

# میراث تصوف



ویراسته می

دکتر لئونارد دیلویرین

ترجمه می دکتر محمدالدین کیوانی



**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi  
Preserved in Punjab University Library.**

**پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ  
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ**





# میراث تصوف

۱

ویراستہی

دکتر لئونارد دلویرن

ترجمہی دکتر محمد الدین کیوانی



**The Heritage  
of Sufism**

edited by Leonard Lewisohn

a Persian translation by  
Majdoddin Keyvani

**میراث تصوف**

(جلد اول)

ویراسته‌ی دکتر لئونارد لویزن

ترجمه‌ی دکتر مجدالدین کیوانی

طرح جلد از ابراهیم حقیقی

چاپ اول ۱۳۸۴، شماره‌ی نشر ۱-۷۱۸، ۲۰۰۰ نسخه، چاپ غزال

شابک: ۹۶۴-۳۰۵-۷۸۶-۰

شابک دوره: ۹۶۴-۳۰۵-۸۴۸-۴

نشر مرکز، تهران، صندوق پستی ۱۴۱۵۵-۵۵۴۱

کتابفروشی نشر مرکز: خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله

خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸، تلفن: ۸۹۷۰۴۶۲-۳

E-mail: info@nashr-e-markaz.com

کلیه‌ی حقوق برای نشر مرکز محفوظ است

Lewisohn, Leonard	لویزن، لئونارد، ۱۹۵۳- م.
میراث تصوف / ویراسته لئونارد لویزن؛ ترجمه مجدالدین کیوانی. - تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴. هشت، ۷۵۰ ص. - (نشر مرکز؛ شماره‌ی نشر ۱-۷۱۸)	
ISBN: 964-305-786-0	فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
The Heritage of Sufism	عنوان اصلی:
	کتابنامه.
	مندرجات: ج. ۱. تاریخ تصوف ایران از آغاز تا دوره صفویه.
	۱. تصوف - تاریخ. ۲. تصوف - ایران - تاریخ. الف. کیوانی، مجدالدین، ۱۳۱۶-
	مترجم. ب. عنوان.
۲۹۷/۸۹	۹ م ۸۵ / ل ۲۷۵ BP
م ۸۳-۵۱۳۳	کتابخانه ملی ایران

به دوست دیرین و یار پاکدل

آقای حسن طباطبائی



## فهرست

۱	پیش‌گفتار مترجم
۴	نویسندگان مقالات این مجلد

### بخش اول

#### تصوف در اسلام: شرق و غرب

۱۰	پیش‌گفتار	ویژگیهای تصوف ایرانی در نخستین سده‌های هجری جواد نوربخش
۳۲	فصل ۱	ظهور و تحول تصوف ایرانی سیدحسین نصر
۵۰	فصل ۲	مرور اجمالی: اسلام ایرانی و تصوف ایرانی‌وار لئونارد لویزن
۱۰۰	فصل ۳	رویاروییهای غرب با ادبیات صوفیانه ایرانی فرهنگ جهانپور

### بخش دوم

#### نگاهی تاریخی به تصوف آغازین ایرانی

۱۴۸	فصل ۴	حکیم ترمذی و جنبش ملامتی در تصوف سده‌های آغازین سارا سویری
۱۷۹	فصل ۵	شرایط تاریخی تصوف ایرانی در عهد سلجوقی حمید دباشی
۲۱۵	فصل ۶	ابوسعید بن ابی‌الخیر و مکتب خراسان تری گراهام
۲۶۵	فصل ۷	تصوف سده‌های ششم و هفتم در آناتولی شرقی احمد قره مصطفی



## بخش سوم

## جوان مردی، اندیشه عرفانی و عشق الهی

۲۹۰	جوان مردی و آیین آن محمدجعفر محجوب	فصل ۸
۳۱۵	مراحل عشق در ادوار آغازین تصوف ایران، از رابعه تا روزبهان کارل ارنست	فصل ۹
۳۳۸	تصور زمان در تصوف ایرانی گردهارد بورینگ	فصل ۱۰
۳۷۸	در جست‌وجوی فنا: تمثّل و موت معنوی در تمهیدات عین‌القضاة همدانی لئونارد لویزن	فصل ۱۱
۴۲۷	بنیان نوافلاطونی فلسفه اشراق سهروردی، فلسفه در مقام تصوف ایان ریچارد نتن	فصل ۱۲

## بخش چهارم

## تاریخ و اولیاءنامه‌های طریقه‌های صوفیانه

۴۵۲	سطوت و کرامت، تأملاتی در داستانهای کرامات خواجه عبیدالله احرار جو - آن گراس	فصل ۱۳
۴۷۱	شاه نعمت‌اله ولی، بنیان‌گذار طریقت نعمت‌اللهی تری گراهام	فصل ۱۴
۴۹۶	سیدعلی همدانی و سنتهای اولیاءنامه‌نویسی دوین دوویس	فصل ۱۵
۵۵۱	نظری به تاریخ دینی در تصوف اواخر عصر مغول، مورد شاه ولی‌الله دهلوی مارشا ک. هرمانسن	فصل ۱۶
۵۸۶	روابط صوفیان و اسماعیلیان در ایران پس از سقوط الموت و آغاز سلطنت صفوی فرهاد دفتری	فصل ۱۷
۶۰۴	نقش صوفیان در تغییر جامعه دکن، ۱۷۵۰-۱۵۰۰ محمد ضیاءالدین شکیب	فصل ۱۸
۶۲۳	طیفه‌هایی از اندیشه اسلامی، نظرات سعیدالدین فرغانی در باب وحدت و کثرت ویلیام چیتیک	فصل ۱۹
۶۴۵	فتوحات مکیه و شارحان آن: پاره‌ای از معماهای حل نشده میشل خوتکیویچ	فصل ۲۰
۶۶۴	تصوف و مکتب اصفهان لئونارد لویزن	فصل ۲۱
۷۵۱	نمایه	

## پیش‌گفتار مترجم

ای هست کُنِ بلند و پستی  
از هستِ تو هست گشته هستی  
ای ذات تو ذات لایزال  
هستی تو و نیستت مثالی  
آغاز تو خالی از بدایت  
انجام تو عاری از نهایت

آنچه پیش روی دارید ترجمه‌ای است از مجموعه Heritage of Sufism شامل مقالاتی به قلم جمعی اسلام‌شناسان، ایران‌شناسان و آشنایان حوزه عرفان و تصوف ایرانی-اسلامی در نقاط مختلف جهان. بیشتر گفتارهای مندرج در این مجموعه ابتدائاً برای عرضه در سه همایش بین‌المللی تهیه شده بود. عنوانهای این همایشها: «میراث تصوف از آغاز تا رومی» (۷۰۰-۱۳۰۰ م)؛ «میراث تصوف سده‌های میانی ایران» (۱۱۵۰-۱۵۰۰ م)؛ و «تصوف ایرانی‌وار اواخر دوره کلاسیک» (۱۵۰۱-۱۷۵۰ م) بود که در سالهای ۱۹۹۰، ۱۹۹۲ و ۱۹۹۷ در واشینگتن و لندن برگزار شد.

ثمره این نشستهای علمی چیزی نزدیک به ۷۰ مقاله کوتاه و بلند بود که در فاصله سالهای ۱۹۹۲ تا ۱۹۹۹ در سه مجلد چاپ و تجدید چاپ شد. ویرایش مجلدات اول و دوم را لئونارد لوپزن و ویرایش مجلد سوم را او و دیوید مورگان برعهده داشته‌اند. چنین می‌نماید که پاره‌ای از مقالات یا اصلاً برای ارائه در همایشهای یاد شده نوشته نشده ولی به دلیل ارزش علمی آنها در زمره مقالات همایشها منتشر شده‌اند، یا پس از عرضه در یکی از همایشها به توسط مؤلفانشان بازخوانی، و مطالب دیگری به آنها افزوده شده

است؛ چه، همان طور که ملاحظه خواهد شد شماری از مقالات هر یک در حد رساله‌ای است که قاعدتاً نمی‌توان آنها را در بیست تا سی دقیقه فرصت یک همایش ارائه کرد.

کانون توجه و محور تحقیق در همه مقالات تصوفی است که در ایران پرورده شده و به سرزمینهای اطراف که بخشهایی از آن روزگاری ایران بزرگ را تشکیل می‌دادند - ترکیه، هندوستان و آسیای مرکزی - راه یافته است. از نوع تصوفی که تحت نفوذ اندیشه‌ها و شیوه‌های عرفانی و صوفیانه ایرانی در آن سرزمینها پا گرفت و پرورش یافت، در این سلسله مقالات به «ایرانی وار» (Persianate) تعبیر شده است. چنانکه ملاحظه می‌شود، مقالات این مجموعه دوره‌ای هزار ساله از فراز و نشیبهای فکری، رفتاری و تشکیلاتی در تاریخ تصوف ایران بزرگ و همسایگان آن را دربر می‌گیرد، و بنابراین گنجینه‌ای از اطلاعات سودمند در اختیار طالبان و علاقه‌مندان حوزه تصوف و عرفان می‌گذارد. پاره‌ای از مطالب شاید برای بسیاری از خوانندگان آشنا به عرفان و تصوف تازگی داشته باشد. به علاوه، بعضی از مقالات به برخی از جنبه‌های این رشته پرداخته‌اند که کم‌تر در گذشته جلب نظر کرده است؛ یا اگر هم کسانی به این قبیل جنبه‌ها عنایتی داشته‌اند بسیار گذرا بوده، و بررسی‌هایشان به جامعیت، ژرفی و انسجام مقالات مجموعه حاضر نبوده است. گرچه همه مقالات به نوعی سودمندند، ولی بعضی از آنها تحسین برانگیزند. کندوکاو عالمانه، تفکر و تأمل محققانه و غوررشی مطالب حکایت از آن دارد که نویسنده به چیزی کم‌تر از استقصای کامل رضایت نداده است.

مع‌ذک، با همه امتیازاتی که مقالات مجموعه دارند، بنا به پاره‌ای ملاحظات، مترجم با هم‌فکری ویراستار، دکتر لویزن، تصمیم گرفت بخشی از مقالات را از ترجمه استثنا کند. یکی از انگیزه‌های این تصمیم موجود بودن مشابه‌های مفصل‌تر مقالات حذف شده به فارسی بود. در واقع، بعضی از این مقالات را کسانی نوشته‌اند که قبلاً کتابی از آنها در همان موضوع مقالاتشان به فارسی ترجمه شده بود. بدین دلیل و به دلایل دیگری، احساس شد که این گروه مقالات در درجه دوم اولویتند. بنابراین، از ۲۳ مقاله مجلد اول (با احتساب پیش‌گفتار و مقدمه حسین نصر) ۱۵ مقاله، از ۲۵ مقاله مجلد دوم جمعاً ۱۹ مقاله، و از ۲۲ مقاله جلد سوم تنها ۸ مقاله برای ترجمه برگزیده شد. با این حساب از مجموع مقالات سه مجلد ۴۲ مقاله به فارسی برگردانده شد. ناگفته نماند که تقریباً تمامی مقالات بلند «میراث تصوف» جزو آنهایی است که برای ترجمه انتخاب شد. بنابر این چیزی نزدیک به دو سوم کل مجموعه ترجمه شد.

کاهش شمار مقالات ترجمه شده به ما این امکان را داد که نتیجه کار را به جای سه

مجلد، در دو مجلد تنظیم کنیم. در مجلد اول مقالاتی گنجانده شد که بیشتر جنبه تاریخی دارند یا به نوعی به ظهور، تحول و فراز و فرود پدیده‌های صوفیانه در بستر زمان مربوط می‌شوند. مجلد دوم اکثراً به مقالاتی اختصاص یافته که با حضور شعر، ادب و ذوقیات هنری در تصوف سروکار دارند. غالب نوشتارهای گروه دوم به موضوعات، پدیده‌ها، معتقدات دینی و غیردینی متصوفه که درونمایه مقدار انبوهی از آثار نظم و نثر فارسی شده است می‌پردازند.

\*\*\*\*\*

در سرتاسر کار توان‌فرسای ترجمه همواره از همکاریها و راهنماییهای استاد لویزن برخوردار بودم. وی، علاوه بر هم‌فکری با من در گزینش مقالات برای ترجمه، هر جا در فهم مطالب به مشکلی برمی‌خوردم، سخاوتمندانه مرا یاری می‌داد. یقین دارم گره‌گشایها و توضیحات او در رساندن ترجمه من به حد مطلوبی از صحت، دقت و وضوح سخت مؤثر بود. مؤلفان چند مقاله در رفع اشکالات مقالاتشان و ارسال تصاویر پاره‌ای از مآخذ آن مقالات دلسوزانه همکاری کردند. خانم جو-ان گراس، از کالج نیوجرسی، با ارسال عکسهایی از نسخه‌های خطی مورد استفاده خود - که تهیه‌اش از راههای دیگر برایم مقدور نبود - مرا سپاسگزار خود نمود. چون از تاریخ تألیف مقاله‌اش درباره کرامات خواجه عیدالله احرار (سیزدهمین مقاله در این مجلد) تا زمان ترجمه، خانم دکتر گراس چند مقاله دیگر در ارتباط با موضوع آن نوشته بود، در مقاله‌اش تجدیدنظر کرد و با افزودن اطلاعات نویاب آن را روزآمد کرد. دکتر دوین دویتس، از دانشگاه ایندیانا، افزون بر دادن پاسخ به پرسشهایی که درباره مقاله‌اش داشتم، فتوکپی بخشهایی از دو کتاب قدیمی چاپ هند را که به آنها ارجاع داده بود، با لطف تمام برایم فرستاد. از مساعدتهای محبت‌آمیز او تشکر می‌کنم. استاد مارشیا هرمانسن، از دانشگاه شیکاگو، نیز در توضیح بعضی از مطالب مقاله‌اش و ارسال اصل متون عربی و فارسی که از آنها بهره گرفته بود، یاریهای ارزنده‌ای کرد، از او و نیز کارل ارنست، استاد دانشگاه کارولینای شمالی برای همکاری صمیمانه آنها، ممنونم. از استادان ویلیام چیتیک، فرهاد دفتری، تری گراهام، فرهنگ جهانپور، محمدعیسی ولی، ضیاءالدین شکیب و لئونارد لویزن که هر یک ترجمه مقاله خود را خواندند و اصلاحات ارزنده‌ای پیشنهاد کردند، سپاسگزارم. همکاری و هم‌فکری میان مترجم و نویسنده آثار خیری از پی دارد که می‌ارزد مترجمان بدان بیندیشند و قدر مقدور از آن استفاده کنند؛ چه بسا که این همکاری و تبادل نظر

ممکن است نویسندگان متونی را که ترجمه می‌شود متوجه پاره‌ای از ضعفها و خطاهای نوشته‌هایشان بکنند. انسانها جائز الخطا هستند و وسواسی‌ترین پژوهشگران هم از احتمال ارتکاب خطا مصون نیستند. میوه تعاطی افکار و «مباحثه» بین نویسندگان و مترجم ترجمه‌ای بهتر و قابل اعتمادتر است. در خلال ترجمه ناگزیر بودم به ده‌ها کتاب و مقاله فارسی و عربی مراجعه کنم که پاره‌ای از آنها سهل‌الحصول نبود، اما به اهتمام آقای عنایت مجیدی، رئیس کتابخانه مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، آقایان حسین حاجی کریمی، خلیل سلیمانی و محمدرضا احمدی کتابداران کوشای مرکز، و نیز آقای امیرخانی از کتابداران ارشد کتابخانه ملی، از این لحاظ نیز کار بر من آسان شد؛ پس، از تمامی این عزیزان تشکر می‌کنم. از دیگر همکار ارجمندم خانم آزاده شیرازی‌نژاد (بوستان) متشکرم که در تهیه پاره‌ای اطلاعات از طریق اینترنت و کارهای رایانه‌ای به من کمک کرد. از همسرم فروغ، سپاسگزارم که افزون بر همکاریها و مهربانیهای همیشگی‌اش، مرا در استخراج اعلام ترجمه یاری داد. و سرانجام از مسئولان اداری و فنی نشر مرکز ممنونم که در چاپ و نشر «میراث تصوف» هرچه در چنته فناوری، ذوق هنری و توان فکری داشتند دلسوزانه به کار گرفتند.

\*\*\*\*\*

### توضیحاتی درباره اختصارات و روشهای ارجاع

۱. تمامی پانویسهای نویسنده هر مقاله به پایان ترجمه آن مقاله انتقال داده شد. بنابراین، آنچه در ذیل صفحات دیده می‌شود، از مترجم است.
۲. در سراسر کتاب عموماً تاریخهای هجری قمری مقدم بر معادل میلادی آنها آمده است و خطی اریب دو نوع تاریخ را از یکدیگر جدا می‌کند. هر جا تاریخ شمسی مورد نظر بوده، آن تاریخ با علامت اختصاری «ش» مشخص شده است.
۳. در ارجاعات قرآنی، شماره هر سوره و آیه یا آیات مورد استفاده با علامت: از هم متمایز شده‌اند. همه جا عدد اول (طرف راست) شماره سوره، و عدد دوم (طرف چپ) شماره آیه است.
۴. پاره‌ای از یادداشتهای پایانی هر مقاله نوشته ویراستار است و نه مؤلف. در انتهای چنین یادداشتهایی کلمه «ویراستار» افزوده شده است.
۵. در یادداشتهای عموماً عنوان هر مقاله به فارسی ترجمه شده، اما نام کتاب یا مجله به

توضیحاتی درباره اختصارات و روشهای ارجاع ۵

زبان اصلی آمده است، اگرچه دیگر مشخصات کتاب (نام ناشر، محل نشر و شماره صفحات و غیره) حتی الامکان به فارسی (یا خط) فارسی نشان داده شده است.  
۶. علائم اختصاری

بی تا	=	بدون تاریخ	شم.	=	شماره
ج.	=	جلد	صص.	=	صفحات
چ.	=	چاپ	ص.	=	صفحه
ح.	=	حدود	قس	=	قیاس کنید
حک.	=	حکومت، سلطنت	مق.	=	مقتول
د.	=	درگذشته	م	=	میلادی
ز.	=	زاده	نک.	=	نگاه کنید

مجدالدین کیوانی

پانزدهم بهمن ۱۳۸۲، تهران

## نویسندگان مقالات

۱. ارنست، کارل، استاد مطالعات اسلامی، دانشگاه کارولینای شمالی، آمریکا.
۲. بورینگ، گرهارد، استاد تاریخ دین اسلام، دانشگاه یل، نیویورک، کیتیکت، آمریکا.
۳. ترهارت، یوهان، مدرس گروه آموزشی زبانها و فرهنگهای خاورمیانه، دانشگاه لایدن، هلند.
۴. جهانپور، فرهنگ، استاد و رئیس سابق دانشکده زبان در دانشگاه اصفهان، در حال حاضر، ویراستار خبر در بی.بی.سی. لندن.
۵. چیتیک، ویلیام، استاد مطالعات دینی، دانشگاه ایالتی نیویورک، استونی بروک، آمریکا.
۶. خوتکیویچ، میشل، استاد مدرسه عالی مطالعات علوم اجتماعی، دانشگاه پاریس.
۷. دفتری، فرهاد، مدیر بخش تحقیقات و انتشارات دانشگاهی در مؤسسه مطالعات اسماعیلی، لندن.
۸. دويس، دوین، استاد گروه آموزشی مطالعات اورالی. آلتائی، دانشگاه ایندیانا، آمریکا.
۹. سویری، سارا، مدرس مطالعات عبری و یهودی سده های میانی، دانشگاه لندن.
۱۰. قره مصطفی، احمد، استادیار اندیشه اسلامی، گروه آموزشی ادبیات و زبانهای آسیایی و خاور نزدیک، دانشگاه واشینگتن، سنت لوئیس، میزوری، آمریکا.
۱۱. گراهام، تری، ویراستار سلسله ترجمه های فارسی، انتشارات خانقاه نعمت اللہی، لندن.
۱۲. گراس، جو-آن، استاد گروه آموزشی تاریخ در ترنت، کالج دولتی ترنت، نیوجرسی، آمریکا.
۱۳. لویزن، لئونارد، استاد پژوهشی، بنیاد مطالعات اسماعیلی، لندن.

۱۴. محجوب، محمدجعفر (روانشاد)، استاد ادبیات فارسی دانشسرای عالی تهران [دانشگاه تربیت معلم فعلی]، دانشگاه کالیفرنیا، برکلی.
۱۵. تن، ایان ریچارد، استاد مطالعات عربی و رئیس بخش مطالعات عربی و اسلامی، دانشگاه لیدز، انگلستان.
۱۶. نصر، سیدحسین، استاد مطالعات اسلامی، دانشگاه جرج واشینگتن، واشینگتن دی.سی. آمریکا.
۱۷. نوربخش، جواد، استاد بازنشسته و مدیر سابق بخش روان‌پزشکی دانشگاه تهران، و شیخ خانقاه نعمت‌اللهیه.
۱۸. ولی، محمدعیسی، متصدی نسخه‌های خطی فارسی و ترکی، کتابخانه بریتانیا، لندن.
۱۹. هرمانسن، مارشیا، استاد مطالعات اسلامی در بخش الهیات، دانشگاه لویولا، شیکاگو.





بخش اول

تصوف در اسلام: شرق و غرب

## پیش‌گفتار

### ویژگیهای اصلی تصوف ایرانی در نخستین سده‌های هجری

دکتر جواد نوربخش

بررسی کامل خصوصیات تصوف در این دوره کاری وقت‌گیر و بیرون از حوصله یک پیش‌گفتار است. در اینجا قصد دارم فقط اجمالاً به شرح پیدایش و تکامل بعضی مفاهیم شاخص نخستین دوره‌های تاریخ تصوف پردازم، و به نکته‌های مهم آن در این دوره اشاره کنم، نکته‌هایی که متأسفانه در عصر حاضر اکثراً مورد غفلت قرار گرفته‌اند. مکتب تصوف در اسلام از همان آغاز بر چند موضوع اساسی تأکید داشته است. این چند موضوع کلیدی برای فهم تعالیم باطنی تصوف که طی سده‌های بعدی تدریجاً روشن و روشن‌تر شدند، به دست می‌دهد، و می‌توان آنها را به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

#### ۱. رویکرد عملی و شهودی به وحدت وجود

مشایخ سده‌های آغازین هجری به وحدت وجود شهودی توجه داشتند نه وحدت وجود نظری (۱).

وحدت وجود شهودی بینش دل و خاص صاحب‌دلانی است که با پای عشق الهی از دنیای من و ما فاصله می‌گیرند و با دیده خدا خدای را می‌نگرند.

از سوی دیگر، وحدت وجود نظری دست‌پخت عقل و مربوط به دنیای من و ماست. فلسفه وحدت وجود نظری هیچ پیام معنوی برای انسانها ندارد، جز آنکه اعتقاد بدان شخص را از لحاظ اجتماعی و اخلاقی به بیراهه می‌کشاند، چه عده‌ای از پیروان این

فلسفه ممکن است هر فسادی را مرتکب شوند و هر کار غلطی را انجام دهند و وقتی از آنها علت را جویا شوید می‌گویند «چون وجود یکی است، هر کاری و هر چیزی مجاز است». بنابراین، پیروی عقلانی از این فلسفه مورد تردید است، زیرا ممکن است به انحطاط اخلاقی بینجامد و فرد را از مقام والای انسانیت تنزل دهد.

این خطر را جلال‌الدین رومی (د. ۱۲۷۳/۶۷۲) طی حکایت دزدی که وارد باغی می‌شود و مقداری زردآلو می‌دزدد، نشان داده است. از قضای اتفاق خداوند باغ در همان لحظه فرا می‌رسد و دزد را می‌گیرد و می‌پرسد: «از خدا نمی‌ترسی؟» و او جواب می‌دهد: «چرا بترسم؟ این درخت متعلق به خداوند است، زردآلوها به خداوند تعلق دارد و من بنده خداوندم. بنده خداوند متاع خداوند را می‌خورد». در حال، مالک باغ به غلامان خود دستور می‌دهد طنابی بیاورند و مرد را با آن به درخت ببندند. مالک، در همان لحظه که شروع می‌کند به زدن دزد، می‌گوید: «این است پاسخ من». دزد فریاد برمی‌آورد که، «آیا از خداوند نمی‌ترسی؟» مالک با لبخندی جواب می‌دهد، «چرا باید بترسم؟ این چوب خداوند است، طناب به خداوند تعلق دارد و تو بنده خدایی. پس من بنده خدا را با چوب خدا می‌زنم».

برعکس رویکرد نظری به وحدت وجود، رویکرد شهودی برپایه عشق استوار است و کسانی آن را به کار می‌گیرند که از اغراض شخصی خالی هستند. این مکتب عاشقانه انسانهای وارسته از من و ما، خادم اجتماع و شفیق خلق و بالاخره نمونه‌های والای انسانهایی ممتاز چون ابوسعید ابی‌الخیر (د. ۱۰۴۹/۴۴۰)، ابوالحسن خرقانی (د. ۱۰۳۴/۴۲۶)، بایزید بسطامی (د. ۸۷۵/۲۶۱)، [حسین] منصور حلاج (د. ۹۹۲/۳۰۹) و روزبهان بقلی (د. ۲۱۰/۶۰۶) پرورش می‌دهد.

درحالی‌که وحدت وجود نظری بحثی علمی است، وحدت وجود شهودی سیر و سلوک روحانی است که صوفی در آن همه چیز را یکی می‌بیند زیرا چشمان او فقط به یک سو متوجه است. فلسفه وحدت وجود نظری بحثی آموختنی و دانستنی است؛ آن دیگری راهی است رفتنی و دیدنی. اولی کلاس گفت و شنود است و دومی مکتب کشف و شهود. فلسفه وحدت وجود نظری به دانش نظری تو می‌افزاید، اما مکتب وحدت وجود شهودی تو را از تو می‌گیرد و در خداوند زندگی می‌بخشد. بنابراین، اگر حلاج «انا الحق» می‌گفت نائی بود که نائیش حق بود. وقتی بایزید می‌گفت «سبحانی ما اعظم شأنی»، این حق بود که از زبان بایزید سخن می‌گفت.

## ۲. عشق الهی

اصل مذهب تصوف این است که صوفیه معتقدند حقیقت را با عقل و برهان نمی‌توان شناخت. خدای را باید به واسطه عشق شناخت و با عنایت و توجه حق به قرب او راه یافت. از دیدگاه صوفیان، تا تو تویی، خدای را نمی‌توانی شناخت: حجاب اکبر میان تو و حقیقت تویی تست. فقط آتش عشق الهی می‌تواند این انانیت را بسوزاند. به علاوه، چنین عشقی هم آمدنی است نه آموختنی.

عشق الهی به دو طریق ممکن است در صوفی پدید آید: (۱) جذب، و (۲) سیر و سلوک. از راه جذب، عشق حق به طور مستقیم و بی‌واسطه به سراغ صوفی می‌آید و فرد مجذوب حق می‌شود و هر چیز را جز او فراموش می‌کند. و اما از راه سیر و سلوک، صوفی به پیر طریقت عشق می‌بازد و پیر این عشق را به عشق الهی تبدیل می‌کند؛ به بیانی دیگر صوفی با چراغ طلب حقیقت به سوی استاد می‌رود و استاد آن چراغ را با نفس قدسی خود برمی‌افروزد تا صوفی در عشق الهی بسوزد. حافظ (د. ۱۳۸۹/۷۹۱) در بیت زیر اشاره بدین معنی دارد:

در خرمن صد زاهد عاقل زند آتش      این داغ که ما بر دل دیوانه نهادیم

وقتی بایزید را پرسیدند درویشی چیست، گفت: «آنکه کسی را در گنج دل خویش پای به گنجی فرو شود و در آن گنج گوهری یابد، آن را محبت گویند؛ هر که آن گوهر یافت او درویش است». باز در همین مورد خواجه عبدالله انصاری (د. ۱۰۸۹/۴۸۱) گفته است: «همه خلق می‌گویند 'یکی' و از صد هزار درمی‌آویزند<sup>۱</sup> و [الی] این قوم می‌گویند 'یکی' و از نشان خود می‌گریزند<sup>۲</sup>» (۲). یا به تعبیر ابوالحسین نوری (د. ۹۰۷/۲۹۵):

عاقل تر خلق صوفیانند که همه خلق فرا عطای او [= خدا] رفتند و این قوم فرا او رفتند<sup>۳</sup> و صحبت او جستند. و همه به عطا و داده او راضی گشتند و این قوم به بدل وی<sup>۴</sup> به هیچ چیز راضی نشدند و آن نه به خود جستند و کردند که چیزی دیدند و چشم فرا او شد، دیگر همه ازیشان بیفتاد و آب همه در آن شد<sup>۵</sup>.

۱. به صد هزار تن تعلق خاطر و وابستگی عاطفی پیدا می‌کنند.

۲. از خود خویشتن و از هویت خویش می‌گریزند.

۳. صوفیان - به خلاف همه خلق که به عطای خداوند چشم دوختند - به سوی خود خداوند رفتند و به

او امید بستند. ۴. بدل وی: به جای وی، به عوض وی.

۵. احتمالاً، آبرو و اعتبار و منزلت خود را بر سر او گذاشتند و محو او شدند.

همه خلق فراصفات رفتند و به صفات از موصوف راضی گشتند و اینان فرا ذات رفتند و جز وی ندیدند و همه عالم بر اینان منکر و هر که دانایتر منکرتر، که آنکه خود نداند عاجز است نه منکر، که دانا منکر بود<sup>۱</sup> (۳).

بنابراین، از نظر مشایخ صوفی نتیجه عشق الهی یک سو نگرستن و جز به خداوند اعتنایی نداشتن است. حکایت زیر مثالی عالی از این نوع نگرش است:

سلطان محمود غزنوی برای زیارت شیخ ابوالحسن خرقانی به خرقان آمد. رسول فرستاد که شیخ را بگویند که: 'سلطان برای تو از غزنین بدین جا آمد، تو نیز برای او از خانقاه به خیمه او در آی؛ و رسول را گفت اگر نیاید این آیت برخوانید: قوله تعالی، 'و اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم' (۴). رسول پیغام بگزارد. شیخ گفت 'مرا معذور دارید؛ این آیت بر او خواندند، شیخ گفت، 'محمود را بگویند: چنان در اطیعوا الله مستغرقم که در اطیعوا الرسول خجالتها دارم تا به اولی الامر چه رسد' (۵).

گزارش رابعه (د. ح ۱۸۰-۱۸۵/۷۸۸-۷۹۲) از اینکه چگونه پیامبر را به خواب دیده، حاوی پیام مشابهی است:

رابعه را گفتند: حضرت عزت را دوست داری؟ گفت، 'دارم'. گفتند شیطان را دشمن داری؟ گفت، 'از دوستی رحمان با عداوت شیطان نمی‌پردازم. لکن رسول را - علیه الصلوة والسلام - به خواب دیدم' گفت، 'یا رابعه! مرا دوست داری؟' گفتم، 'یا رسول الله! که باشد که تو را دوست ندارد؟ لکن محبت حق چنان مرا فرو گرفته است که دوستی و دشمنی غیر او در دلم نمانده است.'

روایت دیگری از این حکایت را نویسنده عرب، مرتضی زبیدی (د. ۶۰۲/۱۲۰۵) در *اتحاف السادة المتقین [فی شرح احیاء علوم الدین]* این‌گونه نقل می‌کند:

قيل لِرابعه كيف حُبك لِلرسولِ صَلَّى اللهُ عليه و سلم؟ فقالت: و اللهُ إِنِّي لَا حُبَّهُ حُبًّا شَدِيداً  
ولكن حُبُّ الخالقِ شَغَلَنِي عَنِ حُبِّ المخلوقين (۶)

### ۳. دعوت به حق پرستی

مشایخ طریقت مریدان را نه به خود که به حق دعوت می‌کردند. کوشش آنها به این بود که مردم را از خودپرستی و فردپرستی برهانند و فقط به سوی حق پرستی راهنمایی کنند، نه

۱. دانایانند که منکرند والا نادانان که چیزی نمی‌فهمند نمی‌توانند منکر چیزی هم بشوند.

اینکه با اظهار انانیتها و کشف و کرامتهای بی مورد آنان را به سوی خود بکشانند و از این رهگذر معاش دنیای خویش را تأمین کنند.

در ارتباط با این مطلب، عطار قصهٔ مردی را نقل می‌کند که پیش امام جعفر صادق (د. ۷۶۵/۱۴۸) رفت و از او خواست تا خدای را به وی بنماید.

[امام] گفت: «آخر نشنیده‌ای که موسی را گفتند: لن ترانی<sup>۱</sup>؟ گفت: «آری، اما این ملت محمد است که یکی فریاد می‌کند که: رَأَىٰ قَلْبِي رَبِّي، و دیگری نعره می‌زند که: لَمْ أَعْبُدْ رَبًّا لَمْ أَرَهُ». صادق گفت: «او را ببینید و در دجله اندازید». او را بیستند و در دجله انداختند. آب او را فرو برد. باز برانداخت. گفت: «یا بن رسول الله، الغياث، الغياث». صادق گفت: «ای آب! فرو برش». فرو برد. باز برآورد. گفت: «یا بن رسول الله! الغياث، الغياث». صادق دگر بار گفت: «ای آب! فرو برش». همچنین فرو می‌برد و برمی‌آورد، چندین کَرْت. چون امید از خلاق به یکبارگی منقطع گردانید، این نوبت گفت: «یا الهی! الغياث، الغياث!» صادق گفت: «خدای را دیدی؟». گفت: «تا دست در گیری می‌زدم، در حجاب می‌بودم. چون به کلی پناه بدو بردم و مضطر شدم، روزنه‌ای در درون دلم گشاده شد. آنجا فرو نگرستم. آنچه می‌جستم بدیدم و تا اضطرار نبود آن نبود، که اَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَا. صادق گفت: «تا صادق می‌گفتی، کاذب بودی» (۷).

عطار این فکر را که باید از غیر خدا برید در حکایت زیر دربارهٔ ذوالنون مصری (د. ۸۶۰/۲۴۶) نیز مورد تأکید قرار داده است:

ذوالنون در کوه‌ها می‌گشت. گفت: قومی مبتلایان را دیدم که جمع آمده بودند. گفتم: «شما را چه بوده است؟» گفتند: «آنجا عابدی است در صومعه. هر سال یک بار بیرون آید و دم خود بدیشان دمد و همه شفا یابند. باز در صومعه رود تا سال دیگر». من نیز صبر کردم تا او بیرون آمد. مردی دیدم زرد روی و نحیف، چشم در مغاک افتاده. از هیبت او لرزه در کوه افتاد. پس به چشم شفقت در ایشان نگریست و در آسمان نگریست و دمی در ایشان دمید. در حال همه شفا یافتند. چون خواست که در صومعه رود، من دامنش بگرفتم و گفتم: «از بهر خدا، علاج علت ظاهر ایشان کردی، علت باطن مرا نیز علاج کن». به من نگاه کرد و گفت: «ای ذوالنون! دست از دامن من بدار، که دوست از اوج عظمت و جلال نگاه می‌کند. چون تو را ببند که دست در غیر او زده‌ای، تو را بدو باز گذارد و او را به تو». این بگفت و در صومعه رفت (۸).

عطار باز، ضمن تشریح همان درونمایهٔ بندگی حق بی‌واسطهٔ مخلوق، قصهٔ

۱. قرآن، هفتم: ۱۴۶

اشراف‌زاده‌ای را نقل می‌کند که روزی گذرش به مجلس ابوسعید ابوالخیر افتاد، سخن وی بشنید و توبه کرد و هرچه داشت به پای شیخ ریخت. شیخ چند سالی او را به کارهای سخت گمارد. باگذشت زمان آن مرد به نزد مردم خوار شد. پس شیخ مریدان را فرمود تا به او التفات نکنند. سرانجام شیخ نیز او را از جمع خود براند و بازگشت وی را به خانقاه ممنوع کرد. جوان به کلی امید از خلق برید و به مسجدی پناه برد و روی بر خاک نهاد و گفت «خداوندا! تو می‌دانی و می‌بینی چگونه رانده شدم و هیچ‌کس نمی‌پذیرد و هیچ دردی دیگر ندارم الا درد تو و هیچ پناهی ندارم الا تو». یک چند فراوان بگریست تا اینکه «ناگاه آن حال بدو فرو آمد و آن دولت که می‌طلبید روی نمود».

شیخ در خانقاه به اصحاب گفت که برویم جوان را پیدا کنیم. او را در حال گریستن یافتند. وقتی جوان شیخ را دید پرسید: «ای شیخ این چه تشویش است که بر سر من آوردی و مرا از حال خود شورانیدی». شیخ فرمود: «ای فرزند تو از همه خلق امید بریده بودی. حجاب میان تو و خدا ابوسعید بود». اکنون ما این حجاب را نیز از میان برداشتیم. «اکنون برخیز که مبارکت باد!» (۹).

حتی بعضی از مشایخ صوفیه در دعوت خلق به حق، بی‌واسطه میانجی، چنان اصرار داشتند که حاضر نبودند پس از مرگ ایشان کسی متوجه قبر آنها شود تا مبادا از حق بازماند. این است که بنا به روایت عطار، داود طائی «وصیت کرده بود که «مرا در پس دیواری دفن کنید تا کسی پیش روی من نگذرد» هم‌چنان کردند و امروز هم‌چنان است» (۱۰).

#### ۴. کار کردن و پرهیز از تنبلی و بیکاری

صوفیان بزرگ و مشایخ را عقیده بر این بود که باید شغلی داشت و برای آنکه صوفیان را به کار تشویق کنند، خود نیز به کار مشغول می‌شدند، مثلاً، سری سقطی (د. ۸۷۱/۲۵۵) در بازار بغداد سقط‌فروشی می‌کرد. ابوالقاسم جنید (د. ۹۱۰/۲۹۵) شیشه‌فروشی داشت، و قشیری (د. ۱۰۷۲/۴۶۵) چنین نقل می‌کند که ابوالحسین نوری:

هر روزی... در دکان بگشادی و به روزه بودی و بازاریان پنداشتی که اندر سرای نان خوردست و اندر سرای گفتندی در بازار چیزی خوردست، اندر ابتدا بیست سال برین جملت بود (۱۱).



ابن خفیف می‌گوید: «در روزگار من بیشتر مشایخ به کسب مشغول بودند و وقت ایشان از کسب دست بود. من نیز فلکه‌گری<sup>۱</sup> بیاموختم و از آن قوتی به دست می‌آوردم» (۱۲).

### ۵. خدمت به مردم و انسان‌دوستی

هدف مشایخ تصوف آن بود که انسانها را به دوستی و خدمت دیگران تشویق کنند و صفات خوب انسانی را رواج دهند و خود در این هدف نمونه‌والای خدمتگزاران مردم بودند. انصاری نقل می‌کند که:

ابو عبدالله سالمی را پرسیدند که به چه چیز اولیاءالله را در میان خلق شناسند؟ گفت: «به لطافت زبان و حس اخلاق و تازه‌رویی و سخای نفس و اندکی اعتراض و پذیرفتن عذر آن کس که عذر دهد با ایشان و تمامی شفقت بر همه خلق» (۱۳).

این احساس محبت ایثارگرانه در گفته ابو الحسن خرقانی نیز انعکاس یافته است:

کاشکی به جای همه خلق من می‌مردم تا خلق را مرگ نباشد. کاشکی حساب همه خلق با من می‌کردند تا در قیامت به حساب خلق نمی‌رسیدند. کاشکی عقوبت همه خلق مرا می‌کردند تا ایشان را به دوزخ نمی‌بردند (۱۴).

کلمات سری سقطی نیز بیانگر همین نظر است:

خواهم که آنچه از اندوه بر دل مردمان است بر دل من فرود می‌آمد تا ایشان از اندوه فارغ می‌شدند (۱۵).

باز سری سقطی نقل می‌کند که،

روز عید معروف کرخی را دیدم که دانه خرما برمی‌چید. گفتم این را چه می‌کنی؟ گفت: این کودک را دیدم که می‌گریست، گفتم: چرا می‌گریی؟ گفت: من یتیمم. نه پدر دارم و نه مادر. کودکان را جامه نو است و مرا نه و ایشان جوز دارند و من ندارم. این دانه‌ها می‌چینم تا بفروشم و وی را گردکان خرم تا نگرید و بازی کند (۱۶).

ابن منور از ابوسعید ابی‌الخیر نقل می‌کند که گفت:

۱. فلکه‌گری: نخریسی

روزی ما می‌گفتیم که علم و عمل و مراقبت حاصل آمد، غیبتی می‌باید ازین<sup>۱</sup>، درنگریستیم، این معنی در هیچ چیز نیافتیم مگر در خدمت درویشان. پس به خدمت درویشان مشغول شدیم و جایگاه نشست و مبرز<sup>۲</sup> و متوضای<sup>۳</sup> ایشان پاک می‌داشتیم. چون مدتی برین مواظبت کردیم و این ملکه گشت، از جهت درویشان به سؤال مشغول شدیم تا روزی رسید که هیچ گشاده نمی‌شد. ما دستار در سر داشتیم، در راه ایشان نهادیم و بعد از آن کفش فروختیم، پس آستر جبّه. پدر ما روزی ما را بدید سربرهنه و تن برهنه. بی‌تاب شد و گفت: ای پسر آخر این را چه می‌گویند؟ گفتم: «این را 'بین و می‌پرس' گویند» (۱۷).

از ابوسعید پرسیدند که از خلق به حق چند راه است؟ به روایتی گفت: هزار راه بیش است، و به روایتی دیگر گفت: به عدد هر ذره‌ای از موجودات راهی است به حق. اما هیچ راه نزدیک‌تر و بهتر و سبک‌تر از آن نیست که راحتی به کسی رسد (۱۸). مولوی می‌گوید:

باقبول و ردّ خلقت چه کار؟ (۱۹)

خدمتی می‌کن برای کردگار

سعدی می‌گوید:

به تسبیح و سجاده و دلق نیست

عبادت بجز خدمت خلق نیست

سهل بن ابراهیم گوید:

با ابراهیم ادهم سفر کردم، بیمار شدم. آنچه داشت بر من نفقه کرد. آرزویی از او خواستم. خری داشت، بفروخت و بر من نفقه کرد. چون بهتر شدم، گفتم خر کجاست؟ گفت: بفروختم. گفتم بر چه نشینم؟ گفت: یا برادر، برگردن من نشین، سه منزل مرا برگردن همی کشید (۲۰).

همین‌طور، عطار گزارش می‌دهد که چگونه یک بار سه تن در مسجدی خراب عبادت می‌کردند. «چون بختند ابراهیم ادهم بر در مسجد ایستاد تا صبح. او را گفتند: چرا چنین کردی؟ گفت: هوا عظیم سرد بود و باد سرد. خویشان را به جای در ساختن تا شما را رنج کمتر بود و هر رنج که بود بر من بود» (۲۱).

۱. یعنی، پیش خودم فکر می‌کردم که علم و عمل و مراقبه برایم متحقق شده است و اکنون باید بدون اینها

بودن را تجربه کنم. ۲. مبرز: آبریزگاه، مبال

۳. متوضا: محل وضو گرفتن؛ مستراح

## ۶ نرنجیدن از آزار مردم

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم که در طریقت ما کافری است نرنجیدن

حافظ

نرنجیدن صوفیان از آزار خلق دو وجه دارد: یکی بی من و مایی صوفیان است، زیرا نرنجیدن فرع بر انانیت و خود را موجود دانستن است، در حالی که صوفی 'غیرموجود' و هیچ کس است. پس، آنکه برنجد هنوز 'کسی' است. بنابراین، هم به خود توجه دارد و هم به خدا. چنین کسی دویین است و خود را هویتی متمایز از خدا تصور می کند، پس موحد نیست. وجه دیگر اینکه صوفیان تسلیم حق و راضی به رضای او بودند. هر رنجی که به آنها می رسید آن را از سوی خدا می دانستند و می گفتند:

شادم که به درد یادم آورد

غم از بر دوست آمد و درد

این نرنجیدن از آزار خلق محک شناخت درویشان است؛ بدین ترتیب که هرچه آرامش و طمأنینه آنها در پذیرش آزار خلق عمیق تر باشد بی خویش تر و درویش ترند. حکایات زیر درباره بعضی از مشایخ قدیم صوفی، ابن خفیف، ابوالحسن بوشنجی، ابو عثمان حیری (۲۲) و بایزید بسطامی این اصل را به خوبی ترسیم می کنند:

ابن خفیف را مسافری رسید. خرقه ای سیاه پوشیده و شمله ای سیاه بر سر. شیخ را در باطن غیرتی آمد. چون مسافر دو رکعتی گزارد و سلام کرد، شیخ گفت: یا اخی! چرا جامه سیاه داری؟ گفت: 'از آنکه خدایانم بمرده اند، یعنی نفس و هوا، أَفْرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ؟'. شیخ گفت: او را بیرون کنید. بیرون کردند به خواری. پس فرمود که: باز آرید. باز آوردند، همچنان تا چهل بار. بعد از آن شیخ برخاست و بوسه ای بر سر او داد و عذرخواست و گفت: تو را مسلم است سیاه پوشیدن که در این چهل نوبت خواری متغیر نشدی (۲۳). شیخ را مسافری رسید که اسهالش بود و شیخ آن شب به دست خود طاس او می نهاد و می ستد، و یک ساعت نخفت. تا وقت صبح شیخ یک نفس چشم بر هم نهاد. مسافر آواز داد: «کجایی؟ که لعنت بر تو باد.» شیخ در حال برجست ترسان و لرزان، و طاس آنجا برد. بامداد مریدان با شیخ گفتند: «آخر این چه مسافر است که لفظی چنین و چنین گفت؟ و ما را تحمل و طاقت نماند، و تو تا این غایت صبر می کنی؟» شیخ گفت «من چنین شنیدم که گفت: رحمت بر تو باد.» (۲۴)

\*\*\*

یک روز ابوالحسن بوشنجی بر قاعده صوفیان می‌رفت. ترکی درآمد و قفایی به وی زد و برفت. مردمان گفتند، چرا کردی که او شیخ ابوالحسن است و بزرگ روزگار است. او پشیمان شد و باز آمد و از شیخ عذر می‌خواست. شیخ گفت: ای دوست! فارغ باش که ما این نه از تو دیدیم، که از آنجا که رفت غلط نرود (۲۵).

نیز عطار گوید: منکری ابوعثمان حیری را به دعوت خواند، ابوعثمان برفت تا در خانه او. پس او شیخ را گفت: ای شکم‌خوار چیزی نیست بازگرد. ابوعثمان بازگشت. چون پاره‌ای باز آمد، دیگر بار آواز داد که: ای شیخ! باز آی. بازگشت. گفت: نیکو جدی داری در چیز خوردن، برو که چیزی کمتر است. شیخ بازگردید. دگر بار باز خواند، باز آمد. گفت: سنگ است بخور و الا بازگرد. شیخ بازگردید. همچنین تا سی نوبت او را می‌خواند و می‌راند. شیخ می‌آمد و می‌رفت، که هیچ تغییری در وی پدید نیامد. بعد از آن مرد در پای شیخ افتاد و بگریست و توبه کرد و مرید شد.

و گفت: تو چه مردی که سی بار تو را به خواری براندم، یک ذره تغیر در تو پدید نیامد؟ ابوعثمان گفت: این سهل‌کاری است. کار سگان همین باشد. چون برانی بروند، چون بخوانی بیایند و هیچ تغیر در ایشان باز دید نیاید. این بس کاری نباشد که سگان با ما برابرند. کار مردان دیگر است. (۲۶).

\*\*\*

بایزید شبی از گورستان می‌آمد. جوانی از بزرگ‌زادگان بسطام بریطی می‌زد. چون نزدیک شیخ رسید، شیخ گفت: لا حَوْلَ و لا قُوَّةَ الا بالله. جوان بریط بر سر شیخ زد و هر دو بشکست. شیخ باز زاویه آمد و علی‌الصباح بهای بریط به دست خادم، با طبقی حلوا پیش آن جوان فرستاد و عذر خواست و گفت: «او را بگوی که بایزید عذر می‌خواهد و می‌گوید که دوش آن بریط در سر ما شکستی. این قراضه<sup>۱</sup> بستان و دیگری بخر. و این حلوا بخور تا غصه شکستگی و تلخی آن از دلت برود». چون جوان حال چنان دید، بیامد و در پای شیخ افتاد و توبه کرد (۲۷).

ابن خفیف حکایت زیر را درباره شکیبایی قابل توجه ابوعلی رودباری (د. ۹۳۴/۳۲۳) در مقابل مزاحمت و آزار دیگران نقل می‌کند:

در مکه دعوی بساختند و مشایخ جمله حاضر شدند. درویشی از خراسان در میان مشایخ بود و ابوعلی او را نمی‌شناخت. چون خوراکی بنهادند ابوعلی برخاست و چنانکه عادت اهل تصوف باشد کوزه آب بر دست نهاده بود و قوم را آب می‌داد و مزاح می‌کرد و چنانکه با مشایخ انبساط می‌کرد، با آن درویش نیز می‌کرد. درویش در خشم شد و کوزه از دست ابوعلی بستد و بر سر وی زد چنانکه سرش بشکست و خون روانه

۱. قراضه: ریزه‌های زر و سیم.



به هنگام خروج بایزید از گرمابه ظرفی خاکستر بر سر او می ریزند. برگرفته از بوستان سعدی، دوره مغول،  
ح. ۱۰۳۹/۱۶۲۹. کتابخانه بریتانیا. نسخه خطی 27262، ورق 67۷.

شد. مریدان ابوعلی خواستند که او را بزنند، ابوعلی گفت: الله الله تا او را نرنجانید و خاطر او را نیازارید. درویش خجل شد و از کرده خود پشیمان شد. ابوعلی چون دید که درویش خجل است، گفت: ای برادر آزاد باش که من می‌خواستم که پاره‌ای از خون خود بگیرم که حرارت غالب گشته است. اکنون از فصد و حجامت کردن مستغنی گشتم که خونی تمام آمد و دیگر بار با آن درویش مزاح می‌کرد تا خجالت از وی برخاست و خوش حال گشت (۲۸).

تحمل و خویشتن‌داری بایزید در مقابل رنج و گرفتاری موضوع ابیات معروف سعدی در بوستان است:

ز گرمابه آمد برون بایزید	شنیدم که وقتی سحرگاه عید
فرو ریختند از سرایی به سر	یکی تشت خاکسترش بی‌خبر
کف دست شکرانه مالان به روی	همی گفت ژولیده دستار و موی
ز خاکستری روی درهم کشم؟ (۲۹)	که ای نفس من در خور آتشم

#### ۷. جوانمردی

جوانمردی (۳۰) از دیدگاه صوفیان معنای خاصی دارد. آنان جوانمردی را خدمت به خلق بدون چشم‌داشت پاداش و نظر داشتن به خدمت خود می‌دانند. بسیاری از مشایخ صوفیه درباره این صفت سخن گفته‌اند. ابو حفص حداد می‌گوید: «فتوت نزدیک من آن است که انصاف بدهی و انصاف نطلبی» (۳۱). جنید گفت: «فتوت نزدیک من آن است که فتوت از خود نبینی و آنچه کرده باشی، آن را به خود نسبت ندهی که: این من کرده‌ام» (۳۲). وقتی از خرقانی پرسیدند جوانمردی به چیست؟ گفت: «بدانکه اگر خداوند هزار کرامت با برادر او کند و با او یکی کرده بود، آن یک نیز ببرد و بر سر آن نهد<sup>۱</sup> تا آن نیز برادر او را بود» (۳۳).

#### ۸. احترام به معتقدات دیگران

مشایخ صوفیه به پیروان ادیان دیگر احترام می‌گذاشتند و منکر جدال و لجاج و بدرفتاری و خشونت نسبت به دیگران به نام دین بودند. خرقانی می‌گوید: «هر که بر دل او اندیشه حق و باطل درآید، از رسیدگان

۱. بر سر آن نهد: به آن اضافه کند.

نشماریم». مغربی (د. ۱۴۰۸/۸۱۰) همین فکر را مدتها بعد در قالب شعر چنین بیان کرده است:

چشم حق بین بجز از حق نتواند دیدن      باطل اندر نظر مردم باطل بین است (۳۴)

حکایت زیر نیز همین روحیه تسامح را که جزو معتقدات مشایخ صوفیه ایرانی بوده، ترسیم می‌کند:

وقتی جمعی از صوفیان قصد زیارت شیخ ابوالحسن خرقانی کردند. ترسائی شبیه صوفیان با ایشان موافقت کرد و حال خود پوشیده می‌داشت. چون به خرقان رسیدند، شیخ برخاست و ایشان را به دست خویش خدمت کرد و در حق آن ترسا زیادت لطف کرد. روزی گفت: «شما را به حمام باید شد». مسافران شاد شدند. ترسا دلتنگ شد، با خود اندیشه کرد که این زنار (۳۵) کجا نهم. در این اندیشه بود که شیخ آهسته در گوش ترسا گفت: «زنار به من ده که خادمان امین باشند». چون از حمام باز آمدند، شیخ پنهانی زنار به وی باز داد.

\*\*\*

عبدالله بن طاهر ازدی گوید که «در بازار بغداد با یک نفر یهودی مخاصمه می‌کردم. بر زبانم گذشت که به آن مرد گفتم: ای سگ. در این دم حسین بن منصور حلاج از کنار من می‌گذشت، نگاهی خشم‌آلود بر من افکند و گفت: سگ خویش را از عوعو بازدار و به تندی رفت». من چون از مخاصمه فارغ شدم، آهنگ حلاج کردم و پیش او رفتم. او روی از من بگردانید. از او عذرخواهی کردم تا راضی شد (۳۶).

## ۹. استغنا و ایثار و بی‌اعتنایی به علایق دنیوی

از دیگر صفات بارز مشایخ صوفیه استغنا و ایثار و بی‌اعتنایی آنان به علایق دنیوی و نداشتن دلبستگی به هر آنچه رنگ دنیایی دارد، بود. بزرگان صوفیه هرچه می‌رسید، بی‌ریا صرف درویشان و مستمندان می‌کردند و خود در خدمت خلق خدا بودند و نقدینه و ملک و مال و منالی نداشتند و به این همه بی‌توجه بودند.

اگر هم نقدینه‌ای نبود، در رفع نیاز دیگران از بذل کلاه و قبا و دستار خود دریغ نداشتند، و در اوج نیاز خود را بی‌نیاز می‌دانستند و مقام استغنائی آنها نشانه بریدن از علائق هستی و مایه‌های دنیادوستی و خودپرستی بود.

مشایخ صوفی جز حق به چیز دیگری دلبستگی نداشتند و در حقیقت هم در ظاهر اهل تجرید بودند و هم در باطن تا آنجا که پا بر سر هستی می‌نهادند و در آستان

هست مطلق در نیستی می‌زدند، وجود را در بی‌وجودی و هستی را در نیست بودن می‌دیدند.

### ۱۰. شفقت به حیوانات

با توجه به اینکه «خلق خدا جملگی نهال خدایند»، مشایخ صوفیه نسبت به حیوانات نیز عطف و مهربانی نشان می‌دادند. عطار می‌گوید:

معروف را خالی<sup>۱</sup> بود که والی آن شهر بود. روزی در جایی خراب می‌گذشت، معروف را دید نشسته و نان می‌خورد و سگی با وی هم‌کاسه، و [معروف] لقمه‌ای در دهان خود می‌نهاد و یکی در دهان سگ. خال گفت: «شرم نداری که با سگی نان می‌خوری؟» گفت «از شرم نان بدو می‌دهم» (۳۷).

در حکایت زیر از عطار، رابطه خاص منصور حلاج با سگان (۳۸) نشان داده شده است:

ابو عبدالله تروغبدی<sup>۲</sup> یک‌روز با اصحاب خویش بر سر سفره‌ای نشسته بود به نان خوردن. حسین بن منصور از کشمیر می‌آمد، قبایی سیاه پوشیده و دو سگ سیاه بر دست. شیخ اصحاب را گفت: «جوانی بدین صفت می‌آید، استقبال او کنید که کار او عظیم است». اصحاب برفتند و او را دیدند که می‌آمد، دو سگ بر دست. هم‌چنان روی به شیخ نهاد. چون شیخ او را بدید، جای خویشتن بدو داد تا درآمد و سگان را با خود به سفره نشاند؛ و چون اصحاب دیدند که شیخ استقبال او فرمود و جای خویش بدو داد، هیچ نتوانستند گفت. شیخ نظاره او می‌کرد تا خود می‌خورد و به سگان می‌داد، و اصحاب انکار می‌کردند. پس چون نان بخورد، برفت. شیخ به وداع او برخاست. چون بازگردید، اصحاب گفتند: «شیخا! این چه حالت بود که سگ را بر جای خویش نشاندی و ما را به استقبال چنین کس فرستادی که جمله سفره از نماز بی‌برد<sup>۳</sup>؟» شیخ گفت: «آری سگ او بنده اوست. از پی او می‌دود از بیرون مانده و سگ ما در درون مانده است و ما از پی او می‌دویم؛ و بسی فرق بود از کسی که متابع سگ بود تا کسی که سگ متابع او بود. سگ او ظاهر می‌توان دید و آن شما بر شما پوشیده [است]. این بتر از آن هزار بار». پس گفت: «در آفرینش، پادشاه او خواهد بود. اگر سگ دارد و اگر ندارد، کار روی بدو خواهد نهاد» (۳۹).

\*\*\*

۱. خال: دائی، برادر مادر

۲. تروغبدی: یکی از دهات قدیم طوس و از ییلاقهای مشهد کنونی که اکنون به طرهبه یا ترغبه معروف است.

۳. «سفره از نماز بی‌برد»: یعنی سفره را ناپاک کرد؛ (جامه نمازی کردن کنایه از تطهیر جامه است).



عطار همچنین درباره بایزید می گوید:

که چون از مکه می آمد، به همدان رسید. تخم معصفر خریده بود. [اندکی] در خرقه بست و به بسطام آورد. چون باز گشاد، موری چند در آن میان دید. گفت «ایشان را از جای آواره کردم». برخاست و ایشان را باز همدان برد و آنجا که خانه ایشان بود بنهاد. تا کسی در مقام التعظیم لأمرا لله در غایت نبود، در عالم الشفقه علی خلق الله بدین درجه نباشد (۴۰).

### ۱۱. تأکید بیشتر بر بُعد باطنی نسبت به بعد ظاهری

مشایخ صوفیه هم به طور شفاهی هم در آثار منظوم و منثور خود می کوشیدند تا مستمعان خود را - چه در قالب عباراتی صریح و مستقیم چه به بیانی مجازی - در مورد حقیقت دگرگون کننده شریعت روشن سازند. گفته ها و نوشته های ایشان را باید نوعی راه گذار از هسته بیرونی عبادات رسمی - که در قوانین دینی اسلام پیش بینی شده - به لب و مغز اصلی پرستش حقیقت دانست. اگرچه ذکر شمار اقوالی که به موضوع [ضرورت] گذار از وسواسها و توجهات بیش از اندازه به ظواهر دین اختصاص دارد از حوصله این بحث کوتاه بیرون است، منتخبات زیر برای نشان دادن عمق نظرات مشایخ صوفیه کفایت می کند:

### حج

مشایخ صوفی در مورد آیین زیارت حج (یعنی رفتن مسلمانان به کعبه، دست کم یک بار در تمام عمر)، سعی می کردند توجه مردم را از تمرکز شرک آمیز بر 'خانه خداوند' - یعنی کعبه در مکه - به جانب 'خداوند خانه' معطوف دارند. محمد بن فضل بلخی در این باب می گفت، «عجب دارم از آنکس بیابانها بگذارد تا به خانه وی رسد و آثار پیغمبرش ببیند، تا چرا از نفس و هوای خویش بنبرد تا به دل رسد و آثار خداوند خویش ببیند» (۴۱). ابوسعید بن ابی الخیر «هر مریدی را که اندیشه حج بودی شیخ او را به سر خاک پیر، بوالفضل فرستادی و گفתי این خاک را زیارت باید کرد» (۴۲).

روزی خرقانی از مردی پرسید: «به کجا می روی؟» گفت: «به حجاز». گفت «آنجا چه کنی؟» گفت «خدای را طلب کنم» گفت «خدای خراسان کجاست که به حجاز می باید شد؟» (۴۳)

نقل است که وقتی او [شبلی] را دیدند پاره آتش بر کف نهاده می دوید. گفتند: «تا کجا؟».

گفت: «می‌دوم تا آتش در کعبه زدم، تا خلق با خدای کعبه پردازند» (۴۴)  
 روایت شده که رابعه به هنگام زیارت مکه می‌گفت، «هذا (ای بیت) المعبود فی الارض انه ما وَلَّجَه اللهُ وَا لَا خَلاَمِنه. یعنی: این خانه که معبود روی زمین است نه خدا در آن است و نه از آن بیرون (۴۵).

ابوالحسن خرقانی گفت: «من از هر چه دونِ حق زاهد گردیدم، آن وقت خویشتن را خواندم. از حق جواب شنیدم، بدانستم که از خلق درگذشتم، لَبَّيْكَ اللهُمَّ (۴۶) زدم، مُحْرَمِ گردیدم، حج کردم، در وحدانیت طواف کردم. بیت‌المعمور<sup>۱</sup> مرا زیارت کرد، کعبه مرا تسبیح کرد، ملائکه مرا ثنا گفتند» (۴۷). خرقانی همچنین گفت، «از خَلْقان بعض به کعبه طواف کنند، و بعض به آسمان بیت‌المعمور، و بعض به گرد عرش. و جوانمردان در یگانگی او طواف کنند» (۴۸). خرقانی حتی به ابوسعید ابن ابی‌الخیر گفته است: «ترا به مکه نگذارند که تو عزیزتر از آنی که ترا به مکه برند، کعبه را به نزدیک تو آرند» (۴۹)  
 این تصور باطنی از زیارت حج سالها بعد الهام‌بخش و مایه قوت اشعار صوفیانه فارسی گردید. این است که کمال خجندی (د. ۸۰۳/۱۴۰۰) می‌گوید:

عرفات عشق بازان سر کوی یار باشد      به طواف کعبه زین ره نروم که عار باشد (۵۰)

### بهشت و دوزخ

ابوالحسن خرقانی گفته است: «من نگویم که دوزخ و بهشت نیست. من می‌گویم که دوزخ و بهشت را به نزدیک من جای نیست زیرا که هر دو آفریده است و آنجا که منم آفریده را جای نیست» (۵۱).

ابوسعید ابی‌الخیر می‌گوید، «هر کجا پنداشت تست دوزخ است و هر کجا تو نیستی بهشت است» (۵۲).

### قرآن

خرقانی می‌گوید، «کسانی دیده‌ام که به تفسیر قرآن مشغول بوده‌اند. جوانمردان به تفسیر خویشتن مشغول بوده‌اند» (۵۳).

۱. بیت‌المعمور: خانه‌ای است در آسمان چهارم برابر مکه و آن مسجد ملائکه است



ابوالحسن خرقانی درحالی که سوار بر پلنگی است ماری به دست دارد. برگرفته از کلیات سعدی شیرازی، عصر صفوی ۱۵۶۶/۹۷۴. Add 24944، ورق 9a (با لطف کتابخانه بریتانیا).

## زهد

احمد حرب به نزدیک بویزید جای نمازی فرستاد، گفت «چون شب نماز کنی به زیر قدم افگنی». بویزید باز فرستاد و گفت «بالش فرست بر نزدیک من که در وی زهد هر دو کون باشد تا در زیر سر نهم و بخشیم» (۵۴).

## دعا

مردی از ممشاد دینوری خواست تا او را دعایی کند؛ گفت، «برو به کوی خدا شو تا به دعای ممشادت حاجت نبود». مرد گفت: «یا شیخ! کوی خدا کجاست؟» گفت: «آنجا که تو نباشی» (۵۵).

\*\*\*

عبدالله انصاری گفت، «دعا صوفیان را نه مذهب است که ایشان به حکم سبق می‌نگرند که همه بیوده» (۵۶).

## مسجد

از شیخ ابوسعید ابی‌الخیر پرسیدند، «مردانِ او [خداوند] در مسجد باشند؟» گفت، «در خرابات هم باشند» (۵۷).

## قبله

خرقانی می‌گفت: «جوان‌مردان را قبله خداست، فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (۵۸).

## نماز

وقتی از ابوسعید ابی‌الخیر پرسیدند که به هنگام گزاردن نماز، دستها کجا باید باشد، پاسخ داد، «دست بر دل و دل بر حق جَلَّ جلاله» (۵۹).  
او همچنین گفته است که، «نماز و روزه کار عابدان است؛ زدودن دل از علتها و عیبها کار مردان است».

## امر به معروف و نهی از منکر

وقتی از بایزید درباره امر به معروف و نهی از منکر پرسیدند، گفت: «در ولایتی باشید که آنجا امر معروف و نهی منکر نباشد، که این هر دو ولایتِ خلق است. در حضرت وحدت نه امر معروف باشد و نه نهی منکر» (۶۰).



آرامگاه بایزید بسطامی. عکس از اسد بهروزان

## یادداشتها

۱. برای بحث بیشتر درباره اهمیت وحدت وجود در اسلام، نک. دکتر جواد نوربخش، «دو شیوه پرداختن به اصل وحدت وجود»، در لئونارد لویزن (ویراستار)  
*The Heritage of Sufism. II, pp xv - xviii*
۲. طبقات الصوفیه، به کوشش سرور مولایی (تهران: سهامی عام ۱۳۶۲ش/۱۹۸۳)، ص. ۹۴.
۳. همان، ص ۷۲.
۴. قرآن چهارم: ۵۹.
۵. عطار، تذکرة الاولیا، به کوشش محمد استعلامی (تهران: زوار ۱۳۶۵ش، چاپ سوم)، ص ۶۶۸.
۶. نک. دکتر جواد نوربخش، زنان صوفی، (تهران: یلدا قلم ۱۳۷۹ش) ص. ۵۰.
- برای اطلاع از روایتی دیگر از این حکایت، نک. عطار، همان، ص. ۸۰.
۷. عطار، تذکرة الاولیاء، ص ۱۶.
۸. همان، ص. ۱۴۰، اقتباسی از این حکایت در آرتور جان آربری،  
*Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya (London: RKP 1966), pp. 93-4.*
۹. تذکرة الاولیاء، ص ۸۰۷.
۱۰. همان، ص. ۲۰۷.
۱۱. قشیری، ترجمه رساله قشیریه، ترجمه فارسی از ابوعلی حسن بن احمد العثماني، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر (تهران ۱۳۲۱ش/۱۹۴۲م)، ص. ۵۵.
۱۲. ابوالحسن دیلمانی، سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله بن خفیف شیرازی، ترجمه به فارسی، از رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، به کوشش آناری شیمیل (تهران: انتشارات بانک ۱۳۶۳ش/۱۹۸۴م)، ۲۴.
۱۳. انصاری، طبقات الصوفیه، ص. ۳۱۲.
۱۴. عطار، تذکرة الاولیاء، ص. ۶۷۸.
۱۵. همان، ص. ۳۳۱.
۱۶. همان، ص. ۳۲۶.
۱۷. اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، به کوشش ذبیح الله صفا (تهران: سپهر ۱۳۵۴ش/۱۹۷۵م، چاپ سوم)، ص. ۳۴.
۱۸. همان، ص. ۳۰۲.
۱۹. مثنوی، به کوشش محمد استعلامی، (تهران: زوار ۱۳۷۵ش) دفتر ششم: ۸۵۰.

۳۰ میراث تصوف

۲۰. قشیری، ترجمه رساله قشیری، ص. ۲۶.
۲۱. عطار، تذکرة الاولیاء، ص. ۱۱۴.
۲۲. دربره حیری، نک. مقاله سارا سویری در همین مجلد (ویراستار).
۲۳. عطار، تذکرة الاولیاء، ص. ۵۷۶.
۲۴. همان، ص. ۵۷۷.
۲۵. همان، ص. ۵۲۲.
۲۶. همان، ص. ۴۷۷.
۲۷. همان، ص. ۱۷۱.
۲۸. ابوالحسن دیلمی، سیرت شیخ کبیر ابن خفیف شیرازی، ص. ۶۳.
۲۹. برگردن انگلیسی این ابیات در صفحه ۱۲۳ در کتاب زیر، ترجمه جی. ام. ویکنس، یافت می شود  
*Morals Pointed and Tales Adorned: The Būstān of Sa'dī*  
(لایسنس، ای بریل ۱۹۷۴)
۳۰. نک. مقاله محمدجعفر محبوب در همین مجلد (ویراستار)
۳۱. عطار، تذکرة الاولیاء، ص. ۳۹۴.
۳۲. همان.
۳۳. احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی و منتخبات نورالعلوم، به کوشش مجتبی مینوی (تهران: ظهوری ۱۳۵۹ش) ص. ۹۲.
۳۴. دیوان محمد شیرین مغربی، به کوشش لئونارد لویزن (تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگیل ۱۹۹۳)، غزل ۳۵.
۳۵. زائر کمربندی بوده که اقلیتهای مذهبی در سرزمینهای اسلامی بر خود می بستند؛ در این مورد، زائر زیر پدهای ترسا پنهان بوده است.
۳۶. مجتبی مینوی، آزادی و آزادفکری، ص. ۱۲۴.
۳۷. عطار، تذکرة الاولیاء، ص. ۳۲۶.
۳۸. برای اطلاع از شرح مفصلی درباره این موضوع، نک. جواد نوربخش، *Dogs from a Sufi Point of View*، نشر خاتناه نعمت اللہی، ۱۹۸۹.
۳۹. عطار، تذکرة الاولیاء، ص. ۵۵۶.
۴۰. عطار، تذکرة الاولیاء، ص. ۱۶۵، ۱۶۴.
۴۱. ترجمه رساله قشیریه، ص. ۵۷.
۴۲. اسرار التوحید، ص. ۶۱.
۴۳. احوال و اقوال خرقانی، ص. ۸۱.
۴۴. عطار، تذکرة الاولیاء، ص. ۶۱۷.
۴۵. دکتر جواد نوربخش، زنان صوفی، (تهران: یلدا قلم ۱۳۷۹ش)، ص. ۵۸.
۴۶. ذکری است که زائران مکه بر زبان آرند.
۴۷. احوال و اقوال خرقانی، ص. ۵۰.
۴۸. همان، ص. ۶۵.
۴۹. همان، ص. ۱۹.
۵۰. دیوان کمال الدین مسعود خجندی، به کوشش ک. شیدفر (مسکو ۱۹۷۵).

۵۱. همان، ص ۴۷.  
۵۲. اسرار التوحید، ص ۲۹۹.  
۵۳. احوال و اقوال خرقانی، ص ۹۱.  
۵۴. احوال و اقوال خرقانی، ص ۱۲۸.  
۵۵. عطار، تذکرۃ الاولیاء، ص ۶۱۰.  
۵۶. طبقات الصوفیہ، ص ۳۲۳.  
۵۷. اسرار التوحید، ص ۲۹۷.  
۵۸. احوال و اقوال خرقانی، ص ۷۵.  
۵۹. اسرار التوحید، ص ۲۹۹.  
۶۰. تذکرۃ الاولیاء، ص ۱۹۹.



## ظهور و تحول تصوف ایرانی

سیدحسین نصر

اگرچه کانون توجه در این نوشتار تاریخ تصوف ایرانی تا اواخر سده هفتم/سیزدهم، یعنی 'عصر مولوی' (د. ۱۲۷۳/۶۷۲) است، اجازه دهید سخن را با شعری از اعظم شعرای صوفی آغاز کنم که بزرگ‌ترین شاعر دز زبان فارسی نیز هست: یار روحانی مولوی، حافظ:

بی تکلف بشنو، دولت درویشان است  
از ازل تا به ابد فرصت درویشان است

دولتی را که نباشد غم از آسیب زوال  
از کران تا به کران لشکر ظلم است ولی

با اینکه مجالی از ازل تا ابد در اختیار داریم، محدودیتهای مقاله حاضر فقط فرصتی کوتاه برای انجام وظیفه‌ای بس دشوار به من می‌دهد. این وظیفه در ۱۹۹۱ م در خلال ملاقاتی با دوستم دکتر جواد نوربخش در خانقاه طریقه نعمت‌اللهی در لندن که خود رئیس و پیر فعلی آن است، تکلیف شد. در آن زمان، از من خواسته شد که قطع و اندازه و ساختار مقالات همایشی را طرح کنم و نیز کل مندرجات آن را در مقدمه‌ای خلاصه کنم. دکتر نوربخش قسمت آسان را که با مطالب مربوط به دل سروکار دارد خود به عهده گرفت و مسائل دشوارتر فلسفی را به دوش من انداخت.

نویسندگان مقالات این مجلد به مسائل روحانی و عقلانی هر دو پرداخته، و جنبه‌های نظری و عملی تصوف را ترکیب کرده‌اند. کوشش من در اینجا این است که ظهور و تحول تصوف ایرانی را خلاصه‌وار بیان کنم و مقدمه مجملی در باب میراث

تاریخی و ادبی این دوره به دست دهم. به تصور من، ذکر این نکته مهم است که مجلد حاضر از همان آغاز صرفاً نه به عنوان یک تحقیق دانشگاهی خشک و بی‌روح، بلکه به صورت کاری طرح‌ریزی شد که تصوف را از درون مورد بررسی قرار دهد.

در اینجا نخست باید به مطلبی اشاره کرد که از نظر خود سنت صوفیانه دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای است و آن این است که ظهور تصوف ایرانی صورت نمی‌پذیرفت مگر به واسطه توفیقات و تأییداتی که به برکت قرآن باطن [یعنی] حضرت محمد (ص) نصیب مردم ایران شد. تصوف ایرانی را می‌توان به درختی عظیم با ریشه‌ها و شاخه‌هایی تشبیه کرد که از آلبانی تا مالزی دامن گسترده، و بر همه سرزمینهای واقع در این میان سایه افکنده است. با اینهمه، زمینی که این درخت از آن روئیده خاک ایران بود. درحالی که یکی از بزرگ‌ترین افتخارات فرهنگ و تمدن ایرانی این است که توانسته چنین درختی را از خاک مردم خود برآورد، و آن را برای دل و جان ملت ایرانی پرورش دهد، بذر این درخت از آسمان، از منبع وحی قرآنی نازل شد. هیچ صوفی جدی علاقمندی چیزی جز این نخواهد گفت، زیرا تنزل دادن تصوف تا حد نبوغ یک ملت یعنی تبدیل کردن آن به چیزی صرفاً بشری. و اگر تصوف صرفاً بشری باشد نمی‌تواند ما را فراتر از بشریت ببرد.

اگر قرار بود تمامی افتخارات فرهنگی، فلسفی و البته، مهم‌تر از همه، روحانی تصوف را در محیط ایرانی وار<sup>۱</sup> آن تشریح کنیم، باید خاستگاههای تصوف را از نظر

۱. «ایرانی‌وار» را به عنوان معادل Persianate انتخاب کرده‌ایم. نویسندگان غربی در نیم قرن اخیر برای متمایز کردن فرهنگ ایرانی یا ادب فارسی، به معنای اخص، از سنتهای فرهنگی که در بستر فرهنگ و ادب فارسی یا تحت تأثیر آن در عالم پدید آمده (مانند شعر و ادب و فرهنگ ترکی یا آنچه در سایه حمایت شاهان گورکانی در هند به وجود آمده) اصطلاح Persianate را، که از برساخته‌های حاجسن، ایران‌شناس برجسته است، به کار برده‌اند. زبان و ادب ترکی و بعضی از زبانهای محلی که دارای فرهنگی والا شدند، ملهم از ادب و زبان فرهیخته فارسی و متکی بر آن بوده‌اند. مترجم واژه «ایرانی‌وار» و «فارسی‌وار» را برحسب مورد به عنوان معادل این برساخته حاجسن به کار می‌برد. حاجسن تفاوت مشابهی بین کلمات Islam، Islamdom، و Islamicate قائل است. او به ترتیب اولی را برای 'دین اسلام'، دومی را برای 'جامعه اسلامی' و سومی را برای 'فرهنگ اسلامی' به کار می‌برد. Islamdom، در آثار وی نه به فرهنگ اسلامی بلکه به جامعه‌ای اطلاق می‌شود که حامل چنین فرهنگی است. بنابراین Islamicate (= اسلامی‌وار) اشاره دارد به فرهنگی که حول محور سنتی فرهیخته پدید آمده، سنتی که از لحاظ تاریخی ویژه جامعه اسلامی و مشترک میان مسلمانان و غیرمسلمانان بوده است. حاجسن پیشنهاد می‌کند که در مقابل پدیده بسیار عام‌تر 'جامعه اسلامی' و 'سنتهای فرهنگی اسلامی‌وار' آن،

بگذرانیم. تصادفی نیست که همهٔ طریقه‌های صوفی ایرانی - مانند تمام طریقه‌های دیگر صوفی، عرب، ترک و جز آن - سابقهٔ سلسلهٔ خود را به پیامبر می‌رسانند، و (در مورد ایران) این ارتباط، افزون بر رسول‌الله، به شخصیت نیمه‌افسانه‌ای سلمان فارسی، صحابی ایرانی می‌رسد. این چهرهٔ سرشناس حلقه‌ای است که نه تنها اسلام ایرانی بلکه مخصوصاً تصوف ایرانی را به پیامبر و اهل بیت وی متصل می‌سازد.

عملاً تمامی تحولات در ادوار اولیهٔ تاریخ تصوف از لحاظ جغرافیایی به ایران بزرگ ارتباط می‌یابد. گرچه قلمرو دقیقی که این تحولات در آن رخ داده به مرزهای ایران امروزی محدود نمی‌شود، بلکه به وجهی دقیق‌تر شامل سرزمین بین‌النهرین نیز می‌شود، ولی از سدهٔ سوم/نهم به این طرف، اگر نه بیشتر لاقلاً بسیاری از چهره‌های بزرگ تصوف تبار ایرانی داشتند. این پدیده به تفصیل توسط استاد مهدوی دامغانی مورد بررسی قرار گرفته است (جلد دوم، فصل ۲۷)

در سدهٔ سوم/نهم، شاهد تحول همزمان دو مکتب معارض در تصوف به موازات یکدیگر، هستیم که امروز به مکتبهای خراسان و بغداد شهرت یافته است (۱). مع‌ذلک، این واقعاً 'معارضه‌ای' بین نمود و تظاهر عربی و ایرانی تصوف نبود، زیرا - به غیر از حسن بصری (د. ۷۲۸/۱۱۰) و رابعهٔ عدویه (د. ح. ۱۸۰-۷۹۶/۱۸۵-۸۰۱)، قدیسهٔ بزرگ بصره - بیشتر شخصیت‌های مهم تصوف بغداد در واقع ریشهٔ ایرانی داشتند. اینان شامل ابوالقاسم جنید (د. ۲۹۸/۹۱۰)، ابوالحسین نوری (د. ۲۹۵/۹۰۸)، و ابوبکر شبلی (د. ۳۳۴-۹۴۵) بودند. البته، [حسین بن] منصور حلاج، مشهورترین صوفیان بغدادی در غرب، در ایالت فارس در جنوب ایران زاده شد. برعکس، اگر هم 'معارضه‌ای' وجود داشته نه در بعد اخلاقی که در بعد فکری و روحانی بوده است: مکتب خراسان بیشتر با احوالی سروکار دارد. که به سکر معروف است و مکتب بغداد با آنچه اصطلاحاً از آن به صحو تعبیر می‌شود، ربط دارد.

در اینجا خالی از فایده نخواهد بود که اجمالاً همهٔ جلوه‌های مختلف ادبی و بن‌مایه‌های روحانی که ویژگیهای تصوف آغازین ایرانی را تشکیل می‌دهد بیان کنیم. بدون آنکه مدعی جامعیت در گزارش خود باشیم می‌گوییم که تحول تصوف آغازین در مهد تمدن اسلامی افزون بر ده جنبهٔ مهم داشته که سعی می‌کنم فهرستی از آنها در اینجا

---

کلمهٔ 'اسلام' فقط به 'دین مسلمانان' محدود شود. 'ایرانی‌وار' به مجموعهٔ اجتماعی و فرهنگی که از لحاظ تاریخی با اسلام و مسلمانان ارتباط داشته، اطلاق می‌شود.

به دست دهم. ویژگیها اینهاست: ادبیات شطح، اخلاقیات، کتابهایی در سیر و سلوک، تفسیرهای صوفیانه قرآن، تصوف نظری، تعالیم مربوط به عشق الهی، تاریخهای صوفی، تصوف خانقاهی، جوانمردی، سنت شعر و نثر صوفیانه فارسی، هنرهای زیبا (هم هنرهای تجسمی هم موسیقی)، فلسفه و کلام.

### سخنان شطح‌آمیز در تصوف آغازین ایرانی

در سده سوم/نهم تا سده هفتم/سیزدهم، تحولی باورنکردنی در تصوف ایرانی عملاً در هر حوزه فکری مشهود بود. یکی از جالب‌ترین رخدادها در خلال این دوره پیدایش نوعی ادبیات معروف به 'اقوال خلسه‌آمیز' یا 'شطحیات' (۲) است. جواد نوربخش، در پیش‌گفتار خود تذکر می‌دهد که صوفی همچون نائی است که خداوند نوای خود را با آن می‌نوازد؛ می‌توان گفت که به وسیله این گفته‌های لبالب از الهام است که وجود الهی از زبان فلان عارف حرفهایی پرآب و تاب می‌زند، چون از منظری صرفاً انسانی چنین سخنانی نامفهوم است. در این مورد، می‌توان فریاد جذبه‌آمیز بایزید بسطامی (د. ۸۷۵/۲۶۱): سبحانی ما اعظم شأنی، و شطح معروف حلاج: أنا الحق را به یاد آورد، سخنانی که طی قرن‌ها تاریخ تصوف، بدان استناد شده است.

نوع ادبی شطح در این دوره با شرح شطحیات روزبهان بقلی شیرازی (د. ۱۲۱۰/۶۰۶) که به سلطان الشطاحین معروف بود، به اوج خود رسید. اگرچه ممکن است شما تمام عمر تصوف را مطالعه کنید و در رسالات و شرحهای مفصل و ملال‌آور بی‌شماری تفحص کنید، همواره آخرالامر به سخن پر مغز کوتاهی باز می‌گردید که حاوی تقریباً کل آن چیزی است که می‌توانید درباره موضوع طلب عارفانه بگویید. این سخنان شطح‌آمیز، تقریباً مانند دستور بنیادی اسلام: لا اله الا الله است، اما در سطحی پایین‌تر شامل کل حقیقت و منبع الهام تصوف است. به هنگام مطالعه چنین اقوالی شخص درمی‌یابد که چگونه تمامی خصلتهای تصوف در عبارتی موجز گنجانده شده است. درست مانند نهال کوچکی که تک تک عناصر رشد درخت بعدی را در خود دارد، این سخنان و اقوال در ادوار اولیه تصوف شامل تمامی مهم‌ترین تعالیم عمیق و جلوه‌های تصوف است که در شرحهای مفصل‌تر و کتابهای تعلیمی و شعری سده‌های متأخرتر یافت می‌شود.

## اخلاق

همین دوره شاهد تألیف نخستین متون صوفیانه نیز بود؛ عصر عصر شاهکارهای بزرگ اندیشه‌های اخلاقی صوفیه بود، شاهکارهایی از قبیل قوت‌القلوب ابوطالب مکی (د. ۹۹۰/۳۸۰) و شاید معروف‌ترین این قسم رسالات، رساله‌القشیریه، نوشته ابوالقاسم قشیری (د. ۱۰۷۲/۴۶۵) از اهالی خراسان، و چندی بعد، احیاء علوم‌الدین، از ابوحامد غزالی (د. ۱۱۱۱/۵۰۵). کل قلمرو اخلاق در اسلام، تحت‌الشعاع صوفیان بود. در واقع، هم در میان اهل تسنن هم در فرق شیعی اسلام، کتب عمده اخلاق که طی چندین سده تألیف شدند همه از صوفیان الهام گرفته بودند. در تمام فرقه‌های مختلف جهان اسلام حتماً این دم تصوف بود که به اخلاق حیات بخشید و مفهوم و محتوایی بدان داد. بسیاری از مردم خبر ندارند که کتابهای اخلاقی که می‌خوانند فی‌الواقع از منابع صوفیه گرفته شده، اگرچه به ظاهر هیچ ربطی به تصوف ندارند.

## کتب سیر و سلوک

در خلال این دوره تعالیم اخلاقی صوفی با کتابهای راهنما درباره سیر، یا سفر روحانی باطنی و سلوک یا رفتار ظاهری صوفیان، ترکیب گردید. بنابراین، از همان آغاز این کتب اخلاقی هم نهاد یا سنتی از ابعاد عملی و کاربردی طلب یا تکاپوی معنوی را نشان می‌دهند. چنین رسالاتی در سیر و سلوک به موضوع ادب نیز می‌پردازند. ادب یا نزاکت روحانی که در تصوف بسیار اهمیت دارد، معین می‌کند که فرد چگونه باید در حضور دیگران رفتار کند. مراحل و حالات روح انسانی، احوال عرفانی و مقامات روحانی نیز - که خواجه عبدالله انصاری هروی (د. ۱۰۸۹/۴۸۱) شاید بزرگ‌ترین شارح آن در سده‌های آغازین تاریخ اسلام بود - در این رسالات اولیه به تفصیل بحث شده است.

## تفسیرهای قرآنی

این دوره همچنین زمان شکوفایی و رونق تفسیرهای باطنی صوفیان ایرانی بر قرآن بود. در سنت اسلامی عقیده بر آن است که سرمشقی الهام‌بخش این تفسیرها علی بن ابی طالب (مق. ۶۶۱/۴۱)، نخستین امام شیعیان و چهارمین خلیفه اهل تسنن، بوده است. مطابق با احادیث سنی و شیعی، علی شرحی باطنی بر قرآن نوشت که پاره‌ای از خاورشناسان غربی آن را به اشتباه روایت دیگری از قرآن دانستند. ایشان سعی کردند در خصلت

قطعی و بی چون و چرای قرآن کریم خلل وارد کنند، و ادعا کردند که شرح مذکور قرآن دیگری بوده و شیعیان (یعنی پیروان علی) قرآن را به شکلی که آن زمان وجود داشته قبول نداشتند. چیزی که از این بحث اعتقادی قدیمی واضح به نظر می‌رسد این است که اشاراتی تاریخی از این دست در واقع مربوط می‌شد به تفسیری باطنی بر قرآن که به حضرت علی منسوب بوده، و متأسفانه مفقود شده است.

با وجود این، ما چند صفحه‌ای از تفسیر باطنی امام جعفر صادق (د. ۶۵/۴۵) را که بر قرآن نوشته در اختیار داریم. تفسیرهای باطنی صوفیان ایرانی بر قرآن نخست برمبنای متن همین چند صفحه تألیف شد، که اولین آنها تفسیر سهل تستری (د. ۸۹۶/۲۸۳) بود. پس از چندی کشف‌الاسرار رشیدالدین میبدی (د. ۱۱۲۶/۵۲۰)، مرید و شارح عبدالله انصاری، پدید آمد که شاید مهم‌ترین تفسیر باطنی این دوره بود؛ و بالاخره از تفسیرهای عرفانی ابوحامد غزالی باید یاد کرد. غزالی را مسلماً باید یکی از بزرگ‌ترین شارحان قرآن از لحاظ تعیین روشها و حدود تفسیر باطنی به حساب آورد. نمونه کار او اثر مشهورش مشکوة الانوار است که شرحی بر آیه نور و حدیث پیامبر در باب حجابهای نور و ظلمت است.

### تصوف نظری

می‌بینیم که در این عصر بذر تصوف نظری هم در خاک ایران افشانده می‌شود. اگرچه این نوع تصوف در سده‌های بعدی بیشتر با تعلیمات محیی‌الدین ابن عربی (د. ۱۲۴۰/۶۳۸) پیوند خورده است، بنیان‌گذاران واقعی تصوف نظری دو فیلسوف صوفی مشرب اواخر سده ششم/دوازدهم بودند، یکی ابوحامد غزالی و دیگری عین‌القضات همدانی (م. ۱۱۳۲/۵۲۶، در ۳۳ سالگی). اگر این دومی عمر بیشتری کرده بود، شاید بزرگ‌ترین شارح حکمت صوفیانه شده بود. با این حال، به‌رغم مرگ زود هنگامش دو کتاب مهم نوشت که واقعاً در زمره مبانی تصوف نظری به شمار می‌آید.

### عشق الهی

در این دوره نوع بیان صوفیانه‌ای که به عشق مربوط می‌شود به نقطه اوج خود می‌رسد. اینجا سروکار ما نه فقط با عشق معمول بشری، بلکه با کل فلسفه بروز فرد در زبان احساسات انسانی است. این است که می‌بینیم مثلاً بنیان‌گذار بزرگ فلسفه اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (م. ۱۱۹۱/۵۸۷) نظریه نور خود را به عشق مرتبط

می‌کرد، درحالی‌که فیلسوفان مشائی عشق را به عنوان اصل وجود به خداوند ارتباط می‌دادند. این طیف وسیع نخستین تفکرات صوفیانه درباره عشق ضمن مقاله کارل ارنست در مجلد حاضر مفصلاً بحث شده است.

برجسته‌ترین چهره در میان شارحان طریق عشق در طول این دوره احمد غزالی (د. ۱۱۲۶/۵۲۰)، برادر ابو حامد غزالی و مؤلف *سوانح العشاق* بود. با پدید آمدن این اثر، که یکی از مهم‌ترین رسالات درباره نظریه عشق در اوایل تصوف ایرانی است، سنت روحانی بسیار پرباری آغاز می‌شود که ثمره آن در سالهای بعد کتاب پر رمز و راز و ابهام‌آمیز *عبرالعاشقین* روزبهان و چندی بعد، *المعات* فخرالدین عراقی (د. ۱۲۸۹/۶۸۸) بود. اینها همه نغمه‌سرایان عشق بودند که هانری کربن به حق آنها را (به قیاس با «فیدل د'آمور»<sup>۱</sup>های ایتالیای اواخر سده سیزدهم میلادی) فیدل د'آمور (عاشقان پاکباز) می‌خواند. صوفیان این دوره به تاریخ و تبارشناسی خود نیز سخت علاقه‌مند بودند. علاقه‌ای که موکول بود به مسأله بسیار خطیر حفظ اصالت روحانی رهروان طریقت. همان‌گونه که سعدی گفته است، «مشک آن است که خود بیوید نه آنکه عطار بگوید»، یک طریقه صوفی اصیل هرگز چیز غیراصیلی عرضه نمی‌کند، و همین‌طور، طریقه‌ای غیراصیل هرگز نمی‌تواند چیزی که اصیل است به وجود آورد.

به اقتضای این دل‌بستگی به تبارشناسی روحانی، در سده سوم/نهم اولین تاریخهای تصوف پدید آمدند. اگرچه بیشتر مؤلفان این تاریخها ایرانی بودند، علاقه به این دست کتابها نهایتاً منجر شد به اثری به زبان عربی موسوم به *حلیة الأولیاء*، خلاصه عظیمی از تاریخ نخستین صوفیان به قلم ابو نعیم اصفهانی (د. ۱۰۳۷/۴۲۸). اکثریت این قبیل کتابها، لا اقل تا سده پنجم/یازدهم، به عربی نوشته می‌شد.

### طریقه‌های صوفی

نخستین طریقه‌های صوفی در اواخر سده چهارم/دهم و اوایل سده پنجم/یازدهم ظهور کردند. یکی از قدیم‌ترین آنها طریقه رفاعیه بود که به توسط احمد بن علی رفاعی (د. ۱۱۸۲/۵۷۸)، نه ایرانی، بلکه عربی از جنوب عراق، تأسیس شد. طریقت او یکی از قدیم‌ترین طریقه‌هایی است که تا به امروز دوام آورده است. طریقت قدیمی دیگر، و مسلماً گسترده‌ترین آنها در سرتاسر جهان اسلام تا به امروز، به توسط شیخ عبدالقادر

1. fideli d'amore

گیلانی (۱۱۳۴/۵۲۸) بنیان نهاده شد. البته نام خانوادگی او جیلانی است، زیرا منشأ او ایالت گیلان، در شمال ایران، بود. او یقیناً مشهورترین تمامی اهالی آن ایالت است، گو اینکه بسیاری از ایرانیان از این نکته بی‌خبرند. جالب است که وقتی کسی امروز به سرزمینهایی به دوری فیلیپین سفر می‌کند، به‌رغم وجود بسیاری گیلانی سرشناس دیگر، تنها نامی را که مردم از گیلان می‌دانند شیخ عبدالقادر جیلانی است. امروزه، این طریقه به اعتبار نام اول شیخ، به قادریه شهرت دارد.

طریقه قدیم دیگر سهروردیه بود که سلسله نسب روحانی خود را به ضیاءالدین ابوالنجیب سهروردی (د. ۱۱۶۸/۵۰۳)، یکی از شاگردان احمد غزالی می‌رسانید؛ آداب‌المریدین ضیاءالدین نخستین کتاب راهنمای تربیتی صوفیه است که تا آن زمان به عربی نوشته شده بود. طریقه سهروردیه خود به توسط برادرزاده او، شهاب‌الدین ابو حفص سهروردی (د. ۱۲۳۴/۶۳۲) بنیاد نهاده شد. خاندان سهروردی بخشی از یک گروه صوفیان سرشناسی بودند که اصلاً از شهر کاملاً ناشناس سهرورد، در ایران مرکزی برخاسته بودند، شهری که چهره‌های بزرگ بسیاری را در تاریخ تصوف و فلسفه اسلامی به جهان عرضه کرده است.

### جوان‌مردی

همان‌گونه که دکتر نوریبخش در پیش‌گفتار خود نشان داده است، این دوره شاهد تحول پدیده‌ای بود که در فارسی جوان‌مردی و در عرب فتوت خوانده می‌شود. تا دو سه دهه اخیر، این پدیده مهم به‌طور ناقص بررسی شده بود. از آن پس تاکنون به برکت تلاشهای هانری کربن، محمدجعفر محجوب و دیگران پاره‌ای از متون اساسی‌تر نشر یافته است (۳).

سنت جوان‌مردی هم به آیین شهبواری (شبه طبقات شهبواران جنگاور، از قبیل پرستشگاهیان<sup>۱</sup> اروپای قرون وسطایی غربی) مربوط می‌شد هم به حیات اقتصادی جامعه اسلامی در اواخر دوره عباسیان (درست قبل از عصر مولوی که فتوت عنصر اجتماعی-اقتصادی مهمی در آناتولی و ایران اوائل سده‌های میانی شد). چیزی که اینجا جلب نظر می‌کند نفوذ تصوف بر ساختار اجتماعی، یعنی بر خارجی‌ترین جنبه حیات اقتصادی و اجتماعی، است. پیوندهای اجتماعی که از طریق انجمنهای فتوت و

1. Templars



اصناف پیشه‌ورانِ وابسته به این طبقات جوان‌مرد ایجاد شد تأثیر عمیقی بر کل جامعهٔ ایرانی در آن زمان داشت. این منحصرأ به سبب علل اقتصادی نبود، بلکه دلالت داشت بر تلفیق فعالیت‌های اقتصادی با اخلاق از یک سو و با زیبایی و هنر از سوی دیگر (۴).

در سده‌های سوم/نهم و چهارم/دهم، رسم جوان‌مردی با تصوف پیوندی تنگاتنگ یافت. با خواندن نخستین کتابها دربارهٔ فتوت، از قبیل رساله‌الفتوة تألیف سلمی (د. ۱۰۲۱/۴۱۲)، شخص درمی‌یابد که اشتغال جدی به کار و بار تصوف بدون آنکه، همزمان، ارزشهای اخلاقی آیین جوان‌مردی به کار گرفته شود غیرممکن است. بنابراین، پدیدهٔ سازمان‌های جوان‌مردی و اصناف وابسته به آنها بخش لاینفک و بسیار مهمی از تجربهٔ دینی تصوف ایرانی در سده‌های آغازین است.

### شعر و نثر صوفیانهٔ فارسی

جنبهٔ دیگر تصوف که در خور ملاحظه است پیدایش و تحول ادبیات اصیل صوفیانه در زبان فارسی طی این دوره است. این نه تنها از نقطه نظر روحانی بلکه از منظر فرهنگی و سیاسی نیز پدیدهٔ بااهمیتی است، زیرا اگر اسلام از آفرینشهای پربار خردمندان و شعرای ایرانی محروم می‌بود، تا بدین اندازه که به درون شبه قارهٔ هند و آسیای مرکزی یا آسیای جنوب شرقی راه یافته است، هرگز گسترش نیافته بود. با این وصف، ظهور و ترقی ادبیات صوفیانهٔ فارسی خود موضوعی است کامل که مقتضی رسالهٔ جداگانه‌ای است؛ بنابراین، من در اینجا به ذکر چند نکته بسنده می‌کنم:

شعر صوفیانهٔ فارسی شاید شامل غنی‌ترین سروده‌های عرفانی در دنیا باشد (مثلاً، در دنیای اسلام شعر صوفیانهٔ فارسی غنی‌تر از شعر صوفیانهٔ عربی است، گرچه شعر غیر عرفانی عربی بسیار غنی و از بسیاری جهات غنی‌تر از نخستین اشعار فارسی درباری است). تمامی اولین شعرای صوفی در زبان عربی، به استثنای رابعهٔ عدویه، اصلاً ایرانی بودند؛ اشعار مهم صوفیانه که به توسط عربها به عربی سروده شد در تاریخی بسیار متأخرتر پدید آمد. اگر در آثار بزرگان شعرای عرب صوفی دقت شود (یعنی اشعار ابن فارض، ابی عربی و دیگران) خواهیم دید که همهٔ آنها پس از نخستین دورهٔ تصوف که در اینجا مورد بررسی ماست، ساخته شده است.

تصوف ایرانی از آغاز به طرزی تفکیک‌ناپذیر با شعر پیوند خورده بود. دلیل چنین وضعیتی این بود که زبان فارسی و تصوف ایرانی زمانی به هم رسیدند که زبان فارسی

هنوز متبلور نشده بود. واژگان، و نیز عروض، اوزان شعری و استفاده آن از اصطلاحات فنی و شعری هنوز شکل نگرفته، و لذا بسیار انعطاف‌پذیر بود.

زبان فارسی در سده سوم/نهم در خراسان و ماوراءالنهر پدید آمد و مبتنی بود بر پهلوی میانه و دری اما به واسطه واژگانی عربی با حال و هوای دینی قوی و عمیقاً متأثر از قرآن غنا یافت. در این دوره تکوینی، نفوذ تصوف بسیار زیاد بود و لذا، به یک معنا، برای تصوف بسی آسان‌تر بود که بر فرهنگ و زبان ادبی فارسی تأثیر بگذارد تا بر عربی که از عروض و سنت شعری بسیار پیشرفته‌ای نیز برخوردار بود.

از نخستین دوبیتیهای ساده باباطاهر به زبان محلی همدان تا رباعیات منسوب به ابوسعید ابی‌الخیر (د. ۴۴۰-۱۰۴۹) - گرچه همان‌طور که چندین محقق اروپایی از قبیل فریتس مایر نشان داده‌اند، این رباعیات در واقع به دوره‌ای قبل از زمان ابوسعید تعلق دارد (۵))، شکوفایی چشمگیری در نخستین اشعار صوفیانه فارسی رخ داد. به دنبال آن، آثار مفصل‌تر رنسانس شعری فارسی در سده‌های ششم/دوازدهم و هفتم/سیزدهم پدید آمد که در صدر آنها مثنویهای عرفانی سنائی قرار داشت؛ این مثنویها به نوبه خود زمینه را برای خلق آثار بزرگ عرفانی عطار و غزلیات وجدآمیز و مثنوی تعلیمی مولانا فراهم کرد.

شعر صوفیانه فارسی شاید برجسته‌ترین و موثرترین محصول فرهنگ ایرانی تا به امروز است، و هیچ جلوه دیگری از فرهنگ ایرانی به اندازه شعر آن دوران چنین نفوذ عالم‌گستری را نداشته است. گواه بر این مدعا آنکه طی دو سال گذشته افزون بر ده مجلد از سروده‌های مولانا به انگلیسی ترجمه شده است (اگرچه اینها ترجمه‌های فاضلانه یا ادبی‌اعلایی نیستند، همین قدر که به انگلیسی برگردانده شده‌اند ثابت می‌کند که به رغم گذشت بیش از هفت سده، شعر آن دوره هنوز هم اهمیت خود را حفظ کرده است).

این دوره همچنین شاهد ظهور ادبیات منثور صوفیانه فارسی بود. اگرچه آثار برجسته نثر این دوره به اندازه آثار منظوم آن بیرون از ایران شهرت نیافته، اما تأثیر آنها در جهان اسلام چندان کم‌اهمیت‌تر نبوده است. در اینجا می‌توان از مناجات خواجه عبدالله انصاری (د. ۱۰۸۹/۴۸۱)، کیمیای سعادت ابوحامد غزالی و، البته، روح‌الارواح تألیف احمد سمعانی (د. ۱۱۴۰/۵۳۴) یاد کرد، که ویلیام چیتیک تحقیقی خاص در مجلد دوم کتاب حاضر به آن اختصاص داده است. از منظری صرفاً ادبی، چنین آثاری اوج نثر فارسی در آن دوره هستند؛ نه در حوزه‌های تاریخ، فلسفه یا الهیات و نه در انواع دیگر ادبیات، هیچ اثر قابل مقایسه‌ای که به زیبایی زبان آثار نثر صوفیانه فارسی این دوره برسد وجود ندارد.

## موسیقی و هنرهای زیبا

اکنون می‌پردازیم به جنبهٔ کمکی یا فرعی مهمی از شعر صوفیانهٔ فارسی، فرعی از نظر تأثیری که بر دیگر گونه‌های بیان فرهنگی طی این دوره نهاده است؛ این جنبهٔ حوزهٔ هنرهاست. جهان غرب کم‌کم، گرچه از روی اکراه، می‌فهمد که هنر اسلامی فقط مجموعهٔ غریبی از اشیاء هنری یا یادگارهای شگرف خلق شده به توسط مشتکی افراد که خود را مسلمان می‌خوانند نیست، بلکه اینها اساساً ثمرهٔ معنوی وحی اسلامی است. از همهٔ گونه‌های هنر که در بستر گستردهٔ تمدن اسلامی خلق شد، هنر ایرانی یقیناً متنوع‌ترین و دامنه‌دارترین است و خصیصه‌های بارز، جهانی‌بینی و معانی نمادین خاص خود را دارد، هنری که به طرز تفکیک‌ناپذیری با تصوف پیوند خورده است. بیشتر جهان‌بینی نظری که این هنر را امکان‌پذیر ساخت در واقع ناشی از تعالیم مابعدالطبیعی و فلسفی صوفیانه است. در سطحی بیرونی و ملموس‌تر، پیدایش پاره‌ای از انواع هنر و اقتباس آن به توسط صوفیان تداوم بقاء آن هنرها را ممکن کرد. این مخصوصاً هنر موسیقی را شامل می‌شود.

چون هر نوع هنر معمولاً به یک حامی نیاز داشت، محققان غالباً بحث می‌کنند که چه کسی حامی فلان هنر خاص بود. می‌دانیم که معماری بناهای به یادماندنی به یمن حمایت شاهانی که ساخت مساجد و کاخهای بزرگ را تشویق می‌کردند دوام آورد، و البته حامیان قالی‌بافی، از وزیر گرفته تا تاجر، مصرف‌کنندگان قالی بودند. اما دقیقاً چه کسانی حامیان موسیقی بودند - که حمایتشان موجب بقاء سنتی شد که یکی از بزرگ‌ترین و عمیق‌ترین جلوه‌های موسیقی موجود در جهان شده، و تا زمان حاضر پایدار مانده است؟ (تا جایی که به فرهنگ ایرانی مربوط می‌شود، اگرچه موسیقی درباری بسیار مهم بوده، اما در واقع نسبت به موسیقی صوفیه درجهٔ دوم اهمیت را داشته است). پاسخ این است که شبکهٔ سازمان‌یافتهٔ خانقاههای صوفیان ایرانی در سراسر کل جهان اسلام در اواخر این دوره بود که تنها زیربنا و چارچوب روحانی کارآمدی را فراهم ساخت که موسیقی اصیل ایرانی توانست در متن آن رشد و تکامل یابد، از گزند حوادث محفوظ بماند، و در برابر حملات بعضی از علمای ظاهری به زانو در نیاید.

ذکر این مطلب جالب است که اگرچه موسیقی سنتی ایرانی تا عهد صفویه هوادارانی در دربارها داشته، مع‌ذکب بزرگ‌ترین نوازندگان این موسیقی پیوسته صوفیان بوده‌اند (۶). وقتی شخص وقایع‌نامه‌های مربوط به موسیقی ایرانی در اواخر عصر قاجار را که

تجدید حیاتی اساسی در موسیقی صورت گرفت، مرور می‌کند دم به دم پژواکهای نفوذ صوفیان در گوش او طنین می‌افکند - هر که با تاریخ موسیقی ایرانی آشنا باشد به این واقعیت اعتراف دارد. وقتی اسامی موسیقی‌دانهای شهیر عصر قاجار از قبیل میرزا عبدالله یا درویش‌خان را به یاد می‌آوریم، می‌بینیم آنها همه یا خود صوفیانی بودند یا به شکلی با تصوف ارتباط داشتند. داستان طولانی رابطه میان تصوف و هنرهای تجسمی را نیز نباید از نظر دور داشت، که البته بیرون از چارچوب این مقدمه است (۷).

### فلسفه، کلام و تصوف

دکتر نوربخش در پیش‌گفتار خود هشدارهای زیادی درباره خطرات فلسفه‌ای می‌دهد که صرفاً به عقل توجه دارد، یعنی فلسفه‌ای که از سرچشمه حق بریده است. نقش تصوف در فلسفه اسلامی اساساً این بوده که با تأکید بر فوائد و محاسن معرفت دل، به کارگیری عقل صرف را به حد تعادل برساند.

تأثیر تصوف بر فلسفه اسلامی (۸) اساساً دوگانه بود: اول از همه، امکان چشیدن تجربه‌ای را که فیلسوفها درباره آن تفلسف می‌کنند، برای نسلهای متوالی محفوظ نگه داشت. منظور این است که فیلسوف پیوسته تجربه‌ای را که برایش حاصل شده است، به حوزه مقولات فلسفی می‌کشاند - اطلاعات عقلانی یا تحلیلهای وی چیزی جز نتایج جنبی این تجربه عملی فلسفی<sup>۱</sup> بی‌مانند نیست. یکی از دلایلی که فلسفه غرب ناگهان راه خود را از فلسفه اسلامی جدا کرد و در مسیری کاملاً متفاوت - به سوی مکتب اصالت عقل - پیش رفت، این است که در سده شانزدهم در پاریس، دکارت قادر نبود به نوع دریافت درون‌نگرانه عرفانی دست یابد که عالم تقریباً هم‌عصر او، میرداماد (د. ۱۰۴۱/۱۶۳۱) در اصفهان بدان رسیده بود. همین دریافت درون‌نگرانه بود که رسیدن به حقیقت غائی را امکان‌پذیر می‌کند. امکان همیشگی این تجربه حقیقت غائی به فلسفه اسلامی، مخصوصاً فلسفه اسلامی ادوار متأخرتر، آن مبنای تجربی را داد که مکمل عمل تعقل بود.

ثانیاً، آداب و سلوک معنوی تصوف بود که نیروی عقل شهودی<sup>۲</sup> (و نه عقل صرف) را همواره در اندیشه اسلامی از نوزنده می‌کرد. روش صوفیانه، که نه از طریق تعقل بلکه به توسط قوه‌ای به کار گرفته می‌شود که حقیقت را بی‌واسطه به طور شهودی می‌شناسد،

1. philosophical experience      2. contemplative intellect

نقش خود را به وجهی مطلوب انجام نخواهد داد مگر آنکه تمامی حجابهای غفلت و شهوت از آن برداشته شود. کار مهم تصوف این بود که دریافت فلسفی فیلسوفان را با دریافت درونی عارفان ترکیب کرد و این امکان را فراهم آورد که عقل بدون ممانعت نفس بتواند نقش خود را ایفا کند.

بدین ترتیب، پیوندی تدریجی بین فلسفه اسلامی و تصوف پدید آمد. اگرچه در اوایل دوره مورد بررسی ما در اینجا، تنها دو فیلسوف مسلمان بودند که علاقه‌ای به تصوف داشتند - اولی فارابی بود که خود به تصوف عمل می‌کرد و دومی ابن سینا بود که به‌رغم علاقه دائمی او به تصوف در حواشی آن حرکت می‌کرد - در سده‌های بعدی، دوگانگی میان این دو دنیا تبدیل به حرکتی واحد شد.

می‌بینیم که پس از سده هشتم/چهاردهم تقریباً همه فیلسوفان اسلامی، از قطب‌الدین شیرازی (د. ۱۳۱۱/۷۱۰) به این طرف یا خود صوفیان عامل بودند، یا لااقل به آن جهان‌بینی که تصوف عرضه می‌کرد بسیار علاقه داشتند. این جریان سرانجام به ترکیب تعالیم نظری تصوف یا 'عرفان' و فلسفه در اندیشه‌های ملاصدرا (د. ۱۶۴۱/۱۰۵۰) منتهی گردید. همان‌گونه جان کوپر که ضمن مقاله خود در مجلد دوم از کتاب حاضر نشان می‌دهد، ملاصدرا سخت تحت تأثیر تعالیم شاعرانه تصوف شخص مولانا جلال‌الدین بود.

اگر، به عنوان یک قاعده کلی، بتوان گفت که صوفیه معمولاً از مطالعه علم کلام احتراز می‌کردند، استثنای قابل توجهی نیز بر این قاعده وجود داشته است، که مهم‌ترین آنها ابوحامد غزالی، بزرگ‌ترین همه متکلمان سنی بود که عقائد کلامی وی هنوز در سرتاسر جهان اسلام تدریس می‌شود. ولی غزالی یک صوفی مخلص نیز بود. بنابراین، شکاف بین کلام اشعری و تصوف در دنیای عقلی اسلام در واقع آن اندازه هم که بعضی محققان معتقدند عمیق نیست. در حقیقت بسیاری اندیشمندان در کنار غزالی و عین‌القضاة همدانی بودند که در آن واحد هم در تصوف هم در کلام خبرگی داشتند. با وجود این، در مورد بیشتر متکلمان مانعی واقعی بر سر راه ترکیب این دو حوزه اندیشه وجود داشت. این وضعیت در داستانی از زندگی‌نامه فخرالدین رازی هروی (د. ۱۲۰۳/۶۰۰)، یکی از مشهورترین متکلمان اشعری و شاید عالم‌ترین همه متکلمان در جهان اسلام، ترسیم شده است. رازی هم به عربی هم به فارسی شعر می‌سرود و در هندسه، طب، تاریخ و ستاره‌شناسی دستی داشت و رسالاتی در تمامی این زمینه‌ها نوشته بود.

روزی رازی به دیدن شیخی صوفی رفت و برای پیوستن به اهل طریقت اظهار علاقه کرد. شیخ پذیرفت او را به این حلقه درآورد به شرط آنکه وی در مقام یک مرید از شیخ اطاعت بی چون و چرا کند. رازی در حال رضایت داد.

شیخ صوفی پرسید: «حاضری از همه دارایی خود چشم پوشی؟». اگرچه رازی مرد بسیار توانگری بود، قبول کرد.

شیخ پرسید، «آیا آماده‌ای از شهرت خود درگذری؟» گرچه او شهرتی بسزا داشت، به آسانی تسلیم این شرط نیز شد.

شیخ صوفی باز سؤال کرد، «حاضری به ترک قدرت و سطوت خود گوئی؟» رازی گفت، «آری!»

شیخ صوفی سرانجام پرسید، «آماده‌ای از دانش خود درگذری؟» به این پرسش که رسید، رازی مکثی کرد و گفت، «البته که نه!» شیخ گفت «پس تو سزاوار صوفی شدن نیستی».

متأسفانه، این پایان طلبگی فخرالدین رازی در مکتب تصوف بود. تصور می‌کنم این داستان بسیار گویاست، زیرا نمونه‌وار نشان‌دهنده بحث همیشگی است که به شکلی در تمامی تمدنهای جهان بین علم حضوری - مبتنی بر آرامش و سکون باطن، اتحاد و اشراق - و علم صرفاً دین‌شناختی نظری، ویژه محیطهای آکادمیک حوزه‌های علمیه در جریان بوده، حوزه‌هایی که علمایی از قبیل فخرالدین رازی در آن تربیت شدند، مخصوصاً در رشته علم کلام.

### نفوذ فرا مرزی تصوف ایرانی

یکی از ویژگیهای بسیار مهم تصوف ادوار اولیه ایرانی جهان‌شمولی همه‌جاگیر آن بود که، همچون درختی سایه نفوذ خود را نه تنها بر کشور ایران بلکه بسیار فراتر از مرزهای دنیای ایرانی افکند. وقتی می‌گوییم 'دنیای ایرانی'، اشاره ما به کل دنیای فارسی زبان است، نه صرفاً مرزهای جغرافیایی کشور فعلی ایران. و این 'ایران بزرگ' بود که یکی از خاستگاههای اصلی تصوف آغازین بود. ایران قدیم منطقه وسیعی، بسیار گسترده‌تر از ایران امروزی را دربر می‌گرفت که دامنه آن - از شمال به جنوب - از آسیای مرکزی فعلی تا خلیج فارس، و - از شرق به غرب - از کاشغر واقع در چین امروزی تا تیسفون در عراق فعلی کشیده بود. این منطقه سرزمین اصلی سنت و فرهنگ ایرانی طی سده‌های آغازین تاریخ اسلام بوده است.

جای شگفتی است که «تمدن ایرانی وار» در دنیای ادبیات عرب تقریباً احساس نشد. — جز آنکه کتب ادبی بسیاری از ایرانیان دانشمند، از قبیل غزالی، به عربی نوشته شد و بنابراین در سراسر دنیای عرب شهرت یافت. ژرف‌ترین تأثیر این تمدن بر ادبیات و فرهنگهایی بود که در طول دوره اسلامی به وجود آمدند. مسأله اسلامی کردن ترکها و مردم ترک نژاد، مخصوصاً ترکمانهای سلجوقی که در سده پنجم/یازدهم از آسیای مرکزی به ماوراءالنهر مهاجرت کردند و بسیار مورد بحث محققانند، قابل توجه تر است که آن را نتیجه گسترش تصوف بدانیم تا نتیجه مسلمان شدن پادگانی چند از ترکان در بغداد به عهد خلفای عباسی. نفوذ تصوف از پاکستان امروزی تا قلب آسیای مرکزی و به درون بخش ترک نژاد سرزمینهای شمالی ایران، یعنی خراسان و ماوراءالنهر علیا که امروزه شامل کشورهای تازه به استقلال رسیده ترکمنستان، ازبکستان، تاجیکستان، قرقیزستان و بخشی از مرکز قزاقستان جنوبی می شود، کشیده شد.

ادبیات صوفیانه فارسی نقش مهمی در این جریان ایفا کرد: الگوهای ادبی تصوف ایرانی مبنای ادبیات صوفیانه ترکی، از آغاز تا شعر کلاسیک امپراتوری عثمانی، گردید. اینکه چرا عثمانیان این قدر از فارسی استفاده می کردند (و چرا، مثلاً، سلطان محمد، نخستین فاتح ترک قسطنطنیه به فارسی می نوشت) نه بدان سبب بود که آنان عاشق شاهان ساسانی ایران باستان، جمشید و بهرام بودند، بلکه به علت دلبستگی آنها به تصوف ایرانی بود. در حقیقت، تا حال حاضر، تصوف هنوز تأثیر وسیعی در جهان ترک دارد. — گرچه نه به نام فارسی فی نفسه، بلکه به نام جلال‌الدین رومی. چون مردم باطناً احساس می کنند باید از نظرتنگیهای قوم مدارانه که ساخته دست ملیت‌گرایی امروزی است فراتر روند، از این لحاظ جلال‌الدین به آنان کمک می کند، و همزمان برای ترکها و ایرانیها نقش یک حامی روحانی را ایفا می کند. بنابراین، در آن نخستین سده‌ها ادبیات صوفیانه فارسی وظیفه‌ای مهم در زندگی روحانی تمدن در حال ظهور عثمانی برعهده داشت.

مجال اندکی باقی مانده که به تأثیر تصوف ایرانی بر جهان وسیع آسیای جنوب شرقی و هندوستان پردازیم. زبان و فرهنگ فارسی نقش فوق‌العاده‌ای در هندوستان سده‌های میانی ایفا کرد و فقط پس از ظهور شاه ولی الله دهلوی در سده دوازدهم/هیجدهم بود که اردو به صورت زبانی برای بیان ادبی در فرهنگ اسلامی پدیدار شد. این نکته را نیز می توان متذکر شد که شاه خلیل‌الله، پسر شاه نعمت‌الله (د. ۸۳۴/۱۴۳۱) بود که به پسران خود دستور داد به هند بروند، و البته به فارسی سخن می گفت و بنابراین، طریقه

نعمت‌اللهی را در دکن به راه انداخت. به هر حال، اسلام هندی و تصوف هندی خود مسأله جداگانه، و مقتضی مجلدی مستقل است.

در پایان ذکر چند نکته درباره تصوف در جهان عرب به جا خواهد بود. همان‌طور که در بالا گفته شد، ادبیات صوفیانه عربی هرگز از تماس نزدیک با فضای فرهنگی تصوف ایرانی بهره‌مند نشد. حقیقت این است که تصوف عرب اساساً بر اثر هجوم عثمانیان به سرزمینهای عربی با این فضا آشنا گردید. در واقع، این عثمانیها بودند که، تحت تأثیر علاقه خودشان به شعر و فلسفه تصوف ایرانی، سنت عرفان ایرانی را به جهان عرب انتقال دادند. مثلاً، مثنوی جلال‌الدین رومی فقط یک بار در خلال کل سده‌های میانی به عربی ترجمه شد، و آن هم کوتاه زمانی پس از درگذشت وی بود. سپس، با افزایش نفوذ طریقه مولویه به واسطه گسترش نفوذ عثمانی در مصر، اعراب با این شاهکار عظیم آشنا شدند. همین وضعیت در مورد عطار و دیگر شعرای صوفی بزرگ ایرانی نیز صادق است؛ آنان در آغاز به سادگی در زبان عربی قابل دستیابی نبودند، تا اینکه بالاخره زیر نفوذ عثمانیها، گفته‌ها و سروده‌های آن بزرگان رفته رفته در جهان عرب دست‌یافتنی شد.

### نتیجه‌گیری

به عنوان نتیجه‌گیری، فقط می‌خواهم درباره علاقه‌ای که غرب معاصر به تصوف دارد، به چند نکته زیر اشاره کنم. این علاقه صرفاً هوسی زودگذر نیست، بلکه بعدی همیشگی دارد. علاقه به واقعیت تصوف یا واقعیت هرچه از روح نشأت می‌گیرد چیزی اصیل و حقیقی است. چون تصوف از حقیقت حق، بیرون از بُعد زمان، سرچشمه می‌گیرد و چون ابدی و لایزال است، لزوماً خود را در زمانها و شرایط مختلف به اشکال گوناگون متجلی می‌سازد. ما اتفاقاً در زمانی زندگی می‌کنم که نیازهای انسانها در غرب - طی دوست سال اخیر - آنان را به طرف مطالعه تصوف سوق داده است: یک بار در اوایل سده نوزدهم، به شیوه‌ای نسبتاً کم‌عمق و سطحی، و بار دوم، امروز در اواخر سده بیستم، ان‌شاءالله با عمق بیشتر.

بیرون از ایران بزرگ، علاقه روزافزونی به فرهنگ و تصوف ایرانی در میان جامعه افرادی که جلای وطن کرده‌اند نیز به چشم می‌خورد: این اظهار نظر روشنی است درباره وضعیت روحی خود آنها. چنین علاقه‌ای در اصل احساس غربت عمیقی را که روح نسبت به سرزمین مادری خود دارد، منعکس می‌کند، زیرا وقتی سرزمین ناسوتی از دست رفت، تنها چیزی که برای شخص می‌ماند سرزمین لاهوتی است. تصوف طریقه‌ای



است که ما را به سرمنزل ملکوتیمان می برد. این طریقه نه تنها برای ایرانیان یا افغانانی که جسماً دور از وطن به سر می برند، بلکه برای همه مردمی که احساس تبعید روحی می کنند، واقعیتی زنده و روشن است. تمامی انسانهایی که نشانه هایی از وجود روحانی خویش دارند، در این دنیا به حال تبعید به سر می برند. پیامبر اسلام می گوید، «اسلام چون غریبی آغاز کرد و چون غریبی به آخر خواهد رسید»، و سپس نتیجه می گیرد که، «خوشا آنانکه غریبند!» این عبارتی حکمت آمیز است که وضع همه کسانی را که در این جهان احساس غربت می کنند، منعکس می کند. تصوف نه فقط ایرانیان یا افغانهایی را که دور از زادبوم خود زندگی می کنند، بلکه همه مردان و زنانی را که ندایی از روح دریافت می دارند، به خود می خواند.

## یادداشتها

۱. نک. مقالات تری گراهام و سارا سویری در همین مجلد (ویراستار).
۲. کارل ارنست، که در مجلد فعلی مقاله‌ای دارد، تنها کتاب موجود به زبان انگلیسی را در این زمینه نوشته است با عنوان  
*Words of Ecstasy in Sufism* (Albany: SUNY Press 1985)
۳. مقاله دکتر محبوب در این مجلد به بررسی تحول جوان مردی صوفیانه در اوضاع و احوال ایرانی آن طی قرون اولیه اختصاص یافته است.
۴. برای اطلاع از بررسی تفصیلی‌تر این پدیده، نک. سیدحسین نصر، «فتوت» در سیدحسین نصر (ویراستار)،  
*Islamic Spirituality II Manifestations* (New York: Crossroad 1991), pp 304-315.
۵. مقاله تری گراهام در مجلد حاضر
۶. نک. سیدحسین نصر، «تأثیر تصوف بر موسیقی سنتی ایران»، در سیدحسین نصر  
*Islamic Art and Spirituality* (Suffolk, U. K. : Golgonooza Press 1987), pp. 163-176.
۷. قس. سیدحسین نصر، «رابطه میان هنر اسلامی و روحانیت»، در سیدحسین نصر  
*Islamic Art and Spirituality*, pp. 3-14
۸. برای بحثی مفصل‌تر، نک. «رابطه بین تصوف و فلسفه در فرهنگ ایرانی»، ترجمه حمید دباشی،  
*Hamdard Islamicus*. vol. 6, no. 4 (1983), pp. 33-47.

## مرور اجمالی: اسلام ایرانی و تصوف ایرانی وار<sup>۱</sup>

لئونارد لویزن

### ۱. پژوهشهای اخیر درباره تصوف ایرانی در بافت تاریخی

در حالی که ورود چشمگیر 'اسلام بنیادگرا' (۱) به صحنه سیاسی معاصر اهمیت نیاز به مطالعه عمیق‌تر درباره اسلام سده‌های میانی و فرهنگ و ادبیات آن را نشان می‌دهد (۲)، سرعت شتابناک رویدادهای سیاسی امروز در ایران بر تحقیقات تاریخی و ادبی در باب فرهنگ ایرانی سایه افکنده است. کارهای تحقیقی مهمی که درباره فرهنگ سده‌های میانی ایران طی سی سال گذشته انجام گرفته عمدتاً از نظر غیرمتخصصها به دور مانده است، و در نتیجه، نقش تصوف در شکل‌گیری حیات فکری ایران سده‌های میانی، در تمامی زمینه‌های متنوع خود - از اخلاق گرفته تا علوم سیاسی، از فلسفه تا هنرهای تجسمی، از کیهان‌شناسی تا الهیات، از روان‌شناسی تا شعر، همه و همه - مورد بی‌توجهی نسبی واقع شده است.

وقتی در ۱۹۵۶ م، آرثر جان آربری ادبیات کلاسیک فارسی (۳) را به صحرایی تشبیه کرد که تازه باید پیمایش و علامت‌گذاری شود، حدود دو‌یست و پنجاه سال دانش‌پژوهی خاورشناسان به عنوان گواهی هم بر [ناچیزی] تلاشهای اسلاف او در

۱. برای توضیح اصطلاح «ایرانی وار» (که به عنوان معادل Persianate انتخاب شده، نک. پانویس ۱، ص.

نصب علائم و نشانه‌های شاخص، هم بر کمی شناخت نزدیک و واقعی دانشجویان ادب فارسی از این رشته، مؤید نظر وی بود. اکنون، در پایان سده بیستم، به‌رغم گذشت چندین دهه، ادبیات فارسی، به‌ویژه ادبیات اواخر سده‌های میانی - از سده ۱۳ تا ۱۵ م، که کانون [بخش قابل ملاحظه‌ای از] توجه کتاب حاضر است - هم برای کسانی که عموماً با ادبیات جهان از طریق ترجمه آشنايند هم، گهگاه، برای محققانی که عمیقاً سرگرم تحقیق در آنند، همچنان حیطة‌ای ابهام‌آلود و ناآشناست.

یکی از دلایل این وضع ناآشنایی بین با جنبه عرفانی اسلام یا تصوف است با اینکه برپایه اصول و روشهای همین تصوف است که مقدار زیادی از اشعار فارسی، از سده ششم/دوازدهم به این طرف مبتنی بوده است. یکی از سرشناس‌ترین پژوهشگران در ادبیات صوفیانه فارسی، عبدالحسین زرین‌کوب، تا آنجا رفته است که می‌گوید، «شعر فارسی ادوار کلاسیک چنان از فلسفه صوفیانه تأثیر پذیرفته بود که تقریباً هر شاعر غزل‌سرای بزرگی از آن دوره یک صوفی بود، همان‌طور که تقریباً هر صوفی بزرگ آن دوره یک شاعر بود» (۴). در مطالعه سوابق تاریخی تصوف ایرانی شایسته است که نکته مهم یاد شده مد نظر قرار گیرد، نکته‌ای که دلالت دارد بر اهمیت تصوف در شکل دادن به الگوهای شعر فارسی، هم کلاسیک هم محلی، که در خلال سده‌های میانی تکامل یافت - و هنوز در سراسر آسیای مرکزی، شمال هند، ایران، ترکیه، بنگلادش، مالزی، پاکستان و اندونزی به کار می‌رود و دامنه‌دارتر و شاخ و برگ‌دارتر می‌شود (۵).

تصوف در واقع وجه اصلی اسلام سنتی است و، همان‌طور که ویکتور دَینر در «سنت اسلامی»<sup>۱</sup> می‌گوید، عین جوهره و ذات آن را تشکیل می‌دهد. دینر یادآور می‌شود که «وقتی غزالی (د. ۵۰۵/۱۱۱۱) به تصوف روی آورد تا روح خود را نجات دهد، جهان اسلام دیگر با این جلوه‌های بی‌شمار تصوف در میان مردم [از اقوال مشایخ گرفته تا قصه‌های مربوط به صوفیه و رقص و موسیقی هیجان‌آمیز صوفیانه] آمیخته شده بود: مشایخ صوفی و کرامات آنها شهرت یافته، و مورد علاقه شدید مردم و حتی بعضی از فقها واقع شده بودند». او در ادامه چنین نظر می‌دهد که تصوف به درون قالبهای تمدن اسلامی که در سده هشتم با سهولتی نسبی استقرار یافته بود، ریخته شد و این بیشتر بدان سبب بود که «زمین اسلام به واسطه تصوف خوب زیر و رو شده و همه جا ثمرات معنوی قابل توجهی به بار آورده بود. به بیان دیگر، تصوف آن‌گونه که اصطلاح

1. Islamic tradition

Mysticism در معنای توهین آمیزش در این روزها ممکن است به ذهن ما القا کند، عنصری انحرافی یا بیگانه و غریب و عجیب نبود. برعکس، تصوف واقعیتی فراگیر بود که همه کس، حتی تسخرزن و منتقد طریقت را نیز تحت تأثیر قرار داد» (۶).

مارشال ج. اس. هاجسن در جلد دوم از پژوهش به جای ماندنی اش درباره تاریخ فرهنگ اسلامی با عنوان «حرکت خطیر اسلام<sup>۲</sup>»، نیز بر «جایگاه شاخص» شعر عارفانه «در ادبیات فارسی» (۷) از سده پنجم/ یازدهم به این سو تأکید می کند، و به این مطلب توجه می دهد که «از سده ششم/ دوازدهم به بعد تصوف به طرز روزافزونی الهام بخش شعرای مهم زیاد و زیاده تری شد.... و بخش پذیرفته شده ای از زندگی دینی و حتی علم دین گردید. بنابراین تصوف که نوعی از انواع دینداری یا اندیشه دینی بود - و البته نه مقبول ترین آنها به طور رسمی و از نظر توده های مردم - تغییر وضع داد و رفته رفته بر حیات دینی نه فقط در میان جماعت سنی، بلکه تا حد کمتری در میان شیعیان حکم فرما شد» (۸). هاجسن همچنین بر سیطره نگرشها و آرمانهای صوفیانه در شعر و زیبایی شناسی اسلامی در سده پنجم/ یازدهم تأکید می کند (۹).

در دوران سلطه مغول و تیموری بر ایران، سه نهاد اجتماعی بنیادی پایه های زندگی مدنی مسلمانان را استحکام می بخشید: شریعت؛ مؤسسات اوقاف؛ و طریقه های صوفی، که اعتبار دو نهاد اخیر بستگی داشته به رعایت ضوابط اولی.

بنابراین، هر جامعه مسلمان، افزون بر مسجد معمولی، اکنون خانقاه (در عربی، زاویه) خود را داشت که پیران صوفی در آن زندگی می کردند. پیران در آنجا مریدان را جای زندگی و تعلیم می دادند، (غالباً برای جمعیت نسبتاً زیادی) مجالس ذکر برپا می داشتند، و از صوفیان خانه به دوش، به ویژه آنها که اهل طریقه خودشان بودند، پذیرایی می کردند (۱۰). حتی وقتی هزینه های آنان را امیری تقبل می کرد، پیران این حال و هوا را حفظ می کردند... خانقاهها کانونهایی برای جنبه خصوصی و شخصی تر عبادت گردید (۱۱)

بنیان سیاسی و نقطه اتکای اجتماعی طریقه های صوفی موکول به برپایی و اشاعه این مراکز بود. بنابراین شناخت پایگاه سنتی آنها در جامعه سده های میانی ایران برای درک

۱. البته مقصود اصطلاح Mysticism در نظر اروپاییان است که می تواند برای بسیاری بار معنایی نه چندان مثبت و مطلوبی داشته باشد. اساساً این اصطلاح معادل دقیقی برای 'عرفان' نیست و می تواند موجب گمراهی غریبه های غیرمتخصص شود.

2. The Venture of Islam

موقعیت تاریخی تصوف لازم است. در سده ۱۳/۷، نهاد خانقاه در سراسر تمامی سرزمینهای اسلامی که پای فرهنگ ایرانی وار بدان رسیده بود اشاعه یافت، و به اوج نفوذ اجتماعی و سیاسی خود رسید. احمد علی رجائی، در وصف این گسترش تصوف خانقاهی، یادآور می شود که در سده های ۱۲/۶ و ۱۳/۷:

این خانقاهها به صوفیه اختصاص نداشت، بلکه رهگذران و مسافران می توانستند در آنجا غذا بخورند و بیاسایند و راه خویش در پیش گیرند. و این خود در جلب مردم مؤثر بود، به خصوص که در مجالس وعظ و ارشاد و سماع همه مردم می توانستند شرکت کنند. و طبیعی است که زندگی ساده و صفا و حال صوفیان، بی طرفان را هوادار و هواداران را گرفتار می ساخت. کار خانقاهها در این عصر به جایی رسید که حکومتهای وقت رسمیت گونه ای برای آنان قایل شدند و پیر خانقاه که «شیخ الشیوخ» لقب داشت، مانند قاضی القضاة، صاحب مقام دنیایی نیز محسوب می گردید (۱۲).

به قول قاسم غنی، خانقاه در خلال این دوره هم جنبه ای خصوصی هم جنبه ای عام داشت. بعد عام و اجتماعی خانقاه مشتمل بود بر ارشاد افراد بیرون از حلقه طریقت، ایراد وعظهای عمومی درباره موضوعهای مختلف اخلاقی و همچنین تبلیغ کلی اصول اعتقادی صوفی. بعد خصوصی و شخصی مربوط می شد به آداب سلوک از قبیل روزه داری، مراقبه، عبادت و خلوت نشینی. جو خانقاه به واسطه وجود مراسم سماع که تفاوتهای طبقاتی را از میان برمی داشت مخصوصاً زنده و پرتراوت بود (۱۳). چنین آمیزش جسورانه ای از طبقات مختلف در هیچ نهاد دیگری در اروپای قرون وسطای آن زمان سابقه نداشت. مارشال هاجسن (در وصف تصوف طریقتی ایرانی) می گوید، «شاید صوفیه بیش از نظایرشان در هر فرهنگ عمده دیگر، در ترکیب نخبه گری روحانی با مردم گرایی اجتماعی موفق بودند» (۱۴).

تا پیش از پایان سده پنجم/ یازدهم، خانقاه یا عزلتگاههای مشابه برای عرفا در تمامی شهرهای مهم خراسان و بخشی از آسیای مرکزی که به ایران بزرگ تعلق داشت، پدید آمده بود. در سده بعد، ساختن خانقاه به سرعت ادامه یافت. مثلاً، مشهور است که شیخ احمد جام (د. ۱۱۴۲/۵۳۶) در طول حیات خود حدود ده خانقاه در سراسر این منطقه بنا کرد. به عنوان یکی از بسیار نمونه یادآور می شویم که در سده هفتم/ سیزدهم، خانواده باخرزی در فرغانه، از توابع بخارا، معظم ترین خانقاه را بنا کردند که مدرسه ای ضمیمه آن بود. ابوالمفاخر باخرزی (د. ۱۳۳۶/۷۳۶) (۱۵) در سده ۱۴/۸ برای مسافران ریاطی ساخت که اصطبلی چند و یک حمام عمومی به بنای اصلی منضم بود (۱۶). در

سرتاسر بقیه ایران، فعالیت فشرده در ساخت و ساز خانقاه در این دوران دنبال شد. در سده‌های هفتم/سیزدهم و هشتم/چهاردهم در استان یزد به تنهایی - طبق گزارش تاریخ‌هایی از آن دوران (از قبیل تاریخ یزد و تاریخ جدید یزد) - حدود چهل و پنج خانقاه ساخته، و منابعی وقف آن شد (۱۷).

اگرچه مبالغه‌ای صرف است که (مانند ج. اس. تریمنگام) بگوییم حدود خانقاهها از همان آغاز «به توسط حکومتها تعیین و تنظیم می‌شد - و این بهایی بود که آنها برای رسمیت یافتن و برخورداری از حمایت مقامات می‌پرداختند» (۱۸)، ولی حقیقت آن است که صوفیان غالباً از روابطی نزدیک با مقامات و اعیان محلی بهره‌مند بودند، و آنها نیز به نوبه خود به آیینها و مراسم مذهبی عرفا که در صومعه‌های خود اجرا می‌کردند احترام زیادی می‌گذاشتند. بنا به عقیده هاجسن (که اینجا با تریمنگام بسیار اختلاف نظر دارد)، خانقاهها اساساً برای جا دادن به صوفیان بی‌خانمان، خصوصاً آنها که به طریقت مشایخ خانقاه تعلق داشتند، بود. خانقاهها آن قدر همه‌جاگیر بود که در هر جامعه مسلمانانی که صاحب مسجدی بود خانقاهی نیز یافت می‌شد. غالباً مخارج خانقاهها به همت افراد عادی جامعه تأمین می‌شد و مختصر اتصالی به طریقتی داشتند که پیوند اصلی‌اش با یکی از اصناف بود و لذا صنف بخصوصی، هزینه‌های نگهداری آن طریقت را تقبل می‌کرد. خانقاهها «پاره‌ای از همان وظائفی را داشتند که صومعه‌های اروپایی»، و هم برای مردان هم برای زنان «مراکز اصلی آمیزش اجتماعی» بودند. تحت‌الحمایه خاص دولت مسجد بود نه خانقاه.

عبادت در مسجد هیچ زمان نبود که مقداری ارتباط با قدرت سیاسی نداشته باشد؛ عبادت در حوزه وظایف دولت بود. خانقاهها از همان اول بسیار خصوصی بودند. حتی وقتی امیر هزینه‌های آنها را می‌پرداخت، همین حال و هوا را حفظ می‌کردند. وقتی خانقاهها کانونهایی برای جنبه خصوصی و شخصی‌تر عبادت شدند، به بخش بخش شدن جوامع اسلامی به صورت تشکلهای غیرسیاسی کمک کردند (و در عین حال، به آنها مشروعیت و حمایت معنوی بخشیدند) (۱۹).

بدین ترتیب، نهاد خانقاه نسبتاً غیرسیاسی بود، و بر رابطه فرد با خدا تأکید می‌ورزید، و نه بر وضعیت او به عنوان هویتی اجتماعی یا سیاسی. با اینهمه، بعد سیاسی - اجتماعی این نهاد در اواخر سده نهم/پانزدهم قوی‌تر شد و در طریقت نقشبندی، همان‌طور که مثلاً تحقیق جو - آن گراس درباره‌ی خواجه عیدالله احرار (د. ۱۴۹۰/۸۹۵) در مجلد حاضر (بخش چهارم) نشان می‌دهد، میدان‌دار صحنه شد.

هاجسن می‌گوید از ۷۳ تا ۶۹۲/۳۳۴ تا ۹۴۵ (به قول او، 'دوره متعالی خلفا') عرصه دینی ایران کاملاً مسخر گونه‌هایی از دیانت صوفیانه شد که «مجموعه‌ای فراگیر و غالب از نظریات و تعلیمات انضباطی معنوی عرضه کرد، نظریاتی که استحکام‌بخش کلّ الگوی» (۲۰) معنویت اسلامی گردید. بنابراین، عمدتاً طریقه‌های صوفیانه بودند که از سده ششم به این طرف ویژگی کلی روحانیت و معنویت اسلامی را تعیین می‌کردند - تصوف از سده ششم تا نهم / دوازدهم تا پانزدهم «دین نهادینه شده توده‌ها» شد (۲۱) (چنانکه هنوز هم در بسیاری از کشورهای اسلامی آفریقای غربی مانند سنگال چنین است).

تصوف... چارچوبی شد که همه جهات دیانت اسلامی توده‌ها در آن باهم جریان یافت... اصناف عموماً به تشکلهای صوفی وابسته شدند. انجمنهای مردان [یعنی رسم و نهاد 'فتوت'] مدعی برخورداری از حمایت اولیای صوفی بودند... محتمل است که بدون خمیرمایه لطیف طریقه‌های صوفی که حرکت و نشاطی باطنی به اسلام می‌داد و احساسی از روح مشارکت در فعالیت روحانی عام - کاملاً جدا از قدرت ظاهری هر کس - می‌بخشید، نظامات قالبی و مکانیکی شریعت آن روح وفاداری و پایبندی را که برای تأثیرگذاری چنین نظاماتی اساسی است، حفظ نکرده بود (۲۲).

جی. ای. فن گرونباوم<sup>۲</sup> نیز که در دهه ۱۹۵۰ م، هم‌زمان با حاجسن چیزهایی نوشته، می‌گوید «تصوف سده ششم / دوازدهم «منبع روان‌شناسی دینی اسلام، و تحلیل آن از زندگی دینی عامل غنابخش، همیشگی روش بازشناسی و تفسیر انسانها از طبیعت خود و ظریف‌ترین تبلور آرمانهای معنوی مسلمانان» شده بود؛ گرونباوم، مانند دینر یادآور می‌شود که پس از آنکه غزالی «جایگاه تصوف را در اسلام مرسوم و سستی تثبیت کرد، حیات انفعالی و احساسی اسلام سنی در طریقه‌های صوفی متمرکز گردید» (۲۳).

چنین شهادتی از سوی دو تن از برجسته‌ترین خاورشناسان غربی (و بسیاری دیگر با نظرهای مشابه) درباره نقش ممتاز تصوف در شکل‌گیری حیات فکری اسلام ایرانی وار سده‌های میانی، در نظرات بسیاری از تاریخ ادبی‌نگاران برجسته ایرانی این قرن نیز انعکاس یافته است. یک نمونه خوب پژوهش قاسم غنی در زندگی حافظ، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ (۲۴) با عنوان فرعی تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و... از صدر اسلام تا عصر حافظ، است که بر اهمیت تصوف در شکل‌گیری شعر فارسی و تمدن ایرانی تأکید می‌کند:

1. High Caliphal Period

2. G. F. Grunebaum



تصوف در اشاعه شعر و عمومی شدن آن تأثیر فراوان داشته است. حتی می توان گفت که تصوف به شعر که در دوره سامانیان و غزنویان در سایه توجه امرا و ملوک نشو و نما یافته و زندگی تبعی و اتکالی داشته... و، به اضافه، دامنه تخیلات و معانی شعر محدود به حدود معینی بوده، استقلال بیخشیده و آن را هنر ملی کرده است (۲۵).

هاجسن و غنی هر دو در اواخر دهه پنجاه و اوایل دهه شصت شناخت کافی داشتند که چنین نظرات آگاهانه‌ای را درباره اهمیت اساسی تصوف در تاریخ فرهنگی اسلام ابراز می کردند. هر دوی آنها می باید پیش داوریهایی را خنثی می کردند: می باید از سویی، بر گرایشهای ضد عرفانی و عقل گرایانه محیطی آکادمیک و غیردینی (۲۶)، و از دیگر سوی بر تعصبات بنیادی باقی مانده از یک محافظه کاری قشری و ظاهرگرایانه اسلامی که منکر عرفان است غلبه می یافتند (۲۷). با همه این احوال، آنها پیش تر از زمان خود بودند، زیرا نظر غالب در میان ایران شناسان همواره این بود که ماهیت باطنی و رمزی تصوف، از آن (به تعبیر دَتر) پدیده‌ای 'انحرافی' و 'نامتعارف' و بدین سبب، بیرون از فرهنگ و دیانت مسلط اسلامی می ساخت! (۲۸).

در واقع، تا اوایل دهه شصت و دهه بعد از آن که از تحقیقات ابتکاری «درباره اسلام ایرانی»<sup>۱</sup> به توسط هانری کربن (۲۹)، و به همراه آن دانش پژوهی تاریخی بسیار مؤثر سید حسین نصر، هرمان لندلت، آنماری شیمل و چندین محقق دیگر، خبر می داد، نقش تصوف در جهت دادن به تاریخ ادبی ایران سده‌های میانی عمدتاً ناشناخته بود. صدای محققانی، اینجا و آنجا، مانند لوئی ماسینیون، رینولد ا. نیکلسن، لارنس بینین<sup>۲</sup> (۳۰) و جی. ام. ویکینز (۳۱)، که در اوایل سده بیستم برای نقش تصوف در تاریخ ایران، مقداری اهمیت مثبت فرهنگی یا جامعه شناختی قائل بودند، در امواج برآمده اومانیزم غیردینی غربی، که داغ تکفیر بر عرفان می زدند، ناپدید شد.

وضعیت در ایران به یمن وجود نسلی از محققان که در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ م پرورش یافتند، افرادی چون علی اصغر حکمت (۳۲)، بدیع الزمان فروزانفر (۳۳)، ایرج افشار (۳۴)، احسان یارشاطر (۳۵)، و قاسم غنی (۳۶) آثاری عرضه کردند که مرکزیت تصوف را در فرهنگ ادبی ایرانی-اسلامی سده‌های میانی نشان می داد. در ۱۳۴۹ ش/ ۱۹۷۰ م، عبدالحسین زرین کوب مقاله مفصلی برای «مطالعات ایرانی»<sup>۳</sup> (ج ۳، شم. ۳ و ۴) درباره «تصوف ایرانی در چشم انداز تاریخی آن» نوشت. از پی این بررسی

1. *En Islam iranien*

2. Laurence Binyon

3. *Iranian Studies*

اجمالی از اصول و تعالیم عمده عرفانی تصوف، کتاب حجیم جستجو در تصوف ایران درآمد که تأکید تاریخی آن بیشتر بود (۳۷). اینجا زرین کوب فصلی کامل به «مشایخ صوفی خراسان» اختصاص می دهد، و با بررسی آموزنده ای از موضوع، سخن را با این بحث متقاعدکننده به پایان می برد که خراسان «مهد تصوف اسلامی» بوده است (۳۸). همچنین بین سالهای ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۹م، محققان غربی آراء مشابهی درباره تفوق خراسان به عنوان مرکز غلیان فکری در فرهنگ کلاسیک اسلامی و تصوف ابراز کردند. مثلاً پژوهشهای ریچارد فرای<sup>۱</sup> او را به این نتیجه رسانید که «نیروی انسانی، یا نیروی مغزی برای شکوفایی عهد عباسیان نه از غرب ایران، عربستان، سوریه یا جاهای دیگر که از خراسان آمد». او همچنین بر خدمات عظیم ملتهای ایرانی به فرهنگ اسلام تأکید می کند؛ این خدمات «به حدی بوده که ممکن است روا باشد شخص اسلامی را که در سده های چهارم و پنجم / دهم و یازدهم پدید آمد، اسلامی ایرانی بنامد که زبان عربی به کار می برد» (۳۹). نظرات ایران شناسان غربی از قبیل فرای و شیمل، و پژوهشگران ایرانی مانند زرین کوب و غنی، با تحقیقات الساندر و بوسانی و هانری کرین نیز تأیید شده است. شاید یکی از دلایل عمده این عدم پذیرش تصوف سنتی ایرانی مربوط می شود به نابود کردن خانقاهها با انگیزه های سیاسی و محو فعالیت های طریقه های صوفی، به بهانه های فرهنگی، در زمان سلطه صفویان (۴۰). «دولت خودکامه صفوی» - اصطلاحی که راجر سیوری برای این سلسله به کار می برد - (۴۱)، مبتنی بر سیاسی سازی رابطه مرشد و مرید بود، و بر کیش شخصیت پرستی که پیرامون فرمانروا به عنوان مرشد کامل و پادشاه مطلق العنان به وجود آمده بود، متمرکز شده بود (۴۲). مریدان شاه اسماعیل او را تا مرتبه الوهیت و تجسمی از خداوند بالا بردند: آنان او را به تناوب در مقام مهدی و خدا می ستودند (۴۳). اینجا او از کیش شخصیت پرستی مبالغه آمیزی تبعیت می کرد که مرشدان پیشین صفوی آن را رسم کرده بودند، یعنی [شیخ] جنید (د). ۱۴۵۶/۸۶۰ و [شیخ] حیدر (د. ۱۴۸۸/۸۹۳) که طریقت آرام و بدور از جنجال صفوی را به «حرکت غازی خشونت طلبی» تبدیل کردند (۴۴)، و بدین ترتیب دورانی را آغاز نمودند که - احتمالاً به استثنای دوره جهاد تیجانیه، در اواخر سده نوزدهم به رهبری حاج عمر در آفریقای غربی (۴۵) - تاریک ترین فصل در کل تاریخ تصوف اسلامی شد. البته تصوف زیر سلطه صفویان 'متلاشی' نشد. به قول مولوی:

1. Richard Frye

آفتاب معرفت را نقل نیست

مشرق او غیر جان و عقل نیست (۴۶)

لیکن شعائر ظاهری آن دچار افول شد. ابن کربلایی که در ۱۵۶۷/۹۷۵ درباره خانقاهی در تبریز مطلبی نوشته است، بر نبود درویشان در ایران افسوس می خورد و می گوید، «چون نوبت سلطنت اسم «الباطن» است، به ظاهر کسی در عالم نیست اما در باطن خواهد بود که عالم بی وجود شریف این طبقه محال است که قائم بوده باشد» (۴۷). مسیر اصیل ارزشمندی که به دوران صفوی تعالیم صوفیه به شکوفایی خود ادامه داد، شرح و بسط ماهرانه و چشمگیر سنت عرفان فلسفی بود که کلام، فلسفه مشاء و فلسفه اشراق و حکمت ابن عربی را به هم تلفیق کرد. چهره برجسته در این تلاش ملاصدرا بود (۴۸) که به تبعیت از نوشته های حیدر آملی در قبل از صفویه، ابن عربی را به طرزی مؤثر در بافت جهان دینی شیعی - ایرانی گنجانید.

علاوه بر عوامل تاریخی یاد شده، بقاء تصوف خانقاهی در هر جامعه بستگی دارد به نظر عامه که در قبال روابط پرنوسان و متغیر بین مقامات حاکم و علما با عارفان حساس و تأثیرپذیر است. سیاستهای هراس آفرین شاهان صفوی همراه با تبلیغات کینه توزانه به توسط ملایان شیعی بر ضد تصوف عملاً از زایل شدن طریقتها و سنتهای آنان از حدود و ثغور ایران خبر می داد (۴۹).

اگرچه شروع تخریب تصوف نهادینه شده عمده اقامت سیاسی از طرف نخستین شاهان صفوی به منظور ریشه کن کردن مخالفت از متن همان سرزمینی بود که شیعیان غازی در آن کیا و بیایی داشتند، پیش قدمی آنها عمدتاً از سوی روحانیان شیعی عراق، لبنان و سوریه مورد تأیید قرار گرفت، روحانیانی که وقتی دولت صفوی در صدد استقرار تشیع به عنوان مذهب رسمی برآمد، از آنها به گرمی استقبال شد. سابقه نفرت طولانی و ریشه دار بین ملایان از سویی و تصوف متشکل و غیرمتشکل از سوی دیگر در بخش بعدی بررسی می شود.

## ۲. صوفیان و ملایان

خداوند هیچ کس را گران تر و زحمت آفرین تر برای خلق الله از علمای ظاهری (علماء الرسوم) نیافرید... علمای ظاهری نسبت به خلق الله به مثابه فرعونانند نسبت به پیام آوران خدا. ابن عربی (۵۰)

تاریخ اسلام بر به کارگیری مستمر مقولات فلسفی 'باطنی' و 'ظاهری' در بحثهای

جدلی، و پدید آمدن دوگانگیهای مذهبی و اجتماعی که این دو اصطلاح [باطن و ظاهر] معرف آنها گردید، گواهی می دهد. هر تاریخی درباره تصوف ایرانی باید مخصوصاً مقداری از تضاد آشکار بین دیدگاه علمایی و منظر صوفیانه - که هر دو طرف دعوا عمدتاً به آن به عنوان اختلاف باطنی / ظاهری می نگریستند - شرح دهد. ویلیام چیتیک چندین صفحه از تحقیق خود درباره فرغانی را به مطلبی که او آن را «تنش خلاق» میان این دو گروه [باطنی و ظاهری] می نامد، اختصاص داده است؛ تحلیلی از این تضاد و دوگانگی نیز رکن مهمی از مقاله جو-آن گراس - را در مجلد حاضر تشکیل می دهد.

مخالفت با ملاسالاری جزمی خیلی زود در اسلام ایرانی، ضمن توصیف جسورانه بایزید بسطامی (د. ۱۶۱/۸۷۵) از راویان احادیث نبوی پدید آمد، که می گوید آنها «مردم مرده‌ای هستند که از مردگان روایت کنند» (۵۱). بایزید مدعی این نیز بود که به بارگاه خدای متعال رفته و آن را خالی از علما و تهی از فقها یافته است (۵۲). بیان چنین نظراتی (در کنار دیگر رفتارهای تحریک کننده) باعث شد که او را هفت بار از موطن خود به گرگان تبعید کنند. اظهارنظرهای مشابهی منجر به طرد سهل تستری (د. ۲۸۳/۸۹۶) از اهواز به بصره و رانده شدن حکیم ترمذی (د. ۲۹۵-۹۰۸) از ترمذ شد (۵۳). برداشت حلاج (د. ۳۰۹/۹۲۲) از اسلام به عنوان 'دین محبت' سبب شد تا تصوف، به قول لوئی ماسینیون، «در مقام نیروی اجتماعی به سطح سیاسی انتقال داده شود، زیرا او به تصوف رو ساخت خداشناختی و فلسفی اصیلی بخشیده بود؛ لیکن همین تغییر موضع تصوف آن را آسیب پذیر نیز کرد، در معرض تکفیر قرار داد، و حتی عملاً با مجازاتهای شرعی تهدید شد» (۵۴). بنابراین، در سده پنجم / یازدهم مورخان تصوف از قبیل سلمی (د. ۴۱۲/۱۰۲۱) به تهیه فهرستهایی از مَحَن الصَّوْفِیَّه (تفتیش عقاید که به توسط قاضیان بر ضد صوفیان صورت می گرفت) آغاز کردند (۵۵). دَنر ضمن بررسی اجمالی ریشه های بحث پُر حرف و حدیث ظاهری / باطنی چنین اظهار می دارد:

تصوف دقیقاً از زمانی دلالت بر معنای طریقه باطنی کرد که مکتبهای گوناگون شریعت ظاهری پدیدار شدند... جنبه ظاهری اسلام به زودی به صورت مجموعه ای از تعالیم، آداب و قواعد اخلاقی درآمد، و این همه زیر ذره بین مراقبت علما بود. ظهور ظاهرگرایی اسلامی به اسلوبی نهادینه شده مسبب پیدایش باطن گرایی صوفیانه، با مشایخ، آداب و اعمال، و بالاخره مؤسسات خاص خود شد. از آن دوره تا زمان ما، در سراسر دنیای اسلام شاهد فعالیت دو سطح یا دو درجه از قدرت مرجعیت بوده ایم: مشایخ صوفی و علما (۵۶).

حرمتی که بنیان‌گذاران مکتبهای اصلی فقه اسلامی، شافعی و احمد بن حنبل، برای تعالیم صوفیانه قائل بودند و آنها را، اگر نه فی الواقع اساس، لا اقل جزء لازم و مکمل تحصیلات اسلامی به حساب می‌آوردند، نشان‌دهنده ارج زیادی بود که عرفان اسلامی در دوره متعالی خلفا در میان روشنفکران داشت. اما این وحدت فقه و تصوف متأسفانه کوتاه‌مدت بود - ظاهرگرایی تعصب‌آمیز برای امپراتوری سازان خون‌خوار مسلک و مرام بهتری بود تا عرفانی که روح تسامح داشت و ضد فرقه‌گرایی و خواستار اتحاد همه گروهها و جماعات بود. شرح مجملی از روابط اولیه تصوف با شرع‌گرایی جزمی را محسن مهدی به دست می‌دهد که می‌گوید در سده‌های هفتم و هشتم میلادی:

تصوف مستلزم تلاش در پیروی از تمامی ضرورت‌های قانون الهی در حد ممکن بود... این ضرورتها، بنابر آنچه خود قانون‌آور [رسول خدا]، اصحاب و اتباعش می‌فهمیدند شامل اعمال ظاهری عبادت، کارهای مرسوم و شیوه‌های زندگی، و نیز اعمال باطنی که صفات و فضائل قلب را اعتلا می‌بخشید، می‌شد. این اعمال باطنی مهم‌تر از اعمال ظاهری و منبعی شمرده می‌شد که آن اعمال ظاهری را تغذیه و هدایت، و کارآیی و سودمندی آنها را تعیین می‌کرد. به نظر نخستین مسلمانها، «ایمان» اساساً مستلزم این اعمال باطنی قلب است؛ نیت اصل و «روح» همه اعمال بود؛ و منطبق نبودن اعمال ظاهر با اعمال باطن «نفاق»، و در حکم بازگشت به شرک، یعنی پرستیدن دیگری در کنار خداوند بود (۵۷).

تصوف آغازین به صورت کوششی در جهت اجرای 'فرمان دل' مطابق با روح این حدیث آغاز شد: «از پی حکم دل باش، حتی اگر قاضیان چیز دیگری حکم کنند» (۵۸)، - زیرا همان‌گونه که ابن عربی گفته است، «نام فقیه برای این قبیله [یعنی صوفیان] شایسته‌تر است تا برای عالم ظاهری، چون... این صوفی است که خدا را 'از سر بصیرت' می‌خواند (۵۹)، درست همان‌طور که رسول‌الله خدای را از روی بصیرت می‌خواند». صوفی از روی کشف و شهود، و نه بر پایه عقل منطقی مدار سخن می‌گوید. «او به گونه‌ای که عالم ظاهری عمل می‌کند، بر پایه سیطره گمان (غلبات الظن) خدای را نمی‌خواند. وقتی مبنای کار فرد بینشی از سوی خداوند و 'شاهد روشنی از طرف رب' (۱۷:۱۱) است، چون خدای را خواند، بیانات او و سخن گفتن او کاملاً تفاوت دارد با سخنان کسی که در دین خدا به نیروی غلبات الظن حرفهایی را می‌زند» (۶۰).

۱. با توجه به مضمون بخشی از این آیه، از سوره هود: اَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَ يُتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ...

مهدی همچنین می‌گوید درک حقیقی آنچه از تفقه باطنی برمی‌آید، با گسترش اسلام به نام یک قدرت سیاسی، تدریجاً تحت الشعاع قرار گرفت؛ در نتیجه «به جای آن، اکثریت مسلمانان... توجه خود را بر اعمال خارجی متمرکز کردند. آن شمار معدودی که همچنان به تلاش برای دین‌داری و رستگاری در جهان دیگر ادامه دادند و آن توجه و تأکید اولیه بر افعال دل را حفظ کردند، به عنوان گروهی متمایز شاخصیتی یافتند و نامهایی از قبیل 'زاهدان'، 'عابدان'، و سرانجام 'صوفیان' پیدا کردند» (۶۱). از همین جاست که تفاوت بین مقتضیات باطنی قانون الهی، دیانت و پرهیزگاری قلب در محضر خداوند (فقه‌الباطن)، و مقتضیات ظاهری قانون الهی (فقه‌الظاهر) پدید آمد. مهدی این‌طور اظهار نظر کرده است که

نخستین صوفیان به سبب ترس از نقصان و فراموش شدن کامل بخش مهم‌تر قانون الهی، الزامات یا مقتضیات قانون الهی در مورد قلب را به وجهی تفصیلی به قالب دانش الزامات باطنی قانون الهی (فقه‌الباطن) درآوردند، دانشی که در *الریاضة محاسبی*، نوشته‌های ابن عطاء آدمی<sup>۱</sup> (د. ۳۱۱-۹۲۸) و *احیاء غزالی* مندرج است.

مع‌ذلک، جدا شدن تحقیق فقیه دربارهٔ قانون الهی از تحقیق صوفی، تا آنجا که به مسلمان حقیقی مربوط می‌شود، امری عرضی و جنبی است، زیرا این دو نوع حقیقت‌جویی به دو جنبه از حیات دینی و دو جنبه از قانون الهی می‌پردازد که متمم یکدیگرند (۶۲)

با اینهمه، تا پیش از سدهٔ ششم / دوازدهم این «امر عرضی» تبدیل به «امری ذاتی» گردید و مبارزه بین هواداران فقه قلب (صوفیان) و فقیهان جزمی و قشری شریعت (ملایان) - تضاد اصلی میان عشق و قانون<sup>۲</sup> (۶۳) - به صورت کینه‌کشی تاریخ سده‌های میانی اسلام درآمد (۶۴). هاجسن می‌گوید، «هر وقت علما فوق‌العاده قدرت پیدا می‌کردند، حیات فرهنگ والای اسلامی وار زیر سؤال می‌رفت»؛ این محقق متذکر می‌شود که میان ملاهای ظاهری - یعنی «متولیان شریعت‌مدار جامعهٔ خداپرست و سخت‌اخلاقی» - و صوفیان که هاجسن آنان را [دارندگان] فرهنگ والای جامعهٔ اسلامی توصیف می‌کند، همواره تنش رنجش‌آمیز وجود داشت که دو گروه یاد شده

۱. *دائرةالمعارف فارسی تاریخ فوت* [ابوالعباس احمد ابن محمد ابن سهل] ابن عطاء آدمی: صوفی و عارف مشهور همزمان و مرید حلاج، را ۳۰۹ ق ذکر می‌کند.

2. Eros and Nomos

می توانستند به وجهی موفقیت آمیز آن را محکوم کنند اما نمی توانستند به شکل مؤثری از میانش ببرند» (۶۵).

آداب عرفانی قطب‌الدین شیرازی [در دُرَّة التَّاجِ او] این «فرهنگ والا»ی تصوف سده‌های میانی را به وضوح ترسیم می‌کند و مفهوم اخلاقی بسیار مهذب فقه‌الباطن که مورد اعتقاد عارفان بوده، نشان می‌دهد. ماجرای تعقیب و آزار رجب بُرسی<sup>۱</sup> (۱۴۴۰/۸۴۳) بر دست فقها (یی که این صوفی شیعی «ایمانشان را فاسد» می‌خواند) نه تنها پس‌زمینه صوفیانه عرفان شیعی این دوره را به تصویر می‌کشد، بلکه این را نیز نشان می‌دهد که بیشتر باطن‌گرایان مسلمان - صرف‌نظر از مذهبشان - چه نفرتی از فقهای ظاهرگرا داشتند. تنش و خصومت میان این دو گروه مخالف در تحقیقاتی که درباره ریشه‌های صوفیانه فرقه حروفیه انجام شده است، به روشنی دیده می‌شود. بسیار آموزنده است که بینیم چگونه بزرگ‌ترین تاریخ‌نگار سده دهمی تصوف ایرانی، حافظ حسین ابن کربلائی، در *روضات الجنان* خود شرح می‌دهد که به چه صورت در عهد جهانشاه قره قویونلو (ح. ۸۵۰-۸۷۲/۱۴۴۷-۱۴۶۲) «نزدیک به پانصد نفر از معتقدان مذهب حروفی و بسیاری از دیگر هواخواهان آن» طبق فتوای فقیهی متعصب در تبریز، «کشته و سوخته شدند». با اینهمه، ابن کربلائی گزارش این قتل‌عام را با تسامح خاص صوفیانه خود به پایان می‌برد، و می‌گوید، «غایتش این‌که معرفت وی را معتقدانش<sup>۲</sup> نفهمیده‌اند، در اباحت و زندقه و الحاد افتاده‌اند» (۶۶). این گزارش تراژدی اختلاف باطن‌گرا/ظاهرگرا را در جامعه ایران سده‌های میانی به وجهی موجز بیان می‌کند.

دو قطبی شدن صوفیان و ملایان در هیأت دو اردوی متضاد معلول این واقعیت نیز بود که علمای ایرانی سده‌های میانی، همان‌طور که احمدعلی رجائی یادآور می‌شود، خدمتگزاران حقوق‌بگیر حکومت بودند:

غالب فقها و اهل علم این روزگار [سده‌های ۶ و ۷ ق] جیره‌ستان دیوان و وظیفه‌خوار دستگاه‌های حکومتی بودند و بالطبع حکم و قضاوت آنان بی‌طرفانه نبود و جانب دیوان را بیشتر از خلق و حق رعایت می‌کردند. از این رو، مردم اگر احترامی برای این گروه قایل بودند، به ناچار و از روی احتیاج و ظاهری بود. ولی در مقابل، مشایخ صوفیه

۱. بُرسی: منسوب به برس، شهری در کوهپایه‌ای نزدیک فرات در بین‌النهرین. برس نیز نام دهی از بخش

کدکن شهرستان تربت‌حیدریه است.

۲. منظور فضل‌الله استرآبادی (مقتول، ۱۳۹۴/۷۹۶) بنیان‌گذار فرقه حروفیه است.

نه تنها اعتنایی به مال و مقام نداشتند و به فضایل اخلاقی آراسته بودند، بلکه هیچ فرصتی را برای نصیحت امیران و شاهان و ترغیب آنان به عدل و احسان از دست نمی‌دادند. و این خود بر عظمت و احترام و نفوذ آنان می‌افزود (۶۷).

روحانیت‌ستیزی همان اندازه درونمایه‌ای رایج در میان شعرای صوفی ایران سده‌های میانی بود که ضدیت با فرقه‌گرایی، و همان‌طور که مقاله یوهانس ت. پ. دوبروین<sup>۱</sup> (جلد دوم کتاب حاضر) نشان می‌دهد، روحانیت‌ستیزی ویژه آن شاعرانی است که در نوع ادبی قلندریات شعر می‌سرودند. به پیروی از شیخ اکبر، ابن عربی، شعرای ایرانی هوادار مکتب او، از قبیل فخرالدین عراقی (۶۱۰-۶۸۸/۱۲۱۳-۱۲۸۹)، اوحدالدین کرمانی (د. ۶۳۵/۱۲۳۸)، محمد شیرین مغربی (د. ۸۱۰/۱۴۰۸)، محمود شبستری (۶۸۷-۷۳۷/۱۲۸۸-۱۳۳۷)، و عبدالرحمن جامی (۸۱۷-۸۹۸/۱۴۱۴-۱۴۹۲) که در این دوره به اوج شهرت خود رسیدند، اغلب پرده از نظرات ناموافق خود نسبت به ملایان سده‌های میانی برمی‌داشتند. به عنوان یک نمونه از دهها نمونه، شبستری مثنوی ۶۰۰۰ بیتی خود را به نام سعادتنامه با تمسخر بسیار نیشداری نسبت به فقها به پایان می‌برد:

در قرائت سرش شده چو کدو  
همچو شیطان به وقت عقد نماز  
وز رشاشه<sup>۲</sup> همی کند تعفیر<sup>۳</sup>  
فقهاشان مخوان که اربابند...  
عالمی ملک یک سفیه کند  
همگی روی ناخوش آراید (۶۸).

بیست من آب بایدهش به وضو  
به وساوس کند جهانی باز  
مغز و خونش همه ز خوان امیر  
همه دربند ملک و اسبابند  
خر سری را لقب فقیه کند  
یک هنرمند از او نیاساید

شاعر صوفی، قاسم انوار (د. ۸۳۷/۱۴۳۴) اشعاری از این دست سروده است. مثلاً ابیات زیر منعکس‌کننده بیزاری او از این طبقه و نیز از دوگانگی کلی در ایران سده‌های میانی بین دو اردوی یاد شده است:

چه سود لقلقه‌های زبان، چو دل مرده است؟  
از آن سبب نفس زاهدان چنین سرد است

بگو به فاضل عالی‌جناب، مفتی شهر  
ز ابـر عالم تقلید برف می‌بارد

1. Johannes Thomas Pieter de Bruijn

۲. رشاش، رشاشه: قطره‌های باران و چکیده‌های خون و اشک، قطره‌های مایعی که از ریختن بر زمین در اطراف پراکنده گردد. ۳. تعفیر: به خاک مالیدن، خاک‌مالی به جهت تطهیر؛ تطهیر.



«قاسمی» و صحبت فقیه مقلد؟ فاتحه خوانیم بهر دفع بلیات (۶۹)

این نزاع تأسف آور بین ملایان و صوفیان طی چندین سده به دنبال سلطه صوفیان در ایران به شدت ادامه یافت. دوست سال بعدتر، صوفی جهان اندیش بلندنظر، داراشکوه (۷۰) در مقدمه نخستین ترجمه فارسیش از اوپانیشادها، از فقیهان به عنوان «راهزنانی در طریق الهی» یاد می کند.

به هر حال، تحلیلی شامل و کامل از این اختلاف عمیق در اسلام ایرانی خود مستلزم رساله‌ای جداگانه، و بنابراین از حوصله مقاله حاضر بیرون است. در زیر ذکری از این نزاع رفته است: در بخش ۶ پیرامون اختلافات بین اسلام ظاهری و اسلام باطنی، و برتری یافتن اسلام باطنی در اواخر سده‌های میانی ایران در بافت اجتماعی - فرهنگی آن بحث می شود؛ و در دو بخش دیگر (۴ و ۵) سوابق سیاسی و رنسانس تصوف در سده‌های ششم و هفتم / دوازدهم و سیزدهم طی دوران مغول و تیموری در ایران، تجزیه و تحلیل می شود. بخش زیرین به تفحص در مفهوم و ویژگیهای اسلام ایرانی اختصاص دارد.

### ۳. اسلام ایرانی و تصوف ایرانی وار

واژه «ایران» معمولاً دلالت دارد بر میراث فرهنگی غنی و گسترده اقوام و نژادهای فارسی زبانی که تاریخشان به پیش از اسلام بازمی گردد (۷۱). همان طور که حاجسن بیان کرده است، از سده چهارم / دهم به این طرف

در بخشی از جامعه اسلامی که حوزه اش هر زمان بیشتر و بیشتر می شد، [فارسی] زبان فرهنگی پالایش یافته و مهذب [بود]؛ این زبان حتی با تأثیر بخشی فزاینده‌ای بر قلمرو علم آموزی و دانش پژوهی دست یافت، و برای صعود زبانهای دیگر به سطح ادبی مهم ترین الگو شد... برای اکثر زبانهای محلی تر فرهنگهای پیشرفته که بعدها در میان مسلمانان ظهور کرد، فارسی تماماً یا بعضاً مهم ترین منبع الهام ادبی بود. می توانیم این سنتهای فرهنگی را، که در فارسی جریان داشته یا منعکس کننده الهامهای ایرانی بوده است، با مقداری گسترش معنایی کلمه، «ایرانی وار» بنامیم (۷۲).

این عنصر ایرانی، - یا به قول حاجسن - «ایرانی وار» روح 'ابدی' و استعداد پاینده‌ای است که به رغم وجود سلسله‌های خودکامه ستمگر طی چندین سده غم انگیز برجای مانده است. همان گونه که آرثر آربری یادآور می شود، ارزش ادبیات فارسی کمتر در

قالب و بیشتر در «روحی» است «که در این قالب زندگی کرده است... روح ایران در نوشته‌های آن، چنانکه در هنرش، زندگی می‌کند؛ ویرانی امور سیاسی ایران زمین در مقایسه با این پیروزی جاودانه بسیار کم‌اهمیت است» (۷۳). اینکه آیا عنصر صوفی یا درویشی باید - چنانکه بسیاری از مردم‌شناسان عقیده دارند (۷۴) - بخشی از خلق و خوی خاص ایرانی به شمار آید، یا طبق تشخیص جامعه‌شناسان (۷۵) تمایل ایرانی به عرفان یک مشخصه ذاتی 'خصلت ملی' ایرانی (۷۶)، یا عنصری از عناصر متعدد در یک 'نظام اعتقادی' ایرانی به حساب آید، کانون توجه بحث ما در اینجا نیست.

در بافت بحث فعلی، هدف ما تعریف و تعیین شاخصهای اسلام ایرانی و ترسیم تصویری طرح‌گونه از تصوف ایرانی وار، به شکلی است که در دوران تاریخی خاصی وجود داشته است. در مقاله حاضر، نگاه اجمالی ما محدود می‌شود به سده‌های ۱۳ تا ۱۵ م، و آغاز آن زمانی است که طریقت‌های بزرگ صوفی اولین گسترش خود را تجربه می‌کنند و پایان آن مقارن سرکوب بیشتر جلوه‌های مشهود تصوف در ایران عهد صفوی است. اگرچه بعضی از دانشمندان (۷۷) بر این باور بوده‌اند که اصطلاح 'قرون وسطایی' (برساخته پتراژک<sup>۲</sup> در ۱۳۴۱ م به منظور نشان دادن دوره‌ای از ظلمت [و بی‌خبری] از زمان گرویدن امپراتوران رومی به مسیحیت تا زمان خود او)، در اشاره به تمدن اسلامی نامناسب است، این دیدگاه منفی سهولتی را که واژه مذکور به عنوان اصطلاحی سالشمار فراهم می‌کند، نادیده می‌گیرد.

سده‌های ۷ تا ۱۳/۹ تا ۱۵، شاهد ظهور طریقت‌های عمده صوفی و چهره‌های بزرگ فکری در میان صوفیان بود. این چهره‌ها عبارتند از عطار، نجم‌الدین رازی، [شهاب‌الدین] عمر سهروردی، مولوی، شبستری، حافظ، عبدالکریم جیلی، علاءالدوله سمنانی، ابن فارض، و ابن عربی که همه آنها به غیر از دو نفر آخر ریشه و پیشینه ایرانی داشتند. البته بسیاری دیگر بودند که اگر غربی می‌بودند یقیناً امروز شهره جهان بودند، و به قول ویلیام چیتیک، «اگر در هر زمان و مکان دیگری زیسته بودند، به عنوان نشانه‌های برجسته‌ای در جغرافیای معنوی و فکری اسلام به حساب می‌آمدند» (۷۸).

شماری از مقالات جلد حاضر از میراث تصوف شامل پژوهشهایی است در میراث فرهنگ ایرانی وار تصوف (از جمله میراث ترکی عثمانی، تیموری و مغول) از زمانی که ویکتور دتر آن را «احیای سده سیزدهمی تصوف» (۷۹) می‌نامد تا اوایل عصر صفوی

1. Mediaeval

2. Petrarch

(۹۰۶-۱۱۳۴/۱۵۰۱-۱۷۲۲). به بیانی دقیق‌تر، مقالات مورد نظر توجه خاص به رنسانسی دارند که با رونق یافتن کبرویه، سهروردیه و مولویه در سده هفتم / سیزدهم آغاز شد و با سرکوب و تبعید طریقه‌های نعمت‌اللهی و نقشبندی در اواخر سده دهم / شانزدهم پایان یافت.

ضمن بحث و بررسی طبیعت آزاداندیش و خالی از تعصب سنت مختلط بسیار فرهیخته این دوره، هاجسن اظهار می‌دارد که رد بسیاری از «اشکال و نهادهای بنیادی» فرهنگ اسلامی را «می‌توان نخست در خراسان یافت: مدرسه، طریقت، و قبول علم کلام به عنوان بخش مکمل اسلام» (۸۰). به علاوه، هاجسن نظر می‌دهد که چگونه بخش اعظم هلال خصب<sup>۱</sup>، ارتفاعات ایران، و حوضه سیردریا-آمودریا «از لحاظ آب و رنگ نژادی بیش و کم ایرانی بوده‌اند» - و این نکته‌ای است که وقتی انسان حوضه سیردریا-آمودریا را در کنار ارتفاعات ایران به معنای اخص یکجا به حساب می‌آورد، قوی‌تر ظاهر می‌شود. فقط هلال خصب عمدتاً سرشت سامی داشته است. دانشمندان در گذشته مدتها بر سر حد و اندازه‌ای که شکوفایی فرهنگ اسلامی مرهون نبوغ فوق‌العاده ایرانی (یا حتی آریایی) بوده، بحث می‌کردند؛ پنداری بیشتر مسلمانان عادی سامی بودند، ولی به رهبری فرهنگی اقلیتی ایرانی تن در دادند» (۸۱).

این در واقع از نظر هر طلبه جدی تاریخ اسلام برداشت کاملاً نادرستی است. هاجسن تأکید می‌کند که «ما باید یاد بگیریم اطلاعات خود را مجدداً از خاطر بگذرانیم و به وجهی سنجیده مقولاتی صحیح‌تر برگزینیم، و بپذیریم که اکثر مناطق مهم یاد شده از نیل تا آمودریا یکی از زبانهای ایرانی را به کار می‌بردند (که از میان آنها البته، فارسی صرفاً شاخص‌ترین بود)» (۸۲).

همچنانکه در بالا اشاره رفت، هاجسن نخستین مورخی نبود که متوجه این نفوذ فراگیر 'نبوغ ایرانی وار' بر فرهنگ اسلامی شد (۸۳). الساندرو بوسانی، ضمن تلاش برای به دست دادن تعریفی از مفهوم واقعیت 'اسلام ایرانی'، بر 'عنصر ایرانی وار' به عنوان محرک یا کاتالیزور اصلی در کیمیای جامعه اسلامی انگشت نهاد و مدعی شد که

۱. هلال خصب (Fertile Crescent) سرزمین حاصل خیز نیم‌دایره شکلی که از سواحل جنوب شرقی مدیترانه حدود صحرای سوریه در شمال شبه جزیره عربستان تا خلیج فارس امتداد دارد؛ این اصطلاح گاه، علاوه بر عراق سوریه و فلسطین دژه نیل را نیز شامل می‌شود. این گستره جغرافیایی صحنه درگیریها و مهاجرت‌های پاره‌ای از قدیم‌ترین اقوام شناخته شده (سومریها، آشوریها، قبایل سامی) بوده است.

تمدن ایرانی مبین «تعادل کاملی» بین اسلام ابتدایی و خام [از سویی] و فرهنگ پربار [ولی] منسوخ ایران باستان مزدایی [از سوی دیگر] بود. به گمان او، تنها با افزودن عنصر ایرانی وار به اسلام بود که می شد «فرهنگی همه جاگیر» به وجود آورد.

در پایان دوران امپراتوری ساسانی هم اسلام هم ایرانیت به برکت مرز و بومی متشکل از گروههای مختلف متحدی که بر اثر انحلال تمدنهای عظیم قدیم دوران هلنیستی به وجود آمده بود، به طرق متفاوت بالیده و پرورده شد؛ در نتیجه ایران اواخر عهد ساسانی اساساً ایرانی «خالص» نیست (و شاید هرگز هم به چنان شکلی وجود نداشته است) و اسلام نیز آن دین توحیدی خالص «یکپارچه» نبوده است... از این بارورسازی متقابل است که اسلام ایرانی زاده شد. اسلام ایرانی فرهنگی فراگیر و جهانشمول است که مرزهای پویا و پرتکاپوی آن، از سویی، خلوص ایمان و وحدت‌گرای ابراهیمی و، از سوی دیگر، سمبولیسم همیشه موجود کهنه اسطوره‌ای است. در بین این دو قطب، فرهنگ ایرانی - اسلامی بود که در عالی‌ترین حد خود جلوه‌هایی از تعادل کامل آفرید (۸۴).

اسلام‌شناس ایتالیایی دیگری به نام فرانچسکو گابریلی<sup>۱</sup> که نظرات تقریباً همانندی بیان کرده است، می‌گوید:

نبوغ ایرانی به تنهایی شکوه شکوفایی سرشار شاعرانه‌ای را به عرفان اسلامی بخشید که در آن، استعداد فطری ایرانی برای داستان‌سرایی و بیان نکته‌های حکمت‌آمیز با نیروی هیجانات سخت برانگیخته و با جسارت لجام گسیخته‌ترین حدس و گمانهای باطن‌گرایانه ترکیب گردید. همه اندیشمندان بزرگ غرب، از گوته تا هگل، که سعی کردند خود را به این جنبه از روحانیت اسلامی نزدیک کنند، در واقع راهنمایان خود را نه از میان زاهدان یا فقیهان عرب که از میان شعرای بزرگ ایرانی برگزیدند (۸۵).

محققان دیگر نیز، از قبیل جی. ام. ویکینز<sup>۲</sup> (که علم و عشق او به شعر فارسی در ترجمه‌های متعددش از آثار سعدی و حافظ و مطالعاتش در این زمینه انعکاس یافته است) (۸۶)، ضمن توصیف میراث فرهنگ ایرانی برای اسلام به‌طور اعم و برای تصوف به‌طور اخص، تأیید کرده‌اند که «در تصوف، ما با چیزی سروکار داریم که عموماً، و نه چندان غیرمنصفانه، عالی‌ترین تجلی ذهن ایرانی در حوزه دین شمرده شده است» (۸۷). هدف از استناد جستن به چنین اقوالی علم کردن دوباره نظریه به اصطلاح 'واکنش آریایی' که در پایان سده نوزدهم به توسط مثنی دانشمند آلمانی از قبیل ایگناتس

1. Francesco Gabrieli

2. G. M. Wickens

گولدتسیهر<sup>۱</sup> (۸۸) شایع شد نیست که می‌گفت تصوف اساساً محصولی از ذهن ایرانی است - نظریه‌ای که رینولد نیکلسن آنرا در ۱۹۱۲ م رد کرد (۸۹). وابستگی مذهبی فراتر از ملیت می‌رود. همان‌طور که رومی می‌گوید، نبوت فضل الهی است، نه ابزار کار عربها یا ایرانیها:

گرز بغداد و هری یا از ری آند  
بی مزاج آب و گل نسل وی آند  
شاخ گل هر جا که روید هم گلست  
ختم مل هر جا که جوشد هم ملست (۹۰)

با اینهمه، قلیلی بر سر این واقعیت حرف دارند که تحول و رشد معنویت یا روحانیت اسلامی مقدار زیادی مدیون هم اسلام ایرانی هم تصوف ایرانی وار است. این مخصوصاً در مورد دوره‌ای که اینک آن را بررسی می‌کنیم صادق است.

زبان اصلی دربارهای مغول و تیموری هر دو فارسی بود. در هند، «آثار فارسی بیشتری» پدید آمد «تا در خود ایران». «هندوستان سرزمین شعرایی بود که حتی در سده یازدهم / هفدهم به فارسی شعر می‌سرودند... در سده‌های هفتم و هشتم / سیزدهم و چهاردهم شعرای عارف و متمایل به عرفان مثل امیر خسرو و حسن دهلوی اشعار تغزلی بسیار لطیفی آفریدند... ادبیات طریقه‌های صوفی شهری عموماً به فارسی، که زبان معیار ادبیات و - از اواخر سده نهم / پانزدهم - زبان حکومت بود تألیف و تصنیف می‌شد» (۹۱). بسیاری از امرای تیموری نه تنها با ادبیات فارسی آشنا بودند، حتی بعضی از آنها عملاً به فارسی شعر می‌گفتند (۹۲)، که از این لحاظ دیوانهای سلطان احمد جلایر (۷۸۴-۸۱۳ / ۱۳۸۲-۱۴۱۰) (۹۳) و جهانشاه قره قویونلو (د. ۱۴۶۷/۸۷۲)، و نیز مکاتبات منظوم این پادشاه و پسرش پیر بوداق به ذهن می‌رسد (۹۴). حتی در سرزمینهای غیرفارسی زبان، الگوهای ادبی فارسی را بیشتر ترجیح می‌دادند؛ احسان یارشاطر در این باب می‌گوید:

در قلمرو وسیعی که از آسیای صغیر تا ترکستان و تا بنگال امتداد داشت، شعر از دیدگاه، رسمها، قالبها، اوزان، الگوهای قافیه‌سازی و از همه مهم‌تر، صور خیال همسانی استفاده می‌کرد. انتخاب زبان بستگی داشت به اینکه شاعر از چه پدر و مادری بود، در کجا زندگی می‌کرد، حامیش که بود و گرایشهایش چه بودند، اما الگوهای شعر، همواره فارسی بود (۹۵).

1. Ignaz Goldziher

در جایی دیگر استاد یارشاطر می‌گوید که «تصوف در تمامی سرزمینهای اسلامی رشد و تحول یافت، اما شکل بیان ادبی در کشورهایی به اوج خود رسید که در میدان نفوذ فرهنگی فارسی جای داشتند.» (۹۶). همان‌گونه که آنماری شیمل اشاره کرده است، فارسی هم بر تعلیمات عرفانی هم بر انواع ادبی تصوف نیز تأثیری عمیق داشت (۹۷). مهم‌ترین درونمایه‌های معنوی - مذهبی زبانهایی از قبیل کردی، بلوچی، سمنانی، چنانکه سیدحسین نصر و جلال متینی نشان داده‌اند، «نزدیک به درونمایه‌هایی است که در اقسام ادبیات صوفیانه فارسی یافت می‌شود» (۹۸).

در مورد فرهنگ ترکی - فارسی، ویکتوریا هُلبروک در جلد دوم این کتاب تأکید می‌کند که فارسی زبان دینی و مقدس طریقت مولوی باقی ماند، گونه‌ای فارسی ادبی عثمانی رفته رفته پدید آمد و نوعی فارسی گفتاری مولوی وار تا سده یازدهم / هفدهم دوام آورد. (نخستین ترجمه ترکی مثنوی تا قبل از سده دوازدهم / هیجدهم صورت نپذیرفت). اگرچه در حوزه عرفان نظری، مکتب حکیم اندلسی، ابن عربی بر فلسفه حکیم ایرانی، سهروردی شیخ حکمت اشراق تفوق داشت، بیشتر مفسران نام‌آور آثار ابن عربی به ویژه فصوص‌الحکم، ایرانی بودند (۹۹).

پس به‌طور خلاصه می‌گوییم که اسلام ایرانی و تصوف ایرانی وار را می‌توان خیلی خوب صحنه‌های جدا ولی در عین حال سخت به هم متصل از دیوار نگاشت فرهنگی واحدی در نظر گرفت. 'فارسی جدید' که در عصر سلسله ایرانی نژاد سامانی (حک. ۲۶۲-۸۷۵ / ۳۸۸-۹۹۸) پرورده شد و شامل واژگانی مرکب از کلمات فارسی میانه یا پهلوی، و عربی بود و پس از چند دهه زبان اصلی حکومت و ادبیات آسیای مرکزی و ماوراءالنهر شد، به زودی از حیث اهمیت رقیب عربی گردید و نهایتاً زبان مشترک تمامی فرهنگ والای خاورمیانه شد. ظهور همزمان اسلام ایرانی و تصوف ایرانی وار در سده چهارم / دهم و رشد اجتماعی - سیاسی همزمان آن طی سده‌های بعد (اگرچه مهم‌ترین، لاقلاً) شاخص‌ترین خصیصه تاریخی در تاریخ فرهنگ اسلام است.

در بخش زیر، سوابق مذهبی - معنوی سیاست مغول و تیموری، و در پی آن (بخش ۵) رنسانس تصوف در ایران طی سده‌های ششم - هفتم / دوازدهم - سیزدهم بررسی می‌شود. بخش پایانی، که به تصوف به عنوان زمینه مشترک اسلام ایرانی اختصاص یافته، بحثی را که در بالا شروع شد پس از مقداری شرح و بسط خاتمه می‌دهد.

## ۴. سیاست فرهنگ صوفیانه ایرانی‌وار در دوره‌های ایلخانی و تیموری

اگر تنظیم و تدوین حکمت صوفیانه در زبان فارسی در خلال سده نهم / دوازدهم با مصنفات عین‌القضاة همدانی (مق. ۱۱۳۱/۵۲۵) و شهاب‌الدین یحیی سهروردی (مق. ۱۱۹۱/۵۸۷) شروع شد (۱۰۰)، این رویداد مقدار زیادی مرهون پشتیبانی شاخه‌ای از سلجوقیان آسیای صغیر (۴۷۰-۷۰۷/۱۰۷۷-۱۳۰۷) بود، که فعالانه از فرهنگ و ادب فارسی حمایت، و فارسی را به عنوان زبان ادبی و اداری در آناتولی باب کردند (۱۰۱). ولی تعیین علل واقعی این ظهور و ترقی فارسی و تفوق آن بر زبان عربی دشوار است. هاجسن برمبنای توجیهاتی زبان‌شناختی می‌گوید «شعر فارسی از لحاظ محتوا متنوع‌تر [و جذاب‌تر] از عربی است» (۱۰۲) و بدین دلیل ترجمه‌اش ساده‌تر و برای نقل درونمایه‌های فرهنگی مستعدتر است. به عقیده فرای، همان‌طور که زبان انگلیسی به سبب برخورداری از منبع لغوی دوگانه (لاتین، فرانسه و شالوده‌های آلمانی) از لحاظ واژگان غنی است، «زبان فارسی جدید... هم از عربی بهره می‌گیرد هم از اساس ایرانی خودش... عربی کار واسطه یا کاتالیزوری را برای خلق ادبیاتی جهانی در فارسی جدید کرد... درحالی‌که ایرانیان قوای خود را صرف جهات متعدد فرهنگ نمودند، اعراب به کلام ملفوظ توجه کردند» (۱۰۳). دلایل تاریخی دیگری را نیز ابن‌خلدون (د. ۱۴۰۶/۸۰۸)، بنیان‌گذار جامعه‌شناسی اسلامی و خود اهل تصوف (۱۰۴)، پیشنهاد می‌کند؛ او (با استناد به گفته‌ای منسوب به پیامبر: «اگر حکمت در ثریا یافت شود، ایرانیانش در آنجا خواهند جست») اظهار می‌دارد که چگونه اکثریت عظیمی از علمای بزرگ حدیث، فقها، مفسران قرآن، متکلمان، فیلسوفان و نگارندگان تاریخ طبیعی در تاریخ اسلام، از همان نسل نخستین، از تبار ایرانی بودند (۱۰۵).

هاجسن شکوفایی فرهنگ ادبی فارسی را در سده ششم / دوازدهم نشان‌دهنده «جهت‌گیری فرهنگی کلی جدیدی در درون جامعه اسلامی» توصیف می‌کند که از حیطة نفوذهای ادبی صرف فراتر می‌رود. درحالی‌که «عربی موضع خود را به عنوان زبان اصلی رشته‌های دینی و حتی، عمدتاً، زبان علوم طبیعی حفظ کرد»،

فارسی، در بخش بزرگی از جامعه اسلامی که علی‌الدوام بر وسعتش افزوده می‌شد، زبان فرهنگی پالایش یافته و مهذب گردید؛ حتی به قلمرو دانش‌پژوهی و تحقیق با تأثیری روزافزون راه یافت. درحالی‌که عربی زبان علم و تبعات دینی باقی ماند... فارسی در مناطق گسترده‌ای زبان مصاحبت‌های فرهیخته و شعر و شاعری شد... عربی در این دوره

همچنان زبان ادبی مهمی بود، اما بیش از پیش محدود می‌شد به گروه‌های بافرهنگ که آن را برای مطالعات و تتبعات ادبی به کار می‌بردند؛ حتی در هلال خصیب، بعضی امرا، مخصوصاً در عراق، سرانجام فارسی را ترجیح دادند (۱۰۶).

تصوف در شکل ایرانی وار خود به صورت فرهنگی درآمد، که از همان آغاز ظهورش تأثیری تمدن‌آموز و «دموکرات‌ساز» (۱۰۷) هم بر متعصبهای جزمی هم بر خودکامگان خون‌آشام زمان خود داشت. نهایتاً بواسطه تقویت و بالندگی تصوف بود که روح ایرانی توانست قتل عام مغول را پشت سر بگذارد. به قول آریبری «رواج گسترده عرفان بود که به مراتب بیش از کلام و الهیات رسمی به اسلام کمک کرد تا از این فاجعه وحشتناک جان سالم به در ببرد». روشهای تربیت معنوی که عرفای صوفی تدریجاً به وجود آوردند و

امید و درک تجربه عشق خداوند دل و روح انسانها را طی آدم‌کشیهای بی‌هدف و ویرانگریهای جنون‌آمیز سده موحش هفتم / سیزدهم حفظ کرد. تا آن زمان خلافت بغداد، یعنی نظام سیاسی که وحدت اسلام را، گرچه با کارآیی کم و کمتر تأمین کرده بود در جریان آن قتل عام ناپدید شد، و جای آن را عنصر پیونددهنده‌ای نه چندان چشمگیر، اما در آخر، با دوام‌تر گرفت، و آن شبکه فراگیر انجمنهای اخوت صوفیان بود (۱۰۸).

صوفیه - و به‌ویژه کبرایه - هجوم مغول را به خوارزم در سالهای ۶۱۵-۶۲۰ / ۱۲۱۸-۱۲۲۳ که نهایتاً به نود سال سلطه کافران منجر شد، تا حدی معلول رفتار غلط حکام مسلمانی می‌پنداشتند که در حق 'اولیاء الله' روا داشته بودند. در راستای این اعتقاد صوفیان که دولت و اقتدار حاکم تابع ولایت اولیاست (۱۰۹)، مثلاً نورالدین اسفراینی (۶۳۹-۷۱۷-۱۲۴۲/۱۳۱۷) معتقد بود که اعدام مجدالدین بغدادی (د. ۶۱۶/۱۲۱۹) به دست شاه خوارزم، محمدبن تکش، سبب واقعی جهانسوزی مغول بود. او ویران شدن سلطنت خوارزم را این‌گونه تعبیر می‌کند، «از بارگاه حضرت عظمت به سیمرخ سلطنت خطاب آمد که از شاخ مبارک اسلام برخیزد و بر شجره خبیثه کفر آرام گیرد» (۱۱۰). این نظر بسیاری از صوفیان که قدرتهای دنیایی در نهان از مشایخ صوفی اطاعت می‌کنند و دربار حقیقی فی الواقع خانقاه است، به کمک مستندات دینی که به این دیدگاه صوفیان اعتبار می‌بخشید، تقویت می‌شد (۱۱۱). این نقطه نظر عرفانی در مثنوی رومی (۱۱۲) تکرار شده، درحالی که صوفیان شعرهایی از قبیل این ابیات حافظ را اغلب به همین معنا تفسیر می‌کنند:



بر در می‌کده رندان قلندر باشند که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی (۱۱۳)

\*\*\*

قدم منه به خرابات جز به شرط ادب که ساکنان درش محرمان پادشهند (۱۱۴)

مع ذلک، توجیهاتی از این دست در مقابل ترس و وحشت مطلق از فتوحات مغول که نسل‌کشی و اعمال سیاست زمین سوخته<sup>۱</sup>، را به همراه داشت، چندان تسکین‌بخش نبود؛ پژوهشگران متأخر احتمال نود درصد میزان نابودی در میان جمعیت ایرانی خراسان را تأیید کرده‌اند (۱۱۵). مثلاً، تجاوز مصیبت‌بار چنگیزخان به شمال ایران با براندازی حساب شده ساکنان تمامی شهرهای عمده آن (بلخ، مرو، نسا، هرات، توس، ری، قزوین، همدان، اردبیل و غیره) همراه بود (۱۱۶). این ترکتازیهای خودکامگان مغول و، بعدها، تیموری که خواسته‌های بلهوسانه آنان خرابیها بر سر اقتصاد فتودالی ایران سده‌های میانی آورد و آن را به اقتصاد برده‌داری تبدیل کرد (۱۱۷)، ویرانیهای درازمدتی به بار آورد. حالتی از ناامنی مستمر، خشونت، منازعات داخلی، راهزنی در جاده‌ها و چپاول اموال شخصی به دست مأموران حکومتی در سده‌های هفتم و هشتم/ سیزدهم و چهاردهم شیوع یافت (۱۱۸). محصلان مالیاتی مغول فشار اقتصادی بی‌سابقه‌ای را تحمیل کردند و روستاییان آزاد پیشین<sup>۲</sup> که اکنون رعیتهای زرخرید و بردگانی بیش نبودند - مجبور شدند منازل خود را در وضعیت خرابی نگه دارند تا مبادا صاحب‌منصبی مغول به خانه آنها سر بکشد، چه نفس حضور مستلزم پرداخت مالیات (نزول) بود (۱۱۹). به گفته محقق معاصر ایرانی، احمد علی رجائی بخارایی (در شرح زمینه‌های سیاسی فضای عرفانی که شعر حافظ را طی این دوره در ایران زنده نگه داشت):

گوینده قرن ششم و به‌خصوص هفتم خانه‌اش سوخته، شهرش ویران شده، عزیزانش به خاک افتاده، استقلالش پامال گردیده و بیگانگان بر مال و سرزمین و عرض و هستیش مسلط شده‌اند. چنین کسی چگونه می‌تواند نغمه شادی بپراکند و دنیا را خوش و زندگی را شیرین بنامد؟ اشعار این دوره و قرن بعد که مردم گرفتار تبعات حمله ترکان و درنده‌خویی مغولان و جانشینان آنان بوده‌اند، همه تسلیت‌نامه است (۱۲۰).

۱. سیاست زمین سوخته (scorched earth policy): سوزاندن هر آنچه بر سر راه سپاهیان دشمن در حال پیش‌روی است و می‌تواند برای آنها سودمند افتد

مع ذلک، عجب در این است که تصوف در این دوره اندوهبار نه تنها دوام آورد بلکه، فی الواقع، شکوفا هم شد، و تنها چیزی بود که

به داد مردم ایران رسید... [و] به دلهای مردم بلازده این عهد... نور امید و صفا تابانید و به آنان گفت که در پناه تصوف از مزاحمت ابنای روزگار رهایی می یابید، به جای گرانجانان تیره دل، صاحب دلان پاک جان معاشران شما خواهند بود و با این گروه می توانید بی دغدغه خاطر در خانقاههای خود به سماع و رقص و وجد و حال روزگار بگذرانید (۱۲۱).

بنابراین، به رغم تشویش، نومیدی، دلمردگی، فساد سیاسی و وحشت روحی، سیطره مغول بر ایران عوضهایی هم داشت. در حیطه هنرها، نقاشی مینیاتور ایرانی در کارگاههای شیراز، بغداد و تبریز تقریباً بدون هیچ تغییری در سبک ادامه یافت (۱۲۲)، حال آنکه در عراق و آذربایجان در سایه حمایت امیران جلایری مغول (۷۳۶-۸۱۳ / ۱۳۳۶-۱۴۱۰) مینیاتور ایرانی به دوره تکوینی خود وارد شد. در حوزه خوشنویسی، سبک تعلیق که به توسط استاد میرعلی تبریزی (د. ۸۲۳/۱۴۲۰) پرورده شده بود، در سده هشتم / چهاردهم با تشویق امیران متأخر تیموری در هرات، به خط نستعلیق تکامل یافت (۱۲۳)، حال آنکه شعر صوفیانه فارسی، به ویژه در قالب مثنوی و غزل، در سروده های سعدی و حافظ به اوج کمال خود رسید (۱۲۴).

اگر هراس آفرینی و ارباب رویه معمول در زندگی سیاسی سده هفتم / سیزدهم بود، در حوزه آراء و عقاید، «آزادی بیان و اندیشه بیشتر وجود داشت تا در روزگار سلاجقه، در حالی که ابراز آزادانه افکار و معتقدات دینی مختلف بسیار معمول بود» (۱۲۵). تا آنجا که مغولان از آیین بودایی پشتیبانی می کردند و آن راکیش سرزمینهای تحت تصرف خود قرار دادند (لااقل از ۶۱۸-۶۹۴ / ۱۲۲۱-۱۲۹۵)، مسلمانان مجبور بودند اختلافات مذهبی را تحمل کنند و این، جزو عوامل دیگر، منجر شد به افزایش محبوبیت تصوف - که تسامح طبیعت ثانوی آن بود.

جنبه مهمی از سلطه مغول این است که برای نخستین بار ایران و مناطق بزرگ دیگری از جهان اسلام خود را، لااقل از ۱۲۲۱ تا ۱۲۹۵ م، یعنی برای سه نسل، تحت حکومت حاکمان غیرمسلمان، شمنهای مشرک یا بودائیهایی دیدند که به اختلافات دینی در میان اتباع خود توجهی نداشتند، و سربازان مزدور مسیحی را به کار می گرفتند، و در کنار مدیرانی از خاور دور وزیرانی یهودی استخدام می کردند (۱۲۶).

عظاملک جوینی در جلد اول از تاریخ جهانگشای خود می‌گوید چنگیزخان پیرو دین خاصی نبود، و با هر گرایش تعصب‌آمیز نسبت به شرک یا یکتاپرستی مخالفت می‌کرد (۱۲۷). این سیاست شرایط بسیار مطلوبی برای ظهور و شکوفایی عرفان صوفیانه و «تعالی‌گرایی اسلامی»<sup>۱</sup> اصیلی فراهم کرد. بنا به دلایل مذکور، در خلال بخش اعظم سده هفتم/ سیزدهم تحت سلطه مغول که ایران به توسط غیرمسلمانان اداره می‌شد، خلاقیت تصوف به عنوان خالص‌ترین جلوه اسلامی که از تفاوت‌های فرقه‌ای تسنن و تشیع فراتر می‌رود و استعداد خود را برای گفت و شنود و ارتباط‌های بین‌المذاهب نشان می‌دهد، آشکار گردید. مفهوم صوفیانه وحدت متعالی [یا برتر] مذاهب (در چارچوب توحید اسلامی)، مثلاً، به پیدا شدن روح تفاهم و تسامح نسبت به تعالیم و دانتته<sup>۲</sup> آدویتای هندو، مذهب کباله<sup>۳</sup> یهود، عرفان مسیحی، و بودائیت زن را امکان‌پذیر می‌کند - و نسبت به زمانی که اسلام ظاهرگرا غلبه دارد، امکانات بیشتری برای ابراز عقیده همگان به دست می‌دهد (۱۲۸).

#### ۵. احیای تصوف در سده‌های ششم و هفتم/ دوازدهم و سیزدهم

«سده دوازدهم عصر مهمی بود، شاید عصر به اوج رسیدن اشعار دینی». این سخن چارلز هسکینز، یکی از مبرزترین محققان تاریخ قرون وسطی، درباره احیای سنت عرفانی لاتین در اروپای دوره معروف به 'دوره تیرگی'، در تحقیقش به نام «رنسانس سده دوازدهم»<sup>۴</sup> (۱۲۹) است - سخنی که بسیار مناسب تمدن اسلامی در همین دوره است. ویلیام چیتیک در همین مجلد و ویکتور دِنر در جایی دیگر، این احیای دینی را تا اندازه‌ای ناشی از دو نادره روزگار در میان شعرای صوفی این دوره، یعنی ابن عربی و مولانا جلال‌الدین، دانسته‌اند:

#### 1. Islamic transcendentalism

۲. ودانتته (vendānta) [در سانسکریت به معنای پس از ودا]: مجموعه‌ای از آیینهای فلسفی مرتبط به هم در آیین هندو، که از حقیقت غایی سخن می‌گویند.

۳. مذهب یا آیین کباله یا قباله (Cabbalism): تفسیر باطنی کتاب مقدس در میان ربنهای یهود و بعضی از مسیحیان قرون وسطایی. تفسیر قباله‌ای که سخت تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی است، مبتنی بر این بوده که هر یک از کلمات، حروف و اعداد در کتاب مقدس معانی رمزی دارد، که اصحاب قباله بر آنها واقفند. قباله عاقبت به صورت بازی با حروف درآمد و منشأ قسمت اعظم سحر و جادو در قرون وسطی شد (نقل به اختصار از دائرةالمعارف فارسی، ذیل قباله).

#### 4. The Renaissance of the 12th Century

عرفان فلسفی ابن عربی و عرفان شاعرانه رومی تنها دو گونه از گونه‌های متفاوتی بود که تصوف سده هفتمی از آن برای دمیدن روحی تازه در کالبد اسلام بهره گرفت؛ معادل و همتراز این حرکت ادبی انتشار انفجار آسای طریقت‌های صوفی در سراسر جهان اسلام بود... می‌توان گفت که ثمرات ادبی و معنوی تصوف سده هفتم / سیزدهم بر روی هم پیام روحانی تمام عیاری را شکل می‌داد که دیدگاه کلی تمدن اسلامی را زیر نفوذ خود درآورد و بر تمامی جنبه‌های جامعه برای قرن‌ها تأثیر گذاشت.

سیطره بی‌چون و چرای تصوف سده هفتم - که برای اسلام اهمیتی اساسی داشت - با روحانیت عارفانه و مخلصانه خاص خودش که در بردارنده تمامی امیدها و آرمانها بود برای سده‌های پیاپی تا بخشی از سده بیستم باب آگاهی معنوی را بر طالبان گشوده نگه داشت. تصوف نیازی به این نداشت که طریقت را زیر پوششی از اعمال و تعالیم پنهان‌کارانه مخفی کند. خلفا، سلاطین، امیران، و حتی بسیاری از زعمای دینی در دولتهای متأخرتر، اغلب مریبان صوفی خاص خودشان را داشتند که منظمأ با آنها مشورت می‌کردند. طریقت همه جا علنی بود؛ فرقه‌های متعدد صوفی میلیون‌ها هواخواه از تمام طبقات اجتماع داشتند (۱۳۰).

مؤید این ملاحظات کلی اظهارات پژوهشگران دیگری از قبیل ج. اس. تریمینگام است که دوره دویست ساله مقدم بر حکومت صفوی در ایران را چنین توصیف می‌کند:

زمانی لبریز از بحران و آشوب، که برای آینده اسلام در منطقه بسیار مهم بود. تبعات فوری فتوحات مغول برداشتن اسلام از جایگاه خود به عنوان دین رسمی در سراسر منطقه بود. اینک اسلام می‌باید حقانیت خود را ثابت، و با حاکمان غیرمسلمان - شَمَنی، بودائی، یا مسیحیان مسلمان‌نما<sup>۱</sup> - سازگاری حاصل می‌کرد. زمانی بود آستن احتمالات، و حاصلش پیروزی اسلام به عنوان دین غالب آسیای مرکزی بود. نقش تصوف بسیار مهم بود... این نکته در خور اهمیت است که دو تن از نخستین امرای مغول که به اسلام درآمدند، یعنی بزرگه ازخانان اردوی زرین، و غازان مستقر در تبریز، به جای عالمی سنی، صوفی را طلب کردند تا در حضورش علناً به آیین اسلام درآیند (۱۳۱).

مراسم درآمدن خان مغول برکه (حک. ۶۵۵-۶۶۵ / ۱۲۷۵-۱۲۶۷) به اسلام رسماً به توسط شیخ کبرای، سیف‌الدین باخرزی (۱۳۲) اجرا شد؛ و مراسم غازان خان در ۱۲۹۵/۶۹۴ زیر نظر شیخ کبرای دیگری به نام صدرالدین ابراهیم حمویه انجام پذیرفت. تحقیق جدیدی درباره دومین مراسم نشان می‌دهد که غازان نه تنها به اسلام

1. crypto-Christian

ایمان آورد بلکه در همان موقع به حلقه تصوف نیز درآمد، و ثابت کرد که «مغولان تصوف را بر مذاهب جزمی رسمی تر ترجیح می دهند، و این تا اندازه ای معلول شباهتهای گوناگونی بود که بین آداب و شعائر و نظرات شمنی و صوفی وجود داشت» (۱۳۳). تمایل امرای مغول به تصوف در مقابل مقدس مآبی خشک و صرفاً ظاهرگرایانه، در رساله هرمان لندلت درباره شیخ کبرآوی، نورالدین اسفراینی به اثبات رسیده است (۱۳۴). پیوستگیها و علائق صوفیانه ایلخان مغول اولجایتو (حک. ۷۰۳-۷۱۶ / ۱۳۰۴-۱۳۱۶) در اقدام او به بازسازی مقبره بایزید بسطامی (۱۳۵) و نام گذاری سه پسرش به اسم این ولی صوفی: بسطام، بایزید و طیفور، به چشم می خورد.

برای اینکه بینیم در این دوره فرهنگ ایرانی تا چه اندازه آغشته عرفان شده بود، بد نیست حکایتی را از خاطر بگذرانیم که سیدعلی همدانی (۱۳۶) درباره مرید سرشناس اسفراینی، علاءالدوله سمنانی (۶۵۹-۷۳۶ / ۱۲۶۱-۱۳۲۶) نقل کرده است. طبق این حکایت، علاءالدوله ریاست مجمعی مرکب از چهارصد عالم را که به دعوت اُلجایتو گرد آمده بودند، برعهده داشت. اینجا، و جاهای دیگر در زندگی نامه سمنانی، وی در تاریخ روزگار خود به صورت عالمی ظاهر می شود که 'محرم اسرار شاه بود'؛ او شیخی صوفی بود که حاکمان تاتار بیشترین اعتبار را برای او قائل بودند. طبق روایت حیب السیر، جانشین اولجایتو، سلطان ابوسعید، به هنگام دیدار سمنانی «پس از آنکه به قصد ادای احترام به پای خاست، شیخ را در کنار خود نشاند و آنگاه پیش او زانوی ادب زد» (۱۳۷). یادآوری این مطلب نیز جالب است که منصب شیخ الاسلام در شمال هند از سده هفتم تا روزگار مغولان در دست شیوخ صوفی بود (۱۳۸)، و این منعکس کننده موقعیت سیاسی کلی مشایخ صوفی در مقام شیخ الشیوخ در ایران اسلامی سده های میانی بود (۱۳۹). محوریت تصوف در فرهنگ ایرانِ اواخر سده های میانی در تاریخ ادبی این دوره نیز منعکس است، کما اینکه احسان یارشاطر می گوید:

چنین به نظر می رسد که معانی عرفانی و مضامین صوفیانه و مشرب درویشی عمومیت داشته و کمتر شاعر یا دانشمندی را در این دوره می توان یافت که از ذوق عرفان بی بهره باشد و در این راه قدمی چند نرفته باشد (۱۴۰).

به همین دلیل هاجسن تصوف این دوره را «مهم ترین تجربه درونی دینی در سراسر منطقه از نیل تا جیحون می خواند» (۱۴۱)، در حالی که سیدحسین نصر تصوف را «مهم ترین نیروی معنوی توصیف می کند که باید در بررسی پیشینه دوره صفوی مد نظر قرار گیرد»

(۱۴۲). در بخش پایانی روزگاری که هاجسن آن را «اوایل دوره میانی<sup>۱</sup> (۳۳۳-۶۵۶/۹۴۵-۱۲۵۸)» می‌نامد، با اهمیت‌ترین دوران فعالیت در جریان تحول و گسترش تصوف پدید آمد:

علمایی که تا آن زمان از تصوف نخبگان روزگاران پیشین بی‌مناک بودند، رفته رفته در اوایل سده ششم / دوازدهم بیشتر راضی شدند که تصوف جدید توده‌ها را بپذیرند... سپس، به موازات پذیرش آنها، حدود اواخر سده ششم / دوازدهم تجدید سازمان تصوف با تأسیس تشکلهای رسمی صوفی یا طریقتها تکمیل گردید. تصوف جدید دارای دو ممیزه بارز بود؛ تشکل آن در قالب طریقتها، و تأکید و توجه خاص آن بر 'ذکر' روشی از عبادت عارفانه که با آداب ویژه‌ای انجام می‌شود (۱۴۳).

بنابراین، تصوف در خلال سده‌های هفتم تا نهم / سیزدهم تا پانزدهم رفته رفته به صورت جریان فرهنگی و فکری رایجی درآمد. تا پیش از پایان این دوره «مهم‌ترین مسائل دینی به‌طور کامل دیگر نه از طریق بحث و جدل بین مکاتب فقهی یا کلامی بلکه در داخل و در بین طریقتهای مختلف حل و فصل می‌شد. اغلب، همان مسائل همیشگی انسانها بود که مورد بحث و جدل قرار می‌گرفت، متنها در قالب اصطلاحات صوفیانه» (۱۴۴). ویکتور دِنِر می‌گوید، «سهم سده هفتم / سیزدهم بود که شاهد سرشت پرتب و تاب تصوف در جلوه‌های صد ساله شور و نشاط معنوی و فکری آن باشد. از آن زمان به بعد، اصطلاح طریقت در آن واحد هم به راه و رسم عارفانه به‌طور عام، هم به گروههای صوفی ویژه به‌طور خاص اطلاق می‌شد» (۱۴۵).

صعود تاریخی تصوف به پایگاهی برتر در فرهنگ دینی سده ششم / دوازدهم نیز به توسط مارشال هاجسن که «این رنسانس را جهت دادن مجددی به عبادت اسلامی براساس تصوف توصیف می‌کند» با اسناد و مدارک به اثبات رسیده است (۱۴۶). نقش ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵/۱۰۵۸-۱۱۱۱)، در این رنسانس از همه اساسی‌تر بود، زیرا او «احاطه بر آموزه‌های علما را درباره شریعت و کلام با رعایت حرمتی برای معرفت مستقل عارفان صوفی ترکیب کرد». بنابراین، آموزه‌های غزالی

به مقبول افتادن تصوف در نظر علما کمک کرد. به سده ششم / دوازدهم نرسیده، تصوف بخش به رسمیت شناخته شده‌ای از حیات دینی و حتی علم دین شد. لذا تصوف رفته رفته از اینکه نوعی عبادت در میان انواع دیگر باشد - که البته چه از نظر مقامات چه از

1. Earlier Middle Period

دید عامه پذیرفته‌ترین نوع هم نبود - به این مرحله رسید که نه فقط در میان جماعت سنی بلکه، تا حد کمتری، در میان شیعه، حیات دینی را تحت‌الشعاع قرار داد. از آن به بعد، نمود اسلام همواره به دو صورت بود: یکی شریعت‌گرا که نگران رفتار ظاهری، و از نظر اجتماعی قابل شناخت بود؛ و دیگری عرفان‌گرا که به حیات درونی و شخصی فرد و آنچه مورد پذیرش پیران صوفی بود، توجه داشت (۱۴۷).

در قسمت زیر پاره‌ای از عوامل اجتماعی - فرهنگی و روان‌شناختی که باعث این ارتقاء تصوف بود بررسی می‌شود، و در پایان ملاحظاتی درباره رابطه تصوف ایرانی وار با اسلام ایرانی، هم در معنایی بنیادی و ذاتی هم در معنایی تاریخی عرضه می‌گردد.

### ع تصوف: زمینه مشترک اسلام ایرانی

#### تصوف و ذهن و روان ایرانی

دلایلی چند وجود دارد که چرا در سده‌های ششم و هفتم آنچه به صورت تلفیق اسلام ایرانی با تصوف، یا به قول هاجسن، که در بالا نقل شد، «جهت دادن مجددی به عبادت اسلامی براساس تصوف» به نظر می‌آمد، انجام گرفت: چرا اسلام، در اوضاع و شرایط ایرانی وار خود، به مرحله‌ای رسید که اساساً با حال و هوایی عرفانی در ذهنها نقش بست؟ درک اینکه چگونه تصوف، با سمبولیسم طرّفه و غریب خود، روشهای انضباط درونی، زیبایی‌شناختی بسیار مهذب و فلسفه رمزی خود بر شعور دینی و دیانت عمومی کل جهان اسلامی سایه افکند (دست‌کم برای انسان امروزی) دشوار است. دیدگاه عرفانی برای عصر حاضر بسیار ناآشناست - ما علم و دانش را با تحلیلی خشک و 'بی‌طرفانه' [و عاری از احساسات شخصی] از 'واقعیتی' خاص هم‌سنگ قرار می‌دهیم، نجات فکری و عقلانی خود را در جستجوی تاجر مآبانه و خالی از شور و شوق 'حقایق' غیردینی می‌بینیم، و وقتی در نظریه‌های روان‌شناسی خود به حضور وجد و خلسه یا زیبایی کمیت‌ناپذیر پی می‌بریم، ابرو درهم می‌کشیم (۱۴۸).

با اینهمه، وجود پاره‌ای عوامل و علل روان‌شناختی را که اساس تفوق عرفان در دین‌ورزی این دوره بوده است، می‌توان به وضوح نشان داد. (بعضی از عوامل مختلف اجتماعی - فرهنگی که باعث قرار گرفتن تصوف در معرض دید و توجه جامعه ایران سده‌های میانی شد ذیلاً بحث می‌شود، جامعه‌ای که شباهتهای چشمگیر زیادی با رنسانس ایتالیا در خلال همین دوره دارد) (۱۴۹). با اینهمه، به نظر می‌رسد عوامل مشخصاً روان‌شناختی در اساس سه عامل است:

۱. ارزشهای قانونمدارانه و اخلاق‌گرا که مورد حمایت علمای متشرع این دوره بود موجب تنزل پایگاه آزادیهای فکری و علمی می‌شد؛ نجات این آزادیها فقط در هیأت و لباس دینی دیگری ممکن بود. تصوف در اینجا جای خالی را پر کرد، زیرا (به قول مارشال هاجسن) «شیوه‌های عرفانی و زبان عرفانی می‌تواند از آن عناصر حیات دینی که به سبب تبلیغات ظاهری و سطحی تنزل پایگاه یافته است حمایت، و جواز روایی آنها را صادر کند» (۱۵۰). پژوهشهای بسیاری از نویسندگان امروزی ایران - از قبیل سعیدی سیرجانی - در باب تاریخ این دوره، بر صحت و اعتبار نظر هاجسن گواهی می‌دهد.

۲. اتکا به تجربه‌های عرفانی و آراء مابعدالطبیعی برای مقاصد علمی تنها موقعی ممنوع است که تجربه بشر و علم او از خود مبتنی بر نتیجه پژوهش در پدیده‌های صرفاً مادی باشد. با وجود این، وقتی آداب و شعائر روان‌شناختی - جامعه‌شناختی یک جامعه، از قبیل آداب و شعائر امت اسلامی سده‌های میانی، غیرمادی است - و احساسات رقیق دینی را به عنوان منابع آگاهی می‌پذیرد - جهت‌گیری صوفیانه به آسانی صورت 'منطقی' پیدا می‌کند. بدین دلیل، «تجربه‌های عرفانی... هر اندازه هم که خصوصی و شخصی باشند، وقتی به صورت بخشی از زندگی عادی و تجربه‌های انسانی پذیرفته شد، معنایی عام و جهانی پیدا می‌کند و مردم جداً به دنبال آن خواهند بود چون فکر می‌کنند که چنان تجربه‌هایی مهم و غنابخش زندگی است. اگر چنین تجربه‌هایی وزن و اعتباری بیابند و مناسب سیر عادی زندگی ما تشخیص داده شوند - که ملاک قطعی عرفان از منظری تاریخی است - آنگاه تبعات آنها غیرقابل پیش‌بینی خواهد بود و ممکن است به هر حوزه‌ای از فعالیت‌های انسانی پا بگذارد. به مجرد آنکه اعتبار این تجربه‌ها پذیرفته شد، باید تمامی جهات زندگی را تعیین کنند» (۱۵۱). و همین است دلیل اینکه چرا فلسفه در ایران سده‌های میانی به وجهی لایتغیر با تصوف جوش خورد (۱۵۲): عقلانیت هم در حکمت اشراق سهروردی (۱۵۳) و هم در فلسفه وحدت وجود ابن عربی با شهود ترکیب شد.

۳. با اینهمه، اصلی‌ترین علت روان‌شناختی شکوفایی تصوف در خلال سده‌های میانی را شاید بتوان چیزی فرض کرد که عبدالحسین زرین‌کوب آن را میلی فطری در روح ایرانی به طرف عرفان می‌خواند (۱۵۴)؛ یا آنچه هانری کربن «... استعداد ویژه روح ایرانی» (۱۵۵) می‌نامد. به تصور من، این نظر صرفاً احساس شخصی و ذهن‌گرایانه مشتق خاورشناس نیست بلکه بیانگر عقیده طیف وسیعی از اسلام‌شناسان، نگارندگان تاریخ ادبی (۱۵۶)، دین‌شناسان (۱۵۷)، و مورخان است (۱۵۸).



### علل اجتماعی - فرهنگی رنسانس تصوف در سده‌های میانی

هاجسن تصوف طریقتی را فراهم‌کننده «میدان وسیعی برای رشد آزاد افراد استثنایی» و «وسیله‌ای برای بیان هر جنبه‌ای از دیانت عام در چارچوب اسلام» توصیف می‌کند (۱۵۹). این تصوف، که راه تنفسی برای توده‌ها، و مبتنی بر ترکیبی از معنویت تساهل‌آمیز آن و «شریعت‌گرایی سنی» (۱۶۰) بود، تکیه‌گاه اخلاقی حوزه‌های درسی را تأمین می‌کرد و، به قول حاجسن، «نقطه اتکای نظام اجتماعی بین‌المللی شد» (۱۶۱). اولین عامل اجتماعی - فرهنگی که به وسیله آن تصوف میدان جاذبه خود را برای توده‌ها وسیع‌تر کرد تساهل بود، عاملی که در واقع علامت شاخص طریقتها شد.

#### ۱. تساهل

'تساهل' یکی از ویژگیهای اصلی عرفان طی سده‌های هفتم - نهم / سیزدهم - پانزدهم بود. حاجسن در این باب چنین می‌گوید:

صوفیان به‌طور طبیعی همان اندازه نسبت به اختلافات محلی شکیبایی نشان می‌دادند که علمای متشرع ناشکیبائی. علما ملزوم بودند که توجه خود را، مطابق با آنچه شریعت حکم کرده، بر مسائل مربوط به متابعت ظاهری متمرکز کنند تا اینکه چارچوب قانونی و سازمانی را برای وحدت جامعه محفوظ نگه دارند... برعکس، از نظر صوفیه ظواهر در درجه دوم اهمیت است. برای بسیاری از آنها، خصوصاً در اوایل دوره میانی، حتی تفاوت بین اسلام و دیگر سنتهای فرهنگی از قبیل مسیحیت، اصولاً اهمیتی ثانوی داشت؛ کم‌اهمیت‌تر از اینها تفاوت‌های گونه‌گون در رسوم و آداب در میان امت محمدی بود. چیزی که اهمیت داشت میل باطنی قلب به سوی خدا بود (۱۶۲).

همین دانشمند در ادامه می‌نویسد به‌رغم آنکه «قانون شریعت، بر مبنایی عام و نیز بر اساس این فرض که از لحاظ حقوقی چیزی جز روابط بین افراد اهمیتی ندارد - روابطی که در همه جای جهان مساوی است - به وجود تنوع و گونه‌گونی دینی در میان مسلمانان مشروعیت بخشید»، این تساوی‌گرایی نظری به ندرت به اجرا درمی‌آمد، زیرا این گروه‌بندیهای محلی (تشکیلات طبقاتی، اصناف و غیره) بود که نهایتاً پایگاه اجتماعی فرد مسلمان را تعیین می‌کرد. بنابراین، تصوف خمیرمایه‌ای بود که وضع و شریف را به هم پیوند داد و انسجام اخلاقی لازم را برای دوام جامعه مسلمان فراهم کرد. هرمان لندلت می‌گوید، «تصوف ایرانی در عمل و نظر اساساً به واسطه عاملی تحرک و

نشاط پیدا می‌کند که باید آن را روح شاعرانه آن خواند، آن آزادی روحی که نتیجه قهری اش فقدان کامل قانون‌گرایی خشک و زیاده از حد است» (۱۶۳). به اعتقاد هاجسن، سعه صدر و «اقتدار معنوی پیران صوفی و اخلاقیاتی که تبلیغ می‌کردند بود [که] توانست وجدان افراد عادی را به نهادهایی که نیاز داشتند پیوند دهد». به علاوه، تصوف به صورت نوعی 'ضد فرهنگ' سده‌های میانی درآمد:

تصوف به عنوان یک رشته پیوند، در آن واحد هم منابع اخلاقی محلی را عمیق‌تر کرد هم این منابع را به نحوی با مجموعه‌ای از انجمنهای برادری ارتباط داد؛ گستردگی این انجمنها به همان اندازه بود که دیوان‌سالاری خلفا، منتها آن دیوان‌سالاری دیگر از میان رفته بود. خودداری بعضی صوفیه از داشتن هیچ‌گونه رابطه‌ی با دربار امرا تأکیدی بود بر پیدا شدن دیدگاه اجتماعی دیگری [به جای دیدگاه قبلی نسبت به دربار]. وضعیت به گونه‌ای بود که پنداری دربار به دقت قرنطینه شده بود تا نفوذش به حداقل برسد. بنابراین، تصوف به عنوان یکی از ارکان وحدت و نظم مکمل شریعت بود، و به مسلمانان احساسی از وحدت روحانی می‌داد که پس از چندی قوی‌تر از احساسی شد که باقی مانده دستگاه خلافت می‌داد. آنان تصویری از جهان ترسیم کردند که در آن، کل دارالاسلام تحت ریاست روحانی و فراگیر گروهی پیر متحد شده بود (۱۶۴).

تحقیق استاد هُلبرگ، در جلد دوم این کتاب، درباره شجره روحانی و اندیشه‌های رؤسای متوالی طریقه‌ای که مولوی بنیان نهاد، نقش بی‌ظیری را که 'تساهل مولوی' در زمان سلاجقه و بعدها در آناتولی عصر عثمانی ایفا کرد روشن می‌کند (وی تساهل را این‌گونه تعریف می‌کند: «نگرش آرام و عاری از هیجان‌زدگی که مشخصه آن قبول تنوع در دیدگاهها و بی‌اعتنایی، حتی برخورد اعتراض‌آمیز نسبت به هنجارها و ملاکهای انحصاری برای رفتار انسانهاست که خاص حساسیتهای مسلمانان تابع اسلام رسمی است»). نمونه‌ای از نظریه تساهل صوفیه در بُن‌مایه یا مضمون ادبی قلندر نیز ترسیم شده است؛ بُن‌مایه قلندر، همان‌گونه که مقاله استاد دوبروین درباره این موضوع در جلد دوم کتاب حاضر نشان می‌دهد، برای نخستین بار در اوایل سده پنجم / یازدهم پدید آمد. این بُن‌مایه در حقیقت از خصیصه‌های کهن در تصوف ایرانی، و مرتبط به دو چهره بنام ابوسعید ابی‌الخیر (۳۵۷-۴۴۰ ق) و احمد غزالی (د. ۵۲۰/۱۱۲۶) است که دلالت دارد بر نوع عارفی که، به تعبیر آینشتاین، «پرهیزگاری در خلوت را بهتر از عبادت تظاهرآمیز» می‌داند و می‌کوشد تا در عباداتش در محضر خداوند به مقام صدق برسد؛ و در راه این مقصود با پیش گرفتن رفتاری عمداً ضد عرف و قانون، خویشتن را در معرض ملامت

عام قرار دهد (۱۶۵). در اوایل سده هفتم، بنا به گفته استاد دوبروین (۱۶۶)، طریقه‌های قلندر مشرب خاصی با قواعد و آدابی بسیار تساهل‌آمیز که ویژه ابراز جلوه‌های مبالغه‌آمیز و افراطی حیات روحانی بود، بر صحنه جامعه ظاهر شدند. به‌طور کلی، تساهل و تساوی طلبی اجتماعی تاریخ آتی تصوف را در آسیای صغیر و ایران به خود اختصاص داد:

ویژگی حرکت‌های صوفیانه... اجتماعی کردن تدریجی مردم بود که اولین پی‌آمد آن دستیابی به 'طریقت' بود؛ این راه عارفانه بر روی آن طبقات اجتماعی باز بود که، چون در فقر به سر می‌بردند، حرفی نداشتند هر مرجعیتی را که مهر مشروعیت دینی داشت بپذیرند، و این نقطه مقابل وضعیت سیاسی موجود بود که هر روز از روز پیش نومیدکننده‌تر می‌شد. مشایخی که این مردم فقیر به آنان متوسل می‌شدند به‌نظر می‌رسد دادگاه استینافی برای ارباب شکایت بودند، حتی وقتی که تنها راه حل پیشنهادی آنان این بود که باید خود را از نیازهای مادی رها ساخت و در انتظار فرا رسیدن ایام بهتری نشست (۱۶۷).

اساس فلسفی این تساهل و تحمل دینی نظریه 'وحدت ادیان' بود، که توسط لئونارد لوین و رادریک واسی در جلد دوم از کتاب حاضر تجزیه و تحلیل خواهد شد. طبق این نظریه، تمامی ادیان حقیقی جلوه‌های گونه‌گون موجود واحدی را نشان می‌دهند، و اصول متفاوتشان فقط 'شکل‌هایی است از معنایی که به لباس کثرت درآمده است. هاجسن ضمن مقایسه قدرت اقناع‌کننده مبلغان صوفی با موعظه‌های ملال‌آور ملاهای ظاهرپرست، خاطر نشان می‌کند که چگونه «انسانیت فراگیری که صوفی می‌توانست از موضع آن، موعظه کند غالباً مزیت چشمگیری به سنت صوفیانه می‌بخشید (۱۶۸).... معنویت و دیانت صوفی، که نسبت به ضعف‌های بشری تسامح نشان می‌داد، عموماً خود را از معتقدات عوام و حساسیتهای مردم کوچه و بازار جدا نمی‌کرد؛ صوفیه، برخلاف مانویان، آماده بودند هر نظر و عقیده‌ای را که در میان توده‌ها می‌یافتند، لااقل به‌طور ظاهری بپذیرند» (۱۶۹). از سوی دیگر، تساهلی که صوفیان بر آن مهر تأیید می‌نهادند، همان‌طور که دتر تصریح می‌کند، سرشت اساساً اسلامی آن [تساهل] را مبهم یا 'آبکی' نمی‌کرد:

حتی وقتی صوفیه التقاطی عمل می‌کنند، و اینجا از گفته‌های نوافلاطونی و آنجا از بیانات هندو بهره می‌گیرند، این التقاط‌گرایی طبیعی و سازگار با یکپارچگی، یا بگذارید بگوییم، با توحید اسلامی است. بسیار محتمل است که وقتی اسلام توحید را اساس

دینهای و حیاتی گوناگونی که به عالم ارزانی شده می‌بیند و در نتیجه خود را تأیید مجددی بر آنچه قبلاً نازل شده می‌داند، پس حقیقتاً از واحد غائی منزّه از تشبیهی سخن می‌گوید، و نه از خدا در ماهیتی جسمانی در مقام مالک خلق و دارای جنبه‌های انسان‌گونه. یگانه مجرّد منزّه اجازه می‌دهد که بودائیت در پیام جاودانه توحید ادغام گردد. لیکن این موضوعی است که اسلام معمولی ظاهرگرا نمی‌تواند آن را طرح کند (۱۷۰).

این تساهل صوفیانه کانون توجه بسیاری از مقالات مندرج در جلد حاضر و جلد دوم این کتاب است، مخصوصاً مقالات وی. هُلبروک، ال. لویزن، و آر. واسی.

## ۲. ضد فرقه‌گرایی

اگرچه به سبب سیاسی شدن رابطهٔ مرشد-مرید، بی‌تردید 'فصلهای تاریکی' در تصوف سده‌های میانی ایران پیدا شد (موردهای سادات مرعشی<sup>۱</sup>، درویشان بنیان‌گذار جنبش سریدار، و خشونت‌طلبی صوفی شیعی شاه اسماعیل اول در اوایل سدهٔ دهم / شانزدهم به وضوح نمونه‌هایی از انحرافات را نشان می‌دهد که از وضعیت آرمانی و کمال مطلوب رخ داده است)، لیکن نگرش کلی عارفان این دوره نسبت به چهار مکتب راستین فقهی اسلام ضد فرقه‌گرایانه بود. مثلاً، دانشمند بزرگ ایرانی، سعید نفیسی، آنجا که واقع‌نگری شاعر صوفی، قاسم انوار را وصف می‌کند، می‌گوید:

اساساً صوفیه همواره خود را بالاتر و برتر از آنکه پیرو طریقهٔ خاصی از تشیع یا تسنن باشند، می‌دانسته‌اند و در نظر ایشان سنی و شیعه و حتی مسلمان و غیرمسلمان برابر بوده و همیشه رعایت اصول را می‌کرده و گرد فروع نمی‌گشته‌اند، به همین جهت، ضمن آنکه در آثار قاسم انوار ذکری از خلفای اهل سنت هست، از ائمهٔ شیعه، امام علی بن ابی طالب و امام حسین بن علی و امام جعفر صادق یاد کرده است... تقریباً در آثار همهٔ مشایخ تصوف ایران می‌توان این احترام و بزرگداشت یکسان را نسبت به خلفای تسنن و ائمهٔ شیعه آشکار دید و حتماً باید تصوف را چیزی جامع یا، اگر درست‌تر بخواهید، بالاتر از این دوگونگی دانست (۱۷۱).

---

۱. سادات مرعشی، منسوب به سید علی مرعش، نوادهٔ امام زین‌العابدین. از چهار شعبهٔ مرعشیان، یکی مرعشیهٔ مازندرانند که از میان آنها سلسله‌ای در اواسط سدهٔ ۸ ق مقارن عهد امیر تیمور در مازندران تشکیل شد و تا اواخر سدهٔ ۱۰ ق دوام یافت. در زمان صفویه سادات مرعشی به سبب انتساب به ائمهٔ شیعه، قدرت و حشمت بیشتری یافتند... (دائرةالمعارف فارسی).

## ۳. تحقیق در برابر تقلید

بنیان فکری این نوع دید عرفانی از اسلام، چنانکه در بالا گفته شد، مرهون تلاش محمد غزالی در بالا بردن ارزش و پایگاه تصوف در اواخر سده پنجم / یازدهم بود. غزالی تشخیص داد که نقص جزم‌اندیشی فرقه‌گرایانه باید لزوماً با معنویت و نیروی الهام تعالیم موجود در تصوف برطرف گردد (۱۷۲). «... بنابراین، صوفیه نقش حساسی هم در حفظ جامعه تاریخی اسلامی به صورت یک کل منسجم هم در هدایت زندگی شخصی مردم به عهده گرفتند» (۱۷۳).

یکی از دلایل این پدیده گشاده‌نظری صوفیان ایرانی، و احترامی بود که آنها برای تحقیق قائل بودند: فضیلتی که فیلسوفان هم در آن شریک بودند. صوفیان بر این عقیده‌اند که حقایق برآمده از بینش عارفانه (شهود) برابر است، یا دست‌کم برابر است، با یقینی که با پیروی از 'نظریه وحی' فقیهان متکلم حاصل می‌شود؛ فیلسوفان مشائی از قبیل ابن‌سینا (د. ۱۰۳۷/۴۲۸) نیز که رساله‌العشق او مبنایی نظری برای عرفان عاشقانه عطار و سنائی به دست داد، در این عقیده سهیمند. بنابراین، ابن‌سینا باعث بسط و تحول هم تصوف نظری هم تصوف عملی (شهودی) شد (۱۷۴). باید تأکید کرد که تمامی علمای سده‌های میانی، صوفی و فقیه مثل هم، عقیده عرفانی 'کشف' را به عنوان وسیله مناسبی برای حصول علم تأیید می‌کردند. حتی علمایی همچون ابن‌تیمیه به موثق بودن 'کشف' به عنوان منبع دیگری از یادگیری در کنار مطالعه قرآن و تبعیت از سیره رسول‌الله، اعتقادی راسخ داشت (۱۷۵).

کوشش غزالی در اثبات اینکه علم باطنی و علم ظاهری مکمل یکدیگرند، به طوری که دومی دیگر در رقابت با اولی به نظر نمی‌آید، در گسترش و تحول باطن‌گرایی اسلامی اصل اساسی بود (۱۷۶). رنسانس فکری اواخر سده ششم بعضاً ناشی از نظریه‌پردازیهایی فلسفی صوفیان بود، زیرا «تصوف، به ویژه وجه روشنفکرپرورانه جدید آن، در کنار هم آوردن همه رشته‌های حیات فکری، بیش از هر حرکت دیگری مؤثر افتاد» (۱۷۷). هانری کربن نشان داده که سابقه فلسفه اشراق سهروردی را می‌توان نهایتاً در یادداشت‌هایی پیدا کرد که ابن‌سینا در حاشیه 'الهیات ارسطو' نوشت (۱۷۸). در این یادداشت‌ها، ابن‌سینا به چیزی موسوم به حکمت مشرقیه اشاره کرده است، و این درست همان اصطلاحی است که سهروردی (به تعبیر کربن، «صوفی نامتعارف و وابسته به هیچ گروه و دسته رسمی») (۱۷۹) بعدها به کار گرفت و براساس آن حکمت خود را شرح و

بسط داد. کربن یادآور شده است که اصطلاح حکمت اشراقیه، که تا روزگار حکیمان متأخر ایرانی ملاصدرا شیرازی (د. ۱۰۵۰/۱۶۴۰) و هادی سبزواری (د. ۱۲۹۵/۱۸۷۸) دوام یافت مأخوذ از چیزی است که وی آن را «عرفان ابن سینا» نام می‌دهد، و هیچ فرد وابسته به سنت اشراق ایرانی «هرگز تردید نکرده که مؤلف آخرین قسمت اشارات... یک عارف بوده است. چیزی که مورد تردید قرار گرفته پایبندی و وفاداری این مشرقیین نسبت به اسلام است، و این وجهی است که آنها را از تصوف راستین متمایز می‌کند» (۱۸۰).

کربن همچنین به طرزی قانع‌کننده اشراق سهروردی را با «فلسفه خوارنه<sup>۱</sup> ایران زرتشتی» یکی می‌داند، و به این مفهوم حال و هوا و فحوای جغرافیایی ایرانی می‌دهد (۱۸۱). مطابق نظر کربن (که اظهارات خود را براساس دانشنامه علائی، به تصحیح محمد معین، بیان می‌کند) ابن سینا به این مفهوم ثنوی جغرافیایی / مابعدالطبیعی توجه داشت؛ در واقع، رشد و گسترش بعدی فلسفه ابن سینایی در سایه تفکرات اشراقی همانندی بالقوه 'فلسفه اشراق' را با سرچشمه‌های فکری ایران باستان تقویت و تأیید می‌کند (۱۸۲). همچنین شور و نشاط موجود در «جو رمزی و باطن‌گرایانه» فلسفه فیلسوفانی چون سهروردی، به عقیده هاجسن، مدیون «اهمیت مؤثر تصوف در فرهنگ ایرانی وار» بود (۱۸۳). ایان آر. تن هم در کتاب حاضر (فصل ۱۲) با تحلیلی نشانه‌شناختی ثابت می‌کند که چگونه «در اندیشه سهروردی فلسفه به صورت تصوف درآمد، و این بیانگر تفکیک‌ناپذیری تصوف و فلسفه در حیات فکری اسلام است».

به‌رغم وجود اختلاف مسلم بین متکلمان و فلاسفه در اسلام (۱۸۴)، بسیاری از صوفیان البته برای بعضی جنبه‌های تعالیم ابن سینا حرمت قائل بودند. در واقع، آنها برخلاف فقیهان، در باب تجربه مستقیم و تحقیق در همه موضوعات مربوط به روح و ذهن معمولاً طرف فیلسوفان را می‌گرفتند. بنابراین، عین‌القضاة همدانی تأویلهای قرآنی ابن سینا را تمجید می‌کرد، و در مصنفات اخیرتر خود، از قبیل تمهیدات، آراء معادشناختی وی را دنبال گرفت (۱۸۵). عزیزنسفی اشارات ستایش‌آمیز مکرری به رسالات او کرده است، درحالی‌که شبستری با بی‌طرفی منصفانه‌ای می‌گوید:

باطل است باطل ارولی گوید (۱۸۶)

حق است از چه بوعلی گوید

۱. در اوستا، 'خوارنو'، در پهلوی 'خوزه'، و در فارسی 'خزه' و 'خوره'، 'قر' و 'قره' به معنای فرایزدی و تأیید الهی، و در فلسفه اشراق سهروردی نور ساطع از نورالانوار (خداوند) است.

نهایتاً بیشتر تعالیم و نظام روان‌شناسی صوفیه دربارهٔ باطن (یا خودِ ناهشیار<sup>۱</sup>) برمبنای اصطلاحات ابن‌سینا قرار گرفت. (۱۸۷).

#### ۴. جمال‌شناسی و زیبایی عرفانی

دیگر ثمرهٔ جنبی استقبال صوفیه از تجربهٔ بی‌واسطه، تساهل و بینش فراگیر و عام آنها که «فراتر از خدای معتقدات می‌رفت»<sup>۲</sup> (۱۸۸)، حمایت و پشتیبانی عملی آنان از هنرهای موسیقی، نقاشی و شاعری بود. در حقیقت، بدون تصوف، گرایشهای سنت‌شکن در فقه اسلامی اگر هنرهای تخیلی را کاملاً ویران نمی‌کرد، چه بسا که آنها را جداً دستخوش ممیزی و سانسور قرار می‌داد (۱۸۹).

پس، به‌طور خلاصه، احیای تصوف در سده‌های ششم و هفتم عمدتاً معلول نوعی اومانیسم خداشناختی<sup>۳</sup> (یا حتی 'اومانیسم مقدس'<sup>۴</sup>) (۱۹۰) بود که ریشه‌های آن خیلی زود در بایزید بسطامی، صوفی اهل سکر، و حلاج آشکار گردید و، بعدها که غزالی باطن‌گرایی [صوفیانه] را مشروعیت بخشید و آن را در برنامهٔ تحصیلات دینی سده‌های میانی گنجانید، مورد تأیید مجدد قرار گرفت. اینکه آیا این سرزندگی مجدد، یا 'احیای دوبارهٔ روح' در انسانهای سده‌های میانی به واسطهٔ تصوف ایرانی، مرهون نبوغ ایرانی بود - چنانکه کربن، بوزانی و زرین‌کوب معتقدند - یا نه، در درجه دوم اهمیت قرار دارد. مطلب مهم‌تر این است که، آنچه به احیای تصوف - و احتمالاً بقای آن - امکان داد بعضی ارزشهای انسان‌دوستانه بود: تساهل، ضد فرقه‌گرایی، تأکید بر تجربهٔ مستقیم در مسائل مربوط به روح و بالاخره عشق به زیبایی همراه با تقدیس جمال‌شناسی. اینها فضیلتهایی بود که صوفیان را، چه در سده‌های میانی چه در عصر حاضر، محبوب‌القلوب ایرانیان ساخته است.

1. unconscious self

۲. اشاره است به این نظریهٔ ابن‌عربی که خداوند در همهٔ معتقدات و جهات ایمانی حضور دارد ولی در ذات خود به توسط هیچ‌یک از آن معتقدات محدود نمی‌شود.

3. theological humanism

4. sacred humanism

## یادداشتها

۱. در میان ادبیات گسترده و در حال افزایش راجع به این موضوع، کارهای زیر مخصوصاً به بحث ما در اینجا ارتباط دارد: ا.ک. اس. لمبتن، «برخورد تمدنها: اقتدار، مشروعیت و کمال‌پذیری»، در آر. ام. بارل (ویراستار) *Islamic Fundamentalism* (لندن: انجمن سلطنتی آسیایی ۱۹۸۹)، صص. ۳۳-۴۷، و بی.بی. لارنس، «بنیادگرایان در طلب دولتی اسلامی» در کتاب او با عنوان *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age* (لندن: ای.بی. توریس، ۱۹۹۰)، صص ۱۸۹-۲۲۶.
  ۲. انگیزه پژوهشهایی که درباره سوابق تاریخی بنیادگرایی اسلامی توسط جامعه‌شناسانی چون سعید امیر ارجمند انجام پذیرفته، بعضاً از همین جا ناشی می‌شود؛ از جمله کتاب وی با نام *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (نشر دانشگاه شیکاگو ۱۹۸۴).
  ۳. *Classical Persian Literature* (لندن، الن و انوین ۱۹۵۶)، ص. ۳۰۳.
  ۴. «تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن»، *Jranian Studies* ج. ۳، شم. ۳ و ۴ (۱۹۷۰)، صص. ۱۳۹-۱۴۰. فس. اظهارنظر یوهان سی. بورگل (درباره سنائی، نظامی و مولوی): «شکی نمی‌تواند وجود داشته باشد که بدون نقش معجزه‌آسای عرفان اسلامی، شعر و شاعری نمی‌توانست آن‌گونه که گسترش یافت گسترش یابد.
  - The Feather of Simurgh: The Licit Magic of the Arts in Medieval Islam* (نشر دانشگاه نیویورک ۱۹۸۸)، ص. ۸۴، بسیاری از اظهارات حشمت مؤید در «شعر تغزلی» در یارشاطر (ویراستار) *Persian Literature* (نیویورک ۱۹۸۸)، به‌ویژه در بخش «نفوذ تصوف»، صص. ۱۳۲-۱۳۷، با بحث ما در اینجا مناسبت دارد.
  ۵. آ. شیمیل، *Mystical Dimensions of Islam* (کارولینای شمالی: چپل هیل ۱۹۷۵)، صص. ۳۲۷-۴۰۲؛ [همو] *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam* (نیویورک ۱۹۸۲)، فصل ۴.
  ۶. وی دَیر، *The Islamic Tradition* (نیویورک ۱۹۸۸)، ص. ۹۵.
  ۷. مارشال جی. اس. هاجسن.
- The Venture of Islam, vol. 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods* (نشر دانشگاه شیکاگو ۱۹۷۷ تجدید چاپ)، ص. ۲۹۵. موضوع شعر به عنوان 'هنر ماندگار' ایران نیز به توسط احسان یارشاطر («پاره‌ای از ویژگیهای هنر ایرانی و شعر» در *Studia Islamica*، ۱۶، ۱۹۶۲)،



- توضیح داده شده، و اهمیت بارز آن را هم محمد دبیر سیاقی باز گفته است (نک. ص. ۱۲ از مقدمه دبیر سیاقی بر چاپ او از کلیات شاه داعی شیرازی [تهران ۱۳۳۹ ش]).
۸. Venture of Islam، دوم، ص. ۲۰۳.
۹. همان، دوم، صص. ۳۰۴-۳۰۵.
۱۰. قس. اظهارنظرهای و. دَنر درباره «تحول تصوف در سده‌های نخستین» در سیدحسین نصر (ویراستار) Islamic Spirituality: Foundations، ج ۱ (نیویورک: کراس رُد ۱۹۸۷)، ص. ۲۶۳.
۱۱. The Venture of Islam، دوم، صص. ۲۱۱-۲۱۴.
۱۲. فرهنگ اشعار حافظ (تهران ۱۳۶۳ ش، چاپ دوم)، ص. ۴۵۶؛ این تأملات نیز در قاسم غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ (تهران ۱۳۴۶ ش، چاپ سوم)، ص. ۵۰۰، منعکس شده است.
۱۳. ق. غنی، مأخذ فوق، ص. ۵۰۱.
۱۴. The Venture of Islam، ج دوم، صص. ۲۱۷-۲۱۸.
۱۵. نک. مقاله‌ای که محمد ولی در مجلد دوم از کتاب حاضر درباره آداب صوفیانه و تألیفات باخرزی نوشته است.
۱۶. تاریخ خانقاه در ایران (تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۹ ش / ۱۹۹۰ م)، صص. ۱۹۲-۱۹۵.
۱۷. ایرج افشار، «خانقاه‌های یزد» در صوفی: فصلنامه خانقاه نعمت‌اللهی، شم. ۸ (پائیز ۱۳۶۹ ش).
۱۸. The Sufi Orders in Islam (نشر دانشگاه آکسفرد ۱۹۷۳)، ص. ۶۹.
۱۹. The Venture of Islam، دوم، صص. ۲۱۳-۲۱۴.
۲۰. همان، دوم، ۱۲۵.
۲۱. نک. «تصوف به عنوان دین نهادینه شده توده‌ها: روشهای ذکر»، همان، دوم، صص. ۲۱۰-۲۱۴.
۲۲. همانجا. نیز قس. ج. اس. تریمینگام، The Sufi Orders in Islam، ص. ۹ به بعد؛ آرثر ج. آربری، Aspects of Islamic Civilization (دانشگاه میشیگان ۱۹۹۰، تجدید چاپ)، ص. ۱۶.
23. G. F. Grunebaum, *Islam: Essays in Nature and Growth of a Cultural Tradition* (لندن: راتلج و کگان پُل ۱۹۶۱، ویرایش دوم)، ص. ۲۸. با وجود این، فن گرونباوم در دیگر نظراتش راجع به تصوف تعصب نشان می‌داد، و توجه صوفیان را به سلوک معنوی با بی تفاوتی سیاسی هم‌تراز می‌دانست و عرفان را علت مستقیم فساد فرهنگی و اجتماعی می‌دید.
۲۴. این اثر، گرچه مقدار زیادی مدیون پژوهشهای تاریخی ادوارد براون در چهار مجلد تاریخ ادبی در ایران اوست، نشان می‌دهد که غنی نسبت به براون، درک بیشتری از اهمیت تصوف برای روح و فکر ایرانی داشته است.
۲۵. بحث در آثار... حافظ، دوم، ص. ۵۵۵.
۲۶. درباره برخورد میان بینشهای غیردینی و دینی در مورد دین، نک. سیدحسین نصر، 'کشف مجدد قدیسان' و 'علم و قداست زدایی از آن' در *Knowledge and the Sacred* (البنی: سانی ۱۹۸۹)، صص. ۱-۶۴، ۹۳-۱۲۹؛ و همو 'اسلام و رویارویی ادیان' در *Sufi Essays* (لندن: الن و انوین ۱۹۷۲)، صص. ۱۲۳-۱۵۱.
۲۷. همان‌طور که سیدحسین نصر در *Traditional Islam in the Modern World* (لندن: ک. پی. آی. ۱۹۸۷) اظهارنظر کرده است، علاوه بر نوگرایی، بنیادگرایی یکی از دشمنان اصلی اسلام سنتی و تصوف

است. «نگرش اسلام سنتی نسبت به تصوف منعکس‌کننده چیزی است که در خلال سده‌های مقدم بر ظهور حرکت‌های خشکه مقدسانه و نوگرایی سده ۱۸/۱۲، رایج بود... و آن [تصوف] را بعد باطنی یا قلب وحی اسلامی به شمار می‌آورد» (ص. ۱۵).

۲۸. سکولاریسم ضد دینی غربی و پیرایش‌گرایی اسلامی<sup>۱</sup> هر دو، به دلایلی کاملاً متفاوت، مخالف تصوفند. مثلاً، به عقیده نوگرایی تندرو ایرانی، احمد کسروی (د. ۱۳۱۹ ش/ ۱۹۴۰ م)، عرفان افیونی است که به توسط امپریالیسم غرب در روح شرقیها تزریق شده تا از بیدار شدن آنها جلوگیری شود. نک. کسروی، *On Islam and Shi'ism*، ترجمه ام. آر. قانون‌پرور (واشنگتن، دی. سی. : مزدا، ۱۹۹۰). علمای شیعی نیز خصومتی دیرینه با تصوف دارند؛ نک. ج. آر. آی. گول، 'نبرد با تصوف' و 'مجادله اصولی با صوفی'، *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq* (نشر دانشگاه کالیفرنیا ۱۹۸۸)، صص. ۱۴۶-۱۵۵؛ م. بیات

*Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran*

(نشر دانشگاه سیراکیوز ۱۹۸۲)، صص ۲۶-۲۷.

۲۹. *En Islam iraniien (Aspects spirituels et Philosophiques)* ۴ مجلد، (پاریس: چاپ گالیمار ۱۹۷۱).

۳۰. نک. نظرات ال. بینین درباره پیوند نزدیک میان نقاشی ایرانی و شعر صوفیانه در مقاله 'هنر در ایران'، در *The Spirit of Man in Asian Art* (نشر دانشگاه هاروارد ۱۹۳۵)، صص. ۱۲۳، ۱۳۲؛ و مقدمه او بر *The Poems of Nizami* (لندن: ۱۹۲۸، ص. ۱۳۴) که در آن تصاویری به قلم مینیاتورکارهای ایرانی موجود در یک نسخه خطی سده شانزدهمی در کتابخانه بریتانیا، به چاپ رسیده است.

۳۱. ویکتز در مورد نقش تصوف ایرانی در تاریخ اسلام، این‌طور اظهارنظر می‌کند: «ما در تصوف چیزی را داریم که عموماً، ولی نه چندان غیرمنصفانه، عالی‌ترین جلوه ذهن ایرانی در حوزه دین شمرده شده است». «دین» در آرثر ج. آربری (ویراستار) *The Legacy of Persia* (نشر دانشگاه آکسفورد ۱۹۶۳ تجدید چاپ)، صص. ۱۵۸-۱۵۹.

۳۲. قس. ترجمه او از جلد سوم *Literary History of Persia* تألیف ادوارد براون، با عنوان *از سعدی تا جامی* (تهران ۱۳۳۹ ش/ ۱۹۶۰).

۳۳. قس. مقالات او، «فارابی و تصوف»، «ابوعلی سینا و تصوف»، «خواجه عبدالله انصاری و مولانا جلال‌الدین»، در *مجموعه مقالات و اشعار بدیع الزمان فروزانفر* (تهران: کتابفروشی دهخدا، ۱۳۵۱ ش).

۳۴. ایرج افشار چند چاپ انتقادی از متون کلاسیک صوفیانه منتشر کرده است؛ او مؤلف فهرست مقالات فارسی در زمینه تحقیقات ایرانی (تهران ۱۲۹۵-۱۳۶۷ ش/ ۱۹۱۰-۱۹۸۹ م) است.

۳۵. قس. اثر او به نام *شعر فارسی در عهد شاهرخ* (انتشارات دانشگاه تهران ۱۹۵۵).

۳۶. مأخذ یاد شده.

۳۷. *جستجو در تصوف ایران* (تهران: امیرکبیر ۱۳۵۷ ش/ ۱۹۷۸ م).

۳۸. *جستجو در تصوف ایران*، صص. ۸۱-۸۳. اگرچه ملاحظات زرین‌کوب بعضاً از تحقیقات سعید نفیسی در سرچشمه تصوف اقتباس شده است، نتایج دانش‌پژوهی اخیر ایرانی، از قبیل تاریخ خانقاه در ایران (مثلاً، ص. ۱۸۲) اثر محسن کیانی، صحت ملاحظات یاد شده را تأیید می‌کند.

۳۹. 'خدمات ایرانیان به فرهنگ اسلامی' در *The Golden Age of Persia* (لندن: وایدنفلت نیگلسن ۱۹۷۵)، ص. ۱۶۵.

۴۰. طبق گفته حافظ حسین بن کربلایی، شاه اسماعیل اول (حک. ۹۰۵-۹۳۰/۱۵۰۱-۱۵۲۴) بیشتر سلسله‌های سادات و شیوخ را در ایران قلع و قمع و مستأصل نمود» (روضات الجنان و جنات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرائی [تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴ ش/۱۹۶۵ م]، ج ۲، صص. ۱۵۹). در ۵۰۳/۹۰۹، شاه اسماعیل پس از قتل عام ۴۰۰۰ نفر و انهدام مقابر مشایخ صوفی فارس، پیروان کازرونی را از این منطقه بیرون راند (ارجمند، *The Shadow of God*، ص. ۱۱۲). و اما نقشبندی، تمامی آثار این فرقه به دست صفویان که قتل علما و شیوخ سنی برای آنان بخشی اساسی از برنامه استقرار تفوق شیعیان بود، از غرب و مرکز ایران محو گردید»، (حامد الگار، «طریقت نقشبندی: تحقیقی مقدماتی درباره تاریخ و اهمیت آن»، *Studia Islamica*، ۴۴، ۱۹۷۶، ص. ۱۳۹). وقتی اسماعیل اول هرات را در ۹۱۶ ق تسخیر کرد، قبر جامی را مورد توهین قرار داد، (ارجمند، همان). طریقه خلوتی از دست رژیم شیعی شده صفوی به قلمرو دلپسندتر عثمانی گریختند و شاخه نوربخشی طریقت کبروی نیز به شدت رو به انحطاط رفت - نواده سیدمحمد نوربخش، قوام‌الدین، به دست شاه طهماسب (حک. ۹۳۰-۹۸۴/۱۵۲۴-۱۵۷۶) اعدام شد، (ارجمند، همان، ص. ۱۱۵). در عهد سلطنت طهماسب، اعمال صوفیانه که از لحاظ سیاسی نامقتضی به حساب می‌آمد، متوقف شد و با جایگزین شدن پسرش، اسماعیل دوم، تلاشهای بیشتری برای ریشه کن کردن تصوف از ایران (مانند قتل عام صوفیان در قزوین) صورت گرفت. شاه عباس کبیر (حک. ۹۹۵-۱۰۳۸/۱۵۸۷-۱۶۲۹) این سیاست ضد صوفی را با قتل عام پیروان صوفی صفوی خود در قره‌باغ به سال ۱۰۲۳/۱۶۱۴، که به همکاری با عثمانیان متهم بودند دنبال کرد (ارجمند، همان، ص. ۱۱۰).

۴۱. تأملاتی در گرایشهای استبدادی در حکومت صفوی، *Der Islam*، ۵۲ (۱۹۷۶)، صص. ۲۲۶-۲۴۱.  
 ۴۲. س. ا. ارجمند، «افراط‌گرایی دینی (غلو)، تصوف و تسنن در ایران عصر صفوی (۱۵۰۱-۱۷۲۲)»، *Journal Asian Studies*، ۱۵، شم. ۱ (۱۹۸۱)، صص. ۴-۵؛ آر. سیوری<sup>۱</sup>، «تثبیت قدرت در ایران عصر صفوی»، *Der Islam* (۱۹۷۶)، ص. ۹۱؛ آر. کنفیلد<sup>۲</sup>، «افراط‌گرایی دینی و حرکت‌های اجتماعی در ترکیه و ایران» در آر. کنفیلد (ویراستار)،

*Turko-Persia in Historical Perspective*

(نشر دانشگاه کمبریج ۱۹۹۱)، صص. ۱۳۲-۱۶۰.  
 ۴۳. آر. سیوری *Iran Under the Safavids* (نشر دانشگاه کمبریج ۱۹۸۰)، ص. ۱۷. ترجمه فارسی آن به وسیله کامبیز عزیزی، تهران، نشرمرکز، چاپ دهم، ۱۳۸۲.  
 ۴۴. ارجمند، مأخذ فوق، ص. ۷۹.  
 ۴۵. نک. جمیل م. ابوالنصر، *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World* (نشر دانشگاه اکسفرد ۱۹۶۵)، صص. ۱۰۸-۱۲۸.  
 ۴۶. مثنوی معنوی (ویراستار) آر. ا. نیکلسن (سلسله انتشارات موقوفه گییب، بی‌تا، ۴، لندن ۱۹۲۵-۱۹۴۰)، دفتر دوم، بیت ۴۳.  
 ۴۷. روضات الجنان، ۲، ص. ۷۵.  
 ۴۸. نک. سیدحسین نصر، صدرالدین شیرازی و حکمت متعالیه او (تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶ ش/۱۹۷۸ م).

1. R. Savory

2. Canfield

۴۹. محسن کیانی، مأخذ یاد شده.
۵۰. فتوحات المکیه، ج ۱، ص. ۲۷۹، به نقل و بلیام چیتیک.
- The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of the Imagination*
- (البنی؛ سانی، ۱۹۸۹)، ص. ۲۴۷
۵۱. *The Sufi Path of Knowledge*، ص. ۲۴۹.
۵۲. زرین کوب، جستجو، ص. ۴۴.
۵۳. محسن کیانی، مأخذ یاد شده، ص. ۵۱۳.
۵۴. *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*، ترجمه هربرت میسن، سلسله انتشارات بولینگن ۹۷ (نشر دانشگاه پرینستون ۱۹۸۲)، ج. ۱، صص. ۳۷۹-۳۸۰.
۵۵. برای اطلاع از فهرست پاره‌ای از تفتیشهای عقاید که بر ضد عرفای مسلمان اجرا شده است، نک. همان، ص. ۳۸۴.
۵۶. *The Islamic Tradition*، صص. ۹۱-۹۲.
۵۷. نک. محسن مهدی، کتاب [مقدس] و شیخ، ارکان تحول فرهنگی در اسلام، در اس. ویرنیس<sup>۱</sup>، پسر (ویراستار)، *Islam and Cultural Change in the Middle Ages* (ویسبادن ۱۹۷۵)، صص. ۹-۱۰.
۵۸. نک. ابونصر سراج، *اللمع فی التصوف*، به کوشش آر. ا. نیکلسن، سلسله انتشارات موقوفه گیب شم. ۲۲ (لایدن و لندن ۱۹۱۴)، ص. ۱۶.
۵۹. برگرفته از فتوحات، فصل ۵۴، منقول در و بلیام چیتیک، مأخذ یاد شده، ص. ۲۴۹.
۶۰. همان
۶۱. «کتاب و مرشد»، مأخذ یاد شده.
۶۲. همان
۶۳. قس. ا. نوگرن (ترجمه پی. اس. واتسن)
- Agape and Eros: A Study of the Christian Idea of Love*
- (لندن: اس. پی. سی. ک. ۱۹۸۲)، صص. ۳۳۴-۳۴۸.
۶۴. محسن کیانی، تاریخ خانقاه در ایران، ص. ۴۹۸.
۶۵. *The Venture of Islam*، ۲، ص. ۲۰۰.
۶۶. *روضات الجنان و جنات الجنان*، ۱، صص. ۴۸۰-۴۸۱.
۶۷. مأخذ یاد شده، صص. ۴۵۶-۴۵۷.
۶۸. مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به کوشش صمد موحد (تهران: طهوری، ۱۳۶۵ ش)، سعادتنامه، ابیات ۱۵۳۵ به بعد
۶۹. کلیات قاسم انوار، به کوشش سعید نفیسی (تهران ۱۳۳۷)، ۷۲۷، ۷۲۹، ۴۶۷.
۷۰. نک. داریوش شایگان، «محمد دارا شکوه: بانی عرفان تطبیقی»، ایران نامه، ج ۸، شم. ۲ (۱۹۹۰).
۷۱. قس. نظر احسان یارشاطر: «نزدیک مردم تحصیل کرده در هر کجا، نام 'پرشیا' شماری مفاهیم دلنشین را تداعی می‌کند که عمدتاً بر میراث فرهنگی این کشور تأکید دارد. مردم از Persian art، Persian Literature، Persian miniatures، Persian carpets، Persian mosques، و Persian gardens سخن می‌گویند که همه آنها گواهی است بر تهذیب و پالودگی کلی ذوق و فرهنگ. درست است که لفظ

1. S. Vyronis

2. Society for the Propagation of Christian Knowledge

- پرشیا' جنگهای ایران و یونان، و زادبوم سلطنتی استبدادی را هم به ذهن غریبها متبادر می‌سازد که اغلب با دموکراسی یونانی در تقابل قرار می‌گیرد؛ اما حتی آن وقت هم 'پرشیا' تصور کشوری ناتوان یا عقب‌افتاده را به خاطر نمی‌آورد، بلکه تداعی‌کننده امپراتوری نیرومند و باعظمت است... از سوی دیگر، 'ایران' هیچ‌یک از این مفاهیم را همراه خود ندارد. این واژه در زبانهای غیر از فارسی، لفظی است بی‌محتوا، دال بر کشوری بدون گذشته با فرهنگی متمایز» - 'تبادل اندیشه' در *Iranian Studies* ج ۲۲، شم. ۱ (۱۹۸۹)، ص. ۶۳.
۷۲. *The Venture of Islam*، ۲، ص. ۲۹۳.
۷۳. ادبیات فارسی' در *The Legacy of Persia*، ص. ۲۲۸.
۷۴. نک. ام. سی. بیثسن، ج. دبلیو، کلینتن، ج. بی. ام. کساریجان، ح. صفوی، م. ثریا «صفای باطن: پژوهشی در باب روابط متقابل مجموعه‌ای از انواع شخصیت‌های آرمانی ایرانی» در (ویراستاران) ان. براون، و ان. ایتسکوویتس<sup>۱</sup>،
- Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*
- (پرینستن ۱۹۷۷)، صص. ۲۶۷-۲۷۱.
۷۵. نک. آر. لوفلر، *Islam in Practice: Religious Beliefs in a Persian Village* (نیویورک: دانشگاه دولتی نیویورک ۱۹۸۸)، مقدمه.
۷۶. قس. دی. لیزر، *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (نیویورک: فری پرس ۱۹۵۸)؛ و اظهارنظر رُی متحده،
- The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*
- (لندن ۱۹۸۷)، ص. ۱۴۴: «عرفان، ابهام در شعر، اعتقاد به چندوجهی بودن بدی<sup>۲</sup>، و مسأله کاملاً حل نشده انتخاب بین کلبی مشرب لذت‌گرا و عابد از خودگذشته آن ساحت‌های باطنی عظیمی را ایجاد کرده‌اند که روح ایرانی دست‌کم افزون بر پنج سده در آن تنفس کرده و دوام آورده است»
۷۷. قس. آر. ام. ردر<sup>۳</sup>، «شاعران ایرانی و منتقدان جدید»، *Edebiyat*، ج. ۲، شم. ۱ (۱۹۷۷)، ص. ۱۱۱-۱۱۲.
۷۸. نک. مقاله او در مجلد حاضر، ذیل عنوان فرعی 'مکتب قونوی'
۷۹. *The Islamic Tradition*، صص. ۹۹-۱۰۰.

1. N. Itzkowitz

۲. عقیده در اینجا چنین است که خوبی و بدی - آن‌طور که ملاک‌های اخلاقی مشرکان حکم می‌کند - حالت سیاه و سفید مطلق ندارد، کما اینکه رفتار رند ملامتی ممکن است از نظر عرف اجتماعی بد و معصیت‌کارانه بنماید در صورتی که او واقعاً انسان خوبی باشد. به علاوه، برای برقراری هارمونی و هماهنگی در خلقت، بدی نیز باید وجود داشته باشد. ابیات زیر از سعادت‌نامه محمود شبستری از این نظر در خور توجه است:

گل‌نگشتی چنین لطیف و نظیف  
داند آن‌کس که او حکیم بود  
ورنه هستیش کالعدم باشد

گر نبودی وجود خار کثیف  
لذت جنت از جحیم بود  
راحت مـرهم از الم باشد

3. R. M. Rehder

۸۰. *The Venture of Islam*، ۲، صص. ۶۹-۷۰.

۸۱. همان

۸۲. همان

۸۳. درباره اصطلاحات 'جامعه اسلامی' و 'اسلامی وار'، نک. *The Venture of Islam*، ۱، ص. ۵۸.

۸۴. ا. بوسانی، «محمد یا داریوش؟ عناصر و اساس فرهنگ اسلامی» در (ویراستار) اس. وریونیس (پسر)،

*Islam and Cultural Change in the Middle Ages*

(ویسبادن: اتو هاراسوتیس ۱۹۷۵)، صص. ۴۷-۴۸.

۸۵. «گرایشهای ادبی» در (ویراستار) ج. ای. فن گرونهام، *Unity and Variety of Muslim Civilization* (نشر دانشگاه شیکاگو ۱۹۰۵)، ص. ۱۰۰.

۸۶. «تصور ایرانی از وحدت هنری در شعر و معانی تلویحی آن در دیگر رشته‌ها» در BSOAS، ج. ۱۴، بخش ۳ (۱۹۵۲)، صص. ۲۳۹-۲۴۳؛ «تحلیلی از معانی اصلی و ثانوی در سومین غزل حافظ» در BSOAS، ج. ۱۴، بخش ۳ (۱۹۵۲)، صص. ۶۲۷-۶۳۸.

*Morals painted and Tales Adorned*

(ترجمه بوستان سعدی) (توراتو، لندن و بوفالو ۱۹۷۴).

۸۷. ای. جی. ام. ویکنز «دین» در آ. ج. آربری (ویراستار) *The Legacy of Persia* (نشر دانشگاه آکسفورد ۱۹۶۳ تجدید چاپ)، صص. ۱۷۲، ۱۵۱، ۱۵۸.

۸۸. «نفوذ [فرهنگ و تمدن] پارسی بر اسلام»، ترجمه گ. ک. نریمان در (ویراستار) سی. پی. تیله،

*The Religion of the Iranian Peoples*

(بمبئی: شرکت انتشاراتی پارسی ۱۹۱۲).

۸۹. «پژوهشی تاریخی درباره منشأ و رشد و تحول تصوف، همراه با فهرست تعاریفی از صوفی و تصوف به ترتیب تاریخی» *Journal of the Royal Asiatic Society* (۱۹۰۶)، صص. ۳۰۳-۳۵۳. تأملات نیکلسن درباره خاستگاههای تصوف را محققان متأخرتر، مخصوصاً هانری کرین، وی. دنر و مارتین لینگز<sup>۱</sup> به حد معتناهی روزآمد کرده‌اند.

۹۰. مثنوی معنوی، به کوشش آر. نیکلسن، دفتر ۶: ۱۷۷-۱۷۹.

۹۱. آ. شیمل، *As Through A Veil* (نشر دانشگاه کلمبیا ۱۹۸۲)، ص. ۵۵ و ن. احمد، «نفوذ فارسی و فرهنگ ایرانی در هند» *Indo-Iranica* ج. ۳۸، شم. ۱-۴ (۱۹۸۴)، صص. ۱-۳۰.

۹۲. نک. ا. یارشاطر، *شعر فارسی در عهد شاهرخ*، صص. ۴۹، ۵.

۹۳. نک. اف. آر. مارتین،

*Miniatures from the Period of Timur in a Ms of the Poems of Sultan Ahmad Jalair*

(وین ۱۹۳۶)؛ دی. ای. کلیمبورگ-سالتر<sup>۲</sup>، «درونمایه‌ای صوفیانه در نقاشی ایرانی: دیوان سلطان احمد جلایر در «تالار آزاد هنر»، واشنگتن دی. سی.، *Kunst des Orient* ج. ۲، شم. ۱-۲ (۱۹۷۶-۱۹۷۷)، صص. ۴۳-۸۴.

۹۴. نک. دولتشاه، *تذکره الشعراء*، به کوشش محمد عباسی (تهران: کتاب‌فروشی بارانی ۱۳۳۷ش)، صص. ۵۱۸-۵۲۳؛ نیز قس. وی. مینورسکی، «جهانشاه قره‌قویونلو و شعر او» در *Medieval Iran and its*

1. Martin Lings

2. Klimburg-Salter

- Neighbours* (چاپهای مجدد شامل یادداشت‌هایی از افراد مختلف، شم. ۱۲، لندن ۱۹۸۲)، صص. ۱۹۷-۲۷۱.
۹۵. ا. یارشاطر، «شعر فارسی در دوره‌های تیموری و صفوی» در *The Cambridge History of Iran* (نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۸۶)، ج. ۶، ص. ۹۷۹.
۹۶. «رشد و تحول ادبیات‌های ایرانی» در (ویراستار) ا. یارشاطر، *Persian Literature* (نیویورک: بنیاد میراث ایرانی ۱۹۸۸)، ص. ۲۳.
۹۷. نک. مقاله شیمیل «شعر عرفانی در زبان بومی» در *As Through a Veil*، صص. ۱۳۵-۱۶۹.
۹۸. نک. س. ح. نصر و ج. متینی، «ادبیات فارسی» در *Islamic Spirituality* ۲ (نیویورک: کراس رُودز<sup>۱</sup> ۱۹۹۱)، ص. ۳۴۷.
۹۹. نک. محسن جهانگیری، محیی‌الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی (تهران: ۱۳۵۹ش)، ص. ۴۲۲.
۱۰۰. نک. س. ح. نصر و ج. متینی، «ادبیات فارسی» در *Islamic Spirituality* ۲، ص. ۳۳۶.
۱۰۱. احسان یارشاطر، *Cambridge History of Iran*، ج. ۶، ص. ۹۷۸.
۱۰۲. مأخذ یاد شده، ۲، صص. ۲۹۶.
۱۰۳. فرای، مأخذ یاد شده، ص. ۱۶۸.
۱۰۴. نک. استیفن کیسویت<sup>۲</sup>، «وجه عرفانی مقدمه: نظر ابن خلدون درباره تصوف»، *Islamic Quarterly*، ج. ۲۹، شم. ۳ (۱۹۸۵)، صص. ۱۸۳.
۱۰۵. فرانتس رُزنتال (مترجم)، *Ibn Khaldun, The Mugaddimah* (نیویورک ۱۹۵۸)، ۳، صص. ۳۱۱-۳۱۵. قس. فرای، مأخذ یاد شده، ص. ۱۵۰.
۱۰۶. هاجسن، مأخذ یاد شده، ۲، صص. ۲۹۳-۲۹۴، ۳۰۷.
۱۰۷. این اصطلاح در اینجا، با توجه به تصوف ایرانی سده‌های میانی، به توسط یوگنی ا. برتلس (تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه به فارسی از سیروس ایزدی [تهران ۱۳۵۵ش]، ص. ۴۶) به کار رفته است.
۱۰۸. آرثر ج. آربری، *Aspects of Islamic Civilization* (آن آربر، نشر دانشگاه میشیگان ۱۹۶۷)، ص. ۱۶.
۱۰۹. مطابق نظر سایمون دیگبی، «چنین گمان می‌رفت که ولایت شیخ صوفی بر رویدادهای سیاسی و سرنوشت مادی قلمروی که این ولایت در آن اعمال می‌شد، تأثیر مستقیم داشت... نتیجه قهری این نظر که توهین به شیخ صوفی به سرنگونی سلطانی منتهی خواهد شد، این اعتقاد است که چنین مشابهی قدرت آن را نیز داشته‌اند که به ملاقات‌کنندگان خود سلطنت ببخشند، یا به تخت سلطنت رسیدنشان را پیش‌گویی کنند» - «شیخ صوفی و سلطان: تضاد ادعاها بر سر قدرت در هند سده‌های میانی»، در *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*، ج. ۲۸ (۱۹۹۰)، صص. ۷۱-۷۵.
۱۱۰. به نقل هرمان لندلت،

*Naruddīn Isfarāyīni: Le Révélateur des Mysteres*

- (پاریس: وِردیه ۱۹۸۶)، مقدمه فرانس، ص. ۳۴.
۱۱۱. مثلاً، لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إِلاَّ بِاللّهِ وَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ [قرآن ۴۸: ۱۰].
۱۱۲. مثنوی معنوی، به کوشش رینولد نیکلسن، دفتر پنجم، بیت ۲۳۴۱.
۱۱۳. دیوان حافظ، به کوشش پرویز ناتل خانلری، (تهران ۱۳۵۹ش)، ص. ۹۷۴.

۱۱۴. دیوان حافظ، ص. ۴۰۸.
۱۱۵. ای. پی. پتروشیفسکی («تبعات هجوم مغول» در *The Cambridge History of Iran*، ج. ۵، صص. ۴۸۴-۴۸۸) قتل عامهای مغول در طبرستان و خراسان را به تفصیل بحث می‌کند.
۱۱۶. همانجا
۱۱۷. ا. بوزانی،
- The Persians: From the Earliest Days to the Twentieth Century.*
- ترجمه ج. دان (لندن ۱۹۷۱)، ص. ۱۱۶؛ غنی، مأخذ یادشده، صص. ۴۹۷-۴۹۹.
۱۱۸. نک. انجوی شیرازی (ویراستار)، دیوان شمس‌الدین محمد حافظ (شیراز ۱۳۶۰ش)، مقدمه، ص. ۸۵ به بعد
۱۱۹. بوزانی، *The Persians*، ص. ۱۱۵.
۱۲۰. فرهنگ اشعار حافظ، صص. ۴۵۴-۴۵۵.
۱۲۱. همان.
۱۲۲. همان، صص. ۱۱۶-۱۱۷. نیز نک. ال. بینین<sup>۱</sup>، ج. و. اس. ویکینسن<sup>۲</sup> و بی. گری<sup>۳</sup>، *Persian Miniature Painting* (نیویورک: کتابهای دور، تجدید چاپ، ۱۹۷۱)، ص. ۲۱. طبق نظر سوسن بابایی و ام. ال. چیتوخوفسکی<sup>۴</sup>،
- (Persian Drawings in the Metropolitan Museum of Art*
- نیویورک ۱۹۸۹)، ص. ۳)، «تاریخ‌شمار قابل ملاحظه‌ای از نخستین نقاشیهای روی کاغذ ایرانی که برجای مانده است بازمی‌گردد به نیمه دوم سده هشتم / چهاردهم، دورانی که به حکومت مظفری و جلایری در ایران مربوط می‌شود»
۱۲۳. آ. شیمل. «شاعری و خوش‌نویسی: تأملاتی درباره رابطه متقابل آنها در فرهنگ ایرانی»، در آر. اتینگهاوزن و ا. یارشاطر (ویراستاران)، *Highlights of Persian Art* (کلرادو: نشر وست‌ویو ۱۹۷۹)، ص. ۱۹۶.
۱۲۴. یان رییکا، «شاعران و نثرنویسان دوره سلجوقیان متأخر و مغول» در *The Cambridge History of Iran*، ج. ۵، ص. ۵۵۵.
۱۲۵. عزیز نسفی، *زبدة الحقائق* (تهران ۱۳۶۴ش/۱۹۸۵)، مقدمه، ص. ۱۳.
۱۲۶. بوزانی، *The Persians*، ص. ۱۱۷.
۱۲۷. نک. ح. نصیری، مأخذ یادشده، ص. ۱۴.
۱۲۸. نک. س. ح. نصر، «اسلام و مواجهه ادیان» در *Sufi Essays* (لندن ۱۹۷۲)، صص. ۱۲۳-۱۵۱.
۱۲۹. (نیویورک: شرکت نشر جهانی ۱۹۶۱)، ص. ۱۶۶.
۱۳۰. *The Islamic Traditions*، صص. ۹۹-۱۰۰.
۱۳۱. *The Sufi Orders in Islam*، صص. ۹۰-۹۱.
۱۳۲. نک. مقاله محمدعیسی ولی در مجلد دوم از کتاب حاضر (بخش ۵) درباره نواده باخرزی، موسوم به ابوالمفاخر یحیی
۱۳۳. سی. ملویل، «پادشاه اسلام: تغییر دین سلطان محمود غازان‌خان»، در (ویراستار) سی. ملویل،

1. L. Binyon

2. J. V. S. Wikinson

3. B. Gray

4. M. L. Swietochowski



*Pembroke Papers* (مطالعات ایرانی و اسلامی به افتخار پی. دبلیو. ایوری<sup>۱</sup>)، ۱ (کیمبرج ۱۹۹۰)، ص. ۱۶۸. ملویل این را نیز اضافه می‌کند که غازان خان مجبور شد در اثنای مراسم گرویدنش به اسلام لباس پشمی بپوشد و این «آشکارا مؤید علائق و پیوستگیهای صوفیانه» صدرالدین است و می‌رساند که غازان خود به حلقه تصوف درآمد.

۱۳۴. نک. «محیط بغداد: سیاسی و دینی» در هرمان لندلت.

*Naruddīn Isfarāyīnī: Le Révélateur des Mystères (Kāshif al-Asrār)*

(پاریس: وردیه ۱۹۸۶)، 'پژوهشی مقدماتی'، صص. ۳۱-۳۶.

۱۳۵. همانجا

۱۳۶. این مطلب را ماریژان مولر، «کبرایه بین تسنن و تشیع در سده‌های هشتم و نهم هجری»،

*Revue des études islamiques*, 29 (1961), pp. 112-113

باز گفته است.

۱۳۷. نک. مقدمه ذبیح‌الله صفا بر عبدالرفیع حقیقت (ویراستار) دیوان کامل اشعار فارسی و عربی *علاءالدوله*

سمنانی (تهران ۱۹۸۵ش)، ص. ۱۵. در باب حمایت مغولان از تصوف، نک. بحث مفصل احمدعلی

رجائی (فرهنگ اشعار حافظ، صص. ۴۶۵-۴۶۸، که در آن می‌گوید «قوی‌ترین حامیان صوفیان سده

هشتم ایلخانان مغول بودند.»

۱۳۸. نک. عزیز احمد، «صوفی و تصوف در هند مسلمان قبل از مغول»، *Der Islam* (۱۹۶۳)، صص.

۱۴۲-۱۴۳.

۱۳۹. قس. غنی، مأخذ یاد شده، ص. ۵۰۰ و فرهنگ اشعار حافظ، ص. ۴۵۶.

۱۴۰. شعر فارسی در عهد شاهرخ، ص. ۱۹.

۱۴۱. همان.

۱۴۲. *The Cambridge History of Iran*، ج. ۶، ص. ۶۵۸.

۱۴۳. *The Venture of Islam*، ۲، ص. ۲۱۱.

۱۴۴. همان، ۲، ص. ۴۵۵.

۱۴۵. *The Islamic Tradition*، ص. ۹۶.

۱۴۶. *The Venture of Islam*، ۲، ۲۰۳.

۱۴۷. همان.

۱۴۸. قس. هانری کربن، «هیأت معبد کعبه»، بخش ۴: 'قدرت روحانیون'<sup>۲</sup>، در *Temple and*

*Contemplation* ترجمه فیلیپ و لیاداین شرازد<sup>۳</sup>، (لندن: کگان پل اینترنشنال (KPI) ۱۹۸۶)، صص.

۲۵۳-۲۶۲.

۱۵۰. *The Venture of Islam*، ۲، صص. ۲۰۴-۲۰۵.

۱۵۱. همان. قس. اظهارات قاسم غنی، بحث در آثار... حافظ، ۲، ص. ۵۰۱؛ و نیز تحقیق زرین کوب درباره

غزالی، فرار از مدرسه (تهران: امیرکبیر ۱۳۶۴ش)، ص. ۹۶.

1. P. W. Avery

۲. معنای لفظی اصل لاتین (*Potestas Clavium*) این عبارت 'قدرت کلیدهاست'. دکتر شرف خراسانی آن را 'قدرت کشیشان' ترجمه می‌کند.

3. Liadain Sherrard

۱۵۲. نک. بحث جنجال‌برانگیز رابطه میان فلسفه و تصوف در ایران سده‌های میانی نوشته س. ح. نصر «رابطه بین تصوف و فلسفه در فرهنگ ایران»، ایران‌نامه، ج. ۱، شم. ۱ (۱۹۸۲)، صص. ۴۶-۵۶  
۱۵۳. نک. (ترجمه و یادداشتهای) هانری کربن،

*Shihaboddin Yahya Sohravardi: Le Livre de la Sagesse Orientale*

(کتاب حکمة الاشراق) (پاریس: انتشارات وردیه ۱۹۸۶).

۱۵۴. جستجو در تصوف ایران، صص. ۱-۲۹.

۱۵۵. نک. *En Islam iranien*، ۱، ص. دهم، که در آن کربن این خلاقیت و نبوغ را این‌گونه وصف می‌کند، «استعداد ... در پیوند دادن تحقیق فلسفی و تجربه عرفانی...»

۱۵۶. قس. آ. شیمل، «آیین‌های کوچک جمال الهی: شعر عرفانی کلاسیک فارسی»، *As Through a Veil*، صص. ۴۹-۵۵. مقدمه م. توحیدی‌پور بر تفحات‌الانس جامی (تهران ۱۳۴۳ ش/۱۹۶۴).

۱۵۷. قس. س. ح. نصر «هنر دینی در فرهنگ ایرانی»، *Islamic Art and Spirituality* (سفولک: نشر گلگونزا، ۱۹۸۷)، صص. ۶۴-۸۳؛ ا. کوماراسوامی، «توضیحی بر فلسفه هنر ایرانی»،

*Coomaraswamy: Selected Papers on Traditional Art and Symbolism*,

ج ۱، سلسله انتشارات بولیگن ۸۹ (نشر دانشگاه پرینستن ۱۹۷۷)، صص. ۲۶۰-۲۶۵؛ داریوش شایگان،

*Henry Corbin: La topographie spirituelle de l'Islam iranien*

(پاریس: انتشارات دیفرانس ۱۹۹۱)، ص. ۲۴. (ترجمه فارسی آن به وسیله باقر پرهام، تهران، نشر آگاه) ۱۳

۱۵۸. قس. ریچارد فرای، *The Golden Age of Persia*، ص. ۲۳۴. بنابراین، بی. اس. آمورتی<sup>۱</sup> (در ارتباط با

سیاسی شدن رابطه پیر/ مرید) بحث می‌کند که در سده نهم/ پانزدهم «عنصر اصلی نوع خاص

احساس دینی که، همراه با میل شدید به تجدید، وجدان جهان ایران اسلامی را در آن زمان فراگرفته

بود، نوعی تصوف بود»، «دین در عهد تیموری و صفوی»، *Cambridge History of Iran*، ج. ۶، ص.

۶۳۱.

۱۵۹. *The Venture of Islam*، ۲، ص. ۲۱۸.

۱۶۰. همان.

۱۶۱. همان، ۲، ص. ۲۲۰.

۱۶۲. همان، مع‌ذلک احمدعلی رجائی بر این عقیده است که ریشه‌های اجتماعی نظریه تساهل دینی

صوفیه در بیزاری عامه ایرانیان از جنگهای صلیبی و اختلافات داخلی فرق اسلامی بود. مأخذ یاد

شده، ص. ۴۵۵.

۱۶۳. «دو نوع اندیشه عرفانی در ایران مسلمان: مقاله‌ای درباره شیخ اشراق، سهروردی، و عین‌القضاة

همدانی»،

۱۶۴. *The Venture of Islam*، ۲، صص. ۲۲۱-۲۲۲.

۱۶۵. نک. جواد نوربخش، فرهنگ نوربخش (لندن ۱۳۶۴ ش)، ج. ۶، ص. ۱۶۷، قلندر.

۱۶۶. نک. دوبروین، «قلندریه...»، جلد دوم از کتاب حاضر.

۱۶۷. بی. اس. آمورتی، *The Cambridge History of Iran*، ج. ۶، ص. ۶۱۳. فرهنگ اشعار حافظ، ص.

۴۵۷.

۱۶۸. *The Venture of Islam*، ۲، ص. ۲۰۹.

۱۶۹. *The Venture of Islam*، ۲، ص. ۲۰۷.
۱۷۰. *The Islamic Tradition*، صص. ۱۰۳، ۱۰۷.
۱۷۱. کلیات قاسم انوار، به کوشش سعید نفیسی (تهران ۱۳۳۶ش / ۱۹۵۸)، ص. ۹۰.
۱۷۲. فس. آرثر ج. آربری *Aspects of Islamic Civilization*، ص. ۱۶؛ *The Venture of Islam*، ۲، ص. ۱۸۸.
۱۷۳. *The Venture of Islam*، ۲، ص. ۱۸۸.
۱۷۴. نک. ج. ان. بل، «رسالة ابن سینا در باب عشق و سنت غیر فلسفی اسلامی»، *Der Islam* (ج. ۶۳، ۱۹۸۶)، صص. ۷۳-۸۹؛ فروزانفر، «ابوعلی سینا و تصوف» در *مجموعه مقالات و اشعار بدیع الزمان فروزانفر*، صص. ۳۱۰-۳۱۵.
۱۷۵. نک. محسن مهدی، «کتاب و شیخ، دو قطب تحول فرهنگی در اسلام»، ص. ۱۳؛ ج. میشل، 'شرح ابن تیمیه بر فتوحات الغیب عبدالقادر جیلانی، همدرد اسلامیکوس'، ج. ۴، شم. ۲ (۱۹۸۱)، صص. ۹۰۸.
۱۷۶. *The Venture of Islam*، ۲، ص. ۱۹۵.
۱۷۷. همان، ۲، ص. ۲۳۰.
۱۷۸. هانری کربن، *Avicenna and the Visionary Recital*، ترجمه دیلو. ترسک (دالاس: تجدید چاپهای انتشارات اسپرینگ، ۱۹۸۰)، ص. ۳۹.
۱۷۹. *En Islam Iranien*، ۲، ص. ۳۴۰.
۱۸۰. *Avicenna and the Visionary Recital*، ص. ۳۹.
۱۸۱. *Avicenna and the Visionary Recital*، ص. ۴۰: «فلسفه اشراق در تحلیل نهایی فلسفه خوارنه، [یا] لمعات آسمان نور مقدس در آیین زرتشتی است».
۱۸۲. فس. شباهتهای میان نظریه عقول ابن سینا و فرشته‌شناسی سه‌روردی که ریشه در آیین زرتشتی دارد. (همان، ص. ۱۲۰)؛ نیز نک. توضیحات همان نویسنده بر 'جغرافیای شهودی'.
- Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*
- (لندن: ای. بی. توریس، ۱۹۹۰)، ترجمه ان. پیرسن، صص ۱۷-۳۶، ۱۱۰.
۱۸۳. هاجسن، مأخذ یادشده، ۲، ص. ۱۹۸.
۱۸۴. نک. چیتیک، «عرفان در مقابل فلسفه در اوایل تاریخ اسلام: شباهت طوسی و قونوی»، *Religious Studies*، ۱۷ (۱۹۸۱)، صص. ۸۷-۱۰۴.
۱۸۵. *تمهیدات*، به کوشش عقیف عسیران (تهران ۱۳۴۱ش)، ص. ۲۸۹؛ و مقدمه ویراستار، صص. ۶۹-۷۰.
۱۸۶. شبستری، *سعادت‌نامه*، در *صمد موحد (ویراستار) مجموعه آثار شیخ محمد شبستری*، بیت ۷۱۳.
۱۸۷. هاجسن، مأخذ یادشده، ۲، ۱۷۳-۱۷۴.
۱۸۸. نک. دبلیو، چیتیک. *The Sufi Path of Knowledge*، فصل ۱۹: «فراسوی خدایان [محصور در] اعتقاد».
۱۸۹. «در اسلام جزمی، اکثر هنرهای زیبا - شعر، موسیقی، و مخصوصاً نقاشی معمولاً کم و بیش مردود و خلاف اخلاق به شمار می‌رفت. اگر این هنرها به توسط تصوف اسلامی پرورانده و تقویت نشده بود، احتمالاً دیر یا زود در بستر فرهنگ اسلامی از بین رفته بودند. فی الواقع، در بسیاری از قسمتهای جهان سنی، نقاشی پس از سده هفتم / سیزدهم از رونق افتاد. شعر غیردینی شادابی و نشاط خود را از دست داد، و موسیقی مجبور بود مکرر در برابر حملات مسلمانان جزمی کوتاه بیاید»، ج. سی. بورگل،

*The Feather of Simurgh*

ص. ۷.

۱۹۰. اصطلاح «اومانیسم» و «اومانیسم مقدس» در اینجا با الهام از دو منبع به کار رفته است: یکی شرح ویکتوریا هلیبروک (در جلد دوم از کتاب حاضر) بر «اومانیسم روحانی مشهود در روئے زندگی و ادبیات مولوی»؛ و دیگری تحقیق اخیر جرج مقدسی،

*The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*

(نشر دانشگاه ادینبرو ۱۹۹۱، صص. ۸۸-۱۱۵). مقدسی، که پیوسته واژه ادب را به «اومانیسم» یا «مطالعات اومانستی» ترجمه می‌کند، می‌گوید (ص. ۱۱۳) «با توجه به پیوند نزدیک بین مطالعات ادبی و پژوهش‌های دینی، چنانچه از اومانیسم غیردینی سخنی گفته می‌شد، تقریباً تناقضی بین این اصطلاحات پیش می‌آمد. هیچ‌گاه بین اومانیسم و دین‌گسستگی و فاصله‌ای وجود نداشته است». شاید اصطلاح «اومانیسم مقدس» بتواند هر شائبه غیردینی یا سکولاری را که امروزه هنوز در این اصطلاح [اومانیسم] باقی است بزدايد.

## رویاروییهای غرب با ادبیات صوفیانه ایرانی

فرهنگ جهانپور

### ۱. مقدمه: مسیحیت، ایران و خاورشناسی

برخلاف قول معروف کیپلینگ که «شرق شرق است و غرب غرب و هرگز این دو به هم نمی‌رسند»، در عمل معلوم شده که تاریخ تمدن دیدار مستمر شرق و غرب در تمامی جهات زندگی بوده است. در خاورمیانه، بیشتر این تماسها به دین و روحانیت ارتباط داشت. از قدیم‌ترین دوره‌های یهودیت که شروع کنیم می‌بینیم مقدار زیادی تماسهای مادی و معنوی میان عبرانیان و ایرانیان وجود داشته، که اشارات متعدد، در کتاب مقدس، به ایران، تاریخ ایران و شاهان ایرانی شاهی کافی بر آن است. چهارده کتاب از عهد عتیق یا مستقیماً به رویدادی که در ایران پیش آمد می‌پردازند، یا اشاراتی به ایران دارند (۱).

اگرچه پیوند نزدیک بین مسیحیت و ایران مورد تصدیق همگان است - داستان سه مجوس ایرانی که به دیدار مسیح نوزاد رفتند بسیار مشهور است -، با این حال عموماً نمی‌دانند که ایران در بدایت کار مسیحیت نقش بسیار مهمی در گسترش این آیین نیز ایفا کرده است. بسیاری از کلیساها زمانی در ایران تأسیس شد که مسیحیان هنوز به طرز وحشیانه‌ای مورد زجر و آزار امپراتوران رومی بودند. اذیت و آزار مسیحیان در ایران فقط پس از انتخاب مسیحیت به عنوان دین رسمی امپراتوری روم، که با ایران در جنگ بود، آغاز شد. طبق اسناد تاریخی، مسیحیت در اواخر سده اول میلادی به ایران راه یافت، و

مسیحیت ایرانی کلیساهایی سازمان یافته و اسقفهایی داشتند (۲). مبلغان ایرانی نخستین کسانی بودند که آیین مسیحی را به هندوستان و چین بردند. مثلاً، در ۶۳۵/۱۴، کلیسای ایرانی گروهی مبلغ را به ریاست راهبی ایرانی موسوم به آلوین به چانگان، پایتخت چین آن زمان گسیل داشت. در کتیبه‌ای که به سال ۷۸۱ م در شهر سیان نوشته شده، اسامی دو مبلغ ایرانی دیگر، مهرداد و گوشناسب آمده است.

وقتی نخستین برخوردهای میان ایران و غرب را مطالعه می‌کنیم می‌بینیم که مطابق گزارشهای اساطیری، اولین ایرانی که از جزایر بریتانیا دیدار کرد، اسقفی از کلیسای نسطوری به نام ایون<sup>۱</sup> بود. در سده ششم، که نسطوریان هیأت‌های تبلیغاتی خود را به هند و چین فرستادند، عموماً تصور بر این است که ایون در جهت مخالف، به انگلستان رفت و تا پایان عمر خود در آنجا زیست. وقتی در ۱۰۰۱ م، کشاورزی در شهرستان هاتینگتن حین شخم‌زنی به استخوانهای این اسقف برخورد، بی‌درنگ او را قدیس خواندند و نامش را بر کلیسای سنت آیوز که در آن محل بنا گردید، گذاشتند (۳).

ایرانیان و زبان فارسی نقش مهمی نیز در تبلیغ و اشاعه اسلام در شبه قاره هند، آسیای مرکزی و حتی چین و خاور دور ایفا کردند (۴). زبان فارسی دومین و مهم‌ترین زبان اسلامی و زبان مشترک اسلام در شرق شد (۵). فرهنگ ایرانی-اسلامی در اوج خود، از اژه در غرب تا سینکیانگ و خلیج بنگال در شرق، و از استپهای روسیه در شمال تا اقیانوس هند در جنوب کشیده شد.

به بعد عرفانی اسلام در ایران - موضوع این مقاله - که نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که از نخستین روزهای استقرار اسلام در ایران، تصوف بخش مکملی از اسلام ایرانی بود، و در نتیجه ادبیات صوفی و طریقه‌های مختلف صوفی نقشی بس مهم در گسترش اسلام در شبه قاره و آسیای مرکزی و نیز در امپراتوری عثمانی ایفا کردند. جالب است که امروز با فروپاشی کمونیسم در عصر پس از نظام اشتراکی در روسیه، شکل عرفانی اسلام است که در بسیاری از جمهوریهای جدید آسیای مرکزی، و نیز در میان مسلمانان فدراسیون روسیه محبوبیت و رونق پیدا می‌کند. ظهور مجدد طریقه‌های صوفی را حتی می‌توان در قازان، کرسی تاتارستان که در سده شانزدهم به دست ایوان مخوف تسخیر شد، مشاهده کرد. کلیساهای جامع ارتدکس با گنبدهای پیازی شکل روبه‌روی کاخ کرملین در میدان سرخ مسکو در واقع به این منظور ساخته شد که پیروزی نیروهای

1. Ivon

مسیحی را بر اسلام در قازان جشن بگیرند. قازان کاملاً مسیحی آیین شد و بسیاری از تاتارها یا نفی بلد شدند یا بیرحمانه در امپراتوری روس ادغام گردیدند. مع ذلک، پس از چهارصد سال، تصوف امروز در حال گسترش در خلایق دینی است که کمونیسم از خود باقی گذاشت و طریقت‌های قادریه و نقشبندیه هر دو در حال بالندگی هستند و پیروان زیادی دارند (۶).



به هنگام بررسی تأثیر ادبیات صوفیانه فارسی بر غرب، چندین مطلب را باید در نظر گرفت. اولاً، گزارش‌های قدیمی مهمی درباره تصوف از غربیهایی در دست است که در دوره‌های صفوی و قاجاری به ایران سفر کردند، و نیز ترجمه‌هایی که بعدها از متون صوفیه به زبانهای غربی صورت گرفت. ثانیاً، موضوع علاقه نویسندگان و شاعران به این آثار و تأثیرات ادبی بعدی است که این قبیل ترجمه‌ها بر آنان داشته است. و بالاخره، نقشی است که تصوف به مثابه پلی بین اسلام و مسیحیت ایفا کرد: تساهل و آرمان‌گرایی تصوف، که اغلب در آغاز واکنش خصمانه بسیاری از اندیشمندان و محققان غربی را نسبت به قانون‌مداری سفت و سخت و خشک اسلام ظاهرگرا تلطیف کرد، و در ضمن به مسلمانان سعه صدر بیشتری نسبت به مسیحیت داد. از این لحاظ چندین مطلب جالب هست که می‌توان آنها را نیز مورد توجه قرار داد - مثلاً، تأثیر فلسفه مابعدالطبیعی صوفیه بر فلسفه اسکولاستیک (یا مدرسی) غربی - اما چون مجال سخن محدود است، در مقاله حاضر من فقط سعی خواهم کرد به سه مطلب یاد شده نظری اجمالی بیندازم، و توجه خود را به ترتیبی تاریخی روی این نکته متمرکز کنم که چگونه تصورات و برداشتهای غربیه نسبت به تصوف ایرانی و هندی در خلال دوران صفوی رفته رفته شکل گرفت و تکامل یافت، و در پایان تأثیر عرفان متصوفه ایرانی را بر رمانتیسیسم انگلیسی و آمریکایی سده نوزدهم مورد مطالعه قرار دهم.

عقیده بر این است که خاورشناسی در غرب زمانی رسماً وجود پیدا کرد که شورای کلیسای وین در ۱۳۱۲ م تصمیم گرفت چند کرسی دانشگاهی برای عربی، یونانی، عبری و سریانی در پاریس، آکسفرده، بولونیا آوینیون<sup>۱</sup> و سالامانکا<sup>۲</sup> (۷) تأسیس کند. این

۱. آوینیون (Avignon): نام شهری قدیمی در جنوب شرقی فرانسه.

۲. سالامانکا (Salamanca): نام ایالتی در غرب اسپانیا.

کار به پیشنهاد ریموند لُل<sup>۱</sup> بود که از یادگیری عربی به عنوان بهترین راه برای تغییر دادن دین اعراب پشتیبانی می‌کرد. اگرچه کرسیهایی در زبانهای شرقی در دانشگاههای پاریس، لووان<sup>۲</sup> و سالامانکا تأسیس شده بود، همه آنها از نبود مدرّس و منابع درسی قابل اعتماد آسیب دیدند. با وجود این، تصمیم شورای کلیسای وین هم پیدا شدن علاقه به شرق را نشان می‌داد هم شوق مسلمانان را به اشتغال در کارهای تبلیغی.

در انگلستان، مطالعه جدی شرق تا آغاز سده هفدهم شروع نشد. در ۱۶۳۲ م کرسی عربی سیرتامس آدمز در کیمبریج تأسیس شد، و چهار سال بعد، سراسقف لود کرسی مشابهی در آکسفرد تأسیس کرد. جالب است که بیشتر صاحبان کرسی عربی تامس آدمز معلوم شد متخصصان فارسی‌دانی بودند که اکثر وقت خود را وقف پژوهشهای فارسی می‌کردند: از ادوارد براون، بزرگ‌ترین پژوهشگر ادبیات فارسی که به شماری از جنبشهای مذهبی و عرفانی نیز علاقمند بود، گرفته تا رینولد ا. نیکلسن، مترجم بزرگ و شارح رومی و تصوف ایرانی، و از استاد استوری با اثر عالمانه‌اش «کتاب‌شناسی ادبیات فارسی<sup>۳</sup>» (۸). گرفته تا آ. ج. آربری با آن کارهای بی‌شمارش درباره متون صوفیانه عطار، رومی، حافظ، عمرخیام و دیگران و ترجمه‌هایش از این متون.

همین داستان در مورد دانشگاه آکسفرد نیز تا حدی صادق است. یکی از برجسته‌ترین خاورشناسان نخستین تامس هاید (۱۶۳۶-۱۷۰۳ م) از دانشگاه آکسفرد بود که استاد عربی و کتابدار کتابخانه بادلیان<sup>۴</sup> شد. با اینکه استاد عربی بود، یکی از علائق عمده‌اش آیین زرتشت، دین کهن ایرانی بود. حدود ۱۶۹۰ م، تقریباً برای اولین بار در تاریخ غرب، پاره‌ای از غزلهای حافظ را به لاتین برگرداند (مقدم بر ترجمه او فقط ترجمه پیترو دلا والّه<sup>۵</sup> بود که «سفرنامه<sup>۶</sup>» او - سال انتشار: ۱۶۵۰ م در وینز - دربردارنده نخستین گزارش اروپایی از شاعری حافظ و ترجمه‌ای از یکی از غزلهای او بود (۹)). نخستین ترجمه از یک رباعی عمرخیام، و ضمناً نخستین اشاره در ادبیات غرب به خود خیام نیز منسوب به هاید است؛ این اشاره به صورت یک رباعی منسوب به 'روح عمر'

1. Raymond Lull

۲. لووان (Louvain): نام ایالتی در مرکز بلژیک. دانشگاه آن که در ۱۴۲۵ م تأسیس شده بود، دوبار به دست آلمانها ویران شد.

3. Bio-Bibliographical Survey of Persian Literature

4. Bodleian Library

5. Pietro della Valle

6. Viaggi



است، که آن را در اثنای رؤیایی برای مادر خود خواند. این رباعی را هاید در ۱۷۰۰ م در «تاریخ دین ایرانیان باستان، پارتها و مادها»<sup>۱</sup> ضبط کرده است.

