشد و در شعر، از مهارت و شایستگی لازم برخوردار باشد، در دیگر زمینه ها بی تجربه و ناآزموده می ماند. در این میان، شاعر نه بر پایه کار و تجربه شخصی یا دانش عملی و نظری خویش، بلکه به مدد نیروی خیال، به محاکات رفتار و کردار اشخاص مختلف با مشاغل متفاوت می پردازد و لذا نیک از عهده این محاکات بر نمی آید و احیاناً پُر بی ربط می گوید.^۱

سخنان سقراط، افلاطون و سنت آگوستین، امروز مقبول غربیان نیست. وردژورث، شعر را نفس و روح لطیف معرفت می داند و مثنوی آرنولد می گوید که بدون شعر، زندگی ما ناقص است.

باشالار و میرچا الیاده، معتقدند که بشر همیشه در ساحت فراعقلانی خود و از جمله در تجربه های عارفانه و لحظات شاعرانه از طریق تخیل پنجره ای به عالم ارواح و اسرار می گشاید و به ابرآگاهی می رسد. تخیل شاعرانه، محدودیت های دنیای خارج را نادیده می گیرد و با پرواز به سوی جهان نامحدود، روح را سرشار

۱. جمهوری، ترجمه مهندس رضا مشایخی، تهران، کانون معرفت، ۱۳۴۹، اواخر کتاب دوم و اوایل کتاب سوم.

از نشاط و استعلا می‌کند.

۶-۲- فرهنگ عرفانی شرق

در عرفان باستانی شرق، پیوند بشر با عوالم برین و جهان مینوی از چهار طریق شناسایی شده است: اول پیامبری، دوم شاعری، سوم فزه ایزدی شاهان، چهارم رؤیای صادق. بیت معروف «پیش و پسی بست صف کبریا / پس شعرا آمد و پیش انبیا» از حکیم نظامی، پیامبری و شاعری را پوشش می‌دهد و دو بیت زیر از فردوسی، پادشاهی و رؤیای صادق را:

چنان دان که شاه‌ی و پیغمبری دو گوهر بود در یک انگشتری
نگر خواب را بیهده نشمری یکی بهره دانش ز پیغمبری
هندوان، همسر خدای بزرگ خود برهما به نام "سار ساواتی" را خدای شعر و سخن و حکمت می‌دانند. در ایران باستان نیز معتقد بودند که ایزدانی چون "نرسه" (نرسی) و "سروش" شعر را به شاعر الهام می‌کنند.

گات‌های زرتشت و مزامیر مانی، هر دو از جنس شعرند. قداست شعر در فرهنگ ایرانی، چندان بارز است که حتا در ایران پس از اسلام، در برابر قرآن مجید که در آیه ۶۹ سوره یس می‌فرماید: و ما علمناه الشعر و ما ینبغی له یعنی نه او (= محمد) را شعر آموختیم و نه شاعری شایسته مقام او بود؛ شمس‌الدین آملی در نقایس‌الفنون حدیثی نقل کرده است که: انّ لله تحت عرشه کنوزاً امسکها عن الانبیاء و اجریها علی لسان الشعرا یعنی خدا را زیر عرش گنجینه‌هایی است که آنها را به پیامبران عطا نکرده است و بر زبان شاعران، جاری کرده است. اهمیت این حدیث، در آن است که چنین می‌رساند که شاعری نه تنها از پیامبر اسلام امساک شد، بلکه دیگر پیامبران را نیز از این سرمایه نصیبی نرسید و این عطای الهی به جمعی دیگر از نخبگان بشر یعنی شاعران ارمغان شد! محمد اقبال لاهوری، قریب

به همین مضمون، گفته است:

شعر را مقصود اگر آدم‌گری ست شاعری خود شیوه پیغمبری ست
در عرفان شرق، شعر، «تلقین غیب» یعنی نوعی «جریان سیال ذهن» /
خواطر است که در خاطر شاعر خطور می‌کند و در اختیار شاعر نیست. در
اصطلاح صوفیان، خواطر یا رحمانی ست، یا شیطانی، یا نفسانی. آنچه
رحمانی ست، الهام است. آن چه شیطانی ست، وسواس است. آن چه نفسانی ست،
هواجس است.^۱

تعریف شعر به «تلقین غیب» همان الهام و اشراق است که شاعر مانند عارف،
پس از ارتقاء به آن ساحت ویژه عارفانه یا شاعرانه (و به تعبیری عوالم روحی و
نورانی و روحانی)، ارتباط و استیناسی با آن عوالم برقرار می‌کند و با ابتهاجی که
پیدا کرده است، از آن نورانیت برخوردار می‌شود و در آن هنگام که از آن حالت
(دریافت نورانیت) برمی‌گردد، حیرت و تأسف مفارقت از آن حالت او را در
خود فرو می‌برد؛ چنان که مولوی - یا یکی از پیروان او - گوید:

تو مپندار که من شعر به خود می‌گویم تا که بیدارم و هشیار، یکی دم نزنم
تعریف شعر به «تلقین غیب» به این معنی ست که شاعر و عارف، در اختیار
خواطر، الهامات و اشراقات تافته بر جان پاک خویش است. پس شعر، از جنس
مکاشفه یعنی کشف و شهود و منبعث از جذبه و ابتهاج عارفانه است. مولانا در
غزلیات دیوان شمس، شعر خود را «نسیج خدا بافته» می‌شناساند:

بگو غزل که به صد قرن باز خوانندش نسیج را که خدا بافت، آن نفرساید
صائب تبریزی (وفات ۱۰۸۰ ق) ملک الشعراى شاه عباس صفوی در
اصفهان نیز می‌گوید: سخن بلند چو افتد، به وحی مقرون است.

۱. دیوان حاج ملاهادی سبزواری، چاپ سیدحسن امین، ص ۲۱۵.

به این تعبیر، شعر، نوعی ادراک شهودی و شاعر به این معنی یک عارف و مکاشف است و کارش کسب شعور ناب و روشن ساختن زوایای تاریک هستی است. شعر از ژرفای جان شاعر با پالایش همه مظاهر و ظواهر به جهان بیرون می‌تراود. به عبارت دیگر، شعر، جوششی درونی است که از نبوغ فطری شاعر می‌جوشد. این تجربه شاعرانه، نوعی ادراک عارفانه است، به حدی که حتی مخاطب آن شعر هم که خودش شاعر نیست، آن تجربه شاعرانه را با خواندن یا شنیدن شعر درک می‌کند.

این تلقی از شعر در رویکرد شیخ محمود شبستری (وفات ۷۲۰ق) در گلشن‌راز نیز نمایان است:

همه دانند کاین کس در همه عمر	نکرده هیچ قصد گفتن شعر
بر آن، طبعم اگر چه بود قادر	ولی گفتن نبود الا به نادر
ز نثر ار چه کتب بسیار می‌ساخت	به نظم مثنوی هرگز نپرداخت
عروض و قافیه، معنی نسنجد	که هر ظرفی درو معنی نگنجد
معانی هرگز اندر حرف ناید	که بحر قلزم اندر ظرف ناید
چو ما از حرف خود در تنگناییم	چرا چیزی دگر بر وی فزاییم
نه فخر است این سخن کز باب شکر است	به نزد اهل دل تمهید عذر است
مرا از شاعری خود عار ناید	که در صد قرن چون عطار ناید
ولی این بر سبیل اتفاق است	نه چون دیو از فرشته استراق است

در این اشعار، شبستری ضمن تحاشی و تبری از شعر، آثار منظوم شاعران عارف مسلکی چون عطار نیشابوری را از مقوله‌ی "اسرار" می‌شمارد و آن را از جنس الهام، شهود و مکاشفه می‌انگارد؛ یعنی اسراری که به عنایت نیروی قدسی و الهام ربانی بر زبان شاعر (عارف) جاری می‌شود، نیز در باب این "اسرار" است

که شیخ روزبهان بقلی شیرازی گوید: «چه دانند این حدیث، اولوالالباب؟ که اسرار عشق و توحید، و رای عقول است.»^۱

قول عارفانی چون روزبهان و شبستری، در باب این مقوله از "اشعار اسرارآمیز" همان است که در صفحات پیشین مذکور افتاد و مهدی اخوان ثالث هم از آن به "هاله‌ای از شعور نبوت" تعبیر کرده است.

در این جا از باب تبیین بیش تر این نظر، اضافه می‌کنیم که ادراکات انسانی، چند مرتبه دارد: حسی، عقلی و شهودی. مادیون در صحت شق اخیر متوقف‌اند. اما ابن سینا (وفات ۴۲۸ ق)، این‌گونه شناخت عارفانه و مکاشفه‌های شاعرانه را بخشی از ادراکات درست انسانی می‌شناسد و در کتاب اشارات می‌گوید:

چون این خبر به تو رسد که عارفی از غیب خبر می‌دهد و از واقعه‌ای خوش یا ناخوش پیش از وقوع، خبر داده و آن واقعه پس از آن اخبار، به وقوع پیوسته است، باورمندی به آن حقیقت را بر خود دشوار بدان؛ زیرا این‌گونه شناخت و ادراک از رهگذرهای طبیعی علل و عوامل شناخته شده دارد.^۲

باری، ابن سینا مانند دیگر بزرگان فلسفه در شرق نه تنها با ادراک عارفانه و شناخت شاعرانه، دشمنی ندارد، بلکه خود گاهی شعر می‌سراید. با این همه، ابن سینا و دیگر فلاسفه مشاء، به مطالب تخیلی و شعری در تبیین مقولات فلسفی استمساک نمی‌ورزند؛ چنان‌که خود ابن سینا در طبیعیات شفا در بحث اتحاد عاقل و معقول که اول بار فرفریوس به آن تفوه کرده است و بعدها در مکتب اشراق و بویژه در فلسفه صدرایی مورد قبول واقع شده است، در مقام تنازل "اقوال مخیله‌ی شعریه‌ی صوفیه" می‌گوید:

۱. روزبهان بقلی، شرح شطحیات، ص ۳۴.

۲. اشارات، نمط دهم، فصل نهم.

«مايقال من انّ ذات النفس تصوير هي المعقولات... فاني لست افهم قولهم... و اكثر ما هو من الناس في هذا، هو الذي صنف لهم ايسا غوجي و كان حريصاً بأن يتكلم باقوال مخيل، شعريه، صوفيه تقتصر منها لنفسه و لغيره».

یعنی: آنچه در باب اتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول گفته می شود، مفهوم و مقبول من نیست؛ بلکه اکثر این اقاویل، متعلق به کسانی است که به گفتن سخنان خیال‌انگیز شاعرانه و صوفیانه حریص‌اند و آنها را از باب حدیث نفس برای خود و دیگران بر زبان می آورند.

انبساط و ابتهاج شاعرانه - هم‌چنان که الهام و مکاشفه عارفانه - از دو سرچشمه به روح شاعر یا عارف سرازیر می شود:

سرچشمه یکم، آزادی "من برتر" یا وجدان ناخودآگاه شاعر یا عارف از علایق و قیود و آلودگی‌های عالم ماده و خواهش‌های نفسانی است که موجب تأثر درونی شاعر و مخاطب او می شود. روح شاعر، آزادی طلب و معنویت‌گرا و حقیقت‌جوست و هرچه به این ساحت معنوی، نزدیک تر شود، تأثر و هیجان بیشتری دارد. در این تحلیل متافیزیکی، لوح خاطر شاعر، پیامبرگونه، همچون آینه‌ای، حقایق دریافتی خود را بازتاب می دهد و "امی وار" به منطوق «و ما کنت تتلو من قبله من کتاب و لاتخطه بيمينک»^۱ بی آن که از خود چیزی بگوید، برگرفته خود را از مبدأ هستی به دیگران انتقال می دهد.

به گفته مولانا:

آینه‌ام، آینه‌ام، مرد مقالات نه‌ام

دیده شود حال من ار چشم شود گوش شما

۱. سورة عنكبوت، آية ۴۸.

عارف گوینده بگو، تا که دعای تو کنم

چون که خوش و مست شوم هر سحری وقت دعا^۱
سرچشمه دوم، پیوند معنوی و باطنی شاعر با عوالم مرموز و ناشناخته
فراحسی است. از این رهگذر، منبع الهام شاعر، همان منبع ادراکات رمزی عارف
است که ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات در حق او گفته است:

العارفون المتنزّهون اذا وُضِعَ عنهم دنسٌ مقارنةً البدن و انفكوا عن الشّواغل خلصوا الى عالم
القدس و السّعادة و انتعشوا بِالکمالِ الاعلى و حصلتْ لهم اللذّة العلیا.^۲

یعنی: عارفان که به مقام قداست و پاکی نایل گشته‌اند، هنگامی که
آلودگی‌های پیوند خورده به بدن مادی از آنان برکنار شود و در نتیجه، از
بستگی‌ها، علایق و اشتغالات مزاحم صعود، به سوی جاذبیت ربوبی رها شوند، با
کمال آزادی و خلوص به عالم قدس و سعادت نایل می‌شوند و دریافت کمال اعلا،
آنان را به نشئه درمی‌آورد و لذت‌های برترین آنان را فرامی‌گیرد.

پیوند عمیق عرفان و شعر (به‌ویژه در شعر فارسی که عشق و عرفان
مهم‌ترین درون مایه آن است)، ما را به این نتیجه می‌رساند که شعر را نوعی
شناخت مبتنی بر ادراکات فراحسی بدانیم و از این جهت، شعر جرقه‌ای و
آذرخشی است که به ذهن شاعر خطور می‌کند. شعر (بیان شاعرانه)، شناخت و
درک فراحسی شاعر را بازتاب می‌دهد. نتیجه اخلاقی این فراز باید این باشد که
شاعر، عارف است و تجربه‌ی او، از مقوله تجارب اهل معرفت است. ابن سینا به
ویژگی درک عارفان چنین اشاره کرده است:

«هنگامی که سالک از ریاضت به سوی وصول به حق حرکت و عبور کند،

۱. مولانا، دیوان شمس، غزل ۳۸.

۲. الاشارات و التنبیهات، نمط ۸، تنبیه ۱۳، ص ۳۵۴.

درون او همانند آئینه صیقل و جلا می‌یابد و با پیشگاه حق رویاروی می‌شود. آنگاه، لذات عالیه به درون او سرازیر می‌گردد و به نفس خود که اثری از حق در او شهود می‌کند، شاد می‌شود. گاهی خود را مشاهده می‌کند و گاهی به نفس خود می‌نگرد، او در این حالت، در حال تردّد از حق به نفس و از نفس به حق می‌باشد. سپس شخص سالک از خود غایب می‌شود و فقط پیشگاه قدس الهی را می‌بیند و اگر هم نفس خود را مورد توجه قرار بدهد، از آن جهت است که آن نفس دارای شهود است نه این که یک چیز زیبا و مزین است، در این موقع است که سالک، شایستهٔ وصال است.»

البته ابن‌سینا خود بیش از آن که عارف باشد، فیلسوف است و در تألیفات و تصنیفات فلسفی خود - و نه آثاری چون رساله‌الطیر، سلامان و اِبسال و الغرّبه الغریبه که تجربهٔ سلوک شخصی اوست - به خلاف صدرالدین شیرازی (۹۸۰-۱۰۵۰ ق) هیچ‌گاه به اشراق و یا تجربهٔ عرفانی شخص تمسک نمی‌جوید، بلکه روش او برای نیل به حقیقت هم، ریاضت صوفیانه یا عرفان عابدانه و زاهدانه نیست. ابن‌سینا، وصول بشر به حقیقت را از طریق تفکر و تأمل و تکمیل قوای عقلانی و در نهایت اتصال به عقل فعال و بعد عقل مستفاد، ممکن می‌داند. چنان که در رسالهٔ تحفه گوید: «استمداد نفس از فیض الهی... به واسطهٔ استقراء و خوض در امور جزئیه ممکن نیست و بلکه باید به واسطهٔ اتصال به عوالم کلیه و عقول مجرده و اکتساب آنها به طریق الهام باشد که نفس بشری از رتبهٔ عقل هیولانی به مقام فعلیت (عقل فعال) برسد».^۱

شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق) نیز می‌گوید که: «مکاشفه عبارت

۱. تحفه، ترجمهٔ ضیاءالدین درّی، ص ۱۰.

است از حصول علوم توسط نفس از رهگذر فکر یا حدس یا گوینده‌ای غیبی.^۱ سپس در لمعات گوید که راوی واقعه و قائل مکاشفه باید از ملأ اعلیٰ به تذکیر و تبلیغ دریافت‌های غیبی، مجاز و مأذون باشد و این حق هنگامی برای عارف مکاشف - یا شاعر شعورمند حقیقت بین - حاصل می‌شود که در طریق کمال به عقل فعال، اتصال یافته باشد.

۷- تلقین غیب: الهام

در اکثر فرهنگ‌های کهن در غرب و شرق گفته‌اند که شعر الهام آسمانی یا تلقین غیب (خواطر رحمانی یا شیطانی) است:

الف - سقراط و افلاطون، شعر را نتیجه الهام ایزدبانوی شعر به شاعران در لحظات بی‌خودی و جذبۀ ایشان می‌دانستند. یونانیان به ایزدبانوی شعر، موزا می‌گفتند. هومر - حماسه‌سرای یونانی قرن هفتم پیش از میلاد - در دیباچۀ ایلیاد از موزا می‌خواهد که او را در سرایش این حماسه یاری کند تا بتواند خشم آشیل - قهرمان روین تن یونان - را در قالب نظم بازتاب دهد.

شیلینگ، شوپنهاور و هربارت، شاعری را محصول جرقه‌هایی از ضمیر ناخودآگاه انسان دانسته‌اند. به قول نیچه، شاعری که آگاه و دانسته، شعر می‌سراید، خود را تباه می‌کند؛ یعنی که شعر باید تلقین غیب یا الهام ضمیر ناخودآگاه باشد.

ب - اعراب عصر جاهلی در عربستان، نیز هر شاعری را دارای "جنّی" یا "شیطان" می‌دانستند که به او "تابعه" می‌گفتند و او کلمات را به شاعر تلقین می‌کرد. در قرآن، در آیه‌های ۲۱۰ تا ۲۲۷ سوره شعراء - در مقام انکار شاعر بودن پیامبر - به این شیاطین ویژه شاعران، اشاره مستقیم شده است: و ما تَنْزَّلَتْ بِهِ

۱. مجموعه‌ی مصنفات، چاپ هنری کورین، تهران، پژوهشگاه ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۹.

الشیاطین و ما ینعی لهم: این قرآن را شیاطین نیاورده‌اند و نه هرگز این‌گونه سخنان از شیاطین شایسته است و نه قدرت بر نزول آن دارند که البته آنها از استماع وحی الهی معزول‌اند... به کافران بگوی: آیا شما را آگاه سازم که شیاطین بر چه کسانی نازل می‌شوند؟ شیاطین بر هر دروغ‌زن بدکاری نازل می‌شوند. گوش فرا می‌دهند و اکثر دروغ می‌گویند و شاعران را مردم نادان گمراه، پیروی می‌کنند. (ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای)

در احادیث اهل سنت آمده است که کاهنی به نام سوادبن قارب، توسط "جنی" اش از نبوت پیامبر اسلام چنین خبردار شده است که: «میان خواب و بیداری بودم. جتی من به من آمد و پای خود بر من زد و گفت: برخیز ای سواد بن قارب و سخن من گوش کن... به درستی که مبعوث شد پیغمبری... و بیتی چند مشتمل بر این معنی بخواند. من گفتم: مرا بگذار که خواب کنم که دوش خواب نکرده‌ام و به او التفات نکردم. شب دوم نیز آمد و آن چه شب اول گفته بود، باز گفت... شب سوم نیز آمد... چون بامداد شد، به مدینه آمدم. رسول با اصحاب نشسته بود. گفتم: یا رسول الله، مقالت مرا گوش کن. گفت: بیار، آن چه داری. بیتی چند که مضمون آن همین بود، گفتم و بخواندم... رسول و اصحاب وی به حکایتی که گفتم شادمان شدند... عمر بن الخطاب [پرسید: این زمان، هرگز آن جنی به تو می‌آید؟ گفت: از آن وقت که قرآن می‌خوانم، به من نیامده است.].^۱

در ادبیات فارسی نیز ذکر "تابعه" و "جنی" فراوان شده است:

گرچه دو صد تابعه فریشه داری نیز پری باز و هر چه جتی و شیطان
پ - در اساطیر ایران باستان نیز، "تریوسنگ" (نرسی یا نرسه) و "سروش"
ایزد ویژه شاعران بود که پیام اهورامزدا و ایزدان را به گوش اهل هوش

۱. شواهد النبوة، تألیف عبدالرزحمان جامی، چاپ سیدحسن امین، تهران، ۱۳۷۹، صص ۲۴۵-۲۵۶.

می‌رسانید؛ چنان‌که حافظ نیز تحت تأثیر همین میراث فرهنگی گفته است:
تا نگردي آشنا، زين پرده رازی نشنوی

گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش
بنابراین، اکثریت متقدمان، شعر را الهام الهی و تلقین غیب می‌دانند. اما
بیش‌تر دانشمندان عصر حاضر، می‌گویند که شعر، پدیده‌ای انسانی و یکی از
هنرهای بشری است و نه یک عطیة الهی. کسانی که قائل به جنبه‌های الهی
شعراند، می‌گویند که شاعر واقعی، شاعری با داشتن استعداد مادرزاد یا خداداد -
است. پس، هنر شعر آموختنی نیست؛ یعنی که کوشش برای شاعر شدن بیهوده
است و این همان سخن عطار است:

ذوق اگر با شیر مادر باشدت شعر شیرین تر ز شکر باشدت
ور نداری و تکلف می‌کنی هم تو خود را خود تعریف می‌کنی
قول مخالف، این است که شعر یک هنر کاملاً انسانی است، بدین جهت، اولاً
شعر نیز همانند هر هنر دیگری، نیک و بد دارد و ثانیاً، رسیدن به کمال در این هنر
هم، افزون بر استعداد طبیعی، مستلزم فراگیری، آموزش، تمرین، ممارست و
پرورش جوهر شاعرانگی است. از این رهگذر، شعر، ولو جوششی و نتیجه الهام
باشد، در نهایت و در تحلیل نهایی متعلق به وجدانیات شاعر معین و محصول انشاء
و تخیل فرد فرید مشخص است؛ نه آن‌که از مقوله الهام باشد و جنبه "نوشتار
خودبه خود یا خودکار" داشته باشد که شاعر در آن به کلی بی‌تأثیر و بی‌نقش باشد.

۸- پیوند شعر و اسطوره

شعر و اسطور^۱ به هم مربوطانند. اساطیر (جمع اسطوره از ماده یونانی

1. Myth.

هیستوریا^۱) قصه‌ها و داستان‌های کهن تمثیلی یا رمزی‌اند که منشاء معلومی ندارند. اساطیر یا توصیفی‌اند یا توجیهی.

الف - اساطیر توصیفی، روایت چگونگی آفرینش جهان و انسان، توصیف پدیده‌های توهمی و تخیلی (نوفاً خدایان و نیمه خدایان و موجودات موهوم فوق بشری یا قهرمانان و پهلوانان جنگی روین تن) و امثال آنهایند.

ب - اساطیر توجیهی، باورهای جمعی یک قوم و پدیده‌های طبیعی را توجیه، تبیین و تفسیر می‌کنند.

هر دو نوع اساطیر توصیفی و توجیهی به عنوان بینش غیرعقلانی بشر اولیه از جهان پیرامونی‌اش، از منابع الهام شاعران و درام‌نویسان است.

شعر با اسطوره از این جهت هم پیوند است که محصول فعالیت‌های روانی مشترک افراد یک گروه یا قبیله یا ملت است. فروید در کتابی که با عنوان *توت‌م* و تابو در ۱۹۱۳ نوشت، می‌گوید که "حیات روانی" گروه‌های اولیه بشری، مرحله قبلی و پایدار توسعه و تحول خودماست. اسطوره و شعر، هر دو، باورها و بیم و امیدها، ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها و امیال و اضطراب‌های ناهشیار جمعی را در عبارت‌هایی نمادین فرا می‌فکنند. اسطوره به قول میرچاد الیاده، فاقد عنصر زمان تاریخی است. شاعر نیز در لحظات شاعری به فضایی فراتر از زمان‌گذرا می‌رسد و به عالم غیب سر می‌کشد و آنجا با مبدأ هستی که ازلی و ابدی است، ارتباط می‌یابد.

اغلب آثار کلاسیک یونان و روم، از مقوله اساطیری‌ست که به مظاهر طبیعت اعم از ستارگان، دریا، ابر، رعد و برق، آتش و... شخصیت انسانی می‌دهد و برای آنها ماجراهایی شبه انسانی می‌سازد. ادبیات نثر و نظم اروپا، قرن‌ها تحت

1. Historia.

تأثیر مستقیم اساطیر باستانی یونان و روم بود. سودجویی از این اساطیر در مکتب رمانتیسم در بین شاعران اروپا در قرن هیجدهم از جمله شلگل (۱۷۷۲-۱۸۲۹م) در آلمان و ویلیام بلیک^۱ (۱۷۵۷-۱۸۲۷م) در انگلستان رونق بیشتری یافت. در قرن حاضر نیز شاعران نامدار و بلندآوازه‌ای چون جیمز جویس^۲ ایرلندی (۱۸۸۲-۱۹۴۱م)، تی.اس.الیوت^۳ آمریکایی تبار انگلیسی (۱۸۸۸-۱۹۶۵م) و ویلیام باتلر ییتس^۴ ایرلندی (۱۸۶۵-۱۹۳۹م) از نمادهای اساطیری سودجسته‌اند. در ادبیات فارسی نیز افزون بر شاهنامه که منبع عمده اساطیر ایران باستان است، اکثر شاعران در مقام به کارگیری صنایع معنوی مختلفی چون تلمیح به اساطیر ایرانی اشاراتی دارند. نمونه خوب این تلمیح شعر حافظ است:

شاه ترکان، سخن مدعیان می‌شنود
 شرمی از مظلمه خون سیاووشش باد
 ارتباط اسطوره با شعر بیش تر در روانکاوی کارل گوستاو یونگ^۵ (۱۸۷۵-۱۹۶۱م)، مفهوم پیدا می‌کند. یونگ، پس از جدا شدن از فروید، با طرح "ضمیر ناخودآگاه جمعی"^۶ - باتکیه بر اسطوره‌شناسی^۷ - همه افراد انسانی را وارث تجارب و توهمات اجداد ماقبل تاریخ خود می‌داند. بشر امروزه آن تجارب و توهمات را که اغلب در اساطیر کهن ملی و قومی پیشینیان‌اش، سابقه دارد، در مقاطع مختلف ابرآگاهی، خلسه و رؤیا فریاد می‌آورد.

آنچه مسلم است اولاً شعر با اساطیر، نمادها، سرنمون‌های ازلی و باورهای

-
1. William Blake.
 2. James Joyce.
 3. T.S.Elliot.
 4. Yates.
 5. Carl Gostove Yung.
 6. Collective Uconscious.
 7. Myth-ology.

کهن بشری درباره نیروهای فراطبیعی و غیبی پیوند دارد و اساطیر در ادبیات منظوم همه ملل و نحل تأثیر چشمگیر داشته است، لذا شاعر، هنگامی که نقاب «من» شعری خود را بر چهره می‌زند، بیش‌تر از احوال عادی خودش و به مراتب بیش‌تر از اشخاص عادی و متعارف، تحت تأثیر آن اساطیر و باورهای توهمی اجداد دور خویش قرار می‌گیرد. ثانیاً شاعر، به هنگامی که دچار تب سرایش می‌شود، از جهت روانی از احوال عادی و شرایط معمولی جدا می‌شود و تحت تأثیر هیجان‌های روحی و جذبه‌های عرفانی از زمان و مکان فراتر می‌رود. این است که بعضی از اندیشمندان، مرز بین شعر و جنون را باریک دانسته‌اند. نیچه، در تشریح این معنی گفته است که انسان‌ترین انسان‌ها یعنی آن‌هایی که از جنبه ذهنی و عاطفی بر دیگران تفوق دارند، بیمارترین انسان‌ها هستند و نمودی که افشاگر این بیماری است، به حقیقت فریاد استغاثه نوع بشر است که از حلقوم این اشخاص بلند می‌شود.

۹ - پیوند شعر با رؤیا

از این رهگذر، شعر و اسطوره با رؤیا نیز مرتبط است، چنان‌که ژوزف کمبل^۱ می‌گوید که اسطوره، رؤیای جمعی است و رؤیا اسطوره فردی است. باز یکی دیگر از اندیشمندان معاصر اروپا می‌گوید که رؤیا اسطوره‌ای است که به خواب می‌بینیم و شعر رؤیایی است که در بیداری می‌بینیم! به قول امرسون، کارلایل و ویلیام جیمز، ریشه شعر در رؤیاهای انسان است. فون هارتمن عقیده دارد که شعر نیز همچون رؤیا نتیجه فعالیت ضمیر ناخودآگاه است. شعر ناب، با اساطیر مرکوز در وجدان ناخودآگاه جمعی از سرچشمه‌ای واحد می‌جوشد و از

1. Joseph Campbell.

رهگذر خیال‌پردازی، همانند رویا، به ایجاد تعادل روحی و بازسازی سلامت روانی کمک می‌کند. به این معنی که انسان اگر در عالم واقع، هزار گرفتاری، محدودیت و رنج و نگرانی دارد، در لحظات شاعری می‌تواند بر محدودیت‌های خود فائق آید و دردهای خود را به فراموشی بسپارد. به گفته هانری برگسون^۱ (۱۸۵۹-۱۹۴۱) فیلسوف فرانسوی خیال‌پردازی - اعم از شاعرانه و غیرشاعرانه - واکنش تدافعی طبیعت در برابر یأس و ناتوانی بشر در برابر مشکلات روزمره است. چنین است که بشر به کمک تخیل خلاق گاهی در خواب و گاهی در بیداری، به طور مرموزی، از بیماری‌ها شفا می‌یابد و یا حقایقی بر او کشف می‌شود.

