

رینولد ا. نیکلسون

تصوف اسلامی

رابطه انسان و خدا

ترجمہ دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی

تصوف اسلامی و رابطہ انسان و خدا



« ۱۷۵ »

تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا

رینولد ا. نیکلسون

ترجمه، و حواشی بقلم

محمد رضا شفیعی کدکنی

This is a Translation of
The Idea of Personality in Sufism
By Reynold A. Nicholson

- تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا (فکر شخصیت در صوف)
- اثر رینولد ا. نیکلسون
- ترجمهٔ محمد رضا شفیعی کدکنی
- چاپ زر، پایان چاپ اردیبهشت ۱۳۵۸
- انتشارات توس، اول خیابان دانشگاه، تهران
- بها ۲۵۰ ریال

با یاد پدرم، آن شیفتهٔ بوسعید و عطار
مترجم

سخنرانی اول: حدود مفهوم شخصیت ۵- برابریهای شخصیت در زبانهای
ملل اسلامی ۶- ذات، هویت، فردیت ۶- فقدان مفهوم شخصیت در باب خداوند در
تفکر اسلامی ۷- سابقه پرسونالیتی در زبانهای یونانی و لاتین ۷- شخصیت در
مسیحیت ۷- تصور مسلمانان از خداوند ۸- نظر وب در باب شخصیت و تعریف
آن ۸- تجانس خلقی شرط اصلی مفهوم پیوند میان خدا و انسان ۹- تشبیه و
تنزیه در کلام اسلامی ۹- پیوند شخصی میان خدا و انسان منحصر در تصوف نیست
۱۰- هر جنبش دینی در اسلام ریشه در قرآن و سنت دارد ۱۰- اندیشه در باب
شخصیت الهی از پیامبر آغاز می‌شود ۱۰- محبت نسبت به رسول در قرون وسطی
۱۰- نظر نیکلسون در باب دعوت پیامبر ۱۱- نظر وب در باب تمایل اسلام به
کاهش روابط شخصی انسان و خداوند ۱۲- پیامبر و رابطه شخصی با خداوند
۱۳- تأثیر اندیشه قیامت در روحیه پیامبر ۱۳- دو جانب تفکر اسلامی در باب
خداوند ۱۴- محبت رسول نسبت به خداوند آمیخته به نوعی از خوف بوده است
۱۵- محبت انسان نسبت به خداوند در قرآن ۱۵- مشابهت آیه قرآن در باب
محبت خداوند با گفتار مسیح ۱۵- مبانی تصوف در قرآن ۱۶- تأثیر اندیشه‌های

همل باستانی در فرهنگ اسلامی ۱۶- سابقهٔ جمل و انصالح حدیث در اسلام ۱۷-
 کهن‌ترین سابقهٔ تصوف در اسلام زهد است ۱۷- سابقهٔ کلمهٔ صوفی در قرون اولیه
 ۱۷- سابقهٔ زهد در اسلام ۱۸- نظریهٔ توکل و ذکر ۱۸- حالات زاهدان نخستین
 ۱۸- سابقهٔ خوف در زهد اسلامی ۱۹- تأثیر افکار هلنیستی در تغییر زهد به زهد
 صوفیانه در راه رسیدن به صفای باطن ۱۹- لحن آیات قرآن در باب محبت
 انسان نسبت به خدا ۱۹- زمینهٔ حب الهی در تصوف اسلامی قرن دوم ۲۰-
 رابعهٔ عدویه و محبت الهی ۲۰- معروف کرخی و محبت الهی ۲۰- ذوالنون
 مصری و مسألهٔ حب الهی ۲۱- ذوالنون و اقسام معرفت و حقیقت معرفت ۲۱-
 معرفت صوفیه و مشابهت آن با گنوس در هلنیسم ۲۲- معرفت متضمن فناء ائیت
 بنده است ۲۲- مفهوم احدیت ذات الهی در تعابیر صوفیه ۲۳- جنید بغدادی
 و نظریهٔ توحید او ۲۳- اندیشهٔ جدید در باب «شخصیت الهی» و تثلیث مسیحیت
 ۲۳- کلمهٔ الهیه و لوگوس و تصویر آن در شخصیت محمد ص ۲۴- تنزیه مطلق
 خداوند در قرآن ۲۵- صفات الهی در قرآن ۲۶- در نظر صوفیه، عقل نیروی
 ادراک توحید را ندارد ۲۷- شرط توحید فنا از نفس خویش است ۲۷- ترکیب
 عقیدهٔ تنزیه و اندیشه‌های جدید دینی در اسلام ۲۸- فاصلهٔ انسان و خدا را فقط
 خداوند میتواند از میان بردارد ۲۸- وجد صوفیانه و تجلی حق ۲۸- مفهوم
 «انا الحق» حلاج ۲۹- تجربهٔ فنا ۲۹- تصور صوفیه از فنا ۲۹- ابویزید و
 جانب منفی نظریهٔ فنا ۲۹- ابوسعید خراز و جانب مثبت نظریهٔ فنا ۲۹- فنا
 هدف منطقی حیات صوفی ۳۰- صحو و سکر ۳۰- تصوف اسلامی متعلق به اسلام
 است ۳۰- دوسوی نظریهٔ فنا که به وحدت وجود می‌انجامد ۳۱- صوفیه و علمای
 کلام، اسلام را به مرز وحدت وجود نزدیک کرده‌اند ۳۱- عدم امکان قرب الهی
 در محدودهٔ ظاهر شریعت ۳۱- بررسی مباحث پیشین براساس شعر ابن فارض
 ۳۲- عنوان صوفی بر ابن فارض از حلاج و غزالی مناسب‌تر است ۳۲- شعر
 ابن فارض و «سیر زوار» جان بنیان ۳۲- تأیید کبری ۳۳- ابن فارض و عهد

الست ۳۶- ابن فارض و فنا ۳۸- اتحاد عاشق و معشوق و عابد و معبود ۳۹-
 سه نوع تجربه روحی در نظر ابن فارض ۴۰- صحو ، سکر ، صحوالجمع ۴۰-
 غلبه جانب تشبیه بر جانب تنزیه در شعر ابن فارض ۴۲- عدم تجاوز ابن فارض
 از حدود عقیده اسلامی ۴۳- ابن فارض از زبان پیامبر سخن می گوید ۴۴-
 مسیحیان اسکندرانی و مسأله رابطه و اتصال با «کلمه» ۴۴- اشتباه شارحان و
 مترجمان اروپائی شعر ابن فارض ۴۵- آنچه ابن فارض وصف می کند يك تجربه
 روحی است ۴۵- ارزش روانشناسیک شعر ابن فارض ۴۵- مفهوم وحدت وجود
 در غالب موارد، نتیجه آمیزش فکر تشبیه و تنزیه است ۴۶- لبس و ظهور حق
 در صورت مخلوق ۴۶- نفی عقیده حلول از ابن فارض ۴۷- اوج اتصال او با
 حقیقت محمدیه بازهم در درون عقاید اسلامی است ۴۷- تقریر اصول اسلامی در
 قصیده نائیه ۴۷- نظر مک دونالد در باب کشف و شهود صوفیه ۴۸- مقام
 مسیح در تصوف مسیحی ۴۹- اقا نیم ثلاثه و مشابهت آن با تمایز صفات تشبیه و
 تنزیه در اسلام ۴۹- نظر بعضی از صوفیه وحدت وجودی در تشبیه ذات الاهی
 ۵۰- دشواری تصور روابط شخصی با خداوند ۵۰- توحید اسلامی جانب تنزیه
 را بیشتر از جانب تشبیه میگیرد ۵۱- نظر اکهارت در باب معرفت صوفیانه
 ۵۱- معرفت شهودی حق ۵۱- حلاج و حیات روحی او ۵۲-

سخنرانی دوم: نظر فن کریمر در باب زهد اسلامی ۵۵- خطوطی از
 زندگینامه حلاج ۵۵- تعارض منابع شیعی و سنی در باب او ۵۵- سرانجام حلاج
 ۵۶- زهد اسلامی کاملاً ریشه در اسلام دارد ۵۶- تأثیر اندیشه های هلنیستی در
 زهد اسلامی ۵۶- ذوالنون مصری و نظریه معرفت ۵۶- تأثیر اندیشه های ایرانی
 در آراء ابویزید بسطامی ۵۷- حلاج وحدت وجودی نبود ۵۷- وحدت وجود
 در قرن ششم با ابن عربی آغاز میشود ۵۷- «سبحانی» ابویزید، «انالحق»

حلاج و «انا‌هی» ابن فارض هیچ کدام وحدت وجودی نبود ۵۷- حلاج و فریضه حج ۵۸- رابطه نهانی او با قرامطه سبب قتل او شد ۵۸- «انا‌الحق» در طواسین حلاج ۵۹- نظریه او در باب ولایت ۵۹- سبک کتاب طواسین ۵۹- یک نظام کامل الاهیاتی در انا‌الحق حلاج ۶۰- مقصود او از انا‌الحق ۶۰- نظر ماسینیون در باب حلاج ۶۱- مسأله تألیه انسان در نظر حلاج ۶۱- عبارات حلاج ۶۱- شعر حلاج و اشاره به مسیح و آدم ۶۳- حلاج لاهوت و ناسوت را از مسیحیان سریانی گرفته ۶۳- حلاج و اصطلاح حلول ۶۴- ترجمه منظوم دو شعر از حلاج ۶۴- حلاج و قدم نورمحمدی ۶۵- حلاج و عیسی ۶۵- نظریه حلول در اسلام قابل بقا نیست ۶۶- مقام حلاج در نظر نسل‌های بعد و نفی حلول از او ۶۶- اندیشه حلاج در تفسیر ابن عربی و جیلی ۶۶- حلاج و ستایش فرعون و ابلیس ۶۷- مشکل ابلیس در برابر فرمان الاهی ۶۷- ابلیس و فرعون یاران و استادان حلاج ۶۸- ستایش او از فتوت ابلیس و در عین حال انتقاد او از عصیان ابلیس ۶۹- تعارض امر و خواست الاهی ۶۹- محظور ابلیس در شعر حلاج ۷۰- جان کلام حلاج ۷۰- وصفی از بردار کردن او ۷۱- دیدار دیگری از حلاج ۷۳- حلاج در جامع منصور ۷۴- آنچه مانع از ریختن خون میشود نه نماز است و نه روزه ۷۵- مناجات نماز صوفی است ۷۵- یکی از مناجات‌های حلاج ۷۵- حلاج در نظر یارانش ۷۶- زمینه‌های مسیحی تصویر حلاج ۷۶- نظریه حلاج در باب تجسد ۷۶- حلاج قائل به تنزیه و تشبیه است ۷۷- ابلیس قهرمان تنزیه و مسیح صورت نوعی تشبیه ۷۷- مقام غزالی در اسلام ۷۸- سرگذشت و سرنوشت غزالی ۷۸- عزلت‌گزینی او ۷۹- مشابهات المنقذ غزالی و اعترافات قدیس او گوستین ۷۹- مرحله نخست توبه او ۸۰- رهایی از شك به اشراق الاهی ۸۰- هدایت آنگونه که در حدیث نبوی آمده است ۸۰- مرحله دوم توبه غزالی ۸۰- روی آوردن غزالی به تصوف ۸۲- تصوف آموختنی نیست ۸۲- صوفیه ارباب احوال‌اند نه اصحاب اقوال ۸۳- اعترافات غزالی ۸۳- ستینر درونی غزالی ۸۴- ترك بغداد و عزلت‌گزینی ۸۵-

معرفت یقینی او ۸۵- مقایسه غزالی و قدیس اوگوستین ۸-۸۷- فکر شخصیت در مسیحیت و اسلام ۸۹- صفات مسیح در شخصیت پیامبر از نظر مسلمانان قرون وسطی ۸۹- غزالی و حقیقت نبوت ۹۰- نظریه باطنی غزالی ۹۱- مشکلات الانوار و مسأله «مطاع» ۹۱- مطاع خلیفه الهی ۹۲- مطاع و «لوگوس» ۹۲- نقش مطاع در اداره جهان ۹۴- آیا مطاع همان قطب تصوف است؟ ۹۴- مطاع صورت مثالی حقیقت محمدیه ۹۴- روح و امر و کلمه الهیه (= لوگوس) ۹۵- مطاع و پیامبر ۹۶- تصویر پیامبر درالمنقذ غزالی ۹۷- مقایسه غزالی وجرالد گولد ۹۸- توبه در نظر این دو ۴-۱۰۱- مناجات غزالی در پایان المنقذ ۱۰۴-

سخنرانی سوم: جلال‌الدین رومی شاعر عواطف ۱۰۷- مقایسه غزالی و رومی ۱۰۷- تفاوت مثنوی و احیا ۱۰۸- از غزالی علم و نظریه را می‌آموزیم و از رومی ایمان و تجربه شخصی دینی را ۱۰۸- اندیشه‌های دیوان شمس وحدت وجود نیست ۱۰۹- اعتقاد به وجودشامل وحدت وجود نیست ۱۰۹- افلاطونیان جدید و نظریه فیوضات ۱۰۹- «واحد» فلوطین خدائی دینی نبود ۱۱۰- تصوف حلاج و غزالی و ابن فارض و رومی صبغه دینی دارد ۱۱۰- تعریف‌هائی از تصوف ۱۱۰- تشابه عبارات قدیسان مسیحی با شعرهای رومی ۱۱۱- سخن از ذات الهی به عنوان «تو» و از انسان به عنوان «من» نشانه آزادی انسان است ۱۱۳- مسأله‌شر و گناه از نظر رومی ۱۱۴- رومی مانند فلوطین شر را امری عدمی میداند ۱۱۴- علت آفرینش شر از جانب خداوند ۱۱۵- پاسخ رومی به این مشکل ۱۱۵- شر امری است نسبی ۱۱۶- پاسخ رومی به معتقدان جبر ۱۱۶- آزادی اهانتی بود که همه کائنات از پذیرفتن آن سر باز زدند و انسان پذیرفت ۱۱۶- تعریف گناه در نظر وب و رومی ۱۱۷- اسپینوزا و مقام‌رضا و بهجت ۱۱۷-

جانب مذهبی نظریه اسپینوزا در عقاید مولوی ۱۱۸- ولی و اولیا ۱۱۹- داستان حج ابویزید ۱۱۹- شخصیت الاهی در ولی کامل انعکاس دارد ۱۲۰- تلقی مولوی از شمس تبریزی به عنوان ولی کامل ۱۲۰- مقام حضرت رسول دور از اغراقهای بعضی مسلمانان ۱۲۱- چهره تاریخی پیامبر ۱۲۱- تبلور چهره پیامبر در عقاید مسلمانان دوره‌های بعد ۱۲۲- عقیده به ازلیت نور محمدی ۱۲۲- عقیده شیعه در باب امامان ۱۲۲- نور محمدی در نظر صوفیه ۱۲۳- نخستین صادر در نظریه افلاطونیان جدید ۱۲۳- نظریه اسلامی کلمه (= لوگوس) ۱۲۳- حقیقت محمدیه ۱۲۳- ریشه یهودی این سخن که خدا انسان را در صورت خود آفرید ۱۲۳- تفسیر حلاج ازین سخن ۱۲۴- ابن عربی و جیلی نظریه حلاج را مورد تفسیرهای دور و دراز قرار دادند ۱۲۴- مقام آدم و حقیقت محمدیه ۱۲۴- انسان کامل از نظر جیلی ۱۲۴- تشابه گفتار پیامبر و سخن عیسی که هر که مرا دید پدر را دیده است ۱۲۵- خلیفه‌الله ۱۲۶- جهان نیست مگر صورتی از حقیقت محمدیه ۱۲۶- عالم صغیر و عالم کبیر ۱۲۶- ازلیت نور محمدی ۱۲۷- اولیا و نور محمدی ۱۲۷- محمد انسان کامل ۱۲۷- اولیا در تصوف ۱۲۸- ابویزید و مقام پیامبر ۱۲۸- در تجربه اتحاد با خداوند جایی برای واسطه وجود ندارد ۱۲۹- ابوسعید خراز و دیدار پیامبر در رؤیا ۱۳۰- مقام پیامبر در نظر صوفیان ادوار متأخر ۱۳۰- تنها راه به سوی خدا ایمان به محمد (ص) است ۱۳۱- زبانی که صوفیه با آن از محبت خود نسبت به پیامبر سخن میگویند ۱۳۲- سری سقطی و اشراف بر ضمیر مرید ۳-۱۳۲- مقام پیامبر در زندگی روحانی صوفیان ۱۳۴- شفاعت خاص پیامبر است ۱۳۵- اولیای صوفیه مدعی مقام شفاعت‌اند ۱۳۵- دوری از عصر پیامبر مایه افزایش گناهان است ۱۳۶- عبدالرحیم برعی و مدیح عاشقانه پیامبر ۱۳۷- متأخرین صوفیه و مسأله شفاعت و وساطت ۱۴۰- در نظر قدیس پولس، واسطه فرزند خداست ۱۴۰- دلایل عدم گسترش اندیشه شخصیت در اسلام ۱۴۲- انسان کامل

و فکر شخصیت یافته ۱۴۳- کلمه‌الاهیه در قرآن کلمه «الله» است ۱۴۳- نظر براون در باب مذهب در شرق و غرب ۱۴۴- اخلاق تصوف «موعظه کوه» است ۱۴۶- پیوند مرید و مراد ۱۴۶- اتصال میان نفوس صادق امری ازلی است ۱۴۷- ابوسعید ابوالخیر و اتصال ارواح در ازل ۱۴۷- صوفیه و مسأله نفس - ابن سینا و مسأله نفس ۱۴۸- نفی تناسخ از رومی و ابن سینا و ابن فارض ۱۴۹- تکامل افسان در نظر رومی ۱۴۹- مفهوم شخصیت در نظر مسلمانان، چیزی است جدا از آن در غرب ۱۵۰- در اسلام جایی برای اومانیسم وجود ندارد ۱۵۱- تصوف غرب و شرق ۱۵۱-

یادداشت‌های مترجم: زندگینامه رابعه ۱۵۵- نخستین جلوه‌های عشق

الاهی در شعر رابعه ۱۵۵- زندگینامه ابن فارض ۱۵۶- دلستگی او به زیبایی و طبیعت ۱۵۷- عشق او به موسیقی و سماع ۱۵۷- ابن فارض و مسأله حب الاهی ۱۵۹- ابن فارض و وحدت وجود ۱۵۹- تائیه ابن فارض معراج روحی اوست ۱۶۰- زندگینامه دحیه کلبی ۱۶۰- بنیان ۱۶۱- سبک نویسندگی او ۱۶۱- زندگینامه ابن عربی ۱۶۳- مهمترین آثار او ۱۶۳- ریشه‌های عقاید ابن عربی ۱۶۵- مهمترین مشخصه ابن عربی در فرهنگ اسلامی ۱۶۶- نظریه وحدت وجود او ۱۶۶- زبان خاص ابن عربی ۱۶۷- طواسین حلاج و شعر منثور ۱۶۸- زندگینامه عبدالکریم جیلی ۱۷۰- جیلی و مسأله انسان ۱۷۹- جیلی و عقاید ابن عربی ۱۷۰- حقیقت محمدیه ۱۷۱- ستایش ابلیس و سابقه آن ۱۷۲- ابلیس در قرآن ۱۷۳- سرور مهجوران ۱۷۳- سهل تستری و دفاع از ابلیس ۱۷۴- جنید و مکالمه با ابلیس ۱۷۴- ابوالحسین نوری و ستایش ابلیس ۱۷۵- نخستین ستایشگر ابلیس در عصر تابعین ۱۷۶- حلاج و دفاع از ابلیس ۱۷۷- تحلیل طاسین الازل ۱۸۰-۱۷۷- دفاعیه ابلیس از زبان حلاج

۱۸۰- محظور ابلیس ۱۸۱- شبلی و حسرت او بر ابلیس ۱۸۲- ابوبکر
 واسطی و ستایش ابلیس ۱۸۳- سنائی نخستین شاعر ایرانی که به دفاع از ابلیس
 پرداخت ۱۸۳- تحلیل غزل سنائی ۱۸۸-۱۸۴- ابوالقاسم گرگانی و نامیدن
 ابلیس به عنوان خواجه خواجهگان ۱۸۹- ستایش ابلیس در کشف الاسرار میبدی
 ۱۹۰- عین القضاة بزرگترین مدافع و ستایشگر ابلیس ۱۹۲- ابلیس و حل
 مسأله جبر و اختیار از نظر عین القضاة ۱۹۳- ابلیس و محمد (ص) دو سوی
 عشق الهی ۱۹۳- ابلیس با دو صدا روبرو بود ۱۹۵- گناه ابلیس ۱۹۵-
 عصیان ابلیس امری اعتباری است ۱۹۵- عاشقی که به کیفیت هدیه معشوق بیاندیشد
 عاشق نیست ۱۹۶- بینش دیالکتیکی عین القضاة و ابلیس ۱۹۷- ضرورت نور
 سیاه ابلیس در برابر نور محمدی ۱۹۹- اصطلاح نور سیاه و سابقه آن ۲۰۰-
 ایمان فرعون ۲۰۱- ابن عربی و ایمان فرعون ۲۰۴-۲۰۱- جلال الدین
 دوانی و دفاع از ایمان فرعون ۲۰۴- قاری هروی ورد بردوانی در ایمان فرعون
 ۲۰۶- مولوی و مسأله ایمان فرعون ۲۰۷- المنقذ غزالی ۲۰۹- سنت او گوستین
 ۲۱۰- تنیسون ۲۱۱- توضیح در باب چند بیت از دیوان شمس ۲۱۲- ابوالحسن
 حرالی ۲۱۴- شفاعت ۲۱۵- فضالی ۲۱۶- برعی ۲۱۶- حکیم ترمذی، ترمذی
 و مسأله ولایت، ۲۱۸، ابن عربی و ختم ولایت ۲۱۹- کتاب ختم الاولیاء
 ترمذی ۲۲۱- زندگینامه حکیم ترمذی ۲۲۲- انسان کامل و کلمه الهیه ۲۲۳-
 حقیقت محمدیه ۲۲۴- نامهای دیگر کلمه ۲۲۴- ریشه‌های نظریه انسان کامل
 در عقاید ابن عربی ۲۲۵- نظریه شدر در باب سوابق اعتقاد به انسان کامل
 ۲۲۵- ریشه‌های ایرانی انسان کامل ۲۲۵- نظریه گوتس در باب انسان کامل
 ۲۲۶- انسان کامل در نوشته‌های هرمسی ۲۲۶- تکرار چهره انسان کامل در
 تاریخ، ۲۲۷- مستزادی منسوب به مولانا ۲۲۹- عقیده گلدتسیهر در باب ریشه
 های مسیحی انسان کامل ۲۳۰- المقنع و مسأله نبی صادق ۲۳۰- اسماعیلیه و
 مسأله ناطق ۲۳۰- تورآندریه و نظریه غنوصی نبوت ۲۳۱- انسان کامل در

مانویت ۲۳۱- تطور نظریهٔ انسان کامل در اسلام ۲۳۲- تأثیر این نظریه در شعر فارسی قرن ششم به بعد ۲۳۳- نظریهٔ نیبرگ در باب انسان کامل و ریشه‌های آن ۲۳۴- جیلی و انسان کامل ۲۳۵- کلیت معشوق در شعر فارسی و رابطهٔ آن با فکر انسان کامل ۲۳۶- نظریهٔ ماسینیون در باب خطبة‌البیان و ریشه‌های غنوصی و نوافلاطونی نظریهٔ انسان کامل ۲۳۷- ابن سینا و مسألهٔ نفس، ۲۳۸- استدلال او بر بقاء نفس ۲۳۹- ابن سینا و تناسخ ۲۳۱- موعظهٔ کوه ۲۴۲- نیکائی ۲۴۳-

فهرست اعلام رجال و اماکن و کتب : ۲۴۴

یاد داشت مترجم

کتابی که با عنوان تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا اکنون در دسترس خوانندگان زبان فارسی قرار می‌گیرد، عنوان اصلی آن بزبان انگلیسی فکر شخصیت در تصوف* است و چون کلمه «شخصیت» معنایی را که مورد نظر مؤلف است در زبان فارسی القا نمی‌کرد، ناگزیر عنوان ترجمه فارسی را عوض کردم تا موضوع کتاب و مقصود مؤلف از عنوان ترجمه قابل درک باشد.

این کتاب یکی از معروف‌ترین تحقیقات استاد نیکلسون در زمینه تصوف اسلامی است و جای آن در زبان فارسی خالی بود. نگارنده در آغاز قصد ترجمه تمامی کتاب را نداشت و فقط آن قسمت‌هایی را که در باب مولوی، درین کتاب آمده بود، برای خود (به عنوان موادی در تهیه کتابی در باب مولانا) ترجمه کرد و بعد متوجه شد که ترجمه تمامی کتاب هم می‌تواند جویندگان فرهنگ اسلامی و تصوف ایرانی را سودمند باشد. و در فراغت ایام اقامت در درپرینستون، تمامی کتاب را ترجمه کرد.

*) *The Idea of Personality in Sufism, three Lectures Delivered in the University of London By Reynold A. Nicholson Cambridge At the University Press 1923*

و ابوالعلاء عقیلی هم با عنوان فکرة الشخصية فی التصوف آن را به عربی ترجمه کرده است و نگارنده در یافتن ترجمه بعضی اصطلاحات عرفانی از آن ترجمه بهره گرفته است.

شازده

وقتی متن کتاب چاپ می‌شد، یادداشت‌هایی در زمینه بعضی مطالب کتاب نوشتیم که در پایان کتاب تحت عنوان یادداشت‌های مترجم آمده، و این یادداشت‌ها خود بخش عمده‌ای از حجم این کتاب را تشکیل می‌دهد، کسانی که آنها را لازم ندانند، نخواهند خواند، اما بعضی از آن یادداشت‌ها خود مقالات مستقلی است در زمینه‌هایی که در زبان فارسی کمتر بدانها توجه شده است از قبیل مسأله دفاع از ابلیس یا مسأله انسان کامل یا اطلاعاتی در باب ابن عربی و جیلی و ابن فارض و امثال آنها.

رینولد. نیکلسون (۱۹۴۵ - ۱۸۶۸) استاد دانشگاه کمبریج، یکی از سه چهارمستشرق بزرگی است که در طول تاریخ خاورشناسی جهان در باب تصوف اسلامی به تحقیقات و جستجوهای طراز اول پرداخته‌اند و بی‌هیچ تردیدی بزرگترین مولوی‌شناس مغرب‌زمین است که تحقیقات او در زبان انگلیسی هنوز بی‌مانند است و قراین خارجی نشان می‌دهد که دیگر هم‌تایی برای او در حوزه‌های خاورشناسی ظهور نخواهد کرد. بزرگترین کارهای او در باب مولاناست، نخست تصحیح متن انتقادی مثنوی که هنوز بهترین متن مثنوی است و دیگر ترجمه مثنوی بزبان انگلیسی با دقت و وسواس و امانتی که حیرت‌آور است و این ترجمه یکی از بهترین راهنماها در فهم مثنوی مولاناست و از همه مهمتر، تفسیر مثنوی است که تمامی مثنوی مولانا را بزبان انگلیسی شرح کرده و بی‌هیچ گمان بهترین شرحی است که تا کنون در هر زبانی بر مثنوی نوشته شده است زیرا به مصداق کل‌الصیدفی جوف‌الفری، او همه شروح فارسی و عربی و ترکی مثنوی را سالیان دراز مورد مطالعه قرار داده و با فرهنگ عظیم و گسترده‌ای که در قلمرو مطالعات اسلامی و متون عرفانی داشته و با استفاده از همه تحقیقات

موجود در شرق و غرب این شرح را نگاشته است. تنها شرحی که با این شرح می تواند مورد مقایسه قرار گیرد شرح مثنوی شریف از شادروان استاد بدیع الزمان فروزانفر است که متأسفانه ناقص است و کمتر از یک ششم مثنوی مولانا را شامل می شود. دیگر از کارهای نیکلسون، ترجمه منتخبی از غزلیات شمس تبریز است ترجمه ای دلکش و زنده و جذاب ب زبان انگلیسی که مهمترین درجه آشنائی جهانیان با غزلهای مولانا است که اگرچه بلحاظ مسأله انتساب، بعضی از آن غزلها از آن مولانا نیست (نیکلسون چاپ های هند را در آن روزگار در اختیار داشته). اما ترجمه موفق بوده است و با اینکه در اواخر قرن نوزدهم این کار را انجام داده، هنوز هم بهترین ترجمه غزلیات شمس در زبانهای فرنگی است. ترجمه غزلیات شمس از کارهای دوران جوانی و آغاز کار وی بوده است. دیگر از کارهای او در زمینه ادبیات عرفانی اسلامی تصحیح کتاب اللوح ابو نصر سراج طوسی است و نیز تصحیح تذکرة الاولیاء عطار و ترجمه کشف المحجوب هجویری ب زبان انگلیسی و ترجمه ترجمان الاشواق محیی الدین بن عربی ب زبان انگلیسی. نیکلسون در زمینه مباحث تصوف علاوه بر کتابی که اکنون در برابر شماست دو کتاب معروف دیگر نیز دارد بنامهای مطالعات در تصوف اسلامی^۲ و عرفای اسلام^۳. از کارهای مهم او در زمینه مطالعات شرقی تاریخ ادبیات عرب^۴ است که از معروفترین کتابها

-
- 1) Selected Poems From the Divani Shamsi Tabriz 1898
 - 2) Studies in Islamic Mysticism 1921
 - 3) The Mystics of Islam 1914
 - 4) A Literary History of the Arabs 1907

درین زمینه بشمار می‌رود. کتابی با عنوان مطالعات در شعر اسلامی^۵ نیز دارد. وی همچنین منتخبی از چند قطعه کوتاه مثنوی و دوسه غزل مولانا را با مقدمه‌ای در باب مولوی چاپ کرده با عنوان «وهی»، شاعر و عارف^۶ که کتابی است برای خوانندگان غربی و برای آشنائی مختصر آنان با مولانا و همین قطعات و متن انگلیسی ترجمه نیکلسون و حواشی آنها را دانشمند محترم آقای اوانس اوانسیان با عنوان مقدمه «وهی» و تفسیر مثنوی معنوی بفارسی ترجمه و تنظیم کرده‌اند که غالباً سبب می‌شود خوانندگان فارسی زبان تصور کنند تفسیر نیکلسون بر مثنوی عبارت از همان چند یادداشت مختصر و همان قطعات کوتاه است حال آنکه تفسیر مثنوی او، چنانکه پیش از این یاد کردیم، کاری است عظیم و در دو مجلد بزرگ. نیکلسون، علاوه بر این کتابها، کتابهای دیگر نیز دارد که چون در این فرصت مجال یادآوری تمام آنها نیست از ذکر آن صرف نظر می‌شود. نیکلسون مقالات بیشماری نیز در زمینه فرهنگ و عرفان اسلامی دارد که همه در نوع خود از امتیاز بسیار برخوردار است و اخیراً چهار مقاله، ازین مقالات، با عنوان پیدایش و سیر تصوف توسط دوست فاضل ما آقای باقر معین ترجمه و نشر شده است.

این نکته را هم خوانندگان باید توجه داشته باشند که علاقه نیکلسون به تصوف اسلامی و تبحر او در این باب به هیچ وجه بمعنی آن نیست که او، احتمالاً، حرفهای خلاف واقع در باب اسلام و یا تصوف اسلامی نگفته باشد، و من این نکته را در حد همین قدر یادآوری، اینجا، کافی می‌دانم تا فرصت مناسبی پیدا کنم و عقاید مرا در باب خاورشناسان و مقوله بندی آنها و نقشی که بسیاری از آنها در تسلط غرب بر شرق داشته‌اند، به تفصیل بنویسم اما يك

5) Studies in Islamic Poetry 1921

6) Rumi: Poet and Mystic 1950

نکته را یادآوری می‌کنم که اگر مستشرقی گفت: «ماست، سفیداست»، همیشه جای این احتمال را در ذهن خود نگاه دارید که یا ماست اصلاً سفید نیست، یا اثبات سفیدی ماست مقدمه‌ای است برای نفی سیاهی از زغال.

بی‌گمان در اینجا عده‌ای خواهند گفت که پس فایده ترجمه کارهای آنان چیست؟ این پرسش، پاسخهای بسیار دارد و مهم‌تر از همه اینکه ما از آنان می‌توانیم شیوه تحقیق و راه ورسم مطالعات علمی در باب میراث فرهنگی خود را بیاموزیم و دیگر اینکه همه آنها، و در تمام موارد، مغرض نیستند و دیگر اینکه بدانیم آنها چه گونه تصویری از ما دارند، و دیگر آنکه بدانیم....

حال که به اینجا رسیدیم این را هم بگویم که عده‌ای خواهند گفت: اصلاً این حرفهای انتزاعی و خرافاتی، در این روزگار، فایده‌اش چیست؟ و اینکه بقول مولانا:

(ستم چه کند، دد صف، دسته‌ی گل و دیحان دا؟)

در جواب بسیاری از این آدمهای خوب و با حسن نیت، می‌توان گفت که بدون شناخت گذشته، امروز را نمی‌توان ساخت. جان فرهنگ ایرانی، همان ادبیات عصر اسلامی ایران است، و جوهر این ادبیات همانا ادبیات عرفانی است و بی‌شناخت تصوف و عرفان نمی‌توان اعماق این فرهنگ را بدرستی باز شناخت. اگر عقیده شخصی مرا در باب تصوف می‌خواهید به زبان شعر دد نشر صوفیه که بزودی نشر خواهد شد، مراجعه فرمائید. والحمدلله اولاً و آخراً.

تهران، آبان ۱۳۵۷

محمد رضا شفیعی کدکنی

مقدمه

بجز چند تصحیح لفظی و افزودن پاورقیها، این سخنرانیها به همان صورتی که تابستان گذشته در مدرسه مطالعات شرقی ایراد شد، منتشر می شود. از آنجا که وجود این کتاب مرهون دوست دیرینم د. ب. مک دونالد^۱ است امیدوارم بر من ببخشاید اگر کتاب را به او تقدیم کرده ام. هر چند او خود، بی گمان، همین موضوعات را با طرق دیگر مورد بررسی قرار داده و در جوانی که من به شتاب گذشته ام داد تحقیق داده است. جایی که در تفسیر مطالب پرسیهای دشوار وجود داشته، من توانسته ام فقط به یک نتیجه گیری عام برسم و نظری کلی، بر اساس اسنادی که موجود است، اظهار کنم.

1) D. B. Macdonald

غرض اصلی من این بود که نشان دهم تصوف
ضرورتاً اعتقاد به وحدت وجود^۱ نیست بلکه دربر دارنده
نشانه‌هایی از یک مذهب اصیل فردی است، که وحی و الهام
خدائی شخصی است. حتی اگر بخواهیم از نسبت دادن
همه معانی‌یی که کلمه شخصیت^۲ در ذهن ما غریبان ایجاد
می‌کند به مسلمانان پرهیز کنیم.

رینولد ا. نیکلسون
کمبریج دسامبر ۱۹۲۲

-
- 1) Pantheism
 - 2) Personality



سخنرانی اول

عنوان فکر شخصیت در تصوف را برای این رشته از سخنرانیهای خود برگزیدم، ولی این عنوان چیزی است که قبل از پرداختن به آن باید بعضی کلمات تفسیر شود، تا برای شما، حدود بحثی که بر سر آنم بخوبی روشن شود. شما همگی معنی کلمه تصوف را می دانید و من هم آن را جز در همان معنی عادی به کار نمی برم، یعنی در معنای تصوف اسلامی یا به معنی آن نوع خاص از حیات دینی که توصیف آن را در اقوال صوفیان مسلمان و نوشته های ایشان می بینیم و چه بسا که درین زمینه، توضیح اینکه آن حیات روحانی یا «تجربه صوفیانه» تا چه حدی فکر شخصیت را دربر دارد سودمند باشد، خواه این شخصیت، شخصیت صوفی عبادت کننده باشد یا شخصیت کسی که صوفی او را عبادت می کند، یعنی خداوند. بهمین دلیل وقتی می گوئیم «شخصیت خداوند» باید حدود معنی کلمه را روشن کنیم و این معنی را - اگرچه با عبارتی عام و مجمل - شرح دهیم؛ پیش از آنکه به اصل بحث خود وارد شویم. مسأله شخصیت الاهی مسأله ای است که مسیحیان عنایتی بسیار بدان

داشته‌اند ولی به‌هیچ روی در ذهن علمای کلام اسلامی
خطور نکرده است و به همین دلیل هم آنان برای حل این
موضوع به‌هیچ کوششی نپرداخته‌اند. نخستین چیزی که
به ذهن میرسد همان است که ما آن را دیواین پرسونالیتی
Divine Personality می‌نامیم و در زبانهای ملل
اسلامی تعبیری که برابر آن قرارگیرد وجود ندارد. اگر
به فرهنگ‌ها رجوع کنیم می‌بینیم که کلمه *Personality*
را به کلمه «شخصیت» ترجمه می‌کنند ولی کلمه «شخص»
بر خداوند قابل اطلاق نیست اگرچند در حدیث آمده که
لاشخص اغیر من الله . (هیچ شخصی غیرتمندتر از خداوند
نیست) کلمه «هویت» (مصدر جعلی از هو که ضمیر مفرد
غایب است) البته وجود دارد ولی این کلمه بیش از آنکه
به *Personality* اشارت کند «فردیت» یعنی *Ipseity* یا
Individuality را میرساند. علاوه بر اینکه بسیاری
از صوفیه کلمه «هویت» را بمعنی عالم غیب مطلق به کار
برده‌اند یا برابر عالم معقولی که شامل جمیع معقولات است
بدانگونه که دانه درخت را در خود دارد. کلمه سوم هم
هست که آن عبارت است از «ذات» که علمای کلام آن
را برای دلالت بر خداوند، مجرد از صفاتی که بدانها متصف

است، به کار می‌برند چرا که در نظر آنان تفاوتی هست میان ذات الاهی، من حیث هی، و میان صفاتی که خداوند بدانها متصف است. بهمین دلیل کلمه «ذات» برای القاء مفهوم *Personality* صلاحیت ندارد. علاوه بر همه اینها کلمه ذات، کلمه‌ای است که گاه برای هر چیزی به کار می‌رود، خواه شخص باشد و خواه نباشد. خلاصه گفتار اینکه خداوند، در عقاید اسلامی، بعنوان فرد و بی نظیر توصیف شده است و به هیچ وجهی متصف به وصفی نشده است که مسلمانان از آن همان مفهوم را دریابند که ما از کلمه *Person* در می‌یابیم. دلیل این موضوع در پیشینه این کلمه است. و هیچ نیازی نیست که من به شما یادآور شوم که استعمال فلسفی کلمه *Person* در زبانهای جدید اروپائی بازگشتش به کلمه یونانی *πρόστασις* است که مرادف است با کلمه لاتینی *Persona* در ساخت عقیده تثلیث مسیحی^۱. ولی لازمه این سخن این نخواهد بود که مسلمانان به نوعی خاص، معتقد به خدائی مشخص نباشند، صرفاً بخاطر اینکه در زبانهاشان کلمه‌ای مرادف کلمه *Person* که با عقیده مسیحیت، که ایشان منکر آن اند، در

1) C. C. J. Webb, *God and Personality*, P. 46.

ارتباط است - وجود ندارد. من، برعکس، عقیده دارم که مسلمانان پیوسته از خداوند تصویری مشخص داشته‌اند به همان معنایی که عادةً ازین کلمه فهمیده می‌شود. اگرچه تصور آنان از طبیعت ذات‌الاهی، گاه به نظر میرسد، با چیزی که يك نفر غربی از کلمه *Personality* می‌فهمد توافق نداشته باشد. اما باید دید وقتی که ما از شخصیت خداوند سخن می‌گوئیم منظورمان چیست؟ من اینجا فقط بس ذکر نظریکی از صاحب‌نظران معاصر، که استاد وب* است، بسنده می‌کنم و از شما می‌خواهم که با نظر او موافقت کنید تا هدفی را که درین بحث دارم دنبال کنم. وب می‌گوید: «ما خداوند را به عنوان شخصیت توصیف نمی‌کنیم مگر آنگاه که امکان وجود پیوندهائی شخصی میان او - بعنوان معبود - و میان انسان - بعنوان عابد - تصور کنیم و اینکه این پیوندهای شخصی، اگر در جهت تنزیه معبود مبالغه شود یا در جهت تشبیه او مبالغه گردد، وجودشان ممتنع خواهد بود»^۱.

این تعریفی است که به آسانی می‌توانیم آن را

* C. C. J. Webb

1) *Ibid.* P. 11.

بعنوان نقطه آغاز، در بحثی که به آن می پردازیم، بپذیریم. اگرچه من گمان ندارم که علمای کلام اسلامی به آن قانع باشند. زیرا یکی از اصول عقاید اسلامی صراحت تام دارد براینکه خداوند با همه مخلوقات تفاوت کلی دارد. و ما می دانیم که پیوندهای شخصی میان بنده و پروردگار، بی آنکه به گونه ای از تشبیه درمورد خداوند اعتراف کنیم، و بی آنکه نوعی از تجانس خلقی* میان عابد و معبود ایجاد شود، محال است که مورد بحث قرار گیرد. با اینهمه معتقد نیستم که چیزی وجود داشته باشد که مسلمین را از پذیرفتن اساسی که استاد و ب - برای شناخت اینکه پیوند میان بنده و پروردگار پیوندی شخصی یا غیرشخصی است - پیشنهاد کرده است، منع کند؛ چرا که مسلمین، خود، دو کلمه تشبیه و تنزیه را در علم کلام به کار می برند. ولی به نظر می رسد که عده زیادی با او درین عقیده هم رأی نباشند که اگر در تشبیه یا تنزیه مبالغه شود شخصیت الاهی معنای خود را از دست می دهد، بحدی که تصور هر نوع پیوندی میان او و بنده دشوار شود و چنین حالت ویژه ای که صاحب آن، در آن حال، پیوندی شخصی میان خود و

* moral affinity

خداوند احساس می‌کند، در اسلام محدود به صوفیه نیست. چنانکه در هیچ دین دیگری هم محدود به صوفیه نیست. ولی این حال تا به يك حالت صوفیانه نرسد، به نهایت خود نرسیده است. و این وضع، در اسلام بیشتر است تا در مسیحیت. من امیدوارم اکنون حدود موضوعی را که در باب آن می‌خواهم به بحث بپردازم روشن کرده باشم و در اینجا از حدود شرح مجمل این موضوع فراتر نخواهم رفت، هر چند این شرح شرحی ناقص باشد. قصد من این است که گزارشی تاریخی عرضه کنم از راههایی که شوقمندان مسلمان در آن کوشیده‌اند از شوق خود نسبت به خداوند و از اتصال شخصی با او، سخن بگویند. گذشته از اینکه تصوف، مانند هر جنبش دینی دیگری در اسلام، ریشه در قرآن و سنت دارد، و جز از طریق مطالعه منابع نخستینش نمی‌توان در باب آن سخن گفت، زمینه ویژه‌ای هم که درین بحث به آن توجه داریم - و آن زمینه شخصیت الهی است - به پیامبر بازگشت دارد که در اسلام، اندیشه در باب شخصیت الهی، از او آغاز می‌شود و کسی است که در قرون وسطی خود موضوع نوعی از محبت قرار داشته است که مسیحیان نسبت به شخصیت مسیح داشته‌اند. پس سزاوار است که

اندکی از پیوندی که میان محمد (ص) و پروردگارش بوده است سخن به میان آوریم و من درسخترانی دیگری از فکر مسلمانان در باب شخصیت محمد (ص) - پس از انتشار اسلام در خارج قلمرو جزیره العرب و رسیدنش به حد دیگر ادیان بزرگ جهانی - سخن خواهم گفت. و یادآور خواهم شد که این فکر چگونگی تغییر اساسی و جوهری کرده، و با آنچه در روزگار صحابه وجود داشته است تفاوت کرده است. من صدق اورا، در حقیقت نبوت و دعوی خویش، پیشاپیش، می پذیرم و این مسأله ای است که بسیاری از مردم در آن شك کرده اند و یا منکر آن شده اند و حجت من درین باب این است که اولاً این از مسائلی است که مسلمین بر آن اجماع دارند و ثانیاً من عقیده دارم که هر کس مخالف این عقیده باشد از تفسیر نشأت اسلام، در اعصار نخستین، عاجز خواهد بود. آری به آسانی می توان موقف متناقضی را که رسول در دعوی خویش در آن قرار گرفته آشکار کرد که اگر آنچه بر او وحی آمده است امری است مقرر و تغییر ناپذیر، و او جز واسطه ای برای انتقال این وحی به سوی مردم نبوده است، چرا گردش زمان پیوسته سبب می شد که این وحی و مکاشفه پاسخگوی نیازهای

او باشد و وابسته به او. اگر او شیادی بود هر آینه ماحق داشتیم که از کوتاهی میدان دید او تعجب کنیم و اگر صادق بود باید به محدودیت و فرودستی او در قلمرو نبوت اعتراف کنیم. اگر او در برابر خداوند با همان رابطه آزاد و صمیمانه‌ای که پیامبران بنی اسرائیل می‌ایستادند، ایستاده بود، آیا به ذهنش خطور می‌کرد که قرآن کلام خداوند باشد و اینکه او را وظیفه‌ای جز این نیست که به آنچه جبرئیل بر او املا می‌کند، گوش فرا دهد؟ آن متفکر هیجان‌آفرینی، که تعریف او را در باب شخصیت آوردیم، می‌گوید: «تمایل اسلام برین است که روابط شخصی‌بی را که میان انسان و خدا ممکن است وجود داشته باشد، به کمترین حد کاهش دهد، یعنی تا حد روابط بنده‌ای با خداوند کار خویش که قدرتش بی‌نهایت است.»^۱ اما این بیان، بیش از آنکه بر اسلام بمعنی عام آن صدق کند، بر قرآن صادق است و اگر چه بیانی است که تا حدی درست می‌نماید اما به هیچ وجه تفسیری از راز حرارت محمد در دعوت خویش بدست نمی‌دهد و خواننده‌ای که سوره‌های کوتاه قرآن را - که برغم تقدم نزولشان، در پایان قرآن قرار گرفته‌اند - می‌خواند نمی

1) Webb, *God and Personality*, P.87

تواند این احساس را نداشته باشد که رسول، چنانکه می-گوید، نوعی پیوند با پروردگار خود احساس می کرده است، یعنی پس از محنت‌های باطنی - نه اینکه روحی خبیث در او حلول کرده باشد بلکه آن روح، روحی است الهی که به عنایت خویش او را برگزیده، همانگونه که انبیای پیش از او را برگزید تا قوم خود را از عذاب روزی بزرگ بيم دهند: «هنگامی که زمین درهم شکند خرد، و پروردگارتو بیاید با فرشتگان صفا صفا، آنروز دوزخ را بیاورند» (قرآن، سوره فجر، آیه ۲۴-۲۲) از اینجا پیداست که چگونه اندیشه قیامت ژرفای روح پیامبر را به جنبش درآورده است و هرمانعی را از راه او برداشته او را رویاری خداوند خویش قراردادده که: «مرا بخوانید تا اجابت کنم.» (قرآن، سوره ۴۰ آیه ۶۲) پس مسلمانان «در نماز می‌توانند مستقیماً به خداوند روی آورند»^۲ ما از قرآن می‌توانیم دریابیم که محمد (ص) به عنوان يك پیامبر، بی‌اعتنا به خالی بودن یا

۱) من باسنوك هرگرونيه (Snouck Hurgronje) و آندریه Anerae در *Die Person Muhammeds*, 8-10 موافقم که معتقدند آنچه محمد را به نبوت رسانید یقین او بود به نزدیک شدن رستاخیز
 2) D. B. Macdonald, *The religious attitude and life in Islam*, P. 38

نبودن کلامش از تناقض، با دو صدا سخن می گوید، یکی بلندتر و نظام یافته تر از آن صدای دیگر، اگرچه «هر کدام صدایی است توانا»^۱ یک صدا می گوید: خداوند، بر عرش نشسته، در کمین بنده^۲ خویش است^۳ هر که را خواهد عذاب می دهد و هر که را بخواهد می بخشاید، کافران را نابود می کند و از مؤمنان درمی گذرد. آن صدای دیگر می گوید: خداوند «حق» است^۴ و آنچه جز اوست باطل^۵ و می گوید که خداوند روشنائی آسمانها و زمین است^۶ و از رگ گردن به انسان نزدیکتر^۷ و به هر سوی روی آوریم به سوی اوست^۸ آیا اینها همین سخنانی نیست که صوفیان هیچ گاه از گفتن آن احساس خستگی نمی کنند؟ در نظر آنان، در حقیقت، خداوند محبوب بالذات است، حال آنکه محبت

(۱) وردز ورث، درغزل اندیشه يك بریتانیائی درانقیاد سویس

Wordsworth, Sonnet entitled *Thought of a Briton on the subjugation of Switzerland.*

(۲) قرآن، سوره ۸۹ آیه ۱۳

(۳) قرآن، سوره ۲۲ آیه ۶۱ و ۶۲...