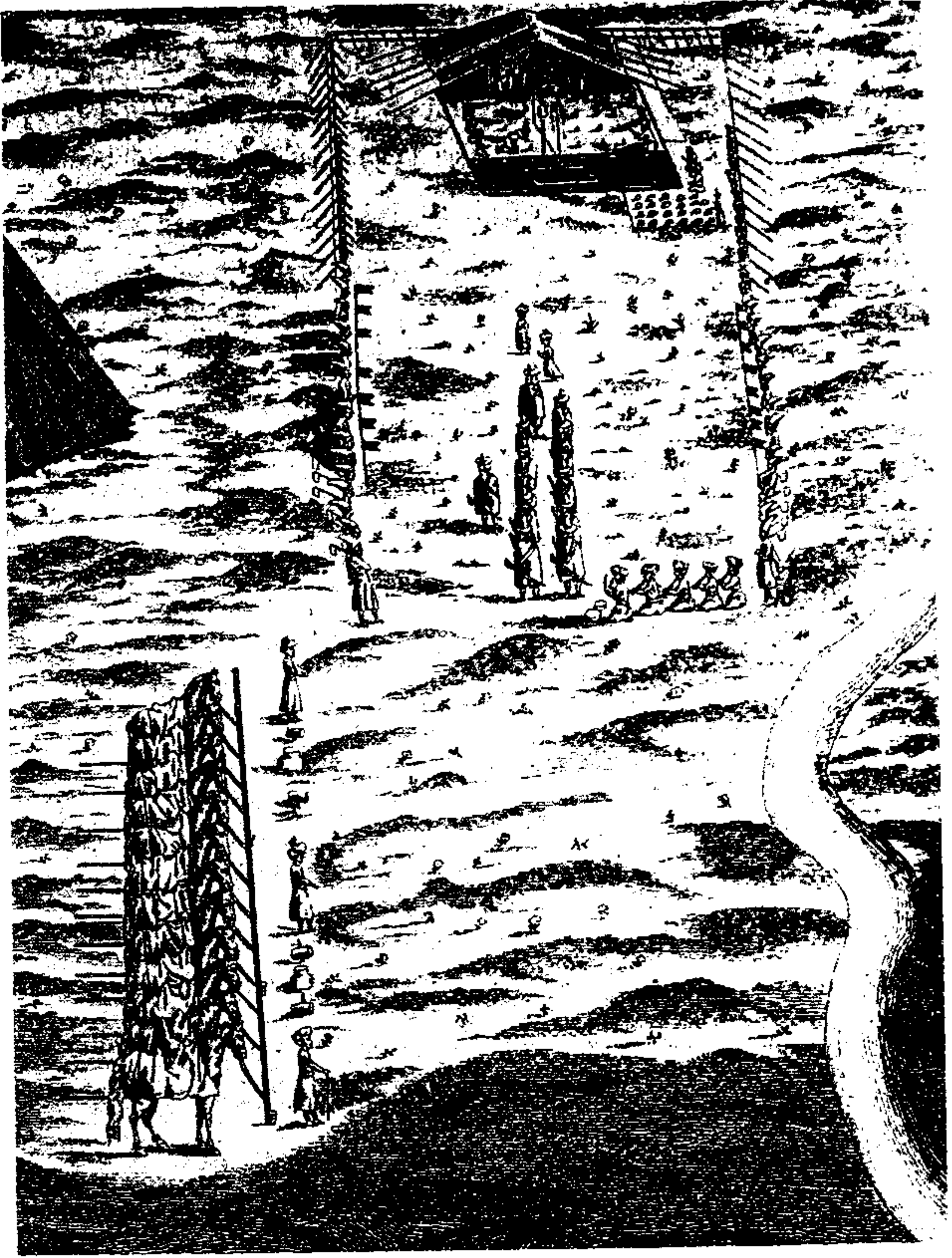
## ۲. مسافران غربی ایران عصر صفوی در مواجهه با تصوف

در نتیجه تماسهای تجاری و سیاسی بیشتر میان غرب و دولتهای صفوی و مغول در خلال سده‌های شانزدهم و هفدهم (۱۰)، رغبت اروپاییان به ادبیات ایرانی-اسلامی و عرفان صوفیانه، که هم در ایران و هم در دربار امپراتوران مغول وجود داشت، برانگیخته شد. آثار مسافران، بازرگانان، دیپلماتهایی از قبیل انتونی جنکینسن (۱۵۶۲ م). تامس آلکای (۱۵۶۴ م)، ریچارد چنی (۱۵۶۴)، جان نیوبری (۱۵۸۰ م) و زلف فیچ (۱۵۸۳-۱۵۹۱ م)، سه برادر انگلیسی: سرتامس، سراتونی و رابرت شرلی (که مدتی دراز در ایران ماندند و حتی در مقام سفرای ایران به دربارهای مختلف اروپایی عمل کردند)، تامس هربرت (۱۶۲۷-۱۶۲۹ م)، ژان شاردن و ژان باتیست تاورنیه فرانسوی، دروازه‌های شرق را بر غرب گشودند و خوانندگان غربی را با اسرار خاور زمین، از جمله ادبیات و تصوف ایرانی آشنا کردند.

سلسله صفوی اصلاً به صورت فرقه‌ای صوفی مشرب آغاز کرده بودند، لیکن پس از قبضه کردن قدرت سیاسی، رفته رفته ضد تصوف شدند و شروع به ایذا و آزار صوفیان کردند. لذا، تا حدی سخره‌آمیز به نظر می‌رسد که شاه‌عباس اول (یا کبیر، حک. ۹۹۶-۱۰۳۸ / ۱۵۸۸-۱۶۲۹) خود در غرب به عنوان صوفی بزرگ شهرت داشت، کما اینکه دو اشاره شکسپیر در شب دوازدهم<sup>۲</sup> (دوم. ۵. ۱۸۱، سوم. ۴. ۲۸۰) حاکی از مطلب است. زجر و آزار جدی صوفیان در عهد شاهان متأخرتر خاندان صفوی آغاز گردید، و آن زمانی بود که قدرت علما زیادتر شد. وقتی ثوبت به سلطنت شاه‌سلطان حسین (حک. ۱۱۰۵-۱۱۳۵ / ۱۶۹۴-۱۷۲۲) رسید، بیشتر ملایان شیعی نسبت به تصوف دشمنی می‌ورزیدند و دولت، زیر نفوذ ملاباشی محمدباقر، مجلسی دوم، به زجر و آزار هم شیعیان صوفی مشرب هم گروههای غیرشیعی آغاز کرد و زرتشتیان و یهودیان را به زور مجبور به تغییر دین می‌کرد (۱۱). همان‌طور که سیدحسین نصر گفته است:

1. History of the Religion of the Ancient Persians, Parthians and Medes

2. Twelfth Night



استقبال رسمی صفویه از سفیر هلند. برگرفته از سفرنامه، شاردن، لوح ۳۲

«سلسله‌ای که به عنوان دنباله یک طریقت صوفی شروع کرده بود، در پایان به ضدیت با تصوف و عرفان برخاست» (۱۲).

اطلاعات درباره تصوف از منابع گوناگون به مغرب زمین رسید، هم از طریق کتابهای

ایرانیانی که درباره کشور خود و دین خود برای مخاطبان غربی می نوشتند، و هم از طریق سیاحان و محققان غربی که در حدِ وسع خود درباره اسلام و تصوف آموخته بودند. کتابی که شهرت زیادی پیدا کرد و تأثیری بر آثار مؤلفان غربی که درباره ایران و اسلام می نوشتند گذاشت، «روابط»<sup>۱</sup> بود (۱۳). در ۱۶۰۴ م، یک سال پیش از آنکه نخستین طبع جلد اول دُنکیشوت منتشر شود، «روابط» دُنخوان ایران در والا دُلید<sup>۲</sup> نشر یافت. نویسنده، که نام حقیقی او الغِیبی (یا اُروج بیگ) بود، ایرانی مسلمانی بود که در اسپانیا به مذهب کاتولیک رومی گروید. او در مقام یکی از چهار منشی سفیر شاه عباس به دربار شاهان اروپایی، به سرپرستی سیرانتونی شرلی، در سال ۱۵۹۹ م ایران را ترک کرده بود. در خلال سالهای ۱۶۰۲ و ۱۶۰۳ م در اسپانیا، اُروج بیگ پس از آنکه به آیین کاتولیک درآمد و دیگر دُنخوان ایرانی خوانده می شد، کتاب «روابط» خود را تألیف کرد. نویسنده در این کتاب درباره رویدادهای اجتماعی و سیاسی تحت سلطنت صفویان، قوانین و رسوم ایرانی به تفصیل سخن می گوید، و اطلاعات زیادی درباره اسلام و تصوف به دست می دهد. مثلاً، آنجا که از تصوف می گوید، به درستی یادآور می شود که اصطلاح صوفی از لفظ صوف (به معنای پشم) مشتق شده، اما واژه های 'صوفی' و 'صفوی' از لحاظ ریشه شناسی مرتبط به هم نیستند. با وجود این، بر صوفی بودن اصل و منشأ صفویان تأکید می کند و، در چند مورد، با قاطعیت تمام اظهار می دارد که شاه اسماعیل اول (حک. ۹۰۵-۹۳۰/۱۵۰۰-۱۵۲۴)، که اُروج بیگ او را صوفی بزرگ می خواند، واقعاً صوفی و درویش بزرگی بود.

اگرچه بیشتر نخستین مسافران اروپایی به ایران عمدتاً به تجارت و سیاست علاقه داشتند و رغبت چندانی به موضوعات ادبی و دینی نشان نمی دادند، یکی از اولین مسافران بریتانیایی که علاقه ای به وجه فرهنگی زندگی ایرانی نشان داد تامس هربرت بود. هربرت در جوانی به سال ۱۶۲۷ م به عنوان منشی سفیر بریتانیا سر دادمور کاتن راهی ایران شد. او از سفرهایش در ایران بین سالهای ۱۶۲۷ و ۱۶۲۹ م یادداشتهای دقیقی برداشت، و این یادداشتهای مبنای کتابی به قطع رحلی در حدود ۲۵۰ صفحه، با عنوان «سفرهایی در ایران: ۱۶۲۷-۱۶۲۹» (۱۴) شد که چهار سال پس از بازگشت هربرت به لندن، پدید آمد. وی زندگی ایرانی را به دقت تمام مشاهده کرد و کتابش

1. Relaciones

۲. والا دُلید (Valladolid): ایالتی در شمال غربی اسپانیا.

مقدار زیادی اطلاعات درباره زندگی در ایران آن زمان به دست می دهد. او که نظر احترام آمیزی نسبت به ایرانیان داشت، می نویسد: «ایرانی این خصیصه دیرینه را دارد که مهربان و نرم خو، و از میان همه انسانها متمدن ترین است؛ سرشتی که تا به امروز حفظ کرده، و عموماً دارای طبیعتی ملایم و مهربان است...» (۱۵).

گرچه هربرت از عشق ایرانیان به شعر یاد می کند، اما به نظر می رسد دانش بسیار ناچیزی درباره شعر فارسی آموخته، و اسامی بعضی شاعران را با فیلسوفان و عارفان، چه ایرانی چه عرب، اشتباه کرده است. می نویسد:

مهم تر از همه آنکه، شعر به آنان آرامش می دهد؛ آن روح الهامبخش شعر آنها را لذت می بخشد. با اینهمه، من باید آنها را مقلد بنامم، ترانه های عام و رایج آنان طنین سرگرمیها و سنگولیهای شادمانه رب النوع مریخ و معشوقه اش [زهرا] است. آنان مریخ و معشوقه او را قدیسانی به شمار می آورند و شعرهای عاشقانه خود را تقدیم آنان می کنند. ابوالکاسن که در ۳۸۵ هجری می زیست، الغزولی، ابن فارد<sup>۱</sup>، الفرغانی<sup>۲</sup> شعرای مهم آنان در آن خیال پردازیها هستند. من نه در میان رومیان، و نه در هیچ جای دیگر ندیده ام که از شعر این چنین استقبال شود (۱۶).

در جایی دیگر، هربرت به نام دو شاعر طراز اول ایران، حافظ و سعدی (گرچه با املایی غریب و عجیب) نیز اشاره می کند. و از ترجمه لاتینی گلستان نام می برد. او در شرح دیدارش از شیراز، می نویسد: «کمی بیرون شهر آن شاعر و فیلسوف عالم، مصلح الدین سعدی مدفون است که گلستان او را اخیراً گنتیوس به لاتینی ترجمه کرده است (۱۷)؛ و نزدیک وی برادر شعری اش خواجه خیر<sup>۳</sup> [؟]، که اشعارش در ایران از اعتبار زیادی برخوردار است، در خاک آرمیده است» (۱۸).

کتاب سفرهایی در ترکیه، ایران و هند شرقی (۱۹) نوشته ژ. ب. تاورنیه نیز گنجینه ای از

۱. همان طور که نویسنده مقاله نیز یادآور شده، هربرت نام شعرا را با غیر شعرا اشتباه گرفته است. به علاوه نامهای این بزرگان را نادرست به انگلیسی حرف نویسی کرده است. منظورش از ابوالکاسن (Abul-Casen) شاید ابوالقاسم [فردوسی؟] است. نامهای الغزولی (Elgazzuly) و ابن فارد (Ibnul Farid) احتمالاً [ابوحامد] الغزالی و ابن فارض است.

۲. مقصود از 'الفرغانی' می تواند سیف الدین فرغانی، شاعر سده هفتمی ایرانی باشد که در آسیای صغیر اقامت گزیده بود. مع ذلك، اینها حدسهایی بیش نیست.

۳. این نام را هربرت با املای Hodgee Haier نقل کرده، که فقط می توان احتمال داد که خواجه حافظ باشد.

اطلاعات درباره خاور زمین بود. تاورنیه، به خلاف بسیاری از جهانگردان قدیم‌تر، به موضوعات و مسائل دینی و اجتماعی کشورهای که از آنها دیدار می‌نمود، توجه زیادی می‌کرد. عنوان فصلی کوتاه از کتاب او «فقیران یا مفتخوارهای مسلمان در هند شرقی» است. طبق برآورد او، در مقابل یک میلیون و دویست هزار «بت‌پرست» در هندوستان، ۸۰۰ هزار «فقیر» در هند شرقی زندگی می‌کردند. گرچه او نظر خوشی نسبت به فقیران نداشت و آنها را «ولگرد و کلاشهای تنبلی می‌خواند که چشمهای مردم را با شور و اشتیاقی کاذب خیره می‌کنند و به آنان می‌قبولانند که هرچه از دهانشان بیرون می‌آید از عالم غیب است»، مع ذلک، انواع مختلف فقیر، تن‌پوشهای آنها، شیوه زندگی و اعتقادات آنها را وصف می‌کند.

دکتر جان فرایر<sup>۱</sup>، از تحصیل‌کرده‌های دانشگاه کیمبریج و عضو انجمن سلطنتی، دیگر مسافر مهم انگلیسی بود که در عصر صفوی به ایران رفت. وی چهار مجلد گزارش جذاب - گرچه فخر فروشانه، و غالباً شوونیستی و تعصب‌آمیز - از سفرهایش در ایران طی سالهای ۱۶۷۷-۱۶۸۱ م، برای بازماندگانش به ارث باقی گذارد. فرایر، به عنوان عقل‌گرایی خبیرو پیرو دکارت، نظری سخت‌نقادانه به جامعه بیگانه‌ای که خود را در آن یافته بود انداخت. وی به ندرت مطلب خوبی درباره اسلام، جامعه ایرانی، رسوم دینی، فلسفه یا شیوه‌ها و رفتارها گفته است. در گزارش کوتاه خود از «درویشان اهل فقر» در ایران، آنان را «خانه‌به‌دوشان» و «گدایانی» می‌خواند که در خطر دائم زندگی می‌کردند؛ وی تصویر اندوه‌باری از وضعیت منحط صوفیان در ایران اواخر عهد صفوی ترسیم می‌کند.

آنان این سو و آن سو پرسه می‌زنند... نه حیوان بارکشی دارند و نه کیسه‌ای پر از زاد و توشه که دیگران آن را به زور تصاحب می‌کنند، بدون ملازمانی؛ رایات و جنگ‌افزاری جز بوق و منتشائی ندارند؛ بدون هیچ مصاحب یا در واقع هیچ تأمینی سفر می‌کنند؛ و اگر سراپرده‌ای برپا کنند، در میان قبرها خواهد بود، هیچ‌کس به آنان پناه نمی‌دهد، یا این نوع دیوانگی را تشویق نمی‌کند، چه طبعاً همه از تکدی انزجار دارند؛ و اما تحت چنین پوششی، توطئه و نقشه‌هایی به اجرا درآمده است (۲۰).

تصویر او از صوفیان هند شرقی حتی از این هم دلگیرتر است:

1. John Fryer

یک فقیر در میان عربهای مغربی مرد مقدسی است؛ و هر که زهد و ریاضت پیشه کند (و شرط کار هم همین است) مردم او را مقدس می‌شمارند؛ اگر قبلاً خائن بوده‌اند ولی اینک آشکارا از این نوع زندگی [زاهدانه] دم می‌زنند، خرده‌ای مرقع به رنگ زعفرانی بر تن می‌کنند، به بی‌اعتنایی به دنیا تظاهر می‌کنند، و هیچ مانع مشخصی در برابر آنها نیست؛ آنها از تمام ترس و تهدیدها مصونند، و حتی گستاخانه در روی خود مغولان می‌ایستند: بسیاری از این طائفه بی‌بند و بارتترین، هرزه‌ترین و پلیدترین افراد در عالمند، که مرتکب غلامبارگی می‌شوند، با بنگ خود را تخدیر می‌کنند و به خدا و رسول خدا دشنام می‌دهند، و به تساهل و لاقیدی مغولان متکی‌اند... این جماعت مانند تیمارستانیهای خودمان، با بوق و کشکولی به این سو و آن سو می‌روند تا اینکه به خانه‌ای وارد می‌شوند، و هر آنچه را می‌خواهند برمی‌دارند حتی زن خانه را؛ و وقتی مسخرگیهای خود را کردند، از آنجا می‌روند تا این بازی را جایی دیگر از سر گیرند. در این لباس مبدل آنان در نقش جاسوسانی این گوشه و آن گوشه می‌روند و بهترین خیرها را برای امیری که آنان را اجیر کرده، جمع‌آوری می‌کنند (۲۱).

معروف‌ترین سیاح غربی به ایران، که کتابهای حجیم او تأثیر زیادی هم در فرانسه هم در بریتانیا داشت، جواهر فروش فرانسوی ژان شاردن (۱۶۴۳-۱۷۱۳) بود. کارهای او مورد تحسین موتسکیو، روسو، ولتر، گیبِن و سرویلیام جونز و دیگران قرار گرفت، و اطلاعات درباره ایران عهد صفوی، به قول جان امرسن، «از لحاظ وسعت، عمق، صحت و رعایت ملاکهای منطقی بر کارهای تمامی دیگر نویسندگان غربی می‌چربد» (۲۲). در حقیقت، با توجه به وسعت و دقت مشاهدات شاردن از ایران صفوی، کار او را می‌توان با کار تأثیرگذار هم‌وطنش الکسی دو توکویل<sup>۱</sup> درباره ایالات متحده (درباره دمکراسی<sup>۲</sup>، ۱۸۳۵-۱۸۴۰) قیاس کرد که حدود یک قرن و نیم دیرتر نوشته شد.

در ۱۶۶۵ م، شاردن به ایران و هند رفت و بعدها گزارشی از آن سفر را همراه با اطلاعات مفصلی درباره تاجگذاری پادشاه جدید ایران سلیمان (حک. ۱۰۷۷-۱۱۰۵/۱۶۶۶-۱۶۹۴) منتشر کرد (۲۳). در ۱۶۷۱ م، شاردن سفر دومی را به ایران آغاز کرد. پس از حدوداً دو سال سفر پرزحمت از طریق ترکیه، کریمه و قفقاز، سرانجام به اصفهان وارد شد. این بار اقامتش در ایران چهار سال طول کشید و پس از آن در ۱۶۷۷ م به فرانسه بازگشت. مع‌ذلک، چند سال بعد از دست آزار و اذیت اوگوتها<sup>۳</sup> [ی]

1. Alexis de Tocqueville

2. *De la démocratie*

3. Huguenot

پروتستان] به انگلستان گریخت. او که به عنوان جواهری پادشاه منصوب شد، از سوی چارلز دوم لقب «سر» گرفت.

شاردن دانشمندی بزرگ هم در زبان فارسی هم در زمینه شیوه زندگی ایرانیان شد. او این گونه به خود می‌بالد: «در یک کلام من آن قدر شیفته آشنایی با ایران بودم که اکنون اصفهان را بهتر از پاریس می‌شناسم (با اینکه من زاده و پرورده این شهرم). زبان فارسی برای من همان اندازه آسان بود که زبان فرانسه و می‌توانستم آن را هم بخوانم هم بنویسم» (۲۴). شاردن، علاوه بر گزارشهایی مفصل از زندگی درباری و شغل و تجارت در ایران، مقدار زیادی درباره موضوعات دینی نوشت. او از حد عالی تساهل دینی که در ایران وجود داشت با شور و حرارت سخن می‌گوید:

ستودنی‌ترین سنجیه در رفتار ایرانیان مهربانی آنها نسبت به غریبه‌هاست، حالت استقبال و حمایتی که نشان می‌دهند و میهمان‌نوازی که می‌کنند، و روح تساهل آنها در قبال دین، همه آنها [چنین‌اند] جز ملایان کشور که، همچون تمام جاهای دیگر، از همه کسانی که با آراء آنان همسو نباشند سخت نفرت دارند. ایرانیها بسیار متمدند، و در مسائل دینی بسیار صادق، تا آنجا که وقتی کسانی به آیین آنان گرویدند اجازه دارند آیین جدید را رسماً مردود بشمارند و به معتقدات قبلی خویش بازگردند، که در این صورت صدر<sup>۱</sup> گواهی معتبری محض تأمین آنها به ایشان می‌دهد؛ دو این گواهی صدر آنها را با نام مرتد می‌خواند، و این در میان مردم بالاترین توهین است (۲۵).

شاردن می‌گوید ایرانیها بر این عقیده‌اند که عبادات دیگر مذاهب همان قدر مقبول است که عبادات خودشان، و بسیاری از مسلمانان حتی از پیروان دیگر ادیان التماس دعا می‌کنند؛ او می‌افزاید: «من خود هزار بار شاهد این کار بوده‌ام. چنین رفتاری را نباید به حساب اصول دینی آنها گذاشت - اگرچه اسلام همه نوع عبادت را مجاز می‌داند - بلکه من این را منسوب به طبیعت دلنشین ملتی می‌دانم که ذاتاً منزجر از مرافعه و بدرفتاری است» (۲۶).

آنجا که شاردن درباره مرگ شاه سلیمان اظهار نظر می‌کند، می‌نویسد:

اما کسانی که بیش از همه از مرگ اسفبار شاه فقید غمگین شدند، مسیحیان بودند. آن پادشاه همواره خود را نسبت به دین آنها مهربان و موافق نشان می‌داد و با آنان در کمال

۱. صدر: در زمان صفویه به کسی گفته می‌شده که ریاست تقریباً تمام تشکیلات مذهبی کشور را به عهده داشته است.

ادب و احترام رفتار می‌کرد... تا جایی که ارمنیان در میان خودشان می‌گفتند که او بیشتر یک مسیحی بود تا مسلمان. نه اینکه او به مذهب خویش پایبند نبود، بلکه او از این لحاظ دست کمی از غیرتی‌ترین اسلاف خود نداشت؛ او فقط فکر می‌کرد که تعدی سلاطین نسبت به آزادی وجدانهای مردم چیزی بود که نه مقبول خداوند بود، نه موافق عقل (۲۷).

شاردن در توصیفی که از قهوه‌خانه‌های معروف اصفهان می‌کند، شرح دلنشینی از [سخنان گویندگان و] «نقالان به نظم و نثر می‌دهد که در آن ملاحا، درویشها، یا شاعران» هر یک به نوبت شعری می‌خوانند و موعظه‌هایی ایراد می‌کنند. وی شرح می‌دهد که چگونه «ملایی در وسط یا در کناری از قهوه‌خانه به پای می‌خیزد و با صدایی رسا به ایراد موعظه شروع می‌کند؛ یا درویشی به ناگاه وارد می‌شود و نطقی آتشین درباره بی‌اعتباری دنیا و مال و منال و افتخارات آن برای جمعیت ایراد می‌کند». نویسنده از حدّ تساهل و تحملی که در چنین اجتماعاتی هم نسبت به مواعظ ملایان هم نسبت به سخن‌رانی و شعرخوانی درویشان وجود دارد ابراز تعجب می‌کند: «در یک کلام، از این لحاظ، بیشترین آزادی دنیا در ایران وجود دارد؛ فرد جدی به خود اجازه بیان مطلبی خنده‌آور نمی‌دهد؛ هر کس رجزخوانی خود را می‌کند و به چیزی که دوست دارد گوش می‌دهد» (۲۸).

با اینهمه، در فصل ۱۱، «درباره فلسفه»، از جلد چهارم کتاب معروفش «سفرها...» است که شاردن شرحی پانزده صفحه‌ای درباره صوفیان و تصوف به دست می‌دهد - مفصل‌تر از هرچه قبلاً بر جهان غرب شناخته شده بود؛ آنجا دقیق‌ترین اطلاعاتی که درباره تصوف ایرانی تا آن وقت به توسط مسافری از آن دوران ضبط شده، عرضه شده است. با در نظر گرفتن اهمیت و تازگی اشارات شاردن در باب تصوف، و با عنایت به این‌که بیشتر این گزارش درباره تصوف هنوز از فرانسه ترجمه نشده است، در زیر گزیده‌های مفصل‌تری را از نظرات او درباره تصوف بیان خواهم کرد.

شاردن در آغاز بحث فلسفه اسلامی، کمابیش به درستی جوهر و محتوای علم کلام، حکمت (که او آن را علم در عالی‌ترین حدّ می‌خواند) و مابعدالطبیعه (که به اشتباه مابعدالطبیعه ایرانی را منحصرأ متعلق به مکتب مشائی توصیف می‌کند) و تفاوت میان آنها را مشخص می‌کند، و سپس خدمات ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی (د. ۶۷۲-۱۲۷۴) را به فلسفه مشائی اسلامی اجمالاً بیان می‌کند (۲۹). اگرچه او یادآور



می‌شود که هر دو نظام‌های فلسفی دموکریتوس<sup>۱</sup> و اپیکورس<sup>۲</sup> بر ایرانیان ناشناخته است، مع‌ذلک تصوف را با تفکر فیثاغورسی مقایسه می‌کند:

این فلسفه در میان مسلمانها و مخصوصاً در میان ایرانیان به توسط جماعتی معروف به صوفیه تعلیم می‌شود. اینها گروهی قدیمی و بلندآوازه‌اند، اما با اینهمه چندان شناخته شده نیستند؛ برای آنان که این مکتب را پیشه خود کرده‌اند مهم‌ترین حکم این است که اصل و باطن مکتب را افشا نکنند، مگر با رعایت احتیاط زیاد و به صورتی پوشیده - و به همین دلیل آنان نه برای دین نه برای فلسفه کشور مزاحمتی نیستند. (۳۰).

اینکه بقیه این فصل درباره «فلسفه» نه به مکتب مشائی بلکه به تصوف می‌پردازد، احتمالاً بیانگر علاقه خود شاردن به صوفیه محلی اصفهان و حسن روابط با آنهاست. پس از یادآوری اینکه ریشه کلمه «صوفی» «بسیار محل سؤال» است، هفت ریشه‌شناسی مختلف برای این کلمه طی سه صفحه (صص. ۴۵۰-۴۵۳) به دست می‌دهد. ملاحظات شاردن با توجه به عصر و زمان او، کلاً از لحاظ ریشه‌شناسی کامل و معتبر است و نتیجه‌گیریهایش منعکس‌کننده بحثهای مشابهی درباره این واژه در محافل اسلامی است. ۱. نخستین ریشه‌شناسی او گرچه کاملاً صحیح نیست - و همان اندازه در میان خاورشناسان سده هفدهم غیرعادی می‌نماید که در میان خاورشناسان سده نوزدهم - این امتیاز را دارد که لااقل منشأ اسلامی تصوف را می‌پذیرد. ریشه‌شناسی وی به بحث هجویری، قدیم‌ترین مؤلف صوفی ایرانی، در باب این کلمه نیز بسیار شباهت دارد (۳۱). او می‌نویسد بعضی از «حکیمان دانشمند» این نام را مشتق از نام قبیله‌ای عرب می‌دانند که نیای فرقه صوفیه از آن برخاسته است: به همین دلیل الصوفه ممکن است به معنای «نژاد زرین» باشد. امکان دیگر این است که، واژه مذکور اگر به صورت الصّفان<sup>۳</sup> نوشته شود، می‌تواند «نسل خالص معنا بدهد، چون این قبیله مخلص‌ترین و مذهبی‌ترین همه قبایل دیگر بودند». این «قبیله» مسئولیت ویژه مراقبت از کعبه را برعهده داشتند.

گفته‌اند این نام را به فرقه صوفیان به سبب شباهتی داده‌اند که [صوفیان] در میان خود دارند - و این همان قدر به سبب پرهیزگاری و زهد حاکم بر زندگی خصوصی آنها و

۱. دموکریتوس (Democritus)، در فرانسه دموکریت، و در مآخذ اسلامی دیمقراطیس (حدود ۴۶۰-حدود ۳۷۰ ق.م).

۲. اپیکورس (Epicurus)، در فرانسه اپیکور، و در مآخذ اسلامی اپیکورس (۳۴۱-۲۷۰ ق.م).

۳. این اظهارات ریشه‌شناختی شاردن هیچ مبنای علمی ندارد.

تداوم در رسم و رویه فرقه‌ای آنها است که به خاطر علاقه‌شان آنها به معرفت و صفای فوق‌العاده‌ای که برای خود قائلند (۳۲).

۲. دومین ریشه‌شناسی عرضه شده توسط شاردن 'صوفی' را از عبارت 'اهل صفة' مشتق می‌داند؛ اهل صفة نزدیک‌ترین یاران پیامبر بودند که در مسجد او در مدینه گرد وی جمع می‌شدند. آنان «برای آنکه در خدمت بعضی مؤمنان عابد باشند خانه و کاشانه و آسایش خویش را رها کردند تا در ملازمت رسول خدا باشند؛ خویشان را در آنجا منزوی کرده بودند تا دین جدید را بهتر مطالعه کنند» (۳۳). این ریشه‌شناسی نیز مورد تأیید شماری از مراجع سنتی مسلمان است (۳۴).

۳. شاردن در سومین ریشه‌شناسی خود صوفی را از صوف، «نام محلی در عربستان نزدیک حلب که در آن کالاهای ارزان قیمت ساخته می‌شد، به علاوه فی که در عربی به معنای حرف اضافه 'در' است»، مشتق می‌داند. «افراد این فرقه به سبب سادگی لباسشان که همیشه از جنس پشم ساخته می‌شود، خود را به این نام می‌خوانند» (۳۵).

۴. طبق چهارمین ریشه‌شناسی، این کلمه از نام «عالم سرشناسی» اشتقاق یافته، که در سده سوم هجری شهرتی داشت و «بنیان‌گذار این فرقه سختگیر زهدپیشه صوفی بود»؛ اما شاردن یادآور می‌شود که «ایرانیان این اشتقاق را مناسب نمی‌دانند» و ادعا می‌کند که «این فرقه‌ای که از آنها سخن می‌گویم در سده دوم هجری تأسیس شد» (۳۶).

۵. گروهی دیگر واژه صوفی را از صف، یعنی 'نوع' یا 'طبقه' می‌گیرند، پنداری به نظر آنان این جماعت جایگاهی بسیار والا در میان دیگر فرقه‌های دینی دارند.

۶. باز بعضی دیگر اشتقاق کلمه را از «سوفوس یونانی، به معنای خرد می‌دانند، چون این صوفیان به عنوان فیلسوفان حقیقی در میان خردمندان حقیقی اسلام به شمار آمده‌اند». (۳۷).

شاردن در بیان ملاحظات ریشه‌شناختی خود، به دو اشتقاق اول و سوم باز می‌گردد این طور نتیجه می‌گیرد:

بی‌تردید شایع‌ترین همه اینها یکی آن است که صوفی از 'صفا' و یا از 'صوف'، به معنای پشم، یا دقیق‌تر، موی بز (زیرا در عربستان رفوکاری در پشم بسیار کم صورت می‌گیرد) مشتق شده است؛ هر یک از این دو اشتقاق احتمالاً صحیح است. آنهایی که اولی را تأیید می‌کنند می‌گویند صوفیانی که ادعا می‌کنند درستکارترند و در تعالیم و اخلاقیاتشان خالص‌ترند، نام صوفی گرفته‌اند، مثل اینکه بگویی اینان خالص‌ترینند؛ و

اسکالیگر<sup>۱</sup>، در میان محققان منتقد خودمان در اروپا، مؤکداً این نظر را تأیید می‌کند، و کسانی را که هر نظر دیگری داشته باشند مسخره می‌کند. با وجود این، اگر اشتقاقی که این محقق آن را تأیید می‌کند، صحیح باشد، پس باید اعضای این فرقه را صفی خواند و نه صوفی. نظر عمومی خاورشناسان اشتقاق دیگر را تأیید می‌کند که می‌گوید سبب موسوم شدن این فرقه به صوفی این است که این جماعت از هر نوع اسراف و آسایش بدنی دوری می‌جویند، نه به علت آنکه لباسهای بافته شده از موی بز می‌پوشند - و به هر حال پشم پارچه‌ای معمولی است که در عربستان از آن لباس درست می‌کنند، فی الواقع ردا یا ستره بلندی که عبا خوانده می‌شد و کاملاً هم خوش‌نماست، می‌پوشند. چیزی که موجب می‌شود فکر کنم این اشتقاق [دوم] قابل اعتمادتر از دیگر اشتقاقهاست این است که مسلمانان مؤمن، مخصوصاً اهل مسجد و اهل فرهنگ و ادب فقط جامه‌های ساخته شده از پارچه پشمین می‌پوشند؛ حتی بزرگترین اعیان و اصیل‌زادگان به هنگام گزاردن نماز رداهای گران‌بهای زردوز یا ابریشمین خود را از تن به در می‌کنند و همین جامه‌های بافته از موی بز را می‌پوشند. برطبق کتاب عهد عتیق، پیامبران و همچنین راهبان و صومعه‌نشینان سده‌های نخستین مسیحیت ظاهراً مانند صوفیان لباس می‌پوشیدند (۳۸).

شاردن در باب ریشه‌های تاریخی تصوف، همان‌طور که در بالا گفته شد، به درستی می‌گوید که مسلمانان رد آن را به ایران سده دوم / هشتم می‌رسانند. او ادعا می‌کند که پدیدآورنده صوفیه شیخ ابوسعید ابی‌الخیر (۳۵۷-۴۴۴/۹۶۷-۱۰۴۹) بود که، وی به اشتباه آن را ۲۰۰ ق ذکر می‌کند. از آنجا که ابوسعید یقیناً نخستین عارفی بود که آداب رفتار برای زندگی صوفیان در خانقاهها تدوین کرد (۳۹)، پس شاردن از این لحاظ که ابوسعید را پدر صوفیه می‌نامد بر اشتباه نیست، گرچه از توصیفی که وی از این شیخ می‌کند و او را «فلسوفی بزرگ، مردی بسیار زاهد، و کسی که مدعی است دین محمدی را سخت رعایت می‌کند، بیش از تمام علمای دیگر» (۴۰) معرفی می‌کند، به وضوح برمی‌آید که هیچ‌آشنایی با زندگی نامه غیرمتعارف او نداشت و از سرشت ملامتی زندگی بلوغ یافته‌تر این شیخ کاملاً بی‌خبر بود. مع‌ذلک، مطلب او درباره ابوسعید اهمیت تاریخی زیادی دارد، زیرا برای نخستین بار، لااقل در خاورشناسی اروپایی، صوفی بزرگ میهنه را در زمره اندیشمندان عمده اسلامی جای می‌دهد.

شاردن سپس مثنوی معروف فارسی گلشن راز را (گرچه بدون ذکر نام سراینده آن،

1. Scaliger

شبستری)، به عنوان خلاصه‌ای دائرةالمعارف‌گونه از فلسفه دین‌شناسی ایرانی معرفی می‌کند. با گرفتن شعر شبستری به عنوان نقطه شروع، وارد شرحی عمیق درباره اصول عقاید صوفیه می‌شود که از لحاظ بی‌غرضی و آگاهی و درک درست، هیچ نوشته‌ای درباره تصوف به زبان اروپایی در خلال سده هفدهم به پای آن نمی‌رسد:

آنها [صوفیان] درباره این [سرشت باطن‌گرایانه و سرّی تعالیشان] می‌گویند که مقصود از خرد واقعی باید آرامش و سکون جامعه باشد؛ و اما در مورد سکون روح، ضرورتی ندارد که به خاطر آن مزاحمت عمومی آفرید، چه این کار در جهت عکس آینه‌ها و رسوم پذیرفته شده خواهد بود. آنان می‌گویند. اگر نسبت به عقاید پذیرفته شده پدران‌تان تردیدی ندارید، به آنها پای‌بند بمانید، چون این برای شما کافی خواهد بود. چنانچه مردّد باشید، با ملایمت و بدون ایجاد زحمت برای دیگران حقیقت را جست‌وجو کنید. صوفیان، در تبعیت از این اصل می‌افزایند که عقاید خردمندان باید یکی از سه نوع باشد: نوع اول در آراء و نظرات این سرزمین استقرار یافته است، مثلاً مانند مذهب غالب و فلسفه مورد قبول سنتی [در این سرزمین]؛ نوع دوم نظراتی است که صوفی مجاز است به کسانی که آنها هم در تردیدند و در جست‌وجوی حقیقت، منتقل کند؛ سوم، آراییی است که شخص پیش خود نگه می‌دارد و درباره آن به هیچ‌کس جز آنهایی که همان احساسات او را دارند، راز دل نمی‌گشاید. آنها شک را کلید علم می‌دانند، و در این مورد عبارت حکیمانه‌ای دارند؛ کسی که نسبت به نکته‌ای شک نکند، در آن تفحص نمی‌کند؛ کسی که در آن نکته تفحص نکند، چیزی مشاهده نمی‌کند؛ کسی که چیزی مشاهده نکند، نابیناست و نابینا خواهد ماند (۴۱).

پس از این توصیف جذاب در تعالیم عرفانی اسلامی در خصوص رابطه شک فلسفی با ایمان دینی (که ابو حامد غزالی (۴۲)، حدود پانصد سال قبل از دکارت، به طرز فوق‌العاده‌ای از آن دفاع کرده بود)، اگرچه از لحاظ دین‌شناسی تا حدی ناآگاهانه است، شاردن به بیان خلاصه جالبی از فلسفه مابعدالطبیعه صوفیان درباره 'وحدت وجود' می‌پردازد (۴۳). این توصیف او به سه لحاظ دارای اهمیت تاریخی زیادی است: در درجه نخست، تنها توصیفی از اصل اساسی تصوف به زبانی اروپایی است که در این دوره نوشته شده است؛ ثانیاً، یکی از اولین گزارشهای غربیها را از رقابت و بحث کینه‌توزانه دین‌شناختی بین علمای ظاهری و صوفیان ایرانی به دست می‌دهد؛ و ثالثاً مقدمه‌ای است سرشار از آگاهی، گرچه نه کاملاً درست، درباره تمرینها و اعمال انضباطی صوفیان ایرانی. جواهرفروش فرانسوی، در تلاش برای تفسیر فلسفه مابعدالطبیعه صوفیان بزرگ، اظهار می‌دارد که فرزندگان این طائفه معتقد بودند که:

آنچه می بینی همچون حجابی است بر ذات لایتناهی سرمدی که ایشان آن را خدا می نامند. مسلمانان مؤمن آشکارا اینان را به الحاد و ناباوری به هر عقیده‌ای درباره‌ی خداوند یا معاد متهم می کنند؛ با اینهمه، صوفیان بین خودشان این بیت را، که به گفته آنان سرّ صوفیان است، زمزمه می کنند

یک وجود آمد ولی صورت هزار      کثرت صورت ندارد اعتبار

این خیلی شبیه است به آنکه گفته شود، «هر آنچه در برابر چشمان تو 'حقیقی' جلوه می کند، در واقع چیزی جز صورتهای وجود واحد لایتغیری نیست». واعظی را به خاطر می آورم که روزی در اصفهان در مکانی عمومی وعظ می کرد و به شدت تمام بر ضد همین جماعت صوفیان سخن می گفت و ادعا می کرد که آنان ملحدانی هستند که مستوجب آتش دوزخند؛ او خود تعجب می کرد که چرا مردم اجازه می دهند صوفیان زنده بمانند، و می گفت کشتن یک صوفی موجب رضای خداوند، و در واقع بهتر از نجات زندگی ده انسان صالح است! پس از موعظه او پنج یا شش نفر از میان مستمعان به سویش پریدند و او را سخت تازیانه زدند. من کوشیدم مانع این کار آنها شوم؛ آنها سرزنش کردند و گفتند: کسی که تبلیغ مرگ می کند، اگر تازیانه بخورد، آیا جای شکایت دارد؟

به هر تقدیر، آنان جسورانه در مقابل اتهام الحاد از خود دفاع کردند و، برعکس، از ارتباطی که با خداوند دارند به بیانی بسیار خوب سخن می گفتند، و لاینقطع درباره‌ی الهامات و حالات مختلف اتحاد با 'وجود اعلیٰ'، به شیوه‌ی مجذوبان حرف می زدند. شب هنگام آنها، به قول خودشان، حلقه‌های ذکر تشکیل می دهند؛ و ذکر و عبادات خود را به این شیوه‌ی خاص اجرا می کنند: آنها دستهای یکدیگر را می گیرند، درحالی که سرهای خود را می چرخانند و تکان می دهند با تمام قدرت فریاد برمی آورند هو، هو. آنان به این کار ادامه می دهند تا وقتی که کف بر لب بیاورند و از نفس بیفتند و آنگاه به پای درآیند. هنگامی که به خود می آیند، همانجا که نشسته بودند باقی می مانند، و سپس دوباره به تکان دادن سر و تن آغاز می کنند و به تکرار نام خدا ادامه می دهند. آنان این کار را به حالت خلسه درآمدن، یا یکی شدن با خدا می خوانند. می گویند این حالت وجد و خلسه به شیوه‌ی دیگری نیز به آنها دست می دهد، و آن این است که سرهایشان را به راست متمایل می کنند، و به نوک بینیشان خیره می شوند؛ در همان حال، از همخوانی، رقص و موسیقی استفاده بیشتر می کنند، و می گویند این عمل آن حالت خلسه را حتی با اطمینان بیشتری ایجاد می کند؛ منظورشان از این حالت نوعی گیجی است - همان حالت پیامبران کاذبی است که در فصل دهم از کتاب اول «سموئیل» درباره‌ی آنها صحبت شده است، و به نظر من کلاً مانند صوفیانیند.

این صوفیان چنین تعلیم می کنند که برای رسیدن به انقطاع مطلق از متاع دنیوی، و

دستیابی به وحدت روحانی با خداوند، شخص [لزوماً] خود را به درجه‌ای از حالت خلسه برمی‌کشد [به قسمی که] مانند پیامبران اعتلای روحی پیدا می‌کند، به آینده وقوف می‌یابد، و هرچند یک بار، شادیهای بهشت را احساس می‌کند.

در میان وسایل مختلفی که برای رسیدن به حدّ اتحاد با خداوند پیشنهاد می‌کنند، روزه است؛ آنان آن قدر ریاضت می‌کشند که می‌توان گفت از این نظر بی‌نظیرند، زیرا پنج یا شش روز پی‌پی جز میوه‌های خشک هیچ نمی‌خورند؛ درحالی‌که دیگران هر بار برای بیست و چهار ساعت تمام هیچ چیزی به دهن نمی‌برند؛ و در رأس اینها همه، هر سال روزه‌ای این چنین می‌گیرند که چهل روز طول می‌کشد. زمان انجام این کار قاعده‌ای ندارد بلکه هر کدام از آنها هر موقع که بخواهد شروع می‌کند؛ شیوه انجام این نوع روزه چنین است: آنها در این چهل روز در اتاقی کوچک عزلت اختیار می‌کنند؛ حتی المقدور از خوابیدن پرهیز می‌کنند و بالاخره مصرف خوراکیان را آن قدر کاهش می‌دهند که در واپسین ایام روزه، بیش از دوازده بادام طی بیست و چهار ساعت نمی‌خورند. اشتغال آنها در خلال این زمان طولانی منحصراً تأمل، تفکر درباره خدا، و انجام کارهایی مشحون از عشق الهی است. اما بعد از همه اینها، ثمره عزلت زاهدانه‌شان چیزی نیست جز آنکه در حالی از خلوت بیرون می‌آیند که مغز تهی آنان از هزار خیال موهوم و عجیب آکنده است، خیالاتی که ایشان آن را رؤیت می‌نامند، و می‌گویند خداوند این را به ما گفت؛ ما این پرسش را از خدا کردیم و او این‌گونه پاسخ داد.

من کسانی را دیده‌ام که کاملاً خیال‌زده و نامعقول به نظر من می‌آمدند اما، با وجود این، احساس می‌کردند که عقل کل هستند. آنان بر خود می‌بالیدند که از آینده خبر دارند، و حتی جوهر اندیشه‌های دیگران را می‌دانند، اما من هرگز خود شاهد چنین چیزی نبودم. اگر کسی بر آنها ایراد کند که هیچ منطق و انسجامی در افکار و احساسات آنها نیست و فرقه آنها پُر از آدمهای ابله است، پاسخ می‌دهند که 'شما باید ذهن شکاک و دیرباور خود را ملامت کنید؛ مذهب آنها بهتر از آنکه فهم شود حس می‌شود؛ [این مذهب] نوری باطنی است که گرچه بسیار واضح است، ولی در وصف نمی‌گنجد؛ تلاش برای رسیدن به اسرار آنها از طریق علمی چون منطق و فیزیک بیهوده است، زیرا اینها همه اختراعاتی بشری است که کارشان بیشتر پنهان کردن آن نور [مذهب] است تا ظاهر کردن آن.

آنها از تمامی قرآن تفسیری روحانی و غیرمادی عرضه می‌کنند، و به همه احکام مربوط به شعائر و همچنین دین در مفهوم باطنی آن معنایی روحانی می‌بخشند؛ و اگرچه مانند مسلمانان دیگر، به تطهیرهای بدنی می‌پردازند، لیکن اعتبار چندانی برای آن قائل نیستند و می‌گویند همه اموری که به عبادت خداوند مربوط می‌شود جنبه باطنی دارد؛ از همین عقیده جزمی است که مخصوصاً تنفر ملایان نسبت به آنها سرچشمه می‌گیرد. و اما در مورد خودشان مدعیند که تمامی عالم را دوست می‌دارند، هیچ‌کس را خوار نمی‌شمرند، و همه انسانها را نتایج پدری مشترک، و فرقه‌های مختلف انسانها را

بردگان و خادمان پروردگاری واحد می‌دانند. ایشان به دیگران می‌آموزند که لذت فردوس در شناخت عمیق خداوند، و در اتحاد نزدیک با اوست؛ درست برعکس آنکه رنج و عذاب دوزخ همانا حسرت خوردن بر جدا افتادن از اوست. صوفیان این نکته را نیز اضافه می‌کنند که حواس، به‌هرحال، شادی و رنج را از طریق چیزهایی که خداوند می‌آفریند تجربه خواهند کرد...

کشیشی به نام پدر رافائل اهل لومان، که تقریباً به مدت چهل سال در اصفهان زندگی می‌کرد در موقعیتهایی صوفی را به من نشان داد که چنان نسبت به حقیقت مذهب خود و بطلان تمامی مذاهب دیگر اطمینان داشت که پیشنهاد می‌کرد هر کس به منظور اثبات حقانیت خود از فراز بام خانه‌ای به پایین بپرد؛ آن‌کس که بر صراط مستقیم است کمترین آسیب را خواهد دید. آن صوفی می‌گفت: رافائل بیا تا بر بام خانه شویم و درحالی که دست در دست هم داریم خود را پایین بیندازیم. چنانچه من بیش از تو صدمه دیدم، به مذهب تو خواهم گروید؛ اگر نه، تو به مذهب من درآ.

گفته می‌شود که ملایان از این صوفیها منزجرند. قاضیان نیز با اینان بر سر جنگند، زیرا روزه‌هاشان و حالات جذبه و خلسه‌شان آنها را بیش از اندازه از دنیا جدا می‌سازد و باعث می‌شود از اموری که شخص باید دائماً در جامعه به آن بپردازد، غافل بمانند. با عنایت به گرایش طبیعی انسانها به لاقیدی و راحت‌طلبی، آنها به آسانی تسلیم اندیشه‌هایی از قبیل الهامات، اتحاد با خدا، وجد و طرب روحانی می‌شوند - اندیشه‌هایی که همه در جهت عکس تلاش برای رفع نیازهای زندگی است. به همین دلیل مصلحت نیست در پیروی از نظراتی که تا این اندازه با خیر جامعه تضاد دارد، کورکورانه اصرار ورزید.

فرقه صوفی شماری مؤلف سرشناس، و افرادی چون جنید (۴۴) ملقب به سلطان‌الطائفه به جهان عرضه کرده است که شهرتش نه چندان به سبب دانش زیاد او، بلکه بیشتر به واسطه زهد و پرهیزگاری او و مریدانش در زندگی بود؛ وی به مریدان خود تعلیم کرده بود که بی‌اعتنایی به دنیا کوتاه‌ترین و مطمئن‌ترین راه رسیدن به آن مراقبه عارفانه‌ای است که حتماً اتحاد و انس با خداوند را از پی دارد. دشمنان طریقت او وی را متهم به ساحری می‌کردند و، چون مدعی بود با خداوند انس و الفت نزدیک دارد و هر فرد دیگری هم که راه وی را دنبال کند می‌تواند به چنین الفتی برسد. لذا وی را کافر می‌خواندند.

چندین کتاب به نظم و نثر در دست است که کتاب گلشن راز (۴۵) را توضیح، تبیین و با ذکر امثله تشریح می‌کند؛ این کتاب همان‌گونه که گفتم متن مقدس صوفیه است. معتبرترین این کتابها مثنوی معنوی (۴۶)، کتابی عظیم در الهیات عرفانی است که، از طرفی حب الهی و اتحاد نزدیک با خداوند را توضیح می‌دهد، و از طرفی دیگر بیهودگی

دنیا، کرامت فضل و قباحات گناه را به روشنی ترسیم می‌کند.<sup>۱</sup> در این کتاب، حیات باطن مرگب از سه بخش توصیف شده است: علم، تطهیر و تنویر. می‌توان دید که در انسان سه دلیل بودن بر یا خجّت خدا در انسان وجود دارد: انقطاع از دنیا، عشق دائم به خدا و مداومت در عبادت. در آنجا به این دستوره‌های زیبا برمی‌خورید: با نخستین کسی که از راه می‌رسد درگیر گفتگو مشو، بلکه در تمام حشرونرهای خود با دیگران ذهن خود را بر خداوند متمرکز بدار. هیچ‌گاه از عشق به خداوند و ذکر حمد و تسبیح او باز مایست. بدین طریق تو صاحب زندگی حقیقی در این دنیا و در دنیای دیگر خواهی بود. روحی که از انوار بهشتی منور شده، آینه‌ایست که می‌توان در آن از پوشیده‌ترین اسرار پرده برگرفت.

در تفسیری [این چنین] ممکن است از این دست سخنان جذبه‌آمیز بیابید: ای عشق خداوند! به یاریم بیا، تا هر دو جاودانه بسوزیم؛ چه، یکی باید بسوزد تا حالت قلبی ملتهب از آتش عشق را منتقل کند. سرچشمه شادیهای کامل در آغوش معشوق است؛ و اما خودم، من جز برای آنکه جسم و جانم را در این ورطه مهیب بیفکنم تلاشی نمی‌کنم. ای که مرا به لذات بهشت می‌خوانی، این بهشت نیست که من طالب آنم؛ در طلب روی کسی هستم که بهشت را آفریده است.

اما بقیه ایرانیان معتقدند که تمیز صوفیان از خداناشناسان یا، به قول ایرانیها، ملحدان سخت دشوار است؛ اینان جماعتی (۴۷) هستند که با ایلومینادوهای<sup>۲</sup> اسپانیا یا مولینیستهای<sup>۳</sup> ایتالیا یا صوفی‌مشریان فرانسه شباهت دارند. قرائن بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد این خدانشناسی عرفانی صوفیه، از طریق آفریقا، از شرق به غرب رفته و بر سر راه خود اول از همه اسپانیا و سپس بقیه اروپا را تحت تأثیر قرار داده است.

در پایان یادآور می‌شوم که مردم در ایران بین این صوفیه و صوفیان دیگری که قراولان قصر پادشاه و خود او هستند، فرق می‌گذارند. گروه اول صوفی چرخ‌چی خوانده می‌شوند، یعنی 'صوفیان چرخان'، زیرا به هنگام ذکر و عبادت، به منظور دستیابی به

۱. البته ظاهراً منظور شاردن باید این باشد که مثنوی [قبلاً] همان اندیشه‌های بلندی را توضیح و تشریح کرده که سالها بعد شبستری آنها را به وجهی موجز و بسیار خلاصه در گلشن راز خود بیان کرده است.  
 ۲. ایلومینادو (Illuminado)، ظاهراً همان ایلومیناتو (Illuminato) است؛ ایلومیناتوها فرقه اسپانیایی بدعت‌گذاری بودند که در سده ۱۶ زیر عنوان آلومبرادو (Alumbrado) می‌زیستند. معنای این کلمه 'روشن شده' یا 'برخوردار از تنویر روحانی' است. اینان مدعی بودند که به نوعی روشنی روحانی یا اشراق در دین یا اندیشه رسیده‌اند.

۳. مولینست (Molinosis): شاید منظور شاردن از این نام پیرو آیین مولینیزم باشد. مولینیزم، از نام Miguel de Molinos، کشیشی اسپانیایی، گرفته شده است که به نوعی ترک نفس به منظور رسیدن به آرامش معتقد بود.



حال وجد و سرخوشی وافر - همان‌طور که شرح دادم - حرکت‌های چرخشی انجام می‌دهند؛ گروه دوم، صوفیان صفوی، یعنی صوفیان منسوب به 'صفی' هستند که اشاره دارد به نام امیری که بنیان‌گذار این جمعیت بود؛ او ریشه و تبار سلسله‌ای بود که تا به امروز سلطنت می‌کنند (۴۸).

همان‌گونه که از نقل قول‌های مذکور می‌توان فهمید، شاردن تحقیق کاملی درباره تصوف کرده، و شناخت خوبی از مفاهیم اصلی صوفیانه به دست آورده بود. وی با نام‌ها و، تا حدی، با اندیشه‌های بنیان‌گذاران تصوف، ابوسعید ابی‌الخیر و جنید آشنا بود و از دو متن اساسی صوفیانه فارسی، مثنوی جلال‌الدین بلخی و گلشن راز محمود شبستری مطالبی نقل کرد. برای اولین بار در تاریخ، اروپاییان به شرحی دلنشین از معتقدات صوفیان دست یافتند. مهم‌تر آنکه، به سبب مقبولیت یافتن زیاد سفرنامه‌های شاردن در غرب، بسیاری نویسندگان و روشنفکران مهم اروپایی گزارش مطلوبی از افکار و اعمال صوفیانه به دست آوردند. به خلاف تعصبات و پیش‌داوری‌های رایج درباره جزمیت و تحجر جوامع اسلامی معاصر آن روز، شاردن نشان داد که مقدار زیادی تسامح دینی در ایران عصر صفوی وجود داشت. این در واقع نقطه مقابل رواج منازعات دینی و مناقشات فرقه‌ای در اروپای سده هفدهم بود (شاردن خود قربانی نبود تسامح دینی در فرانسه بود)، و ستایش روشنفکرانی را در اروپا برانگیخت که برای تسامح دینی و آزادی فکری ارزش قائل بودند. شاردن با ذهن کنجکاو عاری از تعصبی که داشت هم به تفاهم بیشتری بین شرق و غرب، هم به آرمان آزادی دینی و روشنگری در غرب کمک شایانی کرد.

باید یادآور شد که به سبب تسامح نسبی صوفیان بود که اصفهان دیر اصلی کرم‌لیان<sup>۱</sup> نیز شد، نه فقط برای گروه‌های تبلیغی آنها در شرق، بلکه برای فعالیتهای تبلیغاتی کل این فرقه برای همیشه. پس از تشکیل دیری در هرمز به سال ۱۶۱۲ م، بنای رباطی در تتا<sup>۲</sup> که بین ۱۶۱۳ و ۱۶۱۹ تدریجاً به صورت مرکز ثابتی درآمد، ایجاد دیری در گوا<sup>۲</sup> در ۱۶۲۰ م، ساختن اقامتگاههایی در بصره و شیراز در ۱۶۲۳ م، و اقامتگاهی دیگر در دین، واقع در خلیج بمبئی، در سال ۱۶۳۰ م شمار روحانیان و برادران غیرروحانی مورد نیاز

۱. کرم‌لیان یا کارملیتها (Carmelite): فرقه‌ای از راهبان فقیر که ظاهراً در آغاز راهبانی بودند که بر کوه کرم‌ل در فلسطین زندگی می‌کردند و در حدود ۱۱۵۰ م به قبرس و از آنجا به اروپای غربی رفتند.  
 ۲. گوا (Goa) ایالتی در ساحل غربی هند.

برای اداره آن خانه‌ها و دیرها چنان افزایش یافت که می‌بایستی نظارت متمرکز فراهم می‌شد. این مقصود با تأسیس دیر اصلی در اصفهان تأمین گردید. این راهبان، افزون بر کارهای دینی خود، می‌بایستی به تحصیل فارسی و دیگر زبانهای شرقی اهتمام می‌ورزیدند، بدین منظور از طرف سرکشیش محل مدرّسی تعیین می‌شد تا هر کدام از آنها را روزانه در اوقات مشخصی تعلیم کند. آنان مجبور بودند دروس زبان را بسیار جدی بگیرند. در دهم ژوئن ۱۶۸۳، 'مقررات و قوانین عمومی'<sup>۱</sup> حکم کرد که «هر مسئول یا معاون دیر که به تأمین این قبیل معلمان زبان اقدام نکند به مدت یک سال از کار برکنار خواهد شد؛ و هر راهب کامل در یادگیری زبان باید در دیر بماند تا از زبان آن اندازه فراگیرد که به نظر رئیس دیر کافی باشد» (۴۹).

لیدی شیل، همسر دیپلمات انگلیسی در تهران، نزدیک به چهار سال در ایران به سر برد، و سفرنامه سده نوزدهمی او «نگاهی به زندگی و ادب در ایران» (۵۰)، گزارشی جامع از زندگی طبقه برتر جامعه که خود در دوران قاجاریه با آنها محشور بود، به دست می‌دهد. او نیز درباره آزادی دین در ایران سخن می‌گوید، و این علی‌رغم زجر و آزار اقلیتهای مذهبی در زمانی است که او در ایران زندگی می‌کرد و شمه‌ای از آن را به بیانی گویا وصف می‌کند. شیل می‌نویسد: «آزادی نطق و بیان هم‌تراز آزادی مذهب است. آزادی بیان معادل ایرانی آزادی مطبوعات [در فرنگ]، و مجالی برای ابراز ناخوشنودیهای عمومی است. هر کسی می‌تواند هرچه دلش می‌خواهد به زبان بیاورد» (۵۱). لیدی شیل فصلی از کتاب خود را به درویشها اختصاص داده و به فرقه‌های صوفی مختلفی چون «عاجم»<sup>۲</sup>، خاکسار، نعمت‌اللهی، ذهبی، جلالی، کمبری<sup>۳</sup>، دهری و علی‌اللهی «اجمالاً اشاره‌ای می‌کند» (۵۲).

### ۳. مقون صوفیانه فارسی در اروپا در سده‌های هیجدهم و نوزدهم

در نتیجه انتشار کتابهای این نخستین مسافران و دیپلماتهای اروپایی، نویسندگان غربی کم‌کم با سرزمینهای شرقی آشنا شدند، و این به تغییر نظر نسبت به شرق و ادیان و

1. Definitory General

۲ و ۳. ظاهراً تلفظ و املاء این کلمات اشکال دارد. نشانی از طریقت‌هایی با نام عاجم (Ajem) و کمبری (Kembree) در جایی دیده نشد.

فلسفه‌های شرقی انجامید. با وجود این، تغییر حقیقی در نگرش غربیها نسبت به شرق به طور کلی، و نسبت به اسلام و تصوف بالاخص، در نتیجه کار علاقه‌مندانه و جدی شماری از محققان و خاورشناسان پدید آمد.

اولین کسی که به راستی زبان فارسی و شعر عرفانی آن را به جهان انگلیسی زبان معرف کرد سر ویلیام جونز (۱۷۴۶-۱۷۹۴) بود. جونز که شخصیتی فوق‌العاده بود، در آن واحد قاضی، دیپلمات، زبان‌شناسی بزرگ و شاعر بود و باید یکی از بنیان‌گذاران دین‌شناسی تطبیقی و ادبیات تطبیقی نیز به شمار آید. او، به قول سمیوئل جانسن، «یکی از روشن‌ترین فرزندان انسان بود». وی ضمن اینکه در جهت معرفی پاره‌ای از شاهکارهای فلسفه و ادبیات هندی به جهان غرب کار زیادی کرد، نقشش در مقام یکی از نخستین طلبه تحقیقات فارسی نیز بسیار مهم است. همان‌طور که آر. ام. هیوئیت در مقاله‌ای دلنشین با عنوان «جونز موزون<sup>۱</sup>»، می‌گوید:

[سر ویلیام] از هر فرصتی استفاده می‌کند تا خاور را به باختر پیوند دهد. او فردوسی را با همر، حافظ را با پتراژک و شکسپیر مقایسه می‌کند. شیوه پرداخت او به اسلام و آیین هندو نیز حکایت از نبود رعونت و کبرفروشی در اوست (۵۳).

جونز در مدرسه هرو<sup>۲</sup> زبان عبری خواند؛ این به نوبه خود او را به عربی و از عربی به فارسی، که بیشترین تأثیر را بر زندگی او گذاشت، مهوق داد. زندگی نامه‌نویس او به ما چنین می‌گوید: «زندگی وی با خواندن حافظ برای نخستین بار برای همیشه دگرگون شد و این همان اثری را بر وی داشت که «ملکه پری‌وش<sup>۳</sup>» بر کیثس<sup>۴</sup>؛ وی حدود شش سال به دفاع از ادعاهای شعر شرق اشتغال ورزید...» (۵۴). جونز، در وصف اعتقادات صوفیه، این شرح زیبا را به قلم درآورده است:

اصول عقاید [صوفیان] از نقطه‌ای به نقطه دیگر و حتی از یک صوفی به صوفی دیگر متفاوت بود، اما وجه مشترک همه آنها این اعتقاد بود که شخص، با کوششهای خودش، می‌تواند به اتحاد روحانی با خداوند دست بیابد، [دیگر آنکه] روح انسانی تجلی و فیضانی از ذات [الهی] است، و روح انسان مانند نایی بریده از محل طبیعی خود، و چون مومی جدا شده از عسل لذیذ خود از حسرت جدایی به آهنگی غم‌انگیز ناله می‌کند و همچون شمعی سوزان اشک می‌ریزد، و با شوق تمام در انتظار لحظه خاموش شدن آن

1. Harmonious Jones

2. Harrow

3. Fairie Queene

4. Keats

می ماند، و این در حکم رهایی از قید و بندهای دنیایی، و وسیله‌ای برای بازگشت به تنها محبوب روح است (۵۵).

اف. آر. تولوک دانشمند دیگری بود که به تفصیل دربارهٔ تصوف نوشت (۵۶)؛ او تصوف را نوعی آیین همه‌خدایی<sup>۱</sup> می‌خواند، و آن را با مکتب نوافلاطونی قیاس می‌کرد. کتابهای او توانستند تصوف را برای مخاطبان غربی قابل فهم و شایستهٔ احترام سازند؛ این کتابها بر آثار پاره‌ای از شعرای انگلیسی نیز تأثیر نهاد.

سِر گر اوزلی<sup>۲</sup> (۱۷۷۰-۱۸۴۴ م) نخستین سفیری بود که بعد از زمان سِر دادمور کاتن<sup>۳</sup>، سفیر چارلزاول، از انگلستان به ایران گسیل گردید. در ۱۸۲۳ م، اوزلی در تأسیس انجمن سلطنتی آسیایی لندن کمک کرد، و در ۱۸۴۲ به عنوان رئیس این انجمن برای 'نشر متون شرقی' برگزیده شد. تحت مدیریت او بود که گلستان سعدی همراه با ترجمهٔ فرانسیس گلدوین<sup>۴</sup> به چاپ رسید. یادآوری این نکته جالب است که تنها اثر چاپ شدهٔ سِر گر: «زندگی نامه‌های شاعران ایرانی، همراه با ملاحظات انتقادی و توضیحی»، به ادبیات فارسی اختصاص یافت (۵۷).

ادوارد اچ. پامر (۱۸۴۰-۱۸۸۲ م)، چهرهٔ برجستهٔ دیگری که کارهای خطیر سیاسی را با دانش‌پژوهی شرق‌شناختی به هم آمیخت. وی یکی از مهم‌ترین پیشاهنگان در معرفی تصوف به جهان غرب بود. اگرچه او شماری از آثار فارسی و عربی را برای مجلهٔ «ایگل»<sup>۵</sup> که در کیمبریج چاپ می‌شد ترجمه کرد، اهمیت وی بیشتر به خاطر نشر «عرفان شرقی: رساله‌ای در حکمت صوفیانه و وحدت‌گرایانهٔ ایرانیان» (۵۸) است که شامل واژگان سودمندی از اصطلاحات صوفیانه و معانی تمثیلی آنها بود. پامر در ۱۸۷۷ م «نوای نی» خود را منتشر کرد که شامل ترجمه‌هایی از شماری شاعر ایرانی، از جمله مقدمهٔ مثنوی رومی (نوای نی) و چند شعر دیگر از این شاعر بود.

مترجمی حتی مهم‌تر در برگردان اشعار صوفیانهٔ فارسی ای. اچ. وینفیلد<sup>۶</sup> (۱۸۳۶-۱۹۲۲) بود که نفوذش بر مطالعهٔ ادبیات فارسی در انگلستان بسیار زیاد بود. وینفیلد عمیقاً به تصوف علاقه داشت و در ۱۸۸۰ ویرایشی و ترجمه‌ای از گلشن راز محمد شبستری (۵۹) منتشر کرد که به نسبت عصر و زمانش ترجمه‌ای بسیار دقیق بود،

1. pantheism

2. Sir Gore Ouseley

3. Sir Dodmore Cotton

4. Francis Gladwin

5. Eagle

6. I. H. Whinfield

برگردانی که هنوز هم سودمند است. این اثر اعتبار و حیثیت بیشتری به تصوف بخشید و نشان داد که نظام عرفانی و فلسفی بسیار پیشرفته‌ای است.

در خلال سده نوزدهم، پرطرفدارترین کتاب در انگلستان درباره عرفان «ساعاتی با عرفا»، اثر رابرت وُن<sup>۱</sup> بود که اول بار در ۱۸۵۶ م به بازار آمد و تا سال ۱۸۹۵ م به هفتمین چاپ رسید. وُن در این کتاب شرحی از تصوف ایرانی مبتنی بر کارهای تولوک، سر ویلیام جونز و سر جان ملکم به دست می‌دهد. گرچه شرح وی از خلاقیت بی بهره است، اما این امتیاز را دارد که توصیف نظام‌مندی از تصوف ارائه می‌کند و آن را در قالب چیزی بیش از گونه نامفهوم و نامتعارفی که در گزارشهای پراکنده نویسندگان پیش‌تر وصف شده بود، ترسیم می‌کند.

#### ۴. شعر صوفیانه فارسی و خاورشناسی رمانتیک انگلیسی

قدیم‌ترین اشاره به شعر فارسی در انگلیسی در «هنر شاعری در انگلیسی»<sup>۲</sup> (۱۵۸۹) است که در آن جرج پوتنهام<sup>۳</sup> ترجمه چهار شعر را آورده است. او می‌گوید که این اشعار از آقایی در ایتالیا به دستش رسیده که قبلاً در خاور زمین بوده است. خاورشناس آلمانی آدام اُلثاریوس شاید نخستین مسافر غربی بود که شاعران بزرگ ایران را به بقیه اروپای غربی معرفی کرد. او در ۱۶۳۳ م در مقام منشی سفیر فردریک سوم حاکم شلسویگ- هولشتاین<sup>۴</sup>، از ایران دیدار کرد. او در آثار خود ادبیات فارسی را با ادبیات فرانسوی مقایسه می‌کند و ایرانیان را مردمی توصیف می‌کند که بیش از هر ملت دیگری در عالم به شعر عادت کرده‌اند؛ ترجمه وی از گلستان<sup>۵</sup> سعدی در ۱۶۵۴ و ۱۶۶۰ م انتشار یافت. در میان شاعران مهم ایرانی، وی از فردوسی، سعدی، حافظ و نظامی نام می‌برد (۶۰). در ۱۷۷۴ م، ج. ریچاردسن «نمونه‌هایی از شعر فارسی»<sup>۶</sup> خود را، که مبتنی بر کار کنت دو روتسکی بود منتشر کرد؛ و در ۱۷۸۷ م، ج. نات غزلهای گزیده حافظ<sup>۷</sup> خود را نشر داد. اینها به نوبه خود باعث شمار زیادی ترجمه‌های دیگر از آثار حافظ، سعدی و دیگر شاعران ایرانی به زبان انگلیسی شد.

سال ۱۸۵۸ م، دارای شاخصیتی ویژه است چون دو کتاب مهم در انگلستان منتشر

1. Robert Vaughan, *Hours with Mystics*

2. *The Arte of English Poesie*

3. G. Puttenham

4. Schleswig-Holstein

5. *Persianischer Rosenthal*

6. *Specimen of Persian Poetry* 7. *Select Odes of Hafiz*

شد که تا زمان حاضر از محبوبیت زیادی برخوردار بوده‌اند. اصل انواع، اثر داروین و نخستین ترجمه رباعیات خیام از فیتزجرالد در آن سال به چاپ رسید. اگرچه البته فیتزجرالد به سبب ترجمه استادانه‌اش از رباعیات، که پرطرفدارترین ترجمه اثری ادبی از هر زبان دیگری، در غرب شهرت یافته است، به خاطر ادبیات صوفیانه، به فارسی نیز سخت علاقمند بود. علاوه بر رباعیات، فیتزجرالد داستان تمثیلی *سلامان و آبسال جامی* (۸۱۷-۸۹۸/۱۴۱۴-۱۴۹۲) را در ۱۸۵۰ م و خلاصه‌ای از *منطق‌الطیر* فریدالدین عطار (د. حدود ۶۱۸-۱۲۲۱) را نیز ترجمه کرد. با اینکه این هر دو ترجمه فیتزجرالد ترجمه‌های ادبی بسیار خوبی هستند، هیچ‌یک از آنها به شهرت ترجمه رباعیات نرسیدند. او کوششی نیز برای ترجمه بزرگ‌ترین شاعر غزل‌سرای ایران، حافظ، کرد، اما در پایان به این نتیجه رسید که این اثر غیرقابل ترجمه است. او از اثر فلسفی مولوی مثنوی، به عنوان «بهترین شعر فارسی» یاد می‌کرد و به خانم کاول اصرار می‌کرد که از معلم قدیمش عالی جناب ای. بی. کاول<sup>۱</sup> (۱۸۲۶-۱۹۰۳ م) (که فیتزجرالد را با رباعیات آشنا کرده بود) بخواهد مثنوی را ترجمه کند، و می‌افزود که «یقیناً بهترین شعر فارسی باید به انگلیسی برگردانده شود» (۶۱).

گرچه معلم فیتزجرالد، عالی جناب کاول با فلسفه خیام سر موافقت نداشت (و وقتی فیتزجرالد خواست کتاب خود را به وی تقدیم کند، کاول پذیرفت و گفت در این مسائل سنگین فلسفی «ترجیح می‌دهد به جای نیشابور به ناصره<sup>۲</sup> روی کند»، نسبت به تصوف بسیار علاقمند بود (۶۲). کاول شماری از اشعار حافظ را ترجمه کرد. از مذهب سعدی دفاع کرد، و ضمن اینکه جذابیت تازه و کاملاً غیرغربی گلستان او را می‌ستود، خصلت عاری از تعصب و غیر فرقه‌گرایانه اخلاقیات این اثر را تحسین می‌کرد. کاول درباره تصوف می‌نویسد:

صوفیان... ظاهراً طبق قانون حتمی و اجتناب‌ناپذیر به ذهن انسانی می‌رسند... عشق که ذاتی عرفان است، و جای در دل دارد حرارتی را که برای شتاب گرفتن لازم دارد در هر دینی پیدا می‌کند... اسرار الئوسی<sup>۳</sup>، آیین برهمایی، تصوف ایرانی، و، در زمان ما،

۱. معلم فیتزجرالد (E. B. Cowell).

۲. ناصره: شهری در شمال فلسطین اشغالی، محل پرورش حضرت عیسی (ع). منظور کاول احتمالاً این است که ترجیح می‌دهد به جای مطالب فلسفی کتاب مقدس را بخواند!

۳. اسرار الئوسی (Eleusinian mysteries): اسرار دینی یونان قدیم که مناسک آن در الئوسیس (Eleusis) یا

فلسفه جدید آلمانی، فقط اشکال تحول یافته‌ای از همان اصول ریشه دوانیده در اعماق جانند که در اوضاع و احوال متفاوت ظاهر می‌شوند (۶۳).

گرچه ادبیات صوفیانه فارسی تأثیر زیادی بر بسیاری از شعرای رمانتیک در بریتانیا داشت، این تأثیر را نمی‌توان بدون توجه به نفوذ شعر صوفیانه فارسی در ادبیات آلمانی بررسی کرد. از آنجا که این موضوع به توسط استاد آنماری شیمل (۶۴) و دیگران در جاهای دیگری بحث و فحص شده است، من فقط به نخستین ترجمه‌های شعر فارسی به آلمانی اشاره خواهم کرد که هم بر نویسندگان انگلیسی و آمریکایی هم بر شاعران آلمانی بیشترین تأثیر را داشته است. ترجمه دیپلمات و خاورشناس اتریشی، یوزف فون هامر-پورگشتال (۱۷۷۴-۱۸۵۶) از کل دیوان حافظ که در خلال سالهای ۱۸۱۲-۱۸۱۳ در دو مجلد منتشر شد، و نیز ترجمه گلچینی از نزدیک به دوست شاعر ایرانی فوق‌العاده تأثیرگذار بود. این ترجمه‌ها نه فقط اساس آشنایی بسیاری از نویسندگان شعرای آلمانی را تشکیل داد، بلکه سرچشمه اطلاعاتی برای بسیاری از نویسندگان بریتانیایی و آمریکایی، از جمله سمیوئل تیلور کالریج<sup>۱</sup> و رالف والدو ایرسن، نیز شد. هامر پورگشتال خود یکی از ارادتمندان مولانا بود و در کتاب خود به نام تاریخ ادبیات ایران<sup>۲</sup> خود، که نخستین تاریخ جامع ادبیات فارسی است، از مثنوی رومی به عنوان «کتاب راهنمای تمامی صوفیان، از کراته‌های گنگ گرفته تا مرزهای بوسفور» یاد می‌کند. اشارات او درباره دیوان شمس، گرچه به ذوق امروزها مطمئن و پررنگ و لعاب است، با این حال حاکی از عمق بینش اوست:

بر بالهای ملتهب‌ترین شور و شوقهای دینی، فراتر از تمامی اشکال ظاهری ادیان حقیقی، [او] در عزلت مطلق، بریده از همه امور نفسانی و دنیوی به پیشگاه وجود سرمدی، [آن] خالص‌ترین منبع نور ازلی دست به دعا برمی‌دارد. مولوی، برخلاف دیگر شاعران غزل‌سرا، حتی حافظ، نه تنها فراتر از خورشیدها و ماهها، بلکه فراتر از زمان و مکان می‌رود؛ آن سوتر از آفرینش و سرنوشت، آن سوتر از عهد است و

الفسیس (Elevisis) در حدود ۲۵ کیلومتری آتن برگزار می‌شده است. اسرار الثوسی به پرستش دمتر (Demeter) الهه کشاورزی و پرسفونه (Persephone) مربوط می‌شده است. اعتقاد چنین بوده که اجرای این مناسک به محارم اسرار، سعادت بعد از مرگ می‌بخشد.

1. Samuel Taylor Coleridge

2. Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte der Schönen Redekünste Persien*

بالا تر از حکم روز داوری [برمی خیزد] و در فضای ابدیت اوج می گیرد، آنجا که در مقام دوستدار ابدی با وجود ابدی و در مقام عاشق ابدی با عشق ابدی یکی می شود (۶۵).

به واسطه هامر-پورگشتال بود که هگل با «رومی بلندپایه» آشنا شد، گرچه هگل به اشتباه رومی را مظهر کاملی از تفکر همه خدایی می شمرد. با اینهمه، به سبب علاقه هگل به رومی بود که بسیاری دیگر از فیلسوفان و نگارندگان اروپایی تاریخ ادیان به شعر و تصوف ایرانی رغبت پیدا کردند، درست همان طور که از طریق هامر-پورگشتال بود که شاعر بزرگ آلمانی گوته به تصنیف «دیوان غربی-شرقی»<sup>۱</sup> خود در ۱۸۱۹ م برانگیخته شد (۶۶).

اکنون که به نفوذ شعر فارسی بر جنبش رومانتیسیسم در انگلستان توجه می کنیم، باید نخست یادآور شویم که شعر رومانتیک فارسی برای قوه تخیل به عنوان اصیل ترین نیروی فکری انسانی پایگاهی والا قائل است. شاعران رومانتیک انگلیسی - مانند همتایان غزل سرای ایرانی و شرقی خود - عنان از مرکب تخیل برگرفتند و عالم را به جای آنکه از طریق حواس یا قوای عقلانی بنگرند، به چشم درون نگاه می کردند. [در رمانتیسیسم] به طبیعت شخصیت داده می شود؛ انعکاس حالات انسانی و انگیزه های اخلاقی در آن دیده می شود. پیروان این مکتب طبیعت را از پشت عینک عواطف و احساسات می بینند، که معمولاً هم رنگ افسردگی دارد هم رنگ شادی، هم با احساس غربی همراه است هم با احساس افسوس و حسرت، و از همه بالاتر حال و هوایی روحانی بر آن سایه افکنده است چون ایشان در طبیعت انعکاسی از الوهیت می بینند. این کاربرد تخیل برای تحصیل آگاهی از نهانی ترین کار و بار طبیعت و حقیقت وجود در اشعار پرسی بیش شلی<sup>۲</sup>، که تحت تأثیر سرویلیام جونز به تحصیل عربی پرداخت، آشکار است. او عملاً شماری شعر به تقلید غزلهای حافظ، آن گونه که سرویلیام جونز آنها را ترجمه کرده بود، سرود.

عنوان شعر شلی، «از عربی»، تا حدی گمراه کننده است؛ این شعر در واقع به تقلید از ترجمه جونز از غزلهای حافظ ساخته شده، چنانکه ترکیب قافیه و ردیف در بیتهای آغازین بسیار به قالب غزل نزدیک است:

1. West-östlicher Divan

2. Percy Bysshe Shelley



جان ناتوان من نشسته بود در  
 نور نگاههای تو، عشق من  
 به خاطر تو می‌تپید، چون آهویی در نیمروز  
 برای [رسیدن] به جویبارها، عشق من

این شعر حتی به تقلید از حافظ، نام شاعر را در بند آخر به سلک نظم می‌کشد:

بسا که قرار در سر «شلی» کمتر  
 از آرام در برکه‌ها دیده می‌شود

این شعر واپسین دو بیت غزلی از حافظ را به یاد می‌آورد که می‌گوید:

قرار و خواب ز حافظ طمع مدارای دوست      قرار چیست، صبوری کدام و خواب کجا؟ (۶۷)

کوزثوزپ در «تاریخ ادبیات انگلیس» خود اظهار می‌دارد که رابطه‌ای بین واژه ایتالیایی کانزونه<sup>۱</sup> و غزل فارسی و عربی وجود دارد، و لذا این نظریه را پیشنهاد می‌کند که سانه‌های ایتالیایی تقلیدی از شکل اولیه [غزل] فارسی و عربی بوده است. اگر چنین باشد، پس ادبیات فارسی انگیزه ظهور سانت زیبا در ادبیات ایتالیایی و انگلیسی بوده است (۶۸). البته، هم از لحاظ قالب هم از لحاظ محتوا، شباهتهای زیادی بین غزل فارسی و سانت انگلیسی وجود دارد؛ غزل فارسی، مانند سانت، معمولاً بین هشت تا چهارده خط [یا بیت] دارد. این هر دو قالب به موضوعی واحد می‌پردازند، و بر درونمایه‌های غنائی، عاشقانه و عرفانی تأکید دارند.

الفرد لرد تنیسن<sup>۲</sup> دیگر شاعر مهم انگلیسی در سبک رومانیک بود که نه تنها از طریق ترجمه‌های انگلیسی با شعرای ایرانی آشنا شد بلکه همراه دوستش ادوارد فیتزجرالد به تحصیل فارسی اقدام کرد و قرائت دیوان حافظ را با کمک عالی جناب کاول به پایان برد. شماری از نخستین شعرهایش نشان می‌دهد که او سخت تحت تأثیر الگوی شعری لردبایرن (شاعر رمانیک دیگری که عمیقاً متأثر از سنت صوفیانه ترکی بود) (۶۹) قرار داشت: از جمله شعرهای ظاهراً شرقی او مانند «مکتوب تبعیدی بصره»، «الشکرکشی نادرشاه»، «بابل»، «مصر» و «ایران». تنیسن در اواخر عمر چنان ملامت از نفوذ شعر

۱. کانزونه (Canzone): ترانه.

2. Alfred Lord Tennyson

فارسی شده بود که پاره‌ای از شعرهای خودش تقریباً همچون ترجمه‌هایی از اشعار حافظ به نظر می‌آمد. مثلاً، چند خط زیر:

آنگاه دزدانه بالا رفتم / و حیرت زده تنها به آن دختر ایرانی خیره شدم  
او ساکت و آرام بود و پلکهای سیمگونش سنگین عشق / مزگانش چون پرتوهای تاریکی بود  
پیشانی‌اش به نرمی و درخشندگی مروارید بود / اما مرواریدی که در گیسوان عطراگین پوشیده بود  
جعد گیسوانی سیاه و دلنشین که تا کمرش می‌رسید / و در زیر آن نقطه گلگون موج می‌زد  
او شیرین‌ترین زن زمان و عهد خود بود / و به راستی می‌ارزید که در دربار خلیفه هارون الرشید باشد<sup>۱</sup>  
(۷۰)

را می‌توان با بعضی از ابیات حافظ، ترجمه جان هیندلی، که تنیسن حتماً هم با اصل هم با ترجمه‌های آن آشنا بوده است، مقایسه کرد:

فریاد که از شش جهتم راه ببستند  
آن خال و خط و زلف و رخ و عارض قامت

\*\*\*

هم گلستان خیالم ز تو پر نقش و نگار  
هم مشام دلم از زلف سمن‌سای تو خوش

حتی واضح‌تر از اینها، شباهت میان سروده‌های حافظ و اشعار زیر از «مَودِ<sup>۲</sup>» تنیسن است که چاشنی فارسی بارزتری دارد:

۱. اصل شعر تنیسن چنین است:

Then stole I up, and trancedly,  
Gazed on the Persian girl alone  
Serene with argent-lidded eyes  
Amorous, and lashes like to rays  
Of darkness, and a brow of pearl  
Tressed with redolent ebony,  
In many a dark delicious curl,  
Flowing beneath her rose-hued zone,  
The sweetest lady of the time  
Well worthy of the golden prime  
Of good Harun Alraschid

۲. «مَود» (Maud) یکی از مجموعه‌های شعر تنیسن است. مود نام دختر یکی از لردهای 'هال' است که تنیسن عاشق او می‌شود و پس از زحمت زیاد سرانجام به وصال او می‌رسد.

خرامان می آید، بانوی من، دلارام من / اگر قدمهایش به سبکی باد باشد / قلبم آن را می شنود و می تپد  
اگر بر سر خاکم قدم بردارد / غبار من او را می شنود و به تپش درمی آید / اگر صد سال مرده افتاده باشم /  
باز خاکم او را می شنود و زیر پاهایش به لرزه درمی آید / و شکوفه های سرخ و ارغوانی به بار می آورد  
(۷۱)

اشعار بالا به وضوح خواننده را به یاد غزل زیبای حافظ، که گرتروود بل [به انگلیسی]  
ترجمه کرده است، می اندازد:

مژده وصل تو کو کز سر جان برخیزم . طایر قدسم و از دام جهان برخیزم  
بر سر تربت من بی می و مطرب منشین تا به بویت ز لحد رقص کنان برخیزم<sup>۱</sup>

### ۵. شعر صوفیانه فارسی در ایالات متحده

در اوایل سده بیستم، ترجمه های اشعار صوفیانه فارسی توجه شماری از نویسندگان  
برجسته آمریکایی را به خود جلب کرد، که از آن جمله می توان رلف والدو امرسن،  
هنری دیوید ثورو<sup>۲</sup>، هنری لانگفلو<sup>۳</sup>، نثیل هوثورن<sup>۴</sup> و والت ویتمن (۷۲) را نام برد.  
امرسن به واسطه شماری از ترجمه های انگلیسی و آلمانی اشعار فارسی با ادبیات این  
زبان آشنا شد. وقتی در ۱۸۲۰ م فقط هفده سال داشت. جنگ آسیایی<sup>۵</sup> را که شامل  
ترجمه هایی از سروده های سعدی، حافظ و جامی بود، خواند. او همچنین «نمونه هایی  
از اشعار پرترفدار فارسی<sup>۶</sup>»، گرد آورده گذرکو<sup>۷</sup> را خواند و شماری از آنها را در  
یادداشت های روزانه سال ۱۸۴۶ م خود نقل کرد، و «شعر خاور زمین»، از دبلیو. آر. آلگر<sup>۸</sup>،  
شامل ترجمه هایی از اشعار فارسی را مطالعه کرد. امرسن تقریباً تمامی نوشته های

۱. ترجمه بل این است:

Where are the tidings of union? that I may rise-  
Forth from the dust I will rise up to welcome thee!  
When to my grave thou turnest thy blessed feet,  
Wine and the lute shalt thou bring in thy hand to me,  
They voice shall ring through the folds of my winding-sheet  
And I will arise and dance to they minstrelsy

2. Henry David Thoreau

3. Henry Longfellow

4. Nathaniel Hawthorn

5. *Asiatick Miscellany*.

6. *Specimens of the Popular Poetry of Persia*.

7. Ghodzko

8. W. R. Alger

سِر ویلیام جونز را نیز که بسیار طرفدار پیدا کرده بود، خواند و خوب فهمید. ادبیات منثور فارسی هم علاقه او را جلب کرد، و افزون بر شماری مدارک و اسناد تاریخی، وی ترجمه جیمز راس از گلستان سعدی را خواند و ستایش کرد. و همچنین مقدمه چاپ آمریکای گلستان را، که به توسط فرانسیس گلدوین ترجمه، و در ۱۸۶۵ از سوی انتشارات تیکنور و فیلدز طبع شد، نوشت.

با اینهمه، منبع اصلی اطلاعات امرسن درباره شعر فارسی گلچین مفصل اشعار فارسی و ترجمه آلمانی دیوان حافظ، کار هامر-پورگشتال بود. امرسن حدود هفتصد بیت از شعرهای فارسی را از آلمانی ترجمه کرد، که تقریباً نیمی از آنها سروده‌های حافظ بود. ولی پنجاه و چهار بیت آن از عطار، سی و چهار بیت آن از سعدی، سی و چهار بیت از شاه نعمت‌الله، و مختصری از بعضی شاعران دیگر، از جمله رومی و جامی است. او این افتخار را نیز داشت که نخستین مترجم رباعیات خیام در ایالات متحده (سه رباعی) باشد و پیش‌بینی کرد که «خیام در قضاوت غریبها بیش از پیش اهمیت خواهد یافت». چند سال بعد، فیتزجرالد وقتی ترجمه منظومی از این رباعیات تهیه کرد، آن را به امرسن تقدیم کرد.

امرسن چهار مقاله عمده درباره شعر فارس قلمی کرد. یکی، مقاله‌ای بود با عنوان «شعر فارسی» که در آن به خصوصیات مهم ادبیات فارسی اشاره می‌کند، اما اساساً درباره حافظ سخن می‌گوید (۷۳). وی مقدمه‌ای طولانی بر چاپ آمریکایی گلستان سعدی، ترجمه فرانسیس گلدوین، نوشت که در آن عمدتاً از نبوغ سعدی سخن گفت (۷۴). شعرهای امرسن که اختصاصاً به شعر صوفیانه فارسی می‌پردازد، شامل شعر بلندی با عنوان «سعدی» است که مشخصاً از سعدی حرف می‌زند (۷۵)، شعری با عنوان «قطعاتی درباره شاعر و قریحه شاعرانه» (۷۶)، که بیشتر به حافظ مربوط می‌شود (۷۷)، و ترجمه‌ای از بعضی ابیات پایانی منطق‌الطیر عطار (۷۸). امرسن، در مقاله خود راجع به ادبیات فارسی، حافظ را با شکسپیر مقایسه می‌کند و می‌گوید «حافظ پادشاه شاعران است و در قریحه خارق‌العاده‌اش مقداری از خصوصیات پندار<sup>۱</sup>، آناکرئون<sup>۲</sup>، هوراس<sup>۳</sup> و

۱. پندار (۵۲۲-۴۴۲ ق م) شاعر غزل‌سرای بزرگ یونانی که تأثیر ژرفی بر شعر لاتینی داشت.  
 ۲. آناکرئون (Anacreon)، شاعر غنائی یونان که حدود ۵۲۱ ق م در اوج شهرت خود بوده است.  
 ۳. هوراس (۶۵-۸ ق م)، شاعر رومی که مقداری از تحصیلاتش را در آتن انجام داد. از جمله اشعار او «طنزها» و «غزلها» است.

برنژ<sup>۱</sup> را بر بینش عارفانه می‌افزاید، و این بعضی اوقات سبب نگاهی عمیق‌تر به طبیعت است، نگاهی که خاص هر یک از این دو شاعر [حافظ و شکسپیر] است» (۷۹).

امرسن در خلال وصف سعدی در مقدمه ترجمه گلدوین از گلستان، می‌نویسد: «من در او خداشناسی خالص می‌بینم. او از جهان‌شمولی قوانین اخلاقی و عقوبتهای ابدی دفاع می‌کند. قدرت مطلق روحی شریف و بافضیلت را بزرگ می‌دارد». باز، امرسن سعدی را در شمار بزرگ‌ترین شاعران دنیا می‌آورد و می‌نویسد: «او با لهجه فارسی خود با تمامی ملتها سخن می‌گوید و، مانند همر، شکسپیر، سروانتس و مونتین<sup>۲</sup>، صددرصد امروزی است» (۸۰).

افزون بر ترجمه‌هایش، بسیاری از سروده‌های خود وی دال بر وام‌گیری از شعر فارسی و نفوذ ادبیات صوفی بر کارهای اوست (۸۱). به تقلید از ساقی‌نامه حافظ بود که امرسن شعر «باکوس<sup>۳</sup>» را ساخت. در ژوئیه ۱۸۴۶، در نامه‌ای به الیزابت هور<sup>۴</sup>، نوشت که «سرگرم کار روی اشعاری هستم که احساس می‌کنم باید آنها را به شما نشان دهم به‌ویژه مقداری شعر با عنوان باکوس... ولی اینها از حافظ ترجمه نشده است» (۸۲). این هشدار او برحق است که «باکوس» ترجمه دقیقی از ساقی‌نامه حافظ نیست، ولی یقیناً نفوذ ساقی‌نامه را در آن می‌توان دید - این شعر امرسن تا حدی به ترجمه منظوم خود او از ساقی‌نامه شبیه است (۸۳).

به‌خلاف اشعار سنتی غربی درباره شراب که سکرآوری جسمانی آن را ستایش می‌کند، «باکوس» امرسن، به تبعیت از حافظ، مستی فکری و روحانی به بار می‌آورد. این شعر با بیت‌های زیر آغاز می‌شود:

مرا شرابی بیاور، اما شرابی که هرگز / در شکم انگور پرورده نشد

شاعر سپس به ستایش شرابی می‌پردازد که چنین است

۱. رابرت برنژ (Burns) (۱۷۵۹-۱۷۹۶)، شاعر اسکاتلندی دارای اشعاری ساده، روان و مملو از عواطف بی‌شائبه است.

2. Montaigne

۳. باکوس [Baccus، در یونانی باکخوس]: خدای شراب در اساطیر یونان و روم. مناسکش با عیاشی و می‌گساری همراه بود.

4. Elizabeth Hoar

آب و نان / امانه آن نوعی که هضم شدن بخواهد  
 نوعی که چون رنگین کمان به گل می نشیند، و میوه خرد به بار می آورد  
 مرا آن شراب ده که در ذات انسانی است<sup>۱</sup> / نوع شرابی که می تواند هم تعلیم کند هم تعقل  
 مرا آن شراب ده که همه موسیقی است... / [چه] موسیقی و شراب در ذات یک چیزند  
 آن شرابی که چون نوشیدم / می توانم صدای خائوس<sup>۲</sup> را بشنوم که از دور دستها با من سخن می گوید؛  
 و چون بدین گونه به هوش آیم / رازهای نهفته در دل هر سنگ را باز خواهم نمود<sup>۳</sup>  
 پس، ای باکوس مرا از آن شراب ریز / که حافظه را نیرو می بخشد  
 و آنچه را از من گم شده به من باز می آورد / بشتاب تا آن درد نومیدی کهنه را درمان کنی، -  
 درد خرد انسانی که در نیلوفر آبی طبیعت به آب نشسته است<sup>۴</sup>  
 و خاطره روزگاران از دست شده که فرو مرده است... / و بنویس ماجراهای قدیم مرا با همان قلمی /  
 که روز نخستین بر الواح آبی [آسمان] کشید / نقش عقد ثریا و چهره های ماندگار<sup>۵</sup> را (۸۴)

شعر دیگر امرسن، «پن» چنین می گوید:

چه هستند قهرمانان، پیامبران، مردان / جز نبی هایی که نفس خدای پن در آنها / گهگاه نوایی می دمد  
 موج هستی در آن جهت برمی آید / و هزاران صورت جان می گیرد / پوشیده در جامه زیبایی  
 ذرات آنها را خورشیدها نگار می کنند و آذین می بندند  
 و عصبهای الهی در سراسر وجود آنها پخش می شوند  
 این صورتها به سبب نیرویی عظیم به تپش درمی آیند، هشیار و فعال  
 آنگاه موج کم کم فرو می نشیند، و قرار می گیرد / چون صدفهای خالی بر ساحل برهوت  
 اما امواج وجود همچنان پیچان به پیش می روند  
 به هزاران هزار صورت جدید جان می بخشند، و کف جادویی آن  
 مردمان دیگر و سیاره های دیگر را در وجود می آورد.

در این شعر استعاره نی برای پیامبران و شاعران که از طریق آن، نفس خداوند نوایی  
 ساز می کند، یادآور نخستین ابیات زیبای مثنوی رومی است:

بشنو این نی چون شکایت می کند / از جداییها حکایت می کند

۱. احتمالاً مراد شراب عقل و خرد است.
۲. خائوس (Chaos): در دین یونان، جرمی بی شکل و عظیم، یا فضایی بی پایان، که هر چیز اعم از زمینی و خدایی از آن پیدایش یافته است (دائرةالمعارف فارسی، ج ۱).
۳. به سنگهای قیمتی در صخره ها دست خواهم یافت.
۴. عقل انسانی که در گرداب شهوات و امیال حسی غرقه شده است.
۵. اولیاء: شعرای بزرگ، فیلسوفان و امثال اینها.

جوشش عشق است کاندر می فتاد (۸۵)

آتش عشق است کاندر نی فتاد

همچنین استعاره‌های دریا، ساحل، موج، صحرا و صدف در شعر امرسن نظایری در اشعار دیگر مولوی دارند:

چون موج ز باد و بود خود آشفتم

شادی کردم چو آن گهر شد جفتم

چون ابر تهی بر لب دریا خفتم (۸۶)

آشفته چو رعد سز دریا گفتم

دوست صمیمیم امرسن، هنری دیوید ثورو (۱۸۱۷-۱۸۶۲)، اگرچه به اندازه امرسن در ادب فارسی مطالعه نکرده، به شعر فارسی سخت علاقمند بود. اثر مشهور او والدین<sup>۱</sup> شامل چندین اشاره به سعدی است. او توصیف سرو آزاد را از گفته سعدی نقل می‌کند، زیرا این درخت در برابر باد سرخم نمی‌کند و دستخوش تغییرات موسمی شکفتن و پژمردن نمی‌شود. او با استفاده از عبارات سعدی، سخن خود را این‌طور خاتمه می‌دهد: «اگر فراوان داری، چون درخت خرما بخشنده باش، وگر چیزی برای بخشش نداری، وارسته باش<sup>۲</sup>» (۸۷).

اشارات ثورو به حافظ و سعدی، مانند اشارات امرسن، بسیار صمیمانه است. نشریه هفته<sup>۳</sup> که خط تعالی‌گرایی امرسنی را دنبال می‌کرد، از حافظ و سعدی همچون منبع الهامی یاد می‌کند: «دوش به وقت سحر، خداوند مرا از همه رنجهای دنیوی رها ساخت؛ و در دل تیره شب آب جاودانگی [حافظ] عطا فرمود» (۸۸).

جوهره احساسات ثورو درباره سعدی و خودش را می‌توان در یادداشت‌های روزانه او، ذیل مدخل مربوط به ۸ اوت ۱۸۵۲ دید:

در سر پروردن فکر واحد که تا حدی متعالی و بلندنظرانه باشد تمامی انسانها را به سلک یک کیش درمی‌آورد؛ مثلاً، می‌دانم که سعدی زمانی عیناً همان فکری را در خاطر می‌پرورد که من امروز می‌پرورم، و بنابراین، تفاوتی بنیادی میان سعدی و خود نمی‌بینم. او ایرانی نیست، او به عهد عتیق تعلق ندارد، او برای من بیگانه نیست. با یکی شدن فکر او با فکر من، هنوز او زنده است... سعدی عوالم خصوصی یا فردیتی بیش از آنچه پیش روی من قرار می‌گیرد، نداشت... حقیقت و انسان حقیقی اساساً متعلق به

1. Walden

۲. بیت سعدی در گلستان چنین است:

ورت به دست نیاید، چو سرو باش آزاد

گرت ز دست برآید، چو نخل باش کریم

3. Week

همگان است نه به شخص خود. اگر قرار بود سعدی بازگردد و مدعی شود که «من همان سعدی ۹۰۰ سال پیشم»، آن وقت می‌دید که سعدیهای بی‌شماری وجود دارند، و نمی‌توانست تنی پیدا کند که خود را در آن جای دهد.<sup>۱</sup>

من به واسطه همدلی و همفکری با سعدی، او را در دل و جانم جای داده‌ام. من نمونه‌ای از او را در اندیشه‌اش می‌یابم، برشی از لب وجود او را؛ در این صورت مهم نیست فلان استخوانهایی که این اندیشمند زمانی به کار می‌گرفت در کجا ممکن است افتاده باشد (۸۹).

بزرگ‌ترین شاعر آمریکایی، والت ویتمن، نیز از طریق امرسن با ادبیات صوفیانه فارسی آشنا شد. او در برگهای علف<sup>۲</sup> خود، حتی به درویشهای چرخنده نیز اشاره‌ای می‌کند:

درویشانی را می‌بینم که به طرزی یکنواخت زمزمه می‌کنند،  
در لابه‌لای آن، فریادهایی هیجان‌زده برمی‌آورند،  
وقتی که به گرد خود می‌چرخند، و همیشه روی به مکه می‌گردانند،  
من رقصهای مذهبی خلسه‌آمیز ایرانیها و عربها را می‌بینم...  
من بانگ اذان مؤذن را از مسجد می‌شنوم،  
نمازگزاران را در آنجا، بدون تشریفات، بدون موعظه‌ای و حرف و حدیثی می‌بینم،  
اما، ساکت، بریده از همه جا، متعبد با سرهایی ملتهب و صورتهایی وجدآمیز (۹۰).

اینکه ویتمن چیزی درباره تصوف می‌دانسته است از شعر او با عنوان «درسی فارسی» معلوم می‌شود:

برای [آموزش] آخرین درس نهائی، صوفی با ریشی سپید و سیاه  
در رایحه تازه بامدادی در هوای آزاد، در دامان باغ پرگل ایرانی  
زیر درخت شاهبلوط پیری با شاخه‌های گسترده،  
برای صوفیان جوان و شاگردان سخن می‌گفت.  
و سرانجام فرزندانم، برای رسیدن به عمق هر کلمه من و قرار دادن آن در متن بقیه [کلماتی  
که قبلاً گفتم، می‌گویم که]  
الله همه چیز است، همه، همه - در هر جایی و در هر شیئی وجود دارد،  
شاید او در دوردستها باشد، یا بسیار دور از تو به نظر آید  
با این حال، الله، الله آنجاست [در برابر تو] (۹۱).

۱. چون او قبلاً دنیا را از خود پر کرده است.



## ۶ خاتمه

برای نخستین بار از زمان بیرون رانده شدن مسلمانان از اسپانیا در دوران فتح مجدد<sup>۱</sup>، بار دیگر حضور اسلام در غرب احساس می‌شود. در حال حاضر، نزدیک به هشت میلیون مسلمان در اروپا و شاید حدود پنج یا شش میلیون در ایالات متحده زندگی می‌کنند. علاوه بر میلیون‌ها مهاجر که از آفریقای شمالی به فرانسه، از ترکیه به آلمان، و از شبه‌قاره، ایران و خلیج فارس به کشورهای اتحادیه اروپا می‌آیند شاهد گرویدن اروپاییان بومی به اسلام هستیم.

پیش‌تر گفتم که تصوف نقش پلی را میان اسلام و مسیحیت ایفا کرده است. تصوف وجه عرفانی اسلام را به غرب نشان داده و به تخفیف تعصب دینی کمک کرده است. در عین حال، به مسلمانان نیز امکان داده تا روح اتحاد جهانی خود را پرورش دهند و نتیجتاً به مذاهب دیگر نه به صورت فرقه‌های منحرف، بلکه به عنوان چهره‌ها و جلوه‌هایی از یک حقیقت روحانی نگاه کنند. از این لحاظ، همان‌گونه که مارشال هاجسن توجه داده است، «انسانیت فراگیری که صوفی می‌توانست براساس آن تبلیغ کند، امتیازی غالباً چشمگیر به سنت تصوف می‌بخشید» (۹۲). بیت زیر از حافظ، به سرشت کل‌گرای دیدگاه صوفیانه نسبت به تنوع مذهبی اشاره دارد:

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست

همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت (۹۳).

وقتی هنری مارتین، یکی از نخستین مبلغان انگلیکان مسیحی در ایران، به سال ۱۸۱۱ به شیراز رسید، بیشترین مستمعان خود را در میان صوفیه دید. او در یادداشت‌های روزانه‌اش می‌نویسد، «این صوفیان بسیار مانند متدیست‌های<sup>۲</sup> شرق هستند. آنان از هر چیزی که مسیحی است، جز آنکه بسته و انحصاری باشد، لذت می‌برند. به نظر آنان، سرانجام همه به سوی خداوندی که از او نشأت گرفته‌اند، باز خواهند گشت» (۹۴). اگر اسلام قرار است نفوذی در غرب داشته باشد - که به باور من، خواهد داشت - جاذبه آن یقیناً مرهون سروده‌ها و نوشته‌های مولوی، حافظ، ابن عربی و دیگر صوفیان

۱. فتح مجدد (Reconquest): بازپس گرفتن جنوب اسپانیا از حکام عرب در سده‌های ۱۴ و ۱۵ م و خاتمه

دادن به حکومت غیرمسیحیان در این کشور

۲. متدیست‌ها (Methodists): پیروان یکی از مذاهب متعدد مسیحیت در انگلستان و آمریکا.

مسلمان خواهد بود، و نه معلول جاذبه متعصبانه و محدودترِ خشونت طلبان و بنیادگرایان اسلامی. در نتیجه تلاشهای زیادِ بسیاری از غربیها، تصوف حضور خود را در حیات روحانی و فکری غرب محسوس ساخته است. باورکردنی نیست که بعضی ترجمه‌های اشعار مولوی جزو پرفروش‌ترین کتابها در ایالات متحده و اروپا می‌شود (۹۵). موارد واضحی از نفوذ شعر صوفیانه را بر کارهای جمعی از شاعران بزرگ معاصر غربی می‌توان دید، که از جمله است اشعار پیتر راسل (۹۶).

با وجود این، جالب است که حتی دانشمندان و علمای غیرمتخصص غربی به سوی تصوف به عنوان منبعی برای هدایت معنوی روی آورده‌اند. سی. ج. اس. کلارک، استاد ریاضیات و رئیس دانشکده مطالعات ریاضی در دانشگاه ساوثمپتن<sup>۱</sup>، کتاب اخیر خود را با عنوان واقعیت در آینه<sup>۲</sup> که نوعی ابطال دیدگاه مادی‌گرایانه به زندگی است، با فصلی درباره مولوی به پایان می‌برد و با این عبارات سخن خود را خاتمه می‌دهد.

وقتی منطقی نقد شما را به وادی بی‌ثمر شکاکیت دریدا<sup>۳</sup> کشانده است، تنها راه رفتن به جلو پیروی از دل است. و اینجاست که شعر رومی مَهر اصالت و اعتبار خود را نشان می‌دهد. آزمون هاوسمن از شعری که حقیقت را وصف می‌کرد این بود که ببیند آیا وقتی آن شعر را در اثنای تراشیدن صورت می‌خواند، موهای ریشش [از هیجان] برپای می‌خیزند یا نه. شعرهای رومی برای بسیاری از خوانندگانش از این آزمایش موفق بیرون می‌آید، [چه] خواننده را از حقیقتی که بر او آشکار می‌شود به نفس نفس می‌اندازد، و دانه دانه موهای بدن او را به واسطه خار خار این شناخت بلند می‌کند. امیدوارم بعضی از خوانندگان من نیز در این شناخت سهیم شوند:

سراپا هشیار، و بی‌هیچ مناسبتی، به دیدار من می‌آید.

می‌پرسم، کسی اینجاست؟

ماه. ماه تمام در خانه تست.

من و دوستانم دوان دوان به خیابان می‌رویم.

صدایی از درون خانه می‌آید که، من اینجایم، لیکن ما گوش نمی‌دهیم.

ما به سوی آسمان نگاه می‌کنیم.

بلبل خانگی من چون مستی در باغ به هیق هیق می‌افتد.

کبوتران، کجا، کجا گویان در فضا می‌پراکنند.

نیمه شب است. کوی و برزن یکسر برخاسته، به خیابان ریخته‌اند

1. Southampton

2. Reality Through the Looking-Glass

۳. ژاک دریدا (Jacques Derrida) فیلسوف مشهور معاصر فرانسوی.

و در اندیشه‌اند [که]  
 دزد عیار بازگشته است.  
 بلند می‌گویند که دزد حقیقی هم آنجاست،  
 آری، دزد عیار جایی در میان جمعیت است.  
 کسی توجه نمی‌کند.  
 هی هی، من همیشه با توام، این بدان معناست که وقتی خدای را می‌طلبید،  
 خدا در منظر چشمان شماست،  
 در اندیشه نگاه کردن، نزدیک‌تر به شما از خود شما،  
 یا آنچه بر سر شما رفته است.  
 نیازی به بیرون رفتن نیست  
 برف مذاب باش  
 خود را از خود بشوی.<sup>۱</sup>  
 گلی سپید در سکوت می‌روید<sup>۲</sup>  
 بگذار زبان تو آن گل باشد (۹۷).

۱. از مرگ مترسید زیرا شما هر لحظه نابود می‌شوید. شیخ محمود شبستری می‌گوید:

به هر لحظه جوان این کهنه پیر است  
 به هر دم اندر او حشر و نشیر است.  
 ۲. گل [که در اینجا نمادی از پاکی، آرامش و سکوت است] بدون هیچ تظاهر و ادعایی در سکوت می‌روید  
 و می‌بالد.



تن پوشهای زنانه، برگرفته از سفرنامه شاردن، لوح ۲۳.

## یادداشتها

۱. نک. شائول شاکر، «نوشته یهودی-ایرانی، از نقش ایرانیان در کتاب اِستر»، در *Irano-Judaica: Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*. به کوشش شائول شاکر (اورشلیم: مؤسسه بن چوی<sup>۱</sup> برای بررسی جوامع یهود در شرق ۱۹۸۲)، صص. ۲۹۲-۳۰۳، منقول در هایده سهیم، «خاطرات یهودیان ایران»، *ایران نامه*، ۱/۱۵ (زمستان ۱۹۹۷)، ص. ۵۲.
  ۲. «وقایع نامه اربیل» نوشته مشیحه زخا در اوایل سده ششم، شرح احوال بیست اسقف مهم کلیسای مسیحی در ایران را که اولینشان در ۹۹ م زندگی می‌کرد، به دست می‌دهد. اسقفی ایرانی موسوم به یوحنا به نمایندگی از سوی کلیسای ایرانی در نخستین شورای نیکیه<sup>۲</sup>، منعقد در ۳۲۵، شرکت جست. از نامه‌هایی که بطرک مسیحی در ایران، مردی به نام ایشویب، در سالهای ۶۵۰ و ۶۵۱ م به کلیساهای مسیحی نوشت، برمی‌آید که کلیسای مسیحی در ایران به هنگام حمله عرب، دارای یک بطرک، دو سراسقف و دست‌کم سی و هشت اسقف بوده است. برای آگاهی بیشتر درباره تاریخ نخستین کلیساهای ایران، نک. اسقف ح. ب. دهقان تفتی.
- Christ and Christianity among the Iranians*
- [عنوان فارسی: مسیح و مسیحیت نزد ایرانیان]، (لندن: کتابهای سهراب ۱۹۹۲)، ۱، صص. ۱۳-۲۸.
3. John D. Yohanna *Persian Poetry in England and America: A 200-Year History* (نیویورک: کتابهای کاراوان ۱۹۷۷)، ص. دهم.
  ۴. نک. آر. کنفیلد (ویراستار) *Turko-Persia in Historical Perspective* (کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۹۱).
  ۵. ا. یارشاطر، «شعر فارسی در دوره‌های تیموری و صفوی»، در *The Cambridge History of Iran*

---

### 1. Ben Zvi

۲. شورای عامی که به دعوت قسطنطین اول برای رسیدگی به مسأله پرحرف و حدیث تثلیث در شهر نیکیه (نیکایا) واقع در آسیای صغیر تشکیل شد.

ج ۶، به کوشش پی. جکسن و ال. لاکهارت (کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۹۶)، صص. ۹۹۴-۹۶۵.

۶. نک. انتونی هاین، «نامه‌ای از قازان»، *Middle East International* ۱۶ مه ۱۹۹۷، ص. ۲۴.

7. R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*,

(کیمبریج، ماساچوست، نشر دانشگاه هاروارد، ۱۹۶۲)؛ مورد استشهاد ادوارد دبلیو. سعید، *Orientalism* (چاپ نخست توسط راتلج و کگان پل، هارموندز وُرت<sup>۱</sup>، ۱۹۷۸؛ تجدیدچاپ: کتابهای پنگوئن ۱۹۹۵)، صص. ۴۹-۵۰. نیز نک. فرانسیس دُورنیک<sup>۲</sup>، *The Ecumenical Councils* (نیویورک: کتابهای هوثورن<sup>۳</sup> ۱۹۶۱)، صص. ۶۵-۶۶.

۸. *Bio-Bibliographical Survey of Persian Literature* (لندن: لوزاک و شرکا ۱۹۵۳؛ تجدیدچاپ ۱۹۷۲).

این تحقیق کتاب‌شناختی به هنگام مرگ استوری تمام نشده بود، اما از آن زمان تاکنون کار تکمیل را فرانسوا دوبلوا<sup>۴</sup> ادامه داده است (لندن: انجمن سلطنتی آسیایی ۱۹۹۲-).

۹. نک. رابرت لدر، «مقاله‌ای در نقد و بررسی: شعرای ایرانی و منتقدان امروزی»، *Edebiyat*، ۱/۱ (۱۹۷۷)، ص. ۹۳.

۱۰. نک. لارنس لاکهارت، «تماسهای اروپائیان با ایران، ۱۳۵۰-۱۷۳۶»، در جکسن و لاکهارت، *The Cambridge History of Iran*، ۶، صص. ۳۷۳-۴۰۹.

11. Roger Savory, *Iran Under the Safavids*,

(کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۸۰)، ص. ۲۵۱.

۱۲. س. ج. نصر، «مکتب اصفهان»، در *A History of Muslim Philosophy* به کوشش میرمحمد شریف

(ویسبادن: هارا سووینس ۱۹۶۶)، ۲، ص. ۹۳۱.

۱۳. برای ترجمه‌ای انگلیسی از این کتاب، نک.

*Don Juan of Persia: A Shi'ah Catholic 1560-1604*

ترجمه و ویرایش همراه با مقدمه از گای لسترنج<sup>۵</sup>، ویراسته سِر دنیسن راس و ایلین پاور (سلسله انتشارات برادوی تراولرز<sup>۶</sup>؛ لندن: جرج راتلج و پسران ۱۹۲۶).

14. Thomas Herbert, *Travels in Persia: 1627-29*

تلخیص و ویرایش از ویلیام فاستر، با مقدمه و تعلیقات (سلسله انتشارات برادوی تراولرز، لندن: جرج راتلج و پسران ۱۹۲۸).

۱۵. همان، ص. ۲۴۷.

۱۶. همان

۱۷. گئورگیوس گنتیوس<sup>۷</sup> ترجمه‌ای لاتینی از گلستان سعدی را در ۱۶۵۱ م منتشر کرد.

۱۸. هربرت، *Travels in Persia*، ص. ۷۲.

19. J.B. Tavernier *Travels through Turkey, Persia and the East Indies*.

(لندن: بدون نام ناشر، ۱۶۸۴).

20. John Fryer, *A New Account of East India and Persia, being Nine Years' Travels 1672-1681*,

1. Harmondsworth

2. Francis Dvornik

3. Hawthorn Books

4. François de Blois

5. Guy Le Strange

6. The Broadway Travellers

7. Georgius Gentius

- به کوشش ویلیام کروک (لندن: انجمن هکلوٹ ۱۹۰۹-۱۹۱۵)، ۳، ص. ۱۲۵.
۲۱. همان، ۲، صص. ۱۱۳-۱۱۴.
۲۲. جان امیرسن، «شاردن سیر ژان» *Encyclopedia Iranica*، ۵، ص. ۳۷۳.
23. *The Travels of Sir John Chardin into Persia and the East Indies, The First Volume, Containing the Author's Voyage From Paris to Ispahan to which is added the Coronation of this Present King of Persia, Solyman the Third*
- (لندن: چاپ شده به سفارش موزس پیت در خیابان دوک، وشمینستر ۱۶۸۶).
۲۴. سر جان شاردن، *Travels in Persia 1673-1677*، با مقدمه‌ای از ان. ان. پینز و مقدمه‌ای به قلم سیر پرسی سائیکس (لندن: انتشارات دور ۱۹۲۷)، مقدمه، ص: پانزدهم
۲۵. همان، ص. ۱۸۵.
۲۶. همان، ص. ۱۸۶.
27. *The Travels of Sir John Chardin into Persia and the East Indies, the First Volume*
- ص. ۵۸.
۲۸. همان، ص. ۱۸۵.
29. *Chardin Voyages du Chevalier Chardin, en Perse et Autre Lieux de l-Orient*
- به کوشش ل. لانگله، ده مجلد (پاریس: لو نورمان ۱۸۱۱)، ۴، صص. ۴۴۵-۴۴۷.
۳۰. همان، ص. ۴۴۹. چند صفحه آن طرف تر (ص. ۴۵۴)، وی دوباره به سرشت باطن‌گرایانه تصوف اشاره می‌کند و صوفیان را این‌گونه توصیف می‌کند: «گروهی اهل راز که آشنا شدن با درون حلقه آنان سخت دشوار است، و در آن، راز [داری] اصلی‌ترین و مهم‌ترین فریضه است».
۳۱. علی هجویری
- The Kashf al-mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*,
- ترجمه رینولد آ. نیکلسن (اوقاف گیب، شم. ۱۷؛ لندن: لوزاک و شرکا ۱۹۱۱، چاپ مجدد ۱۹۷۶)، ص. ۳۴.
۳۲. شاردن، *Voyages*، ۴، ص. ۴۵۰.
۳۳. شاردن، *Voyages*، ۴، ص. ۴۵۰.
۳۴. نک. پتر اون، «تصوف»، در *The Encyclopedia of Religion*، ویراسته ام. الیاده (نیویورک: مکمیلن ۱۹۹۳)، ۱۴، ص. ۱۰۵.
۳۵. شاردن، *Voyages*، ۴، ص. ۴۵۱. این تعریفی است که معمولاً صوفیان خود آن را ترجیح می‌دهند؛ نک. هجویری، *کشف‌المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی (تهران: طهوری ۱۳۷۵ ش / ۱۹۹۶ م)، ص. ۳۴.
۳۶. همانجا، در حقیقت، این قشیری است که منشأ تصوف را به سده دوم هجری می‌رساند؛ نک. آر. ا. نیکلسن، «تحقیقی تاریخی درباره منشأ و تحول تصوف، همراه با فهرستی از تعاریف اصطلاحات صوفی و 'تصوف' به ترتیب تاریخی»،
- Journal of the Royal Asiatic Society*,
- ۱ (۱۹۰۶)، صص. ۳۰۳-۳۵۳.
۳۷. شاردن، *Voyages*، ۴، ص. ۴۵۱. این اشتقاق را ابوریحان بیرونی نیز داده است؛
- نک. جواد نوربخش، *1: Meaning, Knowledge and Unity*، (نیویورک: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۹۳)، ص. ۱۱.

۳۸. شاردن، *Voyages*، ۴، صص. ۴۵۱-۴۵۲.
۳۹. نک. تری گراهام، «ابوسعید ابن ابی الخیر و مکتب خراسان»، در *The Heritage of Sufism I: Classical Persian Sufism: from its Origin to Rumi* به کوشش لئونارد لویزن (آکسفرده، ون ورلد<sup>۱</sup> ۱۹۹۹)، صص. ۸۳-۴۵۳. [ترجمه این مقاله در جلد حاضر].
۴۰. شاردن، *Voyages*، ۴، ص. ۴۵۳.
۴۱. شاردن، *Voyages*، ۴، ص. ۴۵۴.
42. W. M. Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazālī* (اکسفرده: ون ورلد ۱۹۹۴)، فصول ۱، ۲.
۴۳. درباره این تعالیم، نک. مقاله محمد رضا جوزی «تأثیر نظریه وحدت وجود ابن عربی بر حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی»، در *The Heritage of Sufism*، ج ۳، به کوشش لئونارد لویزن و دیوید مورگان (اکسفرده، ون ورلد، ۱۹۹۹)، صص ۲۶۶-۲۷۲.
۴۴. ابوالقاسم جنید، متولد نهاوند نزدیک همدان در غرب ایران و متوفی در بغداد در ۲۹۸/۹۱۰.
۴۵. شاعر کلاسیک و صوفی بزرگ ایرانی محمود شبستری (د. بعد از ۷۳۷/۱۳۳۷)، نک. ال. لویزن، *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Spiritual Teachings of Mahmūd Shabistārī* (لندن: کرزن ۱۹۹۵). [ترجمه فارسی آن از مجدالدین کیوانی فراسوی ایمان و کفر... تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰]
۴۶. تصنیف جلال الدین رومی (د. ۶۷۲-۱۲۷۳).
۴۷. شاردن از این فرقه به عنوان «ال تریکت» یاد می کند که احتمالاً صورت تحریف یافته واژه عربی «الطریقه» به معنای 'راه و رسم روحانی صوفیانه' است.
۴۸. شاردن، *Voyages*، ۴، صص. ۴۵۹-۴۶۴.
49. *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVIIth and XVIII Centuries*, (لندن: ایر آند اسپاتیشوود<sup>۲</sup> ۱۹۳۹)، ۲، ص. ۷۵۱.
50. Lady Shiel, *Glimpses of Life and Manners in Persia* (لندن: جان موری<sup>۳</sup> ۱۸۵۶)
۵۱. همان، ص. ۲۰۰.
۵۲. همان، فصل ۱۳، صص. ۱۹۲-۲۰۰.
53. R. M. Hewitt, *Essays and Studies by Members of the English Association*, به کوشش آر. دبلیو. چپمن (آکسفرده: نشر کلرنند ۱۹۴۳)، صص. ۴۳ به بعد.
۵۴. سِر ویلیام جونز، *Works*، همراه با زندگی نامه ای به قلم لُرد تینمِث<sup>۴</sup> (لندن ۱۸۰۷)، ۲، ص. ۱۴۶.
55. Sir William Jones, *Sixth Discourse on the Persians* (1799), به نقل سِر راجر استیونس در *The Land of the Great Sophy* (لندن: مِثوئین<sup>۵</sup> و شرکا ۱۹۶۵)، ص. ۴۵.

1. Oneworld

2. Eyre and Spottiswoode

3. J. Murray

4. Teignmouth

5. Methuen



۵۶. کارهای اصلی اف. آر. تولوک<sup>۱</sup> اینهاست:

*Sufismus sive Theologia Persica Pantheistica*

(برلین ۱۸۲۱) و

*Bluthensammlung aus der Morgenlaendischen Mistic*

(برلین ۱۸۲۵).

57. *Biographical Notices of Persian Poets, with Critical and Explanatory Remarks,*

که پس از مرگ مؤلف در لندن (۱۸۴۶) نشر یافت.

58. *Oriental Mysticism: A Treatise on the Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians,*

کیمبریج: دیتن بل<sup>۲</sup> و شرکا، ۱۹۶۷.

59. *Gulshan-i Raz: The Mystic Rose Garden of Sad ud din<sup>۳</sup> Mahmud Shabistari*

(لندن: تروینر ۱۸۸۰)

60. Adam Olearius, *The Voyages and Travels of the ambassador Sent by Fredrich Duke of Holstein to the Great Duke of Muscovy and the King of Persia,*

ترجمه ج. دیویس (لندن: استارکی و بیست<sup>۴</sup> ۱۶۶۲)، ۲۵۱.

۶۱. جرج کاول<sup>۵</sup>، *Life and Letters of Edward Byles Cowell* (لندن: مکملین ۱۹۰۴)، ص. ۲۳۹.

۶۲. برای اطلاع از بحث بیشتر درباره رابطه کاول با تصوف و شعر فارسی، نک. پیتر ایوری، «معلم ایرانی

فیتزجرالد و حافظ»، *Sufi: A journal of Sufism* ۶ (۱۹۹۰) صص. ۱۰-۱۵.

۶۳. به نقل یوحنا، *Persian Poetry in England and America* صص. ۶۳-۶۴.

۶۴. نک. کتاب او *Mystical Dimensions of Islam* (چپل هیل: نشر دانشگاه کارولینای شمالی ۱۹۷۵)،

صص. ۱۲-۶.

۶۵. به نقل آنماری شیمل، *The Triumphal Sun* (نیویورک: نشو سانی ۱۹۹۳)، ص. ۳۸۸ (ترجمه نقل قول،

از کانی کرست<sup>۶</sup>).

۶۶. برای آگاهی از تحقیقی درباره نفوذ در آلمان، نک. همان، صص. ۳۶۸-۳۹۶.

67. Yohannan, *Persian Poetry in England and America,*

ص. ۳۳.

۶۸. لطفعلی صورتگر «آثار نفوذ فارسی بر ادبیات انگلیسی در خلال سده‌های پانزدهم و شانزدهم»

(پایان‌نامه چاپ نشده دکتری، دانشگاه لندن، مه ۱۹۳۹)، ص. ۳۳۸.

۶۹. نک. محمد شرف‌الدین *Islam and Romantic Oreintalism* (لندن: آی. بی. توریس ۱۹۹۴)، صص.

۲۲۴-۲۲۵، ۲۳۴.

۷۰. آلفرد لرد تنیسن، *Tennyson's Poetry*، گزینش و ویرایش توسط رابرت دبلیو، هیل پسر (نیویورک و

لندن: دبلیو. دبلیو. نورتن و شرکا، ۱۹۷۱)، صص. ۵۴۳-۵۴۴.

۷۱. همان، بخش ۱، بیست و دو، ص. ۲۳۸.

۷۲. درباره نفوذ تصوف بر لانگفلو و هوثورن (که در این مقاله بحث نشده)، نک. فیلیپ ادمندسن، «ایرانیان

1. F. R. Tholuck

2. Deighton Bell

۳. چنین است در چاپ مأخذ ترجمه ما، که باید شکل تحریف شده Sa'd al-dīn یا Sa'doddin باشد.

4. Basset

5. Cowell

6. Connie Kerbst

رویاروییهای غرب با ادبیات صوفیانه ایرانی ۱۴۵

سازگار، «Sufi: A Journal of Sufism» ۳ (بهار ۱۹۸۹)، صص. ۱۴-۱۸؛ همو، «هوئورن به شرق بازمی‌گردد: تأثیرات ایرانی در 'رمان شوخ و شنگ'»،

*English Language Notes*

۲/۲۸ (۱۹۹۰)، صص. ۲۵-۳۸.

۷۳. رلف والدو امرسن، مجموعه آثار (بستن: نشر ریور ساید، ۱۹۰۳-۱۹۰۴، ۸، صص. ۲۳۶-۲۶۵.

74. *The Gulistan or Rose Garden*, by Musle-Huddeen Sheik Saadi,

ترجمه از زبان اصلی، به توسط فرانسیس گلدوین همراه با پیش‌گفتاری از آر. دبلیو. امرسن (بستن: تیکنور و فیلدز ۱۸۶۵)

۷۵. نخستین بار در «دایل»<sup>۲</sup> (۱۸۴۲) چاپ شد. چاپ مجدد در آر. دبلیو امرسن

*Collected Poems and Translations*

به کوشش هرولد بلوم (نیویورک: کتابخانه آمریکا، ۱۹۹۴)، صص. ۹۸-۱۰۳.

76. Emerson, R. W., *Complete Works*,

صص. ۳۲۰-۳۲۴.

۷۷. نزدیک به هفتاد و هفت قطعه از ترجمه‌های منظوم امرسن از حافظ، من جمله بیست غزل کامل در

چاپ بلوم از *Collected Poems and Translations*، صص. ۲۵۶-۲۶۶؛ ۴۶۵-۴۹۱، آمده است

78. R. W. *Collected Works*,

صص. ۲۶۸-۲۶۹.

۷۹. آر. دبلیو. امرسن، «شعر فارسی»، *Complete Works*، صص. ۲۳۶-۲۶۵.

80. *The Gulistan or Rose Garden* by Musle-Huddeen Sheik Saadi,

ص. هفت.

۸۱. نک. مروان م. عبیده «رلف والدو امرسن و شرق مسلمان». *The Muslim World* ۲/۷۸ (۱۹۸۸)،

صص. ۱۳۲-۱۴۵.

82. R. W. Emerson, *Letters of Ralph Waldo Emerson*

به کوشش ال: راسک، ۶ مجلد (نیویورک: نشر دانشگاه کلمبیا ۱۹۳۹)، ۳، ص. ۳۴۱.

۸۳. شعر او با عنوان «از زبان فارسی حافظ» *Collected Poems and Translations*، صص. ۱۰۴-۱۰۸ (برگردانی است (از ترجمه آلمانی فون هامر) از ساقی‌نامه حافظ.

84. Emerson, *Collected Poems and Translations*,

امرسن، صص. ۹۵-۹۶.

85. A. J. Arberry, *Classical Persian Literature*,

(لندن: جرج، الن و انوین ۱۹۵۸)، ص. ۲۲۳.

۸۶. همان، ص. ۲۲۳.

87. H. D. Thoreau, *The Writings*

۲۰ مجلد (بستن: هوئن و میفلین ۱۹۰۶) ۲، صص. ۸۷-۸۸.

۸۸. به نقل ج. دی. یوحنان، *Persian Poetry in England and America*، ص. ۱۳۷.

89. H. D. Thoreau, *The Journals*,

به کوشش فرانسیس اچ. الن (بستن: هوٹن و میفلین ۱۹۰۶)، ۴، ص. ۲۹۰ (۸ اوت ۱۸۵۲).  
 ۹۰. والت ویتمن، Leaves of Grass، به کوشش هرولد دبلیو. بلادگت و اسکالی برِ دلی (نیویورک: نشر دانشگاه نیویورک ۱۹۶۵)، «موسیقی شکوهمند»، ص. ۴۰۸.

91. Leaves of Grass

ص. ۵۵۳. برای بحثی سودمند درباره این شعر، نک. مسعود فرزاد، «ویتمن و تصوف: درباره درسی فارسی»، American Literature، ۴/۴۰ (۱۹۷۶)، صص. ۵۷۲-۵۸۲.

92. The Venture of Islam,

(شیکاگو: نشر دانشگاه شیکاگو ۱۹۷۷)، ۲، ص. ۲۰۹.

۹۳. دیوان حافظ، به کوشش پرویز ناتل خانلری (تهران: سهامی عام ۱۳۶۲ ش/۱۹۸۳، چاپ دوم)، غزل ۳:۷۸، ص. ۱۷۲.

۹۴. به نقل کلود فیلد، Mystics and Saints of Islam (لندن: فرانسیس گریفیث ۱۹۱۱)، ص. ۲۰۷.

۹۵. مثلاً، فروش بی سابقه اخیر ۱۰۰,۰۰۰ نسخه از گلچینی از اشعار صوفیانه فارسی با عنوان

*The Essential Rumi*

(ترجمه سی. بارکس و جواد معین (نیویورک: هارپر کالینز ۱۹۹۵) در آمریکای شمالی.

۹۶. پروین لؤلویی، «تأثیرات اسلام بر شعر پیتر راسل»، مقاله‌ای چاپ نشده که در همایش بین‌المللی «شعر انگلیسی و ایرلندی در حال شکل‌گیری»، دانشگاه سالزبورگ، نوامبر ۱۹۹۶ قرائت شد. نسخه‌ای از این مقاله را پیتر راسل از سر لطف برای من فرستاد.

97. C. J. S. Clarke Reality Through the Looking-Glass: Science and Awareness in the Postmodern World

(لندن: کتابهای فلوریس ۱۹۹۶)، ص. ۱۹۹.

بخش دوم

نگاهی تاریخی به تصوف آغازین ایرانی

## حکیم ترمذی و جنبش ملامتی در تصوف سده‌های آغازین

سارا سویری<sup>۱</sup>

### ۱. مقدمه

تاریخ سالهای تکوینی تصوف تازه باید نوشته شود. مقدار زیادی از دانش و شناخت ما درباره نخستین مراکز دینی، معلمان، تعلیمات، تعامل بین آنها و تکوین واژگان عرفانی‌شان، از طریق تألیفات نسلهای متأخرتر شکل گرفته است. این تألیفات نه تنها گنجینه‌ای از اطلاعات گردیده، بلکه مهم‌تر از آن، به صورت منبعی سرشار از خرد، بصیرت و تشبیهات و استعارات سنت عرفانی اسلام نیز درآمده است. با اینهمه، هدف اصلی مؤلفان صوفی از پایان سده چهارم / دهم به این سو، چه مستقیم چه غیرمستقیم، این بوده که تصویری از یک سنت روحانی یکدست مبتنی بر سازش دادن جنبه تجویزی و برون‌گرایی اسلام (شریعت) با دید فردگرایانه و ملموس شخصی از حقیقت آن، ترسیم کنند. در این تلاش، که اثرات جنبی آموزشی و عملی آن اساس تصوف گردیده است، مؤلفان موردنظر بحث یا گفتمان چندجانبه داغ و پرنشاطی را که بین مراکز و معلمان چند نسل اول [بعد از اسلام] در گرفته بود آرام‌آرام و آگاهانه رفع و رجوع کرده‌اند. معذک، بذر کنایات و اشارات به این گفتمان به‌وفور در بستر مستعد تألیفات صوفیانه پاشیده شده، و غرض از تحقیق حاضر این است که ردّ پاره‌ای از آنها را پیدا

1. Sara Sviri

کنیم، بلکه بتوانیم رئوس مطالب فصلی از تاریخ نخستین جنبشهای عرفانی در اسلام را، هرچند به‌طور مقدماتی، از روی آن قرائن تدوین کنیم.

یکی از جذاب‌ترین و روشن‌کننده‌ترین فصلها در تاریخ این سالهای تکوینی و سازنده فصل مربوط به ملامتیة نیشابور است. در هر کوششی به منظور نوشتن طرح مقدماتی تاریخ قرون اولیه عرفان اسلامی، از ذکر جنبش ملامتیة گزیری نیست. ولی این جنبش پدیده‌ای است که ارزشش کلاً در تاریخ دین نیز کمتر نیست، مخصوصاً به خاطر دقت و توجه آن، بینشها و آگاهیهای آن، و دستورالعملهای آن در مورد موانع روان‌شناختی دست و پاگیری که بر سر راه هر سالک صادقی قرار می‌گیرد. در تعلیمات ملامتی تضاد میان نفس (خودآدنی<sup>۱</sup> و مرکز خودآگاهی) و سر (نهانی‌ترین زوایای وجود) - تضاد معمولاً شناخته شده‌ای که همه سنتهای عرفانی بدان اشاره دارند - تا حد تقریباً نامعقولی کشانده می‌شود. ملامتیان نمایندگان واکنشی بسیار باطن‌گرایانه در قبال گونه‌های ظاهرگرایی مقدس‌مآبی (زهد) هستند. این واکنش به مرور زمان اشکال و صور مختلفی به خود گرفت، که بعضی از آنها تمامی هنجارهای دینی و اجتماعی را پشت سر نهاده‌اند (چنانکه، مثلاً، قلندریه چنین کرده‌اند). مع‌ذلک، در سده سوم / نهم، یعنی دوره تکوینی که مقاله حاضر بدان مربوط می‌شود، به نظر می‌رسد مرشدان ملامتی نظامی را پیشنهاد کردند که در چارچوب آن، مذاقه در نفس و نقد خود خویشتن در تارویود مجموعه‌ای از آداب بسیار مقبول اجتماعی مبتنی بر جوانمردی و ایثار (مثل گروههای فتوت) تنیده شد؛ در چنین نظامی دعوت به رهاکردن تمامی نشانه‌های ظاهری تشخص یا باطناً ادعای برتری معنوی کردن عملاً نشان‌دهنده تبعیت جدی از شریعت اسلامی بود.

## ۲. نیشابور

فعالیت نخستین ملامتیان در سده‌های سوم - چهارم / نهم - دهم در نیشابور، از شهرهای خراسان، و در متن فعالیت‌های گوناگون دینی حلقه‌هایی صورت می‌گرفت که حال و هوای زاهدانه و عرفانی بارزی داشتند.

در این دوره، نیشابور (۱)، به همراه مرو، هرات و بلخ، یکی از چهار شهر اصلی خراسان بود. این شهر بر سر چهارراه مهمی واقع بود که از آن چندین جاده مهم به اطراف کشیده شده بود: جاده غرب به سوی ری و از آنجا به بغداد؛ جاده جنوب غربی

1. lower-self

به طرف شیراز و خلیج فارس؛ جاده جنوب شرقی و آنگاه شمال شرقی به جانب هرات، بلخ، ترمذ، بخارا و هند؛ و راه شمال شرقی به طرف طوس، مشهد، مرو، سمرقند، آسیای مرکزی و چین.

در عصر فرمانروایی طاهریان (۲۰۵-۲۵۹/۸۲۰-۸۷۳)، نیشابور مرکز اداری و کرسی خراسان بود (۲). به دنبال افتادن بغداد به دست آل بویه در ۳۳۳ق، نیشابور تا دست کم اوایل سده پنجم / یازدهم مرکز اسلام سنی شد. این شهر در دوران شکوفایی خود، مرکب از شمار زیادی محلات بود، که اصلاً روستاهایی بودند که جزو شهر درحال گسترش نیشابور شدند (۳). کشاورزی پررونق آن مبتنی بر شبکه آبیاری بسیار پیشرفته و برخوردار از قناتها بود که هم از آب برف کوههای اطراف شهر هم از آب رودخانه‌ای که از بخش شمال شرقی آن جاری بود، به طرزی مؤثر استفاده می‌کرد. نیشابور صنایع بسیار پررونقی نیز داشت که متکی به پارچه‌بافی و سفالگری بود. بخش شمال غربی شهر، حومه مانیشاک، عمدتاً مسکن افراد تهی دست، مخصوصاً بافندگان و سقّایان بود. اینجا به احتمال بسیار زیاد تنها ناحیه شهر بود که با قنات آبیاری نمی‌شد (۴). در قسمت‌های شمال شرقی، که گاه از آنها به‌عنوان قریه و قراء یاد می‌شد - ملقاباذ کوردآباد و نصرآباد - و نیز حومه جنوبی شامل حیره، بیشتر بازرگانان، پیشه‌وران و صنعتگران توانگر و همچنین علما و دیگر اعضای گروه‌هایی زندگی می‌کردند که می‌شد آنها را طبقه متوسط تثبیت شده‌ای به‌شمار آورد (۵). این 'شهرنشینان' معمولاً در خانه‌های ییلاقی که از آبیاری خوبی برخوردار بود، زندگی می‌کردند، یا املاکی با باغهای بزرگ میوه داشتند. سرشناس‌ترین خانواده‌های ثروتمند نیشابور، آنهایی که ریشارد بولیه آنها را «اشراف نیشابور» نامیده است (۶)، بیشتر در مرکز شهر زندگی می‌کردند. این ملاحظات اجتماعی - تاریخی با هویت یابی و تعیین ویژگیهای ملامتیه که در زیر بیان خواهد شد، مناسبتی دارد (۷).

از سده سوم / نهم، رفاه و آسایش نیشابور و اهالی آن به سبب منازعات خشونت‌بار مذهبی که سرشتی فرقه‌گرایانه و تعصب‌آمیز داشت آسیب دید. این منازعات به 'عصبیت' معروف بود، که در قسمت‌های دیگر خراسان نیز رخ می‌داد. با اینهمه، به نظر می‌رسد که نیشابور بیش از همه جا لطمه دید، و همین مناقشات بود که انحطاط نهایی شهر را در سده ششم / دوازدهم به دنبال داشت. «این مناقشات فرقه‌ای» - العصبیات الوحشه - به قول جغرافی دان سده چهارمی، مقدسی، در شرایطی آکنده از خصومت شدید بین مکاتب فقهی مختلف (مذاهب)، و در رأس همه بین حنفیها و شافعیها،

به وقوع می‌پیوست (۸). (مالکیها، ظاهریه، و حنبلیان در نیشابور فقط اقلیت اندکی بودند). کشمکشهایی نیز بین گروههای شیعی و کرامیه (نک. پایین‌تر)، و همچنین بین متطوعه<sup>۱</sup> و بعضی از افراطیها، مانند باقی‌مانده‌های خوارج، وجود داشت. در اکثر حالات، افتراق مذهبی با افتراق کلامی تلازم داشت: بیشتر حنفیها به معتزله متعلق بودند، در صورتی که اکثر شافعیها از اهل سنت و حدیث، یعنی اسلام جزمی، و نتیجتاً از اشعریه پشتیبانی می‌کردند (۹). در متن این شرایط تعصب‌آمیز و فرقه‌بازی است که فعالیت‌های نخستین ملامتیان نیشابور صورت می‌گیرد.

### ۳. منابع

(۱) تنها منبعی که اختصاصاً به ملامتیه می‌پردازد کتاب رساله الملامتیه (۱۰) از عبدالرحمن سلمی (د. ۱۰۲۱/۴۱۲) است که خود اهل نیشابور و عضو یکی از خانواده‌های سرشناس آنجا (۱۱)، و - جالب است که - مرید ابوامیر اسماعیل بن ثجدید بود. ابوامیر پدر بزرگ مادری سلمی، و یکی از برجسته‌ترین شاگردان ابوعثمان حیری، از مشایخ بسیار مهم حلقه ملامتی در پایان سده سوم / نهم، بود (۱۲). رساله سلمی فی الواقع تنها منبعی است که محققان مختلف تحقیقات خود را درباره تعیین هویت و تاریخچه ملامتی بر پایه آن قرار داده‌اند. بعضی از مهم‌ترین کارها در این باب به شرح زیر است: «رساله الملامتیه سلمی» (۱۳) و «فتوت و ملامت» (۱۴) از آر. هارتمن؛ الملامتیه والصفویه و اهل الفتوة، نوشته ابوالعلا عقیفی (۱۵)، الصلّه بین التصوف والتشیع، از کامل مصطفی شیبی (۱۶)؛ و طریقه‌های صوفی در اسلام<sup>۲</sup>، تألیف اسپنسر تریمنینگام (۱۷).

تمامی این پژوهشها بر کمی منابع تأکید دارند و از این لحاظ ارزش رساله الملامتیه را برجسته می‌کند. به‌رغم بحثهای یادشده بین نویسندگان بر سر رابطه ملامت و تصوف، ملامت و فتوت، ملامت و زهد، همه آنها اطلاعات ناکافی خود را از یکدیگر، و در نهایت از سلمی می‌گیرند.

چیزی که از نظر همه این نویسندگان دور مانده این است که متن رساله سلمی هرگز به‌عنوان سندی تاریخی نوشته نشده بود، بلکه به‌توسط مرید و نواده یکی از اعضای

۱. متطوعه: ظاهراً گروهی بودند که سرخود به جلوگیری از بی‌نظمی در جامعه و سرکوب جرائم اقدام می‌کردند.

2. spencer Trimingham, *Sufi Orders in Islam*



ظاهراً میانه‌رو مکتب نیشابور، معروف به ملامتیه، با این هدف سه‌گانه به تحریر درآمد که: الف) جای دادن ملامتیه - در عرصه سنت عرفانی - در درون چارچوب اسلام (به احتمال زیاد به قصد برقرار کردن موازنه با مرکز بغداد)، ب) ارتقاء موقعیت مشایخ نیشابوری و ارزشیابی تعالیم خاص آنها به عنوان خالص‌ترین تعالیم در سنت عرفانی، و ج) مبراً ساختن آنان از تهمت عدم متابعت [از اسلام] و عمل کردن بر خلاف شریعت (نک. بخش ۳ در زیر).

به منابع متأخرتر، از قبیل *کشف‌المحجوب* هجویری، *عوارف‌المعارف* شهاب‌الدین سهروردی، یا *فتوحات‌المکیه* ابن عربی در پاره‌ای از بررسی‌های مذکور در زیر، به منظور ردیابی تاریخ ملامتیه اشتباهاً استناد شده است - اشتباهاً، بدان سبب که نویسندگان مورد بحث به هیچ وجه نه به وضعیت تاریخی، بلکه منحصرأً به جنبه‌های سنخ‌شناختی<sup>۱</sup> و روان‌شناختی ملامتیه علاقه داشته‌اند.

(۲) در ۱۹۶۵ م، ریچارد فرای سه چاپ تصویری از نسخه‌های خطی مربوط به زندگی نامه‌گونه‌ای را منتشر کرد که احتمالاً در پایان سده چهارم / دهم نوشته شده بود، به نام: *تاریخ نیشابور* تألیف ابو عبدالله محمد بن عبدالله الحاکم النیشابوری البیع (د. ۴۰۴ / ۱۰۱۴) (۱۸).

اصل کتاب حاکم نیشابوری از بین رفته است، اما تکه‌های زیادی از آن را سمعانی در کتاب *الانساب* خود، عبدالقاهر بغدادی (د. ۵۲۹ / ۱۱۳۴) در کتاب *الفرق بین الفرق*، و به‌ویژه سبکی در *طبقات الشافعیة الکبریٰ* درج کرده‌اند. نخستین نسخه خطی در مجموعه فرای ترجمه‌ای خلاصه‌شده از تاریخ نیشابور به فارسی، با عنوان *احوال نیشاپور* است. این ترجمه مشتمل بر دوره مورد علاقه ما - سده‌های سوم - چهارم / نهم - دهم - است و به شرح حال معاصران حاکم نیشابوری پایان می‌یابد (۱۹). *احوال نیشابور*، چنانکه انتظار می‌رود، دربرگیرنده فهرست‌هایی از علما و شیوخ نامور نیشابور در سده‌های سوم و چهارم / نهم و دهم است. این کتاب قریب به پنجاه تن از عارفان مشهور شهر را نام می‌برد. از اینان نه به عنوان «صوفیان» یا «ملامتیان»، بلکه به عنوان «زهاد»، «عباد» و «عاظ» یا «مذکرین» یاد می‌کند. صفت «صوفی» در این منبع برای اولین بار به صورت لقب ابوبکر واسطی (د. ۳۲۰ / ۹۳۲) آمده است. این شخص در واقع چندسالی در نیشابور زندگی کرد، اما بومی این شهر نبود. او از بغداد می‌آمد، شهری که وی در آن به حلقه

1. typological

جنید تعلق داشت (۲۰). با اینهمه، از سده چهارم / دهم به بعد، صفت «صوفی» به دفعات بیشتر و بیشتری قبل از نامهای شیوخ محلی نیز ظاهر می‌شود. لقب ملامتی حتی یک‌بار هم به چشم نمی‌خورد. (۲۱).

این نسخه‌های خطی اساس تحقیق روشنگرانه اجتماعی-تاریخی آر. دبلیو. بولیه درباره خانواده‌های متعین نیشابور در فاصله سده‌های سوم / نهم و ششم / دوازدهم بوده است. عنوان آن: اشراف نیشابور، تحقیقی در باب تاریخ اجتماعی اسلام در سده‌های میانی<sup>۱</sup>، نیازی به توضیح ندارد (۲۲).

۳) منبع مهمی برای تاریخ خراسان در سده چهارم / دهم، توصیفهای سیاح و جغرافی‌دان مشهور اورشلیمی، ابو عبدالله محمد بن احمد مقدسی (یا مقدسی، د. ۳۸۰ / ۹۹۰) در کتاب *أحسن التقاسیم* (۲۳) اوست. این منبع مخصوصاً به لحاظ تاریخ و ذکر ویژگیهای کرامیه، که نام خود را از بنیان‌گذار این فرقه، محمد بن کرام (۲۵۵ / ۸۶۹) می‌گرفتند، اهمیت دارد. ابن کرام زاهد و واعظی در خراسان بود که نفوذ زیادی مخصوصاً در میان فقیران نیشابور داشت (نک. پایین‌تر، بخش ۶). مقدسی هرگز از «صوفیان» یا «ملامتیان» خراسان با یکی از این دو صفت در کتاب خود هیچ نامی نمی‌برد. او به شیوه‌ای شبیه به شیوه حاکم نیشابوری، از اهل عبادت، ریاضت و عرفان این منطقه به عنوان «عباد»، «زهاد»، «وعاظ» و «کرامیه» یاد می‌کند.

۴) قدیم‌ترین منبع شناخته‌شده برای من که در آن ذکری از ملامتیه رفته است، و تا جایی که من اطلاع دارم در بررسیهای تحقیقی راجع به ملامتیان بدان استناد نشده است، گزارشهای تاریخی مورخ دیگری از اورشلیم به نام ابونصر مطهر بن طاهر المقدسی در کتاب *البدء والتاریخ* است که حدود ۳۵۵/۹۶۶ نوشته شده است. در جلد پنجم این کتاب، مقدسی می‌نویسد:

ذکر فرقه‌های صوفیه: از جمله آنها حسنیّه [به نام حسن بصری؟ یا شاید آن را حسینیّه، به تبعیت از نام حسین منصور حلاج باید خواند؟]، ملامتیّه، سوقیه و معذوریه‌اند. ویژگی آنها این است که بر مذهبی معلوم و عقیده‌ای روشن و مفهوم نیستند، زیرا داوریهایشان طبق حدسها و تخیلات آنهاست و پیوسته نظرات خود را تغییر می‌دهند. بعضی از آنها به حلول معتقدند، کما اینکه شنیدم یکی از آنها می‌گفت مسکن من میان گونه‌های امردان است. بعضی دیگر به اباحه و افعال اعتقاد در دین دارند و به ملامت ملامت‌کنندگان احتیاجی نمی‌کنند (۲۴).

1. *The Patricians of Nishapur, a Study in Medieval Islamic Social History.*

اهمیت این متن نیمه سده چهارمی از لحاظ توضیح واقعیات تاریخی و سنخ‌شناختی مربوط به ملامتیان و دیگر گروههای معروف به صوفی که وابسته به آنها بودند، واضح است. شک نیست که متن یادشده به گروههایی مربوط می‌شود که ترجیح داده بودند طریقه عجیب و غریب ملامتی را دنبال کنند، و لذا ممکن است تلویحاً به گرایش عرفانی بی سابقه‌ای در درون اسلام اشاره داشته باشد، گرایشی که مورد عمل آن دسته از مشایخ نیشابور بود که سلمی، تقریباً یک نسل بعدتر، رساله ملامتی خود را به آنها اختصاص داد. لذا، ابونصر مقدسی چنین نظر می‌دهد که در سده چهارم / دهم، گروهی از «مردم» که به ملامت ملامت‌کنندگان اعتنایی نمی‌کنند، معروف به ملامتی، می‌توانسته‌اند در طبقه «صوفیان» قرار گیرند. این فی نفسه توصیفی نامطلوب و انتقادآمیز است، زیرا نشان می‌دهد که ویژگی ملامتی، و دیگر گروههای یادشده در ارتباط با ایشان، گرایشی تند به شرع‌ستیزی و عدم انطباق با عرف و رسوم معمول بود. این آگاهیها، که طبق اطلاعات فعلی من، در ادبیات غیرصوفیانه مربوط به آن زمان بی‌مانند است، توجیهاتی را که بی‌تردید مبنای کتابهای سلمی، رساله الملامتی و نیز اولیانامه عظیم او طبقات الصوفیه است، روشن می‌کند: مبرا کردن مشایخ زادگاه خود (۲۵) - که در واقع مشایخ خود او بودند - از اتهام دین‌ستیزی و خلاف رسوم اجتماعی بودن، و گنجاندن آنها در «طبقات صوفیان» که جایی قابل احترام برای خود در جامعه پیدا کرده بودند.

(۵) مواد دیگری که در اختیار ماست نامه‌های حکیم ترمذی (د. ح. ۲۹۵ / ۹۰۸)، عارف سده سومی بسیاری مشهوری از شهر ترمذ در ماوراءالنهر، به دو عارف معاصر خود است که با نخستین ملامتیان ارتباط داشتند: ابوعثمان حیری و محمدبن فضل بلخی (نک. بحث ما درباره این نامه‌ها، در بخش ۱۰ پایین‌تر). هر یک از سه نامه موجود، که به نظر می‌رسد ترمذی آنها را در پاسخ به بحثها یا پرسشهای مخاطبهایش درباره جنبه «روان‌شناختی» طریقه عرفانی (یکی به عثمان و دوتا به محمدبن فضل) نوشته است، به صورت نقدی بر نظامی به نظر می‌رسد که به سبب توجه بیش از حد به جنبه‌های منفی و ملامت‌آمیز نفس از مسیر صحیح منحرف شده است. بی‌تردید این نامه‌ها منعکس‌کننده جزو بحث داغی است که در خراسان سده سوم / نهم بر سر این موضوع روان‌شناختی که چگونه باید بر نفس فائق آمد، در گرفته بود، موضوعی که به سرشت حرکت ملامتی مربوط می‌شد. در واقع، این موضوع به یک مسأله بنیادی ملامتی می‌پردازد، و آن این است که: تا چه حد شخص می‌تواند در مسیر تصفیه باطن، که

مستلزم حذف تمامی آثار ظاهری 'عجب'، 'ادعا' و 'غرور' است، سازش‌ناپذیر باشد به طوری که تا مرز تحمل ملامت مستمر دیگران پیش برود، بدون آنکه به احکام اخلاقی و عملی دین ظاهری [و جزمی] خللی وارد آورد.

#### ۴. عارفان لزوماً صوفی نیستند

یکی از استنتاجات شگفت‌آور که از مطالعه منابع گوناگون صوفی و غیرصوفی به دست می‌آید این است که از سده‌های سوم و چهارم / نهم و دهم، همه عرفای مسلمان به صوفی مشهور نبودند. مخاطب قرار دادن عارفان مسلمان با نام کلی و فراگیر صوفی و یکی دانستن عرفان اسلامی با تصوف به نظر می‌رسد نتیجه مستقیم ادبیات تالیفی اواخر سده چهارم / دهم و بعدترهاست. با مطالعه کتاب *التعرف کلاباذی، اللمع سراج، طبقات الصوفیه سلمی* و، بعدها *رسالة فی التصوف قشیری* و *کشف المحجوب هجویری*، شخص می‌تواند پی ببرد به تلاشی آشکار [از سوی این مؤلفان] برای ارائه تصویری مخلوط از مکاتب و مراکز مختلف، بدون آنکه از وابستگی و تعلق فرقه‌ای خود مؤلف غافل مانده باشد (گرچه به وجهی ضمنی و بسیار ظریف). لذا، ممکن است کسی بگوید طبقات الصوفیه که سلمی در آن عرفایی از مکاتب مختلف را زیر یک عنوان واحد می‌آورد، رساله ملامتی او را که بیشتر فردگرایانه است و رنگ محلی دارد تکمیل می‌کند: هر دو اثر پاسخ مؤلفی خراسانی-نیشابوری است به جهت‌گیری بسیار بغدادی *خصلت تالیفات قدیم‌تر کلابادی و سراج*.

این دو مؤلف اخیر، به‌رغم اصلیت خراسانی‌شان، عمدتاً مکتب بغداد سده سوم / نهم را در تالیفات خود ارائه می‌کنند. یکی از مراجع عمده سراج جعفر خلدی (د. ۳۴۸ / ۶۵۹) است که به نظر می‌رسد ناقل اصلی اقوال و احادیثی است که از جنید - مهم‌ترین مرشد در خلال بخش اعظم سده سوم - سرچشمه گرفته بود (۲۶). یادآوری این نکته نیز مهم است که در کتاب *لمع سراج* به ندرت ذکری از شیوخ خراسانی رفته است؛ بعضی از آنها (مانند حمدون قصار و حکیم ترمذی) کاملاً مسکوت گذاشته شده‌اند. این سکوت به هیچ وجه اتفاقی نیست، و منعکس‌کننده شکافی قدیمی بین بغداد و خراسان است، شکافی که به‌رغم اختلاط و ادغام‌های بعدی، تأثیر خود را بر سنت صوفیانه، باقی گذاشته است (۲۷). این شکاف در اظهار نظر عجیبی که همان جعفر خلدی درباره حکیم ترمذی کرده، و سلمی نیز آن را در *طبقات الصوفیه ضبط کرده*، مورد تأکید قرار گرفته است:

... شنیدم جعفر بن محمد خلدی را که گفت: «من یک صد و سی کتاب گونه گون از آثار صوفیان دارم». پرسیدم: «آیا هیچ از آثار حکیم ترمذی داری؟» گفت: «نه، او را در شمار صوفیان نمی آورم» (۲۸).

در نگاه اول، به نظر می رسد که خلدی در این اظهار نظر به حکیم ترمذی بی اعتنایی کرده است. مع ذلک، امکان زیاد هم دارد که سخن خلدی، از ورای سایه روشن و سواس و مشکل پسندی، بازتابی باشد از دوره پیش از ظهور تألیفات صوفیه، که در آنها، اصطلاحات صوفی، صوفیه و تصوف منحصرأ بر مشایخ بغدادی اطلاق می شد. فی الواقع، در انبوه عظیم آثار ترمذی، به نظر نمی رسد که حتی یک اشاره به «صوفیان» شده باشد و با این حال آثار او عمیقاً عرفانی است. مؤید این فرض، چنانکه در بالا گفته شد، این است که در فهرستهای حاکم نیشابوری، نخستین کسی که عنوان الصوفی گرفته، ابوبکر واسطی است که پیش از آمدن به خراسان، مکتب بغداد را رها کرده بود. آماری که بولیه در تحقیق خود درباره احوال نیشابور فراهم آورده نیز اینجا مناسبت پیدا می کند: این آمار نشان می دهد که دفعات قرار گرفتن لقب صوفی پیش از اسامی مشایخ نیشابوری تنها از سده چهارم / دهم به این طرف مکررتر می شود (۲۹). به نظر می رسد سلمی خود در طبقات الصوفیه، وقتی درباره ابو عثمان جیری، شیخ سترگ نیشابوری در پایان سده سوم / نهم (درباره او، نک. پایین تر، بخشهای ۵ و ۱۰) اظهار نظر می کند، صریحاً به این حقیقت معترف است که «نظام صوفیانه در نیشابور از وی نشأت گرفت...» (۳۰). آیا این لزوماً بدان معناست که قبل از ابو عثمان، طریقت عارفانه را در نیشابور هیچ واقف اسراری نبود، یا فقط شمار اندکی بودند؟ یا آیا این بدان معنا نیست که ابو عثمان - هم یک ملامتی معتدل هم معلم روحانی پدر بزرگ سلمی - می توانسته، از نظر خود سلمی، نماینده تلاشی در اوایل کار برای اختلاط مکاتب عرفانی بغداد و خراسان زیر عنوان کلی و فراگیر «صوفی» بوده باشد؟

به عقیده من سلمی، که تقریباً تنها منبع واقعی اطلاعات ما درباره اولین مراحل جنبش ملامتی در نیشابور است، ضمناً نویسنده ای است که - مخصوصاً به واسطه طبقات الصوفیه اش که در آن هر دو گروه مشایخ بغدادی و خراسانی را گنجانده - مسئول خلق این تصور گمراه کننده است که تصوف جنبشی یکدست و متجانس در سالهای شکل گیری عرفان اسلامی بود. طبقات در حقیقت مهم ترین منبعی است که دانش و نظرات ما را درباره آغاز تاریخ تصوف شکل بخشیده است؛ اثر القائی تألیفات و

روشهای سلمی هم بر دانشجویان امروزی هم بر طلبه سده‌های میانی بسیار زیاد بوده است.

به‌رغم همه آنچه گفته شد، نتیجه نهایی این بحث کوتاه تاریخی این است که طبقات سلمی، و همچنین رساله قشیری و تألیفات دیگر یقیناً سنت فراگیر عرفانی را در محدوده اسلام منعکس می‌کنند. در حقیقت، مشایخ مختلف مذکور و مورد اشاره در این تألیفات همه عارفند: طالبانی که برای آنها یک تجربه فراحسی و روحانی مستقیم و تحولی روان‌شناختی که ناشی از چنان تجربه‌ای است هدف غایی و معنای زندگی و تعالیم آنهاست. این طالبان و مرشدان طی چند سده نخستین تاریخ اسلام به نامهای گوناگونی خوانده می‌شدند: اهل‌المعرفة، اهل‌الحقیقه، عارفون، سالکون، زهاد، فقرا و غیره. بعضی اوقات آنان، به اعتبار اسامی مشایخشان، حکیمیه، حلاجیه، قصاریه... نامیده می‌شدند (۳۱). آنان به‌واسطه خصوصیات محلی که به آداب و رسوم و مشاغل مربوط بود، [از یکدیگر] متمایز می‌شدند. بسیار محتمل به نظر می‌رسد که خط اصلی تصوف اسلامی در سده سوم / نهم، یعنی مکتب بغداد، نام صوفیه را اختیار کرد (۳۲). احتمال دارد که این واژه بدو به گروه‌های ریاضت‌کش خاصی مربوط می‌شده است (۳۳). تنها در نیمه دوم سده چهارم - عمدتاً در نتیجه کارهای تألیفی - بود که واژه‌های صوفیه و تصوف اصطلاحاتی فراگیر برای عارفان مسلمان و عرفان اسلامی به‌طور کلی - شامل تمامی طریقتها و مکتبهای مختلف در حوزه این عرفان شد.

#### ۵. دو جریان در داخل مکتب نیشابور در سده سوم: حمدون قصار ملامتی و پیروان ابو حفص حداد و ابو عثمان حیری

در تألیفات صوفیه سده چهارم / دهم به این طرف، از جمله طبقات سلمی، تنها یک شیخ نیشابوری است که پیوسته با صفت ملامتی از او یاد می‌شود: حمدون قصار (د. ۲۷۱ / ۸۸۴). طبق طبقات سلمی، وی بنیان‌گذار مکتب ملامتی در نیشابور بود (۳۴). تحقیقی دقیق در نوشته‌های اولیانامه‌ای مربوط به مشایخ سده سوم / نهم نیشابور، با توجه به رساله ملامتیه سلمی، نشان می‌دهد که فی‌الواقع دو حلقه متمایز در چارچوبه ملامتیه نیشابور وجود داشته است: حلقه حمدون، که از لحاظ پی‌گیری در ملامت نفس افراطی و سازش‌ناپذیر بودند (۳۵) و حلقه میانه‌روتر ابو حفص و ابو عثمان. به این حلقه اخیر بود که پدر بزرگ سلمی، در مقام یکی از نزدیک‌ترین شاگردان ابو عثمان، وابستگی داشت (۳۶). نمونه‌هایی از پافشاری حمدون بر اصل مخفی نگه داشتن تمامی نشانه‌های ظاهری

معنویت و دیانت طی حکایات متعددی در اخبار صوفیه آمده است. به نظر می‌رسد حکایت زیر ارزیابی صریحی از حمدون به‌توسط یکی از عیاران هم‌ولایتی او، نوح، است که احتمالاً به یکی از حلقه‌های برون‌گراتر عارف‌مشرف در نیشابور تعلق داشت:

جوانمردی آن است که... [من، نوح] مرقعه پوشم و معاملات آن برزم تا صوفی شوم و از شرم خلق اندر آن جامه از معصیت پرهیزم و جوانمردی تو آنکه مرقعه بیرون کنی تا تو به خلق و خلق به تو فتنه نگردهد... (۳۷).

نشانه‌ای از اعتراض حمدون به اعمال علنی دینی را می‌توان در عبارات زیر از رساله ملامتیه خواند که در آن حمدون قصار بر ذکر جلی، یعنی یاد خدا کردن با صدای بلند، ایراد می‌گیرد (۳۸).

وقتی بعضی از مشایخ با حمدون قصار در میان جمعی بودند، از شیخی سخن رفت و گفته شد که او زیاده از حد ذکر می‌گوید. حمدون گفت: «با اینهمه، او همواره در غفلت است». مردی که آنجا حاضر بود پرسید، «ولی نباید او شاکر باشد که خداوند به او این قدرت را داده که خویشتن را وقف ذکر جلی کند؟» حمدون گفت: «آیا نباید محدودیت خود ببندد، درحالی که دل او به سبب ذکر [جلی به خداوند] بی‌توجه می‌شود؟» (۳۹).

و اما ابوعثمان حیری، یکی از کسانی که با حکیم ترمذی مکاتبه داشت و ذکرش در بالا رفت (نیز نک. پایین‌تر، بخش ۱۰)، شیخ اصلی نیشابور از حدود ۲۷۰/۸۸۳ تا ۲۹۸/۹۱۰ بود. او در ری به دنیا آمد و در آنجا شاگرد شاه شجاع کرمانی شد. هجویری نقل می‌کند که چگونه [ابو عثمان] در سفری به نیشابور در معیت معلم خود، عمیقاً تحت تاثیر میزبانان، ابوحفص حداد، یکی از مهم‌ترین مربیان روحانی زمان خود، قرار گرفت. ابوحفص کشمکشی را که در دل ابوعثمان - بر سر انتخاب بین وفاداری به معلم خود و میل شدید به ابوحفص - برخاسته بود، به فراست «دریافت»، و بنابراین از شاه شجاع خواست تا شاگرد خویش را بگذارد و بگذرد. پس، ابوعثمان نزدیک‌ترین مرید، و سرانجام جانشین ابوحفص گردید (۴۰). برطبق رساله ملامتیه، ابوعثمان شاگردان خود را در مسیری بینابینی که حدفاصل میان روش معلمش و روش حمدون بود، تربیت کرد. بنابراین، مطابق با تعالیم ابوحفص، مریدان تشویق می‌شدند که اعمال دینی-روحانی زیادی، که بر محاسن آن تاکید می‌شد، انجام دهند. از سوی دیگر، به موجب نظر حمدون، اعمال دینی-روحانی مردود و محکوم شمرده می‌شد تا بدین وسیله باد غرور و خودبینی را از سرها بیرون کند. ابوعثمان که آن راه بینابینی را تعلیم می‌کرد، می‌گفت:

هر دو روش صحیح است، اما هریک در زمان مناسب خودش. در بدایت کارآموزی، ما مرید را در طریقهٔ اعمال و ممارستها تربیت می‌کنیم و او را به پیروی از این طریق و استقرار یافتن در آن تحریض می‌کنیم. با این حال، وقتی او در این طریق جا افتاد و ثبات یافت، وابسته و متکی به آن می‌شود. آنگاه، ما نارساییهای این راه عمل [یا تلاش] و بی‌اعتنائی خودمان را نسبت به آن خاطر نشان وی می‌کنیم، تا اینکه به عجز و ناتوانی خویش پی برد و ببیند که چقدر کوششهایش تا مرز کمال فاصله دارد. بنابراین، اطمینان می‌یابیم که او اول از لحاظ اعمال در جایگاه استواری قرار گرفته، و در عین حال (بعدها) به خودفریبی و تصورات باطل دربارهٔ خود دچار نشده است. والا چگونه می‌توانیم نقصهای اعمال او را به وی نشان دهیم؟... بین دو راه یادشده، این متعادل و سنجیده‌ترین راه است (۴۱).

ابوعثمان در پاسخ به نامه‌ای از محمدبن فضل بلخی یکی از دوستان صمیم خود و یکی دیگر از طرفهای مکاتبه با حکیم ترمذی فوق‌الذکر (نیز نک. پایین‌تر، بخش ۱۰) که از ابوعثمان پرسیده بود شخص چگونه می‌تواند اعمال و حالات خود را کمال بخشد، نوشت:

هیچ عمل یا حالتی نمی‌تواند کامل شود مگر آنکه خداوند اسباب آن را فراهم کند بدون خواست فرد عامل و بدون اطلاع وی از انجام گرفتن آن عمل، و بدون وقوف بر مشاهدهٔ این عمل توسط دیگری (۴۲).

یادآوری این مطلب جالب است که پس از مرگ ابوعثمان، ظاهراً مرکز نیشابور جاذبهٔ خود را از دست داد و بسیاری از مریدان او راه مراکز دیگر، مخصوصاً مرکز بغداد، را در پیش گرفتند (۴۳).

## ۶ ملامتیه و کرامیه

مکتب ملامتی نیشابور در سدهٔ سوم / نهم طرفدار حصول تجربه‌ای روحانی عاری از هرگونه آلودگی بود. اصطلاحات کلیدی در روان‌شناسی ملامتی 'ریا'، 'ادعا'، 'عجب' و 'اخلاص' است. ریا مربوط است به آن خطرات روان‌شناختی که وقتی مکتسبات معنوی حالت صوری و نمایشی پیدا می‌کند، ظاهر می‌گردد؛ ادعا به خودفریبی مربوط می‌شود؛ عجب با غرور و تبختری مربوط است که از نظر روان‌شناسی با تصور شخص از مکتسبات معنوی خود پیوند تناتنگ دارد؛ اخلاص مربوط است به حالتی که در آن اعمال و تصورات شخص از آلودگیهای نفس پیراسته می‌شود. هدف اصلی ملامتیه



رسیدن به مقامی است که در آن تمامی مکتسبات روان‌شناختی و فضائل معنوی کاملاً حالت باطنی پیدا می‌کند. این هدف مطلوب در کلمات ذیل منسوب به معلم اصلی ملامتیه، ابو حفص حداد (و نیز در بسیاری از اقوال مشابه که در جای جای نوشته‌های صوفیانه آمده) به وجه موجزی بیان شده‌است:

آنان [ملامتیه] به آنچه مذموم است تظاهر می‌کنند و آنچه را که در خور تحسین است پنهان می‌دارند. بنابراین، مردم آنان را به سبب [رفتار] ظاهرشان ملامت می‌کنند درحالی‌که ایشان خود را به لحاظ [حالت] باطنی خویش ملامت می‌کنند (۴۴).

شک نیست که ملامتیه به عنوان طریقتی عرفانی نماینده واکنشی تند، گرچه زیرکانه و بسیار نظام‌یافته، بر ضد جنبشهایی بود که به زهدِ مفرط شهره بودند، جنبشهایی که در خراسان سده سوم / نهم پیروان بسیاری داشتند. واکنش ملامتیه خود دنباله گرایش ضد زهدِ پاره‌ای گروهها در درون اسلام از همان آغاز کار این دین بود (۴۵). عرفان اسلامی - برخلاف آنچه شخص ممکن است انتظارش را داشته باشد - مالا مال از تمایلات ضد زهد بوده است (۴۶).

از احسن التقاسیم مقدسی، و نیز از شرح‌حالهای مندرج در اثر حاکم نیشابوری، طبقات الصوفیه و دیگر منابع فرقه‌های اسلامی و اولیانامه‌ها، ما دربارهٔ وجاهت اجتماعی و نفوذ زیادی خبردار می‌شویم که کرامیه - پیروان محمد بن کرام - در میان طبقات پایین‌تر خراسان، مخصوصاً نیشابور، داشتند (۴۷). ادموند بازورث<sup>۱</sup> در بررسیهای خود جنبش بسیار خشونت‌طلب و زاهدی را وصف می‌کند که، به سبب قبول عام آن در میان بافندگان و سقایان ساکن در محله‌های شمال غربی نیشابور (طبق توصیف بولیه، محله فقیرنشین مانیشاک)، تهدیدی برای امرای طاهری شدند. مریدان ابن کرام ظاهراً اولین مسلمانهایی بودند که نهادی تقریباً صومعه‌گونه در خراسان تأسیس کردند و آن را خانگاه نامیدند (۴۸). اگرچه در کتب فرقه‌شناختی شافعی به کرامیه بابت آراء کلامیشان حمله شده، اما بر زهد فوق‌العاده آنها هیچ‌جایی اعتراضی نشده است. شبکی که نمی‌توان او را به جانب‌داری از کرامیه متهم کرد، در طبقات الشافعیه خود رهبر آنها، ابن کرام را چنین توصیف می‌کند:

... او تنسک، تآله، تعبّد و تقشّف زیادی از خود نشان می‌داد... اجتماعات ویژه‌ای برای

1. Edmund Bosworth

او برگزار می‌شد، و وقتی از او دربارهٔ اندیشه‌هایش می‌پرسیدند، می‌گفت اینها همه منبعث از الهام است...

سبکی در ادامه، به نقل از حاکم [نیشابوری] می‌گوید:

به من گفتند که گروهی از فقرا پیرو او [ابن‌کرام] بودند و عادت داشت پوست صباغی شده اما بخیه نخورده گوسفند بر تن کند؛ فلنسوه‌ای سفید بر سر می‌گذاشت و به دگه‌یی [در بازار] می‌نشست و وعظ می‌کرد... حاکم سیستان او را از شهر بیرون رانده بود... اما از اینکه او را اعدام کند می‌ترسید، و این به سبب عبادت و تقشف او بود که خلق کثیری مفتون او شده بودند (۴۹).

در کتاب‌الانساب سمعانی به شاهی غیرمستقیم برمی‌خوریم که نشان می‌دهد ملامتیه با دیدی انتقادآمیز به زهد ظاهری کرامیه می‌نگریستند. او از رویارویی سالم‌بن حسن باروسی، یکی از مشایخ حمدون بن قصار، با محمدبن کرام خبر می‌دهد:

سالم‌بن حسن باروسی نزد محمدبن کرام آمد. محمد از او پرسید: «دربارهٔ مریدان من چه می‌گویی؟» پاسخ داد: «اگر هوای باطن آنان در ظاهرشان پدیدار می‌شد، و زهد ظاهری آنها در باطنشان پنهان می‌گشت، آن وقت «مردانی» (۵۰) می‌بودند. سپس گفت، «نماز و روزه و خضوع بسیار می‌بینم؛ لیکن با اینهمه، نمی‌توانم نور اسلام را در آنها مشاهده کنم» (۵۱).

جالب است که در تألیفات صوفیانهٔ قدیم، ذکری از کرامیه نرفته است. هجویری در سدهٔ پنجم / یازدهم نخستین نویسندهٔ صوفی است که نام یکی از مشایخ آنان - احمدبن حرب - را می‌برد (۵۲). این سکوت منابع بسیار مهم است. در اخلاقیات صوفیانه، با جدلهای مذهبی مقابله می‌شود. لذا، حتماً روی همین اصل هم بوده که صوفیان اولیه بر آن شدند تا حساب خود را از این حلقه‌های زهد افراطی جدا کنند: [یعنی] به تمام معنا آنها را نادیده بگیرند. با در نظر گرفتن تمایل مؤلفان متأخرتر به یکپارچه‌سازی و ترکیب مکتبهای مختلف عرفانی، سکوت یاد شده پژوهش‌های بسیار پرطنینی دارد، و منعکس‌کنندهٔ نگرش جدلی عرفان اسلامی نسبت به اعمال و رفتار زاهدانهٔ ظاهری است.

## ۷. آیین جوانمردی (فتوت)

سنت جوانمردی (فتوت) (۵۳) بدان سبب به کار ما در اینجا مربوط می‌شود که بخشی مهم از شرایط اجتماعی - دینی در خراسان بود و نیز بدان لحاظ که بسیاری از مشایخ

خراسانی و نیشابوری از خود با عنوان فتی، که معادل فارسی آن 'جوانمرد' است، نام می بردند، مریدان خویش را فتیان می خواندند، و اقوالی زیاد و حتی رسالات کاملی را به موضوع فتوت تخصیص می دادند. سلمی کتاب کاملی را، با عنوان کتاب الفتوة، در باب آیین جوانمردی نوشت؛ همچنین، در رساله قشیریه به فصل خاصی (باب فی التصوف) درباره این درونمایه برمی خوریم. کاربرد اصطلاحات آیین فتوت، شبیه اصطلاحات مربوط به زهد باعث مقدار زیادی گیجی و خلط مبحث در تحقیقات مربوط به اشارات تاریخی و اصطلاحات نخستین واژگان صوفیانه شده است. هارتمن، تشریر، تریمینگام و دیگران همه دغدغه تفاوت میان فتوت و ملامت را دارند (۵۴).

سازمان فتوت اساساً متضمن معنایی اجتماعی - اخلاقی است: فتوت نامی است که به نظامی از جمعیت‌های بسته اهل حرف و مشاغل در شهرهای ایران سده‌های میانی داده شده است. این جمعیتها انحصاری و سرّی بودند. از اعضا نه تنها انتظار می رفت که به مشاغل مربوط به حرفه خود تعلق داشته باشند بلکه موظف به رعایت سفت و سخت ترین معیارهای اخلاقی و شغلی بودند. به نظر می رسد که مهم ترین این ضوابط اخلاقی ایثار بود - یعنی، نوع دوستی و فداکاری فوق العاده، تا به حدی که شخص همیشه همسایه، به ویژه هم انجمنیهای خویش را مقدم می داشت. آداب و رسوم فتیان لباسها و پوشیدنیهای خاصی را نیز اقتضا می کرد که وجه تمایز آنها از گروههای دیگر بود. هم از تألیفات صوفیه هم از رساله ملامتیه به وضوح برمی آید که فتوت اجتماعی - حرفه‌ای با فتوت عرفانی پیوند تنگاتنگ داشته است. رساله قشیریه حکایات فراوانی درباره فتیان صوفی دارد که به نظر می رسد بیشترشان پیوسته به مشایخ خراسانی بودند. مطالعه مواد دست اول مربوط به موضوع مورد بررسی مرا به این نتیجه رسانده که پیوند تنگاتنگ (و نه همانندی کامل) میان فتوت و ملامتیه مبتنی بر اصول زیر بود:

- (۱) ملامتیه به لحاظ نگرششان نسبت به ایثار با 'فتیان' احساس ارتباط می کردند.
  - (۲) ملامتیه زندگی عرفانی خود را زیر پوشش فتوت اجتماعی مخفی می کردند. بسیاری از معلمان و شاگردان ملامتی عناوینی داشتند که حرفه و شغل آنها را نشان می داد: حداد (= آهنگر)، قصار (= گازر) حجام (رگ زن، خون گیر) خیاط (= درزی).
- بنابراین، در رساله ملامتیه، حمدون قصار به عبدالله حجام می گوید:

بهر آنکه تو به عبدالله حجام معروف باشی تا به عبدالله عارف یا عبدالله زاهد (۵۵)

- (۳) ملامتیه اصطلاح فتوت را به عنوان نامی رمزی برای یکی از مقامات در سلسله

مراتب عرفانی - شاید مرحله قبل از رجولیت - اختیار کردند. اصطلاحاتی از قبیل 'رجل'، 'رجولیت' و همچنین 'کمال رجولیت' در نوشته‌های سلمی به کرات به چشم می‌خورد. مثلاً، در رساله ملامتیه می‌خوانیم:

ابویزید را پرسیدند: «چه وقت مرد در این امر به مقام رجال می‌رسد؟ گفت: وقتی به عیوب نفس خود معرفت یابد و حمله او بر ضد آن [نفس] قوت گیرد (اذا عَرَفَ عِیُوبَ نَفْسِهِ وَ قَوَّيْتُ تَهْمَتَهُ عَلَيْهَا) (۵۶).

از همه روشنگرتر در این باب گفته‌ای است منسوب به ابوحفص که وی در آن، فضائل روحی ابو عبدالله محمد رازی (د. حدود ۹۲۲/۳۱۰) را ارزیابی می‌کند: گفتند که ابوحفص [در باب موضوع یاد شده] گفته است: «جوانی در ری پرورش یافت؛ اگر به طریقت و راه و روش خود [وفادار] مانده بود، یکی از رجال می‌شد» (۵۷).

## ۸ ملامتیه و صوفیه

همچنانکه در بالا توضیح داده شد، صوفیه و ملامتیه دو اصطلاحی هستند که به دو مکتب عرفانی متفاوت در سده سوم / نهم مربوط است: به ترتیب، مکتبهای بغداد و خراسان. بین این دو مکتب روابط و دادوستدهایی فکری وجود داشت. از طریق طبقات الصوفیه، با مریدانی آشنا می‌شویم که از مرکزی به مرکز دیگر منتقل می‌شدند: بغدادیهایی از قبیل ابوبکر واسطی بودند که به خراسان رفتند، و خراسانیانی که به بغداد نقل مکان کردند، یا برای مدتی در طلب علم آنجا اقامت کردند. زندگی‌نامه‌های نسبتاً خشک و بی‌روح طبقات را که مطالعه می‌کنیم، به نظرمان می‌رسد که مرکز نیشابور در زمان ابوحفص حداد، حمدون قصار و ابوعثمان حیری در نیمه دوم سده سوم / نهم به اوج رونق خود رسید، و آن وقتی بود که این مرکز مریدانی را از دور و نزدیک به خود جلب می‌کرد. مع‌ذلک، پس از درگذشت ابوعثمان، چنین می‌نماید که مریدان نیشابوری رفته رفته پراکنده شدند. بسیاری از آنها به حلقه جنید در بغداد راه یافتند (جنید بین شش تا ده سال پس از ابوعثمان، و دست‌کم بیست سال پس از ابوحفص درگذشت).

لااقل یک سند جالب توجه مربوط به ملاقات مشایخ این دو مکتب - ابوحفص و جنید - همراه با شاگردانشان در بغداد وجود دارد. از این حکایت سلمی در طبقات (صص. ۱۱۷-۱۱۸) راجع به تبادل نظر میان این دو می‌توان تقابل ظریفی را که بین دو مکتب بغداد و نیشابور در جریان بوده، بازشناخت. این تبادل نظر مفهومی را که از رفتار

شایسته و کرامت، بر طبق ضوابط دقیق یا آداب [صوفیانه]، مخصوصاً ایثار در ذهنها متصور بوده است، ترسیم می‌کند، و در عین حال شامل سرزنبشی پوشیده نیز هست:

چون ابوحفص به بغداد آمد، مشایخ بغداد بر او گرد آمدند و از او پرسیدند فتوت چیست. او [به جنید] گفت:

«نخست تو سخن بگویی، که صاحب فصاحتی.»

جنید گفت: «فتوت آن است که شخص تصویری را که [از اعمال و فضائل خود] دارد از ذهن بزدايد و از توجه به آن بازایستد (إساقط الرؤیه).»

ابوحفص گفت: «چه فصیح سخن گفتی! لیکن، فتوت به نزد من آن است که شخص به انصاف عمل کند بدون اینکه توقع داشته باشد برطبق آنچه انصاف است با او رفتار کند»

جنید گفت: «به پا خیزید یاران من، چون ابوحفص از آدم و اولاد آدم درگذشته است.»

در واپسین کلمات جنید می‌توان کنایه‌ای ظریف، حتی انتقادی پوشیده نسبت به تسلیم افراط‌آمیز ابوحفص به آیین ایثار تشخیص داد، گرچه شکی نیست که ستایش ابوحفص از فصاحت بغدادی نیز دو رویه است؛ در واقع، ابوحفص پیش از ترک بغداد وقتی بغدادیان باز نظرش را در باب تعریف فتوت جویا می‌شوند، می‌گوید:

فتوت به عمل حاصل آید نه به سخن (الفتوة تُؤخذُ استعمالاً و مُعاملةً لا نُطقاً).

این نیز روایت شده که ابوحفص هیچ عربی نمی‌دانست، اما به نیروی کرامت که به وی عطا شده بود، توانست حرف برادران بغدادی را بفهمد و حتی آنان را به زبان خودشان پاسخ گوید.

## ۹. اصول ملامتی

اصل مهمی که طریقت ملامتی بر آن استوار است اقتضا می‌کند که شخص همواره نفس خود را مستحق ملامت ببیند. این اصل بیش از آنچه فرض اخلاقی مسلمی باشد، اساساً ناشی از درکی روان‌شناختی از سرشت نفس است. نفس یا 'خود ادنی' طبق برداشت عارفان ملامتی عنصر اغواگر در روح است، النفس الامارة بالسوء، و در این مقام، یعنی مجمع شهوات و امیال پلید، نقش عامل آشوبگر شیطان را ایفا می‌کند. با وجود این، نفس مرکز شعور و آگاهی 'خود' نیز شناخته شده است. بیشتر نظامهای عرفانی در این نظر متفقند که هرچه نیروی شخص بیشتر در راه ارضاء تمنیات نفس صرف شود، برای

فرایند تحول روان‌شناختی و روحی نیروی کمتری باقی می‌ماند. مع‌ذلک، با ریاضتِ تنها نمی‌توان نفس را خاضع و وادار به تسلیم کرد. برعکس، طریق ریاضت اغلب باعث غرور و سخت‌تر شدن نفس می‌شود. غرور و خودپسندی هم از ریا و عُجب هم از بازتاب بیرونی و اجتماعی [آن ریاضت] (یعنی، شهرت، ریاست) ناشی می‌شود. لذا، مکتب نیشابور، مشهور به ملامتیه، می‌آموخت که تنها راه بی‌اثر کردن نفس هدف تیر ملامت و تحقیر قرار دادن آن در تمامی شرایط و احوال است. ملامتی باید این ملامت و تحقیر را هم از ناحیه عوامل بیرونی هم از طرف شخص خودش تحمل کند. نفس تنها نباید هماهنگ با آنچه طبق معیارهای اجتماعی، دینی و اخلاقی سزاوار به شمار می‌رود ملامت شود، بلکه - اول و بالاتر از همه - باید بدون توجه به آنچه مطابق با معیارهای یادشده لایق تحسین شمرده می‌شود نیز صورت گیرد. بدیهی است که این شیوه تفکر خصیصه‌ای صریحاً خلاف عرف و غیرستنی به ملامتیه می‌دهد.

شاید متناقض‌نماترین و گیج‌کننده‌ترین جنبه تعالیم ملامتی به ملامت در حوزه اعمال روحانی و تجربه‌های عرفانی مربوط می‌شود. این است که ما در طبقات سلمی می‌خوانیم:

بیشتر مشایخ [ملامتی] مریدان خود را از لذت بردن از طعم عبادت برحذر می‌دارند. آنان این کار را از گناهان کبیره می‌شمارند، به سبب آنکه وقتی انسان چیزی را شیرین و مطبوع می‌یابد، آن چیز در چشم وی مهم جلوه می‌کند؛ و هر کس عملی از اعمال خود را خوب و دلنشین بشمرد، یا یکی از افعال خود را به چشم رضا بنگرد، از مقام بزرگان فرومی‌افتد. (۵۸)

به بیان روان‌شناختی، مشایخ ملامتی مریدان خود را نسبت به نخوت نفس که ممکن است با وصول [به مقام] معنوی همراه شود، هشدار می‌دهند. با اینهمه، هدف نهایی این طریقه پرتضاد رسیدن به مرحله‌ای از آرامش و طمأنینه روانی است که در آن هیچ اهمیتی نه به ستایش داده می‌شود نه به سرزنش (۵۹).

شاید بهترین راه برای نشان دادن پیچیدگی تعالیم مشایخ ملامتی، و روشن ساختن اصول روشهای عارفانه‌ای که باید به منظور مبارزه با وسوسه‌های نفس دنبال کرد، این باشد که اقوال خود آنها را بررسی کنیم:

از حمدون قصار پرسیدند، «طریق ملامت چیست؟» گفت: آن است که در هر حال میل به خودآرایی در برابر خلق را ترک کنی، در تمامی حالات و افعال خود نیاز به خوشنود کردن مردم را مردود شماری، و همواره در پس پشت ملامت، سرگرم انجام وظائف خود نسبت به خداوند باشی». ملامتیان در ظاهر هیچ نشان خاصی ندارند که ایشان را از

دیگران متمایز کند، و در باطن نیز ادعای با خدا بودن ندارند، در نتیجه درونی‌ترین آگاهیشان (سر) را که بین آنها و خداوند قرار دارد نه دل‌های درونی (افئذّه) نه دل‌های بیرونی (قلوب) آنان می‌توانند ببینند.

احدی نمی‌تواند به پایه این مردان [ملامتیه] برسد مگر آنکه تمامی افعال خود را 'ریا' و همه حالات روحانی خویش را 'دعاوی' به شمار آورد. یکی از شیوخ [ملامتی] را پرسیدند، «قدمهای نخستین در این امر چه باشد؟» پاسخ داد، «حقیر و خوار کردن نفس و محروم کردن آن از هرچه بر آن تکیه می‌کند، از هرچه در آن آرامش می‌یابد، و از هرچه به سوی آن رغبت دارد؛ [دیگر آنکه] احترام کردن به دیگران، به چشم لطف به دیگران نگرستن، درست دانستن خطاهای دیگران و ملامت کردن نفس خویشتن (۶۰).

ملامتیان کسانی هستند که خداوند بر اسرار آنان مراقبت می‌کند، بر آن [اسرار] حجابی ظاهری فرد می‌پوشاند، به گونه‌ای که آنان به ظاهر در تمامی فعالیت‌هایی که دیگران انجام می‌دهند شرکت می‌کنند و در بازار و به وقت کسب معاش با آنها همراهند، حال آنکه در ذات حقیقی و رفتار [معنوی] خود تنها با خدا ارتباط دارند (۶۱).

حالات روحانی سرمایه‌های ارزشمندی است که در دل‌های متولیان معتمد آن به امانت گذاشته شده است؛ هر کس این سرمایه‌ها را آفتابی کند مقام معتمدی را از دست می‌دهد (۶۲).

کسی که می‌خواهد به خودرایی نفس و فساد طبیعت غریزی پی ببرد، بگذار تا خود را به وقت ستایش شدن مشاهده کند. اگر دید که نفسش را از آنچه می‌شنود حالی مطبوع - حتی در حدی بسیار ضعیف - دست داد، باید بداند که نفس از حقیقت منحرف شده است، زیرا این نفس بر ستایشی اعتماد کرده که حقیقتی در آن نیست و از ملامتی متغیر گردیده که حقیقتی ندارد (۶۳).

یکی را درباره طریق ملامت پرسیدند. پاسخ داد، «پرهیز از شهره شدن بابت هر چیزی است که کسی را در چشم مردمان برجسته سازد، خواه در روش لباس پوشیدن باشد خواه قدم زدن یا نشستن... بلکه او باید رفتار ظاهری مردمی را که در مصاحبت آنهاست تقلید کند، درحالی که همزمان باید با مشغول داشتن خود به تأمل و تفکر، از آنان بی‌برد، به طوری که وجود خارجی او با جامعه چنان انطباق داشته باشد که به هیچ وجه از آنان متمایز نباشد، ولی در عین حال واقعیت درونی او کاملاً متمایز باشد.»

یکی را از آنان پرسیدند، «چرا در سماع شرکت نمی‌کنی؟» جواب داد، «اینکه ما از حضور در مجلس سماع اجتناب می‌کنیم نه بدان سبب است که اعتراضی به آن داریم، بلکه به علت ترس از آن است که ممکن است نتوانیم احوال روحی خود را پنهان کنیم و این برای ما ناگوار است» (۶۴).

یکی از اصول آنها این است که ذکر را چهار درجه است: ذکر زبان، ذکر قلب، ذکر سر و ذکر روح. اگر ذکر روح بی‌عیب باشد، قلب و سر ساکت می‌شوند: و این ذکر مشاهده است. اگر ذکر سر بی‌عیب باشد، قلب و روح ساکت می‌شوند: این ذکر هیبت است. اگر ذکر قلب صحیح باشد، زبان ساکت می‌شود: این ذکر الطاف الهی است. اگر قلب غافل از ذکر شود، آنگاه زبان سلطه می‌یابد، و این ذکر عادت است. هر یک از این درجات عیبی دارد. عیب ذکر روح آن است که سر آن را ببیند. عیب ذکر قلب آن است که نفس متوجه آن شود و ستایشش کند، یا سعی کند به واسطه آن [ذکر]، به عنوان پاداش، به یکی از درجات روحانی دست یابد (۶۵).

#### ۱۰. حکیم ترمذی و مشایخ نیشابوری

در میان رسالات و نامه‌های بسیاری که ابو عبدالله محمد بن علی حکیم ترمذی (د. ح. ۹۰۸/۲۹۵) نوشته است، شماری نامه به چشم می‌خورد که وی در آنها به پرسشهایی از سوی افراد سرشناسی پاسخ گفته است. از جمله نامه‌ای است خطاب به ابو عثمان حیری، شیخ ملامتی نیشابوری. دو نامه دیگر خطاب به محمد بن فضل (د. ۹۳۱/۳۱۹)، اهل سمرقند و یکی از یاران ابو عثمان (درباره این مرد، نک. پایین‌تر) است.

حکیم ترمذی خود به مکتب نیشابور یا هیچ مکتب عرفانی دیگری تعلق نداشت. به نظر می‌رسد او زندگی عرفانی و ادبی خود را دور از مراکز آن زمان نگه می‌داشته است. شاید او حتی معلمی در عالم واقع نداشت و بنابراین - آن‌طور که از اخبار متصوفه می‌توان برداشت کرد - به اویسیون، یعنی آنهایی که مرشدشان پیامبر جاودانه، خضر، است متعلق بود. اخباری از این دست را هجویری (۶۶) و عطار (۶۷) نیز گزارش کرده‌اند. حکیم ترمذی از اینکه شخص در سیر عارفانه خود، به جای خالق بر مخلوق اتکا کند، صریحاً ابراز تردید می‌کند (۶۸).

با این حال، چنانکه از نامه‌هایش می‌توان دید، ترمذی با بعضی از معاصرانش در میان عارفان خراسان، ارتباطهای مستقیم خود را حفظ کرده است. نامه او به ابو عثمان حیری و نیز دو نامه دیگرش که در بالا به آنها اشاره رفت، پیرامون این مسأله مهم دور می‌زند که



بهترین شیوه پرداختن به نفسی که به فضائل روحانی آفت می‌رساند چیست. او ضمن اشاره‌ای اجمالی به این مسأله، به ابوعثمان می‌نویسد:

برادر، نامه‌های ترا یکی پس از دیگری دریافت کردم. تو مکرر در مکرر تأیید می‌کنی که [چگونه] عیوب نفس در راه [حصول] دانش [روحانی] مانع می‌شوند. برادر من، اگر بتوانی از اشتغال به این مانع دوری‌گزینی، این کار را بکن، چون این [مانع] غیر از خداست. خدای را بندگانی است که به واقع او را می‌شناسند و هر چیزی جز او را نادیده می‌گیرند. آنان مراقبند که مشغول به نفس نشوند؛ در عوض، آنها از او می‌ترسند. هر وقت یکی از آنها یاد نفس کند، معده‌اش (۶۹) به هم برمی‌آید چنانکه پنداری می‌خواهد قی کند. چگونه آن‌کس که در باغهای پرگل و عبهر و نیلوفرهای وحشی می‌خرامد، در دره‌های پرخار به چرا می‌رود؟ چگونه آن‌کس که با ذکر باری تعالی پرورده شده می‌تواند از چیز دیگری جز خدا خبر داشته باشد؟ (۷۰).

اعتراضهای ترمذی به اشتغال بیش از حد به نفس در سلوک عرفانی اینجا و در نامه‌های دیگر و نیز در بسیاری عبارات در سرتاسر نوشته‌هایش بیان شده است. او در نامه خود به ابوعثمان اساس شناخت و رویکرد خود را در مورد نفس ارائه می‌کند؛ طبق این شناخت نفس مرکز کیفیات منفی: شهوت، هوی، ترس، خشم، شک، بت‌پرستی و نسیان است. تبدیل این کیفیتهای منفی به کیفیتهای مثبت ممکن است. لیکن این تبدیل فقط به واسطه قلب امکان‌پذیر است، یعنی با استفاده از توانایی قلب در دیدن «حقیقت امور». عامل تیرگی دید قلب کیفیات منفی نفس است که باعث می‌شود پرده‌ای بین چشم دل و حقیقت بیفتد. این دور باطل را می‌توان به کمک ایمان که در قلب جای دارد شکست. ایمان با عنایت الهی تقویت می‌شود، و نور آن به تدریج شدت می‌گیرد. وقتی نور ایمان در دل شدت گرفت، تأثیر آن پرده حائل ضعیف‌تر می‌شود، و با این ضعیف‌تر شدن 'ذات اشیاء' نزد قلب روشن‌تر و مرئی‌تر می‌شود. وقتی قلب 'ذات اشیاء' را 'می‌بیند'، ایمان آن دستخوش تبدیل می‌گردد و به صورت 'یقین' درمی‌آید. در این مقام که قلب به یقین رسیده است، تبدیل کامل صورت می‌گیرد: هوای نفس شوق به خدا، ترس از خدا، خشم خشم به خاطر خدا، و شهوت عشق به خدا می‌شود؛ شک به یقین، بت‌پرستی به وحدت خالص و نسیان به عزم تبدیل می‌شود.

گرچه تعالیم حکیم ترمذی پیرامون همان مسائل و موانع روان‌شناختی که ذهن ملامتیه را به خود مشغول داشته بود دور می‌زد، ظاهراً مدافع رویکردی کاملاً متفاوت است. اشتغال بیش از حد به نفس، بدون توجه به اهمیت آن در خنثی کردن تلاشهای

صادقانه برای اهداف معنوی و عبادی، مادام که توجه طالب فقط بر آن [نفس] متمرکز است، به جایی نخواهد رسید. روش ترمذی، چنانکه در نامه‌اش تکرار می‌کند، مبتنی بر «علم بالله» است، در صورتی که روش ابوعثمان و مکتب نیشابور - که به نام ذکر از آنها نرفته ولی بی‌تردید به‌طور ضمنی به آنها اشاره شده است - بر پایه «علم بالنفس» قرار دارد. ترمذی می‌گوید، اگر کسی توجه خود را بر معرفت نفس متمرکز کند، هرگز از آن رهایی نخواهد یافت. «اگر کسی خود را به علم عیوب نفس مشغول دارد، تمامی عمرش را در تلاش برای نجات از آن سپری خواهد کرد (فَإِنْ اِشْتَغَلَ الْعَبْدُ بِمَعْرِفَةِ الْعُيُوبِ بَقِيَ عَمْرُهُ فِيهَا وَفِي التَّخْلِصِ مِنْهَا). از سوی دیگر، چنانچه کسی توجه خود را بر معرفت خدا متمرکز کند، قلب قوت بیشتری می‌گیرد و دید او از الهامات الهی روشن‌تر می‌شود. این الهامات قلب او را احیا می‌کنند، و برابر نهاد [یا آنتی‌تز] آن، یعنی نفس می‌پژمرد. «وقتی نفس به سبب تأثیر الهامات الهی، پاوپس کشید، قلب را خداوند نیرو و زندگی تازه می‌بخشد؛ آن‌گاه دیگر چه عیبی باقی می‌ماند؟» (۷۱).

ترمذی در دو نامه خطاب به ابن فضل همین تعالیم را بسط می‌دهد. محمدبن فضل پس از اخراج از موطن خود بلخ سالها در سمرقند زیست (۷۲). اگرچه نمی‌توان او را وابسته به مکتب نیشابور دانست، با ابوعثمان حیری پیوند نزدیکی داشت. سلمی در طبقات از ابوعثمان نقل می‌کند «کاش می‌توانستم نزد برادرم محمدبن فضل سفر کنم تا در معیت او تسکینی برای دل خویش بیابم.» (۷۳). قشیری نیز در رساله از احترام زیادی که ابوعثمان برای ابن فضل قائل بود یاد می‌کند (۷۴).

دو نامه حکیم ترمذی به ابن فضل در ویرایش انتقادی چاپ نشده من [از این نامه‌ها، زیر عنوان] «مسائل و رسائل» که براساس نسخه خطی لایپزیگ به شماره ۲۱۲ انجام شده، یافت می‌شود (۷۵). در یکی از این نامه‌ها، (۷۶) چنین می‌نماید که ترمذی به پرسش محمدبن فضل درباره نحوه حصول معرفت نفس پاسخ می‌دهد. اینجا ترمذی در انتقاد از کسانی که تمامی عمر را بر سر خریدن ملامت برای نفس خود می‌گذرانند، با لحنی سازش‌ناپذیر طعنه‌های تند و تیزی می‌زند (جالب است که ترمذی به جای 'ملامت' از واژه‌های ذم و لوم استفاده می‌کند). اینکه [بعضی] فکر می‌کنند با این شیوه می‌شود نفس را از دور خارج کرد توهم محض است. نفس حيله‌گر و نیرنگ‌باز است. ابزاری را که سعی می‌کنی با آن نفس را از بین ببری، به سود خود می‌گرداند. ذات آن لذت و شادی است. وقتی شخص می‌کوشد تا با آن بجنگد، نفس از همین کوشش لذت می‌برد. اگر این کار بر سر جمع صورت گیرد، نفس به واسطه جلب تحسین و احترام

مردم قوت خواهد گرفت. لذا، تمامی این کوششها بی ثمر خواهد بود. کسی که چشم واقع بین دارد می داند که سدّ نفس را نمی توان با معرفت نفس یا با ملامت کردن نفس از سر راه برداشت. تنها خالقِ نفس است که می تواند آن را از میان بردارد. کسی که این معنی را می داند به خدایی پناه می برد که بی او پناهی نیست.

\*\*\*

این مکاتبه که سه تن از عرفای خراسانی سده سوم / نهم در آن دخیل بوده اند، منبع دست اولی در تأیید این نظر نگارنده در سرتاسر مقاله حاضر است که در اواخر سده سوم / نهم در خراسان (و همچنین در بغداد) شماری حلقه های عرفانی پیرامون مشایخ مهم مختلفی متشکل شده بود. این حلقه ها از طریق تعاملی پیچیده و پویا که عمدتاً حول محور مسائل مربوط به روان شناسی عرفانی دور می زد، پیوند متقابل داشتند. استنباط به دست آمده از روابط چند گونه فردی و جمعی این مکاتب و نیز تنوع عقاید و روشهای آنها تا اندازه ای در تألیفات صوفیانه متأخرتر، که با هدف یکپارچه سازی و متحدالشکل کردن سنتهای صوفیانه به طور کلی نوشته شده، نامشخص و مبهم است. مع ذلک، آثار وجود این قبیل سنتهای گوناگون را حتی در همین تألیفات صوفیانه می توان یافت، و وقتی این تألیفات در کنار منابع دیگر - صوفی و غیر صوفی - بررسی و تحلیل شود، ممکن است تصویر کامل تر، غنی تر و دقیق تری از گسترش و تحول آغازین عرفان اسلامی به دست آید.

## یادداشتها

۱. برای توصیف مفصلی از نیشابور، وضعیت جغرافیایی و ساختار اجتماعی آن، نک. ریشارد. دبلیو. بولیه، *Patricians of Nishapur* (کیمبریج؛ نشر دانشگاه هاروارد ۱۹۷۲)، فصل ۱، صص ۴-۲۷. نیز نک. گای لسترینج، *The Lands of the Eastern Caliphate*، (لندن ۱۹۶۶)، ص. ۳۸۳ به بعد و ترجمه فارسی آن.
۲. سلسله طاهری که از پایتخت خود بر اطراف حکم می‌راندند عموماً مشهور بودند به اینکه نسبت به عباسیان وفادارند و در مقابل فعالیت‌های 'شبه‌آمیز' مذهبی (مانند تبلیغات شیعی، تعالیم عرفانی، زهد افراطی و غیره)، صادقانه از مذهب تسنن حمایت می‌کنند: نک. کلیفورد ادموند بازورث، *The Islamic Dynasties*، (ادینبرو ۱۹۶۷)، صص. ۹۹-۱۰۰، ۱۰۳-۱۶۰؛ همو، «طاهریان و صفاریان» در *The Cambridge History of Iran*، ۴، ۱۹۷۵، ص. ۹۸ به بعد؛ ا. ح. صدیقی، *Caliphate and Kingship in Medieval Persia*، (فیلا دلفیا ۱۹۷۷) [= Islamic Culture]، جلد‌های ۹-۱۱، ۱۹۳۵-۱۹۳۷.
۳. در باب توسعه نیشابور پس از سلطه مسلمین بر آنجا و نیز دربارهٔ امکان یکی دانستن بعضی از محلات با قریه‌های پیشین، نک. آر. دبلیو. بولیه، مأخذ یادشده، صص. ۸-۹.
۴. نک. همان، صص. ۱۱-۱۳ و منابعی که در اینجا نقل شده است؛ دربارهٔ شبکه آبیاری، نک. محمدبن احمد مقدسی، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، به کوشش میخائیل یان دخویه (لایدن: ا. ج. بریل ۱۹۰۶)، صص. ۲۹۹-۳۲۹.
۵. نک. بولیه، مأخذ یادشده، ص. ۱۳ و منابع یادشده در اینجا؛ دربارهٔ ملقباد، نصرآباد و حیره، نیز نک. صص. ۹۲، ۱۹۳ و جاهای مختلف؛ نیز نک. عبدالغافر الفارسی، *الحلقه الاولى من تاریخ نیشابور المنتخب من السياق*، به کوشش محمد کاظم محمودی، (قم ۱۴۰۳/ ۱۹۸۲-۱۹۸۳)، شم. ۱، ص. ۷؛ شم. ۱۸۲، ص. ۹۷؛ شم. ۳۳۶، ص. ۱۹۶؛ دربارهٔ شماره و اندازهٔ محلات، نک. مقدسی، مأخذ یادشده، ص. ۳۱۵.
۶. نک. قسمت ۳ از همین مقاله، و بولیه، مأخذ یادشده، بخش ۲: خانواد‌های شریف. مقدمه، صص. ۸۸-۸۵.
۷. دربارهٔ وابستگی ابو حفص حداد، یکی از مشایخ ملامتیه، به کوزدآباد، روستایی بر کنارهٔ شمال شرقی

- نیشابور، نک. سلمی، *طبقات الصوفیه*، به کوشش ن. شریبه (قاهره ۱۹۵۳)، ص. ۱۱۵؛ نسبت ابوعثمان حیری، شیخ نسل دوم ملامتیان نیشابور خود روشن است؛ برای اطلاع از جزئیات بیشتری درباره این شیوخ ملامتی، نک. قسمت‌های بعدی مقاله.
۸. نک. مقدسی، *مأخذ یادشده*، ص. ۳۲۶؛ برای مسأله بغرنج تعیین منشأ و سنخ‌شناسی منازعات ناشی از عصیبت، نک. بولیه، *مأخذ یادشده*، صص. ۳۰ به بعد؛ نیز نک. دبلیو مادلونگ، *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*، (لندن: تجدید چاپ‌های واریوریوم ۱۹۸۵)، به‌ویژه «اشاعه مکتب متأزیدی و ترکها»، ۲، صص. ۱۰۹-۱۶۸، و «نخستین مرجئه در خراسان و ماوراءالنهر» ۲۰، صص. ۳۲-۳۹.
۹. مادلونگ، *مأخذ یادشده*، صص. ۱۰۹-۱۱۴. درباره تعقیب و آزار اشعریهای شافعی نیشابور بر دست معتزلیان حنفی در سده پنجم/ یازدهم، نک. هالم، «گندری وزیر و فتنه نیشابور» در *Die Welt des Orients* ج. ۶ (۱۹۷۱)، صص. ۲۰۵-۳۳۳؛ نیز نک. همو *Die Ausbreitung der safi'itischen Rechtsschule Von den Anfängen bis zum 8/14 Jahrhundert* (ویسبادن ۱۹۷۴)، صص. ۴۲-۴۳.
۱۰. ترجمه فرانسوی این اثر توسط ژوزه دلادریه<sup>۱</sup>؛ *Sulami: La Lucidité Implacable (Épître des hommes du blâme)*، (پاریس: آرلنا ۱۹۹۱).
۱۱. اگرچه بولیه سلمیها را در زمرة 'اشراف' نیشابور قرار نمی‌دهد، اما نام چند سلمی در میان «قاضیان نیشابور» فهرست شده است (نک. ضمیمه شماره ۲، صص. ۲۵۶-۲۵۹)، که با ابوعمرو حفص سلمی، متوفای سال ۸۲۴/۲۰۹، شروع می‌شود. از ابو عبدالرحمن سلمی به عنوان مربی صوفی مشرب چندین نفر از پسران خانواده‌های معروف به 'اشراف' از جمله ابوالقاسم عبدالکریم قشیری، مؤلف *رسالة القشریه* مشهور یاد می‌شود (نک. همان، ص. ۱۵۲)؛ نیز نک. چاپ ای. گهلبرگ<sup>۲</sup> از *جوامع آداب الصوفیه و عیوب النفس و مداوایه* نوشته سلمی (اروشلیم ۱۹۷۶)، صص. ۷-۸؛ و گرهارد بورینگ<sup>۳</sup>، «شرح سلمی بر قرآن» در دبلیو. بی. خلاق و دی. لیتل (ویراستاران).
- Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (لایدن: بریل ۱۹۹۱)، صص. ۴۳-۴۵.
۱۲. درباره ابوعمرو اسماعیل بن نجید السلمی (د. ۹۷۷/۳۶۶)، نک. ابو عبدالرحمن سلمی، *طبقات الصوفیه*، ص. ۴۵۴ و منابع یاد شده. تنها دو شیخی که سلمی در *طبقات* به صراحت از آنها به عنوان «لامتی» یاد می‌کند پدربزرگش اسماعیل و حمدون القصار هستند (نیز نک. یادداشت ۳۴ در پایین).
۱۳. *Der Islam*، ج. ۸، (۱۸۱۷-۱۸)، ص. ۱۸.
۱۴. *Z. D. M. G.* (۱۹۱۸) صص. ۱۹۳-۱۹۸.
۱۵. منتشر شده در قاهره ۱۹۴۵، که شامل چاپی غیرانتقادی از *رسالة الملامتیه* است.
۱۶. چاپ شده در قاهره ۱۹۶۹.
۱۷. چاپ شده در آکسفورد ۱۹۷۱.
۱۸. ریچارد ان. فرای، *The Histories of Nishapur*، (سلسله انتشارات شرقی هاروارد، شم. ۴۵، لاهه

1. Roger Deladrière

2. E. Kohlberg

3. Gerhard Böwering

## حکیم ترمذی و جنبش ملامتی در تصوف سده‌های آغازین ۱۷۳

(۱۹۶۵). حاکم نیشابوری خود یکی از مریدان ابو عبدالرحمن سلمی بود: نک. ای. گهلبرگ، مأخذ یادشده، ص. ۸.

*The Cambridge History of Iran,*

۴، (۱۹۷۵)، صص. ۴۷۱-۴۷۲.

۱۹. متن دوم تکمله‌ای است بر تاریخ [نیشابور]، تألیف عبدالغافر بن اسماعیل فارسی (د. ۱۱۳۴/۵۲۹) به نام کتاب *السیاق لتاریخ نیشابور* که سده چهارم / یازدهم را دربر می‌گیرد. متن سوم تألیف ابراهیم بن محمد سارفتی (د. ۱۲۴۳/۶۴۱) با عنوان *منتخب من کتاب السیاق* است بنابراین، فقط متن اول با هدف ما در اینجا ارتباط پیدا می‌کند. *منتخب* به اهتمام محمد کاظم محمودی ویرایش و با عنوان *الحلقه الاولى من تاریخ نیشابور المنتخب من السیاق* منتشر شده است (نک. یادداشت ۵ در بالا).

۲۰. درباره ابوبکر محمد بن موسی الواسطی، نک. سلمی، طبقات، ص. ۳۰۲؛ همو *رسالة الملامتیه*، صص ۹۸-۱۰۵؛ سراج، *اللمع*، نک. فهرست؛ کتاب *احوال نیشاپور*، ورق 27a سطر ۱۸: «محمد بن موسی الواسطی ابوبکر الصوفی [معروف به] صاحب احوال، مدتی در نیشابور زندگی کرد، سپس در مرو اقامت گزید... و هم در آنجا مرد».

۲۱. توجه کنید به جداول بولیه در صص. ۴۱-۴۲، مخصوصاً افزایش قابل ملاحظه شمار «صوفیان» در فاصله سالهای ۹۲۶/۳۱۴ و ۹۴۶-۳۳۵ (ص. ۴۱، حاشیه ۲۲). مع ذلك، این تفسیر بولیه از داده‌های آماری، که «از سده سوم / نهم به ششم / دوازدهم، جریان اختصاصاً عرفانی و صوفیانه‌ای که تا حدی جریانهای زاهدانه و متعبدانه قبلی را درخود جذب کرد، دیر آغاز گردید اما با سرعت بسیار افزایش یافت» (صص. ۴۲-۴۳)، مبتنی است بر این باور که «صوفی» تنها لقبی بود که «عارفی» مسلمان را از دیگران متمایز می‌کرد. درباره شواهد به دست آمده از گروههای نیشابوری، که تجدیدنظری در چنین تفسیری را اقتضا می‌کند، نک. قسمتهای ۴-۶ در همین مقاله.

۲۲. در دو دهه اخیر شاهد توجه فزاینده‌ای به تحقیق در گروههای مذهبی خراسان سده‌های میانی بوده‌ایم: ژاکلین شابی<sup>۱</sup> از منابع یادشده در بالا و از منابع دیگری در تحلیل گسترده و عمیق خود، که اساساً از نقطه نظر تاریخ اجتماعی نوشته، استفاده کرده است: «ملاحظات درباره تحول تاریخی جنبشهای زاهدانه و صوفیانه در خراسان»، در *Studia Islamica*، ج. ۴۶ (۱۹۷۷)؛ یوزف فان اس سه مجلد اول از اثر *دائرة المعارف* گونه خود را به نام

*Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra*

(برلین / نیویورک ۱۹۹۰-۱۹۹۲)، و ویلفرد مادلونگ کتاب خود را با عنوان

*Religious Trends in Early Islamic Iran*

سخنرانیهای کلمبیا درباره پژوهشهای ایرانی ۴، (نیویورک: نشر سانی ۱۹۸۸) منتشر کرده‌اند. درباره کارهایی که راجع به کرامیه شده است، نک. پایین تر، یادداشت ۴۷.

۲۳. نک. بالاتر، یادداشت ۴.

۲۴. ابونصر مطهر بن طاهر مقدسی، کتاب *البدء والتاریخ* (بیروت، بی تا)، ج. ۵، ص. ۱۴۸. طبق نظر فواد سزگین، *Geschichte des arabischen Schrifttums* (لایدن ۱۹۶۷)، ۱، ص. ۳۳۷، این کتاب در ۹۶۶/۳۵۵ نوشته شد.

۲۵. به استناد مقدمه طبقات، سلمی بر آن می‌شود که زندگی‌نامه‌های 'ارباب احوال'، اصطلاحی بسیار

1. Jaqueline Chabbi

کلی برای عارفان مسلمان، را به قلم درآورد؛ منظور او از 'اریاب احوال' کسانی است که تجربه‌های عرفانی دارند. وی با اخلاف تابع التابعین آغاز، و به معاصران خود ختم می‌کند. از سوی دیگر، وی در مقدمه رساله الملامتیه به صراحت بین «صوفیان»، که آنان را خاصه می‌خواند، و «ملامتیان» که از آنها به عنوان خاصه‌الخاصه یاد می‌کند، فرق می‌گذارد.

۲۶. دربارهٔ ابوالقاسم جنید (د. ۲۹۷/۹۱۰)، نک. علی حسن عبدالقادر

*The Life, Personality and Writings of al-Junaid: A Study of a Third / Ninth Century Mystic with an Edition and Translation of his Writings,*

(لندن: لوزاک و شرکا، انتشارات موقوفه گیب ۱۹۷۶)؛ نیز نک. سراج، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رینولد نیکلسن (لایدن ۱۹۱۴)، نمایه. دربارهٔ ابومحمد جعفر بن محمد خلدی، نک. سلمی، *طبقات الصوفیه*، ص. ۴۳۴؛ سراج، مأخذ یادشده نمایه. دربارهٔ وابستگی او به جنید، نیز نک. ج. اس. تریمینگام، *The Sufi Orders in Islam* (نشر دانشگاه آکسفورد ۱۹۷۳)، پیوست A، ص. ۲۶۱.

۲۷. دربارهٔ خط اولیهٔ بغدادی / جنید در مقابل خط خراسانی / بسطامی، نک. تریمینگام، مأخذ یادشده، صص. ۵۱ به بعد.

۲۸. *طبقات الصوفیه*، به کوشش ن. شریبه، (قاهره ۱۹۵۳)، ص. ۴۳۴.

۲۹. نک. بالاتر، یادداشت ۲۱.

۳۰. *منه انتشر [کذا] طریقه التصوف بنیسا بور*، *طبقات*، ص. ۱۷۰.

۳۱. نک. هجویری، *کشف المحجوب*، ترجمه به انگلیسی از آر. ا. نیکلسن (لندن: لوزاک و شرکا ۱۹۳۶)، فصل ۱۴، صص. ۱۷۶-۲۶۶؛ قس. عبارات منقول [در متن مقاله] از ابوطاهر المقدسی، *البدء والتاریخ*... نیز نک. یادداشت ۲۵ در بالا.

۳۲. توجه داشته باشید به کوشش مؤثر ابونصر سراج؛ در یکی از فصلهای مقدماتی کتابش *لمع*، در دفاع از کاربرد نام صوفیه در مقابل تهمت بدعت: «این که می‌گویند [وام صوفی] بدعتی است برساختهٔ بغدادیان قوی است سخیف، زیرا این نام در زمان حسن بصری هم شناخته شده بود...» (به کوشش عبدالحلیم محمود و عبدالباقی سرور، قاهره / بغداد ۱۹۶۰، ص. ۴۲). شهادت سراج، حتی اگر ارزش ظاهری آن ملحوظ گردد، قویاً می‌رساند که صفت صوفی اصلاً - شاید از روزگاران قبل از اسلام - بر زاهد [گوشه‌نشینی] اطلاق می‌شده که پارچهٔ پشمین به تن می‌کرده است؛ و دیگر آنکه بعدها این صفت را بغدادیها [احتمالاً حلقهٔ جنید] به عنوان نامی مشترک برای عارفان مسلمان انتخاب کردند.

۳۳. دربارهٔ صوفیهٔ معتزله، نک. ی فان اس (ویراستار)

*Frühe Mu'tazilitische Häresiographie, Zwei Werke des Nāshi' al-Akbar (g. 293 H),*

(بیروت ۱۹۷۱)، ص. ۵۰ (متن) و صص. ۴۳-۴۴ از مقدمه؛ نیز نک. همو،

*Theologie und Gesellschaft,*

ج. ۴ (در دست چاپ<sup>۱</sup>)، ۴. ۳.۲.

در بخش ۴.۲ با عنوان «معتزلیان بغدادی» (این اشاره مطابقت دارد با مندرجات ج ۱ از مأخذ یادشده). ۳۴. از میان همهٔ مشایخ نیشابور، فقط حمدون قصار است که تمامی اولیا نامه‌نویسهای بعدی او را با صفت ملامتی موصوف کرده‌اند: سلمی (طبقات، صص. ۱۲۳-۱۲۹)؛ ابونعیم اصفهانی در *حلیة الاولیا*، ۱۰ مجلد، (قاهره ۱۹۳۲-۱۹۳۸)، ج ۱۰، ص. ۲۳۱؛ قشیری در *رساله* (ص. ۱۹) و هجویری در

۱. احتمالاً تاکنون منتشر شده است.

کشف‌المحجوب. کتاب اخیر فصلی کامل را به موضوع «ملامت» اختصاص داده است (فصل ۶ صص. ۶۲-۶۹)، و در آنجا چنین می‌گوید: «بدانک مذهب ملامت را اندرین طریقت آن شیخ زمانه خود ابو حمدون قصار نشر کرده است» (ص. ۶۶)؛ همین‌طور هجویری بخشی جداگانه به قصار به، یا پیروان حمدون قصار اختصاص داده (صص. ۱۸۳ به بعد) که در آن می‌نویسد: «طریق وی اظهار و نشر ملامت بودست». از حمدون در احوال نیشابور، ورق 22a-21b و ورق 70a ذکری رفته، اما هیچ اشاره‌ای به صفت ملامتی نشده است.

۳۵. طبق اطلاعات به دست آمده از جای جای طبقات، فهرست زیر از مریدان نزدیک حمدون قصار را می‌توان فراهم آورد: (۱) عبدالله بن محمد بن منازل (د. ۹۴۳/۳۳۱) - طبقات، صص. ۱۲۳، ۳۶۶ به بعد؛ و نیز نک. قشیری، رساله، ص. ۲۶؛ (۲) ابوعلی بن عبدالوهاب الشقیفی (د. ۹۴۰/۳۲۸) - به احتمال بسیار زیاد، مریدی مستقیم و بلاواسطه از مریدان ابن منازل (طبقات، صص. ۳۶۶، ۳۶۹)؛ و نیز نک. رساله الملامتیه، ص. ۱۱۸؛ قشیری، رساله، ص. ۲۶؛ (۳) ابوبکر محمد بن احمد الفراء (د. ۹۸۰/۳۷۰) - احتمالاً مهم‌ترین مرید ثقفی و ابن منازل - نک. طبقات، صص. ۵۰۷-۵۰۸؛ قشیری از او با نام محمد بن احمد «الملامتی» یاد می‌کند (رساله، ص. ۲۰)؛ الفراء یکی از منابع مستقیم اطلاعاتی سلمی بود (مثلاً، نک. رساله الملامتیه، ص. ۱۱۶).

۳۶. فهرست نزدیکان مستقیم ابو عثمان، چنانکه از طبقات برمی‌آید، طبعاً مفصل‌تر است؛ اسامی فقط چندتن از مریدان او اینهاست: محفوظ بن محمود (د. ۹۱۶/۳۰۴)، که شاید جانشین ابو عثمان شد (نک. طبقات، صص. ۲۷۳-۲۷۴، ۴۱۷، ۵۰۱؛ نیز رساله الملامتیه، ص. ۱۰۲)؛ ابو محمد مرتعش (د. ۹۴۰/۳۲۸) - نک. طبقات، ص. ۳۴۹؛ ابو محمد عبدالله الرضا (د. ۹۶۴/۳۵۳) - نک. طبقات، ص. ۴۵۱، کتاب احوال نیشابور، ورق 70a؛ رساله الملامتیه، ص. ۱۱۹؛ ابو عمرو اسماعیل بن نجید السلمی، یکی از نزدیک‌ترین مریدان ابو عثمان - نک. طبقات، ص. ۴۵۴. به نظر می‌رسد ابو عمرو در کتاب لُمع در مقام راوی مستقیم اقوال منسوب به ابو عثمان جایگاه ویژه‌ای دارد - نک. اللُمع، صص. ۱۰۳، ۲۷۷، ۲۰۸، ۱۰۳، ۲۷۷.

۳۷. کشف‌المحجوب، ص. ۱۸۳ [در متن اصلی، چاپ ژوکوفسکی، ص. ۲۲۸].

۳۸. در باب تمایز بین ذکر جلی و ذکر خفی، نک. مقاله محمد عیسی ولی در مجلد دوم از کتاب حاضر - (ویراستار).

۳۹. رساله الملامتیه، صص. ۹۱-۹۲.

۴۰. نک. هجویری، کشف‌المحجوب، صص. ۱۳۲-۱۳۴؛ درباره ابو عثمان سعید ابن اسماعیل حیری، نیز نک. سلمی، طبقات، صص. ۱۷۰ به بعد. درباره ابو حفص عمرو بن سلمه الحداد النیسابوری (د. ۸۷۴-۲۶۰)، نک. سلمی، طبقات، صص. ۱۱۵ به بعد؛ در احوال نیشابور، در میان مشایخ نیشابور نام ابو حفص و ابو عثمان برده شده است، منتها بدون هیچ اشاره‌ای به صفت 'صوفی' یا 'ملامتی'. در باب رابطه خاص میان ابو حفص و ابو عثمان، نیز نک. سراج، لُمع، ص. ۱۷۷.

۴۱. رساله الملامتیه، ص. ۱۰۳.

۴۲. رساله الملامتیه، ص. ۱۰۶.

۴۳. از باب نمونه - طبق سلمی، طبقات، ابو محمد مرتعش، ابو عمرو زجاجی، و علی بن بُنّدار.

۴۴. رساله الملامتیه، ص. ۸۹.

۴۵. درباره این موضع‌گیری ضد زهدی در اوایل اسلام، نک. مقاله ابن مؤلف «و رهبانیتة ابتدواها - تحلیلی از اخبار مربوط به منشأ رهبانیت مسیحی و ارزیابی آن» در



ج. ۱۳، (۱۹۹۰)، صص. ۱۹۵-۲۰۸.

۴۶. جدال بحث‌انگیز بین 'عرفان' و 'زهد' در سنت صوفیانه شایسته بحثی جداگانه است. اینجا کافی است به اکراه داشتن صوفیان از قبول ارزش صوری اشتقاق صوفی از صوف (= پشم، جامه پشمین) و ترجیح دادن صفا به عنوان ریشه صوفی - که از لحاظ ریشه‌شناسی خالی از مسأله نیست -، اشاره شود. مثلاً، نک. آراء هجویری (در *كشف المحجوب*، صص. ۳۰ به بعد)؛ قشیری (رساله، «باب التصوف»، ص. ۱۲۶). این هشدار که رسم پوشیدن جامه پشمین یا دلق مرقع ممکن است «شهرت» بیاورد به توسط محاسبی (د. ۸۵۷/۲۴۳) در اثر او *المسائل فی اعمال القلب و الجوارح* (قاهره ۱۹۶۹)، صص ۱۰۳ به بعد بیان شده است: [در پوشیدن لباسهای زاهدانه] از «شهره» برحذر باید بود تا مبادا قلوب را چنان فاسد کند که غیرطبیعی یا خودبین یا پرنخوت یا سلطه‌طلب... شوند. از همین مقوله است روایت محاسبی که وقتی از سعیدبن مسیب، یکی از تابعین، درباره نوع لباسی که مسلمانان پرهیزگار باید بپوشند، سؤال کردند، گفت: «دلت را پاک نگه‌دار و هرچه می‌خواهی بپوش!» حکیم ترمذی (د. ۲۹۵-۹۰۸) بر «متزهدون» سخت می‌تازد: مثلاً، نک. *نوادیر الاصول* (استانبول ۱۲۹۴/۱۹۷۷)، ص. ۶۴، که ترمذی در آن راجع به «کسانی که علی‌الظاهر، به قصد خودنمایی و شهرت، از متاع دنیوی دوری می‌جویند... و تصور می‌کنند «زهد» به معنای بدگویی از دنیا، خوردن پس‌مانده‌ها، پوشیدن لباسهای خشن پشمی، تحقیر کردن مال و منال و بزرگ داشتن فقر است»، اظهار نظر می‌کند. نیز قس، قول معروف بایزید بسطامی: «سه کس ناشناخته‌ترینند نزد خداوند: عالم به سبب علمش، عابد به سبب عبادتش، و زاهد به سبب زهدش (رساله ملامتیه، صص. ۹۶-۹۷). می‌توان به اشارات متعدد دیگری که در آثار گوناگون صوفیانه آمده است، استناد کرد.

۴۷. درباره کرامیه خراسان، نک. کلیفورد ادموند بازورث در  $EI^2$ : «کرامیه»، ۵، صص ۶۶۷-۷۶۹؛ همو «ظهور کرامیه در خراسان»، *Muslim World*، (۱۹۶۰)، صص. ۶-۱۴؛ آر. دبلیو. بولیه، *The Patricians of Nishapur*، صص. ۶۲-۶۴؛ یوزف فان اس،

*Ungenutzte Texte Zur Karramiya, Eine Materialsammlung*

(هایدلبرگ ۱۹۸۰)؛ دبلیو مادلونگ، "Sufism and the Karramiyya" در *Religious Trends*، صص. ۳۹-۵۳.

۴۸. نیز نک. کتاب *الانساب*، ذیل خانگامی.

۴۹. *طبقات الشافعیه*، (قاهره ۱۹۶۴)، ج. ۲، صص. ۳۰۴-۳۰۵، قس. ی. فان اس،

*Theologie un Gesellschaft*,

ج. ۲، صص. ۶۰۹ به بعد.

۵۰. رجال: یعنی کسانی که به درجه 'مردیت روحانی' (رجولیت) رسیده‌اند؛ نک. یادداشتهای ۵۵-۵۶.

۵۱. سمعانی، کتاب *الانساب*، ص. ۱۵۹ (به نقل عقیفی، ملامتیه، ص. ۳۸)؛ نیز نک. فان اس،

*Theologie und Gesellschaft*,

ج. ۲، ص. ۶۱۰.

۵۲. درباره احمدبن حرب، نک. ی. فان اس، مأخذ یادشده، ص. ۶۰۹.

۵۳. در باب جوانمردی و تصوف در این دوره، نک. مقاله محمدجعفر محجوب در جلد حاضر (ویراستار).

1.  $EI^2$  = *Encyclopedia of Islam*, 2nd Edition.

۵۴. مثلاً، نک. آر. هارتمن «فتوت و ملامت» در *Z. D. M. G.* (۱۹۱۸)، صص. ۱۹۳-۱۹۸؛ ف. تفسیر، «سهم تصوف در شکل‌گیری فتوت» در *Der Islam* ج. ۲۴ (۱۹۳۷)، صص. ۴۳-۷۴؛ همو، «فتوت» در *EI<sup>2</sup>*، ج. ۲، صص. ۹۶۱-۹۶۹ و منابعی که اینجا نقل شده است. نیز نک. ج. اس. تریمینگام، *The Sufi Orders in Islam*، ص. ۲۴؛ مارشال هاجسن، *The Venture of Islam* (شیکاگو و لندن: دانشگاه شیکاگو ۱۹۷۴-۱۹۷۷)، ۲، صص. ۱۲۶ به بعد.
۵۵. رساله ملامتیه، ص. ۹۴. همین‌طور، سلمی (رساله ملامتیه، ص. ۱۰۹) نقل می‌کند که بشرحافی (= پابرهنه) روزی بر در یکی از شیوخ زد. صدایی بلند شد «کیست؟» پاسخ داد، «منم... بشرحافی». دختر شیخ پاسخ داد: «اگر جفتی نعلین به دو دانگ برای خود خریده بودی، این نام از تو ساقط شده بود» (طبقات، ص. ۱۱۹).
۵۶. رساله ملامتیه، ص. ۹۵. نیز قس. قول معروف سلمی: «کسی که قواعد درست رفتار را در خلال حالات عرفانی مراعات کند به مقام 'مردان' رسیده است» (مَنْ لَزِمَ آدَابَ الْأَوْقَاتِ بَلَغَ مَبْلَغَ الرِّجَالِ)
۵۷. نَشَأَ بِالرِّيِّ قَتِيٌّ؛ إِنْ بَقِيَ عَلَى طَرِيقَتِهِ وَ سَمَّيْتِهِ صَارَ أَحَدَ الرِّجَالِ - همان، ص. ۲۸۸.
۵۸. رساله ملامتیه، ص. ۹۶.
۵۹. در «باب ملامت» در *کشف المحجوب* (صص. ۶۸-۶۹)، هجویری حکایتی مربوط به خودش را به عنوان نمونه‌ای از حالت طمأنینه و متانت در قبال ستایش و ملامت، نقل می‌کند که با تحمل فحاشی و بدرفتاری یاران صوفی در حق او برایش حاصل شده بود.
۶۰. رساله ملامتیه، ص. ۹۰.
۶۱. همان، ص. ۹۱.
۶۲. همان، ص. ۹۲.
۶۳. همان، ص. ۹۶.
۶۴. همان، ص. ۱۰۳.
۶۵. همان، ص. ۱۰۴.
۶۶. *کشف المحجوب*، ص. ۲۲۹.
۶۷. نک. آرثر جان آربری (مترجم)
- Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat al-Auliya'*
- تألیف فریدالدین عطار (لندن: راتلج کِگان پُل ۱۹۷۹، تجدید چاپ)، صص. ۲۴۴ به بعد.
۶۸. نک. «پاسخ به نامه‌ای از ری»، که در آن به نظر می‌رسد ترمذی به مخاطب دردمندی پاسخ می‌دهد که احساس می‌کند پس از دیدار با شیخی در طریقت خود سیر قهقرایی کرده است. پاسخ ترمذی: «این است: شأن کسی که خالق را از طریق مخلوق طلب می‌کند» (هكذا يَكُونُ شَأْنُ مَنْ يَطْلُبُ الْخَالِقَ بِالْمَخْلُوقِ). - برند راتکه،
- Drei Schriften des Theosophen von Tirmad.*
- (بیروت ۱۹۹۲)، صص ۱۷۱-۱۷۲ (بخش عربی).
۶۹. من ترجیح می‌دهم این کلمه را معده (معدته) بخوانم و نه معرق (M'RQH)، آن‌گونه که در ویرایش راتکه آمده است.
۷۰. نک. ب. راتکه، مأخذ یادشده، ص ۱۹۱ (بخش عربی).
۷۱. همان، صص. ۱۹۱-۱۹۲ (عربی).
۷۲. نک. سلمی، طبقات، صص. ۲۱۲-۲۱۶، و منابعی که در آنجا ذکر شده است.

۷۳. طبقات، صص. ۲۱۲-۲۱۳.
۷۴. برای اطلاع از نامه‌های ابوعثمان به محمدبن فضل، نک. سلمی، رساله ملامتیه، ص. ۱۰۶؛ قشیری، رساله، ص. ۲۵.
۷۵. نک. سارا سویری، «روانشناسی عرفانی حکیم ترمذی»، پایان‌نامه دکتری، (تل‌آویو ۱۹۷۹)؛ به عبری و عربی، ج ۲، صص. ۷۷-۸۶ (بخش عربی).
۷۶. (نسخه خطی لایپزیک، ورق 68b-66a)؛ همان، صص. ۸۲ به بعد (عربی)

## شرایط تاریخی تصوف ایرانی در عصر سلجوقی

حمید نباشی

«مردی از میهنه به اینجا آمده است». این قصه دربارهٔ شیخ ابوسعید بن ابی‌الخیر (۳۵۷-۴۴۰/۹۶۷-۱۰۴۸)، یکی از بزرگترین مشایخ همهٔ زمانها گفته شده است که اوج اشتهار او در اواخر غزنویان (حک. ۳۶۶-۵۸۲/۹۷۷-۱۱۸۶) و اوایل سلجوقیان (حک. ۴۲۹-۵۹۰/۱۰۳۸-۱۱۹۴) بود. او در جوانی از موطن خود، میهنه، به نیشابور، شهر مهم و مرکز خراسان، نقل مکان کرده بود. «او ادعا می‌کند که صوفی است». عیب‌جویان او دغدغهٔ این را داشتند که مبادا شهرت او به شیوهٔ وجد و مستی تهدیدی برای دین و ایمان عامه باشد:

اینجا مردی آمده است از میهنه و دعوی صوفی می‌کند و مجلس می‌گوید و بر سر منبر بیت می‌گوید و تفسیر و اخبار نمی‌گوید. و پیوسته دعوت‌های با تکلف می‌کند و سماع می‌فرماید و جوانان رقص می‌کنند و لوزینه و مرغ بریان می‌خورند و می‌گویند من زاهدم. این نه سیرت زاهدان و نه شعار صوفیان است. و خلق به یکبار روی به وی نهاده‌اند و گمراه می‌گردند و بیشتر عوام در فتنه افتاده‌اند. اگر تدارک این نفرمایند زود خواهد بود که فتنه‌ای عام ظاهر شود (۱).

متولیان امور دینی مردم به منظور جلب توجه سلطان، نامه‌ای به غزنه، پایتخت غزنویان، فرستادند. نامه با این فرمان سلطان برگشت که با علمان شافعی و حنفی، یعنی پیروان ابوحنیفه و امام شافعی مشورت، و تصمیم گرفته شود که با صوفیان چه باید کرد. صوفیان نیشابور وحشت زده‌اند. دو رهبر محلی حنفیه و کرامیه، قاضی سعید و ابوبکر

اسحاق عزم خود را جزم کرده‌اند. اما ابوسعید دانا به همه چیز و مطمئن است. او ترتیب ضیافتی را برای پیروان خود می‌دهد که هزینه‌هایش با اقدام معجزه‌آسایی تأمین می‌شود. شیخ ابوسعید، به واسطه کرامات دیگر، قاضی سعید و ابوبکر اسحاق را نسبت به قدرتهای روحی فوق‌العاده خود، و علمش به عالم غیب و اندیشه‌های ناگفته مردم متقاعد و مطمئن می‌کند. فقیهان محلی ساکت می‌شوند و به ناچار مرجعیت برتر شیخ ابوسعید را تصدیق می‌کنند، و سالکان سَبَق‌خوان به وجهی مناسب گوشزد می‌شوند که ترس بر آنان غلبه نکند. شیخ ابوسعید دیگر قدر تثبیت شده‌ای است که باید در امور محلی نیشابور به حساب آورده شود؛ و محمد منور نویسنده اسرارالتوحید، و قصه‌گوی کتاب، جای پای مهم‌ترین عنصر طرح داستان خود را قرص و محکم می‌کند، و آن اینکه علم غیب و حقیقت ناگفته بر عارفان معلوم است، عارفانی که اصلی‌ترینشان قهرمان داستان دلکش اوست: شیخ ابوسعید بن ابوالخیر.

### وضعیت تاریخی

محفوظات محمد بن منور از داستانهای مربوط به نیای بزرگ خود، که در اواسط نیمه دوم از سده ششم / دوازدهم - یا دقیق‌تر، ۱۱۷۸/۵۷۴ - تألیف شده، نشان‌دهنده مقدار زیادی از تاریخ تصوف در عصر سلجوقی است.

در سال ۱۰۳۸/۴۲۹، سپهسالار سلجوقی رکن‌الدین‌الدین طغرل (حک. ۴۲۹-۱۰۳۸/۴۵۵-۱۰۶۳) غزنویان را که از ۹۷۷/۳۶۶ بر مشرق ایران حکم رانده بودند، شکست داد و در نیشابور خود را سلطان خواند. این رویداد سرآغاز سلطنت عظیم سلجوقی بر بخش عمده‌ای از فلات ایران تا ۱۱۹۴/۵۹۰ بود. بین سالهای ۷۲۹-۴۴۷/۱۰۳۸-۱۰۵۵ که طغرل پیروزمندانه به بغداد وارد شد، خلیفه عباسی را عملاً از قید اطاعت آل‌بویه رها ساخت و عنوان «سلطان» را برای خود احراز کرد، سپهسالار ترک آشکارا بر ضد تشیع فرقه‌گرا، با بخش اصلی و رسمی‌تر اسلام یعنی تسنن پیوند اتحاد بست. علاوه بر تشیع، دیگر گونه‌های غیررسمی اسلام - در عرصه‌های فرقه‌ای، کلامی، فلسفی و عرفانی - به مرحله‌ای از سازش و مصالحه در تاریخ خود رسیدند.

سده پنجم / یازدهم در تاریخ اسلام مرحله‌ای از جا افتادن و استقرار جدی گفتمانهای دینی را نشان می‌داد که قبلاً پذیرش و مشروعیت یافته بود. نظاممند شدن سریع گونه‌های مختلف مرجعیت و اقتدار در عرصه‌های قضائی، فلسفی، عرفانی و سیاسی را شاید بتوان در خصومت شدید بین مدافعان هر یک از این عرصه‌ها به بهترین وجهی

جلوه گر دید. آزار و اذیت رقیبان مسلکی و حریفان سیاسی که هر کدام مدعی مشروعیت در مقابل دیگران بودند، در این دوره شایع و مهارناپذیر بود و سپهسالاران سلجوق پیوسته مُتتهز فرصت بودند که از این خصومتها برای هدفهای سیاسی خودشان بهره ببرند. همچون اکثر دوره‌های دیگر در تاریخ ایران، فقیهان بیش از همه زیاده‌طلبی سیاسی داشتند، و بلافاصله بعد از آنها عارفان و فیلسوفان بودند. تثبیت قدرت سیاسی به معنای واقعی کلمه، به کمک ابزارها و اهرمهای مقامات موجهی که در اختیار دربار بودند، آن [قدرت] را در موضع دلخواهی می‌گذاشت که می‌توانست با دیگر مراکز قدرتمند برخوردار از مشروعیت و اختیار نظارت به مذاکره بنشینند.

سیطره ترکان سلجوقی در سده پنجم / یازدهم در دوباره فعال کردن عناصر بالقوه خصومت در میان گروههای رقیب بر سر مباحث مربوط به مشروعیت هر یک - که از همان آغاز کار [اسلام] به تدریج تحرکی و گسترشی یافته بود - نقش عامل تسریع‌کننده پر قدرتی را ایفا کرد. قانون‌مداری و جزم‌اندیشی شریعت یا برتری اصل [اخلاق] و عمل، و منطق‌محوری فلسفه یا تفوق عقل و علم، مستقیماً رودروری تصوف یا تفوق اصالت عشق و عاشقی قرار گرفت. زور سیاسی یا اقتدارطلبی بی‌امان، در مشغول داشتن مجدد این نیروها در مقابل یکدیگر همچنان به صورت عامل تسریع‌کننده بسیار مهمی عمل می‌کرد. جزم‌اندیشان و فقیهان مسلمان به سلطه خود بر نظام مدرسه در سده پنجم / یازدهم ادامه دادند (۲). همچون سده‌های قبل، در این دوره نیز تحصیل فلسفه و اشتغال به تصوف هر دو منبعی تردید برانگیز برای مقامات دینی بود. فلسفه‌خوانی، [یعنی] شیوه و حکومت محدود عقل در تاریخ تفکر اسلامی، همچنان پرخطر و دستخوش تلون مزاج جنگسالاران سلجوقی بود. یکی از مهم‌ترین پایگاههای فلسفه اسلامی، دربار، در حمایتش از پژوهشهای فلسفی، بیش از پیش موضعی جنبی و سازشکارانه داشت. تهافت الفلاسفه غزالی بهانه قابل توجهی به دست نیروهای متشرع در جوامع اسلامی داد تا با داورِ مستقل عقل نسبت به ادعاهای قابل اثبات به کمک آزمایش و یا منطق، در مورد اینکه 'واقعیت' چیست، مخالفت ورزند (۳).

تا سال ۱۰۷۲/۴۶۵، در عهد جلال‌الدوله ملکشاه (حک. ۴۶۵-۴۸۵/۱۰۷۲-۱۰۹۲)، قلمرو سلجوقیان به گسترده‌ترین حد خود رسید (۴). خواجه نظام‌الملک، وزیر اعظم ایران بر امپراتوری وسیع و پررونقی وزارت می‌کرد. اما سنی‌گری جزمی و مفرط سپهسالاران سلجوقی با بحث و جدلهای کلامی و قضائی اشعریان خیلی بیشتر سازگار بود تا با مسائل سنت ارسطویی در فلسفه ابن‌سینا یا با گفتمانهای عرفانی تصوف بعد از

دورهٔ حلاج. در نتیجه، مدارس نظامیه اساساً شبکه‌ای از مکاتب نه چندان منسجم فقهی شدند که دغدغهٔ آنها منحصرأً مسائل قضائی، فقهی و، حداکثر مسائل کلامی (اشعری) بود. هر مسألهٔ فلسفی یا عرفانی که بحث می‌شد، اکثراً از حدود نظام مدرسهٔ نظامیه، که مکتب فقه شافعی در آن به اوج رشد تاریخی خود رسیده بود، فراتر نمی‌رفت. دل‌مشغولی اصلی شافعیها رقابتشان با حنبلیان بود؛ علاقهٔ مشترک هر دو فرقه این بود که می‌خواستند نه تنها تعیین خط‌مشی مسائل عملی و فکری مسلمانان، بلکه عین روح و سرشت 'خود اسلام' را حق قانونی و انحصاری خود کنند.

قوت مسلط جزم‌اندیشان متشّرع که از حمایت تسنن‌گرایی بالضروره سیاسی سپهسالاران سلجوقی کاملاً برخوردار بودند، به گفتمان تصوف ایرانی، که از جهات دیگر ضد جزم‌اندیشی بود، راه یافت. جزم‌اندیشی افراطی خواجه عبدالله انصاری (۱۰۸۹/۴۸۱) در دفاع بیش از حدش از آیین حنبلی، به عنوان علامت مهمی در تصوف ایرانی اواخر سدهٔ پنجم / یازدهم مورد توجه خاص قرار گرفته است (۵). مورخی گفته است که «خواجه عبدالله انصاری... از آزادمنشی و آزاداندیشی که از شیوخ صوفیه انتظار می‌رود محروم بوده، و راه وصول به حق را در پیروی از ظواهر مذهب حنبلی می‌دانسته است و در امر به معروف و نهی از منکر و مزاحمتِ اهل حال و اصحاب ذوق، حتی در تفسیق و تکفیر صوفیانی که از رعایتِ ظواهر شرع و به جا آوردن مذهب حنبلی کوتاه می‌آمده‌اند، از محتسب و فقیه چندین گام پیشی می‌گرفت (۶).

خصومت سنی و شیعی اختلافات فرقه‌ای اوایل تاریخ اسلام را به سدهٔ پنجم / یازدهم و بسیار فراتر از آن کشاند. در درون تشیع به‌طور عام، جنبشهای فرعی‌تر فرقه‌ای زیدیه و اسماعیلیه جوامع اسلامی را متفرق‌تر کرد (۷). این خصومت‌های فرقه‌ای، که به سبب تداوم احساسات مهرآمیز نسبت به خوارج صدر اسلام و خیم‌تر شده بود، به حوزهٔ آن مباحث کلامی کشانیده شد که پیرامون اختلاف نظرهای متعزلی-اشعری در باب موضوعات مربوط به ذات و صفات خداوند دور می‌زد. مسائل کلامی به نوبهٔ خود تبدیل شد به بحث‌های قضائی و فقهی در میان حنبلیها، حنفیها، مالکیها، و شافعیها. البته اشتغال به فلسفه هدف اصلی تمامی بدگمانیهای هر دو گروه متکلمان و فقیهان بود. عارفان نیز به این بدگمانی جمعی نسبت به عقل به عنوان وسیلهٔ واقعی برای درک حقیقت، پیوستند. این خصومتها صرفاً در قالب بحث‌های فکری و عقلی نبود. آزارهای جسمی، جراحتهای بدنی، اعدام بلادرنگ و قتل مخالفان و، البته، کتاب‌سوزی نیز جلوه‌های رایج آن بود.

## الگوهای عرفان

با آغاز سده پنجم / یازدهم، شماری گرایش هم‌سنخ در تصوف اسلامی که از قبل شروع شده بود، به مرحله ثمردهی و استقرار رسید. وجد و سرمستی جسورانه و عرف‌ستیز سنت حلاجی، به‌رغم عقوبت شدیدی که برای او به بار آورد، در عارفانی از قبیل شیخ ابوالحسن خرقانی (د. ۱۰۳۴/۴۲۶)، که با وجود زندگی منزوی و دور از انظارش، چهره‌ای نیمه افسانه‌ای از او در اولیانا‌نامه‌های صوفیانه ترسیم شده است، دوام یافت. در نقطه مقابل خرقانی ابونعیم اصفهانی (د. ۴۳۰-۱۰۳۸) است که تألیف سترگ او *حلیة الاولیاء*، تلاشی تهورآمیز برای بازگفت و بازساخت شجره‌نامه‌ای قابل احترام و مشروع برای عرفان اسلامی است که به استناد آن، تبار نخستین نسل‌های عرفای مسلمان تا خلفای راشدین (حک. ۱۱-۴۰/۶۳۲-۶۶۱) می‌رسد؛ و بنابراین، ابوبکر، عمر، عثمان و علی در زمره نخستین صوفیان به حساب می‌آیند. این شجره‌نامه‌سازی قداست‌آمیز ابونعیم را باید کوششی از سر ایمان برای مشروعیت بخشی به جهات ذوقی و وجد‌آمیز اعمال عارفانه به معنای واقعی کلمه به شمار آورد.

حضور حافظ ابونعیم اصفهانی در اواخر سده چهارم / دهم و اوایل سده پنجم / دهم نشانه خوبی از وضعیت عمومی عرفان در خلال این دوره است. کار اصلی او، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، از سنتی طولانی در دوران بعد از عرفان حلاج پیروی می‌کند که در آن شطحیات صوفیان بغداد و خراسان جای خود را به تألیفات مدوّن متین و ملایم‌تر و طبقه‌بندی نظام‌مندی از اصول عقاید و سنت‌های عرفانی می‌دهد. همانند کتاب *اللمع فی التصوف* ابونصر سراج (د. ۹۸۸/۳۷۸)، *توث القلوب فی معاملات المحجوب*، از ابوطالب مکی (د. ۹۸۸-۳۸۶) و *التعریف لمذهب اهل التصوف*، نوشته ابوبکر کلاباذی (د. ۹۹۵/۳۸۵)، *حلیة الاولیاء* ابونعیم اصفهانی می‌کوشید تا به تمسک جستن به روش‌های بیش از حد تقلیدی اصول و تعالیم فقهی و قضایی [شریعت‌مداران] که - گرچه فی‌نفسه هدف بودند - برای دستیابی به قدرت سیاسی در مقابل فرقه‌های صوفی نیز تلاش می‌کردند، پایان دهد. *حلیة الاولیاء*، که از لحاظ گستردگی و اهمیت *دائرة المعارف* گونه‌ای است، در فراهم آوردن، تدوین و روایت مجدد تمامی احساسها و اندیشه‌های پراکنده عرفانی که از ادوار پیشین به دست او رسیده بود، توفیق بسیار یافت. اینکه ابونعیم اصفهانی نسخه اثر خود را به نیشابور برد و به چهارصد دینار فروخت (۸) می‌تواند نشانه دیگری از اهمیت خراسان در ارتباط با غرب ایران بوده باشد. *حلیة الاولیاء*



بازسازی تصوف است. ابونعیم عالم برجسته‌ای در حوزه احادیث نبوی بود؛ در روایت او از تاریخ تصوف، مشاهده می‌شود که وی سعی می‌کند قانون محوری شریعت را به مفهومی عارفانه‌تر از ایمان دینی و فرد پیوند دهد.

اثر دیگری که به همین شیوه نسبتاً هشیارانه، معقول و ملایم‌تر درباره تاریخ تصوف نوشته شده، رساله ابوالقاسم قشیری (د. ۱۰۷۴/۴۶۷) است که ما در آن یکی از آگاهانه‌ترین و شیواترین تألیفات اصولی و نظاممند را در باب اندیشه‌های عرفانی می‌خوانیم. حالت متانت و صحوی که قشیری در این متن از خود نشان می‌دهد نمونه‌ای عالی از این است که چگونه عرفان اسلامی ناگزیر بوده به واکنشهای تند فقیهان و جزم‌اندیشان نسبت به بی‌احتیاطیهای ذوقی و خلسه‌آمیز عارفان، به طرزی احتیاط‌آمیز و محافظه‌کارانه پاسخ دهد. خواجه عبدالله انصاری تندروترین نماینده واکنش قانون محور [و شریعت‌مدار] نسبت به سکر عرفانی است. او در منازل السائرین خود، به لحاظ دفاع از ظاهرگرایی و تقید به معانی لفظی در به جا آوردن مناسک روزمره، حنبلی‌تر از خود امام حنبل می‌شود. همین بیان مقدس‌مآبانه اصول اصیل اعتقادی در شیخ الاسلام احمد نامقی جامی، معروف به ژنده‌پیل (د. ۱۱۴۱/۵۳۶) نیز یافت می‌شود؛ او طریقت عارفانه را طریق عقوبت و تنبیه بابت جزئی‌ترین تخطی از مناسک و شعائر دین می‌دانست. در مقایسه او با دیگران، گفته شده است که «احمد جام یکی از اولیای ایرانی بود که تقریباً از هر نظر نقطه مقابل ابوسعید بود: کم‌گذشت، مغرور به قدرت عرفانی خویش، و کسی که مردم را نه به عشق و رندی و محبت که به توبه دعوت می‌کرد، و غالباً قدرت دینی خود را برای انتقام‌جویی و مجازات به کار می‌گرفت» (۹).

شیخ ابوسعید بن ابی‌الخیر و شیخ احمد غزالی (د. ۱۱۲۶/۵۲۰)، از دیگر سوی، دو شیخ وجدی و سرخوش از تجربه‌های عارفانه خودند که حقیقتاً از هر جنبه‌ای از دنیای مادی لذت می‌برند، دنیایی که آن را به عنوان جلوه‌ای از خداوند بسیار عزیز می‌دارند و بیادش هستند. در همین دوره، سادگی و بی‌پیرایگی مسحورکننده اشعار باباطاهر عریان (اوایل سده پنجم / یازدهم) به طرز موفقیت‌آمیزی جای جهشهای معرفت‌شناختی و اعتقادی را برای فهم و درک حقایق الهی گرفت<sup>۱</sup>. باباطاهر در فضای بسیار بی‌پیرایه و

۱. اصل عبارت انگلیسی بیش از حد مجمل و، لذا، مبهم است. حرف نویسنده ظاهراً این است که تصوف معمولاً برای کسب معرفت و شناخت خداوند باید ذهناً و روحاً جهشی به جلو بکند (بعد معرفت‌شناسی). به علاوه، تصوف اقتضا می‌کند که فرد در بعد اعتقادی هم قدمهایی جهشی بردارد،

روشن تخیل شاعرانه خود، به بینش مستقلی از هستی دست یافت که می توانست او و هواخواهانش را برای نسلهای پیاپی خوشحال و خرسند نگه دارد.

### استثنائاتی بر الگوها:

#### دو روشنفکر تکرر غیرمتعارف

دو نیروی فکری سترگ این دوره، ابو حامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵/۱۰۵۸-۱۱۱۱) و عین القضاة همدانی (د. ۵۲۵/۱۱۳۱) برای خود پدیده‌های ممتازی هستند. به رغم جایگاه عظیم آنان در تاریخ عرفان اسلامی، اهمیت و عمق دستاوردهای فکری آنها را نباید و نمی توان به عرفان محدود کرد. آنها هر یک در عصر خود، یکی پس از دیگری، استثناهایی بوده‌اند. غزالی در تمام مباحث معتبر رایج در زمان خود نخست تبخّر یافت و سپس از همگان سبقت گرفت. از فقه و کلام گرفته تا فلسفه تا عرفان و حتی نظریه سیاسی، هر چه را از رسوم علمی موجود در جهان تفکر اسلامی به بهترین وجهی آموخت و سپس در تمامی آنها تفوق پیدا کرد و به آن نادرترین همه دستاوردهای تاریخ تفکر اسلامی دست یافت: روش و موضع فکری خاصی برتر و بالاتر از همه آنچه خود به موفقیت‌آمیزترین وجهی قبلاً نماینده و معرف آن بود. این نادرترین اتفاق تاریخی در عین القضاة همدانی تکرار شد، شخصیتی که آثار غزالی را با پی‌گیری تمام خواند، در آنچه غزالی تبخّر یافته بود تبخّر یافت و سپس پیش رفت و رفت تا اسلوب و موضع فکری خاص خودش را پیدا کرد: اسلوبی عمیقاً و کاملاً سرشار از شور و طراوت بهترین‌های عالم تفکر و تخیل اسلامی که در عین حال اختصاص به یک فرد دارد نه به عالم مثال. این اسلوبهای انفرادی، یعنی اسلوبهای غزالی و عین القضاة همدانی، در تاریخ فکری ایران و اسلام هر دو انگشت‌شمار است و دیر به دیر اتفاق می افتد. اگرچه زبان شروح قرآنی و حدیثی قبلاً حدود و ثغور اشتغالات فکری آنان را تعیین کرده بود<sup>۱</sup> و با

---

یعنی به جای پرداختن به تحلیلهای عقلانی، به پاره‌ای امور ایمان داشته باشد و توکل کند. بخش اخیر حرف نویسنده احتمالاً همان است که حافظ در این بیت با فصاحت تمام بیان کرده است:

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافری است راهرو گرسد هنر دارد توکل بسایدش  
نویسنده معتقد است که باباطاهر از این هر دو «جهش» فراتر رفته، و از هر دو نوع معرفت‌شناختی و تجربه شخصی در گذشته است.

۱. نویسنده در اینجا اشاره‌ای دارد به عامل زبان که تفکر افراد را تابع خود قرار می‌دهد؛ یعنی زبان تا حد

اینکه ائتلاف مصلحتی متولیان حوزه فقه و سیاست نیز بعداً مشخص کرده بودند که چه کتابها و مدارکی اجازه دارند دوام بیاورند و به دست ما برسند، باز شواهد زیادی در آثار هر یک از این دو نفر وجود دارد که نشان می‌دهد آنها برای خودشان می‌اندیشیدند و می‌کوشیدند تا از جهاتی که برای واقعیات وجودی ایشان اساسی است، نسبت به شرایط و احوال متافیزیکی خود شناختی پیدا کنند.

غزالی، متنفذترین چهره اندیشمند نیمه دوم سده پنجم / یازدهم تن به طبقه‌بندی نمی‌دهد (۱۰). هرگونه تلاشی برای گذاردن او در طبقه متکلمان، فقها، فیلسوفان، نظریه پردازان سیاسی، یا عرفا نادرست و بیهوده است. او یکی از آن روشنفکران نادری بود که پایه سخن مستقل و اصیلش فراتر از بحثهای فرقه‌ای و اعتقادی خاص رسید. البته ممکن است فقیهان، متکلمان، فیلسوفان یا عارفان هر کدام، به اعتبار هر یک از کتابهای متعدد غزالی، او را از خود بدانند. اما ترکیب آثار او قصه دیگری برای ما می‌گوید: قصه شخصیتی تاریخی در جست‌وجوی حقیقتی که برای او معنی و اهمیتی علی‌حده داشت. قلمرو نفوذ غزالی از زادبوم او خراسان یا بغداد، که در نظامی آن تدریس می‌کرد، درگذشت. نوشته‌های وی در تفسیر قرآن، در کلام، در فقه، در نظریه سیاسی، در فلسفه و نیز در عرفان باید با توجه به اندیشه‌های پخته‌تر و اساساً خصوصی متأخرتر او، که از همه ظواهر و جهات سطحی بحثهای رایج زمان او فراتر می‌رود، نگریسته شود. توجه خواجه نظام‌الملک - شاید بزرگ‌ترین دولتمرد ایران سده‌های میانی - به غزالی این موقعیت سیاسی بی‌نظیر را به وی داد که همان اندازه از قدرت عقلانی و فکری برخوردار باشد که از امکان جست‌وجو برای رسیدن به بینشی شهودی که با سلائق و حس تشخیص خاص و منحصر به فرد خود او راست آید. شک منحصر به فرد و بی‌سابقه او، یعنی آن نادرترین تمامی لحظات در سنت فکری مسلمانان، که ویژگی سفر پرفراز و نشیب فکری غزالی است، او را فراتر از مرحله تکرار طوطی‌وار و نشخوار آشکال پذیرفته شده دانش و معرفت مرسوم و متعارف هدایت کرد. او، به دور از دیگران در فاصله‌ای امن، به طمأنینه و خلوتی دست یافت که موجب شد تمامی شیوه‌های متعارف

---

زیادی تعیین می‌کند که انسان چگونه بیندیشد. تابع زبان قرار گرفتن فرد اقتضا می‌کند که تابع اسطوره‌ها، حکایات تاریخی، افسانه‌های دینی و غیره، که زبان آنها را به طور مصنوعی و ساختگی خلق کرده، بشود. به بیانی دیگر، فرد از لحاظ فکری زندانی زبان است. به اعتقاد نویسنده، قرآن و حدیث روایاتی در سطح عالی است: حکایات مهمی که حدود و ثغور جهان فکری فرد را معین می‌کند.

و غیرخلاق عقل و معرفت صوری و مصلحت‌آمیز، در جنب ظهور اسلوب و موضع مهم‌تر خود وی، رنگ پیازد: اسلوب خاصی که به طرز فوق‌العاده چشمگیری در زندگی‌نامه گونه او، *الْمُنْقِذِ مِنَ الضَّلَالِ* ترسیم شده است. چشم‌پوشی غزالی از منصب عالی تدریس در مدرسه نظامیه بغداد و سفرهای تنهای بعدی او در سراسر سرزمینهای اسلامی فرصتهای سنجیده‌ای بود برای پشت سر نهادن تمامی تعلقات اجتماعی و کسب یقین در مورد عالم هستی و وجود فردی خود. اگرچه متونی که نتیجه نهایی این سفر تنها به قلمرو خودآگاهی تمام‌عیار و مطلق بود - یعنی، *الْمُنْقِذِ مِنَ الضَّلَالِ*، *احیاء علوم‌الدین* و ترجمه فارسی آن، *کیمیای سعادت* - توانستند حساب خود را به حد نسبتاً محدودی از بحثها و گفتمانهای رایج زمان غزالی جدا کنند، باز هم هنوز برتر از هر متن معمولی در الهیات، فلسفه و عرفانند.

تصوف، الهیات و همچنین فقه و تفسیر قرآن بهره‌ای سرشار و برابر از مصنفات غزالی بردند. بازنده حتمی در کل آثار غزالی فلسفه بود. *مقاصد الفلاسفة* او شرایط را آماده کرد و آنگاه *تهافت الفلاسفة* وی موفق‌ترین حمله را، تا آن زمان، به مشروعیت و کارایی زبان منطق محور تحقیق در کیفیت وجود وارد آورد. پس از نگارش دفاعیه مشهور ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵/۱۱۲۹-۱۱۹۸)، *تهافت التهافت*، قیدی که غزالی با محکوم کردن فلسفه بر آن نهاده بود عملاً برداشته شد و مسیر فلسفه اسلامی تاریخ سالم و بالنده‌ای را از سر گرفت. مع‌ذلک، تمامی این تبعات خواسته و ناخواسته نوشته‌های غزالی نسبت به مراحل آن واقعه کم‌نظیر و نادری که برای روشنفکر مسلمان در سده‌های میانی پیشامد کرد، جنبی و کم‌اهمیت بود، و هنوز هم هست، حالاتی که قیدوبند عاجزکننده شیوه‌های مرسوم و معمول عقل را پشت سر گذاشت، به حالت سالم و نیروبخشی از شک رسید، و سپس آن استقلال دآوری و آزادی زبان را که در تاریخ تفکر اسلامی بسیار کمیاب است احراز کرد.

شخصیت و اهمیت برادر غزالی، شیخ‌احمد غزالی، تحت‌الشعاع برادر بسیار برتر اوست، و به حق هم چنین است. گفتمان منحصراً عرفانی شیخ‌احمد که در رساله او به نام *سوانح عشق* به بهترین نحوی ترسیم شده، با دل‌مشغولیهای عملی او در مورد تصوف هم‌خوانی دارد. او صوفی مبلغ و عامل به تصوف بود - حتی گزارشهایی در دست است حاکی از اینکه او احتمالاً وسیله جلب برادرش به امکانات و استعدادهای عرفانی اسلام بود. ولی مهم‌ترین علت جذابیت شیخ‌احمد غزالی در مقام یک صوفی تماس شخصی او با چهره بزرگ دیگری در تاریخ فکری اسلامی و ایرانی، *عین‌القضاة همدانی*، است.

اگرچه پایان غم‌انگیز عین‌القضاة بسیار یادآور سرنوشت [حسین] منصور حلاج (مق.) ۹۲۲/۳۰۹) و سهروردی معروف به شیخ اشراق است، رسیدن او به فکر و سخنی مخصوص خود، و گفتمانی بی‌نظیر در باب خودشناسی، همانند مورد ابو حامد محمد غزالی است. عین‌القضاة شاید تمام عیارترین سخنگوی خویشتن‌یابی<sup>۱</sup> در ایران سده‌های میانی بود، که تاریخچه‌ای لطیف، زیبا و سخت بی‌غل و غش از او در اختیار داریم. او به سال ۱۰۹۸/۴۹۲ در همدان به دنیا آمد. خانواده‌اش از آذربایجان به این شهر مهاجرت کرده بودند. پدرش از قضاة شرع بود که پسرش را در شغل آبرومند خود تربیت کرد. لیکن شور و شوق روشنفکرانه عین‌القضاة جوان وی را از قضا و فقه واپس کشید و به فلسفه، عرفان و فراتر از آن سوق داد. اشتغالات بی‌وقفه دین‌شناختی و کلامی وی هم‌سنگ توجه آگاهانه و سنجیده او به زیبایی و ظرافت نثر خوش‌ترکیب و زیبایش بود. پیش از رسیدن به بیست و سه چهار سالگی، او متکلم و فیلسوفی قابل، و نویسنده رسالاتی در باب شماری از مسائل مهم شده بود.

کشیده شدن عین‌القضاة به سوی ابو حامد غزالی را باید به ناگزیر با توجه به لحظه بسیار مهم شک که عامل پیوند این دو مرد استثنایی است، در نظر گرفت. هر دو نفر، یکی در فاصله زمانی بیست سال پس از دیگری، با زندگی فکری - عقلانی خود با جدیت و صداقت تمام برخورد کردند و با مسائل مربوط به ذهنهای شک‌آلود خود با بیشترین حد طمأنینه و متانت روبه‌رو شدند. هر دوی آنها بر دست معاصران فوق‌العاده رذل، و لذا بسیار خطرناک خود آزار دیدند؛ یکی از آنان وحشیانه اعدام شد. همچنانکه در چنین حالاتی تقریباً حتمی است، خلوص سخت بی‌شائبه، و ذهنهای برتر آنها، معاصران ایشان را به خشم آورد. اما در حالی که غزالی، به هنگام بروز شکهای عاجزکننده خود، این آگاهی احتیاط‌آمیز سیاسی را داشت که زندگی اجتماعی معلمی را ترک کند و فراسوی تردیدهای خود، آراء خاص خویش را در خلوت تنهایی پیدا کند، عین‌القضاة به سائقه جسارت جوانی، اندیشه‌های شک‌آلود خود را علناً به زبان آورد.

کشش او به عرفان، که دوستیش با شیخ احمد غزالی مشوق آن بود، از زهد عملی و وجد بی‌محابای صوفیان بسی فراتر رفت. او از طریق الهیات و فلسفه به دیار عرفان سفر کرد، و در بحبوحه شکهای جان‌فرسای خود، همچون غزالی، به عرفان به مثابه گام تازه‌ممکنی در حوزه شناخت روی آورد. 'عرفان' و 'یقین' واپسین دغدغه‌هایی بود که او را از

1. self-discovery

الهیات به فلسفه، به عرفان و نهایتاً در جهت تحقق موضع فکری شخصی و مستقلی کشانید که می‌توانست با اطمینان (یا عدم اطمینان) محض سخن بگوید. الهیات و فلسفه اسلامی، در پایان سفرهای خود در جهان تفکر، به رغم گفتمانهای متکثر در درون آنها، به بن بستِ معرفت‌شناختی رسیدند که، فراسوی آن، ذهنی شکاک نمی‌توانست به هیچ درجه‌ای از یقین مسلم برسد.

عین‌القضاة در سرتاسر آثارش بر خود آگاهی فوق‌العاده عجب‌آمیز و حتی لاف زنانه‌ای سخت پابرجای ماند و متهم‌کنندگان خود را به باد سخره می‌گرفت و آنها را ذهنهایی نازل و حقیر می‌خواند. او در تردید به سر می‌برد. در ذهن و در قضاوت وی، الهیات و فلسفه اسلامی مبتلا به یک گسستگی شناختی دچار بود. عرفان اسلامی، با اشتغال داشتنش به علمی که به لحاظ درجه یقین برتر از تمامی علوم دیگر است، وعده بسی فراتر رفتن از آن گسستگی را می‌داد - ابدأ روشن نیست که این وعده در حد رضایت عین‌القضاة، برآورده شد یا نه. مطالعه دقیق تمهیدات (۱۱) (در میان آثار دیگر عین‌القضاة) تلاش مصرانه وی را برای عبور از مرزهای ناهموار بحثهای علمی مشروع در اسلام و دستیابی به زبان مستقیم و کامل‌تری برای بیان کشفهای عرفانی آشکار می‌سازد (۱۲). چرا او جذب تصوف شد؟ ما اطلاعات تقریباً کاملی از سیر حرکت وی از الهیات و فلسفه به طرف تصوف داریم؛ این اطلاعات مبتنی بر نوشته‌هایی است که از او به ما رسیده است. آیا به تصوف قانع بود؟ خورشید تابناک زندگی او خیلی زود غروب کرد؛ در واپسین آثارش، او را چنان لبالب از اراده آگاهانه، متین، مطمئن و مصمم به دانستن می‌یابیم که مشکل بتوانیم پاسخ قطعی مثبتی به این پرسش بدهیم. توالی و ترکیب تمهیدات، شکوی الغریب و نامه‌های عین‌القضاة نشان می‌دهد که الهیات اسلامی، فلسفه و تصوف حیطه‌های اشتغال روحانی و شیوه‌هایی از خودشناسی است که وی با سهولتی مشابه به کار می‌گیرد تا به حقیقتی دست یابد که خود شخصاً مشاهده می‌کند و به آن بر می‌خورد. الهیات، فلسفه و عرفان برای عین‌القضاة نه قید و بندهای دست و پاگیر، بلکه فرصتهایی است که در آن به تأمل و تفکر می‌پردازد.

درگذشتن از مرز گفتمانهای مشروعی که از لحاظ سیاسی موفق بود قهراً هم مقامات سیاسی هم مقامات قضائی را به خشم می‌آورد. علمای دین عین‌القضاة را به الحاد متهم کردند. قوام‌الدین درگزینی، وزیر خیانتکار سلجوقی او را بازداشت کرد و در بغداد به زندان انداخت. آنجا بود که عین‌القضاة شکوی الغریب مشهور خود را در کمال اخلاص و احساس حق به جانبی نوشت (۱۳). دفاعیه بی‌فایده بود. او را از بغداد به همدان باز

فرستادند و درست در مدخل مدرسه‌ای که سابقاً در آن تدریس می‌کرد اعدام کردند. سال ۵۲۵ هجری، ۱۱۳۰ میلادی بود، و عین‌القضاة به زحمت سی و سه سال داشت. بدنش را در پارچه‌ای پیچیدند و بر آتش نهادند. خاکسترش در هوا پراکنده شد. این مکافات مردی بود که صرف حضور جسمانی او گواهی بود بر ابتدال و شناخت فکری فقهای عاقبت‌طلب، علمای دینی، فیلسوفان و عارفان.

اعدام عین‌القضاة همدانی یکی از بسیار نشانه‌های عداوتی جدی میان مدعیان متخاصم قرائت‌های فقهی و عرفانی از اسلام و به منظور دستیابی به اقتدار مطلق روحانی و سیاسی است. عین‌القضاة یکی از قربانیان این عداوت بود. او نه بدان سبب کشته شد که صوفی بود، بسیاری صوفیان مصلحت بین همسو با سیاست روز بودند که در زمان او آزادانه در بغداد و همدان پرسه می‌زدند. او کشته شد چون حدیث صوفیانه را جذب قصه شخصی خود کرد و در پی دستیابی به تفسیر و برداشتی شخصی از حقیقتی برآمد که بتواند - به خلاف دیگران که نمی‌توانستند - با آن زندگی کند.

ریشه‌های عمیق‌تر این عداوت بین اسلام فقهی و اسلام عرفانی نه با شوق مفروض «انقلابی» در عین‌القضاة - آن‌گونه که برتلس می‌خواست ما باور کنیم - (۱۴)، نه با هیچ چیزی ذاتاً «کفرآمیز» در تعالیم وی - آن‌طور که از نظر زرین‌کوب بر می‌آید - (۱۵)، ربط چندانی دارد. این هر دو [برداشت]، چه «انقلابی» در معنای صرفاً سیاسی کلمه، و چه «کفرآمیز» در معنای صرفاً دینی آن از درک اهمیت عین‌القضاة عاجزند. این عداوت که به قدیم‌ترین دوران تاریخ اسلامی باز می‌گردد، به نوبه خود انعکاسی است از دو تعبیر اساساً متضاد از وحی قرآنی و میراث محمدی. قانون محوری مثبت شریعت اسلامی زبان عرفان اسلامی را از لحاظ سرشت و طبیعت اساساً معیوب می‌دید. این احساس متقابل بود. صوفیان نیز قانون محوری خشک و ظاهری فقها را اساساً نادرست و، لذا، مردود می‌شمردند و آن را عامل بی‌اثر کردن پیام قرآنی و سنت‌های نبوی می‌دانستند. البته، این دو قطبی شدن دینی مؤلفه سیاسی مؤثری هم در عارفان هم در فقیهان داشت که می‌کوشیدند تا قدرتهای موجود را در جهت منافع و مصالح خود به کار گیرند. قدرت سیاسی بین فقها و عرفا دست به دست می‌گشت و هر دسته در پی کسب مشروعیت مؤثری برای سیطره خود بود. فیلسوفان مسلمان و عالمان دیگر، که اکثراً هواداران ساکت حکومت عقل و نیروهای منطق محور در مسیر تاریخ تفکر اسلامی بودند، راه محدود و تنگ خود را از این سرزمینهای ناآرام و خطرناک ماهرانه به در می‌بردند. چهره‌هایی چون عین‌القضاة به مجرد آنکه از ابراز اسلوب و موضع فکری خاص خود

محروم، و به سنت نیرومند عرفانی کشیده می‌شوند، وقتی به عالی‌ترین سطوح قابلیت‌ها و امکانات عرفانی اسلام می‌رسند خطرناک می‌شوند و نزدیک به نقطه‌ای قدم می‌گذارند که تقریباً اقتدار دینی فقیهان را نفی می‌کنند و بدین ترتیب سیطره حکومت عارفان را جایگزین [قدرت فقها] می‌نمایند. محبوبیت و شهرت گسترده فرقه‌های صوفی تبعات بسیار تهدیدآمیزی هم برای اقتدار سیاسی هم برای مرجعیت دینی فقیهان داشت. در لحظه‌های ویژه و حساس در تاریخ اسلام که اوج احساسات عامه نسبت به ادراکات و ذوقیات لطیف عرفانی ظاهراً پایه‌های اقتدار و مرجعیت آنها را تضعیف می‌کرده، فقیهان در حذف رقیبان مذهبی و سیاسی خود به سرعت و به طرز مؤثر واکنش نشان داده‌اند (۱۶).

خصیصه حقیقتاً شخصی عین‌القضاة شور و هیجان بارز، انگیزه‌ای بی‌امان برای متقاعد کردن دیگران، و نفرتی عظیم از چیزهای مبتذل، مرسوم و متعارف، و کل مجموعه آثارش تفسیری از بدایع و تازه‌ها، و یادداشتهای جداگدای روشنی از کشفهای غیرمتعارف است. برداشتها و تبیینات او از اندیشه‌های فلسفی و عرفانی همه بسیار روشن و به لحنی سراسر خالی از حبّ و بغض ایراد شده است. روح او روح شجاعی بود که نمی‌توانست آنچه را می‌دید و درک می‌کرد ابراز نکند، کتمان نماید، یا آن را دستخوش غموض و پیچیدگی کند. بعضی اوقات، به وحدتی، توازنی، و طرح و نقشی تغییرناپذیر و دیرپای در [عالم] وجود پی می‌برد، و رموز آن را می‌گشاید و طی تحلیلی تفصیلی یک نظام برای آن ترسیم می‌کند. گاه نظام آن طرح را از آن می‌گیرد، با آن دیرپایی چپ می‌تابد، و از همه جالب‌تر، حرفهای خود را زیر سؤال می‌برد. او در حملاتش بر ضد کسانی که به نظرش جزم‌اندیشان ظاهری بودند و دین و دانش را به سطح امری تجویزی، متعارف و مبتذل تقلیل می‌دادند، بی‌رحم بود. تفوق عقل فطری او در میان معاصران مسنّتر، کم‌ارزش‌تر و بیمناک‌تر او خشم و حسادت می‌آفرید. چند بُعدی بودن سرشت خردمند عین‌القضاة - که شاید سبب اصلی این حسادت بوده - به آن درجه است که دقیقاً مانند غزالی (قهرمان و الگوی او) نمی‌توان بدون آنکه در بازگشودن کل اندیشه‌هایش ظلمی عظیم به او بشود، وی را به‌طور قطع و بی‌هیچ‌چون و چرایی یک عارف، یک فیلسوف یا یک متکلم شناخت. عین‌القضاة عالمی مابعدالطبیعی با نبوغی استثنایی بود که در همه زبانهای مطلوب علم‌آموزی زمان خود که به کار تحقیق می‌آمد تبخّر یافت. او در طول عمر سخت کوتاهش، مجموعه‌ای کتاب عرضه کرد که از لحاظ وضوح و دقت مفاهیم و تفصیلات بی‌نظیر بود. در بحث موضوعات، دغدغه‌ها، و



مسائلی که در این کتابها بررسی شده از معارف مهم اسلامی آن زمان، از جمله کلام، فلسفه، عرفان و سنتهای ادبی عربی و فارسی استفاده شده است.

عین القضاة برجسته‌ترین مرجع درباره آثار غزالی و مبلّغ صریح و فوق‌العاده فصیح اندیشه‌های او بود. با رفتن به سراغ بحثی که، از همان آغاز پیدا شدنش، دستخوش مزاحمت و سرکوب بوده و، در نتیجه زبانی پوشیده و غامض پیدا کرده بود، عین القضاة جرأت این را داشت که با نوشتن و سخن گفتن به بیانی فوق‌العاده ساده و رسا، محدودیت‌های مخالفان خود را بیازماید. او در دفاع از منصور حلاج، عارف اسطوره‌واری که شهادتش در ۹۲۲/۳۰۹ داغی زایل نشدنی بر میراث تاریخی اسلام عرفانی نهاد، سنجیده و استوار بود. پشتیبانی آشکار وی از حلاج، که دعوی غیرمجازِ انا الحق کرده بود، اگر نه صریحاً، به‌طور ضمنی تکرار چیزی بود که متکلمان و متشرعان آن را کفرآمیز می‌خواندند. دعوی الوهیت یکی از اتهامات بزرگی بود که علیه او اقامه شده بود. این اتهام را باید با توجه به تباین و اختلاف بنیادی بین زبان‌گفته‌های عارفانه‌ای که عین القضاة اختیار کرده بود و دغدغه‌های اصلی فقها، مطالعه کرد. درحالی که از یک سو، به عقیده عارف مسلمان خداوند در تمام جنبه‌های مادی و غیرمادی وجود سریان و جریان دارد، از نظر فقیه بنیان وجود انسانی اطاعت محض از قادری مطلق، دور از دسترس و اساساً 'غیر' [از همه] یعنی، خداوند است. ادراک صوفی این ذات خود حضور الهی را دربر دارد. ادراک فقیه از خدا، درست در نقطه مقابل، مبتنی است بر ادراکاتی از خداوند، به عنوان موجودی 'غیر'. درحالی که این درک از خداوند به عنوان 'غیر' [از همه] برای فقیه از اصول اعتقادی است، برای صوفی درست نقطه مقابل آن (و اگر بتوانیم در اینجا این اصطلاح را به کار ببریم، 'کفر') است. هر درک از غیر متمایز و جدا از خداوند، و تصور اینکه چیزی غیر از خدا واقعیت وجودی دارد - عقیده‌ای که هستی‌شناسی دوکانونی فقیهان آن را ایجاب می‌کند - اساساً در جهت عکس درک عارفی است که 'خود' را انکار می‌کند. و این دقیقاً ریشه تقابل گفتمان میان عارف و فقیه است.

اعدام بی‌رحمانه عین القضاة در ۱۱۳۱/۵۲۵ در همدان نتیجه جریانی حساب شده شامل اتهام، محاکمه، طرح ادعای نامه و صدور حکم بود. اتهام اصلی این بود که عین القضاة ادعای الوهیت کرده بود، و این وخیم‌ترین اتهام در قانون اسلامی است. ادعانه علیه او اقامه، و حکمی صادر شد که او را به مرگ محکوم می‌کرد. با اینهمه، حکم اصلی را قوام‌الدین ابوالقاسم بن حسن درگزینی، وزیر آل سلجوق، صادر کرد. ریاعی جعلی که بعد از مرگ عین القضاة به وی منسوب کرده‌اند، اشاره‌ای مؤکد به این اعدام دارد:

و آنهم به سه چیز کم‌بها خواسته‌ایم  
ما آتش و نفت و بوریا خواسته‌ایم (۱۷)

ما مرگ و شهادت از خدا خواسته‌ایم  
گر دوست چنین کند که ما خواسته‌ایم

از لحن سنجیده و حساب شده این رباعی، که تعبیری عارفانه از اعدام عین‌القضاة به نظر می‌رسد، طنین خودکشی شنیده می‌شود، و این با دفاع روشن، رسا، گستاخانه، معقول و آگاهانه از اعتقاداتش راست نمی‌آید. همان‌طور که از نوشته‌های شفاف وی به وضوح تمام برمی‌آید، مخصوصاً از دفاعیه‌اش، شکوی الغریب، او نظام‌دهنده بسیار متبحر و زبان‌آور آراء خود بود. او علامه‌ای بود فوق‌العاده سنجیده، با ذهن و فکری سخت روشن، و کاملاً مسلط بر اشتغالات و اهداف روشنفکرانه خود.

### سیاست دین‌داری

مزاحمت‌های خشونت‌بار گهگاهی نسبت به عارفان در سده ششم / دوازدهم، نباید به عنوان نشانه‌ای از شرایط کلی خصومت‌آمیزی برای صوفیه فرض شود. برعکس، کاملاً واضح است که عارفان کمابیش از موقعیت بسیار آبرومند و مطلوبی بهره‌مند بودند. هم سپهسالاران مغول هم اعضای کم‌تعصب‌تر نهاد روحانیت نه تنها نسبت به عارفان شکیبایی نشان می‌دادند، بلکه در واقع، بیشترین احترام را برای آنها قائل بودند. عارفان تقریباً آزادانه سفر می‌کردند، آموزش می‌دادند، و به سیر و سلوک عارفانه می‌پرداختند. اجتماعات صوفیان برای اعمال وجدآمیز عارفانه نیز رایج و محبوب همگان بود. در حقیقت، دقیقاً همین محبوبیت و حیثیت عارفان بود که اغلب باعث حسادت و عداوت بعضی از ملایان می‌شد. فاتحان سلجوقی سرزمینهای ایرانی محبوبیت این عارفان را تشخیص می‌دادند و از آن برای منافع سیاسی مقطعی خود استفاده می‌کردند. درخبر آمده که سلطان طغرل (حک. ۴۲۹-۴۵۵/۱۰۳۸-۱۰۶۳) خود و تنی چند از وزیرانش، از سرسپردگان مشایخ صوفی مختلف بودند (۱۸).

روایت شده است که سپهسالاران سلجوقی بیشترین احترام را به شیوخ صوفی می‌گذاشتند (۱۹). اگر گزارشهای اسرارالتوحید را، که در اواخر سده ششم / دوازدهم نوشته شده، بتوان پذیرفت، بزرگ‌ترین حامی صوفیان در این دوره شخصیتی مقتدر چون نظام‌الملک بود. آورده‌اند که او حتی از هواداران مخلص شیخ ابوسعید بن ابی‌الخیر بوده است. وی همان اندازه در تأسیس خانقاهها کوشا بود که در ایجاد مدرسه‌های معروف خود (۲۰). پدیده مخصوصاً تأثیرگذاری که در این دوره کراراً مشاهده می‌شود،

خضوع و تواضع علنی امرای سلجوقی نسبت به صوفیه است. سلاطین سلجوقی در ملأعام دست یا حتی پاهای مشایخ صوفی را می‌بوسیدند. جلوهٔ رایج دیگری از خفض جناح و اطاعت چفت کردن کف دستها به عنوان پله برای سوار شدن شیخ صوفی بر اسب بود. این حرکت اخیر نشانه‌ای بسیار قوی از حالت افتادگی و اطاعت سلاطین نسبت به عارفان به شمار می‌رفت (۲۱).

در سدهٔ پنجم / یازدهم، عارفان شروع کردند به اینکه در تجدید هیأت و ترکیب قدرت سیاسی نقش مهم‌تری برای خود دست و پا کنند. حکایت مواجههٔ سلطان محمود با شیخ ابوالحسن خرقانی نمونهٔ شاخصی از اعتبار روزافزون و منزلت اجتماعی عارفان ایرانی است. (۲۲). کتاب الانساب سمعانی شرح کاملی از این مواجهه به دست داده است. رفتار نسبتاً اطاعت‌آمیز سلطان محمود در حضور شیخ ابوالحسن خرقانی دلالت دارد بر اهمیت سیاسی که عرفا به دست آورده بودند. ابوالحسن خرقانی سلطان محمود را آنسان به حضور پذیرفت که پادشاهی بزرگ امیر لشکری پایین‌تر از خود را بار می‌دهد. وقتی سلطان محمود مقداری طلا پیشکش ابوالحسن می‌کند، شیخ با رنجش فراوان آن را رد می‌کند. ملاقات مشابهی میان طغرل سلجوقی و باباطاهر عریان گزارش شده است. در *راحة الصدور* راوندی، که در ۱۲۰۲/۵۹۹ تألیف شد، شرح مفصلی از این ملاقات دیده می‌شود (۲۳). بنا به این گزارش، به غیر از باباطاهر، دو شیخ صوفی دیگر نیز در این ملاقات تاریخی حاضر بودند: باباجعفر و شیخ حمشاد. وقتی طغرل این سه شیخ را می‌بیند، مویز سلطنتی را متوقف می‌کند، از اسب فرود می‌آید، به سوی آنان می‌رود و، به نشان فروتنی نسبت به آنها، بر دستهایشان بوسه می‌زند. وزیر طغرل، ابونصر کندی در این حرکت گرنش‌آمیز از سلطان تبعیت می‌کند. می‌نویسند، در این لحظه باباطاهر با بی‌پروایی از سلطان می‌پرسد: «ای ترک با خلق خدا چه خواهی کرد؟» صرفِ پرسیدن این سؤال و قرار دادن طغرل در موضع پاسخ‌گویی باز مبین رابطهٔ قدرت سیاسی است که سلطان ترک را تسلیم شیخ صوفی می‌کند. این پرسش که بیشتر از مقولهٔ *تجاهل العارف* است تا برای کسب اطلاع، مؤید رابطهٔ اطاعت‌آمیز استواری است که در بوسه زدن طغرل بر دست باباطاهر و یاران صوفی‌اش به وضوح انعکاس یافته است. نوشته‌اند که طغرل در پاسخ باباطاهر گفته است: «آنچ تو فرمایی»، و بابا از او می‌خواهد که آن کند که خدا فرموده است: *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ*. استشهاد باباطاهر از قرآن دلیل روشنی است بر اینکه در فرهنگ سیاسی مشروعی که هم باباطاهر و هم آن سپهسالار ترک بدان تعلق دارند، برترین چهره‌های صاحب قدرت چه کسانی هستند. طغرل به دستور

باباطاهر گردن می‌نهد. باباطاهر، با سخن گفتن به زبان قرآن که صدا و کلام خداست، چنان عالم خیالی مقدسی خلق می‌کند و به آن مشروعیت می‌بخشد که طغرل، در مقام فرمانروای سرزمینی اسلامی، نمی‌تواند از آن بگریزد. این حکایت درست باشد یا نادرست، خاطره تاریخی آن در حکم الگوی نخستین برای نهادن سیاستمداران در درجه دوم از اهمیت نسبت به عارفان است. این مشایخ اسطوره‌ای نه تنها ابداً غیرسیاسی نیستند، بلکه در واقع مجاری مهم قدرت سیاسیند و در هر هیأت و مجموعه قدرتی که نظام سیاسی اسلامی را تشکّل و انسجام می‌دهد، نقش بسیار برجسته‌ای ایفا می‌کنند.

داستانهای زیادی در اسرارالتوحید هست که بر قدرت سیاسی مشایخ صوفی، مخصوصاً، شیخ ابوسعید گواهی می‌دهند، (۲۴) گویند: «خواجه ابو منصور ورقانی، یکی از وزیران طغرل، شیخ ابوسعید و ابوالقاسم قشیری را بخواند و گفت... چون در پرده شوم<sup>۱</sup>، شما هر دو بزرگ به جنازه من حاضر آید و بر سر خاک من چندان مقام کنید که من از عهده سؤال بیرون آیم به قوت شما» (۲۵). در حکایتی دیگر آمده است که ابراهیم اینال، برادر کهن طغرل، بسیار ظالم و شحنه نیشابور بود. به رغم اصرار مردم، شیخ ابوسعید هیچ‌گاه وی را بر سر جمع دعا نکرد. سرانجام، روزی ابراهیم به دیدار شیخ ابوسعید رفت و «پیش تخت شیخ آمد و... گفت مرا پذیر! شیخ گفت نتوان. گفت بایدم! شیخ گفت نتوان. گفت بایدم! سه بار بگفت. پس شیخ تیز در وی نگاه کرد و گفت: «نعمت برو»، گفت شاید. گفت: «جانت ببرد»، گفت شاید. گفت «امیریت نباشد»، گفت شاید. [شیخ] گفت، «دوات و کاغذ بیارید»... شیخ بنوشت که: «ابراهیم منّا، کتبه فضل الله<sup>۲</sup>». کوتاه زمانی پس از این رویداد، ابراهیم اینال بر طغرل بشورید و دستگیر شد. پیش از آنکه به هلاکت برسد، به طغرل پیغام فرستاد و از او خواست که «چون مرا در خاک نهند کاغذ را به دست من بنهند که او مرا این واقعه گفته بود و دستگیر من آن خط خواهد بود» (۲۶)

حکایتی مشابه آنچه در *راحة الصدور* راوندی درباره دیدار طغرل و باباطاهر روایت شده در *اسرارالتوحید* درباره ملاقات طغرل و برادرش چغری بیگ (د. ۴۵۲/۱۰۶۰) با شیخ ابوسعید آمده است. دو سپهسالار سلجوقی برای زیارت شیخ به میهنه می‌آیند و در حضور جمع متصوفه دست شیخ را بوسه می‌دهند و از او التماس دعا می‌کنند. محمدبن منور گزارش می‌دهد که «شیخ چنانکه معهود او بوده است، لحظه‌ای سر در پیش افکند.

۱. در پرده شوم: از دنیا بروم ۲. فضل الله: نام ابوسعید ابوالخیر.

پس سربر آورد و گفت چغری را که 'ما ملک خراسان به تو دادیم و ملک عراق به طغرل دادیم؛ هر دو خدمت کردند و بازگشتند'. اینها همه پیش از زمانی است که آنان عملاً غزنویان را شکست می دهند و به قدرت می رسند.

در حکایتی دیگر آمده است که روزی طغرل خواجه ابومنصور ورقانی وزیر را به حضور خواند؛ او گفت «من هنوز نماز چاشت نگزارده‌ام، نتوانم آمد». پس از آنکه بالاخره به خدمت طغرل می آید، می بیند که سلطان تا اندازه‌ای خشمگین است. «سلطان گفت ای خواجه هر وقت که ما را با تو شغلی باشد و ترا بخواهیم، گویند قرآن می خواند یا نماز می گزارد و شغل فرومی ماند. بومنصور گفت 'چنین است که سلطان می فرماید و بدانکه من بنده خدایم و چاکر تو، تا حق فرمان خدای به جای نیاورم به چاکری تو نیز نپردازم. اگر تو وزیری یابی که بنده خدای نبود و جمله چاکر تو بود، من رفتم به خانه باز شوم؛ طغرل که نصیحت لازم را می گیرد، به وزیر اجازه می دهد که «هر بندگی که بتوانی کرد بر درگاه بکن، آنگه به شغل من آی». در ادامه حکایت آمده که ابوسعید از این واقعه خبردار می شود و می فرماید «ستور زین کنند تا روی به تهنیت وی نهد». شیخ ابوسعید در حال راندن به سوی ورقانی وزیر است که درویشی را پیشاپیش به نزد وی می فرستند تا او را از آمدن شیخ خبر دهد. وقتی ابوسعید به در سرای وزیر می رسد، دربان از ملازمان شیخ خواهش می کند که عجله کنند. چون «تا خبر آمدن شیخ به خواجه رسیده است، خواجه در میان سرای به پای ایستاده بود». وقتی از وزیر می خواهند که بنشینند، می گوید «نیکو نبود که چنان بزرگی به عزم سلام ما برپای باشد و ما نشسته». سرانجام شیخ ابوسعید وارد می شود و وزیر را تهنیتها می گوید. ورقانی به ابوسعید گفت: «یا شیخ می ترسیدم که این سلطان ترکست و متهور، نباید که [دیگری] به تهور کاری کند». شیخ ابوسعید او را دلداری می دهد و سپس دعایی به وی تعلیم می کند که اگر در حضور هر سلطانی بخواند در امان خواهد بود (۲۷).

احساسات و نظرات مشترک در این حکایات نشانگر نسبت بسیار بارز قدرت - واقعی یا در حد آرزو - بین عارفان ایرانی و جهانگشایانی است که به آنها برمی خورند. همچنانکه در رفتار شیخ ابوسعید کاملاً مشهود است، وی به اقتدار سیاسی که با داشتن گروه عظیمی مرید برای او حاصل شده، به خوبی توجه دارد. شخصیتهایی با قدرت سیاسی مطلق، چه خود طغرل چه برادر یا وزیر او نیز این قدرت را به رسمیت می شناسند و سعی می کنند آن را به سود خود مهار کنند. وقتی ورقانی وزیر از شیخ ابوسعید و امام قشیری می خواهد که چون بمیرد، بر سرگور او دعا کنند، نخست یادآور

آنان می شود که «من شما را دوست داشته‌ام و بسیار سیم در راه شما به کار برده‌ام. اکنون من به شما یک حاجت دارم» (۲۸). چه از ترس آخرت چه بنا به ضرورت‌های سیاسی این جهانی و فعلی، مقامات سیاسی دلسوزانه به نیازهای مشایخ صوفی می‌رسیدند. شیخ ابوسعید، در برخورد خود با ابراهیم اینال حالتی از نفرت و ناشکیبایی از خود نشان می‌دهد. او ورقانی وزیر را به سبب ایستادگی‌اش در برابر طغرل می‌ستاید. ابوسعید در نحوه رفتار خود با طغرل، در باب اینکه حقیقتاً اختیار با کیست، جای تردید باقی نمی‌گذارد. جمله «ملک عراق به طغرل دادیم»، خود بیانی سیاسی، و نشانه‌ای از قدرتی است که، گرچه ممکن است ریشه در نظام اخلاقی دنیاگریزی داشته باشد، شرایط اقتدار دنیوی را نیک می‌شناسد.

پدید آمدن این الگوی قدرت برای مشایخ صوفی، رقابتی دوسویه<sup>۱</sup> میان آنها و فقها، که در عرصه قدرت مدعی رابطه مشابهی بین سخن‌گویان خداوند<sup>۲</sup> و مقامات سیاسی بودند، به وجود آورد. گفته‌اند طغرل خاضعانه و از سر خوف گریست و سپس به باباطاهر قول داد آن کند که او می‌گوید؛ آنگاه باباطاهر «سر ابریقی شکسته که سالها از آن وضو کرده بود در انگشت داشت، بیرون کرد و در انگشت سلطان کرد، و گفت 'مملکت عالم چنین در دست تو کردم، بر عدل باش!'» (۲۹). حکایت این‌گونه ادامه می‌یابد که طغرل آن حلقه را پیوسته در میان ارجمندترین چیزهای خود نگه می‌داشت «و چون مصافی پیش آمدی، آن در انگشت کردی».

این هر دو نمونه، یعنی حکایت سلطان محمود و ابوالحسن خرقانی از یک طرف، و طغرل و باباطاهر، از طرف دیگر، نشانه‌های خوبی است از اینکه صوفیان در خلال سده‌های چهارم و پنجم / دهم و یازدهم و ششم / دوازدهم، رفته رفته اهمیت اجتماعی قابل ملاحظه‌ای پیدا کردند، که به طرز مؤثری به قدرت سیاسی تبدیل شد. ظهور این اهمیت اجتماعی و سیاسی را باید، لااقل تا حدی، به دو عامل منسوب دانست: (۱) تحت نظم درآمدن و تدوین اصول عرفانی که رفته رفته تصوف را از مقداری ثبات در اصول اعتقادی برخوردار ساخت و (۲) نگرش ظاهراً تحقیرآمیز مشایخ صوفی نسبت به قدرت سیاسی. این نگرش به ظاهر تحقیرآمیز، بیش از هر چیز دیگر، هاله‌ای از بی‌نیازی روحی

۱. رقابت دوسویه: ظاهراً منظور رقابت بین صوفیان و ارباب قدرت دنیوی از یک طرف، و بین صوفیه و فقیهان است.

۲. سخن‌گویان خداوند: کنایه از فقهاست که صدای خود را صدای خدا می‌پندارند.

و عاطفی آفرید که مخصوصاً موجب اشاعهٔ عشق شدید و دل بستگی مردم نسبت به مشایخ صوفی گردید.

گفتار و رفتار عرفانی در سدهٔ پنجم / یازدهم این امتیاز مضاعف را داشت که از جرّ و بحثهای فرقه‌ای جزم‌اندیشانه و قضایی رایج در آن زمان، که جوامع اسلامی را به دسته‌های مخالف و متخاصم تقسیم می‌کرد، فاصله می‌گرفت. تبلیغ عارفان دربارهٔ فضیلت عشق‌ورزی و تجربه‌های فردی از عالم وجود، تصوف را به صورت جایگزینی برای جهان‌بینیهای دیگر، بسیار باب طبع قشرهای وسیعی از مسلمانان عادی یا قدرتمند می‌کرد. البته این محبوبیت و اعتبار فزایندهٔ صوفیان را نباید به هیچ وجه نشانه‌ای از ضعف اقتدار علما قلمداد کرد. هرگز از نفوذ و تفوق مباحثات شرعی و قضایی بر فرهنگ مسلکی و سیاسی مسلمانان کاسته نشد. مع‌ذلک، در سراسر سده‌های چهارم، پنجم و ششم / دهم، یازدهم و دوازدهم، ما شاهد ظهور سیطرهٔ نهادینه شدهٔ عرفا بر شمار روزافزونی مرید هستیم. شیخ ابوعلی دقاق (د. ۴۰۷/۱۰۱۶) به طرزی باورنکردنی در نیشابور محبوبیت و قدرت یافت. ابوالقاسم قشیری، شاگرد و داماد او، اندیشه‌های معلم خود را در رسالهٔ معروفش جاودانی ساخت. از طریق شیخ صوفی بزرگ دیگری به نام ابوسعید بن ابی‌الخیر، ما با معلم او پیر ابوالفضل سرخسی آشنا می‌شویم. نسل بعد از نسل، این رابطهٔ مرید و مرادی حافظهٔ استوار شده در تاریخ دانش عرفانی را به صورت یک عرف اجتماعی درآورد. معمولاً شیخی بسیار قدرتمند اما منزوی و گوشه‌گیر با مریدی مانند خودش قدرتمند لیکن در عین حال زبان‌آورتر، جفتی جور و هم‌افق را تشکیل می‌دهند، و آنگاه نتیجهٔ ترکیب این دو نسلی از طریقه‌های صوفیانه با ماهیت سیاسی موفقی می‌شود. رابطهٔ بین پیر ابوالفضل سرخسی و ابوسعید ابی‌الخیر، و نیز رابطهٔ بین شیخ ابوعلی دقاق و ابوالقاسم قشیری از همین‌گونه است.

پدیدهٔ مخصوصاً مهم در این دوره گرایش بیش از پیش سپهسالاران سلجوقی به گشودن باب گفتگوی سیاسی با فقیهان و عارفان به منظور مشروعیت بخشی به اقتدار و زعامت خودشان بود. فیلسوفان معمولاً گفتمان خود را در دربار انجام می‌دادند. آنان در مقام وزیران بالقوه، طبیبان، و ستاره‌شناسان، ارتباطی را با دربار برقرار کرده بودند که دوام آن نیاز به حمایت شاهان داشت. با توجه به عدوات تاریخی فقیهان و عارفان با حکومت مستقل عقل، بحثها و محاضرات فلسفی بیش از پیش در گرو حمایت‌های سیاسی بود. درحالی‌که نظام مدرسه پیوسته پایگاه گفتمان فقهی و قضایی، و خانقاه کانون گفتمان عرفانی بود، دربار شاهی — با دنباله‌های آن در شبکهٔ نیازهای عملی خاندان سلطنتی، از

قبیل رصدخانه‌ها، کتابخانه‌ها، بیمارستانها و تشکیلات اداری دولت - چارچوب اجتماعی برای اشتغال به فلسفه شد، اشتغالی که، اگر نه مشروع و مجاز، [لااقل] با آن مدارا می‌شد. تقویت و تثبیت سازمان و نقش حوزه‌های یاد شده در سده پنجم / یازدهم مستلزم تبادل نظر فعالانه‌تری بین تشکیلات سیاسی و معادلهای آن در عرصه‌های قضایی، عرفانی و فلسفی بود.

عصر سلطنت محمود غزنوی (حک. ۳۸۸-۴۲۱/۹۹۸-۱۰۳۰) شاید شاخص‌ترین دوره در رشد گفت‌وگوشنود فعال میان دولتیان و علمای دینی بود که هر یک از دو گروه زبان خاص خود را در توجیه و اثبات مشروعیت خود به کار می‌برد و دیگری آن را درک می‌کرد؛ به همین وسیله بود که محمود سلطه نظامی خود را بر هند و مشرق ایران رسالتی اساساً دینی به نمایندگی از طرف خلیفه سنی مذهب می‌شمرد (۳۰). به دنبال دوران سلطنت غزنویان (۳۶۶-۵۸۲/۹۷۷-۱۱۸۶)، دامنه همین ترکیب فزاینده اندیشه‌ها و نظرات سیاسی و فقهی مربوط به گفتمانهای مشروع و مجاز به عصر آل سلجوق (۴۲۹-۵۹۰/۱۰۳۸-۱۱۹۴) کشیده شد. وابستگی فقهی سلاجقه به حنفیان ایشان را در اتحادی نزدیک با دستگاه خلافت بغداد گذارد و از آنها سرسخت‌ترین دشمن، نه فقط برای رقیبهای فرقه‌گرایشان، یعنی شیعه اثنی عشری و اسماعیلیان، بلکه برای حریفهایشان در عرصه مباحثات عرفانی و فلسفی ساخت. طغرل حنفی مخصوصاً مقدس مآبی بود که برای خوشنود کردن خلافت مرکزی هیچ فرصتی را از دست نمی‌داد. رابطه میان طغرل و خلیفه عباسی القائم بامرالله (حک. ۴۲۲-۴۶۷/۱۰۳۱-۱۰۷۵)، گرچه اساساً سرشتی سیاسی داشت و منعکس‌کننده عامل متغیر روابط بین دستگاه خلافت مرکزی و ولایات شرقی بود، تأثیری تسریع‌کننده بر نگرش این سپهسالار سلجوقی نسبت به غیرفقهها در قلمرو حکومت خود داشت. هرچه سپهسالاران سلجوقی بیشتر به گرفتن مشروعیت سیاسی از دستگاه خلافت نیاز داشتند، حد تحملشان نسبت به دغدغه‌های نه صددرصد اسلامی اتباعشان به موضوعات عرفانی یا فلسفی کمتر می‌شد. آنها همواره موضعی خشن و تحقیرآمیز هم نسبت به شیعیان فرقه‌گرا هم نسبت به صوفیان و فیلسوفان اهل جرّ و بحث، که دشمن علمای قلمرو آنها بودند، داشتند: علمائی که در واقع نمایندگان محلی دستگاه دور از دسترس خلافت - یا مظهر اسلام راستین - بودند. بنابراین، تبعات مواجهه میان طغرل و باباطاهر را باید با توجه به این تحولات که در نهادهای جامعه اسلامی آن زمان رخ می‌داد، در نظر گرفت. عضدالدوله آلبارسلان (حک. ۴۵۵-۴۶۵/۱۰۶۳-۱۰۷۲) که جانشین طغرل شد، این دشمنی



دین‌مدارانه را بر ضد گرایشهای نه کاملاً اسلامی به حیطة ادیان دیگر کشاند و بر ضد دشمنان مسیحی آیین دستگاه خلافت مرکزی کشانید. برندگان قطعی در این ترتیبات سیاسی علما، یعنی موفق‌ترین پاسداران فرهنگ مقدسات دینی بودند. به‌ویژه، فقیهان حنفی از قدرت فزاینده‌ای برخوردار بودند؛ و نظام فقهی آنها به نحو موفقیت‌آمیزی به عنوان مظهر مشروعیت عقیدتی پایگاه استواری یافت. این توفیق با وارد آمدن لطماتی به نظامهای عرفانی و فلسفی، که جایگزینهای احتمالی نظام فقهی بودند، حاصل گردید. شیعیان، قرمطیان، صوفیان و معتزلیان، و همچنین معارضان فرقه‌گرا، سیاسی، عرفانی و کلامی فقه‌های حنفی بازندگان مسلم این اوضاع و احوال بودند.

