

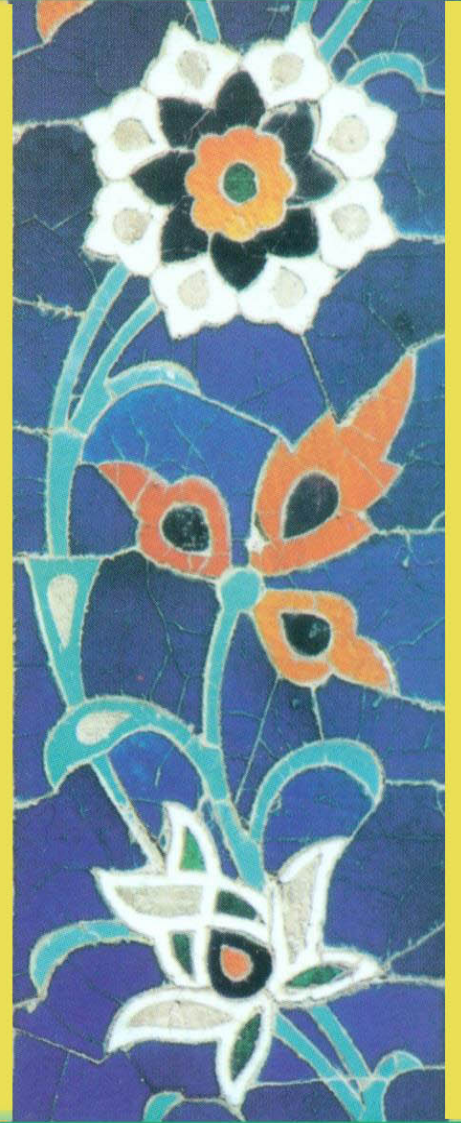
چاپ سوم



فراسوی ایمان و کفر

شیخ محمود شبستری

لئونارد ولویزن



ترجمہی دکتر عبدالدین کیوانی

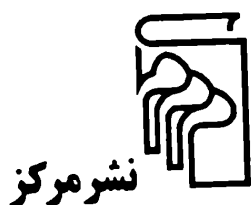
فراسوی ایمان و کفر
شیخ محمود شبستری



فراسوی ایمان و کفر
شیخ محمود شبستری

لئونارد لویزن

ترجمی دکتر عبدالدین کیوانی



Beyond Faith and Infidelity
the sufi poetry and teachings
of Mahmud Shabistari
Leonard Lewisohn

فراسوی ایمان و کفر
شیخ محمود شبستری
لئونارد لویزن
ترجمه‌ی دکتر مجدالدین کیوانی
بازبینی ترجمه‌ی فارسی: لئونارد لویزن
طرح جلد از ابراهیم حقیقی
چاپ اول ۱۳۷۹، شماره‌ی نشر ۴۷۵
چاپ سوم ۱۳۸۸، ۱۰۰۰ نسخه، چاپ فرارنگ
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۰۵-۵۰۰-۴

نشر مرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸
صندوق پستی ۱۴۱۵۵-۵۵۴۱ تلفن: ۳-۴۶۲-۸۸۹۷۰ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹
Email: info@nashr-e-markaz.com

حق چاپ و نشر این ترجمه برای نشر مرکز محفوظ است

Lewisohn, Leonard لویزن، لئونارد، ۱۹۳۵- م.
فراسوی ایمان و کفر، شیخ محمود شبستری / لئونارد لویزن؛ ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی. -
تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹
دوازده، ۴۴۹ ص. - (نشر مرکز: شماره‌ی نشر ۴۷۵)
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا
ISBN: 978-964-305-500-4
عنوان اصلی: Beyond Faith and Infidelity, the sufi poetry and teachings of
Mahmud Shabistari
کتابنامه. نمایه
۱. شبستری، محمود بن عبدالکریم، -۷۲۰ ق. - نقد و تفسیر. ۲. شعر فارسی -
قرن ۸ ق. - تاریخ و نقد. ۳. شعر عرفانی - قرن ۸ ق. - تاریخ و نقد. الف. کیوانی،
مجدالدین، ۱۳۱۶ -، مترجم. ب. عنوان
۴ ف ۹ ل / PIR ۵۵۰۴ / ل س / ۳۵۸ ش ۱۱ / ۳۲ فا
کتابخانه ملی ایران
۱۱۱۹۰-۸۱ م

قیمت ۷۸۰۰ تومان

فهرست

سپاسگزاری ناشر	نه
پیشگفتار مؤلف بر ترجمه فارسی	ده
پیشگفتار مترجم	۱
سپاسگزاری	۸

۱ احوال شخصی

دنیائی و روحانی	۱۱
یادداشتها	۲۳

۲ محیط ادبی

دیدگاههای خداشناختی و فلسفی درباره آثار شبستری	۲۷
یادداشتها	۶۸

۳ محیط سیاسی

محیط سیاسی ایران عصر مغول	۸۱
یادداشتها	۱۳۴

۴ محیط عرفانی

- ۱۴۹ مشایخ و خانقاهها در شعر شبستری
- ۱۸۸ یادداشتها

۵ شبستری و ابن عربی

- ۱۹۹ شبستری و ابن عربی
- ۲۳۰ یادداشتها

۶ زیباشناسی و علم تأویل شبستری

- ۲۳۹ زیباشناسی و علم تأویل شبستری
- ۲۷۷ یادداشتها

۷ فکردل

- ۲۹۱ شبستری و نظریه تفکر
- ۳۴۲ یادداشتها

۸ فراسوی ایمان و کفر

- ۳۵۳ ویژگیهای کل‌گرائی شهودی شبستری
- ۴۰۳ یادداشتها
- ۴۱۸ گزیده کتابشناسی
- ۴۴۰ فهرستها

بروکلن پاپک دوزناب

زنده یادان اتسا و عباس زریاب و اتسا و عبدالحسین زریاب

پاسداران شرک هویه

ملی و فرهنگساز ایران زمین

سپاسگزاری

ناشر لازم میدانند از لطف و مساعدت جناب آقای لئونارد لویزن مؤلف دانشمند کتاب فراسوی ایمان و کفر، که گذشته از تماس و رایزنی مستمر در جریان ترجمه‌ی کتاب، پس از پایان ترجمه نیز متن کامل آن را بازبینی و نکته‌های اصلاحی و تدقیقی مهمی را گوشزد کردند، سپاسگزاری کند. همکاری این محقق و نویسنده بزرگوار اعتبار ترجمه‌ی فاضلانه‌ی آقای دکتر کیوانی را با برخوردار ساختن آن از تأیید خود، دو چندان کرد. ایشان به درخواست نشر مرکز و از سر لطف مقدمه‌ای خاص ترجمه‌ی فارسی نوشتند که در آغاز کتاب آمده است. البته چنان که مسلماً خوانندگان کتاب نیز پس از مطالعه‌ی آن تصدیق خواهند کرد، اهمیت کار آقای لئونارد لویزن در تألیف اثری چنین ارزنده و وزین درباره‌ی یکی از چهره‌های برجسته‌ی فرهنگ ایرانی به قدری است که حتا پیش از این همکاریها نیز ما موظف و مقید به قدرشناسی و سپاسگویی از کار پژوهشی عالمانه‌ی ایشان بودیم. مطمئناً بدون اثر عالمانه و محققانه جناب لئونارد لویزن، خوانندگان و پژوهشگران تاریخ و فرهنگ و ادب ایران از تحلیل‌ها و اطلاعات درجه اول در خصوص عارف و صوفی بزرگ شیخ محمود شبستری و دوران او محروم می‌ماندند.

پیشگفتار مؤلف بر ترجمه فارسی*

مطالعه جدی شعر شبستری را حدود بیست و پنج سال پیش هنگامی شروع کردم که دکتر جواد نوربخش نخستین (در آن زمان) ویراست انتقادی گلشن راز او را منتشر کرد و نسخه‌ای از آن را به من داد و سخت مرا به خواندن آن تحریض کرد. در آن زمان دانشجوی دانشگاه پهلوی شیراز بودم و دوست داشتم گلشن راز را در دفترچه‌های خود بازنویسی کنم و این شعر را با مکالمات افلاطون، نوشته‌های مارتین**، اشعار بلیک و ییتس و همه‌ی فیلسوفان و شاعران غربی دیگری که بدانان علاقه داشتم مقایسه کنم. بابت کتاب حاضر، که جز قطره‌ای در اقیانوس بیکران حکمت شبستری نیست، فقط میتوانم همان‌گونه پوزش بخواهم که شاعر برای شعرش:

مرا از شاعری خود عار ناید که در صد قرن چون عطار ناید
کزین طور و نمط صد عالم اسرار بود یک شمه از دیوان عطار
اگر چیز مفیدی نوشته باشم بیشترین امیدی که می‌توانم داشت آن
است که آینه‌ای در برابر تصاویر شگفت‌انگیز خیال ابدیت که گلشن راز از
آن سرشار است نگه داشته، چارچوبی از شرح و تفسیر و ارجاع تاریخی

* به علت مسافرت مترجم محترم کتاب، ترجمه‌ی این پیشگفتار در تحریریه‌ی نشر مرکز انجام شد. م

** فیلسوف دینی فرانسوی (۱۹۷۳-۱۸۸۲). م

و فرهنگی و ادبی عرفانی حول این شعر بزرگ قرار داده و بدین ترتیب آن را برای خوانندهٔ امروزی دسترس پذیر کرده باشم. رویهٔ فرهنگی و سخن-پردازانه، و نیز علم تخیل و ارجاعهای مابعدالطبیعی فلسفه‌ی نوافلاطونی و اکبری [منسوب به ابن عربی، شیخ اکبر. م] که اشعار نمادین امثال شبستری، مغربی، عراقی، و غیره را الهام بخشید از فرهنگ ایران امروز تقریباً فراموش شده است. از حیث فقدان درک دانش باطنی موجود در زمان شبستری نیز، که قصد اصلی خود از تصنیف گلشن راز را توضیح اصطلاحات خداشناسانه‌ی صوفیان میداند، وضع مشابهی مشاهده میشود:

سخن‌ها چون به وفق منزل افتاد

در افهام خلائق مشکل افتاد

کسی را کاندرا این معنی است حیران

ضروری می‌شود دانستن آن

اما حتی اگر یک قرن قبل، در زمان صفی علیشاه، رضاقلی خان هدایت و ملک الشعراى بهار، زبان شعر صوفیه و صور خیال سعدی و حافظ زبان دل مشترکی بود که همه‌ی ایرانیان (و البته همه‌ی فارسی زبانان سراسر خاورمیانه، آسیای مرکزی، و هندوستان) در آن چنان سهیم بودند که گویی اعضای یک نفس واحدند - طی بیست و پنج سال اخیر دگرگونی کاملی صورت پذیرفته است. اعضای نسل جدید دانشجویان ایرانی روزبه‌روز کمتر با نمادگرایی صوفیه آشنایی دارند؛ در واقع امروز تا آنجا که می‌توانم بگویم همان قدر غربزده و بیگانه از ریشه‌های خود در سنت صوفیگری هستند که خود غربیان!

مایلم دین خود به دکتر مجدالدین کیوانی را به خاطر این که چنین سخت برای این ترجمه زحمت کشید اذعان کنم. دوست قدیم محمدرضا جوزی نیز مدتی را صرف پیش‌نویس اولیه ترجمه‌ی خود از

همین کتاب کرد که برای ترجمه‌ی کامل دکتر کیوانی مفید افتاد. با برخورداری از لذت خواندن کتاب خودم به زبان فارسی، اعتقاد دارم دکتر کیوانی حد اعلای کاری را که مترجم می‌تواند انجام دهد انجام داده است. در جریان ترجمه، من و او ساعتهای طولانی از طریق تلفن و نمابر درباره‌ی بهترین ترجمه‌ی این یا آن عبارت بحث کرده‌ایم و در این بحثها توجه او به ظرایف معنایی و نیز جنبه‌های لفظی متن من نشانه‌ی حساسیت و ژرف‌نگری او بود. زبان‌انگلیسی در دوره‌ی پس از روشنگری مجموعه‌ی خاصی از اصطلاحات فلسفی خود پرورده است که از بسیاری جهات از اصطلاحشناسی دینی سنتی و ارزشهای مابعدطبیعی مشترک میان اسلام ایرانی و مسیحیت غربی دور شده است. دکتر کیوانی به این مسأله توجه دقیق داشته است، و تلاش کرده معادلهای مناسب فارسی برای این اصطلاحات پسا-سنتی بیابد. در مواردی که این تباعد بین فرهنگها چندان قابل ملاحظه بود که غلبه بر آن امکان نداشت دکتر کیوانی پانوشتهای مفید و دقیقی برای روشن کردن متن افزوده است. علاوه بر این ترجمه‌ی همه‌ی آیات قرآنی و حدیثها به فارسی نیز به خواننده‌ی پژوهشگر یاری بسیار خواهد کرد.

بنابراین امیدوارم بخشی از حدت و عمق اندیشه‌ی مابعدطبیعی و عاشقانه‌ی شبستری از طریق ترجمه‌ی عالی دکتر کیوانی از کتاب من آشکار شده باشد، و به این ترتیب گلشن راز همچنان برای خواننده‌ی امروزی ایرانی دریافتنی، جالب، و زیبا بنماید.

هوالحق

پیش‌گفتار مترجم

دل مغز حقیقت است، تن پوست ببین در کسوت روح صورت دوست ببین
هر چیز که آن نشان هستی دارد یا سایه نور اوست یا اوست ببین

این کتاب ترجمه‌ای است از: *Beyond Faith and Infidelity*، اثر دکتر لئونارد لویژن (۱۹۵۳ م -) دربارهٔ احوال زندگی، آثار و افکار شیخ محمود بن عبدالکریم شبستری تبریزی از عرفای اندیشمند نیمهٔ اول سدهٔ هشتم هجری و سرایندهٔ منظومهٔ معروف گلشن راز. نویسنده که در شهر نیویورک زاده شده است، در بیست سالگی (۱۹۷۳ م) در مقام مدرس زبان انگلیسی به ایران سفر کرد و در «انجمن ایران و امریکای» شیراز به کار مشغول شد. او چون به ادب و فرهنگ ایرانی-اسلامی سخت علاقمند بود، در دانشگاه شیراز (پهلوی آن زمان) به تحصیل زبان و ادبیات فارسی، دین و تاریخ اسلام و جامعه‌شناسی پرداخت و موفق به دریافت مدرک کارشناسی در رشتهٔ روابط بین‌الملل (با تأکید ویژه بر مطالعات خاورمیانه‌ای) شد. او در ۱۹۷۹ م ایران را به قصد امریکا ترک کرد و به سال ۱۹۸۲ م در دانشگاه کالیفرنیا، شعبهٔ لوس‌آنجلس، به تحصیل عربی پرداخت. عشق به ایران‌شناسی لویژن را به دانشگاه لندن کشاند و در آنجا در «مدرسهٔ مطالعات شرقی و آفریقائی» به تحصیل

ادبیات فارسی همت گماشت و پس از پنج سال در ۱۹۸۸ م درجه دکتراى خود را در رشته ادبیات فارسی احراز کرد. موضوع پایان‌نامه وی ویرایش انتقادی دیوان شاعر عارف سده هشتمی شمس‌الدین محمد تبریزی معروف به شمس مغربی یا محمد شیرین مغربی (د. حدود ۸۰۹ ق) بود. این اثر در ۱۹۹۳ م، به همت و همکاری دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگیلِ کانادا به چاپ رسید.

دکتر لویژن از آن زمان تاکنون فعالانه در کار تدریس زبان و ادب فارسی، معارف اسلامی، دین‌شناسی تطبیقی (به ویژه اسلام و مسیحیت) بوده، و افزون بر بیست مقاله در زمینه‌های زبان و ادب فارسی و عرفان اسلامی در چند مجله علمی، از جمله «صوفی»، «مطالعات ایرانی»، «نشریه انجمن شرق‌شناسی آمریکا»، «مجله انجمن سلطنتی آسیائی»، «ایران‌نامه» و نیز در دائرةالمعارف‌های ایرانیکا، و اسلام منتشر کرده است. وی ویراستاری چند مجموعه ایران‌شناسی و اسلام‌شناسی را بر عهده داشته است، که از آن میان *The Heritage of Sufism*، در ۳ مجلد، درباره تصوف ایرانی از آغاز تا سده‌های دهم و یازدهم، مخصوصاً قابل ذکر است. لویژن از ۱۹۹۱ تا ۱۹۹۵ به عنوان دستیار ویراستار مجله «صوفی» اشتغال داشته است. این فصلنامه هر چهار ماه یک‌بار همزمان به انگلیسی و فارسی در لندن به چاپ می‌رسد. به علاوه، او نزدیک به بیست کتاب و مجموعه تحقیقی در زمینه‌های گوناگون عرفان و فرهنگ ایرانی-اسلامی را نقد و بررسی، و حاصل آن را در چند نشریه منتشر کرده است. لویژن که عضو چندین انجمن علمی در اروپا و امریکاست (از جمله، انجمن سلطنتی آسیائی بریتانیا، انجمن محیی‌الدین ابن عربی (اکسفورد)، انجمن ایران (لندن)، بنیاد مطالعات ایرانی (آمریکا)، انجمن مطالعات ایرانی (نیویورک) و چند انجمن و تشکل علمی دیگر) زیاده بر بیست سخنرانی

تحقیقی در گردهم‌آیهای علمی ایراد کرده، که اکثراً دربارهٔ ادب عرفانی، سنتهای صوفیان، موسیقی و دیگر معارف ایرانی است. او که به زبان فارسی تسلطی قابل تحسین دارد و راحت و شیرین به این زبان سخن می‌گوید و محفوظاتش از اشعار فارسی بخصوص سروده‌های مولوی و محمود شبستری حیرت‌انگیز است، تاکنون شمار قابل ملاحظه‌ای کتاب و مقاله و نمونه‌های نظم و نثر فارسی را از این زبان به انگلیسی برگردانده است؛ از این قبیل است چند مقاله (مانند «عقل و عشق»، «خواجه عصمت‌الدین بخاری»، «ابونصر فراهی»، «گناوه» و غیره که برای دائرةالمعارف ایرانیکا به انگلیسی ترجمه کرده است.

استاد لویژن در حال حاضر به عنوان «دانشیار پژوهشی» در مرکز مطالعات خاور نزدیک و خاورمیانه در مدرسهٔ مطالعات شرقی و آفریقائی دانشگاه لندن انجام وظیفه می‌کند. ضمناً از ۱۹۹۷ م نیز در مقام هماهنگ‌کنندهٔ پژوهشی و مدرس زبان فارسی در بخش تحقیقات علمی در مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی، لندن، به کار اشتغال داشته است.

کتاب فراسوی ایمان و کفر حاصل سالها تحقیق و تتبع لویژن در آثار و احوال شیخ محمود شبستری، و مستند به دهها کتاب، رساله و مقاله علمی است. او پس از ارائه شرح حال نسبتاً مجملی از شیخ، به بررسی تفصیلی اوضاع و شرایط سیاسی، اجتماعی، ادبی و عرفانی عصر مغول می‌پردازد و می‌کوشد تا عوامل سیاسی و فرهنگی‌ئی را که در پرورش و شکل‌گیری ساختار فکری شیخ محمود مؤثر بوده، و از شیخ آن آفریدند که آفریدند، بازنماید. از آنجا که شبستری یکی از نمایندگان سترگ افکار محیی‌الدین ابن عربی است، لویژن در فصلی از کتاب خود به پاره‌ای از اهم رگه‌های اصلی تفکر این اندیشمند اندلسی می‌پردازد. شیخ شبستری در واقع یکی از مهم‌ترین صوفیانی است که چکیدهٔ اندیشه‌های عرفانی

شیخ اکبر را به نظم و نثر فارسی به ایرانیان عرضه داشته است. احتمالاً یکی از علل رونق گلشن راز در ادوارِ بعد از شبستری همین بوده است.

یکی از تلاشهای در خورِ ستایش لویژن تشریح سمبولیسم و مختصات نمادین سرائی شیخ محمود و جایگاه لفظ و معنی از نظر این متفکرِ شبستری است؛ نویسنده به استناد سروده‌های شیخ و نیز با توجه به توضیحات محمد لاهیجی در شرح خود بر گلشن راز، تحلیل‌های عمیق و ارزنده‌ای از دیدگاه‌های شیخ در باب حقیقت معنا به دست می‌دهد. باز بر اساس مصنفات خود شیخ محمود، لویژن وی را عارفی کل‌گرا، با وسعت دیدی به پهنای عالم - جهان شمول و همه‌نگر - توصیف می‌کند. به عقیده او، در جهان‌بینی وحدت وجودی شیخ، همه محدودیتها و مرزهای اعتقادی و ایده‌ئولوژیکی برداشته می‌شود و پیروان تمام ادیان حتی کافر، در یک صف قرار می‌گیرند، زیرا هر آنچه محبوب و معبود فرقه‌های مختلف است همه مخلوق خداوند؛ هر آنچه هم که مخلوق حق تعالی باشد باطل و مردود نیست، چه: «زنیکو هر چه صادر گشت نیکوست». بنابراین، حتی بت‌پرستی هم باطل نیست، چون بت، در واقع، قائم به تنها وجود حقیقی، یعنی خداوند است. شیخ چنین نتیجه می‌گیرد که اگر مسلمان در هر چیزی خدای را پنهان ببیند، در شرع او را مسلمان نخوانند. کفری مذموم است که شخص برای چیزی جز خداوند هستی قائل باشد. اوج این کفر وقتی است که او در پیشگاه الهی خود خویشتن را ببیند. جهان‌بینی کل‌گرا و جامع‌نگر شیخ محمود از همین دیدگاه وحدت وجودی او سرچشمه می‌گیرد. وی اختلافات فرقه‌ای و تعصبات تنگ‌نظرانه دینی را به شدت محکوم می‌کند، زیرا به قول خودش ایمان حقیقی در یکی دیدن، یکی گفتن و یکی دانستن است و قرآن هم اعلان

کرده که «تفاوت نیست اندر خلق رحمان». کفر حقیقی پوشیدن و مستور گردانیدن کثرت در وحدت است؛ یعنی شخص تمام تعینات و کثرات موجودات، حتی هستی و تعین خود را در بحر احدیت محو و فانی می‌سازد و به بقای حق باقی و به تجلی فردیت متحقق، و عین آن می‌شود. یکی از جنبه‌های بارز کار لویژن تلاش وی در پیدا کردن و ارائه وجوه مشابه میان تعالیم شبستری و بعضی از شعرا و متفکران غربی است. او در جای جای اثرش به مواردی از این 'خویشاوندی فکری' اشاره و نمونه‌هایی از سروده‌ها و گفته‌های غربیها (از قبیل سن خوان دو لاکروز و ویلیام بلیک) را نقل می‌کند. چنین می‌نماید که نیت استاد لویژن از این تلاش نشان دادن این واقعیت است که پاره‌ای از نظریه‌ها و اندیشه‌های عام و بنیادی، جهان شمول و همه جایی است. آنچه فراسوی اغراض شخصی، سیاسی، مادی صرف، مقاصد مصلحت‌جویانه و عافیت‌طلبانه، و موضعی و مقطعی است، دیوارهای زمان و مکان، نژاد و قومیت، و رنگ پوست و دین و زبان را فرو می‌ریزد و از آنها درمی‌گذرد.

از نکات در خور یادآوری درباره‌ی شیخ محمود یکی اینکه او رسماً شاعر نبود، اما سروده‌هایش دست کمی از دیگر شعرای عارف ندارد؛ دوم آنکه گزیده‌گوئی، پرمحتوائی و تفوق معنا بر لفظ در اشعار او - مخصوصاً در گلشن‌رازش - واقعاً استثنائی است. اشعارش حشو و زوائد که ندارد هیچ، در اکثر آنها معنا به حد زیادی از لفظ 'سرریز' می‌شود. در میان ۱۰۰۴ بیت گلشن‌راز، معدودند ابیاتی که در آنها معنی بر لفظ پیشی نگرفته باشد. بی‌سببی نیست که از زمان تصنیف این منظومه تا سه سده بعد بالغ بر سی شرح مختصر و مفصل بر آن نوشته شده است. در توضیح نکته‌ی اول اضافه می‌کنیم که گرچه شیخ محمود در مقام متفکر و عالمی موجه در خط شعر و شاعری نبوده، و ظاهراً این کار را دون شأن خود

می‌دیده، اما آنچه سروده پخته، محکم، منسجم و عموماً دلنشین و هنرمندانه از آب درآمد است. هم در گلشن‌راز هم در سعادت‌نامه او به ابیات زیادی برمی‌خوریم که نه تنها بار معنایی سنگین و گسترده‌ای دارند و فقط تعالیم 'منظوم' نیستند بلکه از لحاظ 'هنر شعری' و لطافت‌های زیبایی‌شناختی هم بسیار قابل توجهند.

شکر زحمات و همکاریهای محبت‌آمیز تنی چند را بر خود فرض می‌دانم. نخست از نویسنده کتاب متشکرم که در حل بسیاری از مشکلات کتاب لطفهای بی‌کران کرد. کار ترجمه از نیمه‌گذشته بود که برای روشن شدن پاره‌ای از دشواریهای کتاب به وی نامه نوشتم و این باب آشنائی مرا با او گشود. او از آن زمان تا پایان کار ترجمه در کمال کرامت و سعه صدر با من همراهی و همدلی کرد؛ به پرسشهایم بی‌درنگ پاسخ مشروح داد و مرا بیش از پیش به کار دلگرم نمود. اگر همکاریهای او نمی‌بود کیفیت ترجمه‌ام بدین پایه که هست نمی‌رسید. از دوست فاضل آقای محمدرضا جوزی سپاس دارم که در ترجمه صفحه‌ای چند از کتاب مرا یاری کردند. آقای کاوه میرعباسی قطعه شعری به اسپانیائی که در متن کتاب نقل شده بود برایم به فارسی برگرداندند و بدین لحاظ مرا سپاسگزار خود کردند. از مساعدتهای همکار دانشمندم - در مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی - آقای دکتر مهدی رفیع در ترجمه پاره‌ای عبارات غیرانگلیسی کتاب و دادن بعضی راهنمائیهای سودمند، و از محبت‌های دیگر همکارانم در مرکز مذکور، آقایان دکتر احمد پاکتچی و فرامرز حاجی منوچهری در یافتن مأخذ چند حدیث، تشکر می‌کنم. سپاسگزار دوست مهربان استاد جهانگیر نظام‌العلماء هستم که صفحه‌ اهدائیه این ترجمه را به خط خوش و پخته خویش آراستند. از همسر،

فروغ، ممنونم که افزون بر یاریها و غمخواریهای همیشگی اش از ابتدا تا انتهای کار، فهرستهای سه‌گانه پایان کتاب را تهیه و تنظیم کرد.

در پایان کوششهای مدیریت دلسوز و نیروی کارآمد فنی «نشرمرکز» را صمیمانه ارج می‌نهم که در آماده‌سازی و نشر این ترجمه به اندازه‌وسع و امکانات خود از هیچ تلاشی فروگذار نکردند. در شرایط ناپایدار و پرفراز و نشیب صنعت نشر در ایران امروز که حتی نمی‌توان به داشتن مقدار کافی بسته‌های کاغذ یکرنگ و یک دست برای یک کتاب مطمئن بود، اگر ناشران مجرب و توانای این سرزمین و صنعت‌کاران خبره آنها نتوانند آنچه به راستی در توان دارند عرضه کنند، جای شگفتی نیست.

مجدالدین کیوانی

دهم بهمن یکهزار و سیصد و هفتاد و هشت

سپاسگزاری

نشان‌شناسی ناپستی / شناسائی حق و حق‌شناسی

شبستری، گلشن راز

بسیارند دوستان زنده و مرده، و غائب و حاضری که مرا در این تحقیق درباره آن استاد دانش‌حق‌الیقین، محمود شبستری و گنجینه علم باطنی وی از رموز تصوف، یعنی گلشن راز - روضه اسراری که ما را به سعادت‌نامه همیشه جاویدش راهبر می‌شود - یاری کردند.

نخست مایلم تشکر خود را به حضور دکتر جواد نوربخش، رئیس طریقه نعمت‌اللهی و ویراستار چند اثر از آثار شبستری اظهار دارم که در تمام مدت این تحقیق مجموعه کتابهایش را در باب تصوف در اختیار من گذاشت. از مهدی محقق، استاد مطالعات اسلامی دانشگاه مگیل، سپاسگزارم که درباره رابطه شبستری با ناصر خسروی شاعر مرا از نظرات روشن‌کننده خود برخوردار ساخت. از دِوین دُویز^۱، استادیار بخش مطالعات اورالی و آلتائی دانشگاه ایندیانا، ممنونم که از سر لطف و با تحمل زحمت رابطه شبستری با کبرایه را برای من روشن کرد. مشکل بتوانم تشکرات قلبی خود را از هرمان لندُلْت، برای توجه دقیقش به جزئیات شجره روحانی شبستری و سهم کردن من در اطلاعات

1. Devin DeWeese

تخصصی فراوانش راجع به این مطلب، بیان کنم. از کارل ارنست، استاد مطالعات دینی در دانشگاه کارولینای شمالی عمیقاً تشکر می‌کنم که نخستین نسخه فصل هشتم را خواند و از راه لطف نظرات جالبی در مورد رابطه وحدت‌گرایی باطنی^۱ شبستری با عقیده 'کفر حقیقی' اظهار داشت. مدیون دکتر چارلز ملویل، مدرس مطالعات اسلامی در دانشگاه کمبریج هستم که لطفاً چند پیش‌نویس اولیه فصل سوم را از نظر گذراند و ویرایش کرد، و از این رهگذر دانش وسیع خود را از مطالعات مربوط به ایران سده‌های میانی در تحلیل من از دوره مغول به کار گرفت. می‌خواهم مراتب سپاس خود را تقدیم جان کوپر، مدرس مطالعات فارسی دانشگاه کمبریج کنم که زحمت مطالعه آخرین پیش‌نویس این کتاب را تقبل کرد، و نظرات عالمانه‌ای در جهت بهبود کیفی آن پیشنهاد کرد. عمیقاً سپاسدار دکتر محمد عیسی ویلی، مسئول نسخ خطی فارسی و ترکی 'کتابخانه بریتانیایی' در لندن، هستم که از راه لطف حاضر شد چندین فصل کتاب را بخواند، و دقت و سواس‌آمیز او نسبت به صحت و درستی کار غالباً این اطمینان را می‌داد که به ورطه خطا نیفتم. مایلم از دکتر حسین [الهی] قمشه‌ای که برای مزین ساختن متن [انگلیسی] این کتاب با نمونه‌هایی از شعر شبستری، خوش نوشته‌های زیبای زیادی اهدا کرد تشکر کنم. سخت رهین کرم ذاتی مَنیوئل کولُن^۲، تری گراهام، نیل جانسن و دکتر پتر لُسن^۳ هستم که در پی‌گیری فصلهای این کتاب و ارائه پیشنهادهاى سبکی فراوان برای بهتر کردن متن آن فروتنانه لطفها کردند.

گرچه همه نویسندگان سلسله انتشارات صوفیانه کرزن (که مسلماً تلاش خطیر بی‌مانندی در تاریخ مطالعات اسلامی در غرب است) مدیون

1. esoteric ecumenism

2. Manuel Colón

3. P. Lawson

ویراستار آن، دکتر ایان نُتن، مدیر بخش مطالعات عربی و اسلامی دانشگاه اکسِتر، بابت راه‌اندازی این مرکز هستند، می‌خواهم از او نه تنها برای حمایت‌های تشویق‌آمیز و شور و شوق آغازین وی در پیشبرد این طرح انتشاراتی – که همان اندازه برای من عزیز است که برای او – تشکر کنم، بلکه بدان لحاظ که موافقت کرد پیش‌نویس نهائی کتاب را قرائت و بازبینی کند.

لئونارد لویژن

لندن، فوریه ۱۹۹۵

احوال شخصی

دنیائی و روحانی

نسب چو نایب را طلب کن بحق روی آور ترک نسب کن

خاندان و شجره

سعدالدین محمود بن عبدالکریم یحیی شبستری (۱) در نیمه دوم سده هفتم هجری در شبستر، روستائی کوچک در شمال غربی تبریز در چند کیلومتری دریاچه ارومیه، در آذربایجان امروزی، دیده به جهان گشود. دانسته‌های ما درباره زندگی او بسیار اندک است، اما به نظر می‌رسد که زیاد سفر کرده باشد، چه این مطلب در یکی از معدود سروده‌های وی درباره زندگی اش ذکر شده است:

مدتی من ز عمر خویش مدید	صرف کردم به دانش توحید
در سفرها به مصر و شام و حجاز	کردم ای دوست روز و شب تک و تاز
سال و مه همچو دهر می‌گشتم	ده ده و شهر شهر می‌گشتم
گاهی از مه چراغ می‌کردم	گاه دود چراغ می‌خوردم (۲)

گرچه او در مقام عالمی دینی از شهرت قابل توجهی برخوردار

بود (۳)، هیچ نشانه‌ای حاکی از دیدارهایی که ممکن است با افرادی بیرون از موطنش آذربایجان داشته، بر جای نمانده است. با این همه، نزدیک به پانصد سال بعد سلسله‌ای از صوفیان در کرمان مدعی شدند که هم بازماندگان روحانی هم فرزندان نسبی شیخ محموداند (۴). یکی از محققان، بر اساس همین شجره غیرمحمول ادعائی بر این عقیده پافشاری می‌کرد که شبستری در کرمان ازدواج کرده و چند پسر داشته است (۵). اینکه چنین سلسله روحانی از طریق خانواده شبستری هرگز بواقع وجود داشته، به دو دلیل غیرمحمول است. (۱) طبق گفته حافظ حسین کربلائی تبریزی در *روضات الجنان*، یکی از نخستین منابعی که ذکری از شیخ محمود کرده، از این شاعر نقل می‌کنند که گفته است من نه فرزندان تنی نه اولاد 'روحانی' (یعنی مریدانی) از خود دارم (۶). (۲) در هیچ گزارش تاریخی موجود، چه مربوط به زمان شاعر چه در سده‌های بعدی، اثری از اینکه شیخ سلسله سازمان یافته‌ای از مریدان تأسیس کرده باشد به چشم نمی‌خورد.

به علاوه، آثار خود شبستری دیدگاهی بسیار منفی از تصوف موروثی نشان می‌دهد. مثلاً، او در اشعار زیر از گلشن راز تأکید می‌کند که پیوندهای خانوادگی و قومی هیچ ارزش معنوی ندارد:

نسب چنود تناسب را طلب کن (۷)	به حق روی آور و ترک نسب کن
به بحر نیستی هر کو فروشد	«فلا انساب» ^۱ (۸) نقد وقت او شد
هر آن نسبت که پیدا شد به شهوت	ندارد حاصلی جز کبر و نخوت
اگر شهوت نبودی در میانه	نسبها جمله می‌گشتی فسانه

۱. فاذا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَ لَا يَتَسَاءَلُونَ (مؤمنون، ۲۳/۱۰۱): پس آنگاه که در صور دمیده شود هیچ خویشاوند [و نسبت خونی] در آن روز میان آنان نخواهد بود، و از یکدیگر هم سؤال نخواهند کرد.

چو شهوت در میانه کارگر شد
 یکی مادر شد، آن دیگر پدر شد
 نمی‌گویم که مادر یا پدر کیست
 که با ایشان به حرمت بایدت زیست
 نهادی ناقصی را نام خواهر
 حسودی را لقب کردی برادر
 عدوی خویش را فرزند خوانی
 زخود بیگانه خویشاوند خوانی
 مرا باری بگو تا خال و عمّ کیست
 از ایشان حاصلی جز درد و غم چیست
 رفیقانی که با تو در طریق‌اند
 پی هزل ای برادر هم رفیق‌اند
 به کوی جدّ اگر یک دم‌نشینی
 از ایشان من چه گویم تا چه بینی
 همه افسانه و افسون و بند است
 بهجان خواجه کاینهاریشخند است! (۹)

در واقع، به نظر شاعر تصوفی که از طریق پیوندهای خانوادگی منتقل شده و دربردارنده منافی مادی در زیر نقاب روحانیت غیرمادی است، علت اصلی انحطاط تصوف حقیقی در عصر خود شاعر بوده است. ظهور دو سده بعد "دولت استبدادی" صفوی (به تعبیر راجر سیوری (۱۰))، بر اساس 'حق الهی' گروهی از 'روحانیان نژاده' که موقعیت "مرشد کامل" بودن خود را به واسطه پیوند خونی (!) به ارث برده بودند، مؤید آراء شبستری درباره این مسأله است. تصوف موروثی، که به قول ژان اوبن (۱۱)، به سبب "جو مذهبی آشفته عصر مغول" تقویت گردید، در سراسر اشعار شبستری خوار شمرده شده است. این عرفان موروثی که خود ضامن دوام همیشگی خود بود، یا (باز به قول اوبن، (۱۲)) "درویشیزم"، که باعث می‌شد قدرت دینی در روزگار مغولان از طریق پیوند نسبی با 'خانواده‌های روحانی' به افراد انتقال یابد (مانند مورد دودمان شیخ صفی‌الدین اردبیلی)، از نظر شبستری (و نیز معاصر بلند آوازه وی، شیخ کبرای، علاءالدوله سمنانی (۶۵۹-۷۳۶ ق (۱۳)) منشأ زحمت و دردسر دائم بود؛ شبستری در اشعارش از این پدیده به عنوان یکی از مهم‌ترین علل خطرناک انحطاط معنوی و فرهنگی یاد می‌کند. شبستری ضمن

انتقاد از این قبیل نگرشهای تنگ‌نظرانه خانوادگی، تأسف خود را این گونه بیان می‌کند -

ببین اکنون که کور و کر شبان شد	علوم دین همه بر آسمان شد
نماند اندر میانه رفیق و آزر	نمی‌دارد کسی از جاهلی شرم
همه احوال عالم باژگون است	اگر تو عاقلی بنگر که چون است
کسی کار باب لعن و طرد و مَقْت ^۱ است	پدر نیکو بُد اکنون شیخ وقت است
خضر می‌کشت آن فرزند طالح ^۲	که او را بُد پدر یا جد صالح ^۳
کنون با شیخ خود کردی تو ای خر	خری را کز خری هست از تو خرتر
چو او لایَعْرِفُ الْهَرَّ مِنَ الْبَرِّ	چگونه پاک گرداند ترا سِرِّ
وگر دارد نشان از باب خود پور	چگویم چون بُود نور علی نور
پسر کو نیک‌رای و نیک‌بخت است	چو میوه زُبده و سِرِّ درخت است
و لیکن شیخ دین کی گردد آن، کو	ندانند نیک از بد، بد ز نیکو
مریدی علم دین آموختن بود	چراغ دل زدین افروختن بود
کسی از مرده علم آموخت؟ هرگز	ز خاکستر چراغ افروخت؟ هرگز (۱۴)

تنها مدرک نه چندان معتبر دربارهٔ اعقاب شبستری زندگی‌نامهٔ مختصری به قلم امیرعلیشیر نوائی (۱۵) است مربوط به یکی از نبیرگان شبستری موسوم به "شیخ عبدالله شبستری"، که ظاهراً در سمرقند زندگی می‌کرد و بعدها در اوائل سدهٔ دهم در دربار عثمانی اقامت گزید. به غیر از این خویشاوند بسیار دور، هیچ نشان دیگری از زن، فرزندان یا نیاکان خاندان او وجود ندارد.

۱. مَقْت: کینه، نفرت و دشمنی
 ۲. طالح: فاسد، مقابل صالح
 ۳. یعنی، خضر کودک فاسدی را کشت که قرار بوده پدر یا جدش را که مردانی صالح بودند بکشد؛ رابطهٔ پدر و پسری بین دو نفر امتیاز خاصی برای آنها ایجاد نمی‌کند.

مشایخ و سالمرگ شبستری

نه هیچ منبع تاریخی موجودی و نه مصنفات خود شاعر اطلاعات دقیقی در مورد سلسله روحانی او یا شیخ او به دست می دهند، گرچه در منابع باقی مانده از زمان او و نیز در گزارش خودش به نام دو نفر برمی خوریم که مشایخ او بوده اند: (۱) امین الدین (۱۶)، (۲) شیخ بهاء الدین.

امین الدین

شبستری در سعادت نامه خود از شیخ خویش با نام امین الدین یاد می کند و می گوید

دادی الحق جوابهای چنین	شیخ و استاد من امین الدین
کافرین بر روان پاکش باد (۱۷)	من ندیدم دگر چنان استاد

جواد مشکور در تاریخ تبریز خود از امین الدین تبریزی نامی سخن می گوید که ممکن است همان شخص مذکور در سعادت نامه شاعر باشد: حاجی امین الدین تبریزی مشهور به "حاجی دده" در علم تفسیر و حدیث ماهر، و در فن شعر استاد بود. اکثراً 'امین' و گاهی، به سبب آنکه مرید شیخ نورالدین اسفراینی بود 'نوری' تخلص می نموده است. قصاید متعددی در مدح شیخ حسن ایلکانی [شیخ حسن بزرگ، د. ۷۵۷ ق] گفته و روزگاری هم در بغداد به مناسبت پسرش سلطان اویس [د. ۷۷۶ ق] گذرانیده. و در آخر عمر از بغداد به تبریز سفر کرده و در آنجا باغی ساخته و به افاده [مطالب دینی] مشغول شده و در ۷۵۸ ق در گذشته است. دیوان او مشتمل بر دو هزار و پانصد بیت است (۱۸).

همین طور، علی اکبر دهخدا در لغت‌نامه خود (ذیل امین‌الدین) از همین امین‌الدین تبریزی نام می‌برد که «شاعر و عالم به حدیث و تفسیر بوده... قصاید متعدد در مدح شیخ حسن نویان گفته و مدتی در بغداد منادم سلطان اویس بوده و در سال ۷۵۸ ق درگذشته است».

از سوی دیگر، محمدعلی تربیت در کتابش راجع به دانشمندان تبریز ظاهراً از امین‌الدین تبریزی دیگری نام می‌برد که یکی از شاگردان شیخ محمود بود، و «شرحی در یک جمله بر هر بیت گلشن راز نوشت... و من نسخه‌ای از آن را در کتابخانه معرفت دیده‌ام» (۱۹). چون من به این شرح دسترسی نداشته‌ام، نمی‌توانم مطلب اخیر [تربیت] را تأیید کنم.

فرد دیگری با نام امین‌الدین هست که می‌توان او را یکی از شیوخ شبستری به شمار آورد (۲۰). او ظاهراً در همین دوره مورد نظر در تبریز زندگی می‌کرد. از این مرد در *روضات الجنان* (۲۱) به عنوان «مولانا امین‌الدین باله» یاد شده است؛ وی معاصر شیخ حسن بلغاری (۶۰۳-۶۹۳ ق) (۲۲) بوده که ابن کربلائی (۲۳) از مراسلات او با علاءالدوله سمنانی نقل کرده است. با وجود این، از آنجا که اطلاعات دیگری درباره امین‌الدین باله مورد استشهاد ابن کربلائی در دسترس نیست، هویت او را نمی‌توان به طرز رضایت بخشی تعیین کرد.

محمد لاهیجی نیز به هنگام شرح بیت ۴۳ از گلشن راز، از شخصی به نام امین‌الدین به عنوان استاد شبستری یاد می‌کند، گرچه سخن او بیشتر رنگ تردید دارد تا یقین:

مراگفتا جوابی گوی در دم کز آنجا نفع گیرند اهل عالم (۲۴)

تفسیر شارح بر بیت بالا چنین است:

گفته‌اند که آن بزرگ کار دیده که امر به جواب نامه فرموده،
شیخ‌المشایخ فی‌العالم امین‌الدین بود که پیر و مرشد شیخ محمود

شبستری، که قائلِ جوابِ نامه است، بوده، و این سخن دور نیست (۲۵).

با عنایت به اظهارات جواد مشکور (نقل شده در صفحه ۱۵) در تاریخ تبریز راجع به وجود رابطهٔ مرید و مرادی بین حاج امین‌الدین تبریزی و نورالدین اسفراینی (د. ۷۱۷ ق)، تا حدی باور کردنی به نظر می‌رسد که این ”شیخ المشایخ“ مورد اشارهٔ لاهیجی همان ”حاج امین‌الدین عبدالسلام خنجی“ است که هرمان لندولت در تک نگاشت خود دربارهٔ اسفراینی او را ”از دیدگاه طریقت کبراوی، مهم‌ترین چهره در میان مریدان اسفراینی به حساب می‌آورد، زیرا شاخهٔ طریقت کبراویه که بعدها به طریقهٔ الاسفراینیه شهرت یافت، بواسطهٔ همین شخصیت متحقق گردید، حال آنکه شاخه‌ای که [علاءالدوله] سمنانی بنیان‌گذار آن بود به طریقهٔ الرکنیه موسوم گردید“ (۲۶).

به هر حال، پیش از تحقیق مفصل‌تر دربارهٔ هویت حاج امین‌الدین عبدالسلام خنجی و حاج امین‌الدین، نگاه کوتاهی به یکی دیگر از مشایخ شبستری و تاریخ فوت این شاعر بجا خواهد بود.

شیخ بهاء‌الدین و تاریخ درگذشت شبستری

تاریخ نگار سدهٔ سیزدهمی، رضاقلی خان هدایت، در بیان سبب تصنیف گلشن راز می‌گوید شبستری ”به اشارهٔ شیخ خود، بهاء‌الدین یعقوب تبریزی“ به پرسشهای میرحسینی هروی پاسخ گفت (۲۷). ابن کربلائی در عبارات زیر از همین شیخ بهاء‌الدین به عنوان یکی دیگر از استادان احتمالی شبستری نام می‌برد، که این نیز به ما کمک می‌کند تا تاریخ تقریبی مرگ شاعر را محاسبه کنیم.

در بالای سر حضرت شیخ سعدالدین محمود [شبستری]، مرقد و

مزار بزرگی است مولانا بهاءالدین نام او. چنین گویند که وی نیز استاد شیخ بوده و با هم به زیارت بیت الله الحرام رفته‌اند. و چنین مشهور است که مولانا سعدالدین محمود خود وصیت فرموده‌اند که مرا پای حضرت شیخ بهاءالدین رَحِمَهُ اللهُ بگذارید. وفات مولانا بهاءالدین در شهر سنهٔ سبع و ثلاثین و سبعمائه در عهد سلطنت محمد خان، یکی از پسران هلاگوخان بوده (۲۸).

همان طور که دو تن از شبستری شناسان معاصر ایرانی، صمد موحد و جواد نوربخش یادآور شده‌اند (۲۹) از نقل قول بالا فقط این مطلب را می‌توان استنتاج کرد که شبستری بعد از سال ۷۳۷ ق در گذشته است. به دنبال مطلب فوق در *روضات الجنان*، ابن کربلائی اطلاع جالب‌تری دربارهٔ وفات شاعر به دست می‌دهد. آن زمان که شبستری به حال نزع روان بود، یکی از همشهریهای وی - به نام بابابی شبستری که عارفی ترک بود - سری به منزل او زد. ابن کربلائی با اشاره به اینکه "شاید به حکم بشریت میانهٔ ایشان نقاری بوده باشد"، این طور نقل می‌کند:

بابابی به عیادت ایشان آمده، وقتی که بیرون رفته از منزل مولانای مشارالیه، در آن منزل را به هم کرده و بیرون رفته. حضرت مولانا فرموده‌اند که بابابی در را به هم کرد، اشارت به این نمود که در خانهٔ من بسته ماند، فرزند صوری یا معنوی نیست که بعد از این کس جادار باشد، حال آنکه وی را نیز این حال و این صورت دست خواهد داد و این واقعه روی خواهد نمود و در این زودی به هم خواهیم پیوست. در همان سال، بلکه در همان ماه، بابابی وفات می‌نماید. بابابی روز پنجشنبه هفدهم ربیع‌الاول سال ۷۴۰ وفات یافته (۳۰).

با مقایسهٔ دو بخش بالا از *روضات الجنان*، روشن می‌شود که باید تاریخ

وفات شبستری را اندکی پس از ۷۴۰ ق حساب کنیم نه ۷۲۰ ق، آن طور که بیشتر تذکره‌نویسان ایرانی و خاورشناسانی چون ادوارد براون (۳۱) گفته‌اند.

نکته مهم دیگری که باید از قطعه نقل شده بالا از *روضات الجنان* نتیجه گرفت (گرچه نمی‌توان آن را زیاد جدی گرفت، چون ابن‌کربلائی کتاب خود را در ۹۷۵ ق - دو‌ست سال پس از درگذشت شیخ محمود - به پایان رساند) این است که شبستری اعتراف می‌کند که هم او هم رقیب حسودش بدون فرزند صوری خواهند مرد. اگر این اعتراف درست باشد، فقط تأییدکننده سکوت بی‌چون و چرائی است که در منابع تاریخی معتبر در مورد زن و فرزند شاعر شده، و اظهار عقیده‌ای که به بی‌نصیبی وی از این نظر گردیده است.

متأسفانه هیچ منبع تاریخی دیگری که هم‌عصر شاعر بوده باشد اطلاعاتی دربارهٔ احوال زندگی شیخ بهاء‌الدین به دست نمی‌دهد، بنابراین باید از هر تلاشی برای رسیدن به هویت تاریخی حقیقی وی در مرحله فعلی تحقیقات خود دست بکشیم.

اکنون به مسأله هویت امین‌الدین تبریزی (نامبرده در صفحه ۱۵) که شبستری او را استاد خود اعلام کرده، نظری دقیق‌تر می‌افکنیم.

امین‌الدین: استاد شبستری

البته، نسبت "خنجی" در نام حاج امین‌الدین عبدالسلام خنجی، چنانکه هرمان لندولت اظهار می‌دارد، اشاره دارد به اسم روستائی در جنوب شیراز بر سر راه خلیج فارس، و بنابراین با تبریز بسیار فاصله دارد. رکن‌الدین شیرازی در شرح خود بر *فصوص‌الحکم* ابن عربی (د. ۶۳۸ ق) که در ۷۴۳ ق اتمام یافته (۳۲)، نیز از شخصی موسوم به "حاج عبدالسلام،

قُدَس سرُّه“، نام می‌برد (۳۳) که او را ”در شهر خنج، از توابع شیراز ملاقات کرد“.

دو اشاره مهم در کلام رکن‌الدین که در بالا ذکر شد با شجره روحانی شبستری سخت مناسبت دارد. نخست اینکه، به استناد جمله مرسوم قُدَس سرُّه که پس از نام شخص متوفی اضافه می‌شود، این مرد قبل از آنکه کتاب رکن‌الدین تمام شود از دنیا رفته است. به علاوه، اینکه فصوص‌الخصوص در ۷۴۳ ق به اتمام رسیده ثابت می‌کند که این حاج عبدالسلام - چنانکه هرمان لندولت نشان داده (۳۴) - بی‌گمان همان امین‌الدین عبدالسلام مرید اسفراینی است، و باید چند سالی پیش از این تاریخ در گذشته باشد؛ لذا منطقاً نمی‌توان او را با امین‌الدینی که (طبق نظر جواد مشکور و علی‌اکبر دهخدا) در ۷۵۸ ق در گذشته است، یکی دانست.

اگرچه این هر دو نفر در منابع یاد شده در بالا با عنوان ”حاجی“ و شاگردان شیخ اسفراینی مشخص شده‌اند، احتمال دارد که آنها دو عارف کاملاً متفاوتی بوده‌اند که نامی یکسان و شیخی واحد داشته‌اند. در خاتمه، می‌توان فرض کرد که یکی از این دو امین‌الدین، خواه از خنج خواه از تبریز، ممکن است رهبر معنوی شبستری بوده‌اند، اما دقیقاً این شخص که بوده، با توجه به نتایج تحقیقاتی که در اختیار داریم، همچنان به صورت معمائی تمام عیار می‌ماند.

و بالاخره، از آنجا که می‌دانیم شبستری با شیخ اسماعیل سیسی (د. ۷۵۸ ق در ۱۱۸ سالگی، از شاگردان مهم مرید سرشناس اسفراینی، علاءالدوله سمنانی) در تماس نزدیک بوده، و رساله شاهدنامه خود را (که اکنون دیگر وجود ندارد) برای یکی از مریدان شیخ سیسی نوشته (۳۵)، احتمال زیاد دارد که شخصاً هم با نورالدین اسفراینی آشنا بوده است.

بدین دلیل، کاملاً ممکن می‌نماید که شیخ خودِ او یکی از دو مرید برجسته شیخ اسفراینی - حاج امین‌الدین تبریزی یا حاجی امین‌الدین عبدالسلام بن سهلان خنجی - بوده باشند. بنابراین، منطقی می‌توانیم فرض کنیم که شجره روحانی شبستری به کبرایه برمی‌گردد، گرچه این سؤال که کدام امین‌الدین استاد او بوده، همچنان حل نشده باقی می‌ماند. چنین حدسیاتی البته پرسشهای زیادی را بلاجواب می‌گذارد. اگرچه ممکن است ما با راهنمایی روحانی شبستری که خود به استادی وی تصریح کرده، یعنی امین‌الدین، مختصر آشنائی پیدا کرده باشیم، اما نمی‌دانیم رابطه وی با دیگر شیوخ طریقت کبرای دقیقاً چگونه بوده است. مریدان خود او چه کسانی بودند؟ متأسفانه در مورد این قبیل مطالب در حال حاضر فقط می‌توان به وجه اجمال و ناپخته تخمینهای زد (نک. فصلهای ۴ و ۵).

با توجه به آشفتگی‌هایی که پیرامون هویت امین‌الدین سایه افکنده، مشکل بتوان درباره شخصیت او به نتایجی قطعی رسید. در ابیات زیر از گلشن راز به اشاره جالبی برمی‌خوریم که ظاهراً بر روحیه تحمل و سعه صدر امین‌الدین دلالت دارد:

ریا و شمع^۱ و ناموس^۲ بگذار بیفکن خرقه و بر بند زنار
چو پیر ما شو اندر کفر فردی اگر مردی بده دل را به مردی (۳۶).

این ابیات وقتی در بافت الهی‌شناختی مناسب خود در نظر گرفته شود ارتباط پیدا می‌کند با نظریه عرفانی 'کفر حقیقی' که در فصل پایانی این کتاب عمیقاً بررسی و تحلیل شده است. در اینجا شاعر به خواننده خود

۱. شمع: عمل خیر خود را به رخ مردم کشیدن، خواستار ستایش خلق شدن.

۲. ناموس: آوازه، شهرت، و طلب شهرت کردن.

دستور می دهد که ”مانند استاد ما شو، که در کفر غیرقابل تقلید است“: یعنی در کفر غیرقابل تقلید و فرید شو؛ ’کفری’ فردی شده که در مجموعه نمادهای رمزی شبستری نماینده بالاترین حد ایمان است، و دلالت دارد بر ’پنهان کردن’ یا ’پوشانیدن’ (= کفر) کثرت در وحدت“ (۳۷).

یک نکته در این ابیات درباره شخصیت امین الدین بسیار واضح و گویاست. او که از صفت کمال ”فرد بودن در کفر“ برخوردار بود، مسلماً از مترسک صوفیان، یعنی اعتقاد کورکورانه یا تقلید، در حدی استثنائی آزاد بود. شاید گویاترین نشانه روحانیت ژرف استاد شبستری را لاهیجی خاطر نشان کرده باشد؛ وی ضمن تفسیر آخرین بیت نقل شده در بالا (بیت ۹۶۷)، این گونه نتیجه گیری می کند:

پیری که شیخ و مقتدای چنین کاملی که ناظم^۱ است بوده باشد،
البته اکمل کاملان زمان خواهد بود (۳۸).

۱. مقصود شبستری، ناظم گلشن راز، است.

یادداشتها

- ۱ بعضی اوقات [در انگلیسی] به شکل Chabistari نوشته می‌شود.^۱
- ۲ نک. صمد موحد (ویراستار، مجموعه آثار شیخ محمود شبستری (تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۵ ش / ۱۹۸۶ م) (از این پس، مختصراً ماش)، سعادت‌نامه، ص ۱۶۸، ابیات ۳۳۴-۳۳۷.
- ۳ ماش، گلشن راز، ص ۱۰۵، بیت ۹۲۰.
- ۴ زین‌الدین شیروانی (مستعلی شاه)، ریاض‌السیاحه (تهران: ۱۳۳۴ ش / ۱۹۵۵ م)، صص ۸۹-۹۰؛ معصومعلی شاه، طرائق الحقایق، به کوشش محمد جعفر محبوب (تهران: کتابفروشی بارانی، بی‌تا)، ۷۳۳/۳.
- ۵ محمدعلی تربیت، دانشمندان آذربایجان (تهران: مطبعه مجلس، ۱۳۱۴ ش / ۱۹۳۵ م)، ص ۳۳۵ که از ریاض‌السیاحه نقل کرده است.
- ۶ نک. ص ۱۱.
- ۷ شاعر در اینجا نسب را با تناسب سجع کرده است و بدین ترتیب بر اولویت انسجام و تناسب باطنی شخص بر پیوندهای ظاهری خانوادگی تأکید می‌کند. چون، همان‌گونه که شبستری در بیت بعدی خاطر نشان می‌سازد، همه این پیوندهای خانوادگی و خونی به هنگام 'نیست شدن در حق' باطل می‌شود - حالتی که عارف آن را در این دنیا، اما شخص معمولی در آن دنیا، تجربه می‌کند -، پس تمام امتیازهای معنوی را عمل دل تعیین می‌کند و نه عوامل ارثی که بر پیوندهای خونی (نسب) مبتنی است و یا سرنوشت آن به دست شهوت قلم‌زده می‌شود. برای توضیح بیشتر در مورد این عقیده مهم صوفیانه، نک محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی (تهران: زوار، ۱۳۷۱ ش / ۱۹۹۲ م)، ص ۵۷۲ به بعد.
- ۸ قرآن ۱۰۱/۲۳.

۱. املاي شبستري در انگليسي معمولاً به صورت Shabistari است.

- ۹ ماش، گلشن راز، ص ۱۰۶، ابیات ۹۴۰-۹۵۱.
- ۱۰ "تأملاتی درباره گرایشهای استبدادی در دولت صفوی"، Der Islam، ۵۲ (۱۹۷۶)، صص ۲۲۶-۲۴۱.
- ۱۱ ژان اُبن، "ملاکین در آذربایجانِ عصر مغول"، در
Le Monde iranien et l' Islam,
۴ (۱۹۷۶-۱۹۷۷)، ص ۱۲۸.
- ۱۲ اُبن اصطلاح "درویشیزم" را به طور عام به کار می‌برد و تلویحاً منظورش راههای ممکن ترقی در اجتماع است که مؤسسات مختلف دینی با پنهان شدن زیر نقاب درویشی در عصر ایلخانی از آن بهره‌مند بودند؛ وی چنین اظهارنظر می‌کند: "بیشتر این مؤسسات کلاً در جهت افزایش منافع مادی خانواده‌های بنیان‌گذاران بزرگ یک طریقه، یا خانقاه دارانی، غالباً با استطاعت بسیار اندک، تنظیم شده بود. قدرت معنوی و مدیریت مادی به طور ارثی دست به دست می‌گشت، و پایگاه ممتاز معنوی و سابقه خانوادگی این قبیل صوفیه موقعیت اجتماعی وارثان آنها را تضمین می‌کرد." ژان اُبن "ملاکین در آذربایجان عصر مغول". ص ۱۲۸. برای اطلاع از خویشاوندگرائی و حمایت خانوادگی در فرهنگ صوفیانه ایران عصر مغول، نیز نک. مارشال هاجسن، The Venture of Islam (کمبریج: نشر دانشگاه کمبریج، ۱۹۷۷)، دوم، صص ۱۱۲، ۲۱۶-۲۱۷.
- ۱۳ سمنانی به عمل ریاکارانه تحصیل منافع مادی و اقتصادی از موقعیت معنوی، و استفاده از مال وقف برای اعتلای مقام اجتماعی فرزندان، تصریح کرده است؛ وی نقل می‌کند که چگونه او به منظور اجتناب از آلوده شدن احتمالی به گناه، عمداً خانواده و خویشان خود را از عضویت در هیأت‌های امنای مستغلات عمده‌ای که مالکیت آنها را داشت و وقف امور خیریه کرده بود منع می‌کرد؛ او در واقع وقتی راهنمایان روحانی برای مریدان خود تعیین می‌کرد، پسران خود را مخصوصاً نادیده می‌گرفت. نک. اعتراف سمنانی در العروة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ، به کوشش نجیب مایل هروی (تهران: انتشارات مولی ۱۳۶۲ ش / ۱۹۸۳)، صص ۲۹۹-۳۰۱.
- ۱۴ ماش، گلشن راز، ص ۱۰۴، ابیات ۹۰۷-۹۱۸.
- ۱۵ مجالس النفاثس، به کوشش علی اصغر حکمت (تهران: ۱۳۲۳ ش)، ص ۳۶۶؛ صمد موحد، مقدمه بر ماش، صص ۴-۵.
- ۱۶ درباره امین‌الدین، نک م. ج. مشکور، تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری (تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۲ ش / ۱۹۷۳)، ص ۷۶۶؛ حافظ حسین کربلانی تبریزی، روضة الجنان و جنات الجنان، به کوشش جعفر سلطان‌القرائی، (تهران: ۱۳۴۴ ش / ۱۹۶۵)؛ سلسله متون فارسی ش ۲۰، ۱، ص ۸۹؛ عزیز دولت‌آبادی، سخنوران آذربایجان (تبریز: ۱۳۵۷ ش)، ج. ۲، صص ۲۱۷-۲۱۹.

- ۱۷ ماش، سعادت نامه، ص ۱۶۸، ابیات ۳۳۴-۳۴۳.
- ۱۸ تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری، ص. ۷۶۶. شرح حالی که مشکور ذکر کرده مبتنی بر صحف ابراهیم است که محمدعلی تربیت از آن در دانشمندان آذربایجان، ص ۵۳ یاد کرده است. صحف ابراهیم در دسترس نویسندۀ حاضر نبود.
- ۱۹ دانشمندان آذربایجان، ص. ۳۳۶.
- ۲۰ فرضیه‌ای است که در مقدمه چاپ جدید گلشن راز، ص. ۳، توسط احمد مجاهد و محسن کیانی (تهران: چاپ بهرام، ۱۳۷۱ ش) پیشنهاد شده است. این چاپ جدید، که با کشف‌الابیات و ارجاع صفحه به صفحه به ۱۲ شرح مختلف مطبوع بر اساس هر بیت گلشن راز همراه است، افزوده بسیار سودمندی به تحقیقات درباره شبستری است.
- ۲۱ روضات الجنان، ۱، ص ۱۵۴.
- ۲۲ درباره بلغاری، نک. جواد مشکور، تاریخ تبریز، صص ۷۷۶-۷۷۷.
- ۲۳ روضات الجنان، ۱، صص ۱۴۶-۱۵۴.
- ۲۴ ماش، گلشن راز، ص ۶۸، بیت ۴۳.
- ۲۵ لاهیجی، مفاتیح الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۳۴.
- ۲۶ نورالدین اسفراینی:
- Le Révélateur des mystères: Traité de soufisme,
به کوشش هرمان لندولت (پاریس: انتشارات وردیه، ۱۹۸۶). ص ۲۹.
- ۲۷ تذکره ریاض‌العارفین، به کوشش مهرعلی گرگانی (تهران: محمودی، ۱۳۴۴ ش)، ص ۲۲۱.
- ۲۸ ابن کربلائی، روضات الجنان، ۲، ص ۹۱. درباره محمدخان، نک. ادوارد. جی. براون، A Literary History of Persia (کمبریج: نشر دانشگاه کمبریج، ۱۹۵۶)، سوم، ص ۹۱.
- ۲۹ ماش، ص ۳؛ گلشن راز، به کوشش دکتر جواد نوربخش (تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۷۶)، ص ۶. دکتر نوربخش خاطرنشان می‌کند که: "برای بیشتر خوانندگان آشنا با شعر گلشن راز البته عجیب می‌نمود که شبستری بتواند در بیست سالگی چنان شعری را بسراید. من نیز از این ادعا شگفت‌زده بودم تا اینکه روضات الجنان ابن کربلائی را خواندم، و به این نتیجه رسیدم که روایت ابن کربلائی درباره تاریخ مرگ شاعر احتمالاً به حقیقت نزدیک‌تر است." همانجا.
- ۳۰ حافظ حسین کربلائی تبریزی، روضات الجنان، ۲، ص ۹۲.
- ۳۱ براون، A Literary History of Persia (کمبریج: نشر دانشگاه کمبریج، ۱۹۵۶)، سوم، ص ۱۴۶.
- ۳۲ رکن‌الدین مسعود شیرازی، فصوص‌الخصوص فی ترجمه الفصوص، به کوشش

- رجبعلی مظلومی (تهران: ۱۳۵۹ ش / ۱۹۸۰)، ص شانزدهم از مقدمه جلال‌الدین همائی.
- ۳۳ فصوص‌الخصوص، ص ۲۷۰. برای این ارجاع، مدیون استاد دِوین دُویز هستم.
- ۳۴ نامه خصوصی از استاد هرمان لندولت به نگارنده، ۲۱ مارس، ۱۹۹۵.
- ۳۵ زرین‌کوب، جستجو در تصوف ایران، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷ ش / ۱۹۷۸)، ص. ۳۱۹.
- ۳۶ گلشن راز، به کوشش جواد نوربخش (تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۷۶)، ص ۵۹؛ نیز در ماش، ص ۱۰۷، ابیات ۹۶۶-۹۶۷.
- ۳۷ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص. ۵۸۳: ۱۰.
- ۳۸ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص. ۵۸۳: ۳-۴.

محیط ادبی

دیدگاه‌های خداشناختی و فلسفی دربارهٔ آثار شبستری

مردم عصر شعر جوی بُند علمائیش عرکومی شدند

گلشن راز

شبستری که سرایندهٔ دو منظومهٔ عرفانی و رساله‌ای حکمی است، شهرتش بیشتر به واسطهٔ گلشن راز است که آن را در شوال ۷۱۷ در قالب مثنوی به بحر هزج (۳۹)، و در حدود هزار بیت، تصنیف کرد. این مثنوی در پاسخ به هفده پرسش دربارهٔ پیچیدگیهای گوناگون تصوف نظری بود که صوفی بزرگ دیگری از معاصران شبستری به نام رکن‌الدین امیرحسین هروی (د. ۷۱۸ ق) (۴۰) از مشایخ صوفی آذربایجان کرده بود.

گلشن راز که به زبانی بسیار نمادین سروده شده، و از واژگان چندین سده شعر رمزی فارسی بهره گرفته است، آراء رسمی صوفیه را دربارهٔ موضوعات گوناگونی چون فکر، نفس، معرفت، کثرت و وحدتِ عوالم وجود، مراتب وجود، سیر و سلوک، قرب و بعد نسبت به خدا، و تکامل نفس، عرضه می‌کند (۴۱).

گلشن راز وقتی برای نخستین بار توجه خاورشناسان غربی را به خود جلب کرد که سیاحان فرانسوی، شاردن و برنیه در اوائل سده هیجدهم از ایران دیدار کردند و از شهرتی که این مثنوی در محافل علمی به عنوان "جامع الحکمه" (۴۲) داشت گزارش کردند. پس از آن، منتخباتی از گلشن راز را تولوک به سال ۱۸۲۱ در کتاب سوفیسموس^۱ خود ترجمه کرد. متعاقب آن در ۱۸۲۵ همین شخص یک سوم این مثنوی را در "گلچینی از عرفان شرقی"^۲ (۴۳) به آلمانی برگرداند. گلشن راز زمانی در روند اصلی تحقیقات اسلامی غرب وارد شد که متن فارسی آن در ۱۸۳۸ همراه با ترجمه منظوم آلمانی آن، از یوزف فن هامر-پورگشتال (۴۴)، منتشر شد. همین متن فارسی در ۱۸۸۰ تجدیدنظر، و با چند نسخه خطی که به نظر هامر نرسیده بود مقابله و همراه با ترجمه‌ای به انگلیسی از ای. اچ. وینفیلد در انگلستان انتشار یافت (۴۵).

نخستین طبع انتقادی گلشن راز در ۱۳۵۴ ش به کوشش دکتر جواد نوربخش در تهران صورت پذیرفت، که متن آن مبتنی بر ده نسخه خطی مختلف بود (۴۶). به دنبال آن در سال بعد، چاپ انتقادی از کل آثار شبستری از جمله گلشن راز به اهتمام صمد موحد فراهم گردید (۴۷). تحقیق حاضر درباره مصنفات شبستری بر اساس این دو چاپ انتقادی صورت گرفته است.

کوتاه زمانی پس از تصنیف گلشن راز در اوائل سده هشتم، شهرت آن بالا و بالا گرفت و تا میانه‌های سده دهم نزدیک به سی شرح توسط شماری از عرفای ایرانی، چه سرشناس چه گمنام، بر آن نوشته شد (۴۸). مهم‌ترین شارح گلشن راز شبستری بی‌گمان محمد لاهیجی (د. ۹۱۲ ق)

1. Sufismus

2. Blüthensammlung aus der Morgenlandischen Mystik

بود. شرح معروف لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز* معاصر سرشناس وی، جامی (۸۱۷-۸۹۸ ق) را که در واپسین دهه سده نهم می‌زیست، به سرودن رباعی زیر برانگیخت؛ او به نسخه امضا شده‌ای که نویسنده برای وی فرستاد با این اشعار پاسخ گفت:

ای فقر تو نوربخش ارباب نیاز خرم زبهار خاطر گلشن راز
یک ره نظری بر مس قلبم انداز شاید که برم ره به حقیقت زمجاز (۴۹).

دورگه از حکمت الهی یا عرفان در سرتاسر شرح گلشن راز لاهیجی به چشم می‌خورد: (۱) تصوف عشقی رومی مولوی، و (۲) عرفان ابن عربی و پیروان وی همچون دو شاعر عارف، عراقی و مغربی (۵۰). لاهیجی عارفی است شهودی مشرب با استعدادی همطراز استعداد خود شبستری (۵۱) و شرح او بر مثنوی شبستری مشحون است از شعر و عرفان برگرفته از تصوف ایران سده‌های میانی، و لبالب از استشاداتی به دیگر آثار شبستری و اشارات فراوانی به دیوانهای رومی، مغربی و عراقی، و اینجا و آنجا، حاوی وصفهائی از رؤیاهای شخصی، حالات و تجارب شهودی و عرفانی خود. این کتاب مسلماً از همان مشرب جوشیده که شعر خود شبستری از آن برخاسته، و بنابراین سزاوار بیشترین توجه از سوی طالبان تصوف ایرانی است.

ویژگی بی‌مانند در گلشن راز شبستری الهام وجد آمیز، غیر خودخواهانه - در عین حال، سخت عالمانه - ی آن است، الهامی که بیشتر از اعماق روح شاعر برمی‌خیزد تا از نبوغ و طبع هنری او. شعری است که به نظر می‌رسد "بیشتر موهبت است تا سروده، بیشتر سخن یک قوم است تا کلام شاعری خاص" (۵۲)؛ ویژگی آن جنون عشقی فرود آمده از بهشت است که افلاطون آن را در *فیدروس* وصف کرده است، جنونی که به تنهائی

اثر شاعر را شایسته جاودانگی می‌سازد. با این همه، شاعر از واژگان عرفانی بسیار دقیقی بهره می‌گیرد و در گزینش کلمات و از لحاظ شور و شوق در بیان عقایدش چیزی را به نمایش می‌گذارد که در سنت بلاغت فارسی به 'اعجاز' معروف است (۵۳). این کیفیت تقلیدناپذیری یا اعجاز چیزی بود که منتقدان ایرانی در همان ابتدای کشف گلشن راز بدان توجه پیدا کردند. بنابراین، ابن کربلائی، در سخنان زیر، ضمن بزرگداشت منزلت روحانی شبستری در اواسط سده دهم هجری، قرابت نزدیک میان مهارت در عرصه‌های عرفان و دستاوردهای ادبی را به وضوح نشان می‌دهد، قرابتی که در تاریخ و نقد ادبی فارسی غالباً آن را بدیهی می‌انگارند، اما به ندرت بر زبان می‌آورند:

کمال صاحب گلشن را از گلشن معلوم توان نمود. تا کسی کمال به
غایت نداشته باشد، مصدر آن نوع سخنان نتواند بود. و حضرت
شیخ خود نیز اشعاری به بی‌بدلی این نسخه فرموده در خاتمه
همین رساله، آنجا که می‌فرماید:

گهی از خوی خود در گلخنم من گهی از روی او در گلشنم من
از آن گلشن گرفتم شمه‌ای باز نهادم نام آن را گلشن راز
در او راز دل گله‌ها نهفته است که تا اکنون کسی دیگر نگفته است (۵۴)

همه آثار شعری شبستری نشان‌دهنده استعدادی بی‌بدیل برای درک مسائل نظری همراه با مهارتی در ترکیب یا هم نهاد کردن معضلات پیچیده تفکر خداشناختی و عرفان اسلامی است، و دست هیچ شاعر صوفی ایرانی دیگر در میان شعرای سده‌های میانی از نظر اختصار در مقدار آفرینشهای فکری و عمق محتوا به او نرسیده است. گلشن راز، همچون ترجمان الاشواق ابن عربی یا لمعات عراقی به صورت یک رشته

لوايح يا بارقه‌های زودگذر از الهامات نیمه مجرد تصنیف شده، که انسجام و همسازی آن اغلب تنها به وجه مستقیم و شهودی ادراک می‌شود. ابیات آن دارای کیفیت نادر 'بسیار در اندک' (یا بنا به تعبیر کهن لاتین *multum in parvo*) است، که هر یک از آنها، همان گونه که تعریف کالریج^۱ از اپیگرام^۲ بیان می‌کند، "کلّ کوتوله‌ایست که جسم آن ایجاز و روح آن شعور است". در حلقه‌های صوفیان که ایجاز در بیان و ثقیل بودن اصطلاحات فنی غالباً به عنوان نقطه قوت و امتیازی به حساب می‌آمد، توفیق شبستری در رعایت ایجاز محبوبیت عظیمی برای گلشن راز داشته است. این ایجاز شاید تا اندازه‌ای ناشی از غوطه‌ور بودن شاعر در فتوحات ابن عربی بوده است، زیرا این کتاب نیز از سبک بیان مشابهی برخوردار است (۵۵).

در حالیکه مفسران سنتی از قبیل لاهیجی معمولاً در مقام شارحان عرفان این کتاب به آن پرداخته‌اند و محققان امروزی، چه شرقی چه غربی، حسب معمول به این اکتفا کرده که دورادور او را ستایش کنند، شمار کمی از پژوهشگران ریشه‌های ادبی و منابع علمی گلشن راز را تحقیق کرده‌اند، چون مرعوب عمق متافیزیکی دیریاب و خیره‌کننده آن بوده‌اند. استثنای در خور توجه بر این قاعده کارهای دانشمند خستگی‌ناپذیر ایرانی عبدالحسین زرین‌کوب است که، از نظر ادبیات تطبیقی نوین، از دانش وسیع خود درباره سنت ادب فارسی به طرز موفقیت‌آمیزی در تحلیل پاره‌ای از تأثیرات ناپیدای ادبی بر شبستری استفاده کرده و صدای پنهان رومی، ابوحامد غزالی و عطار را در اندیشه وی بازیافته است (۵۶).

۱. کالریج (Samuel Coleridge ۱۷۷۲-۱۸۳۴) شاعر و منتقد ادبی انگلیسی.

2. epigram

شبستری میراث بر آنچه آنماری شیمل آن را سنت "گل و بلبل" شعر صوفیانه فارسی می نامد نیز بود (۵۷). رومی (د. ۶۷۲ ق) که آثارش، مخصوصاً مثنوی، در سراسر دنیای فارسی زبان معروف، و آوازه او کوتاه زمانی پس از وفاتش به مرزهای شرقی سرزمینهای اسلامی رسید (۵۸)، نقش مهمی در اشاعه این سنت ادبی ایفا کرد. اگرچه شبستری هرگز به طور مستقیم نه در شعر نه در نثر خود از رومی به نام یادی نکرده، با این همه حق با زرین کوب است که می گوید:

هرچند [که گلشن راز] غالباً تأثیر حکمت ابن عربی و بعضی شارحان او را نشان می دهد و با توجه و علاقه ئی که گوینده اش به شیوه شعر عطار داشت به سرچشمه معنویت مولانا جلال الدین هم نزدیک بود و اینکه تعدادی از شارحان کتاب گهگاه در تبیین مقاصد و مطالب وی نیز به ابیات مثنوی مولوی استشهاد کرده اند در عین حال نشان می دهد که فهم درست تمام مندرجات آن کتاب نیز بی مدد مثنوی میسر نیست و این رشته که در آثار تعداد دیگری از صوفیه - مثل اوحدی، شاه داعی، و پیر جمالی اردستانی - نیز دنبال شده است، حضور و استمرار میراث روحانی مثنوی مولانا را در قسمت عمده یی از شعر تعلیمی صوفیه نشان می دهد (۵۹).

مؤید اظهارات زرین کوب درباره اهمیت مثنوی به عنوان ابزاری تفسیری برای شرح و تأویل آثار شبستری، مطمئناً کار لاهیجی است که در شرح خود بر گلشن راز رومی را به عنوان سراینده بیشترین استشهادهای شعری خود نقش می دهد. با این حال، هیچ تأثیر قابل ملاحظه مشهودی از مثنوی رومی یا دیوان شمس بر آثار خود شبستری دیده نمی شود، از نوع تأثیری که در بسیاری از شعرای ایرانی عصر تیموری یافت می شود (مثلاً در آثار جمال الدین اردستانی، د. ۸۷۹ ق، که

در خواب از پیامبر شنیده که ”بعد از قرآن و حدیث مصطفی (ص) هیچ کتاب به از مثنوی حضرت سیدالعارفین مولانا جلال‌الدین نیست“ (۶۰). اگر واقعاً هم چنین تأثیری در کار بوده، شبستری هرگز از آن ذکری نکرده، و به طریق اولی دین خود را به رومی بر زبان نیاورده است. از این لحاظ، نگرش شبستری نسبت به رومی مشابه معاصر وی علاءالدوله سمنانی است که فقط به طور گاه‌گاهی و بی تفاوت از مولانا یاد کرده است.

اگرچه شبستری در ’عصر رومی‘، یعنی دورانی زندگی می‌کرد که در آن شعر عاشقانه ”هنر به جای ماندنی ایرانی شد“ (۶۱)، نظر او نسبت به هنر شاعری (۶۲) بسیار منفی بود. به عقیده او، شعر تابع اعمال دینی، و زیبایی‌شناسی در خدمت فلسفه مابعدالطبیعه بود. او در سعادت‌نامه خود می‌گوید:

گر ضرورت نبودی این ابیات	کی زمن صادر آمدی هیهات
مردم عصر شعر جوی بُدند	علما نیز شعر گوی شدند (۶۳)

در قرار دادن مقام علم دین بالاتر از شاعری، شبستری دیده گاه زیبایی‌شناختی خاص صوفیانه – و تا اندازه‌ای اسلامی – را منعکس می‌کرد. آیا رومی پیش از او اعلام نکرده بود که شعر، گرچه برای اشتیهای میهمانان کم‌سلیقه‌ای که نظم را بر نثر ترجیح می‌دهند مناسب است، اما برای شخص او جز ”شکمه“ کم‌بهای نیست (۶۴)؟ و آیا عطار که برای شبستری نوعی الگوی ادبی بود، تأکید نکرده بود که کار شاعر بهتر از بت‌پرستی نیست^۱، و نظم خود را جز حجابی در مقابل جمال الهی به شمار نمی‌آورد (۶۵). ما نباید صورت ظاهر این نفی شعر توسط صوفیان و

۱. بُتِ تو شعر می‌بینم همیشه ترا جز بت‌پرستی نیست پیشه (الهی‌نامه، ص ۳۶۹)

علمای دین را، که به قول شاهرخ مسکوب، ”همواره حرفه شاعری را دون مقام خود می دانستند... و شعرا را خوار می شمردند و سخن منظوم گفتن را به دیده تردید می نگریستند“ (۶۶)، اساس داوری قرار دهیم، کاری که بسیاری از صاحب نظران امروزی ایرانی (از جمله مسکوب) در بحثهای خود راجع به اشعار کلاسیک ایران عصر مغول به آن تمایل داشته اند. اگر نظریه ’هنر برای هنر‘ هیچ گاه جایی در زیبایی شناسی تصوف ایرانی نداشته است (۶۷)، موضوع ’دو معنائی‘^۱ [یا ایهام] رمزی هرگز در بحثهای شعری در میان صوفیه چندان مستبعد نیست، کما اینکه جی. سی. بورگل^۲، به هنگام توصیف ویژگی ’عظمت‘ زیبایی شناسی شعری صوفیه توجه ما را بدان جلب کرده است (۶۸):

پرده رازی که سخن پروریست سایه ای از پرده پیغمبریست (۶۹)

فروتر نهادن شاعری نسبت به پیامبری، هنر نسبت به عشق، در واقع نکته اصلی در زیبایی شناسی صوفی است (۷۰). بنابراین دولتشاه سمرقندی (نویسنده [تذکره الشعرا] در حدود ۸۹۲ ق) که با هواداری زیاد هم از شعر هم از تصوف، همواره موافق ذوق و سلیقه شعری ایرانیان سده های میانی سخن می گفت، در قرار دادن مقام شاعری فروتر از روحانیت صوفیانه درنگ نمی کرد. وی درباره شاعر صوفی کمال خجندی (د. ۸۰۳ ق) (۷۱) چنین می گوید:

و چون طبع شریف او بر طریق شاعری مبادرت نمود، از آن سبب ذکر شریف او در حلقه شعر ثبت می شود، والا شیخ را درجه ولایت و ارشادست و شاعری دون مراتب اوست، با آنکه پایه شاعری نیز بلند است. چنانکه شیخ بزرگوار می فرماید:

1. doulle entendso

2. J. C. Bürgel

مرا از شاعری خود عار ناید که در صد قرن چون عطار ناید (۷۲)

در واقع، شعر مورد استشهاد دولتشاه در اینجا - که از نظر موضوع مورد بررسی ما بسیار مهم است - تراوش قلم خجندی نیست. "استاد بزرگ" و سراینده بیت مذکور کسی جز شبستری نیست. در واقع، این بیت از مقدمه گلشن راز انتخاب شده است. البته نظرات شبستری و کمال خجندی در مورد امتیازات هر یک از دو حوزه شعر و تصوف واقعاً تفاوت قابل ملاحظه‌ای داشته، اما خبط قلمی دولتشاه حاکی از پایگاه بلند شعر و زیبایی‌شناسی متعالی و فرامادی شبستری است که مهم‌ترین مورخ ادبی عصر تیموری برای وی قائل بوده است. همین طور، این عقیده جامی را در *نفحات الانس* که "اشتغال وی [کمال خجندی] به شعر و تکلف در آن سترِ حال و تلبیس را بوده باشد بلکه می‌شاید که برای آن بوده باشد که ظاهر مغلوب باطن نشود" (۷۳)، می‌توان بدون آنکه بیش از حد دور رفته باشیم، در مورد شبستری نیز صادق دانست (۷۴).

شبستری به دنبال شعر منقول از گلشن راز - که خوشبختانه دولتشاه به اشتباه آن را نقل کرده - به الهامی که زیربنای سروده اوست می‌اندیشد و بر ماهیت الهی الهام خود تأکید می‌کند، و مدعی است که شعرش در خدمت بیان معانی عارفان صوفی است، و چون "به هر ظرفی درون معنی نگنجد" (یعنی، 'حقیقت' فراحسی به قالب کمیت در نمی‌آید - "عروض و قافیه معنی نسنجد")، از خواننده پوزش می‌طلبد که به چنین روشهای نارسا متوسل شده، و روح حیات بخش را به خاطر حرف کم بها به سوئی افکنده است.

مرا از شاعری خود عار ناید که در صد قرن چون عطار ناید
 کزین طور و نمط صد عالم اسرار بود یک شمه از دیوان عطار

ولی این بر سبیل اتفاق است نه چون دیو از فرشته استراق است (۷۵)

صمد موحد تذکر می دهد که شبستری در بعضی جاها ابیات عطار را کلمه به کلمه در گلشن راز گنجانده است، و این تأثیر شاعر نیشابوری را بر او نشان می دهد. موحد در واقع فهرستی شامل شش بیت به دست می دهد که به نظر می رسد شبستری در آنها از اسرارنامه عطار تقلید کرده است (۷۶). تأثیر عطار را زرین کوب نیز مورد تأکید قرار داده است (۷۷). با این همه، درک الهام شاعر فراتر از تحلیل این قبیل بحثهای صرفاً ادبی می رود، لااقل از دیدگاه شارح او لاهیجی که - وقتی به شرح آنچه ظاهراً به نظر می رسد تأثیر ادبی مستقیمی [از عطار بر شبستری] بوده، و حتی شاعر هم علی الظاهر خود بدان اذعان کرده - باز خردمندان این طور اظهار نظر می کند: چون فرمود که هر چه در این کتاب گلشن گفته ام یک شمه از دکان عطار است، کس فکر نکند که این معانی را از سخنان شیخ عطار یا از دیگری اخذ نموده، منظوم گردانیده؛ نه، آنکه از مکاشفات و وجدان خاصه است^۱، و از این جهت فرمود که:

ولی این بر سبیل اتفاق است نه چون دیو از فرشته استراق است^۲ (۷۸)

اگرچه نمونه های زیادی از گلشن راز در فصلهای بعد این کتاب ارائه می شود، بی فایده نیست که در اینجا به طور اجمال درباره فضای کلی تصنیف این مثنوی اظهار نظری بشود.

۱. برعکس، اینها همه به صورت شهود و کشف باطنی برای شبستری حاصل شده است.

۲. برعکس دیو که از فرشتگان استراق سمع می کند، من این حرفها را از کسی سرقت نکرده ام؛ در اینجا شیخ اشاره ای دارد به آیه *إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شَهَابٌ مَبِينٌ* (قرآن، ۱۵: ۱۸): لیکن هر شیطانی برای سرقت سمع به آسمان نزدیک شد تیر شهاب شعله آسمانی او را تعقیب کرد.

همان گونه که در مقدمه توضیح داده شد (۷۹)، زمانی در اواخر شوال ۷۱۷، میرحسینی هروی (د. ۱۶ شوال ۷۱۸) از نویسندگان صوفی خراسانی (۸۰)، نامه کوتاه منظومی شامل هفده پرسش درباره حکمت الهی، تصوف، و سلوک به "ارباب معنی" - طبق تعبیر شبستری - یعنی روشنفکران صوفی مسلک تبریز فرستاد. بنابه یک سنت ادبی بسیار رایج در میان طبقات دانش آموخته و صوفیان این دوره، هدف اصلی نامه یاد شده شکستن سد تنگ نظری و تعصب ایرانی و گشودن باب آشنائی با گروهی از مشایخ محلی شمال غربی ایران بود (۸۱).

آن استاد سالکان صوفی، سید حسینی، نامه‌ای درباره موضوع 'معانی' به "ارباب معنی" نوشت و در آن مسائلی چند را در عبارات فنی صوفیانه ذکر کرد؛ این مسائل در واقع ابهامات و معضلاتی بود که همه آشنایان با شیوه نمادین گوئی با آن روبرو بودند. هر پرسش در بیتی بیان شده بود و هر بیت جهانی از معنا دربرداشت که در چند حرف خلاصه شده بود. وقتی قاصد محتوای نامه را به آواز بلند خواند، "فتاد احوال آن حالی در افواه".^۱ در آن مجلس که عزیزان جمع آمده بودند همگی "بدین درویش مسکین" [شبستری] روی گردانیدند. در میان حاضران مرد کار دیده‌ای بود که صدمبار تحلیل این مسائل را از شبستری شنیده بود. او:

مراگفتا جوابی گوی در دم کز آنجا نفع گیرند اهل عالم (۸۲)

پس به اصرار آن مرد کار دیده در مجلس یاد شده (که، همان گونه که در صفحه ۱۶ گفته شد احتمالاً استاد معنوی شاعر بوده) شبستری برای دادن پاسخ به آن هفده پرسش کمر همت بر بست. شاعر در اثنای تصنیف

۱. یعنی، احوال مندرج در نامه به زودی بر سر زبانها افتاد.

نخستین پاسخ به سئوالات هروی، بنابه ظواهر امر در میان جمع عظیمی از صوفیه نشسته بود - "میان جمع احرار"، که اصطلاح "احرار" در اینجا اشاره دارد به "مردان آزاده کریم" (۸۳) در میان صوفیه. اینکه در آن مجلس همه برای دادن پاسخ این نامه، به شبستری چشم دوختند ما را از دو مطلب درباره شخصیت وی خبر می دهد. نخست، شهرت قابل توجه شاعر (۸۴) را در مقام یک صاحب نظر در حکمت الهی، قبل از تصنیف گلشن راز، می توان از همین گزارش کوتاه وی دریافت. دوم، اینکه پاسخ منظوم به نامه هروی، که چندی بعد تبدیل به گلشن راز شد، در یک "لحظه" - یعنی، 'در حال ابدی'^۱، از 'زمان مجرد'^۲ (۸۵) - اشاره دارد به الهام الهی شاعر. این پدیده الهام شاعرانه فرازمانی را ویلیام بلیک^۳ به خوبی وصف کرده است:

هر 'زمان' کوتاه تر از یک تپش قلب
در مدت و ارزش، برابر است با شش هزار سال،
چه، در این مدت کار شاعر صورت می پذیرد و همه
رخدادهای بزرگ زمان در چنین مدتی آغاز می شود
و به تصور درمی آید. در یک لحظه، در یک تپش قلب (۸۶).

در سروده های زیر، خصلت لاهوتی الهام شاعر بار دیگر تأیید می شود:

پس از الحاح ایشان کردم آغاز جواب نامه در الفاظ ایجاز
به یک لحظه میان جمع احرار بگفتم این سخن بی فکر و تکرار... (۸۷)

1. eternal now

2. metaphysical time

3. W. Blake

لاهیجی نیز در شرح عبارت "بی فکر و تکرار" در بیت مذکور بر "الهام الهی" سروده شبستری تأکید می‌کند، و اظهار می‌دارد که "چون صفای باطن و لطف طبع و تحقیق معانی و ملکه در آن و الهام الهی جمع گشته، یقین که فکر و تکرار حاجت نخواهد بود" (۸۸).

با این همه، پاسخ موجز شبستری، شامل فقط یک یا دو بیت (۸۹)، که در پاسخ به هر پرسش منظوم ساخته شد، تمام پیچیدگیهای مسائل مندرج در نامه منظوم هروی را به طور کامل جواب نداد. از این رو، دوست دانا دل شبستری، یا "مردی کار دیده"، که اول بار وی را تشویق به کار کرده بود، به او اصرار کرد جواب مفصل‌تری به سئوالات بدهد.

ولی بر وفق قول قائل دین نکردم رد سئوال سائل دین (۹۰)
پی آن تا شود روشن تر اسرار درآمد طوطی نطقم به گفتار (۹۱).

لاهیجی در شرح بیت آخر می‌گوید: "تشبیه ناطقه خود به طوطی از آن جهت فرموده که چنانچه طوطی در نطق تابع معلم می‌باشد، این کامل [یعنی شبستری] نیز هرچه حضرت ملهم الصواب الهام و القا به وی نموده، در این کتاب نوشته است. [چنانکه حافظ می‌گوید] شعر:

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم (۹۲).

سعادت‌نامه

سعادت‌نامه شبستری، گرچه به شهرت گلشن راز نیست، شاهکاری منظوم، شامل ابیات زیادی است که نشان‌دهنده همان نبوغ نافذ‌گزیده‌گوی و قدرت اعجاب‌انگیز در کاربرد تناقض‌نماها و منبعث از همان ویژگی شاعرانه است که تقریباً در هر بیت گلشن راز بدان برمی‌خوریم، (این کتاب

نیز، در علم زیبایی‌شناسیِ صوفیانه، شاه بانوی زیبایی را در کنار پادشاه حقیقت بر سریر سخن می‌نشاند). سعادت‌نامه، که در همان وزن خفیف حدیقه الحقیقه سنائی در ۱۵۷۱ بیت سروده شد، حدود ۵۶۷ بیت طولانی‌تر از گلشن راز است، و اگر چه کوتاه‌تر از جام‌جم ۴۵۶۰ بیتی اوحدی است که آن هم به وزن خفیف سروده شده، با این شاهکار اوحدی (که کمابیش همزمان با اثر شبستری تصنیف شد) از لحاظ اهمیت ادبی در اشعار صوفیانه فارسی سده‌های میانی، رقابت می‌کند. با وجود این، چون از این منظومه برای نخستین بار در ۱۳۶۴ ش چاپی انتقادی به کوشش صمد موحد در تهران منتشر گردید، و پیش از آن تاریخ، اثر مذکور فقط به صورت نسخه خطی وجود داشت مورخان و منتقدان ادبی جدید از اهمیت آن غافل مانده‌اند.

تاریخ تصنیف سعادت‌نامه معلوم نیست، اما با در نظر گرفتن اینکه در مقدمه گلشن راز، شبستری اظهار می‌کند که پیش از آن هرگز شعری مثنوی سروده (۹۳)، می‌توان مطمئن بود که سعادت‌نامه، که باز در قالب مثنوی است، پس از گلشن راز، یعنی زمانی بین ۷۱۷ ق و مرگ شاعر در حدود ۷۴۰ ق، سروده شد. بنابراین، با اطمینان می‌توان فرض کرد که سعادت‌نامه در واپسین بیست و سه سال عمر شبستری ساخته شد و - چنانچه درازای زمان همبستگی و تناسبی با خرد داشته باشد - این کتاب پخته‌ترین اثر شعری اوست.

سعادت‌نامه اساساً به منظوم‌سازی عمده‌ی موضوعاتی اختصاص یافته که دقیقاً به حوزه علم کلام تعلق دارند (۹۴). هم ساختار ادبی منظومه هم بحث این مسائل کلامی در قالب سه تقسیم‌بندی ایمان، که در تصوف نظری معمول است، ریخته شده است: علم‌الیقین، عین‌الیقین، و حق‌الیقین. تفاوت این سه درجه، همان طور که مارتین لینگز نشان داده است.

با استفاده از [استعاره] عنصر آتش به عنوان نمادی از حقیقت الهی به تصویر کشیده می‌شود. پائین درجه، یا درجه علم‌الیقین، متعلق به کسی است که علم او درباره آتش صرفاً از شنیدن وصف آن حاصل می‌شود، مانند آنهایی که از موسی چیزی بیش از "خبر" بوته آشناک نشنیدند^۱. درجه دوم، یعنی درجه عین‌الیقین متعلق به کسی است که علم او درباره آتش ناشی از دیدن شعله‌های آن است، همچون کسانی که [جذوه یا] شعله‌ای از آتش به آنان نشان داده شد. بالاترین درجه، یا حق‌الیقین، از آن کسی است که علم او درباره آتش از سوختن وی در آن آتش به دست می‌آید (۹۵).

در سعادت‌نامه - منظومه‌ای که اساساً به مسائل شرعی پایبند است - شاعر تلاش می‌کند علم‌الیقین راستین را از اعتقادات نادرست و کفرآمیز جدا کند. بنابراین، بحث‌های او به صورت متضادهای بلاغی عمل می‌کنند، بدین شکل که عناوین اصلی از قبیل 'حق‌الیقین' با عناوین فرعی مانند 'ضلال مبین' در حالت تقابل قرار گرفته، با هم جناس شده‌اند، و فقرات مختلف دیگر - مانند 'تمهید' و 'حکایت' - بدنه منظومه را پر کرده‌اند. (مع‌ذک، این ساختار کلامی منظومه، همان طور که طی بحث خود در فصل چهار درباره مشایخ مختلف تبریزی که شبستری در تأیید نظرات خود به اقوال آنها استشهاد می‌کند گفته خواهد شد، از صبغه صوفیانه خود کاملاً دور نمی‌افتد).

همین ویژگی عمیقاً 'کلامی' و ذاتاً غیرشاعرانه شخصیت شبستری که سراسر گلشن راز را فرا گرفته، در سعادت‌نامه نیز مشهود است. در مقدمه این کتاب، شاعر می‌گوید "بلکه این علم [- کلام] را ز جمله علوم / از پی

۱. اِنِّی اَنْسْتُ نَارًا لَعَلَّی اَتِیْکُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ ...، قصص، ۲۸: ۲۹.

کار دین کنم منظوم (۹۶) او بعداً در جایی دیگر ادعا می‌کند که هدفش از این همه تلاش در هنر شاعری تنها یک چیز است: دفاع از حسن شهرتِ ایمان مسلمانی (علم دین) (۹۷) - بنابراین وی عملاً خود را در برنامهٔ ابو حامد غزالی (د. ۵۰۵ ق) که در تألیف *احیاء علوم الدین* انگیزه‌های مشابهی داشت، همسو و همداستان می‌بیند. او که از آلودن روح والای خویش با صفت 'شاعر' تنفر دارد و می‌ترسد که مبادا پایگاه خدا - شناختیش به واسطهٔ ارتباط با چنین حرفهٔ مشکوکی خوار گردد، در ابیات زیر خویشتن را به سبب این ذوق و رغبت به شعر هم تحسین می‌کند هم ملامت:

کشف و برهان و آیت قرآن	جمله منظوم کس نداد نشان (۹۸)
خود به نثر این علوم جمله به هم	کس نکرده است جمع در عالم
شطح و طامات هیچ نیست در او	نتوان کرد اعتراض بر او
گرچه کس زین نَمَط نگفت سخن	نیست لایق به حال و منصب من
پایهٔ فضل خویش بشکستم	چونکه این عِقْد را به هم بستم
من که در نثر موی بشکافم	تا چرا شعر شعر می‌بافم
گر ضرورت نبودی این ابیات	کی زمن صادر آمدی هیهات!
مردم عصر شعر جوی بُدند	علما نیز شعر گوی شدند (۹۹).

همین نگرش تحقیرآمیز نسبت به شاعری صفحاتی بعد در این منظومه تکرار می‌شود. ابیات زیر در باب دوم [از فصل اول] زیر عنوان "صفات حقیقیه" است که ضمن آن شبستری به فیلسوفان و شاعرانی که به زعم وی از راه راست منحرف شده‌اند، سخت می‌تازد. در اینجا یکی از این قبیل شعرا: حکیم اسماعیلی، ناصر خسرو (۳۹۴-۴۶۲ ق) آماج انتقاد خشمگینانهٔ اوست. مراد شاعر از "قوم" مذکور در نخستین بیت از ابیات زیر، فیلسوفانی مشائی از قبیل حکیم نوافلاطونی، شیخ اشراق سهروردی

مقتول (د. ۵۸۷ ق)، و نیز ابن سینا (د. ۴۲۸ ق) هستند که شاعر آنان را هم در ابیات قبلی مورد انتقاد قرار داده است.

هست از این قوم ناصر خسرو	که کند کهنه بدعتی را نو
فلسفی اصل و رافضی طین است	زین دو بگذر که دشمن دین است
خالی از علم و حکمت و توحید	کافر محض گشته بر تقلید
جهل او گرچه فاضلان دانند	کفر و فسقش همه جهان دانند
از همه نوع علم و فضل و هنر	به جز از شاعری چه داشت دگر
شعر خود چیست تا بدان نازند	یا از او گردنی برافرازند
شعر در عالمی که مردانند	بازی کودکان همی دانند
عذر واضح مرا بدین آورد	ز آسمانم سوی زمین آورد
طالع بد نگر که ما زادیم	کاندرین روزگار افتادیم!
شعر گویم به صد تکلف و زور	تا کنم علم دین بدان مشهور
و علی الجملة فتنة ناصر	هست در جمله جهان ظاهر
ظلمت و کفر جمع کرده تمام	'روشنی نامه' کرده آن را نام (۱۰۰)
فعل را می دهد به روح نما ^۱	قول گبران کند کلام خدا
سخنش بیشتر سقط باشد	"زُخْرُفُ الْقَوْل" (۱۰۱) زان نَمَط باشد
زان طریق فصاحت او سپرد	تا که جاهل بدان فریب خورد
کرده لوزینه را ز زهر میان	بول را کرده چون شراب الوان
چونکه حاصل نداشت خط اصول	کرد باور حدیث نامعقول
نتوان کرد، هیچ باطل راست	قائلش گر ابوعلی سیناست

۱. روح نما: [ظاهراً] روح نامیه، که به اعتقاد ناصر خسرو موجب پدید آمدن نباتات می شود. برای توضیح بیشتر نک. یادداشت دکتر صمد موحد در مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، ص ۲۶۹، توضیح بیت ۷۰۶.

باز حق کی شود بدان باطل که ارسطو بدان بود قائل
 حق است ارچه بوعلی گوید باطل است باطل ار ولی گوید (۱۰۲).

گرچه خشم شبستری مسلماً واقعی است، داوری ضعیف وی دربارهٔ خلق و خوی و شعر ناصر خسرو نشان‌دهندهٔ جنبهٔ تنگ‌نظرانه و تعصب‌آمیز شخصیت اوست، که چندان با روحیهٔ انسان‌گرایانهٔ جهان شمول سرایندهٔ گلشن راز هماهنگ نیست. قضاوت او محققاً با نظرات رایج مورخان ادبی متأخرتر دربارهٔ این شاعر که دولت‌شاه با لحنی تأیید‌آمیز از او به عنوان ”مردی حکیم و فاضل و اهل ریاضت ...“ سخن می‌گوید که ”دیوانش مجموع حکمت و موعظه و سخنان محکم و متین“ است (۱۰۳) نمی‌خواند. به علاوه، نظر شبستری دربارهٔ ناصر خسرو به عنوان شاعری متوسط که چیزی جز شاعری نمی‌دانست هم ناآگاهانه هم غیرمنصفانه است، زیرا ناصر خسرو آراء مشابهی در مورد پایگاه نازل شاعری در حیات معنوی داشته، و خود در بسیاری از اشعارش مدیحه‌سرایان حرفه‌ای درباری را انتقاد کرده (۱۰۴)، و این در حالی است که به قول جامی ”در صناعت شعر ماهر بود و در فنون حکمت کامل“ (۱۰۵).

البته ناصر خسرو به سبب آنکه از خلیفهٔ سنی مذهب، مأمون، به عنوان ”دیولعین“ (۱۰۶) یاد کرده، و از نظریهٔ معتزلی ’اختیار‘ در مقابل عقیدهٔ ’جبر‘ که اصل اساسی در مذهب سنی - اشعری شبستری بود دفاع کرده بود، شهرت بدی یافته بود. به غیر از این تفاوت‌های واضح کلامی بین تشیع اسماعیلی خسرو و تصوف سنی شبستری علت دیگر دشمنی شاعر ما نسبت به ناصر خسرو شاید ناشی از این اعتقاد همگانی در میان بیشتر علمای سنی آن دوره بوده که در دست‌اندازیهای آغازین مغولان به خراسان باید تقصیر را به گردن فرقه اسماعیلی نهاد، و نیز تحریک

فیلسوف شیعی نصیرالدین طوسی بود که هلاگو واپسین خلیفه عباسی را به هلاکت رساند. مثلاً، چنین ادعائی را ابن تیمیه (د. ۷۲۸ ق) در یکی از نقدهای تند خود بر ضد نصیری و دیگر فرقه‌های باطنی مطرح کرد (۱۰۷). همچنین اسماعیلیان حملات شیخون گونه عاملان فدائی مزدوری را هدایت می‌کردند که، به قول ابن بطوطه، از طرف ملک ناصر سلطان مملوک، بر ضد اشراف مختلف مغول از مصر گسیل می‌شدند (۱۰۸). بنابراین، در متن این وضعیت پر ترس و تکفیر، همراه با تعصب و تنفر بر ضد این 'دشمنان اسلام' زیر سلطه واپسین امرای مغول بود که احتمالاً باید به حملات شبستری بر ضد 'کژروی' ناصر خسرو نگاه کرد. به عوض آنکه این انتقادات به عنوان ردیه شخصی شاعری به ضد شاعر دیگر در نظر گرفته شود، شاید بهتر باشد سخنان او با حملات شعرای آمریکائی بر ضد مارکسیسم و کمونیسم روسی مقایسه شود (مانند حملات ای. ای. کامینگز^۱ در اواسط قرن بیستم بر ضد استبداد شوروی).

گرچه شبستری در گلشن راز تعالیم ابن عربی را بدون ملاحظه می‌پذیرد (۱۰۹)، در سعادت‌نامه محتاط‌تر است و اعتراضاتی را بر او وارد می‌کند، ضمن اینکه به غزالی که [به عقیده وی] 'از لحاظ سیاسی روشی صحیح داشت' بیشتر اعتماد می‌کند. بنابراین، سعادت‌نامه توجه و علاقه بیشتری به بررسی تصوف در چارچوبی کلامی نشان می‌دهد، گرایشی که منعکس‌کننده دورانی است که این منظومه در آن تصنیف شد: عصر فرمانروائی سلطان ابوسعید (۷۱۷-۷۳۶ ق). می‌دانیم که به تحریک فقهای مورد حمایت حاکم مطلق‌العنان، امیرچوپان، هرچه شراب و قرابه‌های شراب در تبریز، سلطانیه و موصل بود عمداً در شعبان ۷۲۰

1. E. E. Cummings

نابود گردید. ابوسعید نیز فرمان داد همهٔ عشرتکده‌ها و میخانه‌ها را ویران کنند و کلیساهای تبریز و حوالی آن را خراب کرده، به جای آنها مسجد بسازند (۱۱۰). تأکید شبستری بر جنبه‌های ظاهر اسلام در سعادت‌نامه، برخلاف باطن‌گرایی فوق‌العادهٔ گلشن راز هماهنگی دارد با نمایش ریاکارانهٔ ”زهد و اعمال صواب“ امیر چوپان (که نقش او را در عهد ابوسعید می‌توان با نقش نوروز در زمان سلطنت غازان قیاس کرد (۱۱۱))؛ زهد ریاکارانهٔ امیر چوپان می‌تواند، به تعبیر چارلز ملویل^۱، ”برای مصرف خارجی بوده باشد“ (۱۱۲). اصول اعتقادی امیر چوپان، که کلود کائن^۲ او را ”ارباب واقعی امپراتوری مغول“ می‌خواند (۱۱۳)، به ظواهر اسلام قانون‌زده سخت توجه داشت و از ۷۱۷ ق (سال تصنیف گلشن راز) تا زمان مرگ شبستری (حدود ۷۳۹ ق) بر ایران عصر مغول سیطره داشت. همچشمی چوپان با سلطان مملوک، الناصر محمد، که در دههٔ ۷۲۰ ق در فرستادن کاروانهای پرزرق و برق حج به حجاز و مرمت چاههای آب در مکه (۱۱۴) با او رقابت می‌کرد و آشکارا زمینهای بایر را در مصر می‌خرید تا آنها را به زیر کشت برده، عوایدش را وقف حرم کعبه کند، همه جنبه‌هایی از احیاء مجدد اسلام سنتی و جزمی در عصر سلطنت ابوسعید بود – همان احیاء اسلامی که در سعادت‌نامه نیز مشهود است. مقدر بود که موضع از دست رفتهٔ اولیهٔ عهد ایلخانان ’کافر‘ سهل‌گیر به دست انتقام‌جویانی متعصب و ناشکیبا بازپس گرفته شود.

حتی تغییر نگرش و عقیدهٔ شبستری دربارهٔ اهمیت ابن عربی – از حد ستایش و پذیرش تعالیم او در گلشن راز، که در عصر حکومت غازان تصنیف شد، به اتخاذ موضعی انتقادی و تقریباً نگرشی سرد نسبت به

1. Charles Melville

2. Claude Cahen

علاقه بیش از حد معاصرانش به تعالیم آن شیخ - احتمالاً بر اثر انتقاد بسیاری از فقهای دوران ابوسعید از مصنفات ابن عربی، به او [شبستری] القاء شده بود. در خلال همان دهه‌ای که سعادت‌نامه احتمالاً تصنیف شد (یعنی، در دهه ۷۳۰ ق) (۱۱۵)، بحثهای شدیدی درباره‌ی درستی و مطابق سنت بودن آثار ابن عربی در آسیای صغیر و ایران در جریان بود، و این مشاجره قهراً به سوزاندن گسترده‌ی نسخ فصوص و فتوحات مکیه منتهی گردید (۱۱۶).

در سعادت‌نامه یک جا شاعر را مخصوصاً بدین سبب رنجیده خاطر می‌یابیم که بعضی از عارفان دغل به ارائه تفسیرهای نادرست از تعالیم ابن عربی خو گرفته‌اند، و این طینی مستقیم، یا لا اقل، انعکاسی است از همان احساس نگرانی و احتیاط فقها در مورد نفوذ شیخ اکبر بر عامه مردم. مقدم بر این بخش [از سعادت‌نامه]، انبوهی از اقوال غزالی، معروف به حجة الاسلام، درباره‌ی بدیهای این عالم نماهائی که، با استفاده از اقوال بایزید و حلاج، بر پایه عقاید انحرافی نظریه‌سازی می‌کنند، آمده که ضمن آن، فتوای غزالی این گونه نقل شده است: "قتل یکی از این مردم [بدعت‌گذار] بهتر از زنده کردن ده نفر است" (۱۱۷)، زیرا اینان، به قول شبستری:

آخر از بهر شهرت و بدعت	نکنند اختصار بر حکمت
گه ز توحید نیز دستاویز	سازد از روی خیرگی و ستیز
ترک کرده همه کلام و نصوص	تا بداند به عمر خویش فصوص (۱۱۸).

اگرچه مضمون آخرین بیت طعنه آشکاری به محبوبیت تند و زودگذر، اما جاهلانه‌ای، است که فصوص‌الحکم ابن عربی در این دوره از آن برخوردار بوده، ضمناً [نشان می‌دهد که] شاعر مشغول مبارزه‌ای بر ضد

بروز بدعتها در تعالیم و اعمال دینی است که سلسله جنبان آن [مبارزه] علمای بسیاری بودند که می‌خواستند بعد ظاهر اسلام را از تجاوز قانون‌ستیزان به ظاهر متصوف 'حمایت کنند'. این قبیل عارفان شاید:

زاهل سنت چو دیو بگریزد همه با دیو مردم آمیزد

شبستری تقریباً غافل از این خبر بوده که می‌گفتند ابن عربی خود مطالعه آثارش را بر عوام‌الناسی که ممکن بود به واسطه معارف مندرج در آنها 'مسموم' شوند، غدغن کرده بود (۱۱۹).

به هر حال، اینکه شبستری در ابیات یاد شده، *فصوص‌الحکم* ابن عربی را 'دیوگونه جلوه می‌دهد' - یا چگونگی درک و استقبال عوام‌الناس را از این کتاب منعکس می‌کند - نیز دلالت دارد بر اینکه شبستری در اواخر عمر به حد قابل ملاحظه‌ای از آن استقبال شوق‌آمیزی که در گلشن راز از اصطلاحات خاص و حکمت الهی ابن عربی کرده بود فاصله گرفت. به اعتقاد من بخشی از انگیزه این تغییر اساسی در جهت‌گیری روحانی و گرایش از عرفان باطنی به کلام جزمی ظاهری را که در مندرجات پخته‌ترین تصنیف شبستری به وفور دیده می‌شود، شاید بتوان این طور توجیه نمود که - بنابه فحوای حدیثی جعلی - *النَّاسُ عَلَي دِينِ مَلُوكِهِمْ* (۱۲۰). این بدان معنا نیست که اشعار وی را باید صرفاً به عنوان سروده‌هایی به اقتضای وقت به شمار آورد، بلکه مقصود فقط آن است که اشعار شبستری از جو سیاسی و روحیه خداشناختی روزگار او جدا نبود. در حالیکه گلشن راز را می‌توان منعکس‌کننده تسامح صوفیانه رشیدالدین و غازان‌خان دانست، سعادت‌نامه را باید ثمره سرسختی امیر چوپان و ابوسعید در موضوعات کلامی به شمار آورد. درست همان گونه که ابوسعید در ۷۲۰ ق به تخریب تمام کلیساهای تبریز فرمان داده بود،

شاعر ما نیز ظاهراً همین مسیر اجتماعی-سیاسی را دنبال کرد، و در سعادت‌نامه (۱۲۱) به شیوه‌ای کاملاً متفاوت با شیوه‌اش در گلشن راز، با خشم تمام - اگر نگوئیم با تعصب و ناشکیبائی - بر بت پرستی تاخت. (در واقع، کل نیمه اول سعادت‌نامه به ردّ فرقه‌ها و ادیان مختلف به اصطلاح "منحرف" و فیلسوفان کژرو اختصاص یافته که شبستری آنها را به زبان بسیار تلخی ناسزا می‌گوید) (۱۲۲).

با این همه، این نبود روح تسامح نسبی است و مسلماً نباید با تحجر یا تعصب، آن گونه که فقیه وهابی یا حزب‌اللهی افراطی امروزی دچار آن است، اشتباه گرفت (۱۲۳). در واقع، درست عکس این صادق است: 'پیام' صوفیانه وی برای آن است که انسان را از فکر محدودکننده ایمان جزمی که روحانیت قشری بدان اقرار دارد، رهائی بخشد.

شبستری به تبعیت از ابن عربی نفرت بسیار زیادی نسبت به علمای ظاهری از خود نشان می‌دهد؛ درست همان طور که شیخ اکبر می‌گفت "علمای ظاهری (علماءالرسوم) نسبت به اهل‌الله [صوفیان] به مثابه فراعنه نسبت به پیامبران خدایند. خداوند کسی را پردردسرتتر و مزاحم‌تر از این علمای قشری برای اهل حق نیافرید"، همین طور شبستری در سعادت‌نامه ملاحی ایرانی را عملاً به باد مسخره می‌گیرد:

بیست من آب بایدش به وضو	در قرائت سرش شده چو کدو
به وساوس کند جهانی باز	همچو شیطان به وقت عقد نماز...
مغز و خونس همه زخوان امیر	وز رشاشه ^۱ همی کند تعفیر ^۲ ...
همه در بند ملک و اسبانند	فَقَهَاشان مخوان که اربابند...

۱. رَشاشه: آنچه که از آب، خون، قطره‌های باران و جز آن بر زمین پاشند.

۲. تعفیر: در خاک مالیدن، مراغه کردن. تطهیر کردن با خاک.

خرسری را لقب فقیه کند عالمی مُلکِ یک سفیه کند
یک هنرمند از او نیاساید همگی روی ناخوش آراید (۱۲۴)

باید به یاد داشت که قسمتهای مبسوطی شامل انتقادهائی مشابه از طبقه علما واپسین بخشِ هردو اثر مهم شبستری را تشکیل می دهند، و بدین ترتیب خصلت اساساً ضد علمائی دیدگاه دینی شبستری را مشخصاً نشان می دهد. در واقع، سعادت نامه با خاتمه ای درباره خطا کاریهای ملاحی قرون وسطا [ی ایران] (۱۲۵) (که ما تنها موارد ملایم آن را نقل کردیم) پایان می یابد. در پشتِ خصومت شبستری نسبت به ملاحی ایرانی واقعیت سیاسی یاس آوری قرار داشت، و آن انحطاط و فساد نظام قضائی اسلام در ایران عهد ایلخانی بود. نه غازان خان و نه جانشینانش، به رغم اوامر و دستورهای بی شمار، نتوانستند این وضع اسف آمیز را دگرگون کنند. کافی است فقط اظهار نظرهای هوورث^۱ را در تاریخ مغولان او - که تلخیصی است از نظرات رشیدالدین - دنبال کنیم تا حد کامل انحطاط را در طبقه قضات و فقه شریعت اسلامی در ایران احساس کنیم: در ایران مغولان فقط کسانی را به رسمیت می شناختند که حرفه قضاوت را به اعتبار دستار و ردای خویش دنبال می کردند، و هیچ علمی از فقه یا نظام حقوقی نداشتند. بنابراین، طبیعی بود که افراد نادان نشانه ها و درجات ممتاز قضاوت را غصب کنند و با دادن هدایا و غیره حمایت فلان شاهزاده مغول را احراز نمایند، و از این رهگذر مقام قضاوت را به چنگ آورند؛ این وضع موجب شد بخش اعظم قاضیان ارزنده مقامات خود را رها کنند و تحمل این افراد [فاسد] را در کنار خود نکنند. به زودی، اعمال زشت و

1. Howarth

بی عدالتیهای این نوکیسگان کلّ حرفه قضا را به حقارت کشاند، و همراه با آن آئین محمدی نیز ضرر دید. فرمانروایان مغول حامیان این قاضیان شدند، و در بعضی موارد از آنان پول دریافت می‌کردند (۱۲۶).

شبستری هم، مانند ابن عربی (۱۲۷) در علم فقه تبخّر داشت، و نقد او از نظام حقوقی منعکس‌کننده تجربه عالمانه اوست. بنابراین، وقتی از خبرگی خود در علم فقه می‌گوید، این طور اظهار می‌دارد:

نه زجهل این حدیث می‌رانم که من این فقه را نکو دانم
خوانده و کرده‌ام در آن تصنیف و ندرین نیست حاجت تعریف (۱۲۸).

بنابراین، دیدگاه وی درست مقابل جزمیت‌گرایی است - بلکه برخاسته از همان سنت علوم ظاهری است که وی چندی بعد فراتر از آنها رفته، به چشم تحقیر می‌نگریست. چنین انزجاری از جزمیت عالمان دین منحصر به شبستری نبود، بلکه به همه شعرای صوفی این دوره، به ویژه آنان که در نوع "قلندریات" غزل می‌سرودند، اختصاص داشت (۱۲۹).

جنبه مهم دیگر از ارزش کلی سعادت‌نامه در ادبیات فارسی آگاهی‌هایی است که درباره جهت‌گیری خداشناختی و مذهب عرفانی خود شبستری به دست می‌دهد. یک جا در این منظومه می‌بینیم که او از حبیب اعجمی (د. ۱۱۹ ق) (۱۳۰) به خاطر صفای عقیده صوفیانه وی صریحاً حمایت می‌کند^۱، بر سالکان طریقت درود می‌فرستد^۲ (۱۳۱)، و با انتخاب ابوالحسن اشعری (۲۵۹-۳۲۳ ق) مخصوصاً به عنوان متفکری "که مبنای طاعت

۱. چون حبیب اعجمی کجا باشد
بر روان مبلغان پیام...
شاهبازان عالم تحقیق

۱. ورچه او [ابوعلی] را دو صد شفا باشد
۲. صد هزاران درود باد و سلام
پس بر ارواح سالکان طریق

حق را نهاد و مذهب سنت و جماعت را تأسیس کرد^۱ (۱۳۲)، پابندی خود را نسبت به تسنن راستین آشکار می‌سازد. البته، تسنن‌گرایی، همان طور که مستوفی نیز در *نزهة القلوب* (۱۳۳) یاد آور شده، ویژگی خاص اهل تبریز در زمان حیات شبستری بوده است؛ نکته مذکور در مورد شیوخ سلسله کبرای به طور کلی (۱۳۴)، که شبستری خود احتمالاً یکی از آنها باید به شمار آید، نیز صادق است.

تقدیر شبستری از ابو حامد غزالی و نقل اقوال او به عنوان مدافع آرمان تسنن راستین قبلاً ذکر شد. غزالی، که ”مهم‌ترین مُبَشِّرِ شناخته شده جنبه صریحاً نظری مصنفات ابن عربی“ (۱۳۵) وصف شده است، تأثیر عمده‌ای بر پرورده شدن آراء کلامی شبستری داشت. تفسیر، مطالعه، و شرح اندیشه‌های شبستری از همان آغاز با آثار غزالی ارتباط تنگاتنگ داشته است (۱۳۶). انتساب ترجمه‌ای از *منهاج العابدین* غزالی (۱۳۷) به شبستری نیز بر اهمیت این تأثیر از لحاظ کلامی تأکید دارد؛ این تأثیر در سعادت‌نامه که شاعر در آن چندین بار از وی با احترامی عمیق یاد می‌کند، بیش از جاهای دیگر مشهود است.

به دنبال مقدمه این مثنوی با عنوان ”فی ترتیب الکتاب و سبب نظمه“، در سرآغاز فصل اول ذیل عنوان ”فی معرفة وجوده تعالی“، شبستری از نام غزالی به عنوان نوعی حصار خداشناختی برای استدلالهای کلامی خود استفاده می‌کند، و باز او را با لقب مشهور و احترام آمیزش *حجة الاسلام* معرفی می‌کند:

بر وجود تو ای إله به حق هست هر ذره‌ای گواه به حق
هرچه از غیب در شهود آمد هم زجود تو در وجود آمد

۱. آنکه بنهاد بهر طاعت را مذهب سنت و جماعت را

جمله اشیا به نطقِ حال فصیح حامدِ صانعند در تسبیح
 چیست تسبیحهای بی‌مانع جز دلالتِ زصنع بر صانع؟
 عقل را هئی زَنقلِ پی در پی از نبی^۱ بازخوان ”وَأَن مِّن شَىءٍ“^۲ (۱۳۸)
 این بود مر ذوات را شامل ناقص از وی برابر کامل
 کافر و کفر و مؤمن و ایمان همه را اندرو مساوی دان
 نه همین آیت از کلامِ خدای سوی اثبات اوست راهنمای
 تا هزار است اندرین زکلام جمع کرده‌ست ’حُجَّةُ الْإِسْلَامِ‘
 سر قرآن چونیک واکابی^۳ خود همه مغز این سخن یابی (۱۳۹)

همان گونه که زرین کوب توجه می‌دهد، چنین ابیاتی یادآور عقیدهٔ غزالی در رسالهٔ الاملاء فی اشکالات الاحیاء است که (قرنها پیش از لایپنیتس، گفته) این دنیا ’بهترین تمام دنیاهاى ممکن‘ است (۱۴۰). البته، این ابیات تعبیر دیگری نیز از فکر ’وحدت نیت در طاعت حق‘ است - که قسمتی از نظریهٔ ’توحید ادیان‘ است که قبلاً در گلشن راز ذکر شد؛ در این منظومه همان آیهٔ قرآنی مورد اشاره در بالا، ولی بدون اشاره‌ای به غزالی، نقل شده است^۴ (۱۴۱).

۱. نبی: قرآن.
 ۲. بخشی از آیهٔ ۴۴، سورهٔ اسرا: ... و إِن مِّن شَىءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و لَكِن لَّا تَفْقَهُونَ: چیزی نیست مگر آنکه حمد او گوید، لیکن شما فهم نمی‌کنید.
 ۳. واکابی [از کاویدن و کاویدن]: جستجو کنی.
 ۴. منظور این دو بیت است:
 درون هر بتی جانی است پنهان به زیر کفر ایمانی است پنهان
 همیشه کفر در تسبیح حق است ”وَأَن مِّن شَىءٍ“ گفت اینجاچه‌دق است
 قس.
- اصنام سومنات ز حسن تو جلوه کرد شد بت پرست عابد اصنام سومنات
 لات و منات راز سر شوق سجده کرد کافر چو دید حسن ترا از منات و لات
 (برگرفته از لاهیجی، مفاتیح الاعجاز، ص ۶۴۰)

شبستری همچنین، در سعادت‌نامه خود، نظر ناموفق غزالی را نسبت به بخش اعظم فلسفه مشائی تقریباً کلمه به کلمه دنبال می‌کند. آراء غزالی درباره علم منطق در *الْمُنْقَد مِنَ الضَّلَالِ* بیان شده است؛ این متکلم بزرگ در آنجا اعلام داشته که ”دانش منطق نفیاً یا اثباتاً ارتباطی با دین ندارد“ (۱۴۲)، و ادعا کرده که ”بیشترین خطاهای فیلسوفان“ در الهیات یا مابعدالطبیعه است (۱۴۳)؛ چنین نظراتی را، همان‌گونه که زرین‌کوب یادآور شده، شبستری در قالب نظم به بیانی دیگر بازگفته است. در آنچه ذیلاً می‌آید، شبستری کلّ مکتب مشائیان، از ارسطو تا ابن‌سینا را به باد انتقاد گرفته است.

علم مشائیان به فکر خسیس	شد مدوّن به سعی رسطالیس
منطق انصاف بس نکو پرداخت	در الاهی است آنکه او کژ باخت
ساخت آلت، ولی در استعمال	غلط افتادش از ضلال خیال
شکل منطق بدان سبب انگاشت	که خدادان شود، زهی پنداشت!
چون مغالیطِ وهم او ضلّ ^۱ گشت	نزد سنی ز دین معطل گشت
به قیاسات عقل یونانی	نرسد کس به ذوق ایمانی
عقل خود کیست تا به منطق و رای	ره برد تا جناب پاک خدای
گر به منطق کسی ولی بودی	شیخ سنت ابوعلی بودی (۱۴۴)

الهام بخش سخن بالا احتمالاً این گفته غزالی در *المنقذ* است که طلبه منطق ”فهرستی از شرطها برای برهان گرد آورده‌اند که ناگزیر یقینی است اما وقتی سرانجام به مسائل دینی می‌پردازند، نه تنها قادر به اقناع این شرایط نیستند، بلکه مقدار زیادی تساهل روا می‌دارند.“ بنابراین ”کسی که منطق را نیکو می‌شمارد، سایر گفته‌های کفرآمیز آنان [= منطق‌دانان] را

نیز همسان این برهانها پنداشته، در نتیجه پیش از آنکه به علوم الهی روی آورد، رهسپار وادی کفر گردد“ (۱۴۵).

شاید جالبترین مورد از مواردی که شبستری آراء غزالی را دربارهٔ دیانت صحیح تصدیق می‌کند در آن اشعار گزنده و نیشدار سعادت‌نامه باشد که بالاتر به وجه اجمال بیان شد، اما در اینجا آنها را به طور کامل نقل می‌کنم:

نقل دارم ز حجة الاسلام	که: ”پدید آمد اندر این ایام
یک گروه خبیث زاهل فضول	بندانسته علم فرع و اصول
در صفات جلیل ذات خدای	بحثها می‌کنند در هر جای
پس ز حلاج و بایزید سخن	آورند آن گروه بی‌سر و بن
از فلاحت چو دیو بگریزند	اندرین گفت و گوی آویزند
کشتن آن یکی به مذهب من	بهرتر از زنده کردن ده تن.“
داد زد پس امام غزالی	از غم ضعف دین و بد حالی
گفت هان دین خویش دریابید	از پی دفع زود بشتابید
پیش از این کاین حدیث گردد عام	پس نماند بقیة اسلام
دفع این قوم نابکار کنید	ورنه دین عزیز خوار کنید

* * * * *

آنچه از نقل آن بزرگ رسید	اندرین عصر گشت جمله پدید
جاهلی فصلکی دو از ترفند	کرده از بر برای حيله و بند
فرعهای مسائل حکمت	خوانده اندر رسائل حکمت
به تکلف بدان حکیم شده	در ره کفر و دین دو نیم شده
در گروه ”مذبذبین“ جایش	”لا الی هؤلاء“ درشانش ^۱ (۱۴۶)

۱. مُذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...؛ [منافقان] دو دل باشند، نه به این

در این ابیات، شبستری به عارف نمایان و مدعیان دروغین تصوف که در این دوره در ایران پدید آمده بودند پرخاش می‌کند (نک. فصل ۴). رنج و اندوه او طنینی است از تأسف دیگر سامان دهنده بزرگ کبرای مسلك، نجم‌الدین رازی (د. ۶۵۴ ق)، که یک نسل پیشتر در مرصادالعباد خود شکایت کرده بود که ”بسی مدعیان معنی در میان این طایفه پدید آمده‌اند... و به حرفی چند پوسیده که از افواه گرفته‌اند پنداشته‌اند به کمال مقصد و مقصود این راه رسیده‌اند (۱۴۷)“.

زمینه خدانشناختی نظرات شاعر همچنین از وقوف وی بر نقش صوفیان واقعی در ساختار سلسله مراتب اجتماعی جامعه ایرانی در سده‌های میانی نشأت می‌گیرد. جهت‌گیری اجتماعی شبستری - به تعبیر مارشال هاجسن - متأثر از ”سلسله مراتب گرائی“ دینی غزالی است که طبق آن مردم را باید در سه طبقه درجه‌بندی کرد: مؤمنان مقلد، عالمان عقلگرا، و شهودیه‌ها (یعنی صوفیه): فرقی که ”صرفاً به درجه علم مربوط نمی‌شود بلکه به طور غیرمستقیم به نقش اخلاقی بستگی دارد، زیرا هر طبقه می‌تواند آنهایی را که در طبقه پائین‌ترند تعلیم دهند و احتمالاً برای آنها به مثابه الگوئی عمل کنند“ (۱۴۸). از این دیدگاه سلسله مراتبی، قهراً این نتیجه برمی‌آید که بدترین این سه گروه سنتی، آن صوفیانی هستند که در رسالت آموزشی خود صادق نیستند، یا در انجام آن کوتاه می‌آیند. شبستری در این ابیات وظیفه خود را در مقام رهبر معنوی ’جامعه جاهل‘ (عوام) در تبریز اوائل سده هشتم هجری ادا کرد، بدین صورت که از برنامه غزالی برای احیاء فرهنگ اسلامی - از طریق اصول دینداری صوفیانه - حمایت کرد.

همان طور که از مطالب بالا فهمیده می‌شود، دید منفی شبستری نسبت به فلسفه مشائی چندان کمتر از نگرش وی نسبت به شعر و شاعری نبود. او در مقام سامان دهنده تفکر صوفیانه مکتب ابن عربی در ایران سده‌های میانی، در سه اثر عمده‌اش (گلشن راز، سعادت‌نامه، حق‌الیقین) همواره در پی یقین حاصل از اشراق عرفانی (کشف) به عنوان منبع اصلی علم است. نظریه کشف نقطه اتکاء معرفت‌شناسی شبستری را تشکیل می‌داد، و همان گونه که در فصل هفتم نشان داده خواهد شد، منطق نقشی بسیار جزئی در تفکر وی ایفا می‌کرد. با در نظر گرفتن مطلب بالا، به خلاف آنچه بعضی محققان بیان کرده‌اند و [در نتیجه‌گیریهای خود]، با نادیده گرفتن وحدت کل نوشته‌های شبستری، مستند و مبنا را صرفاً گلشن راز او قرار داده‌اند (۱۴۹)، واضح است که فلسفه اشراق هیچ تأثیری بر او نداشته است - و در واقع، نمی‌توانسته داشته باشد. او با کل فلسفه اشراقی نوافلاطونی از هر رنگ و صبغه‌ای سخت مخالف بود. این دیدگاه در سعادت‌نامه صراحتاً بیان شده است:

علم حکمت زانبیا برخاست	حکمت کژنه، بلکه حکمت راست
وحی فرمود ایزد آن بر شیث ^۱	تا همی گفت بر سبیل حدیث
بعد از آن وحی کرد بر ادریس	تا نشست او به منصب تدریس
اندر آموختند از او مردم	حکمت دین و هیأت انجم
تا به نقل اوفتاد در یونان	از اساطین به عامه دونان

۱. شیث: پسر سوم آدم و حوا، که به موجب تورات و روایات اسلامی، نسب مردم جهان به او می‌رسد. در روایات اسلامی بنای کعبه به او نسبت داده شده است.

مختلط شد به جهل و کفر و ضلال	حکمت او که بود آب زلال
سود و سرمایه گشت جمله زیان	نسخ و تحریف راه یافت بدان
مختلف شد به کفر گوناگون	رأی اشراقیان افلاطون
کرد تلویح (۱۵۱) سیم قلب رواق (۱۵۲)	آخر الامر صاحب اشراق (۱۵۰)

پس به نظر می‌رسد که ”گرایشهای اشراقی“ در اندیشه شبستری وجود ندارد. ناخوشنودی وی از ابن سینا (موضوع ابیات مندرج در ص ۵۶) به دنبال اشعار فوق در سعادت‌نامه آمده است و اگرچه تا اندازه‌ای مؤدبانه‌تر بیان شده و، همان‌طور که پیشتر نشان دادیم، با آراء غزالی هماهنگ‌تر است، ولی از لحاظ محکوم کردن کل فلسفه مشائی چاشنی گستاخی و تندیش کمتر نیست.

اصلاً مخالفت شبستری با فلسفه بیشتر با مخالفت خاقانی (۱۵۳) قرابت دارد تا با ضدیت غزالی (که، به هر حال، در ساخت و پرداخت نظام خداشناسی خود مقدار زیادی از اندیشه‌های ابن سینا را گرفته است (۱۵۴)). دیدگاه و موضع شبستری نسبت به فلسفه از بسیاری جهات هم قدم به قدم استاد و راهنمای معنوی خود، ابن عربی، را دنبال می‌کند؛ از نظر ابن عربی، ”تنها فیلسوفی که سزاوار نام ’حکیم‘ (در اینجا معادل ’عارف‘) است، کسی است که سعی می‌کند دانش خود را به واسطه مشاهده و کشف کامل کند“ (۱۵۵).