فروید نیز در کتاب معروف خود با نام تعبیر رؤیا^۲ گفته است که شعر به مثابه رؤیا، عقده‌های نهفته در زوایای ضمیر ناخودآگاه شاعر را به نحوی نمادین بروز می‌دهد. او از همین منظر نمایشنامه هملت و اودیپوس را روان‌کاوانه تفسیر کرده است. پیروان فروید، هملت را تجسم شکسپیر و ورترا را نماینده گوته دانسته‌اند و اشعار شاعران را محصول التهاب درونی آنان شمرده‌اند.

درباره پیوند رویا و شعر، این نکته نیز گفته شده است که چه بسیار شاعرانی که گزارش کرده‌اند که در عالم رؤیا به شاعری دعوت شده‌اند. برای مثال، میرزا احمد کرمانشاهی متخلص به الهامی (۱۲۵۰-۱۳۲۵ق) در شرح حال‌های منظوم و منثور خود مکرر می‌گوید که وی شاعر نبود و در عالم خواب، با دیدن یکی از پیشوایان دینی، به او امر شد که در مناقب و مصائب خاندان پیامبر شعر بگوید. او به همین مناسبت تخلص خود را "الهامی" نهاد و بعد دیوان شعری با عنوان بلغ‌فردوس به

1. Henry Bergson.

2. The Interpretation of Dreams.

سبک شاهنامه فردوسی سرود.^۱

باز از مقوله‌ی همین رؤیاهای صادقانه است، داستان آغازیدن به سرایش شعر از سوی شاعری به نام شیخ علی اکبر واعظ هروی متخلص به شیخ که دیوان اشعار او در اوائل عصر مشروطیت در مشهد چاپ شده است و هم بنایی یزدی که دیوان اشعار وی نیز در دهه ۱۳۴۰ با مقدمه‌ای به قلم شیخ مجتبی قزوینی در مشهد به چاپ رسید و بسیار اشباه و نظایر دیگر از این دست.^۲

۱۰ - نتیجه

شعر، قابل تعریف نیست، یعنی تعریف جامع و مانعی نمی‌توان از آن به دست داد. در عین حال، برای امتیاز شعر از ناشعر (غیر شعر) سه نوع تعریف از آن به دست داده‌اند: تعریف ادبی، تعریف منطقی و تعریف عرفانی. تعریف‌های ادبی شعر، بیش‌تر ناظر به عناصر صوری و در نتیجه حدّ اقلی شعر است. تعاریف منطقی شعر، بیش‌تر ناظر به تجزیه و تحلیل شعر از جهت مبادی و مبانی پیام‌ها و مضمون‌های مندرج در آنهاست و به عنصر زیباشناختی کم‌تر اهمیت می‌دهد. تعاریف عرفانی - متافیزیکی شعر، ناظر به منابع و سرچشمه‌های آفرینش شعر است و آن را فقط از منظر باورمندان به عالم غیب یا تحلیل‌گران روان‌شناس توجیه می‌کند. پای هر یک از این تعاریف به دلیلی می‌لنگد و حاصل کلام آن است که تعریف شعر هم - مانند زیبایی که جوهر هر هنری است - مقول به تشکیک و منوط به اعتباریات زمانی و مکانی است.

تا آنجا که به متافیزیک شعر ارتباط دارد، بسیاری از بزرگان از فیلسوفان

۱. تذکره مختصر شعرای کرمانشاه، باقر شاکری، کرمانشاه، ۱۳۳۷، ص ۳.

۲. دایرةالمعارف خواب و رؤیا، سیدحسن امین، تمام صفحات.

اعصار کهن همانند سقراط و افلاطون گرفته تا عارفان و فراروانشناسان امروز، شعر را تلقین غیب و الهام الهی و به تعبیر اخوان ثالث "شعور نبوت در لحظات شاعری" یا باز تاب وجدان ناخود آگاه شاعر در حالت "نوشتن خودکار"^۱ می‌دانند. الهامی بودن شعر، در غرب از قرن هیجدهم میلادی به بعد، به طور فزاینده‌ای مورد مناقشه قرار گرفت و آنچه مسلم است، امروز البته مقبولیت عام ندارد، زیرا: یکم، چنین باوری مستلزم ایمان به غیب و اقرار به توحید و نبوت عامه است. در فرهنگ جهانی، با عنایت به آن که امروز دست کم نیمی از افراد بشر، و بالخصوص نیمی از شاعران زنده جهان، چنین باورهایی نسبت به جهان قدسی ندارند، این گونه تعریف از شعر فاقد اعتبار جهان‌شمول است.

دوم، حتی در دایره محدودتر جوامع متدین نیز می‌دانیم که بسیاری از شاعران - مانند ابوالعلاء معری - فاقد التزام به دین بوده‌اند؛ بلکه تعدادی از شاعران با سلاح شعر به جنگ ادیان و اعتقادات دینی رفته‌اند.

سوم، تجربه خود شاعران هم حاکی از آن است که شعر دارای دو وجه مادی (لفظ) و معنوی (مضمون و محتوا) است. مضمون ممکن است گاهی هم چون جرقه‌ای از باطن یا عالم فراحسی به خاطر شاعر خطور کند؛ اما وزن و آهنگ و واژگان را خود شاعر برمی‌گزیند و گاهی آنها را آگاهانه مکرر تغییر می‌دهد. لذا به خلاف آیات و حیانی که از طریق روح القدس یا جبرئیل بر پیامبران نازل می‌شود و دریافت کنندگان وحی، دخالتی در گزینش واژگان و مضمون ندارند، شاعر با تلاش شخصی، فرم و مضمون اشعارش را برمی‌گزیند؛ چنان که از فرزدق (وفات ۱۱۰ق) شاعر عرب نقل است که گفته است: گاه شود که گفتن یک بیت نزد من

سخت تر از کشیدن دندانی بود.^۱

حکیم انوری (وفات ۵۸۳ ق) نیز گفته است که خداوند می‌داند که برای سرایش یک بیت چه اندازه "عنا و رنج" تحمل می‌کنم:

چون من به ره سخن فرز آیم خواهم که قصیده‌ای بیاریم
ایزد داند که جان مسکین را تا چند عنا و رنج فرمایم
صدبار به عقده در شوم تا من از عهده یک سخن برون آیم
چهارم، اقوال خود شاعران در ذم شعر، نیز، دلالت قطعی بر قدسی نبودن شعر دارد. نه تنها شاعرانی چون انوری، اثیرالدین اومانی، وصال و داوری در مذمت شعر و مساوی و معایب آن سخن گفته‌اند، بلکه شاعرانی عارف چون سنایی غزنوی (وفات ۵۴۵ ق)، عطار نیشابوری (قتل ۶۲۷ ق)، مولوی (وفات ۶۷۲ ق) و شیخ محمود شبستری (وفات ۷۲۰ ق)، که همه اهل معرفت‌اند و به عوالم قدسی باور دارند، در ذم شعر و شاعری مکرر سخن گفته‌اند.

در این جا سه بیت از عطار نیشابوری به عنوان نمونه‌یی از انکار شعر و شاعری از سوی عارفان ایرانی از باب استشهاد نقل می‌شود:

شاعرم مشمر که من راضی نی‌ام مرد حالم شاعر ماضی نی‌ام
عیب در شعر است از اشعار نیست شعر را در چشم من مقدار نیست
تو مخوان شعرش اگر خواننده‌ای ره به معنی بر اگر داننده‌ای
تکیه بر جنبه‌های متافیزیک شعر و اعتقاد به منشأ الهی و ربانی داشتن آن، در تاریخ و جغرافیای شعر در کل جامعه بشری و نسبت به همه شاعران دیروز و امروز، فقط به طور نسبی و تشکیکی صادق است. به عبارت دیگر، این اقوال دائر به طبیعت فراحسی و متافیزیکی شعر، در همه فرهنگ‌های بشری و در

۱. شب چراغ، به کوشش ابوالفضل حبیبی، ص ۱۵۴.

طول تاریخ جهانی نسبت به همه شاعران و همه انواع شعر، صددرصد معتبر تلقی نمی‌شود. بنابراین، در اینجا مضمون آن حدیث شریف، صادق است که: إِنَّ بَعْضَ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةٌ وَانْ بَعْضُ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرٌ. یعنی: (فقط) بعضی از شعرها، حکمت ربّانی و الهام الهی‌اند و (فقط) بعضی از نطق‌ها، مسحورکننده‌اند.

حیرت صوفیانه و هنر اسلامی تأملی درباره تزیین از منظر فصوص الحکم^۱

آندری اسمیرنوف^۲

ترجمه اسماعیل پناهی

طی سده اخیر، علاوه بر هنر اسلامی به طور کلی، تزیین اسلامی هم، توجه بسیاری از دانشمندان، مورخان هنر و فیلسوفان را به خود جلب کرده است. با وجود این که بررسی های انجام شده درباره مصنوعات هنری به هیچ وجه کامل نیستند، اما باز هم تعمیم هایی صورت گرفته و رهنمودهای مشخصی برای فهم ماهیت هنر اسلامی و اصول متعارف آن ارائه شده است.

۱. عنوان اصلی مقاله چنین است:

Şüfi Hayra and Islamic Art: Contemplating Ornament through Fuşuş al-Hikam.

این مقاله را مؤلف برای سومین کنگره بین المللی شاه نعمت الله ولی با موضوع خاص «شاه نعمت الله ولی و ابن عربی» که در سویل، اسپانیا در پائیز سال ۱۳۸۳ برگزار شد، نوشته است. در تمام مقاله، باورقی هایی که با ستاره مشخص شده از مؤلف و بقیه از مترجم است. از سرکار خانم دکتر لادن اعتضادی نیز که ترجمه را یک بار با متن اصلی مقابله کرده و نکاتی را خاطر نشان ساختند، متشکریم (عرفان ایران).

۲. Andrey Smirnov: محقق و استاد روسی در زمینه فلسفه و عرفان اسلامی.

به نظر من برای طرح این تبیین‌ها به روشی بسیار تقریبی – و شاید تا حدودی دلخواهی – می‌توان آنها را به سه دسته عمده تقسیم کرد: نخست، تبیین‌های فلسفی (ماسینیون،^۱ بورکهارت^۲ و نصر)؛ دوم، تبیین‌هایی که از سوی مورخان هنر ارائه شده‌اند (گرابار^۳، اتینگهاوزن^۴)؛ سوم، تبیین‌هایی که مبتنی تلقی صوفیانه از هنر اسلامی است (اردلان، بختیار).

من مدعی نیستم که این "دسته‌بندی"، یک دسته‌بندی "علمی" است بلکه این گروه‌هاگاهی همپوشانی دارند؛ نظیر سید حسین نصر، که مشکل می‌توان در نوشته‌های او، بین استدلال‌های فلسفی و مواضع صوفیانه - اشراقی - عرفانی‌اش تمایز قائل شد. هدف از طرح چنین دسته‌بندی‌ای در این مقاله، صرفاً بیان این نکته است که من از هیچ‌یک از این روش‌های سه‌گانه تحقیق و تبیین، پیروی نمی‌کنم، بلکه می‌خواهم زمینه منطقی مشترکی را در بنیاد (یا می‌توان گفت در پس) پدیده‌های مختلف فرهنگ اسلامی، جستجو کنم؛ و از این چشم‌انداز، به مقایسه‌تزیین اسلامی و گفتمان فلسفی صوفیانه، پردازم.

منظور من از "پیش‌زمینه منطقی" دقیقاً "ساختار منطقی" نیست، بلکه فرایند یا شیوه معینی برای ایجاد چنین ساختاری و بخشیدن معنایی مناسب به آن است؛ درواقع این فرایندی (یا شیوه‌ای) منطقی و معنایی برای صورت‌بندی پدیده‌های فرهنگی است. به اعتقاد من این فرایند و شیوه برای پدیده‌های مختلف فرهنگ اسلامی مشترک بوده و شباهت عمیق آنها را توجیه می‌کند. این امر عنوان مقاله مرا روشن می‌سازد. درواقع تلاش من تحمیل معنای صوفیانه بر تزیین اسلامی

1. Massignon.
2. Burckhardt.
3. Oleg Grabar.
4. Ettinghausen.

نخواهد بود بلکه عبارت‌های فلسفی ابن عربی را برای نشان‌دادن فرایند مذکور مورد مطالعه قرار خواهم داد؛ سپس امکان کاربرد آن را دربارهٔ تزیین اسلامی بدین منظور بررسی خواهم کرد که آیا چنین فرایندی می‌تواند دست‌کم برخی از ویژگی‌های نوعی و برخی وجوه معنای زیباشناختی آن را توجیه کند.

اجازه دهید با متون ابن عربی شروع کنم. من برخی از عبارت‌هایش را که به مسألهٔ حقیقت^۱ می‌پردازد، بررسی، و سپس دربارهٔ آنها اظهار نظر خواهم کرد. سرشت واقعی عالم چیست؟ این سرشت واقعی چگونه می‌تواند از سوی انسان مکشوف گردد؟ به عبارت دیگر راهبرد معرفت‌شناختی مناسب برای کشف حقیقت کدام است؟ دو مسألهٔ مهم وجودشناختی و معرفت‌شناختی در کلام ابن عربی با هم هستند، چنان‌که آن دو در هر استدلال فلسفی منسجمی باید چنین باشند.

در اینجا راه کوتاهی برای دست‌یابی به لب فلسفهٔ شیخ اکبر که در متن‌های خود او آمده، برمی‌گزینم و عبارت کوتاهی را در قالب چند کلمه نقل می‌کنم. ابن عربی در فصّ سوم فصوص می‌گوید: «حیرت» معلول تعدّد واحد از جهت وجوه و نِسَب است.»*

«حیرت» (perplexity) بی‌هیچ اغراقی مفهوم اساسی معرفت‌شناسی ابن عربی است. در نظر گرفتن این نکته حائز اهمیت است که «حیرت» برای ابن عربی یک مفهوم ایجابی است و نه سلبی. یعنی «متحیر»^۲ بودن به معنی «محروم بودن» نیست؛ همچون محروم بودن از اطمینان یا نداشتن یقین، یا

1. Truth.

* «تعداد الواحد بالوجه والنسب». ابن عربی، فصوص‌الحکم، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۹۸۰، ص

2. Perplexed.

محروم بودن از حقیقت. بلکه متحیر بودن به معنی "داشتن" است. با وجود این، پرسش تعیین‌کننده این است که: داشتن چه چیزی؟
 بگذارید مضمون پرسش را کمی باز کنم. ابن عربی آیه قرآنی "و قد اضلوا كثيراً" (۷۱:۲۴) را تفسیر می‌کند. وی توضیح می‌دهد که این سخن نوح بدین معنا است که: حیرت در تعدد الواحد بالوجه والنسب؛ آنها را در تکثیر واحد با وجوه و نسب متحیر ساخته‌اند.

حرف اضافه "در" (فی)؛ و نه "با" (بِ)، همان‌طور که انتظار می‌رود در اینجا عامدانه به کار رفته است. ابن عربی منحصراً درباره معرفت‌شناسی صحبت نمی‌کند، بلکه وی وجودشناسی را نیز در نظر دارد. "حیرت" نه تنها به "تحیر در معرفت شخص" دلالت دارد، بلکه علاوه بر آن مستلزم "تحیر در وجود شخص" نیز هست. همان‌طور که ابن عربی آن را بیان می‌کند: الأمر حيرة والحيرة قلق و حركة والحركة حياة. نظام [عالم]، [مبتنی بر] تحیر است و تحیر، آشفتگی^۱ و حرکت است و حرکت، حیات است.*

من در اینجا واژه عربی "حیره" را با پیروی از توجه ابن عربی به معادل بودن "تحیر"^۲ و "گرداب"،^۳ "حیره" می‌خوانم و نه "حیره". لغت‌نامه‌های عربی به ما می‌گویند "حیره" (perplexity) می‌تواند به صورت "حیره" و نه "حیره" خوانده شود، و "گرداب" (حیره) یکی از تصاویر^۴ یا وجوه مناسب حیات و نظام عالم در متون ابن عربی است. حائر، انسان "متحیر"، خود را در حرکت مداوم و پیوسته

1. Agitation.

*. فصوص‌الحکم، صص ۲۰۰ - ۱۹۹، هم‌چنین نک. ص ۷۳.

2. Perplexity.

3. Whirlpool.

4. Images.

می‌یابد. او در هیچ نقطه‌ای جای پای ثابتی نمی‌یابد، او در هیچ جا تثبیت نشده است. به همین دلیل ابن عربی قائل است که انسان "در تکثیر واحد متحیر" است. این "تکثیر"، صرفاً معرفت‌شناختی نیست، بلکه هستی‌شناختی هم هست و انسان "متحیر" در گرداب حیات و نظام کیهانی در حال حرکت بوده و در عین حال واقف است که خود نیز داخل این حرکت است.

حال، آیا ما می‌توانیم این حرکت - یا حیره وجودی - معرفت‌شناختی^۱ - را با مفهومی فلسفی درک کنیم؟ به نظر من پاسخ مثبت است. "حیره" حرکت بین دو قطب مخالف است.

دو قطب مخالفی که یکدیگر را پیشفرض داشته و تنها در پیوند و اتحاد با هم است که معنا دارند. به همین دلیل است که حرکت از یکی به دیگری بی‌انتها (یا ابدی) است؛ چرا که آن دو قطب مخالف تنها با هم می‌توانند باشند، و با این انتقال مداوم و پیوسته از یکی به دیگری، نظام عالم ایجاد می‌شود. آن دو قطب، خدا و عالم، "الحق" و "الخلق" هستند. شاید این دو مفهوم عام‌ترین مفاهیم باشند و انتقال حیرت‌گونه بین آنها از سوی بسیاری مفاهیم دیگر، به صورت زوج‌های متضاد اقتباس می‌شود؛ برای نمونه مفاهیم عبد (برده)^۲ و رب (مولا)^۳،* و حرکت و انتقال بین آنها. درست به همین دلیل است که "حیرت"، خود، همان حقیقت است، زیرا این حرکت یک اصل بنیادین در عالم است. اجازه دهید گامی فراتر رویم و تعمیم دیگری انجام دهیم. "الحق" و "الخلق"

-
1. Onto-epistemological
 2. Slave.
 3. Lord.

*. فصوص الحکم، ص ۷۴.

وجوه درونی^۱ (باطن) و بیرونی^۲ (ظاهر) نظام عالم هستند. "حیرت" یعنی حرکت مداوم و پیوسته از بیرون به درون و برعکس، بدون هیچ نقطه توقف نهایی^۳. این اصل بنیادین هستی‌شناختی، نظریه علّیت ابن عربی، علم اخلاق و انسان‌شناسی اش را (که عنوان برخی از وجوه تعالیم او هستند) توجیه می‌کند. شیخ اکبر هر موجودی - یا مطابق اصطلاح‌شناسی ابن عربی، هر صورتی یا "فرمی"^۴ - را از منظر منطق رابطه و انتقال از ظاهر به باطن مورد بررسی قرار می‌دهد و لذا آن معانی‌ای را که در آن "صورت" واضح نیستند، آشکار می‌سازد.

خلاصه کلام این‌که در بالا پرسشی بدین مضمون مطرح شد که: در حیرت بودن به معنای داشتن چه چیزی است؟ حال ما می‌توانیم به آن پاسخ‌گوییم: حیرت قابلیت انتقال بین وجوه ظاهری و باطنی نظام عالم، و توانایی تعیین جایگاه هر موجودی در این حرکت انتقال از ظاهر به باطن است. در نتیجه حقیقت نهایی و بنیادین هر چیز مورد سؤال روشن و مملوّ از معانی درست و حقیقی است.

حال، اجازه دهید به بحث "تزیین اسلامی" منتقل شوم. من برخی نمونه‌های آن را مورد بررسی قرار خواهم داد و تلاش خواهم کرد تعیین کنم که روند شکل‌گیری ساختار انتقال و رابطه ظاهر - باطن، و معنابخشی به آن ساختار به وسیله این حرکت انتقالی، مستلزم فهم این است که تزیین اسلامی به چه چیزی می‌پردازد. البته این به هیچ وجه مواجهه جامعی با موضوع تزیین یا هر بخشی از آن؛ آن‌طور که یک مورخ هنر آن را می‌فهمد، نیست. با این حال، تصوّر می‌کنم

-
1. Inward.
 2. Outward.
 3. Final Stoppoint.
 4. Form.

که این تحقیق مختصر و نیز اصولی که نشان‌دادن آنها مدنظر است دست‌کم برای بخش‌هایی از تزیینات اسلامی، به اندازه‌کافی گویا باشد. اجازه دهید نگاهی به این صفحه رنگی جلد قرآن که در قرن هجدهم [میلادی] در مراکش طراحی و ساخته شده، بیندازیم:



بخش مرکزی صفحه آخر قرآن تهیه شده برای شاهزاده مراکشی
در سال ۱۷۲۹ (کتابخانه ملی قاهره)

این نمونه‌ای از یک تزئین هندسی ظریف و زیبا است. بدون اغراق می‌توان گفت چنین طرح‌هایی در سرتاسر سرزمین‌های اسلامی به وفور وجود دارند. بگذارید نمونه‌های بیشتری از این نوع تزئین را ارائه کنم:



قسمت مرکزی صفحه آخر قرآن تهیه شده در مراکش در سال ۱۵۶۸
(کتابخانه انگلیس، لندن)



قسمت مرکزی صفحه آخر قرآن تهیه شده در والنسیا
در سال ۱۱۸۲/۸۳ (کتابخانه دانشگاه استانبول)



قسمت مرکزی صفحه آخر قرآن تولید شده توسط عبدالله ابن محمد الهمدانی
در سال ۱۳۱۳ (کتابخانه ملی، قاهره)

تزئین آخر شامل نقش‌های گیاهی است، تزئین سوم در بردارنده عناصر کتیبه‌ای است و دو تزئین نخست، تزئینات هندسی صرف هستند. نخستین تزئین، به واسطه این امر از بقیه متمایز است که از خطوط و رگه‌های رنگینی تشکیل شده است که رنگشان پس از هر مقطعی تغییر می‌کند.

تعدد رنگ که مشخصه این نوع تزئین است، به آن چنان جلوه‌ای می‌بخشد که الگوی تزئینی‌اش در نگاه اولیه آشکار نمی‌شود. لذا باید گفت که این الگو در یک نگاه اجمالی درک نمی‌شود. اگر ما در جستجوی چنین الگوی کلی، و چنین تصویر^۱ (یا تصوّر) کلی که بایستی بی‌درنگ در این تزئین ادراک شود، بوده باشیم، تلاش ما در نیل به این هدف ناکام خواهد بود. در واقع هیچ خطی (یا رگه‌ای) رنگ خود را در تلاقی با خط یا رگه دیگر حفظ نمی‌کند؛ این خط پس از چند بار حرکت به پایین، تغییر رنگ می‌دهد؛ چنان‌که گویی حکایت از وقفه‌ای در این حرکت متوالی می‌کند. با توجه به این امر، چیزی جز جملات ابن عربی به ذهن خطور نمی‌کند: صاحبُ الطريقِ المستطیلِ مائلٌ، خارجٌ عن المقصود.* کسی که در مسیر مستقیم و ممتدی^۲ ره می‌پوید، به سمتی در حرکت است که خارج از مقصود [و طریق حق] است.^۳

1. Image.

* فصوص الحکم، ص ۷۳.

2. Stretched path.

۳. فهم این عبارت ابن عربی در پرتو فهم عبارت‌های قبل و بعد آن امکان‌پذیر است، ابن عربی می‌فرماید: «فَالْحَائِزُ لَهُ الدَّوْرُ وَالْحَرَكَةُ الدَّوْرِيَّةُ حَوْلَ الْقَطْبِ فَلَا يَبْرَحُ مِنْهُ. وَصَاحِبُ الطَّرِيقِ الْمُسْتَطِيلِ مَائِلٌ خَارِجٌ عَنِ الْمَقْصُودِ طَالِبٌ مَا هُوَ فِيهِ صَاحِبُ خِيَالٍ إِلَيْهِ غَايَةٌ فَلَهُ مِنْهُ وَإِلَى مَا بَيْنَهُمَا وَصَاحِبُ الْحَرَكَةِ الدَّوْرِيَّةِ لَا بَدَأَ لَهُ فَيَلْزَمُهُ "مِنْ" وَلَا غَايَةَ لِكَمَالِهِ فَتَحْكُمُ عَلَيْهِ "إِلَى"». (فصوص الحکم، ص ۷۳).

یعنی انسان متخیر دارای حرکت دوری است و حرکت دوری حول دایره وجود است [و از آنجا که وجود دوری است، حرکت نیز دوری است]. و مستحزک در این حرکت از قطب وجود جدا نشده و ←

شیخ اکبر از "حیره" به عنوان نقطه مقابل "مسیر ممتد" [الطریق المستطیل] بحث و استدلال - که بر اساس اصول منطقی ارسطو سامان یافته - صحبت می‌کند. تزیین نخست، ظاهراً تجسم این ایده است. به نظر می‌رسد تضاد رنگ برای تقسیم تصویر به یک قلمرو واضح و آشکار و یک قلمرو نهفته، پوشیده و پنهان در نظر گرفته شده است. قلمرو نخست به عنوان ظاهری که در مقابل دیدگان ما واقع شده، جلوه می‌کند، در حالی که به نظر می‌رسد قلمرو دوم به وراى لایه زیرین پنهان داشته شده، پا گذاشته و باطن تصویر را تشکیل می‌دهد. این تقابل ظاهر و باطن بر اساس تمایز رنگ - که در تزیین نخست کاملاً آشکار است - ایجاد شده است. به هر حال، این تقابل در تزیینات دیگر نیز کم اهمیت نیست، و تعدد رنگ صرفاً وسیله و روشی افزون‌تر برای تأکید و تکیه بر این ساخت ظاهر و باطن است.

تزیینات آذین‌نواری شکسته‌رنگ،^۱ در فرهنگ اسلامی معروف بودند. اصطلاح خاصی برای اشاره به این نوع مهارت وضع شده بود. این مهارت، "مَجْرَع" (دارای رنگ متقاطع) نامیده شد. واژه "مَجْرَع" در فرهنگ لسان‌العرب به عنوان مُقَطَّعُ اللَّوْن؛ دارای رنگ شکسته، شرح داده شده است، و ریشه آن "جَرَع" به معنای "بریدن رشته‌ای به دو نیم" است. این توضیح به خوبی با ماهیت تزیین آذین‌نواری شکسته‌رنگ - که از خطوط رنگی‌ای که به نظر می‌رسد به دو نیم

→

حرکت وی زایل نمی‌گردد. اما کسی که دارای حرکت مستقیم و ممتد است و حرکت خود را از نقطه‌ای آغاز می‌کند تا به نقطه مطلوب برسد از مسیر درست و طریق حق خارج می‌شود، زیرا آنچه را همراه او و در نفس اوست، خارج از دایره وجود جستجو می‌کند، و بر اساس خیال و توهم، حضرت حق را در خارج از مظاهر او جستجو می‌کند و لذا حرکت او دارای ابتدا و انتها و بین آنها است. در حالی که متحرک به حرکت دوری آغازی ندارد تا نیازمند ابتدا باشد و غایتی ندارد تا محتاج انتها باشد. یعنی در حرکت دورانی، که حرکت حیرت‌زدگی است، نه ابتدایی هست و نه انتهایی، او پیوسته در مدار وجود، از خود، در خود و به سوی خود می‌رود. (م)

1. Interrupted-colour strapwork ornaments

شده، تشکیل شده‌اند - تناسب دارد.

ظاهراً "به دو نیم کردن" معنی اصلی "جَزَع" است، و نمونه‌های ارائه شده از سوی ابن منظور حاکی از این است. نمونه‌هایی نظیر: خَرَز مُجَزَع یا مهره‌های دو رنگ (معمولاً سیاه و سفید)، لحم مُجَزَع یا گوشت قرمز و سفید (گوشت نسبتاً تغییر رنگ داده). جَزَع، به صورت استعاری برای حُزن و ناراحتی استفاده می‌شود؛ زیرا ناراحتی، انسان را از علائقش جدا می‌کند. "مُجَزَع" با وجود بیشترین ارتباط با [مفهوم] تقطیع و گسست رنگ، به معنی هر تقسیمی به دو بخش؛ صرف نظر از رنگ یا هر ادراک حسی است.

"تقطیع" و "گسست" اصطلاحاتی منفی هستند که صرفاً حاکی از [مفهوم] غیبت، و فقدان چیزی هستند؛ فقدان همبستگی^۱ یا فقدان پیوستگی. بنابراین به عقیده من، این دو اصطلاح برای فهم آنچه که تزئین مُجَزَع به تماشاگر انتقال نمی‌دهد، رساتر هستند تا برای بیان آنچه که این تزئین انتقال می‌دهد. به نظر من، مضمون ایجابی "تجزیع"؛ به دو نیم بردن، با روند ایجاد ساختار ظاهر - باطن برای ادراک حسی، نمود می‌یابد.