در میان چهار مکتب فقه اهل تسنن، شافعیان و حنفیان موفق‌ترین حضور را در ولایات شرقی ایران داشتند. ولی در بخشهای شمالی و غربی ایران تشیع پایگاه تاریخی نیرومندی داشت. خصومت‌های فرقه‌گرایانه میان سنیان و شیعیان در غرب و شرق ایران باعث استحکام و تقویت بیشتر تعالیم جزمی هر یک از این دو دسته شد، زیرا این خصومتها اساساً جنبه جزم‌اندیشانه و اعتقادی داشت. هرچه سنیها و شیعیان بیشتر با مواضع اعتقادی یکدیگر می‌جنگیدند، اعتقادات جزمی خود را در مقابل عرفان و فلسفه استوارتر می‌کردند. عارفان و فیلسوفان، چه سنی چه شیعی، بازندگان قطعی در این اوضاع و احوال بودند. به غیر از اشتغالات فرقه‌گرایانه جزم‌اندیشان سنی و شیعی، دغدغه‌های فکری فیلسوفان و عارفان بیشتر و بیشتر به کتابخانه‌ها و خانقاهها محدود شد و پشتیبانانشان پیوسته در معرض سازشهای سیاسی بودند.

وزیران سلجوقی واسطه‌های مهم استمرار و تغییر در خلال این دوران بودند. عمیدالملک ابونصر کندی (مق. ۱۰۶۳/۴۵۶) حنفی متعصبی بود و لذا از سیاستهای ضد فرقه‌گرایی و ضد بدعت سپهسالاران ترک پشتیبانی می‌کرد. با اینهمه، متنفذترین وزیر سلجوقیان خواجه نظام‌الملک، مهم‌ترین نظریه‌پرداز سیاسی ایران سده‌های میانی، بود. او مسلمانی شافعی بود، و استقامت رأی دینی و مقدس‌مآبی او در حکایتی که در منابع متأخرتر نقل شده، به بهترین وجهی نشان داده شده است. می‌گویند او طالب استشهادیه‌ای شد که بر عدالت و دیانت وی گواهی دهد و به امضای تمامی مقامات فقهی زمان او رسیده باشد. روایت شده که امام ابواسحاق فیروزآبادی، یکی از فقیهان آن زمان، در آن استشهادیه نوشت، «حسن بهترین مستبدان است»، و سپس آن را امضا کرد. نظام‌الملک این گواهی را بیش از هر گواهی دیگر دوست داشت. اینکه بعدها گزارش شده که نظام‌الملک به خواب کسی آمده و گفته است که دقیقاً همان استشهادیه نجات او

را تضمین کرد (۳۱) نشانه‌ای است از قدرت تأثیر غیرمستقیمی که چنین قصه‌هایی بر بسیاری از نسلها باقی گذاشت.

بزرگ‌ترین سهم نظام‌الملک در تاریخ تفکر اسلامی در سده‌های میانی تأسیس شبکه مدارس نظامیه بود. این مراکز مهم دانشهای فقی منحصرأ به فقه شافعی اختصاص داشت. در تجارب‌السلف (۳۲) آمده که وقتی سلطان جلال‌الدوله ملکشاه (حک. ۴۶۵-۴۸۵/۱۰۷۲-۱۰۹۲) خواست تا مدرسه‌ای در اصفهان بنیان گذارد، اصراری نداشت که فقط فقه شافعی، که خود بدان تعلق داشت، در آنجا تدریس شود. سرانجام مقرر گردید که فقه شافعی و فقه حنفی همزمان تدریس شود. این نشان جالبی است از نیرویی که وزیران بزرگی از قبیل خواجه‌نظام‌الملک نه تنها در تبلیغ اعتقادات فقهی خاص خود، بلکه در اشاعه احکام فقهی دین اسلام به‌طور کلی، به کار می‌بستند.

خواجه‌نظام‌الملک چهره بس مهمی در فرهنگ سیاسی ایران بود. او طبق الگوی قدیم فیلسوف / وزیر ایرانی، چنان‌گفتمان و رفتار سیاسی ایرانی خاصی را طرح کرد که از تمامی گفتمانهایی که گروههای مختلف در یک امپراتوری اسلامی برای توجیه و اثبات مشروعیت خود به کار می‌گرفتند برتر و بهتر بود. سیاست‌نامه او را باید متنی مهم در رسیدن به دو هدف قابل توجه به حساب آورد. نخست، به عنوان «آینه شاهان» [یا نصیحة‌الملوک] شاید بیش از هر متنی قبل از خود ادعای گفتمان سیاسی ایرانی را به داشتن قلمروی مستقل به پیش می‌برد. در ثانی، این کتاب عملاً وارد گفتگویی میان فقها و متشرعین از سویی و مقامات و سیاستمداران عصر سلجوقی، از سوی دیگر می‌شود. نتیجه نهایی سیاست‌نامه در فرهنگ سیاسی ایرانی این است که کتاب مذکور آنچه را که در ارتباط با سیاست، از بحثهای کلام و عرفان اسلامی برمی‌آمد، عملاً از جلوه انداخت. چیزی که نظام‌الملک در سیاست‌نامه بدان دست می‌یابد، و تحت حکومت سپهسالاران سلجوقی واقعاً آن را به منصه عمل درمی‌آورد، شیوه سیاسی مستقلی در نظر و عمل است که امر اقتدار سیاسی را واقعیتی بی‌بدیل و مخصوص به خود، مستقل از مشروعیت اسلامی می‌شمارد. نوع گفتمان حساب شده و تا اندازه‌ای تعصب‌آمیز سیاست‌نامه، چارچوب و نوع ارجاعات آن به منابع ایرانی پیش از اسلام، و پذیرش کامل این نکته که قدرت سیاسی حق و اختیاری تاریخی و عرفی است، همه و همه کمک می‌کنند به مشروعیت عملی گفتمانی سیاسی که دیگر قابل تقلیل به منابع اسلامی (یعنی، قرآن و حدیث) نیست. در نتیجه، هم گفتمانهای نهادگذاران جامعه مانند عالمان و فقیهان مدرسه‌نشین و شاهان و مقامات درباری، هم گفتمانهای نظری افرادی چون

فیلسوفان و صوفیه، تحت الشعاع برتری گفتمان سیاسی ایرانی و صاحبان قدرت سیاسی واقع می‌شود.

توجه خواجه نظام‌الملک هیچ‌گاه منحصرأ معطوف فقیهان و متکلمان نبود. گرچه او در تأسیس مدارس دینی برای مکتب فقهی مختار خود سخت مصرّ و انعطاف‌ناپذیر بود، به بُعد عرفانی اسلام نیز عنایتی داشت و شماری خانقاه برای صوفیان بنا کرد. او همزمان از فقیهان و صوفیان پشتیبانی می‌کرد، بسته به اینکه کدام دسته در مشروعیت بخشیدن به سپهسالاران سلجوقی توفیق بیشتری در سطح جامعه داشتند؛ مقصود او از پشتیبانی هر دو گروه این بود که هم آنها را هم‌تراز یکدیگر قرار دهد و هم دست خود را در گزینش‌های سیاسی باز نگه دارد. هیچ روش دقیقی برای تعیین قدرت نسبی فقها و عرفا وجود ندارد. در حالی که فقیهان نفوذ زیادی بر رهبران سیاسی، نخبگان شهری و طبقه بازرگان داشتند، صوفیان قدرت زیادی در میان همه این گروه‌ها پیدا کردند، در درون اصناف صنعتگران رسوخ کردند، و آنگاه دامنه نفوذ خود را به درون قشر روستایی کشاندند. عادت آنان به سفرهای مستمر مزیتی مضاعف به آنها نسبت به علمای شهرنشین و غیرمتحرک می‌داد. شمار ملایان در سده‌های پنجم و ششم / یازدهم و دوازدهم، که فقط در ولایات ایران سر به هزاران می‌زد، می‌توانست خیلی خوب به پای شمار صوفیان برسد.

حکایاتی در اسرارالتوحید درباره رابطه مشایخ صوفی با نظام‌الملک هست که می‌تواند این جنبه از مدیریت او را روشن کند. بنابر یکی از این حکایات، کمال‌الدین ابوسعید، عموی محمدبن منور یک بار همراه با پدر و پدربزرگش [خواجه بوطاهر] به سرخس پیش نظام‌الملک رفتند. این وزیر نامور شرح ملاقاتش را با ابوسعید ابی‌الخیر در عهد کودکی، برای میهمانانش بازگفت:

در آن وقت که شیخ بوسعید قَدَسَ اللهُ رُوحَهُ العزیز به طوس آمد، من کودک بودم. با جمعی کودکان بر سر کوی ترسایان ایستاده بودم، شیخ می‌آمد با جمعی. چون فرا نزدیک ما رسید، روی به جمع خویش کرد و گفت هر کرامی باید کی<sup>۱</sup> خواجه جهان را بیند، اینک آنجا ایستاده است، و اشارت به ما کرد. ما در یکدیگر می‌نگریستیم به تعجب کی تا این سخن کرامی گوید، که ما همه کودکان بودیم و ندانستیم. امروز آن تاریخ چهل سال است، اکنون معلوم شد کی این اشارت به ما می‌کردست (۳۳).

رویدادی که در حکایت بالا روایت شد، پس از چهل سال هنوز آن قدر برای

۱. «کی» در این متن و در بقیه مطالب منقول از اسرارالتوحید، صورت قدیم، و به معنای، 'که' است.

نظام‌الملک حائز اهمیت بود که آن را به یاد می‌آورد و خاطر نشان میهمانان صوفی‌اش می‌کرد. نظام‌الملک در ملاقاتی دیگر با جمعی از مشایخ صوفی، به آنها گفت هر موفقیتی را به دست آورده، مدیون شیخ ابوسعید است. نظام‌الملک برای گروهی که به حضورش بار یافته بودند، از مواجهه دیگرش با شیخ ابوسعید ابی‌الخیر یاد می‌کند؛ آن شیخ بزرگ پیشگویی کرده بود که به زودی زود چهار هزار مرد به خدمتش درخواهند ایستاد، که چهارصد نفرشان کمرهای زرین دارند. و این درست همان‌گونه که ابوسعید پیشگویی کرده بود، به حقیقت پیوست (۳۴).

باز در حکایتی دیگر آمده که نظام‌الملک خانقاهی برای صوفیه در اصفهان ساخت. هر سال، درست پیش از ماه رجب، به تمام حوائج و توقعات درویشانی که در آن خانقاه جمع می‌شدند، رسیدگی می‌کرد. «یک سال، ماه رجب درآمد و هیچ‌کس را مقصود برنیامد»، و ماه شعبان و ماه رمضان نیز آمد و نظام‌الملک هیچ‌کس را از این جمع که به بخشندگی وی خو گرفته بودند، طلب نکرد. درویشان همه گیج و متحیر می‌مانند که دلیل این بی‌اعتنایی چه می‌تواند باشد؛ تا اینکه در ماه شوال، نظام‌الملک به خادم خانقاه، سید محمد، پیغام می‌فرستد که با ده کس از بزرگان صوفیه به نزد او روند. وقتی صوفیان به سرای نظام‌الملک وارد می‌شوند، می‌بینند او بر سجاده نشسته و شمعی پیش خود نهاده است. در چنین وضعیتی، وزیر سلجوقی برای بازدیدکنندگان نقل می‌کند که چگونه وقتی در اول جوانی از پدرش خواست تا او را برای تحصیل علم به مرو بفرستد. پدرش رضا می‌دهد و غلامی و درازگوشی با او می‌فرستد، و به او می‌گوید، «چون به ازجاء<sup>۱</sup> رسی، از کاروانیان درخواه تا برای تو یک روز مقام کنند و تو به میهنه به خدمت شیخ ابوسعید رو و خدمت او به جای آور و گوش دار تا او چه گوید و یادگیر و بر آن جمله برو که او فرموده باشد و از وی به دعا مدد خواه». خواجه نظام‌الملک آنچه را پدرش می‌گوید انجام می‌دهد. چون بامداد پگاه به میهنه می‌رسد، سخت شگفت‌زده می‌شود که انبوهی صوفی کبودپوش در اطراف صحرا می‌بیند. «پرسیدم کی این چه حالت است و شما به چه سبب بیرون آمده‌اید». آنها به او می‌گویند که شیخ ابوسعید بعد از نماز بامداد به آنان خبر داده که، «هر کرا می‌باید کی جوانی را ببیند کی دنیا بخورد و آخرت ببرد، به راه ازجاء او را استقبال کند». خواجه نظام‌الملک به گریه می‌افتد و پیش شیخ ابوسعید می‌رود:

۱. ازجاء: نام محلی بوده بر سر راه نیشابور به مرو در نزدیکی میهنه.

من خدمت کردم و سلام گفتم و دست شیخ بوسه دادم. شیخ در من نگریست و گفت «مرحباً، مبارک باد ای پسر! خواجگی جهان بر تو مسلم شد، تو کار را باش که کار ترا می طلبد. ترا از این راه که می روی هیچ چیز ننهاده اند، اما زود باشد که طلبه علم را از تو مقصودها حاصل شود... و با ما عهد کردی که این طایفه را عزیز داری؟» (۳۵)

نظام الملک وعده می دهد آن کند که ابوسعید به وی گفته است. پس اندکی مکث می کند و می پرسد آیا پایان این خدمت به طلبه علم را نشانی هست؟ شیخ می گوید، «هست، هر آن وقت کی توفیق از تو باز گیرند، آن وقت آخر عمر تو بود».

پس نظام الملک رو به میهمانان صوفی خود می کند و با تأسف آنان را خبر می دهد که یک ماه است عزم دارد به نیازهای آنان در خانقاه پردازد، ولی «حق سبحانه و تعالی توفیق ارزانی نداشته بود». خواجه گزارش می دهد که سه شبانه روز است که به تضرع و زاری از خداوند خواسته تا یک بار دیگر او را توفیق دهد، نیازهای صوفیان را برآورده سازد. وی در ادامه می گوید، «می دانم که این آخر عمر است، چنانک بر لفظ مبارک شیخ رفته است». می نویسند خواجه موفق شد فقط سه روز دیگر در آن سال مایحتاج صوفیان را تدارک کند. روز چهارم میهنه را ترک کرد و چون به نهاوند رسید به دست اسماعیلیان کشته شد (۳۶).

درباره تأثیر قوی این حکایات، و یادآوری آنها هرچه گفته شود زیاد نیست. به رغم مبالغه های واهی و اغراقهای اولیا نامه نویسی، این حکایتها دقیقاً با همان قدرت روایی و قصه گونه خود ابعاد تاریخی اقتدار صوفیه را در این دوره باز می نمایند. نظام الملک، بزرگ ترین مغز سیاسی عصر سلجوقی، بی گمان قدرت زبان عرفانی، تشکّل سازمانی صوفیان، محبوبیت آنها، و تأثیر پیشگوییهایشان را تشخیص می داد. او مکرراً آینده خود را شکل تحقق یافته پیشگوییهای شیخ ابوسعید معرفی می کند و با این کار از آن قدرت پیشگویی به سود خود بهره گیری می کند و، به نوبه خود، با قرار دادن شکوه سیاسی اقتدار خود در قالب روایات عرفانی اسرارالتوحید، به طرز موثر تفوق اخلاقی و نهادی تصوف را بر حریفهای آن، یعنی سیاست و فقاہت نشان می دهد. در واقع، طبق حکایتی دیگر، مردی علوی<sup>۱</sup> پیوسته نظام الملک را ملامت می کند که چرا از صوفیه حمایت می کند. «مال خویش به جمعی می دهی کی ایشان وضویی به سنت نتوانند ساخت و دو رکعت نماز ندانند کرد، و از علوم شرع بی بهره مانده؛ مستی جاهل دست زده شیطان.»

۱. علوی: شیعی.

نظام‌الملک از صوفیان دفاع می‌کند و می‌گوید که مشایخ صوفی «مردمان باخبر باشند» و با علوم شرع نیک آشنایند. علم دین رفتار شخص را تصفیه می‌کند؛ و صوفیه در بی‌غلبه و غش زندگی کردن بسیار وسواس دارند. اما علوی منکر به آسانی تسلیم نمی‌شود و به نظام‌الملک می‌گوید: «اتفاق هست که شیخ ابوسعید مقتدای صوفیان همه عالم است؟ گفت بلی. گفت اتفاق هست کی بعد ازو پسر او بهتر از همه صوفیان وقتست؟ گفت بلی. [مرد علوی] گفت، شیخ گفته است کی باطاهر<sup>۱</sup> قطب است؟ نظام گفت، هست. [علوی] گفت، خواجه باطاهر قرآن نداند. نظام گفت داند، او را آواز دهیم و تو سوره‌ای از قرآن اختیار کن تا من بگویم برخواند.»

خواجه ابوطاهر که کاملاً از همه چیز بی‌خبر است به حضور نظام‌الملک احضار می‌شود. وزیر از علوی می‌پرسد: «کدام سوره برخواند؟ گفت بگوی اَنَا فَتَحْنَا...<sup>۲</sup> (۳۷). خواجه ابوطاهر تمامی سوره را با صوتی رسا تا به آخر می‌خواند و حالی خوش به همه دست می‌دهد. نظام‌الملک شادمان، و مرد علوی سخت شرمسار می‌شود که «در پیش چندین صدوری و مجمعی دروغ‌زن گشت و از شکستگی برخاست و برفت» (۳۸). بعداً خواجه ابوطاهر پیش نظام‌الملک فاش می‌کند که او در واقع هیچ قرآن نمی‌داند، و فقط به اصرار پدر بزرگوارش، شیخ ابوسعید بود که سالها قبل تنها همین سوره قرآن را حفظ کرده بود. جمع حاضر باز این واقعه را نشانی دیگر از قدرت آینده بینی استثنائی شیخ ابوسعید تعبیر کردند؛ بواسطه این قدرت به دلش برات شده بود که روزی از پسرش امتحان خواهد شد، و همین موجب نجات وی از خجلت و تحقیر شد. از آن زمان به بعد، نظام‌الملک ابوسعید را «از آنج بود هزار بار مریدتر گشت».

بدین ترتیب، در حافظه و تخیل خلاق محمدبن منور، مؤلف اسرارالتوحید، قدرت مطلق سیاسی نظام‌الملک و نیز اظهارات اتهام‌آمیز بدگویان صوفی مشرب همه و همه تحت الشعاع و تابع حافظه برتر و نیروی پیشگویی شیخ ابوسعید قرار می‌گیرد. از طریق این حکایات، شخصیت پرنفوذ و مجذوب‌کننده شیخ ابوسعید واقعیتی بی‌نظیر می‌شود که، فراتر از زمان و مکان، مسیر و پیامد رویدادها را تعیین می‌کند. مع‌ذلک، در حکایت بالا رقابت بی‌امان بین برداشتهای عرفانی و جزمی از اسلام به قصد جلب حمایت و پشتیبانی قدرت سیاسی، نیز مشهود است. بدگوی علوی، خواجه ابوطاهر و خواجه نظام‌الملک در اینجا [به ترتیب] نماینده و مظهر نمودهای شریعت محور،

۱. باطاهر: خواجه ابوطاهر پسر ابوسعید ابوالخیر

۲. قرآن، فتح، ۱:۴۸.

عرفانی و سیاسی 'اسلام' یا 'اسلام تاریخی' اند<sup>۱</sup>، که در رقابت واقعی با یکدیگرند. با اینهمه، زعیم سیاسی، یعنی آنکه دست بر شمشیر دارد، همواره در کانون اصلی قدرت است.

رقابتها و دشمنیها نه فقط بین قرائتهای مختلف از 'اسلام' که در درون این قرائتها نیز بود. قرائت قضائی و شریعت‌محور گرفتار تنشهای درونی خود بود. در سرتاسر سده‌های پنجم-ششم / یازدهم-دوازدهم دو مکتب فقهی نامور در ایران، حنفی و شافعی، با یکدیگر رویارویی خصمانه‌ای داشتند. سرایت این خصومت قضائی-فقهی به قلمرو سیاسی، که به واسطه آن، نمایندگان هر مکتب می‌توانستند آراء خود را در حضور سلاطین و وزرا ارائه کنند، این پیامد ناخواسته را داشت که به قدرتهای موجود مشروعیت می‌داد. به همین دلیل، فقیهان مسلمان مدعی بودند که تنها نمایندگان 'اسلام' و متولیان مقدسات دینند. این نزدیکی صمیمانه بین علما و سلاطین، به‌رغم آتش خصومتی که بلافاصله در میان جناحهای مختلف مباحث فقهی برافروخت، منجر به این شد که قانون‌محوران متشرع مشروعیت را منحصر به خود بدانند. هرچه تظاهر خصومت در بحثهای فقهی شافعیان و حنفیان شدیدتر بود، آرمان اسلام قانون‌محور جزمی قوی‌تر ظاهر می‌شد. در واقع، وقتی این بحثهای قضائی-فقهی به عرصه دشمنیهای اعتقادی در میان سنیها و شیعیان کشیده شد، مجادلات و اختلافات همچنان در سطح لفظی و جزمی باقی ماند. پیامدهای سیاسی فوری این بحثها کل طبقه فقیه و قاضی را - صرف‌نظر از مکتب فقهی خاص هر گروه - در موضع مناسبی از قدرت مقابل فیلسوفان و عارفان قرار داد.

در خلال سده ششم / دوازدهم، تثبیت و نهادینه کردن عرفان مستلزم توجهی آگاهانه به دربايستهای فقهی بود. مثلاً، عارفانی ایرانی در مشرق این سرزمین در پذیرش مکتب فقه شافعی مُصرّ بودند. بنابراین، شیخ ابوسعید، به گفته اسرارالتوحید، شافعی قاطعی بود (۳۹). به علاوه، محمدبن منور گزارش می‌دهد که بسیاری از عارفان دیگر پیرو فقه شافعی بودند. با اینهمه، او مدّ نظر دارد که به حنفیان زمان خود اهانتی نکند، و شرح کامل اعتذارآمیزی از دیانت و فراست امام ابوحنیفه به دست می‌دهد.

۱. مقصود از اسلام تاریخی ظاهراً اسلام از دیدگاه تاریخ و نقطه مقابل ایمان فردی و شخصی است. احتمالاً اصل اسلام در مقابل واقعیت موجود اسلام

### شعر به عنوان شرح دین

صوفیان ایرانی عصر سلجوقی، در حالی که فقها با آن قدرت قضائی - سیاسی که داشتند مانع اضافه شدن بیش از اندازه نفوذشان می شدند و آنها را در حدی متوازن نگه می داشتند، از فرصت کاملاً متفاوتی کمال استفاده را می بردند. مورخان تصوف ایرانی (۴۰) پیش تر یادآور شده اند که با آغاز سده پنجم / یازدهم، اصطلاحات و اندیشه های صوفیانه رفته رفته راه خود را به زمین بارور تخیل شاعرانه ایرانی پیدا کردند. حلول روح عشق عارفانه به قالب عشق جسمانی و بالعکس، برای همیشه وضوح و حقیقت عشق جسمانی را، که برای تخیل شاعرانه بسیار راحت و سریع قابل دستیابی بود، دگرگون و مغشوش کرد. وقتی شعر به عنوان شعر - نه شعر به عنوان فرصتی 'منظوم' برای تأملات عارفانه - راه دستیابی به حقیقتی همزی<sup>۱</sup> و هم سنخ با حقیقت خود، و مجال مخاطب قرار دادن آزادانه آن حقیقت را به غرامت از دست داد، عرصه ارجمندی را به اندیشه های صوفیانه تسلیم کرد. شعر در خدمت انگیزه های عارفانه قرار گرفت و تقریباً فراموش کرد که خود هم حق ادعایی مستقل نسبت به حقیقت دارد. ولی تصوف از این خوش خدمتی تخیل شاعرانه سود بسیار برد. تلاش برای اثبات اینکه شعر و عرفان وجه مشترکی اساسی دارند (۴۱)، استقلال یکی را تبدیل به حقی برای دیگری نمی کند. تجاوز تصوف به قلمرو شعر به مثابه تهیه هم زمان پاسخی حاضر و آماده به پرسشهای دیرپایی است که پیوسته شعر را جان می بخشد و باید جان ببخشد. وقتی شعر پاسخهایی را که تصوف به عنوان مجموعه ای از تعالیم تثبیت شده و مستقلاً تکامل یافته، بیرون از قلمرو شعر به طور جداگانه به آن رسیده است، تبلیغ و تجلیل می کند، خود را از وسیله ای که از آن اوست و برای دستیابی به پاسخهای خود در اختیار دارد محروم می کند. فضای وسیعی از تخیل ایرانی دست بسته تسلیم حقایق دل خوش کن تصوف شد و بنابراین حس نشاط بخشی را که از مشاهده بدایع جهان برایش حاصل می شد از دست داد.

بدین ترتیب، شاعران بزرگ ایرانی تخیل شاعرانه خود را در اختیار آرمانهای عرفانی نهادند. ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی (د. ۵۲۵/۱۱۳۱)، سراینده حدیقه الحقیقه، یکی از شعرای سخت سترک این دوره، با گرایش خاصی به عرفان، بود (۴۲). او شاعری درباری با قریحه ای استثنایی در شاعری بود که فرمانروایان غزنوی را خدمت کرد. وی پس از

1. Coexistent



تحولی روحی، استعدادهای شعری خود را در خدمت اندیشه‌های عرفانی گذارد. به پیروی از سنت منوچهری و فرخی، سنائی پیش از آنکه جذب نیروی تخیلی عرفانی شود، کمک بسزایی به شعر فارسی درباری کرد. *حدیقة الحقیقة* او یکی از قدیم‌ترین و موفق‌ترین مثنویهای عارفانه‌ای است که الگوهایی به دست عطار و رومی داد (۴۳).  
 با سنائی، عرصه تخیل شاعرانه فارسی به نحوی موفقیت‌آمیز، اما نه هرگز به وجهی کامل، به تصرف عرفان درآمد. البته پیش از سنائی، اشعار گهگاهی شیخ ابوسعید وسیله‌ای را برای انتقال پاره‌ای اندیشه‌های عرفانی فراهم می‌کرد. اما شیخ ابوسعید یک صوفی و نه یک شاعر بود، درحالی‌که سنائی شاعری تمام‌عیار با تخیل شکوهمند خلاق بود، که بعداً به تصوف گروید (۴۴). نویسندگان تاریخ شعر فارسی سنائی را «نخستین شاعر صوفی» در زبان فارسی می‌دانند (۴۵). برای نخستین بار، او گستره اندیشه‌هایی را که صوفیان پرورده بودند به زبان کامل شعر درآورد. تأثیر او بر شعر فارسی، یا در واقع، کشیدن آن به پرده ابهام، کاری «انقلابی» خوانده شده است (۴۶).  
 مقدم بر سنائی، هویت شعر فارسی را می‌توان واقعیتهای منحصر به خود، و در پی علائق ملموس و غیر ملموس دلخواه خود دانست. با ابهام‌آمیز شدن شعر به توسط سنائی، تصوف تا حدی قابل ملاحظه، ولی نه به طور کامل، تخیل شاعرانه فارسی را به انقیاد خود درآورد.<sup>۱</sup> سنائی عملاً رسمی شاعرانه می‌گذارد، و به رشته‌ای از اصطلاحات شعری نظم و نسقی می‌دهد که از آن پس الگوی مقدار زیادی از اشعار نسل‌های بعد می‌شود - از *منطق الطیر* عطار گرفته تا مثنوی رومی و آثار بعد از آن. همان‌طور که رومی به واقع تشخیص داده است، سنائی شالوده اصلی شعری بود که براساس آن ظهور خود عطار و رومی ممکن گردید

ما از پی سنائی و عطار آمدیم (۴۷)

عطار روح بود و سنائی دو چشم او

نظم و نسق دادن سنائی به دیدگاه شعر صوفیانه نسبت به حقیقت چنان موفقیت‌آمیز از آب درمی‌آید که حتی در زمان حیات او، صوفیان معاصرش رفته رفته به او به عنوان یک منبع موثق عرفانی استناد می‌کنند. احمد غزالی، معاصر سنائی، مکرراً از سروده‌های وی در سوانح خود نقل می‌کند. سنائی خود به موفقیت‌هایش در به کارگیری قریح شاعری

۱. نویسنده ظاهراً معتقد است که تصوف شعر فارسی را از توجه به تعدادی از شگفتیها و عجایب جهان محروم کرد.

خویش در خدمت هدفهای عرفانی کاملاً واقف بود. او در فصل آخر حدیقه الحقیقه خویش چنین می‌گوید:

من حکیمم به قول صاحب شرع  
شاعر راست گوی این باشد (۴۸).

از همه شاعران به اصل و به فرع  
شعر من شرح شرع و دین باشد

### متونی که صلاحیت می‌بخشند

حوزه عرفان، سوای تخصیص تخیل شاعرانه به خود، در پی دستیابی به عرضه‌گاه مهم دیگری نیز بود. راه مخصوصاً در خور توجه برای تداوم و حفظ حقانیت و مشروعیت تصوف ایرانی در این دوره کتب سیره و اولیانا‌نامه‌هایی است که عرفا به تألیف آنها مبادرت ورزیدند. البته الگوی این فرهنگهای زندگی‌نامه‌ای و اولیانا‌نامه‌ها نوشته‌های اصحاب بلافصل پیامبر بود، که بعدها علما و فقها از آن برای تهیه شجره‌نامه‌های معتبری برای طبقه خود استفاده کردند. گروههای اجتماعی دیگر، از قبیل فیلسوفان و پزشکان و حتی شاعران نیز از این ابزار مشروعیت بخش قوی در ساختن تاریخی از تداوم و اقتدار سازمانی برای خود استفاده کردند. همین نیروی مشروعیت‌بخش، در پشت تألیف کتابهای تبارشناختی عرفا هم بود، کتابهایی از قبیل طبقات الصوفیه شیخ ابو عبدالرحمن سلمی (د. ۱۰۲۱/۴۱۲) و حلیه الاولیاء حافظ ابونعیم اصفهانی، که در آنها چندین نسل صوفی نسب خود را به شخص پیامبر می‌رسانند. هرچه در ارزش قدرت مشروعیت‌بخش این شجره‌نامه‌ها گفته شود مبالغه نخواهد بود. در بحرانی که پس از قتل حلاج پیرامون مشروعیت عرفان پدید آمد و در خلال آن شطحیات بعضی عارفان تحت بررسی کامل و انتقادی قرار گرفت، بهره‌گیری از این ابزار مشروعیت‌بخش قوی مخصوصاً ضرورت پیدا کرد. از آنجا که ایجاد حس استمراری پیوسته مرجعیت و مشروعیت به بار می‌آورد، این اولیانا‌نامه‌ها دقیقاً اساس تداوم تاریخی و مشروعیت مسلکی بحثهای عرفانی شد. وقتی سلمی طبقات الصوفیه خود را نوشت، می‌توانست ادعا کند که اثرش کل گستره سنت عرفان اسلامی یکسره تا زمان خود پیامبر را دربردارد. همین طبقات الصوفیه چندی بعد به دست خواجه عبدالله انصاری می‌رسد و او آن را از عربی به گویش هراتی فارسی درمی‌آورد و مطالب دیگری بر آن می‌افزاید. همین متن است که بعدها به عبدالرحمن جامی (د. ۱۴۹۲/۸۹۸) می‌رسد و او با افزودن موادی جدید، نفعات الانس را از آن درمی‌آورد. این توالی گزارشهای تبارشناختی از نسلی به

نسلی دیگر مبنای اصلی در تصوف برای احراز مشروعیت است که احساسی مداوم و بدون انقطاع از سنت و تاریخ به گروهی پس از گروهی دیگر از صوفیان می دهد.

### شطحیات گهگاهی

گرچه با نظم و نسق یافتن تعالیم صوفیانه و نزدیک شدن آن به بحثهای رسمی تثبیت شده و پرنفوذ متکلمان و قاضیان، گامهای نسبتاً بلندی در جهت مشروعیت بخشیدن به بحثهای عرفانی برداشته شد، با این وصف هیچگاه سخنان وجدآمیز صوفیانه (شطحیات) در حال و هوای سخنان حلاج، در دوران پس از شهادت فاجعه آمیز این عارف قطع نشد. در گفته های پراکنده بایزید بسطامی (د. ۸۷۵/۲۶۱)، شیخ ابوالحسن خرقانی (د. ۱۰۳۳/۴۲۵)، و سرانجام ابوسعید ابی الخیر، شطحیات تا سالهایی از سده پنجم/ یازدهم نیز دوام یافت. سرشت نیرومند و انعطاف ناپذیر این شطحیات نه تنها با قانون محوری [و شریعت گرایی] قوی تر بحثهای قاضیان در تضادی بنیادی بود، بلکه، در عمل، حتی صوفیان اهل صحو و هشیاری را که خط اصلی تصوف بودند، ملامت می کرد. اگرچه خراسان در بادی امر به نظر می رسد زمین مخصوصاً مستعدی برای چنین سخنان هیجان زده سکرآمیز بوده است، چنین می نماید که چندی بعد در سده ششم/ دوازدهم، عین القضاة همدانی دامنه این دست سخنان را به مرزهای شمال غربی قلمرو سلجوقی کشانده است. گرایش به کلمات شطح گونه را نباید لزوماً نشانه ای از تمایلات ضد عرف و نهادهای مرسوم به شمار آورد. مثلاً، در شأن شیخ ابوسعید ابی الخیر گفته شده که یکی از باصلابت ترین مظاهر آداب و موازین اخلاقی در مجالس صوفیان بوده است (۴۹).

در دوران سلطان محمود (حک. ۳۸۸-۴۲۱/۹۹۸-۱۰۳۰)، سلطان محمد (حک. ۴۲۱-۴۳۱/۱۰۳۰-۱۰۴۱)، و سلطان مسعود (حک. ۴۲۱-۴۳۲/۱۰۳۱-۱۰۴۱)، شیخ ابوسعید ابی الخیر، چنانکه در بالا گفته شد، نامورترین و شاخص ترین صوفی زمان خود شد. حتی اگر زبان صریحاً مبالغه آمیز اسرار التوحید را که از سر ارادت و وظیفه شناسی به یادآوری اقوال و افعال این شیخ صوفی اختصاص یافته است به حساب آوریم، باز شیخ ابوسعید نماینده موردی فوق العاده از اعمال مجذوبانه و وجدآمیز است. او آن قدر بهانه به دست فقیهان داد که برای قتلش توطئه کنند. او نقطه مقابل خواجه عبدالله انصاری بود، که بر اهمیت تعهدات دینی هر مسلمان تأکید می ورزید. انصاری که بین جنبه های عبادی و تشریفاتی مذهب خود و دغدغهای عارفانه در مورد حسیات باطنی وراء چنین

جلوه‌های ظاهری در تنگنا قرار گرفته بود، به مناجاتهای ساده ولی سخت جذاب پناه می‌برد.

مع‌ذلک، این قبیل شطحیات گهگاهی عملاً سیر تصوف را در دوره آل سلجوق مختل نکرد. از دوره غزنوی تا عصر سلجوقی، عارفان مخلص توانستند سطحی ثابت از اشتغال به اندیشه‌ها و حسیاتی را که برای عرفان ایرانی اساسی است، تداوم بخشند. برجسته‌ترین عارف اوایل سده چهارم در فارس، ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی، معروف به شیخ کبیر (د. ۳۷۱-۹۸۱) سعی می‌کرد موازنه‌ای حساب شده میان شرع و وجد، بین جزمیات تشریفاتی خشک و آزادی وجدآمیز نگه دارد. یک نسل بعد، شیخ ابواسحاق کازرونی، معروف به شیخ مرشد (د. ۴۲۶/۱۰۳۴) یکی از آن صوفیانی بود که ارتباط مستقیم او با نیاکان زرتشتیش نشان‌دهنده پیوند موضوعی بین ابعاد عرفانی آیین زرتشتی و تصوف ایرانی است. اما به سبب همین ارتباط هم هست که شیخ مرشد به اسلام تقید داشت و احکام آن را رعایت می‌کرد و، در واقع، در کار نوعی 'جهاد' بر ضد زردشتیهای فارس بود. (۵۰).

بنابراین، به‌رغم همه شرایط ناموافق، تصوف ایرانی، با تبدیل نقاط ضعف به نقاط قوت و توسعه مستمر قلمرو ادعاهای خود بر مفهوم‌سازی تخیلی از مقدسات اسلامی، از دوره‌های تکوینی غزنوی و سلجوقی پیروزمندانه بیرون آمد و در انتظار دستاوردهای موفقیت‌آمیزتر سازمانی خود در عصر مغول ماند.

## یادداشتها

۱. ابن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید، ۲ ج، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی (تهران: آگاه ۱۳۶۶ ش/ ۱۹۸۷ م) ۱، صص. ۶۸-۶۹.
  ۲. نک. جرج مقدسی.
- The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*  
(ادینبرو: نشر دانشگاه ادینبرو، ۱۹۸۱)، صص. ۳۵-۷۵.
۳. نک. عبدالحسین زرین کوب، فرار از مدرسه: درباره زندگی و اندیشه ابو حامد غزالی (تهران: امیرکبیر ۱۳۶۴ ش/ ۱۹۸۵)، صص. ۱۱۷-۱۲۰؛ جلال الدین همائی، غزالی نامه (تهران: فروغی ۱۳۱۷ ش/ ۱۹۳۸ م)، صص. ۲۴۰-۲۵۱؛ جمیل صلیبا، تاریخ الفلسفة العربیة (بیروت: دارالکتاب الکتبانی ۱۹۸۶)، صص. ۳۶۳-۳۸۰.
  ۴. نک. رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، ۲ ج، به کوشش احمد آتش (تهران: دنیای کتاب ۱۳۶۲ ش/ ۱۹۸۳)، صص. ۲۸۸-۳۰۰؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده به کوشش عبدالحسین نوائی (تهران: امیرکبیر ۱۳۶۴ ش/ ۱۹۸۵)، صص. ۴۳۴-۳۴۰؛ محمد بن علی بن سلیمان راوندی راحة الصدور و آية السرور در تاریخ آل سلجوق، به کوشش محمد اقبال و مجتبی مینوی (تهران: امیرکبیر ۱۳۶۴ ش/ ۱۹۸۵)، صص. ۱۲۵-۱۲۸.
  ۵. نک. قاسم غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ۲ ج. (تهران: زوار ۱۳۲۲ ش/ ۱۹۴۳)، ۲، ص. ۴۶۷.
  ۶. همان، ۲، ۴۶۷-۴۶۸.
  ۷. نک. فرهاد دفتری، *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۹۰)، صص. ۹۱-۱۴۳.
  ۸. زرین کوب، جستجو در تصوف ایران (تهران: امیرکبیر ۱۳۵۷ ش/ ۱۹۷۸)، ص. ۱۸۶.
  ۹. آنماری شیمل، *Mystical Dimensions of Islam* (چپل هیل: نشر دانشگاه کارولینای شمالی ۱۹۷۵)، ص. ۲۴۴.
  ۱۰. نک. زرین کوب، فرار از مدرسه؛ جلال الدین همائی، غزالی نامه؛ مونتگمری وات، *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali* (نشر دانشگاه ادینبرو ۱۹۶۳).
  ۱۱. نک. عین القضاة همدانی، تمهیدات، به کوشش و با مقدمه عقیف عسیران (تهران: ۱۳۴۱ ش/ ۱۹۶۲).

۱۲. نک. مقدمه آربری بر 'اندیشه‌های عین‌القضاة'،  
*A Sufi Martyr: The Apologia of 'Ain al-Qudat al-Hamadani*  
(لندن: الن و انوین ۱۹۶۹)، صص. ۹-۱۹، و مقدمه عسیران بر تمهیدات، صص. ۱-۱۰۲.
۱۳. ویرایشی انتقادی از متن عربی این رساله توسط عقیف عسیران آماده و منتشر شد:  
*Muṣannafat-i Ayn al-Qudat Hamadani*  
(تهران: دانشگاه ۱۳۴۱ ش/۱۹۶۲). برای ترجمه‌های انگلیسی، نک. آر. ج. آربری،  
*A Sufi Martyr*.
- برای آگاهی از بحثی درباره اندیشه‌های مندرج در این رساله، نک. مقاله نگارنده «عین‌القضاة همدانی و رساله شکوی الغریب» او، *ایران‌نامه*، ۱/۱۱ (۱۹۹۳)، صص. ۷۴-۵۷.
۱۴. یوگنی ادواردو ویچ برنلس، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه از روسی توسط سیروس ایزدی (تهران: امیرکبیر ۱۳۵۶ ش/۱۹۷۱)، صص. ۴۲۴-۴۲۵.
۱۵. زرین‌کوب، *جستجو در تصوف ایران*، ص. ۱۹۳.
۱۶. اینکه زرین‌کوب (*جستجو در تصوف ایران*، صص. ۱۹۳-۱۹۴) احتمال می‌دهد عنصری سنی-شیعی در خصومت‌های فقیهان اکثر سنی نسبت به اندیشه‌های عین‌القضاة که شاید متأثر از اسماعیلیه بوده، وجود داشته است به هیچ شکل قابل ملاحظه‌ای خصومت‌های عظیم‌تر میان فقیهان و عارفان - خواه سنی خواه شیعه - را تغییر نمی‌دهد.
۱۷. به نقل ذبیح‌الله صفا، *تاریخ ادبیات در ایران*، ۵ ج. (تهران: امیرکبیر ۱۳۳۲-۱۳۶۱ ش) ۲، ۲۲۸.
۱۸. نک. محمدبن علی بن سلیمان راوندی، *راحة الصدور و آية السرور در تاریخ آل سلجوق*، صص. ۹۸-۹۹.
۱۹. نک. محمدبن منوربن ابوسعید میهنی، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید*، صص. ۵۸-۵۹. ابن‌منور با استناد به عمویش گزارش می‌دهد که چگونه نظام‌الملک در کودکی خود شیخ ابوسعید را دیده بود و چگونه این شیخ بزرگ صوفی شکوه و شوکت سیاسی را که در تقدیر این وزیر سلجوقی بود، پیش‌گویی کرده بود.
۲۰. نک. همان، صص. ۱۷۷-۱۸۰. ابن‌منور از خانقاهی خبر می‌دهد که به فرمان خواجه‌نظام‌الملک در اصفهان ساخته شد. برای آگاهی از نشانه‌های دیگر که بر دل‌بستگی نظام‌الملک به صوفیان دلالت دارد، نک. همان، صص. ۹۰، ۳۶۵-۳۶۶.
۲۱. راوندی، *مأخذ یادشده*، ص. ۹۹.
۲۲. چنانکه غنی، *مأخذ یادشده*، ۲، ص. ۴۷۴، گزارش کرده است.
۲۳. نک. راوندی، *مأخذ یادشده*، صص. ۹۸-۹۹.
۲۴. درباره این قبیل حکایات، نیز نک. مقاله تری گراهام در همین مجلد (ویراستار).
۲۵. *اسرار التوحید*، ۲، صص. ۱۱۵-۱۱۶.
۲۶. همان، ۱، صص. ۱۱۶-۱۱۷؛ برای حکایات مشابه دیگر درباره این ابراهیم اینال در *اسرار التوحید*، نک. ۱، ص. ۲۳۴.
۲۷. همان، ۱، صص. ۳۱۹-۳۲۱. برای حکایات دیگر درباره شیخ ابوسعید و ابومنصور ورقانی وزیر، نک. همان، ۱، ص. ۳۳۸.
۲۸. همان، ۱، ص. ۱۱۵.
۲۹. نک. راوندی، همان *مأخذ*، ص. ۹۹.
۳۰. نک. *نظام‌الملک، سیاست‌نامه*، به کوشش اچ. دارک (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب

- ۱۳۴۰ ش/۱۹۶۱)، صص. ۶۴-۶۵، برای نمونه‌ای از حکایاتی که سلطان محمود را غازی مسلمان پارسا توصیف می‌کند. نیز نک. ابوالفضل محمدبن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی، به کوشش علی‌اکبر فیاض (مشهد: نشر دانشگاه فردوسی ۱۳۵۰ ش/۱۹۷۱)، ص. ۹۲.
۳۱. هندوشاه‌بن سنجر بن صاحبی نخجوانی، تجارب السلف، به کوشش عباس اقبال (تهران، طهوری ۱۳۴۴ ش/۱۹۶۵)، ص. ۲۷۷.
۳۲. همان، صص. ۲۷۷-۲۷۸.
۳۳. اسرار التوحید، ۱، صص. ۵۸-۵۹.
۳۴. همان، ۱، ص. ۹۰.
۳۵. اسرار التوحید، ۱، صص. ۱۷۸-۱۷۹.
۳۶. برای متن کامل این قصه، نک. همان، ۱، صص. ۱۷۷-۱۸۰.
۳۷. قرآن ۱:۴۸، متن کامل آیه چنین است: *إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا*
۳۸. اسرار التوحید، ۱، ص. ۳۶۶.
۳۹. اسرار التوحید، ۱، ص. ۲۰.
۴۰. غنی، مأخذ یادشده، ۲، ص. ۴۷۲.
۴۱. همان، ۲، صص. ۴۷۲-۴۷۴.
۴۲. برتلس با این نظر که سنائی شاعری صوفی بوده، مخالف است؛ بسیاری از مورخان دیگر او را عارف می‌دانند. نک. یان ریپکا، *History of Iranian Literature* (دردرکت، هلند: شرکت انتشاراتی دی. رایدل و شرکا ۱۹۶۸)، ص. ۲۴۳، پانویس ۴۷.
۴۳. نک. ریپکا، مأخذ یادشده، صص. ۲۳۶-۲۳۷؛ نیز نک. فروزانفر، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری (تهران: انتشارات دهخدا ۱۳۵۳ ش/۱۹۷۴)، صص. ۷۰-۷۲، ۱۴۷-۴۸، و جاهای مختلف دیگر.
۴۴. برای آگاهی از جدیدترین بررسی تطبیقی درباره شعر سنائی، نک. دو بروین، *Of Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Hakim Sana'i of Ghazna* (لندن: ای. ی. بریل ۱۹۸۳).
۴۵. نک. ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی، *حدیقة الحقیقه*، تصحیح و تعلیقات از مدرس رضوی (تهران: انتشارات دانشگاه ۱۳۶۰ ش/۱۹۸۱) ص. کج.
۴۶. همانجا
۴۷. رومی، منقول همانجا
۴۸. *حدیقة الحقیقه*، صص. ۷۲۵-۷۲۶.
۴۹. نک. غنی، مأخذ یادشده، ۲، ص. ۴۷۷.
۵۰. نک. زرین‌کوب، جستجو در تصوف ایران، ص. ۱۸۶.

## ابوسعید بن ابی‌الخیر و مکتب خراسان

تری گراهام<sup>۱</sup>

مقدمه

لَيْسَ فِي الْجَبَّةِ سِوَى اللَّهِ

مرا هیچ کس پسر هیچ کس خوان

مردی که این دو عبارت آشکارا متضاد را بیان کرده است خود چهره پرتناقض تمام عیاری بود. ابوسعید بن ابی‌الخیر که در جوانی قهرمان زهد و ریاضت بود، به سبب اسلوب ظاهراً سهل‌گیرانه زندگی در سالهای پایانی عمر در مقام پیشوایی روحانی، هدف انتقاد عده زیادی قرار گرفت. بوسعید، صوفی که فراتر از سیاست جای داشت، اگر نگویم ارباب قدرت سیاسی مریدش بودند، مسلماً به وی به دیده احترام می‌نگریستند. او همچنین در تحول تصوف از اجتماعات خودجوش طالبی چند در منزل شیخی صوفی، به تشکل یک طریقت گسترده، شخصیتی اثرگذار بود. با اینهمه، نفوذ او بیشتر در این دو حوزه متقابل بود که، از سویی، آداب رفتار در خانقاه را به عنوان مرکز نهادینه شده زندگی صوفیان تدوین کرد، و از سویی دیگر، رسم سماع - یعنی استماع موسیقی و شعر و شرکت در رقص - را که بخشی از آیین ذکر دسته‌جمعی است، باب کرد.

بررسی حاضر سعی دارد تأثیر اساسی این شیخ را در شکل دادن به تصوف در

1. Terry Graham



نقطه‌ای حساس از سیر تحولی آن تجزیه و تحلیل کند. چهار جنبه از تحول فرهنگی تصوف ایرانی طی اوایل سده پنجم توجه ما را به خود جلب می‌کند:

(۱) ادبی: زبان اصلی تصوف در سرزمینهای شرقی جهان اسلام از عربی به فارسی تغییر می‌یافت؛

(۲) سیاسی: اسلام، درست پیش از فرود آمدن ضربه‌های مخرب هولناک از خارج، دستخوش درگیریهای فرساینده فرقه‌ای و آشوبهای اجتماعی از داخل می‌شد.

(۳) سازمانی و آموزشی: رابطه میان شیخ و مرید و امر آموزش معنوی نظام می‌گرفت، و نهاد خانقاه در آستانه شکل‌گیری طریقه‌های رسمی صوفی، صورت قطعی پیدا می‌کرد.

(۴) اجتماعی - اخلاقی: تصوف تدریجاً با تعالیم اخلاقی و اندیشه‌های ضد قانون‌گرایی و خشکه مقدسی تلفیق می‌شد، و از مشرب جنبشهای مبتنی بر آیین جوانمردی و شیوه‌های ملامتی بهره می‌گرفت.

از این موضوعات اصلی به عنوان محورهایی برای ارزیابی خدمات خاص ابوسعید به تحولات یاد شده، با توجه به نکات زیر، استفاده خواهد شد:

(۱) بهره‌گیری او از زبان گفتاری، به‌ویژه در آموزشهای معنوی و، علی‌الخصوص به کمک رباعی که گونه مقرون به صرفه‌ای از سخن است؛

(۲) کار او در نظام‌دهی به نهاد خانقاه و باب کردن استفاده از شعر، موسیقی و رقص، یعنی سماع، در سلوکهای گروهی صوفیانه؛

(۳) اهتمام او در تعلیم اخلاص و جوانمردی به عنوان اساس تقوی و ایثار در تصوف؛ این اصول مبتنی بود بر جریانهایی در خراسان معاصر ابوسعید، معروف به قلندریه/عیاریه، و ملامتی.

### ۱. جوانی و تحصیلات: فقه و مکتب شافعی

ابوسعید فضل‌الله بن ابی‌الخیر احمد میهنی در تاریخ اول محرم سال ۳۵۷/۷ دسامبر ۹۶۷ در میهنه، شهری از دشت خاوران در شمال شرقی خراسان، در حدود ۷۵ کیلومتری شمال غربی شهر سرخس به دنیا آمد. او در ۴ شوال ۴۴۰/۱۲ ژانویه ۱۰۴۹، در همان شهر وفات یافت. اگرچه سرخس امروزه در قسمت ایرانی مرز اتحاد شوروی سابق واقع است، میهنه در جمهوری سابق ترکمنستان واقع است.

از جزئیات زندگی ابوسعید بیش از زندگی هر شیخ هم‌عصر دیگر او اطلاعات در دست است، و این به سبب دو زندگی نامه بی‌نظیری است که درباره او وجود دارد. اولی

حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر میهنی تألیف یکی از نوادگان او به نام کمال‌الدین محمد بن جمال‌الدین ابوروح لطف‌الله بن ابی سعید سعد بن ابی سعید اسعد بن ابی طاهر سعید بن ابی سعید فضل‌الله (۱۱۴۷/۵۴۱) است (۱). زندگی‌نامه دیگر اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، نوشته عموزاده لطف‌الله مرسوم به محمد بن نورالدین منور بن ابی سعید اسعد بن ابی طاهر سعید بن ابی سعید فضل‌الله، معروف به ابن منور است، که تاریخ فوتش معلوم نیست اما تخمین زده می‌شود که این زندگی‌نامه زمانی بین ۱۱۵۸/۵۵۳ و ۱۱۹۲/۵۸۸ کامل شده است (۲).

ابوسعید، مانند هم ولایتی سرشناس خراسانیش بایزید بسطامی (د. ۸۷۵/۲۵۱) که قبل از وی زندگی می‌کرد و بنیان‌گذار نامور طریقه قادریه، عبدالقادر گیلانی (د. ۱۱۶۶/۵۶۱) که بعد از او بود، به تشویق مادرش پا به طریقت صوفیه گذاشت؛ این مادر بود که به پدر ابوسعید فشار آورد که پسر را به اجتماعات صوفی ببرد (۳). در آنجا ابوسعید ثابت کرد که صاحب فراستی بیش از پدر است (۴). پدر سرانجام پسر خود را با نخستین راهنمای روحانی‌اش، ابوالقاسم بشر یاسین (د. ۹۹۰/۳۸۰)، که با درآمیختن تدریس خود به چاشنی شعر، الگویی برای شاگردش شد، آشنا کرد. گروهی را عقیده بر این است که بسیاری از رباعیات منسوب به ابوسعید ممکن است حقیقتاً بر زبان استادش رفته باشد.

تحصیلات ابوسعید در دو حوزه بود: حرفه‌ای و روحانی. از لحاظ حرفه‌ای، قانون شریعت را طبق تفسیر فقه شافعی در شهر مرو (در ترکمنستان امروزی)، که دو مرجع علمی بزرگ در آنجا مجلس درس تشکیل می‌دادند، آموخت. نخستین مربی او ابوعبدالله محمد بن احمد خضری<sup>۱</sup> (د. بین ۹۸۳/۳۷۳ و ۱۰۰۰/۳۹۰) چهارمین نفر در سلسله‌مریانی بود که از امام شافعی (د. ۸۲۰/۳۰۴) بنیان‌گذار مکتب شافعی آغاز می‌شد.

خضری شاگرد ابوعبدالله مُزنی بصری، مؤلف مختصر، از متون اساسی مکتب شافعی بود که مرجع فقیهان این مذهب تا زمان حاضر بوده است. خضری همچنین شاگرد ابوالعباس بن سَریج (د. ۹۱۸/۳۰۶-۹۱۹)، قاضی بلندپایه شیراز - مرکز اصلی شافعی در غرب ایران تا دوره صفوی - بود. در عهد معاصران ابن سَریج بود که مذهب

۱. در متن اسرار التوحید، چاپ صفا، این لقب به صورت 'حَضری' و در حاشیه به شکل 'خضری' آمده است.

شافعی به نیشابور راه یافت، یعنی یک نسل قبل از ورود ابوسعید به آن شهر. واسطه انتقال آن به نیشابور دو فقیه بودند، که به اهتمام یکی از آنها به نام محمد بن نصر مروزی، نیشابور مقام امنی برای «جمعیت بزرگ و فعالی از شافعیان» (۵). خضری همچنین استاد شافعی مذهب شیخ عالی مقام خراسانی، ابوعلی دقاق (د. ۱۰۱۵/۴۰۵ یا ۱۰۲۱/۴۱۲) بود. دقاق همچون ابوسعید از مریدان ابوعبدالرحمن سلمی (د. ۱۰۲۱/۴۱۲)، و نیز استاد و پدرزن ابوالقاسم قشیری (د. ۱۰۷۲/۴۶۵)، هم شاگردی ابوسعید در فقه شافعی و کلام اشعری، بود.

به رغم وجود اطلاعات زیاد درباره زندگی ابوسعید، تاریخهای دقیقی به غیر از تاریخ تولد و وفات او را نمی توان تعیین کرد. از لحاظ چارچوب زمانی، خضری پس از آنکه ابوسعید پنج سال در حلقه وی درس خوانده بود، درگذشت؛ در آن زمان ابوسعید تحت ارشاد فقیهی که در اشاعه مذهب شافعی در خراسان و ماوراءالنهر چهره مهمی بود، به تحصیل ادامه داد؛ این شخصیت ابوبکر عبدالله بن احمد قفال مروزی (د. ۱۰۲۶/۴۱۷) بود که در مرو نیز زندگی می کرد. (۶). ابوسعید می رفت که در مقام عالمی شافعی و محدثی عالم آغاز به کار کند.

یکی از هم درسیهای ابوسعید در حلقه قفال ابومحمد جوینی بود، عالمی که مقدر بود پدر بزرگ ترین فقیه شافعی و متکلم اشعری هم نسلان خود در نیشابور - مرکز تفکر شافعی برای جهان فارسی زبان - شود: ابوالمعالی عبدالملک جوینی (د. ۱۰۷۵/۴۶۸)، مشهور به امام الحرمین. عبدالملک نهایتاً هم در امور شغلی هم در حوزه های معنوی و روحانی با ابوسعید معاشرت پیدا کرد و در نقل احادیث نبوی از او اجازه گرفت و در طریقت مرید او شد (۷). به علاوه، در مقام مهم ترین معلم ابوحامد محمد غزالی (د. ۱۱۱۱/۵۰۵)، ابوالمعالی واسطه انتقال مستقیم تعالیم ابوسعید به این مشهورترین متکلم در تاریخ اسلام بود (۸). به علاوه، حشر و نشر ابوسعید با قفال نیز از تحول روحی قریب الوقوعی مشابه آنچه در خود قفال رخ داده بود، خبر می داد، چه قفال هم صوفی بود (۹).

از دو مکتب فقهی (فریقان) که بر ایران سنی مذهب آن زمان غلبه داشت، شافعیان به 'اهل حدیث' و حنفیان به 'اصحاب رأی' شهرت داشتند. به نظر مادلونگ، «تصوف ایرانی در این دوره در ارتباط نزدیک با شافعیه و اشعریه بود» (۱۰)، که علم کلام آنها ایمان را به عنوان ابزار شناخت برتر از عقل می دانست. در مقابل، معتزله عقلگرا حنفیان خراسان و ماوراءالنهر را بیشتر به خود جلب می کردند.

زندگی نامه نویسنده ابوسعید، ابن منور،

تا آنجا پیش رفت که می‌گفت مشایخ صوفی از زمان شافعی، همه شافعی مذهب بوده‌اند و حتی آنهایی که اصلاً از مذهب دیگری پیروی می‌کردند، پس از آنکه خداوند آنان را برای دوستی خود برگزید، تعالیم شافعی را برگزیدند. دلیل این کار، طبق توضیح وی، این بود که صوفیان عمیقاً دغدغه انجام دقیق و وسواس‌آمیز فرایض دینی و عبادات اسلامی و حتی اعمال مستحب را داشتند تا بدین طریق نفسهای خود را به قید انضباط درآورند، و چنین نگرشی با سختگیری و روشهای انعطاف‌ناپذیر قوانین شافعی بسیار هماهنگی داشت. گرچه ابن منور اصرار می‌ورزید که صوفیان تفاوتی میان شافعی و ابوحنیفه قائل نیستند - چه هر دوی آنان امامانی پرهیزگار بودند - ولی از سخن او به وضوح برمی‌آید که مذهب حنفی، یعنی مکتب عقل‌گرایانه مربوط به معتزله که منکر کرامات اولیای صوفی بودند، با فکر و ذوق صوفیه سازگاری نداشت (۱۱).

پس از پنج سال دیگر، ابوسعید تحصیلات خود را نزد قفال کامل کرد و به سرخس، نزدیک زادگاه خود میهنه رفت و به حلقه درس ابوعلی ظاهر سرخسی (د. ۳۸۹/۹۹۹) رفت، و در محضر او مطالعات قرآنی، فقهی و کلامی خود را با دقت و عمق بیشتری دنبال کرد. در خلال این مدت، توجه خود را بر علم الحدیث که شغل آتی او شد، متمرکز کرد. همچنانکه شفیع کدکنی یادآور می‌شود، این گزارش ابن منور (۱۲) که ابوسعید به مجردی که طریقت صوفیانه را آغاز کرد، کتابهایش را در خاک کرد و دیگر به سراغ آنها نرفت، مسلماً ساختگی است (مگر آنکه معنایی صرفاً نمادین منظور بوده باشد)، زیرا چندی بعد او در نیشابور - مرکز شافعیان - به شماری از محدثین سرشناس، از جمله [ابوالمعالی عبدالملک] جوینی معروف اجازه نقل حدیث داد، و در تعدادی از منابع رسمی شافعی، مانند الأنساب و التّحییر فی المعجم الکبیر سمعانی (۱۳) نامش در مقام محدث به چشم می‌خورد؛ به علاوه، وی در مدرسه صاحب‌نام نظامیه نیشابور (۱۴)، که بنیان‌گذار آن نظام‌الملک وزیر (د. ۴۸۵/۱۰۹۲) - خود شافعی و حامی پیروان این مذهب بود (۱۵)، سمت استادی برجسته داشت. در حقیقت، اگر بتوان سخن ابن منور را باور کرد، این احتمال که وزیر قدرتمند سلجوقی (وزارت ۴۵۵/۴۸۵ ق) حتی یکی از مریدان ابوسعید بوده، به اختلاط تصوف و مذهب شافعی در عهد ابوسعید تکان بیشتری داد.

## ۲. پیر و خرقة: وابستگیهای طریقتی ابوسعید

در خلال تحصیلش پیش ابوعلی ظاهر در سرخس (شاید در سال ۳۸۷/۹۹۷) (۱۷) بود که ابوسعید رفته رفته باز به فرقه تصوف روی آورد، واقعه‌ای که به هنگام دیدارش با عاقل مجنون، لقمان سرخسی از آن خبردار شده بود. لقمان درحالی که بر تلی خاکستر نشسته بود، «پاره‌ای بر پوستین می‌دوخت». ابوسعید درحالی که بر او می‌نگریست سایه‌اش بر پوستین لقمان افتاد. «چون آن پاره بر آن پوستین دوخت، گفت: یا باسعید ما ترا با این پاره برین پوستین دوختیم». پس برخاست و دست ابوسعید گرفت و او را تا خانقاه پیر ابوالفضل حسن برد. لقمان در کنار در خانقاه ایستاد و پیر را صدا کرد. وقتی ابوالفضل آمد، لقمان دست ابوسعید در دست ابوالفضل گذاشت و گفت: «یا ابوالفضل این را نگاه دار که وی آن شماس است» (۱۸).

بدین ترتیب، لقمان با معرفی ابوسعید به ابوالفضل محمدبن حسن سرخسی (د. ۴۱۴/۱۰۲۳) (۱۹)، نقش عامل اتصالی را ایفا کرد که وی را باز به طریقت صوفی کشانید. وقتی بعدها از ابوسعید پرسیدند: «این روزگار تو از کجا پدید آمد؟ گفت از یک نظر پیر ابوالفضل» (۲۰)؛ (این نظر زمانی بر او افتاد که روزی، حتی پیش از دیدار با لقمان، در کنار جویی می‌رفت و پیر ابوالفضل از آن جانب جوی «به زیر چشم به ما درنگریست»). «... از آن روز باز تا امروز هرچه داریم از آن داریم».

اکنون ابوسعید وارد دوره پانزده ساله ریاضت طاقت‌فرسایی شد که به سبب آن در کتب تاریخ شهرتی یافت؛ او وقت خود را یا در خلوت خانه خویش در میهنه، یا در خانقاه پیرش در سرخس - که در ۲۳ کیلومتری میهنه بود - و یا در بیابانهای دشت خاوران می‌گذراند. در خلال کار آموزش، شیخ ابوالفضل یک بار او را به نیشابور فرستاد تا از شیخ ابوعبدالرحمن سلمی (د. ۴۱۲/۱۰۲۱) (۲۱) خرقة ارشاد بگیرد. این دیدار باید درست پیش از فوت ابوالفضل رخ داده باشد، چه قبل از آنکه وی درگذرد (۴۱۴ق)، ابوسعید تنها دو سال دیگر فرصت داشت که در خدمت او سپری کند. وقتی ابوسعید نزد ابوالفضل بازگشت، پیر به او گفت: «اکنون [کارت با ما] تمام شد. با میهنه باید شد و خلق را به خدای تعالی خواند و پند داد»

با این حال، اگرچه ابوسعید اکنون اجازه یافته بود به ارشاد طالبان پردازد، اما مقدر بود که در تحولات معنوی خود بسی فراتر از اینها برود؛ بنابراین، به انجام تمامی فرائض سخت شریعت کمر بست و به شدیدترین ریاضتها و خودآزاریها اقدام کرد؛ او حتی خود

را سرنگون در چاهی آویخت. بعدها خودش برای پسرش ابوطاهر نقل کرد که آن قدر معلق در چاه ماند تا:

... خون از چشم ما برون آمد و دیگر از خود خبر نداشتیم. پس کارها بدّل گشت، و ازین جنس ریاضتها که از آن عبارت نتوان کرد، و آن از تأییدها و توفیقای حق تعالی بود. ولکن می‌پنداشتیم که آن ما می‌کنیم. فضل او آشکار گشت و به ما نمود کی آن نه چنانست ... آن همه پندار بوده است.

اکنون اگر تو می‌گویی که من این راه نروم که پندارست، گوئیم این ناکردنت پندارست. تا این همه بر تو گذر نکند، این پندار به تو نمایند. تا شرع را سپری نکردی، این پنداشت بدید نیاید<sup>۱</sup>؛ پنداشت در دین بود. پس آن در شرع ناکردن کفرست<sup>۲</sup> و در کردن و دیدن شرک<sup>۳</sup>، تو هست و او هست شرک بود، خود را از میان باید گرفت (۲۲).

ابوسعید در ادامه گفت: «... عاشق فنای خود بودیم، نوری پدید آمد کی ظلمت هستی ما را تاخت کرد، خداوند عزّ و جلّ ما را فراما نمود که آن نه تو بودی، آن توفیق ما بود و این فصل ماست» (۲۳) تأثیر این حالت را او در شعرهای زیر بیان داشته است:

همه جمال تو بینم چو دیده باز کنم  
همه تنم دل گردد کی<sup>۴</sup> با تو راز کنم  
حرام دارم با دیگران سخن گفتن  
کجا حدیث تو آمد سخن دراز کنم (۲۴).

وقتی ابوسعید به این حالت دست یافت، احترام عمیق مردم را نسبت به خود برانگیخت، و مریدان فوج فوج بر آستانش گرد می‌آمدند. حتی همسایگان هرزه و بی بند بارش که تحت تأثیر ابهت او قرار گرفتند، بر آن شدند که شیوه‌های رفتار خود را اصلاح کنند، دست از می‌گساری بردارند و به راه تقوی بروند. احترام توده‌ها به او از حد معقول درگذشت، چون، همان‌طور که ابوسعید خود نقل می‌کند،

... پوست خربزه‌ای که از دست ما افتادی به مبلغ بیست دینار می‌بخردند؛ و یک روز می‌شدیم بر ستور نشسته، آن ستور نجاست افگند، مردمان می‌آمدند و نجاست را بر سر و روی می‌مالیدند. پس از آن به ما نمودند کی آن ما نبودیم<sup>۵</sup>. آوازی آمد از مسجد که

۱. مقصود این است که تا مسیر شرع را طی نکنی، نخواهی فهمید که آنچه در ذهن تو گذشته پنداشتی بیش نیست.  
۲. رعایت نکردن قوانین شرع کفرست.  
۳. رعایت کردن قوانین شرع و توجه داشتن بدان هم شرک است. ۴. کی: که  
۵. از جانب خداوند به ما نشان داده شده که این وضعیت کار ما نیست.

أَوْلَم يَكْفِ بِرَبِّكَ<sup>۱</sup>؟ نوری در سینه ما پدید آمد و بیشتر حجابها برخاست. هرک ما را قبول کرده بود از خلق رد کرد، تا چنان شد که به قاضی شدند و به کافری ما گواهی دادند، و به هر زمینی که ما را آنجا گذر افتادی، گفتندی از شومی این مرد درین زمین نبات نروید. تا روزی در مسجد نشسته بودیم؛ زنان بر بام آمدند و نجاست بر سر ما انداختند و آواز می آمد که أَوْلَم يَكْفِ بِرَبِّكَ، و چنانک جماعتیان آن مسجد از جماعت باز ایستادند و می گفتند تا این مرد دیوانه درین مسجد باشد، ما به جماعت نشویم؛ و ما [این ابیات] می گفتیم:

تا شیر بدم شکار من بود پلنگ  
تا عشق ترا به بر در آوردم تنگ  
پیروز بدم به هر چه کردم آهنگ  
از بیشه برون کرد مرا روبه لنگ (۲۵)

نتیجه اینها همه عارض شدن حالت قبضی به ابوسعید بود. او از قرآن استخاره کرد که جوابش این آیه بود: وَ نَبَلُوكُمْ بِالْأَشْرِّ وَالْخَيْرِ فَتَنَّهُ وَ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ<sup>۲</sup>. ابوسعید گفت: «این همه بلاست کی در راه تو می آریم، اگر خیرست بلاست و اگر شر است بلاست». آنگاه به مستمعان خود فرمود: «پس از آن ما در میان نبودیم، همه فضل او بود». سپس بیت زیر را بر خواند:

امروز به هر حالی بغداد بخاراست کجا میر خراسان است پیروزی آنجاست (۲۶)

این بیت زیرکانه - خواه از خود ابوسعید باشد خواه بخشی از یکی از مدایح رودکی یا شاعر درباری دیگری، که اینجا در حال و هوایی روحانی به کار برده شده - به شنونده این امکان را می دهد تا خود نتیجه گیری کند که «میر خراسان» کیست. آنجا که فردی درباری ممکن است از میر خراسان تصویر یکی از امرای سامانی یا سلاطین غزنوی را در ذهن مجسم کرده باشد، یک مسلمان یا صوفی معمولی خدا یا پیامبر را در نظر می آورد. با این شیوه تواضع آمیز - یا به تعبیر صوفیان، 'رندانه' - ابوسعید پیروزی خود را که همانا رسیدن به حالت لیس فی جَبَّتِي سَوَى اللَّهِ است، وصف می کند. چون او در آن زمان اهل هشجاری، یعنی غیر وجدی، بود، این حالت خود را نه در قالب عباراتی ضد شرعی، بلکه به شکلی واقعی و در معنای حقیقی کلمات بیان می کرد، و این نیز می بایستی به وجهی غیر مستقیم ابراز گردد، تا مبادا به اشتباه تفرعن آمیز و مغرورانه تعبیر شود.

۱. أَوْلَم يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (= آیا اینکه خدا بر همه چیز پیدا و گواه است کفایت از برهان نمی کند؟)؛ فَصَّلَتْ، ۵۳:۴۱.

۲. ... و ما شما را به بد و نیک مبتلا کردیم تا بیازماییم... انبیا، ۳۵:۲۱.

اجازه‌ای که ابوسعید از سلمی دریافت داشت عملاً چیزی بود که پیر صحبت، وقتی مرید تعلیمات خود را تکمیل کرده است، به او اعطا می‌کند. به نظر می‌رسد ابوالفضل حتی وقتی ابوسعید آمادگی داشت که خود وظیفه ارشاد را به عهده بگیرد، نمی‌خواست رابطه‌اش را با او قطع کند. البته، ابوسعید رسم داشت که پس از مرگ ابوالفضل به زیارت تربت او می‌رفت و قبلاً هم تا شیخ زنده بود برای مشورت به خانقاه وی مراجعه می‌کرد. ابوسعید به صراحت بیان می‌کرد که منظور از زیارتهای مکرر وی به تربت ابوالفضل رهایی از حالت قبض بود (۲۷).

پس از مرگ ابوالفضل، ابوسعید در شهر آمل، نزدیک نسا در ترکمنستان امروزی، شیخ ابوالعباس احمد بن محمد قصاب را پیدا کرد. وقتی ابوسعید آمادگی خود را برای عهده دار شدن منصب ارشاد نشان داد، قصاب مهر تصویب بر آن نهاد. بر طبق اسرارالتوحید، جماعتی که برای گزاردن نماز بامداد به امامت قصاب حاضر بودند

... شیخ ابوالعباس را می‌دیدند جامه شیخ ابوسعید پوشیده و شیخ ابوسعید جامه شیخ ابوالعباس پوشیده، همه تعجب می‌کردند و می‌اندیشیدند کی این چه حالت تواند بودن. شیخ ابوالعباس گفت آری دوش نثارها جمله نصیب این جوان میهنکی آمد، مبارکش باد. پس بوالعباس روی به شیخ ما کرد و گفت بازگرد و به میهنه شو که تا روزی [چند این علم بر در سرای تو بزنند. شیخ گفت ... ما به حکم اشارت او باز آمدیم با صد هزار خلعت و فتوح؛ و مریدان جمع آمدند و کارها پدید آمد. و چون به میهنه رسید، شیخ بوالعباس را به آمل وفات رسید (۲۸).

پس به نظر می‌رسد که پنداری تنها دلیل زنده ماندن قصاب تکمیل کار ابوالفضل بود که ابوسعید را به کمال رسانده بود؛ اما خرقة ارشاد وی از سوی سلمی به او اعطا شد. بنا به گفته عطار، قصاب به ابوسعید گفت: «اشارت و عبارت نصیب تست<sup>۱</sup>» (۲۹)، و بدین ترتیب دو مرحله حیات ابوسعید را به وجه معکوس نشان می‌دهد. ابوسعید وقتی خرقة تبرک<sup>۲</sup> از دست این شیخ گرفت (۳۰) از مرز بین زمان ریاضت و زهد شدید به

۱. نویسنده به جای «عبارت»، «عبادت» آورده است، در صورتی که در تذکرة الاولیا، این کلمه به شکل عبارت است و ویراستار هم نسخه بدلی قید نکرده است. به هر حال 'عبارت' یا 'عبادت' به مرحله اول زندگی ابوسعید باز می‌گردد که همراه بود با انواع ریاضتها، ملامتها و سختیها؛ و 'اشارت' برمی‌گردد به دوره دوم زندگی وی، یعنی دوره ارشاد و راهنماییهای معنوی.

۲. در باب «خرقة تبرک»، ابن منور می‌گوید: «اگر کسی از پیری خرقة پوشد، آن را خرقة اصل دانند و دیگران را خرقة تبرک نام کنند...» (اسرار التوحید، چاپ صفا، ص. ۵۴).



دورانی از زندگی پانهاد که نه تنها ارشاد مریدان را به یاری فضل الهی و اشارات غیبی برعهده گرفت، بلکه هوشمندانه حتی بر افرادی بیرون از حلقه مریدان خویش تأثیر گذارد، کسانی که سیر سیاست آن عصر، یعنی عصر سلجوقی را رهبری می‌کردند: از نظام‌الملک و طغرل سلجوقی (حک. ۴۲۹-۴۵۵/۱۰۳۷-۱۰۶۳) که پیش از زمان قدرت و عزت ابوسعید سلطنت می‌کرد، گرفته تا رؤسای فرقه‌های متخاصم نیشابور یعنی شافعیان و حنفیان از میان سنیها، کرامیه و شیعیان.

ابوسعید هیچ‌گاه از موطن خویش بیرون نرفت، و سفرهای عمده او به مرو برای تحصیل، به آمل برای ادای خدمت به قصاب و به نیشابور برای تدریس احادیث شافعی و تأسیس خانقاه به منظور ارشاد مریدان و پذیرش جویندگان آرامش روحی و الهام از او، بود.

عزم او به منصرف شدن از زیارت مکه مربوط است به سفر جالب دیگر او به خرقان؛ در آنجا شیخ معروف ابوالحسن خرقانی (د. ۴۲۶/۱۰۳۴) او را فرمود: «... می‌بینیم که کعبه هر شب گرد تو طواف می‌کند، ترا به کعبه رفتن حاجت نیست» (۳۱). وقتی ابوسعید درگذشت، در میهنه به خاکش سپردند و تربت او کم‌کم به زیارتگاهی بدل شد؛ (در ۴۶۶ ق به دست ترکان غز ویران، و در سده هشتم / چهاردهم به توسط غازان خان ایلخانی، که خود از زائران شیفته او بود، بازسازی گردید).

### عوامل روحانی در قالب نظم: استفاده ابوسعید از شعر

انگشت شمارند مشایخی که به اندازه ابوسعید از آنان نقل قول شده است؛ او الگوی تعلیم، نه تنها به کمک عبارات موجز و مفید بلکه از طریق شعر بود. این نخستین حوزه‌ای بود که وی در آن بر سیر تحول تصوف تأثیر گذاشت. چون هیچ اثری - حتی مجموعه اشعار منتسب به وی - را نمی‌توان به طور قابل اطمینانی به ابوسعید نسبت داد، شفیعی کدکنی او را سقراط تعالیم تصوف می‌خواند، چه همه جا به عنوان مرجعی اصلی به او استناد می‌شود، در حالی که هیچ متنی که به قلم خود او باشد، از وی بر جای نمانده است (۳۲).

اینکه ابوسعید بیشتر اشعار منسوب به او را خود نسروده، باز می‌گردد به اشاره‌ای که در کهن‌ترین زندگی‌نامه او، حالات و سخنان شیخ ابوسعید، نقل شده است: «من هیچ‌گاه از خود شعری نگفته‌ام؛ آنچه بر زبان ما می‌رود گفته عزیزان بود و بیشتر از آن پیر ابوالقاسم بشر بود» (۳۳). این گفته همان اندازه انعکاسی است از فروتنی و روح ایثار و جوانمردی

ابوسعید و احساس پیوستگی بسیار نزدیک وی با شیخی<sup>۱</sup> که حضور خداوند را نقش لوح باطن او کرد، که تصویری از عین حقیقت. در واقع، سیره‌نویس متأخرتر، ابن‌منور، در ارتباط با همین مطلب در اسرارالتوحید، این عبارات ابوسعید را حذف می‌کند؛ او ظاهراً این نقل قول را ظاهر فریب، یا بهتر بگوییم، گمراه‌کننده به حساب آورد و مصلحت را در جایگزین کردن آن با نقل قول عمیق‌تری دید: «جماعتی برآند که بیتها که به زبان شیخ رفته است او گفته است و نه چنانست، [زیرا] که او را چنان استغراق بودی به حضرت حق که پروای بیت گفتن نداشتی» (۳۴).

به نظر می‌رسد این نقل قول دال بر از خود گذشتگی کامل ابوسعید (هماهنگ با مفهوم عرفانی نفی خود خویشتن) در انتساب سرچشمه اشعار خود (مانند تمامی افعال دیگرش) به خداوند است. نتیجه‌گیری منطقی از چنین برداشتی این است که ابن‌منور تلویحاً می‌گوید نسبت اشعار ابوسعید به سراینده آن اشعار چیزی شبیه نسبت آیات قرآن به پیامبر است.

با اینهمه، ابن‌منور در ادامه سخنش دو شعری را نقل می‌کند که از عالم بالا به ابوسعید الهام نشد بلکه خود آنها را ساخت. اولی بیتی است که ابوسعید بر ظهر رقع‌ای نوشت که درویشی معروف به حمزة الثراب به وی نوشته بود؛ حمزه از بس تواضع داشت به این لقب خوانده می‌شد. در این رقع که خضوع او را نسبت به شیخ ابوسعید نشان می‌داد، نوشته شده بود که حمزه خاک کف پای شیخ است. ابوسعید در پاسخ این فروتنی نوشت:

گر خاک شدی خاکِ ترا خاک شدم      چون خاکِ ترا خاک شدم پاک شدم (۳۵).

تواضع ابوسعید در برابر چنان درویش ساده‌ای را می‌توان خصیصه دیدگاهی معنوی دانست که ناشی از سنت جوانمردی است (درباره جوانمردی، نک. پایین‌تر، صص. ۱۷۲-۲۷۱). شعر دومی که ابن‌منور به شخص ابوسعید نسبت می‌دهد، رباعی زیر است:

جانا به زمین خاوران خاری نیست      کش با من و روزگار من کاری نیست  
با لطف نوازش جمال تو مرا      در دادن صد هزار جان عاری نیست

ابن‌منور در خاتمه می‌گوید هرچه جز این ابیات بر زبان شیخ رفته است «همه آن بوده

۱. مقصود ابوالقاسم بشر است.

است که از پیران یاد داشته است» (۳۶). به نظر می‌رسد این گفته تصدیقی باشد بر مطلب اظهار شده در حالات و سخنان، که ادعای یاد شده در اسرار التوحید را در مورد الهی بودن منبع الهامات شعری نقض می‌کند. مع ذلك، سعید نفیسی به چندین بخش دیگر از اسرار التوحید استناد می‌کند که بر استفاده ابوسعید از شعر در تدریس دلالت دارد، و لذا مدعی است که شیخ خود سراینده این اشعار بوده است. او همچنین شواهدی می‌آورد حاکی از اینکه مشایخ متأخرتری از قبیل عطار، هجویری، عین‌القضاة همدانی، شاه‌نعمت‌الله، و خواجه احرار همه اشعاری را نقل، یا درباره آن اظهار نظر می‌کنند که خود بالاخص به ابوسعید نسبت می‌دهند (۳۷).

ظاهراً ابوسعید به طور خودجوش اشعاری بر زبان می‌آورد، چه در حال وجد و چه به طریق آموزشهای هشیارانه، و چنین اشعاری محققاً به توسط مریدان یادداشت، و حتی مانند دیوان شمس یا صد میدان انصاری ثبت و نگه‌داری می‌شد. نمونه‌ای از این کار رباعی است که ابوسعید برای دایه ایشی نیلی، زنی عابد و زاهد از خاندانی بزرگ و اهل نیشابور، گفت؛ ایشی نیلی این دایه را به مجلس شیخ ابوسعید فرستاده بود تا از سخنان او چیزی یاد گیرد. «دایه به مجلس شیخ حاضر آمد و شیخ سخن می‌گفت، دایه آن سخن یاد نتوانست گرفت». ابوسعید آنگاه عصاره پیام خود را در رباعی زیر به طریقی بیان کرد که مقبول طبع آن زن قرار گیرد:

دو کوزه نبید خریدم، پاره کم

تاکی گویی قلندری و غم و غم (۳۹)

من دانگی و نیم داشتم حبه کم<sup>۱</sup>

بر بربط ما نه زیر ماندهست و نه بم

به بیانی معنوی، قصد ابوسعید از این شعر بر کشاندن آن زن به حالتی متعالی‌تر، و جدا کردن بیشتر وی از توجه داشتن به 'خود' بود. وقتی او شعر را، بدان‌گونه که دایه‌اش نقل کرد، شنید، بیمار شد و (بنا به گوارش ابن‌منور، به برکت شیخ) سرانجام شفا یافت.<sup>۲</sup>

۱. «من دانگی سیم داشتم حبه کم» (حالات و سخنان ابوسعید، به کوشش شفیع کدکنی، ص. ۶۲)

۲. نویسنده این دوستان را به‌طور گمراه‌کننده‌ای مختصر کرده است. ابن‌منور می‌خواهد نشان دهد که ناباوری و حالت انکار ایشی نسبت به سخن شیخ ابوسعید، باعث چشم‌درد او شد و نه صرفاً شنیدن شعر. عبارت اسرار التوحید چنین است: «چون دایه باز آمد... این بیت را... بگفت. ایشی گفت برخیز و دهان بشوی، این سخن دانشمندان و زاهدان بود؟... و این ایشی را عادت بودی که از برای مردمان داروی چشم ساختی، آن شب بخفت، چیزی سهمناک به خواب دید، برجست و هر دو چشم ایشی درد خاست... (ص. ۸۲-۸۳).

لذا، از رباعیاتی این چنین نه برای محتوای تحت‌اللفظی و ظاهری آنها بلکه برای آن معنای باطنی استفاده می‌شد که ممکن بود عاید شنوندگان مورد نظر آن رباعیات شود. با اینهمه، از نظر تاریخ ادبیات نویسه‌ها، ملاحظات غیرمعنوی و معمولی‌تری یعنی نام سراینده [یا سراینندگان] اصلی این اشعار هنوز مسأله است: بدین ترتیب، سعید نفیسی رباعی یاد شده را جزو پانصد یا همین حدود رباعی که به باور او سرودهٔ ابوسعید است می‌آورد، درحالی‌که مایر مَصْر است که رباعی مورد نظر به تاریخی پیش از زمان شیخ برمی‌گردد (۴۱).

موردی دیگر از کاربرد شعر برای تعلیم در سطوح مختلف آگاهی [متعلمان]، مورد قاضی صاعد است که در ابتدا سخت منکر ابوسعید بود. وی رئیس پیروان فقه حنفی در محل بود. شیخ ضمن کم کردن روی این قاضی زهدفروش، می‌گفت ادعاهای این قاضی را چندان اعتباری نیست، زیرا علم حقیقی و اقتدار روحانی با عیاران است. او مثال حسین بن منصور حلاج (د. ۳۰۹/۹۲۲) را زد، که «در علوم حالت در مشرق و مغرب کس چون او نبود در عهد وی». شیخ در خاتمه گفت، شایستهٔ سردار سرِ عیاران است نه سرِ نامردان. «پس رو به قوال کرد و گفت بیار و این بیت بگوی»:

در میدان آبا سپر و ترکش باش	سر هیچ به خود مکش به ما سرکش باش
گوخواه زمانه آب و خواه آتش باش	تو شاد بزئی و در میانه خوش باش (۴۲)

میریدانی که برای سماع در آنجا گرد آمده بودند «در خروش آمدند و حالتها پدید آمد»، و [خبر این واقعه] قاضی صاعد و اصحاب او را تحت تأثیر قرار داد و دل‌هایشان مستعد تأثیر معنوی سماع گردید. «دیگر روز قاضی صاعد با قوم خویش به سلام شیخ آمد و عذرها خواست و گفت ای شیخ توبه کردم و از آن برگشتم، و قاضی صاعد را از نیکویی روی، ماه نشابور گفتندی». ابوسعید این شعر بر زبان راند:

گفتی کی <sup>۱</sup> منم ماه نشابور ترا	ای ماهِ نشابور، نشابور ترا
آن تو ترا و آن ما نیز ترا	با ما بنگویی کی خصومت ز چرا

این بیت که محققاً به‌طور بالبداهه سروده شد، نشان می‌دهد که شیخ به نیروی فراست دریافته بود که حالت باطنی قاضی صاعد با حالت باطنی خودش قرابتی دارد، و در نتیجه هر احساس بیگانگی و کدورتی که احتمالاً نسبت به او داشته است، از میان

۱. کی: که

برداشته شد. آنگاه ابن منور می گوید: «چون این بیت بر زفان شیخ برفت، قاضی در پای شیخ افتاد و بگریست و استغفار کرد، و جمله جمع صافی گشتند از داوری<sup>۱</sup> و خوش دل برخاستند. بعد آن زهره نبود کس را در نشابور کی به نقص صوفیان سخنی گفتی» (۴۵).

ابوسعید، با توجه به اینکه پدرش دارای تمایلات صوفیانه بود، از نخستین سالهای عمر فعالانه با سنتهای عرفانی سروکار داشت. پس از مدرسه برای گرفتن تعلیم، به خدمت شیخ ابوالقاسم بشریاسین، که پدرش او را به وی معرفی کرده بود، رفت. بشر، علاوه بر ریختن شالوده شوق و دل بستگی سألهای بعد ابوسعید به طریقت صوفیانه، از لحاظ کاربرد شعر در تعلیم لطایف عرفانی، الگویی برای این شاگرد شد. این استفاده خلاق از شعر علامت مشخصه حشرونشرهای اجتماع ابوسعید هم با مریدان هم با کسانی بود که از جاهای دیگر به دیدار او می آمدند. برتلس می گوید در اجتماعات صوفیانه به روزگار ابوسعید

اکثر مردمانی که حضور می یافتند از قشر زحمتکش و شهرنشینان کم مایه بودند. بنابراین، از اشعار و ترانه هایی می بایستی انتخاب می شد که برای آنها معنایی داشته باشد و با سلیقه و رسوم و عاداتشان سازگار باشد... ابوسعید ابی الخیر در سخنان آموزنده اش از رباعیات استفاده زیاد می کرد، و این نوعی از شعر بود که ریشه ای خلقی داشت و، با اینهمه، در این دوره به حلقه های نجبگان راه می یافت. به علاوه، چیزی که مخصوصاً جالب است این است که ابوسعید این رباعیها را خود خلق نمی کرد، بلکه از رباعیات ساخته و حاضر و آماده ای بهره می جست که می توان گفت اکثراً ریشه در میان توده ها داشت (۴۶)

علاوه بر راهنماییهای معنوی بشر در حق ابوسعید، او همچنین شاگرد خود را مستقیماً در متن سنت خراسانی شاعری به زبان درباری (دری) قرار داد، یعنی در زبان مشترک مناطقی از شمال شرقی امپراتوری ساسانی و نواحی ایرانی آن سوی ماوراءالنهر شامل سغد، خوارزم و فرغانه: سرزمینهایی که ادبیات فارسی برای نخستین بار در آنجا پدیدار شد و تا پایان سده چهارم / دهم (۴۷)، عصر ابوسعید، محدود به همانجا بود. گونه های پیشرفته تر شعر رایج در خراسان به توسط دهقانان پرورده شد؛ اینان طبقه خرده اشراف کشاورزی بودند که از دوران پیش از اسلام تا آن زمان در این منطقه دوام

۱. داوری: نزاع

آورده بودند؛ این منطقه به لحاظ فرهنگی، از تحمیلات دین زرتشتی و زبان پهلوی آن، و اسلام با زبان عربی‌اش، کمتر تأثیر پذیرفته بود (۴۸).

اکثر درونمایه‌های شعر صوفیانه از چندی پیش در شعر دربارهای محلی، مخصوصاً دربارهای امیران سامانی (که امارتشان: ۲۶۱-۳۹۵/۸۷۵-۱۰۰۵ در خراسان و ماوراءالنهر در اواسط حیات ابوسعید به سرآمد) پیدا شده بود؛ این درونمایه‌ها به نوبه خود در میان مردم کوچه و بازار، یعنی در ادبیات محلی منطقه، رواج گسترده‌ای یافت. این قبیل درونمایه‌ها مشتمل بود بر گرامیداشت می و مستی (۴۹)، بحثهای فلسفی (۵۰)، پند و اندرز اخلاقی (۵۱)، احساسی از گذرا بودن متاع دنیوی (۵۲) که همه و همه از سنتهای ایران پیش از اسلام بود، و نیز بزرگداشت زیبایی معشوق و گریه و افسوس بر غیبت او که از سنت شعر عرب پیش از اسلام (جاهلیت) نشأت می‌گرفت (۵۳).

برتلس کاربرد شعر عربی را که از صوفیان عراق به ارث رسیده بود با کاربرد فزاینده فارسی در زمان ابوسعید قیاس می‌کند و می‌گوید که شعر عربی «باشکوه لیکن سرد»، درحالی که شعر فارسی به زبان و بیان کل مردم بسیار نزدیک‌تر، و وسیله ترانه‌سرایی و انتقال «گرمی: خلوص و صمیمیت بود» (۵۴). یکی از مشخصه‌های «کیفیت ترانه مانند» این قبیل شعرهای صوفیانه تأثیر مست‌کننده آن بود... که موجد حالت وجد و خلسه است» (۵۵). برتلس نتیجه می‌گیرد که «بی‌تردید، ساختار صورت ادبی استعاره‌های غزل صوفیانه تا قبل از سده پنجم [عصر ابوسعید] کاملاً بالیده شده بود» (۵۶).

نوع شعری که ابوسعید به عنوان وسیله آموزشهای انضباطی و انتقال حالات عرفانی، از بشریاسین آموخته بود رباعی مردمی و اساساً فارسی، و دویتی بود (۵۷). نمونه‌ای از استفاده ابوسعید از این شکل رباعی طی گزارش او از برخوردش با کنیزک جوانی آمده که در بازار برده‌فروشان نیشابور دورای<sup>۱</sup> می‌نواخت و می‌خواند:

۱. نویسنده دورای را عیناً به انگلیسی به صورت *duray* حرف‌نویسی و به *Zither* (نوعی سنتور که به جای مضراب با ناخن انگشت نواخته می‌شد) ترجمه کرده است. البته در اصل داستان (نک. حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، به کوشش شفیع کدکنی، ص. ۱۰۳) آنچه کنیزک می‌نوازد چنگ است. در هیچ‌یک از فرهنگهایی که این مترجم به آنها مراجعه کرد، دورای به معنای چنگ یا نوعی سنتور نیامده است، ولی در برهان قاطع آمده که دورای بر وزن جویای به معنای نای است که به عربی مزمار گویند. اصلاً به احتمال قریب به یقین، در این رباعی‌سازی مورد نظر نبوده است. 'بدورایم نیست' یعنی به او کششی یا رغبتی ندارم یا سر او ندارم.

آورده به بازار و خریداری نی  
و آنکس که به دورای خریدارم نی (۵۸)

امروز درین شهر چو من یاری نی  
آنکس که خریدار به دورایم نی

برتلس چنین اظهار نظر می کند:

بی گمان این رباعی نمایندهٔ قالبی بالبداهه است که ایرانیان و تاجیکان برای بیان احساسات خود تا به امروز به کار برده اند. به علاوه، تفاوتی بین رباعی متعارف (ادبی) و این ترانه (شعر مردمی) وجود ندارد؛ و رباعی مورد استفادهٔ ابوسعید در موعظه هایش نیز از نوع رایج مردم پسند بود (۵۹).

اگرچه *الول* - ساتن معتقد است که رباعی به عنوان قالبی شعری «برای بیان وجد ممتد ناشی از الهامات عارفانه به اندازهٔ کافی بلند نبود»، به قسمی که «حتی عارفانی مانند ابوسعید ابوالخیر و خواجه عبدالله انصاری، که تقریباً کل تراوشهای شعریشان به رباعی منحصر می شد، از این قالب برای مؤکد کردن و توضیح نکاتی که قبلاً در قالب موعظ و ادعیهٔ منشور مفصلاً بیان کرده بودند استفاده می کردند»، حقیقت این است که بسیاری از شعرهای مورد استفادهٔ ابوسعید و بشر کار تلخیص هایکو<sup>۱</sup> گونه ای از حالت خلسه آمیز عارفانه را می کرد. مثالی از این وضعیت رباعی چند سطر پایین تر است که بشر آن را به عنوان شکلی از مراقبه و تفکر به ابوسعید آموخت، و نیز مثال زیر:

آوازهٔ های وهوی و هی می شنوم  
حق می گوید، ولی زنی می شنوم (۶۰).

هیئات که باز بوی می می شنوم  
از گوش دلم سز الهی هر دم

بسیاری از شعرهای ابوسعید مسیری بینابینی میان این نوع شعر که ملهم از حالتی عارفانه است و نوع قصارگونه تر رباعی، از قبیل شعر زیر، می پیماید:

ما بی خور و خوابیم و جهان مطبخ ماست  
صد مرتبه بالاتر از آن دوزخ ماست (۶۱).

ما کشته عشقیم و جهان مسلخ ماست  
ما را نبود هوای فردوس از آنک

این رباعی جزو رباعیهایی است که *الول* - ساتن آنها را به عنوان نمونه هایی از سبک و سیاق ابوسعید نقل می کند و از فحوای سخنش برمی آید که می خواهد آنها را از مصنفات وی بداند؛ او در این باره می گوید:

۱. هایکو (haiku) قالبی از شعر غیرمقفای ژاپنی شامل سه مصرع که مصرع اول ۵، مصرع دوم ۷ و مصرع سوم ۵ هجا دارد.

حتی اگر این رباعیات از خود ابوسعید نباشد، او آنها را از معلمان خود یاد گرفت، و یقیناً از زمانهای قدیم با نام وی همراه بوده است. نفیسی یادآور می‌شود که از ۷۲۶ رباعی کامل در چاپ او، ۱۷۲ رباعی به شاعران دیگری، مخصوصاً به عمر خیام (۵۵ رباعی) نیز منسوب است... با این حساب باز افزون بر پانصد رباعی باقی می‌ماند که هیچ سراینده‌ای برای آنها پیشنهاد نشده است. این دلیل مسلمی بر این نیست که رباعیات از آن ابوسعید است، اما دست کم باب بحث را باز می‌گذارد. چیزی را که یقیناً می‌توان بی‌هیچ قید و شرطی اظهار داشت این است که رباعیات منسوب به ابوسعید نخستین مجموعه رباعیات صوفیانه، و در واقع یکی از قدیم‌ترین مجموعه‌های اشعار صوفیانه فارسی را، در میان قالبهای شعری دیگر، تشکیل می‌دهد (۶۲).

اگرچه رباعی قالبی صرفاً ایرانی است، که در خراسان عصر ابوسعید به عنوان بخشی از رنسانس و تجدید شکل ادبیات فارسی در آن زمان و در آن سامان کاربرد عامیانه‌اش به کاربردی ادبی تبدیل شد (۶۳) سعید نفیسی خاطر نشان می‌کند که همه قرائن دال بر آن است که ابوسعید کسی بود که این قالب شعری را در بافتی اختصاصاً صوفیانه به کار گرفت؛ وی سپس می‌افزاید:

چنین می‌نماید که وی نخستین کسی است از مشایخ تصوف ایران که آراء و عقاید خود را به نظم پارسی و گاهی تازی ادا کرده است و درین زمینه وی را باید بحق پیشرو سنائی و عطار و مولانا جلال‌الدین دانست و حتی دلایلی هست که امام عمر خیام در سرودن رباعی به زبان پارسی پیروی از او کرده است (۶۴).

علاوه بر رباعیهای وجدآمیز ابوسعید که ملهم از 'حالات عارفانه است'، دوگونه مطلب مهم دیگر نیز در این قالب به تمام معنا صوفیانه ریخته شده است: (۱) اشعار صرفاً تعلیمی / آموزشی و (۲) اشعار عاشقانه.

۱. شعر تعلیمی سنتی بس کهن دارد که اصلاً از پندنامه‌های ساسانی نشأت می‌گیرد، پندنامه‌هایی که در عصر اسلامی در قالب رساله‌هایی از قبیل قابوس‌نامه ادامه یافت؛ قابوس‌نامه نصیحت‌نامه‌ای است درباره آداب رفتار اجتماعی و شیوه‌های سیاست نوشته شاهزاده‌ای از طبرستان (مازندران امروزی) در زمان حیات ابوسعید (۶۵). «سابقه شعرهای پندآمیز به سده سوم / نهم برمی‌گردد که در کهن‌ترین قطعات پراکنده شعر فارسی محفوظ مانده است... از آن زمان به بعد، این نوع شعر بدون وقفه ادامه یافت» (۶۶). در مورد ابوسعید، این قبیل نصایح - که تصوف در آن هم نکته اخلاقی، هم وسیله



انتقال پیام و هم خود پیام است - در تک بیتی زیر به اسلوب شاعرانه پرشور و حال خاص او بیان شده است:

ای بی‌خبر از سوخته و سوختنی  
عشق آمدنی بود نه آموختنی (۶۷)

رباعی زیر نمونه‌ای دیگر از اندرز عارفانه است:

از هستی خویش تا پشیمان نشوم  
سر حلقه عارفان و مستان نشوم  
تا در نظر خلق نگردم کافر  
در مذهب عاشقی مسلمان نشوم (۶۸)

۲. رباعی زیر که - همچون شعری حاکی از ارتباط روحی فرد با معشوق ازلی - به اسلوب عاشقانه سروده شده است، تجربه پانزده سال زهد و ریاضت فوق‌العاده سخت ابوسعید و هدف روحانی او از تحمل آن همه ریاضت را منعکس می‌کند:

سرتاسر دشت خاوران سنگی نیست  
کز خون دل و دیده بر آن رنگی نیست  
در هیچ زمین و هیچ فرسنگی نیست  
کز دست غمت نشسته دلتنگی نیست (۶۹)

همان ابیاتی که بشر به عنوان نوعی ذکر به زبان فارسی تلقین ابوسعید کرد نیز در قالب یک رباعی عاشقانه آمده که بیانگر اتحاد و ارتباط روحانی با خداوند است (این ابیات قربت روحی شیخ و مرید را در جریان آفرینش شاعرانه نشان می‌دهد، و مبتنی است بر این حدیث نبوی: لا اُحْصِی ثَنَاءَ عَلَیْكَ کَمَا اَثْنِیْتَ عَلَی نَفْسِکَ):

بی‌تو جانا، قرار نتوانم کرد  
احسان ترا شمار نتوانم کرد  
گر بر تن من زفان شود هر مویی  
یک شکر تو از هزار نتوانم کرد (۷۰)

ابوسعید، با الهام از بشر، به گنجاندن شعر هم در سخنانش هم در ورد و ذکرهای مجلسهایش مبادرت کرد. برتلس این روش کار را، که در سده‌های بعد از نیل تا جیحون انتشار یافت و ویژه اجتماعات ایرانی‌وار صوفیان در سراسر این گستره جغرافیائی بود، ناشی از همان قاعده‌ای می‌داند که ابوسعید بنا نهاد. او می‌گوید:

ظاهراً رسم تشکیل اجتماعات همراه با شاعری به توسط ابوسعید در خراسان آغاز گردید، و از آنجا به سراسر ایران گسترش یافت. از سویی، مشایخ مخصوصاً سعی می‌کردند غامض‌ترین مطالب تعالیم خود را در قالب شعر خلاصه کنند تا فهم آن برای مستمعانشان آسان‌تر گردد و در عین حال به امر تلقین مفاهیم، که با ترانه‌های بالبداهه همراه بود، کمک کند. از سوی دیگر، خواندن اشعار به توسط قوالان دستیابی به حالات عارفانه‌ای را که هدف اصلی از مجالس ذکر بود، تسهیل می‌کرد (۷۱)

اکنون می‌رسیم به دومین کانون از سه کانون توجه در این تحقیق: خدمت ابوسعید به تشکیل خانقاه و سرشت فعالیت‌های آن، مخصوصاً مجلس ذکر و سماع. مع‌ذلک، برای آنکه زمینه‌ای تاریخی برای بحث خود دربارهٔ نهاد خانقاه در خراسان سده‌های اول به دست داده باشیم، پژوهشی در باب جریان‌های اجتماعی-دینی و فضای سیاسی در اینجا بمرورد است، و ما چنین پژوهشی را در بخش زیر دنبال می‌کنیم.

#### ۴. در فاصلهٔ خراسان و بغداد:

#### تصوف ابوسعید و بافت اجتماعی-دینی آن

به سبب حمایت - و در واقع، تشویق - ابوسعید از بیان وجدآمیز به عنوان بخشی اصلی از اعمال و تمرین‌های صوفیانه، او با مخالفت شدید آن دسته از صوفیان روبه‌رو شد که اساساً نگران رسم‌های متعارف دینی بودند و می‌خواستند که تصوف در نهایت هشیاری و صرافت از چارچوب شریعت تبعیت کند: از جمله سرشناس‌ترین اینان ابوالقاسم قشیری بود که با ابوسعید سلسلهٔ طریقتی مشترکی داشتند، سلسله‌ای که منتهی می‌شد به ابونصر سراج طوسی (د. ۳۷۸-۹۸۸)، مؤلف کتاب بسیار پرنفوذ *اللمع فی التصوف* و استاد ابوسعید، ابوالفضل محمد بن حسن سرخسی، و استاد ابوسعید خود قشیری، یعنی ابوعبدالرحمن سلمی، راوی پراثر و گردآورندهٔ آثار نظری و عملی صوفیان.

در حقیقت، به سبب طرفداری ابوسعید از بیان وجدآمیز است که این صاحب «قلب فرحناک» و «نمایندهٔ حالت بسط»، به تعبیر جالب مایر (۷۲)، به عنوان یکی از شواهد عمده‌ای مطرح می‌شود که تصوف مکتب خراسان از خط 'شکر' پیروی می‌کرد، و این در مقابل مکتب بغداد بود که به 'صحو' تمایل داشت. مع‌ذلک، این نظر مسأله‌ساز است، زیرا سنت قدیم‌تر خراسان را، که ابراهیم ادهم (د. حدود ۱۶۱/۷۷۸) آغازگر آن بود در حساب نمی‌آورد؛ تازه اگر از اظهارات وجدآمیز و مجذوبانهٔ 'بغدادیانی' چون نوری (۷۳)، شبلی و حلاج (۷۴) سخنی به میان نیاوریم.

در حالی که تمایز میان این دو 'گرایش' - که شاید از 'مکتب' برای نام‌گذاری مناسب‌تر باشد - به چهره‌ای متعلق به نسلی پس از نسل ابوسعید، به نام علی بن عثمان جلابی هجویری (د. ۱۰۷۱/۴۶۳) در کتاب فارسی وی *کشف‌المحجوب*، برمی‌گردد (۷۵)، اعتقاد ما بر این است که موضوع 'مستی مقابل هشیاری' یا 'وجد در برابر تقشُّف'، یا 'بسط در مقابل قبض' ملاک مناسبی برای طبقه‌بندی جنبش‌های گستردهٔ صوفیانه نیست،

زیرا این دو وضعیت در هر فرد عارف متقابلاً به هم وابسته‌اند، و درحالی‌که بعضی صوفیه ممکن است در نوع بیان تحت‌تأثیر یکی از این دو گرایش به‌نظر برسند، شاید شمار استثنائات بر قاعده هجویری به اندازه موردهایی باشد که آن را تأیید می‌کند. مثلاً، با اینکه از ابوالقاسم جنید (د. ۲۹۸-۹۱۰)، مشهورترین عارفی که حالت 'صحو' را برتر از 'سکر' می‌داند (۷۶)، به عنوان بغدادی تمام‌عیار یاد می‌شود، نامورترین مریدانش در موضعی قرار می‌گیرند که پایگاه شکوهمند او را کاملاً به هم می‌ریزند: آن نخستین مجذوبانی که روزبهان از آنها در شرح شطحیات خود به بزرگی یاد می‌کند و در عباراتی پرتکلف می‌پرسد، «کجاست شهقه<sup>۱</sup> شبلی؟ کجاست زعقه<sup>۲</sup> حُصری؟... کجاست ترنم ابوالحسن نوری؟... کجاست خون افشاندن حسین منصور در 'انالحق'؟ (۷۶). اینا فقط معدودی از آن بغدادیان اهل 'صحو'<sup>۲</sup> هستند!

بنابراین، ضمن قبول سودمند بودن موضعی که - مانند تریمینگام (۷۸) - تمایزی میان گرایشهای بغداد و خراسان قائل می‌شود، شاید بشود راهنمایی متفاوتی از تریمینگام در مورد حرکت تصوف در سده ششم هجری به طرف آنچه وی آن را «تصوف مشخصاً ایرانی» (۷۹) می‌خواند، گرفت؛ دوره انتقالی این حرکت سده پنجم یعنی عصر ابوسعید بود. بدین ترتیب، مبنای تمایز بین گرایشهای یادشده تغییر خواهد کرد: یعنی از تمایزی که بر معیارهای روحی و خُلُقِی مبتنی است (مستی در مقابل هشیاری، و تقابلهای دیگر)، به تمایزی می‌رویم که در قالب اصطلاحات اجتماعی-فرهنگی بیان می‌شود. گرایش خراسانی در این معنا بیشتر 'ایرانی' بود که بیشتر و بیشتر به زبان فارسی بیان می‌شد. اگرچه نامعقول نخواهد بود که بگوییم بغدادیان به لحاظ فرهنگی همان اندازه ایرانی‌وار بودند که خراسانیان. این را نیز باید در نظر داشت که خلافت عباسی طبق الگوهای شاهان ساسانی سازمان‌یافته، و به توسط وزیران ایرانی خراسانی، از برمکیان بلخ در اوایل عهد عباسی گرفته تا خواجه نظام‌الملک در ایام سلجوقی، تقویت شده بود. اکثریت صوفیان متنفذ بغداد - شهری با نام ایرانی - نیز ایرانی بودند، مخصوصاً امثال جنید که خانواده‌اش از نهاد آمده بودند و حلاج که از اهالی فارس بود (۸۰). چیزی که صوفیان خراسانی را از برادران بغدادیشان متمایز می‌کند نه 'سکر' ادعایی آنان در برابر 'صحو' بغدادیان، بلکه سرشت متفاوت شخصیت ایرانی‌وار مشترک آنان است. از نظر اجتماعی-سیاسی، بغداد نماینده تداوم سنت

۱. شَهَقَه: صیحه، فریاد

۲. کنایه از اینکه بغدادیانی چون شبلی در واقع اهل سکر بودند.

استبدادی تیسفون، پایتخت ساسانیان یا آدابی مبتنی بر شیوه‌های درباری، سلسله مراتب دینی، فرماندهی و فرمانبری بود، در صورتی که خراسان منطقه‌ای بود که مرزهای امپراتوری ساسانی را تشکیل می‌داد، و پس از آمدن اسلام بستر پرورش بذر شورش بر ضد نفوذ اعراب و استبداد به اسلوب ساسانی بود: یعنی، بر ضد هرچه از مقر خلافت واقع در بین‌النهرین بر آنها تحمیل می‌شد. در این منطقه، سنت ایرانی وار دیگری نیز اعمال نفوذ می‌کرد، سنتی که بیشتر اهمیت مردمی داشت و آن آدابی بود مبتنی بر خصیصه‌های ناب پیشه‌وری و صنعتگری معروف به جوانمردی (در عربی، فتوت). جوانمردی مجموعه ضوابط اخلاقی و رفتاری اصناف در شهرها و عیاران در بیابانهای سرزمینی بود که کشاورزان بیشتر خرده‌مالک بودند تا بردگان زرخرید، سرزمینی که به برکت روحیه جامعه‌گرایانه - نه فردگرایانه مردمش می‌توانست فرقه‌های مذهبی متفاوتی مانند کرامیه را در عهد ابوسعید، در کنار گروه‌های هوادار حلاج یا ناصر خسرو قبادیانی (د. ۴۸۱/۱۰۸۸) شاعر ایرانی بسیار مشهور و عامل فعال اسماعیلی، در خود پناه دهد.

ریچارد فرای آنجا که شرایط اجتماعی - فرهنگی قبل و بعد از اسلام این دو منطقه را مورد ملاحظه قرار می‌دهد، سرشت و ویژگی آنها را باهم مقایسه می‌کند. در مقایسه با انعطاف‌ناپذیری نظام طبقاتی و سلطه موبدان در بین‌النهرین عهد ساسانی، در شمال شرقی ایران، «جامعه... بیشتر جامعه تجاری و اهل کسب و کاری بود»، که در آن «ایجاد یک جامعه اسلامی تساوی طلب مناسب‌تر بود»؛ این جامعه موجد «رنسانس ایرانی» معروفی بود... که تحت حکومت سامانیان رشد و رونق پیدا کرد» (۸۱) - سامانیان سلسله‌ای ایرانی - خراسانی بودند که از ۲۶۱ تا ۳۹۵ هجری، یعنی تا نیمه‌های حیات ابوسعید، بر منطقه فرمان راندند.

اگرچه سلسله حاکم در زمان حیات ابوسعید تغییر یافت، در وضعیت اجتماعی - فرهنگی خراسان تغییر محسوس رخ نداد و زندگی در شهرهای بزرگ و کوچک آن دچار اختلال چندانی نشد. دیوان‌سالاران فارسی زبان و نهادهای دولتی که در زمان فرمانروایی امرای سامانی ایجاد شده بود، به توسط جانشینان غزنویشان (۳۵۱-۴۳۱/۹۶۲-۱۰۴۰) ادامه یافت؛ غزنویان اگرچه ترک بودند، سیاست سامانیان را در حمایت از نهادهای فرهنگی دنبال کردند، و این «شاید طبیعی بود که کسانی که صاحب اختیاران بخشی از امپراتوری سابق ساسانی شدند می‌بایستی نگاهی به گذشته پیش از اسلام آن می‌انداختند و باز طبیعی بود که پیروزیهای سلسله‌های کم‌اهمیت به نظر

بعضی به عنوان تدارکی برای احیای گذشته شکوهمند امپراتوری ایران تلقی گردد» (۸۲). همان‌طور که لمبتن خاطر نشان می‌کند، «سنت‌های اسلام سنی در شرق ایران قوی بود» (۸۳) و این اجازه می‌داد تا خصیصه دموکراتیک و تساوی طلب دین جدید با گرایش‌های ضد استبدادی جامعه خراسان - دوشادوش «پیشرفت و پرورش فارسی به عنوان زبان ادبی در عهد غزنویان» - به هم آمیخته گردد (۸۴).

اظهارنظرهای هرمان لندلت در باب تصوف ایرانی به‌طور کلی، مخصوصاً آنجا که می‌خواهیم خصلت خاص تصوف خراسان را تعریف کنیم مناسب است دارد. استاد لندلت می‌گوید:

نبوغ ایرانی غالباً می‌دانسته که چگونه آن آثار شاعرانه را که تحلیلهای سرد و خشک با دیدی بسیار متفاوت به آن می‌نگرد، به نحوی عارفانه تفسیر کند، و این هنری است که از رسم قدیم صوفیانه‌ای نشأت می‌گیرد که در مجالس سماع پا گرفته است. فقط باید شخصیت نمونه ابوسعید ابوالخیر را به یاد آورد... تا دید که تصوف مشخصاً ایرانی در عمل و نظر اساساً به یمن عاملی نیرو و نشاط می‌گیرد که باید آن را روح شاعرانه خواند، یعنی آن آزادی روحانی که نتیجه قهریش نبود قانون‌گراییهای شدید و افراطی است (۸۵).

این «روح شاعرانه به معنای کاربرد شعر به جای، یا لااقل در کنار، متنهای دینی متعارف، همان‌طور که دیدیم، ابتکاری خراسانی است که زائیده آزادی نسبی در مرزهای امپراتوری اسلامی و حس قوی‌تری نسبت به زبان فارسی و استعداد‌های غنائی و تغزلی آن است. بنابراین، ابوسعید نقشی کلیدی در یکی از ویژگیهای تعیین‌کننده تصوف خراسانی ایفا کرد، و آن کاربرد شعر - و به‌طور کلی، شعر محلی - در تعلیم معنویات بود.

حوزه دومی که تصوف خراسان را متمایز می‌کرد سنت ترکیب یافته از عیاری، ملامت و جوانمردی بود (نک. بخش ۳)؛ ابوسعید در فراهم آوردن این سنت‌های منحصرأ خراسانی - اگر نگوئیم بومی ایرانی - و ادغام آنها در ساختار تصوف نقشی خطیر ایفا کرد. حکایتی که بر واگرایی و اختلاف اولیه بین روشهای دو مکتب بغداد و خراسان در این منطقه (۸۶) و امتزاج نهایی آنها دلالت دارد، مربوط است به ملاقات میان جنید بغدادی و ابوحفص حداد (د. ح. ۵۶۵ - ۲۷۰/۸۷۴ - ۸۷۹)، شیخی نیشابوری که مرجع سرشناس تصوف یعنی سلمی در رساله ملامتی خود، او را یکی از پیشگامان گرایش ملامتی می‌شمارد.

طبق گفته کشف‌المحجوب، جنید و حداد گفتگویی ظاهراً به عربی بر سر معنای جوانمردی / فتوت داشتند. اگرچه نوشته‌اند که ابوحفص هیچ عربی نمی‌دانست، بدون آنکه به ترجمان نیازی داشته باشد، در تمام طول گفتگو با فصاحت تمام به عربی سخن گفت؛ عاملی که او را به انجام چنین کاری قادر ساخت فراست روحانی او بود. اینکه موضوع یاد شده بلافاصله پس از معرفی ابوحفص به جنید در زاویه مألوف وی در مسجد شونیزیه بغداد مطرح شد، اگر نگوییم از شهرت بی‌چند و چون ابوحفص در مقام حامی شاخص آیین جوانمردی حکایت می‌کرد، نشانه تازگی این مفهوم در محیط عرفانی بغداد بود. در واقع، این سرمشق جوانمردی از مخاطب خود، جنید، خواست که نخست او تعریفی از جوانمردی بکند.

جنید گفت که به نظر وی «فتوت آن است که فتوت را نبینی و آنچه کرده باشی به خود نسبت نکنی کی این من می‌کنم». ابوحفص گفت «نیکوست آنچه شیخ گفت ولیکن فتوت به نزدیک من دادن انصاف بود و ترک طلب کردن انصاف. جنید با شنیدن این نظر هیجان‌زده برتری تعریف ابوحفص را ستود و از مریدان و یارانش خواست تا برخیزند «که زیادت آورد ابوحفص بر آدم و ذریت وی اندر جوانمردی» (۸۷).

وژگی سوم مکتب خراسان نهاد خانقاه، آداب و سرشت خاص جمع ساکنان همیشگی و واردین گهگاهی آن بود (در باب این مطلب، نک. پایین‌تر در همین مقاله). در این مورد نیز ابوسعید خدماتی مؤثر کرد. مَلمود، در تحقیق خود راجع به آداب‌المریدین ابونحیب سهروردی تصریح می‌کند که ده قاعده اساسی ابوسعید برای زندگی در خانقاه سابقه تدوین آداب و رهنمودهای لازم برای جمع وابسته به چنین اصلی شد؛ از این نظر کتاب سهروردی نخستین متن کامل و پخته‌ای است که آداب مؤسسه‌ای این چنین را توضیح می‌دهد (۸۸). بدین سبب، فکر اصلی مشخص و رسمی برای فعالیت‌های صوفیه - که معرف جماعتی مرید صوفی و هوادارانی غیر صوفی باشد، و در عین اینکه بر محوریت شیخی متمرکز است، نقش انجمنی را برای تعامل اجتماعی ایفا کند - از خراسان نشأت گرفته، و در آن جامعه باز، مساوات خواه و متنوع‌تر رشد و پرورش یافته است.

جو اجتماعی - فرهنگی باز نیشابور به بروز مشاجرات و برخوردهایی در میان مکتب‌های مختلف نیز فرصت می‌داد، به گونه‌ای که

کرامیه حتی در اواخر سده پنجم / یازدهم نقشی در نیشابور ایفا می‌کردند به قسمی که

حتی مقداری دشمنی و عناد بین آنها و جناح متحد حنبلی - شافعی شهر پدید آمد، گرچه در مواقع دیگر حنبلیها و شافعیهای نیشابور بر ضد یگدیگر عمل می کردند (۸۹).

جمعیت صوفیه از تأثیر این قبیل درگیریها مصون نماند. وقتی نظام الملک در مقام وزیر سلاطین سلجوقی آلب ارسلان (حک. ۴۵۵-۴۶۵/۱۰۶۳-۱۰۷۲) و ملکشاه (حک. ۴۶۵-۴۸۵/۱۰۷۲-۱۰۹۲) در صدد اعمال قدرت پرصلابتش برآمد، از صوفیان به طور عام و از جناح شافعی - اشعری به وجه خاص حمایت کرد. اگر بتوان سخن شرح حال نویس ابوسعید، ابن منور را باور کرد، این وزیر مقتدر - که شاید قدرتمندترین مرد در جهان اسلام آن روزگار بود - به احتمال خیلی زیاد مرید، و یقیناً هواخواه مخلص ابوسعید، و بنابراین بهره مند از راهنماییهای معنوی و بسیار صمیمانه او بود. در اسرار التوحید از سه مواجهه میان شیخ و وزیر یاد شده که آغازش در جوانی نظام الملک در نیشابور بوده، سخن رفته است. (۹۰). با اینهمه، پیش از به قدرت رسیدن نظام الملک، آرمان شافعی - اشعری بر دست طغرل بیگ حنفی مذهب لطمه دید؛ این سلطان با همه احترامی که برای ابوسعید قائل بود صوفیانی را که سخت پایبند تصوف بودند تنها رها کرد (۹۱).

این بدان معنا نیست که همه صوفیان آن منطقه، مذهب شافعی - اشعری داشتند. ابوبکر محمد کلابادی (د. ۳۸۰/۹۹۰) - اهل دهی از بخارا، پایتخت سامانیان در ماوراءالنهر -، و مؤلف پرخواننده ترین کتاب آن زمان کتاب التعرف لِمذهب اهل التصوف، فقیهی حنفی بود، و انصاری، شهره به «پیر هرات» نیز «به سبب پایبندی جدیش به مذهب حنبلی» مورد آزار و اذیت همان حکومتی قرار گرفت که از غزالی و قشیری حمایت کرده بود (۹۲).

البته همه این فعالیتهای سیاسی و عقیدتی برای ابوسعید که بیرون از موازین تصوف صرف بود از هیچ آرمان سیاسی خاصی جانبداری نمی کرد، بسیار بیگانه بود. در واقع، او سرانجام پایتخت پر جار و جنجال و قال و مقال را در طلب آرامش زادگاه خود، میهنه، ترک کرد و در جایی که خود آن را مشهد (۹۳) می خواند رحل اقامت افکند؛ او در این محل، مطابق با توصیه پیامبر که شعار صوفیان شده است، «پیش از آنکه بمیرد مرد<sup>۱</sup>». در حقیقت همین عنوان 'مشهد' که وی به خانه و خانقاه خود میهنه داد منعکس کننده مفاد یکی از رباعیهای اوست:

۱. اشاره ای است به مضمون نبوی موتوا قبل أن تموتوا.

غازی به ره شهادت اندر تک و پوست  
غافل که شهید عشق فاضل‌تر از اوست  
فردای قیامت این بدان کی ماند؟  
کان کشته دشمن است و این کشته دوست (۹۵).

جالب اینجاست که فرمانروای سلجوقی، طغرل بیگ (حک. ۴۲۹-۴۵۵) / ۱۰۳۷-۱۰۶۳، سلف آلب ارسلان و مؤسس سلسله سلجوقی در ایران) هوادار دو آتشه مذهب حنفی، و لذا مزاحم قشیری بود، نه به سبب پیوند وی با تصوف بلکه به علت طرفداری تعصب‌آمیز وی از مذهب شافعی در نیشابور. با وجود این، طغرل چنان اعتقاد عمیقی به تصوف غیر فرقه‌گرا داشت که در شب پیش از درگیری نظامی مهمی از ابوسعید استدعای راهنمایی معنوی کرد، یعنی از همان شیخی که قشیری با او سخت مخالف بود، چون از لحاظ نظری، قوانین فقهی مذهب شافعی را که قشیری از آن دفاع می‌کرد، زیر پا می‌گذاشت:

طبق گزارشی که ابن‌منور از این رویداد در اسرارالتوحید آورده است، برادران سلجوق، یعنی طغرل و چغری بیگ، وقتی بر سر راه خود برای فتح جنوب ایران از بخارامی گذشتند، به دشت خاوران رسیدند و آنجا در همسایگی ایبورد و میهنه چادر زدند. مردم گرد آنان تجمع، و برای آنها در لشکرکشیشان در خراسان آرزوی توفیق کردند چون از غفلت و سیاستهای فاسد سلطان مسعود غزنوی به ستوه آمده بودند. این سلطان فرمانی تهدید‌آمیز به طغرل و چغری فرستاد و این نخستین معارضه مهمی بود که دو برادر در راه فتح منطقه با آن رو به رو شدند. آنان عرض اندام مسعود را با رغبت پذیرا شدند و در پاسخ به تهدید او نوشتند «که این کار به خداست».

شیخ [ابوسعید] را از آن حال خبر بود به کرامات، چون هر دو برادر، چغری و طغرل به زیارت شیخ آمدند و سلام گفتند و دست شیخ بوسه دادند و به خدمت بیستادند. شیخ لحظه‌ای سر در پیش افگند، پس سر بر آورد و گفت «چغری را که ما ملک خراسان به تو دادیم و ملک عراق به طغرل دادیم». هر دو خدمت کردند و بازگشتند (۹۶).

سرانجام معلوم شد که اعتقاد فرمانروایان سلجوقی به ابوسعید بی اساس نبوده است، زیرا آنان همان روز در دشت دندانقان به سال ۱۰۴۰/۴۳۱ جنگ را بردند و مسعود را شکست دادند و به حکومت سلسله غزنوی در خراسان پایان دادند (۹۷). به نظر می‌رسد سلجوقیان جای خاصی برای شیخ در دل‌های خود نگه داشتند، چه مدتی بعد که قدرتی به دست آوردند، برادر دیگر طغرل و چغری، ابراهیم اینال برای ادای احترام به نیشابور آمد، شهری که دیگر تا این زمان مرکز اداری خراسان شده بود. ابراهیم



برای دیدار شیخ به خانقاه وی در محلهٔ عدنی کویان آمد و رویداد زیر در آنجا اتفاق افتاد:

چون به خدمت شیخ رسید از اسب فرود آمد و سر فرود آورد و خدمت کرد. شیخ گفت سر فرودتر آرا! او سر فرودتر آورد. شیخ گفت فرودتر آرا! و فرودتر آورد تا سر به نزدیک زمین آورد. شیخ گفت تمام شد، بسم الله، برنشین! او برنشست و شیخ براند و به خانقاه آمد. مگر به خاطر درویشی بگذشت کی این چه تواند بود کی شیخ کرد با برادر طغرل؟ شیخ روی بدان درویش کرد و گفت ای درویش تو ندانی که هر کس بر ما سلام کند از بهر او [خدا] کند؟ قالب ما قبلهٔ تقرّب خلق است و الا مقصود حق است جلّ جلاله، ما خود در میان نیستیم و هر خدمت کی جهت حق باشد، هر چند به خشوع نزدیک تر بود مقبول تر بود. پس ما ابراهیم اینال را خدمت حق تعالی فرمودیم نه خدمت خود. پس شیخ گفت کعبه را قبلهٔ مسلمانان گردانیده‌اند تا خلق او را سجود می‌کنند و کعبه خود در میان نه. آن درویش در زمین افتاد و بدانست کی هرچ پیران کنند خاطر کسی بدان نرسد و بر هرچ ایشان کنند اعتراض نتوان کرد نه به ظاهر و نه به باطن که جز حق نتواند بود (۹۹).

حتی پس از درگذشت ابوسعید، احترام شاهان سلجوقی نسبت به یاد و خاطره‌اش ادامه یافت. گویند سلطان سنجر (د. ۱۱۵۷/۵۵۱)، آخرین فرمانروای سلجوقی خراسان «و سپاه وی مرید شیخ مهدی مروزی، خادم مقبره [ابوسعید] بود». گفته می‌شود که سنجر به دنبال فرار از چنگ ترکان غز میهنه را «مکانی پربرکت» خوانده و مقداری بذر ذرت به مقبره و نواحی اطراف آن اهدا کرد تا رفاه و فراوانی نعمت را به آنجا بازگرداند (۱۰۰).

مع ذلک، واضح است که اگر ابوسعید نزد سلاطین سلجوقی محبوبیتی داشت، به سبب ارتباطهای دنیوی نبود. همان‌گونه که از حکایات یاد شده بر می‌آید، آشکار است که احترام به این شیخ مرشد از سوی کسانی بود که به چشم بصیرت فراسوی آنچه را که غالباً پوششی برای رفتار غیرمرسوم و نامتعارف بود، می‌دیدند. فکر می‌کنم این رفتار غیرمرسوم را باید در بافت فرهنگی دو روند صوفیانه که به طور روز افزونی بر صحنهٔ زندگی در خراسان برجسته‌تر ظاهر می‌شد، مورد بررسی قرار داد: یکی جنبش ملامتیه بود که، مطابق با تعریف شیمل، «عمداً سعی می‌کردند تا با اقدام به اعمالی ناپسند، و حتی غیرمجاز، تحقیر و سرزنش جهانیان را به خود بخرند، اما پاک‌کلی قلب را حفظ می‌کردند و بدون ذره‌ای تردید خدای را دوست می‌داشتند» (۱۰۱). روند دوم حرکت قلندریه بود؛ نمونه‌های این گروه 'عیاران' بودند که ضمن بی‌پروایی تهورآمیز و گستاخی و زهره‌ای که داشتند، نسبت به دیگران روحی لبریز از بخشندگی و عطوفت نشان

می‌دادند. به نظر می‌رسد که این دو روند در شیخی چون ابوسعید در قالب شخصیت واحدی به هم درآمیخته بود که به واسطه آن، روحانیت و زیبایی عمیق باطنی، ظاهری خشن و مهیب - که رو به سوی جهان دارد - به خود می‌گیرد (۱۰۲).

##### ۵. نقش ابوسعید در رشد و پرورش مفهوم سماع ایرانی و نهاد خانقاه

اکنون که کلیاتی از سابقه تاریخی، جریانهای اجتماعی - دینی و جو سیاسی غالب در خراسان سده پنجم / یازدهم را بررسی کردیم، می‌توانیم توجه خود را به موضوعات اختصاصی تر صوفیه معطوف داریم، یعنی به موضوعات تعلیمی و آموزشی که در مقدمه خود در بالا بدان اشاره نمودیم، و نیز به کاربردهای سماع در عرفان ایرانی. ابوسعید نخستین آداب رسمی برای رفتار در خانقاه را تنظیم کرد، و بدین سبب نقش مهمی در استقرار این مرکز صوفی نه صرفاً به عنوان محل ملاقات یا رباطی برای مسافران، بلکه به عنوان مرکزی اصلی برای سلوک معنوی، ایفا کرد - سلوک معنوی چیزی بود که ابوسعید خود با گنجاندن سماع در اعمال رسمی صوفیانه آن را غنا بخشید، اعمالی که تا آن زمان به خواندن «ذکر جلی» محدود می‌شد. طبق برآورد برتلس، خانقاه ابوسعید در نیشابور چهل نفر مقیمان همیشگی و عملاً شمار ثابتی بالغ بر هشتاد نفر مهمان را در هر زمان در خود جای می‌داد (۱۰۳).

شیخ همیشه از سر منبر شعرهایی را می‌خواند، گروه گروه مردم را از طریق شعر به سماع می‌کشاند و حالات عارفانه‌ای در آنان می‌آفرید. بدخواهانش از این رسم انتقاد می‌کردند... و می‌گفتند، «او نه تفسیر قرآن می‌کند نه نقل احادیث پیامبر. تنها کاری که می‌کند خواندن شعر است (۱۰۴)

برتلس می‌گوید به رغم این انتقادات، همان‌طور که از حکایت آن زن پارسا به نام ایشی برمی‌آید، شعرخوانیها تأثیری سودمند در مردم داشت. به علاوه، این شعرخوانیها، همان‌گونه که اشاره برتلس آن را روشن می‌کند، نه اموری فرعی و اتفاقی بلکه مناسبت‌هایی کاملاً برنامه‌ریزی شده بود (۱۰۵).

قشیری می‌گوید «بدانک سماع اشعار به آواز خوش، چون مستمع را اعتقاد حرامی نباشد و سماع نکند بر چیزی که اندر شرع نکوهیده است و لگام به دست هوای خویش ندهد و بر سیل لهو نبود، اندر جمله مباح است و هیچ خلاف نیست که پیش پیغامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ شعرها بر خوانده‌اند و انکار نکرد بر ایشان اندر خواندن اشعار» (۱۰۶).

قشیری در ادامه تأکید می‌کند که «بر مستمع آنچه واجب بود آن رغبتی تمام بود بر طاعت و یادکرد آنچه خدای تعالی ساختست پرهیزگاران را از درجات و او را بدان دارد که از زلتها پرهیزد و اندر دل وی اندر حال، واردات صافی پیدا آرد» (۱۰۷). قشیری مقداری آن سوتر در همین فصل می‌گوید «امام شافعی این کار را حرام نمی‌شمرد، اگرچه آن را برای مردم عادی مکروه می‌دانست، همان‌گونه که هر کس شعرخوانی را حرفه خود قرار می‌دهد و به منظور سرگرمی و تفریح به آن می‌پردازد، شهادت او باطل و حرام است» (۱۰۸). جالب است که شرایط دقیقاً فقهی سماع از نظر قشیری با مشخصات سماع از دید ابوسعید که در عباراتی صریحاً روحانی تعریف شده است، مقایسه شود:

سماع دوستان بحق باشد. ایشان بر نیکوترین رویی فرا شنوند. خدای تعالی می‌فرماید: فَبَشِّرْ عِبَادِي الَّذِينَ يَسْتَمْعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ<sup>۱</sup>. سماع هر کس رنگ روزگار وی دارد. کس باشد کی به دنیا شنود و کس بود کی بر هوای نفس شنود و کس باشد کی بر دوستی شنود و کس باشد کی بر وصال و فراق شنود. و کس باشد که در معرفتی شنود. سماع آن درست باشد کی از حق شنود (۱۰۹).

ابن‌منور در شرح یکی از مجالس شیخ که به مریدان و مستمعان در باب اشتغال به خویشتن خود در مقابل اشتغال به خداوند تعلیم می‌داد، می‌گوید، «شیخ گفت مشایخ و پیران گفته‌اند هرچ خلق را شاید خدای را نشاید و هرچ خدای را شاید خلق را نشاید». سپس زندگی‌نامه‌نویس ابوسعید گزارش می‌دهد که چگونه هر وقت شیخ قرآن می‌خواند، از آیاتی که درباره عذاب دوزخ و عقاب بود ناخوانده می‌گذشت، و در عوض روی آیات لطف و رحمت تکیه می‌کرد. وقتی درویشی ایراد گرفت که «این چنین نظم قرآن می‌نشود»، شیخ با این شعر او را پاسخ گفت:

ساقی تو بده باده و مطرب تو بزن رود  
تا می خورم امروز کی وقت طرب ماست  
می هست و دزم هست و بت لارخان هست  
غم نیست، و گر هست نصیب دل اعداست (۱۱۰)

ابوسعید با استفاده از این شعر به عنوان بافت سخن خویش، روش خود را در قرائت قرآن توضیح داد و گفت، «از آن ما همه بشارت و مغفرت آمده است و از آن ایشان عذاب. چه خواهیم کرد عیب کردن ایشان<sup>۲</sup>». ابن‌منور در ادامه می‌نویسد، «پس درویش

۱. مژده ده بندگان مرا که چون سخن می‌شنوند، از بهترین آن پیروی می‌کنند (قرآن، زمر، ۱۸)  
۲. چه خواهیم کرد عیب کردن ایشان: در مقابل خرده‌گیری و شکوه و شکایات دیگران ما چه بگوییم

را چیزی در دل آمد» (۱۱۱). بنابراین بیان ظاهری قرآن تنها بدان سبب اهمیت دارد که حامل پیامی است اثرگذار در قلب و نه در عقل. اینک ابوسعید بر حالت بسط نسبت به قبض تأکید می‌کرد و آن را حالتی می‌دانست که در آن قلب شخص به بهترین نحو راهی به سوی خدا می‌گشاید، زمینه‌ساز نظر وی درباره سماع به عنوان بخشی اصلی از سلوک صوفیانه بود. در حالی که قشیری در رساله خود (که در ۴۳۷ق، چهار سال پیش از مرگ ابوسعید تمام شد) به منظور معلوم کردن حدود جواز سماع، در تعریف وجوه مجاز آن دقتی وسواس‌آمیز نشان می‌دهد، ابوسعید فقط به نقش آن در تقویت حالت مستمع برای ارتقا در طریقت و نزدیک کردن وی به محبوب ازلی علاقه دارد. بنابراین، مایر اظهار می‌دارد که بی‌گمان ابوسعید سماع را «راهی در جهت تجربه‌ای متعالی‌تر و گونه‌ای از عبادت» می‌دانسته است؛ به علاوه، از نظر وی سماع در تخلیه هیجان و ایجاد فرح و نشاط مؤثر است. (۱۱۲).

ابن‌منور درباره پاسخ ابوسعید به انتقادی که از رویکرد وی نسبت به سماع شده بود، چنین گزارش می‌دهد:

در آن وقت کی شیخ به نشابور بود، شیخ عبدالله باکو در خانقاه شیخ ابو‌عبدالرحمن سلمی بود و پیر آن خانقاه بعد از او بود. و این بو‌عبدالله باکو هرگاهی سؤال کردی از شیخ بر وجه اعتراض و شیخ آن را جواب گفتی. روزی از شیخ سؤال کردی ای شیخ! چند چیز می‌بینم از تو که از پیران خویش ندیده‌ام. یکی آن است که پیران را در برابر جوانان می‌نشانی و خردان را در کار با بزرگان برابر می‌داری و در تفرقه میان خرد و بزرگ هیچ فرق نمی‌فرمایی. و دیگر جوانان را در سماع در رقص کردن اجازت می‌دهی... و پیران ما این چنین نکرده‌اند.

شیخ گفت دیگر هیچ هست؟ گفت، نه. شیخ گفت اما حدیث خردان و بزرگان؛ هیچ‌کس از ایشان در چشم ما خرد نیست، و هرکدام در طریقت نهاد، اگرچ جوان باشد، به نظر پیران باید نگاه کردن کی آنچه به هفتاد سال به ما نداده‌اند روا بود که به روزی بدو خواهند داد... و حدیث رقص جوانان در سماع، اما جوانان را نفس از هوا خالی نباشد و ایشان را هوای نفس غالب باشد و هوا بر همه اعضا غلبه کند. اگر دست برهم زنند، هوای دستشان بریزد و اگر پای بردارند، هوای پایشان کم شود. چون بدین طریق هوا از اعضاء ایشان نقصان گیرد، از دیگر کبایر خویشان نگاه توانند داشتن. چون همه هواها جمع شود و العیاذ بالله در کبیره مانند<sup>۱</sup>، آن آتش هوا در سماع ریزد. اولی‌ترکی به چیزی دیگر ریزد. شیخ بو‌عبدالله [که متقاعد شده بود] گفت اگر ما شیخ را ندیدیم، صوفی ندیدیم (۱۱۳).

۱. «در کبیره مانند»: [آن جوانان] گرفتار گناهان بزرگ شوند

یک بار ابوسعید کسانی را که ایراد می گرفتند چرا وی به هنگام تدریس به جای متن قرآن - منبع معمول واعظ - از شعر استفاده می کند، دور را از دست حریف گرفت. وقتی گروهی از ائمه و بزرگان نیشابور به خدمت شیخ رسیدند، از جمله قشیری و فقیه شافعی، ابومحمد جوینی. در میانه سخن، این بیت بر زبان شیخ رفت:

یک دم زدن از حال تو غافل نیم ای دوست      صاحب خبران دارم آنجا که تو هستی

چون این شعر را خواند روی به آن جماعت بزرگان کرد و پرسید معنای این بیت به کدام یک از آیات قرآنی اشاره دارد. «بزرگان بسیار اندیشه کردند» و نتوانستند پاسخی بدهند و مجبور شدند جواب را به خود شیخ واگذارند. «شیخ گفت ما را می باید گفت؟ گفتند بلی. شیخ گفت خداوند می گوید، اَمْ يَحْسَبُونَ اَنَا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ<sup>۱</sup>...» (۱۱۴) بدین ترتیب، ابوسعید نه تنها قاعده تقلیدگراها را وارونه کرد بلکه سخنش اشاره غیرمستقیمی بود به آنهایی که می فهمیدند «شنیدن» (سماع) ابوسعید در سطحی بود که به وی اختیار می داد ماهیت 'سماع' مرید را تعیین کند (باید توجه داشت که فعل اصلی در آیه یادشده لَانَسْمَعُ، 'ما نمی توانیم بشنویم' است).

واپسین کلام درباره سماع این قول معروف ابوسعید است که «لِلسَّمَاعِ قَلْبٌ حَيٌّ وَ نَفْسٌ مَيِّتٌ» (۱۱۵). مایر یادآور می شود (۱۱۶) که قشیری در رساله خود این قول را نقل می کند اما به روال معمول خود در حذف نام ابوسعید، مأخذ قول را ناگفته می گذارد. (البته قشیری طبق روش خاص خود گفته ابوسعید را با عباراتی فقهی مشروط می کند و می گوید، «برای آنکه سماع حلال باشد نفس باید مرده و قلب زنده باشد») (۱۱۷).

توانایی بازر ابوسعید در عرضه محاسن سنت سماع کاملاً ایرانی همراه با غزلیات و رباعیات عرفانی مناسب آن، به عوض نشستن و قرائت کردن آیات قرآنی و اوراد طبق رویه ای که پیش از زمان ابوسعید در میان صوفیان مرسوم بود (۱۱۸) اشاره دارد به نقش کلیدی ابوسعید در قبولاندن این فعالیت به عنوان بخشی رسمی از مجالس صوفیانه، و جلب موافقت صوفیانی با مواضع شدیداً کلامی، از قبیل قشیری و غزالی.

\*\*\*

۱. یا می پندارند که ما نمی شنویم پنهان ایشان و راز ایشان را، آری فرستادگان ما نزد آنها می نویسند (قرآن، زُحُوف، ۸۳).

اگر ابوسعید انقلابی را در سلوک صوفیانه آغاز کرد، خدمت مهمی نیز به تأسیس همان نهادی کرد که سلوک صوفیانه در آن صورت می‌گرفت: خانگاه. عبدالغافر بن اسمعیل فارسی (د. ۵۲۹ق) صاحب کتاب *السیاق لتاریخ نیشابور* به عربی، می‌نویسد، «... و او [ابوسعید] نخستین کسی است که خانگاهات را و نشستن در آن و لزوم ادب و طریقت و قیام و قعود را به گونه‌ای که از آن روزگار تا به امروز جاری است، سنت نهاد» (۱۱۹). کیانی مرکز ابوسعید را در نیشابور «نخستین خانقاه رسمی» (۱۲۰) می‌نامد، و یادآور می‌شود که ابوسعید این ضرورت را احساس کرد که «برای زندگی اشتراکی و خانقاهی آنان [صوفیان] برنامه‌ای تنظیم کرده، و بایستگی‌های مرید و مراد را بیان» کند. به اعتقاد کیانی خانقاه ابوسعید حتماً مفصل‌تر از دیگر خانقاهها بوده، و بنابراین اصولی برای اداره آن و رفتار و وظائف اعضای آن ضرورت داشته است (۱۲۱). مایر گفته عبدالغافر مذکور را این‌گونه اصلاح می‌کند که ابوسعید نمی‌توانسته واقعاً بنیان‌گذار نهاد خانقاه بوده باشد، زیرا شواهد فراوان در دست است که این نهاد قبل از زمان او نیز رونقی داشت - کما اینکه تجربه دوران کودکی خود ابوسعید همراه با پدرش این وضعیت را نشان می‌دهد. با اینهمه، مایر با این نظر که «ابوسعید واضع نخستین اصول اساسی برای منضبط کردن رفتار ساکنان خانقاهها بود» (۱۲۲) موافق است. [زکریا] قزوینی مورخ می‌نویسد ابوسعید مؤسس خانقاه به عنوان مرکزی برای صوفیه بود و حوائج مقیمان و بازدیدکنندگان را برآورده می‌ساخت و روزانه دوبار سفره‌ای کریمانه می‌گسترده که همگان را بدان می‌خواند (۱۲۳). خانقاه ابوسعید در نیشابور به عنوان نهاد بسیار جدیدی شهرت یافت. همان‌طور که شفیع کدکنی توضیح می‌دهد، «ابوسعید و خانقاه وی اغلب مردم عادی، فقیران و کارگران - چه شهری چه روستایی - را می‌پذیرفتند... نه تنها به این قبیل اشخاص توجه و محبت می‌کردند، بلکه به رانده‌شدگان مطرود جامعه، که یکی از نمونه‌هایش جوانی مست و خراب بود (۱۲۴).

مهم‌ترین نکته این است که ابوسعید در تشکیل خانقاه سه جریان را در کنار هم آورد: (۱) جریان پاسگاههای مرزی محلی یا برجهای دیده‌بانی (رباط) که در خطوط مقدم جنگ میان مسلمانان ایرانی و ترکان چپاولگر در سده‌های دوم و سوم / هشتم و نهم ساخته شد. و [بعداً] از آنها به عنوان مراکز اجتماع نخستین صوفیان و زاهدان استفاده شد. (۱۲۵؛ ۲) خانقاه (که به نظر پاره‌ای از محققان به توسط کرامیه، شدیدترین جلوه گرایش عارفانه - زاهدانه در اسلام خراسانی) به عنوان میهمانخانه‌ای تأسیس شد که ساکنان این مرکز در آن زندگی می‌کردند، چند وعده غذا می‌خوردند و به تأمل و مراقبه

می نشستند؛ و ۳) گرایش خراسانی به نام جوانمردی، که اصلش به پیش از اسلام برمی گردد اما به برکت روح جامعه گرای مساوات طلب اسلام غنای بیشتری یافت؛ از اهدافش پذیرایی از غربا و کمک به نیازمندان بود.

ابوسعید یقیناً نخستین کس بود که رسماً مجموعه مقرراتی را برای اداره خانقاه تدوین کرد، و دو مورد از ده قاعده‌ای که او وضع کرد مستقیماً به برانگیختن گرایشهای جوانمردانه در مریدان مربوط می شد. بنابراین، قاعده ۸ به اهل خانقاه این طور می آموزد: «بگذار مریدان بیچارگان و نیازمندان و همه کسانی را که به مصاحبت آنان می آیند با آغوش باز استقبال کنند، و بگذار زحمت پذیرایی از آنان را صبورانه برتابند؛ و قاعده نهم چنین است: «از آنان بخواه چیزی نخورند مگر آنکه دیگری را در آن با خود شریک کنند» (۱۲۶).

دستور اخیر مطابقت دارد با خصلت ابراهیم پیامبر (ص)، معروف به 'ابوفتیان' و 'ابوالضیف' که بنا بر آیین جوانمردی، دست به طعام دراز نمی کرد مگر آنکه میهمانی را در آن با خود شریک می کرد. بنا به نوشته قزوینی، از جمله خدمات ابوسعید الگویی بود که از خود برای دیگران ساخت، و آن اینکه: «در خانقاه خود به فقیران و مستمندان و درویشان بی خانمان غذا می داد» (۱۲۷). *فصوص الآداب* یحیی باخرزی (۱۲۸) مفصل ترین شرح را از دستورهای ابوسعید درباره طرز پذیرایی از صوفیانی که به خانقاه وارد می شوند به دست می دهد؛ از جمله آن دستورها لزوم احترام به زندگی خصوصی میهمان غریب است:

و مقیمان باید ازو نپرسند که از کجا می آیی و به کجا می روی، تا به تدریج خود معلوم گردد... و شرط مقیمان آن است که چون مسافر برسد، موضع سجاده خود را با او نثار کنند و سخن با او به نشاط و به بشاشت گویند و به روی گشاده با او معیشت کنند و از احوال دنیا و اهل دنیا و مالایعنیه نپرسند، بلکه از احوال مشایخ و اصحاب طریقت و اخوان صفا شاید سؤال کردن (۱۲۹).

طبق حالات و سخنان، زندگی نامه قدیم تر ابوسعید، «... از عادات حمیده شیخ یکی آن بوده است که تا یکی از مسافران با وی هم کاسه نبودی، دست به طعام دراز نکردی و هر صوفی که نورسیدی تشریف وی آن بودی که شب نخستین با شیخ هم کاسه بودی» (۱۳۰). وقتی ابوسعید آماده می شد تا نیشابور را به قصد میهنه ترک کند، این دستورها را از خود برجای گذارد: «خانقاه را در باز دارید و رفته و پاک و چراغ روشن [عبارتی که در

سرتاسر تاریخ نشان‌دهنده آن بوده که خانقاه در حال فعالیت است] و طهارت جای بیرگ<sup>۱</sup>. هر که آید روزی با خود آرد» (۱۳۱).

تعالیم او به «رسوم بوسعیدی» موسوم گردید؛ اینها نخستین مجموعه دستورات عملی مشخص و مدوئی بود که می‌توانست از نسلی به نسلی منتقل گردد. در سده هفتم، شیخ کبرای، مجدالدین بغدادی، آداب دهگانه ابوسعید را به عربی ترجمه کرد و بدین ترتیب انتقال آن را به غرب اسلامی تضمین نمود.

سمنانی یکی از ابتکارات ابوسعید را با اشاره‌ای به جوانمردی گزارش می‌کند، و آن مشخص کردن کاسه جداگانه و مقدار خوراک معین برای هر فرد در هر وعده غذا، به جای استفاده دسته‌جمعی از یک ظرف واحد. وقتی اعتراض شد که در زمان پیامبر همه از یک کاسه طعام می‌خوردند، «چون است که شما می‌فرمایید که هر درویشی را کاسه جدا نهند؟... در جواب چنین فرمود که در آن وقت طعام به ایثار می‌خوردند. چنانکه نص کلام است، قوله تعالی وِثْرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ<sup>۲</sup>، جهت آن بهتر بود که باهم خورند، تا چندان که ایثار بیشتر بود، برکت بیشتر نازل می‌شد. و اکنون طعام به غارت می‌خورند و نفس میل می‌کند تا حصه هم‌کاسه نیز بخورد و زیادت و بهتر خورد، و این چنین طعام را رسول صلی‌الله علیه و سلم حرام گفته است و ما درویشان را از حرام خوردن باز می‌داریم که قسمتی هر یک را جدا می‌دهیم نه مخالف سنت می‌کنیم» (۱۳۳).

چیزی که ابوسعید آن را به عنوان بخش مهمی از نقش خانقاه نهادینه کرد 'خدمت به دیگران' بود، که تأثیر آن تدریجاً در گسترش خانقاه در سایه حمایت سلجوقیان، سلسله‌های مرتبط مانند ایوبیان در مصر و جانشینان سلاجقه، ایلخانیان، مخصوصاً در جهان عربی زبان که مراکز متداول صوفیه قبلاً رباطها و زاویه‌ها بود، مشاهده شد؛ رباطها و زاویه‌ها به تربیت صوفیه به شیوه‌ای رهبانی توجه داشتند و بر خلوت و جدا نگه داشتن صوفی از جامعه پیرامون خود - حتی از خانواده‌اش - (۱۳۴) تأکید می‌کردند در صورتی که خانقاه ایرانی این قبیل نقشها را به درون مجموعه بناهای خود محدود می‌کرد، اما بر حشرونشر اجتماعی از طریق مهمان‌نوازی و خدمت به دیگران تأکید داشت. بنابراین وقتی تریمینگام توضیح می‌دهد که «رواج نوع ایرانی رباطها مخصوصاً با دوران سلجوقی

۱. بیرگ: دارای اسباب و سامان. بنابراین، «طهارت جای بیرگ [دارید]» یعنی آبریزگاه یا مستراح را تمیز و مرتب نگه دارید.  
 ۲. برمی‌گزینند دیگران را بر خودشان ولو اینکه خود احتیاج داشتند



ارتباط دارد، و این مطلب را می‌توان از تاریخهایی که زمان تأسیس آن ریاطها را نشان می‌دهد فهمید» (۱۳۵)، باید تأکید کرد که حامیان خانقاهها در عصر سلجوقی البته کسانی جز امثال طغرل بیگ و نظام‌الملک نبودند، یعنی از جمله مریدان و شیفتگان ابوسعید که، متأثر از تعلیمات معنوی وی، او را سرمشق خود ساختند و واژه خانقاه را همراه با نهاد آن به زبان عربی وارد کردند.

نیکلسن در مورد خدمت ابوسعید به نهاد خانقاه در تصوف به‌طور کلی، با اطمینان سخن می‌گوید، و آن را نخستین نمونه اسلامی از «رسم رهبانی»<sup>۱</sup> می‌خواند، و می‌گوید «گرچه ابوسعید بنیان‌گذار طریقتی نبود، اما خانقاهی که بر آن ریاست می‌کرد الگویی بود برای ترسیم رئوس خط‌مشی و سازمان انجمنهای صنفی که در سده ششم / دوازدهم تأسیس شد» (۱۳۶). اینجا البته نیکلسن به ماهیت اساسی و مؤثر 'رسمهای' دهگانه ابوسعید اشاره دارد که در اسرار التوحید (۱۳۷) آمده، و به‌طور کامل به توسط خود نیکلسن (۱۳۸)، تریمنگام (۱۳۹) و شیمل (۱۴۰) به انگلیسی، و به وسیله مایر به آلمانی نقل شده است.

به نظر می‌رسد اصطلاح خانقاه از کرامیه نشأت گرفته که این نهاد را در سرتاسر منطقه نفوذ خود، عمدتاً در خراسان بنیاد نهاده بودند (۱۴۱)؛ این نهاد کرامی در خراسان هم مرکز عبادت هم محل زندگی بود و کرامیه اهل توکل که برای امرار معاش به کار کردن اعتقادی نداشتند، در جهت خلاف نظر صوفیانی بود که می‌گفتند نه تنها باید معاش خود را تأمین کرد بلکه باید در خدمت دیگران نیز بود. به همین دلیل، نهاد صوفیانه لزوماً باید حال و هوای بسیار متفاوتی داشته باشد. این مطلب رشته سخن را به سومین نکته مهم مقاله حاضر می‌کشاند و آن اخلاص و جوانمردی ابوسعید است.

### ۶ نفوذ ابوسعید بر جوانمردی صوفیانه و روحانیت ملامتی

طبق شواهد مندرج در منابع، مخصوصاً اسرار التوحید، خانقاه تا زمان رشد و کمال ابوسعید اساساً مکانی برای عبادت بود و، چنانکه در مورد پدر ابوسعید ملاحظه شد، صوفیان برای ذکر و عبادت گروهی در آن جمع می‌شدند، یا، همچون مورد مشایخ ابوسعید - فضل‌الله حسن، سلمی و قصاب - مرکزی بود در اختیار مریدان که به خدمت

۱. *regula monachos*. گرچه بین رهبانیت و آیین خانقاه و زندگی صوفیان شباهتهایی دیده می‌شود، ولی نمی‌توان دومی را بدل اسلامی اولی دانست.

مرشدی برسند و تربیت شوند. اما یکی از خدمات بارز ابوسعید از این لحاظ آن بود که به هنگام وضع رسوم بنیادی خانقاه مقرر داشت که آن مهم‌ترین اصل تصوف یعنی 'خدمت به دیگران' در نسج مفهوم خانقاه تنیده شود - و این، مشخصه‌ای است که تازه از منبعی دیگر: لنگر قلندرها، سرچشمه می‌گیرد (۱۴۲).

بنا به گفته هَنَوِی<sup>۱</sup>، «از سده پنجم / یازدهم به این طرف، پاره‌ای از گروه‌های فتوت تدریجاً مسلکی را برگزیدند که آنان را با حلقه‌های عارفان در تماس آورد، حلقه‌هایی که به دنبال تشکل بودند». وی سپس اشاره می‌کند که «عیاران»، با هویتی به معنای مثبت 'جوانمرد'، در داستانهای پهلوانی سده‌های بعد از ابوسعید «به عنوان اعضای سازمانی جمعی، ظاهراً شبیه به تشکلهای اصناف و طریقه‌های صوفی در سرزمین ایران» (۱۴۳)، شناخته شده‌اند. این شباهت بسیار نزدیک 'عیاری' و 'جوانمردی' و نیز 'قلندری' و 'ملامتی' با تصوف بیشتر پدیده‌ای است مربوط به بعد از عصر ابوسعید، زیرا او یکی از نخستین مشایخ برجسته‌ای بود که بسیار مایل بود مردم را از هر صنف و مذهبی در زیر چتر میهمان‌نوازی و لطف خود درآورد، خواه آنها سالک مبتدی یا صوفی بودند خواه نبودند. با ترکیب شدن همه این جریانها در ساختار تصوف به همت شخصیت بزرگی چون ابوسعید، بجاست که مختصری درباره وضعیت آنها در خراسان بگوییم. عبدالحسین زرین‌کوب مطرح می‌کند که، دست‌کم از نقطه نظر آیین جوانمردی، تصوف حقیقی موکول به پیروی از طریقه ملامتیه است:

این اخلاص در عمل که اهل ملامت مبنای طریقت خویش را بر آن می‌نهادند، طریقه آنها را که نوعی نهضت اصلاح در تصوف و در واقع کوششی برای پیراستن تصوف از قیود و ظواهر آن بود در بین اشخاص ساده، عوام و اهل بازار رواج خاص داد و چون فتوت - طریقه فتیان - نیز تا حدی بر اصل اخلاص در عمل و اجتناب از ریا مبتنی بود، طریقه اهل ملامت تدریجاً با سنتهای اهل فتوت به هم درآمیخت (۱۴۴).

دور ملامتیه در تصوف نیشابور در زمان ابوسعید رو به پایان بود. او خود، همان‌طور که شفیع کدکنی می‌گوید، از مدتی قبل مشغول دگرگون کردن شیوه ملامتی از طریق روش 'سکر' خود بود؛ این روش میراثی از سنت بایزید بود، (سلمی، که در ضمن دو کتاب به ترتیب درباره ملامتیه و فتوت - دو مشخصه بسیار مهم تصوف - نوشته، بایزید را یکی از ملامتیان خوانده است). عارف ملامتی یا سالک طریقت ملامت، همچنانکه

1. Hanaway

در بالا توضیح داده شد، پدیده خراسانی اصیلی بود که ابوسعید در آن نقشی اساسی داشت. اهمیت جریان ملامتی در تصوف خراسانی، که در واقع تحول تکاملی زهد خالص نسل قبل بود، سابقه‌اش به حمدون قصار (د. ۲۷۱ق) برمی‌گردد، شیخی نیشابوری که نشان تأثیر او بر سلوک صوفیانه منطقه خراسان باقی ماند؛ او بر اهمیت صدق تأکید می‌ورزید و می‌گفت، «علم خداوند درباره تو بهتر از علم مردم است» (۱۴۶). او، که هجویری زهد و پارسایی، بیان فصیح و اطلاعات دینیش را می‌ستاید و وی را در ردیف علمای بزرگ نیشابور قرار می‌دهد (۱۴۷)، از سوی مردم دعوت شد تا بر سر منبر رفته، آنان را موعظه کند. او که از انجام این کار افتخارآمیز تن می‌زد، توضیح داد که سخنان وی برای دلها ارزشی ندارد، زیرا دل خود او هنوز با دنیا است و در وضعی نیست که سخنان وی را چنان اثربخش سازد که بر قلوب دیگران تأثیر گذارد (۱۴۸).

ابوسعید خود می‌گفت، «ملامتی این باشد که در دوستی خدای هرچش<sup>۱</sup> پیش آید باک ندارد و از ملامت نه اندیشد<sup>۲</sup>» (۱۴۹). شفیعی کدکنی در مقدمه‌اش بر اسرار التوحید می‌گوید «در بحث از مبانی تعلیمات ابوسعید نشان داده شده که وی در همه کارها و گفتارهایش یک مسأله را اساس قرار داده، و آن 'اجتناب از نفس' و مبارزه با 'ریاست'، و گفته می‌شود که این اصل از جمله مبانی تعلیمات اهل ملامت است» (۱۵۰).

شفیعی کدکنی در ادامه می‌گوید که ملامتیان فضائل خود را پنهان نگه می‌داشتند و جهات منفی چیزها را به نمایش می‌گذاشتند به قسمی که ممکن بود به احساسات جامعه یا متشرعین بر بخورد. وی به عنوان مثال به موردی اشاره می‌کند که ابوسعید جامه‌ای ابریشمین یا پارچه‌ای که ابریشم، به نظر می‌آمد پوشید، و این نوع جامه‌ای است که قانون شرع پوشیدن آن را حرام کرده است. خبر این به آن سوی دیگر جهان اسلام رسید و حتی در اندلس سروصدایی برپا کرد؛ در اندلس ابن حزم در رساله‌ای به نام الفصل فی الملل [والاهواء والنحل] (۱۵۱) سخت بر ابوسعید تاخت. به عقیده شفیعی کدکنی، ایجاد شهرت بابت کاری از این دست خاص روش ملامتی است.

اکنون بعضیها ممکن است استدلال کنند که جامه‌های ابریشم پوشیدن ابوسعید بیشتر معرّف و نمادی از قلندریه بود تا ملامتیه، چون تفاوت میان نگرشهای اینها آن بود که گروه اول ایمان و پارسایی خود را پنهان می‌کردند، گروه دوم تجاهر به آن می‌کردند و

۱. هرچش: هرچه‌اش، هرچه او را.

۲. نه اندیشد: شکل کتابت قدیم نیندیشد.

حتی به ناروا از آن بهره می‌گرفتند و چنان پا از حدود بیرون می‌گذاشتند که هدف تیر ملامت قرار می‌گرفتند (۱۵۲). شهاب‌الدین عمر سهروردی که عوارف المعارف را در سده هفتم نوشت، در تعریف قلندر می‌گوید که «اصطلاح قلندر به مردمی اطلاق می‌شود که چنان بر اثر سکر و بیخودی از آرامش دل برخوردارند که به هیچ رسم و عادت اعتنا ندارند و آیینهای معمول جامعه و روابط متقابل را مردود می‌شمارند» (۱۵۳). قلندریه همچنین مدتی مدید در خراسان قدرتی داشت و به واسطه ابوسعید و اسلاف معنوی بلافصل او این جریان در درون تصوف به‌طور کل ادغام شد (۱۵۴).

هدفی که باید برای رسیدن بدان تلاش کرد، طبق تعالیم صوفیانه، در اصل اساسی ابوسعید نشان داده شده است: تا در نظر خلق نگردي کافر در مذهب عاشقان مسلمان نشوی (۱۵۵). نکته این است که وقتی فرد تماماً در خدا حل می‌شود، از طریق خدا عمل می‌کند، و آنان که مانند حلاج یا بایزید، در اتحاد کامل با خداوندند، اغلب رفتار غیرعادی قلندروار از خود بروز می‌دهند؛ آنان باطناً در سازگاری کامل با خدای خود هستند، گرچه در ظاهر با تصورات مرسوم و قراردادی اشخاص دیگر یا جامعه ناهماهنگند.

درحالی که [خواجه عبدالله] انصاری در مخالفتش با خلق و خوی ملامتی ابوسعید صریح بود، قشیری جانب احتیاط را گرفته و در رساله بسیار جامع خود درباره تعالیم صوفیانه و شارحان آن، صرفاً چیزی از او نگفته است. در مورد این هر دو منتقد صوفی، همچون دیگرانی مانند ابن‌باکویه (باباکوهی) شیرازی، دلایل اعتراض متوجه سازمان و شیوه کار بود. این منتقدان آرائی سنتی و متعارف درباره اینکه صوفیان چگونه باید رفتار کنند داشتند و معتقد بودند که این صوفیان الگوهای برای رفتار معنوی مؤمن مسلمان معمولی هستند و، حداقل، جنبه جدی و خلسه‌آمیز خود را با لعاب رفتاری که از نظر اجتماع و شرع پذیرفتنی است می‌پوشانند. اتفاقی نیست که اینان در زمره کسانی بودند که در مورد حلاج مقداری محافظه‌کاری داشتند، درحالی که ابوسعید از جمله آنهایی بود که با تمام وجود وی را تأیید می‌کردند؛ او صراحتاً می‌گفت: «چون حسین منصوری باید، کی در علوم حالت در مشرق و مغرب کس چون او نبود در عهد وی» (۱۵۶).

شخصیت قلندری و خلق و خوی ملامتی داشتن ابوسعید در رفتاری که نسبت به دشمنان خود داشت منعکس است. وقتی شنید که ابوالحسن تونی کرامی مذهب اصلاً مایل نیست از پیش خانقاه وی بگذرد و شیخ را لعنت می‌گفت و تکفیر می‌کرد، فرمود «... معاذالله او لعنت بر ما نمی‌کند. او پندارد کی ما بر باطلیم و او برحق، او لعنت بر آن باطل می‌کند برای خدای را» (۱۵۷). با وجود این، اگر از لحاظ باطنی معنای قلندر را

چنین استقلال رأی و طمأنینه‌ای تعریف و مشخص می‌کند، جلوه ظاهری و بیرونی آن جوانمردی است، خصلتی که چنان در ژرفای وجود ابوسعید ریشه دوانیده بود که یکی از مشهورترین تعریفهایش از تصوف در حقیقت چیزی جز تعریف جوانمردی نیست، «شیخ را پرسیدند کی صوفی چیست، گفت آنچه در سرداری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه بر تو آید نجهی». در واقع، او چنان غرق عالم جوانمردی است که، به خلاف قشیری، انصاری و دیگر مؤلفان صوفی، آن را چنانکه باید و شاید تعریف نمی‌کند. از دیگر سوی، تعاریف او از اصطلاحات دیگر و نیز تعالیم او به‌طور کلی، یادآور معنای جوانمردی است، مثل توصیف او از مستقیم‌ترین راه رسیدن به خدا، «که راحتی به کسی رسد و ما بدین راه رفتیم و همه را بدین وصیت می‌کنیم» (۳۰۲).

\*\*\*

دشت خاوران، واقع در نقطه‌ای بین کاروانسرای در جاده ابریشم به چین، کلان شهر مرو و شهر سرخس به عنوان پرورشگاه شمار زیادی جوانمرد و عیار نیز شهرت داشت؛ اینها عیاران و راهزنانِ رابین‌هودمانندی بودند که شخصیت متهور و سخاوتمندشان بر جریانهای فکری باطن‌گرایانه در منطقه به‌طور عام و بر تصوف ابوسعید به‌طور خاص تأثیر گذارد. این سنت پیش از اسلام ایرانی آیار<sup>۱</sup> / یارِ فارسی را می‌توان از نظر معنایی با واژه عربی 'عیار' یا «فارس المطوف» مرتبط دانست. این جریان قبلاً صوفی بزرگی به نام فضیل بن عیاض (د. ۱۸۷ق) را در طالقان خراسان پرورش داده بود؛ وی در آغاز راهزنی بود که به کاروانهای در حال عبور از آن منطقه می‌زد، گرچه این کار را با منشی عیاروار که وجدان راهنمای آن بود انجام می‌داد. سرانجام، فضیل نه تنها صوفی بزرگ بلکه محدثی برجسته شد (۱۶۱). راه و روش وی نمونه عیاریه این دوره بود؛ او به درون این سنت فرهنگی رخنه کرد، سنتی که بعدها ابوسعید آن را با تفکر عرفانی خویش ترکیب کرد.

رویدادی که هجویری از قول قصار نقل می‌کند شمه‌ای از لایه قلندریه تصوف را نشان می‌دهد و آگاهی‌هایی درباره زمینه روش روحانی شخص ابوسعید در اختیار ما می‌گذارد. این گزارش به عیاری نیز مربوط می‌شود که حضور او (مخصوصاً در دشت خاوران، ولایت ابوسعید، جایی که دانایی راهزن کتابهای ابن‌سینا را از چنگش ربود) تأثیر زیادی در شکل‌گیری سرشت فرهنگ این ناحیه داشت. بنا به روایت قصار:

روزی اندر جویبار حیره نیشابور می‌رفتم. نوح نام عیاری بود. به فتوت معروف و جمله عیاران نیشابور در فرمان وی بودند. وی را اندر راه دیدم، گفتم یا نوح جوانمردی چه چیزست؟ گفت جوانمردی من خواهی یا از آن تو؟ گفتم هر دو بگوی. گفت جوانمردی من آنست کی این قبا بیرون کنم و مرقعه‌ای بپوشم و معاملات آن برزم تا صوفی شوم<sup>۱</sup> و از شرم خلق اندر آن جامه از معصیت پرهیزم، و جوانمردی تو آنک مرقعه بیرون کنی تا تو به خلق و خلق به تو فتنه نگردد. پس جوانمردی من حفظ شریعت بود بر اظهار و از آن تو حفظ حقیقت بر اسرار<sup>۲</sup> (۱۶۳).

موضوع اعمال ظاهر در مقابل حالت باطن بود که وقتی انصاری به دیدار ابوسعید رفت، مسأله‌ای برای او پیش آورد. (این واقعه مسلماً قبل از آن بود که او با ابوالحسن خرقانی (د. ۴۲۶ق) دیدار کرد و در حضور وی چشم بصیرت در درونش گشوده شد؛ این ملاقات با احتمال قوی در ۴۲۴ق اتفاق افتاد) (۱۶۵). وقتی انصاری برای نخستین بار از موطن خود هرات، در ۴۱۷ق به نیشابور سفر کرد به دیدار ابوسعید رفت. وی در این باب می‌گوید:

من دوبار به بوسعید بوالخیر بوده‌ام و وی دستار خود را از سر فرو گرفته و گلیم مصری خود فرامن داده و شلغم جوشیده در دهان من نهاده، چون به نزدیک وی شدم برای من بر پای خاست تمام، و وی مرا تعظیم داشت که اندک کسی را داشتی<sup>۳</sup>، لیکن مرا با وی نقاری از بهر اعتقاد است و دیگر [این‌که] نه طریق مشایخ ورزیدی. بعضی از مشایخ وقت با وی نه به نیک بوده‌اند (۱۶۶).

جوانمردی ابوسعید چنان بود که با سختگیرترین منتقد صوفی خود نه تنها با وقار و متانت بلکه با مهربانی تمام رفتار کرد. از دیگر نمونه‌های جوانمردی ابوسعید حکایت افسانه‌آمیز دلکشی است در الهی‌نامه عطار که نشان می‌دهد چگونه لطف او همان اندازه شامل حال حیوانات می‌شد که شامل حال انسانها. در این داستان منظوم، مردی به ظاهر صوفی وقتی جامه‌اش به سگی می‌مالد، با چوبدستی خود او را می‌زند و دست او را سخت مجروح می‌کند. سگ پیش ابوسعید می‌گریزد و به او متوسل می‌شود. وقتی

۱. مضمون عبارت چنین است: من باید جامه وصله‌دار صوفیان را بپوشم و اعمالی را که با آن مناسب است انجام دهم تا خود صوفی بشوم.

۲. جوانمردی من در این است که حفظ ظاهر شریعت کنم و جوانمردی تو در این است که باطن حقیقت را نگاه داری.

۳. کمتر کسی را به اندازه من احترام می‌کرد

ابوسعید صوفی بدگهر را در مورد عملش مؤاخذه می‌کند، می‌گوید سگ جامه‌هایش را نجس کرده است. در اینجا سگ اعتراض می‌کند که چون آن مرد را در لباس صوفی، یعنی «جامهٔ محبت» دیده، احساس کرده است که می‌تواند مصون از هر اعتراضی با او آشنا شود. ابوسعید جانب سگ را می‌گیرد و از حیوان می‌پرسد چگونه آن مرد را تنبیه کند. سگ در پاسخ می‌گوید، «جامهٔ صوفی از تن او بیرون کن. این برای او تا روز داوری کافی است»<sup>۱</sup> (۱۶۷)

ابوسعید الگویی از جوانمردی و عامل به آن، و شهره در ترویج ایثار، گشاده‌دستی بدون توقع بود که نونه‌های آن اینهاست: بخشیدن اسب خود به ترکمانان (۱۶۸)؛ در آوردن خرقة در سرمای سخت زمستان و دادن آن به مردی فقیر (۱۶۹)؛ سیاست او در عفو جرم دیگران، حتی چشم‌پوشی از آن (۱۷۰)؛ تعلیم این مهم که خدمت به درویشی بهتر از صد رکعت «نماز افزونی»<sup>۲</sup> (۱۷۱)؛ خدمت فروتنانهٔ وی به نیازمندان، حتی به آنهایی که او را تحقیر می‌کردند و منکر او بودند، کسانی که به گرمابهٔ وابسته به خانقاه وی می‌آمدند و محبت می‌دیدند. که نمونه‌ای از آن بخشیدن دستار ابریشمی

۱. عین سرودهٔ شیخ عطار چنین است:

یکی صوفی گذر می‌کرد ناگاه  
جو زخمی سخت بر دست سگ افتاد  
به پیش بوسعید آمد خروشان  
چو دست خود بدو بنمود، برخاست  
زبان بگشاد صوفی، گفت ای پیر  
چو کرد او جامهٔ من نانمازی  
به سگ گفت آنگه آن شیخ بگانه  
به جان من می‌گشم آن را غرامت  
سگ آنگه گفت این شیخ یگانه  
شدم ایمن کزو نبود گزندم  
اگر بودی قباپوشی درین راه  
چو دیدم جامهٔ اهل سلامت  
عقوبت گر کنی او را کنون کن  
که تا از شر او ایمن توان بود  
بگش زو خرقة اهل سلامت

۲. نماز افزونی: نماز مستحب

عصا را بر سگی زد در سر راه  
سگ آمد در خروش و در تک افتاد  
به خاک افتاد، دل از کینه جوشان  
از آن صوفی غافل داد می‌خواست...  
نبود از من که از سگ بود تقصیر  
عصایی خورد از من نه به بازی...  
که تو از هر چه گردی شادمانه  
بکن حکم و میفکن با قیامت...  
چو دیدم جامهٔ او صوفیانه  
چه دانستم که سوزد بند بندم؟  
مرا زو احترازی بود آنگاه  
شدم ایمن، ندانستم تمامت  
وزو این جامهٔ مردان برون کن  
که از زندان ندیدم این زیان بود  
تمامست این عقوبت تا قیامت

پاکیزه خود به مرد مستمندی بود که برگ عروسی نداشت (۱۷۲)؛ شعار «اعراض از اعتراض» او در قبال هر چیز، هرچه قدر هم آن نامطلوب باشد (۱۷۳)؛ سیاست مهربانی با هر کس و بار مسئولیت دیگران را بر خود فرض داشتن (۱۷۴)؛ عمل وی در حق دختر علوی فقیری که به خانقاه شیخ درآمد و وی از او که از ذریه پیامبر بود دفاع کرد و سپس جامعه خود به او بخشید (۱۷۵).

## ۷. خاتمه

واضح‌ترین اثرات شخصیت ابوسعید اقدام وی در تلفیق جوانمردی با تصوف و نقش پیشگامانه او در تأسیس خانقاه به عنوان بهترین مرکز صوفیه بود. همان‌گونه که گفته شد، بسیاری از مردم ابوسعید را بنیان‌گذار خانقاه به عنوان نهادی در تصوف ستوده‌اند. از اثرات جالب جنبی خدمت متواضعانه و میهمان‌نوازی کریمانه که توسط ابوسعید در نهاد خانقاه معمول گردید تأثیرگذاری وی در قبول اسلام در میان ملل غیرمسلمان بود. پناهندگان صوفی که بر اثر هجوم مغول به خراسان و ماوراءالنهر به سرزمین آناتولی و دیگر مناطق غرب اسلامی سرازیر می‌شدند، «شور و شوق و روحیه‌ای کاملاً متفاوت با اسلام متشرعان از خود نشان می‌دادند، روحیه‌ای که در جهات اجتماعی و عملی از قبیل میهمان‌نوازی در حق مسافران و مراقبت از بیماران و نیازمندان، نیز تجلی پیدا می‌کرد». این پناهندگان «عوامل انتقال اسلام به مسیحیان آن مناطق بودند» (۱۷۶).

جوانمردی و جاذبه فوق‌العاده ابوسعید باعث معتدل و ملایم شدن احساسات تند و هیجانهای شدید در جامعه اسلامی شد. وقتی نمایندگان چهار فرقه متخاصم در نیشابور پیش او آمدند، وی آنان را به برقراری هماهنگی و مؤالفت در میان خود سفارش کرد، که یک اثر آن تأسیس مدارس به هزینه دولت برای هر یک از چهار گروه توسط فردی به نام ابوالقاسم علی بن محمد، از وابستگان خانواده‌های اشراف نیشابور و نایب حاکم [یا رئیس] نیشابور [در ناحیه بیهق]، بود (۱۷۷). آرامش داخلی تا زمانی بر منطقه حاکم بود که غزها به خراسان حمله بردند. سنجر، آخرین سلطان سلجوقی را به قتل رساندند<sup>۱</sup>، مقبره ابوسعید را در میهنه ویران کردند و چنان فاجعه‌ای به بار آوردند که نیشابور عملاً

۱. قتل سنجر به دست غز محرز به نظر نمی‌رسد. روایت دیگر این است که وی از شدت اندوه مرد.



بیروت<sup>۱</sup> زمان خود شد، و حتی پیش از آنکه مغولان پا به خاک خراسان بگذارند سخت به هم ریخته و ویران گردید.

یکی از آخرین اثرات مثبت وجود ابوسعید پذیرش رسمی تصوف به عنوان بخش لاینفکی از اسلام توسط علما و فقها بود. همان طور که زرین کوب متذکر می شود، «در حالی که ابوسعید و اصحاب او را در روزگار سلطان محمود علما و فقهاء نشابور به کفر و زندقه نسبت می دادند، علماء بزرگ نشابور و طوس در روزگار ملکشاه و سنجر به تصوف گراییدند و امثال امام الحرمین جوینی و امام غزالی در پایان کار صوفی از کار درآمدند» (۱۷۸).

---

۱. ظاهراً اشاره به شهر زیبا و آرام بیروت قبل از جنگ اعراب و اسرائیل دارد که طی آن این شهر (که به پاریس خاورمیانه شهرت داشت) سخت آسیب دید.

## یادداشتها

۱. جمال‌الدین لطف‌الله بن ابی سعید، حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابی‌الخیر، به کوشش والنتین ا. ژوکوفسکی (سن پترزبورگ ۱۳۹۹)؛ به کوشش ایرج افشار (تهران ۱۳۴۲ ش).
۲. محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، والنتین ا. ژوکوفسکی (تهران ۱۹۵۳)؛ تجدید چاپ احمد بهمنیار (تهران ۱۳۱۳ ش)؛ به کوشش ذبیح‌الله صفا (تهران ۱۳۳۲ ش)؛ تجدید چاپ ۱۳۴۸ ش و ۱۳۵۴ ش)؛ ترجمه عربی ا. قندیل (قاهره ۱۹۶۶)؛ ترجمه فرانسوی م. آخنا،  
*Les étapes mystiques du shaikh Abu Sa'id*
- (پاریس ۱۹۷۴)؛ و محمدرضا شفیعی کدکنی (تهران ۱۳۶۶ ش)، ۲ ج، شامل تحقیق و تعلیقات. همه  
ارجاعات به اسرار التوحید مربوط است به ویرایش صفا.
۳. ابن منور، مأخذ یادشده، ص ۴.
۴. در اسرار التوحید، ص ۵، حکایتی دیده می‌شود دال بر اینکه قدرت درک ابوسعید خردسال از تصوف بسیار بیش از درک پدرش بود.
۵. ویلفرد مادلونگ، *Religious Trends in Early Islamic Iran*، سخنرانی‌هایی درباره پژوهشهای ایرانی ۴،  
البتنی: سانی (۱۹۸۸)، ص ۲۶.
۶. همانجا، مادلونگ (همان ص ۲۶) از «عالم مشهور شافعی ابوبکر محمد بن علی قفال (د. ۳۶۵/۹۷۶)»  
سخن می‌گوید، که مرگش بسی زودتر از آن بوده که ابوسعید توانسته باشد پیش او درس خوانده باشد؛  
با اینهمه، شباهت کامل کنیه (ابوبکر) و لقب (قفال) حکایت از احتمال وقوع اشتباهی در گزارشهای  
مربوط به شرکت داشتن خویشان دور در حوزه یا رشته‌ای واحد دارد، مشابه وضعیتی که در ارتباط با  
دو زندگی‌نامه نویس ابوسعید پیش آمد.
۷. ابن منور، مأخذ یادشده، (ویرایش شفیعی کدکنی)، ص. سی و یک.
۸. مونتگمری وات، *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali* (ادینبرو ۱۹۶۳)، صص ۲۳-۲۴.
۹. سید محمد دامادی، ابوسعیدنامه: زندگی‌نامه ابوسعید ابی‌الخیر، (تهران ۱۳۵۲ ش)، ص ۱۲.
۱۰. مادلونگ، مأخذ یادشده، ص ۴۶.
۱۱. همانجا
۱۲. ابن منور، مأخذ یادشده، صص ۲۵۰-۲۵۱.
۱۳. قس. سمعانی، الانساب، چاپ عکسی، به کوشش دیوید سمیوئل مارگلیو، (لایدن ۱۹۱۲)، و  
التحریر فی المعجم الکبیر، به کوشش منیره نجی‌سالم، (بغداد ۱۳۹۵/۱۹۷۵). نجیب مایل هروی، در

- ویرایش خود از ترجمه فارسی *آداب المریدین ابوالخیب سهروردی*، به توسط عمر بن محمد بن احمد شیرکان (تهران ۱۳۶۲ ش ص. ۳۴۷، پانویس ۵۹) یادآور می‌شود که سهروردی، به پیروی از مذهب شافعی، احتمالاً احادیثی را از سلسله روایتی که شامل ابوسعید نیز می‌شد، نقل می‌کرده است.
۱۴. ابن منور، مأخذ یادشده (چاپ شفیع کدکنی)، ص. سی و یک.
۱۵. درباره حمایت نظام‌الملک از شافعیان، نک. مادلونگ، مأخذ یادشده، صص. ۳۳-۳۴.
۱۶. راجع به این اشاره که نظام‌الملک مرید ابوسعید بوده است، قس. ابن منور، مأخذ یادشده، صص. ۱۹۳-۱۹۶.
۱۷. گرهارد بورینگ<sup>۱</sup>، ذیل «ابوسعید فضل‌الله بن ابی‌الخیر»، *Iranica* ۲، ص. ۳۷۷.
۱۸. ابن منور، مأخذ یادشده، ص. ۲۴.
۱۹. همان، ص. ۲۵.
۲۰. همانجا.
۲۱. همان، ص. ۶؛ فریتس مایر

*Abū Sa'īd-i Abū 'l Hayr: Wirklichkeit und Legende*

- (تهران / پاریس / لایدن ۱۹۷۶)، ص. ۴۵.
۲۲. ابن منور، مأخذ یادشده، ص. ۳۸.
۲۳. همانجا.
۲۴. همان، ص. ۳۹.
۲۵. همانجا.
۲۶. همان، صص. ۳۹-۴۰.
۲۷. درباره رفتن ابوسعید به زیارت قبر ابوالفضل به منظور رهایی از حالت انقباض، قس، ابن منور، مأخذ یادشده، ص. ۶۰.
۲۸. درباره رویدادی که ضمن آن شیخ ابوالعباس قصاب جامه مریدش ابوسعید را پوشید، نک. همان، ص. ۶.
۲۹. عطار، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی (تهران ۱۳۵۹ ش)، ص. ۶۴۱.
۳۰. ابن منور، مأخذ یادشده، ص. ۵۴.
۳۱. در باب سخن خرقانی به ابوسعید که او خود برای طواف دیگران در حکم کعبه است، قس. ابن منور، مأخذ یادشده، ص. ۱۴۹؛ هجویری، *کشف‌المحجوب*، به کوشش والتین ژوکوفسکی (چاپ مجدد، لنینگراد ۱۹۲۶)، ص. ۲۰۴.
۳۲. ابن منور (به کوشش شفیع کدکنی)، ص. چهل و ششم.
۳۳. به نقل یوگنی ادواردویچ، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه فارسی توسط سیروس ایزدی (تهران ۱۳۵۶ ش)، ص. ۶۱، پانویس ۴۰. از نظر برتلس، این نقل قول نشان می‌دهد که «ابوسعید را نمی‌توان سراینده کهن‌ترین اشعار صوفیانه به شمار آورد».
۳۴. ابن منور، مأخذ یادشده، ص. ۲۱۸.
۳۵. برتلس، مأخذ یادشده، صص. ۵۹-۶۰، به نقل از ابن ابی‌سعید سعد، همان، ص. ۷۵؛ ابن منور، مأخذ یادشده، ص. ۲۱۸.

1. Gerhard Böwering

۳۶. همانجا.
۳۷. سعید نفیسی، سخنان منظوم ابوسعید ابی‌الخیر (تهران، سنائی، بی‌تا)، صص. ۳۵-۶۳.
۳۸. در پاره‌ای از نسخه‌های خطی، این مصرع بدین‌گونه خوانده می‌شود: دانگی و نیم، که معنایش مبهم‌تر است. برتلس (مأخذ یادشده، ص. ۵۹) این شکل را نقل می‌کند که در چاپ ابن‌منور به کوشش صفا نیز نقل شده است؛ ولی ویرایش شفیع کدکنی (ص. ۸۳) «دانگی و نیم» را نشان می‌دهد.
۳۹. ابن‌منور، مأخذ یادشده، ص. ۸۲.
۴۰. نفیسی، مأخذ یادشده، ص. ۵۸، رباعی شماره ۳۹۷.
۴۱. مایر، مأخذ یادشده، ص. ۴۹۶.
۴۲. ابن‌منور، مأخذ یادشده، ص. ۸۱.
۴۳. شهرت ابوسعید به عنوان صاحب 'فراست' در مقدمه مایل هروی بر آداب‌المریدین ابوالنجیب سهروردی (ص. ۲۰) تصدیق شده است؛ آنجا از قول سهروردی گفته شده که وی پس از سالها ریاضت، مشابه ریاضتهایی که ابوسعید کشید، فراستی «قابل قیاس با فراست ابوسعید» حاصل کرد.
۴۴. همان، ص. ۸۲.
۴۵. همان، صص. ۸۲-۸۳.
۴۶. برتلس، مأخذ یادشده، ص. ۵۴.
۴۷. ژیلبر لازار، «ظهور زبان فارسی نو»، در *The Cambridge History of Iran*، ج. ۴: از حمله عرب تا سلجوقیان، ویرایش ریچارد ان. فرای، (کمبریج ۱۹۷۵)، ص. ۶۰۸.
۴۸. ژ. لازار، «پهلوی، پارسی، دری: زبانهای ایران بعد از ابن‌مقفع»، در کیلفورد ای. بازورث (ویراستار)، *Iran and Islam*، (ادینبرو ۱۹۷۱)، جاهای مختلف.
۴۹. ژ. لازار، در *The Cambridge History of Iran*، ص. ۶۲۱.
۵۰. همان، ص. ۶۱۸.
۵۱. همان، ص. ۶۱۵.
۵۲. همانجا.
۵۳. همان، ۶۲۱.
۵۴. برتلس، مأخذ یادشده، ص. ۷۶.
۵۵. همانجا.
۵۶. همانجا.
۵۷. ال. پی. الول - ساتن، «رباعی در ادبیات آغازین فارسی»،

*The Cambridge History of Iran*

- ج. ۴. ص. ۶۳۳.
۵۸. برتلس، مأخذ یادشده، صص. ۵۹-۶۰، که از ابوسعید نقل می‌کند، مأخذ یادشده، ص. ۷۵.
۵۹. همانجا.
۶۰. نفیسی، مأخذ یادشده، ص. ۶۶، رباعی شماره ۴۵۵.
۶۱. الول - ساتن، مأخذ یادشده، ص. ۶۴۵.
۶۲. همانجا.
۶۳. لازار، مأخذ یادشده، ص. ۶۱۲.
۶۴. نفیسی، مأخذ یادشده، ص. ۶. البته در تشخیص اثر قلمی خیام از اثر قلمی ابوسعید مشکلی وجود

- ندارد، چه کلبی مسلکی، بیزاری از زندگی و منفی‌گرایی لذت‌جویانه خیام کاملاً در جهت عکس ابوسعیدی است که سختیها و محنتها را با دیدی مثبت در آغوش می‌کشد، آن‌گونه که مثلاً، در آخرین رباعی نقل شده در بالا دیدیم. درحالی‌که دنیای خیام کل چیزی است که او قبل از فرورفتن در مفاک خاک به دست دارد، جهان ابوسعید صرفاً دار امتحان، مقدمه و مرحله‌ای است که وقتی شخص برای برکات عالم حقیقی، یعنی قلمرو خدای واحد آماده شد، قالب خاکی را به دور می‌افکند.
۶۵. غلامحسین یوسفی، ذیل «اندرزنامه»، *Encyclopaedia Iranica*، ۲، صص. ۲۳-۲۴.
۶۶. ذبیح‌الله صفا، ذیل «اندرز: در فارسی نو». همان، ۲، ص. ۱۶.
۶۷. ابن‌منور، مأخذ یادشده، ص. ۵۴.
۶۸. نفیسی، مأخذ یادشده، ص. ۱۰۱، رباعی شماره ۶۸۸.
۶۹. رضا قلیخان هدایت، *مجمع‌الفصحا* (تهران ۱۳۳۶ ش/۱۹۵۷ م)، ۱، ص. ۱۴۳.
۷۰. ابن‌منور، مأخذ یادشده، ص. ۱۹.
۷۱. برتلس، مأخذ یادشده، صص. ۵۸-۶۰.
۷۲. مایر، مأخذ یادشده، صص. ۱۳۴-۱۹۲.
۷۳. گرچه البته نوری اصلاً خراسانی بود.
۷۴. در واقع، آنماری شیمل بر طبیعت زاهدانه تصوف اولیه در خراسان که با ابراهیم ادهم (د. ۷۷۸/۱۶۱) آغاز شد، تأکید می‌کند: «زاهدان مرو و طالقان [خراسان] تقریباً ضرب‌المثل شدند. در میان آنها می‌توان از شقیق بلخی (د. ۱۹۳) و راهزن سابق فضیل بن عیاض نام برد. ابوتراب نخشی، شیخ توکل، را نیز داریم که زندگی خویش را بر سر توکل به خداوند گذاشت. هنگامی که تنها و بی‌هیچ زاده و توشه‌ای در بیابان سرگردان بود طعمه شیران گرسنه گردید. (۲۳۴). این مردان و مریدان آنها که پیوسته با فقر کامل به سر می‌بردند و به خدا توکل می‌کردند، در مقایسه با مسلمانان معمولی حتی با دقت و سخت‌گیری بیشتری از دستورهای شریعت پیروی می‌کردند. به سبب تسلیم مطلقشان به خداوند، نهال پاره‌ای از اصول و عقاید بنیادی تصوف را در دل‌های نسل‌های بعدی کاشتند». آنماری شیمل، «زینت‌الاولیاء»، *Iranian Studies* ج. ۷ (۱۹۷۴)، ص. ۹۲.
۷۵. درباره‌گونه‌های مختلف مکتب‌های خراسان و بغداد، قس. هجویری، مأخذ یادشده، ص. ۱۵۴.
۷۶. درباره‌نظر جنید راجع به صحو. قس. همانجا.
۷۷. روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، به کوشش هانری کربن، (تهران ۱۳۶۰ ش/۱۹۸۱)، صص. ۲۱۴-۲۱۵.
۷۸. ج. اس. تریمینگام، *The Sufi Orders in Islam*، (آکسفرد ۱۹۷۱) صص. ۵۱-۵۲.
۷۹. همان، ص. ۵۳.
۸۰. از بنیان‌گذاران طریقه‌های متأخرتر، عبدالقادر جیلانی (د. ۱۱۶۶/۵۶۱) و ابوالنجیب سهروردی (د. ۱۱۶۸/۵۶۳) و برادرزاده‌اش شهاب‌الدین ابو حفص عمر سهروردی (د. ۱۲۳۴/۶۳۲) حرفی نمی‌زنیم.
۸۱. ریچارد ان. فرای، «سامانیان»، در *The Cambridge History of Iran*، ج. ۴، ص. ۱۴۷.
۸۲. لمپتن، *Continuity and Change in Medieval Persia* (لندن: آی. بی. توریس ۱۹۸۸)، ص. ۲.
۸۳. همانجا.
۸۴. همان، ص. ۳. نیز قس. برتلس، مأخذ یادشده، ص. ۴۹.
۸۵. «دو نوع اندیشه عرفانی در ایران اسلامی»، در *The Muslim World*، ج. ۶۸ (۱۹۷۹)، صص. ۱۹۱-۱۹۲.

۸۶. نیز نک. بحث سارا سویری دربارهٔ این حکایت در همین مجلد (ویراستار).
۸۷. هجویری، مأخذ یادشده، صص. ۱۵۴-۱۵۵.
۸۸. مارگارت مَلمود، «تصوف در بغداد سدهٔ دوازدهم [م.]: آداب المریدین ابوالنجیب سهروردی» مقاله چاپ نشده که در کنفرانس ۱۹۹۱ مس (MESA) ارائه شد، ص. ۶.
۸۹. شیمل، مقاله یادشده، ص. ۹۲.
۹۰. ابن منور، مأخذ یادشده، صص. ۶۶-۶۷، ۹۸-۹۹، و ۱۹۳-۱۹۶. مهم‌ترین مواجهه مربوط است به بستن تشریفات کمر بند، رسمی بسیار ایرانی که یادآور گشتی بستن زرتشتیان به هنگام رسیدن به سن بلوغ، و کمر بستن جوانمردان است. خواجه سالها بعد، در اوج قدرت خود ضمن ادای احترام به شخص بوسعید، از این عمل او که به وضوح روش پذیرش افراد به حلقهٔ صوفیه بود، یاد می‌کند و می‌گوید، «من هرچه یافتم از برکات شیخ باسعید است».
۹۱. «ابوالقاسم قشیری، که یکی از قربانیان تعقیب و آزار اشعریان بود، در دفاع از اشعری و مبرا کردن وی از بدعت‌هایی که به وی بسته بودند، رساله‌ای نوشت. آلب ارسلان، تحت نفوذ نظام‌الملک، به تعقیب و آزار اشعریها پایان داد و آنان را اجازه فرمود تا مسجد جامع دومی در نیشابور بنا کنند» لمبتن، مأخذ یادشده، ص. ۲۳۸.
۹۲. شیمل، مأخذ یادشده، ص. ۱۰۰.
۹۳. دربارهٔ نام 'مشهد مقدس'، قس. ابن منور، مأخذ یادشده، ص. ۲۷ و صفحات دیگر.
۹۴. حدیث نبوی منقول در جواد نوریخس، *Traditions of the Prophet* (نیویورک ۱۹۸۱)، ۱، صص. ۶۶-۶۷.
۹۵. هدایت، مأخذ یادشده، ص. ۱۴۳؛ نفیسی، مأخذ یادشده، ص. ۱۶، رباعی شماره ۱۰۶.
۹۶. ابن منور، مأخذ یادشده، ص. ۱۷۰.
۹۷. لمبتن، مأخذ یادشده، ص. ۵.
۹۸. در چاپهای ژوکوفسکی و بهمنیار از *اسرار التوحید* این اسم به صورت 'عدنی کویان' است که مایر آن را در آلمانی به معنای 'نمد مالان' ترجمه کرده است؛ در برگردان او، 'عدنی' به نوعی نمد گرفته شده که با کوبیدن به دست می‌آید و این شغل نمدمال است. اگرچه وقتی بُنِ فارسی 'کوب' برای این حرفه به کار می‌رود، معمولاً با کلمه‌ای مشخص، از قبیل نمد، همراه می‌شود، و بنابراین باید کل ترکیب به صورت عدنی نمدکویان خوانده شود، و این می‌رساند که نام صنف نمدمالهای محلی است. ما ضبط مندرج در ویرایش قطعی شفیع کدکنی، 'عدنی کویان' را ترجیح می‌دهیم که در آن عدنی صفت نسبی عدن و کوی به معنای 'جادهٔ کم‌عرض' و کویان به معنای 'محلّه' است. لذا قرائت ما از این اسم عدنی کویان [= محلّهٔ عدنی] است.
۹۹. ابن منور، مأخذ یادشده، صص. ۲۴۷-۲۴۸.
۱۰۰. لمبتن، مأخذ یادشده، ص. ۲۴۰.
۱۰۱. *Mystical Dimensions of Islam* ص. ۸۶.
۱۰۲. نک. پایین‌تر در همین مقاله، بخش ۶.
۱۰۳. برتلس، مأخذ یادشده، ص. ۵۸.
۱۰۴. همان، ص. ۵۹.
۱۰۵. همان، ص. ۶۲. وی در ادامه بخشی را از 'مجالس' سعدی تقدیمی‌کند که مؤید آن است که رویهٔ ابوسعید تا پیش از سدهٔ هفتم / سیزدهم به صورت شیوهٔ صوفیانهٔ جافتاده‌ای درآمده بود. همان، صص. ۶۲-۶۵.

۱۰۶. قشیری، ترجمه رساله قشیریه، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر (تهران ۱۹۸۲)، صص. ۵۹۱-۱۹۲.
۱۰۷. همان، ص. ۵۹۲.
۱۰۸. همان، ص. ۵۹۴.
۱۰۹. ابن منور، مأخذ یادشده، ص. ۲۷۷.
۱۱۰. ابن منور، مأخذ یادشده، صص. ۲۱۶.
۱۱۱. ابن منور، همانجا.
۱۱۲. مایر، مأخذ یادشده، ص. ۲۲۹.
۱۱۳. ابن منور، مأخذ یادشده، صص. ۲۲۲-۲۲۴.
۱۱۴. ابن منور، مأخذ یادشده، صص. ۲۸۲-۲۸۳.
۱۱۵. ابن منور، مأخذ یادشده، ص. ۳۱۸.
۱۱۶. مایر، مأخذ یادشده، ص. ۲۱۶.
۱۱۷. قشیری، مأخذ یادشده، ص. ۶۰۲.
۱۱۸. همان طور که اسماعیل حاکمی (سماع در تصوف [تهران ۱۳۶۱ ش]، ص. ۸۱) می نویسد: «با ظهور ابوسعید و انتشار شهرت او به رغم فقهاء و متشرعه، مجالس سماع صوفیه اندک اندک نضج و رونق گرفت. درین مجالس آنچه مورد نظر صوفیه واقع می شد اشعار لطیف عاشقانه بود و صوفیه این گونه اشعار عاشقانه را از معانی ظاهری تأویل می کردند تا مورد انکار و ایراد مخالفان واقع نشوند. مهارتی که ابوسعید و اصحاب او در این کار داشتند سبب شد که صوفیه رفته رفته بتوانند لطیف ترین اشعار عاشقانه را در مجالس خویش بخوانند و با آن وجد و حال کنند. امام محمد غزالی نیز این گونه تأویلات را جایز می دانست و سماع را در بعضی موارد با بعضی شروط تجویز کرد».
۱۱۹. به نقل محمد دامادی، ابوسعیدنامه (تهران ۱۳۶۷ ش)، ص. ۵۳.
۱۲۰. محسن کیانی، تاریخ خانقاه در ایران (تهران: طهوری ۱۳۶۹ ش)، ص. ۱۸۷.
۱۲۱. همان، ص. ۱۸۸.
۱۲۲. مایر، مأخذ یادشده، ص. ۳۰۹.
۱۲۳. زکریا قزوینی، آثار البلاد و اخبار العباد (بیروت ۱۳۸۰ ق)، ص. ۳۶۱.
۱۲۴. ابن منور، مأخذ یادشده، (به کوشش شفیع کدکنی)، ۱/۲۳۱.
۱۲۵. نک. کیانی، تاریخ خانقاه در ایران، ص. ۱۵۶.
۱۲۶. به نقل نیکلسن، *Studies in Islamic Mysticism* (کمبریج ۱۹۸۰ تجدید چاپ)، ص. ۴۶.
۱۲۷. قزوینی، مأخذ یادشده، صص. ۲۴۱-۲۴۹، که می افزاید: ابوسعید «طریق تصوف را بنیان نهاد، خانقاهی ساخت و دوبار در روز خوان می داد. همه آداب صوفیان از اوست»
۱۲۸. برای اطلاع از بررسی دقیق تری درباره سازمان خانقاه خود شیخ سیف الدین باخرزی، نک. عیسی ولی، «راهنمای تصوف کبرای: فصوص الآداب یحیی باخرزی» در مجلد دوم از کتاب حاضر.
۱۲۹. ابوالمفاخر باخرزی، اوراد الاحباب و فصوص الآداب: جلد دوم: فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار (تهران ۱۳۴۵ ش)، صص. ۱۷۷، ۱۷۸.
۱۳۰. دامادی، مأخذ یادشده، ص. ۵۳.
۱۳۱. شفیع کدکنی، مأخذ یادشده، مقدمه، ص. صد و سی و چهار
۱۳۲. امیراقبال سیستانی، چهل مجلس (از علاءالدوله سمنانی)، به کوشش عبدالرفیع حقیقت (تهران ۱۳۵۸ ش)، ص. ۱۸.

۱۳۳. همان
۱۳۴. ج. اسپنسر تریمینگام، مأخذ یادشده، ص. ۱۷.
۱۳۵. همان، ص. ۲۴.
۱۳۶. *Studies in Islamic Mysticism*، ص. ۷۶.
۱۳۷. ابن‌منور، مأخذ یادشده، صص. ۳۳۰-۳۳۲.
۱۳۸. *Studies in Islamic Mysticism*، ص. ۴۶.
۱۳۹. تریمینگام، مأخذ یادشده، ص. ۱۶۷.
۱۴۰. *Mystical Dimensions of Islam*.
۱۴۱. مادلونگ، مأخذ یادشده، ص. ۴۵، که در آنجا وی براساس اطلاعاتی که عمدتاً از مقدسی گرفته است، خراسان را مرکز عمده کرامیه معرفی می‌کند.
۱۴۲. عبدالحسین زرین‌کوب، جستجو در تصوف ایران (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷ش)، ص. ۳۶۳.
۱۴۳. *Encyclopaedia Iranica*، ذیل «Ayyār»، ۱۵۹/۳-۱۶۳.
۱۴۴. جستجو در تصوف ایران، ص. ۳۴۵.
۱۴۵. ابو‌عبدالرحمن سلمی، *La Lucidité Implacable: Épître des Hommes du Blâme*، ترجمه فرانسوی رساله الملامتیه سلمی، از ر. دلاذریه (پاریس ۱۹۹۱)، جاهای مختلف، و شرح احوال، صص. ۱۱۴-۱۱۵. شیخ صوفی سده نهمی سیدمحمد نوربخش، در رساله خود سلسله‌الاولیاء، تا آنجا پیش رفته که ابوسعید را یکی از کسانی معرفی می‌کند که «به سبب ملامتی بودنش از معرفت به حقایق توحید برخوردار بود» - سلسله‌الاولیاء، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، در سیدحسین نصر (ویراستار) *Mélanges offerts à Henry Corbin* (تهران ۱۹۷۷)، ذیل «بایزید».
۱۴۶. هجویری، مأخذ یادشده، ص. ۲۰۶.
۱۴۷. همانجا
۱۴۸. همانجا
۱۴۹. اسرار التوحید، به کوشش شفیعی کدکنی، ص. ۲۸۸.
۱۵۰. اسرار التوحید، به کوشش شفیعی کدکنی، مقدمه، ص. نودوپنج.
۱۵۱. اسرار التوحید، به کوشش شفیعی کدکنی، مقدمه، ص. نودوچهار.
۱۵۲. زرین‌کوب، مأخذ یادشده، ص. ۳۶۳.
۱۵۳. تریمینگام، مأخذ یادشده، ص. ۲۶۷، که از عوارف المعارف، سهروردی (بیروت ۱۹۶۶) ص. ۵۶-۵۷ نقل می‌کند.
۱۵۴. اشاره‌ای صریح به قلندریه در اسرار التوحید، چاپ شفیعی کدکنی، ص. ۷۳، به چشم می‌خورد.
۱۵۵. نفیسی، مأخذ یادشده، ص. ۱۰۱، رباعی شماره ۶۸۸.
۱۵۶. ابن‌منور، مأخذ یادشده، ص. ۸۱.
۱۵۷. همان، صص. ۱۰۱-۱۰۲.
۱۵۸. همان، ص. ۲۹۷.
۱۵۹. همان، ص. ۳۰۲.
۱۶۰. سی. کاهن، «قبایل، شهرها و سازمان اجتماعی»، *Cambridge History of Iran* (کمبریج ۱۹۷۵)، ۴، ص. ۳۲۲.
۱۶۱. سوابق زندگی فضیل بن عیاض را می‌توان در تذکرة‌الاولیاء، به کوشش م. استعلامی، صص. ۸۹-۱۰۱،



- و هجویری، کشف المحجوب، به کوشش ژوکوفسکی، صص. ۱۲۲ به بعد یافت.
۱۶۲. *Mystical Dimensions of Islam* ص. ۸۶.
۱۶۳. هجویری، مأخذ یادشده، ص. ۲۲۸.
۱۶۴. *Mystical Dimensions of Islam* ص. ۹۰.
۱۶۵. ابن منور، مأخذ یادشده، به کوشش شفیعی کدکنی، ص. چهل و یک، یادداشت ۱۳.
۱۶۶. همان، ص. چهل و یک.
۱۶۷. عطار، الهی نامه، به کوشش هلموت ریتر (تهران ۱۳۵۹ ش)، ص. ۴۶.
۱۶۸. ابن منور، مأخذ یادشده، ص. ۲۳۰.
۱۶۹. همان، ص. ۲۳۵.
۱۷۰. همان، ص. ۲۶۰.
۱۷۱. همان، ۲۶۴.
۱۷۲. همان، ۱۴۳-۱۴۶.
۱۷۳. همان، ص. ۲۸۰.
۱۷۴. همان، ص. ۲۷۴.
۱۷۵. همان، ص. ۲۸۲.
۱۷۶. ترمینگام، همان مأخذ، ص. ۲۴.
۱۷۷. آر. دبلیو، بولیه، ذیل «ابوالقاسم علی بن محمد»، *Iranica* ۱، ص. ۳۵۷.
۱۷۸. زرین کوب، همان مأخذ، ص. ۵۶.

## تصوف سده‌های ششم و هفتم در آناتولی شرقی

احمد ت. قره‌مصطفی

### ۱. مقدمه

تحقیق حاضر بر جنبه‌هایی از تصوف در آسیای صغیر در خلال سده‌های ششم و هفتم / دوازدهم و سیزدهم متمرکز است. از آنجا که پی‌گیری ابعاد دینی این دوره از تاریخ اسلامی بالاخص دشوار است، شاید سودمند باشد که نخست شرحی کوتاه از تحقیقات موجود درباره این موضوع به دست دهیم.

اسلامی سازی آسیای صغیر با اولین تاخت و تازهای عمده ترکان آغاز شد که به دنبال نبرد ملازگرد در ۱۰۷۱/۴۶۳ رخ داد. طی دو سده بعدی، تا حدود درگذشت [جلال‌الدین] رومی (۱۲۷۳/۶۷۱)، مرزهای بین جهان اسلام و بیزانس در سمت غرب از آناتولی شرقی به منطقه‌ای انتقال یافت که تقریباً از قسطنطنیه تا نیکیه در شمال، و تا آنتالیا در جنوب کشیده می‌شد، درحالی‌که سرزمینهای تازه فتح شده در این میان، عمدتاً و نه منحصرأ، بر اثر مهاجرت مسلمانان ترک در سراسر دوره مورد بحث به سرعت ترکی و اسلامی شد (۱).

بعد دینی این فرایند اسلامی سازی معمولاً به وجهی که شاید بشود آن را 'الگوی سنتهای بزرگ و کوچک' خواند، شناخته می‌شود. از این منظر، گسترش اسلام در دو سطح، که رابطه خاصی باهم داشتند، صورت گرفت. یکی شامل 'سنت بزرگی' نخبگان فرهیخته شهرنشین بود که با شکل‌گیری شهرهای سنتی اسلامی در شبه‌جزیره [آناتولی]

رشد و رونق یافت. دیگری 'سنت کوچک' توده‌های روستانشین، زارعین و صحراگردانی بود که در معرض نفوذهای نشأت گرفته از سنت بزرگ قرار داشت، گرچه عمدتاً از این نفوذها مصون ماند.

از سویی، رشد جوامع اسلامی سنتی در شهرهایی مانند ارزروم، توقات، سیواس، قیصریه، ملطیه و قونیه فضا‌هایی را فراهم ساخت که تصوف فرهیخته می‌توانست در آن نفسی بکشد و رشد کند، تصوفی که در زبانهای معتبر عربی و فارسی ابراز می‌شد. برجسته‌ترین مشخصه این مرحله خاص از سنت صوفیانه 'بزرگ' قدرت باورنکردنی خلاق و ترکیب‌کننده آن بود که شاهد‌هایش نوابغی چون جلال‌الدین رومی و ابن عربی (۱۲۴۰/۶۳۸) بودند. از یک طرف، به فرهنگ ایرانی برمی‌خوریم که نمونه‌های آن صوفیانی از قبیل نجم‌الدین رازی (د. ۱۲۲۱/۶۱۸)، عزیز نسفی (د. حدود ۱۲۸۲/۶۸۰) و بهاء‌الدین ولد (د. ۱۲۳۰/۶۲۷) هستند، و از طرفی دیگر، با تفکر عربی روبه‌رویم که در شجره فلسفی ابن عربی تجسم یافته است. این جنبشهای مهم در تاریخ تصوف و همچنین ظهور طریقه مولویه و مکتب ابن عربی در سالهای بعد به حق کانون تحقیقات عالمانه در باب این مرحله از سنت صوفیانه بزرگ در آناتولی بوده و هست.

از سوی دیگر، در مناطق روستایی فرایند اسلامی سازی خود را به روشن‌ترین نحوی در ظهور چشمگیر طبقه جدیدی از مردان روحانی که عموماً به 'بابا' شهرت یافته‌اند نشان داد. باباها، یعنی نمایندگان سنت صوفیانه 'کوچک'، در نوشته‌های تحقیقی به شکل گونه‌هایی از نیاکان شَمَنی قبایل ترک صحراگرد غیرمسلمان ترسیم شده‌اند که به طرز بسیار ضعیف و سطحی مسلمان شده‌اند. می‌گویند این واعظان دوره‌گرد، که اکثراً هیچ تحصیلاتی رسمی نداشتند و از سواد عربی و فارسی عملاً بی‌بهره بودند، اغلب تنها شناخت ناقصی از جریانهای مختلف سنت بزرگ داشتند. بنابراین، تصوف آنها مانند لایه نازکی بر نظام اعتقادات اساساً غیراسلامی آنان کشیده شده بود. تصوف باباها که فی‌نفسه عاری از فایده است، عمدتاً به سبب نقش مهمی که این مردان روحانی در تاریخ اجتماعی و سیاسی دوره مورد بررسی داشتند، توجه محققان را به خود جلب کرده است (۲).

بنابراین، از الگوی سنتهای بزرگ و کوچک برمی‌آید که هم حرکت نخبگان هم حرکت عامه در تصوف آغازین آناتولی به صورت جریانهای مذهبی متمایزی بدون تعامل محسوسی میان آنها در کنار هم به حیات خود ادامه دادند. سنت بزرگ، با ابزار بیان عربی و فارسی و دیدگاهی مدنی، بر سنت کوچک، با ابزار بیان ترکی و دیدگاهی

روستایی - که انعکاس کم‌رنگ و تحریف شده‌ای از همتای تلطیف شده‌اش بود - تحمیل گردید. سنت بزرگ مستقیماً از تصوف اصلی عربی و ایرانی نشأت می‌گرفت، درحالی‌که سنت کوچک به تمام معنا در حواشی تصوف اسلامی، حداکثر، به صورت پدیده‌ای دینی با صبغه‌ای صوفیانه باقی ماند. این صبغه صوفیانه اثر مواجهه مهمی در آغاز میان ذهنیت قبیله‌ای ترکی و تصوف اصلی، یعنی رابطه مرید و مرادی بین احمد یسوی<sup>۱</sup> (د. ۱۱۶۶/۵۶۲) و یوسف همدانی (۴۴۱-۵۳۵/۱۰۴۹-۱۱۴۰) بوده است. طبق این نظریه، که بانی اصلی آن مورخ ترک م. ف. کوپرولو<sup>۲</sup> بود (۳)، ردّ خاستگاههای سنت کوچک در تصوف اولیه آناتولی را باید در یک محیط فرهنگی-اجتماعی خراسانی پیدا کرد. فرض بر این است که در چنان محیطی جنبش نوپای یسوی نقطه تماس اکثریت ملتهای مسلمان ترک‌زبان با تصوف گردید. بنابراین باباهای آسیای صغیر مستقیماً فرزندان روحانی صوفی بزرگ ترک، احمد یسوی به شمار می‌روند.

قصد من در اینجا این نیست که جریانها و حرکتهای یاد شده را در تحقیقات موجود راجع به تصوف آناتولی به‌طور کلی، ارزیابی کنم. در عوض، می‌خواهم پاره‌ای حوزه‌ها را که باید الگوی سنتهای کوچک و بزرگ مقداری حکم و اصلاح گردد تا قابل انعطاف‌تر و شسته رفته‌تر شود، مشخص کنم. اظهار نظرهای من براساس مورد پژوهیهای خاص مبتنی است، و اینک با مدّ نظر قرار دادن چنین هدفی، می‌پردازم به ارائه شرح‌حالیهای کوتاهی از چند صوفی ترک سرشناس دوره مورد بررسی.

## ۲. بابالیاس

پرمطلب‌ترین منبع درباره زندگی بابالیاس مناقب القدسیه فی مناصب الأنسیه (۷۶۰/۱۳۵۸-۱۳۵۹، به زبان ترکی)، نوشته علوان چلبی است (۴). این مؤلف، نواده بابالیاس و پسر فرد معروف‌تری به نام عاشق علی پاشا (د. ۷۳۳/۱۳۳۲)، که نخستین اثر صوفیانه مهم به زبان ترکی غربی را با عنوان غریب‌نامه تألیف کرد)، فصل دوم از کتاب شش فصلی خود را به شجاع‌الدین ابوالبقا بابالیاس خراسانی (د. ۶۳۸/۱۲۴۰) اختصاص داده است. بابالیاس در زمان سلطان سلجوقی علاء‌الدین کیقباد اول (حک. ۶۱۸-۶۳۴ / ۱۲۰۰-۱۲۳۷) از خراسان به آناتولی آمد و در دهکده چات نزدیک آماسیه رحل

۱. درباره احمدبن ابراهیم یسوی، صوفی بزرگ ترک که در میان اقوام کوچ‌نشین ترک در حوالی سیردریا و تاشکند نفوذ فراوان داشت، نک. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ذیل «احمد یسوی»

2. M. F. Köprülü

اقامت افکند. اگرچه او با کیقباد اول روابط خوبی داشت، در عهد سلطنت پسرش غیاث‌الدین کیخسرو دوم (حک. ۶۳۴-۶۴۳/۱۲۳۷-۱۲۴۵) مورد بی‌مهری قرار گرفت و ناگزیر شد از ترس تعقیب و آزار به قلعه آماسیه پناه ببرد. در این مرحله خاص بود که یکی از مریدان سرشناس وی، یعنی بابا اسحاق بر ضد سلجوقیان در سوریه شورید و به‌رغم میل مرشد خود به آماسیه رفت تا به او پیوندد؛ مرشد از اسحاق خواسته بود که از آماسیه دور بایستد. وقتی الیاس از دیدن اسحاق خودداری کرد، او با هوادارانِ اکثراً صحراگرد خود، که تعدادشان تا این زمان افزایش قابل ملاحظه‌ای یافته بود به حوالی قیرشهر رفت و آنجا با سپاهیان سلجوقی مرکب از نیروهای گرجی، کرد و «فرنگی» درگیر جنگی سخت شد. گفته می‌شود که پس از این نبرد که به نابودی کامل سپاه اسحاق انجامید، بابا الیاس بر اسب سفید خود نشست و به آسمان رفت؛ از این پس، هیچ اثری از وی نتوانستند پیدا کنند.

مورخ دربار سلجوقی، ابن‌بی‌بی در *الآوامر العلائیه خود* (تألیف در ۱۲۸۱/۶۸۰، به فارسی)، شرحی از قیام بابا به دست می‌دهد. مع‌ذلک، جای تعجب است که شرح ابن‌بی‌بی پیرامون شخصیت بابا اسحاق دور می‌زند، و هیچ ذکری از بابا الیاس نمی‌کند. بنابر گفته ابن‌بی‌بی، بابا اسحاق اهل منطقه کفرسود سوریه بود. او در تردستی و جادو ماهر بود و در میان قبایل ترک موعظه می‌کرد. سرانجام از ترس اینکه مبادا کم‌کم شیادش به حساب آورند، در میان توده‌های عادی خلق ناپدید شد. چندی بعد به صورت مرد روحانی پرهیزکار و مذهبی که غرق عبادت و بندگی است در آماسیه سربرآورد. می‌گویند در نزاعها و اختلافات میان پیروان خود، با تهیه طلسم و تعویذ، نقش حکم ایفا می‌کرد. وی یک چند در جنوب شرقی آناتولی سفر کرد و بر ضد سلطان غیاث‌الدین کیسخر و تبلیغ کرد. سلطان با اعزام لشکریانی به فرماندهی مظفرالدین نامی به مقابله با اسحاق پرداخت؛ مظفرالدین دوبار به دست اسحاق و هوادارانش شکست خورد. بدین ترتیب، شورشیان بر توقات و سیواس دست یافتند. کوتاه زمانی بعد، بابا اسحاق به دست فرمانده سلجوقی، حاجی ارمغانشاه دستگیر و اعدام شد؛ حاجی خود چندی بعد به توسط پیروان اسحاق به قتل رسید. نیروهای اسحاق را، که ظاهراً با قتل رهبرشان خم به ابرو نیاورده بودند، فقط سپاهی ویژه (شامل شمار قابل ملاحظه‌ای «فرنگی») که از مرزهای شرقی امپراتوری سلجوقی در آناتولی احضار شدند، توانست سرکوب کند. پیروزی سلجوقیان قتل عام گسترده‌ای از پی داشت که طی آن همه مریدان اسحاق، از جمله زنان و کودکان، کشته شدند (۵).

در منبع سومی که همزمان با این رویدادها تألیف شده، یعنی گرگوریوس بارهبرایوس (ابن‌العبری)، بابالیاس ذیل عنوان 'پاپا' ظاهر می‌شود. بارهبرایوس می‌نویسد که اسحاق یکی از مریدان زاهد ترکمان پیری در آماسیه، معروف به 'پاپا' بود که ادعای رسالت از جانب خداوند داشت. این پاپا بود که بابا اسحاق را به مرزهای شرقی سرزمین روم فرستاد؛ بابا اسحاق در آنجا هواداران بسیاری در میان ترکمنها گرد آورد و نیروهای امیر مالاتیا را که به مقابله او گسیل شده بودند، درهم شکست. در این اثنا پاپا در آماسیه درگذشت که به دنبال آن اسحاق و ملازمان نزدیکش شایع کردند که رهبر روحانی آنها به آسمان عروج کرده تا برای تعقیب آرمان خویش نیروهایی تازه‌ای را به خدمت گیرد. آنگاه شورشیان ترکمن، که شمارشان به حدود شش هزار می‌رسید، در جهت غرب راه آماسیه پیش گرفتند. ایمان و قدرت آنها چنان بود که سپاهی شش هزار نفری حریف آنها نبود؛ آنان تنها زمانی سرکوب شدند که قریب به یک هزار اسب سوار فرنگی، که در صفوف مقدم سپاهیان سلجوقی مستقر گردیدند، بی‌باکانه بر سر آنان تاختند و شورشیان را تا آخرین نفر قتل عام کردند (۶).

در منابع دیگر، از بابالیاس فقط به‌طور گذرا ذکری رفته است. در تواریخ آل عثمان (تألیف به ترکی در ۱۴۸۴/۸۸۹-۱۴۸۵)، عاشق پاشازاده آن شجره بابالیاس را که علوان چلبی به دست داده تأیید می‌کند و این اطلاع اضافی را نیز می‌دهد که وی خلیفه فردی به نام سیدابوالوفا و همچنین شیخ باباگیبکلی بود. عاشق پاشازاده نیز تصریح می‌کند که حاجی بکتاش و برادرش منتش وقتی از خراسان به روم رفتند، برای ادای احترام به خدمت وی رسیدند (۷). در متن عربی الشقایق النعمانیة فی علماء الدولة العثمانیه (۱۵۵۸/۹۶۵) نوشته احمد طاشکپری‌زاده، فقط یک بار از بابالیاس به عنوان شیخ باباگیبکلی نام می‌برد (۸). اما ترجمه ترکی این اثر، از ادیرتلی مجدی (۱۵۸۶/۹۹۵)، مدخلی جداگانه ذیل عنوان بابالیاس عجمی دارد، که در آن گفته شده که وی در عهد چنگیزخان از خراسان خارج شد، در آماسیه اقامت گزید و طرفداران زیادی به دور خود جمع کرد. مع‌ذلک، اکثر پیروان او بر دست سلطان غیاث‌الدین که نسبت به اهداف آنان ظنین شده بود، نابود گردیدند، و اندک زمانی بعد بابالیاس خود به دست پیروانش کشته شد. مجدی می‌افزاید که الیاس پسری داشت به نام مخلص بابا (۹). دو منبع متأخرتر، بهجت‌التواریخ (تألیف در ۸۶۱-۸۶۳ ق به فارسی)، اثر شکرالله و صحایف الاخبار فی وقایع الآثار (۱۰۸۳ ق به عربی) از منجم‌باشی احمد‌دده، اطلاعات مذکور در بالا را خلاصه‌وار بازگو می‌کنند، ولی حاوی این اطلاعات اضافی نیز هستند که بابالیاس در

قیام بابا اسحاق دست داشت، لیکن پس از سرکوب قیام مشمول عفو سلطان واقع شد (۱۰).

چندین منبع دیگر هم ذکری از بابا رسول نامی می‌کنند بدون آنکه اسم خاص این چهره را به دست دهند. به یکی از اینها، یعنی تاریخ ابن عبری، که بابا رسول را ترکمان پیری زاهد و مدعی رسول‌اللهی توصیف می‌کند، پیش‌تر اشاره شد. مبلغ دومینیکنی<sup>۱</sup>، سیمون سن-کانتن که کوتاه زمانی پس از شورش بابا از آناتولی عبور کرد، از فردی با عنوان «پاپرواسول<sup>۲</sup>» یاد می‌کند که خود را رسول خدا و رهبر شورش عرضه نمود (۱۱). سبط ابن جوزی، که اندکی پیش از ۶۵۳ق مرآت‌الزمان خود را می‌نوشته، ذکری از یک بابا در این کتاب کرده است (۱۲). و بالاخره، بابا رسول در ولایت‌نامه (که احتمالاً در اواخر سده ۹ق به ترکی تألیف شده) در مقام یکی از مریدان شاخص حاجی بکتاش، و برعکس در مناقب العارفین شمس‌الدین احمد افلاکی (۷۱۸-۷۵۴ق، به فارسی) به عنوان شیخ حاجی بکتاش معرفی شده است (۱۳).

برپایه اطلاعات یادشده، دشوار بتوان تاریخ شورش بابا را بازسازی کرد. معمای اصلی هویت بابا رسول است. اگر به خاطر بیاوریم که رهبر فعال قیام بابا، نه الیاس بلکه، اسحاق بود و، مهم‌تر از آن، ابن‌بی‌بی مخصوصاً بابا اسحاق را در میان پیروانش به عنوان رسول‌الله معرفی می‌کند، آن وقت به این فکر می‌افتیم که اسحاق بود که به بابا رسول شهرت داشت (۱۴). از طرف دیگر، چنانچه گزارش ابن‌عبری را بتوان باور کرد، شاید پذیرفتنی‌تر به نظر آید اگر ترکمان زاهد پیری که به گفته این مورخ خود را رسول‌الله می‌خوانده است فی‌الواقع کسی جز باباالیاس نباشد (۱۵). با عنایت به این نکته، شایان اهمیت است که نواده باباالیاس، علوان چلبی شق‌سومی را پیشنهاد می‌کند و آن اینکه باباالیاس خود ادعای رسول‌اللهی نکرد بلکه مخالفانش به قصد برانگیختن سلطان سلجوقی بر ضد او، شایع کردند که وی چنین ادعایی را داشته است (۱۶). حقیقت هرچه باشد، می‌توان با درجه‌ای از اطمینان گفت که دست‌کم دو بابا در شورش یادشده دخالت داشته‌اند، الیاس و اسحاق، و دیگر آنکه دومی احتمالاً مریدی از مریدان اولی بوده است.

۱. عضو فرقه‌ای از فقرای مسیحی (فراپارها) که به توسط سنت دومینیک (st. Dominic)، در ۱۲۱۵م تأسیس شد. این فرقه همت خود را وقف تبلیغ و وعظ می‌کرد.

2. Paperoissole

### ۳. بابا گییکی

اطلاعات درباره بابا گییکی در چندین منبع یافت می‌شود که کهن‌ترین آنها تاریخ عاشق پاشازاده، به نام تواریخ آل عثمان است. از آنجا که شقایق نعمانیه طاشکپری زاده حاوی جامع‌ترین گزارش درباره این باباست و با گزارشهای منابع قدیم‌تر هم‌خوانی دارد، شرحی که او در اثر خود آورده است ذیلاً نقل می‌شود.

طاشکپری زاده از بابا گییکی در زمرة مشایخی نام می‌برد که در دوران سلطنت اورخان غازی عثمانی (حک. ۷۲۶-۷۶۱/۱۳۲۶-۱۳۵۹) به شهرت رسیدند. وی بدان سبب 'گییکی بابا' خوانده می‌شد که سوار بر گوزنها می‌راند، گوزنهایی که بسیار هم به وی علاقمند بودند (معنای تحت‌اللفظی گییکی در ترکی 'بابا با گوزن' است). نام حقیقی وی بر طاشکپری زاده معلوم نبود. وی اصلاً از خوی، شهری در ایران، می‌آمد و مرید باباالیاس، و پیر سلسله‌اش شخصی معروف به ابوالوفا بغدادی بود. بابا گییکی در فتح بورسا به دست اورخان (۷۲۶-۱۳۲۶) شرکت کرد، سپس در روستایی نزدیک این شهر اقامت گزید و مانده عمرش را در همان جا سپری کرد. او بسیار مورد علاقه تورگوت آلپ، دوست نزدیک اورخان و از فرماندهان ارتش او، بود. حکایات نیز روشنگر احترام عمیقی است که اورخان برای بابا گییکی قائل بود.

پس از فتح بورسا، اورخان بر آن شد تا شهر اینگول را در آن نزدیکی به ضمیمه حومه‌اش به بابا گییکی اهدا کند. این مرد خدا نخست از پذیرش این پیشنهاد خودداری کرد و گفت که ملک و املاک فقط از آن فرمانروایان است، اما بعداً تسلیم درخواستهای مصرانه سلطان شد. در موقعی دیگر، بابا گییکی درختی را از ریشه درآورد، آن را تمامی راه تا بورسا برد و درست در کنار اقامتگاه اورخان کاشت؛ سلطان از این عمل بابا سخت شادمان شد. وقتی بابا گییکی درگذشت اورخان دستور داد آرامگاهی و، بنا به گفته مجدی، مسجدی و زاویه‌ای بر سر تربت او بسازند.

طاشکپری زاده می‌نویسد بابا گییکی مردی اهل جذبه و صاحب کرامات بود؛ او از علائق دنیوی بریده بود و همواره روی به سوی محضر الهی داشت. در مدخلی از مدخلهای شقایق، یکی از کرامات بابا گزارش شده که اطلاعاتی درباره درویش معروف دیگری از همان دوره، به نام آبدال موسی به ما می‌دهد. این درویش هم که در بورسا می‌زیست زغالی مشتعل در پنبه پیچیده، به عنوان نشانی از کرامات خود پیش بابا گییکی فرستاد. با وجود این، وقتی، در عوض، کاسه‌ای از شیر گوزن از جانب بابا



دریافت داشت، ناگزیر به برتری قداست و ولایت بابا گیکلی اذعان کرد. ابدال موسی توضیح داد که افسون کردن حیوان دشوارتر از نباتات است (۱۷).  
 روایتی اندک متفاوت از این گزارش در سندی غیرمورخ متعلق به دیوان همایون (۱۸) یافت می شود. آنجا آمده که بابا گیکلی کلیسایی را با صد و شصت در، به نام کلیسای قرمز، یک تنه تسخیر کرد. وقتی این واقعه را به سمع اورخان رساندند، دو محموله شراب و دو محموله راکی (نوعی نوشابه الکلی که از شیرۀ انگور حاصل می شود) برای وی فرستاد، با این تصور که بابا اهل باده خواری است. هنگامی که اینها را پیش گیکلی بردند، وی رو به طرف دوستی که اتفاقاً پیش او بود کرد و گفت، «سلطان مرا دو بار انگبین و دو بار کره فرستاده است». وقتی بارها در حضور فرستاده اورخان گشوده شد، صدق سخنان بابا ثابت شد. بی درنگ بابا گیکلی با آن عسل و کره خوراکی شیرین، به نام زرده ساخت و مقداری از آن را همراه با زغالی نیم سوخته در پنبه پیچیده، به حضرت سلطان فرستاد. اورخان در پاسخ فرمان داد کلیسای سرخ (قزل کیلیسا) را وقف او کنند.

#### ۴. حاجی بکتاش

قدیم ترین کتابی که در آن ذکری از حاجی بکتاش رفته، مناقب العارفین افلاکی است که در دو حکایت مختلف به او اشاره ای می کند. در حکایت اول، حاجی بکتاش در مقام مریدی از مریدان بابا رسول ظاهر می شود. افلاکی می گوید وی دلی روشن داشت اما از شریعت متابعت نمی کرد. گرایشهای ضد شریعت وی در حکایتی دیگر نیز تصریح شده است؛ در آنجا مشخصاً گفته شده که حاجی بکتاش از احکام شرع غفلت می کرد و نمازهای روزانه را به جای نمی آورد (۱۹).

عاشق پاشازاده اطلاعات وسیع تری در این باب می دهد. این نویسنده می گوید حاجی بکتاش همراه با برادری به نام منتش از خراسان به سیواس آمد. سپس این دو برادر به قیصریه رفتند و در آنجا از هم جدا شدند. منتش به سیواس بازگشت و کوتاه زمانی بعد در شرایطی نامعلوم کشته شد. از سوی دیگر، حاجی بکتاش از روستای کوچک قره هیوک سردرآورد؛ او در این روستا رحل اقامت افکند و زنی را به نام خاتون آنا به دختری اختیار کرد. عاشق پاشازاده این احتمال را که حاجی بکتاش ممکن است وقتی با یکی از خاندان [اورخان] غازی عثمان گفتگویی کرده باشد بی چون و چرا رد می کند. او تأکید می کند که حاجی بکتاش مردی مقدس و اهل جذبه بود، نه مرادی بود نه

مریدی. مع‌ذلک، مقداری پایین‌تر از این اظهارنظر می‌نویسد حاجی بکتاش از طریق خاتون آنا مریدی پیدا کرد به نام ابدال موسی (۲۰).

طاشکپری‌زاده در میان مشایخ عهد سلطان مراد اول (۷۶۲-۷۹۲/۱۳۶۲-۱۳۸۹) از حاجی بکتاش نام می‌برد، اما با این حال هیچ اطلاعی درباره‌ او نمی‌دهد. مترجم کتاب او مجدی، گرچه مدخل مربوط به حاجی بکتاش را مفصل‌تر می‌کند، هیچ چیز ارزشمندی بدان نمی‌افزاید (۲۱).

یک مقدار اطلاع دیگر که می‌توانیم به عنوان مدرک پیشنهاد کنیم این است که حاجی بکتاش به اکثر احتمال پیش از ۱۲۹۱/۶۹۱، و شاید در سال ۶۶۹ق، وفات یافت. وقفیه‌ای که جان ک. بیرج<sup>۱</sup> آن را رؤیت کرده، نشان می‌دهد که حاجی بکتاش قطعاً پیش از ۶۹۷ق درگذشته بود. وقفنامه دیگری که علی امیری از آن خبر می‌دهد این تاریخ را تا ۶۹۵ق به عقب می‌برد. وقفنامه سومی که حسین حسام‌الدین یاشار بدان مراجعه کرده است، تاریخ مذکور را به سال ۶۹۱ق می‌رساند (۲۲). با اینهمه، عبدالباقی گلپینارلی بر اطلاعات بالا این نکته را می‌افزاید که در مجموعه‌ای از نسخه‌های خطی که در ۶۹۱ق در سیواس تجلید شده، نیز در سلسله‌نامه محمد شوکرو (تألیف، ۱۲۹۱ق) تاریخ فوت حاجی بکتاش ۱۲۷۰/۶۶۹-۱۲۷۱ قید شده است (۲۳). بنابراین، با اطمینان می‌توان نتیجه گرفت که حاجی بکتاش احتمالاً حول و حوش درگذشت جلال‌الدین مولوی (در ۱۲۷۳/۶۷۳) یا اندکی پس از آن وفات یافته است.

یک مدرک مهم مربوط به اندیشه‌های حاجی بکتاش ترجمه ترکی منظوم و منشور است که به او منسوب دانسته‌اند. از اصل عربی این اثر، که به قرار معلوم عنوانش 'مقالات' است، تنها تکه‌های ناقصی یافت شده است. ترجمه منظوم ترکی آن، از فردی به نام حطیب اوغلو، تاریخ ۸۱۲ق دارد، در صورتی که تاریخ ترجمه منشور آن را که به توسط سعدالدین نامی انجام گرفته نمی‌توان معین کرد. مهم‌ترین امتیاز این اثر، که شرحی عالمانه از چهار مقام عرفانی (شریعت، طریقت، معرفت و حقیقت) و نیز طبقات مختلف متعلق به آن چهار مقام (به ترتیب، عابد، زاهد، عارف و محب) است، این است که، برخلاف دعوی عاشق پاشازاده، ثابت می‌کند که حاجی بکتاش صوفی عالمی بود (۲۴).

و بالاخره، زندگی‌نامه افسانه‌آمیز حاجی بکتاش را داریم که عموماً به ولایت‌نامه

1. John K. Birge

معروف است. تاریخ کهن‌ترین نسخه این اثر منشور به ۱۰۳۴/۱۶۲۴ برمی‌گردد. با این حال، قدیم‌ترین نسخه منظوم موجود آن زمانی جلوتر، در اواخر سده نهم یا اوایل سده دهم به احتمال بسیار قوی بین ۸۸۶ق و ۹۰۶، نوشته شده است. اگر براساس شماری اشارات در نسخه‌های متأخرتر، چه نظم چه نثر، داوری کنیم، باید گفت که این روایت قدیم ولایت‌نامه منظوم به توسط شخصی به نام فردوسی، که در فرهنگهای زندگی‌نامه‌ای با عنوان فردوسی رومی یا اوزون فردوسی از او یاد شده است، سروده شد (۲۵). با اینهمه، هیچ نشانی از هویت مؤلف اصلی ولایت‌نامه منشور در دست نداریم. به‌رغم آنکه در اخبار بکتاشیه آمده که مصنف روایت منظوم شخصی به نام علی بن موسی است، امکان دارد که فردوسی مؤلف روایت نثر هم بوده باشد (۲۶). مسلم است که حتی اگر روایتی مقدم بر زمان فردوسی وجود داشته، نمی‌توانسته زودتر از سده نهم/پانزدهم نوشته شده باشد، زیرا حکایات نقل شده در ولایت‌نامه یقیناً مستلزم وجود رسم و اسلوب کاملاً پیشرفته‌ای طبق سنت بکتاشی است که شکل‌گیری آن حتماً زمان بسیار درازی پس از مرگ حاجی بکتاش در اواخر سده هفتم/ سیزدهم وقت گرفته است. بنابراین، نتیجه‌گیری موجهی است که بگوییم زندگی‌نامه افسانه‌آمیز حاجی بکتاش پس از صورت بستن کامل و تمام عیار افسانه‌ها و اطلاعات مربوط به بکتاش در خلال سده هشتم و نیمه اول سده نهم هجری نوشته شد، اما این کار پیش از استقرار قطعی طریقه بکتاشی به دست پیر بلم سلطان نوشته شد؛ بالیم سلطان دومین پیر طریقه بکتاشی در دو دهه اول سده دهم هجری به شمار می‌رود.

آیا می‌توان اطلاعات تاریخی قابل اعتمادی درباره حاجی بکتاش از ولایت‌نامه به دست آورد؟ اگرچه این کتاب پُر از حکایاتی درباره اعمال خارق‌العاده و کارهای سترگ مشتی مردان مقدس است که هیچ واقعیت تاریخی محرزی ندارد، مع‌ذک و وقتی همین کتاب با منابع تاریخی هم‌زمان آن مقایسه شود به‌نظر می‌رسد مبنای تاریخی فوق‌العاده درستی دارد. بیشتر شخصیت‌های مذکور در روایات کتاب را می‌توان با چهره‌های تاریخی سده هفتم یکی دانست، در نتیجه کاملاً امکان دارد که حاجی بکتاش با بسیاری از اشخاصی که، بنا به گزارش زندگی‌نامه‌اش، با آنها ملاقات کرده، واقعاً آشنا بوده است. لذا، از باب مثال، حاجی احتمال زیاد دارد که با تاپتوق امره، سیدمحمد حیرانی، صاری صالتق، اخی اوران و امیرجم سلطان گفتگو کرده، یا ممکن است یکی از مریدانش را به نزد جلال‌الدین مولوی فرستاده باشد (۲۷). همین‌طور، معدود رویدادهای تاریخی قابل ردیابی از قبل تجاوز مغول به آناتولی و تسخیر بغداد در ۶۵۶ق که انعکاسی در این

کتاب یافته است، نیز کمک می‌کند که حیات تاریخی حاجی بکتاش را به‌طور قطع در محدوده سده هفتم قرار دهیم. شماری حقایق دیگر درباره حاجی بکتاش، که می‌توان با کمک منابع دیگر از ولایت‌نامه استنباط کرد، مطلب دندان‌گیری به مجموعه مطالبی که از قبل درباره این مرد موجود بوده است اضافه نمی‌کند، اما فقط اطلاعات قابل اعتمادتری را که در کتابهای مختلف آمده تأیید و تقویت می‌کند. مثلاً، حقایقی از قبیل اینکه حاجی بکتاش اصلاً از خراسان بود، اینکه وقتی به آناتولی آمد در دهکده سولوچه قره آیوک در قیرشهر اقامت گزید، و اینکه وی کاملاً مطابق با شریعت عمل نمی‌کرد. شاید تحلیل مفصل‌تری از این متن با توجه به تمامی اطلاعات تاریخی موجود که ربطی به قضیه دارد، مطالب نسبتاً مهم دیگری را روشن کند.

### ۵. صاری صالتق

قدیم‌ترین اشاره به صاری صالتق در منابع مربوط است به ربع دوم سده ۱۴/۸. ابن بطوطه (زمان سفرهایش، ۷۲۶-۷۵۵ ق)، که دو بار از شهر بابا صالتق در ناحیه دوبروجا<sup>۱</sup> دیدار کرده است صالتق را «مؤمنی اهل جذب» توصیف می‌کند، «اگرچه چیزهایی درباره وی گفته می‌شود که شرع الهی آن را نکوهش می‌کند» (۲۸). در حدود همان زمان، تاریخ بیرزالی (تا ۷۳۸/۱۳۳۸) و اعیان العصر و اعوان النصر صفدی از صاریق نامی یاد می‌کنند که مرشد براق بابا بود (۲۹). (صاری در ترکی شرقی صاریق گفته می‌شود). این روایات اطلاعات صریح و مسلمی درباره زندگی یا شخصیت صاری صالتق نمی‌دهند؛ مع‌ذلک، مشخص می‌کنند که وی در حدود نیمه سده ۸ ق شخصیت تاریخی بسیار معروفی بوده است.

نخستین منبعی که درباره صاری صالتق و براق بابا سخن رانده، سلجوق نامه یازجی اوغلوعلی است که در عهد سلطنت مراد دوم، سلطان عثمانی (۸۲۴-۸۵۵/ ۱۴۲۱-۱۴۵۱) به ترکی نوشته شد. گزارشهای این منبع را بعدها سیدلقمان در اوغوزنامه خود و منجم‌باشی در صحائف الاخبار بازگو کرده‌اند (۳۰) یازجی اوغلوعلی گزارش می‌دهد که صاری صالتق کوتاه زمانی پس از ۱۲۶۱/۶۶۰ همراه با خانواده‌هایی از سپاه سلطان سلجوقی، عزالدین کیکاوس دوم از آناتولی به دوبروجا رفت. کیکاوس اجازه

۱. دوبروجا (Dobruja) ناحیه‌ای در جنوب شرقی رومانی و شمال شرقی بلغارستان که از سده ۱۵ تا ۱۸۷۸ م زیر سلطه عثمانی بود.

این مهاجرت را از امپراتور بیزانس گرفته بود. بعداً برکه، خان تاتار کریمه ترکهای دوبروجا را، که صاری صالتق نیز با آنها بود، به استپها [جنوب روسیه] منتقل کرد. این مردم صحراگرد پس از اندک زمانی اجازه یافتند که به اقامتگاه خود در دوبروجا بازگردند و لذا با رهبری صاری صالتق بازگردانده شدند. در این میان، یکی از پسران عزالدین کیکاوس دوم، که در اسارت امپراتور روم بود، اقدام به فرار کرد و بنابراین زندانی شد. بطریق محل از امپراتور خواست تا این شاهزاده را در اختیار وی بگذارد؛ بطریق شاهزاده را غسل تعمید داد و در حلقه راهباننش درآورد. پس از آنکه شاهزاده مدتی در هاگیا سوفیا [= ایاصوفیه] خدمت کرد، او را به درخواست صاری صالتق، پیش وی فرستادند. بطریق که می دانست صاری صالتق مرد خداست، حاضر شد درخواست وی را اجابت کند. صاری صالتق شهزاده را باز به آیین اسلام درآورد و نام براق نهاد. او قدرتهای خارق العاده ای را هم که خود، وقتی هنوز چوپان بود، از محمود حیرانی آق شهری دریافت کرده بود به براق بابا داد، او را به روستای سلطانیه، که از قرار معلوم در آذربایجان است، فرستاد. صاری صالتق کوتاه زمانی پس از ۷۰۰ ق در دوبروجا وفات یافت.

به غیر از این گزارش قدیمی از یازیجی اوغلو، زندگی نامه افسانه آمیزی نیز از صاری صالتق با عنوان صالتق نامه موجود است که ابوالخیر رومی آن را در فاصله سالهای ۸۷۸ و ۸۸۵ ق برای سلطان جم، پسر محمد فاتح نوشت (۳۲). در این اثر گفته شده که نام واقعی صاری صالتق شریف خضر است؛ وی به صورت سنی متدینی تصویر شده که بر ضد رافضیها جنگیده، و فتوا داده که حنفیه نیرومندترین مذهب از مذاهب اهل تسنن است. اما در عین حال می گویند وی به مدت سه روز در ماه محرم به عزاداری می نشست، در همان گودالی که علی (ع) در آن مدفون شده بود با وی گفتگو کرد، و با صوفی و قلندر معروف جمال الدین ساوی (د. ح. ۶۳۰/۱۲۳۲) که در زاویه اش هفتاد روز اقامت کرد، عقد اخوت بست. به علاوه، وی یکی از مریدان محمود حیرانی بود و با تمامی باباهای ترکمن عهد خود روابط بسیار خوبی داشت. او در اقطار دنیای اسلام آن روزگار سفر کرد و بر ضد کافران جنگید، در حالی که مخصوصاً به آدریانوپل که آن را به عنوان سرزمین خود اختیار کرده، و کریمه که مدتی از عمر خود را در آن گذراند، دلبسته بود. صالتق نامه تاریخ مرگ صاری صالتق را ۶۹۶/۱۲۹۶، و محل مقبره اش را باباداغی - که تصور می رود وی واپسین روزهایش را در آن سپری کرد - تعیین می کند (۳۳). در صالتق نامه، صاری صالتق به صورت مرید حاجی بکتاش ظاهر می شود. صاری

صالتق که اصلاً چوپانی بیش نبود به همت حاجی بکتاش به قدیسی تبدیل شد؛ حاجی شمشیری، کمانی با هفت تیر، و سجاده‌ای به وی داد و به سرزمین روم روانه‌اش کرد. صاری صالتق، در حالی که همراه دو درویش دیگر بود و انواع کرامات از او سر می‌زد، از نقطه‌ای به نقطه دیگر می‌رفت، با کفار می‌جنگید و آنان را به دین اسلام در می‌آورد. امکان گرفتن هیچ نوع اطلاعات تاریخی از این گزارش اسطوره‌ای وجود ندارد (۳۴).

در گزارشهای متأخرتر راجع به صاری صالتق، مفصل‌ترین همه گزارش اولیا چلبی است (۳۵) که نام صاری صالتق را محمد بخاری ضبط می‌کند و اظهار می‌دارد که وی، همان‌طور که از اسمش بر می‌آید، درویشی یسوی از ناحیه ترکستان بود. گزارش اولیا چلبی حاوی داستانهای زیادی درباره صاری صالتق است که در هیچ یک از منابع قدیم‌تر ابراز نشده است. این قبیل داستانها همه ماهیتاً اسطوره‌ای است و به اطلاعات ما درباره شخصیت تاریخی صاری صالتق کمکی نمی‌کند.

### ۶ بَراق بابا

درباره اصل و منشأ براق بابا دو خبر متناقض وجود دارد. روایت اول، که بهترین شرح آن در بخش مربوط به صاری صالتق در بالا از قول یازیجی اوغلو علی، اجمالاً نقل شد، براق بابا را یکی از پسران سلطان سلجوقی عزالدین کیقباد دوم معرفی می‌کند. اما طبق روایتی دیگر در منابع سلاطین مملوک که در سده‌های هشتم و نهم ق نوشته شده، براق بابا اصلاً اهل یکی از روستاهای توقات در آناتولی مرکزی، پدرش یکی از امرای محلی، و عموش منشی بوده است (۳۶).

با همه این احوال، تمامی منابع در این نکته متفقند که براق بابا مرید صاری صالتق بوده است. در تاریخ بیرزالی، و اعیان العصر که از آن نقل قول می‌کند، آمده که براق بابا درویشی از پیروان شیخی به نام صارتق از اهالی کریمه بود، که یقیناً باید با صاری صالتق یکی باشد (۳۷). مؤلفان عرب گزارش می‌دهند که براق بابا استفراغ صاری صالتق را خورد، و او پس از آن نام براق به وی داد (۳۸). گزارش مندرج در اوغوزنامه یازیجی اوغلو علی بسیار شبیه گزارش یاد شده است. در آنجا آمده که وقتی صاری صالتق هنوز چوپانی می‌کرد، محمود حیرانی لقمه‌ای غذای آغشته به ماست در دهان وی فرود برد؛ لقمه به سقف دهان او چسبید. وقتی سرانجام روزی صاری صالتق لقمه را بیرون انداخت، مرید جوان او آن را در حالت جذب و بیخودی خورد. صاری صالتق، که ظاهراً از این کار خوشش آمده بود، او را نوازش کرد و «براق من» صدایش کرد (۳۹). اینکه

براق بابا از مریدان صاری صالتق بوده نیز به واسطه شطحیاتی که از خود براق بابا برجای مانده است تأیید می شود؛ در این کلمات جذبه آمیز، صاری صالتق تنها شخصی است که، به غیر از براق، از او با اسم یاد شده است (۴۰).

تقریباً همه آنچه درباره زندگی و شخصیت براق بابا می دانیم، از منابع عربی یاد شده گرفته شده است. قصه زندگی او را، به نحوی که در این منابع آمده است، می توان این گونه خلاصه کرد: او در ۷۰۵ یا ۷۰۶ ق در مقام فرستاده غازان خان ایلخان به سوریه رفت (این یک ناهم خوانی تاریخی است، چون غازان خان در ۷۰۳ ب درگذشته است)، دست کم یک بار از اورشلیم و نیز شاید حلب دیدار کرد، اما احتمالاً به سبب آنکه سفیر ایلخانان بود اجازه ورود به مصر را نیافت. در این زمان، وی حدود چهل سال داشت. در ۷۰۷ ق، به دستور محمد خدا بنده به گیلان گسیل شد و در همان سال آنجا به قتل رسید - طبق منابع مختلف، «آن قدر او را جوشانند تا مرد»، «پاره پاره اش کردند» یا «او را به میخ کشیدند» -، یا به سبب آنکه تصور می شد کافر است، یا به دلیل آنکه در خدمت مغولهای کافر بود. افلاکی اطلاعات بالا را این گونه تکمیل می کند که در مناقب العارفین خویش می گوید براق بابا یکی از مشایخ صوفی و ملتزمان نزدیک سلطان غازان خان بود (۴۱).

آنچه از نظر ما بیشتر اهمیت دارد، توضیحی است که در این منابع از براق بابا شده است. گفته شده که وی از کمر به بالا لخت، و پارچه ای به رنگ سرخ بر میان خود بسته بود. دور سرش عمامه قرمز گونه ای داشت که بر هر طرفش شاخ گاو میشی نصب شده بود. مو، ریش و سبیلش بسیار بلند بود، اگرچه پاره ای روایات تصریح می کنند که او ریش یا حتی ریش و سبیلش هر دو را می تراشید. او پیوسته چپقی بسیار بلند، بوقی و کشکولی با خود داشت. در معیت جمع عظیمی مرید که ظاهری شبیه به خود او داشتند اینجا و آنجا می رفت؛ مریدان عصاهای بلندی در دست و زنگوله هایی بر دوش داشتند، مچ پاهای نقاشی شده و دندانه های آسیا به ریسمانهای آویخته از گردن بسته شده بود، و دایره و طبله در دست حرکت می کردند. به هر کجا می رفتند، مریدان می نواختند و براق بابا همچون خرسی می رقصید و مانند میمونی می خواند، و مخصوصاً از سرگرم کردن کودکان لذت می برد. وی هرگز مالی نیندوخت. یک بار بیری وحشی را به جان او انداختند، وی نه تنها از حیوان نترسید بلکه به او نزدیک و بر پشتش سوار شد؛ بدین مناسبت غازان خان مبلغ زیادی پول - ده یا سی هزار دینار، بنابر گزارشهای مختلف - به این درویش داد ولی او پول را همان روز در میان نیازمندان تقسیم کرد. وقتی دیگر، در

حضور آفرام، امیر دمشق، بر شترمرغی وحشی سوار شد و با این حیوان در هوا برخاست، و درحالی که هنوز در هوا بود آفرام را صدا کرد و پرسید می‌خواهی بیشتر پرواز کنم.

براق بابا بر مریدان خود تکلیف کرده بود که نمازهای روزانه را به جا بیاورند؛ اگر هر کدام از آنها در وظیفه کوتاهی می‌کرد، چند ضربه عصا می‌خورد. به‌رغم این نمایش پارسایی، براق بابا و هوادارانش به شیوه‌های ضد شرعی، از قبیل روزه‌خوری در ماه رمضان، خوردن چیزهای حرام (از قرار معلوم، حشیش)، و نگاه کردن به زنان زیباروی شهره بودند. به‌علاوه، می‌گویند آنها به تناسخ معتقد بودند و وجود جهان دیگر را منکر بودند. گویا براق بابا یک بار گفته بود که تنها تکلیف دینی حقیقی عشق علی (ع) است. به همه این دلایل براق و مریدانش را عموماً اباحی می‌دانستند.

بر گزارش بالا دربارهٔ براق بابا، فقط این مطلب را باید افزود که در ولایت‌نامه، وی از جمله مریدان حاجی بکتاش ظاهر می‌شود (۴۳).

#### ۷. خاتمه

بررسی بالا دربارهٔ اطلاعات تاریخی موجود درخصوص بعضی صوفیان سرشناس ترک در آسیای صغیر سده‌های آغازین اسلامی، مستقیماً به ملاحظات زیر راجع به دانش‌پژوهیهای موجود دربارهٔ این مرحله از تصوف منتهی می‌شود، دانش‌پژوهیها و تحقیقاتی که در شروع این مقاله نظری اجمالی بدان شد.

۱. اولاً، بعید است که کسی متوجه وجود پیوندهای بسیار نزدیک مرید و مرادی یا دوستی میان این باباهای مختلف، که همگی به جهات خاص خودشان شهرتی ویژه دارند، نشود. حاجی بکتاش و باباگییکلی از مریدان بابالیاس بودند. یونس امره معروف از طریق تاپتوق امره با براق بابا ارتباط پیدا می‌کند. براق بابا، از مریدان صاری صالتق بود که به نوبهٔ خود به توسط محمود حیرانی به حلقهٔ تصوف درآمد. محمود حیرانی ظاهراً مورد علاقهٔ هم حاجی بکتاش هم رومی بود. صرف وجود همین شبکهٔ روابط کاملاً استقرار یافته در میان صوفیان برجستهٔ ترک نشان می‌دهد که اینان کاملاً در چارچوب خط اصلی تصوف عمل می‌کردند، تصوفی که در آن مفهوم تبار روحانی (سلسله) بالاترین اهمیت را داشت. باباهای ترک مورد بحث نه شخصیت‌های مذهبی قبیله‌ای بلکه صوفیان تمام عیاری بودند که فراتر از هویت‌های محدود نژاد/قبیله‌ای عمل می‌کردند. تنها به همین دلیل، صحیح نیست که این صوفیان را شمنهایی در لباس مسلمان به شمار



آوریم. لااقل در مورد این مردان ترک، عمل گرویدن به اسلام از مدتها قبل به حد کمال رسیده بود.

۲. از شواهد ما، گرچه در حد مطلوب غنی نیست، برمی آید که صوفیان ترک متعلق به سنت کوچک به هیچ وجه از سنت بزرگ بی خبر نبودند. به حاجی بکتاش اثری به نثر عربی منسوب است که قرابتهای بارزی با نحوه تفکر صوفی ایرانی عزیز نسفی دارد؛ شطحیات براق بابا باعث شد که قطب العلوی نامی در نیمه سده هشتم هجری شرحی بسیار عالمانه به فارسی بر آن [شطوحیات] بنویسد؛ و سلسله پیروان بابالیاس نویسندگان عالمی چون علوان چلبی، عاشق پاشا، و عاشق پاشازاده به جامعه عرضه کردند. کارهای یونس امره، و مدتی بعدتر، آثار قایگوسوز ابدال، مرید ابدال موسی، در همه جنبه های تصوف نخبه پسند معاصر کارآیی زیادی از خود نشان می دهند. جدایی میان سنتهای کوچک و بزرگ صددرصد هم خدشه ناپذیر نبود؛ در حقیقت، از آنجا که دوره مورد بررسی مشخص کننده تولد تصوف ترکی در آناتولی است، شاید مفیدتر باشد که رابطه بین دو سنت را نه بی تفاوتی و حذف و طرد متقابل بلکه قرابت و جذب و علاقه متقابل شمرد. به جای آنکه بر استمرار اعتقادات و آداب و رسوم ترکی پیش از اسلام تأکید شود، باید بر ظهور صدای ترکی جدیدی در جریان اصلی تصوف تأکید ورزید.

۳. در این عقیده که تصوف ترکی آناتولیایی نقش زایل نشدنی یسوی بر خود دارد باید تجدیدنظر شود. روشن ترین دلیل بر ضرورت چنین تجدیدنظری رونق و شیوع طریقت 'وفائی' در اوایل تاریخ آسیای صغیر ترکی است که می توان رد آن را تا زمان ابوالوفا تاج العارفین (د. ۵۰۱ ق) (۴۴)، صوفی عراقی از تباری نیمه کردی، پی گرفت. در منابع دست اول، ابوالوفا در مقام شیخ حلقه ای از صوفیان ترک پیرامون بابالیاس ظاهر می شود؛ یکی از اعضای این حلقه که بنا به روایات افسانه آمیز نقشی در تشکیل امپراتوری عثمانی به وی نسبت داده شد، شیخ ادبالی بود. این پیوند 'عراقی' [بین تصوف ترکی و شاخه اصلی تصوف]، با معطوف داشتن توجه ما به تصوف عربی عراق در زمان ابوالوفا (روزگاری که بعدها زیر سلطه روحانی چهره هایی چون عبدالقادر گیلانی و احمد زفاعی قرار گرفت)، نه تنها بر نظریه انتساب تصوف آناتولی به احمد یسوی سایه تردید می افکند، بلکه این مطلب را نیز نشان می دهد که، به طور طبیعی، نقاط تماس صوفیان ترک با جریان اصلی تصوف عربی و ایرانی بیش از آن بود که تاکنون تصور می شده است. احمد یسوی تنها صوفی ترک 'حقیقی' در دورانی به مدت دو سده نبود، و تصوف نیز همچون لایه نازکی نبود که بر اعمال و آداب دینی آباء و اجدادی

تصوف سده‌های ششم و هفتم در آناتولی شرقی ۲۸۱

ترکان شمنی در آناتولیای ترکی سده‌های آغازین کشیده شده باشد؛ بلکه تصوف تا قبل از این تاریخ رنگ طبیعی بافت فرهنگ دینی ترکی شده بود.

## یادداشتها

۱. تحقیقات مفصل درباره فرایند اسلامی سازی آسیای صغیر اینهاست: کلود کائن، *Pre-Ottoman Turkey: A General Survey of the Material and spiritual Culture and History. c. 1071-1330*, trans. J. Jones-Williams (نیویورک: شرکت نشر تپلینگر ۱۹۶۸)، و اس. فرایتونیس<sup>۱</sup> پسر، *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (برکلی: نشر دانشگاه کالیفرنیا ۱۹۷۱).
۲. درباره روابط نزدیک حاکمان با چهره‌های دینی پرطرفدار، نک. ای. بلدیسینو اشتاینر<sup>۲</sup> «عهد سلطنت سلیم اول: نقطه عطف در حیات سیاسی و دینی امپراتوری عثمانی»، *تورکیکا* ۶ (۱۹۷۵)، ص. ۳۶؛ کلود کائن، بابا اسحاق، بابا الیاس، حاجی بکتاش و بعضی دیگر» *تورکیکا* ۱ (۱۹۶۹)، ص. ۱؛ و فؤاد کوپرولو «اسلام در آناتولی: نگاهی به تاریخ دین آناتولی پس از استیلای ترکان و منابع آن» *مجله دانشکده ادبیات دارالفنون* ۲ (۱۹۲۲-۱۹۲۳)، ص. ۲۹۳. رابطه میان اورخان غازی عثمانی و بابا گییکلی (نک. پایین‌تر) نمونه بسیار جالبی از این گونه روابط را نشان می‌دهد. در باب اتحاد میان سلسله قره‌مان اوغلو و یکی از جریانهای مربوط به الیاس، نک. کائن، «بابا اسحاق»، ص. ۶۱؛ و ح. ز. اولکن، ملاحظاتی در باب روحیات دینی در تاریخ آناتولی» مدخل: ۱. براق بابا. ۲. بابا گییکلی<sup>۳</sup>. حاجی بکتاش ولی، *محراب* ۱ (۱۹۲۳)، صص. ۴۴۴-۴۴۵.
۳. م. ف. کوپرولو نظرات خود را در «اسلام در آناتولی»، (صص. ۲۸۱-۳۱۱؛ ۳۸۵-۴۲۰؛ ۴۵۷-۴۸۶) و *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*، چاپ دوم (آنکارا: نشریات وزارت امور دینی ۱۹۶۶)، بخش ۱، صص. ۲۱-۱۵۳ پرورانده است. این منبع اخیر را باید همراه با مقاله‌ای خواند که به قلم همین نویسنده درباره یسوی در *İslam Ansiklopedisi* ذیل «احمد یسوی» نوشته شده است. مقاله مورد نظر شامل تجدیدنظرهای مهمی در کارهای قبلی است. درباره ابویعقوب یوسف بن ایوب همدانی، نک. *İlk Mutasavvıflar*، صص. ۵۱-۵۸، و دبلیو مادلونگ، «تصوف و کرامیه»، در *Religious Trends in Early Islamic Iran* (البنی: بیلیوتکا پرسیکا ۱۹۸۸)، صص. ۴۹-۵۱.

1. S. Vryonis. Jr.

2. Belediceanu - Steinherr

۴. ای. ارونسال و ای. اجاق (ویراستاران)

*Menākibu 'l-Kudsīyye fī menāsībill ünisiyye: Baba İlyas-ı Horasanî ve Sülalesinin Menkabevi Tarihi* (استانبول: انتشارات دانشکده ادبیات دانشگاه استانبول ۱۹۸۴). پژوهشهای قدیم‌تر درباره این متن اینهاست: ا. ی. اجاق، «مناقب القدسیه فی مناصب الانسیه: منبع مهمی برای تاریخ دینی آناتولی در سده ۱۳ م»، *Journal Asiatique* ۲۶۷ (۱۹۷۹)، صص. ۳۴۵-۳۵۶؛ م. آندر، «منبعی تازه باب درباره تاریخ سلجوقیان آناتولی»

*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgen landes*

۵۵ (۱۹۵۹)، صص. ۸۳-۸۸. کائن نیز در مقاله خود «بابا اسحاق»، ص. ۵۸، به این اثر اشاره می‌کند.

5. *Ibn Bibi, Die Seltshukengeschichte des Ibn Bibi,*

ترجمه اج. دلیو دودا (کپنهاگ: مونکسگارد ۱۹۵۹)، صص. ۲۱۶-۲۲۰. اصل فارسی این اثر به هنگام تهیه این تحقیق در اختیار نگارنده نبود.

۶. تاریخ ابوالفرج، ترجمه ا. ر. دوغرو (آنکارا: نشریات بنیاد تاریخ ترک ۱۹۵۰)، صص. ۵۳۹-۵۴۰.

۷. چاپ تواریخ آل عثمان که اینجا استفاده شده، ویرایش ن. ا. چفتچی اوغلو، *Osmanli Tarihleri* (استانبول: مرکز انتشارات ترکیه ۱۹۴۹)، صص. ۷۷-۳۱۹. ارجاعات به بابالیاس در صفحات ۹۱، ۲۲۲، ۲۳۴، ۲۳۷، یافت می‌شود. ابوالوفا (محمد ابوالوفاء تاج‌العارفین)، گیکلی بابا و حاجی بکتاش بعداً در همین مقاله بررسی می‌شوند.

۸. احمد طاشکپری‌زاده، *الشقایق النعمانیه فی علماء الدولة العثمانیه* (بیروت: دارالکتاب العربی ۱۳۹۰/۱۹۷۰)، ص. ۱۱.

۹. مجدی افندی ترجمه شقایق (استانبول: محل نشر نامعلوم، ۱۲۶۹/۱۸۵۳)، صص. ۳۲-۳۳.

۱۰. این اشارات در کوپرولو *İlk Mutasavvıflar* صص. ۱۷۷-۱۷۸، پانویس ۳۵ نقل شده است.

۱۱. سیمون دو سن-کانتن، *Histoire des Tartares (Historia Tartarum)* به کوشش ژ. ریشارد (پاریس: پل گوتتر ۱۹۶۵)، صص. ۶۲-۶۳.

۱۲. مأخذ یادشده در کائن، «بابا اسحاق»، ص. ۵۵.

۱۳. ولایت‌نامه: مناقب حاجی بکتاش ولی، به کوشش ا. گلپینارلی (استانبول: کتاب‌فروشی انقلاب ۱۹۵۸). صص. ۵۸-۵۹، و شمس‌الدین احمد افلاکی، *مناقب العارفین*، ۲ مجلد، به کوشش تحسین یازیجی (آنکارا: نشریات بنیاد تاریخ ترک ۱۹۷۶-۱۹۸۰)، ج ۱، صص. ۳۸۱-۳۸۳ (حکایت شماره ۳/۳۱۲). در همین مجلد، افلاکی به یکی از مریدان اصلی حاجی بکتاش به نام اسحاق نیز اشاره دارد، اگرچه ممکن نیست بدانیم که این شخص هیچ ارتباطی با بابا اسحاق - مرید بابالیاس - داشته است یا نه.

۱۴. کوپرولو پابرجاترین مدافع این نظریه است. به اعتقاد وی بابا اسحاق آغازگر واقعی شورش بود و از شهرت بابالیاس برای مقاصد سیاسی خود به ناروا بهره گرفت. نک. مقاله او «اسلام در آناتولی»، صص. ۳۰۵-۳۰۶، و *İlk Mutasavvıflar* صص. ۱۷۷-۱۷۸. به نظر می‌رسد تصور کائن نیز این باشد که رسول را باید با اسحاق یکی دانست، نک. «بابا اسحاق»، ص. ۵۵، و *Journal Asiatique* ۲۶۸ (۱۹۸۰)، صص. ۶۹-۷۰.

۱۵. این موضع مهم‌ترین محقق این مرحله از تاریخ سلجوقی، احمد یاشار اجاق *Babailer İsyani*

- (استانبول: انتشارات درگاه ۱۹۸۰) است؛ نیز نک. ترجمه چاپ شده پایان نامه دکتری وی زیر عنوان *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétéroxié Musulmanne en Anatolie au xllle Siècle* (آنکارا: بنیاد تاریخ ترک ۱۹۸۹). اجاق معتقد است که بابالیاس همان بابارسول، و بابا اسحاق مرید او بود.
۱۶. مناقب القدسیه، صص. ۴۲-۴۴ (ابیات ۴۷۷-۵۰۱). اجاق تصور می کند که علوان چلبی در اینجا صرفاً سعی می کند ساحت نیای بزرگ خود را از ادعاهای نکوهیده پاک کند. با اینهمه، مردود دانستن گزارش الوان چلبی به عنوان تلاشی زیرکانه برای تطهیر نام جد خود، نیز چندان معقول به نظر نمی رسد.
۱۷. شقایق، صص. ۱۱-۱۲؛ اطلاعات اضافی از ترجمه مجدی در ص ۳۲ گرفته شده است.
۱۸. این مدرک که از «دیوان همایون» گرفته شده در ا. ر. آلتینای *Türkiye Tarihi* (استانبول: کتابخانه حلمی ۱۹۲۳) ص. ۳۴۹ عیناً بازگو شده است؛ مقداری از آن نیز در اثر اولکن، ص. ۴۴۷ آمده است. نه آلتینای نه اولکن هویت و تاریخ این مدرک را مشخص می کنند. اولکن این مطلب را نیز اضافه می کند که دو بند شعر ترکی که به تصور وی می توان به بابا گیکلی منسوب دانست، در پشت مدرک یادشده به چشم می خورد. این اشعار، که اولکن آنها را در ص. ۴۴۸ نوشته خود آورده، از لحاظ سبک و زبان ساده است و گرایشی زاهدانه را نشان می دهد. بند دوم مخصوصاً خواننده را به ترک دنیا و روی کردن به «عالم حقیقت» می خواند.
- از سوی دیگر، گلپینارلی در *Yunus Emre: Hayatı* (استانبول: چاپخانه بوزکورت ۱۹۳۶)، صص. ۵۹-۶۰، *Yunus Emre ve Tasavvuf* (استانبول: کتاب فروشی رمزی ۱۹۶۱)، ص. ۱۱؛ و «اشعار عاشق پاشا» *Turkiyat Mecmuası* ۵ (۱۹۳۵)، صص. ۹۹-۱۰۰، ضمن بیان اینکه از گیکلی در شعری از یونس امره ذکری رفته، بیت مربوط را در این شعر طوری می خواند که تلویحاً نشان می دهد نام اصلی بابا گیکلی حسن بوده است. گلپینارلی استدلال می کند که اگر انتساب این نام به بابا گیکلی تأیید شود، پس باید فلان شعر منسوب به عاشق پاشا را به بابا گیکلی نسبت دهیم. در این مورد شاید بتوان گفت که قرائت برعکسی از یونس امره در این مورد - اگر نه بیشتر - به همان اندازه [مورد بالا] امکان پذیر است؛ به علاوه، شعر مذکور (منقول در «اشعار عاشق پاشا»، مجموعه ترکیات ۵ (۱۹۳۵) صص. ۹۸-۹۹)، که پر است از واژه های فارسی، و به وضوح بر دانش ادبی و دینی سراینده دلالت دارد، بعید به نظر می رسد سروده همان کسی باشد که سراینده اشعار نقل شده به توسط اولکن است. به هر تقدیر، اینکه بابا گیکلی گوینده هیچ یک از این اشعار هست یا نه همچنان محل تأمل است.
۱۹. افلاکی. مناقب العارفین، ج ۱، صص. ۳۸۱-۳۸۳ (حکایت ۳/۳۱۲) و ۴۹۷-۴۹۸ (حکایت ۳/۴۷۶).
۲۰. *Osmanlı Tarihleri*، صص. ۲۳۷-۲۳۸. هیچ رابطه مسلمی بین منتش، برادر حاجی بکتاش، و حاکم نشین منتشا که در اواخر سده ۱۳/۷ و اوایل سده ۱۴/۸ رونقی پیدا کرد، وجود ندارد؛ نک. پ. ویتک. *Das Fürstentum Mentesehe: Studie zur Geschichte Westkleinasiens im 13-15 Jh.* (استانبول: اطلاعات انتشار یافته استانبول توسط بخش باستان شناسی استانبول، انستیتوی دولت آلمان)
۲۱. شقایق، ص. ۱۶؛ ترجمه مجدی، صص. ۴۴-۳۵.
۲۲. دو قبالة نامه اول در ج. ک. بیرج، *The Bektashi Order of Dervishes* (هارتفورد، کانتیکت: نشر سمیناری هارتفورد ۱۹۳۷)، ص. ۴۱ گزارش شده است؛ قبالة سوم را کوپرولو در اثر خود *İlk Mutasavvıflar*، ص. ۹۵، معرفی کرده است.

۲۳. ولایت‌نامه، مقدمه، صص. نوزده- بیست.
۲۴. درباره 'مقالات'، نک. مقالات، به کوشش ا. جوشن (آنکارا: نشریات سها، بی‌تا.)، و چاپ پرترفدار آیتکین، Makalat-i Haci Bektaş Veli (آنکارا: انتشارات امک ۱۹۵۴). نیز نک. بیرج، مأخذ یاد شده، صص. ۴۴-۴۵؛ گلپینارلی،
- Yunus Emre: Hayati,  
صص. ۱۷-۱۹، به ویژه پانویس صفحه ۱۸؛ کوپرولو «اسلام در آناتولی»، ص. ۴۰۶، پانویس ۱؛ و الکن، ص. ۴۴۲.
25. Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi,  
به کوشش ب. نویان (آنکارا: چاپخانه دوغوش ۱۹۸۶). درباره اوزون فردوسی و حرف و حدیث پیرامون نام اصلی، آثار، و هویت حقیقی او، نک. مقدمه بر قطبنامه او به کوشش ای. اولغون و ابراهیم پارماکسوز اوغلو (آنکارا: انتشارات بنیاد تاریخ ترک ۱۹۸۰).
۲۶. ولایت‌نامه، مقدمه، صص. نوزده- بیست و پنج. کاهن («بابا اسحاق»، ص. ۵۶) تصور می‌کند که ولایت‌نامه به توسط مؤلفی گمنام، و حدود ۱۴۰۰ م نوشته شده است.
۲۷. تابتوق امره مرشد شخصی معروف‌تر از خود، یونس امره، و خود مرید براق بابا بود. ما تقریباً هیچ آگاهی درباره زندگی و شخصیت اخی او را نداریم. شکل صحیح نام امیرجم سلطان احتمالاً امیرجمی سلطان بود. او شیخی یسوی بود که در ایالت بوزوک در آناتولی مرکزی زندگی می‌کرد و در خلال شورش باباها درگذشت.
28. *Travels of Ibn Battuta. A. D. 1325-1354*  
ج ۲، ترجمه همیلتن الگزاندر راسکین گیب (کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۶۱)، صص. ۴۹۹-۵۰۰.
۲۹. به نقل گلپینارلی، Yunus Emre: Hayati، ص. ۳۹، و
- Yunus Emre ve Tasavvuf  
ص. ۲۷
۳۰. مجمل این اطلاعات درباره صاری صالتق که در اوغوزنامه یازیجی اوغلوعلی درج شده، مأخوذ است از پی. ویتک، «یازیجی اوغلو علی درباره ترکهای مسیحی دوبروجا»،
- Bulletin of the School of Oriental Studies*  
۱۴ (۱۹۵۲)، صص. ۶۳۹-۶۶۸، به ویژه صفحات ۶۴۸-۶۵۱، و از گلپینارلی،
- Yunus Emre: Hayati  
صص. ۳۷-۳۹.
۳۱. در مناقب العارفین (ج ۲، صص. ۶۰۵-۶۰۶) (حکایت ۳/۵۹۳ آمده که محمود حیرانی معاصر جلال‌الدین رومی و بسیار مورد لطف او بوده است؛ در ولایت‌نامه نیز گفته شده که حیرانی زمانی حاجی بکتاش را ملاقات کرد که وی سوار بر شیری بود و از ماری به عنوان تازیانه استفاده می‌کرد؛ اما حیرانی وقتی به عظمت حاجی اعتراف می‌کند که می‌بیند وی سوار بر «صخره‌ای بیجان» می‌راند؛ پس حیرانی مرید او می‌شود. بر کتیبه صندوق تابوت او که در «موزه آثار ترک و اسلام» در آنکارا محفوظ است، تاریخ درگذشت وی ۶۶۷ ق تعیین شده است. نک. گلپینارلی،
- Yunus Emre: Hayati  
ص. ۶۵۸، پانویس ۱. نیز کوپرولو *Jlk Mutasavvıflar* ص. ۲۱۹، پانویس ۱؛ در آنجا تاریخ فوت حیرانی

۶۵۵ق را نشان می‌دهد؛ مع‌ذلک، نویسنده مأخذ خود را، که می‌گوید یک وقفنامه است، مشخص نمی‌کند.

۳۲. ابوالخیر رومی *صالتق نامه*، به کوشش ف. ایز، ۷ مجلد، منابع زبانها و ادبیات شرقی ۴، منابع ترکی ۴. (کیمبریج، ماساچوستس: دانشگاه هاروارد، دفتر ناشر دانشگاه ۱۹۷۳-۱۹۸۴)؛ خلاصه‌ها در این مأخذ یافت می‌شود:

K. Yüce, *Saltukname 'de Tarihî, Dinî ve Efsanevî Unsurlar*,

انتشارات وزارت فرهنگ و جهانگردی ۸۳۲، سلسله منابع، ۹ Z (آنکارا: وزارت فرهنگ و جهانگردی ۱۹۸۷)، ۳۷۹-۳۳۱ و گلپینارلی، *Yunus Emre ve Tasavvuf*، صص ۳۳-۳۸.

۳۳. این بخش اخیر اطلاعات درباره مرگ صاری صالتق و محل قبر وی را نیز می‌دهد. ز. یوروکان از *صالتق نامه* در

*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

۳-۲/۱ (۱۹۵۲)، صص. ۱۵۲-۱۵۳ نقل کرده است. باید اضافه کرد که تاریخ بیرزالی سال فوت صاری صالتق را حدود ۶۹۰ق ذکر می‌کند که مؤید این نظر است که صاری صالتق یقیناً پیش از پایان آن سده درگذشته است.

۳۴. نک. ولایت‌نامه، صص. ۴۵-۵۸.

۳۵. خلاصه خوبی از گزارش اولیا چلبی درباره صاری صالتق را گلپینارلی *Yunus Emre ve Tasavvuf*، صص ۳۹-۴۰، به دست داده است. برای اطلاعات مفصل‌تر درباره صاری صالتق، همراه با منابع فراوان، نک. یوجه،

*Saltuknane 'de Tarihî, Dinî ve Efsanevî Unsurlar*

۳۶. منابع مربوط به مملوک اینهاست: (۱) تاریخ بیرزالی (تا ۷۳۶/۱۳۳۵-۱۳۳۶)، (۲) *اعیان العصر و اعوان النصر صفدی* (د. ۷۶۴/۱۳۶۳)، (۳) *الذکر الکامنه فی اعیان الیمته الثامنة*، از ابن حجر عسقلانی (تا حدود ۸۳۲/۱۴۲۸-۱۴۲۹)، (۴) *عقد الجمان فی تاریخ اهل الزمان*، از عینی (د. ۸۵۵ق)، و (۵) *المنهل الصافی والمستوفی بعد الوافی* (تا ۸۶۲/۱۴۵۸) از ابن تغری بردی. بخشهای مربوط به موضوع را گلپینارلی در کتاب خود، *Yunus Emre: Hayati*، ص. ۴۰ خلاصه کرده است. تمامی منابع عربی، به غیر از *المنهل*، نسبت به نکات یادشده اتفاق نظر دارند؛ *المنهل* به نظر می‌رسد گزارشهای مربوط به پدر و عموی بابا براق را به این گونه یک‌کاسه کرده که عموی بابا یک منشی بود؛ نام عمو را کلاً حذف می‌کند. نک. گلپینارلی،

*Yunus Emre: Hayati*

ص. ۴۰

۳۷. گلپینارلی، *Yunus Emre ve Tasavvuf*، ص. ۲۷.

۳۸. گلپینارلی، *Yunus Emre: Hayati*، ص. ۳۹.

۳۹. ویتک، ص. ۶۵۹، و گلپینارلی *Yunus Emre ve Tasavvuf*، صص. ۱۸-۱۹. باید بیفزاییم که واژه براق به معنای 'پرمو' و «واژه دلخواهی برای توصیف شمنهای ترکی و حیوانهای شمنی، مخصوصاً برای سگها بود. نک. آر. دانکوف، «براق و بُراق»، *Central Asiatic Journal*، ۱۵ (۱۹۷۱)، ص. ۱۱۱.

۴۰. این شطحیات در قالب شرحی به فارسی باقی مانده که به توسط قطب‌العلوی نامی در سال ۷۵۶ق نوشته شده است. اصل فارسی این شرح و ترجمه ترکی آن را گلپینارلی در *Yunus Emre ve Tasavvuf*، به ترتیب در صفحات ۴۵۷-۴۷۲ و ۲۵۲-۲۷۵ آورده است. اشاره به صاری صالتق در صفحه ۲۶۵ از

این ترجمه دیده می‌شود. جایی دیگر در همین اثر، ص. ۱۷، گلپینارلی بیٹی را از یونس امره نقل می‌کند که رابطه نزدیک میان بابا براق و صاری صالتق را نیز نشان می‌دهد. نیز نک. *Yunus Emre Hayat*، ص. ۵۴. روایات بکتاشی متأخرتر نیز می‌گویند براق بابا از مریدان صاری صالتق بود؛ نک. کوپرولو، «اسلام در آناتولی»، ص. ۳۰۸.

شطحیات براق بابا خود درخورِ مقداری توجه است. به نظر گلپینارلی (*Yunus Emre ve Tasavvuf*، صص. ۲۷۵-۲۷۸) که می‌گوید بیشتر کلمات بابا براق را می‌توان به صورت ابیات قافیه‌دار هفت هجایی دسته دسته کرد، براق بابا باید این بیتها را در لحظات جذبه و بیخودی ادا کرده باشد. وی این بیتها را با گفته‌های شمنها و طالع‌بینان به طور عام تشبیه می‌کند و طبیعی می‌داند که بیشتر کلمات براق بابا تهی از معنا باشد. البته این خاصیت هر شطحیه است که از مثنوی جملات رمزی ترکیب شده است، این کلمات که به کمک تکرار و مقداری حالت موسیقایی به هم پیوند خورده‌اند. شارح این شطحیات، قطب‌العلوی، که بنا به عقیده درست گلپینارلی (همان، صص. ۲۵۳-۲۵۴)، ظاهراً دانش کاملی هم از نوشته‌های دینی هم از آثار ادبی داشته، مهارت و بصیرتی فوق‌العاده در شرح خویش، که بی‌تردید خصلتی باطنی [و رمزی] دارد، از خود نشان می‌دهد.

۴۱. افلاکی، *مناقب العارفين*، ج ۲، ص. ۸۴۸ (حکایت ۸۰/۲۰).

۴۲. این توصیف مبتنی است بر ترجمه بخشهای مربوط در آثار عربی یاد شده در بالا که در کتابهای ترکی زیر گنجانده شده است: گلپینارلی، *Yunus Emre: Hayat*، صص. ۳۹-۴۷، و *Yunus Emre ve Tasavvuf*، صص. ۲۰-۲۶؛ گلپینارلی، «اسلام در آناتولی»، ص. ۳۹۳؛ و ح. ح. یاشار *Amasya Tarihi* ۴ مجلد، (استانبول: مطبعة آیدینلیک، ۱۹۱۲-۱۹۳۵)، ۳: ۴۶۰-۴۶۴. اباحه، در عربی لفظاً به معنای 'اجازه' و ازه‌ای بود که عموماً بر آموزه‌های ضد شرعی اطلاق می‌شد؛ نک.  $EI^2$ ، ذیل «اباحه».

۴۳. ولایت‌نامه، صص. ۸۱ و ۹۰. برای اطلاعات بیشتر و مراجع اضافی درباره براق بابا، نک.  $EI^2$ ، ذیل «براق بابا» (برنارد لوئیس)؛ دی. پی. لیتل، «دین در عهد مملوک» *Muslim World* ۷۳ (۱۹۸۳)، صص. ۱۷۵-۱۷۶؛ *Iranica*، ذیل «براق بابا» (حامد الگار).

۴۴. به ظن قوی، شیخ ابوالوفا سیدمحمد بغدادی، عموماً معروف به تاج‌العارفین. درباره این شخص، نک. ا. کروپ،

*Studien zum Menāqybnāme des Abu l-Wafā' Tağ al 'Arifin: Das Historische Leben des Abu l-Wafā'*

#### *Tağ al Arifin*

(مونیک: رودلف ترفینک<sup>۱</sup> ۱۹۷۶). مفصل‌ترین گزارش درباره ابوالوفا در اثری از تقی‌الدین عبدالرحمن ابوالفرج واسطی (د. ۷۴۴ق)، *ترباق المحبین فی طبقات خرقه المشایخ العارفين* (قاهره: مطبعة المصر ۱۸۸۷/۱۳۰۵)، صص. ۴۱-۴۴، دیده می‌شود. نیز نک. گلپینارلی، *Yunus Emre: Hayat*، صص. ۵۸-۵۶؛ همو *Yunus Emre ve Tasavvuf*، صص. ۴۶-۴۹؛ ج. اس. تریمینگام،

#### *The Sufi Orders in Islam*

(آکسفرد: نشر دانشگاه آکسفرد ۱۹۷۱)، صص. ۴۹-۵۰، پانویس ۶. از آنجا که این تاج‌العارفین در ۵۰۱ق درگذشت، بعید است که بتواند از مشایخ بابالیاس بوده باشد، که در ۶۳۸ق وفات یافت، اما شاید صرفاً پیر او بوده است؛ نک. گلپینارلی، *Yunus Emre Hayat*، صص. ۵۸-۵۹.





بخش سوم

جوان مردی، اندیشه عرفانی و عشق الهی

## جوان مردی و آیین آن<sup>۱</sup>

محمدجعفر محجوب

در نظر اول لفظ جوان مردی یکی از صفات پسندیده آدمی، ماند درست قولی، راست گویی و پاک نظری جلوه می کند. در حقیقت نیز جوان مردی چیزی است از مقوله ملکات فاضله و صفات پسندیده انسانی. اما تفاوتی که با آن صفتها دارد این است که جوان مردی نه یک صفت بلکه مجموعه ای است از اخلاق پسندیده آدمی. به همین دلیل است که مفهوم صفاتی مانند شجاعت و راست گویی در نظر همگان روشن است، اما اگر از کسی پرسیم جوان مردی چیست، نه تنها نمی تواند یکی از صفات حمیده آدمی را در برابر آن عرضه دارد، بلکه ای بسا که در شرح و تفصیل آن فرو ماند. اما حتی اگر جوان مردی (فتوت) را مجموعه ای از ملکات فاضله انسانی تصور کنیم و مثلاً آن را جامع راست گویی، بخشندگی، شجاعت، حیا و درست قولی و مانند آنها در شمار آوریم، باز فقط به یکی از معنیهای این لفظ راه برده ایم و آن معنی لغوی این کلمه است.

برای روشن تر شدن مقصود، مثالی بزنیم: تصوف در لغت به معنای پشمینه پوشی است، و اگر بخواهیم درباره مفهوم دقیق لغوی آن پافشاری کنیم، کسی که جامه پشمین را بی واسطه زیرجامه بر روی پوست بدن خود بپوشد، بی هیچ تردیدی می توان او را

۱. این مقاله را روان شاد دکتر محجوب از اصل به فارسی نوشته بود که بعداً برای درج در میراث تصوف به انگلیسی برگردانده شد. مقاله حاضر همان اصل فارسی است با مختصر تغییرات ویرایشی.

صوفی (پشمینه‌پوش) خوانند. اما آیا چنین مفهومی هیچ شباهتی به راه و رسم صوفیان و سیر و سلوک ایشان دارد؟ جواب منفی است و توضیح این مطلب آن است که هر لفظ یک (یا چند) معنی لغوی دارد که آن لفظ برای رسانیدن همان معنی یا معانی وضع شده است (مانند نان برای رسانیدن [معنای] غذای معروفی که از آرد گندم با ترتیب خاص به دست می‌آید). اما در طول زمان و بر اثر گسترش یافتن دامنه معلومات و اطلاعات بشری، کم‌کم به آن معنی اصلی معانی دیگری که به نحوی با آن پیوندی دارند افزوده می‌شوند؛ مانند [افزوده شدن] معنی 'درآمد'، یا حتی درآمدی بیش از حد عادی و جاری درآمد روزانه به لفظ 'نان'. این‌گونه معانی را معنیهای مجازی و، اگر مربوط به علم و فن و راه و روش خاصی باشد، «معنی اصطلاحی» نامند. آنچه ما در جامعه امروز از تصوف و نیز از فتوت یا جوان‌مردی ارائه می‌کنیم، معنی اصطلاحی آن دو لفظ، و عبارت است از راه و رسم و آیینی خاص که از قرن‌ها پیش - شاید مدتها پیش از ظهور دین مبین اسلام در میان مردم ایران - هواخواه داشته، و نهادهای اجتماعی خاصی برای حمایت و اشاعه آن پدید آمده است.

تصوف و جوان‌مردی پیوندهای فراوانی با یکدیگر دارند و در حقیقت هیچ‌گاه از هم جدا نبوده‌اند. مولانا حسین واعظ کاشفی که مؤلف بزرگ‌ترین متن فتوت در دنیای اسلام است، در تألیف خویش، فتوت‌نامه سلطانی گوید: «علم فتوت شعبه‌ای است از علم تصوف» (۱). همان‌گونه که آیین و آداب تصوف در طول تاریخ دستخوش تغییرها و تحولات فراوان شده، و پیران طریقت هر یک به سلیقه خویش آدابی را که ستوده و پسندیده می‌شمرده و شایسته ارباب سلوک می‌دانسته‌اند بدان افزوده‌اند، فتوت نیز در درازنای تاریخ تغییرات و تحولات بسیار به خود دیده تا در روزگار ما به علت تغییر اوضاع و احوال اجتماعی یکسره فراموش شده است.

برای فتوت نیز مانند تصوف تعریفی جامع و مانع نمی‌توان یافت، و همان‌گونه که صوفیان هر یک تصوف را به نوعی تعریف کرده‌اند - و اگر در کتابهای صوفیان بنگریم می‌توانیم تعریفهای بسیار متعدد از آن بیابیم - در مورد فتوت نیز حال بدین منوال است و صوفیان و جوان‌مردان و نویسندگان فتوت‌نامه‌ها و حتی مؤلفان داستانهای عوامانه در تعریف آن اختلاف دارند و هر یک به نوعی تعبیر و تفسیر کرده‌اند. شیخ ابو‌عبدالله محمدبن ابی‌المکارم معروف به ابن‌معمار حنبلی بغدادی که ظاهراً قدیم‌ترین کتاب فتوتی که در دست داریم از اوست، در کتاب [عربی] خویش موسوم به کتاب‌الفتوه چنین گوید:

و اما در سنت، اخباری در باب فتوت وارد شده است و گزیده‌ترین آنها آن است که حضرت امام جعفر صادق (ع) آن را از پدر خویش و سرانجام از جدش روایت کرده است و گوید رسول خدای (ص)، گفت جوان مردی امت مرا ده علامت است. گفتند: ای رسول خدای، آن علامتها کدام است؟ فرمود: راست‌گویی و وفای به عهد و ادای امانت و ترک دروغ‌گویی و بخشودن بر یتیم و دستگیری سائل و بخشیدن آنچه رسیده است و بسیاری احسان و خواندن مهمان و سر همه آنها حیاست (۲)

این حدیث از آن جهت نیز اهمیت دارد که راوی و ناقل آن مردی حنبلی است و گفته او برای اهل سنت نیز سندیت دارد و مورد قبول همه مسلمانان است. از حسن بصری روایت کرده‌اند که گفت: «در این آیت مفهوم فتوت جمع آمده است: قَوْلُهُ تَعَالَى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَ آيَتَائِي ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»<sup>۱</sup>

از این‌گونه تعریف و اظهارنظرها بیش از اینها می‌توان یافت، ولی یاد کردن تمام یا بخشی از آنها در این مختصر نمی‌گنجد. اغلب این قولها در کتاب *الفتوة الصوفیه* از ابو عبدالرحمن سلمی نیشابوری و کتاب *طبقات الصوفیه* هم از او، و در رساله قشیریه از امام ابوالقاسم قشیری مندرج است و خوانندگان می‌توانند بدین مآخذ رجوع کنند. اما از مطالعه تمام آنها چنین مفهوم می‌شود که فتوت از همان آغاز کار به صورت مذهبی از مذاهب تصوف درآمد، چنان‌که هنگام توصیف صوفیان بزرگ می‌گفتند وی در میان صوفیان نیکوترین طریق فتوت را داشت، یا وی دارای فتوتی کامل بود؛ و همچنان‌که صوفیان برای خرقه و مرقع خود سند دارند، جوان‌مردان نیز برای فتوت خویش و شعار آن (که سراویل یا تنبان یا کسوت نامیده می‌شود) اسنادی ایجاد کردند و تمام این سلسله‌ها - بدون استثنا - حاکی از این بود که فتوت و مبدأ علمی آن از سیرت و رفتار مولای متقیان امام علی بن ابی طالب (ع) گرفته شده است.

در بعضی فتوت‌نامه‌ها، جوان‌مردی را جزو تصوف دانسته و سراویل پوشیدن جوان‌مردان و خرقه و تاج داشتن صوفیان را چنین توجیه کرده‌اند:

خرقة فتوت 'ازار' (= شلوار) است و خرقه تصوف 'کلاه'؛ چه اول قدم از فتوت عفاف است و تعلق به اسافل دارد و مبدأ تصوف ترقی به عالم انوار که تعلق به اعالی دارد، و در

۱. همانا خداوند فرمان به عدل و احسان می‌دهد و به بذل و عطاء خویشاوندان و از افعال زشت و منکر و ظلم نهی می‌کند و به شما از روی مهربانی پند می‌دهد باشد که موعظه خدا را بپذیرید. نحل، ۱۶: ۹۰.

تصوف حلقِ سر (= سر تراشیدن) سنت است و در فتوت نیست، چه تفتی<sup>۱</sup> اکتساب فضایل و احراز مکارم است که اقتضای وجود و اتصاف به زینت کند و تصوف تجرید و تفرید<sup>۲</sup> است که اقتضای فنا کند و ابتدای آن ازاله موانع ترقی بود و از این‌جا معلوم می‌شود که نهایت فتوت بدایت ولایت باشد و فتوت جزوی از تصوف، چون که ولایت جزوی از نبوت» (۳)

گو این‌که لفظ فتوت به صورت مصدر در قرآن کریم نیامده، اما مشتقات آن از قبیل «فتی» (۴) و «فتیان» (۵) و «فتیه» و «فتیان» ده بار در این کتاب مجید تکرار شده است. در تفسیرها، جز در دو سه مورد یادی از جوان‌مرد و جوان‌مردی در تفسیر لفظ «فتی» نشده است و آنها نیز یکی در مورد حضرت ابراهیم (ع) و دیگری در حق حضرت یوسف صدیق (ع) و سومی درباره اصحاب کهف است. توضیح نسبتاً مفصل درباره جوان‌مردی در تفسیرهایی آمده که مؤلف آن عقاید عرفانی داشته است، مانند کشف‌الاسرار و عده الأبرار ابوالفضل رشیدالدین میبدی، تألیف شده در ۵۲۰ق (۶). در یکی از موارد تفسیر لفظ فتی در این کتاب می‌خوانیم:

و سیرت و طریقت جوان‌مردی آن است که مصطفی (ص) با علی (ع) گفت: یا علی جوان‌مرد راست‌گوی بود؛ وفادار و امانت‌گزار و رحیم‌دل، درویش‌دار و پرعطا و مهمان‌نواز و نیکوکار و شرمگین. و گفته‌اند سرور همه جوان‌مردان یوسف صدیق بود علیه‌السلام که از برادران وی رسید آنچه رسید از انواع بلیات. آنکه چون بر ایشان دست یافت، گفت: لا تثریب علیکم الیوم (اکنون ملامتی بر شما نیست)» (۷)

و در خبر است که رسول (ص) نشسته بود. سائلی برخاست و سؤال کرد. رسول (ص) روی سوی یاران کرد و گفت: با وی جوان‌مردی کنید. علی (ع) برخاست و رفت؛ چون باز آمد، یک دینار داشت و پنج درم و یک قرص طعام؛ رسول (ص) گفت: یا علی این چه حال است؟ گفت: یا رسول‌الله! چون سائل سؤال کرد بر دلم بگذشت که او را قرصی دهم؛ باز در دلم آمد که پنج درم به وی دهم؛ باز به خاطرم بگذشت که یک دینار به وی دهم. اکنون روا نداشتم که آنچه به خاطرم فراز آمد و بر دلم بگذشت، نکنم. رسول (ص) گفت: «لافتی إلا علی، جوان‌مرد نیست مگر علی» (۸).

در شعر فارسی نیز جای جای به اجمال تمام جوان‌مردی مورد ستایش گویندگان قرار گرفته است:

۱. تفتی: جوان‌مردی نمودن ۲. تفرید: رهایی از محدودیتها

جوان مردی از کارها بهتر است  
جوان مردی و راستی پیشه کن  
جوان مردی از خوی پیغمبر است (عنصری)  
همه نیکویی اندر اندیشه کن (فردوسی)

گویندگان و نویسندگان صوفی مشرب نیز گاه به همین شیوه جوان مردی را می ستایند.

جوان مرد باشی دو گیتی تراست  
دو گیتی بود بر جوان مرد راست  
جوان مرد اگر راست خواهی، ولی است  
کرم، پیشه شاه مردان علی است (سعدی، بوستان) (۹)

گاه [شعراى صوفى] به تفسیر آن [فتوت] می پردازند، مانند تفسیری که شیخ ابوسعید ابی الخیر برای کارگر حمام از جوان مردی کرد و شیخ عطار آن را به نظم در آورده است:

بوسعید مهنه در حمام بود	قائمش کافتاده مردی خام بود
شوخی شیخ آورد تا بازوی او	جمع کرد آن جمله پیش روی او
شیخ را گفتا بگو ای پاک جان	تا جوان مردی چه باشد در جهان
شیخ گفتا شوخ پنهان کردن است	پیش چشم خلق نا آوردن است
این جوابی بود بر بالای او	قائم افتاد آن زمان بر پای او
چون به نادانی خویش اقرار کرد	شیخ خوش شد قائم استغفار کرد (۱۰)

در کلیله و دمنه منظوم قانعی طوسی (عصر سلجوقی) نیز بخشی از مقدمه به ستایش فتوت و مروت اختصاص یافته و چون در آن بعضی از اصول فتوت و مروت یاد شده، و از سویی دیگر این کتاب چندان در دسترس اهل ادب نیست، آن بیتها را نقل می کنیم:

بهین گوهر تن مروت بود	مروت نشان فتوت بود
فتوت ندارد کسی را نژند	فتوت سر مرد دارد بلند
فتوت بود کار آزادگان	فتوت بود گوهر شایگان
فتوت کند نام مرد آشکار	تو چیزی ورای فتوت مدار
فتوت جدایی ندارد ز داد	دل هوشمندان بدان است شاد
فتوت سر راستیها بود	بدان نام نیک آشکارا بود
کسی کو گرفت از فتوت فروغ	زبانش نگردد به گرد دروغ
به گیتی نخواهد بد هیچ کس	ببخشد چو باشد ورا دسترس
همان را پسندد به یکسر جهان	که بر خود پسندد میان مهان

گشاده نباشد بر او راز کس  
 به ناکردنش پست نبود منش  
 نسیابی ورا جفت فسق و فساد  
 دلش دور باشد زبیهودگی  
 امین و هشیوار و پرهیزکار  
 خردمند و صاحب فتوت ولی است  
 حقیقت مر او را ولایت بود  
 به گیتی فتوت بهین مایه بود  
 که از بهر یک‌تن دو داری قبا  
 فتوت ستون شجاعت بود  
 که باشد گرسنه کسی و تو سیر  
 فتوت ندارد کسی را نژند  
 نماند تو را هم‌چنان چون تویی (۱۱)  
 که از تو بنالد کسی در جهان  
 فتوت نیارد به ناراستی  
 جز این نامور با گهر شهریار (۱۲)

نگردد به گرد بدی یک نفس  
 زکاری که آرد ورا سرزنش  
 همه نیک نامیش باشد مراد  
 از او خلق دارند آسودگی  
 فتوت کند مرد را در دیار  
 فتوت ترا یادگار علی است  
 کرا در فتوت هدایت بود  
 علی را که خورشید در سایه بود  
 به نزد فتوت نباشد روا  
 فتوت نمودار طاعت بود  
 فتوت ندارد بدان دل دلیر  
 فتوت ندارد تو را خودپسند  
 فتوت بود مایه نیکویی  
 فتوت نماند میان مهان  
 فتوت نیارد تو را کاستی  
 فتوت که دارد در این روزگار؟

در آنچه تاکنون مذکور افتاد، فتوت به عنوان مجموعه‌ای از آداب و صفات پسندیده مورد ستایش قرار گرفته بود، اما نه، هیچ اشاره‌ای به انواع و اقسام آن شده و نه سخنی از حزب فتیان و تشکیلات اجتماعی جوان‌مردان رفته بود.

یکی دیگر از مدارک معتبر و متقدم در باب فتوت، کتاب گرانقدر قابوس‌نامه اثر عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس و شمشگیر است که مؤلف [آن] آخرین باب (باب چهل و چهارم) را در آیین جوان‌مردپیشگی پرداخته و به تفصیل در آن سخن گفته است، چنانکه هیچ یکی از بابهای چهل و چهارگانه کتاب بدان درازی نیست. قابوس‌نامه بارها به طبع رسیده و در دسترس همگان است. خواستاران می‌توانند بدان رجوع کنند، چون نقل گفتار وی در این مختصر [ممکن] نیست. اما به دو سه نکته تازه و مهم که در آن باب آمده است، اشارت می‌رود. نخست تعریف جوان‌مردی.

گفته‌اند اصل جوان‌مردی سه چیز است: یکی آن‌که هرچه گویی بکنی. دوم آن‌که خلاف راستی نگویی، سوم آن‌که شکیب را کاربندی از بهر آن‌که هر صفتی که تعلق دارد به جوان‌مردی به زیر آن سه چیز است (۱۳)



نکته مهم و قابل ملاحظه دیگر در این باب از قابوس نامه آن است که مؤلف برای جوان مردی هر طبقه از مردمان شرایطی خاص قرار داده است: جوان مردی عیاران (۱۴) و سپاهیان دیگر است و جوان مردی بازاریان دیگر. صوفیان برای احراز فتوت شرایطی غیر از این دو طبقه دارند و انبیاء علیهم السلام بیش از هر کس و هر طبقه در فتوت پیش رفته اند و فتوت ایشان برتر از همه است و تمامی جوان مردی ایشان راست. برای مثال، در شرح جوان مردی عیاران و سپاهیان گفته است:

بدان که جوان مردترین عیاران آن بود که او را از آن چندگونه هنر بود: یکی آن که دلیر و مردانه و شکیباً بود به هر کاری، و صادق الوعد و پاک عورت و پاک دل بود و زیان کسی به سود خویش نکند و زیان خود از دوستان روا دارد و بر اسیران دست نکشد و اسیران و بیچارگان را یاری دهد، و ید بدکنان از نیکان باز دارد، و راست شنود چنان که راست گوید و داد از تن خود بدهد و بر آن سفره که نان خورد بد نکند و نیکی را بدی مکافات نکند... و بلا را راحت بیند. چون نیک بنگری بازگشت این همه هنرها بدان سه چیز است که یاد کردم...» (۱۵)

از توضیحات صاحب قابوس نامه چنین برمی آید که در عصر او و پیش از آن، فتوت به صورت دستورهای عملی اخلاقی در میان طبقات گوناگون جامعه راه یافته بود، و هر یک از آنان می کوشید در کار خود جوان مرد باشد و اصول فتوت را مراعات کند و به همین سبب است که، از یک سوی، پهلوانان و ورزشکاران و زورگران و سپاهیان و عیاران خویشان را جوان مرد می خوانند و، از سوی دیگر، پیشه‌وران و صنعت‌گران و بازاریان آداب و رسوم و دستورهایی برای جوان مردی خاص خویش دارند (۱۶). صوفیان و خانقاه‌نشینان هم در دستگاه خود راه و رسم جوان مردی را مراعات می کنند و آن کس را که در رعایت آن آداب کوشاتر باشد، در فتوت برتر از دیگران می شمارند، در صورتی که این طبقات در ظاهر با یکدیگر پیوستگی و همانندی ندارند و زندگی مادی و معنوی هر یک از آنها پایه و اساسی غیر از طبقه دیگر دارد.

در طول تاریخ نیز بارها اتفاق افتاده که کار فتوت یکی از این طبقات بیشتر بالا گرفته و مردم بدان اقبال کرده اند. وقتی عیاران در ناحیه‌ای روی کار می آمدند و قوتی می گرفتند، جوان مردی، عیاری، پهلوانی و سپاهی‌گری بر سر زبانها می افتاد و داستانها از سیرت و اخلاق این گروه پدید می آمد، (چنانکه در جوامع الحکایات عوفی، حکایت‌های بسیار از جوان مردی یعقوب‌لیث نقل شده است). هنگامی که جامعه ثبات و آرامش و امنیت می یافت و وضع اقتصادی صنعت‌گران و پیشه‌وران و بازاریان رو به بهبود می رفت،

کتابهای فتوت نیز بیشتر این جنبه را مورد توجه قرار می‌دادند، و در عمل نیز لنگرها (۱۷) و مراکز اجتماع کسانی که از طریق پیشه و صنعت یا داد و ستد امرار معاش می‌کردند و خود را جوان‌مرد می‌خواندند، رونق می‌گرفت و آداب و تشریفات مجلسی فتوت رایج می‌شد؛ و در همان حال که فتوت عامه مردم به اقتضای تغییر اوضاع سیاسی و اجتماعی هر روز گونه‌ای دیگر به خود می‌گرفت، فتوت صوفیان نیز با همان عفت و ایثار و مکارم اخلاق که معهود آن است، در میان این گروه ادامه می‌یافت.

