

عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۹

گردآوری و تدوین

دکتر سیلمصطفی آزمایش

آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ -
عرفان ایران مجموعه مقالات (۹) / گردآوری و تدوین مصطفی آزمایش. -
تهران: حقیقت، ۱۳۸۰.
۱۳۵ ص.

ISBN 964-7040-13-X : ۹۰۰۰ ریال

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. عرفان ایران - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. آداب طریقت - مقاله‌ها و خطابه‌ها.
الف. عنوان.
۲۹۷/۸۳
۴۸ ع ۴۶ / آ ۲۸۶ BP
کتابخانه ملی ایران
محل نگهداری:
۱۳۶۹۰ - ۸۰ م

عرفان ایران : مجموعه مقالات (۹)

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش
ناشر: انتشارات حقیقت؛ تهران، صندوق پستی ۳۳۵۷-۱۱۳۶۵
تلفن مرکز پخش: ۵۶۳۳۱۵۱
چاپ اول: تابستان ۱۳۸۰
تعداد: ۲۰۰۰ نسخه
چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه
قیمت: ۹۰۰ تومان
شابک: ۹۶۴-۷۰۴۰-۱۳-X
ISBN: 964 - 7040 - 13 - X
ای.ای.ان: ۹۷۸۹۶۴۷۰۴۰۱۳۶
EAN: 9789647040136

فصلنامه عرفان ایران / دوره جدید / شماره نهم / بهار ۱۳۸۰

شماره ثبت: ISBN 2-913833-00-5

محل انتشار: پاریس

انتشارات: نور

مدیر مسئول: دکتر سید مصطفی آزمایش

زیر نظر هیأت تحریریه

فصلنامه عرفان ایران از انتشارات انجمن «عرفان ایران» وابسته به بنیاد معرفتی «جوهره» می‌باشد. این بنیاد غیرانتفاعی و فرهنگی براساس قانون تأسیس، و مطابق مقررات حقوقی در کشور فرانسه به ثبت رسیده است. فصلنامه عرفان ایران امیدوار است تا با برخورداری از معاضدت صاحب‌نظران در عرفان، فلسفه، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، ادبیات، هنر،... بتواند معرفتی آکنده از ارزش‌های معنوی را در میان فارسی‌زبانان پراکنده در چهارگوشه جهان بسط و توسعه دهد. فصلنامه عرفان ایران در ویراستاری مقالات دریافتی مجاز است. مقالات ارسالی به فصلنامه به صاحبان آنها مسترد نمی‌شود.

Ed. NOUR

B. P. 290 75265 Paris

Cedex 06 - France

نشانی انتشارات:

Fax: 33 01 42 84 33 91

E.mail : soufi 95 @ club-internetfr

مشخصات کامل بانک و شماره حساب بانکی به قرار زیر است:

Quintessence Soufi

BICS Banque Populaire/

Agence BICS Paris Sèvres - Duroc

SWIFT Code: CCBP FR PP MTG

Code Banque

10207

Code Guichet

00085

No compte

04085005386

Clé/rib

88

فهرست مندرجات

..... مقالات		
۵	دکتر حاج نورعلی تابنده	عاشورای حسینی
۲۰	دکتر سید جعفر شهیدی	ماجرای دو نامه
۲۵	دکتر سید حسن امین	تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن عربی: بخش اول
۵۱	دکتر سید مصطفی آزمایش	سیر آفاق و انفس
۶۵	دکتر قاسم کاکائی	خدای ابن عربی، خدای اکهارت (خدای فلاسفه یا خدای دین)
۹۵	دکتر حشمت الله ریاضی	آیا ایمان جز عشق و محبت است؟
۱۱۰	دکتر سید حسین نصر ترجمه: سعید دهقانی	اهمیت آثار فلسفی فارسی در سنت فلسفه اسلامی
..... معرفی کتاب		
۱۲۳	دکتر محمد لگنهاوزن	تقدیری از کتاب تائوی اسلام

عاشورای حسینی^۱

جناب دکتر حاج نورعلی تابنده

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم

رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي وَ اخْلُصْ عُنُقِي مِنْ لِسَانِي يَقْتَهُوا قَوْلِي^۲

یا حسین!

کتاب حُسن تو را آب بحر کافی نیست

که ترکنیم سر انگشت و صفحه بشماریم

در مقابل چنین عظمتی زبان چه می تواند بگوید؟ جز اینکه خداوند لکنت را

از زبانها بردارد و به گوشها هم اُذُنٌ وَاَعِيَّةٌ^۳ بدهد. یعنی، زبان گویا و گوش شنوا؛

انشاءالله.

۱. متن سخنرانی حضرت آقای حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب‌علیشاه در سحر عاشورای سال ۱۴۲۲ هجری (۱۶ فروردین ۱۳۸۰).

۲. سوره طه، آیات ۸-۲۵: ای پروردگار من، سینه مرا برای من گشاده گردان و کار مرا آسان ساز و گره از زبان من بگشای تا گفتار مرا بفهمند.

۳. سوره حاقه، آیه ۱۲: لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَ تَعِيَهَا أُذُنٌ وَاَعِيَّةٌ؛ تا آن را مایه اندرزتان گردانیم و گوش نگه دارنده اندرز آن را فرا گیرد.

قرآن که کتاب اساسی اسلام و یا به اصطلاح ظاهری حقوقی، قانون اساسی اسلام است دارای آیاتی است که یا دارای شأن نزول می باشد که معانی آنها مشخص است و یا شأن نزول ندارد که اهل بیت این آیات را در اخبار و احادیث خویش معنی کرده اند. از این رو بعضی از اخبار و احادیث اهل بیت تعیین مصداق بعضی از این آیات می باشد که این آیات را برای ما معنی کرده اند.

یکی از آیات مهم قرآن که عرفا بیشتر به آن توجه دارند و در او را موظفه بعضی از فقرا هم وجود دارد آیه نور است که چند آیه پشت سر هم است: *اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذَكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ^۱*

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ خداوند نور آسمانها و زمین است؛ بعضی ها *اللَّهُ مُنِيرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ* ترجمه می کنند که خداوند آسمانها و زمین را روشن می کند. ولی متن آیه قرآن *اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ* است؛ یعنی، خداوند نور آسمانها و زمین است.

در اصطلاح طبیعیات یا در لغت، نور آن است که ظاهر لنفسه و مظهر لغیره است؛ یعنی، به خودش دیده می شود و محتاج نیست که چیز دیگری آن را روشن کند و

۱. سوره نور، آیات ۶ - ۳۵: خدا نور آسمانها و زمین است. مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی باشد، آن چراغ درون آبگینه ای و آن آبگینه چون ستاره ای درخشنده. از روغن درخت پربرکت زیتون که نه خاوری است و نه باختری افروخته باشد. روغنش روشنی بخشد هر چند آتش بدان نرسیده باشد. نوری افزون بر نور دیگر. خدا هر کس را که بخواهد بدان نور راه می نماید و برای مردم مثلها می آورد، زیرا بر هر چیزی آگاه است. آن نور در خانه هایی است که خدا رخصت داد ارجمندش دارند و نامش در آنجا یاد شود و او را هر بامداد و شبانگاه تسبیح گویند.

آن، چیزهای دیگر را روشن می‌کند. خداوند نور آسمان‌ها و زمین است؛ یعنی، اگر نظرش نباشد آسمان و زمین هم نیست. در دنباله آیه برای اینکه مطلب را بهتر بفهمیم توضیح داده که مثل نورش مثل مصباح (یعنی چراغ) است. چراغی که در فانوسی است و با این نور هر که را بخواهد هدایت می‌کند: *يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ*. این چراغ در کجاست؟ *فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ*؛ در خانه‌ها در بیت‌هایی است که خداوند اجازه داده و دستور داده که آنها عظمت و رفعت بگیرند. این بیت کجاست؟ این بیت همان است که می‌فرماید: *مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ مَن رَكِبَهَا نَجَّى وَمَن تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ*؛ مثل اهل بیت من مثل سفینه نوح است. این بیت، اهل بیت رسول خداست. این چراغ در اهل بیت رسول خدا آفریده شده، اهل بیت رسول خدا، مادامی که حضرت حیات داشتند آن پنج تن بودند که برای آنها آیه تطهیر نازل شد که *إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا*^۱. مصباح کجاست؟ *إِنَّ الْحُسَيْنَ مِصْبَاحُ الْهُدَىٰ وَ سَفِينَةُ النَّجَاةِ*. حسین چراغ هدایت است. همان چراغی که در آیه نور ذکر کرده است: *يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ*، این چراغ در آنجاست. این چراغ در همه جا است. *فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ*. این بیوت از زمان آدم تا خاتم بوده و همواره هم خواهد بود. این چراغ در همه این ایام هست. منتهی بعضی اوقات خداوند درخشندگی بیشتری به او می‌دهد که در این درخشندگی در سلسله انبیاء و اولیا، پیغمبر ما از همه امثال خودش درخشندگی بیشتری دارد و در ائمه هم این درخشندگی در حسین بیشتر است. البته نه اینکه سایر ائمه چراغ هدایت نیستند، همه چراغ هدایت هستند، منتهی در بعضی جلوه این درخشندگی بیشتر است.

۱. سوره احزاب، آیه ۳۳: همانا خداوند می‌خواهد از شما خاندان پیامبر، پلیدی را دور کند و شما را پاک دارد.

همه انبیاء و اولیاء و ائمه به آن عشق اعلاء - آن عشق الهی - مبتلا و آزمایش شده هستند، منتهی این عشق در حسین ظاهر شد که ظهور العشق الاعلی. برای چشم‌های کم نور ما ظهور کرد که بتوانیم ببینیم و الا این عشق در همه آنها هست. وقتی می‌فرماید: إِنَّ الْحَسِينَ مِصْبَاحُ الْهُدَى وَ سَفِينَةُ النَّجَاةِ. تمام زندگی حسین مصباح‌الهدی است. منتهی همه اینها در یک واقعه عصاره شد و نه در چند روز بلکه در یک روز. چراغ را در تاریکی می‌گذارند. با مرور مختصری بر تاریخ اسلام تا زمان امام حسین، روشنی اسلام را که برای این جامعه آفریده شده بود ولی لیاقت آن را نداشتند و به تاریکی تبدیلش کردند، می‌بینید.

پیغمبر در خواب دید که بر منبرش میمون‌ها بالا می‌روند و خیلی ناراحت شد که تعبیر به خلافت، بلکه سلطنت بنی‌امیه که حقایق اسلام را منقلب کردند، شد.

مردم مکه و مدینه دیده بودند که حسنین چقدر مورد محبت رسول خدا هستند. محبت رسول خدا هم فقط از جنبه فرزندی نبود و جنبه معنوی داشت. ائمه دیگر هم از نسل امام حسین هستند و فقط جنبه فرزندی ندارند بلکه فرزند معنوی ایشان یعنی امام بودند. و این سلسله اجازه همواره می‌باشد. مردم می‌دیدند که پیغمبر چه احترام و چه محبتی به حسنین دارند. به طوری که مثلاً در یک نماز، صحابه دیدند که حضرت سجده را خیلی طول دادند. بعد از نماز از حضرت پرسیدند که چه شد که شما سجده را طول دادید؟ حضرت فرمودند: حسین بر شانه من سوار بود نخواستم او را ناراحت کنم. پیغمبر در نماز، حسین را مقدم می‌دارد و یا یک بار همین حسین در اطاق با رسول خدا تنها بود، گفت که فلانی شتری دارد من هم شتر می‌خواهم. حضرت فرمودند: بیا من شتر تو می‌شوم و چهار دست و پا شدند و حسین را سوار کردند (ببینید از بچگی پیغمبر سخن حسین را قبول

داشت) و دور می‌گشتند. حسین گفت: شتری که من دیدم عفو عفو می‌کرد. حضرت العفو العفو فرمود. این قدر فرمود که جبرئیل آمد و گفت: خدا می‌گوید بس است؛ این قدر که "العفو العفو" گفتی اگر چند بار دیگر بگویی تمام گناهکاران بخشیده می‌شوند و مورد عفو قرار می‌گیرند. این مقام حسین است.

حتی بعد از رحلت پیامبر هم شیخین خیلی احترام نسبت به حسنین داشتند. یک بار عمر که در رعایت مقررات خشن و سختگیر بود، بالای منبر داشت صحبت می‌کرد. - زنان پیغمبر هر کدام اطاعتی داشتند و در هر اطاق به مسجد باز می‌شد، همین‌طور فاطمه و علی (ع) بودند. حضرت فرموده بودند در اطاق‌های زن‌ها را به مسجد بستند و دیوار کشیدند ولی فقط خانه فاطمه درش باز بود و به مسجد راه داشت. - عمر خطبه می‌خواند و حسین که طفل هفت، هشت ساله‌ای بود پای منبر آمد و خطاب به عمر گفت: از منبر جدم پایین بیا و بر منبر جدم خودت برو. (کلام الملوک، ملوک الکلام). اگر کس دیگری می‌گفت حتی یک بچه، عمر او را تهدید می‌کرد، ولی عمر پایین آمد و حضرت را در آغوش گرفت و گفت: چشم، جدم من منبری نداشت. این احترامی بود که حسنین نزد مردم مدینه و نزد مسلمین اولیه داشتند. ولی بعداً متأسفانه بعد از فتح شام که از مرکز اسلام دور بود وضع عوض شد. اولین حاکمی که برای آنجا فرستادند یزید بن ابی سفیان برادر بزرگ معاویه بود و بعد از او خود معاویه را برای حکومت فرستادند. بعد از معاویه هم یزید در دمشق بر تخت خلافت نشست. در آن زمان روزنامه و کتاب و وسایل اطلاع‌رسانی نبود و عموماً حکومت به مردم اطلاعاتی می‌داد. حکومت هم در آنجا اسمی از اهل بیت نبرد و به مردم القاء کرده بودند که فقط بنی‌امیه قوم و خویش پیغمبر هستند و کس دیگری قوم و خویش پیغمبر نمی‌باشد. از بعضی فقها مثل ابوهریره و ابن جندب که صحابه پیغمبر بودند هم استفاده می‌کردند و

آنها هم اخباری خلاف نقل می‌کردند و مردم هم می‌گفتند اینها که از صحابه پیغمبر هستند حتماً درست می‌گویند.

مثلاً آن آیه‌ای که راجع به بیتوته است که می‌فرماید: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ؛ آنهایی که جانشان را برای جلب رضای خدا در طبق اخلاص می‌گذارند. که منظور حضرت علی (ع) است و در شأن وی است. اما معاویه از قول این فقها گفت که این آیه در مورد عبدالرحمن بن ملجم است که حضرت علی (ع) را به شهادت رساند.

در همین موضوع ابن بطوطه می‌نویسد: در سفری که به شام رفتم، دیدم آنها هرگز اسامی اهل بیت را برای فرزندانشان نمی‌گذارند، هیچ‌کس فرزندش را علی، حسن، حسین، فاطمه و... نمی‌گذارد، و به عوض آن یزید، معاویه و مروان می‌گذارند، سفر را که ادامه دادم (او سیاح بود) به منزلی مهمان شدم، دیدم صاحبخانه پسرانش را حسن، حسین و علی صدا می‌زند. به او گفتم: تو چرا این اسم‌ها را روی فرزندان گذاشتی؟ جواب داد: برای اینکه هر پدری ممکن است به فرزندان گاهی فحش و ناسزا بدهد. من دیدم صحیح نیست اسم فرزندانم را یزید و معاویه و مروان بگذارم. حسن و حسین و علی گذاشتم که به اینها فحش بدهم. ببینید نتیجه کار اینها چه شد؟ به طوری بود که بعضی از اهالی، حضرت حسین و خاندان او را نمی‌شناختند و می‌گفتند: یک نفر خارجی (خارجی یعنی خارج از دین اسلام) قیام کرده و باید به جنگ او برویم. و به این طریق مردم را به جنگ آوردند. بعد هم که اسراء را اول به کوفه و بعد به شام بردند، مرد مستی آمد و غذایی آورد خدمت حضرت زینب. حضرت فرمودند: این چیست؟ گفت: صدقه است. فرمودند: بپر صدقه بر ما حرام است. گفت: مگر شما چه کسانی

هستید؟ فرمود: من نوه پیغمبر هستم. بر سر خودش زد و گفت: من فکر نمی‌کردم که پیغمبر غیر از همین بنی‌امیه قوم و خویش دیگری داشته باشند.

این‌طور مردم را تربیت کرده بودند. عمر مرد عاقلی بود، عاقل به معنای عقلی که ما فکر می‌کنیم. عمر می‌گفت: بیعت ابوبکر یک امر فوق‌العاده و استثنایی (فلته) بود، خداوند مؤمنین را از شرش نگاهدارد.^۱ شاید خداوند به همین گفتارش مقداری اجر خواهد داد. یکی از شرور این امر همین تسلط بنی‌امیه بر اسلام بود. البته بنی‌عباس هم در مخالفت با ائمه دست‌کمی از آنها نداشتند. بعضی اوقات حتی ائمه را بیشتر هم اذیت می‌کردند ولی تفاوتش این بود که بنی‌امیه از آن اول اصلاً به اسلام اعتقادی نداشته و با اساس اسلام مخالف بودند ولی بنی‌عباس از نسل اهل بیت و از بنی‌هاشم بودند و با اساس اسلام مخالف نبودند بلکه با امام زمان خودشان مخالف بودند. در واقع می‌توان گفت شیعه‌ای بودند که امام زمان خودشان را قبول نداشتند. قبر حضرت علی (ع) در زمان هارون الرشید پیدا شد و اولین بقعه‌ای که ساخته شد به دست هارون بود. مأمون هم واقعاً دلش می‌خواست حضرت رضا (ع) خلیفه شود و خودش گفت: من که حالا خلافت خودم را می‌کنم چرا به خاطر فرزندم دچار عذاب الهی بشوم و حضرت را به اصرار و به‌زور وادار به قبول ولایت‌عهدی کرد ولی بعد در جریان کار متوجه شد که نمی‌تواند. به همین دلیل بنی‌امیه هزار ماه بیشتر عمر نکردند که لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ^۲ اشاره به آن دارد ولی حکومت بنی‌عباس پانصد، ششصد سال طول کشید.

بنی‌امیه اعتقادی به اساس اسلام نداشتند. ابوسفیان هم وقتی لشکر پیامبر را دید که آمده‌اند مکه را فتح کنند، مسلمان شد و بعد هم پیغمبر از او پرسید: حالا

۱. كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلَيْتَهُ وَفَى اللَّهُ الْمُسْلِمِينَ شَرَّهَا.

۲. سوره قدر، آیه ۳: شب قدر بهتر از هزار ماه است.

به پیغمبری من ایمان آوردی؟ گفت: اگر خدای بالاتری نداشتی که نمی توانستی این قدر لشکر جمع کنی. او چنین دید و نظری داشت. معاویه هم که از طلقاء بود. بعد از فتح مکه که اینها را گرفته بودند، پیغمبر فرمودند: انتم الطلقاء؛ شما آزاد هستید. و از اینجا این لغت طلقاء برای آنها ماند. وقایع تاریخی را می دانید و من آن را تکرار نمی کنم.

در زمان امام حسن (ع) معاویه اصلاً در شأنش نبود که فکر خلافت بکند. حتی معاویه هم که در زمان علی (ع) در امارت شام بود، اول کاری که حضرت علی (ع) نمود این بود که او را عزل کرد. بعضی مورخین بر این فرمایش حضرت علی (ع) ایراد می گیرند که فرمود: من نمی توانم یک روز اینجا باشم و نماینده حکومت من در آنجا ظلم و ستم کند. بله ما کیاول می تواند ایراد بگیرد ولی اگر علی، معاویه را نگه می داشت، دیگر این علی نبود. و این محال بود. خدا علی را آفرید که علی باشد. به همین دلیل هم معاویه به بهانه انتقام و قصاص خون عثمان قیام کرد. و همان طوری که قبلاً به او باج داده بودند، از علی (ع) هم باج می خواست ولی علی اهل باج دادن نبود. اما معاویه ظواهر اسلام را حفظ می کرد. نماز جمعه می رفت و خطبه می خواند و روزه می گرفت؛ همین ظواهری که مردم ببینند و بگویند این مسلمان است تا اینکه در زمان یزید، امام حسین مصباح الهدی شد و نشان داد که هرکس به آن حضرت اقتداء نکند گمراه است. هرکس که مخالفت کند نیز گمراه است. و از این زمان فطرت بنی امیه آشکار شد که ضد اسلام هستند. حتی یکی از خلیفه ها که اسم او را در خاطر ندارم - اینها اسم هایشان فرقی نمی کند - تا وقتی خلیفه نشده بود هر روز در مسجد می نشست و قرآن می خواند. روزی که به او خبر آوردند که تو خلیفه شدی، قرآن را روی هم گذاشت و گفت: هَذَا فِرَاقٌ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ؛ دیگر رفتیم، خدا حافظ. یا خلیفه دیگر که وقتی

استخاره کرد آیه قرآن علیه او آمد، به قرآن تیر زد و آن آیه قرآن را غلط خواند و
 أَنَّ اللَّهَ بَرِيٌّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ^۱ را خواند "وَرَسُولُهُ" (با کسره)؛ یعنی، خداوند از
 مشرکین و (العیاذ بالله) رسول خودش بیزار است.

در زمان امام حسن، معاویه اسلام را کم کم از مسیر اصلی خودش خارج کرده
 بود. معاهده امام حسن با او بیان احکام اسلامی است. اینکه در آن معاهده تعهد
 کرده بود که حق ندارد کسی را به جانشینی انتخاب کند، به مسلمین آزادی بدهد در
 اینکه چه کسی را می خواهند و اهل بیت را آزار ندهد. در واقع به اصطلاح امروز
 برنامه کار خود آنان را نشان دادند. هر عملی که خلاف این برنامه انجام می شد،
 مردم می فهمیدند که حق با این طرف است.

بنابراین در مجموع این طور شد که مردم در زمان امام حسین فهمیده بودند
 که حق با چه کسی می باشد: الْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ وَ عَلِيٌّ مَعَ الْحَقِّ^۲. این تفاوت بین زمان
 امام حسن و امام حسین می باشد که باعث شد حضرت امام حسن صلح کردند و
 حضرت امام حسین قیام. پیغمبر (ص) فرمود: الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ إِمَامَانِ، قَامَا أَوْقَعَا؛ چه
 قیام کنند و چه نشسته باشند اینها (حسن و حسین) امامند برای زمان خودشان.
 ولی معذک برای اینکه بدانید مصباح الهدی یعنی از این پیروی کنید. تمام زندگی
 حضرت قابل پیروی و واجب پیروی است.

حضرت امام حسین از اول روحیه خیلی غیوری داشتند. در زمان حضرت
 امام حسن شخصاً با صلح موافق نبودند ولی اختیار و امر الهی در آن ایام با امام
 حسن بود. بعد هم که امام حسن صلح کردند، همان صلح را امام حسین قبول داشتند
 و اطاعت می کردند. این موضوع درسی است که وقتی امر الهی قرار می گیرد،

۱. سوره توبه، آیه ۳: خدا و پیامبرش از مشرکان بیزارند.

۲. حق با علی است و علی با حق است.

روحیۀ شخصی خودمان را باید کنار بگذاریم، و اطاعت امر خداوند کنیم. او مصباح الهدی در همین چیزها است.

ایرادی که بر امام حسین می‌گیرند آن است که می‌گویند طبق آیه قرآن که می‌فرماید: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ؛ خودتان را به دست خودتان در تهلکه نیندازید. بنابراین اگر حضرت می‌دانست که کشته می‌شود پس چرا قیام کرد و اگر نمی‌دانست پس در امامت او خلل وارد می‌شود و لا اقلّ در روزهای آخر که متوجه شد، چرا جلوگیری نکرد؟

ولی این تصوّرات برای ما است. حضرت امام حسین می‌فرماید:

مرگ را برگوی در نزد من آی تا در آغوش بگیرم تنگ تنگ
برای امام حسین مرگ تهلکه نیست. برای ما که مرگ را پایان همه چیز می‌دانیم، مرگ این دنیا تهلکه است. لذا فرشتگان و جبرئیل در صحرای کربلا آمدند و گفتند: می‌خواهی همان کرامات و قدرت الهی که در جنگ‌های رسول خدا انجام می‌شد را انجام بدهیم و تو را نجات بدهیم؟ حضرت فرمودند: نه؛ برو و بین من و خدا واسطه نشو، ما پرده نمی‌خواهیم. مرگ برای آنها حیات بود. أُقْتَلُونِي يَا ثِقَاتِي، إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي، و حَيَاتِي فِي مَمَاتِي، و مَمَاتِي فِي حَيَاتِي؛ مرا بکشید، برای اینکه در قتل من حیات است و حیات در مرگ من است و مرگ من در این حیات است که دارم. یا می‌فرماید: اگر اسلام مستحکم نمی‌شود جز به اینکه شمشیرها مرا از بین ببرند، پس ای شمشیرها زودتر بیاید. ^۲ برای ما، شکست در جنگ شکست است، ولی امام حسین شکست نخورد. امام حسین پیروز شد. امام حسین می‌خواست اسلام علوّ پیدا کند، شیعه بماند که ماند و امروز ما افتخار می‌کنیم که

۱. سوره بقره، آیه ۱۹۵.

۲. لولا يستقيم الاسلام إلا بقتلي فيا سيوف خذيني.

به نامش تبرک می جوئیم. امام حسین این را می خواست، بنابراین اینکه می گویند: امام حسین شکست خورد، نه؛ امام حسین شکست نخورد. پیروزی امام حسین در همین بود. این هم درس دیگری است که این زندگی ما حیات نیست. این حیات را برای چه می خواهیم، برای عظمت خودمان و برای عظمت مکتبمان. بنابراین اگر در راه عظمت مکتب از بین برویم، این مرگ نیست، خودش شهادتی است. مسأله دیگر مسأله استمهال است که در تاسوعا خواستند حمله کنند ولی حضرت استمهال کردند و فرمودند: صبر کنید تا فردا. و در آن شب همه شاد بودند، مجلس خاصی، مجلس نیازی، به درگاه خدا داشتند. حضرت مقامات آنها را به ایشان نشان دادند. البته خیلی از آنها خودشان به درجاتی رسیده بودند که مقاماتشان را می دیدند. ولی حضرت که بالاتر از آنها بودند، اینها را به نزد خودشان بردند و این مقامات را نشان دادند. همین رمز این موضوع است که چرا حضرت عباس تا آن تاریخ نگفت: "یا برادر". در لحظه مرگش، یعنی آن لحظه ای که حضرت دستش را گرفته و در بالا پهلوی خودشان نشانند و مقامش را دید، آن وقت احساس کرد که پهلوی برادرش است و بی اختیار گفت: برادرت را دریاب.

مسأله دیگری که در تاسوعا واقع شد، مسأله برداشتن بیعت است. این اشکال پیش می آید که بیعت، بیعت با خداست. چطور این بیعت برداشته می شود؟ حضرت فرمودند: اگر فردا کسی باشد و صدای مرا بشنود و به کمک من نیاید از اهل جهنم است؛ پس بروید که صدای مرا نشنوید، من تعهد خودم را از شما برداشتم این کدام تعهد بود؟ تعهد حکومتی بود. برای اینکه اینها آمده بودند تا با امام حسین بیعت حکومتی بکنند. بیعت حکومتی یعنی در واقع از همان نوع بیعتی که با خلفاء می شد. بیعت ولوی که برداشتی نیست. آنهایی که بیعت

حکومتی داشتند، رفتند ولی کسانی که بیعت ولوی داشتند، نتوانستند بروند. کجا بروند؟ در واقع می‌گفتند:

گر برکنم دل از تو و بردارم از تو مهر این مهر بر که افکنم این دل کجا برم
حضرت بعضی‌ها را خواستند امتحان کنند، به حضرت عباس فرمودند: حالا که شمر به دنبال آمده، برو و در آنجا در امان باش. حالا عباس چه عرض کرد
معنای همین شعر بود که:

گر برکنم دل از تو و بردارم از تو مهر این مهر بر که افکنم این دل کجا برم
هیچ یک از بزرگان، هفتاد و دو نفر حواری به این صورت نداشتند. اینکه اجازه دادند هر کدام که می‌خواهند بروند، هم خیرخواهی مردم بود و هم اینکه بر آنها تحمیلی نکنند. هرکس با آنها می‌ماند کشته می‌شد. پس آن شب را جشن گرفتند. پیرمردها از شادی می‌رقصیدند. فردا صبح بدون زره به میدان می‌رفتند تا زودتر شهید بشوند و به آن مقاماتی که دیدند برسند.

اینها موجب شده که خیلی‌ها ایراد می‌گیرند که چرا عزاداری می‌کنید، عزا یعنی چه؟! بله درست است که آنها جشن داشتند ولی ما برای خودمان عزا می‌گیریم. ما بر سرنوشت خودمان گریه می‌کنیم. ما فرزندان همان کسانی هستیم که قدر علی را ندانستند، قدر حسن را ندانستند. دیدند که حسین چه می‌گوید ولی به کمکش نرفتند. وای بر ما! وای بر اجداد ما که این کار را کردند، این گریه برای خود ما است. از لحاظ اجتماعی هم، گریه، برای قطع امید ملت است از اینکه حکومت به دست اهلس بیفتد. چند مقطع در تاریخ اتفاق افتاد که شیعیان از حکومت قطع امید کردند ولی همین‌ها نشان داد که سلسله اولیاءالله ادامه دارد.

حضرت امام حسین در آخرین لحظات آمدند و به اصطلاح و عبارتی که می‌گویند، ودایع امامت را به حضرت سجاد سپردند. البته ودایع امامت چنان‌که

می‌گویند: عصای موسی و انگشتر سلیمان است، نبود. بله، انگشتر سلیمان است ولی آن انگشتری نیست که از این قبیل انگشترهای متداول باشد. انگشتری است که به انگشت قدرت می‌دهد تا دنیا را بچرخاند. عصایی است که به صاحب عصا اجازه و قدرت می‌دهد که از چوب، اژدها بسازد. ودایع را که سپردند، حضرت رفتند. و اما آثار این قیام الهی الی الابد خواهد بود. اسلام با پیغمبر به وجود آمد و بقای آن به خصوص تشیع مرهون قتل حسین است. تا آن تاریخ اهل بیت را خواهان حکومت و خلافت می‌دانستند، به طوری که عمر، وقتی هیأت شش نفره را تعیین کرد، برای هر کدام عیبی می‌گفت که فلان کس این عیب را دارد و گرنه او را تعیین می‌کردم. برای علی (ع) دو عیب به خیال خودش گفت. یکی گفت: علی خیلی مزاح است و زیاد شوخی می‌کند و دیگر اینکه علی خیلی حریص به خلافت است. نفهمید که علی حریص به خلافت نیست. علی حاضر بود که خلافت را با یک کفش که هفده، هجده و صله داشت عوض کند و فرمود: خلافت شما در نزد من از این کفش کم‌قیمت‌تر است.^۱ علی می‌گفت: اگر مصلحت مردم و امرالهی باشد باید خلافت نزد من باشد. ولی مردم این‌طور فکر می‌کردند که آن یک جنگ قدیمی بین بنی‌هاشم و بنی‌امیه است و اینها می‌خواهند خلافت را به دست بگیرند. ولی با آمدن امام حسین و اینکه امام حاضر نشدند لحظه‌ای صلح کنند، حاضر نشدند با یزید بیعت کنند و فرمودند: مثل منی با مثل یزید بیعت نمی‌کند. نشان دادند که صحبت خلافت نیست و مطلب دیگری می‌باشد.

در تمام این خصوصیات روشنی این مصباح، این چراغ در روز عاشورا درخشید. این مصباح آن هفتاد و دو نفر را پرورش داد و ساخت. آنها هر کدام دنیایی از بزرگواری و فداکاری بودند. مسلم بن عوسجه و حیب بن مظاهر در

۱. نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، بیروت، ۱۹۸۰، خطبه ۳۳.

جنگ‌های قبلی و در غزوات پیغمبر هم بودند. اینها دو پیرمرد بودند که هر کدام موقع جنگ سبقت بر دیگری می‌گرفتند و اجازه می‌گرفتند که زودتر به جنگ بروند. می‌دانستند که کشته می‌شوند. وقتی مسلم مجروح و رو به مرگ شد، حضرت بالای سرش آمدند و مسلم یا حبیب بود که یکی به دیگری گفت: گرچه من هم به زودی بعد از تو می‌آیم ولی اگر وصیتی داری بگو. گفت: وصیت من این است که دست از دامان این آقا برندارید.

این چراغ هدایت است که آنان را هدایت کرد. چراغی که، نورافکنی که، چشم حُرّ را هم خیره کرد و در یک لحظه از قعر جهنّم به اوج بهشت رفت. با حال زار و نزار خدمت امام حسین آمد و عرض کرد: آیا توبه من قبول است؟ و بعد عرض کرد: من نمی‌دانستم که اینها این کار را می‌کنند و من جلوی شما را گرفتم. توبه من قبول است؟ بزرگواری را ببینید که با یک برق مصباح فرمودند: بیا؛ اَنْتَ حُرٌّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؛ تو بزرگ و آزاده‌ای در دنیا و آخرت. آن وظیفه روشنی بخشی را در تمام جریانات داشتند. وقتی همه رفتند، حضرت می‌دانستند که کسی نیست و آنجا هم باز آخرین پرتوافکنی خودشان را انجام دادند. خورشید که پرتوافکنی می‌کند هم به گل‌های معطر پرتو می‌افکند و هم به زباله‌ها. می‌دیدند که جلویشان آن زباله‌ها هستند ولی فرمودند: هَلْ مِنْ نَاصِرٍ يُنْصِرُنِي؟ آیا کسی هست که مرا کمک کند؟ آیا حضرت محتاج به کمک بود؟ حضرت کمک فرشتگان را رد کرد. همه این را برای ما گفت. الان هم این صدا هست، صدای هَلْ مِنْ نَاصِرٍ يُنْصِرُنِي؟ همان صدایی که عیسی فرمود: مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ؟ کیست که مرا در راه خدا یاری کند؟ بعد حضرت به تنهایی به جنگ آمد که شرح آن را می‌دانید و دل ما از شنیدن آن ریش می‌شود. بر خودمان بگرییم.