تصوّر می‌کنم، این ساختار دو لایه^۲ به عنوان رابطه ظاهر - باطن ادراک می‌شود، و حرکت بین این دو لایه، یعنی لایه ظاهر و باطن و انتقال از یکی به دیگری و عکس آن، مضمون و محتوای فرایند ادراک تزئین، و معنای زیبایی‌شناختی تزئین مُجَزَع را تشکیل می‌دهد.

بنابراین [مفهوم] تداوم در ادراک تزئین وارد می‌شود. این همان تداوم حرکت انتقالی ظاهر - باطن است، و چنین انتقالی هر چه پیچیده‌تر و چند بعدی‌تر

1. Integrality.

2. two-Layer structure.

باشد، تزئین برای ادراک مبتنی بر زیباشناسی فرهنگ اسلامی نیز زیبا تر جلوه می‌کند.

تزئین مُجَزَّع در تفکر اسلامی از انواع دیگر آرایه‌ها^۱ و زینت‌ها^۲ و به‌ویژه از موزاییک وارداتی (فُسَیْفِیْسَاع^۳ یا مُفَصَّص^۴) متمایز بوده است. چنان‌که دیدیم، اصطلاح ویژه‌ای برای اشاره به تزئین مُجَزَّع و انتقال معنای ترکیب دولایه‌ای آن استفاده می‌شد. هرچه رابطه بین ظاهر و باطن پیچیده‌تر باشد، لذت و نشاطی که تزئین به تماشاگر انتقال می‌دهد، عمیق‌تر خواهد بود. بگذارید دو نمونه از شواهدی را که از سوی ادبیات کلاسیک اسلامی به ما ارائه می‌شود، ذکر کنم:

ابن جبیر با ارائه توضیحی دربارهٔ البیت المکرم و فضای پیرامون آن به سنگ مرمر شکسته‌رنگِ آن (رُخَامُ مُجَزَّعٍ مَقَطَّعٍ) که بخش‌هایی از دیوارها و حیاط‌ها را می‌پوشاند، اشاره می‌کند. وی از هیچ عبارتی برای ابراز شور و شوق و ستایش خود نسبت به آن فروگذار نمی‌کند:

[اجزای] این [سنگِ مرمرِ شکسته رنگ] با نظم (إِنْتِظَام) شگرف و ترکیب (تَأْلِیْف) حیرت‌انگیزی از کمال [و دقت] بی‌نظیر، پوشش تزئینی (تَرْصِیْع) باشکوه، گسستگی (تَجْزِیْع) رنگین و آرایش و صورت‌بندی (تَرْکِیْب و رَصْف) ممتاز به یکدیگر پیوند یافته‌اند. هنگامی که بیننده تمام آن خطوط منحنی و متقاطع، دایره‌ها، شکل‌های شطرنجی و دیگر [الگوهای]^۵ متنوع را مشاهده می‌کند، نگاه خیره‌اش چنان جلب این

1. Decoration.

2. Embellishment.

3. Fusayfisū.

4. Mufaṣṣaṣ.

۵. عبارت داخل قلاب از خود مؤلف است.

[و داخل الحجر بلاط واسع ینعطف علیه الحجر کأنه ثلثا دائرة، و هو مفروش بالرخام المُجَزَّع المقطع فی دور الکف الی

زیبایی (حُسن) می‌شود که گویی وی را از میان گل‌های رنگارنگ گسترانیده [بر آن] به سفری دور می‌فرستد (یُجلیها)*.^۱

واژه "اجاله" که من در اینجا آن را "به سفر فرستادن" ترجمه می‌کنم، هم‌چنین به معنای "فرستادن پیرامون [چیزی]" و "قراردادن در حرکت دَوْرانی" است. دوباره [از این بحث] نمی‌توانیم چیزی جز تبیین ابن عربی را درباره "حیره" به عنوان یک حرکت دورانی بی‌انتهای، یادآور شویم. در هر دو حالت؛ خواه در بحث نظری بسیار پیچیده ابن عربی و خواه در توجیه ادراک حسی مستقیم از "مُجَزَّع" از سوی ابن جبیر سیاحت‌گر، حرکت دورانی حرکتی است بین وجوه ظاهر و باطن و بی‌انتهای بودن آن - که با دَوْرانش بیان شده (اما تعلیل یا ایجاد نشده) - مبتنی بر رابطه ظاهر - باطن است؛ به نحوی که ظاهر و باطن تنها در کنار هم و صرفاً به موجب انتقال دوجانبه معنادار هستند، و می‌توان گفت حرکت از یکی به دیگری و عکس آن، بنیان حیات و هستی آنها را شکل می‌دهد.

اگر ساختار ظاهر - باطن به اندازه کافی پیچیده شود، تأمل درباره تزیین تنها به ادراک و لذت حسی صرف منجر نمی‌شود، بلکه به تأملی^۳ نظیر تأمل (یا

→

دورالدینار و الی مافوق ذلك]. ثم أُلصِقَ بانتظام بدیع و تألیف مُعْجَز الصنعة غریب الاتقان رائق الترصیع والتجزیع رائع التركیب والرصف، بیصر الناظر فیه من التعاریج والتقاطیع والخواتم والاشکال الشطر نجیه و سواها علی اختلاف انواعها و صفاتها مایقید بصره حسناً، فکأنه یجلیه فی ازهار مفرشة مختلفات الالوان [الی محاریب قد انعطف علیها الرّخام انعطاف القسی].

* ابن جبیر، رحله ابن جبیر، بیروت، مصر: دارالکتاب اللبانی، دارالکتاب المصر، ص ۷۵.

۱. عبارات داخل گروه در متن مقاله نیست، اما برای فهم عبارت ابن جبیر ابتدا و انتهای کلام او را ضمیمه کردیم. م.

2. Endless circular movement.

3. Contemplation.

مکاشفه^۱ نظری درخور یک حکیم فرزانه، ارتقاء می‌یابد. المقدسی، ضمن صحبت دربارهٔ مسجد جامع اموی (الجامع الاموی)، به یک باره، سبک خشک و بی‌روح بررسی فنی ابعاد، اوضاع و جهات را رها کرده و احساس خالص، تحسین برانگیز و ستایش آمیز خود را ابراز می‌کند:

شگفت‌انگیزترین چیز در آنجا ترتیب [و آرایشی] است که در سنگ
مرمر شکسته رنگ (رُخام مُجَزَّع)، بین هر شامه [یا قطعه] ای و همتا و
قرینه‌اش وجود دارد (کل شامة الی اختها). اگر مرد فرزانه‌ای یک سال تمام
به تماشای آن برود، هر روز از آن قاعده (صیغه) ای جدید و نکته
معمّاگونه‌ای (عُقْدَة) نو برداشت خواهد کرد.*^۲

"عُقْدَة" یا "گره"، نقطهٔ تلاقی [یا اشتراک] ظاهر - باطن است. پس باید گفت این تلاقی اوج حرکت انتقالی ظاهر - باطن است؛ زیرا این نقطه مکانی است که ظاهر و باطن بی‌واسطه و مستقیم به هم می‌رسند. جای تعجب نیست که چنین مکانی به عنوان یک نوع مرکز مولد برای ساختار (یا صیغه‌ای) جدید - چنان‌که المقدسی به طرح آن می‌پردازد - تصوّر می‌شود. واژهٔ صیغه [ساختار] در انگلیسی معمولاً به "فرمول"^۳ ترجمه می‌شود. شاید این بهترین ترجمه در این مورد نباشد، زیرا "فرمول" با "فرم" پیوند خورده است. درحالی‌که صیغه، "صورة" - معادل عربی "فرم" - نیست. ابن جبیر و المقدسی ضمن صحبت از تزیین مُجَزَّع، واژه‌های "شکل" و "صیغه" را به کار می‌گیرند، حال آن‌که طبق نظر نویسندگان

1. Meditation.

*. المقدسی؛ احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم (مختارات)؛ دمشق: وزارت الثقافة والارشاد القومي، ۱۹۸۰؛ ص ۱۴۶.

۲. من أعجب شیءٍ فیهِ تألیف الرّخام المجزّع کل شامة الی أختها ولو أن رجلاً من أهل الحکمة اختلف الیه سنة لأفاد منه کل یوم صیغة و عقدةً أُخری.

3. Formula.

عرب، "فُسَيْفِيسَاع" یا "موزاییک" به وسیله صَوْر، "فرم‌ها"، به ما ارائه می‌شوند. تفاوت بین این دو (صیغه و صورت) همان تفاوت بین ادراک از طریق انتقال و حرکت ظاهر و باطن، و ادراک "آنی و اجمالی" [یا] ادراک [امر] واضح و صورت آشکار، به تنهایی است.

المقدسی، از "مرد حکیم" (رجل الحکمة) سخن می‌گوید. این سخن ما را دوباره به مفهوم حقیقت سوق می‌دهد. حقیقت اصیل به ندرت می‌تواند مستقل از زیبایی اصیل باشد؛ یعنی آنها نمی‌توانند وجودی مطلقاً متمایز داشته باشند، بلکه رابطه بسیار نزدیکی بین این دو وجود دارد. حال می‌توانیم مشاهده کنیم چنین رابطه‌ای با چه دقتی در فرهنگ اسلامی فهم و درک می‌شود. انتقال ظاهر - باطن، حقیقت موضوع مورد بحث را انتقال داده و معانی صحیح و واقعی آن را آشکار می‌سازد؛ (همان‌طور که در مورد رابطه "الحق" و "الخلق" در فلسفه ابن عربی، و نیز در موارد بسیار دیگری در اندیشه‌های غیرصوفیانه دیده می‌شود) و احساس زیبایی شناختی عمیقی از این حرکت انتقالی ظاهر - باطن بی‌انتهای حاصل می‌شود، که ادراک احساسی از یک تزئین زیبا را شکل می‌دهد. بنابراین، حقیقت و زیبایی اصیل [با یکدیگر] تلاقی کرده و به تعبیر دیگر، یکی می‌شوند.

معروف است که قرآن و سنت، زُخْف؛ یعنی زینت آلات طلا، و به مفهوم وسیع تر زَخْرَفَة (تزئین و آرایش)^۱ را مورد انتقاد قرار می‌دهد. معنای کلمه زَخْرَفَة در عربی قدیم به تنویه (پنهان کردن)،^۲ تزویر (تحریف واقعیت)^۳ و کذب (دروغ)^۴ شرح داده شده است. در هر حال این موضع متعارف که در متون قدیمی دین

1. Embellishment.

2. Concealment.

3. Distortion.

4. Lie.

اسلام مورد تأکید قرار گرفته به معنای طرد صریح و مطلق زیبایی و امور زیبا نیست. به نظر من آنچه ممنوع و محکوم شده است، فقدان سازگاری و تکاپوی لازم میان ظاهر - باطن است. در شیء "مُزخرف"، خواه آن شیء یک دیوار باشد یا یک گفتار، وجه واضح و آشکار (ظاهر) از وجه درونی (باطن) تبعیت نمی‌کند؛ یا می‌توان گفت: از چنین ظاهری نمی‌توان به باطن رسید، زیرا رابطه طبیعی و متعارف بین این دو توسط "زَخْرَفَة" ظاهر از بین رفته است. به خاطر همین ناسازگاری بین ظاهر و باطن است که زَخْرَفَة، اختفاء و دروغ نامیده می‌شود. به هر حال عدم متابعت و ناهمگونی^۱ میان ظاهر و باطن، با زیبایی حقیقی نیز در تعارض است، زیرا به نظر می‌رسد شهود زیباشناختی فرهنگ اسلامی ریشه در حرکت انتقالی ظاهر - باطن دارد.

روند منطقی و معنایی که درباره آن سخن گفتم، بنیان پرمحتوایی برای [تبیین] پدیده‌های مختلف فرهنگ اسلامی فراهم می‌سازد. بگذارید با بیان این نکته نتیجه‌گیری کنم که فهم مناسب و شایسته از این روند و نقش واقعی آن، بسیاری از تبیین‌های ارائه شده از سوی دانشمندان غربی را درباره ماهیت تزئین اسلامی، جمع‌بندی می‌کند، برای نمونه هنگامی که اِوا بایر^۲ در توصیف ویژگی‌های شاخص تزئین اسلامی بیان می‌کند که:

غناء و تنوع آنها [تزئینات اسلامی] از تفریع و بسط طولی [و خطی] شبکه هندسی، و از به هم پیوستن و تداخل [و همپوشانی] مداوم و پیوسته صوری ناشی می‌شود که زیر بخش‌های جدید و اشکال بدیع را پدید می‌آورند.*

1. Conformity.

2. Eva Bayer.

*. Bayer E.; *Islamic Ornament*; Edinburgh University Press, 1998, P. 125-156.

یا زمانی که الگ گرابار^۱ یکی از اصول تزیین اسلامی را مطرح می‌کند بیان می‌کند که:

تزیین را به نحو بهتری می‌توان به عنوان رابطه‌ای بین صُور تعریف کرد تا اینکه به عنوان مجموع صورت‌ها، این رابطه را غالباً می‌توان در قالب اصطلاحات هندسی بیان کرد.*

آنها مطالب جدید اندکی به رابطه میان ظاهر و باطن و روند تولید معنا - که این مفاهیم و نیز سایر اصول تزیین اسلامی مطرح شده از سوی دانشمندان را توجیه می‌کنند - می‌افزایند.

1. Grabar Oleg

*. Grabar O. *The Formation of Islamic Art*. New Haven: Yale University Press, 1986, P. 186.

فیلوکالیا

کتاب مقدس عرفان مسیحی ارتدکس

محبوبه هادنیا

نظام دینی مسیحیت، بیش از هر چیز، مبتنی بر تجربه‌های عرفانی است که ریشه در عهد جدید و حوادث زندگی عیسی مسیح دارد. پس از واقعهٔ تصلیب، کوشش هر مسیحی معتقد، متوجه تقلید از مسیح و الگوبرداری از زندگی او بود، به این امید که در سایهٔ فیض و رحمت مسیح به رستگاری نهایی نائل گردد. «پس چنان‌که عیسی مسیح خداوند را پذیرفتید، در وی رفتار نمایید که در او ریشه کرده و بنا شده و در ایمان راسخ گشته‌اید، به طوری که تعلیم یافته‌اید و در آن شکرگزاری بسیار نمایید.»^۱ رستگاری فرجامین در نزد مسیحیان: یعنی تقرب به مسیح و فناء در او.

پس از رسمی شدن دین مسیحی در قرن چهارم میلادی نخستین جنبش‌های رهبانیت در شرق جهان مسیحیت پیدا شد که آرمانی جز تقرب به مسیح نداشت.

۱. کتاب مقدس، عهد جدید، رساله پولس رسول به کولسیان، ترجمه فارسی، ۲/۸-۶.

ایشان به تقلید از مسیح از جوامع مردمی دوری گزیده و در بیابانها و صحراها به عزلت نشستند و اوقات خود را صرف عبادت و نیایش و ذکر و روزه نمودند. با گذر زمان، طریقه‌های سلوکی مختلف رهبانیت در شرق و سپس غرب جهان مسیحیت به وجود آمد که جملگی یک تعریف واحد از عرفان - شناخت مستقیم خداوند در عیسی مسیح، در زندگی این جهانی و از راه تجربه فردی؛ و یک آرمان مشترک - اتحاد با مسیح - ولی با طریقه‌های سلوکی متفاوت داشتند. کم‌کم از دل این طریقه‌ها، سلوک نامه‌های متنوعی پیدا شد. این نوشتار بر آن است که پس از معرفی مختصر نظام عرفانی مسیحیت شرقی (ارتدکس) به بررسی یکی از مهم‌ترین سلوک نامه‌های ارتدکس به نام فیلوکالیا بپردازد.

کلیسای ارتدکس شرقی

در قرن یازدهم م. مهم‌ترین شکاف در تاریخ مسیحیت، بین کلیسای قسطنطنیه و کلیسای رُم پدید آمد که آن را "جدایی شرق از غرب" می‌خواندند. دلایل این جدایی، عمدتاً اختلاف نظر دربارهٔ قدرت معنوی‌ای بود که پاپ در کلیسای رُم برای خود قائل بود و اقتدار و اعتبار دینی‌ای که کلیسای رُم آن را منحصر به خود می‌دانست؛ در حالی که از نظر کلیسای قسطنطنیه پنج مرکز مسیحیت اورشلیم، انطاکیه، رُم، اسکندریه و قسطنطنیه از این نظر با هم برابر بودند. به علاوه، اصل اعتقادی استفاده از عبارت "از پسر" در اعتقادنامه قسطنطنیه وجود داشت که مورد تأیید کاتولیک‌ها و مخالفت کلیساهای شرقی بود. مطابق این اصل از نظر کلیساهای شرقی، روح القدس فقط از خدای پدر صادر شده است نه از پسر.^۱

۱. توماس میشل، کلام مسیحی، ترجمهٔ حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱، چ

۲، ص ۱۴۲.

از قرن یازدهم م. به بعد، کلیساهای حوزه شرقی مسیحیت، کلیساهای ارتدکس، خوانده شدند. این کلیساها اکثراً یونانی زبان‌اند و عموماً در شبه جزیره بالکان، مستقرند.^۱

نهضت رهبانیت در کلیساهای ارتدکس

از زمان حواریون تا کنون، برخی از مسیحیان به تقلید از مسیح، تجرد و زهد را شیوه زندگی خود قرار داده‌اند. عیسی هرگز ازدواج نکرد و تعلیم داد که افرادی، به خاطر "ملکوت خدا" مجرد به سر خواهند برد.^۲ پس از رسمی شدن مسیحیت به مرور زمان، اعتقادات مردم ضعیف تر شد لذا در قرون سوم و چهارم میلادی بسیاری از مسیحیان حوزه شرق مثل شهروندان اسکندریه و انطاکیه، جماعات را رها کرده و در بیابان‌ها، عزلت گزیده و به ذکر و نیایش پرداختند.

رهبانیت نخستین بار در مصر و با آنتونی (۳۵۶ م) و ماکاریوس (۳۹۰ م) آغاز شد و به سرعت به عنوان قلب تپنده حیات مسیحیت شرقی به جهان معرفی شد. مشتاقان بسیاری با الگو قرار دادن این افراد، تحت تربیت آنان قرار گرفتند و کم‌کم نظام‌های رهبانیت با زندگی سازمان یافته گروهی و سلوک نامه‌های منظم تربیتی شکل گرفتند.^۳

راهبان کلیساهای ارتدکسی تابع قوانین تربیتی بازیل قدیس بودند. مهم‌ترین مرکز رهبانی کلیساهای ارتدکس کوه آتوس در شبه جزیره‌ای در شمال یونان

1. Allistos Ware, "Eastern Christianity" in the *Encyclopedia of Religion*, by Eliade, Mirca, Vol 4, P. 561.

۲. عهد جدید، متی، ۱۹:۱۲.

3. Parvy, Ken, David, J; john F. Healey, *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, U. S. A. 1999, PP. 319-320.

بود. قوانین تربیتی سلوک، به وسیله این راهبان به سرزمین بالکان و روسیه رسید و پس از آن، کلیسای روسیه یکی از مهم‌ترین مراکز رهبانیت و عرفان در تاریخ مسیحیت حوزه شرقی شد.^۱

ویژگیهای سلوک عرفانی در کلیسای ارتدکس آیین عزلت‌نشینی

نهضت زهد و عزلت‌نشینی در جستجوی حیات روحانی، در تجرد و ساده زیستی است. در بطن تجربه رهبانی، همواره گرایش به انزوا و سکون وجود دارد. این گرایش را می‌توان در حوادث زندگی مسیح در کتاب مقنّس و عزلت‌گزینی‌های یحیی معمدان در بیابان‌ها پی گرفت. از این رو می‌توان ریشه رهبانی‌گری را در تجربه انبیاء عهد عتیق، همچون یوشع، حزقیال و دانیال یافت که در تجربه عزلت آنان، خداوند همواره در میان ایشان ساکن شده و با آنها سخن گفته است. این سنت ارتباطی میان خدا و خلق، به شدت مورد توجه مسیحیان قرون اولیه از جمله اوریگن اسکندرانی، قرار گرفت.^۲

در عزلت‌نشینی، سالک به ذکر و نیایش می‌پردازد تا ایجاد سکون (hesuchia) کند که منظور همان آرامش روانی و سکینه قلبی است. در این سکون قلبی است که امکان رؤیت نور حقیقت الوهی برای سالک، فراهم می‌شود. این رؤیت و مشاهده، حیاتی‌ترین تجربه عرفانی سالک است که با هیچ وصفی به بیان در نمی‌آید. برخی همچون فرانسیس آسیسی (۱۱۸۲-۱۲۲۶) بر این باورند که این نور الهی، نوری مادی نیست، بلکه جلال نامخلوق ذات ربوبی و وجود صرف

1. Kallistos WARE, *Eastern Christianity in the Encyclopedia of Religion*, by M, Eliade, U. S. A. 1987, Vol, 4. ed. P. 561.

2. *The Blackwell Dictionary of Eastern Chirstianity*, P. 320.

خود خداوند است.^۱ درست همان‌گونه که عارفان مسلمان در تعریف مقام مشاهده می‌گویند؛ عارف در مشاهده، تجلی ذات را شهود می‌کند.^۲ آیین عزلت‌نشینی در کلیساهای ارتدکس، مراسم و آداب خاصی دارد که باید به دقت، رعایت شود. کتاب‌هایی مثل تذکره عیسی و ابرهای نادانی به روشنی این قواعد تربیتی را بر شمرده‌اند.^۳

ذکر

مهم‌ترین آداب خلوت‌نشینی، تکرار نام و ذکر عیسی مسیح و مداومت بر آن است که به قرون ۵ و ۶ م. می‌رسد، مشهورترین این ذکرها، ذکر: «خداوند عیسی مسیح، ای پسر خدا، بر من رحم کن، بر من که گناهکارم» است و اعتقاد بر این بود که چنانچه ذکر با تمرکز و توجه بر آن، توأم شود، موجب جمع حواس و توجه قلبی سالک به مسیح و خاموشی ادراکات حسی و عقلی او از غیر مسیح می‌شود.^۴ مانند تصوف اسلامی که ذکر را توجه به محبوب و غفلت از ماسوای او می‌داند.

از قرن ۱۳ م. به بعد، ذکر و نیایش عیسی مسیح با مراقبت‌های جسمی و روانی همراه شد، نظیر: ضبط نفس، هماهنگ کردن تنفس با آهنگ ذکر. و افرادی مثل نیکیفوروس عزلت‌نشین (قرن ۱۳ م.) و گریگوری سینایی (د. ۱۳۴۷ م.) این مراقبت‌ها را بر روی کوه آتوس به سالکان، آموزش می‌دادند و معتقد بودند که

1. *Eastern Christianity*, 561-1.

۲. عبدالرزاق کاشانی، شرح منازل السائرین، تهران، حامد، ۱۳۵۴، ص ۱۹۳.

3. *Ibid*, P. 511.

4. *Ibid*, P. 512.

انجام مداوم ذکر عیسی همراه این مراقبت‌ها منجر به رؤیت نور الهی می‌شود.^۱ در قرن ۱۴ م. نهضت هزیکایی (سکون) شیوه ضبط نفس در هنگام تلفظ ذکر را که قرن‌ها در میان راهبان کوه آتوس، رایج بود، جمع‌آوری و مدون کرد.^۲ به موجب تعلیم آنان، سالکان به هنگام ذکر عیسی مسیح هر دو چشم را از درون بر قلب متمرکز می‌کنند و معتقدند که این عمل، نوعی نیایش قلبی است نه دعای فکری و موجب روشنی جان سالک با رؤیت نور الهی می‌شود.^۳

ما این تعریف از ذکر را در عرفان اسلامی با عنوان ذکر خفی یا ذکر قلبی داریم که در آن خداوند بی‌آگاهی نفس، عقل و علم به دل یاد می‌شود و این ذکر، قلب سالک را برای دریافت انوار و تجلیات الهی آماده می‌کند.^۴

طریق دیگر رؤیت نور الهی، تمرکز بر روی تصاویر قدیسان مثل عیسی مسیح و مریم مقدس یا اشیاء مقدسی مثل صلیب است که در ایجاد تمرکز برای سالک بسیار مؤثر است. این روش به‌ویژه مورد تأیید بوناونتوره نویسنده کتاب درخت زندگی و ایگناتیوس لویدا، مؤلف کتاب تجربه معنوی است.^۵

بی‌شک، مهم‌ترین سلوک نامه‌های عرفانی مجموعه حجیمی موسوم به فیلوکالیا است که آن را تعدادی از پدران روحانی کلیساهای شرقی مسیحیت در قرن چهارم میلادی نوشته‌اند؛ این کتاب پس از ترجمه به زبان‌های اسلاوی، روسی و رومانی و پس از آن به زبان عربی، تأثیرات عمیقی بر کلیسای ارتدکس برجای گذاشت. به عقیده بسیاری، عنصر عزلت‌نشینی پویاترین جنبه حیات

1. *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, P. 319.

۲. کلام مسیحی، ص ۱۴۵.

3. Clim, Keith shinn, larry, Bullard, K, Roger Aabrey, *Dictionary of Living Religions*, ..., 1981, P. 253-254.

۴. سلمی، عبدالرحمن، طبقات صوفیه، به اهتمام نورالدین شریلی، قاهره، جماعة الازهر، ۱۳۷۳، ص ۲۱۶.

5. *Eastern Christianity*, P. 512.

مذهب ارتدکس در دوره معاصر را تشکیل می‌دهد.^۱

فیلوکالیا

فیلوکالیا، واژه‌ای یونانی است که از دو بخش فیلو (به معنی دوستدار) و کالیا (به معنی زیبایی) ساخته شده است و می‌توان آن را "دوستدار زیبایی" یا "جمال دوستی" ترجمه نمود. متن معروف به فیلوکالیا، مجموعه نسبتاً مفصلی از مکتوبات و رسائل عرفانی پدران کلیسای ارتدکس شرقی است که در قرن ۴ م. به رشته تحریر درآمده است. مطالب کتاب عمدتاً متکی بر سنت‌های شفاهی است که سرشار از یافته‌های کامل معرفت مسیحی است. این مجموعه، ابتدا به صورت رسائل پراکنده در کلیساهای شرقی موجود بود و برای نخستین بار در قرن ۱۸ م. توسط مارکاریوس گرینتی^۲ و نیکمودیموس هجیوریتی^۳ جمع‌آوری و به زبان یونانی که زبان رسمی کلیساهای شرقی است تدوین شد. پس از مدتی به جهت آنکه روسیه مرکز کلیساهای ارتدکس است، فیلوکالیا توسط راهبی گمنام به روسی ترجمه شد. ترجمه روسی این مجموعه به سرعت مورد توجه مسیحیان ارتدکس قرار گرفت و در احیاء حیات رهبانیت کلیسای ارتدکس و برخی سنت‌های سلوکی، مانند توسل به ذکر عیسی مسیح برای وصول به رستگاری، تأثیری عمیق برجا گذاشت.

اقبال گسترده مسیحیان ارتدکس از فیلوکالیا و رواج پر دامنه آن، سبب شد تا ترجمه‌ای از آن به زبان انگلیسی در اوایل قرن ۱۹ م. توسط کادلوبوسکی^۴ و

1. Ibid, 568.

2. Makarios of Corinth (1731 - 1805).

3. Nikodemos the Hagiorit (1749 - 1809).

4. E. Kadloubovsky.

پالمر،^۱ صورت بگیرد. این ترجمه انگلیسی در دو مجلد به چاپ رسید، یک جلد با عنوان نخستین پدران فیلوکالیا^۲ و جلد دیگر با نام نوشته‌هایی از فیلوکالیا درباره ذکر قلبی^۳ است. در هر دو مجلد، تعدادی از پدران روحانی و مرشدان معنوی به همراه منتخبی از آثار و خطابه‌هایشان معرفی می‌شوند.

جلد نخستین پدران فیلوکالیا با مقدمه‌ای مفید آغاز می‌شود که در آن با قاطعیت تمام به مسیحیان بشارت می‌دهد که در صورت طهارت قلبی، خلوص در عشق و استقامت در عمل به تعالیم مسیح، به درک حقیقت و رؤیت نور الهی نائل می‌شوند. غیر از مقدمه، کتاب یازده بخش دیگر دارد که در هر بخش، یک پدر روحانی به همراه اندیشه‌ها و توصیه‌نامه‌های سلوکی‌اش، معرفی می‌شود.

جلد دوم فیلوکالیا نیز از یک مقدمه و سه فصل تشکیل شده، فصل اول از ۷ بخش، فصل دوم از چهار بخش و فصل سوم از یک بخش تشکیل شده و هر بخش به یک پدر روحانی و شیوه سلوک او اختصاص یافته است. سبک کتاب بسیار ساده و روان و از نظم و ترتیب معنوی خاصی برخوردار است. مهم‌تر اینکه، متن با وجود تنوع مباحث معرفتی و قواعد سلوکی، خط سیر واحد و مشخصی را دنبال می‌کند که همانا «رستگاری از راه معرفت به مسیح است». به‌طور کلی، مطالب مندرج در فیلوکالیا را می‌توان در دو بخش، دسته‌بندی کرد:

بخش نخست، که دستورنامه سلوکی و تربیتی فیلوکالیا محسوب می‌شود،

1. G. Palmer.

2. Philokali, Selected and Translated from the Russian text Pobrotolubiye by. Palmer, G.E.H & Kaploubovsky, E. "Early Fathers from the Philokalia", London, fifth impression, 1973.

3. " " " " " " " writings from the Philokalia on Prayer of the Hears, fifth impression, 1973.

شامل مطالبی در مورد نحوه طی طریق و سلوک معنوی است که نهایتاً سالک را به رستگاری نائل می‌سازد و تعلیم می‌دهد که این سلوک به همراه شناخت و معرفت مسیح راهگشاست.