یکی دیگر از منابع تحقیق در باب فتوت داستانهای عوامانه است. عیاران در این‌گونه داستانها، خاصه در داستانهای قدیم‌تر جایی مشخص دارند و چنانکه می‌دانیم، عیاری خود نوعی جوان‌مردی حرفه‌ای و جوان‌مردپیشگی است و حتی اگر این تعریف را نپذیریم، باز جوان‌مردی عیاران از مهم‌ترین و برترین انواع جوان‌مردی است. در میان این‌گونه منابع دو کتاب سمک عیار و ابومسلم‌نامه مقامی خاص دارند و کتاب داستان فیروزشاه، اثر مولانا محمد بیغمی که در زیر نام داراب‌نامه بیغمی انتشار یافته است، آن دو را تکمیل می‌کند. در سمک عیار که قدیم‌ترین داستان عوامانه موجود فارسی است و کل آن کتاب به نام مردی عیارپیشه خوانده شده است، جای جای به اقتضای کلام، سخن از جوان‌مردی و آداب و ترتیب آن در میان آمده یا کار و کردار جوان‌مردان شرح داده شده است. البته بدیهی است که در تمام این داستانها، مطالب با اغراق و مبالغه‌ای که شایسته داستان‌پردازی است بیان می‌شود و صحنه‌های عیاری نیز مانند دیگر صحنه‌ها از رنگهای تند و سخنان اغراق‌آمیز خالی نیست. با این حال، اهل تحقیق می‌توانند از ورای این‌گونه رنگ‌آمیزیها و مبالغه‌ها به نقطه حقیقت راه ببرند. برای به دست آوردن فایده کلی و کامل از سمک عیار و دیگر کتابها باید تمام مواردی را که در آن در باب جوان‌مردی گفتگو شده است، استخراج و تنظیم و با یکدیگر مقایسه کرد، و چون مجال این کار در این گفتار کوتاه نیست، ناگزیر به یاد کردن مثالی چند اکتفا می‌شود:

دو جوان [در کنار در خانه‌ای] ایستاده بودند. خورشیدشاه [به آنان] گفت که سر جوان مردان را بگوی که غریبی آمده و می‌خواهد درآید، اگر اجازت باشد. ایشان گفتند که در جوان‌مرد گشاده باشد. شاه‌زاده گفت چنین است. اما بی‌اجازت در آمدن در خانه جوان‌مرد ناجوان‌مردی است. آن دو جوان رفتند و با شغال پیل‌زور ماجرا را گفتند. شغال گفت... بروید و درآید. بیرون آمدند و شاه‌زاده را درآوردند. شغال پیل‌زور اعزاز کرد و شاه‌زاده را بگذرانید و برسید. بعد از طعام، می‌درآوردند. بعد از آن که شاه‌زاده سرخوش شد، رو در شغال کرد و گفت: یا پهلوان جوان‌مردی چند حد دارد؟ شغال گفت: حدّ

جوان مردی از حد فزون است. اما آنچه فزون تر است هفتاد و دو طرف دارد و از آن [همه] دو را اختیار کرده‌اند، یکی نان دادن و دوم راز پوشیدن. اکنون تو را چه حاجت است، بگوی. شاهزاده گفت: چون راز پوشیدن صفت مردی شماست، پس مرا امانی فرمای تا رازی که دارم بگویم. شغال پیل زور گفت: به دادار کردگار سوگند که راز تو را به کس نگویم و جان فدای تو کنیم، و یارانش نیز سوگند خوردند و آنگاه شاهزاده گفت... (۱۸).

در دنباله همین صحنه سمک خورشیدشاه را نزد روح افزای مطرب برد تا وسایل دیدار او را با معشوقه‌اش فراهم آورد. گفت و گوی بین سمک عیار و روح افزا چنین است:

سمک وقت سخن یافت، برخاست و خدمت کرد و گفت: ای مادر دانی که جوان مردی چیست و پیشه کیست؟ روح افزا گفت که: جوان مردی از آن جوان مردان است و اگر زنی جوان مردی کند، مرد آن است. سمک پرسید که از جوان مردی کدام شقه داری؟ روح افزا گفت: از جوان مردی امانت داری بکمال دارم که اگر کسی را کاری افتد و به من حاجت آرد، من جان پیش او سپر کنم و منت بر جان دارم و بدو یار باشم و اگر کسی در زینهار من آید به جان، از دست ندهم تا جانم باشد و هرگز راز کسی با کسی نگویم و سر او را آشکار نکنم. مردی و جوان مردی این را دانم. اکنون تو را مقصود از این‌ها چیست؟ اگر کاری و رازی داری، آشکارا کن و اگر امانتی داری به من بسپار. سمک عیار بر او آفرین کرد و گفت بلی، رازی دارم، بگویم و امانتی دارم به تو بسپارم. اما خواهم که بدین گفته خود سوگندی یاد کنی. روح افزا گفت: به یزدان دادار پروردگار آمرزگار و به جان پاکان و راستان که دل با شما یکی دارم و با دوستان شما دوست باشم و با دشمنان شما دشمن، و هرگز راز شما را آشکار نکنم و هرچه شما را از آن رنجی خواهد رسید. به هر که توانم کرد، نیکی کنم و در نیکی کردن تقصیر نکنم و دقیقه‌ای حیل نسازم و اندیشه بد نکنم و اگر از دوستی شما کاری باشد که من بر باد شوم، روا دارم و اندیشه ندارم و اگر نه مراد شما حاصل کنم، از زنان مرد کردار نباشم. (۱۹)

راست‌گویی و دلیری از شرایط جوان مردی است. وقتی سمک و روح افزا خورشیدشاه را نزد دختر شاه بردند و وسایل دیدار کردن آن دو دلداده را فراهم ساختند، حوادثی اتفاق افتاد و خبر به شاه رسید و او شغال پیل زور را که اسفهسالار شهر بود به دربار فراخواند. وی با سمک و چند تن از یاران به خدمت شاه رفتند و شاه ماجرا را از او باز پرسید. آنگاه

سمک عیار، آن جوان چالاک، مردی با انصاف، به همه اسباب آراسته، چون دید که شغال پیرزور سر در پیش افکنده است و سخن نمی‌گفت، در پیش شاه فغفور خدمت کرد و گفت: خدایگان را بقا باد، بدان و آگاه باش که در جهان هیچ به از راستی نیست و راست

باید گفتن، به هر جا که باشد در پیش خاص و عام، عاقل و نادان، خاصه در پیش شاه علی‌الخصوص که ما سخن گوئیم الا راست نتوانیم گفتن که نام ما به جوان‌مردی رفته است و ما خود جوان‌مردیم، اگرچه ما را عیارپیشه می‌خوانند و عیارپیشه الا جوان‌مرد نتواند بود، و جوان‌مردان از این بسیار کارها کنند و رنج‌ها کشند و جان فدای مردم دارند؛ و مقصود آن‌که شاه جهان نیکو بداند که استاد من بلکه پدر من شغال، مگر از شاه جهان شرم می‌دارد و سخن نمی‌گوید. من می‌گویم که فیروزشاه فرزند مرزبان‌شاه یک روز به سرای جوان‌مردان آمد و ما را به زنهارداری استوار کرد... ای شاه، ما به جوان‌مردی او را قبول کردیم و کار وی ساختیم و به جان با وی بکوشیدیم مگر مقصود وی حاصل کنیم (۲۰)

\*\*\*

آنچه تاکنون معروض افتاد اصول اخلاقی و انسانی فتوت است. اصولی است که در هر دین و آیینی پسندیده است و هیچ‌کس - دست‌کم در ظاهر - نمی‌تواند زبان به نکوهش آن بگشاید. اما اگر قرار برای ترویج و تبلیغ این چنین راه و رسم و روش و منشی باشد، بی‌شک سازمانی لازم است که هواداران این خلق و خوی را گرد هم آورد و آنان را در سپردن این طریق رهبری کند.

از سوی دیگر چنان که می‌دانیم، و در هر مشرب و مسلکی نیز ممکن است این جریان پیش آید، گروهی یا به قصد سوءاستفاده از حسن‌شهرت و قبول عام این آیین و یا به علت جلب شدن به ظاهر آن، فتوت را بر خود می‌بستند و خود را جوان‌مرد می‌خواندند بی‌آنکه در این راه سلوکی کرده، و برای تخلُّق بدین اخلاق رنجی بر خود نهاده باشند.

وقتی تاریخ را مطالعه می‌کنیم، می‌بینیم که گروهی از طالبان دنیا و دوستداران لهو و لعب و خواستاران لذت و عیش به فتوت روی آوردند و جنبه دلیری و شجاعت آن را که نخست برای مقابله با دشمنان دین و ملت به کار می‌آید، به جلدی و گربُزی و همان راه و رسمی که کم و بیش اکنون در بین داش‌مشدیه‌ها رایج است بدل کردند. در این‌گونه «فتوت» می‌گساری و تفریح و لذت و موسیقی و آواز و زورمندی نمودن و بالا چاقی کردن<sup>۱</sup> از صفات بارز بوده و البته این دسته جوان‌مردان لذت‌طلبی را با بعضی صفات اصلی فتوت، چون درست‌قولی و وفای به عهد و بزرگواری و بخشندگی، جمع کرده بودند.

۱. بالا چاقی کردن: مجادله؛ بی‌ادبی با بزرگ‌تر؛ سخنان بی‌ادبانه و جسورانه گفتن کهنتر نسبت به مهر (لغتنامه دهخدا).

در اواخر عهد بنی امیه یعنی در ثلث اول قرن دوم هجری، گروهی از مردم که فتیان خوانده می شدند برای تفریح و می گساری و آواز خواندن فراهم می آمدند و داشتن ساز و آواز و غنا و طرب از شرایط بارز ایشان بود. در آن روزگار خالد بن عبدالله قسری که امیر عراق بود، انعقاد این گونه مجالسها را منع کرد و تنها شخصی به نام حنین حیری را از این فرمان مستثنی داشت بدان شرط که در بزم خود بی خردان و ستیزه جویان راه ندهد. از همین روزگار بود که آیین فتوت با عیاری آمیخته شد و راه و رسم و آداب و ترتیب و حتی زبانی خاص برای آن پدید آمد. جوان مردان (مثل داش مشدیها و جاهلهای امروزی) در لباس پوشیدن روش خاصی داشتند و موی سر خود را روغن می زدند و بر سر گور ابوالهندی غالب بن عبدالقدوس، نخستین شاعری که در اسلام خمیه ساخت و به ستایش می در شعر پرداخت، می رفتند و شراب می خوردند و پیاله ای نیز بر گور وی می ریختند (۲۱).

در آغاز قرن سوم هجری، این گونه فتوت کاملاً نضج و قوام یافت و پایه های آن مستحکم شد و آداب و رسوم آن چندان استقرار یافت که جوان مردان قاضی نیز یافتند. ابوالفاتک عبدالله دیلمی در این عصر ملقب به قاضی الفتیان بود. در تاریخ بغداد از او یاد شده و گفته شده است که وی در بغداد نزدیک باب الکرخ سکونت داشت و جوان مردان نزد او جمع می شدند و آداب فتوت را بر ایشان املا می کرد. آن گاه عبارتی نیز در باب شرایطی که جوان مرد از داشتن آنها ناگزیر است از او در این کتاب نقل و تصریح شده است که وی فصولی در آداب فتوت پرداخته است (۲۲). ظاهراً نوشته های این مرد از نخستین آثاری است که در باب راه و رسم فتوت تدوین شده است.

از این پس رفته رفته فتوت در شعر و ادب نیز راه یافت و شاعران به فتوت گرویدند یا فتیان شعر سرودند. در کتاب معروف *اغانی*، اثر ابوالفرج اصفهانی، اخبار بعضی از این شاعران آمده است، مانند علی بن جهم، شاعر معروف که به گفته ابوالفرج با جمعی از جوان مردان بغداد آمیزش داشت و چون از زندان آزاد شد و از تبعید بازگشت، مجلس طربی در منزل یکی از آنان که مفضل نام داشت برپا کردند؛ و علی بن جهم در شعر خویش به تفصیل آن مجلس را وصف کرده است. وی در این شعر طرب خانه ها و آداب و ترتیب آنها را و وجود زنان زیبا را در آن وصف می کند و در شعر او به وجود پسران نوجوان زیباروی نیز اشارت رفته است.

به گفته ابوحنان توحیدی در *البصائر والذخائر* (۲۳) جوان مردان در قرن سوم هجری در فساد و رذائل اخلاقی غوطه ور شده بودند و از هیچ منکری حتی هم جنس بازی

روی‌گردان نبودند و وقتی کسی از قاضی جوان‌مردان در باب لواط سؤال کرده بود که آیا می‌توان آن را در ردیف زنا یا نوعی از آن به شمار آورد؟ آن قاضی در گفتار خویش آن کار را برتر از زنا می‌شمارد و گوینده را سرزنش می‌کند که چرا آن دو را برابر نهاده است. گفته‌اند که در همین عصر فتح‌بن خاقان، وزیر معروف متوکل (حک. ۲۳۲-۲۴۷ق) خلیفه عباسی، به غلامی از آن خلیفه، شاهک نام، عشق می‌ورزید و ابو عبدالله بن حمدون ندیم می‌کوشید تا وسیله ارتباط میان آن دو را فراهم کند و آنها را به یکدیگر برساند. این خبر به گوش متوکل رسید و ابن حمدون را گفت: «تو را برکشیدم و به خود نزدیک کردم تا ندیم و هم صحبت من باشی نه آنکه برای غلامان من قوادی کنی!» ابن حمدون قضیه را انکار کرد و سوگند به دروغ خورد. سپس کار از پرده بیرون افتاد و بر اثر آن سوگند طلاق زنان و آزاد کردن بردگانش بر وی واجب شد و نیز سی بار حج بر عهده وی ماند و او هر سال به حج می‌رفت. آن‌گاه متوکل او را به تکریت تبعید کرد و غلامی زرافه نام را بفرمود تا یکی از گوشهای ابن حمدون را ببرد. غلام چنین کرد و آن‌گاه گفت: امیرالمؤمنین گفته است با تو همان رفتاری را کنم که جوان‌مردان با یکدیگر کنند! این خبر به صورتی دیگر در کتاب الدیارات شائستی (د. ۳۹۰ ق) آمده و یاقوت آن را در معجم‌الادبای خود نقل کرده است. یاقوت از قول امین‌الدوله اَفطَسی می‌نویسد:

گویند که متوکل بر راه ابونواس می‌رفت (۲۴) و روزی غلامی سخت زیبا به مجلس او درآمد. ابو عبدالله بن حمدون خیره در وی نگریست و شیفتگی نمود. متوکل از او پرسید: «حکم جوان‌مردان درباره جوان‌مردی که به غلام جوان‌مردی دیگر تعرض کند چیست؟» ابن حمدون گفت: «بریدن گوش». آن‌گاه متوکل او را گفت: «ما نیز درباره تو به همین صورت حکم کنیم، و گوش وی را بریدن فرمود.»

این داستان در کتابهای دیگر از جمله در نثر الدرّ از منصور آبی نیز نقل شده است. در این روزگار انتشار فتوت در میان مردم نیز بسیار وسعت یافت و مذهب مختار عصر شد. از جوان‌مردان مشهور این روزگار یکی اسحاق بن خلف معروف به ابن طیب حنفی بهرانی است که به راه فتوت می‌رفت و با عیاران و شاطران (۲۵) آمیزش داشت و با سگ به شکار می‌رفت و به طنبور نوازان بخششها می‌کرد. وقتی به اتهام ارتکاب جنایتی گرفتار آمد و به زندان افتاد و در زندان به سرودن شعر پرداخت. گفته‌اند شعر را بسیار نیکو می‌خواند. وی تا روز مرگ به راه فتوت رفت و به طنبور نواختن خویش ادامه داد تا به سال ۲۳۰ ق در عهد الواثق بالله بمرد. از این گونه شواهد و امثال در کتابهای ادب

و بلاغت عرب بسیار توان یافت. چنان که نوشته‌اند، ابو عبته احمد بن فرج کندی حمصی (د. ۲۱۹ ق) در سوق الرستن با جمعی از جوان مردان به می‌گساری نشسته بود و چون

شراب کم آمد، وی دُردی شراب را با ریش خود صاف کرد: (۲۶)

از مجموعه این قراین و مدارک چنان بر می‌آید که جوان مرد این روزگار شاطر و عیار نیز بود و شاطران و عیاران خود را «جوان مرد» می‌خواندند و به گروه «صعالیک» عصر جاهلی بسیار شباهت داشتند. در قرن چهارم هجری لفظهای «فتی» و «فتوت» کاملاً با «شاطر» و «عیار» و «شطارت» و «عیاری» مترادف شد، چندان که ابوالحسن مسعودی در اواسط این سده در ضمن یاد کردن از شاهان چین، از مردی یاغی و شورشی یاد می‌کند که:

از خاندان شاهی نبود و «یانشو» نام داشت. وی شیریری فتنه‌جو بود و مردم بدنام و شرور بدو گرد آمدند و شاه و اهل تدبیر از کار وی غافل ماندند [به گمان آن] که چندان شهرت نداشت و درخور اعتنا نبود. به تدریج کارش بالا گرفت و شهرتش افزایش یافت و غرورش بیفزود و شوکتش بسیار شد. مردم شرور از مسافتهای دور روی به جانب وی آوردند و سپاهش بزرگ شد و از محل خود حرکت کرد و در شهرها به تاخت و تاز و چپاول پرداخت... (۲۷)

مسعودی این شخص را چنین وصف می‌کند: «و کان شهریراً یطلب الفتوة

از آن پس دزدان و راهزنان نیز «فتوت» را راهی برای توجیه دزدی و غارت خویش فرا نمودند. بعضی مورخان گفته‌اند که ابونصر فارابی، فیلسوف معروف قرن چهارم هجری، از دمشق به عسقلان [می‌]رفت که جماعتی از دزدان او را غافل گیر، یا درست‌تر بگویم، تعقیب کردند. این دزدان خویشان را «فتیان» می‌نامیدند. ابونصر ایشان را گفت: «آنچه از چارپای و سلاح جامه با من است بگیرید و مرا راه دهید تا بروم». آنان پیشنهاد را قبول نکردند و آماده کشتن وی شدند. ابونصر ناگزیر به جنگ با ایشان پرداخت و او و کسانی جملگی کشته شدند. این حادثه چنان در امیران شامخ اثر کرد و دل ایشان به درد آورد که به تعقیب جدی دزدان جوان مرد یا جوان مردان راهزن همت گماشتند و همگی ایشان را دست‌گیر کردند و نزدیک قبر فارابی به دار آویختند. در احوال فضیل بن عیاض (د. ۱۸۷ ق) ملقب به شیخ‌الفتیان (۲۸) نیز آورده‌اند که وی در آغاز کار رئیس راهزنان بود و خود را مانند زاهدان می‌آراست و خرقة می‌پوشید و شُبَّحه بر دست می‌گرفت و ذکر می‌گفت و حال آنکه پیروانش قافله‌ها را می‌زدند و مال مردم را به تاراج می‌بردند و سپس در خیمه او فراهم می‌آمدند و او آن مالها را بر ایشان پخش می‌کرد و در عین حال که این روش را ادامه می‌داد، رگه‌ای از جوان‌مردی در روش و منش او وجود

داشت و از همین روی روزی بر اثر شنیدن آیتی از قرآن کریم توفیق توبه‌اش نصیب افتاد.

قاضی تنوخی قصه‌های عجیب از این‌گونه راهزنان در کتاب خویش *الفَرَج بَعْدَ الشَّدَةِ* نقل کرده، و ابن جوزی بعضی از آنها را در کتاب *الاذکیاء* خویش آورده است. این دزدان ذوق سرشار ادبی و ظرافتی بکمال داشتند.

گویند روزی دزدی از گروه جوان مردان راه بر صاحب بستانی بیست و او را بفرمود تا جامه‌های خود را بیرون آورد. میان ایشان گفتگو آغاز شد و خداوند بستان دزد را گفت برای تو سوگند یاد می‌کنم که چون به باغ خویش رسیدم لباسهای خود در آورم و آن را به تو دهم. دزد گفت نه، روایت کرده‌اند از امام مالک بن انس که گفت قسمی که برای دزدان خوردن الزام آور نیست! بستانی بدو گفت به خدا سوگند که در آن صورت لباس خود را به طیب خاطر و از روی میل به تو خواهم داد. دزد لختی به اندیشه فرو رفت، سپس سر برداشت و به مالک باغ گفت: «می‌دانی به چه می‌اندیشیدم؟ تمام کار دزدان را از زمان رسول خدای (ص) تا کنون در نظر آورم و هیچ دزدی نیافتم که معامله به نسیه کرده باشد و من اگر دارم از آن که بدعتی در اسلام بگذارم که گناه آن و گناه هر کس که تا قیامت چنان کار می‌کند بر گردن من افتد! لباست را بیرون آر». بستانی بدو گفت: «آیا مرا عریان می‌کنی و عورت را آشکار می‌سازی؟» دزد گفت: «بر تو باکی نیست، چه از مالک بن انس روایت کرده‌اند که گفت اگر مردی عریان غسل کند اشکال ندارد!» صاحب باغ گفت: «مردم به من بر خواهند خورد و عورت مرا خواهند دید». دزد گفت: «اگر مردم در این راه رفت و آمد می‌کردند، من کی به تو دست می‌یافتم». بستانی او را گفت: «تو را مردی ظریف و باذوق می‌بینم. بگذار به باغ خویش روم و لباس خود را بیرون آر و به تو دهم». دزد گفت: «هرگز! خیال داری که با باغ روی و چهار تن از بندگان خویش را با خود بیاوری تا مرا بگیرند و نزد والی برند تا مرا زندانی کند و پوست بر تنم بدرد و پایم را در قید و بند بگذارد؟ جامه خود را بیرون آر!» او را لخت کرد و به راه خود رفت!

\*\*\*

در روزگار تسلط دیلمیان شیعی مذهب بر بغداد و دستگاه خلافت در عراق، جوان مردان و عیاران دسته‌های موافق و مخالف یکدیگر تشکیل دادند و تعصب مذهبی نیز بر عصبیت مسلکی ایشان افزوده گشت ابن اثیر در حوادث سال ۳۶۱ ق می‌نویسد:

در این سال، در بغداد فتنه‌ای بزرگ افتاد و مردم دسته دسته شدند و عیاران پدید آمدند و فساد را آشکار کردند... و در میان ایشان گروههایی به نام نبویه (۲۹) و فتیان تشکیل شد و سنیان و شیعیان و عیاران درهم افتادند و مالها به تاراج رفت و مردم کشته شدند و



خانه‌ها بسوخت و از جمله محله کرخ بغداد که مسکن شیعی مذهببان و جایگاه بازرگانان بود، آتش گرفت و بدین سبب دشمنی میان نقیب سادات ابواحمد موسوی فرزند شریف رضی و ابوالفضل شیرازی وزیر بالا گرفت و در این فتنه گروهی از سران عیاران سلطه و فرمان‌روایی در بغداد را میان خود قسمت کردند. در همان سال نیز امپراتور روم به شهرزها و اطراف آن حمله برد و تا نصیبین رسید و شهرهای مسلمانان را ویران کرد و آتش زد و اسیر بسیار گرفت و در دیاربکر نیز چنین کرد. گروهی از ساکنان این شهرها به بغداد آمدند تا مسلمانان را به جنگ با رومیان برانگیزند. آنان در مسجدها می‌رفتند و آنچه رومیان با ایشان کرده بودند، بشرح باز می‌گفتند و مسلمانان را از گشوده شدن راه حمله رومیان به ایشان می‌ترسانیدند و می‌گفتند رومیان در شهرهای اسلام طمع کرده‌اند و اکنون مانعی نیز در سر راه ایشان نیست. در نتیجه این‌گونه تبلیغها، گروهی انبوه از مردم بغداد با فریادخوانان و دادخواهان یار شدند و روی به قصر خلیفه آوردند و سخنان قبیح در حق خلیفه بگفتند و او را به ناتوانی و عجز در ادای تکلیفهایی که خداوند بر پیشوایان واجب کرده است منسوب کردند (۳۰).

در این روزگار عزالدوله بختیار پسر معزالدوله دیلمی بر عراق و بعضی شهرهای ایران حکومت می‌کرد. وی چنین فراموده بود که به شکار می‌رود و قصد وی جنگ با مردی به نام عمران بن شاهین بود که یاغی‌گری آغاز نهاده و در واسط خودسرانه حکم می‌راند. عده‌ای از مردم سرشناس بغداد نزد عزالدوله رفتند و از این‌که وی به شکار رفته یا آهنگ جنگ با عمران بن شاهین که مسلمان و اهل قبله است کرده و جهاد با رومیان و بازداشتن ایشان را از حمله به شهرهای مسلمانان فرو گذاشته است، بدو اعتراض کردند. عزالدوله بدیشان وعده داد که خویشان را برای جهاد آماده کند، اما وی عاجزتر از آن بود که بتواند به وعده خویش وفا کند. از این روی بسیاری از مردم با سلاحهای گوناگون از شمشیر و نیزه و تیروکمان مسلح شدند و کارشورش و آشوب بالا گرفت تا جایی که والی بغداد از ضبط ایشان عاجز آمد. یکی از سرداران این شورشها مردی بود به نام اسودالزید. از عجایب روزگار یکی این است که این اسود برده‌ای بود که بر سر پل زبَد مسکن داشت و هسته خرما از زمین برمی‌چید و از کسانی که برای تفریح و عیش بدان جای می‌آمدند لقمه‌ای غذا می‌طلبید و خود را بدان سیر می‌کرد. چون اسود دید کسانی که از او ناتوان‌ترند شمشیری برگرفته و آن را به کار داشته‌اند، او نیز شمشیری به دست آورد و به قتل و غارت مردم پرداخت و از او شیطانی در صورت آدمیان پدید آمد. با این حال، وی زیاروی و خوش‌سخن بود و اندامی نیکو داشت و عشق می‌ورزید و بدو عشق می‌ورزیدند... وقتی اسود پیشوا شد و گروهی مردمان فرمان‌برداری او را گردن نهادند،

دست به بذل و بخشش گشود... با آنکه بسیار شریر بود و از هیچ منکری روی برنمی‌تافت، خلقی نیکو داشت چنان‌که در بازار برده‌فروشان کنیزی زیباروی را به هزار دینار بخرید و چون خواست از او کام گیرد، زن بدو دست نداد. اسود او را گفت: «چرا مرا خوش نمی‌داری؟» گفت: «راه و روش تو در نظر من ناخوشایند است و تو را دوست ندارم». اسود گفت: «پس دلت چه می‌خواهد؟» کنیزک جواب داد: «این‌که مرا بفروشی». اسود گفت: «یا بهتر از آن، که ترا آزاد کنم و هزار دینار ببخشم؟». زن گفت: «نیکوست!» آن‌گاه وی را به محضر قاضی ابن الدقاق برد و آزاد کرد و هزار دینارش داد و مردم از جوان‌مردی و شکیبایی او در برابر سخنان سردکنیزک... غرق شگفتی شدند... گرچه ابن اثیر پدید آمدن فرقه‌های گوناگون مذهبی و گروه‌های مختلف عیاران را زاده سال ۳۶۱ ق و فتنه‌ها و آشوب‌های آن معرفی می‌کند، لیکن در حقیقت پیش از آن نیز این دو دستگی‌ها و اختلافات مانند آتش زیر خاکستر به حیات نهانی خود ادامه می‌داد. اما محیط اجتماعی و وضع جامعه اقتضای آن نداشت که این آتش برافروزد و شعله‌های آن بالا گیرد، و چون اوضاع و احوال برای رشد و عرض وجود این دسته‌ها مساعد گردید، آنان نیز... کار خویش را آشکارا کردند. فرقه‌های فتوت منحصر به آنها که ابن اثیر یاد می‌کند نیست. علاوه بر نبویه که وی نام برده است، در مدارک دیگر - از جمله کتاب الفتوة ابن معمار حنبلی - نام گروه‌های دیگر مانند رهاصیه، شحینیّه، خلیفه و مولدیه برده شده است (۳۱)

در اواسط قرن چهارم هجری، عیاران و فتیان کوشیدند تا راه و رسم و مسلک خویش را به تکیه‌گاهی دینی متکی سازند و فتوت را بر اصلی دینی نسبت دهند، خواه این اسناد درست باشد و خواه مورد تردید گروهی قرار گیرد. همین امر نفاق و شقاق را در میان بیوت و قبایل و احزاب جوان‌مردان برانگیخت و خطری بزرگ برای جامعه اسلامی پیش آورد، چه جوان‌مردان به جای اتحاد کلمه... و سعی برای سرکوب کردن دشمنان دین، به فرقه‌ها و گروه‌ها منقسم شدند و بر اثر تعصب و ابستگی به گروه خویش قتل و غارت... را آغاز نهادند و این کار را به نام پیش بردن طریقه خویش و پیروز شدن بر حریفان و هم‌چشمان انجام می‌دادند. این فتنه و آشوب خطری بزرگ برای دولت عباسی و آل‌بویه که در آن عصر بر بغداد حکومت می‌کردند پیش آورد و دستگاه حکومت تصمیم به مقاومت در برابر آن و طرد عوامل فساد... و نقض دعاوی ایشان گرفت.

از این مبارزه جوان‌مردان و یاران - که اینک دین را نیز چون زرهی بر پیکر خویش آراسته بودند - با دولت و قدرت حاکم آن عصر، در کتابهای تاریخ جز اشارتهایی

مختصر و به صورت استطراد و جمله معترضه چیزی بر جای نمانده است. مثلاً، از عیبهایی که بر مستکفی، خلیفه عباسی، می گرفتند، یکی این بود که سخن گفتن او به عیاران می مانست و پیش از رسیدن به خلافت پرنده باز بود و با کمان گروهه<sup>۱</sup> تیراندازی و نشانه گیری می کرد و برای لهو و لعب... به بستانها می رفت و این کارها جزء عادت‌های جوان مردان آن روزگار بوده است.

این فتنه و آشوب همچنان به کم و بیش در دوران تسلط آل بویه بر بغداد و خاصه دوران ضعف ایشان بر جای بود و گاه کار به جاهای باریک می کشید. در ۴۷۴ ق و بعد از آن نیز بارها آتش فتنه عیاران بالا گرفت. در این هنگام پیشوای ایشان مردی بود به نام ابوعلی بُرجمی و بسیاری از مردم بغداد جرأت نداشتند او را جز به لقب قائد (پیشوا) بخوانند و یکی از دلایل وابستگی این شخص به جوان مردان این بود که شهرت داشت وی متعرض زنان نمی شود و چیزی که با ایشان است از ایشان نمی گیرد. روزی در زمان او مردم روز جمعه در مسجد رُصافه آشوب کردند و خطیب آن مسجد مرسوم به ابوالحسین ابن الغریق را از خطبه خواندن باز داشتند و بدو گفتند: «اگر به نام بُرجمی خطبه خواهی خواند، بخوان، وگرنه به نام خلیفه و پادشاه نباید خطبه بخوانی...». در تاریخ بیهقی داستانی آمده است در باب خویشتن داری، عمرولیث و رضا و تسلیم وی در هنگام مرگ فرزند، «که او را به لقب فتی العسکر گفتندی» و «برنای سخت پاکیزه در رسیده بود به کار آمده» (۳۲).

\*\*\*

در اوایل سده پنجم هجری در شهرهای شام، گروهی جوان مردان پدید آمدند که آنان را «احداث» و هر یک تن را حَدَث می نامیدند، و این کلمه به دو فتح در لغت مترادف فتی است و در اصطلاح نیز معادل آن مورد استعمال قرار گرفت (۳۳). معروف ترین احداث شام جوان مردان حلب و دمشق بودند که برای به دست آوردن امیری و سروری در سیاست وارد شدند و جنگها و فتنه‌ها برانگیختند و گاه به یاری امیری یا دشمنی با امیر دیگر برمی خاستند و در باب ایشان خبرهای بسیار در کتابهای تاریخ وجود دارد و جوینده می تواند در هر یک از تاریخهایی که به کلمه «احداث» برمی خورد، اخبار و آثار ایشان را بجوید (۳۴).

روش و طرز کار احداث شام اندکی با روش عیاران و جوان مردان تفاوت داشت.

۱. کمان گروهه: کمانی که بدان گلوله و مهره گلین اندازند؛ قوس البناذق (فرهنگ فارسی معین)

آنان گروهی بودند که در مواقع عادی حفظ نظم شهر را برعهده داشتند و در مواقع فوق‌العاده، مانند اتفاق افتادن آتش‌سوزی با آن به مبارزه برمی‌خاستند. در عین حال هرگاه که شهر از سوی نیروهای بیگانه تهدید می‌شد، آنان مظهر مقاومت عناصر محلی در برابر نیروی خارجی بودند و با آن به مقابله می‌پرداختند. این احداث از میان طبقات مختلف مردم برمی‌خاستند و داوطلبانه بدین کار روی می‌آوردند، لیکن همواره زیر فرمان دو خانواده از اشراف شهر بودند. از میان اعضای این خانواده‌ها یک‌تن به نام رئیس بر احداث فرمانروایی می‌کرد و در عین حال وی عنوان رئیس شهر را نیز داشت و او را رئیس‌البلد می‌خواندند. وی وظایفی مانند شهرداران امروزی برعهده داشت و اغلب قدرت و نفوذ او از قدرت و نفوذ قاضی که حاکم شهر بود برمی‌گذشت. این رئیس‌ان گاهی تشکیل سلسله‌های محلی می‌دادند و پدر بر پدر بدین کار می‌پرداختند و نام بعضی از این خانواده‌ها و سلسله‌ها در تواریخ ثبت است.

بدیهی است که اهمیت «احداث» در حفظ انتظامات شهر بیشتر در شهرهایی بود که پلیس رسمی و حرفه‌ای (شرطه) در آن جاها وجود نداشت. در چنین جاهایی مردم به‌طور طبیعی حفظ نظم و ریش‌سفیدی کردن و قطع و فصل دعاوی و رفع خصومتها را به کسی که شایستگی داشت وامی‌گذاشتند. بدین ترتیب احداث پدید آمدند...

در عصر سلجوقی فتوت عیاران و شاطران با مقاومتی شدید مواجه شد. علت این امر یکی آن بود که فتنه‌انگیزی و فساد و آدم‌کشی این قوم از حد گذشته بود؛ دیگر آنکه دولت سلجوقی در دوران درخشش خود دولتی سخت‌نیرومند و توانا بود و سیاستی قوی و قاطع داشت و وجود دولتی را در درون دولت خویش تحمل نمی‌کرد و نمی‌خواست که جز کارگزاران آن در کار ملک‌داری دخالت کنند.

در این باب شاهد و مثال بیش از آن است که بتوان در این گفتار به تمام آنها حتی اشاره‌ای کرد، اما شاید نخستین برخورد سلجوقیان با عیاران - خاصه در بغداد - همان دفع فتنه بساسیری به وسیله طغرل نخستین پادشاه این سلسله باشد که داستان آن به تفصیل در *راحة الصدور* راوندی آمده است و منجر به تسخیر بغداد به دست طغرل (حک. ۴۲۹-۴۵۵ ق) شد و در نتیجه حسن تدبیر وزیر بی‌مانندش عمیدالملک کندری، خلیفه عباسی نیز جیره‌خوار و دست‌نشانده وی گشت.

نتیجه این سخت‌گیریها آن شد که بار دیگر جوان‌مردان به تقوی و دیانت پناه بردند و اجتماعهای خود را پنهانی و یا تحت نامهای دیگر تشکیل دادند و مستقیم یا غیرمستقیم به دولت و خلافت فاطمیان پیوستند که آنان را شیعه و از بازماندگان مولای متقیان (ع)

می دانستند. از پیشوایان مشهور جوان مردان در این روزگار، یکی ابونصر محمد بن عبدالباقی خبّاز معروف به ابن رسولی، ادیب و شاعر و خوش نویس نیمه دوم قرن پنجم هجری است، و دیگری عبدالقادر هاشمی بزاز. این عبدالقادر شیخ کسی بود که در سلک جوان مردان درمی آمد و آنان خویشان را شاگرد وی می خواندند. عبدالقادر برای هر یک از ایشان منشوری می نوشت و وی را به ناحیه ای مأمور می کرد و خود را کاتب الفتیان لقب داده بود. دنبال کردن این روش راهی بود برای دعوت و تبلیغ آیین جوان مردی و تشکیل دادن جلسات آن؛ و نیز نامه ای به یکی از بندگان و عاملان خلیفه فاطمی موسوم به ریحان اسکندرانی مقیم مدینه نوشت (۳۵). از این پس نامه هایی که از شهرها می آمد، بدو می رسید و جواب آن از سوی او نوشته می شد و اظهار نظر در احکام و مسائل فتوت از طرف او می شد.

ابن رسولی نیز رساله ای در فتوت نوشته و در آن معنی فتوت و برتریها و آیینهای آن را شرح داده است. از همین روزگار، یعنی از نیمه قرن پنجم، و در رساله ابن رسولی [نیز] می بینیم که کوشش به منظور ساختن سابقه ممتد برای این فتوت آغاز شده است. وی فتوت را میراث پیامبران و امامان می شمارد و گوید از زمان حضرت آدم آیین فتوت در جهان پیدا شد و آدم (ع) به گزاردن حق آن قیام کرد و چون مدت وی به پایان آمد، در باب آن به شیث نبی وصیت کرد و سپس به نوح (ع) انتقال یافت و از نوح به سام رسید تا خلیل الرحمان ابراهیم علیه السلام ظاهر شد و به فتوت ابراهیم (ع) در قرآن کریم تصریح شد. آن گاه در زمان موسی (ع) آنچه از جوان مردی پنهان مانده بود آشکار شد و موسی آن را به هارون فرمود و پس از آن فتوت در مسیح (ع) ظاهر شد و سرانجام به حضرت رسول اکرم (ص) رسید. رساله ابن رسولی را عبدالرحمان بن الجوزی در المنتظم (۸: ۳۲۷-۳۳۶) نقل کرده است.

این نخستین کوششی است که در راه تنظیم سلسله سند در فتوت به کار رفته است. اما هنوز جوان مردان حزب و تشکیلاتی علنی و آشکار ندارند و سازمان نیافته اند. فقط تمایل آنان به خلفای فاطمی مصر را تاریخ تأیید می کند. ابن رسولی در این باب سخنان بسیار گفت و نوشت و کارش رونق یافت و موافقانش بسیار شدند تا جایی که نامها و نسبتها و صورت نام پیوستگان بدیشان در مجموعه ای به بزرگی دو کتاب فراهم آمد. از میان موافقان و پیروان وی بیش از صد تن از اشراف، توانگران، بزرگان و پیشوایان شهرها بودند. ابن رسولی پیروان خویش را در مسجدی به نام مسجد براتا در جنوب غربی بغداد فراهم می آورد. در این مسجد بسته و خود آن متروک بود. وی آن در را برداشت و دری

تازه بر آن نصب کرده، به تعمیر آن همت گماشت. در موقعی که کار ابن رسولی و یارانش به منتهای رونق خویش رسیده بود، مریدان ابوالقاسم عبدالصمد واعظ شافعی به حقیقت حال ایشان پی بردند و ایشان را به دعوت کردن به سوی خلیفه فاطمی مصر متهم کردند و گفتند آنان فتوت را عنوانی برای پیش بردن این مقصد ساخته‌اند. این شکایت مورد توجه دولت عباسی واقع شد و عمیدالدوله محمدبن محمدبن جهیر، وزیر خلیفه، به دستگیری ابن رسولی و عبدالقادر هاشمی فرمان داد. آن دو تن را در ذیحجه سال ۴۷۳، در دوران خلافت المقتدی بامرالله فرو گرفتند و در میان نوشته‌های بسیاری که از ابن رسولی به دست آمد، نامه‌ای هم که به ریحان اسکندرانی نوشته بود یافت شد. وزیر نام کسانی را که در زمره فتیان درآمده بودند از وی پرسید و او نام تمام ایشان را فاش کرد و در نتیجه هر کس از ایشان را که یافتند بگرفتند و باقی گریختند. فقیهان نیز به بطلان مذهب و کندن ریشه ایشان فتوی دادند و ایشان را ملزم ساختند که از مذهب خود بازگردند و از فتوت بیزاری نمایند. شحنة بغداد نیز این فتوی را وسیله تاراج مردم و گرد آوردن مال ساخت و خانه‌های ایشان را به غارت داد و هستی آنان را به یغما برد.

پیوستن جوان مردان به فاطمیان مصر مهم‌ترین علت تعقیب و از بین بردن ایشان در دولت عباسی در این روزگار بود. با این حال شاطران و عیاران هرگز از حمایت ایشان [= فاطمیان] دست برنداشتند و راه و رسم خود را ترک نگفتند. علت اصلی آن‌که الناصرالدین الله (حک. ۵۷۵-۶۲۲ق) فرمان به انحلال تمام بیوت و احزاب فتوت داد و به جای آنها سلسله فتوتی دولتی و رسمی منسوب به شخص خویش بنیان گذاشت، همین تمایل جوان مردان به دستگاه خلافت فاطمی مصر بود (۳۶).

ازین پس، صفحات تاریخ حوادث بی شماری از توطئه‌ها و تعقیبها و ستیز و آویزهای عیاران و جوان مردان با مأموران دولت را ثبت کرده است، چنان‌که می‌توان شرح آنها را در کتابی مستقل فراهم آورد و ما از شرح آن در این گفتار مختصر معذوریم.

پس از مرگ سلطان مسعود سلجوقی در ۵۴۷ق، خلیفه عباسی المقتضی لامرالله (حک. ۵۳۰-۵۵۵ق) از فشار بر جوان مردان بکاست و حتی بسیاری از ایشان را در سپاه جدیدی که موظف به حفظ استقلال خلافت عباسی بود گرد آورد و ایشان را به دفع دشمنان خلیفه و راندن ایشان از شهرهای عراق مأمور کرد.

از اواخر قرن چهارم هجری، أحداث شام نیز در عراق نفوذ کردند و جنگ و ستیز میان جوان مردان عراق و شام بعدی تازه بدین‌گونه مبارزه‌ها بخشید. ابن معمار در کتاب کتاب الفتوة خویش در این باب می‌نویسد:

بدین ترتیب فتوت پیوسته از سلف به خلف منتقل شد و این انتقال تا عصر ما ادامه یافت، لیکن از فرقه‌ها، شاخه‌ها و مکتبها و حزبها و قبیله‌ها پدید آمد... و میان ایشان اختلافی شدید بروز کرد چنان‌که هر یک از آنان فرقه خود را برحق و دیگران را بر باطل می‌دانستند.

زدوخوردها و ستیز و آویزهایی که در بین جوان‌مردان شام پدید آمد تا قرن ششم هجری دوام یافت و عیاران و جوان‌مردان عراق نیز دست‌کمی از آنان نداشتند و اختلاف و اضطراب و فتنه‌انگیزی، خاصه در مواقعی که قدرت دولت مرکزی روی به کاهش می‌رفت در میان آنان نیز پدید می‌آمد. لیکن جوان‌مردی صوفیان به همان حالت قدیم ادامه یافت و آنان کار عبادت و زهد و پرهیزگاری و مسالمت و یک‌دلی با تمام خلق خدای را ادامه دادند. از جوان‌مردان بزرگ این روزگار که پیری و رهبری گروه جوان‌مردان در این عصر بدو منتهی می‌شد، یکی شیخ عبدالجبار بن یوسف بن صالح بغدادی، از رجال قرن ششم است و هم اوست که کسوت فتوت را بر قامت الناصر لدین‌الله، خلیفه عباسی روزگار خویش بیاراست.

## یادداشتها

۱. فتوت نامه سلطانی، به کوشش محمدجعفر محجوب (تهران: بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۰ ش/۱۹۷۲ م)، ص. ۷.
۲. ابن معمار حنبلی بغدادی، کتاب الفتوه (بغداد: مکتبه المثنیٰ ۱۹۸۵)، صص. ۱۳۲-۱۳۳.
۳. شمس‌الدین محمدبن محمود آملی، 'رسائل فتویه'، برگرفته از تفاسیر الفنون فی عرائس العیون، به کوشش مرتضی صراف در رسایل جوانمردان (تهران/پاریس: مژنونف، ۱۹۷۳)، ص. ۷۴.
۴. قس. قرآن، ۶۰:۲۱.
۵. قس. قرآن، ۱۳:۱۸.
۶. به کوشش علی اصغر حکمت، ۱۰ مجلد (تهران: انتشارات دانشگاه ۱۳۳۱-۱۳۳۹ ش).
۷. قرآن، ۹۲:۱۲.
۸. کشف الاسرار، ۶۶۹/۵.
۹. سعدی با استفاده از عبارت «شاه مردان» به طور غیرمستقیم «شاه جوانمردان» را نیز مراد کرده است (ویراستار).
۱۰. بیتهای منقول (از عنصری، فردوسی، سعدی و عطار، به نقل از امثال و حکم دهخدا (تهران: امیرکبیر، چ هفتم، ۱۳۷۰ ش)، ۲، صص. ۵۹۰-۹۱.
۱۱. یعنی عمل به جوانمردی عجب و غرور را از بین می‌برد، نشانه‌های خودخواهی و تکبر را از رفتار شخص زایل، و نفس انسان را به صفات الهی تبدیل می‌کند (ویراستار).
۱۲. نویسنده این بیتها را از دست‌نویس کلیله و دمنه قانعی که برای چاپ آماده شده و برای بررسی و ویراستاری بدو سپرده بودند، یادداشت کرده است. بعدها این کتاب به خرج بنیاد فرهنگ ایران و به تصحیح یکی یا دو تن از ایران‌شناسان اتحاد شوروی انتشار یافت. بنده این نسخه را در زیر دست ندارد. اما این ابیات در مقدمه کتاب آمده و چنانچه ملاحظه می‌شود، تخلص به ستایش پادشاه وقت دارد.
۱۳. قابوس‌نامه، ص. ۲۲۶.
۱۴. برای معنای «عیار» در آیین جوانمردی ایرانی، نک. مقاله کلود کائن درباره «فتوت» و مقاله تشنر با عنوان «عیار» در EI<sup>2</sup> و نیز مقاله بلند دائرةالمعارف Iranica، ج ۳، ذیل «عیار»، صص. ۱۵۹-۱۶۳، به قلم کلود کائن و دبلیو ال. هتوی. درباره اهمیت عیاری در تصوف، نک. جواد نوربخش، فرهنگ نوربخش: اصطلاحات تصوف، (نشر خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۹۹۲)، ج ۶، ص. ۱۱۹ (ویراستار).
۱۵. قابوس‌نامه، ص. ۲۴۷.



۱۶. آداب بسیاری از صنفها و اصحاب صناعت در فتوت نامه سلطانی شرح داده شده و نیز فتوت نامه‌هایی مختصر برای هر صنف خاص نیز نوشته می‌شده که بسیاری از آنها در دست، و بعضی از آنها انتشار یافته است.
۱۷. لنگر نام مرکز اجتماع جوانمردان است و اگرچه چنین محلی به خانقاه صوفیان شباهت بسیار داشت، اما وجود بعضی ویژگیها در آن، آن را از خانقاه ممتاز می‌ساخت. مثلاً گفته‌اند در بعضی لنگرها مراکز ورزش و تربیت بدنی - چیزی شبیه زورخانه‌های امروزی - وجود داشت که هیچ‌گاه در خانقاهها از آن نشانی نبوده است.
۱۸. سمک عیار، به کوشش پرویز ناتل خانلری، ۵ مجلد (تهران: ۱۳۳۸ش)، ج ۱، صص. ۴۴-۴۵.
۱۹. همان، صص. ۴۷-۴۸.
۲۰. همان، ص. ۶۵.
۲۱. شادروان عباس اقبال آشتیانی در مجله یادگار، از فضلا خواسته بود که درباره رسم جرعه افشاندن بر خاک اطلاعات خود را انتشار دهند. این اقتراح موجب شد که گروهی از دانشمندان در آن شرکت جویند و مطالب بسیار مهم و مفیدی در آن مجله انتشار دهند. [نک. سال اول، شماره‌های ۶ و ۸ مقالات محمد قزوینی، محمد معین و غلامحسین صدیقی. نیز نک. امثال و حکم دهخدا، ج ۴، ص. ۱۸۹۵. ذیل «و لِلأَرْضِ مِنْ كَأْسِ الْكِرَامِ نَصِيبٌ، ویراستار].
۲۲. تلخیص معجم‌اللقاب، ۴، ص. ۲۹۷، به نقل دکتر مصطفی جواد در مقدمه‌اش بر کتاب الفتوة.
۲۳. به کوشش ابراهیم کیلانی، ۳ مجلد (دمشق: کتاب‌فروشی اطلس و دارالانشاء ۱۹۶۴).
۲۴. [یعنی، متوکل نیز مانند ابونواس (د. ۱۹۹ ق) گرایشهای هم‌جنس‌بازانه مشابهی داشت، ویراستار]. ابونواس متهم به تمایل به هم‌جنس و دوست‌داری ساده رویان بود و از وی در این باب حکایتها در هزارویک‌شب نقل شده است.
۲۵. واژه شَطَّار<sup>۱</sup> می‌تواند هم به معنای «تیرتک» یا «سریع» باشد هم به معنای «دغل» و «حیله‌گر» و «مزور»، اما اینجا صنف خاصی از فتوت سنی مورد نظر است و نه طریقت صوفیان هندی با همین نام که سلسله روحانی خود را به بایزید بسطامی می‌رسانند (ویراستار).
۲۶. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۴، صص. ۳۳۹-۴۱، به نقل دکتر مصطفی جواد در مقدمه کتاب الفتوة. نیز قس. زین‌الدین وصیفی، بدایع‌الوقایع، نوشته شده در تاشکند در ۹۲۵ ق (به کوشش ا. ان. بولدیرف، ۲ مجلد، مسکو ۱۹۶۱ م)، ۱، ص. ۵۷۹، که می‌گوید خطیبی سال خورده در مجلس باده‌گساری دُرد شراب را با ریش خود صاف می‌کند.
۲۷. مروج‌الذهب و معادن‌الجواهر، ترجمه (به فارسی از) ابوالقاسم پاینده، (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۴ش، ص. ۱۳۵).
۲۸. ابو‌عبدالرحمن سلمی در طبقات الصوفیه خویش گوید: «ابوعبیده فضیل بن عیاض تمیمی یربوعی بود. منشأ وی خراسان و مولدش سمرقند است. از صوفیان و عیاران نامدار بود و وفاتش به سال ۱۸۷ ق اتفاق افتاد». ناشر طبقات الصوفیه مراجعی را که برای یافتن ترجمه حال فضیل می‌توان بدانها رجوع کرد در حاشیه آورده است. نیز در تذکرة‌الاولیاء عطار، فصلی به ترجمه احوال فضیل اختصاص یافته، و حکایتهای دلکش از او در آن نقل افتاده است.

۱. ویراستار شاطر را با شَطَّار اشتباه گرفته است و قضیه را به طریقت شطاریان هند ربط داده است، در صورتی‌که نویسنده مقاله 'شاطر' به کار برده است.

۲۹. این تَبُوّه گروهی از جوان‌مردان بودند که با شیعی مذهبیان سخت دشمنی داشتند و هر جا آنان را می‌یافتند می‌کشتند و با این حال مانند سایر ملتها و حزبهای فتوت نخستین پیر خود را مولای متقیان(ع) می‌دانستند.

۳۰. معتصم (د. ۶۵۶ق) آخرین خلیفه عباسی، یک بار در دوران خلافت خویش، بر اثر تجاوزی که رومیان به شهرهای اسلام کرده و زنی هاشمی را اسیر کرده بودند به روم [= آناتولی] لشکر کشید [آنکارا و ویران کرد، (ویراستار)] و شهر عموریه را بگرفت و بکند و بسوخت و دروازه آن شهر را بکند و با خود به بغداد آورد. شاعران در این باب شعرها گفتند و آن را فتحی بزرگ برای اسلام دانستند. ظاهراً در این روزگار نیز مردم از دستگاه خلافت و دیلمیان چنین توقعی داشتند.

۳۱. کتاب الفتوه، ص. ۱۴۶

۳۲. بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش قاسم غنی و علی اکبر فیاض (چاپخانه بانک ملی، ۱۳۲۴ش)، ص. ۴۷۵

۳۳. دامنه استعمال کلمه «احداث» به ایران و نواحی فارسی زبان نیز کشیده شد. در عصر صفویان داروغه مسئول حفظ امنیت شهر را که شبها در چهارسوق شهر می‌نشست، یا دست‌کم جایگاهی در آن‌جا داشت و البته از میان سران عیاران برگزیده می‌شد «احداث» نامیدند. به عبارت دیگر، این کلمه به صیغه جمع به صورت مفرد در فارسی مورد استعمال یافته و به داروغه، به علت داشتن جنبه عیاری و شب‌گردی و جوان‌مردیش اطلاق شده است. در کتاب حسین‌گرد، وی هر شب که می‌خواهد به نبرد با داروغه شب پردازد به چهارسوق می‌رود و پاره آجری به مشعل پرتاب می‌کند و خود را به وسط چهارسوق می‌رساند و می‌گوید: «احداث شب به خیر!». در کتاب امیرارسلان که در دوره قاجار تدوین شده، این کلمه یکی دو بار با تحریف و به شکل «اعطاس» آمده است و پیداست که در عصر قاجار دیگر مستعمل نبوده است.

۳۴. در راحة الصدور، بساسیری اسفهلار لشکر خوانده شده و این از لقبهای خاص عیاران است. در داستان سمک عیار توضیحی در باب اسفهلار (= اسفهلار) و وضع و وظایف و اختیارات و احترامی که شاه نسبت به او رعایت می‌کرد آمده است:

ناگاه سواری پیدا شد کهل (= میانسال) و پیاده‌ای چند چالاک و مردانه در پیش این مرد کهل روان شده، هیبتی از ایشان می‌آمد. خورشیدشاه... پرسید که این سوار چه کس است و این پیادگان کیانند؟... خواجه سعد گفت که این کهل را شغال پیل‌زور می‌گویند: سر جوان‌مردان این شهر است، و این جوان نمدپوش که خنجرها در یمین و یسار فرو برده سیر عیاران است و او را سمک عیار می‌خوانند و پسرخوانده شغال پیل‌زور است، و این دیگران رفیقان ایشان‌اند و اختیار کلی ولایت شاه دارند و اسفهلار شهرند (سمک عیار، ۴۴/۱).

[چندی بعد] وقتی فتنه‌ای اتفاق می‌افتد، شاه اسفهلار را احضار می‌کند و وزیر با او به گفتگو می‌پردازد:

شغال برخاست... سمک عیار با وی بود با چند مرد دیگر. چون به درگاه رسید، در پیش تخت خدمت کرد (= تعظیم کرد) و او را بر کرسی که نهاده بودند بنشانند که جای وی پدیدار بود. مهران وزیر گفت: «ای اسفهلار شغال، کاری عظیم در سرای شاه افتاده است. شک نکنم که تو را از آن خبر باشد که کارهای چنین بی‌اجازت اسفهلار نباشد. دوش زندان دایه بشکستند و بندیان

برده‌اند و چند تن دیگر کشته‌اند. این چگونه تواند بودن؟ دانم که از خدمتکاران تو بیرون نیست و این کارکرد شماسست. فرو نتوان گذاشت و این خواری به شاه فغفور نشاید که این همه حرکت‌ها بکنید نیکو نباشد. چون شاه با تو به حرمت باشد و نیک و بد از تو بازخواست نکند، چنین کاری روا نباشد بیاید گفتن تا این کار چگونه است (همان، ۶۴/۱).

۳۵. ابن معمار، کتاب الفتوة، مقدمه (به کوشش مصطفی جواد)، صص. ۳۸-۳۹؛ ابن جوزی، المنتظم، ج ۸، صص. ۳۲۶-۳۲۷.

۳۶. برای بحثی مشبّع‌تر درباره فتوت ناصری، نک. بخش دوم این مقاله در مجله صوفی: فصلنامه خانقاه نعمت‌اللهی (شم. ۱۲، پاییز ۱۳۷۰ش)، صص. ۶-۱۸.

## مراحل عشق در ادوار آغازین تصوف ایران از رابعه تا روزبهان

کارل ارنست<sup>۱</sup>

همگان اذعان دارند که طبقه‌بندی مقولهٔ عشق دشوار است، اما این مردم را از تلاش برای انجام چنین کاری باز نداشته است. به‌ویژه، در سنتی چون تصوف ایرانی که ستایشها از عشق شده، مقاومت در برابر کوشش به منظور توصیف سرشت عشق ناممکن بوده است. دورنمای گونه‌گون تصوف آغازین در ایران شواهد بسیاری از عشق و حالات و درجات متعدد آن به دست می‌دهد. طبقه‌بندیهای مقامات عشق از منظری عرفانی با تحلیلهای دینی، غیردینی [و دنیوی]، شرعی و فلسفی فرق داشته است، زیرا صوفیان ضمن تأکید بر عشق به‌عنوان ارتقاء و تعالی نفس، همواره آن را در متن تحلیلهای روان‌شناختی خویش از 'حالات' و 'مقامات' قرار داده‌اند. (۱). به‌علاوه، عشق در گونه‌های مختلفش دارای چنان اهمیتی بوده که عموماً، به تعبیر ابوحامد غزالی، «عالی‌ترین مقصد مقامات و رفیع‌ترین قلهٔ مراحل [عرفانی]» (۲) قلمداد می‌شده است. طبقه‌بندی مراحل عشق از دید نخستین صوفیان در جزئیات تفاوت می‌کرد، اما تأکید اصلی در همهٔ آن طبقه‌بندیها بر عشق به‌عنوان مهم‌ترین شکل ارتباط انسان و خدا بود. در تصوف ایرانی می‌توان تحول تاریخی عشق را در خطی تقریباً مستقیم از

1. Carl Ernst

سرچشمه‌های آن گرفته تا رابعه بصری و از او تا شرح مجمل عشق توسط صوفی سده ششمی، روزبهان بقلی شیرازی پی گرفت. در سرتاسر دوران این تحول ما شاهد تبیین و تفصیل تدریجی بسیاری از نکات ظریف، و حتی ورود واژه‌هایی از سنتهای فلسفی غیردینی هستیم. لیکن تأکید اساسی بر عشق و شوق به وصال با خداوند است. مسأله طبقه‌بندی مراحل عشق در تصوف از موضوع بزرگ‌تر 'احوال' و 'مقامات' تفکیک‌ناپذیر است. انگیزه مقوله مقوله کردن عشق باز می‌گردد به قرآن که می‌گوید ارواح در آخرت یکی بر دیگری فضیلت داده می‌شود؛ به علاوه، کلمه مقام در قرآن کاربرد نسبتاً زیادی دارد (۳). در تصوف، بسیاری از مفسران دریافته‌اند که این نوع طبقه‌بندی دست‌کم برمی‌گردد به ذوالنون مصری (د. ۸۶۱/۲۴۶) که فهرستهایی شامل نوزده یا هجده مقام بدو منسوب است، حال آنکه در ایران، یحیی بن معاذ (د. ۸۷۲/۲۵۸) از هفت یا چهار مقام سخن می‌گفت (۴). پُل نُویّه<sup>۱</sup> ردّ علاقه صوفیان را به ساختار تجربه عارفانه تا امام ششم شیعیان حضرت جعفر صادق (د. ۷۶۵/۱۴۸)، که تفسیر قرآن او مبنای تأویل صوفیانه ذوالنون [از مسأله مقام] قرار گرفت، دنبال کرده است. حضرت جعفر صادق سه فهرست از مقامات مختلف تألیف کرد که برنامه سفر روحانی برای رسیدن به لقاءالله را تشریح می‌کرد: دوازده چشمه معرفت، بروج دوازده گانه دل و چهل نور ساطع از نور الهی. همان‌طور که نویه نشان داده است، ترتیب و گزینش اصطلاحات مندرج در فهرستهای مختلف بسیار متفاوت است، و این می‌رساند که مراحل ارتقاء روح در زمان مورد بررسی اصلاً ثابت نبوده است (۵). مع‌ذلک، این مطلب مهم است که در فهرستهای جعفر صادق مقامات محبت مواضع شاخصی را به خود اختصاص می‌داد: محبت و انس یازدهمین و دوازدهمین چشمه از چشمه‌های دوازده گانه معرفتند، درحالی‌که محبت، شوق و ولّه آخرین برجها یا منازل دل هستند. فی‌المثل، دومین فهرست حضرت صادق چنین است:

سَمَا را به سبب رفعتش «سما» خوانند. دل یک آسمان (= سما) است چون به واسطه ایمان و معرفت بی‌هیچ حد و مانعی به بالا صعود می‌کند. همان‌گونه که «معروف» [یعنی خداوند] نامحدود است، معرفت آسمان دل نیز نامحدود است. منازل منطقه البروج آسمان مدارهای خورشید و ماهند و عبارتند از: حمل، ثور، جوزا، سرطان، اسد، سنبله، میزان، عقرب، قوس، جدی، دلو و حوت. دل را نیز منزلی است بدین قرار:

1. Paul Nwyia

۱. منزل ایمان؛
۲. منزل معرفت؛
۳. منزل عقل؛
۴. منزل یقین (۶)؛
۵. منزل اسلام؛
۶. منزل احسان؛
۷. منزل توحید؛
۸. منزل خوف؛
۹. منزل رجاء؛
۱۰. منزل محبت؛
۱۱. منزل شوق؛
۱۲. منزل ولّه؛

به واسطه این منازل دوازدهگانه است که حال دل نیکوست، درست همانگونه که به واسطه منازل دوازدهگانه منطقه البروج، از حمل و ثور تا واپسین منزل، جهان زودگذر و مردم آن را حال نیکوست (۷).

اگر درست باشد که در این طبقه‌بندی آغازین پیشرفت یا ارتقائی می‌بینیم، پس باید بپذیریم که مراحل عشق در تجربه روح از عالم معنویت جایگاهی مهم، اگر نگوییم شاخص، دارد.

ارتقاء یافتن عشق حق به سطحی متعالی در تصوف بارها و بارها به رابعه عَدَوِيّه (د. ۱۸۵ ق/ ۸۰۱ م)، عارفه مشهور بصره، ارتباط داده شده است. عبدالواحد بن زید، یکی از نخستین زاهدان صوفی مشرف مکتب معروف به مکتب بصره در قرن اول، واژه غیرقرآنی 'عشق' را برای نخستین بار در توصیف رابطه خدا و انسان به کار گرفت (۸). بصره‌ای دیگری به نام رباح قیس اصطلاح قرآنی خُلّه را به کار برد (۹). لیکن مخصوصاً این رابعه است که به عنوان کسی شهرت یافته که بین دو نوع عاشق خداوند فرق نهاده است: عاشق خودخواه که در طلب بهشت است و عاشق خالی از خودخواهی که تنها به معشوق سرمدی می‌اندیشد. برای رابعه عشق (حُبّ یا محبت) یعنی پرداختن به خدا از هر چیز دیگر. وقتی سفیان ثوری از رابعه درباره حقیقت ایمانش پرسید، پاسخ داد، «من خدای را از خوف دوزخ و طمع بهشتش نمی‌پرستم، وگرنه مزدور حقیری بیش نباشم؛ لیکن او را به سبب محبت او و شوق دیدار او می‌پرستم» (۱۰). تمایزی که او بین «دو نوع عشق» می‌گذارد - و غالباً به آن استناد می‌شود - یعنی عشق خودخواهانه به امید بهشت

و عشق بی غرض در طلب خوشنودی خداوند، نقطه شروع اصلی در فهم مراحل عشق است (۱۱). او می‌گوید،

من با دو عشق به تو عشق می‌ورزم:  
عشقی خودخواهانه و عشقی که تو شایسته‌ای.  
عشقی که خودخواهانه است،  
مرا به یاد تو بودن است و دگر هیچ.  
اما عشقی که تو اش سزاواری  
آه؛ آنگاه است که تو حجابها از برابرم برداشته‌ای تا ترا ببینم.  
برای هیچ‌یک از این دو عشق در خور ستایشی نیستم،  
بلکه هم در این هم در آن، ستایش ترا سزااست (۱۲).

اگرچه رابعه در باب تحلیل عشق فراتر از این تمایز اساسی چیزی به تفصیل نگفته است، صوفی بزرگ اندلسی، ابن عربی درباره رابعه می‌گوید «او کسی است که محبت را تحلیل و طبقه‌بندی می‌کند به قسمی که می‌توان وی را سرشناس‌ترین شارح محبت دانست» (۱۳). جالب است که سنتاً صوفیان بالاتفاق این قبیل بینشهای ژرف درباره عشق را به رابعه منتسب می‌دانند و او را نمونه محبت خالص به خدا می‌شمرند (۱۴). صرف نظر از مشکل اثبات و تعیین دقیق تعریفهای او از عشق، هنوز می‌توانیم به رابعه به عنوان شخصیتی استناد کنیم که نماینده نخستین تأملات درباره سرشت عشق عارفانه در اسلام است.

نخستین صوفیان ایرانی تمایز میان عشق خودپسندانه به خداوند را که طالب بهشت است و عشقی که از خدا جز خدا نمی‌خواهد تفصیل بیشتری دادند. شقیق بلخی (د. ۱۹۴ق/۸۱۰م)، یکی از نخستین صوفیان مخصوصاً به طبقه‌بندی روان‌شناختی علاقه‌مند بود. سلمی (د. ۴۱۲ق/۱۰۲۱م) درباره او این‌گونه اظهار نظر می‌کند، «به عقیده من وی نخستین کس از خطه خراسان بود که از علم احوال سخن گفت» (۱۵). در رساله‌ای کوتاه، آداب‌العبادات، شقیق یکی از نخستین توصیفهایی را که در ادبیات صوفیانه از ارتقاء منزل به منزل روح شده، به دست داده است. شمار این منازل چهار است: زهد، خوف، شوق جنت، و محبت خداوند. این طبقه‌بندی ظاهراً بسیار کهنه است. شقیق هر منزل را بر مبنای دوره چهار روزه‌ای از عزلت‌گزینی توصیف می‌کند، و برای دو منزل اول اطلاعاتی در باب ضبط قوه اشتها و احساسات، و نیز درباره تابشهای عنایت الهی بر طالب به دست می‌دهد. سومین منزل مستلزم تأمل درباره لذات بهشت تا

بدان حد است که طالب هنوز به روز چهارم نرسیده منازل قبلی را فراموش می‌کند و به چنان فرحی دست می‌یابد که هیچ مصیبت و بلیه‌ای نمی‌تواند آن را دچار خلل کند (۱۶).

اگرچه مردمان بسیاری به منازل زهد، خوف و شوق جنت وارد می‌شوند، ولی به نظر شقیق، نه هر کس می‌تواند به منزل محبت که بالاترین مقام است، پای گذارد. پاکانی که با عنایت الهی به این منزل می‌رسند دل‌هایی آکنده از محبت دارند و مقامات گذشته را از یاد می‌برند؛ نور حق سایه بر انوار دیگر می‌افکند، همان‌طور که پرتو آفتاب ماه و ستارگان را ناپدید می‌کند. جوهره عشق به خداوند توجه و طاعت مطلق و خالی کردن دل از یاد غیر اوست (۱۷). مخصوصاً درخور یادآوری است که در این طبقه‌بندی اصطلاح شوق در این مورد بخصوص منحصرأ برای شوق به بهشت به کار گرفته شده، حال آنکه در بحث‌های بعدی در باب محبت، این اصطلاح دلالت بر حالت دیگری از تمنای روح به دیدار خدا دارد. به نظر می‌رسد نخستین صوفیان که می‌خواستند محبت الهی را، مقدم بر همه چیز قرار دهند، توانستند تمنای بهشت را به عنوان یکی از اهداف موجه تصوف کنار بگذارند؛ بدین دلیل، شوق می‌تواند فقط برای خداوند باشد و بس.

از این زمان به بعد، پی‌گیری تحول دقیق تعالیم صوفیه درباره مراحل عشق دشوار است، لیکن نکته روشن این است که صوفیان بغدادی در سده سوم / نهم به این موضوع توجه زیادی داشتند. می‌گویند سمنون محب (د. ۲۸۷ ق / ۹۰۰ م)، همان‌گونه که از لقب وی برمی‌آید، در تعالیم خود عالی‌ترین مرتبه را برای محبت قائل بود. به شهادت شیخ غزنوی، علی هجویری (د. ۴۶۵ ق / ۱۰۷۲ م)، سمنون می‌گفت، «محبت اصل و قاعده راه حق تعالی است و احوال و مقامات [همه مرتبط به عشق] نازلند و اندر هر محل که طالب اندر آن باشد زوال بر آن روا باشد الا در محل محبت و به هیچ‌حالی زوال بر آن روا نباشد تا راه موجود بود» (۱۸). هجویری می‌گوید همه مشایخ در این موضوع با سمنون موافقت می‌کنند، اگرچه ممکن است محض احتیاط از اصطلاحات دیگری استفاده کرده باشند.

از میان صوفیان بغداد حلاج (۳۰۹ ق / ۹۹۲ م) نیز بر محبت به عنوان یکی از صفات خداوند مخصوصاً تأکید می‌کرد، تأکیدی که به تصور بعضی ماهیتی فلسفی داشت (۱۹). لوئی ماسینیون یادآور می‌شود که حلاج، طی عباراتی که سلمی آنها را ضبط کرده، فهرستی از حالات و مقامات روانی سالک را شرح داده، که آخرین فقرات در آنها صریحاً مربوط به عشق می‌شود؛ پیدا است که این فهرست مبتنی بر 'فهرست منازل دل'



حضرت جعفر صادق است که در بالا شرح داده شد. در عباراتی که بدان اشاره رفت، حلاج برای تعیین صدق ادعاهای سالک آزمونی را پیشنهاد می‌کند، و هر لحظه (وقت) از تجربه درونی سالک را [در مقام سنجش] در کنار اعمال و صفاتی که از مدعی چنان تجربه‌ای توقع می‌رود، قرار می‌دهد

و از جمله اخلاق آنان جهد در راه شناخت دعاوی (۲۰) عرفانی و طلب «وقت» و اخلاق مربوط به آن [حالت] که «صاحب وقت» اعلام کرده است، می‌باشد. حسین بن منصور می‌گوید:

۱. آنکه دعوی ایمان دارد، نیازمند ارشاد است.
۲. آنکه دعوی اسلام دارد، نیازمند اخلاق است.
۳. آنکه دعوی احسان دارد، نیازمند مشاهده است.
۴. آنکه دعوی فهم دارد، نیازمند زیادت است.
۵. آنکه مدعی عقل است، نیازمند ذوق است.
۶. آنکه مدعی علم است، به سماع نیاز دارد.
۷. آنکه دعوی معرفت دارد، نیازمند روح، راحت و رایحه است.
۸. آنکه دعوی نفس دارد، نیازمند عبادت است.
۹. آنکه دعوی توکل دارد، نیازمند ثقه است.
۱۰. آنکه دعوی خوف دارد، نیازمند انزعاج<sup>۱</sup> است.
۱۱. آنکه دعوی رجاء دارد، نیازمند طمأنینه است.
۱۲. آنکه مدعی محبت است، نیازمند شوق است.
۱۳. آنکه دعوی شوق دارد، نیازمند وله است.
۱۴. آنکه دعوی وله دارد، نیازمند الله است.

... و کسی که دعوی این دعاوی ندارد، در این امتحان مردود است و او از جمله کسانی است که در بیابان تحیر فرومانده‌اند. و خداوند با آنان است که نگرانی ندارند» (۲۱).

ماسینیون به درستی اظهار می‌دارد که فهرست امام صادق بعضاً تکرار فهرست حلاج است؛ شش اصطلاح آخر در هر دو فهرست عین یکدیگرند و نخستین شش اصطلاح در فهرست حضرت صادق (به جز یک مورد) به گونه‌ای دیگر در فهرست حلاج تکرار شده است (۲۲).

در مقایسه منازل دل جعفر صادق با دعاوی عرفانی حلاج می‌بینیم که اهداف آنها چقدر به هم شباهت دارند. هر دو فهرست، به لحاظ اصطلاح صوفیانه، عمدتاً به مقوله

۱. انزعاج: اضطراب، تشویش

احوال مربوط می‌شوند نه مقامات (۲۳). به نظر می‌رسد طبقه‌بندی حلاج با وضوح بیشتری نمایانگر درجاتی از سیر صعودی است، زیرا مرحله آخر آن به خداوند ختم می‌شود. مشکل کار در فهرست حلاج این است که هر حال که سالک مدعی آن است بستگی به توفیق وی در حالات بعدی دارد. آخرین مراحل به هم متصلند، به گونه‌ای که مرحله دوازدهم، محبت، به مرحله سیزدهم یعنی شوق بستگی دارد و این به نوبه خود به چهاردهمین مرحله، و له متصل است. در مقابل، فهرست احوال در طبقه‌بندی حضرت صادق بر مبنای وضعیت منطقه البروج به شکل ساده‌تری تنظیم شده است. هر یک از این حالات به مثابه برجی در آسمان دل و طرزی از برقراری رابطه با خداست. این حالات اساساً نامحدودند، زیرا به چیزی مرتبند (خدا) که نامحدود است. احوال دل، همچون صور الكواكب در آسمان، وسیله برقراری نظم در عالم روحند که می‌توان آنها را در حال گردش به دور وجود حق تصور کرد. به نظر می‌رسد سخنان حلاج در باب چهارده مقام روحانی به نوعی شرح و تفصیل طبقه‌بندی قبلی است، و توضیح می‌دهد که رسیدن انسان به آن حالات معنوی مستلزم چه تلاشها یا چه موهبت‌های الهی است. دو مقوله‌ای که او بر فهرست حضرت جعفر صادق افزود، علم و فهم است که هر دو به قلمرو دانش مربوط می‌شود. لیکن حلاج بر ماهیت فوق‌العاده سه مرحله آخر که به عشق ارتباط دارند، واقف بود؛ این سه مرحله در پیوند با یکدیگرند، و واپسین مقام، یعنی و له، فقط موکول به خداوند است. حلاج در بیان مقامات عشق، طرح حضرت صادق را که مبنای قرآنی داشت، با مختصر تغییراتی برگزید تا مرتبت والای عشق را در میان دیگر درجات سیر معنوی نشان دهد و شاخصیت آن را بیشتر خاطر نشان کند.

برحسب ترتیب تاریخی، تجزیه و تحلیل معروف بعدی که در تصوف ایرانی از عشق شده، متعلق است به ابوالحسن دیلمی، عالمی از اواخر سده چهارم / دهم که پیرو سنت شیخ صوفی، ابن خفیف شیرازی (د. ۳۷۱/۹۸۱) بود (۲۴). اما، دیلمی، در عین حال احتمالاً از طریق حلقه ابوحیان توحیدی با فلسفه یونانی-عربی نیز سروکار داشت. دیلمی مؤلف کتاب *عطف الالاف مألوف علی الام المعطوف*، در موضوع عشق است؛ این رساله که به واسطه نسخه خطی منحصر به فردی از آن خبر داریم، از تصوف، فلسفه و ادب درباری عرب استفاده کرده است. در خلال این رساله، دیلمی فهرستی را عرضه کرده است که منحصراً به مراحل عشق اختصاص دارد؛ او اصطلاح خاص صوفیانه «مقام» را در تعریف آن مراحل به کار می‌برد. او مراحل دهگانه طرح خود را به ترتیب زیر وصف می‌کند:

۱. الف

۲. انس

۳. وُد

۴. محبت حقیقی بدون [محبت] مجازی

۵. خُله

۶. شغف

۷. شَغَف

۸. استهتار<sup>۱</sup>

۹. وله

۱۰. هیمان<sup>۲</sup>

این ده مقوله را مقوله یازدهم، یعنی عشق که دلالت بر تسلیم و ارادت مطلق به معشوق دارد، کامل می‌کند (۲۵). دیلمی به طرز موفقیت‌آمیزی درجات عشق را متناسب با افزایش نیرو و شدت در مراحل متوالی دهگانه، به دقت تنظیم می‌کند. او اصطلاحات مهم از قبیل محبت، انس و وله را که در واژگان صوفیانه برای عشق وجود داشته در طبقه‌بندی خود حفظ می‌کند، و واژه‌پر حرف و حدیث 'عشق' را هم در مرکز بحث خود جای می‌دهد. به عقیده دیلمی، حلاج صوفی بود که در توصیف عشق به عنوان ذات خداوند، بیش از دیگران به فلاسفه نزدیک بود (۲۶) مع‌ذلک، در این طبقه‌بندی حال و هوای دیگری نیز احساس می‌شود که یادآور شعر درباری عصر عباسی است؛ نه تنها پاره‌ای از اصطلاحات این‌گونه اشعار در بافت سخنان صوفیانه ناآشناست، بلکه دیلمی در هر مورد ریشه‌شناسی‌هایی عالمانه و نمونه‌هایی از اشعار کلاسیک عرب از جمله چندین شعر منسوب به مجنون را به دست می‌دهد تا معانی جنبی هر یک از اصطلاحات دهگانه روشن شود. عنوان رساله وی، با اشاره محققانه‌ای که به خواص حروف 'الف' و 'ل' در خطاطی دارد، بیش از پیش سرشت ادبی روش او را نشان می‌دهد. به علاوه، دیلمی با جدا کردن مقامات عشق از بقیه مقامات معنوی آن را از بافت صوفیانه‌اش خارج ساخته است. در عوض، فهرست تعاریف و طبقه‌بندی‌های او از عشق شباهت به بحث‌های عالمانه‌ای دارد که در مجامع فلسفی می‌شد (۲۷). اگرچه این اثر حقیقتاً التقاطی و بعضاً ادبی در نگاه اول در تصوف ایرانی مهم جلوه نمی‌کند، اما بخش‌هایی از آن که مربوط به نگرش‌های صوفیانه نسبت به عشق است، حاوی شواهد مهمی در این باب است.

۱. استهتار: تهور، بی‌محابایی، بی‌احتیاطی مطلق نسبت به خود. ۲. هیمان: شیفتگی.

اندیشه‌های مندرج در این کتاب در سنت تصوف شیراز دوام یافت و، همان‌طور که خواهیم دید، مورد اقتباس روزبهان بقلی قرار گرفت (۲۸). اهمیت کار دیلمی در طبقه‌بندی اصولی وی از عشق با تلفیق گرایشهای صوفیانه، فلسفی و فرهنگ درباری است.

تالیفات جدلی مهم و کتب درسی صوفیان ایرانی سده پنجم / یازدهم همچنان به تشریح و تفصیل عشق با توجه به حالات و مقامات معنوی ادامه دادند. ابوالقاسم قشیری (د. ۱۰۷۲/۴۶۵) در کتاب درسی مهمش در موضوع تصوف، محبت و شوق را در چهل و نهمین و پنجاهمین مقام از مقامات پنجاهگانه خود نهاد (۲۹). برداشت قشیری از شوق برداشت ساده‌ای نبود؛ شوق از نظر وی صرفاً محروم ماندن از حضور محبوب نیست. شوق دیدن جمال حق، به عقیده او، آن قدر شدید است که حتماً در خلال دیدار با خداوند نیز می‌تواند دوام یابد (۳۰). عبدالله انصاری (د. ۴۸۱-۱۰۸۹)، در یکی از آثار اولیه‌اش به نام صدمیدان، محبت را جامع‌ترین اصل ارتقاء معنوی می‌شمرد. او نتیجه می‌گیرد که «این صدمیدان همه در میدان محبت مستغرقند». او خود محبت را به سه درجه راستی، مستی و نیستی تقسیم می‌کند (۳۱). خواجه در رساله بعدی خود درباره میدانهای صدگانه، به نام منازل السائرین، مقامات محبت را برای مقاصد آموزشی جایگاه نسبتاً نازل‌تری داد؛ اکنون محبت در درجه شصت و یکم، شوق در درجه شصت و سوم، و هیمنان در درجه شصت و هشتم قرار می‌گرفت. این تغییر نقطه تأکید را به حق نتیجه پافشاری انصاری بر این دانسته‌اند که مبتدی باید توجه خود را بر فنای نفس و تنزیه توحید متمرکز کند. محبت و شوق مراحل هستند که، لااقل تا آنجا که به سالک مبتدی مربوط می‌شود، هنوز بوی موجود بودن عاشق از آن شنیده می‌شود (۳۲). لیکن «محبت خاصگان فنای ایشان در محبت حق است مرا ایشان را، زیرا همه محبتها در محبت حق به احبابش ناپدید شوند» (۳۳).

در عصر سلجوقی نیز شاهد ظهور رسالاتی هستم که به موضوع عشق اختصاص یافته، یا تأکید زیادی بر آن کرده‌اند، هرچند که این کتابها، در مقایسه با درسنامه‌های روشمندتر صوفیه، اغلب شاعرانه و مبهم است. معروف‌ترین آنها سوانح احمد غزالی (د. ۱۱۲۶/۵۲۰)، برادر متکلم نامور [ابوحامد محمد غزالی] است. ریترا این اثر را یکی از اصیل‌ترین نوشته‌هایی خواننده که راجع به عشق در جهان اسلام تألیف شده است، گرچه اذعان هم می‌کند که محتوای کتاب بسیار گنگ و مبهم است (۳۴). پورجوادی که این کتاب را ترجمه و توضیحاتی بر آن نگاشته است، با لحنی نه کاملاً در خور کتاب،

می‌گوید «غزالی عقاید خود را چندان به‌طور اصولی و منظم ارائه نمی‌دهد» (۳۵). اما، در واقع، سوانح اثری است بسیار مؤثر و پررمز و راز که برای مخاطبان محدود و مخصوصی نوشته شده است، و در جهت تحلیل و تشریح عشق برحسب ساختاری مرکب از چندین مقام تلاشی نمی‌کند. سوانح بیشتر شامل نوعی پدیدارشناسی و روان‌شناسی رابطه عشقی میان خالق و خلق است که عشق را به زبانی بسیار نمادین شرح می‌دهد. این رساله، بدون هیچ خودنمایی و ادعایی، سنت عمیق ادبی و عرفانی چندین سده تصوف را پشتوانه خود دارد.

شاگرد غزالی عین‌القضاة همدانی (د. ۵۲۵/۱۱۳۱)، صوفی شهید، چندین بخش به یادماندنی از فصل ششم تمهیدات خود را به تأملاتی دربارهٔ محبت اختصاص داده، که به عنوان نمونه‌ای از این اسلوب آزادانه‌تر بیان قابل ذکر است. او عشق را ضرورت یا فرض دینی می‌داند، زیرا انسانها را به خدا نزدیک می‌کند (۳۶). همچون صوفیان پیش از خود، عین‌القضاة بین طلب کردن بهشت و طلب کردن خداوند تفاوت قائل می‌شود. به عقیده وی بهشت به صورت حالت یا وضعیتی جدا [از خدا] برای نخبگان طریقت زندانی بیش نیست؛ بهتر بگوییم، خداوند خود بهشت برین است (۳۷). عین‌القضاة که کارش نظام دادن نیست، عشق را به سه مقوله تقسیم می‌کند (۳۸):

۱. عشق صغیر که عشق ما به حق است؛
۲. عشق کبیر عشق حق به خود است - این عشق را هیچ نشانی نیست که به واسطه آن قابل شناخت باشد، و به سبب زیبایی بی‌مثالش فقط با رمزی و مثالی توصیف‌پذیر است<sup>۱</sup> (۳۹)؛
۳. عشق میانه که باز وی از توصیفش عاجز است؛ در این عشق نخست شخص تفاوتی میان شاهد و مشهود می‌یابد، در پایان آن دو یکی می‌شوند (۴۰).

تجلیات مختلف چهرهٔ معشوق، که با استفادهٔ نمادین از آیات قرآنی نشان داده شده است، باید نه به عنوان یک بلکه چندین مقام به حساب آید (۴۱). اما عین‌القضاة به بیان شرح مفصلی از این مقامات علاقه‌ای نشان نمی‌دهد. او فقط می‌گوید که نخستین مقام

۱. عین‌القضاة (تمهیدات، صص ۱۲۳-۱۲۴) خود می‌گوید: «دریغاکه از عشق الله که عشق کبیر است هیچ نشان نمی‌توان دادن که بیننده در آن باقی بماند؛ اما آن چیز که در هر لحظه جمال خوب‌تر و زیباتر نماید و عالم تمثّل را بر کار دارد، هیچ عبارت و نشان نتوان داد جز لیس کَمِثْلَه شیبی...»

در اصل وجود خود کمالی دارد	جون عشق تو بی‌نشان جمالی دارد
این عشق دریغاکه چه حالی دارد	هر لحظه تمثّل و خیالی دارد

عشق تحیر است (۴۲). کانون توجه عین القضاة حالت عشق متقابل بین خدا و انسان است و این وقتی اتفاق می افتد که مضمون آیه قرآنی *يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ* (قرآن: ۵: ۵۴) تحقق یابد. تجربه این دادوستد عاشقانه همچون احساس گرمای دلپذیر در تابش آفتاب جهانتاب است، که در عبارات قرآنی از آن سخن رفته است؛ «آفتاب همه جهان را تواند بودن که روی او فراخ است، اما سرای دل تو تا همگی روی خود در آفتاب نیارد، از آفتاب هیچ شعاعی نصیب او نتواند بودن» (۴۳). در این نقطه، آشکار می شود که جوهره رابطه نزدیک میان خدا و روح عشق است: «دریغا مگر که گوهر جانت را عرض، عشق نیست؟ که هیچ جوهر نیست که از عرض خالی باشد، ولی عرض نتواند بودن. جوهر عزت را عرض، عشق ماست» (۴۴).

اما در آثار روزبهان بقلی (د. ۱۲۰۹/۶۰۶) است که احتمالاً به جذاب ترین شیوه عرضه داشت مقامات عشق در تصوف آغازین ایرانی برمی خوریم. روزبهان رساله فارسی خود *عبرالعاشقین* را به خواهش زنی در پاسخ این پرسش نوشت که آیا شایسته است خدای را به زبان عشق توصیف کرد؛ محققان امروزی از قبیل کرین حدس زده اند که این زن شاید همان خواننده زیبارویی باشد که می گویند روزبهان به هنگام اقامتش در مکه دلباخته او شد (۴۵). بسیاری از جنبه های *عبرالعاشقین* درخور شرح و تجزیه و تحلیل است، لیکن با توجه به مقاصد ما از بحث حاضر، دو بخش این رساله برجستگی بیشتری دارد. نخست تلخیصی است که روزبهان، با مقداری تغییرات، از فهرست مقامات عشق دیلمی انجام داده است؛ بخش دوم شرح مفصل خود روزبهان درباره مقامات عشق است. همان طور که تا کثیثا نشان داده است، روزبهان اندکی کمتر از یک ششم *عطف الالف* دیلمی را در *عبرالعاشقین* گنجانده، و فهرست مقامات دهگانه وی تنها دو صفحه از فصل ششم اثر روزبهان را، درباره ماهیت عشق بشری اشغال کرده است (۴۶). در حقیقت روزبهان فهرست دیلمی را به مقدار قابل ملاحظه ای کوتاه کرده، و شواهدی را که او برای شش اصطلاح از ده اصطلاح آورده حذف، و اصطلاح استهتار را نیز به کلی نادیده گرفته است. سپس، تقریباً به عنوان فکری ثانوی و با حداقل توضیح، سه اصطلاح دیگر را که دیلمی به کار نبرده بود، اضافه کرده است: هیمان، عطش، و شوق. همچنانکه قبلاً دیدیم. فهرست ده اصطلاح دیلمی بیشتر به سنت فلسفی و درباری تعلق دارد تا به تصوف. پس حضور چنین فهرستی بدین شکل در اثر روزبهان چه معنایی دارد؟ از بافت سخن روزبهان برمی آید که وی فهرست دیلمی را به کار می برد تا خصلت عشق بشری و این جهانی را نشان دهد.

این فهرست مقامات عشق بحث کیهان‌شناختی نسبتاً مبهمی را دنبال می‌کند، بحثی که در آن روزبهان چهار اصل عشق را شبیه عناصر چهارگانه طبیعت توصیف می‌کند. ظاهراً چهار اصل مورد نظر او اینهاست (۴۷):

(۱) ظرفیت طبیعی بدن برای پذیرش تأثیرات معنوی؛

(۲) اتحاد با نور معنوی

(۳) عشق غیبی در نهاد عاشق جای می‌گیرد تا حسن معشوق را درک کند؛ و

(۴) ظهور جمال در عاشق دیده بینا می‌شود و نام عاشقی می‌گیرد، و در معشوق روی زیبا می‌شود و صفت معشوقی می‌پذیرد.

نتیجه این چهار اصل این است که عاشق معشوق را از طریق حواس طلب می‌کند و سپس اندک اندک به مقامات عالی‌تر عشق صعود می‌کند تا اینکه به کمال برسد. یازده مقام عشق که روزبهان بر مبنای فهرست دیلمی شرح و بسط داده، صرفاً آغاز ارتقاء عاشق است؛ روزبهان آن را به مثابه جویبارهایی می‌خواند که به دریای عشق می‌ریزند. آنگاه سخن از حالاتی چون حضور و غیبت، مستی و هشیاری و انبوهی از کیفیات دیگر می‌رود که همه و همه زیر عنوان «عشق کلی» قرار می‌گیرند. اما تمامی اینها هنوز در قلمرو عشق بشری و در بدایت عشق است که عاشق در آنها به تأمل در آثار صنع آفریدگار اشتغال می‌ورزد. مقولات فلسفی عشق که اینجا از دیلمی به عاریت گرفته شده، هنوز ناپالوده و دارای معایب (یا عللی) است ناشی از نفس شهوت‌پرست. با اینهمه، عشق بشری را، که پست‌ترین نوع عشق است، می‌توان نخست کیفیتی روحانی بخشید و سپس آن را به سطحی الهی رساند (۴۸). بافت سخن روزبهان نشان می‌دهد که او مقولات فلسفی دیلمی را جایگزین آموزه‌های صوفیانه کرده است (۴۹). عشق فلسفی، همچون عشق افلاطونی (eros)، نیرویی می‌بخشد که می‌توان آن را با سلوک در طریقت کاملاً متحول و تصفیه کرد.

در ربع آخر *عبر العاشقین*، از فصل نوزدهم تا سی و دوم، روزبهان به توصیف صعود معنوی به قلمرو عشق کامل می‌پردازد. این صعود مرکب از دوازده مقام است:

۱. عبودیت

۲. ولایت

۳. مراقبه

۴. خوف

۵. رجاء

۶. وجد
۷. یقین
۸. قربت
۹. مکاشفه
۱۰. مشاهده
۱۱. محبت
۱۲. شوق

از پی این دوازده مقام «عالی‌ترین درجه [یعنی]، عشق کلی می‌آید که هدف روح است» (۵۰). روزبهان معنای هر مقام را به شیوه‌ای جامع و حتی عملی مفصلاً توضیح داده است، گرچه غالباً نکات مورد نظر را با سبک خاص پراستعاره خود پیچیده می‌کند. وی ضمن توضیحات خود به آیاتی از قرآن استناد می‌کند که در واقع تبیین و تدوینی کلاسیک از تجربه‌های روحانی مورد نظرند. می‌توان توصیف‌های روزبهان را درباره این مقامات به شرح زیر خلاصه کرد: عبودیت شامل اعمالی در جهت انضباط معنوی، از قبیل ذکر، نماز، سکوت و روزه، به منظور تصفیة شخصیت فرد است. ولایت خصوصیتی مانند توبه، ورع و زهد را دربر می‌گیرد. مراقبه موکول است به اینکه شخص افکار بی‌هدف و پراکنده را مهار کند و بر طبیعت حقیقی خود وقوف یابد. خوف، همچون آتش، نوعی تطهیرکننده است که شیوه‌های پیامبران را تدریجاً تلقین فرد می‌کند، اما اگر انسان را از معشوق غافل کند، فریبی بیش نخواهد بود. رجاء راهی است که به موسم بهار روح منتهی می‌شود. وجد درک قرب معشوق است (روزبهان یادآور می‌شود که گونه‌های مختلف این وجد را در رسالۃ‌القدس که برای مبتدیان نوشته، توضیح داده است). یقین خاصان [درگاه حس] چیزی است فراتر از ایمان تزلزل‌ناپذیری که یقین افراد عادی را تشکیل می‌دهد؛ یقین خواص عبارت از ادراک مستقیم صفات حق است در دل. قربت یعنی ارتقاء بیشتر و بیشتر به طرف حضرت حق، که روزبهان آن را، با بیان استعاره‌ای مخصوص خود، سوختن بالهای مرغی به هنگام پرواز توصیف می‌کند (۵۱). مکاشفه در سطح عقل، قلب و روح صورت می‌گیرد و اشکال مختلف عشق را ظاهر می‌سازد؛ عشق و حسن را روح به هم پیوند می‌دهد و ربانیت حق را به صورت باده عشق متجلی می‌کند. مشاهده مقوله‌ای است که روزبهان آن را به دو بخش شبیه به صحو و سُکر تقسیم می‌کند (تقسیم‌بندی که می‌توان آن را در هر مقامی انجام داد). بخش صحو [یا هشیاری] مشاهده 'التباس' است که صفتی از صفات ابراهیم (ع) است؛ بخش سُکر عبارت از محو



شدن، یکی از صفات موسی است. ولی حضرت محمد این هر دو را در مشاهده خود داشت (۵۲).

روزبهان پس از توصیف ده مقام به گونه‌ای که گذشت، به تفصیل ماهیت مقام یازدهم، محبت، می‌پردازد. این محبت طبعاً می‌تواند، فراخور عوام و خواص، به دو بخش تقسیم شود. محبت عامه مبتنی بر تجلی جمال در خلقت است، و اگرچه این خود امری معجزه‌آسا است، اما درجات آن نه درجات مشاهده مستقیم بلکه درجات ایمان است. محبت خواص براساس سه نوع مشاهده قرار دارد. اولین آنها در عهد اَلست رخ داد، آن هنگام که ارواح بدون کالبد انسانها، با اذعان به اینکه خداوند خالق آنهاست، با او میثاق بستند (قرآن، ۱۷۱:۷).

از حق جمال خواستند تا عرفان بر کمال شود. حق حجاب جبروت برداشت و جمال جلال ذات به ایشان نمود. ارواح انبیاء و اولیا از تأثیر سماع و جمال جلال مست شدند. با شاهد قدم بی‌رسم حدّثان دوستی گرفتند<sup>۱</sup>. از آن ولایت به مراتب تربیت الهی<sup>۲</sup> محبتشان مزید گرفت، زیرا چون ارواح قدسی به صورت خاکی درآمدند، از سر سوداء پیشین جمله اَرّنی (قرآن، ۱۴۳:۷) گویان شدند و محل انبساط یافتند، تا هرچه در این جهان دیدند، همه او را دیدند (۵۳).

سپس مرحله دوم مشاهده آغاز می‌شود که در آن گوهر روح در حجاب صفات انسانی پنهان نمی‌ماند، و با معشوق حقیقی بی‌هیچ واسطه‌ای دیدار می‌کند. مرحله سوم مشاهده که در خلال آن رؤیت بدون مانع خداوند صورت می‌پذیرد، مکمل مرحله دوم است. هر صفت معشوق الهام‌بخش نوعی دیگر از عشق است و عاشق به آینه جمال حق تبدیل می‌شود، به قسمی که هر که در او بنگرد خود نیز عاشق حق می‌گردد. حتی در این حدّ عشق هم تفاوت‌های دیگری در میان است که به درجه دانش فرد از وحدانیت الهی بستگی دارد.

روزبهان با بیان مرحله دوازدهم، شوق، ما را چنان به وحدانیت الهی نزدیک می‌کند که تمایزهایی که از [الفاظ] محبت و شوق برمی‌آید دیگر متناقض [و مانعة الجمع] به نظر نمی‌رسد. او به رابطه میان شوق و دعاهای حضرت محمد (ص) که در آن «لذت نگریستن در چهره» حق «و شوق ملاقات» او را تمنا می‌کند اشاره می‌نماید. وی شوق را

۱. «با شاهد قدم بی‌رسم حدّثان دوستی گرفتند»: بدون داشتن هیچ نشانه‌ای از عالم دنیوی با خود، عاشق محبوب ازلی شدند.  
 ۲. به مراتب تربیت الهی: به یاری تربیت خداوند.

آتشی می خواند که هر فکر و آرزو و حجابی را می سوزاند و از لوح دل می زداید. با اینهمه، وقتی عاشق و معشوق متحد شوند دیگر «شوق چیست و عشق جز بر خود بر کیست»؟ (۵۴). از زبان عشق هنوز دوگانگی برمی آید، اما اگر عشق و شوق یکی شدند، دیگر وجود نخواهند داشت.

در سیزدهمین و آخرین بخش درباره کمال عشق، روزبهان با یکی دانستن خداوند و محبت باز موضوع بحث خود را از سر می گیرد. از آنجا که عشق صفتی الهی است، پس خداوند خود را دوست می دارد؛ او عشق، عاشق و معشوق است. کمال عشق با محبت الهی یکی است. این به معنای وجود هیچ اختلاف یا تمایزی در ذات الهی نیست؛ صفات متکثر خداوند صرفاً جلوه‌هایی از جمال اوست که خود آنها را بر جانهای انسانها متجلی می سازد. عشق صفتی سرمدی است. روزبهان آن را «لبلابه<sup>۱</sup> زمین قدم» توصیف می کند «که گرد درخت جان عاشق برآمده است. عشق سیفی است که از عاشق سرحدوث برمی دارد. سر کوهپایه صفات است که جان عاشق چون بدانجا رسید، مأخوذ عشق گشت. از آن ذروه<sup>۲</sup> به زیر نتواند آمد. عاشق بر آن صعود کند و بی اختیار زندانی عشق می گردد» (۵۵). وقتی عاشق و معشوق یکی می شوند، تحول کامل صورت می پذیرد: «آنگاه عاشق در مملکت حق حاکم می شود. چون حق بر او غالب شد. قالب صورتش جنانی است، نفسش روحانی است، جانش ربّانی است، معشوق معشوق است، مراد مراد است» (۵۶). از پی این بحث، مطالب زیادی که متناقض به نظر می رسند درمی آید. از یک منظر، عشق نمی تواند کامل باشد، زیرا معشوق را نهایی نیست. با این حال، کمال عشق، جوهره کمال است. عشق فنا نیز هست؛ وقتی جمال به طور کامل متجلی می شود، نه عاشق باقی می ماند نه معشوق. نمی توان گفت عاشقانی که حیات خود را در عشق به خداوند می بینند، می میرند؛ آنان همچون شهیدانند، که جاودانه در حق زنده اند. عاشقان جانهای فرشته صفتی می شوند که در اعلی علیین با «طاووسان ملائکه» به پرواز درمی آیند: مانند خضر، الیاس، ادریس و عیسی. عالم مطیع فرمان آنان می شود، و هر جا که بخواهند ظاهر می شوند؛ این مرتبتی است که برای ابراهیم، موسی، هارون محمد(ص) حاصل شد. بعضی، مانند اولیاء صوفی، به قالب جسمانی درمی آیند، یا حجاب کالدهای خود را دور می افکنند. در نهایت، حیطة عشق با دو مقام معرفت و توحید مشخص می شود (۵۷)، که دارای دو مقام نهایی فنا و بقاست. اما کمال عشق پایان

۱. لبلابه: گیاه پایتال یا پیچک ۲. فله

عشق است؛ عشق در عالی‌ترین مرحله خود دیگر وجود ندارد. در این نقطه است که ادای شطحیاتی چون «سبحانی» بایزید و «انالحق» حلاج بمورد و سزاوار است. تجربه اتحاد عاشق با خداوند به هیچ حدیثی در نمی‌گنجد (۵۸).

صوفیان ایرانی در تأملات خود درباره سرشت محبت ثبات و یکدستی شایان توجهی از خود نشان داده‌اند. اصطلاحات معمول در تحلیلهای آنها به مرور زمان بیشتر و بیشتر شد، و این در تحول و بالندگی یک سنت فکری، گرایشی طبیعی است. هر نسلی اطلاعات و آگاهیهای نسل پیشین خود را پیراسته‌تر کرد، چرا که افراد مختلف برداشتهای ظریف خاص خود را به درک جمعی افزودند. لیکن چهارچوب اصلی همچنان برجای ماند. عشق همراه با حالات مرتبط بدان، شکل نهایی رابطه خالق و مخلوق به شمار می‌آمد. عامل اساسی که این عشق را بالاتر از عشق زمینی و دنیوی می‌برد حتی در زمان رابعه هم بازشناخته شده بود: عشق الهی فراسوی امیال نفسانی است (دقیقاً روی همین نکته است که صوفیان با نظریه پردازان عشق زمینی، که احتمال عشق عارفانه و خالی از خودخواهی را رد می‌کردند، عمیقاً اختلاف داشتند). صوفیان این برداشتی را که از عشق داشتند به کمک تجزیه و تحلیلهای خاص خود از تجربیات معنوی و درونی، در قالب حالات و مقامات بیان کردند؛ غنای تحلیلهای روان‌شناختی آنها چیزی است که آراء آنان را درباره عشق از آراء دیگران متمایز می‌کند. تعداد و توالی این مقامات ممکن است از مؤلفی تا مؤلف دیگر تفاوت کند، یا به اقتضای نیازهای هر دسته از مخاطبان - در تألیفات مختلف مؤلفی واحد نکات مورد تأکید مختلف باشد. معذک، مقایسه فهرستهای مختلفی که از مقامات عشق عرضه شده است، سراسر استمرار و یکدستی قابل توجهی را نشان می‌دهد. محرک طبقه‌بندی و تعریف عشق بعضی اوقات سرشتی منطقی و غیراحساسی پیدا می‌کرد، چنانکه در عرضه داشت نیمه‌فلسفی دیلمی دیدیم. ولی، صوفیانی چون روزبهان توانستند طبقه‌بندیهای خود را به مقوله درک عارفه از عشق و فناء نفس پیوند دهند. با همه این احوال، سرانجام حتی ماهرانه‌ترین توصیفها از حالات و تفاوتهای ظریف عشق چندان رضایت‌بخش نبودند. اگر نگارش در باب مقامات عشق به تعالیم عرفانی ارتباط داده شده، به نظر می‌رسد هدفش نشان دادن معنای پیشرفت تدریجی و مرحله به مرحله به قصد رسیدن به وصال خداوند بوده است. با وجود این، همان‌طور که بسیاری از مؤلفان تأکید کرده‌اند، حصول این هدف زبان عشق را به بیان نوعی ثنویت غیرقابل قبول وادار

می‌کند<sup>۱</sup>. نبوغ نویسندگان صوفی در این بوده که تمامی نکات ظریف مربوط به ارتقاء معنوی تدریجی را ابراز کرده‌اند ولی در عین حال نقص توضیحات خود را نیز یادآور شده‌اند، و بدین ترتیب به آنچه ورای توضیحات آنان است اشاره کرده‌اند. همچنانکه سمنون محب گفته است، «هیچ نکته‌ای نکته دیگری را تبیین نمی‌کند مگر که باریک‌تر و دقیق‌تر از آن باشد؛ نکته‌ای باریک‌تر از عشق نیست، پس چیست که بتواند آن را شرح دهد؟» (۵۹).

---

۱. توضیح اینکه وقتی کسی از عاشقی سخن می‌گوید و تلاش می‌کند با معشوق یکی شود، در واقع از نوعی ثنویت سخن گفته، و برای عاشق در مقابل معشوق هویتی قائل شده است.

## یادداشتها

۱. برای طبقه‌بندی‌های غیردینی، عرفانی و دینی عشق، نک. جدولهای عرضه شده در جوزف ان. بل<sup>۱</sup>، *Love Theory in Later Hambalite Islam* (آبینی: نشر دانشگاه ایالتی نیویورک ۱۹۷۸)، صص ۱۵۷-۱۶۰. برای بررسیهایی از آثار مکتوب در این زمینه، نک. هلموت ریتر، «فیلولوجیکا ۷: «نوشته‌های عربی و فارسی درباره عشق دنیوی و عشق عارفانه»، *Der Islam* ۲۱ (۱۹۳۳): هلموت ریتر، *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīdudīn 'Awar*. چاپ دوم (لایدن ۱۹۷۸)، به‌ویژه صص. ۵۰۴-۵۷۴؛ لوئیس آنتاگین، *The Theory of Profane Love Among the Arabs: The Development of the Genre* (نیویورک: نشر دانشگاه نیویورک ۱۹۷۱)؛ و عبدالرحمن بن محمد انصاری معروف به ابن دباغ، کتاب *مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار القلوب*، به کوشش هلموت ریتر (بیروت: دارصادر، داربیروت ۱۳۷۹/۱۹۵۹).
۲. ابو حامد غزالی، *احیاء علوم الدین* (۱۶ بخش در ۴ مجلد، قاهره: دارالشعب، بی تا.)، ص. ۲۵۷۰، قس. ابو حامد محمد غزالی طوسی، کتاب *کیمیای سعادت*، به کوشش احمد آرام (چاپ دوم، تهران: کتابخانه و چاپخانه مرکزی ۱۳۳۳ ش / ۱۹۵۵؛ چاپ مجدد، استانبول: وقف‌الاحلاص ۱۳۶۶/۱۴۰۸ ش، ص. ۸۵۰؛ غزالی در این کتاب محبت را «بزرگ‌ترین مقامات» می‌خواند.
۳. کلمه مقام چهارده بار در قرآن آمده است. به عقیده ماسینیون این مفهوم اصلاً از فلسفه رواقی گرفته شده است، ولی لازم به نظر نمی‌رسد که ما با این نظر ماسینیون موافق باشیم؛ قس. لوئی ماسینیون *La Passion de Husayn Ibn Mansar Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922*. چاپ جدید، ۴ مجلد، (پاریس: گالیمار ۱۹۷۵)، ۱، ۳۹۰، یادداشت ۳.
۴. ماسینیون، *Passion*، ۱، ۳۹۰، یادداشت‌های ۳-۴؛ همو *Essai sur les origenes du lexique technique de la mystique musulmane*، بررسی‌های اسلامی، ۲، چاپ جدید (پاریس: کتابخانه آثار فلسفی ژ. ورین ۱۹۶۸)، ص. ۴۱؛ آنماری شیمل،

1. Joseph N. Bell

*Mystical Dimensions of Islam* (چپل هیل: دانشگاه کارلینای شمالی ۱۹۷۵)، ص. ۱۰۰.

۵. پُل نویه،

*Exégèse coranique et langage mystique, Nouvel essai sur le lexique technique des mystique musulmanes*

(بیروت: ناشران دارالمشرق ۱۹۷۰)، صص ۱۷۰-۱۷۳.

۶. در نسخه برلین اینجا به جای 'یقین'، «نفس» آمده که مطابق است با شماره ۸ در فهرست حلاج، چند صفحه بعد.

۷. پُل نویه، «تفسیر عرفانی منسوب به جعفر صادق: چاپ انتقادی».

*Mélanges de l'Université Saint-Joseph.*

پنجاه و سوم / ۴ (۱۹۶۸)، صص. ۳۵-۳۶. که آیه ۶۱ از سوره ۲۵ را تفسیر می‌کند؛ نویه این متن را در تألیف خود *Exégèse coranique...* صص ۱۷۱-۱۷۲، تلخیص کرده است. متن عربی این تفسیر را روزبهان بقلی در تفسیر *عرائس البیان* (لکهنو: نول کشور ۱۳۰۱ / ۱۸۸۳-۱۸۸۴)، ۹۸/۲ آورده است؛ روزبهان بقلی، *عرائس البیان*، نسخه خطی ۸۶۴ اسپرنگر، کتابخانه دولتی، برلین، ورق 272 a از آلن گادلس<sup>۱</sup> سپاسگزارم که این مآخذ را در اختیارم گذاشت.

۸. ماسینیون، *Essai*، ص ۲۱۴

۹. همانجا، ص ۲۱۷.

۱۰. رابعه، در *غزالی، احیاء، چهارم*، ۲۵۹۸

۱۱. شیمل، *Dimensions*، صص. ۳۸-۴۰؛ ماسینیون، *Essai*، ص. ۲۱۶؛ ماریژان موله.

*Les mystique musulmane*

(پاریس: له دو زوستان<sup>۲</sup> ۱۹۸۲)، ص. ۴۱؛ ژرژ آرنالده<sup>۳</sup>.

*Réflexions chrétiennes sur la mystique musulmanes,*

(پاریس: ا. ای. ل. ۱۹۸۹)، ص. ۲۳۳؛ ژ. س. آناواتی و لوئی گارده،

*Mystique musulmane. Aspects et tendances - Expériences et techniques,*

مطالعات اسلامی، هشتم، ویرایش چهارم (پاریس: کتابخانه فلسفی، ژ. ورن ۱۹۸۶)، صص. ۲۶-۲۷، ۱۶۲-۱۷۰.

۱۲. رابعه، در *غزالی، احیاء، چهارم*، ۲۵۹۸. گارده، ص. ۱۶۵، یادداشت ۲۰، از کلاباذی (د. ۹۹۵/۳۸۵) و ابوطالب مکی (د. ۹۹۶/۳۸۶) به عنوان راویان این شعر یاد می‌کند، منتها با قرائتی اندک متفاوت در نیمه دوم از بیت سوم: «باشد که هیچ موجودی را نبینم جز تو»!

۱۳. ابن عربی *Traité de l'amour*، ترجمه موریس گلوتن (پاریس: آلبن میشل ۱۹۸۶)، ص. ۲۴۷ (برگرفته از فتوحات مکیه، فصل ۱۱۵).

۱۴. رابعه موضوع زندگی‌نامه‌ای به قلم عالم حنبلی ابن جوزی (د. ۱۲۰۰/۵۹۷) (ماسینیون، *Essai*، ص. ۲۳۹) است؛ مسیحیان قرون سیزده و چهارده اروپا داستان رابعه را به عنوان الگویی از محبت حقیقی بازگفته‌اند (گارده، ص. ۱۶۷، یادداشت‌های ۲۵-۲۶؛ شیمل، ص. ۸). مقالات احترام‌آمیزی که در عصر حاضر درباره وی نوشته شده، اینهاست: تک‌نگاشت معروف مارگرت اسمیث

*Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam,*

1. Alen Godlass

2. Les Deux Océan

3. Roger Arnaldez

- (کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۲۸)؛ عبدالرحمن بدوی، شهیدة العشق اللہی، رابعة العَدویہ بررسیهای اسلامی، شم. ۸ (قاهره: النهضه ۱۹۴۶)؛ ولی نامه‌ای به قلم و داد الشکاکینی،
- First Among Sufis: The Life and Thought of Rabia al-Adawiyya, The Woman Saint of Basra*  
ترجمه نبیل صفوت (لندن: نشر اکتاگن<sup>۱</sup> ۱۹۸۲)؛ و ویرایشهای جدیدی از اشعار او توسط چارلز آپتن،  
*Doorkeeper of the Heart: Versions of Rabi'a*  
پوئنی، ورمونت: ترشولد بوکس<sup>۲</sup> ۱۹۸۸).
۱۵. ابو عبدالرحمن سلمی، طبقات الصوفیه، به کوشش نورالدین شریبه (قاهره: مکتبه الخانجی ۱۹۸۶/۱۴۰۶)، ص. ۶۱.
۱۶. شقیق بلخی، آداب العبادات، در  
*Trois oeuvres inédites de mystiques musulmanes: Saqīq al-Balkhī, Ibn 'Asā, Niffarī,*  
به کوشش پل نوئه، تحقیقات، مجموعه نشریات به دستور دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه سن ژرف، بیروت، سری ۱: *Pensée arabe et musulmane* ج. ۷، ویرایش دوم (بیروت: دارالمشرق SARL ۱۹۸۲)، صص. ۱۷-۲۰. نویه این قطعه را در *Exégèse* صص. ۲۱۳-۲۳۱ به تفصیل بررسی کرده است.
۱۷. همانجا، صص. ۲۰-۲۱.
۱۸. سمون محب، در ابوالحسن علی بن عثمان جلابی هجویری غزنوی لاهوری، کشف المحجوب، به کوشش علی قویم (اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ۱۳۹۸/۱۹۷۸)، صص. ۲۶۹-۲۷۰. عبارت داخل قلاب در نسخه استانبول موجود نیست، اما در یک چاپ سنگی قدیمی چنین آمده است، «حالات و مقامات منازلی هستند همه به گونه‌ای یکسان مرتبط بدان [یعنی به محبت]»؛ قس. کشف المحجوب فارسی، به کوشش احمد علی شاه (لاهور: الهی بخش محمد جلال الدین ۱۳۴۲/۱۹۲۳)، ص. ۲۴۰؛ [در چاپ ژوکوفسکی، ص. ۳۹۸]. عطار قرائت مشابهی را از این سخن ضبط کرده است: «احوال و مقامات همه با نسبت محبت بازی‌اند» قس. فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمدخان قزوینی (۲ جلد، چاپ پنجم، تهران: انتشارات مرکزی، بی. تا)، ۶۹/۲.
۱۹. من این مسأله را در مقاله «روزبہان بقلی و [نظر او] درباره عشق به عنوان میلی اساسی»، در  
*God is Beautiful and Loves Beauty: Essays presented to Annemarie Schimmel,*  
به کوشش ج. سی. بورگل و آلماگینر (لایدن: پیتر لانگ ۱۹۹۴) اجمالاً بحث کرده‌ام.
۲۰. اصطلاح دعوی چنین تعریف شده است: «دعوی اضافت نفس است به چیزی که او را مقام نیست. اما در حقیقت اظهار جرأت است به وصف وجدان حقیقت<sup>۳</sup>» (روزبہان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، به کوشش هانری کربن، تهران، بخش ایران‌شناسی انجمن فرانسه و ایران، ۱۹۶۶، ص. ۵۷۲).
۲۱. حلاج، در عبدالرحمن سلمی، جوامع آداب الصوفیه، به کوشش اتان کولبرگ، سلسله انتشارات ماکس شلوزینگر، متن ۱ (اورشلیم: نشر دانشگاهی اورشلیم ۱۹۷۶). ص. ۶۱، پاراگراف ۱۵۶؛ نیز

1. Octagon

2. Threshold Books

۳. منظور از این جمله ظاهراً چنین است: دعوی یعنی مرتبط دانستن نفس به چیزی یا مقامی که شایستگی آن [مقام] را ندارد، لیکن در واقع، دعوی یعنی ابراز جرأت و جسارت شخص به اینکه حقیقت را دریافته است (وجدان در اینجا یعنی به دست آوردن، واجد شدن).

برگرفته از نسخه خطی استانبول به توسط ماسینیون، Essai، صص. ۴۲۸-۸۲۹، یادداشت ۸، که مقام هشتم را حذف کرده و در نقل مطالب مرتکب چند خطا شده است. عجیب است که ماسینیون شتابزده سیزده اصطلاح باقی مانده را دوازده به حساب می آورده و می گوید آنها عیناً همانند دوازده صور فلکی آسمان روح در فهرست امام جعفر صادق است. ماسینیون (Passion، ج ۱، ص. ۳۹۴، یادداشت ۴) حدس می زند که متن این فهرست را ابن عطا روایت کرده است.

۲۲. اگر روایت نسخه برلین را بپذیریم، باید یادآور شویم که شش اصطلاح اول مندرج در فهرست امام صادق در فهرست حلاج نیز آمده است.

۲۳. مثلاً، سراج چهار مورد از این اصطلاحات (محبت، خوف، رجاء، شوق) را شماره‌های دو تا پنج «حالات» نه گانه مذکور در فهرست خود قرار می دهد، درحالی که تنها یک اصطلاح (توکل) در فهرست «مقامات» او می آید. قس. ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی، اللمع فی التصوف، به کوشش رینولد نیکلسن، سلسله انتشارات موقوفه ا. ج. دبلیو گیب، ج ۲۲ (لندن ۱۹۱۴؛ تجدید چاپ، لندن؛ لوزاک ۱۹۶۳)، صص. ۴۱-۷۱، به ویژه صص. ۵۱-۲، ۵۷-۶۴.

۲۴. ابن خفیف ظاهراً دو رساله درباره محبت نوشته است: کتاب الوء و کتاب المحبة، اما این کتابها مفقود شده است؛ نک. ابوالحسن دیلمی، سیره شیخ کبیر ابوعبدالله بن خفیف شیرازی، ترجمه فارسی توسط رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، به کوشش آنماری شیمل، آنکارا: ۱۹۵۵. چاپ مجدد، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۳ش، مقدمه، ص. ۲۸.

۲۵. ابوالحسن علی بن محمد دیلمی، کتاب عطف الالیف المألوف علی الام المعطوف، به کوشش ج. سی. واده

*Textes et Traductions d' Auteurs Orientaux,*

ج. ۲۰ (قاہرہ: مؤسسۂ فرانسوی باستان‌شناسی شرقی، ۱۹۶۲)، صص. ۲۰-۲۴.

۲۶. دیلمی، مأخذ یاد شده، ص. ۲۵. نک. مقاله فوق‌الذکر من (یادداشت ۱۹) برای اطلاع بیشتر درباره این موضوع.

۲۷. یوئل ال. کریمر،

*Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān al-Sijistānī and his Circle*

(لایدن: ا. ی. بریل ۱۹۸۶)، صص. ۵۲-۵۳.

۲۸. مخصوصاً نک. دیلمی، صص. ۳۲-۳۶، ۴۲-۴۵، ۶۸-۷۱، ۸۴-۸۸ برای اقوال مراجع صوفی درباره محبت.

۲۹. ابوالقاسم عبدالکریم قشیری، رساله قشیری، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، ۲ مجلد (قاہرہ: دارالکتب الحدیثہ ۱۹۷۲-۱۹۷۴)، صص. ۶۱۰-۶۳۳.

۳۰. همانجا، ۲/۶۲۷.

۳۱. عبدالله انصاری، منازل السائرین، متن مصحح عربی و ترجمه فارسی توسط عبدالغفور روان فرهادی (تهران: انتشارات مولی ۱۳۶۱ ش/۱۹۸۲)، ص. ۴۱۳.

۳۲. انصاری این نکته را در علل المقامات خود، که در پاسخ به پرسشهایی درباره منازل السائرین نوشته، توضیح داده است؛ قس. علل المقامات، منقول در منازل السائرین، صص. ۴۱۳-۴۱۴، و بل، صص. ۱۷۱-۱۷۲.

۳۳. روان فرهادی این قسمت را «برگرفته از آخر رساله‌ای درباره محبت» می داند؛ قس. منازل السائرین، ص. ۴۱۵، یادداشت شماره ۴ (ضمیمه ترجمه فارسی بخش مربوط به محبت مأخوذ از علل المقامات).



34. *Ahmad Ghazālī's Aphorismen über die Liebe*,  
به کوشش هلموت ریتر، بیلیوتکا اسلامیکا<sup>۱</sup> ۱۵ (استانبول: چاپخانه دولتی، ۱۹۴۲)، مقدمه، صص.  
اول - دوم
35. *Ahmad Ghazālī, Sawānih, Inspirations from the World of Pure Spirits, The Oldest Persian Sufi Treatise on Love*,  
ترجمه نصرالله پورجوادی (لندن: کنگان پبل بین المللی<sup>۲</sup> ۱۹۸۶)، ص. ۶. جا دارد به شماری از شرحهایی که صوفیان هندی بر سوانح نوشته‌اند اشاره شود: حسین ناگوری، منقول در عبدالحق محدث دهلوی بخاری، اخبار الاخیار فی اسرار الابرار، به کوشش محمد عبدالاحد (دهلی: مطبعة مجتباتی ۱۳۳۲/۱۹۱۳-۱۹۱۴)، ص. ۱۷۷؛ و عبدالکریم لاهوری شرح سوانح، نسخه خطی ۲۱۸ فارسی، جامعه ملیه اسلامیه، دهلی نو.
۳۶. ابوالمعالی عبدالله ابن محمد بن علی بن الحسن بن علی میانجی همدانی ملقب به عین‌القضاة، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، انتشارات دانشگاه تهران، ۶۹۵ (تهران، چاپخانه دانشگاه، ۱۳۴۱ش/۱۹۶۲)، صص. ۹۶-۹۷.
۳۷. تمهیدات، صص. ۱۱۱، ۱۳۵-۱۳۷.
۳۸. تمهیدات، ص. ۱۰۱.
۳۹. تمهیدات، صص. ۱۲۳-۱۲۵.
۴۰. تمهیدات، ص. ۱۱۵.
۴۱. تمهیدات، ص. ۱۲۷.
۴۲. تمهیدات، ص. ۱۰۹.
۴۳. تمهیدات، ص. ۱۲۸، اینجا حالت مورد بررسی طی رباعی زیر خلاصه‌وار وصف شده است:  
دوش آن بت من دست در آغوشم کرد  
بگرفت و به قهر حلقه در گوشم کرد  
گفتم صنما ز عشق تو بخروشم  
لب بر لب من نهاد و خاموشم کرد
۴۴. تمهیدات، ص. ۱۱۲.
۴۵. روزبهان بقلی شیرازی. *عبرالعاشقین*، به کوشش هانری کرین و محمدمعین، کتابخانه ایرانی ۸، (تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران ۱۹۵۸؛ چاپ مجدد، تهران: انتشارات منوچهری ۱۳۶۵ش/۱۹۸۱)، مقدمه، ص. ۱۰۹، که گزارش ابن عربی، کتاب فتوحات المکیه (قاهره ۱۳۲۹)، ۳۱۵/۲ را نقل می‌کند.
۴۶. *عبرالعاشقین*، صص. ۴۰-۴۱؛ قس. ماساتاکا تاکشیتا، «استمرار و تغییر در سنت عرفان عاشقانه شیراز - مقایسه‌ای بین عطف الالف دیلمی و عبرالعاشقین، روزبهان بقلی»، *Orient* ۲۳ (۱۹۸۷)، صص. ۱۱۳-۱۳۱، به ویژه ص. ۱۱۸-۱۱۹.
۴۷. *عبرالعاشقین*، صص. ۳۸-۳۹، اگرچه تاکشیتا می‌گوید روزبهان در این عبارات واقعاً مبهم نامی از این چهار «عنصر» نمی‌برد، شرح فارسی مجهول‌المؤلف (عبر، ص. ۱۵۴)، در کنار نکاتی که در اینجا پیشنهاد می‌شود، به روش شدن مطلب کمک می‌کند.
۴۸. *عبر*، صص. ۴۲-۴۳.

۴۹. روزبهان در جایی دیگر از نوشته‌هایش نظراتی فلسفی درباره عشق از دیلمی اخذ کرده است. روزبهان در رساله خود درباره هزار و یک حالت روحانی، مطلبی را درباره عشق (به واسطه دیلمی) از هراکلیت - فیلسوفی متعلق به عصر قبل از سقراط - بدین مضمون نقل می‌کند: «آفریدگان برای ارواح در تمامی عالم خلقت فضایی ایجاد می‌کند تا نور خالص او را ببینند؛ سرچشمه این نور وجود حق است. در آن لحظه، آتش عشق و شوق ارواح شدت می‌گیرد و هرگز خاموش نمی‌شود». قس. ابومحمد روزبهان بقلی شیرازی، کتاب *مشرّب الارواح*، به کوشش نظیف حوجا [خواجه؟!]. (استانبول: انتشارات دانشکده ادبیات دانشگاه، شم. ۱۸۷۶. مطبعة دانشکده ادبیات ۱۹۷۴)، ص. ۱۳۵، که طبق روایت دیلمی *عطف الالف*، ص. ۲۵، تصحیح شده است.
۵۰. عبهر، ص. ۱۰۰. مقامات در صص. ۱۰۱-۴۸ توصیف شده است.
۵۱. من بخشی از این عبارات را در «نمادهای پرنده و پرواز در نوشته‌های روزبهان بقلی» در جلد دوم کتاب حاضر، میراث تصوف، آورده‌ام.
۵۲. در نخستین مرحله مشاهده، روزبهان اصطلاحاتی را در فهرست دیلمی درباره مقامات عشق به کار می‌گیرد: «در بدایت، جان را در مشاهده درنگ نیست، زیرا که سطوات ذات به صدمتش از رؤیت [خدا] در سکر کلی اندازد. در آن وله دیده را قدرت نیست. چون برسد به مشاهده معرفت و وصلت در مشاهده، دیر بماند، لکن هیمنان و هیجان و جدش از حلاوت جمال مضطرب دارد» (عبهر، ص. ۱۳۰).
۵۳. همانجا، ص. ۱۳۲. عبارت قرآنی (۱۴۳:۷) اشاره دارد به موسی که می‌خواهد خداوند را رودررو ببیند.
۵۴. همانجا، ص. ۱۳۶
۵۵. همانجا، ص. ۱۳۹
۵۶. همانجا
۵۷. همانجا، ص. ۱۴۵. ممکن است سؤال شود که چرا روزبهان، در رساله خود درباره ۱۰۰۱ مقام، به مقامات عشق جایگاهی نسبتاً پایین می‌دهد؛ از بیست فصل، هر یک شامل پنجاه مقام، فصلهای ششم، هفتم و هشتم به مقامات محبتین، مشتاقین و عاشقین اختصاص یافته، در صورتی که فصلهای بعدی برای درجات بالاتر مراتب معنوی در نظر گرفته شده است. اختلاف مشهود بین ترتیب در این رساله و ترتیب کار در *عبهرالعاشقین* را می‌توان این‌گونه توجیه کرد که شرح ۱۰۰۱ مقام برای مبتدیان در نظر گرفته شده است (*مشرّب الارواح*، صص. ۳-۴)، درحالی‌که *عبهرالعاشقین* (مانند رسالات دیگری که به عشق تخصیص یافته) برای نخبگان صوفیه نگاشته شده است. همین تفاوت در نقطه تأکید را می‌توان در آثار عبدالله انصاری، که در بالا به آن اشاره رفت، نیز مشاهده کرد.
۵۸. نک. کتاب من با عنوان *Words of Ecstasy in Sufism* (البنی: نشر دانشگاه ایالتی نیویورک ۱۹۸۴)، به ویژه بخش ۱
۵۹. شمنون المحبّ در سلمی، مأخذ یاد شده، ص. ۱۹۶.

## تصور زمان در تصوف ایرانی

گره‌ازد بورینگ<sup>۱</sup>

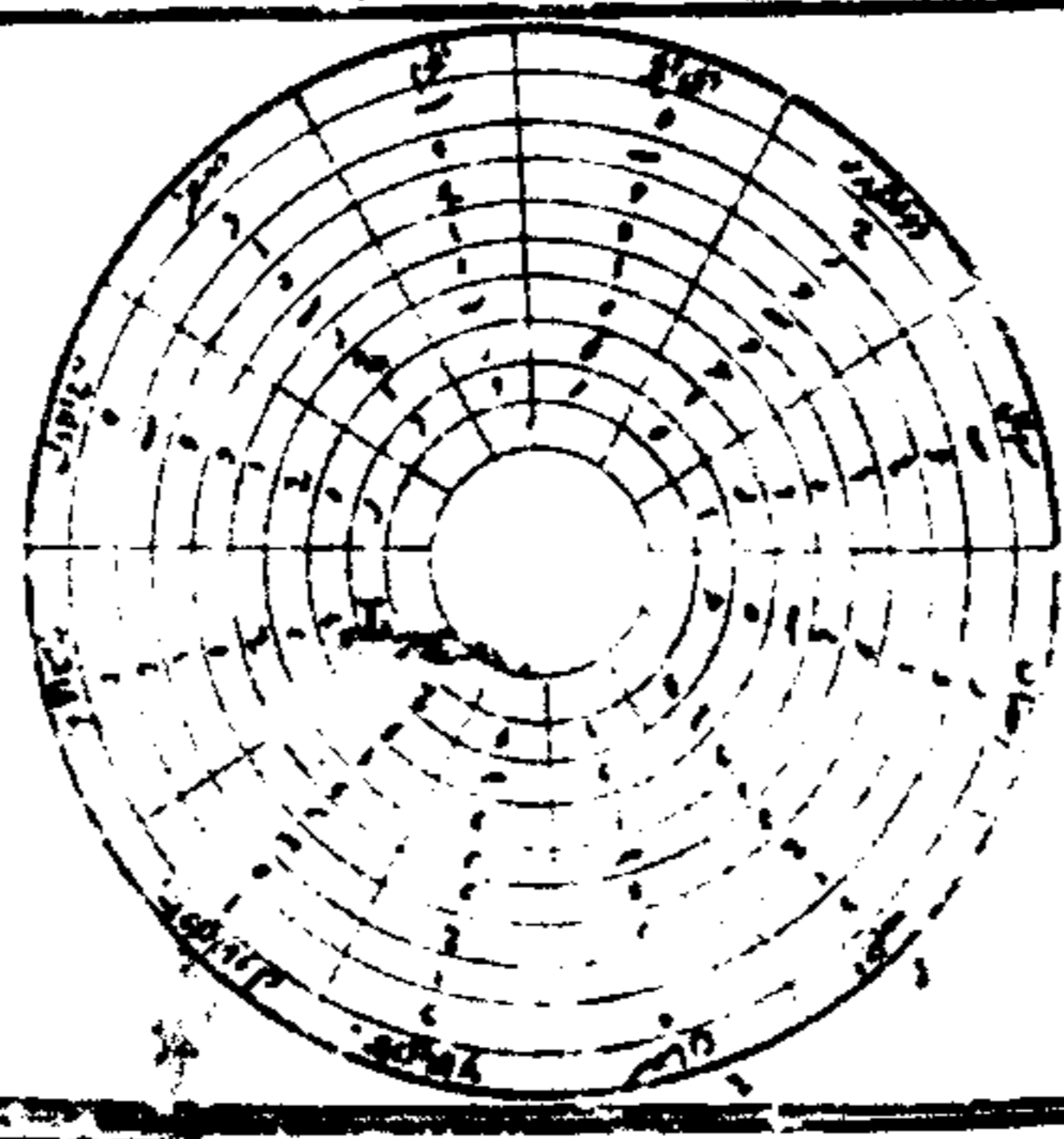
طی بیش از هزار سال، عرفان بینش اسلامی را شکل بخشیده است؛ در این فرایند تصوف خصوصاً و عرفان اسماعیلی و امامی عموماً دخیل بوده است. در قلمرو عرفان، بیشتر و برتر از هر حوزه دیگر از فرهنگ اسلامی، ایرانیان (۱) در خلق فضای باطنی دین اسلام مؤثر بوده‌اند. استعاره‌ها و تشبیهات فارسی تا زمان حاضر به صورت عاملی در برانگیختن الهامات شاعرانه، مرکوز ذهن مسلمانان سراسر جهان بوده، و اندیشه‌ها و نظرات ایرانی در خفایای قلوب مسلمانها به عنوان سرچشمه‌ای از آرمانهای معنوی محفوظ مانده است. حتی زاهدان متعصب ساده‌اندیش در میان بعضی از مسلمانان این عصر، هرچند به طور غیرمستقیم، به نیرویی که عرفان ایرانی در دل‌های بسیاری زن و مرد مسلمان تزریق کرده است اذعان دارند. در حقیقت، بنیادگرایی اسلامی از مراکش گرفته تا مینداناو [در فیلیپین] از اینکه تقدس افراطی صوفیانه باز سر برکشد و آینده اسلام را در اختیار گیرد سخت نگران است.

در میان اهل تحقیق رسم بر این شده که با نقل نمونه‌های بی‌شماری شعر فارسی از دیوانهای گران‌قدر شعرا و با دنبال کردن ردّ نمادهای جذاب ادیان ایرانی در ژرفای نثر فارسی، روح عرفان ایرانی را ستایش کنند. به نظر من شیوه دیگری را نیز می‌توان برگزید

1. Gerhard Böwering

با روز عید است زیرا که حجاج جمله مسرعات حاضر شوند بیرون بمضمین بعضا  
 ی روز عید است درین روز ابراهیم اسمعیل را علیه السلام قربان کرد و خواست  
 باری عز و کبشی بیدای اسمعیل علیه السلام بفرستاد این ایام را ایام  
 شرف خوانند زیرا که کوشتهای قربانی درین روز با آفتاب قدیم کشته  
 و عهد پذیرم نیز خوانند که پنجم صلعم با امیرالمؤمنین علی علیه السلام برادری  
 درین روز نزل است غفار علی و اود علیه السلام و الله الموفق للصواب  
 خلافت فی مسرفه اوایل الشهور

اگر خواست که اوایل شهور معلوم کنی که کدام روز است از ماههای  
 گذشته یا آینده طریق اینست که سالهای گذشته را از هجرت پیغمبر صلی الله  
 علیه و سلم جمع کنی تا آن سال که اول روزهای از آن سال میخواهی و پنج  
 بر آن فریابی آنکه ششست می اندازد تا آنکه که کمتر از ششست باشد پس درین اول  
 طلب کن آن روز که عدد بدو رسد اول آن ماه بود و اگر تیسج نماید اول ماه  
 آن روز بود که در بیت آخر است و هذا لدا یر



نمودار دوازده ماه، برگرفته از عجائب المخلوقات قزوینی، عصر تیموری، هرات، مورخ ۹۰۹ قمری، کتابخانه  
 بریتانیا Or 1220، ورق 45r (با لطف کتابخانه بریتانیا).

که عمدتاً مبتنی بر منابع صوفیانه به زبان عربی است: ابزار گفتن و نوشتن دیگری که نویسندگان ایرانی آن را با چنان مهارت تحسین‌انگیزی در اختیار خود گرفتند. شاید بجا باشد که با بررسی مفهوم زمان، که تصوف را در سرتاسر تاریخ اسلام به جلو سوق داده است، نگاهی تازه به زیبایی عرفان ایرانی بیندازیم و راهی جدید به عمق احساسات دینی ایرانی برگزینیم. عرفان ایرانی در مفهوم و تصویری که از پدیده زمان پرورانده است، توانایی شگرفی در تلفیق طیف گسترده‌ای از فرهنگها از خود نشان داده، و در تبیین نظر خود از جهان استعداد خارق‌العاده‌ای به منصه ظهور درآورده است.

زمان در نظر ما به طرز اسرارآمیزی می‌گذرد و پیوسته از حیطة شعور و ادراکمان می‌گریزد. زمان به ما این احساس را می‌دهد که حال واقعی است در صورتی که گذشته و آینده چنین نیست. گذشته دیگر وجود ندارد و آینده نیز هنوز موجودیت پیدا نکرده است. مع ذلك، همین الساعه شاهد چیزی در کنار چیزی دیگر هستیم و وقوع رویدادی را پس از رویداد دیگری تجربه می‌کنیم. ما به این باور رسیده‌ایم که زمان پیوسته از گذشته به آینده در حال تغییر، و جریان آن از طریق 'اکنون' زودگذر است. اگرچه قادریم که بر آینده تأثیر بگذاریم، اما نمی‌توانیم گذشته را تغییر دهیم. ما نه قدرت آن را داریم که لحظه حاضر را تسخیر کنیم، نه از چنان مهارتی برخورداریم که بتوانیم استمرار زمان را به قید اختیار درآوریم. ما که پرورش یافته فرهنگی هستیم که مسیحیت آن را شکل داده است شیوه خاصی برای اندیشیدن درباره زمان از گذشته به میراث برده‌ایم. در این میراث هم به سردرگمی اوگوستین درباره زمان و نظام اندازه‌گیری آن برمی‌خوریم هم به این تصور افسانه‌آمیز از گذر زمان که آن را رودخانه‌ای در حال جریان می‌بیند یا اقیانوسی که ما سوار بر آن حرکت می‌کنیم<sup>۱</sup>. بعضی از ما شاید با نظریه فضا-زمان و نسبییت اینشتاین آشنا باشیم، بعضی نیز ممکن است مجذوب نظریه‌های ابدیت و پیوستگی

۱. می‌دانیم که زمان در حرکت است ولی نمی‌توانیم واقعاً آن را مشاهده کنیم. بخشی از سرود یا مزمور ۹۰ از کتاب مقدس گویای همین عقیده قدیمی است؛ ترجمه انگلیسی آیزاک واتز (Isaac Watts) از این مزمور چنین است:

Time like an ever-rolling stream  
Bears all its sons away;  
They fly forgotten as a dream  
Dies at the break of day

زمان<sup>۱</sup> شده باشند، و باز گروه سومی ممکن است از اصل تضاد آمیزی که کانت درباره زمان وضع کرد، خبر داشته باشند. اخیراً عده‌ای رفته رفته به اینجا رسیده‌اند که درباره زمان به عنوان بُعد چهارم می‌اندیشند یا در عالم عدم تقارن یا ناقربینی زمانی<sup>۲</sup> مشاهده می‌کنند، درحالی که دیگران جذب نظریه‌های بیگ‌بنگ<sup>۳</sup>، حفره‌های سیاه<sup>۴</sup> و نظریه ریسمان<sup>۵</sup> شده‌اند (۲). مع‌ذلک، ما حتی در مقام وارثان یک سنت فرهنگی متفاوت، در تجربه و برداشتی که عموم انسانها از زمان دارند با جهان اسلام و عارفانی که به وجود آورد، مشترکیم. فرهنگ اسلامی، مانند فرهنگ ما غربیان، طی تاریخی طولانی نظریه‌های خاص خود را درباره زمان تدریجاً ساخته و پرداخته کرد (۳). جهان اسلام فرضیه‌های گوناگون زیادی را در توضیح و توجیه زمان پیشنهاد کرد و عرفان اسلامی، مخصوصاً، مفاهیم ظاهراً متضادی را که درباره زمان وجود داشت در قالب شناختی منسجم از تجربه‌های بشری درآورد. در بررسی پاره‌ای از این مفاهیم، کانون توجه ما عارفان ایرانی عالم اسلام و نوع تفکر آنان در چارچوب نظرات اسلام درباره زمان خواهد بود (۴).

وقتی اعراب ایران را تسخیر کردند و سنت جاهلیت (۵) پیش از اسلام، پیام قرآن و آداب و سنن اهل مدینه را با خود آوردند، ایرانیان با مردمی روبه‌رو شدند که تصورشان از زمان در پدیده 'دهر' ریشه داشت؛ دهر تداوم بی‌نهایت زمان است که مانند باد بیابان رد پاها را از شنهای گسترده تا مرز افق محو می‌کند. این دهر، که در اشعار قدیم عرب «ایام» و «لیالی» نیز خوانده می‌شود، همچون موجودی تقریباً افسانه‌ای به شمار می‌رود

#### 1. Continuum

۲. منظور از نظریه «عدم تقارن زمانی» (temporal asymetry) یا ناقربینی زمانی اجمالاً این است که ما می‌توانیم گذشته را برآورد کنیم درحالی که آینده قابل احتساب نیست زیرا، نسبت به گذشته، غیرمتناظر یا غیرمتقارن است. چیزی مانند ضبط صوت یا جای پایی از آینده وجود ندارد یعنی نشانه و علامتی از آینده در اختیار ما نیست. حافظه در واقع مورد خاصی از یک اثر یا رد گذشته است. این نبود تناظر میان آثار گذشته و آینده دلیلی است بر اینکه چرا ما می‌توانیم در مورد تاریخ گذشته نوع بشر و تکامل موجودات زنده در گذشته مطمئن باشیم ولی نمی‌توانیم درباره آینده تاریخ بشر حدسی صائب بزنیم.

۳. نظریه بیگ‌بنگ (Big Bang): نظریه‌ای در اخترشناسی که می‌گوید جهان در نتیجه انفجاری عظیم خلق شد.

۴. حفره سیاه (Black hole): منطقه‌ای در فضا که به عقیده بعضی فیزیکدانان جاذبه در آنجا به قدری زیاد

است که حتی نور هم نمی‌تواند از آن نقطه بگریزد.

۵. نظریه ریسمان (String theory)

که یکسره مسلط بر زمان، علت سعادت دنیوی، و به ویژه نگون‌بختی در عالم خاکی است. دهر حکم مرگ (حمام، منیة) و مقیاس سرنوشت (قدر، قضا) است. زمان پیوسته در حال جابه‌جایی است؛ همه چیز را تغییر می‌دهد، و هیچ چیز حریف آن نیست. زمان تجلی اجل (منون) است که مکیان آرزو می‌کردند محمد (ص) به قدرت مهلک آن دچار آید: «او شاعری است که برای او انتظار مصیبتی مرگبار داریم<sup>۱</sup> (قرآن، ۵۲: ۳۰؛ قس. ۲۳: ۲۵)<sup>۲</sup>. زمان، همچون سرنوشت مقدر که به ساعت‌گریز ناپذیر مرگ نزدیک می‌شود، بیانگر زوال هر چیزی بود؛ برای قبایل خوشبختی می‌آورد یا موجب مرگ خویشاوند یا دوستی می‌شد (۶). تیر دهر هرگز به خطا نمی‌رفت. با اینهمه، ایام‌العرب (۷) یعنی روزهای انتقام در جنگ و ایام دلاوریهای قبیله‌ای، در خط پیوسته دهر گسستگیهایی ایجاد می‌کرد، و آن اوقاتی بود که رخدادهای فراموش‌نشدنی به مثابه نشانه‌هایی برای یادآوری سیر رویدادهای خوب و بد عمل می‌کرد. با آنکه دهر، مانند قضا و قدر قدرتی عظیم داشت، ولی می‌توانست تحت الشعاع لحظه‌ای متمایز و برجسته در حافظه جمعی فلان قبیله قرار گیرد؛ چنین لحظاتی در شعر عرب به عنوان روزهایی که ذهنهای مردم را تسخیر کرده بود، باقی ماند. قرآن نظر اعراب جاهلی را درباره زمان رد می‌کند و آن را جلوه‌ای از کفر ایشان می‌داند که «می‌گویند هیچ چیز وجود ندارد مگر حیات ما در این دنیا؛ ما می‌میریم و زنده می‌شویم و هلاک نمی‌کند ما را چیزی جز دهر» (۲۴: ۴۵)<sup>۳</sup>. در عهد جاهلیت نه رستاخیزی بود و نه حیات پس از مماتی.

پیام قرآن با این نظر قدری مشرب مخالف است و مطلب را از منظر توحیدی متعالی روشن می‌کند و خلق را وعده بهشت می‌دهد و از دوزخ برحذر می‌دارد. قرآن با طرح ایام‌الله، ایام‌العرب را خنثی کرد. موسی که همراه با «آیاتنا» به رسالت رفت، فرمان یافت که: «مردم خود را از تاریکی به روشنایی درآوز و ایام‌الله را به یاد آنان بیاور» (۵: ۱۴)<sup>۴</sup>. به پیروان خود محمد (ص) یعنی مؤمنان، سفارش می‌شود که «بر کسانی که به ایام‌الله امید درنسته‌اند، ببخشایند»<sup>۵</sup> (۱۴: ۴۵). همان‌طور که اعراب در قدیم روزهای انتقام

۱. أم يقولون شاعرٌ تترئصُ به رَبِّبِ المَنونِ (طور)

۲. إن هو إلا رَجُلٌ به جِنَّةٌ فترئصوا به حَتَّى حِينِ (مؤمنون).

۳. و قالوا ما هِيَ إلا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَموتُ وَ نَحْيَا وَ ما يُهْلِكُنَا إلا الدَّهْرُ (جاثیه).

۴. و لقد أرسلنا موسیٰ بآیاتنا أنْ أخرج قومَكَ مِنَ الظُّلُماتِ إلى النُّورِ وَ ذَكَرَهُمْ بِآیامِ اللّهِ (ابراهیم).

۵. قُلْ لِلَّذینَ آمَنوا یَغْفِرُ اللّهُ الذّینَ لا یرجونَ آیامَ اللّهِ (جاثیه).

خاص خود را داشتند، خداوند نیز روزهای عقاب خود را دارد (۸). قرآن همچنین طی آیاتی چند «امر» خداوند را آشکار می‌کند: و چون حکم کند به چیزی، فقط به آن می‌گوید باش و آن هست<sup>۱</sup> (۱۱۷:۲؛ [نیز نک.] ۴۷:۳؛ ۳۵:۱۹؛ ۶۸:۴۰؛ قس. ۱۶:۴۰؛ ۷۹:۴۰؛ ۸۲:۳۶). خداوند این امر به آفرینش را هنگامی صادر کرد که نخستین انسان را شکل بخشید (۵۹:۳) و آسمانها و زمین را ساخت (۷۳:۶)، و در عرض شش روز آنها را به هیأتی که دارند درآورد (۵۴:۷؛ ۳:۱۰؛ ۷:۱۱؛ ۵۹:۲۵؛ ۴:۳۲؛ ۳۸:۵۰؛ ۴:۵۷) (۹) خلق و امر از آن اوست<sup>۲</sup> (۵۴:۷). خداوند فقط در آغاز آفرینش و مبدأ حیات انسان خالق نبوده، بلکه در پایان جهان و به هنگام مرگ هر فرد، یعنی «روزی که [آدمیان] فریاد بحق می‌شنوند»<sup>۳</sup> (۴۲:۵۰) نیز حاکم است. در واپسین دم، یعنی «ساعت» - تنها لحظه کاملی که وجود دارد - امر الهی در چشم برهم‌زدنی (لَمَحَّةُ الْبَصْرِ، ۵۹:۵۰؛ قس. ۱۶:۷۷) نازل می‌شود و «کل زمین به قبضه او خواهد بود و آسمانها در دست راست او طوماروار به هم درخواهد پیچید» (۶۷:۳۹)<sup>۵</sup>.

در قرآن جایی برای زمانی که به انسان ربطی نداشته باشد وجود ندارد؛ سرنوشت انسان در دست خدایی است که مرد و زن را می‌آفریند، مال و منال می‌بخشد و از میان می‌برد (۴۴:۵۳-۵۴). خداوند حتی در خواب اشخاص نیز دست به کار است، زیرا «خداست آن‌که وقت مرگ ارواح خلق را می‌گیرد و آن‌کس را که هنوز مرگش فرا نرسیده نیز در حال خواب قبض روح می‌کند»<sup>۶</sup> (۴۲:۳۹). اگر مشیت خداوند بر مرگ کسی قرار نگرفته باشد، روح را باز می‌فرستد و شخص بیدار می‌شود. امر الهی بر کل حیات انسانی فرمان می‌راند و به حکمی قضایی شباهت دارد، و دستور خداوند را با اقتدار تمام اعلام می‌کند و لحظه‌ای را مقرر می‌دارد که انسانها باید اعمالی را انجام دهند. حیات انسان (و طبعاً اعمال او) با اعلام «کن» از جانب خداوند شروع می‌شود و «در مدت مقرر» (أَجَل، ۶۹:۴۰؛ اجل مُسَمًّى، ۴۲:۳۹)، (۱۰) به آخر می‌رسد، همچنانکه دوره قطعی و تغییرناپذیر زندگی که از جانب خداوند تعیین گردیده است، در لحظه صدور اجازه الهی

۱. وَ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (بقره).

۲. إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (نحل).

۳. أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ (اعراف).

۴. يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ (قاف)

۵. وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ (زمر)

۶. اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى (زمر)



به سر می آید. این مدت مقرر حیات بشر ثابت است، تقدیم و تأخیری در آن ممکن نیست: «هیچ کس عمر خود را درازتر نمی کند و هیچ کس عمر خود را کوتاه تر نمی کند مگر آنکه در کتاب [احکام خداوند] نوشته شده باشد»<sup>۱</sup> (۱۱:۳۵). وعده های پرتشبییه و استعاره قرآن درباره خلق دوباره انسان فراسوی زمان و در خلد برین مؤید آن است که هیچ چیز نمی تواند از محضر سرمدی خداوند بگریزد. وجود انسان از لحظه «کن» آفرینش تا «اجل» مرگ او تحت حکم خداوند است، حکمی که سریعاً و بی هیچ وقفه ای در برهه های زمانی رخ می دهد؛ این برهه های زمانی در قرآن در قالب اصطلاحات 'حین' و 'آن' (حین: ۲۱:۱۱۱؛ ۲۶:۲۱۸؛ ۳۷:۱۱۴ و ۱۷۸؛ آن: ۱۶:۲۲) بیان شده است. 'حین' به دفعات بیشتری تکرار می شود و ضمن پرسش تجاهل العارف گونه سوره الدهر، به صراحت در ارتباط با 'دهر' قرار داده شده است: «آیا بر انسان روزگارانی نگذشت (حین من الدهر) که او چیزی نبود - (نه هیچ) ذکری از او می رفت؟»<sup>۲</sup> (۱:۷۶). خداوند در قرآن آفریدگار لحظه است؛ آنچه او اراده کرده است به وقوع می پیوندد.

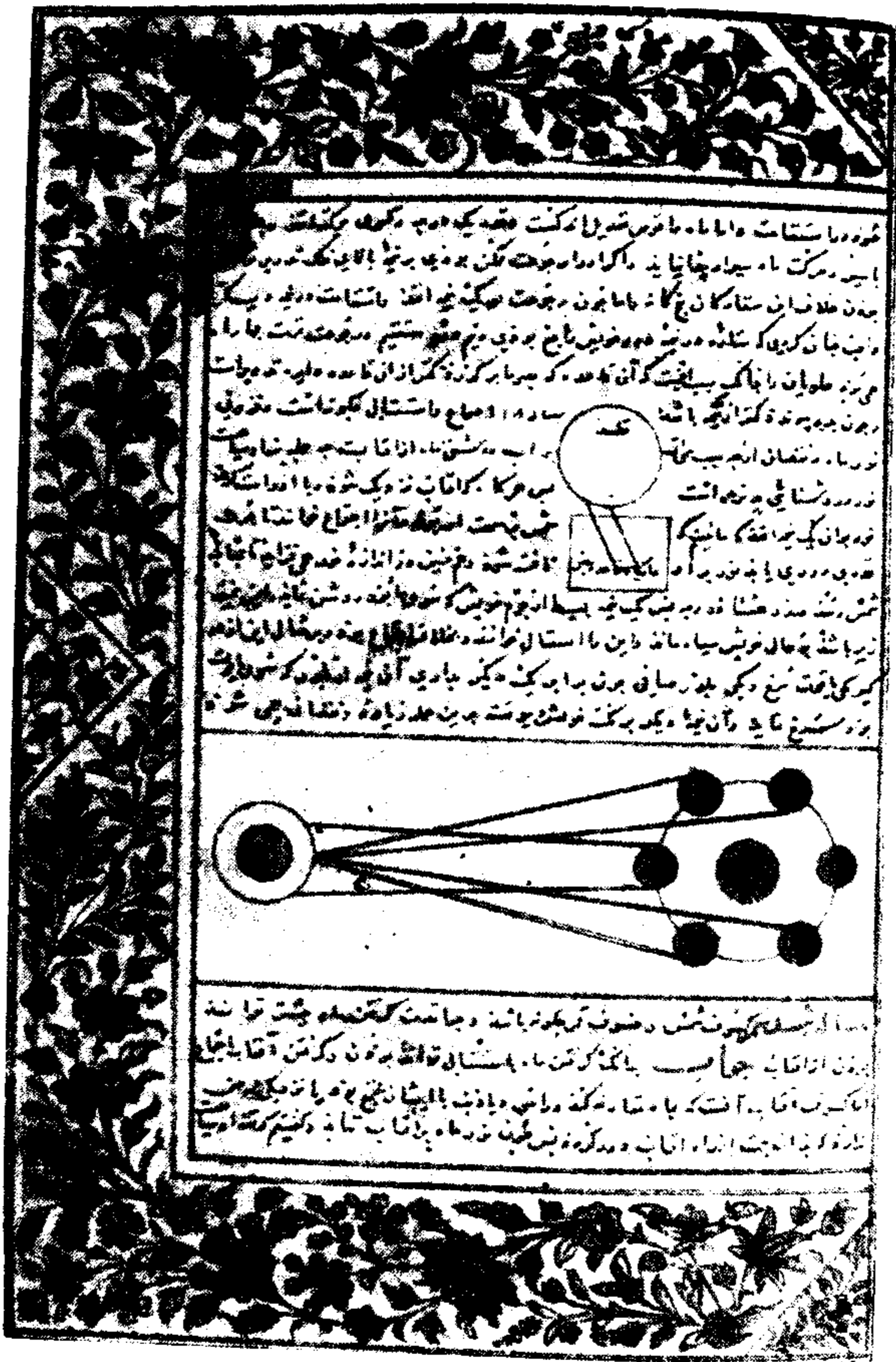
احادیث اسلامی فکر تقدیر و حکم الهی مندرج در قرآن را تقویت کرد و رفته رفته تأکید محمد (ص) بر قدرت مطلقه خداوند را تبدیل به حکم ازلی لایتغیری کرد، ضمن اینکه دهر را با خداوند یکی دانست. سابقه این یکی فرض کردن 'الله' و 'دهر' را می توان در حدیث مهمی پیدا کرد که در آن خداوند خود گوینده سخن است (حدیث قدسی)، «دشنام مدهید دهر را، به درستی که خدای تعالی دهر است»<sup>۳</sup>. امر به دست من است و من توالی شب و روز را ایجاد می کنم» (۱۱). پیامبر مردم را از نسبت دادن خبیثت به دهر برحذر می داشت: لا تقولوا خبیة الدهر فان الله هو الدهر (۱۲). بعدها، فقیهان ظاهری مسلک دهر را یکی از صفات واقعی خداوند تفسیر کردند (۱۳). خبری که به ابو ادریس خولانی (د. ۶۹۹/۸۰) برمی گردد، ممکن است ریشه های حدیث مذکور را، در خطاب خداوند به موسی، در خود مستتر داشته باشد. «ای موسی، نخستین آفریده من این است که من حکم و تقدیر همه چیز را در نفس خود نهادم: دهر»<sup>۴</sup> (۱۴). بنابراین بعضی دیگر از احادیث، هر چیزی که رخ می دهد در کتابی ثبت می شود:

۱. و ما یُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لَا یَنْقُصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِی کِتَابٍ.
۲. هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِینٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَكُنْ شَیْئاً مَذْکُوراً (دهر).
۳. لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ.
۴. یا موسی! أَوَّلُ مَا خَلَقْتُ مَا جَعَلْتُ فِی نَفْسِی فِیهِ قَضَاءَ کُلِّ شَیْءٍ وَ قَدَّرَ کُلَّ شَیْءٍ: الدَّهْرُ.

«خداوند پنجاه هزار سال قبل از آنکه آسمانها و زمین را بیافریند، احکام (= مقادیر) عالم خلقت را مکتوب کرد» (۱۵). طبق حدیثی دیگر، خداوند به قلم، اولین آفریده خود، امر کرد که قسمت هر چیزی را بنویسد، و بدین ترتیب حکم تغییرناپذیر خود را مقرر داشت. هنوز جنین در رحم مادر است که فرشته‌ای قوت روزانه طفل، اعمال او، لحظه مرگ او، و سعادت و شقاوت او را (در این جهان و جهان دیگر) می‌نویسد (۱۶). حکم خداوند حتماً تحقق می‌پذیرد؛ اگرچه دعا ممکن است برای مدتی از تأثیرگذاری این حکم جلوگیری کند، مع ذلک هیچ تلاشی نمی‌تواند آن را تغییر دهد (۱۷). این احادیث، که در آنها عقاید پیش از اسلام درباره زمان همه‌جاگیر با مفهوم حکم الهی در قرآن به هم درآمخته است (۱۸)، زمان را یک رشته رویدادهای از پیش مقرر شده‌ای می‌بینند و وقوع حتمی هر لحظه از لحظات دوران حیات انسانی را موکول به قدرت مطلقه الهی می‌دانند. گرچه چنین وقوعی همان اندازه اجتناب‌ناپذیر است که تقدیر، و همان اندازه برگشت‌ناپذیر است که زمان، مع ذلک فقط و فقط از طریق فعل خداوند صورت می‌گیرد و لاغیر.

فقه اسلامی ضمن اقتباس مقیاس اندازه‌گیری زمان از رسوم کهن عرب، که در قرآن هم مجاز شمرده شده، آن را جزو مناسک لازم در مورد رعایت وقت قرار داده است. قرآن به صراحت حرکت ماه را به عنوان مقیاس زمان تأیید می‌کند: هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ (یونس، ۵:۱۰). روز وقتی آغاز می‌شد که خورشید غروب می‌کرد و به «مستقر» (۳۶:۳۸؛ قس. ۱۸:۸۶) خود می‌رفت، و طول هر ماه از لحظه رؤیت هلال قمر محاسبه می‌شد (۱۹). پدیدار شدن هلال در آسمان تاریخ گزاردن حج و پایان ماه روزه را (۲:۱۸۳-۱۸۴، ۱۸۹) تعیین می‌کرد. با اینهمه، اوقات دقیق نماز پس از رحلت محمد (ص) مطابق اوقات روز تثبیت شد که ملاک آن حالات مختلف خورشید بود؛ بدین ترتیب که نماز عشاء پس از محو کامل هوای تاریک و روشن، نماز صبح به هنگام فجر، نماز ظهر در لحظه تمایل خورشید از سمت الرأس، نماز عصر وقتی که سایه اشیاء با خود آنها منطبق است، و نماز مغرب بلافاصله پس از غروب آفتاب، خوانده می‌شود (۲۰).

درحالی‌که اتکا به تقویم قمری و اوقات نمازهای یومیه نظم و توالی موزونی به زندگی روزانه هر مسلمان می‌بخشید، قانون شریعت از این دستور قرآنی پیروی می‌کرد که مسلمان باید به آیات الهی که وقوع رویدادها را در بستر زمان تعیین می‌کرد شهادت بدهد. به دلیل این احساس قوی نسبت به شهادت، قانون شرع روشهای اندازه‌گیری زمان را از طریق مشاهده بر محاسبه ترجیح می‌داد. از نظر شیوه‌های قضائی بسیار مهم



نمودار خسوف خورشید و خسوف ماه، برگرفته از رساله‌ای در باب احکام نجوم در مجموعه‌ای که برای جلال‌الدین اسکندر بن عمر شیخ نوشته شده است. شیراز، مکتب عصر تیموری. تاریخ استنساخ ۸۱۳ ق. کتابخانه بریتانیا نسخه خطی Add. 27261، ورق a. 410 (به لطف کتابخانه بریتانیا)

بود که گواهی [در حضور قاضی] به توسط مسلمان آزاد [= خَر] و از لحاظ ذهنی توانایی داده می شد که سابقه عدالت داشت و واقعاً به چشم و گوش خود شاهد جنایتی در لحظه وقوع آن می بود. به اسناد مکتوب به عنوان مدرک شهادت معمولاً توجهی نمی شد (۲۱). شریعت به عنوان مجموعه‌ای از تکالیف دینی با چهارچوبی مرکب از احکام پنجگانه، از واجب گرفته تا مباح و حرام، اعتبار خود را از ابدیت و مقید نبودن آن به زمان می گرفت، اما طی مدتی طولانی قواعد زیادی را به روش قیاس و استنباط و امثال آن وضع کرد. زمان از لحاظ مدتهای شرعی نقش مهمی را ایفا می کرد، چنانکه در مورد طلاق می توان دید. سه طلاق [یا طلاقِ عدّه] کردن عمل شرعی برگشت ناپذیری بود، اما در شکل ساده‌اش می شد آن را در عرض زمان مشخص شده‌ای فسخ کرد. قانون شرع برای زن بیوه یا مطلقه عدّه (یعنی سه بار عادت زنانگی، یا فاصله‌ای از لحاظ ماه و روز مشابه آن سه بار، یا عملاً تولد طفل) تعیین کرده بود که طی آن باید از روابط جنسی خودداری می کرد.

مفهوم قرآنی تاریخ حول محور پیامبران، از آدم تا محمد، دور می زد؛ به تاریخ با توجه به شرح احوال قهرمانان دینی و چهره‌های مقدس می نگریست، و طرحی از رویدادهای مکرر و متواتر داشت که کانون توجهش پیامبران عهد عتیق از قبیل نوح، ابراهیم، موسی و عیسی و همچنین قهرمانان داستانهای عرب بود (۲۲). دین، که تسلیم عملی و جدی در برابر تسلیم به خدا است، خود بر اثر تلاش برای سیطره بیشتر (جهاد) در راه خدا، آرامشش دچار اختلال می شد. اسلام پس از آنکه بر اثر فتوحاتش امپراتوری بزرگی را بنیان نهاد احساسی پویا از تاریخ پیدا کرد و به مورخ کردن رویدادها، نسبت به مبدأ هجرت محمد (ص) از مکه به مدینه در ۶۲۲م، آغاز نمود (۲۳)، و بدین ترتیب تاریخ (۲۴) را تحت هدایت مستمر خداوند قرار داد. اگرچه تقویمهای دیگری چون تقویمهای قبطی، ایرانی و ترکی، و نیز دوره‌های تاریخی دیگر جهان از قبیل عصر خلقت، زمان طوفان نوح و دوران اسکندر مقدونی برای مسلمانان آشنا بود (۲۵)، این تاریخ، یعنی گزارش سال به سال وقایع و شرح حال نگارانه، بود که مرکز اصلی تاریخ‌نویسی اسلامی را تشکیل داد و جای افسانه‌ها و منقولات عامه دوره‌های پیشین را گرفت.

اسلام نه فقط احساسی اصیل و واقعی از تاریخ را رفته رفته در خود پرورش داد و برداشتها و تصورات متعدد و متنوعی از زمان را در انواع ادبیات خود گنجاند (۲۶)، همچنین با درآمیختن میراث فکری یونانیان و ایرانیها فلسفه‌ای از زمان اختیار کرد. لفظ

کلی برای مفهوم مورد بررسی ما، در ترجمه‌هایی که از پهلوی به عربی می‌شد «زمان» بود (۲۷). این لفظ مطابق است با «زروان»، نام خدایی که پدر توأمان اورمزد و اهریمن است. اولی زاییدهٔ قربانی دادن زروان به امید پیدا کردن پسری است که آسمان و زمین را بیافریند؛ دومی زاییدهٔ تردیدهایی است که زروان به هنگام اجرای مناسک قربانی دچار آن شد. اهریمن، نخستین کسی که نور روز را مشاهده کرد، برای مدت محدودی سروری و سلطنت یافت. در پایان این مدت، اورمزد، پسری که به خاطر او زروان مراسم قربانی به جای آورده بود قدرت مطلق پیدا کرد (۲۸). این اسطوره مفهوم زمان را در آیین مزدایی به گونه‌ای نشان می‌دهد که «زروانِ آکنارگ» (زمان بی‌ابتدا) را از «زروانِ دِرَنگِ خُودای» (زمان متناهی) متمایز می‌کند. از این مطلب، چنانکه کربن گفته است، برمی‌آید که طبق نظر اصلی مزدایی، زمان نه زمانِ بازگشتی ابدی، بلکه زمانِ بازگشتی معنوی (و گنوسی) به مبدئی ابدی است. (۲۹). رینگرن<sup>۱</sup> در تحلیلی مفصل نشان می‌دهد که تا چه حد فکر زمان همه‌جاگیر و تقدیر بازگشت‌ناپذیر در حماسه‌های ایرانی، و همراه آن در فرهنگ ایرانی از پیش از سیطرهٔ عرب رسوخ کرده است. در این حماسه‌ها، زمان نقشی اساسی ایفا می‌کند، چه سیر حوادث به توسط آسمان گردنده (سپهر، چرخ، فلک، گنبدگردون)، نیروی سرنوشت بشری (روزگار، زمان، زمانه، دهر) و قسمت و حصهٔ انسان (بخت) تعیین می‌شود (۳۰). هم حماسه‌های ایرانی هم دین مزدیسنی - تنها سنت غیرسامی که در سده‌های اولیهٔ اسلام با این دین تماس معتناهی داشت - بر نظراتی که اسلام در سده‌های بعدی دربارهٔ زمان پیدا کرد، تأثیر گذارد.

رایج‌ترین لفظ اسلامی برای مفهوم مورد بررسی، یعنی لفظ 'زمان' و نیز لفظ مقابل آن 'قَدَم' (۳۱) برای قرآن ناشناخته بود. مع‌ذلک، لغویون عرب اصطلاحات مختلف متعددی برای زمان داشتند. به‌طور کلی، آنان بین اصطلاحات زیر فرق قائل می‌شدند: 'دهر'، یعنی زمان از آغاز جهان تا پایان آن؛ 'زمان' یعنی زمانی طولانی دارای آغاز و انجام؛ 'عصر'؛ 'حین' (= دوره‌ای از زمان، کم یا زیاد)؛ 'دوام'؛ 'مدت'؛ 'وقت'؛ 'آن' (= زمان حاضر)؛ 'اوان' (= موسم یا فصل)؛ 'یوم' (= شب یا روز)؛ و 'ساعت' (بخشی از شب یا روز). 'ابد' زمان بدون پایان و 'ازل' زمان بدون آغاز، 'قَدَم' در معنای اصلی هم‌تراز 'ازل'، و متمایز از 'سرمد' (استمرار بی‌وقفه) است؛ معنای 'خلود' (= هستی جاوید) از عبارات قرآنی «یوم الخلود» (۳۴:۵۰) و «دارالخلود» (= فردوس) استنباط

1. Ringgren

می شود. آشکار است که این تمایزها شیوه کاربرد ظاهراً فنی هر یک از این اصطلاحات را مستقل از بقیه نشان نمی دهد، بلکه معنای تقریباً غالب [و شاخص تر] هر یک را منعکس می کند که در کاربردهای واقعی ادبی با معنای اصطلاحات مجاور آن آمیخته می شود (۳۲). وقتی نوبت برگرداندن متون فلسفی از یونانی به عربی رسید، متداول ترین معادل‌های مورد استفاده در یونانی *chrónos* بود که به 'زمان'، *aión* به 'دهر'، *kairós* به 'وقت' و *diástasis* به 'مدت' ترجمه شد (۳۳).

فیلسوفان اسلام با قرار گرفتن در مسیر اندیشه‌های یونانی، با دو مفهوم قوی و کاملاً متقابل فلسفی آشنا شدند. آنان که از نظر ارسطو پیروی می کردند (و اولینشان یعقوب بن اسحق کندی، د. ح. ۲۵۲/۸۶۶ بود) زمان را یکی از عرضهای حرکت می دیدند و آن را، به نسبت آنچه 'قبلاً' و 'بعداً' رخ داده است، عدد، مقدار و کمیت حرکت (و در درجه نخست، شمار حرکت کرات سماوی) تعریف می کردند. براساس این تعریف، تلاش ارسطو موقوف به این بود که ابدیت جهان را به اعتبار سرشت زمان ثابت کند. در مفهوم فلوطینی (که باز می گردد به تصور افلاطون از زمان به عنوان نمادی از جاودانگی، و در رسائل اخوان الصفا، مکتوب در حدود ۳۷۵-۳۵۰/۹۶۱-۸۸۶، از آن دفاع شده)، زمان واقعیتی فرا ذهنی ندارد زیرا، طبق این نظر، زمان سیلان استشعار ذهن اندیشنده است و آن را مدت، امتداد یا مضائی<sup>۱</sup> تعریف می کنند که مستقل از حرکت به عنوان کیفیتی از کیفیات ذهن وجود دارد. این بدان معنا نیز بود که زمان با خلقت عالم به وجود نیامد، بلکه به عنوان امتداد علم نامحدود خداوند از ازل وجود داشت (۳۴).

فیلسوفان مسلمان کلمه 'ابد' را (که در فارسی میانه به صورت *a-pad* = بدون پا، یعنی بدون پایان؛ و معادل *atéleuton* یونانی است) برای مفهوم جاودانگی، و 'ازل' را (که در پهلوی *a-sar* = بدون سر، یعنی بدون آغاز، و معادل *ánarchon* یونانی است) اختیار کردند، و در ضمن به شیوه کاربرد فلسفی *áphtharton* (= خلل ناپذیر) در مقابل *agéneton* (زاده نشده) واقف بودند. ایشان از این اصل ارسطویی پیروی می کردند که ازل و ابد مستلزم یکدیگرند؛ چیزی که آغازی دارد باید انجामी داشته باشد، و چیزی که ابتدایی ندارد نمی تواند انتهایی داشته باشد. لذا زمان در هر دو جهت لایتناهی است. متکلمان اسلام، از دیگر سوی، فقط یک فرضیه را قبول داشتند: خدایی سرمد و عالمی فانی. آنان چنین می گفتند که زمان همراه با آفرینش عالم به وجود آمد. از آنجا که خداوند

۱. مضاء: گذشتن، رفتن.

وجودی مطلقاً مجرد بود، پیش از خلقت فقط در ابدیت بدون زمان می‌زیست و هیچ مناسبتی با حرکت و نتیجتاً با زمان ندارد. آنان برای اثبات آفرینش عالم در محدودهٔ زمان استدلالهای پیچیده‌ای مطرح کردند. اگر جهان بدون آغازی بود، در لحظهٔ حاضر گذشته‌ای نامتناهی طی شده بود - و این محال است<sup>۱</sup>. چنین امر محالی در آینده وجود ندارد زیرا هیچ چیز لانهایه‌ای طی نخواهد شد<sup>۲</sup>. در بحثهای مشابه دیگر ممکن است این طور استدلال شود که ردیفی از اعداد صحیح باید با جمله‌ای<sup>۳</sup> شروع شود ولی به جمله‌ای پایانی نیاز ندارد؛ یا شخص ممکن است برای همیشه احساس گناه و ندامت بکند، اگرچه این ندامت او حتماً باید آغازی داشته باشد. متکلمان اسلامی هیچ دلیل معقولی برای خلل‌ناپذیری یا خلل‌پذیری عالم نیافتند و عقیده داشتند که امکان نابود شدن جهان هست. این دنیا ویران خواهد شد اما بهشت و دوزخ برقرار خواهد ماند (۳۵).

گرچه مفاهیم زمان در اسلام، بین حرکت ارسطویی و امتداد افلاطونی نوسان داشت، اما این اتمیسم<sup>۴</sup> ذیمقراتی بود که بیشتر و قوی‌تر جلب نظر سازندگان کلام اسلامی را کرد. طبق این نظریه زمان مرکب است از شمار محدودی از ذرات زمان یا لحظاتی که هویت‌هایی واقعی هستند. این لحظات ذره ذره (آنات، اوقات) حالاتی ذهنی نیستند بلکه مجموعه یا کوبه‌ای<sup>۵</sup> از اوقاتند؛ این مفهوم هم‌تراز مفهوم اتمیستی مکان است که فقط مرکب از شماری نقطه‌های متوالی است. نظریهٔ اتمیسم حقیقت را مرکب از ذراتی لایتجزی و تحویل‌ناپذیر، ملازم یا همراه با چندین عرض، توصیف می‌کند. ذرات و اعراض آنها تنها برای یک آن وجود دارند. بنابراین، خداوند جهان را در هر آن از نو می‌آفریند؛ علل میانجی و واسطه‌ای در بین نیست، و می‌توان این‌طور تصور کرد که

۱. چون نمی‌توان بر بی‌نهایت محیط شد و آن را در محدوده‌ای گنجاند.

۲. این نکته را می‌توان به دو صورت معنی کرد. یکی اینکه از بی‌نهایت آینده نمی‌توان در گذراند چون

عالم، طبق قرآن، در روز داوری پایانی خواهد داشت؛ و دیگر آنکه، از بی‌نهایت یا بی‌کرانگی آینده

نمی‌توان درگذراند (یا فراتر رفت) چون 'بی‌نهایت'، طبق تعریف چیزی است که 'پایانی' ندارد و به

همین سبب نمی‌توان آن را تا پایان طی کرد. در متن نوشته احتمالاً این معنای دوم مورد نظر است.

3. term

۴. اتمیسم (atomism) یا مکتب ذری در فلسفه به نظریه‌ای گویند که ماده را مرکب از ذرات بسیار ریز مجزا

از هم تصور می‌کند.

5. galaxy

خداوند لاینقطع عالم را از هیچ می‌آفریند (۳۶). معتزله و اشعریه با برعکس کردن اتمیسم 'ماده‌گرایانه' یونانی این مفهوم را ابزار فیضان قدرت مطلقه و عنایت الهی قرار دادند و معتقد بودند که هر آن یا لحظه‌ای در محدودهٔ زمان مخلوق مستقیم خداوند است که *إلی الأبد* در کار آفرینندگی است (یونانیان عنصر اصلی طبیعت را مونا<sup>۱</sup> می‌دانستند حال آنکه اهل کلام خلقت را تماماً وابسته به قدرت ثابت خداوند می‌دیدند) (۳۷). آفرینش فی نفسه منقطع و غیر مستمر است، و فقط به سبب ثبات رأفت‌آمیز خداوند به نظر مستمر می‌آید. اتمیسم نه تنها با این نظر که خداوند در مقام تنها علت اصلی آنآ و بلادرنگ در عالم عمل می‌کند سازگارترین نظریه بود، بلکه از لحاظ پاره‌ای خصوصیات با دستور زبان عربی بسیار نزدیک از آب درآمد. در عربی، زمانهای فعل نه به عنوان حالات [یا وضعیات] بلکه به عنوان وجههای فعل<sup>۲</sup> فهمیده می‌شود - کامل (ماضی)، غیرکامل (مضارع) - و بدین ترتیب، بیرون از ملاحظات مقولهٔ زمان<sup>۳</sup>، درجه‌ای را که فلان عمل به تحقق رسیده است، نشان می‌دهد. این وجههای دستوری که افعال در آنها به کار می‌رود از نظر روان‌شناسی به آگاهی و علم شخص (مسندالیه جمله) از لحظه‌ای که الان در آن است بستگی دارد، یعنی به وضعیت حال و موجودی که شخص در آن قرار گرفته است، در صورتی که گفته‌های بدون زمان معمولاً بی‌هیچ فعل ربط<sup>۴</sup> یا ادات وصلی ساخته می‌شود (۳۸).

در نقطهٔ کاملاً مقابل اتمیسم مفهوم دهریه قرار داشت؛ اینان گروهی بودند که برای 'دوام' [زمان] الوهیت قائل بودند (۳۹). به نظر می‌آمد این مفهوم با مفاهیم زمان مادی<sup>۵</sup> که ماضی، مضارع و مستقبل را از هم متمایز می‌کرد، سازگار باشد، و ظاهراً این تناقض را که 'آن' تنها لحظهٔ حقیقی در زمان است حل می‌کرد. مفهوم یاد شده زمان را براساس مکان قرار می‌داد، زیرا می‌توان از مکان به کمک نقطهٔ ساکن در آخر یک خط تصویری ذهنی

۱. مونا<sup>۱</sup> (monad) از اصل یونانی مونوس (monos) به معنای تک، تنها و واحد؛ در فلسفه به ساده‌ترین عنصر یا جوهری گفته می‌شد که واقعیت یا حقیقت از آن ترکیب شده است، و معمولاً ذره‌ای مجرد و غیر مادی تصور می‌شد.

2. Verbal aspects

۳. پنداری دستور زبان را می‌توان به وجهی مجرد و جدای از زمان در نظر گرفت.

4. copula

۵. منظور از 'زمان مادی' زمانی است که بتوان آن را برحسب گذشته، حال و آینده به حساب آورد، در مقابل 'زمان متافیزیکی' که همان «وقت» است.



داشت، حال آنکه زمان به عنوان کمیت یا مقدار حرکت دائماً در سیلان است. از آنجا که به اعتقاد مسلمانان فقط خداوند مطلق، غیرمتناهی و سرمدی است، نظر دهریون دربارهٔ زمان بدعتی دینی به شمار می‌رفت. مع‌ذلک، این نظر آثاری در سنت تأویل در اسلام، به‌ویژه در میان اسماعیلیه، برجای نهاد. در مقولات خمسهٔ ابوبکر محمدبن زکریای رازی طبیب (د. ۹۲۵/۳۱۳) زمان یکی از عالی‌ترین اصول عالم، یعنی: خالق، روح عالم [یا نفس کل]، مادهٔ اولی [یا هیولی]، مکان مطلق و زمان مطلق است. این خمسهٔ ماوراءالطبیعی به واسطهٔ پنج چیز در علم طبیعیات انعکاس یافته است: ماده، صورت، مکان، حرکت و زمان (۴۰). بدین ترتیب، رازی بین زمان، که پدیده‌ای «محصور» است و دهر یا مدت، که امری نامتناهی و «مطلق» است فرق قائل می‌شد (۴۱). چون مکان یکی از عرضهای جسم و زمان ناشی از روح به شمار می‌رفت، ابوحیان توحیدی (د. ۱۰۲۳/۴۱۴) به این پرسش که، «کدام ارجح است، مکان یا زمان؟»، این‌گونه پاسخ می‌گوید، «زمان ارجح است، زیرا مکان به حواس تعلق دارد اما زمان به روح؛ مکان عالم است ولی زمان محیط بر آن است» (۴۲).

شاید سرشناس‌ترین اندیشمند اسلامی در موضوع زمان یهودی نومسلمان، ابوالبرکات بغدادی (د. ح. ۱۱۶۵/۵۶۰) بود که زمان را مقدار هستی (الزمان مقدار الوجود) و نه مقدار حرکت می‌دانست و بر این عقیده بود که اندریافت<sup>۱</sup> زمان در روح مقدم بر هر ادراک دیگری است (۴۳). ابن عربی (د. ۱۲۴۰/۶۳۸) که برای مدتی ظاهری مذهب بود زیر نفوذ تفکر مکتب ظاهری که دهر را از صفات خدا می‌دانستند، قرار گرفت. (۴۴). او خدا را دهر می‌خواند، که روزی واحد (یوم الواحد) بدون شب و بدون روز تعریف، و در عین حال به وسیلهٔ خواص نامها و صفات الهی به روزهای بسیاری - «ایام الله» - تقسیم می‌شود. (۴۵). «هر نام دارای روزهایی است که زمان صفت غالب آن نام است. لیکن تمامی نامها ایام الله‌اند، و همهٔ آنها تفکیکها و تمایزات زمان در عالم (دهر) به توسط صفت غالب است» (۴۶). علی بن محمد جرجانی (د. ۱۴۱۳/۸۱۶) که هر یک از اصطلاحات فنی را در قالب یک عبارت تلخیص و ادغام کرده است، این تعریف ساده شده را به دست می‌دهد، «دهر عبارت از 'آن' دائمی است که امتداد حضور الهی و قلب زمان است، نقطه‌ای که در آن ازل و ابد باهم یکی می‌شوند» (۴۷). در این آمیزهٔ فرهنگی غنی شامل مفاهیم متضادی از زمان و نظراتی دربارهٔ تاریخ،

1. apperception

عرفای ایرانی خود را در شرایط دلخواهی یافتند. آنان تلاش کردند مسائلی از قبیل فانی و باقی را که دهر عرب و 'گون' قرآن به خانقاههای آنها کشانیده بودند، اسطوره زمان در نزد ایرانیان، و بازگشت عرفانی (گنوسی) به منشأ ابدی، حرکت و سکون، و ذرات زمان و امتداد الوهیت یافته زمان را حل و فصل کنند. دانش صوفیانه وارث نقش گونه گونی از زمان بود که درونمایه‌هایی برگرفته از ادبیات، فلسفه، الهیات، قانون، نوشته‌های دینی را درهم ادغام کرد. عارفان پس از جذب و هضم این درونمایه‌ها، با گذراندن آنها از منشور تجربه‌های عرفانی، راه‌حلهایی برای پدیده متناقض‌نمای زمان پیدا کردند. در آینه تصور صوفی، زمان نقشی پیدا کرد که محور یا کانون آن در انجذاب و حالت بیخودی و مسیر زمان روحانی آن در فاصله قبل از هستی و بعد از هستی معلق بود (۴۸).

شاید برای تحلیلی که در زیر می‌آید سودمند باشد که دوره کلاسیک را با مرگ محمد غزالی (د. ۵۰۵/۱۱۱۱) از دوره قرون وسطایی عرفان ایرانی جدا کنیم. تصورات صوفیه از زمان در دوره کلاسیک را نخست با پژوهشی در مورد عارفانی برگزیده، و سپس با بررسی اصطلاحاتی که آنان برای بیان مفاهیم خود از زمان به کار گرفته‌اند، نشان خواهیم داد. بایزید بسطامی (د. ۲۳۴-۸۴۹ یا ۲۶۱-۸۷۵) از تبار خانواده‌ای زرتشتی که به اسلام گرویده بودند، نخستین کس بود که برای نشان دادن حالات عرفانی خود مستمراً از شطحیات استفاده می‌کرد. نمونه‌هایی از این دست سخنان که بیش از همه نقل می‌شود عبارات: *سُبْحَانِی مَا أَعْظَمَ شَأْنِی وَ أَنَا هُوَ* است (۴۹). برعکس هذیان مجانین یا سخنان کفرآمیز به قصد بی‌حرمتی به دیگران، کلمات بایزید در واقع بیان رسا و روشنی است از آگاهی موجودی فانی که با حقیقت باقی یکی می‌شود. بایزید خود را با خدا مقایسه می‌کند، مدعی است که ملائک باید به جای خدا او را تسبیح گویند، جهت دعا و ستایش را از خدا به سوی خویش می‌گرداند و اعلام می‌دارد که کعبه طواف او می‌کند (۵۰). او رقیب خداوند می‌شود، و چون عرش الهی را خالی می‌بیند بر آن جلوس می‌کند تا حق بودن هستی خود را ثابت کند: «من منم، پس 'من' هستم» (۵۱). بایزید مدعی است که ازلی و ابدی است و صبح و شامی ندارد (۵۲). بایزید موحد، با این دعوی خود که، «من منم»؛ خدایی جز من نیست؛ پس مرا پرستش کنید! (۵۳) به شعوری چنان ذوب شده در حقیقت ابدی رسیده است که دیگر جایی نه برای نفس انسانی و نه برای خدا باقی می‌ماند؛ تنها جایی که باقی است از آن «من» نامتناهی و مطلق است که از نظر ظاهر ایمان خدا، ولی از نظر شهود عرفانی 'من' خوانده می‌شود. زمان و ابدیت در روح انسانی متحد، و فانی و باقی در معرفت و جدآمیز عارفانه یکی شده است.

احساس بایزید را از زمان عارفانه و نشوه آمیز می توان به ساعتی شنی تشبیه کرد که دو محفظه مخروطی شکل آن، زمان و ابدیت، در گلوگاه تنگ «من» مجذوب به هم متصل می شوند. سهل بن عبدالله تستری (د. ۲۸۳/۸۹۶) که در گوشه دیگری از ایران زندگی می کرد زمان را قوسی تصور می کرد که ابتدا و انتهای آن در ابدیت محکم شده است، ولی رأس یا بالاترین نقطه آن به ذهن و حافظه عارف می رسد. احساس تستری را از زمان می توان بومرنگی<sup>۱</sup> تصور کرد که تا هدف می رود و باز به نقطه ای که از آن رها شده برمی گردد (۵۴). شاید بتوان گفت که خداوند در تصور تستری هم سرّی متعالی و فراتجربی است هم سرّی که در نهاد انسان وجود دارد. خداوند گرچه در حالت سرّ مطلق قابل دستیابی نیست، اما او خود را در دو واقعه بسیار مهم، قبل و بعد از ظهور هستی دنیوی و فانی انسان، متجلی می سازد: در «یوم الميثاق» و در «یوم القیامه». در عمل «ذکر» (۵۵) که تستری برای اولین بار آن را برپایه نظری استواری قرار داد (۵۶)، عارف گذشته قبل از هست شدن خود را باز صورت واقعیت می دهد، و آینده پس از موجود شدنش را تحقق یافته فرض می کند، و با کشیدن این دو حادثه کاملاً متقابل به حیطة وجود فانی خویش، حضور مستقیم و حتمی واحد سرمدی را در اعماق وجود خود درک می کند. تستری با به کارگیری تفسیری هستی شناختی از قرآن، 'ذکر' «روز الست» را یک عمل یادآوری قلمداد می کند. (۵۷). وقتی عارف عبارت قرآنی اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ (۱۷۲:۷) را از ذاکره خود می گذراند، خداوند خود را در خفایای روح انسان (سرّ النفس) به عنوان پروردگار ميثاق ازلی جلوه می دهد. در این ميثاق، ارواح کل آدمیان پیش از ورود به عالم وجود و قبل از آغاز زمان، ربوبیت خداوند را پذیرفته بودند. عارف به برکت یادآوری روز الست، این لحظه آغاز پیش از خلقت خود را در عبارت کفرآمیز فرعون که می گفت اَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى (قرآن، ۲۴:۷۹) باز می یابد. طرزه اینکه عارف، با گوش دادن به خداوند، که گوینده حقیقی عبارت قرآنی بالآست، جوهره واقعی ایمان را که بر زبان کفرآلود فرعون جاری شده است درک می کند و در عالم تجربه خویش لحظه ای را به یاد می آورد که خداوند، پیش از آفرینش، بر ربوبیت خود نزد وجدان همه آدمیان تأکید کرد: تنها اوست که می تواند حقیقتاً بگوید «من» (۵۸). وقتی عارف عین این کلمات حضرت سرمدی را آشکارا بر زبان می آورد یا به طور غیر محسوس در دل به یاد می آورد، حافظه

۱. بومرنگ (boomerang) سلاحی استرالیایی از چوب سفت که وقتی شخص آن را به سوی پرتاب می کند، باز به طرف پرتاب کننده برمی گردد.

او باز می‌گردد به اصل و منشأ او قبل از زمان، یعنی آغازین لحظه‌اش در حضرت حق. آن آغاز ازلی هستی عارف، که از گذشته دور او در یوم الميثاق امتداد یافته است، به یمن نور ایمانی که در پرتو آن آینده و سرنوشت خود، جمال خداوند و ندای حق را در روز قیامت مشاهده می‌کند، اینجا و در همین لحظه [ی ذکر الست] به اختیار وی درمی‌آید (۵۹). از نظر تستری، زمان عبارت است از خاطره گذشته بی‌ابتدا و ایمان نسبت به آینده بی‌انتهای که به درون لحظه حاضر کشانده شده است.

درحالی که بایزید ابد را در «من» عارفانه و جذبه زده خویش لمس می‌کرد و تستری ابد را از لانه‌ای به حافظه حال حاضر [خود] می‌کشاند، ابوبکر شبلی (د. ۳۳۴/۹۴۵) [مفهوم] متناقض‌نمای «لحظه» عرفانی یعنی اکنون (وقت) را برای بیان بی‌کرانگی زمان که در محدودیت زمانی<sup>۱</sup> تجربه می‌شود، به کار گرفت. شبلی این اصل بنیادی توکل جنید (د. ۲۹۸/۹۱۰) (۶۰) را که می‌گوید «برای خدا باشی، چنانکه نبوده‌ای و نیستی درحالی که خداوند برای تست همان‌گونه که همیشه هست» (۶۱)، اختیار کرد و هم‌سنگ بودن «من توام و تو منی» (أنا أنت و انت أنا) را تصدیق کرد (۶۲). در حالات عرفانی، «من» خود او نمی‌توانست با «من» لاهوتی همزیستی داشته باشد، زیرا «اگر من با او باشم، من 'من' خواهم بود (فأنتی أنا) (۶۳)؛ اما من در او مرده‌ام». «عمری است تا می‌خواهم که با خداوند خویش خلوتی دارم که شبلی در آن خلوت در میانه نبود» (۶۴). شبلی بر مسأله دوگانگی میان دعوی خداوند نسبت به هر لحظه از لحظات، از سوئی، و آگاهی که عارف به مرور زمان از خود پیدا می‌کند، به کمک دو مفهوم ظاهراً متناقض لحظه ابدی و دریای بی‌ساحل فائق آمد. او در بیتی می‌گوید، «وقت من در تو برای همیشه دوام می‌یابد، و 'مُسرمد' می‌شود. تو مرا از من تهی می‌سازی، پس من مجرد می‌شوم» (۶۵). شبلی آن دو امر به ظاهر متناقض را چنین توضیح می‌دهد، «وقت من اول و آخری ندارد، و دریای مرا کرانه‌ای نیست (وَقْتِي لَيْسَ لَهُ طَرَفَانِ وَ تَجْرِي بِلا شَاطِئٍ)» (۶۶). به عقیده او زمان حال فقط به سبب وجود گذشته و آینده که در آن (حال) ادغام می‌شوند واقعیت دارد؛ آنگاه این قول حکمت‌آمیز را عرضه می‌کند که «هزار سال گذشته [مدغم] در هزار سال آینده، اینست معنای وقت. هان تا اشباح شما را نفرینند!» (۶۷). هر چیزی، گذشته یا آینده، فراسوی حال حاضر شبیحی بیش نیست؛ فقط آنچه این لحظه دربر دارد مانند وجه نقد در دست است (۶۸). «من به سوئی بی‌فراسو می‌روم، اما

1. temporality

تنها 'فراسو' می بینم (أَمُرُّ إِلَىٰ مَا لَا وِرَاءَ فَلَا أَرَىٰ إِلَّا وِرَاءَ). چپ و راست به بی فراسو می روم، اما فقط 'فراسو' می بینم. پس باز می گردم و مشاهده می کنم همه چیز در مویی از انگشت کوچک من است» (۶۹). طبق روایات دیگر، شبلی می گوید، «من وقتم!» «وقت من عزیز است!» و «هیچ چیز جز من در وقت نیست!» (۷۰). «من نقطهٔ 'باء' هستم»، یعنی نقطهٔ زیر حرف ب، نخستین حرف قرآن (۷۱). از آنجا که خداوند از سرِ حَسَدِ الهی خویش، تمام اوقات را از آن خود می خواهد (۷۲) شبلی در دعایی می گوید، «خدایا! اگر بینی که در من جایی برای کسی به غیر از تو مانده است، مرا در آتشت بسوزان» (۷۳). پس، از نظر شبلی مفهوم متناقض نمای زمان گذشته و آینده را در لحظه حاضر می گنجاند، و پنداری جاودانگی را در لحظه ای گذرا که درنگ پذیر نیست مقید می کند. نظر دیگری از زمان نیز در تأملاتی عارفانه دربارهٔ توحید - یعنی یکتایی خداوند، وجود ابدی و حقیقی، احدی بدون شریک، که در جنب او هستی فناپذیر عارف واقعیتی ندارد و نفس او مستحق نفس بودن نیست - انعکاس یافته است (۷۴). عارفی که پی به معنای توحید برده است، باید همه آثار ادراک فانی و دنیوی را رها کند تا نفس او در عدم واقعی محو شود و فقط باقی حقیقی برجای ماند. به تعبیر ابوالحسن خرقانی (د. ۱۰۳۳/۴۲۵)، «صوفی آن بود که نبود... صوفی روزی بود که به آفتابش حاجت نبود و شبی که به ماه و ستاره اش حاجت نبود و تیسستی است که به هستیش حاجت نیست» (۷۵). این عدم همان حالت وجود قبل از آفرینش در روز الست است که انسان به هنگام ایستادن (وقف) در پیشگاه خداوند، با ابراز فعالانه آگاهی خود برای نخستین بار به قوه عقل دست یافت<sup>۱</sup>. صوفی در طول حیات خویش این وظیفه را دارد که در هستی فانی خود بمیرد و به تنها هستی حقیقی خود (یعنی عدم) بازگردد، و «آن گونه باشد که در حضرت حق بود» (ذوالنون مصری، د. ۸۶۰/۲۴۵) (۷۶) یا (به قول جنید) «به آغاز بازگردد» (۷۷). تجربه بنیادی دور شدن از وجود فانی و قرار گرفتن در وجود باقی را ابوسعید خراسانی (د. ۸۹۹/۲۸۶) در اصطلاحات خاص فناء و بقاء به سلک عبارت کشیده است (۷۸). در نظر وی انتقال از فانی به باقی به معنای نابود شدن مطلق نیست - چون نفس به هیچ محض تبدیل نمی شود - بلکه عبارت است از پالایش نفس [از آلودگیها] که در این حالت به مراتب بالاتر وجود ارتقاء می یابد و نهایتاً در خداوند جذب می شود - و

۱. منظور این است که وقتی در روز آلت، انسان در پاسخ خداوند با گفتن «بلی»، عملاً آگاهی و درک خود را برای اولین مرتبه نشان می داد، می توان گفت از موهبت عقل برخوردار شده بود.

به تعبیر ابوالحسین نوری (۹۰۸/۲۹۵)، «تخلُّقُ به اخلاق الله» (۷۹) پیدا می‌کند. در این مردن ظاهری شخص، همچون ماری که پوست می‌اندازد، از خود خویشتن منخلع می‌شود و هویت ذات او محو می‌گردد. وقتی عارف با خود خویشتن بیگانه شد، با خدا بودن را تجربه می‌کند؛ این است که ابوسعید ابی‌الخیر (د. ۴۴۰-۱۰۴۹) می‌گوید، «چون مرا بینی او را بینی و چون او را بینی مرا بینی» (۸۰).

وقتی نوبت نظریه‌پردازی رسید، عارفان صوفی سده‌های اول مفاهیم عرفانی خاص خود را در قالب اصطلاحات گوناگونی ریختند؛ یکی از برجسته‌ترین آنها اصطلاح 'وقت' بود که غالباً با 'حال' (۸۱) و 'آن' به جای هم به کار می‌رفتند (۸۲). ابوسلیمان دارانی (د. ۸۳۱/۲۱۵) یکی از قدیم‌ترین صوفیانی بود که وقت را با استفاده از تعبیر عارفانه «رعایت حال» تعریف کرد (۸۳). علی بن محمد دینوری (د. ۹۴۱/۳۳۰-۹۴۲) این حالات را به آذرخشهایی تشبیه کرد (الاحوال کالبروق) (۸۴). عارفان از 'وقت' زبان حال را می‌فهمیدند، «که غالب بر عارف است» و «زمانی است که وی در آن است» (۸۵). ابوبکر واسطی (د. ۹۳۲/۳۲۰) وقت را تجربه‌ای تعریف می‌کرد که کم‌تر از یک ساعت طول می‌کشد و به‌طور غیرمنتظره فرامی‌رسد، برکات و مشقات خاص خود را به همراه می‌آورد، و تجربه‌های قبل از خود را خنثی می‌کند. «وقت (۸۶) کمتر از ساعتی است. هر راحت یا زحمتی که ترا پیش از آن وقت برسد، گرفتارت نخواهد کرد. مع‌ذلک، خبر نداری که آنچه در آن وقت یا پس از آن روی می‌دهد در دسترس تو خواهد بود یا نه.» «وقت آن بود که بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود چنانکه واردی از حق به دل وی پیوندد و سرّ وی را در آن مجتمع گرداند چنانکه اندر کشف آن نه از ماضی یاد آید» (۸۷). در تشبیهی بسیار چشمگیر، صوفیه وقت را به لبه شمشیر مانند می‌کنند (۸۸). وقت شمشیر برنده‌ای است (سیف قاطع) (۸۹) که عارف را منقلب می‌کند و از آنچه قبلاً و بعداً وجود داشته، دو «غیر موجود» می‌سازد. در بیان استعاره‌ی جنید، وقت «نفسی بین دو نفس» است، نفسی قبل و نفسی بعد، که به محض زائل شدن نمی‌توان دیگر بر آن دست یافت (۹۰). همین تعبیر در کلام خراز نیز آمده که می‌گوید وقت لحظه‌گران قیمتی «میان گذشته و آینده» است (۹۱). از نظر ابوعلی دقاق (د. ۱۰۱۵/۴۰۵) وقت «سوهانی است که ترا می‌ساید اما محو نمی‌کند» (۹۲). در عبارتی از عبدالله بن حَبِیق انطاکی (د. ۸۱۵-۸۱۶/۲۰۰)، صوفی کسی است که تحت امر وقت (بِحکم الوقت) است (۹۳). وقت همچنین کوتاه‌ترین تعریف یک صوفی را به دست می‌دهد: الصوفی ابن وقتیه (۹۴). به عقیده عبدالله انصاری (د. ۱۰۸۹/۴۸۱)، وقت کل زندگی شخص را در زمان حال

می گنجاند و این به تنهایی، وقتی مسخر عارف می شود، گذشته و آینده را به اختیار وی درمی آورد: «از روی حقیقت، زمان وقت است» (۹۵). وقت - که صفت آن 'قهر' است (۹۶) - با شدت و نیرویی مهارناپذیر بر عارف مستولی می شود، زیرا فعل الهی، مستقل از اراده عارف، بر او دست می یابد (۹۷). به قول حسین بن منصور حلاج (د. ۳۰۹-۹۲۲)، وقت «نسیم سروری است که به همراه بادِ درد می وزد» و «صدفی است پر مروارید که در ته دریای قلب انسانی سر به مهر نهاده شده است» (۹۸). بنا به تفسیر ماسینیون، وقت هم لحظه غم است هم بارقه ای از امید که حافظه انسانی را شور و شادی می بخشد؛ می تواند مانند نقطه آغاز جاودانگی همچون شوق و آرزویی سرّی که متوجه آینده است در نهانخانه دل بماند و «تا واپسین ضربه های نبض حیات دوام یابد» (۹۹). انصاری وقت را لحظه ای تعریف می کند که فقط خداوند در آن می گنجد، و می تواند سه نوع باشد. می تواند همچون صاعقه پدید آید (برق)، یا برای مدتی دراز دوام بیاورد (پاینده) یا بر سالک چیره شود (غالب). وقتی که مانند برق می آید زائیده «فکرت» است؛ شخص را تصفیه می کند و عالم را از یاد او می برد. وقتی که دوام می آورد ناشی از «ذکر» است؛ به شخص تمرکز می بخشد و عالم دیگر را از خاطر او می برد. وقتی که غالب است از «سَماع و نظر» سرچشمه می گیرد؛ این نوع وقت تمامی آثار آگاهی بشری را زایل می کند به قسمی که فقط خدا می ماند و بس (۱۰۰). بعدها، ابن عربی انسان کامل را 'قطب'، 'مرآة الحق' و 'صاحب الوقت'، 'عین الزمان' و 'سرّالقدر' خواند (۱۰۱).

تأثیر ناگهانی عنایت الهی و لحظه حزن و غم، که طبعاً همراه است با هیجانات شدید روحی، از بسط گرفته تا قبض، علائم حالت نشوه و فرح تند در سراپای وجود سالک است، حالتی که عارفان اصطلاح «وَجْد» را برای آن به کار برده اند. این اصطلاح متضمن دو معناست، وَجَد = یافتن، و وَجِدَ = تحمل رنج و درد کردن. وجد رویدادی باطنی است که، به نظر جنید به صورت اتفاقی غیرمنتظره (مصادفه) رخ می دهد (۱۰۲). نوری (۱۰۳) این وضعیت را «شعله ای» توصیف می کند «که در دلها (اسرار) مشتعل می شود و از فرط شوق زبانه می کشد به گونه ای که پاها و دستها به هنگام آن واقعه از شدت شادی یا غم دچار لرزش می شود». وجد عمل یافتن چیزی است که گم شده است، لحظه ای بین فقد یا گم شدنی که پیش از آن یافتن بوده و گم شدنی که پس از آن [یافتن] درمی آید. این وضعیت خاص نظراً به دو عمل تقسیم می شود: یکی «وجدی» که هنوز به صورت شوق است، و دیگری «وجود»، یعنی یافتن آنچه سالک شوق پیدا کردنش را داشته است (درحالی که «تواجد» صرف تظاهر به داشتن شوق چیزی است). اگر بخواهیم این حالات

را به کمک تصویری نشان دهیم، «تواجد» نگاه کردن به دریاست، «وَجَد» ره سپردن بر دریا و «وجود» فرو شدن در آن است (۱۰۴).

در میان عارفان ایرانی سده‌های میانی از سه عارف دیگر که هر سه پیش از تأثیرگذاری ابن عربی بر عرفان ایرانی فعال بودند می‌توان نام برد، زیرا صاحب نظراتی ابتکاری در باب زمان بودند. فیلسوف و عارف تحسین‌انگیز و صوفی شهید، عین‌القضاة همدانی (۱۱۳۱/۵۲۶) (۱۰۵) اندیشمند بسیار مبتکری بود که به زبان‌آوری شهره بود و به سبب افکار شجاعانه‌اش گروهی او را ستایش می‌کردند و گروهی سرزنش. تصور او از زمان می‌تواند در متن ثنویت ایرانی در مورد نور و ظلمت مد نظر قرار گیرد، ثنویتی که عین‌القضاة نه آن رد می‌کرد نه تأیید. «اله دو است: یکی یزدان و آن نور است؛ و دیگر اهرمن و آن ظلمت است. نور فرماینده طاعات و ظلمت فرماینده سیآت؛ نور میعاد روز، و ظلمت معاد شب<sup>۱</sup>. کفر از یکی، ایمان از آن دیگر» (۱۰۶). عین‌القضاة از ثنویت نور و ظلمت فراتر می‌رود و این دوگانگی را به خداوند منتقل می‌کند و آنرا با شخصیت محمد (ص) و ابلیس درمی‌آمیزد. «چون نقطه کبریا الله از ذات احدیت قدم در دور لم یزَل و لایزال نهاد، بر هیچ چیز نزول نکرد تا صحرای صفات خود در عالم بگسترانید، و آن نیست الا جمال و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین، و جلال ان علیک لعنتی الی یوم الدین» (۱۰۷). او با استفاده از مفهوم غامض و مبهم «نور سیاه»، گرایشهای ثنوی اندیشه خود را با وحدتی تناقض‌آلود تلفیق کرد. نور سیاه هم «سایه محمد» است که طبیعتش نور خالص است، هم «نور ابلیس» که معمولاً «ظلمت» خوانده می‌شود فقط بدان سبب که این ظلمت در تضاد فاحش با نور خداوند است (۱۰۸). استعاره نور سیاه، برگرفته از یکی از رباعیات بُستی که نورالدین جامی (د. ۱۴۹۲/۸۹۸) آن را «مشکل مشهور» خوانده است (۱۰۹)، «برتر از نقطه لا» است که وراء آن نه این است و نه آن<sup>۲</sup>» (۱۱۰). پنداری عین‌القضاة در عبارتی مختصر و موجز مفهوم تناقض‌آمیز زمان و ابدیت را با استفاده از استعاره نور سیاه - مجاورت غیرقابل تصور اضداد - بیان کرده است.

کار شمس‌الدین دیلمی (د. ح. ۱۱۹۷/۵۹۳) (۱۱۱)، معاصر شیخ اشراق یحیی

۱. نور میعاد روز، و ظلمت معاد شب: نور زمان ازلی روز، و ظلمت زمان واپسین شب است.

۲. رباعی ابوالحسن بُستی این است:

وز علّت و عار برگذشتیم آسان  
ز آن نیز گذشتیم نه این ماند و نه آن

دیدیم نهان گیتی و اهل دو جهان  
آن نور سیه ز لا نقط برتر دان



سهروردی (د. ۵۸۷/۱۱۹۱)، از نظر اهل تحقیق، به جز جامی، به دور ماند. جامی درباره وی گوید، «از اکابر مشایخ و محققان است و سخن در حقیقت زمان و تحقیق آن چنانکه در مصنفات وی مذکور است در مصنفات دیگران کم یافته می شود» (۱۱۲). آراء او درباره زمان نه تنها در غایة الایمان فی معرفة الزمان والمکان (۱۱۳) - کاری از شاگرد دیلمی موسوم به محمود اشنوهی که سخنان استاد خود را شرح کرده - ضبط شده، بلکه در دیگر آثار متعدد خود او که چارچوبه‌ای فکری متضمن جهان دیدگاههای وی را به دست می دهد، آمده است. دیلمی جهان شهودی عارف را مطلقاً واقعی و آن را با جهان روحانی ملکوت نامرئی کاملاً یکی می بیند. عالم درونی انسان و عالم ناپیدای بالا آینه‌ای است برای باز نمودن دو کیفیت دو قطبی سرشت الهی، زمان و مکان نامتناهی، علم ذوقی و رؤیت مستقیم ذات سرمدی. دیلمی در بحث مسألة پرحرف و حدیث زمان که در تملک خداوند است، آن را تماماً لحظه حاضر بدون گذشته یا آینده تعریف می کند، زیرا «زمان» را می توان لحظه موجود خواند که بالطبع هم ممتد است هم گذشته و آینده در نقش آن ادغام شده است. دیلمی دلیل درستی نظرش را نسبت به زمان در امکان رؤیت برکت بخش جمال الهی و نیز در این قدرت شهودی خود می یابد که می تواند پاره‌های طولانی زمان را به لحظات تبدیل کند.

اخیراً فریتس مایر طی مقاله‌ای از لابه لای منابع موجود تصویر باشکوه بهاء‌ولد (د. ۶۲۸/۱۲۳۱) (۱۱۴)، پدر مولانا جلال‌الدین رومی (د. ۶۷۲/۱۲۷۳) را بیرون کشیده است. بهاء‌ولد در کتاب معارف خود (۱۱۵) در چهره مردی ظاهر می شود که شکاف عمیق میان تنزیه و تشبیه [یا فراجهان و درون جهان بودن] خداوند را از میان برمی دارد، و به جای آنکه واقعیت فانی و موقت انسان را از طریق زهد و ریاضت به درجه‌ای متعالی ارتقاء دهد، عملاً آن را به صورت زندگی با خداوند درمی آورد. خداوند در هیچ جهتی نیست و در عین حال در همه جهات است: او در بالا، در پایین و نه در بالا و نه در پایین است؛ بس دور است و بسیار نزدیک؛ نه درون عالم است نه بیرون از آن؛ اینجا و فراسوی اینجا است؛ نه در اشیاء به سر می برد نه در عدم؛ هیچ جا و همه جا است؛ در یک کلام، خداوند در «بعدی دیگر» و رای هر بُعدی وجود دارد. خداوند لامکان است و بیرون از حد و وصف، ولی با این حال ذاتی دارد پوشیده در تشریف صفاتی که از طریق آنها افعال خود را به منصه ظهور درمی آورد، و تا هر جا که آثار این افعال برسد ذات الهیش دامن می گسترده. به رغم تفاوت مطلق بین بُعد آفریدگار و بعد آفریده‌های او، خداوند پیوندی سخت نزدیک با عالم دارد. «معیت» او با هر آنچه هست و با هر آنچه در

وجود می‌آید همراه است، خواه در سطح عقلانی و روحانی باشد خود در سطح مادی. معیّت زمان است که با ابدیت گره می‌خورد، نفوذ قرب غیر نفوذناپذیر [یعنی خدا] در کائنات. خداوند در کل اشیاء جهان هستی ساری و جاری است، به واسطه عمل آفرینش همواره نزد آفریده‌های خویش حضور دارد، و از طریق علم، اراده و بصیرت خود با آنها درمی‌آمیزد. عالم از ذرات - یعنی، اجزاء غائی تمامی اشیاء - ساخته شده است که خداوند لحظه به لحظه آنها را می‌آفریند. از آنجا که همه این ذرات وجود خداوند را حس می‌کنند، هر یک از آنها آگاه است که روی (وجه) خود به سوی خدا و پشت ظلمانی به دیگر سوی دارد. تمامی اشیاء تا خردترین ذره از ذرات آنها دارای این رابطه ذهنی با خدا هستند، و قطعاً و با صراحت تمام بر وجود او وقوف دارند (ممکن است این وقوف به صورت ضمنی و غیرصریح باشد، پنداری ذره در حالت گیجی یا بی‌رغبتی به سر می‌برد). وقتی بهاء‌ولد درباره ساختار اتمیستی عالم و حضور خداوند در آن در همزیستی مستمر و هماهنگ با مخلوق مطالعه می‌کند، در پی بازگشت به سوی خدایی است که خود [بهاء‌ولد] آینه‌گردان اوست، اما نه بازگشتی به عالم عدم که انسان از آن آفریده شد. این نوع عرفان 'کیهانی' مطلق، مبتنی بر اتمیسم و همزیستی ابدی [باقی با فانی]، در طلب «مزه‌ای» است که از آمدن ماده و جسم در آغوش ابدیت به دست می‌آید.

عارفان ایرانی سده‌های میانی که این نوع زمان روحانی و ابدیت را در شعر به کار گرفتند، دریافته‌اند که خود حقیقتی در ژرفای وجود انسان سرّی الهی است که موجب می‌شود من باقی جای خود فانی را بگیرد. در بی‌سرنامه منسوب به عطار، شاعر با درک این سرّ می‌گوید، «من خدایم، من خدایم، من خدا»، و نسیمی در دیوان خود درونمایه‌ای را از مثنوی مولانا می‌گیرد و براساس آن چنین می‌سراید، «سرتا به قدم وجود خود حق دیدم» (۱۱۶). ملای روم این سر را در قالب استعاره یاقوتی آورده که انوار خورشید در ذرات آن رسوخ کرده و گویی آن را به شعاع آفتاب تبدیل کرده است. مادام که یاقوت یاقوت است، هنوز دو چیز وجود دارد، یاقوت و شعاع آفتاب، اما وقتی نور خورشید همه جای یاقوت را فراگرفت، تنها یک تابش یا لمعان وجود خواهد داشت (۱۱۷). «من» قدیم (آنا) به «نه (لا)یی» تبدیل شده که مورد انکار من جدید قرار گرفته است، به قول رومی: «من من نیم» (۱۱۸). رومی نیز تحت تأثیر حدیثی بود که غالباً به سفر معراج رسول‌الله ارتباط داده شده است: «مرا با خدای خود وقتی است که نه هیچ مخلوقی بدان

راه دارد و نه حتی جبرئیل که روح مجرد است<sup>۱</sup> (۱۱۹). این ملک 'مقرّب' بیرون از حضرت الهی مآند و در سدرۃالمنتهی<sup>۲</sup> (۱۴:۵۳) که عقل عاجز می ماند توقف کرد تا مبادا شپهرش بسوزد؛ آن گاه محمد (ص) به خلوت انس الهی درآمد، و گفت وگویی میان این عاشق و معشوق رفت که بر عالم و آدم پوشیده است (۱۲۰). محمد (ص) که از زمان مخلوق بیرون برده شده بود، ابدیت خداوند را لمس کرد، و این پیشاپیش از لحظات عارفانه خود صوفیان با خداوند خبر می دهد، کما اینکه سنائی (د. ۱۱۳۱/۵۲۶) می گوید: عشق برتر ز عقل و زجان است / لی مع الله وقت مردان است (۱۲۱). شعر عرفانی فارسی با تبدیل معراج پیامبر به سفر روح از جهان موقت به اوج اتحاد عارفانه با حضرت سرمدی، پیامبران قرآنی را جنبه ای معنوی بخشید (۱۲۲).

عارفان ایرانی نه تنها شعرهای زیبایی می سرودند، بلکه افسانه های شگفت انگیزی نیز درباره کراماتی که مدعی آن بودند نقل می کردند. نوعی از کرامت توانایی آنان در جمع آوردن پاره هایی طولانی از زمان در اوقاتی کوتاه یا امتداد زمان به مدت هایی بیرون از حد تصور طولانی، درهم پیچیدن زمان (طی الارض) یا گسترده تر کردن زمان (نشر الارض) بود. اوحدالدین کرمانی (د. ۱۲۳۸/۶۳۵) که شب هنگام هفتاد هزار مرید خود را یکایک به یاد می آورد، قدرت طی الارض داشت. روزبهان بقلی (د. ۱۲۰۹-۶۰۶) در رؤیایی، روشهای طی الارض را به ابوحفص عمر سهروردی (د. ۱۲۳۴/۶۳۲) آموخت. مشاهده می شد که صوفیان به هنگام طواف کعبه، طی چند قدم قرآن را از ابتدا تا انتها با تلفظ فصیح هر حرف تلاوت می کردند، و این به نظر ابوحفص سهروردی کاری بس عظیم در «بسط الزمان» بود (۱۲۳). پس از تندخوانی قرآن که «طی الحروف» خوانده می شود، شاهد نمونه هایی از حضور همزمان در دو نقطه یا جابه جاییهای غیرعادی و غریب هستیم. یک بار تستری را همراه دیگر زائران کعبه در عرفات دیدند، درحالی که همان روز خانه خود را در عراق ترک کرده بود. ابوالحسن خرقانی روزی پنج بار از خانه خود به کوههای لبنان می رفت تا گروهی نمازگزار را امامت کند. عثمان بن مرزوق قریشی (د. ۱۱۶۹-۵۶۴) و غلامش در عرض یک شب از قاهره به مکه، مدینه و اورشلیم رفت و باز به قاهره بازگشت. رومی شبی پنهانی از قونیه نزد درویشی در کعبه رفت و پیش از سحرگاهان شن مکه را بر پاهای خویش، به عنوان دلیل،

۱. لی مع الله وقت یسَعنی فیه ملک مقرّب [ولا نبی مرسل]

۲. درختی است در آسمان هفتم، نقطه ای که احدی جز پیامبر (ص) در آن نگذشته است

به همسرش نشان داد. معروف کرخی (د. ۸۱۵/۲۰۰) در بغداد می‌گفت جای زخمی که در صورت دارد به علت آن بوده که در اثناء همان شب کنار چاه زمزم در مکه زمین خورده است (۱۲۴). بنابر حکایتی دیگر، یکی از صوفیه جامه از تن درآورد و در رود دجله پرید، اما از نیل سربرآورد. او بر ساحل رود به قدم زدن پرداخت، فرزندان پیدا کرد، و سپس به مدت هفت سال پی کار خود رفت. روزی، به هنگام آب‌تنی در نیل سر به زیر آب برد، از دجله بیرون آمد و جامه خویش برتن کرد و دنباله کار خویش گرفت. بعضی صوفیان صورت در رداء خویش پنهان می‌کردند و فی‌الغور به مکانهایی دور منتقل می‌شدند. بعضی دیگر در چشم برهم‌زدنی از هند به عربستان می‌رفتند، مشرق به مغرب را به قدمی می‌پیمودند، یا قله‌های کوه و ساحلهای رود را به هم می‌آوردند تا بتوانند از آنها بگذرند. آخرین ولی نه کم اهمیت‌ترین همه اینها مورد محمد شربینی (۹۲۷-۱۵۲۰) است که اطفالی در مراکش، ایران، هند، و جنوب صحرای آفریقا داشت و در عرض فقط یک ساعت از همه آنها پرستاری می‌کرد به طوری که هر کس گمان می‌برد که وی همیشه با آنهاست (۱۲۵). با اینهمه، بایزید هشدار می‌داد که «حتی شیطان در چشم برهم‌زدنی از مشرق به مغرب می‌رود» (۱۲۶). عرفا این حکایات مربوط به بست و گشاد زمان و مکان و قصه‌های دیگر درباره پرواز در هوا، بر سر آب رفتن یا از آینده خبر دادن (فراست) را به شیوه‌ای نامعقول و سطحی‌گرا تفسیر نمی‌کردند، بلکه چنین حکایتهایی را به عنوان ابزارهای آموزشی به کار می‌بردند، و آنها را تعبیرات استعاری مناسبی از قدرت خویش در رفتن به فراسوی زمان و ورود به ابدیت می‌دیدند.

عارفان ایرانی همچنین احساس خود را از زمان در اعمال مذهبی و اولیا نامه‌های خود می‌گنجانیدند. آنان در نوشتن تاریخ دینی خود از شیوه‌های گوناگونی بهره می‌گرفتند. تاریخ خود را نه با نقل سالشمار وقایع، بلکه با خلق برنامه‌ها و نقشه‌های سفرهای روحانی، ثبت می‌کردند. ایشان 'تذکره'، یا خاطراتی از دیدارهایشان با خداوند، و یادداشتهایی از جهاد باطنی خود برای رسیدن بدان هدف می‌نوشتند. با ظهور طریقه‌های صوفی و تشکّل اجتماعی تصوف، عارفان ایرانی آگاهی فزاینده‌ای نسبت به تاریخ خود به عنوان جست‌وجویی معنوی که با خاستگاهها و مبادی اسلام آغاز می‌شد، پیدا کردند. آنها خود را در سلسله‌ای از اجداد روحانی می‌دیدند که ایشان را، غالباً از طریق جنید، به سنتی پیوند می‌داد که به صحابه محمد (ص) و در رأس آنها علی (ع) یا ابوبکر می‌رسید. آنها با اتخاذ فکر ولایت به عنوان اصل اصیل تصوف، بنا به قول هجویری (د. بین ۴۶۵ و ۴۶۹/۱۰۷۲-۱۰۷۷)، آگاهی خود را از اینکه دوستان

برگزیده خداوندند (اولیاء الله) ابراز کردند (۱۲۷). این فکر به زودی با اعتقاد به سلسله مراتبی نامرئی از اولیاء ارتباط پیدا کرد و توالی نبوت را که با محمد، خاتم الانبیاء، به پایان رسیده بود، ادامه داد. صوفیه، بر مبنای نیروی الهامات یزدانی، و نه متون و حیانی و قانون الهی، دوران طولانی پیامبران را با دوره‌ای جدید، یعنی دوره ولایت، دنبال کردند. این دوره جدید تا زمانی در آینده کشیده خواهد شد که ختم الاولیاء، که در حال حاضر غائب است، در هیأتی جسمانی ظهور خواهد کرد، یا به نظر محافل صوفیه‌ای که طرفدار عقاید شیعی هستند، در مقام مهدی منتظر در آخرالزمان از حجاب غیبت بیرون خواهد آمد.

سفر از قلمرو زمان در عرفان ایرانی از وجد بایزید، تفکر تستری درباره عهد الست و به یاد آوردن آن، نظریه تناقض آلود شبلی درباره لحظه ابدی، و نظر خراز در باب فناء فانی و بقاء آن در ابدیت منتهی شد به مفاهیم نظری وقت و وجد و از آنجا به تعبیرات زبده‌ای از قبیل نور سیاه عین القضاة، ادغام گذشته و آینده در زمان حال به اعتقاد دیلمی، و کلمات بهاء‌ولد در باب همزیستی حقیقت ابدی [خداوند] با زمان، که در قالب تشبیهات و استعاره‌های شعری، حکایات مربوط به کرامات مشایخ و نمادهای مبتنی بر نهادهای اجتماعی<sup>۱</sup> بیان شده است. شاید مناسب باشد که بحث خود را با اشاره به مراسمی خاتمه دهیم که طی آن صوفیان ایرانی به درک خود از زمان و وجد [= دریافت باطنی] تعبیر و شکلی ملموس دادند: رسم سماع،<sup>۲</sup> طریقه مولوی مخصوصاً موسیقی و رقص را در این رسم عبادی گنجانند (۱۲۸). توازن و هماهنگی میان شیخ و رقصندگان و مطربان، چرخ زدنهای مکرر (دوره)، همزمان‌سازی حرکات گروه به صورت یک کل و هماهنگ کردن گامهای هر فرد رقصنده، بیان حساب شده و موزون حالت وجد را در رقص مجسم می‌کند. رقص به عرفان ایرانی این امکان را داد که به کمک حرکات بدنی احساس خود را از زمان ابراز دارد. بنابراین، شاید چندان بعید نباشد که در سماع مولویه وزن و ضرب آهنگی از زمان و تاریخ را ببینیم که تبدیل به آیینی دینی به هنگام چرخیدن پیرامون نقطه ثابت دل می‌شود، نقطه‌ای که آنجا زمان و ابدیت در موسیقی بی‌صدایی به هم درمی‌آمیزند (۱۲۹).

۱. مانند خانقاه و خرابات

## یادداشتها

۱. این مقاله نتیجه چهار سخنرانی است که در ۱۹۹۲ در ایالات متحده آمریکا ارائه گردید، یکی به مناسب سیزدهمین گردهمایی لوی دلا ویدا<sup>۱</sup> در بزرگداشت استاد احسان یارشاطر در دانشگاه کالیفرنیا شعبه لس آنجلس، دومی به دعوت کمیته مطالعات دینی در دانشگاه واشینگتن در سنت لوئیس، سومی در دپارتمان ادیان در کالج امهرست، و چهارمی در همایشی پیرامون تصوف ایرانی، در دانشگاه جرج واشینگتن در واشینگتن دی. سی.

۲. درباره زمان از دیدگاههای فلسفی و تاریخی و نیز از منظر فرهنگهای مختلف، تحقیقات زیادی شده است. البته می توان مدخلهایی درباره «زمان» در هر دائرةالمعارف معتبری یافت. فهرست زیر تنها شامل شمار کمی از تحقیقاتی است که برای تهیه مقاله حاضر به آنها مراجعه شده است.

M. Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*

(نیویورک ۱۹۵۴)؛

*Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks,*

به کوشش ج. کمبل، سلسله انتشارات بولینگن ۳/۳۳ (پرینستن ۱۹۵۷)؛

S. J. Samartha, *The Hindu View of History*

(بنگلور ۱۹۵۹)؛

S. G. F. Brandon, *History, Time and Deity*

(منچستر ۱۹۶۵)؛

J. T. Fraser, *The Voices of Time*

(نیویورک ۱۹۶۶؛ چاپ دوم امهرست ۱۹۸۱)؛

R. M. Gale (ed.), *The Philosophy of Time*

(ساکس ۱۹۶۸)؛

H. I. Marron, *Théologie de l'histoire*

(پاریس ۱۹۶۸)؛

S. Sambursky and S. Pines, *The Concept of Time in Late Neoplatonism*

---

1. Levi Della Vida

(اورشلیم ۱۹۷۱)؛

J. T. Fraser (ed), *The Study of Time*,

۴ مجلد (نیویورک ۱۹۷۲-۱۹۸۱)؛ *Cultures and Time* (پاریس ۱۹۷۶)؛

*Time and the Philosophies* (پاریس، نشر یونسکو ۱۹۷۷)؛

P. Ricoeur, *Time and Narrative*

(شیکاگو ۱۹۸۴)؛

J. T. Fraser, *Time: The Familiar Stranger*

(آمهرست ۱۹۸۷)؛

S. Hawking. *A Brief History of Time*

(لندن و نیویورک ۱۹۸۸).

کتاب‌شناسی گزیده خوبی در پایان مقاله ج. ج. اسمارت با عنوان "Time" در

*Encyclopedia of Philosophy*

به کوشش بی. ادواردز، ج ۸ (نیویورک ۱۹۶۷)، صص. ۱۳۳-۱۳۴، آمده است. کتاب‌شناسی نسبتاً جامعی  
مقاله

J. T. Fraser, A report on the Literature of Time 1900-1980

است که در *The Study of Time IV*، به کوشش ج. ج. تی. فریزر (نیویورک ۱۹۸۱)، صص. ۲۳۴-۲۷۰، آمده  
است.

۳. نمونه خوبی از تلفیق اندیشه‌های غربی درباره زمان با پاره‌ای از نظرات اسلامی توسط فردی مسلمان،  
این کتاب است:

A. Ahmad, *Change, Time and Causality, with Special Reference to Muslim Thought*

(لاهور ۱۹۷۴).

۴. تک‌نگاری محققانه‌ای درباره زمان در اسلام یا درباره زمان در عرفان اسلامی وجود ندارد.

F. Rosenthal, *Sweeter than Hope*

(لایدن ۱۹۸۳)، صص. ۱-۵۸.

S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*

(گرافنهاینیشن ۱۹۳۶)، و

*Nouvelles Etudes sur Awḥad al-ẓamān Aby-l-Barakāt al-Baghdādī*

(پاریس ۱۹۵۵)، شامل ملاحظاتی نو و راه‌گشا درباره 'زمان' در اسلام است. ای. بهلر<sup>۱</sup> در *Die Ewigkeit der Welt* که به سال ۱۹۶۵ در مونیخ چاپ شده، تحلیل تاریخی کاملی از حرف و حدیثها درباره آغاز جهان و  
ابدیت آن در فلسفه قرون وسطای عرب و یهود به دست می‌دهد. مطالبی افزون بر تحلیل بهلر را می‌توان در  
دو مقاله ف. رحمان، «ابدیت عالم و اجرام سماوی در فلسفه ابن‌سینا» و «رابطه خدا و عالم در فلسفه  
ملاصدرا» در

G. F. Hourani (ed.) *Essays and Islamic Philosophy and Science*

(البنی ۱۹۷۵)، صص ۲۲۲-۲۳۷ و ۲۳۸-۲۵۳، پیدا کرد. بعضی از مقالات ویژه سودمند درباره جنبه‌هایی  
از 'زمان' در اسلام اینهاست: لوئی ماسینیون، «زمان در تفکر اسلامی»، *Eranos-Jahrbuch XX*

1. E. Behler

(۱۹۵۱)، زوربخ، صص. ۱۴۴-۱۴۸؛ تجدید چاپ در *Opera Minora*، به کوشش ی. مبارک (بیروت ۱۹۶۳)، ج ۲، صص. ۶۰۶-۶۱۲؛ و ترجمه انگلیسی آن توسط ر. مانهایم<sup>۱</sup>، در

*Man and Time, Papers from the Eranos Yearbooks*

به کوشش ج. کمبل، سلسله انتشارات بولینگن ۳۰، ۳ (پرینستن ۱۹۵۷)، صص. ۱۰۸-۱۱۴؛ هانری کربن، «زمان دوری در آیین مزدا و در مذهب اسماعیلی»، *Eranos-Jahrbuch XX* (۱۹۵۱)؛ ترجمه این مقاله به انگلیسی، توسط ر. مانهایم، در

*Man and Time, Papers from the Eranos Yearbooks.*

صص. ۱۱۵-۷۲؛ تجدید چاپ در هانری کربن،

*Cyclical Time and Ismaili Gnosis*

(لندن ۱۹۸۳)، صص. ۱-۵۸؛ ال. گارده<sup>۲</sup>، «نظرات مسلمانان درباره زمان و تاریخ»، در *Cultures and Time* (پاریس ۱۹۷۶)، صص. ۱۹۷-۲۱۴ و ال. ای. گودمن، «زمان در اسلام»، *Asian Philosophy*، ۲ (۱۹۹۲)، صص. ۱۹-۳. دیدگاهی قوم‌شناسانه توسط دی. آیکلمان<sup>۳</sup>، «زمان در جامعه‌ای پیچیده؛ مورد مراکش» در *Ethnology*، شم. ۱۶ (۱۹۷۷)، صص. ۳۹-۵۵، عرضه شده است. تنها اطلاعات محدودی می‌توان از مقالات زیر به دست آورد: ال. گارده، «پیامبر»، در *Time and the Philosophies* (پاریس ۱۹۷۷)، صص. ۱۹۷-۲۰۹؛ ا. حسنوی، «مفاهیمی از زمان در فلسفه عربی-اسلامی»، در *مأخذ یادشده*، صص. ۴۹-۷۹؛ و اس. ال. گلدمن، «در باب آغاز و انجام زمان در یهودیت و اسلام قرون وسطی» در جلد چهارم از *The Study of Time* به کوشش ج. تی. فریزر (نیویورک ۱۹۸۱)، صص. ۷۲-۵۹.

۵. اصطلاح جاهلیت، که در مقابل کلمه اسلام به کار رفته، اشاره دارد به زندگی و دانشهای مردمی اعراب پیش از بعثت حضرت محمد (ص)؛ قس. تئودور نولدکه، «اعراب»، *ERE*<sup>۴</sup>، ۱، صص. ۶۵۹-۶۷۳؛ «جاهلیت»، *EI*<sup>۵</sup>، ۲، صص. ۳۸۳-۳۸۴؛

۶. دبلیو. ام. وات، «دهر»، *EI*<sup>۲</sup>، ۲، صص. ۹۴-۹۵؛ تئودور نولدکه، «تصورات اعراب از تقدیر»

*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*

۳ (۱۸۸۵)، صص. ۱۳۵-۱۳۰؛

W. L. Schrameyer, *Über den Fatalismus der vorislamischen Araber*

(بن ۱۸۸۱)؛

C. J. Lyall, *Translation of Ancient Arabian Poetry, Chiefly Pre-Islamic, with an Introduction and Notes*

(لندن ۱۸۸۵)،

J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*

(برلین ۱۸۹۷)؛

W. Caschel, *Da Schicksal in der altarabischen Poesie*

(لایپزیک ۱۹۲۶)؛

1. R. Manheim

2. L. Gardet

3. D. Eickelmann

4. James Hastings (ed), *The Encyclopedia of Religion and Ethics.*

5. *The Encyclopedia of Islam*, 2nd. edition.



ج. پدرشن، «خطیب مسلمان: واعظ، مُذکِر، قاص»

Goldziher Mem

جلد ۱، (بوداپست ۱۹۴۸)، صص. ۲۲۶-۲۵۱؛

H. Ringgren, *Studies in Arabian Fatalism*

(اوپسالا ۱۹۵۵)؛

همو، «مذهب قدری اسلامی»، در *Fatalistic Beliefs* به کوشش اچ. رینگرن (استکهلم ۱۹۶۷)؛

H. Ritter, *Das Meer der Seele*

(لایدن ۱۹۵۵)، صص. ۴۳-۴۴.

۷. ای. میتوخ<sup>۱</sup> «ایام العرب»، EI<sup>2</sup>، ۱، صص. ۷۹۳، ۷۹۴؛ دلبیو. کاسکل، «ایام العرب» *Islamica* ۳، تکمله (۱۹۳۰)، صص ۱-۹۹

۸. این ایام العقاب معرّب ملحموت<sup>۲</sup> بهوّه («جنگهای خداوند») در *عهد عتیق* (۱۴:۲۱) است، نک.

J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*

(برلین - لایپزیک ۱۹۲۶)، ص. ۲۲.

۹. وجه امری همین فعل به صیغه مؤنث «کونی» (= باش!) جایی به کار رفته که خداوند به آتش امر

می‌کند که بر ابراهیم پیامبر سرد شود (قرآن، ۶۹:۲۱) [کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم].

۱۰. ایگناس گلدتسیهر و مونتگمری وات، «أجل»، EI<sup>2</sup>، ۱، ص. ۲۰۴؛ قس.

G. Weil, *Maimonides über die Lebensdauer*

(بازل ۱۹۵۳)؛

R. Eklund, *Life Between Death and Resurrection According to Islam*

(اوپسالا ۱۹۴۱).

11. A. J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*,

۸ مجلد (لایدن ۱۹۳۶-۱۹۸۸)، ۱، صص. ۵۰، ۱۰۱؛ ۲، ص. ۱۵۵؛ (بخاری، تفسیر، ۱:۴۵؛ توحید، ص.

۳۵؛ مُسلم، صحیح، الفاظ، صص. ۲، ۳؛ دارمی، ادب، ص. ۱۶۹؛ احمد بن حنبل، مسند، ۲، صص.

۲۳۸، ۲۷۲). این حدیث بسیار قدیمی و نمونه‌ای است از آمیخته شدن جهان‌بینی قرآنی و جاهلی در

حدیث، قس. حُمیدی (د. ۸۳۴/۲۱۹)، ابوبکر عبدالله بن زُبیر، المُسنَد، به کوشش حبیب‌الرحمن

الاعظمی (بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۹)، یادداشت ۱۰۹۶؛ نیز نک. رینولد. ا. نیکلسن، *Studies in Islamic*

*Poetry* (کیمبریج ۱۹۲۱)، ص. ۱۵۵.

12. Wensink, *Concordance*

ج ۲، صص. ۹۲، ۱۵۵ (بخاری، صحیح، ادب، ص. ۱۰۱؛ مسلم، صحیح، الفاظ، ۴؛ مالک بن انس، موطأ،

کلام، ص. ۳؛ احمد بن حنبل، مسند، ۲، صص. ۲۵۹، ۲۷۲، ۳۱۸، ۹۳۴)؛ ابومحمد حسین بن مسعود

بغوی، *مصباح‌التنه*، ۴ مجلد (بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۷)، ۳، ص. ۳۰۵ (یادداشت ۳۷۰۰)؛ ج. رابسن،

*مشکوٰة‌المصابیح* (لاهور ۱۹۷۵)، ص. ۹۹۶؛ گونه دیگر این حدیث (فانّ الذّهر هو الله) را ابو حیان

توحیدی در *البصائر والذخائر*، به کوشش و. قاضی (بیروت ۱۹۸۸/۱۴۰۸)، ۵، ص ۱۴۱ نقل کرده

است.

1. Mittwoch

۲. در عربی مَلْحَمَه (جمع: ملاحم) به معنای جنگ و داوری میان ملل اسلام به کار رفته است.

13. I. Goldziher, *Die Zahiriten, ihre Lehrsystem und ihre Geschichte*,  
(لایپزیک ۱۸۸۴)، صص. ۱۵۳-۱۵۴؛
- W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*  
(لندن ۱۹۴۸)، ص. ۳۱.
۱۴. عبدالجبار خولانی، تاریخ درایا، به کوشش سعیدالافغانی (دمشق ۱۹۷۵، تجدیدچاپ، ۱۹۸۴)، ص. ۶۵.
15. Ringgen, *Studies*  
ص. ۱۱۷.
۱۶. همانجا، صص. ۱۱۷-۱۱۸.
۱۷. همو، «مذهب قدری اسلامی»، در *Fatalism Beliefs*، صص ۵۷-۵۹.
۱۸. برای اطلاع از اشارات این دسته احادیث و اسنادهای آنها به تعالیم اسلامی در باب قضا و قدر، نک.
- J. van Ess, *Zwischen Hadit und Theologie*  
(برلین ۱۹۷۵)، صص. ۷۵-۸۱.
۱۹. دلیو. هازتنر، «زمان» *EI<sup>2</sup>*، ۸، صص. ۱۲۰۹-۱۲۱۲؛ ج. ساخت و ار. ایتینگهاوزن<sup>۱</sup>، «هلال»، *EI<sup>2</sup>*، ۳، صص. ۳۷۹-۳۸۵؛ دی. پینگری<sup>۲</sup>، «فمر»، *EI<sup>2</sup>*، ۳، صص. ۵۱۷-۵۱۸.
۲۰. ا. ژ. ونسینک، «میقات»، *EI<sup>2</sup>*، ۵، صص. ۴۹۲-۴۹۳.
21. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*  
(آکسفرد ۱۹۶۴).
۲۲. چارچوب اصلی نظر قرآن نسبت به تاریخ مبتنی بر مقوله‌شناسی در اثر زیر بررسی شده است،
- R. Paret, *Mohammed und der Koran*  
(اشتوتگارت ۱۹۵۷)، صص. ۸۱-۹۲.
۲۳. ا. ج. ام. وات، «هجره»، *EI<sup>2</sup>*، ۳، صص ۳۶۶-۳۶۷.
۲۴. ا. ج. آر. گیب، «تاریخ»، *EI<sup>2</sup>*، تکمله، صص. ۲۳۱-۲۴۵؛ برای تحلیلی کامل از نظرات اسلامی درباره تاریخ، نک.
- F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*  
(لایدن ۱۹۶۸؛ ویرایش دوم)، به ویژه صفحات ۳-۱۹۷.
۲۵. مرجع معتبر درباره تقویمهای اسلامی به شرح زیر است.
- B. Spuler and J. Mayer, *Wüstenfelt-Mahler'sche Vergleichungs-Tabellen*  
(ویسبادن ۱۹۶۱). برای ملاحظاتی کلی درباره نظرات مسلمانان نسبت به دورانهای عالم، نک. ب. کرا دو و و<sup>۳</sup> «تاریخ» *EI<sup>2</sup>* (۱۹۸۷)، ج ۸، ص. ۷۶۲. اعتقاد مسلمانان به «ایام خوش گذشته، یا عصر طلایی گذشته» به توسط ار. گراملیش، «اعتقادات اسلامی به زمان خوش قدیم»، در
- R. Gramlich (ed) *Islamwissenschaftliche Abhandlungen Fritz Meir Zum sechzigsten Geburtstag*  
(ویسبادن ۱۹۷۴)، صص. ۱۱۰-۱۷.
۲۶. «قلمرو زمان» در شعر و ادب عربی و فارسی، که در اینجا نمی‌توان آن را تحلیل کرد، گسترده است. دامنه آن از جبر و گریزناپذیری زمان در هزارویک‌شب (نک. رینگرن، *Studies*، صص. ۲۰۱-۲۰۳؛ ای.

1. R. Ettinghausen

2. D. Pingree

3. B. Carra de Vaux

دبلیو. لین *Arabian Nights Entertainments* (نیویورک ۱۹۲۷) گرفته تا خوشباشی و بی خیالی در رباعیات عمر خیام (د. ۱۱۳۲/۵۲۶)، که با شطرنج باز چیره دست فلک این گونه به مقابله برمی خیزد

روزی که گذشته است از او یاد مکن      فردا که نیامده است فریاد مکن

(نک. کتاب ا. گریستنسن،

*Recherches sur les Rubā'iyat de 'Omar Hayyām*

[هایدلبرگ ۱۹۰۵]، ص. ۱۱۲) کشیده شده است. نمونه‌ای متفاوت از مفهوم زمان متعلق است به ابوالعلا احمد بن عبدالله معری (د. ۱۰۵۸/۴۴۹) که نیکلسن آن را این طور شرح داده است. «زمان، که مستقل از چرخشها و انقلابات اجرام سماوی است، بر مسیر رویدادها تأثیری نمی‌گذارد؛ این مسیر (به هر حال، به طور غیرمستقیم) به سبب موضع پیوسته در حال تغییر سیارات به نسبت یکدیگر تعیین می‌شود. زمان چیزی نمی‌آورد که ببرد؛ اگر این تعبیر درست باشد می‌گوییم که زمان فضایی خنثی، و بی‌خبر از همه افعال و رنجهاست»؛ (نک. نیکلسن

*Studies in Islamic Poetry*

(کیمبریج، ۱۹۲۱)، ص. ۱۵۶؛ نیز نک. ۵۹، یادداشت ا. ابوالعتاهیه (۲۱۰/۸۲۵/۲۱۰)، از نخستین شارحان زهدیات منظوم عرب، به لحاظ تعبیراتی که از زمان در شعر عربی بیان کرده مثال بسیار خوبی است. نک. جی. شولر<sup>۱</sup>، «بشاربرد، ابوالعتاهیه و ابونواس»، در جلال آشتیانی و دیگران (ویراستاران)،

*The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres*

(کیمبریج، ۱۹۹۰)، صص ۲۷۵-۲۹۹، به ویژه ص. ۲۸۹؛ سزگین، GAS<sup>۲</sup>، ج ۲، صص ۵۳۴-۵۳۵

۲۷. تی. دبوئر<sup>۳</sup>، «زمان»، EI<sup>۲</sup>، ج ۲، صص ۱۲۰۷-۱۲۰۹.

۲۸. اچ. اس. نیبرگ<sup>۴</sup>، «مسائل آفرینش جهان و کیهان‌شناسی مزدآپرستان» JA<sup>۵</sup> ۲۱۴ (۱۹۲۹)، صص.

۱۹۳-۳۱۰: JA ۲۱۹ (۱۹۳۱)، صص. ۱-۱۳۴، ۱۹۳-۲۳۴؛ اچ. اچ. شیدر<sup>۶</sup>، «آفریدگار زمان و

افسانه‌های او نزد ایرانیان»، ZDMG ۹۵ (۱۹۴۱)، صص. ۲۶۸-۲۹۹؛ ا. کریستنسن،

*L'Iran sous les Sassanides*

(کپنهاگ ۱۹۴۴، ویرایش دوم)؛ آر. سی. زینر<sup>۷</sup>،

*Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*

(آکسفرد ۱۹۵۵) [ترجمه فارسی آن از دکتر تیمور قادری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۴]؛ موژیوران موله، «مسأله

زروانی»، JA ۲۴۷ (۱۹۵۹)، صص. ۴۳۱-۴۶۹؛ ژ. نیولی<sup>۸</sup>، «تحول ثنویت ایرانی و مسأله زروانی»،

RHR ۲۰۱ (۱۹۸۴)، صص. ۱۱۵-۱۳۸؛ ژ. مونوت<sup>۹</sup>

*Penseurs musulmans et religions iraniennes*

پاریس (۱۹۷۴).

۲۹. کرین، «زمان دوری»، در *Man and Time* صص. ۱۱۵-۱۷۲

30. H. Ringgren, *Fatalism in Persian Epics*

1. G. Shoeler

2. GAS= Geschichte des arabischen Schrifttums

3. T. De Boer

4. H. S. Nyberg

5. Journal Asiatique

6. H. H. Schaeder

7. Zaehner

8. G. Gnoli

9. G. Monnot

(اوپسالا ۱۹۵۲)، نیز نک.

I. Seheftelowitz, *Die Zeit als Schickalsgottheit in der indischen und iranischen Religion (Kala und Zurvan)*

(اشتونگارت ۱۹۲۹).

۳۱. آر. آرنالدز، «قدم»، EI<sup>2</sup>، ۵، صص. ۹۵-۹۹.

۳۲. برای توضیحاتی مفصل درباره این اصطلاحات، مثلاً، نک.

E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*

(لندن ۱۸۶۳-۱۸۹۳).

33. S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlere*

صص. ۴۹-۵۱. (ابن سینا [د. ۱۰۳۷/۴۲۸] با قائل شدن به تفاوتی میان زمان، دهر و سرمد، معانی این اصطلاحات را شسته رفته تر می کند). نیز نک.

E. Schmitt, *Lexikalische Untersuchungen Zur arabischen Übersetzung von Artemidors Traumbuch*

(ویسبادن ۱۹۷۰)، صص. ۱۳-۱۹.

۳۴. دبوئر، «زمان»، مأخذ یادشده.

۳۵. وان دن برگ، «ابد»، EI<sup>2</sup>، ۱، ص. ۲. نظری پرحرف و حدیث درباره زمان و مکان فیزیکی نیز در مفاهیم حرکت و سکون که فیلسوفان و متکلمان اسلامی مطرح کرده اند، گنجانده شده است (نک. آرنالدز «حرکت و سکون»، EI<sup>2</sup>، ۳، صص. ۱۶۹-۱۷۲). اختلاف نظر بین مُعَمَّر بن عَبَّاد (د. ۸۳۰/۲۱۵، که می گوید حرکت در حقیقت سکون است)، و نظام (د. بین ۲۲۰-۲۳۰ / ۸۳۵-۸۴۵، که می گوید حرکت با هستی یا وجود یکی است و می توان آن را به کمک فکر طفره [یا جهش] توضیح داد) مورد توجه خاص اچ. دایپر در اثر زیر قرار گرفته است.

*Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār Ibn Abbād sa-Sulamī*

(بیروت ۱۹۷۵)، صص. ۲۹۴-۳۰۶.

۳۶. وان دن برگ، «جوهر»، EI<sup>2</sup>، ۲، صص. ۴۹۳-۴۹۴؛ اس. پائینز<sup>۱</sup>

*Beiträge Zur islamischen Atomenlehre:*

ماسینیون، «زمان در اندیشه اسلامی»، در *Man and Time* صص. ۱۰۸-۱۱۴؛ آر. ام. فرنک،

*The Metaphysics of Created Being according to Abū'l-Hudhayle al-'Allaf*

(استانبول ۱۹۶۶)؛ سی. بفیونی،

*Atomismo e antiatomismo nel Pensiero islamico*

(ناپل ۱۹۸۲).

۳۷. اچ. اس. نیبرگ، «متعزله»، EI<sup>2</sup>، ۵، صص. ۷۸۷-۷۹۳؛ ج. وان اس، «معتزله»، ER<sup>۲</sup>، ۱۰، صص.

۲۲۰-۲۲۹؛ آر. ام. فرنک، «اشعریه»، ER، ۱، صص. ۴۴۹-۴۵۵.

۳۸. ماسینیون، «زمان در اندیشه اسلامی»، مأخذ یادشده.

۳۹. ایگناس گلدتسیهر<sup>۳</sup> و ا. ام. گوچیون<sup>۴</sup>، «دهریه»، EI<sup>2</sup>، ۲، صص. ۹۵-۹۷.

۴۰. دبوئر، «زمان»، مأخذ یادشده؛ پائینز *Beiträge*، صص. ۳۴-۹۳.

1. Pines

2. Encyclopedia of Religion

3. Ignác Goldziher

4. A. M. Goichon

۴۱. پ. کزاوس<sup>۱</sup> و اس. پاینز، «الرازی»، EI<sup>2</sup>، (چاپ مجدد ۱۹۸۷)، ۶، صص. ۱۱۳۴-۱۱۳۶
۴۲. ابو حیان علی بن محمد توحیدی، *مُقَابَسَات*، به کوشش د سندوبی (قاہرہ ۱۹۲۹)، صص. ۱۷۲-۱۷۳، قس. صص. ۱۵۴-۲۷۸؛ ڈبوئر، «زمان»، مأخذ یادشده؛ ام. برج.
- Pour un humanisme vécu: Abū Hayyān al-Tawhīdī*
- (دمشق ۱۹۷۹). امکان بررسی و معرفی میراث سرشار آراء شیعی راجع به زمان در حوصله این مقاله نیست. پاره‌ای از نظرات اصلی شیعی را هانری کربن در *En Islam iranien* ۴ مجلد (پاریس ۱۹۷۱-۱۹۷۲)، بحث کرده است؛ برای آگاهی از منابع، نک. ج. ۴، صص. ۵۵۶-۵۵۷.
43. S. Pines, *Nouvelles études sur Awhad al-zamān Abu-l-Barakāt al-Baghdādī*
- (پاریس ۱۹۵۵)؛ س. پاینز، «ابوالبرکات»، EI<sup>2</sup>، ۱. صص. ۱۱۱-۳۱۳؛ ڈبوئر، «زمان»، مأخذ یادشده.
۴۴. ابن عربی، *فتوحات مکیه*، ۴ مجلد (بولاق ۱۳۲۹ ق، چاپ جدید، بیروت، بی تا. ح. ۱۹۷۰)، ۳، صص. ۳۱۵-۴۱۱؛ گلدنسیهر، *Die Zahiriten*، صص. ۱۵۳-۱۵۴؛ دبلیو. ام. وات
- Free Will and Predestination*
- ص. ۳۱؛ ابوالعلا عقیفی، *The Mystical Phylosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi* (لاہور ۱۹۶۴)، صص. ۴۴، ۱۱۱-۱۲، ۱۸۶.
۴۵. ابن عربی، *فتوحات*، ۳، صص. ۱۹۸، ۲۰۲؛ قس. ویلیام سی. چیتیک<sup>۲</sup>،
- The Sufi Path of Knowledge*
- (نیویورک ۱۹۸۹)، ص. ۳۹۵.
۴۶. ابن عربی، *فتوحات*، ۳، ص. ۲۰۱؛ قس. چیتیک، *Sufi Path*، مأخذ یادشده، و گرهارد بورینگ، «مفہوم ابن عربی از زمان»، در
- God is Beautiful and He loves Beauty: Festschrift for A. Schimmel*
- به کوشش ج. سی. بورگل و آما گیز<sup>۳</sup> (لایدن ۱۹۹۴).
۴۷. علی بن محمد جرجانی، *کتاب التّعریفات* (بیروت ۱۹۶۹)، ص. ۱۱۱: *اللّٰهُمَّ هُوَ الْآنَ الدَّائِمُ الَّذِي هُوَ* امتداد الحَضْرَةِ اللّٰهِيَّةِ وَ هُوَ بَاطِنُ الزَّمَانِ وَ بِهِ يَتَّحِدُ الْأَزَلُ وَالْأَبَدُ. محمد علی تہاتوی مثنی از نظرات مختلف مسلمانان را دربارهٔ زمان در کتاب خود *کشاف اصطلاحات الفنون*، به کوشش محمد وجین، عبدالحق و غلام قادر (کلکتہ ۱۹۶۲، تجدید چاپ به صورت چاپ افست، استانبول ۱۴۰۴/۱۹۸۴) صص. ۶۱-۶۲ (ابد)، صص. ۸۴-۸۵ (ازل، ازلی)، صص. ۳۹۳-۳۹۴ (حین)، صص. ۴۷۹-۴۸۰ (دھر)، صص. ۶۱۹-۶۲۳ (زمان)، صص. ۱۲۱۱-۱۲۱۵ (قدم)، ص. ۱۳۲۷ (مدت، امتداد)، صص. ۱۴۴۹-۵۰ (وقت) درج کرده است.
۴۸. برای توصیف کلی از آراء سنی و شیعی دربارهٔ آغاز خلقت و جهان دیگر، نک. ف. مایر «مبدأ غائی و آخرت در اسلام»، در *Islam and its Cultural Divergence* به کوشش سی. ال. تیگو (اوربانا ۱۹۷۱)، صص. ۹۶-۱۱۲.
۴۹. گرهارد بورینگ، «بایزید بسطامی»، *Iranica*، ۵، صص. ۱۸۳-۱۸۶؛ هلموت ریتز، «سخنان بایزید بسطامی» در *Westöstliche Abhandlungen*، به کوشش فریتس مایر (ویسبادن ۱۹۵۴)، صص. ۲۳۱-۲۴۳؛ «ابویزید البسطامی» EI<sup>2</sup>، ۱، صص. ۱۶۲-۱۶۳.
۵۰. ابوالفضل محمد بن علی سهلجی، *کتاب النور من کلمات ابی طیفور در شطحیات الصوفیہ*، به کوشش

1. P. Kraus

2. W. C. Chittick

3. Alma Giese

عبدالرحمن ر. بدایوی (قاہرہ ۱۹۴۹)، صص. ۸۸، ۱۰۸؛ ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن الجوزی، تلبیس ابلیس (قاہرہ: بی تا.)، ص. ۳۳۲؛ فریدالدین عطار، تذکرۃ الاولیاء، بہ کوشش رینولد نیکلسن ۱-۲ (لندن- لایدن ۱۹۰۵-۱۹۰۷)، ۱، ص. ۱۶۱.

۵۱. سہلجی، کتاب النور، ص. ۱۲۸.

۵۲. ابن الجوزی، تلبیس ابلیس، ص. ۳۳۲؛ سہلجی، کتاب النور، ص. ۷۰.

۵۳. همانجا، ص. ۱۲۲.

54. G. Böwering, *Mystical Vision of Existence in Classical Islam*,

(برلین ۱۹۸۰)؛ همو «مورد اسلامی»، در *The Other Side of God*، بہ کوشش پی. برگر (نیویورک ۱۹۸۱)، صص. ۱۵۱-۱۵۳؛ لوئی ماسینیون، «سہل تُستری»، *EI*<sup>2</sup>، ۷، ص. ۶۳.

۵۵. ال. کارده، «ذکر»، *EI*<sup>2</sup>، ۲، صص. ۲۲۳-۲۲۷؛ گ. بورینگ، «ذکر» *Iranica*

56. Böwering, *Mystical Vision...*

صص. ۴۵-۴۹، ۲۰۱-۲۰۷.

۵۷. ار. گراملیش، «متن میثاق در تفسیر قرآنی» (در باب سورۃ ۷، آیات ۱۷۲-۱۷۳)، *Der Islam*، ۶۰ (۱۹۸۳)، صص. ۲۰۵-۲۳۰.

58. Böwering, *Mystical Vision*

صص. ۱۸۵-۲۰۱.

۵۹. همانجا، صص. ۲۰۷-۲۱۶.

۶۰. ابوبکر محمد بن اسحق کلاباذی، کتاب التّعرف لِمذہبِ التّصوّف، بہ کوشش، آرثر جان آربری (قاہرہ ۱۹۳۴)، ص. ۷۲۷ ترجمہ همو *The Doctrine of the Sufis* (تجدید چاپ، کیمبریج ۱۹۷۷)، ص. ۹۲.

۶۱. ابونصر عبداللہ بن علی السّراج، اللّمع فی التّصوّف، بہ کوشش رینولد ا. نیکلسن (لندن- لایدن ۱۹۱۴)، ص. ۵۲؛ ترجمہ ار. گراملیش، *Schlaglichter über das Sufitum* (اشتوتگارت ۱۹۹۰)، ۹۹.

۶۲. سراج، لمع، ص. ۳۶۰؛ گراملیش *Schlaglichter*، ص. ۴۹۸.

۶۳. سراج، لمع، ص. ۳۹۵؛ گراملیش، *Schlaglichter*، ص. ۴۹۳.

۶۴. عطار، تذکرہ، ۲، ص. ۱۶۵.

۶۵. سراج، لمع، ص. ۳۶۵؛ گراملیش، *Schlaglichter*، ص. ۵۰۲.

۶۶. سراج، لمع، ص. ۳۶۵؛ گراملیش، *Schlaglichter*، ص. ۵۰۲.

۶۷. سراج، لمع، صص. ۴۰۴-۴۰۵؛ گراملیش، *Schlaglichter*، ص. ۵۴۶.

۶۸. عطار، تذکرہ، ۲، ص. ۱۷۹.

۶۹. سراج، لمع، ص. ۳۶۵؛ گراملیش، *Schlaglichter*، ص. ۵۴۴.

۷۰. سراج، لمع، ص. ۴۰۵؛ گراملیش، *Schlaglichter*، ص. ۵۴۶.

۷۱. ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن قشیری، الرسالۃ القشیریہ، بہ کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، ۱-۲ (قاہرہ ۱۳۸۵/۱۹۶۶)، ص. ۳۴۵؛ ترجمہ بہ آلمانی از ار. گراملیش،

*Das Sendschreiben al-Quşayrīs über das Sufitum*

(ویسبادن ۱۹۸۹)، ص. ۲۱۸، (دربارہٴ این ترجمہ، نک. نقد و بررسی گرہارد بورینگ در *Orientalia* ۵۸ [۱۹۸۹]، صص. ۵۶۹-۵۷۲).

۷۲. سراج، لمع؛ ص. ۲۲۸؛ گراملیش، *Schlaglichter*، ص. ۳۴۶؛ قشیری، رسالہ، ص. ۵۱۵؛ گراملیش،

*Sendschreiben*، ص. ۳۵۵؛ عطار، تذکرہ، ۲، ص. ۱۷۹.

۷۳. سراج، لمع، ص. ۴۰۵؛ گراملیش، *Schlaglichter*، ص. ۵۴۷.
۷۴. گ. بورینگ، «بقا و فنا»، *Jranica*، ۳، صص. ۷۲۲-۷۲۴.
۷۵. نورالدین عبدالرحمن بن احمد جامی، *نفحات الأُنس من حضرات القدس*، به کوشش م. توحیدی پور (تهران ۱۳۳۶ ش/۱۹۵۷)، ص. ۲۹۸؛ بورینگ، «بقا و فنا»، *Jranica*، ۳، ص. ۷۲۲.
۷۶. کلاباذی، تعریف، ص. ۱۰۵.
۷۷. خواجه عبدالله انصاری هروی، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی (کابل ۱۳۴۰ ش/۱۹۶۱)، ص. ۱۶۸.
۷۸. بورینگ، «بقا و فنا»، *Jranica*، ۳، ص. ۷۲۲.
۷۹. عطار، تذکره، ۲۷ ص. ۵۴-۵۵.
۸۰. محمد بن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش ذبیح الله صفا (تهران ۱۳۳۲ ش/۱۹۵۳)، ص. ۲۵۹؛ گ. بورینگ، «ابوسعید بن ابی الخیر»، *Jranica*، ۱، صص. ۳۷۷-۳۸۰.
81. R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens, Zweiter Teil: Glaube und Lehre* (ویسبادن ۱۹۷۶)، ص. ۳۵۲.
۸۲. برای بحثی مفصل درباره این اصطلاح، نک. ا. ر. آراسته، *Growth to Selfhood* (لندن ۱۹۸۰)، صص. ۱۰۷-۱۳۳.
۸۳. ابوالحسن علی بن عثمان هجویری جلابی، *کشف المحجوب*، به کوشش و ژوکوفسکی (چاپ عکسی، تهران ۱۳۳۶ ش/۱۹۵۷)، ص. ۱۳۹؛ ترجمه به انگلیسی توسط رینولد ا. نیکلسن. *The Kashf al-Mahjub, the Oldest Persian Treatise on Sufism* (تجدید چاپ، لندن ۱۹۷۶)، ص. ۱۱۲.
۸۴. قشیری، رساله، ص. ۱۴۲؛ گراملیش، *Sendschreiben*، ص. ۸۶.
۸۵. قشیری، رساله، ص. ۱۸۸؛ گراملیش، *Sendschreiben*، ص. ۱۰۷.
۸۶. ابو عبدالرحمن محمد بن حسین سلمی، *طبقات الصوفیه*، به کوشش ج. پیدرسن (لایدن ۱۹۶۰)، ص. ۳۰۶؛ [نیز] به کوشش نورالدین شریبه (قاہرہ ۱۳۸۹/۱۹۶۹)، ص. ۳۰۴.
۸۷. جلابی، کشف، ص. ۴۸۰؛ نیکلسن *Kashf al-Mahjub*، ص. ۳۶۸.
۸۸. قشیری، رساله، ص. ۱۸۹؛ گراملیش، *Sendschreiben*، ص. ۱۰۸.
۸۹. قشیری، رساله، ص. ۱۸۹؛ گراملیش، *Sendschreiben*، ص. ۱۰۸؛ جلابی، کشف، ص. ۴۸۲؛ نیکلسن *Kashf al-Mahjub*، ص. ۳۶۹؛ نیز نک. گ. بورینگ، «آثار مکتوب در باب آداب تصوف سنتی: آداب رفتار از نظر انصاری» در
- Moral Conduct and Authority*
- به کوشش بی. دی متکاف (برکلی ۱۹۸۴)، صص. ۸۴-۸۵.
۹۰. سراج، لمع، ص. ۳۴۲؛ گراملیش، *Schlaglichter*، ص. ۴۷۹.
۹۱. جلابی، کشف، ص. ۴۸۰؛ نیکلسن، *Kashf al-Mahjub*، ص. ۳۶۸.
۹۲. قشیری، رساله، ص. ۱۹۰؛ گراملیش، *Sendschreiben*، ص. ۱۰۸.
۹۳. سراج، لمع، ص. ۶۱؛ گراملیش، *Schlaglichter*، ص. ۱۱۲؛ کلاباذی، تعریف، ۶۹، آربری، *Doctrine*، ص. ۸۹.
۹۴. «آثار مکتوب در باب آداب»، مأخذ یادشده؛ قشیری، رساله، ص. ۱۸۸؛ گراملیش، *Sendschreiben*، ص. ۱۰۷. به نظر می رسد این عبارت را ابوالحسن علی بن جعفر شیروانی ساخته باشد؛ نک.

انصاری طبقات، ص. ۴۸۴؛ جامی، نفحات، ص. ۲۷۲؛ ب. رابینز

*Die Lehre tawakkul in der klassischen Sufik*

(برلین ۱۹۶۸)، صص. ۱۹۱-۱۹۲.

۹۵. بورینگ، «آثار مکتوب در باب آداب»، مأخذ یادشده.

۹۶. جلابی، کشف، ص. ۴۸۲؛ نیکلسن، *Kashf al-Mahjab*، ص. ۴۸۲.

۹۷. جلابی، کشف، ص. ۴۸۰؛ نیکلسن، *Kashf al-Mahjab*، ص. ۴۸۰.

۹۸. ماسینیون، «زمان در اندیشه اسلامی»، در *Man and Time*، ص. ۱۱۳.

۹۹. همانجا، ص. ۱۱۴.

100. S. De Laugier de Beaurecueil, *Khwādja 'Abdullh Ansāri*

(بیروت ۱۹۶۵)، صص. ۱۹۲-۱۹۵. درباره آراء ابوسعید ابوالخیر راجع به وقت به عنوان لحظه عرفانی، نک. فریتس مایر،

*Abū Sa'īd-i Abū l-Hayr, Wirklichkeit und Legende*

(لایدن ۱۹۷۶)، صص. ۱۰۵-۱۰۹.

۱۰۱. فتوحات، ۲، ص. ۵۷۳؛ قس. بورینگ، «مفهوم ابن عربی از زمان»

۱۰۲. سراج، لمع، ص. ۳۰۱؛ گراملیش، *Schlaglichter*، ص. ۴۳۱.

۱۰۳. کلابادی، تعرف، ص. ۸۲؛ آربری، *Doctrine*، ص. ۱۰۶.

۱۰۴. قشیری، رساله، صص. ۲۰۱-۲۰۶؛ گراملیش *Sendschreiben*، ص. ۱۰۸.

۱۰۵. گ. بورینگ، «عین القضاة همدانی»، *Iranica*، ۳، صص. ۱۴۰-۱۴۳.

۱۰۶. عین القضاة همدانی، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران (تهران ۱۳۴۱ ش/۱۹۶۲)، ص. ۳۰۵.

۱۰۷. همانجا، ص. ۷۳. قس. م. عبدالحق، «تصور عین القضاة از زمان و مکان از منظر تصوف»، *Islam*

*Quarterly*، ۳۱ (۱۹۸۷)، صص. ۵-۳۷؛ نصرالله پورجوادی، «خودیت و زمان در تصوف احمد غزالی»،

*Sophia Perennis* ۴ (۱۹۸۱).

۱۰۸. همانجا، صص. ۱۱۸، ۲۴۸.

۱۰۹. جامی، نفحات، ص. ۴۱۳.

۱۱۰. همدانی، تمهیدات، صص. ۱۱۹، ۲۴۸؛ ریتز، *Meer*، ص. ۵۴۱. قس. پورجوادی، زندگی و آثار شیخ

ابوالحسن بستنی، (تهران ۱۳۶۴ ش/۱۹۸۵).

۱۱۱. گ. بورینگ، «مصنفات شمس الدین دیلمی»، *Islamic Studies* ۲۶ (۱۹۸۵)، صص. ۲۳۱-۲۳۶؛ آرثر

جان آربری، «آثار شمس الدین دیلمی» *BSOAS* ۲۹ (۱۹۶۶)، صص. ۴۹-۵۶.

۱۱۲. جامی، نفحات، ص. ۳۵۵.

۱۱۳. درباره مؤلف این اثر، نک. بورینگ، «عین القضاة همدانی»، ص. ۱۴۱؛ این کتاب را ر. فرمنش با عنوان

غایت الامکان فی درایة المكان (تهران ۱۳۳۹ ش/۱۹۶۰) به چاپ رساند، و به توسط نجیب مایل

هروی، مجموعه آثار فارسی تاج الدین اشنوی (تهران ۱۳۶۸ ش/۱۹۸۹). صص. ۴۷-۸۲، مجدداً

ویرایش و چاپ شد.

114. F. Meier, *Bahā'i Walad: Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik, Acta Iranica 27*



- سومین سلسله متون و رسالات، ج. ۱۴ (لایدن ۱۹۸۹)؛ نک. نقد و بررسی گ. بورینگ در JAOS<sup>۱</sup> ۱۱۱ (۱۹۹۱)، صص. ۸۰۱-۸۰۲.
۱۱۵. به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، ج ۱ (تهران ۱۳۳۳ ش/۱۹۵۵)، و ج ۲ (تهران ۱۳۳۸ ش/۱۹۵۹)؛ نیز نک. سلطان ولد، معارف، به کوشش ن. م. هروی (تهران ۱۳۶۷ ش/۱۹۸۸).
۱۱۶. ریتر، Meer، ص. ۵۹۰.
۱۱۷. جلال الدین محمد رومی، مثنوی معنوی، به کوشش آر. ا. نیکلسن (لندن، لایدن ۱۹۲۵-۱۹۴۰)، تجدید چاپ به کوشش ن. پورجوادی (تهران ۱۳۶۳ ش/۱۹۸۴)، ۳، صص. ۱۲۹-۱۳۰ (دفتر پنجم؛ ابیات ۲۰۲۵-۲۰۳۵).
۱۱۸. همانجا، ۱، ص. ۱۹۳ (دفتر اول: ابیات ۳۱۲۴-۳۱۲۶).
۱۱۹. بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، (تهران ۱۳۳۴ ش/۱۹۵۵)، ص. ۳۹ (یادداشت ۱۰۰). این حدیث جزو احادیث معتبر نقل نشده، و بنابراین در فهرست ونسینک، *Concordance*، نیامده است، اما در ادبیات صوفیانه مکرراً به صورت قدیمی تر آن لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب و لا نبیُّ مُرسَلٌ مورد استناد قرار گرفته است. قدیم ترین ارجاعات را در ادبیات صوفیانه می توان ضمن شرح ابوابرہیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری (د. ۴۳۴/۱۰۴۲-۱۰۴۳)، نور المریدین و فضیحة المدعین، به کوشش محمد روشن (تهران ۱۳۶۳ ش/۱۹۸۴)، صص ۶۱۳، ۷۶۷، ۷۷۷، ۸۷۹، ۸۸۷، ۹۰۲، ۹۰۶، ۱۳۲۹، ۱۴۲۳، بر تعرف کلابادی یافت؛ نیز در جلابی (د. ۴۶۵-۴۶۹/۱۰۷۲-۱۰۷۷)، کشف، ص. ۴۸۰؛ نیکلسن، *Kashf al-Mahjub*، ص. ۳۶۸؛ عین القضاة همدانی، تمهیدات، صص. ۷۹، ۱۲۳، ۱۳۱، ۲۰۳، ۳۱۷. رشیدالدین ابوالفضل سعید میبیدی (د. ۵۳۰/۱۱۳۵)، کشف الاسرار و عدۃ الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، ۱۰ مجلد (تهران ۱۳۶۳ ش/۱۹۸۴)، ۱، صص. ۲۶۹، ۶۸۳؛ ۲، ص. ۳۲۸، ۱۸۷؛ ۶، ص. ۴۶۰؛ ۷، صص. ۱۷۲-۱۷۳؛ ۹، ص. ۲۳۸؛ ۱۰، ص. ۴۳۲؛ میبیدی شکلی دیگر از این حدیث را نیز ضبط کرده است، ۱، ص. ۶۱۴. چنانچه معراج نامه ابن سینا (د. ۱۰۳۷/۴۲۸) واقعاً از او باشد، پس استناد آن به حدیث مذکور قدیم ترین مورد در نوشته های مربوط به معراج رسول الله خواهد بود؛ نک. ابو علی حسن بن عبدالله بن سینا، معراج نامه، به کوشش ن. م. هروی (تهران ۱۳۶۵ ش/۱۹۸۶)، ص. ۹۲.
120. A. Shimmel. *Mystical Dimensions of Islam*, (چپل هیل ۱۹۷۵)، ۲۲۰؛ همو *The Triumphal Sun* (لندن ۱۹۷۸)، صص. ۲۸۵-۲۸۶؛ همو *Muhammad His Messenger* (چپل هیل ۱۹۸۵)، ص. ۱۶۹. در سده بیستم، اقبال (د. ۱۹۳۸) این درونمایه را به جد تمام در نظم و نثر خود به کار گرفت، نک. گ. بورینگ، «اقبال - شاعری بین هند و اروپا» *Islam and the Modern Age* ۹ (۱۹۷۸)، صص ۵۷-۷۰.
۱۲۱. ابوالمجد مجدوبن آدم سنائی، *حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه*، به کوشش مدرس رضوی (تهران ۱۳۲۹ ش/۱۹۵۰)، ص. ۳۲۸.
۱۲۲. گ. بورینگ، «معراج» ER، ج. ۹، صص. ۵۵۲-۵۵۶.
۱۲۳. ار. گراملیش، «بسط الزمان و مورد مشابه»، *Die islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit*، به کوشش یو. هارمان و پ. باخمان (بیروت ۱۹۷۹)، صص. ۱۸۰-۱۹۲؛ تاج الدین ابونصر عبدالوهاب بن

1. Journal of American Oriental Society

علی شبکی، طبقات الشافعية الكبرى، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح حلو (قاهره ۱۳۸۳/۱۹۶۴)، ص. ۳۴۰، اصطلاحات طی الزمان و نشر الزمان را به کار می برد، در صورتی که جامی از کلمات قبض الزمان و بسط الزمان استفاده می کند، نک. جامی، نفحات، صص ۵۶۳-۵۶۴.

124. R. Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes*

(ویسبادن ۱۹۸۷)، صص. ۲۸۷-۲۹۱.

۱۲۵. گراملیش، «در باب بسط الزمان»، در *Die islamische Welt*، صص. ۱۸۸-۱۹۲.

۱۲۶. ابن عربی، *مواقف النجوم و مطالع أهلة الاسرار والعلوم* (قاهره، ۱۳۲۵/۱۹۰۷)، ص. ۱۳۴.

۱۲۷. هرمان لندلت، «ولایه»، ER، ۱۵، صص. ۳۱۶-۳۲۳.

۱۲۸. هلموت ریتر، «سماح درویش رقصان»، *Zeitschrift für Vergleichende Musikwissenschaft* ۱

(۱۹۳۳)، صص. ۲۸-۴۰.

۱۲۹. این مقاله چاپی است مجدد، با تغییراتی جزئی، برگرفته از

*Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*

۳۰، (۱۹۹۲)، صص ۷۷-۸۹، با کسب اجازه از ویراستاران.

## در جست و جوی فنا:

## تمثّل و موت معنوی در تمهیدات عین القضاة همدانی

لئونارد لوین<sup>۱</sup>

## مقدمه

در کتابهای تاریخی که در سده ششم / دوازدهم در باب تصوف ایرانی نوشته شده، عین القضاة همدانی به فصاحت و جنسارت در بیان رمزی‌ترین عناصر اعتقادی تصوف شهرت یافته است. او که نمونه‌ای اعلایی از مواضع متناقض بود، زمانی در حوزه شریعت مرجعیت داشت و در عین حال به ظاهر یکی از معروف‌ترین شرع‌ستیزان یا قالب‌شکنان قانون دین بود. همچنین، نام او یادآور حسین منصور حلاج (شهید ۳۰۹/۹۲۲) است، که مقتدای عین القضاة بود و دردمندی در شیوه‌ی تعلیم و زندگی این عارف همدانی تأثیری عمیق داشت. در واقع، همان آتش، عشق حلاجی بود که عین القضاة را از رسوم قشری شریعت به لب حقیقت نهفته در آن راهبر شد؛ و در این سیر درونی منبع الهام عین القضاة، استادش احمد غزالی (برادر متکلم سرشناس محمد غزالی) بود که در میان دیگر چهره‌های برجسته عرفانی این دوره به «سلطان‌الطریقه» شهرت داشت.

عین القضاة در عصر بنیان‌گذاران سترگ تصوف به اوج شهرت رسید؛ وی معاصر مؤسس طریقه قادری، عبدالقادر جیلی (د. ۵۶۱/۱۱۶۶) و بنیان‌گذار سلسله سهروردی (معروف به أم السلاسل)، ابوالنجیب سهروردی (د. ۵۶۳/۱۱۶۸)، هم درس عین القضاة

1. Leonard Lewisohn

در حلقهٔ مریدان احمد غزالی) بود. او، به علاوه، هم روزگار ابویعقوب یوسف همدانی (د. ۵۳۵/۱۱۴۰)، هم شهری وی و بانی سلسله‌ای بود که به تأسیس طریقت نقشبندی منجر شد. عین القضاة از همان رایحهٔ مستی آور عرفان شاعرانه تنفس کرد که بزرگان هم زمان او در شعر عارفانهٔ فارسی، سنائی (د. بین ۵۲۵-۵۴۵ / ۱۱۳۱-۱۱۵۰) و نظامی (د. ۵۹۸-۱۲۰۲) تنفس کرده بودند، و به درون همان موج معنویت وجدآمیزی کشیده شد که قوت و نشاط روحانی آن شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (د. ۵۸۷/۱۱۹۱) را سرمست کرد و سپس به مسلخ شهادت سوق داد.

از آنجایی که رمز اصلی فضائل و مکتسبات معنوی عین القضاة در نگرش استثنائیش نسبت به مرگ، یعنی در 'تلاش آگاهانهٔ وی در طلب مرگ' نهفته بود، کانون توجه تحقیق حاضر (۱) مفهوم فنا در نوشته‌های فارسی این مرد خواهد بود. چون هیچ عقیدهٔ فلسفی را نمی‌توان جدای از دیگر عقایدی که به نوعی بر آن تاثیر می‌گذارند به وجه احسن تجزیه و تحلیل کرد. پنج یا شش موضوع دیگر - که ظاهراً خارج از موضوع اصلی ماست اما در باطن سخت بدان مربوط می‌شود - نیز در اینجا توجه ما را به خود جلب می‌کند. در نخستین بخش مقاله، جوانی عین القضاة، وابستگیها و پیوندهای معنوی و رشد فکری اولیهٔ او بحث می‌شود، و به دنبال آن در بخش دوم نگاهی به منبع الهام بلندترین کتاب فارسی‌اش، تمهیدات، می‌اندازیم. بخش سوم سرشت 'فنا' را در اندیشهٔ عین القضاة تجزیه و تحلیل می‌کند. فناء نفس اساس ریاضت صوفیانه است که به تصفیهٔ آن [نفس] منجر می‌شود؛ بنابراین، بررسی گسترده‌ای از گونه‌های مختلفی که این اصل اساسی در آثار وی بیان شده است، عرضه می‌شود. بخش چهارم به بحث آن نوعی آگاهی که مرید در قلمرو فنا حاصل می‌کند، می‌پردازد، و آراء عین القضاة را دربارهٔ مردم‌شناسی عرفانی، حقیقت مرگ و علم 'تمثل' که به طالب امکان می‌دهد تا به مرگ معنوی و عارفانه دست یابد، ارائه می‌کند. در پایان نتیجه‌گیریهایی دربارهٔ نظرات عین القضاة راجع به رابطهٔ مرگ جسمانی و مرگ عرفانی، دیدگاههای متشرعین و عارفان نسبت به آخرت، و اینکه چرا شخص باید از حدّ اسلام مجازی درگذرد تا هر یک از این مطالب را درک کند، عرضه می‌شود.

#### ۱. از ملا تا صوفی: مریدی عین القضاة

ابوالمعالی عبدالله بن ابی بکر محمد بن علی بن حسن بن علی میانجی، معروف به عین القضاة همدانی به سال ۴۹۲/۱۰۹۸ (۲) در همدان دیده به جهان گشود. میانج [=

میانه | زادگاه خاندان وی، بین تبریز و مراغه در استان آذربایجان واقع است. پدر بزرگ عین‌القضاة، ابوالحسن علی بن الحسن با خانواده خود از میانه به همدان مهاجرت کرد و در آنجا رحل اقامت افکند؛ وی در همدان در مقام قاضی شهرتی، و به عنوان شاعر عربی سرای نامی به هم زد. او سرانجام شربت شهادت نوشید. پسرش، یعنی پدر عین‌القضاة، نیز مقام قضاوت یافت و این حرفه خانوادگی را به فرزندش عین‌القضاة منتقل کرد.

عین‌القضاة علوم معمول روزگار خود را که عبارت بود از ریاضی، منطق، فقه، حدیث، عروض و ادبیات (هم عربی هم فارسی) آموخت و مخصوصاً در علم کلام تبصری پیدا کرد و در *شکوی الغریب* خود، که به عربی، و تنها اثر اوست که به انگلیسی ترجمه شده است (۳)، مهارت چشمگیر خود را در دستور زبان، فقه‌اللغه، ریاضی، منطق و عروض به نمایش گذاشته است.

کودکی و سالهای نوجوانی عین‌القضاة متأثر از محیط عرفانی و آرمانهای معنوی تصوف بود. پدرش معمولاً او را به مجالس صوفیان محل می‌برد (۴) و در شانزده یا هفده سالگی مرید شیخی صوفی موسوم به *برکه* شد که بی اطلاعیش از علم ظاهر موجب نشد که عین‌القضاة جوان سرسپرده *'علم دل'* وی نشود. عین‌القضاة در باره این مرد می‌گوید:

ای دوست، برکه *رَحِمَهُ اللهُ* مثلاً *جز الحمد*، اعنی *فاتحة الكتاب* و سورتی چند از قرآن یاد ندارد و آن هم به شرط برتواند خواند و قال *يقول* نداند که چه بود و اگر راست پرسى حدیث موزون به زبان همدانی هم نداند کرد ولیکن می‌دانم که قرآن او داند درست و من نمی‌دانم الا بعضی از آن، و آن هم نه از راه تفسیر. و غیر آن ندانستم، از راه خدمت او بدانستم (۵).

در نامه‌ای که ده سال بعد به یکی از مریدانش نوشت، عین‌القضاة از علاقه شدیدش به این مرد خدا و مشقاتی که در دوران شاگردیش در خدمت وی متحمل شده بود این گونه یاد می‌کند

هفت سال کم یا بیش برکه را *قَدَسَ اللهُ* سرّه می‌دیدیم و هرگز زهره نداشتمی که دست فرا کفش او کنم (۶). پنداری مردان ندانند که نشان مردان چیست؟ اگر صاحب دلی ترا برگردد به دل، اگر دست فرا کفش مردان کنی، آن غرور شیطان بود. اول درجات آن که

صاحب دل چون ترا بگیرد آن بود که چندین سال جانیت در عشق او می سوزد. پس چون بماند ترا بگیرد<sup>۱</sup> (۷).

نگرش عین القضاة در اینجا منعکس کننده نفوذ بسیار زیاد سنت تصوف خراسانی در اوایل سده ششم / دوازدهم است که طبق آن مرید می بایستی با شیخ خود با همان احترام و تکریم رفتار کند که پادشاهان از رعایای خود طلب می کردند. درستی این نظر هرمان لندلت که «حضور شیخی زنده، و نه مطالعه کتب، نخستین شرط زندگی عارفانه همدانی بود» (۸) در تمامی نوشته های بعدی عین القضاة ثابت می شود.

درد و رنج دوران مریدی عین القضاة نیز در نامه دیگری از او به مریدی نامور که کمر به خدمت دربار بسته بود، دردمندانه بیان شده است؛ این مرید از عین القضاة درباب سلوک در طریقت پرسشی کرده بود:

ترا هنوز آگاهی نیست. آنگاه که از بندگی سلطان محمود خلاص یابی، چندین سال دیگر ترا خدمت مردان باید کردن تا بود که ترا بگیرند یا برنگیرند؛ آنگاه شادی و اندوه مریدان بدانی چون بود. ترا با حدیث ارادت چکار؟ شادی وصال نیز ناچشیده و درد فراق او نادیده و بر هیبت و اعظام او گذار ناکرده، و هر روز هزار بار آرزوی مرگ ناکرده... و روی حسرت بی نهایت نادیده و در دریا غرق ناشده و در وادی خونخوار عشق خود را هزار بار گم ناکرده، و از دست خود هزار بار خاک بر سر ناکرده، و از دست بی مسامحتی نیز به روی خاکستر نانشسته و خود را به فریاد آمده نادیده، و هزار هزار بار زنار بر میان - گاه از دست خود گاه از دست پیر - نابسته و در میان خاک و خون مراغه نازده<sup>۲</sup> و نیشکِ نهنگی ناکامی در صمیم جگر خود ناکرده، و کوه را به ناخن ناکنده. ترا و این حدیث چه حساب! (۹).

عین القضاة ضمن تأکید بر اجتناب ناپذیری پیر در تربیت مرید صوفی و طالب علم دین، هر دو، به شاگردی دیگر این طور می گوید:

تو چه دانی و اغلب خلق جهان چه دانند که قرآن چیست؟ قرآن خواندن تو و نماز و روزه تو و حج و جهاد و صدقه تو آن بود که تقریبی کنی به کفش مردی، لابل خاک قدمش بامداد و شامگاه به توتیا در دیده می کش تا بود که چون پنجاه سال عمر در خدمتش به سربری، روزی او را بر تو نظری افتد و تو به همه دولتی برسی.

۱. یعنی وقتی جانیت برای چندین سال در این حالت التهاب و سوختن باقی ماند، آن وقت آن صاحب دل ترا می پذیرد.  
۲. مراغه زدن یا مراغه کردن: غلتیدن، غلت زدن.

چه دانی که چه می شنوی؟... به یک نظر یار صد هزار سعادت [عطا می فرماید].  
منتظرم تاکی وقت آن نظر آید (۱۰).

به رغم آنکه برکه فاقد تحصیلات رسمی بود، عین القضاة همواره مرعوب منزلت روحانی والای وی بود:

چون پیش برکه رَحِمَهُ اللهُ بنشستمی، خود را از جماعتی که رو به اسلام کردند که قال و يقول ندانستندی که چون بود، بسیار کمتر دیدمی<sup>۱</sup> و خود چنان بودی و مراد در این حال قدرت آن بود که زبده الحقایق به دو سه روز تصنیف کردم (۱۱).

کتاب مورد اشاره در نقل قول بالا نخستین تصنیف فلسفی عین القضاة بود (۱۲) که آن را در بیست و چهار سالگی نوشت (۱۱۲۲/۵۱۶)؛ قصد وی از تألیف زبده الحقایق این بود که، از طریق کشف، هم بحران روحی خویش و هم پاره‌ای غوامض فکری که در علم کلام باعث سردرگمی او شده بود حل کند. بیش از بیست سال نداشت که (در ۱۱۱۸/۵۱۲) به مطالعه احیاء علوم الدین ابوحامد غزالی (د ۱۱۱۱/۵۰۵) آغاز کرد. او این دائرةالمعارف دیانت اسلامی را با علاقه تمام به مدت چهار سال، تا ۱۱۲/۵۱۶، خواند. عین القضاة حالت خود را به هنگام خوض در علم کلام به «غریقی» تشبیه می کند که «به امید خلاص به هر خاشاکی تمسک می جوید» (۱۳)؛ و احیاء العلوم الدین که از حقایق نهفته در تصوف دفاعی متقن می کرد و آراء صوفیان را با نظرات متکلمان متشرع آشتی می داد (۱۴)، داروی تسکین دهنده درد این عالم عارف بود، چنانکه خود می نویسد:

در این بحران، سرگشته و پریشان ماندم. عیشم منغص گردید تا اینکه راهنمای سرگشتگان وادی حیرت هدایت نمود و به گرمش یاریم کرد. پس از فضل خدا، مطالعه کتابهای شیخ الاسلام محمد غزالی از سقوط در این ورطه هائل نجاتم بخشید. تقریباً چهار سال به مطالعه کتب او مشغول بودم و در این مدت از کثرت اشتغال به علوم، عجایب بسیار دیدم که سبب نجات من از کفر و گمراهی و سرگستگی و کوری گردید (۱۵).

عامل مهم دیگر در نخستین مراحل تحول و رشد روحی عین القضاة دیدارش در بیست و یک سالگی (۱۱۱۸/۵۱۲) با برادر ابوحامد، یعنی احمد غزالی بود که گرچه

۱. یعنی هر وقت در خدمت برکه می نشستم خود را حقیرتر و کمتر از کسانی می دیدم که تازه به اسلام درآمده‌اند و نمی دانند قال و يقول چیست.

شهرتش کم‌تر از ابو حامد، ولی اهمیتش در حد او بود. گرچه عین القضاة از لحاظ فکری پیرو ابو حامد بود، ولی طبع عاطفی وی عمیقاً متأثر از 'مکتب عشق' (۱۶) بود که احمد غزالی از آن دفاع می‌کرد. همان‌طور که عین القضاة خود در زبدة الحقایق بر زبان می‌آورد، ملاقات حضوریش با این مربی روحانی از نظر اهمیت دست‌کمی از تأثیر مطالعه کتابهای دینی غزالی بزرگ نداشت:

آنگاه سرور و مولا و پیر و پیشوای ارجمندم، پادشاه طریقت و راهنمای حقیقت، ابو الفتح احمد بن محمد غزالی - که خدای اهل اسلام را به بقای او بهره‌مند گرداند و در مقابل احسانی که به من کرده او را پاداش دهد - ملاقات کردم از عمر من کمتر از بیست روز در خدمت او سپری نشد که پرده سرگستگی واقعه مذکور بالا رفت و حقیقت امر نمودار شد. آنگاه به حقیقتی دست یافتم که در برابر آن از من و خواسته‌های دیگرم چیزی باقی نماند مگر آنچه را خدا خواسته بود. من اکنون سالهاست که کاری ندارم مگر جست و جوی طریقه فنا شدن در آن حقیقت (۱۷)؛ و خدا مرا یاری کند و برای انجام این هدف و مقصود یاری دهد... اگر عمر نوح یابم و آن را در طلب این حقیقت صرف کنم، هیچ نکرده باشم، زیرا عمر در برابر این حقیقت ناچیز است. حقیقتی است که تمام عالم را فرا گرفته، چشم من بر هیچ نیفتد مگر آنکه وی را در آن بینم؛ هر لحظه‌ای که استغراق من از مشاهده او افزوده نگردد، نامبارک پندارم (۱۸).

مطالب بالا با توجه به رؤیتی توان‌کاه که در خلال آن 'زیبایی پیر روحانی' بر عین القضاة ظاهر شد، به قلم درآمده است، پیری که به صورت احمد غزالی بر او نمودار آمد. شرح این واقعه با برجستگی بیشتری به تذکرة‌های صوفیان ایرانی راه یافت و جامی (۱۴۹۲/۸۹۸) بعدها اصل عربی آن را در سُبْحَة الْاَبْرَارِ خود در قالب مثنوی فصیحی به شعر فارسی درآورد؛ (جامی این شعر را زیر عنوان «حکایت عین القضاة همدانی، که از

۱. ابیات زیر بخشی از سروده جامی در این باب است:

بحر دانش همه بین و همه دان  
بُرد، شد حاصل او گنج علوم  
بوی از سر حقیقت نشنید  
کسب علم از کتب ایشان کرد  
ره از آن نیز به مقصود نبرد  
گوهر دل نشد او را حاصل  
ره سوی احمد غزالی یافت

مردم دیده صاحب خردان  
بس که در مدرسه‌ها رنج علوم  
لیک از آن گنج به جز رنج ندید  
روی همت به صفا کیشان کرد  
گرچه عمری به سز آن راه سپرد  
در ره عشق نشد صاحب دل  
ناگهان نیر اقبال بتافت



همه دانی موی می شکافت هر چند چون موی بر خود می تافت، تا به صحبت احمد غزالی نشتافت سررشته این کار نیافت» (۱۹)

شاید از همان نخستین روزهای آشنایی عین القضاة با برکه برای معاصرانش روشن شده بود که زیر ردا و عمامه قضاوت او روح شگفت‌انگیز ملتهدی نهفته است. حتی پیش از تصنیف زبدة الحقایق، «اعراض» خویش را از «کسب علم»، که به عقیده وی نتیجه اشتغال او به 'امور دل' - یعنی رفتن در طلب انضباط معنوی و افتادن به راه تصوف - است، شرح داده بود. می‌گفت «من حتی متحیر بودم که چگونه هرگز بتوانم فراغتی برای دوباره نوشتن بیابم»، (۲۰)؛ او اعتراف می‌کند که اگر دوستان معتقد به سخنان وی، او را متقاعد نکرده بودند، هرگز قلم بر کاغذ نمی‌گذاشت (۲۱).

عمق و وسعت مجذوبیت او در خدا، از طریق پاره‌ای قدرتهای پرجاذبه چشمگیر او (کرامات) نیز آشکار می‌گردد، از قبیل قدرت میراندن و زنده کردن مردی به واسطه داشتن احاطه بر بعضی نامهای الهی و ادعیه و اوراد<sup>۱</sup> (که کم و کیف آن به تفصیل در تمهیدات شرح داده شده است) (۲۲). وقتی ده سال بعد، عین القضاة این رویداد را - که البته حسادت توده‌های غافل سست اراده را برانگیخت و باعث خشم دین‌سالاران همدان شد - از نظر می‌گذراند، تأکید زیاد داشت که حکمت به ذات خود مشهود و معلوم است، و صریحاً می‌گفت که آگاهی یافتن وی بر 'معجزات' و پذیرش وجود آن (نه به دست او بلکه) از طریق او صورت می‌گرفت:

اما مردمان از من نمی‌شنوند و مرا ساحر می‌خوانند. همچنانکه عیسی را معجزه داده بودند که به نفخه‌ای که بکردی از گِل، مرغها پدید آمدی (۲۳)... همچنین ولی خدا باشد، و کرامات باشد، و این بیچاره را همچین می‌باشد (۲۴).

عین القضاة که خود را تحت راهنمایی احمد غزالی قرار داده بود در پیمودن طریقت معنوی سریع‌تر از همیشه پیشرفت کرد. در شرح دیدارش با احمد غزالی، می‌گوید:

جلال سلطنت ازلی بر من درخشید و علم و عقل را متلاشی کرد و نویسنده‌ای از خود بی‌خبر باقی ماندم. نه، بلکه هستی حقیقی وجود او را برگرفت و هستی مجازیش را در خود فرو برد (۲۵).

رشته عهد به غزالی بست  
سر این رشته‌اش افتاد به دست...  
۱. وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذُرُّوا يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (اعراف، ۱۷۹:۷).

عین القضاة با آن استعدادهای کرامت آفرین و رؤیت‌های عرفانی که داشت به عنوان حکیمی در حدّ خود شایسته شهرت یافت و در مقام یک خطیب به محبوبیت قابل ملاحظه‌ای دست یافت (۲۶). در ۱۱۲۳/۵۱۷، در سن ۲۵، شروع به نوشتن نامه‌هایی کرد، که در واقع به منظور ارشاد مریدان و یاران نزدیک خود بود. دو دفتر حجیم از این نامه‌ها به اهتمام ویراستار خستگی‌ناپذیر لبنانی عقیف عسیران به چاپ رسیده است (۲۷). مع‌ذلک این مجلدات فقط یک سوم کل مکاتبات این جوان اهل رؤیت و کشف را تشکیل می‌دهد. همان‌گونه که عین القضاة در آن زمان نوشته است:

«چندگاه است در این سوداام<sup>۱</sup>، وقت باشد که در شبانروز چهار تا پنج نوشته<sup>۲</sup> نویسم هر یکی هشتاد سطر که هر کلمه از آن گوهری بود بی‌قیمت (۲۸)

به نظر می‌رسد عین القضاة تا پیش از بیست و هشت سالگی به بلوغ فکری کامل رسیده بود، و از آن زمان به بعد احمد غزالی که او را معمولاً «فرزند عزیز» و «نورچشم» می‌خواند (۲۹)، در نامه‌هایش به این جوان وی را با لقب عین القضاة خطاب می‌کرد (۳۰).

گرچه نوشته‌های عین القضاة با زندگی شخصی وی به عنوان قاضی شاغل و واعظی در همه همدان پیوندی تنگاتنگ دارد، قطعاتی چند در میان نامه‌های او وجود دارد که زندگی روزانه وی را در خانقاه توصیف می‌کنند. تأکید اصلی تلاش‌های ادبی وی آن بود که سیرانبوه مریدان صوفی‌اش را در طریق معنوی ارتقاء بخشد؛ تصنیفات او را می‌توان ابزاری تعلیمی برای همین مریدان به شمار آورد؛ فحص و تعمق در تمهیدات آشکار می‌کند که تجربه‌های معنوی و طریقت تصوف تا چه اندازه از اندیشه فلسفی این حکیم تفکیک‌ناپذیر است (۳۱).

بخش بعدی اختصاص دارد به بررسی سبک ادبی و اندیشه‌های بکر تمهیدات: طولانی‌ترین کتاب عین القضاة به نثر فارسی و پخته‌ترین تصنیف او در الهیات عرفانی؛ از پی این بخش سه بخش دیگر می‌آید که تکیه کلام‌های مؤلف در تمهیدات، یعنی موت معنوی، تمثل، فنا، از خودگذشتن و محو، را بحث می‌کند.

۱. سوداام: سودا هستم (در این اندیشه‌ام).

۲. نوشته: قاعده به معنای 'نامه' است.

## ۲. جذبه در دریای معنی: منبع الهام تمهیدات

عین القضاة چهار سال قبل از آنکه، در ۱۱۳۱/۵۲۵، در سی و سه سالگی به دست وزیر مقتدر سلجوقی ابوالقاسم درگزینی به قتل برسد، طولانی‌ترین کتاب خود، تمهیدات را به رشته تحریر درآورد. سبک نثر این کتاب، که حدود نهمصد سال پیش از این نوشته شده ساده و قابل فهم و عاری از تصنع و تکلفهای عمدی است؛ حتی سبک تمهیدات را می‌توان از لحاظ شکل نگارش 'مدرن' خواند (۳۲). با وجود این، به سبب شمار زیاد اشارات ظاهراً نامرتبط به قرآن و احادیث و طبع و خلق عموماً و جدی مؤلف، زبان کتاب اغلب فشرده و سنگین و فهمش دشوار است. صرف نظر از شیوه تحلیلی ابتکاری او در پرداختن به الهیات، سبک ادبی وی بسیار شباهت دارد به سبک استادش، احمد غزالی که درباره تصنیفات دشوارش نصرالله پورجوادی چنین اظهار نظر کرده است، «عبارات از نظر غزالی صورت ظاهر اشارات اهل ذوق است و اشارات در بطن عبارت نهفته و کسی می‌تواند از این عبارات به اشارات یعنی به باطن آنها برسد که صاحب ذوق باشد» (۳۳). کریستیان تورتل<sup>۱</sup> در باب سبک اصیل ادبی تمهیدات می‌گوید، «زیبایی شناسی صوفیانه نزد عین القضاة بر پایه دیدی نامتعارف و کاملاً ذهنی مبتنی است. این زیبایی شناسی از نوع متعارف و هنجار بنیاد آن نیست» (۳۴).

عین القضاة در تمهیدات به جای پرداختن به قضایای فرعی و جنبی، اساساً خود را به بحث اصول اصلی تصوف محدود می‌کند. مع ذلک، محتوای کتاب به اندازه‌ای رمزآلود و تکان‌دهنده بود که، مؤلف وقتی دستگیر شد عمداً تلاش کرد انتساب تصنیف کتاب را به خود کتمان کند، حتی عنوانی نهایی برای آن تعیین نکرد (۳۵). به هر حال، قصد او، همان‌طور که در پایان این کتاب به صراحت بیان کرده، این بوده است که تمهیدات اثری باشد ماندنی از تفکر پخته و کمال یافته فلسفی او، و نه رساله‌ای که صرفاً برای نسل هم روزگار خود تصنیف کرده باشد (۳۶).

همان‌گونه که چند صفحه قبل نشان داده شد، نوشته‌های عین القضاة را نمی‌توان بدون توسل به اصطلاحات عرفانی و آگاهی از آیینهای انضباطی تصوف فهم کرد. او در رساله عربی خود شکوی الغریب، پس از عرضه بحثی مبسوط در تاریخ تصوف (۳۷)، یادآور می‌شود که درست همان‌طور که هر رشته‌ای از مطالعات نظری و علمی زبان فنی خاص

1. Christiane Tortel

خود را دارد، کلمات عارفان مسلمان را نیز بدون رجوع به اصطلاحات صوفیان نمی توان فهمید. پس از دفاع از اندیشه های خود و تصریح به اینکه آنها مستقیماً به سنت صوفیانه قدیم تعلق دارند - او حتی فهرستی از سخنان خود را با استناد به عارفان نامور مسلمان عرضه می کند (۳۸) - و تأیید بی چون و چرای 'علم تصوف'، با صراحت تمام می گوید: «هر عبارتی از عبارات من که در این حکایات آمده است مقتضی فراهم داشتن قواعد و پیش روی قرار دادن مبانی علم تصوف است، تا بدین وسیله معنای آن عبارت کاملاً ادراک شود» (۳۹). همین طور، تمهیدات نیز که اندکی پیش از شکوی الغریب نوشته شد و بسیاری از بخشهای آن شامل تأملاتی درباره سخنان صوفیان است، از آرمان سنت صوفیانه حمایت می کند (۴۰).

در چند صفحه اول کتاب، عین القضاة حدیث معروف کَلِمَ النَّاسِ عَلٰی قَدْرِ عُقُولِهِمْ را که بسیاری از اهل باطن در دفاع از حق آزادی بیان خویش به کار برده اند، تفسیر می کند و سپس اظهار می دارد که حیرت و عدم ادراک بعضی از غیر عارفان به هنگام خواندن شرح و توضیحات من، نه از نارسایی قدرت بیان من که از محدودیتهای فکری خود آنان پرده برمی دارد:

درین ورقها بعضی سخنها گفته شود که نه مقصود آن عزیز بود (۴۱)، بلکه دیگر از محبان باشد که وقت نوشتن حاضر نباشند، ایشان را نصیبی باید که تا نپنداری که همه مقصود تویی. زیرا که هر که چیزی شنود که نه مقام وی بود و نه در قدر فهم وی باشد، ادراک احتمال آن نکند. تو ای عزیز پنداری که قرآن خطابست با یک گروه یا با صد طایفه یا با صد هزار؟ بلکه هر آیتی و هر حرفی خطابست با شخصی، و مقصود شخصی دیگر بلکه عالمی دیگر. و آنچه درین ورقها نوشته شد هر سطری مقامی و حالتی دیگر است، و از هر کلمه ای مقصودی و مرادی دیگر، و با هر طالبی خطابی دیگر (۴۲).

او همچنین به وضوح اهمیت بسیار زیاد این اثر عظیم خود را در تاریخ تصوف پیامبروار پیشاپیش احساس می کرد و از سر افتخار می گفت:

در مدح این کلمات آنست تا تو به همگی خود را با این کلمات دهی. آخر دانی که در عبارت و مثال از این مبین تر و معین تر نتوان گفتن؟ از دو عالم گذر می باید کردن (۴۳)، آنگاه این کلمات باشد که عد و بیان توان کرد. از دو عالم ملکوتی و جبروتی بیش از این با عالم تو نتوان آوردن. دریغا چه دانی که در این تمهید چند هزار مقامهای مختلف واپس گذاشتیم، و از هر عالمی زبده ای در کسوت رموز با عالم کتابت آوردیم! (۴۴).

اگرچه شریعت محوری معقول و معتدل تر پاره ای از نوشته های فلسفی اسلامی

مربوط به سده‌های میانی از قبیل *احیاء علوم‌الدین* محمد غزالی، در تمهیدات به چشم نمی‌خورد، ولی سبک زندگی نامه نویسی شخصی که در این کتاب کاملاً بارز است، از لحاظی، شباهت به زندگی نامه خود نوشت غزالی، *المُنْقَذُ مِنَ الضَّلَالِ* دارد، و مانند این کتاب، شخصیت مؤلف هر پاره‌ای از اثرش را با آه‌ها، ناله‌ها و اعترافهایش به ناتوانی بشری - که تا حدی یادآور گفتار در باب روش دکارت<sup>۱</sup> است - آکنده است (۴۵). میل و کشش ایرانی به عبارات پرزرق و برق و خوش‌ترکیب به ندرت در این کتاب پیدا می‌شود: نثر *عین‌القضاة* در عین پیچیدگی، خودمانی و خودجوش است، و گفته‌های رازآلوده مبهم، شور و شعف تند و الفاظ نمادین سنگین برخاسته از الهامات شاعرانه را با ژرفای فلسفی، اطلاعات پرطول و تفصیل کلامی و تأویلهای عرفانی غنی درهم می‌آمیزد. ت. ایزوتسو ضمن اظهارنظر درباره چند معنایی شاعرانه و پیچیدگی چندلایه‌ای زبان *عین‌القضاة*، می‌گوید:

در نظر [*عین‌القضاة*] همدانی، هیچ چیز از حقیقت دورتر از این نیست که [تصور کنیم] تطابقی یک به یک میان کلمه‌ای و معنای آن برقرار است. جهان معانی پدیده‌ای است با سرشتی بی‌نهایت ظریف، انعطاف‌پذیر و سیال. چنان ثبات خشک و تغییرناپذیری را ندارد که با خشکی و انعطاف‌ناپذیری صوری کلمات همخوانی داشته باشد... کلمه، در مقایسه با میدان وسیع معنی که در پس هر کلمه گسترده است، چیزی بیش از نقطه خرد کم‌اهمیتی نیست. کلمه فقط دروازه تنگی است که ذهن انسانی از طریق آن، به دریای بی‌کرانه‌ای از معنی پا می‌گذارد... صرفاً با نگرستن از بیرون کلمه‌ای که بدین‌سان به کار رفته است، مشکل بتوان درباره پهنای و ژرفای معنایی که قرار است به توسط این کلمه القاء گردد داورى کرد. این مخصوصاً وقتی مصداق پیدا می‌کند که معنای ریخته شده در قالب یک کلمه اتفاقاً پشتوانه‌ای از تجارب عمیق عرفانی داشته باشد (۴۶).

پاره‌هایی از تمهیدات که ذیلاً نقل می‌شود به نظر می‌رسد عملاً حالت امواج این 'دریای معنی' را - به قول استاد ایزوتسو - ترسیم می‌کند. اینجا ما *عین‌القضاة* را در دریای ناپیدا کرانه خداوند در کشتی بدون لنگری دستخوش امواج می‌بینیم، که خود را همچون مست دل از دست رفته‌ای رها کرده است:

مدتی بود که دل این شیفته از زبان می‌شنود [به طوری] که زبان قایل بودی و دل مستمع. در آن وقت قصد و عزم نوشتن بسیار می‌افتاد؛ اکنون مدتی است که زبانم از دل می‌شنود؛

1. Descartes, *Discourse on Method*

دل قایل است و زیان مستمع؛ و این بیچاره را اوقات و حالات بولعجب روی می‌نماید، مدتها و وقتها می‌باشد (۴۷).

سودا مرا چنین بیخود و شیفته می‌گرداند که نمی‌دانم که چه می‌گویم! مرا از سر سخن یکبارگی می‌برد، و به عاقبت هنوز من قایم‌تر می‌آیم؛ او با من کشتی می‌گیرد تا خود کدام دو افتاده شود؛ اما این همه دانم که من افتاده شوم که چون من بسیار افتاده‌اند! سودایی و عاشقی نمآند، سودا و عشق باقی باشد (۴۸).

دریغ آن شب که شب آدینه بود که این کلمات می‌نوشتم، به جایی رسیدم که هرچه در ازل و ابد بود و باشد در حرف اَلِف بدیدم. دریغا کسی بایستی که فهم کردی که چه می‌گویم! (۴۹)

دریغا هرچند که می‌خواهم که از عالم کتابت بگریزم، کتابت مرا به دست می‌گیرد، و نمی‌گذارد که از کتابت با مکتوب باشم (۵۰).

در برخورد با نوشته‌هایی این چنین، خوب است به یاد داشته باشیم که در نهایت تنها مؤلف و الهه هنر اوست که حقیقت و معنای این قبیل افکار بکر را می‌دانند. مهم نیست که ما برای تحلیل و تشریح کلمات هر عارفی که مست عشق الهی است چه مایه تلاش کنیم، حقیقت این است که مقدار زیادی از آنچه بر زبان می‌رانند در عقل نمی‌گنجد و درکش غیرممکن است. بسیاری از عبارات تمهیدات بر این واقعیت تأکید می‌ورزند که تنها خوانندگانی می‌توانند رشته سخن عین القضاة را به خوبی دنبال کنند که از خودبی‌خودی، و در نتیجه 'فنا' را مستقیماً تجربه کرده باشند. جایی در متن کتاب، نویسنده می‌گوید «گستاخی می‌کنم به گفتن این سخنان که نه در این جهان و نه در آن جهان گنجد» (۵۱). در نامه‌ای به مخاطب خود می‌نویسد:

چیزی که می‌خوانی از مکتوبات، تحقیق دان که آنچه فهم کنی از مکتوبات من بر قدر فهم و عقل تو بود و آن را به تحقیق فهم کردن روزگاری دراز بیاید و سلوکی تمام، چه آن ثمره پانزده ساله سلوک من است و باشد آنچه به پانزده سال بر من کشف افتاده به پنجاه سال بر دیگری کشف نگردد (۵۲).

باز در جایی دیگر که نظریه استقبال از بلا را که 'مرگ عرفانی' صوفی از طریق آن تحقق می‌یابد، توضیح می‌دهد، عین القضاة می‌گوید که فقط تجربه مستقیم بلا و درد و رنج می‌تواند اندیشه‌هایش را به طالب منتقل کند:

آن کس که ذوق این کلمات چشیده بود، حزن و خوف او را بسنده باشد. مگر که از جمله واصلان از یکی نشنیده‌ای که گفت: مَنْ عَرَفَ اللَّهَ طَالَتْ مُصِيبَتُهُ؟ هر که خدا را بشناخت، مصیبت او دراز شد. دریغ این از بهر آن گفتم که شیخ ما گفتی: لَا يَعْرِفُ الْحَقَّ إِلَّا الْحَقُّ، گفت خدا را کسی نشناخت مگر خود او؛ ای عزیز او را خود او داند، و او را خود او شناسد. پروانه چون آتش شود، آتش از آتش چه بهره گیرد، و چه حظ و چه نصیب یابد؟ و چون از آتش دور باشد، حظّ چگونه برگیرد و با غیریت چگونه سازد؟ عقل اینجا نرسد. اگر ورای عقل چیزی داری، خود دانی که چه می‌گویم (۵۳).