بعد در آخرین لحظه که هیچ کس حاضر نبود سر حضرت را جدا کند. دیدند جوانی نصرانی که مثل خبرنگار آمده. با خود گفتند اینکه شناختی ندارد. به او گفتند که این کار را انجام دهد. این جوان آمد و در آن آخرین لحظه مجذوب شد و برگشت با آنها جنگ کرد و شهید شد و در یک لحظه به کمال رسید. اما آن خبیث، آن خبیثی که در جنگ صفین با علی (ع) بود و بعد خارج شد و رفت جزو نهروانی‌ها و بعد از نهروانی‌ها جدا شد آمد جزو بنی امیه، آن اشقی الاشقیاء رفت. چه گذشت در آن کودالی که حضرت افتاده بود؟ لا یومَ کَیومکَ یا ابا عبدالله. روزگاری که تو بودی، انشاءالله پیش نیاید، بعد از لحظه‌ای دیدند که این خبیث آمد بیرون و چیزی در دستش بود سری که در دامان پیغمبر بود و....

ماجرای دو نامه^۱

استاد دکتر سید جعفر شهیدی

بسم الله الرحمن الرحيم

دوست با شفقت و همسایه پرمحبت آقای حاج رضاخانی در حلقه فقراست و سالهاست که به پیران طریقت سلسله گنابادی دست ارادت داده است. گاهگاه دیداری با این بنده داشته و گفتگوها کرده ایم. و چون از ارادت ایشان به مرحوم حاج شیخ محمد حسن بیدختی (صالح علیشاه) و فرزند برومندشان حاج سلطانحسین تابنده (رضاعلیشاه) آگاه شدم، داستان نامه نگاری خود را به مرحوم حاج شیخ محمد حسن بیدختی برای ایشان گفتم.

چندی پیش به من گفتند رفقای طریقتی ایشان می خواهند به مناسبت یک صدمین سال تولد مرحوم حاج صالح علیشاه یادنامه ای منتشر کنند. و از این بنده خواستند تصویر آن نامه و موجبات نامه نگاری را در این یادنامه منعکس

۱. این مطلب به طور مختصر در یادنامه صالح (چاپ اول، تهران، ۱۳۶۷) درج شده بود و اینک به طور کامل چاپ می شود.

کنم. چون تکلیف ایشان از یک سو تجدید خاطره دوران گذشته بود و از سوی دیگر نشان‌دهنده گوشه‌ای از برخوردهای فکری در آن روزگار، پذیرفتم و اینست ماجرای آن دو نامه که متأسفانه یکی از آن دو را نمی‌دانم چه کسی گرفت و باز پس نداد:

در سال هزار و سیصد و پانزده هجری شمسی، من نه کودک بودم و نه جوان، دوران کودکی را پشت سرگذارده و در مدخل دوره جوانی قرار گرفته در شهر خود در مدرسه علوم دینی درس می‌خواندم و از محضر عالمانی چند کسب فیض می‌کردم. پسرعمویی داشتم خدایش بیامرزاد به خریدن کتاب علاقمند بود. خود همه کتاب‌هایی را که می‌خرید، می‌خواند یا نه، درست نمی‌دانم اما اندکی از نتیجه آن به من می‌رسید؛ چنان‌که برخی کتابها را از او به امانت می‌گرفتم و می‌خواندم، و از برکت همان کتابهای امانتی بود که با اسرارالعقائد، میرزا ابوطالب شیرازی، بستان‌السیاحه، حاج زین‌العابدین شیروانی، دبستان مذاهب و چند کتاب دیگر از این دست آشنا شدم. خواندن این کتابها بر میزان اطلاع می‌افزود و اندک اندک بر خودم هم مشتبه شده بود و می‌پنداشتم وظیفه‌ای بر عهده‌ام نهاده‌اند تا گمراهان را بیشتر در گمراهی نگذارم و آنان را به راه هدایت آرم!! در محدوده دورافتاده آن روز شهر ما و در محیط محدودتر از محدوده شهر، تنها دریچه‌ای که به روی ارضای حس خودبزرگ‌بینی من و مانند من باز بود، این بود که بو ببریم کسی در اعتقاد و یا طرز تفکر روشی مخالف ما دارد یا تصور کنیم که مخالف ما فکر می‌کنند، آن وقت "هل من مبارز" بگوییم و به جان آن بیچاره بیفتیم. بی آن‌که درست بدانیم ما چه می‌گوییم و او چه پاسخ می‌دهد و سرانجام هر که در پاسخ درماند مغلوب بود و محکوم. اما پرسش‌ها درست بود یا نه، کسی بدان نمی‌پرداخت، و اگر هم می‌پرداخت چیزی دستگیرش می‌شد یا نه، خدا می‌داند.

آن سالها (مانند امروز) در شهر ما گروهی پیرو طریقت گنابادیان بودند، یکی از آنان جوان وارسته‌ای بود به نام مشهدی حسین ملقب به حزین که درگذر حمام خشتی دکان پینه‌دوزی داشت (بعدها به بتایی پرداخت و اکنون که به پیری افتاده است همچنان سادگی و وارستگی خود را حفظ کرده است).

مشهدی حسین شعر هم می‌گفت و خود را سرگرم نوشتن تذکره‌ای از شاعران بروجرد می‌داشت (که سالها بعد آن تذکره را به نام دورنمایی از شهرستان بروجرد به چاپ رساند). این مشهدی حسین هم به نوبه خود سرش برای مجادله درد می‌کرد و گاهگاه میان او و مخالفان فکری وی مناظره در می‌گرفت.

در آن روزگار دوستی داشتم که در گذشته نزدیک هم مکتب ما بود به نام آقای سید رحیم صباحی (که اکنون در مشهد مقدس رخت اقامت افکنده است) هم درس می‌خواند و هم منبر می‌رفت و بدش نمی‌آمد که مانند خروس جنگی برای مباحثه با این و آن شاخ به شاخ بشود. و چنان که خودش می‌گفت با مرحوم حاج عماد شیخ برگمارده مرحوم حاج صالح علیشاه در مجلسی در افتاده بود.

خوب فرصتی به دست آمد تا گمراهی را ارشاد کنیم! و او را به راه خود بیاوریم! از این چه بهتر؟! به آقای حزین اعلام کردیم باید برای مباحثه آماده شود.

شب‌های ماه مبارک رمضان را که در فصل زمستانی بسیار سرد واقع شده بود، برای مناظره معین کردیم و پس از افطار در حجره آقای سید مهدی شریعتمدار که در ابتدای بازار سرپوشیده بروجرد قرار داشت، حاضر شدیم. ما چه گفتیم و آقای حزین چه پاسخ داد و ما فهمیدیم چه می‌گوییم و او دانست چه پاسخ می‌دهد، اکنون از آن گفتگوها چیزی را به خاطر ندارم و خودتان می‌توانید حدس بزنید که پرسش و پاسخها از چه قماش بوده است.

باری سه یا چهار ساعت از شب گذشت؟ (فراموش کرده‌ام) برخاستم و برای تجدید وضو به حمام آخوند که با دکان آقای شریعتمدار فاصله‌ای چندان نداشت رفتم و چون بازگشتم آقای حزین و آقای صباحی را خاموش دیدم. پرسیدم: دنباله‌مطلب به کجا کشید؟ آقای صباحی گفت: آقای حزین می‌گویند سئوالهایی را که از ما می‌کنید باید برای خود آقا (مرحوم حاج صالح علیشاه) بفرستید و ایشان پاسخ خواهند داد. ایشان در "جومند" گناباد به سر می‌برند. رفتن نامه و رسیدن پاسخ آن سی و یک روز طول می‌کشد (و چنین شد).

باری نامه نخستین من این بود که بعضی می‌گویند شما خود را نائب امام می‌دانید؛ آیا چنین نسبتی درست است؟ ایشان نوشته‌اند: اذکار و اورادی به دست ماست که آن را به طالبانش می‌گوییم و ابداً ادعای نیابت نداریم.

متن نامه دوم که پاسخ آن را در دست دارم و مضمون آن درست به یادم نمانده، دنبال همان سؤال پیش است که بدین طریق شما خود را یکی از نایبان عام امام (ع) می‌دانید و ایشان چنین پاسخی را مرقوم داشته‌اند.

این بود جریان نامه‌نگاری من به محضر آن مرحوم. مرحوم حاج صالح علیشاه چند سال پیش از این مناظره دیداری از بروجرد کرده بودند. برای من میسر نشد که از نزدیک سیمای آن مرد عارف را ببینم ولی تا آن‌جا که پرسیدم و پاسخ شنیدم، گفتند: محضری شریف داشته است و خلق و خویی لطیف. به مناسبتی با جانشین آن مرحوم که اکنون پیشوای طریقتی این سلسله هستند دو بار دیدار داشته‌ایم. و تقریباً سی و پنج سال پیش کتابی از ایشان به نام تجلی حقیقت در اسرار کربلا که درباره سیدالشهدا علیه‌السلام است، خواندم و بعدها یک دو رساله دیگر نیز از ایشان به دستم رسید. خداوند همگان را توفیق عبادت حق و خدمت به خلق عطا فرماید. آمین.

عرض می شود: مرقومه رسید. جواب مشروح در ورقه پستی نگنجد، به کتب عرفا مراجعه شود. به طور اختصار خلاصه جواب این است که نواب اربعه در رسیدن خدمت و رسانیدن عرایض و حقوق، وکلا به تناوب بودند ولی مجازین در روایت و روّات احادیث زیاد بودند، هکذا مجاز در تعلیم آداب طریقت و تهذیب باطن، چنانچه سلسله اجازه روایتی علماء کثرالله امثالهم غالباً به غیر وکلا منتهی است و حدیث هم راجع به روّات است ولی عرفا در حوادث مداخله ننموده و توجه به باطن را امر می فرمودند و معروف، خادم حضرت رضا(ع) بود و سرّی را تربیت نمود که مقام او را از طرف امام زمان خود واجد شد و جنید را تربیت نمود. والسلام اقلّ محمّد حسن

تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن عربی

بخش اول

دکتر سید حسن امین

۱- موضوع سخن

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی معروف به "مولانای رومی" (۶۰۴-۶۷۲) و محی‌الدین ابوبکر محمد اندلسی معروف به "ابن عربی" (۵۶۰-۶۳۸) دو رکن رکین عرفان و تصوف اند. اگرچه بعضی از اهل معرفت، به‌ویژه در شبه‌قاره هند، شیخ احمد سرهندی معروف به "مجدد الف ثانی" (۹۷۱-۱۰۳۴) را بدیل و نظیر مولانا و ابن عربی - بلکه برتر از همه عرفا و اولیا می‌دانند - اما قول راجح و غالب که مقبول اکثریت قریب به اتفاق اهل نظر است، این است که مولانای رومی و ابن عربی به‌مثابه دو قله بلند در عرفان و تصوف اسلامی، تالی و نظیر ندارند. چنان‌که در باب اهمیت ابن عربی، علامه سید محمد حسین طباطبایی (صاحب تفسیر

۱. ر. ک: مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانی، استانبول، وقف الاخلاص، چاپ حسین حلمی بن سعید استانبولی، ج ۱، ۱۹۹۷، مقدمه، ص: «ع».

المیزان و نهاية الحکمه و...) گفته است که «در اسلام، هیچ کس نتوانسته است، یک سطر مثل ابن عربی بیاورد».^۱ یا این که آیت الله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی (از اعظم حکیمان و عالمان قرن اخیر) فرموده است که «ملاصدرا [بزرگترین فیلسوف مسلمان پانصد ساله اخیر] فرزند معنوی مولانا است و مولانا فرزند معنوی صدر قونوی [خلیفه و شاگرد ابن عربی] است».^۲ یا این که استاد سید جلال الدین آشتیانی (استاد عرفان دانشکده الهیات دانشگاه مشهد) نوشته است که «فصوص الحکم... نظیر ندارد»^۳ و باز در باب مولانا، نوشته است که «مثنوی... نظیر ندارد».^۴

بحث در این که از بین این دو رکن رکن تصوف (مولانا و ابن عربی) کدام یک برتر است، سابقه‌ای دراز دارد. عبدالرحمان جامی (۸۱۷-۸۹۸) این دو را معادل می‌داند، با این تفاوت که مولانا نماینده عرفان ایرانی در شرق اسلامی و ابن عربی نماینده عرفان عربی در غرب اسلامی است.^۵ در مقابل، جمعی از مدرّسان بزرگ حکمت و عرفان مانند سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، چنان که گذشت، مولانا را فرزند مغیری مع الواسطه ابن عربی می‌دانند. اما در این که آیا مولانا به صورت مستقیم یا غیرمستقیم از آراء و افکار ابن عربی بهره‌مند و مستفید شده باشد، بین صاحب نظران اختلاف نظر است.

۱. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه حکمت سبزواری، تهران، ج ۱، ص ۲۳۹.
۲. ربّانی تربتی، محمدرضا، به نقل از منوچهر صدوقی سها، کیهان اندیشه، شماره ۶۱ (مرداد و شهریور ۱۳۷۴)، ص ۴.
۳. آشتیانی، سید جلال‌الدین، مقدمه، مجموعه رسائل، فیلسوف کبیر حاج مآلهادی سبزواری، مشهد، اوقاف خراسان، ۱۳۴۸، ص ۱۶۰-۱۶۱.
۴. همانجا، ص ۱۵۹-۱۶۰.
۵. نظامی باخرزی، عبدالواسع، مقامات جامی، چاپ نجیب مایل هروی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۱، ص ۹۰-۹۱.

الف- در بین خاورشناسان هانری کربن، مولانا را از طریق صدر قونوی (وفات ۶۷۳) متأثر از مکتب ابن عربی و تعالیم او می‌داند.^۱ همچنین رینولد نیکلسن (بزرگترین مرجع غربی در باب مولانا) - اگرچه بدون ارائه ادله قوی - در اصل وحدت وجود، مولانا را تابع ابن عربی می‌شناساند.^۲ در صورتی که ویلیام چیتیک (استاد عرفان اسلامی در دانشگاه ایالتی نیویورک در استونی بروک) مولانا را بزرگتر از آن می‌داند که تحت تأثیر تفکر صدر قونوی (ربیب و خلیفه ابن عربی) قرار گرفته باشد.^۳

ب- در بین عارف‌شناسان متأخر ایرانی و ترک و عرب نیز همین اختلاف‌نظرها درباره تأثیر ابن عربی در مولانا دیده می‌شود. این انظار را می‌توان به چهار بخش تقسیم کرد:

اول- جمعی مولانا را متأثر از ابن عربی می‌دانند. از جمله مرحوم استاد جلال‌الدین همائی در یادنامه مولوی، اصل وحدت وجود مولوی را معادل "تجلی نور منبسط وجود بر کثرات" که طرز تفکر ملاصدرا و سبزواری (اتباع ابن عربی) است، معرفی می‌کند.^۴ دکتر محسن جهانگیری هم بر همین عقیده رفته است.^۵

1. Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, translated by R. Manheim, Princeton U.P., 1969, P. 70.

2. Nicholson, Reynold Alan, *Introduction to the Mathnavi*, London: Luzac, 1977 (3 Vols), Vol. 1, Introduction.

3. Chittick, William, *Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, and also in Nasr, S.H., *The Spirituality of Islam* 1983, Vol. 2, 1995.

۴. همائی، جلال، یادنامه مولوی، تهران، یونسکو، ۱۳۳۷، ص ۲۰۷. (چاپ دوم، تهران، نشر هما، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۱۲ به بعد).

۵. جهانگیری، محسن، محی‌الدین ابن عربی، انتشارات دانشگاه تهران (چاپ چهارم)، ۱۳۷۵، ص ۶۰۴.

دکتر خلیفه عبدالحکیم نیز مثنوی را بازتاب "آیین یک بُنی ابن عربی" می‌داند.^۱
 دوم- جمعی تأثیر ابن عربی را غیرمستقیم - یعنی به واسطه صدر قونوی -
 می‌دانند، مانند یکی از شاگردان شیخ عباسعلی کیوان قزوینی (۱۲۷۷-۱۳۵۷) که
 مولانا را از طریق صدر قونوی از ابن عربی متأثر می‌داند.^۲ همچنین در مقالاتی که
 به قلم دو سه تن از نویسندگان معاصر در مجله کیهان اندیشه در ایران منتشر شده
 است، همین نظریات موافق و مخالف، دوباره متجلی شده است.^۳
 سوم- بسیاری از نویسندگان مانند داریوش شایگان، شاید به دلیل این که
 خواسته‌اند از داوری نهایی درباره تأثیر و نفوذ ابن عربی در مولانا پرهیز کنند،
 فقط به ذکر وجود مناسباتی بین این دو کفایت کرده و نوشته‌اند که: ابن عربی «با
 مولانا رابطه داشت»^۴ که اگرچه مجهولی را معلوم نمی‌کند، باز هم حاکی از اهمیت
 موضوع است.

چهارم- جمعی از قبیل عبدالحسین زرین‌کوب^۵ و محمد تقی جعفری^۶ یا
 محمد رضا شفیعی کدکنی^۷، عبدالکریم سروش، و بهاء‌الدین خرمشاهی در
 شناسایی اندیشه‌های مولانا مدخلیتی برای عرفان ابن عربی قائل نیستند، بلکه

۱. خلیفه عبدالحکیم، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران، کتاب‌های
 جیبی، ۱۳۵۶، ص ۲.
۲. کیوان قزوینی، عباسعلی، عرفان نامه، چاپ نورالدین مدرّسی چهاردهی، تهران، چاپخانه
 کاویان، بی‌نا، بی‌تا، ص ۱-۲.
۳. صدوقی سها، منوچهر، "التقای دو دریا"، کیهان اندیشه، شماره ۶۱، ص ۳-۱۰؛ امین، سید حسن،
 "ملاقات مولانا با ابن عربی"، کیهان اندیشه، شماره ۶۹، ص ۱۴۵-۱۴۹.
۴. شایگان، داریوش، هانزی کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزانه،
 ۱۳۷۳ (چاپ دوم)، ص ۳۳۶.
۵. زرین‌کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوّف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۳۰۴.
۶. جعفری، محمد تقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ (چاپ نهم)؛ ج
 ۱۴، ص ۵۳۱-۵۳۲.
۷. شفیعی کدکنی، محمد رضا، مقدمه برگزیده غزلیات شمس.

باصراحت می‌گویند که نگرش مولانا به وحدت وجود با مکتب ابن عربی متفاوت است.

البته محمدتقی جعفری، اساساً در عرفان اسلامی توجه کافی به آثار ابن عربی ندارد. چنان که در کتاب عرفان اسلامی خود، ضمن برشمردن منابع این تألیف، به هیچ‌کدام از آثار ابن عربی اشارتی ندارد.^۱ در عین حال، یکی از امتیازات تفسیر مثنوی تألیف محمدتقی جعفری - در مقابل شرح‌های دیگر که در مقام توجیه‌گفتار مولانا براساس عرفان ابن عربی است - این واقعیت است که استاد جعفری کوشیده است جهان‌بینی خود مولانا را از مثنوی استخراج کند. در حالی که اغلب شارحان مثنوی با تکیه بر مطالب گذشتگان در مقام تطبیق مضامین مثنوی بر مسائل عرفانی محض براساس عرفان تنوریک ابن عربی، صدر قونوی و شاگردان و پیروان او مانند سعدالدین فرغانی، مؤیدالدین جندی، داود قیصری، عبدالرزاق کاشانی و عبدالرحمن جامی بوده‌اند. به همین دلیل است که محمدتقی جعفری در کتاب معروف خود با عنوان مولوی و جهان‌بینی‌ها در مکتب‌های شرق و غرب، حتی یک بار اشاره‌ای به نام ابن عربی یا خلیفه و جانشین او صدر قونوی نکرده است و این در حالی است که وی در آن کتاب حتی از مشابهت‌های بین افکار مولانا با آموزه‌های کیش بودایی غافل نمانده است.^۲ و این دلیل کافی بر این واقعیت است که به نظر محمدتقی جعفری نیز مولانا تحت تأثیر مکتب عرفانی ابن عربی و اتباع او نبوده است.

۱. جعفری، محمدتقی، عرفان اسلامی، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه محمدتقی جعفری، ۱۳۷۸.

۲. جعفری، محمدتقی، مولوی و جهان‌بینی‌ها در مکتب شرق و غرب، تهران، بعثت، ۱۳۷۰ (چاپ چهارم). همچنین نصری، عبدالله، ناکپوگر اندیشه‌ها: زندگی، آثار و اندیشه‌های استاد محمدتقی جعفری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۲۲.

جستار حاضر، درباره تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم (یا عدم تأثیر) ابن عربی در مولانا نگاشته شده است. این وجیزه، پس از معرفی اجمالی مولانا و ابن عربی و صدر قونوی، نخست به اثبات ملاقات مولانا و پدر او (محمد بن حسین خطیبی) و مرشد او (شمس تبریزی) با ابن عربی، و سپس به اثبات حشر و نشر مولانا با جانشین ابن عربی (صدر قونوی) می‌پردازد و آخر سر، شواهد و قرائنی را که بر تأثیر یا عدم تأثیر ابن عربی در مولانا قابل ارائه است، بررسی می‌کند.

۲- معرفی اجمالی مولانا و ابن عربی و صدر قونوی

در پژوهشی که به تأثیر یا عدم تأثیر ابن عربی در مولانا - چه به طور مستقیم و چه به واسطه صدر قونوی - مرتبط می‌شود، واجب است که نخست - ولو به اجمال - این سه شخصیت بزرگ فرهنگی معرفی شوند.

۲-۱- ابن عربی

محمّد بن علی حاتمی طایی مالکی اندلسی (وفات ۶۳۸ هـ / ۱۲۴۰ م) بنیانگذار عرفان علمی و صاحب کتاب‌های فصوص الحکم، ترجمان الاشراف، فتوحات مکیه، تاج الرسائل و کتاب العظمة است. از میان آثار ابن عربی، فصوص الحکم مهم‌ترین کتابی است که مکتب وحدت وجود را به بهترین وجهی با استفاده از منابع اسلامی (قرآن، حدیث، کلام و تصوف) بر پایه عقاید اشاعره و فرا اسلامی یعنی حکمت اسکندرانی و نوافلاطونی و غیر آنها (از جمله گنوستیسم مسیحی، رواقیون، فلسفه فیلون یهودی، باورهای باطنیان اسمعیلی، قرمطیان و اخوان الصفا)^۱ تبیین کرده است. این کتاب بالنسبه

۱. عقیفی، ابوالعلاء، «من این استقی ابن عربی فلسفته الصوفیه»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه مصر، ۱۹۳۳ م، ص ۲۵.

کوتاه که شامل تنها بخشی از اندیشه‌های ابن عربی است، در آثار منشور و منظوم عربی و فارسی نسل‌های بعد عارفان تأثیری عظیم گذاشته و بیش از یک صد شرح بر آن نوشته شده است. به نظر ابن عربی، همه پیامبران کلمات الهی‌اند و به همین جهت وی فصوص را نوعی تبویب کرده که در مجموع مشتمل بر بیست و هفت فصّ به شرح زیر است:

- ۱) فص حکمت الهی در کلمه آدم.
- ۲) فص حکمت نفثی در کلمه شیث.
- ۳) فص حکمت سبوحی در کلمه نوح.
- ۴) فص حکمت قدوسی در کلمه ادریس.
- ۵) فص حکمت مهیمی (یا مهیمیه) در کلمه ابراهیم.
- ۶) فص حکمت حقی در کلمه اسحاق.
- ۷) فص حکمت علی در کلمه اسماعیل.
- ۸) فص حکمت روحی در کلمه یعقوب.
- ۹) فص حکمت نوری در کلمه یوسف.
- ۱۰) فص حکمت احدی در کلمه هود.
- ۱۱) فص حکمت فاتحی در کلمه صالح.
- ۱۲) فص حکمت قلبی در کلمه شعیب.
- ۱۳) فص حکمت ملکی در کلمه لوط.
- ۱۴) فص حکمت قدری در کلمه عزیر.
- ۱۵) فص حکمت نبوی در کلمه عیسی.
- ۱۶) فص حکمت رحمانی در کلمه سلیمان.
- ۱۷) فص حکمت وجودی در کلمه داوود.

۱۸) فص حکمت نفسی در کلمه یونس.

۱۹) فص حکمت غیبی در کلمه ایوب.

۲۰) فص حکمت جلالی در کلمه یحیی.

۲۱) فص حکمت مالکی در کلمه زکریا.

۲۲) فص حکمت ایناسی در کلمه الیاس.

۲۳) فص حکمت احسانی در کلمه لقمان.

۲۴) فص حکمت امامی در کلمه هارون.

۲۵) فص حکمت علوی در کلمه موسی.

۲۶) فص حکمت صمدی (یا ممدی) در کلمه خالد (خالد بن سنان رسول

بود که به قرب پیامبر اسلام به نبوت تشرّف یافت).

۲۷) فص حکمت فردی در کلمه محمد (ص)^۱

شرح حال ابن عربی تقریباً در همه تواریخ و زندگینامه‌های قرن‌های بعد آمده است، از جمله در نفع الطیب مقری، بستان العارفين نوری، تاریخ الاسلام ذهبی، الوافی بالوفیات صفوی، مرآت الجنان یافعی، البدایه والنهایه ابن کثیر، الطبقات الکبری شعرائی، شذرات الذهب ابن العباد، طرائق الحقایق معصوم علیشاه. چند زندگینامه نیز از ابن عربی توسط شاگردانش نوشته شده که در آنها از وی در برابر اتهاماتی که بعضی به او زده بودند، دفاع شده است. یکی از قدیمی‌ترین اینها مناقب ابن عربی تألیف ابراهیم البغدادی است که توسط صلاح الدین منجد به سال ۱۹۵۵ در بیروت منتشر شده و در مقدمه آن فهرستی از منابع ابن عربی آورده شده است.^۲

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، چاپ ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰، صص ۵۷-۵۸.

۲. نقل از حواشی سه حکیم مسلمان؛ به قلم سید حسین نصر، ص ۲۹۷.

۲-۲- مولانا‌ی رومی

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (وفات ۶۷۲ هـ / ۱۲۷۳ م)، معروف به مولوی، فرزند محمد بن حسین خطیبی معروف به بهاء‌ولد و ملقب به سلطان‌العلماء (۵۴۳-۶۲۸) خطیب و مرشد دیار بلخ، در ۶۰۴ هـ / ۱۲۰۷ م در بلخ زاده شد و در نوجوانی یعنی در حدود ۶۱۸ هـ درست پیش از حمله خانمانسوز مغولان به همراه پدر از بلخ به قصد حجاز بیرون شد و در نیشابور به دیدار عطار نیشابوری نایل گردید. سپس از طریق بغداد به سفر حج رفت و از آنجا در خدمت پدر به سال ۶۲۲ هـ به آسیای صغیر (ترکیه فعلی) آمد و هفت سال در شهر "لارنده" بماند، تا آن‌که پدر او سرانجام به خواهش علاء‌الدین کیقباد سلجوقی (۶۱۶-۶۳۴ هـ) و نیز مردم آن دیار در قونیه که پایتخت سلاجقه روم بود، سکونت اختیار کرد.

مولانا نخست از پدر خویش بهاء‌ولد و پس از مرگ پدر از برهان‌الدین محقق ترمذی، معارف اسلامی و عوارف عرفانی را بیاموخت. تأثیر تألیفات این دو که در کتاب‌هایی با عنوان معارف تدوین شده است، در مولانا بسیار بود. چنان‌که از اصول عمده و مبانی آن کتاب‌ها در مثنوی و دیوان‌شمس و فیه مافیه اقتباس‌هایی می‌توان یافت. مولانا سرانجام پس از مرگ برهان‌الدین ترمذی در ۶۳۸ هـ / ۱۲۴۰ م بر مسند تدریس و ارشاد و افتاء نشست. تا آن‌که در اوج ریاست شریعتی و طریقتی در قونیه، وقتی که هنوز سی و هشت سال بیشتر نداشت به سال ۶۴۲ هـ به کمند جادویی شمس‌الدین محمد بن علی بن ملکداد تبریزی معروف به شمس تبریزی گرفتار شد و از عرفان زاهدانه موروثی به عرفان عاشقانه پرشوری دست یافت که سیر او را دیگرگون ساخت و دنیای او را بر هم زد. مولانا در معرفی این مرشد مرموز می‌گوید:

از خانه برون رفتم، مستیم به پیش آمد
 در هر نظرش مضمهر، صدگلشن و کاشانه
 گفتم: ز کجایی تو؟ تسخر زد و گفت: ای جان
 نیمیم ز ترکستان، نیمیم ز فرغانه
 نیمیم ز آب و گل، نیمیم ز جان و دل
 نیمیم لب دریا، نیمیم همه دردانه
 جمعی از مریدان او از این تغییر حالت مرشد خود خشمگین شدند و چون
 شمس را موجب گمراهی مرشد و مرشدزاده خود می دانستند، شمس را کشتند.
 مولانا حتی پس از مرگ شمس به طریقت او وفادار ماند و به یاد او غزل‌ها گفت
 که به دیوان شمس معروف شد. سرانجام، مولانا صلاح‌الدین فریدون زرکوب را که
 به جانشینی خود برگزیده بود، مورد توجه قرار داد. اما صلاح‌الدین نیز چند سال
 بعد، دار دنیا را نابهنگام وداع گفت. مولانا، بعد از او مولانا حسام‌الدین چلبی را
 به مؤانست برگزید و مهم‌ترین اثر خود یعنی مثنوی معنوی خویش را به خواهش
 او به نظم درآورد و "حسامی نامه" نامید. مثنوی (شامل بیست و پنج هزار بیت)
 نه تنها بزرگترین کتاب عرفانی فارسی بلکه یکی از ارزنده‌ترین مواریث مشترک
 ادراکات بشری است.

مولانا در جمادی‌الآخر سال ۶۷۲ هـ. / ۱۲۷۳ م. در قونیه وفات کرد و مریدان
 او، فرزندش سلطان ولد را به جانشینی او برداشتند.^۱

۲-۳- صدرقونوی

صدرالدین قونوی (۶۰۵-۶۷۳ هـ) بهترین شاگرد و شارح آثار ابن عربی بود.

۱. فروزانفر، بدیع‌الزمان، رساله در تحقیق احوال مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، تهران، چاپخانه مجلس،
 ۱۳۱۵ (تجدید چاپ، تهران، زوار، ۱۳۵۴).

پدرِ صدرِ قونوی که از او با عنوان "استاد السلاطین مجدالدین اسحاق قونوی" یاد کرده‌اند، به سال ۶۰۰ هدر سفر حج با ابن عربی آشنا شد و این دو به اتفاق هم از مکه به آناتولی آمدند. صدر قونوی، پنج سال بعد در قونیه متولد شد و چون پدرش را در کودکی از دست داد، ابن عربی به رسم آن زمان بنا به رعایت و حمایت از دوست از دست رفته‌اش، همسر او (مادر صدر قونوی) را به نکاح خویش در آورد و تربیت صدر قونوی را بر عهده گرفت و او را با خود به مصر برد و همه جا او را از معارف خویش بهره‌ور می‌داشت. صدر قونوی، پس از تکمیل مراتب علمی و عملی، به قونیه بازگشت و در آنجا مدرسه و خانقاهی تأسیس کرد.^۱

بر اثر حسن تقریر، قدرت بیان، نظم در تدریس و تألیف، و قوت فکر صدر قونوی، شاگردان زیادی گرد او جمع شدند که مؤیدالدین جندی، فخرالدین عراقی، عقیف الدین تلمسانی، سعیدالدین فرغانی از جمله مشاهیر ایشان‌اند. به علاوه، صدر قونوی، تألیفات بسیاری از خود برجای گذاشت از جمله: تأویل سوره حمد، مفتاح الغیب، نصوص، فکوک، شرح الحدیث که همه به عربی‌اند و نیز تبصرة المبتدی و مفاوضات به پارسی، بهترین شرح حال صدر قونوی، آن است که ویلیام چیتیک در دایرة المعارف اسلام نوشته است.

۳- ملاقات مولانا با ابن عربی

در باب آشنایی مولانا با ابن عربی، چندین سند تاریخی و دلیل نقلی در دست است از جمله:

اول- روایت است که مولانا با پدرش بهاء‌ولد (۵۴۳-۶۲۸) در دمشق به دیدار

۱. چیتیک، ویلیام، "صدر قونوی"، دایرة المعارف اسلام، لیدن، ۱۹۹۵، ج ۸.

و زیارت ابن عربی رفتند. در بازگشت چنان که رسم زمان بود، مولانا مؤدبانه پشت سر پدرش حرکت می‌کرد، ابن عربی گفت: «سبحان الله، اقیانوسی از پی یک دریاچه می‌رود.»^۱

دوم- به گزارش کهن‌ترین منابع موجود در احوال مولانا، همچون رساله فریدون سپهسالار^۲ شرح کمال‌الدین خوارزمی بر مثنوی،^۳ مولانا در دمشق به صحبت ابن عربی رسیده است. مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر نیز این احتمال را قویاً تأیید می‌کند.^۴ به نظر ما، مؤید خارجی وقوع این ملاقات در دمشق، سابقه اقامت ابن عربی در قونیه و آشنایی مولانا با ابن عربی از قونیه است؛ چنان‌که منابع معتبر ذیل ترجمه صدر قونوی، تصریح دارد که ابن عربی در قونیه با مادر صدر قونوی ازدواج کرده است.^۵ به علاوه می‌دانیم که ابن عربی در ۶۰۱ مورد استقبال و تکریم کیخسرو اول و در ۶۰۷ مورد استقبال پسر او کیکاووس اول از سلاجقه روم در قونیه واقع شده است.^۶ پس مولانا، باید قبل از سفرش به دمشق، نام ابن عربی را به دلیل اقامت ابن عربی در قونیه شنیده باشد، چنان‌که بسیاری از نویسندگان از جمله جامی در نفحات از اقامت درازمدت ابن عربی در قونیه سخن

۱. فروزانفر، ص ۴۳.