بخش دوم، از عارفان و پدران معنوی نام می‌برد، آنان که به شناخت مسیح و اتحاد به او، نایل آمده و اراده‌هایشان در اراده مسیح فانی شده است و اینک با به تحریر کشیدن تجربه‌های عرفانی و بیان تعالیم خود، سعی در هموار نمودن طریق سلوک برای سالکان راستین طریق مسیح دارند.

نظام عرفانی فیلوکالیا

فیلوکالیا نماینده و معرف عرفان کلیسای ارتدکس است. عرفانی که ویژگی اصلی آن زهد و عمل‌گرایی است. کتاب، جان اصول معرفتی و روش‌های بنیادین سلوک را به نحو دقیق و موشکافانه، بیان کرده است، اما مجالی برای پرداختن به مباحثی چون، معرفت و عشق، نیافته است و این بدین علت است که در نظام اندیشه پدران ارتدکس، معرفت، آخرین مرحله و غایت طریق سلوک است و درست آنجایی که سالک از تنگناها و دشواری‌های طریق با صحت و سلامت، عبور می‌کند، بدان دست می‌یابد.

معرفت از نظر فیلوکالیا، شناخت حقیقت مسیح با تمامی دل و جان است و عشق، نیکوترین وسیله برای وصول به این معرفت. این عشق، همچون موهبتی از جانب مسیح به سالکی عطا می‌شود که دشواری‌ها و سختی‌های سلوک را پشت سر نهاده و اینک عشق چون نسیم خنکی، قلب سوخته او را می‌نوازد و در ادامه حیات معنوی اش او را پرشور و مهیا می‌سازد. این مرتبه از سلوک کلیساهای ارتدکس بسیار شبیه به مرتبه سالک مجذوب در عرفان اسلامی است که سالک

پس از عمل به معاملات و انجام احکام شریعتی و عبادات سلوکی، البته نه به تیت طلب کردن عوضی در برابر اطاعت که به امید عبودیت محض و انقیاد نفس و محو تمام اوصاف و افعال مذموم، مورد لطف خداوند قرار می‌گیرد و قلبش از تجلی اسرار الهی و لطایف ربّانی، منور می‌شود.^۱

دستورات سلوک

در فیلوکالیا، برای سالکان، طی مدارج سلوک، با انجام دستوراتی نظیر توبه، عزلت، روزه، ذکر و مراقبه و خلوص و خضوع، ضروری است. اما در این میان بر سه مورد بیش از بقیه تأکید شده است. ۱- عزلت و مراقبه ۲- ذکر و نیایش ۳- و پیروی از یک پیر معنوی.

۱- عزلت نشینی: به عقیده پدران پیرو فیلوکالیا، عزلت‌گزینی برای تأدیب و مخالفت با نفس و تحمّل ریاضات معنوی، بسیار مؤثر است. خلوت‌نشینی به شرط اخلاص و مراعات ادب و اداء شرایط خلوت، سالک را در طی سلوک، مهیا می‌سازد.^۲ به همین دلیل در حوزه شرقی مسیحیت، دیرهای بسیاری برای تربیت سالکان و راهبان مسیحی، ساخته شده است. به علاوه، فیلوکالیا، مجاهده با نفس را از جهاد با دشمن در میدان نبرد، دشوارتر می‌داند و معتقد است که عزلت، سالک را مستعد مجاهده و مخالفت با نفس می‌کند و ذکر مؤثرترین سلاح برای این نبرد است.^۳

۲- ذکر: مهم‌ترین رکن سلوک است و با استناد به قول پولس قدیس که «دائم

1. Palmer, Kadloubovsky, *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, fifth impression, 1973, P.7.

2. Ibid, P. 6.

3. Ibid, P. 6.

الذکر باشید»^۱ معتقدند که ذکر، موجب حیات و روشنایی دل و مواظبت بر عمل و تسلیم و اطاعت می‌شود و وسیله‌ای است برای احیاء توجه و همت سالک به سوی مسیح که در آخر به فناء سالک در مسیح می‌انجامد. از این رو فیلوکالیا ذکر را "فن الفنون" و "علم‌العلوم" می‌خواند.^۲ و از این منظر بسیار به عرفان اسلامی نزدیک است. ذکر موجب استیلای مذکور بر دل است یعنی توجه به محبوب (مسیح) و غفلت از ماسوای او.^۳ متداول‌ترین ذکر در عرفان مسیحیت ارتدکس ذکر "عیسی مسیح" است.

در عرفان مسیحیت ارتدکس مانند عرفان اسلامی، ذکر به دو نوع، ذکر خفی (قلبی) و ذکر جلی (لسانی)، تقسیم می‌شود. ذکر "جلی" ذکر است که بر زبان جاری است و ذکر "خفی" آن ذکر است که بی‌آگاهی نفس بر دل سالک جاری می‌شود. یعنی چنانچه زبان خاموش باشد، دل همچنان در یاد و ذکر خداوند است. فیلوکالیا بر رعایت آداب و رسوم تلاوت ذکر، بسیار توجه دارد از آن جمله: اداء صحیح لفظ ذکر و جمع حواس باطنی بر معنای آن، تنظیم تنفس با ریتم ذکر و مهم‌تر از همه توجه قلبی و مراقبه در هنگام ذکر.^۴ این مرتبه مراقبه و توجه قلبی هنگام تلاوت ذکر از اهمیت خاصی برخوردار است چون موجب محافظت قلب از اندیشه‌های بد و افکار عبث می‌شود. و منظور از فکر عبث، هر فکری غیر از فکر عیسی مسیح است. لذا از مراقبه به مثابه دیده‌بانی هوشیار یاد می‌شود که مراقب قلب است تا القائات و افکار عبث شیطانی در آن خطوط و نفوذ ننماید.^۵

۱. عهد جدید، رساله پولس رسول به کولسیان: ۱/۳.

2. Ibid, P. I.

۳. بقلی، روزبهان، شرح شطیحات، به اهتمام هنری کرین، تهران، ۱۳۴۴، ص ۲۸۰.

4. Ibid, P. 7.

5. Ibid, P. 152.

۳- مرشدان معنوی: در فیلوکالیه، طی طریق سلوک جز با ارشاد مرشدان معنوی امکان پذیر نیست، چراکه راه سلوک، طریقی پر آشوب و سخت است و تنها مرشدانی که خود این مراحل را پشت سر نهاده و به مناهی و مشکلات راه آگاهند می توانند سالک را یاری دهند. به علاوه این پدران، مجذوبان جذبات عشق الهی اند که دل هایشان منور به انوار الهی است و از ضلالت و گمراهی به دورند.^۱

در این نوشتار، هدف معرفی ویژگی های نظام عرفانی مسیحیت ارتدکس و مبانی سیر و سلوک عارفانه مطرح در آن است، لذا برای آشنایی بیشتر، بخش هایی از ترجمه انگلیسی کتاب فیلوکالیه، انتخاب و ترجمه شده است.

سه طریق توجه و مراقبه و نیایش^۲

در اینجا سه طریق مراقبه و نیایش وجود دارد که به وسیله آنها، روح تطهیر یافته و عروج می کند و یا هبوط کرده و به ورطه نابودی کشیده می شود. چنانچه این طریقه ها در زمانی صحیح و به شیوه ای مناسب، انجام شوند، موجب عروج می گردند و چنانچه آنها به شیوه ای ناصحیح و یا در زمانی نامناسب به کار گرفته شوند، موجب تباهی می گردند.

مراقبه باید به نیایش مرتبط باشد، همان گونه که جسم به روح مرتبط است. مراقبه باید پیشرو باشد و همانند یک نگهبان، روح را مراقب باشد.

در وهله نخست مراقبه، باید به جهاد باگناه پردازد و مانع ورود اندیشه های

1. Ibid, P. 155.

2. Ibid, P. 152-161.

شیطانی به روح گردد.

نیایش باید در پیّ مراقبه بیاید و بی‌درنگ تمام اندیشه‌های شیطانی، که مراقبه پیشتر با آنها به مبارزه پرداخته بود را نابود و محو گرداند، چرا که مراقبه به تنهایی قادر به نابودی تمام آنها نیست. در جهاد بر ضدّ اندیشه به واسطهّ مراقبه و نیایش، حیات و مرگ روح رقم می‌خورد. اگر به مدد مراقبه، نیایش را خالص نگه داریم، پیشرفت خواهیم کرد. و اگر برای خالص نگه داشتن نیایش، مراقبه نداشته باشیم و آن را بی‌دفاع رها کنیم، آن وقت، مغلوب اندیشه‌های بد شده و شکست خورده برجا می‌مانیم.

لذا در اینجا سه طریق مراقبه و نیایش وجود دارد که ما باید ویژگی‌های منحصر به فرد هر یک از آنها را برشماریم تا کسی که خواستار رستگاری است، بهترین آنها را برگزیند.

۱. طریق نخست توجّه و مراقبه و نیایش

ویژگی منحصر به فرد طریق نخست آن است که انسان باید همواره در حال نماز و دعا باشد و دستِ طلب و نگاهِ امیدوار و جان آرزومندش را معطوف آسمان کند و بکوشد تا افکار الهی را در جان خود پیروراند و در ضمیر و اندیشهّ خود، برکات و نعمات آسمانی، مراتب فرشتگان و مقام اولیاء اللّه را تصوّر کند تا روح و جان‌ش مشتاق آنها گردد و تمام آنچه را که از متون مقدّس و دینی آموخته، در جان خود محفوظ نگه دارد و هنگام ذکر و نیایش بر آنها متمرکز شود و گاهی نیز با اشک و زاری سعی نماید که روحش را به خداوند مشتاق و نزدیک نماید.

اما چنانچه انسان، تنها این روش نیایش را برگزیند، این اتفاق می‌افتد که سالک پس از مدّتی دچار عجب شده و بی‌آنکه متوجّه گردد در اعماق قلب خود، احساس غرور می‌کند و به غلط فکر می‌کند که هر آنچه که انجام می‌دهد به اراده

وخواست خداست و به واقع این امر خداست که به دست او انجام می‌شود، لذا همیشه از خدا می‌خواهد که او را در این حال سکون و تسلی، ثابت نگه دارد و حال آرامش را بر قلب او مستدام دارد، غافل از اینکه این نفس اوست که بر قلبش حکم می‌راند و اعمال او گرچه نیک است، مع هذا چون باعث ارضاء نفس لذت جوی اوست، برای او فضیلتی فراهم نمی‌آورد و او را به مقصد و مقصود نمی‌رساند. به بیان دیگر گرچه فرد، خود را کاملاً وقف اعتکاف و نیایش می‌کند ولی عُجب و غرور بر قلبش سایه افکنده و مانع از افاضه فیوضات الهی و تجلی حقایق خفیه بر قلب او می‌گردد.

اشکال دیگر این طریق، خطر حیرت و سرگردانی است. به بیان ساده‌تر، لذات مشروع دنیوی، مثل بوهای خوش، صداهای گوش‌نواز و چشم‌اندازهای زیبا، به راحتی می‌توانند باعث غفلت سالک از خداوند شوند و او را از سلوکش منحرف کنند و چه بسا، شیطان و اندیشه‌های شیطانی در هیئتی از نور بر او ظاهر شوند و او شیطان را فرشته الهی بیندارد و آنچه که شیطان با اغوا و فریب از او بخواهد، انجام دهد و گمان کند که فعل الهی را به اراده و دستور خداوند انجام می‌دهد. این افراد چنان خود شیفته و مغرور می‌گردند که از شنیدن پند برادران طریقتی خود نیز امتناع می‌ورزند و چه بسا در نهایت، کارهایی را انجام می‌دهند که کاملاً با دستورات و تعالیم خداوند نیز مغایر باشد. لذا برای انسان فهیم و مُدرک، آسیب‌ها و صدمات طریق نخست مراقبه و نیایش، پوشیده نیست.

۲. طریق دوم مراقبه و نیایش

در طریق دوم، فرد می‌کوشد تا ذهنش را از تمام محسوسات خالی و آن را تماماً متوجه خدا کند تا در میان مبطلات دنیا سرگردان نشود، و مراقب اعضاء و جوارح و حواس خود است تا از مخالفت با حق محفوظ بمانند. لذا به ذکر متوسل

می‌شود و می‌کوشد تا آن را با تلقظ صحیح ادا کند و بر معانی آن توجه کند و چنان در این امر سعی باشد که اگر اندیشه‌هایش مجذوب و محصور افکار شیطانی شدند، آنها را بار دیگر جمع و متوجه خداوند نماید. ویژگی ممتاز این روش این است که همه چیز در ذهن انسان صورت می‌گیرد. یعنی فکر علیه فکر می‌جنگد، افکار نیک مقابل افکار بد قرار می‌گیرند.

اشکال این طریق این است که در این مجاهده نفسانی، شخص هرگز با خودش به صلح و آرامش نمی‌رسد. مثل چنین شخصی، مثل جنگجویی است که با دشمنانش در تاریکی می‌جنگد، او در تاریکی صدای دشمن و نفس کشیدن‌های او را می‌شنود، اما هرگز نمی‌تواند او را دیده و تشخیص دهد. او در سر و ذهن خود به مبارزه می‌پردازد، غافل از اینکه افکار شیطانی و بیهوده در قلب و سینه انسان ایجاد می‌شوند. تاریکی، جان او را در هم پیچیده و طوفان‌کشنده‌ای اندیشه‌هایش را متلاطم می‌سازد و او حتی اگر بتواند با اندیشه نیک بر اندیشه شرّ فایق آید، اما همواره دچار تلاطم و ناخشنودی است. به علاوه، شخص ممکن است دچار غرور شده و علاوه بر خود، موجب گمراهی دیگر سالکان نیز شود به این معنی که خود را مرشد و راهنمای سالکان دیگر بیندارد، درحالی‌که او مانند کوری است که هدایت کوران دیگر را بر عهده گرفته است. پس کسی که به دنبال رستگاری ابدی و وصول به مسیح است، می‌داند که این طریق هم انسان را به مقصد نمی‌رساند و صدمات بی‌شماری بر انسان وارد می‌کند لذا اگرچه طریق دوم مراقبه و نیایش، از طریق اول بهتر است، همان‌طور که شب مهتابی از شب تاریک بدون ماه، اما موجب رستگاری انسان نمی‌گردد.

۳. طریق سوم مراقبه و نیایش

فی‌الواقع طریق سوم، طریقی شگفت‌انگیز است و توصیفش دشوار، زیرا نه

تنها فهم و درک آن مشکل است که حتی برای کسانی که به آن نپرداخته و آن را نیاز موده‌اند، غیرقابل باور است. این طریق که در روزگار ما به ندرت دیده می‌شود، طریق سرسپردگی به یک پیر و پدر معنوی است.

حُسنِ این روش این است که وقتی فرد، خود را کاملاً تسلیم پدر معنوی‌اش کند، یک بار و برای همیشه تمام نگرانی‌هایش را بر دوش پدر معنوی‌اش می‌گذارد و از تمامی آنها مبرا می‌گردد. سالک در این طریق با بی‌اعتنایی به علایق دنیوی، زمام اراده و قلب خود را، با علاقه و مصمّم، به مراد روحانی‌اش سپرده و قدم در راه سلوک می‌گذارد. در این طریق، سالک به اراده خودش زندگی و گذران معاش نمی‌کند، برای او دیگر تمام علایق دنیوی، مرده و دیگر چیزی موجب نگرانی و دل‌مشغولی او نمی‌شود، لذا تمام ترفندها و حقه‌هایی که شیطان برای اغواء او به کار می‌برد، همگی خنثی و راه ورود و نفوذ اندیشه‌های شیطانی به ذهن و مخیله او مسدود می‌شود به این ترتیب ذهن از تمام متعلقات و اندیشه‌ها آزاد شده و مجال کافی برای تحلیل و شناخت اندیشه‌های شیطانی را خواهد داشت، به طوری که به آسانی می‌تواند آنها را دفع کرده و با قلبی آرام و مطمئن به سوی خدا نیاز ببرد و وجودش را به تمامی تسلیم او کند و این در واقع آغاز یک زندگی حقیقتاً معنوی است.

طریقهٔ سوم با نگریستن به آسمان و بلندنمودن دست، چشم، جان و اندیشه به سوی آسمان شروع می‌شود، نه با مراقبت از اندیشه و حواس به کمک ذهن و یا معطوف کردن توجه و تمرکز ذهنی بر حملات سخت شیاطین. برای جوینده واقعی طریق حقیقت، این طریق با تسلیم و رضای محض قلبی آغاز می‌گردد، تسلیم محض به پدر معنوی، چنان‌که کاری را انجام نمی‌دهد، مگر با معرفت کامل در پیروی از اراده و خواست پیر معنوی و تسلیم محض به اراده خداوند، تا حدی

که خود را در محضر خدا می‌بیند و مؤمن است به اینکه خدا ناظر بر اعمال و اندیشه‌های اوست، و از آنجا که حضور در محضر خدا بدون معرفت یقینی و تسلیم و رضا امکان‌پذیر نیست، سالک باید سرسپردگی و معرفت یقینی خود را در سه حوزه حفظ نماید:

۱. در ارتباط با خدا

۲. در ارتباط با پدر روحانی

۳. در ارتباط با سایر انسان‌ها و سایر متعلقات و اشیاء زندگی دنیوی

آنچه که در ارتباط با خدا مطرح است حفظ معرفت حقیقی سالک به این امر است که پیوسته اعمالی را که مورد پسند و منظور خداوند است انجام دهد و از آنچه که خداوند نمی‌پسندد، احتراز نماید.

در ارتباط با پدر روحانی، سالک می‌بایست کاری را انجام دهد که پدر روحانی از او خواسته است و هیچ فعلی غیر از آنچه که او خواسته، اعم از نیک و بد، کم یا زیاد انجام ندهد و تنها با خواست و اراده او رهسپار شود.

در ارتباط با انسان‌های دیگر وظیفه معرفتی او این است که از اعمال و افعالی که سایر انسان‌ها انجام می‌دهند ولی در نظر او مانع سلوک و ترقی معنوی است، پرهیزد. و در مورد اشیاء، وظیفه او استفاده صحیح و به‌جا از آنهاست، نه بیشتر از حد نیاز خود و نه کمتر از آن.

در مجموع، سالک باید آگاه باشد که در هر فعلی که انجام می‌دهد در محضر خداست. پس باید مراقب و محافظ آدابی باشد که لازمه حضور در محضر الهی است. به این معنا که حاضر به خداوند، از جهت استیلائی ذکر حق بر قلب و وجود او باید به کلی از خلق و اشیاء غایب باشد و آنچه که انجام می‌دهد، جملگی برای حق باشد. با رعایت این آداب، سالک به حالت سکون و آرامش می‌رسد. در طی

این طریق، سالک باید همواره متوجه و مراقب قلب و احوال آن باشد. زیرا نیایش و ذکر از اعماق قلب برمی‌خیزد، نه ذهن؛ و ذهن باید در قلب ساکن گردد تا او نیز خدا را ببیند و خوشی و سعادت ابدی را بچشد که در این صورت ذهن هرگز میلی به ترک قلب نخواهد داشت، چنانکه پطرس حواری می‌گوید: «خیر برای ما در این جاست»^۱ و مراد از این جا قلب است.

پس سالک همیشه به اعماق قلب می‌نگرد و در حال سیر در اطوار و حالات آن است و این طریقه‌ای است که تنها برای کسانی که به مرتبه حضور رسیده‌اند قابل درک و اجراست. پولس قدیس به این مرتبه نظر داشت که می‌گوید: «چه کسی می‌تواند ما را از عشق مسیح جدا کند».

و عشق به مسیح در مرتبه حضور قرار دارد. پدران مقدّس فیلوکالیا از مسیح نقل می‌کنند که: در قلب انسان افکار پلید، قتل، زنا، فسق، دزدی، شهادت دروغ و کفرگویی پیدا می‌شود و تمامی اینها، چیزهایی هستند که آدمی را بی‌عفت می‌کنند.^۲ و به سفارش مسیح که می‌فرماید: «نخست درون ظرف را تطهیر کنید و پس از آن به بیرون آن پردازید.»^۳ به سالک امر می‌کند که ابتدا به قلب پرداخته و آن را از آلودگی‌ها بیالاید و از تمام کارهای معنوی، نخست به این امر مهم پردازد که از آن، فضیلت‌های بسیار حاصل می‌شود.

بسیاری از پدران فیلوکالیایی این امر را سکون قلب و برخی دیگر مراقبه می‌نامند و سفارش شده است «که اگر روح شریعت بر ضد تو برخاست، مکانت را ترک مکن». و مراد از مکان، قلب است.

۱. متی، ۱۷، آیه ۴.

۲. متی، ۱۵، آیه ۲۰.

۳. متی، ۲۳، آیه ۲۶.

و باز می‌گوید: «خوشا به حال مسکینان در روح».^۱ خوشا به حال آنانی که در اعماق قلبشان به عالمی رسیده‌اند که عاری از تمام اندیشه‌های دنیوی است و به مرتبه خلوص در قلب رسیده‌اند. اینها همان تائبانی هستند که با گریه و توبه، قلب را زنده نگه می‌دارند. با دل خدا را مشاهده می‌کنند و در روح مسکین‌اند و با عطوفت و تواضع و تحمل رنج به رستگاری دست می‌یابند و این نیل به سکون قلب از سه طریق امکان‌پذیر است:

۱. نخست رهایی از تمام اندیشه‌ها، نه فقط اندیشه‌های بد و شریر که حتی سالک باید اندیشه چیزهای خوب را هم نداشته باشد و به بیان دیگر باید از همه تعلقات دست بشوید.

۲. دوم معرفت و آگاهی، به این معنی که سالک در همه امور باید بیدار و آگاه باشد. اندیشه‌های شیطانی را از اراده خداوند تمیز دهد، تسلیم محض خدا باشد از دنیا و شهوات بیزار باشد و تمام توجه و مراقبه‌اش معطوف قلب باشد و ذهن را با تمام قوا در قلب متمرکز کند تا بدین ترتیب، جایی در قلب بیابد. پس از آن سالک شیرینی و حرارت فیض و لطف خدا را در قلبش می‌چشد و با تمسک و تکرار ذکر "عیسی" و یا "خداوند من عیسی مسیح بر من رحم آور" بر اندیشه‌های شر و شیطانی، فائق آید. یکی از پدران فیلوکالیایی می‌نویسد: «در اتاقت بنشین که این نیایش همه چیز را بر تو خواهد آموخت.»

۳. سرسپردگی و تسلیم به پیر و مرشد معنوی تا سالک به بیراهه و ضلالت نرود. سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که: چرا طریقه‌های اول و دوم مراقبه و نیایش نمی‌تواند انسان را به چنین مرتبه‌ای برساند؟ پاسخ این است که رسیدن به چنین مرتبه، مستلزم طی نمودن راهی صعب و

۱. متی، ۵، آیه ۳.

دشوار است که بدون تربیت و ارشاد یک پیر معنوی که آگاه به فراز و نشیب‌های راه است، غیرممکن می‌نماید، لذا تحت هدایت یک پیر، سالک باید از چهار مرتبه مهم عبور کند تا به قلّه سعادت دست یازد.

۱. مرتبه نخست آن است که سالک بکوشد تا با ذهنش شهوات و اندیشه‌های شیطانی را مهار کند.

۲. در مرتبه دوم باید به ذکر (ذکر لسانی) توسل جوید زیرا زمانی که شهوات آرام می‌گیرند، ذکر و نیایش، لذت بخش و شیرین می‌گردند و ذکر لسانی سالک را به خداوند نزدیک و از ماسوای او دور می‌کند.

۳. در مرتبه سوم، باید قلب و عقل او هماهنگ و با یکدیگر در صلح باشند یعنی با قلب و عقل خود به ذکر و نیایش پردازد (ذکر خفی) و ذکر با تمام وجود او ادا گردد.

۴. مرتبه چهارم، مرتبه پرداختن به مراقبه و توجه است.

در مرتبه نخست، سالک کم کردن و رام نمودن شهوات را می‌آموزد و این کار با مراقبه و محافظت از ذهن امکان می‌پذیرد. درست همان‌گونه که عیسی می‌فرماید: «اندیشه‌های شیطانی در پی آنند که انسان را بی‌عفت کنند».

زمانی که شهوات آرام گیرند، قلب به خدا متوجه می‌شود و خواهان اتصال و پیوستن به اوست و به‌همین منظور به ذکر و نیایش متوسل می‌شود و اوقات کثیر خود را به ذکر و نیایش سپری می‌کند. از این اشتیاق به ذکر، ذهن نیرو می‌گیرد و محافظ اندیشه‌هایی می‌شود که حول محور قلب می‌گردند و در پی ورود به آن هستند، پس تمام اندیشه‌ها به جز اندیشه و یاد خداوند را قلع و قمع می‌کنند. پس از اتمام این مراحل، اشراق و بیداری حاصل می‌شود. اما این، مرتبه پایانی نیست، چرا که هنوز نگرانی وجود دارد که شیطان، رام نشده و تلاش‌های دیگری برای

برآشفتن ذهن از طریق حواس و احساسات انسانی (نفسانی) انجام دهد، اما برای ذهن همیشه هوشیار، برقراری سکون و آرامش در قلب، امری مشکل نیست، چراکه برای سالکی که به این مرتبه رسیده است، قدرت شیطان تنها قادر به آشفتن سطح ذهن و قلب اوست نه اعماق آن.

اندر اسلام ایرانی

هانری کربن

زینب پودینه آقایی، دکتر رضا کوهکن

اهمیت و جایگاه والای آثار مهم و متعدّد هانری کربن (۱۹۰۳ - ۱۹۷۸)، شرق‌شناس و فیلسوف فرانسوی، بر اهل تحقیق پوشیده نیست. در بیان اهمیت پژوهش‌های کربن، به ذکر همین یک نکته اکتفا می‌کنیم که وی زمانی تحقیق دربارهٔ مکتب تشیع را در صدر تحقیقات اسلام‌شناسی قرار داد که شناخت غرب از اسلام بیشتر از طریق متون اهل سنت بود و شیعه غالباً به عنوان فرقه‌ای بدعت‌گزار و سیاسی معرفی می‌شد. با وجود موانع مختلف و از جمله اختلاف در زبان، هموطنان ما که بالذات دوستدار حکمت و خصوصاً میراث گرانبار حکمی و عرفانی ایران و اسلام هستند، کشش ویژه‌ای را به هانری کربن (که خود بارها به ایران دوستی متّهم شد) در نهاد خویش احساس می‌کنند. در ارزیابی توزیع جمعیت مخاطبان وبگاه انجمن دوستداران هانری و

استلا^۱ کربن (نشانی اینترنتی www.amiscorbin.com) که دو سال قبل در جلسه سالانه این انجمن انجام شد، مشخص گردید که نسخه فارسی این وبگاه، با همه نواقصی که دارد، بیشترین تعداد بازدیدکننده را - در بین زبان‌های فرانسه، فارسی، انگلیسی، ایتالیایی و اسپانیولی به خود اختصاص داده است و این، خود، از جمله نشانه‌های متعددی است که بیانگر توجه خاص فارسی‌زبانان به این اندیشمند است که سالیان سال مهمان معنوی ایرانیان بود. البته این علاقه و توجه بی دلیل هم نیست؛ در واقع کربن به زبان تحقیقاتی روز به کشف و بازشناسی میراث "زنده" خود ایرانیان پرداخت. روش پدیدارشناسانه او و نیز مجالست دائم با حاملان زنده میراث عرفانی تشیع نظیر علامه بزرگوار طباطبایی برای کربن این موقعیت را فراهم آورد که تبیین وی از حکمت ایرانی - شیعی همدلانه و شایسته عنوان کشف‌المحجوب باشد. در اینجا نه قصد ارائه کتاب‌شناسی هانری کربن و نه قصد احصای محدود ترجمه‌های فارسی آثار او را داریم، اما سزاوار است از اثر ارزشمند داریوش شایگان در معرفی اندیشه کربن^۲ و نیز از بزرگداشت یکصدمین سالگرد تولد کربن که در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در سال ۱۳۸۲ برگزار شد، به طور خاص یاد نماییم.^۳

۱. همسر هانری کربن که تا آخر عمر بار و یاور علمی او نیز بود و سهم وی در تحقیقات کربن چشمگیر است و حتی گاه در گفتگوهای علمی، جوانب مغلق اندیشه همسر را که با توضیحات خود کربن برای مخاطبان روشن نمی‌شد، برای آنان شرح می‌کرد. علاوه بر آنکه وی دستنوشته‌های کربن را ماشین‌نویسی می‌کرد و باعث می‌شد که بذره‌های اولیه به ثمر نشینند و کتب کربن تولد یابند، سهمی ویژه در تألیف اندر اسلام ایرانی دارد: استخراج نمایه تفصیلی و ارزشمندی که در پایان جلد چهارم قرار دارد، حاصل بیش از سه ماه تلاش مداوم وی است.

2. D. Shayegan, *Henry Corbin, la Topographie Spirituelle de l'Islam Iranien*, Editions de la différence, 1990.

ترجمه فارسی: داریوش شایگان، هانری کربن و آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر فرز انروز.

