

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش‌های ادب عرفانی (کوهرکویا)

نشریه علمی - پژوهشی

سال هفتم - شماره اول (پیاپی ۲۴)

بهار و تابستان ۱۳۹۲

نشریه علمی - پژوهشی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هفتم - شماره اول (پیاپی ۲۴) بهار و تابستان ۱۳۹۲

صاحب امتیاز: انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران

مدیر مسئول: دکتر مهدی محقق

سر دبیر: دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد

هیأت تحریریه

دکتر حسین آقا حسینی (استاد)، دکتر مهری باقری (استاد)، دکتر تقی پورنامداریان (استاد)،

دکتر جلیل تجلیل (استاد)، دکتر منصور رستگار فسایی (استاد)، دکتر یحیی طالبیان (استاد)،

دکتر محمود عابدی (استاد)، دکتر مهدی محقق (استاد)، دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد

(استاد)، دکتر محمدجعفر یاحقی (استاد)

مدیر اجرایی: مرضیه جلالی

ویراستار فارسی: دکتر علی اکبر احمدی دارانی

ویراستار و مترجم انگلیسی: احسان گل احمر

حروفچین و صفحه آرا: اعظم طغیانی

ناشر: دانشگاه اصفهان چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه اصفهان

سال انتشار: دی ماه ۱۳۹۲

با همکاری قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی و حوزه معاونت تحقیقات و فناوری دانشگاه اصفهان

براساس رأی مورخ ۸۵/۶/۱۱ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور درجه علمی - پژوهشی به نشریه «گوهر گویا» اعطا گردید و بر اساس نامه مورخ ۱۳۹۰/۱۰/۲۶ کمیسیون نام مجله، به «پژوهشهای ادب عرفانی (گوهر گویا)» تغییر یافت.

مقالات نمودار آرای نویسندگان است و مجله در این زمینه مسئولیتی ندارد.

نشانی: اصفهان، خیابان هزارجریب، دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر مجله پژوهش‌های

ادب عرفانی (گوهر گویا)، کد پستی ۸۱۷۴۴ - تلفن: ۰۳۱۱-۷۹۳۳۰۹۷، دورنگار: ۰۳۱۱-۷۹۳۳۱۵۱

سامانه نشریه: <http://uijs.ui.ac.ir/jpll> پست الکترونیکی: gawhar@litr.ui.ac.ir

این نشریه در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.SID.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) www.srlst.com

دارای ضریب تأثیر (IF) از پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)

بانک اطلاعات نشریات کشور www.magiran.com

سامانه نشریات دانشگاه اصفهان <http://uijs.ui.ac.ir/jpll>

پایگاه اولریخ (راهنمای بین‌المللی نشریات ادواری) <http://ulrichsweb.serialsolutions.com>

راهنمایی تدوین مقالات پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا) و شرایط پذیرش آن

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا) فصلنامه علمی- پژوهشی به منظور «ترویج زبان و ادب فارسی» و آگاهی علاقه‌مندان به ادب و فرهنگ این مرز و بوم از نتایج پژوهشهای محققان و صاحب‌نظران منتشر می‌شود. مقالات ارسالی باید شرایط زیر را داشته باشد:

الف- شرایط علمی

- ۱- مقاله نتیجه کاوشها و پژوهشهای علمی نویسنده یا نویسندگان باشد.
 - ۲- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.
 - ۳- در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود.
 - ۴- مقاله از نوع تحلیل و نقد اصیل باشد. بنابراین، ترجمه و گردآوری در این مجله جایی ندارد.
 - ۵- مقاله باید صرفاً در یکی از موضوعات زیر تدوین شود:
 - ۱-۵- تحقیق و تحلیل در متون منظوم و منثور عرفانی
 - ۲-۵- تحقیق و بررسی نسخ خطی متون عرفانی
 - ۳-۵- تحقیق و تحلیل مبانی عرفان اسلامی
 - ۴-۵- تحقیق و بررسی تاریخ عرفان اسلامی
 - ۵-۵- تحقیق و تحلیل در عرفان تطبیقی
 - ۶-۵- تحقیق و تحلیل درباره زبان عرفانی
 - ۷-۵- تحقیق در مبانی زیبایی‌شنایی متون عرفانی
 - ۸-۵- موضوعات دیگری که به تبیین و تحلیل متون عرفانی بپردازد.
- توضیح: مقاله پس از دریافت، نخست در هیأت تحریریه بررسی و ارزیابی می‌شود و در صورت داشتن شرایط لازم برای داوری ارسال می‌گردد. پس از وصول دیدگاههای داوران، نتایج آن در هیأت تحریریه مطرح می‌شود و در صورت کسب امتیازات کافی پذیرش چاپ می‌گیرد.

ب- شرایط نگارش

- ۱- مقاله از جهت نگارش باید ساختاری محکم و استوار داشته باشد و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت گردد.
- ۲- مقاله بدین ترتیب تنظیم شود:
 - ۱-۲- عنوان مقاله کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.
 - ۲-۲- نام مؤلف یا مؤلفان همراه با درجه علمی (نشانی و شماره تلفن در برگ ضمیمه ارسال شود)
 - ۳-۲- چکیده فارسی (حداکثر پانزده سطر).
 - ۴-۲- کلید واژه فارسی (حداکثر شش کلمه).
 - ۵-۲- مقدمه، شامل پیشینه تحقیق و مآخذ باشد و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.
 - ۶-۲- متن اصلی که در آن به طرح موضوع و تحلیل آن می‌پردازد.
 - ۷-۲- نتیجه‌گیری.
 - ۸-۲- منابع و مآخذ.

- ۹-۲- چکیده انگلیسی (حداکثر ده سطر).
- ۱۰-۲- کلید واژه انگلیسی (ترجمه کلید واژه‌های فارسی).
- ۱۱-۲- نام نویسنده به لاتین همراه درجه علمی.
- ۳- ارجاعات متن باید داخل پرانتز به ترتیب نام نویسنده، سال و صفحه ذکر شود؛ مثال: (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۲۵۴).
- ۴- ارجاعات کتاب:
- نام خانوادگی (شهرت)، نام. (سال انتشار داخل پرانتز). نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شهر محل نشر: ناشر، نوبت چاپ.
- ۵- ارجاعات مجله
- نام خانوادگی (شهرت)، نام نویسنده. (سال انتشار داخل پرانتز). «عنوان داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، جلد، شماره صفحات (از ص تا ص).
- ۶- مجموعه مقالات
- نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال انتشار داخل پرانتز). «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام گردآورنده یا ویراستار، نام مجموعه مقالات، محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات (از ص تا ص).
- ۷- سایتهای اینترنتی
- نام خانوادگی، نام نویسنده. (آخرین تاریخ و زمان). «عنوان موضوع داخل گیومه» نام و نشانی اینترنتی به صورت ایتالیک.
- ۸- مقاله باید حداکثر در بیست صفحه ۲۳ سطری تنظیم شود.
- ۹- اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ترکیبات خارجی بلافاصله پس از فارسی آن در داخل پرانتز در متن مقاله آورده شود.
- ۱۰- مجله در پذیرش یا پذیرفتن و همچنین ویراستاری مقاله آزاد است.
- ۱۱- مقالات ارسالی به هیچ عنوان مسترد نمی گردد.
- ج- شرایط پذیرش اولیه
- ۱- مقاله باید دارای شرایط بند «الف» باشد و بر اساس بند «ب» تنظیم گردد
- ۲- مقالات به صورت الکترونیکی دریافت می گردد. لطفاً قبل از ارسال مقاله برای مجله، به سامانه نشریات دانشگاه اصفهان به نشانی <http://uijs.ui.ac.ir/jpll> مراجعه کنید و پس از ثبت نام در سامانه مقاله را ارسال نمایید.
- ۳- مقالات مستخرج از پایان نامه باید تأیید استاد راهنما را همراه داشته باشد و نام وی نیز در مقاله ذکر شود.
- ۴- نویسنده باید تعهد نماید که مقاله را همزمان برای هیچ مجله‌ای ارسال نکرده باشد و تا زمانی که تکلیف آن در مجله گوهر گویا مشخص نشده است، آن را برای دیگر مجلات ارسال نکند.
- ۵- مقاله نباید قبلاً در هیچ همایشی ارائه شده یا در مجله‌ای به چاپ رسیده باشد.

باسمه تعالی

سر دبیر پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

اینجانب نویسنده مقاله تعهد می‌کنم تا زمان اعلام نتیجه از سوی هیات تحریریه مجله پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، آن را برای هیچ مجله یا همایشی ارسال نکنم.

امضاء

تاریخ

مشاوران علمی مجله پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هفتم، شماره اول، پیاپی ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۲

دکتر تقی اجیه	استادیار دانشگاه اصفهان
دکتر علی اکبر احمدی دارانی	استادیار دانشگاه اصفهان
دکتر محمدابراهیم ایرج پور	استادیار دانشگاه پیام نور
دکتر اعظم پرچم	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر مهدی تدین	استاد دانشگاه اصفهان
دکتر سیدمحمد راستگوفر	دانشیار دانشگاه کاشان
دکتر سعید رحیمیان	دانشیار دانشگاه شیراز
دکتر سیده مریم روضاتیان	دانشیار دانشگاه اصفهان
احسان رئیسی	پژوهشگر
دکتر مجید صادقی	استادیار دانشگاه اصفهان
دکتر مهیار علوی مقدم	دانشیار دانشگاه حکیم سبزواری
دکتر علی محمدی آسیابادی	دانشیار دانشگاه شهرکرد
دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد	استاد دانشگاه اصفهان
دکتر حامد ناجی	استادیار دانشگاه اصفهان
دکتر وحیده نوروززاده چگینی	پژوهشگر
دکتر احمدرضا یلمه‌ها	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هفتم، شماره اول (پیاپی ۲۴)، بهار و تابستان ۱۳۹۲

فهرست مطالب

-
- مقایسه تحلیلی مبدأ و مقصد روح در آیین زرتشت و یهود با سه اثر از
عارفان مسلمان ۱-۲۶
تقی پورنامدریان - فاطمه کوپا - علی محمد پشتدار - مریم محمدی
- بررسی چند ترقیمه از نسخ غزلیات شمس ۲۷-۵۲
محمدیوسف نیری - الهام خلیلی جهرمی - شیرین رزمجو بختیاری
- مفهوم‌شناسی ایمان و پیوند آن با تجربه دینی در اندیشه مولوی در مثنوی ۵۳-۷۶
محمد رضا حاجی اسماعیلی - مهدی مطیع - پیمان کمالوند
- بررسی نسخه‌های خطی شرح شطحیات و ضرورت تصحیح درباره آن ۷۷-۱۰۴
مریم حسینی - الهام رستاد
- بررسی و تحلیل کهن الگوی پیر فرزانه در رساله‌های سهروردی ۱۰۵-۱۳۴
محمد طاهری - فریبا رضایی - حمید آقاجانی
- تقابل آرای شمس و مولوی در باب حلاج ۱۳۵-۱۵۶
فاطمه محمدی عسکری آبادی - مهدی ملک‌ثابت
- نقش قرائت و استماع قرآن در سیر و سلوک ۱۵۷-۱۷۶
تقی اژه‌ای - احسان رئیسی

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هفتم، شماره اول، پیاپی ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۱-۲۶

مقایسه تحلیلی مبدأ و مقصد روح در آیین زرتشت و یهود با سه اثر از عارفان مسلمان (اللمع فی التصوف، شرح التعرف لمذهب التصوف، کشف المحجوب)

تقی پورنامداریان* - فاطمه کوپا** - علی محمد پشدار*** - مریم محمدی****

چکیده

میان ادیان الهی مشابهت‌های بسیاری در عقاید مربوط به مبدأ روح، سرنوشت روح پس از مرگ، رستاخیز، داوری و بهشت و جهنم وجود دارد که این امر حاکی از ارتباط ادیان با یکدیگر است. هر چند این ارتباط؛ بویژه در ادیان توحیدی همچون یهود و اسلام بیشتر به چشم می‌خورد؛ اما بررسی مشابهات دو دین زرتشتی و یهودی نیز به دلیل ارتباط فرهنگی و سیاسی میان زرتشتیان و یهودیان پس از سقوط اورشلیم و اسارت یهودیان به دست بخت النصر و سپس فتح بابل توسط کوروش و آزادی یهودیان که زمینه‌ساز نفوذ فرهنگ ایرانی و عقاید زرتشتی در اعتقادات یهود گشت، حائز اهمیت است. از جمله این مشابهات اعتقاد به ماهیت دوگانه روحانی و جسمانی انسان، پذیرفتن روز رستاخیز به عنوان امری مسلم و مراتب بهشت و جهنم نزد پیروان این دین هاست. با مطالعه در اعتقادات ادیان به طور کلی و در باب مباحث مربوط به آخرت شناسی و حیات روح پس از مرگ به صورت جزئی‌تر، چنان که موضوع این نوشتار است، می‌توان به یکی بودن منبع تعالیم آنان که همانا وحی پروردگار

* استاد زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی namian@ihcs.ac.ir

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور f-koupa8982@pnu.ac.ir

*** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور am.posht dar@pnu.ac.ir

**** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور تهران (نویسنده مسؤول) maryam.mohammadi51@gmail.com

است پی برد. اگرچه بعضی عقاید موجود در دو دین یهودی و زرتشتی در سه اثر عرفانی که در این جستار مورد بررسی قرار گرفته‌اند، وجود ندارد، مانند وجود تناسخ و حلول گرایی در یهود که در برخی منابع؛ بویژه آثار کابالستی بدان اشاره شده است، اما شباهت‌هایی هم وجود دارد که به سبب اشتراک مبدأ وحی است و نمی‌توان این مشابها را انکار کرد.

واژه‌های کلیدی

روح، مبدأ روح، سرانجام روح، زرتشتی، یهودی، آثار عرفانی

مقدمه

اساس اعتقاد به جاودانه بودن حیات پس از مرگ، ابتدا ایمان به وجود و خلقت روح و سپس باور به جاودانگی روح است که در همه ادیان آسمانی بدان اشاره شده و مورد تأیید است. هر چند خاستگاه این اعتقادات یکی است؛ اما تفاوت‌هایی نیز در باب مبدأ و شیوه جزا و پاداش روح در دو دین زرتشت و یهود و آثار عرفانی مورد نظر وجود دارد که پرداختن به آنها بسیار مهم و بحثی جالب در مطالعات دینی است. در شرح پیشینه تحقیق باید گفت که در باب فرهنگ، تاریخ و اعتقادات اقوام و ادیان مختلف کتاب‌های فراوانی نگاشته شده که هر یک به ذکر نظریات پیروان آنها در باب مسائلی هم چون ماوراء الطبیعه، سعادت و شقاوت انسان و تعلیمات پیامبران الهی برای رستگاری نوع بشر پرداخته‌اند؛ اما موضوع این مقاله محدود به سرگذشت روح است که تا کنون مقایسه‌ای دقیق بر اساس منابع مورد استفاده در این مقاله، درین باب انجام نشده است. گفتنی است که اولین و بهترین مرجع برای پی بردن به مفاهیم اعتقادی در باب روح در دو دین یاد شده، مطالعه کتب آسمانی و سپس تفاسیر و سایر کتاب‌های دینی است که پیرامون اعتقادات پیروان نگاشته شده است.

دین زرتشتی

۱-۱- روح در آیین زرتشت

در گات‌ها که کهن‌ترین بخش اوستاست، از تقابل میان روح و تن بارها سخن گفته شده و کلماتی چند نیز در تعیین آن چه روح می‌نامیم به کار رفته است؛ کلماتی هم چون ویان (vyâna = دم جان)،

مَنَه (manah = اندیشه)، خَرَتو (Xratu = خرد ذاتی)، اوشتان (Uštâna = دم حیاتی) و اَنَمَن (anman = روح) که به دلیل قرابت زبان‌های پهلوی و اوستایی با زبان سانسکریت نزد هندیان نیز مشابهاتی در لفظ و معنی دارد (ویدن گرن، ۱۳۷۷، ۱۲۴-۱۲۷). اما پنج نیروی مینوی و باطنی که در زندگی انسان نقش‌های مؤثر و متفاوتی ایفا می‌کنند، عبارتند از:^۱

۱- اهو (Ahu) که نیروی جنبش، حرکت و حرارت غریزی است و آن را به جان ترجمه کرده‌اند. این جان را درک تأثیرات روحانی نیست و همراه با جسم و انعقاد نطفه به وجود می‌آید و با رشد جسم نیز اعتلای بیشتری پیدا می‌کند؛ اما با زوال و مرگ آدمی فانی می‌شود.

۲- دئنا (Daena) که در فارسی دین و به معنی آیین و کیش و در اوستا به وجدان تعبیر شده است. دئنا در نهاد هر کس نیرویی است مینوی و ممیزه که راهنمای آدمی در طول حیات و مشوق عمل به کار نیک و نمایاننده راه بد با تمام زشتی‌ها و نهی کننده از آن است. مطابق اعتقادات زرتشتی پس از مرگ و به هنگام عبور از پل چینوت، وجدان فرد در هیأت دوشیزه‌ای زیبا و یا عفریتی زشت روی که نشان دهنده چگونگی دین ورزی و اعمال اوست، او را به سرای سرود و بهشت، و یا به سرای دروغ و دوزخ می‌افکند.

۳- بئوز (Baoza) به معنی بوی، نیروی درآکاهی است که همواره بایستی از قوای ممیزه و هوش آدمی سرپرستی کند، مبدا نیروی ممیزه به خطا رود یا هوش به راه ناصوابی افتد. هر چند مانند جان (Ahu) این نیرو نیز همراه جسم به وجود می‌آید؛ اما با مرگ جسم از میان نمی‌رود و پس از مرگ و تباهی جسم برای داوری نهایی باقی می‌ماند و با روان (شماره چهار) به محل پل چینوت می‌رسند.

۴- اوروان یا ثوروان (Uravan) چهارمین نیروی باطنی است و هم چنان که نیروی درک و فهم (شماره سه) برخی نیروها را سرپرستی می‌کند، سرپرستی نهایی نیروهای دیگر به عهده اوروان یا روان است. روان، واپسین نیرویی است، در آدمی که با اختیار تام خود و با معرفت به نتایج نیک و بد، سرنوشت نهایی آدمی را تعیین می‌کند و میان راه نیک و بد، حق گزینش دارد. برخی محققان روان را مطابق با آتمان^۲ (Atman) هندی معرفی می‌کنند.

۵- فروشی (Farvashi) پنجمین نیرو از قوای پنجگانه باطنی که در پهلوی فروهر (Farvahr) از ریشه فرورتنی (Farvarti) است و معنی کلمه پناه دادن یا حمایت کردن است. فروهرها فرشتگان نگهبان نیکان و راست روان دانسته شده‌اند و همزادان آن جهانی آدمیان هستند که پیش از آفرینش مادی

مردمان در جهان دیگر به وجود می‌آیند و پس از مرگ مردمان نیز هم‌چنان در آن جهان جاودانه زندگی می‌کنند. آنان از کیفرها و مجازات‌هایی که روان‌ها متحمل می‌شوند، بدورند (آموزگار، ۱۳۸۱، ۲۶).

در آیین زرتشت به خلقت جهان روح پیش از آفرینش شکل و هیولا اشاره شده و این امر نشان دهنده اهمیت روح در این دین آسمانی است (باب الحوائجی، ۱۳۴۳، ۱۰۱). به هنگام آفرینش انسان، اهورامزدا او را آزادی عطا کرد و بدو نیروی اختیار داد که مابین دو راه خطا و ثواب عمل خود را برگزیند. اهورامزدا به وسیله نیروی نیکی (روح افزایشی) «سپنتامئی نیو» (Spentamainyu) و به دستیاری و هومنه (بهمن) که فرشته پندار نیک و نهاد خوب است، همواره آدمی را به سوی راستی و نیروی زشتی و بدی «انگرمئی نیو» (Angramainyu) یا اهریمن (روح کاهشی)، با وسوسه در خاطرش او را به سمت بدی می‌کشاند و اختیار با فرد است که در دل خود مابین آن دو منادی، یکی را اجابت کند (ناس، ۱۳۴۴، ۳۰۷).

در دین زرتشت، به هیچ روی سخن از نبرد و ستیز اهورامزدا و اهریمن نیست. در گات‌ها اهورامزدا آفریدگار یگانه و بلامنازع جهان است و در برابر او از فاعل یا آفریدگار شرّ و زشتی و بدی سخنی نیست؛ بلکه انگره مینو یا خرد ناپاک که بعدها اهریمن گردید و جمله زشتی‌های جهان بدون منتسب است در مقابل سپنتامینو یا خرد پاک است. در ابتدای آفرینش جهان توسط خدای مهربان، دو روح پیدا شده و هر یک از این دو روح، دست به انتخاب مهمی زده‌اند. یکی نیکی و دیگری بدی را برگزیده و روح نیک و بد هر یک برای خود قهرمانان و دستیاران خاصی آفریده‌اند و در نهایت نیکی و بدی را ایجاد کرده‌اند (باب الحوائجی، ۱۳۴۳، ۱۱۱-۱۱۳). زرتشت خود هرگز از ثنویت مطلق که در آن دو روح یا دو خدا یکی خوب و یکی بد، بالاستقلال و جدا از هم تا ابدیت وجود داشته باشند، سخنی به میان نیاورده و تنها اهورامزدا را خالق همه چیز شمرده است؛ اما در زمان ساسانیان، اعتقاد صریح به ثنویت و وجود دو روح مستقل از هم، جزء اصول عقاید زرتشتی که مذهب رسمی کشور بود، شد (کای بار، ۱۳۴۸، ۱۱۴-۱۱۵).

۲- پیشینه اعتقاد به مرگ نزد زرتشتیان

آیین زرتشت نخستین دین در جهان است که از مسأله حیات عقبی و قیامت، بهشت و دوزخ، بقای روح، مجازات و مکافات و پاداش روز پسین سخن به میان آورده و مسأله آخر زمان را مطرح کرده

است (باب الحوائجی، ۱۳۴۳، ۱۱۵). مرگ نزد زرتشتیان عبارت است، از جدایی روح (به عنوان جزء فناپذیر) از جسم (جزء فناپذیر) که نوعی تجزیه و جدایی کامل دو جزء اصلی وجود آدمی است. مرگ، حلول دیو مرگ یا دروج در بدن است که این دیو خطرناک‌ترین دیوهاست؛ همه چیز را آلوده می‌سازد و هرگاه در تن کسی حلول کرد آن تن را باید طی مراسمی طعمه‌لاشخوران کرد تا از تباهی بیشتر جلوگیری شود. این جسم پلید نباید در مجاورت عناصر مقدس خاک، آب و آتش قرار گیرد. بنابراین کالبد اموات را بر روی بستری از سنگ یا در تابوتی از سنگ در بسته می‌گذاشته‌اند تا از عناصر مذکور دور بماند. در ادوار بعد اجساد اموات را بر بنایی عظیم و مرتفع (برج خاموشان) می‌گسترانده‌اند تا مرغان هوا و حشرات زمین آنها را طعمه خود ساخته، نابود کنند (ناس، ۱۳۴۴، ۳۱۷).

۱-۳- سرنوشت روان پس از مرگ

به اعتقاد مزدیسنان روان نیکوکار و بدکار پس از مرگ و قبل از داوری فردی به مدت سه شبانه‌روز در نزدیک تن پرسی می‌زند و صبح روز چهارم پیوند خود را از جسم می‌گسلد. بدین دلیل موبدان در بامداد روز چهارم به خانه فرد در گذشته می‌روند و اوستایی به نام اوستای «درون چهارم» با چند نماز و نیایش می‌خوانند. در طی این سه روز اگر مراسم و تشریفات مربوط به عمل آید، ایزد سروش از روح محافظت می‌کند؛ در غیر این صورت روح مورد طعنه و سخریه و تهدید گروه دیوان که در آن جا جمعند، قرار می‌گیرد. «چون مردم در گذرند سه شب روان به نزدیک تن، آن جای که او را سر بود، نشیند. آن سه شب از وزرش (vezarsh) دیو و همکاران وی بس تازش بیند و پشت همی باز به آتش کند که آن جای افروخته است، از آن روی [که] آن سه شب را تا روز، آن جای که سر او بود، آتش به افروزش دارند...» (فرنغ دادگی، ۱۳۶۹، ۱۲۹). زرتشتیان برای آرامش روح سه بار در روز غذا نذر می‌کنند و این غذاها به سگ داده می‌شود (ارتباط بین سگ و مرگ در رسوم قدیمی و متروک اقوام هند و اروپایی نیز سابقه دارد). در طلوع روز چهارم، با وزش باد، روح به جایگاهی در حضور سه ایزد (مهر، سروش، رشن) که اعمال وی باید در آنجا مورد سنجش و داوری قرار گیرد، برده می‌شود (کای بار، ۱۳۴۸، ۱۷۵).

در بندهشن درباره نیروهایی که به استقبال و همراهی روان نیکوکار و بدکار در بامداد روز چهارم می‌آیند چنین آمده است «اگر پرهیزگار است بادی تیز به پذیره آید؛ یعنی بادی بهتر و نیکوتر و خوشبوتر و پیروز‌گرت‌تر از همه بادهای به گیتی که روان را شادی بخشد. اگر دروند (بدکار) است، بادی

(به) پذیره آید، گندتر، پوسیده‌تر و ناپیروزتر از همه بادهای به گیتی که روان را (از وی) ناآرامی و اندوه رسد» (۱۳۶۹، ۱۳۰).

این روان در آن جهان، تحت وجدان، ضمیر یا دثنای اعمال خود را در برابر خویش می‌یابد که اگر نیکوکار باشد به صورت دوشیزه‌ای خوبر و اگر بدکردار باشد به چهره عجوزی زشت نمایان می‌شود و هر دو همان تجسم اعمال او هستند و او را به نوبت نوازش یا آزار می‌رسانند (همان).

۱-۴- پل چینوت

پس از گذر سه شبانه‌روز از مرگ و نوازش نفس نیکوکار و آزار نفس دروغ زن و بدکار، سرانجام او را به کیفرگاه می‌برند و روان مرده به سوی پل چینوت (chinvat) که گذرگاه همه مردگان است و برای سنجش اعمال و رسیدن به بهشت یا سرنگون شدن به دوزخ باید از آن عبور کرد روانه می‌شود (کلمه چینوت به معنای باز شناسنده، آزماینده، برگزیننده و نیز به معنای پل جدا کننده آمده است). روان آدمی در برابر آن پل در برابر خدای میترا (مهر) و همکارانش؛ یعنی سروش و رشن (ایزد عدالت) به داوری خوانده می‌شود. در دست رشن ترازویی است که در دو کفه آن کردارهای نیک و بد فرد را مقابل نهاده، می‌سنجند، پس درباره او فرمان فرجامی صادر می‌گردد و در این مرحله روان فرد برای فرو افتادن در دوزخ (که به علت تقدس آتش، تنها سرما و تاریکی در آن حکم فرماست) و یا «رفتن به بهشت و آسمان در حال جذبه» (ویدن گرن، ۱۳۷۷، ۱۲۸) باید از پل چینوت بگذرد. در بندهشن چنین شرح داده شده که میان این پل تیغه‌ای تیزتر از دم شمشیر جای دارد و در زیر آن جایگاه دوزخ است. اگر روان‌های مردگان راست کردار باشند آن تیغه تیز در برابر ایشان پهن شده، گذرگاهی نرم می‌شود که آنان خرم و خوش از روی آن بگذرند و ارواح پاک بعد از گذر از مقر آشا (گفتار نیک، پندار نیک، کردار نیک) به نور جاودان و ابدی می‌رسند؛ لیکن اگر بد کردار و دروغ پیشه بودند آن تیغه بر آنها راه می‌بندد. همین که مرده سه گام دیگر بر می‌دارد که یکی نماینده اندیشه‌های بد و دیگری سخنان ناسزا و دیگر کارهای زشت اوست که در روزگار زندگی از او سرزده، آن تیغ او را به دو نیمه شکافته و از فراز پل در نشیب دوزخ در می‌افکند. جایگاه این پل را در البرز کوه دانسته‌اند (فرنیغ دادگی، ۱۳۶۹، ۱۲۹-۱۳۱).

۱-۵- سرانجام روح

پس از سنجش اعمال توسط رشن عادل، اگر کفه ترازوی نیکی سنگین تر باشد، روان به همراه ایزدان به بهشت می‌رود و اگر کفه ترازوی بدی و گناه او سنگین تر باشد، به دوزخ سرنگون می‌گردد و تا سه روز (هر روز معادل هزار سال) در آنجا عذاب می‌بیند و اگر اعمال خوب و بدش مساوی باشد در همستگان (Hamestakan) یا اعراف که برزخی قرار یافته در میان زمین و آسمان است جایگیر می‌شود.

بهشت که در اصل نگه‌وایش یا انگه‌و‌هیش (Anghuvahishta) (انگهو: خوب و ایشیت علامت تفضیل: خوشتر) به معنی جهان بهتر و عالم نیکوتر و دارای چهار پایه است؛ پایین‌ترین پایه «هومت» (Humat) یا اندیشه نیک، که جایگاه آن در ستارگان است و بدان ستاره پایه می‌گویند، سپس «هوخت» (Huxt) یا گفتار نیک که جایگاه آن در ماه است و بدان ماه پایه می‌گویند، مرتبه بعد «هوورشت» (Huvaršt) یا کردار نیک و جایگاه آن در خورشید است که بدان خورشید پایه می‌گویند و چهارمین و عالی‌ترین بهشت «انیران» (Aniran) یا فروغ بی‌پایان است که جایگاه اهورامزدا است. آن مکان جایگاه خوشی است و سرزمین سخن و پندارهای پسندیده است که نیکوکاران در آنجا از برکات و طیات روحانی برخوردارند و با یاران و هم‌نشینان سعادتمند، روزگار می‌گذرانند (ویدن گرن، ۱۳۷۷، ۶۵). روح آدمی در بهشت پیوسته صعود می‌کند تا به برترین پایه برسد که «گاروتمان» (Garo-Demana) به معنی خانه نعمات، نام دارد و در آنجا مکان یافته، از لذایذ و نعمت‌هایی که بالاتر از آن نمی‌توان تصور کرد، برخوردار است تا روزشمار در رسد و هنگام رستاخیز فراز آید (ناس، ۱۳۴۴، ۳۱۹).

دوزخ که در اصل دژنگهو (dožnegho) به معنی خانه دروغ و بدترین هستی است، مکانی است که جایگاه ناخوشی نامیده می‌شود. دوزخ دارای چهار پایه‌ی «دژمت» (dožmata) یا اندیشه بد، دژوخت (dožvaxta) یا گفتار بد، «دژورشت» (dožvarshta) یا کردار بد و مرتبه تاریکی بی‌پایان است که این طبقه آخر از دوزخ در عمیق‌ترین نقطه زمین است و بوی گند از آن بر می‌خیزد. پر از چرک و پلیدی است و از اعماق ظلمانی آن فریاد شیون و ناله غم به گوش می‌رسد و هر کس که در آنجا بیفتد، یکه و تنها به شکنجه معذب است و اگر سه شبان روز در آن باشد گوید که نه هزار سال تمام است که مرا رها نکرده‌اند (ارداویراف نامه، ۱۳۷۲، ۵۴-۵۵).

از آنجا که انسان موجودی اهورایی است در دوزخ جاودانه نمی‌ماند؛ بلکه به اعتقاد مزدیسنان، گناهکاران در دوزخ از اعمال بد خود شرمگین می‌شوند و پس از تحمل عذاب‌های دوزخی و با گذر

از فلز مذاب، پاک و تطهیر می‌شوند و پلیدی‌های آنان سوزانده می‌شود و به همراه دیگر مخلوقات اهورامزدا به سعادت و خوشی جاودانی دست می‌یابند.^۳

۱-۶- رستاخیز

در اعتقاد بهدنیان، با ظهور سوشیانس^۴ در آخر زمان که جهان از لوٲ وجود اهریمن و کارهای پست او پاک خواهد شد، رستاخیز آغاز می‌گردد. در آن روز مردگان برمی‌خیزند و زمین و آسمان از باشندگان خود تهی می‌گردند. پس انجمنی عظیم برای داوری بندگان فراهم می‌آید و درباره هر یک از ارواح گذشته، فرمان یزدانی صادر خواهد شد و آزمایش بزرگ نهایی یعنی عبور از فلز مذاب آغاز می‌شود. این فلز مانند رود به زمین ایستد و همه مردم اندر آن فلز گذاخته بگذرند و پاک شوند (خاصیت پاک‌کنندگی فلز مذاب به واسطه آتشین بودن جنس اوست؛ چرا که آتش نیرویی پاک و اهورایی است و زشتی‌ها و بدی‌ها را می‌سوزاند). کیفیت گذر از این فلز گذاخته برای راستان همچون وارد شدن در شیر گرم است؛ زیرا در نهاد ایشان پلیدی و زشتی نیست و بدکرداران طعمه‌ی آن سیل آتشین شده، آنچه از عنصر بدی و دروغ در نهاد ایشان است می‌سوزد و اگر در آن عنصر خیری باشد، باقی می‌ماند. اکنون سوشیانس باید بدن انسان‌ها را فناپذیر و جاودانی کند؛ برای این کار وی گاوی که هدَهِیَنس (Hadhayans) نام دارد قربانی می‌کند و از چربی آن عصاره‌ی هوما را به دست می‌آورد و با چشاندن آن به مردم، ایشان را جاودانی می‌کند. آنها که در سنین کهولت مرده‌اند به صورت چهل ساله و آنان که در کودکی وفات یافته‌اند به شکل پانزده ساله در خواهند آمد (فرنیغ‌دادگی، ۱۳۶۹، ۱۲۹).

۲- دین یهود

۲-۱- روح در آیین یهود

اعتقاد به روح و جاودانی بودن آن نزد اسرائیلیان وجود نداشته است. در آغاز تنها از روح خدا سخن گفته می‌شد که بر انسان مسلط گشته، او را رهبری می‌کرد. به اعتقاد آنان روح خدا در پیامبران، قضات، مردان خدا و برخی از شاهان داخل می‌شد و گاهی آنان را آماده پیشگویی می‌کرد. روح خدا در میان اسرائیلیان به سر می‌برد تا آنها نهراسند (آشتیانی، ۱۳۶۴، ۲۵۴). یهود اولیه در مورد انسان و روح او؛ به طور مبهم سخن می‌گویند: روح چون دودی از بدن خارج می‌شده است و این سایه از بدن جدا

شده به دنیای زیرین می‌رفت و به همین دلیل آن‌جا را جهان سایه‌ها می‌نامیدند؛ اما پس از تبعید و در تماس با فرهنگ بابلی و بخصوص ایرانی بتدریج اعتقاد به روح انسان و بقای آن در یهودیان تقویت می‌شود (همان).

از سویی دیگر دانشمندان یهود انسان را دارای ماهیتی دوگانه دانسته‌اند. روح انسان از آسمان و بدنش از زمین است. ایشان بدن را غلاف روح دانسته و رابطه روح با بدن را همانند رابطه خدا با جهان ذکر کرده‌اند. کیفیت زندگی انسان نیز در گرو توجهی است که به پاک نگه داشتن روح خود دارد. در جامعه سلیمان (۷/۱۲) اشاره‌ای زیبا وجود دارد «و روح نزد خدا که آن را بخشیده بود رجوع نماید»؛ یعنی همان طور که خداوند آن را به تو پاک و منزّه داد آن را پاک و منزّه به او بازگردان. تمثیل زیبای خلعت‌های پادشاهی در آیین یهود مؤید این معنی است، پادشاهی خلعت‌های شاهانه میان بندگانش تقسیم کرد. خردمندان خلعت شاه را گرامی داشتند و در بر نکردند؛ اما نابخردان آن را پوشیدند و به کار پرداختند. پس از زمانی پادشاه جامه‌ها را از ایشان باز خواست. بندگان هشیار خلعت‌ها را هم چنان که روز اول بود تقدیم داشتند؛ اما نادانان، شرمسار سر به زیر افکندند. شاه خواست تا بندگان خردمند جامه‌های نو را به خزانه بازگردانند و به سلامت به خانه‌ها بروند؛ لکن در باب بندگان نابخرد، خشمگین شد و فرمان داد تا جامه‌ها را به گازران دهند و آنان را به زندان فرستاد (کهن، ۱۳۵۰، ۹۵-۹۶).

۲-۲- روح و عناصر آن

در عهد عتیق، روح به مفهوم «دم حیاتی» است که همراه با جسم تشکیل موجود زنده می‌دهد و با پنج نام خوانده شده است: نفش (Nefesh)، روآح (Ruah)، نشاما (Neshamah)، یحیدا (Yehidah) و حیا (Hayyah). نفش (نفس) همان نیروی حیاتی موجود در خون است؛ چنان که در سفر تثئیه (۲۳/۱۲) آمده: «زیرا خون، جان (نفس) است» روآح همان است که بالا می‌رود و پایین می‌آید، چنان که گفته شده است: «کیست روح انسان را بداند که به بالا صعود می‌کند» (جامعه سلیمان، ۲۱/۳). نشاما (نسمه) همان مایه عقل و شعور و طبع و خوی انسان است.

حیا (حی) که معنی لغوی آن «زنده» است، از این رو چنین نام گرفته که همه اعضای بدن می‌میرند؛ ولی آن باقی است. یحیدا (وحیده) که به معنی یگانه است، بدین دلیل چنین خوانده شده است که همه اعضا جفت هستند در صورتی که روح در بدن یگانه و بی‌همتا است.

از پنج اسم فوق، سه نام اول بیشتر در ادبیات دانشمندان یهود به کار رفته و با ظرافت معنایی که در

این میان وجود دارد می‌توان تمایزی میان آنها قائل شد؛ بدین صورت که نقش (نیروی حیاتی) با جهان طبیعی پیوند بی‌واسطه دارد و با نیروی حیاتی موجود در خون یکی دانسته شده و گفته شده است که این نیرو هم در حیوانات وجود دارد و هم در انسان و با مرگ صاحبش از بین می‌رود. نشاما (روح برتر) که عالی‌ترین و الهی‌ترین بخش وجود انسان است و روآح که جایگاه کیفیات اخلاقی است. نام‌های روآح و نشاما گاه به جای یکدیگر به کار رفته است و معرف روحیه و شخصیت انسان هستند که منحصرأ متعلق به خود اوست. این دو، قسمت فناپذیر و جاودان وجود انسانند و همان نفس حیات هستند که خداوند در انسان دمیده است (کهن، ۱۳۵۰، ۹۶-۹۷).

تا قرن سوم میلادی ربانیون اعتقاد داشتند که روح ماهیتی مافوق طبیعی دارد و مخلوق خداوند است که به بدن زمینی اعطا می‌شود؛ اما از قرن سوم میلادی، بحث قدیم بودن روح مطرح شد و بدین صورت تعلیم می‌دادند که ارواح از زمان‌های بسیار قدیم وجود داشته‌اند و در آسمان هفتم که «عراووت» (aravoth) نام دارد، ارواح و روان‌هایی که بعداً به دنیا خواهند آمد مأوا دارند؛ ارواحی که بعداً به موقع، خود وارد بدن انسان‌ها خواهند شد و «گوف» (Guf) مخزن آسمانی است که ارواح در آن جای دارند تا نوشتشان فرا رسد و داخل بدن انسان‌ها شوند (همان).

در تلمود^۵ این اعتقاد وجود دارد که روح به هنگام خواب توسط فرشتگان به آسمان صعود می‌کند و از آنجا به همراه حیات جدیدی باز می‌گردد. از آنجا که روح نیروی باطنی وجود انسان است که افکار عالی را به او الهام می‌کند و او را وادار می‌سازد که نیکی را برگزیند و از بدی دوری جوید، نیاز به عاملی توان‌بخش دارد که قدرت او را اعتلا بخشد. در آثار یهود این تعلیم هست که چون شب‌ات (سبت: شنبه) نیز یک عامل روان‌بخش در زندگی انسان است، در شب سبت بدن از نوعی روح اضافی (دومی) بهره‌مند می‌گردد که از جانب خداوند فرستاده می‌شود و در آغاز یکشنبه شب از وی گرفته می‌شود. مقصود آن که نگاهداری روز مقدس شنبه به طور کامل، قدرت روح را اعتلا می‌بخشد و نیروی محرک آن را در زندگی انسان افزایش می‌دهد (همان).

۲-۳- پیشینه اعتقاد به مرگ نزد یهودیان

بنا به نظر محققان دین یهود، عبریان ابتدا به زندگی پس از مرگ، کیفر، پاداش، بهشت و جهنم معتقد نبودند و حتی اعتقاد به روح و جاودانی بودن آن نزد آنان وجود نداشته است. به اعتقاد آنان، مردگان یا سایه انسان‌ها به سرزمین اموات یا دنیای زیرین که شئول (sheul) نام داشت، می‌رفت و

پاداش و کیفر در همین زندگی نصیب انسان می‌شد. آن که به دستور یهوه رفتار می‌کرد، از زندگی خوب و طولانی برخوردار می‌شد و گناهکار زندگی کوتاه داشت. مرگ زودرس کیفر الهی بود که بدکاران و کافران بدان دچار می‌شدند (مزامیرداوود، ۱۸/۳۳ و پند ایوب، ۲۷/۸-۱۰). در ادبیات حکمی و دیگر قطعات متأخر، مردگان را «رفائیم» (Refhaim) به معنی غرق شده، سست و بی قدرت می‌خوانده‌اند و «رفائیم‌های شتول، پیشگامان ارواح فناپذیر کتاب مقدس هستند» (الیاده، ۱۳۷۹: ۲۸۲/۲).

یهودیان پس از تبعید به بابل، در تماس با فرهنگ بابلی و خصوصاً فرهنگ ایرانی کم‌کم به بقای روح، پاداش، کیفر، بهشت، جهنم و رستخیز مردگان معتقد شدند. مطابق اعتقادات اولیه و آنچه که در کتاب ایوب آمده است، مبنی بر این که حیاتی پس از مرگ وجود ندارد و مرگ به عنوان داوری نهایی و دور شدن از رحمت یهوه است: «اگر روح و نفحه خویش را نزد خود بازگیرد، تمام بشر هلاک می‌شوند» (ایوب، ۱۵/۳۴) و «کسی که به گور فرو می‌رود بر نمی‌آید، به خانه خود دیگر برنخواهد گشت و مکانش او را نخواهد شناخت» (ایوب، ۱۰/۷)، در دل یهودیان نوعی ناامیدی از زندگی در برابر رنجی که از ستم ستمکاران می‌کشیدند، حاصل شد و این امر به همراه اوضاع و شرایط بدی مانند سقوط اورشلیم، ویرانی معبد و تهاجم و غارت دشمن (نبوکد نصر) باعث به وجود آمدن صورتی از اعتقاد به رستخیز در ذهن آنان شد؛ اما به نظر محققانی همچون فون گال و مورتون اسمیس، یهود و امدار اعتقادات ایران زرتشتی در باب روح و سرانجام آن است (آشتیانی، ۱۳۶۴، ۲۵۷-۲۶۲). «در حکمت سلیمان (wisdom of solomon) مفهوم حیات پس از مرگ برای اولین بار با لفظ جاودانگی (aphtharsia) بیان می‌شود (باب ۱، آیه‌های ۱۱-۱۵؛ باب ۲، آیه‌های ۲۳-۲۵) و بروشنی جاودانگی ارواح پرهیزگار مورد تأکید قرار می‌گیرد» (الیاده، ۱۳۷۹: ۲۸۳). در نهایت تکامل مبانی آخرت شناسی قوم یهود و اعتقاد به جاودانگی روح، علاوه بر بهره‌مندی آنان از فرهنگ ایرانیان و دخالت رنج و ناامیدی و ستم کشی این قوم، زمانی بود که نویسندگان یهودی اسکندری، باورهای یونانیان را راجع به نفس اقتباس کردند.

اما در دیدگاه یهود متأخر، انسان ماهیتی دوگانه یافته است؛ روح او از آسمان و جسم او از زمین است و مرگ تنها عبارت از انفصال روح از بدن، تلاشی شدن بدن و بقای روح است: «و خاک به زمین برگردد به طوری که بود و روح نزد خدا که آن را بخشیده بود، رجوع نماید» (جامعه سلیمان، ۷/۱۲). در تلمود، در شرح مراحل مرگ و استیفای روح چنین آمده که فرشته مرگ ظاهر می‌شود تا

جان (نشاما)ی فرد را بگیرد. نشاما هم چون وریدی پر خون است و رگ‌های منشعب از آن در تمام بدن پراکنده هستند.^۶ فرشته مرگ سر این ورید را گرفته، بیرون می‌کشد. خروج نشاما از بدن شخص نیکوکار هم چون بیرون کشیدن مویی از شیر و از بدن شخص شریر همچون خارج کردن چوبی کلفت پر از خار، با شدت از درون گلوله‌ای پشیمی است. همین که جان از بدن خارج شود، شخص می‌میرد و روح پیش می‌آید و روی یینی میت می‌نشیند تا زمانی که جسم فاسد شود. آن گاه دوما (Dumah، فرشته‌ی مرگ) آن را می‌گیرد و به حصار مرگ به میان ارواح می‌برد. اگر شخص نیکوکار باشد جان مرحله به مرحله پیش می‌رود تا آن که موفق به زیارت شخینا^۷ گردد (کهن، ۱۳۵۰، ۹۳).

در تلمود چنین ذکر شده که روح به یکباره جسد را ترک نمی‌کند؛ بلکه در ظهر هر جمعه به بدن مرده در قبر وارد می‌شود و تا آخر روز شنبه در جسم باقی می‌ماند و آن گاه او را رها می‌کند. در عرفان یهودی (کابالا)^۸ نیز لحظه مرگ، زمانی است که سه بخش روح (نشاما، روح و نفش) از یکدیگر جدا می‌شوند و هر یک به پاداش یا عقوبتی که با شایستگی‌های آن تناسب دارد می‌رسد. این نظام پاداش و عقوبت در آیین یهود، بیانگر اعتقاد عبریان به رستخیز مردگان است «اگر کسی به رستخیز معتقد نباشد و آن را انکار کند، از رستخیز سهمی نخواهد داشت» (کهن، ۱۳۵۰، ۳۶۲) و بر اساس صفاتی است که خداوند در تورات برای خود بر شمرده است: «و خداوند پیش روی وی عبور کرده، ندا در داد که یهوه یهوه، خدای رحیم و رؤوف و دیر خشم و کثیر احسان و با وفا، نگاه دارنده رحمت برای هزاران و آمرزنده خطا و عصیان و گناه لکن گناه را هرگز بی‌سزا نخواهد گذاشت، بلکه خطایای پدران را بر پسران و پسران ایشان تا پشت سیم و چهارم خواهد گرفت» (سفر خروج، ۳۴/۶-۷). در میان کتب انبیا، کتاب اشعای نبی و دانیال نبی به طور واضح مضامینی راجع به رستخیز مردگان دارد.^۹

۲-۴- سرانجام روح نزد یهودیان

مطابق اعتقادات یهود، به هنگام داوری بزرگ که آن را پروردگار یهوه در طور سینا انجام می‌دهد، زمین اجساد را که دریافت کرده، پس می‌دهد تا یکدیگر را باز شناسند و چون جسم و جان هر دو با هم در انجام اعمال شریک بوده‌اند با هم ثواب و عقاب خواهند شد. روح که یکسال پس از مرگ از جسم جدا شده: «طی دوازده ماه پس از مرگ جسم وجود دارد و روح به بالا رفته و پایین می‌آید. پس از دوازده ماه، جسم از میان رفته و روح به بالا صعود می‌کند و دیگر پایین نمی‌آید» (کهن، ۱۳۵۰، ۳۸۱)، بار دیگر به جسم پیوسته و هر دو با هم داوری می‌شوند و در این داوری آدمیان سه دسته

می‌شوند: نیکوکاران کامل، بدکاران کامل و اشخاص متوسط الحال. سرنوشت نیکوکاران رسیدن به جایگاه لذت و شادمانی ابدی و کانون سعادت و خوشبختی جاویدان؛ یعنی گن عدن (Gen.Eden) یا باغ عدن (بهشت) است. بهشت برای هفت دسته از ساکنان نیکوکار هفت طبقه دارد که نام آنها از طبقه بالا به پایین عبارتند از: حضور، دربار، خانه، خیمه، کوه مقدس، کوه خداوند و مقام مقدس. عالی‌ترین لذت ارواح عادلان، بودن در حضور خداوند در ضیافتی عالی و بی نظیر است. خداوندی که ذات مقدسش در میان بهشتیان جلوس خواهد فرمود و هر یک از ایشان «در آن روز خواهند گفت اینک این خدای ما است که منتظر او بوده‌ایم و ما را نجات خواهد داد. این خداوند است که منتظر او بوده‌ایم پس از نجات او مسرور و شادمان خواهیم شد» (اشعای نبی، ۲۵/ ۹-۱۰).