(۴) قرآن، سوره ۲۸ آیه ۸۸ و سوره ۵۵ آیه ۲۷-۲۶

(۵) قرآن، سوره ۲۴ آیه ۳۵

(۶) قرآن، سوره ۵۰ آیه ۱۵

(۷) قرآن، سوره ۲ آیه ۱۰۹

رسول نسبت به خداوند همراه بانوعی از بیم و خوف بود. اگر چه نوع اول محبت هم، به هیچ وجه، برای او غریب و بیگانه جلوه نمی کرد. در یکی از سوره های مکی قرآن^۱ خداوند به صورت «ودود» وصف شده است و در آیات بسیاری از قرآن خود را به صورت دوستدار پرهیزگاران وصف کرده است. محبت انسان نسبت به خداوند سه بار در قرآن یاد شده است و من یکی ازین آیات را باید نقل کنم زیرا این آیه اولاً اشارتی دارد به مکانتی که محمد (ص) خود را نسبت به پروردگارش در آن قرار می دهد و ثانیاً در کلام اسلامی، به هنگام بحث از رسول، اهمیت خاصی دارد و آن آیه این است: «بگو اگر خدای را دوست می دارید از من پیروی کنید تا خداوند شمارا دوست بدارد و گناهانتان را بپامزد که خداوند آمرزگار و مهربان است. بگو خدای و پیامبر را فرمان برید.»^۲ در اینجا بنظر میرسد که محمد (ص) کلمات عیسی را تکرار می کند که: «هر که مرا می پذیرد، کسی را می پذیرد که مرا فرستاده است.»^۳ همچنان که

(۱) قرآن، سوره ۸۵ آیه ۱۴

(۲) قرآن، سوره ۳ آیه ۲۹

(۳) انجیل متی، باب دهم، آیه ۴۰

می گوید: «پدر، شمارا دوست می دارد، چرا که شما مرا دوست می دارید»^۱ هر چه باشد، گوباش. زیرا در قرآن چیزهای بسیاری وجود دارد که می تواند اساس حقیقی تصوف اسلامی قرار گیرد. به عبارت دیگر پیوند رسول با خداوند دارای صبغه ای از تصوف بوده است، برغم اینکه پیوندی به عنوان قرب محض، یا الفت خالص، نبوده است. منظورم از صبغه صوفیانه این است که وی در حالت حضور نسبت به حق بود و این امر را آگاهانه و مستقیم احساس می کرد. و این همان «دین است در یکی از ژرفترین حالات وزنده ترین سطوحش»^۲ من یقین دارم که اگر او در چنین وضعی نبود نمی توانست در تأسیس اسلام موفق شود.

هنگامی که بعد از وفات پیامبر پیروانش در ایران و سوریه و مصر گسترش یافتند اینان بامذاهب و الاهیات و فلسفه های قدیم برخورد کردند که در نتیجه آن ایمان و عقاید ساده ایشان به تدریج تحول یافت. ما می توانیم تأثیر هر یک از این اندیشه های قدیمی را در هر بخش از تفکرات

(۱) انجیل یوحنا، باب شانزدهم، آیه ۲۷

2) Rufus Jones, *Studies in mystical religion*, Introd. P.XV.

اسلامی جستجو کنیم، چیزی که در کلام و فقه کمتر از زهد و تصوف نیست. بی‌هیچ گمان اساس تمامی اینها قرآن بود مجموعهٔ ریگ روان واری از تصورات و مفاهیم بازگوشده در زبانی که غالباً مبهم و نامعلوم است. بهر حال، قرآن، می‌تواند از طریق حدیث، یعنی سنت رسول، تکمیل شود. اینها برای نظام سازی مفید بودند چرا که احادیث به آسانی در معرض جعل شدن قرار داشتند. هر دانشجویی، درین رشته می‌داند که چه مایه احادیث بر زبان پیغمبر بسته شده است، بدست کسانی که خواسته‌اند هدف‌ها و خواست‌های خود را از زبان رسول مورد تأیید قرار دهند. اینگونه جعل و انتحال‌ها در نخستین فرقه سازان اسلام، دیده می‌شود. صوفیه فرقه‌ای بشمار نمی‌روند و لسی آنان نیز احادیث بسیاری جعل کردند تا دعوی خود را ثابت کنند که تصوف چیزی نیست جز علم باطنی که از پیامبر به ارث بدیشان رسیده است. کهن‌ترین نوع از انواع تصوف اسلامی تصوف زهد و ورع بود و نه تصوف فلسفه و نظر. کلمهٔ «صوفی» در آغاز، در آثار ادبی، اسم طایفه‌ای معین از زهاد بود. در قرن دوم هجری جنبشی وسیع و خود بخودی در

زمینه‌کناره‌گیری از دنیا ظهور کرد. با استوارشدن یقین از عذاب آخرت هزاران تن از مردان و زنان مسلمان از مردم کناره‌گیری کردند و به زندگی دینی آرامی پناه بردند، گاه به تنهایی و زمانی با جمعی از یاران. اینان در آگاهی نسبت به معصیت مبالغه می‌کردند و با اندک خلافی که در امور شرعی روی می‌داد به دشوارترین کفاره‌ها می‌پرداختند. اینان بر اساس آنچه در قرآن از آیات دعوت‌کننده به ذکر خداوند و توکل آمده، کار ذکر و نظریه‌توکل را گسترش دادند. بدون هیچ تردیدی، اینان چیزهایی از زهد مسیحیت نیز آموختند. ذکر، در آغاز کار، نوعی از مراقبت و تأمل بود، همراه با بازگرداندن کلمات و عباراتی از نوع «الله، الله» یا «سبحان الله، سبحان الله» و امثال آن. اما توکل بر خداوند به حدی بود که بعضی از آنان هر نوع عملی را که در آن اراده وجود دارد، رها کردند و حتی از سعی برای روزی هم امتناع ورزیدند و نیز از خوردن دارو به هنگام بیماری. براستی که اینان وقتی خود را، در مقام توکل، بمرده‌ای در میان دستهای غسل، که برای تدفین شسته می‌شود، تشبیه می‌کردند، هیچ مبالغه‌ای در کارشان نبود. آری، این نوع از عبادت، گاه به گونه‌ی مظه‌ری از ریا نیز درمی‌آمد و یا به

نوعی از عبادت زبانی، بی حضور قلب. ولسی بسیاری از زاهدان مسلمان، زهد را مجموعه‌ای از قواعد و عبادات تلقی نکردند، بلکه آن را حقیقتی از حقایق شناختند و احساس ایشان نسبت به زهد احساس خوف از خداوند بود، همان احساسی که ایشان را به خوف فراخوانده بود. وقتی در حضور حسن بصری سخن ازین رفت که مردی را پس از هزار سال از آتش دوزخ بیرون می‌آورند، گفت: «ای کاش که من آن مرد بودم.»^۱ و اگرچه اساسی که این دیانت عاطفی بر آن استوار شده بود خوف بود، اما محبت نیز از مبانی آن بشمار می‌رفت زیرا به محض اینکه افکار هلنیستی در زهد اسلامی گسترش یافت، زهد از حد یک زهد ساده به زهدی صوفیانه تکامل یافت و دیگر وسیله‌ای برای رهایی از عذاب آخرت نبود، بلکه اسلوبی از اسالیب شستشوی جان و تصفیة روح بود تا روح استعداد بیشتری برای شناخت خداوند، و محبت او و اتصال به او پیدا کند. چنانکه دیدیم قرآن به محبت انسان نسبت به حق و محبت حق نسبت به انسان اشاره می‌کرد اگر چه لحن این آیات، چنان نیست که بتوانیم بگوئیم تصور صوفیه از حب الاهی برخاسته از قرآن است. زمینه

(۱) قوت القلوب، ج ۱/۱۰۱

حب‌الاهی در تصوف اسلامی در قرن دوم هجری ظهور کرد و از رابعه عدویه، یکی از زنان زاهد و عارف، نقل شده است که گفت: «خداوندا اگر ترا از بیم دوزخ پرستیم در دوزخ بسوز و اگر به امید بهشت می‌پرستیم بر من حرام گردان و اگر برای تو ترامی پرستیم جمال باقی دریغ مدار»^۱ حال آنکه معروف کرخی، نخستین تعریف کننده تصوف، می‌گوید: «محبت نه از تعلیم خلق است که محبت از موهبت حق است و از فضل او»^۲ و چون معروف در گذشت شاگرد او، سری سقطی، او را در خواب دید چنانکه گویی در زیر عرش الاهی است و خداوند به فرشتگان می‌گوید: «این کیست؟» و آنان می‌گویند پروردگارا تو داناتری. و پروردگار می‌گوید: «این معروف کرخی است از محبت من مست شده است و جز از دیدار من به هوش نخواهد آمد»^۳ و از شواهد اینکه معروف کرخی از قرب و منزلت خویش در پیشگاه خداوند آگاه بوده اینکه یکبار به سری سقطی گفت: «هر گاه ترا حاجتی بود، او را به نام من سو کنند»^۴ و ذوالنون مصری

(۱) تذکره الاولیاء ، ج ۱/۷۳ س ۵.

(۲) همان کتاب ، ج ۱/۲۷۲ س ۱۲.

(۳) رساله قشیریہ ، (چاپ قاهره ۱۳۱۸ قمری) ص ۱۱ س ۱۴

(۴) همان کتاب ، ص ۱۱ س ۸

متوفی بسال (۸۵۹ میلادی = ۲۴۵ ق.ه) عقیده داشت که محبت الاهی رازی است که نباید برعامه گشاده شود^۱ ذوالنون کسی است که در تصوف گامی بزرگ برداشت در جهت متمایز کردن شناخت صوفیانه حق (= معرفت) و «علم» به حق از طریق تفکر و برهان. وی نوع نخستین را با محبت الاهی پیوسته دانست و گفت: «معرفت برسه وجه است، یکی معرفت توحید و این عامه مؤمنان راست. دوم معرفت حجت و بیان است و این حکما و بلغا و علما راست. سوم معرفت صفات و حدانیت است و این اهل ولایت الله راست آن جماعتی که شاهد حق اند به دلهای خویش تا حق تعالی برایشان ظاهر می گرداند آنچه برهیچ کس از عالمیان ظاهر نگرداند»^۲ و باز گفت: «حقیقت معرفت اطلاع حق است براسرار بدانچ لطایف انوار معرفت بدان نپیوندد یعنی هم به نور آفتاب آفتاب را توان دید»^۳ از همین روی است که «آنک عارف تر است بخدای تحمیر او درخدای سخت تر است و بیشتر از جهت آنک هر که به آفتاب نزدیکتر بود در

(۱) همان کتاب ، ص ۱۷۳ س ۳ از پائین.

(۲) تذکرة الاولیاء ، ج ۱ / ۱۲۷ س ۳.

(۳) همان کتاب ، ج ۱ / ۲۷ س ۸.

آفتاب متحیرتر بود تا بجائی رسد که او او نبود» ذوالنون می‌افزاید که: «و ایشان بدیشان نباشند بل کی ایشان کی ایشان باشند به حق ایشان باشند. گردش ایشان به گرداندن حق باشد و سخن ایشان سخن حق بود بر زبانها ایشان روان گشته و نظر ایشان، نظر حق بر دیده‌ها ایشان راه یافته. پس گفت: پیغمبر علیه السلام ازین صفت خبر داد و حکایت کرد از حق تعالی که گفت: چون بنده‌ای دوست گیرم، من که خداوندم گوش او باشم تا به من شنود و چشم او باشم تا به من بیند و زفان او باشم تا به من گوید و دست او باشم تا به من گیرد.»^۲ این منقولات نشان می‌دهد که آنچه صوفیان «معرفت» می‌خوانند چیزیست که مشابه با گنوس *gnosis* در آئین هلنیستی است و آن عبارت است از تجربهٔ سریعی که عقل در آن هیچ دخالتی ندارد و شهود حق است در قلبی که به روشنی خداوند منور گردیده است. معرفت علاوه بر اینها متضمن فناء انیت بنده است و زدوده شدن صفات بشری از او و بقاء به صفات الاهی. و همهٔ اینها از فعل خداوند است همانگونه که قدیس پولس به غلاطیان* که بردست او

(۱) همان کتاب، ج ۱۲۷/۱، س ۱۶

(۲) همان کتاب، ج ۱۲۷/۱، س ۲۱

به مسیحیت ایمان آوردند، گفت: «اما الحال که خدا را می‌شناسید، بلکه خدا شما را می‌شناسد...»^۱ بدینگونه صوفی «عارف» یا گنوستیک تمام معرفت خود را به او اسناد می‌دهد، او - که با ظاهر ساختن خود، حجاب غیریت و دوئیت را از میان برمی‌دارد و داننده و دانسته را وحدت می‌بخشد. و بهنگامی که صوفیان از احدیت ذات الاهی سخن به میان می‌آورند، جز این مقصودی ندارند. همین نظریه توحید بود که توسط جنید بغدادی (متوفی بسال ۲۹۷ ق.ه = ۹۰۹ میلادی)^۲ در آنسوی درهای بسته و در خلوت تعلیم داده می‌شد و شاگرد او، حلاج معروف، ممکن است که از او، این مسأله را شنیده باشد.

اندیشه جدید در باب «شخصیت الاهی» از عقیده تثلیث مسیحیت نشأت یافته که اگرچه مفهوم شخصیت را درباره خداوند مقرر نمی‌کند اما وجود روابط شخصی‌یی را در طبیعت او مقرر می‌دارد. احتمالاً اکثریت ما، با استاد وب هم عقیده‌ایم که «کلیسای مسیحی یک شخصیت واقعی و تاریخی را بعنوان معبود خود برگزیده است» و

۱) غلاطیان، باب ۴ آیه ۹

۲) رساله قشیریه، ص ۱۶۰ س ۱۴ و ۲۲ کتاب الملع، ص ۲۹

در مسیحیت از هر جای دیگر، آسان‌تر یافته شده است که: «حفظ کند خصوصیتی را که می‌توان آن را نوعی «دیانت شخصی»* نامید بی آنکه در شخصیت معبود خود اسراف صوفیانه‌ای ورزیده باشد و آن را به صفات مشخصه‌ای وصف کند، بگونه‌ای که او را تجرید نکند و از دسترس عابدانش دور نگرداند تا رشته‌های محبت و عبادت گسسته گردد.»^۱ بهر حال، آنها که برین عقیده‌اند شواهدی هم به عنوان تأیید نظر خود از تاریخ اسلام می‌یابند زیرا عقیده توحید اسلامی - چنانکه امیدوارم در سخن رانی سوم بیان کنم - در ازمنه متأخر بطور وسیعی فهمیده شده بوده است که با تطور احساس دینی در میان مسلمانان همراه است و از میان آن اندیشه‌نوی بوجد آمده که فکر «کلمه الاهیة» *Logos* است که در شخصیت محمد تصویر شده است و چندان گسترش یافته که او را با خداوند یکی تصور می‌کرده‌اند. ما این نتیجه شگفت را از عقیده توحید اسلامی، پس ازین، بررسی خواهیم کرد اما اکنون اجازه بدهید ببینیم اهل سنت** از مسلمانان، چگونه این عقیده را

☆ Personal religion

۱) Webb, *God and Personality*, P. 81

☆☆ Orthodox

ساختمان بخشیده‌اند.

در قرآن، خداوند، به تنزیه مطلق وصف شده است و با اینهمه قرآن‌آورا به صفات تشبیه‌هم وصف کرده است. همان خدای منزهی که هیچ چیزی مانند آن نیست از سوی دیگر شاد و خشمگین هم می‌شود. می‌توان از او طلب حاجت هم کرد و بر او توکل. این خدا حتی دوست هم می‌دارد و دارای ارزشهای مذهبی است. اما تصویری که رسول داشت بلحاظ کلی غیر قابل دفاع بود و می‌بایست بصورت يك طرح عقیدتی، استواری یابد و نتیجه به آنجا کشید که استاد د. ب مک دونالد در مقاله ارزشمندی می‌گوید^۱:

«شرایط و اوضاع موجب شد که آنان عقیده به توحید را به صورت توحید مطلق ظاهر و باطن آغاز کنند و اینکه مظهر این توحید قول به اراده مطلقه الهیه باشد... و از آنجا که محال بود که خداوند در ذات خود تغییر و تغییری حادث کند، هر نوع که باشد، پس توصیف کردن او به محبت و کراهت یا شفقت و الم یا آنچه ازین دست باشد، محال است چرا که این احوال، در ذات کسی که معرض آنها واقع شده باشد، انفعالی و تغییری ایجاد می‌کنند. کار-

1) *Hartford Seminary Record*, Vol. XX, No. I(1910)
P. 21 Foll.

های او از سر غرض و باعنی نیست، بلکه فعل از او بدان جهت صادر می‌شود که اراده‌ی وی بدان فعل تعلق گرفته است.»

اما طبیعت الاهی را از روی اوصافی که خداوند در قرآن خود را بدان ستوده است نمی‌توان به صورت واضح و آشکاری شناخت. او خویشتن را به اینکه رحمان و رحیم است وصف می‌کند اما رحمت او مساوی رحمتی که در مورد صفات انسانی به کار می‌بریم نیست و گرنه لازم می‌آید که خداوند محل بروز حوادث قرار گیرد. همچنین او خود را بعنوان آفریدگار ما و آفریدگار کارهای ما، بدون واسطه، وصف می‌کند و با اینکه او فاعل هر کاری است و با اینکه او هر که را بخواهد هدایت می‌کند و هر که را بخواهد گمراه؛ اوست که آفریدگار شر در شخصی و آفریدگار خیر در شخصی دیگر است. علم را در یکی و جهل را در دیگری می‌آفریند، هر چیزی که ممکن باشد، حتی اندیشه‌ای که ناگهان در ذهن به وجود می‌آید، همه به اراده‌ی اوست و قدرت او.

خو شبخانه، عقیده، دین نیست و مسلمان متدین پرهیزگار قلب خود را به خدائی که عقاید در تصور او می‌آفرینند نمی-

دهد و چنان خدایی را در محل دومی از قلب خود قرار می-
دهد اگرچه اندیشه خدای عقاید، همواره در ذهن او حضور
دارد و حتی در بعضی از اوقات بر نفس او چیره و حاکم است
بدانگونه که استاد مك دونالد می گوید، و استیلائی کاملی
بر او دارد.

صوفیه، بهر حال، توحید را از اموری به حساب می-
آورند که عقل نیروی ادراك آن را ندارد و آن را رازی
می شمارند از رازها که خداوند آن را بر هر کس از بندگان
خود که بخواهد می گشاید و در بعضی از تجارب مذهبی
برایشان آن را متجلی می کند. و پیش ازین دیدیم که صوفی
یی که در جستجوی محبت الاهی و معرفت اوست، باید از
نفس خویش فانی شود، همچنین موحد باید در وحدت الاهی
از نفس خود فانی شود، اگر می خواهد که بمقام توحید
برسد و آن را بطور کامل ادراك کند و توحید را چنین
تعریف کرده اند که «تحقق عبد است به صفات الاهی از
طریق فنای او از صفات بشری.»^۱ بگونه ای که «آخر حال
او بهمان گونه باشد که در آغاز حال او بود و چنان باشد که
بود قبل از آنکه باشد.»^۲

(۱) کتاب الموع ، ص ۳۱ سطر ماقبل آخر

(۲) همان کتاب ، ص ۲۹ س ۱۱

وقتی عقیده اسلامی قائل به تنزیه مطلق خداوند، با اندیشه دینی جدید - که به خداوند بعنوان فقط معبود نمی-نگریست بلکه به چشم معبودی که محبوب است و قابل شناخت - تعارض پیدا کرد، چاره‌ای نبود جز اینکه آن عقیده پس از تحولات و تغییرات، منجر به سخن درارتباط صوفیانه میان انسان و خدا شود. اما فاصله بی‌نهایتی را که میان انسان و خدا وجود دارد، فقط خداوند می‌تواند از از میان بردارد. انسان نمی‌تواند میان این شکاف پل بزند و آن را پر کند، بدینگونه باید بوسیله اراده‌ی الهی که حدی ندارد، از آن بگذرد. این اندیشه، اساسی است که صوفیه در نظریه خود درباب وجد صوفیانه - که آن را هدف اصلی راه خود می‌دانند - بدان استناد می‌کنند و در راه این وجد است که به ریاضت‌هایی می‌پردازند. چگونه ممکن است که صوفی از نفس خویش فانی نشود و آثار نفس او محو نگردد و حال آنکه حق در عظمت و الای خویش بر او تجلی کرده. آیا نباید هر گونه تفرقه‌ای میان شاهد و مشهود از میان بر خیزد چرا که درین مقام فقط حق است و دیگر هیچ. شاید بخاطر داشته باشید که یاد آور شدیم که تصور «شخصیت» الهی متوقف بر وجود روابطی است شخصی

میان او و بنده‌اش و این روابط شخصی با اعتقاد به -
تزیه مطلق خداوند یا تشبیه مطلق او هماهنگی ندارد. با
اینهمه، ما، این دونوع تلقی را در دوره آغازی تصوف، که
از آن سخن می‌گوئیم می‌بینیم. حتی حلاج که گفت: انا -
الحق «من خدایم»، ذات حق را از صفات بندگان منزه می‌داند
و به تمایز میان خالق و مخلوق قائل است. جای هیچ تردیدی
نیست که تجربه فنا - که عبارت است از فنای بنده از احساس
به نفس خود - همراه با اعتقاد به شخصیت الهی است اگرچه
همین تجربه خود ممکن است اساس اعتقاد به وحدت
وجود گردد، اگر ازین چشم انداز مورد نگرش قرار
گیرد که خود هدفی است: نیروانائی که در آن توهم انسان
ازینکه وجودی حقیقی دارد، به کلی از میان می‌رود.
من منکر این نیستم که عده‌ای از صوفیان تصویری این چنین
از فنا داشته‌اند. در قرن سوم هجری نظریه منفی فنا، بوسیله
ابویزید بسطامی، مورد بحث قرار می‌گرفت، حال آنکه
جانب مثبت نظریه فنا - که معتقد بود هدف نهائی، فنا و
مرگ نیست بلکه بقاء به خداوند است - بوسیله ابوسعید
خرازبررسی می‌شد. و از روزگار او باز، صوفیان متمسک
به ظاهر شریعت آن را دنبال کرده‌اند. البته این نکته مورد

بحث قرار گرفته است که هدف منطقی حیات صوفیانه فناست و نه بقاء: یعنی هدف راه تصوف حالت سُکراست نه حال صَحْوُ چرا که صوفی در حالت صَحْوُ، در حالی که متصف به صفات الهی است به میان مردم باز می گردد و حقیقت را برایشان آشکار می کند و شریعت را بروجه درست آن پبای می دارد و این به نظر بعضی از بر ساخته های صوفیان است تا خود را بظاهر مسلمانان نزدیک کنند^۱. اما تصوف اسلامی متعلق به اسلام است همانگونه که تصوف مسیحی وابسته به مسیحیت است. هیچ پژو و هشگری نمی تواند، بدون لحاظ کردن آن این عاطفه دینی ژرف را - که صوفیان آن را احساس می کنند و خرسندی خاطر خویش را در آن می بینند- دنبال کند عاطفه ای که بجای انکار وجودشان به اثبات آن می پردازد که زنده است و پویا و هستی خود را در اراده ازل و ابدی خداوند دارد و در زبانی، که بسیار نزدیک به روابط شخصی است، خود را بیان می دارد و ما آن را می توانیم عشق (= محبت) تصور کنیم.

پیش از این یاد آور شدیم که درین تجربه، یعنی حالت وجد یا فنا صوفی، تناقضی بنیادی وجود دارد. و هر یک

1) R.Hartmann, *al - Kuschairis Darstellung des Sufismus*, P. 93

از دوسوی آن به نوعی وحدت وجود می کشاند، به نوعی که با اولی مخالف است. زیرا قول به وحدت وجود، در تصوف اسلامی، بازگشتش به دو عامل است: نخست احساس صوفی، در حالت وجد، به وحدت وجود با خداوند و دیگری شناخت وی از تنزیه ذات حق، به همان نوعی که علمای کلام آن را شناخته اند، که منجر به این می شود که اراده الهی علت وجود تمام اشیاء در جهان است. و بدینگونه، صوفیه و علمای کلام، اسلام را به مرز وحدت وجود نزدیک می کنند. اگرچه تصوف، در قیاس با مذاهب کلامی، این امتیاز را دارد که در زمینه روابط شخصی بنده و پروردگار، مجالی گسترده تر دارد. رسوم ظاهر شریعت و عقاید حاکم بر روح یک مسلمان متشرع ممکن است او را از وصول به مقام قرب خداوند بازدارد* اما صوفی بی کسی که از مقام ارتباط با خداوند مبهج شود، اگر بخواهد، گاه می تواند که به اعتقاد خویش در شریعت نیز متشبث باشد و در کلمات آن بعضی از مظاهر حقیقتی را که خداوند بر او کشف گردانیده مشاهده

☆ عین گفته نیکلسون این است،

Only by Ignoring the Fifty Articles of his Creed Can the Moslem come near to God P. 15

من اکنون می‌گویم بعضی از مطالبی را که یادآور شدم با بیانی از شعر معروف عمر بن فارض، صوفی عربی اوایل قرن سیزدهم - متولد بسال ۱۱۸۲ م و متوفی در همان شهر بسال ۱۲۳۵ میلادی - روشن کنم. فاصله سیصد سال او را از صوفیانی که پیش ازین در باب آنها سخن گفتیم، جدا می‌کند و درین سه قرن حوادثی بسیار روی داده که در تطور و تکامل تصوف و موضع صوفیان در اسلام تأثیر بسیار داشته است و من در باب این مسأله، در سخنرانی آینده که در باب حلاج و نظریات غزالی است، سخن خواهم گفت. بنظر من عنوان صوفی بر این فارض ازین دو تن برازنده تر است. خوشبختانه، وی از تجارب صوفیانه خویش، اثری یگانه و ممتاز بر جای نهاده است، نوعی «سیر زوآر»* بنظم، در اسلوبی متفاوت با اسلوب بنیان** زیرا که اثر ابن فارض در قالب شعری رمزی و دقیق و بدیع است. ابن فارض درین قصیده به زبان صوفی‌یی که به مقام اتحاد رسیده است سخن می‌گوید و در آغاز آن یکی از اصحاب واقعی یا

* Pilgrim's Progress

**Bunyan

خیالی خود را مخاطب قرارداد و عهد خویش را به محبت
الاهی یاد می کند و هنگامی را که هنوز محبت او ناتمام بود
شرح می دهد که چگونه اضطراب خویش را با محبوب
الاهی در میان می گذارد:

در عشق تو حال خویشتن را نه از سرتنگدلی و
اضطراب حکایت کردم، بل از برای کاستن
غمها بود.

اظهارشکبائی در برابر دشمنان نیک است
اما نزد مجبان، هر چه جز عجز زشت می نماید.

مرا حسن بینش من از شکوه بازمی دارد
و اگر از آنچه بر من می رود به دشمنان شکایت
بردمی، مرا خرسند کردند.

سرانجام شکبائی من، در عشق تو، نیک است
ولیکن شکیبیدن از تو ستوده نیست.

هر محنتی که در دل من جا گرفته است خود
بخششی است
و عزم من، از گشودن گره‌ها، در سلامت است

در آزار عشقی که از سوی تو باشد
بجای شکایت من شکر می‌گزارم

آری هیجانهای عشق، اگر بر من شمرده آید
در شمار نعمت‌ها به حساب است

ناکامی من از تو، یا بلای من از تو، خود منتهی است
و از دست تو جامه‌ ناامیدی خود گسترده‌تر نعمتی
است

و هر که بسدام جمال در افتد، جان خود را
از خوشترین زند گیها به چنگال مرگ افتاده می‌بیند.

هر نفسی که بیاندیشد که در عشق رنجی نخواهد دید

هر آنگاه که به عاشقی روی آورد، بازداشته
خواهد شد^۱

پس از آن به معشوق تأکید می‌کند که عشقش پایدار
است و با گذشت زمان تغییر ناپذیر و می‌گوید:

مرا جانی آزاده است که اگر فراتر از آرزوهارا
بر او بذل کنند تا از تو آرامش پذیرد،
آرامش نخواهد یافت

و اگر چند با دوری و حرمان و هجران از تو
دور گردد
و با بانومیدی، از عشق من، دست نخواهد کشید

مذهب من در عشق این است که مذهبیم نیست
و اگر روزی ازین راه منحرف گردم مذهب
خود را رها کرده‌ام^۲

(۱) الثانیة الکبری ، ابیات ۵۹-۴۲

(۲) همانجا ، ابیات ۶۴-۶۲

سپس اشارتی دارد به آیه‌ای از قرآن (سوره هشتم،
آیه ۱۷۱) که گوید:

«و چون پروردگارتو از فرزندان آدم، از پشت‌هایشان
نژادشان را بیاورد و آنان را بر خودشان گواه گرفت
که مگر نه من پروردگار شمایم؟ گفتند: چرا، ما گواهانیم»
و این آیه‌ای است که در تفسیر صوفیه آیه عهد محبت متقابل
میان آفریدگان و آفریدگار است. ابن فارض می‌گوید که
وی این پیمان را گرفته پیش از آنکه جان او به طینت خاکی
درآید، و او هرگز این عهد را فراموش نخواهد کرد.
سپس سوگندان عظیم یاد می‌کند به صفات جمالی و جلالی
و کمالی محبوب، سخنی که واپسین گفتار اوست و از آن
باز گشتی نیست که:

تو آرزوی دل من، تو غایت جستجوی من
تو واپسین خواسته من، تو اختیار و گزینش منی^۱

اکنون معشوق به او پاسخ می‌دهد. او (ضمیر مؤنث)
گوید که دعوی عشق وی دعوی ریائی است و آنچه او

(۱) همانجا، بیت ۷۶

دیدار معشوق می خواند، دیدار خود اوست و عشق او، عشق
به خود است، و عشق راستین جز فنای در محبوب نیست:

تو هم سو گند عشقی اما عشق به خود
ویکی از دلایل من درین دعوی اینکه تو هنوز
بر صفتی از صفات خویش باقی هستی

تو مرادوست نمی داری مادام که در من فانی نشده ای
و هرگز فانی نخواهی شد تا آنگاد که
صورت من در تو متجلی گردد

چنین است عشق، تا نمیری به آرزوی خود نخواهی
رسید یا بمیر یا عشق مرا، تنها، رها کن^۲

و در اعتراض به معشوق می گوید که عشق، عزیزترین
آرزوهای اوست و از محبوب می خواهد که مرگ را بدو
ارزانی دارد، هر چند که با رنج همراه باشد:

(۱) همانجا، ابیات ۱۰۲-۹۸

بدو گفتم: روحم نزد تست و قبض روحم با تست،
مرا چه رسد که در اختیار من باشد
من آن نیم که مرگ در عشق را دوست نداشته باشم
عادت من وفاست و سرشت من از هر چیز جز
این سر بازمی زند

مرا چه آرزوست جز اینکه بگویند: «فلان در
عشق مرد.» کیست که مرا این مژده آورد، که خود
این آرزوی من است^۱

شما می بینید که لحن این خطاب تا چه حد شخصی
است. رابطه همچنان متعالی باقی می ماند. اتحاد با حق،
بنفسه، بسی دور از دسترس است. تنها از راه فنا قابل
بدهست آوردن است؛ هنگامی که نفس از خود برود و با چنین
مرگی در حق زنده بماند. (= بقا)

اگر خون مرا او در عشق خود حلال کند
پایگاه مرا در زروه عزت بالا برده است

(۱) همانجا، ابیات ۱۰۵-۱۰۳

سو گند بجان خودم که اگر در عشق او عمر خویش
را از کف دهم
سود کرده‌ام و اگر دلم را نابود کند، بهبود
بدان بخشیده است^۱

فنا به عنوان حالی وصف شده است که در آن نفس
از همه تمایلات و آرزوها و رغبت‌های خویش تجرید
می‌شود، بطوری که اراده او از میان برمی‌خیزد و موضوع اراده
حق می‌شود، یعنی محبوب و حب و محب يك چیز می‌شود،
در جوهر جان و باطن آن. و بدینگونه عابد و معبود و عاشق
و معشوق را در شخصیتی واحد متحد می‌بینیم:

هر يك از ما پرستشگریست که حقیقت خویش
را، در حال وحدت، سجده می‌برد، به هر سجده‌ای

هیچ کس مرا نماز نگزارد، جز من و نماز من
از برای جز خودم نبود بهر رکعتی که گزاردم^۲

(۱) همانجا، ابیات ۱۲۱-۱۲۰.

(۲) همانجا، ابیات ۱۵۴-۱۵۳.

ابن فارض سه نوع تجربه را مشخص می کند که به ترتیب می توان آن را عادی و غیر عادی و فراتر از عادی خواند. نخستین که عادی است، حالتی است از خود آگاهی که همه مردم به هنگام بیداری از آن برخوردارند و دارای جوانب متعدد است و پیوسته در فراز و نشیب. تجربه غیر عادی عبارت است از حالت زوال آگاهی به هنگام وجد و صوفیانه. اما تجربه فراتر از عادی، بالاتر از این قرار دارد صوفیانه است و شعور و وحدت یافته ای است که ممکن است نتیجه و جد باشد. ابن فارض تجربه عادی را صحو می خواند و تجربه غیر عادی یا تجربه وجد را سُکر می خواند و تجربه فراتر از عادی را بنام صحو الجمع یا صحو ثانی می نامد. حالت آخری، حالتی است که سُکر باید بر آن پیشی داشته باشد ولی ضرورتاً همواره ملازم آن نیست. در بیشتر حالات، صوفی، به محض اینکه از مستی به هوش می آید به حالت شعور عادی باز می گردد ولی گاه هست که حالت سُکر را حالت صحو دوم یا حالت شهود - که صوفی در آن احساس اتحاد با خداوند می کند - به همراه است و این در نظر ابن فارض عالیترین درجات اتحاد است و او خود مدعی است که این حالت در وی همواره و به استمرار بوده است. بدینگونه صوفی، بخودی خود، در نخستین مراحل سلوک خویش به

سوی حق، استشعار دارد و میان وجود خود و خداوند تمایز قائل است. در مرحله دوم هر نوع تمایزی میان آفریده و آفریدگار از میان برمی خیزد. و در سومین مرحله، او در عین احساس تمایز میان آفریده و آفریدگار، از اتحاد این دو آگاه است. در سکر فنا صوفی از جمیع صفات و آثار خویش غایب می شود اما در صحت و جمع، ادراک او نسبت به این صفات، به وی باز می گردد با «گسترشی» آنگونه که شاعر می گوید. زیرا به صورت صفات روحی ناب در آمده اند. و معنی این سخن این است که والاترین حالات صوفیه حالتی است مثبت و نه منفی زیرا در آن، صوفی بقای خویش را احساس می کند و نه فنا را و لی بقائیست به صفات الهی و اعمال الهی نه به صفات او و اعمالش. بدینگونه او در میان مردم، با همین صفات و اعمال ظاهر می شود ولی پیوند خویش را با حق پیوسته محفوظ نگاه می دارد و احساس می کند که با او متحد است، با اینکه ذات حق محل حوادث نیست:

پیوسته با او، به او، راهنمونی کردم هر که را
در راه عشق سرگشته بود، و او بود که خود

رهنمونی می کردا.

روشن است که ابن فارض، برای بیان اتحاد خود با خداوند، زبانی را به کار می برد که در نظر مامکن است به عنوان زبان وحدت وجود شناخته شود و جانب تشبیه را در سخن خویش، بیشتر از جانب تنزیه رعایت می کند، ابیات دیگری ازین قصیده موضوع را روشن تر می کند:

وصف من - اگ-ردوتن بشمار نیائیم - وصف

اوست

وهیات او - از آنجا که ما یگانه ایم - هیأت من

است

اگر او را بخوانند، منم که پاسخ می دهم، و اگر من منادا باشم او پاسخ می دهد و لبیک می گوید هر کس را که مرا بخواند.

اگر او سخن بگوید من مخاطب خطابم، همچنین اگر من حدیثی بر زبان آورم او داستان و قصه من است ضمیر مخاطب از میان من و او برخاسته است

(۱) التائیه الکبری، بیت ۱۷۴.

و با این کار، پایگاه من از گروهی که جدائی

می گیرند فراتر می رود^{۱۵}

«گروهی که جدائی می گیرند» آنهایی هستند که به اشیاء از چشم انداز دوگانگی می نگرند و نسه از نظر گاه وحدت، آنگونه که فی المثل، به عبادت خویش بدانسان می نگرند که کار ایشان است و نه اینکه حق در ایشان بدین کار قیام کرده است با اینهمه نمی توان گفت که ابن فارض از حدود عقیده اسلامی، که اهل سنت بر آنند، تجاوز کرده: یعنی عقیده باینکه فاعل حقیقی در هر چیز خداست. و حقیقت این است که این عقیده با عقیده وحدت وجود شباهت بسیاری دارد، جز اینکه درین عقیده خداوند بصورت يك ارادة خلاق شخصی تصور می شود. و من تصور می کنم که این خود رأی ابن فارض است برغم اینکه وی هنگامی که زبان تصوف را به کار می برد از اتحاد خویش با این اراده، در جمیع تجلیاتش، سخن می گوید:

* بیت ایهام دارد و آن را می توان بدینگونه معنی کرد:

«ضمیر مخاطب (که در عربی منصوب است) میان ما، مرفوع می شود، یعنی به حالت ضمیر متکلم که مرفوع است درمی آید بنا بر این در خطاب یکدیگر ضمیر متکلم به کار می بریم، قدرفت تاء الخطاب بیننا/ و فی رفها عن فرقة الفرق رفعتی
(۱) التائبة الكبرى، ابیات ۲۱۸-۲۱۵.

هیچ زنده‌ای نیست مگر آنکه حیاتش از من است
و هرنفَس آرزو مندی، مطیع اراده من است
هر سخنگویی با واژه‌های من سخن می‌گوید
و هر بیننده‌ای به مردمکان چشم من می‌بیند

هیچ خموش شنوائی نیست مگر آنکه به گوش
من می‌شنود و هیچ خشم‌گیرنده‌ای نیست مگر
آنکه از بَاس و قدرت من نیرو می‌گیرد

هیچ ناطقی جز من نیست و هیچ ناظری جز من
و نه هیچ شنوائی، از میان همه آفرینش^۱

چنین فرض می‌توان کرد که ابن‌فارض در این اشعار
بزبان محمد (ص) سخن می‌گوید در اینجا لازم است فقط
یادآوری شود که بر طبق عقاید صوفیه متأخر اتحاد باروح
محمدی، خود نوعی اتحاد و پیوند با خداوند بوده است
چنانکه آباء مسیحی اسکندرانی، چنین می‌پنداشتند که از
طریق اتصال به کلمه *Logos* می‌توان با او رابطه داشت.

(۱) التالیة الکبری، ابیات ۶۴۲-۶۳۹

بعضی از شارحان مسلمان قصیده تائیه ابن فارض، که تحت تأثیر ابن عربی و اندیشه‌های او بودند، این قصیده را بیانی از مذهب وحدت وجود دانستند که مذهب خود آنان و ابن عربی بود. ویکی از دانشمندان اروپائی عصر اخیر هم که ترجمه این قصیده را بزبان ایتالیائی نشر داده است از همین چشم انداز به این شعر نگریسته است. بنظر من هم قراین داخلی و هم قراین خارجی، همگی، برخلاف این دعوی گواهی می‌دهند. من نمی‌توانم در اینجا داخل جزئیات بحث شوم، ولی تردیدی ندارم که آنچه ابن فارض وصف می‌کند، یامی کوشد که به وصف آن پردازد، يك تجربه مذهبی شخصی است در نهایت صمیمیت. وبهین دلیل این شعر ارزش روانشناسیک بسیاری برای جویندگان رشته تصوف دارد، چرا که معنی «توحید» را به مفهومی که صوفیه از آن می‌فهمیده‌اند، توضیح می‌دهد، معنی‌یی که پیش‌ازین نقل کردیم: «فناى بنده از طبیعت بشری و تحقق او به صفات ربوبی» اتحادی که ابن فارض بدان می‌پردازد ادراک صوفیانه همان مفهومی از خداست که بوسیله موحدان مسلمان گسترش یافت و بصورت عقیده اهل سنت درآمد. اگر اشتباه نکرده باشم بسیاری از آنچه بنام وحدت وجود در

تصوف اسلامی خوانده می‌شود، و اهل شریعت آن را برایشان ایسراد می‌گیرند چیزی نیست جز نتیجه جمع صوفیان میان‌جانب تشبیه و تنزیه در تجربه شخصی‌شان؛ یعنی در نظر گرفتن خداوند در هر چیزی و در عین حال فراتر از هر چیزی. اگر چه به هیچ وسیله‌ای نمی‌توان این حقیقت عرفانی را که «دو، یکی است.» توضیح داد، ولی از یکسوی دیگر هم نمی‌توان گفت که صوفیانی که تجربه‌ای از این حقیقت داشته‌اند، در نهان، وحدت وجودی هستند. البته آنها ممکن است سزاوار چنین صفتی باشند و اگر بعضی از آنان بخواهند این حالات ذوقی و احساسی را به یک مذهب فلسفی تبدیل کنند، البته باید تبعات چنین کاری را هم تحمل کنند.