۲. فریدون سپهسالار، رساله در شرح حال مولانا، چاپ سعید نفیسی، تهران، اقبال، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۳-۲۵.

۳. خوارزمی، کمال‌الدین، جواهرالاسرار، چاپ دکتر محمد جواد شریعت، تهران، مشعل، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۳۳.

۴. فروزانفر، همانجا.

۵. مناقب، اوحدالدین کرمانی، چاپ بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸، صص ۸۴-۸۵ و جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، چاپ محمود عابدی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۰، ص ۵۵۵.

۶. اغلب منابع در باب احوال ابن عربی از سفر او به روم (آسیای صغیر) و اقامت او در قونیه سخن گفته‌اند. برای نمونه ر. ک. به قدیمی‌ترین زندگی‌نامه ابن عربی: ابراهیم البغدادی، مناقب ابن العربی، چاپ صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۵۵ م.

گفته‌اند.^۱ به هر صورت آنچه مسلم است، مولانا دو سال پس از مرگ پدرش یعنی در ۶۳۰ هجری برای تکمیل مراتب علوم رسمی از قونیه به حلب رفت و آنجا در مدرسه حلاویه اقامت گزید و نزد کمال‌الدین ابن‌العزیم تلمذ کرد و بعد از سه سال اقامت در حلب به دمشق رفت و چهار سال در آن شهر بماند و در دمشق به صحبت ابن عربی رسیده است.^۲ اگرچه محققاً تا سال ۶۲۸ که پدرش وفات یافت،^۳ در قونیه بود و دو سال بعد از آن در خدمت برهان‌الدین محقق ترمذی در قونیه ماند.^۴

از سوی دیگر می‌دانیم که ابن عربی از ۶۲۰ تا ۶۳۸ که سال مرگ اوست، در دمشق بوده است و فصوص را به سال ۶۲۶ در آن جا ساخته است.^۵ پس برای دیدار مولانا با ابن عربی در دمشق از لحاظ زمانی و مکانی و آفاقی و انفسی، مقتضی موجود و مانع مفقود است.

سوم - شمس تبریزی نیز در مقالات خود به مناقشات و مفاوضات خود با ابن عربی تصریح دارد.^۶ و از جمله در حق ابن عربی گفته است که: «وقت‌ها شیخ محمد [ابن عربی] سجود و رکوع کردی و گفתי بنده اهل شرع، اما متابعت نداشت.»^۷ یا آن که گفته است: «در سخن شیخ محمد [ابن عربی] این بسیار آمدی که فلان خطا کرد و فلان خطا کرد. و آنگاه او را دیدمی خطا کردی. وقت‌ها به او

۱. جامی، همانجا، ص ۳۸۱.

۲. خلخالی، سید صالح، مناقب چهارده معصوم (شرح صلوات ابن عربی)، چاپ سید علینقی امین، تهران، وحید، ۱۳۶۶، ص ۳۸.

۳. فروزانفر، بدیع‌الزمان، همانجا.

۴. همو، همانجا.

۵. ابن عربی، محی‌الدین، فصوص، چاپ ابوالعلاء عقیفی، افسر.

۶. شمس تبریزی، مقالات، چاپ دکتر محمد علی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶، ص ۱۲۵.

۷. همو، ص ۳۵۷.

بنمودمی. سر فروانداختی، گفتی: فرزند! تازیانه می‌زنی قومی.»^۱

چهارم- از همه مهم‌تر، این که شخص مولانا در دیوان شمس ضمن اظهار اشتیاق نسبت به شمس تبریزی، از اقامت خود در دمشق و روحانیت جبل صالحه که مدفن اکابر عرفا و از جمله ابن عربی ست سخن می‌گوید:

اندر جبل صالح، کانی ست ز گوهر زان گوهر ما غرقه در یای دمشقیم^۲

البته رابطه‌آشنایی و دیدار و صحبت مولانا با ابن عربی چه در حضور پدر، چه از طریق شمس تبریزی، و چه در ملاقات‌های خصوصی و شخصی در دمشق دو سه سال پس از مرگ پدرش (یعنی بین سال‌های ۶۳۰ تا ۶۳۷ هـ) از مقوله‌ صحبت اصاغر با اکابر بوده است. لذا عمده‌ترین وسیله و واسطه تأثیر احتمالی ابن عربی در مولانا، صدر قونوی است که با مولانا حشر و نشر و معاشرت و مصاحبت نزدیک داشته است.

۴- صحبت و حشر و نشر مولانا با صدر قونوی

صدر قونوی هم‌زمان با مولانا، در قونیه مدرسه و خانقاه داشت. وی یکی از اکابر حکیمان و عارفان عهد خویش بود که خواجه نصیر توسی (وفات ۷۱۰) با او مکاتباتی داشته است که به مفاوضات (در مباحث وجود و ماهیت) معروف است^۳ و خواجه نصیر نه تنها صدر قونوی را طی مکتوب جوابیه‌اش «صدرالملة

۱. همو، ص ۲۹۸.

۲. مولانا، دیوان شمس، چاپ محمد عباسی، تهران، نشر طلوع، ۱۳۶۹ (چاپ چهارم)، غزل ۱۴۹۳، ص ۵۵۸، نیز خلخالی، همانجا.

۳. مکتوب صدر قونوی به خواجه نصیر چنین شروع می‌شود: خواجه معظّم و صدراعظم... ملک حکماء العصر... بر رأی غیب‌نمای آن جناب معظّم پوشیده نیست که طلب مواصلت و تأسیس قواعد مودت با اهل فضل پیوسته سنتی معهود و مألوف بوده است... و چون التقاء من حیث الصورة

والدین، لسان الحقیقة، برهان الطریقة، ملک الحکماء والعلماء فی الارضین» خطاب کرده بلکه او را «افضل و اکمل جهان» و خود را «مرید صادق و مستفید عاشق» خوانده است.^۱ صدر قونوی در آغاز کار معارض و منکر مولانا بود. اما سرانجام به پایمردی و وساطت یکی از شاگردان و مریدان خود (به نام شیخ سراج الدین ارموی) در حلقة ارادتمندان و مخلصان مولانا درآمد و به ملاقات و دید و بازدید با مولانا پرداخت و یک بار که از مجلس مولانا بیرون آمد، به مریدان خود گفت: «این مرد، مؤید من عندالله است و از جمله مستوران قباب غیرت.»^۲

احمد افلاکی در مناقب العارفین گزارش کرده است که روزی مولانا به دیدار صدر قونوی رفته بود و «صدرالدین حدیث می‌گفت چون مولانا را دید، تدریس حدیث را بدو وا گذاشت.»^۳

در عین حال حصول ارادت از صدر قونوی نسبت به مولانا به شرح آنچه افلاکی آورده است، بسیار مستبعد است.

اکنون نکات و شواهدی چند در باب روابط مولانا با صدر قونوی از منابع مختلف ذکر می‌کنیم و به تجزیه و تحلیل آنها می‌پردازیم، تا از این رهگذر شیوه قلندران و عاشقانه مولانا با شیوه عالمانه و حکیمانه صدر قونوی مقایسه شود و

→

والحالة هذه تعدّری داشت، طلب مواصلت به طریق مکاتبت... متعین بود، نخواست که از قوائد علمی که شریف‌ترین صور ترقّیات نفسی است، این مفاتحه خالی باشد و از نتایج افکار آن ذات شریف بی‌نصیب ماند... مسأله‌ای چند از مشکلات مسایل... به خدمت فرستاد تا... صحت و فساد آن... بیان فرمایید...

۱. متن هر دو نامه به ضمیمه اوصاف الاشراف خواجه نصیر توسی (چاپ برلن) چاپ شده است. نیز نک: نایب‌الصدر، طرائق الحقایق، چاپ محمد جعفر محجوب.

۲. فروزانفر، همانجا، صص ۱۱۸-۱۱۹.

۳. افلاکی، شمس‌الدین احمد، مناقب العارفین، تهران، ج ۱، صص ۳۹۲-۳۹۳ و زرین‌کوب، همانجا، ص ۱۲۶.

بالمآل تأثیر یا عدم تأثیر این دو در یکدیگر روشن گردد.

جامی که خود از بهترین شارحان مکتب ابن عربی است و شرح او برفصوص از ارزشی خاص برخوردار است به چند نکته مهم در صفحات اشاره می‌کند از جمله این‌که:

۱- مولانای رومی، در حیات خود در نماز جماعت به صدر قونوی اقتدا می‌کرده است.^۱

۲- مولانای رومی، در مرض موت خود به مریدان وصیت کرد که نماز جنازه او به صدر قونوی تفویض شود.^۲

۳- مولانای رومی، از باب تأدب و احترام، بر سجاده صدر قونوی جلوس نکرده و گفته است: «به قیامت چه جواب گویم که بر سجاده شیخ چرا نشستم؟». و صدر قونوی از باب احترام متقابل، چون مولانا بر سجاده‌ای که او بر آن نشسته بود، جلوس نکرد، سجاده را دور افکند و گفت باید هر دو، مثل هم - بدون آن که یکی امتیاز "سجاده‌نشینی" که در عرف متصوفه نشانه مقام قطبیت و ارشاد است، داشته باشد - در کنار هم بر زمین بنشینند.^۳

۴- صدر قونوی در حق مولانا گفته است:

اگر بایزید و جنید در این عهد بودندی، غاشیه این مرد مردانه
برگرفتندی و منت بر جان خود نهادندی. خوانسالار فقر محمدی اوست و
ما به طفیل وی ذوق می‌کنیم.^۴

البته معلوم است که مولانا و صدر قونوی قریب‌السن بوده‌اند و این تجلیل و

۱. جامی، همانجا، ص ۴۲۶.

۲. همانجا، ص ۴۵۶.

۳. همانجا، ص ۵۵۶.

۴. همانجا، ص ۴۶۵.

تکریم قونوی از مولانا تنها از جهت مقام معنوی مولانا و نه از جهت تقدّم سنی یا تفوق علمی یا اجتماعی اوست. چنان‌که دیگران نیز به این معنی اشاره کرده‌اند.^۱

۵- در مقطعی که شیخ نجم‌الدین رازی (وفات ۶۵۴) معروف به دایه به قونیه آمده است، مولانا و قونوی هر دو پشت سر او نماز خوانده‌اند. این نکته‌ی اخیر را فخرالدین علی صفی (وفات ۹۳۹) هم داماد (باجناق / باجناغ یا همزلف جامی) در لطائف الطوائف، با تفصیل بیشتری بیان کرده است به این ترتیب:

شیخ نجم‌الدین رازی که به دایه مشهور است... به روم افتاد و با مولانا جلال‌الدین رومی و شیخ صدرالدین قونوی صحبت‌ها داشتند. گویند وقتی همه در یک مجلس جمع بودند. بانگ نماز شام دادند و جماعت قائم شد. اکابر از شیخ نجم‌الدین التماس کردند که پیشنهادی کند و او پیش رفت و در هر دو رکعت سوره "قل یا ایها الکافرون" خواند. چون نماز تمام شد، مولانا جلال‌الدین با شیخ صدرالدین بر وجه طیبیت گفت که: شیخ نجم‌الدین ظاهراً یک بار برای شما خواند و یک بار برای ما. یعنی یک بار شما را به کفر مخاطب ساخت و یک بار ما را.^۲

از متن بالا چند نکته برمی‌آید:

الف- اول این که مولانای رومی و صدر قونوی در قونیه مستقر و مقیم و در زمره مشایخ و اکابر بودند که نجم‌الدین دایه به روم افتاد و به قونیه رسید.

ب- دوم این که مولانا و صدر قونوی و شیخ نجم‌الدین دایه، با یکدیگر "صحبت‌ها داشتند". یعنی - چنان‌که مرسوم مجلس عرفا و علما و حکماست - مفاوضات علمی و مباحثات و مناظرات و گفتگوهای عالمانه داشته‌اند. اما این

۱. زرین‌کوب، همانجا.

۲. صفی، فخرالدین علی، لطائف الطوائف، چاپ احمد گلچین معانی، تهران، اقبال، ۱۳۴۶، ص ۱۷۰-۱۷۱.

صحبت‌ها اگرچه بی‌گمان خالی از افاده و استفاده و تأثیر و تأثر نمی‌تواند بوده باشد، جنبهٔ تدریس و تعلیم بین استاد و شاگرد نداشته است بلکه از مقولهٔ گردهمایی‌ها و هم‌صحبتی‌های بین دانشیان و عالمان و عارفان هم‌رتبه و هم‌پایه می‌بوده است.

ج- سوم این‌که در آن تاریخ، نجم‌الدین دایه، هم از جهت سن و سال و هم از جهت احترام و پایگاه طریقتی، از مولانا و صدر قونوی برتر بوده است. چنان‌که حتی به گزارش جامی، بعضی پدر مولانا را از خلفای او دانسته‌اند و باز اکابر قونیه او را در پیشوایی و پیشنمازی بر مولانا و صدر قونوی مقدم داشته‌اند. نیز می‌دانیم که سعدالدین حموی که از هم‌رتبه‌های مولانا و صدر قونوی است از شاگردان نجم‌الدین دایه بوده است.

د- چهارم این‌که مولانا و صدر قونوی با یکدیگر بسیار هم‌افق و قریب‌السن و نزدیک و مانوس بوده‌اند. چنان‌که مولانا با صدر بر وجه طیبیت و مزاج چنین سخنی دایر به کفر هر دوان بر زبان می‌آورد و خود را و او را به یک چوب می‌راند و در ردهٔ کافران می‌گمارد و از مخاطب خود انتظار تلقی به قبول دارد.

ه- پنجم این‌که مشرب و مسلک عرفانی این هر سه عارف یعنی نجم‌الدین دایه و مولانا و صدر قونوی با هم متفاوت بوده است و از این رهگذر است که مولانا - در پی مباحثه‌ها و مناقشه‌های آن مجلس که بین این هر سه تا وقت نماز شام ادامه داشت - به صدر قونوی می‌گوید که نجم‌الدین دایه، خطاب "یا ایها الکافرون" را «یک بار برای شما خواند و یک بار برای ما». یعنی نجم‌الدین دایه مکتبی دارد که هم مکتب شما و هم مشرب ما را کفر می‌انگارد.

۶- حسن ارتباط بین مولانا و صدر قونوی در اواخر عمر آن دو، نه تنها از گزاره‌های تاریخی و رجالی یاد شده در بالا بلکه همچنین از مثنوی معنوی

به خوبی آشکار است چنان که مولانا یک جا طی شرح داستان هاروت و ماروت در حق صدر قونوی گوید:

گفت المعنی هو الله شیخ دین بحر معنی های رب العالمین^۱
و جای دیگر به مقام بلند عرفانی او به عنوان "قطب زمانه" چنین اشاره کرده است:

پای استدالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود
غیر آن قطب زمان دیده‌ور کز ثباتش کوه گردد خیره‌سر^۲
«در عین حال، مسلم است که حسن ارتباط اجتماعی این دو بزرگ، به معنی یگانگی فکری و فلسفی و طریقتی ایشان نیست. زیرا همچنان که پیشتر گفتیم قونوی، صاحب کرسی درس و مسند بحث است، اما مولانا طرفدار عشق و جذب. این است که وقتی مولانا در مقام صحبت، مطلبی را بیان کرد، قونوی به مولانا گفت: شما به چه نحو مسایل بدین شکلی را به این سهولت به طور صریح و واضح در دسترس همگان قرار می‌دهید؟ مولانا گفت: من متعجبم که شما چه طور مسایل به این آسانی را این‌گونه غامض تقریر می‌کنید.»^۳

این نکته اخیر، یکی از مهم‌ترین جهات اختلاف مشرب و مکتب مولانا با ابن عربی و اتباع اوست. به این معنی که مکتب غامض و پیچیده عرفان ابن عربی، منحصرأ به کار اهل علم و متخصصان علوم عقلی و حکمی می‌آید. چنان که تا همین امروز مخصوص الحکم ابن عربی و شروح آن به عنوان متون عالی حکمت و عرفان، متن درس و موضوع مباحث و تدریس است. در صورتی که مثنوی

۱. مولانا، مثنوی، چاپ رینولد نیکلسن، افست، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۸، دفتر ۱، ص ۲۰۵، سطر ۱۲؛ نیز چاپ رضانی، دفتر ۱، ص ۶۶، سطر ۱۳.
۲. همو، مثنوی، چاپ نیکلسن، دفتر ۱، ص ۱۳۰.
۳. آشتیانی، همانجا، ص ۵۵.

مولانا اگرچه از جهت عمق و معنی، کمتر ازفصوص نیست به زبان ساده و با قصه‌گویی و داستان‌سرایی - با استفاده از فرهنگ عامه و حکمت عامیانه - به بیان مفاهیم عرفانی و اخلاقی پرداخته است و به قول استاد عبدالحسین زرین‌کوب، در مثنوی «نباید یک نظام فلسفی هماهنگ و واحد را - آن‌گونه که در نزد فلاسفه هست - جستجو کرد.»^۱ به تعبیر دیگر، مدرسه ابن عربی متعلق به خواص بلکه خاصّ الخاص و اخصّ الخواص است که ورود به آن مدرسه، مستلزم طی مراحل علمی و زحمت چندین ساله در فنون عقلی است. در صورتی که در مکتب مولانا بر روی همه کس از عامّ و خاصّ و تحصیل‌کرده و تحصیل‌نکرده باز است. فهم مکتب ابن عربی، مستلزم دانستن زبان علمی و تحصیلات قبلی در سطح عالی است. به همین دلیل، حکیم و مدرّس بزرگی مثل صدر قونوی، خلیفه و جانشین او می‌شود. برعکس، فهم مکتب مولانا، هیچ شرط و شروطی ندارد و باز به همین دلیل، مولانا صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی را که افرادی عامی و درس‌نخوانده، اما اهل سیر و سلوک باطنی، بودند، به جانشینی خود انتخاب کرد.

۵ - شواهد بر عدم تأثیر ابن عربی در مولانا

تأثیر ابن عربی در مولانا، بر رغم ملاقات آن دو با یکدیگر و نیز حشر و نشر مولانا با صدر قونوی (خلیفه ابن عربی)، بسیار اندک بوده است. شواهد دالّه بر این قول را می‌توان به دو دسته تاریخی و ادبی از یک سو و محتوایی و مکتبی از سوی دیگر تقسیم کرد و آنها را چنین ارائه کرد:

۱. زرین‌کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوّف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹، ص ۳۰۴.

۱-۵- شواهد تاریخی و ادبی

اول- مولانا در آثار خود به نام بسیاری از رجال علمی، دینی، فرهنگی و طریقتی از جمله ابو حامد غزالی و حتی صدر قونوی که شاگرد ابن عربی است، اشاره کرده است. به علاوه نام شخصیت‌های مورد علاقه خود هم چون شمس تبریزی و صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی و... را به روشنی یاد کرده است. اما هیچ‌کجا از ابن عربی نامی به میان نیاورده است. اگر مولانا از ابن عربی، متأثر شده بود، با عنایت به آن‌که نام صدر قونوی را به عنوان شیخ دین ذکر کرده است، به نام خود ابن عربی نیز اشارتی می‌کرد.

دوم- به روایت منابع ادبی و تاریخی، مولانا کتاب‌های بسیاری از جمله معارف پدرش بهاء ولد، تفسیر سلمی، و دیوان متنبی را می‌خوانده است، اما بر رغم پرنویسی ابن عربی روایتی ندیده‌ایم که مولانا آثار او را خوانده باشد. سوم- همچنین می‌دانیم که مولانا در آثار خود به کتاب‌های متعددی اعم از حدیث و صحف و رسالات صوفیان اشاره کرده است، از جمله:

الف- مولانا از قوت القلوب ابوطالب مکی در مثنوی چنین یاد می‌کند:

نوح نهصد سال در راه سوی	بود هر روزیش تذکارلوی
لعل او گویا زیاقوت القلوب	نه "رساله" خوانده نه "قوت القلوب"
وعظ را ناموخته هیچ از شروع	بلکه ینبوع کشوف و شرح روح ^۱

ب- مولانا در باب صحاح بخاری و مسلم گوید:

بی صحیحین و احادیث و روات	هالک اندر مشرب آب حیات ^۲
---------------------------	-------------------------------------

ج- مولانا حتی از خسرو و شیرین نظامی و ویس و رامین فخرالدین اسعد

۱. مثنوی، دفتر ۶، ابیات ۲۶۵۲-۲۶۵۴.

۲. همانجا، دفتر ۱، ۳۴۶۴.

گرگانی و کلیده و دمنه هم استفاده کرده است. آنجا که می‌گوید:

عاشقان لعبتان پر قدر کرد قصد خون و جان همدگر
ویس و رامین، خسرو و شیرین بخوان که چه کردند از فراق آن ابلهان
که فنا شد عاشق و معشوق نیز هم نه چیزند و هواهاشان نه چیز^۱
د- مولانا از شاهنامه نیز نامی برده است و در آنجا نیز شاهنامه را با کلیده و
دمنه هم جایگاه دانسته است.

شاهنامه یا کلیده پیش تو همچنان باشد که قرآن از عتو
فرق، آنکه باشد از حق و مجاز که کند کحل عنایت، چشم باز^۲
مولانا بیش از شاهنامه با کلیده مأنوس بوده و مواد اولیه برخی
حکایت‌هایش را از آن وام گرفته است:

کی همی گفت آن کلیده بی زبان چون سخن نوشد زدمنه بی بیان
ور بدانستند لحن همدگر فهم آن چون کرد، بی نطقی بشر
در میان شیر و گاو آن دمنه چون شد رسول و خواند بر هر چه فنون
چون وزیر شیر شد گاو نییل چون زعکس ماه ترسان گشت پیل
این کلیده دمنه جمله افتراست ورنه کی با زاغ لک لک را میراست
ای برادر قصه چون پیمان‌های است معنی اندر وی مثال دانه‌ای است
دانه معنی بگیرد مرد عقل ننگرد پیمان‌ها را اگر گشت نقل^۳
باز می‌بینیم که منشأ یکی از قصه‌های مثنوی، از کلیده و دمنه است. از جمله
حکایت نخجیران که با این بیت آغاز می‌شود:

۱. همانجا، دفتر ۵، ابیات ۱۲۰۳-۱۲۰۵.

۲. همانجا، دفتر ۵، ابیات ۲-۳۸.

۳. همانجا، دفتر دوم، ابیات ۳۶۱۷-۳۶۲۳.

از کلیده باز جو آن قصه را و اندر آن قصه طلب کن حصه را^۱
 همچنین داستان روباه و طبل، قصه خرگوش و پیل، قصه آبگیر و سه ماهی،
 داستان خر و روباه و شیرگر و تصویر اعتمادگاو میش و شیر، قطعاً برگرفته از کلیده
 و دمنه است.

مطالعه این مباحث، به این معناست که مولانا از قصه‌ها و حکایت‌ها، چه
 مکتوب و چه شفاهی، بهره برده است و این قصه‌ها نه تنها قصص قرآن و داستان
 زندگی و دعوت انبیاء ابراهیمی و اصحاب و تابعان و تبع تابعان و اولیاء و متصوفه
 است، بلکه بسیاری از آنها داستان‌های عامیانه یا عوامانه است که مولانا در خلال
 بازگویی آنها نکته‌های حکمی و عرفانی می‌گوید. این معانی نیز همه از شیوه
 نگارش ابن عربی دور است و این نیز مؤیدی دیگر بر عدم تأثیر ابن عربی در
 مولانا است.

چهارم- سلسله طریقت یعنی اسناد و مشایخ سلسله مولویه به گزارش شروانی
 در ریاض السیاحه و نایب الصّدر در طرائق الحقایق یکی از انشعابات ام‌السلاسل
 تصوف (سلسله جاریه از معروف کرخی که به قول مشهور ولی مرجوح دربان
 ظاهری و باطنی امام علی بن موسی الرضا(ع) بوده است) و در ردیف سلاسل
 نعمة اللّهی، ذهبی، قادری، نقشبندی، بکتاشی، صفوی، شاذلی، سهروردی،
 رفاعی، نوربخشی... است.^۲ اما سلسله ابن عربی (معروف به سلسله اکبریه) بیرون
 از این سلاسل است چه ابن عربی اگرچه نسبت خرقة اش به قول جامی در نفحات
 به یک واسطه به عبدالقادر گیلانی می‌رسد، خود هم چون بایزید بسطامی و
 ابوالحسن خرقانی، تربیت روحانی (اویسی) داشته است و خود را تربیت یافته و

۱. همانجا، دفتر ۱، بیت ۸۹۹.

۲. امین، سید حسن، تعلیقات بر شواهد النیوة، تهران، میرکسری، ۱۳۷۹.

مرید بلاواسطه خواجه خضر معرفی کرده است. لذا از جهت سلسله اسناد مشایخ که اهل طریقت و متصوفه برای آن حرمت بسیار قائل اند و مشایخ و اقطاب هر سلسله، رشته و زنجیره اسناد خود را دست به دست و سینه به سینه به حضرت رسول (ص) می‌رسانند، مولانا را نمی‌توان با ابن عربی و صدر قونوی، هم سلسله دانست. سلطان ولد در ولدنامه مولانا را مرید شمس تبریزی دانسته و سپس خرقة او را به پدرش سلطان العلماء بهاءالدین ولد می‌رساند. برعکس، سلسله ابن عربی با سلسله مولویه اشتراکی ندارد. شاید به همین دلیل است که معارف صوفیه در سلسله اویسی نقشبندی لا اقل تا قبل از ظهور شیخ احمد سرهندی کاملاً تابع ابن عربی است، ولی در سلسله مولویه آموزه‌های ابن عربی و عرفان نظری او خریدار و طرفداری ندارد.

پنجم - مولانا زاییده بلخ و فارسی‌زبان و پروریده فرهنگ ایرانی است چنان‌که در دیوان شمس می‌گوید:

اخلائی اخلائی، زبان پارسی می‌گو
که نبود شرط در حلقه، شکر خوردن به تنهایی
و در مثنوی می‌گوید:

فارسی گوگرچه تازی خوش‌تر است عشق را خود صد زبان دیگر است.
اما ابن عربی زاییده و پروریده غرب اسلامی است و هیچ‌گاه به ایران سفر نکرده و پارسی نمی‌دانسته است. لذا او خواه ناخواه فاقد تقاربی است که مولانا با دیگر پیش‌کسوتان خود در شرق اسلامی (مثل غزالی، سنایی و عطار) داشته است. بنابراین، نظر ذهن و زبان مولانا به این نادره مردان علم و عرفان که هم‌چون خود او از خراسان بزرگ برخاسته‌اند، به مراتب نزدیک‌تر از ذهن و زبان ابن عربی است که زاییده و پروریده دنیایی دیگر است.

ششم - مولانا، وارث تصوف خراسان (در برابر تصوف بغداد، مصر، فارس،

کرمان، ری، همدان و...) بود. تصوّف خراسان، در حقیقت تحت تأثیر آموزه‌های بودایی در قالب اسلامی مجال بروز یافت. بلخ که زادگاه مولانا بود، شهری بود که تا قبل از غلبه اسلام، فرهنگ بودایی بر آن غالب بود. مشایخ بزرگ خراسان، کسانی بودند هم‌چون شقیق بلخی، احمد بن خضرویه بلخی، بایزید بسطامی، ابوتراب نسفی، حکیم ترمذی، ابو حفص حداد نیشابوری در قرون سوم و چهارم هجری و سپس ابوسعید ابوالخیر، ابوالحسن خرقانی، ابوالقاسم نصرآبادی، ابوبکر کلابادی، ابونصر سراج توسی، ابو عبدالرحمن سلمی نیشابوری، ابوالقاسم کرکانی، ابوعلی فارمدی، خواجه عبدالله انصاری، ابوالقاسم قشیری، ابو عثمان هجویری، ابو حامد غزالی، احمد غزالی، سنایی، عطار و... مولانا وارث اینان بود، نه ابن عربی که متعلّق به تصوّف غرب اسلامی است.

۵-۲- شواهد محتوایی و مکتبی

وجود وجوه مشترک در تفکر و اندیشه عرفانی بین مولانا و ابن عربی یا یگانگی بعضی تفسیر و تأویل‌ها از آیات قرآنی و احادیث نبوی بین مولانا و صدر قونوی دلیل بر افاده یا استفاده مستقیم یکی از دیگری نیست. بزرگترین وجه عمده اشتراک مولانا و ابن عربی، همانا این است که این هر دو مسلمان سنی اشعری مذهب صوفی مسلک بوده‌اند. لذا در اصول عقاید این طایفه، اختلاف جدی وجود ندارد. در باب اندیشه‌های عرفانی این دو بزرگ نیز، این معانی و مضامین اگرچه برای خوانندگان قرن‌های اخیر تازگی داشته باشد، همه از ابتکارات این بزرگواران نیست. یعنی اغلب این مضامین و تعبیر، بین عارفان و رازوران متقدّم برایشان و بی‌گمان در میانه انبوهی از معاصران ایشان زمینه ذهنی داشته است. بلکه اگر کسی حوصله و امکان مطالعه تطبیقی در ادیان مختلف

شرقی و غربی داشته باشد، درمی یابد که بسیاری از این اندیشه‌ها در فرهنگ‌ها و ادیان دیگر نیز بی سابقه نیست. چنان‌که پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد که ریشه بسیاری از تمثیل‌ها یا آموزه‌های مندرج در مثنوی را باید در تعلیمات بودا جستجو کرد.^۱

۱. امین، سید حسن، بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام، تهران، میرکسری، ۱۳۷۷.

سیر آفاق و انفس

دکتر سید مصطفی آزمایش

فلک کجروتر است از خط ترسا مرا دارد مسلسل راهب آسا

خاقانی

شهر رُوآن (Rouen) در فرانسه در کنار رودخانه سن در ایالت نورماندی در شمال فرانسه قرار دارد. در مرکز این شهر نیز مانند بسیاری شهرها کاتدرال (Cathédrale) شکوهمند نوتردام (Notre Dame) به نام حضرت مریم (ع) واقع شده که نه تنها مرکزی برای سیاحت جهانگردان از چهارگوشه جهان است بلکه محل عظیمی برای عبادت مسیحیان می باشد.

نه چندان دور از این نقطه، ارتش اشغالگر انگلستان ژاندارک قهرمان ملی فرانسه را پس از مدت ها اسارت در برج بزرگ شهر، در ناحیه میدان مرکزی شهر به آتش کشید.

مختصری درباره عبادتگاه های مغرب زمین

می دانیم که پیش از انتشار دین مسیحیت، پیروان دو آیین مهر و آیین

مانویت در گوشه و کنار دنیای شناخته شده آن روز، به ویژه در بخش های مهمی از اروپا عبادتگاه های بسیاری برپا کرده بودند و بعدها با پیدایش و پیشرفت دین مسیحیت بسیاری از همان معابد تبدیل به کلیساها و کاتدرال های مسیحی گردید. در زبان لاتین واژه "آبه ای" (abbey) به معنای معبد بسیار رایج است و ساختمانی است که با "اگلیز" (کلیسا)، "پاروآس" و "کاتدرال" تفاوت دارد. "آبه ای" همان واژه "آبه" پهلوی به معنای معبد است که معروف ترین شکل استعمال آن در واژه مرکب فارسی "مهراب" یا "مهرابه" یا "مهر آوه" به معنی "عبادتگاه مهر" مشهور است و با واژه "محراب" در مفردات قرآنی به معنی "ستیزه گاه" مشابهت بسیار دارد. علاوه بر اماکن فوق الذکر صومعه هایی (monastery) نیز در گوشه و کنار راهها و غالباً دور از شهرها دایر بوده که زاویه بزرگان باطنگرای مسیحی یا مانوی یا مهری به شمار می رفته است. در شاهنامه به ملاقاتی که میان خسرو پرویز و یکی از راهبان رخ داده، اشاره شده است. در این ملاقات خسرو پرویز محو روشن بینی و آینده دانی آن راهب صومعه نشین گردید. در بسیاری از موارد مورخان از بیان جوهر اعتقادهای راهبان این صوامع عاجز مانده اند چنان که راهبان صومعه "بُصرا" در شام (سوریه کنونی) را برخی مانوی و برخی مسیحی خوانده اند. این راهبان به "بحیرا" ملقب بودند که لغتی سریانی است و به معنای عارف می باشد.

معماری

همچنین باید دانست که معماری معابد مسیحیت با یکدیگر تفاوت دارد. معمولاً "پاروآس"ها بسیار بزرگ و صوامع یونانی بسیار کوچک می باشند. در بناهای کاتدرالها دو سبک معماری از همه معمول تر است که یکی سبک رومی

و دیگری سبک گوتیک می‌باشد. به هر حال این معابد به صورت یک صلیب بنا شده که در جهت‌های شمالی - جنوبی و شرقی - غربی دارای زوایا و "شاپل"ها و عبادتخانه‌های متعدّد است و بدین ترتیب دارای جهت جغرافیایی مشخص^۱ نیست یعنی قبله‌دار نمی‌باشد^۲ و مؤمنین رو به سمت معینی عبادت نمی‌کنند بلکه از بالا اگر نگریده شود چنین به نظر می‌رسد که همه رو به هم قرار گرفته و به پرستش سرگرم داشته‌اند. معمولاً این معابد دارای برجی است که در بالای آن ناقوسی تعبیه شده است. در صوامع یونانی این برج بسیار کوچک و ناقوس آن نیز کم‌حجم و کم‌صداست. برعکس در کلیساهای معظم و کاتدرال‌های عظیم مرتفع‌ترین بخش ساختمان به برج ناقوس اختصاص دارد و ناقوس برخی از این پرستشگاهها تا چند صد خروار وزن دارند. رسم قراردادن ناقوس بر فراز برجی در کنار صوامع و معابد به آیین‌های ماقبل مسیحیت مانند مانوی و مهری باز می‌گردد (در معابد بودایی و ذن جرسی با قدرت طنین فراوان در سطح حیاط معبد آویخته است). در بناهای اسلامی مرتفع‌ترین بخش ساختمان "اذان‌گاه" یا مأذنه می‌باشد که جایگزین برج ناقوس گشته است.