سرنوشت بدکاران، فرود در جایگاه مجازات و تصفیه یا گه‌هی نوم (Gehinnom = جهنم) است که دارای هفت طبقه به نام‌های شئول، اودون (فنا و نابودی) گه‌هی‌نوم، دوما (سرزمین سکوت و خاموشی)، صلماوت (سایه مرگ)، ارض تحتیت (سرزمین زیرین) و ارض تشیا (سرزمین نسیان و فراموشی) است. مهم‌ترین عنصری که در جهنم برای تصفیه ارواح گناهکاران یافت می‌شود آتشی با حرارت و حدّتی شصت برابر آتش معمولی است (کهن، ۱۳۵۰، ۳۸۴): «نهری از آتش جاری بود که از پیش روی او بیرون می‌آمد» (دانیال نبی، ۷: ۱۰). این نهر آتش از عرق حیوت (Hayyoth) که دسته‌ای از فرشتگان آسمانی هستند سرچشمه می‌گیرد و بر سر ارواح شریران فرو می‌ریزد. در دوزخ تاریکی و ظلمت حکمفرماست: «قبل از آن که بروم به جایی که از آن برنخواهم گشت، به زمین ظلمت و سایه‌ی موت؛ به زمین تاریکی غلیظ مثل ظلمات، زمین سایه‌ی موت و بی‌ترتیب که روشنایی آن مثل ظلمات است» (ایوب، ۱۰/ ۲۱-۲۲).

ارواحی که در دوزخ رنج می‌برند، شب و روز شنبه از آرامش و استراحت برخوردارند. مهم‌ترین وسیله‌ی رهایی انسان از عقوبت دوزخ آموختن و مطالعه‌ی تورات است (کهن، ۱۳۵۰، ۳۸۶).

افراد متوسط الحال نیز به دوزخ می‌روند و عذاب می‌بینند و در نهایت آزاد می‌شوند. در میان یهود سرانجام دیگری نیز برای معتقدان متصور است. کسانی که در حیات دنیوی خود نتوانسته‌اند پاکی و کمالی را که برای دست یافتن به اصل خود در عالم بالا ضروری است بیابند، باید تجسد (Incarnation) را در جسم دیگرشان تجربه کنند و این حال را بارها و بارها تجربه کنند تا این که وظایفشان را در روی زمین به کمال رسانند و بتوانند به صورتی پاک و تہذیب یافته به جهان علوی

باز کردند. این سرانجام بیانگر تناسخ (Tranmigration) است که برای متفکران و توده‌های یهودی همانند اکثر افراد ادیان مختلف در جهان پرجاذبه بوده است (اپستاین، ۱۳۵۸، ۲۹۳).

۲-۵- تناسخ

تناسخ که نزد یهود گذر ارواح در صورت‌های جسمانی متوالی انسانی یا حیوانی است، به احتمال قریب به یقین از فیثاغوریان که آنان هم این عقیده را در مصر تعلیم دیده بودند وام گرفته شده است. این عقیده تا حدود قرن هشتم میلادی نزد یهود عقیده‌ای نامأنوس محسوب می‌شود تا بدانجا که فیلسوفی چون حسدای کرکاس (Hasdai Crescas)، حتی به لزوم تکذیب این عقیده هم معتقد نبود. با گسترش کابالا، تناسخ در یهودیت ریشه دواند و سپس معتقدانی در میان کسانی که تمایل کمی به عرفان داشتند نیز پیدا کرد تا جایی که یهودا بن אשר (آشری) (Judah ben Asher) در نوشتارهای خود سعی در جایگزینی آن با اصول فلسفی یهود داشت. این عقیده در کتاب زوهر که به همراه «باهر» از مهم‌ترین آثار کابالیستی محسوب می‌شود نیز چنین انعکاس یافت «تمام ارواح موضوع تناسخ هستند و بشر راه‌های یکتای مقدس را نمی‌داند... بشر نمی‌داند، ارواح چگونه هم چون سنگی که از قلاب سنگ پرتاب شده باشند، دوباره باز خواهند گشت» (دایرةالمعارف یهود). این سرنوشت علاوه بر اعتقاد به این مسأله که ارواح باید با کسب کمالات در ابدان مختلف، وجودشان را از پلیدی‌ها تطهیر کنند، متضمّن توجه به این اعتقاد کابالایستی بود که قطعاً بعضی ارواح از تقدیر و سرنوشت خود در عالم سفلی راضی نیستند و با در نظر گرفتن لزوم اعتقاد به عدالت خداوند نزد کابالیست‌ها، تناسخ در تعلیم آنان جایگاه پررنگ‌تری یافت. باید گفت که مشکل اصلی آموزه‌های کابالا در خصوص عدالت پروردگار، برداشت نادرست ایشان از اصل عدالت الهی بود چرا که پیروان کابالا لازمه عدالت الهی را برابر قرار دادن همه اشیا و همه انسان‌ها می‌دانند حال آن که مقتضای حکمت و عدل الهی این نیست که همه مخلوقات را یکسان بیافریند؛ بلکه اقتضای عدل و حکمت الهی آن است که جهان را به گونه‌ای بیافریند که بیشترین خیر و کمال بر آن مرتب شود و موجودات را به گونه‌ای خلق کند که متناسب با آن هدف نهایی باشند.

کابالیست‌ها تناسخ را ورای اعتقادات ایدئولوژیک برشمرده، آن را لازمه حیات فیزیکی می‌دانند و برای آن که گفتار خویش را مستند به متون مقدس کنند، آیاتی را در اثبات وجود تناسخ از کتاب مقدس بیان می‌کنند. به عنوان مثال در سفر خروج، جایی که خداوند قوم یهود را از پرستش خدایان

دروغین منع می‌کند و اعلام می‌نماید که بار این گناه را پدران و فرزندان تا نسل سوم و چهارم به دوش خواهند کشید (۲۰: ۵-۷)، کابالا این آیات را نشانه بی‌عدالتی خدا دانسته، معتقد است، این آیات در باطن مؤید حقیقت تناسخ هستند؛ چرا که مجازات نسل‌های بعدی به خاطر گناه یک فرد کار عادلانه‌ای نیست و در واقع فردی که مرتکب گناه می‌شود برای پالایش روح دوباره در نسل سوم و چهارم به این دنیا برمی‌گردد تا تطهیر شود (برگ، ۱۳۶۸: ۵۴).

مسئله تناسخ در میان یهود مخالفان فراوانی نیز پیدا کرد. اول بار سعدیا فیومی در قرن هشتم میلادی با این عقیده مخالفت کرد و دلایلی را که معتقدان به تناسخ برای اثبات عقیده خود ارائه می‌کردند، اساساً نه خردمندانه و نه مطابق با کتاب مقدس دانست و برخی دیگر از فلاسفه یهود هم چون موسی بن میمون (مشهورترین فیلسوف یهودی قرون وسطی) نیز بصراحت آن را تکذیب کردند. حتی علی‌رغم تبدیل شدن این عقیده در ردیف تعصبات و اصول جزمی و تغییر ناپذیر کابالیست‌ها، در قرون چهاردهم و پانزدهم نیز بسیاری از فلاسفه یهود آن را به عنوان خرافه‌ای کافرانه معرفی کردند که مخالف با مفهوم روح در یهودیت بود و فیلسوفانی را که عقیده‌ای مخالف با تناسخ داشتند مورد تأیید و حمایت قرار دادند (دایرةالمعارف یهود).

اندیشه خرافی دیگری که در یهودیت رواج یافته و در کتاب‌های «باهر» و «زهر» بدان پرداخته شده حلول گرایی است که دیگر ویژگی مهم عرفان یهود محسوب می‌شود. پیروان این عقیده، حلول خداوند را به جای تجلی او در جهان تفسیر می‌کنند و معتقدند که خدا و هستی (= انسان و طبیعت) از یک گوهر و سرشت مشترک برخوردارند. بنابر حلول‌گرایی یهودی، خداوند در انسان و سپس در برخی پدیده‌های طبیعت و پس از آن در همه چیز حلول کرده، نهان می‌شود و در نهایت جهان و همه موجودات با خداوند به یگانگی می‌رسند. بدین معنا خدا با سایر مخلوقات به وحدت رسیده و هیچ وجودی خارج از مخلوقات برایش متصور نیست (المسیری، ۱۹۹۹: ۱۴۲). در نقد این عقیده باید گفت که اعتقاد به حلول خداوند در هستی، با اصل ثابت توحید که در همه ادیان الهی وجود دارد در تضاد است؛ چرا که توحید، ایمان به خدای یگانه، قائم به ذات، واجب‌الوجود و منزّه از طبیعت، تاریخ و انسان است و خداوند متعال نه تنها از سایر آفریده‌ها مستقل و متمایز؛ بلکه خالق جهان و مخلوقات است. این در حالی است که حلول‌گرایی یهود، ایمان به خدایی نهفته در طبیعت، انسان و تاریخ است که مرکز هستی و حلول‌کننده در جزء جزء هستی است و این مسئله چنان که بدان اشاره شد با اصل توحید منافات دارد (همان، ۱۴۴).

۳- روح در آثار عرفانی

جهت تحقیق در زمینه روح در آثار عرفانی، سه اثر که از جمله قدیم ترین و مهم ترین آثار در تاریخ عرفان اسلامی هستند، مورد استناد قرار گرفته اند و این آثار به ترتیب تقدم و تأخر زمانی عبارتند از: اللمع فی التصوف، شرح التعرف لمذهب التصوف و كشف المحجوب.

۳-۱ - اللمع فی التصوف

نخستین اثر مورد بحث که از جمله قدیم ترین آثار عرفانی موجود به زبان عربی است، «اللمع فی التصوف» از ابی نصر سراج طوسی (مت. ۳۷۸ ه.ق) است که متضمن بیان مبادی صوفیه و تفسیر کلمات مشایخ و اشعار و اقوال آنان و مشتمل بر مقدمه ای مفصل و سیزده قسمت با عنوان «کتاب» است و آخرین کتاب به «ذکر من غلط فی الروح» اختصاص یافته است.

در ابتدای بحث ابی نصر به اشتباه بعضی صوفیان در مسئله روح اشاره می کند و دلیل این خطا را تفکر ایشان در کیفیت روح می داند. به اعتقاد او خداوند بحث کیفیت را از روح برداشته و ساحت او را از احاطه و تسلط علم دور داشته است. او احاطه علم را بر روح ناممکن می داند و معتقد است هیچ کس نمی تواند روح را وصف کند؛ الا بدانچه و به صورتی که خداوند روح را بدان توصیف کرده است (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ۴۳۴).

در ادامه، شیخ نظر گروه هایی را که به عقیده او در شناخت روح راه به خطا برده اند، نقل می کند و همه را در گمراهی و نادانی آشکار می داند و گفتار او در این بحث همچون دائرة المعارفی در باب روح است که نظر کلی صاحب نظران و دانشمندان علوم اسلامی را تا آن روزگار (قرن چهارم هجری) در این موضوع گرد آورده و سپس همگی آنها را مردود دانسته است. به برخی از این اعتقادات به صورت موجز اشاره می شود:

- روح نوری از انوار الهی و نور ذاتی پروردگار است.
- روح حیاتی از حیات باری تعالی است.
- روح مخلوق است و تنها روح القدس از ذات حق تعالی است.
- ارواح قدیم هستند، در نتیجه بلایا ارواح را گرفتار نکنند و مرگ و عذاب را در آنها راهی نیست.
- در عالم تعدد ارواح وجود دارد، کافر دارای یک روح، مومن سه و انبیا و صدیقان دارای چهار روح هستند.

- ارواح از راه تناسخ از جسمی به جسم دیگر منتقل می‌شوند.
 - در جهان با دو صورت روح، یکی لاهوتی و دیگری ناسوتی مواجه هستیم.
 - تفاوتی ما هوی میان ارواح عوام و ارواح خواص که از صفت مخلوق بودن مبرا هستند، وجود دارد.
 تنها دلیلی که ابی نصر سراج برای رد این آراء ذکر می‌کند، این است که پروردگار بندگان را از تعمق و غور درباره روح منع فرموده و بحث در کیفیت روح را جایز ندانسته و شاهد او از قرآن کریم آیه ۸۵ از سوره مبارکه اسرا است که «وَلْيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». به اعتقاد او، میان روح و خدای تعالی سبب و نسبتی نیست و روح تنها ملوک خداوند است که مطیع او و در قبضه قدرت اوست. هیچ گاه از جسمی به جسم دیگر منتقل نمی‌شود و مرگ را می‌چشد، همان طور که بدن مرگ را می‌چشد؛ تنعم او به تنعم بدن است و عذابش نیز به عذاب بدن است و در قیامت به بدنی باز می‌گردد که از آن خارج شده است و حشر می‌یابد و مورد حسابرسی و حکم راندن قرار می‌گیرد (همان، ۴۳۵).

۳-۲- شرح التعرف لمذهب التصوف

دیگر اثری که در این جستار مورد مذاقه قرار گرفته، «شرح التعرف لمذهب التصوف»، تألیف ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد بن عبدالله المستملی البخاری (مت. ۴۲۹ ه.ق) است. این اثر که در حقیقت ترجمه کتاب «التعرف لمذهب التصوف» تألیف ابوبکر بخاری کلاباذی است از امهات کتب صوفیه محسوب می‌شود و متن آن به سخن پیران و متقدمان تبرک یافته و جای جای نیز به آیاتی از کتاب خدای تعالی و خبری از اخبار حضرت رسول (ص) مؤکد شده است. باب هفدهم کتاب «قولهم فی الروح» در بردارنده نظریات بسیاری از عرفا و متکلمان در باب روح تا آن زمان است که نویسنده در بعضی موارد به جمع آوری اختلاف آرای مشایخ نیز پرداخته است. در ادامه به بررسی اهم مواردی که در باب خلقت روح و تألف ارواح، ماهیت روح، تعلّق روح به کالبد انسانی، استیفای روح و سرانجام او آمده است می‌پردازیم.

۱- خلقت روح: اعتقاد بخاری در باب خلقت روح همان اعتقاد فقها و ائمه دین و اهل معرفت است که جان‌ها پیش از خلقت اجساد مخلوق بوده‌اند و خدای - عزّ و جلّ - هر کالبد انسانی که بیافریند جان او را پیش از وی آفریده است و آن جان را به آن کالبد فرو آورد و این جان پس از مرگ استیفا

شود و نابود نگردد. دلیل مؤلف در خلقت ارواح پیش از اجساد حدیث منقول از حضرت رسول (ص) است که

«الارواحُ جنودٌ مجندهٌ تلقى یشام کما تشام الخیل مم^۳ تعارف منها فی الله إئتلف و ما تناکر منها فی الله اختلف» (ارواح به منزله تجمعی از لشکریانند که چون یکدیگر را بینند هم را احساس کنند (بوی کشند) همچنان که گله اسب، هر کدامشان با هم آشنا باشند، بینشان الفت و انس برقرار می‌شود و آنان که نا آشنایند از هم دور می‌شوند).

نظر اهل معرفت در این آشنایی چنان است که چون پروردگار ارواح را بیافرید و ایشان را برپای کرد مقدّم ارواح، روح محمد مصطفی (ص) و سپس به ترتیب ارواح پیامبران اولوالعزم، ارواح سایر رسل و انبیا، ارواح صدیقان، ارواح شهدا، ارواح اولیا و در آخر ارواح عامه مؤمنان قرار گرفتند و هر گروه صفی داشتند. در آن هنگام و در آن صفوف میان ارواح آشنایی و تعارف و تألف حاصل آمد و چون در این دنیا نیز جانها به کالبدها فرو آیند، هر دو جانی که در یک صف بوده باشند میانشان دو به دو الفت افتد (بخاری، ۱۳۶۳، ۲/ ۸۴۲). نیز در شرح مؤانست از حضرت رسول (ص) چنین منقول است که اگر مؤمنی به مسجدی رود و در مسجد هزار منافق باشد و تنها یک مؤمن، این مؤمن تنها با آن مؤمن نشیند و اگر منافقی در مسجدی رود و در مسجد هزار مؤمن باشد و یکی منافق، آن منافق تنها مجالست با آن منافق کند (همان، ۸۳۴).

۲- ماهیت و کیفیت روح: مستملی بخاری به تبعیت از شریعت و مذهب، روح را از حد پرسش‌های ماهوی فراتر می‌خواند و به کار بردن الفاظ ماهیت و کیفیت را در مورد آن جایز نمی‌داند؛ چرا که روح نه جسم، نه جوهر و نه عرض است. او قول جنید را که مورد تأیید فقها و ائمه دین است می‌پذیرد: «الروحُ شیءٌ إستأثر الله بعلمه و لم یطلع علیه احدا من خلقه و لا یجوز العبارة عنه باکثر من موجود لقوله تعالی 'قل الروح من امر ربی'» (همان، ۸۳۵) و در تفسیر این آیه شریفه (اسرا: ۸۵) به بیان شأن نزول آن و پرسش کافران مکه از یهود برای پی بردن به حقانیت رسالت حضرت رسول اکرم (ص) می‌پردازد و ۱۰ و معنی زیبا و جامعی از آیه شریفه به دست می‌دهد: «روح از امر من است که مرا او را گفتم کن، فکان. این امر تکوین است و بیش از این خلق را نخواهم گفتن» (همان، ۸۳۸) و نکته‌ای که در شرح معنی برجسته می‌نماید، این است که نگفت حق تعالی که روح، امر است بلکه فرمود روح از امر است؛ (روح فرو آمده از عالم امر است) (همان، ۸۵۹).

بنابراین به اعتقاد جنید و تأیید نویسنده کتاب، چون حق تعالی از هستی روح خبر داد که هست، ما نیز بر این اعتقادیم که روح هست؛ زیرا که حق از هستی او خبر داد و بر این اعتقادیم که روح مخلوق و محدث است؛ زیرا که جز مخلوق زیر امر کن نیاید؛ اما از آنجا که صانع از ماهیت و کیفیت وی ما را خبر نداده است، ما نیز در این که روح چیست و از کجاست سکوت می‌کنیم و پاسخ نمی‌گوییم.

در بخشی از شرح تعرف، صاحب کتاب آرای گروه‌های مختلف را در باب روح بیان کرده و علت این تشکیک آراء را عجز خلاق از درک حقیقت روح دانسته؛ چرا که پروردگار متعال چون نام روح ذکر کرد از حقیقت وی خبر نداد و بسیار کسان در این طریق راه به خطا بردند: بعضی روح را خون یا دم خوانند؛ زیرا پس از مرگ از مرده به غیر از دم چیزی کم نگردد و دیگر طبایع همه بر جای خود باشند مگر خون؛ گروهی آن را ریح گفتند که تا کالبد زنده است نفس در آن آیند و روند دارد و چون باد منقطع شود، جان نیز زایل می‌گردد و حرارت می‌رود و جماعتی روح را جوهری حار و رطب دانند که تا روح در بدن است، حرارت و طراوت در بدن است و پس از زایل شدن جان، دیگر بدن حار و رطب نیست. امام مستملی در رد این آراء چنین گوید که این همه خبر از تأثیرات و افعال روح است و هیچ یک حقیقت روح نیست. او نظر اهل اسلام و اهل حقیقت را در مورد روح می‌پذیرد که روح، نورانی، سماوی، عرشی، علوی و ربانی است و صفت وی همه طیب و موافقت است. روح چون آفتاب است و بر جای، هم چنان که عین قرص خورشید بر جای است. نور خورشید را مدد از عرش است که اگر عرش مدد از آفتاب باز دارد سیاه شود و ضیاء روح را مدد از حق است و اگر حق مدد از روح باز آرد سیاه شود و شاهد این مدد کلام حضرت رسول (ص) است: «انَّ اللهَ تعالى فی قلب کل مؤمن و مؤمنه ثلاثه و ستین نظره فی کل یوم و لیله» (همان، ۸۵۶-۸۵۷).

۳- تعلق روح به جسم: در باب ورود روح به کالبد انسانی به نقل از عبدالله بن مسعود در کتاب چنین آمده که هنگامی که فرزند در رحم صورت پذیرد، فرشته‌ای مأمور انجام این امر است که او را ملک الارحام گویند و چون فرشته کار به انجام رساند، از خدای تعالی بر او فرمان رسد که تو باز گرد؛ ما را با این کالبد سری است. چون فرشته برود، پروردگار در کالبد جان بدمد و چون این معنی کالبد حادث شود، کالبد در لحظه به حرکت آید و بر خویشتن بجنبد (همان، ۸۵۰).

۴- استیفای جان و سرانجام روح: در بیان استیفای جان و عاقبت کار آدمی نیز بخاری به نقل از حضرت رسول (ص) چنین فرموده است که خداوند ملک الموت را فرماید تا جان بندگان بردارد و بر

فرشتگان رحمت و عذاب امر کند تا بر دست راست و چپ وی، بر جسم و دیدار بنده بایستند. چون جان از تن بنده جدا کنند، جان نیکبخت از وی چون قطره‌ای آب که از مشک بر زمین چکد بآسانی جدا شود و در این هنگام بوی خوش از جای وی به مشام رسد و تمام کاینات الا پریان و آدمیان این بوی خوش استشمام کنند و فرشتگان رحمت فرود آمده، جان استیفا شده از ملک الموت ستانده، در حریر پیچیده به آسمان‌ها برند و چون ساعت جان دادن بنده‌ای بدبخت فرا رسد جان دادن بر او دشوار گردد، چنان که گویی بابزنی در جسم وی فرو برند و رگ‌های او را واژگون از بدن بیرون کشند و در این هنگام بوی ناخوشی به مشام رسد که همه خلق الا پریان و آدمیان آن را دریابند و همگان بر او لعنت فرستند. در ساعت فرشتگان عذاب فراز آمده، جان را ستانده، در پلاس‌های آتشین سوی آسمان‌ها برند. اگر بنده نیکبخت بود جان او را به علین برند چنان که پروردگار فرمود: «کلا ان کتاب الابرار لفی علین» و اگر بنده بدبخت باشد جان او را به سجین برند، چنان که حق فرمود: «کلا ان کتاب الفجار لفی سجین».

در رستاخیز نیز پس از این که خدای عز و جل اسرافیل را زنده کند و فرمان دهد تا در صور بدمد، در نفخه اول جان‌ها و ارواح خلایق، منور و یا مظلم، بر حسب کردارهایشان همگی در صور وارد آیند و در نفخه دوم همگی از صور بیرون آیند و زمین تا آسمان را بگیرند و چون حق تعالی کالبدهای آدمیان را گرد آورده باشد، هر جانی به کالبد خویش باز رود و به یک باره همه خلق از گورها بیرون آیند (همان، ۸۳۹-۸۴۲).

۳-۳- کشف المحجوب

سومین اثر عرفانی ارزشمند مورد بررسی، «کشف المحجوب» علی بن عثمان بن علی الجلابی الهجویری الغزنوی (مت ۴۶۵ هـ) است که در بسیاری موارد مشابهاتی میان مطالب منقول از هجویری با دو اثر سابق الذکر مشاهده می‌شود. از جمله‌ی این موارد مشابهت، بهره‌مندی هجویری از آیات قرآن کریم به ویژه آیه شریفه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» در اثبات عین روح، ذکر حدیث نبوی «الارواحُ جنودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا إِيْتَلَفَ وَ مَا تَنَافَرَ مِنْهَا إِيْتَلَفَ» در بیان دلیل بر هستی روح، و آوردن شرحی مستوفا در اثبات حدوث روح و ردّ قدمت آن است.

در ذکر آراء مشایخ درباره روح نیز هجویری به بیان نظریات مختلف در این موضوع پرداخته که اهم این نظریات بدین شرح است: ۱- روح حقیقتی است که تا به کالبد پیوسته، خداوند در آن کالبد، حیات می‌آفریند و ودیعتی است که هنگام خواب جدا می‌شود و آدمی بر حیات باقی می‌ماند. ۲-

مطابق نظر متکلمان، روح آن زندگی و حیات است که تن به واسطه آن زنده است و با این تعریف روح عرضی باشد که حیوان به واسطه آن حیات دارد و زنده است. ۳- روح حقیقتی سوای حیات است که چون حیات برقرار باشد وجود آن نیز روا و متحمل است و وجود روح بی حیات روا نباشد (هجویری، ۱۳۷۳: ۳۳۶) و نکته آخر در باب روح در این کتاب، ذکر مقامات دهگانه ارواح و جانها در بیان ابوبکر واسطی است که عبارتند از: ارواح مخلصان، مردان پارسا، مریدان، اهل سنت، اهل صفا، شهیدان، مشتاقان، عارفان، دوستان و در آخر درویشان که هر یک واجد صفات و ویژگی‌هایی هستند (همان، ۳۳۹-۳۴۰).

۴- مقایسه و تطبیق

هر چند در مقام مقایسه و تطبیق اعتقادات یهودی و زرتشتی، چنان که به ارتباط معنوی، فرهنگی و سیاسی زرتشتیان و یهودیان اشاره رفت، با مشابهات متعددی رو به رو هستیم که بدانها اشاره می‌شود؛ اما اعتقادات عارفان مسلمانی که آثار آنان مورد بررسی قرار گرفته است نیز به واسطه بهره‌مندی عرفا از پشتوانه معارف اسلامی که منشأ آن وحی الهی و قرآن کریم است، با دو دین یاد شده در مواردی همتایی و مشابهت دارند. در این میان افتراقاتی نیز وجود دارند که ذکر می‌گردند.

۱- هر دو دین زرتشتی و یهودی روح را دارای بخش‌ها و نیروهای باطنی می‌دانند که هر یک در زندگی انسان نقش‌های متفاوتی دارند؛ اما در آثار عرفانی مورد بحث، روح تنها فرو آمده از عالم امر پروردگار و متعلق بدان عالم دانسته شده که کیفیت آن به تبعیت از آنچه در قرآن مجید یاد شده (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) بر بندگان آشکار نیست.

۲- مطابق اعتقادات زرتشتیان، جهان روح به دلیل اهمیت ویژه‌ای که داراست پیش از آفرینش شکل و هیولا آفریده شده و نزد یهود متأخر و در تلمود نیز این اعتقاد به صورت وجود و خلقت ارواح از زمان‌های قدیم بیان شده که این ارواح در آسمان هفتم (عراووت) و در مخزن «گوف» جای دارند تا برای ورود به بدن انسان نوبتشان فرا رسد. در شرح تعرف نیز به خلقت جان‌ها پیش از خلقت اجساد اشاره رفته که خدای تعالی هر کالبد انسانی که بیافریند جان او را پیش از وی آفریده است و آن جان را بدان کالبد مخصوص به او فرو آورد.

۳- اشاره به ماهیت دوگانه انسان از اساسی‌ترین مبانی اعتقادی دو دین زرتشتی و یهودی است که با

نظر عارفان مسلمان نامبرده در متن مقاله نیز منطبق است: ماهیتی مرکب از روحی که پرتو مقدسی از انوار الهی، جزء فنا ناپذیر و نیروی باطنی انسان، و دارای ماهیتی مافوق طبیعی است و جسمی که به عنوان جزیی فناپذیر همراه روح و غلاف روح بر شمرده شده است و مادام که روح به کالبد پیوسته، خداوند در آن کالبد حیات می‌آفریند.

۴- وابستگی روح به جسم و حضور روح پس از مرگ در نزدیکی بدن در معتقدات یهودیان و زرتشتیان با اندکی تفاوت مشاهده می‌شود؛ در اعتقاد زرتشتیان روح به مدت سه روز اطراف جسد پرسه می‌زند و صبح روز چهارم صعود می‌کند و نزد یهودیان نیز روح پس از مرگ به مدت یکسال هر جمعه وارد بدن فرد مرده در قبر می‌شود و تا آخر روز شنبه باقی می‌ماند و پس از سپری شدن یکسال به آسمان عروج می‌کند. در شرح تعرف اما که در میان آثار عرفانی یاد شده به طور مبسوطی به بیان چگونگی استیفای جان آدمیان پرداخته، نشانی از این وابستگی میان روح و جسم مشاهده نمی‌شود. به اعتقاد مستملی بخاری روح استیفا شده چنانچه متعلق به انسان نیک بخت باشد در ساعت توسط فرشتگان رحمت در حریر پیچیده شده به آسمان برده می‌شود و روح انسان بدبخت در ساعت توسط فرشتگان عذاب در پلاس‌های آتشین پیچیده شده، سوی آسمان برده می‌شود.

۵- آنچه در دین زرتشت موجب مرگ می‌شود رخنه دیو دروج (مرگ) در کالبد انسان است که جسم را آلوده و تباہ می‌کند و این عقیده مشابهتی با اعتقاد یهودیان و مطابقتی با رای عرفای مورد بحث؛ بویژه عقیده مستملی بخاری ندارد. مطابق تعالیم تلمود، فرشته مرگ، جان (نشاما) فرد را که همچون وریدی پر خون با رگ‌های منشعب در سراسر بدن است از جسم بیرون می‌کشد که خروج روح از بدن نیکوکار چون بیرون کشیدن مویی از شیر و از بدن بدکار چون خارج کردن چوبی کلفت پر از خار با شدت از درون گلوله پشیمی است و آنچه در شرح تعرف از حضرت رسول (ص) نقل شده نیز چنین است که چون فرشتگان رحمت و عذاب در حضور ملک الموت جان از تن بنده جدا کنند، جان نیکبخت از وی چون قطره‌ای آب که از مشک بر زمین چکد به آسانی و راحتی و جان بدبخت چنان که با زنی در جسم فروبرند و رگ‌های او را واژگون از بدن بیرون کشند، بسختی از وی جدا می‌شود و این به اعتقادات یهود نزدیک است.

۶- مطابق اعتقادات زرتشتیان، روح پس از صعود به عالم بالا و داوری اولیه و گذر از پل چینوت، برای رفتن به بهشت، دوزخ و یا همستگان که در اعتقاد ایشان هر سه موقتی و به شکلی منطبق با برزخ

هستند راه می جوید و منتظر ظهور سوشیانس و فرا رسیدن داوری نهایی و عبور از فلز مذاب جهت پالودن بدیها باقی می ماند، حال آن که بهشت و جهنم نزد یهودیان (و مسلمانان) مشخصاً موقتی نیستند و جایگاهی هستند که ارواح برای مشاهده نتیجه اعمال خود در هر یک مخلد و جاودان می مانند.

۷- آن چه در دو دین زرتشتی و یهودی و در آثار عرفانی مورد بحث به عنوان اصلی مسلم وجود دارد، بحث داوری روز رستاخیز است که در آن ذره ای انحراف و کژی و بی عدالتی وجود ندارد و هیچ کس نمی تواند منکر اعمال خود باشد. نکته قابل توجه دیگر عدم تعیین زمانی قطعی برای این داوری و مشابهت دیگر، ذکر جایگاه داوری نزد زرتشتیان و یهودیان است: مکان داوری نزد بهدینان البرز کوه و نزد یهودیان کوه سینا است.

۸- به دلیل تقدس و خاصیت پاک کنندگی آتش، دوزخ نزد بهدینان جایگاهی سرد و تاریک است؛ ولی مطابق اعتقاد یهودیان مهم ترین عنصر جهنم برای تصفیه باطن گنهکاران، آتشی است که در محیطی با تاریکی غلیظ که حتی روشنایی آن نیز چون ظلمات است بر سر شیران فرو می ریزد.

۹- در زرتشتی و یهودی چنان که اشاره رفته است، بهشت و جهنم دارای مراتب و طبقاتی هستند که برای نیکوکاران و بدکاران مهیا شده اند (هرچند در آثار عرفانی مورد بحث بدین مراتب اشاره ای نشده؛ اما دقیقاً این مسأله در اعتقادات مسلمانان نیز وجود دارد).

۱۰- در دین زرتشتی اعتقاد به تناسخ و حلول گرایی جایگاهی ندارد؛ اما نزد فرقه هایی از یهود، همچون بسیاری از مذاهب و آیین های عالم، ارواح برای دست یافتن به پاکی و کمال باید تجسد رادر بدن یا حتی ابدان دیگر تجربه کنند تا بتوانند به صورتی پاک و تهذیب یافته به جهان علوی بازگردند. در میان سه اثر عرفانی که در این مقال بررسی شده اند، ابی نصر سراج در ضمن بیان نظریات مسلمانان در باره روح، عقیده گروهی را که به تناسخ ارواح و انتقال روح از جسمی به جسم دیگر باور دارند مردود می شمارد.

نتیجه

هر چند که در این مقاله به ذکر مشابهات و مفارقات تعالیم دو دین زرتشتی و یهودی و گفتار عارفان مسلمان در سه اثر مورد نظر در باب مبدأ، مقصد، سرانجام، و سعادت و شقاوت روح پرداخته شده است؛ اما باید گفت که از این مشابهات نمی توان چنین استنباط کرد که هر دین از ادیان قبل از خود

بهره گرفته و تعالیم مذهبی ادیان نتیجه وام‌گیری آن‌ها از یکدیگر است؛ چرا که این شباهت‌ها نه به علت تأثیرپذیری ارادی پیامبری از پیامبران گذشته؛ بلکه به سبب وحدت مبدأ وحی در ادیان الهی بوده است. طبیعی است که هر دین بعدی، کامل‌تر از ادیان گذشته است و این تعالیم کمال یافته از طرف مبدأ وحی، به سبب تفاوت فرهنگ و خصوصیات مردم هر عصر و به اقتضای نیاز آنان فرو فرستاده شده است. از آن چه درباره اعتقاد به تناسخ و حلول‌گرایی در آیین یهود ذکر شد، نیز چنین برمی‌آید که اعتقادات مربوط به روح در عرفان کابالستی، از حدود قرن هشتم میلادی همراه با اعتقادات اصیل برگرفته از کتاب مقدس و خارج از دایره تنگ عرفان کابالستی، به موازات یکدیگر وجود داشته‌اند و ما شاهد مجموعه‌ای از دیدگاه‌های مختلف و ناسازگار درباره روح در آیین یهود هستیم که هیچ تلاشی برای رفع این تنش‌ها و نزدیک کردن این اعتقادات به یکدیگر صورت نپذیرفته است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- نگاه کنید به کتاب‌های ادیان بزرگ جهان و زرتشت و تعالیم او از هاشم رضی، ص ۱۱۸-۱۲۳.
- ۲- تمان در وداها به معنی دم و نفس است ولی در اوپانیشادها به معنای ذات و واقعیت باطن انسان و نیز معادل برهمن است. آتمان در عالم کبیر به صورت سه مرتبه هستی و در عالم صغیر به شکل پنج قشر تعینات جسمانی تجلی می‌کند.
- ۳- رشن ایزد دادگری است که مطابق کتب مقدس زرتشتیان برای مومنان، کافران، سروران و فرمانروایان، تار مویی منحرف نمی‌شود و آزرمت ندارد.
- ۴- یا سوشیانت، موعود کلی زرتشتیان است که در آغاز از تخمه زرتشت متولد می‌شود. اجساد مردگان را بر می‌انگیزد و آنان را آماده حیات ابدی که سراسر روشن و پاکی است و در آن فقط اهورامزدا سلطنت خواهد داشت، می‌کند. نام سوشیانت به موعود نجات دهنده نیز ترجمه شده؛ ولی مترجمان متون پهلوی آن را سودمند و سود رساننده نیز ترجمه کرده‌اند که صحیح‌تر به نظر می‌رسد.
- ۵- لغت آرامی، مشتق از عبری به معنای تعلیم؛ مجموعه مدون شریعت شفاهی یهود به ضمیمه تفاسیر خاخام‌ها، در مقابل شریعت مکتوب است که یهودیان مؤمن آن را همه جا معتبر می‌دانند و مشتمل بر دو بخش مشنا (mešna)، متن شریعت شفاهی و به زبان عبری، و گمارا (Gemârâ) به زبان آرامی و نوعی تفسیر مشنا است.
- ۶- شئول به معنای جای خالی، گود و یا جای بازجویی کردن است.

۷- با عبارت شخینا (به معنی سکینه و آرامش)، معلمان یهود به آموزه حضور فراگیر الهی تبلور می‌بخشند، ذاتی که در همه جا هست و هیچ جا بدون حضور شخی‌نا وجود ندارد.

۸- کابالا یا قباله، تفسیر سری کتاب مقدس بین ربن‌های یهود و پرداخته قرون وسطی که ابتدا به صورت شفاهی بود و سپس به صورت مکتوب در آمد و سخت تحت تأثیر فلسفه‌ی نو افلاطونی بود. تفسیر قباله‌ای کتاب مقدس مبتنی بر این بوده است که هر یک از کلمات، حروف، اعداد و حتی آکسان‌ها در کتاب مقدس معانی رمزی دارد که اصحاب قباله بر آنها واقفند. قباله هنوز در میان پیروان حسیدیم طرفدارانی دارد.

۹- اشعای نبی (۲۶ / ۱۹ و ۲۱)، دانیال نبی (۲ / ۱۲) و حزقیال نبی (۳۷ / ۴-۷ و ۱۲-۱۴).

۱۰- نگا. شرح التعرف لمذهب تصوف، ص ۸۳۵-۸۳۶.

منابع

- ۱- قرآن مجید، ترجمه الهی قمشه‌ای، انتشارات فرهنگ اسلامی.
- ۲- کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید). (۱۹۷۳). ترجمه از نسخ عبرانی و کلدانی و یونانی، پخش کتب مقدسه.
- ۳- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۴). تحقیقی در دین یهود، تهران: ناشر جلال‌الدین آشتیانی (چاپخانه اتحاد)، چاپ اول.
- ۴- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۱). «گزارشی ساده از گاهشماری در ایران باستان»، ماهنامه بخارا، سال چهارم، شماره ششم (پی‌درپی ۲۴)، ص ۲۰-۳۷.
- ۵- اپستاین، ایزیدور. (۱۳۸۵). یهودیت (بررسی تاریخی)، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
- ۶- ارداویراف نامه. (۱۳۷۲). ترجمه رحیم غیفی، تهران: انتشارات توس، چاپ دوم.
- ۷- الیاده، میرچا. (۱۳۷۹). دین پژوهی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، جلد ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
- ۸- باب الحوائجی (آژنگ)، نصراله. (۱۳۴۳). روح در قلمرو دین و فلسفه و ادبیات. تهران: انتشارات گنجینه.
- ۹- برگ، فیلیپ. اس. (۱۳۶۸). بازگشت روح، تهران: مرکز پژوهش کابالا، چاپ اول.

- ۱۰- رضی، هاشم. (۱۳۵۵). **ادیان بزرگ جهان**، تهران: انتشارات آسیا، چاپ دوم.
- ۱۱- ----- (۱۳۵۶). **زرتشت و تعالیم او**، تهران: انتشارات فروهر، چاپ دوم.
- ۱۲- سراج طوسی، ابی نصر عبدالله. (۱۹۱۴). **اللمع فی التصوف**، تحقیق رنولد الین نیکلسون، لیدن: انتشارات بریل، چاپ دوم.
- ۱۳- فرنیغ دادگی، (۱۳۶۹). **بندهشن**، گزارنده مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس، چاپ اول.
- ۱۴- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۶). **احادیث و قصص مثنوی**، تنظیم مجدد حسین داوودی، تهران: انتشارات آستان قدس، چاپ اول.
- ۱۵- کیبار، آسموسن، مری بویس. (۱۳۴۸). **دیانت زرتشتی**، ترجمه فریدون وهمن، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۱۶- کهن، راب. آ. (۱۳۵۰). **گنجینه‌ای از تلمود**، ترجمه امیر فریدون گرکانی، تهران: چاپخانه زیبا.
- ۱۷- مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). **شرح التعرف لمذهب التصوف**، مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.
- ۱۸- مسعود، جبران. (۱۳۸۳). **الرائد**، ترجمه رضا انزابی نژاد، تهران، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ چهارم.
- ۱۹- المسیری، عبدالوهاب. (۱۹۹۹). **الموسوعة اليهود و الیهودیه و صهیونیزم**، القاهرة: دارالشروق.
- ۲۰- مصاحب، غلامحسین. (۱۳۸۷). **دایرة المعارف فارسی**، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی (وابسته به انتشارات امیرکبیر)، چاپ پنجم.
- ۲۱- ناس، جان. (۱۳۴۴). **تاریخ جامع ادیان**، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات پیروز.
- ۲۲- ویدن گرن، گئو. (۱۳۷۷). **دین‌های ایران**، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران: انتشارات آگاهان ایده، چاپ اول.
- ۲۳- هجویری، علی بن عثمان بن علی الجلابی. (۱۳۷۳). **کشف المحجوب**، تصحیح ژوکوفسکی، مقدمه قاسم انصاری، تهران: انتشارات طهوری، چاپ سوم.

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هفتم، شماره اول، پیاپی ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۵۲-۲۷

بررسی چند ترقیمه از نسخ غزلیات شمس

محمدیوسف نیری* - الهام خلیلی جهرمی** - شیرین رزمجو بختیاری***

چکیده

یکی از آثاری که در طول تاریخ بارها استنساخ شده و نسخ گوناگونی از آن به دست ما رسیده، غزلیات شمس اثر مولانا جلال‌الدین محمد است. جامع‌ترین تصحیح موجود از این اثر، به حدود نیم قرن پیش برمی‌گردد که بدیع‌الزمان فروزانفر بدین کار همت گمارده است. از میان نسخ متعدد غزلیات شمس - چه نسخه‌هایی که فروزانفر در اختیار داشته و معرفی کرده و چه نسخه‌هایی که در دسترس ایشان نبوده است - تا اواخر قرن نهم، ۱۲ نسخه، ترقیمه دارد. در این تحقیق، اجزای مختلف این ترقیمه‌ها اعم از زبان ترقیمه، تاریخ کتابت، نام کاتب و... مورد بررسی قرار گرفته است. یکی از مهم‌ترین کارهایی که در زمینه نسخه‌شناسی بایسته است، ارائه تصاویر ترقیمه‌ها به مخاطبان است؛ هرچند این مسأله در فهرست‌نگاری نسخ خطی تا به امروز رعایت نشده است. در این پژوهش پس از بررسی دقیق اجزای مختلف ترقیمه‌ها به نکاتی دست یافتیم که پیش از این مغفول مانده بود؛ از آن میان می‌توان به ترقیمه نسخه قره‌حصار اشاره کرد که اختلاف‌هایی در خواندن تاریخ این ترقیمه وجود داشت؛ اما به کمک شواهد درونی و بیرونی تاریخ صحیح ترقیمه استخراج شد و از این طریق

* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز nayyeri@hafez.shirazu.ac.ir

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز khalilijahromi115@yahoo.com

*** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز (نویسنده مسؤول) shirin.razmjoo@gmail.com

قدیمی‌ترین نسخه ترقیمه‌دار، مشخص و معرفی گردید.

واژه‌های کلیدی

ترقیمه، نسخه خطی، غزلیات شمس، تاریخ کتابت، کاتب.

۱. مقدمه

ترقیم در لغت به معنی «آراستن خط و نقطه نهادن برای وضوح نوشته و کتابت کردن» است (لغت‌نامه دهخدا) ترقیمه واژه‌ای بر ساخته از بن‌مایه رقم تازی است؛ اما ساخت این واژه تازی نیست؛ بلکه فارسی است و مانند انبوهی از واژه‌های بر ساخته فارسی‌زبانان که بر پایه بن‌مایه‌های تازی، واژه‌هایی با ساختار فارسی، در تمامی روزگاران پیشین و پسین وضع کرده‌اند. بن‌مایه این واژه - الرقم - از دیرباز در زبان تازی به معنای نشانه است و آن چه رقم می‌شود؛ یعنی مشخص می‌گردد. تازیان وقتی «رقمت الشیء» می‌گویند؛ یعنی آن چیز (شیء) را به نشانه‌ای ممیزه، برای تمیز دادن آن از دیگری که مانده آن باشد یا غیر آن، آراسته‌اند. در کتابت نیز به دلیل آنکه رقم نشانه ممیزه‌ای بوده است که حق تملک کاتب را مشخص می‌کرده، پذیرفته نسخه‌نویسان و خوش‌نویسان بوده است. در زبان فارسی نیز واژه‌ی «رقم» احتمالاً در نزد کتاب‌شناسان و نسخه‌نویسان به جای «ترقیمه» استعمال داشته است؛ اما از نیمه دوم سده نهم که رقع‌نویسی (قطعه‌نویسی) و مرقع‌سازی پسندیده‌تر افتاد و نسخه‌نویسان به خوش‌نویسی روی آوردند و قطعه‌نویسی مکان و خوش‌نویس قطعه‌نویس مکان اجتماعی و اداری و اقتصادی به دست آوردند، خوش‌نویس از «خویش» به عنوان «راقم» یاد می‌کرد و در پایان قطعه خط خوش خود، مثلاً می‌نوشت: «راقمه...»؛ واژه «رقم» در همان حوزه خوش‌نویسی و رقع‌نویسی زبان گیر شد و اگرچه بعضی از شاعران و ناظران از «نسخه بی‌رقم» یا «کتاب بی‌رقم» یاد کردند؛ اما کم توجه بودن متأخران و معاصران هم به جزئیات و اهمیت مضبوط در ترقیمه‌های نسخه‌های خطی دلالت بر آن دارد که واژه «رقم» بار معنایی «ترقیمه» را در قلمرو شناخت نسخه‌های خطی بر نمی‌تابد (مایل هروی، ۱۳۸۰: ۴۵ و ۴۶). در اصطلاح نسخه‌نویسان ترقیمه یا انجامه به متن پایانی نسخه‌ها اطلاق می‌شود که اطلاعات مفیدی چون زمان و مکان کتابت و نام کاتب را دربردارند. «ترقیمه‌ها بواقع شناسنامه‌های نسخه‌های خطی‌اند؛ زیرا براساس آن‌ها می‌توان به نسخه‌شناسی تاریخی نسخ خطی پرداخت. البته باید توجه داشت که همه

نسخه‌های خطی دارای ترقیمه نیستند، و آن تعداد از نسخ، که ترقیمه دارند، هم باید از نظر اصالت، ترقیمه آن‌ها مورد تدقیق قرار گیرد؛ چرا که در زمینه ترقیمه، بعضی از کاتبان تصرف کرده‌اند، به طوری که گاه کاتبانی بوده‌اند که نسخه‌هایی را نویسانده و به نقل ترقیمه‌های کاتبان که در نسخه‌های منقول عنه رقم زده‌اند، پرداخته و خود رقم نکرده‌اند، و نیز کم نیست نسخی که به علل سوداگری و سودجویی، کتابت آن‌ها به کاتبان و خوشنویسان مشهور نسبت داده شده است. از این رو، در نسخه‌شناسی نسخ خطی - خاصه به جهت تصحیح و تحقیق در آن‌ها - بایسته است که ترقیمه‌های نسخ از نظر اصیل بودن و مجعول بودن بررسی شود، و اگر کاتبی ترقیمه نسخه منقول عنه را نقل کرده و خود دستنوشته‌اش را رقم نکرده است روشن گردد» (مایل هروی، ۱۳۶۹: ۱۲۴).