۳. مقالات همایش مذکور به چاپ رسیده است: شهرام پازوکی (گردآوری و تدوین)، زائر شرق، مجموعه مقالات

هانری کرین در اواخر حیات خویش، آنگاه که پس از یک عمر طلب و کاوش عاشقانه در فلسفه، عرفان و حکمت اسلامی به کمال رسیده بود، حاصل پژوهش‌های خود را در مجموعه‌ای چهارجلدی تحت عنوان اندر اسلام ایرانی، چشم‌اندازهای فلسفی و عرفانی منتشر کرد. تلاش برای ترجمه این اثر به زبان فارسی از همان دوران چاپ در قبل از انقلاب اسلامی آغاز شد و تاکنون نیز متخصصان مختلف و نهادهای متعدّد سعی در ترجمه آن کرده‌اند، اما متأسفانه همه این تلاش‌ها به دلایل مختلف با شکست مواجه شده است. مهم‌ترین این دلایل برخاسته از خصوصیات بالذات خود متن فرانسوی است. سبک نگارش نسبتاً دشوار کرین، استعمال فراوان واژه‌های لاتین و حتی گاه ابداع واژه‌های جدید فرانسوی برای انتقال معانی حکمی متون فارسی و عربی و نیز ارجاعات متعدّد - در منظری تطبیقی - به متون حکمی ایران باستان، یونان باستان، مسیحی و هر مسی از جمله دلایلی است که فهم آثار او را حتی برای خود فرانسوی‌ها دشوار کرده است. جلد اول این اثر که درباره تشیع است به عربی ترجمه شده و علاقمندان عربی‌دان می‌توانند با مطالعه آن به نتایج تحقیقات کرین در این زمینه پی‌برند.^۱ به علاوه متذکّر شویم که این اثر به بوسنیایی (هر چهار مجلد) و بلغاری (یک مجلد) نیز ترجمه شده است.

کرین در انتهای پیشگفتار خود بر این اثر، به اختصار، طرح کلی اندر اسلام ایرانی را ارائه می‌دهد و سپس در ابتدای هر مجلد چکیده آن مجلد و مجلدات

همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کرین، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵؛ همچنین مجموعه‌ای از ترجمه‌های انجام شده از آثار کرین در اثر زیر جمع شده است: محمّدامین شاهجویی (گردآوری و تدوین)، مقالات هانری کرین (مجموعه‌ای از مقالات به زبان فارسی)، تهران، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۴.

۱. هنری کوربان، عن الاسلام في ایران، مشاهد روحية و فلسفية، الجزء الأول التشيع الأثني عشری، نقله الى العربية و قدّم له و حقّق نصوصه: نواف الموسوی، دار النهار للنشر، بیروت، ۲۰۰۰.

پیشین را عرضه می‌کند. در اینجا ما ترجمه آن طرح کلی و نیز ترجمه چکیده مجلد اول و مجلد دوم را ارائه می‌کنیم.^۱ باشد که با مطالعه این چکیده‌ها، خوانندگان محترم به نمایی کلی از مطالب مجلد‌های یک و دوی اندر اسلام ایرانی دست یابند.

طرح کلی

از مجموع هفت دفتر که در چهار مجلد این اثر گرد آمده‌اند، دفتر اول (اولین مجلد) حاوی وجوه مبنایی شیعه امامی، یعنی شیعه دوازده امامی یا اثنی‌عشری است. در استخراج این مبانی به سرچشمه آنها یعنی احادیث امامان، نظر داشته‌ایم و در عین حال بازتاب و بسط این احادیث را نزد بزرگ‌ترین شارحان سخنان ائمه در عصر صفوی نشان داده‌ایم. در این کتاب شاهد فصول مشترک میان هرمنوتیک معنوی (یعنی تأویل) به کار گرفته شده در تشیع و در مسیحیت، و نیز مسائل مشترک در امام‌شناسی شیعی و مسیح‌شناسی خواهیم بود. دفتر دوم (دومین مجلد) تماماً به طرح "احیا" [ی حکمت ایران باستان] که مجموعه آثار سهروردی (قرن ششم هجری) متضمن آن است، می‌پردازد. فلسفه سهروردی فلسفه نور است که می‌بایست همچنان پژوهش‌های متعددی به بررسی تطبیقی و مقایسه آن با فلسفه نور قرون وسطایی غرب (فلسفه روبرت گروستست)^۲ اختصاص یابد. تمام دفتر سوم (در سومین مجلد) به معرفی تنی چند از بارزترین و مهم‌ترین شخصیت‌های مابعدالطبیعه تشیع و تصوف (حیدر آملی و سمنانی)

۱. شایان ذکر است که از مجلد اول این اثر سه گزیده به دست خانم مرسته همدانی به فارسی برگردانده شده است: الف) "پیش‌داوری‌هایی درباره تشیع"، عرفان ایران، ش ۱۱، صص ۵۵ - ۶۵.
ب) "تشیع و ایران"، عرفان ایران، ش ۲۷ و ۲۸، صص ۷۷ - ۸۶.
ج) "درک یک عالم معنوی" در همین شماره عرفان ایران.

اختصاص دارد. دفتر پنجم (در چهارمین مجلد) از طریق شناساندن چند شخصیت شامخ به معرّفی "مکتب اصفهان" می‌پردازد. دفتر ششم (در چهارمین مجلد) معنای مکتب شیخیه را بیان می‌کند. و سرانجام دفتر هفتم (در چهارمین مجلد) به طور کامل به امام دوازدهم اختصاص می‌یابد، از آن جهت که وی قطب و نقطه عطف شور و شعف شیعی است که در اندیشه فتوت یاجوانمردی اوج می‌گیرد. در این بخش ما شاهد مقارناتی میان این سنت با سنت‌های شهسواران (شوالیه‌ها) در غرب و نیز با سنت یوآخیمی خواهیم بود.

درواقع ما تعمّد داشته‌ایم که به‌وفور به بیان مقارنات و تطبیق‌ها اقدام کنیم. به این دلیل که خواسته و هدف ما در این کتاب این است که فرهنگ معنوی ایران بیش از این نمی‌بایست از "مدار فرهنگی" جهانی غایب باشد. آنچه که در اثر این غیبت از دست می‌دهیم خود به خود از صفحاتی که پیش رو داریم، نمایان خواهد گشت. اما بی‌پرده بگوییم که کاری شاق و طاقت‌فرسا به انجام رسیده است: تسلط بر متون [حکمی ایرانی] و تبخّر در واژگان تخصصی برای انتقال این علوم در قالب زبان‌های غربی جز با عمری تلاش بی‌وقفه حاصل نمی‌شود. و البته حاصل تحقیقات بنده در مقایسه با آنچه که باید در آینده صورت پذیرد بسیار اندک است.

و در پایان نکته‌ای را به مخاطبانمان که قصد دارند ما را تا انتهای دفتر هفتم همراهی کنند، گوشزد کنیم. آنان را دعوت می‌کنیم که زائر زیارتگاه‌های ایرانی باشند. اینها زیارتگاه‌های جان آدمی هستند و در عین حال ماجراجویی عظیم "روح" را طلب می‌کنند^۱. ماجراجویی تمام کسانی که شوق "منازل هفتگانه" را در سر دارند، همان‌ها که دعوت گشته‌اند تا آن [زیارتگاه‌ها] را بناکنند.

1. Espirit

چکیده دفتر اول^۱

عالم اسلام واحدی همگن نیست و نشاید که مفهوم دینی جهان اسلام را با مفهوم سیاسی عالم عربی یکی دانست. اسلامی ایرانی وجود دارد همان طور که اسلامی ترک، هندی، اندونزیایی، مالزیایی و... وجود دارد. با آنکه آثار بسیاری در زمینه شناخت آثار باستانی و هنرهای ایران قبل و بعد اسلام در دسترس علاقه‌مندان است، متأسفانه به‌ندرت بتوان کتابی یافت که به سؤال پرسشگر کنجکا و پیرامون "محترک‌های" وجدان ایرانی که نقش آفرین آن صور است، پاسخ دهد.

در اندرون جامعه اسلامی، عالم ایرانی از همان آغاز مشتمل بر مجموعه‌ای واجد گرایش‌ها و مشخصه‌های خاص خود بوده است و تنها با ملاحظه این نکته که عالم معنوی ایرانی، قبل و بعد از اسلام، کلی یکپارچه را تشکیل می‌داده است، می‌توان آن ممیزات ویژه را شناخت. ایران اسلامی، به‌نحو اتم، زادگاه بزرگ‌ترین فیلسوفان و عارفان اسلام بوده است. در نزد اینان، اندیشه نظری با ثمره و نتایج عملی آن پیوندی ناگسستنی دارد. اما نه در خصوص آنچه که ما امروزه محیط اجتماعی می‌نامیم، بلکه در خصوص آن کلیت عینی که انسان آن را از جوهره [وجود] خویش تغذیه می‌کند و در ورای مرزهای زندگی دنیوی قرار دارد، یعنی عالم معنوی انسان.

با پای‌بندی به چنین موضعی است که مؤلف، اثر کنونی را در هفت دفتر و در چهار مجلد تدوین نموده است. اندر اسلام ایرانی حاصل بیش از بیست سال پژوهش وی، در خود ایران، در کتابخانه‌ها و نیز در پرتو صمیمیت دوستان

1. Arguments du livre I, t. 1, PP.XXVII-XXIX

ایرانی است که با اشتغال به تدریس در پاریس و تهران گره خورده است. مطلوب وی اساساً آن بوده است که با منهای پدیدارشناختی ره پوید، بی آنکه به یک مکتب خاص پدیدارشناسی وابسته باشد. در نگاه وی، محقق می‌بایست به دیدار امر دینی به گونه‌ای رود که موضوع دینی بر او همان‌گونه رخ نماید که بر آنان [مؤمنان، عارفان، حکیمان که این رخداد را درک کرده‌اند] رخ نموده است. به همین جهت است که ما عنوان فرعی، اما اساسی، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی^۱ را برای کتاب برگزیده‌ایم. هر آن‌کس که از چشم‌انداز (aspect)^۲ سخن به میان آرد، حضور بیننده^۳ را مفروض گرفته است. و اما در اینجا، بیننده، یعنی پدیدارشناس، می‌بایست بر خوان ضیافت معنوی آنانی نشیند که موضوع دینی بر آنان رخ می‌نماید و به همراه آنان بار مسؤولیت آن را بر دوش کشد. در نتیجه، هرگونه ملاحظات تاریخی نسبت به این موضوع امری درونی محسوب می‌شود، بی آنکه از بیرون بر آن مقولاتی بیگانه، ملاحظاتی دیالکتیکی، یا مواردی دیگر تحمیل شود. با در نظر گرفتن همین شرط است که به لحاظ همزمانی،^۴ مقارنات متعددی که مؤلف در جای جای کتاب بدان اشاره می‌کند ممکن می‌گردد، زیرا این مقارنات صرفاً صور مختلف موضوع واحدی هستند.

دو مجلد اول و دوم این کتاب دربرگیرنده دفترهای یک و دوی این مجموعه

1. Aspects Spirituels et Philosophiques

۲. مشتق از کلمه لاتین a(d)spectus به معنی "نظر"، "نگاه" و نیز "موردنظر و توجه قرار گرفته"، وجه و صورت می‌باشد. به این ترتیب، عنوان فرعی Aspects Spirituels et Philosophiques را می‌توان به صورت‌های زیر ترجمه کرد: تماشاگه‌های معنوی و فلسفی یا منظرهای معنوی یا فلسفی یا چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی یا جوه معنوی و فلسفی. از آنجا که خود کربن به وجه اشتقاق اصطلاحات اهمیت ویژه می‌دهد، ترجمه‌ای مناسب‌تر است که درونمایه واژه aspect را که نگاه و نگریستن است بتواند بهتر انتقال دهد. در نتیجه، ما سه مورد اول را ترجیح می‌دهیم و در این میان سومی را موقتاً برگزیده‌ایم.

3. Spectateur

4. Synchroniquement

است.

دفتر اول در پی آن است که برخی چشم‌اندازهای اساسی شیعه امامی، یا اثنی‌عشری، را که از همان آغاز در ایران عمیقاً ریشه دوانید و از قرن دهم هجری به صورت مذهب رسمی درآمد، معرفی کند. مؤلف به استخراج و تحلیل این چشم‌اندازها بر مبنای امری پرداخته است که قبلاً پیشنهاد داده است که نام "پدیده کتاب مقدس" بر آن نهاده شود، و این "پدیده" بدان‌گونه مدنظر مؤلف بوده است که بر کسانی که قرآن تحت عنوان اهل الکتاب (مشمول بر اسلام، مسیحیت و یهودیت) آنها را می‌خوانند، رخ می‌نماید. در هر یک از شاخه‌های سنت ابراهیمی، مفسرین کتاب مقدس و قرآن با مسائل مشابه مواجه شده و خود را در مقابل تکالیف و رسالت‌های مشابه یافته‌اند: ایشان جملگی در پی دریافت معنای حقیقی کتاب وحی بوده‌اند. جستجوی معنای حقیقی - یعنی معنای معنوی نهان در وای حجاب الفاظ - کتاب مقدس یا قرآن باعث شده است که شیوه‌های مشابه در هر یک از این ادیان برای کشف معنای باطنی، یعنی درونی وحی بسط یابد. "پدیده کتاب مقدس" ریشه و پایه هرمنوتیک، یعنی دریافت، می‌باشد. احتمالاً مفسرانی که به تفسیر باطنی قرآن و کتاب مقدس دست یازیده‌اند، هنوز مطالب بسیار برای آموختن به فلاسفه‌ای دارند که در روزگار کنونی مشغولیت ذهنی اصلی آنان درست همین بحث هرمنوتیک است.

اصطلاح معمول جهت اشاره به تفسیر باطنی قرآن واژه تأویل است که به معنی "بازگرداندن" چیزی به اول خودش، اصل آن، به صورت نخستینش، می‌باشد. اعتقاد به خدایی که ذات او ناشناختنی است، فهم و ادراک، بدان واصل نتواند شد و به هیچ نامی آن را نتوان خواند [لا اسم له و لا اسم و لا خبر عنه]، و در عین حال اعتقاد به تجلی خداوند در مظاهر ملکوتی چهارده ذات قدسی نوری که

بر روی زمین در قالب چهارده معصوم (پیامبر، فاطمه و دوازده امام) ظهور یافته‌اند، محورهای اصلی مابعدالطبیعه شیعی را تشکیل می‌دهد. معنای باطنی که تأویل شیعی از الفاظ قرآن استخراج می‌کند، اساساً به این مجموعه متشکل از چهارده وجود قدسی تعلق دارد و به واسطه همین امر پرتوی بر پیامبرشناسی خاص شیعیان می‌افکند. نتیجه آن است که تشیع از اینکه آینده خویش را در پشت سر خود داشته باشد امتناع می‌ورزد. برخلاف دیدگاه اسلام سنتی که حائز اکثریت است و معتقد است که پس از رسالت آخرین پیامبر، دیگر نشاید که بشریت انتظار امری نوکشد، تشیع دریچه آینده را گشوده نگه داشته است و اعتقاد دارد که حتی پس از "خاتم الانبیا" امری باقی است که سزده که بشر در انتظار آن به سر برد؛ کشف معنای روحانی وحی که پیامبران بزرگ آورده‌اند. چنین رسالت تأویلی (هرمنوتیکی) بود که ائمه اطهار به دوش گرفتند و به تعلیم آن پرداختند؛ حاصل تعالیم آنان بالغ بر چندین مجلد است. اما تنها در آخر زمان ماست که این فهم و درک معنوی به اوج و کمال خود می‌رسد، در آن هنگام که امام دوازدهم، قطب عالم که هم‌اکنون در غیبت است، ظهور نماید.

بدین ترتیب، این هرمنوتیک واجد دریافتی ویژه از زمانمندی است که در قالب دوره‌بندی تاریخ جلوه گر می‌شود: پس از دوره رسالت پیامبر، دوره تعلیم معنوی فرا می‌رسد. در همین موضع، پیامبرشناسی شیعی با آمال جنبش یوآخیمی^۱ در غرب که به اعلان دوره فرمانروایی روح القدس پرداخت قرابت می‌یابد. اما این دوره‌بندی در واقع به ماورای تاریخ تعلق دارد، زیرا ساحت اساساً آخرت‌شناختی آن، تاریخ را در هم می‌شکند.

امام‌شناسی نیز، همچون هرمنوتیک، به نوبه خود اندیشمندان شیعی را با

1. Mouvement Joachimite

مسائلی مشابه آن مسائل که مسیح‌شناسی برای اندیشمندان مسیحی پدید آورده بود مواجه نمود. اما اندیشمندان شیعی همواره تمایل داشته‌اند که در حلّ این مسائل راه‌هایی ارائه دهند که در جانب طرد شده از سوی مسیح‌شناسی رسمی قرار دارد. شاید به همین دلیل است که عرفان شیعی از هرگونه دین‌زدایی در عرصه مهدویت اجتماعی^۱ درامان مانده است.

مابعدالطبیعه شیعی و معنویت شیعی هر یک جوهر دیگری است. برپایه اطلاعاتی که منحصرأ از اسلام سُنی اکثری حاصل آمده است، مدّت بس مدیدی است که به یکی دانستن تصوّف و اسلام معنوی حکم شده است. اما به واقع معنویت شیعی از حدود تصوّف فراتر می‌رود. جای هیچ شک نیست که طریقت‌های صوفی شیعی وجود دارد و شجره‌نامه اکثر طریقت‌ها به یکی از امامان وصل می‌شود. و لکن باطن‌گرایی شیعی، فی‌نفسه، بر طریقت واقع است، بی‌آنکه لازم باشد به طریقت‌های صوفی درآید. بر قلّه طورسینای عرفانی، معرفت امام به‌مثابه راهبر فردی، فرد اهل باطن را به معرفت نفس خویشتن رهنمون می‌شود.

چکیده دفتر دوم^۲

کلّ دفتر دوم به یکی دیگر از چشم‌اندازهای اساسی و شاخص فلسفه و معنویت اسلام ایرانی اختصاص یافته است، چشم‌اندازی که با تشیع شمار زیادی از اندیشمندان ایرانی هم‌نواپی تام دارد. اصطلاح اشراق که به برآمدن آفتاب^۳

1. Messianisme social

2. Arguments du livre II, t. II, PP.III-V.

3. Aurora consurgens

“شروق” شمس دلالت دارد، به بهترین نحو این چشم‌انداز را نمایان می‌سازد. به همان صورت که فلسفه اشراق، از آنجا که “حکمت” نوری است، حکمت “مشرقی” است، اشراقیان فیلسوفان “مشرقی” به معنای مابعدالطبیعی واژه “مشرق” هستند. اینان غالباً در تقابل با مشائیان اسلام “افلاطونیان” اسلام خوانده شده‌اند. در این میان، عزم دلیرانه اندیشمندی جوان و نابغه از اهالی شمال غرب ایران خاستگاه “افلاطونیان ایران” است؛ این بزرگمرد کسی غیر از شهاب‌الدین یحیی سهروردی نیست که در سال ۵۸۷ هجری در سنّ سی و شش سالگی در شهر حلب سوریه شهید راه آرمان خویش شد. آثار وی به روشنی پرده از نیت او برمی‌دارد: احیای حکمت ایران باستان، فلسفه نور و ظلمت؛ و به عبارتی بازگرداندن مغان یونانی مآب شده به میهن و البته به ایران اسلامی، امری که سهروردی با استمداد از تاویل – تاویلی که مایه‌های آن را خود معنویت اسلامی در اختیار وی نهاده بود – محقق نمود.

آثار سهروردی اندیشمند ایرانی، حدود سه قرن قبل از ژمیست پلِتون، فیلسوف بزرگ بیزانسی، میان اسامی افلاطون و زرتشت، به منزله منادیان سنت واحد “اشراقی” که هرمس، پدر حکما سرچشمه آن است، پیوند برقرار نمود. مثل افلاطونی بر پایه تعابیر فرشته‌شناسی زرتشتی تفسیر شده‌اند. هرمنوتیک وجود پاسخ‌گوی نیاز به عالم سوم است که فلسفه‌های مبتنی بر [صرف مفاهیم] از بنای هستی‌شناسی متناسب با آن عاجز بوده‌اند: در میان دو عالم عقل و حس، عالم مثال که عالمی کاملاً واقعی و نه خیالی^۱ است قرار دارد. و لکن فیلسوفان ظاهرگرای ما در حصار همین عالم خیالی محصور مانده‌اند و ما [برای جلوگیری از خلط] این عالم سوم را با اصطلاح [نوساخته] [Imaginal] [یعنی مثالی] نشان می‌دهیم.

1. Imaginaire

سهروردی آگاهانه، بر مبنای هستی‌شناسی این "عالم سوم"، پایه‌های استوار تبیین واقعیت عینی وحی‌های منزل بر انبیا، کشف و شهودهای عارفان و واقعه‌های انکشاف را بنا کرد، و این نحوه تبیین در قرون متمادی پس از او در اندیشه ایرانی حضور دارد.

حائز اهمیت است که این مابعدالطبیعی نور اصل نخستین نور را همان چیزی می‌داند که حکمت زرتشتی آن را خورنه، "نور جلال"، می‌خواند و از همین اصل نخستین است که نظام سلسله مراتبی فرشتگان مقرب منبعث می‌شود، ساختار این نظام نشانگر امتزاج میان فرشته‌شناسی زرتشتی و نظام سلسله مراتبی ذوات آسمانی مکتب نوافلاطونی پروکلوس (بروقلس) می‌باشد. خورنه به منزله یک بُنمایه^۱ ظن‌های زوال نیافتنی و نیز تبعات پایان‌نیافتنی عرضه می‌دارد. تحقیقات پیشین قرابت صورِ ظهورِ خورنه و صورِ ظهورِ گِرآل مقدس^۲ در سنت‌های غربی ما را نشان داده است. بدین ترتیب بُنمایه گِرآل، جام جهان‌نما، در حماسه پهلوانی ایران باستان وجود دارد و در آثار سهروردی نیز حضور دارد و نماینده گذر از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی است که خود امری اساسی در تاریخ فرهنگی ایران است. این گذر در دایره‌ای از قصص کوتاه رازورانه که تقریباً همه آنها به فارسی نگاشته شده است، بروز می‌یابد. غنای رمزی این حکایات به سهروردی مجال آن را داده است که مخاطب خود را تا نهایت نقطه مطلوب خویش رهنمون شود، امری که در قالب این رسائل کوتاه بس نکوتر محقق گشته است تا در کتب حجیم و نظام‌مند وی. مؤلف [یعنی کربن] الحاح ویژه‌ای بر دو مورد از این حکایات عرفانی دارد که از آن میان یکی [عقل سرخ]

1. motif (محرک، داعی)

2. Saint Graal

در راستای اشعار حماسی عرفانی ایرانی و دیگری [غربت غربی] در راستای اشعار حماسی عرفانی عام قرار می‌گیرد.

سنت "اشراقی" سهروردی در ایران تا به امروز پویا است و در هند نیز در دوره اصلاحات مذهبی شاه اکبر تأثیری عظیم برجای گذاشت.

بدین ترتیب، دو دفتر اول اثر حاضر دو چشم‌انداز اساسی عرفان (گنوس) اسلامی را، بدان‌گونه که روح اسلام ایرانی آن را شکل داده است، به‌نمایش می‌گذارد. در زمانی که دستاوردهای بدیع سال‌های اخیر جهشی تازه را در مطالعات در زمینه عرفان، خواه در حوزه گنوستیسیسم باستان‌خواه در حوزه عرفان یهودی، پدید آورده است، این پژوهش‌ها درست به موقع روی می‌نمایند.

تجلیات معنویت اسلامی

(سلسله‌های صوفیه در اسلام)

سید حسین نصر

فاطمه شاه‌حسینی

مجموعه معنویت در جهان: تاریخ دانشنامه‌ای جستجوی دینی^۱ با عنوان فرعی "دانشنامه معنویت جهانی" عرفان و حکمت معنوی نوع انسان را از نظر تاریخی شرح می‌دهد. این مجموعه که شامل ۲۵ جلد است و چاپ آن از سال ۱۹۹۱ آغاز شده است، زیر نظر گروهی از اساتید متخصص در ادیان مختلف جهان هم‌چون میرچا الیاده، سید حسین نصر، استیون کتزر، جاکوب نیدلمان، آنه‌ماری شیمل و هیوستون اسمیت تألیف شده است.

مطالب موجود در برخی از مجلدات این مجموعه، دربرگیرنده سنن معنوی اقوام باستانی آسیا، اروپا، آفریقا، اقیانوسیه و آمریکای شمالی و جنوبی است؛ و دیگر مجلدات به سنن هندو، بودایی، تائویی، کنفوسیوسی، یهودی، مسیحی،

1. *World Spirituality: an Encyclopedic History of the Religious Quest.*

اسلامی؛ و به آیین جین، سیک و زرتشتی؛ و به آیین مصریان، سومری‌ها، یونانیان و رومیان باستان که در حال حاضر دیگر موجود نیستند، اختصاص یافته است. در این مجموعه به مکاتب نوین و مکاتب غیردینی (سکولار) نیز پرداخته شده است.

دو مجلد از این مجموعه - مجلدات نوزدهم و بیستم - تحت عناوین بنیادهای معنویت اسلامی^۱ و تجلیات معنویت اسلامی^۲ باگردآوری و تدوین دکتر حسین نصر - متفکر و فیلسوف برجسته جهان اسلام که در حال حاضر صاحب کرسی مطالعات اسلامی دانشگاه جورج واشنگتن است - به رشته تحریر درآمده و در سال ۱۹۹۷ منتشر شده است. در این دو مجلد معنویت اسلامی در تمامی ابعادش به تصویر درآمده است. بخش اعظم مطالب در جلد بیستم این مجموعه - تجلیات معنویت اسلامی - که در این مختصر به معرفی آن پرداخته شده است، دربرگیرنده موضوعاتی درباره تصوف، سلسله‌های صوفیه، تعالیم، اعمال، آثار و تأثیر این سلسله‌ها است و مقام معنوی ممتاز سلسله‌های صوفیه و اهمیت معنوی تعالیم ایشان را در عالم اسلام نشان می‌دهد.

این مجلد از سه بخش تشکیل شده است: بخش اول با مقدمه‌ای از دکتر نصر آغاز می‌شود؛ او در این مقدمه درباره معنویت اسلامی، دوره آغازین تصوف و دلایل ظهور سلسله‌های صوفیه سخن می‌گوید. در فصل‌های بعدی این قسمت به ترتیب درباره سلسله‌های صوفیه ذیل بحث می‌شود:

در فصل اول خالق احمد نظامی درباره سلسله قادریه منسوب به شیخ عبدالقادر جیلانی و درباره زندگی، تعالیم و عقاید حکمی و عرفانی وی مطالبی

1. Islamic spirituality:foundations
2. Islamic spirituality:manifestations

می‌نویسد و آثارش را معرفی می‌کند.

ویکتور دُئر در فصل دوم، زندگی شیخ ابوالحسن شاذلی مؤسس سلسله شاذلیه، و تصوّف در شمال آفریقا را مطرح می‌کند. او پس از اشاره به نیایش‌ها و شیوه‌های معنوی و عرفانی بجا مانده از وی، به معرفی خلفای شاذلیه و رابطه میان سلسله شاذلیه و مذاهب اشعری و مالکی و استقرار این سلسله در شمال آفریقای مالکی مذهب می‌پردازد و مقاله خود را با بحث درباره مکتب مرابطیون و احیای شاذلیه در قرن سیزدهم و چهاردهم هجری / نوزدهم و بیستم میلادی در شمال آفریقا و سرزمین‌های شرق اسلام به پایان می‌برد.

در فصل سوم، ویلیام چیتیک شرحی از زندگی، عقاید و آراء و آثار ابن عربی را ارائه می‌دهد و درباره تعالیم وی درباره اسمای الهی، وحدت، کثرت و انسان کامل به بحث می‌پردازد.

در فصل بعد محمد عیسی ولی، از سلسله کبرویه سخن می‌گوید. او زندگی، افکار و اندیشه‌های مؤسس سلسله، نجم‌الدین کبری را شرح می‌دهد و درباره تعالیم ویژه وی در خصوص ادراک شهودی و مفهوم معنوی جلوه‌های نور بحث می‌کند و پس از معرفی برخی از شخصیت‌های بزرگ سلسله، اهمیت این سلسله را در جهان تسنن و تشیع و تأثیر گسترده آن را در شبه‌قاره هند (به ویژه کشمیر) و آسیای مرکزی مطرح می‌کند.

فصل پنجم به جلال‌الدین مولانا اختصاص دارد. ویلیام چیتیک در این فصل از زندگی مولانا و برخورد وی با شمس تبریزی سخن می‌گوید و منابع شعر و عقاید او و ارتباطش با ابن عربی را مورد بحث قرار می‌دهد.

در بخش بعد سید اطهر عباس رضوی، در مقاله خویش به سلسله چشتیه می‌پردازد. در ایران کمتر کسی است که با این طریقه آشنایی داشته باشد. مؤلف

پس از آنکه به طور مختصر، زندگی مؤسس سلسله و برخی از خلفای وی را مطرح می‌کند، درباره اشاعه چشمگیر آن در هند و نقش آن در گسترش اسلام بحث می‌کند و سپس به ادبیات چشتیه، آداب معنوی، اخلاق اجتماعی، آیین عبادی و اهمیت و تأثیر سلسله در هند می‌پردازد.

دکتر جواد نوربخش در فصل هفتم این کتاب، ابتدا درباره بنیانگذار سلسله نعمت‌اللهیه و سید معصوم‌علیشاه صحبت می‌کند و پس از آن، تاریخ متأخر این سلسله را شرح می‌دهد. بخش دیگر این فصل که توسط مریدان دکتر نوربخش تهیه شده است، درباره اشاعه آن در غرب و توصیف شیوه‌های مراقبه و آداب معنوی این طریقه می‌باشد.