ابن فارض، قسمت اعظم روانشناسی حیات خود را با تجربه‌هایش ارتباط می‌دهد و در عین حال، گاه به آراء و معتقداتی که مستندات آنها قرآن و حدیث است اشاره می‌کند. از جمله این موارد است آنچه در باب لبس می‌گوید که ظهور حق است در صورت مخلوق آنگونه که جبرئیل در صورت دحیه کلبی، یکی از یاران پیامبر، بر حضرت رسول ظاهر می‌شد و در همین حال خوانندگان را بر حذر می‌دارد که توجه داشته باشند که این عقیده با حلول هیچ

نسبتی ندارد^۱ چنین می نماید که وی خود را مسلمانی صادق عقیده می شناسد و اکثر اهل شریعت از مردم روزگارش او را به چنین عنوانی می شناخته اند، چنانکه مآخذ شرح احوال او بر این موضوع گواه است. در همان حالی که وی بواسطه اتحادش با خداوند یا با حقیقت محمدیه - که از آن طریق با خداوند اتحاد می یابد - از همه چیزهایی که او را بزمان و مکان پیوند می دهد، و نیز از تمام متناقضات^۲ عقل بشری، فراتر می رود، باز هم بالاترین حد بیان این حالات صوفیانه را در درون دین اسلام می یابد. ابن فارض، چنانکه خود می گوید، در حد قیام به شعائر و فرائض دینی، که بر هر مسلمانی واجب است، توقف نمی کند و به نمازهای نافله نیز که مایه تقرب به خداوند است، می پردازد^۳ و آنچه این نکته را برجسته تر می کند این است که وی قصیده نائیه کبری خود را با تقریری از اصول عقاید اسلامی پایان میرساند و می گوید که هر چیزی به اراده و قدرت خداوند است، هر که را بخواهد هدایت می کند و هر که را بخواهد گمراه می کند (قرآن: سوره شانزده، آیه ۵۹) مسلمانان و مسیحیان و یهودیان

(۱) النائیه الکبری، ابیات ۲۸۵-۲۷۷

* Antinomies

(۲) همانجا، ابیات ۲۷۶-۲۶۸ و بیت ۷۲۰

وزردشتیان، همه، بخواست خداوند است که هر کدام دینی اختیار کرده اند^۱ سپس به حدیثی اشاره می‌کند که در داستان آدم آمده است که خداوند آدم را آفرید، ذریهٔ او را، در دو دست خویش گرفت، دستی سپید چون سیم و دستی سیاه چون انگشت، و گفت: «اینان در بهشت و مرا چه پروا، و آنان در دوزخ و مرا چه پروا.»^۲ از میان کسانی که کتاب ارزندهٔ استاد مک دونالد را تحت عنوان «زندگی و طرز تلقی مسلمانان از دین» خوانده‌اند بیاد دارند که وی یک فقره از کتاب غزالی را در شرح حدیث یاد شده، ترجمه کرده و در حاشیهٔ توضیح غزالی می‌افزاید^۳ که: «این پایان تمامی مسأله است، کشف و شهود صوفی مسلمان و جذب ولی و نیز همهٔ احلام و رؤیاهای محبان و محبوبان و ناله‌ها و زاریهای آفریدگان، باید به این نقطه باز گردد. زندگی پرهیزگاران و باور ع، با همه آمال روحی گسترده‌ای که در آن هست و با همه شوقهایی که بسوی خداوند دارد، بهنگامی که با عقاید اسلامی برخورد می‌کند، بر این صخره درهم می‌شکند و خم می‌آورد چرا که در درون -

(۱) التائیه الکبری، ابیات ۷۴۱-۷۳۳

(۲) همانجا، بیت ۷۴۶

3) *The religious attitude and life in Islam* P. 301

اسلام جائی برای آنها وجود ندارد.^۱ و من ترجیح می‌دهم که بگویم، از دیدگاه منطق، جائی برای چنین حیاتی در اسلام وجود ندارد چرا که بسیاری از مسلمانان متصوف‌اند و اینان تصویری که از خداوند دارند - همان خدائی که او را هیچ‌پروائی نیست - این است که او جامع میان صفات تشبیه و تنزیه است، در همه چیز و همه جا موجود است و در عین حال از همه چیز منزّه است و این جمع میان صفات تشبیه و تنزیه، از ویژگیهای عواطف دینی، در هر آئینی است، و در همه جا. مثلاً در تصوف مسیحی، غالباً، شخص مسیح بعنوان مونس جان و محبوب مؤمنان توصیف می‌شود و خداوند منزّه و فراتر از دانش ما بصورت واحدی که در اقایم سه گانه ظاهر شده است، بی آنکه انقسام و تمایزی در ذات او حادث شده باشد.^۲ بنابراین، همان چیزی که مسیحیت آن را تمایز میان اقایم سه گانه می‌شمارد، همان است که مسلمانان به عنوان تمایز میان صفات تشبیه و صفات تنزیه در ذات الهی قائل‌اند. خداوند در قرآن خود را، به صفات تنزیه فراوان یاد کرده است همچنین به صفات تشبیه، حال

1-) *the religious attitude and life in Islam* p. 301.

2) E. underhill *Mysticism*, p. 411.

آنکه صوفیه بیش از آنکه او را به صفات تنزیه، در اقوال شان، وصف کنند به صفات تشبیه وصف کرده اند. در قول به تنزیه مطلق، در میان مسلمانان، علمای کلام، منطق خویش را به نهایت رسانده اند. با اینهمه در میان صوفیان قائل به وحدت وجود کسانی هستند که نظریاتی در تشبیه ذات الاهی دارند و ارزش آن را دارد که در کنار نظریات علمای کلام اهل سنت قرار گیرد.

تصور امکان روابط شخصی از نوع محبت و عبادت و امثال آن میان بنده و پروردگار، در حال اتحاد، از آن نوع که ابن فارض آن را وصف می کند، بسیار دشوار می نماید. بویژه که او خود توضیح می دهد که تجربه عالی، فراتر از مرتبه محبت است^۱ با اینهمه هنگامی که بازگشت خود را از حال وجد، به حالی که در آن اعمال عادی عبادی را می تواند انجام دهد، گزارش می دهد وی بزبانی سخن می گوید که صادقترین تعبیریست نسبت به شخصیت حقیقی او و احساس درونی بی که از داشتن ارتباط شخصی با خداوند، دارد.

(۱) النائبة الکبری، بیت ۲۹۴.

من پیش ازین کوشیدم نشان دهم که چه رابطه استواری میان تصوف و عقیده توحید اسلامی وجود دارد یعنی عقیده ای که جانب تنزیه ذات الاهی را بیشتر از جانب تشبیه می گیرد و کوشیدم که نشان دهم که صوفیان چگونه از رهگذر وجد صوفیانه توانسته اند معانی توحید و تنزیه ذات الاهی را دریابند تا در حال فنا، حق بردلهای ایشان تجلی کند و خود را بدیشان بشناساند. شناختی از آن گونه که اکهارت* می گوید: «معرفتی است که برای شرح آن همه آنچه دانشمندان با اعتماد بر خردها شان آموخته اند، و آنچه تاروز رستاخیز ازین رهگذر خواهند آموخت، کافی نیست»^۱ چرا که حقیقت را در باب خداوند جز او هیچ کس نمی تواند بگوید، او به تنهایی سزاوار گفتن کلمه «من» است^۲ همچنان که کسی نمی تواند مدعی معرفت شهودی حق شود مگر آنکس که خداوند قلب او را از شوائب پالوده باشد و به مقام وحدت رسیده باشد و در شخص خود، ظهور حق را متجلی بیند، همان حقی که وی از حقیقت آن

* Ekhart.

(۱) منقول در *Studies in mystical religion* p. 232 توسط

Rufus M. Jones

(۲) کتاب اللمع، ص ۳۲ س ۱.

سخن می گوید. در دهه نخستین قرن چهارم اسلامی، حسین بن منصور حلاج، یکی از مردم بیضای فارس - همان محلی که بیضاوی مفسر معروف قرآن از آنجا برخاسته است - گواه این موضوع است. حلاج چنانکه می دانید کسی است که گفت: انا الحق (من خدایم) و در بغداد بسال ۳۰۹ هجری بدار آویخته شد. شاید توقع نداشته باشید که در اینجا یاد آور شوم که در میان صوفیان اسلام، تا آنجا که من آشنائی دارم، کسی نیست که در اصالت اندیشه ها و ژرفای عواطف دینی، در حیات روحی خویش، با حلاج قابل مقایسه باشد. من در سخنرانی آینده خویش، در باب او، مطالبی بعرض شنوندگان خواهم رساند.



پنججاه سال پیش از این، الفرد فن کریمر* پایان قرن سوم هجری را به عنوان عصری معرفی می کرد که در آن به تعبیر او، «زهد اسلامی به صورت يك حرکت دینی درآمد با صبغه وحدت وجود در تصوف و در زمانهای بعدی بعنوان یکی از استوارترین مبانی آن درآمد.» وی می افزاید که «از همان روزگار بود که صوفیان آغاز جستجو در باب ماهیت ذات الاهی کردند و ماهیت پیوند میان انسان و خدا، یعنی متناهی و نامتناهی و این مسأله ای بود که صوفیان آن را در مقدمه مباحث و جستجوهای خویش قرار دادند. مردی که نخستین بار از این معانی تعبیر دقیقی کرد حسین بن منصور حلاج بود. صنعتگر فقیری که زندگانی خود را از راه حلاجی پشم، می گذراند و لقبش هم ازین شغل او برخاسته است. تصوف اسلامی عربی تا آن روزگار ازین اندیشه ها به دور بود. چرا که این اندیشه ها نتیجه فرهنگ هایی متفاوت از فرهنگ عربی بود. منابع و روایات سنّی و شیعی در باب او متعارض اند، و لسی آنچه از مجموع

* Alfred von Kremer

می‌توان بدست آورد این است که وی پیروان بسیاری داشته که سخت شیفته او بوده‌اند و وی را بعنوان پیشوا و مرشد می‌شناخته‌اند و کراماتی از خوارق عادات به او نسبت می‌داده‌اند، و دانسته می‌شود که هر اس اهل سنت از اینکه کار او بالا بگیرد و بزرگ شود و نفوذش افزونی یابد سبب شده است تا او را محاکمه کنند. وی سرانجام در سال ۳۰۹ پس از تحمل دلیرانه شکنجه‌های بسیاری که بر او وارد آوردند، بدار آویخته شد^۱».

من در اینجا بر سر آن نیستم که نظریه فن کریم را در باب نخستین ادوار تصوف مورد بحث قرار دهم، ولی حقیقت امر این است که افکاری که فن کریم آن را محصول فرهنگ‌های غیر اسلامی می‌شمارد، اینها همه نتیجه حرکت زهد و تصوف در اسلام بوده است و کاملاً اسلامی است. اگرچه از جهاتی می‌توان گفت اندیشه‌های هلنیستی در آن اثر داشته است چنانکه از نظریه معرفت، که توسط ذوالنون صوفی مصری متوفی بسال ۸۵۹ تعلیم داده می‌شده است، می‌توان فهمید. از سوی دیگر برجسته‌ترین معاصر ذوالنون،

1) *Gesch. d. herrschenden Ideen des Islams* p. 70

ابویزید بسطامی، يك ایرانی بود، و درین دوره تأثیر اندیشه ایرانی (بویژه شاید عقیده شیعه که به امامان خویش به چشم خلفای خداوند می نگریستند) نقش بسیار مهمی در شکل بخشیدن این مباحث داشته است، مباحثی که که به تدریج عناصری از سرچشمه‌های متفاوت را نیز به خود جذب کرد. توصیفی که فن کریمر از تصوف کرده که دارای صبغه وحدت وجودی است و حلاج را به عنوان بنیاد گذار این عقیده توصیف کرده است، بنظر من نه بر حلاج قابل انطباق است و نه بر تصوف، چرا که مذهب وحدت وجود، زمانی دراز پس از حلاج در تصوف ظهور کرد و بزرگترین مؤسس آن محی الدین بن العربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰) بود. این خطاست که بعضی از تعبیرات صوفیه را دلیل بر اعتقاد ایشان به وحدت وجود بدانیم، مثلاً قول ابویزید بسطامی را که گفت: «سبحانی» یا قول حلاج را که گفت: «انا الحق» و یاسخن ابن فارض را که گفت: «انا هی» (= من اویم) چرا که صوفی مادام که به تنزیه ذات الاهی معتقد است نمی تواند قائل به وحدت وجود باشد بلکه معتقد به وحدت شهود* است. هرگز اعتقاد ندارد که «کل» همان خداست بلکه

* Panentheism.

معتقد است که همه چیز در خداست که فراتر از همه چیز است. علاوه بر اینها، فیضان عاطفهٔ دینی را نباید با عقاید در حوزةٔ الاهیات خلط کرد. معمولاً مسلمین این عقیده را دارند که میان اولیاء الله و خداوند پیوندی نهانی وجود دارد که باید همواره مورد حرمت باشند اگرچه کارها و گفتارهایی از ایشان سرزند که با ظاهر شریعت متعارض باشد. اما بروزگار حلاج این درجهٔ حرمت اولیاء بدان پایه نرسیده بود که آنان را در زینهار خود بگیرد. وقتی حلاج را به محاکمه بردند بعضی از اعضای دادگاه او را متهم کردند به اینکه معتقد است فریضةٔ حج از اموری نیست که واجب باشد. این عقیده، بعلاوةٔ اتهام او به داشتن رابطهٔ نهانی با قرامطه - که نه سال پس از قتل حلاج بر مکه حمله بردند و آنجا را غارت کردند و حجر الاسود را از آنجا ربودند - ممکن است که سبب قتل او شده باشد. دعوی اتحاد با خداوند، یکی از چهار تهمتی بود که بواسطهٔ آنها وی را به محاکمه کشاندند و چه بسا که اگر وی تنها همین اتهام را می داشت کارش به قتل نمی انجامید، اگرچه اقوالی که از او در این مسأله نقل کرده اند، چنانکه خواهیم

دید، از شنیع‌ترین اقوال در نظر مسلمانان بوده است^۱.

عبارت «انا الحق» حلاج در کتاب الطواسین او آمده است که کتابی است فوق‌العاده عجیب و توسط لوئی ماسینیون* در ۱۹۱۳ چاپ شده است. این کتاب که بزبان عربی است و باثری مسجع، مشتمل بر یازده بخش کوتاه است و نظریه‌ای در باب ولایت عرضه می‌دارد و در این نظریه، او، متکی بر تجارب شخصی خویش است و در لفافه عباراتی دقیق و در عین حال از نظر عواطف، دیالکتیکی. سبک کتاب الطواسین بسیار فنی و غامض است که حتی با در دست داشتن تفسیر فارسی آن، گاه نمی‌توانیم حدس بزنیم که نویسنده چه قصدی را خواسته است ابلاغ کند. مصحح و ناشر کتاب، بجای ترجمه^۲ کوشیده است باسالتها رنج و مرارت آن را بفهمد و توضیح دهد با این نتیجه که تک‌نگاری او در باب حلاج، توسط هر کس که جوئی

(۱) گزارشی از محاکمه و قتل حلاج در مسکویه، چاپ آمد روز و مارگلیوت جلد اول، صفحات ۸۲-۷۶ آمده است.

* Louis Massignon

(۲) ترجمه شده در کتاب او *Passion* ج دوم صفحات ۸۹۳-۸۳۰

مباحث تصوف است، باید بدقت مورد مطالعه قرار گیرد. اکنون روشن است که عبارت «اناالحق» حلاج يك عبارت کوتاه در نتیجه جذبه، نیست. بلکه عبارتی است که گوینده در آن يك نظام کامل را در الاهیات صوفیانه تلخیص کرده است. و این نظریه نه تنها در آن زمان جدید بود، بلکه عمیقاً بدیع و اصیل نیز بود. نیرو و سرزندگی اندیشه‌های این مرد را از تأثیری که بر آیندگان داشته است می‌توان تصدیق کرد. خاکستر او را، چنانکه خود پیش‌بینی کرده بود، به باد دادند و بر آبهای پویان ریختند ولی کلماتش پس از اوزنده ماندند، چنانکه دیدیم، و از خلال قرون وسطی، بمانند شراره‌ها و شمع‌ها، بسوی زندگانی جدیدی، هنوز می‌تابند.

من اکنون نمی‌توانم به تفصیل در باب نظریات موجود در کتاب الطواسین و متون دیگری که ماسینیون در ذیل آن گردآوری کرده، برای شما بحث کنم. ممکن است پرسش خود را اینگونه آغاز کنیم که مقصود حلاج از عبارت «اناالحق» چه بود؟ کلمه حق در عبارات صوفیه همیشه دلالت بر آفریدگار جهان دارد به اعتباری که در برابر خلق قرار دارد. و درین تردیدی نیست که در اینجاهم همین معنی را دارد: «اناالحق» «من آفریدگار برحق‌ام» چنانکه

او می گوید: «حلاج در عین حال که ذات الاهی را به تجرید و تنزیه وصف می کند، هیچ گاه تصور آن را نداشته است که معرفت الاهی برای انسان امکان پذیر نیست. از سنت مأثوره بسیار کهن یهودی و مسیحی که می گوید: «خداوند انسان را بر صورت خویش آفرید.» وی اساسی برای نظریه اش در باب آفرینش جهان ساخته است که نظریهٔ مکمل آن، مسئلهٔ تألیه انسان است. انسان خدا شده از رهگذر ریاضت صوفیانه، در خویش واقعیت صورت الاهی را، که خداوند بر او افکنده، می یابد. ما اکنون فقراتی از گفته های حلاج را در اختیار داریم که هیچ جای شکی برای این موضوع باقی نمی گذارد. در طولانی ترین این عبارات حلاج موضوع را بدینگونه توضیح می دهد «حق سبحانه در ازل خویش، به نفس خویش، واحد بود. هیچ چیز با وی نبود ... با نفس خویش خطاب کرد به جمیع خطاب و حدیث کرد به جمیع محادیت. آنکه تحیت کرد به جمیع کمال تحیت ... آنکه از معنی بی، از جملهٔ معانی ها، او،

(۱) کتاب الطواصین، ص ۱۷۵.

نظر کرد و آن معنی از محبت به انفراد [بود] ... زیرا که عشق در ذات او او را صفات بود به جمیع معانی ... آنگه خود را مدح کرد، به نفس خویش. آنگه به صفت خویش، صفات خویش را، ثنا گفت. آنگه خواست، حق تعالی، که بنماید این صفات‌ها از عشق به انفراد، تا در آن نظر کند و بازان خطاب کند. نظر در ازل کرد. صورتی پیدا کرد، که آن صورت، صورت او و ذات او بود. و هو، تعالی، چون در چیزی نگاه کند پیدا کند در آن، از خود، صورتی تا به ابد آن صورت بود. چون تجلی کند ابداً به شخصی هُوَ هُوَ شود. در آن نظر کرد دهری از دهر او. آنگه بر او سلام کرد دهری از دهر او. دیگر بر او تحیت کرد دهری از دهر او. آنگه با او خطاب کرد و تهنیت کرد. دیگر او را نشر کرد. همچنین تا بیامد بدانچ شناخت ... آنگه او را مدح کرد و بر او ثنا کرد ... و او را بر گزید ... چون در او نگاه کرد، او را در ملک آورد، در او تجلی کرد. و از او تجلی کرد.^۱»

۱) کتاب الطواسین، ص ۱۲۹ [یادآوری مترجم، نیکسون مضامین این عبارات را از روی گزارشی که ماسینیون به زبان فرانسه نوشته است نقل کرده و ما مناسب دیدیم که همان مضامین را به عین عبارات روزبهان (شارح و مترجم فارسی طواسین و شطحات حلاج) نقل کنیم ←

بیت نخستین از این شعر حلاج که اینک نقل می‌کنیم
اشارت به آدم دارد و می‌گویند که بیت دوم اشاره به مسیح
است:

منزه باد آنکو ناسوتش
راز روشنائی لاهوتش را آشکار کرد

پس آنگاه در میان آفریدگان خویش آشکار شد
در چهره خورندگان و نوشندگان^۱

پیداست که در اینجا مانظریه‌ای داریم مبنی بر دو
طبیعت در خداوند - يك طبيعت الاهی (لاهورت) و يك طبيعت
انسانی (ناسوت) این دو اصطلاح از مسیحیان سریانی گرفته
شده است که برای نشان دادن دو طبیعت مسیح آن را به
کار می‌برده‌اند. علاوه بر اینها حلاج در توصیف اتحاد
لاهورت و ناسوت - یا آنگونه که او خود غالباً به کار می‌برد:

→ زیرا اصل عربی این عبارات حلاج از میان رفته و تنها روایت
روزبهان است که اساس تفسیر و گزارش ماسینیون بوده است. رك:
شرح شطحیات، روزبهان بقلی، به تصحیح هنری کرین، ص ۴-۱۴۴
تهران (۱۹۶۶)
(۱) همانجا، ص ۱۳۰.

روح الاهی و روح انسانی - اصطلاح حلول را به کار می برد
و حلول کلمه ای است که مسلمانان آن را در مورد نظریه
تجسد مسیح* به کار می برند. در شعرهای حلاج روح
گوینده و روح الاهی به عنوان دو محب که بایکدیگر نجوا
دارند، توصیف شده است در حالتی از اتحاد صمیمانه:

روحم آمیخت به روح تو چنانک
باده ریخته در آب زلال

هر چه پسودت، پسود مرا
پس بدینسان تو منی در همه حال^۱

و باز می گوید :

منم معشوق و آن کش دوست دارم
بود من، ما دو جان باشیم و یک تن

* Incarnation.

(۱) کتاب الطواصین ، ص ۱۳۴ .

چو درمن بنگری بینی همه او
چو در او بنگری بینی همه من^{۱*}

اگرچه حلاج معتقد به قدم نور محمدی است که نور دیگر انبیا از آن تابیدن گرفته است^۲ اما مثل اعلای انسانی را، که به مقام قرب رسیده و در روح خداوند حلول کرده است، در عیسی - و نه در محمد (ص) - می‌جوید. عیسی که شخصیت او از میان نرفته بلکه به مقام قرب رسیده و کمال یافته چنانکه به حد خلیفة اللّٰهی رسیده و شاهدهی است بر وجود او و تجلی گاه ذات خداوند است که از درون خود حق را ظاهر می‌کند، آفریدگاری که وجود عیسی از اوست و حقیقت مخلوقی که تمام هستی خود را از او دارد^۳ شما بی‌گمان موافقت دارید که این نظریه منحصری است که از زبان مسلمانانی می‌توان شنید و نظریه‌ای کاملاً مخالف عقیده وحدت وجود، چرا که این نظریه طبیعت انسانی را بر صورت آفریدگار، تصویر می‌کند. اگرچه این نظریه عین آن گفتاری نیست که مسیح گفت:

(۱) همانجا، ص ۱۳۴.

* این دو قطعه، ترجمه منظوم مترجم کتاب است از شعرهای حلاج.

(۲) همانجا، ص ۱۱.

(۳) همانجا، صفحات ۱۷۵ و ۱۶۱.

«هر کس مرا ببیند، پدر را دیده است.»^۱ ولی نظریه‌ای که به‌عنوان نظریهٔ حلول خوانده شده باشد، ولو از طریق مجازی، در اسلام قابل استمرار و دوام نیست. این عقیده با حلاج و نخستین اتباعش از میان رفت اما اکثریت متأخرین اهل تصوف در ستایش حلاج مبالغه کرده‌اند، به‌عنوان شهیدی، که چون راز الاهی را با خلق در میان‌نهاد بر سر داررفت. آنان منکر اعتقاد او به حلول‌اند و «انا الحق» او را بر طبق عقیدهٔ توحید اسلامی تأویل و تفسیر می‌کنند و رنگ و بوئی از عقیدهٔ مسلمین اهل سنت * بدان می‌زنند و ویژگی‌های حقیقی آن را - که مایهٔ امتیاز و برجستگی آن است - نهان می‌دارند. بهمین دلیل وقتی که اندیشهٔ حلاج توسط ابن عربی و جیلی گسترش یافت، آن تقابلی که وی میان لاهوت و ناسوت به وجود آورده بود، به صورت تقابلی منطقی میان دو سوی مختلف يك حقیقت درآمد، که صفاتش، کاملترین ظهور خود را در نخستین آفریده، یعنی نور محمد رسول‌الله، می‌یابد.

براستی شگفت اینجاست که حلاج که مسیح را به

(۱) انجیل یوحنا، باب چهاردهم، آیهٔ ۹.

عنوان مثل اعلاى ولايت و خلافت الاهى مى بيند، فرعون و ابليس را بعنوان مثل اعلاى نظريۀ تصوف حقيقى در باب توحيد الاهى مى خواند. چنانکه به خاطر داريد، قرآن، در چندين آيه ياد آور مى شود که چگونه خداوند فرشتگان را فرمان داد تا آدم را سجده کنند و چگونه ابليس - که نامش در آن هنگام عزازيل بود - از سجود آدم سر باز زد و گفت: «مرا از آتش آفريدى و او را از خاك!» و بدينگونه به لعنت خداوند گرفتار آمد و به آتش جاودانى. از نظر گاه توحيد، سجود آدم، اگر چه بعنوان خليفۀ خداوند - که او را بر صورت خود آفريد - نوعى شرك است و حلاج نخستين مدافع ابليس در اسلام نبود. بر طبق نظريۀ او اگر ابليس از فرمان الاهى تمرد جسته از آن روى بوده است که نخواسته است هيچ معبودى را جز ذات الاهى پذيرد. وقتى خداوند او را به عذاب جاودانى تهديد کرد، ابليس پرسيد: «آيا مرا نخواهى ديدن بدانگاه که عذاب مى دهى؟» و خداوند پاسخ داد: «آرى.» ابليس گفت: «رؤيت تو مرا از رؤيت عذاب باز مى دارد. آنچه خواهى بکن.»^۲ و در گفتگويى ديگر، ابليس، وقتى که

(۱) قرآن، سوره ۷ آيه ۱۱

(۲) کتاب الطواسين، صفحه دوازده.

موسی او را بر سرپیچی از فرمان الاهی ملامت می کند، جواب می دهد که: «آن نه يك فرمان بسود، بل يك آزمون بود». و قصدش آزمون در محبت الاهی است^۱ و چنان است که گوئی، ابلیس، در نظرگاه حلاج بدینگونه پاسخ می دهد: نا فرمانی من، تقدیس ذات تو بود^۲ و می تواند فرعون و ابلیس را «استادان و یاران» خود بشمار آورد.

اگر او را نمی شناسید، آثار او را بشناسید، من آن نشانه ام، انا الحق، چرا که من به حق، همواره حقا م. ابلیس و فرعون یار و استاد من اند. ابلیس را به آتش تهدید کردند، از دعوی خویش باز نگشت و فرعون دریم غرقه شد و از دعوی خویش باز نگردید و هرگز بواسطه اعتراف نکرد و من اگر چه کشته شوم یا بر دار آویخته گردم و اگر چه دستها و پاهایم را قطع کنند، از دعوی خویش باز نخواهم گردید^۳.

قابل ملاحظه است که حلاج با اینکه فتوت ابلیس

(۱) همانجا، ص ۴۶

(۲) ججودی لك تقدیس، كتاب الطواسین، ص ۴۳

(۳) كتاب الطواسین، صفحات ۵۲-۵۱

را می‌ستاید که توحید خداوند را حفظ کرده است، وی را، از آن جهت که در برابر فرمان خداوند سرپیچی کرده، محکوم می‌کند. و ابلیس عصیان خود را بدینگونه توجیه می‌کند که سرنوشت ازلی او بوده است، یعنی خداوند او را امر کرد که آدم را سجده کند ولی خواست که وی سرپیچی کند. و اگر نه هر آینه می‌بایستی سجده می‌کرد زیرا اگر مشیت الهی بر امری تعلق گرفته باشد، آن کار انجام خواهد شد. حلاج، از سوی دیگر، با فشاری دارد که اطاعت فرمان، در هر حال وظیفه‌ای مقدس است. امر الهی چیزی است قدیم، حال آنکه مشیت و علم الهی متعلق به آن-خواه اطاعت شود و خواه نافرمانی- امری است حادث و بنابراین تابع امر الهی است. خداوند وقوع خیر و شر هر دو را خواستار است ولی فقط امر به خیر می‌کند. او ما را مأمور می‌کند که کاری را انجام دهیم و از پیش می‌داند که ما نخواهیم توانست. او می‌خواهد که ما مرتکب گناه شویم ولی نمی‌خواهد که ما با خطای خود مرتکب گناه شویم^۱ حلاج چنانکه ماسینیون می‌گوید،

(۱) همانجا، صفحات ۱۴۸-۱۴۵

عمیقاً تلخی این محذور* را دریافته و در بیتی که ابن-خلکان روایت کرده است آن را توضیح می‌دهد:

به دریاش افکند با دست بسته
بدو گفت: زنهار تا تر نگردی!

این شعر می‌تواند، آخرین سخنان ابلیس باشد، که، با تظاهر به اینکه راز عنایت الاهی را دریافته، خود را به نو میدی تسلیم می‌کند. حلاج، بهر حال، می‌دانست که ذات الاهی محبت است و می‌دانست که جوهر محبت تحمل است بی آنکه دلیلی خواسته شود. شایسته ولی حقیقی این است که توجهش تنها معطوف ذات حق باشد و عبودیت کامل را تحقق بخشد و امر او را اطاعت کند. بدون توجه به اینکه چه رنج و عنائی بر او رانده شده است. چنین می‌نماید که جان کلام مذهب حلاج همین است و از اسناد و مدارکی هم که توسط شاگردان او بدست می‌آید چنین دانسته می‌شود. اجازه بدهید یکی دو تا از این

* Dilemma

(۱) وفيات الاعيان، چاپ دی‌سلان De Slane ص ۲۱۷

«از ابراهیم بن فاتک روایت کردند که گفت: چون حسین بن منصور را آوردند تا بر دار کنند چشمش که بر چوبه دار و میخها افتاد بسیار بخندید چندان که چشمانش پر از اشک شد. پس در قوم نگریست و شبلی را در میان ایشان دید. بدو گفت: ای ابو بکر! آبا سجاده‌ات را بهمراه داری؟ گفت: آری، ای شیخ. حلاج گفت: آن را بگستر و شبلی آن را گسترد. حسین بر آن سجاده دو رکعت نماز گزارد، و من نزدیک او بودم. در نخستین رکعت سوره فاتحه را خواند و این سخنان خدای تعالی را «و شما را به شمه‌ای از خوف و گرسنگی آزمون کنیم و به کاهش مال و جانها و میوه‌ها. و مژده‌ده شکیبایان را، آنان که چون مصیبتی برایشان رسد گویند: ما از آن خدائیم و به سوی او باز می‌گردیم. اینانند که صلوات و رحمت بر آنان است از پروردگارشان و هم اینانند که رستگاران اند» و در رکعت دوم سوره فاتحه را خواند و این آیات را «هر جانی مرگ را خواهد چشید و همانا که شما

پادشاهای خود را دریافت می‌کنید، بسروز رستاخیز، هر که از آتش برکنار ماند و به بهشت درآید، فائز شده است. و نیست ز ندگی این جهانی جز سرمایه غرور!» و چون سلام باز داد چیزهایی گفت که بخاطر ندارم و آنچه بیادم مانده است اینهاست: «بار خدایا ترا سوگند می‌دهم به حق قیدمّت بر حدوث من، و به حق حدوث من در زیر ملبس قیدم تو که شکر این نعمت را بر من ارزانی داری نعمتی که بر من بخشیدی و اغیار را محروم کردی از آنچه بر من گشودی از طلعت‌های دیدار فرخنده‌ات و آنچه را که بر من بخشیدی، از نظر در مکنونات رازهایت، بر جز من حرام کردی. اینان بندگان تو اند. به تعصب دین تو، برای کشتن من، گردآمده‌اند و برای تقرب به درگاه تو. برایشان ببخشای! چرا که اگر تو آنچه را بر من گشودی برایشان گشوده بودی آنچه کردند نمی‌کردند و اگر نهان کرده بودی از من آنچه را از ایشان نهان کرده‌ای، من بدین آزمون گرفتار نمی‌آمدم، پس سپاس ترا باد در آنچه می‌کنی و در آنچه اراده داری». سپس خاموش ماند و نهانی چیزی

(۱) قرآن، سوره دوم، آیات ۱۵۲-۱۵۰

نجوا می کرد. پس ابوالحارث سیّاف * ضربه‌ای بر او زد که بینی او را برید و خون بر محاسن سپیدش جاری شد. شبلی صیحه‌ای زد و جامه بر درید و ابوالحسین واسطی و جماعتی از مشاهیر صوفیه از هوش رفتند و نزدیک بود که فتنه‌ای بی‌پای خیزد»^۱.

در يك مورد دیگر، همان مرید، به دیدار حلاج رفت. درسرای او. و چون حلاج او را دید گفت: «درآی و هراسان مباش!» گفت: پس من به درون سرای شدم و در برابرش نشستم. دیدم که چشمانش همچون شعله آتش است. سپس مرا گفت: ای فرزند! گروهی از مردم به کفر من گواهی می دهند و گروهی بر ولایتم، آنان که بر کفر من گواهی می دهند نزد من و نزد خدای دوست داشتنی ترند از آنان که در حق من به ولایت معتقدند. پرسیدم: چرا، ای شیخ! گفت: از آن روی که آنان که به ولایت من عقیده

* میر غضب

1) Massignon, *Quatre Textes inedites relatifs a la biographie d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj* (1914) P. 51

دارند از روی حسن ظن ایشان است به من و آنان که بر کفر من گواهی می دهند از تعصب ایشان است در امر دین. و هر که در دین تعصب ورزد، نزد خدای محبوب تر است از کسی که نسبت به دیگری حسن ظن نشان دهد. پس مرا گفتم: «چه گونه خواهی بود آنگاه که مرا بینی بسدار آویخته و کشته و سوخته و آن خوشترین روزی از روزهای سراسر زندگی من است» پس مرا گفتم: «منشین، و برو در زینهار خداوند!».

يك روز حلاج به جامع منصور در بغداد در آمد و گفتم: «ای مردم! يك چیز از من بشنوید!» پس جمع کثیری بر او گرد آمدند، بعضی دوستدار و بعضی منکراو. پس گفتم: «بدانید که خداوند تعالی خون مرا بر شما مباح کرده است، مرا بکشید» بعضی گریستند. و عبدالودود بن سعید بن عبدالغنی (راوی داستان) از میان جمع پیش رفت و گفتم: «ای شیخ! چه گونه مردی را که نماز می گذارد و روزه می گیرد و قرآن می خواند بکشیم؟» گفتم: «ای شیخ! آن معنائی که مایهٔ جلوگیری از ریختن خونها می شود

نه نماز است و نه روزه و نه قرائت قرآن. پس مرا بکشید
و به اجر خود برسید تا من نیز آسوده شوم».

در تصوف اسلامی، نماز، بزرگترین شاهی است
بر شخصیت صوفی. اما نه نمازی که به صورت معتاد
گزارده می آید، بلکه نماز آزاد، یعنی دعا بویژه گفتگوی
عاشقانه با حق: مناجات، آنگاه که صوفی از ژرفای جاننش
سخن می گوید. یکی از نمونه های باقی مانده از مناجاتهای
حلاج را پیش از این آوردیم و اینک نمونه ای دیگر:

«من بدانچه از روائح نسیم محبت تو می شنوم و
بدانچه از بوی خوش قربت تو احساس می کنم، کوههای
استوار و سر بلند را به چیزی نمی شمارم و زمینها و
آسمانها را به چشم حقارت می نگرم. بحق تو که اگر بهشت
را به لحظه ای از وقت من بفروشی یا به نفسی از آتشناک ترین
نفسهایم، آن را نخواهم خرید. و اگر دوزخ را، با همه
الوان عذابی که در آن است، بر من عرضه داری، من آن را
خوشر می دارم از حالی که در آن، تو، از من پنهان باشی.
پس بر خلق بیخشای و بر من نه. و بر آنان رحمت آور و

1) Massignon, *Quatre textes*. P, 63

بر من نه. من برای خود، بر تو، احتجاجی نخواهم کرد
و از تو چیزی در حق خود نخواهم خواست. با من آنچه
خواهی کن!»

افسانه‌های حیات يك قدیس، بیش از آنکه واقعیت
را به ما نشان دهد، تأثرات شخصیت او را نشان می‌دهد.
ارزش تاریخی این اسناد، هر چه خواهد گوباش، ولی این
اسناد يك چیز را نشان می‌دهد و آن اینکه تجربه مذهبی
حلاج توسط نزدیکان او چگونه تلقی می‌شده است. این
تصویر، تصویر عجیبی است و من بر آنم که تصویری
است حقیقی. شما بی‌گمان توجه کرده‌اید که بعضی از
نواحی این تصویر از سرچشمه‌های مسیحی گرفته شده
است. البته منظورم حرصی است که بر ایثار و فروتنی در
آن دیده می‌شود و از همه برتر اندیشه ولایت که از رهگذر
تحمل آزمون‌ها به کمال خود رسیده است. می‌توان بر این
عقیده بود که حلاج نظریه‌ای در باب تجسد* داشته است

(۱) همانجا، ص ۷۸

* Incarnation

و دعای او که: «بر خلق ببخشای و بر من نه و بر ایشان رحمت آور و بر من نه. من برای خود بر تو احتجاجی نخواهم کرد». چنین می نماید که نظریه‌ای باشد در قربانی کردن ذات و ایثار. اینکه وی قائل به وحدت وجود نبوده است، اینک، بر شما پوشیده نیست. او همانند تمامی صوفیان عصر خویش، هم قائل به تنزیه است و هم قائل به تشبیه. و این نشانه‌ای از قوت شخصیت اوست که «انا الحق» او، دو سوی این تنزیه و تشبیه را یگانه می کند. ابلیس را بعنوان قهرمان حقیقی نوع اول (تنزیه) می داند و کاملترین صورت نوع دوم (تشبیه) را مسیح. پیش از آنکه بحث در باب حلاج را به پایان برم باید اعتراف کنم که رهین تحقیقات آقای ماسینیون هستم که مآخذ و مراجع بحث در باب حلاج را گردآوری کرده و من در این بحث از آنها استفاده‌ها بردم و نیز باید به سعه اطلاع و درستی حدس ایشان، در فهم متون گردآورده شده و تأویل آنها، اعتراف کنم^۱.

(۱) اثر ماندگار او در دو مجلد تحت عنوان،

La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaq

چاپ پاریس در ۱۹۲۲ نشر یافت و من نتوانستم در این بحث از آن استفاده کنم، دیر شده بود.

شخصیت دیگری که از انواع خود، متمایز است و با آنها اختلاف کاملی دارد، ابو حامد غزالی است. مسلمانان، بسیار، در باره او گفته‌اند: «اگر پیامبری بعد از محمد ص می بود، هر آینه غزالی آن پیامبر بود» اگرچه زندگی غزالی، وسیع‌تر از این است که در حوزه این سخنرانیها قرارگیرد، بلکه، در حقیقت، ارتباط آن با اسلام بیشتر است تا با تصوف. با اینهمه از جنبه تصوف است که او تجربه‌های اشراقی‌بی‌دست آورده است که تمام آثار او ملهم از آنهاست و نام او را با احیاء علوم دینی همراه کرده است. شما با دوره زندگی او آشنائی دارید، دست کم خطوط برجسته آن برای شما روشن است و می‌دانید که وی در حوزه مباحث کلام سرشت انتقادی یسی داشته است و می‌دانید که چه گونه «در آغاز نو جوانی برای وی اتفاق افتاد تا عقاید و آرائی را، که به گونه تقلیدی پذیرفته بود، رها کند». و نیز کیفیت جستجوی او را برای رسیدن به علم یقینی می‌دانید و اینکه نیافتن چنین علمی چه گونه او را به شکاکسی واداشت و چه گونه بحرانی را گذراند تا اینکه سر انجام «نور الاهی» بر دلش تافتن گرفت تا قدرت تفکر را بازیافت. و می‌دانید که چه گونه

به کتب صوفیه هدایت شد و مقصود خویش را در آنجا یافت و در طریقت ایشان راه رسیدن به حق و یقین را بدست آورد. و می دانید که چه گونه وی، با اینکه خود را در موضعی نا درست می دید (مقام استادی علوم الهی در بغداد) نمی توانست خود را از حیات این جهانی دور کند. چندان که در نتیجه این کشاکش اخلاقی سلامتش زیان دید و با نا امیدی به خداوند پناه برد و خداوند فدا کاری را بر او آسان گردانید. و می دانید که چه گونه بغداد را رها کرد و ده سال در عزلت نشست و در خلال آن تصوف را آموخت، نه از کتابها، بلکه از تجربه های عملی خویش، و پس از اینکه در مدتی کوتاه تعلیم عمومی خود را آغاز کرد به زاد گاه خویش، توس خراسان، باز گشت آنجا که بسال ۱۱۱۱ م در گذشت.

تمام این ماجراها را غزالی در کتاب خود المنقذ من الضلال گزارش می دهد. این کتاب در زمینه های مربوط به زندگینامه وی با تجربه های سنت او گوستین، آنگونه که در کتاب اعترافات وی ثبت است، شباهت بسیاری دارد. غزالی، بمانند سنت او گوستین، در رسیدن به

حقیقت دو مرحله را از یکدیگر جدامی کند. مرحله نخستین مرحله کشف و اشراق الاهی است که او را از بیابان شك نجات بخشید. وی در چند کلمه از آن دوری می‌گزیند و می‌گوید:

«تا آنگاه که خداوند آن بیماری را شفا بخشید و نفس به صحت و اعتدال خود باز گردید و من به ضروریات عقلیه، که پذیرفته و قابل اطمینان است، با یقین و امن خاطر، باز گشت کردم و این بواسطه نظم دلیل و ترتیب کلام نبود بلکه بوسیله نوری بود که خداوند در سینه افکند و آن نور، کلید بسیاری از معرفت‌هاست.»