ضرورت‌های نسخه‌شناسی اقتضا دارد که امروزه در نگارش فهرست‌های توصیفی نسخ خطی، همه عبارات انجامه کاتب بازنویسی و نقل شود و یا اصل ترقیمه به صورت عکسی در فهرست‌های مذکور عرضه شود (مایل هروی، ۱۳۸۰: ۴۶)؛ اما از آنجایی که هنوز فهرست‌ها اطلاعات خام و گاه مغلوطنی را عرضه می‌دارند، بهتر است حداقل برای شناسایی نسخ مختلف یک اثر این فهرست توصیفی را به همراه عکس این ترقیمه‌ها به دست داد و به بررسی جنبه‌های گوناگون آن پرداخت.

پیش از این در مقاله‌ای با عنوان «لزوم تصحیح دوباره غزلیات شمس» به ضرورت بازبینی تصحیح موجود از غزلیات شمس اشاره شد و دلایل متعددی برای این کار ذکر گردید. در این مقاله به نسخ ترقیمه‌دار غزلیات شمس خواهیم پرداخت و از جنبه‌های گوناگونی چون تاریخ کتابت، کاتب، محل کتابت و... ترقیمه این نسخ را بررسی خواهیم کرد. هم‌چنین نظر مولوی‌شناسان بزرگی چون استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، مجتبی مینوی، شفیع کدکنی، ویلی و توفیق سبحانی را در باب قدیم‌ترین نسخ بی‌تاریخ غزلیات شمس بررسی خواهیم کرد.

۲. معرفی نسخ ترقیمه‌دار

همان‌طور که در مقدمه نیز اشاره شد، قبل از هر چیز، باید اصالت ترقیمه‌ها را مورد بررسی قرار داد. بنابراین در این مجال به بررسی اجمالی نسخ ترقیمه‌دار غزلیات شمس خواهیم پرداخت. از میان نسخ غزلیات شمس تا قرن دهم، تا آنجایی که نگارندگان اطلاع و دسترسی داشته‌اند، ۱۲ نسخه، ترقیمه دارد. این نسخ عبارتند از:

فهرست توصیفی نسخ ترقیمه‌دار

ردیف	فیلم/عکس	محل نگهداری	شماره	برگ/سطر	خط	الفبایی/وزنی
۱	دانشگاه تهران	قره حصار ^۱ (قص)	۴۳۴۰ف	۲۷۸/۲۳	نسخ	الفبایی
۲	"	حالت افندی	۵۵۸ف	۲۰۰/۱۹	نسخ	وزنی، الفبایی
۳	"	بلدیہ استانبول	۱۹ف	۱۴۲/۱۹ ^۲	نسخ	الفبایی ^۳
۴	افیون قره حصار	گدک احمدپاشا (قح)	۱۶۰۵	۲۰۲/۱۷	نسخ	وزنی ^۴
۵	موزه قونیه	موزه قونیه	۶۹و۶۸	۶۴۹/۳۳	نسخ	وزنی، الفبایی
۶	دانشگاه تهران	موزه بریتانیا	۸۶۲ف	۳۲۸/۱۹	تعلیق	الفبایی
۷	مجلس	مجلس	۲۴۴۳	۵۷۶/۲۵	نستعلیق	الفبایی
۸	کتابخانه ملک	کتابخانه ملک	۵۰۴۲	۲۱۲/۱۷	نستعلیق	وزنی
۹	دانشگاه تهران	کتابخانه ملی وین	۷۶ف	۷۷۸/۲۵	نستعلیق	الفبایی
۱۰	مجلس	مجلس ^۵	۲۶۵۷	۳۲۵	نستعلیق	الفبایی
۱۱	مجلس	مجلس (اسرارنامه)	۱۶۲۹۱	۱۱۳/۲۰	نسخ	وزنی
۱۲	نسخه مورخ ۹۵۴هـ					-

۳. اجزای مختلف ترقیمه

باید دانست که ترقیمه‌ها، متضمن نکته‌هایی است که در نگاه نخست، برای شناخت نسخه‌ها کارآیی دارد. این که «متن» در چه مکان و در چه زمان - به جز مکان و زمان مؤلف متن - کتابت شده است، نکته‌های ارزشمندی را به دست می‌دهد. این که دقت نسخه‌نویس چه اندازه بوده باشد، این که در حوزه کدام جریان فرهنگی-سیاسی به کتابت متن پرداخته است و... این همه از ترقیمه نسخه‌نویس حاصل می‌شود. هم این که ترقیمه نسخه‌نویس متن فارسی صرفاً عربی است یا عربی و فارسی و این که ترقیمه نسخه‌نویس متن عربی گاه واژه‌ها و مصراع‌های فارسی دارد، نکته‌های در خور تأمل در نسخه‌شناسی تواند بود؛ زیرا وقتی نسخه‌نویس به ابراز حق تملک می‌رسیده، بی‌گمان با ذهنیت ویژه خود می‌اندیشیده و ترقیمه را براساس ساختارهای ذهنی و زبانی خود می‌پرداخته است (مایل هروی، ۱۳۸۰: ۴۶).

بنابراین ترقیمه‌های موجود را باید از جهات گوناگون مورد بررسی قرارداد. مواردی چون زبان ترقیمه، تاریخ (شامل روز، ماه، سال)، شهر و مکان کتابت، نام کاتب، هدف کتابت (برای شخص خاص)، دعا، اسم و القاب مؤلف کتاب.

۳. ۱. زبان ترقیمه

براساس بهترین تصحیح موجود از غزلیات مولوی، (یعنی تصحیح بدیع الزمان فروزانفر) دیوان مولوی، مشتمل بر غزل‌هایی به زبان فارسی، عربی و گاه ترکی و یونانی^۶ است؛ اما بیش تر اشعار به زبان فارسی است. از میان ۱۲ نسخه ترقیمه‌دار غزلیات شمس، ترقیمه هشت نسخه فقط به زبان عربی، سه نسخه به زبان عربی و فارسی و تنها یک نسخه به زبان فارسی است. این مسأله نشان‌دهنده رواج ترقیمه‌نویسی به زبان عربی است. می‌توان احتمال داد که عربی نویسی در ترقیمه‌ها یک سنت به حساب می‌آمده است و از آنجایی که قالب و چهارچوب اکثر این ترقیمه‌ها شبیه به یکدیگر است و حتی الفاظ و دعا‌های یکسانی در آن‌ها به چشم می‌خورد، وجود یک سنت خاص در ترقیمه‌نویسی مشاهده می‌شود. در فهرست زیر می‌توان روند فارسی و عربی‌نویسی این ترقیمه‌ها را به اجمال از پیش چشم گذراند:

فهرست زبان ترقیمه

ردیف	فیلم/عکس	محل نگهداری	شماره	زبان کتابت
۱	دانشگاه تهران	قره حصار	۴۳۴۰ف	عربی
۲	"	حالت افندی	۵۵۸ف	فارسی
۳	"	بلدیه استانبول	۱۹ف	عربی
۴	افیون قره حصار	گذک احمدپاشا	۱۶۰۵	عربی
۵	موزه قونیه	موزه قونیه	۶۹ و ۶۸	فارسی و عربی
۶	دانشگاه تهران	موزه بریتانیا	۸۶۲ف	عربی
۷	مجلس	مجلس	۲۴۴۳	عربی و فارسی
۸	کتابخانه ملک	کتابخانه ملک	۵۰۴۲	عربی
۹	دانشگاه تهران	کتابخانه ملی وین	۷۶ف	عربی
۱۰	مجلس	مجلس ^۷	۲۶۵۷	فارسی و عربی
۱۱	مجلس	مجلس (اسرارنامه)	۱۶۲۹۱	عربی
۱۲	مورخ ۶۵۴؟	-	-	عربی

در ترقیمه‌هایی که از زبان عربی و فارسی در کنار هم استفاده شده است، این نکته به چشم می‌خورد که معمولاً در عنوان نمودن تاریخ ترقیمه از اعداد عربی کمک می‌گرفته‌اند. مثلاً در نسخه ۲۶۵۷

مجلس، با این که تمام ترقیمه به زبان فارسی است، سال کتابت به عربی نقل شده است: «تمام شد غزلیات و رباعیات حضرت مولوی بر سیل انتخاب بر دست درویش نور الله بن درویش علی کاتب بتاریخ عاشر شهر رمضان المعظم سنه ثلث [و] ستین و ثمانمائه».

دعاهایی که به عناوین مختلف در ترقیمه می‌آید نیز به زبان عربی است. البته مسأله عربی‌دانی و عربی‌نویسی، در قرونی که این نسخه‌ها نویسانیده شده‌اند، از نشانه‌های علم و فضل به حساب می‌آمده است، بنابراین به کار گرفتن زبان عربی امری متداول و معمول بوده است. «از قرن پنجم به بعد، تفنّن در تقلید ادبای ایرانی از تازی زیادتر از اندازه و حدّ طبیعی رواج گرفت... [و تا آن جا پیش رفت که لغات تازی، در نثر] در قرون ششم و هفتم و هشتم تا صدی هشتاد افزایش یافت و سیاق عربی مآبی و داستان سجع و قافیه و عربی‌بافی در میان دبیران و بعضی شاعران و مورخان، شغل شاغل گردید و مایه گرمی بازار ادب و موجب بروز فضل و هنر گردیده بود و سواد اعظم نوشته‌ها ازین دست، و نخبه مؤلفات ازین قماش بود» (بهار، ۱۳۸۰، ج ۱، ۲۷۴ و ۲۷۵). همین مسأله مؤید این معنی خواهد بود که هراندازه، کاتبان نیز، مانند دیگر اقشار عالم‌جامعه، از زبان عربی بهره و استفاده بیشتری داشته باشند، عالم‌تر جلوه خواهند نمود.

«نسخه‌نویسان پیش از سده ۸۰۰ هجری کمتر به عبارات‌های کلیشه‌ای در ترقیمه‌های خویش می‌پرداخته‌اند. بی‌گمان ترقیمه‌نویسی در کانون‌های نسخه‌نویسی رسمی (دیوانی) و صنفی (تجاری) متضمّن عباراتی بوده است، از پیش ساخته و آماده که پاره‌ای از کلمه‌های آن از کاتبی به کاتب دیگر و از نسخه‌ای به نسخه‌ای دیگر دگرگون می‌شده است. اما ترقیمه‌های نسخه‌نویسان صاحب سبک در خطّ و کتابت نشان از آن دارد که ترقیمه‌های نسخه‌های مکتوب آنان، خود به حیث نشانه و شناسه شناخت کار آنان می‌تواند تلقی شود» (مایل هروی، ۱۳۸۰: ۴۶) در بررسی دعاهای موجود در ترقیمه‌ها، این نکته حائز اهمیت است که کلیشه‌ای بودن عبارات دعایی و سلام و صلوات در پایان استنساخ هر اثر به صورت یک سنت در میان نسخه‌نویسان رواج داشته است. جدول زیر دعاهای موجود در ترقیمه‌ها را نشان می‌دهد:

فهرست دعا‌های موجود در ترقیمه

ردیف	محل نگهداری	شماره	دعا
۱	قره حصار	۴۳۴۰ف	تم... بحمد الله تعالى و حسن توفيقه / (دعایی برای خود کاتب): محمد بن یوسف المولوی غفر الله له و لوالديه و لجميع المسلمين برحمتک یا ارحم الراحمین
۲	حالت افتدی	۵۵۸ف	-
۳	بلدیه استانبول	۱۹ف	والحمد لله رب العالمین و صلى الله على نبيه محمد و آله اجمعین الطیبین الطاهرین و سلم تسليماً دائماً كثيراً ^۸
۴	گدک احمدپاشا	۱۶۰۵	- ^۸
۵	موزة قوبنه	۶۹و۶۸	بعون الهی عز شأنه
۶	موزة بریتانیا	۸۶۲ف	و الحمد لله رب العالمین و الصلوة على سيد العالمین محمد و آله و صحبه اجمعین و سلم تسليماً كثيراً / (دعایی برای خود کاتب): احمد بن ولی الشیرازی عفا الله تعالى عنه و لجميع المؤمنین و المؤمنات و المسلمین و المسلمات برحمتک یا رب
۷	مجلس	۲۴۴۳	... روحه مرآة الغیب و... عفا الله عنک مخبره... الآخر فی النبوة و علی آله و اصحابه و عترته الطیبین الطاهرین اجمعین رب اختم بالخیر ^۹
۸	کتابخانه ملک	۵۰۴۲	... احسن الله... تجاوز عن سیئاته... ^{۱۰}
۹	کتابخانه ملی وین	۷۶ف	تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب و الحمد لله رب العالمین و الصلوة على نبيه محمد و آله اجمعین
۱۰	مجلس	۲۶۵۷	-
۱۱	مجلس (اسرارنامه)	۱۶۲۹۱	حامداً لله تعالى و مصلياً على نبيه محمد و آله
۱۲	مورخ ۶۵۴؟	-	قد انتهت... یمن معونة الله المعین و عناية اوليائه المکملین / (دعا برای کاتب): ختم الله عواقب اموره بالحسنی بحق اسمائه الحسنی / و الحمد لله رب العالمین و الصلوة على سيدنا محمد و آله اجمعین الطاهرین الاکرمین الطیبین

همان گونه که در جدول بالا دیده شد، دعا‌های موجود در ترقیمه شامل حمد خداوند و نعت رسول اکرم (ص) و خاندان مطهر اوست. هم چنین، در برخی نسخه‌ها هم چون نسخه قره حصار ۴۳۴۰، موزة بریتانیا ۸۶۲ و نسخه مورخ ۶۵۴ دعایی برای خود کاتب و جمیع مسلمانان نیز آمده است.

۲.۳. تاریخ ترقیمه

یکی از مهم ترین اجزای ترقیمه، تاریخ آن است. معمولاً تاریخ ترقیمه‌ها به زبان عربی نقل می‌شده است و از ثبت آن به وسیله اعداد خودداری می‌نموده‌اند. «از آن جا که در همه ادوار، نسخه‌ها به لحاظ

اعتبار اقتصادی مورد نظر بعضی از نسخه‌نویسان، وراقان و نسخه‌فروشان بوده، هم‌چنان که کتابت مزوّر رونق داشته، ترقیمه‌های مزوّر نیز فراهم می‌شده است» (مایل هروی، ۱۳۸۰: ۴۶) در این میان احتمال جعل تاریخ ترقیمه‌ها بیش از اجزای دیگر آن متصوّر و معمول بوده است. هرچند قراین دیگری چون نوع خط کتابت، اصالت متن، نوع کاغذ و جوهر از عواملی است که در کنار ترقیمه معیار سنجش اعتبار یک نسخه خطی است؛ اما بررسی تاریخ مندرج در ترقیمه نیز یکی از عوامل مهم در شناخت نسخه و میزان قدمت آن است.

از این رو پس از نگاهی اجمالی به تاریخ ترقیمه‌ها در جدول زیر، به بررسی هریک از نسخه‌ها به صورت جداگانه می‌پردازیم:

فهرست تاریخی

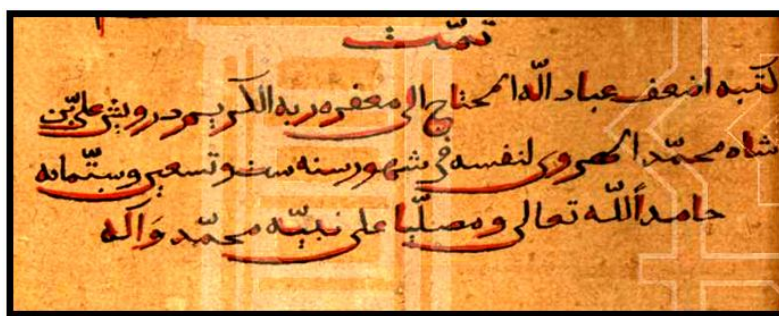
ردیف	محل نگهداری	شماره	تاریخ
۱	قره حصار	ف۴۳۴۰	سبت خامس عشره شهر الله الاصم رجب سنه ثلث و سبعائه (۷۰۳)
۲	حالت افندی	ف۵۵۸	آخر ماه مبارک ربیع الاول تاریخ سال هفده و هفصد (۷۱۷)
۳	بلدیه استانبول	ف۱۹	اوایل شهر رمضان المبارک سنه ثلث و عشرين و سبعایه (۷۲۳)
۴	گدک احمدپاشا	۱۶۰۵	اوایل شهر الله رمضان المبارک بتاریخ سنه سبع و عشرين و بسعائه (۷۲۷)
۵	موزه قوینه	۶۹ و ۶۸	غرّه ربیع الآخر لسنه سبعین و سبعائه (۷۷۰)
۶	موزه بریتانیا	ف۸۶۲	غرّه جمادی الآخر سنه اربع و سبعین و سبعایه (۷۷۴)
۷	مجلس	۲۴۴۳	بسال هشتصد و هفده ربیع الاول از مه بود (۸۱۷) ^۱
۸	کتابخانه ملک	۵۰۴۲	غرّه جمادی الاولى ۸۳۹
۹	کتابخانه ملی وین	ف۷۶	رابع محرم الحرام سنه خمس اربعین و ثمنائه الهجریه (۸۴۵)
۱۰	مجلس	۲۶۵۷	بتاریخ عاشر شهر رمضان المعظم سنه ثلث ستین و ثمانائه (۸۶۳) ^{۱۲}
۱۱	مجلس (اسرارنامه)	۱۶۲۹۱	شهور سنه ست و تسعین و ستمائه (۶۹۶)
۱۲	مورخ ۶۵۴؟	-	یوم الاربعاء فی اواسط شهر جمادی الآخر لعام اربع و خمسين و ستمائه (۶۵۴)

از میان دوازده نسخه موجود ظاهراً قدیمی‌ترین نسخه‌ها مربوط به قرن هفتم بوده است، یعنی مورد

یازدهم و دوازدهم؛ اما در ادامه اصالت این دو نسخه را مورد بررسی قرار خواهیم داد:

۳. ۲. ۱. دو نسخه با ترقیمه جعلی

از میان این نسخ، نسخه‌ی «اسرارنامه» جعلی است و این مسأله در فهرست نسخ مجلس به صراحت بیان شده است: «کار جعالان معاصر تهرانی است. کنار بعضی از حروف را به صورت تزئینی قرمز کرده تا به گمان خود کار را قدیمی جلوه دهد. در ساخت کاغذ کهنه مخصوصاً ناشیانه عمل کرده است!» (حسینی اشکوری، ۱۳۹۰: ج ۴۵، ۱۳۷ و ۱۳۸) بنابراین این نسخه هرچند به ظاهر قدیم‌ترین نسخه تاریخ‌دار غزلیات شمس است، اما از آن‌جایی که نسخه‌ای جعلی است قابل اعتناء، اعتماد و بررسی نیست. در زیر می‌توان تصویر این ترقیمه را دید:



ترقیمه نسخه اسرار نامه، مجلس

از دیگر نسخی که ترقیمه آن جعلی تشخیص داده شده است، نسخه ۶۵۴ است. احمد مجاهد طی مقاله‌ای نسخه قدیمی و معتبری را معرفی کرده است که در حال حاضر از سرنوشت آن بی‌اطلاعیم. نسخه‌ای که در ترقیمه آن تاریخ ۶۵۴ بوده و سال ۱۳۸۵ به کتابخانه ملّی عرضه شده، به علت قیمت بالای آن خریداری نشده است. البته مجاهد معتقد است که ترقیمه دست‌کاری شده است؛ اما با این وجود نسخه معتبری است (مجاهد، ۱۳۸۵: ۳۷۶-۳۷۴).^{۱۳}

مجاهد دو دلیل برای مخدوش بودن تاریخ این نسخه ذکر می‌کند؛ یکی نحوه گردش حروف سه حرف اول کلمه «ستمائه» که با گردش این سه حرف در کلمات دیگر این نسخه فرق دارد. دوم آن که سه نسخه در کتابخانه دانشگاه تهران موجود است که تاریخ هر سه ۷۵۰ ق است، کاتب آن نسخه با این نسخه ۶۵۴ یکی است و آن «خلیل بن عبدالله المولوی» است (همان).

مخدوش بودن تاریخ این نسخه را آقای آدمیت نیز تأیید کرده‌اند. شفیع کدکنی نیز هم از نظر سبک‌شناسی شعر مولانا و هم از جهت حجم زیاد اشعار و هم داخل بودن بعضی از غزلیات دیگران در کتاب، این نسخه را اصیل ندانسته‌اند؛ اما در هر حال این نسخه یکی از نسخ کهن تاریخ‌دار غزلیات مولوی است و کسانی که بعداً دست به کار تصحیح و تحقیق دیوان شمس می‌زنند، باید این نسخه را نیز زیر نظر داشته باشند و این نسخه ظاهراً از روی نسخه‌ای نوشته شده که به وسیله حسام‌الدین چلبی قرائت و اصلاح شده است (همان، ۳۷۵).



ترقیمه نسخه مورخ ۶۵۴؟

در پایان مجاهد مطلبی را درباره‌ی تعداد صفحات این نسخه متذکر می‌شود: «نسخه در روز اول که من دیدم کامل و بی نقص بود و فروشنده آن هم با شرط کامل بودن و بی نقص بودن می فروخت؛ اما بعداً در کشاکش بین رقبای نسخه‌باز تعداد ۲۲ برگ (= ۴۴ صفحه) کنده شده است تا لابد در یک معامله دیگر آن ۲۲ ورق را به چند میلیون تومان دیگر بفروشد (همان).

از آنجایی که این دو نسخه جعلی تشخیص داده شد، قدیم‌ترین نسخه موجود غزلیات شمس مربوط به اوایل قرن هشتم خواهد بود و نه اواخر قرن هفتم. البته این نکته درباره نسخ ترقیمه‌دار غزلیات مولوی است، نه دیگر نسخی که از جانب نسخه‌شناسان و مولوی‌شناسان بزرگ معتبر تشخیص داده شده‌اند. بنابراین در ادامه به معرفی قدیمی‌ترین نسخه ترقیمه‌دار غزلیات شمس خواهیم پرداخت:

۳. ۲. ۲. قدیم‌ترین نسخه‌ی ترقیمه‌دار غزلیات شمس

یکی از نسخی که استاد فروزانفر در تصحیح غزلیات شمس از آن بهره برده است، نسخه‌ای متعلق به کتابخانه گدک احمدپاشا در شهر افیون قره‌حصار به شماره ۱۵۸۷ است. رمز این نسخه در دیوان مصحح استاد فروزانفر «قص» است. استاد فروزانفر این نسخه را این‌گونه توصیف می‌کند:

«مشمول بر ۲۷۸ ورق (۵۵۶ صفحه) هر صفحه ۱۳ سطر و از ورق ۱ تا ۱۰ فهرست غزل‌هاست که پس و پیش شده به خط روشن و جلی و در سنی ۷۳۰ کتابت آن به پایان رسیده و کاتب تاریخ آن را بدین گونه قید کرده است: «تم المجلد الثانی من دیوان بحمدالله و حسن توفیقه فی یوم سبت خامس عشره شهر الله الاصم رجب سنه ک و سبعمائه علی يد العبد الضعیف المحتاج الی رحمۃ الله تعالی محمد بن یوسف المولوی غفر الله له و لوالدیه و لجمیع المسلمین برحمتک یا ارحم الراحمین. القیر شهری و مالکة سنه ثلثین و سبع مائه ۷۳۰» و رقم اخیر قرینه است بر این که تاریخ کتابت را در سطر دوم نیز ثلثین باید خواند نه ثلاث چنانکه صورت ظاهر آنست.» (مولوی، مقدمه فروزانفر، ج ۱، یا و یب)

نکته مهم آن است که در این ترقیمه دو تاریخ به چشم می‌خورد؛ یکی تاریخ «سنه ک و سبعمائه» و دیگری تاریخی که در انتهای ترقیمه هم به عدد و هم با حروف آمده است؛ یعنی تاریخ «سنه ثلثین و سبع مائه ۷۳۰». از آنجایی که تاریخ اول کمی ناخواناست و شبیه به کلمه «یک» بدون نقطه و سرکش است (ک)، هم‌چنین به قرینه تاریخ دوم، استاد فروزانفر تاریخ این نسخه را ۷۳۰ دانسته‌اند.

اما محمد عیسی ویلی، مسوؤل بخش نسخه‌های خطی فارسی و ترکی کتابخانه بریتانیا-لندن، در مقاله خود با عنوان «ترجیعات مولانا و نسخه‌های دیوان مولانا» بر آن است که تاریخ این نسخه ۷۰۳ است و یقین دارد که در ترقیمه «ثلاث» آمده است نه «ثلاثین». (ویلی، ۱۳۷۶: ۷۲۸) در زیر نگاهی به این ترقیمه می‌اندازیم:

تم المجلد الثاني من ديوان حمد الله تعالى وحسن توفيقه
في ثمان وخمسين سنة شهر الله الاصح رجب سنة
دسبع مائة على يد الامد الضعيف المحتاج الى
رحمة الله تعالى محمد بن يوسف المولوي
غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين
مرجبتك بالارحم الراحمين
القرشهرى
وما لك
سنة لبريد

۷۳۰

(ترقیمه‌ی نسخه‌ی قره‌حصار فیلم ۴۳۴۰)

با توجه به تصویر ترقیمه ملاحظه می‌شود که شکل نوشتن مبهم است و خواننده بدرستی نمی‌تواند، تشخیص دهد که نظر فروزانفر درست است یا ویلی؟

نگارندگان سعی کردند که از دیگر عناصر موجود در ترقیمه برای حل این مسأله استفاده کنند. در متن ترقیمه آمده است: «تم المجلد الثاني.... فی يوم سبت خامس عشرة شهر الله الاصح رجب...» پس تا این جا دانستیم که در روز شنبه، ۱۵ رجب این جلد تمام شده است. یکی از منابعی^{۱۴} که می‌تواند در صحت اعتبار این تاریخ به ما یاری رساند، «تقویم تطبیقی هزار و پانصد ساله هجری قمری و میلادی» است. بر اساس این تقویم، در سال ۷۰۳ هجری قمری، آغاز ماه رجب مصادف با شنبه ۸ فوریه است (ووستنفلد، ۱۳۶۰: ۱۴۱). بنابراین پانزدهم آن ماه (که تاریخ کتابت این نسخه است) دقیقاً معادل روز «شنبه» بوده است، یعنی «يوم سبت»، همان گونه که در ترقیمه نیز بدان اشاره شده است؛ اما آغاز ماه

رجب سال ۷۳۰ هجری قمری، برابر جمعه ۲۰ آوریل است، (همان، ۱۴۶) بنابراین پانزدهم ماه رجب در آن سال جمعه بوده است نه شنبه.

بنابر تمامی این شواهد، می‌توان به این نتیجه رسید که آن رقم ناخوانا در ترقیمه «ثلث» و تاریخ درست ترقیمه نیز همان ۷۰۳ است؛ یعنی «ثلث و سبعمائه». پس نظر ویلی با توجه به تصویر ترقیمه منطقی به نظر می‌رسد.

اینک نکته‌ای که هنوز مبهم باقی مانده است، تاریخی است که در پایان ترقیمه آمده است، احتمالاً تاریخی که در پایان ترقیمه آمده است (۷۳۰) مربوط به مالک نسخه و تاریخ مالکیت آن است. ظاهراً «قیرشهری» نامی در سال ۷۳۰ این نسخه را در مالکیت خود داشته است. (ضمناً قیر شهر نام مکانی است و در این جا منظور کسی است که منسوب به این شهر است.) از طرف دیگر سه سطر پایانی با فاصله‌ای از متن ترقیمه نوشته شده است و این نشانه نیز مدرک دیگری در تأیید گفته ویلی است. این نسخه با توجه به ترقیمه آن، در حال حاضر، کهن‌ترین نسخه ترقیمه‌دار موجود از غزلیات شمس است.

همان‌طور که در قسمت قدیم‌ترین نسخه بیان شد، اجزاء گوناگون تاریخ ترقیمه، اعم از روز، ماه و سال هر کدام می‌تواند بتنهایی حائز اهمیت باشد. بنابراین بقیه نسخ را از این دیدگاه مورد بررسی قرار می‌دهیم:

ردیف	محل نگهداری	شماره	روز	ماه	سال
۲	حالت افندی	۵۵۸ف	آخر ماه	ربیع‌الاول	هفده و هفصد
۳	بلدیه استانبول	۱۹ف	اوایل شهر	رمضان	ثلث و عشرين و سبعمایه
۴	گدک احمدپاشا	۱۶۰۵	اوایل	رمضان	سبع و عشرين و سبعمائه
۵	موزه قوینه	۶۹و۶۸	غرّه	ربیع‌الآخر	سبعین و سبعمائه
۶	موزه بریتانیا	۸۶۲ف	غرّه	جمادی‌الآخر	اربع و سبعین و سبعمایه
۷	مجلس	۲۴۴۳	-	ربیع‌الاول	هشتصد و هفده
۸	کتابخانه ملک	۵۰۴۲	غرّه	جمادی‌الاولی	۸۳۹
۹	کتابخانه ملی وین	۷۶ف	رابع	محرم	خمس اربعین و ثمنمائنه
۱۰	مجلس	۲۶۵۷	عاشر	رمضان	ثلث ستین و ثمانمائنه

با نگاهی اجمالی به جدول بالا، درخواستیم یافت که در بیشتر موارد کاتبان روز دقیق کتابت را ذکر نکرده‌اند و تنها به بیان حدود تاریخ؛ یعنی آخر، غره یا اوایل اکتفا نموده‌اند؛ حتی در دو موردی که

روز «چهارم» و «دهم» (رابع و عاشر) ماه مورد نظر را ذکر کرده‌اند، اشاره‌ای به روزهای هفته ننموده‌اند. اگر روز هفته، به همراه روز و ماه و سال، ذکر می‌شد، بررسی دقیق این تاریخ‌ها و اطلاع از جعلی یا حقیقی بودن آن‌ها به وسیله تقویم تطبیقی هزار و پانصد ساله هجری قمری و میلادی میسر می‌گردید؛ همان گونه که در بررسی تاریخ نسخه قره حصار عنوان شد، علاوه بر این، ماه‌ها براساس تاریخ هجری قمری که در آن زمان معمول و متداول بوده، قید شده است. اما در مورد نحوه ذکر سال‌ها توجه به فارسی یا عربی بودن آن‌ها خالی از فایده نیست. همان طور که در جدول بالا می‌توان دید، تنها در دو مورد، سال کتابت به زبان فارسی قید شده است. بنابه تحقیق نجیب مایل هروی بسیاری از کتب قدیم فارسی که مربوط به سده‌های نخستین کتابت می‌شده‌اند، ترقیمه‌ها به زبان فارسی نوشته می‌شده است و چنین ترقیمه‌هایی را «ترقیمه پارسی» می‌نامد و نمونه‌هایی را از قرن پنجم و ششم ذکر می‌کند (مایل هروی، ۱۳۸۰: ۴۷)؛ اما در مورد ترقیمه‌های مذکور که مربوط به قرن هشتم و نهم هستند، نمی‌توان ادعا کرد که فارسی‌نویسی تاریخ ترقیمه دلیل بر صحت و اعتبار آن‌ها تواند بود یا به عکس دلیلی بر عدم اعتبار این نسخ می‌باشد. بنابراین در میان نسخ غزلیات شمس به توصیف این دو نمونه و اشاره به تمایز آن دو با دیگر نسخ اکتفا می‌کنیم.

از میان نسخ ترقیمه‌دار غزلیات شمس، تا اواخر قرن نهم، شش نسخه مربوط به قرن هشتم و چهار نسخه مربوط به قرن نهم است.

۳.۳. کاتبان

از دیگر اجزای مهم ترقیمه که باید مورد بررسی قرار گیرد، نام کاتب ترقیمه است. البته نباید این نکته را از نظر دور داشت که یافتن نام و نشان کاتبان کاری سهل و آسان نیست؛ زیرا ممکن است کاتب، شخص چندان مشهوری نباشد یا تنها یک نسخه یا نسخه‌های معدودی را کتابت کرده باشد؛ ازین رو یافتن نام و نشان و نسب کاتبان کار بسیار دشواری است.

در مورد کاتبان نسخ غزلیات شمس، نکته مهم آن است که پنج تن از آنان لقب «المولوی» دارند، یعنی از سلسله مولویه بوده‌اند. متأسفانه نگارندگان نتوانستند، در میان مریدان مولانا، نشانی از این کاتبان بیابند. توفیق سبحانی، در ضمیمه‌ای که بر نسخه فاکسیمیل موزه قونیه مورخ ۷۷۰ نوشته‌اند، درباره ترقیمه و چند و چون بحث مفصلی ارائه داده‌اند؛ از جمله آن که «این نسخه جهت مطالعه خواجه شرف المله و الدین ابوالمعالی امیر ساتی المولوی پسر حسام‌الدین بن حسن کتابت شده است» (مولوی،

ضمیمه توفیق سبحانی، ۱۳۸۶: ۳/۲) اما درباره نسب کاتب؛ یعنی حسن بن عثمان المولوی بیش از آنچه ما می‌دانیم، مطلبی نیآورده‌اند.^{۱۵} در فهرست زیر نگاهی اجمالی به نام کاتبان خواهیم داشت:

فهرست کاتبان

ردیف	محل نگهداری	شماره	کاتب
۱	قره حصار	ف۴۳۴۰	محمد بن یوسف المولوی
۲	حالت افتدی	ف۵۵۸	-
۳	بلدیه استانبول	ف۱۹	احمد بن محمد المولوی الاحدی
۴	گدک احمد پاشا	۱۶۰۵	احمد بن محمد الکاتب معروف بابن النساج المولوی الاحدی
۵	موزه قوینه	۶۹ و ۶۸	حسن بن عثمان المولوی
۶	موزه بریتانیا	ف۸۶۲	احمد بن ولی شیرازی
۷	مجلس	۲۴۴۳	-
۸	کتابخانه ملک	۵۰۴۲	محمود بن محمد المشتھر قلانسی
۹	کتابخانه ملی وین	ف۷۶	شیخ الاسلام بن حسین بن زین الدین
۱۰	مجلس	۲۶۵۷	درویش نورالله بن درویش علی کاتب
۱۱	مجلس (اسرارنامه)	۱۶۲۹۱	درویش علی بن شاه محمد هروی
۱۲	مورخ ۶۵۴؟	-	خلیل المولوی

یکی از موارد قابل ذکر در مورد نام کاتبان غزلیات شمس، شباهتی است که میان نام کاتب نسخه «بلدیه استانبول» و «کتابخانه گدک احمد پاشا در افیون قره حصار» وجود دارد. نام اولی در ترقیمه «احمد بن محمد المولوی الاحدی» است و نام کاتب در نسخه دوم «احمد بن محمد الکاتب معروف بابن النساج المولوی الاحدی» است. فروزانفر این دو نفر را یکی دانسته است و در مقدمه جلد نخست از غزلیات شمس، پس از بازنویسی کامل ترقیمه نسخه قره حصار می‌افزاید: «پس وی [احمد بن محمد الکاتب المعروف بابن النساج المولوی الاحدی] بدون هیچ شبهه همان کسی است که نسخه «خب» [یعنی بلدیه استانبول] را استنساخ کرده است...».

خیام‌پور در مقاله‌ای با عنوان «نشریات ترکیه، چند کتاب خطی مهم فارسی در گوشه‌ای از آسیای صغیر»، چند نسخه خطی فارسی را که در کتابخانه‌های ترکیه نگهداری می‌شود، معرفی کرده است. از میان این نسخ آن‌چه برای ما حائز اهمیت است، نسخه‌ای است با عنوان «لمحه النظر» که کاتب آن شخصی با همین نام است، «احمد بن محمد المولوی الاحدی الکاتب» که تاریخ کتابتش نیز مربوط به قرن هشتم است. این نسخه در بوردور در کتابخانه «وقف و خلق او» است و تحت شماره ۱۲۳۷ مقید می‌باشد.

خیام‌پور اطلاعات چندانی از مؤلف این اثر ندارد و در این حد به معرفی این کتاب بسنده می‌کند که «این کتاب امثال و حکم عربی است که با ایراد حکایات تشریح و توضیح داده شده است» (خیام‌پور، ۱۳۲۹: ۴۵). هر چند استنساخ آثار متعدد، دلیل بر اعتبار کاتب و یا اثر استنساخ شده‌ی او نمی‌تواند باشد؛ اما یافتن نام کاتبان در آثار مختلف و بررسی آن‌ها می‌تواند نکاتی را در اختیار مصححان قرار دهد. تقریباً می‌توان اطمینان حاصل کرد که هر سه این کاتبان یک نفر هستند که نسخ متعددی را استنساخ کرده است. هر چند در نسخه قره‌حصار عبارت «المعروف بابن النساج» ممکن است این شبهه را ایجاد کند که کاتب این نسخه با دو نسخه دیگر متفاوت است؛ اما ظن غالب، چنان که فروزانفر و ویلی نیز بدان معتقدند، این است که این دو نسخه را یک نفر کتابت کرده است.

۳. ۴. معرفی مؤلف و اثر

از دیگر اطلاعاتی که ترقیمه‌ها به دست می‌دهند، نام و نشان اثر کتابت شده و مؤلف آن است. در این میان گاه برخی کاتبان برای نشان دادن ارادت خود به مؤلف صفاتی در وصف و تعریف از آن نیز ذکر می‌کنند. صفاتی که برای دیوان کبیر مولانا در ترقیمه‌ها آمده است، بدین قرار است: «دیوان معنوی اسرار رموز جانی، دیوان مقدس، الاسرار القدسیه و الانوار القدوسیه». صفاتی برای مؤلف این اثر؛ یعنی مولانا جلال‌الدین محمد نیز آورده شده است، صفاتی چون: «المولی العالم ملک المحققین مفخر العارفين، جلال الملة و الدین الرومی علیه الرحمة؛ حضرت مولوی، سلطان الاولیا، ترجمان الانبیا و...». در جدول زیر می‌توان این صفات را به تفکیک نسخه‌های ترقیمه‌دار مشاهده نمود:

صفات مولف و اثر

ردیف	اصل	شماره	صفات مؤلف و اثرش
۲	حالت افندی	۵۵۸ف	دیوان معنوی اسرار رموز جانی
۴	گدک احمدپاشا	۱۶۰۵	کتب هذه الغزلیات الغرّاء من انشاء سلطان الاولیا ترجمان للانبیا مولانا جلال‌الحقّ و المله و الله اسبح الله ظلّه علی کافه العاشقین
۵	موزه قوینه	۶۸ و ۶۹	دیوان مقدس
۶	موزه بریتانیا	۸۶ف	الديوان المولى العالم ملک المحققین مفخر العارفين، جلال الملة و الدین الرومی علیه الرحمة
۱۰	مجلس	۲۶۵۷	حضرت مولوی
۱۲	مورخ ۶۵۴؟	-	قد انتهت کتابه هذه الاسرار القدسیه و الانوار القدوسیه من الغزلیات

۴. نتیجه

بررسی ترقیمه نسخه‌های خطی اطلاعات بسیار ارزشمندی را در اختیار محققان قرار می‌دهد. در حال حاضر، در شیوه مرسوم فهرست‌نگاری، تنها اطلاعات معدود و گاه ناقص و مغلوطنی در اختیار پژوهشگران قرار می‌گیرد و هیچ‌گونه تصویری از ترقیمه در فهرست ارائه نمی‌شود؛ هرچند همان فهرست‌ها نیز حاصل تلاش بی‌وقفه فهرست‌نگاران بسیاری است و عمر بسیار می‌طلبد. بنابراین می‌بایست مصححان و محققان در حوزه‌های گوناگون، کار فهرست‌نگاران را تکمیل نمایند. هر مصححی با توجه به نسخی که در اختیار دارد، می‌تواند با به دست دادن تصاویر ترقیمه‌ها به توصیف آن‌ها همت گمارد و بدین وسیله نکات مختلفی را در اختیار همگان قرار دهد. چه بسا، کاتبان مشترک نسخه‌های مختلف، اهداف مشترک کاتبان، تاریخ کتابت و نکات گوناگونی که در ترقیمه‌ها ذکر می‌شود، ابهاماتی را که در پریشانی ترقیمه‌ها موجود است، برطرف کند. نسخه‌های خطی میراث گرانبهای ادب و فرهنگ یک سرزمین است. این نسخه‌ها به مرور زمان و در اثر حوادث طبیعی و گاه سودجویی‌ها دست‌خوش تغییرات بسیار شده‌اند؛ بنابراین اگر اطلاعات موجود در آن‌ها، به صورت جداگانه، در مجموعه‌های بزرگ گرد هم آیند، می‌توانند بسیاری از این ابهامات را برطرف کنند. چه بسا اگر چندین اثر نویسنده شده از یک کاتب، در کنار یکدیگر قرار گیرند، اطمینان درباره تاریخ کتابت این آثار بیش‌تر شود و امکان دست‌کاری سودجویان از بین برود. این مزیت می‌تواند درباره تمامی اجزای موجود در ترقیمه‌ها صدق کند و کار را برای پژوهشگران تسهیل نماید.

پی‌نوشت‌ها

۱- در فهرست نسخه‌های عکسی کتابخانه مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، نسخه‌ای به شماره ۴۱۶ معرفی شده است. مشخصاتی که در این فهرست آمده است بدین قرار است: «نسخ کهن، بی‌تاریخ، آغاز و انجام افتاده - آغاز: من اگر مستم اگر هشیارم/ تو را خواهم، دگر یاری نخواهم. (منزوی، ۱۳۸۸: ۱۲۹). این نسخه دقیقاً همان نسخه قره‌حصار است، البته با افتادگی بسیار در میان نسخه و هم‌چنین افتادگی ترقیمه آن. نسخه‌نویس محترم متوجه این مسأله نشده‌اند که دو مصراع این بیتی را که به عنوان بیت اول نسخه آورده‌اند، از نظر وزنی هم‌خوانی ندارند، چرا که این دو مصرع هر کدام مصراع اول غزل‌هایی متفاوت هستند و در حقیقت این صفحات اولیه فهرست غزل‌هاست و نه آغاز آن‌ها.

۲- در برگ اول نسخه به خط استاد مینوی نوشته شده است: ۳۰۰ برگ. استاد فروزانفر تعداد برگ‌های این نسخه را ۳۵۶ برگ می‌داند. اما متأسفانه فقط ۱۹۹ برگ از این فیلم در دانشگاه تهران موجود است. البته غزلیات در برگ ۱۴۲ سمت چپ به پایان می‌رسد و مابقی آن مربوط به رباعیات است.

۳- از حدود برگ ۱۲، از نظر الفبایی مشوّش است و به نظر می‌رسد، جاهایی براساس بحر و وزن تنظیم شده است.

۴- اطلاعات مربوط به این نسخه، از مقدمه استاد فروزانفر بر جلد اول کلیات شمس نقل شده است؛ زیرا متأسفانه، علی‌رغم تلاش نگارندگان امکان دسترسی به میکروفیلم این نسخه که در اختیار استاد فروزانفر قرار داشته است، نبود. بنابراین، اطلاعات عمومی مربوط به نسخه از مقدمه جلد اول غزلیات شمس مصحح استاد فروزانفر نقل می‌شود. خوشبختانه در مقدمه جلد هفتم، ترقیمه این نسخه به شکل عکسی آمده است، بنابراین برای بررسی اطلاعات ترقیمه، مستقیماً از این عکس کمک گرفته شده است.

۵- این نسخه مشتمل بر شش دفتر مثنوی در متن و غزلیات و رباعیات مولانا در حاشیه است.

۶- البته در انتساب غزل‌های ترکی و یونانی به مولانا تردید وجود دارد و طی یک تصحیح انتقادی باید در صحت انتساب این دسته از غزل‌ها تأمل کرد.

۷- این نسخه مشتمل بر شش دفتر مثنوی در متن و غزلیات و رباعیات مولانا در حاشیه است.

۸- در این نسخه، جملات دعایی و صفات مؤلف کتاب به جای ترقیمه در اول کتاب آمده است. هرچند در جلد هفتم از غزلیات مرحوم فروزانفر، ورق اول و آخر باشتباه و به جای یکدیگر عنوان گذاری شده‌اند. (مولوی، مقدمه فروزانفر، ۱۳۶۳: ج ۷، کب و کج).

۹- قسمت‌هایی از این ترقیمه از بین رفته است. جاهایی که... گذاشته‌ایم، همان قسمت‌های از بین رفته این ترقیمه است.

۱۰- قسمت‌هایی از این ترقیمه از بین رفته است و قابل خواندن نیست.

۱۱- البته در پایان این نسخه، دیباچه‌ای به نثر نگاشته شده است که تاریخ نوشتن این دیباچه ربیع الاول سال ۸۱۷ نوشته شده است. هرچند بعید به نظر نمی‌رسد که این دیباچه پس از پایان کتابت دیوان نوشته شده باشد.

۱۲- در برگ ۲۴۰ از این نسخه، غزلیات و رباعیات مولوی در حاشیه به پایان رسیده است و ترقیمه در حاشیه این صفحه آمده است.

۱۳- «کتاب یاد شده در دست یک جوان مسئله‌دار ساکن در یکی از شهرک‌های جنوبی تهران بود و به همان علت کتاب را نه از خانه‌اش بیرون می‌آورد و نه کسی را به خانه‌اش راه می‌داد. نگارنده از طریق یک پزشک - که از خویشاوندان آن جوان بود - با او مرتبط شدم و جهت رؤیت و خرید کتاب دو نوبت به منزل او رفتم و او

هم چند نوبت به منزل من آمد، اما چون قیمت کتاب از توان مالی من بالاتر بود نتوانستم بخرم. کتاب چند سال پیش به بهای ۸ میلیون تومان به مرحوم خُرمی فروخته شد، و او هم بعد از چندی به مبلغ ۱۴ میلیون تومان به نفر بعدی فروخت و او هم پس از چند سال به مبلغ ۱۷/۵ یا ۱۹/۵ میلیون تومان به نفر دیگر فروخت و سرانجام جهت فروش به کتابخانه‌ی ملی عرضه شد که به دلیل قیمتِ سرسام آور پیشنهادی خریداری نشد. این بود سرنوشت این نسخه به اجمال.» (همان، ۳۷۴)

۱۴- رهنمای ما به این کتاب، برای حل این مسأله، اکبر نحوی، دانشیار محترم بخش زبان و ادبیات فارسی، بودند که از ایشان سپاسگزاریم.

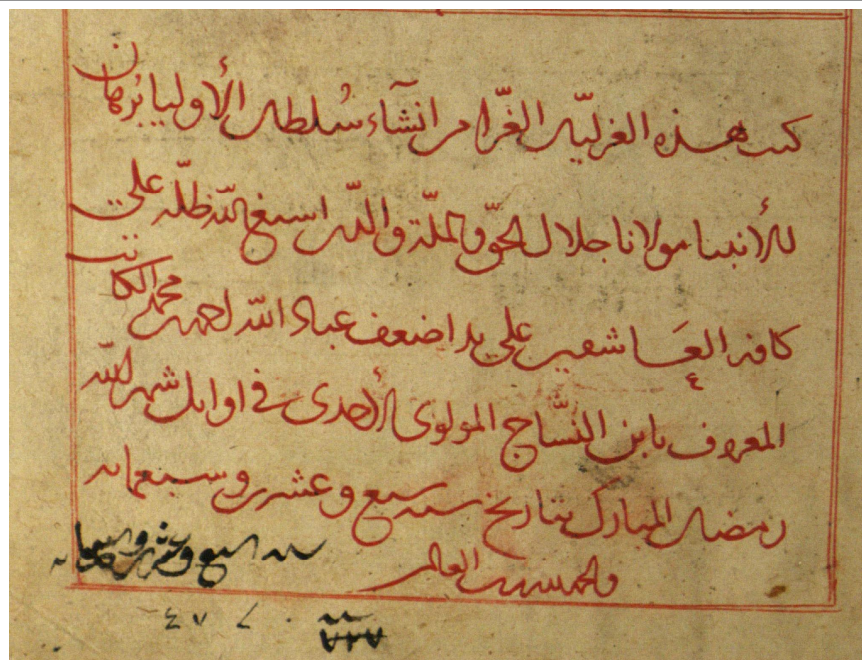
۱۵- برای اطلاع بیش‌تر از چند و چون این نسخه رجوع کنید به ضمیمه توفیق سبحانی بر نسخه‌برگردان، نسخه قونیه مورخ ۷۷۰، جلد دوم.