با وجود این، از آنجا که جزمیت‌گرایی، به هر شکلی، با تصوف سازگاری ندارد، علی‌رغم اینکه مرام و مسلک مشائی ممکن است اساساً اشتباه باشد، اما کاملاً هم عبث نیست زیرا حقیقت ملکِ طلق هیچ فرقه و آئینی نیست.

حق حق است ارچه بوعلی گوید باطل است باطل ار ولی گوید (۱۵۶)

حق‌الیقین فی معرفة رب العالمین

بعد از دو اثر مورد بررسی در بالا، این رساله مختصر، حق‌الیقین، که تنها نوشته منشور شبستری است بین مصنفات وی در مرتبه سوم اهمیت جای دارد. رساله به هشت 'باب' (نظیر هشت دروازه بهشت) تقسیم شده که هر یک از آنها بین دو تا پنج صفحه است. این ابواب به نوبه خود به پاراگرافهایی متمایز با عنوانهای جداگانه قسمت گردیده است. بعضی از عنوانها که عموماً به چشم می‌خورند، عبارتند از: حقیقت، تمثیل، تبصره، فرع، نتیجه، سری نازک، لازمه، فایده، دقیقه. پس، این کتاب به بخشهای فرعی کوتاهی تقسیم شده که بعضی از آنها فقط به اندازه دو سه خطی بیش نیست، و نکته‌ای فلسفی یا حقیقتی نظری را توضیح می‌دهد و از پی آن آیه‌ای از قرآن نقل شده است. بعضی اوقات، شاعر به منظور قطعیت بخشیدن به بحث خود، به این ارجاعات قرآنی به عنوان شواهد منطقی استناد کرده است، و یا این 'حقایق' را برای توضیح یا تفصیل اصول و مبادی قرآنی به کار گرفته است. منتخبات زیادی از این رساله در فصل هفتم نقل شده است.

تألیف حق‌الیقین احتمالاً مقدم بر تصنیف گلشن راز بوده است. در گلشن راز، وقتی همصحبت شبستری او را مخاطب قرار می‌دهد و از وی می‌خواهد پاسخی منظوم به سئوالات عنوان شده بدهد، شاعر نخست [این گونه] اعتراض می‌کند

بدو گفتم چه حاجت؟ کاین مسائل نوشتم بارها اندر رسائل (۱۵۷)

البته، گرچه شبستری بعداً تسلیم می‌شود و تصمیم می‌گیرد جوابهای خود را به سئوالات میرهروی به نظم درآورد، همین اظهار آغازین وی

تقدم نثرنویسی وی را بر تصنیف شعر محرز می‌کند. به علاوه، همان طور که ذیلاً (فصل هفتم) نشان داده شده است، درونمایهٔ *حق‌الیقین* هم از لحاظ محتوا هم از نظر واژگان و طرز بیان اغلب همانند گلشن راز است، حقیقتی که لاهیجی، با ارجاعات مکرر به این رساله در سراسر شرح خود، غالباً توجه ما را بدان جلب می‌کند. از این واقعیت به وضوح برمی‌آید که 'نظام' فلسفهٔ صوفیانهٔ شبستری، قبل از تصنیف *گلشن راز*، اگر هم صددرصد تبلور نیافته بوده، کاملاً پیشرفت داشته است.

مقایسه‌ای که ا. ج. آربری بین *حق‌الیقین* و *لمعات عراقی* کرده، و مدعی شده این رساله "در سبک و محتوا" با اثر عراقی تا حدی شباهت دارد، "گرچه در سطح شعری پائین‌تری" (۱۵۸)، کاملاً صحیح نیست. *حق‌الیقین* در واقع تماماً به نثر نوشته شده است؛ حتی یک بیت در کل این اثر وجود ندارد، و لذا "سطح شعری آن" نمی‌تواند با شاهکار عراقی که، به تعبیر سید حسین نصر "هم رساله‌ای نظری هم اثری هنری" است (۱۵۹)، قابل قیاس باشد. با وجود این، مقایسهٔ استاد آربری بدین سبب معتبر است که رسالهٔ شبستری متعلق به همان نوع ادبی است که اثر عراقی تعلق دارد، و در این هر دو رساله اصول عرفان ابن عربی به شیوه‌ای بسیار متکلف عالمانه، و غالباً با زبانی رازآلود بحث شده، که زیبایی آن ناشی از بارقه‌هایی ناگهانی از بینش و آگاهی و فوران متناقض نماهاست.

حق‌الیقین نیز، همچون *لمعات* بسیار تحت تأثیر افسون و واژگان، شیوهٔ بیان و شخصیت ابن عربی است. همان طور که ابن عربی ادعا می‌کرد که بیان ادیبانهٔ تعالیم او نتیجهٔ دانش شهودی و عنایتی است که برای علما دست‌نیافتنی است - او در مورد کتاب *فصوص* می‌گوید، "من کلمه‌ای از این کتاب را ننوشته‌ام، مگر با یاری علم الهی و القاء ربانی" (۱۶۰) -

شبستری نیز ادعا می‌کند که ”این کتاب (حق‌الیقین) حضرت عزت از خزانه غیب بدین ضعیف مسکین کرامت فرمود“ (۱۶۱).

حق‌الیقین شبستری را شاید بتوان با سوانح احمد غزالی که سودمندیش از آن کمتر است، مقایسه کرد. جواد نوربخش، که چاپهائی انتقادی از هر سه رساله یاد شده (لمعات عراقی، سوانح غزالی، و حق‌الیقین شبستری به فارسی انجام داده است و لذا برای قضاوت درباره این مسأله در موضع بهتری نسبت به آرتور آربری قرار دارد) در مقدمه خود بر حق‌الیقین یادآور می‌شود که:

این رساله [حق‌الیقین] در نوع خود لااقل در زبان پارسی بی‌نظیر است و اگر سوانح شیخ احمد غزالی را از شاهکارهای عرفان عاشقانه به زبان فارسی بدانیم، حق‌الیقین را نیز می‌توانیم یکی از بهترین متون اصلی عرفان نظری در این باب قلمداد کنیم (۱۶۲).

شبستری در این رساله آنجا که – همچون کسان دیگری از قبیل نسفی در مقدمه کشف‌الحقایق (۱۶۳) – دین را مرکب از ’مراتب‘ باطنی مختلفی از ایمان تعبیر می‌کند، بی‌گمان از گرایشهای کلی شیوخ کبرای تبیین می‌کند. زمینه فکری در جهت‌گیری مذهبی شبستری (و نیز دیدگاه بعضی از مشایخ کبرای معاصرش – مانند نورالدین اسفراینی، سمنانی، و مخصوصاً مغربی، د. ۸۱۰ ق) – را می‌توان در سنتی فلسفی یافت که صوفیان، متکلمان و فیلسوفان همه به یک نحو از آن پیروی می‌کردند. این سنت تصریح می‌کند که علم را می‌توان به یکی یا ترکیبی از سه شیوه تحصیل کرد: (۱) وحی، (۲) عقل، و (۳) کشف – متناسب با روشهای مورد استفاده متکلمین، فلاسفه و صوفیه. این دیدگاههای به ظاهر متفاوت که مورد قبول سه گروه مذکور است، همان طور که دبلیو. سی. چیتیک اظهار داشته، ”بیش از آنکه انحصاری و استثناکنده باشند مکمل

هم بودند“ (۱۶۴). اگرچه شیوه خود شبستری (چنانکه پیشتر توضیح داده شد و بعداً (فصل ۷) نیز بیان خواهد شد) تماماً شهودی است و از کشف و ذوق صوفیانه بهره می‌گیرد، پس زمینه خداشناختیِ روش او، به شکلی که در بافت فلسفه پیشین اسلامی مشهود است، بر پایه ساختار سه بخشی بی‌نظیری که در بالا معرفی شد، مبتنی است.

شبستری در مقدمه *حق‌الیقین علم دین* را شرح می‌دهد و ضمن تأکید بر برخورداری خود از نیروی الهام، ساختار سه بخشی اعتقادات خداشناسی و حکمی خود را با وضوح خاص توضیح می‌دهد:

بر اهل بصیرت پوشیده‌نیست که مبدء جمله مشکلات و معضلات نظری و ماده اختلاف موحد و متکلم و حکیم منحصر است در این اباحت که از فضل باری تعالی در این کتاب به حدّ یقین رسیده بر وفق نقل و عقل و ذوق، و به تصدیق هر حقیقتی از حقایق و اثبات هر دعوی از دعاوی دو گواه عدلِ عقلی و نقلی، اَعنی برهان واضح و قرآن ناطق، قایل گشته. سبیل مطالعه‌کننده بعد از تحصیل علوم عقلی و نقلی استعداد این نوع علم است از ذوقیات (۱۶۵).

از این گفته برمی‌آید که شبستری تألیفات خود را بسط و توضیح و هم نهاد این سه سنت فکری در جهان اسلام می‌دانست: به ترتیب، سنت متکلمان، سنت صوفیان توحیدگرا، و سنت حکیمان. اگرچه پیام او خطاب به هر سه گروه است و روشها و واژگان خاص هر سه را به هم درمی‌آمیزد – حتی از مطالعه علوم عقلی (۱۶۶) هم به عنوان جزئی مهم از علم اعتقادی غفلت نمی‌کند – تحقق واقعی “این علم”، طبق نظام فکری شبستری، نهایتاً و منحصرأ بستگی دارد به توان روحی و ذوق خواننده. این مرتبه عالی‌تر ادراک و استشعار در سه فصل آخر کتاب حاضر به تفصیل بحث خواهد شد.

گلشن راز نیز کسب دانش را بر پایه ساختار سه بخشی مشابهی قرار داده است. شبستری با تأکید بر کشف و آگاهی سه بُعدی خود و ترکیب آنها در یک مرتبه بالاتر و بسیار متعالی تر، گلشن راز را با این توضیح کوتاه خاتمه می دهد:

زبان سوسن او جمله گویاست (۱۶۷)	عیون نرگس او جمله بیناست
تأمل کن به چشم دل یکایک	که تا برخیزد از پیش تو این شک
بین منقول و معقول و حقایق	مصفا کرده در علم دقایق (۱۶۸).

می توان درجات علم حکمت را که در این اشعار به آنها اشاره رفته به شرح زیر خلاصه کرد:

۱. وحی بدان گونه که در کتاب آسمانی و سنت نبوی منتقل شده است (منقول)

۲. عقل، ادراک (معقول)

۳. (کشفِ شهودی) حقایق روحانی (حقایق)

این سه عنصر علم به نوبه خود در درجه چهارم، یعنی مرتبه ای بالاتر، جای می گیرد، که شبستری آن را در بیت آخر

۴. علم دقایق می نامد، که به تعبیری تفصیلی تر ولی دقیق تر، یعنی "علم مشاهده جزئیات دقیق وجود همراه با تمام اشارات و اسرار متضمن در آن".

اینجا من نمی توانم به قرابت فکری فوق العاده زیادی که بین تصور شبستری از علم دقایق و تصور شاعر شهودی مشرب انگلیسی، ویلیام بلیک، از "دقایق"^۱ پدیده ها وجود دارد اشاره ای نکنم. طبق نظریه زیبایی

شناختی و خداشناسی عرفانی بلیک، ”بنیاد رفعت و والائی بر تشخیص دقیق نهاده است (۱۶۹)“، زیرا

آنکه می خواهد کل کاملی را مشاهده کند
باید آن را در دقایق نظام یافته اش شاهد باشد (۱۷۰).
بر سر این دقایق سخت تلاش کرده، به چیزهای ریز التفات کند

چون هنر و علم فقط می تواند در جزئیات به دقت نظام یافته وجود داشته باشد

و نه در براهین تعمیم دهنده قدرت عقلانی.

نامحدود تنها در هویت محدود و متعین مکان می گیرد (۱۷۱).

دائرةالمعارف نگار صوفی مشرب قرن دوازدهمی، تهانوی، در شرح اصطلاح علم دقایق توضیح می دهد که درک علم دقایق خاص کسانی است که فراتر از ادله و براهین عقلانی رفته اند، و چون به مرتبه کشف رسیده اند، مستقیماً شاهدند که واقعیت هر چیز همان حقیقت مطلق [خدا] است و هیچ چیز غیر از آن هستی مطلق وجود ندارد“ (۱۷۲). اگرچه لاهیجی در شرح خود بر بیت ”بین منقول و معقول و...“، که در بالا نقل شد، نظر خویش را درباره علم دقایق بیان نمی کند، اما این آگاهی را به ما می دهد که:

منقول راجع به عقاید شرعیه است و معقول عاید به مسائل حکمیّه است و حقایق [معانی] مصطلحات صوفیه موحده است، همه در علم دقایق و تدقیق نکات مصفا از زواید و کدورات شطح و طامات کرده ام^۱ و به حد کمال رسانیده (۱۷۳).

۱. مرجع 'کرده ام' شبستری است.

توضیح تهانوی و تفسیر لاهیجی از دقایق روشن می‌سازد که علم شهودی اساس معرفت‌شناسی شبستری را تشکیل می‌دهد. این نکته با تفصیل بیشتر در فصل شش بحث شده است.

نکته مهم دیگر برای درک ما از خداشناسی عرفانی *حق‌الیقین تقاضای* زیر است که از خواننده این رساله شده است:

و دیگر شرط [برای خواننده این رساله] تجریدِ باطن است از امور عادی و خلاص از ربقه تقلید و ترک شکوکِ ”مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ“^۱، و تعصبِ ”مَنْ أَضَلُّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ“^۲ (۱۷۴)، (۱۷۵). این آخرین ”شرط“ بیانگر بعد آزاداندیشانه تفکر دینی شبستری است که نوشداروئی مطبوع برای درد جزمیت‌گرایی سطحی‌ئی است که ویژگی بنیادگرایی اسلامی در سده‌های میانی و عصر حاضر را تشکیل می‌دهد. در همین بخش از *حق‌الیقین* [به خواننده] سفارش می‌شود که ”هر یک از موضوعات بحث را نیک بسنجد و در آن تأمل کند“، زیرا مصنف [شبستری] اذعان دارد که ”در الفاظ‌غایت اختصار اختیار آمد“. حتی در پاره‌ای موارد، ”پوشاندن و مخفی کردن بعضی اندیشه‌ها در این کتاب عمدی است“. هشدار می‌دهد که در این اظهارات داده شده در مورد تمام خوانندگان و طلبه دیگر آثار شبستری، از قبیل گلشن راز نیز صادق است (در واقع، می‌توان گفت که ’پیچیدگی فشرده‘ خصیصه اصلی سبک ادبی شبستری است).

کنزالحقایق

متن فارسی این شعر چندی پیش در تهران چاپ و به شبستری منسوب شد (۱۷۶) اما همان‌گونه که مورخان ادبی مختلف (۱۷۷) اخیراً نشان داده‌اند،

۱. کسی که بدون علم درباره خداوند جرّ و بحث می‌کند (قرآن ۲۲: ۳).

۲. [که] خداوند او را با علم [به اینکه وی گوش‌پندنیوش ندارد] گمراه کرده است...

این کتاب احتمالاً کار معاصر وی، پهلوان محمود خوارزمی (د. ۷۲۲ ق) است.

مراتب العارفين

این رساله منسوب به شبستری به صورت بخشی از مجموعه آثار او انتشار یافته است (۱۷۸)؛ اما، چنانکه صمد موحد متذکر شده است، اصطلاحات شیعی مندرج در این اثر انتساب آن را به شبستری تردید آمیز می‌کند (۱۷۹).

مرآت المحققين

این رساله منشور کوتاه (۱۸۰) به هفت باب تقسیم شده است: ۱. در بیان نفس طبیعی و نباتی و حیوانی انسانی و قوت‌های ایشان. ۲. در صدور موجودات. ۳. در بیان واجب و ممکن و ممتنع. ۴. در بیان حکمت آفرینش. ۵. در مبدء و معاد. ۶. در برابر کردن آفاق با انفس، یعنی برابر کردن تن آدم با عالم. ۷. در تطبیق آفاق و انفس.

اگرچه این رساله جزو مجموعه آثار شبستری به چاپ رسیده، بر اساس چندین نسخه خطی به وی نسبت داده شده، و به نظر ویراستار آن، صمد موحد (۱۸۱)، متنی اصیل قلمداد شده است، اما اثر و مشخصه سبک ادبی پیچیده و موجز شیخ را با خود ندارد یا هیچ ردی از نبوغ وی را در بیان تناقض‌نماهای قصارگونه نشان نمی‌دهد. این رساله از لحاظ سبک ادبی، شیوه بیان وازگان، و عقاید عرفانی شباهتی به دیگر آثار اصلی شبستری (یعنی، گلشن راز، سعادت‌نامه، یا حق‌الیقین، که در بالا بررسی شد) ندارد. هستی‌شناسی و روان‌شناسی این اثر اصول عقاید مکتب مشائی (۱۸۲) و نیز آراء مکتب هم‌خانواده آن، یعنی مکتب اشراقی، را شرح می‌دهد؛ شاید به همین سبب، در پاره‌ای از نسخ خطی مرآت المحققين،

این اثر به افراد مختلفی چون ابن سینا، ناصر خسرو، و نصیرالدین طوسی (د. ۶۷۲ ق) نسبت داده شده است (۱۸۳). اینکه مؤلف مرآت اشعاری از سنائی و عطار نقل کرده، انتساب این رساله را هم به ابن سینا هم به ناصر خسرو منتفی می‌کند (۱۸۴). احتمال زیاد دارد که این رساله اثر حکیمی از سده هفتم هجری باشد. من نظر امثال موحد (۱۸۵) را در انتساب این رساله به شبستری صرفاً بدان سبب نادیده گرفته‌ام که شبستری، همان گونه که نشان دادیم، در آثار اصلی خود که نظرات اصلی وی را تشریح می‌کنند، یعنی گلشن راز و سعادت‌نامه، نسبت به آراء ابن سینا و سهروردی مقتول لحنی بسیار انتقادآمیز دارد.

به علاوه، نه تنها تألیف چنین اثری از سیره و شیوه شبستری به دور بوده، بلکه منحصر به فرد بودن سبک ادبی وی احتمال انتساب رساله مذکور را به وی منتفی می‌سازد. کارهای شبستری به خلاف معاصر او قطب‌الدین شیرازی (د. ۷۱۰ ق)، که به گنجاندن پاره‌ای از جنبه‌های نظام فکری مشائی در کتاب خود به صورت اجزائی مستقل بدون هیچ انسجام و وحدتی کلی اکتفا کرده (۱۸۶)، انسجام و پیوستگی فکری در خور توجهی را نشان می‌دهند. 'حال و هوای' ادبی وی همان اندازه بارز و مشخص است که از آن رومی و ابن عربی؛ و این ویژگی داوری در مورد اصالت آثار منسوب به او را تنها بر پایه نوع سبک وی ممکن می‌کند.

یادداشتها

- ۳۹ وزنی متداول در میان صوفیه، نک. فین تاینسن، راهنمای عروض فارسی کلاسیک (ویسبادن: اتوها را سویتس، ۱۹۸۲)، ص ۱۲۵.
- ۴۰ درباره شرح حال هروی، نک. محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش کیوان سمیعی (تهران ۱۳۳۷ ش)، مقدمه صص ۷۵-۷۷؛ جامی، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور (تهران ۱۹۶۴)، صص ۶۰۵-۶۰۶.
- ۴۱ نیز، قس. تحلیل زرین کوب در جستجو، ص ۳۱۳.
- ۴۲ *Voyages*، به کوشش لانگله (پاریس ۱۸۱۱)، پنجم، ص ۴۵۳.
- ۴۳ برلین، ۱۸۲۵.
- ۴۴ *Rosenflor des Geheimnisses* (لایپزیک ۱۸۳۸).
- ۴۵ ای. اچ. وینفیلد
- Gulshan-i Raz, The Mystic Rose Garden,*
- متن فارسی همراه با ترجمه انگلیسی و حواشی، عمدتاً برگرفته از شرح محمدبن یحیی لاهیجی (لاهور: بنیاد کتب اسلامی ۱۹۷۸، تجدید طبع از روی چاپ ۱۸۸۰ لندن)، ص چهارم. برای اطلاع از خلاصه‌ای از تحقیقات غربیان درباره گلشن راز، نک. مقاله یوهانس توماس پتر دوبروین ذیل "محمود شبستری" در *EI*^۲
- ۴۶ گلشن راز، به کوشش دکتر جواد نوربخش (تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی ۱۳۵۵ ش).
- ۴۷ نک فصل ۱، یادداشت ۲.
- ۴۸ برای خلاصه‌هایی از این شرحها، نک. (به فرانسوی) هانری کربن، *Trilogie Ismaelienne* (تهران/پاریس ۱۹۶۱)، صص ۲۱-۲۳؛ و (به فارسی) عزیز دولت‌آبادی (ویراستار). *سخنوران آذربایجان* (تبریز: انتشارات مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران ۱۳۵۵ ش)، یکم، صص ۱۶۲-۱۷۳، که ۴۹ شرح مختلف را ذکر می‌کند. نیز نک. احمد گلچین معانی "گلشن راز و شروح مختلف آن". نسخه‌های

- خطی، دفتر چهارم (تهران: دانشگاه، شماره ۱۰۳۹؛ ۱۳۴۴ ش، صص ۵۳-۱۲۴).
 ۴۹ به نقل میرزا معصوم علیشاه شیرازی، *طرائق الحقایق*، به کوشش محمد جعفر محجوب (تهران ۱۳۳۹ ش) سوم، ص ۱۳۰.
- ۵۰ این دو جریان در فصل ششم تحقیق شده است.
- ۵۱ درباره لاهیجی، نک. م. گلونتس^۱، "تصوف، تشیع و شعر در سده پانزدهم ایران": *غزلیات اسیری لاهیجی*، در لیس گولومبک^۲ و ماریا سوبتنلی^۳ (ویراستاران)، *Timurid Art and Culture: Iran and Central Asia in the Fifteenth Century*. (لایدن؛ ای. ج. بریل ۱۹۹۲)، صص ۱۹۵-۲۰۰؛ ب. زنجانی (ویراستار) *دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی* (تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگیل، شعبه تهران، ۱۹۷۸)، مقدمه ن. انصاری.
- ۵۲ کاتلین رین، *Defending Ancient Springs* (سافک، انتشارات گلگئونزا ۱۹۸۵)، ص ۲۳ (که اشاره ای دارد به ورنن واتکینز). داوری بوسانی (*Storia della Letteratura Persiana*، ص ۷۴۰) که تنها ارزش این منظومه در محتوای آن است و از لحاظ بیان شعری کیفیت متوسطی دارد، با استقبال تقدیرآمیز آن در زبان فارسی، به معنای اخص، کاملاً نمی خواند.
- ۵۳ قس. اظهارات زرین کوب در جستجو، ص ۳۲۴.
- ۵۴ *روضات الجنان*، ۲، صص ۸۸-۸۹؛ ماش، گلشن راز، ص ۱۰۸، ابیات ۹۹۵-۹۹۷ (فقط ابیات ۹۹۶-۹۹۷ را ابن کربلائی نقل کرده است).
- ۵۵ همان گونه که کلود اداس^۴ می گوید: "نثر موجز و بلیغ [ابن عربی] در فتوحات به طور کلی زودیاب تر است تا در پاره ای از مصنفات قدیم تر او از قبیل *عنقای مغرب* یا اثر عالی او *کتاب الاسراء* با آن همه فراز و نشیبهای موزون و بیان نمادین که تن به ترجمه نمی دهد".
- Quest for the Red Sulphur**
- [ترجمه پیتز کینگزلی، کمبریج، انگلستان: آی. تی. اس. ۱۹۹۴]، ص ۲۰۴.
- ۵۶ نک. مقاله بسیار عالی او "سیری در گلشن راز"، در [مجموعه مقالات وی با عنوان] *نقشی بر آب* (تهران: انتشارات معین ۱۳۶۸ ش)، صص ۲۵۶-۲۹۴.
- ۵۷ نک. اثر او به نام *Mystical Dimensions of Islam* (چپل هیل: دانشگاه کارولینای شمالی ۱۹۷۵)، فصل ۷.
- ۵۸ همانجا، صص ۳۲۶-۳۲۷.
- ۵۹ زرین کوب، جستجو، ص ۳۱۳.

1. M. Glünz

2. Lis Golombek

3. Maria Subtenly

4. Claude Addas

۶۰ جمال‌الدین اردستانی، *مرآت الافراد*، به کوشش حسین انیسی‌پور (تهران: زوار ۱۳۷۱ ش)، ص. ۲۲.

۶۱ کلمات مناسب و بجای احسان یارشاطر را به کار می‌بریم که می‌گوید: "پاره‌ای از ویژگیهای متداول شعر و هنر ایرانی"، *Studia Islamica*، شانزدهم (۱۹۶۲)، ص. ۶۱.

۶۲ نک سیروس شمیسا، *سیر غزل در شعر فارسی*، (تهران ۱۳۶۱ ش)، فصل ۴.

۶۳ ماش، *سعادت‌نامه*، ص ۱۵۲، ابیات ۶۱-۶۲.

۶۴ "مرا خوئی است که نخواهم که هیچ دلی از من آزرده شود... آخر من تا این حد دلی دارم که این یاران که به نزد من می‌آیند از بیم آنکه ملول نشوند شعری می‌گویم تا به آن مشغول شوند و اگر نه من از کجا شعر از کجا؛ واللّه، من از شعر بیزارم و پیش من از این بتر چیزی نیست." *فیه مافیة*، ترجمه به انگلیسی از دبلیو. سی. چیتیک

The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi

(البنی: سانی ۱۹۸۳)، ص ۲۷۰.

۶۵ *الهی‌نامه*، به کوشش هلموت ریتز (استانبول ۱۹۴۰، تجدید چاپ تهران: توس، ۱۳۵۹ ش)، ص ۳۶۹ (۱۰)، ۳۷۰ (۱۲-۱۴).

Iranian Nationality and the Persian Language (900-1900): The Roles of Court, Religion and Sufism in Persian Prose Writing.

ترجمه ام. هیلمان (واشینگتن، دی. سی: میچ ۱۹۹۲)، ص ۵۲.

۶۷ نک ا. ک. کوماراسوامی: "یادداشت‌هایی درباره فلسفه هنر ایرانی"، در راجر لپسی (ویراستار)، کوماراسوامی:

Selected Papers on Traditional Art and Symbolism

(پرینستن: نشر دانشگاه پرینستن ۱۹۸۶؛ سلسله انتشارات بولینگن ۸۹)، ج ۱، صص ۲۶۰-۲۶۵. بیثته کانتارینو، در توصیف رابطه بین شعر عربی و دین، چنین خاطرنشان می‌کند که اسلام "علت مستقیم علاقه تقریباً قداست‌آمیز به زبان و سبب شعور زیباشناختی و زبان‌شناختی‌ئی بوده که هم مرز شعور دینی است".

Arabic Poetics in the Golden Age

(لایدن: ای. ج. بریل ۱۹۷۵)، ص ۱۷. بر طبق بسیاری از نظریه‌های شرق‌شناختی، شعر نتیجه وضع اصل [حقیقت] روحانی و فکری بر ماده یا جوهر زبان است؛ همان طور که سیدحسین نصر یادآور شده است: "شعر عبارت از تجارب ذهنی یا نظری خودِ منفصل شاعر نیست، بلکه ثمره رؤیت واقعی است که فراتر از هستی او می‌رود و شاعر باید شارح و هدایت‌کننده آن بشود." "مابعدالطبیعه، شعر و منطق در سنت‌های شرقی"، *Sophia Perennis*، ۲/۳ (۱۹۷۷)، ص ۱۲۴.

- ۶۸ ج. سی. بورگل،
 The Feather of Simurgh: The "Licit Magic" of the Arts in Medieval Islam
 (نیویورک: نشر دانشگاه نیویورک ۱۹۸۸).
- ۶۹ مخزن الاسرار (بخشی از تمام آثار او)، به کوشش وحید دستگردی (تهران: ابن سینا ۱۳۳۴ ش)، ص ۴۱.
- ۷۰ برای بحثی در این باب، نک. لئونارد لویژن "زندگی و شعر مشرقی تبریزی"، Iranian Studies، ج. ۲۲، شماره‌های ۲-۳ (۱۹۸۹)، صص ۱۱۹-۱۲۰. نیز قس بورگل، The Feather of Simurgh، ۲/۳، صص ۵۷ به بعد.
- ۷۱ دربارهٔ خجندی، نک لئونارد لویژن، "زندگی و عصر کمال خجندی"، در ماریا اوا سوبتلی (ویراستار)، Annemarie Schimmel Festschrift در Journal of Turkish Studies، هیجدهم (کمبریج: نشر دانشگاه هاروارد ۱۹۹۴) صص ۱۶۳-۱۷۷.
- ۷۲ تذکرة الشعراء، به کوشش محمد عباسی (تهران: کتاب فروشی بارانی، ۱۳۳۷ ش)، ص ۳۶۳.
- ۷۳ نفحات الانس، به کوشش م. توحیدی پور (تهران: انتشارات کتاب فروشی محمودی ۱۳۳۶ ش)، ص ۶۱۱.
- ۷۴ گزارگاهی که در مجالس العشاق ارزش شعر و تصوف را در شخصیت کمال می‌سنجد، به نتیجهٔ مشابهی می‌رسد و اظهار می‌دارد که "مردم در مورد این شخصیت بر دو گروهند. بعضی گویند او در شمار اولیاء است و دیگران گویند که وی از جماعت شاعران است. به ظاهر، چنین می‌نماید که وی در برزخی بین این دو گروه جای دارد ضمن اینکه جنبهٔ اولیائی در شخصیت وی برجسته‌تر است، و این چیزی است که در برخی از اشعارش به چشم می‌خورد." نسخهٔ خطی کتابخانه بادلیان، Add 24، ورق ۱۰۱۷.
- ۷۵ ماش، ص ۶۹ گلشن راز، ابیات ۵۶-۵۸.
- ۷۶ ماش، ص ۱۱، مقدمه
- ۷۷ زرین کوب، "سیری در گلشن راز"، ص ۲۶۶.
- ۷۸ مفاتیح الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۳۸.
- ۷۹ ماش، گلشن راز، ۶۸-۶۹، ابیات ۳۲-۶۹.
- ۸۰ او مؤلف کتابهای بسیاری دربارهٔ تصوف بود، که از آن جمله است زادالمسافرین، کنزالرموز (به شعر) و نزهة الارواح و صراط المستقیم (به نثر). نک. مقدمهٔ نجیب مایل هروی بر چاپ خود از نزهة الارواح میرهروی (مشهد: زوار ۱۳۹۲ ق).
- ۸۱ همان طور که زرین کوب، جستجو، ص ۳۲۷، نشان می‌دهد.
- ۸۲ ماش، گلشن راز، ص ۶۸، ابیات ۳۶-۴۳.
- ۸۳ سی. ای. باسورث در بررسی این اصطلاح در ایرانیکا، ۱/ ۶۶۷ (ذیل احرار) معنای

ضمنی صوفیانه آن را که به قول نیکلسن، به "عارفان حقیقی" اشاره دارد، نادیده می‌گیرد. به تعبیر نوری، "التَّصَوُّفُ هُوَ الْحَرِيَّةُ وَ الْفِتْوَةُ وَ تَرْكُ التَّكَلُّفِ وَ السَّخَا، تصوف آزادی بود، که بنده از بند هوا آزاد گردد، و فتوت آن بود که از دید فتوت مجرد شود، و ترک تکلف آن بود که اندر متعلقات و نصیب نکو شد، و سخا آن که دنیا را با اهل دنیا بگذارد". نک. علی هجویری، ترجمه رینولد نیکلسن

Kashf al-mahjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism,

(لندن: لوزاک و شرکاء ۱۹۷۶)، ص ۴۳.

۸۴ همان گونه که خود در جایی دیگر از این منظومه اذعان می‌کند؛ نک. ماش، گلشن راز، ص ۱۰۵، ابیات ۹۱۹-۹۲۱.

۸۵ در باب معنای این اصطلاح در تصوف، نک. دکتر جواد نوربخش

Spiritual Poverty in Sufism,

ترجمه لئونارد لویژن (لندن: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۸۴)، "زمان متافیزیکی"، صص ۱۳۴-۱۳۹.

۸۶ بلیک: Complete Writings، به کوشش جی. کینز (لندن: نشر دانشگاه اکسفورد ۱۹۷۲)، "میلتن"، ۲۸:۶۲؛ ۲۹:۱-۳، ص. ۵۱۶.

۸۷ ماش، گلشن راز، ص ۶۹، ابیات ۴۵-۴۷.

۸۸ مفاتیح الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۳۵.

۸۹ به نظر لاهیجی، مفاتیح الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۳۹، این شکل اصلی آن منظومه [گلشن راز] بوده است.

۹۰ اشاره‌ای است به دستور قرآنی (۹۳: ۱۰) که سائلان را از خود مرانید.

۹۱ ماش، گلشن راز، ص ۶۹، ابیات ۶۵-۶۶.

۹۲ مفاتیح الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۴۲.

۹۳ ماش، گلشن راز، ص ۶۹، بیت ۵۱.

۹۴ نک. ماش، سعادت نامه، ص ۱۵۲، بیت ۷۶.

The Book of Certainty: The Sufi Doctrines of Faith, Vision and Gnosis, ۹۵

(نیویورک: وایزر ۱۹۷۰)، ص ۱۲. این اصل اعتقادی مأخوذ از این آیه قرآن

(۷: ۲۷) است که: "موسی به اهل بیت خود گفت: مرا آتشی به نظر آمد، می‌روم تا

از آن به زودی خبری بیاورم یا شاید برای گرم شدن شما شعله‌ای برگیرم"^۱

۹۶ ماش، سعادت نامه، ص ۱۵۲، بیت ۷۶.

۹۷ ماش، سعادت نامه، ص ۱۸۶، بیت ۷۰۳.

۱. إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لَأَهْلِيهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَاتِيكُمْ مِنْهَا بَخْبِيرٍ أَوْ أُتِيكُمْ بِشَهَابٍ مِّنْ سَمَوَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ.

- ۹۸ "کشف و برهان و آیت قرآن". این گفته شباهت دارد به طرح سه بخشی غزالی که برای علم توحید پیشنهاد کرده است، یعنی: ایمان (به واسطه اعتقاد به وحی نبوی)، علم (= دانش خداشناسی، کلام)، و ذوق (تجربه مستقیم عرفانی).
- ۹۹ ماش، سعادت نامه، ص ۱۵۲، ابیات ۵۵-۶۳.
- ۱۰۰ اشاره‌ای است به روشنائی نامه، منظومه‌ای ۵۵۰ بیتی در بحر هزج. اگرچه صحت انتساب این اثر به ناصر خسرو مدتهاست که مورد تردید بوده (نک. م. مینوی، "روشنائی نامه ناصر خسرو و روشنائی نامه منظوم منسوب به او"، در یادنامه ناصر خسرو (مشهد: ۱۳۵۵ ش)، صص ۵۷۴-۵۸۰، فرانسوا دوبلوا^۱ چنین استدلال می‌کند که "هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای در رد انتساب این اثر به ناصر خسرو اظهار نشده است".
- Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey, Poetry to Ca. A. D. 1100
- ج ۵، بخش ۱ (لندن: انجمن سلطنتی آسیائی ۱۹۹۲)، ص. ۲۰۹.
- ۱۰۱ قرآن ۶:۱۱۲. معنای تحت‌اللفظی این عبارت، "کلام پرآب و تاب"، "سخن آراسته ظاهر فریب" ([فرهنگ لغت] لین، ۱۲۲۳/۳) است.
- ۱۰۲ ماش، سعادت نامه، صص ۱۸۶-۱۸۷، ابیات ۶۹۴-۷۱۳.
- ۱۰۳ تذکرة الشعراء، به کوشش م. عباسی (تهران: ۱۳۳۷ ش)، صص ۶۹، ۷۳.
- ۱۰۴ مثلاً این ابیات:
- اگر شاعری را تو پیشه گرفتی یکی نیز بگرفت خنیاگری را
تو درمانی آنجا که مطرب نشیند سزد گر ببری زبان جری را
- به نقل ش. مسکوب، Iranian Nationality، ص ۵۴.
- پیتر ال. ویلسن نیز چنین نظر می‌دهد که "جنبه شادی بخش اشعار ناصر خسرو عاری بودن مطلق آن از مدح امرا و قدرتمندان است".
- Nāsir Khusraw: Forty Poems from the Dīvān
- ترجمه پی. ال. ویلسن و غلامرضا اعوانی (تهران ۱۹۷۷)، مقدمه، ص ۱۴. همان طور که آنماری شیمل توجه می‌دهد، ناصر خسرو، همچنین مدعی بود که در اشعارش از انگیزه‌های دینی الهام می‌گیرد:
- Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nāsir-i Khusraw's Divān,
- (لندن: ک. پی. آی. ۱۹۹۳)، ص ۲۲، مقدمه.
- ۱۰۵ جامی، بهارستان، به کوشش اسماعیل حاکمی (تهران: انتشارات اطلاعات ۱۳۶۷ ش)، ص ۹۵.
- ۱۰۶ دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو، به کوشش م. مینوی و مهدی محقق، (تهران:

- مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۷ ش)، ص ۱۴۵، بیت ۲۳. برای این ارجاع، رهین لطف دکتر محققم.
- ۱۰۷ ابن تیمیه، *مجموع الرسائل*، (قاهره، ۱۹۰۵)، ص. ۹۷.
- ۱۰۸ *The Travels of Ibn Battutah*، ترجمه اچ. ا. آر. گیب (لندن: انجمن هکلویت ۱۹۶۲)، ۱، ص ۱۰۶. نیز نک. میشل ام. ماتسوئی،
The Origins of the Safavids: Šī'ism, Sufism, and the Ġulāt
 ویسبادن: فرانتس شتاینر ۱۹۷۲)، ص ۳۹.
- ۱۰۹ نیز نک. فصل ۵.
- ۱۱۰ چارلز ملویل، "عام الفیل، رقابت مملوک و مغول در حجاز در عهد سلطنت ابوسعید (۷۱۷-۷۳۶ ق)" *Studia Iranica*، بیست و دوم / ۲ (۱۹۹۲)، ص ۲۰۵ که به مقریزی، *کتاب السلوک لمعرفة دول الملوک*، به کوشش م. م. زیاده (قاهره ۱۹۵۰ به بعد)، دوم، ص ۲۱۱ استشهاد می‌کند. نیز نک. بحث من درباره ابوسعید، فصل ۳، همین کتاب.
- ۱۱۱ چارلز ملویل، "عام الفیل"، ص ۲۱۰.
- ۱۱۲ چارلز ملویل، "چوپان" در *Encyclopedia Iranica*، پنجم، صص ۸۷۷-۸۷۸.
- ۱۱۳ کلود کائن، *Pre-Ottoman Turkey: A general survey of the material and spiritual culture and history c. 1071-1330* ترجمه از فرانسه به توسط ج. جونز-ویلیامز (لندن: سیجویک^۱ و جکسن ۱۹۷۲)، ص ۳۰۱.
- ۱۱۴ چارلز ملویل، "عام الفیل"، صص ۲۰۵-۲۰۶، به نقل از مقریزی، *کتاب السلوک*، ۲/ ۲۳۰.
- ۱۱۵ الکساندر نیش^۲ خاطر نشان می‌کند که در خلال این دوره "ابن عربی" به نماد فرهنگی مهمی تبدیل شد که به طور گسترده‌ای مورد استفاده احزاب و گروه‌های مذهبی و سیاسی و همچنین قبایل و عشایری قرار گرفت که برای دستیابی به نفوذ و سلطه در اجتماع تلاش می‌کردند... جزّ و بحث‌هایی که بر سر میراث او رخ داد در مصر، سوریه و یمن، که عملاً همه روشنفکران در مجادلات موافق و مخالف شرکت داشتند، مخصوصاً به خشونت کشید. "ابن عربی در سنت اسلامی متأخر"، در اس. هیرتنشتاین^۳ و ام. تیرمن (ویراستاران)،
Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume
 (دورست، انگلستان: کتابهای الیمت ۱۹۹۳)؛ ص ۳۱۴. حروف ایتالیک از نویسنده است.

1. Sidgwick

2. A. Knysh

3. Hirtenstein

- ۱۱۶ نک. الکساندر نیش، همانجا، ص ۳۱۵. نیز نک. فصل ۵ همین کتاب.
- ۱۱۷ ماش، سعادت نامه، ص ۱۸۰، ابیات ۶۰۲-۶۰۴.
- ۱۱۸ ماش سعادت نامه، ص ۱۸۰، ابیات ۶۱۶-۶۱۸.
- ۱۱۹ همان طور که السکاندر نیش، "ابن عربی در سنت اسلامی متأخر"، ص ۳۱۲، توجه می دهد.
- ۱۲۰ النَّاسُ عَلَى دِينِ مَلُوكِهِمْ. نک. فروزانفر، احادیث مثنوی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۴ ش)، شماره ۲۸.
- ۱۲۱ مانند اشاره انتقادآمیز شبستری، در سعادت نامه، به صابئین مشرک که ضمن آن شاعر عقاید ایشان را کفر و ضلال و مذهبشان را پلید می شمرد (سعادت نامه، ابیات ۳۸۱-۳۹۳). در این بخش، تذکر این نکته مهم است که گرچه شبستری افتخار مقام نخستین بت شکن تاریخ بشری را به ابراهیم می دهد، و ستاره پرستی صابئی را به عنوان نوعی از ثنویت و بی دینی رد می کند، بحث خود را با لحنی تساهل آمیزتر به پایان می برد و این گونه اظهار نظر می کند: "قدر کوكب به نزد حق نه کم است قول "والنجم"^۱ آیت قسم است. مع ذلك، "ظلمت از شرکت آمد اندر ذات نه ز ادراک نور در آیات".
- ۱۲۲ این فرقه ها و متفکران که شبستری آنها را در سعادت نامه به باد ناسزا می گیرد عبارتند از: (۱) صابئی (ابیات ۳۸۱-۳۹۳)؛ (۲) فرقه های مسیحی نصرانی، نسطوری، یعقوبی و ملکائی (ابیات ۳۹۴-۳۹۷)؛ (۳) فیلسوف مسیحی [به نام] نسطور حکیم، که در عصر خلیفه مأمون (۸۱۳-۸۳۳ ق) در اوج شهرت خود بود (ابیات ۳۹۷-۴۰۵)؛ (۴) آئین زرتشتی و زردشت (ابیات ۴۱۵-۴۳۲)؛ (۵) محمدبن کرام، بنیانگذار فرقه مُشَبَّه کرامی (ابیات ۵۶۰-۵۶۵)؛ متکلمین (ابیات ۵۶۷-۵۸۰)؛ (۷) صوفی نمایان که به [علم] کلام اعتنا نمی کنند و فقط به مطالعه فصوص ابن عربی می پردازند (ابیات ۵۹۹-۶۲۵)؛ (۸) فیلسوفان مشائی (به ویژه، ابن سینا) که به سبب انکار صفات خداوند و نفی حشر جسمانی مورد سرزنش قرار می گیرند (ابیات ۶۴۲، ۶۴۹-۶۶۳، ۶۷۴-۶۸۴)؛ (۹) "اشراقیان افلاطون"^۲، مخصوصاً سهروردی مقتول (ابیات ۶۷۰-۶۷۳)؛ (۱۰) شاعر حکیم اسماعیلی ناصر خسرو (مذکور در بالا، صص ۲۶-۲۹) که شبستری از او تنفر دارد و وی را سخت ناسزا می گوید (ابیات ۶۹۴-۷۱۰)؛ (۱۱) معتزله (ابیات ۷۱۴-۷۲۰، ۷۲۷-۷۴۶)؛ (۱۲) ابوالحسن محمود عمر زرخشری (۴۶۷-۵۳۸ ق، مؤلف کشف، ابیات ۷۳۵-۷۴۱).
- ۱۲۳ نک. فصل ۸ از کتاب حاضر.

۲. منظور فیلسوفان اشراقی پیرو افلاطون اند.

۱. قرآن ۵۳: ۱

- ۱۲۴ ماش، سعادت نامه، صص ۲۴۰-۲۴۱، ابیات ۱۵۳۵-۱۵۳۸، ۱۵۴۲، ۱۵۵۹-۱۵۶۰.
- ۱۲۵ ماش، سعادت نامه، ابیات ۱۵۳۱-۱۵۴۸، ۱۵۵۲-۱۵۶۰.
- ۱۲۶ هوارث، History of Mongols، (لندن: ۱۸۷۶-۱۹۳۷)، سوم، ص ۵۲۱. نیز قس. ا. ک. اس. لمتن، "قانون و اجرای آن"، Continuity and Change in Medieval Persia (لندن: توریس ۱۹۸۸)، صص ۸۲-۹۶.
- ۱۲۷ که درباره آن، نک. اریک وینکل "فقه ابن عربی: سه مورد برگرفته از فتوحات"، Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society، دوازدهم / ۱۹۹۳، صص ۵۴-۷۴.
- ۱۲۸ ماش، سعادت نامه، ص ۲۴۰، ابیات ۱۵۴۷-۴۸.
- ۱۲۹ برای بحث بیشتر درباره دوگانگی علمای صوفی، نک. لئونارد لویژن "نگاهی کلی: اسلام ایرانی و تصوف ایرانی شده"، در ال. لویژن (ویراستار) The Legacy of Mediaeval Persian Sufism (لندن: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۹۳)، صص ۱۹-۲۴. قس ی. ت. پ. دوبروین، "قلندریات در شعر عرفانی فارسی، از سنائی به بعد"، در همانجا، صص ۷۵-۸۶.
- ۱۳۰ ماش، سعادت نامه، ص ۱۸۵، ابیات ۶۸۳-۶۸۴.
- ۱۳۱ ماش، سعادت نامه، ص ۱۵۰، بیت ۲۹.
- ۱۳۲ ماش، سعادت نامه، ص ۱۵۰، ابیات ۲۷-۲۸.
- ۱۳۳ حمدالله مستوفی، در وصف مردم تبریز در ۷۴۰ق، گزارش می‌دهد که "اکثرشان سنی و شافعی مذهب‌اند"، به نقل دکتر ر. عیوضی (ویراستار) دیوان همای تبریزی (تبریز: ۱۳۵۱) مقدمه، ص ۴۱.
- ۱۳۴ حامد الگار، "نظراتی درباره دین در ایران عهد صفوی"، Iranian Studies، (۱۹۷۴)، ص ۲۸۸.
- ۱۳۵ ج. دبلیو. موریس، "ابن عربی و شارحان او. بخش دوم: تأثیرات و تعبیرات"، مجله انجمن خاورشناسی آمریکا^۱، ۱۰۶ / ۴ (۱۹۸۶)، ص ۷۳۸.
- ۱۳۶ زرین‌کوب، "سیری در گلشن راز"، ص ۲۶۰.
- ۱۳۷ ماش، مقدمه، ص ۱۱. ثابت شده که این انتساب نادرست است. نک. چاپ احمد شریعت از ترجمه فارسی این رساله به قلم عمر بن عبدالجبار سعدی ساوی (تهران: ۱۳۵۹ ش ص. هفدهم).
- ۱۳۸ قرآن ۱۷: ۴۴.

- ۱۳۹ ماش، سعادت نامه، ص ۱۵۷، ابیات ۹۳-۱۰۲.
- ۱۴۰ زرین کوب، "سیری در گلشن راز"، ص ۲۶۰ و همو، فرار از مدرسه: درباره زندگی و اندیشه ابو حامد غزالی (تهران: ۱۳۶۹ ش)، ص ۱۷۲ به بعد. نیز نک. اریک ال. ارمزی،
- Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al Ghazālī's "Best of All Possible Worlds"
- (پرینستن: نشر دانشگاه ۱۹۸۴).
- ۱۴۱ ماش، ص ۱۰۳، ابیات ۸۷۴-۸۷۵. برای تحلیلی تفصیلی از این ابیات، نک. لئونارد لویژن، "وحدت شرک و توحید در تصوف شبستری"، Legacy، ص ۳۸۹ به بعد.
- ۱۴۲ المُنْقَذُ مِنَ الضَّلَالِ، به کوشش فرید جبر (بیروت، کتابخانه شرقی ۱۹۶۹)، ص ۲۲. قس ترجمه این رساله به قلم دبلیو. مونتگمری وات The Faith and Practice of al-Ghazali، (لندن ۱۹۵۳)، ص ۳۵ (۹۳).
- ۱۴۳ او می افزاید: "آنان نمی توانند به برهانهای منطقی وفادار باشند..."، همانجا، دبلیو مونتگمری وات، ص ۳۷ (۹۶).
- ۱۴۴ ماش، ص ۱۸۵، ابیات ۶۷۵-۶۸۲. قس زرین کوب، "سیری در گلشن راز"، ص ۲۶۰.
- ۱۴۵ وات، The Faith and Practice of al-Ghazali، ص ۳۶ (۹۵).
- ۱۴۶ ماش. ص ۱۸۰، ابیات ۵۹۹-۶۱۳.
- ۱۴۷ مرصاد العباد، ترجمه ح. الگار،
- The Path of God's Bondsmen from Origin to Return،
- (نیویورک: کاروان ۱۹۸۲)، ص ۳۱۰.
- ۱۴۸ The Venture of Islam، دوم، ص ۱۹۰.
- ۱۴۹ زرین کوب، جستجو، ص ۳۲۰، بدین ترتیب، اشتباهاً معتقد است که استعارات شبستری در گلشن راز "صبغه اشراقی" دارد.
- ۱۵۰ در اینجا شبستری مستقیماً به شهاب الدین یحیی سهروردی "مقتول (د. ۵۸۷ ق)، مؤلف حکمة الاشراق، اشاره دارد.
- ۱۵۱ تلمیحی است به کتاب التلویحات اللوحیه و العرشیه، که دانشنامه موجزی است از علوم الهی و فلسفی در سه بخش: منطق، طبیعیات و مابعدالطبیعه، به کوشش ه. کربن در Suhrawardi, Oeuvres Philosophiques et Mystiques
- (تهران/پاریس: ۱۹۷۶)، ج. ۱.
- ۱۵۲ ماش، ص ۱۸۵، سعادت نامه، ابیات ۶۶۴-۶۷۲.
- ۱۵۳ نک. احمد علی رجائی بخارائی، فرهنگ اشعار حافظ، (تهران ۱۳۶۳ ش، طبع دوم)، صص ۴۵۳-۴۵۴.

- ۱۵۴ همان گونه که ریچارد فرنک، "استفاده غزالی از فلسفه ابن سینا"،
Revue des Etudes Islamiques,
پنجاه و پنجم - پنجاه و هفتم / ۱ (۱۹۸۷-۱۹۸۹)، صص ۲۷۱-۲۸۵، نشان می دهد.
- ۱۵۵ کلود اداس، Quest for the Red Sulphur، ص ۱۰۵.
- ۱۵۶ ماش، سعادت نامه، ص ۱۸۷، بیت ۷۱۳.
- ۱۵۷ ماش، گلشن راز، ص ۶۸، بیت ۴۴.
- ۱۵۸ Classical Persian Literature (لندن: نشر کرزن ۱۹۹۴، از روی چاپ ۱۹۵۸)، ص ۳۰۳.
- ۱۵۹ از پیش گفتار سید حسین نصر بر دلیو. سی. چیتیک و پی. ال. ویلسن،
Fakhruddin Iraqi: Divine Flashes
(لندن: اس. پی. سی. ک. ۱، ۱۹۸۲)، ص. چهارده.
- ۱۶۰ به نقل از ام. خوتکیویچ،
Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi.
ترجمه از فرانسوی به توسط لیاداین شرارد^۲ (کمبریج: انجمن متون اسلامی، ۱۹۹۳)، ص ۱۸.
- ۱۶۱ حق الیقین، به کوشش دکتر جواد نوربخش، (تهران: انتشارات خانقاه نعمت اللّهی ۱۳۵۴ ش).
- ۱۶۲ حق الیقین، به کوشش دکتر جواد نوربخش، ص ۸.
- ۱۶۳ به کوشش دکتر احمد مهدوی دامغانی (تهران ۱۳۴۴ ش)، صص ۷-۸.
- ۱۶۴ دلیو. سی. چیتیک، "عرفان مقابل فلسفه در اوائل تاریخ اسلام: شباهت طوسی-قونوی"، Religious Studies، ۱۷ (۱۹۸۱)، ص ۹۴.
- ۱۶۵ ماش، ص ۲۹۶؛ حق الیقین، به کوشش دکتر جواد نوربخش، ص ۲ (من از هردو چاپ استفاده کرده ام).
- ۱۶۶ تعاریف اندیشمندان نظری اسلامی در مورد اینکه "علم عقلی" دقیقاً چیست، تفاوت دارند. طبق فرهنگ علوم عقلی جعفر سجادی (تهران ۱۳۶۰ ش)، ص ۴۱۶، "علم عقلی علم هر چیزی است که به توسط حواس ادراک نشود".
- ۱۶۷ لاهیجی چنین شرح می دهد، "یعنی لسان حال سوسن این گلشن جمله گویا و ناطق است بر آنکه دست گیری به او نرسیده است و بکر و مستور است"، مفاتیح الاعجاز، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۶۰۰.

1. Spck (= Society for Promoting Christian Knowledge).

2. Liadain Sherrard.

- ۱۶۸ ماش، گلشن راز، ص ۱۰۸، ابیات ۹۹۸-۱۰۰۰.
- ۱۶۹ "حاشیه بر رینولدز"، بلیک: Complete Writings، به کوشش جی. کینز، ص ۴۵۳. نیز قس. این اظهارنظر او که "دانش کلی دانشی مهجور و اندک است؛ به دقایق [علم] است که خرد و سعادت بستگی دارد. هم در هنر هم در زندگی، توده‌ها همان اندازه از هنر برخوردارند که آدمک مقوائی از انسانیت. هر که را چشم، بینی و دهان است؛ این را هر ابلهی می‌داند، ولی فقط شخصی که به دقت تمام به عرصه رفتارها، نیتها، خصلتهای گوناگون وارد می‌شود و آنها را از هم تشخیص می‌دهد، آدم خردمند و معقول است، و هنر تماماً بر پایه این تشخیص مبتنی است". همانجا، ص ۶۱۱.
- ۱۷۰ همانجا، ص ۷۳۸، اورشلیم ۹۱:۲۱.
- ۱۷۱ همانجا، ص ۶۸۷، اورشلیم ۵۵:۵۱، ۶۲-۶۴.
- ۱۷۲ تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، به کوشش م. وجیه، عبدالحق و غلام قادر، با همکاری دبلیو، نسولیس^۱ (کلکته ۱۸۶۲)، یکم، ص ۴۸۲.
- ۱۷۳ مفاتیح الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۶۰۱.
- ۱۷۴ ماش، حق‌الیقین، ص ۲۸۶؛ و حق‌الیقین، به کوشش ج. نوربخش، ص ۳. من در این قسمت از چاپ نوربخش استفاده کرده‌ام.
- ۱۷۵
- ۱۷۶ به کوشش سیدمحمدعلی صفیر (تهران ۱۳۴۶ ش).
- ۱۷۷ این نظر زرین‌کوب، جستجو، ص ۳۵۳ و علی‌اکبر دهخدا، لغت‌نامه ذیل "پهلوان" است، اما انجلو پیتمونس^۳، "افسانه پهلوان محمود خوارزمی پوریای ولی"، Annali dell'Istituto Universitario orientale di Napoli، دوره جدید، پانزدهم (۱۹۶۵)، ص ۲۰۶، مسأله مؤلف حقیقی کتاب را هنوز محل بحث می‌داند.
- ۱۷۸ ماش، صص ۳۸۷-۴۰۱. بر اساس نسخه خطی، ۳۲۶۰ در کتابخانه شورای اسلامی در تهران، ایران.
- ۱۷۹ ماش، مقدمه، ص ۱۲.
- ۱۸۰ ماش صص ۳۴۷-۳۷۷.
- ۱۸۱ نسخه اساس دکترموحد دستنویس ایاصوفیه ۲۰۶۲، مورخ ۸۹۵ ق است.

1. Nassau Lees

۲. این یادداشت مربوط به ترجمه انگلیسی دو آیه قرآنی است که برگردان آن در اینجا موردی ندارد.

3. Angelo Pietmonse

- ۱۸۲ مثلاً فصل اول از *مرآت‌المحققین* تقریباً کلمه به کلمه با توصیف ابن‌سینا از نفس مطابقت دارد؛ در این مورد، نک. جی کامرون گرونر،
A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna
 (نیویورک: اگوستوس کلی ۱۹۷۰)، صص ۱۳۵-۱۴۲.
- ۱۸۳ منزوی، فهرست نسخ خطی فارسی (تهران ۱۳۴۹ ش)، دوم، ص ۸۴۲.
- ۱۸۴ همان طور که صمد موحد در مقدمه خود بر مجموعه آثا شبستری، ص ۹۰ تذکر می‌دهد.
- ۱۸۵ از قبیل زرین‌کوب، جستجو، ص ۳۲۳.
- ۱۸۶ نک. جان والبریج، "عالمی صوفی از سده سیزدهم [م]: افکار و افعال قطب‌الدین شیرازی"، در ال. لویژن (ویراستار)، *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*، صص ۳۳۹-۳۴۰.

محیط سیاسی ایران عصر مغول

خفیی شوزهر قیدند آسب در آور ویردین مانند آسب

اگر شعور سیاسی را بتوان در درجه نخست همدردی با دردها و مصائب اجتماعی هموعان تعریف کرد، تمام اشعار، حتی به ظاهر انتزاعی و متافیزیکی ترین آنها، نیز ناگزیر سیاسی خواهد بود. همان طور که معاصر شبستری، صوفی انسان دوست بزرگ، سعدی (د. ۶۹۰ ق) تصریح می کند،

بنی آدم اعضای یک پیکرند	که در آفرینش زیک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار	دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی غمی	نشاید که نامت نهند آدمی (۱۸۷)

بسیاری از آراء شبستری در دو منظومه مهمش، گلشن راز و سعادت نامه، گرچه به طور غیرمستقیم، اضطرابهای سیاسی زمان او را منعکس می کند. مثلاً نظر شاعر درباره مسیحیت، دیدگاه او نسبت به بت پرستی، بددلی وی نسبت به متشرعین و فقهای عصر او مستقیماً با

رویدادهای روزگار وی ارتباط دارد. این آراء را می‌توان انعکاسی از محیط سیاسی و اجتماعی ایران عصر مغول و نیز اظهاراتی شاعرانه دربارهٔ 'اصول انسانی' صرف تعبیر کرد. فتوحات چنگیزخان، قصه‌های حشاشین الموت، و میراث ایلخانان مغول هم محتوای افسانه‌ها و خیال‌پردازیها هم واقعیات تجربی تاریخ دنیای سده‌های میانی است. پس، رویدادهای این دوران مهم را به اجمال از نظر می‌گذرانیم (۱۸۸).

برای توصیف تاریخ وحشتناک سیاسی ایران در روزگار شبستری کلمهٔ 'کابوس‌گونه' صفت بسیار کم‌رنگ و ملایمی است: در هر گوشه‌ای از این مرز و بوم که پای اردوهای مغول بدان رسید، از تعدیات نظامی، قتل‌عامها و تعزیرها و کشتارهای دینی آسیب دید. همان طور که براون به درستی بیان می‌کند، هجوم مغول یکی از هراس‌انگیزترین مصائبی بود که تا آن زمان دامن گیر نسل بشر شده بود" (۱۸۹). وحشت آشکار و رعب محض از فتوحات مغول، نسل‌کشی و ویرانی مطلق سرزمینها را به همراه داشت: محققان متأخر احتمال نود درصد میزان نابودی در میان اهالی خراسان را تأیید کرده‌اند (۱۹۰). "ابعاد عظیم نابودیِ عام آن دوران مورخان معاصر را شگفت‌زده کرده است" (۱۹۱). مثلاً، تجاوز فاجعه‌بار چنگیزخان به شمال ایران همراه بود با تباہ‌سازی حساب شدهٔ شهروندان غیرنظامی شهرهای عمدهٔ آن (بلخ، مرو، نیشابور، هرات، طوس، ری، قزوین، همدان، اردبیل و غیره) (۱۹۲). این ویرانگریهای خودکامگان مغول و، چندی بعد، تیموری، که امیال هوسبازانه و ناپایدار آنان در اقتصاد راکد ایران سده‌های میانی هرج و مرج و آشفتگی پدید آورد و آن را به اقتصادی وابسته تبدیل کرد (۱۹۳)، هراس‌انگیز بود. ناامنی مستمر، خشونت، حالت جنگ و خصومت داخلی، راهزنی در جاده‌ها و چپاول اموال خصوصی مردم بر دست مأموران حکومت رسم روزگار در سده‌های هفتم و هشتم هجری

بود (۱۹۴). محصلان مالیات باعث فشارهای اقتصادی بی سابقه‌ای شدند. کشاورزان پیشین - که اکنون به سرفها و بردگانی تبدیل شده بودند - مجبور گردیدند منازل خود را به حال مخروبه نگه دارند تا مبادا یکی از اشراف مغول در آن وارد نشود، چه حضور او همان و الزام صاحب‌خانه به پرداخت عوارض (یا نزول) همان (۱۹۵).

بسیاری از دانشمندان استدلال کرده‌اند که تنها دلخوشی برای افراد عادی در چنین عصر درنده‌خوئی و توحش روی کردن به تصوف بود (۱۹۶)، و این "محبوبیت گسترده عرفان بود که به مراتب بیش از الهیات مرسوم، به اسلام امکان داد تا از این فاجعه مهیب جان سالم به در برد" (۱۹۷). همان گونه که [احمد] علی رجائی بخارائی اظهار داشته:

گوینده قرن ششم و به خصوص 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 درنده‌خوئی مغولان و جانشینان آنان بوده‌اند، همه تسلیت‌نامه است... در این بدبینی و نگرانی خاطر و یأس و درماندگی و فساد و وحشت یک چیز به داد مردم ایران رسید و آن تصوف بود... تصوف به دل‌های مردم بلازده این عهد... نور امید و صفا تابانید. [مشایخ صوفیه به مردم قول می‌دادند که] در پناه تصوف از مزاحمت ابنای روزگار رهائی می‌یابید، به جای گران جانان تیره دل، صاحب‌دلان پاک جان معاشران شما خواهند بود و با این گروه می‌توانید بی دغدغه خاطر در خانقاه‌های خود به سماع و رقص و وجد و حال روزگار بگذرانید (۱۹۸).

صوفیان - به ویژه پیروان طریقت کبراویه - عموماً حمله مغول را به خوارزم در سالهای ۶۱۵-۶۲۰ ق. که منجر به نود سال سلطه 'مشرکان نامسلمان' گردید، تا حدی معلول بد رفتاری فرمانروایان مسلمان خود نسبت به 'اولیاء خدا' می شمردند. مثلاً، نورالدین اسفراینی (۶۳۹-۷۱۷ ق)، موافق با تصور صوفیه که معتقد بودند دولت حاکمان این جهانی تابع ولایت اولیاست (۱۹۹)، بر این باور بود که اعدام مجدالدین بغدادی به دست محمد بن تکش، شاه خوارزم، علت واقعی نهب و تخریب مغولان بود. وی ویران شدن سلطنت خوارزم را این گونه تعبیر می کند، "از بارگاه حضرت عظمت به سیمرغ سلطنت خطاب آمد که از شاخ مبارک اسلام برخیز و بر شجره خبیثه کفر آرام گیر" (۲۰۰). همین طور، نجم الدین رازی (۵۷۳-۵۶۴ ق) یک سال پس از فرار از ری غارت شده به دست مغول در ۶۱۸ ق، که در خلال آن خانواده اش قتل عام شدند، در *مرصادالعباد* خود چنین می نویسد:

در این عهد ائمه متقی کم ماندند که غمخوارگی دین کنند و جنس این خللها در حضرت پادشاهان عرضه دارند، تا به جبران مشغول باشند. لاجرم خوف آن است که از این قال و قیلی که در بعضی افواه مانده است از پیش برخیزد و جهان قال و قیل کفر گیرد... و از شومی چنین احوال است که حق تعالی قهر و غضب خویش را در صورت کفار تتر فرستاده است، تا چنانک حقیقت مسلمانی برخاسته است این صورتهای بی معنی براندازد (۲۰۱).

تنها طول مدت از زمان وقوع این رخدادها و نبود گزارشهای تاریخی عاری از مبالغه که بتوان به کمک آن با متون خیال پردازانه مدافعان دربار مغول - که فقط آثار آنان بر جای مانده است - به مقابله برخاست، این دوران وحشت را به هراس انگیزی تجاوز نازیها به لهستان جلوه نمی دهد.

شاهرخ مسکوب دربارهٔ انگیزه‌های شخصی در تاریخ‌نگاری مغول این گونه اظهار نظر می‌کند:

وقتی وزیر ی چون بلعمی یا رشیدالدین فضل‌الله (ح. ۶۴۵-۷۱۸ ق) یا عظاملک جوینی (۶۲۳-۶۸۲ ق) که در مرکز حیات سیاسی و حکومتی عصر خود بودند، به تاریخ‌نویسی می‌پردازد، بدیهی است که اهداف شخصی و اجتماعی ملموس و عملی‌تری هم دارد تا اینکه به هشدارها توجهی بکند و طریق مستقیم به کوی عافیت را در پیش گیرد. این اهداف دیگر مربوط می‌شد به موقعیت اجتماعی و رابطهٔ آنها با دربار و دستگاه دولت. تاریخ‌نگاران معمولاً یا اعضاء دربار شاهی و حکومت بودند یا، به طور مستقیم یا غیرمستقیم، وابسته به آنها، همچنانکه حتی نگاهی گذرا به بعضی از مورخان سرشناس ایلخانی و تیموری این مطلب را نشان می‌دهد... در هجوم مغول، بسیاری از مردم می‌گفتند مسلمانان با غضب الهی مواجه بودند، زیرا نمی‌توانستند به هیچ طریق دیگری آن رویداد 'غیرمعقول' را توجیه کنند. به هر تقدیر، مورخی که در چنان دوره‌هایی خود را پایبند اهداف اخلاقی و مسائل نظری می‌دانست در حکم کبریت احمر بود (۲۰۲).

این وزرا، هر قدر هم که نیاتشان احتمالاً عالی بوده، خودشان در اختیار طبقات حاکمهٔ مغول بودند و موقعیتشان چندان بهتر از مقامات فرانسوی دولت ویشی در دوران اشغال این کشور به توسط آلمانها نبود^۱ (۲۰۳).

۱. حکومت ویشی (Vichy)، حکومتی که در فرانسه، پس از متارکهٔ جنگ بین آلمان و فرانسه در ژوئن ۱۹۴۰ به وسیلهٔ مارشال پتن در شهر ویشی فرانسه تشکیل شد و عملاً بیش از آلتی در دست آلمانهای نازی نبود.

هلاگو خان پس از ورود به ماوراءالنهر برای نخستین بار در ۶۵۲ قصد خود را انهدام قلعه‌های اسماعیلی در خراسان اعلام کرد. تا پیش از ذی‌قعدة ۶۵۵، هلاگو موفق شد - تا اندازه‌ای بنا به توصیه وزیر اعظم خود، فیلسوف شیعی نصیرالدین طوسی - رکن‌الدین، خداوند الموت را از قلعه‌اش در میمون دز به زیر کشد. به دنبال تخریب این قلعه و بسیاری دیگر از قلاع این پیشوای اسماعیلی، وی را به هلاکت رساندند و پیروان او را هر کجا بودند نابود کردند (۲۰۴). این نابودی تقریباً کاملی فرقه اسماعیلی بر دست هلاگو، به قول مورخ بزرگ تاریخ مغول ج. ا. بویل، "خدمتی عظیم، گرچه غیر عمد، به اسلام راستین و سنتی بود" (۲۰۵). در همان سال، هلاگو به سرزمینهای مرکزی ایران وارد شد، شهر کرمانشاه را چپاول کرد و ساکنان آن را از دم تیغ گذرانید.

فرمانروای مطلق مغول اکنون متوجه جنوب غربی شد؛ هدف نظامی وی ریشه‌کن کردن خلافت و سرنگونی حکومت عباسی در بغداد بود. وی تا محرم ۶۵۶ خود را به سواد این شهر رساند.

پس از محاصره‌ای کوتاه، شهر تسلیم شد. خان مغول مردم را دستخوش رفتار معمول گرم و دوستانه مغولان کرد: نخست تخریب بغداد که در ۷ صفر رخ داد، و سپس کار عادی کشتن، چپاول و سوزاندن که به مدت هفت روز ادامه یافت. فقط خانه‌های مسیحیان در امان ماند (۲۰۶). خلیفه، پس از آنکه ناگزیر شد محل گنجهای خود را فاش کند، روز ۱۴ صفر ۶۵۶ اعدام شد. برای آنکه مبادا خون خلیفه به زمین بریزد، او را در فرشی نم‌دین پیچیدند و آن قدر پایمال اسبان کردند تا جان سپرد. اهالی بغداد، که به قول حمدالله قزوینی، حدود ۸۰۰,۰۰۰ نفر بودند از دم شمشیر گذشتند (۲۰۷). جنیت ابو لوگد درباره سقوط بغداد می‌گوید، "هیچ توصیف اروپائی از جهنمیان با این قصه وحشت برابری نمی‌کند" (۲۰۸).

تاریخ‌نویس ایرانی، و صاف شرح می‌دهد که چگونه مغولان "خزاین خاص و حرم محترم دارالخلافة به مکنسه^۱ غارت کنس کردند... فرشها و خدور^۲ مذهب و مرصع به کارد پاره می‌کردند و می‌بردند؛ پرده‌نشینان حرم بزرگ... چون زلف بتان موی کشان در برزن و اسواق برآوردند و هر یک دستخوش عفریتی از لشگر تتر شد" (۲۰۹). بعد از آن، شهر به یک مرکز ایالتی که از تبریز فرمان می‌برد، تنزل یافت (۲۱۰).

در تابستان ۶۵۶ ق، حول و حوش زمان تولد شبستری، هلاگوخان در تبریز، سومین ایالت شاهی، توقف کرد و قبل از روی کردن به جانب غرب، شهر را به عهده پسر ارشد خود اباقا گذاشت. او مستقر اصلی خود را جنوب تبریز در شهر مراغه نهاد و فرمان داد تا از روی نقشه‌های نصیرالدین طوسی رصدخانه‌ای در آنجا بسازند (۲۱۱). تا ۶۵۸ ق اردوهای هلاگو، پس از آنکه نخست بسیاری از ساکنان حلب را از دم تیغ گذراندند، بخش اعظم سوریه را تسخیر کردند. اینجا متحد ارمنی وی شاه هیتوم مسیحی اجازه یافت که مسجد جامع شهر را به آتش بکشد. اما حمله مغول در جهت غرب به توسط نیروهای مملوک به فرماندهی سلطان قُطر که در ۲۵ رمضان ۶۵۸ شکست سختی در عین جالوت به قوای مغول وارد آورد، برای نخستین بار با مشکل روبرو گردید. هلاگو پنج سال پایان عمر خویش را به تثبیت متصرفات خود در ایران، جنگ با دست‌نشانگان سرکش ایرانی خود و لشکرکشی بر ضد فرمانده اردوی زرین برکه‌خان (۶۵۵-۶۶۴ ق) در شمال غربی سپری نمود، در حالیکه در غرب از قوای خود در برابر تهدیدات ممالیک مصری دفاع می‌کرد (۲۱۲). وی در ۶۶۳ ق وفات یافت و پسر بزرگش اباقا جای او را گرفت.

۲. خُدور [جمع خُدُر]: کجاوه‌ها

۱. مکنسه: جاروب

با جلوس اباقا، سلطنت ایلخانی بر ایران اهمیتی واقعی پیدا کرد. مغولان، که خود را در ایران اسلامی بیگانه احساس می‌کردند، طبعاً با شاهان مسیحی گرجستان و ارمنستان کبیر و ارمنستان صغیر متحد شدند، و اگرچه اباقا خود بودائیِ عامل به فرائض بود، اما رابطهٔ نزدیکی با مسیحیان، و مکاتباتی صمیمانه با پاپ رم داشت (۲۱۳). هلاکو و اباقا هر دو مادران و همسرانی مسیحی داشتند (۲۱۴). یکی از همسران اباقا شاهدختی عیسوی با نام ماریا، دختر نامشروع امپراتور بیزانس، میخائیل پالایولوگوس بود که، همان‌گونه که هورث می‌گوید، بی‌گمان "از نفوذ خود برای نزدیک کردن مسیحیان غرب و مغولان بهره می‌گرفت" (۲۱۵).

همین دوستی و حمایت در حق مسیحیان بی‌تردید از علل مهم اهانت نسبت به اتباع و مستخدمان مسلمانی بود که مسلماً با نظر بسیار مساعدتری به رقیب اباقا، سلطان مصر، می‌نگریستند و این احتمال را شدت می‌بخشیدند که پایان کار وی بر اثر اقدام شرارت‌آمیز آنهاست که او را به چشم فردی خارج از دین می‌دیدند، عن قریب فرا خواهد رسید (۲۱۶).

نه تنها منظور داشتن دوستی اباقا با مسیحیان به هنگام بررسی آراء شبستری دربارهٔ ادیان غیراسلامی مهم است (نک. فصل ۸)، بلکه همین که وی تبریز را پایتخت رسمی ایران ایلخانی قرار داد (۲۱۷) یعنی (طبق توصیف حمدالله مستوفی در *نزهة القلوب*) "دارالملک" واقعی "در عهد مغول" (۲۱۸) - تغییر مهمی در موقعیت سیاسی او [شبستری] ایجاد کرد، و شاعر ما را از حکیمی ولایتی، که از گوشهٔ دنج روستائی افاضه می‌کرد، به سخنگوئی تبدیل نمود که اندیشه‌ها و گرایشهای مهم دینی جاری در مرکز بزرگ‌ترین امپراتوری جهان در سده‌های میانی را منعکس می‌کرد - اگرچه تبریز حدوداً به مدت دو سال مرکز تجاری مهمی بود، در طول سلطنت اباقا بود که، بنابه گفتهٔ چارلز ملویل، "این شهر به صورت مرکز

عمده تجارت بین‌المللی درآمد و علی‌رغم افول موقت آن به سبب انتخاب سلطانیه به عنوان پایتخت، همچنان مهم‌ترین شهر در شمال غربی کشور و کرسی اصلی سلسله‌های مغول و ترکمان بعد از ایلخانان باقی ماند. تاریخ بیشتر بناهای تاریخی تبریز به این دوره [از دوران مغول] بازمی‌گردد، که علامت اهمیت آنها افزایش پیوسته شمار بازدیدکنندگان این شهر است^۱ (۲۱۹). با در نظر گرفتن گرایش مسیحی اباقا، می‌توان با اطمینان فرض کرد که در اواخر دهه ششم از سده هفتم هجری و در سرتاسر تمام دهه هفتم از همان سده، بنای کلیساها در تبریز امری شایع بود (۲۲۰)، پدیده‌ای که شبستری حتماً شاهد آن بوده است. شبستری خود به پاره‌ای نوشته‌های یهودی و مسیحی اشاره می‌کند^۲ «که مبانی دین حقیقی را تباه کرده است»؛ او همچنین از خطاهای تثلیث‌گرایانه نصرانیها، یعقوبیان نسطوری و فرقه‌های مسیحی ملکائی در سعادت‌نامه خود سخن به میان آورده است (۲۲۱). گرچه مسیحیان و بودائیان احتمالاً اقلیتی از جمعیت را تشکیل می‌دادند، ولی گویا آئینهای مسیحی و بودائی حرف هر کوی و برزن بوده است: فقها و مشایخ صوفی که می‌دیدند پادشاه عصر متحد ارمنستان مسیحی است، حتماً تشخیص می‌دادند که، برای مقاصد جدلی هم که شده، آشنائی کامل با تورات و انجیل (۲۲۲) (و متون دینی پالی^۱) از لحاظ علمی و سیاسی ضرورت دارد؛ (اگرچه هیچ نشانه‌ای از ترجمه‌های فارسی متون پالی در دست نیست، نامحتمل نبوده که راهبان بودائی با جدیت تمام سنت حکمت شفاهی دین خود را تبلیغ می‌کردند). علمای مسلمان احتمالاً با راهبان و کشیشان بودائی و مسیحی

۱. پالی: یکی از زبانهای هند و اروپائی هندوستان، و از لهجه‌های سانسکریت و زبان مذهبی بودائیان می‌باشد که ظاهراً زبان مادری بودا بوده است. این زبان که سالها پیش در هند متروک شده، به سیلان، برمه و سیام نیز راه یافته است.

رودررو قرار می گرفته‌اند و با هم مباحثه می کرده‌اند؛ مع ذلک، همان طور که ا. بوسانی تذکر می دهد:

خصلت حقیقی بودائیت در ایران ایلخانی و نفوذ آن بر مسلمانان آن کشور مسأله‌ای است حل نشده، و شاید حل ناشدنی، بیشتر بدان سبب که منابع قابل اعتمادی وجود ندارد. ایران حتماً پر از معابد بودائی بوده، و در این معابد هم قهرآگاهان بسیاری بوده‌اند. — ما فقط وقتی در ۶۹۴-۶۹۵ ق این معابد خراب می شوند، خبری از آنها پیدا می کنیم. آئین بودائی مخصوصاً در عهد ارغون [۶۸۳-۶۹۰ ق] که مسبب آوردن کاهنان بودائی از هندوستان شد، نیرومند بود (۲۲۳).

اباقا این مآل اندیشی را نیز داشت که علاءالدین عظامک جوینی، ”یکی از بهترین تاریخ نگارانی را که ایران تاکنون عرضه کرده“ (۲۲۴)، و تاریخ جهانگشای او ”مهم ترین و جامع ترین تاریخ مغولی است که در این دوره نوشته شده است“ (۲۲۵) در مقام سابقش ابقا کرد. چهره‌های سیاسی اصلی تا اواسط دهه هشتم از سده هفتم هجری این دو برادر بودند: عظاملک مورخ و برادرش صاحب دیوان شمس‌الدین (۲۲۶). مورخی نقش فرد اخیر را به عنوان وزیر اعظم در دوران حکومت ایلخانان به حق با نقش نظام‌الملک در زمان سلجوقیان مقایسه کرده است (۲۲۷). جوینی در آغاز تاریخ خود گزارش می دهد که چنگیزخان دین و ایمان خاصی را دنبال نمی کرد، از ترجیح دادن دینی بر دین دیگر بیزار بود، و از گرایش یا تعصب دینی احتراز می کرد (۲۲۸). به نظر می رسد که اباقا نیز همین خلق و خوی را داشت. در عهد سلطنت اباقاخان هم بود که رشیدالدین فضل‌الله (د. ۷۱۸ ق) در مقام پزشک دربار ”از نفوذ و احترام فراوانی“ (۲۲۹) برخوردار بود. ا. جی. براون در ۱۹۳۰ م در جلد سوم تاریخ ادبی ایران

خود، می‌نویسد این مورخ بزرگ مغولان که حدود ۶۴۵ در همدان زاده شد، ”در مقام طبیب، دولتمرد و ولی نعمت مردم از برجستگی و شهرتی برابر“ (۲۳۰) برخوردار بود؛ چندی بعد ج.ا. بویل رشیدالدین را به عنوان ”نخستین تاریخ‌نگار جهان“ (۲۳۱) تحسین کرد و گفت ”افتخارِ عرضه‌اولین تاریخ جهان - ۶۰۰ سال پیش از Outline of History اثر ولز - به معنای واقعی کلمه، که تا حال به زبانی نوشته شده است“ (۲۳۲) تاریخ رشیدالدین است.

حکومت اباقا از لحاظ تأثیر فاجعه‌آمیزی که بر اقتصاد روستائی گذاشت، دست کمی از حکومت هلاگو نداشت. پنج سال اول سلطنت او به جنگ با بَرَق، فرمانروای خانات جغتای (از ۶۶۴ تا ۶۶۹ ق) گذشت (۲۳۳). اباقا در لشکرکشی خود در ۶۷۰-۶۷۱ ق (۲۳۴) بخارا را ویران کرد و به آتش کشید؛ با وجود این، او بعداً در ۶۷۵ ق که قوای سلطان بایبرس مملوک (ملک الظاهر) از مصر به قلمرو سلجوقی دست انداخت و در ابلستان شکست کوبنده‌ای به سپاه مغول وارد آورد، طعم تلخ ناکامی را چشید (۲۳۵). ظاهراً، اسماعیلیان در این میان موفق شدند الموت را به اتفاق یکی از اعقاب خوارزمشاهان باز مسخر خود کنند؛ آنان توانستند قلعه نامبرده را قبل از آنکه سپاهیان اباقا آنها را در ۶۷۴ ق بیرون برانند، به مدت یک سال حفظ کنند (۲۳۶). با وجود این، وقتی امپراتور ایلخانی خبر شکست سپاه خود را به سال ۶۸۰ در سوریه بر دست مصریان شنید، سخت اندوهگین شد. وی، به دنبال یک چند باده‌نوشی سنگین، در حالتی از اختلال روانی ناشی از آن، در ۲۱ ذیحجه ۶۸۱ جان سپرد (۲۳۷). برادر اباقا، تگودار (به مغولی، کامل) ارشد پسران زنده‌هلاگوخان، جانشین وی شد. تگودار تازه مسلمانی بود که به محض جلوس بر اریکه سلطنت نام اسلامی احمد را اختیار کرد. ولی دوران حکومت او

(۶۸۱-۶۸۳ ق) کوتاه‌تر از آن بود که سیاست دینی را در امپراتوری مغول به حد قابل ملاحظه‌ای تغییر دهد. به هر تقدیر، گرویدن او به اسلام موجب تنزل موقعیت احترام‌آمیزی که مسیحیان در میان مغولان داشتند نشد، و ابن العبری^۱ بر تساهل استثنائی وی نسبت به کلیساهای مسیحی تأکید می‌کند (۲۳۸). ارغون‌خان (۶۸۳-۶۹۰ ق) پسر اباق‌که بودائی معتقدی بود، با حمایت بزرگ‌تران اشراف بودائی مغول (۲۳۹) جای تگودار را گرفت. نفوذ کیش بودائی به قلب ایران در عهد ارغون، انعطاف‌پذیری ایمانی و تسامح دینی فرمانروایان مغول در توصیف زیر، برگرفته از زندگی‌نامه خود نوشت شیخ بزرگ کبراوی، علاءالدوله سمنانی - که سالشمار زندگی (۶۵۹-۷۳۶ ق) و شجره روحانی اش تقریباً همانند شبستری است - به وضوح ترسیم شده است. پدر سمنانی یکی از درباریان ارغون (و بعداً غازان) بود، و سرانجام (در ۶۹۴ ق) به مقام صاحب دیوان عراق ارتقاء یافت (۲۴۰). علاءالدوله جوان پس از تکمیل تحصیلاتش در سمنان در ۱۴ سالگی (۲۴۱)، به تبعیت از پدرش، به دربار مغول فرستاده شد تا به حلقه درباریان درآید. ده سال بعد، در بیست و چهار سالگی به سال ۶۸۳ ق، وقتی علاءالدوله در قزوین به دفاع از ارغون در مقابل احمدتگودار سوار بر اسب صمیمانه می‌جنگید، رؤیتی برایش حاصل شد که دل او را از دنیا به آخرت بگرداند. کوتاه زمانی بعد، او آن آرامش روحانی را که جست و جو می‌کرد در شخص صوفی کبراوی، شیخ اخی شرف‌الدین سعدالله بن حنویه - از مریدان نورالدین اسفراینی - یافت و به هدایت وی به طریقت گام نهاد (۲۴۲). در ۶۸۶، علاءالدوله خرقة کهنه‌ای پوشید و بدون اجازه ارغون، به قصد دیدار استاد بزرگ خود در بغداد، عازم این شهر شد. ولی

۱. در کتابهای اروپائی ابن‌العبری را، به پیروی از تلفظ لاتینی آن، بارهبرایوس (Bar Hebraeus) خوانند.

در نیمهٔ راه، در همدان او را دستگیر کردند. علاءالدوله این طور گزارش می‌کند:

سلطان زمان، که ارغون بود، دانست که به بغداد می‌روم. جماعتی فرستاد و بازگردانید این فقیر [را] به شهر و باز برد [به جایی] که خیمه‌گاه بود در فصل تابستان، و مشغول بود به بنا کردن "سلطانیه" که پدر او، سلطان اولجایتو (۲۴۳)، عمارت کرده بود، و بخشیان^۱ از هند و کشمیر و تبت و ایغر همه حاضر کرده بود، که مرتاضان و ساداتان بت‌پرستان بودند، تا با این فقیر مناظره کنند. با ایشان بحث و مناظره کردم. حق تعالی مرا قوت داد تا الزام ایشان کردم همه را از همان طریق مذهب ایشان، و حرمت ایشان بشکستم. پس سلطان با وجود کفر مرا مرحبا گفت و تحسین کرد و به خود نزدیک گردانید و التماس کرد که با همین خرقة درویشی پیش ما باش، که سخن ترا دوست می‌دارم و ذوقی می‌یابم در نفس خود [از شنیدن] این کلام تو، و می‌دانم که این سخن از تو نیست بی‌شکی که مدت ده سال ملازم من بودی و هرگز این کلام از تو نشنیدم (۲۴۴).

علی‌رغم التماسها و مهربانیها، ایلخان هرگز نتوانست دست‌پروردهٔ سابق خود، سمنانی را که اکنون مستغرق عالمی روحانی شده بود، به زندگی درباری پیشین وی بازگرداند و بدین ترتیب مغولان دولتمردی بالقوه را از دست دادند و، در عوض - به تعبیر بوسانی - یکی از "استثنائی‌ترین" مشایخ "خلاق" (۲۴۵) این دوره را از کف دادند.

دوران سلطنت ارغون نه تنها برای انتشار آئین بودائی بسیار مساعد

۱. بخشیان: کاهنان بودائی

بود (۲۴۶) بلکه برای مسیحیت نیز چنین بود (۲۴۷)، و در زمان وی دمیتری، حاکم مسیحی گرچی رخصت یافت که بر سراسر ارمنستان سلطه یابد (۲۴۸). هم اباقا هم ارغون سکه‌هایی زدند که "نقش صلیب و نام پدر و پسر و روح القدس"، یعنی خدا، بر آنها نقش شده بود (۲۴۹). با این همه، ارغون امیری نالایق بود. او مصمم بود که مسلمانان را به دستگاه اداری خویش راه ندهد، و در این کار - "با توجه به نفرت علنی که از جماعت مسلمان داشت - از شیوه پدر و جد خویش فاصله گرفت" (۲۵۰). در حالیکه اباقا و احمد [تگودار] از خاندان جوینی حمایت کرده بودند، ارغون آنان را به سبب مکاتبه با ممالیک مجرم شناخت. وقتی تصمیم گرفت تا کل خاندان را از میان بردارد، شمس‌الدین جوینی، صاحب دیوان پیشین، در ۴ شعبان ۶۸۳ همراه با چهار پسرش به قتل رسیدند (۲۵۱). ارغون پس از آنکه پسر خود غازان را به حکومت خراسان، مازندران، ری و قومس برگماشت، طبیعی یهودی به نام سعدالدوله ابهری را که "مردی ترزبان هم به ترکی هم به زبان مغولی" (۲۵۲) بود، به منصب وزارت برگزید. گرچه به گفته بسیاری از مورخان مسلمان، از قبیل و صاف که سعدالدوله را "مردی با کفایت و کیاست" (۲۵۳) و "نابغه اقتصادی" (۲۵۴) توصیف کرده، مدیری با کفایت بود، با این حال "سخت مورد نفرت همه مسلمانان بود، چه آنان شیطانی‌ترین توطئه‌ها را بر ضد اسلام به وی نسبت می‌دادند" (۲۵۵)؛ این نفرت همان اندازه که معلول پیشینه دینی او بود، از بی‌وجدانی و حمایت غیرعادلانه او از اقوام و خویشان خود سرچشمه می‌گرفت. به عقیده مورخ سوری، ابن‌العبری، علت انتخاب سعدالدوله به وزارت تنفر ارغون از توطئه‌های پیاپی عمال به اصطلاح مسلمان بود (۲۵۶)، اما نظر طعنه‌آمیز هورث که می‌گوید: "ارتقاء یک یهودی به مقام منعی چون منصب وزیر که به واسطه آن وی جان و مال آن همه مؤمن مسلمان را در قبضه اختیار

داشت، در واقع دلیلی بر انحطاط وحشتناک اسلام در عهد سلطه مغول بود“ (۲۵۷)، فقط در صورتی درست است که معتقد باشیم، وقتی اکثریت مسلمانان درگیر کشمکش و جرّ و بحثهای تعصب‌آمیز فرقه‌ای با یکدیگرند (۲۵۸)، مفهومی انتزاعی از قبیل ’اسلام‘ قادر به ’ارتقا بخشیدن‘، چه به ’اوج‘ سیاسی چه به اوج فرهنگی است. به هر حال، همان‌گونه که منوچهر مرتضوی به درستی بیان می‌کند، در تاریخ ایران عصر اسلامی می‌توان ادعا کرد که طی دوران فرمانروائی ارغون‌خان و وزیر یهودی‌اش سعدالدوله، اسلام به حضيض قدرت و نفوذ خود سقوط کرده بود (۲۵۹).

وقتی ارغون در ۶۹۰ ق وفات یافت، برنامه‌های بی‌رحمانه‌ای بر ضد یهودیان در تبریز و بغداد به اجرا درآمد (۲۶۰). جانشین او برادرش گیخاتو (۶۹۰-۶۹۴ ق) بود، که بیشتر به لحاظ شیوه زندگی جنجالی و عنان گسیخته‌اش شهرت داشت تا کارهای بزرگوارانه و شریف اقدام فاجعه‌آمیزش در رائج کردن پول کاغذی (چاو) در فعالیتهای اقتصادی کشور - به تقلید از چین - که به تاریخ ۲۳ ذی‌قعدة ۶۹۳ در پایتخت خود تبریز آغاز شد موجب بروز شورش گردید.

عرضه چاو همراه بود با فرمانی [از سوی خان مغول] به این مضمون که هر کس از قبول این پول امتناع کند، هر کس با پولی غیر از چاو خرید و فروش کند، و بالاخره هر کس سکه‌های خود را برای معاوضه با پول کاغذی به ضرابخانه نبرد، تنبیه مرگ در انتظارش بود. ترس از تنبیه موجب شد که برای هشت روز از این فرمان اطاعت کنند، اما پس از آن دکانها و بازارها کلاً از رونق افتاد. هیچ چیز در شهر خریداری نمی‌شد، و مردم تدریجاً شهر را ترک کردند... مسلمانان روز جمعه در مسجد اجتماع کردند و به شیون و افغان پرداختند. به زودی زمزمه‌های شکوه‌آمیز شنیده، و لعن و

نفرینهای نثار [افرادی] می شد... و تلاشهایی به قصد جان وزیر و عمال او صورت گرفت... وزیر آثار ناخوشایند این آزمایش را به زودی دریافت. دستوری حاکی از مجاز بودن استفاده از سکه در خرید مایحتاج صادر گردید و سکه بار دیگر در دیگر فعالیتهای تجاری پدیدار شد. معاملات بازرگانی به مدت دو ماه تقریباً متوقف شد، دکانها تهی، و جادهها خالی از آمد و شد بازرگانان گردید، و در این احوال شوخ طبعان و شاعران در ساختن هجویهها و اشعار کنایه آمیز درباره این پول کاغذی و پدیدآورندگان آن بر یکدیگر سبقت می گرفتند (۲۶۱).

هم به واسطه این سیاست خانمان برانداز اقتصادی هم به سبب هرزگیهای خودگیختوی جوان (۲۴ ساله) وی از سلطنت خلع و رقیب او بایدو، عموزاده ارغون برای حدود هفت ماه (جمادی الاخر- ذیحجه ۶۹۴) زمام دولت مغولان را به دست گرفت، ولی او نیز دستگیر و در ۲۳ ذیعقده ۶۹۴ به فرمان غازان اعدام شد (۲۶۲). دوره فرمانروائی بایدو گرچه کوتاه بود، ولی برای مسیحیان، که بایدو به کیش آنان درآمده بود، بسیار دلخواه بود (۲۶۳).

مورخان اتفاق نظر دارند که جلوس غازان خان به تخت سلطنت آغاز عصر جدیدی را در تاریخ حکومت ایلخانی ایران بشارت می داد؛ گرویدن پادشاه جوان به اسلام دلالت داشت بر "انتقال از استعمار بی شرمانه ایران به دست دولتهای فاتح چنگیزی و ایلخانی به نگرش مسئولانه تری نسبت به حکومت در بستر روحیه و طرز فکر پیشین اسلامی" (۲۶۴). همان طور که ا.ک.اس. لمبتون به درستی قضاوت می کند، "حکومت ایلخانی از آن زمان به بعد سلسله ای ایرانی گردید، که دیگر خواهان تأیید و حمایت از خارج نبود" (۲۶۵). در واقع، خط مشی سیاسی

غازان خان دائر بر خصومت بی‌امان نسبت به ممالیک مصر نیز به منزلهٔ "اسلام ایرانی" در مقابل "اسلام عربی" به حساب آمده است" (۲۶۶).

جلوس غازان به معنای پیروزی یکی از دو روند سیاسی بود که تا آن زمان بر حیات سیاسی ایران ایلخانی حاکم بود. نخستین روند، که غازان آن را با موفقیت دنبال کرد عبارت بود از "یک دولت فئودال متمرکزکننده با دستگاه اداری منشعب به شعبه‌ها و شاخه‌ها"، که "هدفش خلق قدرت مرکزی نیرومندی در شخص ایلخان، اتخاذ سنتهای حکومتی ایرانی توسط فاتحان مغول که نوع فئودالی متمرکزی از دولت بود، و در ارتباط با آن، سرکوبی تمایلات مرکزگرای اشرافیت قبائل صحراگرد بود". اما این روند ناقوس مرگ روند دوم را به صدا درمی‌آورد، که عبارت بود از "پراکندگی فئودالی همراه با نظامی از اقطاعات که به مقامات لشکری واگذار می‌شد" (۲۶۷). شرح اجمالی آی. پی. پتروشفسکی از این تحولات و پیشرفتها روشن‌کننده است:

از دهه‌های هشتاد و نود از سدهٔ سیزدهم میلادی، دولت ایلخانی دچار بحران اقتصادی عظیمی شد که معلول اثرات ویرانگر فتوحات مغول و سیاست مالیاتی فاتحان بود... تلاش برای ره به در بردن از این بحران غازان خان (۶۹۴-۷۰۳ ق) را بر آن داشت تا با اشرافیت دیوان سالار و روحانی مسلمان (که به طور کلی ایرانی بودند) کنار بیاید، اسلام را بپذیرد و دوباره آن را دین رسمی سازد و نیز مقداری اصلاحات مالیاتی و پاره‌ای اصلاحات دیگر به اجرا درآورد. با توجه به همین برنامه‌ها بود که رشیدالدین [فضل‌الله] در عهد غازان خان به منصب وزارت مشترک [با دیگری] برگزیده شد و در واقع او وزیر اصلی و همان کسی بود که اصلاحات

ایلخان را به مرحله اجرا درآورد... رشیدالدین شاخص‌ترین نماینده و نظریه‌پرداز این سیاست بود (۲۶۸).

همان‌گونه که گفته شد، رشیدالدین فضل‌الله پزشک دربار اباقا بود، اما وقتی غازان در ۶۹۴ ق به تخت شاهی نشست رشیدالدین به جانشینی صدرالدین زنجانی، وزیر معزول و معدوم، ارتقاء یافت، و این منصبی بود که وی با وزیری به نام سعدالدین [محمد آوجی] بالاشتراک بر عهده داشت.

در دوران پادشاهی غازان خان (۶۹۴-۷۰۳ ق)، "تبریز به اوج شکوه خود رسید" و "مرکز واقعی امپراتوری‌ئی شد که گستره آن از ماوراءالنهر تا مصر بود" (۲۶۹).

در نتیجه سقوط خلافت عباسی، فعالیت‌های تجاری ایران کانون جدیدی یافته بود؛ درست است که بغداد به لحاظ اقتصادی شهر مهمی باقی ماند، اما تبریز سده هشتم هجری، پایتخت ایلخانان، بر تمام شهرهای ایران پیشی گرفته بود. ویرانی‌های ناشی از تجاوز مغول که شهرهای دیگر را از وضعیت عمرانی سابق خود واپس‌تر برده بود، از مدتها پیش در تبریز ترمیم یافته بود (۲۷۰).

این شهر در زمان سلطنت غازان همچنان پایتخت ایران بود، و این دورانی بود که شهر واقعاً از لحاظ معماری به رشد قابل ملاحظه‌ای رسید. با این حال، باید یادآور شویم که پایتخت پادشاهی ایلخان در اساس خصلتاً سیار بود، و بنابه توصیف چارلز ملویل (۲۷۱)، "سلطنتی مشاء" بود که بیشتر سال بین قشلاق و ییلاق در حرکت بود - نه به صورت سلطنتی متمرکز در قصر شاهی، بلکه به شکل حکومتی صحراگرد که اردو پایتخت سیار آن بود. مقاله ولادیمیر مینورسکی درباره تبریز در دائرةالمعارف اسلام (EI) موقعیت بی‌مانند شهر تبریز را در این دوران ترسیم می‌کند.

در ۶۹۹ ق، غازان، به دنبال بازگشتش از لشکرکشی به سوریه، بنای یک سلسله ساختمان را آغاز کرد. او شام^۱ (روستای کوچکی در غرب تبریز) را برای آرامگاه همیشگی خود در نظر گرفت. بنائی در آنجا ساخته شد بلندتر از گنبد سلطان سنجر در مرو، که مرتفع‌ترین ساختمان در جهان اسلام به شمار می‌رفت. در جنب این آرامگاه که گنبدی بر بالای آن بود، یک مسجد، دو مدرسه (یکی شافعی و دیگری حنفی)، یک دارالسیاده، یک بیمارستان، رصدخانه‌ای مانند رصدخانه مراغه، یک کتابخانه، مرکزی برای اسناد، محلی برای اداره امور این تأسیسات... ساخته شد. در شهر تبریز اصلاحات زیادی نیز صورت گرفت. غازان دیوار جدیدی به طول ۲۵۰۰۰ گام ($4\frac{1}{3}$ فرسخ) برای آن ساخت. همه باغها و محلات کوه ولیان و سنجران جزو شهر شد. بر جانب داخلی دیوار در سرایشیهای کوه ولیان (امروزه موسوم به کوه سرخاب یا عینعلی-زینعلی) یک رشته ساختمانهای زیبایی به همت وزیر مشهور، رشیدالدین بنا شد و لذا این منطقه به ربع رشیدی معروف گردید... گویا به منظور تأکید بر اینکه تبریز مرکز واقعی امپراتوری‌ئی است که دامنه آن از ماوراءالنهر تا مصر کشیده شده، سکه‌های طلا و نقره و مقیاسها همه طبق معیارهای تبریز سنجیده می‌شد (۲۷۲).

با وجود این، به زودی بر تارک ایمان جدید غازان دو شاخ گریزناپذیر افراط‌کاری و تعصب دینی، که در میان بسیاری از گروندگان به ادیان بیگانه رایج است، سبز شد! در ۲۳ ذی‌قعدة ۶۹۴، به دنبال تغییر دین خود به اسلام نخستین فرمان دینی خویش را صادر کرد: تخریب تمام بناهای

۱. این شهرک همان شم یا شنب غازان است.

دینی بودائی، کلیساها، کنیسه‌ها، و سوزاندن معابد. هورث این رویدادها را به شرح زیر وصف می‌کند:

بتها را شکستند و به پاره‌های چوب بستند و در شهر و برزن تبریز گرداندند. قبلاً، به هنگام تعقیب بایدو، نوروز فرمان داده بود این بناها را ویران کنند، کاهنان بودائی را بکشند، کشیشان را به باد فحش و ناسزا بگیرند (کذا)، و آنان را همچون دیگران به پرداخت مالیات ملزم کنند. مسیحیان بدون داشتن زنار، یا کمربندی برگرد کمر، و یهودیان بدون دستاری خاص بر سر، حق حضور در میان مردم را نداشتند. تبریزیان تمام کلیساهای شهر را ویران کردند، و بی حرمتی‌هایی را که مسیحیان می‌بایستی تحمل می‌کردند، به ویژه در بغداد که هیچ یک از آنها جرأت حضور در خیابانها را نداشتند، نمی‌توان شمار کرد. در نتیجه، زنها همه خرید و فروش خود را به گونه‌ای انجام می‌دادند که از زنان مسلمان باز شناخته نشوند، اما چنانچه آنها شناخته می‌شدند مورد اهانت و ضرب و شتم قرار می‌گرفتند... همین آزار و اذیت شامل یهودیان و کاهنان بت پرست نیز می‌شد، و این وضع مخصوصاً برای گروه اخیر که شاهان مغول با آنها با مهربانی بسیار رفتار کرده بودند، و مبالغه‌های هنگفتی صرف ساختن بت‌های زرین و سیمین می‌کردند، سخت شاق بود. بسیاری از این کاهنان اکنون، لااقل به ظاهر، مسلمان شدند هرچند که در باطن از دین پیشین خود طرفداری می‌کردند (۲۷۳).

در سال بعد، همان فرمان (که ظاهراً از طرف امیر نوروز یا به تحریک او صادر شده به توسط خودِ غازان (۲۷۴) لغو شد؛ غازان گناه تخریب کلیساها را از نبود عاقبت‌اندیشیِ نوروز می‌دانست. همان طور که ج. ا. بویل اظهار داشته است، دستور تخریب کلیساها و پرستشگاه‌های بودائی اساساً

معلول تحجّر مردانی مانند نوروز بود که غازان را به قدرت رسانده بودند و او [یعنی شاه] ”مجبور بود، لااقل برای مدتی، از سیاستهای آنان تبعیت کند. به محض استقرار بر تخت سلطنت، غازان – تا آنجا که با اسلام او هماهنگی داشت – به روحیه تساهل اسلاف خود بازگشت، و رشیدالدین گزارش می دهد که وقتی دو سال بعد، در ۱۰ شوال ۶۹۷ او باش تبریز خواستند تا کلیساهائی را که هنوز سرپا بود خراب کنند، ایلخان خشمگین شد و تا سران آشوبگران تنبیه نشدند از پای نشست (۲۷۵).

با این همه، دوران سلطنت غازان زیاد به بنیادگرائی اسلامی مخصوص و ممتاز نبود، و اگر در واقع، نه مانند پیشینیان خود، اجازه ساخت کلیساها، معابد بودائی، قربانگاهها، و اجرای آشکار اعمال دینی غیرمسلمان را نداد، پیروان ادیان دیگر را هم از اقامت گزیدن در این کشور منع نکرد، بلکه آنان را مخیر کرد که یا از این سرزمین مهاجرت کنند یا مراسم دینی خود را در خلوت انجام دهند (۲۷۶). ”غازان وقتی به سلطنت رسید فرمان داد همه مغولان و اینورها باید اسلام اختیار کنند، و تمام مغولان ساکن ایران رسماً مسلمان شدند“ (۲۷۷). اگرچه مسیحیان از آن امتیازها و حقوقی که در عهد اباقا و ارغون داشتند، در عهد غازان دیگر بهره مند نبودند، اما اجازه داشتند به صورت اقلیتهای دینی قانونی در ایران زندگی کنند (۲۷۸). غازان در مقام فردی نومسلمان و کسی که در حکمت مغول و سنت بودائی نیز بسیار تبخّر داشت (با توجه به ارزشهای محافظه کارانه اسلامی اتباع مسلمانش) در واقع تسامح دینی فوق العاده ای از خود نشان داد و، همان گونه که مارشال هاجسن می گوید، او نه تنها ”حامی معارف اسلامی بود، بلکه سعه صدر روزگاران قدیم تر را نیز حفظ کرد“ (۲۷۹).

قابل ملاحظه است که میان آراء شبستری درباره معنای دینی شرک (که در گلشن راز، تصنیف یافته در ۷۱۷ق، حدود دوازده سال پس از مرگ غازان، اظهار شده) و دیدگاه خودِ غازان درباره بت پرستی می توان شباهتهای زیادی یافت. نوشته زیر نمونه ای است از آراء این فرمانروا بدان گونه که حامی او، رشیدالدین، ضبط کرده است:

چندان گناه باشد که خدای تعالی آن را عفو نکند و از آن جمله معظم تر آن گناهی است که کسی سر پیش بت بر زمین نهد... و من نیز همچین بودم، لیکن حق تعالی روشنائی و دانش داد و از آن خلاص یافتم... در اصل اندیشه بت پرستان آن بوده که شخصی کامل بود و در گذشت، ما صورت او را جهت یادگار ساخته، می نهیم و استمداد همّت آن بزرگ را یاد آورده، بدو التجا می کنیم و او را پرستش کرده، سجده می آوریم، و از آن غافل که آن شخص در حال حیات که آنچه خلاصه انسان است با آن بدن اصلی با هم بوده، هرگز نخواست و جائز ندانسته که کسی پیش او سر به زمین نهد تا تکبری و عُجبی در نفس او بدید آید. پس چون عبادت و سجود جهت استمداد از او التجا بدو می کنند، کجا نفس او از این جماعت راضی باشد که پیش شبه بدن او سر بر زمین نهند؟... بدن را هیچ اعتباری نیست تا [آدمی] دوستی بدن خود را نیز فراموش کند و بداند که آنچه از بدن مفارقت خواهد کرد، خلاصه آن است، و چون صورتی را که مانند بدن ساخته باشند معتقد گردد و پیش آن سجده کند، از این فکر و طلب خلاصه ای که عین بهشت آن است بازماند، و به عکس آن (که) محض دوزخ و درک اسفل است گراید... بت جهت آن به کار آید که آن را آستانه در سازند تا مردم به وقت آمدش پای بر سر آن نهند تا آن نفس فرض کرده که آن شبه

بدن اوست از ایشان راضی باشد، چه تصور کند که مادام که در دنیا بودم، به تواضع کامل شدم، بعد از مفارقت نیز شبه بدن را همین حالت است و دیگر آنکه اندیشه کند که نفس که آن کمال داشت، بدن او خاک شد، شبه بدن او نیز لائق آستانه و پای مال است. ماکه کمالیتی نداریم بدن ما خود چه باشد، بدان واسطه به یکبارگی دل از حال بدن برگیرند و متوجه اندیشه اخروی و منازل پاکان و احوال ارواح مقدسه گردند... غرض از آفرینش آن است که از عالم تاریکی به عالم نور متوجه گردند^۱ (۲۸۰).

در ابیات زیر از گلشن راز، شبستری به اسلوبی که (با توجه به نظرات وحدت‌گرایانه محیی‌الدینی او) اندکی افراطی‌تر است، اگر درست ملاحظه شود، همان مفهومی را از بت بیان می‌کند که می‌توان در این عبارتِ غازان که می‌گوید ”بت جهت آن به کار آید که آن را آستانه در سازند تا مردم به وقت آمدش پای بر سر آن نهند“، دید.

مسلمان گر بدانستی که بت چیست	بدانستی که دین در بت پرستی است
وگر مشرک ز بت آگاه گشتی	کجا در دین خود گمراه گشتی
ندید او از بت الآ خلق ظاهر	بدان علت شد اندر شرع کافر
تو هم گر زو نبینی حق پنهان	به شرع اندر نخواندت مسلمان (۲۸۱).

در فصل چهار نظرات بیشتری درباره حمایت رشیدالدین از صوفیه و موقوفات خود غازان خان برای خانقاهها در ایران سده‌های میانی، اظهار خواهد شد. اینجا باید فقط تذکر بدهم که رابطه میان غازان و نهاد تصوف از همان آغاز بسیار نزدیک و صمیمی بود. همچون خان مغولی اردوی زرین، برکه (حکومت: ۶۵۵-۶۶۵ ق) که تحت نفوذ و با حضور شیخ

۱. جامع‌التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، ۲/ ۹۶۷-۹۶۸.

کبرای، سیف‌الدین باخرزی (۵۸۶-۶۵۹ ق) در خانقاه وی واقع در فتح‌آباد بخارا (۲۸۲) اسلام آورد، گرویدنِ غازان به اسلام در ۶۹۴ ق با نظارت شیخ کبرای دیگری به نام صدرالدین ابراهیم حمویه صورت گرفت. تحقیقی جدید دربارهٔ مراسم مسلمان شدن غازان نشان می‌دهد که وی نه تنها به اسلام گروید بلکه در همان مجلس به حلقهٔ صوفیه نیز درآمد، و این بیانگر ”میل آشکار مغولان، نه به مذاهب رسمی و سنتی تر، بلکه به تصوف بود، و این بعضاً به سبب موارد مختلف شباهت بین آداب و اعتقادات شمنی و صوفی بود“ (۲۸۳). رویداد خاص دیگر که در شرح احوال او نقل شده، بر اشتیاق وی به تصوف تأکید دارد. در ۷۰۲ ق او زیر نظر پیری صوفی به چله نشست، ”که طی آن غذای اندکی خورد، به تفکر و تأمل پرداخت، و درویشان مراقبت او کردند“ (۲۸۴). خواندمیر، در *حبيب السیر*، گزارش می‌دهد که وقتی غازان خان بر آن شد تا مجموعه بناهای پیرامون آرمگاه خود در روستای شنب غازان بیرون تبریز بسازد، و ”شرط فرمود که در خانقاه هر بامداد و شامگاه فقرا و مساکین را آش دهند و در ماهی دو نوبت متصوفه و خوانندگان جمع آمده خوانندگی و سماع کنند و در آن روز جهت ایشان اطعمه و *حلاوا*^۱ بپزند“ (۲۸۵).

با همهٔ این احوال، غازان معمولاً تندخوی و بی‌گذشت بود، حدود پنج تن از شاهزادگان مغول را در نخستین پنج روز سلطنتش کشت: دوران سلطنتی که، به قول براون ”نشانهٔ بارز آن زنجیره‌ای از اعدام‌های وحشتناک بود... در تاریخ رشیدالدین، آنجا که مربوط به این بُرهه از زمان است، صفحه‌ای پیدا نمی‌شود که گزارشی از اعدام فلان شخصیت سرشناس در آن نیامده باشد“ (۲۸۶). لذا، می‌خوانیم که چگونه غازان

۱. حلاوا (= حلاوی): شیرینیها.

نایب‌السلطنه پیشین و رقیب بعدی خود امیر نوروز را که شوهر عمه‌اش بود و نخستین بار به قبول اسلام ترغیبش کرده بود نابود کرد (۲۸۷)، جمال‌الدین دستجردانی، وزیر بایدو را در ۲۸ ذیحجه ۶۹۵ اعدام کرد، و صاحب دیوان خود صدرالدین زنجانی را در ۱۷ رجب ۶۹۷ به مرگ محکوم نمود (۲۸۸).

غازان در مراحل نخستین عملیات نظامی‌اش در سوریه موفق بود، سپاهیان‌ش در اول ربیع‌الآخر ۶۹۹، دمشق را گشودند، و سال بعد در این شهر به نام وی خطبه خواندند. با این حال، در ۷۰۲ ق لشکریان او به دست سلطان مملوک مصر شکست یافت. در ۵ شوال ۷۰۳ "خاقان اعظم، مردی سخت استثنائی به معیار هر عصری از اعصار تاریخ"، درگذشت و در آرامگاه از پیش ساخته شده‌اش، گنبد اعلا در تبریز به خاک سپرده شد (۲۸۹).

برادر غازان، خدابنده الجایتو، نومسلمانی دیگر، جانشین او شد. انتقال قدرت به آرامی صورت گرفت. او بی‌درنگ دو خزانه‌دار و مستوفی پیشین سعدالدین ساوجی و رشیدالدین را در مناصب خود باز تثبیت کرد (۲۹۰). وی همچنین پایبندی خود را نسبت به شریعت اسلام و یاساهای مغولی که اخیراً به توسط برادرش غازان وضع شده بود، تأیید کرد (۲۹۱). در دوران سلطنت الجایتو، رشیدالدین شهرکی در حومه تبریز به نام رُبَع رشیدی ساخت (۲۹۲). وقایع‌نگار صوفی ابن کربلائی در وصف رشیدالدین و پسرش غیاث‌الدین می‌نویسد:

این دو بزرگ عالیجاه به صفت نَصَفْت^۱ و عدالت و سِمَت^۲ عاطفت و سخاوت اُتْصاف داشتند و همواره همت بر انتظام امور دین و

دولت و التیام مهمام ملک و ملت می‌گماشتند، سادات و علما و مشایخ از غمام^۱ انعام و احسان آن دو صاحب بر^۲ و امتنان شاداب گشته، حیات تازه می‌یافتند و فضیلتی روزگار در ایام اختیار این دو بزرگوار از ظلمات احتیاج خلاص شده، به سرچشمه فراغت و رفاهیت می‌شتافتند (۲۹۳).

در عهد الجایتو، اواخر ۷۱۳ ق، مغولان در جنگی که مقدر بود واپسین منازعه میان دو سلسله ایلخانی و ممالیک باشد، در سوریه از ممالیک شکست خوردند (۲۹۴). در ۷۱۲ ق، الجایتو سعدالدین ساوجی را به قتل رساند (۲۹۵) و تاج‌الدین علیشاه را در وزارت با رشیدالدین شریک کرد (رقابت میان این دو وزیر در زمان ابوسعید نهایتاً به نابودی رشیدالدین انجامید). گرچه الجایتو در عملیات جنگی اش چیزی از متصرفات پیشین را از دست نداد، اما عموماً در حفظ قلمرو خود در شمال ایران موفق‌تر بود تا در غرب. در ۷۰۷ ق لشکرکشی بی‌نتیجه‌ای به گیلان انجام داد، و سال بعد یکی از فرماندهان او شهر هرات (در افغانستان امروزی) را تسخیر کرد (۲۹۶).

الجایتو قبلاً به آئین مسیحی درآمد، و سپس بودائی شده بود. سرانجام، همزمان با برادرش غازان اسلام اختیار کرد (۲۹۷). با وجود این، چون از رقابت مستمر میان مذاهب حنفی و شافعی در عهد سلطنت وی، زود تنفر پیدا کرد، در ۷۰۷ ق به مذهب شیعی گروید. در همان سال فرمان داد که "همه مطربان و فواحش" در سراسر کشور علناً از اعمال خود توبه کنند. و صاف می‌گوید، خان فرمان داد که "زنان از خانه‌ها خارج نشوند و حتی به مجالس و عطف نیز نروند". او همچنین همه میکده‌ها و شرابخانه‌ها

۲. بر: نیکی، خیر.

۱. غمام: ابر

را تعطیل کرد و به دستور او "عوارض و خراج آن را از دواوین حذف کردند" (۲۹۸). مع‌ذلک، دامنه این اقدامات به خودِ دربار، که در آن موسیقی، اختلاط آزادانه زن و مرد، و حضور رقاصه‌ها معمول روز بود کشیده نشد (۲۹۹).

بسیاری از تاریخ‌نگاران ایرانی، از قبیل حمدالله مستوفی (که عهد سلطنت الجایتو را اوج حکومت مغول توصیف کرده (۳۰۰) و وصاف (که قصیده بلندبالایی به مناسبت تأسیس رصدخانه‌ای در سلطانیه در ۷۱۰ ق، در مدح وی سروده (۳۰۱))، "به بخشندگی و عدل و نظم مطلوب پادشاهی وی، که ملاکهای اصلی دآوری راجع به این قبیل امور بود، اشاره کرده‌اند" (۳۰۲). وقتی الجایتو در ۷۱۶ ق وفات یافت، پسرش ابوسعید - با اینکه در آن زمان ۱۲ ساله بود - جانشین پدر شد.

شاهزاده جوان، وقتی به ۱۳ سالگی، در ۷۱۷ ق تاج‌گذاری کرد، بدو استادان و راهنمایان مختلف سابق را که قبلاً امور کشور را برای او اداره می‌کردند، در مناصبشان ابقا کرد (۳۰۳). با این حال، توطئه‌های دربار به زودی روابط بین وزیران مختلف را پریشان کرد که در نتیجه آن مورخ بزرگ ایلخانی، رشیدالدین فضل‌الله از نظر افتاد و در برابر رقابتهای داخلی به زانو درآمد و در ۱۳ جمادی‌الاول ۷۱۸ در ۷۳ سالگی اعدام شد. "دارائیهای او مصادره شد، خویشاوندانش مورد تعقیب، آزار و غارت قرار گرفتند، موقوفات تأسیسات دینی او را غصب کردند، و ربع رشیدی به تاراج رفت" (۳۰۴). هورث، بر پایه مقدمه کاتریمر بر کتاب خود به نام "تاریخ مغول در ایران"^۱، توصیف مفصل‌تری از رشیدالدین به دست می‌دهد:

1. Quatremère, Histoire des Mongols de la Perse.

محلّه‌ای از تبریز موسوم به رِبَع رشیدی که رشیدالدین آن را ساخت، و از جمله خانه خود او، دستخوش تاراج شد و خانواده‌اش به توسط آنان که نخست بر سر او ریختند همچون بردگانی به اسارت درآمدند. همه املاک و اموال خود و پسرانش، و حتی آنچه وقف مصارف خیریه کرده بود، مصادره گردید. سر بریده وی را به تبریز بردند و برای چند روز در اطراف شهر گرداندند در حالیکه فریاد می‌زدند: ”این سر آن جهودی است که کلام حق را پاس نداشته است؛ لعنت خدا بر او باد!“ بنابر یک گزارش پیکر او را پاره‌پاره کردند و دستها و پاهای وی را در نقاط مختلف پراکندند و بدن او را سوزاندند؛ اما به نظر می‌رسد که او را در تبریز، نزدیک مسجدی که آنجا بنا کرده بود، به خاک سپردند (۳۰۵).

در این دوران هم رشیدالدین و هم پسرش غیاث‌الدین (وزیرسلطان ابوسعید از ۷۲۷ تا ۱۵ رمضان ۷۳۶، که او نیز به سرنوشت پدر دچار شد) (۳۰۶)، حامیان بزرگ صوفیه تبریز بودند؛ این صوفیان هم به نوبه خود احترام مورد انتظاری را که به وزارت آن حامیان مشروعیت می‌بخشید برای آنان قائل بودند. ابن بزاز در *صفوة الصفا* که اولیا نامه‌ای درباره صفی‌الدین اسحق اردبیلی (د. ۷۳۵ ق) است، می‌گوید غیاث‌الدین وزیر بر دست شیخ صفی‌الدین اردبیلی خرقة تصوف پوشید و ”مادام که شیخ در این دنیا بود اعتقاد و پایبندی کامل به طریقت داشت“ (۳۰۷). او همچنین از قول خود غیاث‌الدین نقل می‌کند که ”علم تصوف را نیک می‌دانسته است“ (۳۰۸). اوحدی مراغی (ح. ۶۷۳-۷۳۸ ق)، یکی از شعرای مهم صوفی، و معاصر شبستری، اشعار زیادی در مدح سلطان ابوسعید و وزیرش غیاث‌الدین محمد سرود. اوحدی شاهکار شعری خود جام‌جم را

در ۴۵۷۱ بیت مثنوی در فاصلهٔ رمضان ۷۳۲ و رمضان ۷۳۳ در تبریز تصنیف (۳۰۹)، و به پسر رشیدالدین، غیاث‌الدین اهدا کرد. این شاعر شخصیت وزیر را به استعارات صوفیانهٔ دینی جلوه و جلائی می‌بخشد و در سرآغاز جام‌جم خویش فضائل صوفیانهٔ وی را ترسیم می‌کند:

کار تو سر به سر کراماتست ذات تو سالک مقاماتست (۳۱۰)

با در نظر گرفتن اینکه خودِ غیاث‌الدین ادعا می‌کند علم تصوف را نیک می‌داند و با عنایت به روابط نزدیکش با صوفیان تبریز که در بالا بدان اشاره رفت، تردید دارم که سرودهٔ اوحدی صرفاً از جنس مبالغه‌های معمول در میان بسیاری از شعرای آن عهد باشد. برعکس، چنین اشعاری به نظر می‌رسد تا حد زیادی منعکس‌کنندهٔ شخصیت عرفانی حقیقی وزیر و بیانگر تدبیر و تقوای واقعی اوست، و نه اینکه فقط نوعی تشخص بخشی بی‌زحمت به نیکوکاریهای شاهانه متناسب با خواسته‌های ممدوح اوحدی باشد.

ابن کربلائی از رابطهٔ میان صوفیان ایرانی و غیاث‌الدین وزیر با مباحثات زیاد یاد می‌کند، و اظهار می‌دارد که ”آن خواجهٔ صاحب دولت همیشه منظور نظر کیمیا اثر حضرت شیخ علاءالدوله سمنانی و شیخ صفی‌الدین اسحق اردبیلی و شیخ عبدالرزاق کاشی و شیخ صدرالدین ابراهیم حمویه و سایر مشایخ و علما... بودند“ (۳۱۱). یکی از بناهای عمده در ربیع رشیدی خانقاهی بود چسبیده به مسجد جامعی بزرگ. بنابراین، در *صفوة الصفا*، ذکر دیدارهای مکرر این شیخ صوفی^۱ ”از خانقاه رشیدی“ که، به روایت کتاب یاد شده، ”شیخ قدس‌الله سرّه - به التماس غیاث‌الدین وزیر در

۱. منظور صفی‌الدین اردبیلی است.

آنجا ساعاتی را می‌گذراند (۳۱۲)“ در سراسر گزارش ابن بزّاز از داستان زندگی شیخ محبوب خویش پیوسته به چشم می‌خورد.

دست آوردهای معماری ربع رشیدی را اوحدی در جام‌جم موضوع توصیفهای ستایش‌آمیز خویش قرار داده است. به ویژه، خانقاه و مدرسه آن را با عباراتی پرطمطراق وصف کرده است:

برده ابداعیانِ کن فیکون چار حَـدّت زشش جهت بیرون
زیرا:

خاکت از مشک و سنگت از مرمر بادت از خلد و آبت از کوثر (۳۱۳).
اوحدی در ستایش این مکان می‌گوید:

شد سعادت طلایه بر تبریز تافگندی تو سایه بر تبریز

او مدیحه خود را با مبالغه شگفت‌انگیزی به پایان می‌برد که استعاره‌های کیهان‌شناختی آن، لذات خوردنیهای ربع رشیدی را با لحنی ستایش‌آمیز وصف می‌کند:

از پی ضبط سفره و خوانت تامهیا شود سبک نانت
آسمان گشت و کوکبی انبوه آسیابان بر آب بلیان کوه (۳۱۴)

در مقدمه جام‌جم، اوحدی مدیحه‌ای نیز در ۴۶ بیت (۱۰۴۱۹-۱۰۴۶۵) در وصف سلطان مغول، ابوسعید، سروده و ۱۹۵ بیت دیگر (۱۰۴۶۵-۱۰۶۶۰) را به ستایش از غیاث‌الدین وزیر اختصاص داده است. در ابیاتی که اوحدی خلق و خوی روحانی سلطان ابوسعید را تمجید می‌کند، الهه شعر وی باز راه مبالغه در پیش می‌گیرد:

شاه توفیق جوی صافی تن شاه تحقیق گوی صوفی فن
شاه شب زنده‌دار عزلت جوی شاه پاکیزه خلوت کم گوی

صُمّت^۱ و تقلیل^۲ و عزلتست و سَهَر^۳ چه کنی از جُنید و شهرش یاد؟
که اساس و لایتست و ظفر...
مرشد دین طریقت او بس
اینک این هم جنید و هم بغداد
حال این شاه گر زمنِ پرسی
کاشف حق حقیقت او بس
جبرئیلیست بر سرِ کرسی (۳۱۵).

خلوص احساسات او حدی - بُعْدِ کاملاً غیر مدحی تمجید و تحسینهایش - وقتی آشکارتر می شود که می بینیم او نه شاعر مدیحه سرای حرفه ای بوده، و نه طبعاً از این دست شعرا بوده است. در حقیقت، او حدی در جام جم که درونمایه اصلی آن - به تعبیر دولت‌شاه (۳۱۶) - "آداب طریقت"، یعنی تصوف است (و نه، بدان گونه که زرین کوب پیشنهاد می کند، صرفاً اخلاقیات) اشعار مدحی را شدیداً محکوم می کند (۳۱۷). به علاوه، او حدی با مشایخ صوفی که صحبت شاهان را برمی گزینند سخت مخالفت می کند:

پیش والی ولی چکار کند
باشه چون پشه را شکار کند؟
شیخ کو از امیر گیرد پُشت
از خمیرش سبک برآور مشت
تیغ درویش تیغ یزدانیست
تیغ سلطان به شحنه ارزانیست ...
آنکه عون خدای رایت اوست
علم شاه در حمایت اوست (۳۱۸).

از میان امرای ایران در این چند دهه، او حدی تنها غازان خان و ابوسعید را نام می برد (۳۱۹). در حالیکه نکته مثبتی از غازان در دیوان خود نمی گوید، ولی همان طور که دیدیم، روحانیت ابوسعید ستایش او را برمی انگیزد؛ اما آیا این روحانیت را باید حقیقی فرض کنیم؟

۱. صُمّت: سکوت.

۲. تقلیل کردن: کم خوردن طعام.

۳. سَهَر: شب زنده داری.

همچنین به نظر می‌رسد که وزیر ابوسعید، غیاث‌الدین خانقاهی شخصی از خود در تبریز داشته و در مراسم سماع آن فعالانه شرکت می‌جسته است (۳۲۰). این خانقاه، طبق گزارش ابن بزاز، به همسر غیاث‌الدین تعلق داشت که دختری از پشت سوم شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی (د. ۶۳۲ ق) (۳۲۱) بود. مورخ سرشناسی از ایرانیان عصر حاضر می‌گوید غیاث‌الدین وزیر که "از هر حیث وارث فضل و فضیلت و کفایت و بصیرت پدر خود بود از حامیان صدیق تصوف و طریقت و در توجه به اهل خانقاه و شرکت در مراسم تصوف و ارادت‌ورزی به مشایخ طریقت تالی و ثانی پدر به شمار می‌رود" (۳۲۲). حمدالله [مستوفی] قزوینی نیز در تاریخ‌گزیده خود که به غیاث‌الدین تقدیم کرده (۳۲۳)، بالحنی احترام‌آمیز از وی به عنوان "وزیری فرشته‌خو" سخن می‌گوید. همان‌طور که اشعار نقل شده در بالا از او حدی نشان می‌دهد، سلطان ابوسعید نیز از مشوقان بزرگ تصوف بود (و همچنین خود به عنوان یک شاعر به ادبیات سخت عشق می‌ورزید). احترام عمیق وی نسبت به علاءالدوله سمنانی و استدعای هدایت معنوی کردن وی از شیخ صفی‌الدین اردبیلی، مذکور در *صفوة الصفا* (۳۲۴)، همه و همه بر توجه عمیق ابوسعید به طریقت و اعتقاد شخصی او به اصول تصوف تأکید دارد (۳۲۵).

ابوسعید به هواداری شدید نسبت به اسلام سنی شهرت داشت، گرچه، طبق پاره‌ای منابع، غالباً نسبت به مسیحیت نگرش تساهل‌آمیز داشت. این شاید صرفاً انگیزه‌های اقتصادی داشته است، "مانند وقتی که در معاهده تجاری خود با ونیز در ۷۲۰ ق / ۱۳۲۰ به فرایارهای لاتینی^۱ اجازه داد عبادتگاههایی در شهرهای امپراتوری وی بنا کنند" (۳۲۶). با

وجود این، به سبب گزارشهای ضد و نقیص در منابع گوناگون، ارزیابی طرز فکر دینی وی دشوار است. بنابه گفتهٔ وصاف، در همان سالی که معاهدهٔ ونیز امضا شد، به تحریک فقها که مورد تأیید امیر چوپان، قدرتمندترین مرد زمان بودند، هرچه شراب و پیالهٔ شراب‌خوری در تبریز، سلطانیه و موصل بود تعمداً نابود شد. ابوسعید نیز دستور داد تمام فاحشه‌خانه‌ها و میکده‌ها ویران شوند و کلیساهای تبریز و اطراف آن خراب و مساجد ساخته شود (۳۲۷).

دیری نگذشت که ابوسعید مجبور گردید در مرز شمالی امپراتوری ایلخانی، در مازندران و دربند، وارد دو جنگ بشود. بیشتر با مساعدت امیر چوپان، سپهسالار سابق الجایتو، ابوسعید در هر دو جنگ در دفاع از مرزهای امپراتوری موفق بود. در ۷۲۴ ق، به دنبال مرگ علیشاه وزیر، ابوسعید یکی از دست‌پروردگان امیر چوپان، رکن‌الدین صائن، را به وزارت برگزید (۳۲۸). کوتاه زمانی بعد امیر چوپان مورد بی‌مهری ایلخان قرار گرفت و ابوسعید بر آن شد سپهسالار سابق خود و کل خانواده‌اش را از میان بردارد (۳۲۹). حتی شفاعت مرد محترمی چون علاءالدوله سمنانی به نتیجه‌ای نرسید و سرانجام امیر چوپان در ۷۲۷ ق به دست حاکم هرات خائنانه کشته شد (۳۳۰). در ۷۲۸ ق، وزارت به پسر رشیدالدین، غیاث‌الدین تفویض شد. با مرگ ابوسعید در ۷۳۵ ق، "خاندان هلاکو عملاً نابود شد" (۳۳۱).

در باب ویژگیهای کلی جوّ سیاسی، از تجاوز هلاکو به خراسان در ۶۲۵ ق تا مرگ ابوسعید در ۷۳۵ ق و وفات شبستری در اواخر دههٔ ۷۳۰-۷۳۹ ق، که کتابهای این شاعر در خلال آن تصنیف شد، ذکر همین مقدار کافی است. اکنون، پیش از اظهار نظر دربارهٔ نفوذ سیاستهای دینی مغول بر عرفان شبستری، برای آنکه از حال و هوا و وضعیت شهر تبریز

بیرون از گلشن‌راز زمینه‌ای به دست آوریم، توجه خود را به نقش این شهر در دوران مورد بررسی معطوف می‌کنیم.

تبریز: موقعیت شهری

در بالا گفته شد که طی دوران سلطنت غازان خان (۶۷۴-۷۰۳ ق)، تبریز - مرکز واقعی امپراطوری‌ئی که از ماوراءالنهر تا مصر گسترده بود - به بالاترین حد شکوه خود رسید. در واقع، تا اوایل سده هشتم هجری، کوتاه زمانی پیش از آنکه قاصد میرحسینی هروی پرسشهای او را به آذربایجان ببرد و شبستری در تبریز به آنها پاسخ گوید، این شهر "به عنوان مرکز اصلی بازرگانی در آسیای غربی جای بغداد را گرفته بود" (۳۳۲). تبریز این موقعیت را به مدت پنجاه سال، از عهد اباقا (۶۶۴-۶۸۰ ق) تا مرگ الجایتو خدابنده (حکومت: ۷۰۳-۷۱۶ ق) حفظ کرد، و از بسیاری جهات - به گواهی وقایع‌نامه عظیم ابن کربلائی (تألیف یافته در ۸۸۳ ق) - تا روزگار تیموری در همین پایه ماند. این شهر به لحاظی هم مرکز ادبی ایران بود هم کانون فرهنگی و عرفانی (۳۳۳). زرین‌کوب، در تحقیق خود درباره شبستری، بر اهمیت نفوذ و جو اجتماعی تبریز بر آثار این شاعر تأکید می‌کند:

تبریز در آن زمان [ولادت شبستری] "از مراکز ادب و عرفان ایران به شمار می‌آمد... تبریز - مثل مراغه و سلطانیه - در آن ایام شاهد طلوع قدرت مغول بود که مخصوصاً غلبه آنها یک نوع هرج و مرج فکری نیز به وجود آورده بود و یک چند بین آئین اسلام، آئین نصاری، و آئین بودا در دربار ایلخانان کشمکش سخت بود تا سرانجام در ۶۹۶ ق که در آن هنگام شیخ شبستری کودکی بیش نبود، غازان اسلام آورد و بدین گونه کشمکش روحانی خاتمه

یافت. وجود بابایان و پیران صوفی در آن ایام و از مدتها پیش از آن، شور و هیجان روحانی فوق‌العاده‌ای در تبریز به وجود آورده بود (۳۳۴). صرف‌نظر از اهمیت فرهنگی و سیاسی شهر، انسان به 'تصویری مقدس' از تبریز سده هشتم هجری به عنوان مرکزی عرفانی نیز برمی‌خورد. این تصویر را می‌توان، مثلاً، در دیوان کمال خجندی (د. ۸۰۳ ق) یافت، که این شهر بزرگ را در ابیات زیر نوعی بهشت روی زمین توصیف می‌کند، (تصویری که یادآورِ تصویرهای ویلیام بلیک از لندنِ اوائل سده نوزدهم به عنوان 'اورشلیم آسمانی' است).