عين القضاة بر حقیقتی عام و جهانی که بر همه عارفان معلوم است تأکید می‌کند و آن اینکه (به بیان بلیک) «نوری که خورشید می‌گستراند / بستگی به چشمی دارد که آن را مشاهده می‌کند»؛ و لذا غالباً به خوانندگان یادآوری می‌کند که فهم نوشته‌هایش بیشتر بستگی دارد به شعور و حساسیت معنوی آنها تا به وسعت معلومات فلسفی.

دریغا تو هنوز در نفس اماره مقیم مانده‌ای! این اسرار جز به گوش قال نتوانی شنیدن. باش تا نفس تو مسلمان شود که اسلم شیطانی علی یدی (۵۴)، و رنگ دل گیرد تا دل آنچه به زبان قال نتواند گفت با تو، به زبان حال بگوید. از این کلمه آگاه شوی که لِسَانُ الْحَالِ أَنْطَقُ مِنْ لِسَانِ الْقَالَ. هرچه می‌شنوی اگر ندانی، عذری پیش آر و آن را وجهی بنه؛ و اگر بدانی، مبارک باد! (۵۵).

این بُعد فراعقلانی اندیشه عین القضاة مخصوصاً در توضیحاتش درباره حقیقت جاودانه شخص رسول الله مشهود است. در تصور او پیامبر صاحب جسمی صرفاً در معنای مجازی کلمه است؛ او در واقع روحی کاملاً مجرد از ماده است. عین القضاة اینجا، به دنبال شرحی پیچیده و باطن‌گرایانه از پیامبرشناسی در تمهیدات، مجدداً به عجز طبیعی افراد غیر عارف در تحلیل آموزه‌های او تصریح می‌کند:

این سخن در خور تو نیست؛ در خور تو آن باشد که بدانی که سایه محمد دنیا آمد؛ چون اصل آفتاب غائب شود. چه گویی؟! سایه ماند؟ هرگز نماند، یَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ<sup>۱</sup>. دریغا چون قالب با حقیقت شود و رنگ حقیقت گیرد، عبارت از آن انقراض دنیا باشد. چون آفتاب حقیقت با عدم شود، انقراض نور تن باشد. کافر من می‌دانم که چه می‌گویم! دریغا چون گوینده نداند که چه می‌گوید، شنونده چه می‌داند که چه می‌شنود (۵۶).

\*\*\*

۱. روزی که آسمانها را مانند طومار درهم پیچیم (انبیاء، ۱۰۴:۲۱).

همه نوشته‌های عین القضاة - به ویژه تمهیدات - که طی پنج سال آخر عمر وی (در فاصله مرگ احمد غزالی در ۵۲۰ ق و اعدام خودش در ۵۲۵ ق) نوشته شده همه جا او را چشم انتظار مرگ می‌یابیم. چند مورد در تمهیدات (۵۷) هست که عین القضاة مستقیماً مرگ خود را پیش‌بینی می‌کند، یا از شهادت آتی خود یاد می‌کند؛ اعدام خود را در عالم تصور می‌بیند و بر آن دریغ می‌خورد. او نزدیک به پایان فصل نهم تمهیدات، شرح می‌دهد که چگونه فقیهی متعصب و تنگ‌نظر در بغداد حکم اعدام وی را امضاء و صادر کرد (با اینکه هنوز تا زمان زندانی شدنش چهار سال مانده بود) (۵۸). چون به فضیلت تن در دادن به بلا و قبول شوربختی به عنوان لطف الهی عقیده داشت، سرنوشت خود را که در حکم غیر عادلانه قضاة شرع تعیین شده بود پذیرفت و با طنزی فصیح درباره آن سخن می‌گوید:

ای دوست، اگر از تو فتویٰ خواهند، تو نیز فتویٰ می‌ده. همه را این وصیت می‌کنم که فتویٰ این آیت بنویسند: *وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذُرُوا الَّذِیْنَ یُلٰجِدُونَ فِیْ أَسْمَائِهِ سَیُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا یَعْمَلُونَ*<sup>۱</sup>. من این قتل به دعا می‌خواهم. دریغاً هنوز دور است (۵۹).

برای آنکه دل مشغولی عین القضاة را در مورد مرگ درک کنیم و مبانی فکری نظریه 'فناء' او را بفهمیم، لازم است سوابق این نظریه را در سنت صوفیه خلاصه‌وار بیان کنیم، و این کاری است که ما ذیلاً انجام خواهیم داد.

### ۳. در جست‌وجوی فنا: سلوک معنوی و مسیر مرگ

این عشق است، نه سالها [تجربه] و اندام بدن که می‌تواند شهید یا انسان بسازد  
ریچارد کراشو<sup>۲</sup>

لُبّ نظریه فنا، آن‌گونه که از نخستین روزهای ظهور تصوف تا سده‌های پنجم و ششم / یازدهم و دوازدهم، یعنی دوران شهرت علی هجویری (۴۶۳/۱۰۷۱) و عین القضاة همدانی، صوفیه به‌طور کلی از این کلمه استنباط می‌کردند، در تعریف جنید (د. ۲۹۸/۹۱۰) از تصوف خلاصه شده است؛ او می‌گوید: «تصوف نعتی است که اقامت بنده در آن است<sup>۳</sup>». وقتی از او خواستند که این صفت را واضح‌تر بیان کند، گفت،

۱. خداوند را زیباترین نامهاست، پس او را به این نامها بخوان و ترک آن گروهی کن که به این اسما بی‌حرمتی می‌کنند (اعراف: ۱۸۰.۷).

2. Richard Crashaw

۳. اصل سخن جنید که هجویری آن را نقل کرده، چنین است، *التَّصَوُّفُ نَعْتٌ أُقِیمَ الْعَبْدَ فِیْهِ*. و وقتی از او



«حقیقتش [یعنی حقیقت تصوف] نعتِ حق است و رسمش نعتِ خلق، یعنی حقیقتش فناء صفت بنده تقاضا کند، و فناء صفت بنده به بقاء صفت حق بود، و این نعت حق بود، و رسمش دوام مجاهدت بنده اقتضا کند، و دوام مجاهدت صفت بنده بود» (۶۰).

صوفیان مواظب بودند که مبدا «از عقیده غیراسلامی یکی دانستن نفس انسانی با خداوند» دفاع کنند، «و... هم حلول خداوند در بشر و هم اتحاد کامل انسان متناهی را در خدای نامتناهی انکار می کردند» (۶۱). هجویری شکوه می کرد که بسیاری از صوفیان نظریه فنا را به طرزی فاحش غلط تفسیر می کردند و «اشتباهاً تصور می کردند که فنا به معنای فقدان اصل ذات و از بین رفتن شخصیت، و بقا دال بر بقاء خدا در انسان است»؛ می گفت که «این هر دو نظر سخیف است» (۶۲). هجویری در ادامه می گوید، برعکس، فنا چیزی است که عارف «از طریق رؤیت جلال خداوند و به واسطه تجلی قدرت مطلقه حق بر قلب او» آن را تجربه می کند، «به قسمی که در خلال آن احساس توفنده‌ای که از عظمت الهی به وی دست می دهد، این عالم و عالم دیگر از لوح ذهن او زدوده می شود، و 'حالات' و 'مقامات' در نظر آرزومندش حقیر جلوه می کند... مرده وار هیچ واکنشی به عقل و احساس نشان نمی دهد، حتی نسبت به فنا هم احساس خود را مطلقاً از دست می دهد، و در آن فناء فناء زبانش به وجود خداوند شهادت می دهد، و ذهن و جسمش خوار و ذلیل می شوند» (۶۳). هجویری بدین نکته نیز توجه می دهد که «هر کس که این کلمات را به وجهی دیگر تعبیر کند، یعنی فنا را به معنای 'فناء ذات' و بقا را به معنای 'بقاء خداوند (در انسان)' فرض کند بدعت‌گذار و نصرانی است» (۶۴). از دید هجویری، فنا راهی است برای دستیابی به علم و استشعار عالی تر. آنهایی که امروز به غلط فنا را با فرسودگی این دنیایی، شکستگی روح، روان رنجوری تباه کننده یا نوعی از تئاس<sup>۲</sup> خام فرویدی برابر فرض می کنند، شاهدهی در تأیید تفسیر و تعبیرهای خود در کشف‌المحجوب نخواهند یافت. (۶۵).

می پرسند، نعت للعبد أم نعت للعبد؟ جنید پاسخ می دهد نعت الحق حقیقه و نعت العبد رسماً. مقصود از 'رسم' در اینجا ظاهر چیزی، در مقابل باطن و حقیقت آن است.

۱. اصل جمله هجویری (ص. ۳۱۶ چنین است: «عبارتی که فنا را فناء عین داند و بقا را بقاء عین، زندقه باشد و مذهب نصاری».

۲. تئاس (Thanatos، از ریشه Thanat- به معنای 'مرگ'): میل غریزی به مرگ، در فرهنگ لغت وبستر این کلمه یونانی (به معنای مرگ) با واژه سانسکریت adhvanit [به معنای «ناپدید شد»] هم‌ریشه دانسته شده است.

نظریه سنتی فنا آن طور که، کمابیش عموماً، به توسط عارفان سامی نژاد، چه مسیحی چه مسلمان، بیان شده است عمدتاً به فناء نفس فرد اشاره می‌کند. آناندا کوماراسوامی<sup>۱</sup> در مقاله خود درباره 'اخوت فکری' بین فرهنگهای اروپایی و آسیایی اشعار زیر را از بلیک نقل می‌کند:

من به سوی فناء خود و مرگ جاوید روی خواهم نهاد  
تا مبادا واپسین داوری فرا رسد و مرا فنا نشده بیابد  
و آن‌گاه گرفتار آمده، به دست خودی خویشتن وانهاده شوم (۶۶)

کوماراسوامی اظهار می‌دارد که «طلب فنا» آرزویی است همه جایی که در تمامی سنتهای دینی یافت می‌شود، چه «هیچ‌کس نمی‌تواند در نوشته‌های مذهبی آسیایی عزم و نیتی آسیایی تر از آنچه در اراده پرشور و حرارت بلیک برای رهایی از قید تفرقه متجلی می‌شود، پیدا کند». ویلیام بلیک خود در کتاب *تل*<sup>۲</sup> از زبان پاره ابری نظریه فنا را در عباراتی تبلیغ می‌کند که انسان انتظار دارد از کسانی همچون مولوی و ابن عربی بشنود: «عزیزم، به تو بگویم، وقتی قالب تهی کنم / به سوی زندگی ده چندان، به سوی عشق، آرامش و شعور و شغفی مقدس می‌روم». توصیفهای مشابهی از این نظریه در آثار شعرای متافیزیکی انگلیسی، مخصوصاً در کارهای جان دان و ریچارد کرشو، و همچنین در سروده‌های شاعر مسیحی عارف مسلک سن خوان دو لاکروز به چشم می‌خورد. بنا به عقیده این ولی الله اسپانیایی، راه و رسم معنوی عارف مسیحی «تنها یک چیز را لازم می‌شمرد: نفی واقعی ذات - ظاهر و باطن - از طریق تسلیم کردن نفس به رنج و بلا به خاطر عیسی و فنا در همه چیز». بنابراین، عارف باید دریابد که «عظمت کاری که انجام می‌دهد به نسبت فناء اجزاء حسی و معنوی روح او به شوق خداوند است. وقتی او به هیچ بودن، یعنی به اعلی درجه تواضع می‌رسد، اتحاد میان روح او و خداوند صورت می‌بندد. این اتحاد ناب‌ترین و عالی‌ترین حالت قابل دستیابی در این زندگی است» (۶۷). اگر 'بی خودی' حاجب سرافرده وصال خداوند باشد، این 'خود' است که در درجه اول سد راه رسیدن به فنا می‌شود (۶۸). با توجه به نظریاتی فراتجربی از قبیل فناست که عارفان مذاهب مختلف به نقطه‌ای مشترک می‌رسند. این اظهار عقیده رینولد نیکلسن که: «تصور مسلمانان از شخصیت با تصور ما فرق می‌کند. در اسلام، خداوند، و نه انسان، مقیاس ارزیابی امور است» (۶۹)، اگرچه از لحاظ اندیشه انسان‌گرایانه غربی درست

1. Ananda K. Koomaswamy 2. William Blake, *Book of Thel*

است، اما در ارتباط با عرفان غربی، همان طور که نقل قولهای بالا نشان می دهد، مسلماً اشتباه است، زیرا تحقق 'فناء نفس' در همه انواع عرفان، چه شرقی چه غربی، 'مقیاس' واقعی امور است.

نظریه فناء عین القضاة نیز مبتنی بر هلاکت نفس است. بدون فناء 'خود'، شعور و بیداری معنوی نمی تواند وجود داشته باشد. به تعبیر متکلمان، هیچ کس را نمی توان صاحب جان دانست مگر آنکه از لاله درگذرد و به حدّ الاّله برسد. بنابراین، در کمال شگفتی باید گفت که فرایند بالا بردن 'شعور و بیداری معنوی'، موکول به نفی خودی خود است. این مسیر نفی، مانند تعبیرهای دیونسیوس وار 'به طریق نفی' و 'شب تیره'، در سروده های سن خوان دلاکروز<sup>۱</sup> پر از خطر است زیرا، چنانکه عین القضاة می گوید «در این راه جان آن باشد که به اّلی الله رسد. آن جان که گذرش ندهند به الاّله، کمالیت جان ندارد» (۷۰).

عین القضاة با تأکید بر مرکزیت داشتن سلوک و ریاضت صوفیانه در نظام فکری خود، یادآور می شود که خوار شمردن نفس و فنائی این چنین صرفاً ثمره مریدی است. پس، همان طور که در *زبده الحقایق* تصریح می کند، «بالاترین موهبت برای طالب حق این است که خود را از صمیم قلب در خدمت مردی بگمارد که خویشتن را در خداوند و رویت خداوند فنا کرده است. و وقتی طالب حق عمرش را در خدمت پیر خود سپری کرده باشد، خداوند او را جانی پاک می بخشد؛ از این همه جز نامی بی محتوا و قالبی تهی بر علمای دیگر معلوم نیست» (۷۱).

۱. توضیح این جمله بسیار فشرده چنین است: الف. مراد از دیونسیوس، نویسنده یونانی نوافلاطونی مشربی است که زمانی بین سده های پنجم و ششم میلادی می زیسته است. نام کامل او دیونسیوس کاذب آریوپاگوسی (Dionysius the Pseudo-Areopagite) یا Pseudo-Dionysius است. چون در تاریخ قدیم اروپا چند شخصیت دیگر با نام دیونسیوس وجود داشته، ظاهراً عده ای وی را به جای دیونسیوسهای دیگر گرفته اند و لذا برای حفظ تمایز، لقب 'کاذب' به دیونسیوس مورد بحث داده شده است. او مولف چندین رساله در الهیات، از جمله «الهیات عرفانی» (Mystical Theology) است. وی از اندیشه های فلسفه نوافلاطونی در آرای مسیحی خویش بسیار استفاده کرده است. ب. سن خوان دولا کروز (San Juan de la Cruz) عارف اسپانیایی از اندیشه های دیونسیوسی بهره گرفته است. در واقع مضمون دو تعبیر «به طریق نفی» (Via negativa) «شب تیره» (noche obscura) را دولا کروز تحت تأثیر اندیشه های عرفانی دیونسیوس بیان کرده است. عین القضاة (ص ۷۵) می گوید: «دریغا چه دانی که دایره «لا» چه خطر دارد؟ عالمی را در دایره «لا» بداشته است».

در تفهیم و قبولاندن اصل فنای نفس به مرید، نقش مرشد مشابه نقش قرآن است. اینجا انسان به یاد این اندرز مولوی به طالبان راه حق می افتد که:

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس  
پیش قرآن گشت قربانی و پست  
وز کسی کاتش ز دست اندر هوس  
تا که عین روح او قرآن شدست (۷۲).

در نوشته زیر عین القضاة حتی تا آنجا پیش می رود که بهترین مرید کسی را می خواند که «خود را در پیر دربازد». در این نوشته چنانچه افعال تغییر کنند (مثلاً، 'خود را فنا کردن' به جای درباختن) معنی ثابت است؛ عارف باید از طریق عشق به خدا - عشقی که در آینه وجود پیر مشاهده می شود - از خویشتن خود کاملاً جدا افتد:

در این ورق بیش نویسم اشکال بیش بود، و اما علی الجملة بدانکه مرید آن بود که خود را در پیر دربازد، اول دین دربازد و پس خود را دربازد؛ دین باختن دانی چون بود؟ آن بود که اگر پیر خلاف دین او را کاری فرماید آن را باشد، زیرا که اگر در موافقت پیر خلاف راه دین خود نرود، پس او هنوز مرید دین خود بود نه مرید پیر... اگر راه مراد خود می رود او خودپرست بود؛ مریدی پیرپرستی بود و زنا داشتند در حق خدای تعالی و رسول صلعم...

این نوشته به غایت مشکل است و کسی که در جهان از این خبر دارد به غایت عزیز است که از میان چندین هزار سالک که به راه خدا تعالی روند به دل و جان، یکی را در مضیق ارادت نگشند.

... در همه عالم مریدی را می جویم که پوستش پُر گاه کنم و از قرص آفتاب درآویزم تا جهانیان از او عبرت گیرند... پنداری که مریدی کاری آسانست! این فصلک از بهر آن نوشتم که در نوشته من بس سخنهای غامض باریک مشکل دَرست و هر رونده او را درک نکند. پس غافلان کجا ادراک توانند کرد!... اگر کسی را چنانکه دل من خواهد از طالبان یابم، چون دو سه سال به حکم من زندگانی کند، کمتر نه، این حقایق را بر وی مکشوف توانم کرد (۷۳).

بحث عرفانی 'نور محمدی' به شکلی که سهل تستری (د. ۸۹۶/۲۸۳) و مریدش حلاج (د. ۹۲۲/۳۰۹) آن را شرح داده اند، کامل تر و پرورده تر در تمهیدات نیز آمده است: کل کتاب بسیار در حال و هوای روش باطن گرایانه حلاج نسبت به محمد نوشته شده است (۷۴)، و می توان آن را شعر عاشقانه بلندی خواند که عشق پرشور و حرارت قاضی همدان را به حقیقت روحانی پیامبر شرح می دهد. تمهیدات لبریز است از توصیف تصورات عین القضاة از محمد (ص)، و به ندرت شخص به بخشی از این کتاب

برمی خورد که اندیشه‌های اصلی آن یا تعریفها و توصیفهای ظاهری آن به حدیث رسول الله توجه خاص نداشته باشد. مطابق نظر عین القضاة، معرفت النفس همه و همه بستگی دارد به شناخت 'روح محمد'. هر کس بخواهد به ذات الهی معرفت حاصل کند، باید «نفس حقیقت خود را آینه‌ای بسازد و در آن آینه نگیرد»؛ عارف در این آینه «نفس محمد - علیه السلام - را بشناسد» (۷۵). بنابراین، پس پشت معرفت‌شناسی تماماً پیامبرشناسی است.

پاره نوشته‌های زیر که استعاره‌های مربوط به فنا و سکر را در تاروپود نسج قرآنی می‌تند و نظریه عرفانی 'ملکوت آسمان در درون توست' را شرح می‌دهد، به توضیح و تفصیل این عقیده رایج که 'تصوف یعنی ترک خود کردن است' می‌پردازد؛ در ضمن این عبارات نمونه‌های خوبی از سبک سخت فشرده قرآنی تمهیدات است:

ای دوست! چون سالک رخت در شهر عبودیت کشد که دل او باشد، در بهشت شود، فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي<sup>۱</sup>. در این جنت با ایشان در خطاب آید که از من چیزی بخواهید؟ گویند، خداوندا، از تو فنا و بیخودی می‌خواهیم. شربتی از شراب وصلت و قربت برنهاد ایشان چکاند؛ هر جا که می‌آید کیمیاگری می‌کند. شَرَاباً طَهُوراً<sup>۲</sup> این بود (۷۶)

\*\*\*

اما چون [خدا] خواهد که ما خود را در نور او ببینیم<sup>۳</sup> - أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ<sup>۴</sup> - نور او تاختن آرد به جان سالک. إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا<sup>۴</sup>؛ جان سالک دست بر تخته وجودش زند که أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ إِنَّهٗ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ<sup>۵</sup> - آلا اینهم از آن که هر چیزی را می‌بیند پس احاطت نور او جملگی وجود ما بخورد، لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ<sup>۶</sup>.

پس در این مقام مرد بداند که وجود خود دیدن در آینه نور صمدی چون باشد و چگونه بود. کافر گردیده‌ام... در این مقام عالی سالک را روی نماید که مصطفی بیان از آن حال چنین کرد که مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ... پس مگر أَنَا الْحَقُّ حَسِينٌ وَ سَبْحَانِي بَايَزِيد (۷۷) همین معنی بود؟ (۷۸)

چنانکه در تمامی تصوف سنتی دیده می‌شود، قرآن و انضباطهای فکری (۷۹) مبتنی

۳. قرآن: ۱۸۵:۷

۲. قرآن: ۲۱:۷۶

۱. قرآن: ۲۹:۸۹-۳۰

۴. قرآن: ۲۷:۳۴

۵. آیا کافی نیست که پروردگار تو بر همه چیز گواه است؟ آلا [ای اهل دنیا] آیا اینان در شکند درباره دیدار با پروردگارشان؟ هان! اوست که بر همه چیز محیط است (قرآن، فُصِّلَتْ: ۴۱-۵۳-۵۴).

۶. هیچ چشمی او را ادراک نمی‌کند ولی ادراک او همه چشمها [بیناییها] را شامل می‌شود (انعام: ۱۰۳:۶).

بر تعلیمات قرآنی نیز در الهیات عرفانی عین القضاة نقشی عمده ایفا می‌کند. نوشته زیر، که در آن ضرب‌آهنگهای ملکوتی عربی قرآن فارسی خوش‌نوا و موزون را به صورت نوعی دم‌گروهی<sup>۱</sup> همراهی می‌کند، به وقت خواندن همچون سرودی واقعی 'به شوق فنا' به نظر می‌آید. عین القضاة، ضمن استفاده از زبان علم کلام در شرح و تفسیر معنای باطنی نمازهای یومیّه، تجربه خود را از 'فنا در عبادت' این‌طور توصیف می‌کند:

هرگز در «الله اکبر» که گفתי وجود ملک و ملکوت را محو دیدی؟ هرگز در تکبیر، اثبات بعد المحو دیدی؟ هرگز در «الْحَمْدُ لِلَّهِ كَثِيرًا» شکر کردی بر نعمت اثبات بعد المحو؟ هرگز در «سُبْحَانَ اللَّهِ» مُنْزَهِي او دیدی؟ ... چون مرد در «وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ»<sup>۲</sup> نیست شد، مشرکیت اینجا چه کند؟ [اگر کسی بداند که] «كُلٌّ مِّنْ عَلَيْهَا فَانٍ» [قرآن ۵۵:۲۶] مشرک کجا باشد؟ (۸۰).

جایی دیگر عین القضاة وصف می‌کند که چگونه قرآن او را در خود می‌گیرد و او نقطه بقاء بسمله می‌شود، و این باعث می‌گردد که وی با وضوح و قدرت تمام، نظریه‌ای را که از 'فنا در قرآن' بدان رسیده شرح می‌دهد:

دریغاً ما از قرآن جز حروف سیاه و سپیدی کاغذ نمی‌بینیم؛ چون در وجود باشی، جز سواد و بیاض نتوانی دیدن؛ چون از وجود به درآمدی، کلام الله ترا در وجود خود محو کند؛ آنگاه ترا از محو به اثبات رساند. چون به اثبات رسی، دیگر سواد نبینی، همه بیاض بینی. برخوانی و عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ<sup>۳</sup>. جوانمردا قرآن را در چندین هزار حجاب به خلق فرستادند؛ اگر جلالت نقطه بای بسم الله عرش آمدی یا بر آسمانها و زمینها، در حال پست و گداخته شدندی. لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ<sup>۴</sup> همین معنی باشد (۸۱).

عین القضاة در فصل مقدماتی تمهیدات می‌گوید صوفی فقط وقتی «در انوار مشعشع زیبای قرآن محو شد»، می‌تواند درک کند که «جز این بشریت حقیقتی دیگر» است، حقیقتی که هدف و مراد او از عبادت است:

۱. دم‌گروهی (chorale): قطعه ساده و کوتاهی که دسته‌گر همراه جمعیت حاضر در کلیسا می‌خوانند و این کمابیش همان شیوه‌ای است که در مراسم عزاداری یا حتی جشنهای مذهبی [و غیر مذهبی] صورت می‌گیرد، یعنی جمعیت مردم بخشی از یک سرود یا نوحه را با هم می‌خوانند و به این کار، لااقل در اصفهان «دم کشیدن» می‌گویند.

۲. قرآن: ۷۹:۶.

۴. قرآن: ۲۱:۵۹.

۳. قرآن: ۳۹:۱۳.

عروس جمال قرآن چون خود را به اهل قرآن نماید، به هفت صورت اثر بینند و همه صورتها با شفاف تمام<sup>۱</sup> ... و چون مَقْرَى به کتاب «و عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» رسید به معانی قرآن برسد، و جمال پرتو قرآن او را چنان از خود محو کند که نه قرآن ماند و نه قاری و نه کتاب، بلکه همه مقروء بود و همه مکتوب باشد (۸۲).

وحی قرآنی آن قدر در الهام بخشیدن به اندیشه‌های عین‌القضاة نقشی اصلی ایفا می‌کند که فکر و ذهن او اغلب در این کتاب مقدس، که گاه حتی تا پنج بار در یک جمله واحد از آن نقل می‌کند، یکسره غوطه‌ور می‌شود. لذا، در شرح تجربه‌ای دیگر که از 'فنا شدن در قرآن' دارد، انسان غوطه‌ور در تأملات روحانی را کسی می‌داند که در عالم تصور نزول مجدد قرآن مجید را از درون روح مشاهده می‌کند. او می‌گوید دست الهی آیه 'ن و القلم را بر لوح دل' مرید رقم می‌زند. هم معرفت به وحی قرآنی هم ایمان به آن بستگی دارد به دستیابی باطنی عارف به 'کتابخانه' 'نور ازلی محمد'<sup>۲</sup>. عین‌القضاة می‌گوید در این کتابخانه است که «استادِ اَدَبِنِی رَبِّی فَاَحْسَنَ تَأْدِیْبِی قرآن را بلافاصله بر لوح دل تو نویسد» (۸۳).

البته چیزی از قبیل فنا شدن صرفاً برای نفس فنا وجود ندارد، زیرا مقصود از سپردن راه فنا رسیدن به دانشی فراسوی حجابهای خودِ خویشتن است. عین‌القضاة با به کارگیری تشبیهی شاعرانه از خودسوزی اشتیاق‌آمیز پروانه در آتش شمع، که برای نخستین بار حلاج آن را باب کرد، این نوع فنا را 'عشق به مرگ' توصیف می‌کند:

ای عزیز پروانه قوت از عشق آتش خورد. بی آتش قرار ندارد، و در آتش وجود ندارد<sup>۳</sup> تا آنگاه که آتش عشق او را چنان گرداند که همه جهان آتش بیند؛ چون به آتش رسد، خود را بر میان زند. خود نداند فرقی کردن میان آتش و غیر آتش چرا؟ زیرا که عشق همه خود آتش است. چون پروانه خود را بر میان زند، سوخته شود؛ همه نار شود. از خود چه خبر دارد؛ و تا با خود بود، در خور بود؛ عشق می‌دید و عشق قوتی دارد که چون عشق سرایت کند به معشوق، معشوق همگی عاشق را به خود کشد و بخورد. آتش عشق پروانه را قوت می‌دهد، و او را می‌پروراند تا پروانه پندارد که آتش عاشق پروانه است؛ معشوق شمع همچنان با ترتیب و قوت باشد، بدین طمع خود را بر میان زند. آتش شمع که معشوق باشد با وی به سوختن درآید تا همه شمع آتش باشد: نه عشق و نه پروانه (۸۴).

۱. با شفافیت تمام!!  
 ۲. اشاره به اول ما خَلَقَ اللهُ نوری.  
 ۳. در آتش وجود ندارد: در آتش حیات و هستی پیدا نمی‌کند تا اینکه ...

وقتی عاشق خویشتن را ذوب در آتش کرد، همچون مولانا درمی یابد که:

آزمودم مرگ من در زندگیست  
چون رهم زین بندگی پایندگیست<sup>۱</sup>

در اینجا لازم است اندکی از اوج فناء عرفانی به حسیض ایمان دینی معمولی واپس آیم، زیرا برای درک اوج نظریه فناء، شخص باید نخست نظریه 'کفر حقیقی' عین القضاة را که لایه زیرین مفهوم 'فنا در فقر روحانی' است بفهمد. حیطة بحث ما در اینجا محدود خواهد بود، زیرا مصنفات او درباره این موضوع جاهای دیگر توسط ارباب تحقیق مفصلاً تجزیه و تحلیل شده است (۸۵).

عین القضاة تأکید می کند که ملای عامی باطناً کافر است. وی با استناد به قرآن (۱۰۶:۱۲) که می گوید و ما یؤمنن اکثرهم بالله إلا وهم مشرکون (قرآن، ۱۰۶:۱۲)، نتیجه می گیرد که «بیشتر مؤمنان مشرکان باشند» (۸۶). عین القضاة بر این باور بود که بیشتر اشخاص به اصطلاح مسلمان که خود را 'مؤمن' می خوانند حقیقتاً در باطن کافرند. وی در اینجا مرادش از 'کافر' این نکته است که شهادت گفتن چنین افرادی صرفاً ظاهری و تشریفاتی و برپایه تقلید و عقل است نه رؤیت و کشف، و تا آنجا که به لفظ ظاهری قانون مربوط می شود ممکن است به عنوان 'مؤمن' پذیرفته شوند، اما به لحاظ روح و حقیقت کافرند،

اگر مذهبی مرد را به خدا می رساند، آن مذهب اسلامست و اگر هیچ آگاهی ندهد طالب را، به نزد خدای تعالی آن مذهب از کفر بتر باشد. اسلام نزد روندگان آنست که مرد را به خدا رساند، و کفر آن باشد که طالب را منعی یا تقصیری درآید که از مطلوب بازماند... زنهار تا نپنداری که قاضی [همدان] می گوید که کفر نیکست و اسلام چنان نیست. حاشا و کلاً! مدح کفر نمی گویم یا مدح اسلام. ای عزیز هرچه مرد را به خدا رساند اسلام است، و هرچه مرد را از راه خدا بازدارد کفرست؛ و حقیقت آنست که مرد سالک خود هرگز نه کفر باز پس گذارد و نه اسلام که کفر و اسلام دو حالست که از آن لاأبد است مادام که با خود باشی؛ اما چون از خود خلاص یافتی، کفر و ایمان اگر نیز ترا جویند درنیابند (۸۷).

از این منظر شهودی، همان طور که کارل ارنست یادآور می شود، کفر امری «همه جاگیر» می شود، و فرایند «تکفیر روحانی»، «یعنی، اعتراف شخص به حضور کفر در خود و نتیجتاً مقصر شناختن خویش شتابی ذاتی به سوی استعلا دارد، اشتیاقی

۱. مثنوی، ۳/۲۸۳۸ (چاپ نیکلسن).



شدید به کمال مشابه اِرس<sup>۱</sup> افلاطونی و اُرکسیس<sup>۲</sup> ارسطوئی... بنابراین، طریق کفر طریق فناء تدریجی نفس است» (۸۸). موضوع کفر در فصل نهم تمهیدات، با عنوان «بیان حقیقت ایمان و کفر» به تفصیل بررسی شده است - این بررسی در واقع نوعی نقد بر مذهب رسمی از دیدگاه تصوف شهودی و شاید جسورانه‌ترین حمله به ساده‌انگاری دینی، جزم‌اندیشی و قشری‌گری آخوندی در کل تاریخ تصوف اسلامی است.

قاضی همدان اینجا چهار سطح مختلف از کفر تشخیص می‌دهد و آنها را صورهایی می‌بیند که نفس در مسیر ارتقاء به جانب ایمان از خود پیدا می‌کند. وقتی واقعیت همه‌جاگیر کفر به عارف آشکار می‌شود، تمامی بار منفی و معانی ضمنی کفر از بین می‌رود، به گونه‌ای که کفر معنای تحقیرآمیزش را از دست می‌دهد و محتوایش یکسره زیر و زبر می‌شود و بر اخلاص پاک و بی‌شائبه قلب عاشق صادق دلالت خواهد کرد. کفری که این چنین بازگونه گردیده، هیأتی بشکفته و شادی‌آمیز به خود می‌گیرد و به مرتبت معنوی والایی ارتقاء می‌یابد. در اینجا، عین‌القضاة به شیوه تجاهل العارف می‌پرسد، «پنداری که به کفر بیناشدن اندک کاری است؟ مگر نشنیده‌ای که مصطفی پیوسته در دعا گفتی: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الشَّرِكِ الْخَفِيِّ؟» (۸۹). به عقیده او، کفر واقعیتی روحی در زندگی است که گریز از آن تنها زمانی میسر است که شخص حضور آن را در ذهن و روان خویش بپذیرد. تبیین و تدوین نظریه مراتب کفر، که پیوند بسیار نزدیک بین کفر، فقر معنوی و فنای در خدا را نشان می‌دهد، مبتنی بر عقیده تضادآمیز نسبت ایمان و کفر است.

در عالمی از عالم سالکان، یک کفر را جلالی خوانند و دیگر کفر را جمالی خوانند. دریغا ای عزیز کفر الهی را گوش دار: در نگر تا به کفر اول (۹۰) بینا گردی؛ پس راه رو تا ایمان به دست آری؛ پس جان می‌ده تا کفر ثانی و ثالث را بینی (۹۱)؛ پس جان می‌کن تا پس از این به کفر چهارم راه یابی، پس مؤمن شوی (۹۲). آنگاه و مایؤمن اکثرهم بالله إلا وهم مُشْرِکون<sup>۳</sup> خود گوید که ایمان چه بود. پس وَجْهٌ وَجْهٌ<sup>۴</sup> (۹۳) خود را بر تو جلوه

۱. ارس (Eros): عشق به خودیابی یا تحقق خود.

2. Orexis

۳. و اکثر خلق به خدا ایمان نمی‌آورند مگر آنکه مشرک شوند (یوسف، ۱۰۶:۱۲).

۴. بخشی است از این آیه: إِنِّي وَجْهٌ وَجْهٌ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (من با ایمان خالص روی به سوی خدایی آوردم که آفریننده همه آسمانها و زمین است و من هرگز با مشرکان موافق نخواهم بود) (انعام، ۷۹:۶).

دهد، خودی ترا در خودی خود زند تا همه او شوی؛ پس آنجا فقر روی نماید؛ چون فقر تمام شد که إذا أتمَّ الفقرُ فهو الله، یعنی همگی تو او باشد، کفر باشد یا نباشد چه گویی؟ كاذب الفقر أن يكون كفرةً این باشد (۹۴)، توحید و یگانگی اینجا باشد. مگر حلاج از اینجا گفت:

كفرتُ بدين الله والكفر واجبٌ لَدَيْ و عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ قَبِيحٌ

کافر شدم به دین خدا و کفر بر من واجب است [گرچه نزد مسلمین قبیح است] (۹۵).

بنابراین، اوج آرزوی عارف رسیدن به مرتبه 'کفر حقیقی' است که در آن دوگانگی شخصیت‌های انسانی و الهی زایل می‌شود و 'فنا در فقر معنوی' تحقق می‌یابد. بدیهی است که چون این نظریه برای مسلمانهای قشری و ملایان بدعت‌آمیز می‌نمود، بهترین راه حل این بود که آن را 'کفر الهی' بخوانند.

با اینکه عین القضاة متوجه بود که مذهب 'کفر حقیقی' او وجهه عمومی معتبری پیدا نخواهد کرد، و در دل‌های ملایان متعصب زمان او جایی نخواهد یافت، و به‌رغم نومیدی جدی او از فضای محدود محیط فکری و علمی سده ششم / دوازدهم، جرأت کرد که فصل نهم از تمهیدات خود را با عنوان «شرح حقیقت ایمان و کفر» تألیف کند. در چند صفحه اول این فصل، وی شهادت خود را پیش‌بینی می‌کند، بر اینکه در عشق باید جانب متانت و اعتدال را گرفت افسوس می‌خورد، و توضیح می‌دهد که چرا اخلاص اقتضا می‌کند که صوفیان، یا لااقل کسانی از میانه ایشان که بصیرت بیشتری دارند، در محضر خداوند به شرک خفی و ربای دینی خویش اعتراف کنند. صوفی به اراده خود به ورطه کفر فرو می‌رود، زیرا سفر از 'اسلام دروغین' به دیار ایمان فقط می‌تواند از جاده کفر صورت گیرد:

گروهی از سالکان دیوانه حقیقت آمدند، صاحب شریعت به نور نبوت دانست که دیوانگان را بند بر باید نهاد؛ شریعت را بند ایشان کردند. مگر از آن بزرگ نشنیده‌ای که مرید خود را گفت؛ با خدا دیوانه باش و با مصطفی هشیار. دریغا سوختگان عشق، سودایی باشند؛ و سودا نسبتی دارد با جنون، و جنون راه با کفر دارد...

سالکان حضرت الهیت بر فنون و تفاوت آمدند: بعضی از ایشان بینای دین شدند و آگاه خود و حقیقت کار آمدند؛ و خود را دیدند که زنار داشتند (۹۶)، پس خواستند که ظاهر ایشان موافق باطن باشد؛ زنار نیز بر ظاهر بستند و گفتند که اگر باطن که مسکن ربوبیت است، آکنده به کفر و ضلالت بود و از زنار خالی <باشد>، اگر ظاهر که محل نظر خلق است زنار دارد، باکی نیست. گروهی دیگر مست آمدند و زنار نیز بر بستند، و

سخنهای مستانه آغاز کردند، بعضی را بکشتند، و بعضی را مبتلای غیرت او [= خدا] کردند، چنانکه این بیچاره را خواهد بود!! ندانم کی خواهد بود؟ هنوز دور است (۹۷).

برای آنکه، بحث خود را تا اینجا خلاصه کرده باشیم می‌گوییم که نظریهٔ فنای عین‌القضاة بر پایهٔ چند اصل اساسی نهاده شده است، که همزمان عمل می‌کنند تا حالتی از 'کشف' و 'ازخود درگذشتن' در صوفی ایجاد نمایند.

اولاً، عین‌القضاة به خوانندهٔ خود سفارش می‌کند که به خدمت پیری میان در بندد که خود در خدا فنا شده باشد، و در زندگی خود خویش را به خدمت‌گزاری در طریقت معنوی در بازد. کار مریدی، بنا به تشخیص عین‌القضاة، به محو شدن در خداوند و فنا در روح و حی قرآنی می‌انجامد.

ثانیاً، ما 'فنای در رسول' نیز داریم؛ اینجا محمد (ص)، خورشید، و تمامی کائنات سایه‌ای از نور الهام‌بخش او تصور می‌شود. به دنبال فنای در محمد 'فنای در عبادت' می‌آید: در این سطح، پاره‌ای از آیات قرآنی عارف را با معانی فوق‌العادهٔ خود مسحور می‌کنند، و با رؤیت خداوند در «بهشت دل» او را به حالت سرمستی می‌افکنند.

سرانجام، مرحلهٔ 'فنا در فقر معنوی' است. این مرتبهٔ 'کفر حقیقی' است که خود فانی و ثنویت شخصیت‌های ناسوتی و لاهوتی محو می‌شوند. از آنجا که کفر نوع عالی‌تری از ایمان و کمال فقر معنوی هدف غائی تصوف است، صوفی خود را جذب در خداوند می‌یابد، و با اینکه کاملاً محو و ناچیز شده است، در خلاء مطلق بقا می‌یابد، خلایی که در آن چیزی باقی نمی‌ماند تا حجاب میان او و معشوق گردد.

#### ۴. تمثّل موت در عالم فنا

تا اینجا به مفهوم نسبیّت ایمان و نظریهٔ 'کفر حقیقی' در تفکر عین‌القضاة، استغراق وی در متن قرآن کریم و این عقیدهٔ او که علم تماماً به شناخت «روح محمد» بستگی دارد، توجه خاص شد. در این بخش، برای آنکه 'عالم فنا' را - که صوفی در آن به حقیقت مرگ پی می‌برد - بررسی کنیم، دیدگاه تمهیدات را دربارهٔ عالم پس از مرگ تحقیق می‌کنیم.

پنج مفهوم اصلی می‌توان در نظریهٔ عین‌القضاة در باب مرگ عارفانه یافت. وقتی اینها تشریح شد، اظهارات عمیقاً عرفانی و رمزآلود او دربارهٔ مطلب مورد بررسی تا حدی قابل فهم‌تر خواهد شد، اگرچه نهایتاً، آنچه او می‌گوید همیشه وراء قدرت درک ما

خواهد بود، زیرا تصوف را باید از طریق 'کشف' تجربه کرد؛ تحلیلهای نظری صرف تنها ما را به آستانه این تجربه می‌رساند، و نه فراتر آن.

۱. عین القضاة انسانها را از لحاظ توان معنوی اساساً متفاوت می‌بیند. بنابراین، مطابق انسان‌شناسی عرفانی وی، فقط پیشرفته‌ترین مریدان در میان صوفیه به 'قلمرو فنا' دست خواهند یافت.

۲. به تعبیری معرفت‌شناختی، فنا تنها از طریق 'بیرون شدن از خود' تحقق‌پذیر است: یعنی با پرگشودن از قفس خود خویشتن به فضل ذات حق.

۳. فنا و مرگ واقعیاتی روحانی و نه جسمانیند. قاضی همدان می‌گوید، خداوند عنایت خود را نه به جسم بلکه فقط بر جان متوجه می‌کند.

۴. درد ناشی از عشق الهی بر لذتی که روح به قهر رفته از در معشوق تجربه می‌کند ترجیح دارد (این نظریه 'بلا' است که دو سده پیش‌تر از قاضی به توسط جنید بیان گردیده بود).

۵. حقیقت مرگ و اوضاع و احوال فنا تنها به کمک تشبیه و مقایسه برای ذهن قابل درک است - این چیزی است که عین القضاة آن را 'تمثل' می‌خواند.

این مفاهیم را ذیلاً به ترتیبی که در بالا نام بردیم بحث خواهیم کرد:

'۱. عین القضاة در تمهیدات از نوعی تجربه موت که او را از توان انداخته، سخن می‌گوید و تعریف می‌کند که چگونه به مدت یک ماه کامل در، 'بالاترین آسمان'، جنت المأوی' نگه داشته شد. همه تصور می‌کردند که وی مرده بود. آنگاه

پس به اکراهی تمام مرا به مقامی فرستادند که مدتی دیگر در آن مقام بودم. در این مقام دوم، ذنبی از من در وجود آمد که [به] عقوبت آن گناه روزگاری چند بینی که من از بهر آن کشته شوم. چه گویی آن‌کس که عاشق را مانع باشد از رسیدن به معشوق، بین که چه بلا آید او را! (۹۸)

رقیبی که عین القضاة در اینجا از او سرزنش‌آمیز سخن می‌گوید یقیناً سرشت فانی یا طبع اوست، که قاضی از مداخله و مزاحمت آن می‌نالند. وقتی به این تجربه می‌اندیشد، اظهار می‌دارد که حالت او حالت کسی است که میان دو معشوقه حسود گرفتار آمده است - اگر به یکی میل کند، آن دیگری او را خواهد کشت. او این دو معشوقه متافیزیکی را به صورت 'نور محمد' و 'نور ابلیس' مطرح می‌کند، که هر دوی آنها پیوسته صوفی‌سالک را تا پایان راه سلوک همراهی می‌کنند (۹۹).

هر که را در عالم ابلیس رنجور و نیم کشته کنند، در عالم محمد او را به شفا حاصل آرند، زیرا که کفر رقم فنا دارد و ایمان رقم بقا؛ تا فنا نباشد بقا نیاید. هر چند که فنا در این راه بیشتر، بقا در این راه کامل تر (۱۰۰).

کارل ارنست و پیتراون هر دو نشان داده‌اند که عین القضاة ابلیس را نه حقیقتی در مقابل خداوند بلکه مکمل آن می‌شمرد. این مکمل بودن شیطان و خدا که همه عالم خلقت را پر کرده، اساس انسان‌شناسی منحصر به فرد عین القضاة است، که طبق آن انسانها به سه گونه اصلی تقسیم می‌شوند (۱۰۱). سابقه این سلسله مراتب سه گانه به قرآن برمی‌گردد، و طبق تأویل او، از همه این سه گونه در قرآن - ۳۲:۳۵ - ذکری رفته است. در سطح اول، یعنی پایین‌ترین، آنهایی هستند که صورت و شکل آدم دارند، اما از حقیقت و معنی آدمی خالی باشند (۱۰۲). چنین مردمی از درک معنای وحی، ایمان یا نبوت عاجزند (۱۰۳). «در عالم حیوانی» زندگی می‌کنند (۱۰۴) و نه از ایمان خبر دارند نه از کفر (۱۰۵). گروه دوم، که باز در جاهای مختلف قرآن از آنها یاد شده (۱۰۶) «هم صورت و شکل آدم دارند، و هم به حقیقت از آدم آمده‌اند و حقیقت آدم دارند». اینان «خاصگان حضرت باشند» و چون از موهبت معرفت برخوردارند، «گوهر حقیقت ایشان در قیمت خود نیاید» (۱۰۷). به رغم مرتبت والایشان، هنوز در زمرة مؤمنانی هستند که قرآن آنان را «مقتصدون» در میان بندگان خدا می‌خواند. این طایفه، چنانکه عین القضاة شرح می‌دهد، «کافران روحند»:

و مِنْهُمْ مَقْتَصِدٌ<sup>۱</sup>، کافر را مقتصد می‌خواند. دریغ که چه فهم خواهی کردن! کفر میانه مرتبت عبودیت است و اوسط طریق حالست، و آخر هدایت جز نصفی نیست به اضافت<sup>۲</sup> با ضلالت، و ضلالت همچنین نسبت دارد با هدایت؛ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ.

شیخ ما یک روز نماز می‌کرد و به وقت نیت گفت: کافر شدم و زنار بر خود بستم، «الله اکبر!» چون از نماز فارغ شد گفت: ای محمد تو هنوز به میانه عبودیت نرسیده‌ای، و به پرده آن نور سیاه که پرده دارِ فَبِعِزَّتِكَ لَاغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ<sup>۳</sup>، ترا راه نداده‌اند؛ باش تا دهند...

از کفر نمی‌دانم که چه فهم می‌کنی! کفرها بسیار است زیرا که منزلهای سالک بسیار است، کفر و ایمان هر ساعت رونده را شرط و لازم باشد، چنانکه سالک خبری دارد و

۱. قرآن، فاطر ۳۲:۳۵. ۲. به اضافت: به نسبت

۳. به عزت و جلال تو قسم که خلق را تمام گمراه خواهم کرد (ص، ۸۲:۳۸)

هنوز خود را چیزی باشد، از دست راهزنی «و لَّا ضَلَّتْهُمْ» خلاص نیابد<sup>۱</sup>؛... هیچ بلای سخت‌تر از وجود تو در این راه نیست و هیچ زهری قاتل‌تر در این راه از تمنای مریدان نیست (۱۰۸).

درباره کسانی که در سومین مرتبت جای دارند، عین القضاة می‌پذیرد که فقط می‌توان اشاراتی نمادین کرد، زیرا اینان «به لبّ دین رسیده باشند، و حقیقت یقین چشیده و در حمایت غیرت الهی باشند». او می‌گوید: «نصیب خلق از معرفت این طایفه جز تشبیهی و تمثیلی نباشد» (۱۰۹)؛ «اگر منزلت و مقام مصطفی توانی دانستن، آنگاه ممکن باشد که منزلت این طایفه را دریابی» (۱۱۰). مقیمان طبقه سوم سه خاصیت انبیاء (معجزه، رؤیت مستقیم احوال آخرت، و دیدن مستقیم عالم غیب به بیداری - چیزی که عالمیان را فقط در خواب میسر است) را که «کرامت»، «فتوح» و «واقعه» است دارا هستند (۱۱۱). قاضی همدان می‌گوید، «عالم فنا» نیز در این عالی‌ترین طبقه قرار دارد:

چون عنایت ازلی خواهد که مرد سالک را به معراج قلب در کار آرد، شعاعی از آتش عشق «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ<sup>۲</sup>»، شعله‌ای بزند، شعاعی بر مرد سالک آید؛ مرد را از پوست بشریت و عالم آدمیت به در آرد. درین حالت، سالک را معلوم شود که «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» [قرآن ۱۸۵:۳؛ ۳۵:۲۱؛ ۵۷:۲۹] چه باشد، و در این موت راه می‌کند. [پس معنای] «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» [فس، ۲۶:۵۵]، روی نماید تا به جایی رسد که «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ<sup>۳</sup>» را باز گذارد. تا به سرحد فنا رسد، راحت ملمات را بر وی عرضه کنند، و آن را قطع کند و به ذبح بی‌اختیاری از خلق ببرد... آنگاه احوال قیامت بر وی عرض دهند (۱۱۲)

عین القضاة نظر جالبی درباره این سومین و عالی‌ترین طبقه انسانها ابراز می‌کند. چنین انسانهای عارفی همین که معنای آیه «وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ<sup>۴</sup>» را درک کردند، درمی‌یابند

۱. بخشی از سخنان تهدیدآمیز شیطان در آیه ۱۱۹ از سوره نساء است، که می‌گوید: «وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَ لَأُؤْمَرُنَّهُمْ فَلْيُبَيِّئْ لَكُمْ أَذَانَ الْأَنْعَامِ...» (و سخت گمراه می‌کنم و به آرزوهای باطل و دور و دراز درافکنم و به آنها دستور دهم تا گوش حیوانات ببرند...).

۲. این آتش خداست که بر زیر دلها برمی‌آید (همزه، ۶:۱۰۴).

۳. روزی که زمین تبدیل به غیر زمین می‌شود (ابراهیم، ۴۸:۱۴).

۴. [بخشی از آیه] و به آخرت یقین دارند (بقره، ۴:۲).

که چرا خداوند به محمد (ص) فرمود، «ما کُنْتُ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ<sup>۱</sup> مطابقِ نظرِ عینِ القضاة:

او [مصطفی] را به اکراه به عالم کتاب و ایمان آوردند از بهر انتفاع خلق و رحمت ایشان،... وگرنه او از کجا و غیبت از آن حضور از کجا و رسالت و کتاب از کجا؟! درینجا که در عالم یقین خود را محو بیند، و خدا را ماحی بیند. یَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ<sup>۲</sup> با پس پشت گذاشته باشد، و «يُثَبِّتُ» اثبات کرده باشد<sup>۳</sup>؛ بقا را مقام وی سازند، و آنگاه اهل اثبات را و اهل محو حقیقت را بر دیده او عرض دهند. مرد اینجا اثباتی بود نه محوی، و اهل محو را با پس پشت گذاشته باشد.

اما درین همه مقامات و درجات نامتناهی باشد تا خود هر کسی در کدام درجه فرود آید: وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ<sup>۴</sup> بیان این می کند. درینجا که چه خوف دارد این آیت با خود! اگر خواهی از مصطفی علیه السلام. بشنو که گفت: إِنَّ فِي قَلْبِ ابْنِ آدَمَ أَوْدِيَةً فِي كُلِّ وَادٍ شَعْبَةٌ فَمَنْ اتَّبَعَ قَلْبَهُ الشُّعْبَةَ لَمْ يُبَالِ اللَّهُ فِي أَيِّ وَادٍ أَهْلَكَهُ، گفت: در دل بنی آدم وادیهای فراوان و عظیم است، و هر که متابع آن وادیها و مغارها شد بیم آن بود که هلاک شود. و جای دیگر گفت: مَثَلُ الْقَلْبِ كَرِيشَةٍ بِأَرْضٍ فَلَاةٍ تُقَلِّبُهَا الرِّيحُ<sup>۵</sup> (۱۱۳)، باد رحمت عشق لایزالی دل را در ولایتهای خود می گرداند تا جایی ساکن شود و سکون یابد. و قلب خود متقلب است یعنی گردنده است، از گردیدن نایستد. ای عزیز! اَمَا إِذَا أَرَادَ اللَّهُ قَبْضَ رُوحِ عَبْدٍ بِأَرْضٍ جَعَلَ لَهُ فِيهَا حَاجَةً، چون خواهند که در ولایتی نیاز دل سالک را آنجا متوقف گردانند و قبض روح او کنند، در آن مقام او را محتاج و مشتاق آن زمین گردانند تا سر بدان مقام فرود آرد و بدان قانع شود (۱۱۴).

در عالم فنا همه سالکان هم طریق و هم راهند که کُلُّ مَنْ عَلَيْهِ فَا ن؛ اما تا خود به عالم بقا کرا رسانند؟ و تا که خود را باز یابد و تا خود هر کسی کجا فرود آید؟ وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ همین معنی دارد. وَ مَا مِثْنَا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ<sup>۶</sup> عذر همه سالکان بخواسته است و نهایت هر یکی پدید کرده. ای عزیز از ارض چه فهم می کنی؟ (۱۱۵)، إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ<sup>۷</sup>، این زمین خلک نباشد که زمین خاک فنا دارد و خالق را و باقی را نشاید<sup>۸</sup>؛ زمین بهشت و زمین دل می خواهد... چون زمین فنا و قالب به زمین بقا و دل

۱. تو نه کتاب می دانستی چیست و نه ایمان (شوری، ۵۲:۴۲). ۲. قرآن: ۱۹:۱۳.

۳. «با پس پشت گذاشته باشد...»: از مرحله محو درگذشته، و به مرحله اثبات رسیده است.

۴. هیچ نفسی نمی داند در کدام سرزمین خواهد مرد (قرآن: ۳۹:۳۲).

۵. مثل دل مثل پری در بیابان است که باد آن را به این سو و آن سو جابه جا می کند.

۶. قرآن: ۱۶۴:۳۷ زمین متعلق به خداست و به هر کس که خواهد دهد (قرآن، ۱۲۸:۷)

۷. «زمین خاک»: ظاهراً به معنای زمین یا کره خاکی است. می گوید کره خاکی پایدار نمی ماند، زیرا این

مبدل شود، مرد را به جایی رساند که عرش مجید را در ذره‌ای بیند، و در هر ذره‌ای عرش مجید بیند (۱۱۶).

بنابراین، وقتی عارف به سومین مرتبه ولایت می‌رسد، عالم فنا بر او کشف، و حجاب از چهره آخرت برداشته می‌شود.

۲. چارچوب نظری معرفت‌شناسی عین القضاة در اینجا مبتنی است بر عقیده 'کشف' که عارفان مسلمان آن را شرح داده‌اند. از منظر ظاهری الهیات اسلامی، مسلمان کسی است که بی هیچ پرسشی به پاره‌ای آراء دینی پایبند باشد، چیزهایی مانند وجود فرشتگان، رستاخیز، رؤیت خداوند در آخرت، پرسش نکیرین در قبر و غیره. مع ذلك، احساس صوفیان، که خود را 'اهل کشف و شهود' می‌خواندند، این بود که درک و شناخت قلبی و نزدیک‌تری از ایمانشان برای پرورش حیات معنوی اجتناب‌ناپذیر است. عین القضاة به هنگام شرح آیه ۱۸ از سومین سوره قرآن: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ، می‌گوید:

تو پنداری که ایمان به غیب باشد؟ ایمان موحدان به عیان از عیان باشد. در ایمان لباس غیریت ملائکه و اولوالعلم برداشته شود. همه «شَهِدَ اللَّهُ» باشد (۱۱۷)، یعنی «حَضَرَ اللَّهُ الْمُؤْمِنُ الْمُتَهَيِّمُنُ» اینجا روی نماید. به سالک معلوم شود که یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ<sup>۱</sup>؛ می‌گوید که به جز این ایمان ایمانی دیگر می‌باید. پس عکس این سخن چه باشد؟ آن باشد که ورای این کفر، کفری دیگری باشد. و مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ<sup>۲</sup> این باشد. چون مرد هنوز با دل باشد، مؤمن باشد بی‌هدایت؛ چون مرد بیخود شود، هدایت روی نماید (۱۱۸).

در بخش زیر نیز، که حدیث «تَفَكَّرُوا فِي آلاءِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ<sup>۳</sup>» را شرح می‌دهد، به ترکی خود گفتن بنیان معرفت‌شناسی عین القضاة را تشکیل می‌دهد

اینجا عالم شرع زیر و زیر شود. دانی که چه می‌گوییم؟ می‌گوییم: نور حق تعالی را به خود توان دیدن که در این مقام مرد با خود باشد؛ اما ذات حق تعالی را به حق توان دیدن که مرد را از مرد بستاند. «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ<sup>۴</sup>» (۱۱۹).

۳. بخش اصلی دیگری از نظریه مرگ عرفانی نزد عین القضاة تأکید بیشتر وی بر پرورش

توده خاک فناپذیر است و شایسته خداوند خالق که باقی و سرمدی است نیست.

۱. قرآن: ۱۳۶:۶

۲. قرآن: ۱۱:۶۴

۴. قرآن: ۱۰۳:۶

۳. در صفات خدا فکر کنید و در ذات او تفکر نکنید



روحانی به نسبت توجه به قالب جسمانی است. او بر این باور بود که لطف و عنایت الهی نه به تن بلکه به جان معطوف است؛ التفات خداوند به تن صرفاً خیالی و مجازی است. پرورش و تکامل حقیقی در دل و جان رخ می‌دهد. این تنها دل است که می‌تواند نظر خداوند را به جانب جسمانیات هدایت کند، و به جاودانگی بینجامد:

نظر حق تعالی و محبت او هرگز بر قالب نیاید و نیفتد، بلکه بر جان و دل افتد که إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورَتِكُمْ وَلَا إِلَى أَعْمَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ [حدیث]. دل به نیابت خدا مدتی نظر مجازی با قالب کند تا یکی چندی در دنیا باشد تا به وقت مرگ؛ چون وقت مرگ درآید، اگر قالب منظور دل بوده باشد مرگ نیاید، زیرا «فَلَنْحَيِّئَهُ حَيَوَةً طَيِّبَةً»<sup>۱</sup> و اگر قالب منظور دل نباشد، مرگ کلی باشد (۱۲۰).

\*\*\*

اگر آدمی به مرگ فانی شود، پس مصطفی علیه السلام به وقت مرگ چرا گفت: بَلِ الرَّفِيقُ الْأَعْلَى وَالْعَيْشُ الْأَصْفَى وَالْكَمَالُ الْأَوْفَى<sup>۲</sup>؟ و آنکه گفت: الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّيرانِ<sup>۳</sup>... و تمامی این معنی از خدا شنو: وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ هُمْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ<sup>۴</sup>. و مصطفی علیه السلام جای دیگر چرا گفت: الْمُؤْمِنُ حَيٌّ فِي الدَّارِ دِينَ؟ و جای دیگر گفت: أَوْلِيَاءُ اللَّهِ لَا يَمُوتُونَ وَلَكِنْ يُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ<sup>۵</sup>.

این همه بیان آن است که اگرچه قالب بمیرد، جان زنده و باقی باشد؛ اگر قالب را به منزل گور برند، جان را بِمَقْعَدِ صَدَقٍ<sup>۶</sup> رسانند (۱۲۱).

عین القضاة، صفحاتی چند جلوتر، درباره همین آیه اظهارنظری کرده و شرحی تأویلی آورده که مؤید بحث او در مورد حدیث یاد شده است:

دانی که «مَقْعَدِ صَدَقٍ» چه باشد؟ مَقْعَدِ صَدَقٍ سریرِ سرست که محبان خود را بر آن نشاند. از مصطفی علیه السلام بشنو که با جابر بن عبدالله چه گفت آن روز که پدرش عبدالله بن

۱. یقیناً کاری می‌کنیم که او زندگی خوب و پاکیزه داشته باشد (نحل، ۹۷:۱۶).

۲. بهترین دوست، گواراترین عیش و کامل‌ترین کمال.

۳. گورباغی از باغهای بهشت و گودالی از گودالهای دوزخ است.

۴. گمان مبرید کسانی که به راه خدا کشته شده‌اند مردگانند، بلکه ایشان زنده‌اند (قرآن، ۱۶۹:۳)

۵. دوستان خدا نمی‌میرند ولی از عالمی به عالم دیگری منتقل می‌شوند.

۶. عبارت آغازین آیه فی مَقْعَدِ صَدَقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْنَدٍ: «در منزلگاه صدق و حقیقت نزد خداوند عزت و

سلطنت جاودانی، متنعمند» (قرآن، قمر، ۵۴:۵۳)

رواحه کشته شد روز اُحد، و شهید گشت. گفت: خدای تعالی پدر ترا زنده کرد، و او را بر عرش مجید با موسی علیه السلام بداشت و عرش مجید را مقام او کرد (۱۲۲).

به علاوه، عین القضاة ضمن نقل آیات ۶:۶۴ و ۲۴:۵۴ از قرآن که توضیح می دهد چگونه کافران پیامبران توحیدی پیش از اسلام را به عنوان 'فانی صرف' مسخره می کردند، تأکید می کند که هر کس رسول الله را 'بشر' تصور کند، کافر است. از سوی دیگر، محمد (ص)

جان باشد که از بشریت صافی باشد و از این جهان بری باشد. إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ قَالِبَ باشد که قالب از آن جهان نباشد. دریغ! جهودان و ترسایان گفتند: نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ: ما دوستان و فرزندان خداییم. جواب دادند ایشان را: قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ. بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ<sup>۱</sup>. شما هنوز در کسوت بشریت مقیم شده اید، دوست ما چگونه باشید؟ دوستان خدا بشر نباشند، کلیت شما همه بشریت است (۱۲۳).

از دیدگاه شهودی عین القضاة، نه مرگ نه زندگی فی نفسه دارای ارزش غائی است. چیزی که برای عاشق اهمیت دارد نه حالت تن که حالت دل است. چنین دیدگاهی گرچه در واقع با دیدگاه انسان امروزی در تضاد است، ولی برای مسیحیت سنتی غربی چندان بیگانه نیست؛ حتی شکسپیر دیدگاه یادشده را این گونه بیان کرده است:

انسانها باید برتابند

رفتیشان را از اینجا، همچون آمدنشان به اینجا

پختگی مهم است (۱۲۴)

از نظر عین القضاة، آنچه «کمال حیات» (یا به تعبیر استعاری ویلیام باتلر ییتس<sup>۲</sup>، «آن قصر بهشت آسا، که در ژرفای ظلمت جلوه گری می کند) را می سازد چیزی جز همین «پختگی» عشق الهی نیست. محبت در مذهب عشق ستایش می شود و 'حیات' و 'مات' برای این عاطفه جاودانه عَرَضَهایی بیش نیستند:

... عاشق را حساب با عشق است، با معشوق چه حساب دارد؟ مقصود وی عشق است و حیات وی از عشق باشد، و بی عشق او را مرگ باشد... عاشق وقت باشد که از عشق چندان غصه و درد و حسرت بیند که نه دریند وصال باشد و نه غم هجران خورد زیرا که

۱. قرآن: ۱۸:۱۰ و ۱۸

2. William Butler Yeats (1865-1939)

نه از وصال او را شادی آید، و نه از فراق او را رنج و غم نماید. همه خود را به عشق داده باشد (۱۲۵).

۴. با توجه به نسبی بودن وجود جسمانی، مرگ حتی ممکن است غایت آرزوی عارف سرمست از عشق گردد - مگر قاضی همدانی مرگ را به دعا نمی خواست؟ صوفی ممکن است عاشقانه به دنبال بلا افتد، یا حتی با رنج و درد دوستی کند: مردان را نان و نان خورش بلا و درد و محنت است. حوالت شام و چاشت ایشان با درگاه ابلیس است. به جلالِ قدرِ لَمْ یَزَلْ<sup>۱</sup> که نمی دانی که چه می شنوی! تو این حدیث را که باشی!... مردی باید از هر دو عالم فارغ و فرد که او درد به جای آب و نان داند خورد (۱۲۶).

عین القضاة در جست و جوی فنا و تصفیه شدن از خودی خود به جایی رسید که - به تعبیر بلیک - حقیقت این گفته حکمت آمیز را که «به سرزنش ابله گوش فراده که عنوانی افتخاری است»، بپذیرد و به درستی آن اعتراف کند. فی الواقع، بسیاری از کلمات بلیک در 'ضرب المثلهاى دوزخ'<sup>۲</sup>، (که نکته حکمی فوق از آن گرفته شده) هماهنگ است با روح تلاشگر قاضی همدانی در طلب سرنوشت ابلیس، که خداوند او را در این جهان لعنت کرد اما در روز داوری - روزی که عشق حکم می راند و 'قانون توحید' بر همه چیز سیطره دارد - به سایه محبتش خواهد کشید (۱۲۷). بنابراین، حقیقت در لباس درد برای طالب توحید متعالی بر غرور آراسته به 'زیبایی' زودگذر و فانی ترجیح دارد. این خصلت بسیاری از گفته های عین القضاة درباره مرتبه معنوی والای «کسانی که رنج و بلا را با آغوش باز می پذیرند»، است. عبارات زیر سنخ فکری او را نشان می دهد:

دریغا! تو پنداری که بلا هر کس را دهند؟ تو از بلا چه خبر داری؟ باش تا جایی رسی که بلای خدا را به جان بخری. مگر شبلی از اینجا گفت: «بار خدایا همه کس ترا از بهر لطف و راحت می جویند، و من ترا از بهر بلا می جویم». باش تا «جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ» (۱۲۸) با تو کیمیاگری بکند؛ آنگاه بدانی که بلا چه باشد! مگر مصطفی از اینجا گفت: إِنَّ اللَّهَ يُجَرِّبُ الْمُؤْمِنِينَ بِالْبَلَاءِ كَمَا يُجَرِّبُ أَحَدُكُمْ بِالذَّهَبِ بِالنَّارِ، می گوید: «همچنانکه زر را آزمایش کنند به بوته آتش، مؤمن را همچنین آزمایش کنند به بلا». باید که مؤمن چندان بلا کشد که عین بلا شود، و بلا عین او شود؛ آنگاه از بلا بی خبر ماند. دریغا! این است معنای... إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا [قرآن ۳۴:۲۷]

۱. به جلال قدر لَمْ یَزَلْ: سوگند به عظمت قدر خدای، همیشه پاینده

... دریغا! از آن بزرگ نشنوده‌ای که گفت، «لَيْسَ بِصَادِقٍ فِي دَعْوَى الْعَشِقِ مَنْ لَمْ يَتَلَذَّذْ بِضَرْبِ الْمَعْشُوقِ»... هر که فراق معشوق نکشد، قدر وفای او نداند؛ هر که فراق معشوق نچشد، لذت وصال او نیابد؛ هر که دشنام معشوق لطف نداند، از معشوق دور باشد (۱۲۹).

بدین سبب، یکی از عالی‌ترین درجات عشق روحانی، به عقیده عین القضاة، این است که جفای معشوق بیش از لطف دیگری ترا خوش آید (۱۳۰)؛ اینجا محبِ راستین جان خود را بر سر 'حقیقت درد' به خطر می‌اندازد:

دوستان او [خدا] هر روز هزار بار از شراب وصل مست گردند و به عاقبت زیر لگد فراق او پست شوند. عاشق هنوز مرید است و مرید را بر درخت فراق کنند در این عالم. مگر نشنیده‌ای که در آن عالم با جویندگان او چه خطاب می‌کنند؟ این می‌گویند:

جوینده ما به شهر در بسیارست  
ای هر که مرا جوید کارش زارست  
بر درگه ما ز ده هزاران دارست  
بر هر داری سر مریدی زارست

هر روز اندر هزار بار<sup>۱</sup>، درون جویندگان حضرت الهی جواب می‌دهد که ما خود می‌دانیم که معشوق ما با قهر و بلاست، اما ما خود را فدای بلا و قهر او کرده‌ایم؛ از او بلا و از ما رضا، از او قهر و از ما مهر... ما درد ابدی را اختیار کردیم و رحمت و لطف را نصیب دیگران کردیم!

این جوانمرد، ابلیس، می‌گوید: اگر دیگران از سیلی می‌گریزند، ما آن را بر گردن خود گیریم... ما را چون معشوق اهل یادگار خود کرد<sup>۲</sup>، اگر گلیم سیاه بود و اگر سفید هر دو یکی باشد؛ و هر که این فرق داند، در عشق هنوز خام است. از دست دوست چه عسل چه زهر، چه شکر چه حنظل، چه لطف چه قهر. آن‌کس که عاشق لطف بود یا عاشق قهر، او عاشق خود باشد نه عاشق معشوق. دریغا! چون سلطان قبا و کلاه خاص کسی را دهد، این بس باشد؛ باقی در حساب عاشقان نیست (۱۳۱).

بدین ترتیب، ثمره این پروردن آگاهانه بلا و رنج بریدن از تمامی تعلقات دنیوی و عادات معنوی است؛ در آن حال، معشوق باطنی دل بر پیوندهای دینی ظاهری پیشی می‌گیرد. عین القضاة، در شرح عشق‌ورزی به ظاهر 'دورادور'، اما در باطن نزدیک اویس قرنی با رسول‌الله، می‌گوید: «... چونکه مصطفی را می‌دید، به حقیقت قصد

۱. اندر هزار بار: چند هزار مرتبه

۲. ما را چون معشوق اهل یادگار خود کرد: چون معشوق ما را شایسته به خاطر آوردن و یاد کردن به حساب آورد.

صورت را به صورت ننمود، زیرا که مقصود از دیدن صورت معنی بود. چون دیدن معنی حاصل شد، صورت حجاب آمد» (۱۳۲). رابطه ابوبکر با محمد (ص) نیز رابطه او با «دل و جان مصطفی» بود نه با جسم و حضور مادی وی. همین طور حضور و غیبت شیخ برای «مرید منتهی» یکسان است (۱۳۳).

۵. اینجا، پرسشی در مورد حقیقت و وضعیت پس از مرگ پیش می آید. به نظر عین القضاة، حقیقت مرگ و وضعیت جهان دیگر فقط به کمک مقایسه، یعنی به شیوه «تمثل» ادراک شدنی است. «بینایی عالم آخرت و عالم ملکوت جمله بر تمثل است. بر تمثل شدن نه اندک کاری است» (۱۳۴). فهم حقیقت تمثل، یا کسب آگاهی از شباهتهایی که در حکم پلی میان جهان مادی و عالم روح است، همه به شناخت موت عارفانه موکول است. در این باب، عین القضاة می گوید:

آخر دانی که مرگ [جسمانی] نه مرگ حقیقی باشد، بلکه فنا باشد؟ دانی که چه می گویم؟  
می گویم چون تو، تو باشی و با خود باشی تو، تو نباشی، و چون تو تو نباشی، همه خود  
تو باشی...

دریغ، چه خواهی شنیدن! نزد ما مرگ این باشد که هرچه جز معشوق باشد، از آن  
مرده شود تا هم از معشوق زندگی یابد و به معشوق زنده شود. مرگ را دانستی که در خود  
چون باشد (۱۳۵).

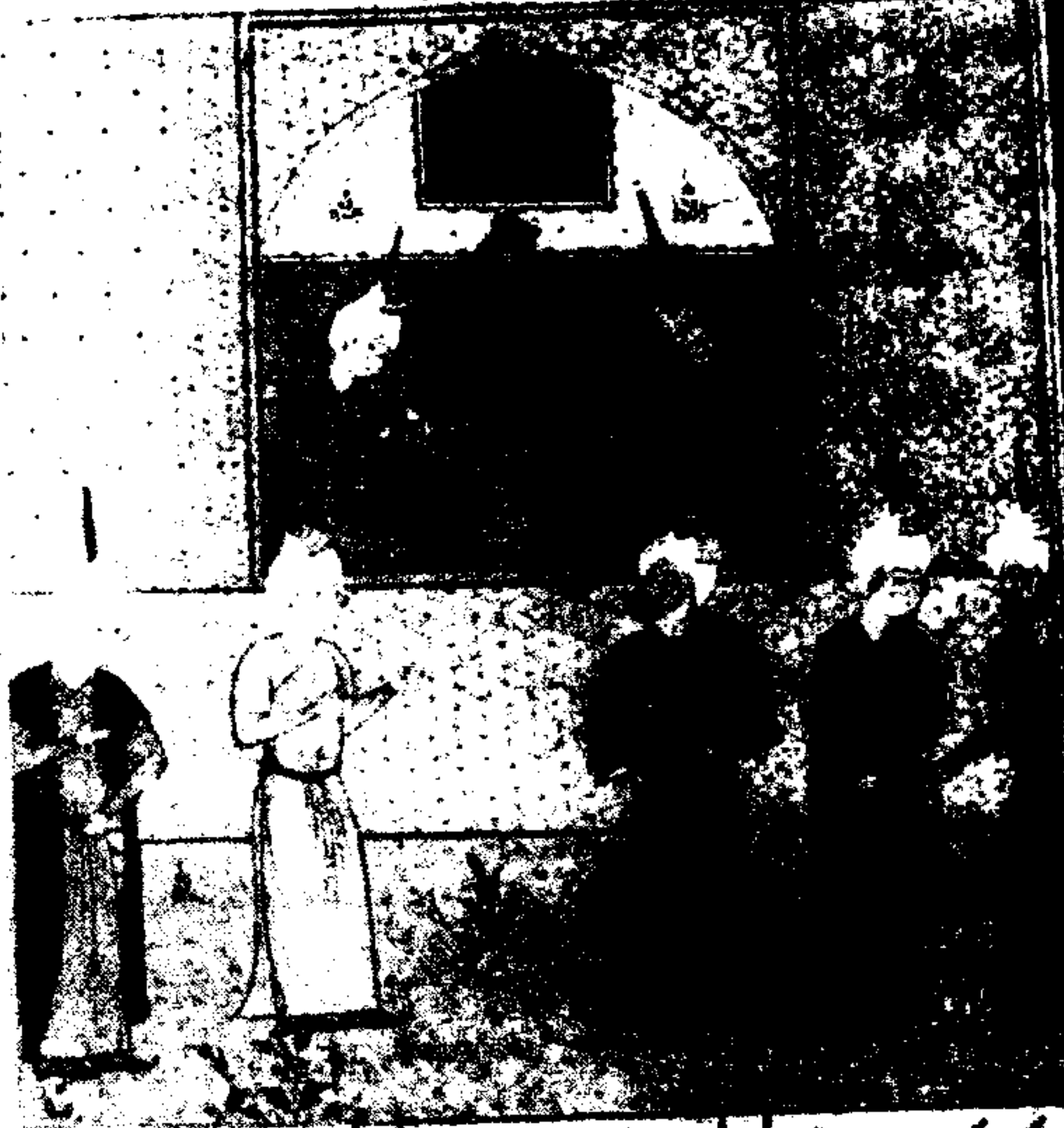
عین القضاة در ادامه توضیح می دهد که حالت فعلی «بشریت» آدمی خود گوری  
است؛ در واقع، همه عذابهای قبر در همین زندگی با ماست. قالب انسان خود گوری  
است، و به سبب پیروی شخص از هواها شهوات حیات این جهانی، طعم همه عذابها را  
در همین زندگی می چشد:

اول چیزی که سالک را از عالم آخرت معلوم کنند احوال گور باشد. اول تمثل که بیند گور  
باشد. مثلاً، چون مار و گژدم و سگ و آتش وعده کرده اند اهل عذاب را، در گور به تمثل  
به وی بنمایند. این نیز هم در باطن مرد باشد که از او باشد، لاجرم پیوسته با او باشد  
(۱۳۶).

مصنّف تمهیدات می گوید همه عوالم روحانی و لاهوتی در باطن انسانی جای دارد  
(۱۳۷)، و حوادث عجیب پس از مرگ همه رؤیتهایی است که برای صوفی از طریق تمثل  
حقیقت حاصل می شود.

درست همان طور که مذهب عاشق مذهب خداست، بهشت او نیز قرب، و دوزخش

مترادف بود تا بپسند و اما الحی که مان بر او از فبا آمد بعضی را بشیر کذرا نیند  
 و بعضی را خسته و با این قیصر ترخان آتش مکانه است به خج بسی کرده ازین کونه کار



باردگر ناپه کند روزگار	با تو نماز اسر ز چاش است	به تو دور کانه عین آتش است
چرخ خاک را تو کوی کیست	کانه آلوده بخون بیست	هر که کند نکشت ز ما زش یکید
بس هر نکشت ز حسرت گزید	چشم طمع هر که درین جانید	شعله عم و این عرش بیخست

عین القضاة و چهار تن دیگر بیرون از دکان آهنگری. برگرفته از نسخه خطی مجالس العشاق، نسخه خطی، اوزلی، Add 24، ورق 46r (به لطف کتابخانه بادلیان، آکسفرد).

بعد از معشوق است (۱۳۸). اینکه عین القضاة قیامت شناسی اسلامی را به نحوی بنیادی بخشی از ساختار ذهنی و عالم درونی خود می سازد موجب این دعوی او می شود که «اساس وجود حالات پس از مرگ مبتنی بر تمثل است». علم تمثل مستلزم مجاهدت جدی باطنی است، و عالی ترین تمامی علوم معنوی خوانده می شود (۱۳۹):

در تمثل مقامها و حالهاست. مقامی از آن تمثل آن باشد که هر که ذره ای از آن مقام بدید، چون در آن مقام باشد آن مقام او را از او بستاند. چون بی آن مقام باشد؛ یک لحظه از فراق و حزن با خود نباشد. تفکر از این مقام خیزد.  
... آه! چه دانی که این مقام با هر کسی چه می کند! کافر که اگر هرچه [از الطاف الهی] به من دهند نه از بهر این مقام است؛ باش تا ذره ای از این مقام بر تمثل صورتی به تو نمایند. آنگاه بدانی که این بیچاره در چیست! (۱۴۰).

## ۵. خاتمه - قوانین ازلیت فراسوی هجران و وصال

هیچ چیز در زندگی

او را زبیده تر از رها کردن زندگی نبود: او مرد

همچون کسی که نقش مردن را پیشاپیش خوانده [و دریافته باشد که می ارزد]

ارجمندترین چیز خویش را دور افکند.

شکسپیر، مکبث ۱، ۴ (۱۴۱)

معصوم علی شاه در تاریخ سه جلدی عظیم خود به نام طرائق الحقایق، در شرح زندگی غمبار عین القضاة، او را «عیسی المشهد و منصور المسلک» توصیف می کند (۱۴۲). یوگنی ادواردویچ برتلس، در اثر روسی خود راجع به تصوف ایرانی یادآور می شود که آرمان نهائی و شوق عین القضاة، که در سرتاسر تمهیدات آن را ابراز کرده، این بود که «سرنوشت حلاج را داشته باشد» (۱۴۳).

طبق اطلاعات موجود درباره اعدام وی، در جمادی الثانی ۵۲۵/مه ۱۱۳۱، به دستور وزیر سلجوقی، ابوالقاسم قوام الدین ناصر بن علی درگزینی، در ۳۳ سالگی پوست از تن عین القضاة زنده زنده کردند و بدن او را بر در مدرسه ای که در آن تدریس می کرد بر دار زدند (۱۴۴). همان طور که پژوهشهای اخیر نشان داده است (۱۴۵)، موجبات سیاسی قتل وی نه نتیجه «گرایشی ضد عرفانی، بلکه به سبب کین خواهی شخصی در میان سیاستمداران سلجوقی بود»، و به دلیل همین کین خواهی «او یکسره قربانی ترسها و رنجشهای علما شد» (۱۴۶). اما مرگ او، از نظر معنوی، هرگز دفتر زندگی این قاضی عارف مشرب همدانی را نبست، زیرا مرگ او، نیز، هم مرگی عارفانه - یا به تعبیر مولانا،

میوه درخت جان<sup>۱</sup> - و هم شهادتی جسمانی بود. روح این مرد استثنایی 'غریب' و زندانی معنوی وقتی مرگ را پذیرا می شود، گویی خدای را در آغوش می کشد. یعنی هر آنچه را که بالقوه رنگ مقدس و روحانی دارد دربر می گیرد. روح او، بدین ترتیب، همچنان بالا و بالاتر می رود و این بالا گرفتن مرغ روح او همچون 'قوس صعودی' است که در فرایند سلسله وار و متوالی خود زمان جای دارد (۱۴۷).

عقیده ماسینیون درباره حلاج به عنوان یکی از «شاهدان» همیشه زنده «ابدیت» که بقاء پس از مرگ زمینی اش به سبب زنجیره ای از مصائب ما را گرفتار جاذبه خود می کند و از زمین به معابد نور شهر ابدی ارواح می کشد (ارواحی که از دورن کالبدهای معدوم شده خود دوباره سربر می آورند (۱۴۸)، 'مذهب عشق' صوفیانه خود عین القضاة را به یاد می آورد، که می گوید «نان و نان خورش» مؤمن بلاست، و اسلام او در آغوش کشیدن شادمانه رنج و بلا به توسط عاشقی است که او را «بر درخت فراق کنند» (ت ۲۲۳)، و مرگش در حقیقت 'حیاتی' است که با تحقق معنای 'فقر معنوی' (قس. قرآن ۱۵:۳۵)، یعنی فنا، به دست می آید. در واقع، روح مجذوب حلاج مکرر در مکرر در نثر فارسی موزون تمهیدات حضور می یابد، و قاضی همدانی اغلب زندگی خود را با زندگی وی مقایسه می کند و او را «سرور عاشقان و پیشوای عارفان» می خواند (۱۴۹). عین القضاة نیز که از لهیب شور و شوق آن شهید اسرارآمیز شیرازی [حلاج] تفته شده بود، در تمهیدات شهادت خود را پیش گویی کرده، و در آرزوی رهایی از بند هجران خواستار مرگ شده بود:

تو پنداری که قتل در راه خدا بلا آمد یا بلا باشد؟ نه قتل در راه ما جان آمد (۱۵۰)... ما [خدا] کلید اسرار بدو [حلاج] دادیم، او سر ما آشکار کرد؛ ما بلا در راه او نهادیم تا دیگران سر ما نگاه دارند. ای دوست هان سر چه داری؟ سر آن داری که سر در بازی تا او سر تو شود. دریغا هر کسی سر این ندارد؛ فردا باشد روزی چند عین القضاة را بینی که این توفیق چون یافته باشد که سر خود را فدا کند تا سروری یابد (۱۵۱)!

با توجه به بحث بالا درباره حقیقت باطنی 'فنا'، آیا عین القضاة پیش از شهادتش - و طبق آرزوی خود - نمرده، و همچون ساحران مذکور در قرآن که به کیش موسی گرویدند، در عالم فنا شور و نشاطی بیشتر نیافته بود؟

۱. جان تو همچون درخت و مرگ برگ

روی زشت تست نی رخسار مرگ

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۴۴۲، چ نیکلسن).

۲. یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنی الحمید (فاطر).



کرد تهدید سیاست بر زمین؟  
پس در آویزم، ندارم تان معاف  
وهم و تخویفند و وسواس و گمان...  
بر دریچه نور دل بنشسته‌اند (۱۵۲).

ساحران را نی که فرعون لعین  
که بپریم دست و پاتان از خلاف  
او همی پنداشت کایشان در همان  
او نمی دانست کایشان رسته‌اند

عین القضاة فکر می‌کرد که در طلب وصال بودن و دوری جستن از فراق خواسته‌های  
ناروایی است که صوفیان پیشرفته نباید از خاطر بگذرانند... او حتی به وجهی ملامت آمیز  
به یکی از مریدانش نوشت:

اما بدایت نهایت عشق آن بود که عاشق معشوق را فراموش کند؛ عاشق را با معشوق چه  
حساب!  
... می‌باید که مرد چنان پرورنده وصال و فراق گردد که از وصالش شادی نیفزاید و از  
فراق رنج؛ این را نهایت مبتدیان خوانند و بدایت متتهیان هنوز از صلب پدر به در نیامدی  
(۱۵۳).

عین القضاة پنداری مرگ خود را توصیف می‌کند، مرگی که در واقع برتر از هر  
شهادت جسمانی است. قاضی همدانی می‌نویسد: «ای دوست، آن عالم همه حیوة در  
حیوة است، و این عالم همه موت در موت؛ تا از موت نگذری به حیوة نرسی، وَإِنَّ الدَّارَ  
الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ<sup>۱</sup> (۱۵۴). عین القضاة می‌گفت انسان را دو تولد است، و  
با نقل سخن عیسی (ع) در باب 'زاده شدن مجدد' اظهار می‌دارد که تولد دوم برای  
صوفی آن است که «از خود بزاید تا آن جهان باقی و خدا را بیند» (۱۵۵).  
به راستی شرح و معرفی عین القضاة در اینجا در قلمرو تجربه حسی معمولی و الهیات  
نظری نمی‌گنجد، و الهیاتی کاملاً شهودی می‌طلبند، و لذا نویسنده بی‌پرده اذعان می‌دارد  
که خود او بیرون از محدوده اسلام رسمی رفته است. (۱۵۶)

دانم که این کلمات در عالم عادت پرستی تو نباشد. عالم عادت پرستی شریعت است و  
شریعت ورزی عادت پرستی باشد؛ تا از عادت پرستی به در نیایی و دست بنداری،  
حقیقت ورز نشوی (۱۵۷).

مطابق این دیدگاه، ایمان و کفر در معنای متعارف و ظاهری آن - یعنی صرف تعهد  
خشک نسبت به اصول جزمی توحید و اقرار بدان - معنای خود را از دست می‌دهد. همه

۱. همانا حیات [واقعی در] دار آخرت است، اگر اینان بدانند (عنکبوت، ۶۴:۲۹).

آنچه بیرون از محدوده الوهیت باشد کفر به شمار می‌رود: وجود حالت «بشریت» فقط زنگاری است که قلب معنوی را می‌پوساند؛ چنین زنگاری با تلاوت قرآن و تفکر درباره مرگ صیقل می‌یابد (۱۵۸). وقتی زنگار بشریت زایل شود، فنا حاصل می‌گردد، و حالت حلول که در آن لاهوتی و ناسوتی یکی می‌شود، تحقق می‌یابد. با اینهمه، چون عین القضاة می‌دانست که خوانندگان او را اهل حلول - نظریه‌ای که حلاج بدان متهم بود، و هجویری و سراج نسبت به آن ابرو درهم کشیده بودند - خواهند پنداشت، چنین توضیح می‌دهد:

دریغاً حلول روی اینجا خواهد نمودن! ای دوست اگر خواهی که ترا سعادت ابدی میسر شود، یک ساعت صحبت حلولی که صوفی باشد دریاب تا بدانی که حلولی کیست. مگر آن شیخ از اینجا گفت که «الصّوفی هو الله». عبدالله انصاری می‌گوید که عالم به علم نازد و زاهد به زهد نازد. از صوفی چه گویم که صوفی خود اوست. چون صوفی او باشد، حلولی نباشد. هرچه خدا را باشد این حلولی موحد را نیز باشد. در این مقام هرچه از شنوی، از خدا شنیده باشی.

دریغاً هر که خواهد که بی واسطه اسرار الهیت شنود، گو از عین القضاة همدانی بشنو: إِنَّ الْحَقَّ لَيَنْطِقُ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ. اگر ممکن باشد که از سمع و بصر و حیوة و علم و قدرت حق تعالی چیزی از موجودات و مکنونات بیرون باشد، ممکن بود که از سمع و بصر و قدرت چنین رونده خالی و بیرون باشد (۱۵۹).

در عالم تمثلی که عین القضاة مشاهده می‌کند، حیاتی که در طلب فنا صرف شده باشد بر عبث نیست، زیرا بدترین بدبختی یا بلائی که مردی یا زنی ممکن است بدان دچار آید نه مرگ جسمانی نه ناملايمات مادّی، بلکه زندانی شدن در خودی خویش است. توصیف عین القضاة از موت معنوی او را بسی به آن سوتر از اسلام مجازی و متعارف سوق می‌دهد، زیرا وقتی عارف از خودی خویش 'منخلع' شد دیگر احکام شریعت شامل حال او نمی‌شود. ایمان به بینایی، و کلمات ظاهری قرآن به شنوایی باطنی واضحی تبدیل می‌شود. این همان «عیسی المشهد» است که معصومعلی شاه از آن سخن گفته، و شوق رسیدن به آن سراسر وجود عارفان هر ملت و مذهبی را فرا گرفته است.

چنین‌اند قوانین ازلیت، که هر کس

برای خیر دیگری خود را فنا سازد، بدان‌گونه که من برای تو.

۱. ضمیر «او» به خدا بازمی‌گردد.

نیت تو، نیت کشیشان تو و آن کلیساهای تو  
 این است که ترس از مرگ را به دل و جان مردم اندازید، و یاد دهید  
 لرزیدن را، ترسیدن را، وحشت و خودخواهی خفت‌بار را،  
 آن من آموختن به انسانهاست که مرگ را خوار دارند و  
 با سطوتی تمام، همواره خودی خویش را فنا کنند... و فرو هلند،  
 در این فنای نفس، هر آنچه نه از آن خداوند است... (۱۶۰)

## یادداشتها

۱. نویسنده می‌خواهد مراتب سپاس خود را از دکتر جفری راتسچایلد<sup>۱</sup>، محمد عیسی ولی، دکتر میردا بلانکو، فیلیپ ادموندسن و پل وِبر برای اظهارنظرهای ارزشمندشان دربارهٔ پیش‌نویسهای اولیهٔ این مقاله، ابراز دارد.
۲. نک. عین‌القضاة همدانی، تمهیدات به کوشش عقیف عسیران (تهران ۱۹۶۲)، مقدمه، ص. ۴۵. از این پس، غالباً این کتاب با علامت اختصاری «ت» نشان داده خواهد شد.
3. A. J. Arberry, *A Sufi Martyr: The Apologia of 'Ain al-Qudāt al Hamadānī* [ترجمه از عربی] (لندن: الن و انوین ۱۹۶۹).
۴. ت، ۲۵۰-۲۵۲.
۵. برگرفته از یکی از نامه‌های عین‌القضاة، که عقیف عسیران آن را در مقدمهٔ خود بر تمهیدات، ص. ۶۳، نقل کرده است.
۶. مؤلف اشاره دارد به رسم درآوردن کفش به هنگام ورود به خانقاه؛ آنجا، درویشان مبتدی، در مقام نوعی خدمت، غالباً به عنوان دربان به کار گرفته می‌شوند و مسئولیتشان نظم دادن و جفت کردن صندلها و پای افزارهای درویشان دیگر بود. در بسیاری از طریقه‌های ایرانی، 'دربانی' منصب بسیار شامخی به شمار می‌رود. مثلاً، امروزه غیرمعمول نیست که صوفیان تازه کار طریقهٔ قادری در ایران سالها صبر کنند تا اینکه شیخ به آنان اجازهٔ کفشداری بدهد. (شعر پندآموز سعدی، 'عبادت به جز خدمت خلق نیست'، هم بر همین اساس است).
۷. ت، مقدمه، صص. ۶۱-۶۲.
۸. «دو نوع تفکر عرفانی در ایران اسلامی: مقاله‌ای دربارهٔ سهروردی، شیخ اشراق، و عین‌القضاة همدانی»، در *The Muslim World*، ج. ۶۸ (۱۹۷۸)، ص. ۱۹۴.
۹. ت، مقدمه، صص ۸۷-۸۸.
۱۰. همانجا
۱۱. ت، مقدمه، ص. ۶۱.
۱۲. بنا به گفتهٔ استاد لندنت، ترجمهٔ انگلیسی چاپ نشده و بحثی تحلیلی از *زبده الحقایق* به قلم دکتر عمر

1. Jeffery Rothschild

جاه، در کتابخانه مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگیل، مونرآل، موجود است.

۱۳. ت، مقدمه، ص. ۴۸.

14. A. J. Arberry, *A Sufi Martyr*, p. 14.

۱۵. نقل شده در ت، مقدمه، ص. ۴۸.

۱۶. نک. ترجمه نصرالله پورجوادی از سوانح احمد غزالی با عنوان

*Inspirations from the World of Pure Spirits*

(لندن: بین الملل کگان پبل، ۱۹۸۶)، مقدمه، ص. ۱۵.

۱۷. سبب انتخاب عنوان مقاله حاضر هم همین است؛ اصل عربی این عبارت در *زبدة الحقایق* (به کوشش عقیف عسیران [تهران ۱۳۴۱ ش / ۱۹۶۲]، ص. ۷). چنین است: لیس لی شغل إلا طلب الفناء فی ذلك الشئ.

۱۸. ت، مقدمه، صص. ۵۱-۵۲.

۱۹. جامی، *مثنوی هفت اورنگ*، به کوشش مدرس گیلانی، ویرایش دوم (تهران: سعدی، ۱۳۶۶ ش / ۱۹۸۷)، ص. ۴۶۱. همچنانکه احمد مجاهد یادآور می شود (مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۷۰ ش / ۱۹۹۱، چاپ دوم، ص. ۱۱۶)، توضیح منظوم جامی بر واقعه ملاقات عین القضاة با سلطان طریقت احمد غزالی حاوی مثالی از این حقیقت است که دانش عقلانی و تتبعات محققانه به تنهایی - هر چه هم عمیق، صادقانه و جدی باشد - سرانجام محکوم به شکست است، مگر آنکه 'صحبت' راهنمای معنوی و 'خدمت' به او در این میان واسطه قرار گیرد. در اینجا جامی باز بر بافت کاملاً 'صوفیانه' تفکر عین القضاة مهر تأیید می گذارد.

۲۰. زبده، ص. ۲؛ منقول در ت، مقدمه، ص. ۶۶.

۲۱. همانجا.

۲۲. ت، ۲۵۰-۲۵۲.

۲۳. مؤلف به بخشی از شرح معجزات عیسی که در سوره ۵، آیه ۱۱۰ آمده است، اشاره می کند<sup>۱</sup>.

۲۴. ت، ۲۵۰، یادداشت ۳۲۷.

۲۵. ت: مقدمه ص. ۵۵.

۲۶. در یکی از نامه ها، عین القضاة می نویسد: «هر روز هفت یا هشت مجلس علم رنگارنگ با خلق مختلف گفته باشم که در هر مجلس آن - والله اعلم - کمتر از سه هزار کلمه نگفته باشم و ندانم که سر در زبان بازم یا در قلم»، منقول در ت، مقدمه، ص. ۷۷.

۲۷. نامه های *عین القضاة همدانی*، ج ۱، به کوشش علی نقی منزوی و عقیف عسیران (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، شم. ۷۳، ۱۹۶۹)؛ ج. ۲، به کوشش علی نقی منزوی و عقیف عسیران (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، شم. ۱۳۸، ۱۷۹۱).

۲۸. نک. ت، مقدمه، ص. ۸۰.

۲۹. این نامه ها را نصرالله پورجوادی زیر عنوان *مکاتبات خواجه احمد غزالی با عین القضاة همدانی* (تهران: انتشارات خانقاه نعمت الهی ۱۳۵۶ ش / ۱۹۷۷)، مقدمه، ص. ۹، به چاپ رسانده است.

۳۰. ت، مقدمه، ص. ۴۶.

۳۱. ت، مقدمه، صص. ۷۹-۹۰.

۱. و اذ تخلق من الطین کهيئة الطیر باء ذنی فتنفخ فیها فتکون طیراً یا ذنی و تُبری الأکمة و الأبرص (مائده).

۳۲. همان‌گونه که مجدالعلی خراسانی، «عین القضاة»، ارمغان ۱۳۰۶ ش/۱۹۲۶، صص. ۳۱-۴۱ یادآور شده است.

۳۳. نصرالله پورجوادی، مکاتبات احمد غزالی، مقدمه ص. ۹. مفهوم 'ذوق' در معرفت‌شناسی ابو حامد نیز اهمیتی اساسی دارد؛ نک. ای. ال. ارمزبی<sup>۱</sup>، «ذوق حقیقت: ساختار تجربه در المُنْقِذ مِنَ الضَّلَالِ غزالی»، در و. ب. حلاق و دی. لیتل،

*Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*

(لایدن: بریل ۱۹۹۱)، صص. ۱۳۳-۱۵۲.

34. *'Ayn al-Quzāt Hamadani: Les Tentations Métaphysiques (Tamhīdāt)*,

ترجمه از فارسی و عربی، همراه با تعلیقات، به توسط کریستیان تورتل<sup>۲</sup> (پاریس: له دو زوستان<sup>۳</sup> ۱۹۹۲)، مقدمه، ص. ۲۵.

۳۵. ت، مقدمه، ص. ۱۵.

۳۶. «اگر... سر آن داری که... از خودی خود بیرون توانی آمدن تا آگاه این راز شوی و لایق شنیدن این کلمات شوی، دانم که گویی بلی؛ اما با تو گفته‌ام که مخاطب تویی، اما مقصود مخاطبان غایب اند که خواهند پس از ما آمدن که فواید عجیب را در کتاب بدیشان خواهند نمودن» (ت، ۳۲۷).

۳۷. برای آگاهی از متن عربی، نک. عقیف عسیران، مصنفات عین القضاة همدانی (تهران: دانشگاه ۱۳۴۱ ش/۱۹۶۲). برای ترجمه‌ای انگلیسی از این اثر، نک. آرثر ج. آربری، Apologia. برای بحثی مفصل درباره نظرات مندرج در این رساله، نک. مقاله حمید دباشی «عین القضاة همدانی و رساله شکوی الغریب»، ایران‌نامه، ۱/۱۱ (۱۹۹۳)، صص. ۵۷-۷۴. اینجا در تحلیل خود از بعضی از نتیجه‌گیریهای دکتر دباشی استفاده می‌کنم.

۳۸. او در تأیید ادعاهای خود حتی به اندازه ۱۳ صفحه تعریفهایی را که از تصوف وجود داشته، عرضه می‌کند؛ برای این تعاریف، نک. آربری، Apologia، صص. ۴۳-۵۶.

۳۹. آربری، Apologia، صص. ۵۷-۵۸.

۴۰. مثلاً قس. ت، ص. ۳۰۰، که در آن خبره‌ترین عارف «یک حلولی که صوفی باشد» تعریف شده است.

۴۱. مخاطبی ناشناخته.

۴۲. ت، ۶-۷.

۴۳. یعنی، زمین و آسمان، این دنیا و آن دنیا.

۴۴. ت، ۳۰۹، یادداشت ۴۰۶.

۴۵. اینجا باز سبک عین القضاة انعکاسی است از سبک محمد غزالی که، به قول وات، «بحثهای او را به شیوه‌ای که یادآور دکارت است به یاد می‌آورد» (لندن: الن و انوین ۱۹۵۳)، ص. ۱۲.

۴۶. «عرفان و مسأله زبان‌شناختی دوپهلوگویی در تفکر عین القضاة همدانی»، *Studia Islamica*، ۳۱ (۱۹۷۰)، صص. ۱۵۷-۱۵۸.

۴۷. ت، ص. ۱۶.

۴۸. ت، ص. ۲۳۷.

۴۹. ت، ۳۴۷، یادداشت ۴۵۹.

۵۰. ت، ص. ۳۲۳-۳۲۴.

1. E. L. Ormsby

2. Christiane Tortel

3. Les Deux Océan

۵۱. ت، ص. ۲۰۹.

۵۲. ت، مقدمه، ص. ۸۱-۸۲.

۵۳. ت، ص. ۲۸۲-۲۸۳، یادداشت ۳۶۷.

۵۴. بدیع الزمان فروزانفر، *احادیث مثنوی* (تهران: دانشگاه تهران ۱۳۳۵ ش/۱۹۵۶)، شم. ۴۵۹.

۵۵. ت، ۱۹۶-۱۹۷.

۵۶. ت، ۲۴۹، شم. ۳۲۶-۳۲۷.

۵۷. قس ت، ص. ۲۳۶؛ ۲۵۰-۲۵۱؛ ۳۰۹، شم. ۴۰۷؛ ۳۲۷، شم. ۴۲۸.

۵۸. در این باره، نیز نک. تحقیق کارل ارنست، *Words of Ecstasy in Sufism* (البنی: نشر دانشگاه ایالتی

نیویورک ۱۹۸۵)، ص. ۱۱۱.

۵۹. ت، ص. ۲۵۱، یادداشت ۳۲۹.

۶۰. به نقل جواد نوربخش، *Sufism: Meaning, Knowledge and Unity* (نیویورک)، ص. ۱۹.

۶۱. فضل الرحمن، در  $EI^2$ ، ذیل «بقا».

62. *Kashf-al-Mahjūb*

ترجمه‌ای خلاصه شده از رینولد نیلکسن (لندن ۱۹۳۶)، ص. ۲۴۳.

63. *Kashf-al-Mahjūb*

ص. ۲۴۶

۶۴. همانجا

۶۵. همانجا، صص. ۲۴۲-۲۴۳. شارحان سنتی نظریه فنا به صراحت چنین ساده‌انگاری نیمه روان‌شناختی

را رد می‌کنند. مثلاً، نک. جواد نوربخش، «روان‌شناسی فنا و بقا» در

*Sufism: Fear and Hope*

(نیویورک: نشر خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۸۲)، صص. ۹۰ به بعد.

66. *A Coomaraswamy, the Dance of Siva: Fourteen Indian Essays*

(نیویورک ۱۹۲۴)، ص. ۱۱۳. این اشعار مربوط است به شعر حماسی بلیک با عنوان Milton، ۲۱:۱۴، در

G. Keynes (ed.) *Blake: Complete Writings*

(لندن: نشر دانشگاه اکسفرد ۱۹۷۲)، ص. ۴۹۵.

۶۷. «صعود بر فراز کوه کارمل» ترجمه ک. کاوانو<sup>۱</sup> رودریگیس<sup>۲</sup>

*The Collected Works of St. John of the Cross*

(واشینگتن: ای. سی. اس ۱۹۷۹)، صص. ۱۲۴-۱۲۵. برای شرح خوبی از نظرات سن‌خوان دو لاکروز

درباره مرگ عرفانی، نک. جرج تاوآرد،

*Poetry and Contemplation in St. John of the Cross*

(نشر دانشگاه آهایو ۱۹۸۸)، صص. ۲۰۳-۲۰۷. برای اطلاع از تأثیر تصوف ایرانی در اندیشه‌های

سن‌خوان، نک. لوسه لوپز بارالت<sup>۳</sup>،

*San Juan de la Cruz y el Islam: Estudio sobre las filiaciones semíticas de su literatura mística*

(پورتوریکو ۱۹۸۵).

1. K. Kavanaugh

2. O. Rodriguez

3. Luce López Baralt

۶۸. به قول متفکر و عارف کاتولیک در عصر حاضر، سیمون ویل<sup>۱</sup>: «فروتنی یعنی امتناع از بیرون بودن از خداوند. نفس فقط سایه‌ای است که گناه خطا، با بستن راه بر نور خدا، آن را می‌افکند، و من این سایه را موجودی واقعی می‌انگارم... همه چیزهای که من می‌بینم، می‌شنوم، تنفس می‌کنم، لمس می‌کنم، می‌خورم؛ همه موجوداتی که به آنها برمی‌خوریم - مادام که چیزی در وجودم می‌گوید 'من' - کل آنچه را با خداوند تماس دارد، و خدا را از تماس با آن همه بی‌نصیب می‌کنم»، *Gravity and Grace*. ترجمه ای. کرافورد<sup>۲</sup> (لندن: آرک ۱۹۸۷)، صص. ۳۵-۳۶.

69. *The Idea of Personality in Sufism*

- (نشر دانشگاه کمبریج ۱۹۲۲، تجدید چاپ لاهور ۱۹۷۰)، ص. ۱۰۰.
۷۰. ت، ۷۵.
۷۱. ت، مقدمه، ص. ۷۱.
۷۲. رینولد ا. نیکلسن (ویراستار)، *مثنوی جلال‌الدین رومی* (لندن و لایدن ۱۹۲۵-۱۹۴۰؛ تجدید چاپ لندن ۱۹۸۲)، دفتر پنجم: ۳۱۲۸-۳۱۲۹.
۷۳. ت، مقدمه، صص. ۹۸-۹۹.
۷۴. نک. آنماری شیمل، «نور محمد» در *And Muhammad is His Messenger* (چپل هیل: نشر دانشگاه کارولینای شمالی ۱۹۸۵)، صص. ۳۲، ۱۴۲-۲۹.
۷۵. ت، ۵۸.
۷۶. ت، ۲۹۱-۹۲، یادداشت ۳۸۳.
۷۷. «أنا الحقّ» و «سبحانی ما اعظم شأنی». نک. ص. ۳ از کتاب حاضر.
۷۸. ت، ۲۷۳-۲۷۴، شم ۳۵۷-۳۵۹.
۷۹. در این باره، نک. مقاله محمدعیسی ولی، در مجلد دوم از کتاب حاضر.
۸۰. ت، ۸۴-۸۵.
۸۱. ت، ۱۷۲-۱۷۳.
۸۲. ت، ۴۰۳.
۸۳. ت، ص. ۱۷۴.
۸۴. ت، ۹۹-۱۰۰.
۸۵. نک. کارل ارنست، *Words of Ecstasy in Sufism*، بخش ۲، C، و پتر اون<sup>۳</sup>، *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology* (لایدن: ا. ی. بریل ۱۹۸۳)، صص. ۱۳۴-۵۰.
۸۶. ت، ص. ۲۰۴، یادداشت ۲۶۳.
۸۷. ت، صص. ۲۳-۲۵.
۸۸. ارنست، مأخذ یادشده، ص. ۸۱.
۸۹. ت، ۲۱۴. «شرک خفی» اشاره دارد به 'کفر نفس'؛ در این باره، نک. پایین‌تر.
۹۰. اشاره نویسنده در اینجا به تقسیم‌بندی سلسله مراتبی کفر است که قبلاً تشریح شد؛ این انواع چهارگانه کفر عبارت است از 'کفر ظاهر'، 'کفر نفس'، 'کفر قلب' و 'کفر حقیقت'.
۹۱. یعنی کفر نفس و کفر قلب.

1. Simone Weil

2. Krauford

3. Peter Awn.



۹۲. یعنی وقتی خودی شخص در خدا محو شد، حقیقت کفر را درمی یابد؛ ایمان به معنای واقع کلمه، وراء هر شائبه منیت و ریا، فقط همین جا آغاز می شود.
۹۳. اینها سخنان ابراهیم است که در تأسف از ستاره پرستی بر زبان می راند.
۹۴. برای آگاهی از تحلیلی جامع درباره این احادیث و حدیثهای مورد استناد دیگر در این بخش راجع به 'فقر'، نک. دکتر جواد نوربخش، *Spiritual Poverty in Sufism* (ترجمه لئونارد لویزن)، (لندن: نشر خانقاه نعمت‌اللهی)، فصل ۱.
۹۵. ت، صص. ۲۱۴-۲۱۵.
۹۶. زنار در اینجا می تواند به دو معنا به کار رفته باشد: (۱) رشته‌ای که زرتشتیها بر کمر خود می بستند، (۲) بندی که مسیحیان، به عنوان اقلیتی رسماً تحت حمایت حاکمان مسلمان، در گذشته می بایستی بر خود داشته باشند تا از اکثریت مسلمان متمایز باشند. در نظر ملایان قشری، زنار نمادی از کفر دینی بود.
۹۷. ت، صص. ۲۰۴-۲۰۶.
۹۸. ت، ص. ۲۳۱-۲۳۲.
۹۹. ت، ص ۳۰، شم ۴۳. نیز نک. اون، مأخذ یادشده، ص. ۱۳۹.
۱۰۰. ت، ص. ۲۳۳، شم. ۳۰۲.
۱۰۱. ت، ص. ۳۹. «آدمیان بر سه گونه فطرت آفریده شده‌اند».
۱۰۲. ت، ص. ۴۷.
۱۰۳. به عقیده نویسنده، از این پایین‌ترین گروه در جاهای متعدد قرآن یاد شده است، مثلاً ۱۷۹:۲؛ ۸۳:۴۳؛ ۴۲:۷۰؛ ۱۴:۸۳-۱۵؛ ۴۱:۱۰؛ ۱۸۸:۱۱؛ ۶:۲؛ ۶:۶؛ ۲۵:۶.
۱۰۴. ت، ص. ۳۹.
۱۰۵. ت، ص. ۴۷.
۱۰۶. مثلاً، ۱۷:۱۷؛ ۷:۳؛ ۲۹:۳؛ ۸۷:۲.
۱۰۷. ت، صص. ۴۱-۴۲.
۱۰۸. ت، صص. ۴۸-۵۰.
۱۰۹. ت، ص. ۴۲-۴۳.
۱۱۰. ت، ص. ۴۵، شم. ۶۲.
۱۱۱. ت، صص. ۴۵-۴۶.
۱۱۲. ت، صص. ۵۱-۵۲.
۱۱۳. بدیع الزمان فروزانفر (حدیث مثنوی، شم. ۲۱۹) چهار روایت از این حدیث به دست می دهد. نیز نک. شرح رینولد نیلکسن بر مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۶۴۳.
۱۱۴. ت، صص. ۵۳-۵۴.
۱۱۵. اشاره در اینجا به قرآن ۲۹:۵۵ - یَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ اسْت، که به دنبال دو آیه ۲۶، ۲۷، مذکور در متن، می آید.
۱۱۶. ت، صص. ۵۳-۵۵.
۱۱۷. یعنی، در سایه بصارت قادر مطلق، دیگر جسمانیت مخلوق - چه ملک چه عالم - حجاب بین آنها و خالقشان نخواهد بود.
۱۱۸. ت، ص. ۳۲۴، شم. ۴۲۵.

۱۱۹. ت، صص. ۳۰۳-۳۰۴، شم. ۳۹۹.

۱۲۰. ت، صص. ۱۶۳، شم. ۲۱۹.

۱۲۱. ت، صص. ۱۶۱-۱۶۲.

۱۲۲. ت، صص. ۱۳۲.

۱۲۳. ت، صص. ۱۶۴-۱۶۵، شم. ۲۲۰.

124. Shakespeare, *King Lear*, v. 2

125. N. Jeffares (ed) W. B. Yeats, *Selected Poetry*

(لندن ۱۹۶۲)، «انتخاب»، صص. ۱۵۳.

۱۲۶. ت، صص. ۱۰۱.

۱۲۷. ت، مقدمه، صص. ۹۱. برگرفته از یکی از نامه‌ها.

۱۲۸. نک. ت، صص. ۲۲۶-۲۲۷، شم. ۲۹۵؛ ت، صص. ۱۲۲-۱۲۳، شم. ۱۷۱. اون، مأخذ یادشده، صص. ۱۴۱.

۱۲۹. اشاره‌ای است به حدیث نبوی مشهوری که می‌گوید: جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تَوَازَى عَمَلُ الثَّقَلَيْنِ (فروزانفر، احادیث مثنوی، صص. ۱۹۹).

۱۳۰. ت، صص. ۲۴۴-۲۴۵، شم. ۳۱۸-۳۱۹.

۱۳۱. ت، صص. ۲۲۱.

۱۳۲. ت، صص. ۲۲۲-۲۲۴.

۱۳۳. ت، صص. ۴۴، شم. ۴۸.

۱۳۴. ت، صص. ۳۳، شم. ۴۷.

۱۳۵. ت، صص. ۲۸۷، شم. ۳۷۴.

۱۳۶. ت، صص. ۲۸۷-۲۸۸، شم. ۳۷۴.

۱۳۷. ت، صص. ۲۸۸-۲۸۹، شم. ۳۷۶.

۱۳۸. ت، صص. ۲۹۰-۲۹۱.

۱۳۹. ت، صص. ۲۹۲، شم. ۳۸۴.

۱۴۰. ت، صص. ۲۹۳، شم. ۳۸۵.

۱۴۱. ت، صص. ۲۹۵، شم. ۳۸۶.

۱۴۲. ملکم، اعدام تین کودورائی<sup>۱</sup> را به داینکن<sup>۲</sup> گزارش می‌دهد.

۱۴۳. به کوشش محمدجعفر محجوب (تهران ۱۹۴۰)، ۲، صص. ۵۶۸.

۱۴۴. تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه از روسی به فارسی به توسط سیروس ایزدی (تهران ۱۳۵۶ ش)، صص. ۴۱۸.

145. Arberry. *A Sufi Martyr*,

صص. ۴۱۸؛ معصوم‌علی‌شاه، مأخذ یادشده، ۲، صص. ۵۷۱.

۱۴۶. نک. ارنست، مأخذ یادشده، صص. ۱۱۰-۱۱۵ و رحیم فرمنش، احوال و آثار عین القضاة ابوالمعالی

عبدالله بن محمد بن علی حسن بن علی میانجی همدانی (تهران: مولی ۱۳۶۰ ش/۱۹۸۱)، صص. ۵۵-۸۱.

۱۴۷. ارنست، مأخذ یادشده، ص. ۱۱۵.

148. L. Massignon, *The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islam*,

ترجمه هربرت میسن (نشر دانشگاه پرینستون، ۱۹۸۲)، ج. ۱، ص.

۱۴۹. همان، ص شصت و سوم

۱۵۰. ت، ۲۳۵

۱۵۱. ت، ۲۳۶

۱۵۲. ت، ۲۳۶

۱۵۳. رومی، مثنوی، ۱۷۲۱/۳-۱۷۲۳، ۱۷۲۵.

۱۵۴. ت، مقدمه، ص. ۹۰.

۱۵۵. شم. ۴۱۸. قس. اظهارات ماسینیون درباره شهادت حلاج: «چیزی که ما در اینجا پیشنهاد می‌کنیم

استعلائی مطلق متواضعانه‌ترین عمل از اعمال قهرمانانه به عنوان تنها شالوده شهر همیشه جاوید

است. تاریخ ادیان، در قالب این تصور، شهادت را محور و اوج عالم در حال حرکت به سوی آخرت

مجسم می‌کند، گو اینکه عامل چنین عملی خود آن را از یاد می‌برد»، مصائب، ص. شصت و پنجم.

۱۵۶. ت، ۳۱۹.

۱۵۷. درباره مفهوم ایمان از نظر عین‌القضاة، نک. لویزن، «از ریاکاری اسلامی تا کفر حقیقی: باطنی سازی

ایمان در نوشته‌های عین‌القضاة همدانی و محمود شبستری»، به زودی منتشر می‌شود.

۱۵۸. ت، ۳۲۰، شم. ۴۱۹.

۱۵۹. ت، ۲۹۹، شم. ۳۹۲.

۱۶۰. ت، ۳۰۰، شم. ۳۹۳-۳۹۴.

161. William Blake, *Milton* ۴۸-۴۷، ۴۱-۳۵:۳۸.

## بنیان نوافلاطونی فلسفه اشراق سهروردی

### فلسفه در مقام تصوف

ایان ریچارد نتن<sup>۱</sup>

بدیهی است که زندگی شهاب‌الدین ابوالفتح یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی (۵۴۸-۵۸۷/۱۱۵۳-۱۱۹۱)، شیخ بزرگ اشراق، همچون زندگی بسیاری از فیلسوفان و اندیشمندانی که عارف بوده‌اند، در پرده رمز و راز و اسطوره پوشیده شده است. این مطلب مخصوصاً در مورد پایان شگفت‌انگیز زندگی وی صادق است. کربن در این باب چنین اظهار نظر کرده است: «شیخ جوان ما به صورتی اسرارآمیز در شهر حلب مرد» (۱). سیدحسین نصر می‌گوید «یا او را خفه کردند یا از گرسنگی جان داد» (۲). پایان اسرارآمیز حیات این مرد راز عشقی را که در دل اندیشه انسان است منعکس می‌کند، بر آن تأکید می‌ورزد، و در معنایی بسیار واقعی آن را باز می‌آفریند (به این نکته بعداً با تفصیل بیشتری خواهیم پرداخت). البته، ما برای رسانیدن هاله‌ای از ابهام یا سرّ یا افسانه کراراً کلمه 'اسطوره' را در معنای نه‌چندان دقیقی به کار می‌بریم.

مع‌ذلک، واژه 'اسطوره' معنای علمی و قابل استفاده‌تری نیز دارد که می‌توان آن را در هر بحثی که اینجا از سهروردی می‌شود به کار برد. درست است که این واژه هم پیچیده

1. Ian Richard Netton

هم چند معنایی است: روژون<sup>۱</sup> از قول سنت آوگوستین در باب مسألهٔ زمان این طور نقل می‌کند: «من خوب می‌دانم که آن [زمان] چیست، به شرط آنکه کسی از من سؤال نکند؛ لیکن اگر از من پرسند و من سعی کنم آن را توضیح دهم، درمی‌مانم»؛ از سخن روژون برمی‌آید که آوگوستین در اینجا «وضعیت نامطلوب کسی را مد نظر دارد که سخت نیازمند تعریف موجز و جامعی از اسطوره است» (۳). وی در ادامه می‌گوید: «این نظر ولتر بود که مطالعهٔ اساطیر کار ابلهان است» (۴)؛ و افزون بر آن، «ما از جنس اسطوره آن‌گونه که هست تجربهٔ مستقیمی نداریم بلکه تجربهٔ ما به موارد خاصی از اسطوره محدود می‌شود. تازه درمی‌یابیم که منشأ آنها نامشخص، شکل آنها گونه‌گون و متلون و معنایشان مبهم است» (۵). با اینهمه، عقیدهٔ نویسندهٔ مقالهٔ حاضر این است که 'اسطوره' [به طور کل] اگر به وجهی درست و مشخص تعریف شود، و 'اسطوره‌ها' [ای خاص] هم به همین نحو تجزیه و تحلیل گردد، می‌تواند هر موضوعی را که از منظر، یا با توجه به مبنای 'اسطوره‌ای' خود آن موضوع، و ساختارهای چندگانه، چندارزشی و چندلایه‌ای مجموعهٔ 'اسطوره‌ای' آن بررسی می‌شود، نه مبهم بلکه روشن کند. همان‌طور که کلود لوی اشتراوس<sup>۲</sup> می‌گوید: «ما از دیدی منطقی می‌توانیم بفهمیم چرا می‌شود از صورتهای خیالی‌یی که از تجربه به عاریت می‌گیریم، استفاده کرد. این، خلاقیتِ تفکر اسطوره‌ای را می‌رساند - [که می‌تواند] نقش تفکر نظری و انتزاعی را ایفا کند» (۶). لوی-اشتراوس در ادامهٔ سخن خود می‌گوید: «نکتهٔ حقیقتاً مهم این است که در همهٔ اسطوره‌شناسی آمریکایی، و حتی می‌توانم بگویم در اسطوره‌شناسی سراسر جهان، ما خدایان و موجوداتی فوق انسانی داریم که میان نیروهای عالم بالا و انسانهای عالم فرودین نقش میانجی‌هایی را برعهده دارند» (۷). این نکته در هر تحلیلی که از محتوای اسطوره می‌شود حائز اهمیت زیادی است؛ از این نظر نیز اهمیت دارد که ما بخواهیم اسطوره را از لحاظ کاربرد، به عنوان ابزاری روایی برای [نقل] رویدادی اساسی، یا رشته‌ای از رویدادها تعریف کنیم که ممکن است به مثابهٔ عقیده‌ای بنیادی، الگوی فکری یا مناط و ملاکی بسیار مهم برای تحولات و پیشرفتهای آتی فرهنگ، دین یا فلسفه عمل کند. (۸). یا، چنانکه اشنایدو<sup>۳</sup> اظهار نظر می‌کند: «اسطوره یا فقط یک قصه است، یا به نظر ساده‌گراتر لوی-اشتراوس، قصه صرفاً وسیله‌ایست که از طریق آن، درونمایه‌های مکرر صدای خود را به گوشها می‌رسانند» (۹). البته چنین تعریف‌هایی ابداً به معنای

1. Ruthven

2. Claude Lévi-Strauss

3. Schneidau

اظهارنظریه‌هایی شخصی درباره حقیقت عینی یا غیرعینی اسطوره نیست: با توجه به چنین تعریفهایی است که ما زندگی و اندیشه‌های سهروردی را بررسی خواهیم کرد.

دین اسلام قطعاً 'اسطوره' شهادت خاص خود را دارد (در اینجا باید باز تأکید کنیم که این اصطلاح به هیچ وجه نبود حقیقت یا واقعیت را نمی‌رساند): دامنه اسطوره از عصر شهید بزرگ کربلا حسین (ع)، تا حلاج (مق. ۹۲۲/۳۰۹) و (شاید) فارابی (۱۰) گرفته تا موضوع بحثمان سهروردی، کشیده شده است و البته به آینده هم خواهد کشید. این یک واقعیت گریزناپذیر است که پایان غمبار هر یک از این چهره‌ها، ولو به صورتی ناخودآگاه، پیامی را که در زمان حیات حامل آن بودند در ذهن خواننده تقویت می‌کند.

عصر قدیم متأخر<sup>۱</sup>، و در واقع فلسفه اسلامی، نیز 'اسطوره' خود را - در معنای وسیله‌ای برای شکل دادن به پیامی خاص و نقل آن [به دوره‌های بعد] - داشتند، و آن اسطوره نوافلاطونی بود که عمداً با استفاده از نظریه فیض به منظور برقراری رشته پیوندی - هر قدر هم جزئی و ضعیف - بین شناخته شده ناسوتی و ناشناختنی لاهوتی - ساخته شد (۱۱). اینجا بود که اسطوره‌شناسی، با آن خدایان و نیروهای فوق‌طبیعی به عقولی تبدیل شد که «نقش میانجی‌هایی را میان نیروهای زبرین و انسانهای فرودین» ایفا کردند (۱۲).

سرانجام، عرفان، چه از نوع افلاطونی آن چه به صورت تصوف اسلامی، چارچوبی اساطیری ساختند که انسان در آن عموماً اکراه داشت عشق خود را نسبت به خداوند به شیوه‌ای عقلانی بیان کند، و در عوض اغلب ترجیح می‌داد که احساس کند: بنابراین عرفان بیشتر وسیله انتقال احساس خالص بود تا تعقل صرف، گرچه این به هیچ وجه بدان معنا نیست که بخواهیم تلویحاً بگوییم تصوف، مثلاً، کاملاً عاری از محتوای عقلانی بود و هرگز در کتابهای راهنما یا رسالات فلسفی توصیف نمی‌شد. ابتدا چنین نبود. عرفان و آداب و تشریفات آن را می‌توان 'اسطوره' - یا در واقع 'آیین مقدس' - عشق الهی و برای عشق به خداوند توصیف کرد. ذات و روح سلسله مراتب در فلسفه نوافلاطونی فی نفسه عرفانی است: 'پلکان' فیض<sup>۲</sup> نزد

۱. عصر قدیم متأخر: عموماً به دوره‌ای گفته می‌شود که از حدود ۵۰ سال پیش از میلاد تا ۷۰۰ میلادی طول کشیده است و لذا ظهور اسلام را، در اوایل سده هفتم، شامل می‌شود.

۲. پلکان فیض (Ladder of emanation) اشاره دارد به این نظریه در فلسفه نوافلاطونی که جهان وجود همچون نردبامی است که پایین‌ترین پله‌ی آن ماده و بالاترین پله آن عقل یا روح است؛ در این فاصله

افلوپتین<sup>۱</sup> 'پلکان' احساس می‌شود. «افلوپتین نفس عمل فیض را با طرز تولید مستمر نور به توسط خورشید مقایسه کرد...، یعنی هر اقلنوم یا اصلی<sup>۲</sup> از شوقی عمیق برای رسیدن به اصلی که بلافاصله بالاتر از آن قرار گرفته پر می‌شود یا به جنبش درمی‌آید» (۱۳). بدین نحو است که 'اسطوره' فلسفه نوافلاطونی شیوه‌های فلسفی عمل فیض را به حالتی از خود عشق تبدیل می‌کند. فلسفه نوافلاطونی اسلامی، حتی از نوع اشراقی آن که سهروردی مدافعش بود (و ما این را نشان خواهیم داد)، با آن درونمایه اصلی نوافلاطونی فیض که به صورت معبری سراسر نور برای حرکت عشق، - یعنی محبت خداوند و محبت برای خداوند - درآمد، شیوه متفاوتی نبود.

اولاً، برای آنکه موضوع یاد شده را با توجه به جمیع جهات آن در نظر گرفته باشیم، می‌توانیم نیروهای اصلی مؤثر در شهادت را که در اواخر عمر سهروردی وجود داشته است در کانون توجه قرار دهیم. زیرا اینها به ساخته شدن اسطوره سهروردی کمک کردند - سپس پردازیم به بررسی اجمالی نشانه‌شناسی قرآن و بالاخره شماری از تعریفهای متعدد فلسفه و تصوف را توضیح بیشتری بدهیم. من در جایی دیگر گفته‌ام که «سهروردی را عیب‌جویانش 'مقتول' و یارانش 'شهید' نیز خوانده‌اند»؛ دیگر آنکه «در این لقب دوم از دو لقب، که به همان اندازه لقب شیخ اشراق رایج است، می‌تواند دلیل بر

مراتب وجود قرار دارد که هر مرتبه‌ای زائیده مرتبه بالاتر از خود است و از آن فیض می‌برد. همه مراتب وجود پرتوی است از ذاتی برتر از وجود که در وصف نمی‌گنجد و تنها می‌توان آن را آخذ یا خیر نام نهاد.

#### 1. Plotinus

۲. اشاره‌ای است به یکی از پیچیده‌ترین قسمت‌های فلسفه افلوپتین (۲۰۵-۲۷۰ م) که عالم عقل افلاطون را به سه اقلنوم، یا اصل یا عنصر (hypostasis) بخش می‌کند: احد (One)، عقل (Nous) و روح (Psyche). این سه اصل یا وجود حقیقی سلسله مراتبی را تشکیل می‌دهند که احد در بالاترین و روح در پایین‌ترین پایه آن قرار دارد. افلوپتین رابطه این سه اصل را با کمک نظریه فیض (emanation) توضیح می‌دهد، بدین ترتیب که 'عقل' از 'احد' و 'روح' از 'عقل' فائض شده است. با اینکه عقل از احد جدا می‌شود، چیزی از آن (احد) کاسته نمی‌شود. احد در عین اینکه از آفریده یا محصول خود (عقل) جداست در آن حضور دارد. ماده از روح فیضان یا صدور می‌یابد. هر یک از دو اقلنوم عقل و روح برای کامل کردن خود باید به اقلنوم یا اصل بالاتر خود بازگردد، لذا عقل در آرزوی رسیدن به منبع اصلی خود، احد، و روح در شوق رسیدن به منبع اصلی خود، عقل، به سر می‌برد (برای توضیح مفصل در باب فیض در فلسفه افلوپتین، نک).

*Encyclopedia of Philosophy* (London: Macmillan 1967).

تلاشی باشد که از اول صورت گرفته تا جاذبه‌ای حلاج‌گونه به این عارف ببخشند» (۱۴). مسلماً، این دو لقب، صرف‌نظر از اینکه چه کسانی آن را به کار بردند، مخصوصاً بدین منظور بود که سهروردی را در قالب اسطوره خاصی بگذارند و جا بیندازند، نه اینکه صرفاً او را از دو چهره سرشناس دیگر با همین نام: عبدالقاهر ابونجیب سهروردی (د. ۱۱۶۸/۵۶۴) و برادرزاده و شاگرد وی شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروردی (۵۴۰-۱۱۶۸/۶۳۲-۱۲۳۴) (۱۵) متمایز کنند. سیدحسین نصر زمینه‌های این اسطوره را به اجمال خوب بیان کرده است:

بی‌پروایی او در سخن گفتن، بی‌مبالایش در افشای اسرار در حضور هر گروه مستمعی، هوش و ذکاوتی که به او امکان می‌داد در مباحثات بر حریفانش قائق آید، تبحرش هم در فلسفه بحثی هم در تصوف - تمامی این عوامل دست به دست هم دادند و برای او دشمنانی ساختند، مخصوصاً در میان پاره‌ای از علما. سرانجام، به دلیل این اتهام که عقایدی بر ضد اصول اعتقادی دین اسلام تبلیغ می‌کند، علما خواستار اعدام او شدند، و از آنجا که ملک ظاهر [پسر صلاح‌الدین] سرباز زد، آنان مستقیماً به صلاح‌الدین شکایت بردند. در آن زمان که سوریه به تازگی از چنگ صلیبیون باز پس گرفته شده بود و حمایت علما برای دوام قدرت صلاح‌الدین حیاتی بود، سلطان چاره‌ای جز تسلیم شدن به خواسته آنان نداشت. لذا ملک‌ظاهر زیر فشار قرار گرفت که تقاضای آن گروه از روحانیون را که مخالف این عارف جوان بودند به جا آورد. بنابراین سهروردی به زندان افتاد و در سال ۱۱۹۱/۵۸۷ درگذشت؛ علت مرگ او معلوم نیست. بدین ترتیب شیخ اشراق در ۳۸ سالگی به همان سرنوشتی دچار آمد که بر سلف سرشناس صوفی وی حلاج رفت، مردی که سهروردی در سراسر دوران جوانیش سخت شیفته او بود و سخنانش را کراراً در کتابهای خود نقل می‌کرد (۱۶).

عوامل اولیه در خلق اسطوره سهروردی از شرح موجز و مختصر استادحسین نصر بلادرنگ معلوم می‌شود: رشک و حسد، و ترس یکی از تجاوز دیگری به حریم قدرت فکری او با انگیزه‌های دینی و سیاسی در ذهنهای متولیان علم سنتی و جزمی و قدرت دینی، یعنی علما، دست به دست هم می‌دهد؛ این حضرات دسته‌گلی از آن ترسها می‌سازند و پیش ارباب قدرت و سلطنت دنیایی می‌برند و می‌کوشند تا به طور غیرمستقیم اسباب سقوط کسی را که در تصور آنها خطری جدی است، فراهم آورند (شرایط و اوضاع براندازی خود حلاج ترکیب مشابهی بود از سیاستهای مذهبی و سیاسی؛ اعدام وی به هیچ وجه فقط نتیجه آن سخن ناسنجیده معروف او، اناالحق، که مشهورترین همه شطحیات شده است، نبود.



کز آنکه خواهم که بنامت خوانم چون این با پس معشوق شیخ رسیده و آن کیفیت را معلوم



کرده بشیخ نوشته که از یکجا کنی قدم در رویی نهاده مرد شده زیرا که شیمی از برای معشوق پیدا  
 کرده و آنکه که اگر عاشق را شور بود بد آنچه که معشوق او مانده بود چنین او مساوات دارد  
 نامم بود و طلب سوخته نباشد خام بود شیخ الزام یافته و از آن تشنه نزار شده و عشق او سبب  
 آن سخن که از دل از خود شنیده کی در زمر ارکشته این را با می گفت و زود یار خود در ستی

شهاب الدین سهروردی در تابلویی از یک منظره طبیعی. برگرفته از نسخه خطی مجالس العشاق، مورخ  
 ۱۵۵۲/۹۵۹. نسخ خطی، اوزلی، Add 24، ورق 51v (به لطف کتابخانه بادلیان، اکسفرد).



زندانی در حلب دمشق که سه‌روردی واپسین روزهای عمر خود را در آن سپری کرد.

نشانه‌شناسی شهرتی پیدا کرده است، بعضی اوقات برای اینکه رمزی‌تر از آنچه واقعاً هست به نظر می‌آید. درست است که نشانه‌شناسی را باید بیشتر از مقولهٔ روش‌شناسی دانست تا 'علم'. این نیز صحیح است که گروهی از متولیان سرشناس آن، و کسانی که معمولاً در این حوزه فعالیت دارند - مثلاً دانشمند نامور ایتالیایی اومبرتو اکو<sup>۱</sup> - روشهای نشانه‌شناسی را به شیوه‌ای بسیار پیچیده ساخته و پرداخته‌اند (۱۷)، اما خود آنها از همین روشها برای نشان دادن پدیده‌های معمولی زندگی نه به طرزی گیج‌کننده بلکه روشنگرانه نیز استفاده کرده‌اند. مثلاً، مقالهٔ اکو «نظریه‌ای در باب نمایشگاهها»<sup>۲</sup> را می‌بینیم که می‌کوشد به جملهٔ اول خود مقاله پاسخ دهد: 'نمایشگاه ۶۷<sup>۳</sup> - آن نمایشگاه بی‌سابقه، مهم و تراز اول جهان - در دنیای امروز چه معنایی دارد؟' (۱۸). ولی فقط نمایشگاههای عمده نیست که می‌توان نظریه‌های نشانه‌شناسی را به آنها مربوط دانست. «هر چیزی دال بر چیزی است» (۱۹) و این نکته همان اندازه در مورد متون 'پرمعنایی' چون قرآن صادق است که در مورد آثاری عرفانی - فلسفی مانند حکمة‌الاشراق سهروردی. در واقع، می‌توان گفت که قرآن هم معنی خود را می‌آفریند هم به وجهی مؤثر خواننده را برمی‌انگیزد تا آن معنی را تجزیه و تحلیل کند. نه تنها ما به معنای دوگانه کلمهٔ عربی آیه (عبارت قرآنی و 'نشانه') توجه داریم، بلکه با مطالعهٔ بسیار اجمالی قرآن بر ما روشن می‌شود که کل این متن «لبالب از اشاراتی به آیات الهی است» (۲۰)، کما اینکه در یکی از سوره‌ها آمده است: سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَالْاَنْفُسِ<sup>۴</sup> (۲۱).

لیکن این متن اسلامی تمام عیار به هیچ وجه تنها متنی نیست که بسیار مناسب تحلیل نشانه‌شناختی است. ممکن است سؤال شود که 'نشانه‌های' فلسفه و تصوف در اثر عظیم سهروردی، حکمة‌الاشراق (۲۲) کدامند؟ قبل از آنکه این نشانه‌ها را شناسایی کنیم شاید بی‌فایده نباشد که به اختصار بررسی کنیم که منظور از واژه‌هایی چون فلسفه و تصوف چیست؟ این قبیل کلمات را چگونه تعریف کرده‌اند؟

تعریف متعددی وجود دارد، از آن جمله فلسفه این‌گونه تعریف شده است:

خاستگاههای فلسفه صرفاً یونانی است؛ کار فلسفه [در جهان اسلام]... با ترجمه‌های عربی متون فلسفی یونانی آغاز می‌شود (چه به‌طور مستقیم چه از طریق سریانی).

1. Umberto Eco

2. "A Theory of Expo 67"

۳. به احتمال زیاد اشاره‌ای است به نمایشگاه بسیار معروف و بی‌سابقهٔ ۱۹۶۷ مونترال.

۴. آیات خود را در آفاق و در انفس به آنان نشان خواهیم داد (فُصِّلَتْ، ۵۳/۴۱)

بنابراین، فلسفه در جهان اسلام نخست به صورت دنباله‌ای از 'فیلوزفیا' [ی یونانی] ظهور می‌کند... [اما] اگر هم فلسفه را بتوان دنباله‌ای از تفکر یونانی خواند، دنباله‌کاملی نیست (۲۳).

هشدار سطر آخر در تعریف یادشده بموقع است و نگارنده مقاله حاضر نیز در جایی به گونه‌ای دیگر بر آن تأکید کرده است: این لطمه بزرگی به فلسفه اسلامی است که آن را صرفاً فلسفه یونانی در زئی اسلامی بدانیم، گرچه البته هیچ‌کس نفوذ اندیشه یونانی را انکار نمی‌کند و نباید بکند (۲۴). «فلسفه و الهیات اسلامی، مثل چیزهای دیگر، تا اندازه‌ای مطابق همان محیط فکری و فرهنگی که خود بخشی از آن بودند، یا به عنوان واکنشی حساب شده نسبت به آن محیط، رشد و تکامل یافتند» (۲۵). بخشی از محیط فرهنگی اسلام شهرهای اسکندریه، گندی شاپور و حران بود - یا شد (۲۶). پس با توجه به این ملاحظات، می‌توان فلسفه را - برای هدفهای مورد نظر در مقاله حاضر - با مقداری مسامحه، شیوه‌ای از تحقیق در تفکر اسلامی تعریف کرد که در زمانهای مختلف برای عقل اولویاتی قائل می‌شد، ولذا برای واژگان، و غالباً برای محتوای مورد نیاز خود هم از سنتهای غربی (یعنی از افلاطون، ارسطو، افلوپین) هم از سنتهای شرقی بهره می‌گرفت، اما چیزی بسیار بیشتر از ترکیبی صاف و ساده از نفوذهای و اثرات سنتهای یاد شده بود. البته چنین تعریفی جای بحث، شرح و توضیح، یا حتی تکذیب و انکار دارد، ولی نکته غیرقابل انکار این است که یکی از 'نشانه‌ها' یا ویژگیهای بنیادی فلسفه در اسلام تأکید آن بر عقل است.

آماره شیمیل یکی از بهترین درآمدها را بر فلسفه نوشته، و ارزنده‌ترین تعریفها را از آن به دست داده است. او ضمن اینکه اعتراف می‌کند «نوشتن درباره تصوف، یا عرفان اسلامی، تقریباً غیرممکن است»، می‌گوید:

برای رسیدن به معنایی نه چندان کامل [از عرفان اسلامی] نخست باید از خود پرسیم که مقصود از عرفان چیست؟ اینکه <sup>۱</sup>Mysticism شامل چیزی سرّی و رمزآلود است که با

---

۱. اینجا شیمیل اصطلاح اروپایی *Mysticism* را مبنای تعریف خود از عرفان قرار داده است؛ بنابراین الفاظ *mystic* و *mystery* که وی از آنها سخن می‌گوید، در بافت زبانهایی مانند انگلیسی، فرانسه و آلمانی و دیگر زبانهایی که از یونانی متأثرند معنا پیدا می‌کند. مع‌ذلک، چون عرفان اسلامی نیز نوعی تفکر یا فلسفه باطنی و سرّی است، با *Mysticism* مسیحی ارتباطی نزدیک پیدا می‌کند، گرچه یقیناً این دو نوع تفکر یکی نیستند.

وسایل متعارف یا با تلاشهای معمولی نمی توان بدان رسید، از ریشه مشترک کلمات [mystic] عرف و [mystery] یعنی واژه یونانی *myein* 'بستن چشمان'، فهمیده می شود. عرفان را «جریان عظیمی» تعریف کرده اند «که از همه ادیان می گذرد». در گسترده ترین معنای عرفان، می توان آن را آگاهی و معرفت بر حقیقت واحد تعریف کرد - خواه این حقیقت عقل، نور، عشق خوانده شود یا هیچ (۲۸).

دو واژه در میان سخنان استاد شیمل به عنوان پی مایه<sup>۱</sup> [مایه اصلی] یا 'نشانه' برای بحث تصوف در بافتی سهروردی وار حائز اهمیت خاص است: نور و عشق. به واژه اول بعداً خواهیم پرداخت. واژه دوم، گرچه 'نشانه' بسیار بدیهی و در واقع کلیشه ای تصوف است، مع ذلک در اینجا بر آن تأکید می کنیم. همان طور که در سخنان معروف رابعه عَدَوِيّه آمده است:

خداوندا! اگر تو را از خوف دوزخ می پرستم، در دوزخم بسوز، و اگر به امید بهشت می پرستم، بر من حرام گردان، و اگر از برای تو تو را می پرستم، جمال باقی از من دریغ مدار (۲۹).

بنابراین هر تحلیل نشانه شناختی از تصوف باید آکنده از واژگان عشق بشری و الهی باشد. برای آنکه مطلب را به وجه اجمال - گرچه تا حدی ساده انگارانه - بیان کرده باشیم، می گوئیم که اگر تأکید بر عقل یک نشانه یا ویژگی اصلی فلسفه است، پس باید تأکید بر عشق یک نشانه یا ویژگی اصلی تصوف باشد. و همچنانکه می توان، با ارائه دلایلی نسبتاً موجه، استدلال کرد که منبع و منشأ اصلی همه تحقیقات فکری و نظری در اسلام، کاربرد عقل و، به دنبال آن، خود فلسفه قرآن است (۳۰)، می توان به همان گونه نیز استدلال کرد که نیروهای محرکه اصلی تصوف نیز قرآنی هستند؛ خداوند در توصیف اهل بهشت می گوید: خداوند از آنان خوشنود بود و آنان از او خوشنود بودند<sup>۲</sup> (۳۱)، زیرا «او آنان را دوست دارد و آنان او را دوست می دارند»<sup>۳</sup> (۳۲). این بخش از آیه قرآنی «به عنوان تأییدی بر نظریه محبت در تصوف و مستندی نهایی برای عقیده مربوط به اقنومهای سه گانه عاشق، معشوق و عشق، حائز بسی اهمیت است. با چنین خدای مهربانی که همواره نخستین گام را به سوی انسان - گل سرسبد باغ آفرینش - برمی دارد تا به نیروی رشته های پر قدرت محبت او را به سوی خود کشد، تصور حاکم مطلق برای

1. motif

۳. يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ (مائده).

۲. رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ و رَضُوا عَنْهُ (مائده)

عالم که دور از دسترس و بی تفاوت نسبت به آن است یکسره فرو می ریزد» (۳۳). این بدان معنا نیست که نظریه «حاکم مطلق» در تفکر فلسفه اسلامی، مخصوصاً در نوع نوافلاطونی آن، وجود نداشته است. مع ذلك، آنچه آربری در اینجا بر آن تأکید دارد، پی مایه محبت است، و این چیزی است که ما به عنوان نشانه اصلی تصوف در حکمة الاشراق بررسی خواهیم کرد.

بنابراین، آنچه به منظور سهولت کار در اینجا از هم تفکیک شده، دو موضوع یا پی مایه متمایز در بحث ماست: نشانه عقل در فلسفه و نشانه عشق در تصوف. این دو نشان در اسلام سده های پنجم تا نهم رودرروی هم قرار گرفتند، تقریباً به شیوه رویارویی وحی و عقل (۳۴)؛ رویارویی آنها نیز مانند همین رویارویی وحی و عقل پیوسته و لزوماً با خصومت متقابل همراه نبود. یقیناً این مطلب در مورد سهروردی صادق نیست، چه، می توان نشان داد که در فلسفه او اصطلاحات فلسفی خیلی مهم مربوط به عقل نقش وسیله ای برای انتقال 'نشانه های' تصوف را برعهده می گیرند.

فلسفه سهروردی در حکمة الاشراق و جاهای دیگر بدون زحمت - گرچه نه طور کامل - در الگوی پذیرفته شده آرنالدس<sup>۱</sup> از فلسفه، که در بالا ترسیم شد قرار می گیرد (۳۵). این فلسفه در شکل فعلی اش شامل شماری مؤلفه است که به راحتی قابل شناسایی است و به دفعات در آثار شیخ تکرار می شود: فیثاغورسی، افلاطونی، ارسطویی و نوافلاطونی؛ بر اینها می توان مؤلفه های دیگری از قبیل اسلامی، زرتشتی، اشراقی و هرمسی را افزود (۳۶). اگر قرار است در جست و جوی منظور و نیت حکمة الاشراق باشیم، فکر خوبی است که سخن خود مؤلف را درباره کتابش مطالعه کنیم - این سخن نه تنها به لحاظ آنچه درباره حکمة الاشراق می گوید، بلکه به سبب بازگو کردن شماری از مؤلفه های یاد شده، نیز حائز اهمیت است.

این کتاب ما هم برای طالبان عرفان (تأله) و هم طالبان تحقیقات مدرسی (البحث) است، و نه برای طالبی که هیچ اهتمام یا علاقه ای به عرفان ندارد. ما فقط در نظر داریم این کتاب و اشارات آن را با کسانی بحث کنیم که جداً به تلاش یا تحقیقات عرفانی اشتغال دارند. حداقل توقع از خواننده این کتاب این است که به مرحله ای رسیده باشد که «بارقه الهی» به او رسیده و در وجود وی جای گرفته باشد... بنابراین، هر کس که فقط بحث [یا تتبعات مدرسی] می خواهد می تواند راه مشائیون را دنبال کند که فی نفسه

1. Arnaldez

خوب و سودمند است. بحث و سخن ما دربارهٔ اصول اساسی فلسفه اشراق («قواعد الاشراقیه») نمی‌تواند خطاب به چنین شخصی باشد. در حقیقت، مطلوب اصلی پیروان مکتب اشراق بدون «سوانح نوریّه» نابسامان و متشتت خواهد بود. (۳۸).

چند نکتهٔ جالب از نظر بحثهای ما در عبارات بالا به چشم می‌خورد: همان سطر اول پیوندی نزدیک میان علم مدرسی و علم شهودی قائل می‌شود، یعنی بین فلسفه به عنوان فلسفه در معنای صرفاً یونانی آن (در اینجا فلسفه ارسطوئی) (= بحث) و انوار بصیرت که به تصوف مربوط می‌شود (= تالله). عنصر اشراقی - عرفانی به وضوح برتر از نتایج بحثهای مشائی که در روزگار سهروردی موجود بوده، نهاده شده است، اگرچه کمال مطلوب وقتی است که تصوف و فلسفه به هم پیوند خورده باشند. سهروردی در اینجا فیلسوف بحثی را انکار نمی‌کند؛ کاری که او می‌کند این است که برای اولویتها در تفکر نظری ترتیبی وضع و ارائه می‌کند. مثال اعلا پیوند این دو نوع تفکر، به نظر بسیاری از محققان، شاید به تفکر ابو حامد غزالی اساساً نزدیک باشد که زندگیش ترکیبی از بحث [فلسفه] و عرفان را منعکس می‌کند. بنابراین، عباراتی را که در بالا بررسی کردیم، حامل دو پی‌مایه یا موضوع اساسی در تفکر سهروردی است: عقل و نور، که دومی با نوع شهودی‌تر عقل یا تعقل سروکار دارد.

ضیائی معتقد است که حکمة الاشراق تفکر سهروردی در شکل نهایی آن است (۳۹). اگر بپذیریم که واقعیت چنین است، پس بازشناسی نشانه‌های ویژه فلسفه و تصوف در این متن مزیتی مضاعف خواهد داشت، زیرا وقتی آن نشانه‌ها در وضعیت نهایشان بازشناخته شوند می‌توانند به عنوان ابزارهای تحلیلی سودمندی برای تحقیق در هر اثر قدیم‌تر از حکمة الاشراق مورد استفاده قرار گیرند. اکنون اگر ما پاره‌ای از عناصر 'صرفاً یونانی' فلسفه را تفکیک کنیم، و نظریهٔ فیض را تحول اصلی در فلسفه متأخرتر یونانی (یعنی، نوافلاطونی) بدانیم، در آن صورت سه کلمهٔ عمده و کارساز دیده می‌شود، که می‌توان به عنوان واژه‌های بسیار مهمی در حکمة الاشراق بحث و بررسی کرد: فیض، فیاض و صدور. و چون این فیض - یکی از اصطلاحات کلیدی فلسفه متأخرتر یونانی - است که حامل تصوف و، مخصوصاً، عشق می‌شود، می‌توانیم اینجا پاره‌ای از واژه‌های کلیدی مرتبط به تصوف را هم که در حکمة الاشراق آمده است بررسی کنیم؛ قابل توجه‌ترین آنها عشق، عاشق، عشاق، معشوق، و محبت است. قبلاً تذکر داده شد که فیض وسیله‌ای بود برای برقراری رابطه‌ای معقول و مستدل - گرچه نه کاملاً، یا همیشه

مستدل یا به آسانی قابل فهم - بین خدا و انسان، یعنی بین وجود مجرد مطلق و وجود جسمانی منحنی. فیض پلی است در میان این دو واقعیت به ظاهر مخالف. ابزاری نظری است که به صورت پلی یا حامل عشق درمی آید: به بیان دیگر، اصطلاحات نظری فلسفه - فیض و غیره - با واژگان تصوف ارتباط پیدا می کند، یا شاید بتوان گفت که به یک معنا، واقعاً تبدیل به واژگان تصوف می شود، خواه کلمه مورد استفاده محبت باشد یا عشق. البته چیزی که سهروردی بر نظرات قبل افزوده این است که بین واقعیت منحنی زمین و واقعیت متعالی نورالانوار، یعنی خود خداوند، نه تنها پلی محبت بلکه پلی نور - یا شاید نورهای متعدد - وجود دارد. به عبارت دیگر، فیض در فلسفه سهروردی لابد بخشی از فلسفه الهی گسترده تری در باب نور و عشق است. در چنین فلسفه سرشار و لبالب از نور درباره عشق فیضان یافته است که بی نظیر بودن حقیقی سهروردی و فلسفه عشق او را می بینیم.

واژه هایی از قبیل آنچه ما فهرست کردیم پاره ای از قابل تشخیص ترین 'نشانه های' بنیان آن نظریه نو افلاطونی را تشکیل می دهد که انگیزه سهروردی در تألیف حکمة الاشراق بوده است. در اینجا بنا داریم بعضی کاربردها یا بافتهای این کلمات را به تفکیک مورد تحقیق قرار دهیم، سپس ببینیم چگونه این کلمات اغلب عباراتی را می سازند که بر درونمایه یا موضوع عشق متمرکزند، و سرانجام چیزی را که من «پلکان شوق» می نامم بررسی کنیم؛ این همان نقطه عرفانی است که در آن فیض و عشق به هم در می آمیزند و واژگان فلسفه همانند واژگان تصوف می شود. بگذارید اول به سراغ اصطلاحات خاص فلسفه نوافلاطونی برویم: اینجا 'نشانه' مهم یا کلمه کلیدی فیض است که به شکلی از اشکال منبع اطلاع و پشتوانه کل متن حکمة الاشراق است. این کتاب به ما می گوید که فیض دائمی است (۴۰)، مختصه های مختلف متعدد دارد (۴۱) و یکی از ویژگیهای انواع مختلف انوار سهروردیه است (۴۲). کیفیت بنیان فیض در عباراتی همچون النور فیاض لذاته مورد تأکید قرار گرفته است که، البته موید وجود پیوندی بسیار مهم در فلسفه سهروردی بین نور و فیض است (۴۳). همه چیزها نهایتاً از نورالانوار 'صدور' می یابد (۴۴)، اما شیوه صدور کثرت از خدایی که نورالانوار و یکتاست (۴۵) مسلماً نیاز به توجیه دارد و این کاری است که سهروردی بدان مبادرت کرده است (۴۶). علامت دیگر مکتب نوافلاطونی افلوطین که تکیه گاه حکمة الاشراق نیز هست در

1. ladder of yearning



واژگان عشق هم به طرز بارزی به چشم می خورد (۴۷). در حکمة الاشراق، نشانه های اساسی این معنا کلماتی عربی از قبیل عشق، عاشق (جمع آن، عشاق)، معشوق، و مرادف ملایم تر 'عشق'، محبت است (که به نظر می رسد سهروردی آن را بر 'حب' ترجیح می داد). واژه عشق با انوار سهروردیه در گونه های مختلفش بسیار مرتبط است و غالباً در کنار واژه صوفیانه پرکاربرد دیگری ظاهر می شود و آن شوق است (۴۸)، که بی گمان عملاً مرادف عشق به شمار می رود. نورالانوار عاشقی وحید و مستقل، اما در عین حال معشوق دیگران هم هست (۴۹). این یک درونمایه اصلی - و تقریباً متناقض نما - ی متن حکمة الاشراق است که نورالانوار محبوب و مطلوب همگان، در انزوایی تقریباً ارسطوئی<sup>۱</sup> (۵۰) جاودانه پنهان از نظر به حال مراقبه ای 'خودخواهانه' از خود به سر می برد؛ و عالم نور سهروردی پر است از عشاق وفاداری (۵۱) که دوستدار نورند و همواره شوق دیدار آن را دارند. تمامی این نمونه هایی که بر شمردیم مشتقاتی از ریشه عشقه را به کار می گیرند؛ اما 'همان طور که ذیلاً می توان دید' مرادف عشق در متن حکمة الاشراق، یعنی محبت، حتی بیش از خود عشق به کار می رود.

به موضوع مجاورت یا ارتباط کلمات عشق و شوق پیش تر اشاره شد. اکنون اگر ساختار متن حکمة الاشراق سهروردی را با دقت بیشتری مطالعه کنیم احتمالاً متوجه سه درونمایه یا ترکیب مهم نظری در اندیشه او می شویم، که در هر یک از آنها عشق اولین مؤلفه است. با توضیح و تشریح این درونمایه هاست که شاید به سهل ترین وجه به چیزی برسیم که پیشنهاد می کنم آن را «پلکان شوق» بنامیم (۵۲)؛ در چنین الگویی واژگان فیض حامل یا وسیله نقل واژگان عشق می شود - در واقع [نه که می شود، بلکه] هست. فلسفه (فیض) به تصوف (عشق، محبت) تبدیل می شود. سه ترکیب نظری که، به واسطه اهمیت آنها در ساختن بنیان اصلی و ثابت حکمة الاشراق، از نقطه نظر ساختاری حائز اهمیتند اینها هستند (۱) عشق و نور، (۲) عشق و فیض، و (۳) عشق و قهر. بگذارید هر یک را به ترتیب در عبارتی از سهروردی اجمالاً بررسی کنیم.

(۱) نور (همان طور که قبلاً یاد آور شدیم) ذاتاً خاصیت فیض رسانی دارد (فیاض لذاته)، و در ذات خود (فی جوهره) نسبت به منشأ خود محبت، و نسبت به آنچه پایین تر

۱. ارسطو خداوند را محرکی بی حرکت می خواند. وی منکر علم خداوند به اشیاء خاص است و معتقد است که خداوند بر کلیات آگاهی دارد. ارسطو وجود الهی را آن اندازه متعالی می داند که عملاً او را بی خبر از ما و عالم ما توصیف می کند. بنابراین خدای ارسطو وجودی است «منزوی و تنها»!

از خودش واقع است قهر می‌ورزد (۵۳). محبت و نور در چنین اقوالی به‌طور مساوی ظاهر می‌شوند.

(۲) مطلب بالا بر ذات فیض‌رسان و خصلت نور نیز تأکید می‌کند.

(۳) و بالاخره، همین مطلب به خوبی مفاهیم محبت و قهر را به هم پیوند می‌دهد، پیوندی که در بسیاری از صفحات حکمة‌الاشراق باز ظاهر می‌شود (۵۴)، و تشکیل دوگانگی مهمی را می‌دهد که نقطه اتکاء کل کتاب است.

نگارنده جایی دیگر نشان داده که «در یک معنا، فیض و عشق را می‌توان دو جانب معبر واحدی برای حرکت هستی به شمار آورد: تمامی اشیاء به واسطه فیضی حتمی از سوی خداوند می‌آیند و به واسطه محبتی ذاتی یا حتمی به سوی خدا باز می‌گردند» (۵۵)؛ این مطلب در ارتباط با ارسطو گفته شده، ولی در مورد تفکر سهروردی نیز به همان اندازه صادق است. همین مفهوم اساسی است که پیشنهاد می‌کنم آن را الگوی بنیادین تفکر سهروردی در حکمة‌الاشراق، یا 'پلکان شوق' بنامیم. در واقع، اگر همراه با ضیائی بپذیریم که حکمة‌الاشراق بیان‌نهایی اندیشه سهروردی است، می‌توانیم به حق بر این عقیده باشیم که این 'پلکان شوق' در مرکز حوزه فکری حکمة‌الاشراق نیز باید، به نوعی، چکیده بسیاری از چیزهای دیگری را که سهروردی اندیشید و نوشت منعکس کند.

پُل هنری کلیات الگوی نظری افلوپین را که طلیعه‌دار مندرجات حکمة‌الاشراق است خوب توضیح داده، و یادآور شده است که «در [فلسفه] افلوپین... هر موجودی مبتنی است بر حرکتی دوسویه که منطقیاً به‌طور هم‌زمان صورت می‌گیرد: حرکت از اصلی که بلافاصله قبل و بالاتر از آن موجود است و بازگشت به همان اصل. در نتیجه، هر موجودی، چه عقل کلی چه روح فردی، با اینکه در واقع امر با ذات اصل خود یکی نیست - چه قانون علیت نزولی<sup>۱</sup> چنین چیزی را رد می‌کند - مع‌ذلک فقط تا آن مقدار قائم به هویت شخصی خود است که در ارتباطی مستقیم و بی‌فاصله با اصل خود، و

۱. علیت نزولی (diminishing causality): (در فلسفه نوافلاطونی) کاهش قدرت مبدأ اصلی یا خیر مطلق به هنگام رسوخ در عالم معقولات پایین‌تر و محسوسات. مثال ملموس چنین وضعیتی نور خورشید است که هرچه فراتر می‌رود، از نورانیتش کاسته می‌شود و تاریکی جای آن را می‌گیرد. همین‌طور، وقتی گلوله‌ای به گلوله دیگر برمی‌خورد، گلوله اول متوقف می‌شود و گلوله دوم به حرکت درمی‌آید، ولی سرعت گلوله دوم به سرعت گلوله اول، پیش از متوقف شدن، نیست. در واقع سرعت گلوله اول که علت به حرکت درآمدن گلوله دوم شده، کاهش یافته، و سرعت گلوله دوم هم به نسبت سرعت گلوله اول کمتر شده است.

متکی بر آن است. بنابراین، موجودی که خود را می شناسد چیزی را هم که از آن نشأت می گیرد می شناسد» (۵۶).

ما در حکمة الاشراق سهروردی شاهد قهر انوار برتر بر انوار فروتر هستیم، و می بینیم که انوار فروتر شوق عمیقی برای رسیدن به انوار برتر دارند. این است طرح اساسی کل نظام هستی. خداوند تنها فردی است که فقط به خود محبت می ورزد و شوق به هیچ کس و هیچ چیز دیگری ندارد (۵۷). «این الگوی تثبیت شده که مطابق آن هر «نور ساقلی» به حدی به «نور عالی» عشق می ورزد که از حب ذات و خودخواهی فراتر می رود، از سرتا به پای سلسله مراتب انوار در هستی شناسی سهروردی دامن گسترده است» (۵۸).

به این شکل است که فلسفه با عرفان یکی می شود، فلسفه اسلامی به صورت تصوف درمی آید و اصطلاحات اساسی هر دو رشته از قبیل فیض / صدور و عشق / محبت چنان دامنه ای از معانی پیدا می کنند که می توان گفت که در آن، یکی از دو رشته دیگری را در خود جای می دهد یا فشرده آن را دربر می گیرد. و ما، پیش تر اشاره کردیم (۵۹) که طلیعه این رابطه بنیادین و یکی شدن نهایی فلسفه و عرفان قبلاً در اندیشه های خود افلوپین ظاهر شده بود (۶۰). پس، واضح است که الگوی «پلکان شوق» در فلسفه سهروردی که این فیلسوف عارف حکمة الاشراق خود را براساس آن نهاده، یا دقیق تر بگوییم سرتاسر متن کتاب را با آن پر کرده است الگوی افلوپینی قدیم تری را منعکس می کند. بنابراین، هر تلاشی - از نوع آنچه در این مقاله صورت گرفته - در جهت اثبات این ادعا که در تفکر سهروردی فلسفه و تصوف درهم می شوند، باید لااقل در اینجا به حضور سابقه یا الگویی یونانی اذعان کند. با وجود این، چیزی که نظام فکری سهروردی را بی مانند می سازد اسلوبی است که وی براساس سلسله مراتب ساده 'سه بخشی' افلوپین کار را ادامه می دهد و سلسله مراتبی فیض بخش از انوار وضع می کند؛ در این سلسله مراتب 'احد' یا 'خیر کامل' افلوپین به نورالانوار تبدیل می شود و مجموعه ای غریب از مراتب فرشتگان نور در زیر آن نور اعلی قرار می گیرد. چیزی که سهروردی در این فکر خود بر آن تأکید می کند ثنویت محبت و قهر ذاتی در ساختار نظام فیض است. فیض به عنوان فیض برای بسیاری از فیلسوفان پیش از سهروردی، از قبیل فارابی و ابن سینا کاملاً شناخته شده، و مورد استفاده آنان بود. اما در فلسفه مابعدالطبیعه فارابی دشوار بتوان از مقوله عرفان، چه واژگان چه محتوی، چیز دندان گیری یافت، لیکن در فلسفه ابن سینا، که می توانیم رگه هایی از عرفان در اندیشه های متأخرترش بیابیم، به نظر می رسد تأکید - لااقل، در نظریه فیض - بیشتر بر موضوعاتی از قبیل 'آگاهی'

'مراقبه'، 'علم' و 'تعقل' (۶۱) است تا 'عشق' و 'شوق'، اگرچه این به معنای انکار حضور واژه‌های اخیرالذکر [در آثار ابن سینا] نیست. مسأله مربوط است به درجه تأکید، و سهروردی به شیوه‌ای مخصوصاً واضح و گویا، بر چیزی که ما آن را با فوج فوج انواری که از آن صادر می‌شود - 'پلکان شوق' نام نهادیم، تأکید می‌ورزد.

در پایان پرسشی می‌ماند که باید به اجمال پاسخ داد: تا چه حد واژگان فلسفی سهروردی در حکمة‌الاشراق، از قبیل آنچه ما در بالا بررسی کردیم، صرفاً حامل یا وسیله‌ای است برای عرفان این مؤلف، عرفانی که عموماً به 'حکمت اشراق' معروف شده است؟ شکی نیست که با ظهور سهروردی، در مسیر تحول و پیشرفت فلسفه اسلامی چیزهای زیادی تغییر یافته است: «اصطلاحات قدیمی عقل کل و نفس کلیه در تمام جلوه‌های پیچیده و روابط و وابستگیهای متقابلشان، جای خود را به انوار داده‌اند. مفاهیم ارسطویی مربوط به ماده نیز تسلیم هستی‌شناسی مبتنی بر نور سهروردی شده‌اند» (۶۲). درحالی‌که با توجه به سنخ فکری سلف متفکر و بلند مرتبه سهروردی، ابن سینا، می‌توان دو مکتب متمایز از هم - اگر نگوئیم هم‌تراز - یعنی فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی را ارزیابی کرد، اعمال این شیوه در مورد اندیشه سهروردی بسیار دشوارتر است، زیرا پیوند نزدیکی که ثابت شده بین بخشی از واژگان فلسفه و واژگان عرفان وجود دارد، بسیاری از واژگانها و مکتبهای فکری قدیم‌تر را 'جذب' خود کرده، و عملاً آنها را تحت الشعاع قرار داده است (۶۳). در همه این عرصه‌ها جاهایی که گرایشهای خود سهروردی وجود دارد محل هیچ تردیدی نیست. وی ضمن اظهار نظر بسیار مهمی در حکمة‌الاشراق نقش مطالعات عمیق مشائیان را کم‌ارزش جلوه می‌دهد و معتقد است چنین مطالعاتی به هیچ وجه اجتناب‌ناپذیر نیست: انسان می‌تواند از مقدار زیادی از آنچه اینان به تفصیل بحث کرده‌اند بی‌نیاز باشد (۶۴). اتونی ک. تفت وضعیت امر را چنین خلاصه می‌کند: «سهروردی... کل نیمه اول حکمة‌الاشراق خود را به مروری انتقادآمیز از تعریف منطق [ارسطویی] اختصاص می‌دهد، و نتیجه می‌گیرد که این منطق قادر نیست تصویری روشن از واقعیت به دست دهد... نیت سهروردی در این حمله به منطق ارسطویی تخریب یا تجدیدنظر در نظریه‌های مربوط به طبیعات یا ماوراءالطبیعه است که - از نظر بیشتر اندیشمندان اسلامی معاصر - برای حفظ انسجام و ارتباط منطقی خود مستقیماً بر این دستگاه منطق متکی است... [سهروردی] بخش دوم حکمة‌الاشراق را با این تذکر آغاز می‌کند که نور واقعیتی است بدان وضوح و صراحت که به هیچ تعریفی برای روشن کردن آن نیاز نیست» (۶۵).

بایلبایل<sup>۱</sup> به درستی پیشنهاد می‌کند که «سهروردی خویشان را در مقابل مجموعه‌ای جدید از مفاهیم فلسفی یافت که دیدگاه او را تشکیل می‌دادند» (۶۶). نظر من در اینجا این است که مهم‌ترین این مفاهیم 'پلکان شوق' مبتنی بر اصل فیض خود سهروردی است که حامل، یعنی نخستین و مهم‌ترین داستان یا اسطوره‌ای است که به وسیله آن نور و ظلمت، خدا و انسان باهم دیدار می‌کنند و تحت تأثیر شدید آن، فلسفه تقریباً به وجهی نامحسوس در تصوف حل می‌شود. اگر بتوان گفت که شهادت اختیاری یا حتی غیراختیاری، یا اعدام شخص به سبب اعتقاداتش 'نشانی' است از عشق به آن اعتقادات (و الوهیت مستتر در آن)، پس می‌توانیم بگوییم که 'اسطوره' حیات و ممات سهروردی تابع الگویی بسیار شبیه به الگوی فکری او است. 'اسطوره' تقریباً حلاج‌وار سهروردی، که بی‌اعتنایی (اختیاری یا غیراختیاری) به زندگی خود - و نهایتاً دل‌کندن از آن - بود، همان اندازه سازنده 'پلی از عشق یا شوق' و نیز درونمایه‌ای ادبی است که پدیدآورنده 'پلکان شوق'؛ این پلکان فیض‌گرا<sup>۲</sup> همان قدر که پلکان شوق است پلکان عشق - که در بالا بدان اشاره شد - نیز هست. یک وجه تمایز عمده در اینجا وجود دارد: مرگ سهروردی خدا و انسان را در لحظه‌ای از زمان پیش هم می‌آورد؛ فیض، مطابق تعبیر سهروردی، دو جهان نور لاهوتی و ظلمت ناسوتی را برای همیشه به یکدیگر متصل می‌کند.

1. Bylebyl

2. emanationist

## یادداشتها

1. Henry Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*  
(پاریس: گالیمار ۱۹۶۴)، ج. ۱، ص. ۲۸۵.
۲. سیدحسین نصر، «شهاب‌الدین سهروردی مقتول» در م. م. شریف (ویراستار)  
*History of Muslim Philosophy*  
(ویسبادن: اتو هاراسویتس ۱۹۶۳)، ج. ۱، ص. ۳۷۳.
3. K. K. Ruthven, *Myth, The Critical Idiom*  
شماره ۳۱ (لندن: میوینین<sup>۲</sup> ۱۹۷۶)، ص. ۱.  
۴. همانجا، ص. ۳.  
۵. همانجا، ص. ۱.
6. Claude Lévi-Straus, *Myth and Meaning*  
(لندن: راتلج و کگان پل<sup>۳</sup> ۱۹۷۸)، ص. ۲۲.  
۷. همانجا، ص. ۲۲.  
۸. نیز نک. اثر نگارنده
- Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*  
(لندن: راتلج ۱۹۸۹)، ص. ۲۳۴.
9. Herbert N. Schneidau, *Sacred Discontent: The Bible and Western Tradition*  
بتن روز<sup>۴</sup>: نشر دانشگاهی ایالتی لوئیزیانا ۱۹۷۶، صص. ۲۷۲-۲۷۳.
10. Netton, *Allāh Transcendent*  
ص. ۱۰۱.  
۱۱. نک. همانجا، صص. ۱۱۵-۱۱۷.
12. Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*

۱. این کتاب در ۴ مجلد به فارسی ترجمه و توسط مرکز نشر دانشگاهی منتشر شد (۱۳۶۲-۱۳۷۰ ش).

2. Methuen

3. Routledge & Kegan Paul

4. Boton Rouge

ص. ۲۲.

۱۳. نک. همانجا، ص. ۶۲؛ افلوپین،

*Enneads*, V. 1. 6; III. 8. 8; III. 8. 11.

14. Netton, *Allah Transcendent*

ص. ۲۵۷.

۱۵. نک. همانجا

16. Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn'Arabi*<sup>۱</sup>  
(نیویورک: کتب کاروان ۱۹۷۶، تجدید چاپ نشر دانشگاه هاروارد، چاپ ۱۹۶۹)، صص. ۵۷-۵۸.

۱۷. مثلاً، نک.

Umberto Eco, *A Theory of Semiotics, Advances in Semiotics*

(بلومینگتن و لندن: نشر دانشگاه ایندیانا ۱۹۷۶).

18. Umberto Eco, *Travels in Hyperreality*

(لندن: پان پیکادور ۱۹۸۷)، صص. ۲۹۱-۳۰۷.

۱۹. این عبارت از رولان باژت<sup>۲</sup> (لندن: کتابهای جلد ششمی فُتانا، ۱۹۸۳)، ص ۱۱۱؛ نیز نک. *Allāh*

*Trancendent*، صص. ۷۷ به بعد

20. *Allāh Transcendent*,

ص. ۳۲۱.

۲۱. قرآن، ۵۳:۴۱؛ ترجمه قرآن توسط آثر جان آربری، *The Koran Interpreted*، (۲ جلد، لندن: الن و

انوین / نیویورک: مکملین ۱۹۷۱)، ج. ۲، ص. ۱۹۱.

۲۲. برای متن عربی، نک. کتاب *حکمة الاشراق السهزوردی در مجموعه مصنفات فلسفی و عرفانی*، ج. ۲،  
به کوشش هانری کرین، فرهنگستان شاهنشاهی فلسفه ایران، شماره ۱۳، کتابخانه ایرانی (تهران:  
۱۹۷۷)، صص. ۲-۲۶۰ [در اینجا از این پس فقط با عنوان *حکمة الاشراق* بدان اشاره خواهد شد].

۲۳. آر. آرنالدس مقاله 'فلسفه'،  $EI^2$ ، ج. ۲، ص. ۷۶۹.

24. *Allāh Transcendent*

به ویژه، صص. ۲۰-۲۱، ۱۲۸، ۲۶۴.

۲۵. همانجا، صص. ۲۰-۲۱.

۲۶. همانجا، صص. ۷-۱۶.

27. *Mystical Dimensions of Islam*

(چپل هیل: نشر دانشگاه کارولینای شمالی ۱۹۷۵)، ص. هفدهم.

۲۸. همانجا، صص. ۳-۴.

۲۹. فریدالدین عطار، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش رینولد نیکلسن (لندن: لوزاک / لایدن: ای بریل ۱۹۰۵)، ج.

۱، ص. ۷۳؛ [تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، ص. ۸۷].

30. Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Concept of Knowledge in Islam. and its Implications for Education in a Developing Country*

۱. این کتاب در ۱۳۴۵ ش، با عنوان سه حکیم مسلمان به توسط احمد آرام به فارسی ترجمه و منتشر شد.

2. Roland Barthes

(لندن: منل ۱۹۸۹، صص. ۳۶-۳۸.

۳۱. قرآن ۵: ۱۲۲

۳۲. قرآن: ۵: ۵۷

33. A. J. Arbery, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*

(لندن: الن و انوین ۱۹۵۰)، ص. ۲۱

۳۴. برای مقدمه‌ای بر این مطلب، نک. آرثر ج. آربری

*Revelation and Reason in Islam*

(لندن: الن و انوین ۱۹۵۷).

35. Hossein Ziai, *Suhrawardi's Philosophy of Illumination*

(پایان‌نامه دکتري، دانشگاه هاروارد ۱۹۷۶)، ص. نهم

36. H. Nasr, *Three Muslim Sages*,

ص. ۵۹

۳۷. معنای تحت‌اللفظی «تأله» از خود خدا ساختن، یا 'پرستش خود' است: نک. سهیل افنان،

*A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*

(بیروت: دارالمشرق ۱۹۶۹)، ص. ۱۰

38. *Hikmat al-Ishrāq.*

صص. ۱۲-۱۳ (ترجمه نویسنده مقاله).

39. *Suhrawardi's Philosophy of Illumination*

ص. ۲۱

۴۰. حکمة الاشراق، ص. ۱۸۱، نیز نک. ۲۳۶.

۴۱. همانجا، ص. ۱۷۸.

۴۲. مثلاً، نک. همانجا، صص. ۱۴۱، ۲۱۸، ۲۳۶. برای آگاهی از انواع مختلف نور در فلسفه سهروردی، نک.

Netton, *Allāh Transcendent*

صص. ۲۵۶-۲۲۰.

۴۳. مثلاً، نک. حکمة الاشراق، صص. ۱۱۷، ۱۳۴، ۱۵۰، ۱۹۵، ۲۰۴.

۴۴. مثلاً، نک. همانجا، صص. ۱۳۱-۱۳۲.

۴۵. مثلاً، نک. همانجا، صص. ۱۳۱، ۱۳۸.

۴۶. مثلاً، نک. همانجا، صص. ۱۳۱-۱۳۵، ۱۳۸-۴۸.

47. Plotinus, *Enneads* III 8. 7; III 8.8; v. 16.

۴۸. مثلاً، نک. حکمة الاشراق، صص. ۱۳۶، ۲۴۲؛ نیز نک. صص. ۱۳۴، ۱۸۵، ۲۲۳، ۲۲۴.

۴۹. نک. همانجا، ص. ۱۳۶؛ نیز نک. ص. ۱۷۱.

۵۰. نک. ارسطو، *Metaphysics* کتاب ۱۲، ۷، ۱۰۷۲ ب

۵۱. مثلاً، نک. حکمة الاشراق، ص. ۲۲۷.



۵۲. این اصطلاح را بر اصطلاح افلاطونی پرویز مروج، «نردبان اِرس»<sup>۱</sup>، ترجیح می‌دهیم: نک. مقاله او «تصوف، فلسفه نوافلاطونی، و نظریه الوهی عرفان تسانر»<sup>۲</sup> در

Parviz Morwedge (ed), *Islamic Philosophy and Mysticism, Studies in Islamic Philosophy and Science*,

(نیویورک: کتابهای کاروان ۱۹۸۱)، ص. ۲۳۱. اصطلاح «پلکان شوق» را در اینجا عمداً براساس داستان نردبان یعقوب در سفر «پیدایش» ۲۸: ۱۰-۱۹ طرح کرده‌ام؛ در آنجا نیز نردبان، مانند نظریه فیض، پلی را میان زمین و آسمان تشکیل می‌دهد. همان‌گونه که فرشتگان خداوند از نردبان یعقوب بالا و پائین می‌روند، مطابق نظریه فیض نیز سیل فیض از بالا به پایین فرو می‌ریزد و امواج شوق از پایین به بالا می‌رود. درونمایه محبت در فیض سهروردی پنداری 'جای' فرشته نردبان یعقوب را 'می‌گیرد' - یا بهتر بگوئیم آن را تکمیل می‌کند یا به جامه‌ای [دیگر] درمی‌آورد؛ جالب است که در اینجا می‌بینیم 'فرشته' و 'نور' صادر شده، در اندیشه سهروردی یکی می‌شود. برای اطلاع بیشتر در باب مطابقت 'فرشته' و 'نور'، مخصوصاً نک.

*Allāh Transcendent*

صص. ۲۵۶-۲۶۸

۵۳. (تأکید از نویسنده است) *حکمة الاشراق*، صص. ۲۰۴، نیز نک. ص. ۲۲۵.

۵۴. از باب مثال، نک. صص. ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۰، ۱۹۶، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸.

55. Netton, *Allāh Transcendent*

ص. ۱۷۶.

۵۶. پل هنری، «مقدمه: جایگاه افلوپین در تاریخ اندیشه»، در *Enneads* ترجمه [به انگلیسی از] استیفن مکینا<sup>۳</sup>

۵۷. نک. *حکمة الاشراق*، صص. ۱۳۵-۱۳۷؛ نثن، *Allāh Transcendent*، ص. ۲۶۲.

58. Netton, *Allāh Transcendent*, p. 262.

۵۹. نک. پانویسهای ۴۷، ۵۵ و ۵۶.

60. Netton, *Allāh Transcendent*,

ص. ۲۶۱.

۶۱. نک. همانجا، صص. ۱۱۴-۱۱۷، ۱۶۳-۱۶۵.

62. Netton, *Allāh Transcendent*

۶۳. همانجا.

۶۴. *حکمة الاشراق*، ص. ۳۱. نیز نک. م. ی. حائری، *واقعهای و حالتی از سهروردی*. گفتگویی فلسفی در مقامی عرفانی، در پرویز مروج (ویراستار).

*Islamic Philosophy and Mysticism*,

صص. ۱۷۷-۱۸۹، به ویژه سخنان منقول از ارسطو در ص. ۱۸۷.

۶۵. انتونی ک. تفت، «نمادگرایی و نظریه پردازی در آواز پرجیرئیل سهروردی» در مروج (ویراستار)،

۱. اِرس در «نردبان اِرس» (Ladder of Eros) از اصل یونانی به معنای خدای محبت، عشق شهوانی و میل و رغبت تند است. این کلمه در عربی به صورت عروس و عیروس نوشته و تلفظ می‌شود.

2. Zahner

3. Stephen Mackenna

بنیان نوافلاطونی فلسفہ اشراق سهروردی ۴۴۹

*Islamic Philosophy and Mysticism,*

صص. ۲۰۹، ۲۱۰

66. Michael Edward Bylebyl, *The Wisdom of Illumination: A Study of the Prose Stories of Suhrawardi*

(پایان نامه دکتري، دانشگاه شيكاگو، ۱۹۷۶، ص. ۲۲۶).



بخش چهارم  
تاریخ و اولیانامه‌های  
طریقت‌های صوفیانه

## سطوت و کرامت

### تأملاتی در داستانهای کرامات خواجه عبیدالله احرار

جو-ان گراس<sup>۱</sup>

مقصود از تحقیق حاضر تفحص و جستجو درباره معانی داستانهای کراماتی است که در چهار زندگی نامه خواجه احرار، مرشد. طریقت نقشبندی در آسیای مرکزی اواخر سده نهم (که به فاصله ده سال پس از مرگش در ۱۴۹۰/۸۶۹ نوشته شد)، آمده است (۱). داستانهای انتخاب شده بر رویدادهایی تأکید دارد که به مسأله سلطنت، اقتدار سیاسی، فعالیت‌های اقتصادی و رفتارهای اخلاقی مربوط می‌شود. ما نشان خواهیم داد که چنین داستانهایی به بی‌نقص جلوه دادن این شیخ نقشبندی کمک می‌کند، علم، تقوی و قدرت کرامات‌نمایی او - یا منسوب به او - را با ذکر نمونه‌هایی به تصویر می‌کشد، و مجموعه‌ای از اصول و ارزشهای لازم برای اعمال دنیوی را تعریف می‌کند. به علاوه، نشان خواهیم داد که، به سبب انگیزه‌های صریحاً دینی نویسندگان اولیاء‌نامه‌ها و لحن محتویات آنها، مورخان حوادث اجتماعی اغلب از این نوع زندگی‌نامه‌ها استفاده نمی‌کنند، در صورتی که اولیاء‌نامه‌نویسها با گرایشهای تند دینی که دارند ضرورتاً ارزش ادبی و تاریخی خود را بیش از آن اندازه که مورخان وابسته درباری محدود می‌کنند، محدود نمی‌کنند (۲).

1. Jo-Ann Gross

اسلام دینی است که بر اهمیت خلق و منش فردی تأکید می‌کند، چنانکه نمونه‌هایش را در شرح احوال انبیاء و اولیاء می‌بینیم. تصوف مظهر کمال رفتار اسلامی و اخلاق اجتماعی و غایت مطلوب ادب<sup>۱</sup> در سیر باطنی و استکمال رضایت‌بخش روح است (۳). ملاکهای اخلاقی و معنوی ارزشها اغلب به کمک نمونه‌هایی از شرح حالها و سخنان برگزیده، و نیز از طریق افعال دنیوی افراد به دیگران منتقل می‌شود. این حقیقتاً در مورد زندگی نامه‌های خواجه احرار، شیخ سرشناس آسیای مرکزی در عهد تیموری صادق است (۴). او که رهبری طریقه نقشبندی ماوراءالنهر را برعهده داشت، چهره مذهبی، سیاسی و اقتصادی برجسته‌ای بود. احرار به اتکای موقوفات فراوانش نقش قابل ملاحظه‌ای در اقتصاد محلی ایفا کرد (۵). وی، به استناد اولیاءنامه‌ها و وقایع‌نامه‌های زمان خود، در مقام مشاور سلاطین و میانجی در مناقشات سیاسی روزگار خود شاخصیتی داشت (۶). از تأکید مستمر افسانه‌های مردمی، گزارشهای اولیاءنامه‌گونه، و نامه‌های باقی مانده از مکاتبات میان صوفیان برمی‌آید که احرار بی‌گمان شیخی بسیار مورد احترام و صاحب‌نام در طریقه نقشبندی بود، و تا به امروز هم حرمت او را نگه می‌دارند.

درباره زندگی خواجه احرار چهار منبع از نوع اولیاءنامه در دست است، گرچه مقداری مطالب تکراری در آنها وجود دارد (۷). قدیم‌ترین اولیاءنامه مجالس عییدالله احرار، نوشته داماد و مرید وی، عبدالاول نیشابوری (د. ۹۰۵/۱۵۰۰) است. منبع دوم سلسله‌العارفین، تألیف یکی دیگر از مریدان احرار، برهان‌الدین سمرقندی (نیز معروف به مولانا محمد قاضی) است. قاضی در ۸۸۵/۱۴۸۰ به احرار پیوست و در خلال واپسین ده سال پایان عمر خواجه با او بود. تنها منبع چاپ شده درباره احرار و طریقت نقشبندی رشحات عین‌الحیة است که به توسط فخرالدین علی بن حسین واعظ کاشفی (معروف به 'صافی') تألیف شد و در ۹۰۲-۹۰۴/۱۵۰۳-۱۵۰۴ نگارش آن پایان پذیرفت. جدیدترین اولیاءنامه درباره خواجه احرار مناقب احرار، تصنیف یکی دیگر از شاگردان وی به نام مولانا شیخ است. گرچه در مورد انتساب این کتاب به مولانا شیخ مقداری اختلاف هست، به نظر می‌رسد که وی مندرجات آن را گردآوری و استنساخ کرده باشد. چند کتاب اخیر اطلاعات فراوانی درباره مریدان، شیوخ و فعالیت‌های طریقت نقشبندی به دست می‌دهند. این منابع در لابه‌لای شرح و وصف‌های بسیار از افعال و اقوال

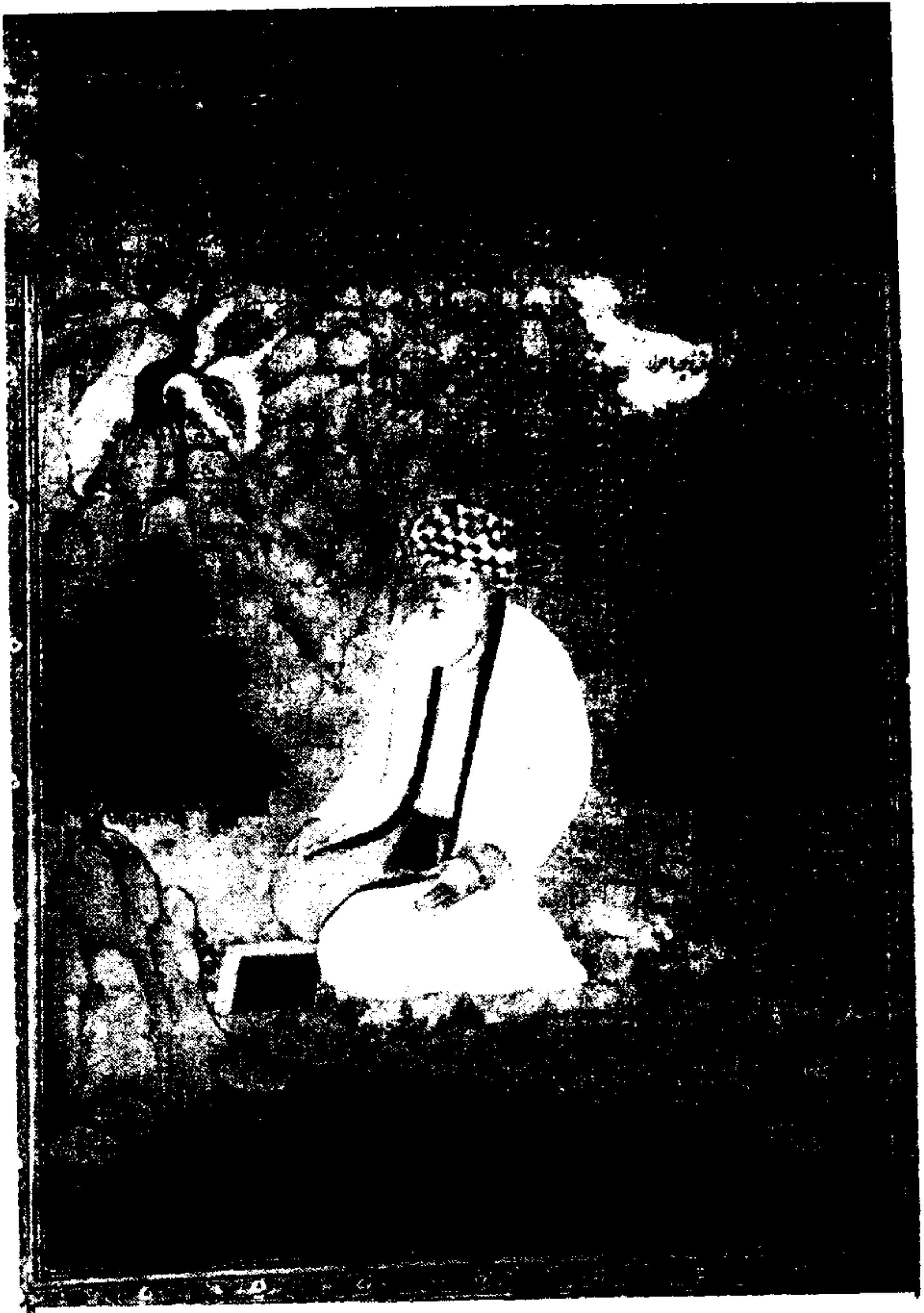
۱. منظور از 'ادب' (جمع: آداب) رسم، شیوه و روش است.

و کرامات، رویدادهای سیاسی خاصی را نیز که می‌گویند احرار خود در آنها شرکت داشته است، گزارش می‌کنند. اولیاءنامه‌ها به عنوان منابعی تألیف شده در خلال سده نهم، یعنی دورانی که طی آن احرار در آسیای مرکزی اسم و رسمی پیدا کرد، برای شناخت سیاست و جامعه تیموری مکمل مهمی هستند. مثلاً، هم وقایعنامه‌ها هم منابع اولیاءنامه‌ای دستیابی سلطان ابوسعید تیموری (حک. ۸۵۵-۸۷۴/۱۴۵۱-۱۴۶۹) را به قدرت - در سال ۱۴۵۱/۸۵۵ - به کمک و حمایت معنوی خواجه احرار منسوب می‌دانند (۸). همچنین می‌گویند احرار در اختلافات سیاسی نقش میانجی داشته، و برای سلاطین تیموری، ابوسعید در هرات، و احمد و محمود در سمرقند مشاوری روحانی بوده، نقشی که بعدها نیز تحت حکومت شیبانیان در آسیای مرکزی به توسط مشایخ جویباری، و در هندوستان عهد گورکانی به توسط نقشبندیه تکرار شد. خواندمیر، مورخ عصر تیموری، نقش برجسته خواجه احرار را به روشن‌ترین وجهی وصف کرده است:

از تمامی مشایخ ترکستان و اکابر ماوراءالنهر به مزید جاه و جلال و افزونی اتباع و اموال ممتاز و مستثنی بود و در جوانی از مولانا یعقوب چرخ‌چی و مولانا نظام‌الدین خاموش ارشاد یافته به سلوک مشغولی نمود. به اندک زمانی... چراغ ولایت برافروخت و به هدایت سرگشتگان بادیۀ غوایت پرداخته... مرتبه‌اش ملاذ سالکان مسالک دین‌پروری گشت... سلاطین زمان و خواقین نافذ فرمان از بدایت بلاد ترکستان تا نهایت امصار عراق و آذربایجان نسبت بدانجانب ارادت و اخلاص تمام داشتند... به تخصص<sup>۱</sup> سلطان سعید میرزا سلطان ابوسعید که در تمشیت امور ملک و ملت پیوسته با حضرت خواجه مشورت می‌کرد و از غایت نیازمندی گاهی پیاده برابر اسبش لوازم کمال ارادت به جای می‌آورد. اولاد امجاد آن حضرت نیز اقتدا به سنت پدر بزرگوار خود نموده، از جاده متابعت حضرت خواجه تجاوز جایز نمی‌داشتند (۹).

اولیاءنامه‌ها اساساً روحانیت و پارسایی شیوخی را که درباره آنها نوشته شده‌اند برجسته می‌کنند، و بنابراین تصویری ایده‌آل از طریقت و شیوخ و مریدان آنان ارائه می‌کنند. به نظر می‌رسد اولیاءنامه‌های خواجه احرار بر تصویرهایی تأکید دارند که الگوی کامل رفتاری منعکس در افعال احرار و الگوی کامل رفتارهایی را نشان می‌دهند که از دیگران توقع می‌رفته است، خواه فرمانروایان، خواه مریدان. احرار، هماهنگ با پایبندی سفت و سخت نقشبندیه به شریعت، به صورت شیخی محترم می‌نمود که قویاً

۱. به تخصص: ظاهراً به معنای مخصوصاً!



خواجہ احرار. از نسخہ خطی عصر مغول، سدہ نهم، متعلق بہ موزہ بریتانیا با شماره (2) 010-617-1974؛ بالطف  
ہیات امنای موزہ بریتانیا.



هوادار شریعت بود و در دفاع از عدالت و رفتار درست با اُمت مسلمان احساس مسئولیت، عمیقی داشت. شیوه رفتار او شیوه‌ای است که ادب، افعال پسندیده و رفتار صواب را منعکس می‌کند (۱۰).

یکی از نافذترین الگوهای ادب که در گزارشهای اولیاءنامه‌ها آمده مربوط است به رابطه احرار با حکام. حکایت‌های زیادی در دست است که همه بر نقش او به عنوان مشاور سلاطین و، در واقع، حامی حکومت عدل گواهند. زندگی نامه‌نویسان احرار از او به عنوان الگوی صوفیانی یاد می‌کنند که برای اقامه عدالت، نه تنها از درون طریقت بلکه از درون حلقه اشرف و شاهان خدمت می‌کند؛ چنین الگویی کاملاً مؤید عقیده خلوت در انجمن نزد نقشبندیه است (۱۱). این حکایتها جو اجتماعی - سیاسی جامعه اواخر سده نهم را نیز نشان می‌دهد، زیرا نقشبندیه با نخبگان درباری و طبقه روشنفکر در هرات و سمرقند در اتحادی نزدیک بودند (۱۲). از احرار نقل می‌کنند که گفته است، «اگر ما مقام شیخ طریقه را اختیار کرده بودیم، هیچ شیخ دیگری یک مرید هم نداشت. ولی ما را وظیفه‌ای دیگر مقرر شده، و آن این است که مسلمانان را از ظلم و تعدی در امان داریم، و برای این مقصود شخص باید با ملوک درآمیزد و دل و جان آنان را تسخیر کند» (۱۳).

ظاهراً در پاسخ به اعتراض صریح به این قبیل اشتغالات دنیوی از سوی صوفیانی که کم‌تر انگیزه‌های سیاسی داشتند، زندگی نامه نویسان احرار بر منطق چنین اشتغالاتی تأکید می‌ورزند. مثلاً، مؤلف مجالس عبیدالله احرار این‌طور روایت می‌کند:

امام انورید<sup>۱</sup> دبوسی قدس الله سره در کتاب مقصد اقصی نوشته‌اند که طایفه‌ای به سبب عدم معرفت مذمت دنیا می‌کنند و سلطنت را نیز مذموم می‌شمارند؛ و این هر دو مطلقاً مذموم نیست، زیرا که آدمی به حسب فطرت محتاج است به طعام و بی آن قدرت بر طاعت میسر نمی‌شود، و همچنین به لباس و مسکن؛... و بسیار از مراتب و درجات اخروی باز بسته به دنیا است، بی حصول دنیا تحصیل آن متعذر است و سلطنت نیز مرتبه رفیع است قریب به مرتبه نبوت. بعد از نبوت هیچ مرتبه‌ای اشرف از سلطنت نیست. امداد دین و ملت و تقویت شریعت بر وجهی که از سلاطین متصور است، از هیچ طایفه متصور نیست (۱۴).

۱. نویسنده این نام را به شکل Anwarid حرف‌نویسی کرده است، که به احتمال زیاد باید ابوزید باشد. در نسخه خطی ظاهراً نقطه باء ابو از قلم افتاده و، از سویی دیگر، چون نقطه «ز» نیز درست روی «ر» قرار نگرفته است، نویسنده کلمه را انورید خوانده است.

احرار خود را به وضوح حافظ نظم، عدالت و سلطنت درست و سالم می‌دید. این مطلب ضمن عباراتی منسوب به او که در مجالس عیدالله احرار آمده، با تأکید تمام بیان شده است:

زمانه بسیار بد شده است. هیچ عمل بهتر از آن نیست که اگر کسی را میسر شود بر در خانه پادشاهان و حکام بایستند و فقیران و مظلومان را مدد کنند. [احرار] به یکی از امرا نصیحت فرمودند نعمت جاه و اعتبار امر عظیم است. دولت‌مند کسی است که آن را وسیله سعادت اخروی سازد. هر صباح که کسی بر در خانه پادشاه می‌رود باید که تمامی همت او آن باشد که ظلم و نامشروعی از مسلمانی دور کند و امری که خلاف شریعت است واقع نشود. علی‌الدوام خود را مرتبط به آن حضرت صلی‌الله‌علیه و آله و سلم می‌باید داشت و صلوات بسیار می‌باید فرستاد. دین انبیاء علیهم‌الصلوة والسلام بر سر داشته، پیش پادشاهان درمی‌باید آمد تا در جنب آن همت تخت و تاج ایشان معدوم و ناچیز نماند (۱۵).

بسیاری از داستانهای مربوط به حشر و نشر احرار با فرمانروایان متضمن این معناست که او، مخصوصاً در مواقع ناآرامی یا مناقشات داخلی نقش نیرویی بازدارنده داشته است. در زمان برخوردی نظامی در سمرقند میان سه امیرزاده تیموری، میرزا عمر شیخ، سلطان احمد و سلطان محمود، احرار نامه‌ای درخواست‌آمیز به میرزا سلطان محمود نوشت. همچنانکه در حبیب‌السیر آمده، نتیجه نهایی که از دخالت و میانجیگری احرار به دست آمد صلح بود. «میرزا سلطان احمد و میرزا سلطان محمود و میرزا عمر شیخ... در حضور خواجه عهد و پیمان در میان آوردند که من بعد با یکدیگر در مقام وفاق بوده، پیرامون نفاق نگردند» (۱۶). تقاضای احرار از سلطان محمود مبتنی بود بر ناخوشنودی خداوند، حرمت سمرقند به عنوان شهری مقدس، عواقبی که چنین مناقشاتی برای ضعیفان و نیازمندان به بار خواهد آورد، و یادآوری مکافات الهی در قبال تجاوز به حریم صلح؛ زیرا جنگ‌افروزی و آسیب رساندن به خلق (و تلویحاً، به احرار) به مثابه به راه انداختن جنگ با خداوند و آسیب رسانیدن به اوست.

در وقتی که میرزا سلطان محمود به نواحی سمرقند آمده بود به دو سه روز پیشتر از محاصره و جنگ، حضرت ایشان قدس‌الله‌روح‌العزیز این مکتوب عنایت نموده، فرستادند. بعد از رفع [کذا] نیاز عرضه داشت این فقیر به ملازمان مخدوم‌زاده خود آنکه سمرقند را بلده محفوظه اکابر گفته و نوشته‌اند. قصد سمرقند از خدمت شما نامناسب نمی‌نماید؟ حق سبحانه به این نفرموده است. شریعت محمدرسول‌الله چنین نیست. تیغ

بر روی برادر خود کشیدن چه مناسب از حضرت شماست؟ این فقیر از غایت هواخواهی نسبت به خدمت شما وظیفه خدمتکاری [ا]ش برده [کذا] درخواست بسیار کردم، در حد قبول نیفتاد، به سخن مردم [ناباب] قصد این ولایت کردن و خدمت این فقیر را قبول ناکردن عجیب می نماید، حال آنکه من خدمت شما به می کنم. مردم هواء خود پیش می برند. در سمرقند مردم عزیز بسیارند، صلحا بسیارند، فقرا و مساکین بسیارند. ایشان را بیش از این به تنگ آوردن مناسب نیست، مبادا که دل درد کند، تا دل دردمند چکند<sup>۱</sup> [کذا]. صلحا و مؤمنان که تنگ دل شوند باید ترسید. ملتمس این فقیر را که خدمت بی غرض است خالصاً لوجه الله قبول کنید، به مدد یکدیگر آن کنید که حق سبحانه راضی باشد. همه یکدل و یک جهت شده، کارها که در مقام نقص است تمام گردانید. حق سبحانه را بندگان هستند که حق سبحانه از کمال عنایت که به ایشان دارد، قصد و محاربه را با ایشان، و ایذا و محنت رسانیدن به ایشان، قصد و محاربه و جفا با خود گفته است (۱۷).

نمونه های یادشده تنها گزیده اندکی است از مجموعه بزرگ تری از الگوهای ارزشی و اخلاقی که احرار مثالی از آنها بود. این الگوها بیانگر چندین نظرنند. نخست اینکه سلطان بودن مقامی شریف، و قابل قیاس با پیامبری است. دوم، وظیفه صوفی آن است که مسلمانان را حمایت کند، شاهان را اندرز دهد، از ستمگری جلوگیری کند، و نقش شاهان را به آنان یادآوری کند. سوم آنکه برای شیوخی چون احرار نه تنها مجاز بلکه الزامی است که در حیطة سیاسی امر عمل کنند. با توجه به اندازه غیر معمول دخالت شیخهای نقشبندی در امور سیاسی شهرهای خراسان و ماوراءالنهر در اواخر سده نهم، نقش سیاسی شیوخ نقشبندی که شرحش در وقایع نامه های باقی مانده آمده است تأیید می شود. شیوه عمل آنان مؤید گرایشی است که ظاهراً شروعش به دوران قبل از مغول برمی گردد، و آن در کنار هم نهادن صوفیان و سلاطین، مخصوصاً در میان مشایخ سرشناس و پرجاذبه نقشبندی بود.

در مقابل حکایت های زیادی که احرار را نمونه بارز و پشتیبان و مجری اعمال عادلانه و نیکو معرف می کنند، گزارشهای فراوانی نیز هست که تخطی از چنین اعمالی را به تفصیل شرح می دهند. در این قبیل گزارشها، کارهای ظالمانه امیران، مأموران حکومتی و یاران خود خواجه احرار و تبعات چنین کارهایی توصیف شده است. رفتارهایی از این دست اغلب در گزارشهای مذکور سخت محکوم و مردود شمرده شده است. آنچه در

۱. زنهار که دل دردمند چه ها که نمی کند!

زیر می آید یکی از این قبیل گزارشهاست که مربوط به عربی موسوم به سیداحمد سارد است؛ گفته شده که وی تنی چند از گماردگان احرار را به وحشت انداخته بود:

روزی به قرش رسیده بودند که قرا احمد نام عربی که شتران ایشان با [ا] و بود آمده، تظلم بسیار نموده به گریه و زاری به حضرت ایشان عرض کرد که مرا سیداحمد سارد که داروغه عرب [است] ایذا و زحمت رسانید. در حضرت ایشان تغیر بسیار ظاهر شد، اما هیچ نگفتند. چون به سمرقند متوجه شدند، در کوچه ملک سیداحمد سارد و محمدعلی کوکلتاش پیشواز حضرت ایشان آمدند. بعد از ملاقات زمانی به حکایت مشغول شدند. گویان گویان تند شدند و متوجه سیداحمد شده فرمودند تو کسان مرا لت کرده و ایذا رسانیده، باری به یقین دان که من طریق لت کردن بسیار خوب می دانم از آن بترس که من نیز به نسبت تو به این طریق پیش آیم؛ و به تندی ایشان را اجازت فرمودند. وقت نماز دیگر شده بود. نماز را گذاردند [کذا]. تا پگاه با هیچ کس سخن نگفتند. هیچ کس را هم مجال نشد که به آن حضرت سخن کند. بعد از اندک زمانی سیداحمد سارد بیمار شد و مرض دراز و [ز] یاد شد، پیش میرزا خیر فرستاد که مرض من از حضرت ایشان است؛ من بی ادبی به نسبت کسان ایشان کرده بودم. مرا غصب کردند؛ حضرت میرزا کرم فرموده مرا از حضرت ایشان درخواهند. چند نوبت درویش امین از میرزا این پیغام رسانید... [خواجه احرار] ملتفت نشدند و تغافل فرمودند... میرزا الحاح از حد گذرانیده، فرمودند که سیدمحمد [احمد؟!][کس کاری<sup>۱</sup> من است. البته عنایت فرموده از جریمه درگذرند و عفو فرمایند. حضرت ایشان فرموده اند عجب کاری است که میرزا سیدمحمد مرده را از من درخواست می کند. من عیسی به خود نیستم که مرده را زنده توانم کرد. چون خاطر میرزا می خواهد که ما او را برسیم و برویم، چون به در ارگ رسیده اند تابوتی پیش آمد؛ تابوت سیداحمد سارد بود. از همانجا بازگشتند (۱۸)

اینکه کسی نباید گماشتگان احرار را به وحشت اندازد، خواسته ای غریب نیست؛ بلکه شدت تنبیه به سبب چنین عملی است که از حد معمول درمی گذرد. خواننده می بیند که احرار به رغم تقاضای میرزا (احتمالاً سلطان احمد میرزا، امیر سمرقند و بخارا و یکی از مریدان احرار) متجاوزان را به هلاکت می رساند.

داستان زیر که لحنی نسبتاً ملایم تر دارد، باز نشان دهنده عزم احرار به تقویت رفتار صواب و تنبیه کارهای خلاف است. در واکنش به شکایتی از ظلم حاکم وقت، احرار به طرزی معجزه آسا حاکم را عزل می کند و باعث بیماری او می شود.

۱. کس کاری: ظاهراً همان است که در فارسی محاوره ای کس و کار (آشنا - خویشاوند - اقوام) گفته می شود!

می فرمودند که روزی خواجه بزرگ به بازار بخارا درآمدند. اتفاقاً مرور ایشان به دکانی واقع شد که نوروزی<sup>۱</sup> پادشاهان می دوختند. ناگاه کیفیتی در حضرت ایشان ظاهر شده که دستار خود را بر زمین مانده اند<sup>۲</sup> و نوروزی را بر سر خود نهاده اند و گفته اند که لباس اهل ملک پوشیدم در ملک می خواهیم تصرفی کنیم. شیخ امیرحسین پیش رفته گفته اند پادشاه سمرقند را به غایت ظالم است. می گویند مسلمانان را بسی می آزارد. بر زبان حضرت خواجه گذشته که عزل کردیمش، همان روز پادشاه سمرقند را آفتی رسید که برطرف شد (۱۹).

چنین حکایتی که به مرزهای اخلاقی اقتدار سیاسی مربوط می شود همان اندازه که درسهای اخلاقی می دهند می توانند اوضاع سیاسی و اقتصادی اواخر عصر تیموری را منعکس کنند. با اینکه زمین داری به مقیاسی زیاد در میان روشنفکران، امرا و چهره های مذهبی در اواخر سده نهم به حال افزایش بود، توده های مردم از تحمل مالیاتهای سنگین عذاب می کشیدند. مسأله تعادل قدرت میان شخصیت های نظامی ترک و مدیران تاجیک حل نشده بود، و آرمانهای ترکی - مغولی هنوز به قوت خود باقی بود، و این شاید دلیل دیگر احرار برای تأکید مستمر بر شریعت بود (۲۰).

با وجود این، عرصه سیاست تنها عرصه ای نیست که در آن احرار به عنوان مجری کراماتی نسبتاً تند و شدید در واکنش به رفتارهای غیرقابل قبول ترسیم شده است. مجموعه ای دیگر از داستانهای موجود در اولیاءنامه ها آنهایی است که از رقابت میان جماعات صوفی بر سر رسوم خاصی از قبیل اجرای ذکر حکایت می کند (۲۱). حکایت زیر رقابت میان عشقیه و نقشبندیه در اواخر سده نهم / پانزدهم را به صراحت نشان می دهد.

نقل کرد درویشی که مولانا شیخ محمد گمش به خدمت شیخ زاده الیاس متعرض بود به جهت [آنکه] ذکر جهر می گویند و در میان ایشان سخن دراز شد و جمعی از ترکان گش که مرید شیخ<sup>۳</sup> بودند متعرض به مولانا شیخ می شدند، و هم آن بود که مولانا شیخ را خراب سازند. حضرت ایشان [احرار] به جهت آنکه ضرر از آن ترکان به مولانا شیخ نرسد به جانب مولانا فی الجمله میلی کرده اند. غرض جز این نبوده، و این را به شیخ رسانیده اند

۱. نوروزی: کلاهی بوده است سپید که به فصل بهار بر سر می نهادند (لغت نامه دهخدا). لیکن در متن بالا به نظر می رسد مراد از نوروزی، کلاه شاهی باشد. این معنی با میرنوروزی، شاه نوروزی و پادشاه نوروزی مناسبتی دارد.

۲. مانده اند: گذاشته اند  
۳. مراد از این شیخ قاعده باید شیخ زاده [الیاس] باشد.

که مگر حضرت ایشان را به شیخ نقار خاطر است؟ شیخ [زاده الیاس] نیز از برای امیر درویش محمد ترخان (۲۲) کتابتی کرده، و تعرضات عجب به حضرت ایشان کرده و گفته که چه سستی آمد دین و ملت را که شخصی که بیع و شراء و دهقانی او نه بر قانون شریعت است، در خاطر شمایان او را این همه تصرف و سخن او را این همه نفاذ [است]؟

از آنجا که اعتقاد امیر درویش محمد ترخان به حضرت ایشان بوده، نتوانسته که اخفا کند. کتابت را پیش حضرت ایشان [فرستاد؛ احرار] متغیر شده و فرموده‌اند که «ای شیخ فقرا، از آن روزی که من ظاهر شده‌ام چندان شیخ و مولانا در زیر پای من مالیده شده است که حساب آن را خدای می‌داند. او [شیخ‌زاده الیاس] چه می‌گوید؟ او شریعت می‌دانست و من نمی‌دانسته‌ام؟».

به اندک روزی در لنگر<sup>۱</sup> شیخ وبا افتاد، فرزندان و کسان شیخ مردند و در عقب، شیخ مرده‌اند (۲۳)

درونمایه دامنه‌دار در حکایت بالا موضوع چشم و همچشمی میان گروه‌های صوفی مشرب رقیب و ترجیح داشتن ذکر خفی به نظر خواجه احرار است (۲۴). این حکایت اتهاماتی را هم که در مورد رفتار احرار و اعتبار دینی وی وارد آمده، در کانون توجه قرار داده است (۲۵). فیصله یافتن قطعی ماجرا در پایان حکایت نیز با توجه به هدف ما در تحقیق حاضر حائز اهمیت است. حکایت با مرگ شیخ محمد و نزدیکان وی (لااقل به تعبیری ادبی) خاتمه می‌یابد. تجسم زندگی نامه‌ای خواجه احرار تجسم شیخی است که از موضع خود و تفوق جمع اطرافیانش در مقابل خطر اتهامات و تهدیدات حمایت می‌کند و معارضه با اقتدار دینی، نقش اقتصادی و پشتیبانی احرار از ذکر خفی، در پایان حکایت، شکست می‌خورد.

فعالیت‌های دنیوی احرار و مال‌اندوزی وی نیز بر شخصیت او سایه‌ای از تردید می‌افکند. پیروان بسیار، پایگاه اقتصادی وسیع، و فعالیت‌های سیاسی او به احتمال بسیار زیاد باعث مقداری رشک و غبطه در میان مشایخ دیگر، علما و شاید حتی در میان امرا گردید. هر چهار اولیاءنامه‌نویس احرار درباره‌ی اساس شرعی کسب مال و قدرت وی بحث می‌کنند، و گزارشهایی از فعالیت‌های انسان‌دوستانه‌ی وی به دست می‌دهند. وقفنامه‌ها و گزارشها کمکه‌های احرار را به اقتصاد محلی از طریق وقف مساجد و خانقاهها، از طریق استخدام روستاییان برای کار در روی زمینهای (شخصی و وقفی) خود، و از طریق

۱. لنگر: خانقاه

پرداختِ گاه به گاه مالیاتها به جای مردم مستمند، و از طرق دیگر، تأیید می‌کنند (۲۶).  
 به رغم انگیزه‌های انسان‌دوستانه‌ای که ظاهراً - طبق اولیاءنامه‌ها - مبنای عملیات اقتصادی او بود، از شواهد موجود این نیز برمی‌آید که حد نفوذ اقتصادی او احتمالاً اصالت زهد و تقوای احرار را در معرض تردید قرار می‌داده است. مع‌ذلک، تردیدی که بر شخصیت احرار سایه افکنده، پدیده‌ای است که به احتمال بسیار زیاد بیشتر منعکس‌کننده تضادهای اجتماعی - اقتصادی میان افراد در جامعه تیموری است تا اختلافات اعتقادی میان آنها. گفته‌های زیر از مناقب احرار موضع نقشبندیه را نسبت به متاع دنیوی مشایخ توضیح می‌دهد:

همه اهل تحقیق متفق‌اند که مرشد را آن مقدار که مؤنت مرید را کفایت کند مهم است و از شرایط ارشاد و تکمیل شمرده‌اند زیرا که اگر این مقدار نداشته باشد به ضرورت مرید را اشتغال به دنیا باید کرد و موجب طریقت اشتغال به امرست<sup>۱</sup> [؟] که به سبب آن تمام از دنیا بیگانه شود. و بعضی اهل تحقیق فرموده که شیخ و مرشد باید که صاحب جاه باشد و این را نیز شرط تکمیل داشته‌اند زیرا که انقیاد و خضوع مرید درین صورت بیشترست و رکن اعظم در طریق ارادت تسلیم (۲۷)

در مقابل اقوال و حکایت‌هایی که موقعیت اقتصادی احرار را تأیید می‌کنند - و در بالا پاره‌ای از آنها نقل شد - حکایت‌های زیادی وجود دارد که به اتهامات مربوط به فعالیت‌های دنیوی احرار می‌پردازند. شاید شدیدترین مخالفت با احرار، که یقیناً دانشمندان دوران تیموری به دفعات بیشتری بدان اشاره می‌کنند، مخالفت شیخ‌الاسلام سمرقند، برهان‌الدین، است که یکی از مهم‌ترین رقیبان احرار بود (۲۸). داستانهای مندرج در اولیاءنامه‌ها درباره رقابت این دو نشان می‌دهد که برهان‌الدین در ابراز موضعش نسبت به احرار بی‌پرده سخن می‌گفت، و این ظاهراً خواجه را بر آن می‌داشت که به شدت واکنش نشان دهد.

به نظر می‌رسد تنبیه نمادین برهان‌الدین به شکلی که زندگی نامه‌نویسهای او شرح داده‌اند، واکنشی نسبت به رفتار غیرمؤدبانانه او و اتهاماتی بود که به خواجه احرار وارد می‌کرد. اولاً برهان‌الدین، پس از مرگ سلطان ابوسعید تیموری در ۱۴۶۹/۸۴۸، با تعریض به اینکه مرگ سلطان تقصیر احرار بوده، به خواجه اهانت کرد. ظاهراً احرار به ابوسعید توصیه کرده بود که به جنگ با ترکمانان، که در خلال آن وی به قتل رسید،

۱. اگر این کلمه واقعاً 'امر' باشد، منظور از آن باید امر سلوک یا عبادت و ذکر باشد!

ادامه دهد. روایت زیر شرحی است از رفتار برهان‌الدین و واکنش خواجه احرار به آن:

حضرت ایشان قُدَس سِرُّه می فرمودند: بعد از آنکه خبر فوت میرزا سلطان ابوسعید آمد، در راهی خواجه مولانا پیش آمد، روی به طرف ما ناکرده سلام علیکم گفت و اسب خود را تند راند، مطلقاً توقف نکرد... معلوم کرده شد که خواجه مولانا [برهان‌الدین] با [ا] مرا اتفاق کرده بوده‌اند که دیگر اینجای ما نه آید و سخن فقیر را عتاب<sup>۱</sup> [کذا] نکند (۲۹)

برهان‌الدین همچنین احرار را به اندوختن اموال دنیوی متهم کرد. در مناقب احرار آمده است که:

نقل کرد درویشی که یک بار در مجلس خواجه مولانا، ذکر حضرت ایشان می‌گذشت. خواجه مولانا گفته باشند که 'گذارید این جُعل را که همگی همت او این است که دنیا جمع کند؛ این سخن به حضرت ایشان رسانیده‌اند. ایشان فرموده‌اند که به مرگ جُعل بمیر (۳۰)

طبق گفته مؤلف مناقب احرار، مولانا شیخ تدریجاً مریض شد و توان ذهنی و اختیار اعمال بدن خود را از دست داد. در خاتمه داستان، خواننده می‌بیند که مولانا شیخ‌الاسلام [که روزی در سمرقند بود] در هرات (دور از سمرقند) در کوی و برزن سرگردان می‌رود و «پیشان می‌گوید»، و در مدرسه امیرچقماق<sup>۲</sup> [کذا] زندگی می‌کند (۳۱)

هر که می‌آمد می‌گفت این را بر کرامات آن شیخ حمل بکنید. روزی یکی گفت 'ای خواجه! شما شیخ‌الاسلام و صاحب خط سمرقند اباغن جد، در آنجا مکرم و عزیز [بودید] بی‌موجب در آخر حیات... گرد شهرها به خواری و مذلت برمی‌آید. غیر این که کرامات آن بزرگوار<sup>۳</sup> شد، دیگر چه می‌تواند بود؟' (۳۲).

صاحب مناقب گزارش می‌دهد که کوتاه زمانی بعد وضع مولانا شیخ وخیم‌تر شد و مرد. قصه مخالفت او با احرار نمونه شگفت‌انگیزی از قدرت خواجه در اظهار کرامات است، و در مورد قضیه برهان‌الدین، همین ذکر کار معجزه‌آسای احرار مؤید تقوی و

۱. اگر این کلمه واقعاً 'عتاب' باشد، با سیاق کلام جور در نمی‌آید. آنچه از شرح واقعه برمی‌آید این است که برهان‌الدین و امرا قرار گذاشتند که از آن پس پیش خواجه احرار نیایند و از وی اطاعت نکنند.  
 ۲. این نام به‌طور نسبتاً روشنی 'حقاق' خوانده می‌شود، لیکن نویسنده به اعتبار اینکه در هرات مدرسه‌ای بوده به نام چقماق، معتقد است این همان مدرسه‌ای است که مؤلف منقبت بدان اشاره می‌کند.  
 ۳. مراد خواجه احرار است



دین‌داری اوست. این رویدادها، صرف‌نظر از نیت نویسندگان آنها، نمونه‌ای از مخالفت نماینده قدرتمندی از طبقه علمای آسیای مرکزیِ اواخر سده نهم را نسبت به احرار در اختیار مورخ می‌گذارد. در حقیقت، این رویداد تحقیق کامل‌تری را درباره روابط میان صوفیه و علما در سمرقندِ اواخر سده نهم اقتضا می‌کند، زیرا این کار به شناخت عمق مناقشه و چشم و هم‌چشمی یاد شده در بالا کمک می‌کند؛ چنین تحقیقی از حوصله مقاله حاضر بیرون است.

حکایاتی که در بالا نقل شد در بافت سنت اولیاء‌نامه‌نویسی، که احرار کانون توجه آن است، ریشه دارد. با بازگو کردن رویدادها و نقل قصه‌ها و اقوال، پاره‌ای از خصیصه‌های زندگی مادی و معنوی احرار روشن می‌شود. طیفی از شایست و ناشایست سرتاسر این اتفاقات را فراگرفته است. مثلاً، خواننده می‌بیند که برای صوفی شایسته‌تر آن است که به جای کناره گرفتن از جامعه در امور دنیایی شرکت جوید تا به جامعه مسلمان فایده برساند. خواننده شاهد تنبیه معجزگونه کسانی است که با عدالت، قوانین شرع، یا با احرار ضدیت می‌کنند. خداوند داور نهایی شایستگی و ناشایستگی است، اما در اولیاء‌نامه‌ها به نظر می‌رسد که احرار نماینده اوست.

رفتار شایسته بیانگر انضباط اخلاقی لازم برای احرارِ هدف‌نهایی یعنی کمال روح است. داستانهایی که چنین رفتارهایی را شرح می‌دهند به اینکه از احرار - در مقام پیری صوفی - چهره‌ای کامل و آرمانی ساخته شود، نیز کمک می‌کنند. حکایاتی که تجاوز از رفتار صحیح و صواب را ترسیم می‌کنند نیز تعیین‌کننده فضائل عرفانی احرار، و نشان‌دهنده شواهد پندار و کردار نیک و تواناییهای اعجاز‌آمیز وی در قرار دادن شایستگیهای اخلاقی در جای مناسب خود است. به علاوه، این قبیل داستانها تصویری نمادین از احرار به عنوان فردی تعدی‌ناپذیر به دست می‌دهند. رفتاری مانند مزاحمت، توهین و سخنان انکارآمیز در حق احرار تجاوزی بود هم به منزلت اجتماعی هم به قداست وی، و لذا مستوجب اقدامی سخت و شدید بود. رفتاری از قبیل جور و اجحاف که حاکمان روا می‌داشتند نیز نمی‌توانست قابل تحمل باشد. سر جمع داستانهایی از قبیل آنچه در بالا نقل شد، چنانچه نسبتاً درست فهمیده شود، یک سلسله آرمانی سازیه‌ها، الگویی از شایستگیهای اخلاقی و معنوی، و انبوهی از اطلاعات تاریخی در اختیار خواننده می‌گذارد، که چنانچه در کنار منابع دیگری از قبیل وقایعنامه‌ها، مکاتبات و

اسناد مطمح نظر قرار گیرد ممکن است شناخت ژرف‌تری از نقش شیخی از آسیای مرکزی، در متن سنت عرفانی ایرانی به دست دهد.

در این بررسی اجمالی نشان داده شد که حکایت‌های اولیاءنامه‌ها، به‌ویژه آنهایی که به کرامات مربوطند، منبعی غنی برای فهم آرمانی‌سازی شخصیت مشایخ صوفی در اختیار خواننده می‌گذارند. آنها همچنین منبعی از اطلاعات برای شناخت تاریخ اجتماعی و اقتصادی آسیای مرکزی اواخر عصر تیموری هستند: عصری که طی آن نقشبندیه از شهرت و رفعتی در ماوراءالنهر و خراسان برخوردار بودند. یقیناً مخالفت‌هایی هم وجود داشت، کما اینکه برای هر طریقت و پیر سرشناسی در جهان اسلام وجود داشته است - خواه این مخالفت بر نوع ذکر، پیروی از شیخی بخصوص، و رقابت برای دستیابی به منابع مالی متمرکز بود، خواه بر اعتبار و نفوذ در میان رهبران سیاسی. مع‌ذلک، این سؤال باقی می‌ماند که چرا شماری از کرامات احرار این‌قدر افراطی به‌نظر می‌رسند، کراماتی که بعضی از آنها به حدود و مرزهای قدرت سیاسی یا فعالیت‌های دنیوی وی مربوط می‌شوند. محققاً این نمونه‌ها تنها انواع کرامات مذکور در اولیاءنامه‌های احرار نیستند. به نمونه‌های دیگری از کرامات نیز اشاره رفته که بی‌ضررتر و بیشتر از سنخ کراماتی است که در بسیاری از اولیاءنامه‌های موجود در جهان اسلام یافت می‌شود. شاید این یک سنت اولیاءنامه‌نویسی خاص آسیای مرکزی، یا تحولی محلی در آسیای مرکزی عهد تیموری بوده است. با وجود این، به‌نظر محتمل‌تر می‌رسد که چنین نمونه‌هایی انعکاسی است از ترقی خواجه احرار و نقشبندیه آسیای مرکزی در زمانی که تصوف نهادینه شده کم‌کم می‌رفت تا از موفقیت بی‌سابقه‌ای برخوردار شود. این موفقیت حاصل ترکیبی از عوامل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و روحانی بود؛ ولی می‌باید با نمایش مستمر مشروعیت [نقشبندیه] ادامه می‌یافت.

## یادداشتها

۱. نسخ خطی که پشتوانه این تحقیق است با حمایت بی دریغ «شورای تحقیقات علوم اجتماعی»؛ وزارت آموزش و پرورش ایالات متحده آمریکا، «برنامه بورس سفرهای علمی فولبرایت-هیئز»؛ «هیأت مبادلات و تحقیقات بین‌المللی» در ۱۹۷۹-۱۹۸۰ فراهم گردید.
  ۲. از جمله نمونه‌های استفاده از اولیاءنامه‌ها برای فهم تاریخ اجتماعی و نقش صوفیان اینهاست: دوین دویس<sup>۲</sup>، «افول کبرایه در آسیای مرکزی»، *Iranica Studies* ۲۱ (۱۹۸۸)، صص. ۴۵-۸۳؛ سایمن دیگبی، «شیخ صوفی، یکی از منابع قدرت در هندوستان قرون وسطی»، *Purusartha* ۹ (۱۹۸۶)، صص. ۵۷-۷۷؛ آر. ام. ایتن<sup>۳</sup>، و *The Sufis in Bijapur 1300-1700* (پرینستن: نشر دانشگاه پرینستن، ۱۹۷۸)؛ دبلیو. ای. فوسفلد<sup>۴</sup>، «شکل‌گیری رهبری صوفیه در دهلی: نقشبندیه مجددیه، ۱۷۵۰-۱۹۲۰» (رساله دکتری، دانشگاه پنسیلوانیا ۱۹۸۱)؛ ج. گراس، «نقشهای چندگانه شیخی صوفی و برداشتهای مختلف از او: اظهاراتی نمادین درباره اقتدار سیاسی و دینی» در *Nagshbandis: Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman* به کوشش مارک گابوریو<sup>۵</sup>، الکساندر پوپوویچ<sup>۶</sup> و تیری زرکنه<sup>۷</sup> (استانبول/پاریس، انتشارات ایسیس ۱۹۹۰)؛ ج. گراس، «موقیت اقتصادی شیخی صوفی در عصر تیموری: قضیه تضاد بین مال و معنویت است یا به برداشتهای متفاوت؟» *Iranian Studies* ۲۱ (۱۹۸۸)، صص. ۸۴-۱۰۴؛ یورگن پول، *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasiien im 15 Jahrhundert* (برلین، ۱۹۹۱).
  ۳. برای آگاهی از منابع مقدماتی در شرح و تفسیر ادب، به مآخذ زیر مراجعه شود: اف. گابریلی، «ادب»؛ *EI*<sup>۲</sup>
- G. E. Von Grunebaum, *Medieval Islam*  
 (شیکاگو، نشر دانشگاه شیکاگو ۱۹۴۵، صص ۲۵۰-۲۷۵)؛ جلال خالقی مقدم، «ادب در ایران» *Encyclopaedia Iranica* ۱. صص. ۴۳۲-۴۳۹؛ ایرام. لپیدوس، «علم، فضیلت و فعل: برداشت سنتی

1. Fulbright-Hays Travel Grant Program

2. Devin Dewese

3. R. M. Eaton

4. W. E. fusfeld

5. Marc Gaborieau

6. Alexandre Popovic

7. Thierry Zarcone

از ادب در اسلام»، در

*Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam,*

به کوشش باربارا متکاف، (برکلی، نشر دانشگاه کالیفرنیا ۱۹۸۴)، صص. ۳۸-۶۱؛ ج. پلات، 'ادب در ادبیات عربی' *Encyclopaedia Iranica*، صص. ۴۳۹-۴۴۴.

در میان رسالات و کتب راهنمای صوفیانه‌ای که صراحتاً به ادب صوفیانه می‌پردازد اینهاست: ابونصر عبدالله بن علی سراج، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رینولد ا. نیکلسن (لایدن ۱۹۱۴)؛ ابوطالب محمد بن علی، *قوت القلوب فی معاملات المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التوحید*، ۴ مجلد (قاهره ۱۳۵۱/۱۹۳۲)؛ علی بن عثمان هجویری، *کشف المحجوب*، به کوشش و. ا. ژوکوفسکی (تهران ۱۳۳۶ ش)، ترجمه نیکلسن (لندن: ۱۹۳۶)؛ ابو حفص عمر سهروردی، *عوارف المعارف* (بیروت ۱۹۶۶)؛ [ابوعبدالرحمن] سلمی، *کتاب ادب الصُحبه و حُسن العُشره*، به کوشش ام. ج. کیستر (اورشلیم ۱۹۵۴)، همو *جوامع آداب الصوفیه*، به کوشش ای. کولبرگ (اورشلیم ۱۹۷۶)؛ ابوالنجیب سهروردی *کتاب آداب المریدین*، ترجمه‌ای از خلاصه این اثر از ام. میلشن، *A Sufi Rule for Novices* (کیمبریج: نشر دانشگاه هاروارد ۱۹۷۵)؛ و [عبدالله] انصاری، *مختصر فی آداب الصوفیه*، به کوشش لوژییه دوبورکوی، در

*Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale*

۵۹ (۱۹۶۰)، صص. ۲۰۳-۲۴۰. برای بررسی عالمانه‌ای از این منابع و منابع دیگر، نک. گ. بورینگ،

*The Adab Literature.* . . .

صص. ۶۲-۷۱.

۴. برای آگاهی از مطالعاتی که درباره‌ی خواجه عبیدالله احرار شده است، نک. جو آن-گراس و عثمان اورونبایف، «نامه‌های خواجه عبیدالله احرار و یاران او» (لایدن، ۲۰۰۲)؛ جو آن-گراس، «موقوفات خواجه عبیدالله احرار در آسیای مرکزی سده نوزدهم: تحقیقی مقدماتی در اسناد «تزاری»، در الیزابت آزدالگا (ویراستار)، *Naqshbandis in Western and Central Asia* (استانبول، ۱۹۹۹)، ۴۷-۶۰؛ جو آن-گراس، «جاذبه‌های نقشبندیه برای دربار هرات در اواخر دوره تیموری: بررسی مقدماتی مسائل مربوط به تجارت و دارایی» در دوین دوین (ویراستار)،

*Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bregel*

(بلومینگن، ۲۰۰۱)، ۱۱۳-۱۲۸.

*Naqshbandis: Cheninements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*

به کوشش مارک گابوریو، الکساندر پوپوویچ، تیری زرکنه (استانبول / پاریس، انتشارات ایسیس ۱۹۹۰)، صص. ۱۰۹-۱۲۲؛ دو تحقیق به توسط یورگن پاول

*Die Palitische und soziale Bedeutung der Naqshbandiyya in Mittelasiien im 15. Jahrhundert*

(برلین، ۱۹۹۱) و «شکل‌گیری یک فرقه: نظام حمایت خواجه احرار»، در

*International Journal of Middle East Studies,*

۲۳ (۱۹۹۱)، صص. ۵۳۲-۲۴۸.

5. Chekhovitch, *Samarkadskie Documenty XV-XVI Century (Moscow 1974)*;

گراس، «موقعیت اقتصادی...»؛ ام. راجرز، «وقفیات و دفاتر ثبت: منابع دست اول جدید درباره‌ی معماری اسلامی»،

*Kunst des Orients*

۱۱ (۱۹۷۶-۱۹۷۷)، صص. ۱۸۲-۱۹۶.

6. V. V. Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, ترجمه [از روسی] توسط ولادیمیر و تی. مینورسکی، ج. ۲، الغیبگ (لایدن: ای. ی. بریل ۱۹۶۳)؛ چخوویتچ، «دفاع از سمرقند در ۱۴۵۴» در *Isvestii AN UzSS* (۱۹۶۰)، صص. ۳۶-۴۴؛ یورگن پاول، مأخذ یاد شده؛ گراس، «نقشها و برداشتهای متعدد...»
۷. منابع اولیاءنامه‌ای مورد اشاره در این مقاله عبارتند از: مجالس عبیدالله احرار (دیوان هند، DP 8090)، نوشته جلال‌الدین عبدالاول نیشابوری (نیز معروف به مسموعات)؛ سلسله العارفین و تذکرة الصدیقین، از برهان‌الدین سمرقندی (مؤسسه وستوکوودنیا، تاشکند، شماره 4452/1)؛ مناقب احرار، تألیف مولانا شیخ (مؤسسه وستوکوودنیا، تاشکند، شماره 9730)؛ و رشحات عین‌الحیات، نوشته فخرالدین علی بن حسین واعظ کاشفی (مشهور به صافی)، به کوشش علی اصغر مؤمنی (تهران ۱۹۷۰). نیز نک. انتشارات جدید، احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار، نشر دانشگاهی، ۱۳ ش.
۸. عبدالرزاق سمرقندی، مطلع السعدین، به کوشش محمد شفیع (لاهور: ۱۹۴۱-۱۹۴۹)، ج. ۲، صص. ۹۸۷-۹۸۸؛ مسعود بن عثمان کوهستانی، تاریخ ابوالخیرخان (موزه آسیایی، تاشکند C478)، ورقهای ۲۳۱۶-۲۳۹۶؛ کاشفی، رشحات عین‌الحیات، ص. ۵۲۰.
۹. حبیب‌السیر، ۴، ص. ۱۰۹؛ مناقب احرار، ورق 105a-105b؛ نیز نک. رشحات عین‌الحیات، ج. ۲، صص. ۵۴۱-۵۴۳؛ سلسله العارفین، ورق 165b-166b.
۱۰. بسیاری از نامه‌های احرار اهمیت برپای داشتن شریعت را گوشزد می‌کند. نک. جو-ان گراس و اسوم اورونبایف، «نامه‌های خواجه عبیدالله احرار...»، صص. ۳۱-۳۶.
۱۱. درباره نظریه خلوت در انجمن، نک. حامد الگار، «طریقت نقشبندی: تحقیقی مقدماتی در تاریخ و اهمیت آن»، *Studia Islamica* ۴۴ (۱۹۷۶)، ص. ۱۳۳.
۱۲. در باب تحقیقات مربوط به حمایت فرهنگی و روابط اجتماعی-اقتصادی در جامعه عصر تیموری، نک. برت فرگنر<sup>۲</sup>، «امور اجتماعی و اقتصادی»، در *The Cambridge History of Iran*، ج. ۶، دوره‌های تیموری و صفوی، به کوشش پیتر جکسن و لارنس لاکهارت (نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۸۶)، صص. ۴۹۱-۵۶۷؛ ماریا ستلنی<sup>۳</sup>، «مبانی اجتماعی-اقتصادی حمایت فرهنگی در عهد تیموریان متأخر»،
- International Journal of Middle East Studies*
- ۲۰ (۱۹۸۸)، صص. ۴۷۹-۵۰۵؛ ماریا ستلنی، «یک بنیاد تربیتی و خیریه عصر تیموری: مجتمع اخلاصیه علیشیر نوائی و موقوفات آن در هرات سده پانزدهم»،
- Journal of the American Oriental Society*, 1990:
- ج. گراس، «پابنخت نمادین و اقتصادی در عصر تیموری»، در
- Fifteenth Century Persian Art and Patronage*
- (جنوا، در دست چاپ)
۱۳. سلسله العارفین، ورق 163b
۱۴. مجالس عبیدالله احرار، ورق 90b-90a
۱۵. مجالس عبیدالله احرار، ورق 80b-80a

1. Vostokovedeniia

2. Bert Fragner

3. Maria Subtelny

۱۶. حبيب السیر، ص. ۱۰۹. نک. روایات دیگری از این رویدادها که در سلسله العارفین، ورقهای 173b-171b شرح داده شده است؛ رشحات عین الحیاة، ۵۳۱-۵۳۵، و مناقب احرار، ورقهای 119b-118. نامه‌های بسیاری در مجموعه مراسلات آمده که بر نقش احرار به عنوان میانجی در اختلافات شاهزادگان تیموری گواهی می‌دهند. نک. گراس و اسوم اورونبایف، «نامه‌های خواجه عیدالله احرار...»، صص. ۲۴-۳۱.
۱۷. مجالس عیدالله احرار، ورق 177a-176b.
۱۸. مناقب احرار، ورق 103b.
۱۹. سلسله العارفین، ورق 53b؛ نیز در مناقب احرار، ورق 131b.
۲۰. نک. بثاتریسه مانتس، «تیمورلنگ و نماد سلطنت»، *Iranian Studies* ۲۱ (۱۹۸۸)، صص. ۱۰۵-۱۲۲؛ و ماریا ستلنی، «اصلاحات در جهت متمرکزسازی و مخالفان آن در اواخر عصر تیموری»، *Iranian Studies* ۲۱ (۱۹۸۸)، صص. ۱۲۳-۱۵۱.
۲۱. دویس در بازنگری خود از رابطه میان سنتهای صوفیان یسوی و نقشبندی یادآور می‌شود که این قبیل مناقشه‌های رقابت‌آمیز زمانی در آسیای مرکزی پدید آمد که طریقه‌های صوفی به بنیان‌گذاران تاریخی خاصی که در سده‌های نهم و دهم / ۱۵ و ۱۶ ظهور کردند، پیوند خوردند. جزو بحث بر سر آداب صوفیانه‌ای از قبیل ذکر بازتابی بود از نیاز گروه‌های وابسته به خواجهگان و، بعدها، نقشبندیه به اینکه خود را از رقیبان خویش متمایز نگه دارند. نک. دویس، «ابتدای خواجهگان و نقد تصوف: بحث فردیت فرقه‌ای در مناقب خواجه علی عزیزان رامیتنی» در Fredrick de Jong and Bernd Radtke (eds), *Islam, Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Ccntroverses and Polemics* (لایدن، ۱۹۹۹)، صص. ۱۶۰-۲۰۷، و «مشایخ ترک و خواجهگان»، *Journal of Islamic Studies* ۲:۷ (۱۹۹۶)، صص. ۱۶۰-۲۰۷. مثالی غم‌انگیز از چنین رقابتی، همان‌طور که در حکایت مندرج در متن مقاله نشان داده شده، میان خواجه احرار و مشایخ سلسله عشقیه در منطقه سمرقند رخ دارد. احرار با مردود شمردن ذکر جلی، حمله‌ای را بر ضد مشایخ ترک فرقه عشقیه آغاز کرد. مع‌ذلک، باید یادآور شد که رقابت او رقابتی نبود که داغ تضاد قومی بر آن خورده باشد. در حقیقت، خواجه احرار در میان جماعات اسکان یافته ایرانی و ترکان صحراگرد محبوبیتی به هم زده بود. برای بحثی درباره این نکته و موضوع رقابت در دار و دسته احرار، نک.
- Paul, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasiien im 15. Jahrhundert* (برلین، ۱۹۹۱)، صص. ۸۱-۸۳. همچنانکه پاول خاطر نشان می‌کند، یکی از مریدان نزدیک خواجه احرار (و مؤلف سلسله العارفین) قبلاً از اعضاء طریقه عشقیه بوده است. در این باب، نک. پاول، ص. ۸۲؛ رشحات، ج. ۱، صص. ۶۲۸-۶۳۰؛ سلسله العارفین، ورقهای 157a-156b.
۲۲. درویش محمد طرخان یکی از امرای سلطان احمد بود. بنا به نوشته بایر، «در میان همه بیگها در رکاب سلطان احمد میرزا، وی بزرگ‌ترین و محترم‌ترین کس بود. با این حال، او مؤمنی بسیار مقید، مهربان و درویش مانند و همواره کاتب قرآن بود»، باربرنامه، ترجمه از متن ترکی ظهیرالدین محمد بایر پادشاه غازی توسط ا. سن. پوریج (دهلی نو ۱۹۷۹ تجدید چاپ)، ج. ۱، ص. ۳۸.
۲۳. مناقب احرار، ورق 105b-105a.
۲۴. پیش از بهاء‌الدین نقشبندی، هم ذکر جلی و هم ذکر خفی معمول بود. پاول می‌گوید بعد از آنکه بهاء‌الدین و پیروانش از امیر کللال بریدند، ذکر خفی علامت ممیزه نقشبندیه شد. برای بحثی

مستوفی درباره این تحولات، نک. یورگن پاول، «تعالیم و تشکیلات: خواجهگان نقشبندی در نسل اول بعد از بهاءالدین». ANOR، شم. ۱، ۱۹۹۸، صص. ۱۸-۳۰.

۲۵. بعضی از پژوهشگران شوروی (نبی اف، مولخانف، ویاتکین) به اینکه احرار از علوم متعارف اسلامی بیزار بوده، اشاره کرده‌اند؛ در خود زندگی‌نامه‌ها نیز از این مطلب ذکری رفته است. چنین برداشتی مبتنی بر گزارشی است که احرار در مدرسه سمرقند باقی نهاده است، مدرسه‌ای که عمویش وی را در ۸۱۵-۸۱۶ برای تحصیل به آنجا فرستاده بود. با اینهمه، زندگی‌نامه‌نویسان خواجه بر علم او گواهی می‌دهند، و به خواندن فقه و تفسیر، و بحثهای وی در باب حدیث اشاره می‌کنند. یکی از گزارشهای مناقب احرار، ورق 129b، که در رشحات، ص ۴۱۳ نیز بازگو شده، به شرح زیر است:

— خواجه فضل الله شیخ ابولیشی می‌گوید، «من وسعت دانش خواجه را ندانم، اما همین قدر می‌دانم — که او از علوم متعارف، بسیار کم خوانده بود. با این حال، کم‌تر روزی است که وی حکمی در مقام یک قاضی صادر نکند».

26. O. D. Chekhovitch, *Samarkandskie Dokumenty XV-XVI Century*

(مسکو ۱۹۷۴)؛ ام. راجرز، «وقفیات و دفاتر ثبت: منابع دست اول جدید درباره معماری اسلامی» صص. ۱۸۲-۱۹۶؛ گراس، «موقعیت اقتصادی»؛

A. Urumbaev, *Pisma-Avtografi Abdalrahmana Dzhami iz Alboma Navoi*

(تاشکند ۱۹۸۲)؛ مناقب احرار، ورق 132، 6b، 105b؛ رشحات عین‌الحیاء، ص. ۵۳۶، ۴۰۵.

۲۷. مجالس عبیدالله احرار، ورق 61a-60b.

۲۸. برهان‌الدین از خانواده ریشه‌داری از مشایخ سمرقند آمده بود. برای اطلاع بیشتر درباره وی، نک. رشحات، ج. ۲، صص. ۶۱۰-۶۱۴.

۲۹. مناقب احرار، ورق 120b-121a.

۳۰. مناقب احرار، ورق 122b. در ادامه حکایت آمده که پس از آنکه مولانا شیخ به هرات رفت، ظاهراً در این شهر به بیماری اسهال شدید مبتلا شد. در وقایع‌نامه‌ها چیزی از واپسین روزهای شیخ‌الاسلام سابق در هرات نیامده است. بارتولد در اظهار نظر خود درباره رفتن شیخ‌الاسلام از سمرقند به موقعیت تضعیف شده سیاسی وی در آن زمان اشاره می‌کند، «وقتی عبدالرزاق [مؤلف مطلع‌السعدین] مشغول نوشتن کتاب خود بود، شیخ‌الاسلام هنوز زنده بود، اما این مورخ از ورود شیخ به هرات پس از مرگ ابوسعید ذکری نمی‌کند. با توجه به گزارشی که در رشحات آمده است، فقط یک مطلب را می‌توان واقعی و اصیل شمرد و آن اینکه شکست ابوسعید در جنگ با ترکمانان، که به تشویق خواجه احرار صورت گرفته بود، رنجش و غیظ سمرقندیان را بر ضد خواجه برانگیخت، اما آتش این رنجش پس از آنکه جانشین ابوسعید احترام و اعتماد راسخ خود را نسبت به «ایشان» [احرار] نشان داد، فروکش کرد» و. و. بارتولد، *Four Studies on the History of Central Asia*، ترجمه و. و. ت. مینورسکی [از روسی]، ج ۲: الغیبیک (لایدن، بریل ۱۹۶۳)، ج. ۲، ص. ۱۷۵.

۳۱. مناقب احرار، ورق 123a-122a.

۳۲. همانجا، ورق 123a.

## شاه نعمت‌الله ولی: بنیان‌گذار طریقت نعمت‌اللهی

تری گراهام<sup>۱</sup>

شیخ متنقذ صوفی شاه نعمت‌الله ولی (۷۳۱-۸۳۴/۱۳۳۰-۱۴۳۱) به بزرگ‌ترین امیر زمان، تیمورلنگ، گفت:

ملک من عالمی است بی‌پایان

وان تو از ختاست تا شیراز (۱)

سید نورالدین نعمت‌الله کرمانی، مشهور به شاه نعمت‌الله ولی، که در ۱۳۳۱/۷۳۱ از پدری عرب (به واسطه نوزده نسل، زاده رسول‌الله) و مادری ایرانی در حلب متولد شد، در پنج سالگی زمانی با تصوف آشنایی پیدا کرد که پدر درویشش، میر عبد‌الله، او را به جمعی از صوفیه برد. بذری که در آن سن جوانی پاشیده شد رفته رفته به نهال شوقی درآمد که به دست شیخی کامل هدایت شد. حلب مرکز مکتب وحدت وجود ابن عربی بود، بنابراین شاه نعمت‌الله در موقعیت بسیار مناسبی قرار گرفت تا از تحصیلاتی بهره‌مند شود که نه تنها شامل علوم سنتی، بلکه حاوی عناصری از حکمت محیی‌الدین ابن عربی (د. ۱۲۴۰/۶۳۹) بود؛ ابن عربی در حلب رحل اقامت افکنده بود، و مدفنش در آنجا تا به امروز زیارتگاه دوستداران اوست. شاه نعمت‌الله برای تحصیلات بیشتر در علوم دینی به شیراز رفت، شهری که در آن زمان از مراکز تدریس فقه شافعی و دیگر

1. Terry Graham



مذاهب سنی بود. بنابراین، وی برای نخستین بار به سرزمین مادری خود وارد شد (۲). با اینهمه، زمانی رسید که هیچ مقدار یادگیری از طریق کتاب نمی‌توانست شوق محصل جوان را ارضاء کند؛ لذا برای یافتن مرشد خود عازم سفر شد. در خلال سرگردانیهایش به این سو و آن سو، در خدمت مشایخ بسیاری به سر برد؛ هر یک از آنها او را به نوعی کمک کردند. این کمکها وی را برای دیدار با شیخی آماده کرد که مقدر بود او را به عالی‌ترین مقام سوق دهد. نعمت‌الله بیست و چهار ساله بود که در مکه با شیخی یمنی به نام عقیف‌الدین ابومحمد عبدالله بن اسعد بن سلیمان نزیل‌الحرمین یافعی (۶۹۸-۷۶۸/۱۲۹۸-۱۳۶۷) ملاقات کرد، عارفی با چنان شأن و منزلت که شش تن از مشایخ مقام ارشاد او را تأیید کرده بودند؛ و بدین ترتیب به چندین سلسله از طریقه‌های صوفیانه (۳)، از جمله شاذلیه و قادریه متصل می‌شد. در طریقه قادریه بود که یافعی شاخه یافعیه را، که تا به امروز در یمن دوام یافته است بنیان نهاد.

یافعی افزون بر شاخصیتش در مقام مرشد، شهرت علمی قابل ملاحظه‌ای داشت، چون هم فقیه بود هم محدث (۴). او مورخ نیز بود؛ آثارش نه تنها برای طلبه رشته تصوف بلکه، به‌طور وسیع‌تر، برای علاقه‌مندان تاریخ اجتماعی منابعی بسیار مهم به شمار می‌روند. برجسته‌ترین این آثار *مرآت‌الجنان* و *عباد الیقظان* است (۵).

شاه‌نعمت‌الله هفت سال با یافعی بود، مرشدی که او را به سطحی عالی از دانش معنوی رسانید و اجازه ارشاد داد. شاه‌نعمت‌الله در مقام مرشدی یافعی به مصر رفت، دیاری که در آنجا، بنا به نوشته اولیاء‌نامه‌ها کراماتی چند از او به ظهور رسید، و تا آن زمان وی از لحاظ معنوی حضوری نافذ پیدا کرده بود (۶). بیان تمامی این قبیل روایات با توجه به تعالیمی است که در خلال آن، صوفیانی با مقام معنوی نازل‌تر، به یمن دریچه بصیرتی که شاه‌نعمت‌الله در دل آنان می‌گشود به سوی ادزاک‌ی عالی‌تر هدایت می‌شدند.

او پس از مدتی اقامت در مکه در جهت مشرق به سوی جهان فرهنگ ایرانی بازگشت، و باقی‌مانده عمرش را در آنجا گذراند. به دنبال سفرهای فراوان و سپری کردن مدتی در آذربایجان، شمال غربی ایران، نخست به سمت شرق و سپس به جانب شمال سفر کرد، و در اوایل دهه ۸۴۰ ق به شهر سبز در ولایت خوارزم *ماوراءالنهر* (در ازبکستان امروزی)، قلب ممالک تیمورلنگ وارد شد (۷).

به‌رغم انصراف صریح و حتی مؤکد شاه‌نعمت‌الله از دخالت‌های سیاسی و اعلام بریدن از هر فرقه‌گرایی، صرف موفقیتش در به دست آوردن مریدان فراوان رشک چهره‌های اسلامی دیگر را برانگیخت؛ آنان هم به نوبه خود شک مقامات حکومتی

منطقه را برانگیختند. شاه‌نعمت‌الله تنها کسی نبود که بدون هیچ گناهی گرفتار شبکه ملایان و نوکران زبان‌باز تیمور می‌شد. شیخ صوفی بلندپایه دیگری به نام سیدعلی همدانی (۷۱۴-۷۸۶/۱۳۱۴-۱۳۸۵)، که شیخی از طریقت کبرای و هم‌روزگار شاه‌نعمت‌الله بود نیز گرفتار سعایت بدخواهان، و به حضور امیر فرا خوانده شد (۸).

شیوه برخورد امیر کشورگشا نسبت به دین و سیاستش در قبال صوفیه مبهم و، همان‌طور که مائتز یادآور شده، «فراتر از برخورد فردی فرصت‌طلب بود؛ دین او برای پیشبرد اهدافش به کار می‌رفت، ولی تقریباً هرگز اعمال او را محدود نمی‌کرد. افعال مذهبی او که عناصری هم از ادیان شَمَنی ترکی - مغولی بدان اضافه شده بود، به سنت صوفیانه مناطق مرزی تعلق داشت... وی در سراسر عمر خویش به مشایخ صوفی که به حلقه نزدیکان وی وابسته بودند احترام می‌کرد» (۹). از دیگر سوی، حمایتی این چنین به مثابه جامی زهرآلود بود، زیرا این مشایخ مورد لطف و حمایت به سهم خود مجبور بودند بر «نیروهای معنوی برتر» تیمور مهر تصویب بزنند و «تجاوز و سلطه او را به سرزمینهای اسلامی توجیه کنند» (۱۰).

بدین دلیل، تیمور نسبت به فشار از سوی صوفیان درباری که خواهان اتخاذ تصمیماتی بر ضد معترضین به چاپلوسی بودند، حساس و تأثیرپذیر بود، و گرچه مایل بود که در رفتارش با مشایخ مستقل از دربار عفو و اعتدال نشان دهد، غالباً وقتی فریاد اعتراض بلندتر از آن بود که بشود نادیده گرفت، مجبور می‌شد بر ضد آنان اقداماتی بکند. این وضعیت یقیناً در مورد هر دو سید، شاه‌نعمت‌الله ولی و سیدعلی همدانی پیش آمد. در واقع، همین پیوند خانوادگی با پیامبر - کانون اصلی احترام و شیفتگی شیعیان - بود که ادعاهای عیب‌گویان این دو شیخ را تقویت می‌کرد. این عیب‌گویان وابسته به دربار تیمور مدعی بودند که فعالیت‌های دو سید یادشده بُعدی سیاسی دارد. در صورتی که نه تنها هیچ‌یک از این دو نفر ذره‌ای حبّ رفعت و شهرت دنیایی نداشتند، بلکه هر دو آنها آموزش و پرورشی کاملاً سنّی دیده بودند. آنان به قدری که باید از آرمان علی‌طلبی شیعیان دور باشند، دور بودند: شاه‌نعمت‌الله از نظر وابستگی فقهی حنفی بود، و این برای کسی که از سوریه می‌آمد در خور بود، گرچه (به عنوان شخصی که در شیراز تحصیل کرده بود) با شافعیان نیز همدردی داشت؛ سیدعلی همدانی به مذهب فقه شافعی تعلق داشت و این برای بومی مشرق ایران قبل از دوران صفوی معمولی بود (۱۱). در اینجا، اظهار نظر کوتاهی درباره انتساب فقهی شاه‌نعمت‌الله بمرور است.



تصویر شاہ نعمت اللہ ولی، موزہ دکن، ہندوستان

ژان اوبن<sup>۱</sup>، در مقدمه خود بر چاپ اولیاء‌نامه‌های شاه‌نعمت‌الله، وی را با اطمینان تمام در حلقه‌های سنی شیراز جای می‌دهد، و بر اهمیت کرسی ولایت فارس «به عنوان قلمرو ادبیات دینی [یعنی حنفی و شافعی]» در محیط فکری عصر مغول و تیموری تأکید می‌ورزد. اوبن پژوهش بیشتر را در مورد سوابق شاه‌نعمت‌الله در حوزه اندیشه و حکمت الهی ضرور می‌داند و می‌گوید:

در این مورد خاص که مدّ نظر ماست، به منظور درک تازگی اندیشه نعمت‌الله و انعکاسهایی که احیاناً داشته است، باید از حال و هوای زندگی در مدارس شیراز، که وی به دوران جوانی و تا پیش از دیدار با یافعی و انتخاب وی به عنوان مرشد، در آنها رفت و آمد می‌کرده است، شناختی حاصل کنیم (۱۲).

ذکر این مطلب لازم به نظر نمی‌رسد که اگر یک شهر در ایران زمان شاه‌نعمت‌الله با اسلام سنی ارتباط داشت آن شهر شیراز بود. (۱۳)، یعنی موطن فقیه مشهور شافعی ابواسحق فیروزآبادی (د. ۱۰۸۳/۴۷۶) بنیان‌گذار و رئیس مدرسه نظامیه بغداد (تأسیس: ۱۰۶۷/۴۵۹) که با همان صلاحیتی که در باب فقه شافعی می‌نوشت در فقه حنفی هم تألیف می‌کرد، اگر نگوییم که بر فضیلت شیراز در هر دو مذهب تأکید می‌کرد؛ بنابراین شاه‌نعمت‌الله محققاً مهر تأیید خود را بر اسلام سنی، برای سده‌های بعدی تا زمان سلطه صفویه، به جای نهاد.

از جمله نخستین آموزگاران شاه‌نعمت‌الله در علوم دینی و دیگر علوم، بسیاری از علمای سرشناس سنی بودند: رکن‌الدین شیرازی، شمس‌الدین مکی، سیدجلال‌الدین خوارزمی، و قاضی عضدالدین عیون که به احتمال زیاد همان قاضی معروف عضدالدین ایجی (د. ۱۳۵۶/۷۴۵) (۱۴) (به بیانی غیررسمی، 'عضدی') بود<sup>۲</sup> که در عهد حکومت ابواسحق اینجو (د. ۱۳۵۸/۷۵۷) فرمانروای فارس، مقام قاضی القضاتی شیراز را داشت و در مدحیه‌ای به نام وی اشاره شده است (۱۵)؛ او بیشتر به کتاب *مواقف‌اش*، که نوعی

1. Jean Aubin

۲. به نظر می‌رسد جواد نوربخش (در *پیران طریقت*، ص. ۳۹) و به تبع او، نویسنده مقاله حاضر اصل گزارش را درست متوجه نشده‌اند. عین عبارت عبدالرزاق کرمانی (مناقب حضرت شاه‌نعمت‌الله‌ولی، ص. ۳۱) که احتمالاً مأخذ نوربخش بوده، چنین است: «و به خط بعضی از اکابر کرمان یافتیم که [شاه‌نعمت‌الله] «عیون کلام» - که از زلال تصانیف حیوة بخش علامه‌العلماء الاعلام... قاضی عضدالدین است، با مصنف... بحث کرده‌اند»، بنابراین، 'عیون' لقب یا بخشی از نام عضدالدین ایجی نبوده، بلکه ظاهراً عنوان کتاب او بوده است.

رسالة جامع در الهیات است شهرت دارد: اثری که طی این دوره (۱۶) «کتاب معمول و مستند در علم کلام» بود (۱۶). همچنانکه ی. فان اس یادآور شده است، «منابع شیعی... تردیدی باقی نمی‌گذارند که ایجی همواره از آرمانهای سنی دفاع می‌کرد» (۱۷). اگرچه ایجی شافعی بود و شاه‌نعمت‌الله از خطه حنفی مذهب سوریه می‌آمد، مقدار زیادی تبادل نظر و حشر و نشر بین پیروان دو مذهب وجود داشت.

در میان مقامات فقهی و کلامی که به عنوان استادان شاه‌نعمت‌الله ذکر از آنها رفته، خوارزمی، معروف به تاج‌الشریعه (عنوانی مشخصاً سنی) فقهی سرشناس به مذهب شافعی بود، که متن فقهی کفایه فی شرح الهدایه را نوشت (۱۸). و اما رکن‌الدین شیرازی (د. ۱۳۶۷/۷۶۸) تنها شخصیت مذکور در میان استادان شاه‌نعمت‌الله است، که به طور اخص مقامی فقهی یا کلامی نبود و بنابراین مشخص نیست که به کدام مکتب فقهی خاصی تعلق داشت. البته این شخص صوفی و عارفی مشهور به «بابا رکن شیرازی» بود که نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص را به فارسی در شرح فصوص الحکم ابن عربی تألیف کرد (۱۹). او حتماً تأثیری سرنوشت‌ساز بر تبخّر شاه‌نعمت‌الله در این مکتب عرفانی داشت.

دوست نزدیک شاه‌نعمت‌الله در شیراز، شهری که وی در آن مورد استقبال گرم انبوهی از مردم و امیراسکندر قرار گرفت، علی بن محمد سیدشریف جرجانی (د. ۱۴۱۳/۸۱۶)، حکیم صوفی و فقیه حنفی بود (۲۰). با توجه به استقبال صمیمانه جرجانی از شاه‌نعمت‌الله در شیراز در مقام دوستی قدیمی، این طور به ذهن می‌رسد که ممکن است آنان سالها پیش در این شهر همدرس بوده‌اند، با این تفاوت که جرجانی هشت سال از شاه‌نعمت‌الله کوچک‌تر بوده است. در ۱۳۷۷/۷۷۹، جرجانی رسماً به منصب تدریس در شیراز گمارده شد. او به غیر از هفده سال تبعید در سمرقند در دوران سلطنت تیمور، از ۱۳۸۷/۷۸۹ تا ۱۴۰۴/۸۰۷ (که در خلال آن شرحی بر مواقف ایجی نوشت) (۲۱) - یعنی تا زمان مرگ این امیر - در شیراز به عنوان چهره برجسته و پرطرفدار محیط فکری این شهر باقی ماند (۲۲).

صرف نظر از سابقه تحصیلی شاه‌نعمت‌الله، مجموعه بحثهای جالبی در مورد رابطه وی با احمدشاه بهمنی هست که می‌توان آنها را در اثبات سنی بودن شاه مطرح کرد. بعضی دانشمندان بر این عقیده‌اند که احمدشاه به مذهب شیعی درآمده، و این شیعی شدن او را مجذوب شاه‌نعمت‌الله ظاهراً شیعی کرده بود. ولی این شیوه پرداختن به قضیه به نظر می‌رسد مبتنی بر جهت‌گیری سفسطه‌آمیز نویسندگانی است که هوس داشته‌اند این دو چهره را از پیروان مذهب خود ببینند.

برعکس، یزدانی در کتاب خود با عنوان «بیدر: تاریخ و آثار تاریخی آن»<sup>۱</sup> (۲۳) نشان می‌دهد که لقب ولی که شاه‌نعمت‌الله به مرید خود احمدشاه اعطا فرمود (و بعدها اتباع این شاه آن را برای سلطان خویش، و البته مریدان شاه‌نعمت‌الله آن را برای خود او به کار بردند)، هرگز نمی‌توانسته در محیطی شیعی به کار گرفته شود؛ یزدانی این طور استدلال می‌کند که شیعیان شأن و مرتبه ولایت را فقط به امامان خود می‌دهند و از اصطلاح ولی استفاده نمی‌کنند. یزدانی معتقد است همه شواهد فراهم آمده از مقبره احمدشاه به دو لحاظ دلالت بر پیوستگی شاه‌نعمت‌الله با تسنن دارد. اولاً وی شاگرد و مرید یافعی بود که حتی امروز هم در زادبوم خود، یمن، بنیان‌گذار یکی از شاخه‌های طریقت قادری به شمار می‌رود، طریقتی که تبار و رشته ارتباطش تماماً سنی است. در ثانی، افزون بر اتصالش به طریقه قادری، سلسله رسمی طریقت نعمت‌اللهی که بر دیوارهای آرامگاه وی نشان داده شده، از جنید تا یافعی در بافتی منحصرأ سنی ادامه یافته است.

کلام آخر را باید به خود شاه‌نعمت‌الله اختصاص داد. اگرچه او یکی از زیباترین قصاید را، با عنوان ولای مرتضی<sup>۲</sup> (۲۴)، و مدیحه فاخری به نام علی ولی<sup>۳</sup> (۲۵) سرود، که اولی هنوز با شوق و شور تمام به توسط شیعیان، و دومی به وسیله هر گروه و دسته‌ای از صوفیه به آواز خوانده می‌شود، نظری نسبت به تشیع مانند نظر معاصران کبرای او، از قبیل سیدعلی همدانی بود، که امامان شیعی را به عنوان اولیاء به لحاظ شخص خودشان احترام می‌گذاشت، در صورتی که وقتی نوبت به بیان صریح پیوستگی مذهبی رسید، تسنن خود را به وجهی موجز در شعر زیر اعلام داشت

ره سنی‌گزین که مذهب ماست  
ورنه گم‌گشته‌ای و در خللی (۲۶)

بالاخره، اینکه فرزندان روحانی شاه‌نعمت‌الله و سیدعلی همدانی بلافاصله پس از درگذشت آنان به مذهب تشیع روی آوردند صرفاً بازتابی است از انعطاف‌پذیری و تحمل نسبت به جنبه‌های ظاهری مذاهب؛ زمانی که آنان این جنبه‌های ظاهری را تدریس می‌کردند اوضاع اجتماعی و سیاسی به گونه‌ای بود که مجبور بودند به منظور

1. Bidar: *Its History and Monuments*

دست دل در دامن آل‌عبا باید زدن...  
معنی انما علی ولی...  
هست شیرخدا علی ولی...  
گندش کیمیا علی ولی...

۲. دم به دم، دم از ولای مرتضی باید زدن  
۳. جام گیتی‌نما علی ولی  
ابن عم رسول و دامادش  
مس قلب ار بری به حضرت او

حمایت از راه، روش اصلی - یعنی پیروی از راه و رسم طریقت - خود را با شکل و قالب خاصی از دین تطبیق دهند.

درحالی که وابستگی این دو مرشد به یکی از مکاتب فقهی صرفاً نشانه‌ای از پابندی آنان به رعایت شریعت - به عنوان نقطه حرکت در طلب طریقت - بود، این نوع وابستگی برای شخصی مانند امیرسید کلال بخاری (د. ۷۷۳-۱۳۷۱)، و بهاءالدین نقشبند (د. ۱۳۹۱/۷۹۳) (۲۷)، شیخ و نامگذار طریقه نقشبندی، وزن و اعتبار فرقه گرایانه داشت. امیرکلال، اهل منطقه‌ای از آسیای مرکزی که شاه‌نعمت‌الله جدیداً به آن وارد شده بود، از موفقیت این تازه وارد در رقابت با وی برای ربودن دلها و ذهنهای ترکان، تاجیکان و تاتارهای ترکستان احساس خطر می‌کرد.

امیرکلال در مقام یکی از چندین شیخ مورد عنایت تیمور که علاقه‌اش به صوفیه او را به 'فراهم آوردن' مشایخ برانگیخت، این سلطان را که دست‌پرورده معنوی او بود، زیر فشار قرار دارد که از فعالیت‌های شاه‌نعمت‌الله جلوگیری کند.

تعهد مذهبی تیمور در درجه اول، همان‌طور که مانتر نشان داده است، «تقریباً به‌طور قطع توجه به طریقت نقشبندی داشت که قدرت و نفوذ آن در ماوراءالنهر تثبیت شده بود» (۲۸)، و با علاقه مصلحت‌آمیز که - بنابه ملاحظات سیاسی - به مرتبط داشتن خود با مشروعیت اسلامی داشت، منطقی برای امیر این بود که وابستگی به این طریقت را ترجیح دهد، چه با این کار خود را به‌طور هم‌زمان هم با تسنن هم با تصوف مرتبط و وابسته نشان می‌داد.

از قضای روزگار، درحالی که امیرکلال نزد تیمور مدعی شد که شاه‌نعمت‌الله رایت نوعی شورش شیعی یا علوی را برافراشته است، شخص مورد نفرت او نه تنها از بلندپروازیهای سیاسی خالی بود، بلکه حتی عضو مکتب فقهی خود کلال، یعنی یک سنی حنفی بود! با اینهمه، چیزی که به ضرر شاه‌نعمت‌الله تمام شد این بود که نخواست از وابستگی به مکتب فقهی خاصی یک مسأله فرقه‌گرایانه بسازد، بنابراین همین بی‌علاقگی صوفیانه‌اش (۲۹) به این‌گونه دسته‌بندیها فرصتی به دست دشمنانش داد تا او را به 'نرمش' [و سهل‌انگاری] نسبت به عقاید پوسیده‌ای که در سر داشتند متهم کنند. برای کسانی که منافع فرقه‌ای خود را در خطر می‌دیدند آسان بود که مشایخ صوفی پرتپرداری چون شاه‌نعمت‌الله و همدانی را [سنیان] در باطن شیعی و، لذا، 'ملحد' و همچنین شورشیانی بالقوه بر ضد حکومت متهم کنند، به‌ویژه اگر اینها اتفاقاً سید هم باشند.



آرامگاه شاه نعمت‌الله در ماهان کرمان



نتیجه فشارهای وارد شده بر تیمور به وجود آمدن وضعی دشوار برای این امیر بود که موافقت و حمایت همه شخصیت‌های روحانی قلمرو خود را می‌خواست، و این، اگر نه به دلایل دیگر، لاقلاً برای آن بود که وی علاقه داشت این شخصیت‌های روحانی از نفوذ سیاسی خود در کشاندن قبایل صحراگرد به آیین اسلام و آرام ساختن آنها استفاده کنند. شاه‌نعمت‌الله کسی بود که تیمور با گرمی خاصی از او استقبال کرد. طبق روایت مندرج در رساله صنع‌الله نعمت‌اللهی، وقتی شاه‌نعمت‌الله برای نخستین بار به سمرقند وارد شد (۳۰)، تیمور رسولی پیش وی فرستاد تا پیرسب امیر باید برای ادای احترام پیش وی برود یا عکس این باید عمل شود. شاه‌نعمت‌الله چنین پاسخ داد، «ما و شما را بر حسب حدیث حضرت نبوی عمل می‌باید نمود» (۳۱). سپس این قاعده را به لحنی ملایم چنین تفسیر کرد، «رحمت بر آن امیری که درویشی را پُرسه نماید. باقی اختیار با شماست» (۳۲). وقتی تیمور این پاسخ را گرفت، در آن تأملی کرد و سپس تصمیم گرفت به تذکری که به‌طور غیرمستقیم در آن پاسخ داده شده بود توجه کند. بنابراین، برای دیدار شاه‌نعمت‌الله او نخست پای پیش نهاد؛ آنگاه که رسم ادای احترام به 'فقیر معنوی' [درویش] را به جای آورد، مرشد را برای ضیافتی به دربار خود دعوت کرد؛ این موقعیتی بود که انگیزه شاه‌نعمت‌الله در سرودن ابیات زیر شد:

نعمت‌الله را اگر خواهی که مهمانی کنی      سفوهای گرد جهان سرتا به سر باید کشید  
ور به قدر همتش سازی سرای مختصر      چار دیواری به هفت اقلیم در باید کشید (۳۳)

با این استقبال عظیمی که از شاه‌نعمت‌الله شد، مردم سمرقند سخت طالب دیدار او گردیدند، و چنان بر در خانه‌اش تجمع کردند که مجبور شد برای یافتن خلوت خود به کوه‌ها پناه ببرد؛ او آنجا در سکوت زمستان، در حالی که برفی سنگین اطراف او را گرفته بود، در نقطه‌ای که جان بنده‌ای به فاصله هشتاد کیلومتر در هیچ طرف زندگی نمی‌کرد، در داخل غاری سه بار چله نشست (۳۴). شدت و حدت این گوشه‌نشینها باعث شهرت بیشتر او نزد صحراگردهای ترک و مغولی شد که گروه‌گروه گرداگرد او فراهم می‌آمدند تا به حلقه طریقت درآیند. عبدالرزاق کرمانی از قول شخصی می‌گوید که «در یک روز نود هزار کس بیعت کردند. نفری دست آن حضرت را می‌گرفت و دیگری دامن، و همچنین یک صحرا به دفعه‌ای بیعت نمودند. گویند چندان به نمد آن حضرت دست رسانیده بودند که مُنَسَحِق<sup>۱</sup> شده بود.» (۳۵)

۱. منسحق: پاره پاره

شاه‌نعمت‌الله را حامی گله و رمه صحراگردان می‌دانستند. به منظور دفع بیماری و طاعون، «ترکان به اعتقاد صادق قبول نموده، مراجعت کردند و بعد از آن هیچ آفتی به حیوانات ایشان نرسید. سال دیگر همان محل باز آمدند و تمامی بیعت کردند» (۳۶). بنابراین، شاه‌نعمت‌الله مورد استقبال گرم تیمور قرار گرفت؛ وی او را رخصت کامل داده بود که کار خویش را دنبال کند و در شهر سبز مسجدی بنا، و خانقاهی تأسیس کند؛ همین شهر بود که جمعی از اهالی منطقه، خصوصاً قبایل چادرنشین ترک زبان، بدان جلب شدند. محبوبیت شاه‌نعمت‌الله چنان بود که خلق دسته دسته بر او ازدحام می‌کردند تا به طریقت او درآیند.

کرمانی در ادامه گزارش خود می‌گوید این امیرگللال، «شیخی از سلسله بهاء‌الدین نقشبند»، بود که نخست زنگ خطر را به صدا درآورد و از سر دشمنی هشدار داد که: «جمعی از اهل سلاح با او بیعت نموده‌اند. اگر او را داعیه سلطنت باشد، مجال مقاومت نیست». واکنش طبیعی تیمور به این هشدار هولناک این بود که: «غوغا بود دو پادشه اندر ولایتی» (۳۷).

بدین ترتیب، امیرگللال در مقام مشاور معنوی قدرتمندی برای تیمور، فعالیت‌های شاه‌نعمت‌الله را سیاسی، و در واقع تهدیدی برای قلمرو سلطنت وی وانمود کرد، گرچه هیچ سندی در اثبات این اتهام وجود نداشت. همین واقعیت که تیمور وقتی مجبور شد اقدامی بکند، فقط از شاه‌نعمت‌الله خواست تا منطقه حساس آسیای مرکزی را ترک کند، نشان می‌دهد که او خود هیچ بدگمانی شخصی نسبت به انگیزه‌های این پیر روحانی نداشت و صرفاً می‌خواست از متعصبان اطراف خود دلجویی کند؛ این متعصبان افراطی منافع شخصی خود را که عبارت از ترویج و تبلیغ نوع کوتاه‌بینانه و فرقه‌گرایانه خاصی از اسلام بود، پشت نقاب اصل اخلاقی محافظت از قلمرو سیاسی تیمور پنهان می‌کردند. شاه‌نعمت‌الله، بدون هیچ رنجشی از تیمور، منطقه را ترک کرد؛ ارزیابی شاه‌نعمت‌الله، در ابیات زیر، از محدودیت‌های امیر، می‌رساند که تعصب وی نسبت به شریعت موجب عمیق‌تر شدن معنویت وی یا انسانی‌تر شدن سیاست‌های او نشد!

با تو گویم که حال او چون بود  
راستی رفتنش به قانون بود (۳۸)

ای که بررسی ز حال میرتمور<sup>۱</sup>  
گرچه چپ بود راست ره می‌رفت

\*\*\*

۱. نام امیر تیمور در مغولی به صورت تَمُر تلفظ می‌شود.

پادشاهان جهان بسیار دیدستم، ولی

همچون آن سلطان تَمَر سلطان لنگی هست نیست (۳۹)

دو بیت اول در بالا نمونه‌ای عالی از استفاده ماهرانه شاه‌نعمت‌الله از صنعت ایهام است که بر تبخّر او هم به عنوان یک شاعر هم در مقام یک طنزپرداز گواهی می‌دهد (۴۰). واژه‌های 'چپ' و 'راست' هر یک معنای دوگانه‌ای دارند که از آنها در اینجا ایهامی ساخته شده است؛ چپ غیر از معنای متداولی که دارد، به معنای 'منحرف'، و راست، در شکل جناس، هم به معنای 'طرف راست' هم به معنای 'صواب' یا درست به کار رفته است. در بیت آخر قلم طنزآمیز و گزنده شاعر کلمات 'پادشاهان'، 'سلطان' و 'جهان' را با آن هجای بلند - ان، ردیف می‌کند تا چاشنی هجو امیر را بیشتر کرده باشد؛ به علاوه، او با کلمه 'لنگ' که هم به معنای 'چلاق' هم به معنای 'معیوب و ناقص' است بازی می‌کند.

عین همین داستان را صنّع‌الله نعمت‌اللهی بدون اشاره به ارتباط آن با نقشبندیه [و امیرکلّال، که خط 'خواجگان' وی بعدها به 'نقشبندیه' شناخته شد] بازگو می‌کند؛ بنا به روایت وی، پیام تیمور به شاه‌نعمت‌الله لحنی تقریباً پوزش‌آمیز داشت: «اگرچه اطمینان کامل به شما دارم، مستی مردم فاسد در اطراف من مرتب مزاحم منند. بهتر آن خواهد بود که شما به کشور دیگری بروید» (۴۱). شاه‌نعمت‌الله درخواست تیمور را پذیرفت، اما موضع خود را طی غزلی روشن کرد؛ غزلی متضمّن این معنا که امیر طالب مریدی من بود اما فقط مطابق با شرایط خودش:

بیش ازین سیم و زر به هم مگداز  
مکن آزار ورنه یابی باز  
با من مست کی شوی دمساز  
نفسم مطربی است خوش‌آواز  
وان تو از ختاست تا شیراز  
تو به تاج و سریر خود می‌ناز  
گر مریدی به پیر خود پرداز (۴۲)

برو ای میر من به مال مناز  
تا کی آزار خلق می‌جویی  
ور خماری و درد سرداری  
سخنم ساقیئی است روح‌افزا  
ملک من عالمی است بی‌پایان  
من به سلطان خویش می‌نازم  
نعمت‌الله پیر رندان است

صنّع‌الله نعمت‌اللهی روایت می‌کند که شاه‌نعمت‌الله پس از ارسال این غزل به تیمور، از آن منطقه بیرون رفت، و در منزل دوستی با نام زکریا باغی توقف کوتاهی

کرد<sup>۱</sup>۔ می گویند همان روزی که شاه نعمت الله حرکت کرد، تیمور بر اثر اختلالات گونه گون بیمار افتاد۔ وقتی تیمور دریافت که علت ناخوشی او نقض شرط ادب نسبت به عارفان و شخصیت های روحانی بوده، بر آن شد که با فروتنی نشان دادن و متوسل شدن به شاه نعمت الله جبران مافات کند؛ او از وی طلب بخشش کرد و دعای خیر او را خواستار شد۔ تیمور با شاه نعمت الله از در صلح درآمد و او ترک آن دیار کرد (۴۳)

شاه نعمت الله حدود ۱۳۶۹/۷۷۱ از ماوراءالنهر خارج شد و در نخستین شهر مهم در جنوب آن سرزمین، یعنی مشهد، توقف کرد و آنجا در چله شد<sup>۲</sup> (۴۴)۔ سپس در جهت شرق راه هرات در پیش گرفت؛ در آنجا یک سالی (۱۳۷۰/۷۷۲ یا ۱۳۷۱/۷۷۳) را سپری کرد، و این فرصتی کافی برای او بود که در حیات فرهنگی و معنوی بالنده آن شهر شرکت کند و با نواده میرحسینی هروی (د. ح. ۱۳۷۰/۷۷۲) ازدواج کرد؛ میرحسینی همان کسی است که پرسش های او از محمود شبستری انگیزه سرایش گلشن راز - چکیده ای استثنایی از اصول عقاید صوفیانه در قالب شعر - گردید (۴۵)۔

شاه نعمت الله از هرات راه جنوب را به سوی روستای کوبنان در کوهستان های نزدیک کرمان در پیش گرفت؛ او هفت سال از عمر خود را در آنجا گذراند و پسر و خلیفه آینده اش، خلیل الله، به سال ۱۳۷۳/۷۷۵ هم در آنجا متولد شد۔ او از اقامتگاه اصلی خود کوبنان به مناطق واقع در کوهها و دشتهایی سمت مغرب آن ناحیه بسیار سفر کرد، از یزد و شهرها و روستاهای دور افتاده ای چون تفت، بافق و ابرقو دیدار نمود و در آنجاها مریدانی پیدا کرد و خانقاههایی بنا نهاد (۴۶)۔

پیروانش به قدری زیاد شدند و درخواست مردم دور و نزدیک برای دیدار او به اندازه ای زیاد شد که لازم آمد از عزلتگاه کوهستانی خود به ناحیه ای قابل دسترس تر نقل مکان کند۔ برای مدتی بر آن شد که کرمان را برای این مقصود انتخاب کند؛ سرانجام در دهی بر سر راه اصلی در جنوب این شهر، ماهان، رحل اقامت افکند؛ ماهان این امتیاز را داشت که منطقه دنج کوچکی به دور از جار و جنجال زندگی شهری بود و در عین حال به سبب موقعیتش بر سر راه اصلی به شبه قاره هند به سهولت قابل دستیابی بود۔ این

۱. فس۔ نوربخش، زندگی و آثار جناب شاه نعمت الله ولی، ص ۲۹، که می نویسد «جناب شاه مدتها در منزل خواجه زکریا به سر برده...»!

۲. فس۔ نوربخش، زندگی و آثار جناب شاه نعمت الله، ص ۲۹، که می گوید «جناب شاه مدتها در منزل خواجه زکریا به سر برده و چند اربعین به جا می آورد»۔

محل در چند سال پایانی عمر شاه نعمت الله اهمیت خاصی پیدا کرد، زیرا در ۱۴۲۹/۸۳۲، بر اثر شهرت آفاق گیر این مرشد، درخواستی از جانب پادشاهی که در قلمرو خود معروفیتی روحانی داشت، یعنی احمد شاه اول از سلسله بهمنی دکن در هند مرکزی، به او رسید. احمد شاه که یکی از مریدان شیخ بلند آوازه چشتی به نام گیسو دراز (د. ۱۴۲۲/۸۲۵) بود، پس از درگذشت مراد خود، در صدد یافتن مرشد تازه ای برآمد.

وقتی آوازه شهرت شاه نعمت الله به احمد شاه رسید، به وی نامه ای نوشت و او را به دربار خویش دعوت کرد. شاه نعمت الله سالخورده هیچ رغبتی به سفر نداشت، اما یکی از مریدان برگزیده خود را، همراه با تاج سنتی صوفیانه ای به نشان تشرّف شاه به تصوف، و نیز نامه ای گسیل داشت؛ وی در این نامه احمد را «اعظم السلاطین شهاب الدین احمد شاه ولی» خطاب کرده بود. (۴۷). نه تنها این عنوان 'ولی' نشانه ای از تکریم و احترام بود که از سوی پیری معنوی اعطا می شد، بلکه پارسایی احمد شاه خود بدان پایه بود که، با دریافت بحق این عنوان، تنها پادشاهی در تاریخ هند اسلامی گردید که مردمش، چه هندو چه مسلمان او را 'ولی' خواندند.

احمد شاه باز دعوت کرد؛ این بار شاه نعمت الله فرزندزاده اش، نورالله، را به نمایندگی خود فرستاد. گرمی استقبال از این جوان از اینجا روشن می شود که شاه دختر خود را به همسری وی درآورد و مقرری ثابت برای وی در شهر پیدر در دربار خویش در نظر گرفت؛ احمد شاه خود را «اقل مریدان شاه نعمت الله» می خواند (۴۸).

نفوذ معنوی احمد شاه ولی در شکوه و جلال عرس او منعکس است که هندو و مسلمان همه ساله تا به امروز آن را برپای می دارند؛ عرس در واقع به مراسم یادبود سالیانه درگذشت اولیاء صوفی اطلاق می شود. گواه بر معنویت جهان شمول و روح تساهل صوفی منشانه این سلطان، ماهیت بسیار هندووار این مراسم و دیگر مشخصه های هندویی آداب و تشریفات آن است، در حالی که رئیس و ناظر این مراسم تاجی صوفیانه بر سر و عبایی بر دوش دارد و «هزاران هندو و مسلمانی که احمد را چهره مقدسی متعلق به همه، به طور برابر، می شمرند در این رویداد سالیانه حضور می یابند» (۴۹).

راه برای مهاجرت خانواده نعمت الله برای بار دوم و دوری از فرقه گرایی مذهبی آماده شد. گرچه شاه نعمت الله خود در برابر کوتاه نظری و منفعت طلبی مشاوران سنی مذهب تیمور کوتاه آمده بود، پسر و خلیفه اش، خلیل الله (د. ۱۴۵۵/۸۵۹) به دنبال برادرزاده اش به تبعید رفت و بقیه خانواده را به دربار بهمنی کشاند و از جزم اندیشی تعصب آمیز شیعی عهد صفوی به آنجا پناه برد.

ممکن است این سئوال مطرح شود که چرا چنین مرد قدرتمندی - که می توانست شاهان را هدایت کند - باید ظاهراً جای خالی کند یا شرایط را به گونه ای فراهم آورد که خلیفہ وی، به جای آنکه با تضادها روبه رو شود از آن روی بگرداند. سبب آن است که او اساساً مرد صلح بود، و به پیروی از اصل دیرینه صوفیانه از سیاست، فرقه گرایی یا هر فعالیت تفرقه آمیز در 'جهان پرکثرت' فاصله می گرفت (۵۰). همچنانکه او درباره خودش در بیت زیر می گوید:

از من به همه عمر یکی مور نرنجید تا بود بر آن بودم و تا هست بر آنم (۵۱).

این بیت را شاه نعمت الله نزدیک به اواخر عمر صد ساله اش سرود. وی به هنگام دیدارش از کرمان در ۱۴۳۱/۸۳۴ درگذشت.

ظرافت و ملایمت نعمت الله در سیاستش برای انتخاب مرید دیده می شود. در حالی که بعضی مشایخ رویکردی نخبه گرایانه به تصوف داشتند، وی همه کسانی را که خالصانه جویای او بودند می پذیرفت، و می گفت، «هر که تمام اولیاء او را رد کنند من او را قبول دارم و فراخور قابلیتش تکمیل می کنم» (۵۲).

رویدادی در خلال واپسین سفرش به خارج از ناحیہ ماہانِ کرمان در ۱۴۰۹/۸۱۲ نرم خویی و مهربانی او را نشان می دهد. وی که به دعوت اسکندر بن عمر شیخ، نوہ تیمور، به شیراز دعوت شده بود، بیرون شهر بر سر تربت سعدی مورد استقبال جمع عظیمی از مشتاقان خود قرار گرفت. در میان مستقبلین فیلسوف و عارف سرشناس، سید شریف جرجانی به چشم می خورد، که شاه نعمت الله را خوش آمد گفت و در آغوش گرفت. در آن لحظه باران شروع به باریدن کرد و موجب شد جرجانی این جمله را که در آن صنعت توریہ به کار رفته بر زبان آورد: «نعمت الله در بر است و رحمة الله بر سر!» (۵۳).

نفس حضور جرجانی نشانه آن بود که سخت گیری خشونت آمیز تیمور به بخشندگی و روح کریم فرزندان و فرزندزادگان آن امیر مستبد تبدیل شده بود. او که به فرمان تیمور از شیراز به سمرقند تبعید شده بود، اکنون با موافقت پسر همان امیر، یعنی شاهرخ اجازه یافت به این شهر بازگردد. این رمزی از اوضاع آن زمان بود که جرجانی عالم،

۱. یا به قولی، نعمة الله معنا و رحمة الله علینا و ذلک فضلُ الله بنا (زندگی و آثار جناب شاه نعمت الله... ص.

شاه نعمت الله عارف، و اسکندر فرمانروا هر سه باهم در مسجد عتیق شیراز در نماز جمعه سر به سجده گذارند. عبدالرزاق کرمانی این رویداد را چنین گزارش می کند:

روز جمعه مقرر شد که حضرت میرزا و حضرت مقدسه<sup>۱</sup> و حضرت سید شریف در قفصه<sup>۲</sup> مسجد عتیق شیراز به نماز مجتمع شوند. سلطان تشریف داشتند. و خواجه حافظ رازی، صدر سلطان<sup>۳</sup> که از تلامذه سید شریف بود، سجاده حضرت شریفه را بر دست راست سلطان گسترد. و اکابر و خلائق منتظر آمدن حضرت مقدسه بودند. ناگاه آن حضرت از در بازار بزرگ به اندرون مسجد [نزول] فرمودند و خلائق به استقبال و دست بوس متوجه و مشغول شدند، و حضرت سید از قفصه استقبال فرمودند. چندان ازدحام شد که نزدیک بود که سید شریف در زیر پای مردم پای مال گردد؛ و حضرت مقدسه دست آن حضرت را گرفته از میان مردم همراه به قفصه درآمدند. حضرت شریفه سجاده خود را برداشته در دست چپ سلطان گستردند. خواجه حافظ [رازی] گفت که: «چرا چنین کردید؟» فرمودند: «بگذار، که تو حالات اولیاء نمی دانی» (۵۴).

عصر سلطنت شاهرخ دوره توقف نزاعهای فرقه ای در ایران بود، که در خلال آن بسیاری از گروهها همزیستی مسالمت آمیزی داشتند و، مخصوصاً، تصوف از گسترش قابل ملاحظه ای برخوردار شد (۵۵). شاهرخ، با حمایت کردن از همسرش، گوهرشاد، در نظارت بر تعمیر و تزیین مقدس ترین حرم در خراسان، یعنی قبر امام رضا (ع) هم از لحاظ تساهل هم از حیث پرورش علوم و فنون معیار معیاری به دست داد، با اینکه خود و همسرش هر دو سنی بودند. اگرچه شاهرخ به دست شاه نعمت الله به حلقه طریقت درنیامد، اما برای وی احترام زیادی قائل بود، و او را در فعالیتهايش آزاد گذاشته بود؛ در همان زمان نیز برادرزاده وی، اسکندر، حامی و دست اندرکار ساختمان مسجدی در شیراز برای شاه نعمت الله بود. اسکندر پیش تر که حکومت یزد را داشت از طرحهای شاه نعمت الله در این شهر، از جمله ساختن خانقاه باشکوهی در تفت، حمایت کرده بود (۵۶).

شاه نعمت الله مظهر اعمال و رفتاری بود که به چشم ظاهر بین تضاد آمیز می آمد. اگر او مرد فروتنی بود که قدرت خود را بر شاهان اعمال می کرد، مرد توانگری نیز بود که در فقر به سر می برد. وقتی در کار نوشتن و سرودن انبوه آثار نثر و نظم خود نبود، به

۱. مراد از «حضرت مقدسه» شاه نعمت الله است

۲. قفصه: ظاهراً اتاق یا مقصوره ای در مسجد که محل بزرگان و افراد متعین بوده است.

۳. صدر سلطان: وزیر سلطان

کشاورزی می پرداخت، شغلی که از طریق آن به هنگام اقامتش در هرات، کسب روزی می کرد. به رغم مقادیر زیادی هدیه که از شیفتگان خود در ماهان دریافت می داشت، در کمال سادگی می زیست و نذورات را صرف فعالیت های ساختمانی، از قبیل بنا و تعمیر خانقاهها و کمک به نیازمندان، می کرد.

او که با پرداختن به کار کشاورزی نمونه و نصب العینی برای دیگران بود، مریدان خود را تشویق می کرد که شغلی اختیار کنند؛ بنا به این سفارش «فقیران سلسله نعمت اللہی عملاً مشغول فعالیت اجتماعی شدند و از بیکاری و تنبلی کناره گیری کردند. توصیه جناب شاه به مریدان این بود که بهترین ریاضت و نیکوترین وجه برای تصفیه دل و تزکیه نفس شفقت به خلق و خدمت در اجتماع است» (۵۷). در حقیقت، فعالیت های این پیر کشاورز در هرات انگیزه گفتگوی کوتاه ظریفی بین او و مریدی شد که با لحنی ستایش آمیز فریاد برآورد که، «ای شاهباز عالم قدس! کدخدائی و تقیید، و آن همت و تجرید<sup>۱</sup>؟» گویا شاه نعمت الله در پاسخ گفت که: «بلی اگر شاهبازیم و اگر عنقا، الحال مرغابی شده ایم» (۵۸). لفظ «مرغابی» متضمن صنعت ایهام و بازی با کلمات مرغابی و مرغابی است؛ مرغابی کسی است که در مرغاب - زمینی پرآب که در آن مرغ می روید - به کشت این نوع علف پُریشت می پردازد. از طرفی دیگر، مرغابی هم به معنای اردک است هم اشاره دارد به «مرغابی»، ناحیه ای نزدیک هرات که از رودخانه ای به همین نام مشروب می شود.

البته این شغل و خدمت به خلق خدا در تعالیم شاه نعمت الله، جزء بسیار مهمی از سلوک سالک در طریقت است، همان گونه که در بیته بدان اشاره کرده است:

ذکر حق ای یار من بسیار کن      گر توانی کار کن در کار کن (۵۹)

عبدالرزاق کرمانی در بیان اعتقاد شاه نعمت الله به کشاورزی می نویسد «آن حضرت میل تمام به اقسام زراعت داشته اند» و خود هرازگاهی به کار زراعت می پرداخته است. هر وقت در جایی به وجه مطلوبی مستقر می شد، مثل زمانی که با همسر جدیدش برای مدتی در هرات زندگی می کرد، «در مرغاب هرات فالیزی کرده اند و حاصل بسیار به عمل آمده» (۶۰). تأکید شاه نعمت الله بر فعالیت های اجتماعی صرفاً یک دستور اخلاقی

۱. ظاهراً منظور این است که ای شاه نعمت الله، از سوی صاحب خانه ای (یا رئیس دهی) و پابند و مقید آن خانه (یا آن ده) ولی از سوی دیگر روحاً متعالی و مجردی.



نبود؛ این بخشی از برنامه او برای پرورش معنوی مریدان بود. «فعالیت اجتماعی درویشان نعمت‌اللهی موجب شد که به عنایت حضرت الهی، در روحیه آنان بسط بر قبض غلبه کند و از گوشه‌نشینی و انزوا به درآیند و کرکس سستی و کسالت و دلتنگی را از هوای سر بیرون کنند و در عوض، شاهباز نشاط و سرور و شادمانی را در آسمان دل به پرواز درآورند» (۶۱).

شاه‌نعمت‌الله نه تنها سیاستی برای هدایت کل جامعه داشت، بلکه صاحب‌نظری در حکمت ابن عربی بود، و مجموعه مفصلی از رسالات در این باب برجای گذارده که ۱۳۰ مورد از آنها به توسط جواد نوربخش گردآوری، ویرایش و در چهار مجلد منتشر شده است (۶۲). به علاوه، دکتر نوربخش دیوان حجیم شاه‌نعمت‌الله شامل غزلیات، مثنویات، رباعیات و دیگر گونه‌های شعری او، و همچنین زندگی‌نامه‌ای از وی نوشته و به طبع رسانده است (۶۳). رسالات گردآوری شده شامل معرفی اصول و روش تصوف و نظریه وحدت وجود و نیز شرحهایی بر فصوص ابن عربی است.

آنجا که حقیقت وجود را از دید صوفیانه وصف می‌کند، قدرت بحث شاه‌نعمت‌الله مخصوصاً در استفاده وی از زبان استعاره و تمثیل برای روشن کردن شرح خود بر نظریه وحدت وجود چشمگیر است. او حقیقت را به وجوه مختلف به تصویر می‌کشد؛ گاه آن را به دریایی تشبیه می‌کند که اشکال و صورت‌های گوناگون وجود موجها و حبابهای آنند و این به منظور نشان دادن طبیعت [عالم] کثرت و بی‌ثباتی صور [به ظاهر] ثابت است. او گاه حقیقت را به نقطه‌ای تشبیه می‌کند که با حرکت آن دایره خلق می‌شود، و این بر ظهورات محسوس وجود دلالت دارد. شاه‌نعمت‌الله به کمک پاره‌ای استعاره‌ها این تناقض مطرح شده توسط ابن عربی را شرح می‌دهد که عالم شبحی از خیال است، درحالی که خیال خود وجهی از حقیقت، و یکی از سطوح یا 'حضرات' وجود است.

ارتباط شاه‌نعمت‌الله با ابن عربی (۶۴) و اندیشه‌های او وی را در موقعیت یگانه تنها بنیان‌گذار طریقت صوفیانه مهمی قرار می‌دهد که شارح آگاه نظریه شیخ اکبر باشد، گرچه البته طریقه‌هایی مانند نقشبندیه و شاذلیه، با شارحانی از قبیل جامی (از نقشبندیه) و زروق (از شاذلیه) در نسل‌های بعدی، نیز از این لحاظ مطرح بوده‌اند (۶۵). یکی از شگردهای شاه‌نعمت‌الله تشریح نظریه ابن عربی در قالب شعری ساده بود، به نوعی که شاگردان و مریدان بتوانند آن را به صورت کمک حافظه [= یادیار] به کار ببرند. مثلاً، این شیوه کار در رساله اصطلاحات صوفیه وی (۶۶) راه یافته است، کتابی که عمدتاً اقتباس و ترجمه‌ای فارسی از اصطلاحات الصوفیه عبدالرزاق کاشانی (د. ۱۳۳۹/۷۴۰) (۶۷)،

یکی از شارحان معروف مکتب وحدت وجود، بود. شرح‌های شاه‌نعمت‌الله بر تعالیم صوفیانه در این رساله از نظر کیفیت شعری درجه دوم، و شاید اندکی بهتر از شعرهای روحوضی، است، اما بیان او در دیوانش فصاحت بیشتری پیدا می‌کند.

ممکن است گفته شود که خدمت اصلی شاه‌نعمت‌الله در آوردن نظریات ابراز شده ابن عربی به صورت علمی کاربردی است. درحالی‌که ابن عربی اساساً یک متفکر و یک معلم بود، شاه‌نعمت‌الله در درجه اول و بالاتر از همه عالمی اهل عمل، شیخی راهنما و مرشدی تمام‌عیار در طریقت صوفیانه بود. تعالیم ابن عربی مبنا و زمینه‌ای نظری برای برنامه آموزشی شاه‌نعمت‌الله بود. اگرچه کاملاً غیرمنصفانه خواهد بود که، مانند تریمینگام (۶۸)، این مرشد را صرفاً «مصنّف پرکار مسائل روزمره صوفیانه به نظم و به نثر» توصیف کنیم، ولی واقعیت این است که مطالب ابتکاری و اصیل در رسالات منشور او نسبتاً کم است، و مقدار زیادی از آن برگرفته از نوشته‌های مکتب اکبری [ابن عربی] است که نمایندگان آن افرادی تقریباً هم‌عصر او مانند [عبدالرزاق] کاشانی بودند؛ وی نماینده نسل سوم شارحان فصوص، بعد از قونیوی و جندی بود (۶۹). کاشانی، شاگرد جندی، و پس از او شاگردش، داود قیصری (د. ۱۳۵۰/۷۵۱) «شاید دو شرح از قوی‌ترین و موثرترین شرحها را بر سنت فکری ابن عربی نوشتند»؛ در مصنفات «همه این شارحان»، از کاشانی به بعد، «مبحث وجود در صدر مباحث قرار دارد» (۷۰). دو رساله شاه‌نعمت‌الله، «وجود» و «وجودیه» (۷۱) سروکار داشتن مستقیم او را با این سنت منعکس می‌کند.

دورشته جالب از رساله‌های شاه‌نعمت‌الله آنهایی است که درباره شریعت و طریقت است (۷۲). یک نمونه از نحوه پرداختن وی به شریعت در قالب عباراتی استعاری و رمزی که عملاً مربوط می‌شود به سلوک مرید در طریقت، توصیف او از آیین حج است، که هر مقام آن را به مثابه یکی از مقامات طریقت تأویل و تفسیر می‌کند (۷۳). البته، الگوی قبلی او در این کار مرصادالعباد نجم‌الدین رازی است (۷۴)، اگرچه تفاوت مهم بین او و سلفش در این است که وی راهنمای روحانی اهل عملی است که مفاهیم بحث شده در متنی کاربردی [و غیرنظری] را به کار می‌بندد، و برخلاف شاعرانه‌نویسی رازی، او خود را به نوشتن عباراتی کوتاه و پرمغز همراه با اشارت قرآنی و احادیث محدود می‌کند و برای بالا بردن کیفیت آموزشی مطالب خود و تسهیل حفظ کردن آن یکی دو بیت می‌افزاید. مطابق تعریف شاه‌نعمت‌الله، مراحل طریقت در حکم توقفگاههایی است که اعمال عبادی، همراه با نیت قلبی، صورت می‌گیرد، و از این

رهگذر عارف از آلودگیهای نفسانی پالوده و برای رفتن به توقفگاه بعدی آماده می‌شود. این رویکرد رمزی - نمادین در دومین سلسله از رسالات شاه‌نعمت‌الله، که مربوط به طریقت نیز هست، به کار گرفته شده است. رسالهٔ جالبِ قابل ذکر او در اینجا «محبت‌نامه» (۷۵) است که در آن بحث عشق را بررسی می‌کند. الگوی وی در اینجا رسالهٔ کَمَعَات شیخ شاعر، عراقی و سوانح احمد غزالی بوده است. شاه‌نعمت‌الله در این رساله لحن شیوهٔ توضیحی ساده‌ای را به کار می‌برد، یعنی از روش معمول خود که بیان تفسیر موجز و بی‌حشو و زواید است پیروی می‌کند؛ او تفسیر خود را با ابیاتی همراه می‌کند که فقط به منظور تدریس، و نه برانگیختن اندیشه‌های ذوقی، در نظر گرفته شده است، ابیاتی از این دست

محبت به از پادشاهی بود

محبت مقام الهی بود

شاه‌نعمت‌الله پس از عرضهٔ اشارات قرآنی مناسب تعریفی یک سطری از هر یک از چهارگونهٔ اصلی محبت، به نحوی که توسط شارحان ابن عربی مرتب و طبقه‌بندی شده (۷۶)، یعنی هوی، حُب، عشق و وُد - به دست می‌دهد. امر مهم این است که ابن عربی این مفاهیم را در جاهای مختلف فتوحات مکیه خود بیان کرده و شارحان وی آنها را مرتب و منظم کرده‌اند؛ شاه‌نعمت‌الله این مفاهیم را صرفاً رنگ و آبی آموزشی داده تا مریدان آنها را به خوبی بفهمند و مرکوز ذهن کنند.

چنانکه از بحث بالا برمی‌آید، شاه‌نعمت‌الله به کمک تعبیرات و وصفهایی به شعر فارسی، شرح خود را بر عبارات فلسفی ابن عربی غنا بخشیده است. او با این کار ملاک و معیاری برای مشایخ و مرشدان بعدی طریقهٔ نعمت‌اللهی برجای نهاد؛ بسیاری از این مرشدان در حدّ خود شاعرانی ممتاز بوده‌اند که آراء صوفیانه را به زبانی نمادین عرضه کرده‌اند. چنین زبانی نسبت به زبان نثر که رو در جهت عقل دارد برای دل به مراتب جذاب‌تر است. یقیناً چهارتن از مریدان مستقیم شاه‌نعمت‌الله شاعر بودند: درویش محمد طبسی (د. نامعلوم)، شاه‌داعی (الی الله) شیرازی (د. ۱۴۶۴/۸۶۹-۱۴۶۵)، بسحق اطعمهٔ شیرازی (د. نامعلوم) و آذری اسفراینی (د. ۱۴۶۱/۸۶۶-۱۴۶۲).

دو نفر اول هم رساله‌نویس هم شاعر، و از نظر روحی پیرو مرشد خود بودند؛ آثار آنها بعضی از الهام‌بخش‌ترین نوشته‌های خواندنی برای پیروان طریقهٔ نعمت‌اللهی تا زمان حاضر بوده است. بسحق یکی از بزرگ‌ترین نقیضه‌پردازان در تاریخ ادبیات فارسی است که بخش زیادی از دیوان خود را به تقلید طنزآمیزی از سروده‌های استاد خود

اختصاص داده است. به نظر می‌رسد شاه‌نعمت‌الله نه تنها اصلاً به خود نمی‌گرفت بلکه از این کار مرید خود لذت می‌برد. بسحق می‌گفت اگر «دیگران با خدا (الله) سخن می‌گویند، من از نعمت خدا (نعمت‌الله) سخن می‌گویم» (۷۷)، و بدین ترتیب ابهام مهرآمیز دیگری با نام استاد می‌سازد و تحویل ما می‌دهد.

آذری، همچون سنائی شاعر سرشناس پیش از او، قبل از آنکه طریقت صوفیانه را پیش گیرد فرمانروایان را مدح می‌گفت. پس از آنکه به دست نعمت‌الله به حلقه طریقت درآمد و آموزش دید و از مرشد خود اجازه تعلیم و خرقة تبرک دریافت داشت (۷۸)، چنان از ارتباطات سیاسی برید که حتی اعانه اهدایی همان احمدشاهی را که سرسپرده مرشدش بود، پذیرفت. او، مانند طبسی و شاه‌داعی نثرنویس برجسته‌ای نیز بود و بدین ترتیب همچون آنان، این دورشته را به هم آمیخت: کاری را که بسیاری از چهره‌های سرشناس طریقه نعمت‌اللهی از آن زمان تاکنون کرده‌اند. اینان چهره‌هایی هستند که میراث شاه‌نعمت‌الله را که عبارت از مخلوط کردن یک زندگی حرفه‌ای فعال با تعلیم مریدان در طریقت است نسل به نسل منتقل کرده‌اند.

## یادداشتها

1. Jean Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shāh Ni'matullah Walī Kirmānī*  
(تهران و پاریس ۱۹۸۳)، ص. ۲۰۰؛ [دیوان شاه نعمت الله، ص. ۴۱۲].
۲. اوین، مأخذ یادشده، صص. ۴۲-۴۳ به موضوع تحصیلات شاه نعمت الله در شیراز اشاره می کند.
3. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*  
(نشر دانشگاه اکسفرورد ۱۹۷۱؛ چاپ مجدد ۱۹۷۱) ص. ۲۷۳.
۴. سیدنورالدین شاه نعمت الله ولی کرمانی، کلیات اشعار شاه نعمت الله ولی، به کوشش جواد نوربخش (تهران ۱۳۶۱ ش)، ص. ۱۹.
5. Victor Danner, *Ibn 'Atō'illah's Sufi Aphorisms*  
(ترجمه ای از کتاب الحکم همراه با حواشی) (لایدن: بریل ۱۹۷۳)، ص. ۸۸ فهرستی از این کتاب و سه کتاب دیگر که به چاپ رسیده به دست می دهد.
۶. 'عبدالرزاق کرمانی، مناقب حضرت شاه نعمت الله، در اوین، مأخذ یادشده، ص. ۳۷.
۷. اوین، مأخذ یادشده، صص. ۳۹ و ۲۸۳.
۸. نک. دویس دویس<sup>۱</sup>، «افول کبرایه در آسیای مرکزی»، در *Iranian Studies*، ج. بیست و یکم، شم. ۱-۲، ۱۹۸۸، صص. ۵۷-۵۸، که شرح او مبتنی است بر *روضات الجنان و جنات الجنان* از حافظ حسین کربلائی تبریزی، به کوشش جعفر سلطان القرائی، (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، سلسله متون ایرانی، شم. ۲۰، ۱۳۶۴ ش)، صص. ۶۸-۶۹. دویس می نویسد، «طبق این گزارش، حضور همدانی در خُتَلان چنان آشوبی به پا کرد که عیبگویان سید تیمور را نسبت به اندازه پیروان وی هشدار دادند، و گفتند که همدانی مدعی اقتدار سیاسی است». (نیز قس. مقاله دویس درباره همدانی در همین مجلد، ویراستار).
9. Beatrice Forbes Manz, *The Rise and Rule of Tamerlane*,  
(نشر دانشگاه کیمبریج)، ص. ۱۷.
۱۰. همانجا

1. Devin Dewese

۱۱. درباره همدانی، نک. ماریژان موله، «کبرایه بین سنی و شیعه در سده‌های هشتم و نهم هجری»، در

*Revue des Etudes Islamiques*

(۱۹۶۱)، صص ۱۱۳-۱۱۵، که بحثی کامل و تمام عیار به دست می‌دهد.

12. *Matériaux pour la biographie de Shāh Ni'matullāh Walī Kirmānī*

صص. ۱۸-۱۹.

۱۳. آنماری شیمیل یادآور می‌شود که «کتابی که در اواخر سده چهاردهم درباره قبور مورد احترام شیراز، به نام *سُدُالِإِزَار* به قلم جنید شیرازی نوشته شده، این نظر را به ما القا می‌کند که گویی تمام شیرازیان منحصرأ از سنیان پارسا بوده‌اند». «حلیة الاولیاء: وضعیت دینی در ایران پیش از صفوی» *Iranica Studies*، ج. ۷ (۱۹۷۴)، ص. ۱۰۵.

۱۴. نک. جواد نوربخش، *پیران طریقت* (تهران ۱۳۵۵ ش)، ص. ۳۹.