عام نیستند این دیوان معنوی
اسرار و مورخانی در آخر ماه
مبارک سبع الاول تاریخ سال
هند و هندو

ترقیمه نسخه حالت افتدی فیلم ۵۵۸

والحمد لله رب العالمین و صلی الله علی نبیه محمد وآله
احمسن الطیبین الطاهرین
وسلم تسلیماً دایماً
کثیراً
فرع من کتابه الدواوین احمد بن محمد الولوی
الأجندی فی اوایل شهر رمضان
المبارک سنه ۱۰۰۰ و عشرین
سبعه

ترقیمه نسخه بلدیة استانبول فیلم ۱۹



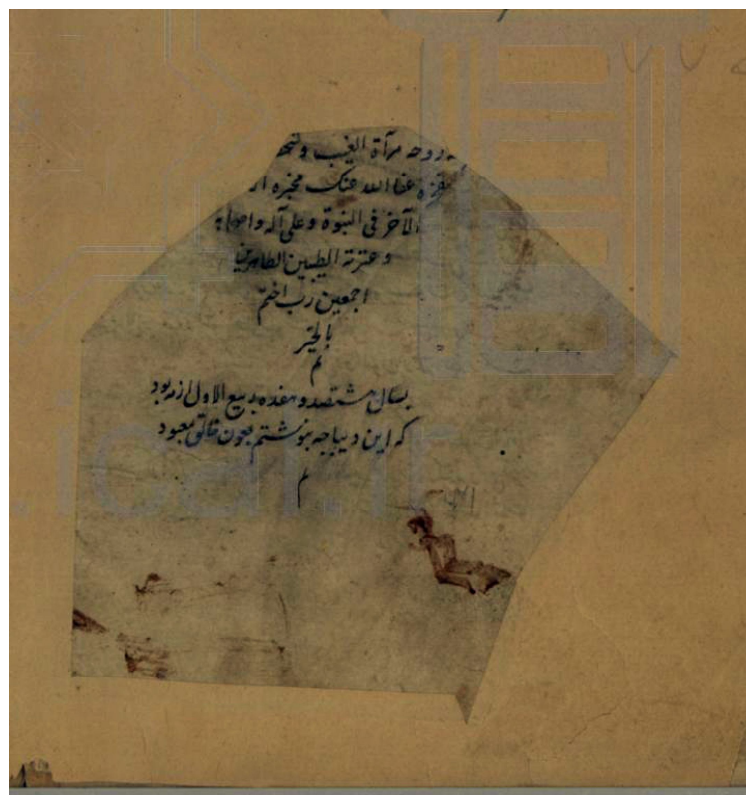
ترقیمه قره حصار (قح)



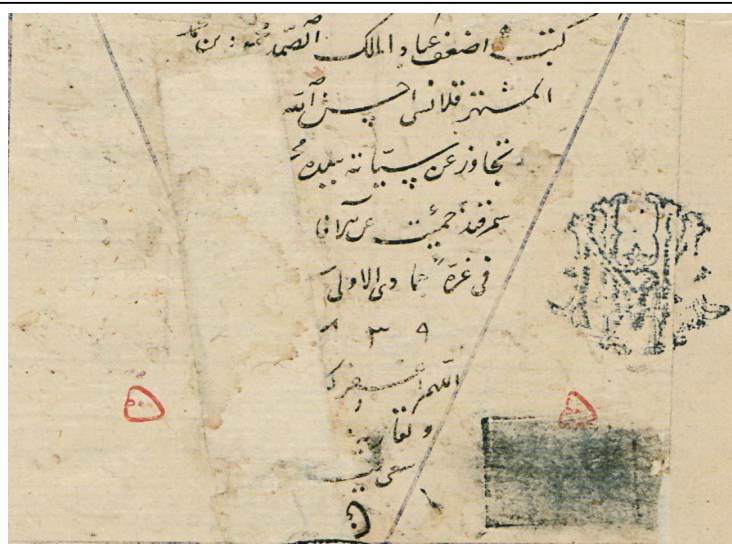
ترقیمه اول نسخه ۷۷۰ قونیہ



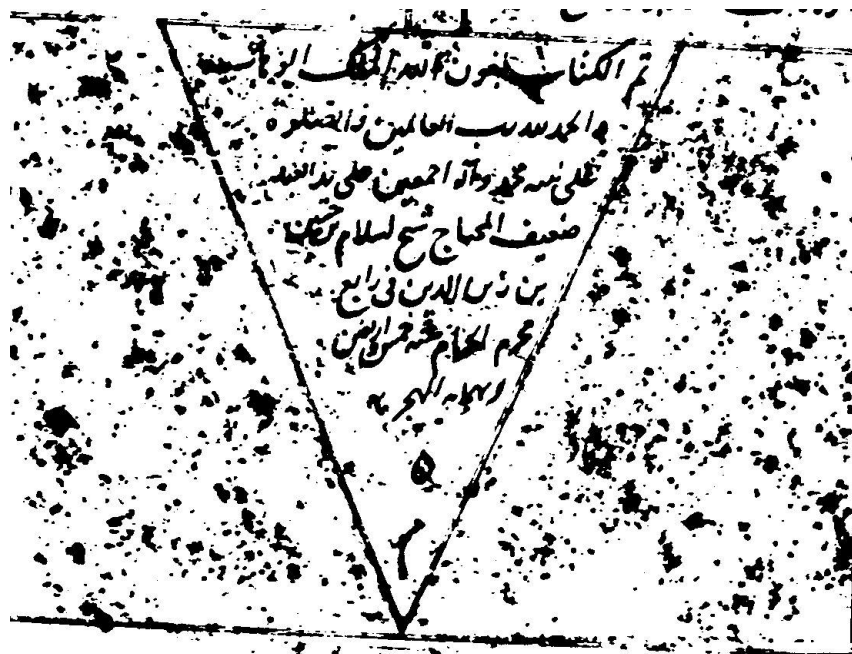
ترقیمه دوم نسخه ۷۷۰ قونیہ



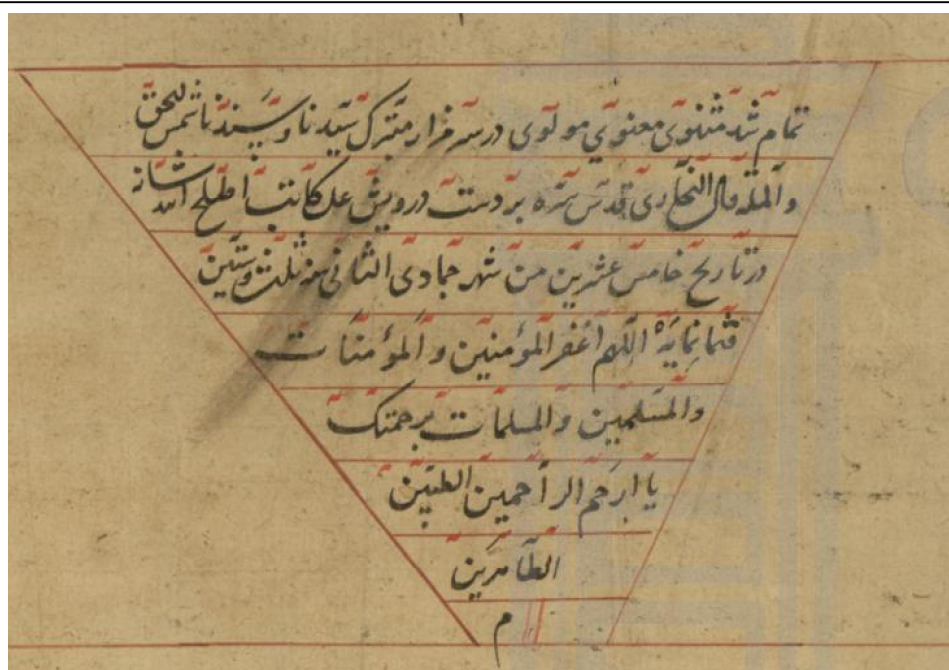
ترقیمه نسخه مجلس به شماره ۲۴۴۳



ترقیمه نسخه کتابخانه ملک نسخه ۵۰۴۲



ترقیمه نسخه کتابخانه ملی وین فیلم ۷۶



ترقیمه مثنوی نسخه مجلس به شماره ۲۶۵۷

منابع

- ۱- بهار، محمدتقی. (۱۳۸۰). **سبک‌شناسی (تاریخ تطور نثر فارسی)**. ۳ جلد، امیرکبیر.
- ۲- خیّام‌پور، عبدالرسول. (۱۳۲۹). «نشریات ترکیه، چند کتاب خطی مهم فارسی در گوشه‌ای از آسیای صغیر». نوشته شرف‌الدین یالتقایا، م، ترجمه و اقتباس خیّام‌پور، تبریز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره ۱۹ و ۲۰، ص ۴۸-۴۱.
- ۳- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۳). **لغت‌نامه**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۴- مایل هروی، نجیب. (۱۳۶۹). **نقد و تصحیح متون** (مراحل نسخه‌شناسی و شیوه‌های تصحیح نسخه‌های خطی فارسی). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۵- ----- (۱۳۸۰). «فرهنگ تاریخی اصطلاحات نسخه‌شناسی (ترقیمه فارسی)». نامه بهارستان، سال دوم، شماره اول، دفتر ۳، ص ۵۰-۴۵.
- ۶- حسینی اشکوری، سیدصادق و یوسف بیگ‌باباپور. (۱۳۹۰). **فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی**، جلد ۴۵. زیر نظر عبدالحسین حائری، قم: حوزه علمیه قم، دفتر-تبلیغات اسلامی.
- ۷- مجاهد، احمد. (۱۳۸۴ و ۱۳۸۵). «کلیات غزلیات شمس تبریزی (مورخ ۹۶۵۴ق)». نامه بهارستان، سال ششم، شماره اول-دوم، دفتر ۱۱، ص ۳۷۶-۳۷۴.
- ۸- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۶). **دیوان** (نسخه‌برگردان) ۲ جلد. به اهتمام توفیق ه-سبحانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۹- ----- (۱۳۶۳). **کلیات شمس یا دیوان کبیر** (۱۰ جلد). با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- ۱۰- ووستنفلد، فردینالد و ادوارد ماهر. (۱۳۶۰). **تقویم تطبیقی هزار و پانصد ساله هجری قمری و میلادی**. مقدمه و تجدید نظر حکیم‌الدین قریشی، تهران: فرهنگسرای نیاوران.
- ۱۱- ویلی، محمد عیسی. (۱۳۷۶). «ترجیعات مولانا و نسخه‌های دیوان مولانا»، ایرج افشار و هانس روبرت رویمر، **سخنواره** (پنجاه و پنج گفتار پژوهشی به یاد پرویز ناتل خانلری)، تهران: توس، ۷۰۹-۷۵۴.

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هفتم، شماره اول، پیاپی ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۵۳-۷۶

مفهوم شناسی ایمان و پیوند آن با تجربه دینی در اندیشه مولوی در مثنوی

محمد رضا حاجی اسماعیلی* - مهدی مطیع** - پیمان کمالوند***

چکیده

ایمان از مراتب معرفتی بشر است که برای کمال بخشی به آن، افزون بر نیاز به تقویت پاره‌ای عوامل، شناخت و جلوگیری از برخی موانع نیز ضروری است. عرفا در پرتو جهان بینی اسلامی و ژرفای تأملات درونی خویش، نگاه خاصی به این پدیده دارند. از منظر عرفا ایمان، تصدیقی است که در ساحت معرفتی، عاطفی و تجربی انسان نمود پیدا می‌کند و همین موجب شده که در باور ایشان عواطف و تجربه دارای جایگاه رفیعی در دین و ایمان ورزی باشد. مولوی یکی از شاخص‌ترین عارفان تجربت اندیش در حوزه تفکر اسلامی و عرفانی است که در آثار وی؛ از جمله مثنوی که اثری تعلیمی و مشحون از معارف اسلامی و آیات و روایات و افکار عرفانی و عواطف انسانی است، از ماهیت ایمان و ارتباط آن تجربه دینی سخن رفته است. مولانا به اقتضای کلام از زاویه‌های مختلف، به بررسی مفهوم ایمان پرداخته و استنباط‌های خاص خود را دارد؛ از جمله اینکه ایمان امری تشکیکی و دارای مراتب متفاوت است و ایمان تنها ظاهری و لفظی نیست؛ بلکه این ایمان تحقیقی و باطنی است که دارای ارزش می‌باشد. این مقاله بر آن است تا با مفهوم شناسی ایمان در سه حوزه معرفتی، عاطفی و عملی ارتباط ایمان با تجربه دینی را از نگاه مولوی بررسی نماید.

* دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان M.Hajis1@yahoo.com

** استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول) peyman.kamalvand@gmail.com

تاریخ پذیرش ۹۲/۶/۲۵

تاریخ وصول ۹۱/۷/۱۱

واژه‌های کلیدی

ایمان، تجربه دینی، مولوی، مثنوی

مقدمه

از جمله مفاهیم بنیادی الهیات که زمینه ساز بسیاری از مباحث فلسفی، کلامی و عرفانی شده است، تبیین مفهوم و ماهیت ایمان است. لفظ ایمان و مترادفات گوناگون آن در سنت‌های دینی همچون اسلام، مسیحیت، ادیان رومی، ادیان یونانی، آیین بودا و آیین هندو بر معانی و مفاهیم متفاوتی دلالت دارد، حتی در قلمرو یک سنت دینی نیز تلقی‌های متفاوتی از ایمان وجود دارد. به عنوان مثال در تلقی اسلامی از مفهوم ایمان بسیاری از متکلمان ایمان را علم یقینی می‌دانند، در مقابل برخی از شیعیان و نیز اغلب اشاعره و مرجئه ایمان را عملی ارادی؛ یعنی تصدیق می‌دانند در این میان مرجئه اقرار زبانی را کافی می‌دانند؛ اما به نظر می‌رسد، ایمان چیزی بیش از علم است و عمل خارجی در آن دخالتی ندارد. ایمان را می‌توان تصدیق قلبی دانست که با اراده و اختیار انسان و در پی علم یا باور تحقق می‌یابد. از آنجا که ایمان تصدیقی در حالات احساسی خاصی چون عشق، توکل، اعتماد و رضایت در ساحت عاطفی و تجربی انسان نمود می‌یابد این مسأله سبب شده است تا برخی از دانشمندان با رویکرد عاطفی به ایمان بنگرند و گوهر و لبّ دین را تجربه دینی بدانند و دیگر ابعاد عقیدتی اخلاقی فقهی و حقوقی دین را به منزله صدف دین به شمار آورده و چندان وقعی بدان نهند. به دنبال ارائه این نظریه و تقلیل یافتن ماهیت ایمان به تجربه دینی ماهیت ایمان دینی نیز سرشت و تعریفی تازه به خود گرفت. در این تعریف ایمان همچون تجربه دینی و پاسخ به واکنشی است، نسبت به آن تجربه و لذا ایمان از سنخ دیدن و ادراک و تجربه کردن است نه تصدیق گزاره‌ها (هیگ، ۱۳۷۷: ۳۸). همچنین ایمان در این تقریر از سنخ شناخت نیست؛ بلکه حالت روحی و رهیافتی روانی است. به دیگر سخن ایمان را می‌توان احساس اعتماد و اطمینان و توکل و سرسپردگی و تعهد به خدا دانست (گنجی، ۱۳۷۹: ۳۹) این موضوع در جهان اسلام نیز مورد استقبال بسیاری از متفکران دینی قرار گرفت؛ لیکن نگرش به این موضوع از منظر عرفا نگرش قابل توجهی است. از منظر عرفان عشق علت ایجاد و سرچشمه همه فیوضات و حقیقتی ساری و جاری بر کل ممکنات و همه کائنات است. مولوی نیز پیرو مذهب عشق است و بر نقش مهم عنصر عاطفی عشق در دینداری تجربی و ایمان عالی تأکید ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که عشق اندک اندک

ذائقه باطنی عاشق را ارتقا می بخشد و به حالات نفسانی و روحانی مبدل می کند (زمانی، ۱۳۸۲: ۴۵۵). همچنین از دید مولوی سلوک با عشق مطمئن‌ترین و سریع‌ترین راه برای سالک برای رسیدن به مقصد است (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۱/۵۶۴).

عشق جوشد بحر را مانند دیگ	عشق ساید کوه را مانند ریگ
عشق بشکافد فلک را صد شکاف	عشق لرزاند زمین را از گزاف
گرنبودی بحر عشق پاک را	کی وجودی دار می افلاک را

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/۵۷-۵۹)

بنابراین عشق مهمترین رکن طریقت است و این مقام را تنها انسان کامل که مراتب ترقی و کمال را پیموده است درک می کند.

اهمیت بحث ایمان و ارتباط آن با تجربه دینی از دیدگاه مولوی را زمانی در می یابیم که بدانیم اندیشه‌های مولوی که به گفته وی الهامات غیبی است، مملو از تجارب دینی است؛ اگرچه در باب بررسی مفهوم ایمان و تجارب دینی در آثار مولانا تحقیقاتی از جمله بررسی مفهوم ایمان و کفر از آقای فرزاد جعفری و بررسی تجربه‌های عرفانی مولوی در مثنوی از آقای بخشعلی قنبری در این زمینه صورت گرفته؛ ولی باب بحث همچنان باز است. مقاله حاضر در استمرار این واکاوی خواهان بررسی مفهوم ایمان در حوزه‌های سه گانه معرفتی عاطفی و عملی و پیوند آن با تجربه دینی در مثنوی است.

مفهوم شناسی واژه ایمان

ایمان از واژه‌های کلیدی در حوزه معرفت دینی است که اساس، معیار و میزان در دینداری و بی دینی، منشاء سعادت و رستگاری و مایه ارزش اعمال آدمی قلمداد می گردد. ایمان مصدر باب افعال از ماده امن، یومن، ایمان است و در لغت به معنای وثوق و تصدیق (جزری، ۱۴۱۹: ۱/۶۹) اطمینان (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳: ۲۴) و انقیاد و خضوع (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۲۲۴) است. علامه طباطبایی نیز در تعریف ایمان می گوید: ایمان عبارت است از سکون و آرامش، علمی خاص در نفس، نسبت به هر چیزی که ایمان به آن تعلق گرفته و لازمه این آرامش التزام عملی نسبت به آن چیزی است که به آن ایمان دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۲۷۷).

مفهوم شناسی تجربه دینی

تجربه دینی از جمله موضوعات اساسی در فلسفه دین و دین پژوهی است که از قرن هجدهم مطرح، و از آن ایام تا کنون دانشوران متعدد در حوزه‌های مختلف همچون فلسفه دین، کلام، علم الادیان، روان شناسی دین و... به فراخور نگاه خود به دین درباره مسائل متعدد متناظر با آن از قبیل ماهیت و چیستی آن، نقش و کارکردش در زندگی مؤمنان، محدوده اش، گوهر یا صدف بودنش، صدق یا کذب آن و به صورت ثبوتی با سلبی اظهار نظرهای مختلفی کرده‌اند. کیث فیدل در تعریفی تجربه دینی را به معنای دارا بودن حالتی آگاهانه می‌داند که در ظرف یک دین یا نظام مفهومی دینی به لحاظ نجات بخشی اساسی است. ویلیام رو به تأسی از رهیافت اتوتجربه دینی را حال و تجربه‌ای توصیف می‌کند که در آن شخص به طور مستقیم از چیزی دیگر (چیزی بیرون از خود) به عنوان مقدس (الهی) آگاه می‌شود. گاتینگ نیز بر این باور است که تجربه دینی تجربه‌ای است که درون فرد حضور لحظه‌ای، از هویتی ماورایی را احساس می‌کند. او گونه‌ای خاص از تجربه دینی را مورد بررسی قرار می‌دهد که از آن به عنوان «آگاهی بی واسطه از حضور خداوند» و با «تجربه بی واسطه از حضور موجود غیر بشیری بسیار قدرتمند و نیک که به فکر نشر است، یاد می‌کند» (۴ به رحمتی، اکبری رضا، ۱۳۷۹: ۲۶۲ الی ۲۸۵) همچنین ویلیام جیمز فیلسوف و روان شناس آمریکایی در تعریفی تجربه دینی را احساسات و اعمال تجربه‌های افراد می‌داند تا آنجا که خود را با الوهیت مواجهه می‌دانند، البته در انزوا و تنهاییشان. همچنین او تجربه عرفانی را عمیق‌ترین نوع تجربه دینی می‌داند (محمد رضایی، ۸۱: ۶) برخی دیگر از تعاریف تجربه دینی عبارتند از:

- ۱- تجربه دینی سنت دینی خاصی است، مثل تجربه خدا از دیدگاه اسلام.
- ۲- تجربه دینی تجربه‌ای است که فاعل تجربه در توصیف پدیدارشناختی آن از حدود و واژه‌های دینی استفاده کند.
- ۳- مشاهده یا مشارکت یا مواجهه یا دریافتی که متعلق آن موجودات ماورای طبیعی یعنی خدا یا امور مرتبط با خداوند هستند (۴ وین پراودفوت، ۷۷ و قائمی نیا، ۸۱: ۴۲ و پترسون، ۷۶: ۵۶).

مراتب تجربه دینی

مشهورترین و مهم‌ترین دیدگاهی که در این زمینه وجود دارد، دیدگاه دیویس است، در نظر وی دایره تجربه دینی بسیار وسیع است و به چند طبقه یا مرتبه تقسیم می‌شود:

الف) تجارب تفسیری

تجاربى که ماهیت آنها کاملاً طبیعى است و تنها تعبیر و تفسیر افراد از آن ممکن است، دینی باشد مانند: زلزله، آتشفشان

ب) تجارب شبه حسی

در این نوع تجارب عنصر حس دخالت زیادى دارد، اگر در یک تجربه دینی یکى از حواس پنجگانه اثر داشته باشد، در این صورت این تجربه شبه حسی است.

ج) تجارب وحیانی

منظور از وحی در اینجا الهام و بصیرت و دریافت‌های نبوی است که به طور ناگهانی و با تأثیر طولانی و دارای معرفتی بی واسطه، خالص و غیر بیرونی و همراه با ایمان راسخ و استوار هستند.

د) تجارب احیاگر

این نوع تجارب متداول‌ترین نوع تجربه دینی هستند و مردم عادى به آنها دست می‌یابند، این تجربه هنگام عبادت و اعمال دینی پدید می‌آید.

هـ تجارب مینوی

اتو نخستین کسی است که واژه مینوی را به کار برده، تجربه مینوی مواجهه درونی با جنبه‌هایی از هستی خدا است که سه نوع احساس «وابستگی و تعلق مطلق»، «خوف دینی هیبت انگیز» و «وجد و شوق عاشقانه» را می‌آفریند.

و - تجارب عرفانی

مواجه با واقعیت مطلق فرازمانی و فرامکانی و مشاهده اتحاد وحدت و سعادت و آرامش در قالب رابطه «من - منی»

این تجارب دارای ویژگی‌های زیر هستند:

۱- درکی از واقعیت مطلق به انسان می‌دهند.

۲- انسان را از محدودیت زمان و مکان رها می‌کند.

۳- مشاهده وحدت و اتحاد (وحدت جهان و انسان و ظهور و تجلی خداوند در یک اشیاء و اجزای

آنها را برای انسان به ارمغان می‌آورند و سعادت و آرامش را به انسان هدیه می‌کند (قائمی نیا، ۱۳۸۱: ۲۳).

مبانی نظری تجربه دینی در عرفان اسلامی

تجربه دینی عنوان عام و فراگیری است که در غرب و در دوران جدید در حوزه مباحث فلسفه دین و عرفان مطرح شده است. آنچه در مراتب تجربه دینی تحت عنوان تجارب شبه حسی و وحیانی و مینوی مطرح شده است، در عرفان اسلامی با عنوان کشف یا مشاهده و شهود مطرح است که مهم‌ترین مصداق تجربه دینی به شمار می‌آید که از آن در فرهنگ کنونی مغرب زمین تحت عنوان تجربه عرفانی یاد می‌شود (سعیدی، ۱۳۸۳: ۸۰۰). مکتب عرفان پدیده‌ای است که در فرهنگ اسلامی از زمان پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) آغاز و سپس در زمان مشایخ بزرگ صوفیه همچون حسن بصری، ابراهیم ادهم و رابعه عدویه نظام مند می‌گردد و توسط کسانی چون بایزید بسطامی، حارث محاسبی و جنید بغدادی ادامه می‌یابد و با عبور از عارفانی مانند ذوالنون مصری، حلاج، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر و ابوحامد غزالی به ابن عربی می‌رسد. مهم‌ترین عامل پیدایش عرفان در میان مسلمانان توجه ایشان به مسئله کشف و شهود است و این که تجربه عرفانی یا طریق قلبی از طریق فکر و اندیشه و استدلال در رسیدن به کنه هستی بسی ارجمندتر و برتر است. بی شک ریشه مسئله مکاشفه به آیات قرآن بر می‌گردد و بارزترین نمونه این آیات در این زمینه، آیاتی است که از دیدار خدا سخن گفته است (انعام ۳۱، یوسف ۴۵، رعد ۲، کهف ۱۰۵-۱۱، عنکبوت ۲۳، سجده ۲۳، یونس ۱۵-۱۱-۷، فرقان ۲۱) و آیاتی که درباره معراج پیامبر و از دیدن دوزخ توسط اهل یقین در دنیا سخن می‌گوید و همچنین آیاتی که از ارائه ملکوت آسمان و زمین به حضرت ابراهیم سخن می‌گوید (شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۳۳).

ماهیت ایمان در اندیشه مولوی

مولوی در تصویری که از ایمان ارائه می‌دهد، به هیچ وجه آن را با قرائت کلمات و عباراتی که حاکی از ایمان باشد، یکسان نمی‌داند و صرف نام مؤمن را ارزش و اعتبار نمی‌داند.

میم و واو و میم ونون تشریف نیست لفظ مومن جز پی تعریف نیست
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۲۹۲)

بلکه

ذات ایمان نعمت و لوتیست هول ای قناعت کرده از ایمان به قول
(همان، ۵/ ۲۸۷)

با توجه به استنباط‌های انجام شده از متن مثنوی در نگاه مولان ایمان بر دونوع است ۱- ایمان تقلیدی، ۲- ایمان تحقیقی. مولوی بر آن است که برای رسیدن به ایمان تحقیقی باید از پوسته تقلید گذشت و مقلد بر خطر عظیم گمراهی است و باید شخصاً در پی نور و یقین و تجربه باشد تا بینا شود و در امان باشد

روى ايمان را ندیده جان او	بلکه تقلید است آن ایمان او
از ره رهزن ز شیطان و رجم	پس خطر باشد مقلد را عظیم
زاضطراب شک او ساکن شود	چون بیند نور حق ایمن شود

(همان، ۲۴۹- ۲۴۵۱)

در دام افتادن و مذبح شدن مقلد از آن روست که او از افکار پست دیگران می‌چرد؛ اما محقق از نور حق تغذیه می‌کند:

هرکه کاه و جو خورد قربان شود	هرکه نور حق خورد قرآن شود
------------------------------	---------------------------

(همان، ۵ / ۲۴۷۸)

همچنین مولانا گواهی و شهادت دادن با گفتار و اعمال را ناشی از باطن دانسته و بر این باور است که ایمان باید در تمام اخلاق و رفتار آدمی سرایت کند تا به صدق و اخلاص تزکیه یابد.

فعل و قول آمد گواهان ضمیر	زین دو بر بال شو استدلال گیر
تزکیه باید گواهان را بدان	تزکیه صدقی که موقوفی بدان

(همان، ۲۳۶ و ۲۵۲)

مولوی ایمان تحقیقی را نیز بر دو قسم می‌داند. ایمان استدلالی و ایمان کشفی. ایمان استدلالی آن است که افراد با توجه به براهین موجود، مثلاً برای اثبات خدا یا جهان ارواح و... به آن ایمان می‌آورند. در واقع این نوع ایمان بیشتر با استنتاجات عقل همراه است و آن کس که در مرتبه ایمان استدلالی توقف کند، هرچند در نوع خود چنین کوششی برای کسب ایمان مفید است؛ اما فرد همچنان دچار حجابی است که تنها با رهایی از آن می‌تواند به شهود حقیقی و معرفت یقینی برسد. اما منظور از ایمان کشفی پذیرش آن در قلب و روح و جان آدمی است. این نوع از ایمان در عمق وجود انسان مؤمن جاری می‌شود و آن است که فرد آن را با شهودی از ته دل دریافت می‌نماید و در آن دیگر عقل و استدلال دخیل نیست. این قسم ایمان در برابر آنچه به تحصیل و تعلیم و یادگیری فراگرفته می‌شود،

امری است جوششی که سرچشمه آن باطن آدمی است هر یک از این دو قسم اگر بر سر حد علم واقع شوند آن را علم یقین گویند و اگر از حد آن تجاوز کرد، یا عینی است و یا خفی که در صورت اول آن را عین یقین، و در صورت دوم که عبارت از همان شهود ذاتی است، حق یقین خوانند (کاشفی، ۱۳۷۵: ۴۱). آنچه در کتب تفسیر و شرح مثنوی مولوی در خصوص ماهیت ایمان به اتفاق بیان شده این است که مولانا ایمان را تصدیق به اعتقاد و تحقیق با اجتهاد دانسته و چون سالک به اعتقاد تصدیق کند و در اجتهاد تحقق نماید مؤمن حقیقی باشد و تصدیقی که تأییدی در قلب و روح مؤمن نداشته باشد، ایمان نیست. حال با توجه به مسائل گفته شده پرسش مطرح این است که آیا همه آدمیان دارای یک سطح و مرتبه از ایمان هستند یا خیر. با توجه به سطح استعداد مختلفی که افراد در رد و پذیرش امور دراهستند و هرکس بر حسب تمایل روحی خود می تواند به چیزی نائل شود پس، ایمان نیز ذو درجات و ذو مراتب خواهد بود.

درجات و مراتب ایمان

از آنجا که ایمان وابستگی لاینفک به روح دارد و تکامل روح تا بی نهایت دارای درجات گوناگون می باشد، ایمان نیز که نشان دهنده تکامل روحی است، جنبه تشکیکی خواهد یافت. مولوی معتقد است، ایمان مجرد قول تقلیدی نیست و زیادت و نقصان می پذیرد و البته درجات دارد و در بیان تفاوت بین ایمان عامه که غالباً مبتنی بر تقلید محض و ناقص است، با ایمان اولیا که مبتنی بر تحقیق و مشاهده کامل است، حکایت گبری که در عصر بایزید بدو گفتند مسلمان شو و جوابی که وی دارد را به تقریر می آورد. بر مبنای این حکایت ایمان دارای زیادت و نقصان است و هر چند که ایمان ناقص کفر نیست و فوات عمل با بقای ایمان منافات ندارد؛ اما حقیقت ایمان آن است که کاملاً طریقت بدان فایز می شوند و کسانی که به این مرتبه از ایمان نرسیده اند، به ایمان واقعی که ایمن از شک و نیل به تعیین بی تزلزل است، واصل نگشته اند (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۲ / ۶۷۲) از این رو مولوی ایمان را دارای درجات می داند چنانکه می گوید:

مومنی او مومنی تو بی گمان در میان هردو فرق بی کران

همچنین مولوی در بیان تفاوت مراتب معنوی اینچنین می گوید:

آنکه زین قنديل کم مشکات ماست نور را در مرتبه ترتیب هاست

ز آنکه که هفصد پرده دارد نور حقاز	پرده‌های نوردان چندین طبق
پس هر پرده قومی را مقام	صف صف اند پرده‌هاشان تا امام
اهل صف آخری از ضعف خویش	چشمشان طاقت ندارد نور پیش
و آن صف پیش از ضعیفی بصر	تاب نارد در روشنائی بیشتر

(همان، ۲/ ۸۲۴-۸۲۰)

مولوی در باب مراتب انبیاء و اولیاء بر نصایح قرآن می‌رود. از نظر قرآن انبیاء و رسولان و اولیای الهی از یک جهت با هم فرق ندارند؛ لیکن وحدت آنان از باب تشکیکی است، درست مانند نور که در قوت و ضعف دارای درجات مختلف است. همان طور ایمان و تقوی و مقام و نبوت دارای درجات مختلف است. پس از نظر وی عشق، سلوک و نردبان تکامل دینداری است. سلوک انسان را به تولد دوم یا حیات طیبه می‌رساند و یکی از مباحث مهم سیر و سلوک منازل و مراحل آن است که در کتب صوفیه فراوان آمده است. برخی آن را هفت منزل و یا هفت شهر عشق پنداشته‌اند؛ اما مولوی در مثنوی منازل و مقامات سلوک را با شیوه مرسوم در کتب صوفیه نیاورده است که مثلاً بگوید منزل اول فلان و منزل دوم بهمان و... و اصولاً در کتب آسمانی و خاصه قرآن کریم نیز منازل سلوک به صورت درجه بندی نیامده است؛ بلکه با ممارست دائم و مؤانست پیوسته با آن می‌توان خطوط کلی را استنباط کرد (زمانی، ۱۳۸۲: ۴۹۲). بنابراین از دیدگاه مولوی اولاً ایمان مجرد قول تقلیدی نیست؛ بلکه تصدیقی است که زیادت و نقصان می‌پذیرد، چرا که تصدیق به عالم غیب برای همه کس یکسان نیست، چنان که اهل خبر به مجرد اخبار وارده در کتاب و سنت به آن می‌گویند، در حالی که اهل حال از ذوق خاطر و شهادت دل بدان اذعان می‌کنند و کسانی که شهود و مکاشفه‌اند در پرتو اشراق وجود آن را تجربه می‌نمایند، ثانیاً مراتب ایمان و اولیا و انبیاء و سالکان متفاوت است و عمل را در ارتباط با درجات می‌بیند؛ چنانچه قبض و بسط دایره حلال‌ها و حرام‌ها با توجه به مراتب سالکان تفاوت دارد. ثالثاً تجربیات روحانی سالکان از لحاظ تفاوت درجات و مراتب بی‌شمارند. این درجات رابطه نزدیک با سلسله مراتب پیامبران و اولیا دارند، به طوری که آنچه برای یک نفر وصال به شمار می‌آید، ممکن است برای دیگری فراق باشد

آنچه عین لطف باشد بر عوام	قصر باشد بر نازنینان کرام
---------------------------	---------------------------

(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۲۹۸۲)

و چهارم اینکه درجات ایمان سالک را در ارتباط با مقامات باطنی می‌بیند و عشق کامل‌ترین مرحله طریقت و بالاترین مقام باطنی می‌داند و نهایت سلوک را یافتن عشق می‌بیند.

بعد معرفتی ایمان از دیدگاه مولوی

مولوی چه رابطه و نسبتی بین ایمان و عقل قائل است و یا به تعبیر دیگر آیا ایمان از نظر او همان معرفت عقلی است یا خیر؟ وی معتقد است دلیل عقلی و معجزه و خرق عادت نمی‌تواند منجر به ایمان شود؛ بلکه حالت ایمان و اعتقاد جازم قلبی محصول جاذبه روحی و مولود عواطف و انگیزه‌های درونی است. به عبارت دیگر از دلایل و قیاسات منطقی و اعجاز و خرق عادت ایمان حاصل نمی‌شود، فقط منجر به غلبه در بحث و مشاجره می‌شود؛ به ویژه آنکه می‌دانیم خرق عادات و مکاشفات که به واسطه ریاضات و مجاهدت حاصل می‌شود، به یک مذهب و دین اختصاص ندارد (زمانی، ۱۳۸۲: ۱۲۷) بنابراین به گفته مولوی:

موجب ایمان نباشد معجزات	بوی جنسیت کند جذب صفات
معجزات از بهر قهر دشمن است	بوی جنسیت پی دل بردن است
قهر گردد دشمن اما دوست نی	دوست کی گردد به بسته گردنی

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۱۷۸/۶-۱۱۷۶)

ایمان و عقلانیت

مولوی در مثنوی ضمن اعتقاد به واقع‌نمایی حواس باطنی، حواس ظاهری را در شناخت خدا ناتوان می‌یابد. او از سه نوع عقل سخن می‌گوید که دو نوع آن ممدوح و یک نوع آن را مذموم می‌شمارد (سیدی، ۱۳۸۶: ۲۴). مراد از عقل مذموم همان عقل جزئی است که سطحی‌اندیش و مزین به نفس اماره است و از لوازم آن خودبینی و ستیزه‌جویی است. این سنخ عقل در شناخت حقایق و اسرار جان ساز جان نارساست و دمامد دچار آفات از قبیل پندار و خیال می‌شود. مولوی این عقل را عقل بحثی می‌نامد و در مورد این عقل می‌گوید:

و آنکه در عقل و گمان هستش حجیت	گاه پوشیده است گاه بدریده جیب
عقل جزوی گاه چیره گه نگون	عقل کلی ایمن از ریب المنون

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۱۴۵/۳-۱۱۴۴)

اما عقل ممدوح دو نوع است. یکی عقل کلی است که بلند پرواز و ملکوتی است و از خدا نور می گیرد و محیط بر امور است و امور را به نحو صحیح درک می کند. مولانا این عقل را عقل ایمانی یا عقل عرشی یا عقل لدنی می نامد. سبحانی در تعریف عقل ایمانی می گوید: عقل ایمانی آن عقل است که اخبار الهی را تصدیق می کند و هر چه پیامبران گویند بدان عمل می کند و از حرام ها می پرهیزد. مولوی عقل ایمانی را به گریه ای تشبیه می کند که موشان را فراری داد و از پهنه دل می راند؛ بلکه بالاتر نقش او چون شیر شیرافکن است (سبحانی، ۱۳۸۲: ۳۵۶).

عقل ایمانی چو شحنه عادل است	پاسبان و حاکم شهر دل است
همچو گربه باشد او بیدار هوش	دزد در سوراخ ماند همچو موش
در هر آن جا که بر آرد موش دست	نیست گربه یا که نقش گربه است
گربه چشیر شیر افکن بود	عقل ایمانی که اندر تن بود

(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۱۹۸۹-۱۹۸۶)

و نوع سوم عقلی است که حقیقت جهان هستی است و نمودها و پدیده های طبیعی صورت آن تعلق به شمار می آید و به منزله روح و صورت عالم است و محل بحث ما نیست.

این جهان یک فکرت است از عقل کل عقل چون شاه است و صورت ها رسل
(همان، ۹۷۸)

مولوی ضمن ستایش بسیار از عقل کل و نیز عقل عرشی به نکوهش عقل جزوی سطحی اندیش مذموم که استنتاج های بیهوده و شتاب زده می کند، می پردازد و می گوید: عقل جزوی (سرتیز پای سست) است؛ یعنی در امور سطحی زندگی بسیار موشکاف است، اما در شناخت امور ماورای مادی پایی سست دارد.

عقل سر تیز است لیکن پای سست	زان که دل ویران شدست و تن درست
عقلشان در نقل دنیا پیچ پیچ	فکرشان در ترک دنیا هیچ هیچ

(مولوی، ۱۳۷۳: ۶/ ۱۲۰-۱۱۹)

خداشناسی مولوی از نوع استدلالی - فطری و شهودی است؛ لذا به انکار فلاسفه می پردازد که فقط در شناخت حق از عقل سطحی و خرده بین استفاده می کنند و استدلال های آنان را مانند «پای چوبین» یا «عصایی در دست کوران» می داند و می گوید: همچنان که عصای کوران و پای چوبین در هنگام

مواجهه با سنگ ریزه از جا می لغزد، این قیاسات فلاسفه هم با کوچک‌ترین شبهه‌ای دچار تزلزل و شک و تردید می‌شود. از این رو از آنان بشدت انتقاد می‌کند (سیدی، ۱۳۸۶: ۲۴۱).

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۲۱۴۰-۲۱۲۸)

با توجه به مباحث گفته شده، مولوی شناخت شهودی را بر شناخت عقلی خداوند دارای رجحان می‌داند و مرادش از خداشناسی شهودی این است که آدمی بی هیچ واسطه‌ای خدا را به شهود قلبی خود بشناسد.

ایمان و یقین

با توجه به اینکه یکی از ویژگی‌های ایمان جزمیت و قطعیت است، آیا این قطعیت و جزمیت ایمانی در مورد نظر مولوی از سنخ و وصف علمی است یا روان شناختی؟ در پاسخ به این پرسش باید دانست که دین شناسی مولوی مبتنی بر حیرت زایی است نه حیرت زدایی. به دیگر سخن مولوی معتقد است که اقتضای ذاتی دین ایجاد حیرت در دین دار است. البته حیرت دو نوع است: یکی حیرتی که از جهل و غفلت بر می خیزد و نتیجه آن گمراهی و بی ایمانی است و دیگری حیرتی که منشاء آن دانایی و معرفت است که مراد مولانا همین گونه دوم می باشد (زمانی، ۱۳۸۲: ۵۴۸). مولوی خود در این بحث حساسیت ویژه‌ای نشان می‌دهد و از اینکه اهل بحث و جدل (حیرت عارفانه) را با (شک فیلسوفانه) قیاس گیرند، سخت پرهیز می‌کند. از نظر مولوی برهان فلسفی به ظن می‌رسد و در نتیجه علم یقین می‌شود؛ اما حیرت عارفان توأم با عیان و رؤیت به عین یقین می‌رسد. مولوی پیچش شک فلسفی را منافی ایمان می‌داند و ابله‌ی را بر آن ترجیح می‌دهد (سروش، ۱۳۷۳: ۱۴۸). از این مباحث چنین حاصل می‌شود که با توجه به مذمت‌هایی که مولوی در عقل جزئی و فلسفه در شناخت خدا کرده است، یقین مورد نظر مولوی در ماهیت ایمان نمی‌تواند از سنخ عملی باشد؛ بلکه وی آدمی را در ساحت دنیا و دینداری و در راه رسیدن به کمال نیازمند به یقین و معرفتی تردید برانداز می‌داند و سطح عالی این گونه معرفت، شهودی عارفانه است که بدون واسطه قراین حسی و مقولات عقلی با جزیه الهی و شهود عام ملکوت به دست می‌آید.

بعد عاطفی ایمان

ایمان و عشق

از نظر عارفان ایمان نوعی اعتقاد نیست؛ بلکه نوعی اعتماد، توکل و خویشتن را به دیگری سپردن است و

هر اعتمادی را هم نمی‌توان ایمان تلقی نمود؛ بلکه اعتماد باید تمام عیار باشد؛ یعنی شخص تمام وجود خود را به او بسپارد. اعتمادی که منجر به ایمان می‌شود بسیار شورانگیز و شورمندانه است و عواطف انسان را بر می‌انگیزد. بنابراین در زندگی شخصی یک تحول اساسی رخ می‌دهد و زندگی خویشتن مدارانه فرد به یک زندگی معشوق مدارانه مبدل می‌شود (نراقی، ۱۳۸۱: ۱) و البته مشابهت عشق و ایمان هم به دلیل پیامدهای یکسانی است که بین دارنده ایمان و معشوق وجود دارد؛ یعنی توکل کردن بر معشوق و دل بستن به او؛ بویژه دوست داشتن او، شایسته دوستی و عاشق شمردن او و آماده فداکاری بودن برای او، از این روست که عاشق هر لحظه روی معشوق بیند، عید اوست و برای شخص مؤمن هم هر روز که با معبود خویش تجدید عهد می‌کند، ایمان تازه و نو می‌شود؛ لذا عید تازه‌ای از راه فرا می‌رسد (سروش، ۱۳۷۸: ۲۹۹). برخلاف اهمیت زیادی که فلاسفه و عرفای مسلمان برای مفهوم عشق قائل شده‌اند و آن را یگانه صفت انسانی معرفی کرده‌اند، در منابع اسلامی به آن عظمت تلقی نشده است. در آیات قرآن کلمه (حب) و (ود) به کار رفته است و آنها را میان خدا و بندگان مقرر نموده است؛ اما کلمه عشق در قرآن وجود ندارد و همچنین سایر کلماتی که به معنای عشق باصطلاح معمول آن است در قرآن دیده نمی‌شود؛ ولی در بعضی از ادعیه و زیارات کلمات و جملاتی وجود دارد که به معنای علاقه شدید و اشتیاق شبیه با عشق می‌باشد و گاه دلالت بر خود معنای عشق حقیقی دار، همانگونه که در حدیث قدسی آمده (.... عشقی و من عشقی، عشقته و من عشقته،....) از اینگونه جملات می‌توان به این نتیجه قطعی رسید که رابطه انسان با خدا می‌تواند و بلکه باید بالاتر از شناسایی محض و معرفت مجرد بوده باشد و به رابطه محبت و اشتیاق و بی‌قراری در محبت ارتقاء پیدا کند (جعفری، ۱۳۶۲: ۱۲/۲۸۸).

مولوی و نوبه نو شدن ایمان

مولوی ایمان را امری درونی و مربوط به باطن انسان می‌داند. وی ایمان را اعتقاد زنده‌ای می‌بیند که حاصل آن لذت‌های معنوی عمیق است که روح و جان انسان مؤمن را پیوسته با پویایی و تازگی مستمر همراه می‌سازد. مولوی معتقد است، برای نیل به ایمان تازه بایستی نوگرایی مستمر با ریشه و مبادی ایمان وجود داشته باشد. اگر چه خود آن ریشه و مبادی مافوق حرکت و سکون و کهنگی تازگی است، چنانچه مولوی از تصدیق ثابت ایمان اظهار بیزارگی می‌کند و می‌گوید:

بیزارم از آن کهنه خدای که تو داری هر لحظه مرا تازه خدای دگر هستی

(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۱۸/۵)

علامه جعفری در این زمینه می‌گوید: مسلّم است که مقصود مولوی این نیست که خداوند هم در حال نو شدن است؛ بلکه می‌خواهد بگوید هم درون ذاتم مانند آینه صاف نشان دهنده جلال و جمال الهی است که در حال حرکت و صیقلی شدن است و هم برون ذاتم؛ یعنی جمال هستی عینی که دائماً در حال تحوّل و نوشدن است، این مشاهدات و دریافت‌ها نو به نو ایمان مرا درباره خدا و عظمت جلال و جمالش در حال تجرّد و تازگی نگاه می‌دارد (جعفری، ۱۳۶۲: ۱۴/۱۲). همچنین مولوی معتقد است که اگر ایمان شما محصول عالی تازه جویی روح نباشد، هوای نفس تازه و قوی است؛ لذا ایمان تازه نمی‌شود و در حقیقت برای سالک در سلوک به جانب حق گشوده نمی‌شود (انقروی، ۱۳۷۴: ۲/۴۶۷).

تازه کن ایمان نه از گفت زبان	کاین هوا را تازه کرده در نهان
تاهوا تازست ایمان تازه نیست	کاین هوا جز قفل این دروازه نیست

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/۱۰۷۹ - ۱۰۷۸)

در نظر مولوی جایگاه ایمان دل مؤمن است.

زیرا که دل است جای ایمان	در دل می دار مومنی را
--------------------------	-----------------------

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/۱۹۶)

و ابعاد تجربی ایمان را در ارتباط با احساسات عمیق از دینداری می‌بیند. بنابراین ایمان مورد نظر مولوی ایمان تجربی است؛ بویژه آنکه با بالاترین درک و تجربه عمیق، یعنی عشق همراه است. ایمان حقیقی در نظر وی همان عشق است و ایمان در برابر حقیقت عشق حیران است (حسینی، ۱۳۷۴: ۹۳).

ایمان و مومنان همه حیران شده ز عشق	زنار پیر راهب ترسا بسوخته
------------------------------------	---------------------------

(۱۹۹۷/۸۱۲)

ایمان می‌تواند همچون تجربه عشقی، اوج و فرود و عمق و سطوح متفاوت داشته باشد و در اثر مؤانست با خداوند ظرفیت وجودیش عمق و ژرفای بیشتری پیدا کند. از این رو در نظر مولوی ایمان پیوند عمیقی با احساسات و هیجانات زنده دارد و نمی‌توان گفت، واقعه‌ای است که یک بار و در یک سطح و برای همیشه اتفاق افتد؛ بلکه فرآیندی است که فرد در پرتو تکامل ابعاد روحانی تجربی ایمانی ورزیدگی بیشتری پیدا کند. تمام ظرافت و لطافت دینداری در تجربه‌های عمیق قدسی و کششی فردی است که مولوی به این سطح از دین داری توجه دارد. در نظر مولوی عشق و محبت مغز شریعت و مؤثرترین عامل در تهذیب نفس است (حسینی، ۱۳۷۴: ۱۲۵).