زاهدا تو بهشت جو که کمال ولیان کوه خواهد و تبریز (۳۳۵)
از بهشت خدای عزوجل تا به تبریز نیم فرسنگ است (۳۳۶)

البته رغبت بیشترِ کمال به 'ولیان کوه' تبریز نه آن اندازه برای ویژگیهای مادی و غیردینی شهر بود که برای همتایا قرینه آسمانی^۱ آن که به برکت "نیروی مردگان مقدس" [مدفون در تبریز] الی‌الابد بر سطح زمین منعکس است، و در سراسر آن "شبکه ضریحهای" مقدس اولیاء صوفی که در لابلای آجرها و سنگهای این مدینه ناسوتی پراکنده‌اند، ترسیم شده است. مقابر آنان آشکارا محلی را نشان می‌داد که آسمان و زمین به هم رسیده‌اند. وقتی به شهر 'مقدس' تبریز این گونه نگاه شود، باید گفت که 'مکان قدس' بوده،... [یعنی] مکانی که، به اعتقاد مردم، قوانین عادی قبر به حال تعلیق درآمده است" (۳۳۷).

۱. طبق اظهارات چند سطر قبل نویسنده، خجندی تبریز را بهشت روی زمین تصور می‌کرده است. اینجا مؤلف در عبارتی شاعرانه اضافه می‌کند که منظور شاعر از بهشت نه خود تبریز بلکه قبور اولیاء‌الله بوده، که گویی همچون بهشت از آسمان بر زمین منعکس شده است.

همان طور که میشل خوتکیویچ نشان داده است، خصلت و محل آرامگاه خاکیِ شخص در میان صوفیان بالاترین اهمیت را داشت، تا آنجا که می‌گوید "فضای خاکی بی‌هیچ خاصیتی نیست: معبر و مأوای قدیس در پس مرگ به نحوی تعیین‌کننده گستره نیروهای با برکت است" (۳۳۸). بنابراین، شهرهای خاص، غارها، حجره‌های داخل مساجد و امثال آن اهمیت ویژه‌ای پیدا کرد. لذا، کمال خجندی، مانند ابن کربلائی در قرن بعد، تبریز را همان اندازه به لحاظ قداست لاهوتیش می‌توانست ستایش کند که به لحاظ زیبایی ناسوتیش. در نظر دیگر صوفیان ساکن در این شهر، چنانکه نگاهی گذرا در *روضات الجنان* نشان می‌دهد، گورستانهای تبریز، از قبیل ولیان کوه، سرخاب و چرندآب را به خوبی می‌توان "مکانهای ممتازی" توصیف کرد که دو قطب مقابل یعنی آسمان و زمین به هم می‌رسند" (همان‌گونه که مقابر مسیحی اروپا در این دوره چنین بوده است). این مزارها "مراکز حیات مذهبی منطقه‌ای بود که در آن واقع بودند". این بدان سبب بود که بنابه اعتقاد مردم ولیّی که در آسمان است در مرقد خود بر روی زمین 'حاضر' است" (۳۳۹).

زیبائی مادی شهر را نیز غالباً شعرای معاصر شبستری تحسین کرده‌اند. خواجه کرمانی (۶۷۹-۷۴۲ ق)، یکی از مهم‌ترین شعرای صوفی ایرانی در این دوره، و نیز مداح معروف سلاطین ایلخانی بود که حافظ اذعان می‌کند در غزل از طرز سخن او تقلید می‌کند، در شعر زیر در نیکو داشت حمایت‌های غیاث‌الدین وزیر (د. ۷۲۴ ق) به هنگام اقامت شاعر در آن شهر، "خطه تبریز" را ستایش کرده است:

خواجه کنار دجله بغداد جنت است لیکن میان خطه تبریز خوشترست (۳۴۰).

بیمارستانهای بزرگ، کاروانسراها، حمامها و مدارس که رشیدالدین فضل‌الله، وزیر مشهور غازان و الجایتو، دولتمرد تاریخ‌نگار و حامی عالمان و صوفیان ساخت، از هر چه از این دست در اروپای قرون وسطای آن دوران وجود داشت، برتر بود (۳۴۱). شکوه پایدار تبریز - از نظر معماری، اقتصادی، و اجتماعی-فرهنگی - در توصیفهای فراوان جهانگردان بین‌المللی از این شهر نیز آشکار است. مارکوپولو، که در اوائل دهه ۱۲۷۰ م از تبریز دیدن کرده، شرح می‌دهد که "شهر چنان موقعیت مساعدی دارد که بازاری است برای کالاهائی که از هند و بغداد، و از موصل و هرمز می‌آید؛... و بسیاری از بازرگانان رومی به اینجا می‌آیند تا کالاهای وارده از کشورهای دیگر را بخرند. تبریز همچنین بازار سنگهای قیمتی ... [و] شهری است که تجار جهانگرد منافع خوبی حاصل می‌کنند" (۳۴۲). سیاح بربری ابن بطوطه (د. ۷۸۰ ق) که به سرزمینهای زیادی سفر کرده، در ۷۲۶ ق در رکاب سلطان ابوسعید از تبریز دیدن کرده، و مکانهای مختلف آن را با حرارت تمام توصیف نموده است:

به شهر تبریز وارد شدیم و به بازار بزرگی... رسیدیم و آن از بهترین بازارهائی بود که من در همه شهرهای دنیا دیده‌ام. هر یک از اصناف پیشه‌وران در این بازار محل مخصوصی دارند و من به بازار جوهریان که رفتم، بس که از انواع جواهرات دیدم چشمم خیره گشت. غلامان خوشگل با جامه‌های فاخر، دستمالهای ابریشمین بر کمر بسته در پیش خواجهگان ایستاده بودند و جواهرات را به زنان ترک نشان می‌دادند. این زنان در خرید جواهر بر هم سبقت می‌جستند و زیاد می‌خریدند و من در این میان فتنه‌هائی از جمال و زیبائی دیدم که به خدا پناه باید برد. پس به بازار مشک و

عبرفروشان رفتیم و همان اوضاع بلکه بیشتر از آن را هم در این بازار دیدیم^۱ (۳۴۳).

یک سده بعد در ژوئن ۱۴۰۴ / ذیحجه ۸۰۶، کلاویخو^۲، سفیر اسپانیا به ایران، و فرستاده مخصوص هانری سوم پادشاه کاستیل، وارد تبریز شد و او هم از شکوه شهر به شوق آمد:

روز چهارشنبه یازدهم ژوئن در شامگاه به شهر بزرگ تبریز وارد شدیم؛ این شهر در دشتی میان دو سلسله تپه‌های مرتفع که عاری از درختند، واقع است... در سرتاسر شهر جاده‌های زیبائی با فضاهاى باز به طرز خوبی کشیده شده است؛ و اطراف این جاده‌ها، بناها و خانه‌های بزرگ زیادی به چشم می‌خورد، که در اصلی هر یک از آنها روبه میدان باز می‌شود. کاروانسراها نیز چنین‌اند؛ و در داخل آنها اطاقها و دکانهای جداگانه‌ای ساخته شده، و در کنار آنها دفاتری برای استفاده‌های مختلف تعبیه گردیده است. وقتی از این کاروانسراها بیرون می‌روید به بازارهایی وارد می‌شوید که همه نوع کالائی به فروش می‌رسد: از قبیل اشیاء ابریشمین و پارچه‌های پنبه‌ای، قماش کرب، تافته، ابریشم خام و جواهر، زیرا در این دکانها اجناس از هر نوعی می‌توان یافت. اینجا در واقع تجمع عظیمی از تاجران و مال‌التجاره وجود دارد. مثلاً، در پاره‌ای از کاروانسراها، کسانی که وسائل آرایش و عطریات زنانه می‌فروشند مستقر هستند و به آنها مراجعه می‌شود؛ زنان برای خرید آن وسایل به این دکانها می‌آیند، زیرا آنها به استعمال بویهای خوش و ضماد عادت دارند. لباسی که زنان در خیابانها می‌پوشند

۱. سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، ۱/ ۲۸۴.

به این صورت است که آنها خود را در پارچه‌ای سفید می‌پوشانند، و روبنده سیاهی از موی اسب بر صورت‌هایشان می‌آویزند و بدین ترتیب کاملاً در پرده می‌شوند به گونه‌ای که هیچ کس نمی‌تواند آنها را بشناسد. در سراسر تبریز بناهای عالی بسیاری دیده می‌شود، به ویژه مساجدی که به زیباترین شکلی با کاشیهای آبی و طلائی رنگ آذین شده‌اند؛ اینجا مردم ظرف‌های شیشه‌ای [به عنوان چراغ] دارند، بدان گونه که در سرزمینهای ترکی دیده بودیم... تبریز واقعاً شهری است بس عظیم برخوردار از کالاهای فراوان و ثروت سرشار، زیرا تجارت در اینجا همه روزه رونق دارد. می‌گویند در روزگاران گذشته، جمعیت شهر بیش از امروز بوده، اما حتی در زمان حاضر باید ۲۰۰,۰۰۰ صاحبخانه، یا حتی بیشتر، در محدوده شهر باشند (۳۴۴).

اگرچه آن تحرک فرهنگی و جوّ جهان شمولِ کلان شهر تبریز که در گزارشهای جهانگردان یاد شده در بالا یافت می‌شود، عیناً و به صراحت در هیچ جای آثار شبستری انعکاس نیافته، اما بخش پایانی فصل بعد، که به مشایخ تبریزی مذکور در سعادت‌نامه اختصاص داده شده، البته بیانگر نفوذ جوّ فکری این شهر بر دید عرفانی شاعر ماست.

شبستری و میراث تساهل دینی مغولان

سنجش تأثیر مغولان بر جامعه ایرانی، به ویژه در حوزه دین، دشوار است. بودائیان و مسیحیان، آن زمان که در ایران به معنای اخص بودند، غالباً در اداره امور مغولان دستی برتر داشتند، چنانکه مثلاً در زمان اباقا (مسیحیان) و در عهد ارغون (بودائیان)؛ اکثریت جمعیت مسلماً مسلمان بودند. کلودکائن تذکر می‌دهد که در تمام این دوران "آسیای صغیر

کشوری مسلمان باقی ماند، و "تنزل اسلام به سطح دینی در کنار ادیان دیگر - وضعیتی که تا اندازه‌ای مشخصهٔ اوائل دوران سلطهٔ مغول در ایران و بین‌النهرین بود، (اوقاف در این کشورها بیش و کم جزو اقتصاد عمومی شد و بدون رعایت هیچ تفاوتی به نفع فرق و مذاهب مختلف به کار می‌رفت) - در آسیای صغیر که تحت‌الحمايه بود تقریباً اتفاق نیفتاد" (۳۴۵). کائن همچنین بر سیطرهٔ کامل اکثریت مسلمان بر جامعهٔ آناتولی در طول تمام این دوره تأکید می‌کند (۳۴۶). همین وضعیت تا حدی در قلمرو ایران شرقی تحت "حکومت مغول کافر" نیز وجود داشت؛ این عنوان 'حکومت کافر' را دیوید مورگان در وصف دوران ایلخانی قبل از غازان (۶۶۳-۶۹۴ ق) (۳۴۷)، که اسلام بی‌گمان مسلط‌ترین جریان در حیات دینی ایران بود به کار برده است. با این همه، همان‌گونه که تریمنگام یادآور می‌شود، فوری‌ترین نتیجهٔ پیروزی مغول برکنده شدن اسلام به عنوان دین رسمی در سراسر منطقه بود، و این بدان معنا بود که "اسلام اکنون مجبور بود حقانیت خود را ثابت کند و با فرمانروایان غیرمسلمان، یعنی شمنی، بودائی و مسیحی غیررسمی سازگاری حاصل کند" (۳۴۸). این دوران، که به تعبیر ژان پُل رُو^۱، "مجموعهٔ درهم برهمی از مذاهب" (۳۴۹) بود، پویائی روحانی تازه‌ای داشت که، طبق تشبیه تریمنگام^۲، "آبستن احتمالاتی" بود (۳۵۰). با وجود این، عمل مغولان در کنار زدن اسلام تبعاتی جدی به همراه داشت.

جنبهٔ مهمی از پیروزی مغول این است که برای نخستین بار ایران و دیگر سرزمینهای بزرگ جهان اسلام خود را، لااقل از ۶۱۸ تا ۶۹۴ ق، یعنی برای سه قرن، زیر سلطهٔ حاکمان غیرمسلمان یافتند؛ این حاکمان شمنهای مشرک یا بودائیانی بودند که اختلافات مذهبی

1. Jean-Paul Roux.

2. Trimingham

در میان اتباع خود را نادیده می‌گرفتند، از دستیاران مسیحی استفاده می‌کردند و در کنار مدیرانی از خاور دور وزرای یهودی به خدمت می‌گرفتند. تحقیر عالم اسلام فقط با رفتار نظام حکومت استعماری عصر حاضر قابل قیاس است. معذک، بعضی از محققان اظهار داشته‌اند که حکومت مغول به رغم ویرانی وحشتناکی که به بار آورد، خوبی‌هایی هم داشت، از قبیل یکی کردن دوباره چندین منطقه وسیع، تأمین مسافرت، برقرار ساختن مسیرهای جدید تجاری و غیره (۳۵۱).

با این حال، مهم‌ترین تغییری که در عصر مغول رخ داد استقرار اسلام بر بنیادی صوفیانه بود. هجوم مغول در حقیقت به طور غیرمستقیم به پیدایش دورانی از شکوفائی تصوف در ایران کمک کرد؛ مؤید این نظر ظهور چشمگیر طریقه‌های کبراویه، نوربخشیه، نقشبندیه و نعمت‌اللهیه (۳۵۲) در سالهای بعد است، که احتمالاً به سبب امتیازات اقتصادی بوده که هم به علما هم به فقرای صوفی داده می‌شد (مانند معافیت از پرداخت مالیات، تخصیص موقوفات فراوان به مساجد و خانقاههای آنان، معافیت‌های مالیاتی از نوع آنچه برای ترخانها^۱ قائل می‌شدند، سیورغال^۲ و غیره) (۳۵۳). میل امیران مغول مانند غازان خان به تصوف (که بالاتر در ص ۱۰۲ شرح داده شد)، و نه به دین‌ورزی قشری و صرفاً ظاهری، در تک نگاشت هرمان لندولت درباره شیخ کبرای سده

۱. ترخان [= طرخان، ترکی و مغولی]: شاهزاده ترک و مغول و بزرگی که از بعضی مزایای موروثی از جمله معافیت از مالیات و عوارض متعدد برخوردار بود (فرهنگ معین). پیش از دوره مغول، در دستگاه سلاطین و امراء ماوراءالنهر و خراسان عنوان ترخان، آغاجی نام داشته است (دائرةالمعارف فارسی).

۲. سیورغال: زمینی که پادشاه جهت معیشت به ارباب استحقاق می‌بخشید؛ تیول.

هفتمی، نورالدین اسفراینی مورد تأکید قرار گرفته است (۳۵۴). پیوندهای فرمانروای مغول، الجایتو خان (حکومت: ۷۰۳-۷۱۶ ق)، با صوفیه از اینجا آشکار می‌شود که ضریحی بر گور بایزید بسطامی ساخت و سه پسر خود را به اسامی این ولی صوفی، بسطام، بایزید، و طیفور، نامید (۳۵۵).

با به خاطر آوردن حکایتی که سیدعلی همدانی دربارهٔ علاءالدوله سمنانی نقل کرده نیز می‌توان دید که تا چه حد فرهنگ ایرانی آن دوره از عرفان صوفیانه آکنده شده بود؛ علاءالدوله ریاست مجمعی از چهارصد عالم را داشت که به توسط خدا بنده الجایتو فراهم آمده بودند (۳۵۶). اینجا و جاهای دیگر، طبق آنچه از شرح حال سمنانی برمی‌آید، وی در تاریخ ایلخانی در مقام عالمی ظاهر می‌شود که 'سخت به سلطان نزدیک بود': شیخی که بیش از همه مورد اعتنای دولت مغول بود. به گفتهٔ حبیب‌السیر، به هنگام دیدار با سمنانی، "سلطان عالی مقام ابوسعید، جانشین الجایتو، به تعظیم و احترام شیخ قیام نموده و او [علاءالدوله] را در پهلوی خویش نشاند به دوزانوی ادب نشست" (۳۵۷). اگرچه بعضی دانشمندان دربارهٔ "بی‌علاقگی مغولان نسبت به فرق مختلف اسلام" (۳۵۸) اظهار نظر کرده‌اند، اما پُر بیراه نیست که بگوئیم آنها بی‌گمان اسلام صوفیانه را ترجیح می‌دادند (۳۵۹).

بیشتر محققان اتفاق نظر دارند که تساهل دینی نیز - اگر نه تنها خصیصه، لا اقل - یکی از خصیصه‌های اصلی دینداری ایرانی در عهد مغولان بود (۳۶۰). آئین به هم ریختهٔ شمنی مغولان از همان آغاز به هیچ وجه آئینی بسته و انحصاری نبود؛ به عکس، مغولان "به روحیهٔ تسامح - حتی به بی‌تفاوتیشان - نسبت به همهٔ ادیان معروف بودند" (۳۶۱). همان طور که م. متسوئی^۱ یادآور می‌شود:

1. Michel M. Mazzaovi

نشانه دوران مغول جرّ و بحثهای دینی بود؛ اما در عین حال دورانی از همزیستی آراء مختلف اسلامی بود. این همزیستی تقریباً به مرز آزادی معتقدات دینی و تسامح متقابل رسید. ... به نظر می‌رسد سلاطین مغول، بر روی هم، نقش ناظران بی‌طرف را ایفا می‌کرده‌اند... آنان به مناقشات و قیل و قالهای پرجوش و خروش علاقه نشان می‌دادند و آن را تحسین می‌کردند؛ اما نسبت به آنچه در عرصه دین جریان داشت اساساً بیگانه بودند (۳۶۲).

تا آنجائی که مغولان از نوع شمنی آئین بودائی حمایت می‌کردند و آن را کیش خاندان حاکم در سرزمینهای که بر آن فرمان می‌راندند، قرار دادند (لااقل از ۶۱۸-۶۹۴ ق)، مسلمانان ناگزیر بودند اختلافات در اعتقادات دینی را تحمل کنند و این، جزو عوامل دیگر، منتهی شد به افزایش رونق و محبوبیت تصوف که تساهل طبیعت ثانوی آن است (۳۶۳). نسبت به تبلیغات انجیلی فرقه‌های مختلف مسیحی نیز سعه صدری نشان داده می‌شد؛ از جمله قرائنی که مؤید این مطلب است حضور حدود چهارده راهب فرانسیسی^۱ در قلمرو ایران ایلخانی است (۳۶۴). اگر در انگلستان تا پیش از ۱۵۲۶ م، کتاب مقدس به انگلیسی ترجمه نشده بود - و حتی آن وقت هم مترجم آن ویلیام تیندل تکفیر، و به جرم بدعت‌گذاری سوزانده شد، و در ۱۶۰۰ م تنها ۳۰ جلد از ۶,۰۰۰ جلد کتاب در کتابخانه دانشگاه اکسفورد، به انگلیسی بود -، تا اواخر سده هفتم هجری، در زمان حکومت ایلخانان در ایران، نخستین ترجمه فارسی انجیلها پدید آمده بود. در واقع، به دنبال چند سلسله جده 'اسلامی' حاکم بر ایران،

۱. فرانسیسی (Franciscan) عضو فرقه‌ای از (برادران یا) فرایارهای کاتولیک رومی که در ۱۲۰۹ م به توسط قدیس فرانسیس (= فرانسیسکوس) تأسیس شد.

فقط در عصر حکومت مغول بود که فضای سیاسی این سرزمین مساعدِ ترجمهٔ چنین متنی گردید (۳۶۵).

ژان-پُل رو، در تحقیق خود دربارهٔ "سهلهٔ دینی در امپراتوریهای ترکی و مغولی" (۳۶۶) نشان داده است که سیاست دینی همهٔ اقوام ترک و مغول دارای پنج خصیصهٔ مهم بود که معرفّ نگرش اساساً تساهل‌آمیز آنان نسبت به ادیان مختلف بود:

- (۱) آزادی عبادت، ارائهٔ آموزش و تبلیغ دینی؛
 - (۲) تأکید بر همزیستی مسالمت‌آمیز ادیان و اعتقاد به ارزش برابر آنها؛
 - (۳) علاقه به تشکیل مجالس گفت و شنودهای دینی؛
 - (۴) پاس داشتن حرمت پیشوایان مذهبی تمام ادیان و عقیده به اثربخشی دعا‌های آنان در حق حاکم زمان؛
 - (۵) اعتقاد به لامکانی و حضور همهٔ جائی ذات خداوند، و فضیلت آن در مقایسه با ادای احترام نسبت به عبادتگاههای خاص.
- رو مطلب خود را این گونه خلاصه می‌کند که تساهل "پیوسته بارزترین و ثابت‌ترین رفتار در امپراتوریهای ترکان و مغولان بود" (۳۶۷).
- در عرفان شبستری، وحدت همهٔ ادیان و تأکید بر وجود همهٔ جائی و [در عین حال] لامکان حضرت الهی اهمیتی اساسی داشت - مفاهیمی که با فقره‌های یک و دو در شرح اجمالی ژان-پُل رو از 'عناصر تسامح' در سیاست دینی ترکی و مغولی تناظر و مطابقت دارد. اگر اثبات وجود هر گونه 'تأثیر' تاریخی مستقیم از سیاست دینی مغول بر شعر شبستری غیرممکن است، ولی مشابهتهای بسیار میان محیط سیاسی همراه با تساهل نسبت به معتقدات غیراسلامی که در بالا شرح داده شد [از یک سو] و حال و هوای آزادی شاعرانه که گلشن راز را مشحون از آن است [از سوی دیگر]، به عقیدهٔ من، استنباط چنین تأثیری را کاملاً معقول جلوه می‌دهد.

هم اوحدی مراغی، که به رابطه وی با سلطان ابوسعید قبلاً اشاره رفت، و هم شبستری علاقه‌ای مشترک به مسیحیت و نمادسازی مسیحی داشتند. اینکه اوحدی در جام‌جم بیش از هر شاعر دیگری در عصر خود نام عیسی را به کار می‌برد (۳۶۸)، و شبستری دو بخش پایانی گلشن راز (ابیات ۹۲۷-۱۰۰۴) را تبرکاً به مسیحیت باطنی ('صوفیانه') اختصاص داده، بیانگر یکی از نخستین حرکتهای جدی در عرفان تطبیقی در تاریخ شعر فارسی است. در دو بخش از جام‌جم (۱۳۶۲۱-۱۳۶۳۸ و ۱۴۳۲۹)، اوحدی معنای عیسی را در واژگان صوفیانه شرح می‌دهد. در نخستین و طولانی‌ترین بخش با عنوان "در تحقیق دل و نفس به مذهب اهل سلوک"، اوحدی حدود هفده بیت را صرف توضیح معنای "مسیح دل" می‌کند. در بخش دوم، او به صلیب کشیدن مسیح را به کمک استعاره "خر عیسی" به صورت تمثیلی درآورده که این خر "برآخور خاک" بسته است در حالیکه "روح بدون زین او به سوی آسمان پرواز می‌کند"^۱.

شبستری نیز که در این مسیح‌شناسی نمادین و رمزی شریک است، در اوایل گلشن راز، "از عیسای دل"^۲ که "آسمانی می‌شود" سخن می‌گوید (۳۶۹). بی‌گمان کاربرد استعاره مسیح و نمادسازی مسیحی به توسط هر دو شاعر تا حد زیادی معلول حضور گسترده مسیحیت و کلیساهای بی‌شمار در تبریز اوائل سده هشتم هجری است، که مارکوپولو نیز به هنگام دیدارش از این شهر در ۶۹۴ ق متوجه شده بود (۳۷۰). زادگاه اوحدی، مراغه، نیز از مراکز مهم مسیحیت در ایران عصر مغول بود. پسر

۱. خر عیسی بر آخور خاکست روح بی‌رخت او بر افلاکست
 ۲. شبستری دقیقاً از انسان کامل و مراتب ارتقاء روحانی وی حرف می‌زند نه لزوماً دل او. در این ارتقاء، انسان:

ز علم خویشتن یابد رهائی چو عیسی نبی گردد سمائی

ارغون در ۶۸۸ ق در این شهر غسل تعمید شد و فیلسوف معروف مسیحی، ابن العبری (د. ۶۸۵ ق) فلسفه یونانی را در "صومعه جدید" آنجا تدریس می کرد (۳۷۱). همان طور که گفته شد، برای مدتی حدود چهل و پنج سال - از ۶۴۸ تا جلوس غازان خان در ۶۹۴ ق - حضور و نفوذ مسیحیت در دربارهای مغول بیش از حضور و نفوذ اسلام بود، و لذا منافع و امتیازات ویژه‌ای به مسیحیان داده می شد (۳۷۲). آزادی سیاسی که در این سالها به آئینهای مسیحی و بودائی داده می شد بی شک عاملی در نگرش تسامح آمیز شبستری در گلشن راز نسبت به ادیان غیراسلامی بود.

ذیلاً نگرش جهان شمول شاعر را خلاصه می کنم؛ این نگرش در تعالیم او "درباره وحدت ادیان از لحاظ مظهر حق بودن همه آنها یافت می شود، که این خود بر پایه وحدت متعالی ادیان" و خاستگاه مشترک کیهان شناختی و معرفت شناختی تنوع دینی مبتنی است (۳۷۳). نظریه وحدت در مظهریت همه دینها در ابیات زیر از گلشن راز عرضه شده است:

درون هر بتی جانی است پنهان به زیر کفر ایمانی است پنهان
همیشه کفر در تسبیح حق است "وان من شیء" ^۱ گفت اینجا چه دق است ^۲
چه می گویم که دور افتادم از راه "فذرهم بعد ما جائت قل الله" ^۳ (۳۷۴)

۱. و ان من شیء [بخشی از آیه ۴۴ از سوره اسراء] "... و ان من شیء الا یسبح بحمده ...": چیزی وجود ندارد مگر آنکه سپاس او گوید...".

۲. دق: خرده گیری، اعتراض.

۳. شاعر کلماتی را از آیه ۹۱، سوره انعام تضمین کرده است. اصل عبارت قرآنی چنین است: "... قُلِ اللّٰهُ ذَرَهُمْ فِی خَوْضِهِمْ: [ای محمد] بگو: خداوند [این را فرستاد]، آنکه آنان را در فرورفتنشان به لهو و لعب واگذار. محمد لاهیجی (مفاتیح الاعجاز...، ص ۶۴۶، چاپ محمودی) در شرح این بیت می نویسد: "... چه حکایت است که می گویم که از راه اختصار... دور افتاده ام... این مردم را که از فهم این سخن دورند

شرح لاهیجی بر پاره‌ای از این ابیات در عبارات زیر آمده است:

اگر مسلمان که قائل به توحید است و انکار بت می‌نماید، بدانستی و آگاه شدی که فی الحقیقه بت چیست و مظهر کیست و ظاهر به صورت بت چه کس است، بدانستی که البته دین حق در بت پرستی است زیرا که بت مظهر هستی مطلق است که حق است. پس بت من حیث الحقیقه حق باشد و دین و عادت مسلمانی حق پرستی است. [همین طور] اگر مشرک که عبادت بت می‌کند از بت و حقیقت وی آگاه گشتی و بدانستی که بت مظهر حق است و حق به صورت او ظهور نموده است و از این جهت مسجود و معبود و متوجه الیه است، کجا در دین و ملت خود که دارد گمراه گشتی و باطل بودی؟... تو که دعوی اسلام و دینداری می‌کنی، اگر مانند آن مشرک همین صورت خلقی بت می‌بینی و در پرده تعین بت حق پنهان که به صورت او ظهور و تجلی نموده است نمی‌بینی، هر آینه که در شرع ترا نیز مسلمان نخوانند و کافر باشی چون حق را که در صورت بت ظاهر گشته پوشانیده‌ای (۳۷۵).

نکته‌ای که در ابیات بالا، و شرح لاهیجی بر آن، باید مورد تأکید قرار گیرد این است که در تفکر شبستری اصول بنیادی دانش صوفیه از دین‌شناسی تطبیقی کمابیش هماهنگ است با نظر حاکمان ایلخانی در حمایت از برابری همه ادیان (قس. دومین نکته رو یکی دو صفحه قبل). البته، هدف از این اصول متفاوت است. در حالیکه عقیده شبستری معطوف به حصول این درک عرفانی است که هر جا و هر چیز مظهر

→ بگذار و مبالغه در اظهار حقایق و معانی منما بعد از آنکه در قرآن کریم آمده است که قُلْ اللَّهُ ذَرَّم... یعنی اسم جامع الله را بخوان و ایشان را که به احکام جزویّه گرفتار مانده‌اند... بگذار در فرو رفتن در لهو و لعب....

خداوند است، حمایت مغولان از تساوی دینی مبتنی بر این اصل واقع بینانه بود که گروه‌های مذهبی مختلف 'هسته‌های' سیاسی مختلف یا اجزاء تشکیل دهنده‌ای به شمار می‌روند که هر یک از آنها می‌بایستی به طرز مطلوبی پرورش یابند تا تشکل صحیح و سالم مردم در قلمرو آنها برقرار بماند (۳۷۶). حالت پذیرش شبستری نسبت به ارزش نمادین و حقیقت دینی در آئینهای غیراسلامی، مخصوصاً در نحوه پرداختن وی به مسیحیت قابل توجه است. درک وی از مفهوم صوفیانه ولایت، که در سنت ابن عربی به عنوان "نقشی فراگیر و عام که هیچ گاه پایانی ندارد" (۳۷۷) تصور شده، بسیار یادآور اعتقاد ابن عربی به روحانیت اصیلی است که به نظر وی، هنوز می‌توان آن را در اولیاء 'مسیح‌گونه' یافت. این تصور موجب شد شیخ اکبر [ابن عربی] "ولایت را به طرزی تعریف کند که از تعاریفی که آن [ولایت] را در چارچوب یک اسلام جامعه‌شناختی محدود می‌کند، به مراتب جامع و شامل‌تر باشد" (۳۷۸). نگرش شبستری به مسیحیت این دیدگاه خالی از تعصب ابن عربی را به وضوح منعکس می‌کرد.

انسان در گلشن راز به چشم انداز روحانی پر نقش و نگار از چیزی که می‌توان آن را 'مسیحیت باطنی' نامید برمی‌خورد. تعبیر شیخ از مسیحیت (ترسائی) به عنوان نمادی از حالت تجرید [و بریدن] هم از دنیا هم از آخرت و هم از چشمداشت به اجر و پاداش، که مستلزم توجه مخلصانه در اعمال عبادی است نیز، به عقیده من، بسیار مرهون جوّ سَمحه و سهله دینی در تبریز اوائل سده هشتم عصر ایلخانی بود.

شبستری با توجه به این چارچوب فکری، پس از بیان شرحی صوفیانه

بر مسیحیت در قالب بیت زیر:

ز ترسائی غرض تجرید دیدم خلاص از ورطه تقلید دیدم

استعاره‌های مسیحی را (که هم از نهادهای اجتماعی هم از الهیات جزمی عیسویان گرفته شده) با اسطوره‌شناسی معروف ایرانی (سیمرغ)، ستاره‌شناسی بطلمیوسی، و نظریه‌های روان‌شناختی صوفیانه در قالب نظریه‌ای بسیار شخصی دربارهٔ نقش عیسی در حیات روحانی به هم می‌آمیزد:

جناب قدسِ وحدتِ دیرخانه است	که سیمرغ بقارا آشیانه است
ز روح اللّه پیدا گشت این کار	که از روح‌القدس آمد پدیدار
هم از الله در پیش تو جانی است	که از قدّوس اندر وی نشانی است
اگر یابی خلاص از نفس ناسوت	در آئی در جنابِ قدس لاهوت
هر آن کس کو مجرد چون ملک شد	چو روح الله بر چارم فلک شد (۳۷۹).

در اسلام، همهٔ انبیاء، به اقتضای نفس نبوت آنها، ولیّ هم هستند؛ و بنابراین عیسی هم ولیّ به شمار می‌رود هم نبی. پس، عبارات مشهور انجیل یوحنا (۱۶:۱۶) که ضمن آن عیسی می‌فرماید "من نزد پدر می‌روم"، به عقیدهٔ صوفیان تلویحاً مبین این مطلب است که اولیاء فرزندان روحانی خدایند. شبستری در عبارات زیر از گلشن راز به خود جرأت می‌دهد که، بر آیهٔ مأخوذ از یوحنا تفسیری صوفیانه بیفزاید:

بود محبوس طفل شیرخواره	به نزد مادر اندر گاهواره
چو گشت او بالغ و مرد سفر شد	اگر مرد است همراه پدر شد
عناصر مر ترا چون امّ سفلی است	تو فرزند و پدر آبای علوی است ^۱

۱. مضمون شرح لاهیجی (مفاتیح الاعجاز، ص ۶۷۹) بر این بیت چنین است: عناصر اربعه (خاک، آب، هوا و آتش) برای تو که انسان هستی، در حکم مادرند. چون مادر نسبت به پدر مرتبه‌ای پائین‌تر دارد، از او به امّ سفلی تعبیر شده است. پدر تو آبای

از آن فرمود عیسی گاه اسرا که آهنگ پدر دارم به بالا^۱
 تو هم جان پدر سوی پدر شو به در رفتند همراهان به در شو
 اگر خواهی که گردی مرغ پرواز جهان جیفه که نزد کرکس انداز (۳۸۰).

در بیتی دیگر، شاعر راهب مسیحی را صوفی راستینی ترسیم می‌کند که در ادیان گوناگون حقیقت باطنی را جستجو می‌کند و با نادیده گرفتن اختلافات صوری و موهوم، به روح متحدکننده آنها توجه دارد.

حنیفی شو زهر قید مذاهب در آدر دیر دین مانند راهب (۳۸۱)

شبستری به عنوان یکی از پیروان ابن عربی بی‌تردید از این نظریه شیخ اکبر آگاه بود که اوصیای پیامبران پیشین که در شمار اولیاء صوفی هم هستند (۳۸۲) همیشه وجود دارند (و این دلیلی است بر اینکه چرا رسول‌الله کشتن راهبان را منع کرد و دستور داد آنان را به حال خود بگذارند تا به طاعت و عبادت پردازند) (۳۸۳). بدین ترتیب، آن زمان که اروپای غربی در گیرودار تفتیش عقاید، مرحله‌ای از ناشکیبائی دینی را می‌گذراند، صوفیان ایران از قبیل شبستری 'مسیحیت' را به صورت الگوی نمادینی از ایمان متعالی دینی خویش و 'راهب' را به عنوان نمونه‌ای از وحدت دینی ترسیم می‌کردند! شرح لاهیجی بر بیت بالا بسیار روشن‌کننده، و بیانگر عمق نگرش شبستری نسبت به آزادی مذهبی است:

→ علوی یعنی افلاکند، چون در بالا قرار دارند و عناصر زیر آنهاست. انسان نتیجه ازدواج این دو و تحت تأثیر و تأثر آنهاست.

۱. اسراء: به شب بردن، یا سیر دادن، (مأخوذ از آیه یکم از سوره بنی اسرائیل، یا اسراء، سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ، که اشاره دارد به معراج حضرت محمد (ص)). اشاره شاعر در اینجا به عروج حضرت عیسی به سوی افلاک است که چون حکم پدر (آباء علوی) را دارند، می‌فرماید قصد رفتن به نزد پدر را دارم (نقل به مضمون از مفاتیح الاعجاز...).

مجرّد و مُعَرّاً و پاک که از لوث قید و قیود و تقلید و رسم عادات گشته، در دیرِ دین، که مساجد و معابد نامند، در آیی و زَنار خدمت در میان بند و انقطاع را شیوه خود نموده، از جمیع علایق و عوایق صوری و معنوی مجرّد و آزاده شو و مقید قیود کفر و اسلام مباش که هرچه فی نفس الامر خوب است و موجب کمال نفس انسانی است، البته مستحسن است.

شعار هر دین و ملت که هست گو باش، پس مقید آن بودن که این الفاظ بت و زَنار و دیر و ترسائی و حنیفی، چون مستعمل در ادیان دیگر است، کفر خواهد بود، نه دأب^۱ و آئین اهل عرفان است (۳۸۴). واضح است که اگر قرار بود این شرح لاهیجی را بر بیت شبستری نه صرفاً به عنوان اصلی از اصول عرفان تطبیقی اسلامی بلکه بیانیه‌ای از یک نظریه اجتماعی-سیاسی به شمار آوریم، دفاعیه بسیار خوبی می‌بود از دیدگاه مغولان نسبت به حضور همه جائی خداوند: وجودی فراسوی توصیف لفظی بنائی (مانند کلیسا، کنیسه، مسجد و امثال آن) که محل خاصی از عبادت را تشکیل می‌دهد (قس. نکته پنجم رُو، چند صفحه قبل). همان طور که رُو نشان داده است، حکومت دینی مغول مبتنی بود بر این دیدگاه که ”عرصه روحانی فراتر از محدوده جغرافیائی می‌رود (۳۸۵). نگرش تساهل آمیز شبستری به ادیان دیگر در نظریه ’قانون اضداد‘ او، که از نسبت در درجه انحراف از دین اصلی و ایمان حقیقی دفاع می‌کند و قائل به لزوم وجود ادیان دیگر است، مشهودتر از جاهای دیگر است (۳۸۶). ایمان زمانی حقیقی است که روحاً بدان عمل شود؛ آداب ظاهری یا صورت، حرف و اعمال تشریفاتی فی نفسه بی ارزش است. در واقع این

قبیل اعمال، به گفته شبستری، نوعی از شرک پنهانی را به وجود می آورد زیرا "هر قسم عبادتی که بر حسب عادت و طوطی وار صورت گیرد مشغولیاتی بیش نیست. تنها راه بهبود [از مرض ریاکاری] برای شخصی که حساسیت دینی دارد در 'صورت اضداد' یافت می شود. یعنی، اگر خود را برتر از دیگران می پندارید، رفتن مکرر شما به دیر بیش از حضورتان در مسجد فضیلت دارد" (۳۸۷). چنین نظریه ای، اگرچه هدفش مسلماً تشویق ما به تطهیر اخلاقی روح است، در ضمن بازتاب روشنی است از بیزاری مغولان از پرستشی که در حوزه جغرافیائی خاصی صورت گیرد، یا عبادتی که متمرکز در معبد باشد؛ این نکته شاید در عقیده چنگیزخان که می گوید "عالم پرستشگاه خداوند است"، در عبارت استهزازآمیز معروف وی درباره زیارت مکه، بهتر از هر جای دیگر نشان داده شده است (۳۸۸).



اگرچه یورش مغول را باید اساساً پدیده ای منفی (۳۸۹) و فاجعه ای برای فرهنگ ایرانی به شمار آورد، با این حال، سیطره آنان بر ایران جهات مثبتی نیز داشت. اولاً، یکی شدن آسیای مرکزی، ایران و چین به دست مغولان بدین معنا بود که برای نخستین بار طی هزار سال چین و اروپا از تماس مستقیم با هم برخوردار شدند (۳۹۰). در حوزه ترکستان و ایران، مغولان ساخت و ساز مساجد پر نقش و نگار و تزیینی و کاخهای شکوهمند را حمایت می کردند؛ 'دولت نظامی حمایتگر' آنها "از همان اول به قصد کسب دست آوردهائی به یادماندنی عمل کردند: آنان به طرزی عظیم و گسترده ویران کردند، و به طرزی عظیم و گسترده هم ساختند" (۳۹۱). از نظر تاریخ نویسی، عصر مغول با شکوه ترین دوره تاریخ نویسی در تاریخ ایران است. انبوه عظیم آثار بر جای مانده (که بیشتر

آنها به فارسی نوشته شده، نه به عربی) به قلم مؤلفانی با علائق فراوان، سعه صدر و آزادی رأی، در هر دوره‌ای از تاریخ ایران نظیر ندارد (۳۹۲).
 ”تولید آثار هنری“ نیز ”افزایش یافت“ (۳۹۳)؛ نقاشی مینیاتور ایرانی در کارگاه‌های هنری شیراز، بغداد و تبریز، تقریباً بدون تغییر سبک، رونق گرفت (۳۹۴)، حال آنکه در عراق و آذربایجان تحت حمایت شاهان مغول جلایری (۷۳۶-۸۱۳ ق) مینیاتور ایرانی به دوره شکل‌بخشی و تأثیرگذاری خود وارد شد. در خوشنویسی، اسلوب تعلیق که به توسط استاد میرعلی تبریزی (د. ۸۲۳ ق)، در سده هشتم هجری تدریجاً کمال یافته بود، تحت حمایت تیموریان متأخر در هرات (۳۹۵)، به خط نستعلیق تبدیل شد. و اما شعر صوفیانه فارسی، مخصوصاً در قالبهای مثنوی و غزل، در اشعار سعدی و حافظ به کامل‌ترین سطح خود رسید (۳۹۶). البته، گلشن راز شبستری به لحاظ اشتمال آن بر کل سنت عرفانی-فلسفی در کمی بیش از هزار بیت مثنوی، مرحله مهمی در این روند ادبی به طور اعم، و در تکامل شعر بعد از ابن عربی به طور اخص، بود که گرایش شدیداً ماوراءطبیعی شعر او راه را برای تکامل غزل عارفانه - نوع ادبی که شعرای صوفی دوران بعد از مغول و تیموری بیش از همه آن را به کار گرفتند - هموار ساخت.

یادداشتها

- ۱۸۷ این اشعار را تی. سی. یانگ. "روابط ملی و بین‌المللی ایران"، در تی. سی. یانگ (ویراستار)، Near Eastern Culture and Society (پرینستن: نشر دانشگاه پرینستن، ۱۹۵۱)، ص ۲۰۴، به انگلیسی برگردانده است.
- ۱۸۸ نتایج به دست آمده در این تحقیق مبتنی بر تحلیل دقیق یافته‌ها در منابع دست دوم و مطالعات سالهای اخیر درباره عصر ایلخانی و نیز مراجعه به بعضی از منابع تاریخی دست اول است. دوره‌ای که در این بررسی مورد مطالعه قرار گرفته، سالهای ۶۵۵-۷۳۵ ق (تقریباً سنوات طول حیات شاعر) را دربرمی‌گیرد. مایلم مراتب تشکر خود را از دکتر چارلز ملویل که چند پیش‌نویس اولیه این فصل را با بردباری خواند و نقد کرد، ابراز دارم.
- ۱۸۹ A Literary History of Persia، سوم، ص ۴.
- ۱۹۰ نک. توصیف آی. پی. پتروشفسکی از "تبعات هجوم مغول"، در فصلی با عنوان "اوضاع اجتماعی-اقتصادی ایران در عصر ایلخانان" در The Cambridge History of Iran، پنجم (نشر دانشگاه کمبریج، ۱۹۶۸)، صص ۴۸۴-۴۸۸، که در آن نویسنده قتل‌عامهای مغول را در طبرستان (مازندران) و خراسان به تفصیل بررسی می‌کند.
- ۱۹۱ همانجا، ص ۴۸۶.
- ۱۹۲ همانجا، ص ۴۸۴.
- ۱۹۳ نک. ا. بوسانی، The Persians: from the earliest days to the Twentieth Century، ترجمه ج. دان (لندن ۱۹۷۱)، ص ۱۱۶. نظرات مشابهی نیز توسط قاسم غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ: تاریخ تصوف در اسلام از صدر اسلام تا عصر حافظ [تهران، ۱۳۷۵ ش، طبع سوم]، ج ۲، صص ۴۹۷-۴۹۹.
- ۱۹۴ نک انجوی شیرازی (ویراستار) دیوان شمس‌الدین محمد حافظ، (شیراز ۱۳۶۰ ش)، مقدمه، ص ۸۵ به بعد.
- ۱۹۵ بوسانی، The Persians، ص ۱۱۵.

- ۱۹۶ قس. منوچهر مرتضوی، *مسائل عصر ایلخانان* (تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۰ ش)، صص ۳۱۱-۳۵۰.
- ۱۹۷ ا.ج. آربری، *Aspects of Islamic Civilization* (آن آربر: نشر دانشگاه میشیگان، ۱۹۶۷)، ص ۱۶.
- ۱۹۸ *فرهنگ اشعار حافظ*، صص ۴۵۴-۴۵۵.
- ۱۹۹ طبق نظر سایمون دیگبی ("شیخ صوفی و سلطان: معارضات بر سر قدرت در هندوستان سده‌های میانی"، در *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*. بیست و هشتم [۱۹۹۰]، صص ۷۱، ۷۵) "چنین تصور می‌رفت که ولایت شیخ صوفی تأثیری مستقیم بر رخدادهای سیاسی و سرنوشت مادی منطقه‌ای داشت که ولایت در آن اعمال می‌شد. ... پیامد قهری این عقیده که اهانت به شیخ صوفی به سقوط یک حاکم منجر خواهد شد، این عقیده است که چنین مشایخی قدرت آن را هم دارند که به افراد سلطنت ببخشند، یا به پادشاهی رسیدن چنین افرادی را پیشاپیش خبر دهند."
- ۲۰۰ به نقل هرمان لندلت، *نورالدین اسفراینی*، مقدمه فرانسوی، ص ۳۴.
- ۲۰۱ حامد الگار (ترجمه)، *The Path of God's Bondsmen*، صص ۳۸۲-۳۸۳. حروف ایتالیک [در متن کتاب] از من است.
- ۲۰۲ *Iranian Nationality and the Persian language*، صص ۷۷-۷۹.
- ۲۰۳ همان گونه که دیوید مورگان تذکر می‌دهد (*Medieval Persia*)، [لندن: لانگمن، ۱۹۸۸]، ص ۶۶: "نقش اصلی وزیران ایرانی مغولان نقشی صاف و روشن بود: اخذ هرچه بیشتر مالیات از مالیات‌دهندگان ایرانی به نفع طبقات حاکم مغول. ... مقبولیت وزیر ایرانی در نزد مغولان پیش از هر چیز دیگر با رسیدهای مالیاتی سنجیده می‌شد."
- ۲۰۴ فرهاد دفتری، *Ismā'īlīs: Their history and doctrines* (نشر دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۲)، صص ۴۲۱-۴۳۰. نیز نک. ج. ا. بویل (ویراستار)، *The Cambridge History of Iran*، پنجم، ص ۳۴۵.
- ۲۰۵ ج. ا. بویل، همانجا، مثلاً [منهاج سراج] جوزجانی که در محکوم کردن جنایات چنگیزخان درنگ نمی‌کند و او را در طبقات *ناصری* خود (به کوشش ع. حبیبی، ۲ جلد، چاپ دوم، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ ج ۲، ص ۱۸۲) 'ملعون' می‌خواند، خدمت مغولان را به اسلام سنتی در قلع و قمع فرقه اسماعیلی ستوده است. جوینی هم نظرات مشابهی اظهار داشته است. (نک. ج. ا. بویل (ترجمه)، *The History of the World-Conqueror*، ۲ جلد، (منچستر، ۱۹۵۸)، دوم، ص ۶۸۵.
- ۲۰۶ همانجا، ص ۳۴۸. دوقوز خاتون، همسر مسیحی هلاگو ظاهراً پشت این ماجرا

- Revue de "تساهل دینی در امپراتوریهای ترکی-مغولی"،
L'Histoire des religions، دوپست و سوم، ۲/ ۱۹۸۶، ص ۱۳۵.
- ۲۰۷ به نقل بویل، History، ص ۴۸۵.
- ۲۰۸ جنتِ اِل. ابولوگد،
Before European Hegemony: The World-System A. D. 1250-1350.
(نیویورک / اکسفورد: نشر دانشگاه اکسفورد ۱۹۸۹)، ص ۱۹۴.
- ۲۰۹ به نقل بی. اشپولر
History of the Mongols, Based on Eastern and Western Accounts of the
Thirteenth and Fourteenth Centuries,
ترجمه از آلمانی به توسط استوارت و هلگا دراموند^۱ (برکلی: نشر دانشگاه
کالیفرنیا ۱۹۷۲)، ص ۱۲۱.
- ۲۱۰ جنتِ ابولوگد، Before European Hegemony، ص ۱۹۵.
- ۲۱۱ EI²، "مراغه"، پنجم، ص ۵۰۲.
- ۲۱۲ ج. ا. بویل، The Cambridge History of Iran، پنجم، ص ۳۵۴.
- ۲۱۳ نایب‌السلطنه‌های مغول در ایران، در نیمهٔ دوم سدهٔ هفتم، مسیحیان را متحدان
طبیعی خود در برابر مصر و اسلام به حساب می‌آورند. تامس هینینگ، "مغول و
دین"، Asian Affairs، هفدهم / ۱ (۱۹۸۶)، ص ۲۴.
- ۲۱۴ منوچهر مرتضوی، مسائل عصر ایلخانان، ص ۱۱۴. برای بحثی دربارهٔ روابط اباقا
با مسیحیت، نک. صص ۱۱۹-۱۲۱.
- ۲۱۵ هنری هورث، History of the Mongols، (لندن ۱۸۷۶-۱۸۸۸)، سوم، ص ۲۷۸.
- ۲۱۶ هنری هورث، History of the Mongols، سوم، ص ۲۸۳.
- ۲۱۷ EI². ذیل "تبریز"، ص ۲۸۶.
- ۲۱۸ The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulūb, Composed by Hamd Allāh
Mustawfī of Qazwīn in 740 (1340)
به کوشش گای لسترنج^۳ لندن: لوزاک (۱۹۱۵)، متن فارسی، ص ۷۶.
- ۲۱۹ چارلز ملویل، "بناهای تاریخی و زلزله‌های تبریز"، Iran، نوزدهم (۱۹۸۱)، ص
۱۶۳.
- ۲۲۰ تاریخ‌نگار مسیحی، ابن‌العبری Chronography، ترجمهٔ ای. ا. والیس باج، لندن
۱۹۳۲، ص ۴۵۰) یادآور می‌شود که چهارشنبه شب، اول محرم ۶۷۲، زلزله‌ای

1. Helga Drummond
2. Encyclopaedia of Islam, second edition
3. Guy Le strange

شدید در تبریز رخ داد که بسیاری از بناهای تاریخی را ویران کرد. با این همه، کلیسای مسیحیان شهر کاملاً سالم ماند، و یونانیان، ارمنیان و نسطوریانی را که به آنجا پناه برده بودند، از آسیب محفوظ داشت، به نقل چارلز ملویل، "بناهای تاریخی و زلزله‌های تبریز"، ص ۱۶۲؛ در این باره، دکتر ملویل اظهار می‌دارد که "گرایش دینی در گزارش مؤلف جالب و نشان‌دهنده آزادی عبادت است که غیرمسلمانان در زمان حکومت ایلخانان از آن بهره‌مند بودند، و نیز بیانگر حضور شمار قابل توجهی از این قبیل افراد در پایتخت تجاری کشور [تبریز، در آن دوره] می‌باشد". همانجا، ص ۱۷۴، یادداشت ۲۸. و، همان گونه که ژان-پل رو تذکر می‌دهد همسر اباقا اسقفیه‌ای در تبریز تأسیس کرد. "تساهل دینی در امپراتوریهای ترکی-مغولی"، ص ۱۳۷.

- ۲۲۱ ماش، ص ۲۳۹، بیت ۱۵۱۷ و صص ۱۷۰-۱۷۱، ابیات ۳۹۴-۳۹۷.
- ۲۲۲ همان‌طور که قمر آریان، *چهره مسیح در ادبیات فارسی*، (تهران: انتشارات معین، ۱۳۶۹ ش، ص ۷۸، یادآور می‌شود، انجیلها در این دوره به فارسی ترجمه شدند.
- ۲۲۳ "دین در عصر مغولان"، در ج. ا. بویل (ویراستار)

The Cambridge History of Iran

پنجم، ص ۵۴۱. درباره اباقا اشپولر نیز می‌گوید، "گفته می‌شود وی در بسیاری از شهرهای ایران، و حتی در بعضی روستاها، پرستشگاههای بودائی ساخت ... به رغم تلاشهای اباقا، موقعیت آئین بودائی در امپراتوری ایلخانان چنان منزوی و بریده از همه جا بود که دشوار بتوان انتظار داشت که قبول عام یافته باشد". *The Mongols in History*، ترجمه جی. ویلر (لندن: پل مال ۱۹۷۱)، صص ۴۰-۴۱. درباره تأثیرات فراوان بودائی بر استعاره‌های شعری فارسی. نک. ا. اس. ملیکیان-شیروانی، "بازتابهای ادبی آئین بودائی در ایران اسلامی"، در *Le Monde Iranien et l'Islam*، یکم (۱۹۷۱)، صص ۱-۷۲ و همو، "بازتابهای ادبی آئین بودائی در ایران اسلامی"، در *ایران نامه*، هشتم / ۲ (۱۹۹۰) صص ۲۷۳-۲۹۰.

- ۲۲۴ ای. جی. براون، *A Literary History of Persia*، سوم، ص ۲۰.
- ۲۲۵ شاهرخ مسکوب، *مأخذ یاد شده*، ص ۸۷. نیز نک. جوینی، ج. ا. بویل (مترجم)، *The History of the World-Conqueror*، جلدهای ۱-۲.
- ۲۲۶ دی. مورگان. *Medieval Persia*، ص ۶۶.
- ۲۲۷ ج. ا. بویل، *The Cambridge History of Iran*، پنجم، ص ۳۶۹.
- ۲۲۸ نک. مقدمه حق‌وردی ناصری بر چاپ *زبدة الحقایقِ عزیز نسفی* (تهران: طهوری ۱۳۶۳ ش) ص ۱۴.
- ۲۲۹ *A Literary History of Persia*، سوم، ص ۶۹.

- ۲۳۰ همانجا.
- ۲۳۱ "رشیدالدین: نخستین مورخ جهان"، در ج. ا. بویل، *The Mongol World Empire*، 1266-1370، (لندن ۱۹۷۷)، بیست و نهم، صص ۱۹-۲۶.
- ۲۳۲ "رشیدالدین: نخستین مورخ جهان"، ص ۲۶. نیز قس. ک. یان، "رشیدالدین، تاریخ‌نویسی جهانی"، در *یادنامه یان ریپکا* (پراگ ۱۹۶۷).
- ۲۳۳ ج. ا. بویل، "تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان"، *The Cambridge History of Iran*، پنجم، صص ۳۵۶-۳۶۰.
- ۲۳۴ ج. ا. بویل، "تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان"، *The Cambridge History of Iran*، سوم، ص ۳۶۱.
- ۲۳۵ *A Literary History of Persia*، سوم، ص ۱۹.
- ۲۳۶ فرهاد دفتری، *The Ismā'īlīs: their history and doctrines*، ص ۴۴۵.
- ۲۳۷ *The Cambridge History of Iran*، پنجم، ص ۳۶۴.
- ۲۳۸ پیتر جکسن، "احمد تکودار"، *ایرانیکا*، یکم، ص ۶۶۲.
- ۲۳۹ اشپولر، *The Mongols in History*، ص ۴۵.
- ۲۴۰ نک. ج. ون اس، "علاءالدوله سمنانی"، در *ایرانیکا*، یکم، ص ۷۷۴.
- ۲۴۱ نک سمنانی، *العروة لاهل الخلوۃ و الجلوة*، به کوشش نجیب مایل هروی، ص ۲۹۷.
- ۲۴۲ ج. ون اس، "علاءالدوله سمنانی"، ص ۷۷۵.
- ۲۴۳ سمنانی (یا مصحح نسخه خطی) گزارشها را در اینجا خلط کرده است — ارغون پدر الجایتو بود نه برعکس.
- ۲۴۴ سمنانی، *العروة*، ص ۳۲۰.
- ۲۴۵ بوسانی، "دین در عصر مغولان"، *The Cambridge History of Iran*، پنجم، ص ۵۴۵.
- ۲۴۶ پی. جکسن، "ارغون‌خان"، *ایرانیکا*، دوم، ص ۴۰۴؛ دی مورگان، *Medieval Persia*، ص ۶۵.
- ۲۴۷ "تساهل دینی در امپراتوریهای ترکی-مغولی"، ص ۱۳۸.
- ۲۴۸ هورث، *History of the Mongols*، سوم، ص ۳۱۳؛ برای بحثی مفصل درباره نگرش ارغون نسبت به آئین بودائی، نک. لمثن، *Continuity and Change in Medieval Persia*، ص ۲۵۴ به بعد.
- ۲۴۹ قمر آریان، *چهره مسیح در ادبیات فارسی*، ص ۸۶، ج. جی. کلباس، "پول مغولی: نقش تبریز از چنگیزخان تا الجایتو، ۶۱۶ تا ۷۰۹ ق / ۱۲۲۰ تا ۱۳۰۹ م، رساله دکتری دانشگاه نیویورک، ۱۹۹۲ (آن آربر: انجمن میکروفیلمهای دانشگاه ۱۹۹۲)، فصل ۶-۸.

- ۲۵۰ پی. جکسن، "ارغون خان" ایرانیکا، دوم، ص ۴۰۴.
- ۲۵۱ ج.ا. بویل، "تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان"، The Cambridge History of Iran، پنجم، ص ۳۶۹؛ A Literary History of Persia، صص ۲۷-۲۸.
- ۲۵۲ ج.ا. بویل، "تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان"، The Cambridge History of Iran، پنجم، ص ۳۶۸.
- ۲۵۳ **تحریر تاریخ و صاف**، به کوشش عبدالمحمد آیتی (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۷۲ ش، ص ۱۳۲. این کتاب تلخیصی است از اثر و صاف، تجزیة الامصار و تزجیة الاعصار، به کوشش م. م. اصفهانی (چاپ سنگی، بمبئی، ۱۲۶۹ ق / ۱۸۵۲ م).
- ۲۵۴ **تحریر تاریخ و صاف**، ص ۱۳۳.
- ۲۵۵ ای. جی. براون، A Literary History of Persia، سوم، ص ۳۱.
- ۲۵۶ به نقل هورث، History of the Mongols، سوم، ص ۲۳۲.
- ۲۵۷ هورث، History of the Mongols، سوم، ص ۳۳۱.
- ۲۵۸ بنابراین، جوینی مورخ اذعان کرده که در زمان ارغون، مغولان، برخلاف رسم پیشین خود مسلمانان را به چشم حقارت می‌نگریستند، اما وی گناه این نگرش را متوجه خود مسلمانان می‌داند که به جای متحد شدن در مقابل دشمن مشترک، بر ضد یکدیگر توطئه می‌کردند. نک. دلیو بارتولد، Turkistan Down to Mongol Invasion (لندن: لوزاک و شرکاء، ویرایش سوم، ۱۹۶۸)، ص ۴۸۱. و صاف، در گزارش سلطنت ابوسعید، با حالتی طعنه‌آمیز و از سر تعجب می‌گوید: "شگفتامغولان برای خیرات مردگان خود اسبی بر سر چوب‌کنند (آن را قویلغان خوانند) تا پرندگان گرسنه از آن بخورند و سیر گردند ولی پیروان آئین محمدی در ابطال خیرات و مبرّات می‌کوشند و هر چه هست بناحق صرف لذات و وسیله‌ جاه و حرمت خود می‌سازند؛ **تحریر تاریخ و صاف**، صص ۳۴۴-۳۴۵.
- ۲۵۹ منوچهر مرتضوی، مسائل عصر ایلخانان، ص ۱۱۴.
- ۲۶۰ A Literary History of Iran، پنجم، ص ۳۷۲؛ The Cambridge History of Persia، سوم، صص ۳۳-۳۶؛ پی. جکسن، "ارغون خان"، ایرانیکا، دوم، ص ۴۰۲.
- ۲۶۱ هورث، History of the Mongols، سوم، ص ۳۷۱.
- ۲۶۲ A Literary History of Persia، صص ۳۹-۴۰.
- ۲۶۳ هورث، History of the Mongols، سوم، (۳۸۷)، به نقل از تاریخ سلطان هیتوم و ابن العبری، می‌گوید "او [بایدو] مسیحی صالحی بود که چند کلیسا ساخت و تبلیغ اسلام را در میان تاتارها غدغن کرد".
- ۲۶۴ چارلز ملویل، "پادشاه اسلام: تغییر کیش سلطان محمود غازان خان"، در چارلز

Pembroke Papers I: Persian and Islamic Studies in ملویل (ویراستار)،
honour of P. W. Avery.

- (کمبریج؛ دانشگاه کمبریج ۱۹۹۰)، ص ۱۵۹.
- ۲۶۵ Continuity and Change، ص ۲۵۰.
- ۲۶۶ منوچهر مرتضوی، مسائل عصر ایلخانان، ص ۱۲۲.
- ۲۶۷ آی. پی. پتروشفسکی، "تصور رشیدالدین از دولت" Central Asiatic Journal،
چهاردهم (۱۹۷۰)، صص ۱۴۸-۱۴۹.
- ۲۶۸ همانجا، صص ۱۵۰-۱۵۱.
- ۲۶۹ ولادیمیر مینورسکی، El²، ذیل "تبریز"، ص ۵۸۶.
- ۲۷۰ بزت فرگیز، "امور اجتماعی و اقتصاد داخلی"، Cambridge History of Iran، ج
۶، ص ۵۲۴.
- ۲۷۱ چارلز ملویل، "سفرهای سلطان الجایتو، ۱۳۰۴-۱۳۱۶"،
Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies.
- بیست و هشتم (۱۹۹۰)، ص ۵۵.
- ۲۷۲ El¹، ص ۵۸۶.
- ۲۷۳ هورث، History of the Mongols، سوم، ص ۳۹۶.
- ۲۷۴ چارلز ملویل، "پادشاه اسلام"، ص ۱۷۰.
- ۲۷۵ ج. ا. بویل، "تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان"، Cambridge History of Iran،
پنجم، ص ۳۸۰.
- ۲۷۶ هورث، History of the Mongols، سوم، صص ۳۹۸، ۴۵۴.
- ۲۷۷ چارلز ملویل، "پادشاه اسلام"، ص ۱۷۲.
- ۲۷۸ منوچهر مرتضوی، مسائل عصر ایلخانان، صص ۱۱۷-۱۱۸. نیز قس. دی.
مورگان، Medieval Persia، ص ۷۲.
- ۲۷۹ The Venture of Islam، دوم، ص ۴۱۵.
- ۲۸۰ به نقل هورث، History of the Mongols، سوم، صص ۳۹۷-۳۹۸. تأکید از من
است.
- ۲۸۱ ماش، گلشن راز، ص ۱۰۳، ابیات ۸۶۹-۸۷۲.
- ۲۸۲ نک ام. آی ویلی، "کتاب راهنمای تصوف کبرای: فصوص الآدابِ یحیی
باخرزی"، The Legacy of Mediaeval Persian Sufism، ص ۲۹۲؛ ج. ریشارد،
"تغییر کیش برکه و آغاز اسلامی‌سازی اردوی زرین"، Revue des études
islamique، ۳۵ (۱۹۶۷)، صص ۱۷۳-۱۷۹.
- ۲۸۳ چارلز ملویل، "پادشاه اسلام"، ص ۱۶۸؛ ملویل متذکر این نکته هم می‌شود که
شاه جوان مجبور بود در مراسم تغییر دین خود صوف بپوشد و این "ظاهراً مؤید

- پیوندهای صوفیانه وی با صدرالدین است و می‌رساند که غازان خود به حلقه صوفیان درآمد.“
- ۲۸۴ هورث، *History of the Mongols*، سوم، ص ۴۸۰.
- ۲۸۵ حبیب‌السیر، به کوشش محمددبیر سیاقی (تهران: خیام ۱۳۶۲ ش)، سوم، ص ۱۸۸.
- ۲۸۶ *A Literary History of Persia*، سوم، ص ۴۱.
- ۲۸۷ چارلز ملویل، ”پادشاه اسلام“، ص ۱۶۲.
- ۲۸۸ *A Literary History of Persia*، سوم، صص ۳۹-۴۱؛ ج. ا. بویل، ”تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان“، *The Cambridge History of Iran*، پنجم، ص ۳۸۵ به بعد.
- ۲۸۹ همان گونه که ج. ا. بویل غازان را معرفی می‌کند، ”تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان“، *The Cambridge History of Iran*، پنجم، ص ۳۹۶.
- ۲۹۰ تحریر تاریخ و صاف، ص ۲۵۳.
- ۲۹۱ همانجا.
- ۲۹۲ نک El، ذیل ”تبریز“.
- ۲۹۳ حافظ حسین ابن کربلائی، *روضات الجنان*، یکم ص ۵۱۱.
- ۲۹۴ *A Literary History of Persia*، سوم، ص ۵۷؛ *The Cambridge History of Iran*، پنجم، ص ۴۰۳.
- ۲۹۵ تحریر تاریخ و صاف، ص ۲۷۸.
- ۲۹۶ ج. ا. بویل، ”تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان“ *The Cambridge History of Iran*، پنجم، ص ۴۰۱، دی. مورگان، *Medieval Persia, 1797-1047*، ص ۷۷.
- ۲۹۷ اشپولر، *The Mongols in History*، ص ۵۲؛ قمر آریان، *چهره مسیح در ادبیات فارسی*، ص ۸۶.
- ۲۹۸ تحریر تاریخ و صاف، ص ۲۷۱.
- ۲۹۹ قس. گزارش هیأتی سلطنتی در بغداد، که و صاف آن را نقل می‌کند، تحریر تاریخ و صاف، ص ۲۷۲؛ نیز قس. صص ۲۷۳-۲۷۴. نیز نک. اظهارنظرهای چارلز ملویل، ”سفرهای سلطان الجایتو، ۱۳۰۴-۱۳۱۶“، ص ۶۳، راجع به اشتغال این خان مغول به باده‌نوشی. وابستگیهای صوفیانه الجایتو ذیلاً بحث شده است.
- ۳۰۰ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوائی (تهران: ۱۳۶۲ ش)، ص ۶۰۶. به نقل چارلز ملویل، ”سفرهای سلطان الجایتو“، ۱۳۰۴-۱۳۱۶“، ص ۵۶.

- ۳۰۱ نک. *تحریر تاریخ و صاف*، صص ۲۸۰-۲۸۷، برای وصف مفصلی از این مدیحه و استقبال الجایتو از آن.
- ۳۰۲ چارلز ملویل، "سفرهای سلطان الجایتو، ۱۳۰۴-۱۳۱۶"، ص ۵۶.
- ۳۰۳ نک. چارلز ملویل، "ابوسعید و شورش امرا در ۱۳۱۹"، در دی. آینگل (ویراستار) *L'Iran Face à la Domination mongole* (دمشق / پاریس: ۱۹۹۵). از چارلز ملویل سپاسگزارم که نسخه ماشین شده این مقاله را در اختیارم گذاشت.
- ۳۰۴ *A Literary History of Persia*، ص ۷۱؛ نیز نک. *روضات الجنان*، یکم، ص ۵۱۴.
- ۳۰۵ هورث، *History of the Mongols*، سوم، ص ۵۸۹.
- ۳۰۶ نک. سعید نفیسی (ویراستار) *دیوان اوحدی مراغی* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۰ ش)، مقدمه، ص پنجاه و هشت.
- ۳۰۷ *صفوة الصفا*، صص ۲۴۲-۲۴۳، به نقل منوچهر مرتضوی، *مسائل عصر ایلخانان*، ص ۳۶۴.
- ۳۰۸ همانجا، ص ۳۶۵.
- ۳۰۹ نک. سعید نفیسی (ویراستار) *دیوان اوحدی مراغی*، مقدمه، ص ۵۷.
- ۳۱۰ *دیوان اوحدی مراغی*، به کوشش سعید نفیسی، ص ۴۹۵، بیت ۱۰۴۹۱.
- ۳۱۱ حافظ حسین ابن کربلایی، *روضات الجنان*، یکم، ص ۵۱۵.
- ۳۱۲ به نقل محمد جواد مشکور، *تاریخ تبریز*، ص ۵۶۰.
- ۳۱۳ *دیوان اوحدی مراغی*، صص ۴۹۷-۴۹۸، ابیات ۱۰۵۵۱-۱۰۵۵۲. درباره بنای این خانقاه، نک. ژان اوپن، "حمایت فرهنگی در ایران تحت حکومت ایلخانان: یک خاندان بزرگ یزدی"، *Le Monde Iranien et L'Islam*، سوم (۱۹۷۵)، ص ۱۱۴.
- ۳۱۴ همانجا، ص ۵۶۱. بیلان کوه - نیز معروف به ولیان کوه - واقع در شرق تبریز، و منبع آبهای است که از شبکه قناتهای چند جاری بوده، و نیاز دیگر قسمتهای تبریز را تأمین می کرده است. همانجا، ص ۱۱۴.
- ۳۱۵ *دیوان اوحدی مراغی*، صص ۴۹۲-۴۹۳.
- ۳۱۶ *تذکرة الشعرا*، ص ۲۳۶.
- ۳۱۷ *دیوان اوحدی مراغی*، صص ۵۶۰-۵۶۱.
- ۳۱۸ *دیوان اوحدی مراغی*، ص ۶۱۴.
- ۳۱۹ *دیوان اوحدی مراغی*، پنجاه و هشت.

۱. مضمون بیت دوم در واقع در بیت ۱۰۵۱۹، ص ۴۹۶ آمده است. ضمناً چیزی از مطالبی که نویسنده از جام جم نقل کرده در ابیات ۱۰۵۵۱-۱۰۵۵۲ دیده نشد، بلکه مطلب موردنظر او دقیقاً در بیت ۱۰۵۴۸ مندرج است.

- ۳۲۰ صفوةالصفاء، صص ۲۹۸-۲۹۹؛ مسائل عصر ایلخانان، صص ۳۶۶؛ ۳۳۲-۳۳۵.
- ۳۲۱ صفوةالصفاء، صص ۲۹۹-۲۹۸؛ مسائل عصر ایلخانان، صص ۳۳۵-۳۳۶.
- ۳۲۲ مسائل عصر ایلخانان، ص ۳۶۳.
- ۳۲۳ نک. ای. جی. براون، *A Literary History of Persia*، سوم، ص ۵۶.
- ۳۲۴ صفوةالصفاء، ص ۲۴۳.
- ۳۲۵ منوچهر مرتضوی، مسائل عصر ایلخانان، ص ۳۴۹.
- ۳۲۶ پی. جکسن، "ابوسعید بهادرخان"، در *ایرانیکا*، یکم، ص ۳۷۶.
- ۳۲۷ چارلز ملویل "عام الفیل، رقابت ممالیک و مغولان در حجاز در عهد ابوسعید (۱۳۱۷-۱۳۳۵)"، *Studia Iranica*، بیست و دوم / ۲ (۱۹۹۲)، ص ۲۰۵، به نقل از مقریزی، کتاب *السلوک لمعرفة الدول الملوک*، به کوشش م. م. زیاده، (قاهره ۱۹۵۶ به بعد)، دوم، ص ۲۱۱.
- ۳۲۸ ج. ا. بویل، "تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان"، *The Cambridge History of Iran*، پنجم، ص ۴۰۹.
- ۳۲۹ برای گزارش خوبی از نابودی قبیله چوپان، نک. پی. جکسن، "ابوسعید بهادرخان"، در *ایرانیکا* یکم، ص ۳۷۵؛ چارلز ملویل، "چوپان" در *ایرانیکا*، پنجم، صص ۸۷۵-۸۷۸.
- ۳۳۰ ج. ا. بویل، "تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان"، *The Cambridge History of Iran*، پنجم، ص ۴۱۱؛ ای. جی. براون، *A Literary History of Persia*، سوم، صص ۵۵-۵۶.
- ۳۳۱ ج. ا. بویل، "تاریخ دودمانی و سیاسی ایلخانان"، *The Cambridge History of Iran*، پنجم، ص ۴۱۳.
- ۳۳۲ همیلتن الکزاندرا اسکین گیب (مترجم) *Ibn Battuta, Travels in Asia and Africa*، (لندن: راتلج و پسران ۱۹۲۹)، ص ۳۴۹، شماره ۲۷.
- ۳۳۳ نک. احسان یارشاطر، *شعر فارسی در عهد شاهرخ* (تهران: دانشگاه ۱۳۳۴ ش)، ص ۹.
- ۳۳۴ جستجو، ص ۳۱۹.
- ۳۳۵ دیوان کمالالدین مسعود خجندی، به کوشش ک. شیدفر (مسکو ۱۹۷۵)، غزل شماره ۵۷۱.
- ۳۳۶ دیوان کمالالدین خجندی، به کوشش عزیز دولت آبادی (تهران ۱۹۵۸)، مقدمه، ص ۴.
- ۳۳۷ پیتر براون، *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity* (نشر دانشگاه شیکاگو ۱۹۸۱)، صص ۱۰-۱۱.

- ۳۳۸ Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi (پاریس ۱۹۸۶)، ص ۱۸.
- ۳۳۹ پیتر براون، The Cult of the saints، ص ۳.
- ۳۴۰ دیوان خواجو کرمانی، به کوشش احمد سهیلی خوانساری (تهران ۱۳۳۶ ش)، ص ۱۲ مقدمه. اما خواجو جایی دیگر در دیوان خود (مثلاً، ص ۵۵۸) تبریز را خوار می‌شمرد.
- ۳۴۱ نک. ای. جی. براون، A Literary History of Persia، سوم، ص ۸۶.
- ۳۴۲ ژنالد لیثم (مترجم) The Travels of Marco Polo (لندن: انجمن فولیو ۱۹۵۸)، ص ۴۳.
- ۳۴۳ اچ.ا.آر. گیب (مترجم) Ibn Battutás Travel, in Asia and Africa، صص ۱۰۱-۱۰۲.
- ۳۴۴ روی گنزالس دو کلاوینخو^۱ Embassy to Tamerlane ۱۴۰۳-۱۴۰۶، ترجمه گای لسترنج (لندن: ۱۹۲۸)، صص ۱۵۱-۱۵۴.
- ۳۴۵ کلود کائن Pre-Ottoman Turkey: A general Survey of the material and spiritual culture and history c. 1071-1330 ترجمه از فرانسه به توسط ج. جونز ویلیامز (لندن: سیجویک و جکسن ۱۹۷۲)، ص ۳۴۸.
- ۳۴۶ "مسیحیان در واقع هیچ جا قدرت برتر را باز به دست نیاوردند؛ مسلمانان چنان در اکثریت، و از لحاظ اجتماعی مسلط بودند که، حتی وقتی مغولان هنوز تغییر دین نداده بودند چاره‌ای نداشتند جز آنکه بیشتر مدیران و کارگزاران، از جمله وزرای خود را از میان آنان به کار گیرند. نهادهای آسیای صغیر اسلامی ماندند، کل مجموعه مدیران مسلمان بودند، و وزرای مسلمان ایلخانان خود علاقه داشتند در مقام حامیان مسلمان ظاهر شوند، بعضی اوقات حتی علاقه‌مندتر از آنچه در کشور خود بودند." همانجا.
- ۳۴۷ Medieval Persia 1047-1797 (لندن: لانگمن ۱۹۸۸)، فصل ۷.
- ۳۴۸ ج. اس. تریمینگام، The Sufi Orders in Islam (اکسفورد: نشر دانشگاه اکسفورد ۱۹۷۳)، ص ۹۰.
- ۳۴۹ ژان-پل رُو، "تساهل دینی در امپراتوریهای ترکی-مغولی"، ص ۱۳۲.
- ۳۵۰ ج. اس. تریمینگام، مأخذ یاد شده، ص ۹۰.
- ۳۵۱ ا. بوسانی، The Persians، ص ۱۱۷.
- ۳۵۲ قس. س. ح. نصر، "تصوف و معنویت در ایران"، در سیدحسین نصر (ویراستار). Islamic Spirituality II (نیویورک: کراس رُود ۱۹۹۱)، ص ۲۱۰.

- ۳۵۳ برای بحثی سودمند در این باب، نک. ژان-پل رو، "تساهل دینی در امپراتوریهای ترکی-مغولی"، صص ۱۵۹-۱۶۳؛ منوچهر مرتضوی، *مسائل عصر ایلخانان*، صص ۳۱۱-۳۵۰؛ ژان اوبن، "حمایت فرهنگی در ایران تحت حکومت ایلخانان: یک خاندان بزرگ یزدی"، *Le Monde Iranien et l'Islam*، سوم (۹۷۵)، صص ۱۰۷-۱۱۸؛ ا.ک. اس. لمتن، "مدیریت مالی مغولان در ایران"، *Studia Islamica*، شصت و چهارم (۱۹۸۶)، بخش ۱: ص ۸۹؛ پاره‌ای از نظرات ماریا اواستلنی در مقاله او "مبانی اجتماعی-اقتصادی حمایت‌های فرهنگی در عصر تیموریان متأخر"، *IJMES* [۲۰، ۱۹۸۸]، صص ۴۸۰-۴۸۲، نیز به دوره مغول مربوط است. البته، در این قبیل توضیحات، از حرکات آن روح زمان که فی نفسه هم علت است هم معلول، غفلت شده است. همان گونه که آنماری شیمل بیان می‌کند: شگفتا که این دوره [مغول] با آن فجایع وحشتناک سیاسی، در عین حال دورانی از عالی‌ترین فعالیت‌های دینی و عرفانی نیز بود. چنین می‌نماید که پنداری تاریکی مطلق را که در سطح جسمانی [این جهان] فرو افتاده بود روشنائی تا آن زمان ناشناخته‌ای خنثی می‌کرد."
- The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaluddin Rumi (لندن: فاین بوکس ۱۹۷۸)، ص ۹۰.
- ۳۵۴ نک. "فضای بغداد: سیاسی و دینی" در هرمان لندلت (ویراستار) *نورالدین اسفراینی*، مقدمه فرانسوی، صص ۳۱-۳۶.
- ۳۵۵ نک. پی. سوزک، "معماری ایرانی: تکامل یک سنت"، در ا. یارشاطر و آر. اتینگهاوزن^۱ *Highlights of Persian Art* (بولدر: نشر وست ویو ۱۹۷۹)، ص ۱۴۸.
- ۳۵۶ همان گونه که ماریژان موله، "کبرایه میان تسنن و تشیع در سده‌های هشتم و نهم هجری"، در *Revue des études islamiques* [۱۹۶۱]، صص ۱۱۲-۱۱۳، بازگو کرده است.
- ۳۵۷ نک. مقدمه ذبیح‌الله صفا بر عبدالرفیع حقیقت (ویراستار)، *دیوان کامل اشعار فارسی و عربی علاءالدوله سمنانی* (تهران ۱۹۸۵)، ص ۱۵.
- ۳۵۸ کلود کائن، *Pre-Ottoman Turkey*، ص ۳۴۸.
- ۳۵۹ همان طور که دیوید مورگان می‌گوید: "مشایخ صوفی از قبیل شیخ صفی‌الدین اردبیلی، بنیان‌گذار طریقت صفوی و نیای بزرگ سلسله صفوی (د. ۷۳۵ ق) غالباً مورد حمایت و احترام ایلخانان بودند. توجه معمول برای چنین نظری، که ممکن است حقیقتی هم در آن باشد، این است که چهره‌ای مذهبی با جذبه‌ای جادویی، و

احتمالاً اهل کرامات، برای صحراگردی که عمده تماس قبلی او در حوزه دین، با شمنها بود، بیشترین جاذبه را داشته است"، *Medieval Persia 1047-1797*، ص ۷۳.

۳۶۰ تامس هاینینگ، ضمن ذکر این مطلب که "حدّ تساهل در امپراتوری مغول بسیار زیاد بود"، به این فقره از یاسای چنگیزی استشهاد می‌کند: "دستور چنین است که تنها یک خدا وجود دارد، آفریننده آسمان و زمین، که حیات و ممات، ثروت و فقر به هر کس که بخواهد می‌دهد، و بر هر چیزی قدرت مطلق دارد. ... پیشوایان دینی، واعظان، راهبان، زاهدان، مؤذنان، طبیبان، غسالان باید از همه مسئولیتهای اجتماعی معاف شوند". - "مغولان و دین"، *Asiatic Affairs*، هفدهم راه، (۱۹۸۶)، ص ۲۶. نیز نک. بحث مفصل منوچهر مرتضوی درباره عدم تعصب مذهبی مغولان:

مسائل عصر ایلخانان، صص ۳۵۹-۳۶۸.

۳۶۱ دیوید مورگان، *Medieval Persia 1071-1797*، ص ۵۳.
 ۳۶۲ میشل. متسوئی، *The Origins of the Safawids*، ص ۳۸.
 ۳۶۳ نک. ال. لویژن (ویراستار)، *Medieval Persian Sufism*، "نظری اجمالی"، صص ۳۸-۴۰.

۳۶۴ ژان-پل رو، "تساهل دینی در امپراتوریهای ترکی-مغولی"، ص ۱۳۷ و قمرآریان، *چهره مسیح در ادبیات فارسی*، ص ۸۷.
 ۳۶۵ قمر آریان، *چهره مسیح در ادبیات فارسی*، ص ۸۷.
 ۳۶۶ ژان-پل رو، "تساهل دینی در امپراتوریهای ترکی-مغولی"، *Revue de L'Histoire des religions*، دوپست و سوم، ۱۹۸۶/۲، صص ۱۳۱-۱۶۸.

۳۶۷ ژان-پل رو، "تساهل دینی در امپراتوریهای ترکی-مغولی"، ص ۱۳۲.
 ۳۶۸ لاقل، ویراستار محترم اثر او، سعید نفیسی، *دیوان اوحدی مراغی*، در مقدمه خود، ص پنجاه و هفت چنین می‌گوید.

۳۶۹ ماش، ص ۸۰، بیت ۳۳۵.
 ۳۷۰ قس. سعید نفیسی (ویراستار)، *دیوان اوحدی مراغی*، مقدمه، پنجاه و هفت.
 ۳۷۱ *El²*، ذیل "مراغه"، پنجم، ص ۳۰۲.

۳۷۲ منوچهر مرتضوی، *مسائل عصر ایلخانان*، ص ۱۱۱.
 ۳۷۳ برای بررسی مفصل‌تری درباره این نظریات و نظریات مرتبط با آن، نک. لئونارد لویژن، "وحدت شرک و توحید در تصوف شبستری"، صص ۳۹۴-۸۸۰.
 ۳۷۴ ماش، گلشن راز، ص ۱۰۳، ابیات ۸۷۴-۸۸۰.
 ۳۷۵ *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، صص ۵۳۸-۵۳۹.

- ۳۷۶ قس. ژان-پُل رو، "تساهل دینی در امپراتوریهای ترکی-مغولی"، ص ۱۴۲.
- ۳۷۷ همچنانکه ابن عربی در فصل مربوط به عزرا در *فصوص الحکم* توضیح داده است؛ نک. آر. ج. دبلیو. استین (مترجم)، 'Ibn al-'Arabi: The Bezels of Wisdom' (نیویورک: نشر پولیس ۱۹۸۰)، ص ۱۶۸.
- ۳۷۸ میشل خوتکیویچ، "ختم الاولیاء"، ص ۷۹. درباره دیدگاه تساهل‌آمیز ابن عربی نسبت به ادیان غیراسلامی، نک. دبلیو. سی. چیتیک، 'Imaginal World: Ibn 'Arabi and the Problem of Religious Diversity' (البنی: سانی ۱۹۹۴).
- ۳۷۹ ماش، گلشن راز، ص ۱۰۵، ابیات ۹۲۷-۹۳۲.
- ۳۸۰ ماش، گلشن راز، صص ۱۰۵-۱۰۶، ابیات ۹۳۲-۹۳۸.
- ۳۸۱ ماش، گلشن راز، ص ۱۰۶، بیت ۹۵۶.
- ۳۸۲ نک میس خوتکیویچ، "ختم الاولیاء"، صص ۷۸-۷۹.
- ۳۸۳ بخاری، انبیاء، ۴۵؛ مُسلم، توبه، ۴۶-۴۷؛ زهد، ۷۳.
- ۳۸۴ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش خالق‌ی و کرباسی، ص ۵۷۷.
- ۳۸۵ ژان-پُل رو، "تساهل دینی در امپراتوریهای ترکی-مغولی"، ص ۱۴۳.
- ۳۸۶ درباره این تعالیم، نک. لئونارد لویژن، "وحدت شرک و توحید در تصوف شبستری"، صص ۳۹۲-۳۹۳، و فصل ۸ کتاب حاضر.
- ۳۸۷ ماش، *سعادت نامه*، ص ۲۳۲، ابیات ۱۳۸۴-۱۳۸۷. اشارتی است به قرآن، سوره ۳۸: ۷۶. "ابلیس گفت: من برتر از اویم. تو مرا از آتش آفریدی، حال آنکه او [آدم] را از خاک".
- ۳۸۸ قس ژان-پُل رو، "تساهل دینی در امپراتوریهای ترکی-مغول"، صص ۱۵۸-۱۵۹.
- ۳۸۹ همچنانکه دیوید مورگان (*Medieval Persia 1047-1797*، ص ۸۲)، ضمن بیان اجمالی تحلیل خود از دوره مغول، می‌گوید: "عصر مغول برای ایران فاجعه‌ای عظیم بر مقیاسی بی‌سابقه بود"، در حالی که هاجسن این طور قضاوت می‌کند که "در مورد ایران نباید از چشمگیرترین تفاوتها میان مغولان و اعراب غفلت کرد: مغولان هیچ چیز قابل قیاس با قرآن و نشاط روحانی اسلامی به ارمغان نیاوردند".
- The Venture of Islam، دوم، صص ۳۸۶-۳۸۷.
- ۳۹۰ البته پیامد غیرعمد این رخداد سرایت بیماری مرگ سیاه (طاعون) در اواسط سده چهاردهم میلادی از مغولستان به اروپا بود که بعدها منجر به شیوع این بیماری در دومین سی سال همین سده گردید. برای آگاهی از تحلیلی سودمند از این موضوع، نک. ابولوگد، *Before European Hegemony*، صص ۱۷۰-۱۷۵.

- ۳۹۱ ام. هاجسن، *The Venture of Islam*، دوم، ص ۴۰۵.
- ۳۹۲ دی. ا. مورگان، "مورخان ایرانی و مغولان"، در دی. ا. مورگان (ویراستار)
Medieval Historical Writings in the Christian and Islamic Worlds
 (لندن: انتشارات SOAS ۱۹۸۲)، ص ۱۱۰.
- ۳۹۳ کلود کائن، *Pre-Ottoman Turkey*، ص ۳۵۹.
- ۳۹۴ بوسانی، *The Persians*، صص ۱۱۶-۱۱۷. نیزنک. ال. بینون^۱، ج. وی. اس. ویلکینسن^۲ و بی. گری، *Persian Miniature Painting* (نیویورک، تجدید چاپ کتابهای دور^۳ ۱۹۷۱)، ۲۱. طبق گفته سوزان بیبی و ام. ال. چیتو^۴ (کتابخانه هنر متروپولیتان، نیویورک، ۱۹۸۹، ص ۳)، "تاریخ قدیم‌ترین شمار قابل ملاحظه از نقاشیهای روی کاغذ ایرانی که بر جای مانده، بازمی‌گردد به نیمه دوم سده چهاردهم [م]، دوره‌ای که به حکومت سلسله‌های مظفری و جلایری در ایران مربوط می‌شود."
- ۳۹۵ آنماری شیمل، "شعر و خوشنویسی: تأملاتی درباره پیوستگیها در درون فرهنگ ایرانی"، در آر. اتلینگهاوزن و ا. یارشاطر (ویراستاران). *Highlights of Persian Art* (کلورادو: نشر وست ویو ۱۹۷۹)، ص ۱۹۶.
- ۳۰۶ یان ریپکا، "شعرا و نثرنویسان اواخر عصر سلجوق و مغول"، *The Cambridge History of Iran*، پنجم، صص ۵۵۵.

1. L. Binyon

2. J. V. S. Wilkinson

3. Dover Books repr.

4. M.L.Swietochowski

محیط عرفانی

مشایخ و خانقاهها در شعر شبستری

خراباتی شدن از خود را نیست / خود می کنفرست و ز خود پاراست

رواج مجدد تصوف در سده هفتم هجری

همان طور که از فصل پیشین می توان دریافت، مهم ترین نیروی روحی که به هنگام مطالعه مقدمات ظهور صفویه باید مد نظر قرار گیرد، بی گمان تصوف است (۳۹۷) که در دوران مغول حیاتی تازه یافت (۳۹۸). اگرچه به مدت یک قرن و نیم، اندکی پیش از تولد شبستری، تصوف را "مذهب نهادینه شده اکثر مردم" ایران می خواندند، اما در زمان حیات وی، تصوف به بزرگ ترین دوره شکوفائی خود پای نهاد (۳۹۹). اسلام شناس بزرگ آمریکائی، مارشال هاجسن، تصوف این دوره را "مهم ترین تجربه دینی باطنی در منطقه از نیل تا جیحون" توصیف کرده است (۴۰۰). در اواخر روزگارانی که وی آن را اوایل دوره میانی [۳۳۳-۶۵۶ ق] می خواند، مهم ترین مرحله از فعالیت در بسط و تحول تصوف رخ داد. علما که از تصوف گروهی نخبه در ادوار پیشین خسته شده بودند،

اوائل سده ششم هجری، موافق با اصولی که مدافع منافع مردم بود، به تصوف جدید توده‌ها کشیده شدند، و سعی کردند آن را به قید انضباط درآورند. همراه با این استقبال، حدود اواخر سده ششم هجری، و به دنبال تأسیس طریقه‌های صوفیانه، روند تجدید سازمان تصوف کامل گردید ... تصوف جدید دو نشانه ممیز داشت: تشکّل آن به صورت فرقه‌های رسمی [طریقه‌های صوفیانه]، و متمرکز شدن آن بر شیوه‌ای نظاممند از عبادت عارفانه، یعنی ذکر (۴۰۱).

این احیاء روحانی تا اندازه‌ای مرهون وجود دو چهره بزرگ ادبی در عرصه تصوف سده هفتم هجری، یعنی ابن عربی و رومی بود که آثار آنان، مانند آثار ابو حامد غزالی در دو سده پیشتر، مسیر روحانیت اسلامی را برای همیشه تغییر داد. به همین سبب، ویکتور دَیر اظهار داشته که "ثمرات ادبی و معنوی صوفیانه سده هفتم هجری، در کلیت خود، پیام روحانی تمام عیاری با خود داشت که چشم‌انداز کلی تمدن اسلامی را تحت نفوذ قرار داد و بر همه جهات جامعه برای قرن‌ها تأثیر گذاشت."

عرفان فلسفی ابن عربی و عرفان شاعرانه رومی فقط دو نوع متفاوت [از عرفان] هستند که متصوفه سده هفتم برای دمیدن روحی تازه در اسلام آن را به کار گرفتند؛ اینها مکمل‌های ادبی ظهور سریع طریقه‌های صوفیانه در سرتاسر جهان اسلام بودند. همه این آثار ادبی و گروه‌های اخوت صوفیانه جدید با هم موجب نهضتی روحانی شدند که ویژگی‌های آن بسیار تحلیلی‌تر، استدلالی‌تر و آشکارا باطنی و روحانی و فلسفی یا عارفانه‌تر از آن است که در روزگاران پیشتر می‌بینیم... طریقت همه جا نمایان بود؛ طریقه‌های متعدد صوفیانه میلیون‌ها هوادار از تمام قشرهای جامعه به خود جلب کردند (۴۰۲). این دوران اوج تصوف ایرانی تا عصر تیموری و مدتی پس از آن طول

کشید: وقتی، پس از آنکه صفویه موفق به طرد تصوف نهادمند از ایران، پایگاه اصلی آن، شدند، شاعران و مشایخ صوفی مأموریت خود، یعنی تبلیغ انعطاف‌پذیری و تساهل عام و ضدفرقه‌گرایی را در هند همچنان ادامه دادند. تا پیش از اواخر سده نهم هجری، مرکزیت تصوف در دین داری اسلام ایرانی پدیده‌ای بود که دیگر کسی نمی‌توانست آن را نادیده بگیرد. همچنان که احسان یارشاطر بیان می‌کند، تا عصر شاه‌رخ، "به وضوح معلوم بود" که "مفاهیم عرفانی، ساختارهای نظری صوفیانه و اصول خداشناختی مشرب درویشی در سراسر محیط اجتماعی-فرهنگی رسوخ کرده بود، به قسمی که در وقایع نامه‌های آن زمان ندرتاً به شاعر یا عالمی برمی‌خوریم که از ذوق خداشناسی صوفیانه بی‌خبر باشد یا گامی چند در طریقت برنداشته باشد" (۴۰۳).

واپسین نیمه سده دوره مغول (۶۶۳-۷۳۷ ق) نیز که عمر شبستری در آن سپری شد، همزمان بود با بزرگ‌ترین دوران تاریخ ادبیات فارسی. ای. جی. براون این وضعیت را در تاریخ ادبی ایران خود به خوبی نشان داده است؛ او در آنجا اظهار می‌دارد "با توجه به بحران وحشتناکی که به هنگام سیطره فرمانروایان کافر وحشی بر ایران و تفوق مسیحیان و یهودیان بر مسلمانان، این سرزمین از سر می‌گذراند، عصر سلطه مغول از مرگ هلاکوبه تاریخ ۲۱ ربیع‌الآخر ۶۶۳ تا فوت موسی آخرین ایلخان مغول در ۷۳۶ ق به طرز شگفت‌انگیزی از لحاظ ره‌آوردهای ادبی غنی بود" (۴۰۴). همان گونه که در فصل پیش نشان داده شد، افزایش بی‌سابقه و باور نکردنی در علاقه مردم به تصوف نهادمند^۱ در دوران مغول پدیدار گردید. منوچهر مرتضوی می‌گوید:

در این دوره تصوف با کلیه رسوم و آدابش رایج بود و کثرت تعداد خانقاهها و عده صوفیان و حمایت ایلخانان و توجه وزرا و اقبال عام و خاص این دوره را از لحاظ "تصوف خانقاهی" و وجود عرفای عالی قدری چون شیخ صفی الدین اردبیلی و شیخ محمود شبستری در ردیف ادوار مشخص و مهم تاریخ ایران معرفی می کند (۴۰۵).

درونمایه های خانقاه و خرابات

در شعر شبستری

کلمه فارسی برای 'محل اجتماع صوفیه' - خانقاه - برای نخستین بار در متونی آمده که تاریخ آنها به سده سوم هجری برمی گردد، گرچه احتمالاً این نهاد خود تا سده بعد شکل مشخصی پیدا نکرد (۴۰۶). ما می دانیم که بیشتر بنیان گذاران عرفان اسلامی از ماوراءالنهر ایران، یعنی ایران شمال شرقی (منطقه ای شامل ماوراءالنهر، خوارزم و خراسان شمالی) می آمدند. در اواخر سده دوم یا اوائل سده سوم هجری، نخستین خانقاههای صوفیه در آنجا تأسیس شد، و تا اوائل سده چهارم شیوه باطن گرایانه اسلامی به عنوان 'طریقت' (با تمام رسوم، تشریفات و اصول اعتقادی خود) عملاً به شکل کاملی رشد یافته، در سراسر جهان اسلام منتشر شد. زیرساخت سیاسی و نقطه اتکاء اجتماعی طریقه های صوفیانه، در تأسیس و گسترش خانقاهها قرار داشت؛ بنابراین، برای آنکه واقعیت تاریخی شعر فارسی را در فضای برخاسته از تصوف درک کنیم (۴۰۷)، لازم است موقعیت سنتی خانقاهها را بررسی کنیم.

اگرچه منبع تاریخی مستقیمی که شبستری را به خانقاه خاصی پیوند دهد - بدان گونه که در زندگی نامه های بیشتر شعرای صوفی در همین دوره

می‌توان مشاهده کرد - وجود ندارد، وی مسلماً با تصوف نهادمند مرتبط بوده است. چنانچه اظهار نظر زیر از گریس مارتین اسمیث درباره شاعر صوفی ترک، یونس امری (د. ۷۲۰ ق) را که در همین دوره مورد بررسی ما می‌زیست، در حق شبستری نیز به کار ببریم نامعقول نخواهد بود:

من البته با کسانی موافقم که فکر می‌کنند وی پیوندی با تکیه داشته، شاید آنجا زندگی می‌کرده، در جو مذهبی تکیه استنشاق می‌کرده، تکالیف درویشی خود (از جمله وظیفه تبلیغ) را انجام می‌داده، ملازمت شیخ می‌کرده، و در مراسم درویشان و حلقه‌های اخوت آنان - که ترانه‌ها و اشعار وی موجب تقویت آن می‌شده - شرکت می‌جسته است. چنین به نظر می‌رسد که اگر یونس خود شاعر نمی‌بود، هرگز نمی‌توانست اشعار و ترانه‌هایی چنان آشنا و پراحساس نسبت به زندگی و اندیشه در تکیه و چنان حساس نسبت به نیازهای عاطفی و مذهبی اجتماعات دینی تکیه بسازد که از آن روزگاران تا به امروز به آواز خوانده شود (۴۰۸).

مؤید نظر مارتین [اسمیث] درباره وابستگی احتمالی یونس امری^۱ با تصوف خانقاهی، تمام اوضاع و احوال تاریخی نهاد خانقاه در ایران سده هفتم است که دامنه آن به طرزی بسیار گسترده در سراسر سرزمینهای اسلامی متأثر از فرهنگ ایرانی کشیده شده، و به اوج نفوذ اجتماعی و سیاسی خود رسیده بود (۴۰۹). به عقیده من، به نظر نمی‌رسد که در دوران حکومت ایلخانان در ایران، حتی یک صوفی شاعر وجود داشته که، معمولاً در مقام شیخ، به طریقت و نهاد اصلی آن یعنی خانقاه وابسته نبوده است (۴۱۰). همان طور که احمد [علی] رجائی یادآور می‌شود:

رونق خانقاهها و توسعه آنها نیز در این زمان [سده ششم هجری] در حدّ خود شایان اهمیت است، زیرا از طرفی این خانقاهها با تشکیلات وسیع و موقوفاتی که پیدا کرده بود، محلی بود برای ارشاد مریدان و دادن تعلیمات شفاهی به آنان و هم آموختن آداب سفر و سماع و خانقاه. به علاوه، برای تعلیمات عملی و به پایان بردن ریاضتهای مختلف از ذکر و چله‌نشینی و روزه و نماز (علاوه بر فرائض) زوایای بسیار و وسایل کافی داشت.

این خانقاهها به صوفیه اختصاص نداشت، بلکه رهگذاران و مسافران می‌توانستند در آن جا 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 می‌توانستند شرکت کنند، و طبیعی است که زندگی ساده و صفا و حال صوفیان، بی طرفان را هوادار و هواداران را گرفتار می‌ساخت. کار خانقاهها در این عصر به جایی رسید که حکومت‌های وقت رسمیت گونه‌ای برای آن قائل شدند و پیر خانقاه که "شیخ‌الشیوخ" لقب داشت، مانند قاضی القضاة صاحب مقام دنیائی نیز محسوب می‌گردید (۴۱۱).

در واقع اکثر اشعار صوفیانه، از همان آغاز، معمولاً ملهم از حال و هوای خانقاه، یعنی محل اجتماع صوفیان بود (خانقاه در عربی، 'زاویه' و در ترکی 'تگه' گفته می‌شود). شعر شبستری از این لحاظ وضعی متفاوت ندارد. هنوز تا زمان حاضر می‌توان صدای درویشانی را شنید که گلشن راز را در محافل عرفانی خویش به نحو بسیار احساس برانگیزی می‌خوانند. اشعار شبستری هم آهنگین است هم شورانگیز و پراحساس، و هنوز در نیایشهای اجتماعات خانقاهی کاربرد زیادی دارد. تصور اشعار صوفیانه

بدون وجود خانقاهی که این قبیل سروده‌ها در آن خوانده می‌شود، همان اندازه دشوار است که خواندن اشعار جرج هربرت^۱ در معبد بدون یادآوری ربط بسیار نزدیک شعر وی با زندگی کشیش سده هفدهمی در کلیسای انگلستان.

از این لحاظ، می‌بینیم که گزارش دولتشاه سمرقندی در تذکرة الشعراء (تألیف یافته به سال ۸۹۲ ق) چقدر اهمیت دارد که می‌نویسد چه تعداد زیادی از شعرای مهم صوفی روزگار شبستری، در ایران سده‌های ششم و هفتم هجری، از جمله کمال خجندی، همام تبریزی (د. ۷۱۴ ق)، فخرالدین عراقی (۶۱۰ ق) و عماد فقیه کرمانی (۷۷۳ ق) همه یا مالک خانقاهها بودند یا غالباً به آنجاها رفت و آمد داشته‌اند.

مثلاً شاعر صوفی، همام تبریزی، که معمولاً مهم‌ترین پیرو سعدی در غزل عاشقانه شعر فارسی و همطراز وی در روانی اوزان و زیبایی بیان است (۴۱۲) خانقاهی را در تبریز اداره می‌کرد که مخارجش را یکی از پسران شمس‌الدین جوینی (د. ۶۸۳ ق) وزیر ایلخانی، موسوم به خواجه هارون (د. ۶۸۵ ق) می‌پرداخت؛ همام مثنوی صحبت‌نامه خود را به نام وی تصنیف کرد (۴۱۳). همام مرید شیخ حسن بلغاری، صوفی تبریزی، بود (۴۱۴). وی که با طریقه کبرایه نیز مرتبط بود، شعری در مدح سعدالدین حمویه (د. ۶۵۰ ق) و پسر وی صدرالدین ابراهیم حمویه ساخت (۴۱۵).

مرکز فعالیت‌های صوفیانه همام مورد حمایت جوینی بزرگ نیز بود؛ وی در نامه‌ای در تأیید شاعر، رسماً پولی از خزانه سلطنتی برای هزینه

۱. جرج هربرت (G. Herbert, ۱۵۹۳-۱۶۳۳)، تحصیل کرده وست‌مینستر و کمبریج، خطیب و شاعر انگلیسی صاحب مجموعه‌ای با عنوان معبد (The Temple) شامل ۱۶۰ قطعه شعر با ماهیت مذهبی.

نگهداری خانقاه وی تخصیص داد و وی را "فریدالزمان اکمل نوع الانسان" (۴۱۶) خواند.

... برای خانقاه او سالیانه یک هزار دینار مقرر می‌کرد؛ موقعی که برای رسیدگی به کارهای معین‌الدین پروانه به روم می‌رفت، مقام منادمت و ملازمت به او [= همام] بخشید. پسرش خواجه هارون دعوت همام را پذیرفت و به خانقاه او رفت (۴۱۷).

همام تبریزی در مقابل گشاده‌دستی حامی بزرگوار خود شمس‌الدین جوینی، وی را به خانقاه خویش دعوت کرد و از او و میهمانانش با غذائی که در چهارصد صحن چینی^۱ فراهم شده بود، پذیرائی کرد. صاحب دیوان جوینی وقتی آماده شهادت می‌شد (۵ شعبان ۶۸۳) در نامه تودیع خود به علمای تبریز، مخصوصاً نام همام را ذکر می‌کند (۴۱۸). دولت‌شاه در خاتمه شرح حال همام می‌گوید که در تبریز "خانقاه وی هنوز فعال است"^۲ (۴۱۹)، که از سخن وی چنین استنباط می‌شود که پیروان وی تا به عهد دولت‌شاه هنوز پنجشنبه شبها برای خواندن اشعار صوفیانه اجتماع می‌کردند.

دولت‌شاه همچنین گزارش می‌کند که سه شاعر صوفی دیگر این دوره، فخرالدین عراقی، اوحدی مراغی، امیر سید حسینی (د. ۷۱۸ ق) "سالی چنین اتفاق افتاد که در کرمان به خانقاه شیخ اوحدالدین [کرمانی] (د. ۶۳۵ ق) به خلوت نشستند، و در اثنای اربعین" مقداری از بهترین اشعار عرفانی خود را سرودند (۴۲۰)؛ (حسینی همان کسی است که پرسشهایش از

۱. صحن چینی: قاب یا دیس ساخت چین.

۲. آخرین جمله دولت‌شاه این است: «و خانقاه او معین است.» 'معین' به معنای مقرر شده، مشخص، معلوم و ثابت است، و لذا بعید به نظر می‌رسد که مراد صاحب تذکرة الشعراء، فعال (functional) بودن خانقاه باشد. شاید مقصود جمله این باشد که خانقاه همام هنوز برای مردم شناخته شده است، یا محل آن بر همگان معلوم است!

شبستری الهام بخش وی در تصنیف گلشن راز گردید). دولت‌شاه درباره شاعر مشهور دیگری از همین عصر، به نام عماد فقیه کرمانی نیز، که وی در وصف شعر او زیاد مبالغه کرده است، می‌گوید "خانقاه او الیوم" (یعنی، اواخر دوره تیموری، و زمانی که دولت‌شاه سرگرم نوشتن تذکره خود بود) "معمور... است" (۴۲۱). اگر هم چنین داستانهائی مجعول باشد - که بسیاری از قصه‌های او چنین است - به هر حال در مورد مرکزیت داشتن و اهمیت نهاد خانقاه در تاریخ ادبی ایران سده‌های میانی جای تردید باقی نمی‌گذارد.

نهاد خانقاه در این عصر هم جنبه‌ای خصوصی داشت و هم جنبه‌ای عمومی. بُعد عمومی و اجتماعی خانقاه دادن راهنمائیهای معنوی به افراد بیرون از حلقه‌های تصوف، ایراد موعظه‌های عمومی درباره موضوعات مختلف اخلاقی و نیز تبلیغ تعالیم صوفیانه به طور عام بود. بُعد خصوصی و انفرادی به موضوعاتی درباره مجاهدات و ریاضات می‌پرداخت که به روزه‌داری، تفکر و تأمل، عبادت و خلوت‌نشینی ارتباط داشت. فضای خانقاه مخصوصاً به برکت مراسم سماع، که تفاوت‌های طبقاتی را از میان برمی‌داشت و شاه و گدا را در یک صف می‌نشاند، رونق و طراوت می‌گرفت (۴۲۲). چنین 'آمیزش جسارت‌آمیزی از طبقات مختلف' در هیچ نهاد دیگری در اروپای قرون وسطا - همزمان با دوره مورد بررسی ما - مشابهی نداشت. مارشال هاجسن (در وصف طریقت‌های صوفیانه ایرانی) می‌گوید "شاید صوفیان بیش از همتایان خود در هر محیط فرهنگی عمده دیگری موفق شدند نخبگان روحانی را با توده‌های عوام جامعه درهم آمیزند" (۴۲۳).

خانقاهها چنان گسترده و همه جایی بودند که در هر جامعه مسلمانانی که در آن مسجدی بود، می‌توانستید یکی از آنها را پیدا کنید. هزینه‌های

خانقاهها غالباً توسط افراد عادی تأمین می‌شد و تا حدی به طریقتی متصل بودند که وابستگی اصلی‌اش به صنفی از اصناف بود و بنابراین هزینه‌های نگهداری آن خانقاه را متقبل می‌شد. خانقاهها "پاره‌ای از همان وظائف صومعه‌های اروپائی را بر عهده داشتند"، و "مراکز اصلی اختلاط اجتماعی" هم برای مردان هم برای زنان بودند. این مسجد بود نه خانقاه که تحت حمایت دولت بود:

هیچ‌گاه نبود که عبادت در مسجد تا اندازه‌ای با قدرت سیاسی ارتباط نداشته باشد؛ این یکی از نقشهای دولت بود. خانقاهها از همان آغاز بسیار خصوصی بودند. حتی وقتی هم که امیری هزینه‌های آنها را تقبل می‌کرد، این حال و هوای خصوصی را حفظ می‌کردند. وقتی خانقاهها کانونهای عبادت خصوصی‌تر و شخصی‌تر شدند، تفکیک جوامع مسلمان را به هیأت‌های اجتماعی غیرسیاسی تقویت کردند (و در عین حال به آنها مشروعیت و تقویت روحی بخشیدند) (۴۲۴).

بنابراین، نهاد خانقاه نسبتاً غیرسیاسی بود و به جای آنکه به وضعیت فرد به عنوان موجودی اجتماعی یا سیاسی توجه کند بر رابطه او با خدا تأکید می‌ورزید. با این همه، مجموعه‌ای از قواعد و آداب زندگی در خانقاه به شیوه کتابهای درسی در *عوارف المعارف* (۴۲۵) شهاب‌الدین ابوحنفص عمر سهروردی (د. ۶۳۲ ق) به وضوح شرح داده شد، و یک سده بعد به روزگار شبستری، همین قواعد و آداب در *مجمع البحرین* (۴۲۶) اثر شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی که حدود ۷۱۱-۷۱۴ ق آن را تألیف کرد، اعتبار گذشته خود را بازیافتند، و بالاخره در اثر معروف ابوالمفاخر یحیی باخرزی (د. ۷۳۶ ق) در تصوف، به تفصیل توضیح داده شد و حدود هر یک باز تعریف گردید (۴۲۷).

سلاطین و امرای مغول نیز در حمایت از این نهادینه‌سازی حیات روحانی مردم زیرنظرِ عرفای صوفی، پیش قدم می‌شدند. در فهرست وقفنامه باقی مانده از عهد غازان خان (حکومت: ۶۹۴-۷۰۳ ق)، شرح دلپذیری از چیزهایی که خانقاه بدان مجهز بوده، آمده است (۴۲۸). این سند اعلام می‌دارد که "دوبار در ماه باید مجلس سماع برپای دارند" (نگرشی روشن‌فکرانه‌تر نسبت به موسیقی از آنچه در 'جمهوری اسلامی' ایران، که برای مدتی طولانی در چند سال اول پس از انقلاب موسیقی غدغن بود! (۴۲۹) وجود داشت). هرمان لندلت در تک‌نگاشت خود درباره‌ی معاصرِ شبستری، نورالدین اسفراینی، که شبستری با او احتمالاً ارتباط داشته است، یادآور می‌شود که خدابنده‌الجایتو اموال مختلفی، از جمله دو قایق (یکی در دجله و دیگری در فرات)، چندین روستا و گله‌گوسفند، و نیز یک خانقاه در باب غربی بغداد وقف کرد (حدود ۷۹۰ ق) (۴۳۰). پسر و خلیفه اسفراینی که در ۷۱۷ ق در مقام مرشد این خانقاه جانشین پدر شد، چندی بعد در ۷۵۴ ق، بنا به قول جامی، به منصب شیخ‌الاسلامی بغداد منصوب شد (۴۳۱).

یکی از بنیان‌گذاران طریقه خلوتیه، دده عمر روشانی (د. ۸۹۲ ق) در تبریز در خانقاهی می‌زیست که رئیس آق‌قویونلو اوزون حسن (حکومت: ۸۵۷-۸۸۳ ق) به او واگذار کرده، و همسر همین اوزون حسن، سلجوق خاتون، یکی از مریدان وی بود. خانقاه او را اصلاً جهان‌شاه قره‌قویونلو بنا کرده بود (۴۳۲). زندگانی و اشعار شاعر صوفی دیگری از اهالی تبریز، قاسم انوار (د. ۸۳۷ ق) عمدتاً بر تبلیغ تصوف در داخل خانقاه متمرکز بود؛ جایی در رساله‌ای منشور، قاسم ذکر می‌کند که در هرات با شیخی خلوتی در "خانقاه جدیدی" (که، در واقع، مرکزی برای نشر تعالیم طریقه صفویه بود) زندگی می‌کرد (۴۳۳).

می دانیم که کمال خجندی (د. ۸۰۳ ق) در دو خانقاه در تبریز اقامت داشت، یا پیشنهاد اقامت در آنها به وی شد، که یکی از آنها را سلطان حسین جلایر (حکومت: ۷۷۶-۷۸۴ ق) بین سالهای ۷۷۶-۷۸۴ ق برای او تجهیز کرد، و دیگری را شیخ ابراهیم کُججی^۱ زمانی بعد از ۷۹۸ ق، از پی تبعید شاعر به سرای^۲ اهدا کرد، ولی کمال آن را رد کرد (۴۳۴). دولت‌شاه سمرقندی، در تذکرة الشعراء خود گزارش می‌دهد که چگونه سلطان حسین "جهت شیخ منزلی ساخت به غایت نزه^۳، و بر لنگر^۴ شیخ وقفها کرد". این خانه ظاهراً تکیه‌ای صوفی یا نوعی خانقاه بود، زیرا شاعر از قبول این احسان شاهانه در یک دو بیتی که در آن به برگزاری مراسم سماع شبانه‌روزی در محل مذکور اشاره دارد، با احترام و تحسین یاد می‌کند:

گر گوشه‌ای بسازد سلطان حسین ما را در قلب شهر نبود کس را به ما نزاعی
با مطربان خوش‌گو، شام و صبح ما را در گوشه حسینی عشاق راسماعی (۴۳۵)

بدین ترتیب، پیوند تاریخی این شاعر و، فی الواقع، اقامتگاه وی در خانقاهی که مورد حمایت دولت است، به خوبی مشهود است. در شرح حال کمال خجندی به قلم ابن کربلائی در روضات الجنان، همان گونه که در بالا اشاره شد، ذکری از خانقاه دیگری رفته که توسط شیخ الاسلام تبریز در سده هشتم، شیخ کُججی، به شاعر اهدا شده بود. بنابه گزارش ابن کربلائی، کمال از قبول این هدیه سر باز زد؛ به هنگام مطالعه دیوان وی به یک دو بیتی برمی‌خوریم که این امتناع شاعر را نشان می‌دهد (۴۳۶). اشعار متعدد دیگری در دیوان کمال خجندی - که وی در آنها می‌گوید

۱. خواجه محمد ابراهیم کججانی تبریزی (د. ۷۷۸ ق) متخلص به "کجج" از عرفای

شاعر آذربایجان بود. ۲. سرای: پایتخت قباچاق در سده هشتم.

۳. نزه: دور از هر بدی، پاک. ۴. لنگر: خوردنگاه صوفیان؛ خانقاه.

شعرش غذای روح صوفیان ایرانی است که به اجرای سماع در خانقاهها متمایلند - وابستگی او را با این نهاد ثابت می‌کند (۴۳۷).

با همه این احوال، کمال خجندی نهایتاً نظر حافظ را تأیید می‌کند که می‌گوید اسرار الهی محاط در محدوده خانقاه نیست، و مانند عارف قبل از خود، رومی (۴۳۸) از سر استهزاء، خانقاه را نهادی سخت چسبیده به تشریفات و مراسم بیهوده می‌خواند:

قدحی بیار ساقی که رَسَم به‌دیر معنی که ز خانقاه صورت‌نگشاده هیچ‌کارم (۴۳۹)

شاید بهترین منبعی که می‌توان بر اساس آن در مورد رواج و عمومیت خانقاهها در سرتاسر ایران سده‌های میانی ایران داوری کرد، توصیف ابن بطوطه از خانقاههایی باشد که وی در خلال حدود ۱۹۳ کیلومتر سفر خود در گوشه دورافتاده‌ای از جنوب غربی ایران، خوزستان: از بندر معشور تا شوشتر - که در اوائل سده هشتم هجری رخ داد - دیده است. (سفرهای وی از ۷۲۵ تا ۷۴۹ ق طول کشید).

... آنگاه از میان جلگه‌هایی که آبادیهایی از آن طوائف کرد (لر) در آن بود حرکت کردیم. در هر یک از منازل این راه زاویه‌ای است که برای مسافری نان و گوشت و حلوا آماده دارند... در هر زاویه‌ای شیخی، امامی، مؤذنی با عده‌ای خدمتگار و آشپز وجود دارند (۴۴۰).

شبستری در آخرین قسمت از گلشن راز بخش مفصلی را به تفسیر معنای نمادین ترسایچه اختصاص داده است؛ این ترسایچه در واژگان اصطلاحات صوفیانه وی مظهر پیر روحانی است (۴۴۱). او در این ابیات به تأثیر حضور این پیر بر صوفیانی که زندگی خود را در خانقاه می‌گذرانند نیز اشاره می‌کند - این پیر ظاهراً عالی‌ترین صورت مجسم مرشد خود

شبستری است. او شرح می‌دهد که رخ خوب این مرشد وی را به گلشن جان راهبر شد و از دسته‌گلی که از آنجا چید گلشن راز را پرداخت:

بت ترسایچه نوری است باهر	که از روی بتان دارد مظاهر
کند او جمله دلها را وُشاقی ^۱	گهی گردد مغنی، گاه ساقی
زهی مطرب که از یک نغمه خوش	زند در خرمن صد زاهد آتش
زهی ساقی که او از یک پیاله	کند بیخود دوصد هفتاد ساله
رود در خانقه مست شبانه	کند افسونِ صوفی را فسانه
وگر در مسجد آید یک سحرگاه	بنگذارد در او یک مرد آگاه
رود در مدرسه چون مستِ مستور	فقیه از وی شود بیچاره مخمور
ز عشقش زاهدان بیچاره گشته	زخان و مان خود آواره گشته
یکی مؤمن، دگر را کافر او کرد	همه عالم پر از شور و شر او کرد
خرابات از لبش معمور گشته	مساجد از رخس پرنور گشته
همه کار من از وی شد میسر	بدو دیدم خلاص از نفس کافر
دلم از دانش خود صد حُجُب داشت	ز عجب ونخوت و تلبیس ^۲ او پنداشت (۴۴۲).

لاهیجی، در شرح این بیت:

رود در خانقه مست شبانه کند افسون صوفی را فسانه

این طور اظهار نظر کرده است:

احوال سالکان و سایر ان سیرالی الله با کمالِ کامل کالقطرة فی الیم^۳
است... [فردی این چنین] کامل چون... در خانقاه که منزل سالکان

۱. وُشاقی: خدمتگزاری و همراهی کردن.

۲. تلبیس: پوشیدن حقیقت و اظهار خلاف ماهیت چیزی.

۳. کمال انسان کامل در مقایسه با سالکان مبتدی، همچون قطره‌ای است در دریا.

مسالک طریقت است... مست می شبانه شهود جمالِ مطلق که در بزم هویت غیب نوشیده است، در روّد. شبانه به جهت آن فرمود که در مرتبه هویت غیب ادراک و شعور را راه نیست. افسوس [یا افسون] احوال صوفیانِ خوانق^۱ را همه فسانه و بیهوده و باطل سازد؛ چه نسبت با کمال کامل، احوال صوفیان که در مقام سیرالی الله و مع الله و مقام تلوین اند و صاحب انوار تجلی افعالند مانند افسوس است و هر آینه که آن همه در جنب ظهور کمالِ صاحب زمان، فسانه و باطل و بیهوده خواهد بود (۴۴۳).

همان طور که لاهیجی در عبارات یاد شده تأکید می کند، برای انسان کامل که به عالی ترین درجات حقیقت نائل آمده است، طریقت فی نفسه توهم، و آداب و رسوم آن صرف خیال پردازی و رؤیا پروری به نظر می آید که فقط مناسب بی ذوقان کند ذهن است. انسان اینجا به یاد حکایت مشهوری از دفتر دوم مثنوی درباره مسافر درویشی می افتد که به خانقاهی وارد شد و پس از دادن آب و علف به خر خود در سماع صوفیان شرکت جست. پس از خاتمه مجلس سماع، مسافر دریافت که وقتی وی مشغول خوردن و پاکوبی بوده، صوفیان خر او را فروخته اند. وقتی فهمید که آن صوفیان ظاهرپرست وی را در خانقاه فریب داده اند، از اینکه تقلید آنان کرده، به خود لعنت کردن گرفت^۲. رومی از سر موعظه می گوید: از همه این صوفیان فقط معدودی صوفی واقعی اند؛ بقیه در پناه دولت آن صوفی حقیقی زندگی می کنند^۳ (۴۴۴) - و بدین ترتیب، مولانا، جزو مطالب دیگر، به وضعیت در حال انحطاط تصوف خانقاهی در روزگار خود اشاره می کند.

۱. خوانق: خانقاهها.

۲. مـرمرـا تـقلـیدشـان بـر بـاد داد که دوصد لعنت بر آن تقلید باد

۳. از هزاران اندکی زین صوفی اند باقیان در دولت او می زیند

پس بدین ترتیب، نظر منفی شبستری نسبت به نهاد خانقاه که به احتمال بسیار زیاد خود بدان تعلق داشته، و اینکه دین‌ورزی صوفیانی را که در ساختمان آن نهاد اقامت می‌گزیدند، با انحراف، افسون و شعبده تشبیه کرده، بازتابی است از رسوائی و بدنامی عامی که اکثر نویسندگان صوفی در مورد همگانی شدن زشت و زننده تصوف در عصر مغول، از آن سخن گفته‌اند. می‌توان گفت که تحول معانی تصوف و تبلور و تجسم آن به صورت 'طریقه‌هایی' در میان خلق حاکی از جنبه عمومی و اجتماعی پیدا کردن حبّ الهی بود، یعنی به صورت مناسک و تشریفات درآمدن خدمت‌ایثارگرانه‌ای که اصلاً کار قلب است. مشایخ سنتی متوجه این نکته بوده‌اند که تصوف نهایتاً - بنابه مضمون واپسین کلمات حلاج - عبارت است از "یکی کردن [خدای] احد".^۱ در همین حال و هوا بوده که ابوسعید ابی‌الخیر (د. ۴۴۰ ق) گفته: "كَانَ التَّصَوُّفُ أَلْمَافَصَّارَ قَلَمًا"^۲ (۴۴۵). نیاز به ذکر این نکته نیست که همان پله‌ای که به توسط آن بالا می‌روی وقتی باید آن را جابه‌جا کنی، بارگرانی بر دوش تو خواهد بود. این نگرش منفی نسبت به تصوف نهادمند، در غزلیات مرید شبستری، مغربی به بهترین وجهی منعکس شده است؛ بیزاری این شاعر از تصوف سیاسی خانقاه‌های عهد تیموری و نهادهای اسلام مدرسه‌ای و ظاهری در ابیات زیر کاملاً مشهود است:

از خانقه و صومعه و زاویه رستیم ز اوراد ره‌ی‌دیم و زاوقات گذشتیم

۱. منظور از این سخن ظاهراً این است که هدف اصلی تصوف سوق دادن همه مردم به سوی تنها خدای حقیقی، و رهائی آنها از تشتت و تفرقه در این راه است، چه، بنابه عبارتی از اسرارالتوحید (چاپ دکتر صفا، ص ۵۴) "معبود مقصود جلّ جلاله یکی است... واحد من کلّ وجه است که البته دوی را در آنجا مجال نیست".

۲. تصوف نخست درد و رنج بود، آنگاه موضوع نوشتارها شد. این تعبیر بی‌شبهت به تعبیر 'حال و قال' و 'قدم و قلم'، یعنی سلوک در طریقت در مقابل نوشتن نظری، نیست.

و زمدرسه و درس و مقامات برستیم و زشبهه و تشکیک و سئوالات گذشتیم و زکعبه و بستخانه و زنار و چلیپا و زمیکده و کوی خرابات گذشتیم (۴۴۶).

همه شاعران و نویسندگان صوفی از سده ششم هجری به این طرف عموماً نفرت خود را از این بیماری ظاهرگرایی، شعائرپرستی و 'آبکی شدن' تدریجی سنت والای تصوف با آن پایبندی شدیدش به آرمانهای فقر روحانی و بریدن از عالم - که به نظر این قبیل صوفیه، آداب ظاهری نهاد خانقاه معرف آن شده بود - ابراز داشته‌اند. مواردی از این قبیل نظرات ناموافق درباره نهاد خانقاه تقریباً در تمام آثار معاصران شبستری یافت می‌شود. نمونه‌ای بارز از این نگرش منفی ناخودآگاه در تعبیر نمادین باخرزی (د. ۷۳۶ ق) از اصطلاح خانقاه دیده می‌شود که ضمن عباراتی در کتاب راهنمای تصوف کبرای خود به نام *اوراد الاحباب* و *فصوص الاداب*، در توضیح پاره‌ای از عبارات *قوالان صوفی* به هنگام سماع "آمده است. او می‌نویسد:

هر سه لفظ [مسجد و مدرسه و خانقاه] اشارت به قیود و تعلقات و عبادات وجهی است ظاهراً و باطناً، مثل عرف و عادت و رسم و احکام و اوامر و حزن و قبض و مجاهده و ریاضت و خوف و رجا و مقامات معینه. و اگر مرد خلوتی در واقعه^۱ ازین سه موضع بیند، تعبیر او نیز همین است که در وقت او قبضی و قیدی باشد و در آن روز فتح قلب کمتر شود.

اما اگر مسجد جمعه بیند، جمعیتی قرین وقت او گردد، اگرچه اطلاق نباشد (۴۴۷).

واضح است که اگر این نظر ارسطو را بپذیریم که "هیچ چیز در خیال

۱. واقعه: امور غیبی که، در حالاتی چون مکاشفه و رؤیت، بر اهل خلوت آشکار شود.

وجود پیدا نمی‌کند مگر آنکه نخست در حواس موجود باشد“ (در نفس^۱، سوم ۴۲۹.۳ الف) و با فرض اینکه صورت آرمانی و مثالی خانقاه خارج از فراز و نشیبهای ناشی از دگرگونیهای اجتماعی-فرهنگی وجود ندارد، می‌توان فقط نتیجه گرفت که نظریه باخرزی درباره تفسیر خواب و رؤیت - لااقل تفسیر وی از نماد خانقاه - مبتنی بر پاره‌ای تجارب حسی مسلماناً ناموافقی است که او از خانقاههای زمان خود داشته است. دیگر معاصر شبستری، عزالدین محمود کاشانی (د. ۷۳۵ ق) در کتاب راهنمای فارسی خود در باب تصوف نظری و عملی به نام مصباح الهدایه، به رغم ”علاقه عمیقش به دفاع از تصوف در مقابل عیب‌گویان آن و اثبات اینکه تصوف ریشه در قرآن و حدیث دارد“ (۴۴۸)، آن اندازه صداقت دارد که اعتراف کند خانقاههای روزگار وی دچار انحطاط شده بودند:

هرچند بنای خانقاه و اختصاص آن به محل مُساکنت^۲ و اجتماع متصوفه رسمی مُحدَث است از جمله مستحسَنات صوفیان. و لیکن خانقاه را با صفة‌ای که مسکن فقرای صحابه بود در روزگار رسول مشابَهتی و نسبتی هست، چه صفة مقامی بود در مدینه محل سکون و اجتماع فقرای اصحاب... و هیچ شک نیست که بنای خانقاه بر صفتی که اصل وضع اوست زینتی است از زینتهای ملت اسلام، و اختلالی که در این روزگار به سبب اندراس^۳ علوم و انطماس^۴ رسوم صوفیان بدین قاعده مُتَطَرِّق^۵ گشته است، در صحت اصل وضع و فایده آن قادح^۶ نبود (۴۴۹).

1. De Anima, III, 3. 429a

۲. مساکنت: با هم در یک جا بودن. ۳. اندراس: کهنگی، پاره‌پارگی.
 ۴. انطماس: پوشیده شدن، محو گردیدن.
 ۵. متطرق: راه یابنده.
 ۶. قادح: سرزنش‌کننده، طعن‌زننده.

اظهارات کاشانی - حاکی از فساد زیادی که تا آن زمان به نهاد خانقاه عصر وی راه یافته بود - ضمناً می‌رساند که چرا 'قواعد' خانقاهها در نظر بسیاری از شعرای صوفی ایرانی بندهای برپای روح آزاد 'رند' به شمار می‌آمده است. مقررات و تشریفات خانقاه درست در مقابل آن 'تصوف عالی‌تر' فرانهادی بود که اصطلاح نمادین 'خرابات' (۴۵۰) رمزی و کنایتی از آن بود - که، به قول عراقی، "فقط مستان" می‌توانند راه آن بسپرنند. اصطلاح مست (۴۵۱) نیز بسیار مورد ستایش شبستری، و معرف آن آرمان روحانی است که نهاد کم‌دوام و اینجهانی خانقاه غرقه در حسادتهای بی‌ارزش و اختلافاتی که دامن‌گیر برادران طریقت شده بود هرگز نمی‌توانست با آن [آرمان] برابری کند. به کمک نماد 'میخانه'، جایی که شخص مست حواس محدود خویش را از دست می‌دهد، جهات مادی را پشت سر می‌گذارد، سود و زیان شخصی اهمیت خود را از دست می‌دهند، و خویشتن انسان یک بار و برای همیشه شاهد ویرانی خود می‌شود، شعرای صوفی ایرانی آنچه را که نهاد ظاهری تصوف، یعنی خانقاه، از آنان دریغ داشته بود باز می‌یابند: منزلی که ساختمان ندارد، آرامشی درونی که زمان و مکان آن را محدود نمی‌کند.

صوفیان ایرانی که از واژه‌های نمادین صرفاً اسلامی استفاده می‌کردند دریافتند که نمی‌توانند حقایق باطنی و رمزی این حیات فرامادی روح را به قالب بیان درآورند، لذا دامنه اسطوره‌سازی آنها، همچون منبع الهامشان، گسترش یافت تا همه اوضاع و احوال [روحی] و همه مذاهب را دربرگیرد. همچنان که بوسانی نشان داده است، آئین زرتشتی، دین ایران پیش از اسلام، مورد ستایش خاص قرار گرفت. بنابراین، درونمایه شاعرانه 'خرابات مغان' - که از نظر مسلمانان عادی محل کفر است - برای شعرای صوفی که خود را اهل حق می‌خواندند، نمادی از سرای تسامح

شد که به دید و تصور آنان نقشی فرامادی می بخشید، و این چیزی بود که نه مسجد محل نه خانقاه تحت حمایت حکومت می توانست آن را فراهم کند. حافظ، ضمن تلمیحی به آیه قرآنی *اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ* (۲۴:۳۵) لامکان بودن پرستش واقعی را بیان می کند:

در خرابات مغان نور خدا می بینم این عجب بین که چه نوری ز کجای بینم
تعبیر شبستری از این حقیقت در گلشن راز به شکل زیر آمده است:

<p>خراباتی شدن از خود رهائی است نشانی داده اندت از خرابات خرابات از جهان بی مثالی است خرابات آشیان مرغ جان است خراباتی خراب اندر خراب است خراباتی است بی حد و نهایت اگر صد سال در وی می شتابی گروهی اندر او بی پا و بی سر شراب بیخودی در سر گرفته شرابی خورده هر یک بی لب و کام حدیث ماجرای شطح و طامات عصا و رَکوه^۲ و تسبیح و مسواک میان آب و گل افتان و خیزان دمی از سرخوشی در عالم ناز</p>	<p>خودی کفر است، اگر خود پارسائی است که "التَّوْحِيدُ اسْقَاطُ الاضافات"^۱ مقام عاشقان لأبالی است خرابات آستان لامکان است که در صحرای او عالم سراب است نه آغازش کسی دیده نه غایت نه کس را و نه خود را بازیابی همه نه مؤمن و نه نیز کافر به ترک جمله خیر و شر گرفته فراغت یافته از ننگ و از نام خیال خلوت و زهد و کرامات گرو کرده به دُردی جمله را پاک به جای اشک خون از دیده ریزان شده چون شاطران گردن افراز</p>
--	--

۱. یکتاپرستی به دور افکندن هر چه جز خداست.

۲. رَکوه: کشکول، مشک کوچک.