در اینجا غزالی اشارتی دارد به سخن پیامبر که از آن حضرت معنی قول خدای تعالی را پرسیدند: «هر که را خداوند بخواد رستگاری بخشد، سینه‌اش را برای اسلام می‌گشاید.» (قرآن: سوره ششم، آیه ۱۲۵) و او فرمود نوری است که خداوند در دلها می‌افکند و سینه را گشادگی می‌بخشد و

(۱) المنقذ: (چاپ قاهره ۱۳۰۹ هجری) ص ۵. (و چاپ فرید جیر، مجموعه الروائع الانسانیة بیروت ۱۹۶۹ ص ۱۴-۱۳ مترجم)

نشانه آن دوری‌گزینی از سرای غرور است و بازگشت به سوی سرای ابدی». و این کلمات که غزالی نقل می‌کند نشان دهنده راهی است که وی در آستانه سپری کردن آن بوده است. اما مرحله دوم توبه او، با مرحله اول فاصله‌درازی داشته است. اکنون او می‌توانست با نور ایمان سلوک خود را ادامه دهد هر چند ایمانی بود نه چندان مناقشه‌ناپذیر. او هنوز یک جوینده بود و در مورد راهی که او را به هدف برساند چندان متیقن نبود. در میان معاصرانش چهار گروه از مردم بودند که وی می‌باید دعوای مذهبی ایشان را مورد بررسی قرار دهد و اینان عبارت بودند از متکلمان، فلاسفه، و تعلیمیان یا معتقدان به امام معصوم، و صوفیه. تحقیقات و رد و ایرادهای او در پیرامون کلام و فلسفه و آنچه می‌تواند بعنوان کاتولیسیم* اسلامی خوانده شود چند صفحه‌ای از کتاب المنقذ را فرا می‌گیرد، وی سپس به نقطه اوج می‌رسد که من باید به همان گونه که در متن اثر او آمده است، برای شما، نقل کنم، اگر چه با اندکی تلخیص؛ وی می‌گوید:

* Popery

«پس آنگاه همّت خویش را متوجه طریق صوفیه کردم و دانستم که راه ایشان، همانا، به علم و عمل تمام می شود. و حاصل علم ایشان بریدن عقبه های نفس است و پالایش از اخلاق ناستوده و صفات خبیثه تا از آن رهگذر به زدایش دل از غیر خداوند رسد و به ذکر خداوند آن را بیاراید. اکنون علم برای من آسان تر از عمل بود. پس بآموختن علم ایشان پرداختم از طریق مطالعه کتب ایشان [از قبیل قوت القلوب ابوطالب مکی (رحمه الله) و کتب حارث محاسبی و متفرقات مأثوره از جنید و شبلی و ابویزید بسطامی (قدس الله ارواحهم) و جز ایشان از مشایخ*]. تا بدانجا که برکنه مقاصد عملیه ایشان اطلاع حاصل کردم و آنچه از رهگذر شنیدن و آموختن از طریقت ایشان، امکان داشت آموختم و بر من آشکار شد که برجسته ترین ویژگی ایشان آن چیزی است که آموختنی نیست، بلکه از طریق ذوق و حال است و از رهگذر تبدل صفات که می توان بدان رسید. چه مایه فرق است... میان آنکه تعریف مستی را بدانی... و آنکه مست باشی زیرا مست تعریف مستی و علم آن را ندارد، او مست است و چیزی از آن نمی داند و آنکه هشیار است تعریف

* از نسخه تصحیح فرید جبر که با نسخه مورد استفاده نیلکسون تفاوت داشته ترجمه و نقل کردیم. (مترجم)

مستی و ارکان آن را نیک می‌داند ولی چیزی از مستی با او نیست. پس به یقین دانستم که آنان، یعنی صوفیه، ارباب احوال اند نه اصحاب اقوال و دانستم که آنچه از رهگذر علم بتوان فرا گرفت من آموخته‌ام و چیزی باقی نمانده مگر آنچه راهی بدان از طریق شنیدن و علم نیست، بلکه ذوق و سلوک در آن می‌باید. از علومی که در آنها ممارست کرده بودم و راههایی که به هنگام تحقیق در دو صنف علوم شرعی و علوم عقلی پیموده بودم، ایمانی یقینی به خداوند و به نبوت و به رستاخیز، برایم حاصل شده بود. این اصول سه گانه ایمان در نفس من رسوخ یافته بود نه به دلیلی خاص بلکه با اسباب و قرائن و تجاربی که تفصیل آن قابل شمارش نیست و بر من آشکار شده بود که رسیدن به سعادت آخرت جز از رهگذر پرهیزگاری و بازداشتن نفس از هواها ممکن نیست. و دانستم که سر همه اینها قطع علاقه قلب از دنیاست به دوری گزیدن از سرای غرور و بازگشت به سوی سرای ابدی و روی آوردن به خدای تعالی با منتهای همت... پس آنگاه در احوال خویش نگریستم. دیدم که غرقه در علایق و دلبستگی‌هایم. در کارهای خود نظر کردم و بهترین آنها که تدریس و تعلیم بود. دیدم که در آن کار توجه من

بر علمی بوده است که اهمیتی ندارند و در طریق آخرت از آنها سودی نتوان برد. سپس در باب نیت خویش از تدریس، اندیشه کردم، دیدم که خالص از برای خداوند نبوده است بلکه باعث و محرک آن جاه طلبی و انتشار آوازه بوده است. پس دانستم که بر پرتگاهی سهمگین ایستاده‌ام و بر لبه آتش دوزخ‌ام اگر به تلافی احوال گذشته بر نخیزم.»^۱

غزالی این ستیز درونی خود را با زبانی بسیار زنده توصیف می‌کند که چگونه در روحش به مدت شش ماه استمرار داشت. يك روز عزم جزم می‌کرد تا بغداد را رها کند و همه چیز را فدا، و باز کار را به فردا موکول می‌کرد. غزالی منادی ایمان را می‌شنید که او را به رحیل می‌خواند و چون گامی فرا پیش می‌نهاد، شهوات و لذتهای این جهانی او را باز پس می‌کشید. وی در نتیجه ستیز این نیرو، قدرت سخن گفتن را از دست داد. و هر چه کوشید که به کار تدریس ادامه دهد یارائی آن را نداشت و به مایخولیا مبتلا گردید و از هضم غذا عاجز شده بود و پزشکان از علاج او نومید شده بودند و او سرانجام خود دست از همه چیز

(۱) المنقذ، صفحات ۲۱-۲۵ (ص ۳۶ چاپ بیروت.م.).

«و چون ناتوانی خویش را احساس کردم و اختیارم از دست بشد، به خداوند پناه بردم، پناه بردن کسی که درمانده است و هیچ چاره‌ای ندارد. پس آنکس که یار درماندگان است دستم بگرفت و چشم پوشی از مال و جاه و خاندان و فرزندان و یاران را بر من آسان کرد.»^۱

غزالی بدینگونه به ترك بغداد گفت. بدین قصد که دیگر بدانجا باز نگردد و در آن هنگام عمرش سی و هفت سال بود. به شام رفت و در آنجا بمدت دو سال از مردم در عزلت زیست و به ریاضات و مجاهدات صوفیه می‌پرداخت و تا هنگامی که در گذشت، یعنی بیست و سه سال پس از گریز از بغداد، قسمت اعظم زندگانی او، زندگانی يك صوفی بود.

آنچه غزالی از تجربه خود در تصوف یاد کرده است جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد که وی معرفت یقینی را در آن یافته است، همان معرفتی که هدف جستجوی

(۱) المنقذ، ص ۲۱ پائین صفحه. (۳۷ چاپ بیروت.م.).

او بود. اما باینکه تعلیمات اخلاقی و دینی او ریشه در تصوف داشت و باینکه نوشته‌های او اشباع شده از اندیشه‌های صوفیانه است، او خود فراتر از یک صوفی بود و گرنه کارهایی را که انجام داده است نمی‌توانست انجام دهد. چرا که او روش فلسفه انتقادی را برای استدلال بر اینکه دین برای انسان امری است طبیعی، به کار می‌برد، و برای نشان دادن اینکه همه نیروهایی که ویژه انسان است از قوه‌ای سرچشمه می‌گیرد که نه ازین جهان است و نه از طبیعت این جهان، و آن همان نیروئی است که انسان به وسیله آن قدرت اتصال به عالم حقیقت را بدست می‌آورد. و اینکه احساس دینی، در کاملترین مظاهرش - مثل احساس انبیا و اولیا - اگرچه از اموری است که در خرد انسانی نمی‌گنجد، اما ریشه در طبیعت انسانی دارد. تمام این نکات در کتب معروف صوفیه مشاهده می‌شود «خدا آدم را بر صورت خود آفرید.» و «هر کس خویشتن خویش را بشناسد، پروردگار خود را شناخته است.» اما غزالی بجای اینکه این مسأله را رازی از رازهای الهی - که ویژه برگزیدگان است - بشمار آورد، آن را بر اساس روانشناسی مورد بحث قرار می‌دهد و به شیوه‌ای که عقل

وجان همه طالبان حقیقت از آن خرسند است آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. در اینجا است که نیروی او آشکار می‌شود، و شاید هم ناتوانی او. زیرا، او، جنبه شخصیت خود را فراموش می‌کند یا می‌توان گفت که شخصیت او بدشواری خود را در صورت تجربه مستقیم مذهبی جلوه‌گر می‌کند. البته باید فقراتی از المنقذ، که مربوط به زندگینامه اوست، ازین حکم برکنار نهاده شود. غزالی در باب حیات روحی خود پس از ترك بغداد، چیزی به ما نمی‌گوید. و پرده می‌افتد. باید به اطلاعاتی دلخوش کنیم که بر اساس آنها، اموری غیر قابل وصف بر او ظاهر می‌شده است. سپس غزالی به توصیف مختصری می‌پردازد در باب مرحله‌ای که صوفی در سلوک به مقام قرب الاهی آن را طی می‌کند. اخیراً، مقایسه‌ی جالبی میان شخصیت غزالی و سنت اوگوستین انتشار یافته که در آن مؤلف، يك محقق جوان آلمانی، توضیح می‌دهد که در حالی که شخصیت اوگوستین از خلال زندگیش در ارتباط با شخص مسیح و خداوند به کمال رسیده است، حیات روحی غزالی در جایی به اوج میرسد که به حقیقت نبوت اعتراف می‌کند و در برابر او امر دین تسلیم مطلق می‌شود. بر طبق این نظر:

«غزالی، حتی بهنگامی که بزبان اعجاب و ستایش در فضایل اخلاقی محمد ص سخن می گوید از حدّ این نکته تجاوز نمی کند که وی معصوم از خطا بوده است و اینکه آنچه بروی نازل شده است، بطلان پذیر نیست و اینکه وی به علم یقین دست یافته بوده است که جای شك و انتقاد نیست و به مهر صفات و فضایل اخلاقی بی که وی بدان شهرت یافته، تأیید شده است. درست در همین جا نیز، که او گوستین عمیق ترین احساسات خود را اظهار می دارد، غزالی را می بینیم که با مسائل مربوط به عقل و استدلال دست بگریبان است. آری حقیقت این است که غزالی گامی در جهت تجارب ماوراء عقل برداشته، اما شخصیت او بحدّ کافی نیروی آن را نداشته است که این راه را تا پایان ادامه دهد و به همین دلیل همواره به همان نقطه ای باز می گردد که از آن آغاز کرده بود: یعنی مسألة علم یقینی بی که شك را در آن راه نباشد. به يك معنی تراژدی حیات غزالی همین جاست.»^۱

آشکار است که اندیشه های مربوط به شخصیت را

1) H. Frick *Ghazalis Selbstbiographie: ein Vergleich mit Augustins Konfessionen* (Leipzig, 1919) – p. 80.

در مسیحیت و اسلام بدون سخن گفتن از شخصیت مسیح و شخصیت محمد نمی‌توان مورد بحث قرارداد، زیرا صورت نوعیه، خواه تاریخی باشد و خواه ذهنی، ضرورتاً طبیعت هر نوع تقلیدی از آن را تعیین می‌کند. فکر شخصیت در مسیحیت، یعنی اندیشه‌ی ارتباط شخصی با خداوند، در حقیقت اندیشه‌ی مسیحیت است در باب مسیح و فکر شخصیت در اسلام در حقیقت اندیشه‌ی اسلام است در باب محمد ص. البته هیچ يك از این اندیشه‌ها هیچ استانده‌ی ثابت و مقرر را نشان نمی‌دهند و در طول زمان مورد تغییر و تحول هستند. در آغاز دور از یکدیگر می‌شوند. و سپس با گذشت زمان اندک به یکدیگر نزدیک می‌شوند. در سخنرانی آینده نشان خواهیم داد که چه گونه مسلمانان قرون میانه بعضی از صفات مسیح را به محمد ص داده‌اند، همان صفاتی که قدیس یوحنا و قدیس پولس، مسیح را بدان‌ها ستوده‌اند و چنین می‌نماید که در دوره‌ی حاضر کار باژگونه شده است چرا که امروز غریبان می‌کشند که همان اندک مایه از صفات الاهی‌یی که محمد خود را بدان ستوده است برای مسیح باقی بگذارند.

>

مسألهٔ رابطهٔ غزالی با پیامبر، بادشواریهایی هم‌راه است. اهمیت موضوع در نظر غزالی، از کتاب المنقذ بخوبی دانسته می‌شود. در آنجا بحث از توبهٔ آخرین او، فصلی را در باب حقیقت نبوت به‌مراه دارد. حقیقت نبوت؛ این بود پاسخ پرسشی که در روزهای شك و تردید خود، از خویش می‌پرسید - حقیقت چیست؟ برای یافتن آن پاسخ، غزالی می‌بایستی که صوفی شود و از رهگذر تجربه‌های شخصی دینی عبور کند، تجربه‌هایی که او را قانع کردند به اینکه انسان خردگرائی که نبوت را انکار می‌کند بمانند کور مادر زادی است. اجازه بدهید آنچه را او در باب صوفیه آورده است نقل کنم:

«... تمام حرکات و سکنات ایشان در ظاهر و در باطن مقتبس از نور مشکوة نبوت است و جز فروغ نبوت پرتو دیگری بر روی زمین نیست که بتوان از آن روشنائی گرفت... و بالجمله هر که را چشیدن چیزی از آن (یعنی حالات متعالی تصوف) روزی نشده باشد، از حقیقت نبوت جز نامی نخواهد شناخت و کرامات اولیا، به تحقیق، همان بدایات کار پیامبران است (یعنی پیامبران با تجربه‌هایی شبیه

تجارب صوفیه آغاز می کنند) و بدینگونه بود آغاز حال رسول ص هنگامی که به کوه حرا پناه برد تا پروردگار خویش را عبادت و با او خلوت کند [تا آنجا که عربها گفتند: محمد به پروردگار خویش عشق می ورزد.]^۱

غزالی ادامه می دهد که حقیقت نبوت ممکن است بطور غیر مستقیم آموخته شود: از رهگذر مطالعه در پدیده رؤیا، و مطالعه قرآن و حدیث و راههای دیگری که او به شرح و توضیح آنها می پردازد. اما فقره ای که در بالا ترجمه شد اشارت آشکاری دارد بر اینکه او با تجربه کردن چیزی شبیه به طبیعت پیامبر، در باب حقیقت نبوت، به یقین دست یافته بوده است. تصویری که او از پیامبر دارد تنها به اعتبار مرجع اعلا در مسائل دین و اخلاق نیست بلکه به عنوان منشأ الهامی است برای حیات اخلاقی و دینی.

من اینک به نظریه باطنی* غزالی اشارتی می کنم. او غالباً به اسراری اشاره دارد که اگر خرد دستوری می داد و از عاقبت افشاء آنها در امان بود، آنها را آشکار می کرد. وی در یکی از آخرین کتابهای خود مشکلات الانوار از موجودی سخن می گوید بنام «مطاع» (شخص فرمان برداری

(۱) المنقذ، ص ۲۳ (افزوده در [انذ المنقذ ص ۴۰ چاپ فرید جبر، ۲۰۰۴).

* esoteric.

شده) ۱ مطاع خلیفه‌الاهی است یانایب او، ومدبر اعلاى جهان ومى گوید: «نسبت او به حق (خداوند) همان نسبت خورشید به نور محض است یانست شراره است به جوهر آتش ناب» این سخن چنین می نماید که اندیشه «مطاع» در تفکر غزالی، تصویر دیگری از نظریه‌های اسلامی در باب کلمه‌الاهیة Logos است. واگر چنین باشد جای شبهه‌ای باقی نمی ماند که منظور وی از مطاع همان امر موجود در قرآن است یعنی فرمان الاهی که خداوند، از رهگذر آن اراده خویش را بر جهان می گسترد و پیامبران وحی خود را از آن می گیرند^۲ آیا «مطاع» صورت تشخیص شده* امر نیست؟^۳ این تفسیر با روانشناسی غزالی هماهنگی کامل

۱) نگاه کنید به: ه. ت. گایردنر، مشکات الانوار غزالی و مشکل غزالی W. H. T. Gairdner, «Al-Ghazālī's Mishkat al – Anwar and the Ghazālī–Problem» in *Der Islam* (1914) pp. 121–153.

۲) نگاه کنید به

H. Grimme, *Der Logos in Südarabien*, in *Noldeke – Festschrift*, 1, 453 Foll.

* personification

۳) مقایسه کنید با ابن‌العربی، تدبیرات چاپ نیبرگ، ص ۱۲۲ ۱۱-۱ و مأخذ قبلی، *Einleitung* صفحات ۱۰۸-۱۰۶ آنجا که در باب نظریه غزالی در باب Logos (کلمه‌الاهیة) بحث می کند.

مک دونالد می نویسد: «از پیامبر روایت کرده اند که گفت: «خداوند آدم را بر صورت خویش آفرید.» و غزالی این حدیث را بدینگونه تفسیر می کند که در ذات و صفات و افعال شباهتی هست میان روح انسان و خداوند و روح انسان بر جسم فرمان می راند هم بدانگونه که خداوند بر جهان. جسم انسان عالم صغیری است در برابر عالم کبیر و هر جزء این یک نظیری در آن دیگری دارد. بنا بر این، آیا، خداوند بسادگی روح جهان* است؟ نه. زیرا وی آفریننده کل است با اراده خویش و حافظ و قادر بر ویرانگری کل است با اراده خویش. غزالی با مطالعه ای در باب خودش به این نقطه می رسد. نخستین تصور اصلی او این است که او را اراده ای هست** آنچه او را تنبّه بخشید اراده بود، نه فکر. از پرداختن به فکر او نمی توانست بجایی برسد حال آنکه از پرداختن به اراده می توان به سراسر

* anima mundi.

** Volo ergo sum.

اما کتاب مشکات الانوار غزالی با این اندیشه نوعی تناقض دارد زیرا خداوند بعنوان آفریننده جهان باقی می ماند و لسی به هیچ وجه بطور مستقیم مدبر آن نیست او مطلقاً منزّه است و از آنجا که گرداندن افلاك با وحدت الاهی منافات دارد این وظیفه به «کسی که گردش افلاك به فرمان اوست» یعنی مطاع، واگذار شده است. مطاع عین خداوند نیست. او باید موجود آفریده ای باشد. اما کیست یا چیست این مطاع؟ گفته شده است که مراد از آن قطب است، سرسلسله صوفیان و این پذیرفتنی نیست زیرا می دانیم که غزالی همواره عقیده شیعه را رد کرده است = نظریه اسماعیلیه را در باب امام که نظریه قطب در تصوف، احتمالاً، از آن گرفته شده است. من بیشتر مایلم که چنین بیان دیشم که غزالی درین زمینه با تأملات صوفیه متأخر نزدیک است و اینکه مطاع صورت مثالی* حقیقت

1) D. B. Macdonald, *Development of Muslim theology* pp. 231 Fol.

* archetypal.

محمدّیه است، انسان آسمانی‌یی که خداوند او را بر- صورت خویش آفرید^۱ و او را بعنوان نیرویی جهانی که نظام و نگهبانی گیتی از اوست می‌شمارند^۲ بنابراین قرآن (سورۀ هفده، آیه ۸۷) «روح از امر خداوند است»^۳ و جلیلی صوفی معروف قرن چهاردهم میلادی، می‌گوید که یکی از اسماء روح الاهی، که کاملترین تجلّی آن در محمد ص بوده است، امرالله است یعنی فرمان الاهی و کلمۀ الاهیة Logos^۴ البته احتمال آن هست که غزالی نام مطاع را از

(۱) غزالی فراوان به این حدیث اشاره می‌کند، بطوری داز آمیز.

مقایسه کنید با گایردنر در مأخذ پیشین. ص ۱۵۲.

(۲) به سخنرانی سوم مراجعه شود.

(۳) زمخشری در کناف (چاپ Nassau Lees ص ۷۸۳) امر را به

وحي و کلام تفسیر می‌کند. وی سه نوع معنی برای کلمۀ امر ذکر

می‌کند؛ (۱) آفریده روحی عظیمی، نیرومندتر از فرشته.

(۲) جبرئیل (۳) قرآن. نخستین ازین معانی بروح محمدی

قابل تطبیق است در همان معنائی که در فوق بدان اشارت رفت.

اما سومی؛ مسلماً، نظریۀ غزالی در باب Logos (کلمۀ الاهیة)

نیست. امکان تطبیق مطاع بر جبرئیل (که در قرآن با صفت مطاع

سورۀ ۸۱، آیه ۲۱، وصف شده است) بنظر میرسد که با اظهار

غزالی همساز نباشد (گایردنر مأخذ پیشین ص ۱۴۱) که

می‌گوید؛ امکان دارد که درجۀ اسرافیل از درجۀ جبرئیل فراتر

باشد. علاوه بر اینها مطاع هیچ‌جا بعنوان فرشته، نام‌برده نشده

است.

4) *Studies in Islamic Mysticism*, p. 110.

قرآن گرفته باشد (قرآن، سوره سوم، آیه ۲۹) و این خود در باب کلمه الاهیة در اسلام دارای کمال اهمیت است: «بگوا گر شما خدا را دوست می‌دارید پس از من پیروی کنید تا خداوند شما را دوست بدارد و گناهان شما را بپامزد و خداوند بخشاینده و بخشایشگر است بگوفرمان برداری کنید از خدا و رسول» و از میان شما، آنها که بازبان عربی آشنائی دارید، می‌دانید که مطاع اسم مفعول از «اطاع» است و امر از آن «اطیعوا» است فرمان الاهی بر اطاعت از محمد اشاره به این دارد که، در نظر هر مسلمانی، محمد همان «مطاع» است یعنی کسی که باید از او فرمانبرداری کرد.

اگر فرضیه فوق پذیرفته شود باید معتقد شویم که غزالی معتقد بوده است که معرفت به ذات خداوند، جز برای کسانی که از طریق تجارب صوفیانه در فنا او را شناخته‌اند، امکان پذیر نیست حال آنکه اراده و قدرت او، از رهگذر عقل یا روح در شخص محمد در جهان تجلی کرده است^۱ ولی به درستی نمی‌دانیم که این چنین اعتقادی

(۱) بدشواری می‌توان میان «مطاع» و «امر الاهی» (= روح) که در

در نظر غزالی، چه معنایی داشته است؟ در کتاب المنقذ، پیامبر به عنوان پزشکی که در مداوای ارواح مهارت تام دارد معرفی شده است و به عنوان پیامبری که بر امت خویش مهربانتر است از مادر و پدری مشفق^۱ باید تصدیق کنیم که غزالی نه اینجا و نه هیچ جای دیگر، زبانی که از قرب شخصی^۲ سخن بگوید به کار نمی برد. به گفته اسقف گایردنر^۳ «فکرش در قالب کلامی^۴ ریخته شده است» و اگر چه کتابهای او سرشار از یسار کردِ اولیا و توصیف حالات و روابط ایشان با خداوند است اما صفحات اندکی از زندگینامه او اطلاعاتی در باب حیات روحی وی به ما می دهد. شاید منشأ این امر عدم قدرت او بر تعبیر از نفسانیاتش باشد زیرا عبارات او که ازدل برمی خیزد عقل

→

قرآن ذکر شده است، تمایز قائل شد. در عین حال که هیچ دلیلی وجود ندارد که غزالی امر یا روح را بر محمد اطلاق کرده باشد، اما چندان هم دور نمی نماید که تطور طبیعی نظریه او باشد در باب جوهر و حقیقت انسان و منشأ الهی نبوت.

(۱) المنقذ ص ۳۳.

- 2) intimacy.
- 3) Canon Gairdner.
- 4) theological

را در سیطره می گیرد و احساس را برمی انگیزد، پیش از آنکه ما بدانیم آنها نمی توانند ما را تحت تأثیر قرار دهند مگر آنکه از یک جهش احساس درونی برخاسته باشند - همان که تنیسون^۱ آن را «ژرفاهای ناپیمودنی شخصیت» می خواند.

من توصیه می کنم که جویندگان اطلاع در باب غزالی کتابچه ای را که جerald Gould^۲ نوشته و برای نخستین بار چهار سال قبل تحت عنوان «دست کمک : مقاله ای در فلسفه و مذهب برای ناشادان»^۳ منتشر شد مطالعه کنند . تجربه مذهبی، روش، و بسیاری از اندیشه های این نویسنده شباهت عجیبی دارد با این بزرگ خدا جوی مسلمان. اکنون مجال آن را ندارم که به تفصیل موارد مشابهت این دورا نشان دهم، اما دلم می خواهد، بدون هیچ گونه تفسیری، یک یادوقره را که می تواند تلقی دینی غزالی را بهتر از هر چیز دیگری که من خوانده ام، بخوبی تصویر

1) tennyson.

2) Gerald Gould

3) *The Helping Hand an essay in philosophy and religion for the unhappy.*

کند، نقل کنم، ارزش آنها با این واقعیت افزون می شود که با اینکه نه جنبه عرفانی دارند و نه جنبه کلامی، در زمینه های مشترك انسانی به غزالی نزدیک می شوند و همین است راز نهانی سرزندگی آنها، یعنی زمینه هایی که غزالی در حل مشکلات دینی خود غالباً بدانها بازمی گردد.

آقای گولد می گوید: «اگر دین آخرین سخن در باب هر مسأله ای از مسائل است، پس بناچار، تا آنجا که کتاب ارزش یا حقیقتی داشته باشد، کتابی مذهبی خواهد بود... پیام من پیام کسی است که در جستجوهایش گرفتار دشواری شده، و به کسانی است که در دشواری سرگرم جستجویند. من به عنوان يك واعظ دینی هیچ نوع صلاحیتی ندارم جز آن چیزی که در نظر عرف برای عدم اهلیت انسان، در کار و عطف دینی کافی است و آن اینکه: من مردی هستم شريك دیگران در گناه و به همان تلخیهایی که دیگران گرفتارند، گرفتار. همچون هزاران و میلیونها نفر دیگر، بارها در تیرگیهای شك و تردید سرگشته شدم و از خویش، نه این عقیده یا آن عقیده، بل هر نوع هدایتی و هر نوع معیاری و هر نوع

اندیشهٔ دینی‌یی را پرسش کردم و در پایان این جستجو، چنین می‌پندارم که رهنمونی یافتم و یقینی از واپسین روشنائی. رهنمونی و یقینی از آن دست که هر کس می‌تواند در جستجوی خود بدان دست یابد. دوباره و دوباره، من، به مشترک‌ترین تجربه‌ها راه بردم، امکان جهانی امید چیزی که از دیرباز شناخته شده بوده است و من می‌گویم آن را در جامه‌ای و ترتیبی نو عرضه کنم. و من به بررسی مسائل بسیاری خواهم پرداخت که هر کس به مسائل فلسفه و دین آشنائی داشته باشد آن را می‌شناسد. ولی من درین بحث هیچ‌یک از محققان فلسفه یادین را مخاطب قرار نمی‌دهم اما از آنجا که من خود سالها دانشجوی این مسائل بوده‌ام این بحث را همچون دانشجویان، یا برای دانشجویان، نمی‌نویسم. این بخشی از تعهد و قصد من است که از نقل عبارات کتابهایی که بامذهب و فلسفه سروکار دارد - بعنوان موضوعاتی مورد بحث و جدل - اجتناب کنم و اگر به بعضی حقایق شناخته شده اشارتی می‌کنم یا به نظریاتی در فلسفهٔ نظری و روانشناسی می‌پردازم به عنوان ارجاعی خواهد بود به ملحقات و توابع موضوعات اصلی. موضوع اصلی من توسلستای است از تجربه‌ای مشترک به تجربه‌ای مشترک

هدف من این است که حقیقتی جوهری را، همانگونه که به من رسیده است، به دیگران برسانم.»^۱

شما می‌توانید، تقریباً، تمامی این مطالب را، یا به تصریح یا به اشاره، در غزالی بیابید. بار دیگر مسأله توبه را در نظر بگیرید. غزالی توبه را به عنوان يك تجربه عام انسانی نشان می‌دهد، نتیجه ضروری خودشناسی^۲ و همین نیز نظر آقای گولد است:

«توبه، شناخت تنهایی خویش است (که مسئولیت در برابر کارهای گذشته را در خود دارد). و ثنویت خویشتم خویش (که اشارتی دارد به رهائی اکنون نفس از بند گذشته). يك مسیحی از طریق دین خود این اطمینان را دارد که نمی‌تواند مورد بخشایش الاهی قرار گیرد مگر آنکه گامی عملی در راه بازگشت از گناه بردارد: يك نفر لا ادری مشرب* احساس آرامش در ضمیر خود ندارد، و بر

1) op. cit. p. 1-4.

۲) مقایسه کنید با:

J. Obermann, *Der philosophische und religiose - Subjektivismus Ghazalis* pp, 231 Foll.

* Agnostic.

احساس شرم و تنزل خویش - که حاصل شناخت و وقوع خود در گناه است - نمی تواند پیروز شود مگر آنگاه که گامی عملی در راه بازگشت از گناه بردارد.^۱

نتیجه گیری آقای گولد، کاملاً دارای همان روحیه غزالی است:

«بطور خلاصه تعالیم دین در این مسأله درحقیقت نوعی از قرائت یا تأویل آن است در پرتو بعضی عقاید و تجارب عام انسانی که هر کس با کمترین احساس دینی بی از آن ناگزیر است. و من تصور می کنم دارای کمال اهمیت است که غیر مذهبی ها نیز باید این را بدانند: باید بدانند که - برعکس آنچه بعضی تصور می کنند - دین چیزی شگفت و دور از احساس ها و حیات روزانه عرضه نمی دارد یا آرامشی که به انسان می دهد چندان هم به مفاهیم دور و مجردی، که انسان عادی و ساده از درک آن نوید است، وابسته نیست: و در مجموعه ای از قواعد و احکام، که سلطه آنها از نیروهای «فوق طبیعت» است، تجسم نمی یابد تا اگر

1) *The Helping Hand* pp, 71-81.

فوق طبیعت نتواند معنایی در ذهن بیابد برای آن قواعد و احکام هم جایی در دلها باقی نماند. حقیقت ساده درست در مقابل تمام این خطاها جای دارد. مسیحیت (و در بسیاری از مذاهب دیگر هم این حقیقت وجود دارد اما در اینجا ما فقط بامسیحیت به عنوان یک نمونه سروکار داریم.) در تعالیمش با حرکات هر کدام ازدل و ذهن سروکار دارد.»^۱

آقای گولد می پرسد: «چيست جوهر آن يقينی که در دين بدان می رسيم؟» و پاسخ می دهد که: «شخصیت است که خط شاخص است. و کلید معنای ماست. سنجۀ* دين آرامش شخصی و روحی است، طمأنینه خاطر است که برای ما به حاصل می آورد»^۲ آقای گولد این را در مسیحیت یافته و غزالی در اسلام - در پیامبر که خداوند او را دوست می دارد و مورد محبت و عشق تمام کسانی است که خدا را دوست می دارند و او را فرمانبرداری می کنند.

قصدم این بود که ملاحظاتی پیرامون جلال الدین

1) *The Helping Hand*, pp. 81 Fol.

* Test.

(۲) همانجا، ص ۹۳

رومی در اینجا یاد آور شوم ولی ناگزیرم که آن را به جلسه آینده موکول کنم زیرا وقت کافی باقی نمانده است. برای اینکه غزالی آخرین سخنان را گفته باشد، به من اجازه بدهید که مناجات و دعای زیبایی را که المنقذ با آن به پایان می‌رسد برای شما یکبار بخوانم:

«از خدا خواهانیم که ما را در شمار آنانی قرار دهد که برگزیده و اختیار کرده است و به سوی حق راهنمونی و ارشاد کرده است و یاد خود را بدیشان الهام کرده تا او را فراموش نکنند و از شرّ نفس، آنان را زینهار بخشیده تا به جای حق‌دیگری را برنگزینند و آنان را از برای خویش و ویژه خود قرار داده است تاجز او را ستایش و سپاس نگزارند.»^۱

(۱) المنقذ، ص ۳۴



پیش از آنکه بحث خود را در باب اندیشه‌های مربوط به نظریهٔ خلافت [الاهیه] یا نیابت [از حق]، که از طریق آن جهان در ارتباط شخصی با آفریدگار خود قرار می‌گیرد، ادامه دهم می‌خواهم از شما تقاضا کنم، نشاط خاطر را، به شاعری توجه کنید که شخصیت او در «زبان عواطف و تخیل بیشتر تجلّی می‌کند تا در زبان عقل و تفکر»^۱ جلال‌الدین رومی معتقد بود که عقل، در مقابله با عشق، امری است شیطانی^۲ وی به علم سنتی و آموختن از رهگذر کتاب به چشم تحقیر و توهین می‌نگرد و به احتمال قوی وی با غزالی، که روش فلسفی را به کار می‌برده، و این روش با روح تصوف مخالف است، دشمنی می‌داشته است، همچنان که غزالی هم، به احتمال قوی، به سهم خود با استنکاری شدید به جلال‌الدین - هنگامی که جذبۀ صوفیانه او را به عالمی آنسوی قلمرو شرع و اخلاق می‌کشانید - می‌بایست بنگرید. البته تعلیمات موجود در کتاب احیاء و

1) Whinfield, *Masnavi* 2nd ed. (1898) P. XXXV.

۲) زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

مثنوی تقریباً یکی است ولی معلمان این تعالیم با یکدیگر تفاوت بسیار دارند. غزالی بسیار منظم، دقیق و واضح است جلال‌الدین رمز-کنایی* و پیرشان و به تنگ آورنده و غالباً غامض است. با اینهمه غزالی هیچ‌گاه نمی‌تواند در شور و بلندی احساسات و اصالت و ژرفای اندیشه و با قوت و آزادی بیان با او برابری کند. از سوی دیگر جلال‌الدین فقط برای صوفیه می‌نویسد، حال اینکه غزالی اظهار می‌دارد که معرفت خداوند به هیچ گروه خاصی از مردم اختصاص ندارد، بلکه حتی خاص انبیا و اولیا- که به تعبیر جلال‌الدین ذاتاً آن را دارا هستند- نیز نمی‌باشد. بلکه شامل تمام بشریت است و در قدرت هر کسی هست که آن را بدست آورد. اما نه شاعر (رومی) و نه متکلم (غزالی) هیچ‌کدام قائل به وحدت وجود نیستند. ما از غزالی علم و نظریه را می‌آموزیم و از جلال‌الدین احساس و ایمان و تجربه شخصی دینی را. من کاملاً توجه دارم که این داوری در باب جلال‌الدین، آنگونه که شناخته شده است، ممکن است با پرسشهایی همراه شود، در نظر آنها که قسمت‌های خاصی

* allegorical

1) Whinfield. *Masnavi* P. 155

از دیوان شمس تبریز او را قرائت کرده اند آنجا که وحدت خود را با خداوند توصیف می کند با زبانی که در نگاه نخستین وحدت وجودی می نماید، و من خود نیز در آغاز که اطلاعم در باب تاریخ تصوف کمتر از اکنون بود همین تصور وحدت وجودی را از او داشتم. همچنان که در باب ابن فارض دیدیم، صوفی بی که به مقام وحدت رسیده است احساس می کند که هویت او هویت وجود شامل و گسترده ای است که خداست. جلال الدین رومی در یکی از غزلهای خویش می گوید:

هم دزد عیاران منم، هم رنج بیماران منم
هم ابر و هم باران منم، در باغها باریده ام^۱

حال، اعتقاد به چنان وجود شامل، ملازم اعتقاد به وحدت وجود- که بر اساس آن همه چیز خداست و خدا همه چیز- نیست. افلاطونیان جدید هم، با نظریه ای که در باب فیوضات داشته اند به وجود خداوند اعتقاد داشتند اگر

1) *Selected Poems From the Diwani Shamsi Tabriz*
P. 332

چه آن «واحد» فلو طین، خدائی بسا شخصیت دینی نبود و چنین وضعی در مورد انواعی از تصوف، که چندان هم جنبه مذهبی ندارند و بیشتر فلسفی اند، دیده می شود. اما تصوف حلاج و غزالی و ابن فارض و جلال الدین رومی، بمانند تمام صوفیه دوره نخستین، بطور برجسته ای صبغه دینی دارد. به بعضی از تعریفهای تصوف توجه کنید: «محبت حق و نفرت از جهان»، «فناى از خویش و بقای به پروردگار»، «تخلّقی به صفات ربوبی». موضوع این احساسهای دینی، وجودی بدون صفات شخصی نیست، بلکه «شخصیتی است گسترده که در نفس خود شامل هر وجود و هر فعلی است و شامل هر ماده و قوه ای»^۱ وجودی است اصیل و مطلقاً منزّه، که کاملترین تجلّی آن در انسان است، انسان که بذاته عدم محض است و اگر بهره ای از وجود دارد در آن است که بر صورت خداوند است. «در وجود ابدی خداوند است که وجود ما ریشه دارد، و چون او پیش از ما بوده و پس از ما هست، پس می تواند مورد پرستش و عشق ورزیدن ما واقع شود»^۲ جلال الدین در حیات

1) Whinfield. *Masnavi*. P. XIX

2) Prof C. C. J. Webb *Problems in the relation of God and Man* P. 118.

روحانی نفس، زندگی می‌کند و از شوقی که به اتحاد با خداوند دارد و در تأمل در باب او به هنگام جذب و بسی خودی. هر کس با نوشته‌های قدیس ترزا^۱ و قدیس یوحنا صلیبی^۲ و دیگر صوفیة مسیحی آشنائی داشته باشد، شبیه عباراتی از این دست را که جلال‌الدین می‌گوید، به آسانی می‌تواند بیاد آورد:

ای که به هنگام درد راحت جانی مرا
ای که به تلخی فقر گنج روانی مرا

آنچه نبرده‌ست و هم، آنچه ندیده‌ست فهم،
از تو به جان می‌رسد قبله‌آنی مرا

گر کرم لایزال عرضه کند ملک‌ها
پیش نهد هر چه هست گنج نهانی مرا

1) St. Teresa

2) St. John of the Cross

سجده کنم من زجان، روی نهم من به خاک
گویم ازینها همه، عشق فلانی مرا^۱

معمولاً، مثل همینجا، توجه شاعر به خداوند باحمد
و ثنا به همراه است و گاه نیز این خود، خداوند است که
سخن می‌گوید:

بیا بیا که نیابی چوما دگر یاری
چوما به جمله جهان خود کجاست دلداری

بیایا و به هر سوی روزگارمیر
چو نیست نقد ترا پیش غیر بازاری

تو همچو وادی خشکی و ما چو بارانی
تو همچو شهر خرابی و ما چو معماری

به غیر خدمت ما که مشارق شادی است
ندید خلق و نبیند زشادی آثاری^۲

1) *Selected Poems From the Diwani Shamsi Tabriz*
PP. 23-24

۲) همانجا، ص ۱۷۹

خطاب ذات‌الاهی به عنوان «تو» و انسان به عنوان
«من» نشان دهندهٔ این است که «من» در رد و قبول آزادی
کامل دارد، اگر چه تمام اعمال او، در نهایت امر به وسیلهٔ
«تو» است که اراده و تعیین می‌شود. بدینگونه جلال‌الدین
می‌تواند بگوید:

من از عالم ترا تنها گزینم
روا داری که من غمگین نشینم

دل من چون قلم اندر کف تست
ز تست ار شادمانم ورحزینم

بجز آنچه تو خواهی من چه خواهم
بجز آنچه نمائی من چه بینم

مرا گر تو چنان داری چنانم
مرا گر تو چنین خوانی چنینم

در آن خمی که دل را رنگ بخشی
که باشم من، چه باشد قهرو کینم

تو چون پنهان شوی از اهل کفرم
تو چون پیدا شوی از اهل دینم^۱

اینجا به مسئله شرّ و گناه و رنج می‌رسیم. جلال‌الدین به عنوان پیشوا و مرشد یک سلسله مذهبی، عملاً باید به این مسئله توجه کند او بمانند فلوپین شرّ را امری عدمی و نقص در وجود می‌شمارد - نیستی‌یی در نقطه مقابل وجود. اما از سوی دیگر معتقد است شرّی که در نسبت با خداوند امری است غیر واقعی نسبت به انسان امری است واقعی. درین باره توضیح می‌دهد که:

گر ندیدی دیو را خود را ببین^۲

از گناه خویش شرم بدار و در برابر خداوند به گناهان خود اعتراف کن از او بخواه تا بر تو ببخشد و قلبت را آن چنان دگر گونی بخشد تا بدانچه پیش ازین

1) *Selected Poems from The Diwani Shamsi Tabriz*
P. 121.

2) Whinfield, *Masnavi* P. 51.

اما این پرسش ممکن است پیش آید که چرا خداوند چیزی را که مردم شرّ می‌نامند، آفریده است؟ و از آنجا که او تنها فاعل است چگونه است ما در عملی که مجبور به انجام آن شده‌ایم ملامت شویم؟ این خصیصه جلال‌الدین است که این معمای کهن را، نه از طریق عقل، بل از راه احساس و نه از طریق تأملات کلامی بلی از راه تجربه دینی، پاسخ گوید. آنچه در تفکر برای ما دو چیز است، در احساس يك چیز است هر چیزی را ضدّی است که تمایز آن به همان ضد است، تنها خداست که وجودش بر همه اشياء شمول دارد، و ضدّی ندارد، و به همین دلیل است که او، همواره، در نهان می‌ماند^۱. شرّ در بوجود آمدن خیر، امری است اجتناب ناپذیر.

[که زضدها ضدّها آمد پدید]

در سویدا نور دایم آفرید^۲

1) Whinfield, *Msnavi* P. 23.

2) *Ibid* p. 58

ازین چشم انداز است که شرّ امری است با ارزش مثبت و در خدمت قصد خداوند، و به نسبت خود امری است خیر بمانند قافیه شدن رنج و گنج:

خواندن بی‌درد از افسردگی‌ست

خواندن بادرد از دل‌بردگی‌ست^۱

رنجها مایهٔ تذکیهٔ نفس می‌شود و گناه به توبه راهنمون می‌شود و شرّ بردست نیکان تبدیل به خیر می‌شود نیکانی که مانند آدم می‌گویند: «پروردگارا ما بر جانهای خود ستم روا داشتیم»^۲.

در پاسخ به معتقدان جبر، جلال‌الدین، می‌گوید: اعمال ما صادر از ارادهٔ ماست، اگرچه تأثیر فعل الهی است بنابراین این ماحق نداریم که خداوند را مسئول این اعمال بدانیم. او می‌گوید: آزادی اراده هدیه‌ای بود از جانب خداوند که بر آسمانها و زمینها عرضه شد و آنها از پذیرفتن آن سرباز زدند و انسان آن را، با همه خطرهای که داشت پذیرا شد^۳ این درست است که قضای الهی است که شرّ

1) Whinfield, *Masnavi* P. 115

(۲) قرآن، سورهٔ هفتم، آیهٔ ۲۲.

3) *Ibid.* p. 279.

بوجود آید تاخیر از آن رهگذر آشکار شود و شناخته گردد
و نیز این درست است که درین جهان، جسم و جان به یکدیگر
آمیخته‌اند، و نبردی پیوسته میان آنها وجود دارد اما این
نیز درست است که در همان هنگام که انسان نیک، وقتی
شرعی از اراده‌ی الهی بدو می‌رسد می‌پذیرد، هرگز با اراده‌ی
خویش، به شرعی که از شهوات و خواهشهای نفسانی او
بوجود آمده باشد، تن در نمی‌دهد جلال‌الدین تقریباً
همان تعریفی را از گناه می‌دهد که استاد «وب» داده و
می‌گوید: «[گناه عبارت است از] خضوع اراده‌ی انسانی
در برابر شهوات فرودین، درحالی که راه به اختیار افعالی
دیگر گشوده باشد.»^۱ البته چنین نیست که انسان در کاربرد
اراده‌ی خویش، می‌تواند بیرون از اراده‌ی الهی کاری انجام
دهد، یا قادر بر فعل خیر باشد مگر آنکه مورد عنایت الهی
قرار گرفته باشد. اسپینوزا را می‌توان بخاطر آورد که
چنین می‌آموزد: «از رهگذر رضا به نظام آفرینش، که
بر اساس شناخت آنچه هست و آنچه موضع ما در جهان
بشمار می‌رود استوار است، مامبتهج از حریتی هستیم که
بندگان شهوات از آن محروم‌اند.»^۲ برطبق نظریه‌ی اسپینوزا،

1) *Problems in the relations of God and Man* P. 118

2) *Ibid.* p. 113.

آزادی حقیقی عبارت است از شناخت عواملی که علیّت آنها در افعال ما ضروری است. جانب مذهبی این نظریه همان است که جلال‌الدین در باب آن تأکید دارد که آزادی بمعنی دقیق کلمه از آن انسانی است که به خداوند محبت می‌ورزد و چندان درین راه از کمال برخوردار است که اراده او باراده الهی وحدت دارد: در آن احساس وحدت فرق میان جبر و اختیار از میان برمی‌خیزد:

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد
وانکه عاشق نیست حبس جبر کرد

این معیّت باحق است و جبر نیست
این تجلّی مه است این ابر نیست

ور بود این جبر، جبر عامه نیست
جبر آن اماره خود کامه نیست^۱

مسلمانان چنین انسانی را که بمقام فنای ذات خود

(۱) مثنوی، (چاپ بولاق) دفتر اول، ص ۵۹.

رسیده و تحت ارادهٔ الهی است و لسی می‌خوانند کلمه‌ای که در زبان انگلیسی آن را به سنت Saint ترجمه می‌کنند تمام صوفیان ولی نیستند. اولیاء، گروه نسبتاً محدودی از مردان و زنان هستند که به عالیترین تجارب صوفیانه دست یافته‌اند. رابطهٔ ایشان با خداوند، چنان است که شخصیت الهی، خود را در ایشان متجلی می‌کند و از ایشان بر دیگران آشکار می‌شود. جلال‌الدین می‌گوید:

مسجدی کان اندرون اولیاست
سجده گاه جمله است آنجا خداست^۱

در مثنوی داستان ابویزید بسطامی را می‌خوانیم که به قصد حج بیرون رفت و در طریق خویش با پیری دیدار کرد، پیر بدو فرمان داد تا از حج صرف نظر کند:

حقّ آن حقی که جانت دیده است
که مرا بر بیت خود بگزیده است

1) Whinfield, *Masnavi*, P. 100.

چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای
گرد کعبه‌ی صدق، بر گردیده‌ای

خدمت من طاعت و حمد خداست
نانبنداری که حق از من جداست^۱

فکر شخصیت الاهی، در ولی کامل انعکاس یافته
که دستش دست خداست^۲ و عنایت الاهی، به کسانی که
خدا را می‌خوانند، از طریق او میرسد. هم بدینگونه بود
تلقی جلال‌الدین از مرشد و مقتدایش شمس‌الدین تبریزی.
اما هر صوفی‌یی که به اسلام وابسته باشد باید اعتراف کند
که فراتر از همه‌اویا، حتی کاملترین آنها، محمدرسول‌الله ص
قرار دارد. در اینجا باید آن دسته از غلاة صوفیه وحدت
وجودی و درویشان آزاد اندیشی که دین را به کلی نفی
می‌کنند، به یکسوی نهاده شوند. حیات دینی اسلامی،
مثل اعلای خود را جائی بیرون از شخص محمد نمی‌تواند
جستجو کند، بنابر این اگر توجه کنیم که اعتقاد مسلمانان
و بویژه صوفیان در باب ارتباط میان پیامبر و خداوند از
یکسوی و ارتباط میان مسلمانان و پیامبر از سوی دیگر،

1) *Ibid.* P. 89.