کسب دین عشق است و جذب اندرون قابلیت نورحق دان ای حرون
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۲۶۰۲)

با توجه به مباحث پیش گفته دانسته می شود که ارتباط ایمان با عشق از دیدگاه مولوی از چند جهت است: اولاً ایمان در حد اعلایش تصدیق و یقین شهودی را در سطح ظاهری و عشق و بی‌قراری را در سطح درونی خود دارد و بالعکس، عشق الهی در سطح ظاهری سوز و بی‌قراری و هیجان در سطح درونی عالی ترین تصدیق و یقین شهودی را در بر دارد؛ زیرا هیچ عشقی بدون تصدیق ضمنی به هستی و شایستگی معشوق با عشق ورزی به وجود نمی‌آید؛ بنابراین بالاترین نوع دین ورزی دین داری تجربت اندیش عارفانه است، ثانیاً عاشقان وقتی شخصیت معشوق را با خود می‌گیرند و وجودشان دگرگون می‌شود به اراده و اختیار خودشان نیستند؛ بلکه در جاذبه معشوق غرق می‌شوند و چرخش شخصیتی برایشان حاصل می‌شود، ایمان در هر درجه‌ای همراه با عشق است و در آخر نهایت ایمان عشق است و اهل ذوق گفته‌اند: رجا، خشیت، شوق، انس، انبساط، توکل، رضا، تسلیم از جمله لوازم محبت باشد (حسینی، ۱۳۷۴: ۲۳). و این ایمان عارفانه که متضمن تحول در سراسر وجود آدمی است و این سطح از ایمان نصیب عده‌ای کمی از مردم شده است.

بعد عملی ایمان

مولوی معتقد است که جمیع حرکات و سکانات آدمی از احوال درونی و انفعالات روحی او نشأت می‌گیرد از این رو با این نشانه‌ها می‌توان به احوال هر کسی پی برد.

این نماز و روزه و حج و جهاد هم گواهی داد نسبت ز اعتقاد
این زکات و هدیه و ترک حسد هم گواهی داد نسبت از سر خود
همچنین وی سر درون انسان را به ریشه درخت و برون او را به تنه درخت تشبیه کرده است. بدین سان می‌توان اعمال و احوال ظاهری او را به برگ‌ها و میوه و شاخساران درخت تشبیه می‌کند و از انواع برگ‌ها و میوه‌ها و شاخساران ماهیت درخت را شناخت (زمانی، ۱۳۸۲: ۱۲۷).

هست سر مرد چون بیخ درخت زان بروید برگه‌اش از چوب سخت
در خور آن بیخ رسته برگ‌ها در درخت و در نفوس و در نهی
(همان، ۴۳۸۷-۴۳۸۶/ ۳)

مولوی معتقد است، تولّد معنوی مزاج روحانی آدمی را تغییر می‌دهد. هنگامی که انسان به حیات برین می‌رسد، مزاج روحی و خلقی او نیز ارتقاء می‌یابد. دیگر به طعام‌های نفسانی توجه نمی‌کند و کردار و گفتار و پندار خود را در آن آب زلال صفا و یکرنگی می‌شوید و بدان جلوهٔ جمیل می‌بخشد.

شرط تبدیل مزاج آمد بدان	کز مزاج بد بود مرگ بدان
چون مزاج آدمی گل خوار شد	زرد و بدرنگ و سقیم و خوار شد
چون مزاج زشت او تبدیل یافت	رفت زشتی از رخس چون شمع تافت

(همان، ۳/ ۴۵-۴۳)

مؤمنان در سایهٔ ایمان به حق و نبوّت از روح انسانی‌شان طراوت و شادابی و جنب و جوش زایدالوصفی می‌جوشد و اعتقاد به عمل صالح زمام امورشان را به عهده می‌گیرد.

گر بدی جان زفر، بی‌پرتو کنون هیچ‌گفتی کافران را میتون

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۱۲/۳)

حاصل آنکه ایمان مولوی در عین حال تمام طاعات از فرایض و نوافل را هم شامل می‌شود و حتی کمال آن مثل آنچه در قصّهٔ زید نقل کرده است، از الزام و مجاهده و ریاضت خالی نیست. بنابراین ریاضت موجب جاودانگی حیات معنوی روح می‌شود و از این جاست که ایمان هم نزد مولوی با قول مجرّد و یا با فعلی که مغایر با قول است، حاصل نمی‌شود (زرّین کوب، ۱۳۶۶: ۲/ ۶۷۲) و چهرهٔ حقیقی ایمان را در آئینهٔ اعمال می‌توان مشاهده نمود:

روی ایمان، تو در آینهٔ اعمال ببین پرده بردار و در آن شیشه ایمان بین

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۳۴۵/۳)

و به طور خلاصه باید گفت، از منظر مولوی اگر ایمان مجرّد عرفان و اعتقاد می‌بود، مردم عالم عاطل و باطل می‌گشتند؛ یعنی عبادات و طاعات و اعمال صالح و افعال حسنه انجام نمی‌گرفت و معطل می‌شدند؛ اما اقرار به لسان و عمل به ارکان نیز از شروط ایمان می‌باشد که ظاهر، عنوان باطن است.

زمینه‌های تحقّق تجارب دینی مولوی

به ظهور رسیدن تجربه‌های دینی مولوی یک امر اتفاقی نبود و نمی‌توان آنها را تنها معلول یک علت (دیدار با شمس) دانست؛ بلکه باید پذیرفت که مولوی از همان اوان کودکی به دنیای ارواح، فهم دلالت‌گری

پدیده های طبیعی، درک وجود فرشتگان و فهم معنای روح اهتمام می ورزید (زرین کوب ۱۵: ۱۳۷۵). پروازی که از کودکی مولوی نقل شده و باعث حیرت شدید بچه های هم سن و سال او شد، مؤید این ادعا است (جامی، ۱۳۷۰: ۴۶۱). اخلاق یکی دیگر از زمینه های اساسی تحقق تجربه دینی و از جمله مداخل مهم فهم تجارب عرفانی مولوی است، چنانکه او پیامبری حضرت موسی و تجارب دینی او را از این زاویه بررسی کرده و بر این باور است که اگر موسی (ع) به تحقق گزاره های اخلاقی تن نمیداد و دایره آن را گسترده نمی کرد، به مقام نبوت نمی رسید؛ لذا این مقام را وقتی به دست می آورد که مقام تخلّق را پشت سر گذاشته باشد (← مثنوی دفتر ۶: ۳۲۸۱-۳۲۸۷) بدین ترتیب مولانا تجربه ناب دیدار حق را معلول و محصول صفای دل و تخلّق به سجایای اخلاقی می داند و جز این مسیر راهی را بدان واصل نمی داند.

هر کسی اندازه روشن دلی	غیب را بیند به قدر صیقلی
هر که صیقل کرد او بیش دید	بیشتر آمد بر او صورت پدید

(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۲۹۰۹-۲۹۱۰)

البته مولانا هرگز واژه تجربه دینی را در اشعار خود به کار نبرده؛ بلکه مولانا اسم این حالت ها را وحی دل می گذارد که در محتوا با آنچه امروزه تجربه دینی نامیده می شود، همخوانی دارد:

از پی روپوش عامه در بیان	وحی دل گویند آن را صوفیان
وحی دل گیرش که منظرگاه	چون خطا باشد چو دل آگاه اوست

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۸۵۴-۴: ۱۸۵۳)

در یک تقسیم بندی میتوان وحی دل یا به عبارت امروزی تجربه های دینی مولانا را به دو بخش آفاقی و انفسی تقسیم نمود:

مراد از تجربه های آفاقی حالتی است که برای عارف در عالم ظاهر و طبیعت رخ می دهد:

ما عدمهای ما	تو وجود مطلق فانی نما
--------------	-----------------------

(همان، ۱/ ۶۰۲)

و مراد از تجربه انفسی تجربه ای عرفانی است که در نفس خود فرد رخ دهد و دریچه هایی از غیب بر او گشوده شود. بدون اینکه خاستگاه بیرونی داشته باشد. تجربه های دینی مولانا را به قرار زیر می توان تقسیم نمود.

عرفان مولانا در وهله اول انفسی و از نوع عرفان حسی و در مراحل پایانی زندگی عرفان انفسی و غیر حسی است. در عین حال عرفان آفاقی (طبیعی) به طور کمرنگی در تجربه‌های عرفانی مولوی وجود دارد و قابل ملاحظه است. دستیابی مولانا به تجارب دینی وقتی حاصل شد که وی سه نوع معرفت را پشت سر گذاشت. معرفت اجمالی در شناخت خدا و ایمان به او تحصیل معرفت در ژرف نگری به آموزه‌های دینی که هر دو را تقلیدی می‌داند و معرفت تحصیلی که از پس از کسب ایمان و محبت اولین و عشق که آن را تحقیقی و تحقق‌ی می‌داند به دست آورد (← قنبری، ۱۳۸۴: ۸۵-۹۳).

تبیین رابطه ایمان و تجربه دینی

با توجه به تقریرات متفاوت از مفهوم تجربه دینی می‌توان گفت که این واژه حداقل در مورد سه پدیده به کار می‌رود

- آگاهی مستقیم و غیر استنتاجی و حضوری نسبت به خدا یا امر مطلق یا مینوی.
- پدیده روانشناختی و معنوی که بر اثر خود کاوی بر آدمی مکشوف می‌شود و از نظر متدینان تنها با فرض و قبول یک موجود فوق انسانی به نام خدا یا نام‌های دیگر قابل تبیین است.
- مشاهده دخالت مستقیم خداوند در حوادث خارق عادت و شگفت انگیز مثل معجزات کرامات استجابت دعا و مانند آن.

نقطه اشتراک این سه نوع، شناخت مستقیم و مشاهده است و از همین رو تجربه نامیده می‌شود و هر سه نوع بنابر ادعای متدینان و مؤید بعضی از گزاره‌های دینی و مذهبی‌اند.

از ایمان نیز به طور کلی می‌توان سه مفهوم بیان نمود که هر کدام دارای نسبتی با تجربه دینی‌اند.

- ایمان به معنای تصدیق قلبی که شامل ایمان مبتنی بر تعبد (الایمان فی التقليد)، ایمان مبتنی بر علم؛ یعنی مبتنی بر باور صادقی که صدقش اثبات شده است (الایمان فی العلم) و ایمان مبتنی بر شهود و رویت باطنی یا کشف شهود عرفانی (الایمان فی العیان) است. اگر ایمان را به این معنای وسیع و عام در نظر گرفت می‌توان گفت که هر سه نوع تجربه دینی می‌توانند منشأ ایمان شود؛ یعنی شخصی که صاحب هریک از سه نوع تجربه دینی مذکور است، ممکن است با گذری که می‌تواند به حسب مورد گذری و منطقی یا صرفاً روانشناختی باشد، به تصدیق و یا قبول بعضی از عقاید دینی برسد و در این صورت تجربه دینی علت تصدیق و یا قبول پاره‌ای از عقاید دینی شده است، هر چند به هر حال تجربه دینی چیزی است و ایمان چیز دیگر. اما اگر ایمان را به معنای اعتقادی که فراتر از شواهد موجود

است، در نظر گیریم؛ یعنی به معنای اعتقادی که اعم از اینکه فی الواقع صادق باشد یا نباشد، دلیلی بر صدقش ارائه نشده است، در این صورت می‌توان گفت که لا اقل تجربه دینی نوع اول برای خود شخصی که صاحب این تجربه است، ایمان را تبدیل به علم یعنی باور صادق مستدل می‌کند به بیان ساده‌تر اگر کسی که به خدا ایمان دارد، صاحب تجربه دینی از نوع اول شود، در این صورت ایمانش به خدا به علم به خدا تبدیل می‌شود؛ یعنی از لحاظ معرفت شناختی به رتبه‌ای بالاتر نایل می‌آید؛ زیرا از این پس اعتقادش به وجود خدا اعتقادی فراتر از شواهد موجود نیست، بلکه اعتقادی در خور شواهد موجود است. از این لحاظ تجربه دینی چیزی است، غیر از ایمان که اگر حاصل آید، ایمان را به علم که شأن معرفت شناختی والاتری دارد، ارتقا می‌دهد و اگر ایمان را از سنخ اعتماد و توکل تلقی کنیم؛ یعنی آن را بیشتر امری ارادی بدانیم تا امر معرفتی و به عبارت دیگر آن را تصدیق یک حقیقت نینگاریم؛ بلکه تسلیم به یک حقیقت تصدیق شده بپنداریم، در این صورت می‌توان گفت که انواع تجارب دینی می‌توانند علت حصول ایمان باشند.

پیوند ایمان و تجربه دینی در اندیشه مولوی

با توجه به مطالب بیان شده در مفهوم ایمان و رابطه این مفهوم با عشق، در نظر مولوی و همچنین رابطه ایمان و تجربه دینی که در فوق بدان اشاره رفت، تقریر مولوی در این مسأله بدین شرح است:

– نخست آنکه مولویایمان را از جنس عشق می‌بیند که به طور فطری و غریزه الهی در سرشت انسان به ودیعت نهاده شده است و کشش و جذب روحی به سوی مبدأ خود را دارد و به گفته مولوی همین عشق فطری است که محرک روح انسانی است که بانگ‌های الهی را طیف انداز می‌کند، و این آتش محبت اهلی است که نی را به ناله در می‌آورد.

آتش عشق است کاندرنی فساد جوشش عشق است کاندنر می فتاد

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۰ / ۱)

با توجه به چنین دیدی که مولوی نسبت به عشق دارد، پدیده ایمان را از قبیل عشق حقیقی می‌داند و ریشه اصلی در درون انسان عبارت است از حس اتکا به مبدأ عالی‌تر در اشکال گوناگونش. بنابراین مولوی ایمان را ذاتی و فطری می‌بیند که در سرشت انسان نهادینه شده است و این نیاز فطری به صورت تشنگی سوزان و احساس قطعی احتیاج داشتن و تکیه کردن بر موضوعی که عشق نامیده می‌شود ظاهر می‌شود.

– ثانیاً عشق الهی محور حیات عشق ورزانه اهل عرفان و متصوفه؛ از جمله مولوی است. ایمان و

معنویتی که حاصل چنین میراث آسمانی است. حیات قدسی که مولوی آن را حیاتی می‌داند که از عالم ربوبی به مؤمن اضافه شده است. حیاتی است که آکنده از نور نیافته است (گلزایی، ۱۳۸۶: ۳۲۴).

دل نباشد غیر آن دریای نور دل نظر گاه خدا وانگاه کور
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/ ۲۲۶۹)

دل محیط است اندر این خطه وجود نور همی افشاند از احسان وجود
(همان، ۲۷۷۲)

عشق کلیه دریافت فیوضات ربانی است. عشق در این حیات قدسی اندک اندک ذائقه باطنی عاشق را ارتقاء می‌بخشد و لذات و حالات نفسانی را به لذات و احوال روحانی مبدل می‌کند (زمانی، ۱۳۸۲: ۴۴۱). چنانچه نمازهایی که در مقام گفت و گوی رازآمیز میان جان و خداوند است، باعث تغییر در خود آگاه انسان می‌شود؛ چنانچه سرانجام خود را عاشقانه با اراده ازل تسلیم می‌کند و او را به سطح جدیدی از تجربه می‌رساند، بنابراین در این حیات معنوی محبت الهی که همان اراده ازل اوست، سالک را در کهنه جان فرا می‌گیرد و او را به سلوک روحانی می‌اندازد.

- ثالثاً در واقع عشق با خدا جاذبه‌های روحانی در حیات قدسی می‌آفریند و مؤمن را به سوی سلوک و راهیابی به ایمان بالاتر و تازه‌تری از این حیات هدایت می‌کند. بنابراین عشق نردبان و کلید تکامل در دینداری است. چنانچه مولوی به رسیدن این جاذبه‌های روحانی و تازه اشاره می‌کند.

در وجود آدمی جان و روان می‌رسد از غیب چون آب روان
هرزمان از غیب نو نو می‌رسد (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۲۲۲۲-)

(۲۲۲۰)

وز جهان تن برونشو می‌رسد
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۳۰)

عشق رها کننده آدمی از تعلقات دنیوی است و سلوک با عشق سالک را سریع‌تر به مقصد می‌رساند، چنانکه مولوی می‌گوید:

عشق ربانی است خورشید کمال امر نور اوست، خلقان چون ظلال
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶/ ۹۸۳)

مولوی معتقد است که عامل اصلی ادراک و احساس در حیات روحانی، روح لطیف مؤمن است، نه حواس معرفت، چنانچه مولوی ضمن آنکه حواس باطنی ده گانه را پذیرفته؛ اما جز به آن‌ها به حواس

برتر قدسی در بشر که محل دریافت الهامات و اشراقات و منشاء دریافت تجربه‌های دینی، عرفانی و شهودی است معتقد می‌باشد. او از این حواس به حس زر، حس دینی، حس جان، حس دل و حس دیگر تعبیر می‌کند که تمام آنها به صورت خفته و بالقوه در همه آدمیان وجود دارند؛ لیکن تنها گروهی خاص می‌توانند این حواس را بیدار کنند و به فضیلت و کمال روحی و معنوی برسانند. بنابراین اگر کسی بخواهد که اشارات و خبرهایی را که پیامبران از عالم دیگر داده‌اند، دریابد باید توگد دوباره‌ای پیدا کند، توگدی عاشقانه و رازدانه؛ یعنی از سرگذرانیدن تجربه اتحادی که حرکت بر مرز طبیعت و ماوراء طبیعت را سیر می‌کند و از اینجا نوعی دینداری متوگد و متبلور می‌شود که هیچ نسبتی با دینداری عامیانه و آیینی ندارد (سروش، ۱۳۷۸: ۳۴۲). چنانکه مولوی ضمن اشاره به قصه زید و گفتگوی او با پیامبر (ص) و دریافت‌های باطنی که به یارای عشق باز یافته را بیان می‌کند، داستان مکاشفه احوال آخرت برای زید حاصل مجاهدت و ریاضت است؛ زیرا در توجیه این ادراک بی‌نظیری که از احوال آخرت و بهشت دارد در جواب سؤال رسول (ص) تصریح می‌کند که نیل بدان برای وی به بهای مجاهدت‌ها و ریاضت‌های بسیار حاصل شده است و روزهای طولانی و شب‌نخوابی‌های دشوار وی را از محدوده تنگنای عالم حس برتر کشیده و امکان اشراق و اطلاع بر احوال عالم غیب با وی داده است، برای نیل به این مرتبه می‌بایست از طریق تصفیه قلب و الزام مجاهده و ریاضت خود را برای ورود به این عالم آماده نماید و این نوع بیان به دینداری تجربی اشاره می‌کند، مرتبه بالایی از ایمان تجربی که در حدیث قدسی بدان اشاره شده است. خداوند برای چنین مرتبه‌ای از ایمان، حواسی قدسی برای بنده مؤمنش می‌آفریند که مصداق نمونه این گونه دینداری تجربی در قصه زید که از زبان مولوی بیان شده است، نمایان و کاملاً مشهود است. در این مرتبه ضمن اینکه مومن دارای ادراکات حسی و قلبی قوی از حضور خدا است که با عواطفی از خوف و خشیت و رضایت قلبی و زهد به تمام معنا و... همراه است، حقایق و اسرار ملکوتی بر او مکشوف و نمایان می‌شود. هستی مردان خدا مانند کهر با جذاب دل و جانی است که مستمر قبول اسرار باشد یا آنکه جاذب فکرها و آوازه‌های عقلی و حسی است که آنها را مسخر می‌سازد به نور یقین می‌رسد و لذت وحی و الهام را در می‌یابد.

نتیجه

ایمان از ریشه امن مصدر باب افعال است که به معنای تصدیق است. مولوی ایمان را بر دو گونه تقلیدی و تحقیقی می‌داند. آنچه در کتب تفسیر و شرح مثنوی مولوی در خصوص ماهیت ایمان به اتفاق بیان

شده، این است که آن را تصدیق به اعتقاد و تحقیق با اجتهاد دانسته‌اند و چون سالک به اعتقاد تصدیق کند و در اجتهاد تحقق نماید، مؤمن حقیقی باشد، وی همچنین معتقد است، ایمان مجرد قول تقلیدی نیست و زیادت و نقصان می‌پذیرد و البته درجات دارد و در بیان تفاوت بین ایمان عامه که غالباً مبتنی بر تقلید محض است و کامل نیست با ایمان اولیا که مبتنی بر تحقیق و مشاهده است و ایمان کامل همان است، به بیان این درجات می‌پردازد. از منظر مولوی ایمان دارای بعدها سه گانه معرفتی، عاطفی و عملی است که در باب رابطه بین ایمان و تجربه دینی از دیدگاه مولوی این چنین بدست می‌آید: اولاً، مولوی گوهر دینداری را در ارتباط عاشقانه با خدا می‌بیند که امری فطری است و ایمان حقیقی از نظر وی ملهم از عشق می‌باشد. ثانیاً، البته سیر و سلوک مورد نظر مولوی نهایتاً به عشق سوزان بدل می‌شود. به اعتقاد او فرد ورزیده در عشق در اثر قربت با اوصاف الهی از جان فربه‌تری برخوردار می‌شود. بیشتر از اوقات دیگر از امور جسمانی آزادتر است. نتیجه درک از خدا به مراتب بالاتر خواهد رفت و درک، درکی تجربی خواهد بود به گونه‌ای که هرگز قادر به بیان کردن آن نیست. عارف خدا را در تمام ذرات عالم آن هم به صورت تجربی و دریافتی می‌شناسد. بنابراین ارتباط ایمان با تجربه دینی در حوزه معرفتی از نظر مولوی این گونه تبیین می‌شود که ایمان در حد اعلایش تصدیق و یقین شهودی است و دریافت تجربی شهودی را جانشین بر همین عقلی و فلسفی می‌کند. از این رو عشق را کلید سیر و سلوک مؤمن دانسته که بر تمام ابعاد وجودیش اثر می‌گذارد و او را به سوی مشابَهت با معشوق سیر می‌دهد. عشق در حیات قدسی اندک اندک ذائقه باطنی عاشق را ارتقاء می‌بخشد و لذات و حالات نفسانی را به لذات و احوال روحانی مبدل می‌کند. از این رو نمی‌توان گفت، ایمان واقعه‌ای است که یک بار و برای همیشه اتفاق می‌افتد؛ بلکه فرآیندی است که فرد در پرتو تکامل ابعاد روحانی و تجربی ایمانش نسبت به آن ورزیدگی بیشتری پیدا می‌کند؛ لذا ظرافت و لطافت دینداری در تجربه‌های عمیق قدسی و کشش فردی است که مولوی به این سطح از دینداری توجه دارد. بنابراین در نظر مولوی ایمان و تجربه دینی باید از سرچشمه عشق بجوشد و سیراب شود تا زاینده و بارور باشد و به طور خلاصه ایمان در نظر مولوی باوری قلبی و تجربه ای شهودی و مستقیم است که موجب قطع و یقین می‌گردد و نوع خاصی از زندگی را برای دارنده ایمان ایجاب می‌کند.

منابع

- ۱- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۸). *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲- اعوانی، غلامرضا. (۱۳۸۶). *مجموعه مقالات مولانا پڑوہی*، تهران: حکمت و فلسفه ایران.

- ۳- انقروی، اسماعیل. (۱۳۷۴). شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی، عصمت ستار زاده، تهران: زرین.
- ۴- پترسون و دیگران. (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- ۵- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نفحات فی الانس حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
- ۶- جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۲). تفسیر نقد و تحلیل مثنوی، تهران: انتشارات اسلامی.
- ۷- جوادی، محسن. (۱۳۷۶). نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، تهران: معاونت فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۸- حمیدیه، بهزاد. (۱۳۸۸). دین و دین داری از نظرگاه مولوی، نشریه رسالت.
- ۹- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار السلامیه.
- ۱۰- اکبری رضا. (۱۳۷۹). «کاتینگ و تجربه دینی»، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۲۳-۲۴، ۲۸۵-۲۶۲.
- ۱۱- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۶). سر نی، تهران: علمی.
- ۱۲- ----- (۱۳۷۵). پله پله تا ملاقات خدا، تهران: انتشارات علمی.
- ۱۳- زمانی، کریم. (۱۳۸۳). میناگر عشق، تهران: نشرنی.
- ۱۴- سیدی، حسین. (۱۳۸۶). مست و مستور، تهران: طرح نو.
- ۱۵- سبحانی، محمدتقی. (۱۳۸۲). «علم عقل و عشق در مثنوی»، نشریه فلسفه کلام و عرفان» نقد و نظر»، شماره ۳۱ و ۳۲.
- ۱۶- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳). قصه ارباب معرفت، تهران: صراط.
- ۱۷- ----- (۱۳۷۸). بسط تجربه نبوی، تهران: صراط.
- ۱۸- سعیدی، گل بابا. (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات ابن عربی، تهران: شفیعی.
- ۱۹- شیروانی علی. (۱۳۸۱). مبانی نظری تجربه دینی، قم: بوستان کتاب.
- ۲۰- فعالی، محمدتقی. (۱۳۷۹). تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- ۲۱- قنبری، بخشعلی. (۱۳۸۴). «نطق بی بیان (بررسی تجربه‌های عرفانی مولوی در مثنوی»، دوفصلنامه اسلام پژوهی، سال اول شماره اول، ۸۱-۱۰۶.
- ۲۲- قائمی، نیا علیرضا. (۱۳۸۱). تجربه دینی و گوهر دین، قم: بوستان کتاب.
- ۲۳- نراقی، احمد. (۱۳۸۱). رساله دین شناخت مدلی در تحلیل ایمانی ابراهیمی، تهران: طرح نو.
- ۲۴- ----- (۱۳۸۱). «چیستی ایمان و تجربه دینی»، مجله بازتاب اندیشه شماره بیست و شش، ۷-۱۵.
- ۲۵- حسینی کازرونی، احمد. (۱۳۷۴). عشق در مثنوی معنوی، تهران: زوار.
- ۲۶- کاشفی، مولانا ملا حسین. (۱۳۷۵). لب لباب مثنوی، تهران: نشر اساطیر.
- ۲۷- گلزایی، علی اکبر. (۱۳۸۶). قرآن و مثنوی، تهران: معاونت فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۸- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ه ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی.
- ۲۹- محمدرضایی، محمد (۱۳۸۱). مجله قبسات فصلنامه علمی ترویجی در حوزه دین پژوهی، سال هفتم شماره چهار، ۳-۲۲.
- ۳۰- مولوی رومی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۵). (کلیات شمس) مصحح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امی رکیب.
- ۳۱- مولوی رومی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی، توفیق ه سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۳۲- وین، پراودفوت. (۱۳۷۷). تجربه دینی، عباس یزدانی، تهران: موسسه طه.
- ۳۳- هیک، جان. (۱۳۷۲). فلسفه دین، بهرام راد، تهران: الهدی.

نشریه علمی – پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هفتم، شماره اول، پیاپی ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۲، ۱۰۴-۷۷

بررسی نسخه‌های خطی شرح شطحیات و ضرورت تصحیح دوباره آن

مریم حسینی* - الهام رستاد**

چکیده

کتاب شرح شطحیات اثر شیخ روزبهان بقلی شیرازی، از عارفان بزرگ قرن ششم هجری، است. از عنوان کتاب برمی آید که موضوع آن درباره شطحیات، سخنان شگفت و غریب عارفان است. هانری کربن، شرق شناس مشهور فرانسوی در سال ۱۳۴۴ هجری برای نخستین بار این کتاب را تصحیح کرد. نسخه‌هایی که وی برای تصحیح متن از آنها استفاده کرده عبارتند از: ۱- نسخه کتابخانه شهید علی (استانبول) ۲- نسخه کتابخانه ملا مراد (استانبول) ۳- نسخه منطق الاسرار بییان الانوار (کتابخانه آستان قدس) ۴- دیوان حلاج چاپ ماسینیون. تلاش ارزشمند و والای کربن در شناساندن این متن ادبی- عرفانی به دوستداران و پژوهشگران، در خور ستایش است اما متأسفانه به دلایل فراوان از جمله اشتباهات عدیده کاتبان دو نسخه نخست، همچنین زبان دشوار و بیان پیچیده روزبهان، اشتباهاتی در تصحیح روی داده که خوانش متن را با مشکل مواجه ساخته است. بعلاوه، کتاب بدون تعلیقات و فهرست مطالب به چاپ رسیده است. هر چند طی جستجوهای گسترده و پس از گذشت حدود نیم قرن از تصحیح متن، متأسفانه نسخه معتبر دیگری از این کتاب یافت نشد اما خوانش دقیق‌تر نسخه‌های موجود، استفاده از نسخه‌ها و کتاب‌هایی که از متن شرح شطحیات را آورده‌اند، همچنین افزودن تعلیقات و فهرست‌های مناسب، به تصحیح پیراسته و شایسته کتاب کمک خواهد کرد.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء (س) drhoseini@yahoo.com

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسؤول) erastad@yahoo.com

واژه‌های کلیدی

شرح شطحیات، روزبهان بقلی، نسخه خطی

مقدمه

کتاب شرح شطحیات اثر روزبهان بقلی (۶۰۶ - ۵۲۲ هـ.ق) یکی از نمونه‌های برجسته آثار عرفانی است که در آن با استفاده از آیات، روایات و احادیث و زبانی ادبی، پیچیده و نمادین به شرح شطحیات عارفان پرداخته شده است. بخشی از کتاب به شرح طواسین حلاج اختصاص دارد و بخش آخر کتاب شامل شرح اصطلاحات عرفانی است.

هانری کربن، در سال ۱۳۴۴ این کتاب را به تشویق لویی ماسینیون تصحیح کرد. محمد معین نیز یکی از همکاران در تصحیح بود که به دلیل بیماری سخت نتوانستند تا پایان کار، مصحح را یاری کنند.

چاپ نخست این کتاب را «بخش ایران‌شناسی انجمن ایران و فرانسه»، سال (۱۳۴۴ هـ/ ۱۹۶۶ م) در تهران و «انجمن تحقیقات ایرانی دانشگاه پاریس» و «کتابخانه J. Maisonneuve» در پاریس منتشر کرد و چاپ‌های بعدی هم طی قرارداد با «انجمن ایران و فرانسه» به انتشارات طه‌وری واگذار شد. در سال ۱۳۸۲ (چاپ چهارم) انتشارات طه‌وری کتاب را با صفحه‌بندی متفاوت و ترجمه مقدمه فرانسوی کربن از محمد علی امیر معزی به چاپ رساند. مقدمه‌ای باارزش و منبعی مهم در موضوع شطح که پیش‌تر بخش‌هایی از آن را خانم سیمین دخت جهان‌پناه تهرانی در مجله آینده ترجمه کرده بود.^۱

پس از همین چاپ بود که آقای هاشم بناء‌پور در مقاله‌ای بسیار مختصر نکاتی در باب اشکالات کتاب و تصحیح متن بیان کرد و لزوم تصحیح مجدد را یادآور شد (بناء‌پور، ۱۳۸۸: ۶۱). وی جمعاً در دو صفحه، پنج مورد از اشتباهات آشکار متن را که ناشی از تصحیح نادرست دانست، مشخص کرده، به نادرست بودن ارجاع آیات هم اشاره کرد ولی متأسفانه مسأله تصحیح دوباره متن نادیده گرفته شد و انتشارات طه‌وری چاپ ششم کتاب را هم سال ۱۳۸۹ وارد بازار کرد.^۲

مقاله آقای بناء‌پور بسیار مجمل بود. در این مقاله سعی شده است، به صورت گسترده، نسخه‌های موجود، نیز کتاب‌ها و نسخه‌هایی که به تصحیح بهتر متن کتاب شرح شطحیات کمک می‌کنند، معرفی شوند (که پیش از این بدین صورت مطرح نشده‌اند) و اشتباهات کاتبان و مصححان بیان، و ضرورت تصحیح مجدد متن نشان داده شود.

معرفی نسخه‌های شرح شطحیات

پس از گذشت نزدیک به نیم قرن از تصحیح آغازین کتاب شرح شطحیات و با وجود تلاش‌های فراوان و جستجو در مجموعه فهرست‌های نسخ خطی کتابخانه دانشگاه تهران، آستان قدس، آیت الله مرعشی، فهرستواره دست نوشته‌های ایران (دنا)، نسخ خطی پاکستان، ترکیه، و... نیز سایت آقابزرگ طهرانی و سایت کتابخانه‌های معروف جهان برای یافتن نسخه‌ای تازه و معتبر از این کتاب، تاکنون فقط دو نسخه دستنوشته از آن یافت شده است: نسخه کتابخانه شهید علی و کتابخانه ملّا مراد که البته فقط نسخه کتابخانه شهید علی، حاوی متن کامل کتاب است. با این حال نسخه‌های خطی دیگری نیز وجود دارد که بخش‌هایی از شرح شطحیات در آنها آمده است و به خواندن موارد مبهم و ناخوانای متن کمک می‌کند و معلوم نیست که چرا کربن در تصحیح از آنها استفاده نکرده است. نسخه‌های شرح شطحیات از این قرار است:

S: نسخه کتابخانه شهید علی، به شماره ۱۳۴۲ (ورق ۳۵۹-۲۶۷) کتابخانه سلیمانیه استانبول و شماره ۱۷۱ (عکسی) کتابخانه ملی ایران، مورخ ۸۸۹ هجری.^۴

چنان که اشاره شد، این نسخه تنها نسخه‌ای است که متن کامل کتاب شرح شطحیات را دربر دارد. از نظر تاریخ کتابت نیز نسبت به نسخه ملّا مراد قدیمی‌تر است. با این حال، معایب و نقایص بسیاری در آن به چشم می‌خورد، از جمله: واژگان غلط، ناخوانا و افتادگی جمله یا واژه. واژگان غلط: «اصمّ مادرزاد از سجن اُنائیت چه باشد؟» ص ۹۸ (در چاپ کربن به واژه «سخن» تصحیح شده است).

«نبینی که به تیره زبان محبّت چون دوال دعوی بر طبل معنی زدند، کس از ایشان نشنید» (ص ۱۰۸) «تیره‌زنان» صحیح است.

واژگان ناخوانا: «ریربی (?)» در او رسد ازلیات را تا در مرغ قدم سبحانی شوی» (ص ۱۱۰). «از قبله خردمندان بگذر، که رخس عشق، رختِ خامان برنگیرد. عقل مشیر ماده مؤیان (?)» زهد است» (ص ۱۴۵).

یکی دیگر از معایب آشکار نسخه، ثبت نادرست افعال است که مصحح را با مشکلات فراوانی روبه رو کرده است، از جمله:

- آوردن فعل جمع به جای مفرد و بالعکس: این را نمی‌توان جزء ویژگی سبکی مولف قرار داد؛ چرا که نسخه‌های دیگر آن را تأیید نمی‌کند. اگر چه این نوع ثبت فعل در نسخه S شباهت زیادی به نسخه M دارد اما در مواردی دیده می‌شود که مثلاً در نسخه M فعل جمع برای جمع آمده اما در نسخه S همان فعل به صورت مفرد نقل شده است. در مواردی هم عکس این مسأله اتفاق افتاده بود؛ یعنی نسخه S صورت درست فعل و نسخه M صورت غلط آن را آورده بود. این مورد در گزیده‌های شرح شطیحات که در نسخه‌های تحفة العرفان و روح الجنان آمده، دیده نشد. بنابراین به احتمال زیاد مشکل از کاتب یا نسخه مرجع وی بوده است.

- «کردند» به جای «کرد»: «ندیدی که داود را چون در قلعه کردند شکم بزرگان بنی اسرائیل؟» (ص ۵۹).

- «در نه افتد» به جای «در نه افتند»: «تا اقرار آورند به ظاهر و تفتیش باطن نکنند، تا در تشبیه و خیال و تعطیل صفات به انکار متشابهات در نه افتد» (ص ۸۱).
- آوردن فعل مثبت به جای منفی و بالعکس:

- «بکنم» به جای «نکنم»: «هر دو دست بیفشاند، گفت «به عزّت که دیگر بار بر خلقت دعای بد بکنم»» (ص ۶۴).

- «بدید» به جای «ندید»: [در حق ابلیس این مطلب آمده است]: «چون حقّ او را اهل افراد فردانیت خود بدید، او را به آدم و ذریت مشغول کرد» (ص ۳۷۸).
- آوردن غلط افعال:

- «بگیرد» به جای «بگیرید»: «یکی از ایشان به آخرت رود، برای او بگیرد آسمان و زمین و مرغ در هوا و ماهی در دریا» (ص ۷۸) [در نسخه M فعل «بگیرد» ضبط شده است].
«حق مرا برگفت و پیش خود بنشانند. گفت: ای بایزید! خلق من دوست می‌دارند که تو را بینند» (ص ۹۶) (در نسخه M: «برگرفت»).

از ویژگی‌های دیگر نسخه تأثیر لهجه کاتب در متن است: «عزریائیل» به جای «عزرائیل»، «صافناد الجیاد» به جای «صافنات الجیاد».

- تبدیل مصوّت کوتاه (ـ) به مصوّت بلند (آ)؛ این مورد که تشخیص آن کار ساده‌ای نبود، در نسخه M هم دیده می‌شود:

«در خاک مشرق از عکس آدم سایه او زار حمراء صِبْغَةُ اللَّهِ» زند. ص ۴۷ (در نسخه روح الجنان «زر حمراء» ضبط شده است).

«و علی عزیز آیات ربوئیه... و عزرائیل قابض ارواح خلقه و آیات سلطنته» (ص ۴۶) (به جای «آیه»).

نسخه کتابخانه شهید علی مصوّر است؛ یعنی همه اشکال متن طواسین را دربردارد. گسیختگی برخی مطالب کتاب درست از وسط نسخه اتفاق افتاده است. این مسأله از سیاق مطالب متن، نیز برخی نسخه‌ها چون منطق الاسرار روشن می‌شود. در بخش کاستیهای تصحیح به تفصیل در این باره سخن گفته خواهد شد.

M: نسخه کتابخانه ملامراد یا قاضی عسکر؛ به شماره ۱۲۷۱ (در فهرست ۱۲۹۰) با عنوان «ترجمه و شرح کتاب الطواسین للحلاج المنصور» و «منطق الاسرار و تبیان الانوار»^۵ که هم اکنون در کتابخانه سلیمانیه استانبول نگهداری می‌شود. اندازه نسخه ۲۳ × ۱۴، دارای ۳۸۲ صفحه که هر صفحه شامل ۲۷ سطر به خط نسخ خوانا است. کاتب واژگانی چون «فصل»، «قال»، «بیت» و «شعر» را با مرکب سرخ‌رنگ کتابت کرده است. تاریخ کتابت نسخه مشخص نیست و آغاز و انجام آن افتادگی دارد. هلموت ریتز تاریخ نسخه را بعد از ۹۰۰ هجری تخمین زده است. بنابراین میان این نسخه با نسخه شهید علی فاصله زمانی چندانی نباید باشد. در نسخه ملامراد فصل‌های کتاب بسیار به هم ریخته است. از این رو هر چند نسبت به نسخه شهید علی خواناتر است؛ اما برتری چندانی نسبت بدان ندارد؛ غلط‌های مشابه آن با نسخه شهید علی در حوزه واژگان و به خصوص ثبت افعال، همچنین گسیختگی مطالب در بخش اصطلاحات عرفانی و روایات حلاج، نشان می‌دهد که احتمالاً نسخه مرجع هر دو کاتب یکی بوده است. از سوی دیگر افتادگی واژه یا عبارت در این نسخه بیشتر است هر چند کاتب اغلب در حاشیه متن، واژه‌های مغلوط یا افتادگی‌ها را اصلاح کرده است. برخی از شکل‌های متن طواسین نیز در آن موجود نیست.

A: منطق الاسرار ببیان الانوار، این کتاب تألیف روزبهان بقلی به زبان عربی و در شرح شطحیات عارفان نگاشته شده است. روزبهان بقلی به خواسته یکی از مریدان تصمیم می‌گیرد، این کتاب را به فارسی ترجمه و شرح کند که حاصل آن متن شرح شطحیات می‌شود. هر چند قرار بوده شرح شطحیات ترجمه‌ای از کتاب منطق الاسرار باشد اما حذف و اضافات بسیار و نحوه چیدمان متفاوت

مطالب در ترجمه، آن را به صورت کتابی مستقل از متن اصلی در آورده است. با این همه می‌توان گفت برخی از بخش‌ها چون شرح طواسین، شرح روایات حلاج و اصطلاحات عرفانی، تا حدود زیادی ترجمه‌ای لفظ به لفظ از منطق الاسرار است. از این رو کربن در تصحیح متن از آن بهره گرفته است. نسخه خطی منطق الاسرار به شماره ۱۵۶ (بی تا: احتمالاً قرن ۱۰ به بعد) در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است. این نسخه ۱۴۵ برگ (۳۹۰ صفحه) - هر صفحه ۱۵ سطر - به خط نسخ کهن و خوانا کتابت شده است. نسخه مصوّر و دارای اشکال متن طواسین است.

D: دیوان الحلاج، چاپ ماسینیون در مجله آسیایی (Journal Asiatique) ژانویه - مارس ۱۹۳۱. کربن در پانوشته‌های ایبات مربوط به حلاج از آن استفاده کرده است.

نسخه‌هایی که به تصحیح بهتر متن کمک می‌کرده اما کربن نسبت به آنها بی‌توجه بوده است:

۱- طواسین حلاج،^۶ به شماره ۵۸۵۴/۲، (عکسی)، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، مورّخ ۵۸۱ هجری. یکی از آثار حلاج رساله‌ای است، رمزی و مصوّر به زبان عربی با نام الطواسین که روزبهان بقلی بخشی از کتاب شرح شطحیات را به شرح قسمت‌هایی از آن اختصاص داده است. همین امر سبب شده تا در بعضی منابع شرح شطحیات را با عنوان شرح طواسین بخوانند (دانش پژوه، ۱۳۴۷: ۳ مقدمه تحفة العرفان). این نسخه، ۷۸ سطری است و در دو ستون به خط نسخ روشن، در ۱۱ ورق کتابت شده است. کاتب فردی مسلط به زبان عربی بوده است و در آن غلط مسلّم واژه یا عبارت به چشم نمی‌خورد. از این جهت در تصحیح و خوانش قسمت‌هایی از طواسین که در شرح شطحیات ناخوانا و مبهم به نظر می‌رسد، نیز مشخص شدن نقل قول حلاج از سخن روزبهان که در مواردی از تصحیح کربن با هم آمیخته شده، اهمیت بسیاری دارد.

۲- «الرسالة النکات المتصوّفة الروزبهانیة»، شماره ۳۱۴۲ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران؛ با این مشخصات: ۱۸۵۱ پاریس (بلو ش ۴: ۲۰۰۰ ش ۲۲۵۰). دارای ۱۶ ورق (۳۲ صفحه) هر صفحه ۱۵ سطر که به خط نسخ ریز و خوانا در سال ۸۹۷ هجری در تبریز به دست احمد بن احمد الحافظ الحازم کتابت شده است. این نسخه اگر چه رساله‌ای مستقل می‌نماید اما در اصل، بخش قاموس اصطلاحات عرفانی کتاب شرح شطحیات است. نسخه با این عبارات پایان یافته است: «به نهایت رسید، شرح الفاظ مشکل به عون و تأیید و نصرت حق در روز مبارک خمیس بیست و سوم ماه ربیع الآخر سال بر پانصد و هفتاد از هجرت خیر المرسلین و الحمد لله رب العلمین و الصلوة علی خیر خلقه محمد و آله الطیبین الطاهیرین»

این جملات مشابه جملاتی است که در آخر کتاب شرح شطحیات پیش از بخش خاتم الکتاب^۷ نقل شده است، با این تفاوت که آنجا پس از «شرح الفاظ مشکل» این عبارت آمده «که نکت خطاب عارفان است و کتاب تفسیر شطحیات تمام شد». بعد از «پانصد و هفتاد از هجرت» نیز بخش خاتم الکتاب ذکر شده است. گمان می‌رود روزبهان یا یکی از مریدان او پس از اتمام کتاب شرح شطحیات، بخش اصطلاحات عرفانی آن را جدا و به صورت رساله‌ای مستقل درآورده است و در پایان همان تاریخ اتمام متن را گذاشته، نه تاریخ تنظیم رساله را.

نکته دیگر در باب نسخه النکات المتصوِّفة الروزبهانیه این است که کربن و معین در مقدمه عبهرالعاشقین، این اثر را همان رساله غلطات السالکین روزبهان معرفی کرده‌اند، (اثر شماره ۱۰)، در حالی که غلطات السالکین رساله متفاوت دیگری است که نوربخش آن را به همراه رساله القدس تصحیح کرده است.

کربن در مقدمه شرح شطحیات این اشتباه را تصحیح کرده است و نسخه را بخشی از کتاب شرح شطحیات معرفی کرده است. با این حال معلوم نیست، چرا در تصحیح کتاب از آن بهره نبرده است؟! زیرا از یک سو متن، فارسی است، بنابراین بیشتر از منطق الاسرار که به زبان عربی است، به کار می‌آید؛ از سوی دیگر زمان کتابت نسخه (۸۹۷ هـ ق) تنها هشت سال با تاریخ کتابت نسخه شهید علی (۸۸۹ هـ ق) فاصله دارد.

۳- تحفة العرفان، تألیف شیخ شرف الدین ابراهیم فرزند صدرالدین روزبهان ثانی که به سال ۷۰۰ هجری در شرح حال و مقامات و معرفی آثار شیخ روزبهان نقلی نگاشته شده است. شرف الدین ابراهیم در کتاب خویش هنگام معرفی آثار روزبهان گزیده‌ای از آنها را نیز آورده که از نظر تحقیق در آثار وی درخور توجه است. وی به هنگام معرفی شرح شطحیات از آن با عنوان ترجمه منطق الاسرار یاد کرده است و گزیده‌ای از این کتاب را برای نمونه آورده است. این گزیده به ترتیب بر اساس چاپ کربن عبارتند از:

- ۱- شطح شیخ ابویزید بسطامی (فصل ۷۵) از آغاز تا «نطق الله علی لسان عمر»
- ۲- شطح شیخ جنید بغدادی (فصل ۹۰)
- ۳- شطح شیخ ابوالحسن نوری (فصل ۹۸)
- ۴- شطح شیخ ابوبکر شبلی (فصل ۱۵۰) از آغاز تا شعر عربی «ففی فؤاد المحب نار الهوی / احر نار الجحیم ابردها»
- ۵- شطح شیخ ابوبکر واسطی (فصل ۱۷۵) و (فصل ۱۷۶)

۶- فصل فی عجز المعرفة (فصل ۱۰۱)

۷- شطح ابوبکر کتانی (فصل ۱۲۴)

۸- شطح شیخ جعفر حذاء (فصل ۱۸۳)

۹- شطح شیخ ابوالعباس بن عطا (فصل ۱۲۷)

۱۰- شطح شیخ حسین بن منصور (فصل ۲۶۱)

۱۱- شطح شیخ ابوسعید بن ابی الخیر (فصل ۴۶۳)

علاوه بر این در مقدمه مؤلف، بخشی از مقدمه شرح شطحیات، نیز آمده است: «سلام باد بر مشایخ بزرگوار که غواصان بحر بقا و سراندازان میادین فنا - قدس الله ارواحهم... و بر غوث که او را قطب خوانند» (ص ۴۸).