۱۵. نک. محمدعلی مدرس، *ریحانة الادب* (تهران ۱۳۴۶ ش)، صص. ۱۴۳-۱۴۴.

۱۶. آنماری شیمیل، «حافظ و معاصران او»، *The Cambridge History of Iran*، ج. ۶ (نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۸۶)، ص. ۹۲۹.

۱۷. نک. ذیل «عضدالدین ایجی»، *Encyclopaedia Iranica*، ج. ۳ (نیویورک ۱۹۸۹)، ص. ۲۶۹.

۱۸. علی اکبر دهخدا، *لغتنامه*، ج. ۱۶۲ (تهران ۱۳۴۱ ش)، ص. ۸۰۲.

۱۹. به کوشش رجب‌علی مظلومی (تهران ۱۳۶۹ ش).

۲۰. نک. دهخدا، *لغتنامه*، ج. ۷۸، ص. ۳۲۳؛ کارل بروکلمان، *EI<sup>1</sup>*، ذیل «جرجانی».

۲۱. آنماری شیمیل، «حافظ و معاصرانش»، ص. ۹۳۰.

۲۲. قس. اوین، *مأخذ یادشده*، ص. ۱۹.

۲۳. (اکسفرد ۱۹۴۷)، ص. ۱۱۵.

۲۴. سیدنورالدین شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، *کلیات اشعار شاه نعمت‌الله ولی*، صص. ۷۵۵-۷۵۶.

۲۵. *کلیات شاه*، صص. ۷۵۸-۷۵۹.

۲۶. *کلیات شاه*، ص. ۶۸۸.

۲۷. درباره طریقت نقشبندی، نک. مقاله جو- آن گراس در مجلد اول، و جان ترهار در مجلد دوم از کتاب حاضر (ویراستار)

۲۸. ماتنز، *مأخذ یادشده*.

۲۹. قس. *دیوان او* (ص. ۸۵۹) که در آن از هر نوع ارتباطی با فرقه‌گرایی دست می‌کشد و اعلام می‌دارد:

ای بی‌خبران چه کیش دارم؟

آینه خویش پیش دارم

من مذهب جدّ خویش دارم

از جمله کمال بیش دارم

پرسند زمن چه کیش داری

از شافعی و ابوحنیفه

ایشان همه بر طریق جدّند

در علم نبوت و ولایت

۳۰. اگرچه آغاز اقامت شاه نعمت‌الله در ماوراءالنهر در خلال دهه ۷۵۰ ق رخ داد، تنها چارچوب زمانی نسبتاً دقیق قابل حدس این است که رویدادهایی که به بیرون راندن وی از ماوراءالنهر منتهی شد بین سالهای ۷۷۰ و ۱۳۶۸/۷۷۲-۱۳۷۰ رخ داد. - اوین، *مأخذ یادشده*، ص. ۱۳.

۳۱. زندگی نامه نویسنده حدیث مورد بحث را نقل نکرده است.
۳۲. گزارش صنع الله نعمت اللهی به روایت مفید مستوفی یزدی در جامع مفیدی، منقول در اوین، مأخذ یادشده، ص. ۱۶۴.
۳۳. صنع الله نعمت اللهی، مأخذ یادشده، ص. ۱۶۵؛ [جامع مفیدی، ص. ۲۲]. «هفت اقلیم»، طبق تصور پیشینیان، کل جغرافیای عالم را تشکیل می داد.
۳۴. همانجا و صفحات بعد
۳۵. 'مناقب حضرت شاه نعمت الله ولی' در اوین، ص. ۱۲۲.
۳۶. همانجا. اتخاذ اسلام و تصوف به طور گروهی، و نه صرفاً در حد شخصی، ویژگی طریقه های صوفیانه دیگر این دوره نیز بود. قس. مقاله دوین دویس در مجلد حاضر.
۳۷. همانجا
۳۸. کلیات شاه نعمت الله، ص. ۸۵۳.
۳۹. کلیات شاه نعمت الله، ص. ۱۷۵.
۴۰. سنت طنز در شعر صوفیانه فارسی در سده های پنجم تا نهم هجری را حسن جوادی در این اثر خود بحث کرده است،

*Satire in Persian Literature*

- (لندن: نشر اسوشیتد یونیورسیتی ۱۹۸۸)، صص. ۷۱-۷۵.
۴۱. اوین، مأخذ یادشده، ص. ۱۶۷.
۴۲. کلیات شاه نعمت الله، ص. ۴۱۲.
۴۳. روایت صنع الله نعمت اللهی در اوین، مأخذ یادشده، صص. ۱۶۷-۱۶۸.
۴۴. اوین، مأخذ یادشده، ص. ۴۵.
۴۵. درباره شبستری، نک. مقاله لئونارد لویزن در همین مجلد.
۴۶. جواد نوربخش، زندگی و آثار شاه نعمت الله ولی کرمانی (تهران ۱۳۳۷ ش)، صص. ۳۴-۳۵، ۱۰۵.
۴۷. نوربخش، زندگی و آثار شاه نعمت الله...، ص. ۴۹.
۴۸. همانجا
۴۹. ح. ک. شروانی، «نفوذهای فرهنگی در عهد احمدشاه ولی بهمنی»، *Islamic Culture* (۱۹۴۴)، ص. ۳۷۵.

۵۰. در باب احتراز صوفیان و علمای قدیم از تماس با فرمانروایان، نک. آن. ک. اس. لمبثن، *Continuity and Change in Medieval Persia*

- (لندن: ای. بی. توریس ۱۹۸۸)، صص. ۳۱۱-۳۱۴؛ نویسنده در این نوشته، به منظور ارائه مطلبی درباره این اصل، به *احیاء العلوم الدین غزالی* استشهاد می کند.
۵۱. جواد نوربخش، پیران طریقت، ص. ۴۵.
۵۲. همانجا، ص. ۴۷.
۵۳. زندگی و آثار شاه نعمت الله ولی کرمانی، ص. ۴۴.
۵۴. اوین، مأخذ یادشده، صص. ۸۶-۸۷.
۵۵. احسان یارشاطر، شعر فارسی در عهد شاهرخ (تهران ۱۳۳۴ ش)، صص. ۴۲-۴۴.
۵۶. اوین، مأخذ یادشده.
۵۷. پیران طریقت، ص. ۴۵.

۵۸. اوین، مأخذ یادشده، ص. ۴۵.  
۵۹. پیران طریقت، ص. ۴۵.  
۶۰. اوین، مأخذ یادشده، ص. ۴۵.  
۶۱. پیران طریقت، صص. ۴۵-۴۶.  
۶۲. رساله‌های شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، به کوشش ج. نوریخس (تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۵-۱۳۵۷ ش).  
۶۳. نک. یادداشتهای ۴ و ۴۶ در بالا.  
۶۴. او در بینی که غالباً بدان استناد می‌شود، صریحاً اذعان کرده که منبع اصول تعالیم او محیی‌الدین ابن عربی (د. ۶۳۸/۱۲۴۰) بوده است:

کلمات فصوص در دل ما چون نگین در مقام خود بنشست

۶۵. م. خونکیویچ<sup>۱</sup>، «نشر نظریات ابن عربی»، *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* ج. ۹ (۱۹۹۱)، ص. ۵۱.  
۶۶. رساله‌های شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، ج. ۴، صص. ۱-۱۸۴.  
۶۷. به کوشش محمد کمال ابراهیم جعفر (قاہرہ ۱۹۸۱). نیز نک. ترجمه جدید انگلیسی این رساله توسط نبیل صفوت،

*A Glossary of Sufi Technical Terms*

(لندن: نشر اکتاگن<sup>۲</sup> ۱۹۹۱).  
۶۸. مأخذ یادشده، ص. ۱۰۱.

69. William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*

- (البنی: دانشگاه ایالتی نیویورک ۱۹۸۹)، ص. هجدهم.  
۷۰. همانجا  
۷۱. رساله‌های شاه نعمت‌الله... ج. ۳، صص ۲۸۶-۲۹۷.  
۷۲. رساله‌های شاه نعمت‌الله... ج. ۱، صص. ۱-۲۷۲.  
۷۳. رساله‌های شاه نعمت‌الله... ج. ۱، صص. ۵۹-۷۸.  
۷۴. به کوشش محمد امین ریاحی (تهران: ۱۳۵۲ ش)، صص. ۱۷۰-۱۷۲.  
۷۵. رساله‌های شاه نعمت‌الله ولی ج. ۱، صص. ۲۰۷-۱۲۵.  
۷۶. نک. فرهنگ اصطلاحات ابن عربی، از سعاد حکیم: *المحیی‌الدین الصوفی* (بیروت ۱۹۸۱)، صص. ۳۰۲-۳۰۳؛ و ویلیام چیتیک، «ابن عربی عاشق»، در

*Sufi: A Journal of Sufism*

شم. ۹ (۱۹۹۱)، صص. ۶-۹.

77. E. G. Browne, *A Literary History of Persia*

- ج. ۳ (نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۲۰؛ تجدید چاپ ۱۹۵۶)، ص. ۳۴۶.  
۷۸. دولت‌شاه سمرقندی، *تذکره الشعراء*، به کوشش محمد عباسی (تهران، بی‌تا.)، ص. ۴۴۹.



## سیدعلی همدانی و سنتهای اولیاءنامه نویسی

دیوین دیویس<sup>۱</sup>

### مقدمه

تحقیقات درباره سنت تصوف کبراوی به آفت شماری تفسیرهای غلط و فرضهای نادرست مبتلا شده است که، به باور من، ریشه در گرایش به هم مربوط دارد: نخست، عادت به شرح و تفسیر تاریخ کبراوی منحصرأ بر پایه تحولات شرق ایران در سده‌های هفتم تا نهم / سیزدهم تا پانزدهم، بدون توجه به محیط دینی منطقه ایرانی دیگری از آن عصر و دوران، یعنی آسیای مرکزی که در آن رویدادهای سرنوشت‌سازی که کبراویه را شکل بخشید پدید آمد؛ دوم، گرایش به کندوکاو در نوشته‌ها و شخصیت‌های کبراوی برای یافتن نشانه‌هایی از تمایلات شیعی، که تحولات دینی این عصر را در غرب ایران تحت الشعاع قرار داده بود. این گرایش دوم مخصوصاً بسیار دیرپا بوده است، که با مقاله بسیار تأثیرگذار ماریژان موله، حدوداً سی سال پیش (۱) آغاز شد و عملاً به صورت این فرض مسلم و بدیهی درآمد که کبراویه، به نحوی، موازی یا لااقل، از منظری عقیدتی زمینه‌ساز انتقال به تشیع سخت‌گیر و افراطی صفویه - طریقت ایرانی دیگری در همان دوران - گردید.

من نمی‌توانم مسأله گرایشهای ظاهراً شیعی در آثار نجم‌الدین کبری، که بنیان‌گذار

1. Devin De Weese

کبراویه به شمار می‌رود، یا در آثار جانشینانش - نجم‌الدین رازی، سعدالدین خمویه، یا علاءالدوله سمنانی - را که موله پژوهش کرده است، در اینجا مرور و بررسی کنم، بلکه، هدفم پرداختن به امیرسیدعلی بن شهاب‌الدین همدانی، شخصیت کبرای است که موله ادعا می‌کرد در زندگی و آثار وی نشانه‌هایی بسیار روشن از گرایش به تشیع یافته، اما میراث فکری و نقش او در تاریخ کبرای به سبب بی‌توجهی به کتابها و اسناد موجود در آسیای مرکزی مخصوصاً در پرده ابهام مانده است. گرچه تردیدی نیست که سیدعلی همدانی و جانشینان بلافصل وی نمایندگان مرحله حساسی در سیر تحول سلسله‌های کبرای هستند، ولی سرشت تحول و دگرگونی در آن دوره حساس که نشانه آن دودستگی در طریقت کبرای است (این مطلب اخیر را جایی دیگر بحث کرده‌ام (۲))، کاملاً درک نشده، و این باز بیشتر نتیجه تأکید ناموجه بر جستجو برای یافتن تمایلات شیعی و غفلت از تحولات در آسیای مرکزی بوده است.

قصد من در اینجا نه بازسازی رویدادها در آن دوره یا مروری بر زندگی و آثار خود همدانی است، بلکه کانون توجهم شواهد غیرمستقیم درباره طبیعت تحول کبرویه در خلال سده‌های هشتم و نهم است که در اولیاءنامه‌های نوشته شده در زمان آن تحول آمده است. مخصوصاً، می‌خواهم دو اولیاءنامه را که به سیدعلی همدانی اختصاص یافته از نو بررسی کنم، نه چندان به سبب آنکه با اسناد گرایشهای شیعی به همدانی مستقیماً مخالفت کنم یا حتی در برداشتمان از زندگی شغلی وی تجدیدنظر نمایم، بلکه برای آنکه تحولات مهم در تاریخ کبرای را که ممکن است از مقایسه این دو اولیاءنامه آشکار شود، در کانون توجه قرار دهم. چنین مقایسه‌ای نشان می‌دهد که بسیاری از پژوهشگران کبرایه، در تأکیدشان بر تمایلات فرضی سیدعلی همدانی، از داستان واقعی آنچه در میان سلسله‌های کبروی رخ داده، غافل مانده‌اند؛ زیرا، در طی پیدایش تدریجی سنت اولیاءنامه‌نویسی پیرامون همدانی، ما شاهد نشانه‌هایی از شکل‌گیری واقعی طریقت‌هایی از درون سلسله‌های کبروی در خراسان و آسیای مرکزی هستیم.

### سیدعلی همدانی و زندگی‌نامه‌نویسهای او

آوازه سیدعلی همدانی به واسطه عواملی است که هم گستره عظیم علائق و استعدادهای او هم تأثیر آشکار شخصیتش را بر هم‌روزگارهایش منعکس می‌کند. او البته شیخ صوفی فعالی در تربیت پیروانش بود، و در این مقام حلقه پیوند عمده‌ای در سلسله‌ای بود که از نجم‌الدین کبرای خوارزمی (د. ۱۲۲۱/۶۱۸) منشعب می‌شد. او نویسنده پرکار رسالات

صوفیانه و شارح مهم تعالیم صوفیانه بود، شخصیتی که آثارش بسی فراتر از محدوده طریقت کبرای شناخته شده بود. او در دفاع و نشر اسلام فعال بود، و نقشش در استقرار این دین در کشمیر شاید با اهمیت‌ترین میراث اوست که در خاطره‌ها باقی مانده است. او تا زمان حاضر به عنوان قدیسی مورد احترام است، و این احترام در سریناگار<sup>۱</sup>، با فقط یک خانقاه منسوب به او (خانقاه معروف مُعلی) بیشتر است تا در محل حقیقی مقبره او در تاجیکستان. و بالاخره، سیدعلی همدانی، یا به واسطه روابطش با حاکمان محلی و مکاتباتش با سلاطین زمان، یا به سبب کتاب اخلاقی-سیاسی که بی‌گمان شناخته شده‌ترین تصنیف ادبی او به نام ذخیره الملوک است، یا حتی به واسطه خاطره ضعیفی که در نسلهای بعدی از سابقه خصومتش با پدیده سیاسی عظیم زمان خود، یعنی ظهور تیمور باقی گذاشت، چهره سیاسی مهمی نیز بود.

همدانی، به سبب برجستگی و اهمیتی که داشته، نسبتاً خوب مطالعه شده، و چندین بررسی درباره زندگی و نوشته‌هایش در دست است. سودمندترین اینها هنوز رساله ی. ک. تویفل<sup>۲</sup> است که اختصاصاً به قدیم‌ترین زندگی نامه همدانی می‌پردازد، (۳)، و شماری کارهای کلی وی را یکی از شناخته شده‌ترین چهره‌های سلسله‌های متأخر کبرای کرده است (۴). میراث ادبی همدانی طی چندین تحقیق بررسی شده (۵)، و شماری از مصنفاتش به چاپ رسیده است (۶)؛ عناصر خاصی از اظهارات اعتقادی وی نیز گهگاه توجه اهل تحقیق را به خود جلب کرده است (۷).

با توجه به هدفهای ما در این نوشته، جایگاه همدانی در سنت کبرای اهمیت ویژه‌ای دارد. سیدعلی همدانی شخصیتی بسیار مهم در دودمان کبرای بود که از مرید نجم‌الدین کبری، رضی‌الدین علی لالا (د. ۱۲۴۴/۶۴۲) با واسطه علاءالدوله سمنانی (د. ۱۳۳۶/۷۳۶) نشأت می‌گرفت: در واقع همه دودمانهای روحانی کبرای که بعد از سده نهم/پانزدهم می‌زیسته‌اند منشأ سلسله‌های خود را از طریق وی و مرید عمده او، خواجه اسحق خُتلانی (د. ۱۴۲۳/۸۲۶) دنبال می‌کنند. 'دودستگی' در این دودمان روحانی کبرای، که فوقاً بدان اشاره رفت، در اوایل سده نهم/پانزدهم وقتی رخ داد که پیروان دو تن از مریدان ختلانی، سیدمحمد نوربخش (د. ۱۴۶۵-۸۶۹) و سیدعبدالله برزش آبادی، هر یک مدعی برتری بر دیگری بود چون شیخ خود را برتر می‌دانست، از

۱. سریناگار، یا سریناگار: کرسی سابق کشمیر

هم جدا شدند. کبرویه آسیای مرکزی دنباله برزش آبادی بودند که دودمان روحانی او از طریق دو شیخ نسبتاً گمنام به حاجی محمد خوبشانی و چندین نفر از مریدان وی - و از همه مهم‌تر به شیخ حسین خوارزمی (د. ۱۵۵۱/۹۵۸) می‌رسید. همچنانکه در زیر تصریح خواهد شد، اینکه شاخه آسیای مرکزی کبرویه عملاً برای پژوهشگران غربی ناشناخته ماند عامل اصلی در شکل‌دهی به ارزیابی‌هایی بود که از منقولات اولیاءنامه‌ها درباره همدانی شده است.

همدانی خود در ۱۳۱۴/۷۱۴ در همدان، شهری که پدرش به عنوان حاکم در عصر ایلخانان مغول خدمت می‌کرد، زاده شد. گزارشهای اولیاءنامه‌ها همواره از مسافرت‌های زیاد و مصاحبت وی با شماری از مشایخ صوفی در سراسر عالم اسلام خبر می‌دهند؛ با اینهمه، مشایخ اصلی وی مریدان علاءالدوله سمنانی بودند، که مهم‌ترینشان شرف‌الدین محمود مزدقانی (د. ۱۳۵۹/۷۶۱ - ۱۳۶۰) بود. مرکز فعالیت‌های شغلی سیدعلی همدانی در مقام شیخی صوفی ختلان بود، و مریدانش، به استناد خاستگاه‌های آنان که از نسبت‌هایشان برمی‌آید، عمدتاً از نواحی شرقی خراسان و ماوراءالنهر می‌آمدند. او در مقام یک شیخ به مکان‌های دیگری نیز سفر کرد، که قابل ذکرترینشان کشمیر بود؛ او از این شهر عازم حج بود که در ۱۳۸۵/۷۸۶ وفات یافت و در شهر ختلان (اکنون موسوم به کولاب در تاجیکستان جنوبی) به خاک سپرده شد.

تا نیمه نخست سده دهم / شانزدهم که ذکر مختصری از سیدعلی همدانی در حبيب‌السير خوندمیر، بائرنامه و تاریخ رشیدی می‌شود، در هیچ‌یک از کتب تاریخ نامی از او به نظر نمی‌رسد؛ البته، در کتاب‌های متأخرتر تاریخ کشمیر پیوسته از او نامی به میان می‌آید، چه فعالیت‌های وی در جهت استقرار اسلام در این منطقه جنبه‌ای معمول و متعارف از 'تاریخ دینی' آن شد. با وجود این، صرف‌نظر از آثار متعدد او در مسائل اعتقادی و عبادی، منابع اصلی ما درباره زندگی و فعالیت‌های عرفانی وی عموماً اولیاءنامه‌هاست، و لذا تحلیلی جامع از گزارش‌ها و اخبار درباره زندگی همدانی مستلزم شناسایی آثاری است که به وی پرداخته‌اند، و بررسی منابع این آثار. تویفل فهرستی مفصل از انواع کتاب‌هایی را که دربرگیرنده شرح‌حالی‌هایی از همدانی بود تهیه کرد (۸) اما همان‌طور که عن‌قریب خواهیم گفت، تویفل علی‌الظاهر با تقریباً همه اولیاءنامه‌های تولید شده در بافت شرایطی که انسان توقع دارد خاطره همدانی با حداکثر غیرت و تعصب محفوظ مانده باشد، ناآشنا بود.

در میان گزارش‌ها و اخبار اولیاءنامه‌ای درباره همدانی، دو اثر که منحصرأً به وی

اختصاص دارد، برجسته‌تر است. قدیم‌تر از همه، که به فاصله چندسالی از درگذشت سید تکمیل شده، خلاصه المناقب نورالدین جعفر بدخشی، شاگرد مستقیم همدانی است؛ همان‌گونه که اشاره شد، این کتاب را تویفل به عنوان «مطمئن»ترین شرح زندگی همدانی ترجمه و تشریح کرده است. موله پنج نسخه خطی از این اثر را می‌شناخت که عبارتند از نسخه‌های برلین (۹)، اکسفرد (۱۰)، لاهور (۱۱) که استوری (۱۲) از آنها نام برده، و نیز نسخه تاشکند متعلق به اواخر سده دهم / شانزدهم (۱۳) و بالاخره قدیم‌ترین نسخه شناخته شده که موله آن را در استانبول پیدا کرد (۱۴). موله می‌گفت که سرگرم تهیه ویرایشی از این متن براساس نسخه‌های برلین، اکسفرد و استانبول است، ولی ظاهراً این کار یا به اتمام نرسید یا هرگز منتشر نشد؛ ترجمه و شرح تویفل تنها برپایه نسخ برلین و اکسفرد بود. افزون بر نسخه‌های شناخته شده برای موله و تویفل، نسخه‌ای ناقص و نسخه‌ای تقریباً کامل نیز در سریناگار (۵۹) به دست من افتاد، و به نظر می‌رسد که نسخه‌های دیگری در پاکستان وجود دارد (۱۶). تا جایی که من توانسته‌ام ردیابی کنم، از زمان پژوهشهای موله و تویفل تاکنون، فقط یک کار اساسی و جاندار درباره خلاصه المناقب در ۱۹۷۱ - به قلم سیده اشرف بخاری - نوشته شده است (۱۷).

سوی خاطرات شخصی مفصلی که جعفر بدخشی به دست داده است، جزئیات چندانی از زندگی او نمی‌دانیم (۱۸)؛ تاریخهای تولد و وفات او معلوم نیست. از خلاصه المناقب برمی‌آید که وی همدانی را در ۱۳۷۳/۷۷۴، یعنی وقتی که سید به ۶۰ سالگی رسیده بود، دیدار کرد، و تا زمان مرگ همدانی مرید وی باقی ماند. چنانکه پایین‌تر خواهیم گفت، مریدان همدانی که بدخشی با استناد به آنها پاره‌ای از ماجراهای مندرج در کتاب خود را روایت می‌کند (۱۹)، به هیچ‌وجه شامل تمامی پیروان سید نمی‌شوند، حتی مهم‌ترینشان هم در آن میان نیستند. وی خلاصه را در آخرین جمعه از صفر ۷/۷۸۷ آوریل ۱۳۸۳ در ختلان آغاز کرد، اما به تاریخ تکمیل کار تصریح نشده است؛ ظاهراً دیگر کارهای وی هم بدون تاریخند (۲۰). بی‌گمان با توجه به ارتباط همدانی با کشمیر - که در کتاب جعفر بدخشی ذکری از آن نرفته است - فرض بر این است که «مولانا نورالدین» مذکور در تاریخهای نظام‌الدین شامی و شرف‌الدین علی یزدی درباره تیمور، فرستاده حاکم کشمیر، سلطان سکندر، در ۱۳۹۸/۸۰۱ به نزد تیمور، همان نورالدین جعفر بدخشی است که خلاصه را نوشت، اما من سندی مستقل در تأیید این تشخیص هویت در منابع قدیم نیافته‌ام.

دومین اولیاءنامه مخصوص همدانی را کمتر از یک سال بعد حیدر بدخشی نامی

پدید آورد، که عملاً هیچ چیز به غیر از اطلاعاتی بسیار اندک که در کتابش آورده، درباره او نمی‌دانیم. این اولیاءنامه با عنوان منقبت الجواهر از طریق دو نسخه خطی برای تویفل و موله شناخته شده بود، یکی در دیوان هند (۲۱) (که چون ابتدای آن افتادگی دارد در فهرستهای مربوط صرفاً با عبارت 'مسطورات' توصیف شده است) (۲۲)؛ نسخه دیگر در تملک خانقاه ذهبی در تهران است (که سرآغاز آن شامل عنوان کامل و نام مؤلف، در مقدمه تویفل (۲۳) همراه با ابراز قدردانی از موله که برای نخستین بار از این نسخه خبر داده، به چاپ رسیده است). موله (۲۴) می‌گوید که این دو نسخه را باهم مقایسه کرده و اشاره می‌کند که «ویرایش وی در دست تهیه» است، اما این کار او نیز گویا هیچ‌گاه برای چاپ آماده نشد. هر دو این نسخه‌ها علی‌الظاهر نسخه‌های نسبتاً جدیدی هستند؛ تویفل نسخه (بی‌تاریخ) دیوان هند را بسیار متأخر ارزیابی می‌کند، گرچه محققاً کهنه‌تر از نسخه تهران است، که ظاهراً تاریخ ۱۳۰۹/۱۸۹۱-۱۳۹۲ دارد (۲۵). به‌علاوه، من نسخه‌ای ناقص و نسخه‌ای به ظاهر کامل، گرچه متأخر، از این اثر در سریناگار پیدا کردم (۲۶)؛ به‌هرحال، نسخه‌ای که احتمالاً قدیم‌ترین دستنوشته از این اثر است، و ظاهراً موله و تویفل از آن بی‌خبر بوده‌اند، در کتابخانه ملی در تهران نگه‌داری می‌شود (۲۷).

از زندگانی حیدر بدخشی فقط این را می‌دانیم که وی از مریدان سیدعبدالله برزش‌آبادی بود و، چنانکه ذیلاً آمده، پیش از ورود به طریقت کبرای عضو فرقه شطاریه بوده است. با توجه به نبود هیچ جمله دعائیه‌ای در طلب آمرزش و رحمت پس از فوت برای برزش‌آبادی می‌توان این‌طور فرض کرد که منقبت پیش از مرگ وی در ۱۴۶۷/۸۷۲-۱۴۶۸، نوشته شد. خوندمیر در حبیب‌السیر خود از «مولانا بدخشی» به عنوان شاعر سمرقندی معروفی در عهد الغ‌بیگ نام می‌برد (۲۸)، ولی هیچ دلیل متقنی بر یکی بودن این شخصیت با مؤلف منقبت وجود ندارد.

به اعتقاد من، منقبت الجواهر را پژوهشگران بسیار دست‌کم گرفته‌اند، به‌ویژه موله و تویفل که به‌طور وسیعی از آن استفاده کرده‌اند. ارزیابی آنان از کار حیدر بدخشی تا اندازه‌ای متأثر از ناآشنایی کلی بیشتر محققان مسائل کبرایه با سلسله‌ای است که حیدر بدخشی بدان تعلق داشت، یعنی سلسله عبدالله برزش‌آبادی. مثلاً، موله به عدم آشنایی مستقیم حیدر بدخشی با همدانی اشاره می‌کند و تلویحاً لحن و اسلوب کلی منقبت را به خواجه اسحق ختلانی نسبت می‌دهد، چهره‌ای که به گفته وی یکی از عمده مسببان «بزرگ‌سازی شخصیت سیدعلی همدانی» بود (۲۹). جایی دیگر (۳۰) موله حیدر بدخشی را یکی از مریدان برزش‌آبادی معرفی می‌کند اما بر این مبنی نتیجه‌گیری می‌کند

که منقبت نزدیک به اواسط سده دهم هجری در کشمیر نوشته شد (سرزمینی که برزش آبادی - د. ۸۷۲ق - هرگز دیدار نکرد)؛ بعدها (در مقاله «کبرایه») موله این مطلب را با اندکی تغییر صرفاً به صورت «دو نسل» بعد از اثر جعفر بدخشی اصلاح می‌کند.

تویفل به سهم خود حیدر بدخشی را بی‌هیچ توضیحی شیعی به شمار می‌آورد (۳۱) و این نشان می‌دهد که تویفل به احتمال قوی در طریقت شیعی ذهبی فقط از تبار روحانی برزش آبادی خبر داشت (و نه از جانشینان سنی مذهب کبرای او در آسیای مرکزی) و به آسانی فرض کرد که حیدر بدخشی باید مثل بسیاری از آنها شیعی باشد (این شیعی فرض کردن بدخشی نظری است که متأسفانه در مقاله اخیر درباره همدانی در دائرةالمعارف ایرانیکا استمرار یافته است) (۳۲). اخیرتر، سیده اشرف بخاری، که خلاصه المناقب را صرفاً منبعی روشن و بی‌غُل و غش درباره همدانی، به‌ویژه زندگی شغلی وی در کشمیر می‌داند (همان‌طور که آقاحسین شاه همدانی بدون هیچ ارزیابی انتقادی فقط به هر دو اولیاءنامه اشاره می‌کند)، منقبت را با دیدی ناموافق با خلاصه مقایسه می‌کند. به نظر نمی‌رسد که این خانم محقق مستقیماً به نسخه‌های منقبت مراجعه کرده باشد، ولی بی‌تردید به پیروی از تویفل، تصریح می‌کند که حیدر بدخشی صرفاً بیشتر گزارشهای خود را از خلاصه گرفته است. با وجود این، سیده اشرف نمی‌داند حیدر بدخشی که بود (و پیشنهاد می‌کند که وی شاید «مریدی از مریدان همدانی موسوم به اسحق ختلانی بوده باشد») (۳۳)؛ و اگرچه اعتراف می‌کند که حیدر بدخشی مواد برگرفته از خلاصه را با اطلاعات به دست آمده از «مؤلفی دیگر به نام قوام‌الدین بدخشی» تکمیل کرده است، ظاهراً از هویت این شخص نیز خبر ندارد، و تصریح می‌کند که چنین کتابی شناخته شده نیست. بنابراین، سیده اشرف بدین نتیجه می‌رسد که کتاب جعفر بدخشی کهن‌ترین و مهم‌ترین اولیاءنامه درباره همدانی است.

هیچ‌یک از معدود پژوهشگرانی که این دو اثر را باهم مقایسه کرده‌اند، در پی جزئیات مربوط به آن دودمان روحانی کبرای که حیدر بدخشی بدان تعلق داشت، نبوده‌اند. به نظر می‌آید که آنان فقط با شاخه ذهبی دودمان معنوی برزش آبادی آشنا بوده‌اند، و مخصوصاً موله و تویفل به وضوح روایت نوربخشیا از تاریخ کبرای (و همین‌طور ارزشیابی نوربخشیا را از دودمانهای برزش آبادی) برگزیده‌اند؛ نتیجه، تقویت این گرایش شده که منقبت الجواهر را مردود بشمارند چون به اندازه خلاصه المناقب قابل اعتماد نیست. این عدم آشنایی با محیط مذهبی و سابقه تصوف حیدر بدخشی را باید

وقتی می‌خواهیم مردود دانستن منقبت الجواهر را توجیه کنیم، مدّ نظر قرار دهیم: موله و تویفل هر دو کار حیدر بدخشی را با نظری ناموافق با اثر جعفر بدخشی مقایسه، و به لحن 'اسطوره‌ای' و پر معجزه آن اشاره می‌کنند و معتقدند روایاتی که [درستش] در خلاصه المناقب محفوظ مانده، در منقبت دچار 'تحریف' شده است. البته تویفل برای اظهارنظرهای گهگاهی درباره خلاصه از کتاب دیگر بهره گرفته، اما با وجود این، نتیجه‌گیری نهایی خود را درباره مزیت‌های نسبی این دو اثر با عرضه روایتهای آنها از گزارشی واحد ترسیم می‌کند، که نشان می‌دهد منقبت «اضافات» و شاخ برگ زیادی دارد (۳۴).

بنابراین، منقبت به عنوان نمونه‌ای از 'معجزفروشی' و اولیاءنامه‌ای متکلف و پرآرایه‌های غریب و عجیب، شهرت چندانی نیافته، و پیوسته نسبت به خلاصه المناقب قدیم‌تر و - به همین دلیل - 'اصیل'، اثری درجه دوم و نازل ارزیابی شده است. مع‌ذلک، به اعتقاد من، ضمن اینکه چنین شهرتی دور از انصاف است، روشن به نظر می‌رسد که اظهار عقیده‌هایی تماماً تحقیرآمیز درباره منقبت بیشتر مبتنی بر عدم آگاهی یا منظور نداشتن اصل و منشاء کتاب است تا بر ارزیابی اصولی و روشمندی از سبک یا محتوای آن.

#### اعادة جایگاه منقبت الجواهر

مطالعه‌ای دقیق‌تر در منقبت به صورت یک کل نشان می‌دهد که رابطه میان آن و خلاصه به آن سادگی هم که موله و تویفل فرض می‌کردند نیست، و نباید منقبت الجواهر را که منبعی درباره تاریخ کبرایه است، دست‌کم گرفت. به اعتقاد من 'لحن' کتاب هرچه باشد، باید آن را به عنوان اثری در اولیاءنامه‌نویسی کبرای جدی گرفت - اینجا می‌خواهم بگویم فضای پررؤیا و رؤیتهای عرفانی و کراماتی که حضور فراوان آن در کار حیدر بدخشی باعث ملال خاطر موله و تویفل شده، به هیچ وجه در کتاب جعفر بدخشی غیرموجود نیست. لزوم پرداختن جدی به منقبت الجواهر به دلایلی چند است که اکنون آنها را از نظر می‌گذرانیم.

#### ۱. مرجعیت منقبت الجواهر

اولاً، داستانها و گزارشهای منقبت از حیث 'لحن' بیان کرامات، در مقایسه با کتاب دیگر، چه ناخوشایند باشند چه نباشند، واقعیت این است که منابع گزارشهای حیدر بدخشی جزء به جزء همان اندازه مستند بود که منابع اولیاءنامه قدیم‌تر. در اینکه حیدر بدخشی



شخصاً سیدعلی همدانی را نمی‌شناخت تردیدی نیست، اما در عوض او مرید شیخی بود که با واسطهٔ یک 'نسل روحانی' از همدانی جدا می‌شد. باید به یاد داشت که حیدر در تألیف خود نه تنها از اولیاءنامهٔ قدیم‌تر - خلاصه المناقب - بهره گرفت، بلکه از انبوه روایات و اخباری نیز که - بعضی مکتوب بعضی شفاهی - از زمان همدانی به بعد در میان سلسله‌های کبرای دست به دست گشته بود، استفاده کرد. در مقایسه با منابع مورد استناد جعفر بدخشی، نویسندهٔ منقبت در تألیف حکایاتش از 'راویان' بیشتری سود جست، و در این راه از اطلاعات تنی چند از مریدان مستقیم همدانی و شاگردان مهم‌ترین مرید وی استفاده کرد. شخصیت‌هایی که به عنوان راویان داستانها و گزارشها در منقبت نامی از آنها برده شده، نه تنها شامل جعفر بدخشی (سه بار، با ذکر صریح نام خلاصه المناقب) و بیشتر منابع او (از قبیل قوام‌الدین بدخشی برادر جعفر، شیخ رکن‌الدین عبدالله شیرازی، و شیخ محمد سرای آسانی [املاء این نام نامشخص است] می‌شود، بلکه چهره‌های متعدد دیگری را نیز دربر می‌گیرد. بنابراین، در میان دیگر مریدان مستقیم همدانی که به ندرت از آنها در خلاصه ذکر ری رفته یا اصلاً نامی از آنها برده نشده است، حیدر بخشی نام این افراد را می‌برد: شمس‌الدین ختلانی (در خلاصه نیامده) (۳۵)، سیدزین‌العابدین، مشهور به مجذوب (در خلاصه نیامده)، محمد شامی (که همراه همدانی به کشمیر رفت) (۳۶)؛ و بهرام شاه [کشمی] الحوشی (که تلفظ نامش نامشخص است، در خلاصه (۳۷) ذکر ری از او رفته، از جمله یک بار بر زبان همدانی، ولی نه به عنوان منبع روایت یا قولی معروف). مهم‌تر اینکه، نام دو چهرهٔ مسلماً معتبر از مریدان همدانی در منقبت ذکر شده که فی الواقع در خلاصه ناشناخته‌اند. اول شیخ محمد طالقانی است که چهار بار از وی به عنوان راوی نام برده شده، ولی جعفر بدخشی ابداً به او اشاره‌ای نکرده است، گرچه در منابع متأخرتر ذکر ری از او به عنوان مرید همدانی رفته است (۳۸)؛ وی حتماً در میان مریدان همدانی شاخصیتی داشته، زیرا، همان‌طور که تویفل می‌گوید (۳۹)، محمد طالقانی نامی در مقبرهٔ همدانی واقع در کولاب مدفون، و بر کتیبهٔ قبرش از او با عنوان متولی مقبره یاد شده است. جالب‌تر آنکه، در خلاصه المناقب فقط دو روایت آمده که احتمالاً اشاره دارد به خواجه اسحق ختلانی (۴۰)، که همهٔ منسوبان بعدی کبرایه صراحتاً او را مرید اصلی همدانی می‌شمرند؛ کلاً از وی به عنوان منبع سه گزارش، و از سه مریدش به عنوان گزارندهٔ پنج روایت در منقبت نقل قول شده است، در حالی که کتاب جعفر چیزی از موضع حقیقی اسحق ختلانی در درون سلسلهٔ کبرای منعکس نمی‌کند. اینجا می‌توان این مطلب را نیز افزود که از میان مریدان اسحق

ختلانی (که طبعاً نامش در خلاصه برده نشده است)، حیدر بدخشی به ابراهیم مبارک خانی، شیخ محمود کامل شیرازی و شیخ خلیل الله باقلانی استناد می‌کند؛ لااقل دو نفر اول جداگانه از طریق منابع دیگر شناخته شده هستند.

در مقابل، خلاصه المناقب به قلم شخصیتی است که در حیات تشکیلاتی سالهای اخیرتر سلسله‌های کبرای یا همدانی عملاً هیچ نقشی نداشته است؛ در واقع، خود کتاب تا حدی اختصاصی خود نویسنده، و بیشتر به صورت خاطراتی شخصی از روابط مؤلف با همدانی طرح‌ریزی شده است، بدون آنکه وانمود کند 'زندگی‌نامه' کاملی است. در حقیقت، بخشهای مفصلی (۴۱) از کتاب بیشتر به تجربیات و تحولات روحانی خود مؤلف می‌پردازد تا به زندگی شغلی شیخ او. در اینجا باید یادآور شویم که گرچه جعفر بدخشی خود مرید مستقیم همدانی بود، ولی به هیچ معنا 'مصاحب دائم' او نبود؛ مثلاً در سفر همدانی به کشمیر در معیت او نبود و خبر درگذشت او را در برگشت از کشمیر کتباً از برادرش قوام‌الدین بدخشی، دریافت کرد. در مقابل، روایت منقبت (۴۲) از واپسین سفر همدانی به کشمیر و فوت او به گزارشهای دو مریدی استناد می‌کند که همراه شیخ بودند، یکی همان قوام‌الدین بدخشی و دیگری خواجه اسحق ختلانی.

به علاوه، تذکر این نکته مهم است که منابع مستقل دیگری بر قابل اعتماد بودن و یا شهرت خود کتاب منقبت گواهی می‌دهند. بسیاری از اطلاعات اصیل و واقعی (از قبیل اسامی مریدان دیگر همدانی، و نیز صحنه رویدادها) که در منقبت گنجانده شده است، هم در خود خلاصه تأیید می‌شود هم در منابع متأخرتری که مؤلفان آنها، همان‌گونه که ذیلاً توضیح داده می‌شود، به نظر نمی‌رسد مستقیماً به منقبت مراجعه کرده باشند. بدین دلیل، کار حیدر بدخشی را باید موثق به شمار آورد؛ مقصودم از این حرف این است که گزارشها را از مریدان شناخته شده شخص همدانی روایت می‌کند (اینجا موضوع قابل اعتماد بودن گزارشها مسأله ما نیست)؛ در کل، گزارشهای آن از لحاظ قابل اعتماد بودن، اگر درست فهمیده و تفسیر شود، دست‌کمی از گزارشهای خلاصه ندارد.

پس، منقبت را باید به عنوان منبعی از اطلاعات اضافه بر آنچه در کتاب قبلی آمده است ارزش نهاد؛ منقبت نه تنها منبعی نیست که مطالب متن خلاصه را تحریف کرده، یا بر شاخ و برگ آن افزوده باشد، بلکه تکمیل‌کننده آن است. اولاً، چنانکه گفته شد، قابل اعتماد بودن بسیاری از جزئیات مندرج در منقبت مورد تأیید خود خلاصه است. مثلاً، اسامی استادان همدانی (شیخ پیر ترکستانی، شیخ محمد دهستانی [ورق 353a] و شیخ

کوتاهت بیرونه در ...  
 کوه و ...  
 زهر آسب بود و چون گفت که اوقات آن بزرگ را عازمت میکرده و از عشقاری



تکلیف بهایات می بود و در ...  
 نیت با ...

سیدعلی همدانی در حال سخن گفتن با یک امیرزاده. برگرفته از نسخه‌ای خطی مجالس العشاق مورخ ۱۵۵۲/۹۵۹. نسخه خطی اوزلی Add. 24، ورق 90v (به لطف کتابخانه بادلیان، اکسفرده)

خالد رلسانی [تلفظ نامشخص، ورق 356a] که از طریق خلاصه شناخته می شوند، به درستی [در منقبت] نقل شده اند؛ در کنار این نامها اسامی دیگرانی دیده می شود که در خلاصه ذکر شده است. همچنین، خلاصه المناقب پیوند [مسلکی] همدانی را با شیخ محمد ازکانی (۴۳) تأیید می کند، گرچه گزارش منقبت از رابطه آنها در خلاصه نیامده است؛ همین طور خلاصه حضور همدانی را (۴۴) در ضیافتی که به توسط مردی به نام «امیر سرخ» ظاهراً در ختلان برپا شده بود تأیید می کند، و این همان دیاری است که همدانی آرامگاه خود را در نقطه ای از آن موسوم به کولاب تعیین کرد. در عین حال، وجود روایاتی در منقبت که با تلخیصهای کوتاهی که در خلاصه هم یافت می شود پایان می یابد، می تواند دلالت بر این معنا داشته باشد که حیدر بدخشی از منابع دست اول مکتوب و شفاهی استفاده کرده است تا 'خلاصه' فشرده ای را که در کتاب قبلی ضبط شده بسط بیشتری دهد (۴۵).

سندیت منقبت را گاه منابع قدیم تر دیگری هم که، بیرون از سنت کبرای، درباره همدانی نوشته شده است تأیید می کنند. در میان آثار نسبتاً قدیم تر، در فهرست تویفل، که ذکری از همدانی کرده اند می توان تذکرة الشعراء دولتشاه، مربوط به سده نهم / پانزدهم، را نام برد که همدانی را در شمار مشایخ سرشناس عصر تیموری می آورد و، مدفن او را، بدون ذکر هیچ منبعی، ختلان تعیین می کند. باز، از همین سده نهم نفعات الانس جامی را داریم که اکثر شرح حالهای متأخرتر همدانی در زندگی نامه های عمومی و اولیاءنامه ها از آن اقتباس شده است (مثلاً، [حبیب السیر] خوندمیر، هفت اقلیم [امین رازی]، سفینه الاولیاء داراشکوه). گزارش جامی بدان سبب مهم است که، همچنانکه تویفل نشان داده (۴۶)، او بدخشی را درباره سفر همدانی بدون ذکر منبع کلمه به کلمه از منقبت نقل می کند. به هر حال، جامی در نقل مطالب دیگران بدون اشاره به نام آنان متأسفانه شهرتی دارد (او مثلاً، از خلاصه المناقب بدون ذکر نام منبع یا نام مؤلف آن بی محابا استفاده کرده است)؛ ارجاع آشکار وی به اثر حیدر بدخشی نه تنها تاریخ تألیف آن را تأیید می کند (تألیف نفعات به احتمال زیاد در ۱۴۷۸/۸۸۳ خاتمه یافت)، بلکه شهادی بر احترام جامی نسبت به این کتاب نیز هست. همین طور، تویفل یادآور می شود (۴۷) که اثر ابوعلی حمزه آذری، سده نهم / پانزدهم، به نام جواهر الاسرار، شجره نامه همدانی را به شکلی مطابق آنچه در منقبت درج شده است، عرضه می کند؛ این اگر بر اقتباس مستقیم آذری از منقبت دلالت نکند، لاقلاً شهادی بر رواج روایات و اخبار دیگری درباره همدانی علاوه بر روایات منقول در خلاصه المناقب است، اخباری که فقط

در نظر حیدر بدخشی موثق و قابل قبول نبود. و بالاخره، در تذکره مجالس العشاق، که به سلطان حسین بایقرا، از شاهان تیموری منسوب است ولی واقعاً به قلم یکی از درباریانش به نام حسین گازرگاهی در اوایل سده دهم / شانزدهم نوشته شده، وصف ملاقات میان همدانی و تیمور شده است، و این باز خبر مربوط به دیدار این دو نفر را که در منقبت، امانه در خلاصه، بدان تصریح گردیده است تأیید می‌کند. درحالی که روایت این کتاب به حق رابطه همدانی و تیمور را اساساً دوستانه توصیف می‌کند، از پاره‌ای عناصر آن برمی‌آید که اصل روایت از اقوال شفاهی خود پیروان همدانی نشأت می‌گیرد (۴۸).

تأثیر این شواهد که تدریجاً در تأیید سندیت منقبت الجواهر فراهم آمده است، باید فی نفسه برداشت و تصویری را که از این اثر در ذهنها پدید آمده اصلاح کند و خطر مردود دانستن ناقلان متأخرتر روایات مستند را نشان دهد. این دعوی را اخبار مربوط به مشایخ متأخرتر کبرای تقویت می‌کند: اخباری که، بنابر آنچه گذشت، برای تویفل ناشناخته بود و، در حقیقت برای بیشتر کبرایه شناسان همچنان ناشناخته مانده است.

تویفل از میان روایات اولیاءنامه‌ای متأخرتر که به منابع کبرای استناد می‌کنند (و فقط به جامی متکی نیستند)، فقط از مجالس المؤمنین مشهور [قاضی] نورالله شوشتری خبر داشت. این اثر، که به اواخر سده دهم / شانزدهم تعلق دارد، منحصرأ از خلاصه المناقب نقل می‌کند و هیچ ذکری از منقبت به میان نمی‌آورد، و این با توجه به وابستگی معنوی شوشتری به سلسله نوری بخشی و عناد آشکارش با برزش آبادی قابل پیش‌بینی است.

آثار جدیدتری که برای تویفل ناشناخته بود شامل دو کار قابل دستیابی و بسیار مهم برای شناخت تاریخ کبرای است؛ کتاب سومی نیز که دارای اهمیتی حتی بیشتر است تنها همین اواخر پیدا شده است. منشأ این هر سه کتاب جانشینان کبرای سیدعبدالله برزش آبادی است؛ دو اثر دیگر نیز متعلق به مجموعه اولیاءنامه‌های کبرای است که شامل دو زندگی‌نامه مفصل درباره حسین خوارزمی (ولی مقدار بسیار مختصری درباره همدانی) و چند نوشته کوتاه و مجمل راجع به فرزندان معنوی اوست.

مشهورتر از میان این منابع روضات الجنان و جنات الجنان است که حدود ۱۵۸۲/۹۹۰ توسط حسین کربلایی تبریزی به عنوان زندگی‌نامه و راهنمای مقابر مشایخ مدفون در تبریز نوشته شده است. پدر مؤلف از مریدان سیداحمد لالا (د. ۱۵۰۷/۹۱۲) از دودمان معنوی برزش آبادی بود، و به همین دلیل روضات الجنات مشتمل بر مطالب زیادی درباره مشایخ کبرای، از برزش آبادی به آن طرف تا نجم‌الدین کبری است. با اینکه مواد زیادی در این اثر از منابع موجود دیگر گرفته شده، مع ذلک کتاب حسین کربلایی دربردارنده

مواد مهم تازه‌ای دربارهٔ مشایخ، از اجازه‌نامه گرفته تا اقوال و احادیثی برگرفته از منابع مکتوب و، ظاهراً، از روایات شفاهی رایج در میان کبرایه است؛ بعضی از این منابع مکتوب فعلاً مفقودند. ریاض الاولیاء، با معروفیتی کمتر، در اواخر سدهٔ دهم / شانزدهم به وسیلهٔ یکی از شاگردان شیخ محمد زاهد جامی بلخی، که خود مرید مستقیم حاجی محمد خوبشانی بود، نوشته شد؛ از این اثر نسخهٔ خطی منحصر به فردی در کتابخانهٔ انجمن آسیائی در کلکته نگه‌داری می‌شود. دبلیو. ایوانو ارزش این کتاب را برای تحقیق در تصوف آسیای مرکزی در فهرست‌نامهٔ خود یادآور شده است (۴۹)، اما تا آنجا که من می‌دانم هرگز به صورت منبعی دربارهٔ سلسله‌های کبرایه یا تاریخ عمومی تصوف در آسیای مرکزی از آن استفاده نشده است (به غیر از مقالهٔ من که پیش‌تر بدان اشاره شد). ریاض العارفین به لحاظ فهرستهایی که از مریدان هر یک از مشایخ مهم کبرایه دارد مخصوصاً با ارزش است؛ مثلاً، تنها منبع مستقلی است که از حیدر بدخشی در میان جانشینان سید عبدالله برزش‌آبادی نام می‌برد (۵۰).

این هر دو اثر محققاً اطلاعات خود را دربارهٔ همدانی عمدتاً از کتاب جعفر بدخشی گرفته‌اند. حسین کربلائی از این کتاب به اسم نام می‌برد، و حیدر بدخشی را در زمرهٔ مریدان برزش‌آبادی نمی‌آورد و، ضمناً، جزو روایات موجود در *روضات الجنات* و *ریاض الاولیاء* ظاهراً چیزی که بتوان به وضوح آن را منحصرأ برگرفته از *منقبت الجواهر* دانست، نیامده است. مع‌هذه، این دو کتاب بعضی مریدان همدانی را نام می‌برند که در *خلاصة المناقب* ذکرشان نرفته است ولی از نقل قولهای حیدر بدخشی شناخته می‌شوند (۵۱)، و این احتمال که مؤلفان دو کتاب یاد شده مستقیماً از *منقبت* استفاده نکردند ظاهراً، جدای از ملاحظات دیگر، گواه بر نقل شفاهی اطلاعات دربارهٔ زندگی شغلی همدانی در میان سلسله‌های کبرایه آسیای مرکزی است که از برزش‌آبادی نشأت گرفته‌اند - منظور از مطالب شفاهی نوع اطلاعاتی است که حیدر بدخشی باید به کار برده باشد.

به‌ویژه، روایت حسین کربلائی دربارهٔ مواجههٔ همدانی و تیمور، که من آن را در جایی دیگر بحث کرده‌ام (۵۲)، طینی گویا از یکی از روایات بی‌نظیر *منقبت*، به نقل از قوام‌الدین بدخشی است - البته این دو روایت دقیقاً مطابقت نمی‌کنند؛ در روایت *منقبت*، همدانی به نزد امیری که دشمن صوفیان است احضار می‌شود. نام امیر برده نشده، ولی مسلماً همان تیمور است. در این داستان سخن از سگی در میان است (که کشته، و به صورت خوراک پیش همدانی گذاشته می‌شود تا مجبور گردد غذای حرام بخورد، ولی

در کتاب حسین کربلایی سگ نمادی است از تیمور). عنصر دیگر روایت کربلایی خودداریِ همدانی از پشت به قبله نشستن است. منقبت این عمل همدانی را بر نبودِ قوهٔ تشخیص امیر حمل می‌کند، در صورتی که تفسیر حسین کربلایی این است که رو به تیمور قرار گرفتن خود به خود به معنای روی گرداندن از قبله است. (این داستان در افسانه‌های مردمی دوره‌های بعد زمینه‌ساز چرخیدن معجزه‌آسای کاخ شاهی شد). در این مورد بخصوص واضح به نظر می‌رسد که هم حیدر بدخشی هم حسین کربلایی از منبعی مشترک حکایاتی را اقتباس کردند که می‌شد آنها را به اقتضای مورد برای هدفهای ساده و قابل فهم آموزشی در درون طریقت، برای اهداف رمزی و عرفانی در میان خاص‌ترین مریدان، و بالاخره برای تربیت توده‌ها [ی غیر صوفی] (و ضمناً در جهت پیشبرد منافع طریقت) تنظیم کرد؛ تطبیق دادن حکایات برای تربیت توده‌ها بی‌گمان نقطهٔ ورود حکایات شفاهی صوفیانه به فرهنگ عامه بود. به هر تقدیر، فقدان ربط روشن بین متنهای روضات و ریاض که دیدار همدانی و تیمور را منعکس می‌کنند، از آنجا که به اثبات وجود روایات شفاهی خارج از آثار مکتوب ادبی کمک می‌کند، خود این آگاهی را به ما می‌دهد که 'حامیان دوآتشه' کبروی مسلک شیوه‌های تازه یا اقتباس شده‌ای از گفتمان مذهبی را در جو جدید رقابت بین طریقتها در سطح دربار و در سطح توده‌ها به کار گرفتند.

سومین کتاب - که مانند ریاض الاولیاء از سلسله‌های کبروی آسیای مرکزی نشأت می‌گیرد - وقتی برای من شناخته شد که تحقیق قبلی خود را دربارهٔ کبرویه به اتمام رسانده بودم. نسخهٔ فهرست نشده‌ای از این اثر را در کتابخانهٔ دانشگاه اسلامی علیگره پیدا کردم (۵۳)، و چندی بعد آگهی نسخهٔ دیگری از آن را که در استانبول موجود است دیدم (۵۴). کتاب مورد نظر، با عنوان جامع السلاسل، به توسط مجدالدین علی نامی، از نوادگان شیخ خلیل‌الله بدخشانی که مرید شیخ حسین خوارزمی بود، «در عهد شاه جهان» نگاشته شد؛ کتابی است بسیار غنی سرشار از موادی بکر و دست‌نخورده دربارهٔ کبرویه و طریقه‌های دیگر که، به قول مؤلف آن، هدفش معرفی سلسله‌های صوفی فعال «در مناطق ماوراءالنهر، بدخشان و هندوستان» بوده است (۵۵). به نظر می‌رسد جامع السلاسل، همچون دو کتاب دیگر که دربارهٔ سیدعلی همدانی بحث می‌کنند، بیشتر مطالب خود را از کتاب جعفر بدخشی می‌گیرد و مفصلاً هم از آثار خود همدانی نقل می‌کند. با وجود این، نکتهٔ مهم‌تر از نظر اهداف ما در نوشتهٔ حاضر این است که مؤلف دوبار به سیدمحمد طالقانی استناد می‌کند؛ این سید که از مریدان بلافصل همدانی بود و نامش در خلاصه المناقب نیامده (اما برای ابن کربلایی شناخته شده بود) یکی از عمده

منابع حیدر بدخشی برای روایات مفصل دربارهٔ همدانی است. و در هر دو مورد نقل قولها از منبع مکتوب نامشخصی است. این مطلب مؤید نظر کسانی است که معتقدند حیدر بدخشی نه تنها روایات شفاهی مستقلی در اختیار داشت که در میان اخلاف معنوی همدانی دهان به دهان گشته بود، بلکه به گزارشهای مکتوبی علاوه بر خلاصه المناقب جعفر بدخشی نیز دسترسی داشت.

خلاصه، می‌توان گفت که در تألیف منقبت الجواهر تحقیق گسترده‌تری صورت گرفته تا در نگارش خلاصه المناقب که اساساً مبتنی بر خاطرات خود جعفر بدخشی بوده است. حیدر بدخشی به منابع شفاهی و کتبی اضافی دیگری دست داشته که برای جعفر بدخشی فراهم نبوده، و در مقایسه با خلاصه المناقب از سندیت برابر یا بیشتر برخوردار بوده است، چه هر دو کتاب اطلاعات خود را عمدتاً از شخصیت‌هایی با شأن و مقامی برابر یا بالاتر در میان مریدان همدانی اخذ کرده‌اند. این به معنای نادیده گرفتن احتمال تغییر و جرح و تعدیل در بخش شفاهی روایاتی که تا زمان حیدر بدخشی دهان به دهان گشته بود، نیست؛ برعکس دقیقاً در همین تغییرات و جرح و تعدیلهای، و در سبک و سنگین کردنهای ویرایشی حیدر بدخشی است که ما به منبع اطلاعاتی مهمی دربارهٔ تحولات درونی طریقت کبروی دست می‌یابیم، چنانکه در همین مقاله خواهیم دید.

### رابطهٔ دو کتاب

با در نظر داشتن این مطلب (که حیدر بدخشی در تألیف اثر خود از منابع معتبر دیگری بهره گرفت)، واضح است که مقایسه‌ای ساده بین روایات مشابه در خلاصه و منقبت نمی‌تواند به‌طور قطع و مسلم نشان دهد که حیدر بدخشی بی‌هیچ پایه و اساسی نوشته‌های سلف خود را طول و تفصیل داده است. چنانچه او خلاصه را به عنوان منبع اصلی خود به کار برده، و روایات موجود در آن را صرفاً با آب و تاب بازگو کرده بود، شاید قید و شرطهای موله و تویفل موجه می‌بود، اما در حقیقت او نه فقط منابع بسیار موثق دیگری را به کار برده، بلکه واقعاً گداری بیشتر از خلاصه استفاده نکرده است. این ادعای تویفل (۵۶) که منقبت الجواهر «عمدتاً» تکرار صرفی از شرح حالهای مندرج در خلاصه المناقب، و «غالباً همراه با مبالغه‌گوییهای در حد افسانه‌سرایی» است، صرفاً نادرست است؛ گرچه ممکن است چنین ارزشیابی نخستین برداشت طبیعی شخص را از منقبت منعکس کند، لیکن تحلیلی دقیق‌تر کاملاً عکس این وضعیت را نشان خواهد داد. اگر منقبت الجواهر را مطالعه کنیم، می‌توانیم ۴۹ 'واقعه' مشخص را شناسایی کنیم که



هر یک از آنها با عبارت «نقل است» آغاز می‌شود؛ حکایات اکثراً بدون ذکر نام گوینده نقل می‌شود، و چنین مواردی ممکن است متضمن این معنا باشد که حکایات و روایات با استناد به شیخ و مرشد حیدر بدخشی نقل می‌شود (در اکثر موارد روایات مسلماً از خلاصه نقل نشده است)، اما، چنانکه گفته شد، وقایعی که صراحتاً به راویانی معلوم‌الهوویه نسبت داده می‌شود بر سخت‌کوشی و وظیفه‌شناسی مؤلف گواهی می‌دهند. از ۴۹ روایت منقبت، ۳۶ مورد ابداً و اصلاً هیچ مشابهی در خلاصه ندارند؛ ۱۱ مورد از رویدادهای مندرج در منقبت معادل‌هایی در اثر قبلی دارند اما با تفاوتها و اضافاتی قابل ملاحظه. به نظر می‌رسد تنها دو مورد (۵۷) اساساً همان روایاتی است که در خلاصه هم آمده است، ولی حتی اینجا هم حیدر بدخشی صرفاً متن کتاب قبلی را لفظ به لفظ تقلید نکرده است. جالب اینکه، در دو روایت (یکی بدون مشابه در خلاصه، یکی با مقداری طول و تفصیل) جعفر بدخشی به عنوان منبع خبر ذکر شده است؛ این می‌رساند که مؤلف خلاصه غیر از آنچه در تألیف خود آورده، روایات دیگری را هم گزارش کرده است - قاعدتاً به همین سبب نیز اثر خود را خلاصه نامیده است.

اکثر یازده واقعه‌ای که هم‌ترازهایی در خلاصه دارند ولی قطعاً [در منقبت] دستخوش حذف و اضافاتی شده‌اند، صرفاً شرح و تفسیری بر عناصر اعتقادی یا عملی می‌افزایند. بیشتر جزئیات ویژه‌ای که در این روایات 'طول و تفصیل یافته' اضافه شده است، فقط برای آن مهمند که می‌رسانند حیدر بدخشی فی‌الواقع به گونه‌های کامل‌تری از اصل حکایاتی دستیابی داشته که احتمالاً برای درج در خلاصه المناقب تلخیص شده است. مثلاً، در موردی (۵۸)، حیدر بدخشی ضمن گزارش یک واقعه صرفاً گزارشهایی را عرضه می‌کند که در خلاصه طی دو بخش جداگانه دیده می‌شود؛ در موردی دیگر (۵۹)، منقبت به دنبال روایتی که از طریق خلاصه با آن آشناییم، شرحی (درباره وظائف سالک در 'این طریقه'، یعنی در طریقه کبروی) درج می‌کند؛ روایت مربوط است به سه چیزی که پیامبر به همدانی داد (خلالی، قاشقکی نقره‌ای برای پاک کردن چرک گوش، و موچینی برای چیدن موهای بینی). همین‌طور، در جایی دیگر، منقبت نظر شخص همدانی را در وسط گزارشی راجع به ریاضت‌کشیهای او [یعنی، همدانی] وارد می‌کند (۶۰) درحالی‌که در مواردی دیگر مختصر اطلاعاتی مبتنی بر واقعیات نیز می‌افزاید (۶۱)، و باز در روایاتی دیگر تأکیدی بر عناصر سلوک یا توانمندیهای معنوی همدانی می‌کند (۶۲).

روایت دیگری که 'اندکی تغییر یافته' یا 'آب و تاب داده شده' گزارش مرگ و به

خاک سپاری همدانی است، که در منقبت بخشی از گزارش مفصل‌تری از سفر وی را به کشمیر تشکیل می‌دهد (۶۳)؛ چنانکه گفته شد، حیدر بدخشی کل گزارش را از قول قوام‌الدین بدخشی و خواجه اسحق ختلانی، که هر دو در معیت همدانی به کشمیر رفتند، نقل می‌کند، لیکن منبع جعفر بدخشی برای گزارش وفات همدانی نامه‌ای از برادر خود، قوام‌الدین بدخشی بود. یادآوری دیگر تفاوت‌های موجود بین روایتهای دو کتاب مورد مقایسه خالی از فایده‌ای نیست: منقبت جزئیاتی درباره آخرین بیماری همدانی می‌افزاید، واپسین کلماتش را به وجه متفاوتی گزارش می‌کند (و می‌گوید سید بسم‌الله را که ارزشی عددی آن برابر با سال مرگش، ۷۸۶ق، بود بر زبان راند)، و تاریخ دفن او را در کولاب ۱۴ ذیحجه ۲۷/۷۸۶ ژانویه ۱۳۸۵ اعلام می‌کند، حال آنکه خلاصه ۲۵ جمادی‌الآخر [۷۸۷] / ۴ ژوئیه ۱۳۸۵ را قید می‌کند (۶۴). یکی دیگر از این روایات (۶۵) مربوط است به پسر همدانی، محمد. خلاصه المناقب تعبیر شیخ محمد ازکانی را از یکی از رؤیاهای همدانی به عنوان نشانه‌ای از صاحب پسر شدن همدانی گزارش می‌کند، در صورتی که روایت حیدر بدخشی این مطلب را می‌افزاید که، در آن زمان، همدانی هنوز در 'تجربید' به سر می‌برد، ولی پس از آن در ۴۰ سالگی ازدواج کرد و خداوند پسری به وی عطا فرمود. وی سپس این عبارت گنج‌کننده مبهم را می‌افزاید که «حضرت سیدقاسم محمد همدانی به سن دوازده رسیده بود که در [خلال] ناآرامی و اغتشاشی بین سلاطین هندوستان، تیمورشاه سربرآورد و جناب سید را نزد او بردند، چنانکه شرحش قبلاً گفته آمد؛ و او هرگز باز با درویشان دیدار نکرد» (۶۶).

جالب اینکه روایت 'آب و تاب یافته‌ای' که تویفل از آن استفاده کرده تا تغییرات حیدر بدخشی را در نحوه بیان روایات خلاصه نشان دهد، به نظر می‌رسد شاهی قوی بر ارزیابی انتقادی بعدی این مؤلف از گزارشهای جعفر بدخشی است. واقعه مورد نظر ملاقات همدانی، در ایام جوانی، با شیوخ و علمای بزرگی است که به دعوت حاکمی گمنام در جایی جمع می‌شوند. در خلاصه (۶۷) از دو شیخ سرشناس در میان ۴۰۰ شیخ و عالمی که همدانی ملاقات کرد، به صراحت نام برده شده است: علاءالدوله سمنانی و شاگردش قطب‌الدین نیشابوری. با وجود این، منقبت (۶۸) بدون ذکر هیچ اسمی رقم ۴۰۴ را نقل می‌کند با اینکه حیدر بدخشی، چنانچه گزارش خلاصه را قابل اعتماد به حساب آورده بود، یقیناً نمی‌بایستی نام چهره بزرگی چون سمنانی را - به‌ویژه با توجه به کبروی بودن وی - ناگفته می‌گذاشت؛ و در واقع او، ضمن شرح یکی دیگر از وقایع 'طول و تفصیل یافته' (۶۹) در وصف رابطه همدانی با اخی علی دوستی، اشاره‌ای روشن

دارد به اینکه آن گزارش خلاصه را قبول نداشته است. در شرح واقعه یاد شده آمده است که سمنانی، پیر [و مرشد] علی دوستی، از ارشاد و تعلیم همدانی بر دست اخی علی پیشاپیش خبر می دهد، و وقتی از او می پرسند که این همدانی کیست و چه موقع ظاهر خواهد شد، می گوید «من به ظاهر او را نخواهم دید، لیکن شما خواهید دید». البته، این احتمال هم کاملاً وجود دارد که همدانی (ز. ۱۳۱۴/۷۱۴)، با توجه به سفرهای متعددی که می کرد در جوانی سمنانی (د. ۱۳۳۶/۷۳۶) را ملاقات کرده باشد، اما با عنایت به اینکه حیدر بدخشی ظاهراً به چیزهای موهوم و خیالی علاقه ای داشته، مورد یاد شده از احتیاط یا تردید بیشتر از جانب او، در مقایسه با جعفر بدخشی، قابل توجه است.

### طریقت کبروی در منقبت الجواهر

تفاوت‌های میان روایات «شاخ و برگ یافته» در منقبت الجواهر و معادلهای آنها در خلاصه، و همچنین ۳۹ روایتی که در اثر جعفر بدخشی هیچ معادلی ندارد، به حق باید اساس ارزیابی محتوایی و 'سبکی' منقبت را، از لحاظ ارتباطش با اثر دیگر و مقایسه آن دو، تشکیل دهد. همچنانکه یادآور شدم، موله و تویفل بدون آشنایی با محیطی که منقبت در آن پدید آمد و بدون توجه دقیق به خود کتاب، در این عقیده راسخ بودند که منقبت صرفاً اولیاءنامه‌ای - نسبت به خلاصه - متأخرتر و تقلیدی است که در بست به موهومات و کرامات متوسل شده، و بدین سبب دستخوش کاستی و ابتذال گردیده است (من ترجیح می دهم عنوان 'منبع' به این دو کتاب ندهم [و به همان 'روایات' و 'گزارشها' اکتفا کنم]). مع ذلك، با توجه به آنچه درباره جایگاه حیدر بدخشی در سلسله کبروی و منابع گزارش‌هایش می دانیم، محتمل تر به نظر می رسد که تفاوت لحن و محتوا بین دو اثر مورد بحث صرفاً نه نتیجه مسخ و تحریف خلاصه به دست مؤلف منقبت، بلکه ثمره روش غالباً انتخابی وی در عرضه 'زندگی نامه' همدانی است که تحولاتی مهم، گرچه نامشخص، در سلسله‌های کبروی زمان او را منعکس می کند. اگر از صرف مردود شمردن یکباره منقبت خودداری کنیم یا فرض را بر این نگذاریم که نویسنده آن، زندگی نامه‌ای قدیم تر و، بنابراین، موجه تری از همدانی را فقط تحریف کرده، ممکن است متوجه شویم که تفاوت‌های دو اثر مورد نظر می تواند درباره آنچه یک سده بعد از فوت همدانی در سلسله‌های منشعب از وی رخ داده، اطلاعات جالبی به ما بدهد.

چنانچه هم آن روایتهای 'شاخ و برگ یافته' منقبت که حاوی جزئیاتی اضافی درباره اصل قضایا یا تفسیر محضند، هم تقریباً تمامی گزارشهای 'بی معادل' را در مطالعه

آوریم، چیزی که حاصل این کار خواهد بود طرح بسیار جالبی است که در اثر جعفر بدخشی اصلاً وجود ندارد، و منعکس کننده نیروهای درونی دودمانهای معنوی کبروی و واکنشهای آنان در قبال فشارها و فرصتهای اجتماعی و سیاسی بیرون است.

چشمگیرترین تفاوت خلاصه المناقب با منقبت حیدر بدخشی از لحاظ حال و هوا و لحن بیان تأکید مکرر و اغلب نه چندان ظریف و هوشمندانه اثر اخیر بر طریقت - به ویژه طریقت خود مؤلف - است. وجود کبرویه به عنوان 'طریقه' صوفیانه‌ای مشخص و سازمان یافته در منقبت هم فرض گرفته شده هم بارها و بارها بر آن تأکید شده است. و نتیجه گیری حتمی از اهمیت یادآوریهای مکرر در مکرر مؤلف درباره آنچه ما شاید بتوانیم آن را 'همبستگی طریقتی' بخوانیم، این است که دوروبر زمان حیدر بدخشی هواداران آسیای میانه‌ای دودمان کبروی که از سیدعلی همدانی ریشه می گرفت چیزی را بنیان نهادند که کمتر از یک سده پیش از آن سابقه نداشت: آگاهی اصیل و صمیمانه بر وجود طریقتی صوفیانه.

خلاصه المناقب تقریباً حاوی هیچ بحث صریحی درباره 'طریقت' به معنای 'فرقه' متشکلی که به سلسله‌ای متصل، و به واسطه رویکرد خاصی به حیات معنوی یا به سبب رسم و رفتار ویژه‌ای متمایز شده باشد، نیست؛ و مؤلف آن در هیچ جایی به تبار معنوی همدانی غیر از استادان و مریدان بلافصل وی توجه خاصی نمی کند. و اما در مورد 'کبرویه' به عنوان 'فرقه‌ای' صوفیانه - چه رسد به 'همدانیه' - هرگز کلمه‌ای از آن سخن به میان نمی آید.

همچنین، در خلاصه از مشایخ هیچ یک از دودمانهای معنوی کبروی برای آنکه مورد توجه یا تکریم و تعظیم خاصی قرار گیرند، ذکر ویژه‌ای نرفته است. صرف نظر از مشایخ خود همدانی، فقط نام سه چهره کبروی به چشم می خورد: از نجم الدین کبری محققاً هیچ نامی برده نشده است، اما مکرراً از نوشته‌های وی (اغلب بدون ذکر نام گوینده) نقل می شود (۷۰)؛ سمنانی به عنوان کسی که با همدانی دیدار، و او را دعا کرده، و در مقام شیخ دو تن از استادان همدانی (اخى على دوستى و محمود مَزْدَقَانِي) در چندین گزارش کاملاً جلب نظر می کند (۷۱)؛ و [بلاخره] یک بار نیز نام مرید [نجم الدین] کبری، رضی الدین علی لالا (۱۲۷۰/۶۴۲) برده می شود (۷۲)، اما فقط به سبب آنکه وی شخصیت مرموزی به نام خواجه (یا بابا) رتن، مردی بسیار معمر از صحابه پیامبر را ملاقات کرده بود، و چنین شخصیتی برای مقایسه هم با همدانی (به عنوان کسی که فراوان سفر کرده و شیوخ زیادی را دیده بود) هم با خود جعفر بدخشی (که مدعی

بود با یکی از شاگردان خواجه رتن در شهر 'آندخود' دیدار کرده است) مناسبتی داشت. به هر حال، جعفر بدخشی از لالا به عنوان شیخی کبروی یاد نمی‌کند، و به مصنفات نجم‌الدین کبری نیز به صورتی که از کتابهای نظری و عقیدتی دیگر صوفیان بنام نقل می‌کند، استناد نمی‌کند؛ در هیچ جایی به نجم‌الدین کبری یا علاءالدوله سمنانی یا هیچ شیخ قدیم‌تر به عنوان منبعی برای مؤکد ساختن نکته‌ای عقیدتی یا چیزی مربوط به سلوک معنوی که ممکن است 'طریقت' خاصی را متمایز سازد، متوسل نمی‌شود. جعفر بدخشی روح شیخ خود، و تا حد کمتری ارواح استادان همدانی را بزرگ می‌دارد؛ اما در مورد اخیر، کسانی که بیرون از تبار کبرویند، به همان دلیل یاد شده، دست‌کمی از آنان که در درون این تبارند ندارند، و اینکه با نفوذترین استاد همدانی (مزدقانی) به تبار کبری متعلق بود و نه به تبار سمنانی، از نظر جعفر بدخشی حائز اهمیت خاصی نیست. خلاصه المناقب احساس روشنی از رابطه شخصی بین یک شیخ و یک مرید، و رابطه شیخ با بعضی از استادان و پاره‌ای از دیگر مریدانش را منتقل می‌کند. به بیانی دقیق، این کتاب حس [فرقه یا] یک طریقه صوفیانه را منتقل نمی‌کند.

در مقابل، مناقب الجواهر به طور قطع کار کسی است که آگاهانه مبلغ و مروج فضائل طریقت کبروی بدان‌گونه که تصور می‌کند است؛ این اثر برای اعضای تازه وارد کبرویه در نظر گرفته شده بود، و 'حسی' قوی از وابستگی به طریقت با همان وضوح در منقبت حاضر است که از خلاصه غائب. با اینکه حیدر بدخشی روایاتی را که از گذشته به دستش رسیده، مسلماً طول و تفصیل داده، یا بر آنها افزوده است، اما مشهودترین تفاوت بین کتاب او و خلاصه نه عمومیت شرح کرامات در کتاب او، بلکه احساسی قوی از طریقت کبروی به عنوان جمعیتی متمایز و شاخص است: به بیانی ساده، در آستانه زمان حیدر بدخشی، کبرویه به شکل یک طریقت متمایز درآمدی بود. با ساده‌ترین نمونه از این طریقت آگاهی<sup>۱</sup>، ولی در عین حال مهم آغاز می‌کنیم: هم افزوده‌ها و شرح و تفسیر مؤلف هم گزارشهای منقول از راویان دیگر اغلب با عبارت 'ای رفیق طریق' شروع می‌شود، و بدین ترتیب چیزی که در جاهای دیگر به صراحت گفته شده است، اینجا به طور تلویحی بیان می‌شود، و آن اینکه منقبت - به خلاف خلاصه - مخصوصاً پیروان طریقه کبروی را مخاطب قرار می‌دهد. بر این طریقت آگاهی قوی بارها و بارها در منقبت به شیوه‌های مستقیم و غیرمستقیم گوناگونی تأکید می‌شود؛ از آنجا که این شیوه‌ها خبر از

1. tariqa-consciousness

محیط دینی، اجتماعی و سیاسی در حال ظهوری می‌دهند که طریقت نوآیین کبرویه نسبت به آنها واکنش نشان داد، می‌ارزد که آنها را از نظر بگذرانیم.

#### ۱. پافشاری صریح بر برتری کبرویه / همدانیه

افزون بر تأییدها و تأکیدهای مختلف بر مزایای پیروی از طریقه کبروی، همان‌طور که ذیلاً بحث شده است، منقبت در دو جا بر برتری این طریقه اصرار می‌ورزد. مورد اول در عباراتی به چشم می‌خورد که منحصرأ در منقبت گنجانده شده است و بر وابستگی مخصوصاً کبرویِ همدانی تأکید می‌کند. روایت بسیار مشهور درباره شمار زیادی از مشایخ (بالغ بر ۱۴۰۰ نفر) که همدانی از آنان (برای ذکر و امور دیگر) اجازه دریافت کرد، چنانچه می‌خواستند بر آموزش دیدن وی در یک طریقت واحد تأکید کنند، احتمالاً مسایل مشخصی را پیش می‌آورده است؛ این روایت، بدون هیچ اظهارنظری (که شاید در جو قبل از عصر طریقت بازی ضرورتی هم نداشت) در خلاصه المناقب تکرار شده است؛ در آنجا ارتباطهای همدانی با چنان طیف وسیعی از مشایخ تلویحاً منزلت روحانی وی را تقویت می‌کرد، اما حیدر بدخشی نسبت به وضعیتی که شاید در آن زمان تلمبار کردنِ درهم برهم و بی‌رویه اجازه از مشایخ مختلف صوفی تلقی می‌شده است، بی‌تردید ناراحت به نظر می‌آید. او روایات فراوانی را درباره ارتباطهای همدانی با چند تن از این مشایخ نقل می‌کند، زیرا این مسلماً بخشی از سنت همدانی بود که حیدر بدخشی احساس می‌کرد باید منتقل کند؛ او پس از نقل گزارش جعفر بدخشی از ضیافتی که در آن همدانی، به کودکی، از ۴۰۴ شیخ اجازه یافت که در مسند ارشاد بنشینند، ذکر سفرهای گسترده همدانی را به سرتاسر عالم (و به آسمانها) می‌افزاید، و بدین طریق تلویحاً می‌رساند که پیوندهای متعدد وی نتیجه مسافرتهاى او بود؛ اما، سپس (ورق 362a) شعری از استاد خود (اینجا مسلماً برزش آبادی مورد نظر است) نقل می‌کند که تفوق سلسله همدانی را به عنوان داناترین سلسله و نزدیک‌ترین به طریق حق (۷۳) می‌رساند، و می‌افزاید که وی [ظاهراً برزش آبادی] نیز گفته است: خَيْرَ الطَّرِيقِ الكِبْرَوِيَّةِ فَقَدْ أَوْصَلَ تَعَجِيلاً إِلَى طَرِيقِ الْحَقِيقَةِ.

در بخش دیگری (۷۴) که در خلاصه قرینه‌ای ندارد - باز به نقل یکی از مریدان اسحق خُتْلَانِي - طریقت کبروی برخوردار از امتیاز ویژه‌ای در کسب هدف صوفیانه، یعنی معرفت، توصیف شده است؛ ما ممکن است متوجه نشانه‌هایی از 'تفوقی نسبی' نیز بشویم که این امتیاز ویژه، در کشاکش چشم و هم‌چشمیهای در حال گسترش بر سر

جلب مرید بیشتر، فراهم می آورد. مؤلف پس از نقل پاسخ همدانی به پرسش تنی چند از مریدان دربارهٔ تحصیل معرفت حق، نتیجه می گیرد که،

هر کسی که از معتقدان طریقت ماست یقین باشد که خداشناس خواهد شد، از بس که این سلسله را سلسله الذهب می گویند. چنانچه نبوت پس نسل ابراهیم خلیل الله علیه السلام تمام است، همان ولایت و معرفت درین طریق ختم شده است. هر که پای در طریق کبرویه درآورد البته سالک راه طریقت و حقیقت خواهد شد. اما مردم هر طریق به موافق استعداد خود تفاوت دارند؛ بعضی صلحانند و بعضی زهاد و بعضی عرفا و عوام الناس حیوانند. اینها را چه تمیز خواهد که علف ماکول چیست و غیر ماکول کیست؟ [که] مردم تفحص کنند که اگر این کس آشنا به معرفت الله باشد مرید گیرد، وگرنه برای خود غولی در گردن نیاویزد.

مؤلف یادآور می شود که پس از این سخنان همدانی، حاضران در آن جمع گفتند اگرچه هر کسی ممکن است ترس حق به دل داشته باشد، اما این بدان معنا نیست که با معرفت حق آشنا باشند؛ همدانی بر سخن آنان چنین افزود، «اگرچه هم ظاهراً کراماتی از آنان سربرزند درخور احترام نیستند». در ادامهٔ مطلب، شعری آمده که بر بی نظیری و شاخصیت طریقه کبری دلالت دارد

آن لعل گرانبها ز کانی دگر است      وان دَرّ یگانه را نشانی دگر است  
اندیشهٔ این و آن خیال من و تست      افسانهٔ عشق را زبانی دگر است

(این رباعی فقط در نسخهٔ خطی سریناگار به نظر رسید).

گرچه انتقاد از صوفیان شیاد یا فرومایه یکی از مختصات متعارف هم کتابهای نظری- عقیدتی هم اولیانا مه هاست، تأکید در اینجا بر محاسن کبرویه ظاهراً نشان آشکاری است از اینکه در پس عبارات نقل شده در بالا چشم و هم چشمی بسیار عملی و واقعی بین طریقه‌های در حال رقابت وجود دارد - رقابتی که در زمان جعفر بدخشی هنوز به اوج خود نرسیده بود.

۲. منقبت، نوشته‌ای خطاب به مریدان کبروی

در متنی به صراحت متن یاد شده در بالا، حیدر بدخشی دوبار بر فکر وابستگی طریقتی تأکید می کند و آن در جاهایی است که وی به مقصود خویش از تألیف منقبت اشاره می کند؛ نخست در مقدمه (۷۵) که به صراحت می گوید این کتاب بدان نیت فراهم آمده

«تا معتقدان این طریق و مخلصین این فریق هر روز وردِ خود سازند، هر شب دیده دل از این نور برافروزند»؛ بار دوم به هنگام گزارش جزئیات ورود خود به طریق کبروی است (که ضمن آن دفاعیه‌ای در تأیید کتابش عرضه می‌کند). متأسفانه این گزارش در بخش آسیب دیده نسخه قابل دسترسی من آمده است (۷۶). او سخن خود را با نقل قولی از همدانی آغاز می‌کند که می‌گوید «هر سالکی که قدم به راه سلوک می‌نهد، طریق ما را که قوی‌تر از دیگر طریقهاست می‌پذیرد؛ اگر او در حضور واصل این طریق توبه کند شایسته مقامات معنوی و قادر به کسب معرفت عوالم بشری و ملکی خواهد بود. اما چنانچه معتقدِ طریقِ دیگر بود، بدان هدف نخواهد رسید»

حیدر بدخشی وضعیت فوق را با وضعیت خود مقایسه می‌کند؛ چه، همان‌طور که خود می‌نویسد، نخست به طریق شَطَّاری (۷۷) تعلق داشت و طریق کبروی را مردود می‌دانست زیرا سماع را، که وی بر آن «عیبها می‌بست»، جایز می‌دانست. معذک، روزی که حیدر در خدمت برزش آبادی بود، این شیخ به گروهی از خوانندگان تذکر داد که در حضور مولانا حیدر آوازی اجرا نکنند، «چون او منکر سماع و متشرع است». حیدر آشفته و خجلت زده شد، بلادرنگ توبه کرد، و زمانی را در خلوت گذراند و به دنبال آن با برزش آبادی بیعت کرد. آنگاه، با بیان اینکه وی به گردآوری مواد کتابش آغاز کرد «تا خواننده و شنونده در مذمت این طریق نکوشد»، از «منکرانِ بسیار این طریق» که «بلائی جان افراد این طایفه‌اند» شکوه می‌کند و اظهار می‌دارد وقتی نورالدین جعفر بدخشی و محمد قوام‌الدین بدخشی حرفهایی در تعریف همدانی زده‌اند که «بیرون از حد و بیان است، گفته این حقیر کجا لایق و سزاوار بوده باشد»؟. در ادامه شعر بلندی در ستایش همدانی آمده که در آن مؤلف بار دیگر منافع پیروی از طریق خود را تأیید می‌کند.

بنابراین حیدر بدخشی در خلال حرفهای خود این احساس در حال شدت گرفتن را که طریق کبروی با دیگر طریقها تفاوت دارد و در سودمند ساختن تربیت و انضباط صوفیانه برتر از آنهاست، بر زبان می‌آورد، و تصریح می‌کند که کتاب وی برای فایده رساندن به پیروان کبرویه و دفاع از این طریقه در مقابل منتقدان آن در نظر گرفته شده است؛ وی در ضمن نگارش به وضوح جو رقابت‌آمیزی را ترسیم می‌کند که حتماً انگیزه‌ای برای این دو دعوی او نسبت به برتری طریق کبروی و ضرورت دفاع از آن، به دست وی می‌داده است.



## ۳. تأیید وابستگی اعتقادی به کبرویه

به غیر از شرح و تفسیرهای نظری در چندین مورد از واقعه‌های 'طول و تفصیل دار' که ذکرش در بالا رفت، شماری از وقایع بدین نیت گزارش شده که بر مشروعیت و ریا تفوق جهت‌گیری مسلکی همدانی و طریقت کبروی تأکید شده باشد (در بیشتر موارد، گزارشها، چنانکه ذیلاً خواهد آمد، به درد بزرگداشت جایگاه معنوی همدانی نیز می‌خورد). مثلاً، در واقعه‌ای که نظیرش در خلاصه دیده نمی‌شود (۷۸)، شمس‌الدین ختلانی روایت می‌کند که یک بار از من خواستند که خانقاه را ترک کنم درحالی‌که همدانی گروهی از صوفیان را به خانقاه می‌پذیرفت؛ پس از یک ساعت ناله بلند یأس آمیزی شنیدم. همدانی توضیح داد که این فریاد تأسف ابلیس بر اثر تعلیم و تلقینی بود که او (همدانی) می‌کرد. مورد دیگر (۷۹) گزارش محمد طالقانی از خوابهایی است که در آن پیامبر بر تفوق همدانی نسبت به امام غزالی در مقام یک مجتهد و نیز بر شأن والای وی به طور کلی مُهر تصویب می‌گذارد. طالقانی اذعان می‌کند که پس از این واقعه، «معتقد قوی او [همدانی] شدم و هر که را منکر این فریق دیدم او را تسلی دل کردم».

به علاوه، حکایتی دیگر در منقبت (۸۰) به چشم می‌خورد که باز در خلاصه معادلی ندارد و آن حکایتی است که چون به مثابه 'دفاعی' است از جهت‌گیری اعتقادی و فقهی کبرویه، آموزنده است در روایتی منسوب به ابراهیم مبارک خانی، یکی از «خلفای» اسحق ختلانی، همدانی گزارش می‌دهد که امام شافعی در رؤیایی بر او ظاهر شده و به وضوح از وی خواسته است که مذهب شافعی اختیار کند، «چون هیچ مرشد سلسله‌ای قوی‌تر از تو نیست». همدانی کوشید و اجازه این کار را از جدش پیامبر، که در معیت همه صحابه و مجتهدان بزرگ از جمله ابوحنیفه بر او ظاهر شده بودند، گرفت. همدانی تأیید ابوحنیفه را نیز به دست آورد، و پذیرفت که عبادت را مطابق مذهب حنفی توصیه کند اما به «هر سالک این طریق» که می‌خواست به زهد و ریاضیت پردازد، مذهب شافعی را پیشنهاد کند. این روایت، وقتی در بافت دینی عمدتاً حنفی خراسان و آسیای مرکزی - که وابستگی [انجم‌الدین] کبری به مذهب شافعی خود در دسری مضاعف در بحبوحه رقابت [کبرویه] با نقشبندیه می‌آفرید - مد نظر قرار گیرد، سنت وابستگی کبرویه را به مذهب شافعی توجیه می‌کند، ولی در عین حال مریدانی را هم که در امور روزمره با روش حنفی راحت‌ترند از نظر دور نمی‌دارد.

#### ۴. تأیید انضباط معنوی کبرویه

منظور از بعضی حکایات نشان دادن مشروعیت و/ یا برتری جنبه‌های مهم انضباط معنوی و شیوه‌های عبادی است که اختصاصی کبرویه به شمار می‌رود. یکی از آنها (۸۱)، مثلاً، سخنانی چند از نورالدین اسفراینی، مرشد علاءالدوله سمنانی در دودمان روحانی کبروی، راجع به رسم و روال ریاضیت نقل می‌کند، درحالی‌که حکایتی دیگر (۸۲) با این توصیه پایان می‌یابد که سالک باید به شیوه‌ای عمل کند که احدی از پارسایی او باخبر نشود، و این اشاره‌ای است به سنت کهن ملامتیه.

همچنین طی چندین گزارش درباره‌ی روابط همدانی با مشایخ خود، به روشهای ذکر که جانشینان همدانی به کار می‌بستند مشروعیت داده می‌شود. چنانکه گفته شد، مطابق با گزارش منقبت، علاءالدوله سمنانی اجازه می‌دهد که اخی علی دوستی ذکر چهار ضرب را به همدانی بیاموزد، حال آنکه در واقعه دیگری (۸۳)، به روایت شمس‌الدین خُتلانی، همدانی این ذکر را زیر نظر پنج مردی آموخت که در جامه‌هایی فاخر و تاجهایی بر سر همراه همدانی به حجره او<sup>۱</sup> وارد می‌شوند. وقتی همدانی به خود آمد، به شمس‌الدین گفت که آن دیدارکنندگان پیامبر و خلفای راشدین بودند که آمده بودند ذکر او را بخوانند. اجازه مشابهی طی گزارشی بی‌نظیر<sup>۲</sup> (۸۴) به چشم می‌خورد؛ در آنجا همدانی طی رؤیایی حین زیارت مرقد امام رضا دست بیعت به وی می‌دهد و طرز گفتن ذکر را از او یاد می‌گیرد، و وقتی بیدار می‌شود گروهی از مردم را به عنوان مرید می‌پذیرد.

ظریف‌تر از واقعه یاد شده، قضیه اعمال عبادی روزانه طریقه کبروی است که به واسطه گزارش مبسوط موافقت پیامبر با 'اوراد فتحیه' (۸۵) مشروعیت پیدا می‌کند؛ این اوراد را همدانی برای استفاده مریدانش جمع‌آوری کرده بود. طبق این گزارش، همدانی در حین گزاردن حج به زیارت تربت پیامبر رفت و آنجا «می‌پرسیدم که اورادی را که جمع کردم اگر اجازت شریف باشد خوانده باشم»؛ بعد از آن، وی پیامبر را در خواب دید که نسخه‌ای خطی حاوی 'اوراد فتحیه' در دست دارد، پس رسماً آن اوراد را به عنوان مجموعه ادعیه خویش برگزید و به مریدانش تعلیم داد که آن را قرائت کنند. خلاصه المناقب به‌طور گذرا از منشأ نبوی اوراد فتحیه ذکر می‌کند، اما کتاب حیدر بدخشی

۱. ظاهراً به حجره شمس‌الدین ختلانی!

۲. که در خلاصه المناقب نیامده است.

قضیه اجازه دادن پیامبر را در عباراتی ملموس و محسوس می‌ریزد تا سندیت ادعیه طریقت همدانی را تأیید کرده باشد.

شاید گویاترین نمونه تأکید بر رسم و روال کبروی در بحثهای مربوط به موضوعی به چشم بخورد که غالباً رقابتهای بین فرقه‌ای، در عصر حساسیت شدید هر گروه نسبت به طریقه خاص خود، در آن خلاصه می‌شود، و آن درستی و مشروعیت سماع، رقص و وجد بود. به غیر از فقط یک حکایت در مورد ذکر سماع دو هفته یک بار به عنوان بخشی مهم از پرورش معنوی همدانی (۸۶) - که عملاً بدون هیچ تغییری در منقبت بازگو شده است - (۸۷) در هیچ جای دیگر از خلاصه المناقب مطلقاً سخنی از سماع نرفته است، در حالی که همین موضوع جزو بحثهای رایج در آسیای مرکزی بر سر شیوه‌های مشروع رفتار صوفیانه را تحت الشعاع قرار داده بود، زیرا نقشبندیه انکار سماع و رقص را مبنای انضباط مکتبی خود ساخته بودند. روایتی در منقبت (۸۸)، که معادلی در خلاصه ندارد، به بحث مبسوط همدانی درباره مسأله مورد بررسی اختصاص یافته است؛ آنجا در دفاع از سماع و رقص آمده که این اعمال به شرط اجازه شیخ جایز و در راستای پرورش معنوی است. همین تذکر اخیر است که برای حصول اطمینان در مورد مشروعیت و بی‌خطر بودن رقص، سماع و وجد بسیار اهمیت دارد، اما به هر حال همدانی با کسانی که این اعمال را در بست مردود می‌شمارند هم عقیده نیست.

بحثی جالب‌تر در موضوع اعمال یادشده، که با فضل و برتری کبرویه به عنوان یک 'طریقه' ارتباط صریح دارد - و در خلاصه از آن ذکری نرفته است - در واقعه دیگری (۸۹) دیده می‌شود که به مسأله سماع و وجد پرداخته است. گزارش این واقعه مخصوصاً به سبب تصویر روشن آن از «رؤیة الله» به عنوان یکی از میراثهای ممتاز طریقه کبروی قابل ذکر است؛ چنین نیروی رؤیتی به صورت 'موهبتی' به نجم‌الدین کبری عطا شده تا به طریقتی منتقل کند که وی در این گزارش آشکارا به عنوان بنیان‌گذار آن معرفی شده است. این بخش از روایت که به شیخ محمد سرّیسنی (۹۰) منسوب است، پاسخ همدانی را به پرسشهای گروهی از علما در باب موضوع سماع و وجد نقل می‌کند. علما از او می‌پرسند که چرا از میان چهارده سلسله تنها یکی دو سلسله این اعمال را جایز می‌شمرند، و «اکثر در طایفه کبرویه این فعل صادر می‌شود».

عجب اینکه، همدانی در اینجا مجبور می‌شود که اذعان کند وی در بیشتر مصنفاتش سماع را ممنوع اعلام کرده، اما فی الواقع انتخاب در این مهم به عهده فرد گذاشته نشده است، وگرنه برای او مایه عذاب زیاد خواهد بود. همدانی سماع را تصویب می‌کند بدون

آنکه آن را توصیه کند، و از محکوم کردن کسانی که بی اختیار به سماع برمی خیزند خودداری می کند (و می گوید «آن جماعت را الله تبارک و تعالی... به یک جرعه واصل دیار خود ساخته است»)، و در عین حال آنهایی را که صحت این امر را انکار می کنند به باد مسخره می گیرد (۹۱). وی در ادامه می گوید «و این فریقی که تابع این طریق کبرویه اند، اینها عاشقانند و کار عشق آن است که هرگاه آواز خوش شنود در خاطر اندیشد که آواز دوست من است... و هر خوبی که باشد منسوب به محبوب حقیقی خود می کند»، و بالاخره بحث به اینجا می کشد که سعی در برحذر داشتن «عاشق» از سماع و وجد کاری بی معناست.

سپس همدانی را می بینیم که به شرح بسیار روشن کننده ای درباره مؤسس طریقت کبروی، معروف به نجم الدین کبری - که در اینجا 'شیخ ولی تراش' خوانده شده است - می پردازد؛ شاید به یاد داشته باشیم که جعفر بدخشی فقط از مصنفات کبری نقل می کند و هرگز او را بنیان گذار طریقت [کبروی] نمی خواند. طبق این شرح، گروهی از مریدان کبری به او گفتند که «اکثر صوفیان این طریق وجد می کنند و دیگران نمی کنند». آنگاه از او پرسیدند: «این چیز مگر مخصوص برای همینها آفریدند؟» کبری پاسخ داد که من زمانی با دوست حقیقی [خدا] خود در خلوت نشسته بودم، حالی مشابه آنچه پیامبر در حدیث لی مع الله وقت (۹۲) توصیف کرده است به من دست داد که «تمام ملایک مقرب از آن محروم مانده» بودند؛ بعداً به وی گفتند چیز خاصی را آرزو کند که برایش فراهم آورند. پس از مقداری تأمل وی خواستار این شد که «هر که تابع این طریق شود» قدرت ادراک این حالت عرفانی به وی داده شود، و در هر دو عالم سعادت مند گردد. نجم الدین کبری در ادامه گفت پس از خروج از آن حال عرفانی پیامبر را دیدم و از او خواستم اجازه دهد حالی را که قبل از هجرت به او دست داده بود، به [دیگران] ارزانی دادم، و او بی درنگ اجازه این کار را به من داد:

فلاجرم چون از آن حال به حال خود آمدم، هر که را بیعت دادم، او را همان حال سپردم تا قیام قیامت هر که تابع طریق ما باشد، او را نیز مبتلای همان حال [و] سیر خواهد کرد تا منتهی طریقت شود.

حیدر بدخشی می نویسد، پس از این گزارش، یکی از کسانی را که آمده بودند تا از وی در باب سماع و وجد سؤال کنند، «نیز حال و سماع دست داد و فریادکنان تمام جامه های خود را پاره کرد». آنگاه همه حاضران «سر در قدم آن جناب سیادت نهادند» و

اعتراف کردند که تا پیش از این واقعه «از علم باطن» کور بودند، مرید همدانی شدند و تا پایان عمر در این مقام باقی ماندند؛ و «هر که منکر حال درویشان است، بدتر از کوردلان است»

گزارش رویداد چنین است که در بالا آمد: شرحی کاملاً روشن و خالی از ابهام از این دعوی که بهترین تربیت معنوی و عالی‌ترین مکتسبات عرفانی برای کسانی فراهم است که، صرفاً از طریق بیعت با مرشد، به طریقه کبرویه درآیند. و نجم‌الدین کبری، که در خلاصه صرفاً یکی از مؤلفان صوفی مورد احترام است، در منقبت به معنای حقیقی کلمه بنیان‌گذار یک طریقه می‌شود، و دلواپسی خود را برای همه مریدان بعدی طریقت خویش اظهار می‌دارد، و از سر غیرت موهبت ویژه‌ای را که خود دریافت کرده بود برای آنان نیز تأمین می‌کند.

#### ۵. تأیید پایگاه سیدعلی همدانی

یک ویژگی عام منقبت تأکید شدید مؤلف بر قداست و قوت موضوع کتاب است. همان‌گونه که قبلاً گفته شد، موله ظاهراً لحن ستایش‌آمیز این اثر را زیاده از حد یافت و آن را بخشی از «گرامی داشت» همدانی تلقی می‌کرد. باید اذعان کرد که اساس منقبت در تجلیل [شخصیت] همدانی است، و نمونه‌های خاصی از پافشاری مؤلف بر اینکه شأن والای همدانی را پیامبر، خضر، متکلمان یا صوفیان نامور تصدیق کرده‌اند، در این کتاب بسیار فراوان است؛ او مورد تحسین امام شافعی قرار می‌گیرد، و همان‌طور که جایی دیگر یادآوری شد، کفه مقایسه او با امام غزالی به سود همدانی می‌چربد، خضر بر موهبت‌های الهی (۹۳) و منزلت وی در مقام قطب (۹۴) گواهی می‌دهد، ضمن اینکه [سید] تلویحاً از حیث ورع و زهد برتر از ابن عربی توصیف (۹۵)، و موضوع یکی از پیش‌گویی‌های علاءالدوله سمنانی می‌شود (۹۶)، و پیامبر به لحاظ توجه خاصی که به وی دارد شیخی را برای [هدایت] او انتخاب می‌کند (۹۷). همدانی به عنوان شفیع روز جزا نیز مورد تقدیس است (۹۸)؛ کتاب پر است از اشاراتی به جد بلندنام همدانی، پیامبر اسلام (۹۹)، اگرچه اینجا باید یادآور شویم که منقبت تقریباً، هیچ چیزی موافق میل کسانی که علاقه دارند گرایش‌های شیعی یا حتی احساسات علی‌دوستانه در این کتاب بیابند عرضه نمی‌کند: وقتی بر سیادت همدانی تأکید می‌شود، کانون توجه همواره پیامبر است نه علی (ع) (که فی الواقع هرگز در هیچ‌یک از خواب‌ها یا رؤیتهای سید ظاهر نمی‌شود، مگر به‌طور ضمنی در جایی که همه خلفای راشدین همراه پیامبر به خواب وی می‌آیند)؛

حتی یکی از مشهورترین القاب همدانی، در نوشته‌های متأخرتر، یعنی علی ثانی، هرگز بر قلم حیدر بدخشی نرفته است.

به هر تقدیر، با توجه به فاصله زمانی بیشتر بین حیدر بدخشی و همدانی و با در نظر گرفتن تأکید منقبت وی بر جایگاه همدانی به عنوان شخصیتی کلیدی در طریقتی اصل و نسب دار، [مانند کبرویه]، و نه فقط در مقام شیخی سرشناس، به نظر نمی‌رسد که منقبت، در مقایسه با نگرش خلاصه المناقب نسبت به همدانی - که آن نیز نگرشی تحسین آمیز دارد -، توجه زیاده از حدی به شخص همدانی کرده باشد. شاهد این مدعا پرشورترین مدیحه کتاب، یعنی شعر مفصل حیدر بدخشی است (۱۰۰) که به دنبال بحث وی درباره نحوه ورودش به طریقه کبروی و، همان‌طور که در بالا گفته شد، برتری این طریقه آمده است. این شعر از همدانی تجلیل می‌کند، وعده بهره‌های معنوی عظیم به کسانی می‌دهد که پیروان صدیق او شوند، و در طریق وی توبه کنند؛ حیدر بدخشی از اینکه نمی‌تواند مناقب همدانی را آن‌طور که شایسته اوست به زبان شعر درآورد تأسف می‌خورد، و تصدیق می‌کند که حتی خدمت رفتگر خانقاه بر آنچه او انجام می‌دهد می‌چربد.

۶. تأیید برقراری رابطه شخصی با همدانی و وابستگی به او

شمار چشم‌گیری (جمعاً هفت) از حکایات منقبت، که سابقه‌ای در مآخذ دیگر ندارد، رابطه شخصی مریدان را با شیخ خود، همدانی، ترسیم می‌کند و الگوهایی از تسلیم در برابر ارشاد شیخ و شرکت آنها در خدمات روزانه خانقاه، به عنوان اعضای طریقت به دست می‌دهد. مثلاً، خواجه اسحق خُتلانی از رؤیایی که رهنمای وی به سوی همدانی شد، و اینکه شیخ و شاگرد به فراست یکدیگر را شناختند سخن می‌گوید (۱۰۱)، و نیز از رؤیای دیگری می‌گوید که طی آن پیامبر مستقیماً همدانی را تصدیق می‌کند، و باز از رشد و تکامل اولیه همدانی در مقام عضوی از اهل خانقاه (آن زمان که بیعت می‌کند، یک دوره چله می‌نشیند، سقائی و هیزم‌کشی می‌کند، اجازه خلوت‌گزینی می‌یابد و اعمالی از این دست). حکایتی دیگر (۱۰۲) نشان می‌دهد که همدانی کرامات مرید خود سیدزین‌العابدین را تصدیق می‌کند. دو حکایت دیگر مربوط است به رابطه غالباً طوفانی بین همدانی و مریدش محمد شامی؛ در یکی، شامی، به دنبال شرح تکدر شیخ از بی‌مبالاتی وی، از همدانی ستایش می‌کند، زیرا در طول ۴۸ سال که وی در خدمت او بود شیخ هرگز لقمه حرام نخورد، اگرچه امرا سعی بسیار کردند که او را به این کار برانگیزند؛ وی همچنین هیچ‌گاه از سر خشم عمل نکرد. حکایت دوم (۱۰۳) که حتی

گویاتر از اولی است گزارش می دهد که چگونه شامی یک بار به هنگام گردآوری همیشه گرفتار خرسی شد، و پس از آنکه بیهوده سوگند به سلمان خورد، سرانجام به توسط شیری نجات یافت، و بعد از بازگشت مورد عتاب همدانی قرار گرفت چون سوگند به نام او نخورده بود: «اگر باز گرفتار شیری، خری، غولی یا گرازی شدی قسم به نام من بخور».

بنابراین، می بینیم که شیخ تقریباً به صورت حامی نجات بخشی ترسیم شده که مریدان باید به وی متوسل شوند. در چند حکایت مشابه دیگر که مریدان مورد نظر را به صورت چهره های سیاسی نشان می دهد (نک. پایین تر)؛ همدانی باز نقش حامی دارد.

#### ۷. تأیید وابستگی گروهی به یک طریقت

عنصر کاملاً جدیدی در رابطه مرشد-مرید، که خاص عصر طریقتهای متشکل واقعی است، در گزارش دو واقعه ناگفته در جای دیگر به چشم می خورد؛ این دو واقعه به خوبی بر جنبه های اجتماعی عضویت در طریقه دلالت دارد که باعث می شود کل چند روستا مریدان همدانی بشوند. این پدیده که در تصوف متأخرتر آسیای مرکزی بسیار برجستگی پیدا کرد، تا ظهور طریقه های واقعی تقریباً غیرقابل تصور است. یکی از این دو حکایت (۱۰۴)، منسوب به قوام الدین بدخشی، مربوط است به مردی گمنام که در عالم رؤیا به هدایت پیامبر پیش همدانی می رود و موظف می شود در حضور وی توبه کند. او نزد همدانی رفت، بر دست وی بیعت کرد، چندین روز در خانقاه او ماند، و سپس به شهر خود بازگشت؛ از آنجا پیغام داد که پس اندازی به اندازه یک خانی طلا<sup>۱</sup> در طول زندگی به دست آورده وقف ضیافتی برای همدانی و درویشان کرده است، و هر زمان که به شهر او بیایند از آنان پذیرایی خواهد کرد. بعضی از مریدان همدانی نسبت به ارزش این کار ابراز تردید کردند، اما شیخ آنان را مطمئن ساخت که خیری از این کار عاید خواهد شد. برای تمامی روستا و ملازمان شیخ ضیافتی به پا شد، که در نتیجه آن اکثر مردم آن محل در حضور سید به مریدی وی سر نهادند. این گزارش در واقع آن روح التزام و وابستگی جمعی را توصیه می کند که در شرایط رقابت آمیز جدید روزگار حیدر بدخشی مورد نیاز طریقه کبرویه بود.

نمونه ای دیگر از گرویدن دسته جمعی به طریقت کبروی در علیشاه، از شهرهای ختلان، به وقوع می پیوندد، شهری که مسلمان شدنش، طی گزارشی دیگر که ذیلاً

۱. خانی: زری که در ماوراءالنهر رایج بود؛ طلای خالص.

می‌آید، به همدانی منسوب است. بنابراین گزارش (۱۰۵)، وقتی همدانی با گروهی از مریدانش به قریهٔ علیشاه رفتند و آنجا به توسط مردی سرشناس که به استطاعت خویش در پذیرایی از شیخ می‌بالید، به مجلس سوری دعوت شدند. لیکن آن مرد پس از دعوت کردن وقتی به خانه بازگشت دریافت که دزدان همهٔ آنچه را که برای ضیافت تدارک دیده بود ربوده‌اند؛ و هنگامی که همدانی و اصحابش به خانهٔ وی رسیدند او را نیافتند، چون از شدت شرمندگی فرار کرده بود. در یک لحظه، دزدانی که ماحضر مرد را برده بودند پیش همدانی آمدند و خوراکیهایی را که برای آنان در نظر گرفته شده بود بازگرداندند. دزدان گفتند وقتی پس از سرقت خوردنیهای آن مرد، به خانه رسیدیم،

دیدیم که تُرکِ چندی<sup>۱</sup> خانه‌های ما را گرد کردند. گفتیم یاران چرا خانه‌های ما را گرد کردید و فرزند ما را آزار می‌دهید؟ آنچه طلب دارید از مایان بگیرید. گفتند: «چیزی که الحال شما آورده‌اید این نذر سیدعلی همدانی بود؛ چرا از خانهٔ آن فقیر کشیده آورده‌اید. اگر زود در خانهٔ او می‌رسانید، بهتر و الا شما را هلاک خواهیم کرد.

دزدان از همدانی طلب بخشش کردند، که او هم اجابت کرد؛ پس از «قدم‌بوسی» توانستند بازگردند و خانه‌های خود را بازستانند. ضیافت برپا شد و «آن مرد مضعیف... بیعت آن جناب گرفت» و در سرتاسر شهر پیچید که «سبب مرید شدن علیشاهیان این بود».

#### ۸. تأیید مزار همدانی

زیارت قبور (مزار) مشایخ صوفی البته تاریخی طولانی دارد، اما برای طریقه‌های سازمان یافته، قبر «بنیان‌گذار» یا شیخهای اصلی سلسله مراکز مهم اقتصادی و حتی 'اداری' نیز شد. طبیعی است که منقبت، به عنوان اولیاءنامه‌ای در خدمت یک طریقه، باید مقبولیت و مرجعیتی برای مزار همدانی دست و پا کند، و این حقیقتاً در یکی از روایات بی سابقه در مآخذ دیگر واقعیت پیدا می‌کند (۱۰۶). گرچه در خلاصه المناقب از تدفین شیخ در ختلان ذکری رفته است (۱۰۷)، منقبت تصریح می‌کند که همدانی در خلال دیداری از کولاب (نام جدیدتر شهر ختلان را به کار می‌برد) پیامبر را در خواب دید که به او دستور می‌دهد محلی را در جنگل نزدیک به کولاب به عنوان آرامگاه آینده‌اش در نظر بگیرد. بامداد پس از این خواب، همدانی مریدان را به آنجا (که «اکنون

۱. در نسخهٔ خانقاه ذهبی: چندان



مزار مقدس اوست» هدایت کرد، و در پاسخ به پرسش آنان گفت مرگ او سه سال و یک روز و یک شب دیگر اتفاق خواهد افتاد. این محل زمانی قداست بیشتر یافت که حیوانات به وجهی معجزه آسا در حوالی آن گرد آمدند و موجب وحشت یاران همدانی شدند تا اینکه سرانجام هر یک از آن جانوران وحشی پیش شیخ سر خم کردند. در همان موقع همدانی به تمامی مریدان خود سفارش کرد که آن محل را زیارت کنند. بدین ترتیب قبر همدانی عملاً هم به توسط پیامبر هم به توسط خود همدانی تقدیس شد، و ضمناً از طریق توصیه شیخ به مریدان که به زیارت آن بروند، به طریقه کبروی پیوند داده شد.

#### ۹. تأیید شدنِ ضمنی شیخ و طریقه او به یمن تبلیغ اسلام

در جوّ سیاسی و دینی آسیای مرکزی اواخر سده هشتم و اوایل سده نهم/ چهاردهم- پانزدهم، شمار قابل ملاحظه‌ای از ساکنان این منطقه بیرون از ساحت اسلام بودند؛ جوّی این چنین ثمره عللی چند بود: ورود قبایل غیرمسلمان ترک و دیگر جابه‌جاییهای مردم به سبب فتوحات مغول، سلطه مغولان و به همراه آن، قطع حمایت دولتی - گرچه به طور موقت - از اسلام، حتی به عنوان دینی که گروهی آن را بر ادیان دیگر ترجیح می‌دادند. تحت تأثیر این عوامل، کارِ درآوردن غیرمسلمانها به آیین اسلام باعث افزایش چشمگیر اعتبار و نفوذ افراد هم در جامعه رسمیت یافته اسلامی هم در میان گروههای تازه مسلمان می‌شد. مشایخ صوفی در این دوره خواه اساساً واسطه مسلمان شدن مردم بسیاری بودند خواه نه - که احتمالاً بودند - خود و مریدانشان آشکارا می‌کوشیدند تا اهمیت نقش خود را در نشر و تثبیت اسلام مهم جلوه دهند. از این رو، قصه‌های مربوط به مسلمان‌سازی تلویحاً بر قداستِ فلان و بهمان شیخ در مقام چهره‌ای 'مسلمان‌ساز' و، به همراه آن، بر جایگاه افتخارآمیز طریقه‌ای تأکید می‌کند که آن شیخ 'بنیان نهاده است'. این نکته قابل تذکر است که بارها و بارها این قبیل قصه‌ها از گرویدن دسته‌جمعی مردم به اسلام خبر می‌دهند، نه صرفاً به صورت افرادی جدا جدا؛ در نتیجه، غالباً پیوند بسیار نزدیکی بین دو 'جماعت' به چشم می‌خورد، یکی جماعتی که شیخی خاص مؤسس آن شمرده می‌شود - یعنی طریقه‌ای که او شکل بخشیده است - و دیگری [جماعت ساکن در] دهکده، منطقه یا قبیله‌ای که باز او 'شکل می‌بخشد'، به لحاظ آنکه وی حامل نشان هویت جدید اسلامی آن است (۱۰۸).

منقبت شامل چندین قصه مربوط به درآوردن غیرمسلمانان به دین اسلام است که همه جزو وقایع ناگفته در منابع دیگر است؛ در این قصه‌ها کاری معجزگونه از سیدعلی

همدانی سر می زند یا او باعثش می شود که به گرویدن فردی یا افرادی به اسلام می انجامد؛ این البته، همان طور که در بالا (و در مورد شخصیت های سیاسی، ذیلاً) بحث شده، سوای توبه و ورود افراد به حلقه طریقت است. فقط یک واقعه (۱۰۹) مربوط می شود به مسلمان شدن جنی که در پی مشاهده قدرتهای خارق العاده همدانی، کفر خود را رها می کند. مورد جالب دیگر مربوط است به مسلمان شدن اهالی علیشاه در ختلان - ناحیه ای که بخش قابل ملاحظه ای از جمعیت آن را قبایل مغول تشکیل می دادند، قبایلی که طبق قصه ای دیگر، چنانکه در بالا گفته شد، از مریدان همدانی شدند. در این گزارش (۱۱۰)، به نقل از محمد طالقانی، گروهی از مریدان همراه همدانی به جنگلی بیرون روستای علیشاه رفتند و شب را در نقطه ای از جنگل گذراندند. در اثنای شب شیری عظیم الجثه پدید آمد و پس از تعظیم در برابر شیخ توبه کرد، و به دنبال آن گروهی جن در ظاهر انسان همان کار شیر را انجام دادند و قول دادند به کسی آزار نرسانند. «پیش ازین هیچ کس در این نواحی نمی توانست گذشت»، اما به سبب آنکه همدانی شیران و اجنه را رام نمود، مردم آن ناحیه اسلام آوردند.

مورد دیگر (۱۱۱) قصه ای است از نوع متعارف تغییر دین که درونمایه آن را 'آزمونی' از قدرت سیدعلی همدانی تشکیل می دهد؛ در این واقعه همدانی با گروهی از پیروان به سرزمینی سفر کردند که همه ساکنان آن مسیحی بودند (۱۱۲). او با بومیان آن محل جلسات مباحثه ای منعقد کرد و از ایشان قول گرفت که چنانچه وی بتواند مردگانی را زنده کند، آنان مسلمان شوند؛ همدانی ۷۰ نفر را در گورستانی زنده کرد و بی درنگ تمامی آن مردم دین خود را رها کردند و با او بیعت کرده، مرید او شدند.

معروف ترین کار همدانی در جهت تغییر دین غیرمسلمانان فعالیت های تبلیغاتی او در کشمیر است، که اسلامی شدن آن را ستاً به وی نسبت می دهند. با عنایت به قوت روایات متواتری که همدانی را به موضوع استقرار اسلام در کشمیر متصل می کند، عجیب می نماید که خلاصه المناقب هیچ ذکری از کشمیر نمی کند؛ و نبودن این معنا در قدیم ترین زندگی نامه همدانی، به نوبه خود، مورد استناد کسانی است که نسبت به نقش تاریخی سید در اسلامی کردن منطقه تردید کرده اند. اینجا بدون آنکه به بحث مربوط به واقعیت و حدود فعالیت های همدانی در کشمیر وارد شویم، اشارتاً می گویم که نبود هرگونه ذکری از این موضوع در اثر جعفر بدخشی صرفاً نشانه دیگری از کیفیت 'جلبی' خلاصه است: جعفر بدخشی واقعه همدانی به کشمیر را گزارش نکرد زیرا خود در معیت شیخ به آنجا نرفت و بنابراین نه اطلاع مستقیم از قضیه داشت نه علاقه ای خاص به آن.

از نظر جعفر بدخشی، سفر همدانی به کشمیر و هر نشانه‌ای از تشرّف (فردی یا امیری یا منطقه‌ای) به اسلام آن‌چنان اهمیت خاصی نداشت که، به‌رغم نبودِ خاطرات شخصی خود مؤلف، ارزش بحث ویژه‌ای را داشته باشد. ضمناً بد نیست اینجا یادآور شویم که حتی از روایات مربوط به مسلمان شدن افراد بر دست همدانی در خلاصه المناقب، که هنوز در آن بیان این قبیل مطالب بدخشی بسیار مهم از تصویر اولیاءنامه‌ای همدانی نیست، ذکری نرفته است. مع‌ذلک، برای حیدر بدخشی و نیز برای مؤلفان بعدی، در روزگاری که ارتقاء نقش طریقت هر کس در تثبیت و تداوم نظام اجتماعی و سیاسی به واقع اسلامی یکی از ویژگیهای معمول و متعارف اولیاءنامه‌ها شد، صرف حضور همدانی در کشمیر فی‌نفسه دلیلی کافی بود برای اینکه بر نقش محوری او در استقرار اسلام در آن سرزمین تأکید کنند. همچنانکه پیشتر گفته شد، نیت جعفر بدخشی این بود که خلاصه دفتر اطلاعاتی برای خود او و دیگر پیروان مستقیم همدانی، و نیز کلاً برای وارثان سنت صوفیانه باشد. اثر او گفتاری است عملی در باب نظر و عمل صوفیانه و الگویی از رابطهٔ مرشد و مرید. لیکن، حیدر بدخشی برای یک 'طریقه' کتاب نوشت، و تأکید او بر نقش طریقت خویش در 'تاریخ دینی' منطقه‌ای مانند کشمیر بیانگر نگرش کلی نسبت به تاریخ است، که شکل‌گیری و تبیین آن بی‌گمان گامهای اصلی در فرایند 'خلق' آن طریقه بود.

سه حکایت در منقبت مستقیماً به نقش همدانی در رفتن کشمیر به دامان اسلام می‌پردازد. نخست، گزارش آغازین (۱۱۳) در نسخهٔ دیوان هند این کتاب است، که احتمالاً بخشی از مقدمهٔ کلی منقبت را به منظور برجسته کردن مهم‌ترین موفقیت همدانی، تشکیل می‌داد. این گزارش با بحثی غریب از دین بیش از اسلام کشمیر و آثار آن‌که تا «پس از ظهور اسلام» دوام یافت آغاز می‌کند و رویدادها را تا زمانی که «مشایخ بزرگ از ایران و توران به کشمیر آمدند و همهٔ بتخانه‌های برهمنی را ویران کردند و تمامی کتابخانه‌های ایشان را به دریا افکندند» (۱۱۴)، دنبال می‌کند. در ادامهٔ حکایت آمده است که در سال ۷۴۱ - که بی‌شک کاتب اشتباهاً به جای ۱۳۷۹/۷۸۱ (۱۱۵)، (تاریخ مورد قبول همگان) نوشته است -، «ورود سیدعلی همدانی به کشمیر واقع شد»؛ آنجا در محلهٔ علاءالدین‌پور در شهر کشمیر [یعنی سریناگار]، در ماتا سرشوتی بر کرانهٔ رود بتساجی (۱۱۶)، «خانقاه عرش اشتباه بنا فرمودند که در کشمیر به درگاه حضرت شاه همدان ولی به نام خانقاه معلی مشهور است. تمام مردم مسلمان شدند، و هر صبح و شام وظایف روزمره و فرایض نماز در آنجا به جای می‌آرند». اینجا به اسلام گرویدن

مردم و آسان شدن انجام تکالیف اسلامی آنها با تأسیس این خانقاه مشهور، که بنیان‌گذاری آن به نوبه خود مستقیماً به شخص همدانی منسوب است، ربط داده می‌شود.

حکایت دوم (۱۱۷) باز قصه همدانی و مسلمان‌سازی اوست که این بار بیشتر جنبه 'دستوری' دارد. این قصه را قوام‌الدین بدخشی و اسحق ختلانی نقل می‌کنند که در ملازمت همدانی به کشمیر رفتند. در آغاز این قصه پیامبر در عالم رؤیا به وی مأموریت می‌دهد که «یا ولدی در کشمیر رو و مردم آنجا را مسلمان کن. اگرچه بعضی به شرف اسلام مشرف‌اند اما بدتر از کافرند و مشرکانند». همدانی به رغم اعتراضهای قوام‌الدین، که به مشکل سفر و اینکه مردم آنجا همه کافرند توجه می‌دهد، با رفتن موافقت کرد؛ سید توضیح داد که پیامبر در خواب مرا دستور فرموده که به کشمیر بروم و مردم آنجا را مرید خود سازم. سرانجام، راه سفر در پیش گرفتند و به قول قوام‌الدین «وقتی نزدیک به آن ممالک رسیدیم دیدیم که بویی از ایمان و اسلام در آن ملک نیست».

آنان پس از ورود به کشمیر، به هر سویی به جای مساجد بتکده‌ها دیدند؛ به بتکده‌ای رفتند که منزلگاه دیوی بود که آوازه قربانی گرفتن روزانه او از انسانها قبلاً به گوش ایشان رسیده بود. همدانی قوام‌الدین را گفت که صدای نماز در دهد، و وقتی او چنین کرد، شخصی که نام آن معلوم نیست (احتمالاً حاکم مسلمان آنجا که به سبب مقدم داشتن عایدات خود بر تغییر دین مردم به اسلام، تلویحاً از او انتقاد شده بود) پیشنهاد کرد که بهتر است از کافران فقط جزیه گرفته شود. همدانی از این سخن وی «در غضب شد و او را گرفت و مرید کرد و خادم آنجا کرد، تا اکنون خواهد بود» (در اینجا ظاهراً از قوام‌الدین نقل قول مستقیم شده است):

بعده تمام مردم آنجائی [کذا] را به شرف اسلام مشرف کردند و پادشاه نیز مرید شد و آن بتخانه را ویران کردند و صفه‌ای به جای آن نمودند و بر آن نماز کردند و مردم آمده، مسلمان می‌شدند.

پادشاه از همدانی خواست که آنجا بماند، اما او نپذیرفت و عزم سرزمین خود کرد. در این سفر بیمار شد و درگذشت، که شرحش در باقی مانده قصه آمده است. جای عنصر خانقاه در این قصه خالی است، ولی مسئولیت مستقیم سید در آوردن پادشاه به جرگه مریدان خود و حلقه پیوند بین آن مرید شدن، و اسلامی گردیدن کشور حکایت از تأکیدی تازه بر نهاد طریقت دارد. عناصر مشابهی در آخرین حکایت مربوط

به مسلمان‌سازی همدانی (۱۱۸) منحصرأ متوجه شخص پادشاه است. این حکایت را شیخ محمد شامی که تا کشمیر ملازم همدانی بود نقل می‌کند:

چون در نواحی کشمیر رسیدیم، پادشاه آنجا شب در واقعه<sup>۱</sup> دید که آفتاب از طریق جنوب طلوع نمود. چون صبح روشن شد، تمام وزرا جمع نمود و تعبیر این واقعه پرسید، هیچ‌کس از عهده<sup>۲</sup> جواب بیرون نتوانست آمد. پادشاه دلتنگ شده، پیش آن راهب بتخانه آمد که الحال در آنجا خانقاه آن جناب سیادت معمور است. از او پرسید و او در جواب گفت: «مردی از زمین ماوراءالنهر در ملوک<sup>۳</sup> ما خواهد آمد و ترا مشرف<sup>۴</sup> اسلام خواهد نمود و ما را نیز مسلمان خواهد ساخت، اگرچه مباحثه بسیار بکنیم، اما چاره نخواهد شد». چون سه روز گذشت که قدوم شریف آن جناب سیادت در آن ملوک واقع شد، پادشاه آمد و مسلمان شد و این چند بیت در تعریف آن جناب تصنیف نمود...<sup>۴</sup>

این ابیات بیانگر مراتب قدردانی پادشاه بابت اسلام آوردنش بر دست همدانی، و نیز این خواهش اوست که سید در روز جزا شفاعت او کند. مؤلف منقبت آنگاه ماده تاریخی مربوط به ورود همدانی به کشمیر نقل می‌کند، که به سلطان قطب‌الدین منسوب است:

گرفت کشمیر از اسلام رایت  
از آن گفتم که زان شاه هدایت (۱۱۹)

چو آمد آن شه از ملک ولایت  
بگفتند از که یافت ترتیب این<sup>۴</sup> [کذا]

واقعیت تاریخی این روایات اینجا مورد توجه ما نیست، گرچه می‌خواهم یادآور شوم که وقتی تمایل اولیه محققان به نادیده گرفتن منقبت حتی به عنوان منبع اولیاءنامه‌ای مفیدی، مردود شمرده شود، روایات آن در باب تغییر دین شایان توجه ویژه خواهد بود، به لحاظ آنکه این کتاب قدیم‌ترین منبعی است که به فعالیت‌های همدانی در کشمیر می‌پردازد.

#### ۱۰. تأیید الگوهای رفتار سیاسی

یازده مورد تمام از روایات مندرج در منقبت، که در مآخذ دیگر معادلی ندارد، جنبه‌ای از

۱. واقعه: خواب، رؤیا ۲. ملوک: اگر خطای ناسخ نباشد، به معنای ملک به کار رفته است.

۳. مطلع شعر چنین است:

جانم فدای بر قدم خاک تو بادا یا امیر  
روحم فدای بر شرف نام تو بادا یا امیر...

نه تنها وزن و قافیه این اشعار اشکال دارد، بلکه نحو عبارات با فارسی اصیل نیز کاملاً منطبق نیست.

۴. در نسخه منقبت متعلق به خانقاه ذهبی: 'آیین'

روابط همدانی را با فرمانروایان و دیگر شخصیت‌های دست‌اندرکار فعالیت‌های دنیوی ترسیم می‌کند. نفس تعدد این قبیل روایات خود گواهی است بر فضای رقابت‌آمیز که در خراسان و ماوراءالنهر در حال گسترش بود، چه، روابط با دربارها در توفیق یا شکست طریقتها بیش از پیش اهمیت می‌یافت و معامله‌های موفقیت‌آمیز با امرا یکی از مسئولیت‌های رهبران احتمالی این طریقه‌ها می‌شد؛ و به‌رغم اشکالات تأسف‌آور در تفسیر و تعبیر رموز و اشارات شماری از این روایات (۱۲۰)، این نکته را با اطمینان می‌توان تعمیم داد که روابط همدانی با حکام جزء یا محلی در قالب این الگوی پیش‌افتاده ترسیم شده که [نخست] حاکم با سید درمی‌افتد، سید پیروز می‌شود (یا با زیرکی از کنار مسأله رد می‌شود) و سرانجام حاکم دست به توبه می‌زند.

تنها در یک مورد همدانی از پذیرفتن توبه امیر یا پادشاه تن می‌زند، و آن موضوع حکایتی است بی‌سابقه در مآخذ دیگر (۱۲۱) مربوط به امیری که، هرچند نامش برده نشده، کسی جز تیمور نیست (۱۲۲)، و اثر حیدر بدخشی قدیم‌ترین روایت شناخته شده از داستان دیدار این دو شخصیت را به دست می‌دهد - داستانی با ماجراهای مفصل بعدی که قبلاً نیز بدان اشاره شد. تیمور به صورت یکی از دشمنان سال‌های صوفیه ترسیم می‌شود، که هر جا می‌رود آنان را از دم تیغ می‌گذراند، اما او نیز سرانجام خجالت‌زده می‌شود و در صدد جلب لطف و شفقت همدانی برمی‌آید. اما همدانی امتناع می‌کند و به‌رغم التماس‌های امیر، فقط به او می‌گوید «برو و امارت کن». در پایان این بخش آمده که همدانی «از مصاحبت با او [تیمور] احتراز می‌کرد و هرگز دوباره با او دیدار نمود»، و آنگاه ملاحظات همدانی را درباره‌ی آلام و عذاب‌های ناشی از حاکمان بیدادگر، علمای ریاکار، و قاضیان جاهل - که، به هر حال همه را موهبت الهی می‌داند - باز می‌گوید؛ این ملاحظات در بافتی متفاوت در خلاصه (۱۲۳) تکرار شده است.

خصومت مهارناپذیر نسبت به تیمور بی‌شک انعکاسی از بدگمانی و ضربه‌نهایی است که در عهد شاه‌رخ، پسر تیمور، متوجه یاران کبروی مسلک اسحق ختلانی شد. با اینهمه، در دیگر روایات 'سیاسی' منقبت، الگویی برای رابطه شایسته بین فرمانروایان و رهبران طریقتها - و نه صرفاً مشایخ صوفی - ترسیم شده است. در چندین روایت که از الگوی مذکور تبعیت می‌کنند، فرمانروا سرانجام مرید همدانی می‌شود. در گزارشی بدون مشابه در مآخذ دیگر (۱۲۴)، یکی از شاهان روم، که نامش ذکر نشد، نخست همدانی را می‌آزماید اما پس از آنکه سید وزیرش را مداوا می‌کند از او خواستار ارشاد می‌شود. در گزارشی دیگر (۱۲۵) یک قاضی بلخی - بدون ذکر نام - وقتی از تعبیر

خواب امیر و مخدوم خود عاجز می ماند، به همدانی متوسل می شود. سپس، چون بر تعبیر همدانی رشک می برد و می ترسد که مبادا امیر از ضعف خود او آگاه شود، می کوشد سید را مسموم کند. اما وقتی شیری سر می رسد و محکم او را می گیرد، از چنان کاری بازداشته می شود؛ به دنبال دخالت سید برای نجات جان قاضی، وی خود را بر خاک می افکند، پوزش می طلبد، سوگند وفاداری می خورد و مرید همدانی می شود.

خدمت را ترک کرد و عزلت گرفت و با اهل خانقاه خدمت کردن گرفت و مدت بیست سال در خدمت کوشید و آنچه تمام عمر خوانده بود آن را فراموش کرد و سالک طریق شد و کرامت به وی دست داد و بی اجازت آن جناب جائی نرفت و یکی از مقبلان درگاه حق شد.

یکی از گزارشهای بی سابقه (۱۲۶) که بسیار آموزنده است، گزارشی است که در آن احساسی قوی از موجودیت طریقه، و تفوق کبرویه / همدانیه با طرح ضمنی الگوهای برای روابط بین حاکمان و مشایخ همراه شده است. این حکایت، که با استناد به شیخ محمود کامل شیرازی (از مریدان خواجه اسحق ختلانی) نقل می شود، روابط همدانی را با سلطان بلخ و غلامان او شرح می دهد و بر موضوع تکراری تلاش سلاطین برای ترغیب همدانی (معمولاً به علت نادانی، و گاه با تهدید) به خوردن لقمه حرام، تأکید دارد. میزان تکرار این درونمایه در نگاه اول شگفت آور به نظر می رسد، اما در واقع مناقشه بر سر غذای حلال و حرام در دوران سلطه مغول بسیار جدی بود و این موضوع عموماً تا مدت‌ها پس از عصر تیموری، به عنوان بازتابی از امتحان مستقیم و بلافاصله درجه تعهد دینی علم می شد. پس از آنکه همدانی 'مکر' سلطان را برملا کرد، وی پیش سید سر تعظیم فرود آورد و همراه با ۳۲۴ نفر حاضر در مجلس ضیافت توبه، و با او بیعت کرد؛ در اینجا سلطان به نحوی رفتار کرد که شیخ یک طریقت در روزگار حیدر بدخشی از او انتظار داشت: وی خانقاهی برای همدانی ساخت «همه چیز خود را وقف درویشان کرد» و به خدمت سید درآمد؛ و در خاتمه مؤلف ضمن قطعه شعری تصریح می کند که هر کس از سلسله همدانیه پیروی و حمایت کند مطمئناً بهره معنوی خواهد یافت.

نمونه‌ای دیگر از سلطانی که حلقه ارادت سید به گوش می کند در حکایتی سخت آموزنده (۱۲۷) از واقعه توبه سلطان بدخشان - در منقبت - موسوم به بهرام شاه حوشی (?) آمده است. مطابق این گزارش بی سابقه در مآخذ دیگر، سلطان می گوید یک بار که

سرگرم می‌گساری بودم، احساس کردم می‌خواهم مرتکب عملی زشت بشوم، اما دستی مرا از این کار بازداشت. وقتی مستی از سرم پرید بیهوده کوشیدم تا بدانم کدام یک از مشاورانم مرا از آن عمل برحذر داشت، ولی بعداً همدانی را در خواب دیدم که اذعان کرد او مرا از کار زشت مانع شده بود؛ آنگاه به من هشدار داد که گرچه شاه این مملکتی، مصلحت در آن است که درباره‌ی اصل و منشأ خویش و درباره‌ی روز جزا بیندیشی. وقتی سلطان بیدار شد، به نزد همدانی رفت و در محضر وی توبه کرد و وقتی در صدد برآمد که حکومت را رها کند، سید او را از این تصمیم منصرف کرد. بعدها سلطان تصریح کرد که، «هرچه فرمودند به جای آوردم و در عدل چنان کوشیدم که به امر آن جناب ملقب به ولی شدم؛ هیچ کاری بی‌رخصت شیخ خود نکردم». وفاداری و شیفتگی مشابهی را در داستان بی‌سابقه دیگری (۱۲۸) می‌بینیم که در آن همدانی یکی از بزرگان شهر روستاق را از به خاک سپاری زودرس نجات می‌دهد. این مرد از جمله مریدان همدانی بود، اما زندگی را در گناه سپری کرده بود بدون آنکه توبه کند، تا اینکه سید او را از مرگ نجات می‌دهد. او پس از آن دوازده سال دیگر زندگی کرد و به کاری جز عبادت اشتغال نورزید. به عنوان آخرین نمونه، یکی از حکایات 'پر طول و تفصیل' (۱۲۹) شامل یکی از چندین گزارش منقبت از تلاشهای حاکمان و/یا افرادی از قشر علما برای مسموم کردن همدانی است؛ درباره‌ی این واقعه، مؤلف از خلاصه و ابراهیم مبارک‌خان نقل می‌کند (۱۳۰). این داستان حاوی فایده‌ای خاص است، زیرا مؤلف منقبت ضمن آن بخشی را می‌افزاید که بر مسئولیت شخصیت‌های دینی در هدایت سلاطین تأکید می‌کند: در اینجا سلطان می‌پرسد هدف از طلب کردن علم چیست و همدانی پاسخ می‌دهد که علم «محض از برای معرفت حق و عبادت نیز به جهت آن می‌کنند تا معرفت حاصل شود». علما از سر مخالفت گفتند، «این قول موافق مذهب صوفیه است، اما علم چیزی دیگر است». آن جناب سیادت فرمودند که:

بگوئید دیگر کدام چیز است با ما در بحث آرید. اگرچه پیش خود حرفهای بی‌معنی می‌خوانید، اما در پیش پادشاهان این قدر نامعقول نباید گفت که ایشان به گفته شما کوردلان تأثیر خواهند یافت. چنان بگوئید که موافق شریعت و طریقت و حقیقت باشد.

می‌گویند، پادشاه سخت تحت تأثیر این سخنان قرار گرفت و چهار هزار شاهی تقدیم وی کرد (۱۳۱).



## خاتمه

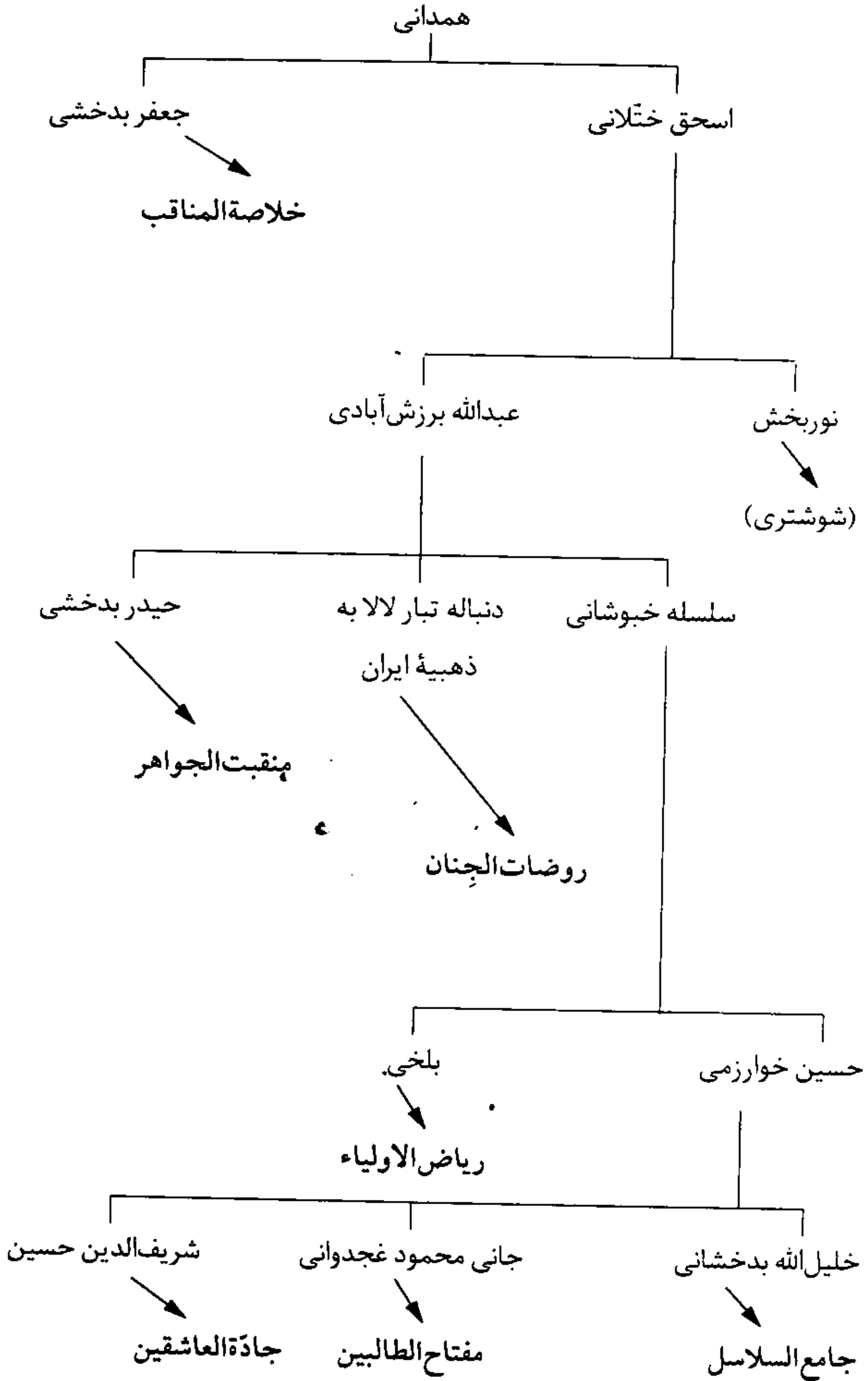
در بررسی روایات منقبت الجواهر، هدف من این بوده که نشان دهم (۱) این اثر را نباید به عنوان آنکه تقلیدی ضعیف از زندگی نامه قدیم تر همدانی است، کنار گذاشت، و (۲) فاصله گرفتنهای منقبت از آن زندگی نامه قدیم تر، از لحاظ محتوا و حال و هوا، علامتی است از تغییری عمیق در محیط دینی که تغییر مذکور در آن به وجود آمد، تغییری که به نوبه خود دلالت بر مرحله مهم جدیدی در تاریخ دینی آسیای مرکزی می کند.

همچنانکه بیشتر متخصصان اظهار عقیده کرده اند، خلاصه المناقب ممکن است منبع قابل اعتمادتری درباره زندگی همدانی باشد، گرچه از این لحاظ باید مد نظر داشته باشیم که این کتاب هنوز اولیاءنامه ای است که بیشتر می خواهد حقایق معنوی متجلی در سید را منعکس کند تا جزئیاتی از زندگی وی را بازگوید که احتمالاً به نظر ما مهم است؛ این را نیز باید به خاطر داشته باشیم که مؤلف، با داشتن چنین نیتی در ذهن، کتابی تقریباً شخصی نوشت که تأثیر سید را بر رشد و تحول معنوی شخص خودش بیان کند. اما در منقبت الجواهر اثری را پیش روی داریم که، به باور من، نباید آن را به عنوان مأخذی درباره زندگی همدانی نادیده گرفت، زیرا اخبار و روایات مستقلی را درباره همدانی از منابعی نقل می کند که همان اندازه به زمان سید نزدیکند که مؤلف خلاصه، حتی بعضی جاها نزدیک ترند. منقبت هرچه باشد محرز است که جنبه شخصی آن کمتر، و بیشتر کتابی است مبتنی بر این نیت آگاهانه که نقش همدانی را - بدان هنگام که کبرویه به صورت طریقتی واقعی تحول می یافت - در شکل گیری سبک جدیدی از زندگی و تشکیلات صوفیانه و رابطه مرشد و مرید یادآوری کند. منقبت، با چنین مختصات، تحولات مهم و جدی اوایل سده نهم / پانزدهم را به نحوی منعکس می کند که خلاصه المناقب نمی توانست؛ و درباره ظهور طریقت کبروی، نسبت به اولیاءنامه جعفر بدخشی که مربوط به قبل از تکامل طریقه به صورت نهادی متشکل و نظامند است، آگاهیهای بسیار زیادتری به ما می دهد.

اینجا، برای آنکه مبدا تصور شود که تأکید زیاد بر نهاد طریقت منعکس کننده ستایش بیش از حد مشتاقانه و تعصب آمیز از جانب کسی است که جدیداً به سلسله [کبروی] درآمده است، اضافه می کنم که عین همین توجه و حساسیت نسبت به 'طریقه' در دیگر آثار کبروی کمی متأخرتر، مخصوصاً آنهایی که درباره حسین خوارزمی است نیز کاملاً محسوس است: این حالت توجه و حساسیت در زندگی نامه های خوارزمی ضمن

اشاره‌ای به بازگشت 'نور' کبروی به خوارزم به چشم می‌خورد؛ نیز در گزارش پیوندهای سیاسی وی، آنجا که امرای مختلف (از قبیل عبیدالله‌خان اوزبک) شعری در ستایش همدانی برای شیخ [حسین خوارزمی] می‌نویسند؛ همچنین در وقفنامه او که مقصود از موقوفات ترویج و تقویت طریقه کبروی - همدانی ذکر شده است؛ و بالاخره، حساسیت و توجه یادشده در جامع‌السلاسل که جدیداً پیدا شده - مخصوصاً ضمن گزارشهای متعدد از رقابت کبرویه با نقشبندیه - به‌طور منظم ظاهر می‌شود. از این منظر، منقبت الجواهر به عنوان نخستین اثری در سنت اولیانویسی کبروی، که به حضور مستقل و متشکل این طریقه توجه دارد، شامل فوائد بی‌شماری است.

به‌طور خلاصه، منقبت الجواهر، به عنوان یک منبع پاره‌ای از روایات را تقریباً بی‌هیچ تغییری، بعضی را با مقداری تغییرات، حواشی و توضیحات و/یا اضافاتی (معمولاً در قالب شرح و تفسیر و نتیجه‌گیریهای اعتقادی) از خلاصه اقتباس، و بقیه را حذف می‌کند، ولی در عین حال گزارشهای زیادی را که در اثر قبلی یافت نمی‌شود، عرضه می‌کند؛ بعضی از اینها از مآخذی نقل شده که برای خلاصه شناخته شده نبوده، و بعضی دیگر نقل از شخصیهایی است که نامشان را نبرده است. نکته مهم‌تر آنکه، کانون توجه گزارشهای جدید، و تغییرات در گزارشهای برگرفته از خلاصه نشان می‌دهد که اثر حیدر بدخشی را نمی‌توان صرفاً تألیفی بی‌نظم و ترتیب و درهم برهم به قصد 'معجزفروشی' یا صرف بزرگداشت همدانی شمرد. بلکه، لازمست آن را مرحله متمایز تازه‌ای در تحول و تکامل اولیاءنویسی خاص کبروی به حساب آورد، مرحله‌ای که باید به ما بگوید که در فاصله تألیف این دو کتاب - به‌ویژه در نیمه اول سده نهم / پانزدهم - اتفاقی بس مهم رخ داده است. امری که رخ داده، به نظر من، این است که کبرویه - یا لااقل گروهی از سلسله کبروی - شکل طریقه‌ای واقعی به خود گرفته و کم‌کم شروع کرده تا، در زمانی که برای رقابت در آسیای مرکزی با حریف تازه به میدان آمده‌ای به نام نقشبندیه آماده می‌شود، تمایز و تفاوت خود را با صراحت ابراز دارد.



## یادداشتها

۱. م. موله، «کبرایه بین تسنن و تشیع در سده‌های هشتم و نهم هجری» و *Revue des études Islamiques* ۲۹ (۱۹۶۱)، صص. ۱۱۰-۱۲۴.
۲. در «افول کبرایه در آسیای مرکزی»، *Jranian Studies* ۲۱ (۱۹۸۸)، صص. ۴۵-۸۳؛ در صفحات ۵۴-۶۱ [این مقاله]، مسائل ناشی از دیدگاهی را بررسی کرده‌ام که پژوهشگران غربی، در تفسیر و توضیح ماجرای خُتلانی - نوربخش و تفرقه کبرویه، نسبت به مؤلفان اخیرتری که به شاخه‌های شیعی شده کبرایوی تعلق داشتند، اتخاذ کرده‌اند.
3. J. K. Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs Ali-i Hamadānī (gestorben 1385): Die Xulāsat ul-manāqib des Maulānā Nūr ud-Dīn Ca'far Badaxsī* (لایدن: ای. ی. بریل ۱۹۶۲)؛ مقدمه تویفل زندگی و آثار همدانی را بررسی می‌کند، و خلاصه المناقب بخشی ترجمه و بخشی توضیح و تفسیر شده است.
۴. قس. آقاسین شاه همدانی

*The Life and works of Sayyid Ali Hamadānī (A. D. 1314-1385)*

(اسلام‌آباد: مؤسسه ملی تحقیقات تاریخی و فرهنگی ۱۹۸۴)؛ گرهارد بورینگ، «علی بن شهاب‌الدین بن محمد همدانی»، مقاله‌ای در *Encyclopaedia Iranica* ج ۱ [جزوه ۸]، صص. ۸۶۲-۸۶۴؛ علی اصغر حکمت، «از همدان تا کشمیر»، یغما، ۴ (۱۳۳۰ ش)، صص. ۳۳۷-۳۴۳؛ ع. ا. حکمت، «سفر عارفی ایرانی از همدان به کشمیر»، *Jouranal Asiatique* ۲۴۰ (۱۹۵۲)، صص. ۵۳-۶۶؛ محمدرضاخان، «خدمات امیرکبیر میرسید علی همدانی در شبه قاره پاکستان و هند (قرن هشتم)»، معارف اسلامی [تهران]، شم. ۶ (۱۳۴۷/۱۹۶۸)، صص. ۹۵-۹۹؛ صابر آفاقی، «صوفیان کشمیر و نقش آنان در نشر فرهنگ و ادب فارسی»، هنر و مردم، دوره جدید، شم. ۱۱۲-۱۱۳ (بهمن - اسفندماه، ۱۳۵۰ ش/فوریه - مارس، ۱۹۷۲)، صص. ۶۶-۸۷، به ویژه صص. ۷۰-۷۲ درباره سیدعلی همدانی؛ و البته تحقیق موله در «کبرایه...»؛ قس. س. ا. ا. رضوی.

*History of Sufism in India*

(دهلی نو ۱۹۷۸)، صص. ۲۹۱-۲۹۲؛ عبدالقیوم رفیقی،

*Sufism in Kashmir from the Fourteenth to the Sixteenth Century*

وارانسی، خانه نشر بهاراتیا<sup>۱</sup> (۱۹۷۲)، صص. ۳۱-۸۵؛ ار.ک. پارمو،

*A History of Muslim Rule in Kashmir 1320-1819*

(دهلی؛ خانه نشر مردم ۱۹۶۹)، صص ۱۰۱-۱۱۴؛ بریتھوی نات کثول بامزای<sup>۲</sup>، *A History of Kashmir* (دهلی نو: شرکت کتاب متروپولیتن، چاپ دوم، ۱۹۷۳)، صص. ۵۲۷-۵۲۵. از کتابی که قابل دستیابی برای من نبوده، در *Abstracta Iranica*، ۹، ص. ۱۸۰، شم. ۶۵۳ ذکر کرده است: محمد ریاض، احوال و آثار میرسید علی همدانی، با شش رساله از وی (اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ۱۳۶۴/۱۹۸۵).

۵. بهترین تحقیق هنوز کار تویفل، *Lebensbeschreibung*، صص. ۴۳-۶۰؛ نیز نک. همدانی، *The life and works*، صص. ۲۸-۳۵، و حکمت، «سفر...»، و نیز استوری،

*Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey*

۲/۱ (لندن ۱۹۵۳، [PL] ۱، ص. ۹۴۷، یادداشت ۴.

۶. قس. ماریژان موله، «بیان سیاستهای دو کبرای: علی همدانی و محمد نوریخش»،

*Bulletin d'étude orientales*,

[مؤسسه فرانسوی دمشق] ۱۷ (۱۹۶۱-۱۹۶۲)، صص. ۱۳۳-۲۰۴؛ م. موله، «کبرویات ۲: رساله فتویّه علی بن شهاب الدین همدانی» *Şarkiyat Mecmuası*، ۴ (۱۹۶۱)، صص. ۷۲-۳۳؛ م. موله، «ترجمه فارسی رساله ده اصل نجم الدین کبری توسط علی بن شهاب الدین همدانی»، فرهنگ ایران زمین، ۶ (۱۹۵۸)، صص. ۳۸-۶۶؛ محمد ریاض خان (ویراستار)، «فتوت نامه از میرسید علی همدانی» *معارف اسلامی*، شم. ۱۰ (۱۳۴۸ ش/۱۹۶۹)، صص. ۳۲-۳۹؛ محمد خواجوی (ویراستار) مشارب الاذواق، شرح قصیده خمیره ابن فارض مصری در بیان شراب محبت، (تهران: مولی ۱۳۶۲ ش/۱۴۰۴/۱۹۸۴)؛ محمد ریاض خان، «متن مکتوبات میرسید علی همدانی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی* (تهران: ۱۳۵۳ ش/۱۹۷۴/۱۹۷۵)، ۲۱، صص. ۳۳-۶۶. یکی از تألیفات مهمش را سید محمود انوار: *دخیره الملوک* (تبریز، انتشارات مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، شم. ۳۵، ۱۳۵۷ ش) ویرایش و منتشر کرده است؛ این کتاب به عقیده علی اصغر حکمت «از نفائس آثار منشور فارسی در قرن هشتم است»، *یغما*، ۴ (۱۳۳۰ ش)، صص. ۲۴۱-۲۴۹. نیز نک. مقاله گ. بورینگ در *Encyclopaedia Iranica*، درباره نسخه های چاپ شده آثار همدانی.

۷. قس. فریتس مایر، «عالم نخستین نزد علی همدانی» (د. ۱۳۹۵)، *Eranos Jahrbuch*، 18 (۱۹۵۰)، صص. ۱۱۵-۱۷۲؛ م. سلطائف، «منابع شکل گیری جهان بینی علی همدانی»، اخبار آکادمی علوم جمهوری تاجیکستان (بخش علوم اجتماعی ۱۹۸۲، شم. ۴، صص. ۴۳-۴۷)؛ «مسائل خودسازی در تعلیمات علی همدانی»، اخبار آکادمی علوم جمهوری تاجیکستان، بخش فلسفه، اقتصاد، حقوق، (۱۹۸۷)، شم. ۱، صص. ۱۰-۱۵.

۸. تویفل، صص. ۹-۱۸.

9. W. Pertsh, *Verzeichniss der persischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, (برلین ۱۸۸۸)، شم. ۶ (۸)؛ مطابق نظر تویفل، این نسخه در زمان جنگ به توینگن منتقل شد و وقتی تویفل درباره آن چیز می نوشته، هنوز آنجا بوده است. در مقاله ای مخصوص خلاصه («معرفی خلاصه المناقب تألیف نورالدین جعفر بدخشی در شرح احوال سید علی همدانی، از عرفای کشمیر»، *Oriental*

1. Bharatiya Publishing House

2. Brithvi Nath Kaul Bamzai

*College Magazine* [لاهور]، ۴/۴۶ و ۱/۴۷-۲ [۱۹۷۱]، صص. ۲۰۶-۱۷۵، سیده‌اشرف بخاری (که اشتباهاً این نسخه را متعلق به «کتابخانه بادلیان، برلین» تصور می‌کند)، می‌گوید که این نسخه شامل ۳۹ ورق (90b-129b) هر ورق ۲۸ سطر، نسخه‌ای «قدیمی» است؛ اما برای تعیین تاریخ آن، به خاتمه رساله‌ای که در نسخه خطی استانبول آمده و موله از آن در مقاله «کبرویات ۲»، ص. ۳۹، سخن گفته است، استناد می‌کند.

10. E. Sachau, H. Ethé (eds) *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstani and Pushtū Manuscripts in the Bodleian Library, I*

(اکسفرد ۱۸۸۹)، شم. ۱۲۶۴ (واکر ۹۳؛ ۱۱۱ ورق، غیرمورخ)

۱۱. در کتابخانه دانشگاه پنجاب؛ این نسخه به نظر استوری رسیده (نک. یادداشت زیر)، اما ظاهراً موله یا تویفل آن را ندیده بودند. توصیف کامل‌تری از آن در مقاله بخاری آمده است. سیده‌اشرف می‌گوید (صص. ۱۷۶-۱۷۷) این نسخه مرکب است از ۹۳ ورق ۲۱ سطر، و در ۱۲۲۹/۸۱۴ استنساخ شده است.

12. Charles A. Storey, *Persian Literature; A Bio-bibliographical Survey*.

۲/۱ (لندن ۱۹۵۳)، صص. ۹۴۶-۹۴۷.

۱۳. مؤسسه مطالعات شرقی فرهنگستان علوم ازبکستان؛ قس. مجموع نسخ خطی شرقی ۳ (تاشکند ۱۹۵۵)، ص. ۲۵۵، شم. ۲۳۹۱ (فهرست، شم. ۲۴/۲۳۱۲، ورقهای 304b-358b)؛ «مقداری دیرتر از» نیمه اول نسخه، در ۱۵۸۳/۹۹۱، استنساخ شده است.

۱۴. شهید علی‌پاشا، شم. ۲۷۹۴، ورقهای 678a-751a [چنین است در «کبرویه»، ص. ۱۱۰، یادداشت ۱۳۵؛ در «کبرویات ۲»، ص. ۳۵، یادداشت ۷، ورقهای 678a-771a]، استنساخ در تاریخ ۲۱ صفر ۱۰/۹۰۱ نوامبر ۱۴۹۵ توسط عبداللطیف قلندربن عبدالله بن خضر سبزاوری، که ظاهراً تمامی آثار همدانی را در این نسخه کتابت کرد. سیده‌اشرف بخاری («معرفی»، صص. ۱۷۸-۱۷۹) به دلیلی نامعلوم این نسخه را متعلق به «کتابخانه ملی» در استانبول به حساب می‌آورد و شمار ورقهای آن را 1b-75a قید می‌کند، اما متن خاتمه را از خود نسخه نقل می‌کند (موله فقط تاریخ را به دست می‌دهد بی‌آنکه تصریح کند که کاتب خلاصه المناقب همان کاتب دیگر آثار همدانی است)؛ ولی این خانم بی‌جهت قضیه را خلط کرده است، بدین ترتیب که یا خود نسخه را یا مطلب موله را درباره تاریخ رساله دیگری در این نسخه، به غلط نقل می‌کند، و «۷۹۹» را به جای «۸۹۹» می‌خواند، و آنگاه بحث می‌کند که تاریخ «۷۹۹» خطاست.

۱۵. در «کتابخانه دولتی تحقیقات شرقی» که (به سال ۱۹۸۸) در محل کتابخانه اقبال دانشگاه کشمیر متمرکز شد: شم. ۱۹۸۳ (۳۱ ورق) و شم. ۶۵۸ (۱۱۳ ورق، بدون ابتدا و بدون تاریخ)؛ شم. ۲۴۴۲ در این مجموعه نسخه‌ای است عکسی با کیفیتی ضعیف (یا میکروفیلمی) از ورقهای 89b-126a از نسخه مجهول‌الهویه‌ای شامل خلاصه المناقب.

۱۶. «فهرست مشترک» نسخه‌های خطی فارسی در پاکستان (ج. ۳، ص. ۱۴۳۶) خلاصه را در بخش عرفان فهرست می‌کند و طی یادداشتی می‌افزاید که این کتاب در بخش زندگی‌نامه‌ها بررسی خواهد شد (اگر این بخش چاپ شده باشد، هنوز به دست من نرسیده است). به علاوه، به پاره کوتاهی از این اثر، که موله یا تویفل آن را نقل نکرده‌اند، در فهرست نسخه‌های خطی فارسی، تألیف منزوی (که در کمال تعجب، هیچ نسخه دیگری از این اثر را ذکر نمی‌کند) اشاره شده، و آن نسخه فهرست نشده‌ای در کتابخانه مجلس، به شماره ۳۶۶۰، اوراق ۵۹-۶۰، مورخ ۹۱۷ است (احمد منزوی، فهرست

نسخه‌های خطی فارسی ۱/۲، تهران ۱۳۴۹/۱۹۷۰، ص. ۱۱۳۹، شم. ۱۰۵۵۸). و بالاخره، دفتر ثبت کتابخانه دولتی اندھرا پرادش<sup>۱</sup> برای نسخ خطی واقع در حیدرآباد خلاصه المناقب افلاکی را تحت عنوان «تذکره شماره ۲۸۵» فهرست می‌کند؛ مسلماً یا عنوان یا مؤلف باید خطا باشد، ولی من موفق نشده‌ام ببینم آیا نسخه خطی خلاصه المناقب جعفر بدخشی است یا مناقب العارفین افلاکی.

۱۷. در یادداشت شماره ۹ در بالا از این کتاب نام برده شد.

۱۸. درباره زندگی و دیگر آثار وی، نک. تویفل، صص. ۱-۴.

۱۹. قس. تویفل، ص. ۵.

۲۰. تویفل، صص ۴۰۳، درباره آثار وی بحث می‌کند؛ اثری که در آنجا ذکر نشده، توسط ایرج افشار ویرایش و چاپ شده است: «اصطلاحات الصوفیه؛ اثر شیخ نورالدین جعفر بدخشانی»، فرهنگ ایران زمین ۱۶ (۱۳۴۸-۱۳۴۹ ش)، صص. ۳۲۶-۳۳۳.

21. H. Ethé (ed) *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the Indian Office, I*

(اکسفر، ۱۹۰۳)، شم. ۱۸۵۰

۲۲. ادعای موله («کبرویه»، ص. ۱۱۰، یادداشت ۱۳۹) که نسخه دیوان هند نه عنوان دارد نه نام مؤلف کاملاً صحیح نیست؛ مقدمه‌ای که این هر دو باید در آن بیاید محققاً مفقود است، اما مؤلف سه بار خود را حیدر بخشی می‌خواند (ورقهای 437a, 438b, 439a) و طی ابیاتی از کتاب خود با عنوان منقبت شاه همدانی یاد می‌کند (ورق 438a). همین‌طور، از کلام موله برمی‌آید که نسخه دیوان هند انتهای کاملی دارد، اما علی‌رغم ظاهر عبارات ویژه خاتمه که در پایان این نسخه آمده، متن کامل نیست؛ این نکته از نسخه‌ای که من در سریناگار پیدا کردم معلوم می‌شود (نک. پایین‌تر)؛ این نسخه حاوی بقیه بخشی است که در نسخه دیوان هند یک مرتبه قطع می‌شود، اما ترتیب بخشها در نسخه سریناگار با ترتیب نسخه دیوان هند نمی‌خواند. در واقع به نظر می‌رسد که این هر دو نسخه از روی نسخه‌های ناقصی از منقبت استنساخ شده است؛ به هر حال، بدون دستیابی به همه نسخه‌های شناخته شده این اثر، مقابله و تنظیم سودمندی از آن را نمی‌توان بر عهده گرفت.

۲۳. تویفل، صص. ۹-۱۰.

۲۴. «کبرویه»، صص. ۱۱۰-۱۱۱، یادداشت ۱۳۹، و ص. ۱۱۲۰، یادداشت ۱۵۰.

۲۵. مورد تأیید منزوی، فهرست، دوم، ۱، ص. ۱۴۲۸ است؛ موله تاریخ این نسخه خطی را ذکر نمی‌کند و تنها به زمان خرید آن «چند سال پیش» به توسط احمد خوشنویس در یکی از بازارهای تهران برای خانقاه ذهبی اشاره می‌کند.

۲۶. این نسخه ناقص در کتابخانه اقبال دانشگاه کشمیر نگه‌داری می‌شود، اما هیچ راه دستیابی یا شماره فهرستی از آن موجود نیست؛ فتوکپی این نسخه به واسطه تلاشهای محبت‌امیز ج. ا. واجد، کتابدار دانشگاه، به دست من رسید. این نسخه به ۴۳ ورق بالغ می‌شود، غیرمورخ، و یقیناً جدید است، و اندکی بیش از یک سوم اثر را شامل می‌شود، از جمله وقایع ۱۷-۳۰، ۵۰-۵۱ و ۳۱-۳۳ در نسخه دیوان هند. در کتابخانه دولتی تحقیقات شرقی در سریناگار، شماره 3269 مربوط به منقبت است که شامل ابتدای کتاب بدان‌گونه که در نسخه ذهبی تهران آمده است، می‌شود. اوراق این نسخه به ۶۵ می‌رسد و تاریخ ۲۶ شعبان ۱۳۳۶/۶ ژوئن ۱۹۱۸ دارد، ولی تلاش برای گرفتن میکروفیلمی از این نسخه ناموفق بوده است.

1. Andhra Pradesh Government Oriental Manuscript Library

۲۷. قس. منزوی، فهرست، دوم، ا. ص. ۱۴۲۸، شم. ۱۳۶۸۸. نسخه خطی، ملی، شم. ۲/۲۲۴، ظاهراً مورخ ۱۱۰۳/۱۶۹۱-۱۶۹۲؛ منزوی در اینجا (شم. ۱۳۶۸۹ [که اشتبهاً ۱۳۵۸۹ چاپ شده] نسخه دیگر تهران را فهرست می‌کند و یادآور می‌شود که میکروفیلیمهای هر دو نسخه در کتابخانه دانشگاه (به ترتیب، با شماره‌های ۱۸۹۱ و ۱۹۰۱) نگه‌داری می‌شود، قس. محمدتقی دانش‌پژوه، فهرست میکروفیلیمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (تهران ۱۳۴۸ ش/۱۹۶۹)، صص. ۶۳۰-۶۳۱، اما به نسخه دیوان هند اشاره‌ای نمی‌کند.
۲۸. ویراسته جلال‌الدین همائی (تهران ۱۳۳۳ ش/۱۹۵۹)، چهارم، ص. ۳۸.
۲۹. موله، «کبرویه»، ص. ۱۲۳.
۳۰. «کبرویه»، ۲، ص. ۳۵، شم. ۷.
۳۱. تویفل، ص. ۱۰.
۳۲. گ. بورینگ، «علی بن شهاب‌الدین بن محمد همدانی»، *Encyclopaedia Iranica* ۱ [جزوه ۸]، صص. ۸۶۴-۸۶۲.
۳۳. بخاری، «معرفی خلاصه المناقب»، ص. ۲۰۴.
۳۴. تویفل، صص. ۱۰-۱۱؛ برای ترجمه او از روایت خلاصه [نک.] صص. ۶۹-۷۰.
۳۵. نام این شخص می‌تواند طی گزارش واقعه‌ای در ختلان (قس. تویفل، ص. ۱۳۵) جایی بیاید که از «شمس‌الدین» و «اسحق» در کنار هم نام برده شده است؛ تویفل (احتمالاً به اشتباه) این شمس‌الدین را با شمس‌الدین ماخانی یکی می‌داند، ولی منبعی متأخرتر (ریاض‌الاولیاء، درباره این اثر نک. پایین‌تر) از این دو به عنوان دو چهره متفاوت نام می‌برد؛ بنابراین معلوم نیست کدام شمس‌الدین در اینجا مورد نظر است.
۳۶. منقبت، نسخه دیوان هند، ورق 435a؛ از این پس، همه نقل قولها از این نسخه است، مگر آنکه به نسخ دیگر تصریح شود.
۳۷. قس. تویفل، صص. ۹۹، ۱۳۳، و شاید ۱۳۵؛ تویفل مسائل مربوط به نسبت‌های این شخصیت را حل نمی‌کند.
۳۸. در جامع السلاسل؛ درباره این اثر نک. پایین‌تر.
۳۹. تویفل، ص. ۳۶، به مقاله‌ای در یک مجله روسی استناد می‌کند که در دسترس من نبوده است.
۴۰. در روایت اول (تویفل، صص. ۱۳۵-۱۳۶) از «شمس‌الدین» و «اسحق» در گزارش واقعه‌ای نام برده شده که در ختلان رخ داده است؛ شمس‌الدین منبع دو روایت منقبت است. در روایت دوم (تویفل، صص. ۱۰۵-۱۰۶) جعفر بدخشی از شخصی به نام «حاجی اسحق» یاد می‌کند که در خلال اقامتش در ختلان مصاحب او بوده است.
۴۱. قس. تویفل، صص. ۸۸-۹۲، ۹۴-۹۸، ۱۳۶-۱۳۹، و جاهای دیگر.
۴۲. ورقهای 419a-423a.
۴۳. تویفل، ص. ۱۳۲.
۴۴. تویفل، ص. ۱۳۵.
۴۵. مثلاً، روایت شماره ۲۵ در منقبت (ورقهای 385b-390b؛ این شماره‌ها برمی‌گردد به آنچه من مقدمتاً نمره‌گذاری کردم) گزارشی است از مواجهه همدانی با سلطانی که نامش برده نشده ولی مسلماً مراد تیمور است؛ این گزارش با سخنانی از همدانی درباره عذابهای بی‌شماری که حاکمان و دیگر کارگزاران نسبت به وی روا داشته‌اند پایان می‌پذیرد؛ سخنان مشابهی، نه در قالب روایت یا حکایت، در خلاصه



به چشم می خورد (تویفل، صص. ۱۲۲-۱۲۳). همچنین، شماره ۳۶ (ورقهای 409b-413a) روابط همدانی را با سلطان گمنام دیگری شرح می دهد و با عباراتی درباره شجره سید، که یادآور عباراتی در خلاصه است، خاتمه می یابد (تویفل، ص. ۱۰۲).

۴۶. تویفل، صص. ۱۱۲، ۱۱۳.

۴۷. تویفل، ص. ۶۲، شم. ۲.

۴۸. درباره مجالس العشاق، قس. استوری، PL، ۱، ص. ۹۰۱؛ من از نسخه ای متعلق به کتابخانه بادلیان بهره جسته ام (فهرست، شم. 1271، اوزلی 24 Add.)، ورقهای 90a-91a. تویفل (ص. ۱۳) از این روایت کتاب نام می برد، از چاپ لیتوگراف کهنه ای نقل می کند، و آن را به حسین بایقرا منسوب می داند؛ تویفل ظاهراً فرض کرده که مواجهه سید با امیری جوان از قبیله بارلاس بود که از او هم در روایت ذکری رفته است، اما از متن به وضوح برمی آید که بحث مربوط به دستار سیاه همدانی در دربار تیمور اتفاق افتاد و «امیر بزرگ» (= تیمور) در این بحث شرکت جست. به هر حال، بحث مذکور انعکاسی در روضات الجنان پیدا کرده است که من در جایی دیگر یادآور شده ام («افول»، صص. ۵۷-۵۸)؛ در این اثر مرید همدانی به نام اسحق ختلانی بافنده دستار سیاه است؛ اینجا مواجهه کاملاً خصمانه است، اما هسته روایت بی شک همان است. بدون آنکه اینجا معطل فعالیت های سیاسی واقعی جانشینان همدانی بشوم، می گویم که این دعوی عجیب مجالس العشاق را که همدانی در میان قبیله بارلاس از حرمت زیادی برخوردار بود، و «حتی هنوز هم پیروانش در میان آن قبیله فراوانند»، می توان چنین تعبیر کرد که مؤلف این اثر از دشمنی شدید بیشتر جانشینان همدانی نسبت به تیمور به خوبی خبر داشته است.

49. W. Ivanow, *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Curzon Collection*, انجمن آسیایی بنگال (کلکته ۱۹۲۶)، صص. ۴۶۷-۴۶۸، شم. ۷۰۴.

۵۰. ریاض الاولیاء، نسخه خطی، ورق 123b.

۵۱. روضات الجنان و جنات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرائی (تهران ۱۳۴۴-۱۳۴۹ ش/۱۹۶۵-۱۹۷۰)، ۲، ص. ۲۴۵؛ ریاض الاولیاء، نسخه خطی، ورق 118b.

۵۲. «افول»، صص. ۵۷-۵۸.

۵۳. کتابخانه مولانا آزاد، مجموعه شاه منیر عالم، جعبه 3-3 (F) مورخ پنجشنبه ۶ شعبان ۱۱۰۰/۲۶ مه ۱۶۸۹، که بالغ بر ۳۵۴ ورق می شود، به اضافه ۱۹ ورق نمودارهایی از سلسله ها در ابتدای نسخه.

۵۴. احمد منزوی، فهرست نسخه های خطی کتابخانه گنج بخش، چهارم (اسلام آباد: موسسه ایران و پاکستان تحقیقات ایرانی ۱۹۸۲)، صص. ۲۱۰۲-۲۱۰۳ شماره عنوان ۲۴۹۳، نسخه خطی شم. ۵۸۲۲ (شماره

فهرست موجودی ۱۰۶۰، شامل ۸۶۸ صص؛ مقدم بر این صفحات ۳۹ صفحه جداولی از سلسله ها آمده است؛ ناسخ شیخ فریدالدین، مورخ یکشنبه غره محرم [احتمالاً سوم]، ۱۴/۱۱۰۴ سپتامبر ۱۶۹۲؛ منزوی نام مؤلف را ذکر می کند (بدون آنکه از دودمان نسبی و روحانی وی سخنی به میان آورد)، ابتدای نسخه و دلیل تصنیف کتاب را نقل می کند، و نظری اجمالی درباره ترتیب مطالب آن به دست می دهد.

۵۵. نسخه خطی علیگره، ورق 2b، قس. ورق 68a. امیدوارم زمانی دیگر تحقیق ویژه ای را به این اثر اختصاص دهم.

۵۶. تویفل، ص. ۱۰.

۵۷. شم. ۱، ورقهای 348b-352a (قس. تویفل، صص. ۶۶-۶۷)، و شم. ۱۲، ورق 364a (قس. تویفل، ص. ۱۱۳).

۵۸. شم. ۳۷، ورق 413a-b؛ قس. تویفل، صص. ۹۹، ۱۰۲.

۵۹. شم. ۴۰، ورقهای 416b-417b؛ قس. تویفل، صص. ۱۳۸-۱۳۹.

۶۰. شم. ۳۸، ورقهای 413b-415a؛ قس. تویفل، ص. ۱۰۰. همدانی ضمن توصیف غذای ساده روزمره خود، یعنی نان جوین، گزارش می‌دهد که یک بار وقتی نفس او میل به گوشت پیدا کرد، مقداری در بازار خرید، اما به مجردی که در عالم خواب محمد (ص) بر او ظاهر شد و حدیثی درباره نفس بر او خواند، گوشت را به سگی داد و به مدت دو سال تمام در خانقاه خود ماند.

۶۱. یعنی، شم. ۱۹، ورقهای 370b-371b؛ اینجا حیدر بدخشی در گزارش بحثی بین همدانی و شخصی از نیشابور، جعفر بدخشی را منبع خود ذکر می‌کند؛ طی این گزارش، که در خلاصه نقل نشده است، همدانی تأیید می‌کند که مقام جعفر بدخشی بالاتر از مقام ابویزید [سظامی] است؛ سپس، حیدر در مورد قصه‌ای مخصوصاً به خلاصه استناد می‌کند (تویفل، صص. ۹۹-۱۰۰)، ولی آن را با مقداری اختلاف در جزئیات نقل می‌کند (بنا به گزارش منقبت، این قصه در دمشق، ولی برطبق خلاصه در روم رخ می‌دهد) و بعد از نقل قصه این مطلب را بر گزارش خلاصه می‌افزاید که همدانی، پس از آن، به بدخشان بازگشت، چهار اربعین انجام داد، و آنگاه سفرهای خود را، که «تا این زمان» ادامه یافته بود، از سرگرفت. در نمونه‌ای دیگر، تویفل (ص. ۱۲۴، شم. ۴) تفاوت‌های گزارش منقبت (شم. ۲۱، ورقهای 372b-376a) را [با خلاصه] در مورد شرح مواجهه همدانی با حاکم بلخ (خلاصه نام این شهر را مشخص نمی‌کند) و اسب مسین گذاخته او ذکر می‌کند، اما اشاره‌ای به توضیح و تفسیر مفصلی که در منقبت اضافه شده نمی‌کند؛ در ضمن این توضیح منقبت تصریح می‌کند که اگر کسی حتی ذره‌ای از حب دنیا و ریاست بر آن در دل داشته باشد، هیچ مقدار زهد و ریاضت او باعث نمی‌شود که همدانی او را به حلقه ذکر خود راه دهد؛ خداوند نام چنین کسی را، به سبب همان ریاضت‌های عبث، «از دفتر اولیاء خود» خواهد زدود.

۶۲. مثلاً، شم. ۳، ورقهای 352b-353b شامل روایت مفصلاً تغییر ساختار داده شده‌ای است از خاطرات همدانی درباره دوران کارآموزیش در خدمت اخی علی دوستی (قس. تویفل، صص. ۶۸، ۷۳-۷۴)؛ اینجا علی دوستی نقل می‌کند که شیخ وی، علاءالدوله سمنانی خدمات همدانی را پیش‌گویی کرده بود. نکته خاص روایت این است که اجازه انجام یکی از آداب خاص سلوک به همدانی داده می‌شود، زیرا نقل است که علاءالدوله دوستی را مأمور می‌کند تا همدانی را در ذکر چهار ضرب آموزش دهد (خلاصه [تویفل، ص. ۸۱] به نوع این ذکر اشاره می‌کند بدون آنکه صریحاً بگوید که این ذکر از علاءالدوله سمنانی دهان به دهان گشته بود). همچنین، روایت منقبت (شم. ۴، ورقهای 353b-356a) در باب رابطه همدانی با مرد کهن‌سالی (مُعَمَّر) موسوم به ابوسعید حبشی<sup>۱</sup> (که در زمان پیامبر هشت قرن از عمر او می‌گذشت<sup>۲</sup>) از حیث محتوا و ساختار با روایت خلاصه تفاوت قابل ملاحظه‌ای دارد

۱. در نسخه خانقاه ذهبی، 'حبیشی'.

۲. شرح ماجرا بدین گونه است که همدانی می‌گوید وقتی در سن بیست و دو به خدمت ابوسعید حبیشی معروف به «مُعَمَّر» می‌رسد می‌پرسد: «یا مرشدی... ترا معمر از چه وجه می‌گویند. فرمود که من صحابه حضرت عیسی روح‌الله بودم؛ چون ایشان... به سماوات عروج کردند، از ایشان دعا خواستم و در تورات و انجیل دیده بودم که بعد از عیسی علیه‌السلام، محمد (ص) پیغمبر آخرالزمان به عرصه خواهد

(تویفل، ص. ۷۷)، مخصوصاً در شرح رؤیای منسوب به ابوسعید که طی آن پیامبر پیش‌گویی کرده بود تولد همدانی «۷۱۶ سال پس از هجرت من» خواهد بود. سال ۷۱۴ ق را بیشتر تاریخ تولد همدانی دانسته‌اند.

۶۳. شم. ۴۲، صص. 419a-423a؛ قس. تویفل، صص. ۱۲۵-۱۳۱.

۶۴. تویفل، ص. ۱۳۰.

۶۵. شم. ۳۹، ورقهای 415b-416b؛ قس. تویفل، صص. ۱۳۲-۱۳۳. تویفل، ص. ۳۰، شم. ۱، مطلب اضافه شده در پایان گزارش واقعه، دربارهٔ پسر همدانی، را بررسی کرده است.

۶۶. تولد سیدمحمد همدانی معمولاً در سال ۱۳۷۳/۷۷۴ تعیین شده است، و روی این حساب مواجههٔ او با تیمور در ۱۳۸۴/۷۸۶، درست قبل از درگذشت همدانی، صورت می‌گیرد، که به نظر غیرمحمول می‌رسد؛ ذکر «هندوستان» مشکوک می‌نماید و، به علاوه، اینکه دقیقاً آن‌که هرگز دوباره با «درویشان خود» دیدار نکرد چه کسی بود، روشن نیست. بی‌تردید، در دل این عبارات اطلاعات مهمی نهفته که احتمالاً از سر عمد مبهم نگه داشته شده است، ولی سنوات سفرهای همدانی، و تاریخ مرگ پسرش آن قدر نامشخص است که نمی‌گذارد واقعه را با هیچ درجه‌ای از اطمینان تفسیر کنیم.

۶۷. تویفل، صص. ۶۹-۷۰.

۶۸. شم. ۷، ورقهای 360b-361b

۶۹. شم. ۳، ورقهای 352b-353b

۷۰. قس. تویفل، ص. ۶.

۷۱. تویفل، صص. ۷۳-۷۶.

۷۲. تویفل، ص. ۹۳.

۷۳.

از همه سلسله‌ها پُردانی

هست از جمله طریق [کذا] این اقرب

به یقین سلسلهٔ همدانی

زانکه در راه خدا وقت طلب

۷۴. شم. ۵۱، ورقهای 441b-442b؛ نسخهٔ خطی سریناگار، ورقهای 31b-33a

۷۵. این بخش از نسخهٔ دیوان هند افتاده، ولی تویفل، ص. ۱۰، آن را از روی نسخهٔ خانقاه ذهبی تهران نقل کرده است. نخستین روایت نسخهٔ دیوان هند با عبارتی (ورق 348a-b) دربارهٔ سبب تصنیف این کتاب پایان می‌یابد: «سبب تألیف این مستورات آن بود که کلمات خوارق بر زبان عوالناس نه‌افتد که تغییر خواهد پذیرفت. بنابراین مفصلاً نوشته شد تا ناقل در غلط نه افتد». پس، هر روز که در حضور مرشد خود می‌نشید، در خاطرش می‌گذرد که به یقین باید آن خوارق را جمع کند. در اینجا می‌توان نشانه‌ای از رغبت مؤلف به جمع‌آوری داستانهای مربوط به کرامات و اقوال همدانی به عنوان حق و میراث خاص طریقت او یافت، و این بدان نیت بوده که نشانِ طریقهٔ کبروی را بر حکایات و روایاتی نقش کند

آمد... از ایشان دعا خواستم تا او را [محمد را] دیدم و از او [محمد] خواستم تا ترا دیدم و از زبان ایشان صفت ترا [همدانی را] شنیده بودم، بنابراین ما را معمر می‌گویند... روزی از شیخ معمر پرسیدم که... سنّ مبارک چه باشد؟ فرمود... در زمان مهتر عالم هفتصد و بیست و دو ساله بودم، الحال قیاس کن که چه قدر گذشته باشد». وقتی همدانی حساب می‌کند. «جمله یکهزار و چهارصد و سی و پنج سال شد». وقتی از شیخ معمر می‌پرسد که «این قدر سن... ترا از چه سبب دادند، فرمود از برای لقای تو!»

- که از قبل در میان مردم متداول، و در معرض این خطر بوده که عوام آنها را به غلط تفسیر کنند.
۷۶. شم. ۴۹، ورقهای 437a-439a.
۷۷. در نسخه دیوان هند نام این طریقه به وضوح نوشته شده، و بدون حرف ط، به صورت «شُتاری» مشکول شده است.
۷۸. شم. ۱۰، ورقهای 362b-363a.
۷۹. شم. ۵۰، ورقهای 439a-441b.
۸۰. شم. ۲۲، ورقهای 376a-378a.
۸۱. شم. ۱۷، ورقهای 369b-370a؛ این بخش به استناد جعفر بدخشی و عبدالله شیرازی روایت شده است؛ ولی در خلاصه اثری از آن نیست.
۸۲. شم. ۳۳، ورقهای 403a-406a.
۸۳. شم. ۱۱، ورقهای 363a-364a.
۸۴. شم. ۲۰، ورقهای 371b-372b.
۸۵. شم. ۶، ورقهای 358a-360a.
۸۶. تویفل، ص. ۶۷؛ قس. صص. ۲۲، ۳۹.
۸۷. شم. ۱، 348b-352a.
۸۸. شم. ۴۳، ورقهای 432a-428b؛ مسأله سماع در یکی از روایات 'سیاسی'، شم. ۲۹، ورقهای 394a-396a نیز مطرح شده است.
۸۹. شم. ۳۱، ورقهای 397a-403a این بخش از نسخه دیوان هند در دوجا افتادگی دارد که از کلمات سرصفحه معلوم می‌شود (ورقهای 397b-398a، 398b-399a؛ آنچه ظاهراً بین ورقهای 399b-400a به — سبب ناهمخوانی کلمات سرصفحه — افتادگی به نظر می‌رسد و با دستخط یک اروپایی نشان داده شده است، فی الواقع، افتادگی متن نیست: صرفاً کلمه سرصفحه در نخستین سطر ورق بعدی تکرار نشده است)؛ کل این قسمت در نسخه سریناگار، ورقهای 33a-40a آمده است.
۹۰. در نسخه دیوان هند این نام به صورت «سرایسی» و در نسخه سریناگار به شکل «سَراشی» دیده می‌شود.
۹۱. او ایشان را به فرد نابینایی تشبیه می‌کند که نمی‌تواند بفهمد ساکنان خورشید و ماه چه شکلی هستند، یا به مردی بدون آلت تناسی که هیچ مقدار توضیحی نمی‌تواند لذات آن را به وی منتقل کند.
۹۲. نک. بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی (تهران ۱۳۳۴ ش)، شم. ۱۰۰.
۹۳. شم. ۵۰، ورق 441a.
۹۴. شم. ۵، ورق 356b، در یکی از رؤیاهای شیخ نظام‌الدین غوری خراسانی که جعفر بدخشی (تویفل، ص. ۷۱) او را جزو مشایخ همدانی فهرست می‌کند (درباره نظام‌الدین بحیی غوری، قس. *روضات الجنان*، ۲، صص. ۱۷۷، ۲۵۳، ۶۷۱-۶۷۲).
۹۵. شم. ۳۷، ورق 413b.
۹۶. شم. ۳، ورق 353a-b.
۹۷. شم. ۲، ورق 352b.
۹۸. شم. ۴۶، ورق 432b.
۹۹. قس. شم. ۵۰، ورقهای 439a-441b که در آن پیامبر وعده می‌دهد که، بدون نیازی به خضر و الیاس، خود از همدانی که از ذریه اوست شفاعت کند.

۱۰۰. در شم. ۴۹، ورقهای 438a-439a.

۱۰۱. شم. ۱۶ صص. 369b-368a.

۱۰۲. شم. ۳۰، ورقهای 396a-397a.

۱۰۳. شم. ۳۵، ورقهای 409a-409b.

۱۰۴. شم. ۴۶، ورقهای 432a-433b.

۱۰۵. شم. ۱۵، ورقهای 366b-368a.

۱۰۶. شم. ۴۱، ورقهای 417b-419a.

۱۰۷. تویفل، صص. ۱۲۹-۱۳۱.

۱۰۸. هر شیخ، در مقام 'بنیان‌گذار' یک اجتماع و یک طریقت، طبعاً نگران آینده آنهاست؛ پیش‌گوییهای این قبیل مشایخ نیز به همین سبب است. در مورد همدانی منقبت نمونه‌ای از این دست پیش‌گوییها عرضه می‌کند (شم. ۳۲، ورق 403a، نسخه سریناگار، ورق ۴۰a-b): «روزی که آن جناب سیادت در خانقاه بود، یاران در خدمت حاضر بودند. به زبان مبارک خود فرمود که بعد از بیست سال چنان فتوری در این ولایت خواهد شد که نه پادشاه می‌ماند و نه مردم آسایش می‌کنند، و ما جلای وطن خواهیم شد. یاران در خدمت شریف گفتند که: «یا بزرگوار سبب آن چه خواهد بود؟» به زبان مبارک خود فرمودند که «پای ملوک غرجستان خواهد درآمد [!!] و این مردم را اعتقاد خواهد برگشت. چنان می‌شود که روی خانقاه خود نمی‌بینیم». یاران گفته‌اند که کی خواهد بود؟ فرمودند که «آخر عمر ما». فلاجرم چنان شد که تمام اهل ولایت جلای وطن شده‌اند و جماعه ولی‌الله از آن فتور کشته شدند. سخن بزرگان [و همچنین یکی از کرامات امیرکبیر میرسیدعلی همدانی] این است.

۱۰۹. شم. ۱۴، ورقهای 366a-366b.

۱۱۰. شم. ۴۴، ورقهای 428b-430a.

۱۱۱. شم. ۱۳، ورقهای 364a-366a.

۱۱۲. این حکایت می‌تواند صرفاً نمونه‌ای باشد از این رسم نه‌چندان نامعمول که در امر تغییر دین، پای مسیحیان به عنوان رقبای عمده مسلمانان در مسائل 'کلامی' به میان کشیده شده است؛ هیچ منطقه و محلی مشخص نشده است، و اگرچه محل واقعه 'زمین فرنگ' تعیین شده است، معلوم نیست که مسیحیان اروپایی مورد نظر بوده باشند، زیرا در زمان حیات همدانی هنوز جوامعی از پیروان مسیحیت حتی در آسیای مرکزی وجود داشتند.

۱۱۳. ورقهای 346a-347b متأسفانه، نه موله نه تویفل نشان می‌دهند که کدام داستان مستقیماً بعد از سرآغاز منقبت - بدان‌گونه که در نسخه ذهبی تهران مندرج است - می‌آید، و همچنان نامعلوم است که آیا این فی‌الواقع نخستین گزارش اصل کتاب است یا نه. به نظر می‌رسد که واقع امر هم‌چنین است، زیرا بلافاصله پس از این گزارش در نسخه دیوان هند شجرنامه همدانی، و سپس بحث کوتاه دیگری درباره سبب تالیف کتاب، آمده است.

۱۱۴. این بخش حال و هوای روایات مردمی را دارد، و وصف حال براهمه‌ای را می‌کند که ریاضتها می‌کشند و در شکاف کوهها عزلت می‌گزینند، زیر درختان پرمیوه در کنار چشمه‌های آب روان به یاد الهی مشغول می‌شوند و روز و شب را در طلب علم و عبادت سپری می‌کنند. کار خاص آنان نظاره حرکات ستارگان و عجایب روی زمین است. گزارش این‌طور ادامه می‌دهد که پس از ظهور اسلام کتابخانه‌های آنان به دریا ریخته شد و «از کثرت کتابهای مذکور در تالاب آچاری [؟] بیرون شهر کشمیر، برای آمد و رفت مردمان سد محکم بسته شد»، اما گاه به‌گاه اوراقی از کتب براهمه از درون

تالاب آرچاری «نمودار شد». [شاید این به آب افکندن کتابها با مراسم بزرگداشت شنکر چاربا در سریناگار مرتبط بوده است]

۱۱۵. همان‌گونه که تویفل تذکر می‌دهد، ص. ۳۲، یادداشت ۲.  
 ۱۱۶. تویفل (ص. ۳۳) بدون نقل این شکل نام رودخانه که حیدر بدخشی آن را به کار برده است، می‌نویسد نام سانسکریت جهلوم ویتستا (و یونانی آن هیدشپیس) است.  
 ۱۱۷. شم. ۴۲، ورقهای 419a-423a؛ نیمه دوم این داستان (که با ورق ۴۲۱a شروع می‌شود) به مرگ و خاکسپاری همدانی مربوط می‌شود.  
 ۱۱۸. شم. ۴۸، ورقهای 435a-436a.

۱۱۹. «از آن شاه هدایت» [به حساب جمل] برابر است با ۱۳۸۲/۷۸۴-۱۳۸۳.  
 ۱۲۰. مثلاً، شم. ۹ (ورقهای 362a-362b) از پدید آمدن مار سیاه بزرگی در مقابل خانقاه همدانی خبر می‌دهد؛ مار شکل انسانی به خود گرفت و وارد خانقاه شد که با سید بیعت کند؛ شم. ۲۴ (ورقهای 382b-385b) گزارش می‌دهد که همدانی به اردبیل رفت تا خبری را که بر سر تربت شیخ جنید بغدادی از پیامبر دریافت کرده بود اعلان کند، و آن اینکه سلطان آن دیار در زمره «اهل بهشت» به شمار می‌رود. سلطان مرید همدانی شد، با او دست بیعت داد، همه دارایی‌اش را به درویشان داد، و پس از پوشیدن جامه‌ای ساده به گروه پیروان همدانی پیوست؛ اما پیش از آنکه دو منزل پیمایند، آدم‌کشانی در رسیدند و سلطان را به قتل رساندند؛ همدانی خود او را غسل داد و به خاک سپرد. امکان دارد که پاره‌ای از داستانهای 'سیاسی' که به حاکمانی بی‌نام به‌طور کلی، یا حاکمان بی‌نام سرزمین خاصی (مثلاً بلخ یا بخارا) اشاره دارند، در واقع داستانهای مرتبط به همدانی باشند، که به مثابه پیامهایی هدایت‌کننده یا تهنیت‌آمیز برای فرمانروایان زنده، با تغییراتی بر قامت بعضی از چهره‌های هم‌روزگار حیدر بدخشی از نو بریده شده‌اند.

۱۲۱. شم. ۲۵، ورقهای 385b-390b.  
 ۱۲۲. مؤید این مطلب که تیمور در اینجا مورد نظر است ذکر صریح بعدی منقبت (شم. ۳۹، ورق 416b) از «تیمورشاه» است که گفتگوش با همدانی «پیش از این گفته آمد». خلاصه داستان تا آنجا که همدانی کانون توجه قرار می‌گیرد - با استناد به قوام‌الدین بدخشی - بدین شرح است: این سلطان با سپاهی عظیم از هندوستان می‌آمد، و در هر منزل درویشان را می‌آزمود؛ آنهایی را که می‌توانستند به پرسشهایی پاسخ دهند، آزاد می‌کرد، اما کسانی را «که به مقام ولایت نرسیده بودند» می‌کشت. بنابراین بسیاری درویشان به سرزمینهای عربی، و بسیاری به کابل و سواد گریختند، و وقتی آن سلطان به بلخ رسید و حاکم آنجا را کشت، افرادی را به بخارا و بدخشان و تمامی ماوراءالنهر گسیل داشت تا همه دروایش را پیش وی بفرستند؛ او بسی از آنان را کشت و گروه زیادی راه فرار در پیش گرفتند.

۱۲۳. تویفل، ص. ۱۲۳.  
 ۱۲۴. شم. ۲۹، ورقهای 394a-396a.  
 ۱۲۵. شم. ۳۴، ورقهای 406a-409a.  
 ۱۲۶. شم. ۲۳، ورقهای 378a-382b.  
 ۱۲۷. شم. ۱۸، ورقهای 370a-370b.  
 ۱۲۸. شم. ۴۷، ورقهای 434a-435a.  
 ۱۲۹. شم. ۲۷؛ ورقهای 392a-394a؛ قس تویفل، ص. ۱۲۲-۱۲۴. گزارش واقعه در نسخه دیوان هند به

سبب یک افتادگی [392b-393a] ناگهان متوقف می‌شود؛ این متن افتاده در نسخهٔ سریناگار، ورقهای 25b-23b دیده می‌شود.

۱۳۰. این نکته در خور ذکر است که خلاصه در اینجا مطلب را به «اجمال بیان می‌کند» و این گفتهٔ همدانی را نقل می‌کند که من غالباً هدف این قبیل سوءقصدها از سوی شاهان و علما بوده‌ام، اما همهٔ این سوءقصدها فی الواقع مواهب الهی بودند؛ همچنانکه گفته شد، همین گفتهٔ همدانی در منقبت به آخر یکی از روایتهای بدون معادل در مآخذ دیگر (شم. ۲۵، ورقهای 385b-390b) افزوده شده است، که در آن مورد خاصی از این سوءقصدها گزارش شده است؛ این گزارش مربوط به شاهی می‌شود که ذکر از نام وی نشده، اما پیداست که مراد همان تیمور بوده است.

۱۳۱. یکی دیگر از داستانهای 'سیاسی' (شم. ۳۶، ورقهای 409b-413a) نیز با ذکر پادشاهی خاتمه می‌یابد که مرید همدانی می‌شود و هزار شاهی پول به وی تقدیم می‌کند.

## نظری به تاریخ دینی در تصوف او آخر عصر مغول مورد شاه ولی الله دهلوی

مارشاک. هرمانسن<sup>۱</sup>

گفتار زیر به بررسی پاره‌ای از کتابهای صوفی اندیشمندان، شاه ولی الله اختصاص دارد، که با توجه به تصوف ایرانی وار<sup>۲</sup> عهد مغول، شرایط سده دوازدهم / هیجدهم، و تصوراتی از آنچه به 'اصطلاح' انحطاط تصوف در این عصر شهرت یافته صورت می‌گیرد. شاه ولی الله در ۱۱۷۵/۱۷۶۲ وفات یافت؛ و یکی از ذوفنون‌ترین و برجسته‌ترین چهره‌های هند اسلامی سده دوازدهم / هیجدهم به شمار می‌رود. استفاده از نوشته‌های او بدان لحاظ پیشنهاد می‌شود که دامنه آنها بسیار گسترده است و منحصرأ دیدگاه طریقت صوفیانه خاصی را عرضه نمی‌کند، اگرچه شخص او را بسیار مرتبط به نقشبندیه دانسته‌اند. به خلاف آثار صوفیان قدیم‌تر از قبیل ابن عربی (د. ۶۳۸/۱۲۴۰)، مصنفات وی را نمی‌توان «متن آفرین»، یا الهام‌بخش آثار دیگری به حساب آورد (۱)، زیرا معاصران شاه ولی الله به ندرت درباره این نوشته‌ها اظهار نظر کرده‌اند و چنین می‌نماید که نوشته‌هایش در زمان خود او حرف و حدیث چندانی برپا نکرده‌اند (۲). با وجود این، تألیفات شاه ولی الله هم فی نفسه، هم به عنوان شاخصی از گرایشهایی که در آن زمان ذاتی

1. Marcia K. Hermansen

۲. درباره 'تصوف ایرانی وار' به مقاله «اسلام ایرانی و تصوف ایرانی وار» در آغاز همین مجلد مراجعه شود.



و فطری تفکر اسلامی بود، مهمند. گرایشهایی که رفته رفته در این متون پیدا شد می تواند نشانه‌ای از روندی باشد که، چنانچه آشوبهای حادّ مربوط به تجربه استعمار [در هند] پادرمیان نهاده بود، مستقلاً در چارچوب سنت اسلامی پدید می آمد.

من مبنای بحث خود را متنی چند برگرفته از میان کتابهایی قرار می دهم که می توان آنها را نوشته‌های شاهولی الله در تصوف 'عملی' نامید، و نه آنهایی که آشکارا درباره عرفان نظری است (۳) یا کتابهای معروف وی در رشته‌های حدیث، فقه، یا مطالعات قرآنی (۴). به نظر می رسد، مطالعه‌ای در این کتب و دیگر آثار شاهولی الله از نوع راهنمانامه‌های صوفیانه، نشان می دهد که او در اسلوبهای مختلف مطلب نوشته: بعضی اوقات به نقل قولهایی از قرآن و حدیث استناد می کند، حال آنکه در جاهای دیگر، بحثها و تحلیلهای تاریخی را بدون توسل جستن به این قبیل مستندات مکتوب طرح می کند. در اینجا به چندین بخش از آن کتابهای شاهولی الله توجه خواهم کرد که به طور اخصّ به انضباطها و تمرینهای معنوی<sup>۱</sup> و اهمیت تاریخی و وجودی تصوف و شخصیت‌های عمده آن می پردازد. این کتابها عبارتند از: همعات (۵) و التفهیمات الاهیة (۶).

براساس تصویری که شاهولی الله از تاریخ دینی و تعامل آن با مراحل تاریخی و شخصیت‌های آن در روند تحول و گسترش تصوف به دست داده است، من این گونه استدلال می کنم که او در مرحله انتقال از روشهای تفکر و نگارش قبل و بعد از عصر نوین در ادبیات دینی اسلامی، چهره‌ای اصلی است. این مطلب بدان لحاظ مخصوصاً اهمیت دارد که وی در زمانی پیش از تماس با اندیشه اروپایی و پیدایش صنعت چاپ می زیست.

### سده دوازدهم/ هیجدهم و تصوف

این فکر که سده هیجدهم به لحاظ زمینه ساز بودنش برای اصلاحات بعدی بسیار مهم بوده، فکری متعارف و پذیرفته شده در کتابهای تاریخ جهان اسلام است که رخدادهای این دوره را شامل می شود، خواه کانون توجهشان خاورمیانه باشد خواه سرزمینهای اسلامی جنوب آسیا. این نظر را که محتوای متون صوفیانه 'ایرانی وار' هندی در این دوره منعکس کننده تغییری است در جهت خوگیری و آشنایی با پدیده اصلاح‌گرایی،

۱. منظور از انضباطها یا تمرینهای معنوی (Contemplative practices) در این مقاله اعمالی از قبیل عبادت، تأمل و دعاست که بخش مهمی از تعالیم سالک طریقت را تشکیل می دهد.

وارن فوسفلت<sup>۱</sup> در کتاب خود راجع به جانشینان میرزا جان جَنان (۱۷۸۵/۱۱۹۹) و غلام علی دهلوی (۱۸۲۴/۱۲۳۹)، از مشایخ نقشبندی، مقدمتاً بررسی کرده است (۷). آرثر بوهرلر<sup>۲</sup> این موضوع را در کتاب خود راجع به نقشبندیه جنوب آسیا دنبال کرده است (۸). به عقیده فوسفلت، شاهد این تغییر را باید در ظهور قانون‌گرایی زیاده از حد در میان صوفیه و اسلوب بحث و مجادله‌ای یافت که سنتاً خاص فقها بود نه عارفان. بوهرلر نیز به عنوان شاهدهی بر تمایلات اصلاح‌گرایانه، به افزایش کاربرد احادیث و آیات قرآنی استناد می‌کند که در دفاع از ادعاهای متصوفه در متون نقل شده است (۹). مع‌ذلک، این نفوذ اصلاح‌گرایانه را غالباً نشانه‌ای از ویژگی دیگر تصوف متأخر، یعنی 'انحطاط' خوانده‌اند. دنباله این فرضیه، یعنی اینکه نوعی حرکت به طرف تغییر یا تنزل در تصوف عصر مغول در متون سده هیجدهم یا حتی زودتر از آن مشهود است، با دقت کمتری مورد مطالعه قرار گرفته، اگرچه گامهایی در این جهت برداشته شده است. مثلاً، بنا به نظر بوهرلر، آثار شاه‌ولی‌الله القول الجمیل و انتباه فی سلاسل اولیاء الله طلیعه ظهور کتبی از مقوله معمولات بود (۱۰). معمولات راهنمانامه‌های صوفیانه درباره موضوعاتی از قبیل تمرینهای صوفیانه، مناجات، دستورهایی برای حل مسائل دنیوی، و امثالهم است که سنتاً به توسط شخص شیخ مستقیماً به مریدش القا می‌شد. تولید و نشر این قبیل مطالب، به شکل مکتوب دلالت دارد بر دور شدن از سنت تدریس خصوصی که اصولاً شفاهی بود (۱۱). همین غیرشخصی‌سازی است که، به قول بوهرلر، نشان می‌دهد نقش شیخ از مربی یا مرشد به میانجی پرجذبه‌ای تغییر کرده است. بر آنچه گفته شد می‌توان این حدس را نیز افزود که تغییر یادشده حاکی از کاهش اعتماد در تأثیر دگرگون‌کننده سنت و فعالیت‌های عبادی، فکری و دیگر روشهای آن است. آماره‌ی شیمیل در تحقیق خود درباره خواجه‌میردرد شاعر اردوزبان و صوفی اواخر سده دوازدهم / هیجدهم، به گرایش مشابهی اشاره می‌کند و می‌گوید که تا قبل از این زمان کتابها و متنهای دیگر رفته رفته جایگزین صحبت شفاهی (در خدمت مرشد) شده بود (۱۲).

به قالب کتاب درآوردن اعمال سری و تمرینهای معنوی سالکان و نهایتاً به چاپ رسانیدن آنها می‌تواند در حکم تضعیف قدرت آن اعمال باشد. این برداشتن پرده از چهره افکار و اعمال باطنی (۱۳) را نیز می‌توان ناشی از سست شدن اعتماد، یا لااقل تغییری در ایمان نسبت به اثربخشی یا موجه بودن آنها دانست. مثلاً، من قبلاً در پژوهشی

1. Warren Fusfeld

2. Arthur Buehler

دیگر دربارهٔ جداول کیهان‌شناختی صوفیانه از آغاز تا سدهٔ نوزدهم گفته‌ام که ترسیم سلوک صوفیانه به کمک نظامی از مراکز معنوی، معروف به لطایف<sup>۱</sup> به مرور زمان از طرحی که مدعی کارآیی شیوه‌های آموزش در داخل طریقهٔ صوفیانه واحدی است به طرح کلی‌تر و کمتر مشخص تغییر یافت. این تغییر طرح آموزش شیوه‌ای را توصیف و توجیه می‌کرد که در آن افراد مطابق الگو یا نمودارهایی مشابه نمودارهای درسنامه‌های پزشکی<sup>۲</sup>، می‌توانستند طریقتها و منظرهای عقیدتی به ظاهر متفاوت را در قالب نظریه جامع و کلی‌تر دنبال کنند (۱۴). رسیدن دامنهٔ این ادبیات که توصیف‌کنندهٔ تمرینهای معنوی است به بیرون از حلقه‌های خاص اهل راز و سالکان طریقت گویای این معنا نیز بود که چنین ادبیاتی می‌باید با دیگر گفتمانهای اسلامی برای دستیابی به مشروعیت دینی رقابت کند. بنابراین، صوفیان هندی در سده‌های دوازدهم و سیزدهم / هیجدهم و نوزدهم

۱. در اصطلاح صوفیان 'لطیفه' (در لغت به معنای ظریف، حساس و باریک) اشاره دارد به مؤلفهٔ غیرمادی شخص که می‌توان با تمرینهای معنوی و سلوک بر آن تأثیر نهاد یا آن را 'به کار انداخت'. اصطلاح 'لطیفه' احتمالاً از مفهوم 'جسم لطیف' نشأت گرفته، و به مرور زمان معنای شسته رفته و پیچیده‌تری پیدا کرده است و نهایتاً برای بیان ترقی روان‌شناختی و معنوی سالک طالب در سیر به سوی فنا یا بقا در ذات الهی به کار رفته است. گرچه پاره‌ای از لطایف دارای اسمهایی همانند اسمهای اعضاء بدن یا قوای آن است، یا بعضی اوقات محل آنها در نواحی خاصی از بدن (جگر، قلب یا مغز) تعیین شده است، نباید آنها را با این نواحی یا اعضاء خاص بدن یکی دانست. بنابراین باید میان قلب مادی که پاره‌ای گوشت است با لطیفه‌ای که نامش 'قلب' است تفاوت قائل شد. با این حساب، لطایف را (در عین اینکه نامهایی همانند نامهای اعضاء بدن دارند) باید بخشهایی از عالمی بالاتر با ساختاری کیهان‌شناختی دانست که برتر و بالاتر از عالم مخلوقات است.

۲. شاه‌ولی‌الله عناصر سنت صوفیانه را با مفاهیم طبیبی زمان خود درمی‌آمیزد. مطابق اصول فیزیولوژی که شاه‌ولی‌الله نظریهٔ خود را بر آن مبتنی کرده است، در وجود شخص دو چیز وجود دارد جسم یا بدن و نفس. جسم اعضایی دارد که مرکب از چهار عنصر آتش، خاک، هوا و آب تشکیل شده است. این اعضای مادی را قوای نفس جان می‌بخشد. دانش تن (علم‌الطب) با دانش روح (علم‌النفس) تفاوت دارد؛ علم‌النفس شخص را از منظر روحی می‌نگرد که سلسله مراتبی از قوا دارد. این قوا در اعضاء بدن مستقرند و آنها را هدایت می‌کنند. طبق علم‌الطب، غذا در بدن به 'اخلاط' تبدیل، و در چهار بخش بدن تقسیم می‌شود: خون، بلغم، صفرا و سودا. لطیف‌ترین این اخلاط به خون می‌رود و سپس جذب قلب می‌شود. شاه‌ولی‌الله می‌افزاید که قسمت ناخالص‌تر اخلاط به اعضاء جسمانی بدن تبدیل می‌شود، و قسمت‌های لطیف‌تر اخلاط به صورت 'ارواح' درمی‌آیند. این ارواح اخلاط ظریفی هستند که حامل قوای شخص‌اند. شاه‌ولی‌الله اندیشه‌های خود را که حاصل به هم درآمیختن نظرات سنتی دربارهٔ روح و جسم و علم‌الطب زمان اوست، به شکل نمودارهایی در کتاب خود ترسیم کرده است.

ناگزیر به حیطة گفتمان فقیهان و کارشناسان قوانین دینی کشیده شدند، بدین ترتیب که ادعاهای خود را برای رسیدن به قدرت و مرجعیت در ابعاد وسیع‌تری مطرح کردند. رسالات اصلاح‌گرایانه از قبیل *صراط‌المستقیم* شاه اسماعیل شهید (۱۲۴۷/۱۸۳۱)، نوه شاه‌ولی‌الله همچنان تمرینهای معنوی را تأثیرگذار و مرتبط به تشکلهای طریقتی خاص قلمداد می‌کرد، اما در عین حال دیگر جنبه‌های تصوف 'عوامانه' را انتقاد می‌کرد. چنین نوشته‌هایی را می‌توان نمونه‌هایی از تعارض میان عناصر متشرع و اهل باطن به حساب آورد (۱۵). یک نتیجه‌گیری مناسب این است که بگوییم این متنهای متأخرتر که در آن الگوهای اهل ظاهر [متشرعین] و اهل باطن [عرفا] جدای از هم عرضه شده‌اند، درست نقطه مقابل آثار قدیم‌تری هستند که سعی می‌کنند این دو مقوله را به هم درآمیزند یا اولی را براساس و با توجه به دومی روشن سازند. نمونه‌های نوع دوم آثار قدیم‌تر ابن عربی یا کتابهایی است که به سبک و سیاق «اسرارالدین» نوشته شده است (۱۶).

با این حال، غیرمحمتمل می‌نماید که صرف مکتوب کردن آداب سلوک و تمرینهای معنوی دال بر بروز انحطاط در تصوف «راستین»، که از قبل به سبب برنامه‌های اصلاح‌گراها کنار زده شده بود، باشد، زیرا نمونه‌های قدیم‌تری از این نوع نگارش را می‌توان نقل کرد. از میان نمونه‌های بسیار می‌توان به راهنمانامه‌های طریقه چشتی اشاره کرد، از قبیل *مرقع و کشکول کلیم‌الله جهان‌آبادی* (د. ۱۱۴۱/۱۷۲۹) (۱۷)، *جواهرالخمسه* محمد غوث گوالیوری (د. ۹۶۹/۱۵۶۲) یا حتی بخشهایی از فتوحات مکیه ابن عربی (د. ۶۳۸/۱۰۳۷). اینکه بسیاری از اندیشمندان مسلمان، از جمله ابن سینا (د. ۴۲۸/۱۰۳۷) و سهروردی (د. ۵۸۷/۱۱۹۱) کتابهایی متمایز از هم در اسلوبهای بسیار متفاوت - بسته به زبان و مقوله و نوع ادبی نوشته - می‌نویسند نیز ظاهراً فرضیه مذکور را نقض می‌کند. اظهارنظرهای دیگری را که با پی‌گیری تحولات در حوزه تفکر مسلمانان سده هیجدهم مناسبت دارد، می‌توان از بحث پتر گرن<sup>۱</sup> راجع به مصر این دوره استنباط کرد. او می‌گوید تولید گسترده کتاب و دل‌مشغولیهای ابراز شده در بحثهای مذهبی می‌تواند انعکاسی باشد از دگرگونیهای گسترده‌تر اقتصادی و اجتماعی در سراسر جهان. مثلاً، در میان الگوهای جدید پدید آمده در جامعه مصر که بر شرکت مردم در گفتمان مذهبی و تنظیم و تبیین آن تأثیر داشت، ظهور یک طبقه متوسط از بازرگانان و محققان بود. این وضعیت باعث پیدا شدن علاقه جدیدی به ادبیات در تالارهای متعلق به طبقه متوسط

1. Peter Gran

جامعه شد که حامیان و مشتریان ثابت آنها را طریقت‌های صوفی تشکیل می‌دادند، طریقت‌هایی که اعضای آن نه از اشراف بلکه از بازرگانان یا محققان بودند (۱۸). گرن به نوشته‌های مرتضی زبیدی<sup>۱</sup> (د. ۱۲۰۵/۱۷۹۱) استناد می‌کند که منعکس‌کننده ظهور «افزایشی در آگاهی نقادانه»، است (۱۹)؛ ارتباط زبیدی با وضعیت مورد بررسی در هند، با توجه به اینکه او در جوانی پیش از آنکه از هندوستان مهاجرت کند همدرس شاه‌ولی‌الله بود، ارتباطی بسیار در خور توجه است.

### تصوف مغولی

روشن است که امواج خلاقیت در تفکر صوفیانه طی دوره‌های مختلف در سرزمینهای مرکزی جهان عرب، ایران و آسیای مرکزی به اوج خود رسیده است. خصوصیات تصوف سده دوازدهم / هیجدهم و کیفیت نوشتاری کتابهای آن که در اینجا عرضه می‌شود فقط به آسیای جنوبی مربوط می‌شود، ولی احتمال دارد که اجزایی از این فرضیه که کیفیت نوشتاری کتابها می‌تواند به مثابه نمایه‌ای از تغییر فرهنگی و تحولاتی در الگوهای تفکر و نگارش به کار گرفته شود، در مورد رویدادها و تحولات سرزمینهای دیگر نیز مناسبت پیدا کند. باید مدّ نظر داشت که تصوف ایرانی وار مغول متأخر تا سالهای سال در عرصه‌های فکری و اجتماعی همچنان به صورت نیرویی قوی باقی ماند. پیش از آنکه بتوان تعمیمها و مقوله‌بندیهایی را با هر درجه‌ای از اطمینان به کار گرفت، تاریخ تصوف مغولی باید با تفصیل بیشتری مطالعه شود. موضوعات رایج معمول اینهاست: حدّ ترکیب یا سنتز فرهنگی، ترسیم مؤلفه‌های اصلی و حوزه‌های نفوذ آن، تاریخ اجتماعی طریقت‌های صوفی با توجه به طبقه اجتماعی و وابستگی نژادی و شبکه حامیان آنها هم در دربار مرکزی (۲۰) هم در بافتهای مختلف منطقه‌ای. وُلپرت<sup>۲</sup> از ترکیب فرهنگی که سخن می‌گوید این طور اظهار نظر می‌کند:

مغولان بزرگ که دوران سلطنتشان کل سده هفدهم را دربر می‌گیرد بنا به دلایل موجهی نمادهایی جهانی از قدرت و رفاه، ملایمت و خشونت، درنده‌خویی و دلسوزی شده‌اند؛

۱. ابوالفیض محمد بن محمد ملقب به مرتضی و مشهور به سیدمرتضی، و مرتضی زبیدی، مؤلف لغت‌نامه تاج‌العروس، از مشاهیر علمای حنفی در لغت و حدیث، اصلش از واسط عراق و مولدش بلگرام هند بود، ولی در یمن بزرگ شد و در مصر اقامت گزید.

2. Wolpert

تجمل پرست، بی‌بندوبار، احساساتی، بی‌رحم و شعر دوست؛ آنان مظهر تمامی این افراط و تفریطها بودند که ویژه سبک زندگی هندی، معروف به مغولی، است. جهانگیر، شاه جهان، و اورنگ زیب هر کدام به رسم و روال خاص خود مظهر پاره‌ای از وجوه پیچیده فرهنگی بودند که در آن زندگی، و بر آن سلطنت می‌کردند. دربارهایی که آنان اداره می‌کردند و درباریانی که برمی‌گزیدند لایه مشترک جدیدی از تمدنی را منعکس می‌کردند که آمیزه‌ای از آداب و رسوم هندی، ایرانی و آسیای میانه‌ای بود (۲۱).

در دوران پادشاهی اورنگ زیب، به سبب علائق مذهبی این امپراتور و تجارت و آمد و شد بهتر با کشتیهای اروپائی، تماسهای میان هند و حجاز تقویت شد (۲۲). نگرش نسبت به نفوذهای فرهنگی غیراسلامی و التقاط‌گرایی به‌طور کلی بیش از پیش خشک و انعطاف‌ناپذیر شد. از آنجا که اورنگ زیب از هنرهایی چون موسیقی، نقاشی و معماری حمایت نمی‌کرد، این هنرها دیگر قادر نبودند کلاً آن ترکیبی را که از عناصر مختلف عرفانی حاصل شده بود به توده‌های گسترده‌تری از مردم منتقل کنند. در عین حال، علما و دانشمندان از تشویق و پشتیبانی دربار بهره‌مند می‌شدند (۲۳) و نفوذشان به یمن حمایت از آثاری در فقه از قبیل فتوی عالمگیر و مطالعات حدیثی افزایش یافت.

در عهد سلطنت مغولان متأخر به‌نظر می‌رسد طریقت نقشبندی به طرز گسترده‌تری در جامعه رسوخ پیدا کرد و به صورت حرکت تجار، شاعران و اشراف درجه دوم درآمد. این ممکن است کمک کند به توضیح اینکه چرا نقشبندیه در فعالیت‌های فکری، ادبی و تربیتی نقشی حیاتی داشتند. همچنانکه پیترو گرن در مورد مصر بحث کرده است (۲۴)، گسترش دامنه تصوف در میان طبقات باسواد نیز ممکن است در شکل‌گیری نوع متون و گفتمانهای آن در ذهن مؤلفان تأثیر گذاشته باشد، حتی قبل از تأثیر فن‌آوریهای جدید نشر و پخش همگانی که در زمانهای بعد رخ داد.

در محافل فکری هندو-مسلمان این دوره نوشته‌های دینی آمیزه‌ای از زبانهای عربی و فارسی را نشان می‌دهند. ظهور اردو، بدواً به عنوان زبان شعر، رفته رفته احساس می‌شد، گرچه تنها اوایل دهه ۱۸۰۰ بود که این زبان چنان شتابی گرفت که توانست به قلمرو نثر نیز راه یابد، و با عناصری پیوند پیدا کند که مشوق و مدافع اصلاح دینی بودند و می‌توانستند از باب شدن صنعت چاپ در قلمرو مسلمانان جنوب آسیا بهره‌گیرند (۲۵).

## تعیین جایگاه تصوف در عصر مغول متأخر

سده یازدهم هجری / هیجدهم میلادی در تاریخ مسلمانان دوره ایست که شماری مسائل تاریخی را مطرح می سازد، مسائلی که اخیراً عده ای بدان پرداخته اند، ولی هنوز پاسخهای رضایت بخشی برای آنها نیافته اند. مورخانی که از تمدن اسلامی سخن گفته اند این دوره را دوره رکود و انحطاط قبل از مواجهه با نیروها و افکار اروپائی - که نبض اصلاحات را به حرکت درآورد - دانسته اند. مطالعات مفصل تر زمینه های محلی مفاهیم اصلاحات را ردیابی کرده (۲۶) و پیشرفتهایی هم در جهت فهم شرایط اجتماعی و اقتصادی که باعث تغییراتی در اندیشه و فعالیت های سیاسی این دوره شده، صورت گرفته است (۲۷). از لحاظ تصوف، این دوره را به صفت 'باروک' به معنای شکوفایی و تلاقی شماری سبکهای روشنفکرانه موصوف کرده اند، ولی آن را نیز دوره ای دانسته اند که تصوف، پیش از آنکه به حد پدیده ای عمومی و شیخ پرستی تنزل یابد، به نفس نفس زدنهای واپسین خود افتاده بود. نهادینه شدن و عمومیت یافتن گرایشهایی بود که پای نظرات و شیوه های رفتاری صوفیه را به حیطه های وسیع تر و وسیع تری از نفوذ فرهنگی در جوامع اسلامی کشاند. با اینهمه هم پژوهشگران غربی هم خود صوفیان 'انحطاط' کیفی در ملاکهای صوفیانه را در راستای همین گسترده تر شدن دامنه تصوف توصیف می کنند. گفته معروف هجویری که «تصوف امروز نامی است بی حقیقت و پیش از این حقیقتی بود بی نام»<sup>۱</sup> (۲۸). در سده پنجم / یازدهم بیان شده بود (۲۹)! همین طور، بسیاری از دانشمندان غربی «عصر طلایی» تصوف (۳۰) را عصر صوفیان ریاضت کش خانه به دوش تعریف می کنند، که بسیاری از آنها با شیوه های تجویزی و 'قالبی' فقها به معارضه برخاستند. یک الگوی مؤثر برای دوره بندی تاریخ تصوف روش مرحله مرحله کردن آن به توسط تریمینگام است که اولین آنها را مرحله 'خانقاه' در سده چهارم / دهم می نامد. ویژگی این دوره وضعیت فردگرایانه و اشرافی آن بود.

در دوره دوم، یعنی مرحله 'طریقه' بین ۵۰۰-۸۰۰ / ۱۱۰۰-۱۴۰۰، ما شاهد انتقال عقاید، آداب و روشهای معنوی خاص هر طریقت و متفاوت نگه داشتن آن از طریقتهای دیگر هستیم، که تریمینگام آن را به طبقات بورژوا مرتبط می کند.

مرحله سوم - مرحله قبل از اصلاحات - مرحله طایفه یا فرقه بود که تاریخ آغاز آن را

۱. ابوالحسن فوشنجه گوید: «التصوف الیوم اسمٌ بلا حقیقه و قد کان من قبل حقیقه بلا اسم».

تریمینگام سده نهم / پانزدهم تعیین می‌کند. وجه تمایز این مرحله ایجاد کیشهایی حول محور مشایخ و ستایش پرستش‌آمیز آنها، تعهد نسبت به شیخی خاص و عمومیت یافتن شرکت در فعالیتهای صوفیانه و مراسم و تشریفات بود (۳۱). تریمینگام در کتاب خود، «طریقه‌های صوفی در اسلام»<sup>۱</sup>، یک مرتبه به سراغ نهضت‌های احیاگری سده سیزدهم / نوزدهم می‌رود، که تا حدی می‌تواند مرحله چهارم به حساب آید (۳۲). پس سده دوازدهم / هیجدهم چه می‌شود؟ به عقیده جولیان بالدیک<sup>۲</sup>، «این دوره که سنتاً دوره انحطاط شمرده شده، برای دلباخته فرهنگ دیرینه و اصیل اسلامی بیش از اندازه دیر، و برای طرفدار تجدد بیش از اندازه زود بود» (۳۳). همین قدر که سده دوازدهم / هیجدهم دقیقاً در هیچ‌یک از این دو مقوله دیگر نمی‌گنجد نشان می‌دهد که آن دوره زمان انتقال، مبارزه و وقفه و از هم گسستگی است.

در همین اواخر، ایرا لپیدوس<sup>۳</sup> شکل تصوفی را باز نمود که از عصر فرد پرجاذبه [یعنی مرشد] به عصر پرستش بی‌روح و ایستای قبور مشایخ تنزل پیدا کرد. طبق تبیین او، «جذبه از بینش‌های دینی فردی مرشدان بنیان‌گذار به مقابر تغییر مقام می‌دهد. مرقدها مراکز پرستش می‌شود و زمینهای اهدایی پیرزاده‌ها را به خرده‌اشراف تبدیل می‌کند» (۳۴). تفاوت میان تحلیل طبقاتی لپیدوس و تحلیل تریمینگام این است که از نظر لپیدوس به جای اینکه انحطاط را ناشی از منتشر شدن تصوف و کشیده شدن آن به طبقات پایین‌تر جامعه بدانند، بر این عقیده است که متولیان مرقد‌های صوفیه خود طبقه خرده‌اشراف می‌شوند (و احتمالاً از تصوف 'اصیل' فاصله می‌گیرند).

راه دیگر برای فهم تغییرات تاریخی که در سبک و نوع دل‌مشغولیه‌های تألیفات و شیوه‌های صوفیه انعکاس یافته، به توسط فریتس مایر ارائه شده است (۳۵). وی اشارات شیخ صوفی ابن عباس رُونْدی (د. ۷۹۲/۱۳۹۰) را، که بین 'شیخ‌التعلیم' و 'شیخ‌التربیه' فرق قائل می‌شود، پی می‌گیرد. مایر به این نتیجه می‌رسد که طبقه شیخ‌التعلیم خاص دوره قدیم‌تر تصوف تا سده چهارم / دهم، درحالی‌که گروه دیگر پدیده معمول تا سده هشتم / چهاردهم یا حتی دیرتر بود (۳۶).

آرثر بوهلر که در پی سرو سامان دادن و تکمیل این شیوه تحلیل است، برای شناخت گونه‌های رهبری صوفیانه رویکردی نووبری<sup>۴</sup> در پیش می‌گیرد. بحث او این است که

1. The Sufi Orders in Islam 2. Julian Baldick

3. Ira Lapidus

۴. نووبری (neo-Weberian)



ویژگی دوره قدیم را می توان مرحله گذار از شیوخ تعلیم به شیوخ تربیت دانست که مریدان خود را در سلوک معنوی آموزش می دادند، و پیروان را آزاد می گذاشتند تا آنس با خدا را تجربه کنند. این الگو تا بخشی از سده دوازدهم / هیجدهم، که زمان ظهور «طریقه محمدیه» و اوج حرمت گذاری به پیامبر بود، دوام یافت. به نظر می رسد این حرمت گذاری اقتدار خود مشایخ را به عنوان میانجی بالا می برد، زیرا چنین احساس می شد که افراد دیگر نمی توانند خود چنین رابطه نزدیکی را با خدا برقرار کنند. تغییر دیگر، که ممکن است بعضی آن را انحطاط بدانند، در سده های نوزدهم - بیستم / سیزدهم - چهاردهم، با گذار به مرحله شیوخ 'میانجی' به جای شیوخ 'آموزگار' یا مربی رخ داد (۳۷). با اینهمه، «برعکس شیوخ تعلیم، هیچ مدرکی وجود ندارد که بگوید شیوخ میانجی نسبت به پرورش معنویت فردی مریدان خود در شرایط انضباطی جدی علاقه ای نشان داده باشند» (۳۸). در مورد نقشبندیه جنوب آسیا باید گفت، دگرگونیهای سیاسی، که در بافت قدرت استعماری بریتانیا ساخته و پرداخته شده بود، و نیز جابه جاییهای دانشهای سنتی در شرایط جدید، نقش میانجی گری شیخ صوفی را در وضعیت دیگری گذاشت. شیخ میانجی خود محبوب اصلی مرید می شود. در دوره های بعد می بینیم که حب شیخ تنها وسیله برای رسیدن به حب پیامبر و نهایتاً عشق به خداست. «تنها راه به سوی حق میانجی گری شیخ متصل به محمد است که او نیز به نوبه خود شفاعت مؤمن را نزد خداوند خواهد کرد» (۳۹).

این تأکید بر افزایش بزرگداشت پیامبر یادآور فرضیه تصوف نو است که از سوی فضل الرحمن (۴۰) پیشنهاد شد، جان وال از آن دفاع کرد و بعدها افهی<sup>۱</sup> و یک چند نیز راتکه با آن به معارضه برخاستند (۴۱). طرفداران تصوف نو این طور بحث می کنند که حرمت گذاری به پیامبر به عنوان رکنی از تعلیم صوفیانه، در سده دوازدهم / هیجدهم اهمیت مضاعفی پیدا کرد، و به شیوه های عبادی و عامه پسندتر اعمال و آداب مذهبی منتهی شد. به همین نسبت در نظریه های صوفیانه نیز تأکید عمدتاً بر ثنویت نظری<sup>۲</sup> می شد و نه بر اعتقاد فلسفی به وحدت ذات یا حقیقت - یعنی، 'همه بودن او [خدا]' در نظریه وحدت وجود زمانهای پیش (۴۲). این روند تحول شبیه است به دیگر نظریه های

1. O'Fahey

۲. منظور از ثنویت نظری (conceptual dualism) اینست که صوفیه تمایزی بین خدا و غیر خدا قائل بودند.

مربوط به دگرگونی 'طبیعی' یا ارگانیک چرخه حیات دینی که طی آن مراحل 'امپراتوری عظیم' ادیان عالم، از آیین هندو گرفته تا مسیحیت و اسلام، باعث ظهور گرایشهای وحدت‌گرای فلسفی شدند. اینها نیز به نوبه خود تسلیم، یا لااقل تحت الشعاع گرایش به وجودی روحانی با کیفیاتی بشری [در نقطه مقابل خدای عارفان وحدت‌گرا] شدند، زیرا در این گرایش آنچه هدف حرمت‌گذاری قرار می‌گیرد دست‌یافتنی‌تر است. این تحول با ظهور فردگرایی بیشتر، که خود مبتنی است بر تغییراتی تاریخی - به عمق تجزیه امپراتوریها - نیز با ظهور طبقات متوسط بازاری در میان دو طبقه نخبگان و روستائیان، و بالاخره با رواج زبانهای محلی برای بیان اندیشه‌های دینی و اجرای عبادات، بستگی دارد (۴۳).

ضمن بررسی الگوهای بومی تاریخ عرفان اسلامی [در هند] بروس لارنس این پرسش تاریخ نگاشتی مهم را مطرح می‌کند که برداشت صوفیان در هندوستان عصر مغول از خاستگاههای خود چگونه بود. «چگونه شرح حال‌نویسان صوفی قبل از دوران جدید، شکل‌گیری آن نهادها و محفل‌های اخوت که مشخصه زندگی آنان بود به خاطر می‌آوردند: نهادها و محافلی که غایت مراد آن حفظ و تداوم توکل به خداوند بود» (۴۴). لارنس می‌گوید اینکه شرح حال‌نویسان چه کسانی را برای درج در تذکره‌های خود برگزیده‌اند و نیز اینکه خود صوفیان چگونه سلسله‌ها یا دودمانهای معنوی خویش را معرفی کرده‌اند منبعی برای استخراج آراء یاد شده است. مثلاً، دو کتاب تاریخ درباره طریقه قادری که به توسط عبدالحق محدث دهلوی و شاهزاده مغولی، دارا شکوه، در خلال سده یازدهم / هفدهم تألیف شد، دیدگاههای بسیار متفاوتی نسبت به تاریخ آن طریقه اختیار کرده‌اند (۴۵). در این حالت، ما می‌توانیم بپرسیم آیا الگوی وضعیت انحطاطی که با چنان ساده‌انگاری در مورد این دوره به کار گرفته شد - آن هم بعد از رخداد حوادث و هماهنگ با شرحی شایع و همه جاگیر از رکود مسلمانان و ترقی اروپائیان - الگویی بود که صوفیان خود در تألیفاتشان شکل دادند؟ (۴۶). همچنانکه در آثار شاه‌ولی‌الله می‌بینیم، از زندگی‌نامه‌ها و کتابهای تاریخ در باب حرکت‌های صوفیانه خاص در هند سده دوازدهم - هیجدهم، این طور فهمیده و تفسیر می‌شد که افکار و الگوهای نظری صوفیه در طی تاریخ پیشرفتی مستمر و پیوسته داشته و هر مرحله بر مراحل قبلی تکامل یافته است. این به نوبه خود به فراهم آمدن مبنایی نظری برای نوسازی و شروع مجددی که جنبشهای احیاگر از آن پشتیبانی می‌کردند، کمک کرد. شک نیست که در متون نوشته شده در دوران مورد بررسی، از جمله حجة الله البالغه،

احتمالاً احساسی کلی از وجود انتقاد نسبت به جامعه و حیات دینی آن زمان دیده می شود. شاه ولی الله، در کتاب خود *التفهيمات اللہیة*، بر فروپاشی اقتدار سیاسی و فکری که در زمان او عمومیت یافته بود دریغ می خورد، و به نمونه هایی از عناصر تفرقه انداز و مشاجرات بی ثمر در جامعه اسلامی اشاره می کند (۴۷). با اینهمه، تا آنجا که به مسیری معنوی مربوط می شود، این اندیشه که شیوخ صوفی وارثان و دیعة نبوتند همچنان در متون صوفیانه هندی، از سر هندی گرفته تا شاه ولی الله و بعد از او، ادامه می یابد (۴۸). نقشبندیان سده دوازدهم / هیجدهم درباره آنچه به تصورشان پایگاه معنوی و مرجعیت روحانی آنهاست تأمل می کردند و می اندیشیدند که چگونه آن مرجعیت به آنان کمک می کند تا مفاهیم و تصورات برتر و عالی تری درباره منزلتشان در جامعه و قربشان به خداوند در سر ببرورند: شاه ولی الله طریقه خود را بر پایه یک رشته حرکات ارتقایی که از طریق مراکز لطیف روحانی (لطائف) حاصل می شود (۴۹)، تشکیل داد، و میردرد و پدرش مفهوم طریقه محمدیه را طرح و تکمیل کرد (۵۰).

موضوع خاستگاهها، روابط، و تغییرات به سراسر متون صوفیانه این دوره راه یافت. شاید یک نشانه از ذهنیت صوفیان سده دوازدهم دهلی این بود که آنان چیزی به نام دوره های تاریخی<sup>۱</sup> برای خود تخیل کنند و خود را بر بالاترین پله نردبان کمال ببینند. آنان وارثان نبوتی خاتمه یافته، و مهرهایی بر ابواب طریقه های جدید بودند. برای نشان دادن این عقیده که سده دوازدهم / هیجدهم معرف دوره ای از مبارزه است که در خلال آن اصول و ضوابط جدیدی برای اندیشیدن و نوشتن رفته رفته در صحنه حیات فکری مسلمانان ظاهر می شد، قصد آن دارم که به مبحثی چند در باب تاریخ تصوف طبق نظر شاه ولی الله توجهی ویژه بکنم.

دلیل اینکه می خواهم به موضوع یاد شده توجه خاص بشود این است که [این موضوع] تغییر عمده ای را نشان می دهد که به باور من در تصوف مغولی سده دوازدهم / هیجدهم اتفاق افتاده است. یک نشانه از اهمیت این موضوع این است که شاه ولی الله بارها و بارها این نظر را بازگو می کند که روحانیت صوفیانه طی مراحل تاریخی متمایزی ظهور یافته است.

من در شیوه بررسی راههای نشان دادن چارچوبهای تاریخی تحت تأثیر توضیحات

1. historical cycles

منتقد ادبی، نورثروپ فرای<sup>۱</sup>، دربارهٔ ایجاد و تحول «اصول و ضوابط مهم» در تاریخ ادبی / دینی غرب بوده‌ام. فرای با انتخاب کتاب مقدس به عنوان نقطهٔ شروع، فرضیه‌ای سه بخشی از شیوه‌های متغیر نگارش عرضه می‌کند، سه شکلی که گزارشها و روایات عمدهٔ مربوط به تمدنها را در قالب چارچوبهای وسیع‌تر اسطوره‌شناختی و روایت‌شناختی<sup>۲</sup> شکل داده است. این به کارگیری عناصر، اشخاص و رخداد‌های خاص در قالب چارچوبهای بزرگ‌تر، حتی لایتناهی از زمان و معنای آن شاخصی است از آگاهی و شعور دینی و نحوه‌ای که این آگاهی سبک و سیاق کاربرد زبان نوشتاری را در دورانهای خاص نظم و سازمان داده است.

من نمی‌توانم امیدوار باشم که در محدودهٔ بحث حاضر چیزی افزون بر طرح‌گونه‌ای اجمالی و کلی از بخش مربوطی از بحث پیچیده و پربار فرای ترسیم کنم. فرای الگویی سه‌بخشی از پیشرفت و تحول زبان‌نوشتاری ارائه می‌کند: از [زبان] کتابهای مقدس، همچون کتب عهد عتیق و جدید گرفته تا شرحهای این متن در قالب آنچه شاید بتوانیم تفکر سنتی یا قرون وسطائیش بنامیم، و بالاخره، تا نثر تحلیلی و توصیفی‌تر دورهٔ پس از عصر روشنگری. فرای اظهارنظر می‌کند که «در متون دینی، مثلاً کتاب مقدس، [عامل] صور خیال و روایت عالمی اساطیری بنیاد نهاد که ادبیات غربی [از قرن‌ها قبل] تا سدهٔ هیجدهم در محدودهٔ آن عمل می‌کرد» (۵۱).

متون مقدس زبانی «رمزی» یا شاعرانه به کار می‌گیرند که نمادها را با چنان قولی به مدلولها پیوند می‌دهد که دالها و مدلولها یکی می‌شوند («این آن است»). بنابراین وقتی زبان داستانی را نقل می‌کند، خدا را آن قدر نیرومند و نزدیک می‌نمایاند که متن خود قدرت و تأثیری روحانی و آسمانی پیدا می‌کند؛ در واقع، زبان تشبیه<sup>۳</sup> از حضور لاهوتی یا حقیقت غایی<sup>۴</sup> [تنزیه] روایت می‌کند.

ویژگی مرحلهٔ بعدی زبان مکتوب، که دست‌پخت نخستین نخبگان باسوادی است که متون مقدس را شرح و تفسیر می‌کنند، شیوه‌های تمثیلی بیان و نوع صنعت مجاز را نشان می‌دهد که در آن «این نماد آن است» (۵۲). به عقیدهٔ فرای، نثر پیوسته «تمثیل ناهم‌خوانیهای موجود در یک ساختار استعاری را با مطابقت دادن آن با الگو یا ملاکی نظری هموار می‌کند» (۵۳). در این مرحله از نگارش، کیفیت، تنزیه الهی است که بر آن تأکید می‌شود (۵۴).

1. Northrop Frye

2. narratological

3. immanence

4. ultimate reality

مرحله سوم، که همواره به صورت مکالمات شفاهی کوتاه وجود داشته بود، مرحله نثر پیوسته روائی است. این نثر تحلیلی جدید منعکس کننده مرحله ای است که در آن انسانها خود را بیشتر و بیشتر متمایز و جدا از عالم طبیعت احساس می کنند، و راهنمای آن ذهنی است که فرضیه ها را تجزیه و تحلیل، استخراج و آزمایش می کند. در چندین نمونه از نوشته های شاه ولی الله که نقل خواهم کرد، همین چارچوب کلی تر نگارش اساطیری، تمثیلی / قیاسی<sup>۱</sup> و تحلیلی یا، به لحاظ تاریخی، توصیفی است که می کوشم در آن کندوکاو کنم.

### شاه ولی الله

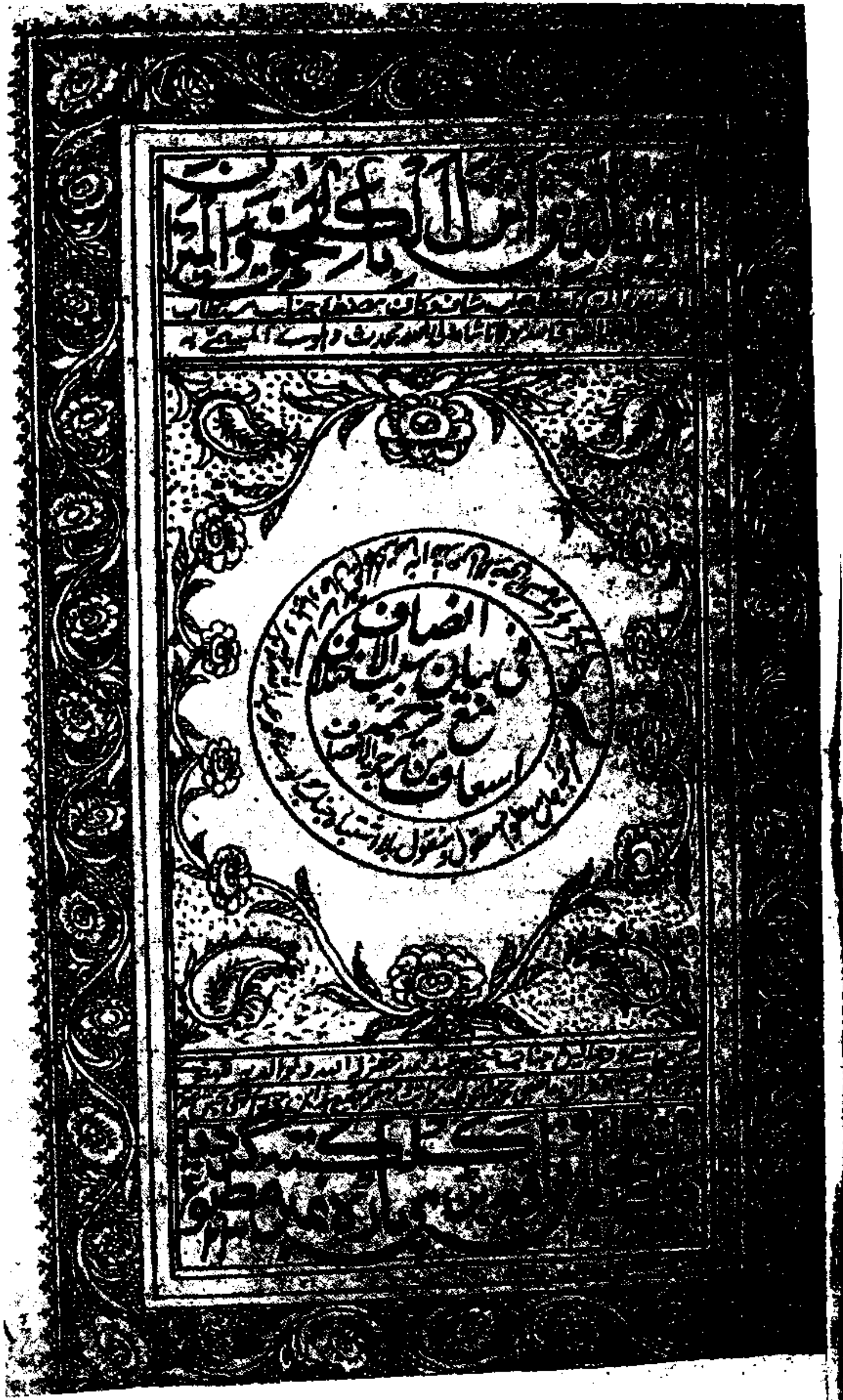
شاه ولی الله (۱۱۱۵-۱۱۷۶/۱۷۰۳-۱۷۶۲) به عقیده بسیاری چهره بسیار شاخص زمان خود در جنوب آسیا بوده است. مطالعه آثار او طیف وسیعی از اشکال گونه گون واقعیات تاریخی را باز می نماید. او این اشکال را از دل رویدادها استخراج می کند و در عین حال می کوشد هم واقعیات ملموس تاریخی هم درکی هوشمندانه از معنای این واقعیات را مرتب کند. فرقه های موجود بین آثار او، از حیث زبان و ضوابط، مسلماً به نسبت تصویری که از هدف و مخاطبان این آثار دارد تفاوت می کند. او به اسلوبهای متعدد به فنی ترین نثر عربی و فارسی نوشت: از تفسیر و ترجمه قرآن گفته تا فقه و حدیث. شاهکار او، *حجة الله البالغة* (۵۵) را با آثار غزالی و سلمی مقایسه کرده اند، به لحاظ آنکه اثر مذکور متنی است درباره معنای باطنی آداب و اعمال دینی (اسرارالدین) که، ضمن تأیید آداب شریعت و تبعیت از سنت، به اسلوبی عارفانه شرح شده است.

(الف) به عنوان نخستین نمونه، بخشی از همعات شاه ولی الله را که فارسی است انتخاب کرده ام. مؤلف در تلاش به قصد تبیین تاریخ تصوف، ابن خلدون وار، ظهور و زوال طریقت های صوفیانه و نسبتها (= وابستگی های طریقتی) را وصف می کند. در اولین قسمت، پس از ستایش خداوند و پیامبر، می نویسد:

این کلمه ای چند است از رشحات الهام بر قلب شیفته <sup>۲</sup> مستهام <sup>۳</sup> نزول فرموده اند تا دستور باشد وی را و تابعان وی را در سلوک صراط مستقیم، و نمودگی <sup>۳</sup> باشد از نسبتی که حضرت وهاب در دل وی ودیعت نهاده، و بیانی باشد طریقتی را که به سوی آن دلالت نموده.

1. allegorical / analogical

۲. مستهام: آشفته و سرگشته ۳. نمودج: (معرب) نمونه، مثال.



تابلوی ۱۰: صفحہ عنوان الانصاف فی بیان سبب الاختلافِ شاہ ولی اللہ. چاپ سنگی. کلکتہ ۱۳۰۴/۱۸۸۶ء.

و چون دین محمدی را ظهری است و بطنی، اما ظهرش پس منوط ساختن مصالح (۵۶) است به اشباح و مظان و تعیین اوقات و اوضاع و مقادیر برای آن و تأکید بلیغ در اشاعت آن‌ها و سدّ ابواب تحریف در آن‌ها، و مثل آن. و اما بطنش، پس تحصیل انوار و آثار طاعات است از تلبّس به صور طاعات و مانند آن لامحاله مدد و عنایت الهی در باب حفظ دین مقسوم شد به دو قسم. و چون حضرت پیغمبر (ص) به عالم علوی انتقال فرمود، به موجب وعده حفظ عنایت در وارثان آن حضرت صلی الله علیه و سلم ظاهر شد به قدر استعداد حمله دین<sup>۱</sup>. پس فرقه‌ای به حسب استعداد ازلی و کَر<sup>۲</sup> عنایت الهی گشتند - به نسبت حفظ ظاهر شرع - و آن فرقه، فقها و محدّثان و غزاة<sup>۳</sup> و قاریان‌اند که در هر زمانی سعی بلیغ در ردّ تحریف از دین و ترغیب و تحضیض<sup>۴</sup> قوم بر تحصیل آن به کار برند...

و فرقه دیگر هم به حسب استعداد ازلی و کَر عنایت الهی گشتند به نسبت باطن دین که احسان است (۵۷)، تا این فرقه در هر قرنی مرجع اهل زمان باشند، و ایشان را به کیفیت تحصیل انوار طاعات و وجدان حلاوت<sup>۵</sup> در آنها، و تخلّق به اخلاق فاضله و احوال سنیه ارشاد کنند.

و بالجمله در هر قرنی مردی پیدا می‌شود از اولیاء الله که عنایت حضرت حق سبحانه و تعالی به حسب اقامت و اشاعت باطن دین و مخ آن که احسان است در وی ظهور می‌فرماید و این کار از دست وی سرانجام می‌دهند... پس چون این معنی در ولیّی از اولیاء الله ظاهر شود، از آثار ظهورش آن است که رفعتی شأن وی<sup>۶</sup> در میان مردم و صرف قلوب ناس<sup>۷</sup> به سوی وی و اشاعت ذکر جمیل وی در ناس به حصول پیوند. و الهام اشغال مناسبه به طبایع آن قوم از وظایف ملت مصطفویه در قلب وی ظاهر گردد، و در صحبت و کلام وی تأثیری و جذبی ودیعت نهند و انواع کرامات از کشف و اشراف و تصرف در خلق به قوّه الله و استجابت دعا و آنچه ازین قبیل است صادر شوند و از اجتماع طالبان بر وی و جریان وی در مقتضیات این مقام، از ترتیب و تعیین اشغال و اوراد و غیر آن خانواده<sup>۸</sup> (۵۸) پیدا می‌شود و مردمان در

۱. حمله دین: حاملان پیام دین، معنای عبارت چنین است: چون وعده داده شده بود که عنایت خداوندی در وارثان معنوی حضرت رسول حفظ شود، دو گروه از حمله دین به قدر استعداد خود وارث و محل نزول این عنایت شدند. ۲. وکر: آشیانه مرغ

۳. غزاة، [جمع غازی]: جهادگر، جنگنده

۴. تحضیض: برانگیختن

۵. وجدان حلاوت: درک و چشیدن شیرینی.

۶. رفعتی شأن وی: پایگاه و منزلت والایی در خور او.

۷. صرف قلوب ناس: گرویدن و معطوف شدن دلهای مردم

۸. خانواده [در اینجا]: سلسله و تبار معنوی.

آن خانواده سلوک می‌کنند و زود به مطلب می‌رسند، و ناصر و ناصح آن خانواده همیشه مظفر و منصور می‌گردد و غاش<sup>۱</sup> و خاذل آن همیشه مطرود و مخذول می‌شود. و در دل عوام و خواص زعب و هیبت آن جماعت می‌افکنند... تا وقتی که آن عنایت متوجه به سوی شخصی دیگر گردد و آنجا آشیانه گرفته، خانواده‌ای احداث فرماید. پس آن‌گاه خانواده اولی جسدی ماند بی‌روح و سلوکی گردد بی‌جذب و گاهی در یک زمان اقطاب بسیار پیدا می‌شوند، و در هر قطری<sup>۲</sup> قطبی. و به حقیقت جذب در قرب طرق الی الله بودن اثر توجه این عنایت است نه حکم خصوصیت این خانواده در رنگ<sup>۳</sup> آنکه صورت نجوم در آب غدیر منطبع گردد، پس اگر هزار بار آب غدیر متبدل گردد، آن صورت را چه زیان

دمبدم گر شود لباس بدل      مرد صاحب لباس را چه خلل؟

لیکن در هر زمانی اقطاب و حواریان ایشان کلامی می‌گویند که حاصل اش ترجیح خانواده اوست<sup>۴</sup> و اثبات قرب و وصول مراد را. و ایشان صادق‌اند به همین اعتبار که گفتیم. و بالجمله خانواده‌ها بسیاراند و بسیار بودند و بسیار خواهند بود (۵۹)

شاه‌ولی الله سپس به بحث موضوعاتی از قبیل احیای مجدد این 'خانواده‌های' صوفی، اینکه آیا آنها چهارده گروه فرعی را تشکیل می‌دهند و چیزهای دیگری از این دست می‌پردازد (۶۰).

به عقیده من ویژگی این الگوی ظهور و زوال جنبشهای صوفیانه این است که سبب تغییرات تاریخی را بیان می‌کند. یک مؤلفه عام در برداشت شاه‌ولی الله از این مراحل که در شرح خود از تاریخ ترسیم می‌کند این است که تمامی این طریقتها اساساً بر سر «اصل طریقه» باهم توافق دارند. طبق تبیین او تعالیم صوفیانه امروز عبارت از الهامات باز نیرو گرفته و دگرگون شده تعالیمی است که مستمراً در راستای مسیر «مجددیه» نوبه نو می‌شود. بنابراین، می‌توان استمرار نوشدننها و پیشرفتهای معنوی دیگری را در تصوف انتظار داشت.

(ب) در بخش یا فصل بعدی همین کتاب (۶۱)، شاه‌ولی الله به همان درونمایه باز می‌گردد، و این بار با ترسیم الگویی چهار مرحله‌ای، ساختار تاریخی دیگری برای تغییر و تکامل تصوف عرضه می‌کند. «تغییرات کلیه در طریق تصوف چهاراند». سپس ادامه می‌دهد:

۱. غاش: غش‌کننده، فریبنده      ۲. قطر: اقلیم، ناحیه، جانب

۳. در رنگ آنکه: همچنانکه، مانند آنکه، به روش آنکه.

۴. حاصلش ترجیح خانواده اوست: خلاصه سخن آنان این است که سلسله آنها بهترین است.



در زمان پیغمبر صلی الله علیه و سلم و اصحاب تا قرون متعدده غالباً توجه اهل کمال به قصد اولی<sup>۱</sup> به ظاهر شرع بود و مراتب دیگر مضمحل در آن بودند. پس احسان (۶۲) ایشان آن بود که صلوة و صوم و ذکر و تلاوت و حج و صدقه و جهاد کنند. هیچکس از ایشان ساعتی سر به جیب تفکر نمی افگند و نسبت حضور را به خیالهای ملبسه اذکار و اعمال نصب العین نمی ساخت تا در تربیت آن فقط سعی کند. آری محققین در نماز و ذکر حلاوت مناجات می یافتند و در تلاوت متعظ می شدند و... هیچکس از ایشان صعقه<sup>۲</sup> و وجد و خرق نمی کرد و شطح نمی گفت و از تجلی و استتار و مثل آن خبر نمی داد. رغبت ایشان به بهشت بود و خوف ایشان از نار. و کشف و خوارق عادات و سُکر و غلبات از ایشان اندکی ظاهر می شد و آنچه ظاهر شد غالباً به طور اتفاقیات است نه مثل امور قصدیه که از ملکه خویش صادر شوند (۶۳)

۱. مرحله اول تصوف هشیارانه است و ویژگیهای آن متابعت شرع، فقدان حالت وجد، و خوف از دوزخ و شوق بهشت است.

۲. مرحله دوم، که مظهر آن شخصیت جنید (د. ۲۹۸/۹۱۰) است، به سبب زهد و پیوند دل به خدا از مراحل دیگر متمایز می شود:

در زمان سید الطائفه جنید و قبل از آن به قلیلی<sup>۳</sup>، رنگی دیگر فائض شد<sup>۴</sup>. پس عامه متوقف ماندند بر آنچه مذکور شد و خاصه بعد از اجتهادات بلیغه و ریاضات شاقه و انقطاع کلی از دنیا و اشتغال دائمی کیفیاتی دیگر یافتند، و آن توجه است بالاصاله به سوی نسبت تعلق قلب بالله. پس به سوی وی متوجه شدند و در تربیت آن افتادند و مدتها سر به جیب مراقبه ماندند و احوال تجلی و استتار و انس و وحشت روشن تر ظهور کرد. و از آن احوال به نکات و اشارات تعبیر کردند، و صادق ترین این طبقه آن بود که تعبیر نکند الا از حال موجود در خود؛ و به سماع راغب شدند و صعقه و خرق و رقص در ایشان پیدا شد و کلام بر خواطر و فراسات از ایشان پدید آمد. از خلق می بریدند و به جبال و فیافی<sup>۵</sup> می گریختند و از مأكولات به گیاه و اوراق اشجار اکتفا می نمودند و از ملبوسات به مرقع. مکائد نفس و شیطان و غوائل<sup>۶</sup> دنیا می شناختند و با نفس مجاهده می کردند. و اخلاص ایشان آن بود که خدا را عبادت کنند نه به خوف نار و طمع جنت بلکه به محبت او (۶۴).

۱. به قصد اولی: ظاهراً، در درجه اول، درحالی که بالاترین قصدشان این بود که...

۲. صعقه: بیهوش گردیدن. ۳. قبل از آن به قلیلی: اندکی پیش از آن.

۴. رنگی دیگر فائض شد: روشی یا گرایشی دیگر پیدا شد.

۵. فیافی [جمع فیفاة]: بیابانهای فراخ بی آب

۶. غوائل [جمع غائله]: سختیها، بلاها

۳. سپس مرحله ریشه کن کردن نفس است؛ مظهر این مرحله از دید شاه ولی الله، ابوسعید بن ابی الخیر (د. ۱۰۴۹/۴۴۰) (۶۵) و ابوالحسن خرقانی (د. ۱۰۳۴/۴۲۶) هستند.

در زمان سلطان الطریقه شیخ ابوسعید ابی الخیر و شیخ ابوالحسن خرقانی صورتی دیگر فائض شد. پس عامه متوقف ماندند بر اعمال و خاصه بر احوال. و خاص الخاصه را جذبی دریافت که به سبب آن مهتدی شدند به توجه به وجه خاص و غرقِ حجب و جود تا ذاتی که قیوم اشیا است، و اضمحلال در آن و انصباع<sup>۱</sup> به آن. پس به اوراد و وظائف چندان مشغول نشدند و به مجاهدات و ریاضات شاقه و معرفت مکائد نفس و دنیا چندان اعتنا نکردند. اعتناء کلی ایشان به تکمیل این توجه بود. و آن همه نسبت‌ها را حجب نورانیه می‌گفتند. و در این زمانه توحید شهودی و توحید وجودی متمیز نبود، بلکه غرض اصلی ایشان کیفیت اضمحلال نفس بوده است (۶۶).

۴. در مرحله چهارم، ابن عربی چهره به اوج رسیده‌ای است که گفته می‌شود به درون «تنزلات واجب<sup>۲</sup>» راه یافته است (۶۷)

بعد از آن در زمان شیخ اکبر، محیی الدین بن عربی و قبل وی به قلیلی متسع شد ذهن ایشان و از کیفیات وجدانیة نفسانیه درگذشته بر تحقیق حقائق نفس الامریته علی ماهی علیه کمر بستند و تنزلات واجب را دریافتند و شناختند که صادر اول کیست و طریق صدور چیست و علی هذا القیاس (۶۸).

این وصف تاریخ تصوف نشان‌دهنده تغییری است در مفهوم تدوین کتابهای دینی از نظر شاه ولی الله وی اینجا می‌کوشد تا سبب توفیق یا حتی جذبه جادویی بعضی از چهره‌ها و جنبشها را هم برپایه سرشت ذاتی و معنوی آنها هم براساس مناسب بودن رسالتشان برای عهد و زمانی خاص توضیح دهد. تحول یا توالی این عهد و زمانها نه تصادفی، بلکه تکاملی است، زیرا مبتنی بر نقشه یا مشیت الهی است. چارچوبه‌های اسطوره و تمثیل می‌تواند عناصر و شخصیت‌های تاریخی، حتی عناصر و شخصیت‌های نسبتاً اخیر، را در قالب یک نظام بگنجانند. این شیوه را می‌توان در توضیح علل رویدادهای عصر حاضر نیز به کار بست.

ارتباط بعضی صوفیان و تعالیم تاریخی آنها با جابه‌جاییهای فکر و عمل از مرحله‌ای به مرحله دیگر در داخل سنت تصوف نشان می‌دهد که شاه ولی الله، با مطالعه گسترده

۲. واجب: واجب الوجود، خداوند

۱. انصباع: رنگین کردن

تذکره‌های صوفیه و متون اصیل صوفیانه به این شناخت رسید که نظرات و اسلوبهای رفتاری صوفیه دستخوش تحولی پیوسته و تدریجی بوده است. این پدیده وی را به این نتیجه تحلیلی مهم رساند که «و واجب آن است که کلام هر طبقه را بر مناسب اذواق وی حمل کنند و یکی را بر مذاق دیگر نیارند» (۶۹).

(ج) نمونه‌ای دیگر از رویکرد شاه‌ولی‌الله به تاریخ صوفیه سخنان وی در تفهیمات الاهیة درباره تاریخ و هویت طریقه خود اوست. اینکه آیا چنین سخنانی نشان می‌دهد که شاه‌ولی‌الله قصد به راه انداختن طریقه جدیدی را داشته، یا اصطلاح طریقه را در معنایی نه چندان خاص به کار می‌برده، جای سؤال است. به نظر می‌رسد سرشت انتزاعی تعریف او از «طریق‌الکمال» این فرض را محتمل می‌سازد که چنین مفاهیمی رمزی و باطنی است و در مورد جنبشی سازمان‌یافته قابل اعمال نیست. شاه‌ولی‌الله تحولات بعدی در نظریات صوفیانه را منعکس‌کننده افزایش آگاهی معنوی می‌خواند که پیدا شدن معرفت بیشتر از حقیقت الهی را ممکن می‌سازد؛ بنابراین تکامل و پیشرفتی در تاریخ معنوی پدید آمده است. این خوشبینی شاه‌ولی‌الله را می‌رساند. او در مقام عارفی احیاگر و متفکری خلاق احساس امیدواری می‌کند که نظرات، برداشتها و شیوه‌ها و رسمهای دیگری در تصوف ظاهر خواهد شد، زیرا این بخشی از نقشه و مشیت الهی است. لیکن، اینکه رویکرد وی التقاطی و غیرمتمرکز است گویای این واقعیت است که او در نقش سازمان‌دهنده جدید هیچ طریقه‌ای عمل نکرد. این می‌تواند به مثابه نشانی از موضع انتقالی وی بین مفهومی‌های قبلی از طریقه‌های صوفیانه و جنبشهای صوفیانه‌ای که در سده سیزدهم / نوزدهم مجدداً تشکیل یا تجدید شد، باشد.

کُل متن سخنان وی بسیار طولانی، و لذا نقل تمامی آن خارج از حوصله این گفتار است. با وجود این، مقدار زیادی از آن را نقل می‌کنم تا نشان دهم چگونه شاه‌ولی‌الله ساختاری هفت دوره‌ای برای تاریخ تصوف قائل است. چیزی که مخصوصاً می‌خواهم بر آن تأکید کنم سازمان‌دهی او به تاریخ تصوف به صورت روایت اسطوره‌ای جدیدی است. اهمیت مطالب نقل شده مخصوصاً بدان لحاظ است که طی آن شاه‌ولی‌الله طریقه خاص خود را تبیین، و روشن می‌کند که مقصود او از این اصطلاح چیست. با اینهمه، به نظر می‌رسد تبیین و تعیین ساختار و ویژگیهای 'طریقه' بیشتر به ثمربخشی پرجاذبه فلان طریقه و بنیانگذار آن در لحظه تاریخی خاص مربوط می‌شود تا به شخصیت و رشته‌ای از اعمال و شیوه‌های ویژه. پاره‌ای از پرسشها که متن سخنان شاه‌ولی‌الله پیش می‌آورد اینهاست: آیا شاه‌ولی‌الله به سوی یک هویت و وابستگی صوفیانه به معنایی

التقاطی تر پیش می‌رفت (۷۰)؛ آیا طرح او جنبش یا مجموعه راه و روشهای نهادینه شده‌ای بود؛ و آیا این طرح جنبه‌ای از جنبش گسترده‌تر طریقه محمدیه را ترسیم می‌کرد؟

### راه کمال (۷۱)

خدای تبارک و تعالیٰ به هر که هرچه اراده کند می‌دهد. هیچ کس مانع حکم او و محدودکننده جود او نیست.

از جمله فضلهای عظیم و منتهای بزرگ او آن است که طریق کمال را بر من ارزانی داشت و قوانین آن را برایم معین فرمود و بعد از آنکه مقامات مقربان درگاهش را مفصلاً و مجملأً به من تعلیم کرد فنون آن طریق را نشانم داد. از این راه است که پیروی از احوال و مقامات پیامبران صلوات‌الله علیهم توان نمود یکی از این مقامات کمال است که رسول‌الله بدان اشاره کرده است، آنجا که می‌فرماید: *كَمُلَ مِنَ الرَّجَالِ كَثِيرٌ (۷۲)*. بدان که تشریح طریقت ما طی هفت دوره صورت می‌گیرد؛ هر یک از دوره‌های آن که به سرآمد دوره دیگری از درون آن امتداد می‌یابد (۷۳).

### مقام نخست

در اینجا شاه‌ولی‌الله اولین مقام از طریقه خود را با عنوان «ایمان حقیقی» عرضه می‌کند، که شامل تصفیة فطرت است: موهبتی که همه از آن برخوردارند. این مقام را قلمرو عقل خوانده‌اند که حضرت آدم نماینده نمونه آن است.

### مقام دوم

شاه‌ولی‌الله این مقام را «شرح‌الصدر» می‌نامد:

خداوند بزرگ فرمود: *أَقَمَنَ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ (۷۴)*، و *أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (۷۵)*. رسول‌الله را از نشانه‌های این [انشراح صدر] پرسیدند، فرمود: «کرانه کردن از دارالغرور و روی گرداندن به دارالخلود» (۷۶). حقیقت این طریقت شکستن جوهر نسمة (۷۷) [پایین‌ترین سطح روح] است از راه مصادمة آن با جذب [و کشیده شدنش به سوی خداوند]. این بدان سبب است که هر موجودی را رابطه‌ای است با خداوند، پس مقرر گردید که «عین» [= ذات] خدای را بپرستند و حقیقتاً پیش او، از ازل تا به ابد، به خاک بیفتند... بالجمله، اولیاء این را «فناء اول» می‌نامند.

مقام سوم

مقام سوم مرحله «قرب نوافل» (۷۸) است، که لب آن، بنا به تعریف شاه ولی الله، «انکسارِ جوهر نفس است»:

قرب النوافل را انواع مختلفی است و به نزد بسیاری از خردمندان اینها اشتراک لفظی دارند. یکی از این انواع آن است که خداوند سبحان در هیأت نفسِ شخص به صورتی حقیقی و خارجی متجلی می شود و این نوک قله و مرکز دایره است که در حدیثی بدان اشاره رفته است، آنجا که می گوید: كُنْتُ سَمْعَهُ. به نظر می رسد کسی را از این جماعتی که ما در آن تحقیق می کنیم این مقام نصیب نشده است، جز یکی دو تن که خضر و شیخ عبدالقادر [جیلی] هستند.

نوعی دیگر از این [نوافل] وقتی است که بادهای جذب با صلابت نفس برخورد می کند و جذب در نزاع با نفس مجاهده می کند تا اینکه شخص همچون علفی سوخته می شود که حقیقت او از میان برداشته شده اما صورت ظاهر آن باقی مانده است. شیخ بهاء الدین خواجه نقشبند چکاد قله این نوع است، و جذبه [معنوی] او وی را در سراسر عمرش در این حالت [فنا] نگه داشت (۷۹).

چیزی که در این مورد جالب توجه است، استفاده شاه ولی الله از شخصیت‌های خاصی از تاریخ به منظور نشان دادن پاره‌ای از حالات روحانی است؛ آنگاه توضیح می دهد که این حالات دلالت بر چیزهای دیگری درباره عصری خاص دارند. بنابراین، می بینیم که شاه ولی الله از تاریخ تصوف اسطوره سازی می کند تا چارچوبه جامع و کلی تری برای فهم مسائل پردازد. در این مورد، سرشت دوری بودن پیشرفت معنوی، که عارف آن را با تأمل و تفکر کردن درباره خداوند را درک می کند، با تاریخ خطی نجات<sup>۱</sup> ترکیب می شود.

مقام چهارم

مقام چهارم مرحله «حکمت» است.

۱. تاریخ خطی نجات: مقابل تاریخ یا زمان دوری (cyclic time). ادیان ابراهیمی همه تاریخ نجات دارند، و این بخشی از نقشه و مقصود الهی است که خطاهای بشر بخشوده شود و او نجات یابد و بدین ترتیب به انسانیت معنایی داده شود. به این نوع تاریخ از آن لحاظ خطی (linear) گفته می شود که به سوی سرانجامی معین پیش می رود. زمان در چنین تاریخی به دور خود نمی چرخد؛ دوری و دایره وار نیست بلکه به نقطه از پیش تعیین شده‌ای به جلو می رود.

خدای متعالی می‌فرماید: و مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا<sup>۱</sup>. رسول خدا در وصف ابدال گفته است (۸۰) «فضل آنان به کثرت نماز و روزه نیست بلکه به سماحت نفس برتری یافته‌اند» (۸۱). و به نزد ما حکمت قرب وجود است و گنه آن بقاء بنده به گونه‌ای است که در ازل بود به قسمی که ذات ثابت وی عابد و ساجد حضرت حق بود، در قرب او باشد، و از بدی و فحشاء مبرا، و این زمان علوم سابقه و محل بی‌گناهی کامل و جایگاه مقامات بلند گذشته است.

وقتی بدین مقام رسیدم، علم الاسما، علم تکوین و علم قرب به خدا و علم شرع و علم معاد و علم عجائب انسان بر من کشف شد... اولیاء پیوسته در ایمان خود راسخ مانده‌اند و عمیقاً در طلب فناء نفس ناطقه هستند. فناء [به مثابه] جامه زیرین است که حالت آنان [= اولیاء] هرگز از توجه به آن فارغ نیست. ایمان جامه رو و امری ظاهری است که اشارات آنان منطبق با آن، و عباراتشان متوجه آن بود تا اینکه افرادی از صوفیه در رسیدند.

نخستین ایشان داود طائی [د. ۱۶۲-۱۶۵] (۸۲)، پس معروف کرخی [د. ۲۰۰] (۸۳)، و سَری [سقطی، د. ۲۵۳] (۸۴) بودند. گامهای ایشان در شرح صدر راسخ گردید و اشارتشان به فنا اشاره داشت. پس، وقتی در فنا راسخ شدند، آشکار شد که فهم این مقام و رسیدن به کنه آن حاصل نمی‌شود تا اینکه قرب نوافل از لحاظ احکام و آثار آن بر قرب فرائض بچربید. پس، در این مهم کسانی از این افراد تبعیت کردند که بعد از آنان آمدند و این ادامه یافت تا نسل ابی سعید [ابی‌الخیر، د. ۴۴۰] (۸۵) و احمد جام [د. ۵۳۶] (۸۶)؛ طریقت برای اینان کارآمد و سودمند گردید و کمال از کنه نفس آنان سرازیر شد، خداوند سبحان بر شیخ عبدالقادر [د. ۵۶۲] تجلی کرد طوفان جذب شیخ بهاء‌الدین را دربرود. آنگاه خداوند سبحان کمال را به گونه‌ای دیگر پدید آورد که برای شیخ محیی‌الدین بن عربی با حکمت درآمیخت و علوم دیگری از آن ظاهر شد. و وقتی معلوم شد که فهم این علوم کامل شد، هوشمندان پیوسته هر یک از بخشی از آن بهره‌مند شدند.

سپس شیخ احمد سرهندی [د. ۱۰۳۵/۱۶۲۵] آمد و از باز آمدن عیسی علیه‌السلام خبر داد، و نور نبوت در کلیتش بر او تافت. آنگاه انوار غیب بر من فائض شد و به مقام حکمت رسیدم و در آن روز نایب یوسف علیه‌السلام شدم، زیرا او کسی است که در میان انبیاء صاحب حکمت بود.

مقام چهارم، حکمت، مسلماً در طرح شاه‌ولی‌الله حائز اهمیت زیاد است. در این مقام معنوی 'قرب وجودی'، وی از [صوفیه] همه مراحل تحول تصوف یاد می‌کند: مثلاً، صوفیان بغداد و خراسان، و همچنین نقشبندیه هند، از جمله خودش.

۱. به کسی که حکمت عطا شده، خیر بسیار داده شده است (قرآن، ۲۶۹/۲).

مقام پنجم

این مقام به 'قرب الفرائض'، یا تقرب یافتن از طریق عبادات واجب، موسوم است:

پنجم قرب الفرائض است. رسول الله (ص) از قول خدای سبحان می گوید: «چیزی محبوب تر به نزد من از آنچه بر بندهام فرض کردهام، او را به من نزدیک نمی کند» (۸۷)... پروردگار جَلَّ جَلَالُهُ تفهیم من کرد که هر نام [الهی] که بر شخص غلبه یافت، نشانه های آن این است که شخص قادر به انجام خواسته خویش در این جهان و آن جهان خواهد بود و ناگزیر صاحب قدرت مشاهده ای قوی خواهد شد. وقتی این دوره را به نهایت رساندم، در باب این امور میثاق بستم:

۱. که قلب و کالبد خود را تماماً و دائماً وقف طاعت او کنم؛
۲. که اگر هر کس به من نیاز داشته باشد یا برای مساعدت به سوی من کشیده شود، چه فقط در مسائل ایمانی چه در دیگر راههای نزدیک شدن به خداوند، مانع او شوم که غیر خدا را عبادت کند یا از غیر او کمک بطلبد، و او را از خواطر [!] (۸۸)، ترس و هر آنچه با اینها مناسبت دارد برکنار دارم؛
۳. که بین من و بین احدی هیچ رابطه محبتی نباشد جز رابطه ای که صبغه خدایی داشته باشد.
۴. که سیرت انبیاء و سنت آنان را دنبال کنم
۵. که از عالمانی نباشم که در حیات دنیوی می بالند و تا زنده اند در علم و معاملاتشان به دنیا و ابناء آن متمایلند (۸۹).

مقام ششم

ششمین مقام نزدیک تر شدن به خداوند از طریق عالم فرشتگان (قرب الملکوتی) است

رسول الله (ص) فرمود: به درستی که وقتی خداوند بنده ای را دوست بدارد، جبرئیل را می خواند و می گوید: «من فلان را دوست دارم، پس او را دوست بدار». [پیامبر] گفت: «پس جبرئیل او را دوست می دارد، و آنگاه در آسمان ندا درمی دهد و می گوید همانا خداوند فلان را دوست دارد، پس او را دوست بدارید. آن وقت اهل آسمان او را دوست می دارند و در روی زمین هم به گرمی مورد قبول قرار می گیرد (۹۰). خدای سبحان می گوید: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا<sup>۲</sup> وقتی دامنه این

۱. مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ

۲. همانا کسانی که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند خدای رحمان آنها را محبوب گرداند (مریم،

دوره گسترش یافت، اداره و تدبیر عالم را تحت سرپرستی ما آورد، و ما از منبع شریعت و شرح و تفسیرهای پیامبران بر آن مطلع شدیم [تفهیمات، ۲/۸۰-۸۱].

### مقام هفتم

هفتمین مقام معنوی رسیدن به کمال است.

رسول الله (ص) فرمود: «بسیاری از مردان کمال یافته‌اند، و از میان زنان جز خدیجه، بنت خویلد و مریم دختر عمران و آسیه همسر فرعون و فاطمه دختر محمد به کمال نرسیده‌اند» (۹۱). کنه این [مقام] یگانه شدن بنده با کمالات گوناگون اوست که متوجه به جانب خدای سبحانی است که بنده به لسان استعداد خود از او درخواست می‌کند که نوع دیگری از کمال به وی ارزانی دارد، کمالی که گویی حاصل امتزاج این عناصر [سابق‌الذکر] در افاضه صورت مقدسی بر آنهاست. حبیب‌الله... (۹۲) در این دوره، سپس بالید و بالید تا خاتم‌النبین شد...

وقتی این دوره برای من آغاز شد، بعد از نماز عصر نشسته بودم که [رویتی] دیدم، پنداری جامه از بدنم بیرون آوردند و من برهنه شدم. آنگاه یکی از تجلیات رسول‌الله بر من ظاهر شد و در طرف چپ من ایستاد. من لباس حقانیت به تن کردم. و نسمة [= پایین‌تر سطح روح] به زبان آمده گفت: حق، حق، حق؛ پس آرام گرفت و این کلاً افاضه حقانیت بود. آنگاه افاضه‌ای از باران رحمت لایزالی از بالای سر و از راست و از چپ نازل شد، به گونه‌ای که زبان از نعت آن عاجز، و سینه‌ها از وصف آن دچار تنگی است. پس ستایش خداوند دو عالم را باد! و این پایان آن مطالب است که می‌خواستم با توجه به طریقتی که بر من ارزانی داشته‌اند، مجملأً به زبان اشاره و رمز بیان کنم (۹۳).

می‌توان فرض کرد که این بخشهای تفهیمات الالهیه نشان‌دهنده تلاش شاه‌ولی‌الله برای ترکیب چارچوبه‌های تاریخ دینی با اجزایی از تحول واقعی تاریخ سنت صوفیانه در اسلام است. معرفی هر دوره هم با استشهادهای قرآنی هم با احادیث آغاز می‌شود، و این به یک معنا مبنای شرعی طرح تنظیمی او را مشروعیت می‌دهد. در اینجا، شاه‌ولی‌الله چیزی جدید به بحث تاریخ دینی می‌افزاید: پیامبرشناسی او نظریه‌ای در باب تحول روحانی انسانها طرح می‌کند که به ارسال پیامبران شباهت دارد؛ او نظریه خود را براساس این عقیده اسلامی قرار می‌دهد که هر پیامبری تخصص معینی دارد. این پیامبرشناسی صوفیانه، که اقتباسی است که از شرح و تفسیر ساختار روایت‌گویی قرآنی، از الگویی تبعیت می‌کند که به توسط متون عرفانی اصیلی از قبیل فصوص‌الحکم ابن‌عربی پا گرفت. با وجود این، در مورد الگوی شاه‌ولی‌الله، ما به نظر دیگری نیز برمی‌خوریم که با شرح و تفصیل بیان شده است، و آن اینکه: این تحولات معنوی



ترقی جویانه در میان وارثان انبیاء، به ویژه صوفیه، همچنان ادامه دارد. بنابراین، تحول باطنی، یا «اقتراب» (نزدیک شدن به حق)، با ختم نبوت پایان نمی پذیرد (۹۴). در عین حال، این الگو شخص محمد (ص) را همچنان مظهر کمال می داند، وجودی که همه تحولات در جهت وی هدایت می شود، زیرا او هم کمال رسالت هم کمال ولایت است (۹۵).

### نتیجه گیریها

در منتخبات برگرفته از نوشته های شاه ولی الله که در بالا نقل شد، به شواهدی برمی خوریم که عارفی در سده دوازدهم / هیجدهم تلاش می کند تا تحول سنت صوفیانه را به کمک چارچوب کلی تر 'تاریخ کمال' بفهمد. 'بازیگران' این تاریخ از ختم رسالت درمی گذرند و شامل اولیاء نیز می شوند، اولیایی که شاه ولی الله از طریق اولیای نامه ها آنان را می شناخت. این چهره های تاریخی، هم به استناد نوشته های خودشان هم برپایه شیوه ای که سنت صوفیانه آنان را در خاطره ها نگه داشته است، با اسلوبهایی از دین داری و کیفیاتی چند مرتبط شده اند.

سبک این نوشته ها سبکی است که در آن نظام فکری به روایت شکل می دهد. تمثیل مقدم بر فهم هر قسمت نوشته درمی آید و آن را هدایت می کند، حتی آن قسمتهایی را که از واقعیات تاریخی، مشاهده و تحلیل تجربی سرچشمه می گیرند؛ چنین سبکی خاص نگارش و تفکر تمثیلی یا قیاسی پیش از دوران جدید است.

عصر مغول سده دوازدهم / هیجدهم را می توان دوره گذاری دانست که طی آن سبک نگارش باروک یا متکلف هندی رفته رفته ظهور روندهای جدیدی را منعکس می کند، و بر تغییری در جهت نقش تقویت یافته فرد گواهی می دهد. اجزاء خاص این جنبش یکی به کارگیری نمادها در مباحثی بود که هویت هر طریقت را تقویت می کند (۹۶)، و دیگری گذار از گونه های شهودی به گونه های شناختی تر شیوه های شرح و تفسیر (۹۷). در بررسی اینکه چگونه شاه ولی الله این نظامهای مختلف را در قالب شبکه های متداخل نظم می دهد، متوجه می شویم که اینها مثنی قیاسها و تمثیلهای رنگارنگ و بی حساب و کتاب نیست که در قالب شرحهای ساختارگرایانه ای از تفکر اسطوره شناختی عرضه کرده باشد (۹۸). تک تک بخشهای گوناگون این نظامها صرفاً عناصری تصادفی و بدون ترتیب نیست که معنای خود را از گنجانده شدن در ساختاری اسطوره ای به دست بیاورند. برعکس، هر جزء خاص معنای دینی و نمادینی به عنوان

بخشی از یک ساختار قبلی دارد که باید در هیأت یا ترکیب جدیدی معنا پیدا کند. بدین ترتیب، قرار دادن عناصر تاریخی در درون ساختارهای اسطوره‌ای این هر دو را ضمن تفسیری جدید به شکلی دیگر درمی‌آورد. اینکه نوشته‌های شاه‌ولی‌الله جهان‌شناسیهای دینی و اسطوره‌ای را با شرحهای تاریخی درمی‌آمیزد موجب می‌شود که حالتی انتقالی بین شیوه‌های قبل و بعد از 'علمی' شدن شناخت پدیده‌ها پیدا کنند. بنابراین، تلاش شاه‌ولی‌الله برای آشتی دادن ساختار اسطوره‌ای دوره‌های دینی با تاریخ خطی نجات، واقعیت تاریخی و مشاهدات شخصی نشان‌دهنده ویژگی سده دوازدهم / هیجدهم به عنوان دوره گذار از مرحله قبل به بعد از شیوه‌های جدید تفکر و نگارش است.

طرح او در گزینش نظامهایی از نمادها که هماهنگ باهم کار می‌کنند یادآور نوعی نظام غیب‌گویی است: این نظام فقط انعکاسی منفعل و بی تفاوت که قادر به توضیح و توجیه گذشته است، نیست، بلکه دارای این قدرت خلاق نیز هست که می‌تواند گذشته را در آینده منعکس کند (۹۹). این نمادها نه تنها مکانیستی نیستند، بلکه امکان به کارگیری رویکردی تخیلی یا شاعرانه‌ای را می‌دهند که تجربه‌های واقعی را به آگاهیهای معنوی (لطایف)، توالی دریافتهای وحیانی، و ادراکات عارفانه اولیاء تبدیل می‌کند.

کوششهای شاه‌ولی‌الله در نظام‌مندسازی، به عنوان بخشی از طرح گسترده‌تر وی برای آشتی دادن دیدگاههای متفاوت در الهیات، قوانین شرع و تفسیر و تأویل، مصنفات وی را مخصوصاً به زمینه مساعدی برای کسانی درآورده است که به دنبال یافتن شاهی بر شیوه‌های انتقالی تفکر و نگارش در اسلام سده دوازدهم / هیجدهم‌اند. اوضاع و احوال ایرانی‌وار تصوف در عصر مغول متأخر و دل‌مشغولیهای آن برای احراز هویت، اقتدار، و اختلاط فرهنگی بی‌گمان به ظهور این درونمایه‌ها در مصنفات وی کمک کرد.

نورثرب فرای ضمن توضیحات خود درباره تغییر شیوه‌های روایت‌نویسی به جدایی فزاینده بین انسان و محیط طبیعی‌اش در دوره‌های جدید نگارش اشاره می‌کند. او عمومیت داشتن مفهوم 'روح'<sup>۱</sup> را ارتباط می‌دهد به خصیصه اساطیری یا نمادین نخستین کتابهای دینی که متأثر از روایات و گزارشهای شفاهی بودند، روایاتی که در آنها این جدایی انسان و طبیعت هنوز تا سرحد کمال بسیار فاصله دارد. ویژگی تفکر و روایت‌نویسی در نوشته‌های تفسیری که بعداً در فرهنگهای قبل از دوران جدید پدید

1. spirit

آمد، اشارات زیادتر به 'نفس'<sup>۱</sup> است. این مفهوم بیانگر پیدا شدن توجه بیشتر به هویت فردی انسانی است. در این قبیل متون طرز کنایه و نوع تمثیل به مرجع فراتجربی و حقیقت غائی [خدا] دلالت دارد. اما روایت‌نویسی توصیفی و تحلیلی جدید اقامتگاه 'ذهن' انسانی است که [وی] در آن از طبیعتی که مشاهده می‌کند جداست. این مسلماً با عقلی که در نوشته‌های قدیم اسلامی از آن سخن رفته - حتی با عقل مورد اشاره شاه‌ولی‌الله - یکی نیست، زیرا از نظر وی عقل هنوز آمیخته به عناصری از نفس و روح است. در قطعات یادشده در بالا، مؤلف از نقش عامل و قصد الهی که رویدادهای باطنی و ظاهری تجربه انسانی را هدایت می‌کند دفاع می‌کند.

در ارتباط با موضوع انحطاط تصوف باید گفت، تداوم و حفظ پیوندی که در متون عرفانی قدیم‌تر از طریق اسطوره و تمثیل با عوالم فراتجربی صورت می‌بست، در گونه‌های تفسیری‌تر نثر متأخرتر، و نیز در متون جدلی یا حقوقی خشک مشکل‌تر است. ما خوانندگان روزگاران جدیدتر این تغییر را اُفت یا انحطاطی در کیفیت نگارش عرفانی احساس می‌کنیم که سببش واپس‌نشینی آن شیوه‌های پیشین است. بالاخره، اینکه تا چه اندازه تغییرات پدید آمده در نحوه روایت‌نویسی منعکس‌کننده تغییرات در خلاقیت فردی و سیر و سلوک واقعی صوفیان طی زمانهای گذشته است، موضوعی است که باید تحقیق شود.

---

1. soul

## یادداشتها

۱. درباره «متن آفرینان» یا آبشیره‌های ادبی، نک. ایان ریچارد یتن  
*Allah Transcendant: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*  
(لندن: نشر کرزن ۱۹۹۴)، ص. ۳۰۰.
۲. محمود احمد برکاتی، شاه‌ولی‌الله اور اونکا خاندان (دهلی: مکتبه جامعه ۱۹۹۲)، صص. ۳۱-۴۰.
۳. مثلاً، لمحات او (به عربی) (حیدرآباد، سند: فرهنگستان شاه‌ولی‌الله، بی‌تا). ترجمه انگلیسی از غ. ح. جلبانی (حیدرآباد، سند، ۱۹۷۰). ویرایش و نشر مجدد توسط دی. بی. فرای تحت عنوان  
*Sufism and the Islamic Tradition: Lamahat and Sata'at of Shah Waliullah of Delhi*  
(لندن: نشر اکتاگن ۱۹۸۶) و سَطَعَات (حیدرآباد، سند: فرهنگستان شاه‌ولی‌الله ۱۹۶۴). ترجمه انگلیسی از غ. ح. جلبانی (نک. بالاتر)؛ ترجمه اردو همراه با شرح توسط محمد متین هاشمی (لاهور: اداره ثقافیه اسلامیه ۱۹۸۶).
۴. مثلاً، حجة الله البالغة، (قاهره: دارالکتب الحدیث ۱۹۵۲-۱۹۵۳)؛ ترجمه انگلیسی از مارشا هرمانسن،  
*The Conclusive Argument from God* (لایدن: بریل ۱۹۹۶) و البدور البازغه (متن عربی) (حیدرآباد، سند: فرهنگستان شاه‌ولی‌الله ۱۹۷۰)؛ ترجمه‌های انگلیسی از ج. ام. اس بلجون،  
*Full Moon on the Horizon*  
(لاهور: اشرف ۱۹۸۸) و غ. ح. جلبانی (اسلام‌آباد: شورای هجرت ۱۹۸۵). برای کتاب‌شناسی آثار شاه‌ولی‌الله و، همچنین تحقیقات فرعی‌تر، نک. مارشا ک. هرمانسن، «وضعیت فعلی تحقیقات درباره شاه‌ولی‌الله» *Hamdard Islamicus* ۳/۱۱ (۱۹۸۸)، صص. ۱۷-۳۰.
۵. شاه‌ولی‌الله، همعات (اصل فارسی) (حیدرآباد، سند: فرهنگستان شاه‌ولی‌الله ۱۹۶۴)، پایه مقدار زیادی از کار میروالی‌الدین، *Contemplative Disciplines in Sufism* (لندن: انتشارات شرق-غرب ۱۹۸۰) بود.
۶. شاه‌ولی‌الله، التفهيمات الالهيه (حیدرآباد: فرهنگستان شاه‌ولی‌الله ۱۹۶۷) مجموعه‌ای دو جلدی شامل بیانات و رسالات کوتاه‌تر به فارسی و عربی. این کتاب به توسط مریدان وی تألیف شد و از نظم و ساختار خاصی تبعیت نمی‌کند. بیشتر مدخلها با موضوعات عرفانی ارتباط دارد، و به‌طور کلی بحثها متمرکزتر از آن است که انسان ممکن است در نوع ادبی نامه‌نگاری به مریدان بدان برخورد. این اثر، به‌خلاف دیگر آثار وی، هرگز به اردو ترجمه نشده، گرچه از لحاظ فلسفی برای فهم اندیشه‌های وی مهم تشخیص داده شده است.

۷. وارن فوسفلت، «شکل‌گیری رهبری صوفیه در دهلی: نقش‌بندیه - مجددیه، ۱۷۵۰-۱۹۲۰»، رساله دکتری، دانشگاه پنسیلوانیا، ۱۹۸۱.
8. Arthur R. Buehlor, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Meditating Sufi Shaykh*  
(کلمبیا، کارولینای جنوبی: نشر دانشگاه کارولینای جنوبی ۱۹۹۸).
۹. همانجا، ص. ۱۷۰.
۱۰. همانجا، صص. ۲۳۵-۲۳۶.
۱۱. همانجا، ص. ۲۳۹ و جاهای دیگر.
12. Annemarie Schimmel, *Pain and Grace: A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth Century Muslim India*  
(لایدن: بریل ۱۹۷۶)، ص. ۷۳.
۱۳. برای بحثی درباره تأثیر تبعات صنعت چاپ بر سنت تصوف، نک. «چاپ اسرار» در کارل ارنست، *The Shambhala Guide to Sufism*  
(شمبالای بستان - لندن ۱۹۹۷)، صص. ۲۱۵-۲۲۰.
۱۴. مارشا هرمانسن، «طریقتها و علم موثق: رویکردی نشانه‌شناسانه به نمودارهای جهان‌شناختی صوفیانه»،  
*Journal of Religious Studies and Theology*,  
۱۲/۱ (۱۹۹۲)، صص. ۵۲-۷۷.
۱۵. الگوهای شریعت‌گرایی افراطی و الگوهای باطنی در آثاری از قبیل کتابهای ابن عربی در کنار هم آمده‌اند. در مصنفات شاه‌ولی‌الله شواهدی دال بر جدایی فزاینده این دو دسته الگو از یکدیگر به چشم می‌خورد، هرچند که حجة‌الله‌البالغه را می‌توان ترکیب یا هم‌نهادی از آن دو دانست.
۱۶. اسرارالدین، یا 'معانی باطنی دین' به آثاری اطلاق می‌شود که عرفا در آنها فوائد معنوی پیروی از اوامر شریعت را توضیح می‌دهند. مثلاً، احیاء علوم‌الدین غزالی، قواعد الاحکام فی مصالح الانام عزالدین سلمی (قاهره: مکتبه‌الکلیه‌الآزهر ۱۹۶۸) و حجة‌الله‌البالغه شاه‌ولی‌الله.
۱۷. کَشکول‌الکلمه (دهلی: مجتبائی ۱۸۹۰)، مرقع کلیمی (دهلی: مجتبائی ۱۸۹۵).
18. Peter Gran, *The Islamic Roots of Capitalism: Egypt 1760-1840*  
اوستین: نشر دانشگاه تگزاس ۱۹۷۹. پژوهشها درباره هند عصر مغول متأخر که به پاره‌ای از این جهات اقتصادی می‌پردازند، در این کتاب مظهر علم  
*The Crisis of Empire in North India: Awadh and the Punjab 1707-1748*  
(دهلی: نشر دانشگاه اکسفرد ۱۹۸۶)، صص. ۲-۹، بررسی و شرح شده است.
19. Gran, *Islamic Roots of Capitalism*  
ص. ۵۴.
۲۰. خلیق احمد نظامی، «نفوذ نقش‌بندی در فرمانروایان و سیاستهای مغول»،  
*Islamic Culture*,  
۳۹ (۱۹۶۵)، صص. ۴۱-۶۲ و «شاه‌ولی‌الله دهلوی و سیاست هندی در سده هیجدهم»،  
*Islamic Culture*,  
۲۵ (۱۹۵۱)، صص. ۱۳۳-۱۴۵.

21. Stanley Wolpert, *A New History of India*

چاپ سوم (نیویورک: نشر دانشگاه اکسفرد ۱۹۸۹)، ص. ۱۴۹.

22. John F. Richards, *The Mughal Empire, New Cambridge History of India,*

۵/۱ (نیویورک: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۹۳)، ص. ۱۷۲.

۲۳. همانجا، ص. ۱۷۴.

24. Gran, *Islamic Roots of Capitalism*

۲۵. درباره نقش چاپ در تولید نوشته‌های اسلامی در آسیای جنوبی، نک. فرنیس رابینسن، «فن‌آوری و تحول دینی: اسلام و تأثیر چاپ»، مطالعات آسیایی نو، ۱/۲۷ (۱۹۹۳)، صص. ۲۲۹-۲۵۱.

۲۶. جان وال، «تجدید و اسلام»، در *Voices of Resurgent Islam*، به کوشش جان ال. اسپوزیتو (اکسفرد: نشر دانشگاه اکسفرد ۱۹۸۳)، صص. ۳۲-۴۷.

27. Nehemia Levtzion and John Voll, *Eighteenth Century Reform and Renewal in Islam*

(سراکپوز: نشر دانشگاه سیراکیوز ۱۹۸۷)؛

Gran, *Islamic Roots of Capitalism.*

28. AL-Hujwiri, *Kashf al-mahjub*

ترجمه انگلیسی، از رینولد نیکلسن، تجدید چاپ (لاهور: بنیاد اسلامی کتاب ۱۹۷۶)، ص. ۴۴. [کشف‌المحجوب، ص. ۴۹.]

۲۹. برای بحثی درباره مفاهیم انحطاط داخلی اسلام، مخصوصاً تصوف، نک. فریتس مایر، «تصوف و تنزل فرهنگی»، در

*Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de la civilisation musulmane,*

به کوشش آر. برونشوینگ<sup>۱</sup> و جی. ای فن گرونباوم<sup>۲</sup> (پاریس: شانتمرل ۱۹۵۷)، صص. ۲۱۷-۲۴۵.

30. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*

(اکسفرد: نشر کلرثدن ۱۹۷۱)، ص. ۱۰۳.

۳۱. همانجا

۳۲. درباره جنبشهای احیاگرانه به عنوان چهارمین مرحله، نک. پیش‌گفتار جدید جان وال<sup>۳</sup> بر کتاب *ترمیم‌نگام*

*The Sufi Orders in Islam*

(نیویورک: نشر دانشگاه اکسفرد ۱۹۹۸)، ص. نهم.

33. Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*

(نیویورک: نشر دانشگاه نیویورک ۱۹۸۹)، ص. ۱۳۲.

34. Ira Lapidus, *A History of Muslim Societies*

(نیویورک: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۸۸)، ص. ۴۶۰.

۳۵. فریتس مایر، مخصوصاً، به مسائل 'انحطاط' یا تحول در تصوف متأخر علاقه‌ای نشان داده است. نک. مقاله او «تصوف و تنزل فرهنگی» در برونشوینگ و فن گرونباوم، *Classicisme et déclin culturel* و «خراسان و پایان تصوف قدیم» در

*Atti del convegno internazionale sul tema: La persia nel medioevo*

1. R. Brunschvig

2. Fon Grunebaum

3. John Voll

(رم ۱۹۷۱)، صص ۵۲۵-۵۷۰. این مقاله در مایر،

*Bausteine I: Ausgewahlte Aufsätze Zur Islamwissenschaft*

به کوشش اریکا گلاسن و گودرون شوپرت (استانبول: اشتاینر ۱۹۹۲)، صص. ۹۴-۱۳۰، مجدداً چاپ شده است.

36. Fritz Meier, *Meister und Schuler im Order der Naqshbandiyya*,

(هایدلبرگ: سی. ویتتر ۱۹۹۵)، صص. ۸-۹. دربارهٔ روندی بحثی نیز می‌توان در بوهرلر، صص. ۳۱-۳۲، پیدا کرد.

۳۷. همانجا، صص. ۲۹-۵۴، ۱۹۹-۲۱۰، ۲۲۴-۲۲۷.

۳۸. همانجا، ص. ۱۹۹.

۳۹. همانجا، ص. ۲۰۰.

40. Fazlur Rahman, *Islam*

(نیویورک، دبلدی ۱۹۶۸)، ص. ۲۴۰.

۴۱. به عقیدهٔ جان وال، «محدثان و طریقتها: گروهی از علما»، *Journal of Asian and African Studies*،

(۱۵ ژوئیه-اکتبر ۱۹۸۰)، صص. ۲۶۲-۲۶۷، اهمیت فزایندهٔ پیامبر در دید شاه‌ولی‌الله را می‌توان به

یکی از ویژگیهای 'تصوف نو' مرتبط دانست. نقدی بر این بحث را می‌توان در اثر زیر مطالعه کرد:

R. S. O'Fahey *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and Idrisi Tradition*,

(اوستن: نشر دانشگاه نورث وسترن<sup>۱</sup> ۱۹۹۰، صص. ۱-۹ و برنڈ راتکه و آر. اس. افهی، «تأملی

مجدد در تصوف نو».

*Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Orients*,

۱/۷۰ (۱۹۹۳)، صص. ۵۲-۸۷.

۴۲. ویلیام چیتیک، «رومی و وحدت‌الوجود» در

*Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*,

به کوشش ا. بنانی و جرج صباغ<sup>۲</sup> (نیویورک: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۹۴)، صص. ۲۱۸-۲۴۱ و

الکزاند نیش<sup>۳</sup> «ابراهیم الکورانی (د. ۱۱۰۱/۱۶۹۰)، مدافع وحدت‌الوجود»، *Journal of the Royal*

*Asiatic Society* ۱/۵ (۱۹۹۵)، صص. ۳۹-۴۷.

43. Robert Ellwood, *The History and Future of Faith: Religion Past, Present and to Come*

(نیویورک: کراس رُود ۱۹۸۸).

۴۴. بروس لارنس، «دیدگاهی هند و ایرانی نسبت به اهمیت نخستین مشایخ ایرانی»، در

*The Heritage of Sufism, I Classical Persian Sufism form its Origins to Rumi*,

به کوشش لئونارد لوین (اکسفرد: ون وُزلد<sup>۴</sup> ۱۹۹۹)، ص. ۲۲.

۴۵. بروس لارنس، «زندگی‌نامه‌نویسی و قادییه هند شمال در سدهٔ هفدهم»، در *Islam and Indian*

*Regions* به کوشش آنا لیبرا دالاپیکولا<sup>۵</sup> و استفانی زنگل-آوه لالمان<sup>۶</sup> (اشتوتگارت: فرانکس اشتاینر

۱۹۹۳)، ص. ۱۴۵.

۴۶. دربارهٔ فکر ترقی‌دائم در اسلام، نک. مایر، «تصوف و تنزل فرهنگی»، جاهای مختلف

1. Northwestern

2. G. Sabagh

3. Alexander Knysh

4. Oneworld

5. Anna Libera Dallapiccola

6. Stephanie Zengel-Ave Lallemand

۴۷. شاه‌ولی‌الله، التفهیمات الالهیه، ۱، صص. ۱۱۰-۱۱۱.
48. Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*,  
(برکلی: نشر دانشگاه کالیفرنیا ۱۹۸۹).
۴۹. این مطلب بعداً در همین مقاله بحث خواهد شد. درباره ادعاهای شاه‌ولی‌الله به داشتن شأن معنوی، نک.  
J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah al-Dihlavi*  
50. Schimmel, *Pain and Grace* (لایدن: بریل ۱۹۸۶)، صص. ۱۵-۲۰  
ص. ۳۲، و جاهای مختلف.
51. Northrop Frye, *The Great Code*  
(نیویورک: هازکورت پریس و شرکا، ۱۹۸۳)، ص. یازدهم.
۵۲. همانجا، ص. ۷.
۵۳. همانجا، ص. ۱۰.
۵۴. همانجا، ص. ۱۵.
۵۵. نک. متن عربی و ترجمه من که در یادداشت ۴ ذکرش رفت.
۵۶. 'مصالح': این اصطلاح در تفکر شاه‌ولی‌الله اشاره دارد به فوایدی که در وراء احکام شرع الهی وجود دارد.
۵۷. عارفان مسلمان اصطلاح 'احسان' را غالباً با تعبیرشان از باطنی‌ترین و اساسی‌ترین جنبه رسم و رویه دینی مرتبط می‌کنند؛ این تعبیر مبتنی است بر حدیثی که می‌گوید از پیامبر خواستند نخست اسلام، سپس ایمان و سرانجام احسان را توضیح دهد. پاسخ او این بود که «احسان آن است که خدای را چنان پرستش کنی که گویی او را می‌بینی، زیرا اگرچه تو نمی‌توانی او را ببینی، او تو را می‌بیند»، مسلم و بخاری، ذیل 'ایمان'.
۵۸. همعات، ص. ۱۳.
۵۹. همانجا، صص. ۱۳-۱۴.
۶۰. شمار دقیق فرقه‌های صوفی موضوعی است که در نوشته‌های صوفیه فراوان از آن سخن رفته است. هجویری در *کشف‌المحجوب* خود (ص. ۱۷۶) می‌گوید دوازده سلسله وجود داشته است.
۶۱. شاه‌ولی‌الله، همعات، صص. ۱۶-۱۹.
۶۲. نک. یادداشت ۵۷ بالاتر.
۶۳. همانجا، ص. ۱۷.
۶۴. همانجا، صص. ۱۷-۱۸.
۶۵. درباره این شخص، نک. تری گراهام، «ابوسعید ابن ابی‌الخیر و مکتب خراسان»، در *Heritage of Sufism*، ۱، صص. ۸۳-۱۳۵. [و ترجمه آن در کتاب حاضر]
۶۶. همعات، صص. ۸-۱۹.
۶۷. در واقع، جایی دیگر شاه‌ولی‌الله تعالیم ابن‌عربی را گشاینده عالی‌ترین سطوح فنا در 'لطائف' می‌داند، (التفهیمات الالهیه، ۱، ص. ۱۶۸).
۶۸. همعات، ص. ۱۹.
۶۹. همانجا، ص. ۲۰.
۷۰. هرمانسن، «طریقتها».



۷۱. التفهيمات الالهيه، ۲، صص. ۲-۸۲. این موضوع در بلجون، *Religion and Thought* صص. ۱۱۲-۱۱۳. بحث شده است، اما فقط از لحاظ پیامبرشناسی نه اولیاءشناسی.
۷۲. عین عبارات این حدیث در مجموعه‌های معتبر یافت نمی‌شود، لیکن روایتی که عموماً بدان استناد می‌شود از کمال مردان متعدد و نیز دو زن، همسر فرعون و مریم دختر عمران، یاد می‌کند.
۷۳. التفهيمات الالهيه، ۲، ص. ۷۲.
۷۴. قرآن. ۲۲:۳۹.
۷۵. قرآن. ۱:۹۴.
۷۶. حدیثی غریب که در ترمذی و بیهقی نقل شده است.
۷۷. نیوما (Pneuma) یا پائین‌ترین حد روح (نفس) به عقیده شاه‌ولی‌الله. این شکستن نفس بدان سبب است که نفس ناطقه، مرحله‌ای بینابینی به سوی نفس برتر، تقویت شود.
۷۸. پاره‌ای از اسامی این مراحل یا دوره‌ها عموماً در نظریه‌های صوفیانه پیشین یافت می‌شود، مثلاً مرحله تقرب از طریق انجام فرائض و نوافل.
۷۹. التفهيمات الالهيه، ۲، ص. ۷۶.
۸۰. طبق یک حدیث، 'ابدال' متعلق به یکی از درجات حکومت معنوی اولیائند. در هر زمانی چهل یا هفت تن از آنان وجود دارند. قس. آنماری شیمل، *Mystical Dimensions of Islam* (چپل هیل: نشر دانشگاه کارولینای شمالی ۱۹۷۵)، ص. ۲۰۰.
۸۱. این حدیث در مجموعه‌های معتبر یافت نمی‌شود.
۸۲. درباره داود طائی، نک. ذهبی، *سیر اعلام النبلاء* (بیروت: الرساله ۱۹۸۲)، هفتم، صص. ۴۲۲-۴۲۵.
۸۳. «او از نخستین کسانی بود که از عشق الهی دم زد، و این آموزه او که چون عشق موهبتی الهی و امری غیراقتسابی است، نمی‌توان آن را آموخت، تأثیری عمیق بر تفکر عرفانی داشته است» (شیمل، *Mistical Dimensions* ص. ۵۳).
۸۴. او یکی از مریدان گزخی بود. «زندگی‌نامه‌نویسان می‌گویند سری نخستین کس بود که از حالات مختلف عارفانه سخن گفت» (همانجا).
۸۵. می‌گویند او نخستین صوفی بود که برای مریدان خویش قواعدی در صومعه‌نشینی تهیه کرد. او به پارسایی و زهد نیز شهرت داشت. (همانجا، ص. ۲۴۱).
۸۶. گفته می‌شود که او خرقة از ابوسعید دریافت داشت. به نظر می‌رسد که او به خشکی و خشونت بیشتر شهرت داشت تا به محبت، ولی مانند ابوسعید می‌تواند نماینده دوره‌ای قبل از به وجود آمدن طریقه‌های رسمی و متشکل صوفیانه به شمار آید (همانجا، ص. ۲۴۴).
۸۷. حدیث (بخاری، رفاق، ۳۸). این اولین قسمت از «حدیث نوافل» است.
۸۸. اینجا مشکلی در متن نوشته وجود دارد. من این کلمه را 'خاطر' می‌خوانم و نه 'ختم'.
۸۹. تفهيمات، ۲/۷۹-۸۰.
۹۰. حدیثی معروف که در [صحیح] بخاری و [صحیح] مسلم و دیگر کتب حدیث یافت می‌شود.
۹۱. حدیث. نک. یادداشت ۷۳ در بالا.
۹۲. طبق یادداشت ویراستار در *التفهيمات الالهيه*، ۲، ص. ۸۱، در نسخه خطی اینجا چیزی نوشته نشده است.
۹۳. التفهيمات الالهيه، ۲، ص. ۸۲.
۹۴. ج. ام. اس. بلجون، «پیامبرشناسی شاه‌ولی‌الله»، *Islamic Studies* ۹ (۱۹۷۰)، صص. ۶۹-۷۹.

فریدمان، *Prophecy Continuous*، صص. ۸۶-۹۲، جزو دیگر انواع «نبوت مستمر»، از «مُحَدَّثُون» سخن می‌گوید.

۹۵. این فکر، همان‌گونه که در هرمانسن «طریقتها»، بحث شده، جاهای دیگر که شاه‌ولی‌الله طُرق خاص ولایت و نبوت را ترسیم می‌کند، ارائه شده است.

۹۶. نک. مارشا ک. هرمانسن، «ذکر دیدنیهای مکانهای مقدس: حکایات مربوط به زیارت رؤیایی صوفیان جنوب آسیای پیش از عصر جدید»، در

*The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*,

به کوشش اِرنل وُو<sup>۱</sup> و فردریک ام. دِنی (آتلنتا: نشر اسکالرز، ۱۹۹۹)، صص. ۱۸۹-۲۱۳.