قدمت بنا و تاریخ ساختمان آن

کاتدرال نوتردام دوروآن (Notre Dame de Rouen) در محلی برپا شده که پیش از آن دو عبادتخانه دیگر در آنجا برپا بوده‌اند. تاریخ بنای معبد نخستین شاید به دقت قابل تعیین نباشد. هم‌چنین نمی‌دانیم بنیان‌گذاران آن معبد چه کسانی بوده و به چه طریقت و آیینی وابستگی داشته‌اند. آثار به‌دست آمده از کاتدرال

1. Directional.

۲. در قرآن مجید نیز خداوند به موسی خطاب می‌کند که *وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً* (سوره یونس، آیه ۸۷). در این آیه قبله را بعضی به "روبرو" و بعضی به "قبله" ترجمه می‌کنند.

نوتردام دو روآن حکایت از آن دارد که قرن‌ها قبل از آن که این محل به صورت یکی از عبادتگاه‌های مسیحیان تجدید بنا شود، پرستشگاه پیروان طریق دیگری به‌شمار می‌رفته است. اما در هر حال از سال ۳۹۶ بعد از میلاد این معبد کاملاً در اختیار مسیحیان قرار داشت و در این تاریخ کشیش شهر به نام اِوِک ویکتور (Eveque Victore) با دست‌های خود پیشاپیش پیروانش به تعمیر و مرمت این بنا و افزودن برخی قسمت‌ها به آن مبادرت ورزید. با این حال مدت زمان کوتاهی بعد این عمارت توسط مهاجمان نورماندی تخریب گردیده و به کلی منهدم شد. از این دوران نیز آثار گرانبهای تاریخی در زیر خاک مدفون است.

در سال ۱۰۶۳ میلادی یک کاتدرال رومی در محل معبد مخروبه برپا گشت. بانی این بنای عظیم آرشوک موری (Archeveque Murille) و دوک گیوم یا گیوم فاتح (Guillaume le conquerant) بودند. معبد مزبور معظّم و زیبا بود و دیواره‌های بیرونی آن به طرز بناهای نورماند با چوب‌های طویل زینت یافته بود. از این بنای هزارساله قسمت‌های اندکی هنوز باقی مانده است.

در سال ۱۱۴۵ آرشوک هوگ (Hugue) از شهر آمین (Amien) به بنای کاتدرال کنونی در همان محل به سبک معماری گوتیک همّت گماشت. در کنار کارگرانی که به حمل و نقل احجار حجیمه اشتغال داشتند، سیل پیروان و علاقمندان و مؤمنان نیز به جانب روآن جریان یافت که با تلاش خویش و بدون دریافت دستمزد دوشادوش کارگران به بنای خانه خدا سرگرم گشتند. از معبد رومی پیشین قسمتی که هنوز در کاتدرال برپا بود در سال ۱۲۰۰ میلادی به واسطه حریق از میان رفت و به جای آن برج سن رومن (Saint Romain) ساخته شد.

در سال ۱۲۰۴ فیلیپ اگوست (Philippe Auguste) پادشاه فرانسه به این کاتدرال رفت و نهایتاً بنای کلی این معبد در سال ۱۲۵۰ اختتام پذیرفت. اما در کنار

این کاتدرال کارگران و مؤمنان همچنان به کار ادامه داده و زیربنای ساختمانی را هرچه بیشتر توسعه بخشیدند. این فعالیت‌های ساختمانی سه قرن به درازا انجامید. در اثنای جنگ‌های دینی و انقلاب فرانسه این کاتدرال آسیب فراوان دید. اما با این حال بر سر پای خود مستقر بود و بمب‌های طرفین متخاصم در جنگ‌های جهانی نیز خسارت اساسی به این بنا وارد نیاورد. همیشه مردمان علاقمندی بودند که از جان و دل کوشیدند و مانع انهدام این بنا شدند. کاتدرال روآن به فرم صلیب ساخته شده و ۱۳۷ متر طول آن است. یکی از دو برج ناقوس دار این کاتدرال "برج کره" (Tour de beurre) نام دارد که ۷۵ متر درازی آن است. هزینه ساختمان این برج با اخذ مالیاتی بر روی مواد لبنی و کره تأمین شده و همین امر علت این نام‌گذاری بوده است. برج دیگر "سن رومن" نام دارد که ارتفاع آن ۸۲ متر است و بر بالای آن فلشی نصب شده که انتهای آن از زمین ۱۵۱ متر فاصله دارد.

دروازه کتابداران^۱

در این بنا آنچه مورد بحث ما می‌باشد محلی است واقع در بدنه سمت چپ ساختمان که به "دروازه کتابداران" معروف و دارای دروازه ورودی معظمی است. در بخش فوقانی این دروازه صحنه‌های مربوط به روز قیامت و داوری نهایی بر روی سنگ حک شده‌اند. در باور عمومی مردم دوران ماقبل رنسانس وحشت عمیقی از جهنم و عذاب قیامت موج می‌زد و همین صحنه‌ها به دقیق‌ترین وجهی در این سنگ‌نقش‌ها انعکاس یافته و نشانگر بدکارانی است که در آتش می‌سوزند و شیاطین مأموران شکنجه دادن آنان هستند. در قسمت بالای همین

1. Cours des libraires

تصویر نیکوکاران سرگرم پرواز در آسمان در میان فرشتگان ملکوت تصویر شده‌اند. در این تصویرها که نشانگر نیکوکاران و بدکاران است صورت یک "پاپ" و یک "کاردینال" عالی رتبه نیز به چشم می‌خورد. هدف از تجسم بخشیدن به این دو سنگ نقش آن است که بینندگان دریابند که خداوند در روز قیامت مردم را براساس کارنامه اعمالشان مورد داوری قرار خواهد داد نه براساس مرتبه و مقام صوری آنان. تصویر این دو مقام عالی رتبه مذهبی در میان خطا کاران یادآور این آیه شریفه قرآن مجید است که می‌فرماید: *إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرَّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ؛* همان از بزرگان یهود و نصاری [بزرگان شریعت و طریقت] بسیار کسانند که اموال مردم را به نادرستی می‌خورند و راه خداوند را سد می‌کنند.

در هر سوی دروازه سنگ نقش‌های کوچک مربع شکلی به صورت مدال‌هایی حک شده که در هر سو مشتمل بر پنج ردیف عمودی می‌باشد و هر ردیف مشتمل بر شش سنگ نقش مربعی است. این سنگ نقش‌ها همه با یکدیگر تفاوت دارند. ردیف فوقانی این سنگ نقش‌ها به داستان آفرینش و داستان خلقت آدم و گناه نخستین آدم و حوا در بهشت و رانده شدن آنان به زمین و حیات زمینی آنان و رویارویی هابیل و قابیل و کشته شدن یکی از این دو برادر به دست دیگری و سایر مباحث کتاب مقدس اختصاص یافته است. تصاویر مربعی چهار ردیف دیگر نیز گنجینه‌های بسیاری دارند و صحنه‌های مختلفی از رنج و مرارت حیات و زندگی زمینی را نشان می‌دهد. در هر سنگ نقش موجودی نقر شده که پیکر آدمیزاد و سر یکی از جانوران را دارد. شیری با سر آدمیزاد، خوکی از دندان درد رنج می‌برد، بزی که سرگرم زنگوله‌زنی است و....

ساختمان "دروازه کتابداران" به دوران پس از جنگ‌های صلیبی (Croisade) راجع است و به همین دلیل دور نیست که شاید بتوان با چشمان کنجکاو نشانه‌هایی از تأثیر فرهنگ مشرق زمین را در خلال این مدال‌های مربع شکل جستجو نمود. خاصه آن که یکی از دلایل اشتهار کاتدرال رُوان همین سنگ‌نقش‌های مربعی است.

موجودات عجیب الخلقه چه کسانی هستند؟

در روایات اسلامی وارد شده که یکی از ائمه اطهار (ع) به همراه یکی از نزدیکان مؤمن به سفر حج مشرف شده بودند. بیابان منی سراسر آکنده از سیل توفنده حجاج بود. شخصی که در معیت امام (ع) بود از دیدن این منظره باشکوه شگفت زده شده، خدمت ایشان عرض کرد: ما اکثر الحجج، یعنی چه بسیارند حاجیان. امام (ع) لبخندی زده، فرمودند: بهتر است بگویی: ما اکثر الضجج، یعنی چقدر زوزه کشان بسیارند. آن‌گاه امام (ع) پرده را کنار زده و به او فرمودند حاجیان حقیقی را نیک بنگر و او تنها دو تن از پیروان امام (ع) را مشاهده کرد که یکی در بغداد و دیگری در ناحیه دیگر سرگرم کار روزانه خود بودند و به سفر حج نیامده بودند! مقصود از این روایت آن است که حرکات ظاهری بدنی برای انجام نماز و حج و این قبیل امور از بابت آن که به قصد امثال امر صورت می‌پذیرد، بجاست اما اگر فاقد حقیقت درونی باشد حقانیت با خود نمی‌آورد و متأسفانه غالب مردم اصحاب صورت هستند. اما اصحاب صورت آن کسانی که در مملکت وجودشان قوای نفسانی و مجموعه غرایز حکومت تامه دارند و زمام عقل و اختیار آنان را به کف گرفته‌اند. این قبیل اشخاص اگرچه صورت ظاهرشان مانند آدمیزادگان است اما چهره حقیقی‌شان انعکاس صفت نفسانی غالب بر

وجودشان می‌باشد: یکی اسیر صفت شهوت، دیگری اسیر کینه، دیگری اسیر خشم، دیگری اسیر درنده‌خویی، دیگری مقهور تهمت‌زنی، دیگری دچار غیبت کردن، دیگری اسیر صفت زشت دیگر. هریک از این صفات ذمیمه نفسانی در درون انسان اثر می‌گذارد و صورت حقیقی هر آدمی به صورت جانوری که مظهر آن صفت ذمیمه است تجسم می‌پذیرد. چنان‌که آنان که دارای چشم باطن‌بین هستند هرکسی را به صورت صفتی که بر او غالب است مشاهده می‌نمایند.

مثالی از قرآن مجید

زمانی که یازده برادر یوسف (ع) به نزد پدرشان یعقوب (ع) آمدند و از ایشان کسب اجازه کردند که یوسف را با خود به صحرا ببرند، حضرت یعقوب موافقت فرمود و گفت: أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ^۱، یعنی بیم آن دارم که گرگ او را بدرد. برادران گفتند گرگ کجا جرأت دارد که با حضور ما که مراقب یوسفیم به او حمله کند. آنان تصوّر می‌کردند که حضرت یعقوب از گرگ بیابانی خبر می‌دهد. غافل از آن که صفت حسادت که بر وجود آنان غلبه داشت صورت مثالی باطنی آنان را به شکل گرگ درآورده بود و حضرت یعقوب با نیروی فراست و چشم حدید خویش این صورت‌ها را مشاهده می‌کرد و خبر از باطن آنها می‌داد. مولانا می‌فرماید:

ای دریده پوستین یوسفان	گرگ برخیزی از این خواب‌گران
یوسفان از مکر اخوان در چهند	کز حسد یوسف به گرگان می‌دهند
از حسد بر یوسف مصری چه رفت	این حسد اندر نهان‌گرگی است زفت ^۲

۱. سوره یوسف، آیه ۱۳.

۲. مثنوی.

مثالی از تاریخ صدر اسلام

زمانی که پیغمبر اسلام (ص) به مدینه هجرت فرمود، هریک از مردم مدینه تلاش می‌کرد ایشان را به منزل خود ببرد و به هیچ روی با یکدیگر توافق نمی‌کردند و کار بالا می‌گرفت و کینه شعله می‌کشید. هیچ یک از پیغمبر خدا اطاعتی نداشت و تسلیم صفت کینه‌کشی نفس خویش بود. بدین روی پیغمبر فرمود که بگذارید تا شتر میان ما داور باشد (صفت کینه به صورت مثالیه شتر تجسم می‌یابد). پیغمبر که سوار بر شتری بودند، فرمودند شتر را آسوده نهدید تا به خانه هرکس که می‌خواهد بشتابد و من را آنجا فرود آورد. همین طور هم شد و همه به داوری شتر راضی شدند و جنگ و ستیزه از میان رفت.

علی ای حال در تصاویری که جانوری عجیب‌الخلقه را مشاهده می‌کنیم که پیکر آدمیزاد دارد اما سرش مانند گراز یا شتر یا خرس یا خوک یا از این قبیل موجودات دد و درنده است، با نفس سرکش آدمی و صفات رذیله نفسانی سروکار داریم. برعکس صورت مثالیه مؤمن و سالک بره یا گوسفند یا جانوران مطیع و بی‌آزار است و نمونه آن همان گوسفندی است که به عنوان صورت مثالیه حضرت اسماعیل (ع) به قربانگاه برده شد، چنان‌که در قرآن مجید وارد شده است: *وَقَدِّينَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ*^۱ یعنی آن گوسفند فدیة اسماعیل ذبیح بود که در برابر امر خداوند و فرمان‌های غیبی تسلیم مطلق بود. یا مثال دیگر در این موضوع بره مذکور در مکاشفه یوحنا در عهد جدید است.

باتوجه به این رمز اکنون می‌توان حدس زد که مدال‌های مربعی کاتدرال رؤا آن حاوی چه پیامی است. خداوند جهان را آفرید و زمین و زمان را خلق فرمود و آدم و حوا را پدید آورد و آنان را در بهشت عدن مسکن داد و اجازه

۱. سوره صافات، آیه ۱۰۷.

فرمود که هرچه می‌خواهند بکنند و بخورند و به هر جا بروند اما به گیاه ممنوعه نزدیک نشوند و آنان فریب شیطان نفس را خوردند و به دام ابلیس افتادند و از بهشت به زمین رانده شدند و در روی زمین نسل‌های آنان همه جا را گرفت و تاریخ این آدمیزادگان با واقعه‌های هابیل و قابیل آغاز گشت. این آدمیزادگان علی‌رغم صورت ظاهری که دارند هریک به نوعی مقهور یکی از غرایز ابتدایی خویشند و در همین اسارت در شکنجه‌گاه زمین زندگی می‌کنند و در انتظار آخرین نفس خویش هستند تا از این عالم پرکشمکش روحشان خلاصی یابد و به جهان دیگر برده شود. در آن عالم نیز ابتدای کار با داوری اعمال آغاز می‌شود و نهایتاً هر که ترازوی نیکی‌هایش بیشتر باشد به بهشت و الاً به جهنم رانده خواهد شد.

فلسفه شادمانه زیستن در دنیا

در میان نقش‌های مربعی شکل تصویرهایی نیز مشاهده می‌کنیم که به نحوی به فلسفه زیستن آدمی در جهان نظارت دارد. از جمله سه نقش مشتمل بر ادوات موسیقایی به این شرح است:

– شخصی نشسته و مشغول نواختن "دف" است.

– شخصی نشسته و مشغول نواختن "سرنای" است. در عین حال سرگرم

نواختن "دهل" نیز می‌باشد.^۱

۱. سرنای و دهل بدون تردید جزء ادوات موسیقایی مشرق زمین و همراه با "دف" در آلات سماع داخل می‌باشد. مولانا می‌فرماید:

عاشقان نالان چونای عشق همچون‌نای زن تاچه‌ها درمی‌دمد این عشق در سرنای تن
 "سرنای" یا "کره‌نای" یا "قره‌نی" نی بلند شیپور مانند با سرگشاد است و یکی از سازهای فولکلوریک
 عشایر ایران می‌باشد و هم‌چنین در کشورهای آفریقای شمالی مانند مراکش و تونس توسط

→

دراویش قادری مورد استفاده قرار می‌گیرد. در اویش مزبور معمولاً قره‌نای را همراه با دهل می‌نوازند. در اویش صاحب دم که از جمله به مارگیری و تداوی بیماران می‌پردازند در جشن‌ها یا در وقت سماع آن را می‌نوازند. همراهی این دو ساز فولکلوریک در سنگ نقش‌های معبد مسیحی شهر "روآن" حیرت‌انگیز است چون به هیچ روی به سازهای سنتی یا معمول اروپاییان مشابهتی ندارد. اما مورد استفاده در اویش سلاسل مختلف است که به سماع سرگرم می‌شوند، از جمله مولانا جلال‌الدین بلخی می‌فرماید:

ناله تنبور و آواز دهل اندکی ماند بدان ناقور کل

ساز مشهور سماعی دیگر "دف" است. مولانا می‌فرماید: "کف می‌زد و دف می‌زد" مقصود از نای رومی هم همین قره نی و سرنا و خره نای و کره نای است که به معنی نای بلند است شبیه آن چه بوداییان در تبت مورد استفاده قرار می‌دهند و برخی از انواع آن تا دو متر و نیم درازی دارد. این ساز همراه با تیره از ادوات موسیقی مستعمل در جنگ‌ها بوده است و به واسطه بزرگی و هیبت صدای آن که تا حد متموج کردن دیوار صوتی پیش می‌رود و "خره نای" (در زبان پهلوی) و "کره‌نای" خوانده می‌شده. خره و کره همان فره به معنی باشکوه و پرهیبت می‌باشد. اگرچه واژه مرکب کره‌نای و خره‌نای به قره‌نی (به معنی نی سیاه) تبدیل شده؛ ولی ارتباطی به واژه "قره" در زبان ترکی و آلات و ادوات موسیقی مردم آن سامان ندارد. البته اقوام ترک به علت محشور بودن با چینیان و لامایان تبتی با ساز شیپور مانند آنان آشنایی داشته‌اند؛ اما واژه قره‌نی به معنی "نی سیاه" نیست بلکه همان نی بلند و دراز آهنگ است. به طور کلی میان واژه ترکی "قره" به معنی سیاه و واژه پهلوی "کره" با راء مشدد به معنی باشکوه و فرهمند مشابهتی لفظی موجود است و این امر باعث شده که بعدها کاف به قاف تبدیل شود و "کره" فارسی به صورت "قره" ترکی بدون تشدید معمول گردد. بعد از آن به طور کلی ترجمه "قره" به معنی سیاه علامت بزرگی و اصرار در مبالغه شده است؛ چنان‌که "قره مست" یا "سیاه مست" به شخصی اطلاق می‌شود که عقلش به کلی به واسطه استیلاي شراب در سر زایل شده باشد. خاقانی می‌گوید:

ز آتش تیغی که خاکستر کند دیو سفید شعله در "شیر سیاه" سیستان افشانده‌اند
 که در اینجا "شیر سیاه" به معنی شیر دژم و شیر شرزه و پرتهور است. "سیاه" یا "قره" در حقیقت مترادف واژه "خر" است که به صورت پیشوند در ابتدای اسم قرار می‌گیرد و مانند صفتی مفید در اصرار در مبالغه می‌باشد "خرچنگ"؛ "خرگوش"؛ "خربنده"؛ "خرپشته"؛ "خرسنگ"؛ "خرمهره"؛ "خرزور"؛ "خرمگس"؛ "خروار"؛ "خرموش"...

ساز سنتی غربی که معادل "خره نای" شرقی است "فلوت" و انواع آن (کلارینت: تراورسی پر؛ فلوت ابک؛ فلوت ابواً clarinette, flute a bec, hautbois) می‌باشد که هیچ یک از لحاظ ساختمانی و نیز آوایی که تولید می‌نمایند شباهتی به سرنای ندارند، مع ذلک استفاده

←

— شخصی نشسته و مشغول کشیدن آرشه بر سازی است شبیه به "ویلن".
نوازندگان فوق نیز همگی دارای پیکر آدمیزاد و سر جانوران مختلف
هستند و مانند آنها دم و سم دارند.

بدین ترتیب انواع مختلف ادوات موسیقایی یعنی سازهای بادی و سازهای
زهی و سازهای پوستی یا ضربی بر سنگ نقش‌های دروازه کتابداران کاتدرال
روآن نقر شده است؛ و یادآور این ابیات مولانا جلال‌الدین هستند که می‌فرماید:
خشک‌چوب و خشک‌سیم و خشک‌پوست از کجا می‌آید این آوای دوست
بانگ‌گردش‌های چرخ است این که خلق می‌سرایندش به تنبور و به حلق
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم در بهشت این بانگ‌ها بشنوده‌ایم^۱
چنان چه یاد کردیم تاریخ اتمام ساختمان این قسمت از معبد به ۱۳۰۰
میلادی مقارن ۷۰۰ هجری می‌رسد. شاید این تصاویر حکایت از گروه مطربان
شرقی و لولیان طربساز داشته باشد که دوره‌گردی کرده و به نقاط مختلف جهان
مسافرت می‌نمودند. اگرچه چنین امری بعید نیست؛ اما سئوالی که به ذهن متبادر
می‌شود آن است که به چه دلیل هنر این مطربان دوره‌گرد که ارتباطی با کلیسا و
آیین مسیحیت ندارد بر دروازه ورودی بزرگترین معبد مسیحیت این شهر منقور
شده است. البته این احتمال را نباید از نظر دور داشت که تجسم بخشیدن
به نوازشگری با این آلات بر دروازه بزرگ معبد مرکزی شهر رُوآن در نورماندی
نمایشگر این نکته مهم است که در پی جنگ‌های ممتد دینی اندک‌اندک پایه‌های
استیلای فرهنگ تام‌گرای کلیسایی دچار تزلزل می‌گردید و زبان‌های فرهنگ

→

متداول از سرنا توسط دراویش ساکن قونیه و آسیای صغیر و روم شرقی موجب شده تا آن را "نای
رومی" نیز بخوانند.

۱. مثنوی.

متعالی تری از درون خاکسترها شعله می کشید. مقدماتی که تدریجاً به ظهور رنسانس منتهی شد.

از کیفیت ساخت این نگاره‌ها مستفاد می‌گردد که نوازندگان مطمح نظر نیستند بلکه وجد و شوری که نتیجه هنر آنان است مورد توجه عام و خاص قرار گرفته و اسباب غم‌زدایی از ضمیر آنان می‌گردد.

مباش بی می و مطرب که زیر طاق سپهر به این ترانه غم از دل برون توانی کرد
یا به قول خواجه‌ی کرمانی آن عارف بزرگ نیمه اول قرن هشتم:

پیش صاحب‌نظران ملک سلیمان باد است یا همان است سلیمان که ز ملک آزاد است
این که گویند که بر آب نهاده است جهان مشنوی‌خواجه که چون درنگری بر باد است
بدین ترتیب در مقابله با رنج‌های گیتی ناپایدار، مردم را به شادمانه زیستن و
دل از غم دنیا پزمرده نداشتن دعوت نمودند و گفتند:

حدیث از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معمارا
شاید یکی از علل ظهور ناگهانی آلات موسیقایی سماعی مشرق زمین را در
بزرگترین عبادتگاه مرکزی ایالت نورماندی در فرانسه انتشار حکمت
شادی گرایانه مشرق در مغرب زمین در دوران سیاه سیطره خشک‌اندیشی‌های
کلیسایی بتوان دانست. دورانی که کلیسایان نه فقط عرصه را بر پیروان خود تنگ
کرده بلکه به ممالک اسلامی نیز هجوم آورده و جنگ‌های صلیبی برپا داشته
بودند. جنگ‌هایی پوچ و بی‌حاصل همراه با شکست‌ها و ناکامی‌های
جبران‌ناپذیر.

سنگ نقش‌های کاتدرال نوتردام رُو آن در زمانی حجاری شده‌اند که اروپا
سرگرم تهیه کردن بیلانی از عملکرد کلیسا بود و هم‌زمان در اثر آشنایی با
فرهنگ مشرق زمین تلاش می‌کرد تا با آهنگی نرم و آوایی گرم اندک اندک لوزه

در اسطوره سیطره سیاه کلیسا افکند و راه را بر یک تحوّل فرهنگی فراگیر هموار
سازد.

عراق و فارس گرفتگی به شعر خوش حافظ بیا که نوبت بغداد و وقت تبریز است

خدای ابن عربی، خدای اکهارت^۱ (خدای فلاسفه یا خدای دین)

دکتر قاسم کاکائی^۲

۱ - مقدمه

تعریفی جامع از خدا به نحوی که همه دیدگاه‌های مختلف را در بر بگیرد و همه مکاتب در باب آن اتفاق نظر داشته باشند مشکل است. دیدگاه غالب آن است که خدای دین عبارت است از مبدأ و منشأ جهان که نوعی تعالی و تقدس را دارا می‌باشد. اما خدا در فلسفه تصویرهای گوناگونی دارد: خدایان متعدد یونان و روم باستان، محرک بلا تحرک ارسطو، واجب الوجود ابن سینا، خدای تئیسیم^۳

۱. مایسترا اکهارت (Meister Eckhart) بزرگترین عارف مسیحی قرون وسطی (۱۳۲۸-۱۲۶۰) و اهل آلمان است که به خاطر گرایش‌های وحدت و جودی از سوی کلیسای محاکمه و محکوم و مطرود و آثارش توقیف شد. و در نیمه دوم قرن بیستم توجهی مجدد و همه‌جانبه به آثارش که به زبان‌های لاتین و آلمانی است، آغاز گشت.
۲. استادیار دانشگاه شیراز

3. Theism.

آکویناس، خدای پانته‌ایسم^۱ اسپینوزا، خدای پانن تئیسیم^۲ بعضی از فلاسفه عارف مسلک، احد در نظریه‌های نوافلاطونی، خدای فلسفه پویش، خدای فلسفه‌های وجودی، فرجامین دلبستگی^۳ پُل تیلیخ، خدا به عنوان منشأ غیرشخصی هستی و جنبه‌هایی از دزاین^۴ هایدگر، همه تقریرهای مختلفی از خدا، از اعصار گذشته تا کنون، می‌باشند.^۵

خدای فلسفه غالباً شیء است نه شخص. "آن" است نه "او"؛ غیر متغیر است؛ مطلق است و نامحدود. اما خدایی که در عرف عامه دینی او را پرستش می‌کنند و به درگاه او نیاز می‌آورند و از وی استعانت می‌طلبند «شخص است و برای آنکه شخص باشد، باید فکر و احساس و اراده داشته باشد. با آنکه بری از صروف حالات شمرده می‌شود می‌تواند امروز بر ما خشم بگیرد و فردا از ما خشنود گردد.»^۶

البته معنی خدا در عرف عادی ادیان مختلف و حتی در بین ادیان ابراهیمی تا حدودی با یکدیگر متفاوت است. مثلاً ممکن است خدایی که به اعتقاد اسلام فرزند ندارد با خدایی که به اعتقاد مسیحیت دارای فرزند است یکسان نباشد. ولی ادیان مختلف الهی و بخصوص ادیان ابراهیمی اشتراکات فراوانی در باب معنی خدا دارند که ما همان را به عنوان خدای دین تلقی می‌کنیم و از میان دیدگاه‌های فلسفی نیز، تئیسیم را به خدای دین نزدیکتر می‌دانیم. دیدگاهی که در غرب به پانته‌ایسم معروف شده است تلقی‌اش از خدا با

1. Pantheism.

2. Panentheism.

3. Ultimate Concern.

4. Dasein.

5. Michael Levine, *Pantheism*, London, Routledge, 1994.

۶. عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵.

تئیسیم تفاوت‌های اساسی دارد. برخی سعی کرده‌اند که وحدت وجود ابن عربی و اکهارت را نوعی پانته‌ایسم قلمداد کنند. ولی وحدت وجود با پانته‌ایسم تفاوت‌های فاحشی دارد. اگر بخواهیم نظریه وحدت وجود را با یکی از گرایش‌های غربی مقایسه کنیم شاید با پانته‌ایسم نزدیکتر باشد تا پانته‌ایسم. اما آنچه مهم است این است که ابن عربی و تا حدودی اکهارت توانسته‌اند ضمن حفظ ویژگی‌های خدای دین، او را از منظر وحدت وجود بنگرند و به تعبیر دیگر خدای دین و خدای وحدت وجود را یکی بدانند. ما در این مقاله می‌کوشیم ابتدا تصویری از خدای دین با قرائت تئیسیم به دست دهیم، سپس به خدای پانته‌ایسم و پانته‌ایسم اشاره‌ای بکنیم، آنگاه به خدای وحدت وجودی ابن عربی و اکهارت بپردازیم.

۲. خدای تئیسیم

چنان‌که گفتیم خدایی که وحی معرفی می‌کند با خدای تئیسیم سازگارتر است تا با خدای سایر دیدگاه‌های فلسفی. خدای تئیسیم قدرت مقدسی است که فوق عالم قرار دارد و در عالم تأثیر می‌کند. به طور اسرارآمیزی در وجود ما حاضر است و گهگاه در وقایع خاص تاریخی به صورت وحی یا معجزه جلوه‌ای ویژه دارد.^۱

این خدا انسانوار است یعنی آگاه است، خبیر است، مرید است و اوصافی چون دانستن و باور داشتن و اراده کردن را می‌توان به او نسبت داد؛ هر چند که از عواطف و آرزوها خالی است.^۲ شخصی است که ازلاً مختار است، قادر مطلق

1. Michael Levine, *op. cit.*, pp: 107-8.

2. *Ibid*: 159.

است، عالم مطلق است. روحی است که همه جا حاضر است. خیر مطلق است. منشأ تکالیف اخلاقی است.^۱ دارای نوعی الوهیت^۲ است که او را شایسته پرستش می‌کند. او در عین حال که کار حفظ^۳ جهان را به عهده دارد، از جهان بی‌نیاز و مستقل^۴ است.^۵ لازمه الوهیت او، بی‌نهایت بودن، قید نداشتن و نیز انسانوار بودن و در عین حال غیر متغییر و غیر منفعل بودن او است.^۶

به اعتقاد مک کواری^۷ از همه صفات مخلوقات، انسانوارگی^۸ مناسب‌ترین صفت برای تشبیه خداوند است؛ چراکه چیزی که نا انسانوار^۹ باشد شایستگی این را که خدا خوانده شود ندارد. هر چند تثیسم سنتی تا حدی به انسانوارانگاری^{۱۰} دچار شده است ولی شاید بهتر باشد که خدا را فرا انسانوار^{۱۱} بنامیم.^{۱۲} بدین ترتیب تعالی او نیز حفظ می‌شود. چراکه در این دیدگاه، خداورای جهان مخلوقات است و با هیچ چیز شبیه نیست. بنابراین، تثیسم می‌تواند ویژگی‌های اصلی خدای دین را حفظ کند که عبارتند از: وحدت، انسانوار بودن، تعالی، خالقیت، تقدس و منشأ ارزش اخلاقی بودن.^{۱۳}

1. *Ibid*: 53.

2. Deity.

3. Conservation.

4. Independent.

5. *Ibid*: 158.

6. H. P. Owen, *Concepts of Deity*, London, Macmillan, 1971, pp: 142-3.

7. Macquarrie.

8. Personality.

9. Impersonal.

10. Anthropomorphism.

11. *Supra* Personal.

12. Michael Levine, *op. cit.*, p: 150.

13. H. P. Owen, *op. cit.*, p: 150.

اما علی‌رغم اینها، تثیسم با پذیرفتن این عناصر دینی از یک سو و پای‌بندی به توجیه عقلانی از سوی دیگر با سؤالات و اشکالاتی مواجه می‌شود که ناچار از حل آنهاست. بعضی از مسایل و مشکلاتی که تثیسم با آن روبرو است به شرح زیرند:

خدای بی‌زمان چگونه می‌تواند عمل خلقت را در زمان انجام دهد؟ به عبارت دیگر: آیا مفهوم خلقت زمانی با مفهوم ازلیت خدا سازوار است؟ آیا موجود بی‌زمان قابل تصوّر است؟ خدا قبل از خلقت کجا بود؟ کیفیت خلق از عدم چگونه است؟ چرا خلقت قبل از آن که واقع شود واقع نشد؟ خدا در این فاصله چه می‌کرد؟ چرا خدا این جهان را خلق کرد و نه جهانی بهتر از این را؟ آیا خدا لازم بود چیزی بیافریند؟ لایتغیر بودن و محلّ حوادث نبودن خدا چگونه با نظریه خلقت قابل جمع است؟ چیزی که لایتغیر است چگونه می‌تواند اراده خلق از عدم بنماید؟ آیا به درگاه خدایی که هیچ تغییری در او راه ندارد و هیچ چیزی بر او تأثیر نمی‌گذارد، می‌توان دعا و راز و نیاز نمود؟ آیا می‌توان از او انتظار پاسخگویی داشت؟ بی‌زمانی و غیرمتغیر بودن خدا با اوصاف و افعال متعدّدی که قرآن و کتاب مقدّس به خدا نسبت می‌دهند و دلالت بر زمان و تغییر دارند، چگونه سازگار است.^۱

۳. خدای پانته ایسم

پانته ایسم رویکردی فلسفی به مسأله خدا محسوب می‌شود. هرچند ممکن است منشأ آن عرفانی باشد ولی نهایتاً دیدگاهی فلسفی به حساب می‌آید. متفکران فراوانی باگرایش‌های بسیار مختلفی "پانته ایست" شمرده شده‌اند. جمع

1. Michael Levine, *op. cit.*, p: 177.

کردن همه این دیدگاه‌ها در زیر چتری واحد بسیار مشکل است. ولی اجمالاً می‌توان گفت که «آنچه همه پانته ایست‌ها در آن مشترکند، از تعریف پانته ایسم برمی‌خیزد و آن اینکه کلیت هستی به دو مؤلفه خدای خالق و جهان مخلوق تقسیم نمی‌شود.^۱

به عبارت دیگر خدای تئیسیم متعالی و انسانوار است. اما پانته ایسم نه تعالی و جودی خدا را قبول دارد و نه انسانوار بودن او را. حال اگر خدای تئیسیم متعالی و خدای پانته ایسم حال در اشیاء باشد، نمی‌توان گفت که این دو دیدگاه در چند و چون صفات خدا اختلاف دارند بلکه اختلافشان در این است که آیا خدای تئیسیم وجود دارد یا نه؟^۲ چرا که به اعتقاد تئیسیم خدایی که حال در اشیاء باشد خدا نیست.