نسخه خطی تحفة العرفان در کتابخانه ملک شماره ۴۰۲۰ (میکروفیلم‌های دانشگاه تهران ۲۷۶۵) ۱۹ سطر، خط نسخ، مورخ ۸ رمضان ۱۰۱۵ هجری موجود است.^۸ این کتاب به وسیله محمد تقی دانش پژوه تصحیح شده که در مجموعه روزبهان نامه توسط انجمن آثار ملی در سال ۱۳۴۷ به چاپ رسیده است. مؤلف پس از مقدمه و ذکر مولد و منشاء شیخ (باب اول)، اکابر و مشایخ که معاصر او بوده‌اند (باب دوم) کرامات و حکایات (باب سوم)، به ذکر فواید از تفسیر و حدیث و شطح (باب چهارم) پرداخته که در همین باب بخش‌هایی از شرح شطحیات را نقل کرده است (صفحات ۳۸ تا ۴۶ نسخه خطی، ۹۲ تا ۱۰۴ کتاب روزبهان‌نامه).

۴- روح الجنان، «روح الجنان فی سیره شیخ روزبهان»، از شمس الدین عبداللطیف بن صدرالدین ابی محمد روزبهان ثانی، برادر شرف الدین ابراهیم، مؤلف این کتاب نیز چون تحفة العرفان به توصیف کرامات و حکایات شیخ روزبهان و معرفی آثار وی پرداخته است. کتاب به سال ۷۰۵ هجری به نام اتابک نصره‌الدین احمد، در یک دیباچه و پنج فصل تنظیم شده است. مؤلف، گزیده‌ای از شرح شطحیات را در القطب الثالث کتاب نقل کرده (صفحات ۲۰۸-۱۷۸ نسخه، ۲۸۹-۳۱۵ روزبهان‌نامه). گزیده‌ای که در روح الجنان آمده نسبت به گزیده تحفة العرفان بیشتر است، در عین حال برخی فصل‌ها نیز مشابه آن است. این مطالب بر اساس چاپ کربن عبارتند از:

- قسمتی از مقدمه کتاب: «سبحان الذی ذاب فی سبحات جلاله... هم اوشان عزیز کرد به معرفت و کفایت.» ص ۴۵
- «فصل فی نعت السید»، ص ۴۶
- فصل ۱، «فی سبب تصنیف الکتاب»: «معلوم کن ای حریف دلنواز... خداوند تعالی مرا یاری داد، نفعنا الله و ایاکم» صص ۵۱-۵۳
- فصل ۷، «فی اسماء المشایخ و نعوتهم»، صص ۶۶-۷۲
- فصل ۲۳، «فی شطح الفاروق»، ص ۸۸
- فصل ۲۴، «فی وصفی»، ص ۸۹
- فصل ۲۷، «فی شطح المرتضی علی»، صص ۹۰-۹۲
- فصل ۲۹، «فی شطح عامر بن القیس»، صص ۹۲-۹۳
- فصل ۳۱، «فی شطح ابراهیم بن ادهم»، ص ۹۴
- فصل ۳۲، «فی شطح ابوعلی السندی»، صص ۹۴-۹۵
- فصل ۳۳، «فی مخاطبتی مع نفسی»، ص ۹۵
- فصل ۳۵، «فی شطح ابی یزید»، ص ۹۶
- فصل ۷۱، «فی شطح ابی یزید»، ص ۱۲۹
- فصل ۸۶، «فی شطح ذوالنون المصری»، صص ۱۴۲-۱۴۵
- فصل ۹۲، «فی شطح الجنید»، ص ۱۵۰
- فصل ۹۶، «فی شطح ابی الحسین النوری»، ص ۱۵۴
- فصل ۴۶۳، «فی شطح ابی سعید بن ابی الخیر»، ص ۴۲۳
- فصل ۸، «فی نعت حسین بن منصور»، از آغاز تا «در میدان تحقیق به صولجان توفیق بردی»، صص ۷۲-۷۳

*بخش حکایات حسین

- حکایت ۱- «حسین در عهد متوکل بر سر پول... انگشتش بود»، ص ۷۴
- حکایت ۲- «حسین در مکه رفت سالی... وضو ساختن نیامد» ص ۷۶
- حکایت ۳- «شیخ ابو عبدالله خفیف در مناقش گوید حسین عالمی ربّانی بود... حیات و مماتش باد» ص ۷۴

فصل ۱۰۱، «فی عجز المعرفة»، صص ۱۶۰-۱۶۱

میکروفيلم نسخه خطی روح الجنان به شماره ۳۴۹۸ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است که دانش پژوه از روی نسخه‌ای به شماره D465 واقع در کتابخانه انیستیتوی خلق آسیا در آکادمی شوروی تهیه کرده است. این کتاب نیز به همت محمدتقی دانش پژوه در مجموعه روزبهان نامه به چاپ رسیده است.

نسخه خطی روح الجنان که دانش پژوه از آن با عنوان نسخه لنینگراد یاد کرده است و بسیار گرانها و با ارزش خوانده، به خط نسخ روشن درشت و ریز سده ۱۴ کتابت شده است.

معایب و اشتباهات تصحیح شرح شطحیات

کوشش ارزشمند و همت والای هانری کربن برای تصحیح و شناساندن متن ستودنی است اما به دلیل دشواری و پیچیدگی‌های بسیار شرح شطحیات، مشکلات نسخه‌های موجود، نادیده گرفتن برخی نسخه‌های دیگر که می‌توانست در تصحیح متن کمک کند، حجم بالای کتاب و فقدان دقت و تسلط کافی و شافی مصحح به متن، متأسفانه تصحیح شایسته‌ای از آن صورت نگرفته است. معایب و اشتباهات تصحیح را به چند دسته می‌توان تقسیم کرد: ۱- چیدمان مطالب کتاب ۲- اشتباهات تصحیح، که شامل این موارد می‌شود: افتادگی‌ها، کج خوانی‌ها، نخواندن‌ها، تکرار اغلاط کاتبان و اشتباهات تایپی، اشکالات نگارشی و ویرایشی ۳- معایب تصحیح، از جمله: ارائه نسخه‌بدل‌های ناقص، فقدان فهرست مطالب و تعلیقات مناسب، ارجاع آیات بر اساس قرآن چاپ فلوگل که با قرآن‌های امروز هم‌خوانی ندارد، فقدان مقدمه‌ای که زندگی و آثار روزبهان و سبک کتاب شرح شطحیات را توضیح دهد. همچنین مصحح به دلیل حجم بالای کتاب، به معرفی کامل و جامع نسخه‌های خطی کتاب نپرداخته است.

۱- ترتیب مطالب کتاب: ترتیب مطالب کتاب از موارد بحث‌انگیز تصحیح کربن است. همان‌طور که هانری کربن در مقدمه کتاب گفته، گونه‌ای گسستگی در میان مطالب کتاب به چشم می‌خورد. «گسستگی شامل فصول ۴۶۱ (جزء ۱۱۴۹) [است] تا ۴۸۶. این تکه شامل شطحیات سه تن از شیوخ صوفیه و نیز پنج روایت حلاج است و عجیب آنکه در هر دو نسخه بدون هیچ علت منطقی در میان بخش‌های مربوط به اصطلاحات صوفیه گنجانده شده و روال آنها را کاملاً به هم ریخته است. هر دو

نسخه دقیقاً این ویژگی را دارند. گسستگی در وسط یک صفحه (ص ۱۷۳ نسخه S و ورق ۱۱۹ نسخه M) و در یک نقطه واحد متن واقع شده: از جزء ۱۱۴۹ فصل ۴۶۱ به بعد. دنباله قاموس اصطلاحات پس از فصل ۴۸۶ باز از میانه یک صفحه آغاز شده. بنابراین نمی‌توان گفت این گسستگی بر اثر یک تصادف خارق العاده و پس و پیش شدن دفاتر به علت سر به هوائی دو صحاف سهل‌انگار به وقوع پیوسته است» (بقلی، ۱۳۸۹: ۳۲). در ادامه کربن بیان کرده که جزء ۱۱۴۹ کتاب که در فصل ۴۶۱ آمده، در واقع ادامه فصل ۱۹۹ درباره «فقر» است. دو پارگی درست در این نقطه پدید آمده، بنابراین باید پس از جزء ۶۰۷ می‌آمد و مجموعه فصول ۴۶۱ (جزء ۱۱۴۹) تا ۴۸۶ طبعاً میان فصول ۱۹۹ و ۲۰۰ قرار می‌گرفت. در متن عربی نیز دنباله آنچه مطابق با فصل ۴۸۶ متن فارسی است، در فصل ۲۰۰ آمده است. بنابراین اگر تکه ۴۶۱ (جزء ۱۱۴۹) تا ۴۸۶ را به جایی که طبعاً در نسخه اصل جای واقعی آن بوده، برگردانیم، ترتیب اولیه حاصل خواهد شد. (همان، ۳۲).

به غیر از مواردی که کربن مشخص کرده، گسستگی دیگری در متن وجود دارد. با توجه به نسخه منطق الاسرار معلوم می‌شود که بند آخر فصل ۱۹۹ با عنوان «فی حقیقة توحیدی و معراجی فی مقام الفقر»، جملات «کعبه مثاب تایان است...والمسجد بیت کلّ تقی»، در اصل، بند آخر فصل ۴۸۶ از روایت ۲۷ حلاج - است که باید پس از جمله «موضع قدس است از زمین، در مسجد مراقبه و مشاهده را باشند» قرار می‌گرفت.

به هر حال کربن با اینکه به ترتیب منطقی مطالب کتاب آگاهی دارد اما در تصحیح، به بیان خود «دست به عمل جراحی» نزده و تلاشی برای رفع گسستگی‌ها و انسجام متن نکرده است، آن هم به دو دلیل:

۱- گسستگی در هر دو نسخه و در یک نقطه، آن هم درست از وسط متن اتفاق افتاده، نسخه دیگری وجود ندارد که پیوند آنها و انسجام متن را نشان دهد.

۲- ممکن است چنین آشفتگی، سبک نوشتاری روزبها در شرح شطیحات باشد.

اما به نظر می‌رسد، دلایل محکم‌تری برای رفع آن و منسجم ساختن متن وجود دارد، از جمله:

۱- در نسخه منطق الاسرار این آشفتگی وجود ندارد و همان طور که در معرفی این نسخه گفته شد، با وجود اضافاتی که متن فارسی نسبت به منطق الاسرار دارد، چندین بخش آن؛ از جمله روایات حلاج، طواسین و اصطلاحات عرفانی تقریباً ترجمه‌ای است، لفظ به لفظ از منطق الاسرار از سوی

دیگر آیا عجیب نیست که چنین آشفتگی‌ای در متن منطق الاسرار، که شطحیات عارفان و شرح آن بسیار پراکنده نقل شده، وجود ندارد؟ اما در متن فارسی، که بسیار منظم‌تر و منسجم‌تر از آن است، اتفاق افتاده است؟! روزبهان در متن فارسی واژه «فصل» را برای جدا ساختن عنوان مطالب به کار برده، در مواردی حتی عنوان‌هایی برای این فصول انتخاب کرده است. از سوی دیگر با آوردن واژه «قال» تلاش کرده شرح خود را از شطح عارفان متمایز کند. بنابراین بررسی روش بیان و انسجام مطالب در دو کتاب منطق الاسرار و شرح شطحیات، فرضیه کربن، که این آشفتگی را ویژگی سبکی روزبهان در شرح شطحیات تلقی کرده، رد می‌کند.

۲- متأسفانه ما فقط یک نسخه کامل از متن شرح شطحیات داریم، نسخه کتابخانه شهید علی (S)؛ که به دلیل اشتباهات فراوان کاتب آن نمی‌توان اطمینان صد در صد حاصل کرد که نوشته او، همان متن اصلی شرح شطحیات است. از سوی دیگر پراکندگی اوراق و فصل‌های نسخه کتابخانه ملامراد (M)، که در معرفی نسخه بدان اشاره شد، نیز، حاکی از گونه‌ای پراکندگی است که خواسته یا ناخواسته در نسخه مرجع کاتبان وجود داشته است.

اشتباهات مشابه و واژگان ناخوانای یکسان در هر دو نسخه نشان می‌دهد که به احتمال زیاد کاتبان آنها از یک نسخه (مادر نسخه) استنساخ کرده‌اند. بعید نیست این نسخه مرجع نیز جزء همان دسته از آثار روزبهان باشد که «به گفته نواده او، پس از مرگش پراکنده شد» (دانش‌پژوه، ۱۳۴۷: ۱۸ تحفة العرفان)

۳- نسخه «رسالة النکات المتصوفة الروزبهانیة» که اصطلاحات تصوف شرح شطحیات را در بردارد، نشان می‌دهد، این اصطلاحات به صورت مستقل، در کنار هم و بدون هیچ پراکندگی وجود داشته است.

۲- اشتباهات تصحیح: در اینجا به برخی اشتباهات تصحیح کربن از قبیل افتادگی‌ها، کج‌خوانی‌ها، نخواندن‌ها و بی‌توجهی به اشتباهات کاتبان اشاره می‌شود.

الف) افتادگی‌ها: افتادگی‌ها شامل دو دسته است:

۱- مصحح هنگام قرائت متن واژه‌ای را از قلم انداخته است:

متن مصحح	نسخه‌های خطی (M و S)	متن چاپی
الصادقین. نعت العارف	الصادقین. نعت العارف	«سبحان الذی ذاب فی سبحات جلاله اسرار الواصلین... اشباح <u>الصادقین</u> . ذوالجلالی که مست کرد شراب و صلتش عاشقان را» ص ۴۵
من در حالتی بودم که من با من بودم	من در حالتی بودم که من با من بودم	«اما شطحیات ابی علی سندی گفتنش که « <u>من در</u> <u>حالتی بودم</u> و در آن منزل از بهر خود بودم» ص ۹۴
ای سندی، کجایی (روح الجنان) [این جمله خطاب روزبهان با ابوعلی سندی است]	ای شنیدی، کجایی (S و M)؛ ای سندی، کجایی (روح الجنان)	«کجایی؟ که جانم از جامه جانم به آب اخضر ازل غبار حدث شوید» ص ۹۵
المؤمن خیر من الملائکه	المؤمن خیر من الملائکه	«سید نیک‌نامان عشق - صلوات الله علیه - گفت که « <u>خیر من الملائکه</u> »». ص ۱۳۵
در تلوین، حق به زبان او	در تلوین، حق به زبان او	«چون <u>تلوین</u> توحید متحقق شد، <u>به زبان او</u> «انالحق» گوید» ص ۲۹۱
بحر اوست، و حکمت‌ها غرفه نهر او و زمان‌ها ساعت دهر اوست. (در نسخه (A) نیز «غرفه من نهره و ساعه من دهره» آمده است.)	بحر اوست. (S)؛ بحر اوست، و حکمت‌ها غرقه نهر او و زمان‌ها ساعت دهر اوست (M)	«گفت که علوم‌ها قطره‌ای از <u>بحر اوست</u> » ص ۳۴۵
که: جانا! سبحات صفات است و عاشق در جمال ذات، تو دانی که ذات منبع صفات است.	که ذات منبع صفات است (S)؛ که جانا! سبحات صفات است و عاشق در جمال ذات، تو دانی که ذات منبع صفات است. (M)	«قال که: ذات منبع صفات است.» ص ۱۱۲

۲- مصحح ارائه نسخه بدل را در پاورقی فراموش کرده است: این مورد، فراوان در تصحیح متن دیده می‌شود:

نسخه‌های خطی (M و S)	پاورقی متن چاپی	جمله
S: «این»، M -	—	«تا بدان رنگ در این نیم رنگ عارفان را استادی کند» ص ۱۴۲
S: «خوش دلی»، M: «خوش دل»؛	—	«خوش دلی می‌باش در دم عشق» ص ۱۴۲
S «بکنم»؛ M: نکنم	—	«گفت به عزّت که دیگر بار بر خلقت دعای بد نکنم» ص ۶۴

(ب) کج خوانی‌ها: کج خوانی‌های مصحح نیز دو دسته است:

۱- در خواندن کلمه

متن چاپی	نسخه‌های خطی (M و S)	متن مصحح
«عروسان سیارات در آبراج افلاکش نه فیض مُلک او نگارد و دلوهاء زرّین هر سحرگاه به دولاب سیمین بردارد» ص ۴۴	برآرد (فقط در نسخه S)	برآرد
«خاک بذر از گل وجودی اوست» ص ۴۷	دلجوی	دلجوی
«و بر منبر مصطفی به بانگ خطبه لشکر محبوس عجم به هزیمت راندی» ص ۴۸	— مجوس (فقط در نسخه S)	— مجوس
«آنک عین تفرّشش نقش قوام ملکوت خواندی» ص ۴۸	قوام	قوام (به معنی «پرده رنگین»)
«از برای تلخیص این علم از طعن حاسدان رنج بسیار کشیدم» ص ۵۲	تخلیص	تخلیص
«سوسن صفا با یاسمین صورت مشاور، سنبل جمال با ورد جلال محاور» ص ۵۶	مودت، مساور	مودت، مساور
«ندیدی که خوارج از غلط علم با شیر بیابان قدم و سایه‌دار لوای کرم، سید فرسان غیب و مُزّیل آفتاب ریب، برادر مصطفی چه کردند؟» ص ۶۰	آفات	آفات

متن چاپی	نسخه‌های خطی (M و S)	متن مصحح
«و بر عرصه کم زنان علم مجهول به مهر <u>نفس</u> مزور و نرد دغاء معشوق مگار چه بازم» ص ۶۶	نفس (S)، نفس (M)	نفس
«شیخ <u>سکرات</u> و اسد اهل عرفان احمد بن یحیی ابوالعباس الشیرازی» ص ۷۰	سکران	سکران
«آن اصل علت و ظهور حقیقت بی رسم ربوبیت بروز کرده در لباس نکره، و معرفت در معرفت به شرط نکره» ص ۸۳	از، نکره	از، نکره
«سبحان المنزه عن مباشرة اللذات و اختلاط العنفات» ص ۸۶	الذات، الصفات	الذات، الصفات
«خاموش شو که صحن سماوات از غبار تربت نقطه شهر صافی است» ص ۸۸	سپهر	سپهر
«سخن از طور موسی کرد» ص ۹۲	گفت	گفت
«خوک حدیث برمید و صبح مشارق ازل دمید» ص ۱۰۲	حدث	حدث
«در <u>صدد</u> چرخ انجم نگر که از پی معنی چون خال ازرق غم دارد» ص ۱۰۶	صدر	صدر
«خلق در قفای او بیامدند. <u>واقعاً</u> نگه کرد. گفت اینها کیستند؟» ص ۱۰۸	واقفاً	واقفاً
«ای صوفی! در <u>صفت</u> ساکنان صفا چه می جویی؟» ص ۱۱۵	صف	صف
«ای «نالحق» گوی! از ناتمامی تا کی از اثبات و محو؟ دم نیستی و هستی چند زنی؟ که در نگارستان جلال قدم از بیخودی در عشق <u>قبله</u> رو کردند.» ص ۱۲۱	دو کردند	دو کردند
«اذیال صبح مشارق ازل از <u>کوه</u> با بهاء ابد بردار» ص ۱۲۵	کوه بایه‌ها	کوهپایه‌ها
«از سر گستاخی لوای کرم حق به خود اضافت کرد، چنان که عادت خدام <u>ملکوت</u> باشد که <u>مُلک</u> مَلِک به خود اضافت کنند» ص ۱۳۱	ملوک	ملوک
«در وقت بی وقت آن سایه دار ظلّ جلالی ساکن جزیره بحر لایزالی حوادث عالم راه ندارد، زیرا که ثقل وقر بر جاء عشق در کشف مشاهده، مطیّت وجود بر ندارد» ص ۱۳۴	برحاء	برحاء (سختی و شدت تب)

متن چاپی	نسخه‌های خطی (M و S)	متن مصحح
«پای بر بالای ورای ورا نه تا در منقار عقاب به قاصد صد هزار عرش و کرسی شکسته بینی» ص ۱۴۱	بقا صد	بقا صد
«این همه مخائیل توحید است اگر چه در محل التباس تودیدگان را تحقیق است. در شوراب سراب قمر جمله بی‌دست و پای، دست و پای بی‌خودی می زنند» ص ۱۴۱	نودیدگان، قهر	نودیدگان، قهر
«تو ندانی که ما قدم از تلاصق <u>حدثات</u> منزّه دانیم» ص ۱۴۵	حدثان	حدثان
«چون جان کمان عشقش از معشوق قدم حظ جمال برگرفت» ص ۱۵۷	کمان (M)، کمال (S)	کمال
«چون از دریوزه کوی «ربّ ارنی» بازگردید، از مقام انس روی سوی کثرت امر نهاد» ص ۱۶۳	دریوزه‌گری	دریوزه‌گری
«زهره وصلت را بگوی تا بربط فرح انس به <u>اوتاد</u> اسرار بنوازد» ص ۱۶۸	اوتار	اوتار
«پوستین حدث بینداز که در <u>سلخ</u> حمام عشق حرّی بویحیی قهر جز زادگان عدم را نکشد» ص ۱۶۹	مسلخ	مسلخ
«اگر عارفی دست برآر که در درگاه پاکی معنی <u>عطاء</u> موسی توحید شمشیر بویحیی تغرید نه گاو سامری نفس گذارد» ص ۱۷۲	عصا	عصا
«در عین قدم نه قهر است و نه لطف، قهر <u>برگ</u> و لطف <u>برگ</u> ، چون بین و «من فی البین» نیست» ص ۲۴۵	برک، برگ	بر که، بر که
«نه چشم بد <u>ناقه</u> قهر را «وان یکاد الذین کفروا لیزلقونک بابصارهم» خواند؟» ص ۲۴۵	ناقد	ناقد
«ناموس خطاب چند زنی، در چلیپا <u>هزاهز</u> چند نگری؟» ص ۹۳	هزاهز (S)، هذا (M)	هذا هذا
«غزاه کاردانان ملک کون بوده‌اند» ص ۹۴	کون بود (S)، کون‌اند (M)	کون‌اند
«این همه تا تویی <u>حرفی</u> بر صبوت ولایت است» ص ۱۰۱	خرمی (S)، حزمی (M)	حزامی
«ثمرات آن درخت جلال و جمال بود» ص ۹۷	ثمار	ثمار

همچنین واژه «آن که» در هر دو نسخه خطی S و M به صورت «آنک» و واژه «آنگه» به صورت «آنکه» کتابت شده. مصحح محترم در بسیاری موارد رسم الخط نسخه را برای واژه «آن که» انتخاب کرده و در مواردی آن را با واژه «آنگه» اشتباه گرفته است.

متن چاپی	نسخه‌های خطی (M و S)	متن مصحح
«آنگه حق بیند دل درو باز نبیند» ص ۱۲۴	آنک	آن که
«آنگه تاج «لولاک» بر بام افلاک بینداخت و در دیده بی‌دیده وجود بگداخت،...» ص ۱۶۱	آنک	آن که
«صدیق مقدار حق بر همه مقدارها قاهر دید. آنگه جمله مقدار در مقدار حق فانی دید.» ص ۲۳۴	آن که	آن که
«آنگه از روح روح دم «ونفخت فیه من روحی» پذیرد. به دیده لاهوت سر قدم بیند.» ص ۲۴۸	آن که	آن که (پس از «پذیرد» نقطه نیاز نیست و ویرگول قرار می‌گیرد.)
«از ولایت ازل نگاررویان ملکوت عالم را گفتند که «اسجدوا لآدم» آنگه قبله گشت. به سفینه «بسم الله مجراها» از لجه بحر قهر عبودیت بگذشت» ص ۲۵۴	آن که	آن که (پس از «گشت» نقطه نیاز نیست و ویرگول قرار می‌گیرد.)

مواردی نیز وجود دارد که مصحح می‌توانسته با بهره بردن از کمک نسخه‌ها تصحیح بهتری از متن ارائه دهد:

متن چاپی	نسخه‌های خطی (M و S)	کمک نسخه‌ها	متن مصحح
«چون بحر واحد شد، موسی را از عیسی شناسی، خضر را از نوح بازندانی» ص ۱۱۸	برج (S)، برج (M)	البرخ الاسود (A)	برخ («برخ اسود» یکی از شخصیت‌های تاریخی در زمان حضرت موسی بوده است.) ۹

متن مصحح	کمک نسخه‌ها	نسخه‌های خطی (M و S)	متن چاپی
چشم	«عینی» (A)	جسم	«در جبهه اسرافیل و عارض عزرائیل و طره میکائیل و <u>جسم</u> هلال شکل جبرئیل رنگ بی‌رنگ آن حدیث ببینند» ص ۱۴۳
معطی	معطی (A)	مغطی	«قال: خواجه حکمت می‌خواست که روی آینه تجلیش از رؤیت معاملات مصفی بودی تا زحمت عوض در حجاب رؤیت <u>مغطی</u> نکردی» ص ۱۴۶ و ۱۴۷
جهل	جهل (A)	جهد (S)، جهل (M)	«دیگر در حالتی شدم که اگر بر هر که [در] آسمان و زمین بگریستمی از غیبت ایشان از حق و <u>جهد</u> ایشان بدو عجب نبود» ص ۱۴۹
عبدکم	عبدکم (A)	عندکم (S)، عبدکم (M)	«مالی مرضت فلم یعدنی عائد منکم و یمرض عندکم فاعود» ص ۱۵۲
متمتع	متمتع (A)	ممتنع (S)، ممتنع (M)	«ندانستند که عشق استغراق محبت است، محبت <u>ممتنع</u> است و عاشق ممنوع» ص ۱۵۲
مستهتران	«المستهترین» (A)	مستهتران	«بدان خطاب کند <u>مستهتران</u> عشاق را، آنها که شاهد عرایس غیب غیب‌اند» ص ۸۲
اسرار مکتوم	«الاسرار المکتومه» (A)	سنا مکتوم	«لابسان سر قدم در خزاین غیب و <u>سنا مکتوم</u> » ص ۸۳
ایجاد را	ایجاد را (روح الجنان)، «فاوجد من العدم بامر القدم» (A)	اتحاد را (S)، اتحاد (M)	«ظهور تجلی است عدم را به امر ارادت و علم <u>اتحاد</u> به علم داخل است نه بر ذات» ص ۹۱
معاملت	معاملت (روح الجنان)	معامعاً	«اُنّی بریء ممّا شرکون» برخوان که قدم <u>معاً</u> با حدث نیست» ص ۹۲

متن چاپی	نسخه‌های خطی (M و S)	کمک نسخه‌ها	متن مصحح
بگویند این قصه خوان توریت را تا پای کونین از پای بیرون کند» ص ۹۳	پای	پای‌بند (روح الجنان)	پای‌بند
«بنگر که شاه مرغان ملکوت و شاه‌باز پرندگان جبروت - صلوات الله علیه - چون...» ص ۹۵	شاه‌بر	شاه‌پر (روح الجنان)	شاه‌پر
«به هر بوسه‌ای صدهزار خلیل بی‌جان و صدهزار مسیح بر جان. در نوای طرب‌رودش بزند. زخمه «لن ترانی» پیدااست.» ص ۹۴	بزند	ترنگ (روح الجنان)	ترنگ
«مرا در تو فرد کن تا در تو فانی شوم» ص ۹۶	کرد	گردان (روح الجنان)	گردان
«یعنی کشف کرد ظلمت مسئله از یمامه به نور احمد - علیه السلام -» ص ۳۴۲	مسئله	مسيلمه (A)	مسيلمه
«نه محدث بود و نه مقول، از نهایت به این بود و از نهایت نهایت» ص ۳۴۴	باین	باین (A)	باین
«غواص قدم (قلزم) قدمی و چراغ آفتاب ازلی، آنک از حق پیدا شد» ص ۳۵۲	قدم قدمی	«غواص قلزم القدم» (A)	غواص قلزم قدمی
«اگر صاحب نظر بودی، موسی را تغییر نکردی» ص ۳۸۳	تغییر نکردی	«ما عیّر موسی» (A)	تعبیر نکردی

۲- در ارائه پاورقی: مصحح در موارد متعدّد پاورقی را به دلیل کج‌خوانی اشتباه داده است؛ مثلاً واژه‌ای را در متن آورده، در پاورقی صورت نادرست آن را که ناشی از کج‌خوانی خود بوده، به جای صورت اصل ذکر کرده است.

متن اصلی	متن چاپی (پاورقی)	نسخه‌های خطی (M و S)
سپاس آن خداوندی را که بی آزال و آباد کنه ذات و صفاتش از تغایر اعصار و ادهار زمان و مکان منزّه بود» ص ۴۱	S: ازهار	ادهار (S)
«و علی صالح عزیز نبوته و علی ابراهیم خلیله و علی اسحاق صادق الوعد» ص ۴۶	S: صادق وعد	صادق وعده (S)

متن اصلی	متن چاپی (پاورقی)	نسخه‌های خطی (M و S)
«دریغا اگر بدانندی که علوم الهی نه همه آنست که ایشان بخواندند.» ص ۶۵	S: بدانندی	بدانیدی (S)
«طاوس علما، عین فلادّه، شیخ اهل معرفت، جنید...» ص ۶۷	S: قلادّه	قلاده (S)
«به جمال عقلشان درّ در صدف منعقد و نافه در شکم آهوی ترک مشک‌آگین شود» ص ۷۸	M: به جمال؛ S: جمال	به جمال (M و S)

ج) **نخواندن‌ها:** در متن تصحیح شده شرح شطحیات واژگانی به چشم می خورد که علامت سؤال روبه روی آنها قرار گرفته است و مصحح اعتراف کرده که از پس خواندن و حتی گمانه‌زنی آنها برنیامده است. باید اقرار کرد در بیشتر موارد حق با مصحح بوده است. با این حال مواردی نیز دیده می شود که با توجه به رسم الخط کاتبان یا استفاده از کمک نسخه‌ها این مشکل رفع می شود، مانند: «تو که عیسی از خر شول (?) شناسی و خضر از غول، لاجرم در رسم تنصر در «ثالث و ثلاث»، «المسیح ابن الله» گویی» ص ۲۴۱ (تبدیل مصوّت کوتاه (ئ) به صدای کشیده «او» در برخی واژگان رسم الخط کاتبان دو نسخه S و M است، مانند: «شول» به جای «شُل» در جمله فوق الذکر و «پول» به جای «پُل» در این جمله: «که نزد پول صراط ایشان قهر و لطف جمله را شیر داده است» (ص ۱۹۰). «ابوحمره گفت «چون این نمی توانی شنید، چرا آنجا که بارماد (?) بنیامیزی تا از آن خوری، کیستی تو از اکل طیّبات و توسّع در آراستن و سرای جامه» ص ۱۷۶ (با توجه به نسخه A «نخاله با رماد» صحیح است: «فلم لا تاكل التّخالّة بالرّماد»).

د) **تکرار اغلاط کاتبان:** در مواردی دیده می شود که کاتب دچار سهو و خطا شده، مصحح نیز خطای او را تکرار کرده است.

متن چاپی	نسخه‌های خطی (M و S)	متن مصحح
«بنینی که به تیره‌زبان محبّت چون دوال دعوی بر طبل معنی زدند، کس از ایشان نشنید» ص ۱۰۸	به تیره‌زبان	تیره‌زنان

در **M و S** موارد متعددی دیده می‌شود که کاتب به جای «تیره‌زنان»، «تیره‌زنان» یا «تیره‌زبان» به کار برده است. هر چند بیشتر آنها را مصحح به شکل درست ارائه کرده اما باز هم چندین مورد از چشم او پنهان مانده است.

و) اشتباهات تایپی، ویرایشی و چاپی: در متن چاپی کربن اشتباهات بسیاری؛ بویژه در نقطه‌گذاری کلمات دیده می‌شود که واژه را کاملاً متفاوت ساخته، در نتیجه معنای جمله را مبهم کرده است. شاید در مواردی بتوان این مسأله را جزء اشتباه تایپی قلمداد کرد؛ اما به نظر می‌رسد، بسیاری از موارد اشکال از خوانش مصحح بوده است نه درج واژه:

متن چاپی	نسخه‌های خطی (M و S)	متن مصحح
«بدین هیجان هیمان نمودند و از قضاء ملکوت در ریاض جبروت پریدند.» ص ۵۶	فضا	فضاء
مفاوز طرقتشان بر سلاک رسوم <u>و</u> غر است» ص ۸۲	و	و
«فعل را بر فعل نگذارد. قدیم قدم را <u>برده</u> شود تا جز قدم نماندشان» ص ۸۶	برده (S)	برده
«نبینی که در غلیان سکر انبساطی چون در <u>خلق</u> جاناش مرتفع گشتی ناساکن شدی، همه شطح گفتی؟» ص ۹۰	خلق، تا ساکن	خلق، تا ساکن
«والله که من غیورم تا در جناب ملکوت چه می‌کند کون <u>یا</u> ناسوت» ص ۱۰۱	با	با
«چند کرد بتخانه آزران <u>کردی</u> » ص ۱۰۴	گرد، گردی	گرد، گردی
«ای دل <u>دلیر</u> هر سراندازی» ص ۱۰۴	دلیر (S)	دلیر
« <u>دست</u> بریدگان عشق طلب کن تا «ما هذا بشرأ إن هذا أأا ملک کریم» گویند» ص ۱۱۶	دست‌برندگان	دست‌برندگان
« <u>بهتر</u> گوید - علیه السلام - که «حجاب او نور است...» ص ۱۲۸	مهر	مهر
«ای سایه طوبی قدم! اگر شاخ وصلت «السلطان ظل الله» ای، بر سایه دیوار کالبد آدم آن سایه <u>گو</u> تا مشرقیان مشاهده از احتراق آفتاب تجلی در تو گریزند» ص ۱۳۲	کو	کو

متن مصحح	نسخه‌های خطی (M و S)	متن چاپی
ینقضن	ینقضن	«شهورٌ تنقُصن و ما شعرنا بانصافٍ لهنّ و لا سرار» ص ۱۳۴
کام	کام	«تا چاوشان ملکوت از جیب و دامن جبروت درّ و یاقوت حکمت از طبق عبهر «والنّجم اذا هوی» پاشند، که دیر است تا گام اصداف جان ارادت مریدان از باران الهام عشق خشک است» ص ۱۳۸
بارہ، تا بی عصا	بارہ، تا بی عصا (S)؛ پارہ، باقی عصا (M)	«پارہ شاخ شکن را بران تا در صحرای آزال هر دم هزار میدان کند. خفتان موسی بینداز باقی عصا در دشت مدین سوار «ارنی» گوی جولان کند» ص ۱۴۱
دلیران؛ واژه «ابطال» که در نسخه (A) آمده آن را تأیید می‌کند.	دلیران	«ایشان اولیاء من اند، حقّا که ایشان دلیران من اند» ص ۱۵۳
سقر	سقر	«تا کی عود عشق خام بر آتش سفر طبع سوزی؟» ص ۱۷۵
یمانی	یمانی	«از رنگ دوئی بیرون شو تا نزد صوفیان فلک بی‌فتوی غیرت توحید «انالحق» گوئی و از قبله «امانی» هلال بمانی، یمین عزّت در آیینۀ اتحاد جوئی» ص ۱۷۵
فقر	فقر	«سرّ فقر بنگر تا این حدیث بدانی» ص ۹۵
انسلخ	انسلخ	«که آنجاست منزل حریت و انسلخ حرّ از رسوم عبودیت و فرد شدن فرد» ص ۹۵
پنداری	پنداری	پندای که ایشان چون نماز می‌کنند، عبادت می‌کنند.» ص ۱۰۵

همچنین در شرح شطحیات علائم نگارشی و ویرایشی چون نقطه و ویرگول اهمیت و کارکرد ویژه‌ای در خواندن متن و درک درست آن بر عهده دارند و متأسفانه مصحح بدرستی آنها را رعایت نکرده است و همین امر بر پیچیدگی متن افزوده است.

«ریاض قدس صفت بر اشجار بهار سرمدیت انهار ابد. در جوی ازل رفته و بران جویبار سبزه‌ها صفت رُسته» ص ۵۶ (جمله بعد از واژه «ابد» ادامه دارد و گذاشتن نقطه صحیح نیست).

«روا باشد که گفت: من آینه گشتم ترا: تا چون درنگند در آینه ترا بینند. «من رأی فقد رأی الحق».

از قول سید بنگر در عین جمع «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» تا بدانی که صوفی اثر حق است» ص ۱۱۳ و ۱۱۴ (جمله «من رأی...» حدیث نبوی است، بنابراین نقطه باید بعد از «بنگر» گذاشته شود. «و ما رمیت اذ رمیت» آیه قرآن است (انفال / ۱۷) اما چون کربن بعد از «رأی الحق» نقطه گذاشته و ادامه جمله را در پاراگرافی جدید قرار داده، برای خواننده ناآشنا این اشتباه پیش می‌آید که «مارمیت» از قول سید - یعنی پیامبر (ص) - است).

«دیگر گفت که «خداوند - جلّ اسمه - تجلّی کند بندگان را. در قرآن چنین است، زیرا که صفت است. صفت محض تجلّی است. چون در عالم است. از ذات مفارق نیست» ص ۹۱ (جمله در شرح یکی از شطحیات حضرت علی (ع) است: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَتَجَلَّى لِعِبَادِهِ فِي الْقُرْآنِ»، بنابراین نقطه باید بعد از «در قرآن» قرار بگیرد؛ همین جا نیز باید گیومه بسته شود؛ چرا که دیگر جملات شرح روزبهان است اما کربن گیومه را چندین جمله بعد بسته موجب می‌شود خواننده گمان کند همه این جملات نقل قول از حضرت علی (ع) است).

«علامت نور تجلّی نور غیب است. در پیشانی عارف «تعرفهم بسیماهم» از آن گوید.» ص ۱۳۶ (نقطه پس از «پیشانی عارف» قرار می‌گیرد نه قبل از آن. جمله نسخه A نیز مؤید این سخن است: «علامة تجلّائه في العارف ان تری نور الغیب في وجهه».

«مرا گفت: ای بی مثل من! گفتم: ای تو چون تو!» ص ۱۳۹ (علامت تعجب باید بعد از «بی مثل» قرار بگیرد و جمله نسخه A مؤید آن است: «فقال لی: یا من لیس مثلك! فقلت له: یا من هو کما هو»)

اشتباهات چاپی نیز دیده می‌شود:

«عقول اولوالالباب محبت‌هایم در سراب معرفت عطشان» ص ۴۴ («هایم» به معنی سرگردان به واژه «محبت» چسبیده و خوانش متن را دشوار ساخته است).

نتیجه

کتاب شرح شطحیات نوشته روزبهان بقلی یکی از آثار مهم منشور عرفانی قرن ششم به زبان فارسی است. نثر این کتاب به دلیل استفاده بسیار و خاص از آیات قرآن، احادیث، نیز تشبیهات و استعارات غریب و بدیع جزء نثر فنی و مصنوع به شمار می‌رود. این کتاب به همت والای هانری کربن در سال

۱۳۴۴ هجری تصحیح شد ولی متأسفانه به دلیل مشکلات نسخه‌های موجود، دشواری بسیار متن و در مواردی بی‌دقتی‌های مصحح، تصحیح شایسته‌ای از این کتاب صورت نگرفت. اشتباهات تصحیح شامل این موارد است: افتادگی‌ها (واژگانی که از قلم افتاده است و نسخه بدل‌هایی که مصحح فراموش کرده است)، کج‌خوانی‌ها (در نحوه خواندن واژگان، در ارائه نسخه بدل)، نخواندن برخی کلمات، تکرار اغلاط کاتبان و اغلاط چاپی و ویرایشی است. شمار این اشتباهات طبق پژوهش اینجانب بیش از هزار و دویست مورد است که در این مقاله موادی از آن ذکر شد. از سوی دیگر با توجه به دلایلی که در بخش چیدمان و ترتیب مطالب کتاب گفته شد، بخشی از تصحیح دوباره متن، چیدمانی کاملاً متفاوت خواهد داشت. همچنین کتاب فاقد فهرست مطالب و تعلیقات مناسب است و همین مسأله ضرورت تصحیح مجدد کتاب را دوچندان می‌کند. با وجود اینکه کتاب شرح شطحیات یکی از منابع مهم در حوزه پژوهش‌های عرفانی به شمار می‌رود و تاکنون منبع بسیاری از کتاب‌ها و مقالات علمی - پژوهشی بوده، نزدیک به نیم قرن است که با نواقص و معایب پیشگفته به چاپ می‌رسد. بنابراین نیاز است با خوانش دقیق‌تر نسخه‌های موجود و کمک جستن از منابع دیگر چون تحفه العرفان و روح الجنان، نیز نسخه‌هایی که از نظر مصحح نادیده گرفته شده، تصحیح پیراسته‌ای از متن صورت بگیرد.^{۱۰}

پی‌نوشت‌ها

- ۱- کرین، هانری، (۱۳۶۱)، شطح، ترجمه سیمین دخت جهان‌پناه، آینده، سال نهم، شماره ۷، صص ۵۰۹-۵۱۷؛ و شماره ۱۲، سال نهم، صص ۸۹۴-۸۹۰.
- ۲- به دلیل فقدان تعلیقات و فهرست‌های مورد نیاز کتاب، رساله کارشناسی ارشد الهام رستاد به راهنمایی مریم حسینی، (۱۳۸۶)، با عنوان فرهنگ تحلیلی شرح شطحیات روزبهان بقلی، به همین موضوع اختصاص یافت.
- ۳- در این مقاله برای معرفی نسخه‌ها از همان علائم اختصاری لاتین در تصحیح کرین استفاده شده است.
- ۴- نسخه ۹۲ ورق یعنی ۱۸۵ صفحه دارد و هر صفحه ۳۱ سطر به خط نسخ ریز و فشرده، در میان جدولی ساده نوشته شده است.
- ۵- در کتاب «معجم المخطوطات الموجودة في مكتبات استانبول و أناطولی» (۲۰۰۵م)، ص ۵۳۲، از علی‌رضا قره بلوط مشخصات این نسخه چنین آمده: «ترجمه و شرح کتاب الطواسین للحلاج المنصور» شماره ۱۲۷۱ و «منطق الاسرار و تبيان الانوار» شماره ۱۲۹۰؛ گویا شماره ۱۲۷۱ شماره سابق مجموعه‌ای است که نسخه در آن نگهداری می‌شده است و هانری کرین در مقدمه شرح شطحیات و لویی ماسینیون در مقدمه طواسین به همین

شماره اشاره کرده‌اند. کارل ارنست ذیل مشخصات نسخه خطی شرح شطیحات این گونه ارجاع داده: قاضی عسگر، ۱۲۷۱ (در فهرست ۱۲۹۰). (ارنست، ۱۳۷۷: ۲۵۴)

۶- لویی ماسینیون این اثر را بر اساس نسخه‌ای بی تاریخ (احتمالاً ۸ تا ۱۰ هجری/پانزدهم تا هفدهم میلادی) و پرغلط، نیز نسخه فارسی شرح شطیحات (نسخه ملّامراد) تصحیح و چاپ کرده است (ماسینیون، لویی، ۱۳۸۴)، طواسین، نوشته حلاج، ترجمه محمود بهفروزی، چاپ اول، تهران: علم). قاسم میرآخوری نیز طواسین حلاج را با توجه به نسخه ماسینیون و تحقیق سعدی الضناوی در مجموعه آثار حلاج آورده و آن را ترجمه کرده است. این کتاب در سال ۱۳۸۶ توسط انتشارات شفیع به چاپ رسیده است. محیی الدین الطعمی نیز گویا بر اساس همین نسخه ماسینیون، طواسین حلاج را همراه با شرحی به نام کشف القوانین ارائه کرده است: الطعمی، محیی الدین، (بی تا)، الطواسین، للحلاج، رضی الله عنه، و معه کشف القوانین الموضحة للغاز الطواسین، مکتبة الكتاب الازهریة.

۷- عنوان «خاتم الکتاب» در نسخه‌ها نیامده است و آن را کربن برای این بخش گذاشته است.

۸- از تحفة‌العرفان نسخه دیگری به شماره ۳۴ خانقاه نوربخش، شماره ۳۰۳۵ فهرست میکروفیلم‌های دانشگاه تهران (مورخ ۱۳۶۱ ه. ق) وجود دارد که فاقد بخش معرفی آثار روزبهان (باب چهارم) است. دانش پژوه در صفحه ۷۲۷ کتاب «فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران» با اشتباه شماره ۳۰۳۵ را نسخه روح الجنان معرفی کرده است.

۹- یک بار که حضرت موسی (ع) در زمان قحطی به همراه هفتاد هزار نفر از بنی اسرائیل به طلب باران رفته بود، خداوند دعای موسی را اجابت نکرد و به او گفت: «اگر فردی به نام «برخ» را پیدا کنی و او دعا کند، باران نازل می‌شود.» حضرت موسی (ع) پس از جستجو و یافتنش، از او خواست تا برای نزول باران دعا کند. برخ، دست به دعا برداشته، چنین گفت: «الهی این موافق کردار تو نیست و مقتضای حلم و حکمت تو، نمی‌دانم چه روی داده است تو را، آیا ابرها از فرمان تو سرپیچیده‌اند یا بادهای اطاعت تو بیرون رفته‌اند یا باران‌های تو تمام شده، یا غضب تو گناهکاران را گرفته؟ آیا تو زنده نیستی؟ پیش از خلق خطاکاران رحمت خود را خلق کردی و به عفو امر فرمودی. آیا شتاب در عذاب می‌کنی؟ می‌ترسی بعد قدرت نداشته باشی؟» هنوز دعای او تمام نشده بود که باران بر بنی اسرائیل فرو ریخت و در نصف روز گیاه‌ها چنان سبز شدند که سواره را پوشانیدند. پس برخ برگشت و به موسی برخورد و گفت چگونه با خدا مباحثه کردم. موسی قصد او کرد. خطاب الهی رسید که: «ای موسی! برخ روزی چند بار ما را می‌خنداند.» جملاتی که برخ در دعای بارانش استفاده کرده، یادآور سخنان نیش‌دار، طعنه‌آلود و گستاخانه عقلای مجانین در آثار عطار است و اتفاقاً همین حکایت در مصیبت‌نامه، بخش سوم آمده است (عطار، ۱۳۸۶: ۱۸۳ و ۵۵۰).

۱۰- «تصحیح مجلّد شرح شطیحات روزبهان بقلی» موضوع پایان‌نامه دکتری است که به راهنمایی تقی پورنامداریان در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به ثمر رسیده است.

منابع

کتاب‌ها

- ۱- ارنست، کارل. (۱۳۷۷). *روزبهان بقلی*، ترجمه مجدل‌الدین کیوانی، تهران: مرکز، چاپ اول.
- ۲- بقلی، روزبهان. (۱۳۸۹). *شرح شطحیات*، تصحیح هانری کربن، تهران: طهوری.
- ۳- ----- (۱۳۳۷). *عبر العاشقین*، تصحیح محمد معین، تهران: ایران شناسی انیستتو ایران و فرانسه.
- ۴- ----- (۱۳۸۱). *رسالة القدس و غلطات السالکین*، به سعی جواد نوربخش، تهران: یلدا قلم، چاپ دوم.
- ۵- بناءپور، هاشم. (۱۳۸۸). *چند نکته در تصحیح هانری کربن در شرح شطحیات*، جهان کتاب، شماره ۲۴۸ و ۲۴۹ و ۲۵۰، ص ۶۱.
- ۶- دانش‌پژوه، محمد تقی. (۱۳۴۷). *روزبهان‌نامه*، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- ۷- ----- (۱۳۴۸). *فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی*، زیر نظر ایرج افشار، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- ۸- درایتی، مصطفی. (۱۳۸۹). *فهرستواره دست‌نوشته‌های ایران (دنا)*، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس، چاپ اول.
- ۹- رستاد، الهام. (۱۳۸۶). *فرهنگ تحلیلی شرح شطحیات روزبهان بقلی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و زبان‌ها، دانشگاه الزهرا (س).
- ۱۰- الطعمی، محیی‌الدین. (بی تا). *الطواسین*، للحلاج، و معه کشف القوانین الموضحة للغاز الطواسین، مكتبة الكتاب الزهرية.
- ۱۱- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۶). *مصیبت‌نامه*، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ سوم.
- ۱۲- قره‌بلوط، علی‌رضا. (۲۰۰۵م). *معجم المخطوطات الموجودة في مكتبات استانبول و آناتولی*، الجزء الاول، ترکیه: دار العقبة مدرسه الصحیبه.