گهی از روسیاهی روبه دیوار	گهی از سرخ روئی بر سرِ دار
گهی اندر سماعِ شوق جانان	شده بی‌پا و سر چون چرخ گردان
به هر نغمه که از مطرب شنیده	بدو وجدی از آن عالم رسیده
ز سر بیرون کشیده دلق ده تو	مجرد گشته از هر رنگ و هر بو
فرو شسته بدان صاف مروق	همه رنگ سیاه و سبز و ازرق
یکی پیمانه خورده از می‌صاف	شده زان صوفی صافی زاوصاف (۴۵۲)

یکی از دلنشین‌ترین چیزها در مورد شعر صوفیانه از نظر خوانندهٔ امروزی آزادی همه جانبه از محدودیتهای جزمی و فرقه‌گرایانه است. تأثیر آن بر روح حالت وجد و رهائی است. به طور کلی، نشانِ تصوف راستین (در مقابل بعضی از گونه‌های امروزین بنیادگرائی اسلامی که با اصطلاحات صوفیانه ظاهری مزین شده‌است) و مخصوصاً تصوف ایرانی همین آزادی شاعرانه است که جز در برابر احدی جز خداوندِ دل سر خم نمی‌کند، و در هیچ جهتی به غیر از آنجا که شراب الهی به جامها می‌ریزند، نماز نمی‌گزارد. حافظ در بیان این عشق بی‌پایان به خدا، می‌گوید:

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست

همه جا خانهٔ عشق است چه مسجد چه کنشت (۴۵۳)

اگرچه وابستگی شبستری به نهاد خانقاه چندان مسلم نیست، و ستایش او از نماد خرابات در گلشن راز بر فراتر رفتنِ او از آداب و سنن اجتماعی تصوف عامه دلالت دارد، ولی رابطهٔ او را با مشایخ صوفی مشخصی در موطن وی، تبریز، می‌توان از لحاظ تاریخی با صحت و دقت بیشتری معین کرد، و این تا اندازه‌ای به کمک گزارش خود او در سعادت نامه میسر می‌شود، که اینک بدان می‌پردازیم.

شبستری و مشایخ صوفی تبریز در سعادت نامه

یکی از جالب‌ترین جنبه‌های سعادت نامه شبستری اشتغال آن بر کلمات و گفته‌های حکمت‌آمیز بسیاری از صوفیان و دانایان معروف تبریز است که یا در دو سده قبل از او در اوج شهرت زندگی می‌کردند یا از معاصران وی بودند. سعادت نامه گرچه نسبت به گلشن راز شهرت کمتری پیدا کرده، و منتقدان زیادی به ناروا آن را اثری کم‌اهمیت ارزیابی کرده‌اند، به عنوان منظومه‌ای تعلیمی ارزشی برابر گلشن راز دارد. همان‌گونه که در بالا تذکر داده شد، این سروده شبستری سخت تحت تأثیر بسیاری از جریانهای مختلف عرفانی-دینی متداول در تبریز عصر مغول بود؛ تبریز در این عصر و دوران بلافاصله پیش از آن، که باباها و پیران صوفی محیط روحانی بسیار پرشور و حرارتی خلق کرده بودند، سرشار از حال و هوای خردورزی و روشنفکری بود (۴۵۴).

تبریز در حدود ۶۴ کیلومتری جنوب شرقی زادگاه شاعر، شبستر، واقع بود، در حالیکه تنها در چند کیلومتری شرق شبستر روستای سیس قرار داشت که خانقاه شیخ کبرای، اسماعیل سیسی (د. ۷۸۵ ق، در ۱۱۸ سالگی) جای داشت (۴۵۵). شبستری رساله خود را به نام شاهدنامه (اثری که اکنون دیگر وجود ندارد) (۴۵۶) برای یکی از مریدان سیسی موسوم به شیخ ابراهیم تصنیف کرد؛ این مطلب اخیراً را مجالس العشاق (تألیف شده در ۹۰۸ ق)، که ویژگی قصه‌گونه و اولیا نامه‌ای آن غالباً مورد انتقاد قرار گرفته، گزارش می‌کند (۴۵۷). به رغم آنکه ذکری از شیخ سیسی در مجموعه آثار شبستری نرفته و این گزارش بخصوص احتمالاً جعلی است، شبستری محتملاً با این شیخ سرشناس کبرای کاملاً آشنا بوده است؛ شیخ نامبرده دو تن از بزرگ‌ترین شعرای سده هشتم هجری را در شمار

دست پروردگان یا مریدان خود آورده است: محمد عصار تبریزی (د. ۷۹۲-۷۹۳ ق) (۴۵۸) و قاسم انوار. (باید این نکته را نیز ذکر کرد که مراغه، زادگاه شاعر صوفی مشهور اوحدی، فقط حدود ۱۱۳ کیلومتری جنوب تبریز قرار داشت. همچنانکه در فصل پیش یادآور شدیم، جام جم اوحدی در تبریز تصنیف شد).

نزدیک به ۶۴ کیلومتری شمال غربی تبریز، در ناحیه مرنند (که روستاهای جنوبی آن در حاشیه حومه شبستری قرار دارد). ده آمند واقع بود؛ این ده زادگاه شاعر صوفی معروف مغربی است که در میان شعرای صوفی مشرب ایرانی نسل بعد در تبریز، از بسیاری جهات در حکم نبیره روحانی و وارث ادبی شبستری بود (۴۵۹). دوتن از مهم ترین مریدان مغربی، احمد بن موسی رشتی (۴۶۰) و عبدالرحیم خلوتی، که بیشتر به مشرقی تبریزی (د. ۸۵۹ ق) (۴۶۱) شهرت دارد، شرحهائی برگلشن راز نوشتند.

افزون بر اشارت گوناگون ابن کربلائی به دو استاد روحانی شبستری (امین الدین تبریزی، و شیخ بهاء الدین)، که رابطه آنان با شاعر در فصل اول بررسی شد، در سعادت نامه اشارات متعددی به کلمات و حکایات مشایخ صوفی که در ایام پیشین در تبریز زندگی می کردند یا به دیدار این شهر می آمدند، شده است. این مشایخ در زیر به ترتیب سنواتی بررسی می شوند.

بابا فرج تبریزی

بابا فرج بن بدل بن فرج تبریزی (د. ۵۶۸ ق) عارف سرشناسی از اهالی تبریز بود، که شاید به عنوان یکی از مشایخ نجم الدین کبری، بنیان گذار طریقت کبرای، بهتر شناخته می شود (۴۶۲). از او دوبار در سعادت نامه ذکر شده است. بقعه بابا فرج در تبریز شامل زاویه و مرقد وی در عصر مغول

بسیار مورد احترام و - به قول ابن کربلائی - "أظهر من الشمس" بود (۴۶۳). از آنجا که بابا فرج روز شنبه‌ای در گذشته بود، هنوز در اوائل عهد صفوی (در ایام ابن کربلائی) رسم مردم چنین بود که هر شنبه بقعه او را زیارت می‌کردند و از تربت شریف وی منتفع می‌شدند (۴۶۴). با این حال، به نظر می‌رسد ابن کربلائی تا اندازه‌ای از احوال بابا فرج بی‌خبر بوده، و زندگی نامه او را بر اساس خبرهای پراکنده جالب و خواندنی که هم از متون قدیم هم از منابع محلی گردآوری کرده، ترتیب داده است؛ و *نفحات الانس جامی*، تذکره‌ای از نجم‌الدین زرکوب (۴۶۵) و شرح *مثنوی حسین خوارزمی* (۴۶۶) را به عنوان منابع خود ذکر کرده است. وی آنجا که در مورد ارتباط بابا فرج با تصوف خانقاهی اظهار نظر می‌کند، چنین می‌گوید:

نجم‌الدین ابوبکر زرکوب [د. ۷۱۲ ق] که از اجله مشایخ است نوشته که شیخ عبدالعزیز الهروی رَحِمَهُ اللهُ، که از اکمل اولیاء بوده، هفت سال خدمت بیت‌الخلائی خانقاه بابا فرج تبریزی کرده، از اینجا معلوم می‌شود که وی [بابا فرج] به تربیت سالکان مشغولی می‌نموده‌اند (۴۶۷). طبق روایت مشهوری که ابن کربلائی آن را ضبط کرده، اشاره [مولانا] رومی در دفتر پنجم *مثنوی* (۴۶۸) - به صوفی که "در تنگی حال جامه بر خود شکافت و چون چنین کرد فرجی برای او حاصل گردید"، پس جامه شکافته وی به همین سبب 'فرجی' نام گرفت^۱ - ناظر به گزارش معروف زیر است که، در روایت جامی مواجهه نجم‌الدین کبرای جوان را با بابا فرج نشان می‌دهد. نجم‌الدین، در مقام یکی از طلبه فقه در تبریز، با استاد و همدرسان خود به دیدار بابا فرج رفت:

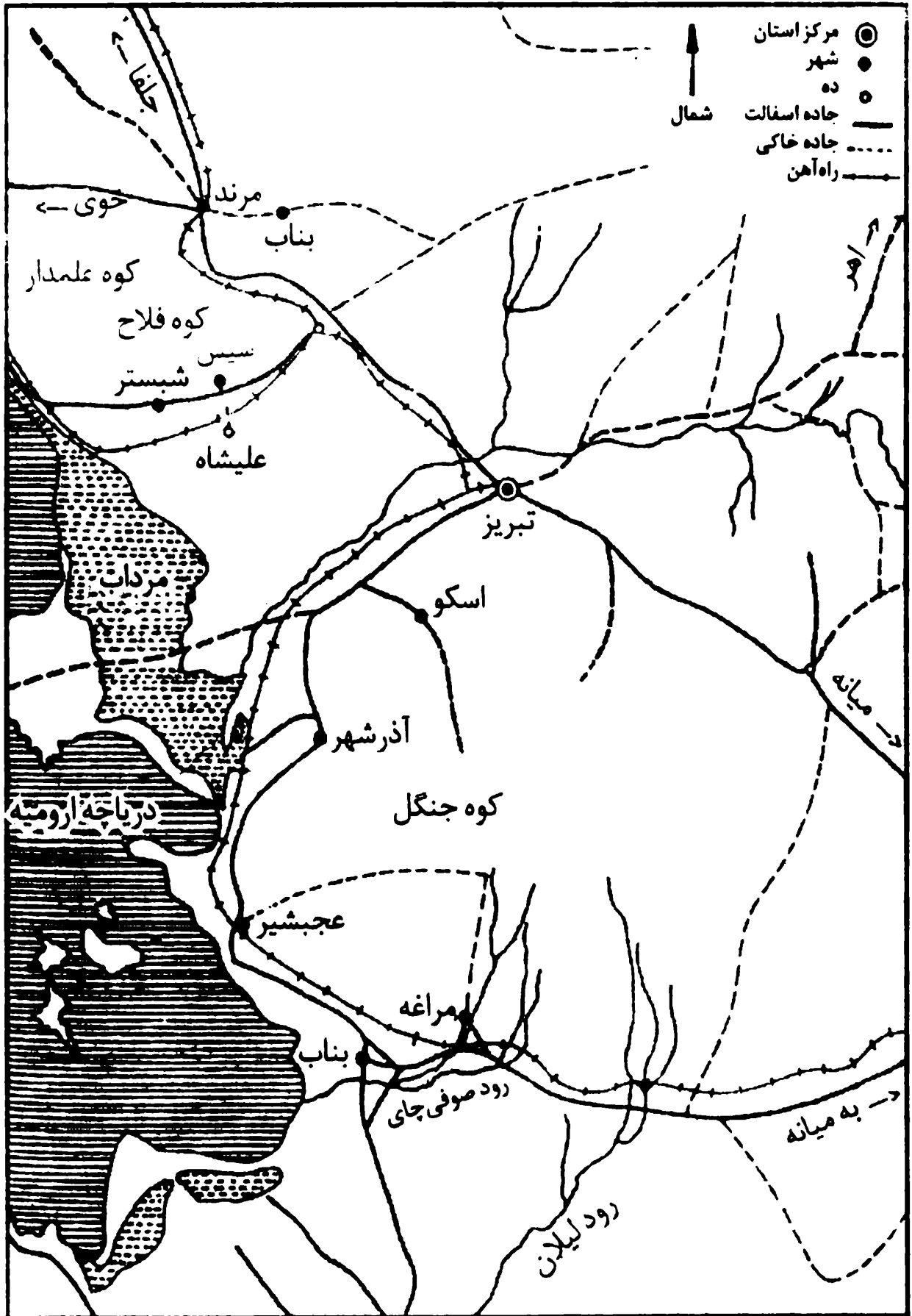
پس پیش بابا فرج در آمدیم و بنشستیم. بعد از لحظه‌ای حال بر ما

۱. صوفی بدرید جبّه در حرج
کرد نام آن دریده فرجی
پیشش آمد بعد بدریدن فرج
این لقب شد فاش زان مرد نجی

متغیر شد و عظمتی در صورت حضرت بابا پدید آمد و چون قرص آفتاب درخشان گشت و جامه‌ای که پوشیده بود بر وی شکافته شد. چون بعد از ساعتی به حال خود باز آمد برخاست و آن جامه را در من پوشید و گفت ترا وقت دفتر خواندن نیست. وقت است که سر دفتر جهان شوی. حال بر من متغیر شد و باطن من از هرچه غیر حق بود منقطع گشت. چون از آنجا بیرون آمدیم استاد گفت که از شرح السنه اندکی مانده است (۴۶۹)، به دو سه روز آن را بخوان؛ بعد از آن دیگر تو دانی. باز با سرِ درس رفتم. حضرت بابا فرج را دیدم که در آمد و گفت، ”دیروز هزار منزل از علم‌الیقین بگذشتی، امروز باز با سرِ علم می‌روی؟“ ترک درس کردم و به ریاضت و خلوت مشغول گشتم [تا] علم لدنی و واردات غیبی روی نمودن گرفت... (۴۷۰).

این رابطه صمیمانه میان نجم‌الدین کبری و بابا فرج تبریزی البته یکی از مهم‌ترین نکات حکایت مذکور است. شبستری در سعادت نامه خود این ارتباط با طریقت کبرای را در دو موضع که از بابا فرج یاد می‌کند برملا می‌سازد. در نخستین موضع، وی از پاسخ استادانه و دندان شکن بابا فرج به مردی شکاک برای بیان نظریهٔ ’نسبی بودن بدی‘ استفاده می‌کند (۴۷۱).

گفت بابا فرج که بد خود نیست	و آنچه بد دیده‌ای تو، آن بد نیست
احمقی دید کافری قتال	کرد از خیر او زپیر سئوال
گفت هست اندر او دو خیر نهان	که نبی و ولی ندارد آن
قاتلش غازی است در ره دین	باز مقتول او شهید گزین
نظر پاک این چنین بیند	نازنین جمله نازنین بیند
این چنین دیده‌اند درویشان	ای دریغا ز صحبت ایشان
نیک خواهی نه در بد اندیشی است	عیب جوئی خلاف درویشی است (۴۷۲).



نقشه تبریز و حوالی آن. اهدائی محمدعلی پور نوربخش

جائی دیگر در سعادت‌نامه یکی دیگر از اصول بابافرَج به منظور توضیح نکته‌ای فلسفی دربارهٔ مخلوق بودن عالم به کار گرفته شده است. در این حکایت فقیه و خطیب شهیر شافعی، امام ابو منصور محمد حَفَّده عطاری طوسی (د. ۵۷۳ ق)، نیز معروف به خواجه امام، که او هم از شاگردان فقیه تبریزی امام محیی السنّه بود پرسشی کرد. خواجه امام هم استاد نجم‌الدین کبری در حدیث بود هم از پیروان تصوف بابافرَج (۴۷۳). شبستری می‌گوید:

گفت بابافرَج حدیث تمام	چونکه کردش سؤال خواجه امام
کاین جهان مُحدَث است یا که قدیم	چیست زین هردو نزد قلب سلیم؟
گفت بابا به او ز روی یقین	نکته‌ای خوب تر ز دُرّ ثمین
که فرج تا که دیده بگشادست	نظرش بر جهان نیفتادست
وصف چیزی چه بایدت پرسید	که دل و دیده هرگز آن بِندید؟

از این پاسخ، خواجه امام دریافت که او ”مردکار“ است (۴۷۴)، و بنابراین، ”تختهٔ علم خود در آب انداخت“ (۴۷۵).

دل که از نور حق شود حیران	در نظر نایدش حدود جهان
چند از این گفت و گوی و بولهوسی	جهد کن تا بدین مقام رسی (۴۷۶)

باباحسن

شیخ صوفی مهم دیگری از اهل تبریز که شبستری نام می‌برد باباحسن (د. ۶۱۰ ق) است که در روستای نَهَنَد، بخشی از ناحیهٔ رودقات در تبریز متولد شد (۴۷۷). او نیز خانقاهی را در تبریز اداره می‌کرد (۴۷۸). ابن کربلائی از او با احترام زیاد یاد می‌کند.

مشارالیه رئیس و پیشوای مشایخ زمان خود بوده، چنانکه در حق وی این عبارت مشهور و معروف است که وی بابای هفتاد بابا است، گوئیا در زمان وی هفتاد تن از اولیا بوده‌اند که همه ملازمت آن آستان عالی شأن کرده‌اند (و زاویه و خانقاه [او] در همین جا که الحال مقبره ایشان است، بوده) (۴۷۹).

ابن کربلائی، پس از ذکر فهرستی از اسامی این مشایخ، که از جمله آنان خواجه صابن‌الدین یحیی (د. ۶۸۳ ق) است (که ذیلاً، ص ۱۸۷ بررسی خواهد شد)، این گونه ادامه سخن می‌دهد، "بسیاری عزیزان از دامن تربیت و نظر عالی همت ایشان به درجات عالیات رسیده‌اند. خصوصاً، خواجه محمد گججانی (۴۸۰) نظر از ایشان یافته."

شبستری در شرح نظریه "مرگ ارادی"، این حکایت باباحسن را در سعادت نامه نقل می‌کند (۴۸۱):

دید باباحسن ز رنج وفات	عامی اوفتاده در سکرآت
گفت بیچاره را نخستین بار	جان سپاری است زان شده ست افگار
جان به جانان سپار تا برهی	ورنه جان هم به جان کنش ^۱ بدهی
جان برآورد در دمی صدبار	هر که یک دم شدست محرم یار (۴۸۲).

سعدالدین حمویه

شیخ سعدالدین بن حمویه (د. ۶۵۸ ق)، مؤلف چند کتاب درباره تصوف، شاید بیشتر به عنوان استاد روحانی عزیز نسفی (د. میان ۶۸۰-۶۹۹) (۴۸۳) و پدر شیخ صدرالدین محمد بن حمویه که غازان خان بر دست او اسلام آورد، شناخته می‌شود. نام او در تاریخ گزیده حمدالله مستوفی در صدر

۱. جان کنش: جان دادن، نزع (معنای مصرع: وگرنه جان را به هنگام جان کندن از دست می‌دهی).

فهرست مشایخی که به دوران مغول در اوج شهرت می‌زیستند، جلوه می‌کند (۴۸۴). در سعادت نامه نیز از او ذکری رفته است.

بنا به نوشته ابن کربلائی، شیخ سعدالدین در ۶۴۰ ق به تبریز رفت و به مدت نه ماه آنجا ماند (۴۸۵). در آن اوان وی شیخ نجم‌الدین زرکوب (د. ۷۱۲ ق) را نظر کرد (گرچه نجم‌الدین در آن زمان هنوز کودکی بیش نبود)، و این نظر کردن به همان شیوه‌ای بود که بابا فرج استاد خود حمویه - یعنی نجم‌الدین کبری - را که چندین سال پیش‌تر در تبریز درس می‌خواند، مشمول نظر روحانی خود قرار داده بود.

این مرید، یعنی نجم‌الدین زرکوب مؤلفی صوفی در عصر شبستری بود (۴۸۶). شبستری در سعادت نامه آنجا که تفسیرش را از پدیده "فرافکنی" عیوب خود در دیگران توضیح می‌دهد، از شیخ حمویه نام می‌برد. پس از تشریح این که شرط فلسفه اخلاقی تصوف خود آگاهی روان‌شناختی است و تمام امر به معروف و نهی از منکرها به صفای دل بستگی دارد، شبستری این گونه حکایت می‌کند:

بر رهی می‌گذشت شیخ مهین	سعد دین حمویه با تمکین
برکه آب بود در ره پیر	که گذشتن از آن نبود گزیر
مرکب شیخ ز آب باز جهید ^۱	عکس خود را چو اندر آب بدید
شیخ گفت آب را بشورانید	عکس او را بر او بشوینید
آب روشن از آن مکدر گشت	بی‌تعب اسب شیخ از آن بگذشت
کرد اشارت پس آنگه از چپ و راست	سوی اصحاب، کاین طریق شماس
اسب نفس تو توسن آمد هان	تا نگریدی از آن تو سرگردان
تا که در وی رمیدنی باشد	آن هم از عکس دیدنی باشد

۱. یعنی، اسب شیخ رم کرد و از کنار آب بازپس پرید.

چون زخود بینی او گرفت آرام
 اگر از سنتی^۱ شود خود بین
 هر عبادت که گشت عادت تو
 پس مداوای صاحب استعداد
 به تو خیری که باشد اندر دیر
 به تو خیری که باشد اندر دیر
 سر تکلیف حکم تعجیز است
 سر تکلیف حکم تعجیز است

به ضرورت شود به زیر تو رام
 رو مباحی به ضد آن بگزین (۴۸۷)
 قوت نفس است آن عبادت تو^۲
 نکند جز به صورت اضرار
 بهتر از مسجد است با "اناخیر"^۳
 داند آن کس که اهل تمییز است^۴ (۴۸۸)

همان طور که از این آیات فهمیده می شود، شبستری با دانش روان - شناختی که قرنهای عرفای مسلمان در تربیت و انضباط شهوات نفس از آن استفاده کرده بودند، نیک آشنا بود. شاعر اظهار می دارد که بدترین گناه خودبینی و عالی ترین شکل دانش شناخت عجز خود است. از آنجا که دین ورزی و پارسائی همه به عذاب وجدان یا احساس گناه بستگی دارد، پس ندامت سرچشمه تمام فضائل است.

عبدالرحیم تبریزی

شیخ صوفی دیگری از همین قرن که نامش در سعادت نامه ذکر شده،
 خواجه عبدالرحیم تبریزی (د. ۶۵۵ ق) است، که شبستری او را برای

-
۱. یعنی، اگر سنتی از سنتهای [دین] موجب خودبینی نفس شد، امر مجاز مباحی را که ضد آن سنت است برگزین.
 ۲. هر عبادت که برای تو به صورت عادت درآمد، فقط نفسِ دون [و نه روح] ترا تقویت می کند.
 ۳. اناخیر: اشاره ای است به داستان ابلیس که چون خداوند از وی پرسید چرا به آدم سجده نکردی گفت انا خیر منہ خلقتنی من نار و خلقتہ من طین (من بهتر از او [آدم] هستم...)، ۳۸: ۷۶. لذا مضمون بیت این است که در دیر بودن خیرش برای تو بیشتر از آن است که در مسجد باشی و خود را بهترین پنداری.
 ۴. هر کس که اهل تمییز و تشخیص باشد می داند که وظیفه دینی حکم می کند که ما به ناتوانی و عجز خود واقف باشیم.

درک استثنائیش از تفسیر قرآن و مقایسه‌اش بین لفظ ظاهری قرآن و کالبد انسانی - که هر دو اسرارِ عوالم روحانی را پنهان می‌کنند - می‌ستاید (۴۸۹). ابن کربلائی نیز ستایش شبستری را تکرار می‌کند و به مراتب فضل او در مطالعات عربی اشاره کرده، وی را متکلم بی‌مانندی در میان دیگر مشایخ صوفی و اعیان زمان خود وصف می‌کند - "حضرت خواجه ظاهراً اُمّی بوده مستفیض از فیض امّ‌الکتاب، پیش هیچ استادی تردد نکرده و چیزی نخوانده، اما چون در نطق و تکلم برمی‌گشود کلمات طیبات مُغلق عذب به عربی می‌فرمود که عالمان فاضل و فاضلان عالم فهم آن سخن به دشواری می‌کردند" (۴۹۰).

محمد کُجّی

سرشناس‌ترین شیخ صوفی محلی که شبستری از او یاد کرده، شیخ محمد کُجّی یا، طبق نوشته حمدالله مستوفی قزوینی (۴۹۱) کجوجانی (د. ذیحجه ۶۷۷) است (۴۹۲)، شاعر و شیخی که پسرانش بعدها در اوائل دولت جلایریان و تیموریان به منصب شیخ‌الاسلامی تبریز دست یافتند (۴۹۳). وی معاصر اباقاخان (حکومت: ۶۶۳-۶۸۱ ق)، نخستین جانشین هلاگوخان بود. فضائل و کمالات روحانی شیخ کججی را هم شبستری هم محمدعصار تبریزی ستوده‌اند و اقوال پندآمیز و امثال و حکایات وی موضوع اولیانامه جداگانه‌ای به عربی به قلم حسن پلاسی شیرازی بوده است. این اولیانامه بعدها در ۸۱۱ ق (۴۹۴) به توسط نجم‌الدین طارمی (۴۹۵) با عنوان تذکره شیخ محمدبن صادق کججی به فارسی ترجمه شد (۴۹۶). شرح مفصل ابن کربلائی درباره شیخ کُجّی (۴۹۷) در *روضات‌الجنان و جنات‌الجنان عمدتاً مشتمل بر نقل قولهایی از همین تذکره حسن پلاسی است. متأسفانه، به غیر از تذکره پلاسی، هیچ نشانی*

از نوشته‌های ادبی شیخ کججی، چه به نثر چه به نظم، بر جای نمانده است. از شرح احوال او هم تقریباً هیچ چیزی دانسته نیست و با این حال، شخصیت و حضور روحانی وی بی‌گمان تأثیر خود را بر شماری از معاصران تبریزی‌اش - مخصوصاً، بر محمود شبستری و محمد عصار تبریزی - بر جای نهاد. اظهار نظر شبستری در سعادت نامه درباره شیخ کججی با شرح وی از درک شهودی ابن عربی از 'وحدت' رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. شبستری با ذکر حکایت محمد کججی در واقع بحثی را که قبل از آن [حکایت] در اثبات صحت عرفان ملهم از دل صوفیان آغاز کرده بود، به پایان می‌برد. پانزده بیت این قسمت با عنوان 'تمثیل'، که نه بیت آن در زیر نقل می‌شود، نظریه علم شهودی را شرح می‌دهد - و ضمن آن تفاوت میان 'قدم' و 'قلم': سلوک در طریقت صوفیانه در مقابل نوشتن نظری، یا 'حال' و 'قال'، یعنی ادراک مستقیم روحانی در مقابل علم بحثی و استدلالی را خلاصه‌وار بیان می‌کند (۴۹۸). شاعر این ابیات را بدان منظور آورده تا حکایت کججی را که بلافاصله بعد از آن ابیات می‌آید، عرضه کند. شبستری می‌گوید علم را می‌توان با دیدن (نظر مستقیم)، قدرت را با گفتن، و افعال را با نوشتن مقایسه کرد؛ هر یک از اینها در درجه‌ای پائین‌تر از دیگری قرار دارد؛ بدین دلیل، وی می‌گوید:

آنچه بیند نظر به یک دم حال	ننویسد قلم به پنجه سال
باز نتوان نوشت در یک دم	آنچه آید به سالها ز قدم
خود زبان و قلم سفیر دلند	منهی و حاجب و وزیر دلند
حاجبان در ره ار چه پیش دوند	در منازل به جای خویش روند
عارفان دیده را قدم کردند	پس زبان را از آن قلم کردند
مرد توحید را وجود و عدم	هر دو با هم بود به گفت و قدم (۴۹۹).

بلافاصله پس از این ابیات، شبستری می‌پردازد به “حکایت کججی” که قبلاً بدان اشاره رفت. درج حکایت کججی مسلماً برای نشان دادن آن است که چگونه این نظریه علم شهودی که از طریق ‘تجربه مستقیم’ حاصل می‌شود، قبلاً توسط شیخ کججی به منصفه عمل درآمده بود. نکته‌ای که این حکایت به ما می‌آموزد همان اصل عرفانی است که رومی در مثنوی بیان کرده است: بوی گل را نمی‌توان از لفظ “گل” استشمام کرد – یا به تعبیری ساده‌تر: ریاضت عملی و مجاهده اخلاقی ریشه هر گونه تصوف نظری است.

قبل از ذکر حکایت مورد نظر، باید یادآور شد که محمد لاهیجی در شرح معروفش بر گلشن راز چند بیت از همین حکایت را نقل می‌کند تا نظریه سه درجه‌ای بودن ایمان دینی را نشان دهد: علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین (۵۰۰). تحلیل لاهیجی از این نظریه در قالب تفسیری بر دو بیت از گلشن راز شبستری محققاً خداشناسی عرفانی مستتر در این ابیات را وضوح زیادی می‌بخشد. پس، قبل از ذکر این ابیات مرور کوتاهی بر موضوع آنها خالی از فائده نخواهد بود.

دو بیت گلشن راز که موضوع تفسیر لاهیجی است، به حکایت شیخ کججی مربوط می‌شود. شبستری در این ابیات به ما می‌آموزد که طریقت تنها دو گام است:

یکی از هایِ هویتِ گذشتن دوم صحرای هستی در نوشتن^۱

به تعبیر لاهیجی گام نخستین اشاره دارد به درگذشتن از خطای دید که موجب می‌شود “تعینات ذات مطلقه” کثرات جلوه کند و یکی به صورت

۱. در نوشتن: طی کردن، پیمودن.

دو بنماید.“ به بیان دیگر باید ”از مراتب کثرات و تعینات و همیه عبور نماید و حجاب کثرات از وجه وحدت“ برافکند. بنابراین، ”سالک وحدت [را] در کثرت مشاهده فرماید... (۵۰۱)“. بدین طریق، همه اشیاء با عین الیقین دیده می شود. خلاصه، با برداشتن قدم اول، ”سالک حق را در همه اشیاء متجلی بیند“ (۵۰۲).

گام دوم آن است که سالک به مقام حق الیقین ترقی می کند. این سفری است از آن ”سالکِ صاحبِ جذبه“ [ی الهی] که صحرای هستی کثرت را به طریق سلوک و تصفیه طی نماید... و جمیع منازل قطع کند. وی سرانجام ”به عین الجمع و حضرت احدیت“ (۵۰۳) ارتقاء می یابد؛ در این نقطه او ”هستی پندار خود و جمیع اشیاء را که مستلزم وهمِ اثینیت^۱ بود محو و فانی یابد و متحقق به بقاء بعدالفنا گشته، هرچه هست خود را بیند و داند“^۲ (۵۰۴).

در همین متن، لاهیجی پدیده مقامات روحانی طریقت را نیز بحث می کند و ضمن آن شکوه می کند که:

اکابر طریقت، قُدَس ارواحُهُم، تعیین فرموده اند که میان طالب و مطلوب صد منزل است که هر منزلی از این صد منزل مشتمل بر ده منزل است که انَّ بَیْنَ الْعَبْدِ وَالْحَقِّ الْفَ مَقَامٌ مِّنْ نُورٍ وَظُلْمَةٍ^۳ (۵۰۵). و تا زمانی که این منازل بالکل به طریق حال قطع نمی کند، وصول به مطلوب حقیقی به طریق شهود حاصل نمی گردد. و از اینجا معلوم

۱. اثینیت: دوئی، دوتائی، شرک.

۲. لاهیجی برای روشن تر شدن این مطلب، ابیات زیر را نقل کرده است:

ما در او و او به ما آمد دفین	من غلامِ مردِ خودِ بینی چنین
قطره در دریا فتاد و شد فنا	عین دریا گشتنش آمد بقا
قطره و دریا حقیقت خود یکی است	غیرحق در هر دو عالم هیچ نیست

۳. به درستی که میان بنده و خدا هزار مقام از نور و ظلمت است.

شد که جماعتی - که با وجود مخالفت احکام شرعیه و عدم متابعت انبیاء و اولیاء - دعوی حقیقت و عرفان (۵۰۶) می نمایند، ضالّ^۱ و مضلّند و محروم از جمال حقایق ایمان و دینند (۵۰۷).
در اینجا است که لاهیجی درج نه بیت از سعادت نامه شبستری را در تفسیر خود مناسب می بیند. این آیات در واقع برگرفته از حکایت شیخ کججی است (۵۰۸).

رفت یک روز ابلهی نادان	پیش خواجه محمد گججان (۵۰۹)
گفت ای خواجه هر چه هست منم	راست بشنو قبول کن سخنم
خواجه گفتا که آفتاب گواه	می نخواهد به روشنی زافواه ^۲
نور خورشید خود گواه خود است	هم تو بشنو: که داده را ستده است؟ ^۳
بس جواب لطیف روشن داد	درج ^۴ آن بزرگ عالی باد!
همه الفاظ وی از این سان است	همچو خورشید و مه درافشان است
راستی هست معدن دل و جان	همگی خاک توده گججان
مرد توحید خود نگوید من	گرچه باشد چو جرم خور روشن
اهل توحید را سخن نبود	که سخن، بی نشان من نبود ^۵
'من' و 'او' عین شرک و تقلید است	چه مناسب به اهل توحید است؟
نور و ظلمت به هم نگرده جمع	باد صرصر فرو نشاند شمع
راه توحید در قدم زدن است	قعر دریا چه جای دم زدن است

۱. ضالّ: گمراه.

۲. آفتاب نیاز ندارد که مردم به زبان بر روشنی آن گواهی دهند.

۳. چه کسی آنچه را که داده [یا بخشیده] بازپس گرفته است.

۴. درج [جمع درجه]: درجات، پله ها.

۵. هر جا سخن و کلامی هست، پای گوینده ای (مثل 'من') در میان است یا آن سخن به

کسی منسوب است (مانند سخن من)، و این شرط توحید نیست. موحد را "من" و "مال من" سزاوار نیست.

بی‌رضا و توکل و تجرید کی توان کرد دعوی توحید
سخن وحدت، آنگه از عامی؟ زان چه خیزد به جز که بدنامی

این حکایت منعکس‌کننده آگاهی شبستری از شکاف میان تصوف نظری و تصوف عملی و توجه او به این نکته است که پر کردن شکاف میان این دو دیدگاه نهایتاً به گذشتن از خای "خودیت" است. این حکایت، که اتخاذ شیوه‌ای عملی نسبت به نظریه وحدت وجود ابن عربی (۵۱۰) را بر شیوه‌ای تحلیلی و نظری مؤکداً ترجیح می‌دهد، بلافاصله به دنبال نقد و بررسی شبستری از فلسفه و آثار ابن عربی (که در فصل ۵ بحث شده) درمی‌آید. استفاده او از شیخ کججی به عنوان شگردی شاعرانه که برای دفاع از اتخاذ شیوه عملی مطلوب خود در مورد نظریه مذکور، وی را به صحنه می‌آورد، تردیدی باقی نمی‌گذارد که شبستری به شوخ‌طبعی ملایم و فلسفی این شیخ تبریزی دلبستگی داشته است. کججی مستقیماً نظر مدعی نادان را انکار نکرد، بلکه فقط به آرامی و به طور غیرمستقیم نگرش خودمحورانه غلط وی را به وی باز نمود. نشانی صریح‌تر از این اشعار که حاکی از علاقه و توجه شبستری به اولیاء تبریزی و استفاده از حکایات آنان برای کاربردهای شعری خویش باشد، جای دیگری نمی‌توان یافت.

این حکایت همچنین نشان می‌دهد که مصنف سعادت نامه چقدر با گرایشهای عرفانی در تبریز آشنا بود. شیخ کججی، همان طور که شرح حال‌نویس وی حسن پلاسی نقل می‌کند، به تساهل و طبع ملایم شهره بود:

اسرار و رموز قرآنی که در سینه بی‌کینه او ودیعت نهاده بودند، به زبان و مشرب هر طایفه چنان ادا کردی که بر آن مزیدی متصور

نبودی و آنچه حق هر سالکی و حظّ هر طالبی بودی از تفسیر و تأویل و معارف و حقایق بدو رسانیدی و بر مقتضای کَلِمُوا النَّاسَ عَلٰی قَدْرِ عُقُولِهِمْ (۵۱۱)، از طورِ استحقاق هر یک تجاوز نکردی و ظاهراً و باطناً به سیرت انصاف آراسته بود و افعال و اقوال او از هوای نفس و ریا پیراسته، بلکه وجود مبارکش مظهر اصلاح عالم و عالمیان بود (۵۱۲).

محمد عصار، مریدِ دیگرِ شیخ کججی، اشعار زیر را در ستایش این پیر صوفی سروده است:

شیخ کججی خواجه محمد سخن خوش گفته است اگر مردِ رهی، آن سخنت بس
گفتا که چنان راه شریعت سپرای دوست کانگشتِ خطا بر سرِ حرقت ننهّد کس
وانگاه چنان راه طریقت سپر و دو [کذا] کانگشتِ تو حرف دگری رانکندمس (۵۱۳)

نقل قولهای بالا از شبستری و محمد عصار، که هر دو از شاعران صوفیِ اهل تبریز و متعلق به نسل بعد از شیخ کججی بودند، گواهی است بر تأثیر عمیقی که شخصیت قدیس گونه، اقوال و الگوهای رفتاری وی بر عرفای ایرانی این بخش از آذربایجان داشته است. این منابع چهره‌ای را ترسیم می‌کنند که هم مرد عمل هم اهل تأمل و تفکر است، شخصیت مقدسی که به سبب درهم آمیختن حرف و عمل شهرت یافته بود. سخنان او، در حالیکه سرشار از معارف بسیار سخته و عالمانه اسلامی است، تمام نشانه‌های آزاداندیشی خلاق و خودجوشِ یک ولیّ صوفی را داراست.

خواجه صابن‌الدین یحیی

در میان مشایخ صوفی تبریز که شبستری یادی از آنان کرده، آخرین نفر از لحاظ تاریخی خواجه صابن‌الدین یحیی (د. ۶۸۳ ق) است که زرین‌کوب

او را صرفاً "یک واعظ و شیخ معروف" خوانده است (۵۱۴). با وجود این، ابن کربلائی شخصیت وی را با تفصیل بیشتری ترسیم می‌کند و یادآور می‌شود که خواجه صابین‌الدین زاویه‌ای را در تبریز اداره می‌کرد که در پایان سدهٔ دهم هجری هنوز رونقی و شهرتی داشت:

زاویهٔ وی... مجمع اکابر اولیا بوده، خصوصاً در زمان وی جمیع اولیائی که ساکن بلدهٔ طیبهٔ تبریز و نواحی و حوالی آنجا بل مترددین^۱ از مواضع دیگر، آنجا رحل اقامت می‌انداخته‌اند، و دریافت خدمت خواجه را شرف روزگار خود می‌دانسته‌اند. حضرت خواجه نیز... خدمتکاری همگنان را به جان و جَنان^۲ منت می‌داشته (۵۱۵).

این عارف بسیار عالی‌رتبه، به قول ابن کربلائی، "یکی از اقطاب روزگار... بوده، به علوم ظاهری موصوف و از اهل باطن معروف، ... با خواجه محمد کججانی... معاصر بوده...، دهم شهر رجب‌المرجّب سنه ثلاث و ثمانین و ستمائه [۶۸۳] وفات یافته، به شش سال بعد از وفات خواجه محمد کججانی... شیخ سعدالدین محمود شبستری... در رسالهٔ سعادت نامه سخنی از خواجه نقل می‌فرمایند در ارادت^۳ و امر^۴، و آن این است:

آن شنیدی که خواجه صابین دین	گفت رهبر کسی بود در دین
کاو به خود راه امر را سپرد	وز ارادت به خلق می‌نگرد
سخنی گفت خوب و بس ظاهر	قدَسَ اللهُ سرَّه الطَّاهِر
حق تعالی از این دو بهره دهد	مر ترا و مرا به دانش و داد (۵۱۶).

۱. مترددین: ترددکنندگان، آمد و شدکنندگان.

۲. جَنان: قلب. ۳. خواست الهی.

۴. فرمان الهی.

همچنانکه زرین کوب تذکر می دهد، این اظهارات در سعادت نامه راجع به صابن الدین "حاکمی است از تأثیر محیط روحانی تبریز در افکار و احوال شاعر" [شبستری] (۵۱۷).

بررسی کوتاه بالا درباره شش عارف تبریزی - به استثنای سعدالدین بن حمویه [که اهل تبریز نبوده] - حاکمی از شوق شدید به درک عرفانی مستقیم و تجربه بی واسطه و شهودی است که حیات فکری این شهر را شور و حالی بخشیده بود. در حالیکه هر حکایت سعادت نامه نکته اخلاقی دقیقی را در متن ساختار کل این منظومه ارائه می کند، و بنابراین، سعادت نامه را به لحاظ ادبی با مثنوهای تعلیمی سنائی یا بوستان سعدی قابل مقایسه می کند، هر یک از آن حکایات ضمناً تصویری اجمالی از زمینه فرهنگی شخصیت شاعر به دست می دهد.

در بالا این را نیز ملاحظه کردیم که چگونه اوضاع و احوال تصوف نظام یافته خانقاهی به فضای تاریخ ادبی ایران سده های میانی رسوخ کرده بود، تا بدان حد که بیشتر شاعران صوفی عصر مغول، معمولاً در مقام مرشد، مستقیماً با نظام طریقت یا فرقه ای که پیرامون بنای خانقاه متمرکز بودند، ارتباط داشتند. در واقع، همین خصلت نهادی شده زندگی شعرای صوفی در ایران عصر مغول است که مبنای الهامات فرهنگی آنان است، و چارچوب بیشتر استعاره ها و نمادهای شعری آنان را تشکیل می دهد.

یادداشتها

- ۳۹۷ این مطلب نیز مورد تأکید حسین نصر است، س. ح. نصر، "جنبشهای روحانی، فلسفه و الهیات در عصر صفوی"، *The Cambridge History of Iran*، ج. ششم، ص ۶۵۸.
- ۳۹۸ برای تحقیق مفصل تری از این رواج مجدد، نک. نقد و بررسی من در کتاب زیر: *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*، صص ۳۳-۳۶.
- ۳۹۹ هاجسن، *The Venture of Islam*، دوم، ص ۲۱۱.
- ۴۰۰ همانجا.
- ۴۰۱ همانجا.
- ۴۰۲ ویکتور دَنر، *The Islamic Tradition* (نیویورک، آمیتی هوس ۱۹۸۸) صص ۹۹-۱۰۰.
- ۴۰۳ شعر فارسی در عهد شاهرخ، ص ۱۹.
- ۴۰۴ *A Literary History of Persia*، سوم، ص ۱۷.
- ۴۰۵ منوچهر مرتضوی، *مسائل عصر ایلخانان*، ص ۳۲۲. در مورد حمایت مغول از تصوف، نیز نک. بحث مفصل احمد [علی] رجائی در *فرهنگ اشعار حافظ*، صص ۴۶۵-۴۶۸ که مؤلف در آنجا می‌گوید، "قوی‌ترین حامی متصوفه [در سده ۸ ق] ایلخانان مغولند"، ص ۴۶۵.
- ۴۰۶ "ظهور خوانق در اسلام در سده چهارم پس از هجرت رخ داد. این ساختمانها را صوفیان منحصراً برای عبادت حق تعالی بنا کردند". اینها سخنان تاریخ‌نویس عرب مقریزی (د. ۸۶۵ ق) است، *الخطط المقریزیه* (لبنان: دارالاحیاء العلوم، بی‌تا) ج ۲۷۱، منقول در احمد علی رجائی بخارائی، *فرهنگ اشعار حافظ*، ص ۱۶۱. خوانق (جمع خانقاه) واژه‌ای است از اصل فارسی هم به معنای 'خانه' هم به معنای محلی که در آن سفره‌ای گسترده می‌شود، یعنی، رستوران یا غذاخوری. این کلمه احتمالاً بیانگر یکی از این دو ترکیب است: خانه + گاه یا خوان + گاه: خانه به معنای 'منزل'، و خوان به معنای 'سفره'. برای اطلاع از بحثی گسترده‌تر درباره

فلسفه این اصطلاح، نک. کیانی، *تاریخ خانقاه در ایران* (تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۹ ش)، صص ۵۵-۶۴. درباره آغاز تاریخ این نهاد در خراسان، نک. زاکلین چبّی^۱، "ملاحظات درباره تحول تاریخی جنبشهای زاهدانه و عرفانی در خراسان"، *Studia Islamica* ۴۶ (۱۹۷۷)، صص ۵-۷۲ و مارگرت مَلمود^۲، "سازمانها و ساختارهای قدرت صوفیان در نیشابور"، *International Journal of Middle Eastern Studies*، ۳/۲۶ (۱۹۹۴)، صص ۴۲۷-۴۴۲.

۴۰۷ برای بحث بیشتر درباره این مطلب، نک. هاجسن، *The Venture of Islam*، دوم، ص ۲۱۳ به بعد.

۴۰۸ گریس مارتین اسمیث،

The Poetry of Yūnus Emre, a Turkish Sufi Poet

(نشر دانشگاه کالیفرنیا ۱۹۹۳)، ص ۵.

۴۰۹ در سده هفتم هجری خانواده باخرزی، به عنوان یکی از دهها نمونه، با عظمت‌ترین خانقاه را در (فتح‌آباد، حومه‌ای از) بخارا ساختند و آن را وقف کردند که شامل مدرسه‌ای نیز بود. ابوالمفاخر باخرزی (د. ۷۳۶ ق) در سده هشتم هجری، مهمان سرائی برای مسافران، چند اصطبل و یک گرمابه عمومی، چسبیده به ساختمان قبلی آن ساخت. نک. محمد عیسی ویلی، "کتاب راهنمای تصوف کبرای: فصوص الاداب یحیی باخرزی"، در ال. لویژن (ویراستار)

The Legacy of Mediaeval Persian Sufism,

صص ۲۸۹-۳۱۰؛ محسن کیانی، *تاریخ خانقاه در ایران*، صص ۱۹۲-۱۹۵. در سراسر بخشهای دیگر ایران هم فعالیتهای شدیدی در ساخت و ساز خانقاهها در این دوره ادامه یافت. در سده‌های هفتم و هشتم هجری در ولایت یزد (جنوب ایران)، بنابه گزارشهای تواریخ سده‌های میانی (از قبیل *تاریخ یزد و تاریخ جدید یزد*) نزدیک به چهل و پنج خانقاه از محل خیرات ساخته شد (در این مورد، نک. ایرج افشار، "خانقاههای یزد"، *صوفی، فصلنامه خانقاه نعمت‌اللهی*، شماره ۸، پائیز ۱۳۶۹ ش. ص ۱۱).

۴۱۰ والتر فلدمن نشان داده است که وضعیت مشابهی در برابر آفرینندگان شعر صوفیانه عهد عثمانی پس از سده نهم هجری قرار داشت؛ نک. مقاله او "عرفان، تعلیم و تعلم، و مرجعیت در اشعار عبادی در اویش خلوتی استانبول"، *Edebeyat*، IV/2/Ns (۱۹۹۳)، ص ۲۴۷.

۴۱۱ فرهنگ اشعار حافظ، ص ۴۵۶؛ این نظرات را قاسم غنی، مأخذ یاد شده، ص ۴۵۶، نیز منعکس کرده است.

- ۴۱۲ دیوان همام تبریزی، به کوشش رشید عیوضی (تبریز: ۱۳۵۱ ش)، مقدمه، ص ۶۲.
- ۴۱۳ دیوان همام تبریزی، ص ۲۶۷.
- ۴۱۴ روضات الجنان، اول، ص ۱۰۶.
- ۴۱۵ دیوان همام تبریزی، صص ۵۱، ۱۴-۱۵.
- ۴۱۶ دیوان همام تبریزی، مقدمه، صص ۴۷-۴۸.
- ۴۱۷ دیوان همام تبریزی، مقدمه، ص ۷۳.
- ۴۱۸ ا. جی. براون A Literary History of Persia، سوم، صص ۲۷-۲۸.
- ۴۱۹ دولتشاه، تذکرة الشعراء، به کوشش محمدعباسی، صص ۲۴۱-۲۴۲.
- ۴۲۰ تذکرة الشعراء، به کوشش محمد عباسی، ص ۲۴۶-۲۴۷.
- ۴۲۱ تذکرة الشعراء، به کوشش محمد عباسی، ص ۲۸۴.
- ۴۲۲ قاسم غنی، مأخذ یاد شده، ص ۵۰۱.
- ۴۲۳ هاجسن، The Venture of Islam، دوم، صص ۲۱۷-۲۱۸.
- ۴۲۴ The Venture of Islam، دوم، صص ۲۱۳-۲۱۴.
- ۴۲۵ بیروت: دارالکتاب العربی ۱۹۸۳.
- ۴۲۶ مجمع البحرین، به کوشش نجیب مایل هروی، (تهران ۱۳۶۴ ش)، صص ۲۹۲-۳۰۳.
- ۴۲۷ نک. فصلهای ۲۸-۳۰ از اوراد الاحباب و فصوص الاداب، ج. ۲، به کوشش ایرج افشار (تهران ۱۳۴۵ ش) که یکی از آنها را محمد عیسی ویلی، " [سخنان] یحیی باخرزی در باب خدمت در خانقاه"، Sufi: A Journal of Sufism، شماره ۲۰ (۱۹۹۳) صص ۱۲-۱۴، ترجمه و بررسی کرده است.
- ۴۲۸ فرهنگ اشعار حافظ، ص ۴۶۶.
- ۴۲۹ برای تاریخچه‌ای از سانسور در این زمینه، نک. نشریه میدل ایست و اج:
Guardians of Thought: Limits on Freedom of Expression in Iran
(واشنگتن، دی. سی. / نیویورک ۱۹۹۳).
- ۴۳۰ هرمان لندلت، نورالدین اسفراینی، مقدمه فرانسوی، ص ۲۸.
- ۴۳۱ همانجا، ص ۱۵.
- ۴۳۲ محمدجواد مشکور، تاریخ تبریز، ص ۸۰۱.
- ۴۳۳ کلیات قاسم انوار، به کوشش س. نفیسی (تهران: کتابخانه سنائی ۱۳۳۷ ش)، ص ۴۰۲، (قس صص ۸۳-۸۵ از مقدمه ویراستار).
- ۴۳۴ نک. لئونارد لویژن، "زندگی و زمان کمال خجندی"، در ماریا ایوا ستیلنی (ویراستار)،
- Annemarie Schimmel Festschrift
صص ۱۶۳-۱۷۷.

- ۴۳۵ دیوان، به کوشش شیدفر، شم ۱۰۶۹.
- ۴۳۶ دیوان، به کوشش شیدفر، شم ۱۰۲۲.
- ۴۳۷ دیوان، به کوشش شیدفر، شم ۱۳۳ (مقطع)؛ ۳۲۲ (مقطع)؛ ۴۱۲، بیت ۴؛ ۴۵۲، بیت ۷؛ ۶۳۳، بیت ۵.
- ۴۳۸ برای مهم‌ترین اشارات تحقیرآمیز به نهاد خانقاه، نک مثنوی، دفتر اول: ۱۵۶؛ دوم: ۵۱۴؛ ششم: ۳۸۵۶-۳۸۶۰.
- ۴۳۹ دیوان، به کوشش شیدفر، شم ۷۰۶.
- ۴۴۰ سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه به فارسی توسط محمد [علی] موحد (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷ ش)، ص ۱۸۱. قس کیانی، تاریخ خانقاه در ایران، ص ۲۳۶ [در چاپ ۱۳۷۰، صص ۲۳۴-۲۳۵].
- ۴۴۱ برای بحث بیشتر درباره این استعاره، نک. جواد نوربخش، "فرهنگ اصطلاحات صوفیانه مربوط به مسیحیت"، در Jesus in the Eyes of the Sufis، ترجمه [به انگلیسی] از لئونارد لویژن و تری گراهام (لندن: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۸۳)، ص ۴۲۱.
- ۴۴۲ ماش، گلشن راز، ابیات ۹۶۹-۹۷۹.
- ۴۴۳ لاهیجی، مفاتیح الاعجاز، به کوشش خالقی و عفت کرباسی، ص ۵۹۰.
- ۴۴۴ مثنوی، به کوشش آر. ا. نیکلسن، ج ۸. (لندن: ۱۹۲۵-۱۹۴۰)، دوم: ۵۳۴.
- ۴۴۵ از اسرارالتوحید؛ به نقل جواد نوربخش، معارف صوفیه (لندن ۱۳۶۲ ش)، ص ۲۶.
- ۴۴۶ نک. لئونارد لویژن (ویراستار) دیوان محمدشیرین مغربی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران؛ لندن: انتشارات مدرسه مطالعات شرقی و آفریقائی، ۱۹۹۳)، ص ۲۵۳، غزل ۱۲۲.

۱. منظور بیت آخر غزل است. ابیات موردنظر، به ترتیب، اینهاست:

در سماعی که غزلهای تو خوانند کمال
صوفیان را همه از سر هوس حلوا رفت
در سماعی که نیست شعر کمال
صوفیان هر یک از رهی بجهد
صوفی ما می‌کند دیوانگیها در سماع
آه اگر یک عاقلی می‌کرد و زین می‌چشید
مرید و پیر به سر رقص می‌کنند کمال
چو گفته‌های تو در خانقاه می‌خوانند
روشن است از مه ما خانقه امشب صوفی
شمع بنشان به کناری و رها کن قندیل

- ۴۴۷ اوراد الاحباب و فصوص الاداب، به کوشش ایرج افشار، ص ۲۴۸.
 ۴۴۸ دبلیو. سی. چیتیک، ذیل "عوارف المعارف"، در ایرانیکا، دوم، ص ۱۱۵.
 ۴۴۹ عزالدین محمود کاشانی، مصباح الهدایه، به کوشش جلال‌الدین همائی (تهران ۱۳۲۵ ش)، ص ۱۵۱، [چاپ سوم، ص ۱۵۳].
 ۴۵۰ او در همان غزل این نکته را نیز بیان می‌کند:

اسرار خرابات به جز مست نداند
 هشیار چه داند که در این کوی چه راز است

— فخرالدین عراقی: Divine Flashes، ترجمه دبلیو سی. چیتیک / پی. ال. ویلسن، ص ۴۱. "محمدبن داراب در فرهنگ نمادهای صوفیانه حافظ، لطایف الغیب، می‌نویسد: "اصطلاح 'خرابات' نماد لامکان است: اصطلاح 'دیر خرابات' نماینده عالم معنا و وجود باطنی عارف کامل است". عراقی نیز خرابات را تعبیری از ویران کردن صفات بشری می‌داند، و در غزلی (دیوان فخرالدین عراقی، به کوشش سعید نفیسی، تهران: بی تا، ص ۱۴۱^۱)، ضمن تعریف و تعیین حدود و ثغور این معبد روحانی، می‌گوید:

این نه مسجد که به هر لحظه درش بگشایم
 تا تو اندر دوی، اندر صف پیش آئی زود
 این خرابات مغان است و درو زنده دلان
 شاهد و شمع و شراب و غزل و رود و سرود
 زر و سر را نبود هیچ در این بقعه محل
 سودشان جمله زیان است و زیانشان همه سود

۴۵۱ این واژه (که "کاباره" از آن گرفته شده؟) هم به معنای میخانه است هم قمارخانه و عشرتکده، و برای نخستین بار از طریق اشعار منوچهری دامغانی (د. ۴۳۲ ق) به ادبیات فارسی راه یافت؛ وی این کلمه را به معنای محلی که در آن نردبازی می‌شود به کار برد. در اشعار مسعود سعدسلمان (د. ۵۱۵ ق) و معزی (د. ۵۴۲)، خرابات معنای میخانه را می‌رساند، و این همان معنایی است که در اشعار عطار، در کشف‌المحجوب هجویری و اسرارالتوحید ابن منور یافت می‌شود. نخستین کاربرد عرفانی این کلمه که سابقه‌ای از آن به دست داریم، در شعر سنائی (د. ۵۳۵ ق) است. برای اطلاع از بحث‌های سودمند در ریشه‌شناسی و تحول معنای این کلمه در ادبیات فارسی، نک. احمد [علی] رجائی، فرهنگ اشعار حافظ، صص ۱۸۷-۱۹۷ و بهاء‌الدین

۱. در چاپ چهارم کلیات عراقی، این اشعار در ص ۱۹۶ آمده است.

- خرمشاهی، حافظنامه (تهران: انتشارات علمی ۱۳۷۲ ش، ویرایش دوم)، ج ۱، صص ۱۵۱-۱۵۵.
- ۴۵۲ ماش، گلشن راز، ابیات ۸۳۶-۸۵۷.
- ۴۵۳ دیوان حافظ، به کوشش پرویز ناتل خانلری (تهران: سهام عام، ۱۳۶۲ ش، ویرایش دوم)، غزل ۷۸: [بیت] ۳، ص ۱۷۲.
- ۴۵۴ زرین کوب، جستجو، ص ۳۱۹.
- ۴۵۵ نک. لئونارد لویژن، "چاپی انتقادی از دیوان مغربی (با مقدمه‌ای درباره زندگی، مکتب ادبی و اشعار عرفانی)"، دانشگاه لندن، مدرسه مطالعات شرقی و آفریقائی، رساله دکتری، ۱۹۸۸، صص ۱۹۸-۲۰۸.
- ۴۵۶ زرین کوب، جستجو، ص ۳۱۹.
- ۴۵۷ ای. جی. براون، A Literary History of Persia، صص ۳۳۹-۳۴۰؛ زرین کوب، جستجو، ص ۳۱۹.
- ۴۵۸ نک. حسن سادات ناصری (ویراستار) آشکده لطف علی [آذر] بیگدلی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶ ش)، ص ۱۳۱، پانویس؛ ابن کربلائی، روضات الجنان، ۱، ص ۳۶۳.
- ۴۵۹ رابطه مغربی با شبستری را ابن کربلائی، روضات الجنان، ۲، صص ۸۵-۹۵ بیان کرده است؛ نیز قس. زرین کوب، جستجو، ص ۳۱۹.
- ۴۶۰ شرح احمد بن موسی، مکتوب در ۸۴۴ ق؛ نسخه‌ای خطی از این تفسیر (به شماره ۲۲۵۷) که تاریخ ۹۸۴ ق دارد، در کتابخانه ملک موجود است، و نسخه دیگری از همین اثر، مورخ ۱۰۴۸ ق در کتابخانه مجلس نگهداری می‌شود. نک. عزیز دولت‌آبادی، سخنوران آذربایجان، ص ۱۶۳.
- ۴۶۱ ابن کربلائی، مأخذ یاد شده، ۱، ص ۸۶، به شرح بر بعضی از ابیات مشکله گلشن راز، استشهاد کرده است. درباره مشرقی، نک. لئونارد لویژن، "زندگی و شعر مشرقی تبریزی"، صص ۹۹-۱۲۷.
- ۴۶۲ واقعیتی که، لااقل به زعم ابن کربلائی، مقام روحانی والائی به وی می‌بخشد: "رتبه و حال بابا را از این قیاس می‌توان نمود که مثل شیخ نجم‌الدین احمد کبری، مرشد ولی تراشی که در تربیت ناقصان نظیر نداشته و یکی دیگر مانند مشارالیه پیدا نشده، نظر از حضرت بابا [فرج] یافته." روضات الجنان، ۱، ص ۳۷۷. در باب سلسله مشایخ بابا فرج، ابن کربلائی می‌گوید: "وی مرید شیخ احمد مرشطی بوده، و شیخ احمد مرید شیخ محمد سالم، و شیخ محمد مرید حضرت سید الطائفه شیخ جنید بغدادی... همانجا.
- ۴۶۳ او همچنین می‌نویسد که چگونه ده سال بعد از فوت شبستری کل ساختمان (در ۷۵۵ ق) بازسازی شد.
- روضات الجنان، ۱، ص ۳۷۶.

- ۴۶۴ وی گزارش می‌دهد که شیخ خود او مردم را تشویق می‌کرده که مرقد بابا را زیارت کنند و از روح او بطلبند که مشکلات ایشان را حل نماید. "حضرت مخدوم... می‌فرموده‌اند که بروید برابر قبر حضرت بابا بایستید و مهم خود را عرض نمایید، همچنان که مردم مهمات خود را به اَحیاء عرض می‌کنند". همانجا.
- ۴۶۵ ناشناخته است، ولی مطمئناً آن فتوت‌نامه که در مجموعه‌ای با ویراستاری مرتضی صراف، رسائل جوانمردان (تهران ۱۳۷۰ ش) منتشر شده، نیست.
- ۴۶۶ یعنی، جواهرالاسرار و زواهرالانوارِ کمال‌الدین حسین خوارزمی (د. ۸۳۹ ق).
- ۴۶۷ روضات الجنان، ۱، ص ۳۷۷.
- ۴۶۸ مثنوی، به کوشش آر. آ. نیکلسن، پنجم: ۳۵۴-۳۵۵.
- ۴۶۹ کتابی در فقه، تألیف امام محیی السُّنّه.
- ۴۷۰ روضات الجنان، ۱، ص ۳۷۸.
- ۴۷۱ دربارهٔ این نظریه، نک. ال. لویژن، "وحدت ... صص ۳۹۱-۳۹۲.
- ۴۷۲ ماش، صص ۱۹۸-۱۹۹، سعادت‌نامه، ابیات ۹۲۵-۹۳۱.
- ۴۷۳ روضات الجنان، ۱، صص ۲۸۶-۲۸۷.
- ۴۷۴ یعنی، عارفی که اصول وی با شیوهٔ کاربرد آن اصول تطبیق می‌کرد؛ مردی اهل عمل و نه صرفِ نظر.
- ۴۷۵ علم ظاهری مقایسه شده با زورقی کم‌توان که قادر نیست در دریاها طوفانی یقین براند. قس. شکسپیر (Troilus and Cressida):

بر دریاها آرام

چه مقدار زورق‌های کودکانه پروای بادبان گشودن می‌کنند
و با زورق‌های استوارتر سر همسری می‌زنند
اما بگذار باد صرصر یکبار دریا را بر آشوبد
و آنگاه نظاره کن، کشتیهای قوی پیکر پشت بنددار
در میان دریا و هوا پریدن می‌گیرند
همچون پرزئوس^۱ که بر پگاسوس^۲ برنشیند
پس، کجایند آن حریفان ناتوان عرصهٔ دریا.
یا از هیبت باد صرصر به ساحل گریخته
یا صید نپتون شدند. حتی در این حال، کم مایگان
خودنمائی می‌کنند و شایستگان واقعی
طوفانهای بخت را می‌شکافند و...

۴۷۶ ماش، ص ۲۲۴، سعادت‌نامه، ابیات ۱۲۳۲-۱۲۳۹.

۱. پرزئوس (Perseus): پسر زئوس. ۲. پگاسوس (Pegasus): اسب پرزئوس.

- ۴۷۷ م. ج. مشکور، تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری، ص ۷۷۰.
- ۴۷۸ ”خرقه از پیرمحمد نامی دارد مشهور به پیر ممد، و پیر ممد از پیر صدیق کردی، و پیر صدیق از حضرت بابااحمد شادآبادی، و بابا احمد از جدّ خود بابانعمت، و بابانعمت از حضرت خواجه محمد خوشنام، (و خواجه خوشنام) از حضرت اخی فرج زنجانی“ [د. ۴۵۷ ق]. بنابه نوشته ابن کربلائی، پیر محمد به پیر همه شهرت دارد - *روضات الجنان*، ۲، ص ۱۰.
- ۴۷۹ *روضات الجنان*، ۱، ص ۴۹.
- ۴۸۰ درباره محمد کججانی یا کججی، نک. *روضات الجنان*، ۲، ص ۱۰ به بعد و در همین کتاب ص ۲۲۰ به بعد.
- ۴۸۱ این داستان را ابن کربلائی، *روضات الجنان*، ۱، ص ۵۳، نیز نقل می‌کند.
- ۴۸۲ ماش، ص ۱۷۶، *سعادت نامه*، ابیات ۵۰۴-۵۰۷.
- ۴۸۳ درباره روابط آنان، نک. لوید ریجون، ”زندگی و زمان عزیزنسفی“، Sufi، ش ۲۲ (۱۹۹۴)، صص ۳۱-۳۵.
- ۴۸۴ *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوائی (تهران: امیرکبیر ۱۳۶۴ ش)، ص ۶۷۰.
- ۴۸۵ با این حال، نجیب مایل هروی در مقدمه روشنگرانه‌اش درباره زندگی حمویه بر *مصباح فی التصوف* (تهران ۱۳۶۲ ش)، ص ۱۳، ذکری از سفر شیخ در این تاریخ به تبریز نمی‌کند. هروی در واقع می‌گوید حمویه با استاد خود نجم‌الدین کبری در ۶۴۱ ق دیدار کرد و در شهر نصیبین می‌زیست و، بنابراین نمی‌توانسته در تبریز باشد.
- ۴۸۶ *روضات الجنان*، ۱، ص ۴۱۸.
- ۴۸۷ در الهیات اسلامی افعال و اقوال حضرت رسول، و هر آنچه زندگی وی را الگوی مسلمانان ساخته است، سنت خوانده می‌شود (که شرعاً لازم الاطاعه است)، در حالی که مباح به چیزهایی اشاره دارد که حضرتش فقط آنها را شرعاً موجه یا جائز دانسته است.
- ۴۸۸ ماش، صص ۲۳۱-۲۳۲، *سعادت نامه*، ابیات ۱۳۷۴-۱۳۸۶. بیان ظاهری آخرین مصراع چنین است ”... بهتر است از رفتن به مسجد [اگر به تصور خود
-
۱. اینکه ’پیرمحمد‘ به ’پیر همه‘ شهرت داشته در *روضات الجنان* (ح ۲، ص ۱۰) دیده نشد. عبارت ابن کربلائی چنین است: ”... خرقه از پیرمحمد نامی دارد مشهور به پیرممد“. باز در ج ۲، ص ۵۴ از *روضات الجنان* می‌خوانیم: ”پیرمحمد مشهور به پیر ممد... مشهور این است که مشارالیه پیر حضرت باباحسن است“. مع ذلک، در *دانشمندان آذربایجان* (ص ۵۸) به این جمله برمی‌خوریم: ”او پیرو پیرمحمد مشهور به پیر همه است“.

- بگوئی ' [من بهترم، که این اشاره دارد به قرآن، ۳۸: ۷۶. "ابلیس گفت: من بهتر از اویم. تو مرا از آتش، و او را از خاک آفریدی".
- ۴۸۹ ماش، ص ۲۰۴، سعادت نامه، بیت ۱۰۱۷.
- ۴۹۰ روضات الجنان، ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸.
- ۴۹۱ تاریخ گزیده، ص ۶۷۲. بنا به گفته قزوینی، وی در ۶۷۰ ق وفات یافت.
- ۴۹۲ این تاریخی است که بر سنگ مزار وی - که طبق نوشته جعفر سلطان القرائی (ویراستار) ابن کربلائی، روضات الجنان، ۲، ص ۵۳۲، هنوز پابرجاست - دیده می‌شود.
- ۴۹۳ تذکرة الشعراء، به کوشش ا. جی. براون (لندن: ۱۹۰۱)، ص ۳۱۰؛ [محمد] جواد مشکور، تاریخ تبریز، صص ۸۴۶-۸۴۷.
- ۴۹۴ روضات الجنان، ۲، ص ۵۳۳.
- ۴۹۵ ابن کربلائی ضمن بیان شرح حال کوتاهی از نجم‌الدین طارمی، او را مردی "دانشمند" می‌خواند و زیبایی ترجمه وی را از این تذکره تحسین می‌کند (روضات الجنان، ۱، ص ۲۲۳). کمال خجندی ضمن دو بیتی که در بزرگداشت وی سروده، به کمک بازی با نام وی، که به معنای ستاره آسمان نیز هست، به طرز مبالغه‌آمیزی از او سخن می‌گوید.^۱
- ۴۹۶ تذکرة شیخ محمد بن صدیق الکججی (تهران: چاپخانه پاکتچی، ۱۳۲۶ ش).
- ۴۹۷ روضة الجنان، ۲، ۹-۳۸. نیز قس. تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری، صص ۸۴۶-۸۴۷.
- ۴۹۸ در باب این دو مقوله، نک. سیدحسین نصر، "ادبیات صوفیانه فارسی: اهمیت معنوی و فرهنگی آن"، در ال. لویژن (ویراستار)
- The Legacy of Mediaeval Persian Sufism,
- ص ۳.
- ۴۹۹ ماش، ص ۱۶۹ سعادت نامه، ابیات ۳۵۲-۳۶۰.
- ۵۰۰ نک. متن کتاب، ص ۳۸ به بعد.
- ۵۰۱ لاهیجی، مفاتیح الاعجاز، به کوشش خالقی و عفت کرباسی، ص ۲۰۱.
- ۵۰۲ همانجا، ص ۲۰۰.
- ۵۰۳ 'احدیت' یگانگی منزّه و متعالی است که از هر کثرتی مبراست، و متمایز از

۱. مراد نویسندگان این دو بیت زیر است که با نام نجم طارمی (نجم: ستاره، طارم: آسمان) بازی شده است:

منشی چرخ را و ترا ای فرید عصر	با آن که هر دو نجم گرفتند طارمی
باشد تفاوتی ز زمین تا به آسمان	زان نجم تا به رتبت این نجم طارمی

‘واحدیت’ است که هم کثرت را دربرمی‌گیرد هم ذواتِ اشیا را. در مورد این تمایز، نک توشیکو ایزوتسو،

A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism-Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu

(توکیو ۱۹۶۶) صص ۴۸-۹، ۴۵-۵۶. ا. ج. آربری در تفسیرش بر نفّری، *مواقف و مخاطبات* (لندن ۱۹۸۷، صص ۳۳۹-۳۴۰)، این تعریف را از کتاب *اللمع سراج* نقل می‌کند که “جمع اصطلاحی عامّ است که اشاره دارد به خداوند بدون خلقت و عالم نمود.”^۱

۵۰۴ لاهیجی، *مفاتیح*، ص ۲۰۱، ابیات ۱۵-۱۸.

۵۰۵ روایت مشابهی از این حدیث را مسلم، ابن ماجه و ابن حنبل ضبط کرده‌اند.

۵۰۶ ج. کوپر یادآور می‌شود که در عصر لاهیجی (اوائل عهد صفوی) “اصطلاح عرفان در معنای مشخص‌تری تداول یافت و آن عبارت بود از تجلیه باطن به زبانی فلسفی یا نیمه فلسفی. به علاوه، این تجلیه باطن اکنون بیش از پیش به واسطه تعلق روحانی به امامان شیعی، و از همه مهم‌تر، به امام دوازدهم حضرت مهدی، حاصل می‌گردد. بنابراین، تصوف در نظر عرفا گهگاه معنای تحقیرآمیز دغل‌بازی به خود می‌گیرد، در حالیکه متقابلاً عرفان هم برای صوفیان بعضی اوقات معنای حقارت‌آمیز روشنفکری ریاکارانه [یا خودنمایی علمی] پیدا می‌کند. این دو اصطلاح صبغه‌های معنایی مختلف خود را از بافتهای سیاسی و مذهبی خاصی که در آن به کار می‌روند، می‌گیرند.” “رومی و حکمت”، (لندن: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۹۴)، ص ۴۱۷. به نظر لاهیجی عرفان را می‌توان با دو شیوه به دست آورد: “یکی به طریق استدلال از اثر به مؤثر و از فعل به صفت و از صفات به ذات و این مخصوص علماء است. و دوم به طریق تصفیه باطن و تجلیه سرّ از غیر و تخلیه روح و آن طریق معرفت خاصه انبیاء و اولیاء و عرفاء است و این نوع معرفت کشفی و شهودی غیر از مجذوب مطلق هیچ کس دیگر را میسر نیست.” *مفاتیح*، ص ۷. درباره اصطلاحات تصفیه، تخلیه و تجلیه، نک. جواد نوربخش، ترجمه تری

۱. این سخنان ناظر است به نظریه هستی‌شناختی صوفیه که خداوند نخست در مرتبه اجمال یا احدیت بوده، یعنی از هر کثرتی مبرا و منزّه بوده است. این مرتبه قبل از خلقت موجودات است. پس از آنکه حق تعالی خواست تا خود را بشناساند و از حالت اجمال بیرون آید، اراده خویش را به واسطه امر “کن” عملی کرد و خویشتن را در مخلوقات خود متجلی کرد. این مرتبه را مرتبه تفصیل یا احدیت یا الوهیت گویند. اصطلاح جمع نیز به همین مرتبه اجمال، یعنی مرحله‌ای که هنوز خلقتی صورت نگرفته و اعیان ثابت یا صور علمیه حق صورت تفصیل نیافته‌اند، اشاره دارد.

گراهام، Sufi Symbolism، هفتم، (لندن: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۹۳)، صص ۶۸-۷۷.

- ۵۰۷ مفاتیح، ص ۲۰۰.
- ۵۰۸ برگرفته از ماش، ص ۱۷۰، ابیات ۳۷۷-۳۷۹.
- ۵۰۹ کججان همان کججی است.
- ۵۱۰ قس. جواد نوربخش، "دو شیوه رسیدن به اصول وحدت وجود"، در ال. لویژن (ویراستار) The Legacy of Mediaeval Persian Sufism، صص نهم - سیزدهم.
- ۵۱۱ حدیثی است که صوفیه غالباً آن را به کار می‌برند. نک. رومی، مثنوی، دفتر چهارم: ۲۵۷۷-۲۵۸۴.
- ۵۱۲ تذکره شیخ... کججی، ص ۹.
- ۵۱۳ به نقلی جعفر سلطان القرائی، روضات الجنان، ۲، ص ۵۳۳.
- ۵۱۴ زرین‌کوب، جستجو، ص ۳۱۸.
- ۵۱۵ روضات الجنان، ۱، ۲۹۷.
- ۵۱۶ روضات الجنان، ۱، ۲۹۶-۲۹۷؛ ماش، ص ۲۰۱، ابیات ۹۷۱-۹۷۴. تفاوت میان امر و ارادت ناظر است به مسأله‌ای در علم کلام که می‌گوید چگونه خداوند می‌تواند از بنده بخواهد از او اطاعت و استعانت کند و در عین حال بنده را در نافرمانی و گناه آزاد بگذارد.
- ۵۱۷ جستجو، ص ۳۱۸.

شبستری و ابن عربی

از فتوحات و از فصوص حکم
 بهیچ ننگد هشتم ز شش و زخم

سنت محیی‌الدینی در گلشن راز

در میان نویسندگان ایرانی سده‌های هفتم و هشتم هجری، شبستری – شاید به استثنای عراقی – مهم‌ترین مؤلفی است که آراء و اصطلاحات محیی‌الدین ابن عربی [شیخ اکبر] را در شعر فارسی باب کرده است. یکی از دلایل عمده‌ای که گلشن راز وی در ردیف یکی از مهم‌ترین شاهکارهای ادب فارسی قرار گرفته، این است که این کتاب، به رغم اختصارش، اهم نظریه‌های فلسفی تصوف ایرانی بعد از ابن عربی را به وجه ایجاز بیان می‌کند. سبک موجز، پرمغز و نافذ شبستری در این منظومه بر هواداران صوفی مشرب بعدی آراء ابن عربی تأثیری پایدار گذارد (۵۱۸). تأثیر عرفان ابن عربی بر آثار شبستری را تقریباً تمام پژوهشگران امروزی آثار وی مورد تأکید قرار داده‌اند؛ به ندرت در تحقیقات فارسی ذکری از گلشن راز شبستری رفته که در توضیحات و اظهارنظرهای مقدماتی آن، منظومه مذکور در حوزه مکتب اکبری جای نگرفته باشد. بدین لحاظ است که گلشن راز را سه تن از اسلام‌شناسان بنام

قرن بیستم، یعنی سیدحسین نصر، آنماری شیمل، و هانری کربن، به ترتیب، این گونه وصف کرده‌اند: "خلاصه‌ای از تمام اصول فکری صوفیانه که توسط محیی‌الدین بشرح و تفصیل بیان شده بود، اینک در اشعاری چنان زیبا عرضه شده که میراث مشترک همه مردم پارسی زبان گردیده است" (۵۱۹)، "در دسترس‌ترین مقدمه بر اندیشه‌های تصوف پس از ابن عربی" (۵۲۰)، و "نوعی کتاب راهنمای صوفیان ایرانی" (۵۲۱) طبق نظر دانشمندی دیگر، که نسبت به نظرات قبلی دقت کمتری دارد، این اثر [یعنی گلشن راز] "مانند آثار نسفی، نمونه جالبی است از این اقدام گسترده نخستین صوفیان بعد از ابن عربی که بسیاری از اندیشه‌های او (مثلاً، انسان کامل) را جذب کردند، منتها در قالبی که هنوز از زبان فلسفی و خداشناختی نظاممندتر مکتب قونیه چندان متأثر نبود" (۵۲۲). اینکه شبستری نام ابن عربی را در ۳۵۰ بیت اول سعادت‌نامه خود می‌آورد (نک. پائین‌تر) و همچنین لحن حساب شده اظهارات وی درباره رنجی که در مطالعه فتوحات و فصوص کشیده است، نیز بر اهمیت بسیار ابن عربی، نه تنها در تحصیلات شخصی شبستری بلکه، در برنامه‌های درسی عصر وی تأکید دارد.

تعالیم ابن عربی تأثیری جدی بر شیوه تعبیر ادبی تصوف ایرانی داشت. سخنان اندیشمندان، چه در نثر چه در نظم، در شعاع نفوذ اسلوب ادبی وی قرار گرفت و از واژگان بسیار پیچیده فلسفی او اشباع شد. یکی از شارحان امروزی شیخ گفته است که "نفوذ وی چنان فراگیر است که فهم تاریخ تفکر اسلامی بعد از سده هفتم هجری بدون داشتن شناختی کافی از ابن عربی ناممکن است. مخصوصاً در جهان اهل تسنن که علم کلام به تحجر تدریجی مبتلا شد و فلسفه یونانی ناپدید گردید، مبالغه نیست که بگوئیم "خداشناسی و فلسفه به اندیشه‌های ابن عربی منحصر شد" (۵۲۳).

تحصیل آموزه‌های ابن عربی در ایران به پدید آمدن خانواده گسترده‌ای از صوفیان منجر شد که تقریباً هیچ قرابت جغرافیائی نداشتند و از لحاظ پیوستگی معنوی و روحانی پیوند آنها حتی کمتر بود؛ معذک، همه آنها، به تعبیر میشل خوتکیویچ "به واسطه باروری غالباً ناخودآگاه"^۱، در اصطلاحات تخصصی و زبان میانجی^۲ ابن عربی مشترک بودند (۵۲۴). بعضی از سرشناس‌ترین دانشمندان و شعرای عصر مغول و تیموری در زمره پیروان وی به شمار می‌آیند، که بیشتر آنها همسوئی خود را با تعالیم شیخ بیان می‌کردند، و اغلب اتکایشان بر آن تعالیم بود. باز همان طور که خوتکیویچ ابراز عقیده می‌کند:

آثار او [ابن عربی]، متمایز از همه آنچه مقدم بر آن وجود داشت - از جمله، به اعتقاد من، آثار غزالی - از ویژگی ممیزی برخوردار است... برای هر چیز پاسخی دارد. هستی‌شناسی، کیهان‌شناسی، پیامبرشناسی، تفسیر و تأویل، بدون استثنا همه حوزه‌هایی را که اهل تصوف برای آن به راهنمایی در خور اعتماد نیازمندند، دربرمی‌گیرد (۵۲۵).

شبستری که در محیط فکری کاملاً سرشار از فلسفه شیخ [محبی‌الدین] زندگی می‌کرد، یعنی زمانی که شماری از شارحان مهم آثار ابن عربی در اوج شهرت می‌زیستند، قرار گرفتن وی زیر نفوذ این مرد نباید خلاف رسم و روند فلسفی زمان او به حساب آید. پاره‌ای از بزرگ‌ترین چهره‌ها در تصوف ایرانی به عنوان مریدان یا مفسران نظریات او محسوب می‌شوند، کسانی چون: اوحدالدین کرمانی (د. ۶۳۵ ق)، صدرالدین

۱. ظاهراً مراد آن است که اندیشه‌های ابن عربی غالباً به طور ناخودآگاه جذب اذهان صوفیان می‌شد.

قونوی (د. ۶۷۳ ق) (۵۲۶)، فخرالدین عراقی (د. ۶۸۸ ق) (۵۲۷)، سعدالدین فرغانی (د. ۶۹۹ ق) (۵۲۸)، عزیزالدین نسفی (د. حدود ۶۹۹ ق) (۵۲۹)، مؤیدالدین جندی (د. ۷۰۰ ق)، عبدالرزاق کاشانی (د. ۷۴۰ یا ۷۳۶ ق)، علاءالدوله سمنانی (۵۳۰)، داوود قیصری (د. ۷۵۱ ق)، و رکنالدین (بابارکنا) مسعود شیرازی (د. ۷۶۸ ق) (۵۳۱)؛ از افرادی متعلق به نسل بعد از شبستری، چون "شارح وفادار ابن عربی" (۵۳۲) مغربی و خواجه محمد پارسا (د. ۸۲۲ ق) (۵۳۳) ذکری نمی‌کنیم.

انتقال تعالیم ابن عربی به صوفیان ایرانی نسلهای بعدتر، با در آمدن آنان به حلقه طریقت از راه دریافت خرقة اکبری و نیز با مطالعه شرحهائی که به توسط پیروان دانشمندش بر آثار وی نوشته شده بود و کتابهای خود شیخ زیر نظر فضلائی که اجازه تدریس آن آثار را داشتند، صورت می‌پذیرفت. با توجه به نقش اساسی صوفیان ایرانی در نشر تعالیم و مفاهیم ابن عربی (۵۳۴)، نمونه‌های زیر شایسته امعان نظر است.

اوحدالدین کرمانی، شاعر معروف ایرانی و پیرو مکتب احمد غزالی در ۶۰۲ ق با ابن عربی دیدار کرد و چندی بعد مسئولیت سرپرستی ناپسری ابن عربی، که بزرگ‌ترین شارح آثار وی گردید، یعنی صدرالدین قونوی (د. ۶۷۳ ق)، به وی محول شد. ابن عربی کرمانی را در فتوحات خود بسیار ستایش می‌کند (۵۳۵).

تعالیم ابن عربی، در همان مراحل اول، به یکی از شهودی‌ترین فرقه‌های صوفی در ایران، کبراییه، که به دست نجم‌الدین کبری (د. ۶۱۸ ق) تأسیس شده بود، رسوخ پیدا کرد (۵۳۶).

دو تن از شاگردان نجم‌الدین کبری: سعدالدین حمویه و نجم‌الدین رازی (د. ۶۵۴ ق) با صدرالدین قونوی در تماس نزدیک بودند. حمویه زمانی را با قونوی در حلب گذرانده، و قونوی رازی را در قونیه ملاقات

کرده بود (۵۳۷). شبستری در سعادت نامه (همچنانکه در فصل پیش صص ۲۱۸-۲۱۹ گفته شد)، از حمویه در ارتباط با تفسیر او از پدیده فرافکنی صفات پستِ شخص در دیگران^۱، یاد می‌کند (۵۳۸).
بنابراین، اوائل سده هشتم هجری محیط عرفانی بسیار پرباری بود و تعالیم و پیروان ابن عربی همه جا یافت می‌شدند.

تصویر شبستری در آئینه ابن عربی

همچنانکه در فصل دوم توضیح داده شد، نفوذ عرفان ابن عربی بر نثر و شعر شبستری در سراسر آثار وی مشهود است. بنابر اعتراف خود شبستری، وی مدتی دراز را صرف حل اندیشه‌های بغرنج ابن عربی کرد (۵۳۹). واضح‌ترین شاهد بر جذب وی در عرفان ابن عربی در سعادت‌نامه دیده می‌شود (آیات ۳۴۶-۳۵۱). اینجا، در تنها اشاره به پیشینه عرفانی و وابستگی طریقتی خود، شبستری اظهار می‌دارد که "شیخ و استاد من امین‌الدین می‌توانست الحق جوابهای متین دهد". یعنی، امین‌الدین هم از لحاظ علمی شایستگی داشت که آثار ابن عربی را تفسیر کند، هم در مقام راهنمای روحانی شبستری در طریقت بود - اصطلاح شیخ در اینجا حاکی از نقش خرقه بخشی امین‌الدین، و صفت 'استاد' دال بر خبرگی علمی اوست.

۱. کودکی دید عکس خود در آب
در خُم ماست کودکی پنهان
پدر پیر در زمان بدوید
صورت عکس خویش دید در آن
در خمی رفته‌ای به ریش سفید
زین قبیل است کار نادانی
زان بترسید و بانگ زد کای باب
که من از خوف او شدم لرزان
و ندر آن خُم ز ابلهی نگرید
گفتش ای پیر از که ای پنهان؟
کودکی را همی کنی نومید...
تو خود از عکس خود هراسانی
(سعادت‌نامه، ص ۲۳۱)

یادآوری این نکته نیز بسیار بجاست که وارث ادبی شبستری در میان شعرای اکبری مشرب بعد از ابن عربی در تبریز، یعنی محمدشیرین مغربی، در مقدمه دیوان خرد به خواننده خبر می‌دهد که ”ناظم این نوع شعر با ناظران صادق و صادقان ناظر همان می‌گوید که ناظم ترحمان الاشواق می‌گوید“... (۵۴۰). مغربی سپس شعری بلند از ابن عربی نقل و به شعر فارسی تفسیر می‌کند. طبق گفته ابن کربلائی، سلسله روحانیت و ارادت مغربی به دو طریق به خرقة اکبریه می‌رسد، یعنی هم به واسطه شجره روحانی هم به واسطه پیروان در قید حیات ابن عربی (۵۴۱). این قرابت روحانی و شاعرانه توجیه‌کننده این نیز هست که چرا مغربی - بعد از رومی - شاعری است که محمد لاهیجی، مفسر شبستری، در تبیین ظرائف و رموز گلشن راز، بیش از همه به وی استشهاد می‌کند.

اگرچه شبستری، مانند مغربی به دین عمیق خود به شیخ اکبر اذعان دارد، به خلاف وی، خود را صددرصد متعهد و پایبند عرفان وی نمی‌کند. در بخشی از سعادت نامه، چنانکه در فصل دو گفته شد، شبستری از آنچه تقریباً به صورت ’گرایشی تند نسبت به ابن عربی‘ در میان معاصران شاعر ما رایج شده بود، سخت انتقاد می‌کند (۵۴۲). جایی دیگر، در سعادت نامه، ضمن اینکه شبستری عالمانه ابن عربی را می‌ستاید، ولی اعتراف می‌کند که نسبت به خصلت ’آشوبناک‘ نظریه این استاد اندلسی دغدغه‌هایی دارد:

مدتی من ز عمر خویش مدید	صرف کردم به دانش توحید
در سفرها به مصر و شام و حجاز	کردم ای دوست روز و شب تک و تاز
سال و مه همچو دهر می‌گشتم	ده ده و شهر شهر می‌گشتم
گاهی از مه چراغ می‌کردم	گاه دود چراغ می‌خوردم
علما و مشایخ این فن	بس که دیدم به هر نواحی من

جمع کردم بسی کلام غریب	کردم آنکه مصنفات عجیب
از فتوحات و از فصوص حکم	هیچ نگذاشتم زبیش و زکم
بعد از آن سعی و جدّ و جهد تمام	دل من هم نمی‌گرفت آرام
گفتم از چیست این تَقْلُق ^۱ باز	هاتفی دادم از درون آواز
کاین حدیث دل است از دل جوی	گرد هر کوی هرزه بیش مپوی
سخن شیخ محیی ملت و دین	چون نکرد این دل مرا تسکین
راستی دیدم آن سخن همه خوب	لیک می داشت نوعی از آشوب
سرّ این حال را من از استاد	باز پرسیدم او جوابم داد
سعی شیخ اندر آن فتاد مگر	که نویسد هر آنچه دید نظر
قلم او چو در قدم نرسید	پای تحریر از آن سبب لرزید (۵۴۳)
آن نه زو بود فتنه و کینه	زشت زنگی (۵۴۴) بوّد در آئینه
شیخ و استاد من امین‌الدین	دادی الحق جوابهای چنین
من ندیدم دگر چنین استاد (۵۴۵)	کافرین بر روانِ پاکش باد!

حیرت و ناآرامی شبستری که در ابیات بالا نسبت به مصنفات ابن عربی اظهار شده، در واقع واکنشی طبیعی در میان علمای عصر او بود. یکی از شارحان امروزمین عرفان ابن عربی حتی چنین نظر داده است که

تصویری که از ابن عربی بعدها در سنت اسلامی ترسیم شده، غالباً چنان مبهم و تضادآمیز است که تصوّر نهائی خواننده پر از سردرگمی و گیجی است؛ یعنی، درست آن حالتی را دارد که ابن عربی سعی می‌کرد با نوشته‌های مشکل و دیالکتیکی خود [در خواننده] برانگیزد. به عقیده او، این حالت ذهنی و روحی به خواننده کمک می‌کند تا از مقولات ذهنی و داوریه‌های مرسوم

۱. تَقْلُق: اضطراب و دلشوره.

متعارف فراتر رود و به بالاترین درک ممکن از حقیقت برسد (۵۴۶).
شبستری بی تردید از مناقشات و بحثهای تندی که مصنفات ابن عربی،
همزمان با تصنیف سعادت نامه، در مصر به راه انداخته بود خبر داشت.
شمس‌الدین ذهبی (د. ۷۵۱ ق) می‌نویسد که چگونه

در ۷۳۸ ق، علمای مصر متفقاً آثار ابن عربی را متروک و مطالعه
آنها را ممنوع اعلام کردند. قاضی بدرالدین مالکی می‌گوید [در
حال حاضر] کتابهای ابن عربی هم در قاهره هم در اسکندریه
نایاب است، و احدی حتی جرأت ندارد آنها را جایی برملا کند.
اگر این آثار [در خانه کسی] پیدا شود، مصادره و سوزانده
می‌شود. و اما مالک کتابها عقوبت می‌شود، و چنانچه معلوم گردد
که خود متخصص اندیشه‌های مذکور در آن نوشته‌هاست، اعدام
می‌شود. یک بار فصوص در بازار کتاب پیدا شد. فوراً آن را ضبط
کردند و به طنابی بستند و در کوچه و خیابان تا پیش قاضی القضاة
کشیدند، و در آنجا آن را، به خیر و صلاح عام، سوزاندند (۵۴۷).

وقتی شبستری فکر می‌کرد که "نوعی آشوب" در کتابهای شیخ اکبر
وجود دارد، بی‌گمان کتاب سوزیهائی از قبیل آنچه بدان اشاره رفت و نیز
تفتیش عقاید پیروان او به توسط ملاهای قرون وسطائی مصری بر ذهن او
سنگینی می‌کرد. از سوی دیگر، احتیاطهای او در مورد آثار ابن عربی به
احتمال بسیار زیاد برای بستن دهان خوانندگان غیرمتخصص بود؛ این
قبیل اظهارات وی متوجه عوام‌الناس بود و نه مشایخ صوفی. میشل
خوتکیویچ، ضمن اشاره به "موارد زیادی از مشایخ که نسبت به ابن
عربی احتیاط نشان داده، از نظرات او انتقاد کرده، و مریدان خود را از
خواندن آثار وی منع نموده‌اند"، زیرکانه این طور اظهار عقیده می‌کند که
"انگیزه این هشدار دادن‌ها و غدغن کردن‌ها علاقه به جلوگیری از انتشار

آرائی است که، اگرچه ذاتاً درست است، اما مریدانی که شایستگیهای معنوی ایشان ناکافی است آنها را به غلط فهم خواهند کرد، و لذا ایمان راسخ آنان به خطر خواهد افتاد“ (۵۴۸).

بخش دیگری از ابیات سعادت نامه که در بالا نقل شد اطلاعات قابل ملاحظه‌ای دربارهٔ ارتباط شاعر با ابن عربی به ما می‌دهد. در اینجا، به اعتقاد من، واژگان روان‌شناسی تحلیلی ما را در فهم سبب واکنش دغدغه‌آمیز شبستری نسبت به ابن عربی یاری می‌دهد. شیخ امین‌الدین واکنش شاعر را نسبت به آثار ابن عربی از قبیل پدیده‌ای تشخیص می‌دهد که کارل گوستاو یونگ آن را به تعبیر روان‌شناسی جدید، ”فرافکنی سایه“^۱ می‌خواند (۵۴۹).

واکنش شبستری نظری و شخصی بود، و به زحمت ارزیابی مناسبی از نوشته‌های ابن عربی می‌کرد. همان طور که امین‌الدین مراقب بود که این نکته را به او یادآوری کند، فتنه و کینه‌ای در آثار شیخ اکبر نبود (کینه در اینجا اشاره دارد به حقد و بغضی که خواندن مطالب فصحیح‌آمیز بر می‌انگیزد)؛ برعکس، این نیمه تیره روح، ”وجه سیاه“ - یا به قول روان‌شناسان، ’سایه‘ - بود که به هنگام خواندن آثار ابن عربی بر شاعر ظاهر می‌شد. صورت خیالی ’دیو سیاه‘ - یا طبق تشبیه شیخ شبستری، ”عکس زنگی زشت در آئینه“ - درونمایه‌ای مثالی، و مشترک در ادبیات فرهنگهای متفاوت در سراسر جهان است. همچنان که ماری-لوئی فون فرانتس، در تحقیقاتش روی پدیده فرافکنی در روان‌شناسی یونگ، اظهار می‌دارد:

در بسیاری جاها، آئینه‌ها به عنوان حرزی در برابر چشم زخم انسانها و ارواح شریر به کار می‌رود، زیرا تصور می‌شود که آئینه‌ها

1. Projection of the shadow.

‘پرتوهای’ زیان‌آور را به اصلشان باز می‌گردانند. در اسپانیا، طرابلس، و عموماً در چین، از آئینه‌ها برای این مقصود استفاده می‌شود. ‘صورتکهای هراس‌انگیز’ نیز برای مقصود مشابهی به کار می‌روند؛ آنها صورتهای بسیار بدنمای معوجی است که تصویر شیطان را به خود او باز می‌نماید، و شیطان وحشت‌زده از آن می‌گریزد (۵۵۰).

نبوغ راهنمای روحانی شبستری این بود که دیو درونی شاعر را که در روحش خانه کرده، به وی نشان داد - دیوی که در آئینه نوشته‌های ابن عربی متجلی و دیده می‌شد. همان‌گونه که فون فرانتس توضیح می‌دهد، “شیاطین شکل‌هایی مثالی هستند که در میدان فرافکنیهای انسانی پدید می‌آیند” (۵۵۱). روح ناخودآگاه سطحی “نورخیز” چون آینه دارد:

برای انسان ابتدائی پدیده آئینه و بازتاب نور از آن، کیفیت یک معجزه را داشت؛ برای او عکس در آئینه در حد خود یک واقعیت بود. Spiegel، واژه آلمانی برای “آئینه” هم‌ریشه کلمه لاتین speculum است و به scukar به معنای “حامل سایه” در آلمانی علیای کهن برمی‌گردد؛ این کلمه اخیراً از skuwo، “سایه یا ظل”، و kar به معنای “ظرف” برمی‌گردد... تصویر منعکس شده در آئینه به مثابه سایه یا Doppelgänger یعنی تصویری از روح، به شمار می‌آید، و لذا آئینه اهمیت جادوئی عظیمی داشت؛ وسیله‌ای بود برای آنکه شخص به روح خود، به واسطه انعکاس آن، به معنای واقعی کلمه به گونه‌ای عینی و ملموس استشعار حاصل کند (۵۵۲).

بدین ترتیب استعاره شعری خودسایه‌وار^۱، یا دکتر پیکل‌گونه^۲، “زشت

1. shadow-self

۲. دکتر پیکل (مأخوذ از نام داستان آر. ال. استیونسن، به نام

زنگی بود در آئینه“ را شیخ امین‌الدین به طرز مؤثری به کار گرفت تا (به اصطلاح امروزیها) پدیدهٔ ”فرافکنی سایه“، که به‌توسط مریدش شبستری صورت گرفته بود، نشان داده‌باشد. بنابراین، شاعر به کمک عمل انعکاس، از دیوگونه جلوه دادن ابن عربی، در آئینه و روح خویش آگاه گردید.

جالب اینکه استعارهٔ شعری ”زشت‌زنگی بود در آئینه“ که شبستری – یا بهتر بگوئیم، امین‌الدین به قصد سرزنش وی – در اینجا به کار برده است، ظاهراً برگرفته از دفتر سوم مثنوی (ابیات ۳۴۳۹-۳۴۴۴) است که ضمن آن رومی همین استعاره را به هنگام اظهار نظر دربارهٔ ترس ناشی از یادآوریِ مرگ چنین گوید:

مرگِ هر یک ای پسر، هم‌رنگِ اوست	پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست
پیشِ تُرک آئینه را خوش رنگی است	پیش زنگی آینه هم زنگی است
آنکُ می‌ترسی زمرگ اندر فرار	آن زخود ترسانی ای جان هوش‌دار
روی زشت تُست نه رخسار مرگ	جانِ تو همچون درخت و مرگِ برگ
از تو زُسته ست، ار نکویست ار بَدست	ناخوش و خوش هر ضمیرت از خودست (۵۵۳)

در این ابیات رومی همان درس اخلاقی را که استاد شبستری، امین‌الدین، می‌خواست در مورد نظریهٔ ابن عربی به وی بیاموزد، مطرح می‌کند. اندیشهٔ اصلی در هر دو شاعر یاد شده مسلماً یکی است. آنجائی که رومی می‌گوید ”روی زشتِ تست“ و ”پیش زنگی آینه هم زنگی است“، استاد شبستری (ضمن ذکر سخن مولانا به بیانی دیگر) همان استعاره و اندیشه را عرضه می‌کند. آموزش معنوی به کار رفته در هر دو

مورد نیز یکی است. رینولد الین نیکلسن دربارهٔ ایات یاد شده این گونه نظر می‌دهد، ”ترس زیادی که انسان [از مرگ] دارد در واقع چیزی است که خود تصور و ایجاد می‌کند“ (۵۵۴). درست همان طور که تصویر نازیبای مرگ چیزی جز وقوف رعب‌انگیزِ شخص از اختلال روحی خود او نیست، واکنش نفرت‌آمیز شبستری نسبت به ابن عربی، یعنی آشوبی که خواندن فصوص در او برانگیخت - بنابه تذکر امین‌الدین به شاعر - چیزی به غیر از دیدار وحشتناک جهل خود او نبود (۵۵۵).

پیش از فرو گذاشتن بررسی روانکاوانهٔ خود دربارهٔ این بخش مهم از سعادت نامه، نکتهٔ دیگری است که باید مورد ملاحظه قرار گیرد. این بصیرت شیخ صوفی دانا [امین‌الدین] بود که ’چهرهٔ زشت‘ شاعر ما را به وی باز نمود: شیخ به او نشان داد که آراء وی در مورد ابن عربی چقدر ناموجه بود. اما آیا باز نمی‌توانیم در شبستری شاهد حضور گرایش انتقادآمیزی هیجانی، یعنی مقداری بی‌اعتمادی و تعصب ناپخته نسبت به نظراتی متفاوت با نظرات خود او باشیم؟ پاسخ این پرسش به نظر من، وقتی آثار شاعر را بررسی می‌کنیم، هم آری است هم نه. اگرچه شبستری هر آنچه را به عقیدهٔ او کفرآمیز، فضحیح بار و مغایر با مذهب اشعری بود سخت به باد انتقاد می‌گرفت، مع ذلک طبق ملاکهای خود او، یعنی طبق اصول صوفیانه‌ای که به اعتقاد وی مقدس بودند و، در بُعد نظری، ارزش دفاع داشتند، وی انسان بی‌تحمل و متحجری نبود. او مطمئناً ارزش سعهٔ صدر و تحمل را عمیقاً تشخیص می‌داد، و در همین منظومه [سعادت نامه] پدیدهٔ ’فرافکنی سایه‘ را به وضوح باز شناخته - و در واقع آن را به طور عمیق و دقیق وصف کرده - هشدار شیخ خود را به ما، یعنی به خواننده، انتقال داده است

هر بدی کان ز دیگران دانی به حقیقت توئی اگر دانی (۵۵۶)

حضور ابن عربی در گلشن راز شبستری

همچنانکه لاهیجی در شرح خود نشان می‌دهد، هر بیت گلشن راز، فشرده و موجز ولی چون بلور شفاف، در واقع تمام فصول عرفان شیخ [اکبر] را چکیده‌وار دربرمی‌گیرد. نامعقول نیست که بگوئیم *مفاتیح الاعجاز* به مثابه تک‌نگاشتی است بر منظومه شبستری که در قالب اصطلاحات فنی محیی‌الدین نوشته شده است. با عنایت به اینکه ویرایش انتقادی جدید شرح لاهیجی به کوشش محمدرضا برزگر و عفت کرباسی، وقتی به فهرستها و نمایه‌های سودمند و بسیار متعدد آن اضافه شود، بالغ بر ۸۱۸ صفحه با حروف ریز می‌شود، [پیدا است که] هیچ تحلیل جامعی از نفوذ ابن عربی بر شاعر، در فصلی واحد نمی‌گنجد. تنها می‌توانم امیدوار باشم که مقداری از این نفوذ را خلاصه‌وار بیان کنم تا عالم عظیم باطنی یعنی عالم مثال^۱ ارائه شده در تعالیم ابن عربی را (۵۵۷)، بدان گونه که در شرح لاهیجی آمده، ترسیم کنم. گرچه نظریات ابن عربی در *مفاتیح الاعجاز* تقریباً در هر صفحه آن ظاهر می‌شود، و اشاراتی که به شارحان و پیروان وی، از قبیل مغربی، عراقی و قیصری به وفور دیده می‌شود، لیکن اشارات مستقیم به خود ابن عربی انگشت‌شمار است. از جمله این اشارات، استشهادی است به دیوان او (۵۵۸)، اشاره‌ای به فتوحات مکیه (۵۵۹) و شش نقل قول مستقیم از *فصوص الحکم* (۵۶۰).

به عنوان نمونه‌ای از چگونگی رسوخ تعالیم شیخ در تصوف ایران سده‌های میانی به طور عام (۵۶۱)، و در واژگان شبستری به طور خاص، پاره‌ای از این اشارات ذیلاً بررسی خواهد شد. به طور کلی، بهترین

درآمد بر موضوع تأثیر ابن عربی بر اندیشه‌های مندرج در گلشن راز و سرچشمه الهام آن، ملاحظات زیر از استاد زرین‌کوب است:

تأثیر اقوال محیی‌الدین عربی در اکثر مواضع گلشن راز مخصوصاً از طرز تلقی او از مباحث وجود و از ظهور و عدم و فیض و امثال آن پیدا است و اینکه در سعادت نامه از سابقه تأمل در فتوحات و در فصوص حکم سخن می‌گوید سرسری نیست. از این جمله فی‌المثل قول به آنکه عالم به مثابه جسم و تنی است که آدم روح اوست، یادآور قول شیخ محیی‌الدین است در فص آدمی از فصوص‌الحکم (۵۶۲) که شیخ اکبر در آنجا می‌گوید عالم شیء مستوی است که در آن روح نیست و آدم عبارت از روح آنست (۵۶۳). قول به اینکه عالم عکس حق و انسان چشم عکس است نیز تعبیر حذقه عین‌الله را در کلام ابن عربی به یاد می‌آورد (۵۶۴). همچنین اشارت به اینکه وصف ظلوم در تعبیر قرآنی ظلوم جهول ۳۸: ۷۲ راجع به انسان متضمن مفهوم ضد نور است، به احتمال قوی مأخوذ از اشارت شیخ اکبر است که در فص نوحی از فصوص‌الحکم عنوان ظالمین را از مفهوم "ظلمات" مأخوذ می‌داند (۵۶۵) که البته ضد نور است و جهولی هم در حق انسان مثل ظلومی، ناشی از همین حرمان انسان است از نور. این نکته هم که در جواب سؤال سایل راجع به انفصال قدیم و محدث، خاطر نشان می‌کند که قدیم و محدث از هم جدا نیست (۵۶۶) و آنچه محدث خوانده می‌شود وجود مستقل ندارد، مبنی بر این معنی است که حدوث و قدم اوصاف اعیان موجودات است و اعیان موجودات هم در تعلیم ابن عربی جز کلمات الله نیست (۵۶۷). اسناد حدوث به آنها از باب ظهور آنهاست، اما از جهت ثبوت وصف

آنها قدیم است. پس اینکه قدیم و محدث از هم جدائی ندارند مأخوذ از قول شیخ است که در *فصّ موسوی از فصوص الحکم* آن را تقریر تمام می‌کند (۵۶۸). و نظیر این گونه تأثر از اقوال شیخ اکبر در سراسر منظومه گلشن راز بسیار است و اینکه این منظومه کوچک در عصر صفویه و در نزد اکثر متفکران آن عصر با نظر اعتبار و همچون یک کتاب *جامع الحکمه* تلقی شده است، از همین جاست و البته توغل شیخ شبستری در سایر فنون معارف هم از آن پیداست و از قدرت اجتهاد و تصرف هم حاکی است (۵۶۹).

ضمن در نظر داشتن این اظهاراتِ زرین‌کوب درباره نقش سازنده تعالیم ابن عربی در خلق منظومه شبستری، اکنون می‌توانیم به بررسی ابیات خاصی در گلشن راز پردازیم که با این نقش ربط و مناسبت دارد، و نیز تفسیر آن ابیاتی را بررسی کنیم که محمد لاهیجی بر طبق اصطلاحات ویژه ابن عربی انجام داده است. بحث من در زیر به سه موضوع اصلی در تفکر شبستری محدود خواهد بود: (۱) وصال عارفانه؛ (۲) عالم صغیر و عالم کبیر و (۳) نبوت و ولایت.

وصال عارفانه

یازدهمین سؤال که پاسخش در گلشن راز به شعر بیان شده، مربوط است به اینکه چگونه می‌توان گفت انسانی که، به اصطلاح متکلمان، مخلوقی فانی، آفریده خداوند، عرضه تمام محدودیتهای بشری، صاحب فکری پیوسته در سیلان، گیج و حیرت زده صحنه‌های توهم آمیز و دائماً در حال تغییر است، شایسته وصال حق - ذات جاویدی که وجود او دستخوش محدودیتهای شرایط انسانی نیست - می‌شود. به پرسش زیر:

چرا مخلوق را گویند واصل سلوک و سیر او چون گشت حاصل؟

شاعر این طور پاسخ می‌گوید

وصال حق زخلقیت جدائی است زخود بیگانه گشتن آشنائی است
 چو ممکن گرد امکان برفشاند به جز واجب دگر چیزی نماند
 وجود هر دو عالم چون خیال است که در وقت بقاعین زوال است (۵۷۰)

همچنانکه مطرح شد، به نظر می‌رسد پرسش مذکور مستحق پاسخی جز به کمک یک تناقض‌نما (پارادوکس) نیست، زیرا دوگانگی آشتی‌ناپذیری بین انسانیت و الوهیت قرار می‌دهد، و وجود گسستگی متافیزیکی مهارناپذیری را میان نفس^۱ و روح^۲ فرض می‌داند. شبستری در پاسخ پرسش مذکور ادعا می‌کند که این دوگانگی فقط ساخته‌ای ذهنی و توهمی روان‌شناختی است؛ و لاهیجی می‌افزاید که انسان نباید گمان برد که آگاهی - در معنای نظری - از "هستی مجازی و پندار دوئی" فی نفسه باعث معرفت و رسیدن به وصال حق خواهد شد؛ بلکه باید در این مهم روشهای اهل تصوف به کارگرفته شود:

می‌باید به تحقیق و یقین دانستن که آنچه شیخ در این ابیات و ابیات گذشته و آینده می‌فرماید که از خود بیگانه می‌باید شد و از خلقیت جدا می‌باید گشت و نمودِ وهمی دور می‌باید کرد، آن معنی می‌خواهد که به طریق سلوک و روش ارباب طریقت به ارشاد شیخ کامل مشغول می‌باید شد تا به مرتبهٔ فناء فی الله و بقاء بالله که مقامات ارباب کمال است رسید و وصال حقیقی میسر گردد، نه آنکه شخص خیال بندد که من نیستم و مائی و هستی من کجاست، که این معنی مُزَلَّة^۳ اَقدام و مُضِلَّة^۴ افهام است، و تا زمانی که عسل

1. Animus

2. spiritus

۳. مزله: موجب زلت و لغزش.

۴. مضله: گمراه‌کننده.

نمی‌چشند لذت عسل در نمی‌یابند، و به گفتن عسل دهن شیرین نمی‌شود (۵۷۱).

لاهیجی در شرح آخرین بیت یاد شده در بالا، ضمن استشهاد به *فصوص‌الحکم*، می‌گوید که بین طبیعت اغواکننده توهّم و طبیعت خیالی عالم رابطه مستقیمی وجود دارد. عالم تجلی و سایه‌ای از واجب‌الوجود است؛ مع‌ذلک، فی نفسه

وجود عالم... نمود بی‌بود و مانند صور خیالی است که حقیقتی ندارد. و شیخ محیی‌الدین عربی، *قُدَس سِرّه*، در *فصّ یوسف* علیه‌السلام (۵۷۲)، می‌فرماید: بدان که تو خیال هستی، همین طور هر آنچه آن را ادراک می‌کنی و می‌گوئی غیر از من است، آن هم خیال است. پس کلّ وجود خیال در خیال است، و چیزی که حقیقت دارد همانا وجود حق است (۵۷۳).

لاهیجی شرح خود را بر ابیات مذکور با این توضیح خاتمه می‌دهد که چون عالم هستی جدا و مستقل از واجب‌الوجود، وجودی ندارد، فی‌الواقع هیچ‌گاه از حالت عدمی، یعنی امکانیت همیشگی در مقابل خداوند، منفرد نیست. در اینجا وی نکته‌ای را از سعادت نامه شبستری که همین اصل را نیز تشریح کرده، گرفته است (۵۷۴).

نزدیک به چهل بیت بعدتر در گلشن راز، شبستری را می‌بینیم که هنوز به پاسخ‌گوئی به مسأله امکان 'وصال' میان مخلوق و خالق اشتغال دارد. در این نقطه از شرح خود، لاهیجی فرصتی نیز به دست می‌آورد که باز به *فصوص‌الحکم* ابن عربی - یا به بیان دقیق‌تر، به شرح *فصوص‌الحکم* قیصری اشاره‌ای بکند. ابیاتی که او تفسیر می‌کند اینهاست:

جهان از عقل و نفس و چرخ و اجرام	چو آن یک قطره دان زآغاز و انجام
اجل چون در رسد در چرخ و انجم	شود هستی همه در نیستی گم

چو موجی بر زند، گردد جهان طمس^۱ یقین گردد کآن لم تغن بالامس^۲ (۵۷۵)
 خیال از پیش برخیزد به یک بار نماند غیر حق در داز دیار
 ترا قریبی شود آن لحظه حاصل شوی تویی توئی با دوست واصل (۵۷۶)

شرح نسبتاً طولانی لاهیجی بر این ابیات نشان می‌دهد که تجلی صد درصد کمال الهی هم مستلزم خلق هم مستلزم هدم است، زیرا ذات و اسماء الهی هم اظهار می‌طلبند هم إخفاء. لاهیجی بر اساس آیه قرآن (سوره ۵۵: ۲۶-۲۷) که می‌گوید: كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ... توضیح می‌دهد مادام که همه نمودهای خلقت تماماً نیست و نابود نشده‌اند، ذات الهی در پس پرده اسماء و صفات که حجاب وجود واحد مطلق‌اند، پنهان خواهد ماند. همان طور که امر خلقت به واسطه تجلی اسماء مختلف الهی (یعنی، مبدع، خالق و غیره) صورت می‌پذیرد، همین طور

إخفاء و زوال تعینات^۳ نیز به تجلیات اسماء ذاتیه‌اند، همچو احد و فرد و قهار و مُعید^۴ و مُمیت^۵ و ماحی^۶ و غنی؛ و تا وقتی که این هردو معنی متخالف به ظهور نمی‌پیوندند، معرفت تام که غرض ایجاد عالم است، به حصول موصول نمی‌گردد (۵۷۷).

لاهیجی در ادامه شرح می‌دهد که اطلاع درست بر این صفات متضاد

۱. طمس: پنهان کردن، محو و نابود نمودن؛ خانه‌ای که آثار ویرانه آن ناپدید شده باشد.
 ۲. کان لم... بخشی از آیه ۲۴ از سوره یونس: «... وَ جَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَنْ لَّمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ: و ما آن [زمین] را چنان خشک و بی‌محصول می‌گردانیم که گوئی دیروز وجود نداشت.

۳. تعینات: چیزهایی که شخص بدان از دیگران متمایز می‌شود و در اصطلاح اهل تصوف چیزهایی است که به شخص فردیت می‌دهد و تا این تعینات وجود دارد،

وصال با حق ممکن نیست. ۴. مُعید: بازگرداننده

۵. مُمیت: میراننده، کشنده. ۶. ماحی: محوکننده

جز عارفی را که انسان کامل باشد، میسر نمی‌گردد. انسان کامل در هر عصری یافت می‌شود؛ انسانهای کامل که اقطاب و افرادند شاهد قیامت کبری در عهد و زمان خودند، و ”هم در این نشأ حسی مشاهده آن معنی [قیامت] نمایند و قیامت ایشان هم اینجا قائم گشته باشد“ پیش از آنکه در آخرالزمان رخ دهد. به واسطه حضور آنان، فضائل روحانی و معرفت آنان است که ”مدار عالم دایر باشد“. اما ”تا زمانی که مرگ اختیاری که سبب ارتفاع جُجب ظلمانی و نورانی است، حاصل نمی‌شود، مشاهده این حال که کمال توحیدِ عیانی است میسر نیست“ (۵۷۸).

در مورد آخرین بیت نقل شده در بالا، لاهیجی آنجا که درباره حصول ”قرب به خدا“ نظر می‌دهد، مناسب می‌بیند که ضمن گزارش واقعه‌ای^۱ که دیده، معنی و مفاد این ابیات را بیان کند. پس از پوزش خواهی از اینکه با [شرح] سفر عرفانی خویش مقداری حاشیه می‌رود، با ادب خاص ایرانی اظهار می‌دارد که این حالتی که به وی دست داد ”فیض مجدد بود که در محل مناسب از عالم غیب روی نمود، تیمناً به استشهاد ذکر کرده شد“. گزارش لاهیجی نه تنها سندی نادر و مهم در حوزه روحانیت اسلامی و شاهی بر عمق تجربه شهودی، اشتغال شخصی و درجه وصول او در مجاهدتهای صوفیانه است، نشان‌دهنده منزلت و نفوذ بی‌چون و چرائی هم هست که شرح قیصری بر فصوص ابن عربی در نظر این مفسر عارف برجسته [یعنی، لاهیجی] داشته است (۵۷۹). این نیز مهم است که پس از آنکه این واقعه عرفانی ”با هیبت نورانی“ برای او پیش آمد، باید برای تشریح بیتی از گلشن راز که مشغول توضیح آن بود، به متن شرح قیصری مراجعه کند:

۱. واقعه: رؤیت؛ احوالی که در حالت بیداری ممکن است به عارف دست دهد و ضمن آن چیزهایی را کشف کند.

در ایام خلوت که نیت اربعین داشتم و کتاب شرح گلشن به همین محل رسیده بود، بعد از اوراد صبح و وظیفه اوقات مراقب بودم؛ در مراقبت مرا غیبت (۵۸۰) دست داد. در واقعه دیدم که شخصی بر در خلوت آمد و بسم الله گفت. چون در باز کردم، دیدم که شخصی مهیب نورانی در آمد و مرا در بغل گرفت و به جانب هوا پرواز کرد و مرا بالا می برد و عالم تمام روشن و نورانی بود. ناگاه آن شخص غایب شد و به یکبار دیدم که تعین و هستی این فقیر و از آن جمیع عالم محو و نیست گشت و مجموع عالم نور واحد شد. دیدم که آن نور منم و مطلق و معرّا^۱ از همه تعینات و قیودم و به غیر از من هیچ دیگر نیست و بعد از آن از آن حال باز آمدم...

شیخ داود قیصری، قُدِسَ سِرُّهُ، در مقدمه شرح فصوص در فصل حادی عشر آورده است که ”وإنكارٌ من لم يذُق هذا المشهد من العارفين علماً دون الواصلين حالاً او المغرورين بعقولهم الضعيفة العادمة هذه الحالة انما ينشأ من ضعف ايمانهم بالانبياء عليهم السلام. و من اكتحل عينه بنور الايمان و تنور دينه بطلوع شمس العيان يجد اعيان العالم دائماً متبدلة و تعيناتها متزايله، كما قال الله تعالى: ”بل هم في لبسٍ من خلقٍ جديد“^۲ [قرآن، ۵۰: ۱۵] (۵۸۱).

-
۱. مُعَرَّا: جدا و عاری، پیراسته.
 ۲. انکار آنکه [طعم شهد] این شهود را از روی علم نچشیده – نه چون و اصلانی که در حال عرفانی آن را می چشند – یا [انکار] آنهایی که به عقلهای ناتوان خود که معدوم کننده آن حال عرفانی اند، مغرورند، از ضعف ایمان آنان به انبیاء عليهم السلام ناشی می شود. و [الی] کسی که دیدگانش را به سرمه نورایمان مکحول و دین خود را به طلوع خورشید عیان [یعنی تجلی ذات احدی] منور ساخته، اعیان [چیزهای] عالم را پیوسته در حال تبدل و تعینات آن را به حال زوال می بیند، چنانکه حق تعالی می فرماید: ”بلکه آنان در مورد آفرینش جدید در تردیدند!“

همچنانکه، از اشاره‌ای که لاهیجی در تفسیر خود بر آیات یاد شده (۵۰۰-۵۰۴) دربارهٔ وصال عارفانه برمی‌آید، نه تنها حضور ابن عربی در سراسر تفسیرهای وی (لاهیجی) انعکاس یافته، بلکه شیخ اکبر در گزارش بالا - به اصطلاح - به عنوان 'رئیس تشریفات' در عرصهٔ تجربهٔ شهودی خودِ لاهیجی نیز ظاهر می‌شود. به نظر می‌رسد که این حضور فراگیر ابن عربی، در واقع، به قول لاهیجی، یکی از "اهم" کلیدهای "اعجاز" برای [گشودن در] گلشن راز است.

عالم صغیر و انسان کامل

درونمایهٔ دیگری که توجه لاهیجی را به خود جلب کرده، فکر 'انسان خداگونه'، یا انسان در مقام عالم صغیر، بدان صورت که در گلشن راز ظاهر می‌شود، است. وی بحث خود را با جزئیات دقیقی که خاص سده‌های میانی است استحکام می‌بخشد، و با درآمیختن اصطلاحات فنی ابن عربی با تفسیر خود صدف کلمات شبستری را می‌شکند و چکیدهٔ نظریهٔ شاعر را از دیدگاه عالمانهٔ ابن عربی عرضه می‌کند. شرح لاهیجی آن عالم صغیر مابعدالطبیعی را که در اشعار بسیار موجز و قصار گونهٔ شبستری مطرح شده، ارائه می‌کند و همان طور که از گفتار اندیشه‌انگیز زیر می‌توان دریافت - تکملهٔ سخت خردمندانه‌ای بر این منظومه به دست می‌دهد. آیاتی که وی آن را شرح می‌کند این است:

هر آنچه در جهان از زیر و بالاست مثالش در تن و جان تو پیدا است
جهان چون تست یک شخص معین تو او را گشته چون جان، او ترا تن (۵۸۲)

که لاهیجی شرح طولانی زیر را دربارهٔ آن عرضه می‌کند:

جهان من حیث المجموع مانند انسان (۵۸۳) یک شخص معین است، و چنانچه^۱ انسان را بدنی و روحی است و حیات و کمال بدن مترتب بر روح است، و بدن بی روح به مثابه جماد است، عالم نیز نسبت با انسان مانند بدن است و انسان روح او. شیخ محیی الدین محمد اعرابی می فرماید که: و قد کان الحقُّ اوجَدَ العالمَ وجود شیءٍ مستوی لا روح فیهِ و کان کَمِراًةٍ غیر مجلوة. فَاقتضى الامرُ جلاء مرآتِ العالم، فکان آدمُ عینَ جلاء تلك المرآة و روح تلك الصورة^۲ ... (۵۸۴).

زیرا که تمامت عالم در نشأه انسانی به کمالی که مقصود ایجاد است، وصول یافته‌اند و هر جزوی از اجزای عالم، مظهر اسمی‌اند از اسمای الهی. و مظهر جمیع اسما بغیر از انسان نیست؛ چه انسان مظهر اسم الله است که جامع جمیع اسماست و مظهر مجموع صفات الهی غیر از انسان نیست. و از این جهت تشبیه عالم پیش از وجود جامع کونی انسان بصورت (ب ۲۸۳) بی روح فرمود؛ پس بدون انسان در عالم وجه الله ظاهر نباشد (۵۸۵)؛ بلکه وجوه اسمای دیگر ظاهر بود. و چنانچه روح و حقیقت همه اسما اسم کلی الله است، روح و حقیقت عالم، انسان کامل است که مظهر اسم الله است. و بحکم اتحاد مظهر و ظاهر در وجود باید دانست که چنانچه هویت الهیه را در جمیع اشیا سریان است،

۱. در فارسی امروز به جای 'چنانچه'، در معنایی که اینجا مراد است، معمولاً 'چنانکه' به کار می‌رود.

۲. و خداوند کل عالم را [نخست] به صورت چیزی اجمالی آفرید و [الی] روح در آن نبود، همچون آینه‌ای که جلائی نداشت و لازم بود که آینه عالم جلا یابد. پس امر خداوند چنین اقتضا کرد که این آینه جلا یابد. پس آدم اصل جلاء آن آینه و روح آن صورت گردید.

انسان کامل را نیز در مجموع عالم سریان است و روح و حقیقت عالم، بحقیقت انسان کامل است؛ فلماذا فرمود که: «جهان چون توست یک شخص معین» یعنی عالم من حیث المجموع مانند انسان یک شخص معین است که مسمّا به انسان کبیر است، از جهت ظهور حقیقت انسانی در او. و چنانچه شخص انسانی را روحی و جسمی هست، مجموع مراتب عالم بمثابه جسم است و انسان، روح او و از این جهت فرمود که: «تو او را گشته چون جان او تو را تن» یعنی تو که انسانی، مانند جان عالمی و عالم تو را بمنزله تن است؛ زیرا که چنانچه کمال و معرفت جسم بواسطه روح است، معرفت و شناخت و کمال حقیقی عالم بسبب انسان است؛ چه معرفت حقیقی از غیر انسان حاصل نیست (۵۸۶).

نظریه 'انسان کامل' که در سراسر نقل قولهای مذکور بدان اشاره شده - یعنی انسانی هم بر صورت خدا^۱ هم جان جهان^۲ که نافذ در تمام جهان آفرینش است - نه تنها در فتوحات که در *فصوص الحکم* ابن عربی نیز یافت می شود. با اینکه بررسی جامع این عقیده بیرون از حوصله کتاب حاضر است، مع ذلک خلاصه کوتاهی بر اساس تکنگاشت ماساتاکا تاکیشیتا درباره 'نظریه انسان کامل' ابن عربی و جایگاه آن در تاریخ تفکر اسلامی^۳ (۵۸۷) در زیر عرضه خواهد شد. "از آنجا که انسان و عالم هر دو بر صورت خدا خلق شده اند" (۵۸۸)، ابن عربی با ترکیب کردن دو موضوع "انسان مظهر خداوند است." و "جهان مظهر انسان" است، در *عقلة المستوفز* خود چنین می گوید:

1. homo imago Dei

2. anima mundi

خداوند خود را و سپس عالم را شناخت. بنابراین، عالم در قالب صورت پدید آمد، و خداوند انسان را به عنوان خلاصه زبده‌ای بیافرید، و معانی عالم کبیر را در آن مندرج ساخت، و انسان را نسخه‌ای قرار داد تا آنچه در عالم کبیر وجود دارد با اسماء الهی که در حضرت حق‌اند متحد کند. پیامبر در این مورد فرموده است: "خداوند آدم را بر صورت خود بیافرید"^۱ (۵۸۹).

اندیشه حضور انسان کامل در سراسر عالم خلقت مبتنی بر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی ابن عربی است. طبق نظریه معرفت‌شناسی وی "عالم بر صورت انسان وجود دارد، و انسان بر صورت عالم ... به سبب این تشابه، خودشناسی انسان برابر است با معرفت وی از عالم"^۲ (۵۹۰). همان‌گونه که در نظریه هستی‌شناسی ابن عربی بیان شده، حضور همه جایی انسان کامل در سراسر جهان آفرینش که لاهیجی در بالا شرح داد، ناشی از 'وحدت وجود' است که به موجب آن وجود خداوند در جمیع اشیاء به یک اندازه دیده می‌شود^۳ (۵۹۱). به نظر ابن عربی، انسان کامل "قلبی است در جسم عالم"^۴ (۵۹۲)، زیرا

هیچ چیز به غیر از انسان در میان موجودات نیست که بتواند خدای

۱. خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صَوْرَتِهِ

۲. ابیات زیر از فخرالدین عراقی گویای همین مطلب است

دم به دم در هر لباسی رخ نمود	لحظه لحظه جای دیگر پا نهاد
چون نبود او را معین خانه‌ای	هر کجا جا دید، رخت آنجا نهاد
بر مثال خویشتن حرفی نوشت	نام آن حرف آدم و حوا نهاد
هم به چشم خود جمال خود بدید	تهمت بر چشم نابینا نهاد
تا تماشای وصال خود کند	نور خود در دیده بینا نهاد

را دربرگیرد. انسان جز از طریق دریافت صورت خدا او را دربر نمی‌گیرد. انسان کامل مظهر تجلی حق است (۵۹۳).^۱
 بنابراین، صورت مثالی خدا که انسان آن را به نمایش می‌گذارد، چیزی جز حضور الهی، که قلمرو اسماء‌الله است، نیست (۵۹۴)، کما اینکه ابن عربی در فصوص یادآور می‌شود:

همه اسماء الهی بدون استثنا متصل به او [انسان = آدم] است. بنابراین، آدم بر صورت نام الله در وجود آمد، زیرا این نام حاوی تمام نامهای الهی است (۵۹۵).

از شرح اجمالی فوق درباره مفهوم 'انسان کامل'، معلوم می‌شود که چگونه منشأ این عقیده لاهیجی که "پس بدون انسان در عالم وجه‌الله ظاهر نباشد، بلکه وجوه اسماء دیگر ظاهر بود"، مستقیماً نظریه انسان مدارانه ابن عربی است که، به تعبیر تاکشیتا "اسماء‌الله برای آنکه [از مرتبه اجمال] به مرتبه تفصیل^۲ در عالم ظاهر گردند، به انسان نیازمندند، زیرا علم انسان از عالم برای تفصیل عالم بسیار مهم است. به نظر می‌رسد

۱. با توجه به این بخش از نظریه خدا، انسان کامل و عالم خلقت، آیات زیر از محمد لاهیجی (متخلص به "اسیری"، صاحب شرح گلشن راز) خواندنی است:

ما حاوی سرگن فکانیم	ما نسخه جامع جهانیم
این جمله جهان مثال جسم است	ما جان جهان و جان جانیم
مائیم محیط هر دو عالم	بنگر که چو بحر بی‌کرانیم
آن گنج نهان به ما عیان شد	ما خود به طلسم داستانیم
چون مظهر ظاهریم و باطن	هم عین عیان و هم نهانیم

۲. تفصیل (differentiation) در اصطلاح دسته‌ای از عرفا، اشاره دارد به ذات مطلق حق پس از آنکه از مرتبه خفا به مرتبه ظهور در آمد. خداوند گنج پنهانی بود (در مرتبه یا حالت اجمال) که چون دوست داشت او را بشناسند، در مظاهر بی‌شمار عالم متجلی شد، و در واقع از شهود اجمالی به شهود تفصیلی درآمد:

آینه ساخت عالم و خود را به خود نمود

عکس جمال اوست نهان و عیان که هست.

ابن عربی معتقد است که اگر انسان در عالم نبود، درخت حتی درخت، یا کوه کوه نمی بود“ (۵۹۶) شاعر سرشناس ایرانی، جامی، که معاصر لاهیجی و از پیروان مکتب ابن عربی بود دلیل نظری اینکه چرا خداوند برای متجلی ساختن خود به انسان 'نیاز داشت'، این گونه توضیح می دهد:

ذات احدیت اراده فرمود که خود را در مظهر کلی که وجود مخلوق فراگیر (الکون الجامع) و نیز دربردارنده امر الهی است، متجلی سازد. این مظهر همانا انسان کامل است، چون او هم مظهر ذات مطلقه الهی است هم مظهر اسماء، صفات و افعال است، و این به سبب جامعیت، اعتدال و گستردگی و کمال اوست. او جامع میان حقایقِ وجوبی و نسبت‌های اسماء الهی [از یک طرف] و حقایقِ امکانی و صفات مخلوقات [از طرف دیگر] است. پس او جامع مراتب جمع و تفصیل، و محیط بر جمیع چیزها از آغاز تا پایان سلسله وجود است (۵۹۷).

به طور خلاصه، از بررسی‌های بالا به وضوح برمی آید که هر صورت خیالی، استعاره یا فکری که شبستری در ابیات نقل شده در بالا (ابیات ۶۴۹-۶۵۰ از گلشن راز) به کار گرفته، عمیقاً آکنده از اثر حضور ابن عربی است.

نبوت و ولایت

همچنانکه از بحث لاهیجی دربارهٔ بیتی از شبستری می توان دریافت، این شاعر در مسأله ولایت و نبوت تا اندازهٔ زیادی از ابن عربی پیروی می کند:

نبی چون آفتاب آمد، ولی ماه مقابل گردد اندر "لی مع الله" (۵۹۸).

اگرچه لاهیجی شرح خود را با خلاقیتی قابل ملاحظه و موشکافی بصیرت - آمیزی می پرورد، ولی سخت تحت تأثیر شرح فصوص قیصری است (۵۹۹).

در واقع، لاهیجی در مقام یکی از رؤسای طریقه کبرای متاثر از اصول عقاید مؤلفانی کبرای مسلک همچون سعدالدین حمویه و عزیزالدین نسفی بود که به نظر آنان ولایت بُعد باطنی نبوت، و نبوت بعد ظاهری ولایت است (۶۰۰). پیش از بررسی تأثیراتی که ابن عربی بر شرح لاهیجی بر بیت یاد شده گذاشته است، شایسته است در باب این مسأله، اندیشه‌های خود او را که ابتکار زیادی در آن دیده می‌شود، مرور کنیم. نخست، وی مسأله پردردسر نظریه صوفیانه برتری ولی بر نبی را - که به نظریه‌ای 'بدعت‌گذارانه' معروف شده - روشن می‌کند، و گفته یکی از اکابر صوفیه را که "الولاية افضل من النبوة، والولاية اعلى من النبوة" نقل می‌کند - اینجا احتمالاً اشاره‌ای دارد به نوشته بسیار انتقادی علاءالدوله سمنانی در کتابش به نام چل مجلس سعدالدین حمویه (د. ۶۵۰ ق) و آراء ابن عربی درباره این نظریه (۶۰۱)؛ لاهیجی اظهار می‌دارد که گفته مذکور می‌تواند فقط یک معنی داشته باشد، و آن اینکه: خصلت قدسی یا ولایت یک پیامبر، که به برکت قرب او به خدا از آن بهره‌مند است، برتر و بالاتر از خصلت نبوی اوست، "زیرا که ولایت جهت حقانی ابدی است و هرگز منقطع نمی‌شود و نبوت جهتی است نسبت به خلق و منقطع است". تشبیه پیامبر به خورشید و ولی به ماه - در کلام شبهت‌ری - ناشی از این واقعیت است که نبی اخذ نور نبوت و کمال از آفتاب ولایت خود می‌نماید و به جهت استفاده نور کمال محتاج به غیر نیست و متابعت دیگری نمی‌نماید. همچو آفتاب است که به خود روشن است و روشن - کننده دیگران است؛ و ولی غیر نبی همچو ماه است زیرا که هر چند ولی به نور ولایت و کمال روشن و نورانی است فاما نور او مستفاد از آفتاب نبوت نبی است، که اگر ولی تابع نبی نبودی به مرتبه کمال ولایت نتوانستی رسید (۶۰۲).

لاهیجی چندین صفحه را صرف تحلیل بیت یاد شده (۳۳۸) می‌کند و، در درجه اول، یادآور می‌شود که حالت عرفانی رسول‌الله که شبستری بدان اشاره کرده، یعنی حالتی که در آن (طبق حدیث معروف) پیامبر از بودن با خداوند سخن می‌گوید: لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مَقْرَبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ^۱، چیزی است که برای ولی نیز حاصل می‌شود، "چون نبی و ولی در مقام لی مع‌الله به مرتبه اتحاد پیوسته‌اند." او این‌گونه توضیح می‌دهد:

نبوت واسطه و برزخ است میان ولایت و رسالت، چو [ن] نبوت اخبار است از حقایق الهیه یعنی معرفت ذات و صفات و اسماء و احکام الهی. و این اخبار دو قسم است؛ یکی اخبار است از معرفت ذات و صفات و اسماء و این مخصوص ولایت است، خواه از نبی به ظهور آید و خواه از ولی، و دوم جمع آن اخبار است با تبلیغ احکام شرعیه و تأدیبه به اخلاق و تعلیم حکمت و قیام به سیاست و این مخصوص به رسالت است و این را نبوت تشریحی می‌نامند و [قسم] اول را تفریحی^۲. و نبوت تشریحی مختتم به حضرت رسالت گشته، فاما تفریحی که لازم ولایت است باقی است.