2) *Ibid.* p. 46.

چگونه اعتقادی است، می توانیم به قلب موضوع بحث خود رسیده باشیم. اگر این مسأله بر اساس معانی ساده قرآن و حدیث در عهد نخستین، مورد بررسی قرار گیرد، محمد ص بجای اینکه مقامی فراتر از ولی در نزد صوفیه و امام نزد شیعه داشته باشد، حتی فروتر از ایشان هم شناخته خواهد شد. هم ولی و هم امام در معنی مسلم *θεῖοι ἄνθρωποι* که همان انسان الاهی Divine man است در واقع با خدا وحدت دارند، حال آنکه محمد، آنگونه که در قرآن وصف شده است، انسانی است در معرض همه ضعف های بشری که گاه گاه وحی الاهی بر او نازل می شود، نه مستقیم از سوی خداوند بل بوسیله فرشته. او هرگز خدای را رؤیت نکرده است، او هرگز بر اسرار الاهی اطلاع حاصل نکرده، از علم آینده و غیب بی خبر است، و هیچ معجزه ای نمی کند: او بنده خداوند و پیامبر اوست. چهره تاریخی پیامبر، حتی برای معاصرانش هم، عجیب بود. آنان به خاطر اینکه وی نیروهای مافوق بشری را از خویش سلب می کرد، نتوانستند او را درک کنند و به هنگامی که وفات یافت، عمر که دومین خلیفه او بود، سوگند یاد کرد که او نمرده و مسلماً باز خواهد گشت و دست ها و پا های

کافران را خواهد برید^۱ این چنین عقایدی با گسترش اسلام در آسیای غربی، گسترش یافت و باسنّت‌های باستانی و احساسها و عقاید این ملل - که ریشه کن نشده بود و در هر سوی نفوذ داشت - برخورد کرد. تحت تأثیر این عوامل مفهوم شخصیت پیامبر، بدینگونه بالا رفت و بالا رفت تا آن احساسات دینی پیشین را ارضا کند. در همان دوره‌های اولیه، اعتقاد به ازلی بودن وجود پیامبر خود را در میان شیعه استوار کرد و بزودی سنّیان نیز آن را پذیرا شدند. ما این عقیده را، در میان احادیث بسیاری که به محمد ص نسبت می‌دهند، می‌بینیم از قبیل حدیث معروف: «كنت نبياً و آدم بين الماء والطين»^{*} یعنی پیش از اینکه جسم آدم آفریده شود. وجود ازلی محمد ص، که خود نخستین آفریده خداوند است، بعنوان نوری آسمانی تصور می‌شده است. این نور (نور محمدی) در وجود آدم تجسّد یافت و در تمام انبیای پس از وی نسل به نسل، تا آخرین تجلّی آن، بر طبق عقاید اهل سنت، در خود محمد ص ظهور کرد و بر طبق عقاید شیعه از محمد ص به علی ع و امامان خاندان

(۱) طبری، ج ۱/ ۱۸۱۵، ۱۴ وما بعد.
* من پیامبر بودم بروزگاری که آدم در میان آب و گل بود.

او رسید، صوفیه این نظریه را در همان راه و رسم خود تأویل می‌کنند. نور محمدی در نزد ایشان همان روح الاهی‌یی است که خداوند در آدم دمید، همان $\gamma\omicron\gamma s$ نو افلاطونی که نخستین صادر بشمار می‌رود و همان کلمه‌
 الاهی Logos است که بر طبق عقیده بعضی از گنوستیک‌های مسیحی، در پیامبران تجسد می‌یابد و مصدر وحی است. نظریه اسلامی کلمه الاهی Logos اگر منصفانه خوانده شود دارای چندین صورت است و چندین درجانه تصوف پیچیده شده است که درک جزئیات آن بسیار دشوار است اما چهره‌های اصلی روشن‌اند. محمد، یا حقیقت محمدیه - که چیزی است در تقابل ظهور جسمانی و خاکی آن - نخست بعنوان مرکز و اصل روح بخش جهان آفرینش و روح حیات همه اشیا و در مرحله دوم بعنوان واسطه عنایت الاهی معرفی می‌شود و منبعی است که خداوند شناخت خویش را، از رهگذر آن بر پرستندگان خود، افاضه می‌کند و عطایای الاهی را بوسیله او بدیشان ارزانی می‌دارد.

در گفتگوی از حلاج، پیش از این به حدیثی که از یهود گرفته شده و بر اساس آن خداوند انسان را به صورت

خودآفریده است، اشارتی کردم. حلاج این حدیث را بدین معنی تفسیر می کند که خداوند در آدم - که طبیعت الاهیة را به کمال در خود منعکس دارد - ظاهر شد، یعنی به ناسوت و لاهوت. ابن عربی در قرن سیزدهم میلادی و عبدالکریم جیلی در قرن چهاردهم میلادی، نظریه حلاج را اساس اندیشه های دورود رازی قرار دادند که در آن نظریه ها مقام آدم توسط محمد ص اشغال شده: محمد ص که به عنوان کلمه الاهیة Logos به صورت نوع مثالی انسان مشخص شده است: انسان کامل *αγρωπος τελειος*

جیلی می گوید: «بدان ای برادر که انسان کامل نسخه حق تعالی است، همانگونه که پیامبر - صلی الله علیه و آله - از آن خبر داده است و گفته: «خلق الله آدم علی صورة الرحمن»* و این بدان سبب است که خداوند زنده دانا ی توانای شنوای بینای سخنگوست و انسان نیز زنده دانا و... است سپس بدان که انسان کامل کسی است که شایسته اسماء ذاتیه و صفاتیة الاهیة است بشایستگی اصیل و دارای آنهاست به حکم مقتضای ذاتی، زیرا او از حقیقت خویش بدان * خداوند انسان را در صورت رحمان آفرید.

عبارات سخن می‌گوید و بر لطیفه خویش بدان اشارات اشاره می‌کند و هیچ مستندی در هستی، جز انسان کامل، برای آنها وجود ندارد. مثال او برای حق، مثال آینه است که شخص خود را جز در آن نتواندید و گرنه ممکن نیست که او صورت خویش را جز در آینه اسم «الله» ببیند پس این نام آینه اوست و انسان کامل نیز آینه حق است و خداوند تعالی بر خویش واجب کرده است که اسماء و صفات خویش را جز در انسان کامل نبیند.»^۱

از این روی بود که پیامبر گفت، یادست کم صوفیه چنین معتقدند که گفته است، که «هر که مرا دیده است حق را دیده است» همانگونه که مسیح گفت: «هر که مرا دیده است پدر را دیده است» پس بدینگونه او نه تنها سرچشمه همه معارف اولیا و انبیاء در باب خداوند است، بل او خود حقیقت الاهیة ابدی است، در آفرینش، و علت غائی تمام موجودات است؛ عقل کلی بی که واسطه ارتباط میان وجود مطلق و

1) *Studies in Islamic Mysticism* pp. 106–107

(و مراجعه شود به انسان کامل فی معرفة الاواخر والاوائل، عبدالکریم جیلی، چاپ قاهره ۱۹۷۰ ج ۷۶/۲ مترجم).

میان عالم طبیعت است. وی مظهر عنایت الاهی است که جهان به وسیلهٔ او نگهداری و تدبیر می‌شود. او خلیفهٔ الاهی است و نایب خداست و خدا - مردی* است که بدین ساحتِ خاکِی فرود آمده تا مظهر جلال آن کسی باشد که جهان را وجود بخشیده است. جهان نیست مگر صورتی از حقیقت محمدیه همچنان که حقیقت محمدیه نسخه‌ای است از خداوند. انسان کامل عالم صغیر است و جهان، عالم کبیر. پس مناسب است اگر با کلماتی ازین دست توصیف شود:

«همهٔ زیبایی جهان، عاریتی از جمال اوست و از جمال و نور اوست که استمرار می‌یابد. این جمال اوست که در هر جمالی مشاهده می‌شود. این پرتو اوست که در هر نوری به چشم می‌آید: درخورشید، درماه، درستارگان. همهٔ آنها که پیامبر را دوست دارند، کمال او را در هر آنچه زیباست مشاهده می‌کنند. و در او تأمل می‌کنند، و در دلهاشان او را حرمت می‌گذارند و بزبان خود تقدیس می‌کنند، و من بیاد دارم یکی از مشایخمان را که چون چشمش بر چیزی جمیل

* God-man.

می‌افتاد یا چیزی زیبا از ذهنش می‌گذشت، فریاد برمی‌آورد که: سلام و رحمت الاهی بر تو باد ای پیامبر خدا.»^۱

پیش از این اشارتی داشتیم در باب اعتقاد به ازلیت نور محمدی که در همه انبیا، از آدم تا مسیح، ظهور داشته و سرانجام در ختم پیامبران و آخر سلسله، یعنی محمد ص ظاهر شده است. وفات او این ظهور را پایان نیاورد. بر طبق عقیده صوفیه تا امروز این رشته ادامه دارد، و اشخاصی که این مشعل پیامبری را حمل می‌کنند، البته او یا و قدیسان اند. رابطه‌ای که در آن مهارت یافتگان روحی تصوف، به محمد پیوند می‌یابند بمراحل نزدیکتر از رابطه‌ای است که مخلصان از اهل سنت از پیروان او، خود را در آن می‌بینند و او را بعنوان تجسم مثل اعلاّی اخلاق و دین می‌شمارند. احترام عین محبت نیست، و محبت در معنی صوفیانه اش این است که محب و محبوب متحد شوند، آنگونه که دیده‌ایم، اولیاء تصوف مدعی اتحاد با خداوند هستند و ازین چشم‌انداز ایشان نزدیکترین پیوند را با محمد دارند که او به عنوان انسان کامل تمام صفات الاهی را در خود دارد و در معنی دقیق کلمه ولی است و نوع مطلق آن رابطه

1) Andrae, *Die Person Muhammeds*, P. 354.

خاصی است که در تصوف ولایت خوانده می‌شود. می‌توان افزود که این جنبه از ولایت باطنی در طبیعت رسول ص، عموماً، بوسیله اهل تصوف به عنوان مقامی بالاتر از مقام ظاهری او که نبوت و رسالت است شناخته شده است. از يك چشم‌انداز اولیا مظهر شخصی او، و خلیفه اویند در خلیفه الله بودن، که بی‌تدبیر ایشان جهان از نظام می‌افتد و ویران می‌شود و بی‌میانجیگری ایشان رحمت الاهی شامل حال نوع ایشان نمی‌شود و بهمین دلیل است که اینان، گاه، خود را با صفاتی تصویری می‌کنند که بیشتر لایق خداوند یا حقیقت محمدیه* است. ولی این بزبان الحاد و خودستایی نیست بلکه ستایشی است از روح محمدی که در وجود آنان زندگی دارد و فعال است. معمولاً اعتقاد و اعتراف به اسبقیت محمد چیزیست که در تمام اولیاء مسلمین - حتی آنها که به الوهیت خویش استشعار داشته‌اند - وجود داشته است:

ابویزید بسطامی گوید: «آنچه از برای انبیا -
علیهم السلام - بحاصل آمد، همچند قطره‌ای بود که از

* Prophet Logos

حیک عسلی تراویده باشد آن قطره، بهره همه اولیا است
و آنچه در ظرف باقی ست، بهره پیامبر ما صلی الله علیه وسلم
است»^۱

حقیقت این است که در تجربه اتحاد با خداوند،
جائی برای واسطه وجود ندارد، آنجا وحدت مطلقه الهیه
تحقق می یابد. و البته، بخصوص، در میان اولیاء صوفیه،
ما این احساس را می بینیم که خداوند باید تنها هدف ستایش
باشد تا حدی که هر نوع توجهی به دیگر چیزها معصیتی
است در برابر او. از رابعه عدویه بصری که یکی از قدیسیں-
بانوان* است پرسیدند:

«حضرت عزت را دوست می داری؟ گفت: دارم.
گفتند: شیطان را دشمن داری؟ گفت: نه. گفتند: چرا؟
گفت: از محبت رحمان پروای عداوت شیطان ندارم، که
رسول را، علیه السلام، به خواب دیدم که مرا گفت: یار ابعه!
مرا دوست داری؟ گفتم: یار رسول الله! کی بود که ترا دوست

(۱) رساله قشیریّه، ص ۱۸۸ س ۲۰

* woman – Saint

ندارد و لکن محبت حق مرا چنان فرو گرفته است که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند»^۱

بهر حال به ابوسعید خراز هم که پیامبر را در رؤیا دید و همین پرسش و پاسخ میانشان رد و بدل شد، پیامبر گفت: «هر که خدای را دوست دارد مرا دوست داشته است»^۲. و بعدها که مسأله رابطه میان خدا و پیامبر بانظر دیگری نگریسته شد-چندان که او بصورت روح الاهی و عقل کلی تصویر گردید، بی هیچ توجهی به اصل توحید-اظهار عشق و عبودیت نسبت به او آسان تر شد.

چنانکه در سخنرانی پیشین یادآور شدم، غزالی، احتمالاً در نظریه اش در باب «مطاع» به این جنبه رسیده بوده است. بهر حال در طول قرون میانه، شخصیت محمد در مرکز حیات صوفیانه اسلامی قرار دارد. ابوالحسن حرالی، یکی از صوفیة قرن سیزدهم سه نوع ایمان به پیامبر را وصف می کند: سومین و عالیترین نوع آن ویژه

(۱) تذکرة الاولیاء، ج ۶۷/۱ س ۵.

(۲) همانجا، ج ۴۱/۲ س ۱۴.

آنان است که خداوند در باره‌شان گفته است: «لایسعی ارضی ولاسمائی ولكن یسعی قلب عبدی المؤمن» * اینان یکدیگر را در راه خداوند دوست دارند و نایبان خداوند در جهان‌اند و اعتقادشان این است که پیامبر در شب معراج وقتی به آسمانها رفت از امر خداوند چیزهایی دریافت کرد که از همه انبیا و فرشتگان، حتی جبرئیل، مخفی است. هیچ کدام از ارواح مقدسه و کربانان از چنین وحی و الهام الاهی بی بهره‌مند نشدند و ایمان به محمد در مقیاس ایمان به خداوند است و تنها راه به سوی خدا ایمان به اوست^۱. محمد، آنگونه که آندره می‌گوید، دیگر تنها پیامبر خدا نیست، بلکه امین و محرم اسرار الاهی است:

نه کتابی که آورده، حقیقت و هدایت است، بلکه او خود حقیقت و هدایت است. ایمان به او ایمان به صدق رسالت نیست، بلکه ایمان به ارتباط شخصی‌بی است که او را با مردم پیوندی صوفیانه می‌بخشد. و بدینگونه اولیاء

* زمین و آسمانم گنجایش مرا ندارد اما قلب بنده با ایمانم گنجای مرا دارد.

1) Andrae, *Dio person Muhammeds*, pp. 310-312

کامل از راه محبت و اخوت روحی با او اتحاد یافته‌اند.

زبانی که در آن صوفیان محبت خود را نسبت به رسول نشان داده‌اند، غالباً شبیه زبان سرودهای عاشقانه‌ای است که در بارهٔ خداوند سروده شده است. او محبوب خدا (= حبیب‌الله) است و بنابراین محبوب همهٔ صوفیان. ما از زبان صوفیان اتحاد صوفیانه با او را می‌شنویم که در او فنا می‌شوند. تقلید اعمال و اخلاق او کافی نیست بلکه شوق ایشان به دوام حضور او است. گاه هست که او را در صورت یکی از اولیا می‌بینند. این چنین مشاهده‌هایی، در حقیقت، شکل خاص تجربهٔ صوفیه است و اثر آنها در جنبهٔ ظاهری و باطنی این حیات بسیار مهم است. اکنون به نمونه‌ای پردازیم که همیشه تکرار می‌شود: معروف است که، بروایت هجویری، جنید بغدادی تا هنگامی که مرشد معنوی او، سری سقطی، زنده بود، از سخن گفتن در باب تصوف سر باز می‌زد. يك شب در خواب دید که پیامبر به او می‌گوید: «یا جنید! خلق را سخن گوی که سخن تو سبب راحت دل‌ها و خلق است.» چون از خواب برخاست بر دلش گذشت که مقامش از سری بالاتر است چرا که پیامبر او را به موعظهٔ

مردم امر کرده است. چون صبح شد، سری سقطی، یکی از مریدان خویش را نزد جنید فرستاد با این پیام که:

«به گفتار مریدان مرایشان را سخنی نگفتی و شفاعت مشایخ بغداد رد کردی و من پیغام فرستادم هم سخن نگفتی، اکنون پیغمبر علیه السلام فرمود. فرمان وی را اجابت کن.» جنید گفت، رضی الله عنه، آن پنداشت از سر من برفت و دانستم که سری در همه احوال مشرف ظاهر و باطن من است و درجه وی فوق درجت من است که وی بر اسرار من مشرف است و من از روزگار وی بسی خبر. به نزدیک وی آمدم و استغفار کردم و از وی پرسیدم که توجیه دانستی که من پیغمبر را، علیه السلام، در خواب دیدم؟ گفت: من خداوند را، تعالی و تقدس، به خواب دیدم که گفت: من رسول را، علیه السلام، فرستادم تا جنید را بگوید کی وعظ*

* در کشف المحجوب، چاپ ژوکوفسکی (لنینگراد، افست تهران، با مقدمه آقای محمد عباسی، امیرکبیر ۱۳۳۶ ه.ش) «وعظت کن» آمده و درست نمی نماید زیرا اگر واو اول وعظ، حذف شود، می توان تاء در آخر آن آورد مثل هبه وسعه (از هب و وسع) و با وجود واو در آغاز چنین کلماتی نمی توان تاء بسر آخر آنها افزود (تاء عوض از محذوف) پس صحیح باید «وعظ کن» یا «عظه کن» باشد. ما کلمه وعظ را از کشف المحجوب، چاپ ←

کن مرخلق را تا مراد اهل بغداد از وی حاصل شود»
هجویری در دنبال این داستان می‌افزاید که «پیران به هر
صفت کی باشند مشرف حال مریدان باشند»

صوفیهٔ اسلام، از رهگذر توسل به پیامبر، درحیرتها
و سرگستگی‌ها، از هدایت او بهره‌مند می‌شوند و در
گرفتاریها یاری می‌طلبند و درغما آرامش. او بیشتر ازینها
نیز بدیشان عطا می‌کند. یکبار ابوحمزهٔ بغدادی، آنگونه
که خود بیان داشته، در جذبه‌ای افتاد که در آن خدای را
روی در روی مشاهده کرد، زندگینامه‌نویس او، فریدالدین
عطار، در دنبال این ماجرا چنین می‌افزاید:

«همچنین اگر کسی [را] از امت محمد، صلی‌الله-
علیه وسلم، رؤیتی بود نه از او بود آن به نور جان محمد
بود، علیه السلام، نه آنک هرگز صد ولی بگرد جان نبی رسد
لیک اگر محمد، علیه السلام، ولی را برگزیند تا به نور او
چیزی بیند دلیل آن نکند که آن کس از نبی زیادت بود اما

← سمرقند (۱۳۳۰ قمری) ص ۱۶۶ نقل کردیم و در آنجا تمام
عبارت چنین است: بگو که وعظ کند. (مترجم)
(۱) کشف‌المحجوب، ترجمهٔ انگلیسی، ص ۱۲۹

نبی را دست آن بود که از آنچه او می خورد لقمه ای امت را دهد چنانکه موسی علیه السلام قوم خود را کلام حق بشنوانید.»^۱

در اینجا مسأله بسیار مهم شفاعت گناهان به میان می آید. یکی از چیزهایی که هر مسلمانی باید بدان معتقد باشد، این است که پیامبر «در روز رستاخیز، بهنگام داوری، به شفاعت می پردازد، در آن زمان که ما همه باید در انتظار بمانیم، اگر چند سرانجام گذارمان بر آتش باشد»^۲ آنچه مورد قبول اهل سنت است این است که شفاعت ویژه پیامبر است و نه جز او. اما اولیای صوفیه این حق را برای خود مدعی می شوند بعنوان بخشی از میراث پیامبر که به ایشان رسیده است و به همین دلیل است که وعده های بسیاری به پیرامونیان و دوستان خود می دهند، حتی به هر کس که ببینند وعده می دهند که خداوند، بخاطر این اولیا، ایشان را خواهد بخشید. و این دست کم نشان دهنده پیوندی

۱) تذکرة الاولیاء ج ۲/ ۲۶۰ س ۱۶ و ۲۶۱ س ۷.

۲) القضاة، ترجمه د.ب. مک دونالددر

Development of Muslim theology p. 349

شخصی میان شفاعت کننده و شفاعت شونده است که گناه با احساس ژرفی از گناه همراه است.

در ادوار نخستین، اندیشه‌های بدبینانه بر تصوف حاکم بوده این صورت که معتقد بودند هر چه فاصله‌زمانی از روزگار پیامبر افزون‌تر شود، گناهان نیز افزون‌تر می‌شوند. از محمد بن علی ترمذی روایت کرده‌اند که در پیری یاد ایام گذشته خویش می‌کرد، یکبار به یاد آورد که چه گونه در جوانی به گناهی کشیده شد و نزدیک بود که مرتکب آن گناه بشود، اما خویشتن داری کرد و با خود گفت: چه میشد اگر من آن گناه را مرتکب شده بودم؟ جوان بودم و زمان برای پشیمانی و توبه فراخ بود «چون این در خاطر خود بدیدر رنجور شد. گفت: ای نفس خبیث پر معصیت! بیش از چهل سال در اول جوانی ترا این خاطر نبود اکنون در پیری بعد از چندین مجاهده، پشیمانی برنا کرده گناه از کجا آمد؟ اندوهگین شد و به ماتم بنشست. سه روز تمام این خاطر بداشت بعد از سه روز پیغمبر را، علیه السلام، در خواب دید که فرمود: ای محمد! رنجور مشو که نه از آن است که در روزگار تو، ترا جعی است بل که این خاطر

ترا از آن بود که از وفات ما چهل سال دیگر بگذشت و مدت ما از دنیا دورتر شد و ما نیز دورتر افتادیم نه ترا جرمی است و نه حالت ترا قصوری. آنچه دیدی از دراز کشیدن مدت مفارقت ماست نه آنک صفت تو در نقصان است^۱».

و این نظریه‌ای است خالی از روحانیت و بهمین جهت خواست آنانی را که جوایای پیوندی روحی میان خود و پیامبر بودند اشباع نمی‌کرد. ابوالعباس قصاب گوید: «مصطفی نمرده‌ست. نصیب چشم تو از مصطفی مرده است^۲». اینک نمونه‌هایی از احساس شخصی‌بی که بعضی از صوفیه نسبت به پیامبر داشته‌اند از سخنان شیخ عبدالرحیم برعی یکی از صوفیه یمن در قرن دوازدهم که می‌گوید:

ای سرورم، ای رسول‌الله، ای آرزوی من
ای ملجأ و ای پناهگاه من بروزی که فرامیرسد

۱) تذکرة الاولیاء، ج ۹۴/۲ س ۲۴ و پس از آن.
۲) همان کتاب، ج ۱۸۵/۲ ش ۸

ترا سوگند به جاهی که داری از لغزشهای من
در گذر
به جودت کفۀ نیکی ترازوی مرا در حشر
رجحان ده

دعای مرا بشنو و دشواریهای راه مرا
که با من در پیکارند بر طرف کن و اندوهم را
بزدای

تو نزدیکتر کسی هستی که عطفش امیدمی رود
اگر چه خانه و وطن من دور است

ای فرزند خلیل! به فردا
از لغزشها و عصبانهای خود در تومی گریزم

□

دستم بگیر و بر من ببخشای ای که
هر گاه بخوانمش بزودی لبیک می گوید

و بگو که عبدالرحیم رفیق من بود
و رفیق تو از گمشدگی هر اسی ندارد

□

ای صاحب وحی ! هیچ چیز در نظر من
گرامی تر از مرحمت تو نیست.

□

من از بار گناهان بزرگ، پشت خویش گرانبار
کردم
و در راه مهلکه‌ها گام نهادم، در صحبت تبه کاران.

و عهدی را شکستم که از روزگار دیرین بود
ای آنکه تو به عهد و میثاق خویش وفادارماندی!

بر عبدالرحیم، رحمت آور

و گشایشی از تنگناها برای او حاصل کن. ۱

شاید اکنون در نظر بسیاری از شما، شباهت عظیم موجود

1) Andrea, *Die Person Muhammeds*, P. 389

[و مرآعه شود به دیوان سیدی عبدالرحیم ابی‌احمد البرعی، چاپ مطبعه
و هییه، مصر ۱۲۹۷ ه.ق صفحات ۲۴،۲۰ و ۲۷ و ترجمه این
ابیات از متن عربی دیوان انجام شده است. مترجم.]

میان این افکار و آنچه به گزارش آن پرداختیم، آشکار شده باشد: منظورم افکار متأخرین صوفیه است در باره شخصیت محمد؛ [میان این افکار] و آنچه در علم لاهوت مسیحی به عنوان عقیده و ساطت و شفاعت شناخته شده است. من در این زمینه به هیچ گونه صاحب نظر نیستم. اما برای اینکه وجه مشابهتهایی و تفاوتهایی که در مسیحیت و اسلام، در زمینه مفهوم شخصیت وجود دارد، روشن شود اینک به نقل گفته‌ای از توضیحات استاد وب- که از کتاب او مطالب بسیاری را نقل کردم- می‌پردازم:

او می‌گوید در مسیحیت، واسطه، فرزند خداست که در او، بر طبق نظر قدیس پولس «همه کمال الوهیت تجسد می‌یابد».

چنین می‌نماید که اندیشه قدیس پولس این است که زندگی درازتر و شامل‌تری که حیات فردی هر مرد یازنی باید کمال خود را در آن بیابد، حیات خداوند است اما این زندگی کمال خود را در حیات الهی و قتی می‌تواند بیابد که خود نثار شود، نثار شخصی که از خداوند متمایز

است در عین اینکه با ذات الاهی انباز است. آن تمایز از خداوند که مذهب به آن اشاره می کند در پایان امر قرار دارد اما تمایز طبیعت مخلوق از ذات الاهی، تعالی می یابد از رهگذر اتحاد صمیمانه (که رمزواره آن بصورت اعضای يك پیکر، در قیاس با سر، نشان داده شده است) با روحی که در اصل با خداوند یکی است اگر چه از او تمایز پذیر است: صورت نوعیه ارواح مخلوقات که در اتحادشان با این روح بنّوت (فرزندی) را دارا هستند، بنّوتی نه از نوع بنّوتی که آن روح به طبیعت خود داراست بلکه به واسطه و از راه تبّنی^{۱*}»

وی ادامه می دهد که حقیقت تجربه مذهبی، وقتی از رهگذر يك نظریه الاهیاتی، مورد عمل قرار گیرد، شناخت يك شخصیت دو جانبه است در طبیعت الاهیة چرا که باید به بیان استشعار نسبت به اتحاد شخصی با خداوند پردازیم که از يك سوی به عنوان اتحاد روح با روح مشابه - روح ابن - احساس شده است و از سوی دیگر احساس تعلق به

* adoption

1) *God and Personality* p. 166.

فرد را-نه در انزوا و نقصان بل در جلوهٔ مثالی و صورت
نوعیهٔ ذات آن-داراست... اینجا اتحاد شخصی، بنفسه،
آنگونه که به حقیقت ذات الاهی تعلق دارد- و اشتیاق مذهبی
جز درین قلمرو نمی تواند خرسندی خود را باز یابد-
نشان دهندهٔ يك تمایز شخصی در دورن ذات آن است، حال
آنکه فرد، شخصیت ناقص خود را از شخصیت مثالی
جدا می کند، شخصیتی که در نوعی اتحاد- که تکمیل حیات
مذهبی است- همواره خود را از خداوند جدا می داند^۱.

دلایل آشکاری وجود دارد که نشان می دهد چرا
اندیشهٔ شخصیت در اسلام چنین گسترشی نداشته است.
نخست آنکه برای هیچ مسلمانی امکان پذیر نیست که رابطهٔ
انسان و خدا را، از نوع ارتباط پدر و پسر تصور کند.
خداوند آفریننده است، اگرچه استعارهٔ «آفرینش»- که به
تنزیه خداوند اشارت می کند- در میان مسلمانان تبدیل به
فیضان و تجلّی* شده که اشارت به تشبیه ذات حق دارد
و با اینهمه تمامی موجودات، از جمله شخص محمدص،

1) Ibid. p. 182.

* emanation

در يك سوى طبيعت‌شان آفریده او هستند، بنده اویند، و مطلقاً در برابر او ناچیز. الله در ذات خود یکی است. و در ذات او امکان عمل متقابل شخصیت وجود ندارد. در اسلام مفهوم تعدد در وحدت الاهیة مشخص‌کننده روابطی است که میان آن وحدت و جوانب متعددی، که خود را آشکار می‌کنند، وجود دارد و نه روابطی که افراد در داخل آن وحدت دارند. تمام این جوانب متعدد در انسان کامل، که ممکن است بعنوان فکر شخصیت یافته* توصیف شود، وجود دارد و در اوست که ذات الاهی خود را می‌شناساند. نظریه مسیحیت «تحقق شخصیت انسانی را بعنوان چیزی که با جایگزینی واقعیت روح مسیح کمال یافته و در آن تشخص یافته»^۱ معرفی می‌کند، حال آنکه در الاهیات اسلامی تکیه و تأکید اصلی روی وحی است. در اسلام، کهنه‌ترین صورت نظریه کلمه الاهیة غیر شخصی است. کلمه الاهیة ای Logos که در قرآن نشان داده شده است کلمه ابدی الله است «ممکن است گفته شود این صورت

* Personified Idea

1) R.C. Moberly, Cited by Rufus Jones *Studies in Mystical religion*, Introd., p. XVI.

نیکائی * نظریه لو گوس Logos ماست. از سوی دیگر صورت آریائی آن در نظریه مربوط به شخص محمد ظاهر می شود او نخستین آفریده است و جهان به خاطر او آفریده شده است^۱. اما عوالم از بهر آن آفریده شدند تا مگر خداوند شناخته شود و انسان کامل، بگونه ای ممتاز، واسطه ای است که از طریق او تمامی معرفت نسبت به خداوند آشکار می شود. شما بی گمان بیاد می آورید که اوج زندگی روحانی صوفی در شناخت خداوند است گنوسیسی ** : معرفت. استاد برون در بحث جالبی که در باب اسماعیلیه دارد، این نظر گاه را بیان می کند.

او می گوید: «حقیقت امر این است که در زمینه اندیشه مذهبی تفاوت ژرفی وجود دارد میان ایرانیان و اهل مغرب زمین. در اینجا، در غرب، بنیاد دین را اندیشه های ایمان و صلاح (در حقیقت با اختلاف درجاتشان) تشکیل می دهد و در آنجا، در شرق، معرفت و اسرار. در اینجا

* Nicene

1) D.B. Macdonald, 'in *Vital Forces of christianity and Islam* (Oxford, 1915) p. 228

** gonosis

مذهب بعنوان قانونی است برای معیشت و حیات، و امیدی پس از مرگ و در آنجا به عنوان کلیدی برای گشودن رازهای جهان مادی و روحی. در اینجا با عمل و احسان همراه است و در آنجا با آرامش و حکمت.^۱

بهر حال، تقابل این دو نوع برداشت نباید هم چندان دور از هم قرار گیرد. در این مجموعه سخنرانیها، نمونه‌هایی آورده شد و می‌توان به آسانی بر شماره آنها افزود: از تجارب و احساسات مربوط به ایمان و عشق و اخلاص. درست به همان معانی‌یی که این کلمات در مسیحیت دارد. صوفی‌یی که در طلب معرفت خداوند بر می‌آید باید نخست قلب خود را صافی کند، و در سلوک خویش، در راه معرفت، صورت محمدص را پیش روی خویش بیند - «تهیدست»، فروتن، بُردبار، ناشناخته در جهان، نرمخوی و بخشاینده و مهربان بر همگان» آندرا آ، می‌گوید: «امکان آن هست که سنجیهٔ پیامبر، آنگونه که به وسیلهٔ صوفیان تصویر شده است، آرمان اخلاقی شرق را جلوه دهد - آرمانی که بنظر میرسد، بصورت تجسم در شخصیت مسیح، بسیار نیرومند

1) *Literary History of Persia*, Vol. I, P. 405

و مؤثر است. وی می‌افزاید که «در حقیقت اخلاق تصوف به موعظهٔ کوه* از هر نظام اخلاقی دیگری نزدیکتر است.»^۱

البته جوانب بسیاری هنوز باقی مانده که من بدانها نپرداخته‌ام، یا بخاطر کمبود وقت و یا به علت اینکه آن جنبه‌ها بوسیلهٔ کسی که تخصص و آموزش خاص در فلسفه ندارد، نمی‌تواند بدرستی مورد بررسی قرار گیرد. دوست داشتم، مثلاً^۲ که باشما به این مسأله بپردازم که اندیشهٔ شخصیت در تصوف، بوسیلهٔ معاشرت‌های بسیار نزدیک و ویژه، میان صوفیان، پرورش یافته است. استواری رشته‌های میان شیخ و مرید، استاد و شاگرد، ضرب‌المثل بوده است - مرید به‌عنوان فرزند شیخ خوانده می‌شده است - علاوه بر این روابط خاص، هر شاگردی هم خود جمعی کوچک از یاران صمیمی داشته که نسبت به آن‌ها جنبهٔ مرکزیت داشته و بایکدیگر در احساسات و اندیشه‌ها شریک بوده‌اند و در هر چه به او وابسته است مشارکت می‌ورزیده‌اند.^۲ علاوه بر اینها، جماعت صوفیان، یک جمع

* Sermon on the Mount

1) Andrea Die Person Muhammeds, pp. 227 Fol.

2) Ibid. pp. 367 Fol.

اخوت نامرئی بوده است به حدی که کوچکترین خدمتگزار، خود را، از لحاظ روحی، با والاترین ولی وابسته می دانسته است. صوفیه در خویش به چشم بندگان گزیده حق می - نگرند که مورد محبت اویند و یکدیگر را در راه او دوست دارند و رشته استوار میان ایشان هرگز گسسته نمی شود چرا که اتصال میان نفوس صادق است که در آسمانها پیوندشان استوار شده است، و این همان است که ابوسعید ابوالخیر، در فقره زیر، باز گو می کند:

«شیخ گفت: خداوند تعالی پیش از آنک این قالب بیافرید جانها را به چهل هزار سال بیافرید و در محل قرب بداشت و آنکه نوری برایشان نثار کرد و دانست که هر جانی از آن نور چه نصیب یافت. بر قدر آن نصیب ایشان را نواخته می داشت تا در آن نور می آسودند و در آن پرورده می گشتند، و کسانی که درین دنیا بایکدیگر قرار انس یابند آنجا بایکدیگرشان نزدیکی بوده باشد، اینجا یکدیگر را دوست دارند ایشان را دوست خدائی گویند و در آن باشند که برای خدای یکدیگر را دوست دارند... گفت: آن

جانها یکدیگر را به بوی شناسند چون اسبان. اگر یکی به مغرب باشد و یکی به مشرق انس و تسلّی به حدیث یکدیگر یابند و اگر یکی در قرن اول افتد و دیگر در قرن پنجم این آخر را فایده و تسلّی جز به سخن اول نباشد»^۱

در چنین جوئی، با اعتقاد به نیروهای روحانی و تأثیرات آنها، جای شگفتی نیست اگر ببینیم که تکیه و تأکید بر مسأله بقای شخصیت پس از مرگ باشد و معاشرت با ارواح گذشتگان. ادبیات صوفیه سرشار است از گواهی هایی بر رؤیت اولیا در رؤیا، و از آنچه در آن جهان بر سر ایشان آمده خبر می دهد که بایارانشان، که بر روی زمین زنده اند، مشورتها، تشویقها، یا نکوشه دارند. من فکر می کنم، ممکن است گفته شود که بسیاری از صوفیه عقیده ای شبیه عقیده ابن سینا دارند که قائل به خلود نفس بود و از اتصال آن - و نه از اتحاد کامل آن - با عقل فعال * سخن می گفت، اتصالی که مایه سعادت نفس است.^۲ دیگر صوفیان چنین به نظر

1) *Studies in Islamic Mysticism*, p. 56

(و مراجعه شود به اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، محمد بن منور، چاپ دکتر صفا، تهران، ۱۳۳۲ ص ۳۱۷ مترجم)

* World Spirit

2) T.J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, pp. 142 Fol.

میرسد که «جذب به سوی خداوند، یعنی اتحاد (= محو شدن) نفس جزئی و لسی را در روح کلی الاهی*» به عنوان آرمانی می‌شناسند که اگرچه در این جهان هم به گونه‌ای دست یافتنی است، اما بوجه کمال فقط در آن جهان امکان پذیر است. ابن سینا و ابن فارض و جلال‌الدین رومی، نظریهٔ تناسخ ارواح را رد می‌کنند، اما جلال‌الدین معتقد است که انسان همانگونه که از جمادی به نامی رسیده و از حد نامی گذشته و به حیوانی و سپس به آدم رسیده است، تکامل روحی خود را پس از مرگ ادامه خواهد داد و تاحد فرشتگان آسمانها خواهد رسید. اما مرحلهٔ فرشتگان هم حدنهایی انسان نیست، زیرا شاعر می‌گوید:

[باز از فرشتگی هم بگذر] برو، در آن بحر
 تاقطرهٔ تو بحری گردد که صد عمان است^۱

این کلمات فقط این معنی را می‌تواند داشته باشد که شخصیت

* universal Soul of God

1) *Selected Poems From The Diwani Shamsi Tabriz*
 pp. 47-48

و مقایسه کنید با Whinfield *Masnavi*, p.159

انسانی پدیده‌ای است گذرا که سرانجام در آنچه حقیقت است - که همان شخصیت ابدی خداوند است - ناپدید می‌شود.

بدینگونه ما باز به همان نقطه‌ای می‌رسیم که از آن آغاز کرده بودیم: به وحدت مطلقه و تنزیه ذات الاهی. شگفتی آور است که در عین حال، آنگونه که دیدیم، نیرو و ژرفای روابط فردی - که صوفیان را بایکدیگر مرتبط می‌کند و نیز با پیامبر به عنوان شفیع و با هم با خداوند - این روابط، در وحدتی که تمام روابط را شامل می‌شود به اوج خود میرسد: وحدت قطره‌ای که خود را در دریا گم می‌کند یا پروانه‌ای که بر گرد شمع می‌سوزد.^۱ من نمی‌دانم که چگونه این را توضیح دهیم؟ کلمه وحدت وجود* توضیح قانع کننده‌ای برای آن نمی‌تواند باشد. من فکر می‌کنم، هر گونه کوششی برای حل این مشکل باید از آنجا آغاز شود که بشناسیم که مفهوم شخصیت نزد مسلمانان با آنچه نزد ماست متفاوت

(۱) پروانه سوخته، بهر حال، بعنوان رمزی از شخصیت تعالی یافته ولی، در اتحاد با خداوند، توسط حلاج به کار رفته است (مراجعه شود به طواسبین ص ۱۶ وما بعد).

* pantheism

است. در اسلام، خداوند، و نه انسان، مقیاس همه چیز است. در اسلام جایی برای آنچه ما آن را اومانیزم^۱ می‌خوانیم وجود ندارد تا مستلزم ارزش یا کفایت فرد باشد. در اسلام، انسان کامل، که در وجود محمد متمثل می‌شود، نمایشگر تجلی صورت الوهیت در انسان است و نه مثل اعلا^۲ی انسانیت^۳ که خود را در حیات شخصی خداوند تحقق بخشد... ازین روی، شگفت‌آور نیست اگر تجارب صوفیان، غنای روانشناسیک^۳ و تنوعی را که در تصوف غرب می‌بینیم فاقد باشد. با اینهمه این تجربه‌ها بسیار جالب توجه‌اند. امیدوارم بحث موجزی که در این سخنرانیها، در باب آنها شد، روشن‌کننده موضوع باشد و به هر حال باید مورد مطالعه قرار گیرند، به خاطر پرتوی که بر طرق اندیشه مسلمانان، در باب رازهای بزرگ حیات و مذهب، تابانده‌اند.

پایان

-
- 1) Humanism
 - 2) Humanity
 - 3) psychological



یادداشت‌های مترجم

رابعة عدویه

ام‌الخیر، دختر اسماعیل، از اهل بصره، یکی از قدیس- بانوان اسلامی که در تاریخ تصوف وزهد، مقامی بسیار ممتاز دارد. آنچه از زندگی او، امروز، بر ما مسلم است این است که وی در بصره متولد شده و در قدس مدفون است. به گفته ابن خلکان مزارش بر سر کوهی، در قدس، زیارتگاه بوده است. مقداری از اقوال او را عطار در تذکرة الاولیاء نقل کرده و شعرهایی، غالباً در زمینهٔ مناجات با خداوند، از او بزبان عربی باقی است که نخستین نمونه‌های اینگونه شعر در ادبیات اسلامی بشمار می‌رود. در شعرهای او نخستین جلوه‌های عشق نسبت به خداوند را، می‌توان مشاهده کرد.

در باب تاریخ وفات او اختلاف است. ابن خلکان
سالهای ۱۳۵ و ۱۸۵ را یاد کرده که دومین به صواب
نزدیک تر است.^۱

ابن فارض

عمر بن علی (معروف به ابن فارض،) (۵۷۶ - ۶۳۲)
بزرگترین شاعر صوفی در زبان عرب، معاصر ابن عربی.
خاندان وی اصلاً اهل « حماة » (در سوریه) بودند و
پدرش به مصر مهاجرت کرد. ابن فارض در قاهره متولد
شد. در آغاز به تحصیل علوم شرعی و فقه شافعی پرداخت.
بعد به تصوف روی آورد و بیشتر ایامش در خرابه‌ها و
مساجد دورافتاده قاهره می گذشت. مدتی (قریب ۱۵ سال)
نیز مجاور حرم کعبه شد و پس از بازگشت در قاهره به
گوشه گیری و انزوا می گذراند و با اینهمه مورد احترام
همه مردم عصر بود تا در جمادی الاولی ۶۳۲ در همان شهر
درگذشت، پنج سال قبل از وفات ابن عربی. شعر او حاصل

۱) مراجعه شود به: وفيات الاعیان، چاپ سنکی تهران، ج ۲۰۲/۱
و الاعلام، زرکلی ج ۳۱/۳ و تذکره الاولیاء، ج ۵۹/۱

تأمل در وجود و طبیعت است و در زندگینامه او نوشته‌اند که شبها در کنار نیل به تأمل می‌نشست و مشاهده آب را بسیار دوست می‌داشت و از مظاهر زیبایی لذت می‌برد^۱ وی دوستدار موسیقی بود و نوشته‌اند که وی کنیزکانی داشته که برای او آواز می‌خوانده‌اند و او با صدای خوش آنان سماع می‌کرده است. عقاید معاصرانش در باب او متفاوت بوده گروهی او را تکفیر می‌کرده‌اند. او را «سلطان عاشقان» لقب داده‌اند. شعرش اوج زبان تصوف و تجارب عرفانی در زبان عربی است. مقداری شعر به لهجه عامیانه مصر از او مانده که ابن خلکان^۲ نمونه‌ای از آن را نقل کرده و می‌گوید در دیوان او ثبت نشده است. معروف‌ترین شعرا و همان قصیده تائیه کبری است که شروح بسیار بر آن نوشته شده است و دارای ۷۵۶ یا ۷۶۱ بیت است^۳ و نیز قصیده خمریه او که در ادبیات فارسی نیز

(۱) زرکلی، الاعلام، ج ۲۱۶/۵

(۲) ابن خلکان، وفیات الاعیان، چاپ سنگی تهران، ج ۴۱۷/۱

(۳) عقیفی در التصوف ص ۳۱۶ تعداد ابیات را ۷۶۱ نوشته و شimmel ۷۵۶ بیت؛

Annemarie schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*
The University of North Carolina Press 1975
p. 276.

تأثیر بسیار داشته. جلال‌الدین مولوی، بدون تردید، به شعر ابن فارض نظر داشته زیرا بر طبق نوشته حاج خلیفه در کشف‌الظنون^۱ مولانا قصیده ابن فارض را مطالعه می‌کرده است. از معروف‌ترین شروحنی که در زبان فارسی بر اشعار او نوشته شده است یکی شرح نظم الدرر (شرح قصیده تأییه) از صابن‌الدین علی ترکیه اصفهانی است و دیگر شرح عبدالرحمان جامی^۲. چند شرح دیگر نیز از ابن قصیده یا شرح ابیاتی از آن در زبان فارسی موجود است. عبدالرحمن جامی همچنین قصیده خمریه او را به مطلع:

شربنا علی ذکر الحبيب مدامة
سکرنا بهامن قبل ان یخلق الکرم

شرح کرده با نام لوامع انوار الکشف و الشهود علی قلوب
ارباب الذوق و الجود^۳

(۱) کشف‌الظنون، عن اسامی الکتب و الفنون، ج ۱/ ۲۶۶ استانبول ۱۳۶۰ هـ.ق.