- ۱۳- کربن، هانری. (۱۳۶۱). **شطح**، ترجمه سیمین دخت جهان پناه، آینده، شماره ۷، سال نهم، صص ۵۰۹-۵۱۷؛ و شماره ۱۲، صص ۸۹۰-۸۹۴.
- ۱۴- میرآخوری، قاسم. (۱۳۸۶). **مجموعه آثار حلاج**، تهران: شفیعی.
- ۱۵- ماسینیون، لویی. (۱۳۸۴). **طواسین**، نوشته حلاج، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: علم، چاپ اول.

نسخه‌های خطی

- ۱- بقلی، روزبهان. (کتابت ۸۸۹ هـ ق). **شرح شطحیات**، شهید علی (عکسی)، شماره ۱۷۱، تهران: کتابخانه ملی.
- ۲- ----- (کتابت احتمالاً بعد از ۹۰۰ هـ ق). **شرح طواسین**، ملامراد (قاضی عسکر)، شماره ۱۲۷۱، (شماره بازیابی ۱۲۹۱)، استانبول: کتابخانه سلیمانیه.
- ۳- ----- (کتابت بی‌تا: احتمالاً بعد از قرن ۱۰). **منطق الأسرار**، شماره ۱۵۶، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی.
- ۴- ----- (کتابت ۸۹۷ هـ ق). **الرسالة النکات المتصوِّفة الروزبهانیه**، نسخه پاریس، شماره ۳۱۴۲، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- ۵- حلاج، حسین بن منصور. (کتابت ۵۸۱ هـ ق). **طواسین**، شماره ۲ / ۵۸۵۴، (عکسی)، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- ۶- شرف‌الدین ابراهیم بن صدرالدین روزبهان ثانی. (کتابت ۱۰۱۵ هـ ق). **تحفة العرفان**، شماره ۲۷۶۵ (میکروفیلم)، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- ۷- شمس‌الدین عبداللطیف بن صدرالدین روزبهان ثانی. (کتابت قرن ۱۴). **روح الجنان**، شماره ۳۴۹۸ (میکروفیلم)، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

نشریه علمی – پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هفتم، شماره اول، پیاپی ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۱۳۴-۱۰۵

بررسی و تحلیل کهن‌الگوی پیر فرزانه در رساله‌های سهروردی^۱

محمد طاهری* – فریبا رضایی** – حمید آقاجانی***

چکیده

نقد کهن‌الگویی که مبتنی بر نقد روان‌شناختی است، به مطالعه و بررسی کهن‌الگوهای یک اثر می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه ذهن شاعر یا نویسنده آن‌ها را به شیوه نمادین متجلی ساخته است. «پیر فرزانه» یکی از مهمترین کهن‌الگوها در ادبیات است که خویشکاری هدایت معنوی کهن‌الگوی «قهرمان» را برعهده دارد. در قاموس تصوف، این کهن‌الگو در سیمای پیر طریقت جلوه‌گر می‌شود که با راهنمایی و ارشاد سالک (قهرمان وادی طریقت) در تمامی مراحل دشوار سیر و سلوک، وی را گام به گام در این طریق پیش می‌برد و با تربیت معنوی و اصلاح معایب نفسانی، او را به سرمنزل مقصود می‌رساند. آثار عرفانی شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز از این قاعده مستثنی نیست و حضور و نقش آفرینی پیر فرزانه در قالب نمادین حکیمی متألّه در حکایاتی تمثیلی همچون: عقل سرخ، آواز پر جبرئیل و رساله‌الطیر، رکن اصلی آموزه‌های شیخ اشراق را تشکیل می‌دهد. در این آثار، از شخصیت پیر با تعبیراتی چون نخست‌فرزند آفرینش، سپید نورانی و دیرینه سال سرخ روی یاد شده و جغرافیای حضور او عوالمی رمزی چون

۱- این مقاله برگرفته از پایان‌نامه خانم فریبا رضایی و آقای حمید آقاجانی (دانشجویان کارشناسی‌ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا) است که هر دو دانشجوی تحت راهنمایی اینجانب بوده‌اند.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا (نویسنده مسئول) dr.m.taheri@basu.ac.ir

** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا faribarezaie59@yahoo.com

*** کارشناس ارشد زبان و ادبیات دانشگاه بوعلی سینا hamid.aghajani@basu.ac.ir

صحرای معرفت، کوه قاف و عالم مثال معرفی شده است. او مرشد سالک در جریان سفر معنوی از خاک تا افلاک و دستگیر او در مهالک طریق دشوار این سیر و سلوک است. مهم‌ترین ویژگی کهن‌الگوی پیر فرزانه در آثار سهروردی شخصیت فرهمند اوست که با جاذبه روحانی خویش، سالک را مجذوب خود می‌کند و او را وامی‌دارد که پای در وادی سلوک نهد و با نورانیتی که شاخصه مکتب اشراق است، ظلمات طریق را در روشنای شناخت و معرفت، مستحیل سازد.

واژه‌های کلیدی

کهن‌الگو، پیر فرزانه، عرفان، سهروردی، داستان‌های رمزی.

مقدمه

کهن‌الگو (آرکی تایپ Archetype) عبارت است، از تصویر یا انگاره و طرحی از موقعیت‌های بسیار کهن که در ذهن آدمی و متون ادبی ظهور و بروزی مداوم دارد؛ آن‌چنان که می‌توان آن را مفهوم یا موقعیتی جهان‌شمول دانست. واژه آرکی تایپ در زبان انگلیسی برگرفته از واژه یونانی «آرکه تیپوس» (Archetypos) است. این واژه در زبان یونانی به معنی نمونه و طرحی بوده است که چیزی را از روی آن می‌ساختند (Kuiper, 2012: 224). در زبان فارسی، معادل‌های متعددی چون: کهن‌الگو، صورت ازلی، صورت مثالی، صورت اساطیری، صورت نوعی، نهادینه، سرنمون و نخستینه را به عنوان معادل این واژه پیشنهاد کرده‌اند.

نخستین کسی که از تصاویر دیرین، ازلی، مشابه و مشترک در فرهنگ‌ها و اسطوره‌های مختلف جهان سخن راند، جیمز فریزر (James G. Frazer: 1845-1941) انسان‌شناس اسکاتلندی و پژوهشگر دانشگاه کمبریج است که طی سال‌های ۱۸۹۰ تا ۱۹۱۵ با تألیف کتابی به نام شاخه زرین (Golden Bough)؛ نقطه عطفی شگرف در علم مردم‌شناسی و اسطوره‌شناسی رقم زد. این کتاب که نخستین اثر تأثیرگذار در حوزه اسطوره‌شناسی فرهنگی محسوب می‌شود، از جمله منابع اصلی مطالعه در باب اسطوره‌شناسی تطبیقی است که خود بستر ساز مطالعاتی مشابه در سراسر جهان بوده است. فریزر در کتاب خود به شرح و بررسی مناسک و آیین‌های مذهبی، افسانه‌ها، سحر و جادو در اقوام مختلف جهان پرداخت و با مقایسه و تطبیق آن‌ها و یافتن شباهت‌های فراوان نتیجه گرفت که علت

اصلی شکل‌گیری اسطوره‌های مشابه از شرق تا غرب جهان، آن است که مضمون اصلی این اساطیر؛ یعنی نیازها و دل‌مشغولی‌های اولیه و اساسی انسان‌ها در همه مکان‌ها و زمان‌ها یکسان و مشابه است.

البته باید دانست که فریزر در اثر خود با وجود طرح مسأله، هیچ‌گاه از اصطلاح کهن‌الگو استفاده نکرد و این، کارل گوستاو یونگ (Carl Gustav Jung: 1875-1961) روان‌شناس و متفکر سوئیسی بود که حدوداً سی سال پس از فریزر در سال ۱۹۱۹ و با لحاظ کردن یافته‌های او و با الهام گرفتن از نوشته‌های سنت اگوستین (Saint Augustinus) فیلسوف مسیحی قرن چهارم و پنجم میلادی که «اندیشه‌های اصلی مستتر در فهم الهی» یا همان مثل افلاطونی را آرکی تایپ نامیده بود (مورنو، ۱۳۸۰: ۷)، صور ثابت اساطیری را نیز به همین نام خواند و بر تأثیر بنیادین آن بر روح و روان انسان‌ها در همه عصرها و نسل‌ها (حتی بشریت قرن بیستم) تأکید کرد و شخصاً با پژوهش‌های بالینی خود به اثبات این مدعا پرداخت. بنابراین ریشه‌های فرضیه کهن‌الگو را باید در عصر فلاسفه یونان باستان جستجو کرد. به باور یونگ کهن‌الگوها در روان آدمی پنهان‌اند، بی آن‌که انسان از آن آگاه باشد. او در یکی از مقالاتش در تعریف کهن‌الگو با عنوان کهن‌الگوهای ضمیر ناخودآگاه جمعی در تعریف کهن‌الگو چنین می‌نویسد: «محتوایی ناخودآگاه که از راه خودآگاه شدن و نیز از راه ادراک شدن، دگرگون می‌گردد و ویژگی‌هایش را از ذهنیت منفردی کسب می‌کند که به هر دلیل در آن حادث شده است» (بیلسکر، ۱۳۸۸: ۶۰). یونگ همه اسطوره‌ها، افسانه‌ها و آیین‌های انسان نخستین را تصویری از کهن‌الگوها می‌دانست و آن‌ها را متعادل‌کننده روان انسان در روزگار باستان تلقی می‌کرد (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۵۱-۵۲).

آن‌چه این یافته یونگ را به ادبیات و نقد ادبی پیوند می‌زند؛ نتیجه‌گیری و استنباط بدیع و تحول‌آفرین او مبنی بر این بود که کهن‌الگوها همواره در قالب نمادها تمثیل می‌یابند و از آن‌جا که نمادها، استخوان‌بندی ادبیات و اساطیر را تشکیل می‌دهند؛ هرگونه پژوهش در حوزه نقد ادبی بنا‌گزیر با مسأله کهن‌الگو تلاقی پیدا می‌کند.

نقد کهن‌الگویی

در نقد کهن‌الگویی که مبتنی بر نظریات یونگ، در عرصه روان‌شناسی و جورج فریزر در اسطوره‌شناسی است و آن را «نقد اسطوره‌ای» (Myth Criticism) هم خوانده‌اند، به مطالعه و بررسی

کهن‌الگوهای اثر می‌پردازند و نشان می‌دهند که چگونه ذهن شاعر و نویسنده، این صور اساطیری را که محصول تجربه‌های مکرر بشر است و در ناخودآگاهی جمعی وی به ودیعه گذاشته شده؛ جذب کرده و آن‌ها را به شیوه‌ای نمادین نمایش داده است. نقد کهن‌الگویی مبتنی بر این نظریه است که کهن‌الگوها در تمامی آثار ادبی حضور دارند (مکاریک، ۱۳۸۴: ۴۰۱) و شناخت و تبیین آن‌ها به تفسیر و درک آثار ادبی عمق بیشتر و دقیق‌تری می‌بخشد.

هر چند به گفته کوپ «استفاده از مجموعه کهن‌الگوهای یونگ در ادبیات قدری دشوار است؛ زیرا فرایند کامل آن‌ها را فقط در معدودی از متون می‌توان یافت» (کوپ، ۱۳۸۴: ۱۴۶)، اما محققان بسیاری با استفاده از اندیشه‌های یونگ و فریزر کوشیدند تا نشان دهند که چگونه در پس هر اثر ادبی، اساطیر کهن‌الگویی نهفته‌اند. شخص یونگ نیز به فوایدی که در تحقیقات ادبی از روان‌شناسی می‌توان حاصل کرد، اهمیتی خاص داده است (روضاتیان و میر باقری‌فرد، ۱۳۸۹: ۱۲۲).

این شیوه از نقد به طور رسمی و متمایز از سایر اسالیب، از سال ۱۹۳۴ که «امی مود بودکین» (Amy Maud Bodkin: 1875-1967)، محقق اسطوره‌شناس و منتقد انگلیسی کتابی با نام «نمونه‌های کهن‌الگو در شعر، مطالعات روان‌شناسانه تخیل»^۱ نوشت؛ وارد اصطلاحات ادبی شد. بودکین در کتاب خود با اصل قرار دادن یافته‌های یونگ، آثار شاعرانی چون دانته، میلتن، شکسپیر، گوته، شلی، الیوت و کالریج؛ و از شاعران باستان، اوریپید، ویرژیل و آشیلوس و از متون مقدس، انجیل را مورد واکاوی قرار داد. مهم‌ترین کهن‌الگوهایی که بودکین تبیین و واکاوی کرده است، عبارت‌اند از: تولد دوباره، بهشت و دوزخ، شیطان و قهرمان شکست‌ناپذیر (Waugh, 2007: 125).

دومین صاحب نظر در این عرصه، رابرت گریوز (Robert Graves: 1895-1985) شاعر و منتقد انگلیسی است. او در اثر مشهور خود به نام «الهه سپید» (دستور زبان تاریخی اسطوره‌شاعرانه)^۲ به واکاوی اشعار مشهور شاعران اروپایی پرداخت و اسطوره‌ای به نام «الهه سپید» را در این اشعار تبیین کرد که نماد سه کهن‌الگوی زایش، مهرورزی و مرگ است. اسطوره‌ای که به ادعای گریوز، الهام گرفته از اشکال مختلف کره ماه در آسمان (هلال، بدر، محاق) است. او بر این باور بود که «شعر بی‌دروغ و ناب»^۳ شعری است که در رابطه همیشگی با آیین پرستش این الهه و فرزندش باشد (Kroll, 2007: 51).

شخصیت مهم دیگری که جایگاهی برجسته در حوزه نقد کهن‌الگویانه اساطیر دارد، نور تروپ فرای (Northrop Frye: 1912-1991) نظریه‌پرداز کانادایی است. او برخلاف بودکین، در سال ۱۹۵۱ در مقاله مهمی با عنوان کهن‌الگوهای ادبیات (Archetypes of Literature) که در واقع مقدمه و زمینه‌ساز اثر مشهورش تحلیل نقد (Anatomy of Criticism) محسوب می‌شود؛ از منظری متفاوت و با دیدی انتقادی و گاه مغایر با آراء فریزر و یونگ، به تبیین اساطیر پرداخت. فرای بر خلاف یونگ، علاقه‌ای به مفهوم روان‌شناسانه ناخودآگاه جمعی نداشت؛ چرا که آن را در عرصه اسطوره‌شناسی و ادبیات، دست‌نیافتنی می‌دانست و لاجرم مطالعه آن را غیرضروری تلقی می‌کرد. به همین سان نحوه پدید آمدن کهن‌الگوها نیز برای او بی‌اهمیت می‌نمود. چیزی که تمام توجه و تلاش فرای را معطوف خود کرد؛ آن بود که کهن‌الگوها چه تأثیر و کارکردی در ذهنیت انسان‌ها و بخصوص در ایجاد اساطیر دارند. به اعتقاد او کهن‌الگوها نقش مهمی در دگردیسی جهان مادی به جهانی شفاهی داشته‌اند. جهانی که برای انسان قابل فهم و ماندگار است و با نیازها و علایق اساسی بشر مطابقت دارد (Denham & Frye, 1978:34). نکته مهم در مورد روایت فرای از نقد کهن‌الگویی این است که او مفهوم کهن‌الگوی ادبی را از قید محدودیت‌های انسان‌شناختی و روان‌شناختی آغازین آن رها کند. به باور او ناقد ادبی می‌باید این واقعیت را که کهن‌الگوها در ادبیات حضور دارند و به ادبیات منتهی می‌شوند، به عنوان یک واقعیت بپذیرد و از نگرش کهن‌الگویی به عنوان بخشی از یک روش‌شناسی انتقادی جامع استفاده کند (مکاریک، ۱۳۸۴: ۴۰۳).

هدف نقد اسطوره‌ای به گفته فرای؛ بویژه در دو مقاله مهم او کهن‌الگوهای ادبیات و اسطوره، داستان و جابه‌جایی؛ یافتن الگوهای اسطوره‌ای و عام برای شخصیت‌ها و موقعیت‌ها و نمادها است. به زعم او، کار منتقد آن است که نشان دهد چگونه همه گونه‌های مهم ادبی از اسطوره مشتق شده‌اند (فرای، ۱۳۷۷: ۱۹۵).

جوزف کمپبل (Joseph Campbell: 1904-1987) فیلسوف و اسطوره‌شناس آمریکایی نیز جایگاه ویژه‌ای در نقد کهن‌الگویی دارد. او با رویکردی مبتنی بر آرا یونگ مطالعات خود را بر اسطوره قهرمان جستجوگر متمرکز کرد و در کتابی مهم با عنوان قهرمان هزار چهره (The Hero with a Thousand Faces) به واکاوی مراحل تطوّر کهن‌الگوی قهرمان و سایر کهن‌الگوهای مرتبط با آن در اساطیر ملل مختلف پرداخت. از دیگر صاحب‌نظران نقد کهن‌الگویانه باید از فرانسیس

فرگوسن (Francis Fergusson: 1904-1986)، جرج ویلسون نایت (George Wilson Knight: 1897-1985) و فیلیپ ویلرایت (Philip Wheelwright: 1901-1970) و جیمز هیلمن (James Hillman: 1926-2011) نام برد (مکاریک، ۱۳۸۴: ۴۰۱).

پیشینه تحقیق

در تحقیقات ایرانی نقد ادبی معاصر، پژوهش‌های متعددی با محوریت نقد اسطوره‌ای بر اساس آراء یونگ، صورت گرفته است. نخست باید از نوشته‌های سیروس شمیسا، در دو کتاب بیان و معانی (۱۳۸۳: ۸۷-۸۹) و نقد ادبی (۱۳۸۱: ۲۱۷-۲۳۲) یاد کرد. در این آثار، مباحثی فشرده درباره کهن الگوها و نقد اسطوره‌ای بیان گردیده و به تأثیر و اهمیت کهن الگوها در مطالعات نقد ادبی معاصر اشاره شده است. همچنین دو کتاب ذیل در این زمینه قابل ذکر است:

۱- بتولی سید محمد علی. (۱۳۷۷). یونگ و سهروردی (مبانی فلسفی و عصب شناختی نظریه یونگ)، تهران: اطلاعات.

۲- جم‌زاد، الهام. (۱۳۸۳). آنیما در شعر شاملو، تهران: شهرخورشید.

مقاله‌های بسیاری نیز در این زمینه به چاپ رسیده است که در ذیل به مهم‌ترین آن‌ها به ترتیب زمان انتشار اشاره می‌شود:

۱. بهرامی، نرجس. (۱۳۸۶). «لباس حرف دریدم، سخن رها کردم: گفتاری درباره کهن الگوها در حکایت طوطی و بازرگان مثنوی مولوی»، نشریه اطلاع‌رسانی و کتابداری، کتاب ماه، شماره ۷، پیاپی ۱۲۱، ص ۱۲۵-۱۲۸.

۲. موسوی، سید کاظم و اشرف خسروی. (۱۳۸۷). «آنیما و راز اسارت خواهران همراه در شاهنامه»، مجله پژوهش زنان، دوره ۶، شماره ۳.

۳. حسینی، مریم. (۱۳۸۷). «پری در شعر مولانا»، فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، شماره ۶۸، ۱-۲۲.

۴. علوی مقدم، مهیار و مریم ساسانی. (۱۳۸۷). «فرآیند نقد اسطوره‌ای در نقد و تحلیل کهن الگوی مرگ و تولد دوباره»، مجله مطالعات ایرانی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال هفتم، شماره ۱۴، ص ۱۳۶-۲۲۱.

۵. قنبری فرزانه، یوسف. (۱۳۸۸). «آیا صدای شیرین همان باور و اندیشه نظامی است؟»، زن و فرهنگ و هنر، شماره اول، ص ۱۷-۲۷.
۶. طغیانی، اسحق و طیه جعفری. (۱۳۸۸). «رویکردی اساطیری و روان‌شناختی به تولد نمادین شب‌دیز در خسرو و شیرین نظامی»، مجله بوستان ادب، دوره ۱، شماره ۱، ص ۱۱۹-۱۳۴.
۷. روضاتیان، سیده مریم. (۱۳۸۸). «رمزگشایی قصه سلامان و ابرسال بر اساس کهن‌الگوهای یونگ»، مجله فنون ادبی، سال اول، شماره اول.
۸. حری، ابوالفضل. (۱۳۸۸). «کارکرد کهن‌الگوها در شعر کلاسیک و معاصر فارسی در پرتو رویکرد ساختاری به اشعار شاملو»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۱۵، سال ۵، ص ۹-۳۳.
۹. قائمی، فرزاد. (۱۳۸۸). «تحلیل سیرالعباد الی المعاد سنایی غزنوی براساس روش نقد کهن‌الگویی»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، شماره ۱، سال اول، ص ۱۲۱-۱۴۸.
۱۰. آفرین، فریده. (۱۳۸۸). «بررسی رمان شازده احتجاب از چشم انداز یونگ»، فصلنامه نقد ادبی، شماره ۷، سال ۲، ص ۹-۳۶.
۱۱. میرباقری فرد، سید علی اصغر و جعفری، طیه. (۱۳۸۹). «مقایسه تطبیقی سیر کمال‌جویی در عرفان و روان‌شناسی یونگ»، فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، شماره ۳، ص ۱۶۴-۱۹۵.
۱۲. روضاتیان، سیده مریم و میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۸۹). «نقد و تحلیل کهن‌الگوی نقاب با توجه به رفتارهای ملامتی»، بوستان ادب، شماره ۳، ص ۱۲۱-۱۴۱.
۱۳. مدرّسی، فاطمه و پیمان ریحانی‌نیا. (۱۳۹۰). «نقد و تحلیل کهن‌الگوی آنیما در اشعار اخوان ثالث»، پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره جدید، سال سوم، شماره ۱ (پیاپی ۹)، ص ۱-۲۰.
۱۴. مدرّسی، فاطمه و پیمان ریحانی‌نیا. (۱۳۹۱). «بررسی کهن‌الگوی سایه در شعر مهدی اخوان ثالث»، مجله ادبیات پارسی معاصر، دوره ۲، شماره ۱، ص ۱۱۳-۱۳۷.
۱۵. گرجی، مصطفی و تمیم‌داری، زهره. (۱۳۹۱). «تطبیق پیر مغان دیوان حافظ با کهن‌الگوی پیر خردمند یونگ»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۲۸، ص ۱۵۱-۱۷۷.

در ادامه این روند، در پژوهش حاضر واکاوی کهن‌الگوی پیر فرزانه در آثار سهروردی که یکی از مهم‌ترین کهن‌الگوها در مکتب روان‌شناسی یونگ محسوب می‌شود و تجلی نمادین آن در قالب شخصیت‌هایی چون: خضر نبی، پیر مغان، پیر خرابات و... نقشی برجسته در اکثر آثار عرفانی ایفا می‌کند، مد نظر نویسندگان بوده است.

کهن‌الگوی پیر فرزانه (Wise old man Archetype)

به عقیده یونگ در جریان انکشاف لایه‌های مثبت و منفی روان ناخودآگاهی و دستیابی به فردیت، نمادها و کهن‌الگوهای بسیاری نقش دارند که آشنایی با آن‌ها و کشف راز و رمز غریبشان، ضروری است. از جمله مهم‌ترین این نمادها، «کهن‌الگوی پیر فرزانه» است که دارای نمودی برجسته در بیشتر داستان‌های رمزی سهروردی است. این پیر فرشته سیم، در حقیقت «همان نفس آسمانی یا من ملکوتی یا نفس به صورت مخاطب است که تنها در نفوسی ظاهر می‌گردد که در هستی زمینی خود حکمت ورزیده باشند» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۳۰۳).

پیر فرزانه بخشی از شخصیت هر فرد، فارغ از سن و سال اوست. در مکتب یونگ، پیر فرزانه نماد خرد موروثی است و جزء سرشت همه انسان‌ها محسوب می‌شود. شخصیتی مسن و صاحب‌اقتدار که در ساختار ضمیر انسان‌ها جای دارد و در واقع همان تجربه کهن و حقیقت تجربی و خرد ذاتی است که با ما زاده می‌شود و هماهنگی تمامی ساختار زیستی و روانی آدمی را به عهده دارد. صورتی ازلی که در رؤیاها در قالب پدر، پدربزرگ، معلم، فیلسوف، مرشد، حکیم یا کاهن تجلی پیدا می‌کند و در افسانه‌ها در هیأت حکیمی کهنسال، پیرمردی منزوی، یا ساحری قدرتمند به کمک قهرمان گرفتار می‌شتابد و از طریق عقل برتر به او کمک می‌کند تا از سرنوشتی شوم نجات یابد (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۱۲). یونگ این جنبه از شخصیت انسان را «شخصیت ثانوی» نامید و در تحلیل روان‌شناسانه اساطیر یونانی، اندیشمندی روشن‌ضمیر، به نام «فیلیمان» (Philemon) را به عنوان تجسم آن در روایات کهن معرفی کرد (بیلسکر، ۱۳۸۸: ۶۸). او بویژه در بررسی و نقد آثار نیچه، زرتشت ایرانی را نماد تجسم یافته کهن‌الگوی پیر فرزانه در مکتب فلسفی نیچه می‌داند (یونگ، ۱۳۸۷: ۶۱). دانش، تعمق، بینش، خرد، زیرکی و بصیرت ویژگی‌هایی است که یونگ برای پیر فرزانه برشمرده است و به عبارتی آن را «خرد ناب» (لوگوس Logos) با تمامی اشکالش قلمداد می‌کند (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۱۸). این توصیفات

بروشنی حاکی از هاله تقدسی است که یونگ پیرامون این کهن‌الگو تنیده است. علاوه بر این یونگ، برای این کهن‌الگو قدرتی مرموز قائل است؛ قدرتی که البته محصول توان جسمی نیست؛ بلکه حاصل نوعی جذبه است و زمانی بیشتر آشکار می‌شود که صفت جادوگری را نیز بر دیگر خصائص پیرفرزانه بیفزاییم. با این همه، حضور پیر خردمند، بیش و پیش از آن که هراس ایجاد کند؛ آرامش‌بخش و امیدآفرین است.

پیرفرزانه، تجسم معنویات در قالب و چهره یک انسان است. او از یک سو نماینده علم، بینش، خرد، ذکاوت و اشراق است و از سوی دیگر خصایص اخلاقی چون اراده مستحکم و آمادگی برای کمک به دیگران در خود دارد. خویشکاری اصلی پیرفرزانه هنگامی پدیدار می‌شود که قهرمان داستان در موقعیتی عاجزانه و ناامیدکننده قرار گرفته و تنها واکنشی بجا و عمیق یا پند و اندرزهای نیک، می‌تواند او را از این ورطه برهاند.

او همواره در وضعیتی پدیدار می‌شود که بصیرت، درایت، اراده آهنین، تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی و امثال آن برای غلبه بر موانع پیش‌رو ضروری است؛ اما شخص قهرمان بتنهایی توانایی انجام همه این امور مهم را ندارد و درست همین جاست که نقش آفرینی پیر دانا با تأملی از سر بصیرت با ارائه فکری بکر می‌تواند قهرمان را از مخمصه برهاند. جوزف کمپل در کتاب قهرمان هزار چهره او را در عداد مدد رسانان غیبی و ماورایی قرار می‌دهد که قهرمان در طول سفر دور و دراز خود ناچار به یاری جستن از آنان است (کمپل، ۱۳۸۹: ۸۱). به گفته یونگ مداخله این شخصیت ثانوی ناخودآگاه، از آن رو ضروری است که اراده آگاهانه به خودی خود قادر به یکپارچه کردن شخصیت برای توفیق آدمی بر مشکلات روحی نیست (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۱۷-۱۱۲). در واقع تجلی این کهن‌الگو نیرویی خلاق و مسیری تازه برای روح ایجاد می‌کند که «به لطف آن، همه چیز سرشار از ابتکار می‌شود و آدمی می‌تواند از این موهبت برای تغییر زندگی کسالت بار و رنج‌آور خود به یک زندگی سرشار از امکانات خلاق استفاده کند» (یونگ، ۱۳۸۷: ۳۰۰).

نکته مهم در باب پیرفرزانه آن است که این کهن‌الگو در مقابل کهن‌الگوی قهرمان معنا و مفهوم می‌یابد؛ به عبارت دیگر خویشکاری پیرفرزانه تنها زمانی مصداق می‌یابد که کهن‌الگوی قهرمان نیاز به راهنمایی و دستگیری و دلگرمی و تشویق داشته باشد (De Rose, 2005: 333). چنان که در فرهنگ تصوف و بویژه در آثار ادبی عرفانی و از جمله در آثار رمزی سهروردی؛ شخصیت‌هایی چون:

پیر، شیخ، حکیم الهی، ولی، سیمرخ و جبرئیل؛ نماد پیر فرزانه و شخصیت‌هایی چون: سالک، جوان، پرنده، مسافر؛ نماد کهن‌الگوی قهرمان‌اند. با این حال باید بدین امر مهم نیز توجه داشت که «با وجود اشتراک عقیده اهل معرفت و یونگ در لزوم حضور پیر فرزانه دانا در طی طریق عرفانی و فرایند فردیت روانی آن‌چه سبب تمایز این مقوله در دو روش مورد بررسی می‌شود تفاوت ماهیت سلوک عرفانی و فرایند فردیت روانی است... سلوک عرفانی با سیری انفسی آغاز می‌شود که سالک آن را به طور ارادی و آگاهانه برمی‌گزیند... همین مشخصه حضور شیخ و پیر راهدان را نیز حضوری حقیقی و بیرونی می‌کند؛ اما ناخودآگاه و درونی بودن فرایند فردیت روانی به پیر فرزانه موجود در آن نیز صورتی مثالی و ماورایی می‌بخشد و به همین سبب یونگ آن را کهن‌الگو نامیده است» (میرباقری فرد و جعفری، ۱۳۸۹: ۱۷۷).

نگاهی به شخصیت پیر در عرفان ایرانی

در قاموس صوفیه، پیر، سالک راه حقی است که به نور الهی واصل گردیده و چشم و دل آگاه او عارف به رازهای پوشیده است. اهل تصوف معتقدند سیر و سلوک در مسیر پرفراز و نشیب طریقت، بدون بهره‌گیری از وجود پیر امکان‌پذیر نیست. بنابراین همواره به سالکان طریقت توصیه اکید می‌کنند که از همان آغاز سیر و سلوک، پیر و مرشدی راهدان باتجربه برای خود برگزینند و فرمانبری محض و بی‌چون و چرا از وی را سرلوحه کار خود قرار دهند، چرا که اگر جز این کنند؛ طی طریق در این مسیر دست‌آوردی به جز ضلالت و سرگردانی نخواهد داشت و در نهایت نیز به سرمنزل مقصود نخواهند رسید:

به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد
(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۱۴)

قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی
(همان، ۳۴۷)

صوفیه معتقدند کسی شایسته عنوان پیری است که خود «به مرحله کمال در مراحل طریقت رسیده باشد و بتواند از خامان ره نرفته که قدم در این وادی پرخطر گذاشته‌اند، دستگیری کند و آنان را از گمراهی‌ها مصون دارد و به سر منزل مقصود هدایت کند (مرتضوی، ۱۳۴۴: ۲۳۷). علاوه بر بزرگان و مشایخ صوفیه، عارفان نامداری چون عطار نیشابوری و مولانا جلال‌الدین مولوی نیز در آثار خویش به

اهمیت پیر در طریقت اشاره کرده‌اند (رجایی‌بخارایی، ۱۳۷۰: ۹۲-۹۱). در واقع پیر، سالکی است که از مرحله فردیت به جمعیت رسیده و می‌تواند برای دیگر سالکان و رهروان راه حق، دستگیر و راهنما باشد. پیر در مسیر سیر و سلوک، دستگیری و راهنمایی سالکان و روندگان رکن اصلی محسوب می‌شود. از این رو انتخاب پیر و پیروی از وی در طریقت، یکی از مسائل اساسی در تصوّف به‌شمار می‌رود. در واقع پیر، رهبر و پیشوایی است که سالک در سیر و سلوک، نیازمند راهنمایی‌های او است:

پیر را بگزین که بی پیر این سفر
هست بس پر آفت و خوف و خطر...
پس رهی را که ندیده‌ستی تو هیچ
هین مرو تنها، ز رهبر سر مپیچ
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۳۳)

در اسرار التوحید در این زمینه چنین آمده است: «مدار طریقت بر پیر است که: الشیخ فی قومه کالنبی فی امته؛ و محقق و مبرهن است که به خویشان به جایی نتوان رسید» (محمّد بن منور، ۱۳۶۶: ۴۶).

با انتخاب پیر و مرشدی آگاه که راه‌دان و راه‌بین می‌باشد، سالک خود را تسلیم اوامر پیر راه حق خواهد کرد. این پیر روشن ضمیر که به مرحله روشنایی و دل‌آگاهی رسیده است؛ می‌تواند به عنوان معلم و راهنمایی دلسوز، دستگیر سالک در مهالک طریق باشد (نصر، ۱۴۷: ۱۳۸۱-۱۵۶). در منابع عرفان اسلامی؛ بویژه آثار ادبی تمثیلی معمولاً دو شخصیت خضر و هدهد نماد و رمز پیر طریقت‌اند (کربن، ۱۳۸۴: ۱۰۸-۱۱۰).

سهروردی همچون سایر بزرگان تصوّف همواره بر این مهم تأکید کرده است که دست یافتن به حکمت اشراقی علی‌رغم جهد و تلاش مرید بدون دستگیری و هدایت راهنما و مرشد، امری ممتنع یا شبیه به ممتنع است. بنابراین، برای وصول به مقام حکمت، علاوه بر این که طلب و کوشش و پشتکار لازم است؛ الگو قرار دادن و تبعیت بی چون و چرا از استادی کامل نیز شرطی اساسی است و چنانچه سالک در این مسیر، استقامت و تداوم داشته باشد، دیری نمی‌پاید که بارقه‌ای از نور حکمت، قلب او را روشن کرده و سکینه ثابت الهی نصیب وی خواهد شد: «أما انت ان اردت ان تكون عالماً ألهیا من دون ان تتعب و تداوم علی الامور المقربة الی القدس فقد حدثت نفسك بالمتنع او شبیه بالمتنع... فأنت طلبت و اجتهدت لاتلبث زماناً طویلاً ألا و یأتیک البارقة النورانیة و سترتقی الی السکينة الالهیة الثابتة فما فوقها ان کان لك مرشد و ان لم یتیسر لك الارتقاء الی الملكة الطامسة فلا أقل من ملكة البروق» (السهروردی و کرین، ۲۰۰۰: ۴۴۹).

استاد کاملی که سهروردی در رساله‌های خود با عنوان مرشد، قیم کتاب و صاحب ذکر از آن یاد می‌کند؛ به اندازه‌ای در مکتب او اهمیت دارد که در آخر رساله‌المشارع و المطارحات، با اندوه و تأسف فراوان، از این که در آغاز دهه چهارم زندگی خود کسی را نیافته که در نزد او از علوم شریف خبری و یا به آن‌ها ایمانی باشد؛ چنین شکوه سر داده است: «... لولا انقطاع السیر الى الله في هذا الزمان ما كنا نغتم و ننأسف هذا التأسف و هو ذا قد بلغ سنی الى قرب من ثلاثين سنة و اکثر عمری فی الاسفار و الاستخبار و التفحص عن مشارک مطلع و لم اجد من عنده خبر عن العلوم الشریفة و لا من یومن بها...» (همان، ۵۱۱).

سهروردی در رساله بستان القلوب یا روضه القلوب هم بر اهمیت این مطلب تأکید کرده و می‌گوید: «همچنان که شیخی باید تا خرقة پوشاند؛ پیری باید که ذکر تلقین کند؛ و بی پیر به جایی نرسند و نیز ذکر کردن را جای خالی باید دور از زحمت مردم و چون پیر، مرید را بیند و داند که او را استعدادی هست، تلقین ذکر کند که لایق داند و در جای نشاند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۹۹).

عقل فعال، پیر فرزانه سهروردی

با پیدایی زمینه‌های ورود آموزه‌های تصوف در ادبیات در سده پنجم هجری، در بسیاری از متون ادبی بویژه رساله‌حی بن یقظان ابن سینا و اشعار سنایی ابعاد معنوی، اساطیری و کهن‌الگویانه پیر، نه به عنوان شخصی خاص؛ بلکه به عنوان نمادی برای هدایت معنوی انسان، مورد توجه قرار گرفته و بر آن تأکید شده است. یکی از بن‌مایه‌های اصلی اغلب داستان‌های رمزی سهروردی نیز دیدار روح یا نفس در قالب‌هایی نمادین چون «جوینده راه حق» یا «پرندۀ ای محبوس» با پدر آسمانی خویش (پیر) است و در جای جای آثار شیخ اشراق از نمادهایی چون سیمرغ و جبرئیل و پیر مرشد برای به تمثیل کشیدن کهن‌الگوی پیر فرزانه استفاده کرده است. «سیمرغ در رساله سهروردی در واقع همان عقل اول فلاسفه مشائی است که با ده درجه تنزل به عقل دهم یا عقل فعال می‌رسد که فلاسفه مشایی آن را با جبرئیل و روح القدس یکی می‌دانند و ارواح انسانی ناشی از فیض یا پرتوافشانی‌های اوست» (پورنامداریان، ۱۳۶۹: ۴۷۴).

این نمادها فی الواقع بیانگر مفهوم عقل فعال است که جایگاه خاصی در اندیشه‌های فلاسفه اسلامی داشته است و کلید اصلی دریافت مفاهیم مهم دیگری در حکمت اسلامی همچون: خلقت عالم، وحی و نبوت و اشراق می‌باشد.

عقل فعال در آثار سهروردی غالباً به صورت پیری ظاهر می‌شود که مرشد و راهنمای سالک است و از جوانی جاودان برخوردار است و در عالم مثال یا ملکوت به سر می‌برد ساختار داستان‌های تمثیلی و رمزی سهروردی بر بنیان چنین تلقی‌ای از پیر بنا شده است؛ چنان‌که فی‌المثل در رساله فی حقیقة العشق عقل فعال با نام جاوید خرد معرفی شده (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۲۷۶) که «در واقع معادل فارسی Sophia Aeterna است» (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۸۴) و چنان‌که در ادامه خواهد آمد؛ سابقه این تمثیل را باید در آثاری چون حی بن یقظان ابن سینا و سیرالعباد حکیم سنایی جستجو کرد (حسینی، ۱۳۸۷: ۹۷-۱۱۸).

هرچند مفهوم عقل فعال ریشه در فلسفه یونان ماقبل ارسطو دارد (دیباچی و جان‌محمدی، ۱۳۸۷: ۲۱)، در همان اوان که آثار ارسطو در قرون اولیه اسلامی ترجمه می‌شد؛ این اصطلاح را به همراه بسیاری دیگر از اصطلاحات فلسفه یونانی در منابع حکمت اسلامی به ارسطو نسبت دادند. از دیدگاه شارحان اسکندرانی و نوافلاطونی ارسطو، عقل فعال (Active Intellect)، عقلی است که صور و معانی کلی را از لواحق حسی و جزئی جدا و منتزع می‌کند (Charles, 2000: 131)، در حالی که عقل منفعل (Passive Intellect) که همان عقل انسان است، عقلی است که صور و معانی در آن انطباق می‌یابد (Ibid: 129). وجه تسمیه عقل فعال در این است که این عقل، تمامی صور و معقولات را در خود دارد و همان طور که ابن سینا تصریح کرده است، این عقل همیشه بالفعل است و معقولات را به عقول انسانی که در انفعال هستند، افاضه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۹۹) به دیگر سخن، عقل انسان با متصل شدن به عقل فعال می‌تواند از فیوضات آن بهره‌مند شود.

جهان مادی جهان تغییر و تبدل است و موجودات در این جهان به وجود می‌آیند و پس از مدتی فنا می‌شوند. هنگامی که بناست مخلوقی به وجود بیاید، عقل فعال صورتی از خود افاضه می‌کند تا وجود آن را امکان‌پذیر سازد و چون آن مخلوق از میان برود و نیست شود، عقل فعال آن صورت را باز پس می‌گیرد و به درون خود می‌برد. به همین دلیل ابن سینا (۱۹۶۰: ۲۰۸-۲۰۹) و فارابی (۱۹۹۲: ۳۸۹)، این عقل را واهب الصور یعنی بخشنده صورت‌ها نیز نامیده‌اند.

البته به گفته هانری کربن آنچه در فلسفه قدیم در باب عقول دهگانه و نفوس افلاک مطرح شده است، در علوم طبیعی مصداقی ندارند؛ لذا این مباحث را باید از منظری نگاه کرد که هدفش تعالی انسان و دست یافتن به آفاق ناپیدای معنوی و جغرافیای عرفانی است (کربن، ۱۳۸۷: ۶۷)؛ سهروردی نیز

در رساله روزی با جماعت صوفیان به همین نکته اشاره کرده است: «آن کسان که در آسمان و ستارگان نگرند؛ سه گروه‌اند: گروهی به چشم سر نگرند و صحیفه‌ای کبود بینند، نقطه‌ای چند سپید بر وی و این گروه عوام‌اند و بهائم را نیز این قدر نظر حاصل باشد و گروهی آسمان را هم به دیده آسمان بینند و این گروه منجمان‌اند... ایشان آسمان را به ستارگان بینند، گویند امروز فلان ستاره در فلان برج است پس این اثر کند... اما کسانی که سر آسمان و ستاره به چشم سر نبینند و نه به دیده آسمان الا به نظر استدلال، محققان‌اند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۴۷-۲۴۸).

سهروردی به سان اکثر فلاسفه مسلمان، جبرئیل، فرشته مقرب را همان عقل فعال قلمداد می‌کند (صدرای شیرازی، ج ۸: ۱۱۸-۱۱۹). زیرا در تفکر اسلامی، فرشتگان مقرب الهی واسطه خلق جهان‌اند و خداوند برای هر یک از آنان وظایفی را در نظر گرفته است (قرآن کریم، سوره نازعات، آیه ۵ و سوره معارج، آیه ۴) و عمل خلق و تجلی جهان، مستقیماً مربوط به وظیفه فرشته است بنابراین مراد شیخ اشراق از آواز پر جبرئیل فیوضات عقل فعال به نفوس ناطقه انسانی است (سجادی، ۱۳۷۶: ۲۶۷)؛ چنان که خود وی صراحتاً گوید: «آمده است که او (جبرئیل) را دو پر است یکی به سوی عالم خاکی که فیض می‌دهد و یکی به طرف عقول مجرد دیگر که از آن‌ها فیض می‌ستانند» (سهروردی، ۱۳۷۷: ۳۱) و در همه داستان‌های رمزی او، تمثیل شیخ یا پیر فرزانه بیان نمادین عقل فعال یا همان جبرئیل است. عقلی که به واسطه عقول دیگر از عقل اول به وجود آمده، و خود موجد عنصریات و نفوس انسانی، و مدبر عالم کون و فساد است. این عقل، از آن جهت که همراه با دیگر عقول، اولین محصول کارخانه آفرینش است؛ پیر به شمار می‌آید و به لحاظ آن که ورای عالم کون و فساد است، از ظاهری جوان و شاداب، آن گونه که در عقل سرخ تمثیل یافته، برخوردار می‌باشد.

ابن سینا در حی بن یقظان، ارتباط نفس ناطقه با عقل فعال را از طریق داستان و تمثیل بیان کرده است. نفس ناطقه که همان سالک است روزی از شهر خویش بیرون می‌آید و از دور پیری زیبا و فرمند و سالخورده را که همان عقل فعال است؛ می‌بیند. پیری که در عین کهنسالی تازگی و طراوت جوانی با اوست و از پیری جز شکوه پیران هیچ نشانی در او نیست: «اتفاق افتاد مرا آن گاه که به شهر خویش بودم، بیرون شدم به نزهتگاهی که گرد آن شهر بود با یاران خویش... پیری از دور پدید آمد... بر ما سلام کرد... از او پرسیدم حال‌های وی همه، و از او اندر خواستم که تا مرا راه خویش بنماید و پیشه و نام و نسب خویش بگوید، بلکه شهر و مأوای خویش. وی گفت نام من زنده است و پسر بیدارم

و شهر من بیت مقدس است و پیشه من سیاحت کردن است و گرد جهان گردیدن تا همه حال‌های جهان بدانستم» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۷-۹). سنایی هم در مثنوی فلسفی - عرفانی سیرالعباد که تحت تأثیر جهان‌شناسی و روان‌شناسی ابن‌سیناست؛ از عقل فعال به عنوان پیر یاد می‌کند. مشخصاتی که در این مثنوی از پیر ذکر شده همان است که ابن سینا در حی بن یقظان گفته است. در این جا نیز پیر همان عقل فعال است که راهنمای سالک در سفر روحانی او می‌شود و به پرسش‌های او پاسخ می‌گوید.

سهروردی گوید: «...چون داستان حی بن یقظان را خواندم؛ هر چند شامل سخنان روحانی شگفت و اشارت‌های عمیق و شگرف است، آن را عاری یافتم از تلویحاتی که اشاره کند به طور اعظم؛ یعنی طامه کبری که در نامه‌های خداوندی مخزون است و در مرزهای حکیمان مکنون، و هم در داستان سلامان و ابسال که گویند حی بن یقظان آن را پرداخته، پوشیده آمده است؛ رازی است که مقامات پیران تصوف و صاحبان مکاشفه بر آن استوار است و در رساله حی بن یقظان نیز بدان اشاراتی نیست جز در پایان کتاب؛ آن‌جا که آمده بود که یکی از مردمان به نزدیک وی شود. پس بر آن شدم که اندکی از آن را به شیوه داستانی به نام «قصه غربت غربی» برای بعضی دوستان بیردازم (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۲۷۵).

دیدار با پیر فرزانه

واقعۀ دیدار روح با نفس ناطقه یا فرشته یا عقل فعال هسته مرکزی داستان‌های رمزی سهروردی را تشکیل می‌دهد و با کیفیتی مشابه در همه داستان‌ها تکرار شده است.

ریشه‌های دیدار سالک با فرشته آسمانی (نماد عقل) را که در قالب داستانی ملاقات جوان جویای حقیقت با پیر فرزانه روی می‌دهد؛ می‌باید در نوشته‌های منسوب به هرمس (حکیم یونان باستان) جستجو کرد. طبق نظر برخی محققان، ریشه اسطوره هرمس به «تات» (Toth) شخصیت افسانه‌ای مصر باستان که متعلق به سه هزار سال پیش از میلاد است، باز می‌گردد که مظهر الهام و واسطه جمیع علوم و دانش‌ها از مبادی آسمانی به سوی انسان بوده است. بعدها یونانیان اسطوره مصری تات را با اسطوره فرهنگی خود یعنی هرمس درآمیختند. در اساطیر یونانی، هرمس فرزند زئوس، خدای خدایان بود و وظیفه داشت که آن‌چه را ورای فهم و ادراک انسانی است، تغییر صورت داده و ضمن توضیح و تشریح، آن را به صورت قابل فهم برای بشر در آورد. او برای این کار می‌بایست به دقایق و ظرایف زبان آدمی آشنا باشد (Jasnow & Zauzich, 2005: 65-72).

هرمس که گاه در نوشته‌های مسلمین با اخنوخ، یکی از انبیای بنی اسرائیل و نیز با ادریس پیامبر که نام وی در قرآن کریم آمده است؛ یکی شمرده شده (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۴/۹۴)؛ نزد حکمای اسلامی سرچشمه و مبدأ حکمت و استاد نخستین جمیع حکما به شمار می‌رود و سهروردی در کنار افلاطون و زرتشت؛ او را از پیشوایان مکتب اشراق می‌شمارد و به وی لقب والدالحکما می‌دهد و سلسله حکیمان یونان و ایران باستان را پیروان و شاگردان وی قلمداد می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۷۶/۲).