و ولایت اعم از نبوت و رسالت است، و نبوت اعم از رسالت و اخص از ولایت است زیرا که هر رسولی که هست البته نبی است و هر نبی ولی است و لازم نیست که هر ولی نبی باشد و هر نبی نیز رسول باشد.

۱. مرا با پروردگار وقتی است که هیچ فرشته مقرب یا پیامبر مرسلی در آن نگنجد.
 ۲. تفریحی: مربوط به فروع دین. حضرت صادق (ع) می‌فرماید: علينا بالقاء الاصول و عليك بالتفریع. روایت دیگر از این حدیث چنین است: إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُتْلَى إِلَيْكُمْ الْأَصُولَ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ تُفْرَعُوا.

و در بیان این معنی شیخ محیی‌الدین اعرابی قُدَس سِرُّه‌العزیز در
فَصْ ۱ عَزِير ۲ علیه‌السلام می‌فرماید که: و اعلم انّ الولاية هي الفلك
المحيط العامّ و لهذا لم تنقطع و لها الانباء العامّ و اما نبوة التشریح و
الرسالة فمُنْقَطعة و فی محمد صلی‌الله علیه و اله و سلّم قد
انْقَطَعَتْ فلانبيّ بعده مُشْرِعاً او مُشْرِعاً له و لارسول و هو
المشْرِع ۳ (۶۰۳).

پس از این نقل قول مستقیم از ابن عربی، لاهیجی شرح خود را بر بیت
۳۳۹ با ذکر خلاصه‌ای به فارسی از بعضی قسمت‌های توضیحات ابن عربی
در فصوص‌الحکم درباره معنای ولایت و نبوت، ادامه می‌دهد. لذا این
سخنان ابن عربی را:

نام خاصِ ولیّ [خدا] عموماً برای بنده به کار نمی‌رود، زیرا بنده را
این گمان نمی‌رود که با سرور خود، که خدای اوست، در نام
شریک باشد. خداوند خود به نامهای نبی و رسول خوانده
نمی‌شود، اما او البته خود را ولیّ می‌نامد و بدین نام هم او را
وصف می‌کنند. خداوند می‌گوید، اللهُ ولیّ الذین آمنوا (۶۰۴) و
هو الولیّ الحمید (۶۰۵). این نام غالباً بر بندگان [خاص] خدا نیز
اطلاق می‌شود، چه زنده چه مرده. اما، با خاتمه نبوت و رسالت،

۱. فِص [در لغت به معنای، لبه، تیغه یا پنخ، مثل پنخ برلیان]، کلمه‌ای که ابن عربی آن را به
جای واژه "باب" یا فصل کتاب خود فصوص‌الحکم به کار برده است.
۲. عَزِير، که با عزرا یکی دانسته شده، نام یکی از بنی اسرائیل است. بعضی از یهودیان او
را پسر خدا دانسته‌اند.
۳. بدان که ولایت همچون سپهری است محیط بر همه عالم و بنابراین منقطع نمی‌شود،
و خبر دادن به عامه مردم وظیفه آن است. و اما نبوت تشریحی و رسالت قطع شدنی
است، و همانا به محمد (ص) قطع گردید. پس بعد از او هیچ نبی نمی‌آید، چه
صاحب شریعت باشد چه شریعت برای او [از قبل] تعیین شده باشد؛ و هیچ رسول
صاحب شریعتی نیز پس از او نمی‌آید.

بنده نام دیگری ندارد و حق هم بدین نام [نبی یا رسول] خوانده نمی‌شود (۶۰۶).

لاهیجی، بدون آنکه مستقیماً از فصوص نقل کند، اساساً در عباراتی تفسیرگونه به صورت زیر بازگو می‌کند:

و چون حق مسمی به اسم نبی و رسول نیست، هر آینه نبوت و رسالت مختتم گشته، و از جهت آنکه مسمی به ولی است، که الله ولی الذین آمنوا، و هو الولی الحمید، این اسم همیشه باقی خواهد بود، چنانچه حضرت حق حکایت از قول یوسف می‌فرماید که: انت ولی فی الدنیا و الاخرة (۶۰۷). و این اسم ولی جاری بر بندگان خاص حق می‌شود به سبب تخلق ایشان به اخلاق الهی (۶۰۸) و تحقق به فناء ذات و صفات و تعلق به بقاء بعدالفنا و صحو بعدالمحو (۶۰۹).

بنابراین، تصور شبستری از نقشهای خاص نبوت و ولایت، همان طور که شرح لاهیجی نشان می‌دهد، کاملاً بر پایه اصطلاحات و اندیشه‌های ابن عربی مبتنی است. اگرچه تصور شاعر فی الواقع معرف تجربه و اسلوب بیان شخصی اوست، ولی در عین حال تماماً بخشی از سنت اکبری^۱ معاصرانش، قیصری و کاشانی، را تشکیل می‌دهد.

همچنانکه نورتروپ فرای^۲ مدتها پیش متذکر شده، - و فوقاً هم در مورد شبستری و ابن عربی نشان دادیم - در میان شاعران، پدیده این نوع تأثیر مستقیم اندیشه‌های فلسفی بر خیال‌بندیهای شاعرانه و معتقدات نامعمول نیست. می‌توان از این لحاظ به تأثیر بسیار نافذ تصوف سویدن -

۱. سنت اکبری: راه و رسمی که شیخ اکبر، محیی‌الدین ابن عربی بنا نهاد.

2. Northrop Frye

بورگ^۱ بر نخستین اشعار ویلیام بلیک، به تأثیر فوق‌العاده‌ای که مطالعه کتاب "شاخه طلائی"^۲ فریزر بر نوشته‌های قدیم عزرا پوند داشت (۶۱۰)، و به رواج صور خیال هندی در اشعار دبلیو. بی. ییتس^۳ - زمانی که مشغول مطالعه فلسفه ودانتا بود - اشاره کرد (۶۱۱). در حالیکه این قبیل شعرای جدید مسلماً در سبک و شیوه بیان مُبتکرند، اما ذوق هنری و تصورات شاعرانه آنان متأثر از فلسفه‌هائی است که بر آن ارج می‌نهاده‌اند (۶۱۲).

1. Swedenborg

2. Golden Bough

3. W. B. Yeats

یادداشتها

- ۵۱۸ نک. صمد موحد، ماش، مقدمه، ص ۱۰؛ زرین کوب، جستجو، ص ۳۱۳.
- ۵۱۹ سیدحسین نصر *Sufi Essays*، (لندن: جرج الن و آنوین ۱۹۸۲)، ص ۹۹.
- ۵۲۰ آنماری شیمل، *Mystical Dimensions of Islam*، (چپل هیل: دانشگاه کارولینای شمالی ۱۹۷۵)، ص ۲۸۰.
- ۵۲۱ هانری کرین، *Histoire de la philosophie islamique*، (پاریس: طبع گالیمار ۱۹۸۶)، ص ۴۲۰.
- ۵۲۲ ج. دبلیو. موریس، "ابن عربی و شارحان او. بخش ۲ (خاتمه): تأثیرات و تعبیرات"، *J.A.O.S.* ۱/۱۰۷ (۱۹۸۷)، ص ۱۱۱.
- ۵۲۳ ماساکاتا تاکشینا،
- Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic thought.**
- (توکیو ۱۹۸۷)، ص ۱. در مورد این نفوذ عمیق، جیمز موریس می‌گوید: "با تغییر شکل بیان اظهارنظر معروف وایت‌هد درباره افلاطون – و با مقداری از همان دست مبالغه – می‌توان گفت که تاریخ اندیشه اسلامی بعد از ابن عربی (دست کم تا سده ۱۸ م و رویارویی اساساً جدیدی با غرب نوین) بیشتر یک رشته حواشی بر آثار وی محسوب می‌شود". – ج. دبلیو. موریس، "ابن عربی و شارحان او. بخش ۲: تأثیرات و تعبیرات"، *J.A.O.S.* ۴/۱۰۶ (۱۹۸۶)، ص ۷۳۳.
- ۵۲۴ خوتکیویچ، "انتشار تعالیم ابن عربی" *J.A.O.S.*، نهم (۱۹۹۱)، ص ۴۲.
- ۵۲۵ همانجا، ص ۵۱.
- ۵۲۶ درباره قونوی و ابن عربی، نک. دبلیو. سی. چیتیک، "ابن عربی و مکتب او"، درس. ح. نصر (ویراستار)، *Islamic Spirituality II* (نیویورک: کراس رُد. ۱۹۹۱)، صص ۵۴-۵۶.

- ۵۲۷ نک. دبلیو. سی. چیتیک و پی. ال. ویلسن (ترجمه)
Fakhruddin Iraqi: Divine Flashes.
- ۵۲۸ نک. مقدمه جلال‌الدین آشتیانی بر چاپ فرغانی، مشارق الدراری، (تهران ۱۳۵۸ ش).
- ۵۲۹ نک. فریتس مایر، "مسأله طبیعت در وحدت‌گرایی باطنی اسلام"، در جوزف کمبل (ویراستار)، Spirit and Nature: Papers from the Eranos yearbook، (نیویورک: ۱۹۵۴)، ج. ۱، صص. ۱۴۹-۲۰۳.
- ۵۳۰ نک. هرمان لندلت، "[آراء] سمنانی درباره وحدت وجود"، در مهدی محقق و هرمان لندلت (ویراستاران)،
Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism
(تهران: ۱۹۷۱)، صص ۹۱-۱۱۰.
- ۵۳۱ مؤلف فصوص‌الخصوص فی ترجمه الفصوص، که قبلاً ذیل شماره ۳۲ به او استشهد شد.
- ۵۳۲ آنماری شیمل، Mystical Dimensions of Islam، ص ۱۶۷. درباره مغربی و ابن عربی، نک. ال. لویژن (ویراستار)، دیوان محمد شیرین مغربی، مقدمه فارسی، صص ۹-۱۵.
- ۵۳۳ درباره محمد پارسا و ابن عربی، نک حمید الگار "بازتابهای ابن عربی در سنت اولیه نقشبندی"، JMIAS، دهم (۱۹۹۱)، صص ۴۷-۴۸.
- ۵۳۴ پاره‌ای از این تأثیرات در کلود اداس،
Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi.
صص ۲۲۹-۲۳۳
و س. ح. نصر "تصوف سده هفتم و مکتب ابن عربی"، در کتابش Sufi Essays، صص ۹۷-۱۰۳، ذکر شده است.
- ۵۳۵ فتوحات، یکم، ص ۱۲۷. نک. کلود اداس، مأخذ یاد شده، ص ۲۳۰.
- ۵۳۶ نک. محمد عیسی ویلی، "نجم‌الدین کبری و مکتب تصوف آسیای مرکزی"، درس. ح. نصر (ویراستار)، Islamic Spirituality II، صص ۸۰-۱۰۴.
- ۵۳۷ نفحات الانس، به کوشش م. توحیدی‌پور، صص ۴۲۹، ۴۳۵. به نقل کلود اداس، Quest for the Red Sulphur، ص ۲۳۱. به نظر مورخ عهد تیموری، حمدالله مستوفی قزوینی، شیخ حمویه در صدر فهرست مشایخ مهم صوفی که در دوره مغول به شهرت رسیدند، می‌آید. تاریخ‌گزیده، ص ۶۷۰.
- ۵۳۸ ماش، صص ۲۳۱-۲۳۲، ابیات ۱۳۷۴-۱۳۸۴.
- ۵۳۹ ماش، سعادت نامه، ص ۱۶۸، ابیات ۳۳۴-۳۴۳.
- ۵۴۰ دیوان مغربی، به کوشش ال. لویژن، ص ۴.

۵۴۱ *روضات الجنان*، ۱: ۶۷-۶۹. برای ترجمه و بحثی درباره این نسب‌نامه، نک. ال. لویژن، "چاپ انتقادی دیوان مغربی (با مقدمه‌ای درباره زندگی، مکتب ادبی و اشعار عرفانی"، یکم، ص ۶۸ به بعد.

۵۴۲ ماش، ص ۱۸۰، *سعادت نامه*، بیت ۶۱۸.

۵۴۳ پای تحریر از آن سبب لرزید: خطاهائی در نگارش رخ داد.

۵۴۴ اصطلاح زشت زنگی در اینجا هیچ رنگ و صبغه نژادپرستانه ندارد؛ به علاوه، اشاره به فرد 'سیره‌روی' است - یعنی، شخص 'بی‌آبرو' به عنوان درونمایه‌ای بسیار معمولی که به صور خیال در فارسی کلاسیک تعلق دارد، و حاکی از هیچ تعصبی از سوی شاعر نسبت به هیچ نژاد و رنگی نیست. همان طور که هندو به عنوان برده‌ای بی‌ارزش توصیف می‌شود، زنگی نیز غالباً در شعر فارسی به فردی زشت‌روی اطلاق می‌شود؛ و این مطلبی است که آنماری شیمل هم بدان اشاره کرده است: "ترک و هندو: استعاره‌ای شعری و کاربرد آن در واقعیت‌های تاریخی"، در اس. وریونیس، پسر^۱، (ویراستار)،

Islam and Cultural Change in the Middle Ages.

(ویسبادن، هاروسویتس ۱۹۷۵)، صص ۱۰۷-۱۲۶.

۵۴۵ شبستری، *سعادت نامه*، در ماش، ص ۱۶۸. درباره امین‌الدین، نک. فصل ۱.

۵۴۶ الکساندر نیش^۲، "ابن عربی در سنت اسلامی متأخر"، در اس. هیرتنشتاین^۳ و ام. تیرمان (ویراستاران)

Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume,

ص ۳۱۴.

۵۴۷ برگرفته از مختصر ابن آهدل، به نقل الکساندر نیش، "ابن عربی در سنت اسلامی متأخر"، ص ۳۱۵.

۵۴۸ "انتشار تعالیم ابن عربی"، ص ۳۹.

۵۴۹ برای اطلاع از تحقیقی خوب درباره نظریه یونگ، نک. ماری-لوئی فون فرانتس،

Projection and Re-Collection in Jungian Psychology

ترجمه از آلمانی به توسط دبلیو. اچ. کندی (لندن: اپن کورت ۱۹۸۰).

۵۵۰ *Projection and Re-Collection*، ص ۱۸۳.

۵۵۱ نک. فصل "دیوهای پلید" در *Projection and Re-Collection*، ص ۱۱۷.

۵۵۲ همانجا، صص ۱۸۲-۱۸۳. نیز قس. رابرت بلای،

A Little Book of the Human Shadow,

1. S. Vryonis Jr.

2. A. Knysh

3. S. Hirtenstein

- به کوشش ویلیام بوث (سان فرانسیسکو ۱۹۸۸)، صص ۲۹-۴۳.
- ۵۵۳ مثنوی، به کوشش آر. آ. نیکلسن، دفتر سوم، ابیات ۳۴۳۹-۳۴۴۳.
- ۵۵۴ نیکلسن، همانجا، شرح دفتر سوم از مثنوی، ص ۸۷.
- ۵۵۵ یکی از طلبه‌های جدید اندیشه‌های وی، ضمن اشاره به عمومیت کژفهمی افکار او، این طور اظهار داشته است: "با تأکید بر تفاوت میان ابن عربی 'حقیقی' و تصویری که سنت و بحث و جدل اسلامی در ادوار بعد از وی ساخته‌اند، نباید از ویژگی مشترک این دو غافل شد: خصلت جدال برانگیز آنها، که نقطه شروع خوبی برای انواع جزّ و بحث فراهم می‌کنند. تصور [مردم از] شیخ، خواه مثبت خواه منفی، می‌تواند به عنوان بیانی از نظریه مشهور او درباره 'خداوند مخلوق در اعتقاد' به شمار رود. نک. آر. ج. دبلیو استین (مترجم)
- Ibn al-'Arabi: The Bezels of Wisdom,
صص ۲۸۲-۲۸۳. به تعبیری دیگر: خداوند چیزی است که مردم فکر می‌کنند او آن است، هر قدر هم که تصور آنان از حقیقت دور باشد. چنانچه دامنه این مقایسه جسورانه (یا شاید، مبالغه‌آمیز و دور از ذهن) را گسترده‌تر کنیم، می‌توانیم فرض کنیم که هر کس ابن عربی را مطابق با استعداد و قدرتش در درک ظرافتهای شخصیت و اندیشه شیخ می‌فهمد. بدین لحاظ، به نظر می‌رسد ابن عربی سرنوشت تقریباً همه مردان بزرگ را داشته، که معمولاً هویت حقیقی خود را به شهرت و محبوبیت می‌بازند و آخرکار به صورت نمادهای ایدئولوژیک و شعارهای سیاسی در می‌آیند... به هر تقدیر، سمبل یا نماد بودن مقداری صفات و مفروضات را ایجاب می‌کند که این خود به شکل دادن تصور [آن وجود] نماد [ین] بیشتر کمک می‌کند" - الکساندر نیش، "ابن عربی در سنت اسلامی متأخر"، ص ۳۲۰.
- ۵۵۶ ماس، سعادت نامه، بیت ۱۳۵۶. نیز قس. ابیات ۱۱۶۷-۱۱۷۰؛ ۱۱۷۵-۱۱۸۰ و مخصوصاً تحلیل جذاب پدیده فرافکنی در ابیات ۱۳۷۴-۱۳۸۳ که شاعر ضمن آن می‌گوید:
- "مادام که در نفس خود چیزی می‌بینی که موجب ترس و وحشت می‌شود، بدان که آن عکسی است از خودبینی نفس که در آن عکس بازتابیده است"^۱. نیز قس. تحقیقی را که درباره سعدالدین حمویه در فصل ۴ کتاب حاضر عرضه شده است.
- ۵۵۷ قس. اشاره ابن عربی در فتوحات: "آنچه در هر فصلی درج می‌کنیم، به نسبت آنچه در چننه داریم، جز قطره‌ای از دریا نیست". - به نقل دبلیو سی. چیتک

۱. اسب نفس تو توسن آمد، هان
تا نگردي از آن تو سرگردان
تا که در وی رمیدنی باشد
آن هم از عکس دیدنی باشد
(شبستری)

The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination.

(البنی: سانی ۱۹۸۹) ص دوازدهم.

- ۵۵۸ لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۱۰۲.
- ۵۵۹ همانجا، ص ۱۱۷. نقل قولی هم از فتوحات در ص ۳۵۰ بدون ذکر مأخذ آمده است.
- ۵۶۰ همانجا، صص ۱۱۷، ۱۷۰، ۲۳۲، ۳۲۹، ۴۲۴، ۴۳۴.
- ۵۶۱ برای اطلاع از اظهارنظرهای بیشتر درباره این موضوع، نک. مقاله من درباره "وحدت شرک و توحید در تصوف شبستری"، در

The Legacy of Mediaeval Persian Sufism

صص ۳۷۹-۳۸۱.

- ۵۶۲ نک. لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۴۷۴.
- ۵۶۳ برای متن کامل این سخن و تحقیقی درباره آن، نک. پائین تر: ص ۲۶۳ به بعد. نقل قول اصلی لاهیجی از ابن عربی (در *مفاتیح*) که اینجا بدان اشاره رفته، چنین است: "حقّ [در آغاز] به کل عالم، به عنوان چیزی اجمالی، هستی بخشید بدون آنکه در آن روح باشد، به طوری که عالم مانند آئینه ای زنگار گرفته بود... لذا، امر الهی بر این قرار گرفت که آئینه عالم جلا پیدا کند، پس آدم عین صیقل آن آئینه و روح آن قالب گردید..." - آر. ج. دبلیو. استین (مترجم)،

Ibn al-‘Arabi: The Bezels of Wisdom

صص ۵۰-۵۱.

- ۵۶۴ نک. ماش، ص ۷۲، بیت ۱۴۰، و لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۹۶.
- ۵۶۵ نک. آر. ج. دبلیو. استین (مترجم) *Ibn al-‘Arabi: The Bezels of Wisdom*، ص ۸۱، که به قرآن، ۷۱: ۲۸، ارجاع می دهد. لاهیجی به هنگام تفسیر این بیت، در واقع به این فصل از *فصوص* ارجاع می دهد و از ابن عربی به نام یاد می کند؛ نک *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۱۷۰. به نظر می رسد لاهیجی در اینجا از شرح *فصوص* قیصری تبعیت می کند، که (حدود ۸۳۵ ق) با مقدار زیادی اضافات توسط تاج الدین بن حسن خوارزمی در شرح خود - نیز با عنوان شرح *فصوص الحکم*، به کوشش نجیب مایل هروی (تهران: ۱۳۶۸ ش) ص ۲۰۵ - به فارسی برگردانده شد. برای اطلاع از شرحی جالب و مبتکرانه بر آراء ابن عربی از این جهات، که با شروح قیصری / خوارزمی کاملاً تفاوت دارد، نیز نک. رکن الدین مسعود شیرازی، *نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص*، به کوشش رجب علی مظلومی (تهران: ۱۳۵۹ ش)، صص ۳۳۴-۳۳۵.
- ۵۶۶ ماش، ص ۹۶، بیت ۷۰۲ به بعد و لاهیجی *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، صص ۴۵۵-۴۵۶.

- ۵۶۷ همچنانکه شیخ خود در *فصوص*، به کوشش ابوالعلاء عفیفی (بیروت: دارالکتاب العربی، بی تا)، یکم، ص ۲۱۱ بیان می‌کند. برای بحثی سودمند دربارهٔ این فکر در آثار ابن عربی، نک. *سُعاد الحکیم، المعجم الصوفی* (بیروت ۱۹۸۱)، ص ۹۷۶ به بعد.
- ۵۶۸ برای اطلاع از بحثی سودمند دربارهٔ نظر ابن عربی راجع به این نکته در *فصوص*، نک خوارزمی، *شرح فصوص الحکم*، صص ۷۶۴-۷۶۵.
- ۵۶۹ زرین کوب، "سیری در گلشن راز"، ص ۲۶۱.
- ۵۷۰ ماش، [ابیات] ۴۶۵-۴۶۸، *لاهیجی، مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، صص ۳۲۸-۳۲۹.
- ۵۷۱ *لاهیجی، مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۳۲۹.
- ۵۷۲ نک. *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عفیفی (بیروت: دارالکتاب العربی ۱۹۴۶)، ص ۱۰۴. نیز نک. آر. ج. دلیو. استین (مترجم)، *Ibn al-'Arabi: The Bezels of Wisdom*، ص ۱۲۵.
- ۵۷۳ *لاهیجی، مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، صص ۳۲۹-۳۳۰.
- ۵۷۴ نک. ماش، ص ۱۶۷، ابیات ۳۱۸-۳۱۹.
- ۵۷۵ قرآن، ۱۰: ۲۴.
- ۵۷۶ ماش، ص ۸۸، ابیات ۵۰۰-۵۰۴؛ *گلشن راز*، ص ۳۴.
- ۵۷۷ *لاهیجی، مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۳۴۲.
- ۵۷۸ همانجا.
- ۵۷۹ دلیو. سی. چیتیک یادآور می‌شود که شروح قیصری و کاشانی (که استاد قیصری بود) "شاید بیش از هر شرح دیگری به توسط طالبان جدی علم تا زمان حاضر مطالعه شده است"، "پنج حضرت الهی: از قونوی تا قیصری"، *The Muslim World*، ۲/۷۲ (۱۹۸۸)، ص ۱۰۷.
- ۵۸۰ عزالدین محمود کاشانی (د. ۷۳۵ق) در اثر خود به نام *مصباح الهدایه* (به کوشش جلال‌الدین همائی، تهران ۱۳۲۵ ش، ص ۱۷۱) می‌گوید "اهل خلوت راگاه‌گاه در اثنای ذکر و استغراق در آن، حالتی اتفاق افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور غیبی بر ایشان کشف شود، چنانکه نایم در حالت نوم. و متصوفه آنرا *واقعہ خوانند*". دربارهٔ این اصطلاحات، نیز نک. جواد نوربخش (ترجمه تری گراهام و دیگران)
- Sufi Symbolism VII: Contemplative Disciplines, Visions and Theophanies, Family Relationships, Servants of God, Names of Sufi Orders*
(لندن: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۹۴)، صص ۱۲۱ به بعد.
- ۵۸۱ *لاهیجی، مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، صص ۳۴۳-۳۴۴.

- ۵۸۲ لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۴۲۴؛ ماش، ص ۹۴، صص ۶۴۹-۶۵۰.
- ۵۸۳ اصطلاح فارسی-عربی 'انسان' در اینجا اعم از جنس زن و مرد است.
- ۵۸۴ *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، ص ۴۹؛ و آر. ج. دبلیو. استین (مترجم)، *Ibn al 'Arabi: The Bezels of Wisdom*، صص ۵۰-۵۱.
- ۵۸۵ 'وجه' - صیغه جمع آن در عربی، وجوه - به معنی 'چهره'، 'سیما' و 'نما'، و ریشه آن و ج. ه. 'شخص سرشناس' است. فرهنگهای *اندراج* و *دهخدا* شش معنی اصلی برای این واژه در فارسی بر شمرده‌اند: (۱) روی و چهره، (۲) عین و اصل چیزی (۳) حال [وضعیت]، (۴) اول روزگار، (۵) کیفیت و چگونگی، (۶) مقصود، علی بن محمد جرجانی در اثر خود *تعریفات* (به کوشش گوستاو فلوگل، لاپزیک، ۱۸۴۵، ص ۱۶۹) ضمن شرح *وجه الحق* می‌گوید، "این تعبیر نشان می‌دهد که هر چیزی با توجه به این وجه حق است، زیرا حقیقتی جز خدا وجود ندارد. همچنان که از کلام خود خداوند برمی‌آید: *أَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ [قرآن، ۲: ۱۱۵]* پس، در حقیقت، بقاء هر چیز به وجه حق بستگی دارد. لذا، آن کس که حضور خدا را در هر چیز مشاهده می‌کند می‌توان گفت وجه حق را در همه اشیاء می‌بیند."
- ۵۸۶ لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، صص ۴۲۴-۴۲۵.
- ۵۸۷ توکیو ۱۹۸۷.
- ۵۸۸ تاکشیتا، مأخذ یاد شده، ص ۵۸.
- ۵۸۹ به نقل تاکشیتا، مأخذ یاد شده، ص ۵۹.
- ۵۹۰ تاکشیتا، مأخذ یاد شده، ص ۶۵.
- ۵۹۱ ابن عربی در *فصوص*، ص ۵۵، می‌گوید: "اگرچه به سبب سریان خداوند در تمام موجودات، به واسطه صورت او بود، عالم وجودی نداشت." - تاکشیتا، مأخذ یاد شده، ص ۱۱۶.
- ۵۹۲ *فتوحات*: سوم، ص ۲۹۵، به نقل تاکشیتا، مأخذ یاد شده، ص ۱۱۴.
- ۵۹۳ *فتوحات*: دوم، ص ۴۶۴، به نقل تاکشیتا، مأخذ یاد شده، ص ۱۱۵.
- ۵۹۴ تاکشیتا، مأخذ یاد شده، ص ۶۶.
- ۵۹۵ *فتوحات*: دوم، ص ۱۲۴، به نقل تاکشیتا، مأخذ یاد شده، ص ۶۷.
- ۵۹۶ تاکشیتا، مأخذ یاد شده، ص ۷۲. البته، این نتیجه‌گیری تاکشیتا نتیجه‌گیری سخیفی است. رکن‌الدین شیرازی، در شرح عبارت آغازین نخستین فصل اول از *فصوص الحکم* (از 'حکمت الهی در کلام آدم'؛ که "حق می‌خواست ذوات اسماء جمیل خود را بیند یا، به عبارت دیگر، می‌خواست ذات خود را شاهد باشد...")، می‌نویسد: "اگر کسی ایراد کند که این سخن دال بر آن است که حق تعالی فقط به

واسطهٔ "غیر" می‌تواند کمال خود را متحقق سازد، پاسخ ما این گونه خواهد بود: اگرچه آئینه [یعنی آدم = انسان = انسانی که خدای را متصور می‌کند] مظهر و مثالی الهی است، مطلقاً 'غیر' از خدا هم نیست - بدان معنی که برای تحقق کمال خود به 'غیری' نیازمند باشد. آئینه، در واقع، دو بُعد دارد. از یک سو، بعد ذات فردی آئینه، یعنی بعد لاحق و جهت غیریت آن است. از سوی دیگر، بعد هستی‌شناختی (= جهت وجودی) آئینه است، تا جایی که تمام موجودات به واسطهٔ "وجود" [مطلق] که با وجود خداوند یکی است وجود پیدا می‌کنند. او [یعنی، ابن عربی] در تأیید درستی این پاسخ می‌گوید: "یکون کالمراة له" که مرآت نیز به خود، وجودی محقق ندارد، بلکه اصل جمیع تعینات، وجود مطلق است - تعالی شأنه عن سَمَاتِ الْحُدُوثِ"^۱ *نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص*، ص ۵۴.

۵۹۷ جامی *نقد الفصوص*، به کوشش دلیو. سی. چیتیک (تهران ۱۹۷۷)، صص ۶۰-۶۱. به نقل دلیو. سی. چیتیک، "انسان کامل به عنوان نمونهٔ نخستین نفس در تصوف جامی"، *Studia Islamica*، چهل و نهم (۱۹۷۹)، ص ۱۵۱.

۵۹۸ ماش، گلشن راز، ص ۸۰، بیت ۳۳۸؛ لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز*، ص ۲۳۲. این مصرع اشاره دارد به حدیث: لی مع الله وقت، که صوفیه آن را در وصف تجربهٔ خود از "لحظهٔ ابدی"، بیرون از زمان مسلسل [طبیعی] به کار می‌برند. در مورد مستندات این حدیث، نک. فروزانفر *احادیث مثنوی*، شماره ۱۰۰.

۵۹۹ قس. خوارزمی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۴۸۰ و بعد از آن.

۶۰۰ نک. ماریژان موله، "کبرایه بین سنی و شیعی در سده‌های هشتم و نهم هجری" *Revue des études islamiques*,

۱۹۶۱، ص ۷۵، شماره ۵۲. نیز قس. میشل خوتکیویچ.

Seal of the Saints

صص ۴۷-۵۹؛ نسفی، *بیان التزیل*، کتابخانهٔ ادارهٔ هند، نسخه خطی، به شمارهٔ ۱۸۰۶، ورق 53a

۶۰۱ نک. نجیب مایل هروی (ویراستار)، *سمنانی، چهل مجلس یا رسالهٔ اقبالیه* (تهران ۱۳۶۶ ش)، صص ۱۷۲-۱۷۵. برای آگاهی از تنها توضیح حمویه مبتنی بر سمبولیسم حروف، نک. *مصباح التصوف* او، به کوشش نجیب مایل هروی، ص ۸۱ که در آن وی ولایت و نبوت را دو "نیروی" مشابهی تعریف می‌کند، که اولی بالفعل و دومی بالقوه است.^۲

۱. خداوند از علائم و نشانه‌های حدوث و مخلوقیت بری و برتر است، [سمات، جمع و سمة: داغ، نشانه].

۲. بخشی از عین سخنان حمویه چنین است: "... إني أنا الله سه 'الف' است و دو

- ۶۰۲ لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۲۳۴.
- ۶۰۳ لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۲۳۲.
- ۶۰۴ قرآن، ۲: ۲۵۷.
- ۶۰۵ قرآن، ۴۰: ۲۸.
- ۶۰۶ آر. ج. دبلیو استین (مترجم) *Ibn al-'Arabi: The Bezels of Wisdom*، ص ۱۶۸.
- ۶۰۷ قرآن، ۱۲: ۱۰۱.
- ۶۰۸ اشاره‌ای است به گفته‌ای که غالباً به رسول‌الله نسبت داده می‌شود، *تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ*. برای اطلاع از بحثی جالب از ابن عربی درباره این حدیث، نک. دبلیو. سی. چیتیک.

The Sufi Path of Knowledge

صص ۲۸۳-۲۸۶.

- ۶۰۹ لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۲۳۳.
- ۶۱۰ تک. تی. اس. الیوت (ویراستار) *Literary Essays of Ezra Pound* (لندن: فیبر آند فیبر^۱ ۱۹۸۵)، ص ۳۴۳؛ جان ویکری^۲

The Literary Impact of the Golden Bough

(نیوجرسی: نشر دانشگاه پرینستون ۱۹۷۳)، ص ۱۰۷ به بعد.

- ۶۱۱ نک. کتیلین رین^۳، *Yeats the Initiate: Essays on Certain themes in the Writings of W. B. Yeats*

(لندن: نشر دلمین^۴ ۱۹۸۶)، فصل ۶ و همو "یتس و کبیر"، در

Temenos: A Review Devoted to the Arts of the Imagination,

۵ (۱۹۸۴)، صص ۷-۲۸.

- ۶۱۲ "هر تحقیق جدی در ادبیات نشان می‌دهد که تفاوت حقیقی بین شاعر مبتکر و شاعر مقلد صرفاً در این است که اولی به گونه عمیق‌تری مقلد است." *ان فرای*، *Anatomy of Criticism*، (نشر دانشگاه پرینستون ۱۹۵۷)، ص ۹۷. برای بحثی عمیق و جامع درباره نفوذ سنت بر نوآوری خلاق، نک. همانجا، صص ۹۶-۱۰۳.

→ 'نون': سه الف اشارت است به استوی و احاطت و ارادت. و آن دو نون اشارت است به دو نفس، و آن نبوت است و ولایت. و نبوت صورت قوت است، و ولایت مظهر قدرت. و به قوت فتح دایره ملکوتی می‌کند، و به قدرت فتح دایره جبروتی. و اشخاص دایره ملکوتی ابرارند، و اشخاص دایره جبروتی اشرار..."

1. Faber & Faber.

2. Vickery

3. Kathleen Raine

4. Dolmen

زیباشناسی و علم تأویل شبستری (۶۱۳)

نظیر چون کرات منطاست جسم حوی و روح آب سائست (۶۱۴)

سنت نمادگرا در شعر صوفیانه فارسی کلاسیک

اساساً دو مکتب فکری در حوزه نقد ادبی اشعار صوفیانه فارسی کلاسیک وجود دارد:

(۱) محققانی از قبیل آرتور ج. آربری و، جدیدتر، مایکل هیلمان و آنماری شیمل (۶۱۵)، که اشعار صوفیانه فارسی را اساساً از منظری زیباشناختی و ادبی بررسی می‌کنند، معمولاً بن مایه‌های صوفیانه را در غزل - به تعبیر رُزماند توو^۲ - "تمثیلی تحمیلی"^۳ (۶۱۶) تفسیر می‌کنند. کیفیت حقیقتاً تمثیلی را در اشعار صوفیانه پوششی کاذب برای شهوت‌انگیزی می‌بینند، و خصلت فلسفی و مثالی شعر را رنگ و لعابی بر رمانتیسم کفرآمیز به شمار می‌آورند. آنان از تنشها و تلاشهایی سخن می‌گویند که برای حل مسأله دوگانگی میان عشق شهوانی و عشق مجرد و

۱. وکر: آشیانه پرنده.

2. Rosemund Tuve

3. imposed allegory

مابعدالطبیعی صورت پذیرفته است (۶۱۷)، و لذا از مفاهیمی استفاده می‌کنند که ناخودآگاه، همچنانکه هانری کربن اظهار داشته، حالت "وجدانی معذب^۱" را منعکس می‌کند (۶۱۸)، و این برداشتی است که عمدتاً از بررسی شعرای زاهد مآب غربی همچون دان^۲ یا مارول^۳ (۶۱۹)، [برای محققان] حاصل شده است. (۲) کسانی که به شعر صوفیانه به عنوان بیانی از لوگوپوئیای^۴ مثالی توجه دارند (۶۲۰)، یعنی به عنوان عملی ارتباطی منبعث از عالم مثال یا عالم معنی؛ آنان شعر صوفیانه را عبارت از معانی دقیقاً نمادینی می‌بینند که به وجهی نظاممند در سطح کاملاً هشیارانه عمل می‌کند. اگرچه محققانی از قبیل توشیکو ایزوتسو، سیدحسین نصر و هانری کربن (۶۲۱) معتقدات و تعالیم فلسفی ایرانی را از این منظر بررسی کرده‌اند، هیچ کس شعر متافیزیکی فارسی را از این دیدگاه مطالعه نکرده است، اگرچه این شیوه نقد ادبی اصیلی است که خود صوفیان به کار می‌برده‌اند (۶۲۲). با در نظر گرفتن اهمیت ساختار و معنای نمادین به عنوان مهم‌ترین معیار ارزیابی مقصود و معنای نهائی یک

۱. به نظر کربن، وجدان معذب (Conscience malheureuse) برای کسانی، چون بعضی زاهدان متنسک مسیحی پیش می‌آید که احساسات شهوانی و تجربه زیبایی انسانی را گناه می‌دانند. اینان بین عشق ناسوتی و عشق لاهوتی تفاوت قائلند، در صورتی که در تصوف قائل شدن به چنین دوگانگی‌هایی روا نیست. این قبیل پرهیزگاری و زهد برای کسانی چون روزبهان بقلی اساساً امری بیگانه است (از یادداشت نویسنده به مترجم).

2. Donne

3. Marvel

۴. لوگوپوئیای (Logopoeia) برساخته از لومیس پوند (د. ۱۹۷۰ م) شاعر آمریکایی است. او در یکی از کتابهایش برای هنر شاعری سه بخش قائل است: فنوپوئیای (Phanopoeia)، ملوپوئیای (melopoeia) و لوگوپوئیای. الفاظ منظوم یا صور خیالی بصری (فنونپوئیای)، یا پدیده‌های سمعی و موسیقایی (ملوپوئیای) به ذهن متبادر می‌کنند، و در غیر این دو حالت معانی و بافتهای گوناگونی را که در خود آن الفاظ وجود دارد به حوزه تصور می‌آورند (از یادداشت نویسنده به مترجم).

شعر در بین صوفیان (۶۲۳)، بی‌فایده نیست که در اینجا مفروضات فلسفی که تشکیل‌دهنده مبناي این بیان نمادین شعری است، غور رسی و تحقیق شود، کاری که ایران‌شناسان شرق و غرب تاکنون به یک اندازه از آن غفلت کرده‌اند (۶۲۴).

برای این منظور، در فصل حاضر من گلشن راز شبستری و شرح لاهیجی را که بر این منظومه نوشته است بررسی خواهم کرد؛ این هر دو اثر با تعبیر و تفسیر نمادسازی صوفیانه مناسبت مستقیم دارند، و اشعار صوفیانه‌ای را که حاوی معانی مثالی‌اند با وضوحی استثنائی تشریح می‌کنند. اگرچه اشعار شبستری در گلشن راز ممکن است برای افراد ناآشنا مشتق لوایح یا بارقه‌های عرفانی انتزاعی و غالباً ناپیوسته به نظر آید، لاهیجی، در شرح خود، همچون مترجم زبانی فراموش شده با فصاحت تمام آن شرط روحی لازمی را که به هر بیت جان می‌بخشد، در ذهن خواننده برمی‌انگیزد. این نیز شایان توجه است که لاهیجی در خلال شرح خود به منظور ایضاح معانی پنهان در اثر شبستری، پیوسته هم از مغربی - شاعر صوفی‌نمادگرای تبریزی که سخت تحت تأثیر شبستری بود (۶۲۵) و هم از جلال‌الدین رومی نقل قول می‌کند. همین واقعیت به تنهایی از وجود سنت نمادگراییانه همگون و یکدستی در اشعار عرفانی فارسی خبر می‌دهد، سنتی که هدفش بیان و جمع‌بندی تعالیم عرفانی مهم‌تر، بر اساس اصطلاحات رمزی دقیق بوده است.

نظریه زیباشناختی شبستری

۲۴ بیت زیر از گلشن راز شبستری مدرک بسیار مهمی در حوزه اصول زیباشناسی صوفیانه است، که نقطه عمده‌ای برای تحلیل تمام شعرای صوفی مشرب بعدی در ایران سده‌های نهم و دهم هجری تشکیل

می دهد (۶۲۶). شرح لاهیجی بر این ابیات (که در صص ۲۵۸ به بعد بررسی می شود)، در یک معنا، حاوی چکیده‌ای است از کل عرفان برآمده از الهامات شاعرانه و ذوق همه شعرای بزرگ عصر تیموری در تبریز: کمال خجندی، قاسم انوار، محمد عصار، عبدالرحیم خلوتی، ('مشرقی')، و محمد مغربی، و همچنین کسانی چون جامی که عمیقاً متأثر از نوع شعر رمزی بودند. الهام شاعرانه ناشی از 'ذوق' است؛ معنای تحت‌اللفظی این کلمه 'چشیدن' است، اما در تصوف اشاره دارد به شهود قلبی که می تواند از طعم دلپذیر حقایق فراتر از حواس جسمانی حاصل گردد. شبستری ذوق را مخصوصاً عامل اصلی در نظریه الهام عرفانی به شمار می آورد. تفصیل روان‌شناختی ذوق در قالب تمثیلی فصیح توسط روزبهان بقلی (د. ۶۰۶ ق)، عارف بزرگی که نظریه‌های او، همچنانکه آنماری شیمل می‌گوید، "اساس فهم ما را از بیشتر اشعار صوفیانه تشکیل می‌دهد" (۶۲۷) اینجا شایان ذکر است:

نخستین مقامی که عاشقان تجربه می‌کنند نوشیدن از جامهای دریا
مانند تجلی است. وقتی آنان نور قرب حق را در دلهاشان، که بوی
نسیم عطراگین عالم غیب به خود گرفته، می‌بینند، صحراهای
بی‌کران نور صفات الهی بر آنان ظاهر می‌شود. آن زمان که اسرار
روحشان به جانب قرب حق می‌گراید، صفای ذوق را در می‌یابند و
نور شهود را تجربه می‌کنند (۶۲۸).

تنها این درک و تشخیص روحانی است که به انسان امکان می‌دهد تا معنای اصلی استعارهای شعری را دریابد، معانی واقعی را در صور خیالی مبتنی بر جهان مادی کشف کند، و از الفاظ فراتر رفته، 'معانی' را بفهمد. همان اوائل در تاریخ تصوف، به اصطلاح ذوق برمی‌خوریم که معنای عرفانی مشابهی از آن استنباط می‌شود. یکی از قدیم‌ترین موارد حضور

این اصطلاح در کتاب سُلمی (د. ۴۱۲ ق) است (۶۲۹)؛ بعدها در نوشته قشیری (د. ۴۶۵ ق) می‌خوانیم: ”ذوق، درک مستقیم معانی“ (ذوق المعانی) (۶۳۰). [ابوحامد] غزالی نیز اهمیت خاصی برای ذوق قائل است، و آن را در *المُنْقِذِ مِنَ الضَّلَالِ* خویش این طور وصف می‌کند: ”خاص‌ترین صفت اکابر عرفای صوفی، و چیزی که منحصر به آنان است، این صفت را فقط از راه چشیدن می‌توان حاصل کرد، نه از طریق یادگیری... [ذوق] همچون رؤیت چیزی به چشم خود و گرفتن چیزی به دستهای خود است“ (۶۳۱).

در تصوف ادوار بعد، این اصطلاح به طور معمول و مرتب به کار گرفته می‌شود. این است که می‌بینیم روزبهان در شرح شطحیات خود می‌گوید ”ذوق آغاز ‘شرب’ است. تحقق آن در این است که دل به شهدِ صفا در حین اتحاد [با خدا] دست یابد“ (۶۳۲). عزالدین محمود کاشانی (د. ۷۳۵ ق)، مؤلف کتاب راهنمای مهمی در تعالیم صوفیانه، ذوق را مرحله نخست از سه مرحله مستی می‌شمرد؛ دو مرحله دیگر، به ترتیب، شرب و رَی (فرونشاندن عطش) است (۶۳۳). تعریف او، به نوبه خود نشأت گرفته از این سخن شهاب‌الدین سهروردی (د. ۵۳۲ ق) در *عوارف المعارف* (۶۳۴) است که ذوق مطابق است با/ایمان، شرب با علم و رَی با حال (۶۳۵). ذوق در عرفان صوفیانه ابن عربی هم عنصر مهمی است؛ به عقیده او ”احوال عارفانه را جز به واسطه ذوق نمی‌توان به دست آورد؛ عقل انسان نه می‌تواند آن را تعریف کند و نه به کمک قیاس و استنتاج آن را فهم کند، همان گونه که علم به شیرینی عسل، تلخی صبر، لذت وصال، محبت، عشق یا شوق را نمی‌توان حاصل کرد مگر آنکه شخص شرایط این کار را احراز کرده باشد یا مستقیماً آن را تجربه کند“ (۶۳۶). تهانوی (د. ۱۱۵۸ ق)، مؤلف بزرگ *دائرةالمعارف اصطلاحات عرفانی ذوق* را ”اولین درجه

شهود حق در حق "تعریف می‌کند. ذوق بنابه نظر او، "به صورت لوامعی پی‌درپی در فواصل کوتاه متجلی می‌شود. چون این حالت افزون شود و برسد به مقام شهود، از آن حالت به شرب و آشامیدن تعبیر کنند، و اگر به نهایت مقام رسد ری‌گویند، و این وقتی به شخص دست می‌دهد که اعماق ضمیر وی از هر تفکر و تأملی جز درباره‌ی خداوند آزاد شود" (۶۳۷). از این تعاریف برمی‌آید که ذوق شهودی روحانی است که بدون آن درک شعر صوفیانه ناممکن است. ذوق در زیباشناسی شعر شبستری و شرح لاهیجی نیز مفهومی اصلی است. در اصطلاح ذوق ما به نظریه‌ای از علم زیباشناسی برمی‌خوریم که در آن مفهوم ذوق و درک هنری با فکر مستی و نماد شراب به وجهی جدائی‌ناپذیر پیوند می‌خورد. بنابراین، ذوق را می‌توان نوعی شعور یا فهم در مزاجی که مست روحانی است تعریف کرد، مفهومی که از لحاظ روان‌شناسی پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر از شَمّ خلاق یا ذوق هنری صرف است (۶۳۸). بدین ترتیب، نظریه‌ای که شبستری در بیت ۷۲۲ بیان کرده، در سراسر اشعار صوفیانه منعکس گردیده است:

هر آن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد او را

ذوق درونمایه‌ای بنیادی در غزلیات شاه نعمت‌الله (د. ۸۳۳ ق) و مغربی است، و حتی معاصر سرشناس شبستری، هم‌ام تبریزی، شاعر صوفی، این مطلب را در عباراتی مشابه بیان کرده است:

در تنگنای لفظ ننگد بیان ذوق

ز آن سوی حرف و صوت مقامات دیگر است (۶۳۹).

مفهوم ذوق به عنوان مزیدن دل، در مقابل چشمش یا دریافت عقلانی (بدان گونه که لغت‌نامه‌های فارسی تعریف کرده‌اند)، اصلاً مفهومی

مشائی است^۱. جیمز هیلمان می‌نویسد ”در علم‌النفس ارسطوئی عضو ادراک زیبائی (aisthesis) دل است و از هر اندام حسی انسانی معبری به سوی آن کشیده شده است؛ آنجا روح ’به آتش کشیده می‌شود... این پیوند میان دل و اندامهای حسی نه یک رابطه حسی مکانیکی ساده که رابطه‌ای زیباشناختی است. یعنی، عمل ادراک یا احساس را در یونانی aisthetics می‌گویند که اصلاً به معنای تنفس و استنشاق است – [به بیان دیگر] فرو بردن آن ’نفس تندی‘ که اساساً در حکم واکنشی زیباشناختی است... این واکنش زیباشناختی یا استحسانی اصیل، یعنی فرو بردن نفس، در حقیقت نوعی ’به قلب رساندن‘، باطنی کردن، صمیمی شدن با چیزی، و چیزی را به درون جذب کردن، و به دل سپردن است، به نحوی که موجب فعال شدن قوه خیال آدمی گردیده، قلب و روح او را نمایان می‌سازد“ (۶۴۰). این روان‌شناسی مبتنی بر زیباشناسی دل را ابن‌سینا از ارسطو گرفت و سپس از او به عرفان صوفیانه منتقل گردید.“ اما تعصب تند عقلگرایانه جامعه غربی درک مفهوم روحانی و ظریفی چون ’مزیدن دل‘ را برای ما [اروپائیان] بسیار دشوار کرده است. به تعبیر هیلمان:

ما در فرهنگ خود از یک روان‌شناسی و فلسفه مناسب دل محرومیم، و بنابراین از [قوه] تخیل نیز بی‌بهره‌ایم. قلبهای ما نمی‌توانند دریابند که آنها به طرزی خلاق می‌اندیشند، زیرا مدتهای مدید به ما گفته‌اند ذهن می‌اندیشد و قلب احساس می‌کند... چنانچه بخواهیم عوالم خیالی را بازیابیم، باید نخست اندام آن، قلب، و نوع فلسفه آن را کشف کنیم (۶۴۱).
به نظر لاهیجی،

انسانیت انسان به دل است، چه دل محل تفصیل علم و کمالات

۱. با توجه به اینکه مشائیان بر نقش عقل تأکید زیاد دارند، مشکل بتوان مفهوم ذوق را – که تقریباً نقطه مقابل آن است – با این اطمینان مفهومی مشائی شمرد!

روح است و مظهر تقلب ظهورات الهی به شئون ذاتی است و از این جهت مسمی به قلب شده... هر لحظه ازو [=قلب] اثر و صفت دیگر ظاهر می‌شود و منقلب است از صفتی به صفتی. و سبب دیگر آنکه منقلب است میان وجهی که به جانب حق است و وجهی که به طرف خلق است؛ از حق مستفیض و به خلق مفیض است (۶۴۲).

لاهیجی در ادامه سخن خود یادآور می‌شود که معرفت در دل جای دارد، و "چنانکه در ظلمت شب ادراک اشیاء به واسطه نور چراغ می‌توان نمود، رؤیت جمال وحدت حقیقی در تاریکی کثرت جز به صفای دل حاصل نمی‌تواند بود" (۶۴۳). با توجه به ملاحظات هیلمان درباره اهمیت قلب در زیباشناسی ارسطو و توضیح لاهیجی درباره قلب در تفکر شبستری، معلوم می‌شود که اصطلاحاتی از قبیل 'نفس'، 'شرب' و 'قلب' در اشعار صوفیانه - نه تنها صرفاً تزینی [و از مقوله صنایع بدیعی] نیستند، بلکه - از لحاظ شناختی مهم و از نظر روان‌شناسی دقیق‌اند. مثلاً، غزل زیر از مرید شبستری، مغربی، را ملاحظه کنید:

مذهب دل

دل ما هر نفسی مشرب دیگر دارد	راه و رسم دگر و مذهب دیگر دارد
می‌کشد هر نفسی جام دگر از لب یار	بهر هر جام کشیدن لب دیگر دارد
نیست دل در دونه نفس طالب هر مطلب خاص	هر زمان او طلب و مطلب دیگر دارد
شاهد او جز ازین خال و خط و غبغب و تن	خال و خط دگر و غبغب دیگر دارد
هر زمان جان دگر از لب جانان رسدش	بهر هر جان که رسد قالب دیگر دارد
در جهان دل ما مهر و سپهر دگر است	عرش و فرش و فلک و کوکب دیگر دارد
به جز این روز که بینی بویش روز دگر	به جزین شب که تودانی شب دیگر دارد

دل سوار است که درگاه توجه کردن
جانِبِ هر طرفی مرکب دیگر دارد
لوح محفوظِ دل "مغربی" از مکتب دوست
گشت مسطور که دل مکتب دیگر دارد (۶۴۴).

شکل استعاره مبتنی بر 'تأویل عرفانی' که شبستری، یا مغربی در اشعار فوق، به کار برده‌اند با نمادین سرایی خود محورانه مبهم شعرای نمادگرای فرانسوی از قبیل بودلر و مالارمه (۶۴۵) کاملاً تفاوت دارد. نمادگرایی شعر صوفیانه از مجاهده‌ای عملی و روحانی (سلوک) - که توسط عرفای چندین نسل ضمن رسالاتی به خوبی ثبت و ضبط شده است - سرچشمه می‌گیرد: چنین چیزی برخاسته از احساسات یا انفعالات صرفاً شخصی نیست بلکه مستند است بر نظریه‌های شناخته شده روان‌شناسی رشد انسانی که طریقت صوفیانه مبتنی بر آنهاست. توشیکو ایزوتسو گفته است "کاربرد مکرر استعارات در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی یکی از نشانه‌های ویژه در فلسفه اسلامی است... نباید آن را آرایه‌ای شعری تصور کرد" (۶۴۶). بنابراین، این کاربرد استعاری "جداً شناختی"، به تعبیر مارکوس بی. هستر^۱ (۶۴۷)، ویژه صور خیال مورد استفاده شعرای اروپای قرون وسطا از قبیل دانته و شعرای متافیزیکی انگلیسی سده هفدهم است (۶۴۸). اما باید تأکید کرد که این استعاره‌ها و تمثیلهای مبتنی بر تأویلهای عرفانی، مثالی [و صورتهای نوعی] هستند که قلب آنها را تصور می‌کند و اسرار آن فقط بر آشنایان راه دل کشف شدنی است. بدین سبب، شبستری در بیت ۷۲۳ متن گلشن راز چنین اظهار می‌دارد:

چو اهل دل کند تفسیر معنی به مانندی کند تعبیر معنی

1. Marcus B. Hester

دوگانگی معنا/ لفظ نیز در نظریهٔ زیباشناسی شبستری راه یافته است. جولی اسکات میثمی (دربارهٔ شعر سنتی فارسی) می‌نویسد، ”واژه‌های معنا و معنوی چیزی شبیه Significatio یا Sens را می‌رساند که شعرای اروپائی آن را به ’معنای عمیق‌تری که در زیر لایهٔ ظاهری شعر قرار دارد، اطلاق می‌کردند“ (۶۴۹). معنا اساساً دال بر معنای مثالی^۱، استعاره‌ای شعری است. معنا را (وقتی در کنار متضاد آن ”صورت“ قرار گیرد) می‌توان ’معنای مجرد‘ یا ’حقیقت آرمانی‘ (۶۵۰) نیز تعریف کرد. اما معنای بلاغی آن در اشعار غیر عرفانی فارسی اشاره دارد به ویژگیهای غیرمادی هر سخن (یعنی، ’فحوای کلی آن‘) و محتوای درونی یک استعاره. از این لحاظ، معنا در مقابل لفظ (= کلمه، حرف، واج، لغت) است، همچنانکه واژهٔ انگلیسی Sense در برابر Syntax قرار داده می‌شود. تحقیق اخیر سی. ا. ام. ورستیگ^۲ دربارهٔ تأثیر اندیشهٔ یونانی در دستور زبان عربی پی برده است که مفهوم معنا در فلسفهٔ اسلامی از چندین منبع مشتق شده است. به نظر می‌رسد که منبع اصلی نظریه‌های صوفیانه رواقیان هستند که ”تمایز دقیقی بین جنبهٔ آوایی و معنایی یک نشانهٔ زبان‌شناختی قائل‌اند... sèmainon دال، یعنی جنبهٔ آوایی، و lekton همپایهٔ معنایی آن است. در دستور عربی، لفظ و معنا دقیقاً به همین شیوه به کار می‌روند“ (۶۵۱). مع‌ذلک، مفهوم معنا که شبستری ذیلاً آن را شرح و بسط داده، به نظر می‌رسد از ابن‌سینا گرفته شده است؛ وی معانی (جمع معنا) را به عنوان ”نیات کلی“ در اشیاء به شمار می‌آورد، که الله آنها را آنجا نهاده است؛ اینها مواد لازم را برای ذهن اندیشه‌ورز فراهم می‌کنند... معانی آن عناصری در اشیاء‌اند که نه به

1. archetypal meaning

2. C.A.M. Versteegh

واسطهٔ حواس ظاهری که به توسط نوعی نیروی درآکهٔ ذهن ادراک می‌شوند (ابن رشد این نیرو را قوهٔ متفکره و ابن سینا قوهٔ باطنی می‌نامد) (۶۵۲).

به اعتقاد صوفیه، معانی فرامادی و متعالی‌اند، و فقط وقتی فهم می‌شوند که در شهود یا از طریق تجلی دیده شوند. نظر شبستری در باب معانی مثالی، مثلاً در ابیات ۷۲۱ و ۷۲۲ در زیر، شباهت چشمگیری به نظریهٔ الگوهای آرمانی^۱ [یا مثلاً] کارل یونگ دارد:

... سخنان ذهنِ هشیار به راحتی ممکن است فریب، توهم، دروغ یا نظرهایی دلبخواهی باشند. اما چنین چیزی مطمئناً در مورد سخنان روح صادق نیست: در درجهٔ اول، آنها همیشه بیرون از قدرت درک [و عقل جزئی] ما هستند زیرا به حقایقی اشاره دارند که از حوزهٔ شعور و آگاهی فراتر می‌روند. این وجودها [ی مقدس] الگوهای مثالی شعور جمعی هستند، و شبکه‌های پیچیده‌ای از صورتهای ذهنی [یا مثالها] در قالب بن مایه‌های اسطوره‌ای^۲ [دینی] به وجود می‌آورند (۶۵۳).

پُل پهلر، در تحقیق خود دربارهٔ تمثیلهای قرون وسطائی با عنوان چشم‌انداز شهودی^۳، ضمن توصیف مفهومی مشابه معانی در حوزهٔ اصول نظری و کلیات شعری صوفیان، تصریح می‌کند که

ذهن می‌تواند نقش ابزاری را برای ادراک قوای فراروانی مستقلی ایفا کند، قوایی که احساس می‌شود بیرون از ادراک‌کننده اما ظهور آنها عمدتاً در جهان درونی اوست - و آن جهان رؤیت و رؤیاست. این قوا در قالب صُوری متجلی می‌شوند که از عالم خارج گرفته

1. theory of archetypes

2. Mythological motifs

3. Visionary Landscape

شده، ولی به واسطه‌ٔ القاء معانی روحانی [در آنها] نیروی بیشتر یافته، چهرهٔ زیباتری به خود می‌گیرند (۶۵۴).

این جملهٔ آخر توصیفی دقیق از چیزی است که معانی را، آن گونه که شبستری / لاهیجی می‌فهمند، می‌سازد. این که معانی مثالی را - همان طور که شبستری ذیلاً در بیت ۷۲۳ توضیح می‌دهد - فقط می‌توان به کمک قیاس فهم کرد، نیز شبیه است به نظر یونگ دربارهٔ خصلت 'فوق شخصی'^۱ اشعار نمادین حقیقی، که تشبیهات و استعارات آن "ارزش نمادهای واقعی و اصیل را دارند، زیرا بهترین تعبیرات ممکن از چیزی هستند که تاکنون ناشناخته مانده است - پلهائی کشیده به ساحلی نامرئی" (۶۵۵).

در اشعار صوفیانه، بلاغت بدون ذوق، عقل بدون الهام (یا همان گونه که ایرانیان می‌گویند: لفظ بدون معنا) رسماً قابل قبول نیست. در واقع، تنها نوع نقد ادبی که صوفیان ایرانی حاضرند به طیب خاطر بدان پردازند تأویل شعر است (۶۵۶). اگرچه تأویل اصلاً به روشی رمزی و نمادین از تفسیر اشاره داشت که صوفیان در مورد قرآن به کار می‌بردند (۶۵۷)، می‌تواند در مورد آثار فلسفی نیز به کار گرفته شود، کما اینکه تحقیق هانری کربن دربارهٔ ابن سینا آن را نشان داده است (۶۵۸). از این لحاظ، شرح لاهیجی بر گلشن راز اساساً تأویلی از اشعار است: تفسیری تمثیلی که کلمه یا لفظی را که در وضعیتی ملموس نزول یافته، یعنی به قید کلمه‌ای از کلمات درآمده، به اصل خود در عالم مُثُل باز می‌برد؛ و این همان عمل تأویل است. لاهیجی اصرار می‌ورزد که معنای اصلی تشبیهات و استعارات شاعرانه را فقط می‌توان به کمک تأویل فهمید. ضرورت تأویل

1. suprapersonal

را که به منزلهٔ زدن پلی بین لفظ و معنا در عرفان صوفیانه است. تی. ایزوتسو در نهایت ایجاز بیان کرده است:

کلمه به دنیای مادی و اشیاء محسوس (مُلک) تعلق دارد در حالیکه معنی به راستی از عالم مجرد (ملکوت) است. هر کلمه در مقایسه با عرصهٔ گسترده معانی که پشت آن است، چیزی جز نقطهٔ کوچک بی‌اهمیتی نیست. کلمه فقط دروازهٔ تنگی است که از طریق آن ذهن انسانی به اقلیم بی‌حد و مرز معنا قدم می‌نهد. به علاوه، چیزی است که پنداری، حیات خودش را دارد؛ آن را ثباتی نیست. معنا، کاملاً مستقل از کلمه‌ای که بر آن دلالت دارد، گوئی به میل خود با انعطاف‌پذیری حیرت‌آوری، هماهنگ با درجهٔ عمق تجربه و شعور انسان به بالندگی ادامه می‌دهد. معنا با چنین ویژگی‌هایی به درون قالب حاضر و آمادهٔ کلمه ریخته می‌شود. با نگرستنِ صرف از بیرون از کلمه‌ای که این گونه به کار گرفته می‌شود، به زحمت بتوان نسبت به عمق و وسعت معنایی که قرار است به واسطهٔ آن کلمه القا شود، داوری کرد. این مخصوصاً وقتی صدق پیدا می‌کند که معنای ریخته شده در قالب فلان کلمه از پشتوانهٔ تجربهٔ عرفانی عمیقی برخوردار باشد... زیرا اینجا شخص باید از کلمه به عنوان تختهٔ پرتابی استفاده کند تا به توسط آن به درون دریای معانی بپرد. مادام که شخص تلاش می‌کند تا معنا را از کلمه بفهمد، هرگز نمی‌تواند به حصول این هدف امید بندد (۶۵۹).

انسان باید از تعبیر لفظی به عالم فراهشیاری^۱ معانی مثالی برود و آنجا معنایی را ادراک کند که به لفظ حیات می‌بخشد.

بدین دلیل، درک ارزش این سنت نمادگرایانه در اشعار صوفیانه

فارسی، یا در حقیقت، هر شناختی از شعرای عارفی که زیر نفوذ اندیشه زیباشناختی شبستری بوده‌اند امکان‌پذیر نیست مگر آنکه نظرات عرضه شده در متن [اشعار] زیر - که باید گفت فقط دیدگاه ریشه‌دار صوفیه را دربارهٔ رابطهٔ الهام شاعرانه به تخیل متافیزیکی خلاصه‌وار بیان می‌کند - مدّ نظر قرار گیرد.

بحث معانی مثالی

پرسش (از میرحسینی)

- ۷۱۴ چه خواهد مردِ معنی زان عبارت که سوی چشم و لب دارد اشارت
 ۷۱۵ چه جوید از سر زلف و خط و خال کسی کاندر مقامات است و احوال

پاسخ

- ۷۱۶ هر آن چیزی که در عالم عیان است چو عکسِ آفتاب آن جهان است
 ۷۱۷ جهان چون خط و خال و زلف و ابروست همه چیزی به جای خویش نیکوست
 ۷۱۸ تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است
 ۷۱۹ صفات حق تعالی لطف و قهر است رخ و زلف بتان را زان دو بهر است
 ۷۲۰ چو محسوس آمداین الفاظِ مسموع نخست از بهر محسوسند موضوع
 ۷۲۱ ندارد عالم معنی نهایت کجا بیند مر او را لفظ غایت
 ۷۲۲ هر آن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد او را
 ۷۲۳ چو اهل دل کند تفسیر معنی به مانندی کند تعبیر معنی
 ۷۲۴ که محسوسات از آن عالم چوسایه است که این چون طفل و آن مانند دایه است
 ۷۲۵ به نزد من خود الفاظِ مأوّل بدان معنی فتاد از وضع اول
 ۷۲۶ به محسوسات خاص از عرف عام است چه داند عام کان معنی (۶۶۰) کدام است
 ۷۲۷ نظر چون در جهان عقل کردند (۶۶۱) از آنجا لفظها را نقل کردند

۷۲۸	تناسب را رعایت کرد عاقل	چو سوی لفظ، معنی گشت نازل
۷۲۹	ولی تشبیه کلی (۶۶۲) نیست ممکن	زجست و جوی آن می‌باش ساکن
۷۳۰	در این معنی کسی را بر تو دق نیست	که صاحب‌مذهب اینجا غیر حق نیست
۷۳۱	ولی تا با خودی زنه‌ار، زنه‌ار	عبارات شریعت را نگه‌دار
۷۳۲	که رخصت اهل دل را در سه حال است	فنا و سُکر و سه دیگر دلال است
۷۳۳	هر آن کس کو شناسد این سه حال	بداند وضع الفاظ و دلالت
۷۳۴	ترا چون نیست احوال مواجید ^۱	مشو کافر ز نادانی به تقلید
۷۳۵	مجازی نیست احوال حقیقت	نه هر کس یابد اسرار طریقت
۷۳۶	گزاف ای دوست ناید ز اهل تحقیق	مر این را کشف باید یا نه تصدیق
۷۳۷	بگفتم وضع الفاظ و معانی	ترا سرگشته گردارد بدانی
۷۳۸	نظر کن در معانی سوی غایت	لوازم را یک‌ایک کن رعایت
۷۳۹	به وجه خاص از آن تشبیه می‌کن	به دیگر وجه‌ها تنزیه می‌کن (۶۶۳)

تأویل شبستری از اشعار صوفیانه

پرسش میرحسینی (ابیات ۷۱۴-۷۱۵ در بالا) که می‌خواهد ارزش کاربردهای نمادین را بداند، جستجوئی است درباره استفاده از صور خیال عاشقانه در اشعار عرفانی. بنابر توضیح شبستری و شرح لاهیجی بر آن، هر عضو بدن معشوق برخوردار از یک مرتبه هستی شناختی 'حقیقی' (و به همین دلیل، طبق نظر معتقدان به اصل وحدت وجود، 'الهی') است (۶۶۴). زیربنای ابیات شبستری تعالیم مربوط به 'فلسفه عشق و جمال' است که نخستین بار در تصوف ایرانی به توسط احمد غزالی در سوانح وی

۱. مواجید [جمع موجود]: حالاتی که به طریق 'وجدان' و کشف بر عرفا ظاهر می‌شود.

به تفصیل معرفی شد (۶۶۵)، سپس بعد از زمان ابن عربی، عراقی شرحی در حال و هوای نظرات وی در لمعات خود آورد، و سرانجام، خود شبستری آن فلسفه را در حق‌الیقین خویش تشریح کرد. گزیده‌ی زیر از رساله‌ی اخیرالذکر صحنه‌ی کاملاً دلخواهی را برای ارائه‌ی هستی‌شناسی جذاب شاعر به دست می‌دهد و کاربرد صور خیال عاشقانه را که وی در ابیات مذکور استفاده کرده، تأیید می‌کند:

حقیقت: کثیر و کثرت قائم است به وحدت که مبدأ مفهوم او است و باز به هر یک از مراتب کثرت از روی کلی و کلیت وحدتی محیط بود، چون جنس و نوع و فصل و موضوع و محمول. پس ظاهر و باطن کثرت و وحدت بود. و کثرت جز اعتباری نبود از اعتبارات وحدت، و اختلاف که از خواص کثرت است امرِ عدمی بود: ما تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ^۱ [قرآن، ۶۷: ۳] ظهور وحدت دارد.

حقیقت: ظهور وحدت در کثرت به حسب مناسبت و موافقت اجزای بود که مسماست به حُسن، و ملایمت طباع و جذب قلوب به سبب خفای تعین عدمی است. ظهور حقیقت وجود در وحدت، و این معنی در جمله‌ی اجزای موجودات واقع، چه سلسله‌ی اسباب متصل است: الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ^۲ [قرآن، ۲۰: ۵۰].

حقیقت: اجزای وجود آفاق در حُسنِ ظاهر متباعدند، و اجزای وجود انسان متقارب، لاجرم تسویه و تعدیل که مظهر وحدت است در او ظاهر شد، و مراتب کمالات کلیات به کلی در او به فعل

۱. تو در خلق خدای رحمن هیچ بی‌نظمی نمی‌بینی.

۲. پروردگار ما کسی است که به مخلوق خود همه چیز داد.

آمد که نوع آخرین است، و مظهر تام کامل وجود گشت: و صَوْرَكُم فاحسَنَ صَوْرَكُم^۱ [۶۴:۴۰ و ۶۴:۶۴] فَتَبَارَكَ اللهُ احسَنُ الخالقين [قرآن، ۲۳:۱۴].

لطیفه: عشق مجازی که افراط محبت است، جز از حسنی که در مظهر انسانی است صورت نبندد که آینه دل او - که موصوف است به سَعَتٍ: لَا يَسَعُنِي اَرْضِي و لاسمائي و لكن يَسَعُنِي قَلْبُ عبدالمؤمن^۲ (۶۶۶) - جز به صورت حسن تام مستغرق نگردد؛ و همین عشق بود که از غلبه صورت معشوق مجازی، تعین را بسوزاند و بی مزاحمت اعتبار حُجُبِ اغيار، مُجِبِّ خود به خود عشق بازی کند. آنگاه این عشق را حقیقی گویند: (فسوف ياتي الله بقوم) يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ^۳ [قرآن، ۵:۵۴].

تنبيه: اسرار مراتب این حال را در رساله‌ای که موسوم است به شاهد حواله کرده‌ایم، آنجا طلب باید کرد: نحن نُقْصُ عليك احسن القصص (قرآن: ۱۲:۳) (۶۶۷).

این سخنان نقش مهم 'جمال' انسانی را در تداوم بخشیدن به اعتدال عالم توضیح می‌دهد. 'جمال' انسانی مثالی از وحدت است، زیرا فقط در قالب 'خدای انسان گونه' است که کل به طور کامل صورت تفصیل می‌پذیرد. اگرچه این فکر در جای دیگری از گلشن راز هم به طور مبسوط بررسی شده، برای بحث فعلی کافی است یادآور شویم که شبستری

۱. و [خداوند] شما را به نیکوترین صورتها بیافرید.

۲. آسمان و زمین مرا دربر نمی‌گیرد، اما قلب بنده مؤمن مرا دربر می‌گیرد.

۳. (به زودی خداوند می‌فرستد به قومی که) آنها را دوست دارد و آنان وی را دوست دارند.

عقیده ابن عربی را در مورد 'قداست' عشق جنسی^۱ تأیید می‌کند (۶۶۸)، نظری که اساس عقیده این شاعر دائر بر وجود معنایی فراطبیعی در هر یک از اندامهای معشوق است. لاهیجی در شرح ابیات ۷۱۶ و ۷۱۷ از پاسخ شبستری که فوتاً ذکر شد، این عقیده را به طرز زیر توضیح می‌دهد:

چون ذرات موجودات مظاهر اسماء و صفات و ذات الهیه‌اند و از مرایای اعیان ممکنه آفتاب ذات و صفات و اسماء حق است که منعکس و تابان است، فرمود که هر آن چیزی که در عالم عیان است - یعنی هرچه در این عالم امکان ظاهر و عیان شده و می‌شود - مانند عکسی است از نور آفتاب آن جهان [یعنی، ذات، اسماء و صفات الهی] ...

هر آینه در صورت جامعه انسانی، که خلاصه و زبده صور اکوانی است، چشم و لب و زلف و خط و خال - که موجب کمال نشأ^۲ انسانی است و بدون اینها در صورت انسان نقص است - هر یکی البته نمودار و مظهر معنی خاص ذات واحد حقیقی باشند... فلذا [شبستری] فرمود که "جهان چون زلف و خط و خال و ابروست"؛ یعنی مراتب موجودات که جهان تعبیر از اوست، مانند زلف و خط و خال و ابروست و هر یکی دلیل و نمودار مدلول مخصوص از اسماء و صفات آن ذاتند...

این مذکورات [= اندامهای تن] با وجود آنکه غیریکدیگر و مخالف همنند، هر یکی فی نفس الامر محتاج الیه و موجب کمال

1. sexual love

۲. نشأ: طبیعت

صورت با سیرت انسانی‌اند و هر یکی فی حدّ ذاته در غایت خوبی‌اند، و اگر یکی از اینها که ذکر کرده شد در انسان نباشد، یقین که موجب نقص صورت اوست. آن معانی معقوله نیز که این صور دلایل و شاهد آند، حقایق مختلفه‌اند؛ هر یکی در مرتبه خود در غایت کمال و نهایت جمال واقع‌اند و چون به عین‌الیقین نظر کنند خلاف آن کمال متصور نیست (۶۶۹).

لاهیجی بیت ۷۱۸ را این‌گونه شرح می‌کند:

هر آینه روی مهرویان به مناسبت لطف و نور و رحمت با تجلی جمالی مشابهت داشته باشد، و زلف بتان شوخ دلربا را به مشابهت ظلمت و پریشانی و حجاب با تجلی جلالی نسبت تام بوده باشد. و روی و زلف محبوبان مثال و نمودار تجلی جمالی و جلالی باشد، بلکه فی‌الحقیقه عین تجلی جمالی و جلالی است (۶۷۰).

لاهیجی درباره بیت ۷۱۹ چنین اظهار نظر می‌کند:

حضرت حق را صفات لطف مانند لطیف و نور و هادی و رزاق و محیی و امثال آن، صفات قهر مثال مانع و قابض و قهار و مذل^۱ و ضار^۲ و ما اقرب من هذه هست. و زلف بتان مه پیکر [نک. شعر مغربی در زیر] را به حسب جامعیت نشأ انسانی ازین هردو صفت متقابل بهره و نصیب داده‌اند (۶۷۱).

بسیار قابل توجه است که لاهیجی با نقل پنج بیت از غزلی هشت بیتی از دیوان مغربی، شرح خود را بر بیت مذکور وضوح می‌بخشد. چنین استشهادی به اشعار مغربی بیانگر این واقعیت است که از نظر لاهیجی، اثر مغربی شاهد شعری صریحی است در تأیید صحت عقیده

۲. ضار: زیان رسان.

۱. مُذَل: خوارکننده.

شبستری به خصلت فراحسی و متعالی استعارات شاعرانه صوفیه. این رابطه بین لاهیجی، شبستری و مغربی بیش از یک تأثیر ادبی است، بلکه نمونه برجسته‌ای است از آنچه عبدالحسین زرین‌کوب آن را "استمرار میراث روحانی مثنوی مولانا" می‌بیند (۶۷۲). همچنانکه در بالا گفته شد (فصل ۴، ص ۱۷۰)، یکی از یاران نزدیک شبستری شخصی به نام اسماعیل سیسی (د. ۷۸۵ ق) بود که در مقام استاد مغربی خرقه تصوف بر وی پوشاند. بنابراین، پیوستگی و وحدتی می‌توان در این سنت صوفیانه شعر نمادین مشاهده کرد، که مبتنی بر نقل شفاهی آن از شیخی به مرید خود است. ابیات موردنظر که لاهیجی از مغربی نقل کرده، اینهاست:

مرا از روی هر دلبر تجلی می‌کند رویش

نه از یک سوش می‌بینم که می‌بینم زهر سوش

کشد هر دم مرا سوئی کمند زلف مهرئی

که اندر هر سرموئی نمی‌بینم به جز مویش

ندانم چشم جادویش چه افسان خواند بر چشمم

که در چشمم نمی‌آید به غیر از چشم جادویش

فروغ نور رخسارش مرا شد رهنما ورنه

کجا ره بُردمی سوش ز تاریکی گیسویش

به پیش "مغربی" هر ذره ز آن رو مشرقی باشد

که از هر ذره خورشیدی نماید پرتو رویش (۶۷۳).

بیت بعدی شبستری (۷۲۰) مؤید دیدگاه سنتی صوفیه درباره

منشأ استعارات شعری است، و آن اعتقاد به تقدم رؤیت بر تمثیل

است^۱، نظری که شبستری و رومی بدان معتقدند^۲ (۶۷۴). لذا، لاهیجی می‌گوید:

چون این الفاظ - که رخ و زلف و خط و خال و چشم و ابرو مراد است - محسوسند، اولی آن است که اول در ازاء معانی محسوسه موضوع باشد، به جهت آنکه در محسوسیت مشترکند و وضع تخصیص لفظ است به ازاء معنی به حیثیتی که هر گاه آن را بشنوند یا ببیند یا بگویند، آن معنی از آن مستفاد گردد... (۶۷۵) - پس هر آینه [آن الفاظ] به ازاء این معانی محسوسه موضوع باشند (۶۷۶).

لاهیجی بیت ۷۲۱ را مؤید این دیدگاه می‌بیند که استعاره‌های شعری ابتدائاً موضوع محسوساتند: بی‌کرانگی عالم معنا آن قدر وسیع و گسترده است که در حوصله هیچ لفظی نمی‌گنجد:

عالم معنی که عالم ذات و اسماء و صفات غیرمتناهیة الهیه مراد است، غایت‌پذیر نیست. و باز هر معنی از آن معانی را مراتب و درجات بی‌نهایت است و در احاطه نمی‌آید. پس البته در ظرف الفاظ او را گنجائی نخواهد بود (۶۷۷).

تفوق الهام شاعرانه بر تعقل موضوع بیت ۷۲۲ است و شرح لاهیجی بر آن، اهمیت ذوق را، که نتیجه شهود و کشف است، یادآور می‌شود. می‌ارزد که شرح گویا و بلیغ لاهیجی بر بیت ۷۲۳ تماماً در اینجا نقل شود:

۱. یعنی، تمثیل (allegory) پس از آنکه رؤیتی برای شاعر حاصل شد، ابداع می‌گردد و بر اساس آن الهام شاعرانه شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر نخست رؤیت‌هایی به شاعر دست می‌دهد و آنگاه در قالب یک تمثیل ریخته می‌شود (از یادداشت نویسنده به مترجم).
 ۲. در باب اینکه محسوسات باطنی اصل است و آنچه در خارج دیده می‌شود، آثار آثارت و بس، مولانا می‌گوید:

آن خیال باغ باشد اندر آب	که کند از لطف آب آن اضطراب
باغها و میوه‌ها اندر دل است	عکس لطف آن برین آب و گل است

اهل دل که تحصیل معانی دل و معارف به طریق تصفیه و تجلیه قلوب کرده‌اند، هرگاه که خواهند که تفسیر و بیان آن معانی که بر دل‌های صافیه ایشان جلوه‌گری نموده است نمایند و به جهت ارشادِ قابلان و طالبان اظهار آن فرمایند^۱، عادت پسندیده ایشان آن است که البته مناسبت و مشابَهت میان آن معانی مکشوفه و امور محسوسه پیدا سازند و در لباس محسوسات آن معانی مکشوفه را در نظر محرمان بنمایند؛ و از این جهت است که ظاهرینانِ محجوب که حوصله درک آن معانی ندارند، اشارات این قوم را طامات (۶۷۸) می‌پندارند و از سرِ جهل و عناد طعن و انکار اقوال و احوال اهل حق جایز می‌شمارند (۶۷۹).

نظریه بیان غیرمستقیم که لاهیجی در سخنان بالا آن را شرح داده – همان‌گونه که تحقیقات ام. دی. چنو نشان می‌دهد (۶۸۰) در سنت‌های فلسفی و شعری نوافلاطونی درونمایه شایعی است. مثلاً، جان بانیان در سیرِ رهرو عالم دیگر^۲ جداً از این نظریه دفاع کرده است.

به کمک استعاره سخن می‌گویم؟ مگر احکام خداوند،

قوانین انجیل خداوند، در روزگاران پیشین،

در قالب مجازها و استعاره نبود؟ نیز هر انسان هوشمندی

از اینکه در آن استعاره‌ها عیبی بیابد اکراه دارد تا مبادا

او را خصم عالی‌ترین حکمت بدانند... (۶۸۱).

لاهیجی در این نقطه از شرح خود دو بیت زیر را از مغربی نقل می‌کند: مغربی این دو بیت را ضمن شرح حال خویش در مقدمه دیوانش ذکر کرده است (تمام شعری که این ابیات بخشی از آن است در پایان فصل حاضر

۱. یعنی چون نمی‌خواهند آن معانی را به طور مستقیم و صریح اظهار کنند.

2. Pilgrim's progress

نقل خواهد شد). اینجا نیز نقل اشعار مغربی توسط لاهیجی حاکی از وجود وحدت معانی مثالی^۱ و کلی و غیرشخصی در اشعار صوفیانه است:

چو هر یک را از این الفاظ جانی است به زیر هر یکی پنهان جهانست
تو جانش را طلب از جسم بگذر مسمی جوی باش از اسم بگذر (۶۸۲)

این ابیات، که صرفاً به طور اتفاقی به همان بحر هزج گلشن راز شبستری سروده شده، ظاهراً نوعی شرح رمزی به فارسی بر پاره‌ای از ابیات عربی ابن عربی در ترجمان الاشواق است که مغربی در همان مقدمه دیوان خود نقل کرده تا پایبندی خود را به فلسفه ابن عربی نشان دهد (۶۸۳). در این اشعار، شیخ اکبر راز تأویل اشعار عاشقانه خود را باز نموده است (۶۸۴). به نظر می‌رسد لاهیجی با نقل این ابیات مغربی به طور ضمنی به ما می‌گوید که روال شعری مغربی و نظریه شعری شبستری در واقع دارای خصلت رمزی و شهودی همانندی است. به علاوه، این ابیات نشان می‌دهد که فهم اشعار رمزی یا نمادین، همان گونه که در بالا توضیح داده شد، مستلزم تأویل است.

چنانچه بخواهیم معنای وحدت (۶۸۵) در اشعار صوفیانه فارسی - خواه قصیده و غزل خواه قالبهای دیگر - را درک کنیم باید در این قبیل سروده‌ها وجود نامرئی نوعی "اشراف معنای"^۲ (۶۸۶) را تشخیص دهیم و در آن یک رشته نمادهائی را بازشناسیم که با توجه به حقیقتی مثالی که بر آن [نمادها] حاکم است - یعنی به تعبیر رومی، [با توجه به] روحی که بر فراز جسم متن شعر در پرواز است - تفسیر می‌شود:

1. archetypal unity

2. presidency of meaning

لفظ چون و کَر است و معنی طایر است جسم جوی و روح آب سایرست (۶۸۷)

دیوان مغربی، که در این بخش از شرح لاهیجی باز ظاهر می شود، به صورت بیانیه‌ای از نظریه‌های الهام خلاق که مدّعیان نمادگرایان صوفی در تبریز سده‌های میانی است، پدید می آید. این قبیل آمیزش افکار در میان شعرای مابعدالطبیعی یا فلسفی مشرب واقعاً بسیار عمومیت دارد. مثلاً، خواننده ممکن است تأثیر جرج هربرت را بر ریچارد کرشو^۱ به خاطر بیاورد (۶۸۸).

لاهیجی در شرح خود بر بیت ۷۲۴، ضمن به کارگیری اصطلاحات ابن عربی توضیح می دهد که "محسوسات که عالم شهادت است، از آن عالم اسماء و صفات حق مانند سایه است، چو [ن] چنانچه سایه به نور ظاهر است و بی او عدم است، همه عالم به تجلی و اشراق انوار آفتاب اسماء و صفات الهی روشن و هویدایند. و این عالم محسوس بر مثال طفل است و آن عالم معنی همچو دایه، زیرا که پرورش و تکمیل این عالم از آن عالم است" (۶۸۹).

بحث معرفت شناختی راجع به منشأ محسوس و مادی در مقابل منشأ مثالی و فراطبیعی استعاره‌های شعری متصوّفه که به وجه ایجاز در بیت ۷۲۰ مطرح شده، به طور عمیق‌تر در شرح لاهیجی بر بیت ۷۲۵ مورد بررسی قرار گرفته است:

هر آینه اطلاق این الفاظ بر آن محسوسات حقیقی باشد و [نیز] بر آن معانی [مثالی] به طریق تأویل... [اما] به نزد من^۲ این الفاظ که گفته شد به طریق تأویل بر آن معانی اطلاق کرده‌اند، از اول برای

1. Richard Crashaw

۲. منظور شیخ محمود شبستری است.

آن معانی موضوع بوده‌اند^۱ و از آن معانی نقل بر این محسوسات شده است چو [ن] آن معانی اصل‌اند و این محسوسات فرع و تابع (۶۹۰).

نظریه افلاطونی که لاهیجی در عبارات مذکور به تعلیم آن پرداخته (۶۹۱) برای نخستین بار در غرب لاتینی به توسط دیونوسیوس کاذب^۲ مفصلاً مطرح شد؛ تعالیم دیونوسیوس، طبق توصیف ام. دی. چنو^۳، "اساساً روش راهیابی به حقیقت معقول است، نه تبیین عالم محسوس به کمک آن حقیقت. اما از نظر او این روش را باید حرکتی صعودی تصور کرد که از نازل‌ترین مرتبه مادی آغاز می‌شود؛ در این مرتبه، ذهن انسان اشیاء طبیعی و مادی را ادراک می‌کند، لکن ارزش و اعتبار این اشیاء از نظر معرفت یعنی معرفت قدسی، نه در طبایع مادی و ناپالوده آنها بلکه در قابلیت نمادین، یا 'آناگوجی'^۴، آنهاست. این آناگوجی، یا ارجاع صعودی اشیاء به یکدیگر دقیقاً ناشی از پویائی طبیعی آنها به عنوان نماد است. صورت ذهنی اشیاء متعالی هرگز امری زائد که صرفاً به منظور دلپذیر بودن به طبیعت مادی آنها اضافه شده باشد نیست، بلکه ریشه در "تناظر غیرمتشابه" آن در سلسله مراتب تشکیکی دارد و همین امر مقوم واقعیت و علت وجود آنهاست" (۶۹۲).

۱. موضوع بوده‌اند: وضع شده‌اند.

2. Pseudo-Dionysius

3. M.D.Chenu

۴. آناگوجی یا آناگوج (anagoge, anagogy): نوعی تفسیر و تأویل. در مسیحیت قرون وسطی، نوشته‌های دینی عبرانی را در چهار سطح تفسیر می‌کردند: تحت‌اللفظی، تمثیلی (یا مجازی)، اخلاقی و آناگوجیک (تأویلی) نوع آخر، بالاترین حد تفسیر بود که به سرشت غائی بشر ارتباط داشت. آناگوجی در واقع نوعی تخصصی از تفسیر مجازی است که متون را با توجه به موضوع معاد و قیامت‌شناسی قرائت می‌کند. ظاهراً به دلیل خصلت این گونه تفسیر است که نویسندگان از آن به 'ارجاع صعودی' (upwards reference) تعبیر کرده است.

نظریهٔ سویدن بورگ در باب تأویل متون دینی هم که در اثر او به نام Arcana Coelestia (۲۹۹۵) تشریح شده، به تعالیم لاهیجی شباهت دارد و به نظر می‌رسد که در همان حال و هوای سنت نوافلاطونی و دیونوسیوس کاذب باشد:

از آنجا که پیروان قدیم‌ترین کلیسا عادتاً در اجزاء طبیعت امری روحانی و آسمانی می‌دیدند (تا به حدی که پدیده‌های طبیعی برای آنان صرفاً به مثابهٔ وسیلهٔ ملموس و عینی تفکر دربارهٔ حقایق روحانی و آسمانی عمل می‌کرد)، آنها می‌توانستند با فرشتگان سخن بگویند و در مُلک خداوند در آسمان با آنان باشند و در عین حال در مُلکِ خداوند بر روی زمین، یعنی کلیسا نیز حاضر باشند. از نظر آنان، اشیاء طبیعی چنان با روحانیات یکی بودند که حالت پذیرشی تمام عیار داشتند. به علاوه، هیچ چیز تحت هیچ شرایطی در این عالم مخلوق رخ نمی‌دهد که مشابهتی با آنچه در عالم روحانی موجود است نداشته باشد و، بنابراین، چیزی را در حدّ خود در مُلک خداوند ترسیم نکند. این است منشأ و مظهر هر چیزی (۶۹۳).

لاهیجی در شرح بیت ۷۲۶ می‌گوید:

دلالت این الفاظ بر این محسوسات خاص به طریقِ نقلِ عرف عام است و تداول ایشان، و عام چه داند که آن معانی که موضوع لهِ اصلی ایشانند کدام است؟ چون دسترسی عوام بر آن نیست و ادراک آن معانی مخصوصِ خواص است.

بدان که هرگاه که لفظی را از معنی به معنی دیگر نقل کنند و ترکی استعمال آن لفظ در آن معنی اول نمایند، اگر آنجا ناقل عرف عام باشد آن را منقول عرفی گویند، مانند دایه که در اصل هرچه بر

روی زمین می‌رفت دابّه می‌گفتند؛ عرف عام نقل از آن نموده و اطلاق به ذوات القوایم الاربع^۱، از اسب و استر و غیرذک، کرده است.

شیخ می‌فرماید که اطلاق الفاظ بر این محسوسات به طریق نقل عرف عام است و اکنون آن معنی اول میان ایشان متروک است. حقیقت سخن آن است که جماعتی که اهل مکاشفه نبودند، این الفاظ از ارباب کشف و شهود استماع نمودند، مراد کَمَل^۲ را ندانستند؛ پس بر این محسوسات خاص به مناسبت فی الجمله که یافتند، به طریق عقل، نقل کردند و آن معنی اول متروک شد. فاما نزد محقق موضوع^۳ له آن الفاظ همان معانی اول است (۶۹۴).

آنان که با کالریج، شلی و دیگر شعرای رماتیک انگلیسی آشنا هستند ملاحظه کرده‌اند که نظریه ذوق المعانی شبستری چقدر به مفهوم ”وهم شهودی“^۳ یا تخیل“ ویلیام بلیک شباهت دارد. برای شبستری، درست مانند بلیک، ”شهود“ یا تخیل... تنها قوه زیباشناختی [در انسان] است“ (۶۹۵). همان‌گونه که لاهیجی، در شرح بیت ۷۲۵، گفته است که ”آن معانی اصل و متأصل الوجودند“^۴، بلیک نیز می‌گوید:

ذاتِ وهم شهودی، یا تخیل، بسیار کم شناخته شده است و طبیعت ابدی و دوام صور ذهنی همیشه موجود آن کم دوام‌تر از چیزهایی تصور می‌شود که به طبیعت نباتی و حیوانی تعلق دارند؛ با وجود این، بلوط به مانند کاهو می‌میرد، اما صورت ذهنی همیشگی آن هرگز نمی‌میرد بلکه بذر خود را تجدید می‌کند؛

۱. ذوات القوایم الاربع: چهارپایان. ۲. کَمَل: کامل، تمام.

3. Visionary Fancy

۴. متأصل الوجود: دارای وجودی اصیل و واقعی.

درست به همین گونه، صورت خیالی به واسطهٔ بذر تفکر شهودی دوباره ظاهر می‌شود (۶۹۶).

در اینجا، پیش از پرداختن به تلخیص باقی ماندهٔ شرح لاهیجی بر ابیات ۷۱۴-۷۳۹ بهتر آن است که در جاهای دیگر گلشن راز به پاره‌ای از آن ابیات شبستری نگاه کنیم که نمونه‌ای بسیار عالی است از نظریهٔ او در باب تعلق نهائی صور ذهنی شعری به ذات غیرقابل ادراک اما موجود حق، و این بیان روشنی است از تعالیم خود او دربارهٔ معانی [مثالی] که (به قول رومی) بر فراز هر یک از اجزاء بدن معشوقِ خاکی بال گشوده است. ابیات زیر (به همراه پاره‌ای از اظهارنظرهای لاهیجی که به صورت توضیحاتی کوتاه عرضه می‌کنیم) تصویر خوبی از ویژگیهای شگفت‌انگیز آن منشأ شهودی که صور خیال حسی اشعار فارسی را الهام می‌کند به دست می‌دهد، و وضع آغازین و فراحسی^۱ استعاره‌های عاشقانهٔ صوفیانه را آشکار می‌سازد^۲. در هفده بیت زیر، شاعر تأویل خود را از معنای تمثیلی استعاره‌های شعری از قبیل 'رخ'، 'خط' (۶۹۷) و 'خال' عرضه می‌کند، و اشاره‌وار به اهمیت فوق طبیعی 'زلف'، 'عارض' و 'موی' در اشعار صوفیانه می‌پردازد:

معنای تأویلی رخ و خط:

- ۷۷۷ رخ اینجامظهرحسن خدائی است (۶۹۸) مراد از خط جناب کبریائی است (۶۹۹)
 ۷۷۸ رخش خطی کشید اندر نکوئی (۷۰۰) که از ما نیست بیرون خو بروئی

1. primordial supra-sensible designation.

۲. یعنی اینکه چگونه نخستین معانی استعاره‌هایی که ظاهراً معنایی هوسناکانه دارند، وضع شدند؛ به عبارت دیگر، موضوع له متعالی و غیرمادی این استعاره‌ها در آغاز چه بوده، و چگونه پیدا شده است.

از آن کردند نامش دار ^۱ حیوان (۷۰۱)	۷۷۹ خط آمد سبزه‌زارِ عالم جان
زخطش چشمهٔ حیوان طلب کن (۷۰۲)	۷۸۰ زتاریکی زلفش روز شب کن
بخور چون خطش آب زندگانی (۷۰۳)	۷۸۱ خَضْرُوار از مقام بی‌نشانی
بدانی کثرت از وحدت یکایک (۷۰۴)	۷۸۲ اگر روی و خطش بینی تو بی‌شک
زخطش بازخوانی سَرِ مبهم (۷۰۵)	۷۸۳ زرویش بازدانی کار عالم
دل من روی او در خط او دید (۷۰۶)	۷۸۴ کسی‌گر خطش از روی نکودید
که هر حرفی از آن بحری معانی است (۷۰۷)	۷۸۵ مگر رخسار او سَبْعِ المثنائی ^۲ است
هزاران بحر علم از عالم راز (۷۰۸)	۷۸۶ نهفته زیر هر موئی از آن باز
زخط و عارض زیبای جانان (۷۰۹)	۷۸۷ ببین مرآت قلب و عرش رحمان

معنای تأویلی خال

که اصل مرکز دَوْرِ محیط است	۷۸۸ بر آن رخ نقطهٔ خالش بسیط است
وز او شد حَظِّ نفس و قلب آدم	۷۸۹ از او شد خط دور هر دو عالم
که عکس نقطهٔ خال سیاه است	۷۹۰ از آن خالش دل پرخون تباه است
کز آن منزل ره بیرون شدن نیست	۷۹۱ زخالش حال دل جزخون شدن نیست
و یا دل عکس خال روی زیباست	۷۹۲ ندانم خال او عکس دل ماست
و یا عکس دل آنجا شد هویدا	۷۹۴ زعکس خال او دل گشت پیدا
به من پوشیده گشت این سرّ مشکل	۷۹۵ دل اندر روی او یا اوست در دل
چرا می‌باشد آخر مختلف حال (۷۱۰).	۷۹۶ اگر هست این دل ما عکس آن خال

۱. در مجموعه آثار شبستری، چاپ موحد، به جای 'دار' 'آب' گفته شده است. لاهیجی نیز شرح این بیت را با فرض دار به جای آب شرح کرده است.

۲. سَبْعِ المثنائی اشاره‌ای است به آیهٔ ۸۷ از سورهٔ ۱۵ (حجر): و لَقَدْ اَتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ المثنائی وَالقرآنَ العَظِيمَ که منظور از سَبْعًا مِنَ المثنائی را هفت آیهٔ سورهٔ فاتحه (اولین سورهٔ قرآن) دانسته‌اند.

اگرچه این ابیات در قالب استعاره‌هایی بیان شده که برای شعرای فارسی زبان کلاسیک نیز در سرودن اشعار عاشقانه سنتی جاذبه‌ای دارند، اما مسلماً مراد از آنها این است که ظرافتهای زیباشناختی وحدت الهی را شرح دهند و سیمائی نمادین از معشوق روحانی که در قالب انسانی رخ می‌نماید ترسیم کنند. بدین ترتیب ماجرای دل شبستری شرح اسرار روان‌شناسی دل روحانی می‌شود (۷۱۱)، و خال جادوئی معشوق این جهانی نماینده صفات وجود یگانه بی‌مثل و مانند و سرمدی می‌گردد.

* * *

با در نظر داشتن نمونه بالا از کاربرد فراطبیعی و انتزاعی استعاره‌های عاشقانه، اکنون باز می‌گردیم به تحقیق خود درباره تفسیر و تأویل 'معانی' استعاره‌های شعری به توسط شبستری / لاهیجی. لاهیجی در شرح بیت ۷۲۸ اظهار می‌دارد که برای حفظ 'تناسب' مطلوب میان عالم فراحسی و حقیقی شهود، و عالم حسی و 'مجازی' استعاره‌های عاشقانه، کلمات مناسبی را باید یافت. به اصطلاح امروزها می‌توان گفت، علم‌الجمال شعر در نزد شبستری طرفدار استفاده از نوع 'شناختی'^۱، نه نوع عاطفی یا 'انفعالی'^۲ استعاره شاعرانه است (۷۱۲).

درباره بیت بعدی (۷۲۹) لاهیجی می‌گوید از آنجا که عوالم حسی و عقلی درست در دو نقطه مقابل یکدیگرند، دستیابی به "تشبیه کلی" که بیانگر هر دو عالم باشد غیر ممکن است (۷۱۳).

لاهیجی در بیت بعدی (۷۳۰) اشاره‌ای به تضاد تنزیه - تشبیه می‌بیند - و آن بحث رایج در الهیات اسلامی بین کسانی است که معتقد بودند خداوند مبرّا از تشبیه و قیاس، و وجودی دست‌نیافتنی است (تنزیه)، و

1. Cognitive

2. emotive

آنهایی که مدعی اند همانند خداوند در عالم خلقت وجود دارد (تشبیه). ولی، همان طور که لاهیجی مکرراً بازگو می‌کند، سفسطه است که گمان کنیم احوال عارفانه را (۷۱۴) می‌توان با توجه به این قبیل مفاهیم کلامی مصنوعی به وجه شایسته‌ای ارزشیابی کرد. 'مذهب عشق' که در عین القضاة همدانی (د. ۵۲۵ق) (۷۱۵) و بعدها در نوشته‌های ابن عربی (۷۱۶) می‌بینیم، فراتر از این احکام جزمی است، و معیارهای متفاوت و عرف ستیزی به کار می‌گیرد. لاهیجی در توضیح این عقیده، به بیت معروف رومی متوسل می‌شود که:

مذهب عشق از همه دینها جداست عاشقان را مذهب و ملت خداست (۷۱۷)

با این حال، لاهیجی، به هنگام شرح این عقیده ظاهراً فسق‌آمیز، هشدار می‌دهد که

آنچه بر ارباب حال به طریق مکاشفه ظاهر می‌شود بالاتر از تدارک عقل است، و تکالیف [دینی] بر عقلاء است. و [لی] جماعتی که در مقام استغراق و بیخودی باشند، البته هیچ کس را بر ایشان حکم تکلیف نیست... (۷۱۸).

آنچه در ظاهر امر عقیده‌ای فردگرایانه درباره‌ی الهام شاعرانه، ذوق و شهود عرفانی به نظر می‌رسد، در شرح لاهیجی بر بیت ۷۳۱ توضیح داده شده است:

هرچند صاحب مذهب در این مرتبه حق است، فاما تا زمانی که سالک با خود باشد و عقلش برقرار بود، الفاظ و عباراتی که مخالف شرع باشد نمی‌توان گفت (۷۱۹).

بیت ۷۳۲ اگرچه در بافتی کاملاً متفاوت (یعنی بافت الهیات باطنی اسلامی) بیان شده است، به نظریه سقراط درباره‌ی شعر شباهت دارد؛ او

همچنان که در فدروس (A ۵۴۵) آمده، شعر را نوعی 'جنون الهی'^۱ می‌داند.

کسی که بر دروازه [شهر] شاعری که دست جنونِ الاهگان هنر بدان نرسیده، می‌کوبد و گمان می‌کند که هنر به تنهایی از وی شاعری موفق خواهد ساخت، از دستیابی به سرّ [حقیقی] محروم خواهد ماند، و سروده‌های هوشیارانه‌اش تحت الشعاع آفرینشهای جنونِ سرشار از الهام قرار خواهد گرفت (۷۲۰).

با وجود این، لاهیجی با نهادن این نظریه ظاهراً افلاطونی در بافتی صوفیانه شرح می‌دهد که عبارات شاعرانه که در حالت فنا، سکر و دلال^۲ بیان می‌شود با سخنان خشک و بی‌روح نشأت گرفته از ضمیری عادی تفاوت دارد. او دلال را "اضطراب و قلق"^۳ تفسیر می‌کند "که در جلوه محبوب از غایت عشق و ذوق به باطن سالک می‌رسد، و هرچند در آن حال [سالک] به مرتبه سکر بیخود نیست"، اختیار خود را نیز ندارد. بدین سبب "هرچه بر دل او در آن حال لایح می‌شود، بی‌اختیار می‌گوید..." (۷۲۱). دلال (در حکایت رومی، مثنوی ۲: ۱۷۲۰-۱۸۱۵) ضمن بیان حالِ شبانی که به سبب عمل کفرآمیزش در تشبیه خدا به معشوق بشری، مورد عتاب موسی قرار گرفت، ذکر شده است. سپس خداوند خودِ موسی را بابت دخالتش در روابط عشاق و خرده‌گیریهایش سرزنش و توبیخ می‌کند، و این به رومی فرصت می‌دهد تا به دنبال بیت یاد شده در بالا، اظهار نظر کند که "مذهب عاشقان" برتر از "مذهب عاقلان" است. لاهیجی در شرح سه بیت بعد (۷۳۳-۷۳۵) هشدار می‌دهد که:

1. Divine Madness

۲. دلال: ناز و کرشمه کردن، نازیدن. ۳. قلق: اضطراب و دلشوره.

اگر ترا آن حال وجدانی... نباشد و به حسب حال و مکاشفه به آن مراتب نرسیده باشی، زنهار و صد زنهار که به مجرد تقلید آن اهل کمال که صاحب آن حال بوده‌اند، کافر نشوی... حال آنکه اتفاق اهل شریعت و طریقت آن است که هر که بی آن حالات آن سخنان گوید البته محکوم به کفر است (۷۲۲).

شرح لاهیجی بر این ابیات نشان می‌دهد که دانش نمادگرایی صوفیه بیشتر امری تجربی و شهودی است تا عقیده‌ای نظری. او چکیده معنای بیت ۷۳۶ را با تصریح این نکته بیان می‌کند که استعاره‌های شاعرانه صوفیان بی‌شک بر حالات روحانی اصیلی دلالت دارند و

کسی فکر باطل نکند که سخنان چند^۱ مجازی و غیرواقعی بوده و حقیقتی نداشته است؛ چو [ن] این همه احوالِ کاملان است که در مراقبت کشف و شهود بر ایشان ظاهر شده و ایشان به آن متحقق گشته‌اند (۷۲۳).

به نظر لاهیجی پاره‌ای از صفات لازم برای ادراک این حالات روحانی اینهاست: "قابلیت فطری، ارشاد پیر راهبر و سلوک و ریاضات و قطع منازل که ارباب طریقت تعیین نموده‌اند و تأییدات الهی و استقامت در احوال"، و سپس می‌افزاید:

رهرو بسی است اما ره‌دان و راه‌بین کم از صد هزار رهرو یک مرد راه دانست

اسرار طریقات که [شاعر] فرموده است، عبارت از همان احوال حقیقت است؛ زیرا که طریقت، مقدمه حصول حقیقت است و چنانچه

۱. سخنان چند: این همه حرف و سخن.

طریقت، سر شریعت است، حقیقت سر طریقت است و طریقت بی شریعت وسوسه است و حقیقت بی طریقت، زندقه و الحاد. و هر که عقل بر کمال دارد، البته می داند که ارباب طریقت که ارتکاب ریاضات شاقه نموده‌اند، البته فواید معنوی در ضمن آن یافته‌اند که بدون آن زحمت، آن فواصل حاصل نمی‌تواند شد (۷۲۴). شرح لاهیجی بر بیت ۷۳۶ توضیح می‌دهد که فهم اشعار نمادین صوفیه به دو طریق میسر است:

۱. یا آنکه شخص به طریق سلوک و ارشاد کامل به مقام کشف و شهود رسد و مشاهده همان حال نماید و یقین بداند که آنچه ایشان فرموده‌اند، دیده و دانسته گفته‌اند.

۲. یا آنکه به توفیق الهی تصدیق تام (۷۲۵) به سخنان اولیاء داشته باشد و یقین بداند که هرچه ایشان می‌فرمایند از عین شهود است (۷۲۶).

لاهیجی درباره کلمه کلیدی اهل تحقیق در این بیت، قبلاً در شرح خود توضیح داده است که محقق

آن کاملی است که حقیقت اشیاء کما ینبغی بر او ظاهر و منکشف گشته باشد. و این معنی کسی را میسر است که به مرتبه کشف الهی رسیده باشد و به عین‌العیان مشاهده نموده که حقیقت همه اشیاء حق است و به غیر از وجود واحد مطلق موجودی دیگر نیست (۷۲۷).

در بیت ۷۳۷، شبستری بر سخن قبلی خود که این معانی [مثالی] صرفاً استعاره‌هائی بلاغی نیست بلکه جنبه‌ای باطنی دارند که هر کسی قادر به فهم آن نیست، باز مهر تأیید می‌گذارد. لاهیجی در شرح ابیات ۷۳۸ و ۷۳۹ می‌گوید باید در اعماق روح این معانی فرو رفت تا مشخص

کرد تشبیه و تنزیه در مورد حضرت حق مجاز و انجام شدنی است. به طور خلاصه، در کتب راهنمای صوفیه در باب عرفان شاعرانه، قاعده معینی تصریح شده که باید از آن پیروی کرد.

لاهیجی در تفسیر خود بر آخرین بیت نقل شده در بالا (۷۳۹) شرح می‌دهد که "باید از استعارات به سبک و شیوه خاصی استفاده کرد [که معانی اصلی کلمات معمول را القا کند]". وی مفهوم "وجوه خاص" تشبیه را در عبارات بسیار دقیقی این گونه روشن می‌سازد:

به وجه خاص از آن لوازم که در هر مرتبه آن معانی را حاصل است تشبیه می‌کن؛ و اطلاقِ الفاظی که دلالت بر آن معنی خاص می‌دارد بنمای، و از وجوهات دیگر از لوازم آن مرتبه تنزیه می‌کن. مثال آنکه، چشم می‌گوید و صفت بصیری [خدا] می‌خواهد به مناسبت آنکه در نهایت مراتب تجلیات و ظهورات که مرتبه شهادت است، بصیری لازم بصر است. پس به این وجه خاص تشبیه می‌نماید و از وجوهات دیگر، که فرضاً این چشم جسم است و از لوازم اجسام است، تنزیه می‌کند که مانند این چشم نیست و از جسمیت منزّه است (۷۲۸).

سرانجام، لاهیجی برای آنکه مسأله دوگانگی تشبیه-تنزیه را حل کند می‌گوید در حالیکه خداوند "در مرتبه ذات از مدلولات همه الفاظ و عبارات منزّه است، در مراتب تنزلات افعال و آثار"، این خداوند است که به صورت همه اشیاء ظاهر می‌شود. وی، در ادامه، اظهار می‌دارد که "تشبیه و تنزیه از امور اعتباری‌اند؛ [پس] چون فی نفس الامر غیر حق موجود نیست، مشبّه به چه باشد و منزّه از چه باشد؟" (۷۲۹)

خاتمه - سنّت تأویل

ذوق چیست آگاهِ معنی آمدن نه به تقوی نه به فتوی آمدن

عطار، مصیبت نامه

نظریه زیباشناسی شبستری نه بر تحقیق در بلاغت و عروض، بلکه بر علم احوال عارفانه مبتنی است. به علاوه، همان طور که در این فصل نشان داده شده، اینکه بسیاری از محققان مکتب ابن عربی و پیروان او، صدرالدین قونوی و شبستری را از مکتب رومی جدا می کنند و "تصوف بحثی" ابن عربی را با "تصوف" به اصطلاح ذوقی و "شهودی" رومی در برابر هم قرار می دهند بسیار ساختگی، و در حقیقت، ناموافق با روح گلشن راز است (۷۳۰). زیباشناسی شبستری زیباشناسی مستی، وقوف بر غیر محسوسها و فراطبیعیها، و ظرافت طبع خود دل است: آن زیباشناسی و درک حسن و خوبی که چشم و گوش ظاهری تنها بینندگان و مستمعان خاموش آند، نه شرکت کنندگان حاضر و آماده. هر کلمه، عبارت یا چرخش سخن در اصطلاحات شعرای نمادگرای صوفی حالتی ذوق آمیز به دل، و نور عقلانی ظریفی به روح منتقل می کنند. آگاهی دقیق از اشارات نمادینی که در استعاره های صوفیان وجود دارد لازم است. پی گیری تحول تاریخی این قبیل استعاره ها، یا تحلیل ایما و اشارات آنها از منظر صرفاً زیباشناختی کافی نیست (۷۳۱). از نظر خود صوفیان چنین استعاره هائی به مثابه مندله^۱ عرفانی عمل می کنند که صوفیان آنها را به عنوان وسیله ای به

۱. مندله (mandala، در سانسکریت به معنای 'دایره'): تصویری نمادین از عالم نزد هندوان یا بودائیان. این اصطلاح مخصوصاً به دایره ای اطلاق می شود که بر مربعی محیط است که بر هر ضلع آن الهه ای نقش شده است.

کار می‌گیرند تا، با کمک عامل سماع، به گونه‌ای شهودی به عالم معانی راه پیدا کنند (۷۳۲). پس از ملاحظه بررسی بالا که از شرح لاهیجی شد، معلوم می‌شود سخنان زیر از ای. ج. دبلیو. گیب، در خلاصه‌ای که از عرفان صوفیانه، در تاریخ شعر عثمانی، ارائه کرده - با اینکه هنوز هم اصالتی دارد - تا چه اندازه نادرست است:

مشایخ صوفی نظام خود را به علمی تبدیل کرده‌اند که مملو از اصطلاحات پیچیده و عموماً مبهم است. ورود به چنین عرصه‌ای برای ما لازم نیست، زیرا ربط مستقیمی با اشعار آنها ندارد. شاعری که لبریز از عرفان صوفیانه است، کما اینکه اکثر آنها چنین‌اند، التفات چندانی به این جنبه‌های فنی ندارد (۷۳۳).

لیکن، عکس اظهارات بالا صادق است: اشعار نمادین فارسی مستقیماً از تصوف الهام گرفته است. نظر زیر از اریک شرودر^۱ که درباره حافظ اظهار شده است، حتی در مورد شعر نمادگرایانی از قبیل مغربی یا شبستری صادق‌تر است:

دیوان حافظ سرشار از تصوف است، و معنای زندگی و آثار وی اساساً دینی و متافیزیکی است. حتی نقدی زیباشناختی از شعر او که شبکه پیچیده اشارات متافیزیکی وی را نشان ندهد، از نظر زیباشناسی سطحی خواهد بود (۷۳۴).

شاید جامع‌ترین شرح کوتاه در ادبیات کلاسیک فارسی درباره این 'ذهنیت نمادگرایانه' که ویژه شعرای پیرو مکتب شبستری است، هیجده بیت از سروده‌های مغربی باشد. این ابیات نوعی بیانیه در باب فلسفه نمادگرایی صوفیانه است، که لاهیجی آنها را در بخشی از شرح خود در

1. Eric Schroeder

توضیح این فلسفه نقل کرده است (نک. ص ۳۱۲، شرح بیت ۷۲۲). این ابیات، که پیش از این هرگز در هیچ تحقیقی به زبانهای اروپائی درباره اشعار صوفیانه ذکر نشده است، شاید به بهترین وجهی حال و هوای این سنت تأویل را - که هنوز هم ادامه دارد - به ما منتقل می‌کند.

سنت تأویل

پس ار بینی درین دیوان اشعار	خرابات و خراباتی و خمّار
بت و زَنار، تسبیح و چلیپا	مخ و ترسا و گبر و دیر و مینا
شراب و شاهد و شمع و شبستان	خروشِ برِبط و آواز مستان
می و میخانه و رند و خرابات	حریف و ساقی و مرد مناجات
نَوای ارغنون و ناله نی	صبح و مجلس و جام پیایی
خُم و جام و سبو و می‌فروشی	حریفی کردن اندر باده‌نوشی
زمسجد سوی میخانه دویدن	در آنجا مدتی چند آرمیدن
گرو کردن به باده خویشان را	نهادن بر سر می جان و تن را
گل و گلزار و سرو و باغ و لاله	حدیث و شب‌نم و باران و ژاله
خط و خال و قد و بالا و ابرو	عذار و عارض و رخسار و گیسو
لب و دندان و چشم شوخ سرمست	سر و پا و میان و پنجه و دست
مشو زنه‌ار از آن گفتار در تاب	برو مقصود از آن گفتار دریاب
میچ اندر سر و پای عبارت	اگر هستی زارباب اشارت
نظر را نغز کن تا نغز بینی	گذر از پوست کن تا مغز بینی
نظر گر برنداری از ظواهر	کجا گردی زارباب سرایر
چو هر یک را ازین الفاظ جانست	به زیر هر یکی پنهان جهانست
تو جانش را طلب از جسم بگذر	مسمّا جوی باش از اسم بگذر
فرو مگذار چیزی از دقایق	که تا باشی زاصحاب حقایق (۷۳۵)

یادداشتها

۶۱۳ تلخیص گونه‌ای از این فصل با عنوان ”گلشن راز شبستری: زیباشناسی و تأویل اشعار صوفیانه“، در

Temenos: A Review Devoted to the Arts of the Imagination

شماره ۱۰ (۱۹۸۹)، صص ۱۷۷-۲۰۷. با سپاس از خانم دکتر کثلین رین که هم اجازه چاپ مجدد این نوشته را داد هم در ویرایش اصل مقاله تلاش کرد.

۶۱۴ رومی، مثنوی، ۲: ۳۲۹۲.

۶۱۵ تحقیقات آربری درباره شعر صوفیانه شامل اینهاست: *Fifty Poems of Hāfiz* (نشر دانشگاه کمبریج، ۱۹۷۷ تجدید چاپ)؛ ”مرواریدهای شرق در رشته‌ای نامنظم“،

Bulletin of the School of Oriental and African Studies,

۲ (۱۹۴۸). در اثر اول، تصوف به عنوان ”فلسفه بی منطقی“ مردود شمرده شده، و در دومی مطلقاً ذکری از آن نرفته است! کار عمده مایکل هیلمان این است:

Unity in the Gazals of Hāfiz

(کمبریج ۱۹۷۶). کارهای آنماری شیمل حاوی تحقیقی پراحساس و پاکیزه درباره اشعار اسلامی است:

As Through A veil: Mystical Poetry in Islam

(نیویورک: نشر دانشگاه کلمبیا، ۱۹۸۲) و کاری جامع درباره فلسفه و ادبیات صوفیانه:

Mystical Dimensions of Islam

(چپل هیل: دانشگاه کارولینای شمالی، ۱۹۹۲).

همین شیوه صرفاً زیباشناختی در آثار محققان ایرانی از قبیل *نقد ادبی عبدالحسین زرین کوب* (۲ ج؛ تهران، ۱۳۵۵ ش) به غیر از صفحاتی چند در باب الهام عرفانی (۱، صص ۵۲-۵۸) و نظریه شعر صوفیانه (۱، صص ۲۵۱-۲۵۵)، اتخاذ شده

است. همین‌طور، صورخیال در شعر فارسی (تهران ۱۳۴۹ ش) اثر دکتر [شفیعی] کدکنی نیز منحصرأً به عرصهٔ زیباشناختی و اجتماعی صورخیال در شعر صوفیانه پرداخته است.

Allegorical Imagery: Some Medieval Books and their Renaissance ۶۱۶

Posterity (انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۶۶)، فصل ۴.

۶۱۷ چنانکه، مثلاً، مقایسهٔ جان دان با حافظ توسط اریک شرودر، در مقالهٔ او با عنوان

”ترجمهٔ شعر و حافظ“، Journal of Near Eastern studies، ج ۷ (۱۹۴۸) یا نظر

آنماری شیمل که می‌گوید شعرای صوفی، صرفاً به سبب ”مبهم بودن تجربهٔ

عشق“ نمادهای عاشقانه را به کار گرفتند، سپس فرایندی از تمثیلی‌سازی تدریجی

رابر ”چندین نماد اصلی مربوط به عشق خاکی“ تحمیل کردند تا اینکه ”سرانجام

جاذبهٔ رباعی در انبوه اصطلاحات سنگین برگرفته از آثار ابن عربی ضایع گردید،

Mystical Dimensions، ص ۳۰۱.“ به عقیدهٔ من، جای بسی تردید است که هرگز

بتوان مفاهیم مقدس مآبانهٔ ’دینی‘ و ’غیردینی‘ [یا ’مقدس‘ و کفرآلود] را

مستقیماً در مورد اشعار اسلامی به کاربرد (نکته‌ای که ا. بودیبا^۱ در کتابش

Sexuality in Islam، ترجمه از فرانسه به توسط الن شریدان، لندن، ۱۹۸۵، مثلاً در

فصل ۸ ”شهوایات و مقدسات“ ذکر کرده است). به نظر می‌رسد کل تلاش

صوفیه (به اصطلاح میرچیاالیاده: The Sacred and the profane، نیویورک

۱۹۶۱، ص ۱۱) بیشتر جای دادن مقدسات عالم بالا در پس پردهٔ استعارات

عاشقانه شعری بوده، تا بیان اندیشه‌های مذهبی صرف؛ کوششی بوده برای اینکه

هر چیز ’کفرآلودی‘، با توجه به اینکه بخشی از وجود است، به صورت ’مقدس‘

مجسم گردد. وینسنت بکلی^۲ به طور قانع‌کننده‌ای، به نظر من، بحث می‌کند که

نوع جداگانه‌ای از اشعار دینی مقدس وجود ندارد، و با توجه به اشعار انگلیسی

سده‌های شانزدهم و هفدهم، اظهار می‌دارد که ”شعر دینی“ به عنوان مقوله‌ای

کاملاً جداگانه امری است از لحاظ روان‌شناسی بسیار غریب و عجیب». Poetry

and the Sacred (لندن، ۱۹۶۸)، ص ۲۹.

۶۱۸ روزبهان بقلی *عبرالعاشقین*، (به کوشش هانری کربن و محمد معین (تهران،

۱۳۵۹ ش)، مقدمهٔ کربن، ص ۵.

۶۱۹ قس. پیش‌گفتار س. ح. نصر بر Iraqi: Divine Flashes، ترجمه به انگلیسی توسط

ویلیام سی. چیتیک و پتر لمبورن ویلسن، ص سیزدهم.

۶۲۰ در باب لوگوپوئیا، نک. ازرا پاوند، ABC of Reading (لندن، فیبر و فیبر، ۱۹۷۹)،

ص ۶۳.

1. A. Bouhdiba

2. Vincent Buckley

۶۲۱ کارهای سه محقق که در این فصل مورد توجه اند اینهاست: "ساختار اصلی تفکر فراطبیعی در اسلام" در

Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism

به کوشش هرمان لندلت (تهران، ۱۹۷۱)، صص ۴۱-۷۲؛ همو، "عرفان و مسأله زبان‌شناختی تشبیه در اندیشه عین‌القضاة همدانی"، در *Islamica*، ج. ۳۱ (۱۹۷۰)، صص ۱۵۳-۱۷۰ و "تناقض نمائی نور و ظلمت در گلشن راز شبستری"، در جوزف پی استرلکا^۱ (ویراستار)

Anagogic Qualities in Literature

(یونیورسیتی پارک، پنسیلوانیا، ۱۹۷۱)؛ س. ج. نصر "مابعدالطبیعه، شعر، و منطق در سنتهای شرقی" در *Sophia Perennis*، ج. ۳، شماره ۲ (۱۹۷۷)، صص ۱۱۹-۱۲۸؛ و *Avicenna and the Visionary Recital*، ترجمه از فرانسه به توسط دبلیو. آر. تراسک، (لندن، کسگان پُل، ۱۹۶۱).

۶۲۲ مصنفاتی از قبیل رساله مشواق از ملامحسن فیض کاشانی (در رسول جعفریان

(ویراستار)، ده رساله‌الحکیم العارف الکامل الفاضل محمد محسن فیض کاشانی، اصفهان: ۱۳۷۱ ش، صص ۲۳۶-۲۷۳) و لطیفه غیبی، از محمدالدارابی (شیراز: کتابخانه احمدی، بی. تا.) نمونه‌هایی از رساله‌هایی است منحصرأً مختص بحث مفروضات متافیزیکی و نظریه‌های وحدت‌گرایانه‌ای که مبنای اشعار صوفیانه فارسی را تشکیل می‌دهند. تفسیر جدیدی بر دیوان حافظ، از سیداحمد بهشتی شیرازی (شرح جنون، تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۷۱ ش) امکان گزارش تأویلی جدیدی را از اشعار صوفیانه طبق رویه فیض کاشانی و محمددارابی نشان داده است.

۶۲۳ اهمیت نمادگرایی در اشعار صوفیانه در قالب مباحثه‌ای بی‌نظیر بین دو شاعر و

شیخ صوفی بزرگ تبریزی نمونه‌وار در *نفحات الانس جامی*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، ص ۶۱۳، ذکر شده است.

۶۲۴ هم ادیبان ایرانی هم خاورشناسان غربی عموماً نظریه‌های صوفیه را درباره‌ صور

خیال شعری بیش از آن اندازه دور از واقع و رمزی می‌دانند که در خور بحث و بررسی باشد. مهم‌ترین کار در این عرصه، بعد از فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی جعفر سجادی (تهران ۱۳۳۹ ش)، فرهنگ نوربخش از جواد نوربخش است که تاکنون پانزده جلد به فارسی منتشر شده است. پانزده جلد از این دائرةالمعارف با عنوان *Sufi Symbolism* (لندن: خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۹۸۴-۱۹۹۴) به انگلیسی ترجمه شده است. جلد اول این دائرةالمعارف با عنوان *Sufi Symbolism I*، ترجمه لئونارد لویزن (لندن: نشر خانقاه نعمت‌اللهی

1. Joseph p.Strelka

(۱۹۸۴) که به کاربردهای نمادین اجزاء بدن معشوق و معانی استعاری صور خیالی مربوط به شراب، مجالس سماع، و وجد پرداخته، هنوز تنها تحقیق عمیق به زبان انگلیسی دربارهٔ نمادهای شاعرانهٔ صوفیه است.

- ۶۲۵ رابطهٔ مغربی با شبستری در فصل ۴، ص ۱۷۱، بررسی شد.
- شرح لاهیجی، در ویرایش جدید آن به توسط خالقی و کرباسی، به ۶۰۰ صفحهٔ چاپی به حروف ریز فارسی سر می‌زند؛ منقولات او از مغربی تقریباً در هر ۱۴ صفحه یک مرتبه دیده می‌شود؛ وی از ۴۰ غزل مختلف مغربی نقل کرده، یعنی لاهیجی به هنگام تحریر شرح بلامقدمه و فی البداههٔ خود تقریباً تمام دیوان مغربی (۲۰۰ غزل) را به خاطر سپرده بود. همهٔ ارجاعات – در متن کتاب حاضر – به دیوان مغربی مربوط است به دیوان محمدشیرین مغربی به کوشش لئونارد لویژن.
- ۶۲۶ این ابیات را قاسم غنی نیز به طور کامل در اثر ابتکاری خود دربارهٔ حافظ: بحث در آثار و افکار و احوال حافظ: تاریخ تصوف در اسلام تا عصر حافظ، ۲، صص ۳۳۴-۳۳۵ نقل می‌کند تا سبک نمادین و فنی بی‌نظیری را که در اشعار صوفیانهٔ این دوره مفصلاً به کار رفته، نشان دهد.
- ۶۲۷ As Through a Veil، ص ۵۴.
- ۶۲۸ برگرفته از مشرب الارواح روزبهان، اثری دائرةالمعارف گونه به عربی دربارهٔ مقامات روحانی در تصوف. به نقل دکتر جواد نوربخش، فرهنگ نوربخش (لندن: نشر خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۸۴)، ۲، ص ۹۹.
- ۶۲۹ سلمی، کتاب طبقات صوفیه، به کوشش ی. پدرس (لایدن ۱۹۶۰)، ص ۵۲۸.
- ۶۳۰ قشیری، رساله، ۲، ص ۲۲۰.
- ۶۳۱ به کوشش ف. جبر، صص ۳۵، ۴۴. برای تحقیق بیشتر دربارهٔ تصور غزالی از فوق، نک. اریک ال. اورمزیبی "طعم حقیقت: ساختار تجربه در المنقذ من الضلال غزالی"، در دبلیو. بی. حلاج و دی. پی. لیتل،
- Islamic Studies Presented to Charles J. Adams
- (لایدن: ای. ی. بریل ۱۹۹۱)، ص ۱۴۲.
- ۶۳۲ شرح شطحیات، به کوشش هانری کربن (تهران ۱۳۵۹ ش)، ص ۶۲۷.
- ۶۳۳ مصباح الهدایه و مفتاح‌الکنایه، به کوشش جلال‌الدین همائی، ص ۱۳۴.
- ۶۳۴ عوارف‌المعارف، (بیروت: دارالکتاب العربی ۱۹۸۳). بخشی از این کتاب را اچ. ویلبرفورس کلارک زیر عنوان The Awārif-u'lmaārif (کلکته ۱۸۹۱) به انگلیسی ترجمه کرد (اما، به قدری ناخوشایند ترجمه شده که عملاً غیرقابل خواندن است).
- ۶۳۵ مصباح‌الهدایه، ص ۱۳۷ به نقل ویراستار.
- ۶۳۶ فتوحات مکیه (قاهره ۱۳۲۹ ق)، ۱، ص ۳۱. به نقل آر. ج. دبلیو استین در پایان‌نامهٔ دکترای ۱۹۶۵ خود، لندن:

The Spiritual Heart: Studies in the Māhīyat al-Qalb of Ibn al-'Arabī

ص ۴۲.

۶۳۷ کشف اصطلاحات الفنون، به کوشش م. وجیه عبدالحق و غلام قادر، زیر نظر
ا. اشپرنگر و دبلیو. نسوا لیز (کلکته ۱۹۶۲)، ۱، ص ۵۱۴. منقول در فرهنگ
نوربخش، ۳، ص ۹۸.

۶۳۸ قس. "Taste" در ا. پرمینگر (ویراستار) در

Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics

(نیوجرسی: نشر دانشگاه پرینستون ۱۹۸۶؛ چاپ جدید با اضافات).

۶۳۹ دیوان همام تبریزی، به کوشش دکتر رشید عبوضی، ص ۶۸.

۶۴۰ The Thought of the Heart (اسکنا: بنیاد ایرانوس، ۱۹۸۱)، صص ۳۱-۳۲.

۶۴۱ The Thought of the Heart، ص ۳.

۶۴۲ مفاتیح الاعجاز، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۳. برای بررسی مفیدی در باب
نقش دل در تصوف بعد از ابن عربی، نک. ج. دبلیو. موریس، "گوش به زنگ
خداوند: دعا و دل در فتوحات" JMIAS، سیزدهم (۱۹۹۳)، صص ۱۹-۵۳.
همانجا. ۶۴۳

۶۴۴ دیوان محمدشیرین مغربی، به کوشش لئونارد لویژن، ص ۱۶۹، غزل ۸۰.

۶۴۵ قس. سی. ام. بورا، The Heritage of Symbolism (لندن: ۱۹۵۱)، ص ۱۲، و کمال
ابودیب، Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery

(وارمینگستر: آنش و فیلیپس، ۱۹۷۹)، صص ۱۲۴-۱۴۲. نقش تأویل را در ادبیات
غربی نورثزپ فرای در Anatomy of Criticism، صص ۱۱۸-۱۲۲، به تفصیل
بحث کرده است.

۶۴۶ "ساختار اصلی..."، ص ۵۹.

۶۴۷ The Meaning of Poetic Metaphor (لاهاه، ۱۹۶۷)، ص ۱۴. به نقل ایزوتسو،
همانجا.

۶۴۸ نک پُل پهلر، The Visionary Landscape: A Study in Medieval Allegory،
(لندن: ۱۹۷۱)، صص ۴۲-۴۵، ۱۳۴، نیز نک. لوئیس مارتس،

The Poetry of Meditation: A Study in English Religious Literature of the
17th Century،

(نیوهیون: نشر دانشگاه پیل، ۱۹۷۶، چاپ ششم)، صص ۲۰۲-۲۰۳، ۳۴۲.

۶۴۹ "بوستانهای مجازی در سنتهای شعری ایرانی"

International Journal of Middle Eastern Studies،

هفدهم / ۲ (۱۹۸۵)، ص ۲۵۹، یادداشت ۷۱.

۶۵۰ این شبیه است به دیدگاه سنتی مسیحی درباره علم شعر که، به عقیده ژاک مارتین

”انفعالی نفسانی [emotion] در قالب فرم یا صورت است که چون عین شهود خلاقانه است صورت مناسب را به شعر می‌دهد و [از لحاظ معرفت‌شناسی] دارای جنبهٔ ”التفاتی“ [intentional]، و معنایی بیش از خود و در ورای خود است (من در اینجا لفظ التفاتی را به همان معنایی که توماس اکویناس به کار برده، استعمال می‌کنم... که غرض از آن وجود صرفاً ”عنائی“ [tendential] است که به سبب آن چیزی به صورت غیرمادی یا مستقل از فاعل شناسائی و مدرک تحقق پیدا می‌کند)... فی‌المثل یک صورت ذهنی [idea] از آن حیث که مقوم عمل ادراک است، نوعی عنایت مادی صرف [intentio] نسبت به مدرک است.“

۶۵۱ Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking (لایدن، ای. ی. بریل، ۱۹۷۷)، ص ۱۸۵.

۶۵۲ همانجا، ص ۱۸۹.

۶۵۳ ”پاسخ به ایوب“ در Collected Works of C.G.Jung، ۲، ص ۵۵۱؛ به نقل کثلین رین، The Human Face of God: William Blake and the Book of Job، (لندن: تیمز و هدسن ۱۹۸۲)، ص ۲۷۰.

۶۵۴ پُل پیهلر، The Visionary Landscape: A Study in Medieval Allegory، ص ۱۷.

۶۵۵ برگرفته از مقالهٔ او ”دربارهٔ رابطهٔ روان‌شناسی تحلیلی با هنر شعر“ در Contributions to Analytical Psychology

(لندن: ۱۹۲۸)، ص ۲۴۴.

۶۵۶ این نکته را استاد زرین‌کوب به طرزی گویا در نقد ادبی بحث کرده است (تهران: امیرکبیر ۱۳۶۱ ش)، ۱، ص ۲۵۱.

۶۵۷ نک. پل نوویا، Exégèse Coranique et Langue Mystique (بیروت: ۱۹۷۰)، صص ۳۳، ۵۹-۶۱، ۱۴۵-۱۴۶.

۶۵۸ Avicenna and the Visionary Recital، صص ۲۸-۳۵ (”تأویل به عنوان تفسیر روح“). از سوی دیگر، می‌توان روش صوفیانهٔ انتزاع معنا از صورت خیالی شاعرانه را تفهیم نیز نامید، که، همان‌طور که کربن جانی دیگر (در ارتباط با اندیشهٔ وحدت‌گرایانهٔ جیلی) یادآور شده، ”در معنای دقیق کلمه، یک تأویل است، [یعنی] ادراکی که در اینجا به واقع تأویلی هستی‌شناختی است، زیرا شهود وجه الهی چهره‌ای را متجلی می‌کند که خداوند در هر موجودی دارد و در حکم روح‌القدس آن موجود است... خداوند این صورت است و هر چه هست همین صورت است و بس. این تجلی دوگانه است: یکی شکل متعین (این موی، این زلف، این پای‌افزار) و دیگری معنای پنهانی است که نباید آن را در بافت حقایق عام انتزاعی یا حقایق انسانی که تصعید یافته، و مناسبت خدائی پیدا کرده‌اند، بلکه در ارتباط

ناگسستی بین صورت مشهود [الهی] و موجودی که خداوند خود را در این صورت بر آن [موجود] ظاهر می‌سازد، جستجو کرد.“

Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi

ترجمه از فرانسه توسط ر. منهایم (پرینستن: نشر دانشگاه پرینستن ۱۹۶۹)،
مجموعه بولینگن، ۹۱، ص ۳۷۸، یادداشت ۴.

۶۵۹ ”عرفان و مسأله زبان‌شناختی“، صص ۱۵۸-۱۵۹.