۹۷. مارشا ک. هرمانسن، «رؤیت‌های عرفانی...»: مثالهایی از تفکر صوفیانه پیش از دوران جدید جنوب آسیا، *Religion*، ۲۷/۱ (۱۹۹۷)، صص. ۲۵-۴۳.

98. Claude Levi-Strauss, *The Savage Mind*

(شیکاگو: نشر دانشگاه شیکاگو ۱۹۶۶)، ص. ۱۷.

۹۹. درباره رابطه میان نظامهای رسمی سازمان‌دهی و امکانات پیش‌گویی نک. جانثان زد. اسمیث، «تدوام

مقدس: به سوی توصیفی مجدد از شرع»، در کتاب وی *Imagining Religion*

(شیکاگو: نشر دانشگاه شیکاگو ۱۹۸۳)، صص. ۳۶-۵۲.

## روابط صوفیان و اسماعیلیان

### در ایران پس از سقوط الموت و آغاز سلطنت صفوی

فرهاد دفتری

تا این اواخر تقریباً همه تحقیقات درباره اسماعیلیه بر پایه شواهدی انجام می‌گرفت که به توسط خیل دشمنانشان، از جمله اکثر زندگی‌نامه‌نویسان سنی و جدلیون سده‌های میانی، و همچنین صلیبیون و وقایع‌نامه‌نویسان غربی آنان جمع‌آوری یا جعل شده بود. در نتیجه، انبوهی از اسطوره‌ها و افسانه‌ها، که ریشه در خصومت یا جهل این گروه‌ها داشت درباره تعالیم و شیوه‌های رفتاری اسماعیلیان شایع و رایج شده بود. با وجود این، حوزه مطالعات اسماعیلی از دهه ۱۹۳۰ شاهد چیزی نه کم‌تر از یک انقلاب بوده است، انقلابی که ناشی از کشف و مطالعه شمار زیادی متون اصیل اسماعیلی است. تحقیقات جدید اکنون موفق شده که همه جنبه‌های عمده در تاریخ اسماعیلیان و سنت‌های متنوع ادبی و فکری آنان را در حوزه علم روشن کند.

با اینهمه، به سبب نبود منابع اطلاعاتی قابل اعتماد، جنبه‌هایی از تاریخ و اندیشه اسماعیلی همچنان در پرده ابهام است. یکی از مهم‌ترین دوره‌های ابهام‌آلود در تاریخ اسماعیلی نخستین پنج سده پس از سقوط دولت اسماعیلیه نزاری ایران در ۱۲۵۶/۶۵۴ است، دوره‌ای که بخشی از آن همزمان با سلطنت صفویه (۹۰۷-۱۱۳۵/۱۵۰۱-۱۷۲۲) در ایران بود. دقیقاً در خلال نخستین سده‌های این دوران پس از سقوط الموت است که نوع خاصی از روابط بین اسماعیلیه و تصوف پدید آمد.

هدف از مقاله حاضر عرضه یک بررسی اجمالی از سابقه و سرشت روابط اسماعیلی- صوفی براساس کشفیات پراکنده محققان امروزی درباره این موضوع است. در ۱۰۹۴/۴۸۷، اسماعیلیه ایران که آن زمان تحت زعامت حسن صباح (د. ۱۱۲۴/۵۱۸) بودند، استقلال کامل خود را از حکومت فاطمی در قاهره به نمایش درآوردند. حسن قبلاً شورشی مسلحانه بر ضد ترکان سلجوقی به راه انداخته بود، و اینک عملاً دولت مستقل اسماعیلیه نزاری و نظام 'دعوة' را در قلب ممالک سلجوقی بنیان نهاد. این دولت، که مرکزش قلعه کوهستانی الموت در شمال ایران بود، چندین منطقه در ایران و سوریه، و مشتی دژهای کوهستانی و روستاهای اطراف آن را در اختیار داشت. به رغم دشمنیهای مداوم سلجوقیان و سلسله‌های بعد از آنها، دولت اسماعیلی نزاری در ایران به مدت ۱۶۶ سال دوام آورد تا اینکه در ۱۲۵۶/۶۵۴ به دست اردوهای جهان‌گشای مغول مضمحل شد (۱).

مغولان الموت و کتابخانه معروف و نیز دیگر قلعه‌های عمده اسماعیلی را از بین بردند. آنان گروه‌های عظیمی از اسماعیلیه را در شمال ایران و خراسان قتل عام کردند. اما علی‌رغم ادعای جوینی (۲)، که در لشکرکشیهای فاتح مغول هلاکو بر ضد اسماعیلیان ایران همراه او بود، و نیز دیگر مورخان ایرانی عصر ایلخانی، اسماعیلیان ایرانی پس از نابود شدن دولت و پایگاههای کوهستانی‌شان به حیات خود ادامه دادند. پس از فاجعه حمله مغول، که به تشخص سیاسی اسماعیلیان برای همیشه پایان داد، جماعات اسماعیلی به کلی روحیه خود را از دست دادند و دستخوش تشنّت گردیدند. بسیاری از آنهايي که از شمشیرهای مغولان جان به در بردند، به بدخشان در آسیای مرکزی، یا به شبه قاره هند - که گروه‌های اسماعیلی از قبل در آنجا زندگی می‌کردند - مهاجرت نمودند. آنهايي که در ایران باقی ماندند اکنون مرحله جدیدی از تاریخ خود را آغاز کردند، و مخفیانه بیرون از قلعه‌های سنتی خود به زندگی ادامه دادند. به علاوه، آنان بار دیگر مجبور شدند اصل شیعی تقیه را، که بخشی لاینفک از تعالیم آنها شده بود، دقیقاً به کار بندند.

به استثنای دوره فاطمی که اسماعیلیه به عنوان مذهب یا نظام فقهی دولت فاطمی اختیار شد و اسماعیلیان از حمایت این دولت برخوردار بودند، بیش و کم در سراسر جهان اسلام دستخوش تعقیب و آزار بودند. در نتیجه، از همان اوایل تاریخ خود در سده سوم/ نهم، اسماعیلیان تقیه را فراوان به کار می‌بستند، و برای حفظ امنیت خود در شرایطی خصمانه، اعتقادات دینی واقعی خود را پنهان می‌داشتند. در واقع، اسماعیلیان

همچون شیعیان اثنی عشری که با آنها در بخش آغازین میراث امامیه، از جمله رعایت اصل تقیه مشترک بودند، در انتخاب ظواهر مختلف به اقتضای وقت تا حدی تجربه پیدا کرده بودند. مثلاً برای مدتی در خلال دوران الموت، اسماعیلیان ایرانی شریعت را طبق رویه اهل سنت انتخاب کرده بودند. به هر تقدیر، در دوران پس از سقوط الموت، اسماعیلیه ایرانی مجدداً به طرزی گسترده به تقیه متوسل شدند، که این به زودی صورت تصوف به خود گرفت.

پیش از تحقیق در نخستین نمودهای استفاده اسماعیلیه از تقیه در لباس تصوف، باید یادآور شد که از هم پاشیدگی جامعه اسماعیلی ایرانی در عصر ایلخانی بدین علت وخیم تر شد که اسماعیلیان اکنون از رهبری متمرکزی که پیشتر در دوره استقرار در الموت از آن بهره مند بودند نیز محروم گردیدند. پس از خاتمه رهبری حسن صباح و دو جانشین بعدی وی در الموت که در مقام داعی و حجت از جانب امامان غیرقابل دسترس نزاری عمل می کردند، امامان از پرده غیبت بیرون آمدند تا امور دولت خود، امر دعوت و جامعه را به عهده بگیرند. مطابق اخبار و احادیث نزاری، شمس الدین محمد، پسر و منتصب واپسین فرمانروای الموت، رکن الدین خورشاه (د. ۱۲۵۷/۶۵۵) به توسط بعضی از اعیان اسماعیلی مخفی نگه داشته شده بود؛ اینان در زمان مقتضی وی را به آذربایجان منتقل کردند. به نظر می رسد شمس الدین محمد و جانشیان بلافصل او در شمال غربی ایران باقی ماندند. ایشان در آنجا بدون دسترسی مستقیم به پیروانشان که اینک در مناطق مختلف پراکنده شده بودند، مخفیانه می زیستند. شمس الدین محمد، که در روایات افسانه آمیز با شمس تبریزی، مرشد مولانا جلال الدین رومی (د. ۱۲۷۳/۶۷۲) یکی شمرده شده است، ظاهراً در شغل زردوزی مخفیانه زندگی می کرد و به دلیل شغلش به زرکوب ملقب شده بود. با مرگ شمس الدین در حدود ۱۳۱۰/۷۱۰، بین اخلافش بر سر جانشینی وی اختلاف افتاد. در نتیجه، امامت اسماعیلی نزاری و جمع پیروان آن به دو گروه رقیب قاسم شاهی و محمد شاهی تقسیم شدند (۳). فقدان مدارک به ما امکان نمی دهد که بین این دو گروه اسماعیلی نزاری در ایران نخستین سده های پس از سقوط الموت به وجه شایسته و دقیقی فرق بگذاریم؛ بدین دلیل می توان فرض کرد که بحث ما راجع به این سده ها می تواند در مورد هر دو گروه صادق باشد. اما در ارتباط با دوره صفوی، اگر به نام محمد شاهی تصریح نشود، اشارات ما همه به قاسم شاهیه است، که نهایتاً به صورت شاخه غالب در ایران و جاهای دیگر به صحنه آمدند. شاخه محمد شاهی امامان نزاری در خلال اولین دهه های سده دهم /

شانزدهم عملاً به هند منتقل، و تا پیش از پایان سده دوازدهم / هیجدهم متوقف شد. در ایران عصر مغول بود که اسماعیلیه نزاری، در شرایطی مبهم و نامشخص، به استفاده از گفتار و نوشتار شاعرانه و صوفیانه آغاز کردند. باید در اینجا متذکر شد که از زمان حسن صباح، فارسی، و نه عربی، به عنوان زبان دینی اسماعیلیان پارسی زبان اختیار شده بود. این اقدام توضیح می دهد که چرا ادبیاتی که در خلال دوره های قبل و بعد از سقوط الموت به توسط اسماعیلیه ایران، افغانستان و آسیای مرکزی به وجود آمد همه به زبان فارسی بود. به مرور زمان، این اشتراک زبان آشنایی با ادبیات صوفیانه اسماعیلی را در ایران با سهولت بسیار بیشتری امکان پذیر کرد. به نظر می رسد نزاری قهستانی، شاعر اسماعیلی ایرانی که به سال ۱۲۴۷/۶۴۵ در بیرجند متولد شد و در ۱۳۲۰/۷۲۰ همانجا درگذشت، قدیم ترین سراینده نزاری مذهب پسالاموتی است که شعر و گونه های صوفیانه گفتار را به عنوان پوششی برای عقاید اسماعیلی خود برگزیده است، الگویی که گویندگان اسماعیلی متأخرتر در ایران از آن تقلید کردند. در واقع، نزاری قهستانی به خدمت حاکمان سنی آل کرت هرات درآمد و مجبور بود آنان را در بسیاری از قصاید خود مدح گوید. نزاری قهستانی بسیار سفر می کرد و بعضی اشارات در سفرنامه اش که در قالب مثنوی سروده شده و شامل ۱۲۰۰ بیت است، نشان می دهد که او واقعاً امام وقت اسماعیلی، شمس الدین محمد را حدود ۱۲۸۰/۶۷۹ در آذربایجان دیدار کرده است (۴).

در خلال نخستین سده های پسالاموت، نزاریان ایرانی بیش از پیش خود را به لباس مبدل تصوف درآوردند، بدون آنکه با هیچ یک از طریقه هایی که آن زمان در ایران به حال گسترش بود، پیوندهایی رسمی برقرار کنند. همان طور که گفته شد، خاستگاهها و رشد و تحول اولیه این پدیده بسیار ابهام آلود است. با وجود این، مطالعات جدید در مختصر آثار ادبی نزاریان ایران و آسیای مرکزی که تاریخش به اوایل دوره پسالاموت بازمی گردد، به وضوح نشان می دهد که مذهب اسماعیلی نزاری در ایران قبل از صفویه به طور فزاینده ای با تعالیم و اصطلاحات صوفیانه درآمیخت. در عین حال، صفویه خود شیوه های تأویل باطنی، یا تفسیر رمزی مرتبط به اسماعیلیه را به کار بردند، و پاره ای عقاید را که عموماً به اسماعیلیان منسوب بود اقتباس کردند. در واقع، میان تصوف ایرانی و اسماعیلیه نزاری، که نماینده دو سنت باطنی مستقل در اسلام بودند، اتحادی در ایران قبل از صفوی پدید آمد. به سبب همین اتحاد اسماعیلی- صوفی، که صوفیان کم تر از آن آگاهند، مشکل بتوان تعیین کرد که آیا فلان رساله پسالاموتی را مؤلفی نزاری تحت نفوذ

تصوف نوشته، یا اینکه در محیطی صوفیانه متأثر از مذهب اسماعیلی تولید شده است (۵). به عنوان یکی از نخستین نمونه‌های این تعامل خاص، می‌توان از منظومه بسیار معروف گلشن‌راز، سروده معاصر نزاری قهستانی، یعنی محمود شبستری (د. بعد از ۱۳۳۹/۷۴۰-۱۳۴۰) و شرح آن به قلم نویسنده ناشناس نزاری مذهب (۶) نام برد. محمود شبستری، شیخی نسبتاً گمنام، گلشن‌راز را که منظومه‌ای مثنوی شامل حدود هزار بیت است، در پاسخ پرسشهایی درباره تعالیم صوفیانه سرود؛ این مثنوی به روشنی نشان‌دهنده آشنایی مصنف با پاره‌ای از عقاید اسماعیلی است. شرحهای متعددی بر گلشن‌راز نوشته شده است. اسماعیلیان ایران و آسیای مرکزی معمولاً این رساله منظوم را متعلق به ادبیات خود می‌دانند؛ این نیز می‌رساند که چرا بعدها مؤلفی نزاری در ایران گلشن‌راز را شرح کرد. تألیف واقعی این شرح را، که شامل تفسیرهایی اسماعیلی بر منتخباتی از گلشن‌راز است می‌توان به شاه طاهر، مشهورترین امام نزاریهای محمدشاهی منسوب دانست؛ چه، وی واقعاً رساله‌ای با عنوان شرح گلشن‌راز تألیف کرد.

در نتیجه همین تعامل اسماعیلی-صوفی عصر بعد از سقوط الموت، اسماعیلیان فارسی زبان بعضی از بزرگ‌ترین شاعران عارف ایران را هم‌کیشان خویش به شمار آورده‌اند، و منتخباتی از دیوانهای آنان مخصوصاً در کتابخانه‌های شخصی بدخشان-که اکنون بین افغانستان و تاجیکستان تقسیم شده- محفوظ مانده است. در میان این قبیل شاعران می‌توان از فریدالدین عطار و جلال‌الدین رومی، و همچنین از چهره‌های کم‌اهمیت‌تری چون قاسم انوار نام برد. همین‌طور، نزاریهای آسیای مرکزی به عزیزالدین نسفی، شیخ صوفی بنام دیار خود، به چشم یک هم‌کیش نگاه می‌کردند و نسخه‌های بی‌شماری از رساله او را، با عنوان *زبدة الحقایق* در مجموعه‌های نسخ خطی خود دارند (۷). اسماعیلیان ایران، افغانستان و آسیای مرکزی که همه به شاخه نزاری مذهب اسماعیلی تعلق دارند، پیوسته اشعار شاعران عرفانی ایران را در مناسک و مراسم دینی خود، که اغلب به ذکرهای صوفیانه شباهت دارد، به کار برده‌اند؛ منشأ چنین سنتهایی را نیز می‌توان در حشر و نشرهای نخستین سده‌های پس‌الموت جستجو کرد.

تا پیش از سده نهم/پانزدهم، اسماعیلیان ایرانی رفته رفته شیوه‌های صوفیانه زندگی را، حتی به طور مشهود و علنی اقتباس کرده بودند. بنابراین، امامان اسماعیلی، که هنوز مجبور بودند هویت حقیقی خود را پنهان نگه دارند، حالا به صورت مشایخ صوفی یا پیر ظاهر شدند، و پیروان این امامان به زی‌مردان آن مشایخ صوفی درآمدند. اگر این دو سنت باطنی اسلام مشترکات اعتقادی نمی‌داشتند، تقلید از ظاهر صوفیانه، و فی الواقع

توفیق اسماعیلیان ایرانی در پنهان شدن به زیر کسوت کلی تصوف چندان به سهولت امکان‌پذیر نمی‌شد. اسماعیلیان نیز از همان آغاز سنت باطنی خود را براساس تمایزی بنیادی میان ابعاد ظاهر و باطن دین، یعنی میان معنای مستتر و حقیقی نوشته‌های دینی و اوامر و نواهی شرع ایجاد کردند. بنابراین، آنان معتقد بودند هر کتاب مُنزَلی، از جمله قرآن، و قوانین شریعت که آن کتب مُنزل تعیین کرده است، معنایی درونی یا حقیقی دارد که در باطن آن نهفته است. به علاوه، ایشان بر این باور بودند که ظاهر، یا قوانین دینی اعلام شده از سوی پیامبران، دستخوش تغییراتی ادواری شده‌اند، درحالی که حقایق تغییرناپذیر و جاودانه باقی می‌مانند. از همان آغاز، اسماعیلیان نظریه‌ای دوری از تاریخ دینی انسانها اختیار کردند، و این طور می‌آموختند که - همان‌گونه که در قرآن تصریح شده - قوانین دینی به توسط رسولانی به نام ناطق اعلام گردید، اما این وظیفه جانشیان آن رسولان، یعنی اوصیا و ائمه است که در هر 'دوری' معانی پوشیده یا حقیقی آیات مُنزل الهی و قوانین دینی مندرج در آن آیات را شرح و تفسیر کنند. این حقایق را می‌توان به کمک تأویل، یعنی استنباط باطن از ظاهر، روشن ساخت. اسماعیلیان به این نظر نیز معتقد بودند که در هر 'دوری' جهان باطن حقایق فقط از طریق 'خواص' مردم قابل دسترسی است؛ نقطه مقابل خواص عوامند که فقط به درک و فهم 'ظاهر' یعنی معنای لفظی وحی قادر هستند. بنابراین، در دور اسلام، که با حضرت محمد (ص) آغاز گردید، حقایق جاودانی دین را فقط می‌توان برای کسانی توضیح داد که به درستی به حلقه امت اسماعیلی درآمده‌اند و به صلاحیت تعالیم امامان اسماعیلی معترفند: امامانی که جانشین پیامبر و وصی او، علی بن ابی طالب، شدند، زیرا تنها اینان منابع حقیقی تأویل در دوره اسلام بوده‌اند.

عضویت در کیش اسماعیلی به طور تدریجی صورت می‌گرفت، و تازه واردان 'عهد' می‌کردند 'باطن' را که به توسط امام یا سلسله مراتب آموزگاران منصوب از طرف او القا می‌شد به صورت سرّ نگه دارند. لذا باطن نه تنها پوشیده بود بلکه حالت سرّی نیز داشت، و علم آن سرّ می‌باید از عامه ناآشنای مردم، و غیر اسماعیلیها که قادر به فهم حقایق نبودند پنهان نگه داشته می‌شد. اسماعیلیه با بزرگداشت باطن و حقایق نهفته در آن، از همان آغاز کار از نظر بقیه جامعه مسلمان نمونه‌ترین گروه شیعی بودند که علم اسرار را در اسلام تفسیر می‌کردند، و به همین سبب نیز عموماً به باطنیه شهرت یافته‌اند. مع‌ذلک، این عنوان را منابع ضد اسماعیلی که اسماعیلیان را عموماً به بی‌اعتنایی به ظاهر، یا اوامر و نواهی اسلامی متهم می‌کردند اغلب به طرز بد و موهنی به



کار می بردند، و این شبیه به نحوه‌ای بود که فقهای مسلمان صوفیه را متهم می کردند. در دوران رونق الموت، با اعلام ظهور قیامت در ۱۱۶۴/۵۵۹، که بعدها به صورت یک اصل اعتقادی درآمد و بخشی از تعالیم نزاری آن زمان شد، تازه پیوندهای بیشتری بین اسماعیلیه و تصوف برقرار گردید. بدین ترتیب نظریه نزاری قیامت زمینه را برای اتحادی که می رفت تا میان این دو سنت باطنی در خلال سده‌های پساالموتی پدید آید فراهم تر کرد (۸). این نظریه صلاحیت منحصر به فرد امام زمان اسماعیلی را برای تعلیم برتر از هر امام قبلی دیگر می دانست؛ ضمناً اعلام قیامت نیز تلویحاً به معنای استحاله کامل شخصیت اسماعیلیه نزاری بود که از آن پس موظف بودند جز امام خود و تجلی حقیقت الهی در وی چیز دیگری را نبینند. در بهشت روحانی قیامت که نزاریه به طور جمعی اجازه ورود بدان را یافته بودند، امام زمان نزاری تجلی کلمه، یا لوگوس یونانی، شد. اساساً به واسطه این تصور از امام بود که اسماعیلیان نزاری می توانستند خود را در بهشت ببینند. با وجود این، آنان می باید با راه یافتن به عمق اهمیت مجرد و عرفانی شخص امام، او را در قالب حقیقت واقعی وی ببینند. تنها از آن زمان به بعد، فرد این توانایی را پیدا می کند که کل عالم را از منظر امام تماشا کند. در نتیجه، شخص می تواند یک زندگی کاملاً روحانی، یا وجودی بهشتی پیدا کند که قابل دستیابی فقط برای اسماعیلیه نزاری بود که هدایت معنوی آنها امام مشروع زمان را تصدیق می کردند.

این دیدگاه نسبت به عالم و امام در واقع فرد را به سطح سومی از وجود رهنمون می شود، یعنی به دنیای باطن وراء 'باطن'، و آن عبارت از حقیقت غائی، در نقطه مقابل دنیای شریعت و دنیای باطن شریعت طبق تأویل معمولی اسماعیلی، است. در قلمرو حقیقت، مؤمنان از عالم ظواهر به قلمرو حقیقت غائی و حقایق تغییرناپذیر رو می کنند. بدین ترتیب، در تعالیم اسماعیلیه نزاری عصر الموت، قیامت با حقیقت یکی فرض می شد؛ این حقیقت قلمرو حیاتی معنوی بود که با حقیقت تجربه درونی صوفیانه شباهت زیاد داشت. در آن سطح از عالم وجود، نزاریان فقط صاحب حیات معنوی باطنی بودند، و امام برای پیروانش همان نقشی را داشت که پیر شیخ صوفی برای مریدان خود. آنان با متمرکز کردن توجه خود روی امام می توانستند وجودهای جدا جدای خود را فراموش کنند، و از طریق وی تدریجاً در نقشهای آرمانی خویش به عنوان تجلیاتی از هارمونی یا هم‌نوایی جهانی مستحیل شوند. اما امام نزاری چیزی بیش از صرف شیخی صوفی و یکی از انبوه این قبیل راهنمایان معنوی بود. امام به تنهایی موجودی جهانی بود

که کلّ حقیقت وجود را در شخص خود خلاصه می‌کرد: عالم صغیر کاملی که مرشدی کم‌اهمیت‌تر، یا پیری صوفی نمی‌توانست جایگزین او گردد. موقعیت جهانی امام اسماعیلی، در مقام مظهر حقیقت جهانی، با انسان‌الکامل صوفیه نیز قابل قیاس بود، گرچه اینجا باز انسان کامل نمی‌توانست معادلی صددرصد برای امام نزاری باشد، امامی که نزاریان دوران پس از قیامت با او در وجود معنوی مشترکی سهیم بودند.

در ضمن، پاره‌ای از تحولات در محیط دینی-سیاسی ایران پس از مغول‌فعلیتهای نزاریه و دیگر جنبشهای صوفی و نیز روابط کلی اسماعیلی-صوفی را آسان‌تر می‌کرد. سلطنت ایلخانی که به توسط هولاگو در ۱۲۵۶/۶۵۴ - یعنی همان سالی که وی دولت اسماعیلی را ویران کرد - بنیان نهاده شد، با حکومت ابوسعید (۷۱۶-۷۳۶/۱۳۱۶-۱۳۳۵)، آخرین فرمانروای بزرگ سلسله مغول، عملاً در ایران پایان یافت. از آن پس، ایران از لحاظ سیاسی دچار گسیختگی شد، البته با دو استثنای بزرگ یعنی دوران سلطنت تیمور (۷۷۱-۸۰۷/۱۳۷۰-۱۴۰۵) و پسرش شاهرخ (۸۰۷-۸۵۰/۱۴۰۵-۱۴۴۷). در خلال این دوره پرتلاطم که تا ظهور صفویان ادامه یافت، بخشهای مختلف ایران زیر نفوذ سلسله‌های محلی از جمله سلسله‌های ایلخانی کوچک‌تر، مظفریان، جلایریان، سربداران، تیموریان متأخر، قره قویونلو و آق قویونلو بود. در نبود هیچ قدرت مرکزی نیرومندی، پراکندگی سیاسی ایران در فاصله سقوط امپراتوری ایلخانی و تأسیس سلسله صفوی شرایط مساعدتری برای فعلیتهای شماری از حرکتها، که اساساً شیعی یا متأثر از تشیع بود، فراهم آورد. نزاریان و بعضی جنبشهای مرتبط به شیعه که آرمان عصر سعادت در سر می‌پروردند، از قبیل سربداران، حروفیه و مشعشعیان، و همچنین پاره‌ای از فرقه‌های صوفی فرصت مناسبی در ایران بعد از مغول پیدا کردند که در خلال سده‌های هشتم-نهم / چهاردهم-پانزدهم خود را متشکل یا مجدداً متشکل کنند. در چنین شرایطی بود که امامان نزاری، همان‌گونه که خواهیم گفت، علنی‌تر در آنجدان، در ایران مرکزی، ظاهر شدند، اگرچه هنوز هویت خود را پنهان نگه می‌داشتند. همین جوّ سیاسی موجب بروز موجی از گرایشهای شیعی در ایران طی دو سده قبل از ظهور صفویان شد. این پدیده همچنین محیط دینی ایران را بیش از پیش التقاطی و مناسب‌تر برای فعلیتهای نزاریان و دیگر جنبشهای مخفیانه شیعی یا مرتبط به شیعه کرده بود. برخی از این جنبشها، به‌ویژه جنبشهای افراطی، با برنامه‌هایی سیاسی، که معمولاً در انتظار عصر سعادت یا مهدویت‌گرا بودند - مانند جنبشهای حروفیه و شاخه نقطوی یا پسیخانی آنها - بسیار پرترفدار از کار درآمدند. شایان ذکر است که رهبران

اکثر این جنبشها در ایران بعد از مغول سابقه شیعی-صوفی داشتند. با این وصف، تشیعی که آن زمان در ایران گسترش می یافت، گونه ای جدید بود، نوع توده پسندی که عمدتاً از طریق تعالیم و تشکیلات صوفیه تبلیغ می شد، و نه به توسط تشیع دوازده امامی یا مذهب شیعی بخصوص دیگری. این تشیع توده پسند پرطرفدار بیشتر با کوشش چند طریقه صوفیانه نشر یافت، و به همین سبب نیز مارشال هاجسن آن را «تشیع طریقتی» نامیده است (۹). یادآوری این نکته مهم است که بیشتر طریقه های صوفیانه مورد بحث، یعنی آنهایی که در اوایل عصر پساالموتی بنیان نهاده شد، برای مدت قابل توجهی به ظاهر سنی بودند. با وجود این، آنان در عین حال سرسپرده علی و اهل بیت بودند، هدایت معنوی علی (ع) را تصدیق می کردند، و او را در زمره سلسله های مشایخ خود می آوردند. اینها همه منتهی شد به ترکیبی منحصر به فرد از تصوف مبتنی بر تسنن و وفاداری نسبت به علی.

جزو طریقه هایی که نقش مهمی در نشر احساسات علی دوستی و تشیع در ایران ایفا کردند، باید از نوربخشیه، نعمت اللهیه و صفویه یاد کرد. این هر سه طریقت نهایتاً شیعی صدرصد شدند. طریقه صفوی در شیعی سازی ایران مستقیم ترین نقش را برعهده داشت؛ در واقع، رهبر این طریقه بود که در ۱۵۰۱/۹۰۷ به تخت سلطنت ایران جلوس کرد و، همزمان، تشیع امامی اثنی عشری را به عنوان مذهب رسمی کشور خویش برگزید. در این محیط التقاط گرای دینی، سرسپردگی برخی طریقه ها و جنبشهای دینی-سیاسی نسبت به علی (ع) رفته رفته گسترش بیشتری یافت. در نتیجه، عناصر شیعی کم کم، به معنایی خاص، بر اسلام سنی دستی برتر یافتند. تا پیش از پایان سده نهم / پانزدهم، در سراسر ایران، که اکثریت مردم هنوز سنی بودند، افزایش کلی در احساسات علی خواهی پیدا شد. استاد کلود کاهن این روند غریب و عجیب را - در قیاس با ترویج هر مذهبی از مذاهب تشیع - «شیعی سازی تسنن» خوانده است (۱۰). به هر تقدیر، در چنین حال و هوای صفوی دوستی ایران، و همزیستی تسنن و تشیع متأثر از تصوف بود که اسماعیلیان نزاری توانستند به راحتی زیر پوشش تصوف 'مصلحت اندیش' درآیند، تصوفی که با آن در بسیاری از اعتقادات باطنی شریک بودند. ضمناً در ایران قبل از صفوی، تشیع دوازده امامی هم در حال بهبود بخشیدن روابط خود با تصوف بود (۱۱). قدیم ترین مورد از این ارتباط شیعی غیراسماعیلی با صوفیه در نوشته های سیدحیدر آملی، متکلم، فیلسوف و عارف اثنی عشری از سرزمین مازندران که پس از ۱۳۸۵/۷۸۷ درگذشت، مشاهده می شود. سیدحیدر، تحت تأثیر شدید تعالیم

ابن عربی (د. ۶۳۸/۱۲۴۰) که نزاریان او را یکی دیگر از هم‌کیشان خود می‌شمردند، اندیشه‌های شیعی خود را با پاره‌ای از سنت‌های گنوسی - عرفانی و نیز حکمت الهی به هم آمیخت، و بر زمینه‌های مشترک تشیع و تصوف تأکید کرد. مطابق نظر آملی، مسلمانی که شریعت را با حقیقت و طریقت درمی‌آمیزد نه تنها مؤمن بلکه «مؤمن ممتحن» است. چنین مسلمانی، که در آن واحد هم شیعی حقیقی هم صوفی است، تعادلی دقیق بین ظاهر و باطن نگه می‌دارد؛ هم از تفسیرهای لفظ‌گرایانه فقهی درباره اسلام و هم از مواضع ضد اجتماعی و قانون‌ستیزانه غلات مسلمان احتراز می‌کند (۱۲). جنبه‌هایی از این اختلاط و التقاط میان تشیع اثنی‌عشری و عرفانی - درآمیخته با سنت‌های مختلف فلسفی - بعدها در عهد صفویه در آثار میرداماد (د. ۱۰۴۰/۱۶۳۰)، ملاصدرا (د. ۱۰۵۰/۱۶۴۰) و دیگر اعضای 'مکتب' اشراقی - عرفانی 'اصفهان' به اوج خود رسید. باید افزود که با تعقیب و آزار فرقه‌های صوفی بر دست صوفیان، هواداران تجربه‌های باطنی و رمزی رفته رفته اصطلاح 'عرفان' را به جای تصوف به کار گرفتند.

درباره فعالیت‌های امامان اسماعیلی نزاری پس از شمس‌الدین محمد تا میانه سده نهم / پانزدهم که در انجندان ظاهر شدند و هیأت پیران صوفی به خود گرفتند اطلاعات مفصلی در دست نیست. اسلام‌شاه، سی‌امین امام، که معاصر تیمور بود و حدود ۱۴۲۵/۸۲۹ درگذشت، شاید نخستین امام از شاخه نزاری قاسم شاهی بوده که در انجندان اقامت گزیده است. در حقیقت، وقایع‌نگاران ایرانی عهد تیمور به فعالیت‌های نخستین نزاریها در انجندان اشاره، و از اردوی تیموری که در ۱۳۹۳/۷۹۵ بر ضد آنان گسیل شد، یاد می‌کنند (۱۳). مع‌ذلک، با مستنصر بالله (آغاز امامت، ح. ۱۴۶۳/۸۶۸) سی‌ودومین امام از این شاخه است که امامان قاسم شاهی محققاً در انجندان مستقر گردیدند، و دوره‌ای را آغاز کردند که ولادیمیر ایوانوف (۱۸۸۶-۱۹۷۰)، برجسته‌ترین پیشگام در پژوهش‌های نزاری شناختی جدید، آن را دوره انجندان در تاریخ اسماعیلیه نزاری پساالموت نام نهاده است (۱۴). انجندان، در سی و هفت کیلومتری شرق اراک و به همین فاصله، در غرب محلات در ایران مرکزی، مسند امامان قاسم شاهی نزاری و محل فعالیت‌های مربوط به امر دعوت آنان تا پایان سده یازدهم / هفدهم باقی ماند؛ این دوره که بیش از دو قرن طول کشید با بخش اعظم دوره صفوی تقارن داشت. به نظر می‌رسد این امامان انجندان را تقریباً به دقت انتخاب کرده بودند: ناحیه انجندان نه تنها ضمن داشتن مرکزیت جغرافیایی در ایران از مراکز اصلی قدرت اهل تسنن به دور بود، بلکه به شهرهای قم و کاشان که سنتاً مراکز شیعی ایران و 'دارالمؤمنین' شمرده می‌شدند،

نزدیک بود. آثار باستانی کشف شده در ۱۹۳۷ به توسط ایوانوف شامل مقبره‌های چندین امام، همراه با اطلاعات کتیبه‌ای ارزشمندی است. آرامگاه مستنصر بالله، که در ۱۴۸۰/۸۸۵ وفات یافت، هنوز در آنجا زیر پوشش نام شاه قلندر محفوظ مانده است؛ هویت اسماعیلی این شخصیت بر اهالی محل کاملاً ناشناخته است (۱۵).

دوران انجدان شاهد احیای مجدد فعالیت‌های اسماعیلیه نزاری در امر 'دعوت' بود. چنانکه گفته شد، جو عمومی دینی-سیاسی ایران در آن زمان برای نزاریها و دیگر جنبشهای شیعی مساعدتر شده بود. در نتیجه، با ظهور امامان اسماعیلی در انجدان، دعوت نزاری سازمان و نیرو و نشاط تازه‌ای یافت، و این نه تنها پیروان جدیدی برای مذهب اسماعیلی به دنبال داشت، بلکه فرصتی بود برای تثبیت قدرت مرکزی و اعمال مستقیم نظارت امامان بر جماعات دورافتاده نزاری، به‌ویژه در آسیای مرکزی و هند که نزاریه بیش از پیش در قبضه قدرت شماری سلسله‌های رهبران محلی آمده بودند، رهبرانی که ریاست به‌طور موروثی در خاندان آنان دست به دست گشته بود. تجدید حیات اسماعیلیه نزاری در انجدان موجب احیای مجدد فعالیت‌های ادبی این جماعت در ایران نیز شد. نخستین ثمرات این تلاشها خلق آثار ابواسحاق قهستانی بود که در نیمه دوم سده نهم/پانزدهم به اوج شهرت خود رسید، و نیز آثار خیرخواه هراتی، داعی و شاعری که پس از ۱۵۵۳/۹۶۰ درگذشت (۱۶).

امامان نزاری و پیروانشان هنوز هم مجبور بودند، در ایران عمدتاً سنی، اصل تقیه را در لباس تصوف به کار بندند. در خلال دوران انجدان، معمول امامان اسماعیلیه نزاری این شده بود که نامهای صوفیانه برای خود انتخاب می‌کردند؛ آنان نیز مانند مشایخ صوفی، کلماتی از قبیل شاه و علی به اسمهای خویش می‌افزودند. مستنصر بالله، که نام صوفیانه‌اش شاه قلندر بود، حتی ممکن است روابطی با طریقت نعمت‌اللہی پیدا کرده باشد، گرچه شواهدی عینی در دست نیست. به هر تقدیر، اسماعیلیان نزاری اکنون آشکارا به صورت فرقه‌ای صوفیانه ظهور کردند: طریقتی در میان طریقت‌های متعددی که آن زمان در ایران قبل از صفوی وجود داشت. برای این منظور، اسماعیلیان به راحتی اصطلاحات 'مرشد-مرید' صوفیان را اقتباس کردند. برای افراد غریب، امامان نزاری در انجدان مرشدان و پیران یا مشایخ صوفی به نظر می‌آمدند. آنان ظاهراً سادات پرهیزگار علوی فاطمی، یعنی اعقاب پیامبر از طریق دخترش فاطمه و علی (ع)، نیز به حساب می‌آمدند. همین‌طور، نزاریان عادی نیز وانمود می‌کردند مریدان آن امامانند، مریدانی که در طریقت به توسط مرشد به سوی حقیقت هدایت می‌شدند. با توجه به نشر اعتقادات

شیعی و ولایت علی در بسیاری از طریقه‌های صوفیانه ایران، بزرگداشت علی (ع) و نخستین چند امام دیگر به توسط نزاریه هیچ خطری از نظر هویت واقعی این جماعت شیعی ایجاد نکرد. ذکر این مطلب جالب است که نزاریان هنوز از خود به عنوان 'مريدان' امامشان یاد می‌کنند، در حالیکه واژه 'طریقه' را در اشاره به تفسیر اسماعیلی از اسلام به کار می‌برند.

کتاب بسیار مهمی با عنوان پندیات جوانمردی، شامل مواعظ امام مستنصر بالله، از اوایل دوران انجندان برجای مانده است (۱۷). نسخه‌هایی از روایت فارسی پندیات، که ترجمه گجراتی آن نیز وجود دارد، در مجموعه‌های نسخ خطی اسماعیلیان بدخشان و مناطق مجاور آن، از جمله هُنزا و دیگر نواحی پاکستان شمالی هنوز محفوظ است. در پندیات، از نزاریان با تعبیراتی از قبیل اهل حق و اهل حقیقت یاد شده، و به شخص امام عنوان پیر، مرشد و قطب داده شده است (۱۸). پندیات واقعاً سرشار از نظرات صوفیانه است؛ اندرزهای امام با تقسیم‌بندی صوفیان در سه سطح شریعت، طریقت و حقیقت آغاز می‌شود، و حقیقت را به عنوان باطن شریعت توصیف می‌کند که مؤمن می‌تواند آن را با دنبال کردن طریقت حاصل نماید. مطابق تعالیم نزاری در باب زمان، که ریشه در نظریه قیامت - مربوط به دوره الموت دارد - پندیات می‌افزاید که حقیقت اساساً عبارت است از به رسمیت شناختن حقیقت روحانی امام عصر. پندیات بر تکلیف مؤمن در شناختن و اطاعت از امام عصر نیز تأکید می‌کند. تأکیدی مشابه نیز بر وظیفه نزاریه در پرداخت منظم دیون شرعی خود به امام زمان شده است. این اندرزها در نوشته‌های خیرخواه هراتی نیز تکرار شده است. در زمان او (اواسط سده دهم / شانزدهم)، اصطلاح 'پیر' - معادل فارسی 'شیخ' عربی - در میان اسماعیلیان کاربرد گسترده‌ای یافته بود، و در اشاره به داعیان در درجات مختلف و نیز در مورد شخص امام به کار می‌رفت. بعدها، اصطلاح پیر در ایران متروک شد، اما اسماعیلیان نزاری آسیای مرکزی و هند آن را ابقا کردند.

در این میان، ظهور صفویان و اعلام تشیع اثنی عشری به عنوان دین ایران صفوی در ۱۵۰۱/۹۰۷، شرایط مساعدتری را برای فعالیت‌های نزاریان و دیگر جمعیت‌های شیعی ایرانی نوید می‌داد. مسلماً نزاریان در خلال دهه‌های اول سلطنت صفوی، از شدت تقیه خود کاستند. در نتیجه، هویت دینی امامان نزاری و پیروانشان تا حدی روشن‌تر شد، گرچه به کاربرد 'مرشد-مريد' و دیگر جهات ظاهری صوفیانه ادامه دادند. با اینهمه، خوشبینی جدید اسماعیلیه ایرانی کم‌دوام از کار درآمد، چون صفویان و علمای

متشرع مآب آنها سیاست دینی-سیاسی سفت و سختی را پیش گرفتند که هدفش سرکوب گونه‌های پرطرفدار تصوف و همه جنبشهای شیعی یا مرتبط به شیعه‌ای بود که بیرون از محدوده تشیع دوازده امامی قرار می‌گرفت (۱۹). این سیاست حتی در قبال قزلباشها که صفویان را به قدرت رسانده بودند اتخاذ گردید. بیشتر طریقت‌های صوفی در زمان سلطنت شاه اسماعیل (۹۰۷-۹۳۰/۱۵۰۱-۱۵۲۴)، که همه جا شیعیان غیر اثنی عشری مختلف را نیز آزار و اذیت کرده بود، قلع و قمع شدند.

نزاریان که فعالیت‌های علنی آنها بیش از پیش توجه شاه اسماعیل و جانشینش شاه طهماسب (۹۳۰-۹۸۴/۱۵۲۴-۱۵۷۶) و نیز علمای دوازده امامی را به خود جلب کرده بود، سهم خود را از نخستین شکنجه و آزارهای دینی صفویه دریافت کردند. شاه اسماعیل به تحریک علمای شریعت‌مدار خود بالاخره فرمان اعدام شاه طاهر حسینی، سی و یکمین امام نزاریان محمد شاهی را که به سبب علم و تقوایش در کاشان محبوبیتی به هم زده بود، صادر کرد. با وجود این، شاه طاهر در ۱۵۲۰/۹۲۶ موفق به فرار از ایران شد. او سرانجام در دکن رحل اقامت افکند؛ او در آنجا موقعیتی برجسته یافت و خدمات سیاسی ارزشمندی به نظام شاهیان احمدنگر کرد. پس از شاه طاهر، که حدود ۱۵۴۵/۹۵۲ وفات یافت، امامان سلسله او به زندگی در احمدنگر و سپس در اورنگ آباد ادامه دادند. ضمناً در ۱۵۷۳/۹۸۱، شاه طهماسب، در زمان مراد میرزا، سی و ششمین امام نزاری، به ایذا و آزار نزاریان قاسم شاهی انجدان مبادرت کرد. مراد میرزا که - احتمالاً با تشریک مساعی نقطویه که در عهد صفویان سخت آزار و شکنجه شدند - سیاست نسبتاً فعالی را دنبال می‌کرد، نهایتاً دستگیر و به حضور شاه طهماسب برده شد؛ او نیز فرمان به قتلش داد (۲۰).

صفویه پس از چندی در عهد اسماعیل دوم و جانشینش، محمد خدابنده (۹۸۵-۹۹۵/۱۵۷۷-۱۵۸۷) گرفتار اختلافات خانوادگی و ناآرامیهای داخلی شدند، و این مهلت نفس کشیدنی به جنبشهای دینی که از دور اول آزار و شکنجه‌های صفوی جان به در برده بودند، داد. این فرصت مخصوصاً برای اسماعیلیان ایرانی بموقع بود، چه آنان قبل از این تاریخ ظاهر مصلحتی دیگری را اختیار کرده بودند، و آن تشیع اثنی عشری بود که به توسط دولت صفوی تقویت می‌شد. این نوع جدید تقیه نیز برای اسماعیلیان نزاری، که در سنت‌های حسینی، فاطمی، علوی و نیز نخستین امامان شیعی، با دوازده امامیها مشترک بودند، به راحتی قابل هضم بود. تا پیش از زمان شاه عباس اول (۹۹۵-۱۰۳۸/۱۵۸۷-۱۶۲۹) که در عهد سلطنتش ایران را به اوج شکوه خود

رساند، نزاریان ایرانی در هیأت دوازده امامی خود توفیق زیادی به دست آورده بودند. در واقع، شاه‌عباس به آزار و اذیت نزاریه و امامان آنها که تا آن وقت حتی روابط دوستانه‌ای با صفویان به هم زده بودند، مبادرت نکرد. جانشین مراد میرزا، در مقام سی و هفتمین امام در انجدان، به نام خلیل‌الله اول که نام صوفیانه 'ذوالفقار علی' را برای خود اختیار کرده بود؛ با شاهدختی صفوی - احتمالاً خواهر شاه‌عباس - ازدواج کرد. گواه دیگر بر توفیق امامان نزاری در به‌کارگیری تقیه، در قالب تشیع اثنی‌عشری، کتیبه‌ای است که این نگارنده به سال ۱۹۷۶ در انجدان پیدا کرد. این کتیبه که به رسم معمول در آن زمان، اصلاً بر مدخل مسجدی قدیمی در انجدان نصب شده بود متن فرمان همایونی شاه‌عباس را که در رجب ۱۰۳۶ / مارس - آوریل ۱۶۲۷ صادر شد، نشان می‌دهد. مطابق این فرمان، خطاب به امیر خلیل‌الله انجدانی، امام وقت نزاری، شیعه انجدان که از توابع دارالمؤمنین قم شمرده می‌شده، همانند دیگر شیعیان اطراف قم از پرداخت پاره‌ای مالیاتها معاف شده بودند. ذکر این نکته مهم است که در این فرمان شیعیان انجدان و امامانشان آشکارا اثنی‌عشری به حساب آمده‌اند. امیر خلیل‌الله، مطابق سنگ نوشته قبر وی در انجدان، به سال ۱۰۴۳ / ۱۶۳۴ وفات کرد؛ و پس از او، امامان نزاری در ایران تحت پوششهای دوگانه تصوف و اثنی‌عشریه، تا پایان دوران انجدان، به تقیه ادامه دادند، اگرچه پوشش صوفیانه ظاهراً به طرز فزاینده‌ای تحت الشعاع پوشش تشیع قرار گرفت.

شاه‌طاهر و جانشینان وی در سلسله محمد شاهی نیز همانند امامان قاسم شاهی انجدان، با تظاهر به تشیع اثنی‌عشری رسم تقیه را در هند به کار می‌بستند؛ این شکل تشیع در نظر حاکمان مسلمان هند که آن زمان به برقراری روابط دوستانه با صفویان قدرتمند اثنی‌عشری در ایران سخت علاقه داشتند، پذیرفتنی‌تر بود. این می‌تواند توضیح دهد که چرا شاه‌طاهر چندین شرح بر کتب کلامی علمای مشهور دوازده امامی نوشت. با وجود این، شاه‌طاهر زمانی به بیشترین توفیق دینی خود در دکن رسید که برهان نظام‌شاه (۹۱۵-۹۶۱/۱۵۰۹-۱۵۵۴)، بر اثر تلاشهای این امام نزاری، تشیع دوازده امامی را در ۱۵۳۷/۹۴۴ مذهب رسمی قلمرو خود اعلام کرد (۲۱).

چندی بعد، پسر شاه‌طاهر و جانشین آتی وی، شاه‌حیدر، برای مأموریتی سیاسی به دربار صفوی گسیل شد. ذکر این نکته نیز جالب است که مؤلف لمعات الطاهرین، یکی از معدود آثار باقی مانده نزاریهای محمد شاهی که در حدود ۱۶۹۸/۱۱۱۰ تألیف شده، قطعاً عقاید اسماعیلی خود را زیر نقاب اثنی‌عشری و اصطلاحات و تعبیرات صوفیانه



پنهان می‌دارد؛ وی همچنین دوازده امام اثنی عشریه را مدح می‌گوید ضمن اینکه گهگاه به امامان نزاری شاخه محمد شاهی نیز اشاراتی می‌کند (۲۲).

تا پیش از پایان واپسین دهه‌های سده یازدهم / هفدهم، نه تنها اسماعیلیان ایرانی توانستند زیر نقاب دوگانه صوفی و اثنی عشری دوام بیاورند، بلکه 'دعوت' اسماعیلی نزاری به طرز موفقیت‌آمیزی به دورافتاده‌ترین مناطق از قبیل بدخشان، و در هند - که نزاریه به خوجه‌ها شهرت یافتند - منتشر شد. همچنین، نزاریه در دوران انجدان روابط خود را با متصوفه بیشتر و بهتر کردند. در زمان شاه نزار، چهلمین امام نزاریه قاسم شاهی، و جانشین پدرش خلیل‌الله دوم در ۱۰۹۰/۱۶۸۰، بود که مسند این سلسله امامان از انجدان به روستای کَهک، در نزدیکی انجدان، انتقال یافت و بدین ترتیب دوران انجدان در اسماعیلیه نزاری پس‌الموت به پایان آمد. به نظر می‌آید شاه‌نزار، که به استناد سنگ مزار وی در کَهک، به سال ۱۱۳۴/۱۷۲۲ - یعنی همان سالی که عمر سلطنت صفوی با تجاوز افغانان به ایران عملاً به سر آمد - وفات کرد، با طریقت نعمت‌اللهی روابطی برقرار کرد. به هر حال، وی نام صوفیانه عطاء‌الله را اختیار کرد، و این بیان می‌کند که چرا پیروان او در بعضی قسمتهای ایران، مخصوصاً در کرمان، کم‌کم به عطاء‌اللهیه شهرت یافتند.

از نیمه دوم سده دوازدهم / هیجدهم که امامان نزاری از زندگی مخفیانه خود بیرون آمدند و رفته رفته در امور سیاسی ایران عهده‌دار نقشهای مهمی شدند، روابط نزدیک‌تری نیز با صوفیه نعمت‌اللهی پیدا کردند؛ طریقه نعمت‌اللهی در این زمان به همت سی و چهارمین قطب این طریقه، رضا علی‌شاه (د. ۱۲۱۴/۱۷۹۹) که، همچون اسلاف خود، در دکن اقامت داشت، نیرو و نشاط تازه‌ای می‌گرفت. اما این روابط دیگر به منظور تقیه پرورده و تقویت نمی‌شد. تا آن زمان، دیگر هویت امامان بر همگان شناخته شده بود و آنان غالباً خود از صوفیان سرشناس مختلفی که در آن زمان مکرراً در ایران دستخوش آزار و شکنجه بودند، حمایت می‌کردند. اما بررسی روابط صوفیه و اسماعیلیه پس از عصر صفوی بیرون از محدوده مقاله حاضر است، روابطی که در خلال امامت طولانی حسن علی‌شاه (۱۲۳۲-۱۲۹۸/۱۸۱۷-۱۸۸۱)، نخستین نفر از امامان اسماعیلی نزاری در عصر جدید که عنوان آقاخان یافت، به اوج خود رسید (۲۳).

## یادداشتها

۱. برای مطالعه برداشتی کلی از تاریخ دولت اسماعیلی نزاری در دوران الموت، نک. مارشال جی. اس. هاجسن، «دولت اسماعیلی»، در

*The Cambridge History of Iran: V: The Saljuq and Mongol Periods.*

به کوشش ج. ا. بویل (کیمبریج، نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۶۸)، صص. ۴۲۲-۴۸۲، و فرهاد دفتری، *The Isma'īlīs: Their History and Doctrines*

(کیمبریج، نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۹۰)، صص. ۳۲۴-۴۳۴.

۲. عطاء ملک جوینی، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی (لایدن: بریل / لندن: لوزاک ۱۹۱۲-۱۹۳۷)، سوم، صص. ۲۷۷-۲۷۸؛ ترجمه انگلیسی، *The History of the World-Conqueror*

از ج. ا. بویل (منچستر: نشر دانشگاه منچستر ۱۹۵۸)، دوم، صص. ۷۲۴-۷۲۵. این ترجمه که اخیراً با همان شماره صفحات پیوسته با عنوان *Genghiz Khan: The History of the World Conqueror* (منچستر: نشر دانشگاه منچستر / پاریس: نشر یونسکو ۱۹۹۷) در یک جلد به چاپ رسیده، نیز شامل مقدمه‌ای جدید و کتابنامه از دیوید مورگان است.

۳. درباره این شقاق در اسماعیلیه نزاری بعد از دوره الموت، نک. و. ایوانوف «شاخه فراموش شده اسماعیلیان»، در *Journal of the Royal Asiatic Society* (۱۹۳۸) صص. ۵۷-۷۹.

۴. نک. حکیم سعدالدین نزاری قهستانی، دیوان، به کوشش مظاهر مصفا (تهران: علمی ۱۳۷۱-۱۳۷۳ ش/۱۹۹۲-۱۹۹۴)، ۱، صص. ۱۰۵، ۱۰۹؛

Ch. G. Baiburdi, *Zhizn i tvorcestvo Nizāri Persidskogo poeta*

(مسکو: انتشارات علوم، ۱۹۶۶)، صص. ۱۵۸، ۱۶۲؛ ا. ک. پوناوالا،

*Biobibliography of Isma'īlī Literature*

(ملبورن، کالیفرنیا، انتشارات اوئندا ۱۹۷۷)، صص. ۲۶۳-۲۶۷، و یوهانس توماس پیتر دوبروین، «نزاری قهستانی»، *EI<sup>2</sup>*، ۸، صص. ۸۳-۸۴.

۵. مثلاً، نک.

W. Ivanow, *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*

(تهران: انجمن اسماعیلی ۱۹۶۳)، صص. ۱۲۷-۱۳۱، و هانری کرین،

*History of Islamic Philosophy,*

ترجمه ال. شراد (لندن-نیویورک: ک. پ. آی. با همکاری مؤسسه مطالعات اسماعیلی ۱۹۹۳)، صص. ۹۵، ۱۰۲-۴، ۳۰۴-۳۰۶، ۳۲۶

۶. این شرح مجهول المؤلف با عنوان بعضی از تأویلات گلشن راز را هانری کربن ویرایش و ترجمه و در اثر خود

*Trilogie ismaélienne*

(تهران: انجمن فرانسه در تهران / پاریس: کتابخانه آمریکا و شرق / ا. مزونوو ۱۹۶۱)، متن صص. ۱۳۱-۱۶۱، ترجمه صص. ۱-۱۷۴، به چاپ رساند. نیز نک. و. ایوانوف، «شرحی اسماعیلی بر گلشن راز»،

*Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society,*

دوره جدید، ۸ (۱۹۳۲)، صص. ۶۹-۷۸، و پوناوالا، *Biobibliography* صص. ۲۷۴، ۳۵۱.  
۷. *زبدة الحقایق نسفی* جزو آثار اسماعیلی که از بدخشان به دست آمده، ویرایش و چاپ شده است؛ نک. پنج رساله در بیان آفاق و انفس، به کوشش اندری ا. برتلس (مسکو: انتشارات علوم، ۱۹۷۰)، صص. ۲۰۷-۹۱، و ا. برتلس و محمدوفا بقایف،

*Alphabetic Catalogue of Manuscripts found by 1959-1963 Expedition in Gorno-Badakhshan Autonomous Region*

(مسکو: انتشارات علوم ۱۹۶۷)، صص ۶۳-۶۴، ۸۱-۸۲.  
۸. درباره عقیده پرحرف و حدیث قیامت و معانی ضمنی آن، نک. دفتری، *The Ismal'īlīs*، صص. ۳۹۶-۳۸۶؛ نیز نک. کریستیان ژامبه *La Grande résurrection d'Alamūt* (لاگراسه: وردیه ۱۹۹۰)، که مبتنی است بر رویکردی پدیدارشناختی به این موضوع.

9. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*

(شیکاگو: نشر دانشگاه شیکاگو ۱۹۷۴)، ۲، صص. ۴۹۳ به بعد.  
۱۰. کلود کاهن، «مسأله تشیع در آسیای صغیر پیش از ترکان عثمانی»، در

*Le Shi'isme Imāmīte: Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*,

تنظیم یافته به توسط آر. برونشوینگ و ت. فهد (پاریس: انتشارات دانشگاههای فرانسه ۱۹۷۰)، صص. ۱۱۸ به بعد. نیز نک. ماژیران موله، «کبرویه بین تسنن و تشیع در سدههای هشتم و نهم هجری»،

*Revue d'Etudes Islamiques,*

۲۹ (۱۹۶۱)، صص. ۶۱-۱۴۲؛ س. امیرارجمند،

*The Shadow of God and the Hidden Imam*

(شیکاگو: نشر دانشگاه شیکاگو ۱۹۸۴)، صص. ۶۶-۸۴، و اچ. هالم، *Shiism*، ترجمه ج. واتسن (ادینبرو: نشر دانشگاه ادینبرو ۱۹۹۱)، صص. ۷۱-۸۳.

۱۱. نک. هانری کربن *En Islam Iranien* (پاریس: گالیمار ۱۹۷۱-۱۹۷۲)، ۱، صص. ۷۴-۸۵، ۳، صص. ۱۴۹-۲۱۳؛ همو *History of Islamic Philosophy*، صص. ۳۳۲-۳۳۵؛ سیدحسین نصر، «تشیع و تصوف»، در *Le Shi'isme Imāmīte*، صص. ۲۱۵-۲۳۳، و اثر او *Sufi Essays* (لندن: جرج الی و انوین ۱۹۷۲)، صص. ۱۰۴-۱۲۰.

۱۲. حیدر آملی، *جامع الاسرار*، به کوشش هانری کربن و عثمان یحیی در مجموعه‌ای از رسالات آملی با عنوان

*La Philosophie Shi'ite,*

گنجینه نوشته‌های ایرانی (تهران: بخش ایران‌شناسی انجمن ایران و فرانسه / پاریس: ا. مزونوو ۱۹۶۹)، صص. ۴۷، ۱۱۶-۱۱۷، ۲۱۶-۲۱۷، ۲۲۰-۲۲۲، ۲۳۸، ۳۸۸، ۶۱۱ به بعد. نیز نک. آملی،

اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه، به کوشش م. خواجهوی (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۴۸ ش/ ۱۹۸۲).

۱۳. نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش اف. تائور (پراگ: انستیتوی شرقی ۱۹۳۷-۱۹۵۶)، ۱، ص. ۱۳۶، و شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش محمد عباسی (تهران: امیرکبیر ۱۳۳۶ ش/ ۱۹۵۷)، ۱، صص. ۴۴۳-۴۴۴؛ [نیز] به کوشش ا. ارونبايف (تاشکند ۱۹۷۲)، ص. ۵۰۰.

14. W. Ivanow, *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*

(لایدن: ای. ی. بریل، برای انجمن اسماعیلی ۱۹۵۲)، ص. ۲۹.

۱۵. و. ایوانوف، «قبور بعضی از امامان اسماعیلی ایرانی»،

*Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*,

دوره جدید، ۱۴ (۱۹۳۸)، صص ۴۹-۶۲، و فرهاد دفتری، 'ابخدان'، *Jranica*، ۲، ص. W.

16. Ivanow, *Ismaili Literature*,

صص. ۱۴۱-۱۴۴، و پوناوالا، *Biobibliography*، صص. ۲۶۹-۲۷۰، ۲۷۵-۲۷۷.

۱۷. مستنصر بالله، پندیات جوانمردی، به کوشش و ترجمه و. ایوانوف (لایدن: ای. ی. بریل برای انجمن اسماعیلی ۱۹۵۳).

۱۸. همانجا، متن صص. ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۳۹، ۵۷، ۶۵، ۸۶، ۸۷، ۹۰، ۹۱، ۹۹، ترجمه صص. ۷، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۳۶، ۴۰، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۱، ۶۲ و جاهای دیگر.

۱۹. برای تحلیل جالبی از این سیاست، نک. ک. بابایان، «صوفیان، درویشان و ملایان: جنجال بر سر سیطره معنوی و دنیوی در ایران سده هفدهم»، در *Safavid Persia*، به کوشش چارلز ملویل (لندن: ای. بی. تاوریس ۱۹۹۶)، صص. ۱۱۷-۱۳۸. نیز نک. ارجمند، *Shadow of God*، صص. ۱۰۹-۱۲۱، ۱۶۰-۱۸۷.

۲۰. قاضی احمد قمی، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشراقی (تهران: دانشگاه تهران ۱۳۵۹-۱۳۶۳ ش/ ۱۹۸۰-۱۹۸۴)، ۱، صص. ۵۸۲-۵۸۴، و ع. امانت، «جنبش نقطوی محمود پسینحانی و دور ایرانی ماتریالیسم عارفانه او»، در *Mediaeval Isma'ili History and Thought*، به کوشش ف. دفتری (کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۹۶)، به ویژه صص. ۲۸۹-۲۹۵.

۲۱. درباره شاه‌طاهر، مشهورترین امام اسماعیلی نزاری از شاخه محمد شاهی و جانشینان او، نک. دفتری *The Ismā'īlīs*

صص. ۴۴۸، ۴۵۳-۴۵۴، ۴۷۲، ۴۸۶ به بعد که در آن مراجع دیگری نقل شده است؛ پوناوالا،

*Biobibliography*,

صص. ۲۷۱-۲۷۵، و مقاله او با عنوان «شاه‌طاهر»، *EI*<sup>2</sup>، ۹، صص. ۲۰۰-۲۰۱.

۲۲. نک. ایوانوف *Ismaili Literature* صص. ۱۶۵-۱۶۷، و پوناوالا *Biobibliography* صص. ۲۷۰-۲۷۱، ۲۸۱.

۲۳. درباره روابط اسماعیلی-صوفی در دوره‌های زند و قاجار در تاریخ ایران، نک. نصرالله پورجوادی و پی. ال. ویلسن، «اسماعیلیان و نعمت‌اللهیان» *Studia Islamica*، ۴۱ (۱۹۷۵)، صص. ۱۱۸-۱۳۵، و دفتری *The Ismā'īlīs*، صص. ۴۹۸-۵۰۳، ۵۰۶-۵۰۷، ۵۱۷-۵۱۸ که در آن به مراجع دست اول اشاره شده است.

## نقش صوفیان در تغییر جامعه دکن، ۱۵۰۰-۱۷۵۰

محمد ضیاءالدین احمد شکیب

۱

پی‌گیری تاریخ اوایل تصوف در دکن به هر حد و مقداری بیرون از حوصله این مقاله است، اما باید گفت که صوفیان پیش از سده نهم / پانزدهم و نیز قبل از استقرار حکومت اسلامی در دکن در خلال سده هشتم / چهاردهم، برای چندین قرن در این سرزمین وجود داشته‌اند (۱). در اوایل قرون وسطی تصوف موقعیت فرهنگی شاخصی در هند، به‌طور کلی، و در دکن بالاخص احراز کرده بود؛ در دکن تقریباً همه طریقت‌های عمده سرگرم شکل دادن به ساختار اجتماع هندی به‌ویژه بخش اسلامی آن بودند (۲). نقش صوفیه در جامعه دکنی با ورود سبیل جمعیت مسلمانان تقویت شد، و این زمانی بود که محمد تغلق (حک. ۷۲۵-۷۵۲/۱۳۲۵-۱۳۵۱) پایتخت خود را در ۱۳۲۷/۷۲۷ از دهلی به دولت آباد منتقل کرد. علاءالدین حسن بهمن‌شاه (حک. ۷۴۸-۷۶۰/۱۳۴۷-۱۳۵۸) بنیان‌گذار اولین دولت اسلامی در دکن خود از مریدان پرحرارت شیخ سراج‌الدین جنیدی بود، و حکایاتی در دست است که نشان می‌دهد علاءالدین به برکت دعای این شیخ به شاهی رسید (۳). در حقیقت، نه تنها علاءالدین در طول حیات خود به جنیدی وفادار ماند، بلکه اولاد او نیز سنت وی را دنبال کردند و پیوسته طالب هدایت و دعای خیر او بودند تا اینکه این ولی صوفی در ۱۳۸۰/۷۸۲ وفات یافت (۴). به هنگام تاج‌گذاری

محمدشاه (حک. ۷۵۷-۲۸۲/۱۳۵۶-۱۳۷۵)، شیخ «دستور مقداری پارچه زیر، پیراهن، عمامه و شالی را داد که از آن [پارچه] درست می شد و این تا سالهای سال ردای سلطنت شاهان بهمی شد». حتی پس از مرگ شیخ سراج‌الدین جنیدی در ۱۳۸۰/۷۸۱، نفوذ بسیار زیاد صوفیان در دولت و جامعه دکن همچنان به قوت خود باقی ماند. اگرچه شماری از صوفیان دیگر در این دوره رسالتهای خاص خود را انجام دادند، ولی هیچ‌یک از آنان کاملاً به توانمندی این شیخ بزرگ نمی‌رسیدند، و هم دولت هم جامعه به فردی نیاز داشتند که خلاء معنوی پدید آمده بر اثر مرگ وی را پر کند (۵).

نزدیک به شانزده سال بعد از فوت شیخ جنیدی، شیخ بزرگ چشتی سیدمحمد گیسودراز (۷۲۱-۸۲۵/۱۳۲۱-۱۴۲۲) که هشتاد و سه چهار ساله بود از دهلی فرار رسید و به خواهش فیروزشاه بهمی (۸۰۰-۸۲۵/۱۳۹۷-۱۴۲۲) در پایتخت آن زمان بهمیان، احسن آباد (گلبرگه) رحل اقامت افکند. سیدمحمد گیسودراز نه تنها از لحاظ ارتقاء روحانی صوفی بزرگی بود، بلکه محقق بسیار موفق و کارآمد بود که می‌گویند قریب به ۱۰۵ کتاب درباره جنبه‌های مختلف تصوف و اسلام نوشت. حدود ۳۶ اثر از آثار برجای مانده منسوب به او بیانگر دانش وسیع و بینش عظیم او راجع به جهات گوناگون تصوف است (۶). او در دورانی می‌زیست که رونق سنت فرهنگی تصوف ایرانی وار هم در دکن هم در ایران در کمال شکوه و عظمتش مشهود بود.

گرچه نفوذ گیسودراز بر جامعه دکن بی سابقه بود، اوایل سده نهم / پانزدهم عصری بود که در آن مرحله جدیدی از رابطه سیاست با دین در دکن رفته رفته ظاهر می شد. نخستین نشان این تحول دست باز داشتن فیروزشاه بهمی (۷۹۹-۸۲۵/۱۳۹۷-۱۴۲۲) از حمایت گیسودراز بود، تحولی که با اعمال نفوذ میرفضل‌الله اینجو صورت گرفت؛ وی نخست به عنوان معلم، سپس در مقام پدرزن سلطان فیروزشاه و بالاخره با منصب صدراعظم کشور و مشاور عالی سلطان، به طرزی چشمگیر وارد صحنه شد. فضل‌الله اینجو شاید اولین چهره شیعی با قابلیت شایان توجه در تاریخ دکن بوده باشد (۷). اختلافات میان گیسودراز و پادشاه در طول باقی مانده زندگی آنان بیشتر و بیشتر شد. مع‌ذلک، شیخ چندان زنده ماند که در ۵ شوال ۸۲۵/۲۲ سپتامبر ۱۴۲۲ شاهد تسلیم تخت سلطنت فیروزشاه به برادرش احمدشاه باشد. سیدمحمد گیسودراز روز ۱۶ ذی‌قعدة ۸۲۵/۱ نوامبر ۱۴۲۲، و فیروزشاه یک هفته بعد از آن درگذشت (۸).

پادشاه جدید احمدشاه (حک. ۸۲۵-۸۳۹/۱۴۲۲-۱۴۳۶) برکت دولت خود را نه تنها به گیسودراز، بلکه به راهنماییهای نظامی و سیاسی شخصی به نام خلف حسن بصری نیز مدیون بود (۹). بصری شیعی با استعدادی بود که به پیشنهاد وی احمدشاه به تمامی دیگر صوفیان بزرگ دکن بی‌اعتنایی کرد و در عوض از یک صوفی ایرانی، شاه‌نعمت‌الله کرمانی دعوت کرد (۱۰) تا زینت‌بخش دربار او شود؛ شاه‌نعمت‌الله نیز در پاسخ به این اقدام احترام‌آمیز دو نواده خود حبیب‌الدین محب‌الله و محب‌الدین حبیب‌الله را نزد وی فرستاد. شاه‌نعمت‌الله، همچنین، لقب 'ولی' را به احمدشاه اعطا کرد، در نتیجه این پادشاه بعدها در نزد اعقابش به احمدشاه ولی شهرت یافت. وقتی آن دو صوفی جوان ایرانی با شاهدخت‌های بهمنی هندی ازدواج کردند (۱۱)، قدرت و حرمت معنوی آنان به سود دولت دکنی تمام شد. این صوفیان نعمت‌اللهی دکنی برای مدتی در تاج‌گذاریها و ضیافت‌های رسمی مهم دیده می‌شدند، لیکن رفته رفته از صحنه سیاسی ناپدید شدند. مقامات دنیاگراتر شیعی خاندان سلطنتی را به قبضه نفوذ خود درآوردند و سیل شیعیان به دکن افزایش یافت. این باعث تضادهای شدیدی بین شیعیان و سنیان و قتل عام ناگوار صدها شیعی در دره چکنه شد (۱۲).

سومین چهره مهم شیعی در تاریخ دکن اواخر سده پانزدهم محمود گاوان (مق. ۱۴۸۱/۸۸۶) بود، که کوشید اعتدال را به وضعیت جدید دینی بازگرداند، ولی خود قربانی سیاست‌های زشت دربار شد (۱۳). از پی مرگ محمود گاوان، فرمانروایان بهمنی که والیان آنان در مناطق تحت نفوذشان با بهره‌گیری از حمایت مردم محل، یعنی دکنیها، رفته رفته قدرت بیشتری به هم زدند، روز به روز ناتوان‌تر شدند. در این جریان، بیشتر نخبگان شیعی ناپدید شدند: آنان احتمالاً به ایران بازگشتند، چون خود را آفاقی می‌خواندند، و از هر اقلیم و سرزمین خاضی بیزاری می‌جستند (۱۴). به رغم این تغییرات، صوفیان در دکن ماندند، سنتها و آداب معمول خویش را در خانقاه‌هایشان ادامه دادند و در صلح و آرامش رسالت‌های خود را به اجرا درآوردند.

۳

با اینهمه، آغاز سده دهم / شانزدهم نشان‌دهنده تحولی بزرگ در تاریخ سیاسی و اجتماعی - فرهنگی دکن بود. امپراتوری بهمنی مضمحل گردید، و پنج سلطان‌نشین برار، احمدنگر، بیجاپور، گلکنده و بیدر جای آن را گرفتند، درحالی‌که امپراتوری مهم و بیجاپور در همسایگی آنها بر حیات اجتماعی و سیاسی‌شان تأثیر گذارد. نبود دولتی

نیرومند و متحدکننده در دهلی موجب شد که این سلطان‌نشینهای محلی و نوپای دکن رؤیای منزلت دولتهایی مطرح در جهان در سر پیورند. ظهور انقلاب‌گونه آن زمان صفوی، که بعضاً بر پایه نوع من‌درآوردی، تعصب‌آلود و سیاست‌زده‌ای از تشیع با سرشتی استبدادی مبتنی بود، نه تنها کل ساختار جامعه ایرانی را با موفقیت چشم‌گیری تکان داده بود، بلکه بر سیر سیاستهای بین‌المللی، خاصه سلطان‌نشینها و فرمانروایان در نواحی ماوراءالنهر، ترکیه و شبه قاره هند نیز تأثیر می‌گذارد. انقلاب صفوی تلاشهای سلطان‌نشینهای دکنی را در تحقق رؤیاهایشان برای احراز منزلت دولتهایی جهانی تشویق، و از آنها سخت حمایت می‌کرد. اتحاد سلطان‌نشینهای دکن با ایران تبعات گسترده‌ای داشت که از بسیاری جهات بر جامعه دکنی اثر بخشید (۱۵).

اولین تغییر عمده که در دکن رخ داد انتخاب تشیع به عنوان مذهب رسمی حکومت و گنجاندن اسامی دوازده امام و شاهان صوفی در خطبه‌های نماز جمعه بود؛ این کار را نخست عادل شاهیه بیجاپور شروع کردند که مدعی بودند از نسل آق‌قویونلو هستند؛ سپس قطب شاهان گلکنده، که ریشه آنها به قره‌قویونلو می‌رسید به این کار مبادرت کردند. سومین سلسله‌ای که به مذهب شیعه گرویدند نظام شاهیه احمدنگر بودند، که از خاندانی هندو بودند و نیای آنها نقش مهمی در توطئه بر ضد محمود گاووان بر عهده گرفته بود، و بعد از قتل گاووان به مقام صدراعظمی رسید. در عرض تقریباً پنجاه سال، این سه سلسله سلطان‌نشینهای برار و بیدر را از میان بردند و قلمروهایشان را ضمیمه متصرفات خود کردند. بدین ترتیب، از اواسط سده شانزدهم به بعد، دکن از لحاظ سیاسی مرکب از سه سلطان‌نشین شیعی احمدنگر، بیجاپور و گلکنده شناخته شد، که همه آنها پیوستگی نزدیکی با ایران صفوی داشتند (۱۶).

دومین تغییر مهم سیل مجدد ایرانیان به داخل دکن بود، که حکمرانان محلی آن مقدم ایشان را گرامی داشتند و این برای نخبگان هندی حیرت‌آور بود. تازه‌واردان کم‌کم به جای سنیان محلی - که قبلاً همه مناصب عالی را در تشکیلات سیاسی و اداری اشغال کرده بودند - گرفتند. بیشتر دکنیها با یکی از طریقه‌های صوفی سنی که در دکن به شهرت رسیدند، مرتبط بودند. نمونه‌ای چشمگیر از این جابه‌جایی نژادی را می‌توان در گلکنده، از ولایات بهمنی، دید که حاکمش اشراف‌زاده‌ای به نام قطب‌الملک دکنی (۱۷) بود، که پس از وی، در آستانه سده نهم / پانزدهم، سلطان قلی قطب شاه جانشین او شد. تا قبل از نیمه سده یازدهم / هفدهم، ترکیب نژادی اشرافیت در گلکنده اساساً چنان تغییر یافته بود که بالاترین هفت درجه از مناصب دربار سلطان عبدالله قطب شاه



(۱۰۳۵-۱۰۸۳/۱۶۲۶-۱۶۷۲) را ایرانیان در اختیار داشتند. دکنیها و عربها، که مسلماً سنی بودند، به هشتمین درجه همراه با هندوها تقلیل مقام یافته بودند (۱۸). مؤلفی خیل عظیم ایرانی را که به دژ گنکنده، در گرد گرد کاخ سنطسی، مکرراً آمد و شد می کردند به نبوه کبوترنی تشبیه کرده که حره کعبه را بند می آوردند.

در میان همه بین ایرانیان دربار گنکنده با آن بیاسهای فاخر و حال و هوای اشرافی، تنها یک شاعر رشد دکنی از ضایقه صوفیان به نام ملا وجهی [یا وجهی] به چشم می خورد. گرچه - با توجه به سابقه تژادی وی - کاملاً خلاف معمول - مقام منک اشعرا بی در دربار گنکنده داشت. در چنین محیطی وصیه کاملاً ناجوری به نظر می آمد. یکی از بیت زیبای فارسی بی شاعر حسس بیگانگی وی را در چنین وضعیتی خیلی خوب بیان می کند:

هیچ کس در نظر هرگز نمی آید (وجهی) است و جاهل صورت خود در تکثیر معندها (۱۹)

به نظر می رسد چنین حساسی به وضوح نشان می دهد که نخبگان بومی از موضح عانی مسند مرتب سیاسی و دزی دور فتنه بودند. و عملاً هیچ پناهگاهی در جایی دیگر نمی یافتند - جز در خدمت مشیخ صوفی که - خوشتن را نزد وی از هیجانات درونی تخبیه می کردند.

سومین تغییر مهمی که در دکن سده شانزدهم اتفاق افتاد مربوط است به رهپا و شگردهای تبیغی که نخبگان جدید شیعی به قصد دگرگون کردن کنی دین در جامعه به کار می گرفتند. گروههای تبیغی شیعی که از یرن گسیل شدند از آغاز سده شانزدهم دید رهای خود را از دکن شروع کردند. شاید نخستین کس از جمع چنین مبلغانی شده ظاهر بود، که در ۱۵۲۰/۹۲۶ به دکن مهاجرت کرد. او که یکی از اعقاب سلاطین مدعی مصر بود شخصیتی جذاب، عالمی متبحر، مبلغی ماهر و آموزگاری باتجربه، و نیز کارگزار سیاسی قنبلی بود. اگرچه او رسماً به فرمان شاه طهماسب به منظور تحصیل زمینه بیشتر برای منافع و اهداف صفویه در حوزه سیاستهای هند و ایران گسیل نشد، اما خود د و ضب گردید که مأموریت تبیغ مذهب شیعی را در دکن بر عهده بگیرد. شاه ظاهر حمدنگر مرکز فعینتهای خود قرار داد و تماسهای گستردهای هم با اشراف هم با توده های مسلمان محلی ترتیب داد. او به ایراد سخن رانیهای فصیحی برای عامه مردم آغاز کرد و در انجاء مباحثات عمومی عانی با علمای سنی پیشقدم شد. به واسطه کوششهای او بود که برهان نظام شاه، سلطان احمدنگر، در ۱۵۳۷/۹۴۳ به تشیع گروید.

گرویدن سنیان به مذهب شیعی تحت نفوذ شاه طاهر چنان سریع بود که بعضی اوقات به میزان سه هزار نفر در روز می‌رسید. وی این رسالت را تا زمان مرگش در ۱۵۴۹/۹۵۶ ادامه داد (۲۰).

فرد دیگری که نقشی مهم در تبلیغ و نشر تشیع در دکن ایفا کرد میرمحمد مؤمن، برادرزاده عالم سرشناس امیرفخرالدین سماکی و شاگرد سیدنورالدین [کذا] موسوی شوشتری بود. میرمحمد مؤمن، که قبلاً به عنوان معلم خصوصی پسر شاه طهماسب، سلطان حیدر، استخدام شده بود به دکن آمد و به زودی صدراعظم (پیشوا) این سلطان‌نشین شد. به سبب برخورداری وی از حمایت سلطان، دیگر علمای شیعی در اندک مدتی دسته دسته به دکن، به ویژه نواحی گلکنده / حیدرآباد روی آوردند. میرمحمد مؤمن، به منظور تشدید برنامه شیعی سازی خود در گلکنده مدرسه‌ای برای تربیت علمای شیعی تأسیس کرد (۲۱).

در خلال همین دوره، مقدار زیادی ادبیات شیعی، مخصوصاً کتابها و رسالات کلامی تألیف مجلسیها [محمدتقی و محمدباقر] از ایران به هند وارد گردید. میرمؤمن خود چند کتاب مهم در الهیات شیعی نوشت. بعضی از کتابهایی را که در رد نظریه‌های تصوف طی این دوره نوشته شد هنوز می‌توان در قفسه کتابخانه‌های گلکنده دید (۲۲).

آخرین چهره مهم شیعی در محیط دینی دکن سده هفدهم شیخ ابوالمعالی شمس‌الدین محمدبن علی بن خاتون آملی<sup>۱</sup>، عموماً معروف به ابن خاتون است. او که در ایناس، دهی در آمل زاده شد، زیر نظر عالم بنام شیعی شیخ بهاء‌الدین عاملی (۹۵۳-۱۰۳۰/۱۵۴۷-۱۶۲۱) آموزش دید. ابن خاتون حدود ۱۶۰۰ م به گلکنده رسید و منصب دبیرالممالک یافت؛ در ۱۶۱۶ وی در مقام سفیر گلکنده به ایران گسیل شد و چهار سال در آنجا ماند. در مراجعت از ایران به فرمان عبدالله قطب‌شاه پیشوای سلطنت (صدراعظم) گلکنده شد. او در راه زیارت مکه به سال ۱۶۴۹/۱۰۵۹ در مخا بدرود حیات گفت (۲۳).

ابن خاتون، که هم عالمی برجسته بود هم مدیری ماهر و سیاستمدار و دیپلماتی قابل، در سیاست خارجی حکومت گلکنده نقشی تعدیل‌کننده ایفا می‌کرد. بیشتر اعضای

---

۱. در متن انگلیسی این نام به همین‌طور خوانده می‌شود. از طرفی می‌دانیم (نک. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۳/۳۹۲، ۴۹۴) که خاندان ابن خاتون اصلاً از جبل‌عامل لبنان بوده‌اند! بنابراین، امکان خلط 'عامل' لبنان و 'آمل' (شهری در ترکمنستان امروزی) از سوی نویسنده مقاله، می‌رود!

مجلس گلکنده به توصیه وی انتخاب می شدند. او نیز، مانند میر محمد مؤمن قبل از وی، مدرسه‌ای تأسیس کرد که خود آنجا در کار تدریس شرکت می جست و تقریباً همه روزه با علما جلسات بحث و گفتگو تشکیل می داد. تلاشهای علمی وی در جهت نشر مذهب تشیع در دکن مشابه کوششهای میر محمد باقر مجلسی در ایران بود. او شماری از علمای شیعی را از ایران به گلکنده دعوت کرد و کتابی چند درباره تشیع نوشت، که پاره‌ای از آنها شامل فصولی در طعن و لعن سه خلیفه اول بود (۲۴).

تحت هدایت ابن خاتون، فعالیت‌های دینی توده‌های مردم گلکنده در مسیرهای شیعی قرار گرفت؛ این کار با عزاداریهای ده روز اول ماه محرم بر مقیاسی عظیم که هدفش کشاندن هرچه بیشتر مردم به میدان بود، شدت گرفت. عبارت صریحاً شیعی علی ولی الله را در اذان نماز گنجانند و هر روز به صدای بلند در سرتاسر مملکت گلکنده می خواندند. خانه‌های خاصی برای عزاداری (عاشورا خانه) تقریباً در هر روستایی به راه افتاد تا مردم در آنها بر شهادت حسین (ع) به دست یزید بن معاویه مویه و زاری کنند؛ از این خانه‌ها عموماً در ماه محرم الحرام استفاده می شد (۲۵).

در همین دوره، نوع خاص جدیدی از ادبیات شیعی نیز به زبان محلی دکنی به وجود آمد، بدین منظور که در مجامع عمومی خوانده شود تا مردم بومی با احکام و اعتقادات مذهب تشیع آشنایی پیدا کنند (۲۶). تشیع با چنین شیوه‌ها و شگردهایی در سراسر دکن تبلیغ، و به توده‌های مردم شناسانده شد.

۴

بنابراین، در مقابل تهدیدات ملایان و تحجر شیعی بود که صوفیان دکن مجبور بودند رسالت خود را به انجام رسانند. رقابتها و معارضات زیادی در سطوح مختلف جامعه، هر یک در حمایت از فرقه یا دسته متخاصم دیگری، به وجود آمده بود؛ علی‌رغم اینها، صوفیان موفق شدند نگرش مصالحه‌آمیز و روح تساهل خود را حفظ کنند. آنها عموماً از جزو و بحثهای جدلی حاد در ادبیات شیعی آن دوره دوری می جستند، ادبیاتی که، چه از ایران سرچشمه می گرفت چه در دکن، شامل بحثهای پرحرف و نقل کلامی و اغلب آکنده از انتقادهای تند از سه خلیفه اول بود.

با اینهمه، در کنار این روح تسلیم و رضایت در برابر تقدیر، استثنائاتی نیز وجود داشت؛ از جمله می توان شاه صبغه الله (د. ۱۰۱۵/۱۶۰۶) را نام برد که در مقابل جنبش شیعی سخت واکنش نشان داد. او که در گجرات متولد شد، تحصیل کرد و پرورش یافت،

هوای ضد شیعی شایع در میان صوفیان شطاری بیجاپور و نیز در میان بعضی دیگر از صوفیان بیجاپور را که در برابر تبلیغ فزاینده تشیع عکس العمل نشان می دادند، استنشاق کرده بود (۲۷). قابل ذکر است که برخلاف گلکنده که در آن حکومت حاکمان شیعی پیوسته و از پی هم بود، در بیجاپور سنیان متناوباً به قدرت می رسیدند (۲۸).

صوفیان گلکنده مخصوصاً، و صوفیان جاهای دیگر در دکن عموماً، به مقاومتی منفی ادامه می دادند ضمن اینکه در حفظ آرامش معمول و فعالیت‌های سازنده خود پافشاری می کردند. حتی اگر از منظر دوردست تاریخی به این زمان نگاه شود، مسلم به نظر می آید که نیت صوفیان این بود که، با تلاش در تعمیق و افزایش معنویت جامعه هندی در جهات مختلف و با تبلیغ پیام خود در تمامی سطوح جامعه، با معارضات ایجاد شده به سبب جو جدید دینی برخورد کنند. بدین نحو، تعالیم صوفیانه ایرانی وار اساساً به سه حوزه از فرهنگ هندی رسوخ یافت، و برای این منظور از گونه‌ها و قالب‌های (۱) ادبی، (۲) عبادی تشریفاتی و (۳) سازمانی یا نهادی استفاده کرد.

ادبیات صوفیانه در دکن اشکال متفاوتی به خود گرفت. از سویی، آثار صوفیانه شامل کتابهایی به نثر یا نظم می شد که فلان صوفی خود نوشته بود؛ از سوی دیگر، به خطابه‌ها یا مجموعه‌های نیمه زندگی‌نامه‌ای شامل کلمات قصار (ملفوظات) برمی‌خوریم که به کوشش مریدی ثبت و ضبط شده است. خطابه‌ها و تعالیم شفاهی صوفیانه عموماً قابل فهم‌تر از نوشته‌های منثور بود - چون جریان سخن در گفتار کم‌تر دچار گرفتگی می‌شود تا در نوشتار - و به همین دلیل نوع ادبی ملفوظات بیشتر اوقات «نوع ادبی غالب برای انتقال تعالیم صوفیانه» در هند به شمار می‌رود (۲۹).

مریدان مشایخ بزرگ دکنی این دوره مصمم بودند کلماتی را که در حالات روحی و شرایط اجتماعی مختلف بر زبان آن مشایخ جاری می‌شد به دقت ضبط کنند. اگرچه ضبط منظم و اصولی ملفوظات را در دکن می‌توان از زمانهای خیلی قدیم شاهد بود، ولی به نظر می‌رسد به دنبال ورود صوفیان چشتی نزدیک به پایان ربع اول سده هشتم/چهاردهم، این کار بخش تقریباً لاینفکی از سنت ادبی صوفیان هند شد. نوشتن ملفوظات در سراسر دو سده بعد همچنان ادامه یافت، در نتیجه دوره مورد بررسی ما سرشار است از مجموعه‌هایی از سخنان دلپذیر، بحث‌انگیز و پراثر صوفیان سرشناسی از قبیل شاه میرانجی شمس‌العشاق (د. ۱۴۹۹/۹۰۵)؛ پسرش برهان‌الدین جانم (د. ۱۵۹۷/۱۰۰۶)؛ خلیفه او شاه محمود خوش‌دهان (د. ۱۶۱۷/۱۰۲۶)؛ پسر جانم امین‌الدین اعلیٰ (د. ۱۶۷۵/۱۰۸۶)؛ شاه هاشم پیر علوی بیجاپوری (۱۶۴۶/۱۰۵۶)؛

سید ابوالفیض من الله (د. اوایل سده شانزدهم)؛ شاه کلیم الله حسینی (د. سده شانزدهم)؛ شاه ابوالحسن قادری (د. ۱۰۳۵/۱۶۳۵) اهل بیدر و شاه راجو حسینی (د. ۱۰۹۶/۱۶۸۴) از اهالی حیدرآباد (۳۰).

تا آنجا که به فعالیت‌های ادبی مربوط می‌شد، این صوفیان اسلام را به سبکی کاملاً متفاوت با سبک تدریس ملایان حرفه‌ای یا متکلمین حوزوی شرح و تدریس می‌کردند. صوفیه سعی می‌کردند با استفاده از دانش موجود مستمعان حقیقتی را به آنها انتقال دهند، و سپس آگاهیها و تجارب شخصی خود را بر آن بیفزایند تا بدین طریق اسرار نامرئی را که وراء چشم انداز و رویدادهای محلی نهفته بود برملا سازند. با وجودی که این روش انتقال حقایق معنوی هم رسا هم جذاب بود، قطعاً موجب می‌شد شنونده اندکی احساس ناراحتی کند، زیرا بر اهمیت حقیقی دانشی که بدین نحو دریافت می‌داشت کاملاً واقف نبود؛ ولی در عین حال، وقتی شنونده عمیق‌تر تأمل می‌کرد، معانی ضمنی و اشارات کامل پیام صوفیانه معمولاً او را به ارزشیابی مجددی از خود هدایت می‌کرد. بنابراین، جنبه‌ای اساسی از ادبیات اواخر دوره کلاسیک تصوف ایرانی وار در هند سرشت بسیار شخصی نحوه بیان آن است؛ در واقع شخصیت و تجارب گوینده به وضوح در پشت کلمات و اقوال او حضور دارند. با اینکه فارسی هنوز ابزار اصلی بیان تعالیم صوفیانه بود که غالباً با لحنی پراجساست شرح و نقل می‌شد، این کار به زبان محلی یعنی اردوی دکنی مؤثرتر به نظر می‌آمد؛ این می‌رساند که حتماً توجه و تلاش زیادی به خلق گونه‌های بیان در زبان محلی می‌شده است.

نمونه‌های چنین تعالیمی مخصوصاً در شرح و بیان مفهوم صوفیانه توحید مشهود است. مفهوم توحید، با اختلافهای ظریف معنایی آن، درونمایه‌ای غالباً مکرر در ادبیات صوفیانه همه زمانها و همه مکانهاست، و مخصوصاً در ادبیات منشور و منظوم صوفیانه پدید آمده در دکن رایج بود؛ مع ذلك، به نظر می‌رسد از یک نواختی نحوه بیان احتراز می‌شده است، زیرا شیوه عارفانه گفتار همیشه برای خبرگان فرهیخته و نکته‌سنج تازه و اصیل می‌نماید. زبان این صوفیان در آن واحد هم ساده بود هم عالمانه؛ براهین منطقی به کمک استشادهای دلنشینی از قرآن، سخنان پیامبر و مشایخ بزرگ پیشین تسجیل و تأیید می‌شد.

جزو ادبیات صوفیانه جالبی که نزدیک به پایان سده پانزدهم خلق شد منظومه‌ای است از میرانجی شمس‌العشاق، با عنوان وصیت‌النور، که برای تهذیب و تربیت معنوی دختران نوشته شده است. این شعر که به لهجه ساده محلی دکنی سروده شده به خواننده



قبر محمد، پسر عادل شاه دوم، بیجاپور، ۱۲ دسامبر ۱۸۲۳. نقاشی از سرلشکر جان بریگز (۱۷۸۵-۱۸۷۵). از مجموعه بریگز در انجمن سلطنتی آسیائی، شم. ۰۱۰/۰۰۱. با لطف انجمن سلطنتی آسیایی بریتانیای کبیر.

می آموزد که چگونه رابطه با خدا داشته باشد؛ چگونه به نور او دل و روح خود را روشن کند؛ چگونه نور محمد را کشف کند؛ چگونه روح نماز را بفهمد؛ عالی ترین فضیلت انسانی چیست و چگونه باید بین خوب و بد را تشخیص داد. این شعر به وضوح نشان می دهد که چگونه گونه های ادبی انتقال تعالیم صوفیانه متناسب با سطوح فکری متعلمان انتخاب می شد. گرچه شاید جاذبه عملی این شعر نسبت به عمق آن ارزش بیشتری داشته باشد، محتوای آن با آثار عرفانی مشابهی که برای مستمعان پخته تر، فرهیخته تر و خبره تر در نظر گرفته شده، عیناً یکی است (۳۱).

این شکل صوفیانه توضیح مناسک و شعائر اسلامی مخصوصاً در زادالموحدین، اثری به فارسی تألیف شاه راجو حسینی (د. ۱۰۹۶/۱۶۸۴)، مشهود است؛ شاه راجو صوفی سرشناسی از طریقت چشتی در گلکنده بود که معانی «صلوة» را این طور توضیح داده است:

در بیان صلوة فرمودند که صلوة مجموعه چهار عبادات است. و صلوة را چهار حروف است، هم چهار فعل دارد. اول آن حمد و مناجات است. دوم تکبیر، سیوم تسبیح، چهارم تحیت. دیگر چهار هیئت دارد. اول آن قیام، دوم رکوع، سیوم قعود، چهارم سجود، یعنی قیام بندگی است و رکوع فروتنی و قعود افتادگی و سجود ترک خودی. هم اشارت به چهار منزل و چهار مقام است و هر که بدین جا رسید مقیم صلوة است و بندگیش تمام. اما مرد آن [است] که تمام شود که در نهایت کار بدایت را کوشد [یعنی، بهترین کس اوست که بر این کار مداومت کند] (۳۲).

آموزش عملی ارائه شده در عبارات بالا اساساً مبتنی بر اصلی بود که به بهترین نحوی در کلام صوفی معروف ایرانی، ابوسعید ابی الخیر، خلاصه شده است: «دل به یار و دست بر کار» [یدار]. صوفیان مؤمن بدین ترتیب تعلیم می دیدند که از طریق گونه های مختلف تأمل و تفکر متوجه خداوند بشوند تا وقتی که عادت کنند توجه خود را پیوسته با خدا دارند، نه تنها در ساعات مقرر برای نمازهای یومیه بلکه در تمامی ساعات. بنده باید در طول همه فعالیت های روزانه متوجه پرورگار خود باشد، چه در حال قعود باشد چه در حال قیام؛ در حال تماشای طبیعت باشد یا در حشر و نشر با جامعه انسانی؛ خواب باشد یا بیدار و الی آخر. بدین ترتیب، مریبان صوفی مشرب مردمی، با اشاره به اموری که مستقیماً به ذهن خوانندگان تداعی می شد، می توانستند روحیه های آنها را تقویت کنند و قلب و ذهنشان را چنان مشغول دارند که هدف از تقرب به خداوند را دریابند.



تصویر سیدشاہ راجو. نقاشی مربوط بہ نیمہ سده ہفدهم. مجموعہ موزہ باستان شناسی حیدرآباد، ہند.



همین طور، نوع خاصی از اشعار ساده موسوم به «چگکی نامه» - که در حال دست آس کردن گندم خوانده می شد - و «چرخه نامه» - که به هنگام کار با چرخ نخریسی خوانده می شد - یا «لوری نامه» یا لالایی برای کارگران زن روستایی در دکن، تصنیف می شد که به آنان این فرصت را می داد تا به طرزی موزون آوا سردهند، و ضمن توجه داشتن به ارزشهای اخلاقی و معنوی قرآن که در ذهن داشتند، افکار خود را از بار زحمت کارهای شاق روزانه سبک کنند. آر. ام. ایثن می گوید: «الهیات در اینجا به سادگی زبان است... این احکام ساده اسلامی به کمک تشبیهات و استعاره هایی که شاعر با کنار هم قرار دادن آن احکام و بخشهای مختلف دست آس یا چرخ نخریسی، به خلق آنها می پرداخت، [در ذهن خواننده] قوت بیشتری می گرفت».

بنگر که جسم ما نیز خود یکی چگکی است<sup>۱</sup>  
 پس به وقت آسیا کردن گوش دار  
 دیو شوکان (یکی از چند همسر) من است  
 که مرا از کار کردن باز می دارد و خسته ام می کند  
 یا بسم الله، هو هو الله  
 دستة آس چون الفی است که معنایش الله است  
 [محو] میانه آن محمد، که در آن ثابت قرار گرفته است  
 بدین گونه حقیقت جو رابطه را می بیند  
 یا بسم الله، هو هو الله  
 ما دانه ها را در آن چگکی می ریزیم  
 که دستانمان شاهدهی بر آن است  
 چگکی تن ما به نظم خواهد بود  
 اگر از شریعت تقلید کنیم

۱. دیکهو واجب تن کی چگکی سو چاتر سو کی سیکی  
 سو کن ابلیس کهنج کهنج تلیکی با بسم الله هو هو الله  
 الف الله اسکا دستا میانی محمد هو کر سنیه  
 سچی طلب یود کودستی کی یا بسم الله هو هو الله  
 دانی بی سو چن چن لانا شاید با تهود سی لی کربها و  
 شریعت سی چگکی بی او کی یا بسم الله هو هو الله  
 الف الله اس کامانود سپر مرشد صلک جانو  
 پیسوا تا اس سی جهانوکی یا بسم الله هو هو الله

یا بسم الله، هو هو الله

نام الله از الف است

بدان که پیران و مرشدان می‌توانند ما را در زندگی رهنمایی کنند

دانه‌ها را آرد کن، و آنگاه غربال

یا بسم الله، هو هو الله (۳۳)

اگرچه نظرات، ارزشها، درونمایه‌ها یا حتی گونه‌های سخن احتمالاً اصیل نبوده است، ولی جاذبه و تأثیر خاص خود را داشته است و به وضوح نشان می‌دهد که چگونه صوفیان مناسک و شعائر اسلامی و ادبیات را با نیازهای مربوط به سنتهای محلی هندی تطبیق می‌دادند، و از این رهگذر به ذهنهای سطوح مختلف جامعه راه می‌یافتند.

تا آنجا که به فعالیت‌های سازمانی یا نهادی مربوط می‌شود، خانقاههای صوفیه نیک استقرار یافته بود و نیک نگه‌داری و اداره می‌شد. صوفیان برای اداره خانقاههای خود از دولتها کمک مالی نمی‌گرفتند؛ این سازمانها به همت خود صوفیان و با حمایت مریدانشان اداره می‌شد. امور خانقاه با انضباط بسیار بالایی سامان می‌گرفت. صوفیان نمی‌خواستند، جز برای نمازهای جماعت که در مسجد مجاور برگزار می‌شد یا برای حضور در مراسم تعزیت، عرس (۳۴)، یا دیدار صوفی دیگری، هرگز از خانقاه خود بیرون روند. آنان وقت خود را با دقت تمام پر می‌کردند. خانقاه جایی بود که مریدان و دیگر پیروان عادی طریقت می‌توانستند به گفتارهای کوتاه مرشد در فواصل بین نمازها گوش بدهند. پذیرش در حلقه طریقت عموماً در حضور بعضی از معتقدان محرم انجام می‌گرفت. روال پذیرش مرید سنتی و معنادار بود. عموماً این مراسم شامل دادن قولهایی از جانب مرید بود که به شریعت پابند بماند، از گناهان گذشته خود توبه کند، از تعلقات دنیوی چشم‌پوشد و تسلیم پیر شود و اوامر او را گردن نهد. برای برخی از صوفیان این مراسم مستلزم آن بود که داوطلب کفنی بر تن کند؛ این نمادی بود از احساس مردگی نسبت به جهان تعلقات مادی. شیوه‌ای که صوفی وقت خود را پر می‌کرد، سرمشق پیروانش بود. بنابراین، خانقاه و اسلوب اداره آن عوامل مهمی در ساختن نگرش دینی و اجتماعی مریدان می‌شد، زیرا این نهاد مدرسه حقیقی طریقت بود (۳۵).

اگرچه مراسم سالیانه عرس بخشی از فعالیت‌های معمول خانقاه نبود، ولی رویدادهای خاصی می‌توانست در آن صورت گیرد. عرس، به عنوان رخداد مهمی که شمار زیادی از مردم در آن حاضر می‌شدند حادثه عمومی جذابی بود، و فرصت بسیار مناسبی به صوفیان می‌داد که گشاده‌دستی خود را نشان دهند، حُسن‌نیت مردم را نسبت به آرمان

خود جلب کنند و توده‌ها را به اعتقادات خویش علاقمند سازند. این مراسم از مرزهای مذهبی درمی‌گذشت و همان اندازه غیرمسلمانها در آن حضور می‌یافتند که مسلمانها، و شرکت‌کنندگان غالباً شامل هندوها، جینها<sup>۱</sup>، شیواییها<sup>۲</sup>، هریجنها<sup>۳</sup>، و قبیله‌نشینهای بومی بودند و بدین ترتیب سرشت آفاقی بودن عرفان اسلامی را به معرض نمایش می‌گذاشتند.

در مقابلِ نگرش انحصارطلبانهٔ علمای قشری - چه سنی چه شیعی - صوفیان دکن همواره روابط خوبی را با بخش غیرمسلمان جامعه که اکثریت جمعیت را تشکیل می‌دادند، حفظ می‌کردند. معتقدان هندو، شیوایی، هریجن و قبیله‌نشینها اغلب نقشی در سازمان‌دهی قسمتهایی از مراسم عرس خانقاهها ایفا می‌کردند. صوفیان هر جا در دکن اقامت می‌گزیدند برای هیچ‌کس تردیدی باقی نمی‌گذاشتند که به سرزمین هند تعلق دارند. توده‌ها پیوسته آنان را حامیان خود به شمار می‌آوردند. صوفیان تا حد زیادی مسئول ثبات جامعه و ارتقاء روح اسلام بودند، و به دیگر مذاهب احترام می‌گذاشتند. در نیمهٔ سدهٔ هفدهم قدرتهای بزرگ را باز بر آستانهٔ خانقاههای صوفیان منتظر می‌بینیم. عبدالله قطب‌شاه، که در بالا ذکرش رفت، کل مسألهٔ جانشینی و دستیابی به تخت سلطنت را به عهدهٔ شیخ چشتی شاه‌راجو حسینی وانهاد، که او نیز به نوبهٔ خود یکی از مریدان تنبل خود، ابوالحسن، را به تخت سلطنت گلکنده نشانده، و موفقیت آتی وی را پیش‌گویی کرد. (۳۶). سپس، در اوایل سدهٔ دوازدهم / هیجدهم، نخستین نظام نواب میرقمرالدین (حک. ۱۱۳۷-۱۱۶۱ / ۱۷۲۴-۱۷۴۸) به خدمت شیخ نظام‌الدین اورنگ‌آبادی (۱۰۶۰-۱۱۴۲ / ۱۶۰۵-۱۷۳۰) شتافت تا از او طلب دعای خیر کند؛ شیخ نیز پاداش او را با این پیش‌گویی داد که سلسلهٔ وی تا هفت نسل بر سر قدرت باقی خواهد ماند (۳۷).

برای بیش از دو سده، دکن صحنهٔ تلاش تشیع ایرانی‌وار برای چیره شدن بر تصوف ایرانی بود، اما توفیق چندانی نیافت.

1. Jain

2. Shivite

3. Harijan

## یادداشتها

۱. برای شرحی از صوفیان دکن، نک. محمد سلیمان صدیقی، *The Bahmani Sufis* (دهلی، اداره ادبیات دهلی ۱۹۸۹)؛ کارل دبلیو. ارنست، *Eternal Garden* (البنی: نشر دانشگاه ایالتی نیویورک، ۱۹۹۲) و آنماری شیمل، *Islam in the Indian Subcontinent* (لایدن: بریل ۱۹۸۰).
۲. برای اطلاع از نقش صوفیان در هند، نک. خلیق احمد نظامی  
*Some Aspects of Religion and Politics in India During the Thirteenth Century*,  
(علیگره: س. نورالحسن ۱۹۶۱)؛ همو  
*Studies in Medieval Indian History and Culture*  
(الہ آباد، کتاب محل ۱۹۶۶) و آنماری شیمل، *Mystical Dimensions of Islam* (چپل هیل: نشر دانشگاه کارولینای شمالی ۱۹۸۳).
3. H. K. Sherwani, *The Bahmanis of the Deccan*  
(حیدرآباد، بدون نام ناشر ۱۹۵۳) صص. ۳۶-۳۷.
۴. همانجا، صص. ۱۰۰-۱۰۱.
۵. همانجا، ص. ۱۱۸.
۶. برای تحقیقی عالی درباره زندگی و آثار گیسودراز، نک. سیدشاه خسرو حسینی،  
*Sayyid Muhammad al-Husaynī Gīsudirāz: On Sufism*  
(دهلی: اداره ادبیات دهلی ۱۹۸۳).
7. Sherwani, *The Bahmanis*,  
صص. ۱۴۳-۱۶۱.
۸. همانجا، صص. ۱۶۴-۱۶۶.
۹. محمد قاسم فرشته، گلشن ابراهیمی (تاریخ فرشته) (بمبئی بدون نام ناشر ۱۸۳۲)، ۱، صص. ۶۳۳-۶۳۴؛ سیدعلی طباطبای، برهان مآثر، به کوشش سیدهاشم فریدآبادی (حیدرآباد: بدون نام ناشر ۱۹۳۶)، صص. ۵۴، ۶۵.
۱۰. نک. مقاله تری گرامام در همین مجلد (ویراستار).
۱۱. محمد مفید مستوفی، جامع مفیدی، به کوشش ایرج افشار (تهران: اسدی ۱۳۴۰ ش/۱۹۶۱) ص. ۴۶؛ ادوارد گ. براون، *Literary History of Persia* (کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۵۶)، ۳، صص. ۴۶۳-۴۶۴.

J. Briggs, *History of the Rise of the Muhammadan Power in India*

(کلکته: ۱۹۵۸؛ چاپ مجدد، لاهور انتشارات سنگ میل (۱۹۷۷)، ۲، ص. ۴۲۰.

12. Sherwani, *The Bahmanis*,

صص. ۴۰، ۲۴۳.

۱۳. همانجا، صص. ۳۳۳-۳۳۶.

14. M. Z. A. Shakeb, *Religion and Politics in Golconda: A Chapter in Religion and Politics in South India*

(حیدرآباد: مؤسسه مطالعات آسیائی (۱۹۷۸).

۱۵. برای تحقیقی جامع درباره این وضعیت، نک. ام. ض. ا. شکیب، «روابط گلکنده با ایران:

۱۵۱۸-۱۶۸۷»، پایان نامه چاپ نشده دکتری (دانشگاه پونا ۱۹۷۶)؛ نیز ریاض الاسلام، بررسی روابط

سیاسی و دیپلماتیک بین امپراتوری مغول و ایران (تهران: بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۹ ش/۱۹۷۰).

16. Sherwani, *The Bahmanis*, pp. 165-170, 173; Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, p. 55;

تاریخ سلطان قطب شاه (حیدرآباد، آندرز پردش: آرشیو دولتی)، نسخه خطی، شم. ۲۳، ورقهای ۲۵،

۲۶؛ فرشته، گلشن ابراهیمی، ۲، صص. ۳۲۹-۳۳۰.

۱۷. طباطبا، برهان، ص. ۱۵۰؛ تاریخ سلطان محمد قطب شاه، ورق ۴۱.

۱۸. نظام الدین احمد شیرازی، *حدیقه السلاطین* (حیدرآباد: اداره ثقافت و تمدن دکن، ایوان اردو ۱۹۶۱) ص.

۴۴.

۱۹. اسدالله وجیه (نیز وجهی): دیوان وجیه، شم. ۵۱۱؛ ادب نظم (حیدرآباد: موزه سالار جنگ، بی تا).

۲۰. طباطبا، برهان، ص. ۲۵۴؛ فرشته، گلشن ابراهیمی، ۲، صص. ۲۲-۲۳، ۲۰۳؛ حسین هدایت، «شاه طاهر

دکنی» در *Indian and Iranian Studies* (بمبئی ۱۹۳۹).

۲۱. محیی الدین قادری زور، *حیات میرمؤمن* (حیدرآباد: اداره ادبیات اردو ۱۹۴۱)؛

T. N. Devare, *A Short History of Persian Literature at the Bahmani, 'Adil Shahi and Qutb Shahi Courts*

(پونا ۱۹۶۱).

۲۲. مثلاً، نک. مجلسی، *حق الیقین*، نسخه خطی، شم. ۵۱؛ فضل الله، *رسالة فی اثبات واجب الوجود*،

نسخه خطی شم. ۶۱، ذیل عنوان عقاید و کلام نگه داری می شود (حیدرآباد: موزه سالار جنگ).

۲۳. کشکول، نسخه خطی شم. ۱۶ (حیدرآباد: موزه سالار جنگ)، نیز نک. ذوالفقارین انصار، دبستان (بمبئی

۱۲۶۲/۱۸۴۶) ص. ۷، ۲۰۴.

۲۴. نک. *تحفة مجالس بهشت آیین*، نسخه خطی شم. ۱۰ مناقب (حیدرآباد: موزه سالار جنگ).

۲۵. صدها از این «عاشوراخانه‌ها» هنوز در بخشهای مختلفی از دکن به چشم می خورد. سابقه‌ای از آنها در

آرشیو دولتی، حیدرآباد آندرز پردش (= دفتر صدارت العالیه) و نیز نزد 'هیأت اسلامی وقف' در

حیدرآباد نگه داری می شود. در پاره‌ای از این عاشوراخانه‌ها تصاویر و طرحهای گلدوزی شده پارچه‌ای

در بزرگداشت خاطره شهیدان کربلا آویخته شده است. امروزه، از بیشتر این خانه‌ها به عنوان مکانهایی

برای گردهم آیی مسلمانان شیعی و سنی استفاده می شود. اگرچه عاشوراخانه‌ها هنوز مراکز فعالیت‌های

دینی مهم در خلال نخستین ده روز محرم است، طی چند دیداری که من در سالهای ۱۹۶۲ و ۱۹۷۷ از

آنها داشتم، متوجه شدم که بیشتر افراد مسئول در آنجا سنی بودند!

۲۶. نصیرالدین ہاشمی، ایوروپ مین دکھنی مخطوطات (حیدرآباد ۱۹۳۲)، صص. ۳۱۸، ۳۲۰؛ برای آگاهی از آثار متأخرتر در دکن کہ جنبہ عام دارد، نک. همو کتب خانہ سالار جنگ میوزیوم کی اردو قلمی کابون کی فہرست (حیدرآباد ۱۹۵۷)، صص. ۵۳۰-۵۸۰.

27. Richard Maxwell Eaton, *Sufis of Bijapur*

(نیوجرسی: نشر دانشگاه پرینستون ۱۹۷۸)، صص. ۱۱۴-۱۶، ۱۲۴.

۲۸. همانجا، صص. ۶۷، ۷۱.

29. Ernst, *Eternal Garden*

ص. ۶۴.

۳۰. همانجا، جاہای مختلف؛ سیدشاہ خسرو حسینی، سید محمد حسینی گیسودراز، ص. ۲۰۴؛ شیمل،

Islam in the Indian Subcontinent,

صص. ۵۹-۶۱، سید علی اصغر بلگرامی *Landmarks of The Deccan* (حیدرآباد ۱۹۲۷)، صص. ۷۴-۷۷.

۳۱. میران جی شمس العشاق، وصیت النور، بہ کوشش صبیحہ نسرین (حیدرآباد ۱۹۸۷).

۳۲. شاہ راجو حسینی، زادالموحدین، گردآوری و تالیف حسین بن حسن (حیدرآباد: ادارہ ادبیات اردو)، نسخہ خطی، شم. ۴۰۸، کہ اشتباہاً در فہرست مجلد ۵ ذیل 'زادالمؤمنین' درج شدہ است.

33. Eaton, *Sufis of Bijapur*,

صص. ۱۶۲-۱۶۳؛ ہاشمی یورپ مین دکھنی مخطوطات.

۳۴. معنای تحت اللفظی این واژہ 'عروسی' است، اما در بافت تصوف ہند و ایرانی بہ مراسم عمومی بزرگی اشارہ دارد کہ اغلب ہزاران تن از مؤمنان و معتقدان عادی در آن حضور می یابند، و مقصود از آن گرامی داشت سالگرد درگذشت یکی از مشایخ است.

35. Eaton, *Sufis of Bijapur*

صص. بیست و ہفتم، ۱۶۵-۱۶۶، ۲۰۳.

36. Sherwani, *History of the Qucb Shāhi Dynasty*,

(دہلی نو: انتشارات منشی رام منوہر لعل، ۱۹۷۴)، صص. ۶۰۱-۶۰۲.

۳۷. بہ روایت افسانہ، وقتی نظام الملک آصف جاہ (د. ۱۷۴۸) بہ فرمانروایی شش ولایت دکن منصوب شد، بہ قصد ادای احترام بہ شیخی صوفی موسوم بہ نظام الدین بہ اورنگ آباد رفت. آن صوفی با نوعی نان بہ نام 'کلچہ' از او پذیرایی کرد و اصرار کرد کہ ہرچہ می تواند از آن نان بخورد. نظام الملک با تلاش فراوان توانست حدود ہفت قرصہ از آن کلچہ بخورد. سپس شیخ پیش گوئی کرد کہ سلسلہ نظام الملک تا حدد ہفت نسل بر سر قدرت باقی خواهند ماند. روایات دیگری از این افسانہ با اندک تفاوتہایی، در دست است. مطابق بعضی از آنها، صوفی مورد بحث شاہ عنایت بود؛ ہفت قرص نانی کہ نظام الملک انتخاب کرد، پیچیدہ در لثہ پارچہ زردی بہ وی دادہ شد. آرشیوہای مربوط بہ تجدید پرچم نظام از سلطانی بہ سلطان دیگر و اینکہ ہفتمین نظام تصویب کرد کہ چاپ کلچہ بر پرچم دولتی وی ادامہ یابد، جزو مدارک دولت پیشین حیدرآباد، در وزارت کشور [انگلستان] نگہ داری می شود. نیز نک.

Harriet Ronken Lynton and Mohini Rajan, *The Days of the Beloved*

(برکلی: نشر دانشگاه کالیفرنیا ۱۹۷۴)، ص. ۲۴:

Sayyid El-Edroos and L. R. Naik, *The Seven Loaves*

(حیدرآباد: سیاست دہلی<sup>۱</sup> ۱۹۹۴).

---

1. Siasat Daily

## طیفهائی از اندیشهٔ اسلامی

## نظرات سعیدالدین فرغانی در باب وحدت و کثرت

ویلیام چیتیک<sup>۱</sup>

## مقدمه

اگر برای شیوه‌های تفکر اسلامی ویژگی مشترکی قائل شویم، یقیناً آن ویژگی ربطی با توحید دارد. متون قدیم کراراً توحید را نوعی نیروی معنوی یا نظری پویا توصیف می‌کنند که همه کثرات را به بینشی منسجم و یکپارچه درمی‌آورد. شکل دستوری این کلمه خود نشان می‌دهد که «توحید» مستلزم موضع‌فعالی است که شخص نسبت به چیزی اتخاذ می‌کند<sup>۲</sup>. بدین سبب توحید با وحدت شروع نمی‌شود، زیرا باید آن را اثبات کرد. به بیان دقیق‌تر توحید با شناخت اختلاف و تفاوت شروع می‌شود. بینش منسجمی که توحید متضمن آن است باید بر پایهٔ شناختی از کثرت به دست آید. به منظور فراهم کردن وسیله‌ای برای مشاهدهٔ فراسوی این کثرت، تفکر اسلامی بارها، یا خصلتاً، رشته‌ای از پدیده‌های متضاد را در کنار هم نهاده است. ما پیوسته در قرآن به اصطلاحات متضاد یا متقابل برمی‌خوریم، تقابلهایی از قبیل این جهان و آن جهان، آسمانها و زمین،

1. W. Chittick

۲. 'توحید' فعل متعدی است و مستلزم آن است که چیزهای متکثری باشد تا یکی شدن و اتحاد آن تحقق پیدا کند.



بهشت و دوزخ، نور و ظلمت، علم و جهل، صلاح و فساد، مؤمنان و کافران. همین طور که دیدگاههای مختلف زندگی و تفکر اسلامی به مرور ایام شکل گرفت، مجموعه‌های متفاوتی از اصطلاحات متقابل در کانون توجه قرار گرفت. مؤلفان در باب ملل و نحل و مورخان اغلب این اصطلاحات متقابل را نشانه‌ی مواضع خاص مکاتب و مذاهب گوناگون به شمار می‌آورند. کافی است جفت‌هایی از قبیل جبر و اختیار، قدیم و حادث، یا تعطیل و تشبیه را از نظر بگذرانیم.

وقتی به مسلمانانی نگاه می‌کنیم که صوفی خوانده شده‌اند، می‌بینیم که نقش آنان را در اسلام غالباً با قرارداد نشان در یکی از دو طرف پدیده‌ی دووجهی متباین مشخص کرده‌اند. مثلاً گفته می‌شود که صوفیان در طرفی، و فقیهان و مدافعان علم کلام در طرف مقابل قرار دارند. شریعت چیزی است و طریقت چیزی دیگر. صوفیان به معنای باطن نظر دارند، در حالی که فقیهان به ظاهر قضیه. صوفیان دیدگاهی باطن‌گرایانه نسبت به امور دارند، در صورتی که ملایان از منظری ظاهرگرایانه به قضایا می‌نگرند. صوفیه عارفانی متمایل به عالم معنویت، غیرجزمی‌اند، حال آنکه فقها قانون‌محورانی سطحی‌نگر و جزمی‌اند.

اما همان‌طور که هر آشنا با اصل کتب گروه‌های مورد نظر به خوبی آگاه است، خطوط فاصل میان آنها در عمل چندان به روشنی ترسیم نمی‌شود. مؤلفان و مکاتب متفاوت به وجه متفاوتی بر دو طرف قضیه تأکید می‌کنند. یک نویسنده‌ی واحد ممکن است در پاره‌ای از آثارش اغلب صوفی، ولی در آثار دیگرش فقیه یا متکلم در نظر آید. بسیاری از شخصیت‌های دیدگاه‌های متقابل را به درجات متفاوت به هم درمی‌آمیزند. و وقتی آثار ویژه‌ای را که از لحاظ دیدگاه عموماً صوفیانه تشخیص داده شده‌اند مطالعه می‌کنیم، شاید منصفانه باشد که بگوییم هیچ دو مؤلفی موضع اعتقادی دقیقاً یکسانی ندارند. فقیهان و متکلمان نیز به نوبه خود به اختلافاتی که بین خود دارند مشهورند. لیکن هم خود مؤلفان هم محققان سده‌های میانی و معاصر که آثار آن مؤلفان را مطالعه کرده‌اند غالباً به این دوگانگیها و دوشاخگیها تصریح کرده‌اند. بسیاری از صاحب‌نظران که به این اختلافها پرداخته‌اند بر درهم‌برهمی قضیه افزوده‌اند، بدین ترتیب که هرآنچه را با جنبه دلخواه خود از این دوگانگیها سازگار نیافته‌اند با نام‌هایی از قبیل 'الحاد'، 'بی‌اعتقادی' - یا به قول امروزیها - 'وامگیری از غیر'<sup>۱</sup> خوانده‌اند.

1. foreign borrowing

قائل شدن به دوشاخگیهای بارز بین تصوف و اسلام شریعت مدار یقیناً کار را برای بسیاری از مورخان آسان تر کرده است، اما مادام که دانشمندان در گرفتن این یا آن جانب قضیه به عنوان اسلام 'راستین' پافشاری می کنند، لزوماً الگوهای سودمندی برای فهم آنچه واقعاً در تاریخ اسلامی در جریان بوده، در اختیار ما نمی گذارند. البته دوشاخگیها و اختلافها وجود دارد و در بسیاری از متون اصیل مورد توجه خاص قرار گرفته است. ما باید از دوشاخگیها باخبر باشیم و آنها را جدی بگیریم، اما باید فائده بلاغی و ادبی تأکید بر این اختلافها را نیز مد نظر داشته باشیم<sup>۱</sup>. وقتی توجه خود را به توصیف اینکه واقعاً در این زمینه چه گفته شده معطوف می کنیم، شاید سودمندتر خواهد بود که مواضع مختلف را به عوض دوگانگیهای بسیار جدا و متمایز از هم، به صورت طیفهایی از معانی ظریف و تفاوتهای باریک ترسیم کنیم. هنگامی که شخص با مسأله‌ای در تفکر اسلامی مواجه می شود، می تواند پیشنهاد کند که دو نقطه متقابل بحث چه می تواند باشد، و آنگاه مواضع مختلف را بر پایه تأکیدی نسبی که بر نکات خاص شده است تحلیل کند. در هر موضوعی، پاره‌ای مؤلفان در طرف قرمز طیف قضایا و بعضی در طرف بنفش قرار می گیرند، و اکثریتی مواضعی را در فاصله این دو نقطه اتخاذ می کنند. در مورد موضوع بعدی، مؤلفان مختلف ممکن است جهات متفاوتی از طیف را برگزینند که احتمالاً با موضع نسبی آنان در موضوع قبلی مطابق نباشد.

این نوع تحلیل بدین معناست که ما دیگر نمی توانیم تعمیمهای کلی و بی اندازه گسترده‌ای را که بسیاری از ما تاکنون روا داشته‌ایم، بدون افزودن شرط و شروطهای متعدد، انجام دهیم. اما با اتخاذ این رویکرد می توانیم کمک کنیم تا اسطوره‌های رایج درباره اسلام به عنوان نوعی از یک نظام خشک و انعطاف ناپذیر و عاری از گونه گونیهای تاریخی و منطقه‌ای را که درباره این دین وجود دارد دور بریزیم. البته نه اینکه لازم باشد تا حدّ بعضی از مردم شناسان پیش برویم که در واقع ادعا می کنند چیزی جز اسلامهای محلی و عملاً بدون عوامل وحدت بخش در میان آنها وجود ندارد. اما احتمال این هست که ما بتوانیم تصویر صحیح تری از وحدت و کثرت در تمدن اسلامی ترسیم کنیم.

یکی از دوشاخگیهای جالبی که هم در متون اصلی هم در نوشته‌های دست دوم بحث شده، دقیقاً مربوط می شود به آن عواملی که صوفیان را از فقیهان و متکلمان (۱) متمایز

۱. تأکید بر تفاوتها و دوشاخگیها غالباً برای مؤلفی که می خواهد از موضوعی اثر ادبی بیافریند سودمند است، و الا در عمل تفاوتها آنچنان هم متمایز از یکدیگر نیستند.

می‌کند. این مسلماً مثال خوبی از گستره یا طیفی از مواضع مختلف است. قبل از روزگاران جدید، در اکثر موارد تعادلی معین بین بیرون و درون یا 'ظاهر' و 'باطن' رعایت می‌شد، گرچه اگر قرار باشد فقط نوشته‌های نویسندگانی را بخوانیم که از مواضع مخالفان خود انتقاد می‌کنند، اصل یادشده ناچار به وضوح به چشم نمی‌خورد. ولی فی الواقع، اسلام شاهد تنش مستمر خلاقیتی بین کسانی بوده است که بعضی بر این و بعضی دیگر بر آن جنبهٔ فلان مسأله تأکید ورزیده‌اند. یقیناً بحثها کراراً به معارضات جدلی کشیده می‌شد، اما نتیجه این بوده که گسترهٔ وسیعی از شیوه‌های پرداختن به تعالیم اصلی قرآن و پیامبر در اختیار مسلمانان قرار گیرد. صوفیان بعضی اوقات به حدیثهایی استناد می‌کنند که به نظر می‌رسد به نتایج مثبت این تنوع آراء اشاره دارند: الطَّرُقُ إِلَى اللَّهِ بَعْدَ أَنْفُسِ الْخَلَائِقِ. یا اِخْتِلَافُ الْعُلَمَاءِ رَحْمَةٌ.

یکی از معروف‌ترین موارد تفسیر و تعبیرهای متفاوت در میان اندیشمندان مسلمان به دنبال همنهاد یا سنتز عظیمی پدید آمد که ابن عربی از تعالیم اسلامی عرضه کرد. نه تنها فقها و متکلمان، بلکه گروه زیادی از صوفیان سرشناس، از جمله علاءالدوله سمنانی و گیسودراز (۲) او را به باد انتقاد گرفتند. مشهورترین این صوفیان شیخ احمد سرهندی بود که با قرار دادن وحدت شهود در مقابل وحدت وجود، از موضع مفروض ابن عربی انتقاد کرد (۳).

اما چنانچه مشایخ بزرگ تصوف، به ویژه ابن عربی به صفت خاصی متمایز باشند، محققاً آن این نخواهد بود که ایشان موضع خود را نمایندهٔ یکی از مواضع افراطی بدانند. درست برعکس، آنان معمولاً موضع خود را در نقطه‌ای بینابین دیدگاههای متعارض در فکرو عمل اسلامی به شمار می‌آورند. آنها نوعاً وجود و حتی اعتبار دوگانگیهای عمیقی را در شیوهٔ برخورد با موضوعهای گوناگون تصدیق می‌کنند. سپس آنان سعی می‌کنند که نه خود این دوگانگیها بلکه مطلقیت آنها را از میان ببرند. آنها واقعیت تفاوتها و تمایزها را تأیید می‌کنند، لیکن براین عقیده‌اند که دیدگاهی از امور که ارتباطهای متقابل و متکامل و مواضع متضاد را می‌بیند، با کمال مطلوب اسلامی قرابت بیشتری دارد. ایشان از طریق اصل توحید، یا تأکید بر زیرساخت وحدانی حق مطلق، چارچوبی وضع کرده‌اند که تمامی کثرات و گونه‌گونیه‌ها را می‌توان در آن قرار داد.

در میان مولفان متعدد صوفی که برای چیرگی بر دوگانگیها و به هم آوردن واقعیات پراکنده، چهارچوبهایی نظری به دست داده‌اند سعیدالدین فرغانی (د. ۱۲۹۹/۶۹۹)، عضو نسل سوم مهمی از مکتب ابن عربی، است. اگرچه بحث فرغانی ممکن است در

نگاه اول به نظر برسد که منحصرأ به یک سطح فلسفی انتزاعی مرتبط است، ولی زود متوجه می شویم که او همبستگیهای سودمند زیادی در بین مواضع متفاوت در اندیشه اسلامی مطرح می کند.

### مکتب قونوی

همانطور که همگان می دانند، سده های ششم و هفتم / دوازدهم و سیزدهم شاهد شکوفایی درخشان ابعاد معنوی و فکری اسلام بود. اینکه هم مولانا هم ابن عربی در خلال این دوران زندگی می کردند کافی است آن را به عنوان نقطه عطفی در تاریخ اسلام تثبیت کند. بیشتر گفته ها و نوشته های بعدی درباره تعالیم معنوی اسلامی را می توان شرح و تفسیرهایی بر بیاناتی دانست که به روشن ترین و گویاترین وجهی در این دوره ابراز شد. اما به سبب شأن شاخص و متمایز این دو چهره، توجه نسبتاً اندکی به بعضی از شارحان برجسته و شاگردان آنها شده است: شخصیتهایی که اگر در هر زمان و مکان دیگری زیسته بودند، به عنوان نشانه های شاخصی در جغرافیای معنویت و تفکر اسلامی به شمار می آمدند. فرغانی نمونه چشمگیری از این شاخصهاست.

اینجا لازم است اهمیت بسیار زیاد حلقه ناپسری ابن عربی، صدرالدین قونوی (د. ۱۲۷۳/۶۷۳) را در گسترش تصوف در جهان ایرانی وار از سده هفتم / سیزدهم به بعد به یاد بیاوریم. قونوی و پیروانش در آناتولی، ایران، هند و هر جایی که بیان نظری تعالیم صوفیانه نقشی ایفا کرده، واسطه های اصلی برای شرح و نشر مواضع ابن عربی بودند. بسیار جالب است که قونوی در قونیه نه چندان دور از مولانا زندگی می کرد و به تدریس اشتغال داشت. گرچه این دو مرجع معنوی تعالیم صوفیانه را به شیوه هایی بسیار متفاوت بیان می کردند، دوستانی نزدیک بودند. آنها در آثار خود نمونه های بی شماری از مواضعی را مطرح می کنند که لازم است در داخل رنگهای مختلف، و نه در دو نقطه انتهایی طیف جای داده شوند.

تأثیر عمیق مولانا بر هر سطحی از آموزش و روش اسلامی به خوبی شناخته شده است. اما اگر تعالیم نظری تصوف مد نظر باشد، قونوی مسلماً نفوذ بیشتری داشته است. لذا، از باب مثال، در شرح و توضیح معنای شعر مولانا معمولاً راهنمای نظری اندیشمندان اسلامی چارچوبی بوده که منشأ و مایه آن در نوشته های ابن عربی یافت می شود و طول و تفصیل اصولی و نظاممند آن [چارچوب] به قونوی بازمی گردد. در واقع، قونوی در تعیین شیوه ای که آثار نه تنها ابن عربی بلکه مولانا و بقیه شعرای صوفی

ایرانی در سرزمینهای شرق اسلامی می‌بایستی شرح و استنباط می‌شد، نقش مهمی ایفا کرد.

قونوی نه فقط از طریق مصنفات خود بلکه به واسطه نوشته‌های شاگردان و پیروان خود، تأثیر ژرفی بر صوفیان و متفکران مسلمان بر جای نهاد. پرنفوذترین شرح بر *فصوص الحکم* را مرید قونوی، مؤیدالدین جندی تصیف کرد. جندی به نوبه خود معلم عبدالرزاق کاشانی، مؤلف اثری است که شاید مشهورترین شرح بر *فصوص* در جهان عرب‌زبان باشد. کاشانی استاد داود قیصری بود، که شرحش بر *فصوص* - با اینکه آن هم به عربی است - مشهورتر از شرح استادش در جهان فارسی‌زبان به شمار می‌رود (۴).  
 بر طبق شماری از منابع، مادر قونوی پس از مرگ همسرش با ابن عربی ازدواج کرد؛ او در سفرش به مکه در ۱۲۰۳/۶۰۰ ابن عربی را دیدار، و دوست نزدیک او شده بود. صدرالدین احتمالاً در ۱۲۰۸/۶۰۵ متولد شد، بنابراین وصلت مادرش باید زمانی پس از این تاریخ رخ داده باشد. زبان مادری او ظاهراً فارسی بوده است. وی همه آثار عمده خود را به عربی نوشت، ولی نمونه‌هایی چند از نثر فارسی او نیز بر جای مانده است. نثر وی اختلافات چشمگیری با نثر ابن عربی دارد. مصنفات قونوی همواری، روانی و انسجامی را نشان می‌دهد که معمولاً در آثار شیخ او - که آراء و طرز بیانش بیشتر شکسته و ناپیوسته است - پیدا نمی‌شود.

شاگرد قونوی، جندی، مؤلف آثاری هم به عربی هم به فارسی است، اگرچه آثار فارسی او به طرز گسترده‌ای خوانده نشده است (۵). شاید معروف‌ترین اثر فارسی که از مکتب قونوی بیرون آمده، *لمعات عراقی* باشد، که ملهم از درسهای قونوی درباره *فصوص* است (۶). اما از لحاظ گسترش و پرورش نظری تعالیم ابن عربی، نافذترین اثر این کتب یقیناً شرح سعیدالدین فرغانی بر *نظم السلوک* شاعر بزرگ مصری، ابن فارض بود. و این شرح خود کاملاً بر پایه تعالیم قونوی مبتنی است. قونوی می‌گوید او خواندن شعر ابن فارض را با گروهی از شاگردان خود در سال ۱۲۴۵/۶۴۳ - ۱۲۴۶ در مصر آغاز کرد و در سوریه و آناتولی آن را ادامه داد. بسیاری از مستمعانش یادداشتهایی برداشتند، و پس از آن بعضی از آنها نتایج کار خود را به رشته تحریر درآوردند، لیکن موفق‌ترین این تحریرها از آن فرغانی است (۷).

فرغانی با این تحریر فارسی از درسهای قونوی راضی نبود؛ لاقلاً بخشی از سبب نارضایی او این بود که متن فارسی کار او نمی‌توانست برای قشر وسیعی از خوانندگانی که به موضوع آن علاقه داشتند سودمند باشد. او نوشته خود را به عربی ترجمه، و ضمن

کار آن را منقح و شاخ و برگدارتر کرد، به قسمتی که روایت عربی حدود ۳۵ درصد درازتر از تحریر فارسی است. قسمتی از مطالب افزوده شده مقدمه بسیار طولانی تری است که اصول تعالیم قونوی را معرفی می‌کند. جامی با ذکر اینکه «هیچ کس مسائل علم حقیقت را چنان مضبوط و مربوط بیان نکرده است» (۸)، مقدمه فرغانی را تحسین می‌کند. ترجمه عربی اثر فرغانی همان اندازه که یک ترجمه است تصنیفی جدید به شمار می‌آید (۹). هر دو شرح از نظر پرورش و گسترش اندیشه الهی و فلسفی در میان صوفیان جهان ایرانی وار حائز بیشترین اهمیت است؛ با این حال، هیچ یک از آنها در روزگاران جدید جداً مطالعه نشده است.

### وحدت و کثرت

برای آنکه چیزی از اهمیت فرغانی و رویکرد او به اندیشه‌های صوفیانه ارائه کرده باشم، می‌خواهم درباره بیان وی از دو رویکرد متقابل تحقیق کنم، رویکردهایی که ممکن است موقتاً آنها را راه عشق و راه علم خواند، یا طریق تأیید وحدت، و طریق تشخیص کثرت.

تعالیم نظری فرغانی، همچون تعالیم ابن عربی و بیشتر صوفیان بر محور اسماء و صفات خداوند دور می‌زند (۱۰). شاید درونمایه عمده شرح او این پرسش است که چگونه نامهای الهی بین خداوند و جهان وساطت می‌کنند. اما در عین حال، وی دل‌مشغول بسیاری از مسائل دیگری است که به مواضع ابن عربی مرتبط می‌شود. او یکی از نخستین مؤلفانی است که عبارت وحدت‌الوجود را به صورت اصطلاحی به کار می‌برد، زیرا این عبارت را قونوی بسیار به ندرت به کار گرفته، و ابن عربی خود هرگز از آن استفاده نکرده است (۱۱). لیکن در تعبیرات فرغانی، وحدت‌الوجود معنای خاصی دارد که در آثار متأخرانی که از این نظریه دفاع کرده‌اند به ندرت پیدا می‌شود، گرچه شبیه است به معنایی که معارضان ابن عربی به این اصطلاح داده‌اند. فرغانی وحدت‌الوجود را نقطه مقابل کثرت‌العلم می‌بیند. اگرچه وجود خداوند یکی است، علم او متکثر است. این با بنیادی‌ترین تضاد و دوگانگی در عالم وجود تطابق دارد. مع‌ذلک، من در اینجا دیگر از اصطلاح دوگانگی<sup>۱</sup> که دلالت دارد بر اختلافی ژرف و چاره‌ناپذیر استفاده نمی‌کنم و

1. dichotomy

به جای آن اصطلاح تقابل<sup>۱</sup> را به کار می‌برم، زیرا موضع فرغانی، همان‌طور که عن‌قرب خواهیم دید، اقتضا می‌کند که به تفاوت‌های مطلق در خداوند یا کیهان قائل نباشیم. وجود و علم را نباید متمایز و مجزا از هم، بلکه متقابل و متکامل به شمار آورد.

در عالی‌ترین حدّ حقیقت، وجود و علم یکی است و هیچ فرقی بین این دو نمی‌توان گذاشت. در این سطح می‌توان از وحدت مطلق مقدّم بر هر کثرتی سخن گفت. این سطح 'ذات' ناشناخته‌ای است که نمی‌توان به وجه مثبت از او سخن گفت. به مجردی که ما حقیقتی را در ذهن تصور کنیم که بتوان درباره آن یا در قالب عباراتی مثبت اظهاراتی کرد، با تمایزی میان وجود الهی و علم الهی روبه‌رو می‌شویم (۱۲). علم - که با شعور و آگاهی یکی است - به عین ذات حق تعلق دارد. حقیقت الهی، یا وجود حق، خود را به واسطه علمی می‌شناسد که با خودش یکی است؛ بنابراین تفاوتی میان 'عالم' و 'معلوم' نیست. با وجود این، وقتی از دانستن سخن در میان است، ما ناگزیر رابطه عالم و معلومی برقرار می‌کنیم، حتی اگر نتوانیم تمایزی هستی‌شناختی بین دو سوی قضیه ترسیم کنیم. این رابطه مشهود به نوبه خود به ما امکان می‌دهد نام‌های الهی را از هم متمایز کنیم. مثلاً، می‌توان گفت که چون خداوند حقیقت خود را می‌شناسد، تمامی متعلقات و ویژگی‌های حقیقت خود را می‌شناسد. به همین دلیل، او خود را به عنوان وجودی حیّ، علیم، مرید، قادر، قائل، جواد و قسط می‌شناسد - این هفت نام «اَئِمَّةُ سَبْعَةٌ» یا هفت نام اصلی خداست. به نظر فرغانی، یکی از مهم‌ترین حرف‌هایی که می‌توانیم اینجا درباره حق تعالی ابراز کنیم این است که وجود او واحد است در حالی که علم او معلوم‌های متعددی دارد، حتی اگر آن معلوم‌ها هیچ‌گونه تکثیر و وجودشناختی نداشته باشند<sup>۲</sup> (۱۳). کثرت معلوم‌ها تأثیری بر وحدت وجود خداوند ندارد. در مقام قیاس می‌توان ذهن یک انسان را در نظر گرفت که استشعارش بر چیزهای متعدد آن را به ذهن‌های متعدد تقسیم نمی‌کند.

درک حقیقت تقابلی که فرغانی به هنگام بحث وحدت و کثرت در این سطح مقدماتی از حقیقت پیشنهاد می‌کند فوق‌العاده مهم است، زیرا او تقابلهای مشابهی را در سرتاسر عالم خلقت می‌بیند. وحدت و کثرت را نمی‌توان به هیچ وجه مطلقاً از یکدیگر متمایز

1. polarity

۲. چون خدا یکی است نمی‌تواند وجودی متکثیر داشته باشد، زیرا عالم وجود همه متعلق به خدا و خود خداست. بنابراین «معلوم‌ها» در علم خدا در حقیقت تعدّد و تکثیری ندارند، گرچه در ظاهر به نظر چیزهای متعدد می‌نمایند.

کرد، زیرا این هر دو صفت به حقیقتِ خداوند تعلق دارد. اینکه به حق به عنوان وجودی واحد یا متکثر نگاه کنیم بستگی به نقطه نظر ما دارد، گرچه آن نقطه نظر که وحدت خداوند را به حساب می‌آورد بنیادی‌تر است. بدین دلیل، با توجه به اینکه عالم منعکس‌کننده مبداء اصلی خود است، می‌توان آن را فقط بر پایه صفاتی نسبی درک کرد، و این صفات چون نسبی هستند با تغییر نقطه نظر ما تغییر می‌یابند. نه در عالم مخلوق و نه در تبیینها و توصیفهای ما از طبیعت اشیاء دوگانگیها و تضادهای مطلق وجود ندارد. این بدان معناست که فرغانی از همان آغاز موضعی اتخاذ می‌کند که نه فقط حریمی برای مواضع متقابل قائل می‌شود، بلکه حتی بر ضرورت آنها اصرار می‌ورزد. هر حقیقتی مستلزم نقطه مقابل خود است. ذکر یک جانب مستلزم ذکر جانب دیگر است. همان‌طور که ذکر 'ین' ذکر 'یانگ' را ایجاب می‌کند (۱۴).

فرغانی برای آنکه نشان دهد هیچ تمایز مطلق نمی‌توان بین وجود و علم فرض کرد، تصریح می‌کند که وجود دارای 'وحدت حقیقیه' و 'کثرت نسبی' است، در حالی که علم کثرتی حقیقی و وحدتی نسبی دارد. بدین دلیل، هم وجود هم علم یگانه و چندگانه است، اما صفت وحدت در وجود غلبه دارد، در حالی که صفت کثرت در علم برتر است.

فرغانی وحدت حقیقی و کثرت نسبی وجود را در عبارات زیر وصف می‌کند:

هر نام الهی چیزی نیست جز ظاهر وجود، که خود ذات است، اما به لحاظ تعیین و تقیدش به معنایی خاص، آن را 'صفت' می‌خوانیم. مثلاً، 'حی' نام وجود متعین متجلی است، اما این به لحاظ تعیین و تقیدش به معنایی است که حیات خوانده می‌شود. بنابراین، از لحاظ خود وجود و خود تعیین [باید گفت]، وجود با ذات یکی است و وحدت آن حقیقی است، اما به لحاظ تعیین ناشی از آن معنا و تمایز این معنا از معانی دیگر...، با آنچه موسوم است تفاوت پیدا می‌کند. بنابراین، وجود به واسطه آن تعیینات دارای کثرتی نسبی است (۱۵).

در مقابل، علم الهی دارای کثرت حقیقی و وحدت نسبی است، زیرا خداوند نامهای الهی و ملازمات آنها را می‌داند، و این همه معلومها مستلزم آن است که در علم حقیقتاً به

۱. ین (yin) و یانگ (yang)، در کیهان‌شناسی چینی، به دو نیروی معنوی جهانی اطلاق می‌شود که تائو را تشکیل می‌دهند. ین نماینده، ظلمت، سردی و امور منفعل و پذیرا، و یانگ مظهر نور و گرمی و امور فعال است. از ترکیب این دو (که در حکم مؤنث و مذکرند) عالم هستی به وجود می‌آید.



تمایزهایی قابل شویم والا معنایی که از کثرت باید فهمیده شود روشن نخواهد شد. با این همه، علم واقعی است که به وجود واحد تعلق دارد (۱۶).  
 وقتی فرغانی توجه خود را معطوف بحثهایی می‌کند که برای فیلسوفان مسلمان آشنا تر است، با توضیح رابطه میان 'جوب' و 'امکان'، یکی از بسیار نتایج قهری این واقعیت را که وحدت مقدم بر کثرت است، شرح می‌دهد. وجود در عین وحدت خود دارای صفت جوب است، زیرا نمی‌تواند که نباشد. اما علم وجود به آنچه ممکن است تعلق دارد، زیرا هر معلومی با چیزی 'ممکن'، ملازمه دارد، یعنی با چیزی که می‌تواند در عالم باشد یا نباشد. تعدد عالم کون کثرت حقیقی علم الهی را صورت ظاهر و خارجی می‌بخشد، در حالی که وحدت بنیادین عالم - که بهره داشتن ذره آن از [نعمت] وجود، حضور آن را به روشن‌ترین وجهی نشان می‌دهد - وحدت وجود را منعکس می‌کند. آنچه به وحدت وجود نزدیک تر است اکثریت صفات مربوط به جوب را داراست، در صورتی که آنچه کثرت علم را منعکس می‌کند، مقهور امکان است.

بر اساس این تمایز بین جوب و امکان، فرغانی عالم کون را به سه جهان تقسیم می‌کند: بالا، پایین و میانی. هر چیزی که تحت الشعاع جنبه وحدت و جوب است - از قبیل فرشتگان و ارواح - به جهان بالا تعلق دارد. هر چه جنبه کثرت و امکان بر آن حاکم است - از قبیل اشیاء بی جان، نباتات و جانوران - به جهان پایین متعلق است. اما انسانها به جهان میانی مربوطند، که در آن وحدت و کثرت به حال اعتدالند (۱۷). به همین طریق، بنی آدم را نیز می‌توان، بسته به رابطه میان خواص یا صفات جوب و خواص یا صفات امکان، به سه گروه اصلی تقسیم کرد. مردمی که در آنها جوب غالب است پیغامبران و اولیائند. مردمی که در آنها امکان غلبه دارد کفارند. و اشخاصی که جوب و امکان در آنها کمابیش برابرند مؤمنان هستند. همچنین هر روح انسانی را می‌توان بر پایه سه گرایش صعودی، نزولی و بینابینی تجزیه و تحلیل کرد. تمایز دیرینه‌ای که میان سه سطح اصلی نفس قائل بودند با تقسیم‌بندی مذکور ارتباط دارد: نفس مطمئنه، نفس اماره، و نفس لوّامه.

وقتی به آن صفات الهی که بعدی شخصی دارند نظر می‌اندازیم، جهات دیگری از تمایز میان وحدت و کثرت یا جوب و امکان آشکار می‌گردد. مثلاً، از آنجا که واحد [= خداوند] بر متکثر تقدم دارد، رحمت خداوند بر غضب او تقدم پیدا می‌کند. واقعیت رحمت خود وجود است؛ وجود داشتن در عالم کون یعنی شرکت داشتن در رحمت

هستی بخش که به 'نفس الرحمن' معروف است. غضب به نحوی با تکثر و امکان ارتباط دارد که پیشاپیش در علم الهی متجسم و متصور شده است. وقتی چیزی از چیز دیگری متمایز می شود، هر یک از این دو چیز باید پاره‌ای از صفات را که به وحدت و جامعیت تعلق دارد، کم داشته باشد. این نداشتن بهره کافی از صفات وجود نوعی فقدان رحمت، یا نوعی غلبه صفاتی را ایجاب می کند که نه به خود وجود بلکه به عدم تعلق دارد. بدین دلیل، هر وضعیتی که از وجود کم دارد، به غضب الهی مرتبط است، گرچه این کمی یا نارسایی نیز نمی تواند مطلق باشد.

پیوند بین رحمت و غضب ارتباط دارد با پیوند میان دو مقوله اصلی اسماء الهی که عالم را به وجود می آورد. این اسمها نامهای رحمت و غضب، یا جمال و جلال، یا فضل و عدل یا لطف و قهر خوانده می شوند. این صفات دوگانه به نوبه خود مرتبطند به شمار زیادی از تقابلها یا تضادها. مثلاً، رحمت و لطف با قرب به خداوند و غضب بر دوری از او ارتباط دارند. اهل بهشت به ساحت رحمت وارد می شوند، حال آنکه اهل آتش طعم عقوبت را می چشند، زیرا همان طور که قرآن بیان کرده است: «به درستی که ایشان در آن روز از [نور] پروردگار خویش در حجاب خواهند بود.»<sup>۱</sup>

در سطح انسانی، تقابلهای منعکس شده در نامهای رحمانی و قهرآمیز پیوند نزدیک دارند با تمایز مهمی که میان روح و جسم، یا میان گرایش صعودی و وحدت آفرین نفس و میل نزولی و تفرقه افکن آن گذاشته می شود. روح نورانی و نسبتاً نزدیک به وحدت خداوند است، در حالی که جسم تاریک و نسبتاً تحت الشعاع صفات کثرت و امکان است. بدین دلیل، روح با قرب و رحمت، ولی جسم با بُعد و عقوبت همبستگی دارد. باز، اینها نیز تمایزهای مطلق نیستند. فقط پاره‌ای صفات نسبت به بقیه غالب و برجسته ترند. خلاصه، هر جا که بتوانیم از دو نام متقابل خداوند - مانند غفور و مُتَّقِم، لطیف و شدید، عزیزکننده و ذلیل کننده - سخن بگوییم، یکی از دو نام به وحدت و وجوب وجود [= خدا]، و دیگری به کثرت و امکان علم نزدیک تر خواهد بود. با اینهمه، کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است، لذا این روابط را می توان در شرایط مناسب عکس کرد. چنین پدیده‌ای انواع بازتابها را بر سطح آیات الهی، یا آن تجلیات حقیقت الهی که عالم کون را تشکیل می دهند، دارد (۱۸).

۱. کَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمئِذٍ لَمَخْجُون (مُطَفِّفِينَ، ۸۴: ۱۵)

## ثنویت در عالم

طبق تعریف فرغانی، صفات خاصی که با یکتایی وجود [= خدا] ارتباط دارد وحدت، «جمعیه»، «حقیه»، مبرّا بودن از تمایز و غیریت، و بری بودن از آلودگی ناشی از غیرواقعه‌هاست. اما اشیاء مخلوق تحت سیطره کثرت است که به علم الهی ارتباط دارد. بدین سبب، مختصه چنان اشیایی صفاتی از قبیل تعدّد، تفرّق، تنوع، نزاع، غیریت، و آلودگی ناشی از غیرواقعه‌هاست. کثرت حقیقی اشیاء وحدت نسبی آنها را پنهان می‌کند. هر موجودی در عالم دو 'وجه' یا دو 'جهت' اساسی دارد، که یکی از آنها وحدت وجود و دیگری کثرت علم را متجلی می‌سازند (۱۹). هر چیز بدون این دو وجه امکان بودن ندارد. وحدت مطلق بدون کثرت صفتی از حقیقت اصلی به تنهایی است، در صورتی که کثرت مطلق بدون وحدت نمی‌تواند مبنایی برای یک شیء موجود باشد.

نخستین وجه هر شیء مخلوق معطوف به وجود حقیقی است. این وجه اقتضا می‌کند که آن شیء صفاتی از وحدت همچون 'عدالت'، جمعیه [= جامعیت]، نورانیت و واقعیت را ظاهر کند. در سطح انسانی، این وجه معطوف به رحمت و رأفت خداوند و پذیرای آنها و نامهای لطف و جمال است. که به صورت حقیقت و هدایت متجلی می‌شود.

وجه دوم هر شیء مخلوق به سوی خود آن شیء و بر چیزی معطوف است که واقعیت فردی و جداگانه خود آن شیء اقتضا می‌کند. به سبب آنکه این وجه مستور از وحدت حقیقت [اصلی] است، صفات مخالف، یعنی: کثرت، بُعد از حق، ظلمت، کذب، انحراف و سلطه حجاب را بر ملا می‌سازد. در سطح انسانی، این وجه دوم مرتبط است به انکار رأفت الهی، اِضلال، غضب، و نامهای قهر و جلال.

به بیانی روان‌شناختی، هر وجه اثرات خاصی در وجود انسانی دارد. تأثیر وجه معطوف به وحدت تسلیم شدن (اسلام) و ایمان به خدا، به انبیاء او، و به آخرت است. در یک کلام، سیطره این وجه هماهنگ با نامهای رحمت و هدایت الهی تجلی می‌یابد. سیطره وجه دوم صفات مخالف از قبیل سقوط به ورطه گمراهی را - که در نفس فرد و انحراف شیطانی تجسم می‌یابد - پدید می‌آورد.

در این نخستین سطح تحلیل، وحدت وجود و کثرت علم دنیایی سراسر گونه‌گونی و تنوعی را به وجود می‌آورد که در میان موجودات آن دو گرایش را می‌توان مشاهده کرد:

گرایش به سوی یگانگی، همنوایی و هارمونی، کمال، و قرب به خداوند که نامهای لطف و رحمت را متجلی می‌سازند، و گرایش به تعدد، عدم تعادل، تشّت و دوری از خدا که نامهای قهر و غضب را ظاهر می‌کنند.

تحلیل یادشده ممکن است این تصور را پیش آورد که وحدت خوب و کثرت بد است. ولی البته این درست نیست. برعکس، حدت و کثرت هر دو در حقیقت اصلی حضور دارند، زیرا آنها دو صفت متقابلند. بنابراین، این هر دو نقشهای مثبتی را ایفا می‌کنند؛ اصل اساسی همیشه تعادل و توازن میان آنهاست.

### دو حد نهایی

فرغانی مکرر در مکرر از خطرات گوناگونی سخن می‌گوید که در دو صورت حتماً دامگیر انسان می‌شود: وقتی مغلوب وجهی می‌شود که وحدت را متجلی می‌کند، و هنگامی که اجازه می‌دهد وجهی بر او غالب آید که نمایانگر کثرت علم است. هر موجود انسانی باید این دو وجه را در حالت اعتدال نگه دارد. اگر شخصی چنین نکند، کژیها و إعوجاجها از تکامل کامل روح - که به لحاظ قابلیت بی‌انتهایش مثالی از حقیقت الهی تعریف شده است - جلوگیری خواهد کرد. فرغانی در خلال توصیف این خطرات به ذکر شماری از مفاهیم کلیدی می‌پردازد که به ما امکان می‌دهد بحث او را به موضوعاتی که در آغاز این مقاله ذکرش رفت، پیوند دهیم.

وقتی وجه معطوف به وجود واحد غالب است، شخص جذب وحدت، و دور از کثرت خواهد شد. تمایزها و تفاوتها در شخصیت چنان فردی نقش کمتر و کمتری ایفا خواهد کرد. این حرکت ممکن است چنان غلبه کند که همه کثرات از نظر شخص محو گردد. و چنین حرکتی پیوندی تنگاتنگ با محبت دارد. محبت، همچون همه صفات مثبت، در درجه اول صفتی الهی است، و به معنای دقیق کلمه به نامهای جمال و لطف سخت نزدیک است. ویژگی اصلی محبت میلی است به سوی اتحاد و محو تمایزها. همان‌گونه که فرغانی اظهار می‌دارد، واقعیت محبت شکاف بین عاشق و معشوق، یا طالب و مطلوب را پر می‌کند. محبت ذاتاً وحدانی است و موحد می‌پرورد. از طریق محبت، آن صفاتی که مشترک میان دو وجه عالم است غلبه می‌یابند. نتیجه نهایی محبت محو هر چیزی است که عاشق و معشوق را از هم جدا نگه می‌دارد. از آنجا که معشوق 'وجود واحد' یعنی حقیقت یکتای خداوند است، عشق در جهت محو کثرات و تفاوتها میل می‌کند (۲۰).

عشق به عنوان حرکتی وحدت بخش می تواند با علم، که تفکیک می کند، تفاوتها را می بیند، تمایز می گذارد، اختلافها را نشان می دهد و طبقه بندی می کند (۲۱)، مقایسه شود. علم تفاوتهای میان خیر و شر، صادق و کاذب، صواب و خطا را تشخیص می دهد؛ مبنایی برای همه احکام شریعت به دست می دهد - احکامی که بر اساس تعاریف دقیق مبتنی است - و چیزها را در مقوله های مختلف جای می دهد. بنابراین، علم انسانی، مانند علم الهی کثرت را تصدیق، و حقیقت آن را اثبات می کند، و قائل به تفاوت میان خدا و بنده است. مع ذلک، بیان این مطلب به معنی انکار نوعی از دانش حضوری که مبنای وحدت وجود را، نیست.

فرغانی به ما می گوید که هر شخص عاقلی مقید به قوانینی است که به قوه تشخیص، و به واسطه علم ایجاد شده است. به تعبیر وی، مادام که مردم در جهان فعلی هستند، «تحت عالم حکمت و کثرت مقتضیات آن، و مقتضیات دو وجه مخلوقاتند» (۲۲).

جهان تجربه های هر روزی به حکمت تعلق دارد، زیرا حکمت الهی خود تمایزها را تعیین کرده است. هریک از دو وجه حقیقت مخلوق را ذات حقیقت غیرمخلوق، یا وحدت حقیقی وجود و کثرت حقیقی علم تعیین کرده است (۲۳). مادام که مردم در این جهان حضور دارند، باید مقتضیات هر دو وجه را رعایت کنند و فرق بین گرایشهایی را که هر کدام از آنها متجلی می سازند منظور دارند. این فرقه ها، که به توسط خود حکمت الهی گذاشته شده است اقتضا می کند که دو حرکت بنیادی وجود داشته باشد: یکی به جانب رحمت و اتحاد و دیگری به سوی غضب و جدایی. این فرقه ها گریزناپذیرند، زیرا سرشت واقعیت را تعیین می کنند. در نتیجه - به قول فرغانی - مردم «در معرض صفات پاداش، عقاب، بازخواست، مسئولیت و حساب پس دادن در دنیا و آخرت خواهند بود» (۲۴).

متکثر بودن علم تمامی تمایزات و اختلافات موجود در 'جهان حکمت' را ایجاد می کند. تفاوت میان هدایت و اضلال را تعیین می کند و فرق بین رحمت و غضب، لطف و قهر را مشخص می کند. اینها همه مثبت و خوب است، اما پی آمدش این است که سالکان راه حق خود را بسیار دور از محبوب می یابند، زیرا کثرت باعث فاصله و دوری می شود. وحدت وجود باعث اثرات خاصی نیز در عالم کون می شود. این وحدت خود را در وجهی که نشان دهنده جهت سیر صعودی، یعنی راه بازگشت به رحمت و لطف است، متجلی می کند. وحدت وجود باعث حرکت محبتی می شود که فرق میان خلق و حق دو طرف را زایل می کند. با وجود این، وحدت وجود را نمی توان گذاشت تا کثرت علم را

کاملاً محو کند، همان طور که کثرت علم را نمی توان اجازه داد تا وحدت وجود را زایل کند. توجه انحصاری به این یا آن طرف می تواند به انحراف و بی اعتدالی منجر شود. هر دوی آنها باید در حدی متعادل نگه داشته شوند، درست همان گونه که در وجود خود حق تعالی در وضعی متعادلند؛ خدایی که در وجود خود یکتا، و به واسطه نامهای خود متکثر است.

فرغانی در بحث خطرات ناشی از تأکید بیش از اندازه بر وحدت وجود، بر بعضی از انواع کشف و شهود که زایل کننده فرقه‌هاست توجه می کند. سالکان راه، به تعبیر خود فرغانی

ممکن است به عرصه پهناور عالم وحدت اتصال یابند، چنان که در آن حضرت حاضر و ناظر باشند و بدان تحقق یابند. آنان از عالم کون و مراتب آن و مخلوقاتی که در آن است بی خبر و غافل شوند. آنان نفس خود را و همه صفات و أعراض و لوازمی را که به نفس خود نسبت می دادند، فراموش می کنند. آنها وجود حقیقی یگانه را از طریق خود حق، و نه از طریق خودشان یا به واسطه قدرت بینش خودشان، شاهد و ناظرند (۲۵).

لیکن این لزوماً خوب نیست. مثلاً، این نوع ادراک در مجذوبان یافت می شود، یعنی عقلاً المجانبینی که مغلوب جذبه الهی شده اند. مادام که این حالت ادامه دارد، با نقص همراه است. چنین آگاهی عارفانه‌ای از وحدت وجود معمولاً زمان محدودی دارد. راهروان به هشیاری عادی باز می گردند و بار دیگر از سنت نبوی و شریعت پیروی می کنند. آنان الزامات علم و حکمت را به منصفه عمل می گذارند؛ مقتضیات ضروری کثرت علم خداوند را، که بین نامهای هدایت و اضلال فرق می گذارند، مراعات می کنند. با اینهمه، بعضی مردم، که عالم وحدت وجود را مشاهده کرده اند، ممکن است اکنون دیگر خود را از الزامات تعدد و تکثر علم معاف بدانند. ایشان در بایسته‌ها یا ضروریات 'عالم حکمت' را مردود می شمارند، و التفاتی به خیر و شر، صواب و خطا، امر و نهی، یا دستورهای شریعت ندارند. به مجردی که قوه تشخیص مرتبط به علم از میان رفت، احکام شریعت نیز به دنبالش می روند. به قول خود فرغانی، چنین مردمی می گویند،

در عالم وحدت همه اشیا را به صورت یک شیء واحد می بینیم. بدین سبب، دیگر برای من نه امر و نهی، نه حلال و حرام، و نه فرق میان اشیا وجود دارد. برای من همه چیز یک چیز است، و تفاوتی بین حلال و حرام نیست (۲۶).

فرغانی آنگاه می‌افزاید که چنین مردانی ملحدند، و مهدورالدم. او با بیان چنین حرفی، خویشان را کاملاً در روند اصلی تصوف، که سعی می‌کند تعادلی میان هنجارهای شریعت و طریقت برقرار کند، قرار دهد (۲۷).

فرغانی در این بخش خاص از کتاب خود به بحث خطرات ناشی از تأکید بیش از اندازه بر علم وارد نمی‌شود، اما البته در جایی دیگر در آثار خویش به این مهم می‌پردازد، و به هر حال، این مسأله درونمایه بسیار شناخته‌شده‌ای در نوشته‌های صوفیانه است. خلاصه، تأکید خاص و انحصاری بر علمی که کارش فرق گذاشتن و جدا کردن است به عقل‌گرایی می‌انجامد که قادر نیست فراتر از ظواهر سطحی را ببیند (۲۸). نتیجه این عقل‌گرایی، تأکید بیش از حد بر تفاوت‌هایی است که تفسیرهای خشک و قشری و لفظ‌گرایانه از قرآن و سنت آنها را مطرح می‌کند. تفکر استدلالی تبدیل به حجابی می‌شود که تفاوتها را حفظ می‌کند و از تشخیص دادن وجه معطوف به وحدت جلوگیری می‌کند. در بیان خطرات این افراط‌کاری فرغانی می‌نویسد،

بزرگ‌ترین عامل ایجاد پراکندگی و تشتتی که مانع تحقق بخشیدن توبه حقیقت این جمعیت می‌شود میل تو به علوم فلسفه و کلام است... حجاب‌هایی که این علوم پدید می‌آورند از هر حجاب دیگری ضخیم‌تر و نفوذناپذیرتر است (۲۹).

#### خاتمه

در پایان بگذارید به پاره‌ای اطلاعات که این نوع بحث می‌تواند مسائل جاری در بررسی تصوف را روشن کند اشاره‌ای بکنم. نخست، همان‌طور که گفته شد، اگر عشق و علم را بتوان به صورت پدیده‌های صددرصد متضاد یکدیگر قرار داد، این [حالت تضاد] مطمئناً در هر مورد، به گونه‌های بسیار حاد و افراطی قضیه مربوط می‌شود. تأکید افراط‌آمیز یا انحصاری بر عشق آن قوه تشخیص و احساس فاصله‌ای را که مقتضای علم خداوند از حقایق همه اشیاء است، ناچیز می‌کند. همین‌طور، تأکید مفرط یا انحصاری بر تفاوتها و تمایزهای علم حجاب چهره اتحاد و قربی می‌شود که وحدت وجود خداوند آن را اقتضا می‌کند.

نمونه‌هایی از توصیف‌های افراط‌آمیز عشق را می‌توان در بعضی از اشعار وجد‌آمیز و پرشورو حال صوفیانه یافت. اگر این قبیل توصیف‌ها از اتحاد میان آفریدگار و آفریده صرفاً تصویری از یکی از دو وجه هر چیز فرض شود، نمی‌توان ایرادی گرفت. اما در زمانها و مکانهای مختلف به مواردی از اعتماد در بست به وجه وحدت برمی‌خوریم؛ شاهد آن

انتقادهای تند برگونه‌هایی از تصوّف است که در نوشته‌های خود صوفیان دیده می‌شود. اگر وحدت وجود تأیید، و تعدّد علم انکار شود، در آن صورت با وضعیتی افراط‌آمیز رویه‌رویم که اعتدال مورد نظر توحید را تهدید می‌کند.

مثالی دیگر از توصیف افراط‌آمیز وحدت وجود در شطحیات منسوب به بسیاری از صوفیه مشاهده می‌شود. در مقابل، تلاش تفسیرهایی که مؤلفان بعدی در شرح این قبیل گفته‌های جذبه‌آمیز عرضه کرده‌اند بر این است که با تشخیص دادن روابط صحیح به کمک علم، تعادل [بین عشق و علم] برقرار کنند. در همین عرصه به دلایل حمله‌های بی‌شماری بر می‌خوریم که صوفی و غیرصوفی به مفهوم وحدت‌الوجود کرده‌اند. وقتی از این مفهوم انتقاد می‌شد، پیوسته آن را نافی اثرات عالم حکمت یا کثرت علم حق می‌دانستند.

باید همواره در نظر داشت که توجه خاص و انحصاری به کثرت علم خدا یا تعدّد نامهای الهی پی‌آمد منفی مشابهی دارد. کسانی که همچنان بر تکثر و تفاوت اصرار می‌ورزند، سرانجام به اینجا می‌رسند که میان خدا و عالم به فرقه‌های مطلق‌گرای می‌شوند ([این را] 'تعطیل' [می‌گویند]). آنان به علمی ارزش می‌دهند که، فراتر از هر چه که یکسان می‌کند و وحدت می‌بخشد، امور را متمایز و از هم جدا می‌کند. نتیجه ظاهرگرایی خشک و بی‌طراوتی است که روح عشق و محبت را می‌کشد، و به غضب و قهر خداوند میدان می‌دهد.

می‌توان با استفاده از اصطلاح رویکردهای 'ظاهری' و 'باطنی' در بررسی اسلام، بحث بالا را به بیانی دیگر درآورد. اما اینجا اصطلاحات مسأله‌ساز است، زیرا یافتن واژه‌هایی مشابه در متون [صوفیانه] دشوار است (۳۰). وضعیتی که ما شاهد آنیم این است که تعابیر و توصیفهایی که در اسلام برای مفاهیم مورد بررسی ما وضع شده به دو جهت تمایل داشته است: در جهت بیان یکتایی و یکسانی یا در جهت اثبات تکثر و تفاوت. در هر دو حالت به نمونه‌هایی افراط‌آمیزی بر می‌خوریم که دامنه طیفی از مواضع را تعیین می‌کنند. تأکید زیاده از حد بر وحدت و یکتایی به رویکردی اباحی نسبت به شریعت، و در اشکال حادّ و افراطی آن، به آن جنبشهایی در تصوف منجر شد که، در سرزمینهای شرقی اسلام، به 'بی‌شرع' معروف است. تأکید بیش از اندازه بروجهی که کثرت علم را آشکار می‌کند منتهی گردید به رویکردی قشری و استدلالی و انکار اینکه هر نوعی از 'وحدت' را می‌توان بین ربّ و عبد به وجود آورد. اکثریت عظیمی از صوفیان که آثاری در اصول نظری می‌نوشتند سعی می‌کردند بین این دو طرف - یعنی



بین عشق و علم، یکتایی و بسیاری، رحمت و غضب، 'ظاهری' و 'باطنی' تعادلی برقرار کنند.

از مزیت‌های رویکرد فرغانی این است که امکان بیان توصیفی از عین آن وضعیت را می‌دهد که در قالب‌های ثنوی معمول نمی‌گنجد: ثنویت‌هایی که نتیجه به کارگیری مقوله‌های دوگانه‌ای چون 'ظاهر' و 'باطن' است. مخصوصاً وقتی این مقوله‌ها را از بیرون اعمال می‌کنیم. گرچه در نگاه اول بحث فرغانی ناظر به دو وجه کاملاً متقابل [در دو نقطه انتهای طیف] است، ولی این دو نقطه انتهای به صورت دو قطب از یک رابطه به وجود می‌آید، با علم به اینکه هیچ یک از این دو قطب نمی‌تواند از قطب دیگر خالی باشد. در نتیجه، وضعیت واقعی به شکل گسترده‌ای از مواضع در راستای طیفی وسیع عرضه می‌شود. تشخیص اینکه مواضع کاملاً متقابل، جز در ذهن‌های کسانی که چنین مواضع خیالی را طرح می‌کنند، چندان واقعیتی ندارد دشوار نیست.

## یادداشتها

۱. مارک وودوارد نشان داده است که مواضع گوناگون مسلمانان سنتی جاوه را می توان بر پایه تأکیدی که هر یک بر ابعاد ظاهر و باطن دین می کنند، دسته بندی کرد. تنها در روزگاران جدید بعضی افراد بُعدی را به بهای حذف بعد دیگر معتبر شمرده اند. بنابراین به اصلاح گرایانی برمی خوریم که بُعد باطنی را بیگانه با اسلام می بینند، و عارفان جهانی اندیش جدیدی را می بینیم که همه ابعاد ویژه اسلامی را ظاهری و خارجی می دانند. در هر دو وضعیت، اعتدال میان این دو بُعد متزلزل شده است. همچنانکه وودوارد می گوید، «اعتدال به دست آمده در اسلام سنتی جاوه دیگر وجود ندارد، زیرا اصول بدیهی<sup>۱</sup> که مکمل همدن تابع [نظام دین] قرار داده نمی شوند بلکه از آن بیرون ریخته می شوند».

*Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*

(توسکان: نشر دانشگاه آریزونا ۱۹۸۹)، ص. ۲۵۰.

۲. بعضی از تندترین حملات اولیه به ابن عربی از ناحیه صوفی حنبلی، ابن تیمیه، بود که ادعا می کرد اصطلاح 'وحدت الوجود' دال بر موضعی الحادی و معادل حلول یا اتحاد است. جایی دیگر به نحوه ای که ابن تیمیه موضع ابن عربی را تحریف می کند اشاره کرده ام. «رومی و وحدت الوجود» در

*The Heritage of Rumi,*

به کوشش امین بنانی و جرج صباغ [کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۹۴]، صص. ۷۰-۱۱۱. ۳. قس. چیتیک، «رومی و وحدت الوجود». بحث این مؤلف هندی به طور خیلی خلاصه این است که مدافعان وحدت الوجود مدعی بودند که 'همه اوست'، حال آنکه طرفداران وحدت الشهود می گفتند موضع صحیح این است که 'همه از اوست' یا 'همه بدوست'. البته واقعاً ابن عربی این هر دو موضع را اختیار می کند. 'همه اوست' بیشتر با جنبه شباهت خداوند به عالم کون تطبیق می کند (تشبیه)، در حالی که 'همه از اوست' بیشتر به جنبه عدم انطباق او (تنزیه) ارتباط دارد. و بنا به نظر ابن عربی، این هر دو جهت را باید به حساب آورد. اما طبق باورهای متأخرتر، بسیاری از مراجع مسلمان به این مسیر یا آن مسیر گرایش داشتند، و بدین سبب از کسانی که گرایش مخالفی داشتند انتقاد می کردند. صوفی

---

۱. اصول بدیهی اشاره دارد به اصول متعارفی چون ظاهر و باطن که در اسلام سنتی مکمل یکدیگر بودند، و به جای آنکه همه تابع کل نظام دینی قرار داده شوند، در قرائتهای بنیادگرانه و امروزی که از اسلام می شود، از آن نظام دینی حذف می شوند.

سده هفدهمی هندی، عبدالجلیل اِلَه آبادی نظر روشنی از ماهیت نامتعادل انتقادهای سرهندی داشت. در رساله‌ای که وی از ملاقات خود با ابن عربی، در عالم رؤیا، شرح می‌دهد، به او می‌گوید، «یا حضرت شیخ! بعضی متأخران بر مشرب تو اعتراض کرده‌اند که وحدت شهودی است نه وحدت وجودی. در بحثی از پاسخش می‌گوید، 'آنچه آنها می‌گویند این همه را در فتوحات گفته‌ام، و آن جمله اعتبارات است که بر وجود عالم ثابت است.'» *سئوال و جواب* (مؤسسه مطالعات اسلامی، دهلی نو، نسخه خطی، شم. ۲۱۳۹)، دو صفحه آخر.

۴. بسیاری از شرحهای فارسی *فصوص سخت* مدیون قیصری هستند. نخستین آنها *نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص* (بعضاً ویرایش شده به توسط ر. مظلومی [تهران: دانشگاه مگیل، مؤسسه مطالعات اسلامی ۱۹۸۰]) را یکی از شاگردان کاشانی و قیصری به نام رکن‌الدین شیرازی نوشت که در ۱۳۶۷/۷۶۹ وفات یافت. دومین شرح، از تاج‌الدین حسین خورازمی (د. ح. ۱۴۳۶/۸۴۰) صرفاً ترجمه‌ای است از کار قیصری (*شرح فصوص الحکم*)، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۴/۱۹۸۵). بسیاری از قسمتهای مصنفات شاه نعمت‌الله چیزی جز ترجمه‌هایی از کارهای قیصری و کاشانی نیست. کار جامی ابتکاری‌تر، و پرخواننده‌تر از بیشتر شرحهای دیگر بوده است. همان‌طور که نه تنها از *نقد النصوص* او (به کوشش ویلیام چیتیک [تهران: فرهنگستان شاهنشاهی فلسفه ایران ۱۹۷۷])، بلکه از آثار منشور او در باب تصوف و نیز از بعضی مثنویهای وی برمی‌آید، او از آثار همه چهره‌های اصلی این مکتب تا قونوی استفاده جدی و آگاهانه‌ای کرده است.

۵. تنها اثر فارسی جندی که به چاپ رسیده، *نفحة الروح* (تهران، مولی ۱۳۶۲/۱۹۸۳)، به کوشش نجیب مایل هروی بر پایه فقط یک نسخه خطی متعلق به دانشگاه تهران است که ویراستار به اشتباه آن را نسخه منحصر به فرد تصور می‌کند. دو نسخه دیگر، با تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای در متن آنها، در استانبول: حاجی محمود افندی ۲۴۴۷ و شهید علی پاشا ۹۴۳۹ موجود است.

۶. قس. چیتیک و پی. ال. ویلسن،

Fakhruddin 'Iraqi: *Divine Flashes*

(نیویورک: پولیست<sup>۱</sup> ۱۹۸۱)، صص. ۴۵-۴۶.

۷. قس مقدمه قونوی بر *مشارق الدراری فرغانی*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی (مشهد: انجمن عرفان و فلسفه اسلامی ۱۳۹۸/۱۹۷۸). جامی در مورد وضعیت آثار فرغانی، به یکی از دیگر شاگردان قونوی، شمس‌الدین ایکی استناد می‌کند، که چنین می‌گوید «در مجلس شیخ ما یعنی صدرالدین، علماء و طلبه علم حاضر می‌شدند، در انواع علوم سخن می‌گذاشت و ختم مجلس بر بیتی از قصیده 'نظم السلوک' می‌شد و حضرت شیخ بر آن به زبان عجمی سخنان غریب و معانی لدنی می‌فرمود که فهم آن هیچ کس نتوانستی کرد مگر کسی که از اصحاب ذوق بودی و گاه بودی که در روز دیگر گفتی که در آن بیت معنی دیگر بر من ظاهر شده است و معنی غریب‌تر و دقیق‌تر از پیش بگفتی و بسیار می‌فرمود که صوفی می‌باید که این قصیده یاد گیرد و با کسی که فهم آن بکند معانی آن شرح کند...» شیخ سعیدالدین فرقانی تمامی همت خود را بر فهم آنچه شیخ می‌فرمود آورده بود و آن را تعلیق می‌کرد. اولاً آن را به فارسی شرح کرد و ثانیاً به عربی، و آن‌همه از برکت انفاس حضرت شیخ ماست، شیخ صدرالدین». (نفحات الانس، ص. ۵۴۲).

۸. *نفحات الانس*، ص ۵۵۹.

1. Paulist

۹. جالب است یادآور شویم که حتی در جهان فارسی‌زبان، ترجمه عربی این شرح در میان کسانی که ابعاد نظری تعالیم صوفیانه را مطالعه می‌کردند، فوق‌العاده تأثیرگذار بود. به تصور من، در خود ایران که عربی‌زبان اصلی تفکر فلسفی و کلامی بود، این ترجمه عربی بیش از فارسی آن خوانده می‌شد. در مقابل، در هند ویرایش فارسی این اثر احتمالاً شناخته‌شده‌تر بود، به ویژه به واسطه نفوذ جام جهان‌نمای مغربی. توجه داشته باشید که نخستین شرحی که در هند، به توسط مهائمی، نوشته شد، نه به فارسی بلکه به عربی بود. بعدها، این شرح به فارسی ترجمه شد.
۱۰. ابن عربی این مطلب را به صورت یک اصل موضوعه درمی‌آورد و می‌گوید معرفت خدا اگر خالی از اسماء الهی باشد قابل اعتماد نیست (رسالة يُعَوَّلُ عليه در رسائل ابن عربی [حیدرآباد دکن: دائرة المعارف العثمانیه ۱۹۴۸]، ص ۳). قس چیتیک، *The Sufi Path of Knowledge* (آلبانی، نشر سانی، ۱۹۸۹)، فصل ۲ و جاهای دیگر.
۱۱. قس. چیتیک، «رومی و وحدت‌الوجود».
۱۲. اینکه چرا دو اصطلاح وجود و علم به جای هر اصطلاح دیگر انتخاب شده، در بافت اندیشه اسلامی روشن می‌شود، مخصوصاً بدان‌گونه که ابن عربی و پیروانش آنها را ساخته و پرداخته کرده‌اند. اولاً، وجود (یا هستی) مشغله اصلی فلسفه اسلامی و یکی از اصطلاحات کلیدی ابن عربی بود. علم بدان سبب بسیار مهم است که شرط لازم همه فعالیتهاست. در رویکرد ابن عربی، این بحث مربوط می‌شود به اینکه پاره‌ای از صفات الهی عام‌تر از بقیه هستند، و در این میان وجود (یا رحمت، یا حیات) عام‌ترینند. بحث [ابن عربی] چیزی شبیه به این است که: هستی عالم کون به 'خالق' یا 'قائل' بستگی دارد، در حالی که خلاقیت و قول بستگی به 'قدرت' دارد. قدرت به نوبه خود به واسطه 'اراده' فعلیت می‌یابد، حال آنکه 'اراده' به علم امکانات منوط است، علم نیز به نوبه خود مستلزم 'وجود' و اینکه داننده‌ای هست، می‌باشد. بنابراین، وجود و علم دو صفت اصلی حقیقت [مطلق] است.
۱۳. ابن عربی همین فکر را به صورتهای متعددی بیان کرده است. مثلاً، او خدا را الواحد الکثیر می‌خواند و از احدیت‌الاحد در مقابل احدیت‌الکثرة یا احدیت‌الواحد سخن می‌گوید. او با قائل شدن به این تمایزها، ذات و احد را که وراء کلمات است با الوهیتی قیاس می‌کند که همه نامها توصیف‌کننده اویند.
۱۴. ساجیکو موراتا نشان داده است که این تقابل بین / یانگ برای مقدار زیادی از سنت فکری اسلامی ملاک و هنجار تعیین می‌کند. قس. *The Tao of Islam* (البنی: دانشگاه دولتی نیویورک، ۱۹۹۲).
۱۵. منتهی‌المدارک (قاہرہ: مکتب الصناعاتی ۱۲۹۳/۱۸۷۶)، ص ۱۵.
۱۶. همانجا.
۱۷. منتهی‌المدارک ۱، ص ۲۲.
۱۸. منظور من اهمیتی است که در بحثهای نظری صوفیانه و شعر و هنر اسلامی به چیزهایی از قبیل شب و روز، سیاه و سفید، حجاب و امثال آن داده شده است. نک. ویلیام چیتیک، «متناقض‌نمای حجاب در تصوف»، در الیوت و ولفسن (ویراستار)،
- Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions
- (نیویورک: نشر سیون بریجیز ۱۹۹۹)، صص ۵۹-۸۵. نیز قس. کتاب آنماری شیمیل که بر مبنای سخن‌رانیهای وی (۱۹۹۰) در دانشگاه کلمبیا تألیف شده است:
- Yusuf's Fragrant Shirt: Studies in Islamic Symbolism.*
۱۹. منتهی‌المدارک ۲، ص ۲۱۴؛ مشارق‌الدراری، ص ۶۲۹.
۲۰. منتهی‌المدارک ۲، ص ۱۹۷؛ مشارق‌الدراری، ص ۶۰۶.

۲۱. البته این همبستگیها از اصول اساسی اندیشه اسلامی است. کافی است فقط به ۸۵۰ موردی نگاه کنیم که قرآن کلمه علم و مشتقات آن را به کار می‌برد تا دریابیم چگونه این آیات بر تفکیک و تمایز تأکید می‌کنند. در مقابل، کلمه حُب و مشتقات آن فقط حدود ۸۰ بار به کار رفته است، ولی فکر اتحاد و قرب پیوسته حضور دارد.

۲۲. منتهی‌المدارک ۲، ص. ۲۱۵.

۲۳. همانطور که ابن عربی می‌گوید، «نام الهی 'حکیم' امور را در مراتب خود مرتب می‌کند، و اشیاء را در موازین و اندازه‌های خود قرار می‌دهد» (فتوحات ۲، ص. ۴۳۵، سطر ۱۵؛ به نقل چیتیک، *Sufi Path*، ص ۱۷۴).

۲۴. منتهی‌المدارک ۲، ص ۲۱۵.

۲۵. منتهی‌المدارک ۲، ص. ۲۱۵-۲۱۶.

۲۶. منتهی‌المدارک ۲، ص. ۲۱۶.

۲۷. بحث فرغانی با بسیاری از تعاریف ابن عربی مطابقت دارد. همان‌گونه که جایی دیگر نشان داده‌ام، ابن عربی کراراً از انسان کامل به عنوان کسی سخن می‌گوید که با هر دو چشم به روشنی می‌بیند. در مقابل، مردم دیگر به زحمت و فقط با یک چشم می‌بینند. این دو چشم دقیقاً با دو 'وجه' فرغانی ارتباط دارد. طبق نظر ابن عربی، یکی از دو چشم بُعد و تنزیه خداوند را می‌بیند، و چشم دیگر قرب و تشبیه او را؛ یکی نور و دیگری تاریکی را؛ یکی ثبات و دیگری تغیر؛ یکی تجلی و دیگری غیبت؛ یکی وحدت و دیگری تعدد (فس. چیتیک، *Sufi Path*، صص. ۳۶۱-۳۶۳). این دو چشم به دید یا بینشی اشاره دارند که ملازم دو 'وجه' فرغانی است: وجهی معطوف به وحدت و وجهی معطوف به کثرت. بحث مشابهی در اصطلاحات الصوفیه عبدالرزاق کاشانی به چشم می‌خورد، که در آن مؤلف میان صاحب عقل (بیننده تعدد)، صاحب چشم (بیننده وحدت)، و دارنده عقل و چشم فرق می‌گذارد؛ دارنده عقل و چشم انسان کاملی است که تعدد و وحدت را به طور هم‌زمان می‌بیند. فس. اصطلاحات الصوفیه (در حاشیه کاشانی، شرح منازل السائرین [تهران: ابراهیم لاریجانی، ۱۳۱۵/۱۹۸۷-۱۹۸۹]، ذیل 'ذوالعقل'، صص. ۱۷۹-۱۸۰).

۲۸. آثار مولانا پُر است از انتقادهایی بر 'پاهای چوبین' ناپایدار منطقیون. او معمولاً عقلانیت سرد و بی‌روح را با آتش عشق قیاس می‌کند، اما غالباً درباره 'عقل عقل' برای ما می‌گوید تا بدانیم که وی نوع دیگری از علم را به راحتی می‌پذیرد.

۲۹. منتهی‌المدارک ۲، ص ۱۵۹.

۳۰. با توجه به ظرافت و دقت روابط متقابل میان سطوح مختلف شرح و تفسیر در بافت اسلامی، به نظر نمی‌رسد این اصطلاحات [ظاهر و باطن] در طبقه‌بندی قضیه کمک چندانی بکنند. به علاوه، غالباً دیده می‌شود که اهل تحقیق این اصطلاحات را به گونه‌ای به کار می‌برند که گویی صوفیان خود عین همین فرقها را دقیقاً به شکلی یکسان، به دفعات یکسان و با هدفی یکسان به کار برده‌اند در صورتی که اصلاً چنین نیست. صوفیان بسیاری اصطلاحات را به کار می‌برند که به رابطه‌ای مشابه یا هم‌تراز اشاره دارد، اما هر دسته از آنها تفاوت‌های بسیار ظریف خود را دارند و لذا لازم است در بافت کلام مورد تحقیق و تتبع قرار گیرند.

## فتوحات مکیه و شارحان آن: پاره‌ای از معماهای حل‌نشده<sup>۱</sup>

میشل خوتکیویچ<sup>۲</sup>

نفوذ ابن عربی بر تصوف ایرانی، و نقش تصوف ایرانی در انتقال اندیشه‌های او از مدتها پیش به خوبی مطالعه شده است. بی‌گمان نشر آثار شیخ اکبر در میان نویسندگانی با زمینه فرهنگ ایرانی حتی گسترده‌تر از آن است که تاکنون تصور می‌شده، و محدود به مؤلفان مشهوری نیست که برای سالهای سال توجه متخصصان را به خود معطوف کرده‌اند. دوستم ویلیام جیتیک، طی تکاپوهای تحقیقی‌اش در کتابخانه‌های هند، شمار درخور توجهی کتاب پیدا کرده که تا این زمان کاملاً یا عملاً ناشناخته بوده است: مثلاً، مجلدی شامل شرحی بر فتوحات که وی در کتابخانه اندرّه پرادش کشف کرده است و امیدوارم که هرچه زودتر تحلیلی مفصل از محتویات آن منتشر کند (۱). در مجمعی ویژه ابن عربی که چند سال پیش در سیسیلی تشکیل شد، حامد الگار از وجود چند اثر منسوب به مشایخ نقشبندیه (طریقتی که به اشتباه دشمن ابن عربی معرفی شده است) خبر داد، آثاری که عمدتاً به چاپ نرسیده، و عموماً در کتاب‌شناسیها از قلم افتاده است (۲). من کاملاً مطمئنم که یافته‌های اخیر به هیچ وجه آخرینها نیستند، و هنوز متون متعدد دیگری – چه در ایران، چه در هند یا آسیای مرکزی – هست که باید از گوشه

۱. این مقاله را که احتمالاً در اصل به فرانسوی نوشته شده، پتر کینگزی به انگلیسی ترجمه کرده است.

2. Michel Khodkiewicz

کتابخانه‌ها بیرون کشیده شود. در واقع نقش اصلی تصوف ایرانی در اشاعهٔ تعالیم ابن عربی حتی به حوزه‌هایی که من الان ذکر کردم محدود نمی‌شود. طرفه آنکه بعضی اوقات این ایرانیانند که وی را در پاره‌ای از نواحی دنیای عرب معرفی کرده‌اند: مورخ معاصر یمنی عبدالله الحبشی اخیراً در کتابی یادآور شده که چنین وضعیتی در یمن رخ داده است. وی می‌گوید که در زبید در عهد حکومت سلسلهٔ رسولی، بیشتر اعضای محفل اکبری که گرداگرد شخصیت شیخ الجبّرتی، معلم عبدالکریم جیلی شکل گرفت از ایران آمده بودند (۳). مع‌ذلک، قصد من بیان این مطلب نیست که چه چیزهایی را می‌توان در این انبوه نوشته‌ها [دربارهٔ ابن عربی] یافت، بلکه طرح پرسشی دربارهٔ چیزهایی است که نمی‌توان در آن یافت - و تلاش برای توضیح علت این سکوت.

فصوص الحکم کتابی نسبتاً مختصر و اثری است که با بیانی بسیار فشرده موضوعات گونه‌گون و متعدد فلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ ابن عربی را یکجا کرده است. در نتیجه، این کتاب هدف دلخواهی برای جدلیون از زمان ابن تیمیه تا زمان حاضر بوده که ابن عربی و مکتب او را به شدت تخطئه کنند. به دلایلی مشابه، فصوص اثری است که مریدان مستقیم و غیرمستقیم شیخ اکبر مکرر در مکرر بر آن شرح نوشته‌اند. بسیار طبیعی است که این متن، بیش از همه، از توجه متخصصان غربی برخوردار شده است. با اینهمه، من شخصاً می‌خواهم در ملاحظات زیر توجه خود را عمدتاً بر فتوحات مکیه متمرکز کنم (۴). باید به یاد داشت که دومین تحریر این رسالهٔ عظیم و جامع تنها دو سال پیش از مرگ مؤلف آن کامل شد؛ بنابراین، می‌توان فرض کرد که این تحریر اندیشه‌های او را به شکلی کامل و جامع باز می‌نماید. اتفاقاً نسخه‌ای به خط مؤلف هم در دست داریم (همان نسخه‌ای که عثمان یحیی در حال حاضر به عنوان نسخهٔ اصل در ویرایش انتقادی خود از آن استفاده می‌کند)، و بنابراین متن قابل اعتمادی در اختیار داریم (۵). اهمیت فتوحات و فصوص، هیچ‌گاه در تصوف ایرانی مورد غفلت نبوده است - واقعیتی که فراوانی ارجاعات [به این دو اثر] آن را ثابت می‌کند. با اینکه صرفِ حجم این کار عظیم خودکافی است که هر کس را از تلاش برای تولید شرحی جامع بر آن بازدارد، مع‌ذلک پیوسته مورد استفاده بوده است - مخصوصاً به سبب آنکه یک بار خواندن آن برای فهم صحیح فصوص احتراز‌ناپذیر است - جندی و حیدر آملی، به اضافهٔ بسیاری از مؤلفان دیگر کراراً به آن مراجعه می‌کنند (۶).

جامی، صوفی مشهور سدهٔ نهمی، نیز در بسیاری از نوشته‌های خود بارها و بارها از سندیت و اعتبار فتوحات یاد می‌کند، و مدرک بسیاری جالبی در دست است که حکایت

از دقت و مواظبت و سواس آمیز جامی برای فهم همه ظرایف و نکات باریک فتوحات دارد. مؤلف رشحات عین الحیات - اولیانا مه ای معروف درباره نخستین مشایخ نقشبندی - مواجهه ای را شرح می دهد که در ۱۴۶۹/۸۷۴ بین جامی و عبیدالله احرار اتفاق افتاد. جامی به احرار گفت که در چندین بخش از فتوحات به مشکلاتی برخورد کرده که از حل آنها عاجز است، و سپس یکی از مشکل ترین آنها را به وجهی موجز بیان می کند. آنگاه احرار از جامی می خواهد که نسخه فتوحات را که در دست داشت ببندد؛ او سپس توضیحاتی مقدماتی به او داد و آن وقت جامی را گفت، «بازگردیم به کتاب». هنگامی که جامی آن بخش پرمسأله را بار دیگر خواند، معنایش برای وی کاملاً روشن شده بود (۷).

یک قرن بعد احمد سرهندی - که به استناد تحقیقات فریدمان، وی را اکثر اوقات کاملاً به ناروا معارض ابن عربی معرفی کرده اند - نیز در مکتوبات (۸) خود غالباً به فتوحات اشاره می کند. همین مطلب، چنانکه همه می دانند، در مورد معاصر او، ملا صدرا نیز صادق است؛ اگرچه در بعضی از نوشته های وی شرط احتیاط باعث شده اقتباسهای خود را (که به هر حال به آسانی قابل بازشناسی است) پنهان کند، اشارات صریح او به فتوحات (که گاهی مفصل هم هست) در آثار او کم نیست (۹). بد نیست آخرین مثال را از زمان معاصر بیاورم، و آن آیت الله خمینی است که آثار او (به ویژه، آنهایی که در جوانی نوشته شده) گواه بر این حقیقت است که وی یکی از خوانندگان جدی و موشکاف ابن عربی - مخصوصاً فتوحات او - بود (۱۰).

اما همه این مثالها بی شک برای شما آشناست، و من مطمئنم که هر کدام از شما می توانید بر این فهرست انتخابی بسیار اتفاقی من موردهای زیادی بیفزایید. لذا این فهرست مختصر را درازتر نخواهم کرد. نکته ای که می خواهم یادآور شوم این است: مؤلفان بی شمار ایرانی (و نیز عرب) که کارهایشان گواهیست بر اینکه ایشان فتوحات را خوانده و بازخوانده اند، و اغلب درباره درونمایه های پیچیده و گونه گون اعتقادی که در این متن شرح شده، یا درباره معنای قسمتهایی که نیاز به تفسیر دقیق و موشکافانه دارند، نظرات هوشمندانه ای اظهار کرده اند، هرگز به نظر نمی رسد که این اثر را به صورت یک کل مورد بررسی قرار داده باشند. به نظر می رسد به ساختار این کتاب اساسی - شماره و توالی فصول و ابواب، و روابط متقابلِ جداً دقیق میان بخشهای مختلف آن - توجهی نمی شود، و لا اقل تا آنجا که من می دانم، هرگز توضیح داده نمی شود. مسلماً، من ادعا نمی کنم که همه حواشی، توضیحات و تفسیرهایی را که به توسط خوانندگان فتوحات طی هفت



سده تولید شده است خوانده‌ام؛ لیکن تاکنون هیچ یک از متخصصانی که من از آنها پرسیده‌ام متنی پیدا نکرده‌اند که ملاحظات و نظرات مرا از اعتبار بیندازد. همه چیز حکایت از آن دارد که فتوحات همیشه گنجینه فوق‌العاده‌ای به شمار می‌رفته، که هرکس به اقتضای میل شخصی خویش نمادها، اصطلاحات، نظرات و تعبیراتی از آن بیرون می‌کشد، بدون آنکه در مورد انسجام کل کتاب اندیشه‌ای به خود راه دهد (یا باعث چنین اندیشه‌ای در ما شود): بدون آنکه در پی یافتن رمز مهندسی آن باشد. همین‌طور، بسیاری از پاره‌های سخت پیچیده اطلاعاتی که ابن عربی خود بیان کرده - مانند فهرستهای بسیار شگفت‌آور علوم معنوی که با هر منزل مطابقت دارد، یا شمار دقیق درجاتی که مطابق هر مقام است - همچنان مبهم باقی می‌ماند. باید یادآور شد که این سکوت مؤلفان اسلامی را محققان غربی، به رغم آنکه مطالعات آنان درباره ابن عربی زیاد و زیادتر می‌شود، نشکسته‌اند. در هر دو مورد به نظر می‌رسد که جنگل به سبب درختانش دیده نمی‌شود.

اینکه پاسخی برای این پرسشها در آثار شعرایی که سخت تحت تأثیر ابن عربی هستند، یافت نمی‌شود شگفت‌آور نیست؛ آن شکل ادبی که ایشان برگزیده‌اند و خصلت ویژه الهامات شاعرانه ایشان به این نوع تحلیل منجر نمی‌شود. مثلاً، فخرالدین عراقی با اینکه فصوص و فتوحات را نزد قونوی خواند و به طرز تحسین‌آمیزی 'لمعات الهی' را در اشعار خود متبلور ساخت، واضح است که هیچ جاذبه‌ای برای ترجمه آنچه می‌دانست و آنچه در شرح و تفصیلهای استدلالی دقیق جست‌وجو می‌نمود، احساس نمی‌کرد. همین حکم در مورد هرکس که پس از او پیام درخشان و عالی ابن عربی را به شعر درمی‌آورد - چه در ایران چه در هند یا جاهای دیگر - مناسبت دارد.

حال خود را به چندین نسل اول مریدان و پیروان ابن عربی محدود می‌کنیم و می‌پرسیم از سکوت شخصی چون صدرالدین قونوی - مریدی فوق‌العاده با استعداد که در واقع ابن عربی نسخه آخرین تحریر فتوحات را به او سپرده چه باید برداشت کنیم؟ وقتی در نوشته‌های جیلی - با اینکه شرح مشکلات الفتوحات را نوشت - چیزی جز اظهارنظرهای جزئی یافت نشود، چگونه می‌توان نومیث و افسرده نبود؟ در واقع، این رساله کوتاه به رغم عنوان امیدوارکننده‌اش، جز شرح عباراتی که در آغاز باب ۵۵۹ فتوحات، «باب الاسرار» بیان شده است، چیز دیگری را توضیح نمی‌دهد. به گفته ابن عربی، این باب شامل اصل اساسی فتوحات است. بنابراین، می‌توان توقع داشت که

بهر حال ترزا مستور از این کسب گفت ترا این جبار پر کردی فی الحال در جواب  
 شیخ گفته من العلم الی این تحسین الطرفین منی از علم بی ایمت آمین از برای حاصل طرفین از عالم  
 بی زکی بی ایم جبارم زنگ آذم شیشه زلف برنگ بخت این جاب تمام شینت



شده بود اند و از کار زده اشعار عربی و زبان اشکسکی دارند بعد از آن بلا زت حضرت شیخ  
 مرزا زکر دید و رسید از خدمت با علی درجه معرفت و دید آنچه دید حضرت شیخ کاتب

ابن عربی سوار بر استر با دو شاگرد پیاده. برگرفته از نسخه‌ای خطی از مجالس العشاق، مورخ ۱۵۵۲/۹۵۹.  
 نسخه خطی اوزلی Add. 24، ورق 69r (بالطف کتابخانه بادلیان، اکسفرد).



جیلی در شرح خود بر آن اهمیت خاصی به منطق رازآلود و مبهم تصنیف این کتاب بدهد: کتابی که بنا به گفته ستایش آمیز خود او «اعظم الکتب المصنّفه فی هذ العلم... و أجّلها إحاطتاً و وسعاً»، در حالی که در جای دیگر تصریح می کند که مؤلف «گاه به زبانی روشن سخن می گوید و گاه به بیانی نمادین» (۱۱). اما خواننده به چیزی درباره منطق رمزی تألیف فتوحات دست نمی یابد؛ نمادها همه ابهام آمیزند. مسلماً اینجا امکان آن نیست که یکایک تمامی مؤلفانی را که می شد از آنها امید مقداری روشنگری و یا لااقل مقداری تحقیقات داشت بررسی کرد: تحقیقاتی که بر وجود رویکردی جامع به اثر عرفانی عظیم ابن عربی گواهی دهد. اما به باور من اشتباه نخواهد بود اگر تکرار کنم که این مؤلفان از مسأله ای که من اینجا مطرح می کنم تن می زنند - و در واقع آنان نیز از پیشنهاد کردن هرگونه تفسیری بر شمار زیادی از سخنان بسیار پیچیده خودداری می کنند: سخنانی که عن قریب نمونه ای چند از آنها را ذکر خواهم کرد. همان گونه که قبلاً گفتم، در مورد موضوع مورد بررسی، شارحان عرب کارشان رضایت بخش تر از همتهای ایرانی خود نیست؛ کتابهای شعرانی، نابلسی، و عبدالقادر جزایری نیز [به اندازه دیگران] ساکتند.

مطالب بالا ما را بر آن می دارد که یک پرسش بنیادی را مطرح کنیم. اگر این افراد - که هم تیزهوشی و فراست آنها هم احساس احترامشان نسبت به ابن عربی جای ذره ای تردید نیست - هیچ توضیحی نمی دهند، آیا صرفاً بدین سبب نیست که اصلاً چیزی وجود ندارد که توضیح داده شود؟ اگر ساختار فتوحات آنها را به ابراز هیچ نظری بر نمی انگیزد، آیا این بدان علت نیست که چنین ساختاری کاملاً دلخواهی است و بنابراین هیچ تلاشی را برای توجیه خود بر نمی تابد؟ در نگاه اول، از فهرست مندرجات کتاب برمی آید که پاسخ این پرسش آری است: رسیدن به نتیجه ای در مورد هر توالی قاعده مند یا هر ارتباط معقولی میان موضوعاتی که یکی پس از دیگری در این کتاب بررسی شده، سخت دشوار است. موضوعی واحد غالباً در موقعیتهای جداگانه در ابواب مختلفی که کراراً در فاصله زیادی از هم قرار دارند و به نظر می رسد هر یک وجود بقیه را نادیده می گیرد، بحث شده است. معلوم می شود که بخشهای زیادی از کتاب مرکب از تکرار کامل یا ناقص مطالبی از ابواب قبلی است، و این می رساند که محتوای آنها لزوماً نامتجانس است. به علاوه، چیزی که خود ابن عربی می گوید به نظر می رسد مؤید این نقطه نظر است؛ او می گوید: «نه این کتاب بخصوص نه هیچ یک از آثار دیگر من به روشی که کتابهای دیگر تصنیف می شوند تصنیف نشده است، و من آنها را به شیوه

معتاد مؤلفان نمی نویسم» (۱۲). باز، بعداً در جایی تأکید می کند که «حتی حرفی واحد از حروف این کتاب را جز تحت تأثیر حکم الهی ننوشته‌ام» (۱۳). از این دعوی مکرر در مورد الهامی بودن نوشته‌هایش برمی آید که تلاش برای کشف طرحی دقیق و مشخص در بین آنها عبث خواهد بود. ابن عربی بحث دیگری را در قالب اظهار نظری درباره نحوه عرضه داشت جزئیات مربوط به 'احکام'، به فرضیه فوق می افزاید - که واقعاً برای خواننده بسیار نگران کننده است. وی اعتراف می کند که باب ۸۸، در شرح اصولی که این احکام از آنها نشأت می گیرند، منطقاً می باید قبل، و نه بعد، از ابواب ۶۸ تا ۷۲ که نتایج آنها را توضیح می دهد، می آمد. با این حال، او می گوید، «من این ترتیب را نه به انتخاب خود اختیار کردم» (۱۴). و برای آنکه این سخن خود را با مثالی روشن کند، نمونه‌های فراوانی از موارد نامربوط و بدون نظم منطقی در فتوحات را با نمونه‌هایی از سوره‌های قرآن قیاس می کند، که در آن به نظر می رسد مجاورت آیات متوالی صرفاً اتفاقی باشد. گفته‌ای که لحظه‌ای پیش آن را نقل کردم (و بسیاری موارد مشابه آن در فتوحات موجود است) ما را به این نتیجه‌گیری سوق می دهد که اثری که به سائقه این قبیل الهامات غیر قابل پیش‌بینی تصنیف شده - خواه فوق‌طبیعی خواه جز آن - ناگزیر از هر انسجام درونی خالی، و معماهای مندرج در آن لزوماً حل ناشدنی است.

به باور من درست است اگر بگوییم نتیجه‌گیری بالا از بیخ و بن باطل است. طرفه آنکه، نخستین دلیل درستی این نظر ما را خود ابن عربی، با مقایسه بین گسستگیهای غیرمنتظره معنایی در متن قرآن و در کتاب خودش، به دست می دهد. در واقع، همان‌طور که در بخش دیگری از کتاب خود توضیح می دهد، نبود نظم در قرآن کریم صرفاً ظاهری است: «اینجا [یعنی در میان آیات متوالی که نامرتبط با یکدیگر به نظر می رسند] رابطه‌ای از قرابت وجود دارد، اما فوق‌العاده رمزی است» (۱۵). باز، «اگر هر آیه‌ای را به آیه قبل و آیه بعد از آن پیوندی، قدرت عالم ملکوت باعث می شود بفهمی که مقتضای آیه مورد نظر [درست] همان است که در کنار آن آمده است، و فقط کمال خود را به واسطه آنچه پیرامونش قرار گرفته است، به دست می آورد. این دیدگاهی است که در میان اهل معنا به کاملان تعلق دارد» (۱۶). به بیانی دیگر، این وحدت عمیق قرآن از دید عامه مؤمنان، و حتی مؤلفان تفسیر که قادر به نشان دادن آن نیستند پنهان می ماند، لیکن 'عارف بالله' درک آن می کند. بنابراین، می توان تصور کرد که برای ابن عربی نیز همین وحدت وجود دارد، و به نوعی در فتوحات، که هیچ چیز در آن وجود ندارد «که از دیدن روح الهی ناشی نیست»، قابل تشخیص است (۱۷). این نتیجه‌گیری بیش از پیش

اجتناب ناپذیر است، زیرا ابن عربی هم می‌گوید «هر چه ما در مجالس خود و در مصنفات خود از آن سخن می‌گوییم از قرآن و خزائن آن برمی‌آید» (۱۸).

من شخصاً معتقدم که فتوحات در واقع نه دائرةالمعارفی درهم و برهم از دانشهای کتابی است، نه مجموعه‌ای ناهمگون از پاره‌نوشته‌هایی که صرفاً در نتیجه بازبهای قوه الهام کنار هم قرار داده شده‌اند. حوصله محدود این مقاله اجازه نمی‌دهد که به همه پرسشها پاسخ دهم؛ اما در عوض می‌خواهم دعوی خود را تا جایی که به چندین نکته مهم ارتباط دارد، به اثبات برسانم (۱۹).

عثمان یحیی در چاپ انتقادی خود از فتوحات که عن قریب منتشر می‌شود می‌کوشد دلیلی برای شمار بابهای فصلهای هشتگانه این کتاب بیابد (۲۰). هر کسی که نظرات او را درباره این مطلب مطالعه می‌کند احتمالاً قانع نمی‌شود؛ طبق آنچه او می‌گوید به نظر می‌رسد که ابن عربی شماره‌های مختلف را بدان سبب انتخاب کرد که در سنت اسلامی ارزشی نمادین داشتند، ولی بدون آنکه این ارزش لزوماً یا منطقیاً هیچ رابطه‌ای با سرشت فصل مربوط داشته باشد. مثلاً، او مشاهده می‌کند که شمار ابواب در 'فصل المنازل' برابر است با شمار سوره‌های قرآن، یعنی ۱۱۴ - این واقعیتی است که هر کس به سهولت متوجه آن می‌شود. مع ذلك، عثمان یحیی، هیچ نتیجه خاصی از این مشاهده خود نمی‌گیرد؛ امکان دارد که ابن عربی شماره ۱۱۴ را به طریقی به دلایلی صرفاً زیباشناختی برگزیده باشد. همان‌طور که خواهیم دید، حقیقت قضیه کاملاً چیز دیگری است. ابن عربی در این مورد، چنانکه در مورد بسیاری از معماهای دیگر همه راه‌حلهایی را که خواننده نیاز دارد در اختیار او می‌گذارد. اما این راه‌حلهها عمداً در سراسر کتاب او پراکنده شده است، و اکثر اوقات به گونه‌ای جای داده شده، که از نگاه خواننده دور می‌ماند.

بگذارید به این 'فصل المنازل': فصل چهارم کتاب و یکی از اسرارآلودترین فصول آن، نظری دقیق‌تر بیفکنیم. این فصل از باب ۲۷۰ تا باب ۳۸۳ ادامه دارد، و لاقلاً - به لحاظ عنوانش - با یکی از اولین ابواب فتوحات، یعنی باب ۲۲ که خود 'فی معرفة علم منزل المنازل' نام دارد، مرتبط است. اما این باب ۲۲ - که عثمان یحیی از سر تا چاری آن را «باب غریب» می‌خواند - پس از مطالعه، بیش از آنچه حل مسئله کند مسئله می‌آفریند. در این باب ما، ذیل عنوان 'امهات المنازل' (۱۹ منزل) به مثنی منازل فرعی‌تر برمی‌خوریم که به نوبه خود شامل یک‌رشته منازل دیگرند. اسمهای این منازل (که اینجا و آنجا در 'فصل المنازل' باز به چشم می‌خورد) خود معمائی است: منزل الاستخبار،

منزل الهلاک، منزل الدعا، منزل الرموز و امثال اینها - هیچ یک از این اسمها با شیوه نامگذاری که در ادبیات صوفیانه برای متمایز کردن مقامات مختلف حیات روحانی به کار می رود (یا، مثلاً، با منازل [عبدالله] انصاری در اثر معروفش، منازل السائرین) همخوانی ندارد.

با وجود این، وقتی ما این ملاحظات معماگونه پراکنده در باب ۲۲ را، از سویی، در کنار ملاحظات پراکنده در ابواب فصل چهارم، از سوی دیگر، می گذاریم، ناگهان آن نامهای منازل کاملاً معنا پیدا می کنند: هریک از آنها با سوره ای یا با سوره هایی مطابق می شود. منزل الاستخبار منزلی است که سوره هایی را یکجا می کند که با عبارتی پرسشی شروع می شود - مثلاً سوره ۸۸ (هَلْ أتیكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ...). منزل الحمد، که به پنج منزل فرعی بخش می شود، مرکب است از پنج سوره (۱، ۲، ۱۸، ۳۴، ۳۵) که با عبارت الْحَمْدُ لِلَّهِ آغاز می شود. منزل الرموز شامل تمامی سوره هایی است با حروف مقطعه - حروف رمزی جداجدایی که 'نورانیه' نیز خوانده می شوند - شروع شده است. منزل الدعا، نامی است مختص همه سوره هایی که با جمله دعائیة یا ائبها... شروع می شود...؛ منزل الامر سوره هایی را که با یک فعل امر، از قبیل قُلْ آغاز می شود در کنار هم می آورد.

من به بازشماری این مطابقه ها در اینجا ادامه نخواهم داد، و کار تهیه فهرست جامعی از اشارات قرآنی به همه این اصطلاحات خاص در فصل ۲۲ را به فرصت دیگری موکول می کنم. لیکن همین ملاحظات اولیه کافی است که به ما پیشاپیش امکان این نتیجه گیری را بدهد که هریک از ۱۱۴ باب در 'فصل المنازل' فی الواقع با سوره ای مطابقت دارد و - کمابیش به شکل مبهم - معنای رمزی آن را می رساند. با این وصف، بیهوده است که کسی در جست و جوی چیزی باشد که مطابقه آشکار بین نخستین باب از این ابواب و نخستین سوره از سور قرآن مجید، بین دومین باب و دومین سوره، و همین طور تا آخر، باشد. اثبات رابطه ای که شخص احتمالاً توقع داشته است دشوار از آب درمی آید.

کلید این رمز عملاً در موقعیتهایی چند به دست ما داده شده است - به ویژه در ابتدای فصل، در بیت دوم از درآمد منظومی که با واژه 'عروج' شروع می شود. طی کردن منازل سفری است صعودی که - برخلاف ترتیب معمولی سوره ها در قرآن مورد قبول عامه - مرید را از آخرین سوره قرآن، الناس، به نخستین سوره، الفاتحه، هدایت می کند، و در این سوره آغازین است که مرید به فتح نهایی، یا اشراق قطعی می رسد. به عبارت

دیگر، قضیه عبارت است از صعود مجدد از انتهای ترین نقطه تجسم جهانی [خداوند] (که نمادش آخرین کلمه قرآن، 'الناس' است) به مبدا الهی (که نماد آن اولین سوره [معروف به] 'ام‌الکتاب'، و به طور اخص باء بِسْمَلَه است). اکنون ترتیب ظاهراً توجیه‌ناپذیر ابواب فتوحات کاملاً قابل فهم می‌شود، و مطابقه‌ای که بدان اشاره کردم بی هیچ استثنایی در بافت واقعی هر باب و حتی غالباً در عناوین آنها نیز قابل اثبات است. چند مثال زیر مطلب را برای هر کس که با قرآن آشنا باشد روشن می‌کند.

سومین منزل (باب ۲۷۲)، منزل تنزیل التَّوْحِيد، خیلی آشکارا با سه سوره مانده به آخر قرآن، 'الاخلاص'، مطابقت دارد، که دورنمایه آن وحدت الهی است. چهارم (باب ۲۷۳)، منزل الهلاک، مطابقت دارد با سوره المَسَد که عقوبت ابولهب را وصف می‌کند. ششمین منزل (باب ۲۷۵) پاسخی به سوره ششم، به وجهی صعودی، (یعنی، باز از انتها به ابتدا)، الکافرون است. در پیروی از همین قاعده، نوزدهمین منزل (باب ۲۸۸) منزل قرائت، مطابق با سوره العَلَق است، که در آن محمد (ص) فرمان می‌یابد تا وحیی را که به توسط جبرئیل بر او نازل می‌شود، بخواند. منزل چهل و نهم (باب ۳۱۶) منزل القلم، مطابق است با سوره القلم و همین طور است تا صد و چهلمین و بالاخره واپسین منزل، به نام منزل العظمة الجامعه، که در آن سالک پس از رسیدن به مقصود خود در سیر معنوی، رموز ام‌الکتاب را درک می‌کند. اینجا باز من از برشمردن تک تک مطابقه‌ها خودداری می‌کنم، و به هر حال انجام چنین کاری زائد است، زیرا هر کس با داشتن این کلید راهنما می‌تواند به سهولت فهرست کوتاهی را که من عرضه کردم کامل کند.

این ملاحظات اجمالی برای اثبات این نکته کاملاً کافی است که در ترتیب فصل مورد بررسی، هیچ چیز اتفاقی و بی حسابی وجود ندارد و هر قدر هم که توالی موضوعات بررسی شده در آن غریب به نظر برسد، باز تابع قانون بسیار دقیقی است. مثلاً، دیگر نباید تعجب کرد که از پی باب ۳۶۶ درباره وزراء المهدی، بابی آمده که در آن ابن عربی صعود خود را از آسمانی به آسمانی تا وصول به آستانه حضرت الهی وصف می‌کند. در واقع، طبق طرحی که رثوش را در بالا ترسیم کردم، باب ۳۶۶ با سوره کُهِف همخوانی دارد، که به سبب جنبه معادشناختیش بسیار معروف است. در حالی که فصل ۳۶۷ با سوره الإسراء مطابق است که به عروج پیامبر به آسمانها اشاره دارد. اکنون می‌فهمیم که دلیل پرداختن باب ۳۳۶ به مبايعه القطب این است که، بر طبق همان منطق یادشده، باب مذکور بازتابی است از سوره فتح، که عهدنامه میان صحابه و حضرت پیامبر در حُدَیبیه (قرآن ۴۸: ۱۰، ۱۸) اشاره می‌کند.



ما راه حل معماهای دیگر را به همین شیوه‌ای که بیان شد پیدا می‌کنیم. این نکته را با مراجعه به باب ۲۷۳ (۲۱) نشان می‌دهم. باب ۲۷۳ شامل بخشهایی است که ممکن است این تصور را به خواننده القا کند که اینها یا تخیلات ذهنی مغشوش است یا - بنا بر فرضیه‌ای مثبت‌تر - بازمی‌گردد به تجربه‌ای شهودی که نمی‌توان به دیگران فهماند. ابن عربی توضیح می‌دهد که چگونه به هدایت عقل اول از این منزل که دارای «بیوت» پنجگانه است دیدار کرد. در هریک از این بیوت خزائنی نهفته است. بر هر خزانه قفلهایی زده شده، که هریک کلیدهایی (مفاتیحی) دارند و هر کلید به دفعات معینی چرخانده می‌شود (حرکات). شیخ اکبر سپس این بیوت و محتویات آنها را یک به یک وصف می‌کند: خزانه اول در بیت نخستین سه قفل دارد، اولین این قفلها دارای سه کلید است، اولین این کلیدها را باید چهارصد بار چرخاند، همین‌طور تا آخر. مطمئنم که این جزئیات غریب و عجیب غالباً حس کنجکاوی خواننده را مسحور می‌کند. معذک، وقتی شخص درمی‌یابد که این منزل هم‌تراز سوره المَسَد است، آن وقت تفسیر جزئیات یادشده آسان می‌شود. بیتهای پنجگانه پنج آیه این سوره است. خزائن کلمات هر آیه، شمار قفلها تعداد حروف در هریک از کلمات، و کلیدها نشانه‌های نوشتاری است که حروف از آنها تشکیل شده‌اند (علائمی چون ضمه، فتحه، کسره)، «حرکات» کلیدها نماینده ارزشهای عددی این حروف طبق حساب ایجاد است. بنابراین، نخستین خزانه کلمه تَبَّت است، که مرکب از سه حرف - یا سه قفل - است. اولین این قفلها حرف «تاء» است، که شامل سه نشانه نوشتاری - و بنابراین، سه کلید - است و ارزش عددی ۴۰۰ دارد. هر بار که خواننده به تفصیلاتی از این دست برمی‌خورد - صرف‌نظر از اینکه در کجای متن فتوحات آمده باشد - توضیحاتی مشابهی را، که در آن علم الحروف نقش عمده‌ای ایفا می‌کند، می‌تواند ببیند؛ این نقش مخصوصاً در باب ۲ از فتوحات معرفی شده است (۲۲). نظر شما درباره آنچه به عقیده بسیاری از مردم چیزی بیش از یک بازی رایگان و بی‌خرج فکری نیست هر چه باشد، باید بپذیریم که این نوعی بازی است که از قوانینی تبعیت می‌کند.

در حالی که هنوز بالاخص در حوزه «فصل المنازل» هستیم، به راه حل معمایی دیگر برمی‌خوریم. این معمایی است که جداول علوم معنوی مناسب با هر منزل در مقابل ما می‌گذارد؛ این جداول در پایان هر ۱۱۴ باب جای داده شده است. جدولها نوعی نظرات را در کنار هم آورده‌اند که هر تلاشی برای کشف رابطه‌ای منطقی در میان آنها بی‌ثمر خواهد بود؛ نخستین برداشت شخص پس از خواندن چنان نظراتی این است که وی به

فهرستی تألیف شده به توسط نویسندگانی برخورداره که زمام خود را یکسره به دست خیالبافی سپرده است. من، بدون آنکه وارد جزئیاتی شوم که مستلزم پهلوی هم نهادن شمار زیادی منقولات از قرآن و صفحات کاملی از فتوحات خواهد بود، صرفاً اشاره می‌کنم که هر یک از علوم یاد شده مرتبط با محتوای یک یا چند آیه سوره‌ای است که با منزل مورد بحث مناسبت دارد. بنابراین، ما باز خود را با گفته‌هایی مواجه می‌بینیم که علی‌رغم ظاهر درهم‌برهمشان ناشی از کاربرد روشی مبتنی بر اصولی هستند که وقتی توضیح داده شدند، فوق‌العاده ساده از کار درمی‌آیند.

بررسی مفصلی از ساختار پنج فصل دیگر را به موقعیت دیگری موکول می‌کنم. مع‌ذلک، مایلیم در اینجا به طور بسیار مجملی مسأله ساختار فتوحات را مطرح کنم. تقسیم این اثر به شش فصل به راحتی می‌تواند معلول اهمیت خاص عدد شش در تعالیم ابن عربی باشد. این اهمیت، بدان‌گونه که عثمان یحیی می‌گوید، صرفاً نتیجه آن نیست که شش تعداد روزهای خلقت (و نیز شمار جهات ششگانه) است. به عقیده ابن عربی ۶، که اولین عدد کامل است (زیرا  $1/2 + 1/3 + 1/6 = 6$ )، قبل از هر چیز دیگر، عدد نمادین انسان کامل، یعنی نقطه اوج کل تعالیم اوست (۲۴). این عدد در واقع ارزش حرف 'واو' را به حساب ابجد بیان می‌کند؛<sup>۱</sup> حرف واو اگرچه در فعل وجود آفرین «کن» نوشته نمی‌شود، ولی در تلفظ این واژه بین 'کاف' و 'نون' حضور دارد و بدین علت شیخ اکبر آن را با «حقیقت محمدیه»، که «برزخ» بین حق و خلق، بین مبدء مطلق و تجلی آن است مطابق می‌شمارد (۲۵). این تطابق یا تماثل مبتنی بر نقش دستوری 'واو' نیز هست، که در عربی کار عامل ربط را می‌کند و اجزای جدا از هم را به یکدیگر می‌پیوندد.<sup>۲</sup>

اما اگر بخواهیم دقیق‌تر باشیم، باید بگوییم که توجیه شمار و توالی فصول [فتوحات] در شمار و سرشت صفات الهی و گونه‌های 'نسبت' (یا رابطه‌ای) است که موجود مخلوق بر آن متکی است (۲۶). هر فصل مطابقت دارد با یکی از شش نام خداوند. فصل اول (فصل المعارف) صریحاً با نخستین نام، 'علیم' مرتبط است، فصل دوم (فصل المعاملات) به بررسی شیوه‌هایی از رفتار می‌پردازد که مرید به کمک آن در طریقت سلوک می‌کند، و لذا دقیقاً با دومین نام خداوند، 'مرید'، مطابق است. مطابق با سومین نام الهی، 'قدیر'، فصل الاحوال درباره حالات روحی است که قدرت مطلق الهی

۱. طبق حساب ابجد (یا جُمَّل) ارزش عددی حرف «واو» ۶ است.

۲. ظاهراً منظور واو عطف است که کلمه‌ای را به کلمه قبل از آن مرتبط می‌کند.

آنها را در شخص ایجاد می‌کند، بدون آنکه او بتواند به نیروی خویش آنها را به دست آورد. چهارمین نام 'قائل' یا 'متکلم' است: ارتباط این نام با چهارمین فصل، که در آن هر مرحله از درک معنوی با یکی از سوره‌های قرآن یا کلام الهی مطابق شمرده شده، نیز واضح است. فصل بعدی به «منازلات» (دیدارها) میان خالق و مخلوق می‌پردازد: دیدارهایی که طی آن انسان رودررو با خداوند سخن می‌گوید. این فصل مطابقت دارد با پنجمین نام خداوند: 'سمیع'. سرانجام، فصل ششم بخشی است درباره مقامات، که هریک از آنها معرفت خاصی از مشاهده است. این به نوبه خود با ششمین نام الهی، 'بصیر' مناسبت دارد.

چیزی که باقی می‌ماند این است که ببینیم چرا فتوحات بر روی هم شامل پانصد و شصت باب است. در اینجا باید مد نظر داشته باشیم که این رقم پیشاپیش در همان مراحل اول تصنیف کتاب تعیین شده بود: خلاصه این اثر که در صفحات ۱۱ تا ۳۰ از چاپ مصر به طبع رسیده است قبلاً تا پیش از ۱۲۰۳/۵۹۹ نوشته شده بود، و این سالی است که ابن عربی شروع به تصنیف کتاب خود کرد. گرچه نمی‌توان صددرصد مطمئن بود، ولی به باور من ذکر دو مطلب که بعید است صرف اتفاق بوده باشد، شایسته است. نخست اینکه تعداد پانصد و شصت شمار کلمات در سوره فتح نیز هست: وقتی، از یک طرف، به یاد آوریم که کتاب ابن عربی پیش از گرفتن عنوانی به صیغه جمع ظاهراً الفتح المکی نام داشته است، و از طرف دیگر، شرحهای رمزی یا تأویلاتی را که بر سوره فتح نوشته شده است در نظر بگیریم، مشکل بتوان یکسان بودن دو رقم یادشده را فقط یک اتفاق دانست (۲۷). مطلب دوم صرفاً این است که شیخ اکبر در ۵۶۰ هجری قمری متولد شد. لذا این تاریخ نقطه حرکت به قصد آن 'فتح' فوق العاده روحانی است که فتوحات ثمرات آن را حاصل کرد.

آیا باور معقولی نیست اگر بگوییم هیچ یک از افرادی که من در آغاز سخن نام بردم در موقعیتی نیست که به پرسشهای مختلف مطرح شده از جانب من پاسخ دهد؟ یا، بنا به فرضیه‌ای دیگر، آیا باید چنین تصور کنیم که این پرسشها هرگز به خاطر آنان خطور نکرده بود؟ صرف نظر از اینکه آن افراد سنی بودند یا شیعه، حتی اگر هم اتفاقاً بر موضع ابن عربی نسبت به پاره‌ای مسائل ایراد می‌گرفتند، در احساس احترام عمیقشان به شیخ اکبر شریک بودند. آنان نسبت به هیچ یک از نوشته‌های وی بی تفاوت نبودند. در هریک از آثار وی با هشیاری تمام تفحص می‌کردند، و این را از تعلیقات و شرحهای دقیقی می‌توان فهمید که به اندیشه‌های وی نوشته، و از این رهگذر خود کتابهای زیادی

تألیف کرده‌اند. این شارحان، همچون جامی که قبلاً طی حکایتی ذکرش رفت هیچ‌گاه برای فهم غامض‌ترین یا مبهم‌ترین جهات مصنفات ابن عربی دست از تلاش برنداشتند، و با اشتیاقی پایان‌ناپذیر به دنبال راه‌حلی برای این معماها یا «مشکلات» بودند. بنابراین از نظر من واضح است که، اگر نه تمام لاقل، اکثریت آنان یا نمی‌توانسته‌اند مسائلی را که درباره آنها صحبت کرده‌ام نادیده بگیرند، یا قادر به قبول این نبوده‌اند که آن مسائل را حل‌نشده رها کنند. این احتمالات همه، بسیار بعید به نظر می‌رسند زیرا - همان‌طور که، به باور خودم، آن را نشان داده‌ام - سرنخهای زیادی که نمی‌توانسته از نگاه شارحان به دور مانده باشد، به وجود راه‌حلهای اشاره دارند.

بنابراین معتقدم که در این مورد خاص قضیه اصلی سکوتی عمدی است. نکته پراهمیت اینکه حیدر آملی در ابتدای *نصر التصوص* خود طی ده صفحه تمهیدات ضرورت «کتمان الاسرار الهیه عن غیر اهلها» را به تفصیل شرح می‌دهد، و در توجیه این قاعده به آیاتی از قرآن، احادیث مختلف و بخشی طولانی از باب ۳۱ فتوحات استشهاد می‌کند. او، برای فهم درست نوشته‌های ابن عربی، بر لزوم قرابت روحی (مناسبه) با مؤلف آن نوشته‌ها تأکید می‌ورزد، و توجه می‌دهد که چنین رابطه یا مناسبتی «حتی در میان اقطاب و امثال آنها» استثنایی است.

این شرط رعایت احتیاط را - که من مناسب دیدم کمی به حریم آن تجاوز کنم - ابن عربی در موقعیتهایی چند جداً مورد تأکید قرار داده، و خود نیز آن را رعایت کرده است: یا به سبب آنکه مسأله مربوط می‌شود به علمی که خطرناک (مهلک) است و استفاده از آن می‌تواند اشخاص بی احتیاط را به هلاکت بکشاند (۲۸) یا به سبب آنکه افشای پاره‌ای از اسرار ممکن است به فریبکاران فرصت دهد به ناروا برای خود درجه‌ای از مقام ولایت قائل شوند که بیرون از توان آنان است. بنابراین - اگر بازگردیم به یکی از معماهایی که از باب مثال قبلاً حل کردیم، می‌بینیم که - ابن عربی پس از ذکر 'بیوت'، 'خزائن'، 'قفلها' و 'کلیدهای' مربوط به منزل پنجم (که با سوره 'النصر' مناسبت دارد) یادآور می‌شود که اگر او در مورد معنای این کلمات نمادین سکوت اختیار می‌کند، برای آن است که مانع این ادعای دروغگو شود که علم یادشده را به واسطه درک معنوی شخص خودش به دست آورده است (۲۹).

جای هیچ تردیدی نیست که طی قرون و اعصار همین شیوه انضباطی را سرشناس‌ترین شارحان ابن عربی به کار بسته‌اند، و لاقل در اکثر موارد چنین رویه‌ای علت افتادگیهای عجیب و غریب در تفسیرهای آنهاست که ما قبلاً بدان اشاره کردیم. سکوت اهل تصوف

در این باب مؤید حقیقت قانونی است که ذوالنون مصری تقریباً چهار سده پیش از ابن عربی آن را به وجهی موجز و مختصر اینگونه بیان کرده است: قلوب الأحرار قبور الأسرار.

## یادداشتها

۱. بنا به گزارش ویلیام چینیک، مؤلف شرح فتوحات، که وی فقط جلد دوم آن را پیدا کرده است، احتمالاً محب‌الله‌آبادی (د. ۱۰۵۸/۱۶۴۸) است.
۲. افزون بر متون نقشبندی، الگار توجه ما را به کارهای دیگری از قبیل رسائل حضرت سیدنورالدین شاه نعمت‌الله ولی، د. ۱۴۳۱/۸۳۴ جلب می‌کند، که اخیراً به اهتمام دکتر جواد نوربخش (تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۷۹) در ۴ مجلد ویرایش و منتشر شده، و شامل شرحهایی بر بعضی قسمتهای فتوحات است. نک. مقاله الگار «تأملاتی درباره ابن عربی در سنت قدیم نقشبندی»، *Journal of the Muhyiddin Ibn'Arabi Society*، ج. ۱۰ (۱۹۹۱)، صص. ۴۵-۶۶.
۳. عبدالله الحبشی، *الصوفیه و الفقهاء فی الیمین (صنعاء ۱۹۷۶)*، ص. ۱۳۱.
۴. همه ارجاعات بعدی ما به فتوحات به چاپ ۱۳۲۹ ق مصر، در ۴ مجلد، یا به چاپ مجدد آن، بیروت، دارصادر، بی تا. (حدود ۱۹۷۰) است.
۵. این [نظر ما] در مورد فصوص صادق نیست، و - گرچه تأیید نمی‌کند ولی - علت فرضیه‌های خطرناکی را توضیح می‌دهد که بعضی از مدافعان اصالت نظرات راستین ابن عربی در ذهن پرورده‌اند؛ اینان تحت تأثیر تعصب شدید خود شرحهای اضافه‌شده به متن اصلی فتوحات را که به عقیده ایشان معنای آن را تحریف می‌کند، مردود می‌شمارند. برای مثال، نک. به نقد من از کتاب محمود غراب، *شرح فصوص الحکم (دمشق ۱۹۸۵)*، در *Studia Islamica* ۶۳، صص. ۱۷۹-۱۸۲. لازم به گفتن نیست که جای ویرایشی تازه از فصوص بر اساس نسخه‌های که مورد ملاحظه عقیفی نبوده، بسیار خالی است.
۶. قس. جندی، *شرح فصوص الحکم*، (مشهد ۱۹۸۲)؛ حیدر آملی، *نص النصوص*، به کوشش هانری کربن و عثمان یحیی، تهران-پاریس ۱۹۷۵، *جامع الاسرار* در ۵. کربن و ع. یحیی *La philosophie shi'ite* (تهران-پاریس ۱۹۶۹). در این کتاب اخیر، برای مثال نگاه کنید به نقلی طولانی از باب ۳۶۶ فتوحات در صص. ۴۴۰ به بعد.
۷. فخرالدین علی بن حسین واعظ کاشفی، *رشحات عین الحیات*، به کوشش علی اصغر معینیان (۲ مجلد، تهران ۱۹۷۰)، ۱، صص. ۲۴۹-۲۵۰.
۸. *مکتوبات امام ربانی (لکهنو ۱۸۸۹)*، توجه سرهندی را نه تنها عقاید نظری عرضه‌شده در فتوحات، بلکه حکایات مندرج در آن به خود جلب کردند. برای مثال، نک. نامه ۵۸ (که در آن سرهندی از نظریه تناسخ انتقاد می‌کند)؛ وی در این نامه حکایت ملاقات خیالی ابن عربی را در کعبه با مردی گزارش

- می‌دهد که به انسانهای پیش از عصر ما تعلق داشت (قس. فتوحات، ۳، صص. ۳۴۸ و ۵۴۹). همان‌طور که ی. فریدمان (شیخ احمد سرهندی، مونترآل-لندن ۱۹۷۱، ص. ۶۴) می‌گوید، این مجدد «مطالعه آثار ابن عربی را توصیه می‌کند و آنها را برای درک صحیح بینشهای معنوی خود او گزیرناپذیر می‌شمارد».
۹. همان‌طور که از *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیات الاربعه* پیداست. برای اظهار نظرهای بیشتر درباره این مطلب، نک. مقدمه جیمز دبلیو. موریس بر ترجمه‌اش از *الحکمة العرشیه* (*The Wisdom of the Throne*، پرینستن ۱۹۸۱)، کتابی که اشارات صریح آن به فتوحات - گرچه نه مکرر به اندازه اثر سرهندی - ابدأً از مقوله استثنائات نیست. قس. همانجا، صص. ۱۷۸، ۲۳۴-۲۳۵، ۲۳۹-۲۴۰ و غیره.
۱۰. این نکته مخصوصاً در مورد کارهای زیر از آیت‌الله خمینی صادق است: شرح دعاء السحر (بیروت ۱۹۸۲)، *مصباح الهدایه* (بیروت ۱۹۸۳)؛ *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم* (قم ۱۹۸۶).
۱۱. این نظر در سطر سوم نسخه خطی شرح مشکلات الفتوحات، متعلق به مجموعه خصوصی من، اظهار شده است. گرچه به صراحت بیان شده که این نسخه حاوی شرحی است بر آن بخشهای «باب الاسرار» که با یازده باب اول فتوحات مطابقت دارد، ولی فی الواقع فقط ده باب از ابواب را شرح می‌دهد (آخرین جمله‌ای که شرح شده آن است که در سطر ۱۴ از فتوحات، ۴، ص. ۳۲۹ به چشم می‌خورد). ضمناً، شایان ذکر است که چاپ قاهره فتوحات، آنجا که به باب ۵۵۹ مربوط می‌شود، نقصهای آشکار دارد؛ مخصوصاً تعداد زیادی بهم خوردگی در شماره گذاری بخشها دیده می‌شود.
۱۲. فتوحات، ۱، ص ۵۹.
۱۳. فتوحات، ۲، ص. ۴۵۶.
۱۴. فتوحات، ۲، ص. ۱۶۳.
۱۵. فتوحات، ۳، ص. ۲۰۰.
۱۶. فتوحات، ۴، ص ۱۳۷. نیز قس. ۲، ص ۵۴۸.
۱۷. فتوحات، ۳، ص ۱۰۱.
۱۸. فتوحات، ۳، ص. ۳۳۴.
۱۹. دوست دارم این نکته را روشن کنم که توضیحات مندرج در مقاله، و نیز راه‌حلهای مسأله مورد بحث که نهایتاً در جایی دیگر عرضه خواهم کرد ابدأً از آن من تنها نیست. اولاً باید دین خود را به میشل والسان تکرار کنم که طی سالهای متمادی مرا در کشف و فهم ابن عربی هدایت کرد. از دوست فاضلم عبدالباقی مفتاح نیز سپاسگزارم: مکاتبات ما در بسیاری اوقات این فرصت را به من داده که برداشتها و تفسیرهای خودم را تشریح و تصحیح کنم. و سرانجام، در میان کسانی که امروز متولی انتقال خرقة اکبریه هستند، به بعضی بابت حمایتشان مدیونم، حمایتی که بدون آن تلاشهایم بیهوده می‌بود.
۲۰. نک. ج. ۳ (قاهره ۱۹۷۴)، صص. ۳۷-۳۸.
۲۱. فتوحات، صص. ۵۸۶-۵۸۲.
۲۲. جوانی اسرارآمیز که در باب اول بر ابن عربی ظاهر می‌شود اسرار «امام مبین» را بر او فاش می‌کند (قس. فتوحات، ۴، ص. ۳۶۷) - به بیان دیگر، سر کتابی را که شامل همه چیزهاست (قس. فتوحات، ۱، ص. ۱۸۰) - بدین ترتیب که از او می‌خواهد رمز آنچه را بر تن خودش نقش شده بازگشاید: همان‌طور که ابن عربی در پایان این باب می‌گوید، «اجزاء جسم و مزاج کالبد مرا در مطالعه آرا» (فتوحات، ۱، ص. ۴۸). طبق منطق ابن نمادین‌گویی زنده، علم حروف (که موضوع باب ۲ است)

علمی است که رمزگشایی را ممکن می‌سازد و در عین حال هم علت طول شرحی را که به آن اختصاص یافته، هم موضعی را که در ابتدای فتوحات اشغال کرده است توجیه می‌کند. مثلاً، با مراجعه به علم الحروف ما می‌توانیم شمار درجات متناسب با هریک از گروههای معنوی (عارفون، ملامیه) و متناسب با گروههای فرعی آنها (اهل الانس، اهل الادب) را در بابهای ۷۴ تا ۱۸۵ (فصل المعاملات) تفسیر کنیم. تمامی این اعداد - و به طور عام‌تر، همه اعدادی که در فتوحات به چشم می‌خورد - با روشی از محاسبه به دست می‌آید که کاملاً روشن و قابل فهم است.

۲۳. فتوحات، ۲، ص. ۴۶۹.

۲۴. فتوحات، همانجا.

۲۵. فتوحات، ۳، ص. ۲۸۳.

۲۶. فتوحات، ۲، ص. ۴۹۳. معمولاً این دسته از اسامی معروف خداوند - اسماء الذات - اسم هفتمی را هم شامل می‌شود؛ الحی. با وجود این، ابن عربی توضیح می‌دهد که اگر او به جای هفت، از شش نام سخن می‌گوید، بدان سبب است که حی نامی است که به شش نام دیگر امکان موجود بودن می‌دهد و بنابراین، در یک معنا، اصل و مبدء مشترک آنهاست.

۲۷. مثلاً، قس. فتوحات، ۲، ص. ۶۰؛ ۳، ص. ۱۵۳؛ ۴، ص. ۵۰؛ و قاشانی، تأویلات (که زیر نام ابن عربی چاپ شده است) (بیروت ۱۹۶۸)، صص. ۵۰۵-۵۱۰.

۲۸. قس. فتوحات، ۲، ص. ۵۸۴. نیز قس. فتوحات، ۱، ص. ۱۹۰ که در آنجا ابن عربی اعلام می‌کند که عمداً از انتقال پاره‌ای از اسرار علم الحروف به دیگران خودداری می‌کند، و کمی بعدتر می‌گوید او سوگند یاد کرده از نیروهایی که این علم به او ارزانی داشته است هرگز استفاده نکند.

۲۹. فتوحات، ۲، ص. ۵۹۰.



## تصوف و مکتب اصفهان

تصوف و عرفان در ایران اواخر عصر صفوی  
(عبدالرزاق لاهیجی و فیض کاشانی و رابطه تصوف، حکمت و عرفان)

لئونارد لویزن

### یک. مقدمه

امروزه عموماً بر این باورند که این ادعای ادوارد براون و میرزا محمد قزوینی که در تمام دوره صفوی حتی یک شاعر ایرانی ارزشمند به زحمت می توان یافت - به قسمی که «در عصر سیطره این سلسله، دانش، فرهنگ، شعر و عرفان یکسره از ایران رخت بر بست» (۱) -، دیگر قابل دفاع نیست. اگرچه حمایت و تشویقی که شاعران ایرانی در ایران از آن برخوردار بودند، «در مقایسه با هند که ظاهراً فرصتهای اقتصادی بهتری به شعرای ایرانی می داد ناکافی بود»، دانشمندان عموماً تصدیق می کنند که در این سخن براون که شعر و شاعری و تصوف در خلال این دوره از ایران محو گردید، کلاً مبالغه شده است (۲). مع ذلک، این واقعیت را نیز نمی توان نادیده گرفت که رایت شعر عرفانی در ایران عهد صفوی نیمه افراشته بود (۳)، حال آنکه در هند عصر مغول - دست کم تا زمان سلطنت اورنگ زیب زاهد فروش - شعرای ایرانی و شعر فارسی (که از امکانات مالی بسیار زیادتری نیز بهره مند بودند (۴)) جلا و جلال بیشتری داشتند.

از زمان پژوهشهای براون، هشتاد و اندی سال پیش تاکنون، تحول تصوف ایران و

شعر صوفیانه در عصر صفوی را پژوهشگرانی چون احسان یارشاطر (۵)، عزیز احمد (۶)، راجر سیوری<sup>۱</sup> (۷)، عبدالحسین زرین کوب (۸)، ذبیح الله صفا (۹) و، در این اواخر، کثرین بابایان<sup>۲</sup> (۱۰)، مجدداً ارزیابی کرده‌اند. در بررسی وضعیت تصوف در ایران عهد صفوی به طور عام و در سده یازدهم / هفدهم به طور خاص، گرچه بی‌تردید «دورانی نامساعد به حال تصوف» بود (۱۱)، چیزی که هنوز تحقیق نشده و باید بدان اشاره شود نوع غریب [و بی سابقه] تصوف در جامعه ایران دوره صفوی است؛ یعنی تصوف، چه عام چه خاص، در خلال و به رغم حکومت دین سالار صفوی.

یوگنی ادوارد برتلس، در اثر تحقیقی معروف خود، تصوف و ادبیات صوفیانه، که در نیمه نخست سده بیستم تألیف شده است به درستی نشان می‌دهد که «فعالاً تنها خطوط اصلی نگارش تاریخ علمی ادبیات تصوف<sup>۳</sup> برای آینده معین شده است... اما درباره دوران کلاسیک - سده‌های دهم / پانزدهم میلادی - تا اندازه‌ای کاری انجام گرفته، و از آن کارها می‌توان تصوراتی درباره آن دوران داشت. درباره ادبیات پارسی پس از آن دوران باید گفت تقریباً هیچ کاری پیرامون آن انجام نگرفته است» (۱۲). در حالی که مجلد حاضر از میراث صوفیه در کل سعی می‌کند حذف تصوف صفوی از تاریخ فکری ایران اسلامی را تا حدی جبران کند، هدف این مقاله روشن کردن بخشی کوچک، ولی مهم، از این موضوع است، و آن رابطه پرتنش و دشوار بین مجتهدپرستی و تصوف ایرانی در ایران اواخر سده یازدهم / هفدهم، بدان صورت که در مکتب اصفهان به طور کلی و مصنفات عبدالرزاق لاهیجی و فیض کاشانی به طور خاص انعکاس یافته است، می‌باشد.

بدون آشنایی با جو سیاسی جزّ و بحث‌های دینی آن زمان که امواج فکری عصر صفوی در آن جریان داشت، نمی‌توان امید چندانی به فهم نگرشهایی داشت که در ایران سده یازدهم / هفدهم نسبت به تصوف پیدا شده بود. هیچ ادبیاتی - یا در واقع هیچ شکلی از هنر - در خلأ خلق نمی‌شود، بلکه دقیقاً آراء سیاسی و دل‌مشغولیهای اجتماعی عصری را منعکس می‌کند که آن ادبیات را پرورده است؛ فکر و ذهن مخاطبان مورد نظر در شکل دادن به الگوهای بلاغی بیان ادب و هنر نقشی برابر با فکر و ذهن مستقل مؤلف ایفا می‌کند. درست همان‌گونه که شخص نمی‌تواند، مثلاً، شعر جان میلتن (۱۶۰۸-۱۶۷۴)

1. Roger Savory

2. Kathryn Babayan

۳. در عبارات مورد اشاره، برتلس کلمه «ادبیات پارسی» را به کار برده و نه «تصوف» را!!

را از ضدیت وی با کلیسای پرسبیتری<sup>۱</sup>، جمهوری خواهی و حمایتش از کرامول و هواداری او از آزادیهای مدنی در مقابل استبداد چارلز اول در انگلستان جدا کرد، تفکیک آثار سیاسی-کلامی اندیشمندان مکتب سده یازدهم اصفهان هم از نوشته‌ها و سروده‌های فلسفی و عرفانی آنان غیرممکن است (۱۳). به این دلیل، برای فهم جریانهای سیاسی که بر تحول تصوف و عرفان تأثیر بخشید، لازم است اجمالاً وضعیت سرکوب تصوف را به دست صفویان (بخش دو) و ظهور کیش مجتهدپرستی را (بخش سه) دنبال کنیم (۱۴).

در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که تصوف صفوی با تصوف پیش از عصر صفوی کاملاً تفاوت دارد. تصوف صفوی پدیده‌ای است آکنده از افراط‌گرایی (غلو) که با درویشیسم (۱۵) تعصب‌آمیز قزلباشی وضعیتی وخیم‌تر یافته، شکل و شمایلی دیگر بدان داده شده، و به رنگ و لعاب تشیع آذین گردیده، و سبک بیان و واژگان هواداران بنام آن به توسط همکاران مدرسه‌نشین عرب آنان که تماماً آلوده زبان نیمه بیگانه لبنان گردیده‌اند، فاسد شده است: لبنان سرزمینی که بسیاری از علمای دوران صفوی از آن آمده‌اند (۱۶). اکنون دیگر به ندرت کسی هوای کوهستانی و تازه و شمیم‌زیبایی وحشی و مستی‌آور گلزار عطار و مولوی را استنشاق می‌کند؛ گویی انسان از گریوه کوهی گذشته و به ناگاه در سرایشی درّه غریب و ناآشنایی افتاده است: دره تنگ و مه‌آلود تفکر کلام شیعی (۱۷). اینک انسان، به معنای دقیق کلمه، احساس می‌کند به بیرون از قلمرو تصوف اصیل ایرانی رانده شده است (۱۸)؛ بیشتر عرفای صفوی به زبانی متفاوت با زبان تصوف ایران عصر سلجوقی و مغول و تیموری سخن می‌گویند، و اساس کار خود را بر امام‌شناسی و نوشته‌های شیعی می‌گذارند. این نوشته‌ها که تحت فشار فزاینده افراط و خشونت پیرایشگرایانه دینی‌اند، منعکس‌کننده کابوس ضدیت‌های سرکوب‌شده مذهبی است که بر آن نوشته‌ها تأثیر گذاشت. چنین عارفانی که غرق در دانشهای فقهی و استدلال‌های عقلا نیند، بر جنبه‌های شرعی و از نظر اجتماعی قابل قبول بیش از جنبه‌های وجدآمیز و عاشقانه تصوف تکیه می‌کنند. به بیان کلی، آنان اندیشه‌های خویش را آگاهانه به زبان فلسفی اهل باطن ابراز می‌کنند، و غالباً - اگر نه مکرراً - آثار ابن‌سینا و شیخ اشراق، سهروردی، و نه آثار صوفیان بزرگی چون ابن‌عربی و رومی را ارائه می‌کنند؛ کتابهایشان تسلیم فشار مجتهدانی است که تلاش می‌کردند از لحاظ فرهنگی تصوف را از ذهن و روان ایرانی بزدایند.

1. Presbyterianism

حتی بلندپایه‌ترین هواداران مکتب حکمای اصفهان عموماً به نظر می‌رسند که حرمت چندانی برای تصوف سازمان‌یافته و خانقاه‌های سنتی قائل نیستند. آنان بر تمایز میان اکثریت عوام درویشان و خواص صوفیان به شدت اصرار می‌ورزند. در کار سلوک نیز معمولاً بر روش اصحاب صحو، به شیوه ابو حامد غزالی اند تا به شیوه ابوسعید ابی‌الخیر و عین‌القضاة همدانی. شیفتگی حلاج، حالت جذبه و وجد خرقانی، سیر و سفرهای روحانی و رؤیایی بایزید، حتی سماع عاری از خودخواهی صفی‌الدین اردبیلی همه و همه دیگر اکنون از نظر سیاسی خلاف مصلحت - یا لا اقل برای طبقه فقهای درباری - دردسر اجتماعی به شمار می‌آید.

با این حساب شاید کمبود تحقیقات درباره تصوف در عصر صفوی - که شاهد غیرمستقیم آن سکوت مجامع علمی نسبت به این موضوع است - صرفاً بدین سبب باشد که تصوف صفوی پدیده‌ای فرع بر سیاست و تاریخ بوده است، و باید هم آن را این‌گونه مد نظر قرار داد. شاید روح از کالبد تصوف گریخته، و آن را به صورت پدیده اجتماعی بی‌جانی که وارث عشق‌های بر باد رفته صوفیان عصر مغول و سلجوقی بوده، رها کرده است! با اینهمه، نگاهی به دیوان هاتف اصفهانی یا بیتی از فیض کاشانی نشان می‌دهد که اینها که گفتیم جز نیمی از حقیقت نیست (۱۹).

## دو. سرکوب تصوف در ایران عهد صفوی

نه سعادت، نه عظمت، نه شهرت  
 نه آرامش، نه قدرت، نه مهارت در جنگاوری و هنر  
 نصیب مردمی می‌شود که تن به استبداد داده‌اند  
 شعر حتی ضربه‌ای از ضربانهای قلبهای آنان را منعکس نمی‌کند.  
 تاریخ فقط سایه‌ای است از [خورشید] ننگِ آنان

شلی

بگو به دربار شاهی که [او] می‌تابد  
 و می‌درخشد همچون تلالو چوبهای پوسیده  
 بگو به کلیسا که [او] خوبی را بازمی‌نماید و [لی] خیری از او سر نمی‌زند  
 اگر کلیسا و دربار بر سخنان تو ابرو درهم کشند  
 دروغهایشان را به آنان باز نما.

سیر والتر رولی<sup>۱</sup> (۲۰)

1. Sir Walter Raleigh

گرچه دین‌سالاری صفوی «در محیطی آکنده از صوفیگری و افراط‌گرایی سر برآورد» (۲۱)، به قولِ راجر سیوری، «دولت تمامیت‌خواه» آن (۲۲) مبتنی بر سیاسی‌سازی رابطهٔ مرشد- مرید بود و بر کیش شخصیت‌پرستی که حول و حوش فرمانروا هم در مقام 'مرشد کامل' هم به عنوان سلطان خودکامه ایجاد شده بود تکیه می‌کرد (۲۳). نخستین فرمانروای صفوی، اسماعیل اول (حک. ۹۰۷-۹۳۰/ ۱۵۰۱-۱۵۲۴)، که تجسم الهی به شمار می‌رفت، به عنوان مهدی (۲۴) و حتی خودِ خداوند (۲۵) مورد تقدیس و ستایش سپاه دل‌باختهٔ قزلباش خود بود. بازرگانی ونیزی که در اوایل سدهٔ شانزدهم از ایران دیدن کرده است چنین گزارش می‌دهد:

نام خداوند در سراسر ایران فراموش شده است و تنها از اسماعیل یاد می‌شود؛ اگر کسی به هنگام سوار و پیاده شدن بر زمین بخورد، به هیچ‌خدایی جز شیخ متوسل نمی‌شود، و این نام را به دو گونه به کار می‌برد: نخست به صورت 'خدا شیخ'، دوم به عنوان پیامبر. همان‌طور که مسلمانان می‌گویند «لا یلا، لا یلا، لا یلا میحمت رسولاً» [لا اله الا الله و محمد رسول الله]، ایرانی می‌گوید «لا یلا لا یلا اسمائل ولی الآ» [لا اله الا الله (و) اسماعیل ولی الله]؛ علاوه بر این، هرکسی، مخصوصاً سربازان وی، او را فناپذیر می‌پندارند (۲۶).

اسماعیل با این نوع نگرش به کیش شخصیت‌پرستی افراطی و تندی که نیاکان وی جنید (۸۵۱-۸۶۴ / ۱۴۴۷-۱۴۶۰) و حیدر (۸۶۴-۸۹۳ / ۱۴۶۰-۱۴۸۸) بانی آن بودند، پای‌بند بود؛ جنید و حیدر طریقتِ اصلاً صلح‌طلبِ صفوی را «به جنبش ستیزه‌جویی غازی» تبدیل کردند (۲۷)، و بدین ترتیب دوره‌ای را آغاز نمودند که یکی از سیاه‌ترین ادوار کل تاریخ تصوف اسلامی شد. همچنانکه س.ا. ارجمند می‌گوید، نتیجهٔ عمدهٔ این جنبش آن بود که «هنجارهای اخلاقی که بر افعال مردم حاکم بودند اهمیت خود را از دست دادند و نجات هرکس در این جهان و آن جهان منوط به پیوستن به عاشقان سینه‌چاک شاه‌اسماعیل شد. نظام اصیل اخلاقی اسلام بی‌اثر گردید»، زیرا موضع پادشاه صفوی

مستلزم معطل‌گذاردن همهٔ ملاکهای تجویزی اسلامی داشت، که کارآیی آنها به طور جدی بر اعتقاد به استعلا و تنزیه خداوند و وساطت شرع مقدس بین او و بنده متکی بود. اتخاذ چنین موضعی به منسوخ شدن تمامی آن نظام اخلاقی یا هنجارگذاری منجر گردید که مستقل از ارادهٔ شخصی شاه بود، شاهی که در آن واحد هم مرشد صوفی و هم امام شیعی، و هم دارای مقام ربوبی بود (۲۸).

راجر سیوری، در بررسی این مسأله که چگونه چنین معتقدات افراطی و تعصب آمیزی در آسیای صغیر و کردستان سده چهاردهم مورد پذیرش واقع شد اظهار می دارد که سیطره مغولان بر ایران، اسلام راستین را کنار زد و موجب شد که شرایط و احوال مناسب با افراط گرایی دینی یا «غلو» مرسوم و معمول شود:

تساهل دینی (بعضی ممکن است بگویند بی تفاوتی دینی) فرمانروایان مغول اسلام سنی یا «راستین» را از پایگاه اصلی خود به پایین کشید و شرایطی ایجاد کرد که نه تنها پیشرفت تشیع بلکه رونق بازار هر نوع عقیده عامیانه دینی را آسان ساخت... به ویژه، آسیای صغیر به تمام معنا دیگ درهم جوش اعتقادات مختلف دینی گردید. دو جزء اصلی در این دیگ تشیع و تصوف بود، و در خلال سده چهاردهم این دو جزء برای همیشه به هم درآمیخت (۲۹).

مع ذلک، تساهل مغولان، که طبق الگوی کثرت گرایی دینی تصوف (۳۰)، یعنی اصلی ترین ویژگی ساختار عرفانی ایران از سده سیزدهم تا پانزدهم میلادی، به قول هاجسن (۳۱)، در زمان سلطنت اسماعیل [اول] (۳۲) که نه تنها بر تغییر مذهب ایرانیان به تشیع اصرار می ورزید بلکه معتقد بود که تصوف مغایر تسنن است (۳۳) یکسره متوقف گردید. نوع تشیعی که هواداران شاه اسماعیل بدان معتقد بودند، حتی نوعی که پدر و پدربزرگش از آن حمایت می کردند، با «درویشیسم» عوام زده قزلباشهای مسلح صوفی نما به هم آمیخت و «همان نوع ادعاها و اعتقاداتی را به بار آورد که مشخصه غلاة شیعی است» (۳۴). «به سبب موضع مخالفت آمیز امامیه و غلاة، آرمان علوی تبدیل به شعار وحدتی شد که هر دو گروه را به دور خود متحد کرد» (۳۵)؛ و بدین ترتیب، همان گونه که کثرین بابایان یادآور می شود، دقیقاً همچون فاطمیان که با استفاده از شعارهای انقلابی و آرمان خواهانه مشابهی به قدرت رسیدند، «شاه اسماعیل نیز روح افراط گرایی قزلباشها را اسباب دست خود قرار داد و امپراتوری صفوی را پی افکند - او در اشعارش از خود با عنوان فریدون، رستم، اسکندر، مسیح، و پسر خداوند... نام می برد، و خویشان را تجسم مستی چهره های حماسی از گذشته فرهنگی اسلام تصور می کند» (۳۶).

اسماعیل ضمن سمت و سوی شیعی دادن به تصوف، تهرنگی از این تصور را بدان افزود که وی نه تنها مرشدی صوفی، بلکه دست و سایه تمام عیار خداوند بر روی زمین است. او طبیعت خون آشام و بی رحم پدر و پدربزرگش را به ارث برده بود، و به داشتن آمادگی برای قتل عام کسانی که با آراء سیاسی یا دینی او مخالفت می کردند، شهره بود (۳۷). این شعر شیلی:

او از هر دینی در کنار دین خویش بیزار بود و مشتاق به اینکه ترس خود را از خداوند با گرفتن انتقام از انسانها تلافی کند (۳۸).

به بهترین وجهی اسطوره استبداد دینی را، که در این دوره احیا شده بود، ترسیم می‌کند. بنابراین، انسان به هنگام مطالعه ظهور طریقت صفوی از نیمه سده پانزدهم به این طرف، دیگر تصوف را در معنای اصیل و سنتی کلمه بررسی نمی‌کند، بلکه استبداد مطلق و فردسالاری دینی خودکامه‌ای را مطالعه می‌کند که در ظاهر اجتماعی موجه، ولی در واقع مردم‌فریب، ادا و اصول تصوف را درمی‌آورد» (۳۹)؛ در یک کلام، به تصوف صورت مسلک و مرامی داده شد که با برنامه دینی-سیاسی خاص خود جور دربیاید (۴۰). درست همان‌طور که روی دیگر زهد شهوت‌پرستی است، و حتی ناب‌ترین ایمان در معرض ابتلا به سالوس و ریاکاری است، هیچ فرقه و حزبی وجود ندارد که دین‌ورزی و سیاست آن بتواند از فساد و آلودگی مصون بماند:

آرزوئی واحد می‌تواند نابود کند یا نجات دهد  
و همان‌گونه که نادرست می‌سازد میهن‌پرست می‌آفریند<sup>۱</sup> (۴۱).

تصوف، با همه اهداف بلندش، از این حکم مستثنی نیست. نظرات سِر جان ملکم درباره تنزل تصوف در زمان حکومت زندیه در ایران سده نوزدهم، در مورد سلاطین صوفی ایران عهد صفوی سده شانزدهم نیز صادق است:

هیچ راهی به سوی شهرت و قدرت نیست که فرد در آن پای نگذارد، هرچقدر هم که راهی نامطلوب و ناهموار باشد؛ همان عشق و هوسهایی که عاشق دنیاپرست را در جهت دستیابی به ردا و چوگان شاهی برمی‌انگیزد، سینه مؤمن گداصفت را نیز که برای چوبدستی و خرقة مقدس تلاش می‌کند، چوبدستی و خرقة‌ای که ممکن است قدرت حکومت بر اذهان توده‌های خلق را به وی دهد (۴۲).

سقوط و نزول دودمان صفوی به پرتگاه شخصیت‌پرستی سیاسی [پیشاپیش] در اواخر روزگار تیموری زمانی آغاز شده بود که پدربزرگ شاه اسماعیل، جنید «با تحریک مریدان خود بر ضد کافران، حال و هوایی جنگ طلبانه به طریقه صلح طلب صفوی

۱. عشق به میهن و تلاش موزیانه و شیطانی برای حکومت و هدایت مردم، از آرزو و هدف واحدی سرچشمه می‌گیرد. فرق قضیه در این است که میهن‌پرستی، که فضیلت پسندیده‌ای است، روح شخص را نجات می‌دهد، در صورتی که شیطنت و بهره‌گیری خبیثانه از قوای ذهنی برای سلطه بر دیگران روح فرد خبیث قدرت طلب را ویران می‌کند. پس فضیلت و رذالت پیوسته در کنار هم زندگی می‌کنند.

بخشید» (۴۳). او «نخستین شیخ صفوی بود که عنوان سلطان یافت، و این نشان از اقتدار زودگذر دنیایی دارد» (۴۴). متکلم سنی فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی در تاریخ عالم آرای امینی خود تغییر سیاست جنید را این گونه ضبط کرده است:

شیخ حیدر سیرت اجداد را تغییر داد و مرغ و سواس در آشیانه خیالش بیضه هوای مملکت داری نهاد. لاجرم در فضای سودا پروازها می کرد و باز فکرت را جهت صید مملکت هر ساعت به تسخیر بومی و کشوری می فکند (۴۵).

جنید از برابر جهان شاه از اردبیل گریخت و در سوریه نزد اوژن حسن، امیر آق قویونلو، پناه جست، خواهر وی را به همسری اختیار کرد و بدین ترتیب «اتحاد سیاسی خود» را محکم کرد (۴۶). خنجی اصفهانی باز در عجب است که چرا به جای علم هدایت، رایت نظامی برافراختند. «خرقه پرهیز را قبای خونریزی ساختن چرا و عصای زهادت را نیزه جلادت گردانیدن جهت چه بود؟

به جای خانقه خرگاه کردی  
عصا افکندی و میزرا<sup>۱</sup> گزیدی (۴۷)

چه شد کز فقر میل جاه کردی  
به تیغ از خلوت وحدت بریدی

البته به پرسش عنوان شده در این دوبیتی پنجاه سال قبل از آن حافظ در ابیات مشهوری که جنبه تاریک ریاکاری نهفته در دین داری اسلامی را برملا می کند، پاسخ گفته بود:

توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می کنند  
کاین همه قلب و دغل در کار داور می کنند (۴۸)

مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس  
گوئیا باور نمی دارند روز داوری

برخلاف سخن تکراری مرسوم در کتابهای تاریخ، شاه اسماعیل، نخستین فرمانروای صفوی، مذهب جدید ایران را بر پایه تشیع یا تصوف تأسیس نکرد. مذهب او نوعی خودکامگی فرقه گرایانه دینی متمرکز بر اسلام غلاة بود که اصول و روشهای آن هم برای تشیع سنتی (۴۹) هم برای تصوف اصیل به کلی بیگانه بود (۵۰). چنانکه زرین کوب، سیوری، آمورتی و بسیاری از پژوهشگران دیگر نشان داده اند، حال و هوای جنبش شاه اسماعیل اساساً جنبش کیشی شخصیت پرست مبتنی بر تألیه خویش «به عنوان تجسمی از خداوند» بود (۵۱)؛ ادعاهای وی آن قدر عجیب و غریب و انحصارگرایانه بود که چاره ای نداشت جز آنکه بکوشد هر طریقت صوفیانه دیگری را از میدان به در کند تا

۱. میزرا: تبر. در عالم آرای امینی، به کوشش مسعود شرقی، ص. ۱۹۱، به جای میزرا، نیزه آمده است.



مبادا هوس ادعاهای مشابهی در سر پیورند (۵۲). سعدی در عبارت مشهور صوفیانه‌ای که روح تساهل و فقر ساده معنوی را با خودنماییهای قدرت دنیوی مقایسه می‌کند، می‌گوید «دو درویش در پوستینی بخشبند و دو پادشاه در ملکی نگنجند» (۵۳) - تعبیری موجز از آنچه مارشال هاجسن از آن به عنوان «انسانیت جامعی» یاد می‌کند که «می‌تواند پشتوانه و مستندِ وعظ صوفی قرار گیرد» (۵۴)؛ حال، سلطه شاه‌اسماعیل بر ایران مثال روشنی است از تحریف آرمان والای سعدی و پرداخت تاوان بابت چنین امتیاز تاریخی. شاه‌اسماعیل با تشخیص اینکه موقعیت او در مقام رهبر حزب مذهبی-سیاسی، به اصطلاح، آنقدر متمایل به چپ است که نمی‌تواند رأی اعتماد اکثریتی را به دست آورد (۵۵)، کوتاه‌زمانی پس از تسخیر تبریز - پایتخت ایران - در ۱۵۰۱/۹۰۷، در ۱۴ سالگی، تشیع صوری را مذهب رسمی ایران اعلان کرد. با این حال، در تب و تاب جنون جوانی، و ظاهراً به منظور حفظ و تغییر مسیر هواداران انقلابی خود (۵۶) که مسحور «شور و هیجان مسلکی پرجاذبه» شده بودند (۵۷)، به پیروانش فرمان داد که رسم طعن و لعن سه خلیفه اول، ابوبکر، عمر و عثمان را باب کنند. بنابراین، اعضای حزب صفوی معروف به تبرائیان دستور یافتند که در کوچه و بازار قدم بزنند و سه تن از چهار تن خلفای راشدین را سب کنند. هرکس با شعار «بیش باش، کم مباد!» پاسخ نمی‌داد، بی‌درنگ به قتل می‌رسید (۵۸).

اسماعیل - که خود از تبار ترکمان و نه ایرانی بود (۵۹) - تحت افسون اندیشه‌های رنگ‌ولعاب‌دار ولی باطناً شمنی، از رسمهای حتی وحشیانه‌تری حمایت می‌کرد؛ او از کاسه سر دشمن شکست‌خورده‌ای برای خود جامی ساخت، و به هواداران قزلباش آدمخوار خویش دستور می‌داد دشمنان خود را زنده زنده کباب کنند و گوشتشان را بخورند تا قوت گیرند! (۶۰). این جوان خودکامه شیعی روز خاصی را از پیش خود وضع کرد تا در سراسر ایران سالگرد قتل عمر را جشن بگیرند (۶۱)، رسمی که هنوز در جمهوری اسلامی ایران امروز عیناً برگزار می‌شود! (۶۲)

صدور اعلامیه تشیع:

نمایانگر حرکت شاه‌اسماعیل از آیین غلو به سوی اسلام سنتی بود. غلو نقش خود را در تبدیل حلقه اخوت صفوی به نظام حکومت صفوی ایفا کرده بود. شاه‌اسماعیل از بدو

۱. خوشبختانه با این آب و تابی هم که نویسنده ادعا می‌کند، نیست!

سلطنتش تشخیص داده بود که برای متحد و متمرکز کردن متصرفات خود لازم است سرشت مشروعیت خویش را تغییر دهد و مذهب واحد یکدستی را جعل کند: بساط چندآیینی بایستی برچیده می‌شد. با اینهمه، تنشهایی میان دو نقش متضاد پیر و شاه، و طبیعت متغایر غلو و امامیه ادامه یافت (۶۳).

این تنشها، همراه با تضاد روانی که متوسل شدن به منابع باطنی قدرت معنوی، از یک سو، و نیروهای ظاهری سلطنت دنیایی از سوی دیگر، موجب آن می‌شود (۶۴) زمانی به زور قدرت نابحق حل شد که صوفی اعظم<sup>۱</sup>، مانند پدر و پدربزرگش، تعبیر سنتی اصل صوفیانه 'ولایت' (یعنی دوستی عارف با خدا) را طوری تغییر داد که بر قداست سلطنت سیاسی خود وی بر پایه تشیعی افراطی دلالت کند (۶۵)، و بدین وسیله همه صوفیان، یا در واقع، هرگونه ابراز ناخرسندی نسبت به تشیع ساختگی او از طرحهای غیرانسانی به اصطلاح 'الهی' وی طرد می‌شدند.

کامل شیعی نشان می‌دهد که «پایه خصومت اسماعیل نسبت به مردم غیر شیعی بر این تصور مُشعشعیه مبتنی بود که همه مخالفانشان کافرند. بدین سبب بود که قبرهای جامی، صوفی نقشبندی، و ابواسحق کازرونی، صوفی سنتی، دستخوش تاراج قرار گرفت» (۶۶). وقایع نگار صوفی حافظ حسین بن کربلائی شرح داده که چگونه شاه اسماعیل اول «اکثر سلاسل را از سادات و مشایخ برهم زده مستأصل و منقطع کردند» (۶۷) و چگونه «همه سلاسل را درهم شکست» (۶۸). به علاوه، در خلال این دوره، اکثر سلسله‌های بزرگ صوفی مجبور شدند یا به هند مغول یا ترکیه عثمانی بگریزند یا از نظرها پنهان شوند. نقشبندیه به شدت سرکوب گردیدند؛ صوفیان طریقه خلوتیه در سایه حمایت عثمانی به آناتولی رفتند؛ درست است که ذهبیه، نوربخشیه و نعمت‌اللهیه جان سالم به در بردند، اما چیزی از شوکت و شکوه قبلی آنها باقی نماند. اکثراً به حال اختفاء به سر بردند و مورد تعقیب و آزار قرار گرفتند، و به طرز فزاینده‌ای دستخوش لعن و تکفیر نظام دین‌سالار بودند (۶۹). در ۱۵۰۳/۹۰۹ پس از قتل عام ۴۰۰۰ نفر، اسماعیل اول پیروان طریقت کازرونی را از فارس بیرون راند و از مقابر مشایخ صوفی آن منطقه هتک حرمت کرد (۷۰). و اما در مورد نقشبندیه، «صفویان که برای آنها قتل علما و مشایخ بخش مهمی از استقرار سیطره شیعی بود، تمامی آثار این طریقه را از ایران غربی و مرکزی ریشه کن کردند» (۷۱). چنانکه در بالا گفته شد، وقتی در ۱۵۱۰/۹۱۶، اسماعیل اول هرات را

۱. صوفی اعظم (Grand Sophy) عنوانی است که اروپائیان در اشاره به شاهان صفوی به کار می‌بردند.

تسخیر کرد به قبر جامی بی حرمتی کرد (۷۲). سلسله خلوتی از شرّ حکومت شیعی شده صفوی به سرزمینهای دلخواه تر عثمانی گریختند و شاخه نوربخشی طریقت کبرای نیز به شدت دچار ضعف گردید، و نواده سید محمد نوربخش، به نام قوام الدین به فرمان شاه طهماسب (حک. ۹۳۰-۹۸۴ / ۱۵۲۴-۱۵۷۶) اعدام شد (۷۳).

نزدیک به پایان سلطنت طهماسب، مقامات دولت صفوی رویه های صوفیانه را که از لحاظ سیاسی خلاف مصلحت می دیدند تدریجاً رها کردند، لیکن سنت صوفیانه به صورتی صرفاً تشریفاتی دوام یافت. درست همان طور که شاهان صفوی علما را برای تمثیت امور دینی به منصب شیخ الاسلامی می گماردند، دبیرخانه گونه ای نیز برای اداره امور صوفیه در دفتر 'خلیفه الخلفا' [یا وزیر اعظم] تأسیس کردند؛ این مطلب از فرمانهایی برمی آید که از عهد سلطنت شاه طهماسب تا پایان پادشاهی شاه سلطان حسین صادر شده است (۷۴). وقتی پسر شاه طهماسب، اسماعیل دوم (د. ۱۵۷۷/۹۸۵) جانشین پدر شد، تلاشهای بیشتری برای ریشه کن کردن صوفیه از ایران صورت گرفت، و این زمانی بود که صوفیان قزوین قتل عام شدند (۷۵). شاه عباس بزرگ (۹۹۵-۱۰۳۸ / ۱۵۸۷-۱۶۲۹) با قتل عام پیروان صوفی صفوی خود در ۱۰۲۳/۱۶۱۴، که متهم به همکاری با عثمانیها بودند، این سیاست ضد صوفی را ادامه داد. همان طور که پیش از وی، اسماعیل دوم صوفیان قزوین را قتل عام کرده بود، او نیز مراکز آنها را در آنجا ویران کرد. قبل از آن هم صدراعظم (خلیفه الخلفا) صوفی مشرب خود را کور کرد، چون از وفاداری پیروان صوفی وی در میان قزلباشها نسبت به او سخت بیمناک بود (۷۶).

اگرچه آغاز تخریب تصوف نهادینه شده بر دست شاهان صفوی عمدتاً اقدامی سیاسی بود که هدفش نابود کردن هرگونه مخالفتی از ناحیه دار و دسته شیعی-غازی خود این شاهان بود، این ابتکار عمل آنان بیشتر مورد تأیید عالمان شیعی عراق، لبنان و سوریه بود که در پایان سده یازدهم / شانزدهم ایران پذیرای آنان شد؛ اینان زمانی به ایران آمدند که دولت صفوی بر آن شده بود تا تشیع را به عنوان مذهب رسمی تثبیت کند. صرف نظر از عوامل واقعی تاریخی، دوام نهاد تصوف در هر جامعه اسلامی بستگی دارد به نظر عامه، که نسبت به نوسانات روابط متغیر بین مقامات حاکم و علما از سویی و عارفان از سوی دیگر حساس است. سیاستهای دینی تند شاهان صفوی همراه با تبلیغات شدید ملایان شیعی بر ضد تصوف عملاً محور طریقتها و سنتهای آنها را از مرزهای ایران خبر می داد. اگرچه شاه اسماعیل «بنا به ملاحظات سیاسی با بعضی از مشایخ صوفی - به ویژه مشایخ نعمت اللهی - از در سازش درآمد، در خصومت بی امان

او نسبت به بیشتر طریقت‌های صوفیانه رقیب هیچ تردیدی نیست، و این سیاستی بود که جانشینانش دنبال کردند» (۷۷).

یکی از محققان این‌طور استدلال کرده است که علت اصلی خواست شاه‌اسماعیل به قلع و قمع تصوف این بود که «غلو قزلباش رفته رفته هم‌سنگ و معادل تصوف تصور شد و این تا اندازه‌ای به سبب سنت صوفیانه خاص نخستین مرحله از تشکیل فرقه صفوی بود. این هم‌سنگی صفویان را وادار کرد تا انحلال تصوف را تشویق کنند» (۷۸). گرچه این مطلب (تا حدی) صحیح است، اما سبب اصلی تصفیة طریقت‌های رقیب، خصومت علمای قشری، یعنی آن ملایان شیعی به ظاهر راستینی بود که نفس تصوف را نوعی غلو می‌شمردند، و لذا نظر بسیار منفی تعصب‌آمیز آنان عمدتاً عامل ازین رفتن تصوف بود (۷۹).

### سه. ظهور کیش مجتهدپرستی

روحانیت سنتی ایران از همان آغاز جنگ علنی و خشونت‌آمیزی را با این فرقه [صوفیان] برپا کردند؛ و اگرچه غالباً موفق نشده‌اند که تعصب شاهان را در دفاع از خود برانگیزند، اما پیوسته توانسته‌اند به آنان بقبولانند که دین رسمی برای حمایت از دولت لازم است، و هیچ چیز نمی‌تواند خطرناک‌تر از گسترش کفر باشد، زیرا به زعم آنان کفر با متزلزل کردن اذهان مردم آنان را دچار شک و بحران روحی می‌کند.

سر جان ملکم (۸۰)

چه، او از آن طایفه خودرأی  
و از زمره آن مقدس‌نمایان گداصفت و لگردی بود که همه مردم آنها را  
بازوی پرتوان کلیسا در دفاع از مسیحیت می‌دانند  
از آن جماعتی که ایمان خود را  
بر پایه کتاب مقدس سرنیزه و تفنگ استوار می‌کنند!  
همه جرّ و بحثها [با مخالفان] را به زور  
اسلحه و تفنگ‌های خود حل و فصل می‌کنند  
و با زدن و کوبیدن ثابت می‌کنند که  
اعتقادات دینیشان درست است!  
آتش و شمشیر و تخریب را  
اصلاح حقیقی دین [مطابق با اراده خدا] می‌دانند  
که باید همواره دنبال شود  
این اصلاح دینی هنوز در کار است اما هرگز پایان یافته نیست

گویی هدف اصلی دین آن است که  
 هر زمان اصلاح و مرمت گردد  
 اینان فرقه‌ای هستند که مناسک اصلیشان  
 موکول است به [ابراز] نفرت و انزجاری نامعقول،  
 و به مخالفت با این و آن  
 و همواره چیزی را غلط دانستن

سمیوئل باتلر (۱۶۱۲-۱۶۸۰).

پیش از عصر صفوی حوزه‌های علمی شیعی مهمی در ایران وجود نداشت، بنابراین، این حکومت جدید ناگزیر ملایانی را از عراق عرب، بحرین بزرگ و جبل عامل در لبنان به ایران وارد می‌کرد (۸۱). در نتیجه، نظام مدرسه در ایران سده یازدهم / هفدهم محدود به دو حوزه دانش می‌شد: الهیات شیعی و زبان عربی، و همه حوزه‌های دیگر «بر طاق نسیان نهادند و یا جز برای برآوردن نیازهای دینی بدانها پرداختند» (۸۲). به رغم نهادینه شدن تشیع در ایران، دست‌کم در عهد سلطنت شاه اسماعیل، دولت صفوی موفق شد طبقه ملایان را تحت نظارت دقیق خود نگه دارد. ولی در زمان شاه طهماسب سیاست دینی به طوری تغییر یافت که مجتهدان شیعی امکان پیدا کردند عالی‌ترین مقام روحانی را به دست آورند، و بنابراین در دوران پادشاهی او «مناقشه فکری روحانیان شیعی با صوفیان شروع شد» (۸۳).

طهماسب «به تقویت بیشتر و بیشتر نهادهای شیعی اثنی‌عشری روی آورد، و هنرهایی از قبیل شعر و موسیقی را که به نوعی علی (ع) و بقیه امامان دوازده‌گانه را ستایش نمی‌کردند قدغن نمود» (۸۴). او نماز جمعه را در همه مساجد مرتبط با جامعه سنتی متوقف کرد و غالباً سب [سه خلیفه اول] را جایگزین نماز ساخت (۸۵). طهماسب هجده ساله، پسر اسماعیل نیمه‌خدا، قربانی ترفندهای آخوندی علی بن حسین بن عبدالعلی کرکی (د. ۹۴۰ / ۱۵۳۳-۱۵۳۴) گردید؛ طهماسب او را به مقام «نایب‌الامام» منصوب کرده بود. برای حصول اطمینان از اینکه حرف کرکی در تمامی مسائل دینی بری از خطا و چون و چرا ناپذیر است، طهماسب حتی فرمان زیر را صادر کرد:

لایح و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین که حافظان شرع سیدالمرسلین اند با شرک در یک درجه است. پس هرکه مخالفت خاتم‌المجتهدین، وارث سیدالمرسلین نائب‌الائمة المعصومین [= کرکی]... کند و در مقام متابعت نباشد، بی‌شائبه ملعون و مردود و در این آستان مطرود است (۸۶).

کرکی، در مقام نویسنده نخستین رساله جدلی برضد تصوف در ایران صفوی (۸۷)، نقشی مؤثر در برانگیختن خصومت مسلمانان سنتی نسبت به تصوف ایفا کرد. لذا می‌توان او را آغازگر نوعی مصنّفات شمرد که بعدها به‌توسط دیگر کارشناسان جزم‌اندیش مذهبی زمان وی عمومیت یافت؛ کرکی در عین حال احیاکننده دشمنی با فلسفه صوفیانه بود که روحانیان شیعی قرن‌ها قبل آن را شروع کرده بودند (۸۸).

اصل اجتهاد در تشیع (۸۹) برای نخستین بار در نوشته‌های علامه حلی (د. ۷۲۶/۱۳۲۵) از نظر شرعی مقبول افتاد؛ وی اجتهاد را صرفاً تلاش مجتهد در دستیابی به 'نظری احتمالاً درست' (ظن) درباره موضوعات خاصی در زمینه‌های خاصی از قوانین دینی تعریف می‌کند (۹۰). مع‌ذلک، تحت حکومت دینی کرکی فتوای قطعی صادر شد که تقلید از مجتهد در گذشته مجاز نیست. اگرچه نظراً این بدان معنا بود که آداب و سنن دینی مستمراً به‌توسط مراجع زنده دینی بازساخته و تجدید می‌شود، ولی در عمل اصل پویایی موجودیت یافت، و طبقه‌ای از دین‌سالاران روحانی را به وجود آورد که بالاترین مرجعیت دینی را منحصراً ملک طلق خود می‌پنداشتند. این نظر که تقلید از مجتهد گذشته مجاز نیست همچنین «انتقالی بودن دائمی مرجعیت فقهی را تضمین می‌کرد و انتساب انحصاری آن را به مجتهدان سرشناس گذشته، آن‌گونه که در تسنن عمل می‌شود، مانع می‌شد» (۹۱). از این‌رو، اهل تسنن کرکی را «مخترع تشیع» لقب دادند (۹۲). نقش محوری وی در نهادینه کردن حکومت روحانیون در ایران عهد صفوی یادآور موقعیت بسیار مهم قاضی نعمان (د. ۳۶۳/۹۷۴) به عنوان تدوین‌کننده نظریه فقهی در دولت فاطمی و مبتکر نظریه اسماعیلی امامت (اقرار به اینکه علم را می‌توان فقط به‌توسط امامان بحق از خاندان پیامبر به دست آورد) بود (۹۳).

جریانهای مختلف در حوزه اصول فقهی که در سرتاسر حیات اعضای مکتب اصفهان، یعنی وارثان اندیشه‌های کرکی ادامه داشته، شایان بررسی است، لیکن نه‌جا نه موضوع تحقیق در این مقاله امکان می‌دهد که جز به وجه اجمال این جریانها را بحث کنیم (۹۴). وقتی طبقات اجتماعی مرتبط به موضوع این گفتار را از نظر می‌گذرانیم، باید توجه داشته باشیم که در عصر شاه‌عباس چندین گروه قدرتمند در جامعه ایرانی با هم رقابت داشتند: (۱) مجتهدان ظاهری امامیه، که معمولاً از تبار غیرایرانی بودند؛ (۲) ملایان امامی اخباری مشرب، در مقابل مجتهدان، که معمولاً از تباری ایرانی بودند؛ (۳) صوفیان قزلباش صفوی، و سرانجام (۴) گروههایی از صوفیه که از قتل عامهایی که برضد طریقتهای آنان به راه می‌افتاد جان سالم به‌در بردند. با توجه به تحولات فرقه‌گرایانه مهم

در الهیات شیعی، تا پیش از نیمه قرن یازدهم / هفدهم، دو گروه اول از علمای روحانی در ایران عصر صفوی به دو مذهب فکری متمایز تقسیم شده بودند. اولین آنها مذهب اخباری، یعنی علمای سنت‌گرا شامل 'سادات' بودند که به «طبقه روحانی» تعلق داشتند (۹۵) و قویاً اجتهاد را مردود می‌دانستند و هر نوع رجوع به مجتهدان را محکوم می‌کردند. اخباریون «معتقد بودند که همه سئوالات عمده دینی را امامان در کتب اخبار و احادیث پاسخ گفته‌اند، و دیگر اینکه قرآن بدون تفسیر امامان وراء قدرت درک انسانی خواهد ماند» (۹۶). بنابراین، همه مؤمنانی را که عربی می‌دانستند و به مطالعه این اخبار و احادیث می‌پرداختند می‌شد مقلدان مستقل احکامی به حساب آورد که قبلاً مراجع مختلف در زمان حیات خود آنها را وضع کرده‌اند (تقلیدالمیت) (۹۷). چنین روحانیونی «فلسفه، تفسیر و تأویل، تصوف عابدانه را، که پیرامون شخصیت ائمه دور می‌زد، بر موشکافیهای قیاسی مجتهدان ترجیح می‌دادند» (۹۸). در میان این گروه به شخصیتی برمی‌خوریم که در مقاله حاضر جای ویژه‌ای دارد و او فیض کاشانی است که در رساله خود سفینه النجاة در رد اجتهاد، چنانکه س.ا. ارجمند خاطر نشان می‌کند، «با استناد به آیه اولی الامر قرآن هر نوع رجوع به مجتهدها را محکوم می‌کند. از آنجا که اطاعت سزاوار خداوند، پیامبر و امامان است و نه لایق هیچ کس دیگر، ضوابط و معیارهای شرع مقدس را می‌توان مستقیماً از اخبار امامان معصوم استنباط کرد» (۹۹).

دومین مذهب فکری عبارت از مکتب ظاهری و تقلیدی مجتهدان صورت‌گرا بود که از سپردن حکومت دینی به شخص مجتهد، و نه به فرد مؤمن، دفاع می‌کردند (این مذهب بعدها 'اصولی' خوانده شد). مهم‌ترین اعضا و مؤسسان این مذهب ملا احمد مقدس اردبیلی (د. ۱۵۸۵/۹۹۳) بود که شهرتش بیشتر به سبب سیاسی کردن نظریه تقلید از مجتهد است؛ او اعلام کرد که چنین تقلیدی «به شرط وجود دلیل بر اجتهاد مجتهد واجب است» (۱۰۰). بسیاری از حکمای مکتب اصفهان، که ذیلاً در بخش ۴ بحث می‌شود، از قبیل شیخ بهاء‌الدین عاملی (۹۵۳-۱۰۳۰ / ۱۵۴۷-۱۶۲۱) که در عهد شاه عباس اول (حک. ۹۹۶-۱۰۳۸ / ۱۵۸۸-۱۶۲۹) منصب شیخ‌الاسلامی اصفهان را داشت، و میرداماد از طرفداران موضع اصولی در فقه بودند (۱۰۱).

با در نظر داشتن بحث بالا، اکنون می‌توانیم بازگردیم به بررسی محیط دینی ایران اواخر سده یازدهم / هفدهم در عهد صفویه. چهار پادشاه قبل از شاه عباس بر موج انتظار مهدویت که اتباع مریدصفتشان در سر

می‌پروردند، حرکت می‌کردند (۱۰۲). با استفاده از اصل اجتهاد، احادیثی در این زمینه کشف یا جعل شد و تبلیغاتی در تأیید آنها صورت گرفت؛ این احادیث از ادعای شاهان صفوی که خود مهدی، یا لاقل نایب او هستند حمایت می‌کرد (۱۰۳). با اینهمه، در اوایل سده یازدهم / هفدهم «حسرت ظهور مهدی برای قزلباشهای سرخورده که نیاکانشان به یاری اسماعیل سلاح به دست گرفتند، برآورده نشد» (۱۰۴). در نتیجه، مخالفت عمده‌ای که شاه‌عباس در داخل کشور با آن باید دست و پنجه نرم می‌کرد، از ناحیه پیروان وفادار خود او، یعنی صوفیان قزلباش بود که خاندان وی را به قدرت رسانده بودند. اسماعیل دوم (حک. ۹۸۴-۹۸۵ / ۱۵۷۶-۱۵۷۷) که به طور حساب‌شده‌ای تمامی اعضای طبقه نخبگان صاحب قدرت و ابسته به پدرش را کشت یا کور کرد (۱۰۵)، پیش از آنکه بتواند برادر بزرگ‌ترش - محمد خدابنده، پدر شاه‌عباس را بکشد - به دست قزلباشان به هلاکت رسید. صوفیان قزلباش، که از اسماعیل دوم به عنوان پادشاه و مرشد دل‌سرد شده بودند، خدابنده را به سلطنت برگزیدند. وی به نام سلطان محمدشاه (۹۸۵-۹۹۶ / ۱۵۷۷-۱۵۸۸) خوانده شد. مناقشه میان ایرانیان و قزلباشهای ترکمان مشخصه دوران فرمانروایی وی بود، و نهایتاً هم قزلباشهای مداخله‌گر تحت ریاست مرشدقلی خان شاه را مجبور کردند به نفع پسرش، عباس، از سلطنت کناره‌گیری.

عباس که به اقتضای تبار اصیل ترکمانش در هنرهای درباری توطئه، پدرکشی، و قتل بزرگان مهارت داشت، از جوانی به ترفندهای وحشیانه مریدان قزلباش قبیله‌گرای خود واقف بود؛ و در سیاست دسته‌بندیهای طایفه‌ای ماهر بود - و این در آن محیط قزلباش‌زده خاص مستلزم آشنایی با نحوه استفاده از نقاب تقدس برای مبارزه و تضعیف مخالفان بود. وی که گویی شرارتهای مجسم پدر بزرگش بود، چهار تن از پسران خود را کشت، و در ۱۵۸۹ تنها یک سال پس از دستیابی به قدرت، و پیش از احراز سیطره مطلق بر امور، مرشدقلی خان، نایب‌السلطنه قزلباش خود را به قتل رساند، مردی که وی را به قدرت رسانیده بود (۱۰۶).

مسئله چنین مرور تاریخی مجملی نمی‌تواند به اندازه کافی حدی را که سرسپردگی صوفی‌گرانه افراطی قزلباش به اجتماع عصر دولت صفوی، عموماً و به فرهنگ ایرانی، خصوصاً لطمه وارد آورد، روشن کند. تنها با سرکوب نیروهای بنیادگرایی که انقلاب صفوی را ایجاد کرده بودند، و در عین حال به معارضة با آن ادامه می‌دادند، شاه‌عباس توانست دولت خود را متحد کند (۱۰۷). این، در عمل، مستلزم خیانت به صوفیان قزلباش



بود و بنابراین، در سال پلنگ<sup>۱</sup> (۱۰۲۳-۱۰۲۴ / ۱۶۱۴-۱۶۱۶) «عباس دهها صوفی لاهیجانی قراجه‌داغ را قتل عام کرد» (۱۰۸)، عملی که مورخ درباری، اسکندریگ منشی، آن را این‌گونه توجیه می‌کند که شاه با این پاکسازی، می‌خواست نشان دهد که این گروه نباید من بعد در حلقه صوفیه به شمار آیند؛ دیگر آنکه می‌خواست صوفیان را از غیر صوفیان به وضوح متمایز کند (۱۰۹). اگرچه بهانه اقدام به پاکسازی توطئه صوفیان با عثمانیها بود، اما در واقع عباس صرفاً قصد داشت از راه ارباب دار و دسته خود را تسلیم کند، و بدین ترتیب نشان دهد که حسابش از سیاستهای افراطی صوفیان قزلباش جداست (۱۱۰).

مع‌ذلک، شاه‌عباس در آزاد گذاشتن دست تشیع جزمی و روی آوردن به کیش مجتهدپرستی به منظور نجات خویش از شر اتباع متعصب قزلباش خود، به قول حافظ «آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد»، یعنی با سرکوب کردن افراط‌گرایی غلاة، جزمی‌گرایی سازش‌ناپذیر شیعی را تقویت کرد. همان‌گونه که کترین بابایان خاطر نشان می‌کند:

در سرکوب غلاة، شاه‌عباس اول رفته رفته دین را از سیاست جدا کرد، و در این جریان به سنت‌باوری<sup>۲</sup> [و آنچه با عرف دینی مطابقت بیشتری داشت] تکیه کرد، زیرا سنت‌باوری موقعیتی در اختیار وی می‌گذاشت که از آن برای حمله به غلاة استفاده می‌کرد. این اقدام همچنین مشروعیتی به او می‌داد که به کمک آن می‌توانست پادشاه مطلق‌العنانی شود. تصویری که شاه‌عباس می‌خواست از خود در اذهان عمومی نقش کند منعکس‌کننده تلاشهای وی برای تفکیک حکومت روحانی از غیرروحانی است... او در انظار عمومی از مشروعیت خویش به عنوان پیر قزلباشها سوءاستفاده نمی‌کرد، گرچه وقایع‌نگاران پیوسته از شاه با لقب مرشد کامل و از قزلباشها با عنوان صوفیان یاد می‌کنند، ولی این القاب تشریفاتی بود، و شاید فقط معنای فرمانبری و اطاعتی را که توقع می‌رفت مرید نسبت به مرشد خود داشته باشد، ابقا می‌کرد (۱۱۱).

تصوف نیمه دوم سده یازدهم / هفدهم که آلوده افراط‌گرایی شده، و به سبب ارتباطش با سیاست‌بازیهای دنیوی تضعیف گردیده بود - یعنی زمانی که کیش مجتهدپرستی به اوج قدرت خود رسیده بود -، به آسانی در دام ملایان متعصب شیعی افتاد: ملایانی که

۱. [در ترکی ایغوری]: بارس نیل

2. Orthodoxy

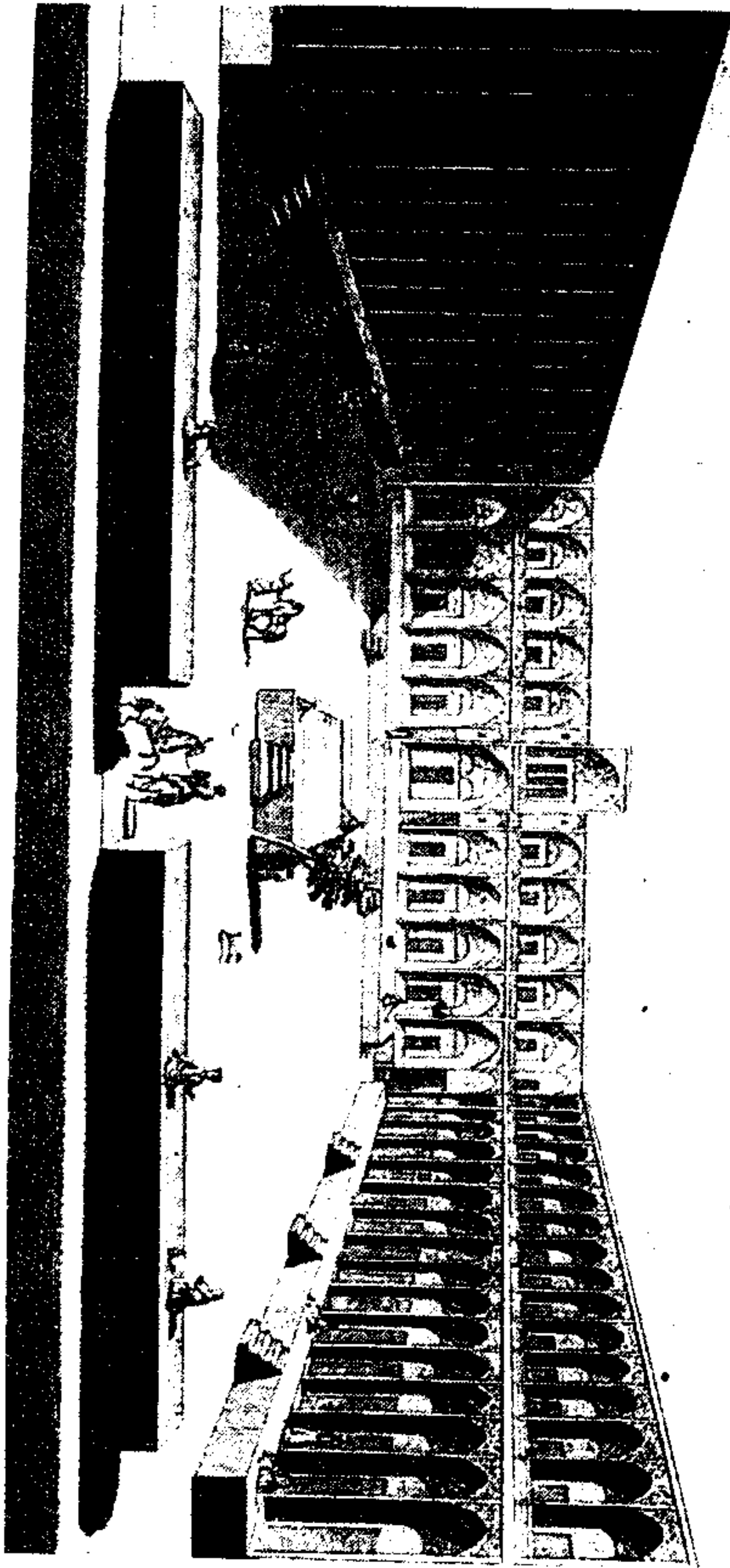
تصرف، اشراق، ایمان باطن، عشق الهی و رؤیت عرفانی همواره به مثابه سوختی برای افروختن آتش 'تفتیش مذهبی' آنها بود.

### چهار. مکتب اصفهان: عبدالرزاق لاهیجی و فیض کاشانی و رابطه تصوف، حکومت و عرفان

مارشال هاجسن در جلد سوم از اثر<sup>۱</sup> سه جلدی عظیم خود می گوید سده هفدهم «یقیناً نقطه اوج قدرت سیاسی اسلام است»، و اظهار عقیده می کند که «فاصله میان زمان بهزاد نقاش (ز. ح. ۸۵۴ / ۱۴۵۰) تا ملاصدرای حکیم (د. ۱۰۵۰ / ۱۶۴۰)، که در آن گونه های فرهنگی مرتبط به زبان فارسی به کمال خود رسید، تماماً در ردیف چیزی از مقوله عصر طلایی است و می توان معمولاً آن را 'شکوفایی ایرانی وار' خواند». او می گوید تعریف ساختار فکری و ادبی این شکوفایی، حتی وقتی بهتر هم مطالعه شود، دشوار است، زیرا «اگر آن دوران دوران باشکوهی بود، شکوه آن بیشتر در ظرافت و باریک اندیشی و نقطه های اوج لطافت و تهذیب آن بود و نه در کارهای عظیمی که به طور مستقیم تر برای انسان، با هر زمینه فرهنگی، قابل لمس است» (۱۱۲).

وجه فلسفی این 'شکوفایی' مکتب اصفهان است. اعضای این مکتب گروهی از حکما بودند، که از اواخر سده دهم / شانزدهم تا یکی دو دهه مانده به پایان سده یازدهم / هفدهم شهر اصفهان در کمال شهرت می زیستند، و سنتز یا ترکیب بی نظیری از اندیشه های کلامی، عرفانی و فلسفی خلق کردند که طریقت تصوف را در معنای سنتی آن به عنوان پدیده ای کاملاً اسلامی تحمل، یا لا اقل تفسیر می کرد (۱۱۳). مکتب اصفهان مهم ترین فعالیت فکری دوران سلطنت شاه عباس اول، شاه صفی و شاه عباس ثانی (۹۹۶-۱۰۷۷ / ۱۵۸۸-۱۶۶۶) به شمار می رود. اگرچه تعالیم حکیمانی که وابسته به این مکتب بودند به طور جدا جدا هریک ویژگیهای خاص خود را دارند، ولی وجوه مشترکی آنها را به هم متصل می کند، و این دلیل موجّهی است برای اینکه آراء جمعی آنها را در چهار حوزه به عنوان یک 'مکتب' تعریف کنیم.

1. The Venture of Islam



کاروانسرای کاشان. برگرفته از سفرنامه شاردن، لوحه ۱۸.

۱. تصوف. در حالی که اعضای این مکتب همه احترام عمیقی برای آرمانها و اهداف بلند معنوی تصوف سنتی ایرانی قائل بودند (۱۱۴)، به نظر می‌رسد معدودی از آنها ضرورت پیروی از ضوابط طریقت را که مستلزم اطاعت از پیر یا مرشدی زنده بود، آشکارا پذیرفته باشند. بیشتر این حکیمان اشعار عارفانه‌ای با کیفیت متفاوت نیز سروده‌اند که نشانه توجه و علاقه آنان به ادبیات صوفیانه است.
۲. تشیع. تألیفات اینان پر است از اندیشه‌ها و احساسات شیعی، امام‌شناسی و کلام شیعی. اگرچه حکمت آنها جنبه‌ای جهان‌شمول و وحدت‌گرا دارد، اما خاص بودن محیط شیعی اجتماعی که آثارشان را در آن خلق کردند ممکن است این واقعیت را از نظرها دور بدارد.
۳. فلسفه نوافلاطونی اسلامی. از سوی دیگر، فلسفه این مکتب اغلب تأکید بر چیزی می‌کرد که به قول هاجسن، «از نظر انسان‌گرایی جهان‌شمول» بود (۱۱۵). تعالیم آنها از حکمت اشراق شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی (د. ۵۸۷/۱۱۹۱) نشأت می‌گرفت، که مدعی بود حکمت وی ترکیبی اسلامی از چندین سنت حکمی کهن است: «دین کهن بابلیان، حکیمان خسروانی [ایرانی]، هندیها و همه پیشینیان یونانی، و کسان دیگر» (۱۱۶).
۴. عقل‌گرایی اسلامی. فیلسوفان این مکتب عقل‌گرایی مشائی را با فلسفه نوافلاطونی اسلامی به هم درآمیختند. از نظر فیلسوفان اصفهان عصر صفوی، اصطلاح «مشائی» متضمن همان معنایی که ما از آن می‌دانیم نیست، و این، به قول هانری کربن «لااقل بدین سبب بود که رساله تئولوژی منسوب به ارسطو<sup>۱</sup> را عزیز می‌داشتند (۱۱۷). به همین دلیل و از منظری دیگر، ندرتاً در میان آنها به فیلسوفی برمی‌خوریم که صرفاً و منحصرأ مشائی باشد، یعنی فیلسوفی که یکسره جذب فلسفه نوافلاطونی نشده باشد، و به همین سبب به نوعی از انواع تا حدی فیلسوف اشراقی نباشد» (۱۱۸).

ترکیب تصوف، تشیع، حکمت اشراقی افلوطینی و عقل‌گرایی اسلامی، مجمع فلسفی بی‌مانند اصفهان را به وجود آورد. با اینکه محققان عموماً تحقیقات قابل ملاحظه‌ای را به

۱. این رساله که به اثولوجیای ارسطو نیز معروف شده، در واقع بخشهایی از اثادها (یا تساعات) افلوطین است.

سوابق دینی، فقهی، حکمی و فلسفی این مکتب تخصیص داده‌اند، دیدگاه اعضای آن نسبت به تصوف سنتی، به عوض آنکه در متن چنین تحقیقاتی گنجانده شود، به پانویسهای آن محدود شده است. برای یافتن علت اینکه چرا تصوف در حاشیه نگه داشته شده است، نیازی نداریم که راه دوری برویم: علت در بحران هویت فرهنگی است که صوفیان در اواخر سده یازدهم / هفدهم - که گرفتار بلایی بدتر از جنگجویان قزلباش شاه‌اسماعیل شدند (۱۱۹) - آن را تجربه کردند؛ این بلا ظهور فرقه مجتهدان اصولی بود، که رویه دست‌پخت آنان، در میان میراث‌بران بنیادگرای متأخرشان در ایران تا به امروز ادامه یافته است (۱۲۰).

همچنانکه ذیلاً خواهیم دید، اگرچه بیشتر اعضای مکتب اصفهان به عرفان و تصوف متمایل بودند، ولی به سبب جو آکنده از سیاست ضد قزلباش و رویه تحقیرآمیز عباس نسبت به تصوف عوامانه غلاة‌گونه، تصوف نهادینه‌شده خانقاهی دیگر آن منزلتی را که نزد نخستین حکیمان صوفی مسلکی چون عبدالله انصاری، ابوالقاسم قشیری یا ابوحامد غزالی داشته بود، در دل اندیشمندان صوفی مشرب نداشت. یک قرن ونیم گرفتاری تصوف در پنجه تعصب قزلباش و غلو شیعی اعتبار معنوی تصوف را از جلا انداخته، و شهرت خصلت درویشی ایرانی را آلوده کرده بود؛ تصور مردم از فقیر عارف معنای دوگانه بدیمنی پیدا کرده بود: عارف درویش اکنون فرد فاقد شعور بی فرهنگی نیز به شمار می‌رفت، و ردای فقیرانه مرد خدا نوکیسه زیاده‌خواه و خودپسندی را در خود پنهان می‌کرد (۱۲۱).

شش تن از چهره‌های برجسته فیلسوف و صوفی مکتب اصفهان مستقیماً با موضوع بررسی ما ارتباط دارند: میرداماد (د. ۱۰۴۱/۱۶۳۱)، ملاصدرا (د. ۱۰۵۰ / ۱۶۴۰)، بهاء‌الدین عاملی (د. ۱۰۳۱/۱۶۲۱)، میرابوالقاسم فندرسکی (د. ۱۰۵۰/۱۶۴۰-۱۶۴۱)، محسن فیض کاشانی (د. ۱۰۹۱/۱۶۸۰)، و عبدالرزاق لاهیجی (د. ۱۰۷۲ / ۱۶۶۱-۱۶۶۲). هریک از این فیلسوفان درک شخصی و خاص خویش را از رابطه تصوف، فلسفه، حکمت و عرفان با اسلام هنجارگذار داشتند.

پیش از ورود به موضوع اصلی بحث، یعنی تحلیل اندیشه‌های فیلسوفان عارف محسن فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی، جا دارد مواضع خاص آن چهار چهره یادشده دیگر را نسبت به تصوف، به ترتیب تاریخی بررسی کنیم: بهاء‌الدین عاملی، میرداماد، ملاصدرا و میرابوالقاسم فندرسکی.

## ۱. بهاء‌الدین عاملی

پدر شیخ بهائی، حسین عاملی، از لبنان به ایران مهاجرت کرده، و در آنجا یکی از شاگردان کرکی او را به شاه طهماسب معرفی کرده بود؛ این پادشاه بعدها وی را به منصب شیخ‌الاسلام هرات برگماشت (۱۲۲). وقتی پدر شیخ بهائی و شاه طهماسب هر دو در ۱۵۷۶/۹۸۴ وفات یافتند، او منصب پدر را به ارث برد (۱۲۳). وی در رشته کلام مدافع مذهب اصولی بود و «از افزایش قدرت روحانیت در دستگاه حکومت حمایت می‌کرد و طرفدار احاله قدرت امام به ملایان بود» (۱۲۴)، و از آرمان کرکی و آراء او درباره اجتهاد پشتیبانی می‌نمود (۱۲۵). جان کوپر خاطر نشان کرده است که «دشوار بتوان او [شیخ بهائی] را در یکی از طبقات معمول فقیه / صوفی / فیلسوف جای داد» (۱۲۶). اگرچه تحقیقات اندرو نیومن و دِوین استوارد - که حدود نقش شیخ بهائی را به عنوان فقیهی اصولی تعیین می‌کند - جنبه مهم و فراموش شده‌ای از شخصیت وی را توضیح می‌دهد، «گرایشهای زیاد وی به تصوف» (۱۲۷) بدان‌گونه که در اشعار فارسی او - علاوه بر منابع دیگر - منعکس است، جنبه کم‌اهمیت‌تری از شخصیت وی و خدمات وی به فرهنگ اسلامی نیست (۱۲۸).

اینکه شیخ بهائی خود را، لااقل از لحاظ فکری، به جرگه صوفیان وابسته کرد توسط ادموند بازورث به تفصیل شرح داده شده است (۱۲۹). سعید نفیسی مدارک قابل اعتمادی در تأیید این دعوی ارائه می‌دهد که «محققاً او مشرب تصوف داشت و طبعاً به عرفان و سلوک متمایل بود» (۱۳۰). قسمتهای بسیاری از مثنویات فارسی شیخ که وی در آنها رابطه تصوف و علوم کلامی را بحث می‌کند، و ضمن آن این علوم را به باد انتقاد می‌گیرد، تردیدی درباره موافقت وی با تصوف باقی نمی‌گذارد (۱۳۱). چنین قسمتهایی از سروده‌های وی اگرچه تازه باید با توجه به نظرات کلامی اصولی او - که مسلماً جنبه شریعت‌مدارانه‌تر شخصیت او را روشن می‌کند - به‌طور جداگانه تجزیه و تحلیل شود ولی پاره‌ای از لطیف‌ترین مثنویهای صوفیانه عصر بعد از مغول به شمار می‌رود، و جزو بهترین نمونه‌ها از دیدگاه حکمی و آرمانهای اخلاقی تصوف ایرانی در تاریخهای ادبیات فارسی است (۱۳۲).