اما در مورد انسانوار بودن، اختلاف این دو دیدگاه بر سر صفات خداست. اکثر تقریرهای مختلف پانته ایسم منکر اینند که خدا شخص^۳ باشد. فلاسفه قبل از سقراط، اسپینوزا، برونو^۴، حتی فلوپین و لائوتسو^۵ خدا را شخص نمی‌دانند. یکی از محققان مدعی است که «من هیچ تقریری از تقریرهای غالب پانته ایسم را نمی‌شناسم که خدا را شخص بیندارد.»^۶

بنابراین، دو خصیصه اصلی پانته ایسم یکی این است که خدا را متعالی از جهان نمی‌داند و بین خدای خالق و جهان مخلوق تمایز قائل نمی‌شود، و دیگر

1. T. L. S. Sprigge, "Pantheism", in *The Monist*, 80 (1997).

2. Michael Levine, *op. cit.*, p: 94.

3. Person.

4. Bruno.

5. Lao Tzu.

6. Michael Levine, *op. cit.*, p: 11.

اینکه او را انسانوار نمی‌انگارد. بعضی از پانته ایست‌ها حتی علم و آگاهی^۱ را از خدا نفی می‌کنند تا چه رسد به سایر صفات انسانوار.^۲

پانته ایسم برخی از مشکلاتی را که تئیسیم با آن مواجه بود می‌تواند حل کند. مثلاً با انکار اصل خلقت و برگرداندن آن به تجلی، مشکلاتی را که در باب خلق از عدم مطرح است حل می‌نماید ولی با انسانوار ندانستن خدا، و نیز با انکار تعالی او از عالم، از دیدگاه دین درباره خدا فاصله می‌گیرد. چرا که اولاً، خدا را خالقِ عالم نمی‌داند؛ ثانیاً، از توجیه صفات انسانواری که در متون مقدّس به خدا نسبت داده شده است، عاجز است. بخصوص مسایلی چون مشیت را که در تمام ادیان مطرح است و یا تجسّد خدا در قالب عیسی را که مورد اعتقاد مسیحیت است، نمی‌تواند توجیه نماید.^۳

از سوی دیگر به علت نزدیکی خدای پانته ایسم به خدای مطلق فلاسفه، برخی از مشکلات تئیسیم برای پانته ایسم حادث‌تر و غامض‌تر است. از جمله وقتی خدا انسانوار نباشد و تغییری در او رخ ندهد، قابل عشق ورزیدن نیست و آن عشق و شوری که مؤمنان در دعا و راز و نیاز به خدا حس می‌کنند برای پانته ایست‌ها بی‌معنی می‌شود. در قاموس آنها از تعاملی که امثال ابن عربی با خدای خویش دارند خبری نیست. به طور کلی خدایی که آنان می‌پرستند با خدایی که ابن عربی درباره او با عبارات ذیل سخن می‌گوید متفاوت است:

ما به واسطه عمل به تقوی، کشف الاهی را اخذ می‌کنیم و خدا به واسطه تجلی، متولیّی تعلیم ما می‌شود و آنچه را عقول از راه فکر درک نمی‌کنند ادراک می‌نماییم. منظور همان اموری است که از راه دلایل نقلی در متون

1. Conciuousness.

2. *Ibid*: 148.

3. *Ibid*: 147.

مقدّس وارد شده است لیکن عقل آنها را محال می‌شمرد. لذا عقل مؤمن آنها را تأویل می‌کند و مؤمن محض بدان‌ها تسلیم می‌شود... [ولی عارف آنها را شهود می‌نماید] پس صاحب کشف دست راست خدا، دست او، دو دست او، چشم خدا و چشمان خدا را که [در متون مقدّس] به او نسبت داده شده است می‌بیند. قدم و وجه او را نیز می‌بیند. صفاتی چون شادی خدا، تعجّب او، خنده او و تحوّل او را از صورتی به صورت دیگر و... همه را مشاهده می‌کند. پس خدایی که مؤمنان و اهل کشف می‌پرستند همان خدایی نیست که اهل تفکر آن را پرستش می‌نمایند.^۱

۳-۱. ابن عربی، اکهارت و خدای پانته ایسم

نویسندگان متعدّدی اکهارت را "پانته ایست" خوانده‌اند. ابن عربی نیز از چنین اتهامی مبرّا نیست. بعضی از نویسندگان مانند چارلز آدامز^۲ مدّعی شده‌اند که ابن عربی نوعی پانته ایسم را تعلیم می‌دهد که طبق آن فقط یک واقعیت در کار است و آن "خدا" است با این تقریر که خدا چیزی جز مجموع همه چیزها^۳ نیست.^۴

چنان‌که از ظاهر این سخن پیداست مجموعه چیزها بیش از تک تک اعضاء نیست. اما ابن عربی و اکهارت در پس جهان پدیدار به ذاتی معتقدند که از هر نوع نسبت و اضافه‌ای به عالم مبرّا است و کاملاً مستقل از عالم می‌باشد. لذا خدای ابن عربی و اکهارت با خدای یاد شده سازگار نیست. بین کسی که به غیب مطلق

۱. الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، بی. تا، ج ۲، ص ۳۸.

2. Charles Adams.

3. Sum of all things.

4. Michael Sells, *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994. p. 261, nt, 40.

قائل است و آن که غیر از عالم شهادت چیزی نمی بیند و خدا را مجموع اعضای همین عالم می داند، تفاوت بسیار است. بنابراین همان طور که بعضی از محققان تذکر داده اند: «قرار دادن ابن عربی در تقسیم بندی هایی چون پانته ایسم و مونیسم، به جای آن که افکار او را روشن تر نماید باعث گمراهی می شود. ابن عربی خدا را متعالی می داند. به اعتقاد او خدا بیش از مجموعه اعضا و اجزای جهان است.»^۱

ناگفته نماند که بعضی از عبارات ابن عربی و اکهارت، و بخصوص ابن عربی، ممکن است موهم نوعی پانته ایسم باشد. حتی می توان عباراتی را پیدا کرد که شبیه دیدگاه اسپینوزا باشد. یعنی خدا را جوهر واحدی بدانند که صفات گوناگون را قبول می نماید:

ان الله لطیف، از لطف و لطافت او است که در هر شیء که مسمی به فلان نام و یا محدود به فلان حد است عین آن شیء باشد... هر چند [در باره موجودات عالم] گفته می شود این آسمان است، این زمین است، این صخره، درخت، حیوان، فرشته، رزق و طعام است، لیکن در هر شیء تنها یک عین است. همچنان که اشاعره می گویند کل عالم یک جوهر متمائل است. یعنی یک جوهر واحد است. این عین گفته ما است که [در همه اشیا] عین، واحد است. اشاعره همچنین گفته اند که جوهر به واسطه اعراض مختلف می شود. این نیز همان گفته ما است که عین به واسطه صورت ها و نسبت ها، مختلف و متکثر می شود تا اینکه تمییز حاصل شود. لذا می توان گفت که این شیء از حیث صورت یا عرض یا مزاج - هر چه خواهی نام کن - نه آن است و از حیث وجود، همان است.^۲

1. R. W. J. Austin, *op. cit.*, Ibnal, Arabi, *The Bezels of Wisdom*, Lahore, Suhail Academy, 1988.

۲. فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶ ش. ج ۱، صص ۹-۸۸.

اما ابن عربی و اکهارت، و بخصوص ابن عربی، خدا را "وجود لا بشرط مقسّمی" می‌دانند. خدای پانته‌ایست‌ها "وجود بشرط شیء" و در مرتبه موجودات و یا حداکثر وجود لا بشرط قسمی است. این دو خدا کاملاً متفاوتند. توضیح آن که به حسب مراتب تجلی می‌توان وجود را به صورت زیر تقسیم‌بندی کرد.

غیب	۱- وجود بشرط لا = احدیت	وجود لا بشرط مقسّمی
	۲- وجود بشرط اسماء و صفات = واحدیت	
شهادت	۳- وجود لا بشرط قسمی = نفس رحمانی (حق مخلوق به)	
	۴- وجود بشرط تعینات خلقی = عالم	

از دیدگاه فلاسفه خدا همان وجود بشرط یعنی منزّه از همه قیود و مستقل از همه اشیاء و عالم و آدم است. خدای پانته‌ایست‌ها همان وجود به شرط تعینات خلقی است. این وجود از نظر ابن عربی و اکهارت خدا نیست بلکه عالم است. هیچ عارفی خدا را مقید به مرتبه چهارم نمی‌کند مگر جهله صوفیه که به نوعی حلول معتقدند و خدا را حال در عالم می‌دانند. آیه شریفه *هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ (الزخرف / ۸۴)* مبین عدم تعین خدا به هیچ مرتبه‌ای است. در آسمان اله است و در زمین نیز اله. درحالی که ظاهر قول پانته‌ایست‌ها این است که *هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ سَمَاءٌ وَ فِي الْأَرْضِ أَرْضٌ*.

آنچه را ابن عربی جوهر عالم و عین همه چیز می‌داند "نفس الرحمن" یعنی وجود لا بشرط قسمی است و همان است که با فیض مقدّس در عالم ظاهر شده است و طبق اصل همیشگی "هو لا هو" می‌توان گفت که عالم هم اوست و هم او نیست:

دربارهٔ عالم هر چه می‌خواهی بگو. خواه قائل به این باش که خلق است و خواه بگو که حق است و اگر خواستی بگو حق خلق^۱ است. و اگر خواستی بگو که نه از جمیع وجوه حق است و نه از جمیع وجوه خلق. و اگر خواستی در این امر قائل به حیرت باش.^۲

ممکن است بعضی از پانته‌ایست‌ها خدا را نه به نحو مقتید بلکه به نحو مطلق و لا بشرط با همهٔ مخلوقات همراه بدانند ولی خدای ابن عربی و اکهارت حتی از قید این اطلاق نیز آزاد است. لا بشرط مقسمی است که به نحو اطلاق در همهٔ چهار مرتبهٔ یاد شده حضور دارد. بنابراین، اعتقاد ابن عربی و اکهارت به مقام احدیت و مقام واحدیت، آنها را از پانته‌ایست جدا می‌کند و به دیدگاه دیگری نزدیک می‌گرداند که پانن تئیسیم^۳ نامیده می‌شود.

۴. خدای پانن تئیسیم

پانن تئیسیم برخلاف پانته‌ایسم به یک نوع تعالی خدا از عالم معتقد است. یعنی معتقد به غیب در پس عالم شهادت است. وحدت وجودیان گاه سخن از اتحاد "با"^۴ خدا می‌گویند و زمانی از اتحاد "در"^۵ خدا سخن به میان می‌آورند. اولی نوعی صیوروت را نشان می‌دهد و حکایت‌گر این است که دو عین حق و خلق به وحدت می‌رسند؛ و دومی نوعی کینونت را می‌رساند یعنی بیانگر این است که دو عین، وحدت دارند. از نظر امثال

۱. الحق الخلق.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۱۲.

3. Panentheism.

4. With.

5. Within.

ابن عربی و اکهارت آن صیوررت و این کینونت یک چیز بیشتر نیستند^۱ ولی دومی با آنچه پانن تئیسیم خوانده می شود نزدیکتر است.

panentheism که از چهار واژه pan (= همه)، en (= در) و theo (= خدا) و ism (= قول به) ترکیب شده است، به معنای اعتقاد به "همه در خدا" است. ابن عربی و اکهارت به این دلیل معتقد به پانن تئیسیم خوانده شده اند که برای اشیاء وجودی متعالی در عالم الوهیت قائلند. چنان که ابن عربی می گوید:

هیچ یک از موجودات و هیچ عینی خارج از خدا نیست. بلکه هر صفتی که در عالم ظاهر می شود دارای یک عین در حضرت حق است^۲...
از شأن إله این است که وجود هیچ چیز از او خارج نباشد. زیرا اگر وجود چیزی از او خارج باشد، پس او در آن شیء حکمی نخواهد داشت [و بر آن حاکم نخواهد بود].^۳

یعنی معطی شیء فاقد آن نیست. احاطه خدا بر همه چیز به معنی این است که او همه چیز را در بردارد. اکهارت نیز معتقد است که اشیاء در عین اینکه ظهور یافته اند لیکن هنوز در بطون باقی مانده اند. یعنی در خدایند: "من هنوز در پدر باقی مانده ام." بعضی از متفکران مدعی اند که «این سخن اکهارت نوعی پانن تئیسیم را می رساند که ظاهراً به معنای این است که همه در خدایند و خدا در همه است. این قول با آن تقریر از پانته ایسم که می گوید همه خدایند و خدا همه است متفاوت می باشد.»^۴ شاید عبارت زیر کاملاً مؤید این دیدگاه باشد که اکهارت به نوعی پانن تئیسیم معتقد است:

1. Michael Sells, "Comments", p: 169.

۲. الفتوحات، ج ۲، ص ۴۸۴.

۳. همان، ج ۲، ص ۴۱۷.

4. Mattew Fox, New York, Image Books, 1991, p: 72.

برخلاف آنچه جاهلان خیال می‌کنند، خدا همه چیزها را آن چنان خلق کرد که خارج از او نیستند. هر چه را خدا می‌آفریند و یا انجام می‌دهد در خودش می‌بیند و یا می‌داند و در خودش دوست می‌دارد. خارج از خودش هیچ چیز انجام نمی‌دهد، هیچ چیز نمی‌داند و به هیچ چیز عشق نمی‌ورزد.^۱

۵. خدای ابن عربی و خدای اکهارت

ممکن است چنین تصوّر شود که اختلاف عارف و متکلم در این است که اولی از تجربه کردن خدایی دم می‌زند که حال در اشیاء است ولی دومی بر خدایی تأکید می‌ورزد که از هر نسبت و شباهتی با اشیاء منزّه است.^۲ به همین سبب آنجا که عارف اهل عرفان متدین از اتحاد و یا وحدت با خدا دم می‌زند سخنش را این‌گونه توجیه می‌کنند که مرادش از اتحاد این است که از راه عشق به خدا، در حالت جذبه، قرب و شباهت به خدا پیدا می‌کند نه آن که مانند اهل عرفان غیرمتدین مدعی باشد که در فنای از خویشتن، و با از بین رفتن نفس، به وحدت با خدا نائل می‌آید.^۳

صرف نظر از اینکه این تصوّر چقدر درست باشد، قدر مسلم آن است که خدای ابن عربی و اکهارت همان خدای دو دین ابراهیمی اسلام و مسیحیت است. خدای ابن عربی همان است که با همه اسماء و صفات جلال و جمال خود در قرآن تجلی کرده است. اکهارت نیز که مبلغی مسیحی و شاگرد آکویناس است، خدایش

1. *Breakthrough*, p: 73.

2. Rodulf Otto, *Mysticism East and West*, New York, Maemillan Publishing, 1976, p: 158.

3. Michael Levine, *op. cit.*, p: 135, nt. 14.

خدای کتاب مقدس و به خدای تثیسم بسیار نزدیک است.

مهم‌ترین ویژگی‌های خدای تثیسم که آن را از خدای پانته ایسم جدا می‌کند یکی تعالی او و دیگر، انسانوار بودن اوست. ابن عربی و اکهارت ضمن حفظ این دو ویژگی، در تلاشند تا نظام فکری خود را بر مبنای وحدت وجود استوار سازند و خدای دین را در رأس آن نشانند.

در این میان، متفکران مسلمان با الهام از قرآن و آیاتی چون آیات سوره اخلاص، بر جنبه تعالی خداوند از مخلوقات و بر جلال او تأکید فراوان کرده‌اند و جنبه انسانوار بودن او را کمتر مورد تأکید قرار داده‌اند و برعکس، در الاهیات مسیحی، به علت آن که خدا تجسد یافته و به صورت انسان (عیسی (ع)) تجلی کرده است، تأکید بر جنبه انسانوار بودن خدا اجتناب‌ناپذیر است و بر جمال او بیشتر از جلالش تأکید می‌شود؛ به حدی که این خدا یا خود انسان است که در میان ما زندگی می‌کند و یا حداقل، پدر انسان است. لذا در چنین الاهیاتی جنبه حب بیشتر از جنبه هیبت مورد توجه قرار گرفته است. به قول اکهارت، به همین جهت است که بسیاری از دعاهای مسیحی به جای "ای سرور و ای پروردگار ما"، با "ای پدر ما" آغاز شده است.^۳ چرا که پدر جنبه محبت را بیشتر از رب می‌رساند.^۴

ولی آنچه مایه تعجب است این است که علی‌رغم این دو گونه تأکید الاهی‌دانان مسلمان و مسیحی، ابن عربی و اکهارت برعکس آنان عمل می‌کنند. یعنی ابن عربی بر جنبه انسانوار بودن خدا تأکید فراوانتر و اکهارت به جنبه تعالی خداوند عنایتی بیشتر دارد. توضیح آن که اکثر فلاسفه خدا را شی می‌دانند و

1. Our Lord.

2. Our Father.

3. *Breakthrough*, p: 495.

4. *Ibid*.

نه شخص و از او به عنوان "آن" یاد می‌کنند. اما ابن عربی معتقد است که عرفا خدا را شخص می‌دانند و نه شیء و رویکردشان به خدا سه‌گونه است که در سه نوع ذکر جلوه‌گر می‌شود. بعضی از عرفا بالاترین ذکرشان "هو" است. بعضی "انت" (مثل ذکر یا حی یا قیوم یا لا اله الا انت) و بعضی نیز مانند ابویزید بالاترین ذکرشان "انا" است.^۱ از مجموع آراء ابن عربی برمی‌آید که وی غالباً یا به "هو" مشغول است و یا به "انت". اما اکهارت زمانی از "هو" بحث می‌کند که همان مقام ذات احدیت و غیب مطلق است و دیگر زمان از "انا" که مقام فناست و از "انت" کمتر سخن می‌گوید. حاصل آن که ابن عربی بر جنبه عبودیت در جانب خلق و انسانوار بودن در جانب حق، تأکید بیشتری دارد؛ ولی اکهارت بر جنبه ربوبیت در جانب خلق و تنزیه مطلق در جانب حق، بیشتر تأکید می‌ورزد. ولی هر دو عارف را می‌توان تعدیل‌کننده آرای متکلمان و فرهنگ و زمانه خودشان به حساب آورد که این تعدیل موجب تأکید بر جنبه‌ای می‌شود که در آن فرهنگ و آن زمان مغفول مانده است. لیکن هیچ یک از آن دو، جنبه دیگر را کاملاً فرو نمی‌نهند. لذا هر دو نفر هم به جنبه تنزیه خدا پرداخته‌اند و هم به جنبه تشبیه او، لیکن با اختلاف درجه.

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

خدای وحدت وجود به تقریر ابن عربی و اکهارت با خدای فلاسفه از یک سو و با خدای پانته‌ایست‌ها از سوی دیگر متفاوت است. خدای آن دو، خدای قرآن و کتاب مقدس است. خدای فلاسفه و خدای پانته‌ایست‌ها در این امر که شخص نیستند اشتراک دارند. هر دو چیزی هستند نه کسی. لیکن اولی وجود بشرط لا و دومی وجود لا به شرط قسمی است. هیچ‌کدام از این دو خدا متغیّر و

۱. الفتوحات، ج ۲، ص ۲۹۷.

متبدل نیستند. حتی صفاتی چون علم و اراده و اختیار را به سختی می‌توان به این دو خدا نسبت داد تا چه رسد به صفاتی مثل رحم، شفقت، خشم، شادی، کراهت، تردید و....

غزالی در تهافت الفلاسفه ضمن انتقاد از فلاسفه که خدا را در امر خلقت موجب دانسته‌اند نه مختار، می‌گوید: فاعل برای اینکه فاعل چیزی باشد که مراد اوست باید مرید و مختار و عالم باشد. اما ابن رشد در دفاع از فلاسفه و در جواب غزالی می‌گوید: این گفته روشن نیست... هرگاه کسی چیزی را اراده کند فاقد آن چیزی است که مراد اوست. درحالی که خدا فاقد چیزی نیست. کسی که چیزی را اختیار می‌کند به معنی این است که چیزی را برمی‌گزیند که بهتر است ولی خدا به وضعیتی بهتر نیاز ندارد. به علاوه مرید پس از رسیدن به مراد خویش، اراده‌اش قطع می‌شود. همچنین اراده کیفیتی انفعالی است که مستلزم تغییر می‌باشد درحالی که خدا از انفعال و تغییر منزّه است.^۱

ملاحظه می‌شود که اگر خدا را تا این حد تنزیه کنیم، این خدا چقدر با خدای دین فاصله می‌گیرد. چگونه می‌توانیم چنین خدایی را که هیچ شناختی از او نداریم بپرستیم؟ چگونه می‌توان به درگاه او دعا کرد؟ چگونه چنین خدایی بر ما خشم می‌گیرد؟ چگونه می‌توان پس از خشم گرفتن، او را راضی کرد؟ چگونه می‌توان به درگاه او توبه نمود؟ خدایی که منفعل نیست چگونه توبه‌پذیر است و بالاتر اینکه چگونه می‌توان چنین خدای منزّه‌ی را دوست داشت؟ تاریخ بت پرستی نشان می‌دهد که بشر همواره از خدایی که کاملاً منزّه باشد گریزان است و نمی‌تواند به او عشق بورزد. بشر خدایی را می‌خواهد که بین خود و او شباهتی

1. Michael Sells, "Biwilderer Tongue" in *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*, New York, Continuum, 1996, p: 222, nt. 21.

بیابد. بت پرستی افراط در این تشبیه است.

به هر حال، فلاسفه که به تنزیه صرف معتقدند، هیچ‌گاه نمی‌توانند مردم را به خدا دعوت کنند. به قول ابن عربی:

اگر شریعت که اخبار الاهی را آورده در کار نبود، هیچ‌کس خدا را نمی‌شناخت و اگر به ادله عقلی که به زعم عقلاء به ذات خدا دلالت دارند اکتفاء می‌کردیم و در این حد می‌ماندیم که او چنین و یا چنان نیست، در آن صورت هیچ مخلوقی خدا را دوست نمی‌داشت. هنگامی که خبر الاهی به لسان شرع آمد که خدا چنین یا چنان است - از اموری که با ظواهر ادله عقلی منافات دارند - خدا را به خاطر این صفات ثبوتیه دوست می‌داریم... خدا خودش را جز با خبرهایی که از خودش می‌دهد معرفی نکرده است که عبارت باشد از اینکه او به ما محبت دارد؛ رحمت او شامل ماست؛ رأفت و شفقت و تحبب دارد؛ و در حدود و قیود تنزل می‌کند. [این بدان سبب است] که او را تمثیل کنیم و او را در قلبمان، در قبله‌مان و در خیالمان نصب‌العین خویش قرار دهیم حتی گویی او را می‌بینیم. نه، بلکه او را در خودمان می‌بینیم زیرا او را به تعریف خودش می‌شناسیم و نه به فکر و نظر خودمان.^۱

ابن عربی مدعی است که علت فرار قوم نوح(ع) از دعوت وی این بود که وی به تنزیه صرف فرا می‌خواند. دعوت او فرقانی بود. اما اگر تنزیه را با تشبیه می‌آمیخت و مانند پیامبر(ص) دعوتش قرآنی بود، او را اجابت می‌کردند.^۲ خداشناسی ابن عربی همان خداشناسی دینی می‌باشد. یعنی اسم‌شناسی است نه ذات‌شناسی؛ چرا که دین نیز مردم را به اسماء خدا دعوت می‌کند نه به ذات. لذا خدای ابن عربی درحالی که دارای ذاتی واحد است لیکن اسماء کثیر و تجلیات

۱. الفتوحات، ج ۲، ص ۳۲۶.

۲. فصوص، ج ۱، ص ۷۰.

فراوان دارد. در عین اینکه یک خداست، متنوع است. هر روز و هر لحظه و برای هر شخصی رنگی جدید دارد. برای دو شخص در یک لحظه و برای یک شخص در دو لحظه تجلی واحدی ندارد. این خدا نه تنها در اعتقادات دینی مختلف، متنوع و متکثر می‌شود، بلکه حتی مؤمنان به دین اسلام، ولو که در یک صف جماعت به یک امام اقتداء کرده و رو به قبله واحد نماز بگزارند، خدایشان متفاوت است هر چند که یک خدا بیشتر نیست:

در صف جماعت، هر نمازگزار در خلوت خود با پروردگارش مناجات می‌کند و خدا بال خویش را بر او می‌گسترد... خدا برای اهل صفوف در مجموع احدیت تجلی می‌کند نه در احدیت مجموع. زیرا هر یک از افراد صفوف، طبق قصد و علم خویش، رب خود را آنچنان که حضور او اقتضاء دارد مناجات می‌کند. به همین جهت برای آنان در مجموع احدیت تجلی می‌کند. یعنی مجموع نسبت به آنان سبقت می‌گیرد. سپس آن را به احدیت اضافه می‌کند تا با اختلاف مقاصد و تفاوت عقاید و احوال و امزجه و مناسباتشان، در عبادت خویش چیزی را با خدا شریک نگیرند. به همین جهت سؤالات و درخواست آنان می‌تواند مختلف و متکثر باشد. اما اگر خدا برای آنان در احدیت مجموع ظهور می‌کرد، با توجه به تقدّم احدیت، کسی را یارای نظر به مجموع نبود. و اگر چنین می‌شد، مقاصدشان مقصدی واحد، سؤالشان سؤالی واحد، و حالات حضورشان حالی واحد، و علمشان به خدای تعالی علمی واحد می‌گشت. اما واقعیت امر چنین نیست.^۱

از دیدگاه ابن عربی هر کس ربّی مخصوص به خویش دارد که بارب دیگران متفاوت است و اگر نفس خویش را بشناسد ربّ خویش را شناخته است. چرا که خدا به عنوان احدیت ذات تجلی ندارد و تنها در مرحله اسماء و صفات، برطبق

۱. الفتوحات، ج ۳، صص ۴-۱۹۳.

تقاضای اعیان ثابتۀ تجلی می‌نماید. هر اسمی مظهری دارد که آن اسم ربّ آن مظهر است. و چون اسماء کثیرند، مظاهر آنها نیز کثیر خواهند بود و به همین سان ارباب نیز کثیر می‌شوند و هرکس در هر حالتی ربّی خاصّ خود و خاصّ آن حالت دارد. ربّ هر فردی در هر حالتی، عبارت است از تجلی خدا به صورت اسمی که نیاز آن فرد را در آن لحظه برمی‌آورد و باید او را به آن اسم بخواند؛ مریض او را به اسم شافی می‌خواند، گناهکار او را به اسم غفور، و فقیر به اسم معطی. خدا یکی است و مقید نیست ولی هرکس در هر لحظه ربّ مخصوص به خود را دارد:

هر موجودی نزد ربّش مرضی است. اگر موجودی نزد ربّش مرضی بود لازم نمی‌آید که نزد ربّ عبد دیگری نیز مرضی باشد. چرا که هر موجودی [از میان صور مختلف ربوبیت] صورت خاصی از ربوبیت را دریافت کرده است نه آن که همه از صورت واحدی اخذ کنند. پس برای هر عبدی از آن مجموعه چیزی جز آنچه مناسب اوست تعیین نشده که همان ربّ اوست. هیچ کس از او از حیث احدیتش اخذ نمی‌کند. به همین دلیل اهل الله تجلی در احدیت را منکرند.^۱

خدای ابن عربی برخلاف خدای فلاسفه، صرفاً فاعل نیست بلکه قابل نیز می‌باشد. جمعی از فلاسفه مادی در پی آن بودند که عالم را فقط با ماده بسازند. بعضی گفتند ماده و امتداد را به من بدهید جهان را می‌سازم و برخی در ساختن جهان علاوه بر ماده و امتداد، حرکت (و زمان) را هم لازم دیدند. فلاسفه الهی ماده را قابل می‌دیدند و برای ایجاد تغییر در آن فاعل و محرّکی لازم می‌دانستند. لیکن در نظام فکری ابن عربی که بر وحدت وجود استوار است، این خداست که نقش همه این عوامل را بر عهده دارد. یعنی جوهر عالم نفس الرحمن است، صور عالم تجلیات اوست، تغییرات عالم نیز عبارت از دگرگونی تجلیات خداست:

۱. فصوص، ج ۱، ص ۹۱.

تمام عالم محصور در سه سرّ است: جوهر آن، صورت آن و دگرگونی (استحاله). امر چهارمی در کار نیست. اگر بگویی که حکم استحاله از کجا در عالم پیدا شد می‌گوییم: حقّ خودش را چنین وصف کرده است که کلّ یوم هوفی شأن. شؤن مختلفند. خدا خودش را در اثر توبه عبد به شادی وصف کرده است. [یعنی] قبل از پیدایش توبه [در عبد]، [خدا] به آن شاد نشده بود. همچنین پیامبر (ص) می‌فرماید: خدا خسته نمی‌شود مگر آن که شما خسته شوید. عارفان به او، یعنی پیامبران، گفته‌اند که در قیامت، خدا آنچنان بر ما خشم می‌گیرد که قبلاً چنان خشمی نگرفته است و بعد از آن نیز نخواهد گرفت؛ چنان‌که لایق جلال اوست. پس او را موصوف کردند به حالت قبل از این غضب که در آن حالت به این غضب موصوف نبوده است. در خبر صحیح وارد شده است که روز قیامت خدا به صور مختلف تحوّل پیدا می‌کند. و تحوّل عین استحاله است... خدا پذیرای ظهور در صور مختلف نسبت به بندگانش می‌باشد. همچنین در ازل جهان را خلق نکرده بود و سپس خلق کرد. و در ازل موصوف به این بود که بر خلق عالم قادر و متمکن بود و می‌توانست در قالب ایجاد عالم ظاهر بشود و یا نشود.^۱

پس خدای ابن عربی با قبول همه صور دائماً در حال تغییر است. هم معطی است و هم قابل است هم به بندگان قرض می‌دهد و هم از آنان قرض می‌گیرد. همراه با بندگان گرسنه و تشنه و مریض می‌شود و در عین حال مُطعم و ساقی و شافی خود اوست:

تنها آن کس نسبت‌های الهی را انکار می‌کند که مؤمن خالص نباشد.
خداوند می‌گوید و اقرضوا الله قرضاً حسناً (المزمل / ۲۰) (و به خدا قرض نیکو بدهید.) و می‌گوید گرسنه شدم، اطعامم نکردی. تشنه شدم، سیرابم

۱. الفتوحات، ج ۲، ص ۲۵۴.

نمودی. همه این امور را بیان کرده است. پس خداوند تعالی از نسبت دادن این امور به خودش امتناع ندارد. با این امر به ما تنبّه می‌دهد که به حسب استعداد مظاهر در آنها ظاهر می‌شود... هیچ نسبتی نیست مگر اینکه وجه و نسبتی به حق و وجه و نسبتی به خلق دارد.^۱

خدای ابن عربی دائماً با بنده در داد و ستد است. آنقدر به ما محبت دارد که هر صفتی را که متعلق به ما باشد قبول می‌کند و به هر رنگی درمی‌آید:

«محبّ صادق آن است که به صفت محبوب درآید نه آن که محبوب را به صفت خویش تنزل دهد. آیا نمی‌بینی که خدای سبحان هنگامی که ما را دوست دارد، در الطاف پنهانش به سوی ما تنزل می‌کند؛ آن هم با چیزی که با ما تناسب دارد و از ساحت عظمت و کبریایی او دور است. هنگامی که به خانه او درمی‌آییم تا مناجاتش کنیم بشّاش می‌شود. وقتی پس از رویگرداندن از او دوباره به سوی او توبه و رجوع می‌کنیم شاد می‌گردد. هنگامی که جوانی را که باید تحت سلطه امیال جوانی باشد، از این سلطه آزاد می‌بیند تعجب می‌کند... به نیابت از ما تنزل می‌کند و در گرسنگی و تشنگی و مرضمان خودش را نازل منزله ما می‌نماید.»^۲

۱. همان، ج ۱، ص ۵۸۷. در جای دیگر خدای ابن عربی هم بسط و شاد شدن را به خود نسبت می‌دهد و هم قبض و کراهت و درنگ را: «حقیقت قبض الاهی را در این خبر می‌توانیم ببایم که فرمود: هرگز در کاری که انجام می‌دهم تردید نکردم، آن‌چنان‌که در قبض روح عبد مؤمنم درنگ (تردد) می‌کنم. درحالی که او مرگ را ناخوش می‌دارد و من مشقت او را. در عین حال باید مرا ملاقات کند. در اینجا خدا خودش را به کراهت موصوف کرده است... در این خبر دو امر که موجب قبضند ذکر شده‌اند: درنگ (تردد) و کراهت.» (همان، ج ۲، ص ۵۱۰).

۲. همان، ج ۲، ص ۲۵۶. این حدیثی است قدسی که از پیامبر (ص) روایت شده است و ابن عربی آن را چنین نقل می‌کند: «هنگامی که یکی از بندگان خدا گرسنه می‌شود خدا به سایر بندگانش می‌گوید: گرسنه شدم مرا اطعام نکردی. هنگامی که بنده دیگری تشنه شود خدا به دیگران می‌گوید: تشنه شدم سیرابم نکردید. هنگامی که یکی از بندگانش مریض شود خدا به دیگران می‌گوید: مریض شدم عیادت‌م نکردید. وقتی که این بندگان از این امور سؤال می‌کنند می‌گوید: آیا فلانی مریض

خدای اکهارت نیز همراه با بشر رنج می‌کشد. در انجیل آمده است: «گرسنه بودم، مرا خوراک ندادید. تشنه بودم، مرا آب ندادید. غریب بودم، مرا جا ندادید. عریان بودم، مرا نپوشانیدید. مریض و محبوس بودم، عیادت‌م ننمودید. پس ایشان نیز پاسخ گویند: ای خداوند کی ترا گرسنه یا تشنه یا غریب و یا مریض و یا محبوس دیده خدمتت نکردیم. آنگاه در جواب ایشان گوید: هر آینه به شما می‌گویم آنچه به یکی از این کوچکان نکردید به من نکرده‌اید.» (متی: ۵-۲۵/۴۱) اکهارت با الهام از این آیه می‌گوید:

خدا با انسان رنج می‌کشد. خدا به واسطهٔ محبتی که به من دارد، با من و به خاطر من رنج می‌کشد.^۱

وی معتقد است که خدا در اثر عشق و یا وارستگی عارف ممکن است متأثر شود و در اثر تأثر وادار به پاسخگویی گردد.^۲ وی همراه با فرهنگ مسیحی معتقد است که در کلمهٔ "پدر" محبت بیشتری نهفته است تا "رب". یعنی خدا به خاطر محبت به صورت پدر انسان جلوه گر شده است لذا بسیاری از دعاها به جای "ای پروردگار ما"، با "ای پدر آسمانی" آغاز می‌شود. حتی خدا به خاطر عشق و محبت به صورت انسان درآمد و ماهیت انسانی را پذیرفت.