(۲) منزوی، احمد، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ئی، تهران ۱۳۴۹ ج ۲/ ۴-۱۲۴۳

(۳) همانجا، ج ۲/ ۱۳۴۸

مسأله حب‌الاهی در شعر او، درونمایه اصلی است. دکتر ابوالعلاء عقیفی در باب او گوید: «امتیاز ابن‌فارض به این است که او بیش از آنکه صوفی باشد شاعر است یا بهتر است بگوئیم پیش از آنکه شاعر باشد صوفی است. آمیزش این دو نیرو در ذات وی سبب شده است که در شعر دیگر گویندگان عرب نظیری نداشته باشد...» اگر از چند بیت از ابیات قصیده تائیه کبری صرف نظر کنیم، که در آنها تمایلاتی به وحدت وجود دیده می‌شود، بقیه شعرهای او را وحدت‌شهود تشکیل می‌دهد زیرا او هیچ‌گاه به جستجوی نظام خاصی از تفکر و استنتاج - از نوع محیی‌الدین بن عربی - نبوده است تا آیات و احادیث را بر طبق آنها تأویل و تفسیر کند. او نیز بمانند جنید و ابو یزید در مسأله حب‌الاهی معتقد است که محبت یعنی فنای محب از نفس خود و بقای او به بقای خداوند. آنچه مایه تمایز او از ابو یزید و جنید می‌شود بیشتر در شیوه بیان و اسلوب ادای مقصود است. غالب صوفیه نوعی معراج روحی داشته‌اند و معراج روحی ابن‌فارض، همان

(۱) عقیفی، ابوالعلاء، التصوف الثوره الروحیه فی الاسلام، دارالشمب بیروت، ص ۲۱۶

قصیده تائیه کبری است که مراحل تطور روحی خود را در آن نشان داده است و الحق که او در گزارش این سیر و سفر تواناست و در تصویر فنا و معانی آن و عشق و هدف عشق بسیار چیره دست است.

زبان شعری او، همان زبان شعر سنتی عرب است با تمام علاقه‌ای که شعر عرب به بازی با کلمات و صنایع دارد و با همان نامهای مألوف معاشیق شعر قدیم عرب از قبیل سلمی و لیلی. ماسینیون آن را به قالیچه زر بفتی تشبیه می کند که حاج با خود به کعبه می برند^۱ ابن فارض گفته است که پیامبر را در خواب دیدم و او از نام این قصیده جو یا شد، من عنوانی را یاد آور شدم، پیامبر فرمود: «نظم السلوک» و من هم قصیده را به همین نام خواندم^۲.

دحیه کلبی

دحیه بن خلیفه بن فروة بن فضالة کلبی، یکی از یاران پیامبر که حضرت او را نزد قیصر فرستاد تا او را به اسلام

1) A. Schimmel, *Ibid.*, p. 278

2) *Ibid.*, p. 278

فرا خواند. وی در زیبایی ضرب‌المثل بوده است. دحیه تا روزگار خلافت معاویه حیات داشته است. درطبقات ابن سعد، ج ۴/۱۸۴ آمده است که حضرت رسول دحیه را به جبرئیل تشبیه می‌کرد و عروة بن مسعود ثقفی را به عیسی بن مریم و عبدالعزی را به دجال^۱.

بنیان

جان بنیان، John Bunian (۱۶۸۸-۱۶۲۸) داستان پرداز قرن هفدهم و یکی از ادیبان برجسته زبان انگلیسی. در نوشته‌های او زمینه مذهبی، بخصوص عقاید پیوریتن‌ها^۲، گسترش بسیار دارد. از آثار اوست: زندگی و مرگ آقای بدمن^۳ (۱۶۸۰) و جنگ مقدس^۴ (۱۶۸۲) و معروف‌تر از همه: سیرزوار^۵ (۱۶۷۲) که در داستانی رمز کنائی^۶ مسئله معراج یا تکامل معنوی مسیحیت را با همه شوقها و آرزوها،

(۱) مراجعه شود به: زرکلی، الاعلام، ج ۱۴/۳ (چاپ سوم)

- 2) Puritans
- 3) *The Life and Death of Mr. Badman*
- 4) *The Holy War*
- 5) *The Pilgrim's Progress*
- 6) allegorical

تلاشها، و ضعف‌ها و بهبودهایی که در طریق حیات با آن روبروست وصف کرده است. وی با استعداد طبیعی خود توانست که مشاهدات بیشمار خود را، در این اثر، وحدتی بخشد و بصورت يك داستان رمز کنائی موفق درآورد با زبانی روشن و فصیح که از جهاتی به زبان فاخر ترجمه‌های تورات نزدیک است و از سویی دیگر به زبان محاوره عصر. استعداد عجیب او در ذکر جزئیات و ثبت لطیفه‌ها و قدرت عجیب وی در خلق محاورات، آنهم در ساختمانی رمز کنائی، سبب شده است که روایتگری او بسیار واقع‌گرایانه باشد و نمایشگر زمانه و بسیار موثق و اصیل^۱.

ابن عربی

محمد بن علی بن محمد، معروف به محیی‌الدین (۵۶۰ -

1) *A short History of English Literature* by Emile Legouis Trans. by V. E. Boyson and J. Coulson oxford university press 1971 p.171-2. *A Short History of English Literature* by Ifor Evans third edition p. 211-212

۶۳۸) مؤسس نظریه وحدت وجود و یکی از دو سه چهره‌ای که در سراسر تاریخ عرفان اسلامی موافقین و مخالفین خود را، خواه ناخواه، تحت تأثیر قرار داده و با ایجاد يك نظام خاص و دستگاہ منظم در جهان بینی عرفانی، گسترده‌ترین تأثیر را بر نسلهای پس از خود داشته است. وی در خاندانی اهل تصوف و از اعراب اسپانیا در مرسیه^۱ از شهرهای اندلس (اسپانیا) متولد شد و بعد به اشبیلیه (سویل)^۲ رفت و سپس در شرق اسلامی (شام و عراق و حجاز) به سیاحت و سفر پرداخت. يك چند در مصر بود. آراء تند او، که با ظاهر شریعت توافقی نمی توانست داشته باشد، به مذاق اهل دین بسیار ناخوش آمد و حکم به قتل او دادند. يك چند زندانی شد و سپس رهائی یافت و به دمشق رفت و در آن شهر بود تا در گذشت. محیی‌الدین بیش از چهارصد مجلد کتاب نوشته که نیمی از آنها در دست است و از مهمترین آثار او است: الفتوحات المکیة (در ده مجلد بزرگ) و فصوص الحکم (یکی از متون درسی تصوف در سراسر عالم اسلامی که

1) Murcia

2) Seville

شروح بسیار بر آن نگاشته شده است و خلاصه عقاید و دستگاه فکری او را نشان می‌دهد.) و دیوان شعرهای او، که بیشتر صوفیانه است.^۱ به گفته مرحوم ابوالعلاء عقیفی «اگر او را با بزرگترین مؤلفین فلسفه در اسلام، از قبیل ابن سینا و غزالی، مقایسه کنیم، در قلمرو تالیف، هم بلحاظ کیفیت و هم بلحاظ کمیت، بر آنها برتری دارد چرا که وی به گفته خودش حدود دویست و نود و هشت کتاب نوشته تا سال ۶۳۲ و بگفته عبدالرحمن جامی پانصد کتاب و بگفته شعرانی، در الیواقیت و الجواهر، چهارصد کتاب داشته است. از نظر کیفیت هم این خصوصیت در کار او هست که تمام نوشته‌های وی در پیرامون يك امر (تصوف) است و در راه ایجاد يك نظام فکری و عرفانی بی سابقه؛ در صورتی که دیگران در زمینه‌های طب و نجوم و کلام و فقه و... پراکنده کاری داشته‌اند».

(۱) مراجعه شود به الاعلام، ج ۷/۱۷۰ و در باب عقاید او مراجعه شود به محیی‌الدین بن عربی فی الذکری الثمویة الثامنة لمیلاده، چاپ قاهره، که مجموعه‌ای است از مقالات در باب او. و نیز مقدمه ابوالعلاء عقیفی بر فصوص الحکم (چاپ بیروت دارالکتاب العربی).

(۲) فصوص الحکیم، (مقدمه)

آسین پلاسیوس، که بهترین زندگینامهٔ ابن عربی را نوشته (ترجمه به عربی توسط عبدالرحمن بدوی از زبان اسپانیولی) معتقد است که وی مبادی تفکر عرفانی خود را از محمد بن عبدالله بن مسرّه (متوفی بسال ۳۱۹ هـ.ق) گرفته، ولی ابوالعلاء عقیفی سرچشمه‌های تفکر ابن عربی را در چند رشته دنبال کرده است: نخست عناصر اسلامی (که عبارتند از: ۱) قرآن، ۲) بعضی از قدمای صوفیه، ۳) متکلمین و خاصه اشاعره* ۴) قرامطه و اسماعیلیه و اخوان الصفا. در گروه دوم که سرچشمه‌های غیر اسلامی تفکر اوست از فلسفهٔ افلاطونیان جدید و فلسفهٔ فیلون یهودی اسکندری نباید نام برد^۱ علاوه بر نظریهٔ آسین-پلاسیوس و ابوالعلاء عقیفی، از ریشه‌های شیعی تفکر او نباید غفلت داشت. در این باره دکتر مصطفی کامل الشیبی گوید: «بنظر میرسد که بین آراء ابن عربی و عقاید شیعه کوچکترین ارتباطی نباشد، اما اگر با نظری ژرف بنگریم، خواهیم دید که وی بسیاری از مبانی تفکر خود را از

☆ برای نمونه، مسألهٔ اعیان ثابتة در نظر محیی‌الدین و مقایسهٔ آن با معدومات در نظر اشاعره، نشان دهندهٔ این تأثیرپذیری است.

(۱) الكتاب التذکاری، ص ۱۸

شیعه گرفته است. مثلاً فکر حقیقه محمدیه را. حتی اساس نظریه او در وحدت وجود هم، که بر حقیقت محمدیه و ازلیت آن استوار است، دارای ریشه‌های شیعی است.^۱

مهمترین مشخصه محیی‌الدین در فرهنگ اسلامی دو چیز است: یکی اصل وحدت وجود و دیگری ایجاد زبان خاصی که نمایشگر نوعی جهان بینی معین و بسی سابقه است. دیگر ویژگی‌های کار او در متن این دو خصوصیت انحلال پذیر است. خلاصه نظریه وحدت وجودی او را می توان در این عبارت فشرده او ملاحظه کرد: «فسبحان من اظهر الاشياء وهو عينها» (منزه است آنکه اشیاء را آشکار کرد و او خود عین اشیاء بود). در توضیح این عبارت می توان گفت که در نظر ابن عربی، هستی، در جوهر و ذات خود، جز يك حقیقت نیست که تکررات آن به اسماء و صفات و اعتبارات و اضافات است و چیزی است قدیم و ازلی و تغییرناپذیر اگر چه صورتهای وجودی آن در تغییر و تبدل اند. وقتی به این حقیقت

۱) الشیبی، دکتر مصطفی کامل، الصلة بين التصوف والشيعة، قاهره، ۱۹۶۹ ص ۳۷۶

گستردهٔ ازلی و ابدی، به اعتبار ذات او بنگری، «حق» است و چون از چشم انداز مظاهر و اعتبارات و اضافات نظر کنی، «خلق» است. پس هم اوست که هم «حق» است و هم «خلق»، هم «واحد» است و هم «کثیر»، هم «قدیم» است و هم «حادث»، هم «اول» است و هم «آخر»، هم «ظاهر» است و هم «باطن» و همهٔ این تناقضها به اعتبارات است و به تفاوت چشم اندازها. نظریهٔ او در باب انسان کامل (مراجعه شود به یادداشت مربوط به کلمه Logos) از فروع مشخص همین نظریهٔ او در وحدت وجود است. در باب زبان خاصی که محیی الدین خلق کرده و این زبان بیشترین تأثیرات را بر کتب نسلهای پس از او داشته، همین قدر می توان گفت که درك این گونه نوشته‌ها فقط در زبان اصلی قابل تصور است و نمی توان آن را بزبان دیگری ترجمه کرد. برای نمونه مقایسه کنید متن یکی از فص‌ها را در فصوص الحکم با ترجمهٔ انگلیسی قسمتهائی از آن که اخیراً تحت عنوان حکمت انبیا^۱ نخست بفرانسه و سپس از فرانسه بزبان انگلیسی

1) *The Wisdom of The Prophets (Fusus al-Hikam)*
Muhyi-D-Din ibn 'Arabi, translated from

ترجمه شده است و به هیچ روی نشان دهنده آن مفاهیم و استعارات و مجازها و زبان خاص محیی‌الدین نمی‌تواند باشد.

طواسین حلاج

مجموعه‌ای است از عبارات، به شعر منشور، که از هر جهت در نوع خود، در ادبیات اسلامی، بی‌قرین است. موضوع آن، تجارب روحی و تصویر حالات حسین بن منصور حلاج است بزبانی بسیار پیچیده و غامض و از لحاظ سبک‌شناسی، با سبکی بسیار شخصی و انحصاری هم از لحاظ واژگان و هم از نظر ترکیبات و نحو زبان. عنوان هر بخش آن «طاسین» است؛ مثلاً طاسین السراج، طاسین الفهم، طاسین الصفا، طاسین الدائرة. و جمعاً یازده طاسین از آن باقی مانده و نسخه‌های موجود از آن بسیار

Arabic to French with notes by Titus Burckhardt translated from French to English by Angelaculme-seymour, Beshara Publication 1975

ناقص و پر غلط بوده است. لوئی ماسینیون، از روی دو نسخه موجود در استانبول و لندن، این کتاب را تصحیح کرده و با تحلیل و مقدمه‌ای بزبان فرانسه جمعاً در ۲۵۸ صفحه در ۱۹۱۳ در پاریس با عنوان: کتاب الطواسین لابی المغیث الحسین بن منصور الحلاج البیضاوی البغدادی، نشر داده است. روزبهان بقلی شیرازی شرحی بر طواسین و دیگر شطحات حلاج نوشته که با عنوان شرح شطحات موجود است و هنری کربین آن را در سلسله انتشارات مؤسسه ایران و فرانسه (تهران ۱۳۴۴/۱۹۶۶) نشر داده است و این شرح و ترجمه طواسین هم یکی از آثار بسیار برجسته ادبیات عرفانی فارسی است. قابل یادآوری است که در چاپ ماسینیون ترجمه فارسی طواسین هم، از روی ترجمه روزبهان، روبروی متن عربی بچاپ رسیده و در بسیاری موارد در فهم عبارات یاری دهنده است.

طواسین حلاج چند سال قبل توسط مکتبه المثنی در بغداد، افست شده است.

عبدالکریم بن ابراهیم بن عبدالکریم جیلی (۷۶۷-۸۳۲ ق.ه.) از خاندان شیخ عبدالقادر جیلانی، از زندگانی او اطلاع بسیاری در دست نیست. وی تألیفات بسیاری داشته از جمله: «الکھف والرقیم فی شرح بسم الله الرحمن الرحیم»، و «المناظر الالهية» و «مراتب الوجود» و غیره^۱. معروف ترین اثر او، همان کتاب «الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل» است. نیکلسون در کتاب مطالعات در تصوف اسلامی^۲ فصل مشبعی به تحقیق در باب این کتاب پرداخته است. این کتاب که بارها چاپ شده (از جمله قاهره ۱۳۹۰/۱۹۷۰) می تواند نمودار کاملی از هستی شناسی، علم المعرفة، و روانشناسی تصوف، پس از عصر محیی الدین، باشد. جیلی درین کتاب ساختمان وجود را بر اساس عقاید محیی الدین و اتباع او به دقت ترسیم کرده و در کلیات مسائل تابع عقاید محیی الدین است اما آنچه در اثر جیلی دارای اهمیت می نماید موضوع توجه بیش از حد وی به مسأله انسان است به عنوان مظهر خارجی کامل

(۱) زرکلی، الاعلام، ج ۴/۱۷۵

(2) *Studies in Islamic Mysticism*

خداوند و موجودی که خداوند او را بر صورت خود
آفرید و آینه‌ای که حق خود را در آن می‌بیند. بدینگونه
انسان کامل مظهر همه صفات و کمالات الهیه است، کمالاتی
که در دیگر کائنات اگر باشد پراکنده است. تفاوت میان
انسانی با انسان دیگر به اعتبار درجه است و نه به اعتبار
نوع. زیرا بعضی از انسانها بالقوه کامل اند و بعضی بالفعل
و کاملترین انسانها، علی الاطلاق، انبیا و اولیا هستند که
در رأس آنها محمد ص است یا حقیقت محمدیه که در صورت
انبیا و اولیا همواره ظاهر شده است. تجلی برای رسیدن
انسان به مرحله انسان کامل معراجی قائل است که دارای
سه مرحله است: در مرحله نخستین، حق در اسماء خویش
بر او ظاهر می‌شود و در اثر اینگونه تجلی است که اسم
عبد از میان می‌رود و یکی از اسماء الهی (که بسیارند)
بر او باقی می‌ماند و چون خدا را بدان نام بخوانند
اوست که پاسخ می‌دهد. مرحله دوم مرحله تجلی حق است
بر عبد به تجلی صفات، چندان که صفات بنده از میان می
رود و متصف به صفات الهی می‌شود و چون به صفت
حیات بر او تجلی کند، عبد بصورت حیات این جهان
خود را می‌بیند و چون در چهره صفت کلام بر او تجلی

کند همه موجودات، برای بنده، به گونه کلمات درمی آیند.
آخرین تجلی، تجلی ذاتی است که انسان، در آن مرحله،
وحدت ذاتی خود را با خداوند احساس می کند^۱

ستایش ابلیس

یکی از مسائل مخاطره آمیز در تاریخ تصوف اسلامی،
مسئله دفاع از ابلیس است و ستایش از او بعنوان بزرگترین
موحد جهان و قرار دادن او در کنار حضرت رسول بعنوان
دو نمونه عالی فتوت و تصویر نور سیاه ابلیس در برابر
نور محمدی. در میان انبوه صوفیان کوچک و بزرگ، که
در طول قریب ۱۳ قرن تمدن اسلامی انواع کلمات و
عبارات رمز آمیز و شطح وار گفته اند، تنی چند از
برجستهگان و قله های تصوف هستند که به دفاع از وی
برخاسته اند، دیگران یا در باب او سکوت کرده اند یا همان
تلقی اهل شریعت را از وی داشته اند.

(۱) الانسان الكامل، عبدالکریم جیلی، ج ۵۶/۱ به بعد. و مقایسه
شود با ابوالعلاء عقیفی، الكتاب التذکاری، ص ۲۹ به بعد.

می‌دانیم که به تصریح قرآن کریم، ابلیس فرشته‌ای مقرب در گاه احدیت بود که چون خداوند فرشتگان را مأمور به سجود آدم کرد، وی از این فرمان سر باز زد و گفت: «اناخیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین»^۱ به همین سبب وی مردود بار گاه الاهی شد و مهجور و مورد لعن دائم. این ملعونی و مهجوری ابلیس، که از آیات مختلف قرآن کریم بروشنی دانسته میشود چیزی است که هم اهل شریعت و هم اکثریت سالکان راه تصوف آن را امری مسلم دانسته‌اند و هر کس با قرآن کریم و تفاسیر مذاهب مختلف آشنائی داشته باشد، در این هیچ تردیدی نمی‌تواند داشته باشد. ولی چنانکه یاد کردیم جمعی از بزرگان تصوف، خرق‌اجماع کرده و در درون این ملعونی و مهجوری، مقام والا و برجسته‌ای برای او یافته‌اند و از وی بعنوان پاکبازترین عاشق و پاسبان حضرت و سرور مهجوران و یگانه وجود و سرِ قدر و خال بر جمال ازل او شحنه مملکت که صدو بیست و چهار هزار نبی زخم او

(۱) قرآن کریم، اعراف ۱۲ و در الحجر ۳۱ و ۳۲، اسراء ۶۱، کهف ۵۰، طه ۱۱۶

(۲) عین‌القضات همدانی، نامه‌ها، (به اهتمام عفیف عسیران و علینقی منزوی، بنیاد فرهنگ ایران) ج ۴۱۶/۲

نگاهی به تاریخ تصوف اسلامی نشان می‌دهد که مسأله ستایش ابلیس و دفاع از او، با حلاج آغاز می‌شود. استاد نیکلسون نوشته است که مسأله دفاع از ابلیس چیزی نیست که با حلاج شروع شده باشد^۲، گویا اشاره او به اقوالی است که از بعضی صوفیة قبل از حلاج نقل شده؛ از قبیل آنچه، در تذکرة‌های رجال تصوف، گاه به اشارت می‌بینیم. چنانکه عطار، در تذکرة الاولیاء، از سهل بن عبدالله تستری (۲۰۰-۲۸۳ ه. ق) که از قدمای زهاد و صوفیه بشمار می‌رود نقل می‌کند که گفت: (به ابلیس گفتم) بیا در توحید سخنی بگوی. گفت: ابلیس در میان آمد و فصلی بگفت در توحید که اگر عارفان وقت حاضر بودندی همه انگشت بدنان گرفتندی^۳

عطار همچنین از جنید بغدادی (متوفی ۲۹۷ ه. ق.)

(۱) همانجا، ج ۱/۹۶

(۲) R.A. Nicholson; *The Idea of Personality in Sufism*
Cambridge 1923 p. 32

(۳) فریدالدین عطار، تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسون، ج ۱/۲۵۸

نقل می کند که گفت: به ابلیس گفتیم: «یا ملعون! چه چیز ترا از سجدهٔ آدم بازداشت؟» گفت: «یا جنید! ترا چه صورت می بندد که من غیر او را سجده کنم؟» جنید گفت: من متحیر شدم در سخن او. به سَرم ندا آمد که بگویی که دروغ می گوئی که اگر تو بنده بودتی امر او را منقاد بودی و از امر او بیرون نیامدتی و به نهی تقرب نکردی. ابلیس چون این بشنید بانگی کرد و گفت: ای جنید بالله که مرا سوختی و ناپدید شدی. اگر این روایت درست باشد باید معتقد شویم که جنید در قسمت دوم با حلاج هم عقیده نبوده است زیرا، حلاج منکر این است که او مخالفت امر کرده باشد.

عطار از ابوالحسین نوری (از اقران جنید) نقل کرده که با یکی نشسته بود و هردو زار می گریستند. چون آن کس برفت نوری روی به یاران کرد و گفت: دانستید که آن شخص که بود؟ گفتند: نه. گفت: ابلیس بود حکایت خدمات خود می کرد و افسانهٔ روزگار خود می گفت. و از درد فراق می نالید و چنانکه دیدیت می گریست

اگر روایت عین القضاة را، روایتی اصیل بدانیم قبل از همه اینها حسن بصری از مشاهیر زهاد و تابعین در قرن اول هجری (۲۱-۱۱۰ ه.ق.) دفاعی از ابلیس کرده و معتقد بوده است که نور ابلیس از نار عزت الاهی است و اگر ابلیس نور خود را ظاهر کند، مورد عبودیت و پرستش قرار خواهد گرفت. از عین القضاة بشنوید: ای دوست! فریاد از دست حسن بصری که این مقام را شرح چگونگی می‌دهد: «ان نور ابلیس من نار العزة، لقوله تعالى: «خلقتنی من نار» پس ازین گفت: «ولو اظهر نوره للخلق لعبدالها» گفت: اگر ابلیس نور خود را به خلق نماید همه او را به معبودی و خدایی پرستند^۲ و اصل این عبارت حسن بصری را، جای دیگر، عین القضاة به عنوان روایت از حضرت رسول نقل می‌کند که فرموده است: «ان الله تعالى خلق نوری من نور عزته و خلق نور ابلیس من نار عزته» گفت

(۱) همانجا، ج ۵۱/۲

(۲) عین القضاة همدانی، تمهیدات، به تصحیح عقیف عسیران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ شمسی ص ۲۱۱

«نورمن از نور عزت خدا پیدا شد و نور ابلیس از نار عزت او پیدا شد»^۱

با اینهمه، حلاج، همچنان که در بسیاری از مسائل دیگر تصوف، پیشرو و بنیان‌گذار به حساب می‌آید، در موضوع دفاع از ابلیس هم نخستین کس باید به شمار آید. در میان آنچه از حلاج مانده، شعرهای منشور زیبایی است بنام «طواسین» که به هیچ زبانی جز زبان خودش قابل تبیین و تفسیر نیست. و شعر حقیقی چنین است که جز به اصل عبارت، همه چیز خود را از دست می‌دهد. در این کتاب رمزی غامض و دشوار، یکی از زیباترین بخشها، «طاسین الازل و- الالباس»^۲ است که سراسر آن دفاع از ابلیس است بزبانی شگفت‌انگیز و تعمقی خاص درمسألة لعنت ابلیس و شناخت او ازمسألة توحید. هر گونه تصرفی در عبارات حلاج از بُردِ نیروی عاطفی و اندیشگی او می‌کاهد با اینهمه بجای اینکه عبارات او را که بزبان عربی است نقل کنم، ترجمه شیرینی را که روزبهان بقلی از آن کرده، در اینجا نقل می-

(۱) همانجا، ص ۲۶۷

(۲) کتاب الطواسین، به تصحیح و ترجمه فرانسوی لویی ماسینیون، پاریس ۱۹۱۳ (چاپ افست، بغداد، مکتبة المثنی). ص ۴۱ به بعد.

کنم و گاه گاه از شرحی که روزبهان نگاشته نیز استفاده خواهیم کرد.

روزبهان قبل از آنکه به ترجمه و تفسیر طاسین الازل بپردازد، مقدمه‌واری در این باب دارد که در آنجا می‌گوید: «اما بطاسین ازل والتباس رمز اشارت است از معرفت به سعادت از لیت و حقایق ابدیت. سعادت از لیات سعدا راست و شقاوت از لیات اشقیاراست.» روزبهان، با توجه به گفته‌های حلاج، محمد مصطفی را «سید سعدا» و ابلیس را «رئیس ضلال» و «مضلل اهل ضلال» می‌خواند. سپس به تفسیر نخستین بخش طاسین ازل و التباس پرداخته که حلاج در آن می‌گوید: «این دعوی کس را مسلم نشد الا احمد و ابلیس و ابلیس از عین در افتاد.» از «عین» در اینجا «حقیقت مراد حق» در «علم ازل» منظور است. بعد حلاج می‌گوید: «احمد را عین کشف کردند» یعنی آنچه در علم ازل مراد بوده. و حلاج می‌افزاید که: «احمد دعوی کرد و از حول و قوت خود بیرون آمد. ابلیس دعوی کرد و از حول و قوت خود بیرون نیامد. محمد گفت: «بك احول و بك اصول» و گفت: «یا مقلب القلوب» حلاج می‌گوید: «در

آسمان عابدی و موحدی چون ابلیس نبود.» و «لعتنش کردند، چون برسید به تفرید، برانندش از درچون طلب فردانیت کرد.» و می گوید: «غیر را نفی کرد، چون غیر دیدلیکن آنجا غیر نبود.» و «ندانست که آدم فعل حق است و فعل او مرآت اوست. اگر در مرآت نگاه کردی، او را به عیان بدیدی.» و حلاج در باره اومی گوید: «در بحر کبریا افتاد، نابینا شد. گفت مرا راه نیست بغیر تو که من محبی ذلیل ام.» و در دنباله این خطاب عاشقانه از زبان ابلیس نقل می کند که گفتندش: «تکبر می کنی؟» گفت: «اگر لحظه ای با تو بودمی، تکبر در من لایق بودی. فکیف که دهرها با تو بریده ام. از من [که] عزیزتر است و بزرگوارتر چون اول ترا شناختم در ازل؟ من از او بهترم که خدمت من قدیم ترست. در کون، عارف تر از من بر تو کس نیست» زیباترین قسمت این طاسین آنجاست که حلاج، موسی و ابلیس را در عقبه طور، برابر یکدیگر می نهد: «موسی با ابلیس، در عقبه طور، بهم رسیدند. موسی گفت: «چه منع کرد ترا از سجود؟» گفت: «دعوی من به معبود واحد. و اگر سجود کردمی آدم را مثل تو بودمی؛ زیرا که ترا ندا کردند یکبار - گفتند: «انظر الی الجبل» - بنگریدی و مرا

ندا کردند هزار بار که: «اسجدوا لآدم» سجود نکردم. دعوی من معنی مرا.» گفت: «امر بگذاشتی» گفت: «آن ابتلا بود، نه امر.» موسی گفت: «لاجرم صورتت بگردید!» گفت: «ای موسی! آن تلبیس بود، و این ابلیس است حال را معول بر آن نیست زیرا که بگردد لیکن معرفت، صحیح است. چنانکه بود؛ نگردید، و اگر چه شخص بگردید. موسی گفت: «اکنون یاد کنی او را؟» گفت: ای موسی یاد یاد نکنند* من مذکورم و او مذکور است:

ذکره ذکری و ذکری ذکره

هل یکو نا الذاکران الامعاء؟

اینک دنباله دفاعیه ابلیس را بشنوید:

«خدمت من اکنون صافی تر است. وقت من اکنون خوشتر است. ذکر من اکنون جلیل تر است، زیرا که من او را خدمت کردم در قدم، حظ مرا و اکنون خدمت می کنم حظ او را. طمع از میانه برداشتم. منع و دفع و ضرر و نفع برخاست. تنها گردانید مرا چون براند مرا تا بادیگران نیامیزم. منع کرد از اغیار، غیرت مرا. متغیر کرد مرا حیرت مرا. حیران

(۶) هنری کریین، «یاد یاد نکنند» آورده ولی چون در عربی، «الذکر لایذکر» است نسخه بدل که ما آن را در متن آوردیم صحیح تر می نماید.

کردم را غربت* مرا. غریب گردانید مرا خدمت مرا. حرام کرد مرا صحبت مرا. زشت گردانید مرا مدح مرا. دور کرد مرا هجرت مرا. مهجور کرد مرا مکاشفت مرا. کشف کرد مرا وصلت مرا. رسانید مرا قطع مرا. منقطع کرد مرا منع منیتِ مرا. در حق او خطا در تدبیر نکردم، تدبیر رد نکردم. مبالغت به تغییر صورت نکردم. اگر ابد الابد به آتش مرا عذاب کند، دون او سجد نکنم و شخصی را ذلیل نشوم. ضد او نشناسم. دعوی من دعوی صادقان است و من از مجبان صادقم.»

از مجموع آنچه در طواسبین و شرح روزبهان آمد می‌توان دریافت که حلاج، ابلیس را در برابر محظوری dilemma می‌بیند که از یکسوی امر به سجدهٔ آدم است و از سوی دیگر بینش موحدانهٔ او که راه را بر سجدهٔ آدم می‌بندد. ناگزیر امر الاهی در برابر ارادهٔ الاهی قرار می‌گیرد و او از آنجا که مشیت معشوق را می‌داند، امر به سجده را نوعی آزمون بحساب می‌آورد و نه يك فرمان.

* مرا، بمعنی «برای... من» است، یعنی بخاطر غربت من، بخاطر خدمت من و...

بدین سبب خود را هدف لعن و ملامت قرار می‌دهد و از نگریستن در غیر معشوق سر باز می‌زند. از آنجا که هسته مرکزی تمام دفاعیات صوفیه از ابلیس بر محور آراء حلاج می‌گردد، ما باز به این مسأله باز خواهیم گشت غرض نشان دادن نوع تلقی او از مسأله توحید و اراده الهی بود و بیشتر با عین عبارات خودش با ترجمه روزبهان^۱.

در میان معاصران حلاج کسی را نمی‌شناسیم که درین زمینه و این چنین بی‌پروا با او هم‌رایی نشان داده باشد البته لعنت الهی که نصیب ابلیس شد، بعضی از صوفیه را به رشک و حسرت و اداشته چنانکه شبلی (۲۴۷-۲۳۴) در بستر مرگ، خاکستر خواست و بر سر کرد و چندان بی-قراری در وی پدید آمد که صفت نتوان کرد. گفتند: اینهمه اضطراب چیست؟ گفت: از ابلیسم رشک می‌آید و آتش غیرت جانم می‌سوزد که من، تشنه، اینجا نشسته، او (= ذات الهی) چیزی از آن خود به کسی دیگر (= ابلیس) دهد» و ان عليك لعنتی الی یوم الدین». آن اضافت لعنت

(۱) روزبهان بقلی، شرح شطحیات، به تصحیح و مقدمه فرانسوی: ۵-ری-کربین، تهران، انستیتوی ایران و فرانسه، ۱۹۶۶ ص ۵۰۹ به بعد.

به ابلیس نمی توانم دید. می خواهم که مرا بود که اگر لعنت است نه آخر از آن اوست و نه در اضافه اوست؟ آن ملعون خود قدر آن چه داند؟ چرا عزیزان امت را ارزانی نداشت تا قدم بر تارک عرش نهادندی. جوهری داند قدر جوهر^۱. عطار از ابوبکر واسطی ستایش دیگری از ابلیس نقل کرده که گفت: «راه رفتن از او (ابلیس) بیاموز که در راه باطل سربیفکند و ملامت عالم از او در پذیرفت و در راه خود مرد آمد. تو از دل خود فتوی در خواه که اگر هر دو کون بر تولعت کنند به هزیمت خواهی شد^۲»

در ادبیات فارسی نخستین دفاعیه ابلیس - که شاید زیباترین آنها نیز باشد - از آن سنائی غزنوی (متوفی ۵۲۹ هجری^۳) است البته اگر تاریخ وفات احمد غزالی را

(۱) تذکره الاولیا، ج ۲/۱۸۰

(۲) همانجا، ج ۲/۲۷۱

(۳) در سال فوت سنائی اختلاف است، ولی بر اساس نسخه بسیار قدیمی خطی دیوان او که به صورت عکسی در کابل چاپ شده است تاریخ وفات وی «شب یکشنبه یازدهم شعبان سال برپانصد و بیست و نه هلالی» است و این تاریخ با محاسبات نجومی هم موافق است یعنی ۱۱ شعبان در ۵۲۹ برابر است با یکشنبه. مراجعه شود به مقدمه دیوان سنائی، چاپ کابل ۱۳۵۶، بکوشش علی اصغر بشیر، ص ۴۷ مقدمه.

بخواهیم ملاک قرار دهیم باید احمدغزالی را مقدم بر سنائی بشماریم ولی باید توجه داشت به دلایلی که اینجامجال ذکرش نیست، مقام سنائی در نشر شعر عرفانی و افکار صوفیانه مقدم بر احمدغزالی است و بهترین گواه آن، نفوذ شعرهای اوست در کتب صوفیه معاصرش (از قبیل تفسیر کشف الاسرار میبیدی و آثار عین القضاة و...) که خود از شگفتیهای تأثیر معنوی او بر تفکر عرفانی زمان وی باید بحساب آید.

در میان غزلیات سنائی غزلی هست که از هر جهت حالت استثنائی دارد، هم بلحاظ «من» غزل که ابلیس است، و هم بلحاظ تصویر عاشقانه‌ای که از این «من» در طول غزل آمده است. اگرچه در غزل فارسی بخصوص تا عصر سنائی و حتی قرنی پس از او، همیشه امتداد و استمرار موضوع، امری شخصی و آشکار است، ولی در این غزل این خصوصیت تمایز بیشتری یافته است. در این غزل که «من» آن ابلیس است، زیباترین تصویری از مهجوری این عاشق گداخته رسم شده است که تا خواننده، از موضوع اطلاع دقیقی نداشته باشد نمی‌تواند زیبایی بیکران آن را

احساس کند، اما با توجه به اینکه سنائی در این غزل، با زبان شاعرانه خویش، جوهر عقاید حلاج را برای نخستین بار در زبان فارسی، عرضه می‌دارد، باید این غزل را یکی از ژرف‌ترین و زیباترین غزل‌های سراسر تاریخ ادب فارسی بحساب آورد؛ می‌بینیم که چگونه سنائی از زبان ابلیس شکایت‌سرمی‌کند و مهجوری او را - که روزی معلم ملکوت بوده و اکنون هدف لعنت جاودانه است - به زیباترین زبانی بیان می‌دارد. ابلیس از روزگارانی یاد می‌کند که دلش آشیانه سیمرخ عشق بود و با ذات الاهی یگانه در عشق، آنگاه توصیف می‌کند که چگونه دام «مکر» الاهی (اصطلاح قرآنی است) در راه او گسترده می‌شود و «آدم» و سجده آدم بهانه‌ای برای این مکر. اراده الاهی را وصف می‌کند که به ملعونی او تعلق گرفته بود و آدم خاک‌ی بهانه این ملعنت شد. این غزل چندان دل‌انگیز است که از نقل تمامی آن، گزیری نمی‌بینم:

با او دلم به مهر و مودت یگانه بود
سیمرخ عشق را دل من آشیانه بود.

بر درگهم، زخیل فرشته سپاه بود
عرش مجید، جاه مرا آستانه بود

در راه من نهاد، نهان، دام مکر خویش
آدم میان حلقه آن دام، دانه بود.

می خواست تا نشانه لعنت کند مرا
کرد آنچه خواست، آدم خاکی بهانه بود

بودم معلم ملکوت اندر آسمان
امید من به خلد برین جاودانه بود

هفتصد هزار سال به طاعت ببوده ام
و زطاعتم هزار هزاران خزانه بود

در لوح خوانده ام که یکی لعنتی شود
بودم گمان به هر کس و بر خود گمانه بود

آدم ز خاك بود من از نور پاك او
گفتم: «یگانه من بوم» و او یگانه بود

گفتند سالکان* که نکردی تو سجده‌ای
چون کردمی که با منش این درمیانه بود؟

جانا! بیا و تکیه به طاعات خودمکن
کاین بیت بهربینش اهل زمانه بود

دانستم عاقبت که به ما از قضا رسید
صد چشمه آن زمان ز دو چشمم روانه بود

ای عاقلان عشق! مرا هم گناه نیست
ره یافتن به جانبشان بی‌رضا نبود^۱

چنانکه می‌بینید سنائی در این غزل^۲، مجموعه

* در اصل، مالکان، دردیوان خاقانی؛ گویند عالمان
(۱) سنائی، دیوان، چاپ مدرس رضوی (کتابخانه سنائی، تهران
تاریخ مقدمه ۱۳۵۴ ه.ش.) ص ۸۷۱
(۲) تحریر دیگری از این غزل با مختصر تفاوت‌هایی در دیوان خاقانی
(چاپ دکتر سجادی، تهران زوار، ص ۶۱۶) وجود دارد که به
تصریح مصحح محترم، فقط در یک نسخه آمده و هیچ تردیدی
ندارم که از خاقانی نمی‌تواند باشد و تخلص آن بدینگونه است،
خاقانیا تو تکیه به طاعات خودمکن
کاین پند، بهر دانش اهل زمانه بود

نظریات حلاج را در باب ابلیس، بیان کرده و می گوید: «در اوج خوانده ام که یکی لعنتی شود» یعنی از قبل ابلیس می دانست که باید امر الاهی را مخالفت کند زیرا در لوح چنین خوانده بوده است. اگر چه می گوید: «گمان لعنتی شدن را به هر کسی، جز خود، می بردم» ولی در بیت دیگر سنائی توضیح می دهد که سالکان بر ابلیس خرده می گیرند که چرا سجده نکردی و او توضیح می دهد که چگونگی می توانستم سجده کنم حال آنکه او با من چنین قرار گذاشته بود: «چون کسردمی که با منش این در میانه بود؟» و این همان معنی «جحدی لك تقدیس» حلاج است و آنکه گفت: «آن ابتلا بود نه امر»^۱

پس از سنائی، مدافع دیگر ابلیس در تصوف ایرانی احمد غزالی است. این شوریده و ستایشگر عشق يك جای در رساله سوانح خویش به ستایش و دفاع از ابلیس پرداخته و از آنجا که در این زمینه در ادبیات فارسی نمونه های کمتری وجود دارد، باید این اشارات او را بسیار مغتنم شمرد، بخصوص که حلقه زنجیره ای است که بلافاصله به عین القضاة همدانی میرسد، و عین القضاة بزرگترین مدافع

(۱) شرح شطحیات، ص ۵۲۲

احمد غزالی در رسالهٔ سوانح فصلی دارد به عنوان «فی همه العشق» و در آنجا هنگام بحث از اینکه در عشق، همیشه، معشوق باید متعالی صفت باشد، می گوید: چون به ابلیس گفتند: «و ان عليك لعنتی^۱» گفت: «فبعزتك» یعنی من خود از تو این تعزز دوست دارم که ترا هیچ کس در وا نبود و در خورد نبود که اگر ترا چیزی در خورد بودی آنکه نه کمال بودی در عزت^۲ و بدینگونه از عشق ابلیس به ذات الاهی سخن می گوید. اشارهٔ غزالی بسیار کوتاه است و صورت تفصیلی عقاید او را باید در نوشته‌های مرید و شاگردش عین القضاة همدانی جست. اما قبل از آنکه بحث از احمد غزالی را پایان رسانیم یاد آوری این نکته شاید ضرورت داشته باشد که او خود در زنجیرهٔ تصوف ایرانی، فکر دفاع از ابلیس را گویا علاوه بر حلاج، از شیخ ابوالقاسم گرگانی که از مشایخ او بوده است گرفته و این شیخ ابوالقاسم که از صوفیهٔ قرن چهارم

(۱) قرآن کریم، سورهٔ ص/ ۷۸

(۲) احمد غزالی، سوانح، چاپ دکتر جواد نوربخش (تهران، خانقاه

نعمت الاهی ۱۳۵۲) ص ۵۵

هجری است ابلیس را «خواجه خواجهگان» می خوانده است^۱ و سرور مهجوران و از فرط احترام نسبت به ابلیس، هیچ گاه نام او را بر زبان نمی آورده و بسا لقب خواجه خواجهگان و سرور مهجوران از او یاد می کرده است^۲

نکته دیگری که در همین جا قابل یاد آوری است اینست که مسأله دفاع از ابلیس و تفسیر موحدانۀ کفر او، از میان معاصران احمد غزالی به مؤلف تفسیر کشف الاسرار (رشیدالدین میبیدی که کتاب خود را در ۵۲۰ هجری تألیف کرده است.) هم رسیده و او در تفسیر عرفانی خویش از آیات قرآن کریم، چندین جا به دفاع از ابلیس برخاسته و از مشایخ بزرگ صوفیه داستانهای درین باب نقل کرده است از جمله ذوالنون مصری و سهل بن عبدالله تستری و ابویزید بسطامی. ذوالنون مصری گفت: در بادیه بودم. ابلیس را دیدم که چهل روز سر از سجود بر نداشت. گفتم: یامسکین! بعد از بیسزاری و لعنت اینهمه عبادت چیست؟ گفت: یاذا- النون! اگر من از بندگی معزولم او از خداوندی معزول

(۱) عین القضاة، نامه ها، ج ۲/۱۶۴

(۲) همانجا، ج ۱/۹۷

نیست^۱ و از سهل بن عبدالله داستانی نقل می‌کند که لحن غزل سنائی را بیاد می‌آورد. سهل عبدالله تستری گفت: روزی بر ابلیس رسیدم. گفتم: اعوذ بالله منك! گفت: یا سهل! اگر تومی گوئی فریاد از دست شیطان، من می‌گویم فریاد از دست رحمان. گفتم: یا ابلیس! چرا سجود نکردی آدم را؟ گفت: یا سهل! بگذار مرا ازین سخنان بیهوده. اگر به حضرت راهی باشد بگوی که این بیچاره را نمی‌خواهی بهانه بروی چه نهی؟ یا سهل! همین ساعت بر سر-خاک آدم بودم، هزار بار آنجا سجود کردم و خاک تربت وی بردیده‌نهادم، به عاقبت این ندا شنیدم: لاتتعب فلسنا نریدک (= رنج بر خود هموار مکن که ترا نمی‌خواهیم).

پیش تو رهی، چنان تباه افتاده‌ست
 کز وی همه طاعتی گناه افتاده‌ست
 این قصه نه زان روی چو ماه افتاده‌ست
 کاین رنگ گلیم ما سیاه افتاده‌ست^۲

(۱) رشیدالدین میبیدی، تفسیر کشف‌الاسرار و عده الابرار، چاپ علی اصغر حکمت، تهران ۱۳۴۳ ج ۱/۱۶۰
 (۲) همانجا، ج ۱/۱۶۱

واز ابویزید، داستانی دیگر نقل می کند که عیناً تفسیر
 حلاج را از دو نوع «امر ارادت» و «امر ابتلا» روشن می کند:
 ابویزید بسطی گفت که از الله در خواستم تا ابلیس را به من
 نماید. وی را در حرم یافتم. او را در سخن آوردم. سخنی
 زیر کانه می گفت. گفتم: یا مسکین! با این زیرکی چرا
 امر حق را دست برداشتی؟ گفت: یا با یزید! آن امر ابتلا
 بود نه امر ارادت. اگر امر ارادت بودی، هرگز دست
 برداشتمی. اگر حلاج را مؤسس نظریه تقدیس ابلیس
 بدانیم، عین القضاة همدانی را باید گسترش دهنده و مفسر
 بی همتای این اندیشه و بر روی هم تکرار شخصیت حلاج^۱

۱) در باب مشابهاة زندگی و شهادت و وجوه نزدیکی شخصیت عین-
 القضاة و حلاج مراجعه شود به مقدمه عقیف عسیران بر-
 شکوی الغریب (چاپ دانشگاه تهران، ۱۹۶۲) و نیز ی. ا.
 برتلس، صوف و ادبیات صوفی، ترجمه سیروس ایزدی، تهران
 امیرکبیر ۱۳۵۶ ص ۴۲۶ که می گوید و درست می گوید،
 «صوف ایرانی، سیمای حلاج را سیمایی مقدس کرد و ندای
 الحق او را می توان در هر اثر صوفیان ایرانی دید. اما در
 بیشتر موارد این ندا به فرمولی بی معنا تبدیل می گردد و زرفنای
 نخستین و غرور پرهیجان خود را از دست می دهد. عین القضاة
 این ندا را، با همه نیروی خود، دوباره زنده ساخت و دوپست
 سال پس از مرگ حلاج، فاجعه او را با تمام جزئیاتش تکرار کرد.