## ۲. میرداماد

محمدباقر استرآبادی، عموماً معروف به میرداماد (د. ۱۰۴۱/۱۶۳۱) را سیدحسین نصر و هانری کربن، به ترتیب، «چهره اصلی در مکتب اصفهان» (۱۳۳) و «نامی که در صدر

فهرست [اندیشمندان] در مکتب اصفهان قرار می‌گیرد» (۱۳۴) شمرده‌اند. عبدالحسین زرین‌کوب میرداماد را چنین توصیف می‌کند، «میرداماد به عنوان حکیم و متأله و فقیه عصر صفوی خود جامع میراث حکمت متألهین و زهد منسوب به مشایخ صوفیه، و مقام اجتهاد در مسائل شرعی بود» (۱۳۵). او مؤلف حدود چهل اثر به فارسی و عربی بود (۱۳۶)، که تقریباً تمامی آنها به سبکی فوق‌العاده فشرده، غیرقابل فهم و اکثراً درباره فلسفه مشائی و اشراقی و نیز مسائل فقه شیعی نوشته شده است. او گهگاه فلسفه مابعد طبیعی خود را به شعر بیان می‌کند، کما اینکه از دیوان اشعار فارسی و عربی او، از جمله مشارق الانوارش هویدا است؛ در این مثنوی میرداماد تخلص «اشراق» اختیار کرده است. آثار او (۱۳۷) در حکمت شامل قَبَسَات، تقدیسات، جَدَوَات (به فارسی)، سَدْرَةُ الْمُنْتَهَى و خَلْسَةُ الْمَلَكُوت است.

اسکندر بیک منشی، در تاریخ عالم‌آرای عباسی خود میرداماد را مدح می‌کند و می‌گوید: «الیوم پرتو اشراقات انوار فضائل و کمالاتش بر ساحت آمال طلبه علوم درخشان، و لمعات کوكب طبع آفتاب مثالش بر عالمیان تابان است» (۱۳۸). منشی همچنین از تبخرویی در علوم خفیه و ریاضیات یاد می‌کند، و این در حالی است که درجه اجتهاد وی در زمینه‌های فقه، تفسیر و حدیث چنان بود که «فقهای عصر فتاوی شرعی را به تصحیح آن جناب معتبر می‌شمارند» (۱۳۹). میرداماد که به مذهب اصولی تعلق داشت و نظریه نیابت فقیه را به نحو کامل قبول داشت (۱۴۰) خوش داشت که خود مدح و ستایش دیگران را [از خود] تأیید کند، و در مشارق الانوار با مبالغه‌ای هم‌مرز مسخرگی و عرفانی دستخوش افت و نزول، این‌گونه فخر می‌فروشد:

ز شفای من ارسطو شده بهره‌مند دانش      ز رموز من فلاطون زده گام در معانی...  
سخن من ار نباشد چه کند خرد دبیری      خرد من ار نباشد چه کند جهان‌جهانی؟ (۱۴۱)

فلسفه میرداماد، مانند فلسفه بیشتر دیگر حکیمان مکتب اصفهان، چنانکه ت. ایزوتسو خاطر نشان می‌کند، «نوعی ترکیب هم‌آهنگ از تفکر منطقی و ذوق اشراقی است» (۱۴۲). گرچه او از سنت مشائی حمایت می‌کرد، مع‌ذک زبیر ظاهر روش خشک عقلی او چیزی کاملاً نزدیک به تصوف قرار داشت؛ اینجا انسان شاهد وضعیتی است که ایزوتسو آن را چنین وصف می‌کند:

... سیل موج رؤیتهای عرفانی که از منبعی کاملاً متفاوت سرچشمه می‌گیرد، تجربه زنده یک عارف. میرداماد از این لحاظ تجسم کامل اصل اساسی فلسفه به شکلی که

ابن عربی و سهروردی تصور می‌کردند، بود، یعنی اندیشمندی که در او تحلیل عقل-فلسفی حقیقت و کمال معنوی که از مشاهدات عارفانه حاصل می‌شود دست در دست هم پیش می‌روند - مشخصه‌ای که اکثر فلاسفه مهم عصر صفوی در آن مشترک بودند (۱۴۳).

شاه عباس حرمت زیادی برای میرداماد قائل بود و در واقع چنان از نفوذ او بیم داشت (۱۴۴) که، مطابق نوشته سلافة العصر (۱۴۵)، سعی کرد او را به قتل برساند و زرین کوب از همین سوءنیت سلطان نتیجه می‌گیرد که «میرداماد علاوه بر مقام حکمت و اجتهاد، در نظر مریدان و معتقدان تا حدی مقام ارشاد هم داشته است» (۱۴۶). اینکه در تذکره نصرآبادی (۱۴۷) آمده که میرداماد در تزکیه نفس سعی می‌ورزید، نوافل شب و روز از او فوت نشد، و چهل سال شب پهلو بر بستر نگذاشت، «از وی تصویر یک شیخ و مرشد واقعی صوفیه قدیم را طرح می‌کند»، و مع ذلک، همان‌گونه که زرین کوب می‌گوید:

میرداماد ظاهراً مقام مشایخ صوفی را که در آن عصر انحطاط تصوف در واقع شایسته حیثیت روحانی و علمی او هم نبود، دون شأن خود می‌دانست و داعیه حکمت و تبحر در آن، وی را واداشت تا خود را شریک فارابی در تعلیم، و در حقیقت معلم ثالث - بعد از فارابی و ارسطو بخواند. میرداماد با آنکه در حکمت نظری طریقه مشائی داشت، در حکمت عملی، بیشتر به شیوه سلوک اهل اشراق گرایش نشان می‌داد و در واقع حکمت مشائی و ذوقی اشراقی را در تعلیم مکتب فلسفی اصفهان به هم می‌آمیخت و نیل به تجربه 'خلع بدن' که از شیخ یونانی - فلوطین - منقولست و شیخ اشراق به افلاطون نسبت می‌دهد و خود وی در جذوات آن را از فیثاغورث هم نقل می‌کند، در نزد میر، چنانکه از قبسات، و رواشع السماویه برمی‌آید، شرط اصلی وصول به مقام حکمت تلقی می‌شود و البته نزد شیخ کبری و بعضی مشایخ کبرویه هم این خلع جسم و خروج از نشاء جسمانی، شرط نیل به شهود عالم غیب محسوبست و بدین‌گونه این قول میرداماد با تعالیم صوفیه هم ارتباط دارد. به هر حال، آنچه طریقه اشراقی میر را با تصوف نزدیک می‌کند وحدت غایت است، نه اتحاد در مراحل میانه و طرز سلوک، چرا که وی صوفیه را ظاهراً به علت عدم توغل آنها در حکمت بخشی شایسته توجه نمی‌دید و از همین رو اقوال آنها را گه گاه - از جمله در جذوات و رواشع - نقد می‌کرد و آنها را به قصور فهم و عدم غور در مسائل منسوب می‌داشت (۱۴۸).

ممکن است این پرسش پیش آید که آیا به سبب نگرش تحقیرآمیز میرداماد نسبت به تصوف سنتی نبود (۱۴۹) که ملای سرشناس شیعی و ضد صوفی، محمدباقر مجلسی (د. ۱۰۷۰ / ۱۶۹۹-۱۷۰۰) شایسته دید که در بحارالانوار خود بخشی را به شرح حال



مفصلی از وی اختصاص دهد، و از او با اظهار نظرهای ستایش آمیز متعددی یاد کند، و حتی رساله الخلیفه او را عیناً نقل کند و ضمن آن بگوید این رساله «تأله باطن او» را نشان می دهد. وقتی هانری کربن در خصوص اظهارات مجلسی تعجب می کرد که چگونه «همان عالم دینی که خصم سرسخت صوفیه بود ممکن است به میرداماد اهل ذوق و وجد ادای احترام کرده باشد» (۱۵۰)، مسأله را به شرح زیر حل کرد:

اگر مجلسی ستایشی این چنین در حق میرداماد بر زبان می آورد به سبب آن است که وی، در حقیقت، افق [فکری] دیگری فراسوی دین ظاهری بازگشود. پدیدارشناسی دینی در اینجا باید با نهایت دقت و ظرافت پیش برود تا 'باطن' پنهان شده در زیر 'ظاهر' کشف شود؛ از این رو، پاره ای از تضادها که ممکن است در سطح ظاهر حل نشدنی به نظر برسند خود به خود حل می شوند. مخصوصاً لازم به نظر می رسد که بگذاریم روح با آن ظرافت معنایی خاص متداول در ایران که تصوف را از عرفان متمایز می کند معرفی شود. احتیاط و تردید مجلسی را در برخورد با تصوف می توان در میان بزرگترین چهره های معنوی و عرفانی تشیع نیز یافت. اشاره در اینجا عمدتاً به نوع خاصی از تصوف است، همان نوعی که ملاصدرا رساله ای کامل در ردش نوشت، حال آنکه وی ممکن بود خود یک صوفی به حساب آید. ما قبلاً دلایل مخالفت [امثال مجلسی] با صوفیه را پیشنهاد کردیم: ساختار تشکیلاتی طریقت، نقش شیخ، نوع خاصی از وحدت گرای فلسفی<sup>۱</sup> که به معنایی تعبیر و تفسیر می شد که برای تهذیب نفس مطلوب نبود، پاره ای از روشها و رفتارها و غیره. از اینجا می توان نتیجه گرفت که این چهره های روحانی با سخن متضاد نمای حیدر آملی که: تصوف تشیع حقیقی است، موافقت نداشتند. با اینهمه، اگر کسی بتواند کلمه عرفان را به جای تصوف بنشاند، آنگاه متوجه توافقی کلی در میان عرفا می شود. از این رو، موارد مهمی از اختلاف حتی در مسائل لغوی نیز نهفته وجود دارد. در غرب، افراد اغلب عادت دارند به اینکه عرفان اسلامی را، صرفاً و کاملاً، تصوف به حساب آورند. بی شک این در تسنن که، سالک باید 'پای در وادی تصوف بگذارد' تا از مرز دین ساده معمولی درگذرد، صادق است؛ لیکن در تشیع، که کافی است تعالیم امامان را تا آخر پیروی کرد تا 'به عرفان واقعی وارد شد'، وضعیت مشابهی وجود ندارد. از این مقوله اند عارفان شیعی که میرداماد و اخلاف معنوی وی نمایندگان کامل آنها هستند (۱۵۱).

اگر بپذیریم که میرداماد نوعی استثنائی، اگر نه نامتعارف و غیرعادی، از عارفان شیعی بود، باید بگوییم که نظرات کربن درباره رابطه تصوف با عرفان به چندین دلیل، کاملاً

1. metaphysical monism

نادرست است. گرچه کلمات 'تصوف' و 'عرفان' هر دو برحسب سیاق عبارت معنای متفاوتی پیدا می‌کنند، اما از نقطه نظرِ تصوف سنتی ایرانی، معرفت یا عرفان عالی‌ترین هدف مسلک تصوف را تشکیل می‌دهد؛ مع‌ذلک منهج یا راه و روشی بالاتر یا مستقل از تصوف نیز به وجود نمی‌آورد (۱۵۲).

همان‌طور که در بخشهای یک و دو از مقاله حاضر دیدیم، تصوف به سبب ارتباطش با درویشیسم قزلباش به ضعف و ابتدال کشیده شده بود. عارفان (نک. بخش سه) در اوایل صفویه دستخوش آزار و مزاحمت‌های دولتیان بودند، و سپس در پایان سده یازدهم / هفدهم (نک. پایین‌تر) که در برابر امواج پیاپی جرّ و بحثها و آزار و اذیت‌های ملایان به زانو درآمده بودند، حیثیت خود را از دست دادند و سرانجام در محیط فکری آن زمان کنار زده شدند. بنابراین، «احتیاط» مجلسی نسبت به تصوف پیش از آنچه ویژگی مشترک «بزرگ‌ترین چهره‌های روحانی و عرفانی تشیع باشد» نتیجه جنبی جوّ ضد صوفی عصر خود مجلسی بود. نگرش وی بیش از آنچه مشحون از معنویت اصیل شیعی باشد، ثمره نامبارک شرکت فعال خود او در بحث‌های سیاسی-کلامی مبتدلی بود که در اصفهان سده یازدهم / هفدهم به شدت رواج داشت. گفتیم «برای ورود به عرصه عرفان» صرفاً کافی بود که «تعالیم امامان تا پایان دنبال شود»؛ ولی حتی اگر بپذیریم که این عقیده ویژه نظریه فرقه‌گرایانه‌ای است که خاص مکتب عرفان اصفهانی عهد صفوی است، هیچ نشانه‌ای از آن در تصوف ایران قبل از عصر صفوی، که نقش شیخ زنده بی‌هیچ چون و چرایی همواره مسلم و بدیهی بوده و هست، وجود ندارد.

خلاصه، اگر کسی در وجود میرداماد غرور بیجای فیلسوفی مشائی را می‌بیند که ذوب در عرفان شیعی است - و پایه اندیشه شهودی او بر ادبیات عرفانی ایران، عموماً و حکمت اشراقی، خصوصاً، استوار شده است -، واضح به نظر می‌رسد که ریشه‌های معنوی وی از مشرب عمیق سنت صوفیانه چندان سیراب نشده است. شناخت اشتباه میرداماد یا سوءتشخیص او از ارزش تصوف سنتی از طنز ضعیفی که به قصد تحقیر مولانا ساخته، آشکار است (۱۵۳). گرچه ممکن است درخت عرفان فلسفی میرداماد در حال و هوای خشک و بی‌حاصل و بیش از اندازه شیعی سنت باور اصفهان سده یازدهم / هفدهم بالیده باشد، یقیناً از خاکی که مکاتب صوفیانه خراسان و بغداد را پرورد، تغذیه نشد. خوشبختانه تعصب نظری وی بر ضد تصوف مختصه عمومی مکتب اصفهان نبود. عرفان اشراقی میرداماد، و نه عدم وابستگی وی به تصوف، بود که به بهترین شاگردش، ملاصدرا منتقل شد.

## ۳. ملاصدرا

مهم‌ترین حکیم دوران شاه‌عباس اول بی‌گمان ملاصدرا (نیز معروف به صدرالمتألهین) بود که شأن او در مکتب اصفهان در چند کتاب و مقاله به تفصیل بحث شده است (۱۵۴). با وجود این، چون ملاصدرا نه تنها پدرزن، بلکه استاد فکری دو شخصیت مهم مورد بررسی در مقاله حاضر، محسن فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی بود، ذکر نظراتی چند از او درباره تصوف لازم است.

رسالة کسرالاصنام فی الرد علی متصوفه یکی از مهم‌ترین مدارک برای فهم تصوف سده یازدهم ایران و علل آزار و اذیت صوفیان به دست ملایان در این دوره است (۱۵۵). کسرالاصنام که در ۱۰۲۷-۱۰۲۸ / ۱۶۱۷-۱۶۱۸ تألیف شد، برخلاف معنای تحت‌اللفظی عنوان آن رساله‌ای بر ضد تصوف فی نفسه نیست، بلکه فقط با پاره‌ای فسادها در نوع تصوف غلاة صفوی مخالفت می‌کند. در واقع، نخستین فصل کتاب به تکریم و تحسین رفتار و روشهای اصیل و سنتی تصوف، که بنابه تعریف وی کاملاً 'اسلامی' است، اختصاص داده شده است (۱۵۶). همانطور که کثرین بابایان اظهار می‌دارد، کسرالاصنام «به درویشهای فرقه‌گرای افراطی که تظاهر به تصوف می‌کردند حمله می‌کند. ملاصدرا دریافته بود که عالمان عارف‌مشرقی چون خود او در خطر به سر می‌برند، زیرا علمای شریعت مدار که در کار عرضه بحثهایی جدلی در رد این صوفیان دروغین بودند بین غلاة صوفی‌نما و فیلسوفان را تمیز نمی‌دادند» (۱۵۷). در تألیف این رساله به قصد دفاع از خود در برابر بدخواهان تصوف و روحانیت سنت‌باور دروغین و انحصارطلبی شیعیان تندرو که در اوایل سده یازدهم / هفدهم به صحنه آمده بودند (۱۵۸)، همان‌گونه که کربن یادآور می‌شود:

ملاصدرا مجبور بود با دو دسته افراد جاهل به مقابله برخیزد: از سویی، باید با لادری‌گرایی مقدس‌مآبانه فقهای متشرع (قس. آنهایی که در سه اصل بررسی شده‌اند) روبه‌رو می‌شد، و از سوی دیگر، مجبور بود در برابر دانش‌ستیزی بعضی صوفیان که به تحقیر همه کتابها، تعلیم و تهذیب، خرد و دانش به معنای متعارف آن تظاهر می‌کردند، سرسختانه بایستند. سرزنش اعتراض‌آمیز ملاصدرا نه متوجه تصوف بدان معنا، بلکه در رد نوع منحطی از تصوف در زمان خود او بود، بدون آنکه نشان دهد دقیقاً چه کسانی را در نظر داشت (۱۵۹).

شاید به همین دلیل، مورخ صوفی مشرب و بزرگ سده سیزدهم / نوزدهم معصوم

علی شاه شیرازی د. ۱۳۴۴ / ۱۹۲۶)، در نخستین مجلد از اثر عظیم تاریخی-فلسفی خود دربارهٔ طریقتها، حکمت و سنتهای صوفیانه، به نام *طرائق الحقایق*، خاطر نشان کرده است که کسرالاصنام را باید اثری در ستایش و نه در محکومیت صوفیان به شمار آورد، نمونه‌ای از سنت قابل احترام انتقاد از تصوف به ابتدال کشیده‌ای که در *کشف المحجوب* هجویری، مثنوی مولانا و گلشن راز شبستری نیز از آن سخن رفته است (۱۶۰). برای نشان دادن روش ارزشیابی انتقادی ملاصدرا همراه با ستایشی آگاهانه از تصوف، معصوم علی شاه قطعهٔ زیر را از کسرالاصنام نقل می‌کند:

و کُلُّ مَنْ نَظَرَ فِي أَوْضَاعِ الزَّمَانِ وَأَطْوَارِ أَهْلِهِ نَظَرَ عَتَبًا وَاسْتَبْصَرَ بِعِلْمٍ يَقِينًا أَنَّ أَهْلَ اللَّهِ  
وَأَرْبَابَ التَّصَوُّفِ وَالْكَمَالِ وَالْحَالِ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ أَحَدٌ مِنْهُمْ ظَاهِرًا جَلِيًّا بَلْ يَجِبُ أَنْ  
يَكُونَ مَسْتُورًا مَخْفِيًّا لَا بِأَنْ يَكُونَ بَشَرِيَّتُهُ غَيْرُ مَشَاهِدَةٍ لِأَحَدٍ بَلْ بِأَنْ يَكُونَ حَالَتُهُ  
مَخْتَفِيَةً عَلَى الْخَلْقِ وَرَتَبَتُهُ مَجْهُولَةً عَلَيْهِمْ.

و بالجمله الصّوفی من حیث انه صوفی مستور عن العقول و ان لم یکن ظاهر جسده و سایر حالاته مستورا عن الانظار الی ان قال خزائن الامناء مکنونه و کنوز الاولیاء مخزونه قدس الله تعالی اهل عرفانه و خواص عبادده و محویبه عن اطلاع اهل الدنیا و عبدة الشهوات علی احوالهم و الطمع فی ادراک شأنهم و جلت منزلتهم عن ان یصل الیها افهام الجهال و طبایع الاراذل فهم تحت حجّت العزّه محتجبون و فی قباب الکبریاء عن معارفه اهل الشرّ و الفساد مستورون (۱۶۱).

بعد صوفیانه شخصیت ملاصدرا که معصوم علی شاه در اینجا ترسیم کرده است در رسالهٔ فارسی وی با عنوان *سه اصل* (۱۶۲) برجسته‌تر می‌شود؛ در این رساله ملاصدرا خود را با عنوان 'خادم الفقرا' معرفی می‌کند - اشاره‌ای روشن به وابستگی وی به صوفیان (۱۶۳). این وابستگی، یا لاقلاً همدردی نسبت به متصوفه، چند جمله پایین‌تر از جملات بالا که ملاصدرا این بیت حافظ: [«بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم»] که من دلشده این ره نه به خود می‌پویم»، را نقل می‌کند تأیید می‌شود، زیرا چنین نقل قولی اشارهٔ غیرمستقیم دیگری به ضرورت هدایت معنوی و نیز وابستگی احتمالی خود او به شیخی صوفی است. ملاصدرا به دنبال نقل شعر حافظ از علمای دروغینی که «نفی درویشان شعار خود کرده‌اند و دائماً در مذهب حکمت و توحید و علم راه خدا و تجرید که مسلک انبیاء و اولیاست می‌کوشند» (۱۶۴) شکوه می‌کند. عین این بیزاری نسبت به علمای ضد صوفی باز در بخش بعدی از همان فصل مورد اشاره در بالا به چشم می‌خورد؛ ملا در آنجا نفرت خود را نسبت به عالمانی که «منکر سالکان و همراهان باصفا» هستند «و انکار

حکمای بحق و صوفیه و عداوت اخوان صفا و تجرید و اصحاب وفا» می‌کنند (۱۶۵) به صراحت ابراز می‌دارد.

مطالعه این صفحات (و بخشهای دیگر سه اصل) فقط به یک نتیجه‌گیری منتهی می‌شود: ملاصدرا، لااقل در این اثر، هوادار عرفان فلسفی صرفاً صوفیانه (حکمت) است و نه نوعی عرفان فلسفی شیعی مستقل و جدای از سنت صوفیانه. بنابراین، حکمت او بی‌هیچ شک ثمره وابستگی فلسفی او به سنت عرفانی صوفیانه است. هر دو متعلق به حکمت ابن‌عربی و تصوف ایرانی صرفاً عاشقانه مولانا - و این واقعیتی است که ملاصدرا آن را، با استناد مستمر به مثنوی مولانا (۱۶۶) و گلشن راز شبستری (۱۶۷) برای ترسیم مفاهیم و نظرات کلیدی در این رساله، به اثبات می‌رساند. به نظر می‌رسد بسیاری از بخشهای رساله وی مخصوصاً به قصد تفسیر مثنوی نوشته شده است، و نه صرفاً برای آنکه مثالهای شاعرانه دلنشین یا زمینه‌ای برای نظرات خود به دست داده باشد (۱۶۸). صرف نظر از استنادهای مکرر به بعضی مراجع معتبر شیعی از قبیل جعفر صادق (ع) به عنوان یک اندیشمند و شیخی (۱۶۹) که مورد احترام صوفیان نیز هست، و به پاره‌ای از مجموعه‌های معروف احادیث شیعی، از قبیل اصول کافی کلینی، در رساله سه اصل چیز قابل ملاحظه دیگری به چشم نمی‌خورد که این اثر را از یک رساله اصیل صوفیانه که در موضوع روان‌شناسی عرفان و انضباط معنوی به شیوه جامی یا فرغانی نوشته شده، و به خواننده هشدار بدهد که هواپرستی را رها، و مسیر پرهیزکاری و دین را دنبال کند، متمایز نماید. به رغم همه آنچه گفته شد، باید در نظر داشت که ملاصدرا وابستگی خود را به هر مرشد صوفی خاصی انکار می‌کند (۱۷۰).

در یک کلام، اگر میرداماد، استاد ملاصدرا - چنانکه هانری کربن احتمالاً به حق اظهار داشته - بین عرفان و تصوف قائل به تفاوت است، از نظر خود ملاصدرا اولی همان دومی و دومی همان اولی است (۱۷۱).

#### ۴. میرابوالقاسم فندرسکی

مارشال هاجسن ضمن مقایسه نوافلاطونیان اصفهان و هم‌روزگارهای آنان، یعنی نوافلاطونیهای کیمبریج انگلستان، این‌طور اظهار نظر کرده است که فیلسوفان ایرانی دوران صفوی «از منابع حکمت الحادی» پیش از اسلام که احتمالاً آن را از لحاظ انسان‌شناسی جهان‌شمول‌تر می‌سازد»، باخبر بودند (۱۷۲). یکی از مهم‌ترین نمایندگان

این جهان‌شمولی انسان‌گرایانه در مکتب اصفهان میرفندرسکی بود، که ملاصدرا را در زمره شاگردان خود به شمار آورده است.

اینکه او چند سالی را در هند سپری کرد و غالب اوقات خود را در مصاحبت جوکیها و مرتاضان هندو گذرانده و شرحی بر برگردان فارسی یوگا وایشته<sup>۱</sup>، ترجمه نظام‌الدین پانی‌پتی نوشت دلیلی است بر علائق گسترده‌تر جهانی او (۱۷۳). فندرسکی «سعی داشته جنگ هفتاد و دو ملت را به صلح مبدل سازد و همین کار را انجام داده» است (۱۷۴).

اگرچه فیلسوف نامی معاصر ایران جلال‌الدین آشتیانی میرفندرسکی را اساساً یک مشائی اسلامی از مکتب ابن‌سینا می‌داند، و نسبت به این مسأله که آیا وی «در باطن دارای مشرب عرفانی» (۱۷۵) بوده یا نه اظهار بی‌اطلاعی می‌کند، بسیاری از کارشناسان ادبیات و فلسفه ایرانی درباره‌ی گرایشهای میرفندرسکی به تصوف نظرهایی ابراز داشته‌اند (۱۷۶). ادوارد براون می‌گوید «اگرچه او [میرفندرسکی] بیشتر یک فیلسوف است تا یک شاعر، و بیشتر یک درویش است تا یک فیلسوف، با این حال در هیچ یک از این سه طبقه دقیقاً نمی‌گنجد» (۱۷۷)؛ ولی از طرف دیگر، ذبیح‌الله صفا فندرسکی را «صوفی منش» خوانده است (۱۷۸).

حکایت‌هایی که درباره‌ی عادت میرفندرسکی به حضور مکرر در حلقه‌ی درویشان محلی اصفهان گفته شده، درست یا نادرست، در زمان حیات خود میر شهرتی یافته بود. در واقع، چنین حکایت‌هایی ممکن است مبنای روایات مربوط به وابستگی او به چندین طریقت در ایران عصر صفوی بوده باشد (۱۷۹). یک بار شاه‌عباس به تعریض در اثنای سخن به او گفت، «شنیده‌ام بعضی از طلبه‌ی علوم در سلک او باش حاضر و به مزخرفات ایشان ناظر می‌شوند». میرفندرسکی بی‌درنگ پاسخ داد: «من هر روز در کنار معرکه‌ها حاضرم و کسی را از طلاب در آنجا نمی‌بینم!» (۱۸۰). همبستگی میرفندرسکی با صوفیان در زندگی روزانه ضمن قصیده‌ی معروف او درباره‌ی حقیقت عرفان (۱۸۱) منعکس شده است؛ او در چند بیت این شعر خود را در موضعی ضد فلسفی، یا لاقلاً ضد مشائی قرار می‌دهد، مثلاً:

این سخن را درنیابد هیچ فهم ظاهری      گر ابونصرستی و گربوعلی‌سیناستی (۱۸۲)

نظریه‌ی دانش عرفانی در این قصیده، که کاربرد منطق و عقل فلسفی، به طریق مشائین را

۱. Yoga Vasiṣṭha در ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ۱/۵، ص. ۳۱۱: جوگ باشست (Jog-Basishth) و در حاشیه Yoga-Vasishtha آمده است.

ابزاری ناکافی برای درک حقیقت می‌داند و از آن انتقاد می‌کند، دقیقاً به همین شیوه در آثار شعرای صوفی‌منش قدیم ایرانی از قبیل مولانا هم مطرح شده است. شیخ میرزاعباس دارابی، حکیم سده سیزدهمی و شاگرد سبزواری، و مؤلف شرح مهمی بر این قصیده، در تفسیر بیت یادشده، تصریح می‌کند که اندیشه میرفندرسکی از طریق شیوه‌های تحلیل مشائی دست‌نیافتنی است: فقط روش زاهدانه اشراقی یا تصوف بینش لازم را [به محقق] می‌دهد (۱۸۳).

با همه این اوصاف، نهایتاً همان تنشهای بین فلسفه بحثی و شعر عارفانه که در آثار شیخ بهائی وجود دارد در نوشته‌های میرفندرسکی نیز به چشم می‌خورد؛ کشمکش میان شیوه‌های متقابل [یعنی] عرفان، تصوف و فلسفه، که ظاهراً در قلمرو تغزل عرفانی صوفیانه حل شده، در زبان معمول و غیرنمادین جهان همچنان مسأله‌زا و مبهم باقی است.

### ۵. عبدالرزاق لاهیجی

عبدالرزاق بن علی بن حسین لاهیجی (د. ۱۰۷۲ / ۱۶۶۱-۱۶۶۲) (۱۸۴) داماد ملاصدرا و هم‌زلف محسن فیض کاشانی (نک. پایین‌تر، بخش ۶) بود. در دیوان فارسی او شاهد علاقه زیاد و اشارات وی به تصوف هستیم (۱۸۵). عبدالرزاق، که تخلص شعریش، 'فیاض'، را ملاصدرا به وی داد چندین قصیده در ستایش معلم خود ملاصدرا (۱۸۶) و یکی نیز در مدح میرداماد سروده است. با وجود این، او ساختن مدحیه‌های سیاسی هرازگاهی را در ستایش کسانی چون شاه‌عباس ثانی، شاه‌صفی، مرتضی‌قلی‌خان (فرمانده قشون عباس دوم) و نیز قصاید دینی فراوانی در مدح پیامبر و امامان دون شأن خود نمی‌دانست. زرین‌کوب می‌گوید «شعر فیاض هم با آنکه از لحاظ سبک، شیوه معمول عصر را دارد، از ذوق تصوف - در معنی عرفان نظری و نه سلوک عملی خاص اهل خانقاه - خالی نیست و گرایش روحانی او را به حقیقت تصوف نشان می‌دهد» (۱۸۷).

عبدالرزاق مانند بیشتر معاصرانش احساس ستایش خود را نسبت به توان روحی و فکری میرداماد با بیانی بسیار مبالغه‌آمیز ابراز داشته است؛ او حتی ادعا می‌کند که

ز تست کشور ایران خلاصه عالم ز تست شهر صفاهان به رتبه خیربلاد (۱۸۸).

دیوان لاهیجی، ۴۶۲

باز در جایی دیگر می‌گوید:

رجوع جمله خلایق به توست در دنیا چنانکه روز قیامت به مبدأ است و معاد (۱۸۹).

مدایح او در ستایش ملاصدرا جزئیات مهمی دربارهٔ رابطهٔ آنها به دست می‌دهد؛ مثلاً اطلاع پیدا می‌کنیم که وی برای سالهای سال از مصاحبت نزدیک با ملاصدرا بهره‌مند بود، (با توجه به اینکه نوروز برای گردهم‌آییهای خانواده‌های ایرانی موقع مقدسی است) تقریباً هر بهاری را با وی می‌گذراند (۱۹۰)؛ دیگر آنکه،

مرا ز خدمت عالیت اختیار فراق چنان نمود که از آسمان فتم به زمین (۱۹۱)

محبت حقیقی عبدالرزاق نسبت به استادش (از سه قصیدهٔ مفصلی که در ستایش او سروده آشکار است، و به رغم بیان پرآب و تاب و متکلف او، که خاص مقدار زیادی از ادبیات صفوی است، پرتو خلوص وی بیرون می‌تابد. ابیات زیر از قصیده‌ای در ستایش ملاصدرا یادآور عشق تند مولانا نسبت به شمس تبریزی است:

استاد من که هم آب و هم ربّ معنویست	تا حشر اگر پرستش خاکش کنم رواست
طبعم که خاک تیرهٔ جهل و غرور بود	از صنع کیمیاگری اش این زمین طلاست
صدر جهان و عالم احسان و عقل کل	کز وی کمال را شرف و فضل را بهاست
مشائیان پیاده و او در میان سوار	اشراقیان فتاده و او در میان به‌پاست (۱۹۲)

حتی مطالعه‌ای سطحی در چنین ابیاتی طرفداری لاهیجی را از نوعی تصوف عرفانی آشکار می‌سازد، گرچه بسیاری از عناصر تصوف سنتی در آن نیست. در بسیاری از آثار دیگر او اشارات مستقیمی به گویندگان صوفی و منابع صوفیانهٔ قدیم و استشهدایی به اصول عرفانی شده است. این مطلب در گوهرمراد، که کتابی عمومی در باب کلام، هستی‌شناسی، و عرفان است، بیش از هر جای دیگری آشکار است. متأسفانه، هیچ چاپ انتقادی از این اثر وجود ندارد؛ بهترین نسخهٔ چاپی این کتاب مقدمه‌ای دارد که می‌کوشد، با دیدی سیاسی، به نحوی در اندیشه‌های این فیلسوف دخل و تصرف کند که نیازهای «روح انقلابی ما [جمهوری اسلامی]» را برآورده سازد (۱۹۳). از آنجایی که ممکن است هم بدخواهان بنیادگرا هم دشمنان مسلکیِ امروزین تصوف اندیشه‌های عبدالرزاق را غلط تفسیر کنند و به تحریف بکشانند، سعی می‌کنم در زیر تعصب آنان را اصلاح کنم (۱۹۴).



بی شک در گوهرمراد از ابن سینا بیش از هر نویسنده دیگری تجلیل، و به او استناد شده است. بنابراین، اگر عبدالرزاق لاهیجی در نگاه اول چیزی بیش از یک مشائی اسلامی و پیرو ابن سینا به نظر نمی آید، این - به خلاف نظر مادلونگ<sup>۱</sup> (۱۹۵) - تا حدی قابل درک است، زیرا وی غالباً اعتبار آراء و براهین خود را به آنچه «شیخ در شفا بیان داشته مستند می کند...» و سخن را به پایان می برد. با وجود این، مطالعه دقیق تر نشان می دهد که ارتباط خصوصی و نزدیک فیاض با ابن سینا ربطی به یک جهت گیری عقل گرایانه ندارد: رغبت وافر وی به آثار شیخ الرئیس بیشتر منعکس کننده دل بستگی و ذوق عارفی به بنیان گذار حکمت اسلامی است (و یادآور احترام والای مشابهی است که - در شرایط تاریخی متفاوتی - عین القضاة همدانی در تمهیدات خویش برای ابن سینا قائل بوده است). ابن سینای فیاض عارفی است که - وراء همه فضایل عظیم فلسفی وی - در درجه اول مؤلف باب نهم از کتاب اشارات، با عنوان «مقامات العارفین» است. بخشی از گوهرمراد که به «ذکر طریقه محققین از علمای شریعت، که مراد از صوفیه و عرفا ایشانند، خواه مسمی باشند به این اسم و خواه نه»، حد واقعی حمایت لاهیجی از تصوف و طرفداری وی را از عرفان ابن سینائی آشکار می سازد. ضمناً اهتمام لاهیجی در معرفی ابن سینا به منظور دفاع از عرفان وی، در بخش یاد شده، حقیقی ترین شرح از آنچه را به نظر او واقعیت تصوف است عرضه می کند (۱۹۶).

لاهیجی از همان آغاز اعلام می کند که مهم ترین فضیلت در تعالیم اخلاقی از نظر مشائین «عدالت است که عبارت از توسط<sup>۲</sup> است در جمیع افعال و اعمال به حیثیتی که مایل به افراط و تفریط نباشد». لاهیجی در دفاع از این نظر مطلبی را از رساله الاخلاق ابن سینا نقل می کند و اضافه می کند که «تحصیل اخلاق فاضله... لامحاله موقوف است بر تنبهی کامل و آگاهی وافر و پرداختن به احوال خود و خبردار بودن از امور باطن و تقلبات قلب و دقایق آفات نفس» (۱۹۷). لاهیجی توضیح می دهد که «بسیاری از محققین علمای شریعت، بل حکمای ملت در هر زمانی، بعد از تحصیل علوم یقینیه و حصول ملکات علمیه و تکمیل قوت نظریه، اختیار عزلت... می نموده اند». و این شیوه ای است که شعار تابعین نیز بوده، و ایشان «انقطاع به خدا و انفراد به جهت عبادت و بندگی وی را می ستوده اند». از زمان آنان تاکنون پدیده کاملاً تازه ای پا در میان نهاده است و آن اینک:

۱. که معتقد نیست عبدالرزاق به تصوف متمایل بوده است. ۲. توسط: اعتدال، میانه روی

جماعتی تقلید اینان [صحابه و تابعین] کردند، رسوم غیرمعهود احداث نموده‌اند و تَزَّیُّ<sup>۱</sup> به زئی خاص و تَسْمَى<sup>۲</sup> به اسم مخصوص را لازم شمردند و قوانین و اصلاحات وضع کردند و پیری و مریدی شایع شد و نیک و بد درهم شدند و رطب و یابس با هم آمیختند. و اقرب به صواب همان اکتفا به نسبت عبودیت و بندگی کردن است و از سِمَت و لقب مؤمنین و مخلصین و متّقین که در قرآن مجید و سنّت مطهّر وارد شده، تجاوز نمودن، و از زئی و هیأت فقر و فنا در هر لباس که باشد... تعدی نمودن (۱۹۸).

این عبارات جایی مناسب برای فهم و بازنمودن مطلب بسیار مهمی است که رویکرد موافقت‌آمیز - اما نه خالی از انتقاد - فیاض را نسبت به عرفان اسلامی منعکس می‌کند. اینکه یک کشیش به منصب کشیشی اعتراض کند، یا راهبی از فساد جماعت راهبان و به تباهی کشاندن آرمانهای رهبانیت انتقاد کند، بدین معنا نیست که کشیش یا راهب اعتبار شیوه‌های رهبانی را منکر شده، یا کلیسای محل خود را ترک کرده است. همین‌طور، چنانکه استاد زرین‌کوب (احتمالاً با توجه به همین عبارات) تأکید می‌کند، «این البته نفی و ردّ تصوف هم نیست» (۱۹۹). نقد تصوف از درون سنت تصوف اصل و منشایی بسیار کهن دارد (۲۰۰).

فیاض پس از آنکه نظر خود را درباره فساد آرمانها و اهداف والای تصوف ابراز می‌کند، عقیده‌اش را راجع به اینکه عرفان اسلامی 'اصیل' متشکل از چیست به اجمال شرح می‌دهد:

محققین این طبقه (۲۰۱) اربابِ هِمَمِ عالیه‌اند که همت بر ذات یگانه‌الهی مقصور سازند و به هیچ مطلبی دیگر به وجهی از وجوه نپردازند. و این طایفه را در سلوک راه خدا مقامات است که اول آن بعد از تَبَقُّظ، توبه کردن است از ترک طاعات و ارتکاب سیئات و آخرین گذشتن از هر چه غیر اوست و توبه کردن از گناه حقیقی که عبارت از وجود مجازی است، چنانکه گفته‌اند: وجودک ذنّب لا یُقاس به ذنّب (۲۰۲).

در حالی که عبدالرزاق لاهیجی ضمن نخستین قطعه نقل شده در بالا ظاهراً هم از تصوف سنتی هم از تصوف طریقتی زمان خود انتقاد می‌کند، از لحاظ شرح طبقه‌بندی مقامات معنوی به شیوه تصوف سنتی چندان تفاوتی با مؤلفان صوفی قدیم از قبیل هجویری یا قشیری ندارد. موضع عمدتاً صوفیانه عقاید او در پاراگراف بعدی وی آشکار می‌شود که لاهیجی طی آن طبقه‌بندی مقامات معنوی را به شیوه منازل السائرین عبدالله انصاری

۱. تَزَّیُّ: پوشش گرفتن و آراسته شدن

۲. تَسْمَى: خویشتن را نام نهادن.

گونه اسلامی پر طول و تفصیلی از «سیر رهرو عالم دیگر»<sup>۱</sup> - به اجمال بیان می‌کند. منزل ماقبل آخر در طبقه بندی انصاری منزل فناء نفس کاذب است. لاهیجی در توصیف مفهوم فنا می‌گوید «آخرین مراتب را که گذشتن از جمیع ماسواست، مرتبه فنا خوانند، نه به نحوی که در آن مرتبه منظور تواند بود، پس شامل فنای از فنا نیز باشد. و در آن مرتبه خوض لجه و وصول روی دهد و جامع صفات حق گردد و باقی به بقای حق شود» (۲۰۳). در توضیح عالی‌ترین درجات عرفان ابن سینائی، لاهیجی اشاره‌ای از شرح شیخ‌الرئیس درباره «مقامات العارفين»، فصل نهم از کتاب اشارات که ذکر آن در بالا رفت، می‌گیرد و با لحنی موافق شرح امام فخر رازی را بر این متن نقل می‌کند و می‌گوید امام فخر به وجه تحسین‌آمیز می‌نویسد [ابن سینا] «این فصل علوم صوفیان را به اسلوبی بس بهتر از پیشینیان خویش، و در حقیقت، بهتر از هر کس دیگر بعد از خود، تدوین کرده است». جالب اینجاست که تأیید لفظ 'صوفی' از جانب متکلم بزرگ سنی مذهب، فخرالدین رازی، در این عبارات باعث احساس خطری در لاهیجی نمی‌شود. احترام بارز عبدالرزاق برای «مقامات العارفين» ابن سینا او را نسبت به تعصب ضدسنی و ضدصوفی عصر خود بی‌اعتنا می‌کند. به نظر می‌رسد نه تسنن نه تشیع در اینجا اهمیتی دارد؛ چیزی که اهمیت کلی دارد کیفیت عالی عرضه‌داشت درست مقامات صوفیه از نگاهی فلسفی است، و علی‌رغم اختلافهای کلامی بین مذهب ابن سینا و لاهیجی، هیچ خلاف نظری درباره معنای متعالی عرفان وجود ندارد. تشیع خود فیاض در نور شدید سنت عرفانی - فلسفی ناپدید می‌شود، و هرگونه انحصارگرایی فرقه‌ای را در حکمت متعالی خود حل می‌کند.

چند صفحه بعدی فصل پایانی گوهرمراد به شرح و تفسیر بیشتری بر «مقامات - العارفين» ابن سینا اختصاص یافته است. لاهیجی که به شرح نصیرالدین طوسی بر این اثر مکرراً استناد می‌کند، نتیجه می‌گیرد که ابن سینا و خواجه نصیر «مفهوم وحدت وجود را که جوهر اهداف عارفان و میوه دل‌های اولیاست صرفاً در قالب بیانی متفاوت (تقریری دیگر) آورده‌اند». لاهیجی نظر شخصی خود را درباره رابطه حکمت و عرفان این‌طور خلاصه می‌کند:

و از مجموع آنچه ذکر کردیم ظاهر شود که مرتبه معرفت بالاتر از مرتبه حکمت است و مطلب عرفا عزیزتر از مطلب حکما، چه مطلب حکما قطع تعلق نفس ناطقه است از

1. *The Pilgrim's Progress from this World to that which is to Come*

جسمانیات و پیوستن به ملاً اعلیٰ و عالم مجزّادات، و مطلب عرفا قطع نظر از جمیع ماسوی و تحصیل مقام فنا و پیوستن به عالم بقا. و مطلب عرفا و حکما هر دو بالاتر است از مطلب زُهاد و عبّاد، چه مطلب زهاد و عبّاد گذشتن از جسمانیات نیز نیست، بلکه گذشتن است از لذات جسمانیّه دنیویّه فانیه به توقع لذات جسمانیّه اخرویّه باقیه (۲۰۴).

لاهیجی در عبارات بالا بین حکمت مبتذل شیعی بریده از سنت صوفیانه [از سوی] و دانشی 'برتر' که در عرفان ابن سینا موجود است [از سوی دیگر]، فرق قائل می‌شود. او الهیات ابن عربی و عرفان فلسفی ابن سینا را - که قصدش پیراستن خیال از هر چه جز خداست - در سطحی بالاتر از نوع اشرافی حکمت - که هدفش اساساً زاهدانه و محروم کردن تن از لذات است - قرار می‌دهد. او این فصل را با نقل قولهای دیگری از «مقامات العارفين» به پایان می‌برد و به بیانی تصدیق‌آمیز می‌گوید که چگونه ابن سینا میان سه گروه مذهبی تفاوت می‌گذاشت: زاهدان، عابدان و عارفان. هر عارفی لزوماً یک زاهد و یک عابد نیز هست، حال آنکه، اگر نه اکثر، دست‌کم بسیاری از زاهدان و عابدان فاقد عرفانند. با وجود این، بالاترین پله نردبان فضیلت از آن عارف است که باطن وی «چون مرآت می‌شود جلایافته که در مقابل وجه متعالی حق داشته شده باشد. پس متمثل شود در آینه باطن عارف اثر حق تعالی و فایض شود بر او لذات حقیقیه و مبتهج باشد» (۲۰۵). در یک کلام، معرفت 'گوهرمراد' است. به گفته عبدالرزاق، مشائی عارف والاترین آرزو، عالی‌ترین هدف یا 'گوهرمراد' مرد داناست، خواه فیلسوف باشد خواه زاهد یا صوفی و این حقیقت فلسفی را فقط عارفی فهم می‌کند که از مذاهب و نامها آن‌سوتر شود (۲۰۶).

از خلاصه بالا به روشنی برمی‌آید که اگر عبدالرزاق لاهیجی شیوه صوفیان هم‌روزگار خود را تأیید نمی‌کرده، ولی حکمت او کاملاً صوفیانه است (۲۰۷). شاید همین امر دلیلی باشد بر اینکه میرزا عبدالله افندی، عبدالرزاق را «صوفی مشرب» خوانده است (۲۰۸) و اینکه چرا هانری کرین یادآور شده است که از همین اثر به تنهایی معلوم می‌شود که «وی [لاهیجی] تجربه‌ای شخصی از تصوف حاصل کرده بود» (۲۰۹).

نظری به بخش دوم از مقدمه گوهرمراد، که لاهیجی در آن با حرارت تمام بحث می‌کند که در اسلام روش عرفان عملی صوفیان، همچنان تنها راه حقیقی به سوی خداوند است، حدّ کامل هم‌سوییهای موافقت‌آمیز او را - اگر نه با روشهای واقعی تصوف، لااقل - با اهداف والای عرفانی آشکار می‌سازد:

بدان که راه خدای تعالی را نه راهی است که جز به پای عجز و نیستی، اندیشه سلوک آن توان نمود که مشیت خاک را با خالق پاک چه مناسبت (۲۱۰) - وَمَا لِلتُّرَابِ وَرَبِّ الْأَرْبَابِ - مخلوق را با خالق و ممکن را با واجب، و حادث را با قدیم، و فانی را با باقی هیچ‌گونه مناسبتی نیست که دست توسل در آن زده، متوجه درگاه او توان شد مگر به سلب همه نسبتها، که چون نسبتها همه مسلوب گشت و پرده‌های وهم و خیال از پیش نظر برخاست و یأس کلی حاصل شد، نوید امید کلی باشد. چه هرگاه گرد نشست و هوا صاف شد، دیدنی دیده شود؛ و وجود ممکنات گردی است برخاسته و فضای اندیشه هوایی است غبارآلوده، تا گرد ننشیند، غیر گرد به نظر در نیاید.

و مقصود محققین صوفیه از دعوی وحدت وجود (۲۱۱) و ادعای مرتبه فناى مطلق، زیاده بر این معنی که اشاره به آن شد نمی‌تواند بود، هر چه غیر از این شنوی زنهار شنوی. و بالجمله راه خدا راهی است به غایت باریک و خودبه‌خود این راه پیدا نتوان نمود و به پایمردی عقل این راه سیر نتوان کرد، بلکه به فضل او امیدوار باید بود و او به عنایت خویش این راه بر بندگان گشاده و انبیاء را به نمودن این راه فرستاد، ولی چون راه نموده شد به راه نموده خود باید رفت و با آن که خود می‌باید رفت، تا او نبرد نمی‌توان رفت. و بیاید دانست که آدمی را به خدای تعالی دو راه است: یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن. لیکن راه باطن راهی است که به او خدای را توان رسید و راه ظاهر راهی است که با وی خدا را توان دانست، و از دانستن راه بسیار است تا به رسیدن. و اینکه اشاره به صعوبت آن شد، راه باطن است و در راه ظاهر چندان صعوبت نیست، چه راه ظاهر راه استدلال است و استدلال مقدور هر عاقلی است که از آثار پی به مؤثرات برده و راه استدلال مقدم است بر راه سلوک (۲۱۲)، چه تا کسی نداند که منزل هست، طلب راهی که به منزل برسد نتواند کرد (۲۱۳).

در بخش سوم مقدمه گوهر مراد، عبدالرزاق به اسلوبی اندک مستقیم‌تر موضوع تصوف را از مد نظر می‌گذرانند و خاطر نشان می‌کنند که در میان عالمان مسلمان در معارف اسلامی اساساً تنها دو گروه وجود دارند: معتزلیان و اشعریان. مع‌ذلک، از این دست تمایزهای کلامی در تصوف چیزی به چشم نمی‌خورد؛ چنین تفاوت‌هایی در آنجا عمدتاً بی‌ربط است، زیرا این قبیل اختلاف‌های کلامی:

در سلوک راه ظاهر و طریقه نظر و استدلال است و حقیقت تصوف نیست مگر سلوک راه باطن و غایت آنها حصول علم است و غایت این [= تصوف] وصول عین. و دانسته شد که طریقه سلوک باطن، مسبوق است بر سلوک ظاهر. پس صوفی نخست یا حکیم باشد یا متکلم؛ و پیش از استحکام علم حکمت و کلام و بالجمله بی‌استکمال طریقه نظر، خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن، ادعای تصوف عام‌فریبی و صیادی باشد. و

سخن در لفظ تصوف و لغت صوفی نیست، بلکه غرض سلوک معنوی است و طلب وصول حقیقی و فانی شدن از هر چه غیر اوست و باقی بدو، که حدیث «كُنْتُ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ» (۲۱۴) اشاره بدان مرتبت و اخلاص و تقوای حقیقی در شرع عبارت از آن منزلت است و از مکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آنند، نه مراد حصول علم نظری است بی حاجت دلیل و برهان، به سبب آنکه حصول [علم] نظری بی حد و وسط محال است چنانکه بیاید، بلکه مشاهده نتیجه برهان است مجرد از اغشیه اوهام و خیالات (۲۱۵).

از این نقل قولها معلوم می شود که عبدالرزاق لاهیجی عارفانی را که فاقد آموزشهای قبلی یا در الهیات یا در فلسفه بودند تأیید نمی کرد. مع ذلک، به برتری تصوف معتقد بود و بر درستی و تقوای طریقت صوفیانه در میان دیگر علوم معقول و معنوی اسلامی صحه می گذاشت. چندین سده پیش از آن، نظریه ای مشابه - اگر نه کاملاً همانند - توسط صوفی کبروی، شیخ عزیز نسفی (د. میان ۶۸۰-۶۹۹ / ۱۲۸۱-۱۳۰۰) ابراز شد؛ به عقیده وی عارفی که تحصیلات قبلی در الهیات ندارد به هیچ دردی نمی خورد (۲۱۶). پس معلوم می شود این نظر عبدالرزاق که داشتن آموزشهای کاملی در فلسفه یا دین شناسی شرط لازم تصوف عملی است به هیچ وجه عقیده ابتکاری جدیدی نبود که مستقلاً پدید آمده، و خاص محیط شیعی عصر صفوی، که عبدالرزاق در آن پرورش یافت، بوده باشد؛ عقیده یادشده، اگر نه کل اصل و منشأ آن، محققاً طینش در سنت صوفیانه اصیل ایرانی وجود دارد.

در بخشهای بعدی همین فصل، که عبدالرزاق حکمت اشراقی را با تصوف مقایسه می کند تا شباهت آنها را مشخص تر نشان دهد، به وضوح از برتری تصوف دفاع می کند. وی می گوید اگر حکمت اشراقی یکسره دروغین نباشد، می تواند فقط انعکاس کم رنگی از سنت اصلی در عرفان اسلامی، یعنی تصوف باشد:

فرق بین صوفی و حکیم اشراقی آن است که طریقه تصوف بعد از آشنائی کامل با قواعد کلامی و استواری در علم شریعت است، به همین لحاظ مبانی مدونه در کتب عرفا کامل تر از مبانی اشراقیون از حکماست (۲۱۷).

با اینهمه، عرفان اشراقی و عرفان صوفیانه هر دو «سلوک راه باطن» به شمار می آیند. عبدالرزاق تأکید می کند که راه و روش اشراقی چیزی نیست که مستلزم تحصیل علم ظاهر باشد، بلکه منبع آگاهی آن «سلوک راه ظاهر» است (۲۱۸). بدین دلیل:

طریقه اشراق... تفاوتی با تصوف ندارد مگر به اینکه تصوف در برابر<sup>۱</sup> تکلم است و اشراق در برابر حکمت؛ به این معنی که هرگاه سلوک راه باطن بعد از سلوک راه ظاهری باشد که به قوانین حکمت منطبق است طریقه اشراق باشد، و اگر بعد از سلوک راه ظاهری باشد که به قواعد کلام مطابق است طریقه تصوف بود.

و شناخت<sup>۲</sup> اشراقی مر مشائی و همچنین مذمت صوفی مر متکلم و عالم رسمی را راجع شود به این که ایشان اقتصار به سلوک راه ظاهر کرده، اکتفا به تحصیل مفهومات را قُدوه<sup>۳</sup> داشته‌اند و سلوک راه باطن و طلب وصول حقیقی را که غرض اصلی همان است، ضایع و مهمل گذاشته‌اند و مذمت مشائی و متکلم مر اشراقی و صوفی را در این باشد که ایشان تحصیل علم ظاهر و تحقیق طریق برهان نکرده، قدم در سلوک راه باطن گذارند. و در حقیقت هر دو طایفه راست گفته باشند، چه کمال حقیقی در آراستگی ظاهر و باطن است، اما ترک باطن و اکتفا به ظاهر تقصیر و غرور است و سیر باطن بی سلوک ظاهر ضلال و قصور (۲۱۹).

درک ظریف و موشکافانه عبدالرزاق لاهیجی از رابطه تصوف، حکمت، فلسفه و عرفان در عبارات مذکور، نشان‌دهنده همدلی و احترام عمیق او نسبت به تصوف است که به نظر وی مبنای آن، به هر حال، باید از لحاظ فلسفی قرص و محکم باشد. او چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

صوفیان و قلندرانی که نه در حکمت بحثیه صاحب قدم راسخند و نه از علم کلام و نصوص و ظواهر مربوط به مبدأ و معاد اطلاع دارند و خود را مرشد و راهنمای مردم معرفی می‌کنند، مثل اقطاب عصر ما و اعصار سابق رهزن عوامند. صدرالمتألهین در رساله «کسر اصنام الجاهلیه» متعرض احوال و مَبْلَغ معلومات این گروه شده است و فضایح آنها را آشکار نموده است (۲۲۰).

بنابراین، موضع فکری لاهیجی اساساً موضع حکیمی است که شخصاً متمایل به تصوف است، و همان اندازه در رعایت حرمت تصوف سنتی دقیق بود که در دور نگه داشتن خود از بعضی نمایندگان مفلوک تصوف دروغین در عهد صفوی؛ او همدلی خود را با سنت تصوف اصیل همان قدر علنی می‌کرد که فاصله و استقلال فکری خود را از «درویشیسم» عوام زده قزلباشها.

۱. در برابر: در کنار و در مجاورت هم، و نه به معنای متقابل و در جهت خلاف هم.

۳. قُدوه: مقتدا و پیشوا.

۲. شناخت: ملامت کردن، طعنه زدن.

## ۶. محسن فیض کاشانی

ملا محسن فیض کاشانی (د. ۱۰۹۰ / ۱۶۷۹-۱۶۸۰)، شاگرد و داماد ملا صدرا «یکی از اساتید بزرگ علوم عقلی و نقلی، فلسفه و حکمت مشائی و اشراقی، عرفان و تصوف نظری و عملی و فقه و حدیث و رجال» (۲۲۱) در عهد صفوی. او یکی از مهم‌ترین حکمای شیعی ایران سده یازدهم / هفدهم ایران بود، و به ندرت رشته‌ای در علوم زمان او پیدا می‌شد که مطالعه نکرده، و در آثار خویش از آنها بحث ننموده باشد (۲۲۲). به رغم شهرت و موفقیت‌هایش ترجیح می‌داد به صورت معلم ساده‌ای در شهر خود کاشان (دارالایمان) زندگی کند؛ او حتی دعوت شاه عباس را برای منصب شیخ الاسلامی رد کرد (۲۲۳). این احتراز محتاطانه از مراکز قدرت سیاسی احتمالاً در موفقیت فیض به عنوان مؤلف آثاری در فلسفه و تصوف نقشی بسیار مهم ایفا کرد. او در کاشان در خانواده‌ای بسیار ادب‌شناس و ادب‌پرور چشم به جان گشود، پدرش صاحب کتابخانه بزرگی بود. فیض طی ۶۵ سال عمر خود، حدود ۲۰۰ اثر پدید آورد (۲۲۴).

فیض در زندگی نامه‌ای که در ۱۰۶۵ / ۱۶۵۴ وقتی ۵۸ ساله بود از خود نوشت - و به حق آن را شرح صدر نام نهاد - گزارش می‌دهد که چگونه سالها در طلب «علم باطن» از شهری به شهری در ایران گردید. او در شیراز تحصیل کلام و حدیث را نزد «اعظم فقهای عصر خود» سید ماجد [بن هاشم] بحرانی آغاز کرد و اجازه‌نامه‌های از او دریافت داشت؛ سپس به اصفهان رفت و به فراگیری حدیث در خدمت بهاء‌الدین عاملی (نک. بالاتر، بخش یک) پرداخت و از او نیز اجازه‌نامه دیگری گرفت (۲۲۵). در پی زیارت حج بدعاقبتی، که به هنگام بازگشت برادر از جان عزیزترش به دست قاطعان طریق کشته شد، از قم سردرآورد و در آنجا با ملا صدرا، استاد آینده خود، دیدار کرد. وی در کوتاه‌زمانی یکی از پرحرارت‌ترین طرفداران حکمت متعالیه ملا صدرا (۲۲۶) شد؛ وی صدرالدین محمد شیرازی را این چنین می‌ستاید: «صدر اهل عرفان و بدر سپهر ایقان... که در فنون علم باطن یگانه دهر و سرآمد عصر خود بود» (۲۲۷). پس از هشت سال اقامت در قم، فیض سرانجام با دختر استاد خویش ازدواج کرد و از او تخلص «فیض» گرفت، چنانکه باجنابش عبدالرزاق لاهیجی تخلص «فیاض» را از همین استاد دریافت کرده بود.

متأسفانه، همچون مورد عبدالرزاق لاهیجی، مطالعه آثار فیض کاشانی نیز زیر نفوذ شیعیان متشرع ایرانی، که او را دشمن عرفان و تصوف معرفی کرده‌اند، قرار گرفته است (۲۲۸)؛ چنین عقیده‌ای درباره فیض، که هم ناآگاهانه هم نادرست است، حمایت



بسیار او را از عرفان و احترام وی را به تصوف سنتی از نظرها به دور می‌دارد. با اینهمه، از یک نظر، نفرت و تردیدی که متکلمان ایرانی نسبت به آثار صوفیانه فیض کاشانی نشان داده‌اند قابل درک است؛ گذشته از همه چیز، وی به طرز شگفت‌انگیزی در کار تألیف کتابهایی در الهیات بود، و عملاً *احیاء العلوم الدین غزالی* را موافق با مذاق شیعی بازنویسی کرده بود. بنابراین درک اینکه چرا بر گرایش و جنبه فلسفی و حکمی شخصیت وی بیشتر تأکید می‌شود تا بر تصوف او، دشوار نیست، گویانکه اگر نگوییم شخصاً به تصوف متمایل بود، (همان‌طور که از نوشته‌های کم‌شهرت‌تر او برمی‌آید) کلاً برای این حوزه معنوی آمادگی خوبی داشت.

زرین‌کوب در نوشته‌ای که تقریباً رساله‌ای کوتاه مختص مسأله رابطه الهیات فیض کاشانی با تصوف است، توجه ما را به شباهتهای میان سمت و سوی فکری وی و موضع نظری ابو حامد غزالی جلب می‌کند:

باری فیض به سبب همین قرب مشرب با صوفیه، از طرف مخالفان به تمایلات صوفیانه منسوب شده است هرچند در غالب آثارش اصل مبادی صوفیه و حاصل تعلیم آنها تأیید می‌شود و در رساله *زاد السالک* نظیر عقاید صوفیه را از اقوال و افعال ائمه و معصومین نقل می‌کند و حتی لبس صوف و اقدام به چله‌نشینی را بدون تصریح در جواز، به نوعی تأویل [می] نماید. حقیقت آن است که تصوف رسمی اهل خانقاه و آنچه را مترسمان زمان وی به نام عقاید و آداب صوفیه ترویج و تعلیم می‌کرده‌اند به نظر موافق نمی‌نگرد چنانکه به حکمت و مسائل خاص علم کلام هم آنگونه که ملا صدرا و عبدالرزاق لاهیجی بدانها در پیچیدنند تعلق زیادی نشان نمی‌دهد؛ و با آنکه چند رساله فلسفی مثل *حاشیه بر رواشح السماویة* میرداماد، *رساله الامکان والوجوب*، *رساله عین الیقین فی اصول الدین* و رسالات دیگر در باب علم حق، *مسأله وجود* و *مسأله تجدد* در طبایع و امثال، نیز دارد، ظاهراً مثل غزالی بیشتر به تفقه در دین و مسائل مربوط به سلوک و عرفان علاقه دارد و شاید بتوان گفت که در محیط تشیع عصر صفوی طرز تفکر و شیوه سلوک او به طور کلی یادآور وجود غزالی است در محیط تسنن عهد سلجوقی (۲۲۹).

با وجود این، برخلاف غزالی که در *المنقذ من الضلال* خود راه و رسم صوفیانه را درست تأیید می‌کرد، فیض کاشانی خود را متعهد عمل به طریقت عارفان سنتی مسلمان نمی‌دانست (۲۳۰). وی، از بسیاری جهات، بهترین نماینده تصوف معتدل، بسیار عقلانی و قانون‌گرای شیعی عصر صفوی است و، چنانکه برتلس به سنجیدگی بیان می‌کند، او «بی هیچ شکی یک صوفی، اما نه یک درویش بود» (۲۳۱). صرف نظر از گرایشهای

صوفیانه مسلّم در آثارش، که ذیلاً بررسی می‌شود، به زعم بسیاری از مورخان معاصر فیض، او تمایلاتی جدی، حتی وابستگی‌هایی عملی با تصوف داشت. بنابراین، میرزا محمد طاهر نصرآبادی بر این نظر است که فیض «جامع بین علوم شرعی و تمایلات عرفانی بود» (۲۳۲)، در حالی که مؤلف عباس‌نامه می‌گوید اوقاتی که شاه‌عباس ثانی می‌خواست از مصاحبت جمع درویشان بهره‌مند شود «حکم به احضار مجتهدالزمانی مولانا محمد محسن کاشانی که سالک طریقین و مست نشأتین است» می‌کردند (۲۳۳). از این اشارات برمی‌آید که هم پادشاه وقت هم نخبگان درس خوانده عصر صفوی فیض را مرجعی مهم در تصوف به حساب می‌آوردند. اگر انتساب فیض به طریقه نوری بخشی (۲۳۴)، که عقیده وقایع‌نگار صوفی، معصوم‌علی شاه شیرازی بوده است، چه در آثار خود فیض چه در منابع معاصر او تأیید نمی‌شود، ولی آسان می‌شود فهمید که چگونه چنین انتسابی را می‌توان پیشنهاد کرد. پس، با تحقیق در نوشته‌های خود فیض، نظری دقیق‌تر به آراء وی درباره تصوف می‌اندازیم.

شناخت و درک فیض کاشانی از تصوف در کتاب شرح صدر (۲۳۵) او به وضوح منعکس است. وی در آغاز این رساله با بیانی شورانگیز شرح می‌دهد که چگونه شاه‌عباس ثانی او را به دربار خود خواند، و او از قبول منصب در آنجا سرباز زد؛ سپس از نفرت خود نسبت به ملایانی می‌گوید که دربار را زیر نفوذ خود داشتند و ضمن نزاع و دشمنی در میان خودشان سعی می‌کردند او را هدف توطئه‌های خود قرار دهند؛ سرانجام اضافه می‌کند که او از قربانی کردن استقلال فکری خود و قبول مناصب سیاسی-مذهبی (از قبیل مقام شیخ‌الاسلامی) که از سوی حکومت صفوی به او پیشنهاد شد، خودداری می‌کرد (۲۳۶). فیض سپس صوفیان را در کانون سنت اسلامی جای می‌دهد و آنان را مهم‌ترین نمایندگان راه محمد (ص) می‌خواند. او با استناد به قرآن، ۲: ۲۶۹<sup>۱</sup> اظهار نظر می‌کند که برگزیده و گرامی‌ترین نوع از انواع دانش، «دانش حکمت» است که از طریق آن «حقیقت اشیاء آشکار می‌شود، خصوصاً شناخت نفس خویش که سرمایه تحصیل حقایق و معارف الهی است». اگرچه علم حکمت مدت مدیدی پیش از ظهور رسول‌الله در سنتهای وحیانی پیامبران دیگر وجود داشت، اما فقط پس از رحلت آن حضرت به کمال خود رسید؛ فیض کاشانی در توضیح این معنا می‌گوید:

جمعی از زیرکان امت بزرگوارش [= رسول‌الله] که بر ذمّت همت خویش التزام متابعت

۱. وَ مَنْ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا.

آن حضرت لازم داشته بودند، به وسیله پیروی سُنن گرامی آثارش، ظاهر و باطن خویش را به مراقبت و مقاربت مزین و مُحَلّی گردانیده، محل بدایع حکمت گشتند و از نفس مبارک هریک غرایب علوم ظاهر شد [و علم تصوف] عبارت از این بدایع حکمت و غرایب علوم بلندرتبت است، و خصوصاً اهل بیت آن سرور، که جنس انس و زمره ملائکه، به تقرب الهی ممتازند (۲۳۷).

دقیقاً همان‌گونه که در آثار غزالی می‌بینیم، تصوف در اینجا عالی‌ترین علم اسلامی معرفی می‌شود: حکمت = تصوف. با در نظر گرفتن اینکه در بیشتر مصنفات فیض کاشانی، و به ویژه اشعار او، دنیاپرستی بدترین گناه و شاخص‌ترین نشانه بی‌بندوباری اخلاقی است، تعجب ندارد که در شرح صدور دشمنان بدنام صوفیان، یعنی ملایان، به عنوان خران دنیاپرست جاهلی در عمامه توصیف شده‌اند؛ از چندین صفت زشت دیگر سخن نمی‌گوییم (۲۳۸). از سوی دیگر، صوفیان خود با عباراتی پر آب و تاب وجودهای کاملی توصیف شده‌اند که یکسره مجذوب خداوندند؛ قومی «که از اهل آخرت و اصحاب معرفتند» (۲۳۹).

سالکان این طریق غریق دریای یقین‌اند، هر چه شنوند و بینند حق شنوند و حق بینند، صفحه ادراک، ایشان از حرف غیر پاک و سر ایشان در قدم هر بی‌سروپا خاک باشد. آینه [دل] ایشان زنگ و باده توحیدشان رنگ ندارد.

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود زهرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است (۲۴۰)

و این چنین مرد بسیار بسیار عزیز و کمیاب است و در هر عصری از دو سه متجاوز نباشد (۲۴۱).

این علم صوفیانه «ورای افهام پست و برتر از ادراک محسوس» (۲۴۲) توصیف شده است - یعنی ملایان کندذهن بی‌ادبی که «دشمنان بالفطره» صوفیان خوانده شده‌اند، و مانند «اکثر مردمان، ابنای این دنیا، پرستاران جهل و هوی می‌باشند». فیض کاشانی اکنون وصف روشن و گویایی از نزاع ملا و صوفی به دست می‌دهد و آن را «مباینت فطری و نکارت<sup>۱</sup> جبلی» در جامعه اسلامی بین قوای روشنفکری فرهیخته و نیروهای دانش‌ستیزی و تاریک‌اندیشی توصیف می‌کند. در حالی که اظهارات او - لا اقل از نظر مورخ مسائل اجتماعی - وضع روابط تیره بین ملایان و عارفان ایران اواخر سده یازدهم /

۱. نکارت: جهالت، سخت و دشوار گردانیدن.

هفدهم را برملا می‌سازد، نظرات خود او نیز نسبت به جایگاهِ عموماً والای تصوف در میان مردم ایران و تأثیر مخرب نفوذ ملایانِ مغرض و بدخواه بر فرهنگِ اواخر سده‌های میانی این کشور روشن می‌کند:

و همین مباینت فطری و نکارت جبلی [یعنی، بین ملا و صوفی] از آن زمان [یعنی از رحلت پیامبر] تا امروز همواره ابنای روزگار به تخصیص اهل عمامه و دستار که دانشمندان دنیا و علمای عوامند در هر زمانی، چنانچه شیوه و شیمه<sup>۱</sup> ایشان است که به مقراض اغراض پیوسته ملابس<sup>۲</sup> اعراض<sup>۳</sup> یکدیگر را عرضه تخریق<sup>۴</sup> و تمزیق<sup>۵</sup> سازند، علمای ربانی را انکار می‌کنند و عارفان حقایق و حکم را نکوهش می‌نمایند؛ چه علمی چند مشکل از آثار انبیاء و رموز اولیاء بر صفحه روزگار مانده که دست فهم هرکس به دامن ادراک آن نمی‌رسد، به غیر از زیرکان هوشمند از ابنای آخرت که به حسن متابعت شریعت و پیروی طریقت این راه را سپرده... (۲۴۳).

سپس نیم‌نگاهی داریم از وضع رو به وخامتِ صوفیان در جامعه عصر صفوی در مقابل ضدیت روزافزون روحانیت فاسد و دنیاپرست شیعی با عرفان. فیض در ادامه گله‌گذاری خود می‌گوید که توفیق صوفیه در جامعه اسلامی خود سبب شده که آماج حسادت چنان دین‌داران دروغینی قرار گیرند:

هر آینه از علمای دنیا که پیشوایی عوام در دماغ ایشان جاگیر می‌بوده و می‌باشد، تیغ زبان طعن و تشنیع برایشان می‌کشیده و می‌کشند و علمای ربّانیین را که گوی سبقت در میدان دوران از اشباه<sup>۶</sup> و اقران خود به فنون علم و عمل ربوده‌اند، به شین<sup>۷</sup> و زندقه و عیب موسوم می‌گردانیده و می‌گردانند، و در تصانیف بلندپایه ایشان طعن می‌کرده و می‌کنند:

گر نه معیوب بداختر عیب گوید، چون کند؟

چون به غیر از عیب چیزی دیگرش در جیب نیست

غرضشان این است که شاید بدین وسیله در میان عامه سربلند و نمایان گردند و سبب ظهور و شهرت ایشان شود (۲۴۴).

در قسمت دوم از شرح صدر، فیض کاشانی نخست نوع مردم‌شناسی اجتماعی - معنوی

۱. شیمه: خُلق و خوی ۲. ملابس [جمع مَلْبَس]: پوشیدنیها

۳. اعراض [جمع عِرْض]: آبروها ۴. تخریق: پاره کردن، درانیدن ۵. تمزیق: دریدن

۶. اشباه [جمع شَبه]: مانندها ۷. شین: زشتی، عیب

خاص خود را معرفی، و سلسله مراتب دینی ویژه‌ای را پیشنهاد می‌کند که در آن انسانها به سه طایفه تقسیم می‌شوند: (۱) آنهایی که منحصراً علم ظاهر می‌دانند؛ (۲) کسانی که فقط در علم باطن خبره‌اند؛ و (۳) آنان که از علم ظاهر و باطن خبر دارند. طبقه اول آنانند که «مانند چراغند که خود را سوزند و دیگران را افزوزند، و این طایفه کم است که از محبت دنیا خالی باشند، بلکه دین به دنیا بفروشد، چرا که ایشان نه دنیا را شناخته و نه آخرت را دانسته‌اند» (۲۴۵).

اما طایفه دوم شباهت به ستارگان دارند؛ به پیرامون و هم‌روزگارهای خود روشنی می‌بخشند، اما چون فقط به علم باطن دسترسی دارند، قادر نیستند مردم را به سوی کمال هدایت کنند.

طایفه سوم خورشیدوار بر عالم نور می‌افکنند؛ تنها اینان «سزاوار راهنمایی و رهبری خلاقند، هر یکی از ایشان شرق و غرب عالم را فرا تواند رسید و قطب وقت خویش تواند بود» (۲۴۶). این توصیف بالاترین درجه در سلسله مراتب دینی شکی باقی نمی‌گذارد که مقصود از این طبقه صوفیاند - زیرا یکی از ویژگیهای این گروه استعداد جذبه‌پذیری آنهاست، خصلتی که خاص صوفیان در جامعه اسلامی است. فیض می‌گوید که چون این قبیل باطن‌گرایان «از سر ذوق و مستی حال، سخنی چند بلند گفته‌اند که ظاهر آن کفر می‌نماید» خشم عوام را برانگیخته‌اند؛ بنابراین:

جماعتی از اهل بطالت که از طبیعت حیوانی نگذشته‌اند، ظاهر ایشان به معصیت آلوده و باطن به انواع بغض و حسد و خبث آکنده، آن سخنان را دست‌آویز می‌کنند و می‌گویند همه چیز خداست، عیاذاً بالله ملحد و زندیق می‌شوند، می‌پندارند که اشعار و ابیات بزرگان این معنی را دارد. چنان اظهار می‌کنند که ایشان نیز این مذهب دارند، و جمعی از عزیزان گمان می‌برند که مگر راست است، چرا که در فقهای ظاهر تکفیر ایشان می‌شنوند؛ و از این طایفه این حرکتها می‌بینند، هرآینه منکر می‌شوند، و حق به طرف ایشان است که سخن بزرگان به غایت مشکل است، و افعال و احوال این قوم که خود را برایشان می‌بندند، به غایت قبیح و شنیع (۲۴۷).

در این توصیف تمام‌عیار از مناقشه ملا و صوفی که ویژگی فرهنگ اسلامی طی قرون متمادی بوده، به وضوح پیداست که فیض در طرف صوفیان است. مع‌ذلک، در نظر فیض کسانی نیز که کورکورانه از صوفیان تقلید می‌کنند و بدون داشتن هیچ اهلیت یا آموزشی در تصوف مدعی رهبری توده‌ها می‌شوند درخور سرزنشند؛ شاید فیض در اینجا نظرات هم‌زلف خود فیاض را، که در گوهر مراد آمده است، بازگو می‌کند (۲۴۸). نظر فیض

در این مورد بسیار همخوانی دارد با احکام سنت صوفیان که در آن لزوم ترکیب فکر با فعل، و علم با عمل همواره امری مسلم و بدیهی بوده است (۲۴۹).  
شایان ذکر است که فیض رساله جداگانه‌ای با عنوان المحاکمه نوشته که در آن مستقیماً سابقه نزاع میان مقامات ظاهرپرست و اهل باطن در ایران دوران صفوی را بررسی کرده است (۲۵۰). بد نیست یادآور شویم که در این زمان (اواخر سده یازدهم) تقریباً همه ملایان مهم شیعی در کار نوشتن ردیه‌هایی بر عرفان صوفیانه بودند، و از فراز منابر خطبه‌هایی درباره شیوه‌های شیطانی درویشان ایراد می‌کردند (۲۵۱). در ابتدای این رساله، فیض امت اسلامی را به دو بخش تقسیم می‌کند: یکی «منسوب به علم و معرفت و دیگری موسوم به زهد و عبادت» (۲۵۲). این دو گروه، چنانکه اشارات بعدی رساله نشان می‌دهد (۲۵۳)، به ترتیب علمای ظاهر، و باطن‌گرایان یا صوفیه‌اند. با این حال، هر دو گروه، چنانچه سنت را دنبال کنند، به یک اندازه مدافع شیوه‌های معتبر تقرب به خداوند، و متقابلاً نیازمند یکدیگر خواهند بود (۲۵۴). فیض بر این عقیده است که:

اهل علم ریاضات نفسانی می‌کشند به فکر و تعلم و خشوع، و اهل زهد ریاضات بدنی می‌کشند به ذکر و تهجد<sup>۱</sup> و جوع. آن [= اهل علم] طلب‌کارِ او [یعنی، خدا] است و این [اهل زهد] را نیز روی عجز و نیاز بدوست «که بدین در همه را پشت عبادت خم از اوست». (۲۵۵)

به دنبال این بخش، فیض دفاعی چشمگیر و توصیفی جذاب از چهره تساهل‌آمیز اسلام ارائه می‌کند. با توجه به ملاًسالاری واپس‌گرایی عصر و زمان فیض، آراء وی بیانگر درجه فوق‌العاده‌ای از سمحه دینی است. او با استناد به چندین حدیث از امامان شیعی و ارائه شرحی بر پاره‌ای از آیات قرآنی، این دستور قرآن را که «دیگران را از بدیها منع کن» به معنای عیب‌پوشی، بخشیدن و فراموش کردن گناهان تعبیر می‌کند. او می‌گوید، غرض از این ملاحظات بیان این مهم است که «هرگز کاملان اهل علم و معرفت نکوهش اهل زهد و عبادت را نکرده‌اند و نمی‌کنند. و همچنین کاملان اهل زهد و عبادت در شأن اهل علم به جز راه تعظیم نپیموده و نمی‌پمایند» (۲۵۶). بنا به اظهار فیض، 'اسلام اصیل' بدان‌گونه که معمول مؤمنان کاملاً متعهد به این دین است، اساساً نسبت به نظرات متفاوت تساهل و حرمت نشان می‌دهد. به نظر وی، افترا زدن و مناقشه انحرافی نامعمول از سنتهای معنوی و فکری اسلام و نشانه تباهی این سنتهاست.

وضع اجتماعی-سیاسی پرمسأله جاری [در عهد صفویه] که در آن، صوفی زاهد عالم را تحقیر می‌کند و عالم به نوبه خود صوفی را ناسزا می‌گوید، ناشی از عوام‌زدگی اصول بنیادی این هر دو گروه است. فیض به حق یادآور می‌شود که در میان افراد هر دو گروه به کسانی برمی‌خوریم که سیمای حقیقی خویش را در پشت نقاب خودنمایی پنهان کرده‌اند:

هرگاه از طایفه [ای] که منسوب به فرقه [ای] از اهل حق باشند حرکاتی چند ناپسندیده مشاهده شود، نباید همه آن فرقه را به بدی منسوب ساخت، چه در هر فرقه خوب و بد می‌باشند، خصوصاً این دو فرقه که اکثر افراد از ایشان نیستند، بلکه خود را به ایشان شبیه ساخته‌اند تا معزز باشند و مال و جاه بیابند. اگر کسی به دیده بصیرت نظر کند می‌بیند که اکثر قصد قربت در تحصیل کمال ندارند؛ قومی به مزخرفاتی که آموخته‌اند خود را کامل می‌دانند بلکه از علما می‌شمرند. از عقاید ایمانی و ارکان دینی به اسمی و رسمی قناعت کرده، و با این حال گاهی در صدد طعن یکدیگر برمی‌آیند، و گاهی دیگران را هدف تیر طعن می‌نمایند و زهر قهر بر جراحت سینه مجروحان می‌پاشند و در رد و انکار و سرزنش و اضرار روز به روز مصرّتر می‌باشند. خار و حشت بر رخسار الفت می‌کشند و خاک کدورت بر دیدار وفا از سر کلفت می‌زنند؛ و قومی لباس تلبیس و ریا پوشیده و جام غرور از دست ابلیس نوشیده، مشتیهات طبع و هوی را تابع و از ارکان دین به‌های و هوی قانع شده‌اند. آنکه خدا را پرستد، بسیار کم است و کم کسی را راهی به او هست، اما «صد خار را ز بهر گلی آب می‌دهند»

در کسوت فقر کاملان می‌باشند

در زیر نمد اهل دلان می‌باشند

مقصود ز صد هزار درویش یکی است

مینگر نشوی که جاهلان می‌باشند (۲۵۷)

بی‌طرفی و انصاف فیض در این عبارات بسیار قابل توجه است، که بیرون از دائرة ارتباط خاصش با مسائل روز آن زمان، دامنه‌اش از محدوده شرایط اجتماعی-سیاسی دوره‌ای خاص فراتر می‌رود و بُعدی کلی و قابل اعمال به رابطه انسانها با دین به طور عام پیدا می‌کند، و به نزاع صوفی و ملای عهد صفوی منحصر نمی‌شود. فیض از آنچه اندیشمندان اروپایی پیش از عصر روشنگری 'خرافه پرستی دینی' می‌خواندند و دانش‌پژوهان امروزی غرب (و روزنامه‌نگاران) آن را 'بنیادگرایی' می‌نامند، به عنوان رخوت یا دل‌مردگی عمده اجتماعی-روحی افراد مذهبی یاد می‌کند، چون بنیادگرایی نقابهای

مذهبی گوناگون بر چهره می‌زند: وصف شاعرانه فیض از تضاد یادشده بیشتر از مقوله کشف نظامی از تاریخ‌اندیشی همیشگی در سراسر تاریخ بشری است تا یک واقعیت متغیر سیاسی. بنیادگرایی و تاریخ‌اندیشی و دانش‌ستیزی دست در دست یکدیگر پیش می‌روند. در واقع، تندروی مذهبی بیشتر ثمره دیدگاهی واپس‌گراست تا آنچه اوئن جَدویک آن را 'قالبی کردن' (یا کلیشه‌ای‌سازی) [اندیشه‌های دینی] می‌خواند (روشی که در آن، گروه‌های مذهبی را معارضان غیرمذهبی‌شان به فرقه‌های جدا جدا تفکیک می‌کنند) (۲۵۸).

فیض رساله خود را با فهرستی کوتاه از خطاهایی که هم صوفی‌نمایان هم ملایان نادان مرتکب می‌شدند به پایان می‌برد (۲۵۹) و ضمن آن از احادیث پیامبر و امامان نقل می‌کند، و در عین حال برای اثبات اینکه اعمال و رفتارشان پایه و اساسی در اسلام اصیل ندارد، استنادهایی به قرآن می‌کند. در یک کلام:

و بیاید دانست که امور شنیعه که از جُهال این دو طایفه صادر می‌شود بسیار است، لیکن هیچ کدام به حدی نمی‌رسد که موجب تکفیر و جواز لعن شود، بلکه هر دو بر ایمان خود باقی‌اند و غیبت ایشان جایز نیست مگر در فسقی که تظاهر به آن کنند (۲۶۰).

خویشتن‌داری معقول و متین فیض کاشانی، و تحملش در قبال نقاط ضعف علما و صوفیان ظاهری در این رساله، همه نشانه‌های دیدگاه سنتی اسلامی را در رابطه با تساهل دینی دارد؛ این دیدگاه، همان‌گونه که مجتبی مینوی (۲۶۱) - و اخیراً، کل گروهی از مردم‌شناسان (۲۶۲) - خاطر نشان کرده‌اند، معرف خصلت درویش‌مشرابی ایرانی بوده است. همان‌طور که رسول جعفریان درباره قطعه فوق نظر داده است: «باید او [فیض] را در زمانی که اوج تفرقه‌گرایی دوره صفویه بود، از یک جهت منادی تسامح و وحدت دانست» (۲۶۳) در حالی که انتقاد وی از تباهاکاریهای متصوفه (مثلاً، نک. آخرین پاراگراف از نقل قول بالا [شم. ۲۵۷] در وصف آنان که به جامه «تلبیس و ریا» درآمده‌اند)، مانند انتقاد عبدالرزاق، کاملاً مطابق با سنت صوفیانه قدیم است (۲۶۴)، نگرش سرد و بی‌اعتنای او نسبت به صوفیان معاصرش نیز بازتابی است از نظرات مشابهی از ناحیه دیگر روحانیان عصر صفوی.

با همه این اوصاف، تندترین انتقاد فیض کاشانی از تفتیش عقاید صوفیان به دست ملایان صفوی است. او نوشته زیر را که به افشای فساد ملایان اختصاص یافته، و گویی بر عمق احساسات تند وی تأکید می‌کند، در دور رساله دیگرش کلمه به کلمه بازگو کرده است:



جمعی افسار تقلید از سر بیرون انداخته، فطرت اصلی را سرنگون ساخته‌اند؛ نفی اولیا و درویشان بسیار کنند و هر چه به گوش ایشان برسد انکار کنند؛ به ظواهر نبوت و توابع آن قانع نباشند و از خود سخن چند بیهوده تراشند؛ نه طبعشان گذارد که با سر تقلید روند و نه توفیقشان باشد که بوی تحقیق شنوند

از بهر فساد و جنگ جمعی مردم کردند به کوی گمرهی خود را گم  
در مدرسه هر علم که آموخته‌اند فی القبر یضّرهم ولا ینفّعهم (۲۶۵)

طی سده‌های بعدی صوفیان ایرانی فیض کاشانی را به عنوان متکلمی که دلسوز و حامی تصوف بود همواره بزرگ می‌داشتند. از همین رو صوفی بزرگ نعمت‌اللهی مجذوب‌علی‌شاه (د. ۱۲۳۸ / ۱۸۲۳) به منظور تبیین و تأیید قرائت خویش از تصوف شیعی در کتاب خود، *مرآت‌الحق* (۲۶۶)، به اثر فیض، *الانصاف فی بیان الفرق بین الحق و الإعتساف*، زندگی‌نامه خود نوشتی که نیمی به عربی نیمی به فارسی است، استناد کرده است. از پاره‌ای رسالات و نامه‌های زمان پیری فیض کاشانی، و مخصوصاً از سخنانش در *الانصاف*، معلوم می‌شود که از تصوف دلزدگی قابل ملاحظه‌ای پیدا کرد و در سالهای بعدتر نسبت به تصوف و عرفان هر دو نگرش انتقادآمیزتری بر او مستولی شد. برای نشان دادن این تغییر نظر، باید بعضی از قسمت‌های مهم و نظریاتی را که در *الانصاف* آمده است، مطالعه کرد. این رساله (۲۶۷)، که نوعی اعتراف یا اعتقادنامه دینی است، نزدیک به پایان عمر فیض، در ۱۰۸۳ / ۱۶۷۲ - هفت سال پیش از وفاتش در ۱۰۹۰ / ۱۶۷۹، تألیف شد. مقصود مؤلف از نگارش این رساله، چنانکه مجذوب‌علی‌شاه خاطر نشان کرده است، «محض جمع و تلخیص اقوال متفلسفه یا متصوفه بوده» (۲۶۸).

*الانصاف*، ظاهراً طبق الگوی فصل ۳ از *منقذ من الضلال* غزالی (۲۶۹)، با زندگی‌نامه-گونه‌ای به قلم خود فیض شروع می‌شود، و توضیح می‌دهد که وی تحصیلات دینی خویش را در جوانی تا بدان درجه کامل کرده بود که «در هیچ مسأله محتاج به تقلید غیر معصوم نبودم» - اشاره او در اینجا به پایبندی و ایمانش به کتب و دانشهای امامان شیعی است. با اینهمه، هنوز احساس نیاز می‌کرد که باید معرفت عمیق‌تری از «اسرار دین» به دست آورد، علی‌رغم آنکه - به تصدیق خودش - شور و شوق او با این گرایش عرفانی‌ش مغایرت داشت، و عقل وی فی نفسه قادر به درک هیچ‌یک از این اسرار نبود. او برای «ارضاء این کنجکاوی» منابع و امکاناتی را که در رشته‌های مختلف علم موجود بود، در مطالعه آورد:

چندی در مطالعه مجادلات متکلمین خوض نمودم و به آلت جهل در ایزالت جهل ساعی بودم و چندی در طریق مکالمات متفلسفین به تعلّم و تفهّم پیمودم و یک‌چند بلندپروازیهای متصوفه در اقاویل ایشان دیدم و یک‌چند در رعوت‌های مین‌عندیین گردیدم تا آنکه گاهی در تلخیص سخنان طوایف اربع (۲۷۰) کتب و رسائل می‌نوشتم و گاهی از برای جمع و توفیق<sup>۱</sup>، بعضی را در بعضی می‌سرشتم مین‌غیر تصدیق بکَلِّها و لاعزیمه قلب علی جَلِّها بل اَحطت بمالذیهم فی ذلک علی التّمرین زبراً. فلم اجد فی شیء مین اشارتهم (۲۷۱) شفاء علی و لا فی اذواء عباراتهم بلال غلّتی حتّی خِفْتُ علی نفسی. اذ رأیتها فیهم مین ذوبهم فتمثلت بقول مین قال:

خَدَعُونی، نَهَبُونی، أَخَذُونی، غَلَبُونی وَعَدُونی، کَذَبُونی فالی مین اتظلم (۲۷۲).

سپس چند صفحه‌ای به بیان جزئیات دلسری او [نسبت به تصوف] اختصاص یافته، که مؤلف ضمن آن به بی‌اعتباری رشته‌های مختلف علم دین اشاره، و از تفرقه‌افکنیها و ریاکاری فرّق و مذاهب انتقاد می‌کند. سرانجام ملامحسن فیض به قرآن و حدیث پناه می‌برد، و نتیجه می‌گیرد که تنها حقیقتی که می‌توان، بدون وارد کردن خدشه به ایمان و حفظ صداقت و درستی، از همه این مطالعات و تحصیلات به‌چنگ آورد، پیروی از راهنماییهای امامان شیعی است. اینجا، فیض دستخوش حیرت می‌گردد، و از معاصران فلسفه‌یاف خود شگفت‌زده می‌شود: کسانی که «بهترین پیغمبران را برایشان فرستاده‌اند به جهت هدایت، و خیر<sup>۲</sup> ادیان ایشان را ارزانی فرمود از روی مرحمت و عنایت؛ و پیغمبر ایشان کتابی گذاشته و خلیفه دانا به آن کتاب واحداً بعد واحد به جای خود گماشته... [مع‌هذه] ایشان التفات به هدایت او نمی‌نمایند و از پی در پیوزه علم بر در اُمم سالفه می‌گردند و از نم جوی آن قوم استمداد می‌جویند» (۲۷۳). ملای کاشانی اکنون ضمن بیان اجمالی دیدگاه خویش نسبت به فلسفه و تصوف در مقابل تعالیم قرآن، این‌طور فریاد اعتراض برمی‌آورد:

همانا این قوم گمان کرده‌اند که بعضی از علوم دینیّه هست که در قرآن و حدیث یافت نمی‌شود و از کتب فلاسفه یا متصوفه می‌توان دانست، از پی آن باید رفت. مسکینان نمی‌دانند که خلل و قصور نه از جهت حدیث یا قرآن است، بلکه خلل در فهم و قصور در درجه ایمان ایشان است. قال الله سبحانه، «و نَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَیْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرًى لِّلْمُسْلِمِینَ»<sup>۳</sup> (۲۷۴)... و هرگاه خلل و قصور در فهم و ایمان ایشان باشد،

۲. خیر: بهترین.

۱. توفیق: سازگار و موافق گردانیدن.

۳. و ما برتر این قرآن را فرستادیم تا حقیقت هر چیز را روشن کند و برای مسلمانان هدایت و رحمت و

مطالعه کتب فلاسفه و متصوفه نیز سودی نخواهد داد، چرا که آن را نیز گما هو حقه نخواهند فهمید

گر جهان را پر در مکنون کنم روزی تو چون نباشد چون کنم؟ (۲۷۵)

«ای کوه آستینان تاکی دراز دستی» (۲۷۶). باید بدانند که اگر به آسمان رفته‌اند، زیاده از قدر حوصله و درجه ایمان خویش نمی‌توانند فهمید. اگر توانند به تقویت ایمان حوصله را وسیع‌تر گردانند، شاید به بالاتر توانند رسید، «لَوْ كَانَ يَعْلَمُونَ» (۲۷۷)، و الا هر چند در این قسم مطالب بیشتر خوض کنند گمراه‌تر گردند.

ای برادر، سعی کن تا ایمان و یقینت از راه زهد و تقوی قوی گردد تا علم و حکمت بیفزاید، «وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ» (۲۷۸)، و الا زیاده‌سری مکن و پا از گلیم خویش پیش [بیشتر] مکش

چو مستعد نظر نیستی وصال مجوی که جام جم (۲۷۹) نکند سود وقت بی‌بصری (۲۸۰)

نقد تند فیض کاشانی در چند پاراگراف دیگر ادامه پیدا می‌کند، و در خلال آن وی ابیات بیشتری از حافظ، شاعر محبوب خود (۲۸۱)، و مثنوی مولانا نقل می‌کند. جان کلام در نقل قول بالا چیست؟ معنویت اصیل و دیانت حقیقی فقط با تقویت تقوا، تعمیق نیروی تفکر از طریق نماز و عبادت، تحصیل حدیث و تلاوت قرآن حاصل می‌شود. تنها در آن صورت، و پس از جدّ و جهد در راه تقوا و عبادت، از مطالعه آثار صوفیان و خواندن رسالات فیلسوفان سودی عاید خواهد شد.

فیض از سر صوفیه و فلاسفه که دست برداشت، اکنون به سراغ متکلمان می‌رود و با لحنی حتی تندتر بر آنها می‌تازد (۲۸۲). رساله وی با اشاراتی درباره دیدگاه خودش، و به دنبال آن شعری از حافظ، غزل زیبایی از خود او، و سرانجام دعایی در طلب هدایت از خداوند به عربی، خاتمه می‌یابد. در پایان رساله، فیض موضع خود را به شکل زیر خلاصه می‌کند:

نه متکلمم و نه متفلسف و نه متصوفم و نه متکلف، بلکه مقلد قرآن و حدیث و تابع اهل بیت آن سرور، از سخنان حیرت‌افزای طوایف اربع ملول و برکرانه، و از ماسوای قرآن مجید و حدیث اهل بیت آنچه بدین دو آشنا نباشد بیگانه

من آنچه خوانده‌ام همه از یاد من برفت الا حدیث دوست که تکرار می‌کنم

بشارت باشد (نحل).

چرا که در این مدت که در بحث و تفتیش و تعمق در فکرهای دورانیش بودم، طرق مختلفه قوم را آزمودم و به گنه سخنان هریک رسیدم و به دیده بصیرت دیدم که چشم عقل از ادراک سُبُحات جلال صمدیت خاسر<sup>۱</sup> و نور فکر از رسیدن به سُرادات جلال<sup>۲</sup> احدیت قاصر بود (۲۸۳).

اگرچه موضع معنوی فیض کاشانی که در این رساله ابراز شده، اساساً ضد سنت و ضد فرقه‌گرایی است، انگیزه فکری وی در فاصله‌گرفتن از صوفیان در اواخر عمر به صورت معمایی باقی می‌ماند. چنانچه بحث اصلی او این است که دانش خداشناسی آن‌قدر متعالی و فراتجربی است که با ابزار حقیر و ناکافی هیچ‌یک از مکاتب فلسفی، کلامی و عرفان اسلامی نمی‌توان بدان راه یافت، چنین استدلالی به عنوان انتقادی موجّه از صوفیان سنتی، که فی الواقع همیشه حرفشان دقیقاً همان [حرف او] بوده، ناموجّه است (۲۸۴)! این کار او نیز تا حدی رباکارانه به نظر می‌رسد که به تکه‌هایی از گفته‌های گویندگان مختلف صوفی از قبیل سنائی، سعدی و مولانا در توضیح نظرات خویش استناد می‌کند در حالی که تصوف همین گویندگان را - که آنها نیز عقل را از درک ماهیت منزّه و متعالی خداوند قاصر می‌دیدند - تحقیر می‌کند. او در واقع حاضر بود برای تشریح نوع خاص و غربی از عرفان اسلامی، اشعار مولانا را، که به دل‌بستگیها و علائق صوفیانه‌اش احدی اعتراض ندارد، به کار ببرد، اما فخر فروشانه از اعتراف به اعتبار شیوه‌های صوفیانه در آثار مولانا اکراه داشت (۲۸۵). عرفان وی، وقتی فقط از منظر این رساله در نظر گرفته شود، عرفان مرد متدین هشیاری است که تنها مایه تسلی او قرآن و کتب حدیث است.

نظر شخصی من این است که رساله مورد بحث نشان‌دهنده دلزدگی ناگوار - ولی خوشبختانه موقت - پیرمردی است که از همه دوستان جز دوست ازلی نومید شده است، کسی که در عین تلاش برای گسستن همه رشته‌ها جز رشته پیوند با لاهوتیان، به خود اجازه داد اهل شهود را به فریبکاری متهم کند؛ او که اولیا را مستی ابله تصور می‌کرد افرادی را به خاطر بی‌اعتقادیشان عاقل می‌خواند (۲۸۶). برتلس نیز با استناد به بعضی از همین عبارات رساله خاطر نشان می‌کند که اشعار خود فیض، که برای سنت صوفیانه حرمتی قائل است و مشایخ آن را از بن دندان تحسین می‌کند (۲۸۷)، آن گفته فوق‌الذکر فیض را که صرفاً می‌خواسته نوشته‌های گروه‌های مختلف را به هم در پیوندد - در حالی

۲. سُرادات جلال: سرپرده جلال، بارگاه اعلی.

۱. خاسر: زیانکار.

که «نه حقیقت همه آنها را تصدیق، و نه خود را قلباً متعهد هیچ‌یک می‌کند» - از اعتبار می‌اندازد.

ذکر این مطلب جالب است که صوفیان ایرانی متأخرتر از قبیل مجذوب‌علی‌شاه، ضمن قبول صداقت مشهود در اعتقادات فیض‌کاشانی در این رساله، مسلماً چشم‌پوشی از آن برایشان چندان آسان نبود. مجذوب‌علی‌شاه (پس از نقل کل رساله، برای استفاده خواننده) در یادداشتی ذیل فصل ۹ از *مرآت‌الحق*، نقد ملایمی درباره موضع مذهبی فیض این‌گونه قلمی کرده است: «پس بر تقدیری که کسی محامل صحیحه از جهت بعضی مطالب او قرار نتواند داد، تکفیر یا تفسیق مؤلف را نباید نماید». مجذوب در ادامه می‌گوید، اما بعد عرفانی استواری در تألیفات فیض‌کاشانی هست که نباید نادیده گرفت، بعدی که در آثار منظوم وی به بهترین شکلی منعکس شده است. «و از غزلی که در اواخر رساله داخل نموده، مشخص می‌شود که آن *قُدَس سِرُّه* به مراتب عالیه از سیر و سلوک فایز گردیده. دیوان غزلیات و مثنویهای او مشحون است از معارف و حقایق حقیقه و ترقیات او به مراتب قرب» (۲۸۸).

در تأیید نظر مجذوب‌علی‌شاه باید این نکته را نیز یادآور شد که فیض هشت غزل با ردیف 'عشق' دارد که همه به درونمایه‌های صوفیانه اختصاص یافته است (۲۸۹). گرچه فیض تصریح می‌کند که «اسرار زیادی» در سروده‌های مولانا (۲۹۰) نهفته است، اما او شخصاً سبک «غزلیات حافظ» را تتبع می‌کند، و آنها را بر همه اشعار دیگر ترجیح می‌دهد (۲۹۱). درک ذوقی و طرفداری او از نوع تفسیر شاعرانه و صوفیانه در رساله *مشواق* او، که به دفاع از زیبایی‌شناسی و نمادسازی شاعرانه صوفیان نوشته شده، به وضوح معلوم است. این رساله شرحی است بر پاره‌ای از بخشهای اثر عرفانی مشهور محمود شبستری به نام *گلشن راز* که در ۱۰۰۰ بیت سروده شده است (۲۹۲). فیض در این رساله بارها و بارها به شرح استادانه شیخ کبروی، محمد لاهیجی، بر *گلشن راز*، استناد می‌کند. رساله *مشواق* در واقع خلاصه‌ای بلیغ و سلیس بر محتویات *گلشن راز* است، که شیفتگی عمیق فیض را به سنت صوفیانه ایرانی آشکار می‌سازد (۲۹۳). گام به گام در تقلید از صوفیان اصیل ایرانی مکتب ابن عربی، از قبیل فخرالدین عراقی (د. ۱۲۸۹/۶۸۸) و عبدالرزاق کاشانی (۱۳۲۹/۷۳۰) که رساله‌هایی در دفاع از استفاده صوفیان از اصطلاحات عرفانی نوشته‌اند (۲۹۴)، فیض کاشانی نیز در اثر خود از این نظر قدیمی که هر یک از استعارات و تشبیهات رمزی صوفیان ارتباطی نمادین با معنایی مثالی در عالم تمثّل دارد، پشتیبانی می‌کند بنابراین، در مقدمه *مشواق* یادآور می‌شود که «سخن» فقط

صورت، و معنایش روح آن صورت است. به بیان دیگر، کلمات، همچون جام و معنای آنها مانند شرابند؛ به تعبیر شاعرانه دیگر، «سخن به منزله نافع مشک است و معنی به منزله ریح» (۲۹۵). از آنجایی که محتوای معنای یک کلمه بسی فراتر از صورت آوایی آن - یعنی الفاظ - می‌رود، شاعران صوفی «لاجرم در اظهار مخدّرات معانی به صور حرفی هر حقیقتی به رقیقه مناسبتی که با یکی از محسوسات دارد، به اسم او از آن تعبیر می‌کنند تا هم اهل معنی از آن حقایق محظوظ گردند و هم اهل صورت از صورت مجازی آن بی‌بهره نمانند (۲۹۶).

همان‌طور که برتلس خاطر نشان می‌کند، فیض کاشانی به سماع راغب بود و نظرات مثبت او درباره این کار، پس از آنکه ملائی به نام علی شهید آملی در حمله‌ای شدید به او، آرائش را کفرآمیز خواند (۲۹۷)، موضوع مقداری جرّ و بحث شد. چندین بخش در دیوان او هست که به سماع اشاره دارد (۲۹۸)، و غزلهای سرشار از ملودیهای شاعرانه است که برتلس آن را در تاریخ ادبیات فارسی بی‌مانند می‌داند (۲۹۹). به نظر می‌رسد فیض از این‌که شعرهایش را در محافل صوفیان به وقت سماع به آواز بخوانند حرفی نداشت و بنابراین به منظور متمرکز کردن قوای روح، تغزلاتش با نوای موسیقی خوانده می‌شد. حتی در شروع یکی از غزلهایش، او از رسالت روحانی خود همراه با موسیقی صوفیانه‌ای خبر می‌دهد:

باز آمدم با نقل و می سرمست از جام الست      باز آمدم با چنگ و نی سرمست از جام الست

در غزلی دیگر با ردیف «حرف»، می‌گوید:

صاحب دل راست فهم رازها از سازها      صاحب دل شو، شنو از نای و موسیقار حرف (۳۰۰)

در واقع فیض، دقیقاً مانند غزالی، بیشتر عمر خود را به دفاع از اصول تصوف اصیل برضد دشمنان آن در میان متشرّعین قشری و فقهای ظاهری صرف کرد، و به نظر می‌رسد فحوای کلی اندیشه او همان است که در دیوان فارسی، شرح صدر، رساله مشواق، المحاکمات، راه صواب و الفت‌نامه او یافت می‌شود (۳۰۱)، و نه در صدای فرسوده و دلزده از دنیای مؤلف الانصاف. اظهارات رسول جعفریان درباره عوامل محیطی که علت دلسردی فیض از تصوف بود، شایسته نقل در اینجا است:

فیض در دهه‌های اول زندگی خود و حتی تا سنین شصت سالگی، شیفتگی بیشتری نسبت به عرفان و تصوف داشته، اما پس از آن تا حدود زیادی از این جریان دور شده

است. به عبارتی اخباری‌گری فقهی وی تأثیر معکوس بر کوشش او در تأویل اخبار و آیات به نفع عرفان گذاشته، و سرانجام او را وادار کرد تا به ظاهر بیشتر توجه کند. اوضاع زمانه نیز بی تأثیر در تحول فکری او نبوده است چراکه دو دهه آخر حیات وی مصادف با اوج‌گیری نهضت ضد تصوف بود که کسانی چون ملامحمدطاهر قمی و نیز علامه مجلسی رهبری آن را بر عهده داشتند (۳۰۲).

به طور خلاصه، فیض کاشانی، در موضع‌گیری‌ش نسبت به تصوف، استقلال فکری داشت؛ شاید بهترین توصیف این باشد که بگوییم وی حکیمی بود حامی نوع غیرمتعارفی از حکمت، که در عین حال - گرچه تناقض‌آمیز می‌نماید - در مسیر جریان فکری عصر وی نیز بود.

## ۵. خاتمه

در دین

چه خطای لعنتی دیگری، جز آنکه احتیاط کار [ریاکاری] آن خطا را مقدس اعلام، و صحتش را به استناد فلان متن تأیید می‌کند اشتباهی عظیم را در پوششی زیبا و پرزرق و برق پنهان می‌دارد!

تاجر ونیزی، سوم، ۲.

ز ابلیس به بوالبشر چه انکار رسید؟ «حق» گفت حسین، بر سر دار رسید  
از شومی شرّ نفس ملایان است با هر نبی و ولی که آزار رسید

دارا شکوه

اگر در بحث بالا (بخشهای ۵ و ۶ از قسمت چهار) ثابت کرده باشم که هم فیض کاشانی هم عبدالرزاق لاهیجی، که می‌توان آنان را - بعد از پدرزنشان، ملاصدرا - برترین حکیمان مکتب اصفهان در اواخر دوران صفوی به شمار آورد، قطعاً تمایلاتی نسبت به تصوف داشتند، پرسشی که مطرح می‌شود این است که چرا سهم آنها در تصوف سنتی ایران همواره مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته است. بهترین پاسخ این معما باز هم هنوز اظهاراتی است که یوگنی ادوارد برتلس قلمی کرده است:

یافتن سبب فراموش شدن سریع این مؤلف [فیض کاشانی] بسیار برجسته که شایسته نگرشی است بس بزرگ، دشوار نیست. این سبب در دشمنی سخت بیشتر علما با او نهفته است. دستاویز ظاهری این دشمنی بیش از همه گرایش ملامحسن به تصوف بود که در آن دوران از جانب فقیهان مورد پیگردی سخت قرار داشت. شیخ یوسف ابن احمد البحرینی مؤلف زندگی‌نامه لؤلؤالبحرین می‌گوید که ملامحسن به تصوف گرایش داشت

و نظریه وحدت الوجود را پذیرفته بود. و اما چون ایرانیان همواره شوق و هوس فراوانی به تصوف داشته‌اند و در شوق و هوس خویش به آیین تصوف بسیار پیش می‌رفتند از این رو تألیفات ملامحسن گسترشی وسیع یافت و خود او پرآوازه گشت. [بحرینی] می‌گوید آوازه وی را تلاش محمدباقر مجلسی مشهور (د. ۱۱۱۱ / ۱۶۷۰) پایان داد. از اینجا چنین برمی‌آید که علما با همه نیروی خود کوشیده‌اند تا از گسترش تألیفات ملامحسن پیش‌گیری کنند. در این صورت به خوبی روشن می‌گردد که چرا آثار او از نوادر است. نفوذ علما در آن دیار همیشه یکی از مهم‌ترین عوامل زندگی سیاسی بوده و کارهای بسیاری به اراده آنها وابستگی داشته است (۳۰۳).

با توجه به سیاست تغییر مذهب دادنه‌های اجباری و آزار و اذیت اقلیتهای دینی در اواخر سده یازدهم / هفدهم (۳۰۴)، دستور داغ و درفشها و فتوای صادره از سوی مجتهدان بر ضد صوفیان (۳۰۵) و ترقی کلی محافظه کاران مذهبی در عرصه سیاست، تعجبی نیست اگر ما در اینجا بازگردیم به موضوعی که در سراسر این مقاله بارها تکرار شد، موضوعی که به صورت بندگردان مرثیه مرگ تساهل دینی و سرکوب بعدی بینش عرفانی صوفیانه در ایران پدیدار شد؛ یعنی، نفوذ شوم آیین مجتهدستایی و مسلکی شدن دین توسط مجتهدان به منظور هم سو کردن آن با برنامه‌های خاص سیاسی خود - همان حال و هوایی که متأسفانه مختصه اصلی دولت صفوی باقی ماند (و همان‌گونه که - نه برحسب اتفاق - در حال حاضر نیز مختصه جمهوری اسلامی ایران است) (۳۰۶).

چنانکه اظهارات برتلس در بالا نشان می‌دهد، ارتقاء روحانیت تندرو شیعی در سده یازدهم / هفدهم بی شک عامل مؤثری بوده است در بی‌اعتنایی به ادبیات صوفیانه عصر صفوی هم در گذشته هم در حال حاضر. در حقیقت کمتر از یک دهه پس از فوت فیض در ۱۰۹۰ / ۱۶۸۷ بود که ضربه‌ای مرگبار به تصوف در ایران وارد آمد و آن زمانی بود که، در ۱۰۹۸ / ۱۶۸۷، محمدباقر مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۱ / ۱۶۲۷-۱۷۰۰) به منصب شیخ الاسلام اصفهان منصوب شد (۳۰۷). تشیع انحصارطلبانه و سیاستهای توأم با خشکه مقدسی مجلسی در این سیمت (۳۰۸) یعنی - در خلال واپسین سالهای سلطنت شاه سلیمان (۱۰۷۷-۱۱۰۵ / ۱۶۶۷-۱۶۹۴) و در عهد حکومت شاه سلطان حسین (۱۱۰۵-۱۱۳۵ / ۱۶۹۴-۱۷۲۲)، که سیاست دینی ایران عملاً در دست مجلسی بود - «آغاز ضعیف شدن روابط حسنه بین تشیع و تسنن» را مشخص می‌کرد.

از این لحاظ نقش مجلسی در سرکوب تصوف در ایران اواخر عهد صفوی را می‌توان با نقش اسقف اعظم هنری هشتم، تامس کرامول (۱۴۸۵-۱۵۴۰) در انحلال صومعه‌ها



در انگلستان قرون وسطی قیاس کرد. کامل شیعی این طور اظهار نظر می کند: «جالب است یادآور شویم که چگونه محمدباقر مجلسی برنامه کژتابی خود را برضد صوفیان به اجرا درآورد. او نخست انکار کرد که پدرش هرگز صوفی بوده است؛ سپس به سردمداران زهد و تصوف تاخت، پوشیدن جامه های پشمین را محکوم کرد و صوفیان را کافر به شمار آورد... دولت با چنان شدتی به شکنجه و آزار صوفیان کمر بست که [اینان] از اصفهان رانده شدند» (۳۰۹). مجلسی رویه ای را در عرصه دینی بنا نهاد که حداکثر می توان آن را «تشیع عامه گرا» (۳۱۰) خواند، و این تلاشی بود که طی آن «نه تنها برای قلع و قمع و قتل صوفیان و تخریب خانقاهها، بلکه در تاختن برضد سنتهای صوفیان و حضور آنان در جامعه ایرانی، از حمایت دولت بهره مند بود» (۳۱۱). مجلسی در جواهرالعقول اعلام داشت که کشتن یک صوفی ثواب یک حسنه دارد (۳۱۲).

بنابراین، نگرش نسبتاً توهین آمیز فیض کاشانی نسبت به تصوف سنتی در الانصاف بازتابی است از خط مشی دار و دسته حاکم و بی رونقی بازار تصوف در ایران اواخر سده یازدهم / هفدهم (۳۱۳). دانستن اینکه آیا دلزدگی او از تصوف در پایان عمر صرفاً به این منظور بود که با نوعی خودسانسوری موافق باد عصر و زمان خود بوزد و از استبداد بنیادگرایانه شیعی حاد اطراف خود جان به در ببرد، یا این کار او نشانه ای از تغییری حقیقی در سمت و سوی فکری وی بود، دشوار است. به هر حال، به رغم انتقاد وی از همه سلسله مراتب دینی - از جمله درویشان - تندترین انتقادش متوجه واعظان منبری بود.

\* \* \*

خلاصه، دولت صفوی در فضایی از افراط گرایی شیعی به وجود آمد، و از صورت ظاهر تصوف برای ایجاد کیش شخصیت پرستی حول محور شاه به عنوان مرشد کامل استفاده کرد. با توجه به این خیانت نسبت به اصول و واژگونی عمیق ارزشهای معنوی، می توان فهمید که چرا تصوف، به رغم تاریخ شکوهمند خود با آن غنی ترین ادبیات منظومش در کل تاریخ فرهنگ اسلامی باید به توسط فیلسوفانی از قبیل میرداماد در حاشیه قرار داده شود، و در بسیاری از مصنفات منشور فیلسوفان آن دوره (حتی وقتی در آثار منظوم مثلاً میرفندرسکی به کار می رود) مورد بی اعتنایی تقریباً کامل واقع شود.

با اینهمه، به رغم کیش پررونق شخصیت پرستی حول و حوش مجتهدان اصولی که با تصوف مخالفت می ورزیدند و فرقه گرایی و نفاق افکنی قزلباشهای ترکمان که این جنبش روحانی را به تباهی کشاندند، تصوف همچنان - اگر نگوئیم، تنها، لااقل - یکی از

جریانهای مهم فکریِ اواخر دورهٔ فرهنگ کلاسیک، باقی ماند. و این وقتی بر ما معلوم می‌شود که مرام و مذهب عرفانی بیشتر عارفانی را در نظر می‌گیریم که مکتب اصفهان نام و آوازهٔ خود را عمدتاً مدیون آنهاست: بهاء‌الدین عاملی، ملاصدرا و دو دامادش، عبدالرزاق لاهیجی و محسن فیض کاشانی. تصوف در آثار اینان عنصری اصلی است. اگر تصوف را از عرفانشان جدا کنید، گمیت کل سنت فکری ایرانی از لحاظ حکمت و فلسفه سخت لنگ خواهد بود.

## یادداشتها

### 1. Browne, E. *Literary History of Persia*

- (کیمبریج، نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۵۶-۱۹۵۹)، چهارم، ص. ۲۶، به نقل احسان یارشاطر، «ادبیات صفوی: ترقی و تنزل»، *Iranian Studies* (۱۹۷۴) صص. ۲۱۷ و عبدالحسین زرین کوب در دنباله جستجو در تصوف ایران (تهران: امیرکبیر ۱۳۶۲ ش / ۱۹۸۳)، ص. ۲۲۳.
۲. بنابراین، عزیز احمد در مقاله خود «شاعران صفوی و هند»، *Iran*، ۱۴ (۱۹۷۶)، صص. ۱۱۸-۱۱۹ می گوید «شواهد زیادی وجود دارد که اکثر شاهان صفوی، از شاه اسماعیل اول گرفته تا شاه عباس ثانی، همواره شعر می سرودند و اشعار مذهبی و غیرمذهبی را تشویق می کردند».
۳. عزیز احمد در «شاعران صفوی و هند»، ص. ۱۲۲ خاطرنشان می کند که «به استثنای محتشم کاشی و وحشی باقی، تمامی شاعران بزرگ ایران عهد صفوی به هندوستان مهاجرت کردند، و تنها یکی از آنها، صائب، برای همیشه به موطن خود بازگشت. ذبیح الله صفا در تاریخ ادبیات ایران (تهران: انتشارات فردوس ۱۳۷۳ ش / ۱۹۹۴ چ. سوم)، ج. پنجم، بخش ۱، ص. ۴۲۲، نتیجه می گیرد که «دوران صفوی دوره مساعدی برای زبان و ادب فارسی در ایران نبود». در این مورد، به تصور صفا، اینکه زبان مادری بنیانگذار سلسله صفوی ترکی بود و نه فارسی، نقش مهمی ایفا کرد (همانجا، ص. ۴۲۴).
۴. نظرات کاملاً مغایری نیز در خصوص تنزل شعر در عصر صفوی وجود دارد. درباره تفاوت بین تضعیف ادبیات فارسی در ایران و تشویق آن در هند، نک. صفا، تاریخ...، ۱/۵، صص. ۴۹۱-۴۹۷، که ایران 'کشور بی رواج' برای ادبیات فارسی خوانده شده؛ بحث مشابهی نیز در صص. ۴۲۱-۴۲۴ دارد. از سوی دیگر، تحفه سامی سام میرزا، چنانکه عزیز احمد یادآور شده است، «شاهد ایرادناپذیری است بر علاقه نخستین شاهان صفوی به شعر» («شاعران صفوی و هند»، ص. ۱۲۰). سبک پرتکلف شعر نیز مقتضی بررسی مجدد است (قس. نظرات شبلی نعمانی، شعر العجم، ترجمه فارسی از محمدتقی فخر داعی گیلانی [تهران: ابن سینا ۱۳۳۵ ش / ۱۹۵۶، چ. دوم]، مقدمه مترجم، صص. ح-ط.). برای آگاهی از بحث بیشتر درباره وضع شعر در دوران صفوی، نک. راجر سیوری، *Iran Under the Safavids* (کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۸۰)، صص. ۲۰۳-۲۱۴؛ صفا، تاریخ...، ۱/۵، صص. ۴۹۷-۵۰۲.
۵. مقاله یادشده در یادداشت ۲، در بالا، و نیز صورت تجدیدنظرشده همان مقاله: «سبک هندی یا صفوی: ترقی یا تنزل»، در *Persian Literature* به کوشش احسان یارشاطر، (البینی: نشر دانشگاه ایالتی نیویورک ۱۹۸۸)، صص. ۲۴۹-۲۸۸.

۶. عزیز احمد، «شاعران صفوی و هند»، صص. ۱۱۷-۱۳۲.

7. *Iran Under Safavids*

صص. ۲۰۳-۲۱۵.

۸. منقول در یادداشت ۲ بالاتر.

۹. صفا، تاریخ...، ۱/۵، جاهای مختلف.

۱۰. کثرین بابایان، «صوفیان، درویشان و ملایان: مشاجره بر سر حاکمیت معنوی و دنیوی در ایران سده هفدهم»، در

*Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society.*

به کوشش چارلز ملویل (لندن: ای. بی. توریس ۱۹۹۶)، صص. ۱۱۷-۱۳۹؛ همو، «هم نهاد صفوی: از اسلام قزلباش تا تشیع امامی»، *Iranian Studies*، ۱/۲۷-۴ (۱۹۹۴)، صص. ۱۳۵-۱۶۲؛ همو، زوال قزلباش: اصحاب معنویت و اهل دنیا در ایران سده هفدهم» (پایان نامه دکتری از دانشگاه پرینستون ۱۹۹۳). مایلم از خانم دکتر بابایان که نسخه ای از پایان نامه اش را در اختیارم گذاشت تشکر کنم.

۱۱. صفا، تاریخ...، ۱/۵، ص ۲۰۱.

۱۲. تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه فارسی از سیروس ایزدی (تهران: امیرکبیر ۱۳۵۵/۱۹۷۶)، ص. ۶۶۱. یوگنی ا. برتلس نیز در اینجا خاطر نشان می کند که بررسی تصوف توسط براون در مجلد چهارم از تاریخ ادبیات مشهورش، متأسفانه بسیار اندک است.

۱۳. شلی در مقدمه *Prometheus Unbound* این مطلب را چنین روشن کرده است: «ما گویندگان بزرگ عصر طلایی ادبیاتمان را به آن رستاخیز پرشور و حرارت اذهان عمومی مدیونیم که دمار از کهنه ترین و ظالمانه ترین شکل دین مسیحی برآورد. ما میلتن را به ترقی و توسعه همین روحیه بدهکاریم: به یاد داشته باشیم که میلتن مقدس جمهوری خواه و پژوهشگری جسور در حوزه دین و اخلاق بود.»

۱۴. م. کیانی در اثر ابتکاری خود، تاریخ نهاد خانقاه در ایران (تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۹ ش / ۱۹۹۰) ضمن پی گیری علل سرکوبی تصوف در ایران دوره صفوی آگاهانه اظهار نظر می کند که «اصولاً رد و قبول صوفیان و سلوک تصوف از سوی افراد اجتماع، علاوه بر مقتضیات تاریخی، تاریخ متغیری است از رابطه علمای مذهبی و فرمانروایان و رجال سیاسی با صوفیان، زیرا مردم عادی و ساده تحت تأثیر سخنان پیشوایان مذهبی و علمای دینی و رد و قبول رجال سیاسی، مهر و کینه صوفیان را به دل می گرفتند و آنان را پذیرفته یا از خود می راندند.»

۱۵. اصطلاح «درویشیسم» را ژان اوین («ویژگی اصلی در آذربایجان تحت حکومت مغول»، در

*Le Monde iranien et l'Islam. 4*

ص. ۱۲۸، ۱۹۷۶-۱۹۷۷)، برای تعریف مؤلفه ای مهم از نوعی تصوف موروثی وضع کرده که از طریق سلسله های خانوادگی در دوران مغول از نسلی به نسلی منتقل می شده است، به قسمی که «مرجعیت معنوی و مدیریت مادی به طور موروثی دست به دست می گشت، و در این رویه، پایگاه معنوی ممتاز و اعتبار خانوادگی میراث بران ضامن حفظ موقعیت اجتماعی آنان بود. شرایط اجتماعی درویشیسم صفوی را زرین کوب در دنباله...، صص. ۲۳۲-۲۳۳، و سیوری، «تأملاتی در تمایلات تمامیت گرایی در دولت صفوی»، ص. ۲۲۹، و همو، *Iran Under the Safavids*، ص. ۲۵ به بعد، بحث کرده اند.

۱۶. در اشاره به عربی سازی فرهنگ ایرانی (به سبب علاقه صوفیان به روحانیون کارآمد شیعی) که متعاقباً در سده دهم / شانزدهم پدید آمد، ذبیح الله صفا خاطر نشان می کند که چگونه حُرّ عاملی در امل الامال

خود فهرستی از ۱۱۰۰ عالم عربی زبان به دست می دهد که در این دوره به ایران مهاجرت کردند، و این، جزو چیزهای دیگر، در نشر مجدد زبان و فرهنگ عربی در ایران تأثیر بسیار داشته است» (تاریخ ادبیات ایران، ۱/۵، ص. ۱۲۸؛ نیز نک. یادداشت ۸۲ پایین تر). صفا کل بخشی از یک فصل کتاب خود را، با استناد به شواهد مفصل دست اول به «گسسته شدن پیوندهای ملی» اختصاص داده است که در عهد سلطنت صفویه رخ داد؛ وی یادآور می شود که به سبب هجوم سیل آسای ملاحای عربی زبان از لبنان و عراق «عالمان دینی این دوره از چند جهت زیر تأثیر مستقیم فرهنگ تازی بودند، درسها را با زبان تازی آغاز می کردند و تا به آخر با آن زبان سر و کار داشتند و بیشتر تألیفهای خود را به عربی خوب یا بد، و گاه نادرست نوشتند... با این وصف اگر گروه یادشده را یکباره دور از دوستداری فرهنگ ایرانی بیابیم جای شگفتی نیست» (تاریخ، ۱/۵، ۱۸۷؛ نیز قس. ۱۲۶-۱۲۸، ۳۶۶-۳۶۸ برای نظراتی دیگر درباره عربی سازی فرهنگ ایرانی). منتقد ادبی و شاعر بزرگ ایرانی محمدتقی بهار در سبک شناسی خود (تهران: چاپ تابان ۱۳۳۷ ش / ۱۹۵۸) خاطر نشان می کند که «در عهد صفویه نثر فارسی طوری مشوش است که در هیچ زمانی نظیرش دیده نمی شود.» (سوم، ص. ۳۰۱). او کل قسمتی از تحقیق خود را به «خرابی نثر فارسی» اختصاص می دهد، و بیان می کند که چگونه «ترکیبات عربی و عبارات خام جای ترکیبات لطیف و اصطلاحات ظریف فارسی را گرفته، ضرب المثلهای شیرین فارسی به عبارات تازی مکرر و بی روح بدل گردیده» (همانجا، سوم، ص. ۲۵۶). برای مطالعه نظرات دیگر درباره عربی زدگی فرهنگ ایرانی در این دوره، نک. علی بنوعزیزی،

*Iranian Nationality and the Persian Language 900-1900; The Roles of Court, Religion and Sufism in Persian Prose Writing*

ترجمه ح. هیلمان (واشنگتن: مینج ۱۹۹۲)، صص. ۱۴۰-۱۴۲. البته، فرض «عربی سازی» که صفا، بهار و مسکوب در اینجا پیشنهاد کرده اند فایده محدودی دارد، چون فقط به عرصه های الهیات و ادبیات منحصر می شود. باید حق داد که دولت صفوی همان حد و الای فرهنگ ایرانی را در عرصه های دیگری از قبیل نقاشی کتاب، نساجی و صنعت قالی بافی حفظ کرد که هر سلسله قبلی دیگری در ایران.

۱۷. محمدتقی بهار در بحث از تأثیر فاجعه بار تشیع بر ایران، یادآور می شود که از زمان جلوس شاه طهماسب به بعد، «در مدت پنجاه سال احوال دگرگون می شود، فرهنگ جدید کار خود را صورت داده و با آنکه بنای صفویه بر ارشاد بود، در ارشاد بسته شده، و جز یک سلسله... که... از منسوبین بی ایمان تصوف بودند... دیگر صوفی بازی دیده نمی شد و صوفی گری واقعی از فقها و اخباریون شکست خورد؛ در کتب شیعه صوفیان راهی دین و اباحی شمرند و به ملای روم بد گفتند و نیز به قتل و احراق این طایفه فتوی دادند» (سبک شناسی، ۲۵۴/۳).

۱۸. در این باب، نک. دیگر قسمتهای کتاب حاضر و مجلد دوم آن.

۱۹. قس. نظرات سید حسین نصر در مقاله وی «جنبشهای روحانی، فلسفه و حکمت در عصر صفوی».

*The Cambridge History of Iran*

(کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۶۸)، صص. ۶۶۱-۶۶۲.

۲۰. نقل شده در Elizabethan People، به کوشش ج. هرتسفیلد و ا. جی. آ. اسمیت (لندن: ادوارد آرنولد ۱۹۷۲)، ص. ۱۶۴.

21. Savory, *Iran Under the Safavids*

ص. ۷۷.

۲۲. «تأملاتی در تمایلات تمامیت‌طلبانه در دولت صفوی»، صص. ۲۲۶-۲۴۱.
۲۳. برای بحث بیشتر درباره عقیده شاه اسماعیل به مهدویت و مقام خدایی خود، نک. س.ا. ارجمند، «افراط‌گرایی (غلو)، تصوف و تسنن در ایران عصر صفوی (۱۵۰۱-۱۷۲۲)»، *Journal of Asian Studies*، ۱/۱۵ (۱۹۸۱)، صص. ۴-۵؛ سیوری، «تثبیت قدرت در ایران عهد صفوی»، *Der Islam* (۱۹۷۶)، ص. ۹۱؛ آر. کنفیلد<sup>۱</sup>، «افراط‌گرایی دینی و جنبشهای اجتماعی در ایران و ترکیه»، در *Turko-Persian in Historical Perspective*، به کوشش آر. کنفیلد (کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۹۱)، صص. ۱۲۲-۱۶۰؛ ک. بابایان، «صوفیان، درویشان و ملایان»، صص. ۱۱۷-۱۱۹.
۲۴. ا.ک. اس. لمتن یادآور می‌شود که «شاه صفوی در مقام نماینده مهدی، به سرچشمه حقیقت مطلق نزدیک‌تر از دیگران بود، و در نتیجه مخالفت با او گناه به شمار می‌رفت. این نظریه منجر شد به فرض معصومیت پادشاه»، «چه کسی مراقب مراقبان است؟»، *Studia Islamica* (۱۹۵۶)، ص. ۱۲۹.
25. Savory, *Iran Under the Safavids* ص. ۱۷.
26. *Travels of Venetians in Persia*, (لندن ۱۸۷۳: انجمن هکلویت<sup>۲</sup>)، ص. ۲۰۶، به نقل سیوری در *Iran Under the Safavids*، ص. ۲۴.
27. Arjomand, S.A., *The Shadow of God and the Hidden Imam* (شیکاگو: نشر دانشگاه شیکاگو ۱۹۸۴)، ص. ۷۹.
۲۸. همانجا، صص. ۸۱-۸۲.
29. Savory, *Iran Under the Safavids*, صص ۲۳-۲۴؛ مؤید نظرات کلی این نویسنده تحلیل تفصیلی تر ام. ماتسوئی از منابع دست‌اولی است که در کتابش با عنوان *The Origins of the Safavids: Šī'ism, and the Ġulat* (ویسبادن: فرانتس اشتاینر ۱۹۷۲)، صص. ۵۹-۸۰، ذکر کرده است.
۳۰. نک. کتاب من به نام *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Spiritual Teaching of Mahmūd Shabistari*<sup>۳</sup> (لندن: کرزن، ۱۹۹۵)، فصل ۳، برای بحثی مفصل درباره نگرش مغولان نسبت به تصوف.
۳۱. «صوفیان همان اندازه نسبت به تفاوت‌های محلی به طور طبیعی شکیبایی نشان می‌دادند که علمای شریعت ناشکیبایی. علما برای آنکه چارچوب حقوقی و سازمانی لازم برای وحدت اجتماعی را حفظ کنند، مجبور بودند بر ظاهر آنچه شریعت دستور می‌دهد طابق النعل بالنعل تأکید کنند... برعکس، از نظر صوفیان ظواهر در درجه دوم اهمیت قرار داشت. برای بسیاری از آنها، به ویژه در اوایل سده‌های میانی، حتی اختلاف میان اسلام و دیگر سنت‌های فرهنگی از قبیل مسیحیت اصولاً اهمیتی ثانوی داشت؛ تفاوت‌های گوناگون در میان امت اسلامی از لحاظ آداب و رسوم حتی از این هم کم‌اهمیت‌تر بود. آنچه اهمیت داشت میل باطنی قلب به سوی خداوند بود» (*The Venture of Islam*) [شیکاگو: نشر دانشگاه شیکاگو ۱۹۷۷]، ص. ۲۰، ص. ۲۰۳.

1. R. Canfield

2. Hakluyt Society

۳. این کتاب با عنوان *فراسوی ایمان و کفر*، شیخ محمود شبستری توسط همین مترجم به فارسی برگردانده شد و به اهتمام نشر مرکز (تهران: ۱۳۷۹) به چاپ رسید.

۳۲. تومه پیریش<sup>۱</sup>، سفیر پرتغال در چین، که در ۱۵۱۱-۱۵۱۲ از ایران دیدار کرد، ضمن اشاره به حکومت وحشت شاه اسماعیل اول (حک. ۱۵۰۱-۱۵۲۴) بر ضد آنهایی که با اصول جزمی صفویه سر موافقت نداشتند، می‌گوید: «او (یعنی، شاه اسماعیل) کلیساهای ما را ناقص می‌کند، خانه‌های همه اعراب مغربی را که از (سنت) محمد پیروی می‌کنند ویران می‌سازد و بر جان هیچ جهودی نمی‌بخشاید» (تومه پیریش، *The Sumna Oriental: 1512-1515*، ترجمه از پرتغالی توسط آرماندو کورتسائو، لندن: انجمن هکلویت ۱۹۴۴، ۱، ص. ۲۷، به نقل دیوید یروشالمی<sup>۲</sup> (ویراستار)،

*The Judeo-Persian Poet 'Emrāni and his Book of Treasure: 'Emrāni's Ganj-nāme. A Versified Commentary on the Mishnaic Tractate Abot,*

[لایدن: بریل ۱۹۹۵]، مقدمه، ص. ۲۰. نفرت شدید شاه اسماعیل از جهودان و نداشتن تساهل نسبت به آنان بسیار چشمگیر است. رافائل دومان در *Estat de la Perse en 1660*، به کوشش شارل شفر (پاریس: ارنست لورو<sup>۳</sup> ۱۸۹۰)، ص. ۲۷۴، گزارش می‌دهد که «نفرت وی چنان عمیق است که هر وقت جهودی را می‌بیند دستور می‌دهد چشمانش را از حدقه درآورند» (به نقل یروشالمی، *The Judeo-Persian Poet 'Emrāni*، مقدمه، ص. ۲۰).

۳۳. رسول جعفریان، *دین و سیاست در دوره صفوی (قم: انتشارات انصاریان ۱۳۷۰ ش / ۱۹۹۱)*، ص. ۲۲۵.

۳۴. زرین کوب، *دنباله*، ص. ۲۲۸.

۳۵. بابایان، *زوال قزلباش*، ص. ۲۸.

۳۶. همانجا، ص. ۳۳؛ همو، *هم نهاد صفوی*، ص. ۱۴۳.

۳۷. وقتی کسی ایراد کرد که روستاییان سنی ممکن است به تحمیل تشیع بر آنها اعتراض کنند، شاه اسماعیل پاسخ داد: «به توفیق الله اگر رعیت حرفی بگویند نمیشیر می‌کشم و یک کس را زنده نمی‌گذارم». به نقل زرین کوب، *دنباله*، ص. ۲۲۴ (با استناد به ایوب کر تهران، *تاریخ جهان آرا*، منقول در نصرالله فلسفی، *زندگی شاه عباس اول [تهران: ۱۳۳۲ ش / ۱۹۵۳]*، ۱، ص. ۱۶۷). محمدتقی بهار در باب تلاش شاه اسماعیل برای تثبیت تشیع در ایران می‌نویسد، «سعی و اهتمام عجیبی به خرج داده و او خون‌ریزی و قتل عام ذره‌ای خودداری نکرد و ملاحظه را یکباره به کنار گذاشت» (همانجا، ۳، صص. ۲۵۳-۲۵۴).

۳۸. شلی، *طغیان اسلام*، سی و دو.

۳۹. بهره‌کشی اقتصادی شاهان صفوی و «شیر بی‌یال و ایشکم» کردن رابطه مرشد و مریدی تصوف در گزارشهای سیاحان اروپایی که آن زمان به ایران سفر کرده‌اند، به چشم می‌خورد. میشل مامبره<sup>۴</sup>، رسولی ونیزی به دربار شاه طهماسب، مستقیماً شاهد استبداد مطلق‌گرایانه‌ای بود که شاه بر اتباع درویش خود اعمال می‌کرد. در توصیف مامبره از رقص درویشی «صوفیان» (یعنی، صوفیان قزلباش) در اوایل سده دهم / شانزدهم، آمده که آنها عباراتی را در تقدیس و ستایش خداوند و شاه طهماسب به آواز می‌خوانند، «زیرا می‌گویند که شاه نامبرده یک‌دهم درآمد سالیانه آنان را بابت اینکه پیامبر آنها باشد، می‌گیرد. عده‌ای نیز هستند که وقتی دختری پیدا می‌کنند می‌گویند این نذر شاه است، و چون دختر به سن مناسبی می‌رسد، بسیاری از آنان او را می‌آورند و به شاه نشان می‌دهند،

1. Tomes Pires

2. David Yerousalmi

3. Leroux

4. Michèl Membré

شاه آنهاپی را که مطلوب طبعش باشند نگه می‌دارد و بقیه را مرخص می‌کند» (میشل مامبره، *Mission to the Lord Sophy of Persia (1539-1542)*).

ترجمه ا.اچ. مورتن [لندن: انتشارات مدرسه مطالعات شرقی و آسیایی ۱۹۹۳]، ص. ۳۲).  
 ۴۰. به طوری که استاد صفا (تاریخ، ۱/۵، ص. ۲۰۱) یادآور می‌شود، «دسته صوفیان صفوی در زمان قیام و توسعه قدرت شاه اسماعیل و پسرش شاه تهماسب فاقد جنبه تربیتی تصوف بود؛ و نه تنها از مقاصد عالی آن خبر نداشت بلکه بدان اعتقادی عامیانه می‌ورزید و از آن اطاعتی ناآگاهانه می‌کرد و چون به طریقت مشایخ خود جاهلانه عقیده داشت، هر جریان اعتقادی دیگر را در این راه مردود می‌شمرد و کمر به نابودی آن می‌بست. ترکان صوفی شعار قزلباش از موقعی که سلطان جنید و سلطان حیدر به جای خرقة درویشی جامه رزم بر اندامشان کردند و تسبیحهای عابدانه‌شان را به شمشیرهای بران مبدل ساختند... دیگر در حقیقت و واقع صوفی نبودند، لیکن با شگفتی می‌بینیم که به اصرار خود را صوفی می‌گفتند، و دم از صوفی‌گری می‌زدند».

41. Alexander Pope. *An Essay on Man*

۲، صص. ۲۰۱-۲۰۲.

42. [Sir John Malcolm] *History of Persia*

(لندن ۱۸۲۹)، ۲، ص. ۲۸۷. یک قرن بعد، در سده هفدهم واعظ سنت‌گریز انگلیسی، جان بانین، بر اوضاع مشابهی در مسیحیت رایج در انگلستان تأسف می‌خورد، و ضمن انتقاد از آنهاپی که «دین را به منظور کسب لذات دنیوی سرپوش قرار می‌دهند»، در کتاب خود، «سیر رهرو عالم دیگر» (به کوشش راجر شراک؛ پنگوین ۱۹۸۷؛ هارمونداژورث) همین حقیقت را بیان می‌کند؛ او می‌گوید «کسی که دین را به خاطر دنیا اختیار می‌کند، دین را به جای دنیا به دور می‌افکند؛ زیرا محققاً همان‌گونه که یهودا دین را به نیت دنیا اختیار کرد، همانطور نیز دین و آقای خود [عیسی] را به همین دنیا فروخت... فریسیهای [جانماز آبکش] نیز از همین سنخ بودند، نمازهای طولانی نقاب ظاهری آنان، اما ربودن خانه‌های بیوه‌زنان نیت آنها بود»، صص. ۱۵۴-۱۵۵.

43. Savory, *Iran Under the Safavids*

ص. ۱۶. میخائیل ماتسوئی در *The Origins of the Safavids*، می‌گوید «از تصوف شهودی زمان شیخ صفی‌الدین تا کفر آشکار طایفه غلاة تحت رهبری جنید و حیدر راهی دراز و تجربه‌ای بسیار متفاوت است. تنها توجیهی که می‌توان (آن‌هم با توجه به تبعات قضیه نه علل آن) ارائه کرد این است که نوع جدید روسای طریقت [صفوی] با به‌خودبستن این نقش ابر انسانی ملکوتی، توانستند پیروان خود را از نو سازمان دهند و به 'غزا' و فتح و پیروزی هدایت کنند... به بیان دیگر، تغییر مذهب صرفاً بهانه‌ای برای هدفهای سیاسی بود» (ص. ۲۷۳).

۴۴. تباین میان آرمان‌گرایی دینی مشایخ اصلی صفوی و بنیادگرایی خشونت‌آمیز شاهان بعدی صفوی فوق‌العاده است. می‌گویند وقتی امیرچوپان، پرهیبت‌ترین وزیر در دربار واپسین سلطان ایلخانی، ابوسعید (حک. ۸۱۷-۷۳۵ / ۱۳۱۷-۱۳۳۵)، در مقام رقابت، از شیخ صفی‌الدین اردبیلی پرسید: «مردمان شما بیشتر باشند یا لشکریان ما؟ ایشان فرمودند که در ایران تنها به مثابه‌ای است که در برابر هریک از اصحاب جلادت صد نفر از ارباب ارادت هستند» (قاضی احمد غفاری، *تاریخ جهان‌آرا* [تهران: ۱۳۴۳ ش / ۱۹۶۴]، ص. ۲۶۰، به نقل ماتسوئی، *The Origins*، ص. ۷۱).

1. John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*



۴۵. فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، تاریخ عالم‌آرای امینی، به کوشش جان وودز (لندن: انجمن سلطنتی آسیایی ۱۹۹۲)، ص. ۲۶۶.

46. Savory, *Iran Under the Safavids*,

ص. ۱۷.

۴۷. تاریخ عالم‌آرای امینی، ص. ۲۶۹.

۴۸. دیوان حافظ، به کوشش پرویز ناتل خانلری (تهران: سهامی عام ۱۳۶۲ ش / ۱۹۸۳؛ چ. دوم)، ص. ۴۰۴؛ غزل ۱۹۴، ابیات ۲ و ۳.

۴۹. ذبیح‌الله صفا در تاریخ ادبیات ایران (۱/۵، ص. ۱۷۰) بر این نکته تأکید می‌کند که «حوزه اقتدار صفویان و سرخ‌کلاهان در محیطی کاملاً دور از دنیای گذشته شیعیان دوازده‌امامی یا دیگر فرقه‌های شیعه تشکیل یافت و بیش از هر چیز متکی بود بر اعتقاد عامیانه و دور از تحقیق و تعلیل مطالب مذهبی». گرچه این سخن کثیلین بابایان درست است که «او [شاه‌اسماعیل] ادعاهای مهدویت خود را در چارچوبی امامی قرار داد» («صوفیان، درویشان و ملایان»، ص. ۱۱۹)، این فقط مدرکی است در تأیید جرمی که قبلاً صورت گرفته بود.

۵۰. در این باره، نک. مقاله آموزنده جواد نوربخش: «ویژگیهای عمده تصوف آغازین ایرانی» در مجلد حاضر.

51. Savory, *Iran Under the Safavids*

ص ۲۳؛ زرین‌کوب، دنباله، ص. ۲۲۷؛ آمورتی، «دین در دوره تیموری و صفوی»، در *Cambridge History of Iran*، ۵، صص. ۶۳۴-۶۴۰.

۵۲. زرین‌کوب، دنباله، ص. ۲۲۸.

۵۳. همان‌طور که صفا (تاریخ، ۱/۵، صص. ۲۰۳-۲۰۴) تذکر می‌دهد دلیل واقعی مخالفت علمای شیعی با صوفیان نزاع بر سر قدرت بود که اساسش را اختلاف کلامی در تفسیر نظریه اسلامی ولایت تشکیل می‌داد. عالمان شیعی ولایت و هدایت مردم را بخشی از قلمرو انحصاری امام، و در غیبت وی، از آن منصوبان او می‌دانستند. از سوی دیگر، صوفیان 'اقطاب' و مشایخ خود را در شمار اولیا می‌آوردند و اطاعت مستقیم و غیرمستقیم از آنها را واجب می‌شمردند، و عملاً فقیهانی را که مدعی جانشینی پیامبر بودند نادیده می‌گرفتند. پس، «پیداست که دو پادشاه در اقلیمی نگنجند اگرچه درویش با همه خلق خدا بر گلیمی بنخسند». (نیز نک. یادداشت ۶۵ در پایین).

54. *The Venture of Islam*,

ص. ۲۰۷.

۵۵. و. مینورسکی و آر. سیوری هر دو به درستی به شباهتهای میان اهل اختصاص و دفتر سیاسی لنین (در ۱۹۱۹) که جنبش بلشویکی را تحت نظارت خود داشت اشاره کرده‌اند. نک. ولادیمیر مینورسکی، *تذکره الملوک*، (لندن: ۱۹۴۲)، صص. ۱-۳؛ سیوری، «تأملاتی در تمایلات تمامیت‌طلبانه»، صص. ۲۲۶-۲۴۱.

۵۶. ارجمند خاطر نشان می‌کند که وقتی شاه‌اسماعیل در تبریز تشیع را مذهب رسمی اعلام کرد، «آن شهر، مانند بقیه ایران اکثراً سنی بودند. تنها پس از مقدار زیادی جست‌وجو بود که کتابی شامل اعتقادات بنیادی تشیع امامی، با عنوان *قواعد الاسلام* تألیف ابن‌مطهر حلّی (۶۴۸-۷۲۶ / ۱۲۵۰-۱۳۲۶) در

کتابخانه یک قاضی پیدا شد و مبنای مذهب جدید قرار گرفت» (س.ا. ارجمند، «افراط‌گرایی دینی (غلو)، تصوف و تسنن در ایران عصر صفوی (۱۵۰۱-۱۷۲۲)»، *Journal of Asian Studies*، ۱/۱۵، [۱۹۸۱]، ص. ۳). نیز قس. زرین‌کوب، دنباله، ص. ۲۲۴. پیش از صفویه شیعیانی در ایران وجود داشتند، اما اقلیت بسیار اندکی را تشکیل می‌دادند که در قم، کاشان، ری و ساوه زندگی می‌کردند. درباره اصل و ریشه سنی صفویان، نک. احمد کسروی، «تبار و کیش صفویان»، *ایران‌نامه*، ۳/۱۳ (۱۹۹۵)، صص. ۳۷۷-۳۸۶؛ مانسوئی، *The Origins of Safavids*، ص. ۴۶ به بعد.

۵۷. هانس ار. رویمر، «ترکمانهای قزلباش: مؤسسان و قربانیان دین‌سالاری صفوی»، در *Intellectual Studies on Islam*، به کوشش م. مانسوئی و و. مورین (سالت‌لیک‌سیتی: نشر دانشگاه یوتا، ۱۹۹۰)، ص. ۳۰.

۵۸. به نقل زرین‌کوب در دنباله، ص. ۲۲۴؛ نیز نک. سیوری، *Iran Under the Safavids*، صص. ۲۷-۲۸.

۵۹. نک. صفا، تاریخ، ۱/۵، ص. ۴۹۵.

۶۰. هانس ار. رویمر، «ترکمانهای قزلباش: مؤسسان و قربانیان دین‌سالاری صفوی»، در *Intellectual Studies on Islam*، به کوشش م. مانسوئی و و. مورین، ص. ۳۱.

۶۱. این روز تعطیل را همه‌ساله در ۲۶ ذوالحجه جشن می‌گرفتند. نک. صفا، تاریخ، ۱/۵، ص. ۱۶۸.

۶۲. همانجا.

۶۳. بابایان، زوال قزلباش، ص. ۳۷.

۶۴. در این باره، نک. بحث و تحلیل جالب زرین‌کوب، دنباله، ص. ۲۳۰ به بعد و نیز رسول جعفریان، دین و سیاست، صص. ۲۲۵-۲۲۶.

۶۵. هرمان لندلت به این تغییر در تفسیر نظریه ولایت توجه داد؛ به مجردی که فرمانروایان صفوی «(با جلوس شاه‌اسماعیل اول در ۹۰۷ / ۱۵۰۱) در ایران به قدرت رسیدند تشیع اثنی‌عشری را به شکلی به عنوان مذهب رسمی باب کردند که تقریباً هیچ سنخیتی با تشیع اصیل سنتی نداشت: سجاده آنان، که نماد شأن و مقام شیخ صوفی، یا ولایت صوفیانه بود، به نماد تخت شبه‌خدایی (قالیچه سلطنت) تبدیل شد. توفیق آنها... استقرار یک 'روحانیت' شیعی واقعی و سیاسی شدن نهایی آن را نیز به دنبال داشت» («ولایت»، در *The Encyclopedia of Religion*، به کوشش میرچا الیاده [نیویورک: مکمیلان ۱۹۹۵]، پانزدهم، ص. ۳۲۰)، نیز نک. نظرات صفا در تفسیر مجدد علمای صفوی از نظریه ولایت، تاریخ، ۱/۵، صص. ۲۰۳-۲۰۴.

66. Kamil Mustafa al-Shaibi, *Sufism and Shi'ism*

(لندن: ال.ا.ا.ام، ۱۹۹۱)، ص. ۳۱۹.

۶۷. *روضات الجنان و جنات الجنان*، به کوشش جعفر سلطانی القرائی (تبریز، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴ ش / ۱۹۶۵)، ۲، ص. ۱۵۹.

۶۸. همانجا، ۱، ص. ۴۹۱.

۶۹. ا. ارجمند، «سرکوب تصوف»، در *The Shadow of God*، صص. ۱۱۲-۱۱۹.

۷۰. همانجا، ص. ۱۱۲.

۷۱. حامد الگار، «طریقت نقشبندی: تحقیقی مقدماتی در تاریخ و اهمیت این طریقه»، *Studia Islamica*، ۴۴ (۱۹۷۶)، ص. ۱۳۹.

72. Arjomand, *The Shadow of God*, p. 112.

۷۳. همانجا، ص. ۱۱۵.

۷۴. به نقل جعفریان، دین و سیاست، صص. ۱۱۳-۱۱۸. دربارهٔ منصب 'خلیفه الخلفاء'، نک. زرین کوب، دنباله، صص. ۲۴۰-۲۴۱.

۷۵. نک. تاریخ خانقاه در ایران، ص ۲۳۹.

76. Arjomand, *The Shadow of God*,

ص. ۱۱۱.

۷۷. همانجا، ص. ۱۱۲.

۷۸. بابایان، *زوال قزلباش*، ص. ۴۰.

۷۹. 'دلیل حمله‌های علمای متشرع به غلاة و تصوف روشن است'، کترین بابایان (*زوال قزلباش*)، ص. ۶۹) تأکید می‌کند: «علمای کوشیدند توده‌ها را به مذهب امامیه درآوردند. اعتقادات مذهبی توده‌ها و یقیناً اویماقها آب و رنگ تصوف طریقتی و غلاة را داشت». زرین کوب (دنباله، ص. ۲۲۴) و صفا (تاریخ، ۱/۵، ص. ۲۰۱ به بعد) نیز هر دو، بر اساس منابع دست‌اول، به طور قانع‌کننده‌ای همین نکته را بحث می‌کنند.

80. Sir John Malcolm. *History of Persia*,

(لندن ۱۸۲۹)، ۲. ص. ۲۹۲.

۸۱. از اندرو نیومن ممنونم که توجه مرا به بحث علمی جاری دربارهٔ حد نسبی جمعیت‌شناختی، و اهمیت اجتماعی و الهیاتی این مهاجرت جلب کرد. وی، در مقالهٔ خود دربارهٔ «افسانهٔ مهاجرت روحانیون به ایران صفوی»، *Die Welt des Islams*، ۲۳ (۱۹۹۳)، صص. ۶۶-۱۱۲، بحث می‌کند که این مهاجرت بیشتر یک افسانه است و در تأیید این دعوی که همهٔ عالمان عرب اثنی‌عشری فوج فوج به ایران هجرت کردند، یا حتی صفویان را حمایت کردند، تقریباً هیچ مدرکی وجود ندارد. دوین ج. استوارت نظر و شواهد نیومن را مجدداً بررسی کرد و به نتایج اندک متفاوتی رسید و وجود «نفوذ مستقیم علمای عاملی را در سیاست‌های دولت... حتی در اوایل سدهٔ شانزدهم» تأیید نمود، و ضمناً خاطر نشان کرد که «نمی‌توان عاملی بودن فقهای طراز اول نخستین ۱۲۰ سال [حکومت صفوی] را یک اتفاق تعبیر کرد» («یادداشت‌هایی دربارهٔ مهاجرت علمای عاملی به ایران عصر صفوی»، *Journal of Near Eastern Studies*، ۲/۵۵ [۱۹۹۶]، ص. ۸۵ (نیز نک. ص ۱۰۲، پایین‌تر [در همان نوشته]). با وجود این، استوارت با نیومن هم عقیده است که شمار بسیار کمی از علمای اهل عامل در خلال نخستین پنجاه سال حکومت صفوی به ایران مهاجرت نمودند و «حرکت اصلی علمای بحرینی تا پیش از سدهٔ هفدهم صورت نگرفت، و اکثر عاملها طی نیمهٔ دوم سدهٔ هفدهم یا دیرتر آمدند» (همانجا، ص. ۸۶). همین بحث را رولا ابی‌ساب، «علمای جبل عامل در ایران عصر صفوی، ۱۵۰۱-۱۷۳۶: کنارزدگی، مهاجرت و تحول اجتماعی»، *Iranian Studies*، ۱/۲۷-۴ (۱۹۹۴)، صص. ۱۰۳-۱۲۲) نیز مورد ارزیابی انتقادی قرار داده، و به پاره‌ای نتایج متفاوت رسیده است. ولی این بحث با همهٔ مسائل و جوانب نامشخص آن از لحاظ حوزهٔ بررسی مقاله حاضر عمدتاً حالت جنبی و حاشیه‌ای دارد، و ارتباطش با بحث من در اینجا کم‌اهمیت است؛ نکتهٔ اصلی آن همان است که جعفریان به وجه موجزی این‌طور توضیح می‌دهد: «دعوت از علمای جبل عامل از طرف شاهان صفوی و قدرت یافتن آنها در جامعه و تسلطشان بر امور فکری و اعتقادی مردم باعث شد تا تصوف در قشر محدودی باقی مانده و کار ادارهٔ جامعه از دست آنها خارج شود. گرچه ابتدا برخی از علما

رعایت حال صوفیان را می‌کردند، ولی سرانجام با همت علمای شیعه، تصوف منحنی به طور کلی از حالت یک نیروی متنفذ در سیاست و جامعه خارج شده، و در خانقاهها و دیرها محدود گردید» (دین و سیاست، ص ۷۷).

۸۲. صفا، تاریخ، ۱/۵، ص. ۱۷۲.

۸۳. جعفریان، دین و سیاست، ص. ۲۲۵. نیز نک. بحث منگل بیات، «به قدرت رسیدن مجتهد»، در

*Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran*

(سیراکیوز: نشر دانشگاه سیراکیوز ۱۹۸۲)، صص. ۱۹-۲۵؛ و صفا، تاریخ، ۱/۵، صص. ۱۷۴-۱۷۶.

۸۴. رُزماری استنفیلد جانسن، «دوام سنتیان در ایران صفوی: اقدامات ضد سنتی در دوران سلطنت طهماسب اول»، *Iranian Studies*، ۱/۲۷-۴ (۱۹۹۴)، ص. ۱۲۶. ولی البته، همان‌طور که عبدالله بهاری،

*Bihzad: Master of Persian Painting*

(لندن: ای.بی. توریس ۱۹۹۶)، ص. ۱۸۹، خاطر نشان می‌کند، طهماسب خوشنویسی و نقاشی را که عشق و آفری به آن داشت تشویق می‌کرد.

۸۵. جانسن، «دوام سنتیان در ایران صفوی»، ص. ۱۲۹.

۸۶. خوانساری، *روضات الجنات فی احوال العلما و السادات* (تهران: ۱۹۷۰)، ۴، صص. ۳۶۲-۳۶۳؛ به

نقل صفا، ۱/۵، ص. ۱۷۶؛ جعفریان، دین و سیاست (صص. ۴۵۷-۴۱۱) این فرمان و فرمان مشابه دیگری از طهماسب را نقل کرده است. اگرچه این منصب برای چندین نسل بین افراد ذکور خانواده دست به دست گشت، پس از مرگ طهماسب، اهمیتش را از دست داد و منصب 'صدر' جای آن را گرفت. نک. ارجمند، «مجتهد عصر و ملاباشی»، در *Authority and Political Culture in Shi'ism*،

به کوشش اس.ا. ارجمند (البنی: نشر دانشگاه ایالتی نیویورک ۱۹۸۸)، صص. ۸۲-۸۳. برای دیگر فرمانهای مربوط به کرکی، نک. همو، «دو فرمان شاه طهماسب در ارتباط با سیاست‌مداری و اقتدار شیخ علی کرکی»، *Authority and Political Culture in Shi'ism*، صص. ۲۵۰-۲۶۲. ابن کربلایی می‌نویسد، ظهور کیش مجتهدپرستی با تنزل اخلاق عمومی هم‌زمان بود. او که در سال ۹۷۵ / ۱۵۶۷ در عهد سلطنت شاه طهماسب کتاب خود را می‌نوشت، خاطر نشان می‌کند که «این ضعیف در بلاد اسلام شرق و غرب قرب سی سال است که می‌گردد و هیچ قاضی نیافت که از این آفات [رشوه‌ستانی، تصرف در مال ایتام و اوقاف، باطل کردن حق و حق نمودن باطل] مبرا و مصون باشد» (*روضات الجنان و جنات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرائی [مجموعه متون فارسی شم. ۲۰؛ تهران ۱۳۴۴ ش / ۱۹۵۱]، ۱، ص. ۱۲۸).

۸۷. جعفریان، دین و سیاست، صص. ۲۲۵-۲۲۶؛ بابایان، «هم نهاد صفوی: از اسلام قزلباش تا تشیع امامی»، *Iranian Studies*، ۱/۲۷-۷ (۱۹۹۴)، ص. ۱۴۴، یادداشت ۲۷.

۸۸. نک. گفتار عالمانه و بحث‌انگیز صفا درباره این پدیده، تاریخ، ۱/۵، ص. ۲۰۳ به بعد.

۸۹. برای آگاهی از تحول تاریخی این نظریه، نک. آرون زیسو، «اجتهاد»، *Encyclopaedia Iranica*، ۸، صص. ۲۸۱.

90. Arjomand, *The Shadow of God*, p. 140.

۹۱. همانجا.

92. Shaibi, *Sufism and Shi'ism*, p. 320.
۹۳. نک. اسماعیل پوناوالا، «قاضی نعمان و فقه اسماعیلی»، در *Medieval Isma'ili History and Thought* به کوشش فرهاد دفتری (کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۹۶)، صص. ۱۱۷-۱۲۳.
۹۴. ارجمند در *The Shadow of God*، فصل ۵؛ و شیبی، *Sufism and Shi'ism*، فصل ۸، بحثهای مفیدی دارند.
۹۵. تحلیل من در اینجا مبتنی است بر بحث پرحرف و حدیث و جالب ارجمند، *The Shadow of God*، صص. ۱۴۳-۱۵۹.
۹۶. ای. کولبرگ<sup>۱</sup>، «اخباریه»، *EIr*، ۹، ص. ۷۱۷.
۹۷. همانجا، نیز نک. ۱. ارجمند، «خصیلت بحثهای اخباری/ اصولی در ایران اواخر عهد صفوی»، *BSOAS*، ۲-۱/۵۵ (۱۹۹۲)، بخش ۱: ۲۲-۵۱؛ بخش ۲: ۲۵۰-۲۶۱.
98. Arjomand, *The Shadow of God*، ص. ۱۴۶.
۹۹. همانجا.
۱۰۰. به نقل از زبدهالبیان [مقدس اردبیلی] توسط ارجمند، *The Shadow of God*، ص. ۱۳۸؛ برای ترجمه و شرح و تفصیلی از آراء وی درباره این مطلب در زبدهالبیان، نک. جان کوپر، «مقدس اردبیلی و تقلید» در ارجمند
- Authority and Political Culture in Shi'ism*, pp. 263-266.
۱۰۱. برای بحث و بررسی بیشتر، نک. ارجمند *The Shadow of God*، صص. ۱۳۹ به بعد.
۱۰۲. این طور که کثرین بابایان می گوید: «ماهیت مهدی گرایانه دستیابی شاه اسماعیل به قدرت شکل دهنده نحوه ای بود که علمای امامی ابتدائاً سلطنت صفوی را مشروعیت بخشیدند... [بنابراین] ملایان امامی به طور غیرمستقیم می گفتند که دولت صفوی نه بر اساس حقانیت شرعی بلکه بر مبنای مهدویت باوری مشروع است». (زوال قزلباش، ص. ۳۸). قس. شیبی، *Sufism and Shi'ism*، ص. ۳۱۹.
۱۰۳. حتی شیخ بهائی جامعه احادیث را طوری می برید که با ادعای مهدی بودن شاه اسماعیل جور دربیاید. نک. بابایان، *زوال قزلباش*، صص. ۳۸-۳۹.
۱۰۴. همانجا، ص. ۴۰.
105. Savory, *Iran Under the Safavids*، ص. ۶۹.
۱۰۶. بابایان، «زوال قزلباش»، ص. ۴۴.
۱۰۷. برای بحثی عالی درباره نیروهایی که حضوری مؤثر داشتند، نک. همانجا، فصل ۵.
۱۰۸. نک. ژان اوبن، «انقلاب شیعی و سنت گرایی: صوفیان لاهیجان، ۱۵۰۰-۱۵۱۴ (مطالعات صفوی ۲)»، *Moyen Orient et Océan Indien* (۱۹۸۴)، صص. ۲-۹.
109. Iskandar Beg Munshi, *Tārīkh-e- 'Ālamārā-ye 'Abbāsī, History of Shah Abbas the Great*، ترجمه از سیوری (گلورادو: نشر وستوئو ۱۹۷۸)، ۲، ص. ۱۰۹۷.

1. E. Kohlberg

2. Encyclopaedia Iranica

۱۱۰. برای شرحی در این باره، نک. منشی، تاریخ ۲، صص. ۱۰۹۶-۱۰۹۷. بابایان («زوال قزلباش») یادآور می‌شود که «در تصوف سنتی صفوی، صوفی و غلاة صوفی‌وش (قزلباش) یک چیز بودند. شاه‌عباس اول برای آنکه تمایز 'صوفی' را از غیر صوفی نشان دهد، گروهی را که مظهر و نماینده معنای سنتی صوفی صفوی بودند، قتل عام کرد: آنهایی که شاه‌اسماعیل را در ایام نکبت پناه داده بودند، آنهایی که او را به عنوان پیر/ خدا حرمت می‌نهادند، و کسانی که به سبب وفاداری و دلبستگی خاصشان بر دیگر صوفیان رجحان داشتند. آن عنصر وفاداری قدیم و دوستی و اخوت معنوی در سیاستهای سلطنت صفوی در اصفهان تقریباً بی‌اثر از آب درآمد». برای بحثی بسیار سودمند درباره اهمیت سیاسی این قتل عام، نک. ارجمند *The Shadow of God*، ص. ۱۱۱.

۱۱۱. بابایان، «زوال قزلباش»، ص. ۵۲.

112. Hodgson, *The Venture of Islam*,

ص. ۴۹، ۳.

۱۱۳. اینجا اشاره به تمایزی است که سیدحسین نصر در این اثر خود بین اسلام سنتی و غیرسنتی قائل است، *Traditional Islam in the Modern World* (لندن: کِگان پُل اینترنشنال ۱۹۸۷)، پیش‌گفتار.

۱۱۴. تنها استثنا در اینجا میرداماد، بنیان‌گذار این مکتب است که توجه بسیار اندکی به تصوف داشت؛ در این باره، نک. بخش چهارم، ۲ در متن مقاله.

115. Hodgson, *The Venture of Islam*,

ص. ۵۱، ۳.

۱۱۶. نک. س.ح. نصر، *شهاب‌الدین یحیی سهروردی: مصنفات فلسفی و عرفانی* (تهران: انجمن فرانسه و ایران ۱۹۷۰)، ۱، ص. ۴۹۳. به نقل حسین ضیائی، «منبع و سرشت قدرت [مرجعیت]: تحقیقی در نظریه سیاسی سهروردی از منظر فلسفه و اشراق»، در

*The Political Aspects of Islamic Philosophy*,

به کوشش چارلز باترورث (کیمبریج، ماساچوستس: نشر دانشگاه هاروارد ۱۹۹۲)، ص. ۳۲۸.

۱۱۷. این کتاب که از یونانی به عربی ترجمه شد، در واقع کتابهای ۴ تا ۶ از تسوعات افلوپین است، اما اندیشمندان مسلمان یا دوران حاضر آن را به ارسطو منسوب می‌دانستند.

118. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*

(پاریس: گالیمار ۱۹۶۴)، ص. ۴۶۳.

۱۱۹. درباره اصل و ریشه و تاریخ قزلباش، نک. رویمر، «ترکمانهای قزلباش»، صص. ۲۷-۳۹.

۱۲۰. نیکی کدی و خوان کول می‌گویند در حالی که ملایان اصولی مذهب در آغاز «عوامل مهمی در مشروعیت‌بخشی به حکومت صفوی در سراسر ایران» بودند، عین استدلالهای آنها برای بیان [ضرورت] استقلال علما از شاهان نیز به کار می‌رفت. نظریه ضرورت تقلید غیرروحانی از مجتهدان بالقوه این امکان را داشت که ادعاهای مجتهدان را فراتر از ادعاهای شاه قرار دهد؛ چنین ادعاهایی در مآخذ دوره متأخرتر صفوی ضبط شده است. شمار مجتهدانی که پیش از خمینی جداً پیشنهاد کرده‌اند که علما باید در واقع حکومت کنند، اگر هم چنین افرادی بوده باشند بسیار اندک است، اما از جهاتی این موضع دنباله منطقی (ولی نه احترازناپذیر) مکتب اصولی فقه است که علما را نماینده عامه از سوی امام دوازدهم می‌بیند («نیکی کدی و خوان کول [ویراستاران]،

*Shi'ism and Social Protest*

[نیوهیون: نشر دانشگاه ییل ۱۹۸۶]، مقدمه، ص. ۸۰). حمید عنایت، در بحث خود «مفهوم خمینی از ولایت فقیه» (در *Islam in the Political Process*، به کوشش ج. پیکاتوری (کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۸۳)، ص. ۱۶۰، سابقه تاریخی مستقیمی از نظریه فوق در موضع کرکی به عنوان شیخ الاسلام و فرضیه نقش فقیهان در دولت صفوی زمان شاه طهماسب می‌بیند. برای بحث بیشتر و مقایسه کیش مجتهدستانی عهد صفوی و معاصر ایران، نک. مارتین ریزه‌بروت<sup>۱</sup>،

*Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*,

ترجمه د. رنو (برکلی: نشر دانشگاه کالیفرنیا ۱۹۹۳)، صص. ۱۰۰-۱۷۵؛ بیات، «ظهور مجتهد»، صص. ۱۸-۱۹.

۱۲۱. بابایان در این زمینه حکایت جالبی را نقل می‌کند که بیانگر خوارشماری آرمانهای درویشان است: «زوال قزلباش»، ص. ۵۳.

۱۲۲. اندرو نیومن، «در جهت بررسی مجددی از مکتب فلسفه اصفهان: شیخ بهائی و نقش علمای صفوی»، *Studia Iranica*، ۲/۱۵ (۱۹۸۶)، ص ۱۶۹؛ دوین ج. استوارت، «شرح حالی از بهاء‌الدین عاملی» (د. ۱۰۳۰ / ۱۶۲۱)، *Journal of the American Oriental Society*، ۳/۱۱۱ (جولای-سپتامبر ۱۹۹۱)، ۵۶۶.

۱۲۳. در عهد شاه‌عباس اول، شیخ بهائی شیخ‌الاسلام اصفهان - پایتخت جدید ایران - بود که در این مقام خدمات بی‌شماری به دولت صفوی کرد؛ او یکی از معماران اصلی پایتخت جدید، و مصاحب و مشاور دائم شاه‌عباس بزرگ بود. نک. نیومن، «در جهت بررسی مجددی»، صص. ۱۷۶-۱۷۸.

۱۲۴. نیومن، «در جهت بررسی مجددی»، ص. ۱۶۸.

۱۲۵. «بهائی طی دو رساله که در خلال نخستین سالهای سلطنت [شاه] عباس نوشت، ... از کاربرد اجتهاد به توسط روحانیون امامی پشتیبانی کرد، و در رساله دوم، هملاً انتقادهای پدر خود و دیگران را از طرز استفاده علی کرکی از اجتهاد به غلط معرفی کرد، تا هم از کاربرد اجتهاد دفاع کرده، هم بر وحدت نظر و همبستگی خود با کرکی تأکید نموده باشد؛ کرکی مانند پدر بهائی و خود بهائی در دربار صفوی خدمت کرده، و اصل اجتهاد را به نمایندگی از آن [دربار] به کار بسته، و از افزایش قدرت و اختیار علما در میانه جامعه حمایت کرده بود»، «در جهت بررسی مجددی» (ص. ۷۹).

۱۲۶. جان کوپر، «رومی و حکمت: در جهت [عرضه] قرائتی از شرح سبزواری بر مثنوی» در لویژن (ویراستار)

*The Heritage of Sufism*,

ص. ۴۱۸.

۱۲۷. خوانساری، *روضات الجنات*، ۷، ص. ۵۶. اینها سخنان شاگرد او حسین بن حیدر کرکی است، که دوین ج. استوارت آن را در «شرح حالی از بهاء‌الدین عاملی»، ص. ۵۷۰، نقل کرده است.

۱۲۸. درباره منابع دست‌اول و دست‌دوم که تصوف و نگرش وی [شیخ بهائی] را نسبت به این حوزه بررسی می‌کنند، نک. کلیات اشعار و آثار فارسی شیخ بهاء‌الدین محمد عاملی، به کوشش غلامحسین جواهری (تهران: بی‌تا)، مقدمه، صص. ۱۶-۱۸.

129. Edmond Botshworth, *Bahā' al-Dīn al-'Amīlī and His Literary Anthologies*

1. Martin Riesebrodt

(مجله پژوهشهای سامی، تک‌نگاری شم. ۱۰، منچستر: نشر دانشگاه منچستر ۱۹۸۹)، صص. ۵۵-۶۰؛ این اثر تا حال حاضر بهترین خلاصه از شرح وابستگیها و علائق صوفیانه شیخ است. برای اطلاع از نظرات دیگر، نک. دوین ج. استوارت، «شرح حالی...»، صص. ۵۶۳-۵۷۱. ای. کولبرگ، «بهاء‌الدین عاملی»، Encyclopaedia Iranica، ۳، صص. ۴۲۹-۳۰؛ نیومن، «در جهت بررسی مجددی»، صص. ۱۸۸-۱۸۹.

۱۳۰. به نقل جواهری (ویراستار)، کلیات اشعار، مقدمه، ص. ۱۷.  
 ۱۳۱. نک. اشارات او به این مطلب در سه مثنوی وی (شیر و شکر، نان و پنیر، نان و حلوا) منتشر شده در کلیات اشعار فارسی و موش و گربه شیخ بهائی، به کوشش مهدی توحیدی‌پور (تهران: انتشارات کتاب‌فروشی محمودی ۱۳۳۶ ش / ۱۹۵۷)، صص. ۱۸-۱۹؛ ۴۱-۴.

۱۳۲. بدین دلیل من نمی‌توانم با نظر تند صفا (تاریخ، ۲/۵، ص. ۱۰۴۳) در ردّ ارزش ادبی اشعار او موافق باشم؛ وی شعر بهایی را برخوردار از «ذوق عرفانی» می‌داند که «اصلاً تازگی ندارد و تنها وجه اهمیتش در این است که یک عالم شرعی متنفذ آنها را آزادانه در عهد غلبه ملایان متعصب قشری از سر گرفته...»

۱۳۳. سیدحسین نصر، «مکتب اصفهان»، در *A History of Muslim Philosophy*، به کوشش م.م. شریف، (ویسبادن: هاراسویتس ۱۹۶۶)، ۲، ص. ۹۰۹.

134. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*,

ص. ۴۶۳. نک. حمید دباشی، «میرداماد و تأسیس مکتب اصفهان»، در

*History of Islamic Philosophy*

به کوشش س.ح. نصر و او. لیمن<sup>۱</sup> (لندن: راتلج ۱۹۹۶)، ۱، صص. ۵۹۷-۶۳۴، که بهترین بررسی کلی از موضع میرداماد در این مکتب است.

۱۳۵. زرین‌کوب، دنباله، ص. ۲۴۶.

۱۳۶. نک. مقاله اندرو نیومن، «داماد، میر...»، EIr، ۶: ۶۲۳-۶ برای فهرستی از آثار او.

۱۳۷. برای مروری کلی از آثار او، نک. نصر، «مکتب اصفهان»، صص. ۹۱۵-۹۱۶؛ دباشی، «میرداماد و تأسیس مکتب اصفهان».

۱۳۸. برگرفته از شرح حال میرداماد به قلم اسکندربیک منشی در تاریخ عالم‌آرای عباسی، که در مقدمه فارسی کتاب القیسات، ویرایش و مقدمه از مهدی محقق، توشیکو ایزوتسو، علی موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی (سلسله دانش ایرانی، ۷؛ تهران- مونترال: مؤسسه مطالعات اسلامی ۱۹۷۷)، ص. پانزدهم، نقل شده است.

۱۳۹. همانجا.

۱۴۰. نیومن، «داماد، میر...»، EIr، ص. ۶۲۵.

۱۴۱. اکبر هادی، شرح حال میرداماد و میرفندرسکی (اصفهان: انتشارات میثم تمار ۱۳۶۳ ش / ۱۹۸۴)، صص. ۱۰۴-۱۰۵. اگرچه خودپسندی او ظاهراً معاصرانش را شگفت‌زده نمی‌کرد، ولی نسلهای بعدی باید کبرفروشی او را بابت اهمیت مصنفاتش [توجیه و] تأیید کنند. میرداماد در نامه‌ای به یکی از مصاحبانش که نظر او را درباره یکی از منتقدانش جویا شده بود، پاسخ داد «... نهایت مرتبه بی‌حیایی است که نفوس معطله و هویت هیولائی در برابر عقول مقدسه و جواهر قادسه به لاف و

1. O. Leaman



گزارف و دعوی بی معنی برخیزند. این قدر شعور باید داشت که سخن من فهمیدن هنر است، نه با من جدال کردن و بحث نام کردن؛ چه معین است که ادراک مراتب عالیه و بلوغ به مطالب دقیقه کار هر قاصرالمدرکی و پیشه هر قلیل البضاعتی نیست. فلا محاله مجادله با من در مقامات علمیه از بابت قصور طبیعت خواهد بود نه از باب وقت طبع مشتی خفاش همت که احساس محسوسات را عرش المعرفت دانش پندارند و اقصی الکیمال هنر شمرند (هادی، همانجا، ص. ۳۶). در مقدمه یکی از مثنویهایش، مشارق الانوار (بر وزن و به تقلید مخزن الاسرار نظامی)، میرداماد این گونه فخر می فرودشد:

شه ملک دانشم من به جنود آسمانی      که بود ز فضل دیهیم و سریرم از معانی  
ز مداد من سوادى در چشم آفرینش      ز ظلال من کلاهی بر تارک معانی

شاید یکی از دلایلی که پایگاه فلسفی میرداماد این اندازه مورد تأکید تاریخ نگاران دوره صفوی قرار گرفته، نفوذ و ارتباطهای سیاسی قوی او بوده است. هانری کربن می گوید: «نام او در ایران برای هرکس که حتی حداقلی از فلسفه و الهیات بداند، آشناست. اگرچه پاره ای جریانهای مذهبی در میان عامه مردم بوده که باعث شده وی را به عنوان یکی از اولیا احترام کنند، اما به نظر می رسد آوازه او به زحمت از مرزهای 'جهان ایرانی' - در معنای وسیع کلمه -، یعنی سرزمینهایی که فارسی به عنوان زبان فرهنگ در آنجا غلبه دارد، فراتر رفته باشد (بنابراین، هنوز نسخ خطی متعددی از آثار میرداماد در کتابخانه های پاکستان، اما به ندرت در جاهای دیگر، یافت می شود)» (En islam iranien [پاریس: گلیمار ۱۹۷۲]، ۴، ص. ۱۷). اینکه میرداماد ظاهراً از تاج گذاری شهزاده ۱۸ ساله، شاه صفی اول (۱۰۳۸-۱۰۵۲ / ۱۶۲۸-۱۶۴۲) در اصفهان با احترام یاد کرد (دیوان فیاض لاهیجی، مقدمه جلیل مسگرزاد، ص. ۲۵) و وقتی در معیت شاه صفوی برای زیارت عتبات عالیات به عراق می رفت، درگذشت (نیومن، «داماد، میر» EIR، ص. ۶۲۵) یقیناً نفوذ و قدرت او را در دستگاه صفوی نشان می دهد.

۱۴۲. ت. ایزوتسو، «میرداماد و فلسفه مابعدالطبیعی او»، در کتاب القیسات، مقدمه، ص. ۲.

۱۴۳. ایزوتسو، «میرداماد و فلسفه مابعدالطبیعی او»، ص. ۳.

144. Corbin, *En Islam iranien*,

ص. ۲۳.

۱۴۵. سلافة العصر، ص. ۴۷۷، به نقل زرین کوب، دنباله، ص. ۲۴۶.

۱۴۶. زرین کوب، دنباله، ص. ۲۴۶.

۱۴۷. تذکره نصرآبادی، ص. ۱۴۹، به نقل زرین کوب، دنباله، ص. ۲۴۶.

۱۴۸. دنباله، صص. ۲۴۶-۲۴۷.

۱۴۹. میرداماد در بخشی از جدوات خود درباره عالم تمثیل می نویسد گرچه «مشایخ صوفی به عمق این موضوع راه یافته اند»، ولی آراء آنان از دیدی دقیقاً منطقی نادرست است، «هرچند که این آراء از لحاظ ذوق زیبایی شناختی معمولی، معقولیت بحثی و منطق شاعرانه شیرین و مطبوع به نظر می رسد» (منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، ویرایش، مقدمه و تعلیقات از سیدجلال الدین آشتیانی، مقدمه فرانسوی به قلم هانری کربن [پاریس: آدرین-میزنور/تهران: بخش ایران شناسی مؤسسه تحقیقات ایران و فرانسه ۱۹۷۲]، ۱، صص. ۵۵-۵۷).

150. Corbin, *En Islam iranien*,

ص. ۲۲.

۱۵۱. همانجا.

۱۵۲. مثلاً شیخ بهائی در تعریف خود از تصوف در کتاب پنجم از کشکول، این مطلب را روشن کرده است که «علم تصوف راجع است به ذات احدیت و اسمها و صفات آن، چه این اسمها و صفات جلوه‌گاه ظاهری خود را و همه پدیده‌های مربوط را به ذات احدیت وصل می‌کند. لذا موضوع این علم ذات احدیت و ازلیت و صفات ابدی اوست. مسائل مورد بررسی این علم عبارت است از: ۱) صدور کثرت از وحدت و بازگشت آن؛ ۲) جلوه‌گاه نامها و صفات الهی، ۳) ثمرات هر کار و هر ذکر و نتایج واقعی هم در این دنیا هم در دنیای دیگر؛ و بالاخره، اصول این علم عبارت است از علم تعریف تصوف و هدف و اصطلاحات صوفیان». به نقل جواد نوربخش، معارف صوفیه (لندن: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۸۳)، صص. ۴۳-۴۴.

۱۵۳. به نقل هادی، شرح حال میرداماد، ص. ۴۲. شیخ ذهبی مذهب، قطب‌الدین محمد شیرازی ردیه‌ای بلیغ بر نقد میرداماد نوشته، و در آن خطاهای وی را در نقد مثنوی خاطر نشان کرده است؛ او کم‌دانشی میرداماد و ناآگاهی وی را از عرفان برملا ساخته است.

۱۵۴. تحقیقات درباره ملاصدرا عبارتند از:

1. S.H. Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Philosophy*,

(تهران: فرهنگستان فلسفه ایران ۱۹۷۸)؛

2. James Winston Moris, *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mullā Sadra*,

(پرینستن، نیوجرسی: نشر دانشگاه پرینستن ۱۹۸۱)؛

3. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Sadra*

(البنی: نشر دانشگاه ایالتی نیویورک ۱۹۷۵). مقاله جان کوپر هم که در بالا بدان اشاره رفت شامل بعضی ملاحظات سودمند است.

۱۵۵. کسر اصنام الجاهلیه فی الرد علی متصوفه، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه (تهران: دانشکده علوم معقول و منقول)، ۱۳۴۰ ش / ۱۹۶۲.

۱۵۶. همانجا، صص. ۷-۸.

۱۵۷. «زوال قزلباش»، ص. ۱۳۸.

۱۵۸. کثرین بابایان می‌نویسد که «گوشه‌گزینی ملاصدرا در کهک (۱۰۲۱-۱۶۱۲-۱۶۱۳) - مردی که ثمره مکتب فلسفه اشراق بود - حاکی از وجود جریان سنت‌باورانه نهفته‌ای بود که کم‌کم داشت قوت و اعتباری پیدا می‌کرد. در نخستین نیمه سده هفدهم جریان اصلی و غالب در میان علمای امامی در اصفهان هر سه راه رسیدن به علم حق (شریعت، طریقت و حقیقت) را مشروع می‌شمردند» (همانجا، ص. ۶۹).

۱۵۹. ملاصدرا، مشاعر، متن عربی ویرایش‌شده همراه با ترجمه فارسی، ترجمه فرانسه و تعلیقات از هانری کربن (تهران: طهوری، ج. ۲، ۱۳۶۳ ش / ۱۹۸۴)، ص. ۳۳، یادداشت ۱۶ (متن فرانسه).

۱۶۰. طرائق الحقایق، به کوشش محمدجعفر محجوب (تهران: کتابخانه بارانی ۱۳۴۵ ش / ۱۹۶۶)، ۱، صص. ۱۸۲-۱۸۳.

۱۶۱. معصوم‌علی‌شاه، طرائق الحقایق، ۱، ص. ۱۸۲؛ برای مطالعه متن اصلی، نک. کسر اصنام، صص.

۱۰۳-۱۰۴. به نظر می‌رسد این تعریف حالت صوفی واقعی مبتنی است بر بحث مولانا درباره درویش حقیقی در مثنوی (به کوشش رینولد نیکلسن، لندن: لوزاک و شرکا ۱۹۲۵-۱۹۴۰، ۳: بیت

۳۶۶۹ به بعد). برای بحثی سودمند از کسر اصنام، نک. بابایان، «زوال قزلباش»، فصل ۳، یادداشتهای ۱۵۶-۱۶۲.

۱۶۲. رساله سه اصل، به کوشش س.ح. نصر (تهران: نشر دانشگاه تهران ۱۳۴۰ ش / ۱۹۶۱)، ص. ۵، سطر ۵.

۱۶۳. عبارت 'خادم الفقرا' تلویحاً متضمن معنایی صوفیانه است. صرف نظر از محرومان اجتماعی، بیکاران و گدایان، معمولاً به هیچ گروه دیگری در جامعه اسلامی جز صوفیه به طور خاص 'فقیر' نمی گویند. نک. بحث مفصل 'فقر' و 'فقرا' در علی رجائی بخارائی، فرهنگ اشعار حافظ (تهران: انتشارات علمی، بی تا)، صص. ۵۰۹-۵۲۳، و نیز کتاب جواد نوریخس در این موضوع، ترجمه لئونارد لویزن، *Spiritual Poverty in Sufism* (لندن: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۸۴).

۱۶۴. همانجا، ص. ۶، سطرهای ۱-۴. این شکایت از علمایی که به «درویشان» نفرت می‌ورزند، در صفحات بعد (و در واقع، در سراسر) این رساله به چشم می‌خورد (قس. ص. ۹۳، سطرهای ۷-۸).

۱۶۵. همانجا، ص. ۱۰، سطرهای ۱-۲.

۱۶۶. او حدود نه بار به مثنوی مولانا در مقاله خود استناد می‌کند، و ابیات مختلفی را به مناسبت در این صفحات نقل می‌کند: ۲، ۱۲، ۳۰، ۳۷، ۴۱، ۷۱، ۷۲، ۹۶، ۱۰۹.

۱۶۷. در صفحات ۹، ۱۹، ۴۶، ۷۳، ۷۶، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، نزدیک به هشت بار از گلشن راز نقل می‌کند.

۱۶۸. نک. مثلاً، همانجا، ص. ۹۶، سطرهای ۶-۱۸.

۱۶۹. در این باره، نک. جان تیلور، «جعفر صادق نیای معنوی صوفیان»، *Islamic Culture*، ۱/۴۰ (۱۹۶۶)، صص. ۹۷-۱۱۳.

۱۷۰. در عرشیه، آخرین اثری که ملاصدرا نوشته (ویرایش و ترجمه به فارسی از غلامحسین آهنی، اصفهان، کتاب‌فروشی شهریار ۱۳۴۱ ش / ۱۹۶۲) و غالباً خلاصه‌ای از اسفار او شمرده شده است، مؤلف مدعی است که «این پرتو فروغ [دانش] از چراغدان نبوت و ولایت به دست آمد و از چشمه‌سارهای نامه آسمانی و روش پیامبر بی‌درس و بحث و بی‌گفتار استاد مایه گرفت» (ص. ۲).

۱۷۱. قس. صفا (تاریخ، ۱/۵، صص. ۲۱۵-۲۱۶) حرفهای بحث‌انگیزی درباره رابطه ملاصدرا و تصوف دارد.

172. Hodgson, *The Venture of Islam*,

ص. ۵۱.

۱۷۳. نصر، «مکتب اصفهان»، ص. ۱۲۲؛ صفا، تاریخ، ۱/۵، ص. ۳۱۱.

۱۷۴. هادی، شرح حال میرداماد، ص. ۵۷.

۱۷۵. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ۱، ص. ۶۲. ظاهراً آشتیانی نظرات خود را بر پایه رساله میرفندرسکی در باب هنرها و علوم (رساله صناعتیه) قرار داده، که در آن انواع مختلف صنفا و حرفه‌ها، و دلایل فلسفی و اخلاقی لزوم اشتغال به کار انسان شمارش و مشخص شده است؛ در این رساله هیچ سخنی از عرفان در میان نیست و یک دیدگاه کاملاً مشائی اسلامی همه جا غالب است. مثلاً، عالی‌ترین حرفه حرفه پیغمبر است که ذاتاً خوب و مفید است، و آن حرفه انسانی که به تمامی حرفه‌های دیگر سود می‌رساند حرفه آهنگر است (همانجا، ۱، ص. ۶۷)؛ و این حقیقتی است که در قرآن (۵۷: ۲۵) نیز تأیید شده است. شایان تذکر است که نخستین شغل از شغل‌های دوازده‌گانه‌ای که «موضوع آنها عام و مقصودشان شادی و سعادت همگانی است» یا شغل پیغمبر، امام، مجتهد است یا شغل فیلسوف (همانجا، ص. ۶۸). در این توصیف و تعریف، میرفندرسکی این اعتقاد خود را به

خواننده منتقل می‌کند که پیامبر، متکلم، فقیه و فیلسوف در مسئولیتهای اخلاقی و اجتماعی مشابهی شریکند. تنها تمایز بین فیلسوفان و پیامبران این است که گروه اول گاهی به واسطه استفاده از عقل و تفکر انسانی دچار خطا می‌شوند، در حالی که پیامبران، که علمشان از راه وحی و الهام حاصل شده، هرگز خطا نمی‌کنند (همانجا، ۱، صص. ۷۱-۷۲). مع‌ذلک، «وقتی فیلسوف به نهایت دانش خود می‌رسد، آن نقطه مبدأ نبوت است». میرفندرسکی، مانند ابن‌سینا، معتقد بود که بهترین نمونه چنین فیلسوفی ارسطو است (همانجا، ۱، ص. ۷۳). برای اطلاع از آراء ابن‌سینا، نک. فضل‌الرحمان،

*Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*

(نیویورک: میدوی ریپرینت، ۱۹۷۹)، فصل ۲. به رغم این شباهتها بین وظائف پیامبر و فیلسوف، میرفندرسکی دقیقاً توجه دارد که تفاوتها و تمایزاتی جدی باید بین تواناییهای این دو قائل شد؛ و بدین ترتیب، دومی را به صورت انعکاس کم‌رنگی از اولی معرفی می‌کند.

۱۷۶. همین‌طور، نصر («مکتب اصفهان»، ص. ۹۲۲) خاطرنشان می‌کند که: «او [میرفندرسکی] در مقام یک صوفی، با اینکه در طریقت بسیار پیش رفته، و به حالت شهود خالص و اشراق رسیده بود، با مردم عادی درمی‌آمیخت و زبرترین پشمینه‌ها را می‌پوشید، و با این وجود وی یکی از محترم‌ترین افراد در دربار صفوی بود. رفتار او به رفتار جوکیهای هند می‌مانست که خود با آنان تماس زیاد داشت. او مردی واقعی در میان مردم، و یکی از قابل توجه‌ترین صوفیان زمان خود بود. با اینکه از دنیا، و حتی از علم و علم‌آموزی صرفاً صوری منقطع بود، چندین رساله مهم نوشت، از جمله یکی *الحرکت*، دیگری *صناعیه*،... *اصول‌الفصول* درباره خرد هندی، و تاریخی درباره صوفیان».

*177. A Literary History of Persia,*

۴، ص. ۲۵۸.

۱۷۸. [صفا] تاریخ، ۱/۵، ص. ۳۱۰.

۱۷۹. معصوم‌علی‌شاه شیرازی مدعی است که میرفندرسکی متعلق به طریقتهای نوربخشی و نعمت‌اللهی بود: *طرائق‌الحقایق*، ۱، ص. ۱۸۳.

۱۸۰. *ریحانة‌الادب*، ۴، ص. ۳۵۸.

۱۸۱. این قصیده در پاسخ قصایدی به همین وزن از ناصر خسرو و شاه نعمت‌الله سروده شده است.

۱۸۲. نک. هادی، شرح حال میرداماد، ص. ۶۶؛ صفا، تاریخ، ۵، ص. ۳۱۲-۳۱۳ و ترجمه ملخص نصر «مکتب اصفهان»، صص. ۹۲۳-۹۲۴.

۱۸۳. *تحفة‌المراد: شرح قصیده میرفندرسکی*، به کوشش محمد اکبری ساوی (تهران: بدون نام ناشر، ۱۳۷۲ ش / ۱۹۹۳)، صص. ۵۴-۵۸.

۱۸۴. یکی از بهترین شرح احوال و آثار وی در مقدمه جلیل مسگرنژاد بر چاپی که از دیوان فیاض لاهیجی (تهران: دانشگاه علامه طباطبائی ۱۳۷۳ ش / ۱۹۹۴) کرده، آمده است. شرح احوالهای دیگر عبارتند از: محمدعلی مدرس تبریزی، *ریحانة‌الادب* (تهران: ۱۳۳۱ ش / ۱۹۵۲)، ۴، ص. ۳۶۱؛ رضاقلی‌خان هدایت، *ریاض‌العارفین*، به کوشش مهرعلی گرگانی (تهران: بی‌تا.)، ص. ۳۸۲؛ میرزا محمدباقر موسوی اصفهانی، *روضات‌الجنات* (قم: ۱۳۹۱ / ۱۹۷۱)، ۴، ص. ۱۹۶؛ آذر بیگدلی، *آتشکده*، به کوشش حسن سادات ناصری (تهران: امیرکبیر ۱۳۳۶ ش / ۱۹۵۷)، ۲، ص. ۸۴۶. (جلیل مسگرنژاد از تمام منابع یادشده در مقدمه خود استفاده کرده است).

۱۸۵. دیوان لاهیجی را اخیراً جلیل مسگرنژاد همراه با مقدمه‌ای مفصل و سودمند درباره سوابق تاریخی و

ادبی این اثر منظوم منشر کرده است (نک. یادداشت ۱۸۴ در بالا). چاپ بسیار خوبی نیز با مقدمه‌ای جامع بر دیوان فیاض لاهیجی (تهران: دانشگاه تهران ۱۳۷۲ ش / ۱۹۹۳) به کوشش امیربانو کریمی منتشر شده است (اشارات به تصوف در صص. ۱۶-۱۹ بررسی شده است).

۱۸۶. در قصیده‌ای طولانی با عنوان 'معجزات شوق' در پاسخ به 'ترجمان‌الشوق' عرفی شیرازی، فیاض از ملاصدرا مدح گفته است، نک. دیوان فیاض، صص. ۴۲۳-۴۲۴. وی سه قصیده دیگر نیز در ستایش ملاصدرا سروده است، صص. ۴۵۸-۴۶۰، ۴۶۲-۴۶۴، ۴۶۵-۴۶۸.

۱۸۷. زرین‌کوب، دنباله، ص. ۲۵۴.

۱۸۸. دیوان فیاض، به کوشش مسگرنژاد، ص. ۴۶۲، بیت ۴۲

۱۸۹. همانجا، ص. ۴۶۱، بیت ۲۹.

۱۹۰. همانجا، ص. ۴۶۳، بیت ۲۳.

۱۹۱. همانجا، ص. ۴۶۳، بیت ۲۵.

۱۹۲. همانجا، ص. ۴۶۷، ابیات ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۹.

۱۹۳. این ویرایشی است که زین‌العابدین قربانی لاهیجی (تهران: ۱۳۷۲ ش / ۱۹۹۳) انجام داده و مقدمه آن بر است از نقل قولهایی از خمینی و رفسنجانی (مقدمه، ص. ۱۲ به بعد). مثلاً، اگرچه صفحات ۸-۱۰ از این مقدمه به عرفان عبدالرزاق اختصاص داده شده، هیچ اشاره‌ای به عباراتی که در تأیید تصوف (و ظاهراً از لحاظ سیاسی، خلاف مصلحت) در گوهرمراد ابراز گردیده و من آنها را در زیر بحث کرده‌ام، نشده است. عین همین تعصب و جانب‌داری مذهبی در مقدمه جلیل مسگرنژاد بر دیوان فیاض دیده می‌شود؛ بخشی از این مقدمه (در صص. ۳۰-۳۳) که به کلام، عرفان و تصوف لاهیجی تخصیص یافته است، مطلقاً طبق قولی که عنوان فرعی گفتار او می‌دهد عمل نمی‌کند - و کلاً از ذکر موضوع آخر [تصوف] چشم می‌پوشد.

۱۹۴. بیشتر حضرات شیعی امروز، به پیروی از میجته‌دان صفوی که اجداد مسلکی آنها هستند، هنوز هم - به قول یان ریچارد - تصوف را «چیزی بیش از رقیبی ناموجه در بازار ارزشهای دینی» به حساب نمی‌آورند (Shi'ite Islam، ترجمه ا. نیویل [لندن: ای.ب. توریس ۱۹۹۵]، ص. ۵۴). از این لحاظ، تحلیل کارل ارنست از انگیزه این‌گونه انتخابی عمل کردن یک‌طرفه شایسته نقل است: «همچون سفسطه‌بازان حزبی و سیاسی که سعی می‌کنند نظر عامه را از طریق شرح و تفسیرهای آبکی خود شکل بدهند، سخنگویان بنیادگرا نیز می‌کوشند با لفاظیهای خود و با اتخاذ موضعی کاملاً تهاجمی خود را نماینده اسلام معرفی کنند. آنها برای آنکه تلاششان به ثمر برسد، باید همه دیگر مدعیان منابع قدرت و مرجعیت در سنت اسلامی را بی‌اعتبار، و از آنان سلب امتیاز کنند. قوی‌ترین رقابت در این میان بر سر منبع قدرت تصوف است» (کارل ارنست، *The Shambhala Guide to Sufism* [بستن: شمبالا ۱۹۹۷]، صص. ۲۱۲-۳۱۳). نیز قس. «تصوف و اسلام بنیادگرا»، در همانجا، صص. ۲۱۱-۲۱۵.

۱۹۵. همان‌طور که وی [مادلونگ] خاطر نشان می‌کند، درست است که 'اندیشه لاهیجی در سراسر آثارش - به خلاف نظر منتقدان بعدی - سخت تحت تأثیر اعتقاد به اعتبار مستمر و ممتد تعالیم ابن‌سیناست، اما این، همان‌طور که ذیلاً نشان داده می‌شود، دلیل کافی نیست بر اینکه ادعا شود «شواهد موجود در متن آثار وی» که گرایش او را به تصوف ثابت کند «متقاعدکننده نیست» (دبلیو. مادلونگ، «عبدالرزاق»، *EIr*، ۱، ص. ۱۵۷).

۱۹۶. این سفسطه عزیزکرده خاورشناسان که پدیده‌ای به نام اسلام 'سنت‌گرا'<sup>۱</sup> [یا راستین] و غیرعرفانی وجود دارد - چیزی که هیچ مسلمان قرون وسطایی هرگز آن را تأیید نمی‌کرد و فقط به توسط رسانه‌های همگانی امروزی انعکاس یافته است - چشم محققان غربی معاصر را کور کرده است؛ چنین محققانی هنگامی حیرت‌زده می‌شوند که ببینند عالم دینی و متکلم بلندپایه‌ای چون عبدالرزاق دارای گرایشهای صوفیانه است. در واکنش به این قبیل تحریفات، شخص فقط می‌تواند بگوید تصوف اسلامی، چنانکه سیدحسین نصر تأکید می‌کند، «بُعد باطنی یا قلب وحی اسلامی» است. «نگرش اسلام سنتی نسبت به تصوف آنچه را که در خلال سده‌های مقدم بر ظهور جنبشهای تصفیه‌طلب و نوگرا در سده ۱۲ / ۱۸ رواج داشت، منعکس می‌کند» («اسلام سنتی چیست؟» در نصر، *Traditional Islam in the Modern World*، ص. ۱۵). کارل ارنست در اثر خود *Shambhala Guide to Sufism*، صص. ۸-۱۸، ۲۰۰۰، جانب‌داری از اسلام شریعت‌گرای افراطی و تأیید تلویحی تقبیح تصوف به عنوان پدیده‌ای فرعی و بیگانه برای اسلام را، که بسیاری از اسلام‌شناسان هنوز چشم‌پسته بر آن صحه می‌گذارند، مطرح کرده است.

۱۹۷. گوهرمراد، به کوشش ز. قربانی لاهیجی (تهران ۱۳۷۲ ش / ۱۹۹۳)، ص. ۶۸۷.

۱۹۸. همانجا، ص. ۶۸۸.

۱۹۹. زرین‌کوب، دنباله، ص. ۲۵۴.

۲۰۰. نک. کارل ارنست، *The Shambhala Guide to Sufism*، صص. ۱۸-۳۱. کافی است این ابیات سعدی را به یاد آوریم تا بفهمیم که انتقاد از تصوف در چارچوبی کلی قرار می‌گرفته که عارفان از طریق آن می‌کوشیدند آرمانهای والای خود را از لوث عوام‌زدگی پاک نگه دارند<sup>۲</sup>:

صورت حال عارفان دلچ است      این قدر بس که روی در خلق است  
در عمل کوش و هر چه خواهی پوش      تاج بر سر نه و علم بر دوش

\* \* \*

مراد اهل طریقت لباس ظاهر نیست      کمر به خدمت سلطان ببند و صوفی باش

من تردید دارم که فقط معدودی از صوفیان با این سخن مخالف باشند:

عالم و عابد و صوفی همه طفلان رهند      مرد اگر هست به جز عارف ربّانی نیست

مع‌ذلک در همین قصیده، سعدی به سالک مبتدی سفارش می‌کند که:

داروی تریبت از پیر طریقت بستان      کادمی را بتر از علت نادانی نیست

۲۰۱. 'طبقه' یعنی گروهی عالم متبحر در علم شریعت و علم حقیقت.

۲۰۲. گوهرمراد، ص. ۶۸۸. این مثل منسوب به رابعه است.

۲۰۳. گوهرمراد، ص. ۶۸۸.

## 1. orthodoxy

۲. در این چارچوب، در واقع تصوف از 'خود' انتقاد می‌کرده تا آلودگیها و امور غیرصوفیانه را از ساحت خود دور کند.

۲۰۴. همانجا، ص. ۶۹۱.

۲۰۵. همانجا، ص. ۶۹۳.

۲۰۶. دیوان فیاض پر است از گفته‌های شطح‌آمیزی که این حقیقت مسلم عرفانی را بیان می‌کند، حقیقتی که ایات زیر نمونه‌های خوبی از آن است:

ای مسلمانان، مسلمانی اگر اینست و بس من یهودم، کافر، گبرم، مسلمان نیستم  
(دیوان، به کوشش کریمی، ص. ۶۴۴، غزل شماره ۵۱۶: ۲)؛

قدر درویشی نمی‌داند به سلطانی گریز ذوق جمعیت نداری در پریشانی گریز

(همانجا، ص. ۵۹۳، شماره غزل ۴۵۲، ایات ۱، ۵).

۲۰۷. از این رو جلال‌الدین آشتیانی عبدالرزاق لاهیجی را «متمایل به تصوف» می‌خواند، و یادآور می‌شود که «مسئک اصلی او همان مسلک اهل سلوک و مرام او همان مرام استاد خود می‌باشد» (منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ۱، ص. ۲۸۵).

۲۰۸. ریاض العلماء، ص. ۱۱۴.

209. *Histoire de la philosophie islamique*,

ص. ۴۷۱.

۲۱۰. این جمله به نظر می‌رسد شرح مستقیمی باشد بر بیتی از شبستری در گلشن راز، به کوشش صمد موحد مجموعه آثار شیخ محمود شبستری (تهران: کتابخانه طهوری ۱۳۶۵ ش / ۱۹۸۶)، ص. ۷۲، بیت ۱۲۵.

چه نسبت خاک را با عالم پاک که ادزاک است عجز از درک ادراک

۲۱۱. فیاض اصطلاحات منتخب در این قسمت و مدیون طبقه‌بندی صائن‌الدین تُرکَة اصفهانی (د. ۸۳۰ / ۱۴۲۷) در رساله شق القمر، است. صائن‌الدین، پس از بحث گروه‌های مختلف اندیشمند و روحانی در جامعه اسلامی (فیلسوفان، قاضیان و غیره) صوفیان را معرفی می‌کند. مجمل سخن او را هانری کرین این‌طور بیان می‌کند: «صوفیانی که اینجا از آنان سخن می‌گوییم فرهنگ عرفانی والایی دارند. ایشان هم از معنویت سهروردی سرشارند هم از معنویت ابن‌عربی. آنها به دو صفت موصوفند: ایشان همان 'محققان' اند، اصطلاحی که دلالت دارد بر یک تصدیق شخصی دوگانه نظری و تجربی. هم ایشان هستند که به معنی واقعی کلمه فهمیده‌اند، فهمی که مطابقت دارد با آن مفهوم فنی‌ای که ما در اینجا به معنای 'هرمنوتیک' [تاویل] اطلاق می‌کنیم: عمل فهم که عبارت است از اشعار باطنی بر این واقعیت که انسان دخالت می‌کند و اشعار بر آن چیزی که دخالت می‌دهد. از اینجا است که آن صفت دوم صوفیان پدید می‌آید. ایشان همه اهل الشهودند، یعنی شاهدانی عینی، آشنایانی که به ساحت شهود اسرار بار یافته‌اند».

۲۱۲. 'سلوک'، ارتقاء و پیشرفت روحی اخلاقی و معنوی که سالک در طلب خداوند تجربه می‌کند. برای بحث بیشتر درباره این اصطلاح در تصوف، نک. لئونارد لویزن، EI<sup>2</sup> ذیل سلوک.

۲۱۳. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ۱، صص. ۲۸۵-۲۸۶؛ گوهر مراد؛ صص. ۳۳-۳۴. به نظر هانری کرین، این قطعه «تردیدی نسبت به تماایل باطنی و عمیق عبدالرزاق به تصوف، و به اینکه انبیاء و اولیاء رسالت داشتند راز این طریقه را منتقل کنند و توضیح دهند، باقی نمی‌گذارد» (منتخبات، ۱، مقدمه فرانسوی، ص. ۱۲۴).

۲۱۴. «وقتی بنده‌ای را دوست دارم، گوش او می‌شوم که با آن بشنود، چشم او می‌شوم که با آن ببیند، دست او می‌شوم که به کمک آن چیزها را بگیرد، و پای او می‌شوم تا با آن راه برود»، به نقل آیماری شیمل،

*Mystical Dimensions of Islam*

(چپل هیل: نشر دانشگاه کارولینای شمالی ۱۹۷۵)، ص. ۴۳.

۲۱۵. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ۱، صص. ۲۸۷-۲۸۸؛ گوهرمراد، صص. ۳۸-۳۹.
۲۱۶. در پنجمین مقاله از کتاب *الانسان الكامل خود*، با عنوان 'رساله‌ای در بیان سلوک' (به کوشش ماژیران موله، تهران-پاریس (۱۹۶۲)، ص. ۹۲، نسفی می‌گوید سالکان باید «اول به مدرسه روند و از علم شریعت آنچه مالاابد است بیاموزند، بعد از مالاابد علمی که نافع باشد بخوانند تا زیرک شوند و سخن نیک فهم کنند که دریافت سخن در مدرسه حاصل می‌شود. آنگاه به خانگاه آیند و مرید شیخی شوند و ملازم در وی شوند، و بر یک شیخ قناعت کنند، و از علم طریقت آنچه مالاابد است بیاموزند».
۲۱۷. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ۱، ص. ۲۸۹.
۲۱۸. همانجا، ۱، ص. ۲۸۹؛ گوهرمراد، ص. ۴۰.
۲۱۹. منتخباتی از...، ۱، صص. ۲۸۹-۲۹۰؛ گوهرمراد، ص. ۴۰.
۲۲۰. همانجا، صص. ۲۹۰-۲۹۱.
۲۲۱. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، ۲، ص. ۱۱۸، برگرفته از مقدمه فارسی به قلم آشتیانی.
۲۲۲. برتلس، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی (تهران: امیرکبیر ۱۳۵۵ ش / ۱۹۷۶). ص. ۶۶۴.
۲۲۳. همانجا، صص. ۱۱۸-۱۲۰.
۲۲۴. نک. فیض، *رساله مشواق* (تهران: ۱۳۴۸ ش / ۱۹۶۹)، به کوشش مصطفی فیضی کاشانی، مقدمه، ص. ۳۱.
۲۲۵. «شرح صدر» در ده رساله محقق بزرگ فیض کاشانی (اصفهان: مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمؤمنین علی ۱۳۷۱ ش / ۱۹۹۲)، به کوشش رسول جعفریان، ص. ۵۹.
۲۲۶. برتلس، *تصوف و ادبیات تصوف*، ص. ۶۶۳.
۲۲۷. «شرح صدر»، ص. ۶۱.
۲۲۸. نمونه خاصی از این تعصب تند ضد صوفی در کتابی معروف به فلاسفه شیعه دیده میشود که مدعی است «فیض اغلب در نوشته‌هایش به صوفیان می‌تاخت، و آنان را نیرنگ‌باز، فریبکار، دروغگو و بدعت‌گذاران ملحد می‌خواند. به هر حال، ملامحسن فیض عالمی بنام در فلسفه، اخلاق و حدیث بود و همه زندگی خود را وقف علم کرد... بنابراین بسیار دور از واقع به نظر می‌رسد که تصور شود چنین اندیشمند بزرگی هرگز به اراجیف خرافه‌آمیزی چون تصوف و درویش‌مشربی اعتنا کند...» (شیخ عبدالله نعمت، *فلاسفة الشیعه*؛ منقول از ترجمه فارسی این کتاب با عنوان *فلاسفه شیعه*، از سیدجعفر غضبان [تبریز، بی‌تا.]، ص. ۵۵۷). برای اطلاع از بررسی یک‌جانبه مشابهی، نک. مقدمه حسین قشاهی بر *حقایق در سیر و سلوک فیض*، ترجمه فارسی از محمدباقر ساعدی خراسانی (شیراز: انتشارات علمیه اسلامیة ۱۳۴۰ ش / ۱۹۶۱)، صص. ۱-۳۵. غرض‌ورزی و بیزاری سنتی ملایان از تصوف غالباً در آثار علمی عصر صفوی منعکس شده است؛ در ارتباط با این سنخ نوشته‌ها، اشارات معقول برتلس (*تصوف و ادبیات تصوف*، ص. ۶۶۸) درباره دروغ [های] مصلحت‌آمیز تاریخ‌نویسان



صفوی از قبیل خوانساری در *روضات الجنات* (که تلاش می‌کند رابطه فیض را با صوفیان پنهان کند) هنوز ارزش یادآوری را دارد. نیز نک. یادداشتهای ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۶ در بالا.  
۲۲۹. زرین‌کوب، دنباله، ص. ۲۵۷.

۲۳۰. فیض غزلی را که در آن صریحاً از توفیقات معنوی خود سخن می‌گوید، با این بیت پایان می‌دهد:

صد شکر دل آسوده ز تشویش کشاکش چون فیض نه پیرو نه فقیه و نه مریدم

(کلیات اشعار مولانا فیض کاشانی، به کوشش محمد پیمان [تهران: بدون نام ناشر ۱۳۵۴ ش/ ۱۹۷۵]). زرین‌کوب (دنباله، ص. ۲۵۱) می‌گوید گرچه فیض کاشانی و فیاض هر دو «سیر عقلی» خاص خود را دنبال می‌کردند، البته پای در جای پای متکلم صوفی، ابو حامد غزالی، که «به آثار او هم نظر داشته‌اند»، می‌گذاشتند، «جز آنکه برخلاف او، به حکم آنچه مقتضای عصر بود، البته با صوفیه عصر نمی‌توانستند توافق داشته باشند خاصه که صوفیه عصر آنها هم برخلاف صوفیه عصر غزالی احوال و اطوارشان چندان قابل تأیید و حتی قابل دفاع به نظر نمی‌آمد».

منتقد معاصر ایرانی، عبدالکریم سروش (در *قصه ارباب معرفت خویش* [تهران: معراج، ۱۳۷۳ ش/ ۱۹۹۴]، صص. ۱-۱۳۱) بررسی بسیار روشن‌کننده‌ای درباره رابطه فیض با غزالی کرده، و مخالفت وی را با تمایلات صوفیانه غزالی و اختلاف نظرهای خود را با این متکلم معروف اشعری در باب تصوف به وضوح نشان داده است.

۲۳۱. برتلس، تصوف، ص. ۶۷۳.

۲۳۲. تذکره نصرآبادی، به کوشش وحید دستگردی (تهران: فروغی ۱۳۵۲ ش/ ۱۹۷۳)، ص. ۱۵۵، به نقل زرین‌کوب، دنباله، ص. ۲۵۴.

۲۳۳. میرزا محمد طاهر وحید قزوینی، عباس‌نامه، به کوشش ا. دهقان (تهران ۱۳۲۹ ش/ ۱۹۵۱)، ص. ۲۵۵، به نقل زرین‌کوب، دنباله، ص. ۲۵۴. من اصطلاح «طریقین» را دو طریق 'حکمت' و 'تصوف' و 'نشأتین' را این جهان و جهان دیگر تعبیر می‌کنم.

۲۳۴. معصوم‌علی‌شاه شیرازی، *طرائق*، ۳، ص. ۱۱۵. این وابستگی را اغلب واقعیتی تاریخی شمرده‌اند، چنانکه مثلاً، در شیبی، *Sufism and Shi'ism*، ص. ۳۲۲.

۲۳۵. در ده رساله محقق بزرگ فیض کاشانی، صص. ۴۷-۷۳.

۲۳۶. نک. مقدمه مصطفی فیض کاشانی (ویراستار) بر *رساله مشواق فیض*، ص. ۳۰، یادداشت ۳۴.

۲۳۷. شرح صدر، ص. ۴۹.

۲۳۸. ارتباط ملایان و خران در فرهنگ ایرانی عهد صفوی زبانزد خاص و عام بود. سیر ژان شاردن می‌نویسد ملاها مردمی «شیاد، حسود، آزمند و بی‌ارزشند؛ یک ضرب‌المثل فارسی می‌گوید، 'مراقب جلوی زن؛ عقب استر و همه اطراف ملا باش'»، به نقل ژنالد فرییر.

*A Journey to Persia: Jean Chardin's Portrait of a Seventeenth Century Empire*

(لندن: ای.بی. توریس ۱۹۹۶)، ص. ۱۰۵.

۲۳۹. شرح صدر، ص. ۵۲.

۲۴۰. دیوان حافظ، به کوشش پرویز ناتل خانلری (تهران: شرکت سهامی عام ۱۳۶۲ ش/ ۱۹۸۳، ج. ۲،

ص. ۹۰، غزل شماره ۳۷، بیت ۲.

۲۴۱. شرح صدر، صص. ۵۱-۵۲.

۲۴۲. همانجا، ص. ۵۲.

۲۴۳. همانجا، ص. ۵۴.  
 ۲۴۴. همانجا، ص. ۵۵. قابل ذکر است که سیاحان اروپایی که در این دوره از ایران دیدار کرده‌اند، احساسات کاشانی را تلویحاً تأیید می‌کنند. ژان شاردن این طور می‌نویسد: «ایرانیان در رفتارهای دینی خود بسیار مؤدب و صادقند... [اما] روحانیون کشور، که همچون تمام جاهای دیگر، از همه کسانی که با نظر آنان همراه نیستند، سخت نفرت دارند» (سِر جان شاردن، *Travels in Persia*، تجدید چاپ از روی ویرایش ۱۷۲۰ [لندن: ۱۹۲۷]، ۲، ص. ۱۸۵، به نقل بایرن پورتر اسمیت، *Islam in English Literature* [نیویورک: کاروان بوکس ۱۹۷۷؛ ج. ۲]، ص. ۲۴).

۲۴۵. شرح صدر، ص. ۵۵.

۲۴۶. همانجا، ص. ۵۶.

۲۴۷. همانجا، ص. ۵۶.

۲۴۸. همان‌گونه که رسول جعفریان در مقدمه خود بر «المحاکمه» در ده رساله، ص. ۹۵، یادآور می‌شود، فیض تلاش کرده تا عیوب هر دو دسته را برملا کند «و در عین تأیید عرفان، حرکات زشت صوفیه و کارهای نادرست آنها را در 'عبادت‌سازی' بیان کند».

۲۴۹. از این رو، در فصل اول یکی از قدیم‌ترین کتب راهنمای تصوف (کشف‌المحجوب هجویری) که به «اثبات‌العلم» تصوف اختصاص دارد، مؤلف به مدعیان جاهل تصوف که هرگز در مصاحبت پیروی نبوده، و از شیخی تربیتی نیاموخته‌اند، بلکه بی هیچ تجربه‌ای خویشتن را در میان مردم انداخته‌اند، سخت می‌تازد (علی هجویری، ترجمه رینولد نیکلسن،

*Kashf al-mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*

[لندن: لوزاک و شرکاء ۱۹۷۶]، ص. ۱۷).

۲۵۰. نیز نک. ویرایشی دیگر از این رساله با عنوان «محاکمه بین المتصوفه و غیرهم»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، ۱/۲ (۱۳۳۶ ش / ۱۹۵۷)، به نقل بابایان، «صوفیان، درویشان و ملایان»، ص. ۱۳۷.  
 ۲۵۱. نک. بابایان، «صوفیان...»، صص. ۱۱۷-۱۳۹؛ و نیز مقاله اندرو نیومن در مجلد دوم از کتاب حاضر.  
 ۲۵۲. «المحاکمه»، ص. ۹۷.

۲۵۳. فیض آنها را «درویشان» می‌نامد، و سابقه رسم و رفتارشان را به عهد اهل صفة، که درویشهای زمان پیامبر بودند، می‌رساند. توصیف صوفیان به عنوان نمایندگان جدید اهل صفة روزگاران گذشته سابقه‌ای طولانی در نوشته‌های صوفیانه دارد. (قس. عزالدین محمود کاشانی (د. ۷۳۵ / ۱۳۳۴)، *مصباح‌الهدایه*، متن درسی و راهنمای نظری و عملی صوفیه به فارسی. فیض نیز به وضوح بیان می‌کند که «امروز زاهدان صوفیان‌اند» («المحاکمه»، ص. ۱۰۴).

۲۵۵. همانجا؛ عبارت آخر مصراع دوم بیتی از یک غزل مشهور سعدی است. نک. نورالله ایزدپرست (ویراستار). *غزلیات سعدی* (تهران: دانش ۱۳۶۲ ش / ۱۹۹۳)، ص. ۱۲۶، بیت ۲ [پادشاهی و گدایی بر ما یکسانست].

۲۵۶. «المحاکمه»، صص. ۱۰۱-۱۰۲.

۲۵۷. همانجا، صص. ۱۰۲-۱۰۳.

258. Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*.

(کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۷۵)، ص. ۴۴.

۲۵۹. از جمله امور شنیعه این طایفه [صوفیه] خواندن اشعار و گفتن سخنانی است که مشتمل است بر شطح و طامات، و معنی محصلی ندارد و مثل اینکه 'همه چیز یکی است' و مانند آن‌که خود نیز

نمی‌فهمند، بلکه از دیگران شنیده و به تقلید فرا گرفته... و اما قبایحی که از جاهلان علمای ما صادر می‌شود از جمله یکی آن است که طایفه [ای] را از اهل اسلام که به زهد و عبادت معروفند لعن می‌کنند، گرچه «گاه باشد که مقصود ایشان معنی حقی باشد و خصوصاً در اشعار که مدار آن استعاره و مجاز است. مسلمانان را لعن کردن [برای شاعری] کاری سهل و آسان نیست» («المحاکمه»، ص. ۱۰۷).

۲۶۰. «المحاکمه»، صص. ۱۰۸-۱۰۹.

۲۶۱. نک. مقاله مجتبی مینوی، «آزادگی و تسامح»، ایران‌شناسی، ۱/۴ (۱۹۹۲)، ص. ۱۷۹.

۲۶۲. نک. ام. سی. بیٹسن، ج. دبلیو. کلینتن، ج. بی. ام. کاسارجیان، ح. صفوی، م. ثریا، «صفای باطن: تحقیقی در دسته‌ای از انواع شخصیت‌های ایده‌آل ایرانی»، در

*Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*

به کوشش ال. سی. براون و ان. ایتسکویتس<sup>۱</sup>. (پرینستن: نشر دانشگاه پرینستن ۱۹۷۷)، صص. ۲۵۷-۲۷۳.

۲۶۳. جعفریان، دین و سیاست، ص ۲۹۱.

۲۶۴. مثلاً، در دو رساله شهاب‌الدین سهروردی - یکی از دو بنیان‌گذار طریقت سهروردیه - در باب آیین جوانمردی، به همین دیدگاه تساهل‌آمیز نسبت به «بازداشتن دیگران از کار زشت» و عفو گناهان به چشم می‌خورد. نک. ترجمه من [لویزن] از چندین قسمت یکی از این رسالات، در

*Windows on the House of Islam: Muslim Sources on Spiritual and Religious Life*

به کوشش ج. رنارد (برکلی): نشر دانشگاه کالیفرنیا ۱۹۹۸، صص. ۲۳۵-۲۴۴. نیز قس. نظرات جعفریان در دین و سیاست، ص ۲۹۰. این جنبه از نظرهای اجتماعی فیض درباره عرفان درونمایه‌ای اصلی در «الفت‌نامه» او (در ده رساله، صص. ۲۰۳-۲۱۹) نیز هست.

۲۶۵. این ترجمه برگرفته از متن فارسی مندرج در «راه صواب» او (ص. ۱۳۴) است، اگرچه تقریباً عین همین عبارات در الانصاف او (ص. ۱۹۰) نیز به چشم می‌خورد.

۲۶۶. نک. فصل ۹ از *مرآت‌الحق*، به کوشش جواد نوریخس (تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی ۱۳۵۳ ش/ ۱۹۷۴)، صص. ۲۴۷-۲۶۵.

۲۶۷. من در تحلیل خود در بخشی از مقاله حاضر، هم از ویرایش رسول جعفریان: ده رساله، صص. ۱۸۳-۱۹۹ که اخیراً به چاپ رسیده، هم از روایت همین مقاله در *مرآت‌الحق* مجذوب‌علی‌شاه، صص. ۲۴۷-۲۶۱، استفاده کرده‌ام.

۲۶۸. *مرآت‌الحق*، ص. ۲۶۱.

۲۶۹. به کوشش فرید جبر (بیروت: کتابخانه شرقی ۱۹۶۹)، ص. ۲۲. نیز نک. ترجمه مونگمیری وات از این رساله با عنوان *The Faith and Practice of al-Ghazālī* (اکسفرد)، که در ص. ۲۰ به بعد آن، غزالی تزلزل‌های فکری خویش را در انتخاب بین روش‌شناسیهای متکلمان، اسماعیلیه، فیلسوفان و صوفیان شرح می‌دهد.

۲۷۰. یعنی، تعالیم امامان شیعی، متکلمان، فیلسوفان و صوفیه.

۲۷۱. «اشاراتهم» احتمالاً در اینجا برمی‌گردد به اشارات نمادین صوفیان. «تصوف به تمام معنا علم صوفیان است... به همین دلیل، اصطلاح 'اشاره' به این علم داده شده است: مشاهداتی که برای دل حاصل

1. N. Itzkowitz

می شود»، کلابادی، *التعرف لِمذهب اهل التصوف*، ترجمه آرثر جان آربری، *The Doctrines of the Sufis* (کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج ۱۹۸۹)، ص. ۷۶.

۲۷۲. ده رساله محقق بزرگ فیض کاشانی، صص. ۱۸۳-۱۸۴؛ *مرآت الحق*، ص. ۲۴۱.

۲۷۳. ده رساله...، ص. ۱۸۷؛ *مرآت الحق*، ص. ۲.

۲۷۴. قرآن، ۱۶: ۸۹.

۲۷۵. رومی، *مثنوی*، به کوشش نیکلسن، ۱، ۲۳۹۰.

۲۷۶. *دیوان حافظ*، به کوشش خانلری، ص. ۸۶۸، غزل شم. ۴۲۶، بیت ۱۰.

۲۷۷. قرآن، ۲: ۱۰۲، ۱۰۳. دو قسمت [قرآن] در اینجا مربوط است به علوم خفیه یهودیان، که مطابق قرآن، «زیانشان می رساند و نفعی عایدشان نمی کرد»، اما: *وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّو كَانُوا يَعْلَمُونَ*.

۲۷۸. قرآن، ۲: ۲۸۲.

۲۷۹. 'جام جم': جمشید از پادشاهان اسطوره‌ای سلسله پیشدادیان ایرانی است که به روایت افسانه‌ها، می توانست همه امور قلمرو پادشاهی خویش را در جام خود تماشا کند.

۲۸۰. ده رساله، صص. ۱۸۸-۱۸۹؛ *مرآت الحق*، صص. ۲۵۱-۲۵۲. این بیت از حافظ است.

۲۸۱. فیض در دیوان خود غزل کاملی را به ستایش حافظ اختصاص داده، که این طور شروع می شود: ای یار مخوان ز اشعار الا غزل حافظ (کلیات فیض، ص. ۲۲۰).

۲۸۲. ده رساله، صص. ۱۹۰-۱۹۵.

۲۸۳. همانجا، صص. ۱۹۶-۱۹۷.

۲۸۴. مثلاً، طنین سخن فیض درباره منزه و متعالی بودن علم الهی، و عجز عقل بشری در دستیابی بدان دقیقاً در این اظهار نظر هجویری به گوش می رسد: «کمال علم بنده جهل بود به علم خداوند» (کشف، ص. ۱۸). نظریه نابلدی عرفانی [یا لادری گویی عارفانه] را بیشتر صوفیان ادوار متأخرتر بارها و بارها تکرار کرده اند: قس، مثلاً، محمد لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلستان راز*، به کوشش رضا خالقی و عفت کرباسی (تهران: زوار ۱۳۷۱ ش / ۱۹۹۲)، ص. ۶۶.

۲۸۵. فیض در واقع سخت دل بسته مولانا بود و مکرراً غزل های خود را روی الگوی دیوان شمس می ساخت (مثلاً، نک. دیوان او، ص. ۲۶۰).

۲۸۶. این اشتباهی است که بعدها بسیاری از ملایان هموطن وی طی مدت ۲۰۰ سال تکرار کردند تا در زمان رهبری بعضی از مشایخ نعمت‌اللهی در اواخر سده یازدهم / هفدهم از قبیل مست‌علی شاه و صفی‌علی شاه، صوفیان ایرانی بخشی از شوکت و اعتبار گذشته خود را بازیافتند. فیض رساله دیگری شبیه این، با عنوان *کلمات الطریقه فی منشأ اختلاف الأئمة المرحومة* (تلخیص شده توسط جعفریان، دین و سیاست، صص. ۳۵۷-۳۶۵) دارد، که در آن وی به تمامی مذاهب مختلف در اسلام، از جمله صوفیان، به سبب ادعاهای بی حساب و مبالغه آمیزشان می تازد؛ مضمون کلی این انتقادهای تقریباً به طور کامل در دیوان او نیز انعکاس یافته است (نک. کلیات، ص. ۱۰۷).

۲۸۷. برتلس، *تصوف*، ص. ۶۷۱. اینکه بیانات فیض در رساله مورد نظر درست در نقطه مقابل آراء ابراز شده در دیوان او راجع به صوفیان است، شاهدش غزل زیر است؛ این غزل به صراحت می گوید که شعرای بزرگ و صوفی مشرب مختلف ایرانی از عهد قدیم همه به سبک و سیاق خاص خود از اسرار سخن گفته اند:

کشف اسرار حقایق را به قدر فهم خود هر کسی در پرده اشعار می‌گوید سخن  
 گاه مولانا و گاه عطار و گاهی مغربی گه ز شوقش قاسم انوار می‌گوید سخن  
 من که باشم از زخم دم از ثنای کردگار؟ در ثنایش احمد مختار می‌گوید سخن  
 گفت «لا اخصی» محمد، کیست دیگر دم زند؟ لیک قدر خویش هر هشیار می‌گوید سخن  
 (کلیات اشعار مولانا فیض کاشانی، ص ۳۱۸)

۲۸۸. مرآت الحق، ص. ۲۶۱.

۲۸۹. کلیات، صص. ۲۲۸-۲۳۳.

۲۹۰. سیدحسین نصر به شرحی بر مثنوی استناد می‌کند، که هنوز به چاپ نرسیده است. «مکتب اصفهان»، ص. ۹۲۷.

۲۹۱. نک. یادداشت ۲۸۲ در بالا.

۲۹۲. درباره گلشن راز، نک. کتاب من *Beyond Faith and Infidelity*.

۲۹۳. بنابراین، حکمت عرفانی و گلشن راز شبستری - عارفی از پیروان ابن عربی و یک صوفی سنی که به مذهب سنی اشعری تعلق داشت، مذهبی که نفوذش به بسیاری از آثار دیگر فیض نیز راه یافته - مهم‌ترین منبع الهام در سراسر رساله مشواق فیض است. نیز نک. نوشته دیگر فیض، حقایق در سیر و سلوک، ترجمه فارسی از محمدباقر ساعدی خراسانی (شیراز: انتشارات علمیه اسلامیة، ۱۳۴۰ ش / ۱۹۶۱)، صص. ۵۸۵-۵۸۶، که در آن فیض برای اثبات پاره‌ای از مطالب مربوط به تأملات قلبی ابیات زیادی از گلشن راز نقل می‌کند.

۲۹۴. نک. عراقی، رساله لمعات و رساله اصطلاحات، به کوشش جواد نوربخش (تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی ۱۳۵۳ ش / ۱۹۷۲)؛ و کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، به کوشش م. ک. ابراهیم جعفر (مصر ۱۹۸۱).

۲۹۵. رساله مشواق، صص. ۳۶-۳۷.

۲۹۶. همانجا، ص. ۴۳.

۲۹۷. برتلس، تصوف، ص. ۶۶۵.

۲۹۸. کلیات، ص. ۳۷۴، که در آنجا وی رقص صوفیان را به هنگام سماع وصف می‌کند.

۲۹۹. قس. بحث جذاب برتلس درباره این موضوع، تصوف، صص. ۶۷۶-۶۸۳.

۳۰۰. کلیات، ص. ۲۲۷. برای بحثی جالب درباره نگرش انتقادی، ولی نه ناموافق فیض نسبت به سماع، نک.

عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت (تهران: معراج ۱۳۷۳ ش / ۱۹۹۴)، صص. ۲۶-۲۷.

۳۰۱. این رساله‌ها، که به سبب محدودیت جا نمی‌توان آنها را در اینجا بررسی کرد، جزو ده رساله، به کوشش جعفریان، آمده است.

۳۰۲. جعفریان، دین و سیاست، ص. ۲۷۶.

۳۰۳. برتلس، تصوف، صص. ۶۶۷-۶۶۸.

۳۰۴. مقاله والتر فیثیل، «یهودیان در ایران سده‌های میانی از سده شانزدهم تا سده هیجدهم، جهات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی»، *Irano-Judaica* (۱۹۸۲)، صص. ۲۶۵-۲۶۶، شرحی از ایذاء و آزار یهودیان و مسیحیان از میانه‌های سده هفدهم به بعد.

۳۰۵. نک. بابایان، «زوال قزلباش»، فصل ۴؛ جعفریان، دین و سیاست، صص. ۲۲۱-۲۶۰. آخرین شیخ

طریقه ذهبی در عهد صفوی، قطب‌الدین نیریزی (۱۱۰۰-۱۱۷۳ / ۱۶۸۸-۱۷۵۹)، در مقدمه خود بر

چهارمین بخش از شعر عربی معروفش «فصل الخطاب» شرحی سودمند از اذیت و آزار صوفیان در

ایران اواخر عصر صفوی ارائه می‌دهد و از فساد دستگاه روحانیت صفوی سخت انتقاد می‌کند و از شکنجه و آزار صوفیان و تخریب خانقاههای آنان بر دست «علماء ظاهر» به تفصیل سخن می‌گوید. بخشهای مناسبی از این شرح را احسان‌الله علی استخری، در *اصول تصوف* (تهران: کانون معرفت ۱۳۳۸ ش / ۱۹۵۹)، صص. ۴۳۳-۴۳۹، نقل کرده است.

۳۰۶. قس. مقدمه ارجمند بر *The Shadow of God*، صص. ۲۶۹-۲۷۰، که در آن مؤلف می‌گوید گرچه «اصل مهدویت به بنیان‌گذار امپراتوری صفوی این امکان را داد که ایران را تسخیر و تشیع را در آن تثبیت کند... این اصل در درازمدت با اصل مرجعیت در قوانین شرعی در تضاد قرار گرفت... و مشروعیت [دینی-سیاسی] را دستخوش بحران کرد... پیروان خمینی با وضع شعار «خدایا، خدایا تا انقلاب مهدی، خمینی را نگه دار!»، که بسیار یادآور درونمایه‌های مشروعیت‌طلبی صفوی در اوایل کار است، مسأله را حل کردند. همین مؤلف در کتاب دیگر خود *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (اکسفرد: نشر دانشگاه اکسفرد ۱۹۸۸)، خاطر نشان می‌کند که «عقیده به ظهور امام دوازدهم در مقام مهدی برای رستگاری عالم... بسیار مناسب هدف انقلابی خمینی بود، همان‌گونه که در ۱۰۵۱ ابزار بسیار راحتی در دست مؤسس امپراتوری صفوی بود». برای اطلاع از دیگر مشابهتهای جالب بین حزب‌الله در ایران عصر حاضر و دین‌سالاریهای صفوی، نک. حمید دباشی، *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran* (نیویورک: نشر دانشگاه نیویورک ۱۹۹۳)، صص. ۱۱۱، ۱۱۹، ۲۹۶، ۳۸۹-۳۹۰، ۴۹۲.

۳۰۷. گرچه مجلسی محرک اصلی بحث و جدلهای ضد صوفی در ایران اواخر عصر صفوی بود، نوشته‌های او صرفاً سستی از حمله و انتقاد را ادامه داد که سابقه آن به کرکی برمی‌گردد، و همانطور که جعفریان یادآور می‌شود، اساساً «چیزی خاص» مجلسی نبود (دین و سیاست، ص. ۲۵۴). مع‌ذک، مطلب بالا از حدت این واقعیت نمی‌کاهد که مجلسی سرسخت‌ترین دشمن صوفیان بود، و مجادلات وی «داغ ملال‌آور و سواس مذهبی بر خود داشتند» (*The Venture of Islam*، ۳، ص. ۵۴)؛ سرچشمه این سواس خشم و تحجری ذاتی بود که آتش جهاد او را برضد صوفیان و فیلسوفان دامن می‌زد. او رسالت خود را تنها حافظ و حامی اصیل سنت اسلامی معرفی می‌کرد تا بدین وسیله با ادعاهای صوفیان رقیب مقابله کند، آنها را از اعتبار بیندازد و باطل بشمارد: «من چون دیدم که مردم به صوفیان بدعت‌گذار و حکیمان زندیق می‌پردازند، این بود که در برابر آنها آثار امامان را در میان آنها پراکندم با اینکه می‌شنیدم که دشمنان و مخالفان ما را حشوی خارجی می‌خواندند (فهرست نسخه‌های کتابخانه دانشگاه، ۳، ص. ۱۲۶، به نقل جعفریان، دین و سیاست، ص. ۲۵۶).

۳۰۸. نک. مقدمه ویلیام چیتیک بر ترجمه خود از آینه شاهی فیض، منقول در ارجمند،

*Authority and Political Culture in Shi'ism*,

ص. ۲۶۸.

309. Al-Shaibi, *Sufism and Shi'ism*,

صص. ۳۲۲-۳۲۳.

۳۱۰. احمد کاظمی موسوی، «جایگاه علما در حکومت قاجار»، *ایران‌نامه*، ۲/۱۵ (۱۹۹۷)، ص. ۲۰۰.

۳۱۱. موسوی، همانجا، ص. ۲۰۲؛ نیز نک. مهدی کیوانی،

*Artisans and Guild Life in the Later Safavid Period*

(برلین: بنگاه نشر کلوس شوارتس ۱۹۸۲)، صص. ۲۰۵-۲۱۱، برای بحث جالبی درباره تعقیب و آزار صوفیان.

۳۱۲. محمدباقر مجلسی، *جواهرالعقول* (تهران: چاپ سنگی، بدون نام ناشر ۱۳۰۳ ش / ۳۸۸۵)، ص. ۹، نقل در همانجا، ص. ۲۲۳، یادداشت ۶؛ نیز قس. بحث جعفریان دربارهٔ فعالیت‌های ضد صوفی مجلسی؛ دین و سیاست، صص. ۲۵۴-۲۵۸.
۳۱۳. قس. بررسی صفا (تاریخ، ۱/۵، ص. ۲۰۷ به بعد) در باب رابطهٔ فیض با مجادلات ضد صوفی متکلمان در خلال واپسین سالهای عمر او.

## نمایه

آلمان، ۱۳۶	ایران، ۳۴، ۳۹، ۴۵، ۴۶، ۵۰-۵۲، ۵۵-۵۸، ۶۳
آلویین، ۱۰۱	۶۴، ۷۲، ۷۴، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۱۰۰، ۱۰۴
آماسیه، ۲۶۷، ۲۶۹	۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۲۳-۱۲۵، ۱۳۶
آمل، ۲۲۳، ۲۲۴، ۶۰۹	۱۶۲، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۰۰، ۲۰۱
آملی، سیدحیدر، ۶۴۶، ۵۹۴، ۶۵۹	۲۰۶، ۲۱۸، ۳۱۶، ۳۵۴، ۳۶۳، ۴۷۳، ۴۷۵، ۴۸۶
آمورتی، ۶۷۱	۵۳۰، ۵۵۶، ۵۸۶-۵۸۹، ۵۹۳-۵۹۵، ۵۹۸
آناتولی، ۳۹، ۷۰، ۸۱، ۲۵۵، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷	۶۰۵-۶۰۷، ۶۰۹، ۶۴۵، ۶۴۸، ۶۷۲، ۶۷۴، ۶۷۶
۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۰، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۷۳	۶۹۳، ۷۲۰
آناکرون، ۱۳۱	آدریانوپول، ۲۷۶
آنتالیا، ۲۶۵	آدم (ع)، ۳۰۸، ۵۷۱
آوگوستین، ۳۴۰، ۴۲۸	آذربایجان، ۷۳، ۱۸۸، ۲۷۶، ۳۸۰، ۴۷۲، ۵۸۸
آوینیون، ۱۰۲	۵۸۹
آیشتاین، ۸۱، ۳۴۰	آذری اسفراینی، ۴۹۰، ۴۹۱
ابدال، قایگوسوز، ۲۸۰	آزبری، آ.ج.، ۵۰، ۶۴، ۷۱، ۱۰۳، ۴۳۷
ابدال موسی، ۲۷۱، ۲۸۰	آرنالدس، ۴۳۷
ابراهیم ادھم، ۱۷، ۲۳۳	آسیای صغیر، ۶۸، ۸۲، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۷۹، ۶۶۹
ابراهیم اینال، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۳۹	آسیای مرکزی، ۴۵، ۴۶، ۵۱، ۵۳، ۶۹، ۱۰۱، ۱۵۰
ابراهیم (ع)، ۲۴۶، ۲۹۳، ۳۰۸، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۴۷	آشتیانی، جلال‌الدین، ۶۹۳
ابرقو، ۴۸۳	آقاخان، ۶۰۰
ابن اثیر، ۳۰۳، ۳۰۵	آق قویونلو، ۵۹۳، ۶۰۷
ابن العبری، ۲۶۹، ۲۷۰	آکسفر، ۱۰۲، ۱۰۳، ۵۰۰
ابن باکویه، ۲۵۱	آلبارسلان، عضدالدوله، ۱۹۹، ۲۳۸، ۲۳۹
ابن بطوطه، ۲۷۵	آلبانی، ۳۳
ابن بی‌بی، ۲۶۸، ۲۷۰	آل‌کرت، ۵۸۹



- ابو حفص عمر سهروردی، ۳۶۲  
 ابوحنیفه، ۱۷۹، ۵۲۰  
 ابوسعید ابی الخیر، ۱۱، ۲۴، ۴۱، ۸۱، ۱۱۴، ۱۲۰،  
 ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۱۰،  
 ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳،  
 ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹،  
 ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۵،  
 ۵۹۳، ۲۹۴، ۳۵۷، ۵۶۹، ۶۱۴، ۶۶۷  
 ابوطالب مکی، ۳۶، ۱۸۳  
 ابو عبدالرحمن سلمی نیشابوری، ۲۹۲  
 ابو عثمان، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۸، ۱۶۹  
 ابولهب، ۶۵۵  
 ابونصر فارابی، ۳۰۲  
 ابونعیم (اصفہانی)، ۳۸، ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۰۹  
 ابونواس، ۳۰۱  
 ابویعقوب یوسف ہمدانی، ۳۷۹  
 ابیورد، ۲۳۹  
 اپیکورس، ۱۱۲  
 احرار، خواجہ عبیداللہ، ۵۴، ۴۵۴، ۴۵۸، ۴۶۰،  
 ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵  
 احرار، عبیداللہ، ۶۴۷  
 احمد بن حنبل، ۶۰  
 احمد بن علی رفاعی، ۳۸  
 احمد شاہ، ۴۷۷، ۶۰۶  
 احمد شاہ اول، ۴۸۴ ← احمد شاہ ولی  
 احمد شاہ ولی، ۴۸۴  
 احمد شاہی، ۴۹۱  
 احمد، عزیز، ۶۶۵  
 احمد نگر، ۵۹۸، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸  
 اخوان الصفا، ۳۴۹  
 اخی علی دوستی، ۵۱۳، ۵۱۵  
 ادیس، ۳۲۹  
 آدمز، سیر تانس، ۱۰۳  
 اراک، ۵۹۵  
 ارجمند، س.ا، ۶۷۸  
 اردبیل، ۷۲، ۶۷۱  
 ارزروم، ۲۶۶
- ابن تیمیہ، ۸۴، ۶۴۶  
 ابن جوزی، ۳۰۳  
 ابن حزم، ۲۵۰  
 ابن حمدون، ۳۰۱  
 ابن خاتون، ۶۰۹  
 ابن خفیف، ۱۶، ۱۸  
 ابن خلدون، ۷۰، ۵۶۴  
 ابن رسولی، ۳۰۸، ۳۰۹  
 ابن رشد، ۱۸۷  
 ابن سینا، ۴۴، ۸۴، ۸۵، ۱۱۱، ۱۸۱، ۲۵۲، ۴۴۲،  
 ۴۴۳، ۵۵۵، ۶۶۶، ۶۹۳، ۶۹۶، ۶۹۸  
 ابن طیب حنفی بہرانی، ۳۰۱  
 ابن عربی، ۳۷، ۴۰، ۵۸، ۶۰، ۶۳، ۶۵، ۶۹، ۷۴،  
 ۷۹، ۱۳۶، ۱۵۲، ۲۶۶، ۳۱۸، ۳۵۲، ۳۵۸، ۳۵۹،  
 ۳۹۳، ۴۷۱، ۴۷۶، ۴۸۸، ۴۹۰، ۵۲۴، ۵۵۱، ۵۵۵،  
 ۵۶۹، ۵۷۵، ۵۹۵، ۶۲۶-۶۲۹، ۶۴۵، ۶۴۷، ۶۴۸،  
 ۶۵۱-۶۵۳، ۶۵۵، ۶۵۷، ۶۵۹، ۶۶۶، ۶۹۹، ۷۱۶  
 ابن عطا آدمی، ۶۱  
 ابن فارض، ۶۵، ۶۲۸  
 ابن کرام، ۱۶۰  
 ابن کربلائی، ۵۸  
 ابن معمار، ۲۹۱، ۳۰۵، ۳۰۹  
 ابن منور، ۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۸،  
 ۲۳۹، ۲۴۲  
 ابواحمد موسوی، ۳۰۴  
 ابوادریس خولانی، ۳۴۴  
 ابوالحسن مسعودی، ۳۰۲  
 ابوالخیر رومی، ۲۷۶  
 ابوالعباس احمد بن محمد قصاب، ۲۲۳  
 ابوالفرج اصفہانی، ۳۰۰  
 ابوالفضل (شیخ)، ۲۲۰، ۲۲۳  
 ابوالقاسم بشر، ۲۲۴  
 ابوالوفا تاج العارفین، ۲۸۰  
 ابوبکر، ۱۸۳، ۳۶۳، ۴۱۲، ۶۷۲  
 ابوبکر اسحاق، ۱۸۰  
 ابوبکر محمد بن زکریای رازی، ۳۵۲  
 ابو حفص حداد، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۳۶

- ارسطو، ۳۴۹، ۴۴۱، ۶۸۳  
 لرنست، کارل، ۳۸، ۳۹۹، ۴۰۴  
 لروپا، ۱۳۶، ۱۳۷  
 لروچیگ، ۱۰۶  
 لزیکستان، ۴۶  
 لژو، ۱۰۱  
 لہستانیہ، ۱۰۶، ۱۳۶  
 استانبول، ۵۰۰، ۵۱۰  
 استوارڈ، دوین، ۶۸۵  
 استوری، ۱۰۳، ۵۰۰  
 استفانی، نورالدین، ۷۱، ۷۶  
 اسکندر، ۴۸۶  
 اسکندرانی، زیحان، ۳۰۸، ۳۰۹  
 اسکندریں عمرشیخ، ۴۸۵  
 اسکندریگ منشی، ۶۸۰  
 اسکندریہ، ۴۲۵  
 اسماعیل اول، ۶۶۸، ۶۷۳  
 اسماعیل دوم، ۵۹۸، ۶۷۴، ۶۷۹  
 اسماعیلیہ، ۳۵۲  
 اشتراوس، کلود لوی، ۴۲۸  
 اثنوہی، محمود، ۳۶۰  
 اصفہان، ۴۳، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۰، ۲۰۱  
 ۶۷۸، ۶۸۱، ۶۸۹، ۶۹۲، ۷۰۳، ۷۱۹، ۷۲۰  
 افشار، ایرج، ۵۶  
 افغانستان، ۵۸۹، ۵۹۰  
 افلاطون، ۳۴۹  
 افلاکی، احمد، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۸  
 افلوطین، ۴۳۹، ۴۴۱، ۴۴۲، ۷۳۳  
 اٹھی، ۵۶۰  
 اکو، امبرتو، ۴۳۴  
 اَلناریوس، آدم، ۱۲۴  
 الحبشی، عبداللہ، ۶۴۶  
 الغیبیگ، ۵۰۱  
 القائم بامر اللہ، ۱۹۹  
 الکاکی، تاس، ۱۰۴  
 الگار، حامد، ۶۴۵  
 المقتدی بامر اللہ، ۳۰۹  
 المقتضی بامر اللہ، ۳۰۹  
 الموت، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۹۰، ۵۹۲، ۵۹۷  
 ناصر الدین اللہ، ۳۰۹، ۳۱۰  
 الواثق باللہ، ۳۰۱  
 الیاس، ۳۲۹  
 امام حنبل، ۱۸۴  
 امام رضا (ع)، ۴۸۶، ۵۲۱  
 امرسن، جان، ۱۰۹، ۱۳۱-۱۳۵  
 امرسن، زلف واندو، ۱۲۶، ۱۳۰  
 امرہ، تاپتوق، ۲۷۴، ۲۷۹  
 امرہ، یونس، ۲۷۹، ۲۸۰  
 امیر خسرو، ۶۸  
 امیر گلان، ۴۷۸  
 آنجدان، ۵۹۳، ۵۹۵-۶۰۰  
 آنجدانی، خلیل اللہ، ۵۹۹  
 اندلس، ۲۵۰  
 اندونزی، ۵۱  
 انصاری، خواجہ عبداللہ، ۱۲، ۳۶، ۴۱، ۱۸۲  
 ۱۸۴، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۵۱-۲۵۳، ۳۵۸  
 ۳۲۳، ۳۵۷، ۶۸۴، ۶۹۷  
 انگلستان، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۲۳، ۶۶۶، ۶۹۲  
 اوہن، ژان، ۴۷۵  
 اورخان غازی، ۲۷۱، ۲۷۲  
 اورشلیم، ۱۵۳، ۲۷۸، ۳۶۲  
 اورنگ آبادی، شیخ نظام الدین، ۵۹۸، ۶۱۸  
 اورنگ زیب، ۵۵۷، ۶۶۴  
 اوزلی، سرگر، ۱۲۳  
 اوژن حسن، ۶۷۱  
 اولجایتو، ۷۶  
 اولیا چلبی، ۲۷۷  
 اویس قرنی، ۴۱۱  
 امواز، ۵۹  
 ایالات متحدہ، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۷  
 ایتالیا، ۷۸، ۱۲۴  
 ایجی، عضد الدین، ۴۷۵، ۴۷۶  
 ایزونسو، ۶۸۶، ۶۸۸

برتلس، یوگنی ادواردیچ، ۱۹۰، ۲۲۸، ۲۲۹،  
 ۲۳۲، ۲۴۱، ۴۱۴، ۶۶۵، ۷۱۸، ۷۰۴، ۷۱۵، ۷۱۷،  
 ۷۱۹  
 بُرجمی، ابوعلی، ۳۰۶  
 برزش آبادی، سیدعبدالله، ۴۹۸، ۵۰۱، ۵۰۸، ۵۰۹،  
 ۵۱۹  
 بُرسی، رجب، ۶۲  
 برکہ، ۲۷۶  
 برلین، ۵۰۰  
 برننز، رابرت، ۱۳۲  
 برهان نظامشاه، ۶۰۸  
 بریتانیا، ۱۲۶، ۵۶۰  
 بساسیری، ۳۰۷  
 بُستی، ۳۵۹  
 بسطامی، بایزید، ۱۱، ۱۸، ۳۵، ۵۹، ۷۶، ۸۶،  
 ۲۱۰، ۲۱۷، ۳۵۳ ← بایزید  
 بشریاسین، ابوالقاسم، ۲۱۷، ۲۲۸-۲۳۰، ۲۳۲  
 بصرہ، ۳۴، ۵۹، ۱۲۰، ۳۱۷  
 بصری، حسن، ۳۴، ۲۹۲  
 بصری، خلف حسن، ۶۰۶  
 بغداد، ۳۴، ۴۶، ۷۳، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۵-۱۵۷،  
 ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰،  
 ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۷۴، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۴،  
 ۳۰۶-۳۰۹، ۳۱۹، ۳۶۳، ۳۹۱، ۴۷۵، ۵۷۳، ۶۸۹  
 بغدادی، ابوالبرکات، ۳۵۲  
 بغدادی، ابوالوفا، ۲۷۱ ← ابوالوفا تاج العارفین  
 بغدادی، عبدالقاهر، ۱۵۲  
 بقلی، روزبہان، ۱۱، ۳۵، ۳۱۶، ۳۲۳، ۳۲۵  
 بلخ، ۷۲، ۱۴۹، ۲۳۴، ۵۳۴  
 بلخی، جلال الدین، ۱۲۰ ← رومی  
 بلخی، محمدبن فضل، ۲۴، ۱۵۴، ۱۵۹  
 بل، گرتروود، ۱۳۰  
 بلیک، ویلیام، ۳۹۰، ۳۹۳، ۴۱۰  
 بمبئی، ۱۲۰  
 بنگال، ۶۸  
 بنگلادش، ۵۱  
 بورسا، ۲۷۱

اینجو، ابواسحق، ۴۷۵  
 اینجو، میرفضل اللہ، ۶۰۵  
 ایوان مخوف، ۱۰۱  
 ایوانوف، ۵۹۶  
 ایون، ۱۰۱  
 بابا اسحاق، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰  
 بابالیاس، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۹،  
 ۲۸۰  
 بابا داغی، ۲۷۶  
 بابا رسول، ۲۷۰، ۲۷۲  
 باباطاهر عریان، ۴۱، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۹  
 بابا گیبکلی، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۹  
 باب الکرخ، ۳۰۰  
 بابایان، کثرین، ۶۶۵، ۶۶۹، ۶۸۰، ۶۹۰  
 باتلر بیتس، ویلیام، ۴۰۹  
 باخرزی، ابوالمفاخر (یحییٰ)، ۵۳، ۲۴۶  
 باخرزی، سیف الدین، ۷۵  
 باروسی، سالم بن حسن، ۱۶۱  
 بارہبرایوس، ۲۶۹  
 بازورث، ادموند، ۱۶۰، ۶۸۵  
 بافق، ۴۸۳  
 بالدیگ، جولیان، ۵۵۹  
 بایزید، ۱۲، ۲۱، ۲۴۹، ۲۵۱، ۳۳۰، ۳۵۳، ۳۵۴،  
 ۳۵۵، ۳۶۳، ۳۶۴، ۶۶۷ ← بسطامی، بایزید  
 بایقرا، سلطان حسین، ۵۰۸  
 بحرانی، سیدماجد بن ہاشم، ۷۰۳  
 بخارا، ۵۳، ۱۵۰، ۲۳۸، ۲۳۹  
 بخاری، سیدہ اشرف، ۵۰۲  
 بختیار، عزالدولہ، ۳۰۴  
 بدخشان، ۵۱۰، ۵۳۴، ۵۸۷، ۵۹۰، ۵۹۷، ۶۰۰  
 بدخشی، جعفر، ۵۰۰، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۹، ۵۱۰-  
 ۵۱۳، ۵۱۹-۵۲۳، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۶  
 بدخشی، حیدر، ۵۰۰-۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۰۹-  
 ۵۱۷، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۲۳، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۳۰، ۵۳۳،  
 ۵۳۴، ۵۳۷  
 براق بابا، ۲۷۵-۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۰  
 براون، ادوارد، ۱۰۳، ۶۶۴، ۶۹۳

ترکستان، ۶۸، ۲۷۷	بوسانی، الساندرو، ۵۷، ۶۶، ۸۶
ترکمنستان، ۴۶، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۳	بوسفور، ۱۲۶
ترکیہ، ۵۱، ۱۰۹، ۱۳۶، ۶۰۷	بوشنجی، ابوالحسن، ۱۸
ترمذ، ۵۹، ۱۵۰، ۱۵۴	بولونیا، ۱۰۲
ترمیمنگام، ج. اس، ۵۴، ۷۵، ۱۵۱، ۱۶۲، ۲۳۴	بولیہ، ریشارد، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۰
۲۴۷، ۲۴۸، ۴۸۹، ۵۵۸، ۵۵۹	بوہلر، آرثر، ۵۵۳، ۵۶۰
تستری، سهل، ۲۷، ۵۹، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۶۲، ۳۶۴	بہاء الدین عاملی، شیخ، ۶۷۸ ← شیخ بہائی
تغلق، محمد، ۶۰۴	بہاء الدین ولد، ۳۶۶ ← بہاء ولد
تفت، ۴۸۳، ۴۸۶	بہاء ولد، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۴
تفت، ک. انتونی، ۴۴۳	بہزاد، ۶۸۱
تکریت، ۳۰۱	بہمنی، احمدشاہ، ۴۷۶
تکش، محمدبن، ۷۱	بیجاپور، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۱۱
تیسن، ۱۲۸	بیدر، ۴۸۴، ۶۰۶، ۶۱۲
توحیدی، ابو حیان، ۳۰۰، ۳۲۱، ۳۵۲	بیرجند، ۵۸۹
توران، ۵۳۰	بیروت، ۲۵۶
توس، ۷۲	بیزانس، ۲۶۵، ۲۷۶
توقات، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۷	بیغمی، محمد، ۲۹۷
تولوک، اف. آر، ۱۲۳، ۱۲۴	بین النہرین، ۳۴، ۲۳۵
تونی، ابوالحسن، ۲۵۱	بینین، لارنس، ۵۶
تویفل، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴	پاریس، ۴۳، ۱۰۲، ۱۱۰
۵۰۷، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۴	پاکستان، ۴۶، ۵۱، ۵۰۰، ۵۹۷
تہران، ۱۲۱، ۵۰۱	پامر، اج. ادوارد، ۱۲۳
تیسفون، ۴۵، ۲۳۵	پٹراژک، ۶۵
تیلور کالریج، سمیوئل، ۱۲۶	پرسی بیش شلی، ۱۲۷
تیمور، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۴	پندار، ۱۳۱
۴۸۵، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۹، ۵۳۳، ۵۹۵	پوتنہام، جرج، ۱۲۴
ثور، ہنری دیوید، ۱۳۰، ۱۳۴	پورجوادی، نصر اللہ، ۳۲۳، ۳۸۶
جامی، (نور الدین عبدالرحمن)، ۶۳، ۱۲۵، ۱۳۰	پیر بوداق، ۶۸
۱۳۱، ۲۰۹، ۳۶۰، ۳۸۳، ۴۸۸، ۵۰۷، ۵۰۸، ۶۲۹	تاتارستان، ۱۰۱
۶۴۶، ۶۵۹، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۹۲	تاجیکستان، ۴۶، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۹۰
جامی، احمد نامقی، ۱۸۴	تاشکند، ۵۰۰
جانسن، سمیوئل، ۱۲۲	تاکشیتا، ۳۲۵
جانم، برہان الدین، ۶۱۱	تاورنیہ، ژان باتیست، ۱۰۴، ۱۰۷
جرجانی (علی بن محمد سید شریف)، ۳۵۲	تایشنر، ۱۶۲
۴۷۶، ۴۸۵	تبریز، ۵۸، ۶۲، ۷۳، ۳۸۰، ۵۰۸، ۶۷۲
جزایری، عبدالقادر، ۶۵۱	تبریزی، حسین کربلائی، ۵۰۸
جعفر صادق (ع)، ۱۴، ۳۷، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۱، ۶۹۲	تبریزی، میر علی، ۷۳

حافظ، ۱۲، ۳۲، ۵۵، ۶۵، ۶۷، ۷۱، ۷۲، ۷۳،  
 ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹،  
 ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰،  
 حافظ ابونعیم ← ابونعیم  
 حافظ حسین ابن کربلائی، ۶۲ ← تبریزی، حسین  
 کربلائی  
 حاکم نیشابوری، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۱  
 حجاز، ۵۵۷  
 حداد، ابو حفص، ۲۱، ۱۵۸، ۱۶۰  
 حرّان، ۴۳۵  
 حرب، احمد بن، ۱۶۱  
 حروفیہ، ۵۹۳  
 حسن علی شاہ، ۶۰۰  
 حسین (ع)، ۴۲۹، ۶۱۰  
 حسینی، شاہ راجو، ۶۱۲، ۶۱۴، ۶۱۸  
 حسینی، شاہ طاہر، ۵۹۸  
 حسینی، شاہ کلیم اللہ، ۶۱۲  
 حکمت، علی اصغر، ۵۶  
 حکیم ترمذی (ابو عبد اللہ محمد بن علی)، ۵۹،  
 ۱۵۴-۱۵۶، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹  
 حلاج (حسین بن منصور)، ۱۱، ۲۳، ۳۴، ۳۵، ۵۹،  
 ۸۶، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۲۷،  
 ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۵۱، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲،  
 ۳۳۰، ۳۵۸، ۳۷۸، ۳۹۵، ۳۹۸، ۴۲۹، ۶۶۷  
 حلب، ۱۱۳، ۲۷۸، ۳۰۶، ۴۷۱  
 حلّی، علامہ، ۶۷۷  
 حمدون (بن) قصار، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۱-۱۶۳،  
 ۱۶۵، ۲۵۰  
 حمزہ آذری، ابو علی، ۵۰۷  
 حمویہ، سعد الدین، ۴۹۷  
 حمویہ، صدر الدین ابراہیم، ۷۵  
 حیرانی، (سید) محمود، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۹  
 حیرہ، ۱۵۰  
 حیری، ابو عثمان، ۱۸، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۳،  
 ۱۶۷  
 حیری، حنین، ۳۰۰  
 خالد بن عبد اللہ قسری، ۳۰۰

جعفریان، رسول، ۷۱۱، ۷۱۷  
 جلابی مجویری، علی بن عثمان، ۲۳۳  
 جلال الدین رومی، ۴۶ ← مولانا جلال الدین  
 جلایر، سلطان احمد، ۶۸  
 جلابریان، ۵۹۳  
 جمال الدین ساوی، ۲۷۶  
 جنان، میرزا جان، ۵۵۳  
 جندی، ۴۸۹، ۶۲۸، ۶۴۶  
 جنکینسن، انتونی، ۱۰۴  
 جنید (ابو القاسم)، ۱۵، ۳۴، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۵۳،  
 ۱۵۵، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۳۴، ۲۳۶، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۵۸،  
 ۳۶۳، ۳۹۱، ۴۰۳، ۴۷۷، ۵۶۸، ۶۶۸، ۶۷۰، ۶۷۱  
 جنیدی، شیخ سراج الدین، ۶۰۴  
 جونز، بیرویلیام، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۱  
 جوینی، ابو المعالی عبدالملک، ۲۱۸، ۲۱۹، ۵۸۷  
 جوینی، ابو محمد، ۲۱۸  
 جوینی، امام الحرمین، ۲۵۶ ← جوینی، ابو المعالی  
 جوینی، عظاملک، ۷۴  
 جهان آبادی، کلیم اللہ، ۵۵۵  
 جیحون، ۲۳۲  
 جیلانی، شیخ عبدالقادر، ۳۹  
 جیلی، عبدالقادر، ۳۷۸  
 جیلی، عبدالکریم، ۶۵، ۶۴۶  
 جات، ۲۶۷  
 چارلز اول، ۱۲۳، ۶۶۶  
 چارلز دوم، ۱۱۰  
 چانگان، ۱۰۱  
 چدویک، اوین، ۷۱۱  
 چغری بیگ، ۱۹۵، ۲۳۹  
 چنگیز خان، ۷۲، ۲۶۹  
 چنی، ریچارد، ۱۰۴  
 چیتیک، ویلیام، ۵۹، ۶۵، ۷۴، ۶۴۵  
 چین، ۴۵، ۱۰۱، ۱۵۰، ۲۵۲  
 حاج عمر، ۵۷  
 حاجی ارمغانشاہ، ۲۶۸  
 حاجی بکتاش، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴،  
 ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۰

- خوشانی، حاجی محمد، ۴۹۹، ۵۰۹  
 خُتْلان، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۲۶، ۵۲۷  
 خُتْلانی، (خواجہ) اسحق، ۴۹۸، ۵۰۱، ۵۰۴،  
 ۵۰۵، ۵۱۳، ۵۱۷، ۵۲۰، ۵۲۵، ۵۳۱، ۵۳۳، ۵۳۴  
 خدابنده، محمد، ۲۷۸، ۵۹۸  
 خراز، ۳۵۷، ۳۶۴  
 خراسان، ۳۴، ۳۶، ۴۱، ۴۶، ۵۳، ۵۷، ۶۶، ۱۵۰،  
 ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۰،  
 ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۶، ۲۱۰، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۸، ۲۳۱،  
 ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۶۷، ۲۶۹،  
 ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۵۸، ۴۶۵، ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۲۰، ۵۳۳  
 ۵۷۳، ۵۸۷، ۶۸۹  
 خرقان، ۲۲۴  
 خرقانی، ابوالحسن، ۱۱، ۱۶، ۲۱، ۲۴، ۲۵، ۱۸۳،  
 ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۱۰، ۲۲۴، ۲۵۳، ۳۵۶، ۳۶۲، ۵۶۹،  
 ۶۶۷  
 خضر، ۱۶۷، ۳۲۹، ۵۲۴  
 خضری، ابو عبدالله محمد بن احمد، ۲۱۷، ۲۱۸  
 خُلدی، جعفر، ۱۵۵  
 خلیج بنگال، ۱۰۱  
 خلیج فارس، ۴۵، ۱۳۶، ۱۵۰  
 خلیل الله، ۴۸۳، ۴۸۴  
 خلیل الله اول، ۵۹۹  
 خلیل الله دوم، ۶۰۰  
 خمینی، آیت الله، ۶۴۷  
 خُنْجی اصفهانی، فضل الله بن روزبهان، ۶۷۱  
 خواجہ ابوظاهر، ۲۰۵، ۲۲۱  
 خواجہ احرار، ۲۲۶، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۸، ۴۶۳ ←  
 احرار (خواجہ عبیدالله)  
 خواجہ میر درد، ۵۵۳  
 خواجہ نصیرالدین طوسی، ۱۱۱، ۶۹۸  
 خوارزم، ۷۱، ۲۲۸، ۴۷۲  
 خوارزمی، شیخ حسین، ۴۹۹، ۵۱۰، ۵۳۶  
 خواندمیر، ۴۵۴  
 خوش دھان، شاہ محمود، ۶۱۱  
 خواندمیر، ۴۹۹، ۵۰۱ ← خواندمیر  
 خوی، ۲۷۱
- خیام، ۱۲۵، ۲۵۹  
 دارابی، شیخ میرزا عباس، ۶۹۴  
 داراشکوہ، ۶۴، ۵۶۱  
 دارانی، ابوسلیمان، ۳۵۷  
 داروین، ۱۲۵  
 دان، جان، ۳۹۳  
 دجلہ، ۳۶۳  
 دَرگزینی، ابوالقاسم، ۱۹۲، ۳۸۶ ← دَرگزینی،  
 قوام الدین  
 دَرگزینی، قوام الدین ناصر بن علی، ۱۸۹، ۴۱۴  
 درویش خان، ۴۳  
 دشت خاوران، ۲۱۶  
 دقاق، ابو علی، ۱۹۸، ۲۱۸، ۳۵۷  
 دکارت، ۴۳، ۱۰۸، ۱۱۵  
 دکن، ۴۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶،  
 ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۶، ۶۱۸  
 دمشق، ۳۰۲، ۳۰۶  
 دموکریٹوس، ۱۱۲  
 دندانقان، ۲۳۹  
 دنر، ویکتور، ۵۵، ۵۹، ۶۵، ۷۴، ۷۷، ۸۲  
 دو بروجا، ۲۷۵، ۲۷۶  
 دو بروین، یوهانس ت. پ، ۶۳، ۸۱، ۸۲  
 دوٹکویل، الکسی، ۱۰۹  
 دولتشاہ، ۵۰۷  
 دهلوی، حسن، ۶۸  
 دهلوی، شاہ ولی الله، ۴۶  
 دهلوی، غلام علی، ۵۵۳  
 دہلی، ۵۶۲، ۶۰۵، ۶۰۷  
 دیار بکر، ۳۰۴  
 دیلمی، ابوالحسن، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۲۶،  
 ۳۳۰، ۳۶۰، ۳۶۴  
 دیلمی، ابوالفاتک عبدالله، ۳۰۰  
 دیلمی، شمس الدین، ۳۵۹  
 دیلمی، معزالدولہ، ۳۰۴  
 دینوری، علی بن محمد، ۳۵۷  
 ذوالنون مصری، ۱۴، ۳۱۶، ۶۶۰  
 ذہبیہ، ۶۷۳

- رابعه (عَدْوِيَه بصری)، ۱۳، ۲۵، ۳۴، ۴۰، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۳۰، ۴۳۶  
راتکہ، ۵۶۰  
رازی، ابو عبدالله محمد، ۱۶۳  
رازی، فخرالدین، ۴۴، ۴۵، ۶۹۸  
رازی، نجم الدین، ۶۵، ۲۶۶، ۴۸۹، ۴۹۷  
راس، جیمز، ۱۳۱  
راسل، پیتر، ۱۳۷  
راوندی، ۱۹۴، ۱۹۵  
زَباح قیس، ۳۱۷  
رجائی بخارایی، احمد علی، ۵۳، ۶۲، ۷۲  
رکن الدنیا والدین طغرل، ۱۸۰ ← سلطان طغرل  
رکن الدین خورشاه، ۵۸۸  
رودکی، ۲۲۲  
روزبہان بقلی، ۳۸، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷  
۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۶۲  
روسو، ۱۰۹  
روسیہ، ۱۰۱  
روم، ۲۶۹، ۲۷۷  
رومی، ۱۱، ۶۸، ۱۰۳، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۱، ۲۰۸، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۹، ۳۶۱، ۳۶۲، ۶۶۶، ۵۸۸، ۵۹۰  
← جلال الدین رومی  
رُونْدی، ابن عباس، ۵۵۹  
رُها، ۳۰۴  
ری، ۷۲، ۱۴۹، ۱۵۸  
ریتر، ۳۲۳  
ریچارد سن، ج. ۱۲۴  
زاهر سرخسی، ابو علی، ۲۱۹  
زبید، ۶۴۶  
زبیدی، مرتضیٰ، ۱۳، ۵۵۶  
زرین کوب، عبدالحسین، ۵۱، ۵۶، ۵۷، ۷۹، ۸۶، ۱۹۰، ۲۴۹، ۲۵۶، ۶۶۵، ۶۷۱، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۹۴، ۶۹۷، ۷۰۴  
زکریا قزوینی، ۲۴۵  
ژندہ پیل، ۱۸۴ ← جامی، احمد نامقی  
سالامانکا، ۱۰۲  
سبزواری، ہادی، ۸۵، ۶۹۴
- سبط ابن جوزی، ۲۷۰  
سُبکی، ۱۶۰  
سراج (طوسی)، ابونصر، ۱۵۵، ۱۸۳، ۲۳۳، ۴۱۷  
سربداران، ۵۹۳  
سیرجان ملکم، ۱۲۴  
سرخس، ۲۰۲، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۵۲  
سرخسی، ابوالفضل محمد بن حسن، ۱۹۸، ۲۲۰، ۲۳۳  
سروانتس، ۱۳۲  
سیرھندی، شیخ احمد، ۵۶۲، ۶۲۶، ۶۴۷  
سیریناگار، ۵۰۰، ۵۰۱  
سعدی، ۲۱، ۳۸، ۶۷، ۷۳، ۱۰۷، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۴۸۵، ۶۷۲، ۷۱۵  
سعیدی سیرجانی، ۷۹  
سغد، ۲۲۸  
سفیان ثوری، ۳۱۷  
سقراط، ۲۲۴  
سَقَطی، سَری، ۱۵  
سلطان ابوسعید، ۷۶، ۴۵۴، ۴۶۲  
سلطان سکنندو، ۵۰۰  
سلطان سنجر، ۲۴۰، ۲۵۵  
سلطان محمد (غزنوی)، ۴۶، ۲۱۰  
سلطان محمدشاه، ۶۷۹  
سلطان محمود (غزنوی)، ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۵۶  
سلطان مراد اول، ۲۷۳  
سلطان مسعود سلجوقی، ۳۰۹  
سلطان مسعود غزنوی، ۲۱۰، ۲۳۹  
سلطانیہ، ۲۷۶  
سلمان فارسی، ۳۴  
سلمیٰ، ابو عبدالرحمن، ۵۹، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۲۰۹، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۳۶، ۲۳۳، ۲۴۸، ۳۱۹، ۵۶۴  
سمرقند، ۱۵۰، ۱۶۷، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۷۶، ۴۸۰، ۴۸۵  
سمرقندی، برهان الدین، ۴۵۳  
سمعانی، احمد، ۴۱، ۱۵۲، ۲۱۹

- شاه داعی، ۴۹۰، ۴۹۱  
 شاہرخ، ۴۸۵، ۴۸۶، ۵۳۳، ۵۹۳  
 شاہ سلطان حسین، ۱۰۴، ۶۷۴، ۷۱۹  
 شاہ سلیمان، ۱۱۰، ۷۱۹  
 شاہ صبغۃ اللہ، ۶۱۰  
 شاہ صفی، ۶۸۱، ۶۹۴  
 شاہ طاہر، ۵۹۹، ۶۰۸، ۶۰۹  
 شاہ طہماسب، ۵۹۸، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۷۴، ۶۷۶، ۶۸۵  
 شاہ عباس اول، ۱۰۴، ۵۹۸، ۶۷۴، ۶۷۸، ۶۷۹  
 ۶۸۰، ۶۸۷، ۶۸۱، ۶۹۰، ۶۹۳، ۷۰۳  
 شاہ عباس ثانی، ۶۸۱، ۶۹۴، ۷۰۵  
 شاہ میران جی شمس العشاق، ۶۱۱  
 شاہ نزار، ۶۰۰  
 شاہ نعمت اللہ، ۴۶، ۱۳۱، ۲۲۶، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۸۰، ۴۸۲، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷  
 شاہ ولی اللہ، ۵۵۱-۵۵۳، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۴، ۵۶۷، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۲، ۵۷۵-۵۷۷  
 شبستری، محمود، ۶۳، ۶۵، ۸۵، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۳، ۴۸۳، ۵۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲  
 شبلی، ابوبکر، ۳۴، ۲۳۳، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۴  
 شبہ قارہ، ۱۳۶  
 شربینی، محمد، ۳۶۳  
 شرلی، سیرانتونی، ۱۰۶  
 شریف رضی، ۳۰۴  
 شعرانی، ۶۵۱  
 شفیع کدکنی، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۰  
 شقیق بلخی، ۳۱۸  
 شکسپیر، ۱۰۴، ۱۳۱، ۴۰۹  
 شمس الدین محمد، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۵  
 شمس تبریزی، ۵۸۸، ۶۹۵  
 شونیزیہ، ۲۳۷  
 شہر سبز، ۴۷۲، ۴۸۱  
 شیبی، کامل، ۶۷۳، ۷۲۰  
 شیث نبی، ۳۰۸  
 شیخ ابوسعید، ۱۸۰، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۳، ۲۰۵
- سمنانی، علاء الدولہ، ۶۵، ۷۶، ۲۴۷، ۴۹۷-۴۹۹، ۵۱۳، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۲۱، ۶۲۶  
 سمنون، محب، ۳۱۹، ۳۳۱  
 سنائی، ۴۱، ۸۴، ۲۰۷، ۲۰۸، ۳۶۲، ۳۷۹، ۴۹۱، ۷۱۵  
 سنت آوگوستین، ۴۲۸ ← آوگوستین  
 سن خوان دو لاکروز، ۳۹۳  
 سن-کاتن، سیمون، ۲۷۰  
 سنگال، ۵۵  
 سوریه، ۵۷، ۵۸، ۲۶۸، ۲۷۸، ۴۷۳، ۴۷۶، ۵۸۷، ۶۲۸، ۶۷۱، ۶۷۴  
 سہرورد، ۳۹  
 سہروردی، شہاب الدین یحییٰ، ۳۷، ۶۹، ۷۰، ۷۹، ۸۴، ۸۵، ۱۸۸، ۳۶۰، ۳۷۸، ۳۷۹، ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۵۵۵، ۶۶۶، ۶۸۳  
 سہروردی، ضیاء الدین ابونحیب، ۳۹، ۲۳۷، ۳۷۸  
 سہروردی، شہاب الدین (ابوحفص) عمر، ۳۹، ۶۵، ۱۵۲، ۲۵۱، ۴۳۱  
 سہروردی، عبدالقادر ابونجیب، ۴۳۱  
 سہل بن ابراہیم، ۱۷  
 سہل تستری، ۳۹۵  
 سیان، ۱۰۱  
 سیدلقمان، ۲۷۵  
 سیسیلی، ۶۴۵  
 سینکیانگ، ۱۰۱  
 سیواس، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۳  
 سیوری، راجر، ۵۷، ۶۶۵، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۱  
 شاردن، ژان، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۰  
 شافعی (امام)، ۶۰، ۱۷۹، ۲۱۷، ۲۱۹، ۵۲۰، ۵۲۴  
 شام، ۳۰۶، ۳۰۹  
 شامی، نظام الدین، ۵۰۰  
 شاہ اسماعیل، ۵۷، ۵۹۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱  
 ۶۷۲، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۸۴ ← شاہ اسماعیل اول  
 شاہ اسماعیل اول، ۸۳، ۱۰۶، ۶۷۳  
 شاہ خلیل اللہ، ۴۶



- عاشق پاشا، ۲۸۰  
عاشق پاشازادہ، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۰  
عاشق علی پاشا، ۲۶۷  
عاملی، شیخ بہاء الدین، ۶۰۹، ۶۸۴، ۷۰۳، ۷۲۱  
← شیخ بہایی  
عبدالاول نیشابوری، ۴۵۳  
عبدالرحمن بن الجوزی، ۳۰۸ ← ابن جوزی  
عبدالله بن خبیب انطاکی، ۳۵۷  
عبدالله قطب شاہ، ۶۱۸  
عبدالواحد بن زید، ۳۱۷  
عثمان، ۱۸۳، ۶۷۲  
عثمان بن مرزوق قریشی، ۳۶۲  
عثمان یحیی، ۶۵۳، ۶۵۷  
عراق، ۳۸، ۴۵، ۵۸، ۷۳، ۲۲۹، ۳۰۰، ۳۰۳  
۳۰۹، ۳۶۲، ۶۷۴  
عراقی، فخرالدین، ۳۸، ۶۳، ۴۹۰، ۶۲۸، ۶۴۸  
۷۱۶  
عربستان، ۵۷، ۳۶۳  
عزالدین کیفیاد دوم، ۲۷۷  
عزالدین کیکلوس دوم، ۲۷۵  
عزیز (الدین) نسفی، ۸۵، ۲۶۶، ۲۸۰، ۵۹۰، ۷۰۱  
عسقلان، ۳۰۲  
عطار، فریدالدین، ۱۴، ۱۷، ۲۳، ۴۱، ۴۷، ۶۵  
۸۴، ۱۰۳، ۱۳۱، ۱۶۷، ۲۰۸، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۵۳  
۲۹۴، ۳۶۱، ۵۹۰، ۶۶۶  
عطاء اللہیہ، ۶۰۰  
عقیف عسیران، ۳۸۵  
علاء الدین حسن بہمن شاہ، ۶۰۴  
علاء الدین کیفیاد اول، ۲۶۷  
علوان چلبی، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۰  
علی بن ابی طالب، ۳۶ ← علی (ع)  
علی بن جہم، ۳۰۰  
علی (ع)، ۱۸۳، ۲۷۹، ۲۹۲، ۳۶۳، ۵۲۴، ۵۹۱  
۵۹۴، ۵۹۶، ۵۹۷، ۶۷۶  
علی لالا، رضی الدین، ۴۹۸، ۵۱۵  
عمر [خلیفہ]، ۱۸۳، ۶۷۲  
عمر خیام، ۱۰۳
- ۲۰۸، ۲۰۶ ← ابوسعید ابی الخیر  
شیخ احمد جام، ۵۳ ← جامی، احمد نامقی  
شیخ ادبالی، ۲۸۰  
شیخ الجبزی، ۶۴۶  
شیخ بہائی، ۶۸۵ ← بہا الدین عاملی  
شیخ جنید، ۵۷، ۵۸، ۶۶۸  
شیخ حیدر، ۵۷، ۵۸، ۶۶۸  
شیخ عبدالجبار بن یوسف بن صالح بغدادی، ۳۱۰  
شیخ مہدی مروزی، ۲۴۰  
شیراز، ۷۳، ۱۲۰، ۱۳۶، ۱۵۰، ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۷۵،  
۴۸۵، ۴۷۶  
شیرازی، ابوالفضل، ۳۰۴  
شیرازی، ابو عبدالله محمد بن خفیف، ۲۱۱، ۲۲۱  
شیرازی، بسحق اطعمہ، ۴۹۰  
شیرازی، رکن الدین، ۴۷۶  
شیرازی، قطب الدین، ۴۴  
شیرین مغربی، محمد، ۶۳  
شیل، لیدی، ۱۲۱  
شیمیل، آنماری، ۵۶، ۵۷، ۶۹، ۱۲۶، ۲۴۰، ۲۴۸  
۴۳۵، ۵۵۳  
صاری صالتو، ۲۷۴-۲۷۷، ۲۷۹  
صباح، حسن، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹  
صفا، ذبیح اللہ، ۶۶۵، ۶۹۳  
صفدی، ۲۷۵  
صفی الدین اردبیلی، ۶۶۷  
صنع اللہ نعمت اللہی، ۴۸۰، ۴۸۲  
ضیائی، ۴۳۸، ۴۴۱  
طاشکپری زادہ، احمد، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۳  
طالقان خراسان، ۲۵۲  
طالقانی، سید محمد، ۵۱۰  
طاہر المقدسی، ابونصر مطہرین، ۱۵۳  
طبرستان، ۲۳۱  
طبسی، درویش محمد، ۴۹۰، ۴۹۱  
طغرل (بیگ سلجوقی)، ۱۹۴-۱۹۷، ۱۹۹، ۲۲۴  
۲۳۹، ۲۴۸، ۳۰۷  
طوس، ۲۵۶  
ظاہر، ابوعلی، ۲۲۰

فروزانفر، بدیع الزمان، ۵۶	عمرو لیث، ۳۰۶
فضل الرحمن، ۵۶۰	عموریہ، ۳۱۳
فضل اللہ حسن، ۲۴۸	عمید الدولہ محمد بن محمد بن جہیر، ۳۰۹
فضیل بن عیاض، ۳۰۲، ۲۵۲	عنصر المعالی کیکاووس، ۲۹۵
فویسفلت، وارن، ۵۵۳	عوفی، ۲۹۶
فون ہامر-پورگشتال، یوزف، ۱۲۶ ←	عیسیٰ (ع)، ۴۱۶، ۳۴۷، ۳۲۹
ہامر-پورگشتال	عین القضاة ہمدانی، ۳۷، ۴۴، ۷۰، ۸۵، ۱۸۵
فیاض، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸	۱۸۷-۱۹۱، ۲۱۰، ۲۲۶، ۳۲۴، ۳۵۹، ۳۶۴
فیتزجرالد، ادوارد، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۱	۳۷۸-۳۸۲، ۳۸۴-۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۴-۴۰۵
فیروزآبادی، ابواسحق، ۴۷۵، ۲۰۰	۴۰۷-۴۱۲، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۷، ۶۶۷، ۶۹۶
فیروزشاہ بہمنی، ۶۰۵	غازان خان، ۷۵، ۲۲۴، ۲۷۸
فیض کاشانی، محسن، ۶۶۵، ۶۶۷، ۶۷۸، ۶۸۴	غزالی، ابو حامد، ۳۶-۳۸، ۴۱، ۴۴، ۴۶، ۵۱، ۵۵
۶۹۰، ۶۹۴، ۷۰۳-۷۰۷، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۴، ۷۱۶	۷۷، ۸۴، ۱۱۵، ۱۸۱، ۱۸۵-۱۸۸، ۱۹۱، ۲۱۸
۷۱۸، ۷۲۰، ۷۲۱	۲۳۸، ۲۴۴، ۲۵۶، ۳۱۵، ۳۵۲، ۳۷۸، ۳۸۸
فیلیپین، ۳۹	۴۳۸، ۵۲۰، ۵۲۴، ۵۶۴، ۶۶۷، ۶۸۴، ۷۰۴، ۷۰۶
قادری، شاہ ابوالحسن، ۶۱۲	۷۱۷، ۷۱۲
قازان، ۱۰۱، ۱۰۲	غزالی، (شیخ) احمد، ۳۸، ۳۹، ۸۱، ۲۰۸، ۳۲۳
قاسم انوار، ۶۳، ۸۳، ۵۹۰	۳۷۸، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۴۹۰
قاسم شاہی، ۵۸۸، ۵۹۵، ۵۹۹، ۶۰۰	غزالی، شیخ احمد، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۸۸
قاضی سعید، ۱۷۹	غزنہ، ۱۷۹
قاضی صاعد، ۲۲۷	غنی، قاسم، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۷
قاضی نعمان، ۶۷۷	غیاث الدین کینخسرو دوم، ۲۶۸، ۲۶۹
قانعی طوسی، ۲۹۴	فارابی، ۴۴، ۴۲۹، ۴۴۲
قاہرہ، ۳۶۲، ۵۸۷	فارس، ۳۴، ۲۱۱، ۲۳۴، ۴۷۵، ۶۷۳
قرقیزستان، ۴۶	فارسی، عبدالغافر بن اسمعیل، ۲۴۵
قرہ قویونلو، جہانشاہ، ۶۲، ۶۸، ۵۹۳، ۶۰۷	فان اس، ی، ۴۷۶
قزاقستان، ۴۶	فتح بن خاقان، ۳۰۱
قزوین، ۷۲، ۶۷۴	فراز، ابوسعید، ۳۵۶
قزوینی، میرزا محمد، ۲۴۶، ۶۶۴	فرانسہ، ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۳۶
قسطمونی، ۲۶۵	فرای، ریچارد، ۵۷، ۷۰، ۱۵۲، ۲۳۵، ۵۶۳
قسطنطنیہ، ۴۶	فرای، نورثرپ، ۵۶۲، ۵۷۷
قشیری، ابوالقاسم، ۱۵، ۱۵۵، ۱۸۴، ۱۹۵، ۱۹۸	فرخی، ۲۰۸
۲۱۸، ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۹۲	فردوسی، ۱۲۴
۶۱۹، ۶۸۴، ۳۲۳، ۶۹۷	فرعون، ۳۵۴
قصاب (ابوالعباس احمد بن محمد)، ۲۲۴، ۲۴۸	فرغانہ، ۵۳، ۲۲۸
قصار، حمدون، ۱۵۵، ۱۵۷	فرغانی، سعید الدین، ۵۹، ۶۲۸-۶۳۲، ۶۳۴-
قطب الدین شیرازی، ۶۲	۶۳۸، ۶۴۰، ۶۹۲

- کرمانی، عبدالرزاق، ۴۸۰، ۴۸۶، ۴۸۷  
 کرملین، ۱۰۱  
 کریمہ، ۱۰۹، ۲۷۶، ۲۷۷  
 کشمیر، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۰۵، ۵۱۳،  
 ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲  
 کعبہ، ۲۴  
 کفرسود، ۲۶۸  
 کلابادی، ابوبکر محمد، ۱۵۵، ۱۸۳، ۲۳۸  
 کلارک، سی. ج. اس. ۱۳۷  
 کلال بخاری، امیرسید، ۴۷۸  
 کلکتہ، ۵۰۹  
 کلینی، ۶۹۲  
 کندری، عمیدالملک ابونصر، ۱۹۴، ۲۰۰، ۳۰۷  
 کوبنان، ۴۸۳  
 کوپر، جان، ۴۴، ۶۸۵  
 کوپرولو، ۲۶۷  
 کوزٹورپ، ۱۲۸  
 کولاب، ۴۹۹، ۵۰۴، ۵۰۷، ۵۱۳، ۵۲۷  
 کھک، ۶۰۰  
 کیانی، ۴۴۵  
 کیپلینگ، ۱۰۰  
 کیمبریج، ۱۰۳  
 گابریلی، فرانچسکو، ۶۷  
 گازرگاہی، حسین، ۵۰۸  
 گاوان، محمود، ۶۰۶، ۶۰۷  
 گجرات، ۶۱۰  
 گراس، جو-آن، ۵۴، ۵۹  
 گرگان، ۵۹  
 گزن، پیترا، ۵۵۵، ۵۵۷  
 گرونہام، جی. ای. فن، ۵۵  
 گلپینارلی، عبدالباقی، ۲۷۳  
 گلدوین، فرانسیس، ۱۲۳، ۱۳۱، ۱۳۲  
 گلکنده، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۹، ۶۱۱، ۶۱۴، ۶۱۸  
 گندی شاپور، ۴۳۵  
 گنگ، ۱۲۶  
 گوالبوری، محمدغوث، ۵۵۵  
 گوته، ۶۷، ۱۲۷
- قطب الدین نیشابوری، ۵۱۳  
 قطب العلوی، ۲۸۰  
 قطب شاہ، عبداللہ، ۶۰۹  
 قفال، ابوبکر عبداللہ بن احمد، ۲۱۸، ۲۱۹  
 قفقاز، ۱۰۹  
 قم، ۵۹۵، ۵۹۹، ۷۰۳  
 قونوی، صدرالدین، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۴۸  
 قونیه، ۲۶۶، ۳۶۲، ۶۲۷  
 قہستانی، ابواسحق، ۵۹۶  
 قیرشہر، ۲۶۸، ۲۷۵  
 قیصری، داود، ۴۸۹، ۶۲۸  
 قیصریہ، ۲۶۶، ۲۷۲  
 کاتن، سردامور، ۱۰۶  
 کازرونی، شیخ ابواسحاق، ۲۱۱، ۶۷۳  
 کاشان، ۵۹۵، ۵۹۸، ۷۰۳  
 کاشانی، عبدالرزاق، ۴۸۸، ۴۸۹، ۶۲۸، ۷۱۶  
 کاشغر، ۴۵  
 کاشفی، فخرالدین حسین واعظ، ۲۹۱، ۴۵۳  
 کانت، ۳۴۱  
 کاول، ۱۲۵، ۱۲۸  
 کاهن، کلود، ۲۸۵، ۵۹۴  
 کبری، نجم الدین، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۰۸، ۵۱۵، ۵۱۶  
 ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴  
 کتابخانہ بادلیان، ۱۰۳  
 کرامول، تامس، ۷۱۹  
 کربلا، ۴۲۹  
 کربلائی، حسین، ۵۰۹ ← حافظ حسین  
 کربن، ہانری، ۳۸، ۳۹، ۵۶، ۵۷، ۷۹، ۸۴، ۸۵  
 ۸۶، ۳۲۵، ۳۴۸، ۴۲۷، ۶۸۳، ۶۸۵، ۶۸۸، ۶۹۰  
 ۶۹۲، ۶۹۹  
 کردستان، ۶۶۹  
 کرشو، ریچارد، ۳۹۳  
 کرکی، علی بن حسین بن عبدالعلی، ۶۷۶، ۶۷۷،  
 ۶۸۵  
 کرمان، ۴۸۳، ۴۸۵، ۶۰۰  
 کرمانی، اوحدالدین، ۶۳، ۳۶۲  
 کرمانی، شاہ نعمت اللہ، ۶۰۶ ← شاہ نعمت اللہ ولی

- مجنوب علی شاہ، ۷۱۲، ۷۱۶  
 مجلسی، (میر) محمدباقر، ۱۰۴، ۶۱۰، ۶۸۷  
 ۶۸۹، ۷۱۹، ۷۲۰  
 محاسبی، ۶۱  
 محبوب، محمدجعفر، ۳۹  
 محدث دہلوی، عبدالحق، ۵۶۱  
 محلات، ۵۹۵  
 محمدبن فضل، ۱۶۷، ۱۶۹  
 محمدبن کرام، ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۶۱  
 محمدبن منور، ۱۸۰، ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۰۶  
 ابن منور  
 محمد خداپندہ، ۶۷۹  
 محمد شامی، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰  
 محمد (ص)، ۳۳، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۵۹  
 ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۹۵، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۱۲، ۴۵۵  
 ۷۰۵  
 محمد فاتح، ۲۷۶  
 مخلص بابا، ۲۶۹  
 مدینہ، ۱۱۳، ۳۰۸، ۳۴۱، ۳۴۷، ۳۶۲  
 مراد دوم، ۲۷۵  
 مراغہ، ۳۸۰  
 مراکش، ۳۳۸، ۳۶۳  
 مرشدقلی خان، ۶۷۹  
 مرو، ۷۲، ۱۴۹، ۲۰۳، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۵۲  
 مزدقانی، شرف الدین محمود، ۴۹۹، ۵۱۵  
 مُزنی بصری، ابو عبد اللہ، ۲۱۷  
 مستکفی، [خلیفہ عباسی]، ۳۰۶  
 مستنصر باللہ، ۵۹۶، ۵۹۷  
 مسکو، ۱۰۱  
 مسیح (ع)، ۳۰۸  
 مشعشعیان، ۵۹۳  
 مشہد، ۱۵۰، ۴۸۳  
 مصر، ۴۷، ۲۷۸، ۳۰۹، ۴۷۲، ۵۵۵، ۵۵۷، ۶۰۸  
 ۶۲۸، ۶۵۸  
 مظفریان، ۵۹۳  
 مُعاذ، یحییٰ بن، ۳۱۶  
 معروف کرخی، ۳۶۳
- گولڈنسیہر، ایگناتس، ۶۸  
 گوہرشاد، ۴۸۶  
 گیودراز، سلیم محمد، ۴۸۴، ۶۰۵، ۶۲۶  
 گیلان، ۳۹  
 گیلانی، عبدالقادر، ۲۱۷ ← جیلی، عبدالقادر  
 لارنس، بروس، ۵۶۱  
 لالا، سید احمد، ۵۰۸  
 لانگفلو، هنری، ۱۳۰  
 لاهور، ۵۰۰  
 لاهیجی، عبدالرزاق، ۶۶۵، ۶۸۴، ۶۹۰، ۶۹۴  
 ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۹، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۱۸، ۷۲۱  
 لبنان، ۵۸، ۳۶۲، ۶۶۶، ۶۷۴، ۶۷۶، ۶۸۵  
 لپیدوس، ایرا، ۵۵۹  
 لردبایرن، ۱۲۸  
 لقمان سرخسی، ۲۲۰  
 لمبتن، ۲۳۶  
 لندنت، ہرمان، ۵۶، ۷۶، ۸۰، ۲۳۶، ۳۸۱  
 لندن، ۳۲، ۱۲۳  
 لود، سراسقف، ۱۰۳  
 لوین، لئونارد، ۸۲  
 مادلونگ، ۲۱۸، ۶۹۶  
 مارتین، هنری، ۱۳۶  
 مازندران، ۵۹۴  
 ماسینیون، لوئی، ۵۶، ۵۹، ۳۱۹، ۳۵۸، ۴۱۵  
 مالتیا، ۲۶۹  
 مالزی، ۳۳، ۵۱  
 مالک بن انس، ۳۰۳  
 ماتنز، ۴۷۸  
 ماوراءالنہر، ۴۱، ۴۶، ۱۵۴، ۲۱۸، ۲۲۸، ۲۲۹  
 ۲۵۵، ۴۵۳، ۴۵۸، ۴۶۵، ۴۹۹، ۵۱۰، ۵۲۳، ۶۰۷  
 ماہان، ۴۸۳، ۴۸۷  
 مایر، فریتس، ۴۱، ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵  
 ۲۴۸، ۳۶۰، ۵۵۹  
 متوکل، ۳۰۱  
 متینی، جلال، ۶۹  
 مجدالدین بغدادی، ۷۱، ۲۴۷  
 مجدلی، ۲۷۱، ۲۷۳

میلتن، جان، ۶۶۵	معصوم علی شاه شیرازی، ۴۱۴، ۴۱۷، ۶۹۱، ۷۰۵
مینوی، مجتبی، ۷۱۱	مقدس اردبیلی، ملا احمد، ۶۷۸
میهنه، ۱۱۴، ۱۹۵، ۲۰۳، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۰	مقدسی، ابونصر، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۶۰
۲۲۴، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۶، ۲۵۵	مکہ، ۲۴، ۳۲۵، ۳۴۷، ۳۶۲، ۴۷۲، ۶۰۹، ۶۲۸
مؤمن، میرمحمد، ۶۰۹، ۶۱۰	ملازگرد، ۲۶۵
نابلسی، ۶۵۱	ملاصدرا (شیرازی)، ۴۴، ۵۸، ۸۵، ۵۹۵، ۶۴۷
ناصرخسرو قبادیانی، ۲۳۵	۶۸۱، ۶۸۴، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۴، ۶۹۵
نشن، ایان آر، ۸۵	۷۰۳، ۷۱۸، ۷۲۱
نزاری قهستانی، ۵۸۹، ۵۹۰	منظیہ، ۲۶۶
نزاریہ، ۵۹۳، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۹، ۶۰۰	ملکشاه، سلطان جلال الدولہ، ۱۸۱، ۲۰۱، ۲۳۸
نسا، ۲۲۳	ملکم، بیر جان، ۶۷۰
نسیمی، ۳۶۱	ملمود، ۲۳۷
نشابور، ۷۲	منجم باشی احمد دده، ۲۶۹، ۲۷۵
نصرآبادی، میرزا محمد طاهر، ۷۰۵	منشی، اسکندریبگ، ۶۸۶
نصر، سید حسین، ۵۶، ۶۹، ۷۶، ۴۲۷، ۴۳۱، ۶۸۵	منصور آبی، ۳۰۱
نصیبین، ۳۰۴	منوچہری، ۲۰۸
نظام الملک، خواجه، ۱۸۱، ۱۸۶، ۱۹۳، ۲۰۰	موسی (ع)، ۳۰۸، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۴۲، ۳۴۷، ۴۱۵
۲۰۵، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۴۸	مولانا جلال الدین، ۴۱، ۴۴، ۷۴، ۱۲۶، ۳۶۰
نظامی، ۱۲۴، ۳۷۹	۳۹۹، ۶۲۷، ۶۸۹، ۶۹۱، ۶۹۴، ۶۹۵، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶
نعمت اللہیہ، ۵۹۴، ۶۷۳	مولانا شیخ، ۴۵۳
نفیسی سعید، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۱، ۶۸۵	مولوی، جلال الدین، ۱۷، ۳۹، ۶۵، ۸۱، ۱۲۵
نقشبند، بہاء الدین، ۴۷۸	۱۳۶، ۲۷۳، ۲۷۴، ۳۹۳، ۶۶۶ ← مولانا
نقطویہ، ۵۹۸	جلال الدین
نوح، ۳۰۸، ۳۴۷	مولہ، ماریژان، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲
نوربخش، جواد، ۳۲، ۳۵، ۴۳، ۴۸۸	۵۰۳، ۵۱۱، ۵۱۴، ۵۲۴
نوربخش، سید محمد، ۴۹۸، ۶۷۴	مونتسکیو، ۱۰۹
نوربخشیہ، ۵۹۴، ۶۷۳	موتین، ۱۳۲
نوری، ابوالحسین، ۱۲، ۱۵، ۳۴، ۲۳۳، ۳۵۷	مہدی، محسن، ۶۰، ۶۱
۳۵۸	میبدی، ابوالفضل رشید الدین، ۲۹۳
نویہ، پُل، ۳۱۶	میران جی شمس العشاق، ۶۱۲
نہاوند، ۲۰۴، ۲۳۴	میرداماد، ۴۳، ۵۹۵، ۶۷۸، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶
نیسابوری، حاکم ← حاکم نیشابوری	۶۸۷، ۶۸۹، ۶۹۲، ۶۹۴، ۷۲۰
نیشابور، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶	میر درد، ۵۶۲
۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۹	میرزا عبد اللہ، ۴۳
۱۸۰، ۱۸۳، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۲۶	میرفندرسکی، ابوالقاسم، ۶۸۴، ۶۹۳، ۶۹۴، ۷۲۰
۲۲۹، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۵	میرقمر الدین، ۶۱۸
نقیہ، ۲۶۵	

هلاگو، ۵۸۷  
 هُلبروک، ویکتوریا، ۶۹، ۸۱  
 همدان، ۴۱، ۷۲، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۲، ۳۷۹، ۳۸۵، ۴۹۹  
 همدانی، ۳۸۱، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۷، ۵۰۹، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۸ ← همدانی، سیدعلی  
 همدانی، سیدعلی، ۷۶، ۴۷۳، ۴۷۷، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۴، ۵۱۰، ۵۱۵، ۵۲۹، ۵۳۰  
 همدانی، یوسف، ۲۶۷  
 همر، ۱۳۲  
 هند، ۴۰، ۵۱، ۶۸، ۱۰۹، ۱۵۰، ۱۹۹، ۳۶۳، ۴۸۳، ۵۵۷، ۵۶۱، ۵۸۷، ۵۸۹، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۷، ۶۱۱، ۶۲۷، ۶۴۵، ۶۴۸، ۶۹۳  
 هندوستان، ۴۶، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۰۱۰، ۵۵۶، ۵۶۱  
 هنری، پُل، ۴۴۱  
 هنری هشتم، ۷۱۹  
 هنوی، ۲۴۹  
 هوٹوژن، نِثَنیل، ۱۳۰  
 هوراس، ۱۳۱  
 هولاکو، ۵۹۳  
 هولشتاین، شلسویگ، ۱۲۴  
 هیوئیت، ۱۲۲  
 یارشاطر، احسان، ۵۶، ۶۸، ۷۶، ۶۶۵  
 یازیجی اوغلو علی، ۲۷۵-۲۷۷  
 یافعی، ۴۷۲، ۴۷۷  
 یاقوت، ۳۰۱  
 یزد، ۵۴، ۴۸۳، ۴۸۶  
 یزدانی، ۴۷۷  
 یزدی، شرف‌الدین علی، ۵۰۰  
 یزیدبن معاویہ، ۶۱۰  
 یسوی، احمد، ۲۶۷، ۲۸۰  
 یعقوب بن اسحق کندی، ۳۴۹  
 یعقوب‌لیث، ۲۹۶  
 یمن، ۴۷۲، ۴۷۷، ۶۴۶  
 یوسف (ع)، ۲۹۳

نیکلسن، رینولد ا، ۵۶، ۱۰۳، ۲۴۸، ۳۹۳  
 نیل، ۷۶، ۲۳۲، ۳۶۳  
 نیومن، اندرو، ۶۸۵  
 واسط، ۳۰۴  
 واسطی، ابوبکر، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۶۳، ۳۵۷  
 واسی، رُدریک، ۸۲  
 والت ویتمن، ۱۳۵  
 وال، جان، ۵۶۰  
 ورقانی، خواجه ابومنصور، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷  
 ولادیمیر ایوانوف، ۵۹۵  
 ولتر، ۱۰۹، ۴۲۸  
 وُن، ۱۲۴  
 ویتمن، والت، ۱۳۰، ۱۳۵  
 ویکینز، جی. ام، ۵۶، ۶۷  
 وین، ۱۰۲  
 وینفیلد، ای. اچ، ۱۲۳  
 هاتف اصفهانی، ۶۶۷  
 حاجسن، مارشال، ۵۲-۵۴، ۵۶، ۶۶، ۷۰، ۷۶-۷۸، ۷۸، ۸۰-۸۲، ۸۵، ۵۹۴، ۶۶۹، ۶۷۲، ۶۸۱، ۶۸۳، ۶۹۲  
 هارتمن، ۱۶۲  
 هارون، ۳۰۸، ۳۲۹  
 هاشمی، عبدالقادر، ۳۰۸، ۳۰۹  
 هامر-پورگشتال، ۱۲۷، ۱۳۱  
 هایڈ، تامس، ۱۰۳  
 هجویری، علی، ۱۱۲، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۷، ۲۲۶، ۲۵۰، ۲۵۲، ۳۱۹، ۳۶۳، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۱۷، ۴۹۱، ۵۵۸، ۶۹۷  
 هرات، ۷۲، ۱۴۹، ۲۵۳، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۶۳، ۴۸۳، ۴۸۷، ۵۸۹، ۶۷۳، ۶۸۵  
 هراتی، خیرخواہ، ۵۹۶، ۵۹۷  
 هربرت، تامس، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷  
 هرمز، ۱۲۰  
 هروی، میرحسینی، ۴۸۳  
 هسکینز، چارلز، ۷۴  
 هگل، ۶۷، ۱۲۷



## از کتابهای نشر مرکز

### مجموعه تصوف و عرفان

- صوفیان و ضد صوفیان الیزابت سرتیه / دکتر مجدالدین کیوانی  
حلاج هربرت و. میسن / دکتر مجدالدین کیوانی  
خواجه عبدالله انصاری عبدالغفور روان فرهادی / دکتر مجدالدین کیوانی  
روزبهان بقلی کارل ارنست / دکتر مجدالدین کیوانی  
شعر صوفیانه فارسی یوهانس توماس پیتر دو بروین / دکتر مجدالدین کیوانی  
عزیز نسفی لوید ریجون / دکتر مجدالدین کیوانی  
شیخ محمود شبستری لئونارد لویزن / دکتر مجدالدین کیوانی  
مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی بر ندرودلف راتکه و جان اوکین / دکتر مجدالدین کیوانی  
سهروردی و مکتب اشراق محمد امین رضوی / دکتر مجدالدین کیوانی  
اوحدالدین کرمانی و حرکت اوحدیه میکائیل بایرام / منصوره حسینی و داود وقایی  
شیخ ابوالحسن خرقانی کریستین تورتل / ع. روحبخشان  
عشق صوفیانه جلال ستاری  
دوبال خرد شکوفه تقی  
فضیل عیاض از رهنزی تا رهروی فریدالدین رادمهر

### مجموعه بازخوانی متون

ویرایش جعفر مدرس صادقی

ترجمه تفسیر طبری - قصه‌ها

تاریخ بیهقی ابوالفضل بیهقی دبیر

عجایب‌نامه

مقالات مولانا (فیه مافیه)

تاریخ سیستان

قصه‌های شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی‌ای سهروردی

سیرت رسول‌الله رفیع‌الدین اسحاق ابن محمد همدانی

مقالات شمس شمس‌الدین محمد تبریزی



بیشتر گفتارهای این مجموعه را نویسندگان آن‌ها که از اسلام‌شناسان، ایران‌شناسان و آشنایان حوزه عرفان و تصوف در نقاط مختلف جهان هستند در اصل برای عرضه در سه همایش بین‌المللی تهیه کرده بودند، که در سال‌های ۱۹۹۰، ۱۹۹۲ و ۱۹۹۷ در واشینگتن و لندن برگزار شد. کانون توجه و محور تحقیق در همه مقالات تصوفی است که در ایران پرورده شده و به سرزمین‌های اطراف که بخش‌هایی از ایران بزرگ آن روزگار را تشکیل می‌دادند - ترکیه، هندوستان و آسیای مرکزی - راه یافته است. پاره‌ای از مطالب شاید حتی برای خوانندگان آشنا به عرفان و تصوف تازگی داشته یا به جنبه‌هایی از این رشته پرداخته باشد که کمتر در گذشته جلب نظر کرده است.

### مجموعه تصوف و عرفان

صوفیان و ضدصوفیان / دکتر محمدالدین کیوانی

حلاج / هریرب و ... / دکتر محمدالدین کیوانی

خواجه عبدالله انصاری / سماعه و ... / دکتر محمدالدین کیوانی

روزبهان بقلی / کارل اریست / دکتر محمدالدین کیوانی

شعر صوفیانه فارسی / بوهاس بوماس سر دوپروس / دکتر محمدالدین کیوانی

عزیز نسفی / لوید ریچون / دکتر محمدالدین کیوانی

شیخ محمود شبستری / لنوآرد لوپرن / دکتر محمدالدین کیوانی

مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی / برنارد ولف رانکه و ... / دکتر محمدالدین کیوانی

سهروردی و مکتب اسراق / محمدتقی زیدی / دکتر محمدالدین کیوانی

اوحالدین کرمانی و حرکت اوحدیه / سکال بارام / منصوره حسینی و ... / دکتر محمدالدین کیوانی

شیخ ابوالحسن خرقانی / کریسین بوبل / ج. روححشتان

فضیل عیاض از رهزنی تا رهروی / فریدالدین رادمهر

ISBN: 964-305-786-0



9 789643 057862



۸۶۵۰ تومان