در فصل بعد، خالق احمد نظامی به سلسله نقشبندیه می‌پردازد و ویژگی‌های کلی سلسله، خلفای مهم مؤسس، نقش آنها در اشاعه سلسله در آسیای مرکزی و هند را مطرح می‌کند و با اشاره به اهمیت نقشبندیه در قلمرو سیاست به‌عنوان محور اصلی مقاومت مسلمانان علیه انگلیسی‌ها و فعالیت سلسله در ترکیه و نواحی مسلمان‌نشین روسیه و گسترش سلسله در سال‌های اخیر در غرب، مقاله خود را به پایان می‌رساند.

نویسنده بخش بعد، عبدالله شلیفر است که درباره تصوف در خاور عربی، به‌ویژه در مصر و از سلسله‌های بدوئه و رفاعیه و شاخه‌های آنها بحث می‌کند. او از ارتباط دانشگاه الازهر با تصوف و سازگاری‌ای که عمدتاً میان علما و صوفیان در آن سرزمین وجود داشته است، سخن می‌گوید و در خاتمه به شرح حال برخی از شخصیت‌هایی که تصوف را زنده نگه داشته‌اند می‌پردازد.

مقاله بعد را تحت عنوان "تصوف و معنویت در ایران" دکتر سید حسین نصر نوشته است؛ او در این مقاله به چگونگی گسترش تصوف در ایران از نخستین

قرن‌های تاریخ اسلام اشاره می‌کند و تاریخ اخیر تصوف در ایران و دلایل افول آن در دوره صفویه را شرح می‌دهد و در انتها درباره قلندران، اویسی‌ها و اهل حق و احیای تصوف در طی این قرن به بحث می‌پردازد.

در فصل بعد، آنه‌ماری شیمیل از تصوف و زندگی معنوی در ترکیه و تأثیر آن بر فرهنگ و به‌ویژه ادبیات ترکی و همچنین از تأثیر مولانا بر زندگی معنوی مردم سخن می‌گوید و درباره سلسله بکتاشیه و ادبیات آن بحث می‌کند. در انتهای همین فصل، شمس فریدلندر سلسله خلوتیه را معرفی می‌کند که در حال حاضر در آمریکا و اروپا انتشار یافته است.

در فصل دیگر این کتاب، سید اطهر عباس رضوی به بحث درباره تصوف در هند می‌پردازد و سلسله‌هایی نظیر کازرونیه، سهروردیه، کبرویه و شطاریه و قلندرها و مجذوب‌ها را مطرح می‌کند و از اهمیت شعر صوفیه به زبان‌های محلی هند سخن می‌گوید.

نویسنده بخش بعد، عثمان بکر است که در مقاله خویش، نقش تصوف را در اسلامی‌کردن مجمع‌الجزایر مالزی - اندونزی و شکل‌گیری زبان مالزیایی به‌عنوان زبان اصلی اسلامی را بررسی می‌کند و ویژگی‌های تصوف و اوراد و اذکار سلسله‌های مالزیایی را مطرح می‌کند و درباره تأثیر تصوف بر فرهنگ مردم مالزی بحث می‌کند.

در فصل بعد، عبدالرحمان ابراهیم‌دئی^۱ نقش تصوف در اشاعه اسلام در قاره آفریقا و ساختار و فعالیت‌های سلسله‌های صوفیه در آن منطقه را مطرح می‌کند و به‌گسترش سلسله‌های مهمی نظیر قادریه و رفاعیه در شرق و غرب آفریقا و توسعه چشمگیر سلسله تیجانیته در بسیاری از بخش‌های غرب آفریقا اشاره

1. Abdul-Rahman Ibrahim Doi

می‌کند.

دکتر نصر در آخرین فصل این بخش، دربارهٔ ریشهٔ فتوت، فضایل مروّت و شجاعت مرتبط با آن، تاریخ فتوت از نخستین ایام تا توسعهٔ اخیرش در ایران و بعد در خاور عربی و ترکیه بحث می‌کند و به بررسی محتوای فتوت‌نامه‌ها و هدف از فتوت و رابطه‌اش با اصناف و مشاغل گوناگون می‌پردازد و مقاله‌اش را با عالی‌ترین معنای فتوت که در آثار مولانا و ابن عربی مطرح شده است، به پایان می‌برد.

در بخش دوم این کتاب، به‌طور مختصر آثار ادبی مهم جهان اسلام مطرح می‌شود. صفا عبدالعزیز خلوصی^۱ با اشاره به چهارگروه آثار ادبی در سنت ادبی اعراب، به ویژگی‌های آنها می‌پردازد و دربارهٔ اهمیت "ادب اللطف" یا آثاری که به شهادت امام حسین (ع) در کربلا و شعر صوفیه مربوط است، بحث می‌کند.

عنوان قسمت دوم این بخش "ادبیات فارسی" است که در آن سید حسین نصر و جلال متینی در حین بررسی آثار ادبی فارسی؛ ادبیات دینی و عرفانی را مورد توجه قرار می‌دهند و با اشاره به شعر مذهبی به‌ویژه شعر شیعیان در دورهٔ صفویّه، به تحولات بعدی شعر فارسی صوفیّه پس از جامی می‌پردازند و پس از آن با بحثی دربارهٔ ادبیات فارسی صوفیه در هند و ادبیات صوفیه به سایر زبان‌های ایرانی نظیر کردی و زبان بلوچی، مقالهٔ خویش را به پایان می‌رسانند.

در قسمت بعد با عنوان "ادبیات ترکی"، گونول ای. تکین^۲ با اشاره به دو عامل مهم جنبهٔ صوری اسلام و تصوّف در خلق آثار ادبی دینی و عرفانی، دربارهٔ ادبیات ترکی بحث می‌کند و سپس به شعر صوفیه سنتی متأخر و شعر ملامی

1. Safa Abdul Aziz Khulusi

2. G.nül A. Tekin

حمزروی و علوی بکتاشی می‌پردازد و از کاربرد الگوهای شعر فارسی توسط برخی از شعرای ترک و بازگشت صرف به صور خیال و قالب (شعر) آناتولی و ترکی سخن می‌گوید.

آنه ماری شیمل در مقاله‌ای با عنوان "معنویت هندی اسلامی و ادبیات" درباره آثار ادبی اسلامی شبه‌قاره هند بحث می‌کند و در بحث خویش به تأثیر حلاج و مولانا و اهمیت آثار ادبی چشتیه و تأثیر تصوّف برگسترش ادبیات در این شبه‌قاره می‌پردازد.

قسمت بعد این فصل، درباره ادبیات مالی است که در آن بهار دین احمد در بحث از ادبیات مالزی، اهمیت ترجمه‌های آثار کلاسیک صوفیه از زبان عربی و فارسی به مالزیایی، انتشار داستان‌های مربوط به زندگی حضرت محمد (ص) و وقایع اولیه تاریخ اسلام را مطرح می‌کند و با پرداختن به شخصیت‌های مهم ادبیات صوفیه مالزی از جمله، امیر حمزه اندونزیایی، به برخی از ویژگی‌های تصوّف مالزی و تأثیر شخصیت‌های مهم بر حیات فکری و معنوی مالزی اشاره می‌کند.

در آخرین فصل بخش دوم، جان ناپرت^۱ مقاله خویش را درباره آثار ادبی مسلمانان آفریقا، با مطرح کردن مشکلات موجود در بررسی این مبحث و مسأله الفبا و آثار ادبی نوشتاری و شفاهی آغاز می‌کند. او به اختصار به بررسی زبان‌های بربری، هراری، فلانی، سواحیلی و چند زبان دیگر می‌پردازد و مطرح می‌کند که آثار ادبی این سرزمین با این که سرشار از زهد اسلامی هستند، مشخصه آفریقایی خود را نیز حفظ کرده‌اند.

بخش سوم و نهایی این کتاب با عنوان پیام معنوی اندیشه و هنر اسلامی است

1. Jan Knappert

که به بازتاب‌ها و تجلیات معنویت اسلامی پرداخته می‌شود. این بخش دارای چهار فصل به این شرح است:

سید حسین نصر دربارهٔ مکاتب مهم کلامی، به‌ویژه معتزله و اشاعره و تاریخچه و تعالیم ایشان بحث می‌کند و مکاتب فلسفی نظیر مشائین متقدم، فلاسفه اسپانیایی، پیروان مکتب اشراق و شخصیت‌هایی چون ملاصدرا و شاه ولی‌الله دهلوی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

جین کانتینز^۱ علم جفر یا علم حروف را مورد بررسی قرار می‌دهد و دربارهٔ حروف مقطعه قرآن کریم سخن می‌گوید و دربارهٔ نمادهای کیهان‌شناختی آنها و ارتباطشان با توانایی بشری بحث می‌کند. او پس از توضیحی مختصر دربارهٔ نمادپردازی و معنای حکمی حروف اسم اعظم الهی – یعنی الله – و ارتباطش با شهادتین، به سایر علوم خفیه، به‌ویژه کیمیا و اهمیت معنوی و کیهان‌شناختی آن می‌پردازد.

ژان لویی میشو^۲ در مقالهٔ خویش به موسیقی و سماع در اسلام می‌پردازد. او در مورد تواشیح قرآن، اذان و اهمیت موسیقایی‌اش و مراسم شعر و موسیقی در مدح و ثنای پیامبر اکرم (ص) بحث می‌کند؛ آنگاه قوالی در شبه‌قاره هند، موسیقی کردها و موسیقی مذهبی شیعی در ایران را مدنظر قرار می‌دهد.

در آخرین مقالهٔ این کتاب، تیتوس بورکهارت به ویژگی‌های عصری می‌پردازد که وقف هنر اسلامی شده است. او در این فصل تمایز هنر غربی را از هنر اسلامی مطرح می‌کند و با توجه به هنر اسلامی، دربارهٔ کعبه به‌عنوان قدیمی‌ترین معماری اسلامی، و مناسکی که در اطراف آن برگزار می‌شود، سخن

1. Jean Cantines

2. Jean-Louis Michon

می‌گوید. او پس از اشاره به عناصر عربی در هنر اسلامی و تأثیر قرآن در آن هنر، به ویژگی‌های خاص هنر ایرانی و هنر ترکی می‌پردازد و به خوشنویسی، هنر اسلیمی، کاربرد نور در هنر، مینیاتور ایرانی، معماری مسجد و سازه‌های گوناگون آن توجه می‌کند و به این سؤال که چرا در هنر، نگارگری منع شده است، پاسخ می‌دهد و در پایان دربارهٔ ارتباط میان هنر و صنعت در تمدن اسلامی بحث می‌کند.

با آنکه مطمئناً حوزه مطالعه، بررسی و تحقیق پیرامون جنبه‌های گوناگون عرفان و تصوف و سلسله‌های صوفیه بسیار گسترده‌تر است، می‌توان گفت که این اثر برای آشنایی خواننده با میراث معنوی اسلام که به نظر دکتر نصر، بیش از همه در تصوف آشکار شده است، مسائل فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، دینی و تفکر صوفیانه، تأثیر عرفان بر ادبیات - به ویژه شعر - و سهم آن در ترویج اسلام و متجلی ساختن بُعد زیباشناختی انسان، مثمر‌تر خواهد بود.

نگارنده، ترجمه کامل این کتاب را به پایان رسانده و بخش اول آن که دربارهٔ تصوف به عنوان مهم‌ترین تجلیات معنویت اسلامی است، مستقلاً در مجلدی با عنوان سلسله‌های صوفیه در اسلام در حال انتشار است. بخش دوم و سوم نیز در مجلد دیگری انتشار خواهد یافت.

پرتوهای چینی نور تصوّف^۱

ساجیکو موراتا

حسن مهدی پور

مقدمه

یکی از ممالک دوردستی که اسلام توانست در آنجا نفوذ و توسعه یابد سرزمین پهناور چین بود. نخستین بار تاجران و بازرگانان مسلمان بودند که در زمان سلسله تانگ^۲ (۶۱۸-۹۰۷ م) بدانجا پای گذاشتند و به تبع حضور مکررشان در آنجا و فراهم شدن زمینه‌هایی برای حضور سایر مسلمانان در چین فرهنگ اسلامی نیز در آنجا توانست جایگاهی یابد؛ تا جایی که برخی از چینیان هم به دین اسلام گرویدند و رفته‌رفته آثار ظهور فرهنگ اسلامی در زمینه‌های مختلف فرهنگ چینی از جمله هنر، معماری، ادبیات و حتی سیاست نمایان گشت و مسلمانان چینی به یک هویت ممتاز و شناخته شده اجتماعی دست یافتند. با

1. *Chinese Gleams of Sufi Light*, Sachiko Murata, State University of New York, 2000.

2. Tang

این همه، نخستین ظهور فعالیت‌های جدّی علمی مسلمانان در چین به قرن ۱۷ میلادی برمی‌گردد که با شکل‌گیری آثار غنی و برجسته متفکران و علمای مسلمان چینی همراه بود، به طوری که سعی می‌کردند تا در این آثار به شرح و تبیین مبانی کامل اعتقادی و دینی اسلامی با توجه به پیش‌زمینه‌های اعتقادی، اخلاقی مکاتب و آیین‌های اخلاقی و عرفانی چین مانند کنفوسیوسی، تائویی و بودایی که شالوده و اساس فرهنگ چینی را در طول تاریخ ساخته بوده‌اند، پردازند. مهم‌ترین این آثار به آثار صوفیانه عارفان مسلمانی اختصاص داشت که در شناساندن اصول و عقاید فرهنگ اسلامی به چینیان نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کردند و حتی زمینه‌هایی را فراهم ساختند تا اصول اعتقادی و ارزش‌های اخلاقی در فرهنگ اسلامی و چینی بتواند در برخی از تعالیم و آموزه‌های انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و جهان‌شناختی قابلیت گفتگو و تعامل و حتی سازگاری یابد. در آن دوره آثار عرفانی مهمی خصوصاً از صوفیان مسلمان ایرانی از قبیل مرصادالعباد از نجم‌الدین رازی و لویح از عبدالرحمن جامی به زبان چینی ترجمه شد و علاوه بر آن، علمای مسلمان چینی سعی نمودند تا با بازنویسی و تغییراتی در مفاهیم فلسفی و عرفانی اسلامی، آنها را در چارچوب‌های زبانی و ذهنی عرفانی و فلسفی تفکر چینی، قابل فهم و پذیرش چینیان، چه مسلمانان و چه غیرمسلمانان، کنند و هم در جهت مطابقت و سازگاری بخشیدن این دو فرهنگ، که در آنها مشابهت‌ها و مقاربت‌های فراوانی دیده بودند، اهتمام ورزند.

علاوه بر این آثار، طریقه‌های صوفیانه‌ای نیز به چین رفتند که خود از عوامل اصلی شناساندن فرهنگ اسلامی در چین شدند. سلسله‌هایی مانند نقشبندیه، قادریه و کبرویه از قرن پانزدهم به بعد وارد چین شده و به نشر و

گسترش آموزه‌ها و تعالیم خود اقدام نمودند و در شکل‌گیری طریقه‌های صوفیانه در چین نقش بسزایی داشته‌اند. این امر نشان می‌دهد که چگونه حقایق باطنی و گرایش‌های باطن‌گرایانه اسلام قدرت توسعه اسلام در سرزمین‌های غیراسلامی مانند چین را داشته است. با این مقدمه مختصر، در ذیل به معرفی یکی از آثار مهمی که در زمینه دین‌شناسی تطبیقی توسط یکی از اساتید این رشته در زمان حال یعنی خانم "ساجیکو موراتا" صورت گرفته، پرداخته می‌شود.

کتاب پر توهای چینی نور تصوف یا لویح تصوف در چین، نوشته خانم استاد ساجیکو موراتا به همراه ترجمه جدیدی از لویح جامی به زبان انگلیسی توسط همسر ایشان آقای ویلیام چیتیک^۱ اثری در جهت معرفی متفکران و علمای مسلمان چینی و آثارشان می‌باشد که به بررسی و شناساندن اندیشه‌های آنها و ارتباط و تعامل آنان با مکاتب و ادیان بومی و سنتی چین مانند کنفوسیوسی، تائویی و بودایی می‌پردازد و در تشخیص و نشان دادن نسبت بین اسلام و مکاتب سنتی چین سودمند و قابل تأمل می‌باشد.

این کتاب که در سال ۲۰۰۰ منتشر شده است، شامل هفت فصل به همراه پیش‌گفتاری از استاد مؤلف "توومینگ"^۲ و مقدمه مؤلف می‌باشد. فصل اول این کتاب به معرفی نخستین آثار علمای مسلمان چین به زبان چینی در قرن ۱۷ و ۱۸ اختصاص می‌یابد که در فصل دوم و سوم و پنجم به تفصیل به توضیح و تشریح آن می‌پردازد. در فصل ۴ و ۷ ترجمه دو اثر از دو متفکر شهیر مسلمان چینی به نام "وانگ تای - یو"^۳ و "لیوچی"^۴ از زبان چینی به انگلیسی صورت گرفته است و

-
1. William C. Chittick
 2. Tu Weming
 3. Wang Tai-Yu
 4. Liu-Chih

هم‌چنین در فصل ۶ ترجمه لوایح جامی توسط ویلیام چیتیک به صورت مقایسه‌ای و تطبیقی در پایان کتاب با ترجمه کتاب ظهور غیب از قلمرو حقیقت^۱ اثر لیوچی که خود برگردان لوایح جامی می‌باشد درج گردیده است. پیش‌گفتار این اثر شرحی گذرا از حضور تاریخی اسلام و مسلمانان و تأثیرات فکری و فرهنگی آنان بر جامعه چینی در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی می‌باشد و به‌روندی که در طی آن مسلمانان به "مسلمانان چینی" یا به عنوان "خویی خویی"^۲ معروف شدند و جایگاهی اجتماعی و فرهنگی در چین یافتند اشاره می‌نماید. در ادامه به نخستین کوشش‌های دینی و اولین زمینه‌های شکل‌گیری مباحث کلامی اسلامی توسط متفکران مسلمان، که علی‌الخصوص از قرن ۱۷ به بعد آغاز گشت و سهم به‌سزایی در غنای حیات عقلانی جوامع مسلمان چینی داشته است، و نیز به چگونگی تعامل و ارتباط بین ایمان و ارزش‌های دینی مسلمانان با آموزه‌ها و ارزش‌های کنفوسیوسی پرداخته می‌شود.

در مقدمه این کتاب که نشان از توجه جدی مؤلف به متون مبنایی و کلاسیک اسلامی در حوزه فلسفه و عرفان اسلامی دارد، نگارنده به اثر خود با نام تائوی اسلام^۳ اشاره می‌کند که در آن سعی کرده است تا از زاویه دید چینیان، اندیشه اسلامی را مورد مذاقه قرار دهد. او برخلاف نظر برخی از متفکران غربی که به‌خاطر عدم توجه دقیق‌شان به متون و آموزه‌های اسلامی، اسلام و تعالیمش را با اندیشه‌های چینی ناسازگار و متضاد می‌پنداشتند، بر تشابه و قرابت این دو سنت دینی و فکری در موضوعات گوناگون از جمله کیهان‌شناسی، متافیزیک و

1. Displaining the Concealment of the Real Realm

2. Hui Hui

3. *The Tao of Islam*

انسان‌شناسی تأکید می‌نماید و از این دسته اندیشمندان انتقاد می‌نماید. وی سپس به نقش تأثیرگذار متفکران برجسته‌ای چون "وانگ تای - یو" و "لیوچی" و آثارشان در چین در جهت معرفی و آموزش تعالیم اسلامی به مسلمانان چینی اشاره می‌کند که با یک رویکرد عقلانی تلاش و زحمت بسیار زیاد و سختی برای تفهیم عقاید اسلامی در نزد مسلمانانی که در فرهنگ چینی و کنفوسیوسی زیسته و به مسلمانان کنفوسیوسی^۱ مشهور بوده‌اند را بر خود هموار ساخته‌اند تا با توجه به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی و دینی چین از زبانی متناسب و سازگار با آن عناصر جهت ارائه تعالیم اسلامی سود جویند.

وی در پایان این مقدمه با توجه به آثار حکمی و فلسفی و علی‌الخصوص عرفانی و صوفیانه، شباهت‌ها و جهت‌گیری‌های هم‌سوی آموزه‌های این دو فرهنگ را نشان می‌دهد و به وجوه قرابت‌های آن دو اشاره می‌کند. مثلاً در باب توحید آن را با اصل لی^۲ در تفکر نوکنفوسیوسی یا حقیقت تائو^۳ در اندیشه تائوئیستی تطبیق می‌دهد که همه این آموزه‌ها متوجه یک امر غایی و یگانه که اساس و مبدأ حقیقی هستی است می‌باشند. یا اینکه اصل یانگ^۴ و یین^۵ در سنت فکری نوکنفوسیوسی را با دو نگرش تنزیهی و تشبیهی در سنت اسلامی درباره خدا همخوان و سازگار می‌یابد. وی هم‌چنین به قانون کلی و جهانی و وحدت بخش عالم اشاره می‌کند که در مکاتب کنفوسیوسی، بودایی و تائویی و اسلام به‌عنوان عامل و اصل هماهنگ‌کننده و انتظام‌بخش بین طبیعت، آسمان، زمین، و

1. Confucian Muslims

2. Li

3. Tao

4. Yang

5. Yin

انسان است و همچون عقیده‌ای مبنایی و بنیادی می‌باشد که پیروی از آن طریق کمال و سعادت انسان است. یادرباب هدایت و رهبری نقش حکیم و انسان کامل که به کسب حکمت و دانش می‌پردازد و در مقام هدایت‌گر سایر انسان‌ها صاحب یک رسالت مهم می‌باشد را بررسی می‌کند. این نقش در اسلام به پیامبران، در چین به حکیمان، و در دین بودا به "بود هیستوه" لها اختصاص یافته است که راه "چگونه انسان شدن" را به انسان‌ها می‌آموزند. یکی دیگر از وجوه تشابه در این مکاتب، ارتباط تنگاتنگ انسان، جامعه و طبیعت می‌باشد. همه این مکاتب قائل به وابستگی این سه با یکدیگر در هماهنگی و کمالشان هستند و به‌ویژه تأثیر رفتارها و عملکردهای فردی و اجتماعی انسان‌ها را در وحدت کیهانی بسیار مهم می‌دانند و بر هماهنگی و سازگاری قوانین طبیعت و عالم تأکید دارند.

مؤلف فصل اول را اسلام چینی زبان نام نهاده است و آن را به ضروریات و اصول اسلامی، زبان چینی و الزامات و محدودیت‌های آن، معرفتی متفکران برجسته از جمله "وانگ تای - یو" و "لیوچی" و آثارشان و به ترجمه‌های متون عرفانی و اسلامی و متون دیگر از زبان عربی به چینی و نیز زمینه‌های نوکنفوسیوسی اختصاص می‌دهد. وی در این فصل ضمن اشاره به حضور تاریخی اسلام و مسلمانان در چین در قرن ۷ و ۸ م، سعی در تبیین علل تأخر مباحث الهیاتی و کلامی اسلامی تا قرن ۱۷ دارد و موانع و محدودیت‌های دانشمندان مسلمان در انتقال به یک فرهنگ چینی را برمی‌شمرد که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به مشکلات زبانی و گزینش مفاهیم و اصطلاحات قابل فهم در فرهنگ چینی اشاره کرد.

-
1. The Bodhisattvas
 2. Chinese-Language Islam

مؤلف در آغاز این فصل با اعتقاد به اینکه "تحقق کمال انسانی" را یکی از اصول بنیادی اسلام و قرآن می‌داند، به نگرش‌ها و رویکردهای مختلف موجود در سنت اسلامی اشاره می‌کند که هر یک از منظر خویش و با توجه به تفسیری که از اسلام داشته‌اند، تلاش کرده‌اند تا به شرح و تبیین این آموزه مهم بپردازند. وی با برشمردن سه مفهوم اساسی موجود در قرآن یعنی اسلام، ایمان، و احسان که معادل عمل درست، فهم درست، و نیت درست می‌باشد هر یک از فقها و فلاسفه و متکلمان و عرفا را متصدی توجه و پرداختن به یکی از این ابعاد نشان می‌دهد و بیان می‌کند که فقها به قوانین و احکام فردی و اجتماعی می‌پردازند، فلاسفه و متکلمان رویکردی عقلانی در باب این آموزه‌ها اتخاذ کرده‌اند البته متکلمان بیشتر یک شیوه جدلی در جهت دفاع عقلانی از آموزه‌ها ارائه داده‌اند، و عرفا علی‌الخصوص در عرفان نظری بر مبنای کشف و شهود و اشراق عمل کرده‌اند و به القای قلبی این تعالیم توسط خداوند تأکید دارند. در کنار آنها عرفا و صوفیانی هستند که قدم در راه طریقت و سیر و سلوک گذاشته‌اند و با تزکیه نفس و تصفیه باطن و عشق و محبت الهی و فنای در حق می‌خواهند آموزه‌های اسلامی را تحقق بخشند که رهیافت روحانی و معنوی آنها و باطن‌گرایی‌شان در مقابل قشری‌گرایی نقش بسیار مهمی در اشاعه و ترویج دین اسلام در خارج از مرزهای کشورهای اسلامی داشته است.

مؤلف در معرفی وانگ تای - یواز او به عنوان یکی از اولین متفکران چینی مسلمان در قرن ۱۷ یاد می‌کند که پیروانش از او به عنوان شیخ یا پیر و مخصوصاً استاد و مرشد یاد می‌کردند. وی آثار بسیار ارزشمندی درباره اصول و عقاید اسلامی به زبان چینی نگاشت که از جمله مهم‌ترین‌شان تفسیر حقیقی پیرامون

آموزه حقّه^۱ پاسخ‌های حقّه درباره حقیقت مطلقه^۲ می‌باشد. وی که هم به زبان عربی، تفسیر قرآن، حدیث، الهیات، عرفان نظری و فلسفه اسلامی آشنایی داشت و هم آموزه‌های کنفوسیوسی و تائوئیستی و بودایی را می‌دانست، توانست دانش و معرفت جامع و استادانه‌ای پیدا کند. وی هر چند اختلافات و تفاوت‌های دین اسلام در نسبت با دیگر ادیان و مکاتب چینی را از نظر دور نگه نمی‌داشت، ولی از طرفی به مقاربت‌ها و مشابهت‌های آنها نیز توجه می‌کرد و در آموزه‌های الهیاتی و کیهان‌شناسی و انسان‌شناختی، و تعالیمی در باب خودسازی، آداب خانوادگی، و امور حکومتی و اجتماعی با توجه به متون اصلی این ادیان سازگاری‌ها و همدلی‌هایی می‌دید که در آثارش به آنها پرداخته است. وی هم‌چنین در عرفان نظری و تصوّف، علی‌الخصوص مکتب ابن عربی، دانش متبحرانه‌ای را کسب کرده بود و در تفسیرهایش از آموزه‌های اسلامی، بسیار از آن الهام گرفت؛ به طوری که در یکی از آثار بسیار مهم و تأثیرگذارش با نام تعلیم جلاله سبّحان و حقّ^۳ از مکتب ابن عربی؛ به توحید که موضوع اصلی کتاب باشد می‌پردازد و در ضمن به تطبیق آن با متافیزیک نوکنفوسیوسی نیز اقدام می‌نماید. "لیوچی" متفکر دیگری می‌باشد که مؤلف به آن پرداخته و پس از وانگ یکی از برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین چهره‌های علمای اسلامی در چین به شمار می‌رود. وی نیز مانند وانگ آموزش‌های گوناگونی را چه در حوزه اسلامی و چه در حوزه مکاتب کنفوسیوسی، تائویی و بودایی دید و به درجه استادی و به مقام یک عالم الهیاتی نائل گشت. حتی با تفکرات و اندیشه‌های غربی و به‌ویژه مسیحیت نیز آشنایی داشته است. وی نیز مانند وانگ در جهت سازگاری

1. *The Real Commentary on the True Teaching*

2. *The True answers of the Very Real*

3. *The Great Learning of the Pure and Real*

بخشیدن آموزه‌های این مکاتب با اسلام تلاش کرده و حتی فراتر از وانگ، آنها را مطابق و همسان با هم نشان داده است. به طوری که در نخستین اثر مهمش تحت عنوان فلسفه اعراب (مسلمانان)^۱ سعی کرده است تا اصول و عقاید اسلامی را با مبانی نوکنفوسیوسی تلفیق نماید. به گونه‌ای که می‌توان آن را یک اثر نوکنفوسیوسی اسلامی خواند. وی در آثارش اصول کیهان‌شناختی و متافیزیکی، وحدت انسان و آسمان و زمین، خلقت و صیرورت عالم، جریان تجلی و ظهور واحد یگانه در عالم، کثرت عالم و تفکیک عناصر مختلف آن و مراتب وجود، آفرینش انسان، فضایل انسانی، بازگشت مجدد کثرات به وحدت در واحد یگانه، و غیره را از دو منظر، یکی دیدگاه مکتب ابن عربی و دیگر اندیشمندان نوکنفوسیوسی بررسی می‌کند تا از این طریق سازگاری و هماهنگی جهان‌بینی اسلامی و نوکنفوسیوسی را با هم نشان دهد. البته وی نیز مانند وانگ بیشتر از منظر تصوّف و عرفان نظری و ملهم از اندیشه‌های صوفیان و عرفای نامدار تصوّف اسلامی مانند نجم‌الدین رازی، عبدالرحمان جامی، عزیزالدین نسفی، و... به این موضوعات و مفاهیم توجه نشان داده است. وی بسیاری از این عرفا و صوفیان را در آثار خود یاد می‌کند و حتی آثاری از آنها را نیز به زبان چینی ترجمه کرده است؛ از جمله کتاب ظهور غیب از قلمرو حقیقت که برگردان لویج جامی به زبان چینی است. از آثار دیگر وی می‌توان به قوانین و آداب جزیره العرب^۲ و زندگی حضرت محمد (ص)^۳ اشاره کرد. هم‌چنین جالب توجه است که کتاب فلسفه اعراب (مسلمانان)^۴ وی توسط یکی از متفکران اسلامی

-
1. *Philosophy of Arabian*
 2. *Rules and Proprieties of Arabia*
 3. *A Biography of Muhammad*
 4. *Philosophy of Arabian*

دیگر در چین با نام مالیان - یوآن^۱ به زبان عربی تحت عنوان لطایف ترجمه شده است که مورد استقبال خوانندگان زیادی قرار گرفته و چاپ‌های متعددی نیز یافته است.