بدانیم زیرا با اینکه در فاصلهٔ حلاج تا عین القضاة متفکران دیگری چون سنائی و احمد غزالی به دفاع از ابلیس برخاسته‌اند اما هیچ‌کدام از نفس‌گرم و قدرت‌بیان و شیوهٔ تقریر عین القضاة و شوریدگی خاص او برخوردار نبوده‌اند.

بی‌گمان، عین القضاة نظریه را از حلاج گرفته‌ولی گسترش و تفصیل این نظریه در فرهنگ اسلامی و ویژهٔ اوست وی در کتاب تمهیدات و در مکتوبات خویش فصل مشبعی در دفاع از ابلیس و ستایش او و در مقایسهٔ نور سیاه وی با نور محمدی نگاشته که نظیری تا کنون برای آن دیده نشده است. پیش از این اشاره کردیم که وی آشنائی با این تفکر حلاجی را به احتمال قوی از استادش احمد غزالی بحاصل کرده است.

عین القضاة بر اساس این نظریه، بسیاری از مشکلات کلامی و فلسفی خود را حل کرده است. مسألهٔ جبر و اختیار و مسألهٔ اختلاف مذاهب و علت آن را وی از این رهگذر تفسیر می‌کند و نیز علت وجود کافران و موحدان را. در نظر عین القضاة، ابلیس و محمد دوسوی عشق الاهی‌اند

که هر کدام بهری از آن نصیب‌شان شده است و هر کدام با بهر خویش عده‌ای را بسوی خود می‌خواند: ابلیس به ضلالت و محمد به هدایت: «دریغایم آن است که عشق پوشیده در آید و پوشیده بیرون رود و کسی خبر ندارد عشق حقیقی می‌گویم^۱ آن عشق می‌گویم که از آن ذره‌ای در دنیا آمد، و بیم آن است که همچنان بگر و پوشیده با جای خود رود! عشق الهی بر دو طرف قسمت کردند: نیمی جوانمردی بر گرفت و نیمی جوانمردی دیگر. اینجا حسین منصور چنین بیان می‌کند که «ما صحت الفتوة لاحد الا لاحمد - صلعم - ولا بلیس». احمد ذره‌ای عشق بر موحدان بخش کرد، مؤمن آمدند، ابلیس ذره‌ای بر مغان بخش کرد، کافر و بت پرست آمدند. از آن بزرگ نشنیده‌ای که گفت: «الجادة كثيرة و لكن الطريق واحد». گفت: جادة منازل ربوبیت بسیار است اما راه یکی آمد.^۲ راز آفرینش ابلیس و محمد در این است که این دو هر کدام اسمی از اسماء الهی و صفتی از صفات اویند: «اما هرگز دانسته‌ای که خدای را

(۱) در اصل: نمی‌گویم، ولی نسخه بدل: «می‌گویم» و «می‌خواهم» آمده

و قرینۀ متن گواه است که باید «می‌گویم» باشد.

(۲) عین القضاة همدانی، تمهیدات، به تصحیح عقیق‌عسیران، تهران،

دانشگاه تهران ۱۳۴۱ ه. ش، ص ۲۸۴

دو نام است: یکی «الرحمن الرحیم» و دیگر «الجبار المتکبر»
از صفت جباریت ابلیس را در وجود آورد و از صفت
رحمانیت محمد را. پس صفت رحمت، غذای احمد آمد
و صفت قهر و غضب غذای ابلیس.^۱

در تفسیر عین القضاة، ابلیس با دو صد روبرو بود
یکی که او را به سجده آدم دعوت می کرد و آن دیگری که
از عالم غیب غیب بگوشش می رسید که: «جز مرا سجده
مکن» آشکارا وی را به سجده آدم می خواند و در نهان
او را از این کار باز می داشت.^۲

وجه مشترك ابلیس و محمد را عشق می دانند با این
تفاوت که «گناه ابلیس عشق او آمد با خدا و گناه مصطفی
دانی که چه آمد؟ - عشق خدا با او.»^۳

عصیان ابلیس، از دید گناه عین القضاة امری
اعتباری است و او در حقیقت نمونه مؤمنی است پاکباخته
که جز به معشوق خود نمی اندیشد: «آن عاشق دیوانه که

(۱) همانجا، ص ۱۲۷

(۲) همانجا، همان صفحه.

(۳) همانجا، ص ۲۲۹

تو او را ابلیس خوانی در دنیا. خود ندانی که در عالم الاهی او را به چه نام خوانند؟ اگر نام او بدانی، او را بدان نام خواندن خود را کافر دانی. دروغا چه می شنوی؟ این دیوانه خدا را دوست داشت، محک محبت دانی که چه آمد؟ یکی بلا و قهر و دیگر ملامت و مذلت. گفتند: اگر دعوی عشق ما می کنی نشانی باید. محک بلا و قهر و ملامت و مذلت، بر وی عرض کردند، قبول کرد در ساعت این دو محک گواهی دادند که نشان عاشق صدق است»^۱ در نظر عین القضاة این طوق لعنتی که بر گردن ابلیس افتاده است، برای او گرامی-ترین هدیه هاست چه از جانب معشوق است و اضافه به او دارد که فرمود «و ان عليك لعنتی الی یوم الدین»^۲ لعنت من بر تو باد. عین القضاة می گوید کسی که به ماهیت و کیفیت هدیه معشوق بیاندیشد عاشق نیست. عاشق حقیقی آن کسی است که که گلیم سیاه و سفید و رحمت و لعنت در نظر گاهش یکی باشد: «و هر که این فرق داند، در عشق، هنوز خام است، از دست دوست چه عسل چه زهر، چه شکر چه حنظل چه لطف چه قهر. آن کس که عاشق لطف باشد یا

(۱) تمهیدات، ص ۲۲۱

(۲) قرآن کریم: سوره ۳۸ آیه ۷۸

عاشق قهر، او عاشق خود باشد نه عاشق معشوق.^۱ «بینش د یالك تېكی ابلیس وعین القضاة، هر پدیده‌ای را در درون ضدش جستجو می‌کند: «چون قبولم کرد نصیب من از او رد آمد. چون بر منش رحمت آمد، مرا لعنت کرد»^۲ قابل توجه این است که عین القضاة به سالکان طریق یاد آوری می‌کند که مبادا - مانند بعضی از رهروان - در غلط افتند و برا بلیس صلوات دهند زیرا تحفه^۳ او از دوست لعنت آمده است و اولعنت را دوست دارد.^۴ و این لعنت برای اوتاج سر است و طراز آستین^۴

بدینگونه در نظر او، تمام نکوهشهایی که در قرآن وحدیث از ابلیس شده است جنبه^۵ مجازی دارد و از همین رهگذر است که وی شر را در زندگی انسان هم امری مجازی و اعتباری می‌داند، زیرا فاعل حقیقی در تمام افعال خداوند است: «راه نمودن محمد، مجازی دان و گمراه

(۱) تمهیدات، ص ۲۲۴ و مقایسه کنید با نامه‌ها ج ۹۷/۱ و ج ۴۱۱/۲

(۲) تمهیدات، ص ۲۲۵

(۳) نامه‌ها، ج ۹۷/۱

(۴) همانجا، ج ۱۸۷/۲

کردن ابلیس همچنین مجازمی دان «بضل من یشاء و یهدی من یشاء»^۱ حقیقت می‌دان. گیرم که خلق را، اضلال، ابلیس کند ابلیس را بدین صفت که آفرید؟^۲ تصور خواهید کرد که در این صورت مجال کوچکترین آزادی عملی برای انسان قائل نیست، ولی، جای شگفتی است که او پس از تقریر این مطلب، بلافاصله آزادی و اختیار را ذاتی و طبیعی وجود انسان می‌شمارد و معتقد است که در همه کاینات تنها انسان است که در تسخیر کار معینی نیست، ولی دیگر کاینات هر کدام مسخر کاری معلوم است «اما آدمی مسخر یک کار معینی نیست بلکه مسخر مختاری است. چنانکه احراق بر آتش بستند اختیار در آدمی بستند. چنانکه آتش را جز سوزندگی صفتی نیست، و آدمی را جز مختاری صفتی نیست»^۳ اما در پایان همین نظریه که از آزادی بی‌کران و اختیار وسیع انسان سخن می‌گوید، به این نتیجه می‌رسد که: «هر که را برای سعادت آفرینند جز مختار حرکات اهل سعادت نباشد و هر که را برای شقاوت آفرینند جز

(۱) قرآن، سوره نحل، آیه ۹۳

(۲) تمهیدات، ص ۱۸۸

(۳) همانجا، ص ۱۹۰

[مختار] اعمال اهل شقاوت نباشد: ۱» و در پایان، مسأله بعثت انبیا و رسل را هم در يك كلمه به آنجا بازمی گرداند که آنهم «یکی از اسباب حصول علم به سعادت و شقاوت» است.^۲ بر روی هم سعادت و شقاوت را که از نظر گاه او، دو امر اعتباری و مجازی اند، لازم و ملزوم یکدیگر می داند و معتقد است که «سفیدی هر گز بی سیاهی نشایستی، آسمان بی زمین لایق نبودی، جوهر بی عرض متصور نشدی، محمد بی ابلیس نشایستی،^۳ طاعت بی عصیان و کفر بی ایمان صورت نبستی و همچنین جمله اضداد و «بضدها تبیین الاشياء» این بود. ایمان محمد بی کفر ابلیس نتوانست بودن^۴... پس پدید آمد که سعادت محمد بی شقاوت ابلیس نبود»^۵

(۱) تمهیدات، ص ۱۹۰

(۲) همانجا، ص ۱۹۱

(۳) سید محمد گیسودراز، که از صوفیان بنام است و شارح تمهیدات عین القضاة، در اینجا، تاب حرفهای عین القضاة را نیاورده و منکر ملازمه شقاوت ابلیس و سعادت محمد ص می شود. مراجعه شود به ص ۴۰۳ شرح تمهیدات ضمیمه چاپ عسیران.

(۴) مقایسه شود با حافظ،

در کارخانه عشق از کفر ناگزیر است

آتش کرا بسوزد، گر بسولهب نباشد

(۵) تمهیدات، ۱۸۷

وی در تفسیر «والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها»^۱ می گوید: دانی که این آفتاب چیست؟ نور محمدی باشد که از مشرق ازلی بیرون آید و ماهتاب دانی که کدام است؟ نور سیاه عزازیلی^۲ که از مغرب ابدی بیرون رود، «رب المشرقین و رب المغربین»^۳ این سخن به غایت رسانیده است و بیان این شده است.^۴

اصطلاح نور سیاه، که یکی از تعبیرات پارادکس گونه صوفیه است، در مورد ابلیس به این اعتبار به کار می-رود که نور او نسبت به نور الاهی ظلمت است و اگر نه نور است^۵ و گویا اصل تعبیر از شاعری است بنام ابوالحسن بستی از قدمای صوفیه که گفته است:

دیدیم نهران گیتی و اهل دوجهان
و زعلت و عار برگذشتیم آسان

(۱) قرآن کریم: سوره الشمس، آیه ۲

(۲) در متن عزرائیلی است و مسلماً غلط است نسخه بدلهای عزازیلی است و درست است.

(۳) قرآن کریم: سوره الرحمن، آیه ۱۷

(۴) تمهیدات، ۱۲۶

(۵) همانجا، ۱۱۸

آن نور سیه زلا نقط برتردان
زان نیز گذشتیم نه این ماند نه آن^۱

مسألهٔ دفاع از ابلیس در عین القضاة به اوج خود
میرسد و پس از او، در ادبیات ملل اسلامی^۲ دفاعهای
دیگری وجود دارد، اما همگی تکرار سخنان او و پیشینیان
اوست و هیچ تازگی و طراوت سخنان او را ندارد.

ایمان فرعون

مسألهٔ ایمان فرعون و دفاع از وی به عنوان
موحد و یکتاپرست از مسائلی است که بعضی از صوفیه
به آن توجه کرده‌اند. نظر محیی‌الدین بن عربی، شاید
پیش از هر کس دیگر، پس از حلاج، در این زمینه توجه
را جلب کند. محیی‌الدین در فصوص الحکم بصراحت
می‌گوید که فرعون با ایمان از این جهان رفت: «پس خداوند
جان او را گرفت در حالی که هیچ چیز از پلیدی در آن نبود
چرا که بهنگام ایمان وی جانش را گرفت و پیش از آنکه

(۱) همانجا، ۱۱۹

(2) Schimmel, Annemarie: *Mystical Dimensions of Islam* the University of North Carolina Press 1975 PP. 193 - 196

به گناهی آلوده شود، و اسلام، آنچه را پیش از آن بوده محومی کند. و خداوند فرعون را آیتی ساخت بر عنایت خویش نسبت به کسانی که اراده عنایت در حق ایشان کند تا هیچ کس از رحمت خداوندی نومید نگردد «چرا که از رحمت خداوند کسی نومید نمی شود»^۱ پس اگر فرعون از آنانی بود که نومید شده بود، مبادرت به ایمان نمی کرد.^۲ مصحح و شارح فصوص مرحوم دکتر عقیفی می گوید: یکی از مسائلی که انکار مسلمانان را بر ابن عربی برانگیخته و او را به سبب آن مسائل تکفیر کرده اند، عقیده او در باب ایمان فرعون و نجات وی از عذاب آخرت است زیرا این عقیده مخالف تمام آیاتی است که در باب کفر فرعون و ادعاهای الوهیت او در قرآن آمده است اما، پیش از این دیدیم که ابن عربی شیوه خاص تأویل و اشاره را که اسلوب اوست به کار می برد و تمام معانی را به دلخواه خود توجیه و تأویل می کند و دیدیم که او تابوت موسی را به جسم انسانی و دریائی که موسی را در کودکی بدان افکندند به دریای معرفت و موسی را به انسان کامل یا یکی

(۱) قرآن کریم: سوره یوسف، آیه ۸۷

(۲) فصوص الحکم، ج ۲۰۱/۱

از تعینات کلمه‌الاهیه تأویل می‌کند. وی در موضوع فرعون هم معتقد است که فرعون رمز نفس شهوانی انسان است در قوی‌ترین صورت آن. چرا که فرعون نشانه‌ای بود برای عصیان و کفر و طغیان و ادعا و کبریا. با اینهمه فرعون در نظر ابن عربی، همچنان که پیش از وی در نظر حلاج، نماینده فتوت و قهرمانی است زیرا فرعون، کاری که کرد، در نظر آنان، پاسخ گفتن به امر تکوینی الهی بود، امری که هر چه در وجود هست مطیع آن است، ولی فرعون امر تکلیفی را معصیت کرد، پس در حقیقت کار او طاعتی بود در جامه معصیت و نجاتی بود در صورت هلاک.» مرحوم دکتر عقیقی اشاره می‌کند که ابن عربی تمام آیات را به دلخواه خود، و در جهت اثبات ایمان فرعون تأویل می‌کند و غرضش اثبات يك عقیده است که اساس مذهب او را تشکیل می‌دهد و آن این است که هیچ ثواب و عقابی برای بندگان، به اعتبار اعمال و اعتقاداتشان وجود ندارد، و نعیم جاودانه عبارت است از معرفت و شناخت بنده حقیقت خویشتن خود را و شناخت منزلتی که از وجود دارد، و بدبختی بندگان در غفلت آنان از این حقیقت است... و بسدینگونه نفس هرانسانی فرعون اوست چرا که همین نفس است که سر-

چشمهٔ همهٔ معاصی اوست...»^۱

مسألهٔ ایمان فرعون، بعد از محیی الدین، میان طرفداران و مخالفان او، یکی از مباحث تند و جنجالی مذهب و عرفان بوده است. جلال الدین دوانی (۸۳۵-۹۱۸ ه. ق.) رساله‌ای نوشته است در دفاع از عقیدهٔ محیی الدین، و ایمان فرعون را به دلایل خاص خود اثبات کرده است، وی در مقدمهٔ این رساله می‌گوید: «کسی که اطاعت فرمان او فرض است از من خواست تا چیزی بنویسم در باب قول خدای تعالی: [از زبان فرعون] «گفت: ایمان آوردم که نیست خدایی جز آن خدای که بنی اسرائیل بدو ایمان آوردند و من از اسلام آورند گانم»^۲ و من در اجابت خواست او، در روزگار گذشته، چیزی نوشتم، سپس چیزهایی بخاطرم گذشت و خواستم تا بزبان عربی هم نکاتی در آن باب بیفزایم تا پاسخی باشد برای آنها که به تکفیر سرور عالمان و تاج اولیا مولانا محیی الدین ابن عربی پرداخته‌اند و در کلام او طعن زده‌اند. سپس گوید: بدان که علمای اسلام و اهل ولایت در اسلام فرعون موسی اختلاف کرده‌اند، گروهی

(۱) همانجا، ۲۳/۳۵۰-۲۹۸

(۲) قرآن کریم: سورهٔ یونس، آیهٔ ۹۰

طوق کفر و طغیان را در گردن او افکنده‌اند و گروهی ربه‌ی ایمان را در گردنش انداخته‌اند. و حق این است که آیه‌ی کریمه صریح است در ایمان او، بی‌هیچ مانعی هم بلحاظ مفهوم و هم بلحاظ منطوق. چرا که «لا» برای نفی جنس است و خبر محذوف و تقدیر این است که «ایمان آوردم که» «نیست خدایی جز آنکه بنو اسرائیل بدو ایمان آورده‌اند» و معنی آن این است که تصدیق کردم و یقین حاصل کردم که معبود به حقی در وجود، جز خداوندی که بنو اسرائیل بدو ایمان آوردند، نیست و خداوندی که بنی اسرائیل بدو ایمان آوردند، جز همان معبود به حقی که موسی و هارون علیهما السلام، آن را شناساندند نیست. و فرعون ایمان خود را به معبود به حق - هم به لحاظ مفهوم و هم به لحاظ منطوق - حصر کرده و آن را از قلب و با اراده، بزبان آورده است.»

دوانی درین رساله، با دقت‌های خاص خود، از لحاظ مسائل زبانی و بیانی و نیز قواعد منطقی در اصول زبان، ایمان فرعون را ثابت می‌کند و به آراء مفسران و علمای حدیث و نحویان از قبیل بیضاوی و ابن‌هشام استدلال می‌کند و در مجموع معتقد است که دیگر آیاتی که در قرآن

در باب عذاب ابدی فرعون و کفر و طغیان او آمده، همگی محل احتمال است و گوید چون پای احتمال به میان آمد، استدلال بدان جائز نیست. اما آیه «ایمان آوردم به خدائی که بنی اسرائیل بدو ایمان آوردند» از این احتمالات برکنار است و صریح. سپس به دفاع از شخصیت محیی الدین می-پردازد که مجال نقل آن دفاع نیست.

پس از دوانی^۱ یکی از علمای قرن دهم و اوایل قرن یازدهم بنام علی بن سلطان محمد قاری هروی رساله ای نوشته است بنام «قر العون من مدعی ایمان فرعون» و در آن يك يك آراء و استدلالهای دوانی را رد کرده است. وی در مقدمه گوید: «رساله ای دیدم منسوب به علامه اکمل و فهامة اجل جلال الدین محمد دوانی- که خداوند تقصیرها و کوتاهی-

(۱) جلال الدین دوانی، محمد بن اسعد (۸۳۰-۹۱۸) متکلم و فیلسوف از مردم دوان کازرون وی متصدی قضای فارس بوده و کتب بسیاری در حوزه کلام و فلسفه از او باقی است. الاعلام ج ۲۵۷/۵

(۲) قاری، علی بن محمد سلطان هروی (و یا علی بن سلطان چنانکه در بسیاری از کتب او آمده) (۱۰۱۴ وفات) فقیه حنفی از مردم هرات که در مکه سکونت گزید و همانجا در گذشت تألیفات بسیاری در زمینه حدیث و فقه از وی بجای مانده که بعضی بچاپ رسیده است (الاعلام زرکلی ج ۱۶۶/۵)

های او را مورد مسامحه قرار دهد - که در آن به تعقیب...
 مسألة ایمان فرعون پرداخته و این کاری است که به دلیل
 کتاب و سنت و اجماع امت باطل است و ما آن را بیان
 خواهیم کرد پس بیم آن داشتیم که کسانی که اطلاعی ندارند
 از آن رساله خبر شوند و به اعتقاد فاسد [موجود در] آن
 رساله میل کنند» مؤلف تمام عبارات رساله را نقل کرده
 و به توضیح آن می پردازد و تمام دلایل دوانی را در باب
 ایمان فرعون رد می کند. نسخه ای از رساله دوانی در
 «دارالکتب المصریه» موجود است که همراه با رساله قاری
 توسط محمد محمد عبداللطیف ابن الخطیب بچاپ رسیده
 است^۱

در مثنوی مولانا ابیاتی هست «در بیان آنکه موسی
 و فرعون هر دو مسخر مشیت اند چنانک پازهر و زهر و ظلمات
 و نور. و مناجات کردن فرعون به خلوت تا ناموس نشکند:

روز، موسی پیش حق نالان شده

نیم شب فرعون گریان آمده

(۱) ایمان فرعون، الامام جلال الدین الدوانی و الرد علیه للعلامة
 علی بن سلطان محمد القاری حقه.. ابن الخطیب، قاهره
 المطبعة المصرية ومكتبها ۱۳۸۳/۱۹۶۲

کاین چه غلّست ای خدا بر گردنم
ورنه غسل باشد که گوید من منم.

و در همین جاست که ابیات معروف:
چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد
موسی‌بی با موسی‌بی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی
موسی و فرعون دارند آشتی^۱

آمده است و تفاسیر مختلف بر آنها نوشته‌اند. استاد فروزانفر در تفسیر این ابیات نوشته است: «نظر مولانا با ابن عربی تفاوت دارد برای آنکه او نظر به واقع و حقیقت امر، موسی و فرعون را در تصرف قدرت و مسخر مشیت ازلی می‌شناسد و ازین رو میان این دو فرقی نمی‌گذارد و مقصود او «ایمان تکوینی» است یعنی انقیاد امر و فرمان نه ایمان ایجابی یعنی گروش به پیمبری یا شریعتی»^۲

(۱) جلال‌الدین مولوی، مثنوی، چاپ نیکلسون ج ۱/۲-۱۵۱
(۲) فروزانفر، بدیع‌الزمان، شرح مثنوی شریف (چاپ دانشگاه تهران) ۱۰۴۱/۳

تأليف ابو حامد محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰) متکلم و فیلسوف و عارف بزرگ اسلامی. این کتاب که در حقیقت اعترافات غزالی است، با همه حجم اندک، یکی از درخشانترین رساله‌ها در تمدن اسلامی است. غزالی این کتاب را در سن پنجاه سالگی پس از تغییر حالی که به او دست داد نوشته و در آن سیر معنوی خود را در عوالم روحی، و شکوکی که به او دست می‌داده و نیز سرگردانیه‌ها و حیرتهایش را به صداقت تمام مورد بحث قرار داده است و طرز برخورد او را با عقاید مذهبی و کلامی و فلسفی عصر خود، بخوبی نشان می‌دهد.

این کتاب از لحاظ دفاع از شک و نقد آراء میراثی و تقلیدی در تمدن اسلامی، دارای کمال اهمیت است و بعضی از اهل تحقیق آن را با اعترافات قدیس او گسستین مقایسه کرده‌اند. المنقذ به غالب زبانهای جهان ترجمه شده است. تاکنون بفارسی دوبار ترجمه شده است و جای آن هست که ترجمه «فارسی» دقیقی از آن فراهم آید با لحنی مناسب زبان غزالی و نزدیک به شیوه نگارش او در کیمیای سعادت.

در ترجمه عبارات غزالی که در این کتاب نقل شده بود ما از چاپ فرید جبر با این عنوان: المنقذ من الضلال والموصل الى ذی العزة والجلال، ترجمه الى الفرنسية و قدم له وعلق عليه فرید جبر، الطبعة الثانية، بیروت ۱۹۶۹ (اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع) استفاده کردیم که بانسخه مورد استفاده نیکلسون گاه مختصر تفاوت‌هایی داشت.

سنت اوگوستین

اسقف مسیحی ، (۴۳۰-۴۵۴) در تاگاست^۱ در نومیدیا^۲ متولد شد. دوران زندگی او، چنانکه زندگی نامه وی، گواهی می‌دهد، از پریشیب و فزاترین زندگیا بوده است، در جوانی به سرگشتگی‌های روحی و مذهبی دچار شد، يك چند به آئین مانی گرائید، سرانجام به مسیحیت بازگشت از آثار فراوان اوست مدینه‌الاهی^۳ و اعترافات سنت اوگوستین^۴ اعترافات او که یکی از معروف‌ترین کتب در

☆ St. Augustine

1) Thagaste

2) Numidia

3) *The City of God*

4) *The Confessions of St. Augustine*

تاریخ تمدن جهان بشمار می‌رود بدلیل صدق تعبیر و قوت بیان او زمینه‌های مربوط به گزارش نفسانیات و روانشناسی مؤلف، از کمال اهمیت برخوردار است و شهرت جهانی دارد. اسلوب نگارش وی، در این کتاب، خطاب به خداوند است و تا پایان این کتاب مفصل، آن را دنبال می‌کند. در فاصله این خطاب‌ها، لحن او به تناسب موضوع، استادانه تغییر می‌کند. ارزش فلسفی و کلامی این اثر، در طول قرون، همواره محفوظ مانده است^۱.

تنیسون

تنیسون، آلفرد لرد، (۱۸۹۲ - ۱۸۰۹) یکی از شاعران برجسته قرن نوزدهم که شعرش از شهرت و محبوبیت بسیار برخوردار است. و در کودکی شعر سرودن را آغاز کرد و هنگامی که هنوز بسیار جوان بود با برادرش چارلز، مجموعه شعری مشترکاً منتشر کردند به عنوان «شعرهای دوبرادر». پدرش کشیش بود و کتابخانه نسبتاً

(۱) مراجعه شود به مقدمه ترجمه انگلیسی اعترافات با این مشخصات:
The Confessions of St. Augustine, Translated With an introduction and Notes By John K. Ryan
Image Books 1960.

بزرگ و متنوعی داشت و تنیسون نخستین مایه‌های ادبی خود را از این کتابخانه دارد. از خصایص شعر او آمیزش اسطوره‌های باستانی و افسانه‌های عصور میانه با فضائی تخیلی است که غالباً از زمینه‌های اخلاقی نیز برخوردار است. رنگ و غنای تصویرهای او، تأثیر کیتس را نشان می‌دهد اگرچه موسیقی و تکنیک خاص تنیسون سبک او را از کیتس جدا می‌کند. دست‌نوشته‌های شعری او نشان می‌دهد که وی در کار شعر بسیار دقیق بوده و همواره در شعرهای خود دست می‌برده است.^۱

هم‌دزد عیاران منم... الخ ص ۱۵۹

بیتی که نیکلسون برای تفسیر نظریه مولانا در باب وحدت آورده، از آن مولانا نیست. نیکلسون این بیت را از غزلی نقل می‌کند با حذف مطلع از چاپ تبریز (به نشانه T. 257. 11a) ولی در دیوان کبیر مولانا (چاپ استاد بدیع‌الزمان فروزانفر) چنین غزلی نیامده است غزل دیگری در همان وزن و قافیه با مطلع:

1) *The Penguin Companion to English Literature* (ed.) by David Daiches Vol. I, P. 516

این بار من یگبار گئی در عاشقی پیچیده‌ام
این بار من یگبار گئی از عافیت ببریده‌ام
(جلد سوم، چاپ دانشگاه تهران ۱۳۳۸، ص ۱۶۷)

آمده است که بکلسی با آن متفاوت است و چنین می‌نماید که غزل نقل شده بوسیله نیکلسون تقلیدی است ازین غزل مولانا. نیکلسون خود این غزل را در متن کتاب *Selected Poems (Cambridge 1952)* نیآورده بلکه در ضمیمه شماره ۱ ص ۳۳۱ آن را نقل کرده است. نکته قابل یادآوری اینکه بسیاری از غزل‌های موجود در چاپ فروزانفر هم از آن مولانا نیست و تجدید نظری در چاپ دیوان کبیر را ضرورت می‌بخشد.

ای که بهنگام درد الخ ص ۱۱۱ برای تمام غزل و اختلاف نسخه‌ها مراجعه شود به دیوان کبیر، چاپ استاد فروزانفر (ج ۱/۱۲۸ دانشگاه تهران ۱۳۳۶)

بیا بیا که نیایی دگر چو ما یاری الخ ص ۱۱۲
برای تمام غزل مراجعه شود به دیوان کبیر چاپ فروزانفر

من از عالم ترا تنها گزینم الخ ص ۱۱۳ به دیوان
کبیر همان چاپ مراجعه شود ج ۳/۲۵۰ تهران ۱۳۳۸

حرالی، ابوالحسن

علی بن احمد بن حسن حرالی (متوفی ۵۶۳۸ ه. ق) از
مفسران قرآن و علمای مغرب. وی در بیشتر علوم صاحب
تصنیفات است. حرالی منسوب به «حراله» از توابع مرسیه.
وی در مراکش متولد شد و همانجا نشاءت یافت و سپس
به شرق عالم اسلامی کوچ کرد و به تصوف گرائید. در
حماة (در سوریه) در گذشت از آثار اوست: «مفتاح الباب
المقفل لفهم القرآن المنزل» در علم تفسیر که قوانینی برای
این علم وضع کرده است شبیه قوانین علم اصول. و کتاب
المعقولات الاول، در علم منطق و کتابهای دیگر.

نکته قابل یادآوری اینکه استاد نیکلسون نام او را
حرالی (به کسر و تخفیف) ضبط کرده ولی در اعلام زرکلی
حَرَالی به فتح و تشدید آمده است.^۱

(۱) الاعلام، ج ۵/۶۲

مسأله شفاعت که مؤلف می‌کوشد ریشه‌های مسیحی آن را نشان دهد از جمله عقاید رایج در باب حضرت رسول بوده است بمصداق آیه «و لسوف یعطیک ربک فترضی»^۱ «ولایشفعون الا لمن ارتضی»^۲ و برطبق بعضی روایات شیعه (علی بن ابراهیم قمی، تفسیر ص ۳۷۸) از میان پیامبران فقط حضرت رسول از این امتیاز برخوردار است و در قیامت همه انبیا از او می‌خواهند که در باب مردم شفاعت کند. شیخ مفید (ادائل المقالات، ۴۷) آورده است که روز قیامت، پیامبر، جماعتی از مرتکبان کبائر از امت خویش را شفاعت خواهد کرد و علی (ع) گناهکاران از شیعه خویش را شفاعت می‌کند و همچنین دیگر امامان شیعه نیز شفاعت خواهند کرد. مسأله شفاعت، بخصوص در عقاید شیعه از اهمیت بسیاری برخوردار است و به اعتبار اینکه امامان امتداد و استمرار وجودی حضرت رسول‌اند، این امتیاز نیز بدیشان میرسد. صوفیه هم، به اعتبار اینکه ولایت را میراث خود از پیامبر می‌دانند، مدعی شفاعت بوده‌اند،

(۱) سوره ۹۳، آیه ۵

(۲) سوره ۲۱، آیه ۲۸

از دیرباز. ابو یزید بسطامی به ابراهیم هروی گفت: «در
دلَم گذشته که من در برابر خدای عزوجل از تو شفاعت
خواهم کرد.» (طبقات شعرانی ج ۱/ ۶۶) ^۱ نگاهی به زیارت-
نامه‌های شیعه اهمیت و مسَلَمیت موضوع را در نظر ایشان
بخوبی نشان می‌دهد.

فضالی

منظور محمد بن شافعی الفضالی (متوفی سال ۱۳۳۶ هـ. ق) است که از فقه‌های شافعیه در مصر بوده و استاد
ابراهیم بن محمد باجوری شیخ جامع ازهر است از
تألیفات اوست «کفایة العوام فیما یجب علیهم من علم الکلام»
که چاپ شده و با جوری حاشیه‌ای بر آن نگاشته است.
آنچه قابل یادآوری است این است که استاد نیکلسون نام
این شخص را فضالی (بضم فا) خوانده و حال آنکه باید
به فتح باشد منسوب به فضاله^۲.

برعی، عبدالرحیم

عبدالرحیم بن احمد بن علی بُرعی (متوفی ۸۰۳)

(۱) منقولات این یادداشت از صله التصوف والتشیع است ص ۳۹۸

(۲) الاعلام، ج ۲۶/۷

شاعر متصوف از مردم یمن وی اهل فتوی و فقاہت بوده و تدریس علوم دینی می کرده است. دیوان شعر وی بچاپ رسیده و اکثر مضامین آن مدح حضرت رسول است و از نمونه‌های برجستهٔ مدایح نبوی در ادبیات مذهبی عرب، شعرهای اوست و در جنگ‌ها و مجموعه‌های مذهبی شعرهای او را فراوان می‌توان دید. نکتهٔ قابل یادآوری اینکه زرکلی^۱ وفات او را در آغاز قرن نهم (۸۰۳) ضبط کرده و یوسف بن اسماعیل نبهانی مؤلف المجموعة النبھانیہ^۲ وی را از مردم قرن پنجم می‌شناسد.

حکیم ترمذی

وی مؤسس یکی از چند فرقهٔ نخستین تصوف است که هجویری از آنان نام برده و می‌گوید: و جملة تصوف دوازده گروه‌اند و از آن دو مردودانند و ده از آن مقبول‌اند. آنچه مقبول‌اند یکی از آن محاسبیان‌اند و دیگر قصاریان‌اند و سه دیگر طیفوریان‌اند و چهارم جنیدیان‌اند و پنجم نوریان‌اند و ششم سهلان‌اند و هفتم حکیمیان‌اند...^۳ هجویری

(۱) الاعلام، ج ۱۱۸/۴

(۲) المجموعة النبھانیة، ج ۱۱۹/۱ چاپ بیروت ۱۹۷۴

(۳) هجویری، کشف المحجوب، ص ۱۶۴

در جای دیگر از کتاب خود گوید: «و وی را اندر ترمذ
محمد حکیم خوانند و حکیمیان از متصوفه اقتدا بدو کنند
و وی را مناقب بسیار است»^۱

آنچه نام حکیم ترمذی را در تاریخ تصوف همواره
محفوظ نگاه داشته و در حقیقت جانب برجسته و مشخص
عقاید اوست موضوع ولایت است. با اینکه مسأله ولایت
از مسائل مشترك تصوف و تشیع است و با اینکه هر صوفی
و عارفی به نوعی به مسأله ولایت اعتقاد دارد، اما، نام
حکیم ترمذی، در میان صوفیه، همیشه در صدر مسأله
ولایت و موضوعات وابسته به آن قرار دارد چنانکه
هجویری در فصلی که پیرامون اثبات ولایت نوشته
می گوید: «بدانکه قاعده و اساس طریقت تصوف و معرفت
جمله بر ولایت و اثبات آن است که جمله مشایخ اندر حکم
اثبات آن موافق اند اما هر کسی به عبارتی دیگر گون
بیان این ظاهر کرده اند و محمد بن علی مخصوص است
به اطلاق این عبارات در حقیقت طریقت را»^۲ سخن هجویری
نمایشگر واقعیتی است که نام حکیم ترمذی همواره با مسأله

(۱) همانجا، ص ۱۷۸

(۲) همانجا، ص ۲۶۶

ولایت بهم آمیخته بوده است.

مسأله‌ای که حکیم ترمذی مطرح کرده و در پیرامون آن کتاب ویژه‌ای پرداخته است مسأله ولایت و مقام ولی و موضوع خاتم الاولیاء است. در عقیده وی که بی‌شبهاتی به عقاید شیعه در باب مهدی (ع) نیست، همانگونه که انبیا خاتمی دارند، اولیاء را نیز خاتمی است و در میان پرسشهای صد و پنجاه و هفت گانه‌ای که وی در زمینه ولایت و مسائل وابسته بدان مطرح کرده یکی هم این است که «کیست که شایسته است خاتم اولیا باشد، همانگونه که محمد شایستگی داشت که خداوند نبوت را به او ختم کرد؟» کسانی که پس از حکیم ترمذی بوده‌اند، بخصوص ابن عربی، در جستجوی پاسخ برای این پرسشها برآمده‌اند و ابن عربی هم در فتوحات مکیّه و هم در کتابی که ویژه پاسخ به پرسشهای حکیم ترمذی نگاشته به مسأله ولایت توجه عمیق کرده است. قابل یادآوری است که ابن عربی به هنگام بحث از سؤال حکیم در باب اینکه چه کسی شایسته مقام ختم ولایت است، گوید: «ختم بردو گونه است: ختمی

(۱) حکیم ترمذی، کتاب ختم الاولیاء، تحقیق عثمان یحیی، بیروت
المطبعة الكاثولیکية ۱۹۶۵ ص ۱۶۱

که خداوند بدان ولایت عامه را پایان می‌بخشد و ختمی است که بدان ولایت محمدیه را پایان می‌دهد. اما ختم ولایت بطور اطلاق عیسی علیه‌السلام است که ولی نبوت مطلقه است بروزگار این امت و میان او و نبوت شریع و رسالت فاصله افتاده است. و در آخر الزمان نزول خواهد کرد بعنوان وارث و خاتم و نبوت مطلقه را، پس از وی، ولی بی نخواهد بود همانگونه که محمد (ص) خاتم نبوت است و نبوت شریع پس از وی نخواهد بود... و اما ختم ولایت محمدیه از آن مردی است از عرب... و او در روزگار ما موجود است. وی را من به سال ۵۹۵ شناختم و نشانه‌ای را که در او بود، و حق آن نشانه‌ها از چشم بندگانش پنهان کرده بود، دیدم ولی محیی‌الدین در جای دیگر و در کتاب دیگر، مدعی می‌شود که خاتم ولایت خود اوست و می‌گوید که «ولی دیگری بعد از من نخواهد بود و هیچ کس حامل عهد من نخواهد بود. با فقدان من دولت‌ها از میان برمی‌خیزد و پایانه‌ها به آغاز

(۱) ابن عربی، فتوحات مکیه، ۴۹/۲ و مقایسه شود بسا عثمان یحیی؛ کتاب ختم الاولیاء، ص ۱۶۱ و صله‌التصوف و التشیع از دکتر کامل مصطفی الشیبی ۴۷۳

می‌پیوندد^۱». غیر از ابن عربی صوفیان دیگری نیز در طول تاریخ دعوی ختم ولایت داشته‌اند، از جمله مؤلف اسرار-التوحید در حق نیای خویش ابوسعید ابوالخیر، چنین ادعایی را نقل می‌کند که شیخ گفت: «وقتی مصطفی را صلوات الله علیه در خواب دیدم که ما را گفت: یا باسعید! چنانکه من آخر پیغامبران بودم تو آخرین جمله اولیائی، بعد از تو هیچ ولی نباشد»^۲

کتاب ختم الاولیاء حکیم ترمذی، که یکی از مهمترین متون قدیمی تصوف است، در ۲۹ فصل نگارش یافته و مؤلف در مقدمه آن اضطراب و آشفتگی عقاید مردم را در باب ولی و ولایت مورد بحث قرار می‌دهد (مقدمه مؤلف) و سپس در باب اولیا و انبیا و خصایل دهگانه ولی (فصل هفتم) و خاتم انبیا و خاتم اولیا (فصل هشتم) و نبوت و ولایت (فصل نهم) و علامات اولیا (فصل دهم) و مباحثی در این زمینه‌ها به تفصیل بحث می‌کند^۳.

(۱) عنقاء مغرب، ص ۱۵ بنقل دکتر مصطفی کامل الشیبی در الصلة

(۲) اسرار التوحید، ص ۲۴۸

(۳) مراجعه شود به مقدمه کتاب ختم الاولیاء، همان چاپ.

اگرچه از زندگینامه حکیم ترمذی اطلاع دقیقی در دست نیست، اما رساله کوچکی به قلم خود او با عنوان «بدو شأن ابی عبدالله... الحکیم الترمذی»^۱ باقی مانده که بیشتر جانب نفسانی و روحی حیات او را توصیف می کند، از قبیل رؤیاها و مشاهدات معنوی او در خواب و بیداری که از لحاظ تحلیل این گونه معراج های روحی در ادبیات اسلامی قابل مطالعه است و در آن منقولاتی بزبان فارسی از قرن سوم وجود دارد. از این زندگینامه ذاتی *Autobiography* او که بگذریم اطلاعاتی پراکنده در کتب رجال و تصوف در باب او هست از قبیل آنچه عطار در تذکرة الاولیاء^۲ و هجویری در کشف المحجوب^۳ و مؤلف تاریخ بغداد^۴ نقل کرده اند، بر رویهم این اطلاعات در باب او قابل ذکر است: ابو عبدالله محمد بن علی بن حسن (یا حسین) بن بشر ملقب به حکیم ترمذی^۵ از مردم ترمذ متوفی حدود ۳۲۰ هـ. ق^۶ وی به علت

۱) عثمان یحیی این رساله را به ضمیمه کتاب ختم الاولیاء، چاپ کرده است.

۲) تذکرة الاولیاء ج ۱/ ۹۹-۹۱

۳) هجویری در صفحاتی که قبلا یاد شد.

۴) بنقل عثمان یحیی در مقدمه کتاب ختم الاولیاء.

۵) همانجا، مقدمه

۶) الاعلام ۷/ ۷-۱۵۶

عقاید تندی که در بعضی از مسائل دینی و عرفانی داشت مورد تکفیر قرار گرفت و از ترمذ تبعید شد. به بلخ آمد و در آنجا سکونت گزید و در آن ولایت به احترام زیست و عمری دراز قریب به ۹۰ سال یافت. در باب سال وفات او روایات مختلف است، بعضی ۲۵۵ و بعضی ۲۸۵ نوشته‌اند ولی قرآینی وجود دارد که وی پس از این سالها، احتمالاً، حیات داشته است. رسالات بسیاری از او در دست است که عثمان یحیی جزئیات همه را در مقدمه خود بر ختم الاولیاء، نقل کرده است.

انسان کامل (کلمة الاهیة)

برابر است با *The Logos* که در اسلام و تمدن اسلامی به صورت‌های مختلف تجلّی کرده است. نیکلسون به بعضی از آنها اشارت می‌کند. در میان صوفیة اسلام، محیی‌الدین بن عربی، به این امر نیز بیش از دیگران توجه داشته است و عقاید او در باب کلمه یا حقیقت محمدیه، یا انسان کامل از این لحاظ اهمیت بیشتری دارد. وی «کلمه» را به معانی مختلف به کار می‌برد، به تناسب چشم اندازهایی که به مسائل دارد: از نظر متافیزیکی محض، او، کلمه را

نیروی خردمند و ساری و جاری در جهان می‌داند و مبدأ
 تکوین و حیات و تدبیر آن. به این لحاظ «کلمه» در نظر
 ابن عربی همان مقامی را داراست که عقل اول در مذهب
 افلوطین یا عقل کلی، در مذهب رواقیان. از نظر گاه تصوف،
 کلمه، سرچشمه هر نوع علم الاهی است و منبع و حسی
 و الهام و ابن عربی آن را «حقیقت محمدیه» و «روح خاتم»
 و «مشکاة خاتم الرسل» می‌خواند که جایگاه آن، ستر
 قلب صوفی است. در ارتباط با انسان، ابن عربی، کلمه را
 بنامهای «کلمه»، «آدم»، «حقیقت آدمیه»، «حقیقت انسانی»
 و «انسان کامل» می‌خواند و از لحاظ ارتباطی که با جهان
 دارد آن را بنام «حقیقة الحقایق» می‌خواند^۱ و به اعتبار
 اینکه بگونه توماری همه چیز را در خود دارد آن را «کتاب»
 و «علم اعلی» می‌خواند^۲

آنچه در این مجال قابل یادآوری است این است
 که کلمه الاهیة یا *The Logos* که رایج‌ترین تصویر آن با
 نام «انسان کامل» در تمدن اسلامی رواج دارد، مفهومی

(۱) ابن عربی، عقلة المستوفز، چاپ نیبرگ، ۳-۴۲، بنقل عقیفی در

الکتاب التذکاری ص ۱۹-۱۸

(۲) عقیفی، الکتاب التذکاری، همانجا.