۶۶۰ *sens* یا *intentio* مانند *Significatio* غالباً به توسط فیلسوفان محقق اروپای قرون
وسطی به عنوان معادل معنا به کار می‌رفت. قس. کربن، *Avicenna...*، ص ۳۰۱.

۶۶۱ معادل لاتینی ’جهان عقل‘، *kosmos noetos* است.

۶۶۲ بیت شبستری در اینجا با نظر بودلر (که در حقیقت بیان نادرستی از نظریه تناسب
سویدن بورگ است) تناقض دارد؛ طبق نظر بودلر ”تخیل علمی‌ترین قوا [ی ذهنی]
است زیرا تنها اوست که قیاس کلی، یا آنچه را که در مذهب عرفانی تشبیه خوانده
می‌شود درک می‌کند.“ به نقل کمال ابودیب، مأخذ یاد شده، ص ۱۲۵.

۶۶۳ ماش، صص ۹۷-۹۸؛ گلشن راز، به کوشش دکتر جواد نوربخش، صص ۴۷-۴۸.
در برگردان وینفیلد ابیات ۷۲۱، ۷۲۵، ۷۲۷ (در ماش) بسیار غلط ترجمه شده
است.

۶۶۴ درباره این نظریه، نک. فصل ۷ از کتاب حاضر ص ۳۲۳.

۶۶۵ این کتاب را نصرالله پورجوادی با عنوان

Sawānih: Inspirations from the World of pure Spirits

(لندن: نشر خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۸۶) به انگلیسی ترجمه کرده است. نیز
نک همو، ”حسن و ملاحظت: بحثی در زیبایی‌شناسی حافظ“، در ن.
پورجوادی (ویراستار) برگزیده مقاله‌های نشر دانش، (تهران ۱۳۶۵ ش)،
صص ۲۱-۳۸.

۶۶۶ احادیث مثنوی، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، شماره ۶۳. نیز نک. جواد
نوربخش، *Traditions of the Prophet, I*، ص ۲۵.

۶۶۷ ماش، *حق‌الیقین*، ص ۳۰۳.

۶۶۸ برای مطالعه بیشتر، نک. ساچیکو موراتا،

The Tao of Islam: Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought,

(البئی: سانی ۱۹۹۲)، فصل ۶، و همو، ”مشاهده گل سرخ: [نظر] یعقوب صرفی
درباره رؤیت خداوند در زنان“، در *آلماگیزه* ۱ و ی. سی. بورگل،

God is Beautiful and He loves beauty: Festschrift in honour of Annemarie Schimmel,

(برن: پیترلانگ ۱۹۹۴)، صص ۳۴۹-۳۶۱.

۶۶۹ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۴۶۵. قس. بلیک: "رفعت سر، رقت دل، زیبایی آلات تناسلی، تناسب پاها و دستها" (Proverbs of Hells).

۶۷۰ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۴۶۷. درباره 'جلال' در مقابل 'جمال'، طبیعت نرینه و مادینه این صفات و آثار آنها بر روح، نک. موراتا،

The Tao of Islam

صص ۶۹-۷۴.

۶۷۱ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۴۶۷.

۶۷۲ جستجو، ص ۳۱۳.

۶۷۳ دیوان محمدشیرین مغربی، ص ۲۲۹، غزل ۱۱۰.

۶۷۴ مثنوی معنوی، به کوشش نیکلسن، ۴: ۱۳۵۹-۱۳۷۲.

۶۷۵ تاریخچه اصطلاحات دستوری عربی سده‌های میانی از قبیل وضع به توسط ورستیگ، مأخذ یاد شده، صص ۲۹ به بعد، مورد بررسی قرار گرفته است.

۶۷۶ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۴۶۸.

۶۷۷ همانجا.

۶۷۸ عبدالله انصاری طامات را این گونه تعریف می‌کند، "نوعی سخن که مفهوم نیست، یا گفته اشارت‌آمیزی که مبهم است. می‌تواند بیان حالتی باشد که شخص

در حال تجربه کردن آن است یا تصور می‌کند که در حال تجربه کردن است". به نقل

ج. نوربخش Sufi Symbolism VIII (فرهنگ نوربخش)، ترجمه تری‌گراهام و

دیگران، (لندن: نشر خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۹۴)، ص ۷۵.

۶۷۹ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۴۶۹.

۶۸۰ نک. فصل ۳: "ذهنیت نمادگرا"، در چنو،

Nature, Man, and Society in the 12th Century,

ترجمه از فرانسوی به قلم ج. تیلور و ال. ک. لیتل (نشر دانشگاه شیکاگو ۱۹۶۸).

۶۸۱ آر. شرک^۱ (ویراستار) The Pilgrim's Progress (لندن: کتابهای پنگوئن ۱۹۸۷)، ص ۴۶.

۶۸۲ لئونارد لویژن (ویراستار)، دیوان محمدشیرین مغربی، ص ۷.

The Tarjumān al-ashwāq: A Collection of Mystical Odes by Muhyi'ddin ۶۸۳

Ibn al-Arabi,

- ترجمه و ویرایش آر. ا. نیکلسن (لندن: Theosophical Publishing House، ۱۹۷۸، چاپ جدید)، ص ۱۳ (متن عربی)، ابیات ۱-۱۶).
- ۶۸۴ برای اطلاع از بحث جالبی در این باره، نک. ویلیام چیتیک، "عالم خیال و استعاره‌های شعری طبق نظر ابن عربی" در *Temenos: A Journal Devoted to the Arts of the Imagination*، شماره ۱۰ (۱۹۸۹)، صص ۹۹-۱۱۹.
- ۶۸۵ در اینجا، اشاره من به مناقشه قدیمی درباره وحدت در غزل است، که برای اطلاع از بحث کوتاه سودمندی راجع به آن، نک. فرانسیس دبلیو. پریچیت، "مرواریدهای نامنظم شرق: در جستجوی وحدت در غزل"، *Edebiyat*، دوره جدید، ۱/۴ (۱۹۹۳)، صص ۱۱۹-۱۳۵.
- ۶۸۶ اریک شرودر، "ترجمه شعر و حافظ"، *Journal of Near Eastern Studies*، ۷ (۱۹۴۸)، ص ۲۲۰.
- ۶۸۷ رومی، *مثنوی* ۲: ۳۲۹۲.
- ۶۸۸ ریچارد کرشو، به پیروی از *The Temple* اثر جرج هربرت، یکی از مجموعه‌های شعر خود را *Steps to Temple* نام نهاد. تأثیرات مشابه دیگر در اشعار عرفانی سده هفدهم در مقدمه فرنک ج. وارنکه^۲ بر کتاب خود *European Metaphysical Poetry* (نیو هیون: نشر دانشگاه ییل، ۱۹۶۱) بررسی شده است.
- ۶۸۹ *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۴۶۹.
- ۶۹۰ *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۴۶۹-۴۷۰.
- ۶۹۱ نفوذ فکر افلاطون بر نظریه‌های عربی درباره لفظ و معنا، به ویژه نقش مباحثه او: *Cratylus* (= درباره درستی نامها) مورد بحث ورستیگ، مأخذ یاد شده، صص ۱۷۳، ۱۸۷، قرار گرفته است. اف. اف. پیترز *Cratylus* را در زمرة آن متون افلاطونی جای می‌دهد که نوافلاطونیان مسلمانان از قبیل فارابی آنها را می‌شناخته و مطالعه کرده‌اند، و بنابراین برای شبستری هم شناخته شده بوده است. "خاستگاههای افلاطون‌گرایی اسلامی: سنت مکتب" در پرویز مروج (ویراستار)، *Islamic Philosophical Theology* (البنی: سانی ۱۹۷۹)، ص ۲۹.
- ۶۹۲ چنو، مأخذ یاد شده، صص ۸۲، ۱۲۳.
- ۶۹۳ برگرفته از Emmanuel Swedenborg, *The Universal Human and Soul-Body Interaction*، ویرایش و ترجمه جی. دل (نیویورک، پولیت پرس، ۱۹۸۴)، صص ۳۹-۴۱.

- ۶۹۴ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۴۷۰.
- ۶۹۵ فدریک ویل، *Intelligible Beauty in Aesthetic Thought: From Winkelman to Victor Cousin* (توبینگن، ۱۹۵۸)، ص ۳۷.
- ۶۹۶ "رؤیتی از واپسین داوری"، در بلیک، *Complete Writings*، به کوشش جی. کینز، ص ۶۰۵.
- ۶۹۷ ماش، گلشن راز، صص ۹۹-۱۰۰.
- ۶۹۸ لاهیجی می‌گوید، "رخ... عبارت از جمعیت کمالات اسماء و صفات است که لازمه ذات الهی است" *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۴۹۴.
- ۶۹۹ "و مراد از خط جناب^۱ کبریائیست که عالم ارواح مجرد است که اقرب مراتب وجود است با مرتبه غیب هویت...". خط می‌تواند بر تجلی جلال الهی "در مظاهر روحانی" نیز دلالت کند. همانجا، صص ۴۹۴، ۴۶۶.
- ۷۰۰ لاهیجی می‌گوید خط نمادی است از همه معانی لطیف و حقایق باطنی جمال الهی. همانجا.
- ۷۰۱ خط که بر رخ دمیده می‌شود نمادی است از تعینات عالم ارواح که "برگرد ذات الهی برآمده" است... کلمه "سبزه‌زار" عالم جان را می‌رساند "چه سبزه چنانچه اول نشو و نما و ظهور حیاتست، مرتبه ارواح اول مراتب ظهور در مظاهر است، و برزخ میان غیب مطلق و شهادت مطلق مرتبه ارواح است". عبارت "دار حیوان" به این آیه قرآنی اشاره دارد: *و ان الدار و الآخرة لهی الحیوان*^۲.
- ۷۰۲ طبق گفته لاهیجی (همانجا، ص ۴۹۵)، مراد از "زلف محبوب" کثرات و تعینات عالم شهادت است که از "جهت ظهور و نمود" آن را روز تصور می‌کنند، در صورتی که در اصطلاح صوفیه، این در واقع "روز تاریک" است "چون مانع اطلاع طالب است بر حقیقت توحید". بنابراین، دستور "روز را شب کن" صرفاً بدین معناست که "از تاریکی زلف این روز کثرات و تعینات عالم شهادت را شب کن، یعنی محو و نیست گردان". انسان نباید "چون حیوان به سبزه گرفتار شود و در ظلمت خط" (که نمادی است از عالم غیب و تعینات ارواح) درنگ کند، بلکه باید "چشمه حیوان" را که مراد از آن، ذات مطلق است جستجو کند.
- ۷۰۳ لاهیجی (همانجا، ص ۴۹۶) توضیح می‌دهد که از آب بقا یا چشمه زندگانی، ذات مطلق مراد است که زلف (که در اینجا برابر است با تعینات عالم ارواح) از آن می‌نوشد. خضر پیامبر (که نامش از ریشه عربی خضرت، به معنای سبز، گرفته

۱. جناب: آستانه.

۲. و دار آخرت به حقیقت زندگی باشد (قرآن: ۲۹: ۶۴).

- شده است) با نوشیدن آب حیات از منطقه ظلمات حیات جاویدان یافت؛ باید خضروار از مقام بی‌نشانی از این آب که در درون ظلمات زلف جای دارد نوشید.
- ۷۰۴ تصور شاعر شهودی از 'رخ' آنرا به صورت نمادی از وحدت الهی نشان می‌دهد که به سبب نورانیتش، تصور 'روز' از آن می‌شود. 'خط' از سوی دیگر، در نظر عارف نمادی از شب و کثرت، یعنی تفرقه، پریشانی حواس، سردرگمی و تاریکی است.
- ۷۰۵ لاهیجی (ص ۴۹۶) می‌گوید زلف و خط محبوب "هر دو اشارت به کثرات و تعینات است"؛ منتها "شمول زلف، چون زیاده است، به مطلق کثرات و تعینات مقول^۱ می‌گردد و گاه نیز مخصوص به عالم شهادت می‌گردانند"، در حالیکه، "خط مخصوص به تعینات عالم ارواح می‌دارند" که علم آن اسرارآلود و مبهم است.
- ۷۰۶ لاهیجی (همانجا، ص ۴۹۷) شرح می‌دهد که خط بر آن روی محبوب اشاره دارد به مشاهده کثرت در وحدت، و دیدن خلق در آینه حق. در این مرتبه شخص را اصطلاحاً "ذوالعقل" خوانند. (درباره این اصطلاح، نک. ن. صفوت، مترجم، قاشانی،

A Glossary of Sufi Technical Terms

- [لندن: نشر اکتاگن، ۱۹۹۱]، شماره ۵۰۳، ص ۱۱۳). شبستری که تصریح می‌کند دل او روی محبوب را در خط وی می‌بیند، تلویحاً می‌گوید چون فقط خداوند در دل او می‌گنجد، وحدت را در کثرت مشاهده می‌کند و خالق را در آینه مخلوق تماشا می‌کند. آنکه به این مقام می‌رسد در اصطلاح ذوالعین خوانده می‌شود. (نک. همانجا).
- ۷۰۷ نخستین سوره یا فاتحه‌الکتاب قرآن، هفت آیه دارد. لاهیجی شرح می‌دهد که درست همان گونه که فاتحه چکیده‌ای است از کل معانی قرآنی، رخسار محبوب [ذات حق] نیز "اشتمال بر تمام معانی اسماء و صفات دارد". رخ رمزی است از ذات حق و، در این صورت، شامل "صفات سبعة ذاتیه" است که عبارتند از: حیات، علم، قدرت، ارادت، سمع، بصر و کلام. همچنین، "هر تجلی و ظهوری از ظهورات وجه الهی نیز به اعتبار اشتمال او از روی ذات بر تمام تجلیات، بحر معانی است که کران و پایان ندارد و اشتمال هر تجلی مرجع تجلیات را در اصطلاح سرالتجلیات می‌گویند".
- ۷۰۸ لاهیجی (مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۴۹۸) شرح می‌دهد که درست همان طور که موی محبوب رخسار او را هم می‌پوشاند هم به زیور زیبایی

۱. مقول: محمول. مقول می‌گردد یعنی حمل می‌گردد یا، توسعاً، تعبیر می‌شود.

- می‌آزاید، تجلیات گوناگون اسماء حق نیز به مثابه موی محبوب است که همه دریا‌های معانی ذات الهی را هم پنهان هم آشکار می‌کند.
- ۷۰۹ لاهیجی (همانجا، ص ۴۹۸) می‌نویسد، تشبیه شبستری در این بیت ملهم از قرآن، ۷:۱۱ است که در آن خداوند می‌فرماید *كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ*، و نیز ملهم از حدیث نبوی *قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ اللَّهِ الْأَعْظَمِ*. شبستری در ادامه، عارض محبوب را در نازکی و لطافت به آب، و خط را، که رمزی است از عالم ارواح و تعینات اشیاء، به قلب - یا عرش - بر روی آب تشبیه می‌کند.
- ۷۱۰ ماش، گلشن راز، ص ۱۰۰، ادبیات ۷۸۸-۷۹۶.
- ۷۱۱ برای تفسیر خوبی از 'قلب روحانی' (که در آن به شبستری و لاهیجی استشهاد شده)، نک. دکتر جواد نوربخش،

The Psychology of Sufism,

- ترجمه تری گراهام (لندن: نشر خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۹۲)، صص ۷۱-۱۱۲.
- ۷۱۲ درباره این اصطلاحات، نک. هِستِر، مأخذ یاد شده، ص ۱۴.
- ۷۱۳ عقیده بودلر به وجود چنین چیزی که وی آن را "قیاس عام^۱" می‌خواند (نک. یادداشت ۶۶۴، بالاتر) در حقیقت متضمن خلط سینستیژیا^۲ (= درهم‌آمیزی ایمازهای حسی مختلف) با 'تناسب' است که خاص کاربرد استعاره‌های صوفیه است (ابودیب، مأخذ یاد شده، صص ۱۲۴-۱۳۴). همان گونه که توشیهیکو ایزوتسو تعریف کرده، این یعنی اشتباه کردن "چند معنایی عمودی" چند بعدی - که در عرفان صوفیانه دیده می‌شود - با "چند معنایی افقی" معمولی یک 'بعدی' و از لحاظ زبان‌شناسی، غیرمجازی و بی‌روح غریبه‌است.
- ۷۱۴ درباره احوال. نک. دکتر جواد نوربخش، *Spiritual Poverty in Sufism*، (ترجمه لئونارد لویژن، چهارم: 'حالات عرفانی'.
- ۷۱۵ *عين القضاة همدانی، تمهیدات*، به کوشش عقیف عسیران، (تهران: ۱۳۴۱ ش)، صص ۲۱-۲۶.
- ۷۱۶ نک. ویلیام سی. چیتیک، "ابن‌العربی در مقام عاشق"، در *Sufi*، شماره ۹ (۱۹۹۱)، صص ۶-۹. برای بررسی کوتاهی درباره این موضوع در اشعار عرفانی قدیم در زبان فارسی، نک. [بهشتی] شیرازی، شرح جنون صص ۷۷۰-۷۹.

1. analogie universalle

۲. سینستیژیا (synaesthesia): آمیختن یا درهم برهم آوردن چند نوع متفاوت از تأثیرات حسی در اثری هنری، به گونه‌ای که با برانگیخته شدن حسی (مثلاً حس صدا)، حس دیگری (مثلاً، حس رنگ) در ذهن متصور شود. این است که صفات 'بلند' یا 'گرم' را در توصیف رنگها و 'نرم' را در توصیف اصوات می‌بینیم.

- ۷۱۷ مثنوی، ۱: ۱۷۷۰.
- ۷۱۸ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۴۷۱.
- ۷۱۹ همانجا، ص ۴۷۲.
- ۷۲۰ به نقل آنتون-هرمان کُست، "الهام در یونانی باستان"، در
- E. O'Connor, Charismatic Revival
(لندن: Spck ۱۹۸۵)، صص ۷۴-۷۵.
- ۷۲۱ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۴۷۳.
- ۷۲۲ همانجا، ص ۴۷۵.
- ۷۲۳ همانجا، ص ۴۷۶.
- ۷۲۴ همانجا.
- ۷۲۵ این واژه فنی به تفصیل در فصل ۸ ص ۳۶۱ به بعد بررسی شده است.
- ۷۲۶ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۴۷۷.
- ۷۲۷ همانجا، ص ۵۲.
- ۷۲۸ همانجا، ص ۴۷۸.
- ۷۲۹ همانجا.
- ۷۳۰ این نگرش غلط، در سرنی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی عبدالحسین زرین‌کوب (تهران: علمی ۱۳۶۷ ش) ۱، ص ۱۰۲، به وضوح به چشم می‌خورد.
- ۷۳۱ ترجمه انگلیسی دائرةالمعارف اصطلاحات صوفیه، اثر دکتر نوربخش، با عنوان Sufi Symbolism I ثابت کرده است که چنین رویکردی چقدر خشک و بی‌روح و بی‌ثمر است. تحقیق دکتر [شفیعی] کدکنی، صورخیال در شعر فارسی، که زمانی بر آن گذشته، به غیر از فصلی کوتاه درباره ناصرخسرو، کلاً تخیل فراطبیعی را که مربوط به شاعران صوفی می‌شود، یکسره نادیده گرفته است. به همین دلیل، بحث او درباره خیال محدود است به معنای بلاغی 'وهم' یا 'خیال‌پردازی'.
- تفاوت میان خیال مثالی^۳ و خیال‌پردازی در مقاله‌ی المیر زولا^۴: "کاربردهای تخیل و انحطاط غرب"، Sophia Perennis ۱/۱ (۱۹۷۵)، بحث شده است. نیز نک. ویلیام چیتیک، "الهام و تصورات شاعرانه"، Imaginal Worlds، فصل ۵.
- ۷۳۲ قس. ژان دورینگ،
- Musique et Extase: L'audition mystique dans la tradition soufie.
(پاریس، البن میشل ۱۹۸۸)، صص ۱۳۵ به بعد.

1. phantasy

2. fancy

3. archetypal imagination

4. Elemire Zolla

- ۷۳۳ History of Ottoman Poetry، یکم (لندن: لوزاک و شرکاء، ۱۹۵۸، تجدید چاپ)،
ص ۶۵.
- ۷۳۴ اریک شرودر، مقاله یاد شده، ص ۲۱۶.
- ۷۳۵ لئونارد لویژن (ویراستار) دیوان محمدشیرین مغربی، صص ۶-۸.

فکر دل

شبستری و نظریه تفکر

تفکر فتن از باطل سوی حق چسبند و اندر بدین کمال مطلق

تفکر در تعالیم صوفیانه در سده‌های میانی

یکی از جذاب‌ترین جنبه‌های انضباط فکری صوفیه قرین بودن دو عمل ذکر و فکر و تأثیر متقابل این دو است (۷۳۶). همچنانکه در قرآن می‌توان دید (۷۳۷)، این دو اصطلاح در متون صوفیانه نیز معمولاً در کنار یکدیگر می‌آیند، و محاسن نسبی تحقق هر یک از آنها موضوعی قابل توجه برای بحث و بررسی است. اگرچه در بحث زیر ناگزیرم مقداری از روش ذکر سخن به میان آورم، اما کانون توجهم فکر خواهد بود. با عنایت به تأکید زیادی که در تعالیم شبستری بر 'فکر' شده (بیش از دو‌یست بیت از گلشن راز به این عمل اختصاص یافته است (۷۳۸)، قبل از پرداختن به بررسی آراء خود شبستری، تحقیق کوتاهی دربارهٔ زمینه و مفهوم عرفانی فکر در نوشته‌های تنی چند از عارفان نظریه‌پرداز مهم که در سده‌ها و دهه‌های بلافاصله پیش از این شاعر زندگی می‌کردند، یعنی ابو حامد غزالی، عزیز

نسفی (د. حدود ۶۸۰-۶۹۹ق)، رومی و ابن عربی، موضوع را روشن‌تر خواهد کرد.

نظر ابو حامد درباره فکر

بعد از ابن عربی، منبع عمده الهام شبستری در شکل بخشیدن به نظریه 'تفکر' در گلشن راز، کتاب *التفکر* در نهمین کتاب از ربع چهارم *احیاء العلوم* غزالی بود. در این کتاب، غزالی با استفاده از اسلوب قابل احترام "کتب العظمه" - مجموعه‌ای از نوشته‌های اسلامی قدیم که مربوط به مطالعه پدیده‌های طبیعی، و هدف اصلی آن "وسعت بخشیدن به دامنه دانش و تجربه انسان از طریق علم بیشتر درباره عالم خلقت بود" (۷۳۹) - نقش تفکر را ناظر به دو هدف می‌داند: (۱) افزایش دانش، یا تکثیر العلم و (۲) احاطه یافتن بر علمی که دیگر در اختیار نیست: استجلاب معرفه لیست حاصله. در معنای دوم، تعریف تفکر عبارت بود از "کوشش در تجدید قوه حافظه، بازآفرینی مؤثر یک واقعیت فکری در ذهن شخص، تا بدان حد که "شخص با آن احساس پیوندی تنگاتنگ کند" (۷۴۰). همچنانکه ام. انتون هاینن نشان داده است، استفاده غزالی از فکر

مرزهای عالم صغیر و عالم کبیر، یعنی سراسر عالم خلقت را در برمی‌گیرد، اما شامل خود خالق، ذات و ماهیت او نمی‌شود. مع ذلک، از آنجا که خصلت دینی و حتی عرفانی *احیاء العلوم* اقتضا می‌کند، غزالی کاربرد تفکر را به مسائل دینی محدود می‌کند، به قسمی که تفکر تقریباً مرادف "مراقبه" [یا تأمل در امور روحانی] است. پس از غزالی، رسم تفکر را صوفیان کم و بیش تماماً به خود اختصاص دادند، و از صمیم دل آن را به مریدان خود توصیه

می کردند و اغلب برای آن بیش از ذکر، یعنی یادآوری عارفانه الله. ارزش قائل می شدند (۷۴۱).

در دومین قسمت از کتاب *التفکر*، غزالی "تحلیل موشکافانه‌ای از حالات مختلف تأمل و تفکر ارائه می‌کند و گونه‌های پرمحتوا و متعدد این انضباط ذهنی را باز می‌نماید. او بین تفکر، اعتبار، تذکر، نظر، تأمل و تدبیر تفاوت قائل می‌شود. طبیعت و محاسن هر گونه تفکر را با وسواسی که خاص اوست تحلیل می‌کند. غزالی می‌گوید تدبیر، تأمل و تفکر واژه‌هایی تقریباً مترادفند. از سوی دیگر، تذکر، اعتبار و نظر اشاره به فرایندی واحد دارد که عبارت است از گذار از جمع دو معرفت به معرفت سومی که زاینده آن دو معرفت اول است. این امر وسعت بخشیدن به معرفت و شناخت از طریق تفکر منضبط و منظم باید استمرار داشته باشد، و فقط طول عمر شخص آن را محدود می‌کند (۷۴۲). غزالی همچنین بر تفوق فکر بر ذکر تأکید می‌کند.

و اما ثمره تفکر انواع علم، حال و عمل است. لیکن ثمره خاصه آن چیزی جز علم نیست. وقتی علم در دل حاصل می‌گردد، حال دل تغییر می‌یابد. وقتی حال دل تغییر می‌یابد، اعمال جوارح بدن دگرگون می‌شود. بنابراین، عمل تابع حال است، حال تابع علم و علم تابع فکر. پس فکر مبدا و کلید همه خیرات است.

آنچه تاکنون گفته‌ایم فضیلت تفکر را بر تو روشن می‌کند و نشان می‌دهد که تفکر بر ذکر و تذکر رجحان دارد، زیرا فکر همان ذکر است و چیزی افزون بر آن. و ذکر قلب خود بهتر از عمل جوارح است: اگر عملی خوب باشد، به سبب ذکری است که با آن همراه می‌شود. در نتیجه، تفکر افضل از جمله اعمال است...

اگر می‌خواهی بدانی که کیفیت تغییر حال به فکر چگونه است.

مثالش همان است که قبلاً دربارهٔ آخرت ذکر کردیم. با توجه به اینکه تفکر دربارهٔ آخرت این معرفت را به ما می‌دهد که آخرت بهتر [از دنیا] است، به مجرد آنکه این معرفت به صورت یقین در دل‌های ما جای گرفت، دل‌های ما دگرگون می‌شود و به رغبت در آخرت و زهد در دنیا متمایل می‌گردد. این دقیقاً همان چیزی است که منظور ما از 'حال' است.

... در این ارتباط پنج مرتبه می‌توان تشخیص داد. اول: تذکر که عبارت از احضار دو معرفت در قلب است. دوم: تفکر، و آن طلب معرفتی است که شخص می‌کوشد آن را از دو مفهومی که فعلاً در ذهن اوست حاصل کند. سوم: حصول معرفت مطلوب، و تنویر دل به واسطهٔ آن. چهارم: تغییر حال قلب از حال قبلی به سبب حصول نور معرفت. پنجم: خدمت جوارح به قلب بر حسب حال جدیدی که بر آن غالب شده است (۷۴۳).

نظر نسفی دربارهٔ تفکر

عزیز نسفی، یکی از نخستین مبلغان و شارحان عرفان ابن عربی به زبان فارسی (۷۴۴)، در بحث تفاوت‌های میان طرق دعا و تفکر روحانی، می‌گوید کسانی که به مراتب‌اعلای وحدت وجود دست یافته‌اند (یا به قول او، اهل وحدت) معمولاً عارفان را به دو گروه تقسیم می‌کنند: "سالکان ارضی" و "سالکان سماوی". بر طبق اطلاعات من، این تقسیم‌بندی منحصر به نسفی است و در اثر هیچ مؤلف دیگری قبل و بعد از وی یافت نمی‌شود. با این حال، منحصر به فرد بودن آراء نسفی آنها را قابل توجه می‌سازد. در اینجا، ما فقط به نظرات نسفی دربارهٔ "سالکان سماوی" می‌پردازم.

نسفی اطلاعات دقیقی دربارهٔ روشها، اصول و مسلک سالکان

سماوی به دست می‌دهد، و نقش تفکر را در ممارستهای روحانی روشن می‌کند. سالکان سماوی بر براق مشاهده عرفانی، که نمادی است از تفکر الهام شده، سوار می‌شوند. این اسب دارای چهار قوه است که نسفی از آن به ”چهارپر“ تعبیر می‌کند؛ براق به واسطه این چهارپر در عالم قدسی تفکر به پرواز درمی‌آید.

نخستین پر سمع راست است که نسفی آن را این گونه تعریف می‌کند ”که [سالک] هر سخنی را که بشنود، آن سخن را چنانکه آن سخن است تواند شنیدن“. حرف نسفی در اینجا کامل بودن گوش دل و تصفیه قوه شهود را می‌رساند.

دومین بال بصر راست است یعنی دیدن اشیاء بدان گونه که ”هرچه بیند آنچنان که آن چیز است تواند دیدن“. نسفی سمع درست و بصر درست را پرهائی توصیف می‌کند که عارف را از ”وحی جهر“ برخوردار می‌سازد.

فکر خود پر سوم است که نسفی به تفصیل آن را بررسی می‌کند: این فکر را هر کس به نامی خوانده‌اند، بعضی فکر و بعضی حال و بعضی ”لی مع الله وقت“ (۷۴۵) و بعضی غیبت می‌گویند. و معنی این جمله آن است که آدمی را وقتی هست که اندرون وی چنان مستغرق و مشغول می‌شود که حواس ظاهر از عمل خود معزول می‌شوند و در آن حال اندرون وی به کلی متوجه است به آن چیز. و این چنین حال بعضی کس را ساعتی باشد و بعضی کس را روزی و بعضی کس را دو سه روز تا به ده روز ممکن بود (۷۴۶)... وقت باشد که این فکر در میان نماز باشد... و وقت باشد که در میان طعام خوردن باشد و طعام در دست یا دهان باشد و آن چنان حال یک روز یا دو روز بماند (۷۴۷).

تعریف نسفی از تفکر واقعاً استثنائی است: مطلقاً هیچ ربطی با امر تعقل یا حتی 'تأمل روحانی' درباره صفات الهی ندارد؛ در عوض، تعریفی است از خود 'استغراق فکری'، توصیفی از تجربه شور و حال - فی الواقع، تفکری صرفاً آسمانی. معذک، حتی فراتر از این تجربه، درجه خود 'فکر' است که باز پیشرفته تر است این چهارمین و آخرین درجه از "پر" تفکر "الهام" نام دارد که مانند فکر، افراد مختلف چیزهای مختلف از آن می فهمند، به نامهای مختلف نامیده می شود:

بعضی [آن را] الهام می گویند و بعضی اذن و بعضی خاطر. و معنی این جمله آن است که وقت می باشد که در دل آدمی عالمی پیدا می آید که از حال گذشته و آینده خبر می دهد بی آنکه فکری کند و از کس بشنود (۷۴۸).

نسفی دو پر اخیر - تفکر و الهام - را تشکیل دهنده "الهام سر" به حساب می آورد، یعنی انواعی از آگاهی که به ژرف ترین نقطه استغراق فکری یا تأمل روحانی تعلق دارد.

از خلاصه فوق می توان نتیجه گرفت که طریق فکر، که دارای چهار مرتبه سمع، بصر، تفکر و الهام است و همه ذیل عنوان "تفکر" درمی آیند، عالی ترین شیوه استغراق فکری و انضباط روحانی را تشکیل می دهند که مورد استفاده پیشرفته ترین استادان صوفی بوده است. طبق توصیف نسفی، ویژگی این تفکر تشحید تمام حواس باطنی، اِکمال و قدسی ساختن قوای سمع و بصر است. با استغراقی این چنین در 'تفکر'، محدودیت زمان و مکانی که شرائط انسانی ایجاب می کند از میان برمی خیزد. (اینجا عقیده نسفی درباره فکر شبیه به عقیده افلاطون و سهروردی مقتول به نظر می رسد (۷۴۹) که هر دو ی آنها تجربه های شور و

حال را نه به عنوان انواع تفکر بلکه به عنوان شیوه‌های استغراق فکری تعریف می‌کنند). سالک سماوی با رسیدن به آخرین مراتب تفکر، "پر الهام" به او داده می‌شود که وی را به دوردست‌های آینده می‌برد و حجاب آویخته در مقابل زمان حال ابدی^۱ را برمی‌درد.

اکنون باید گفت، نظر نسفی درباره انضباط فکری دیگری به نام 'تذکر' که به مبتدیان طریقت تعلق دارد کاملاً خلاف نظر رومی است. قبلاً دیدیم که، به عقیده نسفی تفکر (یا استغراق فکری) زبده همه اعمال باطن است، و هدف صوفی فراتر رفتن از ذکر و رسیدن به اعماق فکر است:

چون [سالک] از ذکر بازماند و فکر روی نماید و فکر غالب بروی شود، از عالم قالب درگذرد و به عالم روح رسد و چون از فکر باز ماند و الهام روی نماید و الهام بر وی غالب شود از عالم عقل گذرد و به عالم عشق رسد. و چون از الهام بازماند و عیان روی نماید، از عالم عشق گذرد و به مقام تمکین رسد (۷۵۰).

عارف پس از رسیدن به حد تمکین در همه این اعمال انضباطی، از ناپایداری و تلوین، درمی‌گذرد و در تمام اعمال روحانی خود اختیار به دست او باشد به گونه‌ای که:

اگر خواهد ذکر گوید و اگر خواهد فکر کند و اگر خواهد نه ذکر گوید و نه فکر کند، خود را مستعد الهام گرداند تا از احوال ماضی و مستقبل باخبر شود. یعنی آئینه دل را از نقوش هر دو عالم پاک و صافی گرداند تا هرچه در عالم واقع شده است یا خواهد شد، عکس آن در دل وی پیدا آید (۷۵۱).

1. nunc aeternum

رومی و تفکر

در اشعار رومی، برخلاف نوشته‌های نسفی، فکر صرفاً به صورت مرحله‌ای مقدماتی و مرتبه‌ای آغازین قبل از ذکر خداوند به نظر می‌رسد. به عقیده رومی در حالیکه ذکر را می‌توان به گلی که کاملاً شکفته مانند کرد، فکر نمی‌تواند چیزی بیش از غنچه‌ای تازه برآمده بر شاخ باشد. اشعار زیر از مثنوی این دیدگاه را نشان می‌دهد:

این قدر گفتیم باقی فکر کن فکر اگر جامد بود رو ذکر کن
ذکر آرد فکر را در اهتزاز ذکر را خورشید این افسرده‌ساز (۷۵۲)

به عکس نظر نسفی، رومی معتقد است که فرایند ترقی روحانی از فکر به سوی ذکر است. این نقطه نظر را رومی در رباعی زیر روشن کرده است:

طبعم چو حیات یافت از جلوه فکر آورد عروس نظم در حجره ذکر
در هر بیتی هزار دختر بنمود هر یک به مثال مریم آبستن و بکر (۷۵۳)

در اکثر اوقات، فکر در مقابل ذکر مضمون و ارزشی منفی پیدا می‌کند. بدین لحاظ، در چهارمین دفتر مثنوی، شاعر مقایسه‌ای می‌کند میان ذکر حق و آبی که عارف از شرّ یاد 'خلق دیوانه‌کننده' و فکر آزاردهنده بدان پناه می‌برد، فکری که مجازاً به انبوهی زنبور تشبیه می‌شود:

دم بخور^۱ در آب ذکر و صبر کن تاره‌ی از فکر و سواس کهن (۷۵۴)

با این همه، رومی کیفیت مثبت فکر را هم نادیده نمی‌گیرد. در حقیقت

۱. دم بخور: نفست را بگیر، نفست را در سینه حبس کن (که خفه نشوی).

عبارت مثل گونه‌ای در مثنوی که غالباً نقل می‌شود شاهدهی است بر مرتبه‌
والا یا اهمیتی که فکر در روح انسان دارد:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه‌ تو، گلشنی و ر بود خاری، تو هیمة گلخنی (۷۵۵)

بنابراین، 'تفکر الهام شده' به نظر رومی عین ذات شخص است.
رومی در تشبیهی دیگر، تن را به مهمان‌خانه‌ای مانند می‌کند که هر
بامداد میهمان جدیدی بدان وارد می‌شود. این میهمانان نمادهایی هستند
از افکار گذرا یا سرگردان که باید حضورشان را خوش داشت. اشاره
رومی در اینجا به پدیده فراس است، که در آن صوفی مسلط بر افکار
خویش به معنای معمول کلمه 'نمی‌اندیشد'، بلکه اندیشه‌ها به سراغ او
می‌آیند. "عارف در رضا بدان اندیشه‌های غم و شادی چون شخص
مهمان دوست غریب نواز خلیل وار [عمل می‌کند]، که در [ابراهیم] خلیل
به اکرام ضیف پیوسته باز بود بر کافر و مؤمن و امین و خاین و با همه
مهمانان رو تازه داشتی" (۷۵۶):

هست مهمان‌خانه این تن ای جوان هر صباحی ضیف نو آید دوان
هین مگو کاین ماند اندر گردنم که هم اکنون باز پرد در عدم
هرچه آید از جهان غیب وش در دلت ضیف است، او را دارخوش (۷۵۷)

* * *

هر دمی فکری چو مهمان عزیز آید اندر سینهات هر روز نیز
فکر را ای جان به جای شخص دان زانک شخص از فکر دارد قدر و جان (۷۵۸)

رومی چنین ادامه می‌دهد که همه افکار، صرف نظر از اینکه منادی غم
باشند یا پیک شادی، از جانب خدا هستند. هر فکر وقتی درست مطالعه

شود شما را به خالق فکر، که خداوند است، رهنمون می‌شود. کار صوفی حصول یقین در مورد این حقیقت روان‌شناختی است، تا بتواند شاهد چشمه جوشان در قلب زمستان و ناظر شور و شادی در اثنای سوگواری باشد.

با وجود این، طبق نظر رومی، پیش شرطِ تفکرِ درست دربارهٔ خداوند یا ذکر او، بی‌خودی است. در بخشی از مثنوی (ج. ۶ / ۲۱۰-۲۴۸) رومی از فتنهٔ اختیار و ارادهٔ آزادی که دامن‌گیر او شده شکوه می‌کند

تا به کی این ابتلا یارب مکن مذهبی‌ام بخش و ده مذهب مکن
اشتری‌ام لاغری و پشت ریش ز اختیار همچو پالانِ شکلِ خویش

شاعر در پایان چنین نتیجه می‌گیرد:

جمله دانسته که این هستی فَنخ^۱ است فکر و ذکرِ اختیاری دوزخ است (۷۵۹)

نظر ابن عربی دربارهٔ فکر

ابن عربی در حوزهٔ معرفت‌شناسی خود، که احتمالاً بازتابی است از انزجار سنتی دین‌ورزان از کاربرد آزادِ 'نظر' (= حدس بی‌قید و بند) به توسط معتزله، عقل و نظر را به عنوان ملاکهای معتبر برای حصول حقیقت به صراحت مردود می‌شمارد. او از شیوهٔ خود به عنوان شیوهٔ کشف، ذوق، فتح، بصیرت و شهود یاد می‌کند. شیخ در فتوحات مکیه تأکید می‌کند که "ما کسی نیستیم که سخنان فیلسوفان یا هیچ کس دیگر را نقل کنیم، زیرا در این کتاب و تمام کتابهای دیگر خود، فقط چیزهایی را می‌نویسیم که از طریق کشف و به امر خداوند به ما اعطا می‌شود" (۷۶۰).

شیخ اکبر، ضمن تأکید بر غیر قابل اعتماد بودنِ تفکر، اظهار می‌دارد: خلق خدا از حکومت فکرهای خود تبعیت نمی‌کنند، زیرا شیئی مخلوق نباید به حکومت شیء مخلوق دیگری گردن نهد. بدین سبب آنان به تبعیت از حکومت خداوند راغبند. آنان خدای را به واسطه خدا می‌شناسند، و خداوند آن است که خود درباره خود می‌گوید، نه آنچه عقل فضول نظر می‌دهد (۷۶۱).

علم درست نه به واسطه فکر حاصل می‌شود نه به واسطه آنچه اهل تعقل با کمک قوای فکری اثبات می‌کنند. علم درست فقط آن است که خداوند به دل شناسنده می‌اندازد ... کسی که از کشف بی بهره است از علم بی بهره است (مَنْ لَا كَشْفَ لَهُ لَا عِلْمَ لَهُ) (۷۶۲).

ابن عربی در تشریح علم حاصل از "کشف" تفاوت میان دو شیوه تعقل و عرفان را این گونه توضیح می‌دهد:

طریقه حصول علم تقسیم می‌شود به فکر و وهب، که همان فیض الهی است. شیوه دوم شیوه اصحاب ماست... دو راه است که به علم حق می‌انجامد. راه سومی وجود ندارد. ... راه اول راه کشف است. این علم مناقشه‌ناپذیری است که از طریق کشف حاصل می‌شود. و شخص آن را در باطن خود می‌یابد. او با این علم هیچ غموض و اشتباهی را نمی‌پذیرد و قادر به بیرون راندن آن هم نیست... راه دوم راه تفکر و استدلال است که فروتر از راه اول است، زیرا آن کس که مطلب خود را بر پایه برهان قرار می‌دهد ممکن است دچار ابهامها و آشفتگی‌هایی شود که از قوت برهان او بکاهد، و تنها با زحمت می‌تواند آن ابهامها را برطرف کند (۷۶۳).

به علاوه، ابن عربی فکری را که فقط مبتنی بر عقل به عنوان وسیلهٔ حصول علم باشد قاطعانه ردّ می‌کند، و در فتوحات چنین اظهار می‌دارد: چیزی هست که نتوان آن را از طریق کشف و دریافت حاصل کرد؟ ما می‌گوئیم که نه، و فکر را مطلقاً منع می‌کنیم، زیرا صاحبِ فکر را وارث فریب و فقدان خلوص می‌کند. هیچ چیزی وجود ندارد که علم آن را نتوان از راه کشف و دریافت به دست آورد. در مقابل، خود را به فکر مشغول داشتن حجاب است (۷۶۴).

مفهوم تفکر در آثار شبستری

گرچه شبستری متعلق به نسلی از صوفیان ایرانی بود که بلافاصله پس از رومی می‌زیستند و، همان‌گونه که در فصل پنجم نشان داده شد، در محیطی آکنده از فلسفهٔ ابن عربی به اوج شهرت رسیدند، نظراتش دربارهٔ تفکر به آراء نسفی نزدیک‌تر است تا به آراء رومی. با وجود این، شبستری، برخلاف نسفی، در اندیشهٔ انکار یا جرّ و بحث دربارهٔ نقش مهم ذکر در دین‌ورزی عارفانه صوفیه نبود. با این همه، نه نسفی و نه شبستری به نظر می‌رسند که ملاحظات احتیاط‌آمیز ابن عربی را در مورد سودمندی تفکر به عنوان وسیله‌ای برای کسب معرفت چندان جدّی گرفته باشند. در حقیقت، دفاع شبستری و نسفی از کاربردهای تفکر کاملاً یگانه است، به قسمی که شخص ممکن است بگوید هیچ دو مؤلف دیگری در تاریخ تصوف ایرانی چنین چشم‌انداز گسترده‌ای از حیات باطنی که به واسطهٔ عمل فکر هویدا می‌شود، عرضه نکرده‌اند؛ هیچ اثر دیگری در تاریخ ادب صوفیانه و، فی‌الواقع، در ادبیات هیچ یک از زبانهای اسلامی، از لحاظ بیان کامل و دقیق فضیلت‌های تفکر عرفانی، شباهتی به گلشن راز ندارند (۷۶۵). در حقیقت، یکی از مهم‌ترین توصیف‌های نقش و هدف 'تفکر'

در تصوف ایران سده‌های میانی آن است که در گلشن راز عرضه شده، توصیفی که درونمایه اصلی اش «طریق تفکر» است.

شبستری و لاهیجی، در کنار ابن عربی، رومی، نسفی و در حقیقت، تقریباً تمام شخصیت‌های مهم در میان صوفیان عصر مغول و تیموری، هر دو اعتبار عقل محض را به عنوان وسیله‌ای برای کسب معرفت، مردود می‌شمارند. گرچه متانت و رزانت تحلیل شبستری / لاهیجی تا حد زیادی مدیون ذهن و روح غزالی است، اما ارزیابی عالی آنان از ارزش تفکر بیشتر از نوع نظرات شیخ هم مسلک آنها، عزیزالدین نسفی است. توجه خاص شبستری به تفکر از نخستین بیت گلشن راز مشهود است:

به نام آنکه جان را فکرت آموخت چراغ دل ز نور جان برافروخت

امروز این بیت دعای شایعی است که نویسندگان ایرانی مقالات یا سخنرانی‌های خود را درباره اسلام یا تصوف با آن آغاز می‌کنند، و از لحاظی، در بخش حمد و ثنای خداوند در آثار ادبی معاصر، جایگزین بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم عربی می‌شود. لاهیجی، به هنگام تفسیر این بیت، شرح روشن‌کننده‌ای از زمینه‌های خداشناختی و فلسفی تفکر به دست می‌دهد. طی تعریفی که یادآور شرح ابن عربی از تفکر - مربوط به دو سده قبل از شبستری - است، محمد لاهیجی توضیح می‌دهد که دو نوع تفکر وجود دارد. نوع اول به 'سر' تعلق دارد: تعقل یا استدلال و نظر، که شیوه‌های فکر کردن و استنتاج، و مناسب حکمائی است که "برگزیده" اند.

نوع دوم تفکر قلب است، یعنی کشف که عبارت از فرایند دوگانه انفصال [از خود خویشتن] و اتصال [به خداوند] است.

اگرچه این هر دو روش در عرصه‌های خاص خود معتبرند و به عنوان

رویه‌های فکری یا گونه‌هائی از تفکر هر دو موجهند، اما عمل کشف برتر از تعقل است. در حالی که دومی انضباطی شهودی است اولی امری 'ذهنی' نشأت گرفته از عمل فکر کردن یا استدلال است. لاهیجی ضمن طرح موضوع برتری کشف می‌گوید:

فکر به حقیقت سیر معنوی است از ظاهر به باطن و از صورت به معنی؛ و جان عبارت از روح انسانی است که 'مدرک' این معانی است و *مُلهم فُهوم*^۱ و معلّم علوم حضرت خداوندی... و از عظمت این نعمت که معرفت به طریق فکرت است که فرمود "به نام آنکه"^۲... (۷۶۶)

شبستری چند بیت پائین‌تر در گلشن راز، تعریف مهم دیگری از تفکر عرضه می‌کند:

تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزواندر بدیدن کلّ مطلق (۷۶۷)

توشیهیکو ایزوتسو در شرح این بیت، تذکر داده است که مفهوم "تفکر" در نزد شبستری "ماهیتاً با تعریف معمول آن به کلی تفاوت دارد. مراد از تفکر کشف است، یعنی درک شهودی مستقیم از حقیقت، در مقابل استدلال که عبارت از فرایندی فکری است که به کمک آن شخص سعی می‌کند بر اساس چیزی معلوم به چیزی نامعلوم برسد" (۷۶۸). این بیت همچنین تعریف نسفی را از تفکر به خاطر می‌آورد؛ طبق این تعریف، تفکر یعنی زمان عرفانی (وقت) خاصی که عارف در آن چنان در چیزی غرقه می‌شود که فعالیت حواس ظاهری او متوقف، و وجود باطنی وی

۱. ملهم فهوم: الهام بخش فهمهای مردم

۲. کسب معرفت از راه فکر کردن نعمت عظیمی است و به همین دلیل شاعر سخن خود را به نام آن کسی آغاز می‌کند که چنین نعمتی را به جان انسان ارزانی فرمود.

تماماً بر آن چیز متمرکز می‌شود. بیت شبستری در این مورد ابیات جاودانه بلیک را به ذهن می‌آورد:

عالمی را در دانه شنی دیدن
و آسمانی را در گلی وحشی
بی‌کرانگی را در کف دست خود داشتن
و ابدیت را در فاصله ساعتی^۱ (۷۶۹).

لاهیجی آنجا که می‌کوشد تا هستی‌شناسی نظریه تفکر شبستری را به عنوان 'کشف' تفسیر کند، چنین توضیح می‌دهد:

معنی... تفکر به اصطلاح این طایفه [صوفی] رفتن سالک است به سیر کشفی، به طریقی که در اول گذشت از کثرات و تعینات - که به حقیقت باطلند، یعنی عدمند - به سوی حق، یعنی به جانب وحدت وجود مطلق... و این رفتن عبارت از وصول سالک است به مقام فناء فی الله و محو و متلاشی گشتن ذرات کائنات در اشعه نور وحدت ذات

... و در مصرع دوم که به جزو اندر دیدن کل مطلق است، اشارت به نهایت کمال معرفت فرموده که بقاء بالله است... به لسان ارباب اشارت، تفکر که وسیله معرفت است آن است که سالک راه حقیقت تعین خود و جمیع تعینات را در بحر وحدت مستغرق یابد و بعد از فناء و رجوع به عدم اصلی، متحقق به بقاء الله گشته، اشیاء را غیباً و شهادة مظهر یک حقیقت بیند و شناسد، هر جا به نوعی و

1. To see a World in a Grain of Sand
And a Heaven in a Wild flower
Hold Infinity in the palm of your hand
And Eternity in an hour.

طوری ظهور کرده و در جمیع مظاهر ممکنه او را ظاهر بیند (۷۷۰). لاهیجی در این بخش خلاصه گویائی از پاره‌ای از کلمات کلیدی واژگان ابن عربی، که شبستری بیت خود را بر اساس آن سروده، ارائه می‌کند. او تأکید می‌ورزد که امر تفکر مستلزم فقدان خود آگاهی (به تعبیر لاهیجی / شبستری، "بیخودی") است، تا اینکه طبیعت فناپذیر تعین خودِ مدرک عملاً متحقق گردد. پدیده تناقض‌نما در اینجا این است که نفی خود خویشتن به اثبات استمرار و بقاء وجود الهی می‌انجامد. این است سرّ جمع ضدّین شامل فنا و بقا که، همچنانکه توشیهیکو ایزوتسو یادآور می‌شود، "تجربه‌ای هستی‌شناختی و متافیزیکی با ماهیتی خارق‌العاده اما دارای حدّ و مرزی مشخص است که در مرتبه فراتجربی آگاهی رخ می‌دهد" (۷۷۱). لذا، تفکر به عنوان یک انضباط روحانی غیر قابل تفکیک از ذکر است، زیرا تجربه فناى نفس که برای عارف حاصل می‌شود نتیجه جنبی ذکر خداوند است که تجلی او بر علم و آگاهی عارف غالب می‌شود و او را در بحر وحدت الهی غرقه می‌سازد.

در این قسمت از گلشن راز، شبستری می‌پردازد به بررسی نظریه مشائی (و نیز تا حدی افلاطونی) استدلال - پروازهای شاعرانه اندیشه او را شارح توانای وی در قالب نثری دقیق و خوش عبارت و حال و هوایی خداشناختی به دقت ضبط کرده است. به عقیده شبستری، و نیز ابن عربی (۷۷۲) تفکر صحیح چند مرحله دارد. نخست، تصور یک مجهول. مرحله دوم، سازمان دادن این 'تصور' در قالب مؤلفه‌های اصلی آن، که این کار 'تذکر' خوانده می‌شود. اینجا، البته، شبستری به نظریه افلاطونی آنامنسیس^۱ - یعنی یادآوری آنچه ما از ازل بر آن وقوف داشته‌ایم -

نزدیک می‌شود (۷۷۳). مرحله سوم، 'فکرت' واقعی است که در آن فرایند استدلال مهار کار را به دست می‌گیرد. مرحله چهارم عبارت است از استنتاج یا عبرت که باید از کل این فرایند حاصل شود. بنابراین، "وقتی امور معلوم، با تشخیص آنچه معلوم است، در قالب مؤلفه‌های خاص آنها ترتیب یافت، انسان می‌تواند مجهولات را معلوم کند" (۷۷۴).

با این همه، شبستری / لاهیجی سرانجام این نوع تفکر را به سبب آنکه هم بیش از اندازه وقت‌گیر است هم غالباً در معرض شک و خطاست رد می‌کنند؛ پس تفکر به عنوان روش شایسته‌ای برای حصول حقیقت غیرقابل اعتماد است (۷۷۵). تنها روش عملی دستیابی به حقیقت - یعنی راه 'تصدیق' نتایج تفکر - تصفیه و تجلیه قلب است (۷۷۶). زرین‌کوب، در اظهار نظر خود دربارهٔ بیت: تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر بدیدن کل مطلق، می‌گوید، "این تعبیر او [شبستری] در واقع اساس بینش صوفیه است و تفاوت بین علم صوفی را که کشفی است با علم فیلسوف که استدلالی است بیان می‌کند" (۷۷۷). لاهیجی در تشریح روشی که مبنای این انضباط روحانی است، فصل مخصوصی از شرح خود را به توضیح اینکه چرا معرفت حقیقی را نمی‌توان با روشهای منطقی به دست آورد، تخصیص داده است، و می‌گوید:

تصفیه و تجلیه [قلب] موقوف است به نفی ما سوی الله، چو [ن] تا نقوش اغیار از لوح دل به آب ذکر و فکر شسته نمی‌شود، رقم توحید حقیقی در او مرقوم نمی‌گردد. و طریق استدلال که اثبات مدلول به ادله و براهین است، برخلاف طریق تصفیه واقع شده؛ چه نزد مستدل، دلیل موضح مدلول است و پیش عارف دلیل حجاب مدلول. پس هر چند دلیل بیشتر گویند، مدلول مخفی تر گردد؛ و فی الحقیقه کمال توحید در نفی غیریت است. و

آنچه دلیل عالم است مدلول عارف است و آنچه حجاب دیده
محبوب است، نزد ارباب شهود آینه جمال محبوب
است (۷۷۸).

چند صفحه بعد از متن بالا، لاهیجی تعریفی اصیل از این نوع دوم
سالک راه تفکر به دست می‌دهد: عارفی که ثمره تفکر شهودی را حاصل
کرده است. وی شرح می‌دهد که این ”عارف کسی بود که حضرت الهی او
را به مرتبه شهود ذات و اسماء [و؟] صفات خود رسانیده باشد، و به این
مقام به طریق حال و مکاشفه بر او ظاهر گشته باشد، نه به طریق مجرد
علم، فکان العلم له عیناً“^۱ (۷۷۹).

جالب است که می‌بینیم جامع‌ترین تعریف تفکر در آثار شبستری نه
در گلشن راز که در سعادت‌نامه، هشتمین و آخرین فصل با عنوان فی فواید
طاعتیه تعالی، آمده است. وی در آنجا عمل فکر را در متن وسیع‌تر اعمال
عبادی اسلامی قرار می‌دهد:

امر فرمود ایزد رحمان	همه خلق را زانس و زجان
به عبادت که خاصه ممکن (۷۸۰)	زانکه آمد ”و ما خلقت الجن“ ^۲ (۷۸۱)
تا عبادت به سوی ذکر ببرد	ذکر آن گه به سوی فکر برد
خیزد از فکر شعله عرفان	پس ببیند ورا به عین عیان
معرفت را محبت است اثر	آن شجر، وین بر او بود چو ثمر
عشق برگیرد از میانه دوئی	بنماند دگر منی و توئی (۷۸۲)

در ابیات یاد شده، فکر در سلسله مراتبی مرکب از هفت مرحله، به
ترتیب سیر صعودی، جای داده شده است:

۱. پس او معرفت را به شخصه و به طور مستقیم حاصل می‌کند.

۲. بخشی از آیه و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون (۵۱: ۵۶).

۷. عشق

۶. محبت (۷۸۳)

۵. معرفت (علم)

۴. عرفان (علم باطنی یا رمزی)

۳. فکر

۲. ذکر

۱. عبادت

همچنانکه می‌توان از طرح فوق فهمید، هدف از فکر (”فکر عارفانه“) تیزتر کردن آتش عرفان است. طرح شبستری در اینجا هماهنگ است با سنتی صوفیانه که باز می‌گردد به روزبهان (د. ۶۰۶ ق)؛ او نیز ’عبودیت‘ را (که ’عبادت‘ از آن مشتق شده) به پله اول، ’مراقبه‘ را به پله سوم، ’محبت‘ را به یازدهمین پله از پلکان عرفانی دوازده پله‌ای خود تخصیص داده است (۷۸۴). معراج سیر عرفانی روزبهان به مرحله سیزدهمی می‌انجامد که عشق کل نام دارد. اگرچه طبقه‌بندی شبستری، صرفاً از لحاظ کمی، فاقد جزئیات طرح روزبهان است، اما جهت ارتقاء در هر دو طرح همانند است، و از همه مهم‌تر، طبقات اول، سوم و آخر در هر دو طرح از هر نظر یکسانند. شباهتها وقتی بارزتر می‌شوند که انسان می‌بیند روزبهان ذکر را به عنوان بخشی از اعمال متعلق به مرتبه عبودیت در طرح خود می‌گنجاند، و ’مراقبه‘ را عاملِ مهارکننده افکار پراکنده تعریف می‌کند؛ شبستری از این هر دو نظر قدم به قدم پیروی می‌کند.

لاهیجی – چند صفحه بعد در شرح گلشن راز خود – هنگام تفسیر بیت

زیر:

خرد را نیست تاب نور آن روی برواز بهر او چشمی دگرجوی (۷۸۵)

در باب نوع منحصرأ عرفانیِ تفکر تفصیل بیشتری می دهد. وی تأکید می کند که اگر قرار است فکر نقش شهودی خود را ایفا کند، باید بر سلوک صوفیانه مبتنی باشد:

”خرد که عقل است... تاب و طاقت نور جمال حضرت ذوالجلال ندارد... [چون] آن دیده که ادراک حق تواند نمود، دیده دل است که مسمی به بصیرت است. و تا دیده بصیرت به کحل الجواهر^۱ ریاضت و سلوک و تزکیه نفس و تصفیه قلب و تجلیه روح منور نگردد، مشاهده جمال دوست به طریق شهود نمی تواند نمود. و این معنی به اتفاق ارباب طریقت جز به ارشاد کامل حق بین حق دان حاصل نمی توان کرد“ (۷۸۶).

تفسیر لاهیجی در اینجا هم این نظر ابن عربی را که ”مشغول داشتن خود به فکر حجاب است“ منعکس می کند هم نفوذ مؤثر تصوف طریقتی ایران پس از مغول را، که بر ضرورت سلوک در طریقت صوفیانه تحت ارشاد پیر با تعصب تمام اصرار می ورزید.

طی هشت بیت بعد از بیت نقل شده در بالا، شبستری / لاهیجی بررسی خود را درباره محدودیتهای تفکر به پایان می برند، به این صورت که حکیمان گوناگون (غیر صوفی) را - که مدافع استفاده، یا بهتر است بگوئیم، سوء استفاده از قوه عقل هستند - به عنوان افرادی با نقص بینش مورد انتقاد قرار می دهند. اینان عبارتند از متفکران مشائی که چون دو بین یا احوال اند، وحدت وجود را نمی بینند (۷۸۷)، فیلسوفان معتقد به تناسخ که به عنوان ”یک چشم“ به آنان حمله شده است، عقلگرایان اسلامی (معتزله) و اهل کلام (۷۸۸) که ”کور مادرزاد“ خوانده شده اند و بدین سبب

۱. کحل الجواهر: سرمه آمیخته به مروارید که برای روشنائی چشم در آن کشند.

هیچ استفاده و سودی ندارند (۷۸۹)، و بالاخره، البته، بدخواهان قدیم صوفیه، "اهل ظاهر" هستند که گرفتار "مرض رَمَدند" (۷۹۰).

دومین پرسش امیرحسینی درباره کاربرد صحیح فکر بلافاصله به دنبال انتقادهای شدید یاد شده می آید:

کدامین فکر ما را شرط راه است؟ چرا که طاعت است و گناه است؟

پاسخ شبستری مثنوی اصول مابعدالطبیعی، اخلاقی و خداشناختی است که اساس نظر تفکر صوفیانه را تشکیل می دهد:

- | | |
|---------------------------------------|-----------------------------------|
| ولی در ذات حق محض گناه است | ۱۱۲ در آلا فکر کردن شرط راه است |
| محال محض دان تحصیل حاصل | ۱۱۳ بود در ذات حق اندیشه باطل |
| نگردد ذات او روشن ز آیات | ۱۱۴ چو آیات است روشن گشته از ذات |
| کجا او گردد از عالم هویدا؟ | ۱۱۵ همه عالم به نور اوست پیدا |
| که سُبحات ^۱ جلالش هست قاهر | ۱۱۶ نگنجد نور ذات اندر مظاهر |
| که تاب خور ندارد چشم خفاش | ۱۱۷ رهاکن عقل را، با حق همی باش |
| چه جای گفت و گوی جبرئیل است | ۱۱۸ در آن موضع که نور حق دلیل است |
| نگنجد در مقام "لی مع الله" (۷۹۱) | ۱۱۹ فرشته گرچه دارد قرب درگاه |
| خرد را جمله پا و سر بسوزد | ۱۲۰ چو نور او ملک را پر بسوزد |
| بسان چشمِ سر در چشمه خور | ۱۲۱ بود نور خرد در ذات انور |
| بصر زادراک او تاریک گردد (۷۹۲) | ۱۲۲ چو مُبصر در نظر نزدیک گردد |

بررسی شرح محمد لاهیجی بر این ابیات به ترتیبی که در بالا نقل شد، نکاتی را روشن خواهد کرد. بیت اول (۱۱۲) نشان دهنده اهمیت اساسی

۱. سُبحات (جمع سُبحه): انوار الهی، جلال و عظمت خداوند. این کلمه به ضرورت شعری با سکون "ب" تلفظ می شود.

تفکر در بافت دین‌ورزی اسلامی است، که حول محور حدیث نبوی
 ”تفکروا فی آلاء الله و لا تتفکروا فی ذات الله“^۱ دور می‌زند (۷۹۳). لاهیجی
 به هنگام تفسیر ”آلاء“ در بیت ۱۱۲، رنگ عرفانی جدیدی به این دستور
 پیامبر که شبستری به آن استناد کرده است، می‌بخشد:

مُرَاد به آلاء اسماء و صفات و افعال الهی است که منشأ جمیع
 نعمتهای ظاهر و باطن‌اند و افاضه وجود (۷۹۴) و کمالات بر ذرات
 موجودات نموده‌اند، و به امداد و وسیله این آلاء اشیاء از نیستی به
 هستی آمده‌اند، و هر یک در خور استعداد خود اخذِ نِعَم فیض
 صوری و معنوی نموده‌اند. و تفکر در این نعمت شرط راه است،
 چو [ن] سالک را از مرتبه غفلت به مقام انتباه می‌کشد (۷۹۵).

در اینجا باید توجه داشت که لفظ عربی ایمان دلالت دارد بر ابراز
 سپاس نسبت به خالق و اظهار تشکر از نعمتهای او، و در قرآن کلمه کفر
 غالباً به عنوان متضاد شکر به کار رفته است (۷۹۶). کافر بودن آن اندازه که
 بی تفاوتی و فقدان تشخیص حضور همه جانبه و گسترده نعمتهای الهی را
 می‌رساند، بر موضعی روشنفکرانه با ماهیتی کفرآمیز و ضدتوحیدی
 دلالت ندارد. کفر وقتی عمیقاً در آن تأمل شود، به معنای ’ناسپاسی یا
 ناشکری‘ نسبت به وجود خود نعمت است (۷۹۷). بنابراین، به تعبیر
 لاهیجی کفر آن است که ’از نعمت به منعم پردازند‘ (۷۹۸). همه نعمتهای
 دنیا را باید آئینه‌ای دانست که طبیعت سراسر نعمت خداوند را منعکس
 می‌کند.

لاهیجی می‌گوید فکر کردن در ذات الهی گناه است، زیرا ”شمول و
 سریان ذات متعالیه از آن اتمّ و اعلیٰ است که در دار وجود غیر او

۱. در نعمتهای خداوند اندیشه کنید و در ذات حق تفکر مکنید.

دیاری توان یافت تا وسیله معرفت او گردد“ (۷۹۹). به بیان شبستری (بیت ۱۱۳):

بود در ذات حق اندیشه باطل محال محض دان تحصیل حاصل (۸۰۰)

تعبیر ”تحصیل حاصل“، در معنایی معرفت‌شناختی، بر ناممکن بودن اثبات آنچه خود سبب اثبات است^۱، یا به قول فیلسوف سده سیزدهمی ایران، حاج ملاهادی سبزواری (د. ۱۲۹۵ ق) ”تحصیل آنچه قبلاً حاصل شده است“، یا ”تحقق آنچه پیشتر متحقق شده است“ (۸۰۱)، دلالت دارد.

بنابراین، نظریه شبستری را در مورد محال بودن تفکر درباره ذات الهی نباید یک عقیده جزمی خداشناسی فرض کرد، که، مثلاً، معادل اسلامی نظریه کالون در مورد تحریم کنجکاوی^۲، یعنی منع تفکر غیرمجاز فراتر از آنچه خداوند [خود] بر ملا ساخته است (۸۰۲)، باشد بلکه نظریه او را باید بیانگر یک اصل مسلم متافیزیکی قلمداد نمود.

لاهیجی سابقه نظریه معرفت‌شناختی شبستری را در تعالیم خداشناسی اسلامی عرضه می‌کند و ضمن آن یادآور می‌شود که ”وجه دیگر [در ارتباط با محال بودن تفکر درباره خداوند] آنکه معرفت حق تعالی ذوات را فطری است^۳، و إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ^۴ (قرآن ۷: ۱۷۲). به

۱. همان طور که چشم که خود وسیله دیدن است، نمی‌تواند خود را ببیند؛ یا ماهی نمی‌تواند در طلب آبی باشد که در آن مشغول شنا کردن است.

2. curiositas

۳. معرفت به خداوند از ازل در فطرت ذات هر کس بوده است.

۴. آن گاه که پروردگار تو از پشت فرزندان آدم اعقاب آنان را بیرون کشید و آنان را بر نفسهایشان شاهد گرفت [و از آنان پرسید] آیا من پروردگار شما نیستم، گفتند: آری!

عقیده شبستری / لاهیجی کسی نمی‌تواند درباره این نوع ادراک فطری تفکر کند، "زیرا که تحصیل حاصل محال است و باطل". در حقیقت، تنها کاری که تفکر می‌کند این است که حجاب آن ادراک می‌گردد (۸۰۳). شبستری این نظریه را در *حق‌الیقین* به شیوه زیر روشن می‌کند:

حقیقت: نفس ادراک فطری، یعنی معرفتِ بسیط (۸۰۴)، قابل تفکر نیست، که تحصیل حاصل محال است، بلکه تفکر حجاب آن می‌گردد. و از این جهت [پیامبر] فرمود: لا تَتَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ. بلکه محل تفکر ادراک ادراک است (۸۰۵) به واسطه آیات؛ و بدین سبب تفکر را به آیات حواله فرمود که: وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ^۱، قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ^۲...

حقیقت: ادراک فطری، یعنی معرفت، غیر ادراک ادراک است، یعنی علم که آن بسیط است و این مرکب: وَ تَرِيَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يَبْصُرُونَ^۳ (۸۰۶).

از آنجا که علم در عرفان اسلامی - به بیان معرفت شناختی - تماماً از چیزی سرچشمه می‌گیرد که مهدی حائری یزدی آن را "علم حضوری" (۸۰۷) می‌نامد، لذا معرفت نوعی موهبت الهی و یکی از آیات خداوند است که به انسانها عرضه می‌شود. شرط لازم برای اینکه نفس، مُدْرِكِ خود باشد ادراک کردن خداوند است، و ادراک نفس از خداوند مقدم بر ادراک نفس از خود است، همچنان که شبستری در *حق‌الیقین* این معنا را باز توضیح می‌دهد:

۱. و [کسانی که] تأمل می‌کنند [در عجائب] خلقت در آسمانها و زمین (قرآن ۳: ۱۹۱).

۲. بگو بنگرید به آنچه در آسمانها و زمین است (قرآن ۱۰: ۱۰۱).

۳. آنان را می‌بینی که به تو می‌نگرند اما ترا نمی‌بینند (قرآن ۷: ۱۹۸).

حقیقت: هر نفسی (۸۰۸) که هست به ضرورت، به قوت یا به فعل، مُدْرِکِ هستی خود است: بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ^۱ (۸۰۹)؛ و آن مستلزم ادراکِ هستِ مطلق است، که عام روشن‌تر از خاص بود: وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ^۲؟

حقیقت: ادراکِ هستی حق - که اظهر و اعرف است - مقدم است بر ادراکِ نفس، که نفس از عالمِ امر است (۸۱۰) وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ؛ از این جهت نسیانِ حق را مستلزم نسیانِ نفس فرموده، که نسیان بعد از معرفت بود: نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ^۳ (۸۱۱).
تفکرِ محدودیتها، نقش و جایگاه مناسب خود را دارد. این جایگاه مناسب، همچنان که لاهیجی می‌گوید، "ادراکِ ادراک است به واسطه آیات نه نفسِ ادراک" (۸۱۲). شارح برجسته شبستری در اینجا به یکی از مهم‌ترین ویژگیهای تجربی عرفان اشاره دارد، و آن همان طور که ویلیام جیمز تعریف کرده، "مسأله و صف‌ناپذیری"^۴ است (۸۱۳)؛ مهدی حائری، ضمن تحلیل بیان‌ناپذیری^۵ نهائی علم یا تجربه غیرقابل توصیف تصوف، درباره ویژگی مذکور چنین اظهار می‌دارد:

معرفت عرفانی عبارت است از حضور وحدانی و یک جانبه خداوند نزد نفس و حضور نفس نزد خدا. چون این حضور وحدانی وابسته به ساختار مراتب وجود است نه ساختار مفاهیم و تصورات اساساً بیان‌نشدنی، و بنابراین وصف‌ناپذیر است، و

۱. بلکه انسان بر نیک و بد نفس خویش شاهد است (قرآن ۷۵: ۱۴).

۲. و هم در نفوس خود آیا به چشم بصیرت نمی‌نگرید؟ (قرآن ۵۱: ۲۰)

۳. [نباشید مانند آنان که] خدا را فراموش کردند، پس خداوند نیز نفسهای آنان را از یادشان برد (قرآن ۵۹: ۱۹).

مادام که شخص به مراقبه و تأمل در احوال باطنی خویش پردازد،
وضع به همین صورت خواهد بود (۸۱۴).

بهترین تفسیر کلی از بیت ۱۱۴ (که به مثابه شرحی مجمل از پیام مندرج
در ابیات ۱۱۶، ۱۲۱ و ۱۲۲ نیز هست) همان است که شاعر خود در باب
سوم از *حق‌الیقین* بیان کرده است. شبستری در آنجا شرح بیشتری از
اهمیت قوای انسان در ادراکِ مستقیم حقیقت به دست می‌دهد، و
می‌گوید:

شدت ظهور مُدرک مانع ادراک بود، به مثبت ظلمتی که از ادراکِ
قرص آفتاب به دیده رسد^۱: وَأَضَلُّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ^۲ (۸۱۵). دیگر،
ادراکِ ادراک جز به واسطه امری داخلی و یا خارجی حاصل
نشود، که آن آیات آفاق و انفس است:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ
لِّأُولِي الْأَلْبَابِ^۳ (۸۱۶).

بیان‌ناپذیری نهائی^۴ علم درباره خدا را شبستری نیز در سعادت نامه
تبیین کرده است؛ در آنجا ضمن استشهاد به آیه‌ای از قرآن (۵۷: ۴): وَ هُوَ
مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ، می‌گوید:

از طلب حاضر تو غائب شد رای صائب همه مصایب شد
سَدَّتْ اندر ره خدا دانی دانشِ دانش است تا دانی

۱. تجلی آنچه متجلی است (یعنی خداوند) آن اندازه زیاد و شدید است که چشم از
زیادی خیرگی قادر به دیدن آن نیست.

۲. و خداوند او را [که هوای نفسش را خدای خود قرار داده] دانسته گمراه می‌کند (قرآن
۲۳: ۴۵).

۳. محققاً در خلقت آسمان و زمین و رفت و آمد شب و روز دلائل روشنی برای
خردمندان عالم هست (قرآن ۳: ۱۹۰).

دانش حَق ذوات را فطری است دانش دانش است کان فکری است^۱ (۸۱۷)

با وجود این، در حالی که این دانشِ دانش خود آگاهانه، یا 'ادراک' محدود خود-مرکز است که انسان را از درک حضور گسترده و همه جانبه الهی باز می‌دارد، به همین دانش محدود است که به عقیده شبستری، قوه تعقل و 'تفکر' انسانی مربوط می‌شود. ویلیام بلیک در بحث مشابهی چنین می‌گوید که، "نسبت کل آنچه ما الان می‌دانیم با آنچه وقتی بیشتر می‌دانیم یکی نخواهد بود... آن که [وجود] نامحدود را در همه اشیا می‌بیند، خدای را می‌بیند. کسی که فقط نسبت را می‌بیند، تنها خود را می‌بیند" (۸۱۸). شبستری هم افسوس می‌خورد که انسان "خدا را در خود گم کرده است" (۸۱۹).

شاعر ضمن ارائه تحلیل عمیق‌تری از امکان‌ناپذیری راه‌یابی به ذات الهی، این گونه ادامه می‌دهد:

۱۱۴ چو آیات است روشن گشته از ذات نگردد ذات او روشن ز آیات
 نهایتاً، تنها امکان تحققِ جوهره تفکر از طریق تحقق شهودی، یا اتحاد 'عارفانه' با خود ذات الهی است، و این نکته‌ای است که لاهیجی در شرح خود بر بیت یاد شده به ما می‌گوید:

نزد محققان... هر که ذات را به اسماء و صفات و افعال خواهد که بداند، مثل شخصی است که در خواب خیالاتی چند می‌بیند که غیرمطابق واقع است. و هر که اسماء و صفات و افعال به ذات می‌داند، از آنکه به طریق شهود به مقام اطلاق ذاتی وصول یافته و

۱. حاصل معنای بیت این است که علم مربوط به خدا در ذات انسان وجود دارد و این علم و ادراک فطری قابل تفکر کردن نیست؛ اما دانشِ دانش، علم آگاهانه‌ای است که لایق تفکر است.

به مراتب اسماء و صفات تنزل نموده است، و دیده که ذاتِ باکمال اوست که هر جا به صفتی و اسمی ظاهر گشته است، همچو شخص بیدار است که مشهود حقیقی را می بیند که مطابق واقع است (۸۲۰). لاهیجی در اینجا آراء ابن عربی را که در بالا نقل شد منعکس می کند؛ ابن عربی، همان گونه که فوقاً اشاره شد، در فتوحات خود، از محدودیت‌های قوه تفکر به سختی انتقاد می کند. شبستری نیز به سبک و سیاق مشابهی، در حق‌الیقین اظهار داشته است که "امور معقوله به نسبت با مکاشفات همان اعتبار دارد که اعتباریات^۱ نسبت به معقولات" (۸۲۱).

لاهیجی در شرح بیت بعدی (۱۱۵) خلاصه‌ای موجز از نظریهٔ 'وحدت وجود' را عرضه می کند (۸۲۲). با توجه به آنکه این نظریه شالودهٔ هستی‌شناسی شبستری است، مروری بر تعریف خود لاهیجی سودمند خواهد بود:

جميع اعيان موجودات ممکنه به نور حق یعنی به تجلی او پیدا و روشن گشته‌اند. به واسطهٔ تجلی او به صورت اشیاء است که نسبت وجود به اشیاء کرده‌اند. و به حقیقت، غیر حق هیچ موجودی نیست و جمیع اشیاء به او نموده شده‌اند و هیچ شیء سبب ظهور او نمی تواند بود، چو [ن] هیچ چیز غیر او نیست تا وسیلهٔ هویدائی او گردد (۸۲۳).

وقتی لاهیجی به تحلیل بیت بعد (۱۱۶) می پردازد حالت وجدی به وی دست می دهد و اصرار می ورزد که احدی نمی تواند کم‌ترین اشاره از اشارات شاعر را در این بیت بفهمد مگر به طریق شهود و حال. به منظور "ازدیاد یقین ارباب صدق، مناسب این معنی واقعه‌ای از حالات خود ذکر

۱. مراد از "اعتباریات" چیزهای صرفاً ذهنی و خیالی است.

کرده می‌شود". برای اثبات این نکته تجربه خود را از موضوع شعر شبستری و رؤیت شخصی خود را از 'نور ذات الهی' برای ما گزارش می‌کند:

در سنه اثنین و خمسین و ثمان مائه، در ایام اربعین که معتکف بودم، در حالت غیبت (۸۲۴) دیدم که در هوا می‌روم و بر بالای شهری مُعظم سیران می‌کنم و تمامت آن شهر پر از شمع و چراغ و فانوس و مشاعل است و عالم چنان منور است که شرح آن نمی‌توان کرد.

به یکبار از هوا روی به جانب آسمان کرده سیران نمودم و به آسمان اول رسیدم و دیدم که من عینِ آن آسمان شدم و عجایب و غرایب بسیار در آن مرتبه مشاهده نمودم. باز از آنجا به آسمان دوم رفتم و باز عینِ آن آسمانِ دوم شدم و اسرار غیب بر من منکشف شد. و همچنین تا هفت آسمان عروج نمودم و به هر آسمان که می‌رسیدم عینِ آن آسمان می‌شدم و عجایب و غرایب بی‌شمار مشاهده می‌شد.

آن‌گاه دیدم که در عالم نورانی لطیف سیران می‌نمایم و حضرت حق به صورت نور بی‌کم و کیف تجلی نمود، و از عظمت و هیبت آن تجلی آتش در تمامت موجودات افتاد و مجموع عالم بسوخت و ناچیز شد. آن‌گاه آتش در این فقیر افتاد و سوختم و فانی مطلق شدم.

بعد از آن دیدم که هم در آن عالم به خود آمدم و مست و بیخود فریاد و نعره‌زنان این بیت می‌خواندم
ای شاه عالم سوز من، وی ماه جان افروز من

ای ساز من، ای سوز من، کی بینمت بار دگر؟

باز حضرت عزّ شأنه به صفت نور تجلی نمود و همچو اول
از هیبت آن تجلی آتش در عالم افتاد و تمام بسوخت و این
فقیر نیز به کلی سوختم و محو مطلق گشتم. و باز همانجا به
خود آمدم، و همچنان آن بیت می خواندم. و باز حضرت حق
تجلی می نمود و همه عالم سوخته می شد و این فقیر نیز
می سوختم و نیست می شدم... و بی حد و نهایت این چنین احوال
دست داد.

چون از آن حالت باز آمدم دیوانگی و بیخودی استیلا یافت که
مسلوب العقل شدم و جامه چاک و بیخود می گشتم. و چند روز آن
مستی و بیخودی باقی بود تا به حسن ارشاد امام زمان از آن سُکر
به صحو آمدم (۸۲۵).

در بیت ۱۱۷ شبستری نور عقل را با دیده خفاش قیاس می کند. اینجا
تشبیهی را به کار می برد که در شعر فارسی منشائی کهن دارد و در آثار
عطار و مولانا آمده است؛ در آن آثار خفاش نمادی از "فکر انسان
نگون بختی است که خورشید حقیقت را... در نمی یابد" (۸۲۶). در نخستین
فصل سعادت نامه (۸۲۷) شبستری حکایت بومان و هدهد را که برای
نخستین بار توسط بنیانگذار حکمت اشراق، شهاب الدین سهروردی
مقتول (۸۲۸) به نثر نقل شده بود، در قالب نظم بازگو کرده است؛ در این
حکایت بومان منکر نور آفتاب می شدند و هدهد - تا سرحد درماندگی -
تلاش کرد تا 'فلسفه روشنی روز' را به آنها تعلیم کند. هردو حکایت، چه
از حکیم اشراقی چه از شاعر مکتب ابن عربی، نتیجه اخلاقی واحدی را
ترسیم می کنند: کوری عقل طبیعی، و ناتوانی آن در ادراک تجربه شهودی.
لاهیجی توضیح می دهد که: "عقل وسیله جو... همچون طبیعت ناموزون
و بی آهنگ است نسبت با شعر و موسیقی" (۸۲۹)؛ البته، شارح در اینجا گام

به گام از نظریه خود شاعر، که در حق‌الیقین عرضه کرده است، تبعیت می‌کند؛ شبستری در آنجا می‌گوید:

عقل را ادراک این شهود به مثبت محسوسات حسی است نسبت به حسی دیگر^۱، یا چون اکمه^۲ است نسبت با الوان، و یا طبیعت ناموزون نسبت با موزونات طبیعی چون شعر و اصول موسیقی (۸۳۰). از آنجا که عالی‌ترین درجات علم و تفکر شهودی در بیان نمی‌گنجد، ادراک عرفانی به وجهی سلبی وصف می‌شود، و در سخنان سن‌خوان دلاکروز^۳ به صورت "با دانشی بی‌دانش از همه دانشها فراتر می‌رود"، درمی‌آید. بخشهایی از فصل دوم حق‌الیقین بیانی است به نثر از همان پیام مربوط به وصف‌ناپذیری و تبیین‌ناپذیری که شبستری در ابیات ۱۱۸-۱۲۰ به رشته نظم کشیده است. آنجا شاعر همین نکات را با واقع‌گرایی فلسفی و اشارات کلی و ظریف به آیات قرآنی شرح می‌دهد:

حقیقت: غایت علم، اَعْنَى ادْرَاكِ ادْرَاكِ، عدم ادراک است، چه مُدْرِكِ حَقِيقِي غیرمتناهی است و علم متناهی؛ و این عدم ادراک ادراکی بُود بی‌ادراکِ ادراک و ادراکِ عدمِ ادراک (۸۳۱)، و در این مشهد حیرت و استغراقِ مُدْرِكِ بود در مُدْرِكِ، و از آن وجه که [مدرک] با عدم ادراک است به جهل و غفلت ماند، و صاحب این حال از این وجه مستور گردد^۴: وَ تَحَسَّبُهُمْ اَيْقَاطًا وَ هُمْ رُقُودٌ^۵.

۱. یعنی، مثل اینکه چیزی را که با حس خاصی باید احساس شود بخواهند با حس دیگری احساس کنند. ۲. اکمه: نابینا.

3. St. John of the Cross

۴. مُدْرِكِ که در حال حیرت و استغراق است و در نوعی 'بی‌ادراکی' به سر می‌برد، جاهل و غافل می‌نماید، در صورتی که از جهل و غفلت برکنار و پوشیده است.

۵. آنها [اصحاب کهف] را بیدار پنداشتی و حال آنکه در خواب بودند (قرآن ۱۸: ۱۸).

سزوی نازک: بعد از این حال، نَسَب که از مقام کثرت و شرکِ خفی است مرتفع گردد، و فنای مُدْرِک و ادراک در مُدْرَک آن چنان که هست ظاهر شود: **يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ^۱**، و **يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ^۲**، بالوازم انتشار کواکب و تکویر آفتاب و غیر آن حاصل گردد، و ندای حقیقی ازلی و ابدی به گوشِ هوشِ سالکِ بی هوش می آید که: **لِمَنْ الْمَلِكُ الْيَوْمَ^۳؟** و از خلاءِ فنای حقیقی صدائی خیزد که: **لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ^۴**.

... رمز: از تنگنای این مقام است که: **لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلِكٌ مَقْرَبٌ**
ولا نَبِيٌّ مرسل فرمود (۸۳۲).

حدیث یاد شده در "رمز" بالا را شاعر در بیت ۱۱۹ نیز به کار برده است. از نظر دین‌شناسی تطبیقی، بسیار جالب است اینجا یادآور شویم که تقریباً تمام اصطلاحات خاص، سبک بیان و آراء شبستری دربارهٔ وصف‌ناپذیری ادراک عرفانی حدود دو سده بعد از وی در تعبیراتِ همانندی از سن خوان دولاکروز اسپانیائی انعکاس یافت (۸۳۳). مثلاً بندهای زیر شعر او با عنوان "دربارهٔ خلسهٔ مکاشفه‌ای تحقق یافته"، نظیرهٔ اسپانیائی کاملی است بر ابیات ۱۱۶-۱۲۲ از شبستری.

هرچه بیشتر اوج‌گیری
کمتر به ادراک می‌رسی
چه، آن ابر تیره است،
که شب را روشن می‌کند

۱. روزی که زمین [به امر خداوند] به غیر این زمین تبدیل شود (قرآن ۱۴: ۴۸).
۲. روزی که آسمانها را مانند طومار درهم پیچیم (قرآن ۲۱: ۱۰۴).
۳ و ۴. در آن روز سلطنت عالم با کیست؟ با خدای قهار منتقم یکتاست (قرآن ۴۰: ۱۶).

چه، آنکه می فهمد
 همیشه ناآگاه می ماند
 از همه دانشها فراتر می رود.
 این دانش بی دانش را،
 چنان سیطره‌ای است
 که حکیمان مجادله‌گر
 هرگز به آن دست نمی‌یابند
 چراکه دانششان هرگز نخواهد رسید
 به ادراکِ ادراک نکردن [که]
 از هر دانشی فراتر می‌رود.
 و این دانش برین
 چنان متعالی است،
 که نه هیچ قوه‌ای نه هیچ علمی
 قادر به درک آن است؛
 آن که بتواند چیرگی بیابد بر آن
 با دانشی بی دانش،
 هم‌اره فراتر و فراتر می‌رود،
 اگر خواهان نیوشیدنش هستی بدان
 این علمِ والا عبارت است از
 احساسی متعالی،
 از ذات الهی
 ناشی از رحمت بی‌کرانش،
 که بدون ادراک
 فراسوی هر دانشی می‌رود (۸۳۴).

لاهیجی در شرح خود بر بیت ۱۱۹، از این نظر شاعر که قرب ملک به وجود الهی، در مرتبه‌ای فروتر از آن است که برای انسان کامل حاصل می‌شود، به طرز جالبی دفاع می‌کند. چون نظر شبستری دربارهٔ محدودیتهای تفکر مبتنی است بر قیاسی شاعرانه میان درخشش الهی - که پره‌های فرشتگان را آتش می‌زند - با نور خارق‌العاده‌ای که بر عقل غالب می‌آید، در حاشیهٔ بحث اصلی، مختصر گریزی به فرشته‌شناسی او در اینجا مطلوب است. هم شاعر هم شارح او در اینجا گام به گام آراء ابن عربی را دنبال می‌کنند؛ شیخ اکبر در فصل اول فصوص (۸۳۵) و نیز شماری از شارحان متأخرتر او از قبیل فرغانی (۸۳۶)، از تفوق انسان کامل بر فرشتگان سخن گفته‌اند. ولی، در چارچوب بررسی حاضر که اساساً معرفت‌شناختی است طرح موضوع فرشته‌شناسی به طور مفصل غیرممکن خواهد بود؛ کافی است که اینجا فقط شاخصهای این مفهوم را در اندیشهٔ شبستری، تا آنجا که به تفکر مربوط می‌شود، خلاصه‌وار بیان کنیم. از آنجا که همین موضوعات را شبستری در بخش بعدی همان فصل دوم از *حق‌الیقین* که در بالا بدان استشهاد شد عمیقاً بحث کرده است، چنانچه آراء لاهیجی را دربارهٔ علوم فرشته‌شناسی، پیامبرشناسی و مفهوم انسان کامل با اظهارات خود شاعر در *حق‌الیقین* راجع به این موضوعات مقایسه کنیم، نکاتی روشن خواهد شد.

به هنگام توضیح تفاوت میان قرب فرشته با قرب انسان کامل به خدا، لاهیجی اظهار می‌دارد که جبرئیل - "که صورت متمثلهٔ عقل و مظهر علم است - در مقام فنا راه ندارد، زیرا که در مرتبهٔ فنا فی الله علم و عقل و ادراک و شعور و سایر صفات محو می‌گردد" (۸۳۷). وی به توضیح خود این گونه ادامه می‌دهد:

چون قرب عبارت از ارتفاع وسایط است میان شیء و موجد او، یا قلت وسایط، و بنابراین به حسب ترتیب موجودات ملائکه که عقول و نفوس و ارواح و قوائند (۸۳۸)، هر آینه قرب درگاه حضرت اله داشته باشند. فاما از جهت بساطت و تجردی که ایشان را هست در مرتبه خاص انسان کامل که مرتبه فناء فی الله است راه ندارد. هر چند بنابر معنی مذکور، ملائکه را شرافتی هست فاما کمال - که عبارت از حصول جمعیت جمیع اسماء الهیه و حقایق کونیّه است - انسان کامل راست و از این جهت انسان کامل اکمل از ملک مقرب باشد، و [الی] به اعتبار قلت وسایط ملک مقرب اشرف از انسان کامل باشد. و به حسب اینجا [کذا: شاید این] معیت است که ختم محمدی (ص) می فرماید: لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب و لانی مرسل. چو [ن] در مقام فناء که نهایت سیر کمال است، ملک مقرب که صورت عقل و علم و شعور است، راه نمی یابد - زیرا، که چنانچه مذکور شد، علم و شعور را با فناء صرف منع جمع است - چه جای ملک که نبی مرسل که منم یعنی محمدم نمی گنجم زیرا که 'محمد' تعیین است و هیچ تعیین را در آن حضرت گنجائی نیست (۸۳۹).

برای فهم نظریه ظاهراً غیر عادی تفوق انسان بر ملک که شارح صدیق شبستری مطرح کرده است، لازم است به یاد آوریم که طبق توضیح ابن عربی در نخستین فصل فصوص، با عنوان "در حکمت آدم"، 'انسان کامل' - که همان [حضرت] آدم است - آئینه همه صفات و اسماء الهی به شمار می رود. با توجه به صورت یا قالب این آدم: "ملائک فقط قوائی از آن صورت بودند که صورت عالم بود، عالمی که در اصطلاح صوفیه انسان کبیر خوانده می شد. فرشتگان به مثابه قوای فراروانی در شکل گیری

انسان هستند“ (۸۴۰). و همان طور که گیزلا وب اشاره کرده است، در انسان‌شناسی ابن عربی، ”فرشتگان در مرتبه قوا یا نیروهائی در عالمند، که هر یک نقشهای متفاوتی دارند در حالی که انسان ’روح‘ یا عامل وحدت تمام عناصری است که ’عوالم‘ را تشکیل می‌دهند... پس مخلوق انسانی استعداد نوعی علم (جمعیه، علم جامع) را دارد که فرشتگان را به حریم آن راه نیست“ (۸۴۱). بنابراین، مراتب بالاترِ تفکر مختص فراآگاهی ’انسان کامل‘ است که در صعودش به فراسوی مرز آگاهی عقلانی و هویت کاذب خویش، و ورای حتی ادراک فرشتگان، پس از محو خودآگاهی خویش، در وجود الهی به ’تفکر‘ می‌پردازد.

بحث شبستری درباره همین موضوعات در حق‌الیقین حول محور امتیازهای نسبی ولایت و نبوت می‌گردد. آراء او، اگرچه با بحث ما درباره معرفت‌شناسی تفکر مستقیماً مرتبط نیست، با وجود این مناسبتی با موضوع ’ثمرات تفکر‘ و در پی آن، رسیدن عارف به حقیقت هستی‌شناختی فنا، دارد. به ادعای وی، عارفی که به ”غایت علمی“ می‌رسد - علمی که شاعر طی عبارات یاد شده در فوق، آن را ادراکِ عدمِ ادراک می‌نامد - بی‌میانجی و واسطه در انوارالهی می‌آراند، و ممکن است بدین ترتیب از راهنمای روحانی بی‌نیاز باشد:

چون عارف بدین مقام متحقق گردد [یعنی، غایت علم، آنجا که می‌بیند ادراکِ ادراکِ عدمِ ادراک است] از ولایت بی‌واسطه دیگری استفاضتِ نور کند (۸۴۲). اکنون [او] از مرشد خارجی مستغنی گردد، که تصرف خارجی جهت ریاضتِ نفس است، و صفتِ نفس عارف آن است که فرمود: و کلبُهُم باسِطٌ ذِراعیه بِالْوَصیدِ^۱.

۱. و سگ آنها دو دست بر در آن غار گسترده داشت (قرآن ۱۸: ۱۸)؛ ظاهراً کنایه‌ای است از تسلیم بودن سگ نفس عارف که نیازی به سرپرست و راهنما ندارد.

و دیگر، مرشد از برای دلالت و هدایت و سلوک است و حال عارف ضلال و حیرت در مقام بی‌بصیر و بی‌ینطق است (۸۴۳): و مَنْ يُضِلُّ [الله] فَلَنْ تَجِدَهُ و لِيَا مرشداً^۱ (۸۴۴).

بنابراین، می‌توان گفت ادراک انسان کامل، که مبتنی بر تجربه او از فناست، در هر معنایی از معانی کلمه و در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، چه از نظر ولایت معنوی طریقت صوفیه چه از نظر سلسله مراتب ملائک و فرشتگان سرافیم^۲، عالی‌ترین نوع ادراک در عالم است. از سوی دیگر، در حالی که انسان کامل به لحاظ هستی و علم فراگیر و جامع خود برتر از ملائک است، از حیث مرتبه آنچه ابن عربی آن را 'عبودیت کامل' می‌خواند نیز چنان به حد کمال رسیده که ممکن است دیگر از شخصیت خارجی شیخ مرشد بی‌نیاز باشد (۸۴۵).

شبستری بحث خود را در باب مراتب عالی‌تر تفکر شهودی با چهار بیت (۱۲۶-۱۲۹) درباره 'نور سیاه' که نماد 'خورشید نیمشب' و تجلی خدای پنهان (Deus absconditus) [یا ذات الهی] است، به پایان می‌برد. چون این مطالب را قبلاً هانری کربن با مهارت و دقت تمام در کتاب "انسان نورانی در تصوف ایرانی"^۳ (۸۴۶) تحلیل کرده است، طرح آن را از بحث خود حذف می‌کنیم.

در بررسی بالا تنها ۶۰ بیت از کل ۲۱۵ بیتی که شبستری (در اثر ۱۰۰۴ بیتی خود) به موضوع 'تفکر' تخصیص داده است، تحلیل شد. به همین

۱. ... [بنده] به واسطه [سمع] من می‌شنود و به واسطه [زبان] من سخن می‌گوید (حدیث). کسی که خدا او را گمراه کند، دیگر هرگز برای او یار و راهنمایی نخواهد بود (قرآن ۱۸: ۱۷).

۲. سرافیم: [به اعتقاد یهود] فرشتگان شش بالی که در محضر خداوند ایستاده‌اند.

3. The Man of Light in Iranian Sufism.

سبب، برای آنکه دیدی جامع از مطلب حاصل شود، شایسته است که بقیه بررسی شاعر را خلاصه کنیم (۸۴۷).

برای قسمتهای مختلف بقیه ابیات (۱۳۰-۲۸۶) در منظومه گلشن راز، هم شبستری هم لاهیجی عنوانهای فرعی کوتاهی به صورت قواعد مختلف انواع تفکر به دست داده‌اند، از قبیل (۱) قاعدة الفکر فی الافاق، (۲) قاعدة الفکر فی الانفس، (۳) قاعده در فکر نمودن در اسماء الهی نفس و (۴) قاعده در فکر نمودن اسماء الهی در عالم خلقت. مع ذلک، شبستری، مطابق اعتقادات صوفیانه، یادآور می‌شود که نهایت تفکر حیرت است. به مفاهیم و موضوعات فلسفی متعددی که در خلال شرح لاهیجی ارائه گردیده، عنوانهایی داده شده است که می‌توان آنها را به ترتیب حضورشان در متن به شرح زیر فهرست کرد:

۱. تجلی در صورت اعیان ثابت،
۲. ظهور اسرار الهی به توسط انسان.
۳. محبت خداوند و محبت بنده: رابطه آنها.
۴. ماحصل کل در جزء.
۵. تجلی اسماء متکامل جلالی و جمالی در قلب.
۶. وابستگی موجودات زنده به یکدیگر و تقدم و تأخر پاره‌ای حقایق بر حقایق دیگر.
۷. نسبت هستی شناختی همه موجودات عالم و ضرورت باقی ماندن آنها در وضعیت ممکن.
۸. شرحی از معنای کلمات سیمرغ، کوه قاف، اعراف، بهشت و دوزخ.
۹. پنج عالم کلی.
۱۰. در بیان کثرت مشرق و مغرب و تعدد آنها و سخنان ابن عباس در این مورد.

۱۱. معاد وسطی و معاد کبری و تأثیر آنها بر ارتقاء آگاهی انسانی به حالت بیداری.

۱۲. نقش مرشد در تصفیة طالبان قرب.

۱۳. تحریض سالکان عارف به مبارزه با مشتبهات نفس اماره.

۱۴. انواع تجلی.

۱۵. باز داشتن سالک از حجابهای نور و ظلمت.

۱۶. تجلی حق بر موسی در صور مظاهر حسیّه.

۱۷. عروج پیامبر (ص) و عروج اولیاء.

۱۸. بیان قاعده تطبیق کتاب عالم و کتاب مُنزل.

۱۹. قاعده تفکر در آفاق.

۲۰. حرکت فلک الافلاک و حرکت افلاک هشتگانه.

۲۱. ده فلک و دوازده برج.

۲۲. منازل هفت سیاره.

۲۳. منازل قمر و اوضاع مختلف آنها.

۲۴. حکمت خلق ثوابت و سیارات.

۲۵. مجبور بودن و عدم استقلال افلاک و انجم.

۲۶. عناصر اربعه، موالید ثلاثه و اقرار آنها به عبودیت حق.

۲۷. قاعده فکر نمودن در نفس

۲۸. معنای ظلوم و جهول بودن انسان.

۲۹. جایگاه انسان در عالم.

۳۰. اسماء الهی و ارتباط آنها با اعیان ثابته.

مسلماً شرح کامل تمام این سی فقره در اینجا محال است. تنها مواردی از آنها، که مستقیماً به مسائل تفکر صوفیانه ارتباط دارد ذیلاً بررسی خواهد شد.

قاعده تفکر در آفاق

عبارت فوق توسعاً تأمل درباره همه عجائبی را می‌رساند که در اکناف عالم نهاده است؛ تأمل در آفاقی که به تمام نواحی کره خاک، گستره‌های عظیم و فضای آسمانها کشیده شده است؛ در اندیشه عرفان اسلامی، فکر فی‌الافاق اغلب با فکر فی‌الانفس مقایسه می‌شود؛ معنای تحت‌اللفظی عبارت دوم 'اندیشیدن درباره نفسها' است، اما در بافت عرفانی آن 'تأمل در هستی خود'، تفکر در اینکه من که هستم؟، اندیشیدن درباره روح: ماهیت آن، کجائی و چرائی آن' (۸۴۸) معنی می‌دهد. هر دو عبارت یاد شده به صورت عنوانهای رشته‌ای طولانی از ابیات در گلشن راز ظاهر می‌شوند (۸۴۹). بیت زیر (۲۱۱) از گلشن راز را در نظر بگیرید:

تفکر کن تو در خلق سماوات که تاممدوح حق‌گردی در آیات (۸۵۰)

لاهیجی در شرح این بیت، فکر فی‌الافاق را اندیشیدن در گستره عظیم آسمانها تعریف می‌کند، و این عملی است که انسان را به این فکر وامی‌دارد که آسمانها را "به چه کیفیت آفریده‌اند، و به چه نوع متحرک به حرکت دائمی گردیده‌اند و روش هر یکی چگونه مختلف ساخته‌اند و از گردش ایشان چه اثرها و خاصیتها به ظهور می‌آید" (۸۵۱). این قبیل 'تفکر' لزوماً مؤمن آشنا به راز را بر آن می‌دارد که آیات خداوند را تسبیح گوید - لاهیجی تأکید می‌کند که کلمه "آیات" اشاره دارد به آیات قرآنی: آن عباراتی از قرآن که به لحنی فصیح منظر خلقت را می‌ستایند. به واسطه چنین 'تفکری'، به عقیده وی، "حق مداح تو شود، چنانچه فرموده: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقَعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا، سُبْحَانَكَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ^۱ (۸۵۲).

شبستری پس از عرضه موضوع تفکر جهان شناختی، حدود چهل بیت دارد که خلاصه‌ای دقیق، اما ماهرانه و مشروح، از علم نجوم سده‌های میانی به دست می‌دهد، و ضمن آن به مطالبی از قبیل رابطه هفت آسمان با دل انسان کامل، تأثیرات منطقه البروج و سیارات بر عالم سُفلی و اینکه چگونه خواست خداوندی گردش افلاک را تمشیت می‌کند، رابطه میان عناصر چهارگانه (آب، خاک، آتش و هوا)، هیولی و موالید سه‌گانه (حیوان، نبات و جماد) و افلاک می‌پردازد. این جنبه‌های تفکر، به تعبیر سیدحسین نصر در ارتباط با گلشن راز، بیانگر "دیدگاه شهودی عمیق" کیهان‌شناسی اسلامی است (۸۵۳) - اما دقیقاً به حوزه ستاره‌شناسی و علم تنجیم تعلق دارد. از آنجا که بحث و بررسی این ابیات مقتضی شرح و تفصیلی بیرون از حوصله تحقیق حاضر است، آنها را از بحث فعلی خود حذف می‌کنیم. به علاوه، توضیحات شبستری، بر اساس نظام بطلمیوسی افلاک متحد‌المركز شکل گرفته، نظامی که بر طبق آن، "خورشید در منزل اسد آرام می‌گیرد"، و "چرخ هفتم منزل ستاره کیوان و در چرخ چهارم خورشید عالم آرای مقام دارد" (۸۵۴)؛ و لذا از نظر اختر فیزیک امروزی، دور چنین سخنانی به سرآمده است. اگرچه، همچنانکه رُبرت دار^۲ یادآور شده، "اتفاقاً بیان استعاری مطلوبی است از رابطه بین

۱. به راستی در خلقت آسمان و زمین و آمد شب و روز دلائلی روشن است برای خردمندان. آنهایی که در هر حالت ایستاده و نشسته و خفتن خدا را یاد کنند و دائم فکر در خلقت آسمان و زمین کرده، می‌گویند پروردگارا تو این دستگاه با عظمت را بیهوده نیافریده‌ای، پاک و منزهی، ما را به لطف خود از عذاب دوزخ نگاهدار.

2. Robert Darr

انسان، عالم و خداوند“ (۸۵۵). ابن عربی نیز از همین نظام زمین - مرکز عالم سیارات که انسان را در مرکز آن فرض می‌کند، استفاده کرده است؛ و این نمادی است از نقش محوری انسان در کل عالم: عالمی که انسان در آن به مثابه مقصود اصلی و نقطه ثقل است“ (۸۵۶).

پس، نظام زمین - مرکز وقتی از نقطه نظر شهودی ملاحظه شود، دارای مزایای مسلمی است. هیأت افلاک متحدالمرکز که زمین در مرکز آنها قرار دارد، و عرش و کرسی - که اولی در بردارنده آسمانها و دومی محیط بر همه اشیاء است - می‌تواند حتی به عنوان پدیده‌ای به حساب آید که، همچنانکه تیتوس بورکهارت گفته است، ”گذار از علم افلاک به کیهان‌شناسی ماوراءالطبیعی و انتگرال“ را نشان می‌دهد (۸۵۷). این رویکرد عرفانی به ”افلاک مکوکب“ را شاعر شهودی مشرب، ویلیام بلیک - که علی‌رغم دانش زیادش از کیهان‌شناسی خورشید - مرکز کپرنیکی و نیوٹن - نیز خوب می‌فهمید، در اوائل سده نوزدهم به این نتیجه رسیده بود که:

و اما آن نمود دروغینی که در نظر مرد استدلالی پیدا می‌آید
به صورت گوئی گردان در فضای تهی، توهمی است از
اولرو^۱

نه میکروسکپ چیزی از این می‌داند نه تلسکوپ؛ اینها
[فقط] از شکلی به شکلی تبدیل می‌کنند

نسبت اعضای اندام ناظران را، اما چیزها را دست نخورده فرو
می‌گذارند^۲

۱. اولرو (Ulro) نمادی از عالم مادی، تخیل موهوم که فقط علل ثانوی و نه مسبب‌الاسباب را می‌شناسد.

۲. ظاهراً منظور این است که قوه ادراک حواس ناظران به حقیقت اشیاء پی نخواهد برد.

چه، هر فضائی بزرگ‌تر از گلبولی از خون آدمی
توهمی است، که پُتک لُس^۱ آن را آفریده است
و هر فضائی خُردتر از گلبولی از خون آدمی
راه به ابدیتی

می‌برد که این زمین لاعن شعور تنها سایه‌ای از آن است
گلبول قرمز خورشید زوال ناپذیری است آفریده لُس
تا زمان و مکان را برای آدمیان فانی هر بامداد
با آن بسنجد (۸۵۸).

به منظور بررسی عمیق‌تری از علم تفکر کیهان‌شناختی، مناسب‌تر آن
است که کمی پائین‌تر در همین بخش از متن [گلشن راز] به ابیاتی نظر
اندازیم که، طبق توضیح لاهیجی، برای یادآوری این حقیقت سروده شده
که "تفکر در اوضاع فلکی موجب اِکمال نفس انسانی می‌گردد" (۸۵۹)؛
شاعر در این مورد می‌گوید:

۲۳۵	اگر در فکر گردی مرد کامل (۸۶۰)	هر آئینه که گوئی نیست باطل
۲۳۶	کلام حق همی ناطق بدین است	که باطل دیدن از ظنّ الذین است (۸۶۱)
۲۳۷	وجود پشه دارد حکمت تام	نباشد در وجود تیر و بهرام؟
۲۳۸	ولی چون بنگری در اصل این کار	فلک را بینی اندر حکم جبار
۲۳۹	منجم چون ز ایمان بی‌نصیب است	اثر گوید که از شکلی غریب است
۲۴۰	نمی‌بیند مر این چرخ مدور	به حکم و امر حق گشته مسخر

لاهیجی در شرح بیت ۲۳۵ می‌گوید تفکر در احوال فلکی به حصول

۱. لُس (Los) شخصیتی (ظاهراً افسانه‌ای، بر ساخته ذهن خود بلیک) که در چند اثر این
شاعر انگلیسی ظاهر می‌شود. لُس شخصیتی است متغیر و رازآلود که گاه تجسمی از
زمان است و گاه به صورت قهرمان نور نمایان می‌شود.

مقام انسان کامل منتهی می‌گردد، چون خردی انسانی فقط در آئینه عظمت الهی قابل رؤیت است:

اگر در فکر مرد کامل باشی^۱ و تفکر در مصنوعات، چنانچه باید، بنمائی، بینی که افلاک و کواکب به این عظیمی و اختلاف حرکات هر یکی و انظار و امتزاجات بی‌غایت کواکب بنا بر حکمت‌هایی است که اطلاع بر آن کما ینبغی خارج از طوق بشر است و آثار و احکام ایشان که در عالم سفلی ظاهر می‌گردد که *يَتَنَزَّلُ الْأَمْرِبَيْنَهُنَّ*^۲، به چه کیفیت واقع است و مبنی بر چه خواص است و چه اثرها بر ترتیب ایشان مترتب است و چگونه مظهر احکام *كُلِّ يَوْمٍ هَوْفِي شَأْنٍ*^۳ گشته‌اند. هر آینه... گوئی که اینها باطل نیستند و در ضمن هر یکی حکمت‌های عظیم است (۸۶۲).

نکته آموزشی شبستری در بیت ۲۳۶ هماهنگ است با عرفان معاصر سرشناس او شیخ کبرای، *علاءالدوله سمنانی* که، با استشهاد به همان آیه ۲۷ از سوره ۳۸ (ص)، بر اهمیت غایت‌شناختی هر چیزی که در عالم هستی است تأکید می‌کند (۸۶۳). آخرین بیت نقل شده در بالا (۲۴۰) تفکر متعالی صوفیانه را از قلمرو کیهان‌شناسی بیرون برده، به اصل عرفانی آن در فلسفه وحدت وجود باز می‌برد. اینجا، لاهیجی را می‌بینیم که شرح می‌دهد چگونه فلک‌دوار نه به اختیار خود که به حکم الهی می‌گردد؛ وی

۱. اگر در فکر مرد کامل باشی: چنانچه اندیشه مرد کامل را داشته باشی، یا اگر به شیوه انسان کامل بیندیشی.

۲. بخشی از آخرین آیه سوره طلاق (۶۵:۱۲):... امر خود را بین آنها [هفت آسمان و زمین] نازل کند.

۳. قسمتی از آیه ۲۹ از سوره الرحمن: *يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هَوْفِي شَأْنٍ* (هر که در آسمانها و زمین است همه از او حوائج خود را می‌طلبند) هر روزی به شأن و کاری می‌پردازد.

آنگاه عبارت حکمت‌آمیز صوفیانه لا مؤثر فی الوجود إلا الله را به عنوان آخرین نکته بیان می‌کند.

قاعده تفکر در نفس

شبستری بحث خود را درباره تفکر در گلشن راز با سی و دو بیت به پایان می‌برد که به باطنی‌ترین جنبه‌های انسان‌شناسی صوفیانه، مفهوم انسان در مقام عالم صغیر، و مخصوصاً به آن انسان کامل اختصاص یافته، که [در واقع] 'خداوند بر صورت انسانی' است. چون این مفهوم جایی دیگر در تحقیق حاضر (فصل ۵، صص ۲۲۴-۲۱۹) مورد مطالعه قرار گرفته است، بررسی من در اینجا مفصل نخواهد بود.

نظر شبستری نسبت به نفس نیز بخشی اساسی از یک جهان‌بینی سنتی است که در آن روح از ماده، نفس از قلب، پیامبرشناسی از روان‌شناسی، کیهان‌شناسی از انسان‌شناسی، و روح‌شناسی از فلسفه ماوراءالطبیعه جدائی‌ناپذیر بوده است. اینجا من تنها عبارات آغازین شرح لاهیجی را درباره این "اصل روان‌شناختی" مربوط به شیوه‌های انضباطی تفکر شهودی نقل می‌کنم. این عبارات، که در قالب اصطلاحات خاص مکتب ابن عربی بیان شده، نشان می‌دهد که اشتغال عارفانه در 'جستجوی نفس' چه تجربه روحانی عمیقی برای عارف مسلمان سده‌های میانی بود. فهم معنا و مقصود کامل تفسیر لاهیجی در اینجا نه تنها مقتضی تأمل و تعمق عرفانی زیاد، بلکه مستلزم آشنائی با اصطلاحات ابن عربی نیز هست. چیزی که برای فهم مفهوم تفکر در نفس در تصوف شبستری اهمیتی اساسی دارد این است که وحدتی میان 'حقیقت انسانی' یا 'انسان کامل' و 'حضرت الوهیت' وجود دارد و این مراتب دوگانه روحانی متقابلاً با هم

پیوستگی دارند و در یکدیگر جذب می‌شوند. همچنان که لاهیجی می‌گوید:

این قاعده [فی التفرک فی الانفس] مشتمل است بر بیان جامعیت حقیقت انسانی و شمول و سریان او در مراتب اکوانی - بدان که ذات احدیت به اعتبار حبّ ظهور و اظهار مقتضی تعین اول شد که برزخ جامع است میان احکام و جوب و امکان، و محیط طرفین است.

و آن تعین اول را قلم اعلی و روح اعظم و عقل کُلّ و امّ‌الکتاب و روح محمدی می‌نامند. و حقیقت انسانی عبارت از این مرتبه است و میان این حقیقت و حضرت الوهیت هیچ واسطه‌ای نیست. و هرچه در حضرت الوهیت است همه در نسخه جامعۀ این حقیقت مسطور و مرقوم است؛ بلکه بسیاری از محققان مرتبۀ الهیت را به عینه مرتبۀ عقل اول، که حقیقت انسانی است، داشته‌اند و هیچ فرق بینهما نکرده‌اند.

و از آن جهت که این تعین اول حیّ است و حیات موجودات به وساطت او است، مسمی به روح اعظم است؛ و از آن سبب که واسطۀ صدور موجودات است و به وسیله او مکتوب در کتاب مسطور، که عالم مراد است، گشته‌اند، مسمی به قلم است؛ و از آن رو که تعقل خود و مبدأ می‌نماید و دانش و علوم همه از او است، مسمی به عقل کل است؛ و از جهت ارتسام آیات و کلمات موجودات کلیه و جزویّه در ذات او، مسمی به امّ‌الکتاب است؛ و به اعتبار استفاضه از مبدأ به واسطه (۸۶۴) و توسط او در افاضه انوار نبوت بر باقی انبیا مسمی به روح محمدی است و مظهر حقیقی الله به حقیقت این حقیقت است و باقی موجودات همه مظاهر اویند (۸۶۵).

در این عبارات ما به نوعی تفکر فرامادی برمی‌خوریم که در آن نفس
 ”جامعیت حقیقت انسانی“ است و کل گستره وجود را دربرمی‌گیرد. این
 ما را به یاد استعاره جان جهان از جرج هربرت می‌اندازد:
 این روح سراسر عالم را دربرگرفته، و خرسند
 از هر یک از دو قطب آن به سمت مرکز آویخته است:
 در هر غرفه‌ای از خیمه آراسته عالم
 او گرم، و بی‌دغدغه آرام گرفته است (۸۶۶).

لاهیجی در بخش بعدی شرح خود قلب را عضوِ مُدرک و ”صورت
 کلی الوهیتی“ توصیف می‌کند که جامع تمام اسماء الهی است“ (۸۶۷).
 لاهیجی این مبنای قلب-محور^۱ تفکر را در عبارت زیر به صراحت تمام
 بیان می‌کند:

چون انسان مظهر جامع جمیع اسماء و صفات الهی است و به
 صورت جامعیت الهیه مخلوق شده، هر آینه چنانچه حضرت
 الوهیت مُدرک به کنه نمی‌شود، انسان نیز که مظهر تام آن حضرت
 است مناسب ظاهر در احاطه علم نمی‌آید، مگر وقتی که علم
 جزوی سالک و اصل، در مقام بقای بالله، علم کلی حق گردد و به
 علم حق تمامت حقایق اشیاء معلوم او شود (۸۶۸).

با پذیرش عجز و نتوانی عقل و فکر انسان در یافتن احاطه چه بر خود
 [انسان] چه بر خداوند، شبستری / لاهیجی می‌رسند به نظریه اسماء الهی
 که به صوفی امکان می‌دهند تا درباره روح علم و معرفت
 حاصل کند. نقش اسمهای خداوند در مراقبت بر کار کائنات، و نیز تأثیر
 آنها به عنوان وسیله‌ای برای خودشناسی عارفانه، شاید مهم‌ترین و

اصیل‌ترین مفهوم در عرفان ابن عربی باشد. لزوماً اندیشه شبستری و شرح لاهیجی چنان عمیقاً آکنده از این مفهوم است که روان‌شناسی [آنها] صبغه‌ای خداشناسی می‌گیرد و به نظر می‌رسد صرفاً شاخه‌ای از علم کلی اسماء الهی است. لاهیجی می‌نویسد، "هر شیء مظهر اسمی است و مبدأ و معاد او همان اسم است، و عارف حق به همان اسم است که مظهر آن است"^۱ (۸۶۹). با وجود این، گرچه هر چیز مظهري از نام خاصی [از نامهای خداوند] است، انسان مظهر همه اسماء الهی، نسخه یا "عکس مسمی"، یعنی خداوند، است. انسان نمونه‌ای از همه این نامها، و دربردارنده و مظهر و مجلای تمام صفات متضاد آنها، مانند لطف، قهر، جمال و جلال است، و به همین سبب "انسان گاهی مطیع است و گاهی عاصی است" (۸۷۰). تفکر موجب پیدا شدن آگاهی بر این مظاهر گوناگون می‌شود، و این آگاهی پیشرفته‌تر جوهره فرایند 'تفکر' است. ابیات زیر درخشان‌ترین سخنانی است که درباره موضوع تفکر روان‌شناختی در کل گلشن راز آمده است:

زحق با هر یکی حظی و قسمی است	معاد و مبدأ هر یک زاسمی است
از آن اسم‌اند موجودات قائم	بدان اسم‌اند در تسبیح دایم
به مبدأ هر یکی زان مصدری شد	به وقت بازگشتن چون دری شد
از آن در کاؤل آمد هم به در شد	اگرچه در معاش او دربه در شد
از آن دانسته‌ای تو جمله اسما	که هستی صورت عکس مسما
ظهور قدرت و علم و ارادت	به تست ای بنده صاحب سعادت
سمیعی و بصیر وحی و گویا	بقا داری، نه از خود، لیک از آنجا
زهی اول که عین آخر آمد	زهی باطن که عین ظاهر آمد

۱. یعنی، آن شیء خدا را با واسطه همان اسمی می‌شناسد که مظهر آن است.

تو از خود روز و شب اندر گمانی همان بهتر که خود را می ندانی
چو انجام تفکر شد تحیر بر اینجا ختم شد بحث تفکر (۸۷۱)

همچنانکه ابیات مذکور نشان می دهند، بررسی مفصل شبستری درباره تفکر با این سخن خاتمه می یابد که تفکر به عنوان یک انضباط فکری بدون عنایت خداوندی ناکافی است. توضیح عرفانی لاهیجی در مورد این نظر هم روشن کننده است:

نهایت تفکر - در قاعده ای که تفکر انفسی ذکر کرده شد - منجر شد به حیرتی که حاصل از توالی تجلیات ذاتی و صفاتی الهی و تتالی^۱ بارقات انوار اسماء نامتناهی است در نشأی جامعه انسانی، و منشأ این حیرت عدم امتیاز احکام عبودیت و ربوبیت... است.
... در این مقام که اتصال نقطه آخر به اول است، ختم بحث تفکر کرده شد و فکر به آخر انجامید، چو [ن] تفکر آلت و وسیله و سبب حصول معرفت بود، و در مقام اتحاد مظهر و ظاهر اثینیت و غیریت را مجال نیست، و عارف و معروف و معرفت در وجود شیء واحد است (۸۷۲).

تفکر از منظر حیرت

به سبب آنکه تجربه و رسم و روال عرفانی اساساً وصف ناپذیر است، تحقیق بالا درباره مفهوم تفکر در آثار شبستری طبیعتاً بیشتر به محدودیتهای تفکر، و نه به کل گستره امکانات آن توجه داشته است. دیدیم که تصور شبستری از تفکر عمدتاً با نظر هم مکتبی کبرای خود شیخ عزیز نسفی، که تفکر را نوعی "الهام آسمانی" می انگاشته که عارف

۱. تتالی: تتابع، پشت سر هم درآمدن.

بر بالهای آن فراسوی عالم تن به پرواز درمی آمد و به عالم روح می رسید، هماهنگی دارد. تأکید شبستری بر قوای تفکر نیز مسلماً بیشتر مرهون آراء غزالی در کتاب *التفکر* اوست تا مدیون آثار ابن عربی که از نظر وی تفکر - امری صرفاً "مخلوق" - نمی توانست در آزاد کردن شخص از قید و بند زمان و مکان سودمند افتد.

به عقیده شبستری، تفکر اندیشیدن قلب است؛ رفتن از باطل به سوی حق مطلق است. بنابراین، تفکر، همچنانکه لاهیجی می گوید، "سیر معنوی" است. فکر، که بر شیوه ذکر خداوند مبتنی می باشد، عمل انضباطی بالقوه پویائی است که اغلب از منشأ اصلی خود [یعنی تذکر] فراتر می رود. با وجود این، حتی یک چنین وسیله نیرومندی در برابر ذات الهی ناتوان به نظر می رسد. همین طور، چون انسان نمی تواند به عرصه ای راه یابد که سبب خود تفکر است، پس تفکر جز حجابی بر چهره ذات الهی نیست. مسبب عمل اثبات خود فی نفسه اثبات ناپذیر است. پس، عارف باید ذات الهی را به واسطه ذات او ادراک کند^۱، و از آنجا، از طریق این شیوه تجلیه (*via illuminativa*) به اسماء الهی باز نزول کند.

با این حال، چون عقل در برابر چنین شهودی مانند خفاش نابیناست^۲، این نزول و کشف را نباید صرفاً تجزیه و تحلیل کرد، بلکه لازم است که تجربه شود. بدین لحاظ، شبستری به گونه ای ظاهراً تناقض آمیز می گوید: غایت علم و ادراک عدم ادراک است، چو [ن] مُدْرَک حقیقی غیرمتناهی است و علم متناهی. این عدم ادراک نوعی ادراک، بدون وقوف بر ادراک یا عدم ادراک است...

۱. از آنجائی که حقیقتی غیرحق (خداوند) وجود ندارد، پس حق را جز به خود حق نمی توان شناخت و لذا عقل و تفکر از چنین کار مهمی عاجزند.

۲. رها کن عقل را با خود همی باش که تاب خور ندارد چشم خفاش

در این محل، سالکی که با هدایت شیخ به طرزی روشمند سلوک کرده است، در می‌یابد که تنها علامتِ طریقِ حق حیرت است که در حکمِ نقشه‌ای ساده و خالی از نقش است.

تفکر همچنین ابزاری است که انسان با آن عالم را مستقیماً از درون نفس خویش ادراک می‌کند. با اینکه نظریهٔ تفکر کیهان‌شناختی شبستری بر اساس نظام زمین-مرکزِ بطلموسی، مرکب از کراتِ فلکیِ متحد‌المرکز، مبتنی بود، ولی محدود به این طرح کلی نمی‌شد زیرا مدرکِ حقیقیِ تفکرِ عالمِ درون انسان است. در این نقطه، فکر فی‌الافاق به فکر فی‌الانفس تبدیل می‌شود. نظریهٔ تفکر روان‌شناختی وی که بر اتحاد انسان کامل، یعنی حقیقت هستی‌شناختی انسانی، و حضرت الوهیت تأکید دارد، مطلب مذکور را حتی با وضوح بیشتری بیان می‌کند. تفکر در انفس درست به ژرفای آن روح کلی ارتباط پیدا می‌کند که در 'سراسر عالم گسترده است'.

با این همه، گرچه ارزش تفکر به عنوان یک وسیله به اثبات رسیده است، ولی محدودیتهای آن، مانند محدودیتهای به کارگیرندهٔ ضعیفش، یعنی انسان، بر آن [تفکر] غالب است. بنابراین، هم کارفرما [= انسان] هم کارگر [= تفکر] مجبور شده‌اند به حیرت و استغراق تن دردهند. پس، به نظر می‌رسد پایان کار ما در این راه بسیار شبیه آغاز آن باشد. به تصور من، این وضعیت را هیچ شاعری بهتر از اوحدی بیان نکرده است:

ن‌توانش سپاس، فکر آن است	حاضرش می‌شناس، ذکر آن است
لال‌گردی و گنگ‌ارین دانی	ورندانی، کرا همی خوانی ^۱ (۸۷۳)

۱. مقصود کلی از این دو بیت چنین است که: وقتی [بدانی که] نمی‌توانی سپاس خدای

یادداشتها

۷۳۶ برای وصفِ سودمندی از این دو روش در عرفان اسلامی، نک محمد عیسی ویلی،
”تأملات عرفانی در تصوف آغازین ایرانی“، در ال. لویژن (ویراستار)،

Classical Persian Sufism: from its Origins to Rūmī

صص ۴۹۷-۵۴۸.

۷۳۷ فس. سوره سوم، آیه ۱۹۱ که ذکر و فکر در آن با هم آمده است.

۷۳۸ ماش، گلشن راز، صص ۶۹-۷۸، ابیات ۷۰-۲۸۶.

۷۳۹ انتون ام. هاینن، ”تفکر و علوم اسلامی“، در ماریا ایوا ستیلنی (ویراستار)،

Annemarie Schimmel Festschrift

ص ۱۰۵.

۷۴۰ همانجا، صص ۱۰۹-۱۱۰. نیز نک. گوسپه چلنتانو (مترجم)،

Al-Ghazālī: il libro della Meditazione

(تریبست: انجمن ایتالیائی متون اسلامی ۱۹۸۸، مقدمه، صص ۱۴-۱۸).

۷۴۱ انتون ام. هاینن، ”تفکر و علوم اسلامی“، ص ۱۰۷.

۷۴۲ احیاء، باب التفکر، ج ۴، صص ۴۱۲. ویلی ”تأملات عرفانی...“، ۵۴۲.

۷۴۳ احیاء، باب التفکر، ج ۴، صص ۴۱۲-۴۱۳. ترجمه ام. ای. ویلی، ”تأملات عرفانی

در تصوف آغازین ایرانی“، ص ۵۴۴.

→ را [که شنوا و دانای راز است] به جای آوری، این نامش فکر است. وقتی او را حاضر در

همه جا بدانی، ذکر واقعی او را کرده‌ای [زیرا به قول خود او حدی:

ذکر در دل چو جای کرد و نشست بانگ خواهی بلند و خواهی پست].

حال چنانچه بر این دو معنی دست یابی، لال و گنگ خواهی شد و سکوت اختیار

خواهی کرد؛ ولی اگر اقرار به ناتوانی خود در سپاس حق نکنی، و بر حضور او واقف

نباشی، پس مخاطب تو کیست و با که حرف می‌زنی؟

- ۷۴۴ نک. مقدمه ایزابل دو گاستن (مترجم) بر کتاب *الانسان الكامل نسفی* (پاریس ۱۹۸۴)، ص ۱۰.
- ۷۴۵ اشاره‌ای است به گفته‌ای معروف از پیامبر: "مرا با خدا وقتی است که نه هیچ پیامبر دیگری را در آن راه است نه فرشته‌ای و نه حتی جبرئیل را". این حدیث را در ذیل بررسی بیت ۱۱۹ از گلشن راز آورده‌ام.
- ۷۴۶ *کشف الحقایق*، به کوشش احمد مهدوی دامغانی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۹۶۵)، ص ۱۳۹.
- ۷۴۷ همانجا.
- ۷۴۸ همانجا.
- ۷۴۹ برای بررسی جالبی درباره‌ی رابطه‌ی عرفان و معرفت‌شناسی سهروردی، نک. ی. ح. حائری "واقع‌های ورؤیتی از سهروردی: گفت و گوئی فلسفی در مقامی عرفانی"، در پرویز مروج (ویراستار)،

Islamic Philosophy and Mysticism

- (نیویورک: کاروان بوکس ۱۹۸۱)، صص ۱۷۷-۱۸۹.
- ۷۵۰ *کشف الحقایق*، ص ۱۴۱.
- ۷۵۱ همانجا، صص ۱۴۱-۱۴۲.
- ۷۵۲ *مثنوی*، به کوشش رینولد نیکلسن، ۶: ۱۴۷۵-۱۴۷۹.
- ۷۵۳ *کلیات شمس یا دیوان کبیر*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر (تهران: ۱۳۵۵ ش، چاپ دوم)، دفتر هشتم، شماره ۹۱۴، ص ۱۵۵.
- ۷۵۴ *مثنوی*، ۴: ۴۳۷-۴۳۸.
- ۷۵۵ *مثنوی*، ۲: ۲۷۷-۲۷۸.
- ۷۵۶ برگرفته از عنوان نخستین دسته ابیات که در صفحه ۳۵۷ نقل شده است.
- ۷۵۷ *مثنوی*، ۵: ۳۶۴۴-۳۶۴۶.
- ۷۵۸ *مثنوی*، ۵: ۳۶۷۶-۳۶۷۷.
- ۷۵۹ *مثنوی*، ۶-۲۲۶.
- ۷۶۰ *فتوحات مکیه*، (قاهره: دارالصادر، بی. تا)، ۲: ۴۳۲، به نقل ویلیام چینیک،

The Sufi Path of Knowledge,

ص پانزدهم.

- ۷۶۱ *فتوحات*، ۲: ۲۹۸. ۲؛ چینیک، *The Sufi Path of Knowledge*، ص ۱۶۶.
- ۷۶۲ *فتوحات*، ۲: ۲۹۰. ۲۵؛ چینیک، *The Sufi Path of Knowledge*، ص ۱۷۰.
- ۷۶۳ *فتوحات*، ۱: ۳۱۹. ۲۷؛ چینیک، *The Sufi Path of Knowledge*، ص ۱۶۹.
- ۷۶۴ *فتوحات*، ۲: ۵۲۳. ۲؛ چینیک، *The Sufi Path of Knowledge*، ص ۲۰۳.
- ۷۶۵ گرایش گلشن راز به مرکزیت بخشیدن به تفکر بعضاً ملهم از کتابی بود از میرهروی

- (مطرح‌کننده پرسشهایی که انگیزه شبستری در تصنیف گلشن راز شد). هروی در نزهةالارواح خود، که در ۷۱۱ ق، تنها شش سال پیش از گلشن راز تصنیف شده بود، ادعا می‌کند که اثر او از "بحر تفکر" الهام گرفته است. نک. نجیب مایل هروی (ویراستار نزهةالارواح، ص ۱۹۳).
- ۷۶۶ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۳.
- ۷۶۷ ماش، ص ۷۰، بیت ۷۱.
- ۷۶۸ ت. ایزوتسو، "تناقض نمای نور و ظلمت در گلشن راز شبستری"، ۳۰۳.
- ۷۶۹ Collected Poems، به کوشش جی. کینز، "شگونهای بی‌گناهی" ص ۴۳۱.
- ۷۷۰ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۴۵.
- ۷۷۱ "تناقض نمای نور و ظلمت..."، ص ۲۹۱.
- ۷۷۲ قس. چیتیک، The Sufi Path of Knowledge، ص ۱۶۳.
- ۷۷۳ قس. ویلی، "تأملات عرفانی در تصوف آغازین ایرانی"، ص ۵۰۷.
- ۷۷۴ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۵۴.
- ۷۷۵ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، صص ۴۸-۴۹.
- ۷۷۶ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۵۰، بیت ۵.
- ۷۷۷ زرین‌کوب، جستجو، ص ۳۱۴.
- ۷۷۸ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۵۰، ابیات ۵-۱۱.
- ۷۷۹ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۵۳، ابیات ۷-۹.
- ۷۸۰ رشیدالدین میبیدی در تفسیر معروف صوفیانه‌اش بر قرآن: کشف‌الاسرار و عده‌الابرار، به کوشش علی‌اصغر حکمت (تهران: ۱۳۵۷ ش)، ج. ۹، ص ۳۲۳، نظرات کلبی و ضحاک را نقل می‌کند که "این آیه [منقول در دو سطر بعد] منحصرأ مربوط است به اهل طاعت و عبادت در میان فرقی که به درستی هدایت شده‌اند"، نظری که با شیوه تأویل شبستری موافقت دارد.
- ۷۸۱ قرآن ۵۱:۵۶.
- ۷۸۲ سعادت‌نامه، ماش، ص ۲۳۸، ابیات ۱۴۸۳-۱۴۸۷.
- ۷۸۳ درباره روان‌شناسی و نمادهای عشق در تصوف، نک. کارل ارنست "مقامات عشق در تصوف آغازین ایرانی از رابعه تا روزبهان"، در لئونارد لویژن (ویراستار)، Classical Persian Sufism, صص ۴۳۵-۴۵۵؛ جواد نوریخس،
- Sufi Symbolism : Love, Lover, Beloved. Allusions and Metaphors, ترجمه تری گراهام و دیگران، (لندن: انتشارات خانقاه‌نعمت‌اللهی ۱۹۸۷)، بخش ۱.

۷۸۴ روزبهان بقلی، عبهرالعاشقین، به کوشش هانری کربن و محمد معین گنجینه نوشته‌های ایرانی، ۸، (تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران ۱۹۵۸)، فصلهای ۱۹-۳۲. نیز قس. ارنست "مقامات عشق در تصوف آغازین ایرانی از رابعه تا روزبهان"، صص ۴۴۹-۴۵۱.

۷۸۵ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۶۶.

۷۸۶ همانجا، ص ۶۶.

۷۸۷ همانجا، ص ۶۸.

۷۸۸ همانجا، ص ۷۰.

۷۸۹ همانجا، صص ۷۱-۷۲.

۷۹۰ همانجا، ص ۷۲.

۷۹۱ حدیثی از پیامبر. نک. احادیث مثنوی، ص ۳۹.

۷۹۲ ماش، گلشن راز، صص ۷۱-۷۲، ابیات ۱۱۲-۱۲۲.

۷۹۳ احادیث مثنوی، ص ۱۴۲.

۷۹۴ اصطلاحی فنی در واژگان ابن عربی. همان طور که استاد ایزوتسو می‌گوید: اصطلاح 'فیض' در نظر ابن عربی همیشه مرادف است با 'تجلّی'.

A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism

(توکیو: مؤسسه کیو ۱۹۶۶)، ص ۳۷.

۷۹۵ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۷۶.

۷۹۶ نک. ویلیام چیتیک، The Faith and Practice of Islam. ص ۷. نیز نک فصل ۸.