این اثر به فرایند تکمیل عالم و تجلّی آن از حق^۲ می‌پردازد که از قدرت و علم مطلق خود با فرمان "کُن"، جهان و تمام مخلوقات در آن را که همه تجلّی اسما و صفات او می‌باشند، تجلّی بخشید و از عدم به وجود رساند. در پی آن سلسله مراتب هستی از عقل اوّل تا عالم جسمانی به ظهور رسیده است که این جهان‌بینی قابل تطبیق با جهان‌بینی نوکنفوسیوسی می‌باشد. مثلاً عقل کل را می‌توان معادل اصل یانگ و نفس کل را معادل یین که خود از آثار علم و قدرت الهی اند در نظر گرفت که البته لیوچی در مواردی هم آنها را نماینده علم و قدرت مطلق الهی می‌داند. مؤلف در بخش پایانی این فصل به بررسی مفاهیم و تعالیم محوری نوکنفوسیوسی که مورد توجه علمای مسلمان چینی قرار گرفتند همچون اصل لی، طبیعت و تقدیر و حکم آسمانی، غایت قُصوی^۳، نیروی حیاتی، تحقیق و جستجوی در اشیاء، انسانیت و نوع‌دوستی اقدام می‌نماید. اصل لی که نزدیک به "تائو"ی تائویی‌ها می‌باشد، نشان از اصل ثابت و پایدار عالم دارد که قاعده کلی و معیاری است که همه چیز و همه کس باید از آن پیروی کند و خود را با آن مطابق سازد. آن درحقیقت اصل و غایت قُصوی هست که طوری است و رای هستی و در اساس، نیستی و لاوجود است که در این عالم و پدیده‌ها و مخلوقات آن نمی‌گنجد و کاملاً متمایز و غیرقابل وصف و نام‌ناپذیر و دور از حوزه درک و تصوّر انسان و فرازمانی و فرامکانی است و مقدّم بر هر هستی‌ای. یگانه مصدر

1. Ma-Lian-Yüan

2. The Real One

3. The Great Ultimate

حقیقی تمام ظهورات و تجلی‌های این عالم است و بر آنها سیطره و تسلط دارد و هم‌چنین یگانه مرجع نهایی آنهاست.

مفهوم دیگر، "ته"^۱ یا فضیلت می‌باشد که در ذات و نهاد تمام موجودات و علی‌الخصوص انسان قرار دارد که از تائو یا لی نشأت گرفته و میزان برخورداری هر یک از موجودات از تائو را نشان می‌دهد و حکایت از ماهیت و حقیقت تائویی هر آنچه در عالم (طبیعت و موجودات و انسان‌ها) هست، می‌کند و از این طریق می‌توان به وحدت آنها پی برد. این مفهوم تقریباً مشابه با نیروی باطنی و درونی یا قلب در سنت تفکر اسلامی است که منبع آگاهی، معرفت و عامل اتصال و رابطه خالصانه و حقیقی با خداست. در هر دو سنت قلب یک عنصر روحانی است که عالی‌ترین قابلیت و استعداد انسان در شناخت هر چیزی، همان‌گونه که هست، می‌باشد که البته در سنت چینی این قلب بُعد دیگری می‌یابد که منبع انرژی و نیروی حیات است و در آن خوبی و بدی با هم درمی‌آمیزند؛ ولی در آن بُعد اصلی‌اش که لی یگانه است خیر مطلق می‌باشد که تقدیر و سرنوشت هر کسی در آن نهفته است و حکم آسمانی مختص به هر شخص را رقم می‌زند. البته این تقدیر آسمانی (مینگ)^۲ را می‌توان به دو معنی تعبیر کرد. از یک طرف فرمان و امر آسمانی که انسان‌ها باید از آن پیروی کنند که معادل امر تشریحی سنت اسلامی است که فرامین و اوامر الهی وحی شده به پیامبران را در بردارد و در معنی دیگر سرشت و طبیعت تمام موجودات است و آن معادل امر تکوینی سنت اسلامی می‌باشد که عامل نظام‌بخش تمام عالم و طبیعت می‌باشد. این هر دو منبعث از همان اصل غایی لی می‌باشند و راز جاودانگی و کمال هر چیز یا هر کسی در

1. Te

2. Ming

تبعیت از دو امر؛ یعنی تقدیر آسمانی و طبیعت اختصاصی خود می‌باشد و این امر زمینه‌ساز نظم و تعادل فراگیر و وحدت‌بخش هستی نیز هست. در این جاست که در هر دو سنت، خودسازی و تزکیه نفس به عنوان مقدمه کمال انسانی و اصلاح ساختار اجتماعی و انتظام بخشیدن امور و ارکان مختلف جامعه و ایجاد یک رابطه سالم و درست و اخلاقی (که بالطبع در نظام عالم نیز تأثیر می‌گذارد) بین افراد جامعه نقش به‌سزایی ایفا می‌نماید، از این رو در تفکر کنفوسیوسی بر انسانیت (جن^۱)، نیکوکاری (یی^۲)، آداب‌دانی (لی)، عقل (چیه^۳)، و ایمان (هسین^۴)... تأکید می‌شود.

فصل دوم کتاب را مؤلف به معرفی و شناخت آثار "وانگ تای - یو" اختصاص داده و به تشریح عقاید و اندیشه‌های او اقدام نموده است که با خواندن و مطالعه دقیق آن می‌توان به ریشه‌ها و مبانی قرآنی و استنادات حدیثی که وانگ از آنها در آثارش سود جسته است پی برد. کتاب پاسخ‌های حقه^۵ محصول مباحثات و مناظرات و پاسخ‌های "وانگ" به مسائل مطرح شده توسط افراد مختلف می‌باشد که در آن به تشریح عقاید و شعایر اسلامی از دیدگاه صوفیان و عرفا و در قالب زبانی فلسفی پرداخته است. کتاب تفسیر حقیقی^۶ از دو قسمت که هر یک شامل بیست فصل می‌باشد، تشکیل شده است و در آن از نگاه اسلام، کنفوسیوسی، تائویی و بودایی به مباحث و موضوعات گوناگون پرداخته شده و به قرابت‌ها و جهت‌گیری‌های همسوی آنها توجه شده است. البته لازم به ذکر است

1. Jen

2. I

3. Chih

4. Hsin

5. *The True Answers*

6. *Real Comentary*

که "وانگ" تفاوت‌های ظریف آنها را به شکل موشکافانه‌ای از نظر خویش دور نگه نداشته است. در این کتاب با رویکرد عرفانی به آموزه‌های دینی در باب هستی‌شناسی انسان، تقدیر، آزادی، ایمان، مرگ و زندگی، طبیعت، قلب، رحمت الهی و احکام عبادی، شعایر و اخلاقیات نظر شده است، و به مراتب گوناگون هستی از بالاترین تا پایین‌ترین آنها اشاره می‌شود که از مرتبه حق یا "واحد حقیقی" در ذات مطلق خود که غیب‌الغیوب است و با مخلوقات و آفریده‌ها هیچ نسبتی ندارد و نامتناهی، غیرقابل شناخت و ماورای فهم و ذهن انسان است تا مرتبه جهان محسوس و عالم شهادت که خود تجلی اسما و صفات الهی می‌باشد را شامل می‌گردد. البته از حق در مقام تجلی به عنوان واحد عددی^۱ و غایت قُصوی یاد شده است که سرچشمه عالم و تمام مخلوقات است. خدای واحد، قابل وصف و شناخت و خالق تمام هستی است؛ اما حق در مرتبه الوهیت به عنوان حقیقت‌الحقایقی است که تمام امکانات و قابلیت‌ها را در بر می‌گیرد و در ضمن حقیقت محمدیه نیز مربوط به این مرتبه از حق می‌گردد که منبع تمام لطایف و علوم است و انسان کامل از آن بهره‌مند می‌باشد. از نظر وانگ، حضرت محمد(ص) به عنوان انسان کامل قبل از آفرینش از نور علم خداوند در این مقام تجلی یافته است.

وی برای عالم، باطن و ظاهری قائل است. باطن و منشأ اصلی این عالم ظاهر و محسوس، ذات حقی است که در مرتبه یگانگی و وحدت خویش نامتناهی و صاحب علم و قدرت مطلق می‌باشد. انسان‌ها از طریق تزکیه نفس، تصفیه قلب و دوری از غفلت و گم‌گشتگی حقیقت که محصول خودپرستی است می‌توانند زمینه کشف آن حقیقت باطنی و وحدت یافتن با آن را برای خود فراهم سازند.

انسان تنها موجودی است که قادر است صفات الهی را در خود تحقّق بخشد و با یگانه واحد مطلق وحدت یابد و به جاودانگی روحانی برسد؛ زیرا او در اصل همان واحد یگانه است در قالب انسانیت کثرت یافته، که روح هزاران چیز در او تحقّق دارد. وی در باب تقدیر و اراده آزاد انسان معتقد است که این دو واقعیت‌های به هم مرتبطند و تقدیر رقم‌زننده خوبی و بدی است و اراده آزاد دست به انتخاب و گزینش آنها می‌زند. لذا از نظر او کمال در تضاد و عدالت در بی‌عدالتی معنی پیدا می‌کند. وی طبیعت انسان را آمیخته‌ای از خیر و شرّ می‌داند که بنا به نظر کنفوسیوسی‌ها نیک‌سرشتی او به اصل عالی و نامتناهی موجود و یگانه در همه انسانها، و شرارت وجود او به نیروی حیاتی انسان‌ها که پس از خلقت به شکل فیزیکی و جسمانی درآمده است، منسوب می‌باشد. او معتقد است که قلب حقیقی، جایگاه خداوند است و آن در مقابل قلب حیوانی و قلب انسانی قرار دارد. قلب حقیقی خود از هفت مرتبه حاوی لطایف الهی تشکیل می‌شود. از این رو این قلب نقش هدایت‌گر را برای نفس انسان ایفا می‌نماید. در بحث مرگ و زندگی که او به هستی و نیستی از آنها تعبیر می‌کند، به سه درجه هستی (هستی بدون آغاز و پایان، هستی با آغاز و بدون پایان، و هستی با آغاز و پایان) قائل است و برای مرگ نیز به سه مرتبه (مرگ از حیات زیستی، مرگ از مرتبه آگاهی و مرگ از مرتبه روحانی) باور دارد. وی مرگ را حکم حقیقی الهی می‌داند که انسان را به سمت حق می‌کشاند و از خمودگی و غفلت این جهانی بیدار و هوشیار ساخته و از اسارت دشمنان او، طبیعت نفسانی انسان، شیاطین و انسان‌های گمراه دیگر رهایی می‌بخشد.

در این کتاب به مانند سایر آثار دیگر وانگ دیده می‌شود که او چگونه سعی می‌نماید تا آموزه‌های اسلامی را در زمینه فرهنگی و دینی چین و در قالب زبان و

اصطلاحات و مفاهیم کنفوسیوسی ارائه کند. برای مثال وی جوهر فرشتگان (یا بنا بر نظر او مجردات جاودان) را از یانگ می‌داند و جایگاهشان را قلمرو آسمانی برمی‌شمرد و آنان را در مقابل شیاطین که جوهره آنها از بین است و در قلمرو جهان زیرین می‌باشند می‌داند و طبیعت انسان را ترکیبی از این دو بُعد فرشته گونه و شیطان صفت برمی‌شمارد. لذا پس از مرگ ارواح انسان‌هایی که سرشت نیک و جودشان را به ظهور رسانده‌اند قرین فرشتگان در آسمان، و ارواح انسان‌هایی که بُعد شرارت خود را تحقق بخشیده‌اند قرین شیاطین در زیر زمین خواهند بود. از این جاست که وی بر آموزه وفاداری^۱ و خلوص^۲ به عنوان یک آموزش حقیقی برای تحقق بخشیدن به ساحت خیر انسان تأکید می‌کند برای رسیدن به این منظور باید به آموزش حقیقی شامل آموزش بزرگ (بازگشت به حقیقت)، آموزش متوسط (جلاسازی و تطهیر قلب) و آموزش دائمی (خودسازی) دست یافت. بدین طریق انسان در آن به مرتبه بی‌دلی^۳ یا بی‌ذهنی می‌رسد که یکی از آموزه‌های مهم تائویی و بودایی و نوکنفوسیوسی به معنای فراتر رفتن از تمام تمایزات و تبعیض‌انگاری‌های عینی و ذهنی و متحد دانستن همه چیز و در وحدت زیستن با آنها می‌باشد، که همان معادل مقام بی‌خودی و فنای عرفان و تصوّف است. در اینجاست که وی بر آموزه شهادت به عنوان اقرار به یگانگی حق، و نیستی و فنای ماسوای او تأکید می‌نماید و اینکه انسان با این آگاهی می‌تواند به حقیقت وجود خویش و سایر موجودات دست یابد تا این گونه زمینه‌ساز معرفت الهی گردد. در این طریق انسان باید بداند که قلب، هادی و راهنمای نفس و جسم او و سرچشمه علم و معرفت، درست‌کاری، فروتنی، ایمان

-
1. Loyalty
 2. Sincerity
 3. no-heart

و تمام فضایل و کمالات دیگر است. انسان باید سعی کند که امور ناپایدار و متغیّر و فناپذیر را رها کند و تمام همّ و غم خود را معطوف به امر سرمدی و نامتغیّر حقیقی عالم کند. او باید بیاموزد در این سرای فانی خود را همیشه در وضعیت آماده رفتن به سرای باقی و آگاهی از مرگ نگه دارد و همیشه بازگشت به اصل و مبدأ آغازین هستی را در خاطر خود محفوظ دارد. باید در نهایت تقوای به خداوند که معیار کمال انسانی است به سر برد و از آن غفلت نورزد، ظاهر و باطن خویش را هماهنگ و متعادل کند، مراقب رفتارها و گفتارهای خود باشد، و در زندگی میانه روی، قناعت، سادگی، رضایت به تقدیر الهی، صبر و خویشتن‌داری را سرلوحه خود قرار دهد. وانگ هم‌چنین بین اعمال و کردار و اندیشه‌های انسان با حوادث طبیعی ارتباط تنگاتنگی قائل است و بین آنها یک رابطه علی و معلولی می‌بیند. او اندیشه‌های پاک و خیرخواهانه و صفای قلبی انسان را زمینه‌ساز وقایع طبیعی ثمربخش و سودمند و سازنده؛ مثل باد و باران بارورکننده؛ و اندیشه‌های تاریک و آلودگی باطنی انسان را زمینه‌ساز وقایع هولناک و فجیع و نابودکننده مثل طوفان‌های سهمگین می‌داند. این همان ارتباط ساحت روحانی و ساحت جسمانی انسان با عالم است.

نویسنده در بخش سوم این فصل به گزیده‌ای از بحث آدم و حوا از کتاب تفسیر حقیقی^۱ می‌پردازد. در این بخش به موضوعاتی از قبیل خلقت آغازین عالم، آفرینش انسان از خاک، عمل فرشتگان مطابق دستور خدا و فعل الهی در این امر... با استناد به آیات و احادیث مربوطه پرداخته می‌شود. یکی از مباحث مناقشه‌برانگیز در این بخش، مسأله زمان الهی و تفاوت آن با زمان نسبی و دنیوی است. از نظر او زمان دنیوی نسبی است و هر موجودی در این عالم متناسب با

1. *Real Commentary*

طول حیات زندگی خود تصویری از زمان دارد که ممکن است با تصوّر سایر موجودات از زمان متفاوت باشد و این مسأله نسبی بودن زمان را می‌رساند. در باب ماهیت انسان نیز دو ساحت زمینی (اعضا و اندام‌های جسمانی) و ساحت الهی (حکمت و عقل و حیات) برای او قائل است. و دلیل برتری آدم بر فرشتگان را علم او بر تمامی اسما که معرفت بر تمام حقایق موجود در آسمان و زمین است می‌داند. از نظر او طبیعت و ماهیت حوّا با طبیعت آدم یکسان می‌باشد. از این رو آن را دلیل عشق و محبت زن و شوهر برمی‌شمرد.

مسأله مهم دیگری که در این بخش بدان پرداخته می‌شود هبوط انسان است. وانگ معتقد است که آن مرحله‌ای از رشد و کمال انسان است نه نشانه مجازات و تنبیه الهی به خاطر خطای انسان و نافرمانی از امر خدا که پشیمانی و ندامت را برای او به بار می‌آورد. این "شرّ" پیش آمده برای آدم مصلحت و خیری را به همراه خواهد داشت. وی بیان می‌دارد با توجه به اینکه آسمان قلمرو سعادت کامل و خوشبختی نهایی است، اجداد انسانی آمیخته از طبیعت خیر و شرّ هبوط کرده‌اند تا آنهایی که در زمین نهادپاک و جودشان را پرورانده‌اند به قلمرو خیر آسمانی صعود نمایند؛ و آنهایی که از شرارت و جودشان پیروی کرده‌اند، در اعماق زمین جاگیرند. وانگ دلیل دیگر هبوط را این می‌داند که خداوند انسان‌های برگزیده را دوست می‌دارد و این مقام از آن کسانی است که سختی‌ها و رنج‌های فراوانی را متحمل شده‌اند. هم‌چنین عدم اطاعت از خدا و هبوط انسان، سبب شده است تا انسان‌ها نسبت به خداوند خاضع‌تر گردند و از کبر و خودپسندی‌های رهایی یابند تا از این طریق زمینه تحقق کمال انسانی و وحدت انسان و تمام هستی با امر غایی مطلق که یک اندیشه مشترک در اسلام و نوکفوسیوسی است، فراهم گردد.

پایان این فصل را مؤلف به معرّفی فصلی از این کتاب که به ایمان می‌پردازد اختصاص داده است. از نظر وانگ دغدغه اصلی و حقیقی دینداران، ایمان است. ایمان باور صرف به مجموعه‌ای از عقاید نمی‌باشد، بلکه تعهدی پایدار و محکم در برابر آموزه‌های دینی است. وی ایمان را فیض الهی و نوری از طرف خدا در قلب مؤمنان می‌داند. قلبی که سرچشمه فضیلت پاک و زلال (مشابه "ته"، قدرت و نیروی مکتب تائویی) و دربرگیرنده ساحت خیر و خوبی وجود انسان است. از طریق ایمان حقیقی، انسان، پروردگار متعال را اصل و حقیقت تمام عالم می‌داند، از تمام امور اعتباری، دنیایی، خیالی، مادی و نفسانی و تمام تضادها و کثرات روی برمی‌گرداند و در حضور الهی جاودانه و پایدار و در وحدت با حق به سر برد. وانگ فهم این دغدغه حقیقی را که یک گنج عظیم در درون انسان‌هاست، هدف غایی خلقت انسان و ارواح برمی‌شمارد.

فصل سوم کتاب به معرّفی و تشریح نظرات وانگ در کتاب تعلیم قصوی^۱ می‌پردازد که در فصل چهارم ترجمه انگلیسی آن از زبان چینی درج شده است. البته بنا به نظر مؤلف این اثر نگاشته خود وانگ نیست و وانگ تنها شارح و مفسر آن می‌باشد. این اثر کوتاه درباره باطن‌گرایی اسلامی با رویکرد عرفا و صوفیان اسلامی است. وانگ در آن سعی می‌کند تا آموزه‌های مشترک و تشابهات و جهت‌گیری‌های همسوی تفکر اسلامی و کنفوسیوسی را نشان دهد. وی در این اثر خود نیز توجهی خاص به آموزه شهادت در اسلام که از نظر او "آموزش بزرگ" است نشان می‌دهد. این آموزه ناظر بر این است که تنها یک حقیقت ثابت وجود دارد و هرچه ماسوای آن است غیرحق می‌باشد. وی میان حق بالذات که در مقام استغنا و تنزیه مطلق و غیب‌الغیوبی به عنوان حق است، با حق در مقام تجلی

1. *The Great Learning*

به عنوان واحد عددی و اولین مرتبه آفرینش و هستی که از طریق اسما و صفات الهی، جهان کثیر و شهادت را هستی بخشیده است تمایز قائل می‌شود و به تحلیل آن می‌پردازد.

اندیشه محوری دیگر بحث‌های وانگ، موضوع یگانگی^۱ می‌باشد که بیانگر مفهوم توحید است. او به خداوند در سه مرتبه واحد حقیقی، واحد عددی، و واحد متشخص^۲ نظر می‌افکند که همان معادل‌های برگرفته از عرفان نظری مکتب ابن عربی است (یعنی حق در مقام ذات یا مقام احدیت، الوهیت یا مقام احدیت و انسان کامل). وی در ضمن به نقش مهم و ضروری انسان در عالم توجه می‌نماید که با اعمال و کردار خویش زمینه بازگشت تمام موجودات و مخلوقات این عالم کثیر را به مبدأ المبادی و وحدت آغازین فراهم می‌سازد. این مقام انسان کاملی است که حقیقت محمدیه را در خود تحقق بخشیده است. وی رسیدن به این مقام را محصول سیر و سلوکی می‌داند که انسان از طریق آن به علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین نائل می‌گردد و به واسطه جهان‌شناسی، خودشناسی و معرفت افاضه شده از فیض الهی، به حقیقت و وحدت با حق دست می‌یابد. در این سیر، سالک وحدت ظاهر و باطن، جسم و روح، و درون و برون خود را تحقق می‌بخشد که هم اسلام و هم دین کنفوسیوسی بر آن تأکید دارند. بدین وسیله استعدادها و سرچشمه‌های بالقوه فضایل درون آدمی شکوفا می‌شود و کمال انسان و به تبع آن وحدت انسان و آسمان و زمین و ده هزار چیز (منظور تمامی مخلوقات است) صورت می‌پذیرد که این مقام وحدت همان مفهوم "وو-وی"^۳ در سنت کنفوسیوسی و تائویی و "فنا" در سنت اسلامی تصوّف می‌باشد.

-
1. Unity
 2. Embodied one
 3. Wu-Wei

فصل پنجم کتاب درباره یکی دیگر از متفکران برجسته اسلامی در چین به نام لیوچی است که مؤلف به معرفی و بررسی و شناخت او و نظریات و آثارش اقدام نموده است. وی نقش به‌سزایی در ارائه آموزه‌های اسلامی علی‌الخصوص عرفان و تصوّف ایفا نمود و کوشش بسیار کرد تا به تطابق و سازگاری اندیشه‌های اسلامی با نوکنفوسیوسی بپردازد. او آثار مهمی از تصوّف اسلامی را به زبان چینی ترجمه و برگردانده است. از جمله آنها لوایح جامی است که سعی کرد تا با توجه به ساختار و زمینه‌های فکری و فرهنگی چین آن را ارائه کند.

مؤلف در ابتدای این فصل به معرفی عبدالرحمن جامی و آثار و اندیشه‌ها و سلسله تصوّف او؛ نقشبندیه (از سلسله‌های پرنفوذ و تأثیرگذار در چین) پرداخت. انتساب جامی به سلسله نقشبندیه سبب جلب توجه متفکران مسلمان چینی به او گردید به‌شکلی که حتی دو اثر او اشعة‌اللمعات و لوایح در آنجا ترجمه و برگردانده شد. جامی از آن جایی که یکی از شاگردان و شارحان ابن عربی و متأثر از اندیشه‌های او بوده است نیز برای اندیشمندان مسلمان چینی مهم بوده است. ابن عربی به‌خاطر بحث‌های نظری‌اش در جهان‌شناسی، الاهیات و متافیزیک توجه علمای چینی را به خود جلب کرده بود و از این‌رو جامی نیز مورد توجه آنها قرار گرفت. بنا به نظر مؤلف اندیشه جوهری و موضوع کلی لوایح جامی عقیده وحدت وجود است. از موضوعات مهم دیگر در این اثر جامی می‌توان به‌عنوان مثال به این مباحث اشاره کرد: چگونگی ایجاد عالم کثیر و شهادت از غیب‌الغیوب و مبدأ المبادی مطلق (واحد نامتعیّن). حضور علمی کثرات و موجودات در علم حق به‌صورت پیشینی به‌شکل اعیان ثابت در مرتبه حق در مقام تجلّی (تعین اولیه) که از طریق آنها خداوند به‌طور ازلی به همه‌چیز علم دارد. در ادامه به امور دیگری چون ظهور کثرات در صورت‌های متشخص و

متعین در جهان خارجی، ذکر حق، تفاوت مفهوم وجود محض و حقیقی که از آن خداست با مفهوم وجود متعلق به جهان و چیزهای دیگر که استقلال ذاتی ندارند و وجود شمردنشان از بابت وابستگی به حق است و در نتیجه آن افعال انسان‌ها از دو جهت یا به عنوان فعل خداوند یا به عنوان فعل مخلوق و فعل انسانی مورد توجه قرار می‌گیرند.

در پایان این فصل مؤلف به وجوه اختصاصی اثر لیوچی؛ ظهور غیب از قلمرو حقیقت (برگردان لوایح جامی) به زبان چینی می‌پردازد. این اثر همان طوری که گفته شده است ترجمه لفظ به لفظ نیست و حتی پاره‌ای از مباحثی که ضرورتی برای طرح آنها دیده نشده در آن نیامده است. لیوچی در این اثر تلاش کرد تا تصوف اسلامی را به زبان تعالیم نوکنفوسیوسی بیان کند.

لیوچی در این اثر به تفکیک لوایح به دو قسمت می‌پردازد. از نظر او دوازده لایحه اول به ضرورت و تأکید بر عمل دلالت دارد و در بیست و چهار لایحه بعدی بر عدالت و درستی ("حق" در اندیشه اسلامی و "یی" در اندیشه نوکنفوسیوسی) و معرفت تأکید می‌گردد.

وی در مبحث وجود از وجود حقیقی (ذات الهی یا مبدأ واحد) و وجود موهومی (مخلوقات و اشیاء عالم) یاد می‌کند. او معتقد است وجود موهومی اشاره به عدم وجود ماهیت‌ها و جواهر ثابت و ذاتی که به تعبیر او در حقیقت نیستی می‌باشند دارد. البته وی آنها را به معنای لا وجود مطلق نمی‌داند، بلکه آنها در جهان وجود فی نفسه و مستقل ندارند. لیوچی مانند جامی به دو مرتبه حق فی ذاته به عنوان حق و مرتبه حق در مقام تجلی با نام غایت قصوی، امر نامتناهی یا واحد عددی می‌پردازد و این مرتبه دوم است که تمام اصول و مبانی هستی و نیستی و تمام صفات و کیفیات و مشخصه‌های مخلوقات و پدیده‌های موجود در علم حق

را در بر می‌گیرد. وی در اینجا از اصطلاحات کیهان‌شناسانه کنفوسیوسی در جهت تبیین این اندیشه‌ها سود برده است. به‌عنوان مثال از نظر او یانگ نیروی فاعلی و پویای عالم است که به‌صورت جنبش و حرکت نخستین و آغازین از امر غایی مطلق به‌ظهور رسیده است که همان مرتبه نخستین تجلی یا حق در مقام تجلی اندیشهٔ جامی است. واحد یگانه‌ای که اصل و قاعدهٔ کل هستی است (معادل واجب الوجود در فلسفه)، سرچشمهٔ تمام مخلوقات و در نهایت، مرجع اصلی آنها می‌باشد و بازگشت نهایی همه‌چیز به سوی اوست تا در سایه آن به وحدت و یگانگی برسند. آن جوهر و ذات ثابت، لایتغیر، ازلی و ابدی است که خود را به صورت یک فعل پویا و متحرک (همان علم و قدرت الهی) تجلی بخشیده است و از طریق علم و قدرت خود که با یکدیگر در هماهنگی و سازگاری کامل به سر می‌برند، بر همه‌چیز عالم و قادر می‌باشد. در زمان انجام فعل اصلی فاعلی از نیروی حیاتی (که همان کنش و واکنش متقابل دو قوه یانگ و یین می‌باشد) هزاران چیز در قالب اشکال و صورت‌ها به‌ظهور می‌رسند و عالم شهادت خلق می‌گردد. البته اینها همه صرفاً یک ظهور و تجلی خارجی‌اند و حقیقت بنیادی و باطنی آنها به اصل واحد^۱ که در فراسوی آنهاست برمی‌گردد.