است که با تمام آمیختگی بی که با عقاید اسلامی و قرآن و حدیث و کلام شیعی دارد، دارای ریشه‌های غیر اسلامی است. بر طبق تحقیقی که مرحوم ابوالعلاء عقیلی کرده است^۱ عقاید ابن عربی در باب انسان کامل یا حقیقت محمدیه تحت تأثیر اندیشه‌های یونانی است. از سوی دیگر نباید از مشابهات این عقیده با آنچه در تشیع به عنوان ولایت پذیرفته شده است، غفلت کرد^۲. هانس هانریش شدر* در تحقیقی که در باب مفهوم انسان کامل در اسلام کرده است، ریشه‌های ایرانی این اندیشه را مورد نظر قرار داده است و می‌گوید: اندیشه انسان کامل، رابطه‌ای استوار دارد با اندیشه‌های شرق باستان بویژه جانب ایرانی آن. یا باید گفت ترکیبی است از جنبه‌های ایرانی و هلنی^۳. وی می‌کوشد که ریشه‌های این فکر را با مفهوم انسان نخستین، دراوستا، مربوط کند: گیومرث، که در بند هسن، برای آن مبانی تحقیق خود را می‌جوید. و معتقد است

(۱) مجلة كلية الاداب، بجامعة القاهرة، ۱۹۳۴

(۲) در باب این رابطه مراجعه شود به الصلة بين التصوف والتشيع از دکتر کامل مصطفی الشیبی، قاهره ۱۹۶۴ ص ۴۴۹ به بعد.

(*) Hans Heinrich Schaeder

(۳) الانسان الكامل في الاسلام، در اسات... الف بينها و ترجمها عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۵۰ ص ۶

که انسان نخستین، در تفکر ایرانی باستان، دارای وظیفه‌ای جهانی است، نمونه انسانیت است. افسانه‌ای وجود دارد که از اجزای هشتگانه پیکر او بوده که تمام معادن هشتگانه بوجود آمدند. گوتس* به این نتیجه رسیده است که در قرن پنجم قبل از میلاد، در ایران، تناظری میان انسان (بعنوان عالم اصغر) و جهان (بعنوان عالم اکبر) وجود داشته است یعنی این اعتقاد رواج داشته که جهان، انسان اکبر است و انسان، عالم اصغر، و در نبردی که میان جهان مینوی و جهان اهریمنی وجود دارد، انسان بعنوان پیامبر و رسول خداوند، در برابر نیروهای اهریمنی به دفاع بر می‌خیزد. همچنان که در آئین مانسی نیز چنین است آنچه مسلم است این است که برداشت اساطیری از مفهوم انسان، از ویژگیهای تفکر ایرانی است و هیچ کدام از ادیان آسیای غربی و آئین یهود، به این گونه پرسشها که انسان از کجا می‌آید به کجا می‌رود و چه باید بکند، نپرداخته اند حال آنکه در تفکر ایرانی این مسأله شیوع کامل دارد.

در نوشته‌های هر مسی از قبیل *Poimandres* سخن از

*) Goetze

(۱) بدوی، همانجا، ص ۱۱-۱۶

پدر اشیاء، یعنی نوس *Nous* (= عقل) و آنتروپوس
Anthropos (= انسان) می‌رود که دومی ماهیتی مساوی
 نخستین دارد و اینکه در انسان، همه چیز هست. اصطلاح
 انسان کامل *τελειος ανθρωπος* نخستین بار در يك اثر
 هر میسی به کار رفته است بنام خطبهٔ نعامیه و از لحاظ سابقهٔ
 این کلمه دارای کمال اهمیت است^۱ چیزی که رابطهٔ آن را
 بدقت باید مورد رسیدگی قرار داد مسألهٔ پیوند میان انسان
 نخستین در معنی جهانی آن است با «آدم عهد قدیم» که
 بمعنی نخستین کسی است که وحی بدو نازل شده است و سپس
 مسألهٔ رابطهٔ اینهاست با مسیح که فکر انسان نخستین در
 او تجدید حیات می‌کند. در رابطهٔ با این فکر باید موضوع
 نبی صادق *αληθης προφητης* را در نظر داشت که همواره
 در حالت آمدن و باز آمدن است و در صورت فردی انبیا،
 تا مسیح، این تکرار چهرهٔ او ادامه دارد و به تعبیر شاعر
 ایرانی: هر لحظه بشکلی، ظهور می‌کند. و بدینگونه آدم و
 نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد، همه يك روح—
 قدسی اند که در صور گوناگون در ادوار تاریخ ظهور می‌کند
 بگفتهٔ شاعر ایرانی:

(۱) بدوی، همانجا، ص ۲۴

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد
دل بردو نهان شد

هر دم به لباس دگران یار برآمد
گه پیرو جوان شد.

گه نوح شد و کرد جهانی به دعا غرق
خود رفت به کشتی

گه گشت خلیل و به دل نار برآمد
آتش گل از آن شد.

یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصی
روشنگر عالم

از دیده یعقوب ، چو انوار برآمد
تا دیده عیان شد.

حقا که هم او بود که اندر ید بیضا
می کرد شبانی

... عیسی شد و برگنبد دوار بر آمد

تسبیح کنان شد

بالجمله هم او بود که می آمد و می رفت

هر قرن که دیدی

تا عاقبت آن شکل عرب وار بر آمد.

دارای جهان شد.

(۱) این مستزاد چنانکه جای دیگر هم یادآوری کرده ام (عزیده غزلیات شمس، تهران ۱۳۵۲، ص ۵۷۳) به نام مولانا شهرت یافته ولی از او نیست به دلایلی که در آفا بدان اشارت کرده ام و هر کس با تکامل نظریه انسان کامل و کلمه الاهی در ادوار پس از محیی الدین بن عربی آشنائی داشته باشد، بخوبی می داند که گوینده این غزل بشدت متأثر از عقاید ابن عربی و عبدالکریم جیلی است و مولانا هیچ گونه ارتباطی با دستگاه فکری ابن عربی ندارد و یکی از اشتباهات تمام محققان آثار مولانا (و از جمله باید بگویم با نهایت تأسف: بدیع الزمان فروزانفر هم) همیشه این بوده که کوشیده اند مثنوی را با اصطلاحات و مبانی نظریه ابن عربی (در فصوص و فتوحات) تفسیر و شرح کنند و این کاری است که از لحاظ علمی نمی تواند تأیید شود. تفسیر آراء مولانا باید در شاخه خاص عرفان او و اسلافش (که با عرفان محیی الدین هیچ نسبتی ندارد) مورد بررسی قرار گیرد.

و بگفته گلدتسیهر، این نظریه در اصل به غنوصیت مسیحی بازگشت مسی کند، یعنی اندیشه‌ای که مواعظ هومیلین *Homilien* منسوب به قدیس کلیمانس از آن سخن گفته (موعظه شماره ۱۸ فقره ۱۳): «جز يك نبی صادق بیش وجود ندارد و او انسانی است که خداوند او را آفریده و روح قدسی بدو بخشیده و از خلال قرون جهان، از همان آغاز، می‌گذرد با نامها و صورت‌های متفاوت تا رحمت الاهی شامل او شود و به آسایش ابدی دست یابد، پس از پایان قرون و اعصار.» برحسب نظریه گلدتسیهر المقنع نخشی، نخستین کسی است که در عصر اسلامی به این نظریه اعتقاد داشته است و معتقد بوده است که او یکی از تجسدهای همین روح قدسی است و حتی از صورتهای پیشین این ظهور هم خود را فراتر می‌دیده و بگفته نرشخی مؤلف تاریخ بخارا می‌گفته است که «آنان نفسانی بودند و من روحانی» و از نظر گلدتسیهر این اندیشه بگونه‌ای دیگر در آراء اسماعیلیه نیز ظهور کرده با این تفاوت که آنان به صورت منطقی‌تری این نظریه را تعقیب کرده‌اند و بجای تجسد روح قدسی از تجلی «عقل کتونی»، در ادوار مختلف، بصورت «ناطق»، سخن گفته‌اند و بیشتر متأثر از نظریه

تور آندریه* در بحثی که در کتاب شخصیت محمد کرده، نظریه غنوصی نبوت را مورد بررسی قرار داده و سابقه این فکر را در اسلاف حضرت محمد (ص) دنبال کرده است و بعد در عقاید شیعه که معتقدند حکمت الاهی از آدم تا ائمه اثنی عشر، از طریق رسول (ص)، ادامه می یابد و نشانه این حکمت الاهی نوری است.

بر طبق تحقیقات شدر، زمینه انسان کامل، در تعالیم مانوی، از همان آغاز وجود داشته است و مانی به عنوان موجودی الاهی که رهائی بخش انسان است و انسان نخستین، همواره مورد ستایش اتباع خویش بوده است و این را سرودهای کشف شده در تورفان تأیید می کند.

(۱) گلدتسیهر «عناصر نو افلاطونی و غنوصی در حدیث» منقول در التراث الیونانی فی الحضاره الاسلامیه، الف بینها و ترجمها عبدالرحمن بدوی ص ۲۳۵ به بعد.

(*) tor Andrea

(۲) تفصیل رابطه عقاید شیعی و نظریه انسان کامل را در الصلة بین التصوف و التشیع، ملاحظه کنید

مرحله دیگری که در سیراندیشه انسان کامل در اسلام باید مورد مطالعه قرار گیرد، مرحله آمیزش تصویر جهانی آنتروپوس *Ανθρωπος* یا «لوگوس» و «نوس»، در فلسفه یونانی ادوار متأخر است. و این کار در عصر هلنیسم شکل یافته تا به دوره اسلامی رسیده است. و بدینگونه آنچه وارد اسلام شده، آن شکل اساطیری و خرافی این اعتقاد نبوده بلکه شکل نظام یافته‌ای است که از فکر یونانی مایه بسیار گرفته است، تادر اندیشه‌های محیی‌الدین ابن عربی به اوج خود رسیده است. اما در فاصله آغاز عهد اسلامی تا دوران محیی‌الدین، زمینه‌های مختلف تکامل این فکر باید بدقت مورد بررسی قرار گیرد. در یکی از نخستین کتابهایی که در عهد اسلامی ترجمه شده است و «اثولوجیا ارسطو طالیس» نام یافته (تاریخ ترجمه به عربی حدود ۲۲۶ هجری = ۸۴۰ میلادی توسط عبدالملک بن عبدالله حمصی) بحثی وجود دارد در باب انسان عقلی و انسان حسی، و در آنجا بهنگام بحث از صنم (= تمثال) انسان جسمانی، و اینکه او فروتر از این انسان قرار دارد، می‌گوید: همچنین است حالت این انسان، که صنمی است از برای «انسان اول حق» و مایه‌های ضعیفی از وجود آن «انسان اول

«حق» در او بودیعت نهاده شده و آن «انسان اولحق» نوری است ساطع که در روی جمیع حالات انسانی، اما بگونه‌ای افضل و اشرف و اقوی، وجود دارد^۱ در رسائل اخوان الصفا، مسأله عالم اصغر بودن انسان، مطرح شده ولی صبغه غنوصی ندارد بلکه بیشتر در رابطه با مسائل نجومی و فلکیات بوده است^۲

اندیشه انسان کامل، در مسیر خود تا قرن ششم، با مایه‌هایی از تصوف و تشیع ادامه یافت و در ابن عربی به اوج خود رسید و از طریق او در ادبیات ملل اسلامی گسترش و دامنه وسیع یافت. فخرالدین عراقی و اوحدالدین کرمانی و بعد از ایشان شیخ محمود شبستری، به تأثیر اندیشه‌های او، فکر انسان کامل را در ادبیات فارسی رواج بیشتری دادند بحدتی که مهمترین بحث تصوف و ادبیات عرفانی شد، زیرا جوهر عقاید ابن عربی را تشکیل می‌دهد.

تور آندریه، معتقد است که تکامل فکر انسان کامل در اسلام، همواره موازی سیر تکاملی نظریه غنوصی نبوت

(۱) بدوی، هما نجا، ص ۳۲

(۲) هما نجا، ص ۳۶

بوده است و نظریه غنوصی نبوت، خود وابسته به جنبه غنوصی نظریه امامت نزد شیعه است و از رهگذر عقاید شیعه است که با ریشه‌های باستانی این اندیشه ارتباط پیدا می‌کند. یعنی اعتقاد به «نبی صادق» که موجودی است ازلی و روح و فضل او، در سلسله انبیا، بمیراث میرسد و این روح و فضل *charisma* در رمز نوری الاهی از شخصی به شخصی دیگر انتقال می‌یابد. آنچه در عقاید ابن عربی قابل ملاحظه است این است که وی اندیشه انسان کامل را، از نبوت، جدا کرد و در حوزه گسترده‌تری (که شامل قلمرو انسان اول، کلمه (= لوگوس) عالم اصغر، و نبی و ولی در مفهوم غنوصی آنها است.) آن را به کار گرفت.

نیبرگ، کوشیده است نشانه‌هایی از تصویر انسان نخستین - بعنوان جوهری نورانی - و نیز نشانه‌هایی از جنبه دوگانه زمینی آسمانی - یعنی آنچه مرتبط با «آدم» است در تصوف - و همچنین نشانه‌هایی از نظریه هبوط انسان نخستین را، در مبانی نظریه ابن عربی جستجو کند. در نظریه ابن عربی انسان ماهیتی است که تمام جنبه‌های حادث و قدیم، لاهوتی و ناسوتی را با هم، در خود دارد تا آنجا که

در نظر او «خدا و انسان و جهان، در جوهر و مضمون، شیء واحدی است. اینها مظاهری هستند برای يك فكر واحد و بر این اساس، انسان حلقهٔ اتصال میان خدا و جهان است، و انسان در چنین برداشتی، جانشین خداست (= خلیفة الله.)»^۱

دو قرن پس از ابن عربی، عبدالکریم جیلی (به-یادداشت مترجم در باب جیلی مراجعه شود) در کتاب خویش الانسان الکامل نظریهٔ ابن عربی را در بساب انسان به اوج کمال خود رسانده است و می‌توان گفت وی جوهر عقایدی را که در طول دو قرن پس از ابن عربی، در پیرامون نظریهٔ وی، بوجود آمده در کتاب خویش تلخیص کرده است.^۲ اگرچه نکتهٔ اساسی تازه‌ای بر آن نیفزوده است بطور خلاصه می‌توان گفت که ابن عربی اندیشهٔ انسان نخستین (= الانسان الاول) را که ریشهٔ ایرانی داشته با عقاید هلنیستی در باب لوگوس و نوس (= کلمه و عقل) و نظریهٔ نبی و ولی بهم آمیخته است و آنرا اساس جهان‌بینی خویش قرار داده است.

(۱) همانجا، ص ۴۸

(۲) عبدالکریم جیلی، الانسان الکامل دیده شود.

نکته‌ای که شدر در تحقیق خویش در باب سیر تکاملی نظریهٔ انسان کامل بدان رسیده و از لحاظ ادبیات فارسی قابل ملاحظه است این است که کلیت معشوق در شعر فارسی و حالت حدیث نفس *Monolog* که بر سراسر شعر غنائی فارسی سیطره دارد و نیازی که شاعر فارسی به خطاب به دیگری، که در کنار اوست دارد، اینها، همه نتیجهٔ نفوذ نظریهٔ انسان کامل در محیط فرهنگی این اشعار است. همچنین کوششی که شعر فارسی در سلب شخصیت از معشوق دارد (حتی عدم تمایز میان معشوق زن و مرد در غزل فارسی) اینها، همه را نتیجهٔ آمیزش شعر دینی و دنیوی و عشق زمینی و آسمانی می‌داند^۱

تا اینجا، بر اساس تحقیقات شدر و دیگران این موضوع را بعنوان يك زمينهٔ ایرانی - هلنی مورد توجه قرار دادیم اما لوئی ماسینیون خاورشناس بزرگ فرانسوی عقیدهٔ دیگری دارد که اشاره بدان ضرورت دارد وی معتقد است که نظریهٔ انسان کامل در اسلام، دارای ریشه‌های سامی است و نه هلنی و حتی اصراری دارد بر اینکه تکامل این

(۱) عبدالرحمن بدوی، همانجا، ص ۶۰

نظریه را حاصل تدبّر و تأمل در قرآن بدانند و با اشاره به
خطبة البیان^۱ ادامه این امر را در تشیع جستجو کنند.

گلدتسیهر، در تحقیقی که تحت عنوان «عناصر
نوافلاطونی و غنوصی در حدیث» انجام داده می‌گوید:
يك عنصر اجنبی (غیر اسلامی) دیگر که در تکوین نظریه
اهل سنت در باب پیامبر تأثیر داشته است این تصور است که
محمد (ص)، قبل از آنکه بر زمین چیزی وجود پیدا کند،
وجود داشته و پیامبر بوده است با استناد به همان حدیث
معروف «كنت نبياً و آدم بين الماء والطين» و عقاید شیعه را
در باب ازلی بودن امامان خویش، هم از نتایج این تصور
می‌دانند و اینکه علت مسجودیت آدم که خداوند فرشتگان را
به سجده او امر کرد، این است که در جسم آدم جواهر وجود
ائمه علیهم السلام وجود داشته است.^۲

(۱) خطبة البیان، خطبه‌ای است منسوب به امام علی بن ابیطالب ع که
در نسبت آن به حضرت جای تردید است و قراین سبک‌شناسی نشان
می‌دهد که نمی‌تواند از قرون اولیه اسلامی باشد، با اینکه بعضی از
غلات تشیع بدان استناد کرده‌اند. متن خطبة البیان را الوئی ماسینیون
تصحیح انتقادی کرده و ضمیمه انسان الکامل عبدالرحمن بدوی
چاپ شده است.

(۲) مراجعه شود به التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، الف بینها و
ترجمها عبدالرحمن بدوی، مصر ۱۹۴۰ صفحات ۲۱۸ به بعد.

ابن سینا و مسأله نفس و تناسخ

در میان فلاسفه اسلامی، ابن سینا، شاید بیش از دیگران به مسأله نفس انسانی و جوانب موضوع آن پرداخته باشد، یعنی از نظر گاه فلسفی. به همان اندازه که غزالی جنبه روانشناسیک نفس را بیشتر از دیگران مورد تحلیل قرار داده است. در مجموع عقاید ابن سینا در باب نفس، در کتب مختلف او، و با گذشت زمان تغییراتی یافته، و بر روی هم می‌توان گفت که وی مسأله نفس انسانی را از چند جهت بررسی کرده است: نخست از لحاظ اثبات فلسفی آن. دلایلی که وی بر اثبات نفس، آورده در کتب مختلف وی یکسان نیست. در شفا، اثبات نفس را بدینگونه مورد استدلال قرار می‌دهد که «چون احوال نفس متنوع و مختلف است، مثلاً، ماهم اندوهگین می‌شویم و هم شاد، هم چیزی را دوست می‌داریم، هم از چیز دیگر نفرت داریم، چیزی را ثابت می‌کنیم و چیزی را نفی و اینها همه از یک نیروی واحدی صادر می‌شود که می‌تواند اجزاء مختلف را وحدت بخشد و اگر این نیرو نبود، نظام حالات نفس بهم می‌خورد - پس از رهگذر این نیروی واحد - که همان نفس است - می‌توان وجود آن را ثابت کرد (شفا

ج ۳۶۲/۱ و الاشارات والتنبیہات ص ۱۲۱) و در رساله ای که به عنوان «فی معرفة النفس الناطقه» نوشته از راه حافظه مسأله نفس را اثبات می کند. در آنجا (ص ۹) می گوید: ای خردمند بیاندیش که تو امروز، در نفس خود، همانی که در سراسر عمرت بودی و بسیاری از گذشته خود را بیاد داری، بنابراین تو ثابت و مستمر بوده ای حال آنکه اجزای بدن تو هیچ گاه ثابت نبوده و پیوسته در معرض تغییر و انحلال بوده است. و بهمین دلیل است که اگر به انسانی چندی غذا نرسد، یک چهارم وزن خود را از دست می دهد، و تو می دانی که در مدت بیست سال هیچ چیز از اجزاء بدنت ثابت نبوده است ولی ذات تو، در تمام مدت یکی بوده و ادامه داشته است. پس تو چیزی، جز از بدنت، هستی» پس از اثبات وجود نفس، ابن سینا به این مسأله می پردازد که پیوند نفس به بدن پیوندی است عرضی چنانکه افلاطون و افلوپین گفته اند، و نه اتصال جوهری آنگونه که ارسطو آن را فهمیده است. و بهمین دلیل که نفس را جوهری قائم بذات می داند، پیوند آن را با جسم پیوندی عرضی می شمارد با دلایل متعددی که در باب تمایز نفس از جسم ارائه می کند در باب منشأ و سرچشمه آن

به بحث می‌پردازد و نظریه افلاطون را در باب اینکه نفس قبل از جسم وجود دارد، رد می‌کند (شفا، مقاله پنجم، فصل سوم و نجات، قسم دوم، مقاله ششم، فصل ۱۲) و معتقد می‌شود که نفس با بدن بوجود می‌آید. مسأله روحانیت نفس را هم، بدلیل ادراک معقولات، ثابت می‌کند و بر آن است که طبیعت نفس از طبیعت جسم بکلی جداست زیرا وظیفه این دو متفاوت است و به این دلیل است که می‌گوید: «نفس، با مرگ بدن نمی‌میرد و به هیچ‌روی، فسادپذیر نیست.» (نجات، قسم دوم، مقاله ششم، فصل ۱۳) در مورد حشر و معاد جسمانی، وی معتقد است که عقل نمی‌تواند پذیرای آن باشد و نیازی هم بدان احساس نمی‌کند زیرا نفس می‌تواند که در نعیم و لذت روحانی باشد، بی‌آنکه نیازی به جسم داشته باشد چرا که جوهر نفس جوهری است روحانی، اما از آنجا که وحی (= دین و نبوت) از بعث سخن می‌گوید، پس مؤمنان باید که بدان ایمان داشته باشند چرا که وحی، تکمیل‌کننده عقل است (مسألة فی دفع الفم من الموت ص ۵۰)

مسألة تناسخ را ابن‌سینا در رساله‌ی اضمحویه به تفصیل

مورد بحث قرار داده و آراء تناسخیان را به تفصیل مورد انتقاد قرار می‌دهد و منکر تناسخ است وی معتقد است که آنچه بعضی از حکما در باب تناسخ گفته‌اند، در حقیقت برای اصلاح جامعه و ترساندن مردم از کارهای بد بوده است: «و حقیقت آن (= تناسخ) و آنچه از حکما درین باب نقل کرده‌اند، همه رموز است و اشارات. و غرض آن است که به فهم مردم عامه نزدیک باشد، تا چون ایشان بدانند و تصور کنند، از کردار بد بازایستند. و از بعضی حکما نقل کرده‌اند که گفته‌اند: هر نفس که بد کردار باشد، آمدن او - بعد از آنکه از کالبد مفارقت کند - باز به بدنی دیگر باشد که مانند اوست در آن خصلت بد، تا آنکه اگر بد کرداری او از روی میل شهوت بود، به بدن خوکی آید و اگر از روی خشم و ایذا و رنج مردم بود، به کالبد شیری آید... و این و مانند این، از حکما، همه اشارت است و برای آن گفته‌اند که عوام از بد کرداری منزجر شوند. و اگر ایشان را حقیقت معاد، چنانکه هست، بیان کنند تصور نتوانند کرد و گمان کنند که آنچه می‌گویند محال است. (ترجمهٔ رسالهٔ اضحویه، ابن سینا، از مترجمی نامعلوم با تصحیح و مقدمه و تعلیقات حسین خدیو جم، تهران بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۵۰)

ص ۱۴-۱۳) و مراجعه شود به کتاب النفس البشرية عند ابن سینا، نصوص جمعها و رتبهها و قدم لها و علق علیها الدكتور البیر نصری نادر، دارالمشرق بیروت ۱۹۶۸ که تمام منقولات از کتب ابن سینا درین یادداشت (بجز ترجمه اضمحویه) بروایت این مؤلف است و در مجموع بهترین بحثی است در باب آراء ابن سینا در مسأله نفس انسانی.

موعظة کوه

بخشی از انجیل متی است از آیه ۴۸-۱ باب پنجم تا آیه ۵۸ از باب ششم «و گروه بسیاری دید، بر فراز کوه آمد. و وقتی که او نشست شاگردانش نزد او حاضر شدند. آنگاه خود را گشوده ایشان را تعلیم داد و گفت: خوشا بحال مسکینان در روح زیرا ملکوت آسمان از آن ایشان است» در این قسمت از انجیل متی، تعالیمی که با اصول فقر و درویشی هماهنگ است بسیار می توان یافت: «خوشا بحال ما تمیان زیرا ایشان تسلی خواهند یافت... خوشا بحال پا کدلان زیرا ایشان خدا را خواهند دید.»

نیکائی

بجای *Nicene* منسوب به *Nicaea* یا *Nicaeans* در
معنی مبانی اعتقادی کلیسایی که در شهر باستانی نایسه یا
یانایس (در امپراطوری بیزانس، ترکیه کنونی) در ۳۲۵
میلادی وجود داشته و عقیده نیکائی *Nicene Creed* از این
کلیسا گرفته شده است و با اصل «من به خدای واحد معتقدم»
آغاز می شود.

فهرست

رجال، اماکن، کتب و قبایل

ابلیس ۷۰-۶۷، ۷۷، ۱۰۷، ۱۸۳-

۱۷۲، ۱۸۵، ۱۹۲، ۱۸۸، ۲۰۱-

۱۹۳

ابن الخطیب ۲۰۷

ابن خلکان ۷۰، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷

ابن سینا ۱۶۴، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۲

ابن عربی ۴۵، ۵۷، ۶۶، ۹۲، ۱۲۴،

۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۵-۸، ۱۷۰

۶-۲۰۱، ۲۳۴-۲۱۹

ابن فارض ۳۲، ۳۶، ۴۰، ۴۷، ۴۲، ۵۰،

۵۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۵۶، ۱۵۷،

۱۵۹، ۱۶۰

ابن مسره ۱۶۵

ابن هشام ۲۰۵

ابوبکر واسطی ۱۸۳

آ

آباء مسیحی اسکندرانی ۴۴

آدم ۴۸، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۲۴،

۱۷۳، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۵، ۲۲۷،

۲۳۱، ۲۳۴

آسیای غربی ۱۲۲، ۲۲۶

آسین پلاسیوس ۱۶۵

آمدروز ۵۹

آندریه ۱۳، ۱۳۱، ۲۳۱، ۲۳۳

ا

ائمه اثنی عشر ۲۳۱

ابراهیم بن فاتک ۷۰

ابراهیم خلیل ۲۲۷، ۲۲۸

ابراهیم هروی ۲۱۶

اعتراقات سنت اوگوستين ۷۹، ۲۱۰
 الاعلام ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۴، ۲۰۶
 افلاطون ۲۳۹، ۲۴۰
 افلاطونيان جديد ۱۰۹ ← نوافلاطوني
 اکهارت ۵۱
 افلوطين ۲۲۴، ۲۳۹
 انجيل يوحنا ۱۵
 انجيل متي ۱۶ ۲۴۲
 اندلس ۱۶۳
 الانسان الكامل (جيلي) ۱۲۵، ۱۷۰،
 ۱۷۲، ۲۳۵
 الانسان الكامل (بدوي) ۲۲۶، ۲۳۷
 اوائل المقالات ۲۱۵
 اوستا ۲۲۶
 اوگوستين، قديس ۷۹، ۸۷، ۸۸، ۲۱۰
 اولياء مسلمين ۱۲۸
 اومانيسم ۱۵۱
 ايران ۱۶
 ايرانيان ۱۴۴
 ايزدي، سيروس ۱۹۲
 ايمان فرعون (کتاب) ۲۰۷

ب

باجوري ۲۱۶

ابوالحارث سياف ۷۳
 ابوالحسن بستي ۲۰۰
 ابوالحسين واسطي ۷۳
 ابوالحسين نوري ۱۷۵
 ابو حمزه بغدادی ۱۳۴
 ابوسعيد ابوالخير ۱۴۷، ۲۲۱
 ابوسعيد خراز ۲۹، ۱۳۰
 ابوطالب مكي ۸۲
 ابوالعباس قصاب ۱۳۷
 ابوزيد بسطامي ۲۹، ۵۷، ۵۸، ۸۲،
 ۷۹، ۱۲۸، ۱۵۹، ۱۹۰، ۱۹۲،
 ۲۱۶
 احمد ← محمد
 احياء علوم الدين ۱۰۷
 اثولياجيا ارسطوطاليس ۲۳۲
 اخوان الصفا ۱۶۵
 اسپينوزا ۱۱۷
 استانبول ۱۵۸، ۱۶۹
 اسرار التوحيد ۱۴۸، ۲۲۱
 اسماعيليه ۹۴، ۱۴۴، ۱۶۵، ۲۳۰
 اسلام ۱۶، ۱۷، ۳۰، ۳۱، ۸۷، ۸۹، ۹۶،
 ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۱، ۲۰۲
 الاشارات والتنبيهات ۲۳۹
 اشاعره ۱۶۵
 اشبيليه ۱۶۳

۱۶۰، ۱۵۸، ۱۵۷، ۵۰، ۴۸

ت

تاریخ بغداد ۲۲۲

تدبیرات ۹۲

تمهیدات ۲۰۰-۱۹۳

تذکره الاولیاء ۲۰، ۲۱، ۱۳۵، ۱۵۶،

۱۷۴، ۲۲۲

التراث اليونانی ۲۳۱، ۲۳۷

ترجمه رساله اضحویه ۲۴۰، ۲۴۲

ترزا، قدیس ۱۱۱

التصوف (عفیفی) ۱۵۷، ۱۵۹

تصوف و ادبیات تصوف ۱۹۲

تفسیر علی بن ابراهیم ۲۱۵

تیسون ۹۸، ۲۱۱، ۲۱۲

تورفان ۲۳۱

توس ۷۹

تهران ۱۳۳

ث

ثاگاست ۲۱۰

ج

جاحظ ۱۷

جامع اظهر ۲۱۶

بدوشان حکیم ترمذی ۲۲۲

بدوی، عبدالرحمن ۱۶۵، ۲۲۷، ۲۳۱

۲۳۶، ۲۳۳

برتلس ۱۹۲

برعی عبدالرحیم ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹ و

۲۱۶

برون، ادوارد ۱۴۴

بریتانیائی ۱۴

بصره ۱۵۵

بغداد ۷۴، ۷۹، ۸۴، ۸۰، ۸۷، ۱۳۳،

۱۳۴، ۱۶۹، ۱۷۷

بلخ ۲۲۳

بندهشن ۲۲۵

بنیان، جان ۱۶۱

البيان والتبيين ۱۷

بیزانس ۲۴۳

بیضای فارس ۵۲

بیضاوی ۵۲، ۲۰۵

بنی اسرائیل ۱۲، ۲۰۴، ۲۰۵

پ

پاریس ۷۷

پولس، قدیس ۲۲، ۸۹، ۱۴۰

پیوریتن‌ها ۱۶۱

التائیة الكبرى ۳۵، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۷

حكمت، على اصغر ١٩١
حكيم ترمذى ، محمد بن على ١٣٦،
٢٢٣، ٢١٩، ٢١٨، ٢١٧
حكيميان (فرقة) ٢١٨، ٢١٧
حلاج، حسين منصور ٢٣، ٢٩، ٣٢، ٥٢،
٥٥، ٥٧، ٧٧، ١٢٣، ١٢٤، ١٥٠،
١٦٨، ١٧٤، ١٨١، ١٨٢، ١٨٥،
١٩٢، ١٩٣، ٢٠١، ٢٠٣
حماة ١٥٦، ٢١٤

خ

خاقانى ١٧٨
خانقاه نعمت اللهى ١٨٩
ختم الاولياء ٢٢١
خديوجم، حسين ٢٤٠
خطبة البيان ٢٣٧
خليل (ابراهيم) ١٣٨
خمريه (قصيدة) ١٥٧
خطبة نعاسنيه ٢٢٧
٥
دارالكتب المصرية ٢٠٧
دجال ١٦١
دحيه كلبي ١٦١، ١٦٠، ٤٦

جامع منصور ٧٤
جامى، عبدالرحمن ١٥٨، ١٦٤
جبرئيل ١٢، ٤٦، ٩٦، ١٣١، ١٦١
جزيرة العرب ١١
جلال الدين رومى ← رومى
جنگ مقدس (كتاب) ١٦١
جنيد بغدادى ٢٣، ٨٢، ١٣٢، ١٣٣،
١٥٩، ١٧٤، ١٧٥
جيلانى، عبدالقادر ١٧٠
جیلی، عبدالکریم ٦٦، ٩٥، ١٢٤،
١٢٥، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ٢٢٩،
٢٣٥

ح

حاج خليفه ١٥٨
حارث محاسبى ٨٢
حافظ ١٩٩
حجاز ١٦٣
حجر الاسود ٥٨
حرا ٩١
حراه ٢١٤
حراى ١٣٠، ٢١٤
حسن بصرى ١٩، ١٧٦
حكمت انبيا ١٦٧

دست‌کمک (کتاب) ۹۸

دوانی، جلال‌الدین ۲۰۷-۲۰۴

دیوان شمس تبریز ۱۰۹

دیوان کبیر ۲۱۲-۲۱۵

س

سجادی ضیاء‌الدین ۱۸۷

سری سقطی ۱۳۳، ۱۳۲، ۲۰

سلیمی ۱۶۰

سمرقند ۱۳۴

سنائی ۱۸۳-۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۳

سهل‌بن عبدالله تستری ۱۷۴، ۱۹۰،

۱۹۱

سهیلیان ۲۱۷

سوانح ۱۸۸، ۱۸۹

سوریه ۱۶، ۱۵۶

سویس ۱۴

سیرزوار ۳۲، ۱۶۱

ذ

ذالنون مصری ۲۰، ۲۲، ۵۶، ۱۹۰

ر

رابعه عدویه ۲۰، ۱۲۹، ۱۵۵

رسالة اضحویه ۲۴۰

رسالة قشیریه ۲۰، ۲۳، ۱۲۹

رسالة فی دفع الغم ۲۴۰

روزبهان ۱۶۹، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۱،

۱۸۲

رومی، جلال‌الدین محمد مولوی ۱۰۳

۱۲۰-۱۰۷، ۱۴۹، ۱۵۸، ۲۰۷،

۲۳۹، ۲۱۲

ش

شام ۱۶۳

شبستری ۲۲۵، ۲۳۶

شیلی ۷۰، ۷۳، ۸۲، ۱۸۲

شدر ۲۲۵، ۲۳۶

شخصیت محمد ۲۳۱

شرح تمهیدات ۱۹۹

شرح شطحیات ۶۳، ۱۶۹، ۱۸۸

شرح مثنوی شریف ۲۰۸

ز

زردشتیان ۴۸

زرکلی ۱۵۷، ۱۶۱، ۲۰۶

زمنخشی ۹۵

زندگی و مرگ آقای بدمن ۱۶۱

طواسين حلاج ٦٤ - ٦٧، ٥٩، ٦٨،
١٧٧، ١٦٩، ١٦٨، ١٥٠
طور ١٧٩
طيفوريان ٢١٧

ع

عباسي، محمد ١٣٣
عبدالغزي ١٦١
عبدالسيح بن عبدالله حمصي ٢٣٢
عبدالودود بن سعيد ٧٤
عراق ١٦٣
عراقي (فخر الدين) ٢٣٣
عروة بن مسعود ١٦١
عزازيل ٧٧
عسيران، عفيف ١٧٣، ١٧٦، ١٤٢،
١٩٤
عطار ١٨٣، ١٧٤، ١٥٥، ١٣٤
عفيفي، ابوالعلاء ١٥٧، ١٥٩، ١٦٤،
٢٢٥، ٢٢٤، ٢٠٣، ٢٠٢، ١٦٥
علي (ع) ٢٣٧، ٢١٥
عقلة المستوفز ٢٢٤
عيسى مسيح ٢٥، ٢٥، ١٦١، ٢٢٠،
٢٢٨، ٢٢٧
عين القضات ١٧٦، ١٨٤، ١٨٩، ١٩٠،

شرح نظم الدرر ١٥٨
شعراني ١٦٤
شفا ٢٣٩، ٢٤٠
شكوى الغريب ١٩٢
شمس تبريز ١٢٠
شيبى، كامل مصطفى ١٦٥، ١٦٦
شيعه ٢٥٧، ١٢١، ١٢٢، ٢٣١، ٢٣٤
شيعي ١٦٤، ٥٥
شيمل، آن ماري ١٥٧

ص

صاين الدين علي تركه ١٥٨
صفا، ذبيح الله ١٤٨
الصلة بين الصوف والتشيع ٢٢٥،
٢٣١
صوفيان، صوفيه ١٧، ٢٧، ٣٦، ٥٥، ٥٠
١٢٧، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٤، ١٧٢
صوفيه مسيحي ١١١
صوفيه يمن ١٣٧
ط
طبقات ابن سعد ١٦١
طبقات شعراني ٢١٦

ق

- قاری هروی ۲۰۶
 قاهره ۱۲۵، ۱۶۵، ۱۷۰، ۲۰۷
 قدس ۱۵۵
 قرآن، در غالب صفحات و بتکرار
 قرامطه ۵۸
 قصاریان ۲۱۷
 قمی علی بن ابراهیم ۲۱۵
 قوت القلوب ۱۹، ۲۶، ۸۲
 قیصر ۱۶۰

ک

- کابل ۱۷۳
 کازرون ۲۰۶
 الکتاب التذکاری ۱۶۵، ۱۷۲، ۲۲۴
 کرین، هنری ۱۶۹، ۱۸۰، ۶۳
 کرمانی، اوحدالدین ۲۳۳
 کریم، فن ۵۵، ۵۶، ۵۷
 کفایة العوام ۲۱۶
 کشاف ۹۵
 کشف الاسرار ۱۸۴، ۱۹۰، ۱۹۱
 کشف الظنون ۱۵۸
 کشف المحجوب ۱۳۳، ۲۲۲

غ

- غزالی، احمد ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۰
 ۱۹۳
 غزالی، محمد ۱۰۴-۱۰۷، ۷۹-۱۰۸، ۱۱۰-۲۸۰، ۲۰۹، ۱۶۵، ۱۳۰، ۱۱۰
 غلاة صوفیه ۱۲۰
 غلاطیان ۲۳، ۲۲

ف

- فتوحات مکيه ۱۶۳، ۲۱۹، ۲۲۹
 فرعون من مدعی ایمان فرعون ۲۰۶
 فرعون ۶۷، ۶۸، ۲۰۸-۲۰۱
 فروزانفر ۲۰۸، ۲۱۲-۲۱۵، ۲۲۹
 فصوص الحکم ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۷، ۲۰۱
 ۲۲۹، ۲۰۲
 فضاله ۲۱۶
 فضالی ۱۳۵، ۲۱۶
 فلوطین ۱۱۰، ۱۱۴
 فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۱۵۸
 فی معرفة النفس الناطقه ۲۳۹
 فیلون یهودی اسکندرانی ۱۶۵

ماني ٢١٠، ٢٢٦، ٢٨١
ماسينيون ٤٣- ٥٩، ٦٩، ٧٧، ١٦٠
٢٣٧، ٢٣٦، ١٧٧، ١٦٩
مثنوى ١٠٧، ١١٩، ٢٠٧، ٢٩٨
مجلة كلية الآداب ٢٢٦
المجموعة النهائية ٢١٧
محاسبيان ٢١٧
محيى الدين ابن عربي ← ابن عربي
محيى الدين بن عربي ← الكتاب
التذكري
محمد ص ١١، ١٥، ٢٤، ٦٥، ٧٨، ٨٨،
٨٩، ٩١، ٩٥، ٩٦، ١٣١ - ١٢١،
١٣٤، ١٤٠، ١٤٤، ١٥١، ١٩٧ -
١٩٣، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٧، ٢٣١
محمد بن منور ١٤٨
محمد بن علي ← حكيم ترهذي
مدرس رضوى ١٨٧
مدرسة مطالعات شرقى ١
مدينة الأهي ٢١٠
مراكش ٢١٤
مسلمانان ٥٠، ٥٩، ١٥١
مسيح ١٠، ١٩، ٦٣، ٦٤، ٦٦، ٨٧، ١٢٥
١٢٧، ١٤٤ ← عيسى
مسيحيان ٥

كعبه ١٢٠
كليمانس، قديس ٢٣٠
الكهف والرقيم ١٧٠
كيمياء سعادت ٢٠٩

ك

كايردنر ٩٢، ٩٦، ٩٧
گرگاني، ابوالقاسم ١٨٩
گزیده غزليات شمس ٢٢٩
گنوستيكهاى مسيحي ١٢٣
گوتس ٢٢٦
گولد، جرالڊ ١٠٣-٩٨
گولد تسيهر ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٧
گيسو دراز، سيد محمد ١٩٩
گيوهرث ٢٢٥

ل

اللمع (كتاب) ٢٧، ٢٣، ٥١
لندن ١٦٩
لنينگراد ١٣٣
لوامع انوار الكشف ١٥٨
ليلي ١٦٠

م

مارگليوت ٥٩

میبدی، رشیدالدین ۱۹۱، ۱۹۰

مسیحیان سریانی ۶۳

مسیحیت ۲۳، ۱۸، ۷، ۳۰، ۴۹، ۸۷،

۱۴۵ ۱۴۳، ۱۰۳

ن

نامه‌های عین القضاة ۱۷۳، ۱۹۳،

مسکویه ۵۹

۱۹۷

مشکات الانوار ۹۲، ۹۴

نایس (نایسه) ۲۴۳

مصر ۲۲۸، ۱۵۷

نیهانی ۲۱۷

مصطفی ← محمد ص

نجات ۲۴۰

مطالعات در تصوف اسلامی ۱۷۰

نرشخی ۲۳۰

معاویه ۱۶۱

النفس البشریه عند ابن سینا ۲۴۱

معروف کرخی ۲۰

نصری نادر، آلبر ۲۴۲

منان ۱۹۴

نظم السلوک ۱۶۰

مفتاح الباب المقفل ۲۱۴

نوافلاطونی ۱۶۳، ۱۶۵،

مفید (شیخ) ۲۰۹، ۲۱۵،

نوح ۲۲۸

المقنع ۲۳۰

نوربخش، جواد ۱۸۹

مکتوبات عین القضاة ← نامه‌ها

نیرگ ۲۳۴، ۹۲

مکدوئالد ۱، ۲۴، ۲۷، ۴۸، ۹۳، ۱۳۵،

نیکلسون ۲، ۳۱، ۶۲، ۸۲، ۱۷۰، ۱۷۳،

مکه ۲۰۶، ۵۸

۱۷۴، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۶،

المنابر الالهیه ۱۷۰

۲۲۳

منزوی، احمد ۱۵۸

نیل ۱۵۷

منزوی، علینقی ۱۷۳

ه

المتقد من الضلال ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۴،

۸۷، ۹۰، ۹۱، ۹۶، ۱۰۴، ۲۰۹،

هارون ۲۰۵

موسی ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۲۷،

هجویری ۱۳۲ ۱۳۴ ۲۱۷، ۲۱۸،

مهدی (ع) ۲۱۹

۲۲۸،۲۲۲

ی

هرات ۲۰۶

يعقوب ۲۲۸

هرگرونيه، سنوك ۱۳

يهود ۲۲۶

هلنيستی ۵۶،۲۲،۱۹

يهودی، ۶۱

و

اليواقيت والجواهر ۱۶۴

وب ۱۴۰،۱۱۳،۲۳،۹،۸

يوحنا ۸۹

وردز ورث ۱۴

يوحناى صليبي: قدیس ۱۱۱

وفيات الاعيان ۱۵۷،۱۵۶

از همین نویسنده نشر می‌شود:

در زمینه شعر:

- ۱) درکوجه باغهای نشابور (چاپ هشتم)
- ۲) بوی جوی مولیان (چاپ سوم)
- ۳) از بودن و سرودن (چاپ سوم)
- ۴) مثل درخت در شب باران (چاپ دوم)
- ۵) از زبان برگ (چاپ چهارم)
- ۶) شیخوانی (چاپ دوم)
- ۷) زمزمه‌ها (چاپ دوم)

ترجمه

- ۱) هلدرلین (برگزیده شعر و نقد احوال)
- ۲) و. ب. یتیس (برگزیده شعر و نقد احوال)

در زمینه نقد ادبی

- ۱) صور خیال در شعر فارسی (چاپ دوم)
- ۲) زبان شعر در نثر صوفیه
- ۳) چشم اندازهای نقد ادبی در قرن بیستم.
- ۴) شعر معاصر عرب (نقد و تحلیل و نمونه‌ها)
- ۵) موسیقی شعر

ترجمه

- ۱) شعر و علم اثر آی. ا. ریچاردز
- ۲) اصول نقد ادبی اثر آی. ا. ریچاردز
- ۳) مطالعات در باب رئالیسم اروپائی، اثر گنورگ لوکاج
- ۴) تفسیر مادی خاستگاه شعر، اثر جورج تامسون

تصحیح متن

- ۱) رباعیات عطار (مختار نامه)
- ۲) از همیشه تا جاودان (نمونه‌های برجسته نثر صوفیه با توضیح و تفسیر)