←

→

نشد؟ اگر او را عیادت کرده بودید مرا نزد وی می‌یافتید. آیا فلانی گرسنه نشد اگر او را اطعام می‌کردید مرا نزد او می‌یافتید. آیا فلانی تشنه نشد. اگر او را سیراب می‌کردید مرا نزد او می‌یافتید. این خبر، خبری است صحیح» (همان) برای اطلاع از اسناد این حدیث رجوع کنید به:
William C. Chittik, *The Sufi Path of Knowledge*, New York, SUNY, 1989, p: 392, nt. 33.

1. *Breakthrough*, p: 157.

2. Bernard McGinn, "Comments" in *Mystical Union*, New York, Continuum, 1996, p: 188.

بدان که خشوع محبت آمیز خدا او را به نقطه‌ای رسانید که خود را به ماهیت انسان درآورد.^۱

بدین ترتیب بعضی از محققان معتقدند که خدای اکهارت از خدای فلاسفه فاصله گرفته است. خدایی است که غم انسان دارد و نسبت به او شفیق است. خدایی که قابلیت رنج کشیدن و شاد شدن همراه با انسان را دارد. یعنی همان خدای کتاب مقدس که با خدای فلاسفه متفاوت است.^۲

ولی به نظر نگارنده، اکهارت به عنوان یک مسیحی مؤمن خدایش همین خدای متعارف مسیحی است لیکن هنگامی که به حوزه عرفان و دیدگاه وحدت وجود وارد می‌شود دیگر به دنبال چنین خدایی نیست. وی بین ذات رب الارباب^۳ و خدا در مرتبه الوهیت^۴ فرق می‌گذارد. ازانیم^۵ ثلاثه مسیحی در مرتبه الوهیت قرار دارند. لیکن اکهارت به دنبال فانی شدن در ذات و رسیدن به آن مرتبه است. این است که می‌گوید: «ما دعا می‌کنیم که خدا ما را از خدا رها کند.»^۵ چنان که دیدیم، خدای ابن عربی در مرتبه الوهیت قرار دارد نه در مرتبه ذات. خدایی است که به اسماء مختلف متجلی می‌شود نه خدایی که در ظلمت ذات قرار دارد. لذا ابن عربی به دنبال شناخت اسماء خدا است نه ذات. اینجا است که خدای اکهارت از خدای ابن عربی فاصله می‌گیرد، چرا که اکهارت عاشق ذات است نه اسماء:

تو باید خدا را آنچنان که هست دوست بداری. یک غیر خدا، یک

1. Cyprian Smith, "Meister Eckhart on the Union of Man with God" in *Mystics of the Books*, New York, Peter Lang Publishing, 1993, p: 244.

2. Matthew Fox, *op. cit.*, p: 157.

3. Godhead.

4. God.

5. Michael Sells, *Mystical Languages*, p: 188.

غیر روح، یک غیر شخص، یک بی صورت. او وحدت مطلق عریان است.^۱

کسی که در پی وصول به ذات باشد، حتی کثرت اسماء را نیز تاب نمی آورد. این است که برخلاف خدای ابن عربی که متنوع و متکثر است، خدای اکهارت خدایی است که هیچ تنوع و تکثری در او راه ندارد:

کسی که واقعاً خدا را به عنوان احد و اتحاد [با او] دوست بدارد، دیگر به قدرت یا حکمت او توجهی ندارد و به آن وقعی نمی نهد. چراکه اینها کثیرند و به کثرت راجعند. چنین شخصی حتی به خیر کلی نیز تعلق خاطری ندارد. به دو دلیل: یکی اینکه این امر به چیزی برمی گردد که خارج از ذات و در درون اشیاء است و دیگر اینکه این امر شامل نوعی دلبستگی [به غیر ذات] می شود.^۲

پس در واقع اکهارت عاشق خدایی است که هیچ اسم و رسمی ندارد. «بی نام است. نفی همه نام‌هاست. هرگز نامی به او داده نشده است.»^۳ هرکس هر خواست و هر استعدادی هم داشته باشد باید آن را زمین گذارد و تنها خدایی را بخواهد که فوق خواست و استعداد اوست. حتی مریض نیز نباید او را به اسم شافی بخواند چراکه در این صورت، شافی که در مرتبه الوهیت^۴ است نزد او محبوبتر از ذات^۵ خواهد بود:

اگر مریض باشی و از خدا سلامت را بخواهی در این صورت سلامت

1. William Ralph Inge, *Christian Mysticism*, New York, Meridian Books, 1956, P: 160. nt. 1.

2. *Teacher and Preacher*, New York Paulist Press, 1981, p: 224.

3. *Breakthrough*, p: 175.

4. God.

5. Godhead.

نزد تو محبوبتر از خدا خواهد بود. پس او خدای تو نخواهد بود.^۱
 بنابراین، می‌توان گفت که ابن عربی و اکهارت هر کدام به دنبال وجهی از خدا می‌باشند. چرا که به قول یکی از محققان، خدا در مرتبه الوهیت و خدا در مرتبه ذات دو گونه و دو وجه از یک خدایند و رویکرد به این دو وجه، رویکرد به دو گونه خداست. بعضی از عرفا به دنبال اتحاد و وحدت با اله می‌باشند که ابن عربی از این دسته است و برخی نیز به دنبال خدای بی‌نام و نشان^۲ (Deus sine mids) می‌باشند.^۳ اکهارت به دسته دوم تعلق دارد.

حال سخن در این است که چگونه می‌توان با چنین خدای بی‌نام و نشانی ارتباط برقرار کرد و او را شناخت. چرا که چنین خدایی دور از دسترس عقل، و فوق علم ماست. و به اعتقاد اکهارت خدایی که بتوانیم به دو علم داشته باشیم خدا نیست:

اگر من می‌توانستم خدایی داشته باشم که قادر به شناخت او باشم، در آن صورت نمی‌توانستم او را خدا بینگارم. چرا که خدا فوق علم ماست. بزرگتر از علم ماست.^۴

پس راه رسیدن به چنین خدایی، عبارت است از هیچ ندانستن، هیچ نخواستن و هیچ نداشتن، یعنی فنا. اگر بی‌رنگ شدیم به آن بی‌رنگ می‌رسیم: از آنجا که ذات خدا آنچنان است که شبیه هیچ چیز نیست، [برای رسیدن به او] باید به نقطه‌ای برسیم که هیچ باشیم. در اینجا است که به همان ذاتی می‌رسیم که اوست. وقتی من به نقطه‌ای برسم که دیگر هیچ تصویری را در خود نداشته باشم و همه چیز را ترک گویم، به خدا

1. Oliver Davis, *God Within*, New York, Paulist Press, 1988, p: 63.

2. The God without modes.

3. Rodulf Otto, *op. cit.*, p: 158.

4. *Breakthrough*, p: 183.

می‌رسم.^۱

به اعتقاد اکهارت، در آن وحدت ذات، تمام دوگانگی‌ها و تمایزها رخت برمی‌بندد و ما در آن وحدت از چیزی^۲ بودن به هیچ^۳ بودن می‌رسیم.^۴ این دیدگاه اکهارت در مورد خدا و آن راه پیشنهادی او برای رسیدن به خدا، انسان را به یاد دیدگاه‌های عرفان شرقی مانند مذاهب هندو و بودایی می‌اندازد که غایت انسان در آنجا رسیدن به "فنا" و "نیروانا" است. این عرفان‌ها که بر جنبه سلب و نفی بیشتر تکیه دارند، با عرفان ابن عربی که بر جنبه اثباتی اسماء الله تکیه می‌کند، تفاوت اساسی دارند. به اعتقاد برخی از محققان، اکهارت در این نوع از عرفان، با عرفای آسیایی شبیه است که می‌خواهند در دریای بی‌قعر^۵ بی‌نهایت غرق شوند.^۶ این گفته اکهارت مؤید همین امر است:

مردم باید بمیرند، کاملاً مرده باشند و ذاتاً هیچ باشند و از هر نوع شباهتی بیرون جهند و شبیه هیچ کس و هیچ چیز نباشند. در آن صورت است که حقیقتاً شبیه خدا خواهند بود. زیرا این از ویژگی‌های خداست که همتا ندارد و شبیه هیچ کس نیست.^۷

وقتی که به این مرحله برسیم دیگر خداهای گوناگون نخواهیم داشت. خدای همه یکی خواهد بود. همه تنوعات و تکثرات و قیل و قال‌ها از بین خواهد رفت و این درست نقطه مقابل خدای ابن عربی است. چراکه خدای ابن عربی برای

1. *Ibid*: 28.

2. Something.

3. Nothing.

4. Bernard McGinn, "The God beyond God" in *Journal of Religion*, 61 (1981), p: 11.

5. Bottomless.

6. William Ralph Inge, *op. cit.*, p: 160, nt. 1.

7. *Teacher and Preacher*, p: 358.

انسان‌ها به "مجموع احدیت" ظاهر می‌شود ولی خدای اکهارت به "احدیت مجموع"^۱. در احدیت مجموع نه حرکتی است و نه جنبشی و نه صدایی. همه سکوت است و سکون و ظلمت ذات. چنان‌که اکهارت می‌گوید:

در ذات^۲ خدا همه چیز یکی است. هیچ چیزی دربارهٔ ذات نمی‌توان گفت. خدا^۳ فعال است ولی ذات هیچ فعلی ندارد. در آنجا کاری وجود ندارد که انجام شود. هیچ فعلیتی در آن نیست. تفاوت خدا و ذات به اندازهٔ تفاوت فعال^۴ و غیرفعال^۵ است... ذات فی نفسه وحدتی بی حرکت و سکوتی یکنواخت است.^۷

خدای اکهارت در آن ظلمت ذات و در آن فوق وجود، حتی از علم و محبت نیز عاری است.^۸

بنابراین، در جمع‌بندی باید گفت که ابن عربی و اکهارت به دو خدا دعوت می‌کنند. چرا که ابن عربی می‌خواهد خدا را ولو در همین عالم ناسوت باشد، پرستش کند ولی اکهارت به دنبال این است که حتی از لاهوت بگذرد و به ذات برسد. در آنجا دیگر پرستش هم بی‌معناست چرا که آنجا مقام حریت است نه عبودیت. ابن عربی نیز مانند اکهارت ما سوی الله را "لا هو" می‌بیند که "هو" در آن

۱. برای روشن شدن تفاوت "مجموع احدیت" و "احدیت مجموع" رجوع کنید به گفتهٔ ابن عربی در همین مقاله.

2. Godhead.

3. God.

4. Active.

5. Inactive.

6. F. C. Happold, *Mysticism: A Study and Anthology*, Penguin Books, 1963, p: 273.

7. Etinne Gilson, *History of Christian Philosophy*, New York, 1955, p: 756, nt. 23.

8. Bruce Mileman, "Suffering God" in *Mystical Quarterly*, 22 (1996), p: 77.

جلوه گر است. لذا می‌خواهد به جایی برسد که "هو" و "لا هو" را با هم ببیند و به تصدیق "هو لا هو" برسد. ولی اکهارت فقط به دنبال "هو" یعنی همان هویت غیبیه است.

در دیدگاه اکهارت همه وسایط و علل می‌سوزند و از بین می‌روند و یا حداقل باید گفت که به چشم نمی‌آیند. ولی از نظر ابن عربی، کمال ادراک انسان اقتضا دارد که اشیاء را آنچنان که هستند ببیند. یعنی هم غیر قابل قیاس با خدا و هم شبیه با او. و این عبارت است از "تحقیق". یعنی حقیق هر چیزی را به خود آن شیء دادن. این است که ابن عربی علی‌رغم اینکه قائل به این است که "لا موجود الا الله"، از کسانی که مدعی اند که فقط خدا را می‌بینند انتقاد می‌کند.^۱

شاید یکی از علتهای این تفاوت بین این دو عارف، این باشد که اکهارت علاوه بر عارف مسیحی بودن، فیلسوف بزرگی نیز می‌باشد. این است که به قول یکی از محققان، «وی علی‌رغم اینکه از خنده خدا سخن می‌گوید و از خدایی بحث می‌کند که همراه با انسان رنج می‌کشد و شاد می‌گردد، لیکن هنگامی که بر کرسی تدریس فلسفه می‌نشیند در معرض این است که از خدای انجیل دور شود و سکوت محبت را با محرک بلا تحریک اشتباه بگیرد. به اعتقاد اکهارت خدا با تجسد خویش همان قدر تغییر کرد که اگر هیچ‌گاه هیچ چیزی را خلق نمی‌کرد و به صورت انسان در نمی‌آمد. خدا هیچ داعی ای ندارد و بدون داعی عمل می‌کند. اکهارت در اعتقاد به این سکوت و سکون به نوعی بودیسم شباهت پیدا می‌کند.»^۲ گرایش نوافلاطونی اکهارت در فوق وجود دانستن خدا، به این دیدگاه وی کمک

1. William C. Chittick, *The Self Disclosure of God*, New York, SUNY, 1998, pp: 194-5.

2. David Steindle Rast, *Meister Eckhart from whom God Hid Nothing*, Boston and London, Shambhala, 1996, pp: xiv - xvi.

فراوان رسانده و باعث شده است که از اعتقاد به خدایی چون خدای ابن عربی، دور شود. چراکه خدای ابن عربی با خدای فلسفه، حتی خدای فلسفه نوافلاطونی، فاصله بسیار دارد.

به هر حال، برخی از محققان چون ولادیمیر لاسکی^۱ از اکهارت انتقاد می‌کنند که «از خدای مسیحی فاصله گرفته است. چراکه خدایی که در سنت یهودی - مسیحی، تجلی می‌کند خدایی انسانوار^۲، ملموس^۳ و حتی است نه اینکه ذاتی باشد سرد و غیرشخصی و انتزاعی. ذات متعالی واقعاً مفهومی فلسفی است بنابراین، عرفانی که بر ادراک ذات الاهی^۴ متمرکز باشد واقعاً عرفانی مسیحی نیست بلکه نوعی از غنوصیگری است.»^۵

در دفاع از اکهارت و توجیه تفاوت او با ابن عربی می‌توان مسأله را از زاویه دیگری نگریست؛ و آن اینکه این دو عارف در دو فرهنگ اسلامی و مسیحی نسبت به افراط‌های کلامی که در زمان و فرهنگ خودشان غالب بوده است عکس‌العمل نشان داده‌اند. تأکید دوگانه آنان بر اله مشبّه و ذات منزّه، ناشی از افراط متفکران زمانه خودشان است. چراکه فلاسفه و متکلمان مسلمان آنقدر خدا را تنزیه کردند که او را ذات غیرقابل ادراکی تصوّر نمودند که هیچ نوع علمی به او نمی‌توان داشت و هیچ نوع ارتباطی با او نمی‌توان برقرار کرد. ابن عربی در مقابل آنان بر صفات تشبیهی خدا تأکید می‌نماید که در قرآن و روایات فراوان ذکر شده‌اند ولی اهل نظر با عقول خویش آنها را رد می‌کنند. از سوی دیگر در

1. Vladimir Lossky.

2. Personal.

3. Concrete.

4. Divine Essence.

5. Cyprian Smith, *op. cit.*, p: 243.

مسیحیت، خدا نه تنها انسانوار است بلکه انسان است. عیسی همان خداست که در قالب انسان تجسد یافته است. پس این خدا به هیچ وجه منزّه نیست و همه صفات انسان حتی جسم و خون و گوشت را داراست. این است که اکهارت در مقابل ایشان بر ذاتی تأکید می‌کند که فوق اب و ابن و روح القدس است.

و آخر دعوانا ان الحمد لله

آیا ایمان جز عشق و محبت است؟^۱

دکتر حشمت الله ریاضی

اسف انگیز بود، وقتی شنیدم و به چشم خود دیدم که در سن خوزه کالیفرنیا حدود ۳۰۰ نفر مسلمان از رتبه صدم به نودم (چونکه صد آمد نود هم پیش ما است) نزول یافتند، یعنی از آیین اسلام که اساسش بر عقل و عشق و دنیا و آخرت و خلق و حق است، به آیین دست خورده مسیحیت که ادعا دارد صرفاً بر عشق و محبت استوار است، گرویدند. و چون علت را جو یا شدم، گفتند مسیحیت آیین محبت است و مسیح (ع) می فرماید: همسایه خود را به اندازه خود دوست بدار^۲ و اسلام آیین قساوت که می گوید: آنها را هر کجا یافتید بکشید^۳، عمل مسلمانان هم بر همان مبناست!

۱. اشاره به حدیثی که از امام صادق (ع) نقل شده است که هل الايمان الا الحب والبغض (سفينة البحار، ماده حب، ج ۱، ص ۱۹۹).

۲. این بیان حضرت عیسی به شکل های مختلف در انجیل ها آمده است از جمله در انجیل متی باب ۲۲، لوقا و مرقس، در انجیل برنابا فصل هفدهم آیه ۲۵ آمده است: پس بر شما لازم است که به همه کس و به همه چیز نیکی کنید.

۳. اشاره به آیه ۱۸۷، سوره بقره.

گفتم: عزیز من، نه تو مسیحیت را درست شناختی نه اسلام را. تنها یک کلام ناقص از حضرت مسیح نقل می‌کنی و آیه‌ای ناقص از قرآن؛ مثل شما چنان است که ناخن یا بند انگشتی را از پیکره انسان جدا کنید و بگویید انسان همین است. عزیز من، اصولاً دین حرکت شوق‌انگیز کمالیه فطرت است برای رسیدن جزء به کل؛ یعنی انسان به اصلش که خداست. لذا هیچ آیین الهی نیست که مبنی بر عشق و پرستش نباشد. این قوانین اجتماعی است که مهر و قهر را تقاضا می‌کند و زمان و موقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی است که افراد را می‌سازد و جهت می‌دهد تا از یک مکتب پر از مهر و عشق بی‌رنگ و پرفصفا، بر مبنای ساختار فردی و نهاد تاریخی و ملی و موفقیت‌های اجتماعی و سیاسی، برداشت‌های متناسب با زمینه فکری و ذهنی خود داشته و با تبلیغ مکرر آن دانه‌های مسموم را در اذهان بکارند که مردم باورشان شود که دین یعنی همین!

اما آنچه درباره قرآن شنیده‌اید در رابطه با آیه پیش از آن معلوم می‌شود که این کلام برای مبارزه با متجاوزان ستم‌پیشه‌ای است که مسلمانان را تنها به جرم عقیده می‌گرفتند و می‌کشتند که سرانجام مجبور به هجرت شدند. در هجرت هم نگذاشتند با عقیده خویش آزادانه زندگی کنند و با حملات پی‌درپی در صدد آن بودند که آن عقیده و عقیده‌مندان را نابود سازند. اگر شما بودید برای دفاع از جان و مال و عقیده خویش پایداری و پیکار نمی‌کردید؟ ثانیاً چرا از این گلستان فقط خار دیدید؟ اگر گاه در چشم و یا ریگی در کفش ندارید.

به قول سعدی:

کرا زشت‌خویی بود در سرشت نبیند زطاووس جز پای زشت
و به قول مولانا:
چون به چشم داشتی شیشه کبود جمله عالم کبودت می‌نمود

گفتند: شما نمونه‌هایی از مهر و عشق در قرآن بیاورید تا ما بنگریم. گفتم: اولاً می‌دانید که در قرآن کریم ۱۱۴ بار بسم الله الرحمن الرحيم آمده است در آغاز ۱۱۳ سوره و در میان سوره نمل. این بدان معنی است که هر کاری ولو خواندن کتاب مقدس باید با هدف بخشندگی انسان خلیفه الله بر همه موجودات درونی و بیرونی و مهربانی و محبت نسبت به انسان‌ها انجام شود وگرنه حتی خواندن قرآن بدون آن ناقص و نارساست.

خود محبت نیز دادوستد مهر است. درحالی که رحمانیت (بخشاینده‌گی) و رحیمیت (مهربانی) دامنه‌ای بس گسترده‌تر دارد و بدون پاداش و جزاست و صرفاً کار خدایی است که از انسان سر می‌زند.

دوم اینکه: کاربرد مهر و محبت، احسان و انفاق و تعاون و خدمت به خلق بدون پاداش است که صدها آیه در قرآن بدین منظور آمده است.

سوم اینکه: صدها حدیث درباره مهر و محبت، احسان و انفاق، عفو و گذشت، بخشش و بخشندگی و خدمت به مردم از پیامبر خدا و بزرگان اسلام نقل شده است تا آنجا که پیامبر خدا فرمود: «بر کسی که بر تو بد کرده است، نیکی کن»^۱ که شبیه گفتار حضرت مسیح (ع) در انجیل است.

چهارم: می‌دانید ژرف‌نگرترین مردمان به هر آیینی عرفای آن آیین‌اند و تصوّف و عرفان ماکلاً بر پایه عشق و محبت استوار است که عرفا و صوفیان صافی از سرچشمه قرآن گرفته و گسترده‌اند و مثلاً به این آیات قرآن کریم درباره محبت توجه داشته‌اند: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ؛ یعنی، ای پیامبر بگو اگر خدای را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا نیز شما را دوست بدارد.^۲

۱. نهج الفصاحه.

۲. آل عمران، آیه ۳۱.

خواجه عبدالله انصاری^۱ در تفسیر این آیه می‌فرماید: «دوستی را سه حالت است: هوئی، محبت و عشق. هوئی صفت من است، محبت صفت دل و عشق صفت جان. زیرا که هوئی قائم به نفس است، محبت قائم به دل و عشق قائم به جان. نفس از هوئی خالی نه، دل از محبت خالی نه و جان از عشق خالی نه».

سیدعلی همدانی^۲ عارف قرن هشتم هجری در رساله مشارب الاذواق^۳ که شرح قصیده خمریه ابن فارض مصری است می‌نویسد: «ای عزیز، بدان که نزد این طایفه حقیقت محبت عبارت است از میل جمیل حقیقی به جمال مطلق چه از جهت کلی چه از نظر اجزاء، زیرا هر جدا شده از اصلی به اصل خود کشش دارد. و چون هر حسن و جمال که بر صفحات وجود افراد ظهور می‌کند، همه عکس‌های انوار جمال آن حضرت‌اند، پس همه هستی عاشق آن معشوق ازلی می‌باشند و معشوق عاشق تجلیات جمال خویش. پس به دلیل عقلی و کشفی ثابت است که محبت ثمره معرفت است و هر که را معرفت به ذات معروف بیشتر، محبت او کاملتر. اما اسباب محبت پنج است: اول محبت نفس و بقا و کمال آن؛ دوم محبت محسن؛ سوم محبت صاحب کمال؛ چهارم محبت جمیل و پنجم محبت حاصله از معارف روحانی و چون عشق افراط در محبت است، لذا آن را بر حضرت حق اطلاق نمی‌کنند چه در آن حضرت افراط و تفریط را مجال نیست. و اشتقاق عشق از عشقه است و آن گیاهی است که بر درخت پیچد و درخت را بی‌بر و خشک و

۱. تفسیر کشف الاسرار (نوبت سوم از تفسیر سوره آل عمران، آیه ۳۱). این تفسیر از تقریرات خواجه عبدالله انصاری عارف بزرگ قرن پنجم است که رشیدالدین میبیدی شاگرد وی به نگارش آورده و خود نیز اضافاتی بدان آورده است.

۲. میر سید علی همدانی از عرفا و از جمله اقطاب سلسله کبرویه است که در قرن هشتم هجری می‌زیست و دامنه اسلام و عرفان را به کشمیر کشاند و حدود بیش از یکصد کتاب و رساله در مسایل اخلاقی و مذهبی و عرفانی دارد.

۳. مشارب الاذواق، ذوقیات و شهودات خود سید علی همدانی است که بسیار دل‌انگیز است.

زرد گرداند. همچنین عشق، درخت وجود عاشق را در تجلی جمال معشوق محو گرداند تا چون ذلت عاشقی بر خیزد همه معشوق ماند و عاشق مسکین را از آستانه نیاز در مسند ناز نشاند. و این نهایت مرتبه محبت است.»

هجویری^۱ در کشف المحجوب^۲ از قول سمنون المحب که پیشرو صوفیان راه محبت بوده می نویسد: محبت قاعده راه حق تعالی است که زوال ندارد و احوال و مقامات از بنده است و زوال دارد. تا آنجا که بعضی محبت را صفوت نام کردند و محبت را صوفی نامیدند.

اما از میان همه آنچه که درباره محبت و عشق گفته شده است بیان مشهود شیخ احمد غزالی^۳ درباره عشق به عنوان پایه و اساس عرفان عاشقانه بس والا و پربهاست. او در سوانح العشاق حب را همان عشق دانسته است. اساس اندیشه های عرفانی او بر آیه شریفه ۵۹ سوره مائده «... یحبهم و یحبونه...» استوار است. او می نویسد:

عشق از عدم از بهر من آمد به وجود من بودم عشق را ز عالم مقصود روح چون از عدم به وجود آمد، بر سر حد وجود عشق منتظر مرکب روح بود. در بدو وجود ندانم تا چه مزاج افتاد، اگر ذات روح آمد، صفت ذات عشق آمد. خانه خالی یافت، جای بگرفت. چون خانه خالی یابد و آینه صافی باشد

۱. علی بن عثمان جلابی هجویری صاحب کتاب کشف المحجوب در قرن پنجم می زیست و کتاب او از منابع اولیه تذکره صوفیان محسوب می شود.

۲. کشف المحجوب، به تصحیح زاد کوفسکی، طهوری ۱۳۵۸.

۳. شیخ احمد غزالی طوسی از عرفان قرن پنجم هجری برادر کوچکتر امام محمد غزالی است که در حدود سال ۴۵۴ هجری قمری در طوس زاده شد و در سال ۵۲۰ ه ق در قزوین وفات یافت. او ششمین قطب سلسله جنیدیه است که سلسله های نعمت اللهی، سهروردیه، کبرویه، مولویه، رفاعیه، پیر جمالیه، صفویه همه به او برمی گردند. کتاب معروف او سوانح العشاق است که به سعی هلموت ریتز در سال ۱۹۴۲ به چاپ رسید و شرح و تفصیل آن در کتاب آیات حسن و عشق، تألیف نگارنده، ج ۲، ص ۲۵ به بعد آمده است.

صورت پیدا و ثابت گردد، در هوای صفای روح.

این بیان شیخ معلوم می‌دارد که عشق صفت ذاتی روح است و آن شوق نیاز جزء به کل است، و هر که را عشق نیست چون عضوی است که از کالبد خود جدا شده باشد، به قول مولانا:

آن که او بی‌سر بجنبد دم بود جنبش او جنبش کژدم بود
و به قول حافظ:

هر آن کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق

بر او نمرده به فتوای من نماز کنید

حتی هوئی که صفت ذاتی جسم است برای بقا نسل و ظهور جلوه‌های زیبایی مجازی و هنر و مردانگی و بسیاری از صفات خوب بشری ضروری است و زمینه‌ساز ظهور و بروز سلطان عشق است تا چه رسد به حبّ که صفت ذاتی دل و عشق که صفت ذاتی روح باشد.

پس همان‌طور که جسم بدون حبّ بقا و تولید نسل و امیال حاصل از آن بقا ندارد، دل بدون حبّ و جان بدون عشق تباہ است. پس دین جز شناخت و کاربرد حبّ جسم و دل و جان، البته در موضع خود، و سیر مرتبه‌ای از جسم به دل و جان تا جانان نیست. از این رو حلاج^۱ فرمود: من آنم که او را دوست می‌دارم و او همان است که مرا دوست می‌دارد و که این معنی اتحاد عاشق و معشوق است.

اما فخرالدین عراقی^۲ در لمعات مرتبه فتنای عاشق و معشوق در عشق و آخرین مرتبه می‌داند و می‌گوید: «عشق آتشی است که چون در دل افتد، هر چه

۱. الطواسین، حسین بن منصور حلاج، عارف شهید در سال ۳۱۰ هجری، به سعی لوئی ماسینیون، ص ۴۲ و ۴۳ و دیوان حلاج، به سعی لوئی ماسینیون، ص ۹۳.

۲. لمعات فخرالدین عراقی، عارف و شاعر قرن هفتم، به سعی دکتر جواد نوربخش، تهران، خانقاه نعمت‌اللّهی، ۱۳۵۳، ص ۴۲.

در دل یابد همه بسوزد تا حدی که صورت معشوق را نیز از دل محو کند. مجنون مگر در این سوزش بود که گفتند: لیلی آمد، گفت: من خود لیلیم و سر به گریبان فراغت برد، لیلی گفت: سر بردار که منم لیلی محبوب تو؛ آخر بنگر که از که میمانی باز؟»

مجنون گفت:

آن شد که به دیدار تویی بودم شاد از عشق تو تا پروای تو ام نیست اکنون
در واقع عشق خود خداست که بی رنگ و بی مثل و بی مانند است و ذاتش
دلیل بر ذات آن است، چنان که مولانا گوید:

گرچه تفسیر زبان روشنگر است لیک عشق بی زبان روشن تر است
آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب
علت آن است که در ازل، حسن که صفت ذاتی خود خدا بود به علت عشق به
نمایش، تجلی کرد و عشق به عنوان جوهره حرکت کمالی در همه ذات به نحو اعم
و در انسان که جزیی از روح خدا بود به نحو اخص و اکمل جلوه گر شد، چنان که
حافظ می فرماید:

در ازل پر تو حسنش ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
پس دین چیزی جز درک و شهود این حسن و عشق ذاتی در خود، هستی و
خدا نیست. حتی اگر حسن و جمال چه برونی و درونی باشد صورتی نازله از عشق
کل است. به قول سعدی:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
از این رو است که عشق حق به نمایش و خلقت، موجب ظهور هستی شده
است و خداوند به عنوان مثال در قرآن کریم به انجیر، زیتون، کوه سینا، شهر مکه،
آسمان، زمین، ستارگان و غیره که نمایش جمال خود او هستند و به آنها محبت

دارد، سوگند خورده است.

یکی از منابعی که حقیقت عشق و مراتب آن به نحوی دقیق و لطیف و مفصل آمده و در اینجا خلاصه‌ای از آن ترجمه و نقل می‌شود: تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده است.^۱ مؤلف عارف در ضمن تفسیر آیه ۳۰ سوره یوسف در قرآن مجید در مورد حب و شغف زلیخا به یوسف چنین می‌فرماید:

”قد شغفها حباً“ شغف از شغاف به معنی غلاف و جلد است، یعنی حب و عشق یوسف چنان زلیخا را احاطه کرد و او را کور و کر نمود که ملامت ملامتگران و یا ملامت عقل جزیی که عشق را کافر بود نمی‌شنید و هرچه ملامت می‌شنید، عشقش زیاده می‌شد و التهاب و شوقش شدت پیدا می‌کرد.

نسازد عشق را کنج سلامت خوشا رسوایی کوی ملامت
ملامت شحنه بازار عشق است ملامت صیقل زنگار عشق است

و شغف و شغاف مرحله سوم از اطوار هفتگانه دل است، پس زلیخا از مقام صدر (سینه) که جایگاه عقل است به قلب که محل ایمان است و از آن به شغاف که محل محبت انسانی است عروج کرده بود. البته یوسف از این سه مرحله گذشته و در مرتبه چهارم که فؤاد است و محل مشاهده انوار عینی است قرار داشت.^۲ پس

۱. تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده تألیف نابغه علم و عرفان در قرن چهاردهم حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی (سلطان‌علیشاه) است. این تفسیر که به زبان عربی در چهار جلد رحلی می‌باشد، کاملترین تفسیر عرفانی و ولایی و فلسفی شیعی است و ترجمه آن توسط حاج محمد رضاخانی و حشمت‌الله ریاضی در ۱۴ جلد در حال چاپ و نشر است.

۲. مراتب قلب چنان‌که در این تفسیر شریف آمده، عبارتند از:

۱- صدر که محل نور اسلام و تاریکی کفر است.

۲- قلب که محل ایمان است.

۳- شغاف که محل محبت و عشق انسانی و متعلق به خلق است.

۴- فؤاد که محل مشاهده انوار عینی است.

۵- حبه‌القلب که محل محبت عشق الهی است.

۶- سویدای قلب که محل مکاشفات و علوم دینی است.

۷- مهیجه‌القلب که محل کلی اسماء و صفات خداست.

زلیخا در مقام خود صادق بود و یوسف هم در مقام خود. لذا باید زلیخا به یوسف نیاز می‌برد و ستایشش می‌کرد و جسم و روح را تقدیم او می‌نمود، و یوسف هم در برابر برهان ربّش یعنی مشاهده انوار عینی تسلیم بود.

عشق از صفت‌های والا و بلند حق تعالی است که به وسیله آن آسمان‌ها و زمین‌ها استوار شده‌اند. عشق است که ارکان هر چیزی را پر کرده است. اگر عشق نبود زمین و آسمانی، ملک و ملکوتی نبود، و آن مساوق وجود است. حقیقت عشق، حقیقت حق تعالی است، و آن به صورت اطلاقش غیب مطلق است که نه اسمی دارد و نه رسمی، و نه خبری از آن هست و نه اثری، لذا گفته شده است:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل مانم از آن
عقل در شرحش چو خر در گل بنخفت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت^۱
و نیز حقیقت عشق مطلق مانند حقیقت وجود مطلق است که از ادراک حس و خیال و عقل منزّه است، زیرا که لازم است بین درک‌کننده و درک شونده سنخیت و تناسبی موجود باشد، بلکه باید بین آن دو، اتحاد باشد، درحالی که سنخیت و اتحادی بین مطلق و مقید نیست، لذا وارد شده است که او با هر چیزی هست. او با شما است هر جا که باشید، او حقیقت هر چیز است، او به سبب فعلش همه اشیا هست ولی شیئی از اشیا با او نیست.