کتاب تصوّف

به کوشش جمیل چیفتچی^۱

اسری دوغان

این کتاب که دارای ۷۵۰ صفحه است، شامل ۱۰ فصل و ۴۱ مقاله و گویای مقطعی از تاریخ تصوّف است. فصل اوّل این کتاب که عنوان آن "تصوّف و طریقت" است، با مقاله‌ای از علی رضی بک ناظر بالقخانه^۲ با موضوع انتشار طرق عالیّه در استانبول آغاز شده که در آن حیات تصوّف در دوره عثمانی در ۴۰ صفحه، خلاصه و به تحریر درآمده است. در این مقاله، عنوان می‌شود که تاریخ تصوّف در آنجا با تاریخ شروع حکومت عثمانی مقارن است؛ به این ترتیب که شیخ شمس الدین از طریقت بایرامیه با سلطان محمد فاتح متحد و با دولت بیزانس وارد جنگ شدند که حاصل این اتحاد به دست گرفتن استانبول و آغاز تصوّف عثمانی می‌باشد. عنوان مقاله دوم "مدد الهی و فضای نقشبندیّه بعد از خودش"؛ که

1. Cemil Çift i

2. Balikhane

مؤلف آن قاسم کوفرالی^۱ می‌باشد. در این مقاله، مؤلف اطلاعاتی در مورد مدد الهی به ما می‌دهد و این چنین عنوان می‌کند که او عمر خود را در "زیرک"^۲ استانبول گذرانده است و با آمدنش از "سیماو"^۳ به استانبول به خواهش سلطان محمد فاتح و ملاقات ایشان با ملا جامع - که این شخصیت برای عثمانیان از اهمیت زیادی برخوردار بود - و حضورش در فضای معنوی استانبول موجب شد تا طریقت نقشبندیّه به وی اختصاص یابد. مؤلف بعد از آن به خلفای بعد از مدد الهی و نقشبندیّه‌های دیگر آن دوران و چگونگی گسترش نقشبندیّه در فضای شهر می‌پردازد. باید این نکته را متذکر شد که یک گروه مستثنی درون نقشبندیّه بود که نامشان "أرمویها"^۴ بود و مؤلف به شرح چگونگی آن می‌پردازد.

عنوان مقاله سوم، "بکتاشی‌ها" تألیف بها سعید^۵ می‌باشد. در این مقاله، مؤلف درباره پایه‌های بکتاشیّه و تاریخ شکل‌گیری اندیشه‌های بکتاشیّه در ایران و هم‌چنین درباره ارتباط طریقت اسماعیلیّه با باطنیّه می‌پردازد و آنها را توضیح می‌دهد. بدین ترتیب، محیط و فضای دوران حاجی بکتاش ولی^۶ را با اشعار خود او بیان کرده و چگونگی ارتباط تشکیلاتی اخی و فتوت را با بابایان بررسی می‌کند و در مورد اینکه ارکان میدان،^۷ کلید چهار باب شریعت، طریقت، حقیقت و معرفت است توضیحاتی می‌دهد.

عنوان مقاله چهارم، "اولین شیوخ خلوتیّه در استانبول بعد از سلطان محمد

1. Kofrali
2. Zeyrek
3. Simav
4. Urmevi
5. Baha Said
6. Haci Bekta ş veli
7. Erkan Meydani

فاتح" تألیف تحسین یازیچی^۱ می باشد. مؤلف، زندگی و افکار تصوّف چلبی محمد جمال الدّین،^۲ سنبل سنیان افندی^۳ و مرکز افندی^۴ را شرح می دهد.

فصل دوم این کتاب که عنوان آن "صوفیان و تصوّف" می باشد، با مقاله ای از عمر لطفی بارکان^۵ تحت عنوان در اویش ترک استعمارگر در دوران استیلای آناتولی و زاویه ها^۶ با موضوعی با عنوان تأثیر درویشان در وارد شدن مردم به اسلام در دوران تأسیس عثمانی آغاز می شود که با اشاره مؤلف به اینکه شیخ ادب عالی^۷ مؤسس روحانی-دینی دولت و حکومت عثمانی بود. و اینکه تأسیس زاویه ها در روستاها در اوایل تأسیس دولت عثمانی چگونه بود توضیح می دهد، و این گونه بیان می کند که زاویه ها در آن دوره مکان تجمع فکری و فرهنگی بود که مهاجرین تُرک برای سکونت به آنجا می رفتند. و نیز درباره چگونگی تأمین امنیت زاویه ها و وظایف در اویش مطالبی را بیان می کند.

مقاله ای دیگر با عنوان "اشکال گروه های گوناگون مردم با صوفیان در دولت عثمانی" تألیف رشاد اُون گورن^۸ می باشد که دسته بندی گروه را این گونه بیان می کند: صوفیان و اُمرا؛ صوفیان و طبقه علمیه؛ صوفیان و مردم، که درباره هر کدام توضیحاتی می دهد. در ادامه مؤلف شرح مبسوطی در مورد طریقت ملامتیه حمزوی^۹ از شاخه بایرامیه در قرن ۱۶ و ۱۷ می دهد و اشاره می کند که حرکت

-
1. Tahsin Yazici
 2. Çelebi Muhammed Celaledin
 3. Sünbül Sinoan Efendi
 4. Merkez Efendi
 5. Omer Lutfi Barkan
 6. Zaviye
 7. Edebali
 8. Re şad uezng.ren
 9. Hamzavi

حمزوی در بلاد عثمانی در سال‌های ۱۵۶۱ تا ۱۵۷۰ بدون توقّف ادامه داشت و اعلام می‌کند که قدمت طریقت ملامتیه به اندازه تصوّف است. و هم‌چنین مؤلف نوع نگرش طریقت ملامتیه به حکومت عثمانی و بالعکس را بررسی می‌کند.

فصل سوم این کتاب، تحت عنوان "تصوّف، ذکر، دعا، سماع، مقابله" می‌باشد که مقالات این فصل به این شرح است: ذکرهای قیامی و رقص‌های دینی تُرک‌ها، مؤلف: خلیل بدیع یونیتکن؛^۱ شیوه گلبانگ در نیاز و دعا و در حیات تصوّف تُرک، مؤلف: مصطفی اوزون.^۲ در این مقاله، نگرش مؤلف به اصطلاح گلبانگ^۳ در ادبیات تُرک و معنای (گلبانگ کشیدن) قبل از شروع آیین و روشن کردن چراغ قبل از امور روزانه است و اقسام آن چنین است: گلبانگ‌های اهل فتوّت و اخی؛ گلبانگ‌های مولوی (مولویّه)؛ گلبانگ‌های بکتاشی (بکتاشیه)؛ گلبانگ‌های تصوّف‌های دیگر؛ گلبانگ‌های "ینی چری"^۴ لشکر عثمانی و گلبانگ‌های مردم عادی.

مقاله سوم، سماع در دوران مولانا، مؤلف: تحسین یازیجی. مؤلف، در این مقاله چگونگی سماع مفرد و سماع دسته‌جمعی را تشریح می‌کند.
مقاله چهارم، مقابله در طریقت مولویّه چگونه انجام می‌شود؟ مؤلف: رسوخی بایقارا.^۵

فصل چهارم این کتاب با عنوان "تصوّف و ادبیات" شامل مقالاتی است که به ترتیب عناوین آنها چنین است:

-
1. Y.netken
 2. Uzun(Mustafa)
 3. Gülbang
 4. Yeni eri
 5. Rusuhi Baykara

تصوّف و ادبیات تکیه، مؤلف: عزمی بیلگین؛^۱ ورود تصوّف ترک به تصوّف عربی و فارسی و تأثیر آن، مؤلف: امینه ینی ترزی؛^۲ مؤلف، شعرای مولویه اهل قوتیه در قرن نوزده و نیز بیست و دو شاعر مهم را معرفی می‌کند. و هم‌چنین تأثیر ادبیات زمراهی (خاص) بر ادبیات مردمی – در اینجا منظور از ادبیات زمراهی (علویه، بکتاشیه، ملامتیه، حمزویه) می‌باشد – و ارتباط آن را با ادبیات مردمی بیان می‌کند. عنوان فصل پنجم این کتاب، "تصوّف و غذا" می‌باشد که شامل مجموعه مقالات به این شرح است: رساله غذا، علی اشرف دد افندی؛^۳ شیخ مولوی خانه ادرنه،^۴ مؤلف: فیضی خالجبی؛^۵ آداب مطبوع در مولویه، مؤلف: حمید زُبر کوشایی؛^۶ غذا در دیوان کبیر و مثنوی مولانا، مؤلف: مزگان جونبور؛^۷ جایگاه غذا در بکتاشیه، مؤلف: آیلا اسن الگار؛^۸ شوربای کوفته در طریقت اشرفیه.

عنوان فصل ششم این کتاب، "موسیقی و تصوّف" می‌باشد. در این فصل، آوازه‌های دینی یا الهی (تواشی) شرح داده می‌شود و مؤلف در این خصوص به سروده‌های ساخته شده "یونس امره"^۹ و این که در کجا و چگونه خوانده می‌شود و اینکه کدام تکیه‌ها، کدام سرودها را می‌خوانند و کدام طریقت‌ها، کدام سرودها را

1. Azmi Bilgin

2. Emine Yeniterzi

3. Ali Eşref Dedeefendi

4. Edime

5. Feyzi Halici

6. Hamid Zübeyr Koşay

۷. یک نکته جالب توجه که مؤلف در مورد سلسله بکتاشیه به آن اشاره می‌کند، این است که به هیچ وجه ماهی نمی‌خورند؛ چون اعتقاد به تناسخ دارند و ماهی هم آدنی (پایین) است.

8. Ayla Esin Algar

9. Yunus Emre

انتخاب می‌کنند، اشاره می‌کند. این فصل، شامل مقالاتی است که عناوین آن به قرار زیر است:

مقاله آیین‌ها و موسیقی مولویّه، مؤلف: سعادت‌الدین آزل؛^۱ موسیقی تصوّف، مؤلف: خلیل‌جان – در اینجا مؤلف موسیقی مولویّه و بکتاشیه را شرح می‌دهد. نی نواز قرن ۱۹، مؤلف: سلیمان ارگونر^۲ – مؤلف، زندگی و آثار ۶۳ نوازنده نی را شرح می‌دهد.

عنوان فصل هفتم این کتاب "تصوّف و ورزش" می‌باشد که شامل مقالاتی به‌قرار زیر است:

"تکیه‌های ورزشی"، مؤلف: نالان بیلگه.^۳ – از زمان سلطان محمد فاتح تا امروز، که در آن در مورد تکیه سربازها (پهلوان کشتی)، تکیه تیراندازان و تکیه‌های کشتی توضیح می‌دهد؛ "تکیه تیراندازان و میدان تیراندازی" (اک میدانی)،^۴ مؤلف: جمال‌الدین سرور رونق‌أقلو؛^۵ در این مقاله، تیراندازی در نزد ترکان قدیم، هم‌چنین ورزش‌های ترکان قدیم آمده است؛ البته مؤلف بیان می‌کند که سلاطین تُرک به ورزش تیراندازی اهمیّت بسزایی می‌دادند و به شرح آن می‌پردازد. مقاله دیگر "تکیه‌های کشتی و پهلوان‌های کشتی در دوران سلطان محمد فاتح" است که مؤلف آن احمد بنگی سو می‌باشد.^۶ همان‌طور که ایرانیان زورخانه دارند، بکتاشیه عثمانی‌ها هم تکیه‌های پهلوانی دارند که مؤسس

-
1. Saadettin Azal
 2. Erguner
 3. Nalan Bilge
 4. Okmeydani
 5. Cemaleddin Sururonatog`lu
 6. Ahmet Bengisu

آن بکتاشی‌ها هستند. به این تکیه‌ها هم (کشتی‌کیران)^۱ می‌گویند که در فارسی همان کشتی‌گیران می‌باشد. در آن زمان استانبول و ادرنه^۲ مرکز این ورزش بود؛ آخرین مقاله "تکیه کشتی‌گیرها در قونیه"، است که ابراهیم حقّه قونیه‌ی له آن را نوشته است.^۳

عنوان فصل هشتم، "تصوّف و هنر"^۴ است که شامل مقالاتی به قرار زیر است:

"مولوی‌ها و خطاطی" (خطاطی در مولویه)، مؤلف: علی حیدر بیات – درباره مراکز ساختن لوازم خطاطی در دوران عثمانی: قلم نی، چاقوی قلم تراش، ساختن کاغذ ابر و باد و اینکه مشهوران این کار در دولت عثمانی چه کسانی بودند. محبوب افنده قونیوی آخرین نقّاش و خطاط سماع‌خانه و مسجد بقعه مولانا، مؤلف: حسن اوزاندر.^۵ مؤلف، زندگی و خطاطی و شغل نقاشی او و هم‌چنین شاعری و موسیقی‌شناسی و آثارش را تشریح می‌کند. خطاط صدقی دد^۶ و خطاطی در مولویه. مؤلف، شغل خطاطی او و حکاکای و شاعریش را تشریح می‌کند. فنّ خطاطی و طراحی در فولکلوریک بکتاشیه، مؤلف: الهام جم آرسیون؛^۷ شامل: طراحی در ترک قبل و بعد از اسلام؛ طراحی در طریقت بکتاشیه؛ طراحی انسان؛ مسأله طراحی انسان از نظر دینی؛ از طراحی تُرکان نامسلمان به سمت طراحی دینی؛ طراحی چراغ، سرپوش، پرنده، شیر، شتر حضرت علی (ع)

-
1. Kosti Kiran
 2. Edirne
 3. Ibrahim Hakki Konyali
 4. Sanat
 5. Hason ضz.nder
 6. Sitki Dede
 7. Ilham Cem Erseven

صورت انسان، تبرزین، کشکول.

مولویّه‌های هنرمند، مؤلف: عبدالباقی بایقارا.^۱ لیلک دَدَ^۲ طَرّاح و خطّاط صوفی بوده است و علت این نام‌گذاری به‌خاطر این بوده که او همیشه لک‌لک می‌کشید و معنی فارسی اسم او (لک‌لک پیر) است.

عنوان فصل نهم، "تصوّف و جهاد" است که شامل بر مقالات و توضیحاتی است که مؤلف به آن اشاره می‌کند. موضوع مقاله اول، گردان مجاهدین مولویّه در جنگ جهانی اول می‌باشد. مؤلف آن رسوخی بایقارا است. در این فصل به چگونگی حفاظت کشور توسط نقشه‌صوفیان اشاره می‌شود و طوماری از اسامی شیوخ و مرشدان که در جنگ جهانی شرکت کرده بودند، بیان می‌شود.

عنوان فصل دهم این کتاب، "تصوّف در بقیّه دنیا" که شامل چهارمقاله می‌باشد و به ترتیب به آنها اشاره می‌شود.

عنوان مقاله اول، "نقش تصوّف در گسترش اسلام در آفریقا" است و مؤلف آن ابراهیم ادهم بیلگین می‌باشد.^۳ در این مقاله می‌خوانیم که در قاره آفریقا چه طریقت‌هایی در چه کشورهایی رایج است. دولت مُرابطین - دولت دینی در آفریقا - و تصوّف در موریتانی و سنگال - گینه جدید و اسامی طریقت‌ها در مالی، گامبیا - نیجریه (طریقت تجانیّه و شیخ آمادو) قدریّه، سنوسیّه و نیز درباره تکیه‌های آفریقایی توضیحات مبسوطی داده می‌شود.

عنوان مقاله دوم، "اهمیت و گسترش جنبش‌های طریقت در مرزهای یوگسلاوی قدیم در تاریخ" و مؤلف آن محمد ابراهیم می‌باشد. در این مقاله، تاریخ طریقت‌ها در یوگسلاوی، گسترش اسلام در دوران عثمانی در یوگسلاوی،

1. Abdulkali Baykara

2. Leylek Dede

3. Ibrahim Ethem Bilgin

فعالیت‌های طریقت‌ها از نظر اجتماعی و علمی مطرح می‌شود و طریقت‌ها و تکیه‌های موجود امروز در یوگسلاوی شامل بکتاشیه، خلوتیه، رفاعیه، قادریه، مولویه و نقشبندیه می‌باشد.

مقاله سوم، "نقش تصوف در شناخت اسلام در غرب"؛ در اینجا مؤلف تأثیر آثار طریقت و فعالیت‌های آنها را و اینکه چگونه سبب جلب غربی‌ها به تصوف شده بود، بیان می‌کند؛ مؤلف آن عثمان تُوَرر است.^۱

مقاله چهارم، "مولویه‌ها در بوسنی هرزه گوین" است که مؤلف بوسنیایی آن جمال خچایج است.^۲

1. Osman Türer

2. Cemal He ayec

مبانی هنر اسلامی

ترجمه و تدوین: امیرنصری

حجت پویان

تیتوس بورکهارت (۱۹۰۸-۱۹۸۴) پژوهشگر و متفکر آلمانی - سویسی، از جمله مفسران بزرگ و مطرح حکمت خالده و از نسل اول متفکرانی است - در کنار کسانی چون رنه گنون، فریتیوف شوون^۱ و... - که در کنار جریان مسلط شرق‌شناسی غربیان، جریانی دیگر را بنیاد نهادند که تحقیق و شرح ابعاد گوناگون حکمت و سنت در عرصه مابعدالطبیعه و کیهان‌شناسی و هنر سنتی را وجهه همّت خویش قرار داده بود. اینان با مطالعه و بررسی آنچه حکمت خالده می‌نامیدند، بر آن بودند که چنین حکمتی، در تفکر افلاطونی، ودانتا، تصوف، دائویی و سایر علم‌ها و مکاتب باطنی ریشه دارد؛ از سویی در تلاش برای احیاء و رواج این آموزه بودند و از طرفی آن را در برابر آنچه به زعمشان انحراف و کژی‌های مدرنیته می‌آمد، قرار می‌دادند و ضمن ناامیدی از اصلاح و بهبود مدرنیته، خواستار بازگشت به اصول ثابت مابعدالطبیعی جهان‌شمول و درست اعتقادی

۱. بورکهارت، تیتوس، مبانی هنر اسلامی، ترجمه و تدوین: امیرنصری، انتشارات حقیقت: ۱۳۸۶.

ستی بودند. بنابراین شخصیت و آثار بورکهارت با در نظر داشتن چنین زمینه‌ای قابل معرّفی، شناخت و بررسی است.

نحله سنت‌گرایان و آثار ایشان از سال‌ها قبل و پیش از انقلاب اسلامی به همت استاد سیدحسین نصر که خود از اعضای این نحله و از جمله شارحان مبرز آثار بزرگان آن‌اند، به جامعه فکری - فلسفی ایران شناسانده شده بود. نشریه جاودان خرد که به‌طور ویژه اختصاص به این مباحث داشت و برگردان برخی آثار سنت‌گرایان از جمله آثار رنه گنون است شواهدی از این امرند.

به‌طور کلی، این بینش کم و بیش به نحوی مستمر در عرصه فکری ایران حضور داشته و به حیات خود ادامه داده است، منتهی در چند سال اخیر اقبال بیشتری بدان شده و رواج آن فزونی و شتاب گرفته است. این امر را در ترجمه‌ای سریع و گاه متعدّد از آثار آقای نصر و دیگر متفکران این نحله، چاپ مقالاتی از علاقه‌مندان داخل کشور در نشریات مختلف که می‌کوشند به سبک و سیاق سنت‌گرایان بیندیشند و... می‌توان به عیان مشاهده کرد.

به تازگی (تابستان ۸۶) نیز منتخبی از مقالات بورکهارت در زمینه هنر اسلامی به همت آقای امیر نصری و از سوی انتشارات حقیقت چاپ و منتشر شده است. کتابی که مبانی هنر اسلامی نام دارد، از دو بخش اصلی تشکیل شده است: بخش اول "درباره بورکهارت و هنر" شامل سه مقاله است که به معرّفی و شرح احوال و آرای بورکهارت به‌ویژه آرای هنرپژوهانه او اختصاص دارند. نخستین این مقالات "تیتوس بورکهارت و نحله سنت‌گرایان" به قلم ویلیام اشتودارت است که در نشریه سوفیه، دوره ۵، شماره ۲، ۱۹۹۹ به چاپ رسیده است. بنابر پیشگفتار مترجم این مجموعه، مقاله اشتودارت «در باب رابطه بورکهارت با نحله سنت‌گرایان (یا اصحاب حکمت خالده) است و به نحوی مختصر و مجمل

اطلاعاتی را در باب رنه گنون، آناندا.ک. کوماراسوامی و فریتيوف شووان عرضه می‌کند» (ص. شش). این مقاله، شرایط پیدایی آثار بزرگ بورکهارت از جمله کیمیا: علم کیهان و علم روح، هنر مقلّس در شرق و غرب و فاس، شهر اسلام و البته سایر آثار او را به اجمال توضیح داده و مضامین آنها را معرفی می‌کند.

مقاله دوم بخش اول، متن تحریر شده سخنرانی آقای نصر است که در تاریخ می ۱۹۹۹، به مناسبت یادبود بورکهارت در مراکش ایراد شده است. به تعبیر مترجم این مجموعه، این مقاله «دربردارنده شرح همدلانه‌ای از متفکر برجسته معاصر سیدحسین نصر در باب آرای هنری بورکهارت و اهمیت آن است» (همان). اگر مقاله اول بیشتر بر آثار بورکهارت متمرکز است و سعی دارد او را از خلال آثارش بشناساند، در این مقاله، آقای نصر بیشتر بر ابعاد فکری - عقیدتی بورکهارت تمرکز دارد و سیر اندیشه و فعالیت‌های او را بر پایه مبانی فکری و در ابعاد مختلف و حوزه‌های علایق بورکهارت ترسیم می‌کند. برای نمونه، در بخشی از معرفی نصر از بورکهارت می‌خوانیم «این محقق برجسته... خود نیز یک هنرمند بود و نسبت به موادی نظیر چوب، سنگ، گچ و طلا و به طور کلی ماده از ذوق یک هنرمند سنتی برخوردار بود. ماده در دست چنین هنرمندی چیزی نبود جز صورتی نازل شده از عالم متعالی و برین. بورکهارت به خوبی از فن امتزاج در علم کیمیا مطلع بود و در این باب شاید تأثیرگذارترین اثر قرن حاضر را نوشت. او همچنین قادر به فهم و بیان استحاله مواد در علم کیمیا که در هنرهای سنتی انجام می‌شد و اهمیت مواد در این هنرها بود.» (ص ۲۶).

سومین و آخرین مقاله این بخش، «تیتوس بورکهارت و هنرهای اسلامی و مسیحی قرون وسطی» نام دارد که فیلیپ فور آن را به زبان فرانسه نوشته و در همان شماره نشریه سوفیا چاپ شده و از سوی پاتریک لود به انگلیسی ترجمه

شده است و ظاهراً همین ترجمه مأخذ کار مترجم فارسی بوده است. به سخن مترجم، این مقاله «به بررسی تطبیقی میان هنرهای اسلامی و مسیحی قرون وسطی از دیدگاه بورکهارت می‌پردازد و از این حیث خمیرمایه مشترکی را آشکار می‌سازد که وی از آن به اصل ثابت هنر مقدس تعبیر می‌کرد» (ص. هفت). برخلاف مقالات پیشین، این مقاله از بیان و محتوایی فنی تر برخوردار است و با جزئیات بیشتری به مباحث و مفاهیم و اصطلاحات خاص هنری مربوط به هنرهای اسلامی و مسیحی در اعصار میانه پرداخته است؛ از جمله اشاره به نقش محوری هنر فیگوراتیو در سنت مسیحی و مقام نازل آن در اسلام و از طرفی نقش حاشیه‌ای هنرهای دکوراتیو سنت مسیحی و نقش محوری و اصلی آنها در اسلام (صص ۷-۳۶)، یا بیان نظر بورکهارت مبنی بر اینکه «در عالم اسلامی هنر خوشنویسی از همان جایگاه و مقام محورهایی برخوردار است که هنر شمایل‌نگاری در مسیحیت» (ص. ۴۳). در نهایت مؤلف چنین ختم مقاله می‌کند که «با اینکه بورکهارت به دنبال ارائه روش تطبیقی در عرصه فلسفه هنرها نبود، ولی تحلیل‌های بسیار دقیقی کرد که هم متوازن و هم انگیزه‌آفرین است. او توانست تفاوت‌های غیرقابل رفع را روشن کند و هم تفاوت‌هایی را که حاکی از ادراکات مختلف و نگرش‌های گوناگون به عالم است، بیان نماید...» (ص. ۵۶).

بخش دوم کتاب مبانی هنر اسلامی مشتمل است بر هفت مقاله از مقالات بورکهارت که موضوعشان هنر اسلامی است. این مقالات عبارت‌اند از: «روح هنر اسلامی» (ترجمه سیدحسین نصر)، «نقش هنرهای زیبا در تعلیم و تربیت مسلمانان»، «ارزش‌های جاویدان هنر اسلامی» (ترجمه سیدحسین نصر)، «مراتب نمادپردازی در هنر اسلامی»، «فضای خالی در هنر اسلامی»، «تأثیر زبان عربی بر هنرهای اسلامی» و «معنویت هنر اسلامی».

در "روح هنر اسلامی" بورکهارت با تبیین ماهیت خط از نظرگاه اسلامی مبنی بر اینکه ماهیت و منشأ خط، خلط امور نسبی و مقید با مطلق است و علاج آن نیز حکمت است که «هر چیز را در جای خود قرار می‌دهد.» (ص. ۶۱)، کاربرد حکمت در هنر را از جمله ویژگی‌های هنر اسلامی برمی‌شمارد و با آوردن مثال‌هایی از تفاوت معماری‌های اسلامی و رنسانس به تبیین این تفاوت‌ها بر پایه‌های نظری و حکمی خاصشان می‌پردازد.

مقاله "نقش هنرهای زیبا در تعلیم و تربیت مسلمانان" با بحثی در خصوص جایگاه هنر اسلامی در "نظام دانشگاهی متجدد" آغاز می‌شود و به توصیف دیدگاه‌های باستان‌شناختی و تاریخ هنری نوین در بررسی این مسئله و موضوع دیگر هنرها بخصوص هنر اسلامی می‌پردازد. از نکات روشنگر این مقاله این است که «هیچ هنرمند مسلمانی وجود ندارد که متأثر از اسلافش نباشد. اگر هنرمند مسلمان نسبت به الگوهایی که سنت در اختیارش قرار می‌دهد بی‌توجه باشد، خود به خود جهلش را نسبت به معنای باطنی و ارزش معنوی آن اثبات می‌کند؛ با توجه به این جهالت، وی نمی‌تواند آن صورت‌ها را در ضمیرش جای دهد. این امر دقیقاً همان پدیده‌ای است که برخی محققان اروپایی بدان خاطر به انتقاد از هنر اسلامی می‌پردازند؛ آنان استدلال می‌کنند که هنر اسلامی معمولاً فاقد خلاقیت است» (صص ۸۱-۸۲).

در سایر مقالات نیز کمابیش روش‌ها، دیدگاه‌ها و مفاهیم مشابهی در خصوص هنر اسلامی تکرار می‌شوند و همان‌طور که گردآورنده و مترجم محترم این مجموعه نیز اشاره کرده‌اند، گردآوری این مقالات «در کنار یکدیگر مخاطب را با این معضل مواجه می‌سازد که در بسیاری از موارد مباحث تکرار شده‌اند، اما بدین خاطر که مؤلف هر بار با توجه به مبانی و اصول مشخص به ذکر نمونه‌های

متعددی می‌پردازد تکرار مباحث، عاری از فایده نخواهد بود» (ص. هفت). البته مترجم و گردآورنده کتاب که در این اثر، رأی و نظر خود را دخالت نداده‌اند و این کار را به نوشتاری دیگر در خصوص آرا و نظریات هنری سنت‌گرایان موکول ساخته‌اند، دست کم بهتر می‌بود حال که بر آن‌اند که این کتاب می‌تواند منبعی دانشگاهی باشد، اطلاعات و آگاهی‌های بیشتری چه در خصوص سنت‌گرایان به طور اعم و چه در خصوص بورکهارت به طور اخص به کارشان می‌افزودند. برای نمونه، در کتاب فرهنگ خاورشناسان، جلد دوم، از انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، مدخلی در خصوص بورکهارت هست که هر چند زندگی‌نامه مفصلی ندارد اما فهرستی بالنسبه کامل از کتاب‌ها و مقالات او را عرضه داشته است که آشنایی و رجوع بدان‌ها می‌تواند شناخت بیشتری از بورکهارت در اختیار مخاطب قرار دهد؛ یا پایگاه‌های اینترنتی از قبیل www.worldwisdom.com یا www.fonsvitae.com که در بردارنده اطلاعات زندگی‌نامه‌ای، کتاب‌شناختی، عکس و... در خصوص سنت‌گرایان و البته بورکهارت است.

نکته دیگر اینکه، معلوم نیست چرا جز یکی دو مقاله، سایر مقالات فاقد منابع و مآخذ و کتاب‌شناسی هستند، به‌ویژه مقالات بورکهارت که نگارنده این سطور نمی‌داند خود این مقالات فاقد منابع و مآخذند یا به دلیلی این بخش‌ها در ترجمه فارسی نیامده‌اند. دوگانگی‌ای هم در پانوشتهای الحاقی مترجم فارسی به چشم می‌خورد؛ بدین نحو که در بخش اول، پانوشتهای و یادداشت‌های توضیحی را افزوده‌اند اما در بخش دوم اثری از این کار نیست، حال آنکه مواردی بوده‌اند (مانند معمار سنان در ص ۶۶) که توضیحشان می‌توانسته مفید و روشنگر باشد.

در هر حال، کوشش آقای دکتر نصری که ضمناً اولین فارغ‌التحصیل دکترای رشته فلسفه هنر در ایران هستند، در گردآوری و ترجمه این مجموعه مقالات و نیز پیشنهاد این کار از سوی استاد ارجمند دکتر شهرام پازوکی که در حقیقت بانی این کار و افزودن برگی دیگر بر اوراق ادبیات کلی و سنتی این مرز و بوم بوده‌اند، شایسته تقدیر و امتنان سنت‌گرایان، سنت‌خوانان و دیگر علاقه‌مندان است.