۷۹۷ همچنانکه ویلفرد کنتول اسمیث اظهار داشته است: "کفر نه فقدان ایمان است، نه موضعی روشنفکرانه حاکی از اینکه چیزی غیر از آن است که واقعاً هست؛ مسلماً جهل صرف هم نیست، بلکه مانند هم‌آیند و قرینه آن، 'ایمان' ایجاب می‌کند که شخص از قبل چیزهائی بداند، زیرا [کفر] انکارِ جدّی چیزی است که شخص می‌داند درست است. به همین سبب کفر یک گناه به شمار می‌رود، و در واقع گناهی عظیم (یا تنها گناه عظیم). کفر آخرین معصیت بزرگ (یا به اعتقاد بعضی آخرین معصیت انسانی) است: گفتنِ عمدی "نه" در مورد چیزی که انسان می‌داند صحیح است." "ایمان به مثابه تصدیق"، در پرویز مروج (ویراستار)،

Islamic Philosophical Theology

(البنی: سانی ۱۹۷۹)، ص ۱۰۹.

۷۹۸ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۷۶.

۷۹۹ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۷۷.

- ۸۰۰ — ۱
- ۸۰۱ نک. م. ه. سبزواری، شرح منظومه، بخش ۱: مابعدالطبیعه، (ویراستار) مهدی محقق، توشیکو ایزوتسو (تهران ۱۹۶۹)، اصطلاحات و تعبیرات سبزواری ص ۶۰۱.
- ۸۰۲ قس. ج. پارتی، Calvin and Classical Philosophy، مطالعاتی در تاریخ اندیشه مسیحی، ۱۴ (لایدن: بریل ۱۹۷۷)، صص ۱۱۰-۱۱۵.
- ۸۰۳ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۷۷.
- ۸۰۴ اصطلاح ادراک بسیط در فلسفه اسلامی اشاره دارد به علم فطری که تمام موجوات دربارهٔ مبدأ و منشأ خود دارند؛ این، علم غیرمرکب عام (یا علم بسیط) آنهاست. اصطلاح بسیط در مقابل مرکب قرار دارد. عناصر اربعه و اجرام آسمانی و علوی 'بسیط' و اجسام سفلی 'مرکب' به حساب می‌آیند. ذات الهی فراتر از تقسیم و تجزیه است، و اجزائی ندارد که بتوان آن را تجزیه کرد. برای بحث بیشتر دربارهٔ اصطلاح 'بسیط'، نک جعفر سجادی، فرهنگ علوم عقلی (تهران: ۱۳۶۱ ش)، صص ۱۳۲-۱۳۷.
- ۸۰۵ از نظر شبستری، 'ادراک ادراک' به معنای علم یا ادراک آگاهانه‌ای است که این ادراک نسبت به خود دارد، حال آنکه 'معرفت بسیط' ذاتی، و مشترک فیه همه موجودات است.
- ۸۰۶ ماش، ص ۲۹۰، آیات ۱۲-۱۸. این آیه خطاب به محمد (ص) و مربوط به کافرانی است که پیام اسلام را نادیده گرفتند و در عوض وقتی کلام قرآن را شنیدند، 'روی برگرداندند'.
- ۸۰۷ The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence.
- (البنی، سانی ۱۹۹۲). اشارهٔ من به این اثر، بیان بسیار ساده شده‌ای است از تلاش شجاعانه [حائری] یزدی در ساختن نظریه‌ای از تجربهٔ دینی بر اساس 'علم حضوری'.
- ۸۰۸ بر طبق روان‌شناسی سنتی اسلامی، همان طور که در *مرآت‌المحققین* (ماش. صص ۳۵۳-۳۵۴)، منسوب به شبستری^۲ نیز آمده است، نفس موجودی مرکب

۱. یادداشت ۸۰۰ مربوط به دو ترجمهٔ انگلیسی از این بیت:

بُودَ در ذاتِ حقِ اندیشه: باطل محال محض دان‌تحصیل حاصل 'است'
که درج آن اینجا مناسبتی ندارد.

۲. "در بعضی از نسخه‌های خطی، *مرآت‌المحققین* را به ابن سینا یا به ناصر خسرو یا به

است که نقشهای مختلف طبیعی، روان‌شناختی و فراطبیعی دارد. نفس انسانی (مركب از پنج قوه ظاهر + پنج قوه باطن + غضب + شهوت) مخدومِ نفس طبیعی، نفس گیاهی و نفس حیوانی نیز هست.

۸۰۹ اصطلاح قرآنی برای شاهد در اینجا 'بصیر' است که به معنای "بیننده نیز هست: کسی که خود را می‌بیند یا می‌فهمد". قس. ج. پنائیس،

A Dictionary and Glossary of the Koran,

(لندن: نشر کرزن ۱۹۷۱)، ص ۱۷.

۸۱۰ دربارهٔ عوالم وجود در فلسفه صوفیه، نک. ویلیام چیتیک، "حضرات خمس از قونوی تا قیصری"، The Muslim World، ۷۲ (۱۹۸۲)، صص ۱۰۷-۱۲۸؛ جواد نوربخش، Sufi Symbolism IV، ترجمه تری گراهام و دیگران، (لندن: نشر خانقاه نعمت‌اللهی ۱۹۹۰)، صص ۱۰۸-۱۰۹. لاهیجی توضیح می‌دهد که "امر عالمی است که به امرِ موجد بی‌ماده و مدت موجود گشته باشد، همچو عقول و نفوس، و این را عالم امر و ملکوت و غیب می‌خوانند". **مفاتیح‌الاعجاز**، به کوشش خالق و کرباسی. لاهیجی جائی دیگر پنج عالم هستی را چنین توصیف می‌کند: (۱) عالم ذات، (۲) عالم صفات، (۳) عالم ملکوت، (۴) عالم مُلک، (۵) عالم ناسوت، همانجا، ص ۱۱۴.

۸۱۱ ماش، ص ۲۸۷، ابیات ۱۱-۱۷. **مفاتیح‌الاعجاز**، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۱۱۴.

۸۱۲ **مفاتیح‌الاعجاز**، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۷۷. دربارهٔ ادراکِ ادراک، نک بالاتر، یادداشت ۸۰۵.

۸۱۳ ویلیام جیمز، The Varieties of Religious Experience (نیویورک ۱۹۳۶)، صص ۳۱۲-۳۱۷.

۸۱۴ The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy، ص ۱۷۶.

۸۱۵ تفسیر من از این آیه مطابق است با نظر محمد اسد، The Message of the Qur'ān (جبل طارق: دار اندلس ۱۹۸۰)، ص ۷۶۸.

۸۱۶ ماش، ص ۲۹۶، ابیات ۳-۷.

۸۱۷ ماش، سعادت‌نامه، ص ۱۶۰، ابیات ۱۵۷، ۱۶۰-۱۶۱. این ابیات را لاهیجی نیز نقل کرده است، **مفاتیح‌الاعجاز**، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۷۷.

۸۱۸ بلیک: Complete Writings، به کوشش، جی. کینز، صص ۹۶-۹۷.

۸۱۹ ماش، سعادت‌نامه، ص ۱۶۰، بیت ۱۶۵.

→ خواجه نصیرطوسی نسبت داده‌اند، نک مجموعه آثار شیخ محمود شبستری (به کوشش صمد موحد)، مقدمه، صص ۸-۹.

۸۲۰ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۷۸. جالب است به شباهتهائی توجه کنیم که میان استنباط شبستری از ضعف تصور و دید انسانی در بهره‌مندی از 'رؤیت خدا' و نظرات دیونوسیوس کاذب وجود دارد؛ دیونوسیوس در مورد "آئین اشراق^۱" و تماشای "نمادهای الهی" در ارتباط با مراسم غسل تعمید هشدار می‌دهد: "مگذارید آنکه آشنای راز نیست به این منظره نزدیک شود، زیرا هیچ کس با چشمان ضعیف نمی‌تواند بدون خطری به انوار خورشید نگاه کند، و وقتی به کاری دست می‌زنیم که ورای طاقت ماست، خطری ما را تهدید می‌کند. — دیونوسیوس:

The Complete Works

ترجمه کولم لویب هاید^۲ و پُل رُرم^۳ (نیویورک: نشر پولیست ۱۹۸۷)، ص ۲۰۱.

۸۲۱ ماش، حق‌الیقین، ص ۳۰۵، ابیات ۱۱-۱۲.

۸۲۲ هانری کربن، به هنگام توضیح همین بخش از شرح لاهیجی بر گلشن راز، می‌گوید: "عبارت معروف 'وحدت وجود'^۴ به معنی مشترک بودن گوهر وجود در میان موجودات نیست (ربطی به هگل یا به هیکل^۵ ندارد)، بلکه اشاره دارد به وحدت متعالی حقیقت وجود. عمل وجود معانی مختلفی پیدا نمی‌کند؛ وحدت شخصی و ذاتی است، اما در عین حال از حیث تجلی موجودات جزئی و مقیدی که معلول آن هستند تکثر و تعدد پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، حقیقت وجود به مثابه فاعل مطلق و بلاشرطی است که خود هرگز مبدل به موجود مقید نمی‌گردد.

هانری کربن،
The Man of Light in Iranian sufism.

ترجمه نانسی پیرسن (لندن / بولدر: شمبالا ۱۹۷۸)، صص ۱۱۵-۱۱۶.

۸۲۳ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۷۸.

۸۲۴ نک. بالاتر، یادداشت ۵۸۲.

1. rite of illumination

2. Colm Luibheid

3. Paul Rorem

۴. وحدت‌انگاری وجودی (existential monism): اعتقاد به اینکه عالم هستی فقط از یک چیز واحد بسیط تشکیل شده، که در موجودات تقسیم شده است؛ مانند آبی که در ظرفهای مختلف ریخته شده است. به عبارت دیگر، این نظریه برای همه اجزاء آب که در این ظرفها ریخته شده حقیقت وجودی قائل است در صورتی که طبق فلسفه وحدت وجود، فقط یک حقیقت وجود دارد (خداوند) و همه موجودات دیگر سایه‌هایی از آنند.

۵. ظاهراً مقصود ارنست هاینریش هکل (Haekel) عالم و فیلسوف آلمانی اواخر سده نوزدهم است.

- ۸۲۵ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۸۰.
- ۸۲۶ آنماری شیمل، The Triumphal Sun، ص ۱۱۱.
- ۸۲۷ ماش، ص ۱۵۹، ابیات ۱۴۰-۱۵۵.
- ۸۲۸ این مطلب فصل مستقلی را در رساله‌ی وی لغت موران تشکیل داده است. نک.
دبلیو اچ. تکستن (مترجم) The Mystical and Visionary Treaties of Suhrawardi
(لندن: آکتاگن ۱۹۸۲)، صص ۸۱-۸۳.
- ۸۲۹ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۸۱.
- ۸۳۰ ماش، حق‌الیقین، ص ۲۹۲، ابیات ۱۸-۲۰.
- ۸۳۱ -^۱
- ۸۳۲ ماش حق‌الیقین، ص ۲۹۲، سطرهای ۷-۱۷.
- ۸۳۳ درباره‌ی شباهتها و تأثیرات متعدد فرهنگ به فرهنگ بین سن خوان دو لاکروز و صوفیانی از قبیل شبستری، ابن عربی، نجم‌الدین کبری، نک. تحقیق بحث‌برانگیز لوس لوپز بارالت^۱،
- San Juan de la Cruz el Islam: Estudio sobre las filiaciones semíticas de su literatura mística
(پورتوریکو: کالج مکزیکو ۱۹۸۵)، صص ۱۹۹-۲۴۴، مخصوصاً صص ۲۴۳-۲۴۴.
- متأسفانه، مقایسه‌ی تفضیلی بیشتر بین نماد 'شب روشن' شبستری و آنچه بارالت آن را "انفجار شب حیرت‌انگیز سن دولاکروز در اسپانیای عصر طلائی" (همانجا، ص ۲۴۴) می‌نامد به سبب گستردگی موضوع میسر نیست. نیز قس تری‌گراهام، "خاستگاه‌های صوفیانه‌ی قدیس یوحنا صلیبی"، صوفی، ۲۵ (۱۹۹۵)، صص ۵-۹.
- ۸۳۴ San Juan de la Cruz، به کوشش کریستوبال کوئواس^۳ (بارسلونا: ۱۹۸۸)، صص ۱۳۰-۱۳۴.
- ۸۳۵ فصوص، به کوشش عفیفی.
- ۸۳۶ برای بحثی درباره‌ی دیدگاه متأخرتر سنت ابن‌عربی در باب فرشته‌شناسی، نک. ساچیکو موراتا، "فرشتگان"، در سیدحسین نصر (ویراستار)
- Islamic Spirituality I: Foundations
(نیویورک: کراس رُذ ۱۹۸۷)، صص ۳۳۸-۳۴۳.

۱. در این یادداشت، اصل فارسی عبارت لاهیجی درج شده، که تکرار آن در اینجا موردی ندارد.

2. Luce López Baralt.

3. Cristóbal Cuevas

- ۸۳۷ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۸۱.
- ۸۳۸ دربارهٔ رابطهٔ فرشتگان و روان‌شناسی انسانی، نک. اف. ژادان، "جایگاه فرشتگان در الهیات اسلامی در باب عالم" Studia Islamica ۴۱ (۱۹۷۵). دربارهٔ پیوند میان ملائک، مجردات سماوی، و کیهان‌شناسی، نک. هانری کربن
Avicenna and the Visionary Recital
ترجمهٔ دبلیو تراشک، فصل ۲.
- ۸۳۹ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۸۲.
- ۸۴۰ آر. ج. استین (مترجم)،
Ibn al-Arabī: The Bezels of Wisdom.
ص ۵۱؛ فصوص، به کوشش ابوالعلا عفیفی، ص ۴۹.
- ۸۴۱ "سلسله مراتب، ملائک و وضع انسان در تصوف ابن عربی"،
The Muslim World، ۸۱/۳-۴ (۱۹۹۱)، ص ۲۵۰.
- ۸۴۲ دربارهٔ مفهوم ولایت در تصوف سده‌های هفتم و هشتم هجری، نک. ام. موله،
"کبرایه در میان تسنن و تشیع در سده‌های هفتم و هشتم هجری"،
Revue des études islamiques
(۱۹۶۱)، ص ۱۰۵ به بعد. و هرمان لندلت، "ولایت" در میرچیا الیاده (ویراستار)،
Encyclopedia of Religion.
نیز قس. "حوزهٔ ولایت" در میشل خوتکیویچ،
Seals of the Saints.
نیز نک. بالاتر در متن، صص ۲۶۹-۲۷۳.
- ۸۴۳ این عبارت برگرفته از حدیث قدسی مشهور دربارهٔ قرب فرائض و قرب نوافل گرفته شده است، خداوند می‌فرماید: "بندۀ من به هیچ وسیله‌ای [از وسایل] - که مرا خوشنود می‌سازد - بهتر از طریق انجام فرائضی که بر او تکلیف کرده‌ام، به من نزدیک نمی‌شود؛ و بندۀ من پیوسته از طریق انجام اعمال و طاعات غیرواجب (نوافل) به سوی من می‌آید تا اینکه او را دوست بدارم، و وقتی او را دوست می‌دارم، من گوش او می‌شوم تا به من بشنود، چشم او می‌شوم تا به من ببیند، زبان او می‌شوم تا به من سخن گوید، دست او می‌شوم تا به توسط من بگیرد".
نک. فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۱۸؛ آر. ا. نیکلسن.
Commentary on the Mathnawi of Jalālu'ddin Rūmī, I.
۱۹۳۸، ص ۱۳۱.

۱. وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ وَ مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ
بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أُحِبُّهُ كُنْتُ سَمِعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرُهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ يَدُهُ الَّتِي
يَبْطِشُ بِهَا.

- ۸۴۴ ماش، ص ۲۹۳، سطرهای ۱۶-۲۱.
- ۸۴۵ به هنگام توصیف کیفیت فناء بنده در پروردگار و فقدان حس 'سروری' در بنده به واسطه مشاهده بندگی خویش، ابن عربی می نویسد: "[مرید] به خاطر خداوند از همه امور فارغ می شود درست همان طور که شیخ وی فارغ است. او به خداوند توکل می کند نه به شیخ. سپس، به شیخ چشم می دوزد تا ببیند خداوند با توجه به مرید چه حالتی، از قبیل سخن گفتن به طریق امر یا نهی یا القاء علم، بر شیخ عرضه می کند تا آن را به وی [= مرید] منتقل نماید. آنگاه مرید آن حالت را از جانب خداوند [ولی] بر زبان شیخ دریافت می دارد. مرید بر آنچه شیخ درباره خود می داند در باطن خویش وقوف می یابد: اینکه او مظهر صفات سروری است. حتی اگر شیخ فوت کند، این مرید فقدان او را حس نخواهد کرد، زیرا حالت شیخ خود را می داند." به نقل ویلیام چیتیک، *The Sufi Path of Knowledge*، صص ۳۲۰-۳۲۸، ص ۳۲۴. این درونی سازی نقش راهنمای روحانی خاص مکتب کبرویه (که بی تردید شبستری پیرو آن بود) نیز هست، چنانکه هرمان لندلت (ویراستار)، *Correspondance Spirituelle, échanges entre Nuroddin Esfaraynei et Alaodawleh Semnani*.
- (تهران ۱۹۷۲)، مقدمه، ص ۱۰، بدان اشاره کرده است.
- ۸۴۶ ترجمه نانس پیروسن، صص ۱۱۰-۱۲۰.
- ۸۴۷ یعنی، ما ۱۵۶ بیت (ماش، صص ۸۲-۸۸، ابیات ۱۳۰-۲۸۶) و شرح مفصل لاهیجی را، که در چاپ خالقی و کرباسی حدود صد صفحه (۹۰-۱۸۵) بدان اختصاص یافته، از حوزه تحقیق خود حذف کرده ایم.
- ۸۴۸ قس. آنماری شیمل
- Deciphering the signs of God: A Phenomenological Approach to Islam.*
- (البنی: سانی ۱۹۹۴)، ص ۷۵.
- ۸۴۹ برای اطلاع از هر دو عنوان، نک ماش، گلشن راز، ابیات ۲۱۰ و ۲۵۹.
- ۸۵۰ *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۱۴۳.
- ۸۵۱ همانجا.
- ۸۵۲ قرآن ۳: ۱۹۱ *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی و کرباسی، صص ۱۴۳-۱۳۴.
- ۸۵۳ سید حسین نصر، *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (بولدر: شمبالا ۱۹۷۸)، ص ۱۵۸.
- ۸۵۴ شبستری، گلشن راز، ماش، ص ۷۶، ابیات ۲۲۷-۲۳۰.
- ۸۵۵ شبستری، *Spiritual Mystery*، ترجمه رابرت دار، شرحی بر ماش، ص ۷۶.
- ۸۵۶ تی. بورکهارت، *Mystical Astrology According to Ibn 'Arabī* ترجمه از فرانسه به توسط بولنت زوف (شربورن: انتشارات بشارت ۱۹۷۷)، ص ۱۰.

- ۸۵۷ همانجا، صص ۱۳، ۱۴.
- ۸۵۸ بلیک، Complete Writings، به کوشش جی. کینز، میلتن: ۲۹: بیست و نهم: ۱۵-۲۴، صص ۵۱۶-۵۱۷. همین طور، شبستری نیز کل عالم را به قطره‌ای تشبیه می‌کند؛ نک؛ ماش، گلشن راز، ص ۸۸، ابیات ۵۰۰-۵۰۴ (این ابیات در صص ۲۱۵-۲۱۶ درج شده است).
- ۸۵۹ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۱۵۶، سطر ۳.
- ۸۶۰ من در ترجمه انگلیسی واژه 'تفکر' از معادلهای meditation, reflection استفاده می‌کنم.
- ۸۶۱ ایمانی است به قرآن ۳۸: ۲۷. "و ما خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ".
- ۸۶۲ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۱۵۶.
- ۸۶۳ نک. سمنانی، العروة لأهل الخلوة والجلوة، ص ۲۴۳.
- ۸۶۴ در هر دو چاپ مفاتیح‌الاعجاز (خالق و کرباسی ص ۱۶۶ و کیوان سمیع ص ۱۹۵) "بی واسطه" آمده است، که مسلماً سهوالقلم است.
- ۸۶۵ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۱۶۶، سطرهای ۹-۲۲.
- ۸۶۶ "خرسند" در جان والِ پسر (ویراستار) George Herbert
 (لندن: SPCK^۲ ۱۹۸۱)، ص ۱۸۵.
- ۸۶۷ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۳۸۵.
- ۸۶۸ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۱۷۷.
- ۸۶۹ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۱۷۸.
- ۸۷۰ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالق و کرباسی، ص ۱۷۹، سطر ۹.
- ۸۷۱ شبستری، ماش، گلشن راز، ص ۷۸، ابیات ۲۷۷-۲۸۶.
- ۸۷۲ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالق و کرباسی، صص ۱۸۴-۱۸۵.
- ۸۷۳ دیوان اوحدی مراغی، ص ۶۰۰.

۱. و ما آسمان و زمین و هرچه بین آنهاست بازیچه و باطل خلق نکردیم. این گمان

کافران است، وای بر کافران، از عذاب آتش دوزخ!

2. Society for Promoting Christian Knowledge.

فراسوی ایمان و کفر ویژگیهای کل‌گرائی شهودی شبستری

ز اسلام مجازی کشت برار
کر انحراف حقیقی شد پذیر

در این فصل پایانی پاره‌ای از نتایج تصور باطنی اصیل و بی‌همتای شبستری از ایمان و کفر بررسی خواهد شد. اما پیش از تشریح نظریه او، با توجه به پیچیدگیهای مسائل نظری ذی‌دخل، لازم است زمینه‌های دینی مفهوم ایمان در نخستین ادوار اسلامی اجمالاً مطالعه شود.

اندیشه ایمان در الهیات اسلامی

در بسیاری از تحقیقات اخیر درباره مفهوم ایمان در اسلام سنتی به توسط محققانی از قبیل لوئی گارده (۸۷۴)، تی. ایزوتسو (۸۷۵)، ویلفرد مادلنگ (۸۷۶)، ویلیام چیتیک (۸۷۷)، و ویلفرد کنتول اسمیث (۸۷۸)، نشان داده شده که تأکید عمده هر دو گروه متکلمان و صوفیه بر ابعاد باطنی ایمان – یعنی، نیت و تصدیق – بوده است. تقسیم‌بندی سه‌گانه ایمان – که هم مدافعان علم کلام هم صوفیه مطرح کرده‌اند – عبارت از سه مؤلفه قول، عمل و نیت است. این تقسیم‌بندی مبتنی است بر این گفته پیامبر که: ”ایمان معرفتی است در قلب، گفته‌ای است بر زبان و عملی است بر ارکان بدن“^۱ (۸۷۹).

۱. الايمان معرفة بالقلب و قول باللسان و عمل بالارکان.

تعریف سومین مؤلفه یاد شده، یعنی بُعد باطنی ایمان، بود که مورد علاقه بیشتر متکلمان واقع شد، مخصوصاً آن سنّانی که مکتب کلامی غالب در تاریخ اسلام را تشکیل دادند، یعنی مذهب اشعریه. هم صوفیه هم متکلمان به طور عام با ایمان به صورت تبعیت کورکورانه (تقلید) مخالف بودند و مکاتب اشعری و شافعی مخصوصاً در مورد عدم کفایت این نوع تعهد دینی جدی و مضر بودند. همچنان که لوئی گارده یادآور شده است:

اکثر کتب کلام ایمان مبتنی بر علم (ایمان عن علم) را بسیار برتر از "ایمان از راه تقلید" می دانستند: ایمان روشن بینانه‌ای که موضوع خود را "ثابت می کند". این طور فهمیده می شود که [ابزار اثبات یا] "برهان" مورد نظر در اینجا ناشی از بحثها و استدلالهای متکلمان بوده است؛ ایمانی "علمی" که این گونه از آن ستایش می شد مورد حمله معارضان متکلمان، یعنی حنبلیان و فلاسفه بود (۸۸۰).

با این حال، صوفیان نوع عالی تری از ایمان را مفروض می دانستند که از طریق رؤیت دل یا به واسطه کشف و شهود حاصل می شود، و این مفهومی بود که در تفکر یکی از بزرگترین علمای متأله تاریخ اسلام اصیل یعنی ابو حامد غزالی هم اهمیت خاصی داشت (۸۸۱). غزالی، که معتقد بود تصوف "بهترین راه رسیدن به عالی ترین حقیقت است"، بر این عقیده بود که "مرتبه سومی" از ایمان، عالی تر از نوع اول، وجود دارد که وی آن را "یقین" می خواند (۸۸۲). اینجا احتمالاً تأثیری از تشیع و تصوف مشاهده می شود: این مرتبه ایمان عالی تر، که مبتنی بر یقین است، از نظر غزالی تنها ایمان حقیقی است، همان طور که "ایمان باطنی" برای اخوان الصفا ایمان حقیقی به شمار می رفت (۸۸۳).

غزالی، که مسلماً متأثر از اندیشه‌های صوفیانه بود، این ایمان باطنی را نوعی 'کشف' یا تجربه شهودی می‌خواند که، همچنانکه در فصل پیشین دیدیم، مفهوم اصلی در نظریه علم نزد صوفیه بود (۸۸۴). او ایمان مورد نظر خود را چنین تعریف کرده است:

علم باطن و مقصود از همه علوم... [این نوع علم] نوری است که وقتی قلب از صفات نکوهیده تهذیب و تطهیر شد، در آن متجلی می‌گردد. بسیاری از چیزها به واسطه این نور کشف می‌شود. قبلاً شخص نامهای این چیزها را می‌شنیده و معانی مبهم و غیرواضحی را تصور می‌کرده است. اکنون آن نامها روشن می‌شوند. شخص درباره ذات خداوند، صفات کامل و باقی او، افعال او، حکمت او در خلق این عالم و آن عالم، و شیوه‌ای که او عالم دیگر را نتیجه این عالم می‌سازد، علم حقیقی به دست می‌آورد: علم حقیقی از معنای نبوت و انبیاء، معنای وحی... (۸۸۵).
به عقیده غزالی، فقط از طریق علم مکاشفه می‌توان "به معنای نبوت و نبی، و معنای وحی علم پیدا کرد" (۸۸۶). جنبه مهمی از خدمت غزالی به تصوف نظری در ایران بعد از او ریختن شالوده‌ای خداشناختی و چارچوبی برای زبان و 'مذهب دل' (۸۸۷) بود؛ دل از نظر او "عضو اصلی ادراک" بود، که "انسان را به حصول علم درباره خداوند قادر می‌سازد" (۸۸۸).

طبق حدیث معروف جبرئیل، دین پیامبر به سه بخش اسلام، ایمان و احسان تقسیم می‌شود. دو مقوله آخر اغلب حوزه واقعی علم تصوف به حساب می‌آید و بنابراین حقیقتاً بیرون از صلاحیت قضائی فقهای متشرع قرار می‌گرفت، همان طور که ویلیام جیتیک اظهار داشته است:

فقیه به عنوان فقیه نمی‌تواند چیزی درباره ایمان یا احسان

بگوید، زیرا اینها به حوزه‌های دیگر دین تعلق دارند. همچنانکه غزالی بیان می‌کند، 'فقیه در خصوص اینکه چه چیز در اسلام درست یا نادرست است و درباره‌ی شروط اصلی اسلام سخن می‌گوید، لیکن در این کار، وی به هیچ چیز جز زبان توجهی ندارد. و اما قلب خارج از ولایت فقیه است (۸۸۹).

این "تمایز شبه عرفانی"^۱ بین اسلام و ایمان بعدها به صورت نوعی از ایمان دو درجه‌ای در اسلام درآمد، که در واقع بین دیدگاه‌های اجتماعی و روحانی درباره‌ی حیات دینی فرق قائل می‌شد: فرقی که، بنابه گفته‌ی فضل‌الرحمان "به عنوان بیانگر تمایزی در درون یک کل، بین معنا و لفظ قانون شریعت، و نه به عنوان جدائی و تفکیک این دو، مورد قبول متدینین راستین قرار گرفت" (۸۹۰). محمود ایوب، با اشاره به مهم‌ترین آیه قرآن (۴۹: ۱۴) ((۳۹۳)) (۸۹۱) که این دو سطح ایمان را مشخص می‌کند - یکی تسلیم ظاهری (اسلام) در برابر خداوند که فقط اقرار زبانی است، و دیگری اعتقاد واقعی درونی (ایمان) - چنین اظهار نظر می‌کند:

سطح اول "شرعی، فرهنگی و اجتماعی است که به شکل عضویت فرد در امت اسلامی ظهور می‌یابد. چارچوبه‌ی این هویت اسلام به عنوان دینی نهادینه شده و نظامی شرعی است.

سطح دوم هویتی عمیق‌تر را می‌رساند که مبتنی بر ایمان است. این تنها با خداست که حقیقت یا بطلان چنین هویتی را تعیین فرماید... این دو سطح هویت [ایمانی] در سالهای شکل‌گیری امت اسلامی در کنار هم قرار داشتند، و حقانیت شرعی و خدا شناختی آنها در قرآن و احادیث نخستین به وضوح تأیید شده

1. Para-mystical distinction

است. ایمان به عنوان مبنای عام و اصلی هویت دینی واقعی فقط به مسلمانان منحصر نبود، بلکه شامل یهودیان و مسیحیان، به عنوان صاحبان کتاب، و همه کسانی که ایمان حقیقی به خدا دارند، نیز می شد (۱۹۲).

این بُعد باطنی ایمان در علم کلام به تصدیق هم معروف بود. که به تعبیر ویلفرد کنتول اسمیث، "حقیقت را در سطح تعهد شخصی قرار می دهد" (۱۹۳)، زیرا چنین حقیقتی بیرون از حیطه ارزیابی قطعی الهیات جزمی بود که تحقیق و تفحص آن صرفاً مبتنی بر اعتقاد لفظی بود. 'تصدیق' که از ریشه 'صدق' است، به معنای "به اثبات رساندن" یا "اعتبار بخشیدن" به حقیقت دینی بود. صوفی قدیمی ایرانی، علی هجویری به بیانی قاطع می گوید "ایمان در اصل لغت به معنای تصدیق است" (۱۹۴). این نوع ایمان مسلماً متضمن معنی اخلاقی فعال و عملی بود، و مستلزم این بود که "فرد شخصاً چیزی را که حقیقتی عام و فرازمینی داشت بر روی زمین به صورت واقعیت درآورد: تحقق بخشیدن به حقیقت ... به بیانی عرفانی تر، ایمان موردنظر یعنی ظاهر ساختن حقیقت احکام اسلامی: فرایندی که در آن فرد حقیقت آن احکام را مهر تصویب می نهد، تا بدین وسیله، با به عمل درآوردن آنها در زندگی، درستیشان را ثابت کند، و بفهمد که آن احکام هم برای شخص خودش هم برای جامعه و دنیائی که در آن زندگی می کند واقعاً به تحقق می پیوندد (۱۹۵). در حالی که اعتقاد صرف ادراک یک حقیقت خارجی است،

تصدیق عبارت از خاص خود ساختن آن ادراک است. به بیان دیگر، دگرگون سازی باطن خویشتن برای آنکه موافق با آن ادراک عمل کند: درونی سازی و به عمل درآوردن آن حقیقت [خارجی] با خلوصی فعال و پویا. تصدیق صرفاً به معنای "باور کردن" فلان

قضیه نیست، بلکه شناخت یک حقیقت و زنده نگه داشتن آن در عمل است (۸۹۶).

ویلفرد کنتول اسمیث، ضمن نقل شرح تفتازانی بر عقائد نسفی^۱، مفهوم و روش فعال و زنده تصدیق را نیز در الهیات اسلامی مورد تأکید قرار می‌دهد:

درست همچنانکه اگزستانسیالیستهای جدید، به منظور تبیین این مفهوم در انگلیسی، به زبان فرانسه مراجعه می‌کنند، و کلمات engagé و engagement را از آن وام می‌گیرند، این نویسنده سده‌های میانی نیز، در تلاش برای بیان مضمون و شیوه فعال و زنده تصدیق، به فارسی روی می‌آورد و اصطلاح فارسی گرویدن را در عربی وارد می‌کند؛ گرویدن تقریباً معادل دقیق s'engager^۲ است، چون گرو معنایی را می‌رساند که از لفظ فرانسوی gage فهمیده می‌شود: یعنی مبلغ رهن یا وثیقه‌ای که به عنوان ضمانت می‌سپارند (۸۹۷).

به نظر تفتازانی "صفت حقیقی تصدیق" ترکیبی است از (۱) موافقت دل با درستی گفته گوینده و (۲) "تسلیم" فعالانه در برابر آن؛ وی نتیجه می‌گیرد که این معنا در لفظ فارسی گرویدن به وجه احسن بیان می‌شود، همچنانکه اسمیث s'engager را گویای این معنا می‌داند (۸۹۸). مفهوم قرآنی ایمان را باید اشتغال یا تعهدی فعال و پویا در نظر گرفت و نه 'اعتقادی' جزمی؛ در واقع، الفاظی که بعدها در کلام اسلامی برای معنای 'باور داشتن' (اعتقاد، عقیده، عقاید) معمول گردید، حتی در قران

۱. مقصود ظاهراً ابو حفص نجم‌الدین عمر بن محمد بن احمد نسفی (۴۶۱-۵۳۷ق) فقیه

حنفی، مفسر و ادیب ماوراءالنهری و صاحب کتاب العقائد است.

۲. به معنای متعهد کردن خود، قول دادن.

نیامده است، بنابراین می‌توان از 'عمل ایمان' و نه خود ایمان سخن گفت (۸۹۹).

محل ایمان قلب است، عضوی لطیف که "مرکز یا جوهره انسان،... جایگاه عقل، فهم، و هر صفت مثبت انسانی تصور می‌شود" (۹۰۰). با توجه به این ملازمت ایمان با قلب، که معنای عمده آن در مسیحیت اولیه نیز همین بوده (۹۰۱)، اصطلاح تصدیق را می‌توان 'اعتقاد قلبی' تعبیر کرد، زیرا به قول اسمیث، ایمان عبارت است از اشتغال به حقیقت...، یک عمل باطنی‌سازی توسط قلب که به برکت آن شخص انسان آرامش درونی (ذهن و دل و اعمال بدنی دست به دست هم می‌دهند تا نفاق را از بین ببرند) و واقع‌گرایی بیرونی (حیات هماهنگ یا حق) حاصل می‌کند (۹۰۲). متأسفانه علمای اسلام، با وجود قبول اینکه ایمان - علاوه بر اقرار لفظی و اعمال جسمانی - اساساً 'عملی قلبی' است، به ندرت توانسته‌اند بر سر اینکه اقرار لفظی ایمان دقیقاً باید شامل چه باشد، به توافقی برسند. این قبیل نادیده‌انگاری عمدی یا جهل مسلمانان بود که موجب شد بسیاری از اقوال پیامبر که بر بعد باطنی عمل ایمان تأکید داشت به راحتی مورد غفلت قرار گیرد (۹۰۳). توصیف ابن حزم (۳۸۴-۴۵۶ ق) از فرقه افراطی خوارج که از نافع بن ازرق (د. ۶۵ ق) پیروی می‌کردند، - گرچه اینان در تحجر خود تا حدی استثنائی بودند - متأسفانه بیانگر ویژگی پاره‌ای از زیاده‌روی‌هایی است که به نام 'محفوظ نگاه داشتن ایمان از آلودگی' در اسلام دوره‌های بعد، مرسوم گردید.

از اراقه بر این باور بودند که، هرگاه به مسلمانی بر می‌خوردند که به دار و دسته آنان تعلق نداشت، (با شمشیری آهیخته به سوی او) از معتقدات مذهبی وی جويا می‌شدند. چنانچه می‌گفت 'من مسلمانم'، در جا او را به قتل می‌رساندند (زیرا نظراً هیچ مسلمانی

بیرون از جرگه آنان نمی توانست وجود داشته باشد) ولی قتل کسی را که می گفت جهود، یا مسیحی یا مجوس است، منع می کردند (۹۰۴).
 ازارقه نوعی مراقبت بر اذهان در جامعه اسلامی زمان خود اعمال می کردند. همان طور که ابن حزم گزارش می دهد، ازارقه به تفتیش اعتقادات شخصی، یا استعراض می پرداختند، و این اصطلاحی بود که به صورت "نمادی از تروریسم و خشونت" در سده اول هجری درآمد -
 "وضعیتی عجیب و مسخره! مسلمانان را به نام تطهیر اسلامی می کشتند، در حالی که یهودیان، مسیحیان و حتی مجوسان امنیت جانی داشتند" (۹۰۵).
 همچنانکه در میان بعضی از گروههای امروزی با تعبیرهای خاص از دین معمول است، در میان متعصبان جزمیِ اوائل اسلام، ایمان شخص به نسبت قدرت او در خواندن کتابهای دینی و گذراندن امتحان شرعیات ارزیابی می شد. از سده دوم هجری / هشتم میلادی به بعد، پدیده کاربرد بی قید و بند تکفیر (یعنی محکوم کردن هم کیشان به اتهام انحراف از دین) به عنوان "ابزاری راحت در اختیار سیاست بازیهای فرقه ای" (۹۰۶) اغلب عمومیت پیدا می کرد.

در این اوضاع و احوال شخص می توانست به هر یک از برادران مسلمان خود انگشت بنماید و به کوچک ترین و دلبخواهی ترین دلیل، او را کافر یا حتی 'مشرک بت پرست' اعلام کند... همین طور که علم کلام رفته رفته گسترش می یافت، در ارتباط با جزئیات اعتقادات جزمی، تکفیر بی هیچ ملاحظه و قید و بند و ظاهراً بدون احساس ندامت به کار گرفته می شد (۹۰۷).

اگرچه در خلوت عبادت قلب در تصدیق کردن 'آزاد' بود، اما زبان هنوز بسته زنجیر قشری گرائی مبتدل مباحث جزمی معلمان کلام و فقیهان بود - با تفحص در احادیث، انسان می بیند که از واژه ایمان برای مقاصد

جناح‌گرایی، و سیاستهای فرقه‌ای در حوزه موضوعات کلامی سوءاستفاده می‌شد (۹۰۸). در سطح حرف و نظر بر سر نجات روح رقابتها می‌شد اما عملاً مقصود احراز قدرت سیاسی با استفاده از سیاست خوف و رجا بود: امید به رستگاری و ترس از لعنت ابدی.

شکل جدلی که شیوه یاد شده به خود گرفت طرد و نفی حریفان با حربه تکفیر بود. نتیجه این روند این شد که برخی از علمای دین به طرد و نفی تمام کسانی پرداختند که به مکتب آنها تعلق نداشتند. چنین اقدامی عملاً فلاح و رستگاری را به آن علمای حرفه‌ای محدود می‌کرد که به تنها عقیده درست التزام داشتند! (۹۰۹).

البته، از نظر عرفا، که برای آنان ایمان و تقوی – بنا به فرموده پیامبر – “در سینه جای دارد”، پرسش و پاسخهای دینی و طرد و نفیهای فقها نشانه‌هایی بود از اینکه بیماری ریاکاری کل نظام حکومتی اسلام را متعفن ساخته است. بسیاری از صوفیان ایمان لفظی و ظاهری فقیهان را مردود می‌شمردند و، با تبدیل دشنامها به تمجیدها، صفت “کافر” را همچون تاج افتخاری بر سر می‌نهادند. طرفه آنکه، صوفیه بر سر رسیدن به مدارج بلند “کفر ممدوح” با هم رقابت می‌کردند، و چون می‌دانستند که نفس، به قول هجویری “بدترین دشمنان” است، برای مبارزه با حس خودبینی، غرور خود را لعن می‌کردند. همان‌گونه که کارل ارنست اظهار می‌دارد:

تکفیر مرسوم در میان صوفیان با طعن و لعنهایی که علمای دینی و متکلمان نثار یکدیگر می‌کردند، کاملاً فرق داشت؛ تکفیر روحانی^۱ فرایندی از تطهیر است که هدفش حذف ثنویت و شرک

1. spiritual takfir

خفی از باطنِ خود است. در همین معنا بود که شبلی می‌گفت
 ”تصوف شرک است، از بهر آنکه تصوف صیانتِ دل است از
 غیری و غیرنی“^۱. تمام این قبیل انکارها را می‌توان تکفیر روحانی
 به شمار آورد (۹۱۰).

صوفیانِ ایمان‌علمای دین را که بر تعقلِ صرف مبتنی بود رد می‌کردند
 و ناکافی می‌دانستند و در عوض، به کفر باطنی قلب خود معترف بودند. در
 این فرایند تصفیه و باطنی‌سازی [ایمان]، چیزی را انحراف از دین
 خواندن یا ”تهمت کافری زدن“ جنبه بسیار مهمی از تعالیم اعتقادی
 صوفیانه - که به اصول اخلاقی روح مربوط می‌شد - گردید و بنابراین
 عملاً از عرصه مشاجرات اعتقادی خارج گردید. اینجا چیزی آغاز گردید
 که می‌توان آن را تاریخ ادبی باطنی‌سازی ایمان خواند: آن ’کشفی‘ که
 منبع الهام‌بخش همه شاهکارهای شعر عارفانه‌ای است که، به سبب آن،
 اسلام ایرانی شهرت یافته است. این است ماجرای دنباله‌داری که طی
 قرون متمادی گفته شده است (۹۱۱) و هنوز هم در دل، خون و مرکب قلم
 صوفیان هر کجا در دنیای اسلام بازگفته می‌شود: صوفیانی که چون مُبلغ
 برتری روح و معنای قانون شریعت بر الفاظ ظاهری آنند و بدان عمل
 می‌کنند، هنوز گرفتار آزار و شکنجه‌اند.

ایمان غزالی و عین‌القضاة

در اوایل سده پنجم، اندک زمانی پیش از درگذشت غزالی، رسم محکوم
 کردن عقاید توده‌ها (تکفیرالعامه) معمول شده بود و در نتیجه، ”لازم بود

۱. صوفی سعی می‌کند دل را از رؤیت غیرخدا مصون دارد. از آنجا که غیر از خدا چیزی
 در میان نیست، پس صوفی که دل را خالی از غیر خدا می‌خواهد، گویی به وجود
 دیگری اعتقاد دارد، و این شرک است.

بر اساس عقل و عقاید منطقی نظریه مناسبی برای تکفیر تدوین گردد“ تا از کاربردهای ناروای آن جلوگیری شود (۹۱۲). پاسخ غزالی به این مسأله هماهنگ بود با روح ضدفرقه‌گرایی صوفیه که سعی می‌کردند حالت تحمّلی نسبت به اختلاف آراء در میان هم‌کیشان مسلمان در راه کشف علم توحید ایجاد کنند. غزالی ضمن اشاره به نامعقول بودن لعن و طرد تعصب‌آمیز هم‌کیشان به دلیل اختلافات اعتقادی، این طور نظر می‌دهد:

احمق تمام عیار آن است که وقتی از او بخواهند تا کفر را تعریف کند، بگوید: ”کفر هر چیزی است که مخالف نظریه اشعری یا نظریه معتزلی، یا نظریه حنبلی، یا در حقیقت هر نظریه دیگری (که موقعیت اقتضا کند) باشد. چنین کسی از هر ناپینائی ناپیناتر، و مقلدی فاقد قوه تشخیص است (۹۱۳).

غزالی این تحجّر تنگ‌نظرانه را محکوم می‌کرد و می‌گفت ”کسی که بدون تأمل به تکفیر آنان که اتفاقاً با اشعری یا هر کس دیگر مخالفند، شتاب کند مردی جاهل و بی‌بهره از قدرت نقّادی است“ (۹۱۴). غزالی درباره آنهایی که عقل‌گرایان مسلمان یا معتزله را محکوم می‌کردند، نوشته است:

شرط عقل آن است که زبان خود را حتی الامکان از محکوم کردن کسانی بازداری که به جانب مکه نماز می‌گزارند و می‌گویند، لا اله الا الله محمداً رسول الله، بدون آنکه (با گفتار و کردار خود) این شهادت را نقض کنند. گناه زنده گذاشتن هزار کافر به مراتب کمتر از ریختن قطره‌ای چند از خون یک مسلمان است (۹۱۵).

با این حال، غزالی نسبت به پیروان دیگر مذاهب و فرقه‌ها بسیار خشن بود، و عیسویان، جهودان و دهریها و فیلسوفان را به عنوان کافر محکوم می‌کرد، زیرا آراء آنان، به درجات مختلف، کلام پیامبر را تکذیب می‌کند.

نگرش غزالی نسبت به تنوع مذهبی با نظرات آزادمنشانه طرفدار معاصر و مرید معنوی اش، عین‌القضاة همدانی (د. ۵۲۵ ق) اندیشمند صوفی و یکی از خردمندترین و اصیل‌ترین متفکران در میان هم عصران خویش - در تقابل بارز بود (۹۱۶). تصوف غزالی نسبت به تصوف عین‌القضاة بسیار معتدل‌تر بود، و تفکر وی، برعکس تفکر آن دیگری، شدیداً شرع‌گرا ولی کلاً عرفانی بود (۹۱۷). بنابراین، از نظر غزالی جوهره کفر معنایی است متضاد تصدیق، که همان تکذیب یا دروغ دانستن چیزی است. در این صورت، کفر عبارت است از تکذیب رسول خدا در مورد هر وجهی از آنچه وی به ما فرموده است" (۹۱۸).

در مقایسه با آراء غزالی، نظرات عین‌القضاة همدانی بیانگر آن افراط دلپذیر در تساهل دینی است که به واسطه آن، تصوف ایرانی پیوسته ضرب‌المثل بوده است (۹۱۹)، و در این معنا، وی در اظهار روح کل‌گرای گلشن راز فضل تقدم داشته است. عین‌القضاة نسبت به توانائی خود در گرداندن جهت بدعت‌گزار، زاهد نمای سست ایمان، شکاک و مرتد از مسیر کفر، به مراتب بیش از غزالی مطمئن بود، و می‌گفت:

دریغا هفتاد و دو مذهب که اصحاب با یکدیگر خصومت می‌کنند؛
و از بهر ملت هر یکی خود را ضدّی می‌دانند و یکدیگر را
می‌کشند. و اگر همه جمع آمدندی و این کلمات را از این بیچاره
بشنیدندی، ایشان را مصوّر شدی که همه بر یک دین و یک
ملت‌اند. تشبیه و غلط خلق را از حقیقت دور کرده است. و ما یَتَّبِعُ
اکثرهم إلاّ ظناً و إنّ الظن لا یغنی من الحقّ شیئاً، اسمها بسیار است
اما عین و مسمّی یکی باشد (۹۲۰).

۱. بیشتر آنان جز از گمان باطل خود پیروی نمی‌کنند در صورتی که گمان و خیالات موهوم کسی را بی‌نیاز از حق نمی‌گرداند و به علم یقین نمی‌رساند (قرآن ۱۰: ۳۵).

جائی دیگر، عین القضاة ضمن تأکید بر اینکه اصطلاحاتی از قبیل 'اسلام' و 'ایمان' فقط ارزش و اهمیت اسمی دارند و فی نفسه بی معنایند - زیرا هدف واقعی ایمان دینی یافتن رهائی از قید و بند شرک خفی و بندگی 'نفس' است که بدتر از او کافری نیست - می‌گوید:

حاشا و کلاً: مدح کفر نمی‌گوییم یا مدح اسلام. ای عزیز، هرچه مرد را به خدا رساند اسلام است، و هر چه مرد را از راه خدا بازدارد کفرست؛ و حقیقت آنست که مرد سالک خود هرگز نه کفر بازپس گذارد و نه اسلام، که کفر و اسلام دو حال است که از آن لابد است مادام که با خود باشی؛ اما چون از خود خلاص یافتی کفر و ایمان اگر نیز ترا جویند در نیابند. بیت

در بتکده تا خیال معشوقه ماست رفتن به طواف کعبه از عقل خطاست
گر کعبه از بوی ندارد گنش^۱ است بابوی وصال او گنش کعبه ماست (۹۲۱)

با اینکه غزالی راهنمای فکری عین القضاة بود، ولی علی‌رغم گرایشها و همدلیهای صوفیانه وی، همچون بسیاری از جزمی‌اندیشان و متکلمان حضور هر روحانیت اصیلی را در نظامهای خداشناختی غیراسلامی، از قبیل آئینهای بودائی و مسیحی، (لااقل در آثار غیرعرفانی خود)، به رسمیت نمی‌شناخت (۹۲۲). بسیاری از صوفیان سنتی دیگر، وقتی نوبت به ایمان دینی می‌رسید، به قول ویلفرد کنتول اسمیث "جنبش را بیش از نظام، معنا را بیش از صورت، شخص را بیش از الگو" اهمیت می‌دادند، و غالباً از نگرش تساهل‌آمیز امثال ابوالحسن خرقانی (د. ۴۲۶ ق) - که معروف است به مریدان خود نصیحت می‌کرد تا هر رهگذری که به

۱. گنش: کنشت [با کاف مضموم یا مکسور]، معبد یهودیان، کنیسه. عبادتگاه کافران.

خانقاه او می آید "از ایمانش پرسید، نانش دهید" (۹۲۳) - الهام می گرفتند، یا از عین القضاة که معتقد بود عالمیان را می توان به کمک استدلالِ دلپذیر برخاسته از بلاغتِ پر از الهام وی به راه آورد؛ زیرا، همان گونه که اسمیث گفته است این شیخ ایرانی، نسبت به سنّش، در کل گرائی و تفکر جهان شمول بی نظیر بود، و "نگرش انسانی - الهی خود را با چنان فصاحت و شور و حالی بیان می داشت که شاید در هیچ ادبیات دیگری مانند نداشته باشد. اما از سوی دیگر، آن نظام پرداز^۱ دینی، خواه در مقام متکلم خواه در مقام فقیه، عمدتاً انحصارگرا بوده است" (۹۲۴).

این نگرش کل گرا و همه شمولِ صوفیان ایرانی، [یعنی] تصور باطنی ایمان که همه مذاهب را جلوه های حقیقتی واحد می دید (۹۲۵)، با همه این احوال، ریشه ای محکم در ایمان اسلامی داشت (۹۲۶). اما هم علمی که به زحمت کسب شده و هم معرفت عمیق روحانی باید این نگرش باطنی را به وجهی کامل دارا باشند، زیرا، چنانکه عین القضاة اظهار داشته است: "دریغ این معانی جلوه بر کسی کند که هفتاد و اند مذهب مختلف را واپس گذاشته باشد. آن کس که هنوز یک مذهب ندیده باشد، او از کجا و این سخن از کجا! (۹۲۷).

باید اذعان کرد که تفحص در زوایای عمیق تر مفهوم ایمان در اندیشه اسلامی (از جمله مرزهای معنایی، ریشه شناسی و تحول ابعاد خداشناختی آن در علم کلام و عرفان صوفیانه) باید تازه از این پس صورت گیرد. حتی تاریخچه ای انتقادی از مفاهیم بنیادی ایمان در نزد صوفیه، همچنانکه اسمیث از سر تأسف یادآور می شود، تاکنون به قلم درنیامده است (۹۲۸). با قصد جبران مختصری از این کاستی است که ذیلاً

1. systematizer.

به بررسی موضوع باطنی‌سازی ایمان در تفکر محمود شبستری می‌پردازیم.

مفهوم کفر در تصوف سنتی

تصور شبستری از 'کفر حقیقی' آمیزه‌ای است از اندیشه‌ها و رسوم مختلفی در ادبیات فارسی و عرفان صوفیانه که شامل نمادهای مربوط به کفریات در شعر صوفیانه فارسی از زمان سنائی تا سعدی هست تا نظریه 'کفر حقیقی' که مورد تأیید حلاج بود، عارفی که، به تعبیر کارل ارنست "عرضه‌کننده واقعی درونمایه ایمان و کفر" بود (۹۲۹): نظریه‌ای که بعدها به توسط عین‌القضاة همدانی صورت تفصیل یافت؛ دامنه این تصور شبستری به ریشه‌شناسیهای متفاوت مربوط به کلمه کفر هم کشیده می‌شود. با عنایت به قدمت و پیچیدگی روند پیدایش این تصور یا مفهوم، شایسته است پیش از بررسی نظریه کفر حقیقی در نزد شبستری، اندیشه‌هایی را که در بالا بدان اشاره رفت، اجمالاً از نظر بگذرانیم.

سنت ادبی کفریات

کفریات، که استعاره‌های برگرفته از مذاهب غیراسلامی - ستایش اصنام، برهمنیان، مسیحیان و مجوسان - را به کار می‌گیرد، اغلب به عنوان بهانه‌ای برای بزرگداشت باطن‌گرایی در ادبیات فارسی مورد استفاده قرار گرفته است. به گفته ا. بوسانی، چنین کفریاتی را نباید همیشه به لفظ ظاهری فرض کرد، بلکه باید "صرفاً به عنوان نمادهایی از چیزی در نظر گرفت که با اسلام رسمی در تضاد است؛ در اشعار تغزلی، کفریات نمادی از واقعیتی عرفانی، عمیق‌تر از هر مذهب ظاهری است" (۹۳۰). دفاع شبستری از کفر، توصیه او به "فرد شدن در کفر"، که ذیلاً بحث می‌شود

می‌تواند بازگشتی باشد به پاره‌ای از رسمهای بلاغی کهنه در شعر فارسی که راه عشق را در مقابل راه شرع قرار می‌دهد. در این حال و هوا، عین‌القضاة در تمهیدات خویش تصریح می‌کند که:

از عشق نشانه، جان و دل باختن است وین کون و مکان هردو بر انداختن است
گه مؤمن و گاه‌گاه کافر بودن با این دو مقام تا ابد ساختن است (۹۳۱)

در ورای چنین ابیاتی این عقیده بسیاری از صوفیان ایرانی قرار داشت که، به تعبیر آنماری شیمل، در توحید حقیقی، کفر و ایمان اساساً بی‌اهمیتند زیرا هردوی آنها مخلوق و لذا فانی هستند“ (۹۳۲).

چنین ابیاتی همچنین انعکاسی است از نظریه خداشناختی معروف به ’وحدت خلاقیت خداوند‘ یا ’توحید افعالی‘، نظریه‌ای که در چندین بخش از سعادت‌نامه ظاهر می‌شود؛ در چنین مواردی، شبستری تصریح می‌کند که هر کس انکار کند که خداوند خالق هر رویداد و فعلی است، کافر محض است (۹۳۳). این نظریه را، که از تفکرات کلامی [ابوالحسن] اشعری سرچشمه می‌گیرد، سنائی غزنوی (د. ۵۲۵ ق) ضمن بیت معروفی در مقدمه حدیقه الحقیقه خود عرضه کرده است.

کفر و دین هردو در رهت پویان وَحَدَّةُ لَاشْرِيكَ لَهْ گویان (۹۳۴)

این نظریه را ابن عربی و متفکران صوفی پیرو مکتب او، از قبیل عراقی (۹۳۵) و شبستری نیز ذکر کرده‌اند. لاهیجی در شرح خود بر بیت زیر از گلشن راز:

یکی بین و یکی گوی و یکی دان بدین ختم آمد اصل و فرع ایمان (۹۳۶)

خطاب به عارف صوفی می‌نویسد:

در هرچه نظر نمائی حق را به صورت او ظاهر بینی، اگر کفر باشد و اگر اسلام؛ و به زبان اقرار نمائی که موجود حقیقی حق است و بس، و هرچه هست اوست. و به دل جزم کن که هرچه موجود است حق است و غیر او عدم است.

یا آنکه، یکی بین در افعال که اشارت به توحید افعالی بُود^۱، و یکی گوی در صفات که اشارت به توحید صفاتی باشد، و یکی دان در ذات که اشارت به توحید ذاتی باشد که اصل و فرع ایمان مختتم به توحید است و معرفتِ توحیدِ حق اصل الاصولِ جمیع عقاید دینیّه و معارف یقینیّه است (۹۳۷).

با تشخیص اینکه فعل خداوند در همه صور حرکت و سکون ساری و جاری - و به همین سبب نگهدارنده کفر و ایمان - است، تنها گامی کوتاه فاصله بود تا صوفی جرأت کند خود را شایسته احراز جامعیت عام خداوند - که بر کفر و بر ایمان هر دو شمول دارد - بسازد. یعنی، شجاعانه امکان وجود ایمان متعالی را به خداوند در نظر مجسم کند که شامل کفر هم می شود. مثال بارزی از چنین نگرشی فی الواقع در عباراتی دیده می شود که بلافاصله پیش از شعر فوق الذکر عین القضاة آمده است؛ وی در آنجا می گوید:

ای عزیز آن بزرگ را گوش دار که چه گفت مر این دو مقام را. گفت:
 إِنَّ الْكُفْرَ وَالْإِيمَانَ مَقَامَانِ مِنْ وَرَاءِ الْعَرْشِ حِجَابَانِ بَيْنَ اللَّهِ وَ
 بَيْنَ الْعَبْدِ، گفت: کفر و ایمان بالای عرش دو حجاب شده اند میان
 خدا و بنده، زیرا که مرد باید که نه کافر باشد و نه مسلمان. آنکه
 هنوز با کفر باشد و با ایمان، هنوز در این دو حجاب باشد؛ و سالکی
 مُنتَهی جز در حجاب کبریاء الله و ذاته نباشد...

۱. یعنی، معنای دیگر بیت این می تواند باشد که همه افعال را یکی بدان الی آخر...

نوع صوفی خلاق که بتواند دو امر متضاد کفر و ایمان را، بدان گونه که عین القضاة تبلیغ می‌کرد، در خود جمع کند، در زبان نمادین عرفان ایرانی با چندین اصطلاح اصلی نشان داده شده است. اشارات در اشعار فارسی به این اصطلاحات - از قبیل قلندر (عارف خانه بدوشی که به ظواهر دین بی‌اعتناست، معادل سدهوی^۱ هندو)، رند و قلاش - همچنانکه یوهانس ت. پ. دوبروین یادآور شده، "سنتاً ذیل عنوان کفریات در می‌آمد" (۹۳۸). اقامتگاه قلندر نوعاً خرابات بود: محلی که همه جا خوبی، بدی، زیبایی، زشتی، و هر نوع ایمان و کفر را در برمی‌گرفت (نک فصل ۴، صص ۶۹-۱۶۷). در تعریفی که ابوالمفاخر یحییٰ باخرزی - از معاصران شبستری، و یکی از مشایخ بزرگ طریقه کبرویه - از کفریات به دست می‌دهد، برای رساندن نکته مورد بررسی از استعاره‌های برگرفته از مسیحیت استفاده کرده است:

خرابات و مصطبه عبارت و کنایت است از خرابی و تغییر رسوم و عادات طبیعت و ناموس و خویشتن‌نمائی و خودبینی و ظاهرآرائی، و تبدیل اخلاق بشریت به اخلاق اهل مودت و محبت، و خرابی حواس به طریق حبس و قید و منع او از عمل خویش

با دل گفتم کای دل پرخاش طلب در صومعه و سرِ مصلاش طلب
دل گفتم مراگرد خرابات بر آی آنجا‌گرش نیابی اینجاش طلب (۹۳۹)

ریشه‌شناسی صوفیانه باخرزی از واژه کفر، که ذیلاً (ص ۳۷۶) بررسی شده، نیز بر هدف اصلی که مبنای کاربرد چنین استعاره بدعت‌آمیزی به توسط شعرای صوفی است، تأکید می‌کند؛ آن هدف این

است: هجو کردن تصورات سطحی دربارهٔ ایمانی که نه بر دیدگاه روحانی شخصی و باطنی که بر جزمی‌گرائی مقدس مآبانه و صورت‌گرائی دینی استوار است.

نظریهٔ حلاج دربارهٔ کفر

گرچه عرضه داشتی مفصل از تصانیف [حسین] منصور حلاج (د. ۳۰۹ ق) دربارهٔ "کفر حقیقی" (۹۴۰) بیرون از حوصلهٔ این مقال است، نگاهی کوتاه به سخنان وی در باب این موضوع اجتناب‌ناپذیر است، زیرا کل نظریهٔ کفر حقیقی اساساً از اندیشه‌های او نشأت می‌گیرد. نظریهٔ 'ایمان کفرآمیز' حلاج که قبلاً در تک‌نگاشتی به قلم کارل ارنست به طور مبسوط بررسی شده است، اینجا فقط به گونه‌ای مجمل مورد تحقیق قرار خواهد گرفت.

با نگاهی به آنچه بعد از حلاج به سبک و سیاق فکری او تصنیف شده، [مثلاً] شرح شطحیات روزبهان بقلی، خواننده بلافاصله متوجه می‌شود که آثاری از این قبیل نمایندهٔ سنتی است که اساس نظریهٔ کفر باطنی شبستری را تشکیل می‌دهد. روزبهان می‌نویسد:

حسین [بن منصور حلاج] در شطح گوید که "عارف در اوایل احوال نگاه کند، داند که ایمان نیارد الا بعد از آن [که؟] کافر شود". او را گفتند این حال چون باشد؟ گفت "مسکین اول وهلت وقف کند با چیزی. آنگاه مترقی شود وقوفش با آن چیز. کافر شود در آخر وهلت. نبینی که اگر باز آن گردد، کافر بوده است؟"

[شرح روزبهان] بدین سخن آن خواهد که هر که ایمان به حق آورد و او را در دل درجات و اسباب عطا بماند، در حقیقت توحید شرکست، چون در اوایل ایمان به حق آورد، آنگه در آخر به رؤیت

عطا کافر شود، آنکه جمله بگذارد و در حق فانی شود، حقیقت ایمان یافت. ... بدان ای حق گوی: که حق غیورست، ایمان در وحدت کفرست، زیرا که اشارت حَدَثٌ به قَدَم است^۱. و آن متعلق به قرب ظاهر است، لیکن از حقیقت بعید است. کفر ایمان است در حقیقت توحید، زیرا که اقرار به نکره است، و نکره حقِ حَقُّست برکون. ... والعجزُ عن درکِ الادراکِ ادراکٌ، نشناخت الأبعد از نکره؛ متحیر نشد در نکره الأبعد از معرفت. ایمان کفر کفرست، و کفر کفر ایمان است (۹۴۱).

نامه مشهور حلاج درباره کفر حقیقی (۹۴۲) نیز نمایانگر روح این اظهارات شجاعانه درباره نظریه باطن‌گرایانه کفر حقیقی^۱ است. ما در این نامه به همین نظریه برمی‌خوریم، و آن اینکه ”نکره^۲ حقِ حق است برکون“، منتها اینجا با شور و حرارتی جسورانه و صراحتی بی‌نظیر بیان شده است.

به نام خداوند رحیم و رحمانی که خود را به هر واسطه‌ای به هر کس که بخواهد متجلی می‌کند. درود بر تو، پسر! خداوند ترا از حجاب ظاهر شریعت محفوظ بدارد، و حقیقت کفر را بر تو آشکار گرداند! چون ظاهر شریعت شرک خفی است، در حالی که حقیقت کفر معرفتی جلیه است. پس سپاس خدای راست که خود را بر سر سوزنی برای هر که اراده کند متجلی می‌سازد، و در آسمانها، و زمینها خویشان را از هر که خواهد پنهان می‌دارد، به گونه‌ای که یکی گواهی دهد که او [= خداوند] وجود ندارد، و دیگری شهادت می‌دهد که غیر از او وجود ندارد. اما آنکه انکار

۱. یعنی، زیرا در این صورت آفریده (= حدث) بر ایمان به حق (که قدیم است) اقرار کرده است.
 ۲. عدم معرفت، ناشناسائی.

کرد مردود نیست و آنکه هستی خدای را تأیید کرد ثنائی نکنند. مقصود از این نامه آن است که ترا تکلیف کنم تا فریب خداوند نخوری و از او نومید نشوی؛ عشق او را مشتاق نباشی، و از اینکه عاشق او نیستی خرسند نباشی؛ در اثبات او کلمه‌ای بر زبان نیاوری، و به نفی او متمایل مباش. زنه‌ار که تأیید توحید نکنی. والسلام (۹۴۳).

از مقایسه این سخنانِ حلاج با عبارات یاد شده از شرح روزبهان بر گفته‌های حلاج، با اظهارات عین‌القضاة درباره‌ی نسبت ایمان و کفر، و بالاخره با سخنان باخرزی درباره‌ی کفر محمود معلوم می‌شود که صوفیان چندین سده پیش از شبستری برای بیان ایمان باطنی خود به کمک نمادهای غیراسلامی و گاه ظاهراً ضداسلامی، به مجموعه‌ای از استعاره‌های مؤثر مجهز بوده‌اند.

تطبیق معنائی مفهوم کفر به توسط ابن عربی

تصور شبستری از کفر نیز ثمره‌ی جنبی چندین تعبیر ریشه‌شناختی مختلف - چه عرفانی چه فلسفی - از واژه فنی کفر طی قرون متمادی بوده است. در قرآن کفر به معنای عمل عمدیِ تجاهل، یعنی خودفریبی آگاهانه ظاهر می‌شود، که به قول ویلفرد کنتول اسمیث "محققاً جهل صرف نیست، بلکه کفر نیز مانند هم آیند آن، ایمان، مستلزم علم است؛ زیرا کفر باطل دانستنِ عمدی چیزی است که شخص می‌داند درست است" (۹۴۴).

همین تصور کفر به عنوان انکار عمدی به توسط ابن عربی طول و تفصیل بیشتری یافت؛ در مکتب عرفان اسلامی وی، "معنای لغوی کفر که 'مخفی کردن یا پنهان نمودن است' معنای ضمنی متعارف آن را

تحت الشعاع قرار داد (۹۴۵)، و این معنای ضمنی (همچنانکه ذیلاً خواهیم دید) در تصوف ایرانی پس از ابن عربی معنای غالب بود. درباره این معنای کفر توشیهیکو ایزوتسو، آنجا که اصطلاحات فلسفی ابن عربی را تفسیر می‌کند، این طور توضیح می‌دهد:

فعل کَفَرَ در قرآن درست در مقابل آمَن است و بر 'ناسپاسی' یا 'بی‌اعتقادی' دلالت دارد. اما از نظر ریشه‌شناسی، این کلمه به معنای "پوشاندن" است. و از نظر ابن عربی که این کلمه را در معنای ریشه‌شناختی آن می‌گیرد الذین کَفَرُوا به معنای "کسانی که خدای را باور ندارند" نیست بلکه معنی آن "آنان که می‌پوشانند و مستور می‌کنند" است. بنابراین، کفر تعبیری است دال بر مردمی که، با "غیبت" خود واحد مطلق را در پشت پرده نفسهای خود پنهان می‌دارند.

از این دیدگاه، معلوم می‌شود که کل عالم حجابی است در برابر چهره قادر مطلق. پس آنان که برای عالم هستی قائلند خدای را در محدوده شماری تعینات جای می‌دهند و بدین ترتیب او را در پس پرده‌ای ضخیم نهان می‌کنند. وقتی، مثلاً مسیحیان ادعا می‌کنند که إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ (قرآن ۵: ۷۲) خدای مطلق را در صورت فردی محدود می‌کنند و از مطلقیت وجود مطلق او غافل می‌مانند. این موجب غیبت آنان از خدای مطلق می‌شود؛ آنها خدای را در پرده صورت جسمانی مسیح مستتر می‌کنند. در این معناست که چنین افرادی کافر به شمار می‌آیند، یعنی "آنان که می‌پوشانند (و این برابر است با آنان که باور ندارند) (۹۴۶).

با در نظر گرفتن حوزه شناختی-معنایی پیچیده و چند معنایی ریشه‌شناختی کفر در فارسی و عربی، ویلیام چیتیک تا آنجا پیش می‌رود

که در سراسر کتاب "ایمان و عمل در اسلام" خود همه آراء خاورشناختی پیشین را ردّ می‌کند، و کفر را "حقیقت‌پوشی" یا "کتمان حق" معنا می‌کند، و بدین ترتیب معادله‌های معمول محققان یعنی 'ناباوری' و 'بیدینی' را کنار می‌گذارد (۹۴۷). (فکر می‌کنم، چیتیک مقداری مبالغه کرده است). با این حال، در دفاع از نظر وی، باید گفت تا پیش از زمان شبستری، کفر به نظر بیشتر صوفیان معنای نوعی خودفریبی روان‌شناختی و تحریف عمدی حقایق را - که از غرور و خودمحوری ناشی می‌شد - پیدا کرده بود؛ بدین ترتیب، واژه کفر معنای 'حقیقت‌پوشی' عمدی را می‌رساند و نه صرفاً 'بی‌دینی' یا 'انحراف از دین'.

با توجه به اینکه محیط فکری عصر زندگی شبستری لبریز از فلسفه ابن عربی بود (نک. فصل ۵)، از میان آثار صوفیانه مکتوب در عصر مغول، هیچ تصنیفی مانند مصنفات وی بیانگر آن دگرگونی که در تصوف ایرانی، بر اثر جذب شدن سخن پرشور و تناقض‌نمای حلاج - یعنی کفر حقیقی - در فلسفه دشوار و پیچیده شیخ اکبر رخ داد، نیست. نخستین نکته جالب در مورد دیدگاه شبستری نسبت به کفر و ایمان، انتقال معنایی مهمی است که در مفهوم کفر او رخ داده است: از کفر یا ناباوری به اخفاء حقیقت. این تطبیق معنایی جدید - و در عین حال کاملاً مطابق سنت - در مورد واژه کفر مبتنی است بر معنای اصیل ریشه‌شناختی این کلمه که ابن عربی، نه مبتکر بلکه، پیشگام در استعمال آن بود، و معنای لغوی اصلی کفر را عمومیت بخشید: 'پوشاندن'، که تلویحاً به معنای 'پوشاندن حق بواسطه نفس خود' یا اخفاء حق به سبب داشتن آگاهی بر خود (۹۴۸). این تطبیق یا جابجائی معنایی در اوراد الاحباب نیز به وضوح منعکس شده است. در این اثر، باخرزی، در تفسیر "پاره‌ای اصطلاحات که آوازخوانان به هنگام سماع به کار گیرند" به گونه‌ای استادانه نظریه کفر حقیقتی حلاج

را با مفهوم نظریه 'حقیقت کفر'، که بعد از ابن عربی باب شد، به شیوه زیر با هم جمع می‌کند:

در اشعار مراد ازین لفظ [= کفر] کفر دینی که ضد اسلام است نیست. و در اصل لغت عرب پوشیدن را کفر گویند به فتح الکاف، و این سه حرف ک. ف. ر دلالت بر ستر می‌کند به هر صیغه که می‌گردد، مثل کافر و کفارت و مکفر و کفار و کفور و مکفور. و این لفظ کفر در مقام مدح و ذم آید.

بقای صفات ذمیمه را در بنده، تا توجه او به غیر با دیدن غیر حق در دارین، یا فاعل افعال غیر حق را دیدن^۱، یا یکدیگر را به ربوبیت قبول کردن و طاعت داشتن، این جمله کفر و شرک مذموم است در طریقت.

و اما کفر محمود آن است که دارین و منزلین را بر دل خود پوشانی و کافر طاغوت نفس خود شوی تا او مستور فنای صفات خود و استعداد ذاتی خود گردد و هستی او هیچ نماند آنکه سرهویت الله پدید آید و حقیقت ایمان عیان گردد. آنگاه مؤمن حقیقی شوی. قال الله تعالی: "فَمَنْ يَكْفُرْ (۹۴۹) بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ" (۹۵۰)، یعنی بالتوحید، و هو لا اله الا الله.

نور آفتاب شهود احدیت به سر اظهار کفر چون بتابد، ستارگان محسوسات و معقولات و ظنیات و محدثات و جایزات همه بر دیده دل مکفور و مستور گردند.

۱. مصداق کفر مذموم آن است که صفات ناپسند در بنده آن قدر باقی بماند که توجه او از خدای دنیا و آخرت به غیر از خدا معطوف گردد، یا غیر حق را کننده افعال تصور کند.

ای کفر دریغا که مغان از تو بلافند اسم تو پرستند و زعین^۱ تو معافند یا خود کفرِ مذموم آن است که حقایق دین پوشیده ماند و بنده به اعمالِ وجهی^۲ و طاعات رسمی و عبادات تقلیدی قانع آید.

و کفر محمود و حقیقی آن است که ظواهر باطن گردد و باطن در باطن ظاهر شود. نور کشف حقایق مرظلمت تقلیدات و عادات را مستور و مکفور کند و اسماء و صفات سالک را مطموس^۳ گرداند. کفرِ غیب عین شود (۹۵۱) و عین اعیان (۹۵۲) و ذوات کفر گردد. شیخ حسین منصور به پسر خود نامه‌ای نوشت که: *يَا بَنِيَّ سَتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْكَ ظَاهِرَ الشَّرِيعَةِ وَ كَشَفَ عَلَيْكَ الْكُفْرَ فَإِنَّ ظَاهِرَ الشَّرِيعَةِ كُفْرٌ خَفِيٌّ وَ حَقِيقَةُ الْكُفْرِ مَعْرِفَةٌ جَلِيَّةٌ*^۴... (۹۵۳).

در شرح باخرزی بر مفهوم 'کفر حقیقی' هم جسارت و هم احتیاط کاری او را می‌توان دید: جسارت در دفاع از نظریه کفر حقیقی طبق معنای اصلی ریشه‌شناختی آن، و احتیاط در نقل نادرست نام مخاطب نامه حلاج، زیرا تحمل این کلمات پندآمیز برای یک مرید صرف سنگین بوده، اما برای بسته نزدیکی چون پسر، این قبیل صراحت لهجه، بر طبق ضوابط ادب اسلامی بی احتیاطی قابل تحملی بوده است.

بحث بالا درباره پاره‌ای از مفاهیم اصلی که شالوده مفهوم کفر عارفانه را تشکیل می‌دهد، بیانگر چندین وجه نمادین مختلف از حقیقت کفر و ایمان بود که می‌توان به صورت زیر آنها را خلاصه کرد:

۱. عین: ذات ۲. اعمال وجهی: [ظاهراً] اعمال صوری.

۳. مطموس: تباه شده.

۴. خداوند ترا از ظاهر شریعت پوشیده دارد و حقیقت کفر را بر تو آشکار سازد. به راستی که ظاهر دین کفر پنهانی و حقیقت کفر معرفت آشکار است.

(الف) شعرای صوفی از نمادهای مربوط به کفریات بهره می‌گرفتند تا عرفان اساساً باطنی و عاشقانه^۱ خود را، در مقابل الهیات تجویزی ظاهرگرا و قانون-محور بزرگ بدارند.

(ب) ظاهر قانون دین بدون توجه به بعد باطنی آن تدریجاً حجابی و ابری به شمار آمد ("شرک خفی"، به قول حلاج و "ظلمت تقلید جزمی و اعمال معمول متعارف"، به قول باخرزی)، یعنی گونه‌ای از کفر.

(ج) ایمان رند و قلندر را نمی‌توان در فضائی که تعصب و جزمی‌گرایی حاکم است (و تصدیق بر اثر ریا و تظاهر فاسد شده) به کار بست، بیرون از چنین فضائی است که

(د) مقام معنویِ نماد شعریِ 'خرابات' از مرتبهٔ نماد مسجد درمی‌گذرد، و تقدس مآبی مرسوم مربوط به مسجد که بر تظاهر و فخرفروشی مبتنی است، موجب تحریف تشخیص آن ایمان باطنی می‌شود که به خرابات مربوط است.

(ه) نمادهای زنندهٔ ضداسلامی را که شعرای صوفی به کار گرفته‌اند نباید بر اساس ظاهرِ الفاظ آنها فهمید؛ بلکه (همان طور که از بررسی زیر درباره سخنان شبستری / لاهیجی خواهیم دانست)، مقصود از این کاربردهای نمادین نجاتِ روح از اسارت پیروی کورکورانه (تقلید) و رهائی از 'اعتقاد' سرسری بدون تصدیق مناسب است.

پس از این آشنائی مختصر با سابقهٔ خداشناختی مفهوم ایمان در نخستین ادوار اسلامی و سنت عرفانی 'کفر حقیقی' در تصوف کلاسیک، اکنون می‌پردازیم به تحلیل رویکرد خود شبستری به اسلام، ایمان، تصدیق و کفر.

1. eros-oriented mysticism.

کافرِ مسلمان: ایمان محمود شبستری

بیان رسمی شبستری در باب 'ایمانِ کفر حقیقی' مبتنی بر چندین درونمایه اصلی است که در سراسر گلشن راز توضیح داده شده است. سه مورد از آن درونمایه‌ها، یعنی، (۱) نظریه کفر حقیقی که حلاج آن را تشریح کرده است، (۲) تطبیق معنایی اصطلاح کفر به توسط ابن عربی به قسمی که 'حقیقت پوشی' از آن فهمیده شود، و (۳) سنت کفریات در ادب فارسی که بیشتر بررسی شد؛ بنابراین نیازی به ذکر مطلبی اضافی در اینجا نیست. خواهید دید که به این درونمایه‌ها اینجا و آنجا در صفحات بعدی اشاره خواهد شد.

با وجود این، دو مفهوم جالب دیگر از کفر در مصنفات شبستری هست که توضیحات مقدماتی بیشتری می‌طلبند:

(۴) نمادگرایی شعر فارسی که در آن اعضای بدن معشوق روحانی [= خدا] - مخصوصاً 'رخ' و زلف - صفات جلال و جمال الهی را مجسم می‌کنند؛ این صفات منشأ خیالی 'ایمان' و 'کفر'، به گونه‌ای که ادیان جهان آنها را تعریف کرده‌اند، می‌باشد.

(۵) هستی‌شناسی متعالی نظریه وحدت وجود، که در آن دین و کفر در ظل حمایت نامهای متضاد در میان اسماء الهی که علت آفرینشند، با هم یکی می‌شوند.^۱

۱. نویسنده در اینجا اشاره دارد به توحید صفاتی در فلسفه وحدت وجود، و آن اینکه همه اشياء عالم خلقت معلول و اثر اسماء الهی‌اند و در واقع هر یک مظهر یکی از آن اسمها هستند. بعضی از این اسمها ضدیکدیگرند و بنابراین هر کدام مظهر اسم الهی مناسب خود است. مثلاً ایمان مظهر اسم 'الهدی' و کفر مظهر اسم 'مُضِلّ' است.

نمادشناسی فراطبیعی و عاشقانه کفر و ایمان

همچنانکه در فصل ۶ گفته شد، استعاره زلف و رخ معشوق حقیقی به عنوان نمادهائی از ایمان و کفر در شعر صوفیانه بخش عمده‌ای از سروده‌های شبستری را گرفته است. کاربرد رخ و زلف معشوق به عنوان رمزهای شاعرانه‌ای از ایمان و کفر، که رد آن را می‌توان تا اشعار سنائی، عطار، و عین‌القضاة دنبال کرد (۹۵۴)، در این شعر مغربی به خوبی بیان شده است:

کفر و ایمان را به پیش زلف و رویش کن رها

پیش زلف و روی او از کفر ایمان دم مزن (۹۵۵)

اینجا معلوم می‌شود که ایمان و کفر حجابهای بیش نیستند که، وقتی کنار زده می‌شوند، معانی درون آنها برملا می‌گردد. کفر زلف معشوق به عنوان استعاره‌ای شاعرانه بیان‌کننده تفرقه و ظلمت (اما تجلی خداوند به واسطه دو اسم الهی ضارّ و مُضِلّ) است، در حالی که ایمان تشبیهی در اشاره به چهره الهی است.^۱ لاهیجی معنای عرفانی این استعاره‌ها را که ترسیم‌کننده صفات الهی است، در شرح خود بر ابیات زیر از شبستری، بیان کرده است:

۷۶۶ اگر زلفین خود را برفشانند به عالم در یکی کافر نماند

۷۶۷ وگر بگذاردش پیوسته ساکن نماند در جهان یک نفس مؤمن (۹۵۶)

لاهیجی "زلف" را در بیت اول (۷۶۶) اشاره به تعینات و کثرات، و به وجه اخصّ، نمادی از "حجابهای نور و ظلمت" - یعنی دو صفت متقابلِ جمال و جلال - تفسیر می‌کند.

۱. ایمان و کفر من همه رخسار و زلف تست

در بند کفر مانده و ایمانم آرزوست

اگر زلفین خود را که تعینات جمالی و جلالی مراد است بر افشاند و پرده تعینات و کثرات را از هم باز کند، هر آینه آن کس که در پرده این تعینات مخفی بُود ظاهر گردد و تمامت عالم مشاهده جمال توحید الهی نمایند و چون به وحدت بیناگردند، در عالم یک کافر نماند و همه مشرکان موحد شوند و مسلمان حقیقی گردند و رسم کفر از جهان زایل شود (۹۵۷).

اینجا ممکن است سخن عین القضاة را به یاد آوریم که مدعی بود "ایمان و کفر بالای عرش دو حجاب شده‌اند میان خدا و بنده". در زیر ظلمت گیسوان جمال و جلال حق سرّ وحدت الهی جای دارد که به واسطه دو زلف - نماد دوگانگی صفات الهی - پوشیده شده است. لاهیجی در تفسیر بیت بعد می‌گوید اگر حقیقت پنهان برای همیشه در پشت پرده می‌ماند، ایمان نیز از عالم رخت برمی‌بست.

اگر زلف خود را که ظلمت کثرات و تعینات سلسله موجودات است پیوسته و دایم ساکن بگذارد و هرگز حجاب تعینات از وجه وحدت بر ندارد، یک نفس مؤمن حقیقی، که شاهد توحید عیانی باشد، نماند، و عالم پر از شرک و کفر گردد (۹۵۸).

اجتماع ضدین کفر و ایمان در وحدت وجود

شبستری با استفاده از اصطلاحات ابن عربی، تأیید می‌کند که وجود کفر را باید در مقوله شرّ واجب جای داد (۹۵۹). به علاوه (بر طبق احکام اسلام راستین)، شرک، بت پرستی و توحید با توجه با رحمانیت شامل خداوند، در ذات و وجود یکی بیش نیستند. محمد لاهیجی، در متن شرح خود بر این بیت شبستری:

چو کفر و دین بود قائم به هستی بود توحید عین بت پرستی (۹۶۰)

چنین توضیح می‌دهد:

چون کفر و دین که به حسب صورت از امور متضاده‌اند، قایم به هستی و وجودند و هستی مطلق حق است پس، هر آینه که توحید و یگانه گردانیدن حق عین بت‌پرستی باشد، چو [ن] اگر کفر و بت را من حیث الحقیقه غیردانی، شرک باشد و قایل به توحید حقیقی نباشی، شعر:

در بتکده‌ها غیر ترا می‌نپرستند

آن کس که برد سجده بر سنگ و گل و چوب (۹۶۱)

همچنانکه شبستری در دو بیت دیگر گلشن راز دربارهٔ انسان کامل تصریح می‌کند، عارف کامل به تنهایی اجتماع ضدین ایمان و کفر است، زیرا

۳۴۹ شریعت را شعار خویش سازد طریقت را دثار خویش سازد

۳۵۰ حقیقت خود مقام ذات او دان (۹۶۲) شده جامع میان کفر و ایمان (۹۶۳)

انسان کامل جامع مقدس و غیرمقدس، و ایمان و کفر در خود است. زیرا منشأ متعالی هستی شناختی هر یک را حاصل کرده است، و لذا همان طور که لاهیجی توضیح می‌دهد، "آن کامل میان کفر که مقتضیات اسماء جلالیه است و ایمان که از مقتضیات اسماء جمالیه است، جامع است" (۹۶۴). مع ذلک، این اشتغال بر مقدس و غیرمقدس، همچنانکه لاهیجی تصریح می‌کند، متضمن تصور قانون ستیزی‌ئی که ممکن است مرجعیت اخلاقی شریعت را معطل کند نیست. بینش متعالی شبستری بر مبنائی اسلامی استوار است. شارح، که گوئی بر همین مطلب، یعنی درونمایه بیت ۳۴۹، تأکید می‌ورزد، اظهار می‌دارد:

و طریقت در لغت مذهب است و در اصطلاح [صوفیه] سیری

است مخصوص به سالکان راه اله از قطع منازل بعد و دوری، و

ترقی به مقامات قرب، و رفتن از حادث به قدیم. یعنی سالک راه حقیقت بعد از آنکه از مقام فناء به مرتبه بقاء بیاید، با وجود آن قرب و کمال باید که شریعت را که دین و طریقت حضرت محمدی صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ است، شعار خویش سازد. و همچنانکه در ابتدا به امور شرعیه متحقق بوده، در انتها نیز [همان طور] باشد و دقیقه‌ای از آن فرو گذاشت ننماید تا لایق خلافت و ارشاد تواند بود (۹۶۵).

در شرح خود بر بیت ۳۵۰، لاهیجی استدلال می‌کند که اشاره شاعر ممکن است به این باشد که مرد کامل جامع کفر حقیقی و ایمان است (۹۶۶). چون این مفهوم موضوع اصلی فصل حاضر است، در اینجا نقل ریشه‌شناسی جالب لاهیجی از واژه کفر، که مبتنی بر تفسیر ابن عربی است، ارزشمند است:

و می‌تواند بود که مراد به این کفر، کفر حقیقی باشد که عبارت از فناء است زیرا که کفر در لغت پوشیدن است و فناء که محو هستی مجازی است پوشیده شدن و مخفی گشتن سالک است - که موجب غیریت و دوئی بود - در ظهور وحدت و یگانگی حق. و ایمان از بقاء باشد، چو [ن] ایمان حقیقی که تصدیق به وحدانیت حق است بی شائبه تشکک، وقتی میسر است که بعد از فنای خودی به بقای احدی متحقق گشته، خود عین وحدت گردد (۹۶۷).

شبستری می‌گوید، مسلمان بودن مستلزم آن است که به دیگران احترام بگذارید، به نظامهای اعتقادی آنان وارد شوید و بکوشید خدای آنها را درک کنید، هر قدر هم که این خدا با حقیقت یا با مفهومی که شما از خدا دارید بیگانه باشد. به عقیده شبستری، که پرورده فرهنگ دینی خالی از تعصب

ایران عصر مغول بود، ایمان مستلزم داشتن روح جهان شمول تساهل نسبت به سنتهای دینی دیگر است (۹۶۸). لاهیجی، در شرح خود بر ابیات زیر:

بدانستی که دین در بت پرستی است	مسلمان گر بدانستی که بت چیست
کجا در دین خود گمراه گشتی؟	وگر مشرک ز بت آگاه گشتی
بدان علت شد اندر شرع کافر	ندید او از بت الآ خلقِ ظاهر
به شرع اندر نخواندت مسلمان (۹۶۹)	تو هم گر زو نبینی حقِ پنهان

با صراحت تمام ادعا می کند که:

چون موجب کفر بت پرست در شرع رؤیت خلقِ ظاهر صورت بت است، تو که دعوی اسلام و دین داری می کنی، اگر مانند آن مشرک همین صورت خلقی بت می بینی و در پرده تعین بت حق پنهان - که به صورت او ظهور و تجلی نموده است - نمی بینی، هر آینه که در شرع ترا نیز مسلمان نخوانند و کافر باشی، چو [ن] حق را که در صورت بت ظاهر گشته پوشانیده ای.

آنکه نشناسد نقاب از روی یار کافر شرع است، دست از وی بدار (۹۷۰)

این عقیده که هر بت، در واقع، تمثال یا مظهری است از حق، در تصوف ایرانی و هندی ادوار متأخر بسیار رواج یافت. این عقیده منحصرأ به شخص شبستری تمام نشد. آراء او حتی مورد اقتباس و استفاده اکبر (د. ۱۰۱۴ ق) امپراتور هند قرار گرفت، و آن زمانی بود که وی مفهوم 'صلح کل' و 'دین الهی' خود را که امپراتوری اش را در سایه آن اداره می کرد (۹۷۱) مدون ساخت؛ از اندیشه های شبستری بعدها شاهزاده و شاعر صوفی مشرب، داراشکوه^۱ (د. ۱۰۶۹ ق) (۹۷۲) نیز بهره گرفت.

۱. پسر شاه جهان از ممتاز محل، و برادر اورنگ زیب. وی عارفی شاعر پیشه، خطاط و

اما مهم‌تر، از نظر تحقیقِ فعلی ما این است که بلافاصله به دنبال ابیات نقل شده در بالا، شبستری تنها در یک بیت روشن‌ترین تعبیر را در تمام تاریخ تصوف ایرانی دربارهٔ مفهوم کفر عرفانی و اسلام بیان کرده است.

زاسلام مجازی گشت بیزار کرا کفر حقیقی شد پدیدار

لاهیجی در شرح بیت بالا (۹۷۳) توضیح می‌دهد که ایمان صوفیه ضدّ مفهومی است که بسیاری از علمای اسلامی (مثلاً معتزلیان نخستین، و بعدها هم البته، ابن تیمیه (۹۷۴)) داشتند؛ آنان می‌گفتند "وجود ممکنات غیر از وجود واجب است و هر یکی علی‌حده منفرد و مستقل‌اند".

لاهیجی در این مورد تصریح می‌کند که برعکس، ایمان حقیقی بستگی به تصور فرد از وحدت وجود دارد:

این بیت اشارت به جواب و سؤال مقدر است. تقدیر سؤال آن است که کسی گوید که "در دین اسلام آن است که وجود ممکنات البته غیر وجود واجب است و هر یکی علی‌حده منفرد و مستقل‌اند، و حال آنکه می‌فرمائی که اگر از بت حق پنهان نمی‌بینی ترا مسلمان شرعی نمی‌خوانند، پس این سخن خلاف دین اسلام و کفر باشد". [شبستری] جواب می‌فرماید که اینکه وجود واجب و وجود ممکن را مطلقاً غیر هم دانند اسلام مجازی است نه حقیقی.

... اگر کسی را کفر حقیقی که پوشیده شدنِ وجود کثرات و تعینات مراد است، در وجود واحد حقیقی پدیدار و ظاهر گردد

→ صاحب دیوان شعر (اکسیر اعظم) و چند اثر دیگر مانند سفینه الاولیاء و سکینه الاولیاء، مجمع‌البحرین و حسنات العارفین است.

[آن کس] از اسلام مجازی - که وجود ممکن را مطلقاً غیر وجود واجب اعتبار کردن است - بیزار گشت و دانست که وجود واجبی بوده که به صورت ممکنات تجلی و ظهور نموده است، و غیر وجود واحد موجود نیست (۹۷۵).

در بیان رمزی‌ترین حقایق ایمان صوفیانه با چنین وضوحی، شبستری وارث انبوه معتقدات دینی گوناگونی بود که در سایه حمایت مغولان پدید آمده بود. باید به یاد آورد که آئینهای بودائی، مسیحی و شمنی (۹۷۶) ادیانی بودند که، در ایران بزرگ، طی بخش اعظم دوران جوانی شبستری و به مدت کمی بیش از هفتاد سال (لااقل از ۶۱۸-۶۹۴ ق) رسماً مورد حمایت بودند. محمد لاهیجی، به نوبه خود، وارث ثمرات عنایت خاص امرای تیموری به بیان آزاد اندیشه‌های عرفانی و احترام به شیوخ صوفی بود (۹۷۷).

شبستری بیان فلسفی بی‌مانندی از اشتهال‌گرایی دینی^۱ به دست می‌دهد، اما نوعی از اشتهال‌گرایی که - برخلاف "تکثرگرایی"^۲ اشتهال‌گرایانه "دینی" (۹۷۸) محققان معاصر در حوزه اسطوره‌شناسی دینی از قبیل میرچیا الیاده، یا مورخان ادیان مانند جوزف کمبل - مبتنی بر فلسفه‌ای تماماً خدا محور است که در آن، 'وجود' یعنی وجود خداوند و بنابراین، خدا واقعیت غائی هستی شناختی است (۹۷۹). با این همه، فهمیدن بیان او درباره این نسبت متافیزیکی اعتقادات (۹۸۰) ساده نیست، کما اینکه شرح چاپ شده ۶۰۱ صفحه‌ای لاهیجی با حروف ریز فارسی، این مطلب را نشان می‌دهد. اما، با وجود این، شاید به استثنای آخرین چند بیت نقل شده، نظرات شبستری درباره ایمان و کفر - بیزاری و بی‌اعتنائی او نسبت

1. religious inclusivism

2. pluralism

به آنچه لاهیجی آن را "قید و بند کفر و اسلام" می خواند، و طرفداری از ایمان 'کفر حقیقی' در مقابلِ ایمانِ 'اسلام کاذب' - به روشن ترین وجهی در قالب یازده بیت، که در آخرین فصل از گلشن راز آمده، بیان شده است. این ابیات ذیلاً همراه با بررسی شرح لاهیجی بر آنها درج می گردد.

۹۵۷	ترا تا در نظر آثار غیر است	اگر در مسجدی آن عینِ دیر است
۹۸۸	چو برخیزد ز پیشت کسوت غیر	شود بهر تو مسجد صورت دیر
۹۵۹	نمی دانم به هر حالی که هستی	خلاف نفسِ وارون کن که رستی
۹۶۰	بت و زَنار و ترسائی و ناقوس	اشارت شد همه بر ترک ناموس
۹۶۱	اگر خواهی که گردی بنده خاص	مهیا شو برای صدق و اخلاص
۹۶۲	برو خود را زراه خویش بر گیر	به هر لحظه در آ ایمان ز سر گیر
۹۶۳	به باطن نفس ما چون هست کافر	مشو راضی بدین اسلام ظاهر
۹۶۴	زنو هر لحظه ایمان تازه گردان	مسلمان شو، مسلمان شو، مسلمان
۹۶۵	بسی ایمان بود کز کفر زاید	نه کفر است آنکه زو ایمان فزاید
۹۶۶	ریا و شمع و ناموس بگذار	بیفکن خرقه و بر بند زَنار
۹۶۷	چو پیر ما شو اندر کفر فردی	اگر مردی بده دل را به مردی (۹۸۱)

در این ابیات شبستری، رئوس کلی قواعد صوفیانه ای را که تعیین کننده نتایج نظریه 'کفر حقیقی' است ترسیم می کند و مرزهای اخلاقی و محدودیتهای خداشناختی این نظریه را به شیوه نسبتاً نظاممندی مشخص می کند. اگرچه شاعر بی تردید انتظار دارد که در این شرح و بیان به کمک منطقِ بلاغت شاعرانه و نیز با توسل جستن به عقل سلیم و استدلال خواننده را متقاعد سازد، ولی در این ابیات چهار عقیده عرفانی متفاوتی هم هست که در تفسیر لاهیجی به دقت تشریح شده است (۹۸۲). این عقاید چهارگانه را می توان به نحو زیر خلاصه کرد:

۱. رهائی از بندِ 'خودی کافر' تنها با ورود به خرابات صورت می‌بندد، عرصه‌ای ورای نام و نشان که، به همین سبب [بی‌نشانی]، فراسوی ایمان و کفر است.
۲. ایمان فقط با رفتن به 'راه ملامت' حاصل می‌گردد؛ بدین دلیل، کفر بیانِ نمادینی است از ایمان.
۳. ایمان برابر با تصدیق است که به طرزی شهودی تجربه می‌شود. تقلید کورکورانه یعنی کفر و بی‌ایمانی.
۴. معرفت به خداوند در حال بی‌خودی کامل ایمانِ 'کفر حقیقی' است.

۱. نظریهٔ نفس کافر

لاهیجی در شرح بیت ۹۵۹ بر منشأ روانی-روحی کفر تأکید می‌ورزد. کفر، با این تعریف، عبارت از توهمِ غیریت یا وجود مستقل قائل شدن برای خود در پیشگاه وجود خداوند است

حجاب خودی بدترین همهٔ حُجُب است... منشأ همهٔ کفر و شرک و قیود ظاهری و باطنی متابعت و موافقت نفس‌اماره است، که انَّ النَّفْسَ لِأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ^۱. در خبر است که أَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَىٰ مُوسَىٰ إِنْ أَرَدْتَ رِضَائِي فَخَالِفِ نَفْسَكَ^۲.

... پس هر آینه که مخالفت نفسِ سرِ همهٔ طاعات باشد و موافقت او اصلِ همهٔ گناه... (۹۸۳).

همین نظریهٔ کفر نفسِ پیشتر هم در بیت زیر (۸۳۶) از گلشن راز بیان شده است:

خراباتی شدن از خود رهائی است خودی کفر است، اگر خودپارسانی است

۱. به راستی که نفس امرکننده به بدی است (قرآن ۱۲/۵۳).

۲. به موسی وحی رسید که اگر رضای ما می‌طلبی با نفس خود مخالفت ورز.

لاهیجی در شرح این بیت، تأکید می‌کند که 'کفر خودمحورانه' نگرش اصلی طبیعتی غیردینی و لاابالی است:

خودی^۱ که اضافه فعل و صفت هستی به خود نمودن است، به حقیقت کفر است، زیرا که کفر پوشیدن حق به تعین و هستی خود و غیر است^۲. به آن معنی که وجود یا صفت یا فعل را به غیر حق منسوب دارد، پس حق را پوشانیده باشد و اظهار آن غیر نموده (۹۸۴).

اگرچه پارسائی ارزشمند است، ولی اگر موجب افزون شدن خودبینی کسی شود بیهوده خواهد بود، چون شخص هنوز گرفتار سفسطه‌های نفس است؛ "هنوز از مقام کفر نگذشته است و همچنان حق را در خود پوشانیده است" (۹۸۵).

چند بیت بعدتر (۸۴۳؛ نیز نک. بالاتر، ص ۱۶۹) در گلشن راز، خراباتیان "نه مؤمن و نه کافر" توصیف شده‌اند. لاهیجی درباره فراتر از ایمان و کفر بودن آنان می‌گوید:

جماعتی از رندان لاابالی (۹۸۶) در این مقام خرابات وحدت جای و منزل کرده‌اند که محو و نیستی یافته‌اند، بی‌پا و بی‌سرنده و هرچه هست همه را در قمارخانه وحدت پاک درباخته‌اند. نه اول ایشان پیدا است و نه آخر... نه مؤمن و نه کافرند زیرا که ایشان را از هستی و تعین خود فنا حاصل شده است.

۱. خودی: انانیت، خودمحوری.

۲. در توضیح این مطلب، دو بیت زیر در خور توجه است:

تا تو در بند خودی حق را به خود پوشیده‌ای

با چنین کفری ز کفر ما کجایابی خبر

چون به حق پوشیده گردی آنگهی کافر شوی

چون شوی کافر ز ایمان آنگهی یابی اثر

و حکم به کفر و ایمان کسی فرع آن است که آن کس وجود و
تعیّن داشته باشد؛ پس به واسطه عدم تعین هر آینه که محکوم به
کفر و ایمان نگردند (۹۸۷)!

ایمان و کفر بستگی به استشعار مستمر خودِ ذهنی دارد. اما در مرتبه
بالا تر بی خودی، ایمان و کفر فقط معنایی نسبی دارند، درست همان گونه
که در داخل حرم کعبه نباید در جستجوی قبله بود. طرفه آنکه، صوفی که
ایمان را مستقیماً تجربه می‌کند هم فاقد خود است هم فاقد ایمان. به
همین دلیل، حلاج گفته، عارف ”ایمان نیارد الا بعد از آن [که] کافر شود.“
اشعار مغربی توضیح‌دهنده این حالت است:

قصه کوران به پیش مردم بینا مگوی

بیش از این در پیش بینایان ز کوران دم مزن

چون یقین آمد رها کن قصه شک و گمان

چون عیان بنمود رخ دیگر ز برهان دم مزن

کفر و ایمان را به اهل کفر و ایمان کن رها

باش مستغرق در او از کفر و ایمان دم مزن (۹۸۸)

وصف‌ناپذیری تجربه ایمان شباهت دارد به توصیف شبستری از اوج
شهود عارفانه (در حق‌الیقین که در ص ۳۲۲ نقل شد)، آنجا که می‌گوید
”نسب - که از مقام کثرت و شرکِ خفی است - مرتفع گردد، و فنای
مُدْرک و ادراک در مُدْرک، آن چنان که هست ظاهر شود“ (۹۸۹). همین طور،
صورتِ ایمان در معنایِ آن ذوب می‌شود، تجربه‌ای که فقط می‌توان به
وجهی سلبی آن را بیان کرد (یادآور شعر ”این دانش بی‌دانش / چنان
متعالی است / که دانایان، به وقت بحث / هرگز در آن تبحر نمی‌یابند“، از
سن‌خوان دولاکروز).

شبستری والاترین ستایشها را به راهنمای روحانی خود، که از او به عنوان 'معمورکننده خرابات' یاد می‌کند، اختصاص می‌دهد، زیرا به لطف و هدایت او شاعر از اسارتِ "نفس کافر" رهائی می‌یابد:

یکی مؤمن، دگر را کافر او کرد	همه عالم پر از شور و شر او کرد
خرابات از لبش معمور گشته	مساجد از رخس پر نور گشته
همه کار من از وی شد میسر	بدو دیدم خلاص از نفس کافر (۹۹۰)

۲. ایمان از طریق ملامت

شبستری در ابیات ۹۶۰، ۹۶۱ و ۹۶۶ سنت کهن ملامت در تصوف را نیروئی تازه بخشید، سنتی که از آغاز پیدایش آن در میان عرفای سده‌های ۳-۴ ق در نیشابور خراسان با تعالیم صوفیانه رابطه‌ای تنگاتنگ داشت (۹۹۱). تعالیم ملامتیه بر ردّ آگاهانه و بی‌اعتبار قلمداد کردن علنی عبادات ظاهری تأکید می‌ورزید تا بدین وسیله صدق در عمل حاصل گردد و شخص چهره تصدیق را که در حجاب دین‌داری ظاهری پوشیده مانده، شاهد باشد. لاهیجی بیت ۹۶۰ را این گونه تفسیر می‌کند:

ارباب کمال که تکلم به بت پرستی و زنا ربندی و ترسائی کردن و ناقوس زدن می‌نمایند، همه اشارت به ترک ناموس است که فرموده‌اند؛ چه، اصل مذاهب فاسده و عقاید باطله همه از ناموس ناشی شده و ظاهر گشته است. و حجابی از این اقوی ارباب مناصب و اصحاب جاه را واقع نیست، و ترک دنیا نزد ایشان آسان‌تر از ترک ناموس و ترک جاه است (۹۹۲).

لاهیجی با تأکید بر ضرورت ترک نفس که مقتضای سلوک صوفیانه

است - به هنگام تفسیر بیت ۹۶۶ - در تحلیل خود از گرایش ملامتی در شعر شبستری غور بیشتر می‌کند.

ریاء که در اعمال نظر بر خلق داشتن است، و سُمعه که طلب آوازه و ستایش خلق است، و ناموس که توقع حرمت و جاه از خلق داشتن است، بگذار و طالب اخلاص و خمول و بی‌تعینی باش و خرقة را که موجب خودنمائی و تعین است بیفکن و زَنار بر نیت خدمت حق بر میان بند تا خلق بسیار معتقد تو نگردند، و از ذمایم اخلاق ردّیه و ریاء و کبر و عجب و پندارِ کمال و ناموس محفوظ مانی (۹۹۳).

اخلاص و صدق (۹۹۴) فضائلی هستند که اشاره دارند به حالت روح که در آن به تعبیر تئودور راتکه^۱ ای شاعر - "برهنگی سپر من است" یا بدان گونه که لاهیجی توضیح می‌دهد، "خود را آنچنان که هستی می‌نمائی":
صدق آن است که هرچه داری نمائی و اخلاص آنکه از غیر حق مبرا آئی، بدانکه^۲ صدق در حقیقت با خدا و خلق در سرّ و علانیه و به دل و به زبان راست بودن است، و اخلاص روی دل با حق داشته باشد در هر کار و هر سخن که کند و گوید، و قطع نظر از خلق و نیک و بد ایشان نموده باشد (۹۹۵).

۳. چون ایمان تصدیق است، تقلید کفر است

به عقیده شبستری، ایمان چیزی بیش از اصلی عقلانی و مفهومی ذهنی یا عقیده‌ای خداشناختی، بلکه وضعیتی از بودن است. ایمان قوی از شهود عرفانی برمی‌خیزد، نه از عقاید جزمی و تعالیم دینی. لاهیجی در شرح

1. Theodore Roethke

۲. بدانکه: به سبب آنکه، چونکه.

ابیات ۹۶۲، ۹۶۳ و ۹۶۴ اظهار می‌دارد که ایمان چیزی جز تحقق خودِ ایمان نیست. چنین رویکردی پویا نسبت به ایمان مستلزم مخالفت مستمر با دشمن همیشگی شهود عرفانی، [یعنی] خودبینی است.

چون نفس انسانی تا زمانی که به مرتبه اطمینان و سکون نمی‌رسد و تابع قوای روحانیه نمی‌گردد، علی‌الدوام به تلبیس و مکر آدمی را وسوسه نموده، به کارهای ناشایست و نابایست می‌دارد، [پس شاعر] می‌فرماید که به هر یک لحظه ایمانی زسرگیر چون نفس هر دم در تو خیال اعمال و اوصاف بد می‌آورد و می‌خواهد که ترا در هلاکت کبر و ریاء و خودبینی اندازد. می‌باید که تو به هر ساعتی و هر لحظه‌ای نفی و منع آن خیالات فاسده و اعتقادات باطله نموده، ایمانی و تصدیقی خاص از سرگیری و یک نفس از مکر او ایمن نباشی و در مقابل هر خیالی از آن خیالات که البته موجب کفر و احتجاب است از مقام اعلیٰ، و گرفتاری در اسفل‌السافلینِ نفس و طبیعت، ایمان تازه گردانی و نگذاری که به کمندِ شهوت و تیغ غضب حصار دینِ تو را ویران سازد. [چون] ... آن کافر بی‌ایمان [= نفس] در صورت مسلمانی چندین هزار خلق را کافر و زندیق و منافق ساخته است و مکر و حیلۀ او زیاده از آن است که در حدّ و حصر آید ... وسوسه و اغوای نفس دائمی است ... (۹۹۶).

لاهیجی در شرح خداشناسی عرفانی شبستری، دیدگاهی یگانه – متأثر از ابن عربی – درباره مفهوم تصدیق عرضه می‌کند. او در تفسیر بیت ۹۶۴ اهمیت باطنی سازی ایمان را خاطر نشان می‌کند:

ایمان – که تصدیق است به آنچه معلوم است که پیغمبر صلی‌الله علیه و آله سلم بر آن مبعوث شده است – از روی تفصیل مراتب

بسیار دارد؛ و یک قسم از آن ایمان به ذات و صفات الهی است. و صفاتش نزد محققان غیرمتناهی و ذات را به اعتبار هر صفت و نسبت، ظهور و تجلی خاص است (۹۹۷). پس هر آینه تجلیات الهی غیرمتناهی باشد.

... مراتب ایمان تفصیلی بسیار دارد بلکه بی نهایت باشد و در مرتبه هر یک از آن افراد ایمان تفصیلی، شرک مخفی است. بعضی در افعال و بعضی در صفات و بعضی در ذات. فلذا [شاعر] فرمود که زنو هر لحظه ایمان تازه گردان، یعنی سالک می باید که دو ساعت در یک مقام منزل نکند. و چون معروف غیرمتناهی است، هر آینه معرفت نیز نهایت ندارد. پس هر لحظه که به مقام اعلی از آن که داشت وصول می یابد، از نو ایمان و تصدیق تازه گرداند. و آنچه حضرت رسالت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمود که إِنَّهُ لَيُغَانُ عَلَيَّ قَلْبِي وَإِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ سَبْعِينَ مَرَّةً^۱ (۹۹۸) اشاره بر این معنی است (۹۹۹).

سعه صدر در تصور صوفیانه از ایمان در شرح لاهیجی بر ابیات ۹۶۴ و ۹۶۵ به وضوح دیده می شود. در واقع، نوشته زیر همان اندازه که شرحی بر بیت ۹۶۵ شبستری است، تفسیری اسلامی بر "انجیل جاویدان"^۲ اثر ویلیام بلیک است:

از بت و زنار و ترسائی، به این معنی که بیانش گذشت (۱۰۰۰)، ایمان می زاید؛ چه، از اعتقاد توحید حقیقی که بت مظهر آن است و از عقد خدمت طاعت و عبادت الهی که زنار عبارت از اوست و از تجرید و قطع علایق و عوایق و رسوم و عادات و تقلیدات که

۱. بر دل من تاریکی و تیرگی می آید و هر روز هفتاد مرتبه استغفار می کنم.

معبر به ترسائی است، ایمان حقیقی متولد می‌گردد. و کفری که موجب زیادتی ایمان بود، حاشا که آن کفر باشد بلکه آن کمال اسلام است اگر چه در صورت کفر است (۱۰۰۱).

۲. ترک نفس: حقیقت ایمان و حقیقت کفر

در اینجا ممکن است عین‌القضاة را به یاد بیاوریم که نه ایمان را ستایش می‌کرد نه کفر را، زیرا هر دو حجابند. از آنجا که ایمان جز از طریق بدنامی ارادی حاصل نمی‌شود، و بدنامی نیز 'بوی' کفر می‌دهد، پس بهتر نیست مؤمن به جای اینکه تشریف ظاهری فقیه یا صوفی را به تن کند، کفر و بدنامی را پذیرا شود؟ در مورد این معضل، باید سخن لاهیجی را به یاد آورد که می‌گفت "اصل مذاهب فاسده و عقاید باطله همه از ناموس ناشی شده و ظاهر گشته است، و حجابی از این اقوی ارباب مناصب و اصحاب جاه را واقع نیست. و ترک دنیا نزد ایشان آسان‌تر از ترک ناموس و ترک جاه است" (۱۰۰۲). از این مطلب نتیجه می‌گیریم که ایمانی که فقط برای حفظ ظاهر اعتبار کاذب نفس باشد بدتر از کفر است. بدین سبب است که بزرگ‌ترین چالش برای ایجاد ایمان اسلامی از طریق تصدیق ("باطنی کردن و تحقق حقیقت در قالب اخلاصی پویا") - به تعبیر شبستری (در آخرین بیت: ۹۶۷) - "اندر کفر فرد شدن" است. لاهیجی این نظریه ظریف را به گونه زیر توضیح می‌دهد:

در کفر فرد شدن به دو معنی است. یکی آنکه جامع این کفرهای مذکوره باشد از بت پرستیدن و زنا بستن و ترسائی کردن و ناقوس زدن و حنیفی و راهب بودن و خراباتی گشتن و طلب شراب و شمع و شاهد نمودن. چو [ن] تا زمانی که سالک و اصل بدین صفات کمال متحقق نگردد، در ارشاد و هدایت ناتمام است.

دوم آنکه در کفر حقیقی - که پوشیدن و مستور گردانیدن کثرت است در وحدت - فرد و یکتا باشد. به آن معنی که تمام تعینات و کثرات موجودات را، حتّی هستی و تعین خود را نیز در بحر احدیت ذات محو و فانی ساخته، به بقای حق باقی و به تجلی فردیت متحقق گشته، عین آن وحدت شود و در کفر فرد و یکتای بی همتا بود^۱ (۱۰۰۳).

خاتمه

تصوری که تو از مسیح داری
بزرگ‌ترین دشمن تصور من است.
زان تو دوستی است بشریت را،
زان من به زبان حکایت با کوران سخن می‌گوید.
زان تو همان دنیایی را دوست دارد که من از آن بیزارم
درهای بهشت تو درهای دوزخ من است
هر دُوان روز و شب کتاب مقدس را می‌خوانیم.
اما آنجائی را که من سفید می‌خوانم تو سیاه می‌خوانی
ویلیام بلیک (۱۰۰۴)

از تحقیق بالا درباره مفهوم شبستری از 'کفر حقیقی' چند نتیجه‌گیری به ذهن می‌رسد. نخست آنکه مفهوم اسلامی ایمان بدان‌سان که هم در

۱. به این دو بیت نیز توجه شود:

کفر باطل حق مطلق را به خود پوشیدن است

کفر حق خود را به حق پوشیدن است ای پر هنر

آنکه از سرچشمه کفر حقیقی آب خورد

بحر کفر هر دو عالم بود پیشش چون سمر

مکتب 'مواجیدی'^۱ ایرانی حلاج و هم در سنت فکری ابن عربی طرفدار داشت، اساساً ضد تک صدائی بود، و ناشی از دیدگاهی فوق‌العاده آزاداندیشانه و خالی از تعصب بود که بنیاد آن را تصویری از نبوت و وحی تشکیل می‌داد که نه به کمک تحلیلهای جزمی‌گرایانه متخصصان علم کلام بلکه از طریق علم مکاشفه و ذوق - به شیوه غزالی - فهمیده می‌شد.

به علاوه، نیاز به تأکید بیش از اندازه نیست که مفهوم 'کفر حقیقی' در نزد شبستری متضمن معنای اخلاقی عمیقی است؛ نیت وی مسلماً این نبود که مدافع دیدگاهی قانون ستیز نسبت به اسلام باشد - یا حتی چنان دیدگاهی را ملعبه قرار دهد. استفاده وی از نماد کفریات ناشی از شناخت عرفانی خود اوست، شناختی که اساس آن در سلوک تصوف اسلامی است. از طریق عبادات شرعی، با طی مقامات طریقت، و تلفیق براهین عقلی و آیات قرآنی و ذوق شهودی (۱۰۰۵) در قالب سلوکی بسیار پیشرفته و پیچیده، سرانجام صوفی لذت و معرفت 'کفر حقیقی' را درک می‌کند. شبستری تصریح می‌کند که اگرچه همه احکام شریعت به وجود 'خود' شخص بستگی دارد^۲ (۱۰۰۶)، این دستیابی ارزنده به 'کفر حقیقی' نباید به عنوان بهانه‌ای برای زیرپا گذاردن اوامر شریعت به کار گرفته شود:

ولی تا با خودی زنه‌ار زنه‌ار	عبارات شریعت را نگهدار
که رخصت اهل دل را در سه حال است	فنا و شکر و سه دیگر دلال است
هر آن کس کو شناسد این سه حال	بداند وضع الفاظ و دلالت
ترا چون نیست احوال مواجید	مشو کافر زنادانی به تقلید (۱۰۰۷)

1. ecstatic

که این بر بسته جان و تن تست
چه کعبه، چه کنشت، چه دیرخانه

۲. همه حکم شریعت از من تست
من تو چون نماند در میانه

بر نقش مهم صوفیان در دفاع از آنچه محسن مهدی آن را "اجتهادات دل" (۱۰۰۸) نامیده، تلاش شجاعانه آنها در تبلیغ یک نظام اخلاقی صرفاً روحانی به منظور تعدیل کاربرد جزم‌اندیشانه ایمان دینی به صورت ابزاری برای سیاستهای گروهی، کوشش در رفع نقطه ضعف خود در درجه اول (یعنی، فرایند تکفیر روحانی)، و تطهیر قلوب خود از کفر به جای طعن و لعن کردن همکیشان، نمی‌توان زیاده از حد تأکید کرد. ارزش داشتن دیدگاهی باطنی به جای اعتقاد لفظی صرف یا 'اقرار به ایمان' بی‌درنگ آشکار می‌شود: به نظر شبستری ایمان در درجه اول وضعیتی اخلاقی و ثانیاً پدیده‌ای اجتماعی بود؛ وضعیتی که باید تحقق پذیرد و در اندرون شخص مشاهده شود و نه اینکه حالت آرمانی و ایده‌آل به خود بگیرد و به شکل کالائی همگانی به خارج صادر شود. طبق عقیده شاعر، دین عبارت است از وجدان باطنی (۱۰۰۹). دلیل وجودی ایمان پی‌گیری 'راه دل' است، که سلوک در آن موجب می‌شود تا مؤمن، به حکم قرآن، "آیات خداوند را در خود بنگرد" (۱۰۱۰). هر تجربه‌ای از 'دین' بدون ادراک باطنی حقیقی و آگاهی عمیق قلبی به نظر شاعر صرفاً نوعی خبط روحی و استنتاج غیرمنطقی است (۱۰۱۱).

این بدان سبب است که تمام 'ادله' ایمان را فقط می‌توان از طریق "باطنی کردن و تحقق حقیقت با اخلاصی پویا" در قلب، یعنی با اعتقاد قلبی و تصدیق، تثبیت کرد. بنابراین، مسأله ایمان دینی ظریف‌تر از آن است که بتوان آن را با تفتیش و استنتاج شرعی مشخص کرد، زیرا همچون عشق، "می‌توان احساس کرد که ایمان وجود دارد ولی نمی‌توان درک کرد که چیست" (۱۰۱۲)؛ حقیقت آن را می‌توان تنها در قالب عباراتی

تناقض نما و به کمک شیوه سلبی به جای ایجابی بیان کرد. به نظر می‌رسد در قسمتهائی از گلشن راز که در بالا بحث شد، تلاشی شده تا کشمکش که در سطح معنای ظاهری و لفظی بین کفریاتِ ضدّ عرف و قانون و اسلام قانون مدار وجود دارد، با کشاندن بحث به دایره مجموعه‌ای از نمادهای روحانی فراتجربی برطرف گردد. در حالی که در سطح ساده و لفظی قضیه (در سطح خودی کافر) اعتقادات هست اما ایمان نیست، حقایق هست ولی حق نیست، واقعیات هست اما واقع مطلق نیست، اسلام اقراری هست اما ایمان محقق نیست، در سطح نمادین، ایمان و کفر هردو تنگاتنگ در کنار همند. البته همچنانکه لاهیجی یادآور شده است، رند لاابالی مقیم در خرابات که از 'خودکافرکیش' خویش رها شده، و به مرتبه فنا دست یافته، از هر تقید و تعینی برکنار است، و بنابراین "در مورد ایمان یا کفر او هیچ حکمی نمی‌توان داد". مناسبت این مقال سروده تینسن^۱ است که می‌گوید:

چون هرچه اثبات را در خور است اثبات نتوان کرد،

ابطال آن نیز نتوان؛ پس، خرد را باش،

همواره جانب روشن‌ترِ تردید را نگاه دار^۲،

و در دامان [حقیقت] ایمان آویز، فراتر از صور ایمان (۱۰۱۳).

عارف صوفی نیز "کفر و ایمان را در خود به هم می‌آمیزد"، این آمیزش مشروط به این قید است که صوفی ضمناً "شریعت را شعار و طریقت را دثار خویش سازد". چنین عارفی به راستی 'فراسوی ایمان و کفر' است. آیا این می‌تواند یکی از معانی شرح روزبهان بر سخن حلاج، که در بالا نقل شد، باشد: "کفر ایمان است در حقیقت توحید، زیرا که

1. Tennyson

۲. به جانب روشن‌تر و مثبت‌تر شبهه‌های دینی بنگر.

اقرار به نکره است، و نکره حقِ حق است برکون... متحیر نشد در نکره الاً بعد از معرفت. ایمان کفرِ کفرست، و کفر کفرِ ایمانست" -؟

کوشش مستقیم شبستری در گنجاندن تعالیم مسیحی در اسلام با تشریح اهمیت نمادین و رمزی استعاره‌های شاعرانه صوفیه که به این قبیل مذاهب غیراسلامی مرتبط است (همچنانکه در فصل ۳، صص ۱۲۸-۳۱ مطرح شد) نیز بیانگر آگاهی کل‌گرایانه وی - بسی پیش‌تر از عصر و زمان او - است، و همین امر شاعر ما را یکی از بنیان‌گذاران دین‌شناسی تطبیقی می‌سازد. امروزه که بر اثر ظهور و برخورد دیگر سنت‌های روحانی در افق دینی ما (۱۰۱۴)، در آن نگرش تساوی‌گرایانه تفکر سنتی سده‌های میانی گسستگی ایجاد شده است، دیگر نمی‌توان خدمات صوفیه را به اسلام نادیده گرفت - مخصوصاً وقتی این دیدگاه باطنی آنچه را هم که کفر به نظر می‌رسد دربرمی‌گیرد، و به قول مارشال هاجسن "فاصله میان مسلم و کافر را" پر می‌کند (۱۰۱۵).

باطنی‌سازی بنیادی مفهوم ایمان با طرح پیشنهادهایی از قبیل ایمان = تصدیق، و کفر = تقلید (که شبستری اظهار داشته) نیز نشان‌دهنده بینش فوق‌العاده ژرف و فرهیختگی روان‌شناختی بسیار مهدبی است، و برای دیدگاه بیمارگونه قاطبه غربیان که اسلام را دین "تحجر و تعصب" تصور می‌کنند، نوشداروی سودمندی به دست می‌دهد (۱۰۱۶). مهم‌ترین ثمره این قبیل بینشها، به عقیده من، فقط ثمره بارز روان‌شناختی قضیه (یعنی، اینکه 'خودِ کافر تنها کافر' واقعی است) نبوده، بلکه ثمره اجتماعی - مذهبی نیز داشته است: اینکه، بر طبق تحقیق مقدماتی حاضر، به نظر می‌رسد نظریه 'حقیقت کفر'، 'واقعیت'، 'لُب لباب'، 'عصاره' و هویت باطنی ایمان اسلامی است. شبستری خود را کامل‌ترین معنای کلمه مسلمان (۱۰۱۷)، یعنی درست در متن جریان اصلی تاریخی اسلام سنتی، به حساب می‌آورد،

همچنانکه هم‌وطنان وی نیز هنوز بر این عقیده‌اند (۱۰۱۸). سنت روحانی اسلام، با جذب، پذیرش و حتی تبلیغ تعالیمی با چنان آزادی فکر و عمل [که در بالا بدان اشاره رفت] توانائیِ همیشگیِ خود را برای همگانی کردن بینش خود - بیرون از تعصب‌گراییِ گونه‌های قانون‌مداران‌های که دارد - به اثبات رسانده است.

به عقیدهٔ شبستری، اسلام به صورت ایمانی قراردادی، بدون ایمان به این کفر حقیقی، همیشه به مثابهٔ حجابی در برابر منبع آسمانی خود خواهد بود. فکر نمی‌کنم چندان اهمیتی داشته باشد اگر درک خلاق وی از دین - یعنی تصدیق و تفسیر شخصی از ایمان مبتنی بر ذوق و شهود - دستخوش شگردهای رعب‌انگیز 'تفتیش عقاید شخصی' یا استعراض (شیوه‌ای که از ارقهٔ افراطی سدهٔ اول هجری مدافع آن بودند) قرار گیرد، یا به واسطهٔ افسانهٔ بنیادگرایانهٔ مینیمالیسم^۱ ایمان‌گرا^۲... - [حرکتی] تهی از محتوای علمی که حرفهایش بیان نشده جذب مستمعان (۱۰۱۹) [بی بهره از اندیشه] می‌شود، [یعنی] نوع 'ایمان' اسلامی رایج در میان نخستین متکلمان حنبلی - تحریف شود، یا مثل امروز، آلت دست تندروهای متحجری قرار گیرد که از اسلام به صورت نام‌کالائی تجاری یا یک شعار برای تبلیغ معتقدات و برنامه‌های شخصی خود بهره می‌گیرند. تحجّر دینی در اشکال گوناگون آن تنها نشان‌دهندهٔ یک چیز است: تحمیل نوعی مرام و مسلک مبتنی بر تقلید بنده‌وار بر دیگران به توسط گروهی

۱. مینیمالیسم (minimalism) به طرز تفکری اطلاق می‌شود که طرفدار محدود کردن نقشها و قدرتهای یک سازمان سیاسی - یا تحصیل مجموعه‌ای از اهداف - به یک حدّ اقل است.

۲. ایمان‌گرا (fideist) کسی است که (مخصوصاً در فلسفهٔ مابعدالطبیعه) بیشتر بر ایمان تکیه می‌کند تا بر عقل و استدلال.

شریعتمدار که به زعم آنان دین نه عبودیتی آگاهانه در برابر باری تعالی که امری سیاسی شامل اطاعت کورکورانه و حمایت تعصب‌آمیز از تعالیم اعتقادی هضم نشده (= باطنی نشده) (۱۰۲۰) است - این تعالیم در بردارنده جزییات مرسوم است که، وقتی به دقت مورد تفحص قرار می‌گیرد می‌بینم، تعبیری سخت تنگ‌نظرانه از سنتهای چند بُعدی فکری، هنری، ادبی و فلسفی اسلام ارائه می‌کند. اسلام، درست مانند مسیحیت و آئین بودائی، پیوسته شمار حیرت‌انگیزی اشکال و انواع مختلف را دربر گرفته، و در خود جذب کرده است (۱۰۲۱)، اشکالی که، چنانکه در بالا نشان داده شد، لزوماً نباید با اسلام ناسازگار باشد. همین که نظریه‌ای از قبیل کفر حقیقی به توسط صوفیه ایرانی سده‌های میانی مطرح شد - و حتی به عنوان بخشی اصلی از دین‌داری آنان پذیرفته شد - فی‌نفسه نشان‌دهنده تساهل دینی فوق‌العاده اسلام سنتی است، تساهلی که اگر اسلام امروزی می‌خواهد 'ایمان را حفظ کند' یا واقعاً در دنیائی که تنوع فرهنگی و دینی پیوسته در حال افزایش است دوام بیاورد، باید آن را به وضع سابقش بازگرداند.

یادداشتها

- ۸۷۴ نک تحقیق او در EI²¹، ذیل "ایمان"، صص ۱۱۷۰-۱۱۷۴.
- ۸۷۵ نک. کتاب او با عنوان
- The Concept of Belief in Islamic theology: a semantic analysis of mān and i
islām
- (توکیو: مؤسسه مطالعات فرهنگی و زبان‌شناسی کیو ۱۹۶۵).
- ۸۷۶ نک. مقاله او "تعالیم اولیه سنتیان درباره ایمان بدان گونه که در کتاب‌الایمان
ابوعبیدقاسم بن سلام (د. ۲۲۴ ق) منعکس شده است"، در Studia Islamica، سی
و دوم (۱۹۷۰)، صص ۲۳۳-۲۵۴.
- ۸۷۷ نک.
- Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth-Century sufi Texts,
(البنی: سانی ۱۹۹۲)؛ و "ایمان" در ساچیکو موراتا و ویلیام چیتیک،
The Vision of Islam
- (نیویورک: پاراگون هوس ۱۹۹۴)، صص ۴۳-۱۳۱.
- ۸۷۸ نک. Faith and Belief (نیوجرسی: نشر دانشگاه پرینستون ۱۹۷۹)، فصل ۳؛ و
"ایمان به عنوان تصدیق"، در پرویز مروج (ویراستار)،
Islamic Philosophical Theology
- (البنی: سانی ۱۹۷۹).
- ۸۷۹ به نقل چیتیک، Faith and Practice، ص ۶.
- ۸۸۰ EI² ذیل "ایمان"، ص ۱۱۷۳. درباره تحول نظریه تقلید در اسلام، نک. جرج
مقدیسی، "آباء و مشایخ در مسیحیت و اسلام"، در ماریا ایوا ستنلی (ویراستار)،
Annemarie Schimmel Festschrift,
صص ۱۷۹-۱۸۳.

- ۸۸۱ قس. احیاء، ۱: ۱۰۷-۱۰۸.
- ۸۸۲ اریک ال. ارمزبی، "ذوق حقیقت: ساختار تجربه در المنقذ من الضلال غزالی"، ص ۱۴۳.
- ۸۸۳ EI² ذیل "ایمان"، ص ۱۱۷۳.
- ۸۸۴ درباره این مطلب، نیز نک. دبلیو. سی. چیتیک، "عرفان در مقابل فلسفه..."، صص ۸۷-۱۰۴.
- ۸۸۵ احیا ۱: ۱۵. به نقل چیتیک، Faith and Practice، ص ۱۹؛ نیز ترجمه به انگلیسی توسط نبیه امین فریس
- The Book of Knowledge, Being a Translation With Notes of the Kitāl al-Ilm of
al-Ghazzālī's *Ihyā ulūm al-Dīn*,
(لاهور: ش. محمد اشرف ۱۹۶۲)، صص ۴۶-۴۸.
- ۸۸۶ نک. نبیه امین فریس، The Book of Knowledge، ص ۴۷؛ نیز ان. هیر، "تاویل عرفانی ابو حامد غزالی از قرآن"، در لئونارد لویژن (ویراستار) Classical Persian Sufism: from its Origins to Rūmī، ص ۲۴۷.
- ۸۸۷ همچنانکه ویکتور دئر اظهار می‌دارد: "غزالی به مسلمانان ریاکار ظاهرپرستی که اسلام را به سطح صورت ظاهری قانون شرع کاهش می‌دهند و طریقت را از دائره وحی خارج می‌کنند سخت می‌تازد." The Islamic Tradition، ص ۱۰۸.
- ۸۸۸ برای تفصیل بیشتر این مطلب، نک. ارمزبی، "ذوق حقیقت"، ص ۱۵۰.
- ۸۸۹ چیتیک، Faith and Practice، ص ۳. سخن منقول از غزالی مأخوذ است از ن. فریس (مترجم)، مأخذ یاد شده، ص ۳. برای ترجمه‌ای دیگر از همین عبارات، نک. محتار هولاند (مترجم)
- Al-Ghazālī: Inner Dimensions of Islamic Worship
(لستر: بنیاد اسلامی ۱۹۹۲)، ص ۳۷.
- ۸۹۰ Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy
(شیکاگو: نشر دانشگاه شیکاگو ۱۹۵۸)، ص ۶۴.
- ۸۹۱ قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا. قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قَوْلُوْا اَسْلَمْنَا و لَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِی قُلُوْبِكُمْ.
- ۸۹۲ "اسلام و مسیحیت بین تسامح و قبول"، Islam and Christian-Muslim Relations
۲/۲ (۱۹۹۱)، ص ۱۷۳.
- ۸۹۳ "ایمان به عنوان تصدیق"، ص ۱۱۰.
- ۸۹۴ کشف المحجوب ترجمه انگلیسی از آر. ا. نیکلسن، ص ۲۸۶.
- ۸۹۵ اسمیث، "ایمان به عنوان تصدیق"، ص ۱۰۶.

- ۸۹۶ همانجا، ص ۱۱۰.
- ۸۹۷ همانجا، ص ۱۱۱.
- ۸۹۸ همانجا، قس. کاربرد گرویدن توسط هجویری، در مأخذ یاد شده، ص ۲۸۹.
- ۸۹۹ اسمیث، "ایمان و عقیده"، ص ۳۹.
- ۹۰۰ چیتیک، Faith and Practice، ص ۶. نیز نک. بالاتر، فصل ۶، صص ۱۷۸-۱۷۹.
- ۹۰۱ نک. ا. گیومان^۱، "معانی اسمهای قلب در دورانهای کهن".
- Le Coeur--Études Carmélitaines، (بروز، دکله دو برور ۱۹۵۰)، صص ۴۱-۸۱.
- ۹۰۲ اسمیث، "ایمان و عقیده"، ص ۴۹.
- ۹۰۳ از قبیل حدیث: الاسلامُ علانیه والایمان فی القلب ثمَّ یُشیر الی صدره ثلاث مرآتٍ ثمَّ یقول التقوی ههنا التقوی ههنا^۲. به نقل کارل ارنست در Words of Ecstasy in Syfism. (البنی: سانی ۱۹۸۵)، ص ۵۶.
- ۹۰۴ الفِصَل فی الملل و الاحوال و النحل، (قاهره ۱۳۱۷-۱۳۲۱ ق)، ج ۲، بخش ۴، ص ۱۸۹. به نقل ایزوتسو، The Concept of Belief، ص ۱۳.
- ۹۰۵ همانجا
- ۹۰۶ ایزوتسو، The Concept of Belief، ص ۱۷.
- ۹۰۷ همانجا، صص ۱۷-۱۹.
- ۹۰۸ ارنست، Words of Ecstasy، ص ۵۷.
- ۹۰۹ همانجا.
- ۹۱۰ همانجا، صص ۶۶-۶۷.
- ۹۱۱ برای مطالعه توصیفی خوب از استنطاقهای فقیهان از صوفیه، نک. لوئی ماسینیون، The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islam، (ترجمه هربرت میسن (پرینستون ۱۹۸۲)، ۱/ ۳۷۹-۳۸۰.
- ۹۱۲ ایزوتسو، The Concept of Belief، ص ۲۵.
- ۹۱۳ همانجا. برگرفته از غزالی، فیصل تفرقه بین الاسلام و الزندقه، به کوشش سلیمان دنیا (قاهره ۱۹۶۱)، ص ۱۷۵. این اثر را آر. ج. مکاریتی به عنوان "پیوست ۱" در اثر خود به نام Freedom and Fulfillment (بستن: ج. ک. هال و شرکاء ۱۹۸۰) ترجمه کرده است. برای اطلاع بیشتر از نظریه تکفیر غزالی نک. بلو، مأخذ یاد شده، صص ۴۳، ۹.
- ۹۱۴ ایزوتسو، The Concept of Belief، ص ۲۶.

1. A. Guillaumont

۲. رسول الله فرمود: اسلام آشکار است و ایمان در قلب. سپس او مرا به سینه خود اشارت داد و سه بار گفت تقوی در اینجا است (احمد حنبل، مسند، ج ۳، ص ۱۳۵).