آنجا که تویی چو من نباشد کس محرم این سخن نباشد^۲

و نیز عشق مقید که از والاترین اوصاف انسان است، بدان وسیله از سایر حیوانات جدا می‌شود، و درحقیقت همان فعلیت انسان است و با آن انسانیت انسان محقق می‌شود. حال او با حال و قال یا با عقل و خیال درک نمی‌شود، چون از سلطان عقل خارج است تا چه برسد به افسار؛ چنان‌که عشق مقتضی دهشت و

۱. مثنوی مولوی.

حیرت و ره‌اشدن از نظم دادن به حرکات و تدبیر امور، همانند حالت دیوانگی است و عقل که مقتضی تدبیر و حفظ ناموس است حقیقت آن احوال را درک نمی‌کند، چون عقل مقید ولی عشق رها و مطلق است.

و از همین جهت است که عقلا از حکماء گمان کرده‌اند که عشق نوعی جنون است که از اختلال مغز یا فساد مزاج ناشی شده است، و بعضی از حکماء نیز چون سبب طبیعی برای این حالت پیدا نکرده‌اند، از این هم فراتر رفته و گفته‌اند که آن جنون الهی است.

پس عشق مانند وجود است که مرتبه‌ای از آن واجب الوجود است و کسی را در آن کلامی و خلافی نیست، آنگاه که کلام به ذات می‌رسد سکوت اختیار کرده و از بیان آن خودداری می‌کنند. و مرتبه دیگر آن عشق مطلق و حق مضاف است که قوام هر چیزی به او است، و آن اضافه حق تعالی به اشیاء است که آن حقیقت هر صاحب حقیقتی است، و معیت و قیومیت او با همین مرتبه از عشق است، و ظاهر و باطن و اول و آخر او است.

مرتبه دیگر عشق مجردات صرف می‌باشد که گسترده و بی‌نهایت است، و مرتبه دیگرش نفوس است، و مرتبه دیگر اشباح نوری و عالم مثال است که دل‌های راستان از آن پرنور است، و مرتبه دیگر آن مادیات و عالم طبع است که در آن تکلیف و ترقی و تنزل است، ترقی به عالم مجردات نوری و تنزل به عالم ارواح خبیثه. و چون اهل ظاهر نتوانسته‌اند در عالم طبیعت حیات و شعوری درک کنند، عشق عناصر طبیعی را به اهل خویش و فعل و انفعالات مادی و حرکت نبات و حیوان را به سوی کمال خویش "میل" نامیده‌اند.... و عشق نبات را برای افزایش و تولیدمثل، نمو و تولید؛ و عشق جماد را برای بقای ظاهر خود حفظ و طلب غذا را جذب؛ و عشق حیوان را به غذا و جماع "شهوت" نامیده‌اند و عشق حیوان را

نسبت به اولادش چون شبیه انس انسان است حبّ نامیده‌اند، و حبّ انسان را از آن جهت که انسان است به اعتبار مراتبی که از شدت و ضعف دارد، میل و شهوت و حبّ و عشق و شوق نامیده‌اند، بدین ترتیب که اولین مرتبه‌اش را میل اسم‌گذاری کرده‌اند، و هرگاه شدت پیدا کند به نحوی که صاحبش مالک خویشتن باشد و بتواند خود را نگهدارد، شهوت و حبّ، و اگر مالک خویشتن نباشد عشق، نامیده‌اند که همان را در صورت وجود محبوب عشق، و در صورت فقدان وجود محبوب شوق گفته‌اند.

هریک از این الفاظ بر هر یک از معانی فوق اطلاق می‌شود، و حبّ نیز به معنی اعمّ است و بر مراتب عشق حیوان و نبات اطلاق می‌شود که این اطلاق یا حقیقی و یا برسبیل همانندی است.

اما عشق انسان از جهت نفس حیوانی‌اش هویّ و شهوت نامیده می‌شود، و حبّ به طور اعمّ بر همهٔ مراتب اطلاق گردد. و مخفی نماند که هویّ و شهوت و میل و حبّ و شوق غیرشدید از لوازم وجود انسان است و بقای شخص و بقای نوع و آبادانی دنیا و آخرت ممکن نیست مگر به سبب همین چیزها که ذکر شد. پس این امور از کمالاتی است که غایت‌ها و مصلحت‌های متعدّدی بر آنها مترتب می‌شود.

و اما عشق و شوقی که انسان را از تماّلک و مالکیت خویشتن بیرون بیاورد جز به صورت‌های زیبا و نیکو تعلق پیدا نمی‌کند و گاهی به آوازه‌های سرودخوانان و لحن‌های متناسب متعلق می‌شود.... در این عشق و شوق کلمات اهل ذوق نمودار می‌شود و شعر و ادب شکل می‌گیرد و حالت‌هایی پدید می‌آید که از نظر خردگرایان بیماری روحی یا جنون الهی است از جمله اینکه صاحب عشق پند نمی‌پذیرد و از حرکات خلاف عقل خودداری نمی‌ورزد. و از ترساندن

به حبس و کشتن نمی ترسد، چنان که مولوی می فرماید:

سخت تر شد بند من از پند تو عشق را نشناخت دانشمند تو
تو مکن تهدیدم از کشتن که من تشنه زارم به خون خویشتن
گر بریزد خون من آن دوست رو پای کوبان جان برافشانم بر او

و صاحب این مرحله از عشق، از هموعان خود وحشت دارد و می خواهد گوشه گیری و خلوت اختیار کند و تمام همّتش را منحصر بر لقای معشوق بکند و از هر کاری جز لقای معشوق نفرت دارد. فقط به لقای او می اندیشد اگرچه به ترک عبادات و اعمال معاد باشد، چنان که مولوی گفته است:

غیر معشوق ار تماشایی بود عشق نبود هرزه سودایی بود
عشق آن شعله است کوچون بر فروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
اما اهل نظر و همه عرفا و صوفیان گفته اند که خود عشق از آن جهت که عشق است از فضیلت های نفسانی است (اگرچه نسبت به کسی که صفت حیوانی بر او غلبه دارد بالعرض صفت پستی باشد). چه مبدأ نزدیک عشق لطافت نفس و دقت ادراک و رقت قلب است و آن صراط مستقیم به سوی هر چیز است و آن پلی است که بین بهشت و دوزخ کشیده شد و آن کتابی است که رحمان به دست خود نوشته است، و از لوازم آن قرار دادن همه هم و غصه ها در یک هم است، و در فضیلت عشق همین بس که همه هموم را هم واحد قرار می دهد، مولوی گفته است:

عقل تو قسمت شده بر صد مهم بر هزاران آرزو و طم و رم
جمع باید کرد اجزا را به عشق تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق
و نیز از لوازم عشق پاک شدن نفس از همه رذیلت و بدی ها است، چنان که هم او در این باره فرموده است:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب کَلّی پاک شد
 شاد باش ای عشق خوش سودای ما و ای طیب جمله عِلّت‌های ما
 ای دوی نَخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما
 چه عاشق مفتون و دیوانه را انگیزه‌های غضب و شهوت باقی نمی‌ماند و لذا
 گفته شده است: عشق شهوت را می‌سوزاند نه اینکه آن را می‌افروزد و دامن
 می‌زند. و اینکه در بعضی هیجان شهوت دیده می‌شود از جهت بقای نفس بهیمی
 و غلبه آن بر نفس انسانی است و یا از جهت گستردگی نفس انسانی است و اینکه
 بهیمیت نیز سهم خود را از عشق می‌گیرد. سهم بهیمیت از عشق عبارت از قضای
 شهوت و برآورده ساختن این حاجت است.

و نیز از لوازم عشق رقت قلب در هر حالت است و تواضع نسبت به هر کس
 مخصوصاً به کسی که به معشوق منسوب باشد. و نیز از لوازم عشق، نزدیکی به عالم
 مجرّادات و تشبّه به ملائکه است و لذا وارد شده است: هر کس عاشق شود و عفت
 به خرج دهد و کتمان نماید و مرگ او فرا رسد شهید مرده است. و مولوی از زبان
 عاشق می‌گوید:

خون بهای من جمال ذوالجلال خون بهای خود خورم کسب حلال
 و از لوازم عشق زهد حقیقی در دنیا است که در اتّصاف به زهد تکلف و
 رنجی نیست.

عاشقان را با سر و سامان چه کار با زن و فرزند و خان و مان چه کار
 و نیز از لوازم عشق رغبت به آخرت و طلب خلاصی از زندان دنیا است.
 عاشقان را هر زمانی مردنی است مردن عشاق خود یک نوع نیست
 او دو صد جان دارد از نور هدی وان دو صد را می‌کند هر دم فدا
 و متعلّق عشق بر حسب ظاهر به صورت‌های زیباست به کمک دیدن یا

شنیدن و یا به وسیله نغمه‌های الحان است به کمک شنیدن فقط. گاهی تعلق عشق به صورت‌های زیبا به سبب غلبه کردن شهوت یا نگاه کردن یا شنیدن است. و شرافت زیبایی صورت با کتاب و سنت و عقل و فطرت ثابت شده است و کسی که منکر آن باشد از همه اینها خارج شده است و کسی که بین صورت‌های زیبا و غیر آن تمیز ندهد، اصلاً انسان نیست. نظر دقیق اقتضا می‌کند که متعلق عشق امر غیبی باشد که بر عاشق از آینه جمال معشوق متجلی گشته است، و چون به نظر می‌رسد زیادی زیبایی صورت و طراوت آن دلیل بر زیادی زیبایی سیرت و صفای نفس است و از طرفی ازدیاد صفای نفس موجب اشتداد تجلی آن امر غیبی می‌شود، لذا هر اندازه که صورت زیباتر باشد، تجلی امر غیبی شدیدتر می‌گردد و برحسب اشتداد آن عشق نیز شدت می‌یابد.

و از چیزهایی که دلالت می‌کند بر اینکه متعلق عشق آن امر غیبی است نه زیبایی بشری، فقط این است که اگر معشوق یک امر جسمانی باشد باید وقتی که عاشق به معشوقش رسید آتش شوقش خاموش شود و از سوختن فراقش باید تسلی یابد و بی‌غم شود. درحالی که عاشق وقتی به معشوق می‌رسد و اتصال جسمانی برای او حاصل می‌شود سوز او فزونی یافته و ناآرامی اش شدت می‌یابد. و نیز دلیل بر غیبی بودن عشق اینکه وقتی برای عاشق اتصال ملکوتی به معشوق حاصل می‌شود از صورت جسمانی او سرد و بی‌نیاز می‌شود، چنان‌که از مجنون عامری نقل شده است که لیلی بر سر او ایستاد و گفت: ای مجنون من لیلای توام. مجنون به او توجهی نکرد و گفت: برای من از تو چیزی است که مرا بی‌نیاز می‌کند. و مولوی در مقام برهان بر این مطلب گفته است:

آنچه معشوق است صورت نیست آن
خواه عشق این جهان خواه آن جهان
آنچه بر صورت تو عاشق گشته‌ای
چون برون شد جان چرایش هشته‌ای
صورتش برجاست این زشتی زچیت
عاشقا واین که معشوق تو کیست
آنچه محسوس است اگر معشوقه است
عاشق استی هر که او را حس هست
چون وفا آن عشق افزون می‌کند
کی وفا صورت دگرگون می‌کند

خلاصه دربارۀ درک حقیقت عشق و مراتب آن گرچه تمام آثار عرفا بیانگر
تجربیات روحانی آنان است، اما هرکس باید عشق را از پایین‌ترین مراتب
جمادی گرفته تا حق مطلق خود تجربه کند تا در عشق بدانجا رسد که گوید:
جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای
زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای
آنچه معشوق است صورت نیست آن
خواه عشق این جهان، خواه آن جهان

اهمیت آثار فلسفی فارسی در سنت فلسفه اسلامی^۱

نوشته: دکتر سید حسین نصر

ترجمه: سعید دهقانی

بدون شک زبان عربی مهم‌ترین زبان فلسفه اسلامی است و حتی ایرانیان که بیشترین تعداد فیلسوفان اسلامی را پدید آورده‌اند، غالباً به زبان عربی نوشته و برخی از مشهورترین آثار کلاسیک فلسفه اسلامی مانند شفا و مقاصد الفلاسفة را به زبان عربی تألیف کرده‌اند.

این نیز درست است که متون فلسفی اسلامی به زبان فارسی مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند که بدون مطالعه آنها، درک فلسفه اسلامی اخیر، آن‌گونه که در ایران و شبه قاره هند و پاکستان گسترش یافت، غیرممکن می‌باشد. علاوه بر این، حتی در مورد شخصیت‌های متقدمی که هم به عربی و هم به فارسی نوشته‌اند، کلیت پیام افرادی مانند ابن سینا و غزالی را بدون در نظر گرفتن نوشته‌های فارسی

۱. ترجمه شده از کتاب *The Islamic Intellectual Tradition in Persia* (سنت عقلی اسلامی در ایران) تألیف دکتر سید حسین نصر و تدوین مهدی امین رضوی، چاپ ۱۹۹۶، انگلستان.

آنها نمی‌توان فهمید. حتی شخصیت‌هایی هم در قرون متقدم و هم متأخر تاریخ اسلامی وجود دارند که غالباً یا کاملاً به زبان فارسی نوشته‌اند مانند ناصر خسرو و افضل‌الدین کاشانی که غالباً در بیشتر تاریخ‌های عمومی فلسفه اسلامی، دقیقاً به دلیل زبانی که آراء خود را در آن بیان کرده‌اند، از توجه بدان‌ها صرف‌نظر شده است. البته زبان‌های ترکی و اردو نیز برای برخی از متون فلسفی‌ای که در طی دو یا سه قرن گذشته نگاشته شده‌اند، دارای نوعی اهمیت‌اند.

اما استفاده از زبان فارسی به بیش از هزار سال برمی‌گردد و زبان فارسی به همراه زبان عربی باید به عنوان زبان عمده‌ای در نظر گرفته شود که در آن علوم عقلانی اسلامی در خود ایران و نیز در شبه قاره و حتی تا اندازه‌ای در جهان ترک بیان می‌شدند.

چون تماس و نزدیکی جدید غرب به فلسفه اسلامی در درون سنت مدرسی‌ای گسترش یافت که در آن، شناخت فلسفه اسلامی محدود به متون عربی می‌شد، گرایش در باختر در نادیده گرفتن مجموعه نسبتاً زیادی از نوشتجات فلسفه اسلامی که به فارسی نوشته شده‌اند استمرار یافته است.^۱ تنها در طی چند سال گذشته به این مجموعه آثار توجه شده و به تدریج آثار فلسفی مهمی به فارسی

۱. حتی در خود ایران تا به امروز، گفتمان سنتی درباره فلسفه اسلامی از متون عربی تعلیم داده می‌شود که غالباً توسط استاد خوانده شده و سپس به فارسی تفسیر می‌شوند. بدین دلیل طی قرن گذشته در ایران، تلاش عمده برای انتشار متون علوم سنتی اسلامی به چاپ سنگی من جمله فلسفه (که ما در سراسر این مقاله آن را به معنای اسلامی سنتی‌اش یعنی حکمت و نه به معنا و مفهوم الحادی و کفرآمیزش به کار برده‌ایم.) بیشتر متوجه متون عربی بوده و تنها چند متن فارسی در آن زمان منتشر شدند. تنها در نسل حاضر به دلیل کاهش دانش عربی در میان تحصیلکردگان جدید است که اهمیت متون فارسی در زنده نگهداشتن فلسفه اسلامی برای این گروه‌ها، کاملاً تشخیص داده شده و طی چند سال گذشته تلاشی در جهت چاپ متون فارسی شروع شده است. بنگرید به سید حسین نصر، "فلسفه اسلامی در ایران معاصر، بررسی فعالیت‌ها طی دو دهه گذشته"، مرکز خاورمیانه، دانشگاه یوتا، مونوگراف، ۱۹۷۱.

از کسانی چون ابن سینا، ناصر خسرو، سهروردی، بابا افضل الدین کاشانی، خواجه نصیرالدین طوسی و دیگران به چشم می‌خورد. با این حال این حوزه هنوز، حوزه‌ای بکر و دست‌نخورده است. هنوز مقدار زیادی از این آثار فلسفی به زبان فارسی خوانده نشده است و حتی برای استخراج عناوین تمامی متون فلسفی فارسی نیز تحقیقات زیادی باید انجام گیرد و کوشش بسیار بیشتری جهت انتشار آنها به عمل آید.

توضیح این حقیقت که مقدر بود زبان فارسی یک زبان عقلانی مهمی در اسلام شود، بر حسب عوامل صرفاً تاریخی مشکل است. بی‌تناسبی در خصوص زبان که انسان در تاریخ اولیه اسلامی می‌بیند یعنی هم اسلامی کردن و عربی‌سازی کامل سرزمین‌های دارالاسلام غرب عربستان و هم اسلامی کردن، ولی تنها عربی‌سازی خیلی جزئی شرق عراق، فضا را برای ظهور زبان فارسی جدید، به‌عنوان یک زبان اسلامی باز کرد. همین که اسلام تمدنی واحد و یکپارچه را با دو مرکز فرهنگی، یکی عربی و دیگری ایرانی به ظهور رساند، تقدیر این بود که زبان فارسی به‌عنوان زبان گفتمان عقلانی گسترش یابد به‌ویژه اینکه خود ایرانیان در علوم عقلی خیلی فعال بودند و حتی به بسط و گسترش نثر عربی در علم و فلسفه بسیار یاری رسانیدند. هنگامی که ایران به تدریج از قرن چهارم (دهم میلادی) به این طرف، از خلافت مستقل شد، زبان فارسی هم در نظم و هم نثر سریعاً شروع به رشد کرد و از آنجا آثار فلسفی و علمی دوره اولیه به فارسی ظاهر شد که اساس و پایه‌ای را برای متون فلسفی فارسی نتیجه‌بخش و روشن تر قرون بعدی فراهم ساخت.

اولین آثار نثر زبان فارسی که متعلق به قرن چهارم (دهم میلادی) هستند یا به موضوعات دینی خصوصاً تفاسیر قرآن و تصوف مربوط می‌باشند و یا به آن

شاخه‌های علوم عقلی می‌پردازند که تنها تا اندازه‌ای به فلسفه اسلامی مربوط هستند. آثار منشور اولیه در زبان فارسی، مانند کتاب المعالجات البقراتیه از احمد بن محمد طبری، طبیب رکن الدوله دیلمی، و هدایة المتعلمین فی الطب^۱ از ابوبکر اجوینی بخاری، یکی از شاگردان محمد بن زکریای رازی، باطبت سروکار داشته اما شامل بخش‌هایی می‌شوند که متعلق به فلسفه طبیعی نیز می‌باشند. از منظری دیگر، برخی از آثار صوفیه این دوره نیز، مانند نورالعلم از ابوالحسن خرقانی به برخی موضوعات مابعدالطبیعی که دقیقاً در ارتباط با فلسفه هستند، مربوط می‌شوند.

در پایان قرن چهارم (دهم میلادی) و آغاز قرن پنجم (یازدهم میلادی)، آثار فلسفی فارسی به معنای دقیق کلمه شروع به ظهور نمود. اسماعیلیان، که مرکز عقلانی‌شان، حتی زمانی که کانون فعالیت سیاسی آنها کشور مصر شد، در ایران ادامه یافت، برخی از اولین آثار فلسفی به زبان فارسی را پدید آوردند. تفسیر ابوسعید محمد بن سرخ نیشابوری بر منظومه (قصیده) فلسفی ابوالهیثم و ترجمه فارسی کشف‌المحجوب ابویعقوب اسحاق سجستانی، متعلق به این سال‌های اولیه هستند. اندکی پس از این دوره، ناصر خسرو، مغفول‌ترین فیلسوف و متأله، تمامی آثار فلسفی خویش را به فارسی نوشت: جامع‌الحکمتین، زاد‌المسافرین، وجه‌دین، سفرنامه، خوان‌الایخوان و گشایش و ره‌ایش او، به همراه راحة‌العقل، شاهکار حمیدالدین کرمانی به عربی، اوج تکامل فلسفه اسماعیلی مکتب فاطمی را نشان می‌دهد.

هم‌چنین طی همین دوره، اولین آثار فارسی مکتب مشایی ظاهر شدند که با

۱. جالب توجه است که اکثر قریب به اتفاق همین کتب فارسی هم، عناوینشان عربی است - مترجم.

دانشنامه علایی ابن سینا که سرآغاز تحوّل جدید بود، و اوّلین اثر مُنظّم و روشمند فلسفه مشایی به فارسی نیز هست، شروع شد. اگرچه این اثر، به دلیل برخی اصطلاحات فنی‌اش که تا اندازه‌ای تصنّعی باقی مانده بود، مستقیماً در تأسیس زبان فارسی به عنوان وسیله‌ای برای بیان فلسفه مشایی موفق نشد، اما نشانگر جریانی است که دو قرن بعد با سهروردی و طوسی به اوج خود رسید. دانشنامه علایی نه تنها به عنوان سندی در تاریخ زبان فارسی مهمّ می‌باشد بلکه هم‌چنین به عنوان اثری است که برخی از جنبه‌های تفکّر ابن سینا را که به آسانی در آثار مشایی عربی او آشکار نیست، معرفی می‌کند. از اصلی‌ترین این جنبه‌ها، روش بحث از مسأله وجود می‌باشد، زیرا در زبان عربی هیچ فعل ربطی بین موضوع و محمول وجود ندارد درحالی که در زبان فارسی چنین فعل ربطی موجود است. علاوه بر این صرف امکان استفاده از واژه‌ای برای کلمه وجود در فارسی (هستی)، علاوه بر وجود و موجود عربی، به ابن سینا این امکان را داد که کاملاً از تمایز مهمّ بین وجود به عنوان حالت و وجود به عنوان فعل آگاه باشد.^۱ فیلسوفان فارسی زبان بعدی نیز از این امکان استفاده کردند؛ به عنوان مثال می‌بینیم که ملاًصدرا با اشاره به "هستی" حتّی در میان یک اثر عربی، تمایز اساسی بین حالت وجود و فعل وجود را کاملاً آشکار می‌کند. اساس این پیشرفت مهمّ در وجودشناسی در فلسفه اسلامی و ارتباط آن را با معناشناسی، باید تا اندازه زیادی در دانشنامه علایی دنبال نمود و تلاش ابن سینا در بحث از مسأله وجود را باید در دو زبانی که دارای ساختار دستوری کاملاً متفاوتی از هم هستند بحث و گفتگو کرد.

۱. متأسفانه فعلاً این غلط رایج شده است که در زبان فارسی "هست" را با "است" اشتباه می‌کنند. مترجم.

یک رشته از آثار فارسی طی حیات ابن سینا یا اندکی پس از آن ظاهر شد که به او نسبت داده می‌شود اما به احتمال زیاد، ترجمه آثار عربی او هستند که به وسیله شاگردان بی‌واسطه و پیروان مکتب او صورت گرفته‌اند. این مجموعه شامل رسایلی است مانند: ظفرنامه، حکمة الموت، رساله نفس، المبدأ والمعاد، المعاد، اثبات النبوة، رساله در اقسام نفوس، رساله اکسیر، قراضة طبیعیات، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، علم پیشین و برین، رساله عشق، رساله در منطق، ترجمه فارسی الاشارات والتنبيهات و ترجمه و تفسیر فارسی حی ابن تیطان.

پیدایش ناگهانی تمامی این آثار که متعلق به مکتب ابن سینا به زبان فارسی می‌باشند قطعاً در گسترش تأثیر استاد فلسفه مشایی مسلمان در ایران بیرون از حلقه فیلسوفان سنتی که عربی نیز می‌دانستند برای یافتن مخاطبان وسیع‌تری مفید و سودمند افتاد. مخاطبانی که تقریباً تمامی طبقاتی را که علاقمند به یادگیری و در عین حال با زبان فارسی آشنا بودند در برمی‌گرفت.

عصر سلجوقیان دورانی طلایی برای نشر فارسی بود. طی این دوره بزرگ‌ترین شاهکارهای منثور فارسی تصوف مانند کشف‌المحجوب هجویری، اسرارالتوحید ابوسعید، آثار خواجه عبدالله انصاری، ترجمه فارسی رساله القشیریة و تفسیر عرفانی و رمزی تاریخی بر قرآن یعنی کشف الاسرار میبیدی، به وجود آمدند که تمامی شان به طور غیرمستقیم در بسط و پیشرفت بعدی حکمت، مهم بودند. اما راجع به آثار صوفیانه این دوره که بلافاصله مکاتب بعدی حکمت را تحت تأثیر قرار داد، خصوصاً باید آثار غزالی و عین القضات همدانی را ذکر کرد. در غرب آثار فارسی غزالی هرگز آن‌گونه که باید، مورد تحقیق و مطالعه دقیق قرار نگرفته‌اند. کیمیای سعادت و نصیحة الملوک او که هر دو به فارسی هستند،

مسلمانانی را که به اخلاق و سیاست علاقمند بودند، در طول قرن‌ها تحت تأثیر قرار داده‌اند درحالی که مکتوبات فارسی‌اش شامل راه‌حل خیلی از جنبه‌های ظریف و لطیف فکری او می‌باشند. برخی از آثار او مانند *ایُّها لَوکَد* در اصل ترجمه‌های عربی یک اثر فارسی یعنی فرزندنامه می‌باشند. حتی یک اثر فارسی مهم از غزالی درباره آخرت‌شناسی (زاد‌آخرت) وجود دارد که کاملاً مغفول مانده و تا به حال چاپ نشده است.

اما راجع به *عین القضاة*، کتاب‌های تمهیدات، رساله جمالی و نامه‌های او که همگی به فارسی هستند، مرحله مهمی را در سیر ظهور عقلی *تصوّف*، معین و مشخص می‌کنند که کمال تام خود را در دستان ابن عربی و پیروان مکتب او یافت. این نوع نوشته‌ها طبیعتاً مکاتب بعدی فلسفه اسلامی را که در بیشتر آنها عرفان عامل تشکیل‌دهنده اصلی بود، تحت تأثیر قرار دادند.

اما راجع به فلسفه به معنای اخص باید گفت که این فلسفه طی دوره سلجوقیان متحمل افول و زوال شد و در این زمان آثار فلسفی اندکی هم نسبت به قبل و هم نسبت به بعد، به عربی و فارسی نوشته شدند. با وجود این، آثار فلسفی مهمی طی این دوره، به فارسی پخته و روان تألیف گردید. خیام نه تنها *خطبة الغرّة* عربی ابن سینا را به فارسی ترجمه کرد بلکه هم‌چنین چند رساله فلسفی فارسی مستقل نوشت که از میان آنها رساله وجود خصوصاً قابل توجه است. هم‌چنین گزیده‌هایی درباره گیتی‌شناسی و هستی‌شناسی به زبان فارسی ظاهر شد که دارای اهمیت فلسفی هستند که می‌توان از میان آنها از *ثروة* نامه علایی از شاهمردان ابن ابی خَیْر و کیهان‌شناخت از *قطّان مروزی* نام برد.

مهم‌ترین مکتوبات فلسفی فارسی این دوره متعلق به مکتب مشایی نیست بلکه متعلق به مکتب جدید اشراق است که به وسیله سهروردی تأسیس شد. سیزده

رساله فارسی سهروردی، که صحت و سندیت دو تا از آنها پیشتر توسط برخی از محققین محل بحث و تردید قرار گرفته بود ولی اکنون تردیدی در انتساب آنها به او وجود ندارد، در میان برجسته‌ترین شاهکارهای زبان فارسی هستند. سهروردی در زبانی که در آن واحد رمزی و سلیس می‌باشد آثاری را به فارسی نوشت که موضوعاتی از قبیل منطق و فلسفه طبیعی تا حکایات رمزی و عرفانی را شامل می‌شود. سهروردی نه تنها در گشایش یک بُعد عقلانی جدید در اسلام موفق شد بلکه هم‌چنین در گسترش امکانات زبان فارسی برای بیان حوزه کاملی از موضوعات، از مناظرات و مباحثات بسیار دقیق منطقی و متافیزیکی، تا شاعرانه‌ترین توصیفات تحوّل معنوی روح انسان، توفیق یافت. همانند خود حکمت اشراقی که پلی بین عالم منطق و جذبّه وحدت روحانی است، زبان فارسی که سهروردی به آن کمال بخشید به نیرومندترین ابزار برای بیان همه نوع عقاید حکمی و فلسفی از قبیل آراء منطقی تا آراء صرفاً عرفانی و رمزی که در سنت عقلانی اسلامی موجود بود، تبدیل گشت.

رفیق هم‌مدرسه‌ای سهروردی در اصفهان، یعنی فخرالدین رازی، هم‌چون غزالی، متکلمی مخالف "فلسفه" بود اما باز شبیه غزالی و حتی شاید بیشتر از او، عمیقاً در گسترش بعدی فلسفه اسلامی، پرنفوذ گردید.

فخرالدین رازی چندین رساله به فارسی نوشت مانند: جامع‌العلوم که خلاصه‌ای از علوم می‌باشد، رساله در اصول عقاید درباره اصول ادیان، و رسالات الکماليه درباره کلام. آثار او در این زمان نمونه شاخصی برای نوشتن نه تنها فلسفه بلکه هم‌چنین کلام به زبان فارسی است، نمونه‌ای که طی قرون بعدی، زمانی که کلام شیعی وارد صحنه شد و کم‌کم جای‌گزین مکتب اشعری در ایران گردید، قویاً ادامه یافت.

مجموعه آثاری که دارای اهمیت عمده‌ای برای نثر فلسفی فارسی است و درست در پایان قرن ششم هجری (۱۲ میلادی) و آغاز قرن هفتم هجری (۱۳ م.) به ظهور رسید، رسائل افضل‌الدین کاشانی می‌باشد که عرفاً به بابا افضل معروف است که هم حکیم و هم صوفی بود. او خویشاوند نصیرالدین بود و فیلسوفانی را که بعد از حمله مغول پدید آمدند از جهات مختلف تحت تأثیر قرار داد. افضل‌الدین نویسنده سیزده رساله به همراه چندین نامه و جواب به سؤالات گوناگون به زبان فارسی بسیار زیبایی است. این رسائل، نظریات مکتب مشایی را با آراء صوفیانه و عقاید هرمتی ترکیب می‌کنند و نشانگر گسترش بعدی فلسفه اسلامی به زبان فارسی می‌باشند که در آن مکاتب مختلف فلسفی به تدریج با یکدیگر ترکیب و تلفیق شدند. مکتوبات بابا افضل به همراه نوشته‌های سهروردی اوج نثر فلسفی را به زبان فارسی به نمایش می‌گذارند که در آنها عالی‌ترین مطالب عقلانی، در زبانی که بیشترین وضوح و زیبایی را دارد، بیان می‌شوند.

با ورود مغولان و در سرتاسر عصر تیموری، تعداد بسیاری از آثار فلسفی به زبان فارسی پدیدار گشت. شخصیت اصلی در احیاء علوم عقلی بعد از حمله مغول یعنی خواجه نصیرالدین طوسی، آثار فلسفی متعددی به زبان فارسی نوشت مانند: اقسام الحکمة، بقاء نفس، جبر و اختیار، ربط الحادث بالقدیم، العلم الاکتسابی و نیز دو اثر مهم اخلاقی، موسوم به اخلاق ناصری که بسیار مشهور است و اخلاق محتشمی که شهرت کمتری دارد. شاگرد و همکار او قطب‌الدین شیرازی، نویسنده کتاب *دُرَّةُ الثَّاجِ* می‌باشد که حجیم‌ترین گزیده از فلسفه مشایی به زبان فارسی است. البته آثار مهمی نیز به زبان عربی نوشته شد هم به وسیله خواجه نصیر و هم قطب‌الدین شیرازی و هم دیگر پیروان مکتب آنها مانند

دبیران کاتبی قزوینی، نویسنده حکمة العین و اثیرالدین ابهری که نوشته کلاسیک مشهورش کتاب الهدایة مدّت چندین قرن به عنوان متن پایه برای مطالعه فلسفه شد. اما متون فارسی‌ای که دارای کیفیت عقیدتی و ادبی والایی می‌باشند، موازی با متون عربی تألیف شدند و همین صنعت ویژه مکتب خواجه نصیرالدین طوسی می‌باشد.

از قرن هفتم هجری (۱۳ م) تا قرن دهم هجری (۱۶ م) طی دوره‌ای که در آن رشد و گسترش فلسفه اسلامی در ایران کمتر شناخته است؛ آثار مهمی به زبان فارسی پدید آمدند که تنها بخش کوچکی از آنها تا کنون مطالعه شده است. نقطه تحول مهم این دوره، رسائل صائن‌الدین ابن تُرکه می‌باشد که در قرن هشتم هجری (۱۴ م) زندگی می‌کرد و تقریباً چهل رساله به زبان فارسی نوشت که از تلفیق نهایی بین مکاتب مشایی، اشراقی و عرفانی که در قرن دهم هجری (۱۶ م) توسط صدرالدین شیرازی صورت پذیرفت، خبر می‌دهند. این رسائل تا کنون حتی در خود ایران مغفول مانده‌اند و تنها بعد از چاپ و انتشار آنها، که در دست اقدام است، آن مقبولیت عمومی‌ای را که شایسته آن هستند در میان خواندگانی که بسیار وسیع‌تر از محدود افرادی می‌باشند که در این زمینه با نسخ خطی آشنا هستند، به دست خواهند آورد.

دومین مجموعه مهم از آثار این دوره به زبان فارسی، مکتوبات و رشته‌های جلال‌الدین دوانی است که البته او نیز شبیه ابن تُرکه، قطب‌الدین شیرازی و سهروردی، رسائلی به زبان عربی نوشت. از آثار فارسی او اخلاق جلالی که به تقلید از اخلاق ناصری نوشته شده، عمدتاً به دلیل مقبولیتش در هند و ترجمه آن به انگلیسی طی قرن گذشته، در غرب مشهور می‌باشد. اما او نیز تعدادی آثار به زبان فارسی نگاشت که به کلام و تصوّف و نیز به فلسفه مربوط هستند.