- ۹۱۵ ایزوتسو، *The Concept of Belief*، ص ۲۹.
- ۹۱۶ درباره‌ی جایگاه عین‌القضاة در تصوف سنتی اسلامی، نک. لئونارد لویژن، "در جستجوی فنا: تمثیل و مرگ عرفانی در تمهیدات عین‌القضاة همدانی" در لئونارد لویژن (ویراستار)،
- Classical Persian Sufism: from its Origins to Rūmī*،
صص ۲۸۵-۳۳۶؛ نیز قس مقدمه‌ی آرتور جان آربری بر (ترجمه‌ی خود از)
A Sufi Martyr: The Apologia of 'Ain al-Qudāt al-Hamadhānī،
(لندن: آلن و انوین ۱۹۶۹)؛ حمید دباشی.
- Truth and Narrative: The Untimely Thought of 'Ayn al-Qudāt al-Hamadhānī*.
(لندن: نشر کرزن، ۱۹۹۹).
- ۹۱۷ مثلاً، رویکرد غزالی نسبت به مسأله‌ی 'متهم کردن کسی به کفر' همراه بود بانگرشی پیچیده در مورد مسائل فقهی از قبیل اجماع امت اسلامی و تأویل قرآن، چنانکه در متهم کردن هر مسلمان به کفر درنگ می‌کرد جز در موضوعات مربوط به بی‌ایمانی صریح به اصول دین. در این مورد، قس. آی. بلو،
- The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijmā' and Ta'wil in the Conflict between Al-Ghazālī and Ibn Rushd*
(لایدن: ای. ج. بریل ۱۹۸۹)، صص ۵۹-۶۱.
- ۹۱۸ *Concept of Belief*، ص ۲۸؛ برای بحث بیشتر درباره‌ی نظرات غزالی در باب کفر، نک. بلو، مأخذ یاد شده، صص ۵۹-۶۴؛ درباره‌ی رابطه‌ی کفر با تکذیب، نک، پتر آنتس^۱، "روابط با کافران در الهیات اسلامی"، در آماری شیمل و فلاطوری،
- We Believe in One God: The Experience of God in Christianity and Islam*
(لندن: برنز و اوتس^۲ ۱۹۷۹)، صص ۱۰۴-۱۰۶.
- ۹۱۹ همچنانکه هرمان لندلت در مقاله‌ی خود "دو نوع فکر عرفانی در ایران اسلامی: نوشتاری درباره‌ی شیخ اشراق سهروردی، و عین‌القضاة همدانی"،
- The Muslim World*
ج. ۶۸ (۱۹۷۹)، ص ۱۹۲، بحث می‌کند.
- ۹۲۰ عین‌القضاة همدانی، *تمهیدات*، به کوشش و با مقدمه‌ی عقیف عسیران (تهران ۱۹۶۲)، ص ۳۳۹، شماره ۴۴۹.
- ۹۲۱ همانجا، ص ۲۵.
- ۹۲۲ درباره‌ی مسأله‌ی شناخت 'واقعی' غزالی در میان آراء گیج‌کننده‌ی مندرج در مقالات مختلف او، نک. فصل‌الرحمان،

Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy

صص ۹۴-۹۹ و تحقیق هرمان لندلت: "غزالی و علم دین"

Asiatische Studien,

۱/۴۵ (۱۹۹۱)، صص ۱۹-۷۲.

۹۲۳ پژوهشی ویژه درباره پدیده "برجستگی بعد باطنی شریعت نسبت به بعد ظاهری" توسط جواد نوربخش - در مقاله "ویژگیهای اصلی تصوف اولیه ایرانی"، در لئونارد لویژن (ویراستار)،

Classical Persian Sufism

صص سی و چهارم تا سی و نهم - صورت گرفته است.

۹۲۴ اسمیث، Faith and Belief، صص ۵۰، ۲۰۲، یادداشت ۴۰. نیز قس. هاجسن، The Venture of Islam، ۲، ص ۲۲۰. برای مطالعه تحقیقی مقدماتی درباره دیدتسامح آمیز تصوف ایرانی، نک. "نظر اجمالی" من در ال. لویژن (ویراستار)،

The Legacy of Mediaeval Persian Sufism,

(لندن: نشر خانقاه نعمت الهی ۱۹۹۲)، صص ۳۸-۴۱.

۹۲۵ برای شرح بیشتر این مفهوم، نک. ال. لویژن "وحدت شرک و توحید در تصوف شبستری"، صص ۳۷۹-۴۰۶؛ اف. شون^۱،

The Transcendent Unity of Religions

(لندن ۱۹۸۴).

۹۲۶ شاعری با دیدی همه نگر می سراید:

همچو پرگاریم یک پا در شریعت استوار پای دیگر سیر هفتادودو ملت می کند

این نظر اسمیث (در The Meaning and End of Religion، لندن: SPCK ۱۹۶۳؛ ص ۱۱۳) که "حتی [در قرآن نیز] عباراتی به چشم می خورد که - در دفاع از چنین دین ورزی اخلاقی غیرنهادی و مستقیم - شیوه انحصارگرایانه تعیین مرزهای جوامع دینی مورد حمله قرار گرفته، تأکیدی است بر منشأ قرآنی چنین دین ورزی عام و همه نگر؛

۹۲۷ تمهیدات، صص ۳۰۴-۳۰۵، شماره ۴۰۱. با توجه به اینکه اصطلاح 'مذهب' معمولاً ارزش و معنایی مربوط به درون جامعه اسلامی، دال بر 'تعالیم فرقه ای' داشت و مخصوصاً به چهار مکتب فقهی اهل تسنن برمی گشت، از مدتها قبل، صوفیان با قرار گرفتن راه و رسمشان زیر چنان عنوانی (همان طور که کارل ارنست، Words of Ecstasy، استدلال کرده است) مخالفت می ورزیدند.

عين القضاة دامنه معنای این اصطلاح را گسترده‌تر کرد تا شامل تعالیم جویندگان خداوند در دیگر ادیانی که آنها نیز حامل پیامهای نجات بخشند، بشود؛ وی، در واقع، به دنیال همین مطلب، آراء یهودیان، مسیحیان و مجوسان را بحث می‌کند. باید به این نکته نیز توجه خاص کرد که قاضی همدان، در مقام یک فقیه، خود را مجتهد کاملاً مستقلی به شمار می‌آورد که پیرو 'مذهب عشق' بود و طرفدارانش "از مذهب ابوحنیفه یا شافعی یا هیچ مذهب دیگری تقلید نمی‌کردند".

نظریه 'مذهب عشق' هم در گفته‌های رومی (قس. مثنوی، ۱۱ / ۱۷۷۰) و ابن عربی (ترجمان، ۱۱: ۱۵) هم در آثار شبستری یافت می‌شود.

همین‌طور، لاهیجی، در شرح بی‌تی که در بالا نقل شد (فصل ۳، ص ۱۳۰؛ ماش، ص ۱۰۶، بیت ۹۵۶) معنای مذهب را شامل طریقت پیروان ادیان دیگری می‌داند که اهل کتاب به حساب می‌آیند (از جمله یهود و نصاری) (مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی/کرباسی، ص ۵۷۷: ۱۰-۱۱)، گرچه در جاهای دیگر شرح لاهیجی (همانجا، ص ۱۹۷) به نظر می‌رسد مذهب همان معنای معمول مکتبهای فقهی داخل اسلام را می‌رساند.

۹۲۸ اسمیث، "ایمان به عنوان تصدیق"، صص ۱۱۴-۱۱۵ یادداشت ۱؛ کارل ارنست در اثر خود *Words of Ecstasy in Sufism* تحقیقی مقدماتی در تاریخچه ابعاد عرفانی ایمان به دست داده است. مقاله اسمیث سعی می‌کند جنبه کل‌گرائی مطرح در نظریه 'کفر حقیقی' در اندیشه‌های شبستری را که (به دلیل خارج بودن از محدوده سنواتی موردنظر) از تحقیق ارنست حذف شده است، کانون توجه خود قرار دهد.

۹۲۹ ارنست، *Words of Ecstasy*، ص ۶۱.

۹۳۰ بوسانی می‌افزاید: "هر دین غیراسلامی هم می‌تواند از عهده این وظیفه برآید، آئین زرتشتی حقیقی مستند به تاریخ هیچ ارتباطی با این [کفریات] ندارد و فرض استمرار مستقیم [از آن زمان تا بعد از اسلام] هم ضرورت ندارد". مجموعه مفاهیمی که می‌توان آنها را درونمایه کفر خواند شامل عناصر ایرانی نیز بود، اما در ادبیات عرب آن زمان هم وجود داشته، و با مکتب "ملامتی تصوف سخت مرتبط است". "محمد یا داریوش! عناصر و مبانی فرهنگ ایرانی"، در اس. ویرونیس، پسر، *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*

ویسبادن (۱۹۷۵)، ص ۵۳.

۹۳۱ تمهیدات، ص ۱۲۳، نیز نک. ارنست، مأخذ یاد شده. ص ۸۴.

۹۳۲ آنماری شیمل، *As Through a Veil*، ص ۶۲.

۹۳۳ ماش، سعادت‌نامه، بیت ۱۱۲۵، ابیات ۱۱۷۰-۱۱۷۱، ۱۱۲۶-۱۱۲۹.

۹۳۴ حدیقه‌الحقیقه، به کوشش مدرس رضوی (تهران ۱۳۳۹ ش)، ص ۴.

- ۹۳۵ "منشأ همه افعال یکی است، جز آنکه هر جا به رنگی نو ظاهر، و به نامی دیگر خوانده می‌شود... -
 Fakhruddin Iraqi: Divine Flashes، ترجمه دلیو. سی. چیتیک / پی. ال. ویلسن، صص ۱۰۳-۱۰۴. نیز نک. دلیو. سی. چیتیک،
 The Sufi Path of Knowledge
 ص ۲۰۸. برای بحثی درباره نقش این نظریه در تصوفه اولیه ایرانی، نک. م. ابوالحق انصاری، "تعالیم یک عامل: نظر جنید درباره توحید"، The Muslim World (۱۹۸۳)، صص ۳۳-۵۳.
- ۹۳۶ ماش، گلشن راز، ص ۱۰۳، بیت ۸۷۹.
- ۹۳۷ لاهیجی، مفاتیح الاعجاز، به کوشش خالقی بر کرباسی، ص ۵۴۳.
- ۹۳۸ "قلندریات در شعر عرفانی فارسی، از سنائی به بعد"، در لویژن (ویراستار)،
 The Legacy of Mediaeval Persian Sufism, p. 85.
- ۹۳۹ اوراد الاحباب و فصوص الاداب، ص ۲۴۹.
- ۹۴۰ برای بحثی مقدماتی در این باب، نک. ارنست، مأخذ یاد شده، صص ۶۳-۷۲.
- ۹۴۱ روزبهان، شرح شطحیات، به کوشش هانری کرین (تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه ۱۹۸۱)، صص ۴۹۴-۴۹۶. برای ترجمه‌ای اندک متفاوت از این قسمتها، نک. ارنست، مأخذ یاد شده، صص ۶۴-۹۲. استاد ارنست سرگرم تهیه ترجمه کاملی از شرح روزبهان بر سخنان حلاج (بر اساس اصل عربی آن) است (نامه کارل ارنست به نویسنده، ۹ دسامبر ۱۹۹۴).
- ۹۴۲ به نظر می‌رسد این نامه بخصوص منبع الهامی بسیار قوی در رشد نوع ادبی کفریاتِ منشور و منظوم در زبان فارسی تا حدود هفت سده پس از مرگ حلاج بوده است. مثلاً، ابوالمفاخر باخرزی (د. ۷۳۶ ق) این نامه را در شرح خود بر اصطلاحات صوفیه، در اوراد الاحباب نقل کرده است؛ (متن این نامه در صص ۳۷۷ و ۳۷۲ کتاب حاضر درج شده است).
- ۹۴۳ اخبار الحلاج Akhbār al-Hallāj: Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam,
 به کوشش لوئی ماسینیون و پ. کراوس، مطالعات اسلامی، ۴ (پاریس ۱۹۵۵)، شماره ۴۱.
 ترجمه از کارل ارنست است، Words of Ecstasy، ص ۶۵.
- ۹۴۴ "ایمان به عنوان تصدیق"، ص ۱۰۹؛ در این مقاله، اسمیت در تأیید نظر خود به قرآن ۲: ۱۴۶، ۶: ۲۰، ۲۷: ۱۴ و ۹: ۷۴ استشهاد می‌کند.
- ۹۴۵ مستنصر میر، Dictionary of Qur'ānic Terms and Concepts
 (لندن / نیویورک: شرکت انتشاراتی گارلند ۱۹۸۷)، ص ۵۲؛ ذیل Disbelief.

- ۹۴۶ A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism, ص ۲۹.
- ۹۴۷ Faith and Practice of Islam, ص ۶؛ چیتیک همین شیوه را نیز در کتاب خود (با همکاری اس. موراتا) The Vision of Islam, ص ۴۲، اتخاذ کرده است.
- ۹۴۸ برای نمونه‌های از این، نک. ابن عربی، فتوحات. (بولاق ۱۳۲۹ ق)، ۱، ص ۴۱۵؛ ۲، ص ۵۱۱؛ ۳، صص ۲۷، ۹۲، ۴۰۶.
- ۹۴۹ اینجا باخرزی می‌خواهد تلویحاً برساند که اصل معنای ریشه‌شناختی یک‌کفر نیز منتقل‌کننده معنای سرکوب کردن خودِ خویشتن و 'بستن چشم بت نفس' است و دیگر آنکه این فکر مبنای مفهوم قرآنی 'کسی که خدایان دروغین' را انکار می‌کند' است، و بدترین 'خدای دروغین' هم نفس است.
- ۹۵۰ قرآن، ۲: ۲۵۶.
- ۹۵۱ - ۲
- ۹۵۲ در واژگان اصطلاحی ابن عربی 'عین عیان' اشاره دارد به ذات ناپایدار تعینات یا نمونه‌های نخستین وجود.
- ۹۵۳ اوراد الاحباب و فصوص الاحباب، به کوشش ایرج افشار، فقط ج. ۲، صص ۲۵۲-۲۵۳.
- ۹۵۴ صفحات ۱۱۸-۲۱۱ تمهیدات به این موضوع اختصاص یافته است. درباره نمادهای مشابه که سنائی و عطار به کار برده‌اند، نک. جواد نوربخش، Sufi Symbolism I، ترجمه ال. لویژن، ذیل 'Visage' و 'tress'.
- ۹۵۵ دیوان محمدشیرین مغربی، غزل ۱۴۶: ۷.
- ۹۵۶ ماش، گلشن راز، ص ۹۹.
- ۹۵۷ مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی و کرباسی، ص ۴۸۹.
- ۹۵۸ همانجا.
- ۹۵۹ ماش، ص ۱۹۹، سعادت‌نامه، ابیات ۹۳۲-۹۳۳.
- ۹۶۰ ماش گلشن راز، ص ۱۰۳، بیت ۸۶۴.
- ۹۶۱ مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش کیوان سمیعی، ص ۶۳۹؛ لاهیجی، مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی / کرباسی، ص ۵۳۷. شعر پایان پاراگراف از دیوان مغربی (به کوشش لویژن) ص ۲۹، غزل ۱۱، بیت ۶ است. کشف این مطلب جالب است که بعضی از مورخان دینی اخیر به نتایجی شبیه آنچه به توسط

۱. ظاهراً مقصود "طواغیت" است.

۲. اینجا مؤلف گونه دیگری از ترجمه انگلیسی خود را از عبارت باخرزی به دست داده که نقل آن بی‌مورد است.

صوفیان ایرانی سده‌های میانی تبیین شده است، رسیده‌اند. بدین ترتیب، دبلیو. سی. اسمیث پیشنهاد می‌کند که "در واقع، احدی در تاریخ بشری بتی را نپرستیده است. انسانها خدا - یا چیزی - را در صورت بت پرستیده‌اند. بتها برای همین منظور ساخته شده‌اند. اما این کاملاً چیز دیگری است. در یک سرود مذهبی سده هفدهمی آمده: "کافر چون کور است، در برابر چوب و سنگ سرفرو می‌آورد؛ ولی این نه کافر، که ناظرِ اوست که کور است؛"

The Meaning and End of Religion

صص ۱۴۰-۱۴۱. برای اظهارنظرهایی مشابه درباره نسبت بت پرستی، نک. رِکس آمبلر^۱، "بت پرستی و ایمان دینی"، در *دَن کوهن - شربُک*^۲ (ویراستار)،

Islam in a World of Diverse Faiths,

(لندن: مکمیلن ۱۹۹۱)، صص ۳۳-۴۰.

۹۶۲ مصرع اول حاوی اشارتی است به سه موضوع معروف شریعت، طریقت و حقیقت، مبتنی بر حدیث نبوی: الشَّرِيعَةُ اقْوَالِي، وَالطَّرِيقَةُ اَفْعَالِي، وَالْحَقِيقَةُ اِحْوَالِي. نک. جواد نوربخش، Traditions of the Prophet، ج ۱، ترجمه ال. لویژن، ص ۶۴.

۹۶۳ ماش، گلشن راز، ص ۸۱، ابیات ۳۴۹-۳۵۰.

۹۶۴ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش خالقی / کرباسی، ص ۲۴۸.

۹۶۵ همانجا، صص ۲۴۶-۲۴۷.

۹۶۶ این نظریه، به نوبه خود، مبتنی است بر نظریه عارف کامل ابن عربی که خود به صورت جمع‌الاضداد درآمده است. نک. فتوحات، ۳، ص ۳۹۶: ۱۹. نیز قس. ویلیام چیتیک،

Imaginal Worlds: Ibn 'Arabī and the Problem of Religious Diversity,

صص ۶۲-۶۴.

۹۶۷ همانجا، صص ۲۴۸-۲۴۹.

۹۶۸ همین اندیشه اساس بینش توحیدی همه شمول رومی، مثنوی، ۳/۱۲۵۸، را تشکیل می‌دهد:

از نظر گاهست ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و جهود

۹۶۹ ماش، ص ۱۰۳، ابیات ۸۷۹-۸۸۲؛ بالاتر در ص ۱۰۳ نقل شد.

۹۷۰ *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش ک. سمیعی، صص ۶۴۲-۶۴۳،

مفاتیح‌الاعجاز، به کوشش خالقی / کرباسی، صص ۵۳۹-۵۴۰. این شعر از رومی، مثنوی، ۳/۴۰۴۵، است.

- ۹۷۱ نک. شجاع‌الحق، "نظم جهانی جدید اکبرشاه: سیمای فرمانروائی عارف"،
Sufi: A Journal of Sufism,
 شماره‌های ۲۲، ۲۳ (۱۹۹۴). بخش ۲ از این مقاله (شماره ۲۳) جزئیات آئین در
 آمدن به 'دین الهی' را که اکبر اتخاذ کرده بود، شرح می‌دهد. توصیف زیر از این
 دین، به قلم دکتر الحق به وضوح تأثیر اندیشه شبستری را نشان می‌دهد: "مذهب
 آنان 'توحید الهی' یا 'دین الهی' خوانده می‌شد. اگرچه این کیش برای هر کس که
 بدان وارد می‌شد آزاد بود، به مجردی که مسلمانی به حلقه این آیین درمی‌آمد
 موظف بود با اعلان اینکه از اسلام مجازی و تقلیدی دست شسته است، تعهد کند
 که نسبت به حکم عقل و تساهل عام پایبند است". همان گونه که ذیلاً می‌توان
 دید، عبارت اخیر بازتابی روشن از سخن شبستری (بیت ۸۷۳) در گلشن راز است.
 نیز نک. مکهن لال روی چودھری،
The Din-i-Ilahi or the Religion of Akbar
 (دهلی نو ۱۹۸۳) منشی رام منوهرلال، چاپ سوم ۱۹۸۵.
 ۹۷۲ نک. س. ا. ا. رضوی،
A History of Sufism in India (دهلی نو ۱۹۸۳)، ۲، ص ۱۴۴؛ نیز قس. بیکراما جیت حسرت.
Dārā shikūh: Life and Works
 (دهلی نو: انتشارات منشی رام منوهرلال ۱۹۸۲)، فصل ۹.
 ۹۷۳ ماش، گلشن راز، ص ۱۰۳، بیت ۸۷۳.
 ۹۷۴ نک. م. ا. ح. انصاری، *Sufism and Shari'ah* (لندن: بنیاد اسلامی ۱۹۸۶)، ص
 ۱۳۲.
 ۹۷۵ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش کیوان سمیعی، ص ۶۴۳؛ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش
 خالقی / کرباسی، صص ۵۴۰-۵۴۱. تفسیر من از این بیت مبتنی است بر دومین
 قراءت از متن فارسی که این گونه است:
 "اگر کفر حقیقی شد پدیدار" (نک. *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش خالقی / کرباسی،
 صص ۵۴۰-۵۴۱)، و نه نخستین قراءت که تفسیر آن ابدأ واضح نیست.
 ۹۷۶ قس. ا. بوسانی، "دین در عهد مغولان"، در ج. ا. بویل (ویراستار)
The Cambridge History of Iran,
 ج. ۵، صص ۵۳۸ به بعد.
 ۹۷۷ بی. منتس، *The Rise and Rule of Tamerlane* (نشر دانشگاه کمبریج ۱۹۸۹)،
 ص ۱۷.
 ۹۷۸ قس. جان هیک، ذیل "تکثرگرایی دینی"، در ام. الیاده (ویراستار)،
Encyclopedia of Religion
 دلبلیو. سی. اسمیث، *Religious Diversity* (نیویورک ۱۹۷۶) و هرولد کوارد،

Pluralism: Challenge to World Religions

(نیویورک ۱۹۸۵)؛ ایان همنت، *Religious Pluralism and Unbelief* (لندن: راتلج ۱۹۹۰)؛ میرچیا الیاده، "اشارات روش شناختی درباره تحقیق درباره نمادسازی دینی"، در ام. الیاده و ج. ک. کیتاگاوا (ویراستاران)،

The History of Religions: Essays in Methodology

(شیکاگو: نشر دانشگاهی ۱۹۵۹)، ص ۹۱.

۹۷۹ برای تحقیقی درباره آراء ابن عربی راجع به ادیان غیراسلامی که بر تعالیم شبستری بیشترین تأثیر را داشته (تعالیمی که در این بخش از کتاب حاضر نقل شده است)، نک. ویلیام چیتیک، "عقیده و دگرگونی: تعالیم صوفیانه ابن عربی"،

The American Theosophist، ۵/۷۵ (۱۹۸۶)، صص ۱۸۱-۱۹۲؛ همو، *Imaginal Worlds*، فصول ۸-۱۰؛ دم سیلوستر هوئدرد^۱، "خدمت ابن عربی به کل گرائی گسترده"، در اس. هیرتنشتاین^۲ و ام. تیرمن (ویراستاران)،

Mohyiddin Ibn Arabi: A Commemorative Volume,

صص ۲۹۱-۳۰۶.

۹۸۰ برای شرح خوبی از این تعالیم ابن عربی، نک چیتیک، "آن سوتر از خدایان عقیده"،

The Sufi Path of Knowledge,

صص ۳۳۵-۳۵۶.

۹۸۱ گلشن راز، به کوشش جواد نوربخش، صص ۶۱-۶۲؛ ماش، گلشن راز، ص ۱۰۳، ابیات ۸۶۳-۸۸۰.

۹۸۲ مع ذلک، عموماً اشاره به نظریات مربوط به وحدت وجود از بحث زیر حذف شده است، چون آراء لاهیجی / شبستری را درباره این مفهوم قبلاً در مقاله خود "وحدت متعالیه ادیان..."، در

The legacy of Mediaeval Persian Sufism,

صص ۳۹۴-۳۹۶، به تفصیل بحث کرده ام.

۹۸۳ *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش کیوان سمیعی، صص ۶۹۰-۶۹۱؛ *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی / کرباسی، ص ۵۷۹.

۹۸۴ *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش خالقی / کرباسی، ص ۵۲۵.

۹۸۵ همانجا.

۹۸۶ اصطلاح رند صراحتی پرشور و شاداب را القا می کند، گونه ای مردم داری، پالودگی عمل، مهارتی که تا سرحد اطاعت و تسلیم پیش می رود، احتیاط کاری در

گفتار که نه هنر است نه ریاکاری، و نه تکلفی رمزآلود؛ اما می‌تواند بیرون از بافت و سیاق خود، درست همین چیزها باشد و تبدیل به ترفندهای مکارانه گردد، اگر نگوئیم پنهان‌کاری و شیادی. باز، این اصطلاح متضمن معنای حریت باطنی، انقطاعی واقعی از اشیاء این عالم، دال بر رهایی انسانی که زر و زیورهای پرزرق و برق را به دور می‌افکند، خویشتن را بدون احساس سرافکنندگی، عریان در مقابل آینه روزگار، در معرض دید می‌گذارد؛ با این همه، همین نگرش، چنانچه از بافت اولیه خود منحط شود، می‌تواند به خودنمایی، تظاهر و لابلالی‌گری صرف بدل شود. داریوش شایگان، "مکان‌شناسی شهودی حافظ"، در

Temenos: A Journal Devoted to the Arts of the Imagination,

ج. ۶ (۱۹۸۵)، ص ۲۲۴.

- ۹۸۷ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش خالقی / کرباسی، ص ۵۲۷.
- ۹۸۸ نک. لئونارد لویژن (ویراستار)، *دیوان محمدشیرین مغربی*، ص ۲۹۸.
- ۹۸۹ ماش، *حق‌البقین*، ص ۲۹۲، سطرهای ۷-۱۷.
- ۹۹۰ ماش، *گلشن راز*، ص ۱۰۷، ابیات ۹۷۷-۹۷۹.
- ۹۹۱ نک. سارا سویری، "حکیم ترمذی و جنبش ملامتی در تصوف اولیه"، در *ال لویژن (ویراستار)*،

Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rūmī,

صص ۵۸۳-۶۱۳.

- ۹۹۲ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش ک. سمیعی، ص ۶۹۱؛ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش خالقی / کرباسی، ص ۵۷۹.
- ۹۹۳ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش ک. سمیعی، ص ۶۹۵؛ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش خالقی / کرباسی، ص ۵۸۲.
- ۹۹۴ برای بحثی درباره این واژه‌های فنی (صدق، اخلاص) در واژگان صوفیانه، نک. جواد نوربخش، *Sufism*، ج. ۵، ترجمه تری گراهام (لندن: نشر خانقاه نعمت‌اللهی (۱۹۹۱) صص ۸۹-۹۹.
- ۹۹۵ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش ک. سمیعی، ص ۶۹۲؛ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش خالقی / کرباسی، صص ۵۷۹-۵۸۰.
- ۹۹۶ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش ک. سمیعی، ص ۶۹۲؛ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش خالقی / کرباسی، ص ۵۸۰.
- ۹۹۷ لاهیجی، مانند شبستری، از پیروان این نظریه ابن عربی بود که اسماء الهی متعلق به عالم امکان است و بنابراین سوای اینکه صرفاً نسبت میان خدا و عالمند، هیچ حقیقت مطلقى ندارند. ابن عربی به جای صفات حق که متکلمین آن را به کار می‌بردند، اصطلاح نسبت را قرار می‌دهد. وی همچنین اسماء الهی را صرفاً انواعی

- از 'نسبت' به شمار می‌آورد. برای توضیح بیشتر دربارهٔ این نظریه، نک. ویلیام چیتیک، *The Sufi Path of Knowledge*، ص ۵۲.
- ۹۹۸ نک. فروزانفر، *احادیث مثنوی*، شماره ۴۲۵.
- ۹۹۹ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش ک. سمیعی، ص ۶۹۳؛ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش خالقی / کرباسی، ص ۵۸۱.
- ۱۰۰۰ اشارهٔ لاهیجی به شرح قبلی خود بر پاره‌ای از اشعار گلشن راز دربارهٔ معانی نمادین این عبارات رمزی است. برای توضیح پاره‌ای از این عبارات، نک. مقالهٔ من، "وحدت شرک و توحید..." در ال. لویژن (ویراستار)، *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*، صص ۳۷۹-۴۰۶.
- ۱۰۰۱ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش خالقی / کرباسی، ص ۵۸۲.
- ۱۰۰۲ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش خالقی / کرباسی، ص ۵۷۹؛ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش ک. سمیعی، ص ۶۹۱. عبارت آخر حدیث است (نک. حواشی خالقی / کرباسی، بر این سطر، *مفاتیح‌الاعجاز*، ص ۷۰۲).
- ۱۰۰۳ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش ک. سمیعی، صص ۶۹۵-۶۹۶؛ *مفاتیح‌الاعجاز*، به کوشش خالقی / کرباسی، صص ۵۸۳-۵۸۴.
- ۱۰۰۴ *Complete Writings*، به کوشش جی. کینز، برگرفته از "انجیل جاویدان"، ص ۷۴۸.
- ۱۰۰۵ ماش، ص ۱۵۲، *سعادت‌نامه*، بیت ۵۵؛ نیز قس. *حق‌الیقین*، ماش، ص ۲۸۶.
- ۱۰۰۶ ماش، *گلشن راز*، ص ۷۹، بیت ۳۰۳.
- ۱۰۰۷ ماش، *گلشن راز*، ص ۹۷، ابیات ۷۳۱-۷۳۴.
- ۱۰۰۸ "کتاب و استاد، دو قطب تحول فرهنگی در اسلام"، در اس. ویرونیس، پسر، (ویراستار)،

Islam and Cultural Change in the Middle Ages

- ویسبادن (۱۹۷۵)، صص ۹-۱۰.
- ۱۰۰۹ شاید دقیق‌تر باشد که چنین آگاهی و وجدانی را که از طریق تصدیق حاصل می‌شود - همان‌گونه که دبلیو. سی. اسمیت استدلال می‌کند - "دینی بودن" تعریف کنیم نه "دین". به نظر اسمیت، دین را می‌توان شامل دو مؤلفه دانست. مؤلفهٔ اول سنتی تاریخی است که به تدریج انباشته شده، و دوم ایمان شخصی هر مرد و زن است. اسمیت، که معتقد است توجه به مؤلفهٔ اول واژهٔ 'دین' را به صورت لفظی دروغین و بی‌معنا درمی‌آورد، پیشنهاد می‌کند که این واژه را رها کرده، 'دینی بودن' یا 'دینداری' را به جای آن اختیار کنیم: "خداوند پایان دین است بدین معنا که وقتی خداوند به وضوح در برابر ما ظاهر گردید، همه چیز در ژرفای وجود، عشق و حقیقت پایدار او حل می‌شود، یا لااقل شاخ و برگهای اضافه بر حقیقت

دین به جایگاه مقتضی خود پس زده می‌شوند، و مفهوم 'دین' به پایان می‌آید.
(Meaning and End of Religion، ص ۲۰۱).

۱۰۱۰ قس. عین القضاة همدانی، تمهیدات، ص ۲۱.

۱۰۱۱ همچنانکه دبلیو. سی. اسمیث یادآور می‌شود: "ایمان فراسوی علم کلام، در قلوب انسانها جای دارد، چنانکه حقیقت خود و رای ایمان در قلب خدا قرار دارد... یک سخن خداشناختی نمی‌تواند فی‌نفسه درست باشد، بلکه می‌تواند - وقتی به صورت باطنی درآمد - در زندگی اشخاص به صورت حقیقت درآید." The Meaning and End of Religion، صص ۱۸۵، ۳۲۲، یادداشت ۱۴.

۱۰۱۲ دبلیو. سی. اسمیث، The Meaning and End of Religion، ص ۱۸۸.

۱۰۱۳ برگرفته از "دانای کهن"، به نقل ج. ام. کوهن (ویراستار)،

The Rider Book of Mystical Verse

(لندن: رایدر و شرکاء، ۱۹۸۳)، ص ۱۳۷.

۱۰۱۴ قس. سیدحسین نصر، "اسلام و برخورد ادیان"، Sufi Essays، (لندن: الن و انوین ۱۹۷۲)، صص ۱۲۴-۱۲۶.

۱۰۱۵ "وقتی (کمابیش از اوایل سده ششم) تصوفی که در حد معتدل خصلت دینی داشت مورد پذیرش واقع شد، انواع و اقسام تصوف رسمیت یافت، و در سده‌های بعدی حتی گونه‌هایی از آن که با طبیعت شریعت سخت بیگانه بودند، رسمیت ضمنی پیدا کردند... کل توده مردم مسلمان در شکل مشترکی از دین‌داری متحد شدند؛ در چنین عرصه پرتنوعی، نه تنها جایی برای عارفان به معنای اخص کلمه وجود داشت بلکه زاهدان و کسانی هم که علاقه عمده آنان تفکرات رمزی و گرایشهای باطنی بود، نیز محلی داشتند؛ برای آنهایی که خداوند را در شخصیتهای مهربان می‌جستند... در حقیقت، این نوع دین‌داری شکاف میان مسلم و کافر را پر می‌کرد."

The Venture of Islam

ج ۲، صص ۲۱۸-۲۲۲.

۱۰۱۶ نک. تیری هنج^۱، Imagining the Middle East، ترجمه اف. ا. رید (مونرال: بلک رز ۱۹۹۲)، ص ۱۰۲ به بعد.

۱۰۱۷ شبستری در سعادت نامه، ماش، ابیات ۲۷-۲۸، با ذکر نام ابوالحسن اشعری (۸۷۳-۹۳۵ ق) به طور اخص، به سنی بودن خود اعتراف می‌کند؛ وی در آنجا ابوالحسن را "بنیان‌گذار مذهب سنت و جماعت"، که هدفش طاعت خداوند است، معرفی می‌کند^۲. نک. بالاتر، فصل ۲، ص ۵۱.

1. Thierry Hentsch

۲. آنگهی بر روان شیخ کلام ابوالحسن اشعری، امام انام

۱۰۱۸ یعنی، "سنتی" به معنایی که بسیاری از محققان مسلمان معاصر مراد می‌کنند. در این مورد، سیدحسین نصر توضیح می‌دهد که، "تا آنجا که به تصوف یا طریقت مربوط می‌شود، اسلام سنتی تصوف را بعد درونی یا قلب وحی اسلامی به شمار می‌آورد... نگرش اسلام سنتی نسبت به تصوف چیزی را منعکس می‌کند که در سده‌های مقدّم بر جنبشهای اصلاح‌طلبانه و نوگرای سده ۱۲" ق / ۲۰ م رواج داشت". "اسلام سنتی چیست" در سیدحسین نصر،

Traditional Islam in The Modern World

(لندن: KPI ۱۹۸۷)، ص ۱۵.

۱۰۱۹ نک عزیز عظمه "دین‌داری و ایمان‌گرایی حنبلی"، Arabica (۱۹۸۸)، ص ۲۶۶.
 ۱۰۲۰ حسن عسگری آنجا که دیدگاه سهل‌گیرانه دین‌ورزی سنتی اسلامی را نشان می‌دهد، این نگرش را به طرز مستدلی ردّ می‌کند. ضمن بیان این مطلب که هسته اصلی شریعت نیت است، می‌گوید چنین نیتی را که "بعد باطنی و اصلی شریعت است امکان ندارد بتوان به توسط دولت تحت کنترل آورد. دولت و اسلام دو لفظ متضادند. این چیزی است که وقوف بر آن بسیار دشوار است، اما به مجرد آنکه شخص به ماهیت استبداد امری انتزاعی، یعنی دولت، پی ببرد، متوجه می‌شود... 'اسلام' که تسلیم در برابر خداوند است و بس، نمی‌تواند با تسلیم شدن به امری انتزاعی پیوند پیدا کند، یعنی با امری که سرچشمه سلطه انسان بر انسان است. حرکت پیامبران در تاریخ مبارزه‌ای است مستمر با آنچه ما اکنون آن را به عنوان 'دولت' می‌شناسیم، و دولت یعنی منشأ سیطره چیزی محدود و متناهی بر انسان، انسانی که مخاطب ذات نامتناهی [خداوند] است". "دین و دولت"، دردان کوهن - شربک (ویراستار)، Islam in a World of Diverse Faiths، صص ۱۸۱-۱۸۲.

۱۰۲۱ همان گونه که هم عزیز عظمه ("دین‌داری و ایمان‌گرایی حنبلی"، ص ۲۵۴) هم محمد طالب، "امتی از اُمم: حق متفاوت بودن و راههای وفاق"، در جان هیک و حسن عسگری (ویراستاران)،

The Experience of Religious Diversity:

همشایر، انگلستان، شرکت انتشاراتی گور ۱۹۸۵، صص ۶۶-۹۰)، به روشنی بحث کرده‌اند.

کتابشناسی فارسی

- آذر بیگدلی، لطفعلی، آتشکده، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶ ش.
- ابن بطوطه، رحله، بیروت: دارصادر، ۱۹۶۴.
- همو، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷ ش.
- ابن تیمیه، مجموعه الرسائل، قاهره، ۱۹۰۵.
- ابن کربلانی تبریزی، حافظ حسین، روضات الجنان و جنات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرائی، مجموعه متون فارسی شماره ۲۰، دو مجلد، تهران: ۱۳۴۴ ش.
- ابن عربی، محیی الدین، فتوحات مکیه، قاهره: دارصادر، بی تا.
- همو، فصوص الحکم، به کوشش عقیفی، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۴۶.
- آریان، قمر، چهره مسیح در ادبیات فارسی، تهران: انتشارات معین، ۱۳۶۸ ش.
- اردستانی، جمال الدین، مرآت الافراد، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: زوار، ۱۳۷۰ ش.
- امیرحسینی هروی، نزهة الارواح، به کوشش نجیب مایل هروی، زوار، ۱۳۵۱ ش.
- اوحدی مراغه‌ای، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۰ ش.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی، اوراد الاحباب و فصوص الآداب، ج. ۲: فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ ش.
- بهشتی شیرازی، سیداحمد، شرح جنون، تهران، انتشارات روزنه.
- پلاسی شیرازی، حسن، تذکره شیخ محمدبن صدیق کججی، ترجمه از عربی به فارسی توسط نجم الدین طارمی، تهران، چاپخانه پاکتچی، ۱۳۲۶ ش.
- تربیت، محمدعلی، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۴ ش.
- تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، به کوشش م. وجیه عبدالحق، غلام غدیر و نسائو لینر، ۲ جلد، کلکته، انجمن آسیائی بنگال، ۱۸۶۲.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران: انتشارات کتاب فروشی محمودی، ۱۳۳۶ ش.

- همو، *نقدالتصوف فی شرح نقدالفصوص*، به کوشش دبلیو. سی. چیتیک، تهران، فرهنگستان سلطنتی فلسفه ایران، ۱۳۵۶ ش.
- جوزجانی، منہاج‌الدین، *طبقات ناصری*، چاپ دوم، ۲ مجلد، به کوشش عبدالحمی حبیبی، کابل ۱۳۴۲-۱۳۴۳ ش.
- حقوقی، عسکر، (ویراستار)، *شرح گلشن راز*، از نویسنده‌ای گمنام، تهران ۱۳۴۵ ش.
- حمویه، سعدالدین، *المصباح فی التصوف*، [به کوشش نجیب مایل هروی]، تهران، ۱۳۶۱ ش.
- حکیم، سعاد ال.، *المعجم الصوفی*، بیروت، ۱۹۸۱.
- خجندی، کمال‌الدین، دیوان، به کوشش عزیز دولت‌آبادی، تهران، ۱۳۳۷ ش.
- خجندی، کمال‌الدین، دیوان کمال‌الدین مسعود خجندی، به کوشش ک. شیدفر، مسکو، ۱۹۷۵.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، *شرح فصوص الحکم*، چاپ دوم، به کوشش ن. م. هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۷ ش.
- خواجو کرمانی، [کمال‌الدین]، دیوان، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، کتاب‌فروشی محمودی، ۱۳۳۶ ش.
- خواندمیر، [غیاث‌الدین]، *حبیب‌السیر*، تهران، خیام، ۱۳۷۱ ش.
- دارابی، محمد، *لطیفه غیبی*، شیراز، کتابخانه احمدی، بی تا.
- دولت‌آبادی، عزیز، *سخنوران آذربایجان*، ۲ جلد، تبریز، انتشارات مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، ۱۳۵۵ ش.
- دولتشاه سمرقندی، *تذکره الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۹۰۱.
- همو، *تذکره الشعراء*، به کوشش محمد عباسی، تهران، کتاب‌فروشی بارانی، ۱۳۳۷ ش.
- رجائی، احمدعلی، *فرهنگ اشعار حافظ*، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- روزبهان بقلی شیرازی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، گنجینه نوشته‌های ایرانی، شماره ۱۲، تهران، بخش ایران‌شناسی انجمن ایران و فرانسه، ۱۳۴۵ ش.
- همو، *تفسیر عرائس البیان*، لکهنو، نول کشور، ۱۹۸۳-۱۹۸۴.
- همو، *عبرالعاشقین*، به کوشش هانری کربن و محمد معین، گنجینه نوشته‌های ایرانی، شماره ۸، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران، ۱۳۳۷ ش، تجدید چاپ، ۱۳۵۹ ش.
- همو، *مشارب الارواح*، به کوشش نظیف م. حوجا، استانبول، مطبعة دانشکده ادبیات، ۱۹۷۳.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، "سیری در گلشن‌راز"، نقش بر آب، تهران، انتشارات معین، ۱۳۶۷ ش.
- همو، *سرنی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی*، تهران، علمی، ۱۳۶۶ ش.
- همو، *جستجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷ ش.

- همو، فرار از مدرسه: درباره زندگی و اندیشه ابو حامد غزالی، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- همو، نقد ادبی، ۲ جلد، تهران [امیرکبیر]، ۱۳۵۴ ش.
- سبزواری، محمد ابراهیم بن محمد علی، شرح گلشن راز، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۳۰ ش.
- سجادی، جعفر، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، ۱۳۳۹ ش.
- همو، فرهنگ علوم عقلی، تهران، ۱۳۶۰ ش.
- سلمی، عبدالرحمن، کتاب طبقات الصوفیه، به کوشش ن. شریبه، قاهره، ۱۹۵۳.
- سمنانی، علاءالدوله، مکاتبات نورالدین اسفراینی و علاءالدوله سمنانی، به کوشش هرمان لندلت، تهران، ۱۳۵۱ ش.
- همو، العروة لأهل الخلوة و الجلوة، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۲ ش.
- همو، چل مجلس یا رساله اقبالیه، تهران، ۱۳۶۵ ش.
- همو، دیوان کامل اشعار فارسی و عربی، به کوشش عبدالرفیع حقیقت، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- سهروردی، شهاب‌الدین ابوحنص عمر، عوارف المعارف، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۸۳.
- سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین، مجموعه آثار فلسفی و عرفانی، به کوشش هانری کربن، ۳ جلد، تهران و پاریس ۱۹۵۲-۱۹۷۰.
- شبستری، محمود، حق‌الیقین، به کوشش دکتر جواد نوربخش، تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۴ ش.
- همو، گلشن راز، به کوشش دکتر جواد نوربخش، تهران، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۵ ش.
- همو، گلشن راز، سروده شیخ محمود شبستری، با کشف الایات و ارجاع به ده شرح چاپی و فرهنگ. گلشن راز، به کوشش احمد مجاهد، محسن کیانی، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- همو مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به کوشش صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۴ ش.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، صورخیال در شعر فارسی، تهران، ۱۳۴۹ ش.
- شیرازی، رکن‌الدین مسعود، نصوص‌الخصوص فی ترجمه الفصوص، به کوشش رجبعلی مظلومی، مجموعه حکمت ایرانی، ۲۵، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۹ ش.
- شیروانی، زین‌الدین (مستعلی شاه)، ریاض السیاحه، تهران، ۱۳۳۴ ش.
- صراف، مرتضی (ویراستار) رسائل جوانمردان، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- عطار، فریدالدین، الهی‌نامه، به کوشش هلموت ریتز، تهران، توس، ۱۳۵۹ ش.
- عین‌القضاة همدانی، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ ش.

- غنی، قاسم، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ: تاریخ تصوف در اسلام از صدر اسلام تا عصر حافظ، چاپ سوم.
- فرغانی، سعیدالدین، مشارق الدراری، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷ ش.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، احادیث مثنوی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰ ش.
- فیض کاشانی، ملامحسن، رساله مشواق، ده رساله... ملامحسن فیض...، به کوشش رسول جعفریان، اصفهان، ۱۳۷۱ ش.
- قشیری، ابوالقاسم، الرساله فی علم التصوف، قاهره، ۱۹۱۲.
- همو، ترجمه رساله قشیریه، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۵ ش. ترجمه فارسی این رساله، از ابوعلی حسن احمدالعثمانی.
- همو، رساله القشیریه، ۲ جلد، قاهره، ۱۹۶۶.
- کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه، به کوشش جلال‌الدین همائی، تهران، ۱۳۲۶ ش.
- کیانی، محسن، تاریخ خانقاه در ایران، تهران، طهوری، ۱۳۶۹ ش.
- گازرگاهی، مجالس العشاق، اکسفورد، نسخه خطی بودلیان Add 24.
- لاهیجی، محمد (اسیری)، دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی، به کوشش، ب. زنجانی، مجموعه حکمت ایرانی ۲۰، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی مگیل، شعبه تهران، ۱۳۵۷ ش.
- همو، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار، ۱۳۷۱ ش.
- همو، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش کیوان سمیعی، تهران، کتاب‌فروشی محمودی، ۱۳۳۷ ش.
- مرتضوی، منوچهر، مسائل عصر ایلخانان، تهران، ۱۳۶۸ ش.
- مستوفی قزوینی، حمدالله، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۶۱ ش.
- مشکور، محمد جواد، تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۲ ش.
- معصوم‌علی شاه، طرائق الحقایق، به کوشش محمد جعفر محجوب، ۳ جلد، تهران، کتاب‌فروشی بارانی، ۱۳۳۹ ش.
- مغربی، محمدشیرین، دیوان، همراه با یادداشتها، مقدمه و فهارس، به کوشش لئونارد لویژن، مجموعه حکمت ایرانی ۴۳، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی مگیل، شعبه تهران، لندن، مدرسه مطالعات شرقی و افریقائی، ۱۹۹۳.
- مقربزی [تقی‌الدین احمد] کتاب المقرئیه، لبنان، داراحیاءالعلوم، بی تا.
- همو، کتاب السلوک لمعرفة دول الملوک، ۲ جلد، به کوشش م. م. زیاده، قاهره، ۱۹۵۶.
- منزوی، احمد، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ۲ جلد، تهران، ۱۳۴۸ ش.

مینوی، مجتبی، "روشنائی‌نامه ناصر خسرو و روشنائی‌نامه منظوم منسوب به او"،
یادنامه ناصر خسرو، مشهد، ۱۳۵۵ ش.

میبیدی، رشیدالدین، کشف الاسرار و عده الابرار، ۱۰ جلد، به کوشش علی اصغر حکمت،
تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۳۳۱-۱۳۳۹ ش.

نسفی عزیز، کشف الحقایق، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران، طهوری، ۱۳۶۳ ش.
نظامی، مخزن الاسرار، تهران، ابن سینا، ۱۳۳۵ ش.

نوائی، میرعلیشیر، مجالس النفائس، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، منوچهری،
۱۳۶۳ ش.

نوربخش، جواد، معارف صوفیه، ۷ جلد، لندن، نشر خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۹۸۳.
وصّاف [شرف‌الدین عبدالله شیرازی]، تحریر تاریخ و صاف، [بازنویسی و] ویرایش
عبدالمحمد آیتی، تهران مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش. این کتاب
تلخیصی است از تجزیه الامصار و تزجیه الاثار و صاف [الحضره]، به کوشش م. م.
اصفهان‌ی، چاپ سنگی، بمبئی، ۱۲۶۹ ق / ۱۸۵۲ م.

هدایت، رضاقلی خان، تذکره ریاض العارفین، تهران، محمودی، ۱۳۴۴ ش.

همو، مجمع الفصحا، به کوشش، علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۳۶ ش.

همام تبریزی، دیوان، به کوشش رشید عیوضی، تبریز، ۱۳۴۹ ش.

یارشاطر، احسان، شعر فارسی در عهد شاهرخ، تهران، دانشگاه، ۱۳۳۴ ش.

کتابشناسی لاتین

- Abu Deeb, Kamal. *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*. Warminster: Ans & Phillips 1979.
- Abu-Lughod, Janet L. *Before European Hegemony: The World-System A.D. 1250-1350*. New York/Oxford: OUP 1989.
- Abu-Rabi', Ibrahim M. "Al-Azhar Sufism in Modern Egypt: The Sufi Thought." *Islamic Quarterly*. XXXII/4 (1988): 207-34.
- Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur*. Translated from the French by Peter Kingsley. Cambridge, U.K.: Islamic Texts Society 1994.
- Afshār, Irāj. "Khānaqāh-ha-yi Yazd." *Sufi, Fasl-nāma-yi Khānaqāh-i Ni'matu' llāhī*. VIII (1990): 11-14.
- Algar, Hamid. "Some Observations on Religion in Safavid Persia." *Iranian Studies*. (1974): 287-93.
- "Reflections of Ibn 'Arabī in the Early Naqshbandī Tradition." *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*. X (1991): 45-66.
- Alhaq, Shuja. "The New World Order of Akbar the Great: Profile of a Mystic Ruler." *Sufi: A Journal of Sufism*. XXII (1994): 22-28; XXIII (1994): 25-30.
- Ansari, M.A.H. *Sufism and Shari'ah*. London: The Islamic Foundation 1986. Anwār, Qāsim-i. *Kullīyāt-i Qāsim-i Anwār*. Edited by S. Nafisī. Tehran: Kitāb-khāna Sanā'ī 1958.
- Arberry, A.J. *Aspects of Islamic Civilization*. Ann. Arbor: University of Michigan Press 1967.

- "Orient Pearls At Random Strung." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 2 (1948): 699-712.
- *Classical Persian Literature*. 1994 ed. London: Curzon Press 1958.
- *Fifty Poems of Ḥāfiẓ*. Cambridge: Cambridge University Press 1977.
- Arjomānd, Said Amir. *The Turban for the Crown*. Oxford: University Press 1988.
- Al-Azmeh, Aziz. "Orthodoxy and Hanbalite Fideism." *Arabica*. 1988.
- 'Ayn al-Qudāt al-Hamadhānī. *A Sufi Martyr: The Apologia of 'Ain al-Qudāt al-Hamadhānī*. Translated by A.J. Arberry. London: Allen & Unwin 1969.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur' an*. Gibraltar: Dar al-Andalus 1980.
- Aubin, Jean. "Le Patronage Culturel en Iran sous les Ilkhans: une Grande Famille de Yazd." *Le Monde Iranien et l'Islam*. III (1975): 107-118.
- "La Propriété Foncière en Azerbaydjan sous les Mongols." *Le Monde iranien et l'Islam*. IV (1976-77): 79-132.
- "Etudes Safavides. I. Sāh Ismā'il et les Notables de Iraq Persan." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* II (1959): 37-81.
- Austin, R.J.W. *The Spiritual Heart: Studies in the Mahiyat al-Qalb of Ibn al-'Arabī*. Ph.D. Thesis. London University 1965.
- Baralt, Luce López. *San Juan de la Cruz y el Islam: Estudio sobre las filia-ciones semficas de su literatura mística*. Puerto Rico: El Colegio de México 1985.
- Barthold, W. *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. 3rd. ed. London: Luzac & Co. 1986.
- Bausani, A. "Muḥammad or Darius? The Elements and Basis of Iranian Culture." *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*. Edited by S. Vyronis Jr. Wiesbaden: 1975.
- *The Persians: from the earliest days to the twentieth century*. Translated from Italian by J. Donne. London: 1971.
- Bello, Iysa. *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijmā' and ta'wil in the Conflict between Al-Ghazālī and Ibn Rushd*. Leiden: E.J.Bill 1989.
- Binyon, L.& J.V.S: 'Wilkinson & B. Gray, *Persian Miniature Painting*. New York: Dover Books 1971.

- Blake, William. *Blake: Complete Writings*. Edited by G. Keynes. London: OUP 1972.
- Blois, Francois de. *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey, Poetry to ca. A.D. 1100*. vol. V/2. London : Royal Asiatic Society 1992.
- Bly, Robert. *A Little Book of the Human Shadow*. San Francisco: 1988.
- Bosworth, C.E. "Ahrār". *Encyclopedia Iranica*. I: 667.
- Bouhdiba, A. *Sexuality in Islam*. Translated from the French by Alan Sheridan. London: KPI 1985.
- Bowra, C.M. *The Heritage of Symbolism*. London: 1951.
- Boyle, J .A. "Dynastic and Political History of the Il-Khans." *The Cambridge History of Iran*. vol. 5. Edited by J.A. Boyle.. Cambridge: Cambridge University Press (1968): 303-421.
- *The Mongol World-Empire 1266-1370*. London: 1977.
- Brown, Peter. *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*. University of Chicago Press: 1981.
- Browne, E.G. *A Literary History of Persia*. 4 vols. Cambridge: Cambridge University Press 1906-30.
- Bruijn, J.T.P. de. "Maḥmūd shabistārī." *EI*².
- "The *Qalandariyyat* in Persian Mystical Poetry, from Sanā'ī Onwards." *The Legacy of Mediaval Persian Sufism..* Edited by Leonard Lewisohn. London: KNP in association with the SOAS Centre of Near & Middle Eastern Studies 1992: 75-86.
- Burckhardt, Titus. *Mystical Astrology According to Ibn 'Arabī*. Translated from the French by Bulent Rauf. Sherborne : Beshara Publications 1977.
- Bunyon, John. *The Pilgrim's Progress*. London: Penguin Books 1987.
- Bürgel, J.C. *The Feather of Simurgh: The "Licit Magic" of the Arts in Medieval Islam*. New York University Press, 1988.
- Cahen, Claude. *Pre-Ottoman Turkey: A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History, c. 1071-1330*. Translated by J. Jones-Williams. New York: Taplinger Publishing Company 1968.
- Chabbi, Jacqueline. "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan". *Studia Islamica*. XLVI (1977): 5-72.
- Chabot, J.B. (tr.). *Histoire de Mar Jabalaha III...(1281-1317)*. Paris: 1895.

- Chemu, D. *Nature, Man, and Society in the 12th Century*. Translated from the French by J. Taylor and L.K. Little. Chicago: University of Chicago Press 1968.
- Chittick, William C. "The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jāmī." *Studia Islamica*. 49 (1979): 135-57.
- *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts*. Albany: SUNY 1992.
- "Awāref al-Ma'āref" *Encyclopedia Iranica*. III: 114-5
- "Mysticism vs. Philosophy in Earlier Islamic History: The Al- Tūsī, Al-Qūnawī Correspondance." *Religious Studies* 17 (1981): 87-104.
- *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: SUNY 1983.
- "Belief and Transformation: The Sufi Teachings of Ibn al-'Arabī." *The American Theosophist* 74/5 (1986): 181-92.
- "The Five Divine Presences: from al-Qūnawī to al-Qayṣārī." *The Muslim World*. 62/2 (1988): 107-28.
- "The World of Imagination and Poetic Imagery According to Ibn al-'Arabī." *Temenos: A Journal Devoted to the Arts of the Imagination*. X (1989): 99-119.
- "Ebno'l- 'Arabi as Lover." *Sufi: A Journal of Sufism*. IX (1991): 6-9.
- "Ibn 'Arabī and His School." *Islamic Spirituality II*. Edited by S.H. Nasr. New York: Crossroad (1991): 49-79.
- *Imaginal Worlds: Ibn 'Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany: SUNY 1994.
- Chodkiewicz, M. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī*. Translated from the French by Liadain Sherrard. Cambridge: Islamic Texts Society 1993.
- Coomaraswamy, A.K. "Notes on the Philosophy of Persian Art." *Coomaraswamy: Selected Papers on Traditional Art and Symbolism*. Edited by Roger Iipsey. Bollingen Series 89. Princeton: Princeton University Press (1986): 260-5
- Cooper, J. "Rūmī and *Hikmat*: Towards a Reading of Sabziwārī's Commentary on the *Mathnawī*." *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*. Edited by Leonard Lewisohn. London: KNP (1993): 409-33.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī*. Bollingen

- Series XCI. Translated from the French by R. Manheim. Princeton: Princeton University Press 1969.
- *Avicenna and the Visionary Recital*. Translated from the French by W. R. Trask. London: Kegan Paul 1961.
- *Trilogie I.smaeliennne*. Tehran / Paris: 1961.
- *The Man of Light in Iranian Sufism*. Translated from the French by Nancy Pearson. London/Boulder: Shambhala 1978.
- *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Editions Gallimard 1986.
- Cruz, San Juan de la. *Poesías Completas: San Juan de la Cruz*. Barcelona: 1988.
- Dabashi, Hamid. *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution*. New York University Press: 1993.
- Daftary, Farhad. *The Ismā'īlīs: their history and doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- Danner, Victor. *The Islamic Tradition*. New York: Amity House 1988.
- Digby, Simon. "The Sufi Shaykh and the Sultan: A Conflict of Claims to Authority in Medieval India." *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies* 28 (1990): 71-81.
- During, Jean. *Musique et Extase: L'audition mystique dans la tradition soufie*. Paris: Albin Michel 1988.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and The Profane*,. New York: 1961.
- Ernst, Carl. *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany: SUNY 1985.
- "The Stages of Love in Early Persian Sufism from Rābi'a to Rūzbihān." *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*. Edited by L. Lewisohn. London: KNP (1994): 435-55.
- Ess, J. Van. " 'Alā 'al-Dawla Semnānī." *Encyclopedia Iranica*. I: 774- 77.
- Feldman, Walter. "Mysticism, Didacticism and Authority in the Liturgical Poetry of the Halvetî Dervishes of Istanbul." *Edibeyat* NS 4 (1993): 243-65.
- Fletcher, A. *Allegorical Imagery: Some Medieval Books and Their Renaissance Posterity*. Princeton University Press 1966.
- Fragner, Bert. "Social and Internal Economic Affairs." *Cambridge History of Iran*. vol. 6. Edited by Peter Jackson. Cambridge: Cambridge University Press (1986): 491-567.
- Frank, Richard. "Al-Ghazālī's Use of Avicenna's Philosophy." *Revue des Etudes Islamiques* 45-47/1 (1987-89): 271-85.

- Franz, Marie-Louis von. *Projection and Re-Collection in Jungian Psychology*. Translated from the French by W.H. Kennedy. London: Open Court 1980.
- Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton University Press 1957.
- Gairdner, W.H.T. "The Way of a Mohammanan Mystic." *The Moslem World*. II (1912): I: 170-81; II: 245-257.
- Ghazālī, Abū Ḥāmid al-. *The Book of Knowledge Being a Translation with Notes of the Kitāb al-'Ilm of al-Ghazzālī's Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Translated by N.A. Faris. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf 1962.
- Ghāzālī, Ahmad. *Sawānih: Inspirations from the World of Pure Spirits*. Translated by N. Pourjavady. London: KPI 1986.
- Gibb, H.A.R. *Whither Islam? A Survey of Movement in the Moslem World*. London: Victor Gollancz 1932.
- Glūnz, M. "Sufism, Shi'ism and Poetry in Fifteenth-Century Iran: The Ghazals of Asiri-Lahiji." *Timurid Art and Culture: Iran and Central Asia in the Fifteenth Century*. Edited by Lis Golombek and Maria Subtelny. Leiden: E.J. Brill 1992.
- Gruner, G. Cameron (trans.). *A Treatise on the the Canon of Medicine of Avicenna*. New York: Augustus Kelley 1970.
- Guillaumont, A. "Les sens des noms du coeur dans l'antiquité." *Le Coeur-Études Carmélitaines*. Bruges: Desclée de Brouwer 1950.
- Habibi, Nader. "Allocation of Educational and Occupational Opportunities in the Islamic Republic of Iran: A Case Study in the Political Screening of Human Capital." *Iranian Studies*. XXII/4 (1991): 19-46.
- Haining, Thomas; "The Mongols and Religion." *Asian Affairs* XVII/1 (1986): 19- 31.
- Hallāj, Mansūr al-. *Akhbār al-Hallāj: Recueil d' oraisons et d' exhortations du martyr mystique de l' Islam*. Edited by L. Massignon and P. Kraus. Études Musulmanes, IV. Paris: 1955.
- Healey, J. *Jefferson on Religion in Public Education*. New Haven: Yale University Press 1962.
- Hebraeus, Bar. *The Chronography of Geogory Abu'l-Faraj ...commonly knoww as Bar Hebraeus*. Translated by E.A. Wallis Budge. Oxford/London: 1932.
- Heer, N. "Abū Ḥāmid al-Ghazālī's Esoteric Exegesis of the Koran."

- Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*. Edited by L. Lewisohn. London: KNP (1994): 235-57.
- Heinen, Arton M. "Tafakkur and Muslim Science." *Annemarie Schimmel Festschrift*. Edited Maria Eva Subtelny. *Journal of Turkish Studies*, vol. XVIII. Cambridge: Harvard University (1994): 103-10.
- Herbert, George. *The Country Parson The Temple*. London: SPCK 1981.
- Hillmann, James. *The Thought of the Heart*. Ascona: Eranos Foundation 1981.
- Hillmann, Michael. *Unity in the Ghazals of Hafiz*. Chicago: 1976.
- Hodgson, M. *The Venture of Islam*. 3 vols. Chicago/London: University of Chicago, 1974-77.
- Houédard, Dom Sylvester. "Ibn 'Arabī's Contribution to the Wider Ecumenism." *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*. Edited by S. Hirtenstein & M. Tiernan. U.K.: Element Bks. (1993): 191-206.
- Howorth, Sir Henry. *History of the Mongols*. 4 vols. London: 1876-1927.
- Hujwīrī, Alī al-. *The "Kashf al-mahjūb": The Oldest Persian Treatise on Sufism*. Translated by R.A. Nicholson. Gibb Memorial Series, no.17 .1911. Reprinted London: 1976.
- *Kashf al-mahjūb*. Edited by V .A. Zhukovskii. St. Petersburg 1899. Reprinted, Leningrad 1926.
- *Ibn 'Arabī Ibn al-'Arabī: The Bezels of Wisdom*. Translated by R.J .W. Austin. New York: Paulist Press 1980.
- *The Tarjumān al-ashwāq: A Collection of Mystical Odes by Muhyi'ddin Ibn al-'Arabī*. Translated by R.A. Nicholson. Reprinted London: Theosophical Publishing House 1978.
- Ibn Baṭṭūṭa. *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa (A.D. 1325-1354)*. Translated by H.A.R. Gibb. 4 vols. Cambridge: University Press 1958.
- 'Irāqī, Fakhr al-Dīn. *Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashe*. Translated by W.C. Chittick and P .L. Wilson. London: SPCK 1982.
- Izutsu, Toshihiko, "Mysticism and the Linguistic Problem of Equivocation in the Thought of 'Ayn al-Qudāt Hamadānī." *Studia Islamica* 31 (1970).
- "The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam." *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*. Edited by H. Landolt. Tehran: 1971.
- (1965). *The Concept of Belief in Islamic theology: a semantic of imān*

- and islām*. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic studies 1965.
- *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism-Ibn 'Arabī and Lao-Tzu*. Tokyo: 1966.
- “The Paradox of Light and Darkness in the *Garden of Mystery* of Shabistari.” *Anagogic Qualities in Literature*. Edited by Joseph P. Strelka. University Park, Pa. (1971): 288-307.
- Trimingham, J.S. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: OUP 1973.
- Jackson, Peter. “Abū Sa‘īd Bahādor Khān.” *Encyclopædia Iranica*. I: 374-76.
- “Argūn Khan.” *Encyclopedia Iranica*: II: 400-04.
- “Ahmad Takūdār.” *Encyclopedia Iranica*. I: 661-62
- Jadaane, F. “La place des anges dans la théologie cosmique musulmane.” *Studia Islamica* XXI. 1975.
- Jahn, K. “Rashīd al-Dīn as a World Historian.” *Yādnāma-yi Jan Rypka*. Prague (1967): 79-87.
- Mihdi Tawhidipur. Tehran: Intisharat-i Kitabfurushi Mahmudi 1336 A. Hsh. / 1957.
- Juwaynī. *The History of the World-Conqueror*. Translated by J.A. Boyle. 2 vols. Manchester: 1985.
- Jūzjānī, Minhāj al-Dīn. *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*: A General History of the Muḥammadan Dynasties of Asia, including Hindūstān. Translated from the Persian by H.G. Raverty. London: Gilbert & Rivington 1881.
- Knysh, Alexander. “Ibn ‘Arabī in the Later Islamic Tradition.” *Muhyiddin Ibn 'Arabī: A Commemorative Volume*. Ed. S. Hirtenstein & M. Tiernan. Dorset: U.K.: Element Bks. (1993): 307-27.
- Koran. *The Koran Interpreted*. Translated by A.J. Arberry. Oxford: OUP 1983.
- Lambton, A.K.S. “Mongol Fiscal Administration in Persia.” *Studia Islamica* LXIV (1986): 79-99; LXV (1987): 97-123.
- *Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th-14th Century*. London: I.B. Tauris, 1988.
- Landolt, Hermann. “Two Types of Mystical Thought in Muslim Iran: An Essay on Suhrawardī Shaykh al-Isḥrāq and ‘Aymulquzāt-i Hamadānī.” *Muslim World*. 68 (1978).

- “Walāyah.” *Encyclopedia of Religion*. Edited by M. Eliade.
- “Simnānī on *Wahdat al-Wujūd*.” *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*. Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt. Tehran: 1971.
- *Nūruddīn Isfarāyīnī: Le Révélateur des Mystères*. Paris: Verdier 1986.
- “Ghazālī and ‘Religionswissenschaft’.” *Asiatische Studien* XL V / 1 (1991): 19-72.
- Lewisohn, Leonard. “The Life and Poetry of Mashriqi Tabrīzī (d. 1454).” *Iranian Studies*. XXIII 2-3. (1989): 99-127.
- “Muhammad Shīrīn Tabrīzī.” *Sufi: A Journal of Sufism*. Issue 1 (1988-89): 30-35.
- (ed.) *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*. London: KNP in association with the SOAS Centre of Middle Eastern Studies 1992.
- “Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism.” *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*. Edited by Leonard Lewisohn. London: KNP in association with the SOAS Centre of Near & Middle Eastern Studies. (1992): 75-86..
- “The Transcendental Unity of Polytheism & Monotheism in the Sufism of Shabistārī.” *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*. Edited by Leonard Lewisohn. London: KNP in association with the SOAS Centre of Near &- Middle Eastern Studies. (1992): 75-86.
- “In Quest of Annihilation: Imaginalization and Mystical Death in the *Tamhīdāt* of ‘Ayn al-Qudāt Hamadhānī.” *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rūmī*. Edited by L. Lewisohn. London: KNP 1993.
- “The Life and Times of Kamāl Khujandī.” *Annemarie Schimmel Festschrift* Ed. Maria Eva Subtelny. Cambridge: Harvard University 1994.
- Lings, Martin (Abu Bakr Siraj al-Din). *The Book of Certainty: The Sufi Doctrines of Faith, Vision and Gnosis*. New York: Samuel Weiser 1970.
- Loeffler, Reinhold. *Islam in Practice: Religious Beliefs in a Persian Village*. Albany: SUNY 1988.
- Madelung. “Early Sunni Doctrine concerning Faith as reflected in the *Kitāb al-Īmān* of Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallam (d. 224/839).” *Studia Islamica* XXXII. 1970.
- Mahdi, Muhsin. “The Book and the Master as Poles of Cultural Change in Islam.” *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*. Edited by S.

- Vyronis Jr. Wiesbaden: Otto Harrassowitz (1975): 3-15.
- Malamud, Margaret. "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur." *International Journal of Middle Eastern Studies*. XXVI/3 (1994): 427-42.
- Manz, Beatrice. *The Rise and Rule of Tamerlane* ., Cambridge University Press: 1989.
- Maritain, Jacques. *Creative Intuition in Art and Poetry*. New York: Pantheon Books 1953.
- Martz, Louis. *The Poetry of Meditation: A Study in English Religious Literature of the 17th Century*. 6 th rpt. ed. New Haven: Yale University Press 1976.
- Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islam*. Translated from the French by Herbert Mason. 4 vols. Princeton: Princeton University Press 1982.
- Mazzaoui, Michel M. *The Origins of the Ṣafawids: Šī'ism, Ṣūfīsm and the Ğulat*. Wiesbaden: Franz Steiner 1972.
- McCarthy, R.J. *Freedom and Fulfillment*. Boston: G.K. Hall & Co.: 1980.
- Meier, Fritz. "The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam." *Spirit and Nature: Papers from the Eranos Yearbook*. Edited by Joseph Campbell. New York: 1954.
- Meisami. "Allegorical Gardens in the Persian Poetic Tradition: Nezami, Rumi, Hafez." *International Journal of Middle Eastern Studies*. XVII/2 (1985): 229-60.
- Melville, Charles. "Cobān." *Encyclopedia Iranica*. V: 875-78.
- "Historical Monuments and Earthquakes in Tabriz." *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*. XIX (1981): 159- 77.
- "The Itineraries of Sultan Öljeitū 1304-16." *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*. XXVII (1990): 55- 70.
- "*Pādīshāh-i Islām: the Conversion of Sultan Maḥmūd Ghazan Khān*." Pembroke Paper I: Persian and Islamic Studies in Honour of P.W. Avery. Edited C. Melville. Cambridge: University of Cambridge (1990): 159-77.
- "The Year of the Elephant" Mamluk-Mongol Rivalry in the Hejaz in the Reign of Abū Sa'īd (1317-1335)." *Studia Iranica*, XXII/2 (1992): 197- 214.
- "Abu Sa'īd and the Revolt of the Amīrs in 1319." *L'Iran face à la*

- Domination mongole*. Ed. D. Aigle. Damascus / Paris: 1995.
- Meskoob, Shahrokh. *Iranian Nationality and the Persian Language 900-1900: The Roles of Court, Religion and Sufism in Persian Prose Writing*. Translated from Persian by Michael Hillmann. Washington, D.C.: Mage 1992.
- Middle East Watch. *Guardians of Thought: Limits on Freedom of Expression in Iran*. Washington, D.C./New York: 1993.
- Minorsky, Vladmir. "Tabrīz" EI¹.
- Mir, Mustansir. *Dictionary of Qur'ānic Terms and Concepts*. London / New York: Garland Publishing company 1987.
- Mir-Hosseini, Ziba. "Inner Truth and Outer History: the Two Worlds of the Ahl-Haqq of Kurdistan." *International Journal of Middle Eastern Studies*. XXVI (1994): 267-85.
- Molé, Marijan. "Les Kubrawiya Entre Sunnisme et Shiisme Aux Huitième et Neuvième Siecles de l'Hégire." *Revue des etudes islamiques* 52 (1961): 61-141
- Morgan, David, (ed.). *Medieval Historical Writings in the Christian and Islamic Worlds*. London: SOAS Publications 1982.
- Morris, J.W. "Ibn 'Arabi and his Interpreters. Part II: Influences and Interpretations." *Journal of the American Oriental Society* 106/4 (1986): 539-51, 733-56; 107 / 1 (1987): 101-19.
- "Listening for God: Prayer and the Heart in the *Futūhāt*.." *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*. XIII (1993): 19-53.
- Murata, Sachiko. "The Angels." *Islamic Spirituality I: Foundations*. Edited by S.H. Nasr. New York: Crossroad (1987): 324-57.
- *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: SUNY 1992.
- "Witnessing the Rose: Ya'qūb Ṣarfi on the Vision of God in Women." *God is Beautiful and He loves beauty: Festschrift in honour of Annemarie Schimmel*. Edited by Alma Giese & J-C. Bürgel. Bern: Peter Lang 1994.
- Mustawfi Qazwīni, Ḥamd-Allāh. *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulub composed by Ḥamd-Allāh Mustawfi of Qazwīn in 740 (1340)*. London: Luzac 1095.
- Nasafi, Azīz. *Le Livre de l'Homme Parfait (Kitāb al-Insan al-Kāmil)*. Translated by Isabelle de Gastines. Paris: 1984.

- Nasr, S. H. "Metaphysics, Poetry, and Logic in Oriental Traditions." *Sophia Perennis* III/2. 1977.
- *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Boulder: Shambhala 1978.
- "Sufism and Spirituality in Persia." *Islamic Spirituality II*. Edited by S.H. Nasr. New York: Crossroad (1991): 206-222.
- "Persian Sufi Literature: its Spiritual and Cultural Significance." *The Legacy of Mediæval Persian Sufism*. Edited by Leonard Lewisohn. London: KNP in association with the SOAS Centre of Near & Middle Eastern Studies. (1992): 1-10.
- "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period." *The Cambridge History of Iran*. vol. 6. Cambridge: Cambridge University Press (1986): 656-97.
- *Sufi Essays*. London: Allen & Unwin 1972.
- Niffarī, Ibn'Abdī 'l-Jabbār al-. The *Mawāqif and Mukhātabat* of Muḥammad Ibn 'Abdī 'l-Jabbār al-Niffarī with other fragments. Edited with translation by A.J. Arberry. E.J.W. Gibb Memorial Trust. London: Luzac & Co., 1978. Reprint of the 1935 edition.
- Nurbakhsh, Dr. Javad. *Spiritual Poverty in Sufism*. Translated by Leonard Lewisohn. London: KNP 1984.
- *Traditions of the Prophet*. vol. I. Translated by Leonard Lewisohn. New York: KNP 1981.
- *Jesus in the Eyes of the Sufis*. Translated by Leonard Lewisohn, Terry Graham. London: KNP 1983.
- *Sufi Symbolism II: Love, Lover, Beloved, Allusions and Metaphors*. Translated by Terry Graham *et al.* London: KNP 1987.
- *Sufi Symbolism IV*. Translated by Terry Graham *et al.* London: KNP 1990.
- *Sufism V*. Translated by Terry Graham. London: KNP 1991.
- *The Psychology of Sufism*. Translated by T. Graham. London: KNP 1992.
- "Two Approaches to the Principles of the Unity of Being." *The Legacy of Mediæval Persian Sufism*. Edited by Leonard Lewisohn. London: KNP in association with the SOAS Centre of Near & Middle Eastern Studies. (1992): ix-xiii.
- "The Key Features of Early Persian Sufism." *Classical Persian Sufism*

- from Its Origins to Rumi..* Edited by Leonard Lewisohn. London: KNP (1993): xv-xxxix.
- *Sufi Symbolism VII: Contemplative Discipline, Visions and Theophanies, Family Relationship, Servants of God, Names of Sufi Orders.* Translated by Terry Graham et. al. London: KNP 1994.
- *Sufi Symbolism VIII.* Translated by Terry Graham et al.,. London: KNP 1994.
- Nwyia, Paul. *Exégèse Coranique et Langue Mystique.* Beirut: 1970.
- Ormsby, Eric L. "The Taste of Truth: The Structure of Experience in al-Ghazālī's *Al-Munqidh Min Al-Dalāl.*" *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams.* Edited by W.B. Hallaq and D.P. Little. Leiden: E.J. Brill 1991.
- Peters, F.E. "The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition." *Islamic Philosophical Theology.* Edited by P. Morewedge. Albany: SUNY (1979): 14-45.
- Petrushevsky, I. P. "The Socio-Economic Conditions of Iran under the Īl-Khāns." *The Cambridge History of Iran.* vol. 5. Cambridge: Cambridge University Press (1968): 483-537.
- Piehler, Paul. *The Visionary Landscape: A Study in Medieval Allegory.* London: 1971.
- Pietmonese, Angelo. "La Leggenda del Santo-Lottatore Pahlavān Maḥmūd Xvārezmī 'Puryā-ye Vali'." *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli.* 15. Nuova Serie (1965): 167-213.
- Polo, Marco. *The Travels of Marco Polo.* Translated by Ronald Latham. London: The Folio Society 1958.
- Pound, Ezra. *ABC of Reading.* London: Faber & Faber 1979.
- *Literary Essays of Ezra Pound.* Edited by T.S. Eliot. London: Faber & Faber 1985.
- Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics.* N.J.: Princeton University Press 1986.
- Pritchett, Frances W. "Orient Pearls unstrung: The quest for unity in the Ghazal." *Edebiyat NS IV/1* (1993): 119-135.
- Pseudo-Dionysius. *Pseudo-Dionysius: the Complete Works.* Translated by Colm Luibheid & Paul Rorem. New York: Paulist Press 1987.
- Qushayrī, 'Abū'l-Qāsim al-. *The Principles of Sufism by al-Qushayri.* Translated by B.R. Von Schlegell. Berkley: Mizan Press, 1990.

- Rahman, Fazlur. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. Chicago: Midway Reprint 1979.
- Raine, Kathleen. "Yeats and Kabir." *Temenos: A Review Devoted to the Arts of the Imagination* V. 1984.
- *The Human Face of God: William Blake and the Book of Job*. London: Thames & Hudson 1982.
- *Defending Ancient Springs*. Suffolk: Golgonoonza Press 1985.
- Yeats the Initiate: Essays on certain themes in the writings of W.B. Yeats*. London: Dolmen Press 1986.
- Ram, Haggay. "The Myth of Early Islamic Government: The Legitimization of the Islamic Regime." *Iranian Studies* XXIV/1-4 (1991): 37-54.
- Rāzī, Najm al-Dīn. *Mirṣād al-'ibād*. Translated by Hamid Algar: *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*. Delmar, N.Y.: Caravan Books 1982.
- Richard, J. "La conversion de Berke et les debuts de l'islamisation de la Horde d'Or." *Revue des etudes islamiques* 35 (1976): 173-79.
- Ridgeon, Lloyd. "The Life and Times of 'Azīz Nasafī." *Sufi: A Journal of Sufism*. XXII (1994): 31-35.
- Rizvi, S.A.A. *A History of Sufism in India*. 2 vols. New Delhi: Mundshiram Manoharlal, 1978-83.
- Roux, Jean-Paul. "La Tolérance Religieuse dans les Empires Turco-Mongols." *Revue de l' Histoire des religions*. CCII-2 (1986): 131-68.
- Rūmī. *The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī*. Gibb Memorial Series N.S. Translated and edited by R.A. Nicholson. 8 vols. London: E.J.W. Gibb Memorial Trust 1924-40.
- Rypka, Jan. "Poets & Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods." *The Cambridge History of Iran*. vol. 5. Edited by J.A. Boyle. Cambridge: Cambridge University Press (1968): 550-625.
- Savory, Roger. "Some Reflections on Totalitarian Tendencies in the Safavid State." *Der Islam*. LII (1976): 226-241.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of N. Carolina Press 1975.
- *The Triumphal Sun: A Study of the Works Jalāloddin Rumi*. London: Fine Books 1978.
- "Turk and Hindu: A Poetical Image and its Application to Historical

- Texts." *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*. Edited by Speros Vryonis Jr. Wiesbaden: Harrassowitz 1975: 107-25.
- "Poetry and Calligraphy: Some Thoughts about their Interrelation in Persian Culture." *Highlights of Persian Art*. Edited by R. Ettinghausen & E. Yarshater. Colorado: Westview Press 1979.
- *As Through A Veil: Mystical Poetry in Islam*. New York: Columbia University Press 1982.
- Schroeder, Eric. "Verse Translation and Hafiz." *Journal of Near Eastern Studies*. VII/4 (1948): 209-221.
- Shabistārī, Maḥmūd. *Gulshan-i Raz, The Mystic Rose Garden, the Persian Text, with an English Translation and Notes, chiefly from the Commentary of Muhammad bin Yahya Lahiji*. Translated by E.H. Whinfield. Reprint of the 1880 London edition ed. Lahore: Islamic Book Foundation 1978.
- Shayegan, Daryush. "The Visionary Topography of Hafiz." *Temenos: A Journal Devoted to the Arts of the Imagination*. VI/1985.
- Smith, Grace Martin. *The Poetry of Yūnus Emre, a Turkish Sufi Poet*. University of California Press 1993.
- Smith, Wilfred Cantwell. "Faith as *Taşdīq*." *Islamic Philosophical Theology*. Edited by Parviz Morewedge. Albany: SUNY 1979.
- Soucek, P. "Iranian Architecture: The Evolution of a Tradition." *Highlights of Persian Art*. Ed. E. Yarshater & R. Ettinghausen. Boulder: Westview Press 1979.
- Spuler, B. *History of the Mongols, Based on Eastern and Western Accounts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries*. Translated from German by Stuart & Helga Drummond. Berkeley: University of California Press 1972.
- Subtelny, Maria Eva. "Socioeconomic Bases of Cultural Patronage under the Later Timurids." *International Journal of Middle Eastern Studies*. XX/4 (1988): 479-505.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Abū Hafṣ 'Umar. *The "Awārif al-ma'ārif* Translated by H. Wilberforce Clarke. Calcutta: 1891.
- Sviri, Sara. "Hakīm Tirmidhī and the *Malāmatī* Movement in Early Sufism." *Classical Persian Sufism: from Its Origins to Rumi*. Edited by L. Lewisohn. London: KNP (1993): 583-613.
- Swedenborg, Emmanucl. *The Universal Human and Soul-Body Interaction*.

- Translated by G. Dole. New York: Paulist Press 1984.
- Swietochowski, Sussan Babaie and M.L. *Persian Drawings in the Metropolitan Museum of Art*. New York: 1989.
- Takeshita, M. *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*. Tokyo: 1987.
- Theisen, Finn. *A Manual of Classical Persian Prosody*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1982.
- Versteegh, C.A.M. *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*. Leiden: E.J. Brill 1977.
- Vicente Cantarino, (1975). *Arabic Poetics in the Golden Age*. Leiden: E.J. Brill 1975.
- Walbridge, John. "A Sufi Shirazi Scientist of the Thirteenth Century: the Mystical Ideas and Practices of Qutb al-Dīn Shīrāzī." *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*. Edited by Leonard Lewisohn. London: KNP (1992): 323-42.
- Waley, Muhammad Isa. "Najm al-Dīn Kubrā and the Central Asian School of Sufism." *Islamic Spirituality II*. Ed.S.H. Nasr. New York: Crossroad 1991.
- "A Kubrawi Manual of Sufism: the *Fuṣūṣ l-ādāb* of Yahyā Bākharzī." *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*. Edited by Leonard Lewisohn. London: KNP in association with the SOAS Centre of Near & Middle Eastern Studies (1992): 289-310
- "Yahyā Bākharzī on Service in the *Khānaqāh*." *Sufi: A Journal of Sufism*. XX (1993): 12-20.
- "Contemplative Disciplines in Early Persian Sufism." *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rūmī*. Edited by Leonard Lewisohn. London: KNP (1993): 497-548.
- Watt, W.Montgomery. *The Faith and Practice of al-Ghazālī*. London: 1952.
- Will, Frederic. *Intelligible Beauty in Aesthetic Thought: From Winkelmann to Victor Cousin*. Tubingen: 1958.
- Winkel, Eric. "Ibn 'Arabī's *Fiqh*: Three Cases from the *Futūḥāt*." *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*. XII/1 (1993): 54-74.
- "Some Common Characteristics of Persian Poetry and Art." *Studia Islamica*. XVI. 1962.
- Young, T .C. (ed.). *Near Eastern Culture and Society*. Princeton: Princeton University Press 1951.

Yazdi, Mehdi Ha'iri. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. Albany: SUNY 1992.

— "Suhrawardī's *An Episode and a Trance*: A Philosophical Dialogue in a Mystical Stage." *Islamic Philosophy and Mysticism*. Edited by Parviz Morewedge. New York: Caravan Books 1981.

Zolla, Elemire. 'The Uses of Imagination and the Decline of the West.' *Sophia Perennis* I/1 (1975): 33-59.

فهرستها

الف. نامهای اشخاص و جایها:

آذربایجان ۱۱، ۱۲، ۲۷، ۱۳۳، ۱۸۵	ابن عربی، محیی‌الدین ۱۹، ۴۵-	اردستانی، پیرجمالی ۳۲
آبروی، آرتور ۶۰، ۶۱، ۲۳۹، ۲۷۷	۴۹، ۵۱، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۷۴، ۱۲۸،	ارسطو ۴۴، ۵۴، ۱۶۵، ۲۴۵، ۲۴۶
آریان، قمر ۴۱۸، ۱۳۷، ۱۳۸،	۱۳۰، ۱۳۳، ۱۵۰، ۱۸۰-۱۸۴،	ارغون (خان مغول) ۹۲، ۹۵
۱۴۱، ۱۴۶	۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۷،	ارمنستان ۸۸، ۸۹، ۹۴
آسیای غربی ۱۱۴	۲۰۹-۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۱۹،	ارنست، کارل ۳۶۱، ۳۶۷، ۳۷۱
آق قویونلو ۱۵۹	۲۲۱-۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۳،	اروپا ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۴۷
آناطولی ۱۲۰	۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۹،	ارومیه ۱۱
آوجی، سعدالدین محمد ۹۸	۲۷۴، ۲۹۲، ۲۹۴، ۳۰۰-۳۰۳،	اسپانیا ۱۱۸، ۲۰۸
اباقا (خان) ۸۷، ۸۸-۹۰، ۹۱،	۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۸، ۳۲۴، ۳۲۶،	اسفراینی، شیخ نورالدین ۲۰
۹۴، ۹۸، ۱۰۱، ۱۱۴، ۱۱۹،	۳۳۲، ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۶۸،	اسکندریه ۲۰۶
۱۳۷، ۱۷۹	۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۹۷	اسمیث، گریس مارتین ۱۵۳
ابراهیم (ع) ۷۵	ابن کربلائی ۱۶-۱۸، ۳۰، ۱۰۵،	اسمیث، ویلفرد کتول ۳۵۸،
ابرقوهی، شمس‌الدین ابراهیم	۱۰۹، ۱۱۶، ۱۶۰، ۱۷۱، ۱۷۲،	۳۵۹، ۳۶۵، ۳۷۳
۱۵۹	۱۷۵-۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۶، ۲۰۴	اعجمی، حبیب ۵۱
ابلستان ۹۱	ابن ماجه ۱۹۷	افلاطون ۲۹، ۵۸
ابن العبری ۹۴، ۱۲۶، ۱۳۶	ابوالحسن اشعری ۵۱	اکبر (امپراتور هند) ۳۸۴
ابن بزّاز ۱۰۸، ۱۱۲	ابوسعید ابی‌الخیر ۱۶۴	اکستیر، دانشگاه ۱۰
ابن بطوطه ۴۵، ۱۱۷، ۱۶۱	ابوسعید، سلطان ۱۱۰	الجایتو (خداپنده) ۱۱۴
ابن تیمیه ۴۵، ۳۸۵	ابولوگد، جنت ۱۳۶، ۱۴۷	الموت ۸۲، ۸۶، ۹۱
ابن حزم ۳۶۰	ابهری، سعدالدوله ۹۴	الناصر، محمد (سلطان مملوک)
ابن حنبل ۱۹۷	ابی شبستری، بابا ۱۸	۴۶
ابن رشد ۲۴۹	اداس، کلود ۶۹، ۷۸، ۱۴۵	الیاده، میرچا ۳۸۶
ابن سینا ← ابوعلی سینا	ادریس ۵۷	امری (یا امره)، یونس ۱۵۳
ابن عباس ۳۲۸	اردبیل ۸۲	أمّند ۱۷۱

تبریزی، میرعلی ۱۳۳	بکلی، وینسنت ۲۷۸	امیر چوپان ۱۱۳، ۴۸، ۴۶، ۴۵
تربیت، محمدعلی ۱۶	بلخ ۸۲	امین‌الدین تبریزی ۱۷۱، ۲۱
تریمینگام ۱۲۰	بلعمی ۸۵	اندلس ۴۷
تفتازانی ۳۵۸	بلغاری، شیخ حسن ۱۵۵، ۱۶	انصاری، عبدالله ۲۸۴
تگودار، احمد ۹۱	بلیک، ویلیام ۳۱۷، ۳۰۵	انگلستان ۱۵۵، ۲۸
تینسن ۳۹۹	بندر معشور ۱۶۱	اوبن، ژان ۱۳
تولوگ ۲۸	بنیان، جان ۲۶۰	اوحدی مراغی ۱۵۶، ۱۲۵، ۱۰۸
توو، رزماند ۲۳۹	بودلر ۲۸۸، ۲۴۷	اوزون حسن ۱۵۹
تهانوی ۲۴۳، ۶۵، ۶۴	بورکهارت، تیتوس ۳۳۲	اویس، سلطان ۱۶
تهران ۲۸	بورگل ۳۴	ایزوتسو، توشیهیکو ۳۰۴، ۲۵۱
تیندل، ویلیام ۱۲۳	بورسانی ۳۶۷، ۱۶۷، ۹۳، ۹۰، ۶۹	۳۰۶
جامی، عبدالرحمن ۳۵، ۲۹	بویل، ه. ا. ۱۰۰، ۹۱، ۸۶	ایغر / ایغور ۹۳
۲۴۲، ۲۲۴، ۱۷۲، ۱۵۹، ۴۴	بهاء‌الدین، شیخ ۱۷۱، ۱۹، ۱۵	ایندیانا، دانشگاه ۸
جانسن، نیل ۱۴۹	بهاء‌الدین یعقوب تبریزی ۱۷	ایوب، محمد ۳۵۶
جبرئیل ۳۵۵، ۳۲۴	بهشتی شیرازی، سیداحمد ۲۷۹	باباحسن ۱۷۶، ۱۷۵
جرجانی، علی بن محمد ۲۳۶	پارسا، خواجه محمد ۲۰۲	بابافرج تبریزی ۱۷۲، ۱۷۱
جلایر، [سلطان] حسین ۱۶۰	پالایولوگوس، میخائیل ۸۸	۱۷۷، ۱۷۵، ۱۷۳
جندی، مریدالدین ۲۰۲	پتروشفسکی ۹۷	باخرزی، ابوالمفاخر یحیی ۱۶۵
جوینی، شمس‌الدین ۱۵۵، ۹۴	پلاسی شیرازی، حسن ۱۷۹	۱۶۶، ۳۷۷، ۳۷۵، ۳۷۳، ۳۷۰
۱۵۶	پوند، عزرا ۲۲۹	۳۷۸
جوینی، علاء‌الدین عطاملک ۸۵	پپه‌لر، پُل ۲۴۹	باخرزی، سیف‌الدین ۱۰۴
جیحون ۱۴۹	تاکشیتا، ماساتاگا ۲۲۳	باله، امین‌الدین ۱۶
جیمز، ویلیام ۳۱۵	تبت ۹۳	بایرس، سلطان ۹۱
چرندآب ۱۱۶	تبریز ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۳۷	بایدو ۱۰۵، ۱۰۰، ۹۶
چنگیزخان ۸۲، ۹۰، ۱۳۲، ۱۳۵	۴۵، ۴۶، ۵۲، ۵۶، ۸۷-۸۹، ۹۵	بایزید (بسطامی) ۱۲۲
چنو ۲۶۰	۹۸، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹	بخارا ۱۸۹، ۱۰۴، ۹۱
چیتیک، ویلیام ۶۱	۱۱۲-۱۱۹، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۳	براون، ادوارد ۸۲، ۹۰
چین ۲۰۸، ۱۳۲، ۹۵	۱۳۷، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۰	برزگر، محمدرضا ۲۱۱
حائری یزدی، مهدی ۳۱۴	۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۷	بَرَق ۹۱
حافظ حسین ← ابن کربلانی	۱۷۹، ۱۸۴-۱۸۷، ۲۰۴، ۲۶۲	پرکه خان ۸۷
حافظ (خواجه شمس‌الدین) ۳۹	تبریزی، امین‌الدین ← امین‌الدین	برنیه ۲۸
۱۱۶، ۱۳۳، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۶۹	تبریزی	بغداد ۸۶، ۹۲، ۹۵، ۱۰۰، ۱۱۴
۲۷۸، ۲۷۵	تبریزی، خواجه عبدالرحیم ۱۷۸	۱۱۷، ۱۳۳، ۱۵۹

ری ۲۴۳، ۹۴، ۸۴، ۸۲	خوزستان ۱۶۱	حجاز ۴۶
زرکوب، شیخ نجم‌الدین ۱۷۲، ۱۷۷	داراشکوه ۳۸۴	حسن ایلکانی [مؤسس آل جلایر] ۱۵
زرین‌کوب، عبدالحسین ۳۶، ۳۲	دار، ربرت ۳۳۱	حسینی، امیر ۳۱۱، ۱۵۶
۵۳، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۸۵، ۱۸۷	دانه ۲۴۷	حفده، ابومنصور محمد ۱۷۵
۲۱۲، ۲۱۳، ۲۵۸، ۲۷۷، ۳۰۷	دده عمرروشانی ۱۵۹	حلاج، حسین منصور ۴۷، ۱۶۴، ۳۶۷، ۳۷۱-۳۷۳، ۳۷۸، ۳۹۰
زنجان، صدرالدین ۱۰۵، ۹۸	دربند ۱۱۳	۳۹۹، ۳۹۷
سبزواری، حاج ملاهادی ۳۱۳	دستجردانی، جمال‌الدین ۱۰۵	حلب ۲۰۲، ۸۷
سجادی، جعفر ۷۸	دمشق ۱۰۵	حمویه، سعدالدین ۱۷۶، ۱۸۷
سراج ۱۹۷	دمتری ۹۴	۲۲۵، ۲۰۲
سرای ۱۶۰	ذیر، ویکتور ۱۵۰	حمویه، صدرالدین ابراهیم ۱۰۹
سرخاب، کوه ۹۹، ۱۱۶	دوبروین، یوهانس ۳۷۰	حنویه، شیخ اخی شرف‌الدین ۹۲
سعدالدوله ابهری ۹۴	دوقوز خاتون ۱۳۵	خاقانی ۵۸
سعدالدین ساوجی ۱۰۵، ۱۰۶	دولت‌شاه سمرقندی ۳۴، ۱۵۵، ۱۶۰	خجندی، کمال ۳۵
سعدی ۸۱، ۱۳۳، ۱۵۵، ۱۸۷، ۳۶۷	دهخدا، علی‌اکبر ۲۰	خراسان ۴۴، ۸۲، ۸۶، ۹۴
سقراط ۲۶۹	دیونوسیوس کاذب ۲۶۳، ۲۶۴	۱۱۳، ۱۵۲، ۱۸۹، ۳۹۱
سلجوق خاتون ۱۵۹	ذهبی، شمس‌الدین ۲۰۶	خلوتی، عبدالرحیم ← مشرقی
سلجوقیان ۹۰	راتکه، تئودور ۳۹۲	خلوتیه، طریقه ۱۵۹
سلطان‌القرائی، جعفر ۱۹۶	ربع رشیدی ۹۹، ۱۰۵، ۱۰۷	خلیج فارس ۱۹
سلطانیه ۴۵، ۸۹، ۱۱۳	۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸	خنج ۲۰
سَلْمی ۲۴۳	رجائی، احمد علی ۸۳	خنجی، حاج امین‌الدین عبدالسلام ۲۱، ۱۷
سمرقند ۱۴	رسطاليس (ارسطو) ۵۴	خواجه‌ای کرمانی ۱۱۶
سمنان ۹۲	رشتی، احمد بن موسی ۱۷۱	خواجه امام ۱۷۵
سمنانی، علاء‌الدوله ۱۶، ۲۰	رشیدالدین (فضل‌الله) ۸۵، ۹۸	خواجه هارون ۱۵۵، ۱۵۶
۲۲۵، ۲۰۲، ۱۲۲، ۱۱۲، ۱۰۹	۱۱۷، ۱۰۷	خوارزم ۸۴، ۱۵۲
سنائی ۶۷، ۱۸۷، ۳۶۷، ۳۸۰	رکن‌الدین صائن ۱۱۳	خوارزمشاهیان ۹۱
سنجر، سلطان ۹۹	رکن‌الدین مسعود شیرازی ← شیرازی	خوارزمی، پهلوان محمود ۱۷۲
سن خوان دلاکروز ۳۲۲، ۳۹۰	۸۸	خوارزمی، تاج‌الدین ۲۳۴
سوریه ۷۴، ۸۷، ۹۱، ۹۹، ۱۰۵	رودقات ۱۷۵	خواندمیر ۱۰۴
۱۰۶	رو، ژان پل ۱۲۷	خونکیویچ ۱۱۶، ۲۰۶
سویدن بورگ ۲۲۹	رومی ← جلال‌الدین محمد	
سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص ۲۴۳		

قوس ۹۴	طيفور ۱۲۲	سهروردی مقتول ۳۲۰، ۶۷، ۴۳
قونوی، صدرالدین ۲۰۲	عراقی، فخرالدین ۱۵۵، ۱۵۶، ۲۰۲	سید حسینی، امیر ← حسینی، امیر
قیصری، داود ۲۰۲	عصار تبریزی، محمد ۱۷۱، ۱۷۹	سیس ۱۷۰
کائن، کلود ۱۱۹	عطار، فریدالدین ۳۱-۳۳، ۳۶	سیسی، شیخ اسماعیل ۱۷۰، ۲۵۸
کاتریمر ۱۰۷	۶۷، ۱۹۲، ۳۲۰، ۳۸۰	سیوری، راجر ۱۳
کارولینای شمالی، دانشگاه ۹	علی شاه، تاج‌الدین ۱۰۶	شاردن ۲۸
کاستیل ۱۱۸	عماد فقیه کرمانی ۱۵۵، ۱۵۷	شام ۹۹
کاشانی، عبدالرزاق ۲۰۲	عیسی (ع) ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۰	شاه‌داعی (شارح گلشن راز) ۳۲
کاشانی، عزالدین محمود ۱۶۶، ۲۳۵، ۲۴۳	عین‌القضاة همدانی ۲۶۹، ۳۶۴	شاهرخ (سلطان تیموری) ۸۵
کالریج ۳۱، ۲۶۵	عین جالوت ۸۷	شاه نعمت‌الله ۲۴۴
کالون ۳۱۳	غازان خان ۴۸، ۵۰، ۹۶-۹۸	شبستر ۱۱، ۱۷۰
کامینگز ۴۵	۱۰۴، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۵۹	شبلی ۳۶۲
کانتارینو، بیشته ۷۰	۱۷۶	شرودر، اریک ۲۷۵
کبراویه ۱۲۱، ۱۵۵	غزالی، ابو‌حامد ۳۱، ۴۲، ۵۲	شلی ۲۶۵
کبری، شیخ نجم‌الدین ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۷، ۲۰۲	۱۵۰، ۲۹۱، ۳۵۴	شنب غازان ۱۰۴
کججانی، شیخ محمد ۱۸۶	غزالی، احمد ۶۱، ۲۰۲، ۲۵۳	شوستر ۱۶۱
کججی، شیخ ابراهیم ۱۷۹	غنی، قاسم ۲۸۰	شیت ۵۷
کرباسی، عفت ۲۱۱	غیاث‌الدین (وزیر سلطان ابوسعید) ۱۰۵، ۱۰۸-۱۱۰	شیخ اکبر ← ابن عربی شیراز ۱۹، ۲۰، ۱۳۳
کربن، هانری ۲۸۲	۱۱۳، ۱۱۶	شیرازی، رکن‌الدین ← رکن‌الدین مسعود شیرازی، قطب‌الدین ۶۷
کرشو، ریچارد ۲۶۲	فتح آباد ۱۰۴، ۱۸۹	شیمیل، آنماری ۳۲، ۱۴۵، ۲۰۰، ۲۴۲، ۲۷۸، ۲۳۹
کرمان ۱۲	فرانتس، ماری - لونی ۲۰۷	صاین‌الدین یحیی، خواجه ۱۷۶، ۱۸۵
کرمانشاه ۸۶	فرای، نورترپ ۲۲۸	صفویه، طریقه ۱۵۹
کرمانی، اوحدالدین ۲۰۲	فرغانی، سعیدالدین ۲۰۲، ۳۲۴	صفی‌الدین اسحق اردبیلی ۱۵۲
کشمیر ۹۳	فریزر ۲۲۹	طارمی، نجم‌الدین ۱۹۶
کلاویخو ۱۱۸، ۱۴۴	فضل‌الرحمان ۳۵۶	طرابلس ۲۰۸
کمبریج ۹	فیض کاشانی، محسن ۲۲۸	طوسی، خواجه نصیرالدین ۴۵، ۸۶، ۸۷
کمبل، جوزف ۳۸۶	قاهره ۲۰۶	
کوپر، جان ۹	قره قویونلو ۱۵۹	
کولن، منیونل ۹	قزوینی، حمدالله مستوفی ۸۶	
گارده، لونی ۳۵۳، ۳۵۴	قشیری ۲۴۳	
گرجستان ۸۸	قطر، سلطان ۸۷	

مشکور، محمد جواد ۱۵، ۱۷، ۲۰	گیب، ای. ج. دبلیو ۲۷۵
مصر ۴۵، ۴۶، ۷۴، ۸۸، ۹۱، ۹۷	گیختاو (خان مغول) ۹۵
۱۱۴، ۱۰۵	گیلان ۱۰۶
مغربی، محمد شیرین ۲۰۴	لاس، پیتر ۹
۲۶۱، ۲۴۷	لاهیجی، محمد ۱۶، ۲۸، ۱۸۱
مغولستان ۱۴۷	۲۰۴، ۲۱۳، ۳۸۱، ۳۸۶
مقریزی، تقی‌الدین ۱۸۸	لمبتون ۹۶
مگیل، دانشگاه ۸	لندلت، هرمان ۸، ۱۹، ۲۰
ملک ناصر ← الناصر محمد	۱۵۹، ۱۲۱
ملویل، چارلز ۹، ۸۸، ۹۸	لهستان ۸۴
منهاج سراج ۱۳۵	لینگز، مارتین ۴۰
موحد، صمد ۱۸، ۲۸، ۳۶، ۴۰	مادلنگ، ویلفرد ۳۵۳
۶۶	مارکوپولو ۱۱۷، ۱۲۵
مورگان، دیوید ۱۲۰	مارول ۲۴۰
موسی (آخرین ایلخان مغول)	ماریا ۸۸
۱۷۱	مازندران ۹۴، ۱۱۳
موسی (ع) ۴۱، ۱۵۱، ۲۷۰، ۳۲۹	مالارمه ۲۴۷
موصل ۴۵، ۱۱۳، ۱۱۷	مالکی، قاضی بدرالدین ۲۰۶
مهدی، محسن ۳۹۸	ماوراءالنهر ۹۹، ۱۱۴، ۱۵۲
میثمی، جولی اسکات ۲۴۸	مایل هروی، نجیب ۱۹۵
میرحسینی ← حسینی، امیر	مأمون ۴۴
میمون دز ۸۶	متسوئی، م. ۱۲۲
مینورسکی، ولادیمیر ۹۸	مجدالدین بغدادی ← بغدادی
ناصر خسرو ۸، ۴۲-۴۵، ۶۷	محقق، مهدی ۸
۲۸۹، ۷۳	محمدبن تکش ۸۴
نافع بن ازرع ۳۵۹	محبی‌السنه، امام ۱۷۵
نثن، ایان ۱۰	مراغه ۸۷، ۹۹، ۱۲۵، ۱۷۱
نجم‌الدین رازی ۵۶، ۸۴، ۲۰۲	مرتضوی، منوچهر ۱۵۱
نسفی، عزالدین (فقیه و مفسر)	مرند ۱۷۱
۲۳۹، ۲۰۲	مرو ۸۲، ۹۹
نسفی، عزیز (عارف) ۶۱، ۱۷۶	مسکوب، شاهرخ ۳۴، ۸۵
۲۰۰، ۲۲۵، ۲۹۲، ۲۹۴-۲۹۸	مشرقی تبریزی ← خلوتی،
۳۰۲-۳۰۴، ۳۵۸	عبدالرحیم
نصر، سیدحسین ۶۰، ۷۰، ۲۰۰	
۳۳۱، ۲۴۰	
نصیرالدین طوسی ← طوسی	
نظام‌الملک ۹۰	
نعمت‌اللهیه ۱۲۱	
نقشبندیه ۱۲۱	
نوائی، امیرعلیشیر ۱۴	
نوربخش، جواد ۱۸، ۶۱، ۲۷۹	
نوربخشیه ۱۲۱	
نوروز، امیر ۱۰۰، ۱۰۵	
نوری ۷۲	
نویان، شیخ حسن ۱۶	
نهند ۱۷۵	
نیشابور ۸۲، ۳۹۱	
نیکلسن، رینولد ۳۴۳	
نیل ۱۴۹	
وب، گیزلا ۳۲۶	
ورستیگ، سی.ا.ام. ۲۴۸، ۲۸۴	
وصاف ۸۷، ۹۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۳	
۱۳۹	
ولیان، کوه ۹۹	
ونیز ۱۱۲	
ویلی، محمدعیسی ۹، ۱۹۰	
۳۴۲، ۲۳۱	
وینفیلد ۲۸	
هاجسن، مارشال ۵۶، ۱۰۱، ۱۴۹	
۱۵۷	
هامر - پورگشتال ۲۸	
هانری سوم (پادشاه کاستیل) ۱۱۸	
هاین ۲۹۲، ۳۴۲	
هجویری ۱۹۲، ۳۶۱	
هدایت، رضاقلی خان ۱۷	
هرات ۸۲، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۳۳، ۱۵۹	

- هربرت، جرج ۱۵۵، ۲۶۲، ۳۳۷
 هرمز ۱۱۷
- هروی، شیخ عبدالعزیز ال. ۱۷۲
 هستر، مارکوس ۲۴۷
- هلاگوخان ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۴۵، ۱۸
 ۱۷۹، ۱۳۵، ۱۱۳، ۹۱
- همام تبریزی ۲۴۴، ۱۵۶، ۱۵۵
 همدان ۹۱، ۸۲
- همدانی، سیدعلی ۱۲۲
 هورث ۱۰۷، ۸۸
- هیتوم ۸۷
 هیلمان، جیمز ۲۴۵
 هیلمان، مایکل ۲۳۹
 یارشاطر، احسان ۱۵۱
 یزد ۱۸۹
 یمن ۷۴
 یونان ۵۷
 یونگ، کارل ۲۵۰، ۲۴۹، ۲۰۷
 بیتس، دبلیو ۲۲۹
- ب. کتابها و رسالات:
 آتشکده آذر ۱۹۳
 آثار و افکار و احوال حافظ ۱۳۴،
 ۴۲۱، ۲۸۰
 احادیث مشنوی ۷۵، ۲۳۷، ۲۸۳،
 ۴۲۱، ۴۱۵، ۳۵۰، ۳۴۵
 احیاء (علوم الدین) ۴۲، ۲۹۲،
 ۴۲۱
 اسرار التوحید ۱۶۴، ۱۹۱، ۱۹۲
 اسرارنامه ۳۶
 الهی نامه ۲، ۴۲۰
 انجیل یوحنا ۱۲۹
 اندراج ۲۳۶
 اوراد الاحباب ۳۷۵، ۴۰۹
- ایرانیکا ۲، ۳، ۷۱، ۱۳۸، ۱۳۹،
 ۱۹۲، ۱۴۳
- بوستان سعدی ۱۸۷
 تاریخ ادبی ایران ۹۰، ۱۵۱، ۱۵۷،
 ۱۸۷
- تاریخ تبریز (تا پایان قرن نهم
 هجری) ۲۵، ۱۹۵، ۱۹۶،
 ۴۲۱
- تاریخ تصوف در اسلام از ...
 ۱۳۴، ۲۸۰، ۴۲۱
- تاریخ جدید یزد ۱۸۹
 تاریخ جهانگشا ۹۰
 تاریخ خانقاه در ایران ۱۸۹،
 ۴۲۱، ۱۹۱
- تاریخ شعر عثمانی ۲۷۵
 تاریخ گزیده ۱۱۲، ۱۴۱، ۱۷۶،
 ۲۳۱، ۱۹۶، ۱۹۵
- تجزیه الامصار و تجزیه الاعصار
 ۱۳۹
- تحریر تاریخ و صاف ۱۳۹، ۱۴۱،
 ۴۲۲، ۱۴۲
- تذکره شیخ محمد صدیق کججی
 ۴۱۸
- تذکره الشعراء ۱۵۵، ۱۹۰، ۱۹۶،
 ۴۱۹
- ترجمان الاشواق ۳۰، ۲۶۱
 تعریفات ۲۳۶
- تلویحات اللوحیه و العرشیه، ال.
 ۷۷
- جام جم ۱۰۸-۱۱۲، ۴۰
 جامع التواریخ ۱۰۳
 جستجو (در تصوف ایران) ۲۶،
 ۴۱۹
- جواهر الاسرار و زواهر الانوار
 ۱۹۴
- چهره مسیح در ادبیات فارسی
 ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۶، ۴۱۸
- چهل مجلس ۲۳۷
 حبیب السیر ۱۰۴، ۱۲۲، ۱۴۱،
 ۴۱۹
- حدیقه الحقیقه ۳۶۸
 حق الیقین ۸، ۴۰، ۴۱، ۵۹، ۶۰،
 ۶۱، ۷۸، ۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲
- ۲۵۴، ۲۸۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۸،
 ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۴۸، ۳۴۹
- ۳۹۰، ۴۱۵، ۴۲۰
 حکمة الاشراق ۷۷
 خطط المقریزیه، ال. ۱۸۸
 دائرة المعارف اسلام ۹۸
 دانشمندان آذربایجان ۲۹۱
 دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو
 ۷۳
- دیوان اشعار و رسائل اسیری
 لاهیجی ۶۹، ۲۹۱
- دیوان اوحدی مراغی ۱۴۲،
 ۲۹۱، ۱۴۶
- دیوان خواجوی کرمانی ۱۴۴
 دیوان شمس ۳۲
- دیوان شمس الدین محمد حافظ
 ۱۳۴، ۹۰
- دیوان... علاء الدوله سمنانی ۱۳۹،
 ۲۹۱
- دیوان کمال خجندی ۱۱۵، ۱۶۰
 دیوان محمد شیرین مغربی ۱۹۱،
 ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۹۰
- دیوان همام تبریزی ۷۶، ۱۹۰، ۲۸۱
 راهنمای عروض فارسی کلاسیک
 ۶۸
- رحله ۴۱۸
 رسائل جوانمردان ۱۹۴، ۴۲۰

رساله فی علم التصوف، ال. ۴۲۱	صفوة الصفا ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲	فصوص الخصوص ۲۰، ۲۵، ۲۶
رساله مشواق ۴۲۱، ۲۷۹	۱۴۳، ۱۴۲	۲۳۱
رسالة القشیریه ۴۲۱	صور خیال... ۲۱۵، ۲۴۰، ۲۴۲	فهرست نسخ خطی فارسی ۸۰
روشنائی نامه ۴۲۲، ۷۳	۲۴۷، ۲۵۳، ۲۶۶، ۲۷۹، ۲۸۰	فیصل تفرقه بین الاسلام و
روضات الجنان و جنات الجنان ۴۱۸	صوفی، فصلنامه... ۱۸۹	الزندقه ۴۰۵
ریاض السیاحه ۴۲۰، ۲۳	طبقات صوفیه ۲۸۰	فیه ما فیه ۷۰
زبدة الحقایق ۱۳۷	طبقات ناصری ۴۱۹، ۱۳۵	کتاب الاسراء ۶۹
سنخوران آذربایجان ۶۸، ۲۴	طرائق الحقایق ۴۲۱، ۶۹، ۲۳	کتاب الایمان ۴۰۳
۴۱۹، ۱۹۳	عبر العاشقین ۴۱۹، ۳۴۵، ۲۷۸	کتاب التفکر ۲۹۳، ۳۴۰
سعادت نامه ۶، ۸، ۱۵، ۲۳، ۲۵	عروة لاهل الخلوة و الجلوة، ال. ۱۳۸، ۳۵۲	کتاب السلوک لمعرفة دول الملوک ۷۴
۳۳، ۳۹-۴۱، ۴۵-۴۸، ۵۵، ۵۷	عقلة المستوفز ۲۲۲	کتاب اللمع ۱۹۷
۶۷، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۵-۷۸، ۸۱	عنقای مغرب ۶۹	کشاف (اصطلاحات الفنون)
۸۹، ۱۱۹، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۹۴	عوارف المعارف ۱۹۲، ۱۵۸	۲۸۱، ۷۹، ۴۱۸
۱۹۵، ۲۰۰، ۲۰۳، ۳۰۸، ۳۲۰	۴۲۰، ۲۸۰، ۲۴۳	کشف الاسرار وعدة الابرار ۴۲۳
۳۴۴، ۳۴۷، ۳۶۸، ۴۰۸، ۴۱۰	فتوحات (مکیه) ۲۱۱، ۴۷	کشف الحقایق ۳۴۳، ۴۲۲، ۶۱
۴۱۵	۴۱۸، ۳۴۳، ۲۹۱، ۲۸۰	کلیات قاسم انوار ۱۹۰
سفرنامه ابن بطوطه ۱۱۸	فدروس ۲۷۰، ۲۹	کنز الرموز ۷۱
سوانح ۲۵۴، ۶۱	فرار از مدرسه... ۴۲۰، ۷۷	گلشن راز ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۰۲، ۳۰۳
سوفیسموس، کتاب سیر غزل	فرهنگ اشعار حافظ ۱۳۵، ۷۷	۳۰۸، ۳۰۶
در شعر فارسی ۱	۴۱۹، ۱۸۸	لطیفه غیبی ۲۷۹، ۴۱۹
شاخه طلائی ۲۲۹	فرهنگ دهخدا ۲۳۶	لمعات ۳۰، ۶۰، ۶۱، ۲۵۴
شاهدنامه ۱۷۰، ۲۰	فرهنگ علوم عقلی ۳۴۶، ۷۸	ماش ← مجموعه آثار شبستری
شرح احمد بن موسی ۱۹۳	۴۲۰	مثنوی ۲۷، ۲۸، ۳۲، ۳۳، ۳۶
شرح السنه ۱۷۳	فرهنگ لغات و اصطلاحات ...	۴۰، ۵۲، ۱۰۹، ۱۳۳، ۱۶۳
شرح بر بعضی از ابیات مشکله	۴۲۰، ۲۷۹	۱۷۲، ۱۸۱، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۸
گلشن راز ۱۹۳	فرهنگ نوربخش ۲۷۹، ۲۸۰	۲۰۹، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۵۸، ۲۷۰
شرح جنون ۴۲۰، ۲۸۸، ۲۷۹	۲۸۴، ۲۸۱	۲۷۷، ۲۸۵، ۲۹۸-۳۰۰، ۳۴۴
شرح شطحیات ۴۰۹، ۳۷۱، ۱۲۰	فصل فی الملل و الاحوال، ال. ۴۰۵	۴۰۸، ۴۱۱
شرح منظومه ۳۴۶	فصوص الاداب ۱۴۰، ۱۶۵	مجالس العشاق ۱۷۰، ۷۱، ۴۲۱
شعر فارسی در عهد شاه رخ ۱۴۳	۱۹۲، ۱۹۰، ۱۸۹	مجالس النفائس ۴۲۲، ۲۴
۴۲۲، ۱۸۸	فصوص (الحکم) ۴۷، ۱۹	مجمع البحرين ۱۵۸، ۱۹۰
صحبت نامه ۱۵۵	۱۴۷، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۱۱-۲۱۳	۳۸۴
صحف ابراهیم ۲۵	۲۱۵، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۳۴-۲۳۷	مجمع الفصحا ۴۲۲
صراط المستقیم ۷۱		مجموع الرسائل ۷۴

- مجموعه آثار (شبه‌ستری) ۲۳
 ۲۶۷، ۱۷۰، ۶۶، ۴۳
 مخزن الاسرار ۴۲۲، ۷۱
 مرآت الافراد ۴۱۸، ۷۰
 مرآت المحققین ۴۴۴، ۳۴۶، ۶۶
 مرصادالعباد ۵۷
 مسائل عصر ایلخانان ۱۳۶، ۱۳۵
 ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶
 ۱۸۸، ۱۴۶
 مشرب الارواح ۲۸۰
 مصباح الهدایه ۲۳۵، ۱۹۲، ۱۶۶
 مصباح فی التصوف ۴۱۹، ۱۹۵
 مصیبت‌نامه ۲۷۴
 معارف صوفیه ۴۲۲، ۱۹۱
 معبد ۱۵۵
 معجم الصوفی، ال. ۴۱۹، ۲۳۵
 مفاتیح الاعجاز (فی شرح گلشن راز) ۴۲۱، ۴۱۱، ۴۱۰
 منقذ من الضلال، ال. ۵۴، ۷۷، ۲۸۰
 منهاج العابدین ۵۲
 مواقف و مخاطبات ۱۹۷
 نزهة الارواح ۴۱۸، ۳۴۴، ۷۱
 نزهة القلوب ۸۱، ۵۲
 نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص ۲۳۷
 نقد ادبی ۲۵۰، ۲۴۰، ۲۳۹، ۳۰، ۲۷۷، ۲۸۲، ۴۲۰
 نقش بر آب ۶۹، ۴۱۹
 یادنامه ناصر خسرو ۷۳
 یادنامه یان ریپکا ۱۳۸
 ج. اصطلاحات:
 ایپگرام ۳۱
- اثنیت ۳۳۹، ۱۸۲
 اجتماع ضدین ۳۸۲، ۳۸۱
 احرار ۷۱، ۳۸
 احسان ۳۵۵
 اختیار ۴۴
 إخفاء ۲۱۶
 ادراک ادراک ۳۴۶، ۳۲۶، ۳۱۴
 ۳۴۷
 ادراک بسیط ۳۴۶
 ارباب معنی ۳۷
 استعارات هوسناک ۲۵۴
 استعراض ۴۰۱، ۳۶۰
 اسلام ۳۶۵، ۳۵۶، ۳۵۵
 اسماء الله / اسماء الهی ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۱۶، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۲۹
 ۳۳۷
 اسماء جلالیه ۳۸۲
 اشتمال‌گرایی دینی ۳۸۶
 اشعار شهوت‌آمیز ۲۶۱
 اعتبار ۲۹۳
 اعتباریات ۳۱۸
 اعراف ۳۲۸
 اعیان ثابتہ ۳۲۹، ۳۲۸
 افلاک متحد‌المركز ۳۳۲، ۳۳۱
 الهام ۲۹۷، ۲۹۶
 اناگوجی ۲۶۳
 انسان کامل ۲۱۷، ۱۶۳
 ۲۲۰-۲۲۲، ۳۲۵-۳۲۷، ۳۳۱
 ۳۸۲، ۳۴۱، ۳۳۵
 انسان کبیر ۳۲۵
 اهل تحقیق ۲۷۲
 اهل حق ۱۶۷
 اهل ظاهر ۳۱۱
 اهل کلام ۳۱۰
 ایمان ۴۰، ۲۴۳، ۳۱۲، ۳۴۵
- ۳۵۳ - ۳۵۷، ۳۵۹ - ۳۶۱
 ۳۶۵-۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۸، ۳۸۰
 ۳۹۰، ۳۹۵، ۳۹۸
 ایمان حقیقی ۱۳۱، ۳۸۵
 باطن‌گرایی ۴۶، ۳۶۷
 باطنی‌سازی ۳۵۹، ۳۶۲، ۳۶۷، ۳۹۳
 بُعد ۲۷
 بقا ۳۰۶
 بقاء بعدالفنا ۱۸۲، ۲۲۸
 بنیادگرایی ۶۵
 پیامبرشناسی ۲۰۱
 پیر ۱۶۱
 تأمل ۲۹۳، ۳۱۶
 تأویل ۲۵۰، ۲۶۱
 تبیین‌ناپذیری / بیان‌ناپذیری
 ۳۲۱، ۳۱۵، ۳۱۶
 تجربه شهودی ۲۱۹، ۳۵۵
 تجربه مستقیم ۱۸۱
 تجرید ۱۲۸
 تجلی ۲۱۶، ۲۴۹، ۲۶۲، ۲۸۷
 تجلیه ۱۹۷، ۳۰۷، ۳۴۰
 تدبیر ۲۹۳
 تذکر ← ذکر
 ترسایچه ۱۶۱
 تسامح ۹۲
 تساهل ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۵۱، ۱۸۴
 ۳۸۴، ۴۰۲
 تشبیه ۲۷۲، ۲۷۳
 تصدیق ۳۰۷، ۳۵۳، ۳۵۷-۳۵۹
 ۳۶۴، ۳۷۸، ۳۸۸، ۳۹۱، ۳۹۳
 ۳۹۸، ۴۰۰
 تصفیه ۱۹۷، ۳۰۷، ۳۶۲
 تصوف بحثی ۲۷۴
 تصوف عملی ۱۸۴
 تطهیر ۳۹۸

تعیّنات ۱۸۱، ۲۱۶، ۲۸۶، ۲۸۷	۳۲۸، ۳۳۷، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۸۶	سماع ۱۵۷، ۱۶۱، ۲۷۵، ۲۸۰، ۳۷۵
۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۵، ۳۹۶	۳۹۹	سهله دینی ۱۲۴
تفتیش (عقاید / اعتقادات) ۳۹۸	حکمت الهی ۳۸	سیمرغ ۳۲۸
تفکر در آفاق ۳۳۰، ۳۲۹	حیرت ۳۲۸، ۳۴۱	شراب الهی ۱۶۹
تفکر ← فکر	خال ۲۶۶	شرک پنهان / شرک خفی ۳۲۲
تقلید ۲۲، ۱۶۳، ۳۵۴، ۳۷۸، ۳۸۸	خانقاه ۱۵۲-۱۵۴، ۱۵۷، ۱۵۸	۳۶۲، ۳۶۵، ۳۷۲، ۳۷۸، ۳۹۰
۴۰۰	۱۶۴، ۱۶۵، ۱۸۹	شَمَنی ۱۰۴، ۱۲۰
تکفیر ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۳	خرابات ۱۹۲، ۳۷۰، ۳۷۸، ۳۹۹	شهود / شهود عرفانی ۳۹۲، ۳۹۳
تکیه ۱۵۳	خرابات مغان ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۹۲	شیخ الشیوخ ۱۵۴
تلوین ۲۹۷	خر عیسی ۱۲۵	صدق ۳۹۲
تمثیل / تمثیلی ۱۲۵، ۲۳۹، ۲۴۲	خط ۲۶۶، ۲۸۷	صفات الهی ۳۳۷، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۹۴
۲۴۹، ۲۶۳، ۲۶۷	خودی / خودیت ۱۸۴	صورت ۲۴۸
تمکین ۲۹۷	دانش شهودی ۶۰	صور خیال ۲۶۶، ۲۸۰
تناسب ۲۳	درویشیزم	ضلال مبین ۲۷۱، ۳۲۷
تناقض نما / متناقض نما ۶۶	دقایق ۶۳، ۶۴، ۶۵	طریقت ۲۷۱، ۳۲۷
۳۹۹	دل ← قلب	ظاهرگرا / ظاهرگرانی ۱۶۵
تنزیه ۲۵۳، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۳	ذلال ۲۵۳، ۳۹۷	ظلمت ۳۸۰، ۳۸۱
توحید افعالی ۳۶۸	دین الهی ۳۸۴، ۴۱۲	عارض ۲۶۶
توحید حقیقی ۳۶۸، ۳۸۲	دین شناسی ۳۲۲	عالم امر ۳۴۷
توحید عیانی ۳۸۱	ذکر ← تذکر	عالم ذات ۳۴۷
جامع الحکمه ۲۸، ۲۱۳	ذوق ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۶۹	عالم سفلی ۳۳۱
جان جهان ۲۲۱، ۳۳۷	۳۰۰، ۳۹۷	عالم شهادت ۲۶۲، ۲۸۶
جبر ۴۴	ذوق المعانی ۲۴۳	عالم صغیر ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۰
جزمی گرانی / جزمیت گرانی	رخ ۲۶۶، ۲۸۷	۲۹۲، ۳۳۵
۵۱، ۵۸، ۶۵	رند ۳۷۰	عالم صفات ۳۴۷
جمال ۲۵۵	زَی ۸۲، ۸۴، ۹۴، ۲۴۳	عالم کبیر ۲۱۳، ۲۹۲
چله ۱۰۴	ریا ۳۹۲	عالم مثال ۲۱۱، ۲۴۰
حال ۳۱۸، ۳۲۷	رؤیت ۳۱۹، ۳۳۴، ۳۷۱	عالم معنی ۲۴۰
حجابهای نور و ظلمت ۳۲۹	زلف ۲۶۶، ۳۸۰، ۳۸۱	عالم ملکوت ۳۴۷
حق الیقین ۴۰، ۴۱، ۶۰، ۱۸۱	زیبا(نی) شناسی ۳۳	عالم ناسوت ۳۴۷
۱۸۲	سالکان ارضی ۲۹۴	عبرت ۳۰۷
حقایق / حقیقت ۵۹، ۶۲-۶۴	سالکان سمائی ۲۹۴	عبودیت ۳۰۹، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۹
۱۲۶، ۱۶۷، ۱۸۳، ۱۸۵، ۲۲۴	سُکر ۲۷۰	عشق جنسی ۲۵۶
۲۲۶، ۲۳۵، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۷	سلوک ۱۸۲، ۲۷۱، ۳۲۷، ۳۴۱	عشق شهوانی ۲۳۹
۲۶۴، ۲۷۶، ۲۸۲، ۲۸۶، ۳۲۵	۳۹۷، ۳۹۸	عشق مجرد ۲۳۹

۳۴۸، ۳۲۷، ۳۰۴، ۲۸۸، ۲۸۶	قلندر ۳۷۸، ۳۷۰	عقل ۶۱
۳۹۹، ۳۸۰، ۳۶۶، ۳۵۶، ۳۵۵	قلندریات ۴۰۹، ۷۶، ۵۱	علم الجمال ← زیبایی شناسی
۴۱۵، ۴۰۵	قیامت کبری ۲۱۷	علم الیقین ۱۸۱
معرفت ۳۱۴، ۲۷	کافر ۴۰۰، ۳۸۹، ۳۶۸	علماء الرسوم / علمای ظاهری
معرفت بسیط ۳۱۴	کثرات / کثرت ۵، ۱۸۱، ۱۸۲	۴۹
معرفت شناسی ۲۴۷، ۲۲۲	۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۵، ۳۸۰، ۳۸۱	علم حضوری ۳۴۶
معیت ۳۲۵	۳۹۶، ۳۸۵	علم حقایق ۶۳
مکاشفات / مکاشفه ۳۱۸، ۳۶	کشف ۵۷، ۶۱، ۶۴، ۲۵۹، ۲۶۵	علم دقایق ← دقایق
ملامت / ملامتی ۳۹۱، ۳۸۸، ۴۲	۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۵۴	علم شهردی ۱۸۱، ۶۵
ملک ۲۵۱	۳۶۳	علوم عقلی ۶۲
ملکوت ۳۴۷، ۲۵۱	کفر ۳۱۲، ۳۴۵، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۶۷	عناصر اربعه / عناصر چهارگانه
میخانه ۲۷۶، ۱۹۲، ۱۶۷	۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۶	۳۳۱
مینمالیسم ۴۰۱	۳۸۰	عوالم وجود ۲۷
نبوت ۳۲۶، ۲۲۸، ۲۲۵، ۲۱۳	کفر خفی ۳۷۷، ۷۶	عیسای دل ۱۲۵
نبوت تشریحی ۲۲۶	کفر محمود ۳۷۶	عین الجمع ۱۸۲
نسب ۳۹۰، ۳۲۲، ۲۳	کفر مذموم ۳۷۷، ۳۷۶	عین الیقین ۱۸۱، ۴۰
نظر ۲۹۳	کفریات ۳۹۹، ۳۹۷، ۳۷۰، ۳۶۷	غیب ۳۴۷
نفس ۲۴۶، ۲۱۴، ۲۷	کلام، علم ۳۶۰، ۲۰۰	غیبت ۳۷۴، ۳۱۹، ۲۹۶
نفس اماره ۳۲۹	کل گرائی ۳۶۶	فتح ۳۰۰
نفس کافر ۳۹۱، ۳۸۸	کیهان شناسی ۲۰۱، ۳۳۱، ۳۳۲	فرافکنی ۲۰۷، ۲۰۳، ۱۷۷
نوافل ۳۵۰	۳۳۵، ۳۳۴	فرافکنی سایه ۲۱۰، ۲۰۹، ۲۰۷
نور و ظلمت ۳۸۰	لوگوپونیا ۲۴۰	فرشته شناسی ۳۴۹، ۳۲۴
واقعه ۳۱۸، ۲۱۷	محبت ۳۰۹	فکرفی الافاق ۳۴۱، ۳۳۰
وجد ۲۸۰	مراتب وجود ۲۷	فکرفی الانفس ۳۴۱
وجه ۲۳۶	مراقبه ۳۱۶، ۳۰۹	فکر ← تفکر
وحدت وجود ۱۸۴	مرتبه اجمال ۲۲۳	فلسفه اشراقی ۵۷
وحی ۶۳، ۶۱	مرتبه تفصیل ۱۹۷	فلسفه مشائی ۵۸، ۵۷
وصال (عارفانه) ۲۱۹، ۲۱۳	مسیح دل ۱۲۵	فنا ۲۷۰، ۳۰۶، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۵۱
وصف ناپذیر (ی) ۳۲۱، ۳۱۵	مظهر ۳۸۴، ۳۵۱، ۳۳۸	۳۹۹
۳۹۰، ۳۲۲	معاد کبری ۳۲۹	فنا فی الله ۳۲۵، ۳۲۴
ولایت ۲۲۸، ۲۲۵، ۲۱۳، ۱۲۸	معانی مثالی ۲۶۱، ۲۵۲، ۲۵۰	فیض ۳۴۵، ۳۰۱، ۲۱۷
۳۲۶	معانی / معنی ۳۷-۳۵، ۳۹، ۶۴	قاف، کوه ۳۲۸
هستی شناسی ۲۲۲، ۲۰۱، ۶۶	۶۸، ۱۲۶، ۱۶۴، ۲۲۲، ۲۴۰-	قانون اعداد ۱۳۱
۳۱۸، ۲۵۴، ۲۴۷	۲۴۳، ۲۴۸-۲۵۳، ۲۵۷، ۲۵۹-	قرب ۲۷
یقین ۳۵۴	۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۸۰	قلب ← دل

بررسی احوال و آثار یکی از مشاهیر بزرگان تصوف ایران، که شعر هزار بیتی گلشن راز او را موجزترین درآمد به اندیشه‌ی صوفیانه‌ی پس از ابن عربی وصف کرده‌اند. نویسنده که متخصص در تصوف و ادب فارسی و پژوهش‌های اسلامی است و به زبان فارسی تسلط دارد، میراث ادبی شبستری را در دوران خود او که مقارن اواخر سلطه‌ی مغول و نیز یکی از درخشان‌ترین دوران‌های تاریخ ادبیات فارسی بود و همچنین در دوران پس از او بررسی کرده است. نقش او در ارائه و انتقال اندیشه‌های ابن عربی، برخورد او با متعصبان و قشریان زمانه، رابطه‌اش با فلسفه‌ی مشایی، خصلت نمادین سروده‌هایش، دیدگاه وحدت وجودی و کل‌گرایی او، و جایگاهش در ادب پارسی، همه به تفصیل، بحث شده‌اند.

مجموعه تصوف و عرفان منتشر شده توسط نشر مرکز

خواجه عبدالله انصاری / عبدالغفور روان‌فرهادی / دکتر مجدالدین کیوانی

صوفیان و ضد صوفیان الیزابت سزیه / دکتر مجدالدین کیوانی

روزبهان بقلی کارل ارنست / دکتر مجدالدین کیوانی

سهروردی و مکتب اشراق مهدی امین‌رضوی / دکتر مجدالدین کیوانی

شعر صوفیانه فارسی یوهانس توماس پیتر دوبروین / دکتر مجدالدین کیوانی

عزیز نسفی لوید ریجون / دکتر مجدالدین کیوانی

مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی برنرد رودلف راتکه و جان اوکین / دکتر مجدالدین کیوانی

✓ فراسوی ایمان و کفر، شیخ محمود شبستری لئونارد لویژن / دکتر مجدالدین کیوانی

حلاج هربرت و. میسن / دکتر مجدالدین کیوانی

ابن عربی سلیمان اولوداغ / داود وفایی

نمادگرایی در اندیشه‌ی ابن عربی ابراهیم مدکور و دیگران / داود وفایی

فلسفه‌ی عرفانی ابن مسره و پیروانش میگل آسین پالاسیوس / فریدالدین رادمهر

فضیل عیاض از رهزنی تارهروی فریدالدین رادمهر

شیخ ابوالحسن خرقانی کریستین تورتل / ع. روح‌بخشان

اوحالدین کرمانی و حرکت اوحدیه میکائیل بایرام / منصوره حسینی و داود وفایی



ISBN: 978-964-305-500-4



۷۸۰۰ تومان