نوشته‌های او شبیه نوشته‌های ابن ترکه تمایل به ترکیب مکاتب مختلف اسلام را که در مورد او بیشتر ترکیب کلام و فلسفه را شامل می‌شود، به نمایش می‌گذارند. عجیب اینکه با ظهور حکومت صفوی که آغاز تأسیس دولت ملی در ایران بود، استفاده از زمان فارسی در علوم عقلی به جای افزایش، تقلیل یافت. میرداماد مؤسس "مکتب اصفهان"، اگرچه اشعار فارسی زیبایی سرود، تنها یک اثر فلسفی به فارسی موسوم به جذوات نوشت. بزرگ‌ترین حکیم این عصر "صدرالدین شیرازی" نیز تنها یک اثر مهم به فارسی به نام رساله سه اصل نگاشت، مابقی رسائل تعلیمی متعدّد او به عربی می‌باشند. تنها در میان شخصیت‌های متأخر عصر صفوی مانند ملا محسن فیض کاشانی نویسنده کلمات مکنونه، عبدالرزاق لاهیجی نویسنده گوهر مراد، و قاضی سعید قمی نویسنده کلید بهشت است که ما دوباره علاقه بیشتری در نوشتن به زبان فارسی می‌یابیم، اگرچه حتی در این موارد نیز بیشتر آثار آنها به عربی می‌باشد. با این حال کاشانی و لاهیجی شاعران مهم زبان فارسی نیز بودند و در حقیقت بخش عمده‌ای از تعالیم مابعدالطبیعی خود را در شعر تعلیمی بیان می‌داشتند. روی هم رفته‌ای طّی عصر صفوی، شبه قاره هند شاید فعال‌ترین عرصه برای نشر فارسی در حوزه علوم عقلی بود، درحالی که در خود ایران در به کارگیری زبان فارسی علمی و فلسفی در مقایسه با ادوار قبل و بعد، اُفت و کاهش چشمگیری وجود داشت.

طّی دوره قاجار، تجدید حیات محسوس و نمایان نشر فارسی و بازگشت به نوشتن آثار فلسفی به فارسی وجود داشت، اگرچه عربی زبان اصلی علوم عقلی باقی ماند. در طّی دوره قاجاریه خصوصاً از زمان ناصرالدین شاه، زمانی که تهران مرکز مطالعه فلسفه سنتی گردید، نهضت ترجمه آثار مهم و اصیل علوم اسلامی به‌ویژه فلسفه، به زبان فارسی شروع شد. به‌عنوان نمونه، چندین آثار مآلصدر را در

این زمان در نهضتی که تا اندازه‌ای شبیه اقدام و قرن پنجم و ششم هجری (۱۱ و ۱۲ م) برای ترجمه آثار ابن سینا و دیگر بزرگان به زبان فارسی است، از عربی به فارسی ترجمه شد. موازی با این جنبش بیشتر حکمای برجسته آن عصر، آثار مهمی را به زبان فارسی نگاشتند. حاجی ملا هادی سبزواری، معروف‌ترین شخصیت عصر خود در حکمت، یکی از آثار مهم خود به نام اسرار الحکمة را به فارسی نگاشت و هم‌چنین چندین رساله مستقل در حکمت به این زبان تألیف نمود. ملا عبدالله زنوزی دو رساله عمده دربارۀ آخرت‌شناسی موسوم به لمعات الهیة و انوار جلیه را به زبان فارسی نوشت در حالی که پسر او ملا علی زنوزی که شاید مبتکرترین حکیم عصر خود باشد، تمامی آثار خود را، که از آن میان بدایع الحکم از همه معروف‌تر است، به فارسی نگاشت. این گرایش در میان حکمای سنتی در عصر پهلوی ادامه یافت، چنان‌که در نوشته‌های بزرگان و استادانی چون سید محمدکاظم عصّار، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، و علامه طباطبایی می‌توان مشاهده کرد تمامی این بزرگان هم به زبان عربی و هم به زبان فارسی می‌نوشتند.

اکثریت زیادی از این متون فلسفی فارسی که در خود ایران و نیز در شبه قاره و ترکیه نوشته شده‌اند، چاپ نشده باقی مانده‌اند و به ندرت مورد مطالعه و تحقیق قرار گرفته‌اند. چند اثری که در اینجا ذکر شد تنها نقطه‌های اوج چند قلّه کوه می‌باشند. مابقی این رشته جبال در زیر ابرها پنهان مانده است که تنها تحقیق و تتبع صبورانه و دقیق می‌تواند به تدریج، ابرها را پراکنده سازد تا تشریح کاملی از این حوزه محسوس و نمایان گردد. تقریباً هر کتابخانه‌ای که اخیراً در ایران فهرست‌نویسی شده است، نسخ خطی مهمی را در این حوزه که قبلاً ناشناخته بوده، آشکار کرده است. این متون استعداد محققین را فرامی‌خواند که غالباً

بی‌چشمداشت چاپ این آثار را انجام دهند تا آنها را به خوانندگان بیشتری فراهم نموده و قابل استفاده سازند.

مجموعه عظیم آثار عرفانی و فلسفی فارسی، بخش مهمی از میراث عقلانی اسلامی است که بدون شناخت آنها بیشتر فصول تاریخ فلسفه و علوم اسلامی کاملاً مبهم و نامعلوم خواهد ماند. علاوه بر این، این مجموعه برای حیات عقلانی عصر حاضر ایران، افغانستان و حتی تاجیکستان و مسلمانان شبه قاره هند، دارای بیشترین اهمیت است.

زیرا این آثار می‌توانند بیش از آثاری که به عربی بوده و امروزه در این سرزمین‌ها توسط افراد معدودی خوانده می‌شوند، جهت تفکر و حیات مسلمانان این نواحی را در آینده تحت تأثیر قرار دهند. این میراث عقلانی غنی اسلام که به تنهایی می‌تواند سلاح لازم و ضروری برای مبارزه با تأثیرات مرگبار سکولاریسم و مدرنیسم را فراهم کند، طبعاً برای عالم فارسی زبان از طریق آثاری که به زبان خودش نوشته شده، به آسانی قابل دسترسی و حصول است. برای عموم مردم با فرهنگ جدید در این سرزمین‌ها که بدبختانه شناختشان از عربی قدیمی و کلاسیک محدود است، این متون مستقیم‌ترین راه دسترسی به "بهشت خردی" که در آغوش اسلام به وجود آمد و گرانباترین میراث برای همه مسلمانان است را فراهم می‌کنند. اما راجع به محققین و متخصصین در حوزه فلسفه اسلامی، این مجموعه آثار فارسی، مکمل لازم برای آثار عربی اصیل هستند. بدون آن، مناظر و چشم‌اندازهای وسیع علوم عقلانی اسلامی نمی‌توانند به‌طور کامل مشاهده شوند، مناظری که اگرچه بسیاری از گروه‌های قومی - نژادی در انجام و اجراء آن شرکت داشته‌اند، اما اساساً مقدر بود که به زبان عربی، ولی تا اندازه مهمی نیز به فارسی، بیان شوند.

تقدیری از کتاب تائوی اسلام

دکتر محمد لگنهاوزن
ترجمه: نرجس جواندل

کتاب تائوی اسلام: کتاب مرجعی درباره روابط مربوط به جنسیت در اندیشه اسلامی اثر خانم ساچیکو مُراتا^۱ نه فقط به لحاظ ترجمه و طرح و بیان مطلب، بلکه از نظر تبلیغات اسلامی نیز یک شاهکار واقعی است. این کتاب بهترین پاسخ‌های دندان‌شکن را در برابر حملاتی که از سوی فمنیست‌های مختلف چه در غرب و چه در جهان اسلام بر ضد اسلام صورت گرفته، فراهم کرده است. اجمالاً پاسخ این است که نقّادان چیزی جز پوسته و ظاهر اسلام را ندیده و سپس بر اساس ملاک‌های جدید غربی به داوری آن پرداخته‌اند. در حالی که دریافت صحیحی از [موضوع] جنسیت مؤنث در اسلام بدون غور در اقیانوس معنویت اسلامی ناممکن است؛ اقیانوسی که خانم مُراتا عمق آن را با استفاده از

1. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, by Sachiko Murata, Albany: State University of New York Press, 1992.

ترجمه‌هایی از آثار متفکران و فرزاندگانی که تعداد آنها کمتر از ۴۸ نفر نیست با استادی تمام اندازه‌گیری کرده است. این ترجمه‌ها شامل روایاتی است منتسب به امامان شیعه سلام الله علیهم اجمعین، آثاری فلسفی از حکمایی نظیر ابن سینا و ملاصدرا، اشعاری از حافظ، عطار، رومی و آثار مختلف عرفانی و یا صوفیه شامل گزیده‌هایی از ابن عربی و هم‌مکتبان او و نیز گزیده‌هایی از نویسندگان دیگر هم چون نجم‌الدین کبری، خواجه عبدالله انصاری و عین‌القضات همدانی که اینجا فقط به ذکر چند نمونه اکتفا کرده‌ایم. ترجمه‌ها شامل موضوعات مختلفی از جمله علم کلام، جهان‌شناسی و علم النفس است که رشته پیوند همه آنها استفاده نویسندگان از جنسیت مؤنث و مذکر به صورت مجازی^۱ می‌باشد. نتیجه حاکی از این است که مفاهیم مربوط به جنسیت که در تفکر اسلامی یافت می‌شود جهت اصلیش به سمت حق است. تحلیل کتاب این است که:

نقد فمینیستی بر ضد اسلام صرفاً به منزله ادامه همان تبلیغات منفی مربوط به جنس مذکر [همچون زورگویی، تحکم و...] است که بر نگرش غرب نسبت به اسلام و به‌طور کلی نسبت به فرهنگ‌های غیر غربی دست‌کم از زمان استعمارگران غالب بوده است. خانم مراتا در بحث خود به‌جای استفاده از یک قالب غربی، با تبیین دوگانگی‌های جنسی در اندیشه اسلامی و مقایسه آن با دوگانگی یین (yin) و یانگ (yang) در مذهب تائویی طرحی نو درمی‌افکند. کتاب تائوی اسلام حقیقتاً مرجعی در اندیشه اسلامی است که مقدر شده جایی در آثار کلاسیک پیدا کند.

در عین حال این کتاب دستخوش مناقشات و سوءفهم‌هایی نیز قرار خواهد

۱. metaphorical: مجاز در اینجا متضاداً حقیقت نیست، چرا که به‌وسیله خود مجاز هم می‌توانیم به عمق حقیقت برسیم. در این مقاله هر جا که لفظ مجاز را به کار برده‌ایم، مرادمان چیزی است که استعاری و در مقابل لفظی و لغوی است نه در مقابل حقیقت. م.

گرفت. موضوع مورد مناقشه، نقش زن در چهارچوب فقه اسلامی است. باتوجه به بعد سمبلیک (نمادین) جنسیت، مطمئناً دوگروه از کتاب سوء برداشت خواهند کرد: گروه اول آن دسته اهل فقه هستند که در اسلام چیزی فراتر از عبارات فقهی نمی‌خواهند ببینند و گروه دوم کسانی می‌باشند که با فقه اسلامی مخالفت می‌ورزند اعضای هر دو گروه نظر خانم مراتا را به منزله ادعایی که در آن می‌توان فقه را کنار زد و به جای آن از گزارش‌های مبهم با ارزش‌های نمادین استفاده کرد، سوء تعبیر می‌کنند. کلید این سوء تعبیر این اندیشه است که وقتی ادعا می‌شود یک اصطلاح معنای مجازی و یا قرائت نمادین دارد، چیز دیگری باقی نمی‌ماند. اگر "زن" به منزله رمزی برای "نفس اماره"^۱ قرائت می‌شود و اگر از این قرائت برای انتزاع احکام شریعت استفاده می‌شود، نتیجه یا چیز مهملی از آب درمی‌آید یا قانون مدنی در فقه اسلام انکار می‌شود. زیرا این ادعا که مرد دوبرابر سهم زن ارث می‌برد نمی‌تواند به این معنا باشد که قاضی باید برای عقل دوبرابر نفس اماره ارث تخصیص دهد، بنابراین طرفداران فقه شکوه خواهند کرد که مراتا فقه اسلام را رها کرده و مخالفان نیز از این قضیه مسرور خواهند شد. اما برای کسی که به قضیه با دقت نگاه کند، وضع به گونه‌ای دیگر است. حتی با یک تورق سریع نیز می‌توان دریافت که کوشش این کتاب آن نیست که شریعت را جایگزین مجموعه‌ای از ارتباطات استعاره‌ای نماید. مراتا در جای جای کتاب خود احترام عظیمی برای شریعت مقدس اسلام که بر جریان اصلی سنت عرفانی اسلام حاکم است، نشان می‌دهد در اینجا ما به یک پادزهر بسیار لازم دست می‌یابیم؛ پادزهری برای این گوشه‌نشینی‌های نامشروع که به عنوان تصوّف (خصوصاً در غرب) ترویج شده‌اند. توجه به مجاز و استعاره در این کتاب نه برای آن است که

1. The base soul.

جایگزین ظاهر دین بشود، بلکه برای تنویر آن ظاهر است. تفاوت‌های سنتی در نقش‌های مربوط به جنسیت که در احکام اسلام به صورت قانونی درآمده نه با ادعای قائل به تبعیض جنسی که در آن زن را طبیعتاً پایین‌تر و نازل‌تر از مرد می‌داند، بلکه با نشان‌دادن این است که چگونه این تفاوت‌ها متناسب با فهمی از حقیقت که جامع و دارای سلسله‌مراتب است قابل توجیه می‌باشد. با این توجیه سودای آن نداریم که بگوییم از ارزش‌های اسلامی برای ظلم به زنان سوءاستفاده نشده است - که شده - و بر سر آن نیستیم که بگوییم در اسلام زنان از حقوقی مشابه مردان برخوردار نیستند - که قطعاً از چنین حقوقی برخوردارند - همچنان‌که در آیه ۲۲۸ سوره بقره^۱ آمده است. و نیز با این قول نباید اهمیت تحقیقات علمی را در زمینه فقه و احکام اسلامی انکار کنیم. ولی موضوع کتاب خانم مراتا نه جامعه‌شناسی اسلامی است و نه فقه اسلامی. این کتاب در پی برطرف کردن سوءتفاهمات موجود در میان مسلمانان و غیرمسلمانان بر سر قوانین فقهی مربوط به زن هم نیست، بلکه هدف آن نشان دادن این نکته است که چگونه مفاهیم مربوط به جنسیت که امروزه از نظر تفکر سیاسی غرب بسیار ناپسند جلوه می‌کنند، در سنت معنوی اسلام کارکردی دارد که در راستای آن هیچ‌گونه سازشی با سیاست‌های ظلم، قهر و حقوق فردی که این روزها مباحث متفکران غربی را درباره جنسیت تحت الشعاع قرار داده، ندارد. این کتاب شیوه کاملاً متفاوتی از تفکر را درباره جنسیت ارائه می‌دهد.

مؤلف کتاب، ساچیکو مراتا رساله کارشناسی ارشد خود را درباره متعه^۲ و اهمیت اجتماعی آن در دانشکده الهیات دانشگاه تهران نگاشت و سپس از همان

۱. ... وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ... (و برای زنان حقوقی شایسته است همانند وظیفه‌ای که به عهده آنها است...).

2. Temporary marriage.

دانشگاه به اخذ دکترای ادبیات فارسی نایل شد. او هنگام تحقیق در ایران کتاب مهتی را از قرن دهم هجری در زمینه اصول فقه به ژاپنی ترجمه کرد. وی علاوه بر تحقیقاتش در زمینه فقه و اصول، مطالعاتی نیز در زمینه عرفان نظری در محضر بزرگانی همچون توشیهیکو ایزوتسو (Toshihiko Izutsu) و سید حسین نصر انجام داد. وی سال‌ها است که از همکاری همسرش، محقق برجسته، ویلیام چیتیک بهره می‌برد. خانم مراتا اینک استاد دین‌شناسی دانشگاه ایالتی نیویورک در استونی بروک^۱ است.

کتاب حاوی یک مقدمه و چهار بخش است. بخش اول معرف سه حقیقت اصلی است که در سه بخش متوالی بحث می‌شود. این سه حقیقت عبارتند از خدا، جهان و انسان. کتاب در بردارنده ضمیمه‌ای نیز در پاسخ به نقد فمینیستی به اسلام است. دو ضمیمه دیگر شامل فهرستی براساس وقایع‌نگاری و یادداشت‌هایی درباره نویسندگانی که در کتاب از آنها ذکر می‌شود. کتاب‌شناسی، نمایه‌ای از آیات قرآن، نمایه‌ای از احادیث و روایات و یک نمایه کلی از بخش‌های پایانی کتاب هستند.

مقدمه با اشاره‌ای درباره اهمیت تفاوت‌های فرهنگی و اینکه چگونه پیش‌فرض‌هایی که خاستگاه آنها در فرهنگ غرب است، می‌تواند مانعی برای فهم و دریافت صحیح دانشجویان غرب از نقش زن در جوامع اسلامی باشد، آغاز می‌گردد. برای از میان برداشتن این سوء تفاهم‌ها باید با سنت تفکر اسلامی آشنا شد. نادیده انگاشتن و یا مردود شمردن این سنت فکری، ویژگی نقد فمینیستی بر ضد اسلام است. نویسنده در بحث بعدی انگیزه خود را از نگارش کتاب بیان کرده و مقایسه اساسی بین دو اصل مؤنث و مذکر تائویستی را - که به ترتیب یین (yin)

1. State University of New York at Stony Brook.

و یانگ (yang) نامیده می‌شوند. با نمادگرایی مربوط به جنسیت در تفکر اسلامی شرح می‌دهد. در این کتاب بیان شده است که در اسلام هر چیزی در ارتباط با خدا فهم می‌شود و فهم اسلامی خود خداوند بین دو قطب سلبی و ایجابی الهیاتی یعنی تنزیه و تشبیه که به ترتیب با عناصر یانگ و ین تفکر تائوئیستی قابل مقایسه هستند، دست یافتنی است. خانم مراتا همچنین از صفات خداوند - همان نود و نه اسم مشهور خداوند که نویسندگان اسلامی آن را به صفات جلال و جمال تقسیم می‌کنند^۱ - را به اسماء یانگی و ینی یاد می‌کند. نمادهای مختلفی از قرآن هم چون لوح و قلم نیز ممکن است با توجه به دوگانگی مؤنث / مذکر تفسیر شوند.

بخش اول کتاب فصلی دارد با عنوان "سه حقیقت" که در آن نویسنده نشان می‌دهد آنچه را که او تائوی اسلام نامیده، از سه حقیقت عظیم خدا، جهان و انسان تشکیل شده و اینکه در سنت حکمی اندیشه اسلامی این سه حقیقت غیر قابل تفکیک هستند. "هر یک را می‌توان المثنی و مدل تائویی با دو اصل بنیانی ین و یانگ دید که به طور موزون و متناسب حضور دارند". هم عالم کبیر و هم عالم صغیر آیات الهی هستند.

بخش دوم کتاب با عنوان "الهیات" دارای دو فصل است. مراتا در فصل نخست با عنوان "ثنویت الهی" تصریح می‌کند که در این بحث به هیچ وجه نباید توحید مطلق خداوند را انکار کرد. ثنویت و دوگانگی نه به ذات خدا بلکه صرفاً به طبیعت گفتمان و تفکر بشری درباره خداوند ارتباط دارد. و در تفکر چینی نیز تمایزی بین تائوی نام‌ناپذیر و تائویی که نام‌پذیر است و می‌توان درباره آن سخن گفت و آن را به دو اصل ین و یانگ متکثر کرد، قائل هستند. این نکته با توجه

۱. تائوی اسلام، ص ۱۸.

به تفاوت بین وحدت وجود و کثرت معرفت یا کثرت شهود که مورد بحث بسیاری از نویسندگان مسلمان است و تقسیم صفات خداوند به جلال و جمال بررسی می‌شود. نهایتاً اینکه در این بخش لوازم اجتماعی ثنویت الهی بدین گونه تبیین می‌شود: وظیفه نخست انسان متابعت از قوانین الهی یا همان شریعت است. زیرا، فقط به واسطه ترس از صفات جلالی است که راه به صفات جمالی می‌بریم. در فصل سوم با عنوان "دو دست خدا" بحث مفصلی درباره ارتباط میان صفات الهی وجود دارد. تمثیل دست راست و چپ با اشاره به آثار متکلمین، عرفا و مفسران قرآن بیان می‌شود. به خدا نه فقط داشتن دو دست بلکه دو پاییز نسبت داده می‌شود. ابن عربی و هم مکتبان او نیز تبیین جامعی درباره اهمیت این تمثیل‌ها ارائه داده‌اند.

بخش سوم به عنوان "جهان‌شناسی" دارای چهار فصل است: در فصل اول با عنوان "آسمان و زمین" مباحثی در زمینه خلقت جهان، ارتباط تشابه و تفاوت آسمان و زمین، هفت آسمان و چهار عنصر زمینی یعنی آب، خاک، باد و آتش ارائه شده است. در بخش بعدی با عنوان "ازدواج عالم اکبر" ارتباط زمین و آسمان بازن و شوهر مقایسه می‌شود. نقل است که ازدواج آسمان با زمین به خاطر زیبایی و فضیلت او بوده است. در همین فصل تعلیمات ابن عربی در این باره که ازدواج کلی در تمام موجودات عالم سریان داد، خصوصاً با توجه به نماد قرآنی لوح و قلم، تبیین شده است. در ادامه، انعکاس این عناصر به منزله عقل اول و نفس کلی معرفی شده و بحث سهروردی درباره دو بال جبرئیل تشریح می‌شود. اهمیت همه این امور برای انسان در فصل بعدی با عنوان "ازدواج انسانی" مطرح می‌شود. این فصل بر چند آیه کلیدی از قرآن و روایات و احادیث پیامبر (ص) و تفاسیری از ابن عربی و دیگران متمرکز است. فصل آخر این بخش با عنوان "رحم" از

نخستین رابطه تأییدی بندگی و استسلام که همه مخلوقات به سوی خداوند داشته‌اند و نیز رحمت بیکران خداوند سخن گفته شده است. رَجِمَ رَمَزِ رَحْمَتِ خَدَاكَ ذَاتِي طَبِيعَتِ اسْتِ وَ بِهٖ وَسِيْلَهٗ اَنْ فَرْدَ بِهٖ سُوِي كَمَالِ وَ قَرَبَ بِهٖ خَدَا پَرُوْرَشِ مِي يَابَد.

بخش چهارم کتاب با عنوان "روانشناسی معنوی شامل سه فصل است: در فصل نخست با عنوان "سلسله مراتب ایستا" همخوانی عالم کبیر و عالم صغیر و اینکه چگونه این تطابق گواهی بر تطابق عمیق تر با حقیقت الهی است براساس آیه ۵۳ سوره فصلت سَنُرِيْهِمْ اَيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ اِنَّهٗ الْحَقُّ. او لم يكف بِرَبِّكَ اِنَّهٗ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ^۱ مورد بررسی قرار می‌گیرد.

خانم مراتا این تطابق را برای تأویل، مخصوصاً با اهمیت می‌داند. از تطابق میان عالم کبیر و عالم صغیر تأویلی می‌توان ارائه داد که بر پایه آن آیاتی که ظاهراً جهان را توصیف می‌کنند، انسان را تفسیر کنند. از این رو مثلاً آسمان و زمین رمز روح و نفس در نظر گرفته می‌شوند. با چنین تبیینی از ماهیت تأویل براساس روایتی منسوب به امام صادق(ع) بحث مفصل تری دربارهٔ عقل، روح و نفس مطرح می‌شود که با دیدگاه ابو حامد غزالی قابل مقایسه است.

در فصل نهم با عنوان "دینامیک نفس"، جهاد فی سبیل الله توصیف می‌شود. در این بخش توضیح داده می‌شود که سلسله مراتبی که در فصل پیش مطرح شد نه صرفاً توصیفی بلکه به‌هنگار نیز هست و با توجه به همین بعد هنجاری مراحل در پیشرفت معنوی و یا سیر و سلوک نشان داده می‌شود. این فصل با بحث جالبی دربارهٔ ارتباط بعد توصیفی و هنجاری پی گرفته می‌شود که بسیار فراتر از صرف انکار نوع دوگانگی مطلق است که در اخلاق غرب پس از هیوم پیدا شده است.

۱. به زودی نشانه‌های خود را در افق‌ها [ی‌گوناگون] و در دل‌هایشان بدیشان خواهیم نمود تا برایشان روشن گردد که او خود حق است. آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است؟

جالب توجه بودن این بحث به لحاظ توجه آن به چگونگی دست‌یابی به هماهنگی میان ابعاد توصیفی و هنجاری است پاسخ را می‌توان در روان‌شناسی، معنوی یافت. در این روان‌شناسی گروهی از صفات در خدا، جهان و انسان مقاله می‌شود که با توجه به آنها می‌توان در چارچوب دستورات الهی به شناخت و درک نیروهای درونی خود نایل شد. پس از این بحثی در زمینه سقوط انسان و تزکیه نفس مطرح می‌شود.

در فصل آخر کتاب با عنوان "قلب" به گنجینه عظیمی از مباحث مربوط به قلب دست می‌یابیم که از سنت اسلامی مربوط به سلسله مراتب و قوه محرکه معنوی که موضوع دو فصل پیشین بود، اخذ شده است. مثلاً عبدالرزاق کاشانی واژه قلب را برای اشاره به آن چیزی بکار می‌برد که انسان را انسان می‌کند. اولین آیه قرآن را که می‌گوید: "ما گفتیم آدم با همسرت در بهشت سکنی گزین" با این ادعا تفسیر می‌کند که نفس، زن قلب است. نجم‌الدین رازی نیز قلب و نفس را با عناصر مذکر و مؤنث مقایسه می‌کند و قلب و نفس را فرزندان بدن و روح می‌داند. به گفته او نفس دختر است و شبیه مادرش بدن و قلب پسر است و شبیه پدرش روح. رازی با این ادعا که نفس دو صفت ذاتی دارد که از مادرش یعنی از بدن به ارث برده بحث را ادامه می‌دهد. او این دو صفت را همان هوس و غضب می‌داند. مراتا توضیح می‌دهد که در اینجا نیز هوس، مؤنث یا عنصر "ین" و غضب مذکر و عنصر "یانگ" نفس است. همان طور که پیروان مذهب تائو می‌گویند در هر چیز "ینی" باید اندکی "یانگ" وجود داشته باشد و بالعکس، می‌بینیم که نفس مؤنث باید دارای غضب مذکر باشد.

هماهنگی مطلوب با عملکرد شریعت حاصل می‌شود، شریعت وفاداری زن به همسرش را الزام می‌کند. بدین معنی که نفس را به سوی قلب هدایت می‌کند:

«نقش شریعت توجه دادن تمام نیروهای نفس به سمتی است که او را به سعادت برساند.»^۱

مراحل نهایی تکامل قلب عبارتند از: فنا و بقا. فنا که از ظهور و جلوه دست چپ خدا به وقوع می‌پیوندد، همان صفات یانگ جلالی است و بقا که از تجلی دست راست خداوند به وقوع می‌پیوندد همان صفات یین جمالی است. رابطه بین نفس و روح غالباً به عنوان معارضه توصیف می‌شود که در آن نفس انسان را از نور هدایت بیرون می‌کشد (همچنان که در مذهب تائو یین به نیروی تاریکی توصیف شده است) درحالی که روح انسان را به سوی خداوند سوق می‌دهد. با تسلیم شدن نفس به روح هماهنگی و تعادلی ایجاد می‌شود که با ازدواج عقل اول و نفس کلی قابل مقایسه است. ثمره این ازدواج مبارک قلب انسانی است؛ فرزندی شبیه خداوند. بر پایه چنین دیدگاهی درباره قلب، انسان کامل به منزله کسی توصیف می‌شود که دارای قلب است. مولانا جلال‌الدین رومی روح را صرف آگاهی می‌داند و بنابراین از نظر او کسی که آگاهی بیشتری دارد، روح بزرگتری دارد. بزرگی روح انسان نسبت به روح حیوان به خاطر همین آگاهی بیشتر او است: «بنابراین روح اولیای خدا، کسانی که دارای قلب هستند، حتی بزرگتر هم هست. به همین خاطر فرشتگان به حضرت آدم که روحی بزرگتر از وجود آنها داشت، سجده کردند.»^۲

خانم مراتا در شرح خود درباره ازدواج آسمانی نفس و روح چنین می‌نویسد: «اگر نفس ناطقه کامل شده تحقق یابد، والدین آنها - نفس و روح - باید ازدواج کنند، او را به دنیا آورده، پروراندند.»^۳ در این بحث خانم مراتا به قلب

۱. تائوی اسلام، ص ۲۸۶.

۲. تائوی اسلام، ص ۳۰۵.

۳. تائوی اسلام، ص ۳۰۶.

به عنوان "نفس ناطقه تکمیل شده" اشاره می‌کند. این عبارت از این نظر قابل توجه است که در دیدگاه جدید غرب، عقلانیت و قلب در تضاد با یکدیگر انگاشته می‌شوند. در ادبیات غرب، قلب نشانه احساسات و بُعد عاطفی انسان و سر نشانه بُعد عقلانی و حسابگرانه اوست. این دوگانگی کاملاً با سنت معنوی انسان بیگانه است؛ سنتی که در آن قلب را با عقل یکی دانسته و عقلانیت را چیزی بیش از حسابگری می‌دانند. به جای آن که نفس را به منزله دو بخش متضاد با هم، یعنی عقل و عاطفه، تلقی کنیم و هنر و دین را منحصر به امور عاطفی بگردانیم و برای عقل جز حساب و کتاب کاری در نظر نداشته باشیم، شاید بهتر باشد که انسان را همان‌گونه ببینیم که توصیه سنت اسلامی است. بر پایه این سنت، این نفس نیست که در بردارنده قلب و عقل است، بلکه نفس و عقل با هماهنگی متناسب قلب را پدید می‌آورند.

پروفسور مراتا بحث خود را درباره این موضوع با عبارتی از شهاب‌الدین ابو حفص عمر سهروردی از اولین نویسندگانی که درباره ازدواج نفس و عقل و تولد قلب سخنی به میان آورده، ادامه می‌دهد.^۱ سهروردی نفس را به منزله روح حیوانی در انسان توصیف می‌کند. این نفس و روح همچون آدم و حوا نسبت به هم جاذبه دارند و به قدری به یکدیگر عشق می‌ورزند که یکی در غیاب دیگری احساس مرگ می‌کند. حاصل این اتصالِ نفس و عقل (یا روح) قلب است؛ قلبی لطیف نه همچون تکه‌ای گوشت. قلوب برخی از مردم به نفس و برخی دیگر به روح تمایل دارد. سهروردی در این بخش از توصیف خود به حدیثی از حضرت رسول (ص) اشاره می‌کند که براساس آن چهار نوع قلب وجود دارد:

۱. شهاب‌الدین ابو حفص عمر سهروردی (متوفی ۶۳۲ هجری) مؤسس و بانی سلسله صوفیه سهروردی و مؤلف کتاب عوارف المعارف را نباید با شهاب‌الدین یحیی سهروردی (متوفی ۵۸۶ هجری) مؤسس فلسفه اشراق اشتباه گرفت.

۱. قلبی که درون آن چراغی درخشان وجود دارد. این قلب از آن انسان مؤمن است. ۲. قلبی سیاه و وارونه که متعلق به کافر است. ۳. قلب منافقی که در بند دلبستگی‌ها و تعلقات است. ۴. قلبی که در آن هم رگه‌های ایمان و هم رگه‌های نفاق وجود دارد. سهروردی گونه‌های قلب را با توجه به ارتباطی که بین آنها و والدینشان وجود دارد تبیین می‌کند. هر قدر قلب به عقل بیشتر تمایل داشته باشد، به همان میزان به سعادت بیشتر نایل می‌شود و به هر میزانی که به روح حیوانی یعنی نفس زمینی تعلق خاطر داشته باشد، به همان اندازه به شقاوت نزدیک‌تر می‌شود.

این فصل با چند نکته سرشار از بصیرت درباره‌ی معنای مرد حقیقی و زن حقیقی به پایان می‌رسد. مرد حقیقی کسی است که عقل یا روحش بر نفس او غالب آید. تفاوتی نمی‌کند که از نظر فیزیکی جنسیت او چه باشد. بنابراین لغت "مرد" اینجا بار ارزشی دارد. لغت "زن" نیز غالباً برای اشاره به عناصر پست نفس که به بدی فرمان می‌دهند بکار می‌رود. در همین معناست که زن ممکن است مرد خوانده شود. چنان که به گفته مولانا جلال‌الدین رومی گاهی قهرمانی نظیر رستم در پیکر زنی پنهان می‌شود، چنان که در مورد حضرت مریم چنین بود: هم زن و هم مرد با مظهر صفات خدا شدن به کمال می‌رسند. مرد صفات جلالی را مستقیم‌تر و در درجه‌ی بعد صفات جمالی را ظهور می‌دهد، درحالی که در مورد زنان عکس این قضیه صادق است. «فقط وقتی که زن کاملاً با خدا یکی شود، کاملاً خودش است و می‌تواند انسان کامل و زن کامل باشد.»^۱

این کتاب برای خواننده غربی چالشی واقعی مطرح می‌کند و فرصتی را برای تردید در ارزش‌های غالب فرهنگ لیبرال فراهم می‌آورد. برای مسلمانان نیز

۱. تائوی اسلام، ص ۳۱۵.

چالشی مطرح می‌کند، زیرا با استفاده از این کتاب می‌توان با یک بُعد فرهنگ اسلامی آشنا شویم؛ با بُعدی که بسیاری از مسلمانان با آن بیگانه هستند، چون ارزش‌های فرهنگ غربی را ناآگاهانه پذیرفته‌اند. در عین حال این کتاب مبنای صحیحی فراهم می‌کند که با آن از بصیرت عمیقی که ویژگی سنت عقلی اسلامی است، دفاع کنیم؛ سنتی که خانم مراتا درباره آن قلم می‌زند، سنتی که امروزه متفکران اسلامی توجه و حصول آن را موفقیتی می‌دانند.