در یکی از نوشته‌های منسوب به هرمس، به نام پویماندرس (Poimandres)، دیدار وی با صورت ازلی عقل و سوال و جواب‌های مفصل ایشان مطرح شده است (Quispel et al, 1981: 336-348) که شباهت فراوانی با مندرجات حی بن یقظان ابن سینا دارد. این رساله کهن حاوی سه بخش است، بخش اول که راجع به اسطوره خلقت است از چگونگی آفرینش کائنات و نوع بشر سخن می‌گوید. بخش دوم، داستان صعود روح از جهان مادی و عروج آن به آسمان‌ها و اتحاد معنوی او با آفریدگار است و بخش سوم، حاوی راهنمایی‌هایی است برای پالایش معنوی که مقدمه عروج عرفانی مذکور در بخش دوم است. این کتاب با یک مناجات‌نامه زیبا به پایان می‌رسد. به اعتقاد برخی محققان، از جمله دانشمند مصری، ابوالعلاء عقیفی (۱۸۹۷-۱۹۶۶) همین رساله، منشأ اصلی رساله حی بن یقظان ابن سینا بوده است که بعدها الهام‌بخش سنایی و سهروردی قرار گرفته است (نصر، ۱۳۷۷: ۲۹۶). دقت نظر در مندرجات این رساله که در ذیل ترجمه بخشی از ابتدای آن ارائه می‌گردد؛ مؤید تأثیرپذیری مستقیم حکمای ایرانی از این رساله است:

«زمانی فرا رسید که در بحر اندیشه در باب پدیده‌های پیرامون خود فرورفتم و بتدریج که این افکار فزونی می‌یافت و در تعالی بود؛ قوای بدنی خود را سست یافتم و حواس مادی‌ام در خواب فرو رفت؛ ناگاه موجود پرشکوهی را در برابر خود مشاهده نمودم که به من نزدیک می‌شد و مرا به نام می‌خواند و خطاب به من گفت که بگو چه می‌خواهی ببینی و بشنوی تا آن را به تو بنمایانم. پرسیدم تو کیستی؟ پاسخ داد: من پویماندرس هستم. عقل مطلق و قدرت بی‌پایان. من تو را می‌شناسم و همه جا با تو هستم. گفتم می‌خواهم درباره موجودات و کائنات بدانم؛ می‌خواهم طبیعت و خدا را بشناسم. این‌ها چیزهایی است که می‌خواهم بشنوم. گفت: پس هر چه می‌گویم بدقت گوش کن و به نیکی فراگیر!» (Barnstone & Meyer, 2003: 503).

مکان دیدار با پیر فرزانه

به گفته یونگ ملاقات شخص رویا بین در رویا و یا قهرمان اسطوره‌ای در داستان‌های باستانی و یا داستان‌های فولکلوریک با پیر فرزانه اغلب در فضایی رمزآلود و مبهم و دور از دید اغیار روی می‌دهد. پیر، قهرمان را از نظر روحی تقویت می‌کند و به او آرامش و اطمینان می‌دهد؛ و پاسخ‌هایی مناسب به پرسش‌هایی که ذهن قهرمان را درگیر خود کرده ارائه می‌کند و در کل افق جدیدی را که سرشار از امید و روشنی است؛ در برابر گذشته‌ای که احیاناً آکنده از یأس و بدبینی و اندوه بوده پیش روی قهرمان قرار می‌دهد (Jung, 2001: 269).

در اکثر داستان‌های سهروردی که سخن از ملاقات با پیر است؛ توصیفی که از مکان دیدار (ناکجا آباد) است، کمابیش همانند توصیفی است که یونگ از آن‌جا به دست داده است. در رساله عقل سرخ سهروردی، فرشته یا عقل فعال که در هیأت پیری سرخ روی بر سالک ظاهر می‌شود، ضمن بیان عجایب عالم خود می‌گوید: «بدان که پادشاه چون خواست که ملک خویش آبادان کند. اول ولایت ما آبادان کرد، سپس ما را در کار انداخت و دوازده کارگاه (دوازده برج بر فلک هشتم) بنیاد فرمود» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۲۳۴).

همچنین در رساله آواز پر جبرئیل صحرا و بستان را رمز عالم مثال شمرده است و در مقابل «شهر» که رمز عالم محسوس است به کار برده است: «خانقاه را دو در بود؛ یکی در شهر و یکی در صحرا و بستان. برفتم و این در که در شهر بود، محکم بیستم؛ و بعد از رتق آن، قصد فتح در صحرا کردم؛ چون نگه کردم ده پیر خوب سیما را دیدم که در صفه‌ای متمکن بودند...» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۲۱۰) این فضای روحانی و جهان ناشناخته که فراتر از عالم معمول مادی و به باور بسیاری از پژوهشگران حکمت اشراق «عالم مثال یا خیال منفصل» (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۴۲۷)، و یا به تعبیری دیگر، «عالم معقول» (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۴۸) است که برتر از جهان محسوس و فروتر از عالم عقل قرار گرفته و نسبت بدان از تجرد و تنزه کمتری برخوردار است (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۹۰: ۵۷۶-۵۷۵). در ادامه این مقال؛ با برشمردن مشخصه‌های اشراقی کهن‌الگوی پیر فرمند به واکاوی این مشخصه‌ها در داستان‌های سهروردی می‌پردازیم.

سیمایی پرشکوه و نورانی

سیمای ظاهری پیر فرزانه از دیگران متمایز است. موی سپید سر و صورت که نشان دهنده گذشت

سالیان و اندوختن تجارب گرانها است؛ به او هیبتی استثنایی و فرهمند (Charismatic) می‌دهد که معمولاً هر ناظری را در اولین مواجهه تحت تأثیر این جذبۀ خاص قرار می‌دهد.

«توصیف پیر فرزانه در رسالۀ حی بن یقظان ابن سینا چنین آمده است: «...پیری از دور پدید آمد زیبا و فرهمند و سالخورده، و روزگار دراز بر او برآمده، و وی را تازگی برنایان بود که هیچ استخوان وی سست نشده بود و هیچ اندامش تپا نبود، و بر وی از پیری هیچ نشانی نبود جز شکوه پیران» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۳).

«وصفی که سهروردی از پیر به عنوان عقل فعال یا همان فرشته فرهمند پیر نمون دارد که بالفعل همه دانستنی‌ها وی را معلوم است؛ چونان خضری است که نفس را بیدار می‌سازد و از راز غریبی‌اش در مغرب که در رمز جهان تاریک و ماده است پرده بر می‌دارد و آن‌گاه او را با وطن اصلی خود آشنا می‌کند و شوق رفتن به مشرقی که بیانگر روشنی‌ها و عقول است؛ در دل او بر می‌انگیزد» (مدرسی، ۱۳۸۳: ۱۸۱).

در آواز پر جبرئیل در توصیف چهره گِیرا و جذبۀ شگفت پیر چنین آمده است: «چون نگه کردم ده پیر خوب سیما را دیدم که در صفه‌ای متمکن بودند. مرا هیأت و فر و هیبت و بزرگی و نوای ایشان سخت عجب آمد و از اورنگ و زیب و شیب و شمایل و سلب ایشان حیرتی عظیم در من ظاهر شد؛ چنان که گفتار از زبان من منقطع شد» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳ / ۲۱۰). به همین سان در *بستان القلوب* گوید: «من در ولایت یمن بودم، جائی که صنعا گویند؛ پیری را دیدم سخت نورانی... چون مرا بدید، بخندید» (همان، ۳۶۹). این سپیدی و نور، تصویری است که نفس در ورای آن و به کمک آن، برخورد واقف می‌گردد و نیروهای خود را درک می‌کند و به قدرت‌های خود پی می‌برد و صور مثالی را مجسم می‌سازد.

استقبال گرم از سالک

نحوۀ برخورد پیر با سالک در عالم تصوف ایرانی معمولاً برخوردی گرم و امید آفرین است. پیر با لبخند و گشاده رویی از سالک استقبال می‌کند و او را از تشویشی که لازمه زمان و مکان چنین دیدار شگرفی است باز می‌رهاند. نمونه زیبا و آشنای این دیدار را می‌توان در اکثر آثار عرفانی ملاحظه کرد:

مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش کاو به تأیید نظر حل معما می‌کرد

دیدمش خرم و خدان قدح باده به دست و اندر آن آینه صدگونه تماشا می‌کرد

(حافظ، ۱۳۶۲: ۹۶)

در رساله فی حقیقه العشق آمده است: «[سالک می‌باید] عنان، مرکب را سپارد و بانگ بر مرکب زند و به یک تک از این نه در بند به در جهانند و به دروازه شهرستان جان رسد و خود را برابر دروازه رساند. حالی پیر آغاز سلام کند و او را بنوازد و به خویش خواند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۸۰).

در رساله فی حالة الطفولیه می‌گوید: «شیخی را دیدم در صحرایی ایستاده؛ در پیش رفتن و سلام کردم. جواب داد و هر چه به حسن لطف تعلق داشت؛ با من در پیش آورد (همان، ۲۵۳).

در آواز پر جبرئیل می‌خوانیم: «پیری را که بر کناره صفا بود قصد سلام کردم و انصاف را از غایت حسن خلق، به سلام از من سبق برد و به لطف در روی من تبسمی بکرد» (همان، ۲۱۰).

و در عقل سرخ آمده است که: «در آن صحرا شخصی را دیدم که می‌آمد؛ فرایش رفتن و سلام کردم به لطفی هر چه تمام‌تر جواب فرمود (همان، ۲۲۸).

تحریر قهرمان به آغاز سفر و تعلیم و دستگیری معنوی او

قسمت اصلی و محوری داستان‌های رمزی سهروردی به تبعیت از آثار ابن سینا و سنایی، بیان تعلیمات پیر فرزانه به سالک (جوینده راه حق) است تا بدین وسیله مقدمات تکامل روحانی او و زمینه بازگشت به وطن اصلی و طی طریق عالم قدس آماده گردد. «تعلیمات فرشته در واقع مقدمه آغاز سفر است. سالک پس از آگاهی از موانع راه در صورت آمادگی و استعداد می‌تواند سفر از زندان تن و زندان عالم محسوس را آغاز کند و مراحل عالم مغرب و ظلمت و دنیای مجاز را پس پشت بگذارد و به سوی عالم مشرق، عالم نور و حقیقت عروج کند» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۲۸۶).

واقعۀ دیدار با پیر و تعلیمات مفصل او که در قالب سؤال و جواب است؛ موضوع و مایه اصلی داستان‌هایی چون آواز پر جبرئیل، عقل سرخ، روزی با جماعت صوفیان و قسمتی از مونس العشاق است. «تعلیمات پیر به شکل ولی و راهنمای کامل تا بدان جا است که در رساله مونس العشاق که با سالک رو به رو می‌شود؛ به او سلام می‌کند و او را در چشمه آب زندگانی غسل می‌دهد و بدین ترتیب سالک زندگانی جاوید می‌یابد» (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۳۸).

پیر، تعالیم خود را از برکات کلام خداوند تعالی دارد و سهروردی در مواضع مختلف به این موضوع اشاره می‌کند و از آیات قرآن کریم بر درستی آن شواهد متعدد می‌آورد. به بیان دقیق‌تر آموزه‌های او در واقع منبعث از همان آیات شریف است؛ چرا که «پیر، حافظی نیک است؛ کتاب الهی

داند خواندن» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۲۷۶). در واقع پیران (فرشتگان) عالم به علوم و معارفی هستند که خداوند در آن‌ها نهاده است که یادآور این آیه قرآنی است: «انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون» (سوره حجر، آیه ۹).

سالک که مسافر عالم علوی است؛ پس از آن که از موانع عالم ماده؛ یعنی قوای نفس حیوانی و نباتی گذشت و آن‌ها را مقهور خویش ساخت، به خودشناسی و معرفت نفس می‌رسد. این مسافر به تأویل دیگر، همان من حقیقی انسان (نفس ناطقه) است که در زندان تن اسیر شده و در آن لحظه که خود را درمی‌یابد و می‌شناسد، به غربت خویش نیز در این جهان پی می‌برد. در این مرحله او استعداد تعلیم می‌یابد و در همین لحظه است که عقل دهم (عقل فعال، فرشته راهنما) در هیأت پیری نورانی بر او ظاهر می‌گردد و تعالیم خود را عرضه می‌دارد.

در رساله آواز پر جبرئیل صراحتاً از آموزش‌های پیر در جایگاه معلّمی با تجربه که به دانش‌آموز مشتاق خود به قدر وسع او آموزش می‌دهد؛ یاد شده است: «گفتم مرا علم خیاطت بیاموز. تبسمی کرد و گفت: هیئات! اشباه و نظایر ترا بدین دست نرسد و نوع ترا این علم میسر نشود که خیاطت ما در فعل باز ننگجد و لکن ترا از علم خیاطت آن قدر تعلیم رود که اگر وقتی خیش و مرقع خود را به عمارت حاجت بود توانی کردن و این قدر را بمن آموخت. گفتم کلام خدای را بمن آمووز. گفت: عظیم دور است که تو در این شهر باشی از کلام خدای تعالی قدری بسیار نمی‌توانی آموخت؛ ولیکن آن چه میسر شود ترا تعلیم کنم. زود لوح مرا بستد، بعد از آن هجائی بس عجب به من آموخت چنان که بدان هجاء هر سورتی که می‌خواستم؛ می‌توانستم دانست. [پیر] گفت: هر که این هجاء در نیابد او را اسرار کلام خدای چنان که واجب کند؛ حاصل نشود و هر که بر احوال این هجاء مطلع شد؛ او را شرفی و متانتی با دید آید. پس از آن علم ابجد بیاموختم و لوح را بعد از فراغ تحصیل آن مبلغ منتقش گردانیدم. بدان قدر که مرتقای قدرت و مسرّای خاطر من بود؛ از کلام باری - عز سلطانه و جل کبریاؤه - چندانی عجائب مرا ظاهر شد که در حدّ بیان ننگجد و هر وقتی که مشکلی طاری گشتی؛ مر شیخ عرضه کردم و از بحث آن؛ اشکال حل گشتی» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/۲۱۶-۲۱۷).

در قصه الغربه الغربیه نیز سهروردی این فرشته را در هیأت پیری نورانی می‌بیند و از او با عنوان پدر یاد می‌کند. او در دو موضع از این رساله از پیر فرزانه یاد کرده است. نخست هنگامی است که قهرمان (سالک - انسان) در چاه ظلمت گرفتار آمده و پیر (در قالب پدر) ضمن پیامی که توسط هدهد (نماد

هدایت) برای او می‌فرستد؛ خاطرنشان می‌کند که «اگر خواهی که با برادرت [از این چاه ظلمت [خلاص یابی؛ در عزم سفر سستی مکن و دست در ریسمان ما زن!» (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲: ۲۸۲) در پایان داستان زمانی که قهرمان سلوک به صومعه پدر می‌رسد؛ او را در هیأت پیری نورانی ملاقات می‌کند که مجدداً با ارشادات خویش او را دلگرم کرده و به وی خاطرنشان می‌کند که هرچند حضور او در صومعه پدر موقت است؛ اما در در سفر دیگر که به محضر پدر تشرّف یابد؛ تا همیشه در بهشت او خواهد ماند (همان، ۲۹۴).

سهروردی در رساله دیگر، یعنی فی حقیقه العشق یا مونس العشاق نیز از دیدار با فرشته سخن گفته است. قصه غربت غربی، داستان تبعید روح یا نفس ناطقه انسانی از عالم علوی و نور به عالم سفلی و اسارت در زندان تاریک جسم و سپس صعود از عالم سفلی و بازگشت به وطن اصلی خویش است: «هرکه خواهد بدان شهرستان (شهرستان جان) رسد؛ از این چار طاق، شش طناب بگسلد و کمندی از عشق سازد و زین ذوق بر مرکب شوق نهد و به میل گرسنگی، سرمه بیداری در چشم کشد و تیغ دانش به دست گیرد و راه جهان کوچک پرسد و از جانب شمال درآید و ربع مسکون طلب کند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/ ۲۷۶). پیر کسی را که بدین سان از خود برآید در «چشمه آب زندگانی غسل فرماید و چون زندگانی ابد یافت؛ کتاب الهیتش درآموزد» (همان، ۲۸۰).

داستان این سفر از زبان اول شخص (نفس ناطقه) بیان می‌شود. سفری که از دریاها می‌گذرد و تن برای روح مثال کشتی است. این کشتی هم وسیله سفر و بازگشت است و هم در عین حال مانع وصول نفس به عالم خویش است. بنابراین در طول راه هم باید تا آن جا که ممکن است از آن استفاده کرد و هم بتدریج آن را از میان برد و از آن آزاد شد. مسافر عالم علوی یا نفس ناطقه انسانی با سست کردن و از میان بردن و گذشتن از این قوا و نفس است که می‌تواند به وطن اصلی خود و نزد پدر خویش باز گردد (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۳۶۴-۳۶۳).

این توصیف خیال‌انگیز و شاعرانه مبتنی بر شناخت دقیق و واقعی از جسم انسان و فعالیت‌های حیاتی آن است و بهترین موردی است که نشان می‌دهد چگونه شیخ در بینش حکمی خویش از اوج اصطلاحات فلسفی که خاص علما است فرود آمده و در قالب تمثیل و رمز، فلسفه را به فهم عمومی پیوند داده است (محمود، ۱۳۸۶: ۴۲۸).

سرخ روی جوان

در رساله بوعلی، کهن‌الگوی پیر فرزانه، «حی» و در رساله فی حقیقه العشق، «جاوید خرد» نام دارد، سهروردی شهر پیر را شهرستان جان می‌خواند و همان‌گونه که ابن سینا «حی» را پیری با طراوت و تازگی برنایان وصف کرده و توضیح می‌دهد که در استخوان‌هایش سستی راه نیافته است، سهروردی نیز جاوید خرد، موکل شهرستان جان را با صفت متناقض‌نمای پیر جوان وصف کرده است (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۱۵۶-۱۵۵). «بدان که بالای این کوشک، نه اشکوب طاقی است که آن را "شهرستان جان" خوانند و او بارویی دارد از عزت و خندقی دارد از عظمت و برادر دروازه آن شهرستان پیری جوان موکل است و نام آن پیر "جاوید خرد" است و او پیوسته سیاحی کند چنان‌که از مقام خود نجنبند و حافظی نیک است، کتاب الهی داند خواندن و فصاحتی عظیم دارد، اما گنگ است؛ و به سال دیرینه است؛ اما سال ندیده است و سخت کهن است، اما هنوز سستی در او راه نیافته است» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/ ۲۷۶-۲۷۵).

سهروردی در رساله عقل سرخ که سفر روح را از عالم علوی به این جهان خاکی شرح می‌دهد، داستان «باز»ی (تمثیل برای انسان) را می‌گوید که در کوه قاف (ملکوت خدا) اسیر صیادان قضا و قدر شده و در دام تقدیر گرفتار آمده است. صیادان چشم‌های «باز» را می‌دوزند و چهار بند (حلقه) به پای او انداخته به دیاری دیگر برده و ده موکل بر او می‌گمارند (پنج حس خارجی و پنج حس داخلی). روزی که چشمان «باز» اندکی گشوده می‌شود، می‌تواند اسارت خود را ببیند و زمانی که موکلان از او غافل بودند، لنگان لنگان و حلقه در پا، به صحرایی می‌گریزد. در این صحرا است که مرغ روح، پیر و راهنمای خود را به صورت شخصی نورانی می‌بیند، شخصی با محاسن و رنگ روی سرخ. به او می‌گوید: ای جوان از کجا می‌آیی؟ و در پاسخ می‌شنود: «ای فرزندان! این خطاب، به خطا است. من اولین فرزند آفرینش هستم. محاسن من سپید است و من پیری نورانی‌ام ولی آن صیادان مرا نیز به چاه سیاه انداخته و این سرخی حاصل آمیختگی سیاهی و سپیدی است. همانند خورشید که هنگام طلوع از مشرق سرخ می‌نماید.

سیاهی و سفیدی که از آمیزش آن‌ها رنگ سرخ پدید می‌آید صفتی است که در رساله فی حالة الطفولیه هم مشاهده می‌شود. در آن‌جا سخن از خرقة ملمع پیر است که یک نیمه آن سپید است و نیمه دیگر سیاه (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/ ۲۵۴)، همین وصف را سهروردی در آواز پر جبرئیل در مورد بال‌های

جبرئیل می‌کند و می‌نویسد: «بدان که جبرئیل را دو پر است؛ یکی راست و آن نور محض است، همگی آن پر، مجرد اضافت بود اوست به حق؛ و پری است چپ، پاره‌ای نشان تاریکی بر او هم چون کلفی بر روی ماه، همانا که به پای طاووس ماند و آن نشانه بود اوست که یک جانب به نابود دارد» (همان، ۲۲۰). در دنباله همین مطلب سهروردی می‌نویسد که: «عالم غرور صدا و ظل پر جبرئیل است اعنی بر چپ؛ و روان‌های روشن از پر راست اوست و حقایقی که القا می‌کنند؛ و در خواطر چنان که گفت: کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه؛ و نداء قدسی چنان که: و نادیناها ان یا ابراهیم؛ و غیر آن همه از پر راست است از آن او؛ و قهر و صیحه و حوادث هم از پر چپ اوست» (همان، ۲۲۲). ترکیب متناقض‌نمای پیر جوان سرخ چهره در آثار سهروردی، تداعی گر توصیف مشابه «پیر گلرنگ» در شعر حافظ است؛ نمادی که حافظ برای ارائه کهن‌الگوی پیرفرزانه از آن سود جسته است:

پیرگلرنگ من اندر حق ازرق پوشان فرصت خبث نداد ارنه حکایت‌ها بود
(رک: نیاز کرمانی، ۱۳۶۷: ۶۲)

استفاده از زبان و بیان نمادین و تمثیلی

از آن‌جا که ادبیات عارفانه در پی بیان تجربه‌هایی است که در سطحی فراتر از سطح تجربه‌های معمول و محسوس بشری قرار دارند، شکل بیان آن اغلب در قالب رمز و تمثیل است؛ لذا برای درک ادبیات عرفانی باید به دریافت معانی و مفاهیم نهفته در پس رمز نائل شد و تأویل که به مفهوم برگرداندن کلام به یکی از معانی محتمل (پورنامداریان ۱۳۸۹: ۹۶) و در واقع تبدیل متن به همان تجربه عرفانی با تفسیری متفاوت و زمینی‌تر است، تنها راه برای کشف رازهای سهروردی به شمار می‌رود. از آن‌جا که به گفته روان‌شناسان انسان موجودی است که همواره خودآگاه و ناخودآگاه سمبل می‌سازد؛ اما این سمبول‌ها هستند که او را کنترل می‌کنند، استبدادی ندارد که سهروردی نیز خواسته و ناخواسته تحت تأثیر نمادهای خود ساخته‌اش قرار گرفته باشد، تا حدی که بسیاری از این تمثیل‌ها صرفاً نه از زبان خود سهروردی؛ بلکه از زبان همان پیر یا فرشته که با او دیدار کرده است، بیان می‌شود. در واقع پیر این تمثیل‌ها را در جواب پرسش‌های سالک به کار می‌برد تا بدین وسیله حقیقت آن‌چه را که سالک از طریق عقل و نظر آموخته است برای او واضح و یقینی و عینی گرداند. گاهی نیز هدف اصلی تمثیل؛ تعلیم بوده است چنان که در رساله‌های روزی با جماعت صوفیان و فی الحاله الطفولیه که پیر با زبان

معمولی و با تمثیل و مثل به سؤال‌های سالک پاسخ می‌گوید، صبغه تعلیمی گفتار بیشتر از جنبه رمزی آن است. برای رمزپردازی و استفاده از تمثیلات متعدد شیخ اشراق سه انگیزه و علت در نظر گرفته‌اند:

۱- پیروی از سبک ادبی زمان: ممکن است استفاده از رمز و تمثیل، مطابق عرف ادبا و شعرا به منظور آرایش گفتار و تأمین زیبایی بیشتر کلام و آرایه‌های ادبی باشد و مطابق شیوه‌های رایج عصر مؤلف صورت گرفته باشد.

۲- اهداف بلاغی: استفاده از رمز و سمبول و شیوه تمثیل اغلب وسیله‌ای برای افزایش بلاغت کلام است. سهروردی از نیروی معنوی و ظرفیت عظیم بعضی واژه‌ها و اصطلاحات همچون سیمرغ و زال و نور اسفهد و هورخش و اضواء مینویه و ینایع خرّه و فره نورانی و صفیر سیمرغ و آفرینش و مرغان ساحل دریای سبز که دربردارنده معانی اساطیری و کهن‌الگویی‌اند؛ برای افزایش نیروی بلاغت و ظرفیت کلام خود استفاده کرده است و نقص و مضیقه زبانی و بیانی را در ادای مفاهیم والای حکمتی و عرفانی برطرف نموده و با ایجاد روحیه حماسی و جاذبیت روحانی مریدان را تهییج و مسحور و مجذوب خود ساخته است.

۳- کتمان اسرار از نااهلان: یکی دیگر از انگیزه‌های مهم بیان تمثیلی سهروردی است؛ و مطالبی که در مقدمه رساله فی حالة الطفولیه و نیز در رساله لغت موران درباب «تظاهر هدهد به روز کوری در شهر بومان» آمده است؛ نشان دهنده این انگیزه مهم در استفاده از زبان تمثیل است.

سیاحت

کار دیگر پیر سیاحت کردن است؛ یعنی گردش کردن در شهرها و بلاد مختلف. «بهتر است آن را به احاطه و آگاهی عقول بر احوال موجودات و وقایع جهان تعبیر کنیم. سهروردی در رساله‌های فی حقیقه العشق (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/ ۲۷۵) و آواز پر جبرئیل (همان، ۲۱۱) و عقل سرخ به سیاحت پیر اشاره کرده است: «پیر گفت: من سیاحم، گرد جهان گردم و عجایب‌ها بینم» (همان، ۲۲۹). قبل از سهروردی ابن سینا نیز این رمز را در رساله حی بن یقظان به کار برده است: «گفت (عقل فعال) که پیشه من سیاحت کردن است گرد جهان». سیاح بودن عقل فعال به سبب آن است که مدبر عالم کون و فساد است.

سیاح بودن و گرد جهان گردیدن و دیدن عجایب به معنی علم و آگاهی اوست از همه اموری که ادراک ما در شرایط اسارت در عالم محسوس به آن نمی‌رسد. گویی تمام جهان را می‌گردد و همه

چیز را می‌بیند، اما این سیاحی یعنی گشتن جهان و آگاهی از امور آن برای فرشته مستلزم حرکت و جنبش مادی نیست.

خیاطت عقول

در آواز پر جبرئیل پیر به سؤال سالک که: «اعلام فرمای بیشتر اوقات شما در چه صرف افتد؟ این گونه پاسخ می‌دهد: «بدان کار ما خیاطت است و ما جمله حافظیم کلام خدای را» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۱۱). منظور از خیاطت عقول «صورت بخشیدن آن‌ها به هیولای مستعد است؛ همان‌طور که خیاط به پارچه که به منزله ماده است صورت پیرهن می‌بخشد و او علت فاعلی پیرهن است، عقل‌های دهگانه یا فرشتگان آسمانی نیز سلسله موجودات را به صورت مناسب انتظام می‌دهند» (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۱۷۹).

نتیجه

بنا بر اصول نقد کهن‌الگویی بهترین مجال و عرصه برای خودنمایی کهن‌الگوهای ذهنی، آثار رمزی و نمادین است. پیرفرزانه کهن‌الگویی است که مظهر خرد و تعقل و تجربه و شفقت پدران است و حضور و نقش‌آفرینی ملموس و مشهود آن را در بیشتر آثار تمثیلی و رمزی سهروردی، باید در همین راستا ارزیابی کرد. خویشکاری اصلی پیرفرزانه براساس آموزه‌های یونگ و فرای، دستگیری معنوی کهن‌الگوی قهرمان (سالک جویای حق در آثار عرفانی) است که عمدتاً در زمان عجز وافر سالک و نیاز فوری او به استمداد ذهنی و معنوی صورت می‌پذیرد. اهمیت این کهن‌الگو تا بدان جاست که تقریباً در تمامی آثار ادبی صوفیانه به نوعی بر جایگاه بی‌بدیل آن تأکید شده است و شواهد متعددی را می‌توان در این آثار که عمدتاً به زبان تمثیل ارائه شده‌اند؛ دال بر این حقیقت ارائه نمود. شیخ اشراق طرح اصلی پیرفرزانه خود را وامدار دو حکیم متقدم؛ یعنی حکیم سنایی و شیخ الرئیس ابن سیناست و سهروردی خود بر تأثیرپذیری‌اش از حی بن یقظان ابن سینا صراحت دارد. با این حال باید توجه کرد که طرح اصلی تمثیل پیرفرزانه ریشه‌ای قدیم‌تر دارد و سوابق آن را باید در حکمت یونان و پیش‌تر از آن در حکمت مصر باستان جستجو کرد. شباهت آشکار مضامین رساله پویماندرس منسوب به هرمس یونانی، با آثار حکمای ایرانی، حاکی از آن است که ترجمه‌هایی از این رساله لااقل از قرن چهارم به بعد در دسترس بوده که نخست ابن سینا و پس از آن سایر صوفیه همچون سهروردی هریک به شیوه خویش برای بیان سمبولیک عروج روحانی بدان اقتفا کرده‌اند. پیرفرزانه در این آثار، تمثیلی از عقل

فعال فیلسوفان است که صوفیه بویژه سهروردی با دادن صبغه مذهبی؛ آن را با فرشته مقرب الهی، جبرئیل، یکی دانسته‌اند و گاهی نیز با بهره‌گیری از مضامین اسطوره‌ای، از تمثیل سیمرخ برای عینی کردن این معنا سود جسته‌اند. پیر فرزانه در مکتب نقد کهن‌الگویی دارای مشخصات ویژه‌ای است که مهم‌ترین آن‌ها برخورداری از شخصیتی نافذ و گیرا و فرهمند همراه با ملاطفت و شفقت پدرانه و برخورداری از روحیه تعلیم و تربیت است. تمامی این شاخصه‌ها را می‌توان در رسائل سهروردی مشاهده کرد. در واقع، رویداد ملاقات سالک حق جو با پیر فرزانه (عقل فعال) در عالم مثال و بهره‌گیری از تعلیمات او مضمون محوری داستان‌های رمزی سهروردی را تشکیل می‌دهد. سالک در محضر پیر، موانع راه را می‌شناسد و آمادگی و استعداد رهایی از زندان تن و زندان عالم محسوس را کسب می‌نماید. به دیگر سخن این نور تعالیم پیر است که سالک را از تاریکی و ظلمت مادی جهان فرودین می‌رساند و تقابل نور و ظلمت که اساس حکمت اشراق است؛ از همین نقطه آغاز می‌شود. دیدار با پیر در لامکانی صورت می‌گیرد که سهروردی برای بیان آن از نمادهایی چون صحرا و بیابان که تداعی کننده رهایی از زندان بشریت است؛ استفاده می‌کند. این همان خروج نفس ناطقه از محبس تن و حصار مادی و دخول در عالم معقولات است و این جاست که روح مهبوط سالک درمی‌یابد دیدار با پیر، همان دیدار با خود فراموش شده است. داستان‌های رمزی سهروردی به نوعی بازگشت روان آدمی است به زمان ابدیت، به بهشت آغازین و این تولدی دیگر برای انسان و عروجی از خاک تا افلاک است.

پی‌نوشت‌ها

- 1- Archetypal patterns in poetry: psychological studies of imagination
- 2- The White Goddess: a Historical Grammar of Poetic Myth
- 3- True and pure poetry

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن سینا، ابوعلی حسین. (۱۹۶۰). الشفا (الإلهیات)، تحقیق الدكتور ابراهیم مدکور، قاهره: الیهیة العامة للمطابع الأمیریة.
- ۳- ----- (۱۳۶۶). حی بن یقظان، ترجمه و شرح منسوب به جوزجانی، تصحیح هانری کربن، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- ۴- ----- (۱۳۷۹). *التعليقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۵- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۰). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: حکمت.
- ۶- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). *اسطوره، بیان نمادین*، تهران: سروش.
- ۷- بیلسکر، ریچارد. (۱۳۸۸). *اندیشه یونگ*، ترجمه حسین پاینده، تهران: آشیان.
- ۸- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۰). *اشراق و عرفان (مقاله‌ها و نقدها)*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۹- پور نامداریان، تقی. (۱۳۶۹). «سیمرغ و جبرئیل» مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۹۰ و ۹۱، ص ۴۶۳-۴۷۸.
- ۱۰- ----- (۱۳۸۹). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۱- ----- (۱۳۹۰). *عقل سرخ* (شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی)، تهران: سخن.
- ۱۲- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۲). *دیوان*، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: زوآر.
- ۱۳- حسینی، مریم. (۱۳۸۷). «تأثیرپذیری‌های سهروردی از حقیقه سنایی در آفرینش داستان‌های رمزی و تفاوت مصداق پیر در نظرگاه این دو در ماجرای دیدار با پیر»، پژوهش‌های ادبی، شماره ۱۱، ص ۹۷-۱۱۸.
- ۱۴- دیباجی، سید محمدعلی و جان‌محمدی، محمدتقی. (۱۳۸۷). «عقل‌فعال ابن‌سینا در نظر توماس آکوئیناس»، آئینه معرفت، شماره ۱۷، ص ۲۱-۴۲.
- ۱۵- روضاتیان، سیده مریم و میرباقری‌فرد، سید علی‌اصغر. (۱۳۸۹). «نقد و تحلیل کهن‌الگوی نقاب با توجه به رفتارهای ملامتی»، بوستان ادب، شماره ۳، ص ۱۲۱-۱۴۱.
- ۱۶- سجادی، سید جعفر. (۱۳۶۳). *شهاب‌الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق*، تهران: فلسفه.
- ۱۷- ----- (۱۳۷۶). *شرح رسائل فارسی سهروردی*، تهران: حوزه هنری.
- ۱۸- سهروردی شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق*، تصحیح و تحشیه و مقدمه: سید حسن نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- ۱۹- ----- (۱۳۷۷). **حکمة الاشراق**، ترجمه و شرح: سید جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۰- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی و هنری کریین. (۲۰۰۰). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، مشتمل علی کتاب التلویحات و کتاب المقاومات و کتاب المشارع و المطارحات المشارع و المطارحات، مجموعه اول، قاهره: هیئة العامة لقصور الثقافة.
- ۲۱- شایگان، داریوش. (۱۳۷۱). «هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی»، ایران‌نامه، شماره ۳۸، ص ۲۸۰-۲۹۶.
- ۲۲- صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). **الاسفار الاربعه**، جلد ۸، قم: منشورات مصطفوی.
- ۲۳- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۲). **تفسیر المیزان**، ترجمه سید محمدباقر موسوی- همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲۴- فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۹۲). **الاعمال الفلسفیه**، تحقیق و تقدیم و تعلیق: جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهل.
- ۲۵- فرای، نورتروپ. (۱۳۷۷). **تحلیل نقد**، ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر.
- ۲۶- فریزر، جیمز جورج. (۱۳۸۴). **شاخه زرین** (پژوهشی در جادو و دین)، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- ۲۷- کربن، هانری. (۱۳۸۷). **ابن سینا و تمثیل عرفانی**، ترجمه انشاء الله رحمتی. تهران: جامی.
- ۲۸- ----- (۱۳۸۴). **تخیل خلاق در عرفان ابن عربی**، ترجمه انشاء الله رحمتی. تهران: جامی.
- ۲۹- کمپبل، جوزف. (۱۳۸۹). **قهرمان هزارچهره**، ترجمه شادی خسروپناه، مشهد: گل آفتاب.
- ۳۰- کوپ، لارنس. (۱۳۸۴). **اسطوره**، ترجمه محمد دهقانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۱- مدرسی، فاطمه. (۱۳۸۳). «تأملی در زندگی و اندیشه‌های عرفانی ابن سینا»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، شماره ۱۶، ص ۱۹۵ - ۱۷۴

- ۳۲- گرجی، مصطفی و زهره تمیم‌داری. (۱۳۹۱). «تطبیق پیر مغان دیوان حافظ با کهن‌الگوی پیر خردمند یونگ»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۲۸، ص ۱۵۱-۱۷۷.
- ۳۳- محمد بن منور. (۱۳۶۶). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- ۳۴- مکاریک، ایرنا ریما. (۱۳۸۴). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*، تهران: آگه.
- ۳۵- مورنو، آنتونیو. (۱۳۸۰). *یونگ، خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: نشر مرکز.
- ۳۶- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد. (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۷- میرباقری‌فرد، سید علی‌اصغر و طیبه جعفری. (۱۳۸۹). «مقایسه تطبیقی سیر کمال‌جویی در عرفان و روان‌شناسی یونگ»، ادبیات عرفانی، شماره ۳، ص ۱۶۴-۱۹۵.
- ۳۸- نصر، سید حسین. (۱۳۷۷). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران: خوارزمی.
- ۳۹- ----- (۱۳۸۱). «سیمای پیر در ادب عرفانی فارسی»، ترجمه حسین حیدری، نامه پارسی، سال ۷، شماره ۲، ص ۱۴۷-۱۵۶.
- ۴۰- نیاز کرمانی، سعید. (۱۳۶۷). *حافظ شناسی*، جلد ۸، تهران: پاژنگ.
- ۴۱- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۶۸). *چهار صورت مثالی*، ترجمه پروین فرامرزی، تهران: آستان قدس.
- ۴۲- ----- (۱۳۸۷). *سمینار یونگ درباره چنین گفت زرتشت نیچه*، ترجمه سپیده حبیب. تهران: کارون.
- ۴۳- ----- (۱۳۸۷). *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانی، تهران: جامی.
- 44-Barnstone, Willis & Marvin W. Meyer. (2003). *The Gnostic Bible*, Boston, MA: Shambhala.
- 45- Charles, David. (2000). *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford: Clarendon.
- 46- Denham, Robert D. & Northrop Frye. (1978). *Northrop Frye and Critical Method*, University Park: Pennsylvania State UP.

- 47- De Rose, L. Peter. (2005). **Old man / Woman Various Motifs: Archetypes and Motifs in Folklore and Literature**, A Handbook by: Garry, Jane, and Hasan M. El-Shamy, Armonk, NY: M.E. Sharpe.
- 48- Jasnow, Richard Lewis & Karl-Theodor Zauzich. (2005). **The Ancient Egyptian Book of Thoth: A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica**, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- 49- Jung, Carl Gustav. (2001). **Dreams**, London: Routledge.
- 50- Kroll, Judith. (2007). **Chapters in a Mythology: the Poetry of Sylvia Plath**, Stroud, Gloucestershire: Sutton.
- 51- Kuiper, Kathleen. (2012). **Prose: literary terms and concepts**, New York: Britannica Educational Pub.
- 52- Quispel, Gilles, Roelof Van Den. Broek, and Maarten Jozef. Vermaseren. (1981). **Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions**, Leiden: E.J. Brill.
- 53- Waugh, Patricia. (2007). **Literary Theory and Criticism: an Oxford Guide**, Oxford: Oxford UP.

تقابل آرای شمس و مولوی در باب حلاج

فاطمه محمدی عسکرابادی* - مهدی ملک‌ثابت**

چکیده

تأثیر عمیق و همه جانبه شمس تبریزی بر وجود مولوی بر هیچ کس پوشیده نیست تا آنجا که تعدادی از مولوی پژوهان بنام، آثار مولوی را انعکاسی از اندیشه‌های شمس دانسته‌اند و مثنوی مولوی را شرحی از انعام شمس خوانده‌اند. انقلاب روحی پدید آمده در مولوی و تأثیر آموزه‌های شمس در تفکرات او در زمینه‌های عرفانی، فلسفی، کلامی و... به اثبات رسیده است. با وجود این، در مواردی بسیار نادر، اختلافاتی میان آراء این پیر و مرید پرآوازه دیده می‌شود که تاکنون از دیدگاه محققان پوشیده مانده است. یکی از این موارد، اختلاف دیدگاه‌های آنها درباره شخصیت حلاج است که از محوری‌ترین شخصیت‌های عرفان اسلامی به شمار می‌رود. در پژوهش حاضر، ابتدا دیدگاه‌های شمس تبریزی درباره حلاج را که به صورت بسیار پراکنده در مقالات او وجود دارند، گردآوری و طبقه‌بندی کرده‌ایم. سپس، آنها را با آراء مولوی در آثار مختلف او مقایسه نموده، نشان داده‌ایم که اختلاف نظرهای اساسی میان آرای شمس و مولوی در مورد حلاج، شخصیت و جایگاه او وجود دارد که در حوزه عرفان اسلامی بسیار قابل تأمل است. به عنوان نمونه شمس در سخنان خود اناالحق گویی حلاج را مورد انتقاد قرار داده و معتقد است که حلاج هنوز به مراتب عالی سلوک و اتصال به حق دست

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد (نویسنده مسئول) mohamadi_f58@yahoo.com

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

نیافته، عالم روح را بتمامی درک نکرده، در سکر ناتمام بوده و سخنانش بوی انانیت می‌دهد. این در حالی است که مولوی، مرید بلامنازع شمس، به دفاع از شخصیت حلاج پرداخته و بر این باور است که او به مقام فنای فی الله و اتصال به حق رسیده است و انالحق او نه تنها ناشی از انانیت نبوده؛ بلکه تواضعی بزرگ در برابر حق محسوب می‌شود. علاوه بر این، مولوی در آثار مختلف خود، در صدد تأویل و توجیه انالحق گویی حلاج بوده و آن را رمزی از رموز الهی می‌داند، در حالی که شمس، آن را سخنی رسوا و بی تأویل نامیده است. در این مقاله بر آنیم تا علاوه بر بیان و بررسی این اختلاف دیدگاه‌ها، پاسخی مناسب برای این اختلاف نظر میان شمس و مولوی بیابیم.

واژه‌های کلیدی

شمس تبریزی، مولوی، حلاج، مقالات شمس، آثار مولوی.

مقدمه

انقلاب روحی شدیدی که حضور شمس در مولوی پدید آورد و او را از یک زاهد «سجّاده نشین» به عاشقی دست افشان در سماع مبدل نمود، بر هیچ کس پوشیده نیست؛ به طوری که تذکرها مشحون از تأثیر افسانه گونه شمس بر مولوی است که مسیر زندگی او را به طور کلی تغییر داد (← فروزانفر، ب، ۱۳۸۷: ۹۵-۱۱۰، که روایت‌های افلاکی، جامی، محی‌الدین مؤلف جواهر المصیئه، دولتشاه سمرقندی، ابن بطوطه و سلطان ولد را به صورت مشروح ذکر کرده است). تحقیقات اندیشمندان معاصر نیز، تأثیرات بی چون و چرای شمس بر مولوی را تأیید می‌کند (← فروزانفر، ب، ۱۳۸۷: ۱۳۹-۱۴۰؛ موحد، ۱۳۸۵: ۳۲-۳۳). این تأثیر پذیری تا حدی است که مولوی، مثنوی خود را شرحی از انعام شمس می‌داند و در بیان نظر شمس تا آنجا تأکید می‌ورزد که حتی الفاظ و سخنان او را عیناً ذکر کرده، یا به ضرورت قالب شعری مثنوی جا به جا می‌نماید، چنانکه در این باب کتب و رساله‌های متعددی نیز نگارش یافته است (← خدادادی، ۱۳۹۰). خود مولوی تأثیر سخنان شمس در وجودش را اینگونه بیان نموده است:

قلایدهای درّ دارد بناگوش ضمیر من از آن الفاظ وحی آسای شکر بار شمس الدین

(مولوی، ۱۳۸۱: ۷۰۱)

و یا:

ای شمس تبریز از کرم، ای رشک فردوس و ارم
تا چنگ اندر من زدی، در عشق گشتم ارغنون
(همان، ۶۷۲)

با وجود تأثیراتی تا این حد عمیق که تمام تفکرات مولوی را در بر می گیرد و وجود او را دگرگون می سازد، برخورد نمودن به مواردی که تضادی آشکار میان دیدگاههای این پیر و مرید پرآوازه را نشان می دهد، موجب تعجب است. این تقابل آشکار در اظهار نظرهای شمس و مولوی درباره «انالحق» حلاج دیده می شود. مولوی که فریاد «شمس من و خدای من» بر می آورد، حال بر سر انالحق گویی حلاج در مقابل پیر خود می ایستد و تقریباً در تمام موارد، نظری خلاف نظر شمس را بیان می دارد. گویی این دو، نه حتی پیر و مریدی معمولی، که در دو جبهه مخالف رویاروی یکدیگر قرار گرفته اند.

در بررسی ارتباط میان شمس و مولوی، همواره این رابطه از نظر توافق همه جانبه مولوی با شمس بررسی شده و هیچ گاه پژوهشی درباره تقابل و تضاد آرای این دو عارف نامدار صورت نگرفته است. جالب اینجاست که نقطه تقابل آنها، شخصیتی چون حلاج است که از محوری ترین افراد در عرفان اسلامی به شمار می رود و همواره بر سر شطریات او بحث های فراوان وجود داشته و هنوز هم ادامه دارد.

مختصری درباره شمس و حلاج

شمس تبریزی عارف مشهور قرن هفتم است که از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست و تنها زمان کوتاه آشنایی او با مولانا و ماندگاریش در قونیه بر ما معلوم است (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۱۴/۲ و صاحب الزمانی، ۱۳۵۱: ۵۵؛ موحد، ۱۳۷۵: ۷). حتی قدیمی ترین منابع طریقت مولویه مانند رساله سپهسالار و مناقب العارفین افلاکی و ولدنامه سلطان ولد هم گرهی از این معما نگشوده اند (← سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۲۲؛ سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۳۳؛ افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۱۶/۲).

شاید تنها منبعی که بتوان اطلاعاتی درباره شمس در آن یافت، کتاب مقالات شمس باشد که توسط خود او هم تألیف نشده؛ بلکه سخنان پراکنده وی در مجالس مختلف است که مولانا و مریدان او آنها را یادداشت کرده اند و از این رو مطالب آن انسجام و طبقه بندی خاصی ندارد؛ اما با وجود این سرشار از اطلاعات ارزشمندی در زمینه های مختلف عرفانی، حکمی، فلسفی و... است. یکی از نکات بارزی

که از طریق مقالات شمس بر ما معلوم می‌شود، دیدگاه‌های وی دربارهٔ عارفان معاصر و متقدم است که اغلب آنها در طول تاریخ ادبیات عرفانی کم نظیر و گاه بی نظیرند. از جمله این موارد دیدگاه‌های شمس دربارهٔ حلاج است که نکات تازه‌ای از شخصیت این عارف تأثیرگذار در عرفان اسلامی را بر ما معلوم می‌سازد که دارای کمال اهمیت هستند.

حسین بن منصور حلاج عارف پرآوازهٔ قرن سوم هجری است. وی در طول عمر خود صحبت عارفان نامداری چون سهل تستری، عمرو بن عثمان مکی و جنید را دریافت (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۴۳) و با عارفان دیگری از جمله ابوالحسن نوری و شبلی نیز آشنا گردید (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۳۵).

حلاج در مدت عمر خود سفرهای متعددی داشت؛ یکی از مهم‌ترین سفرهای او رفتن به هندوستان بود. به اعتقاد برخی محققان این سفر حلاج سبب هندویی شدن عرفان اسلامی شده است (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۹۱) البته این نظر با مخالفت محققان دیگر مورد تردید قرار گرفت (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۳۷). به هر حال با آنکه حلاج هدف خود از سفر به هند را دعوت مردم آنجا به خدا ذکر کرده است (میرآخوری، ۱۳۷۸: ۲۳)، تأثیرپذیری او از عرفان هند نیز بعید به نظر نمی‌رسد؛ زیرا فرهنگها همواره دارای آثار متقابل هستند.

یکی از خصوصیات حلاج عدم پابندی او به رسوم معمول تصوف در آن روزگار است. طریقت او سکر و شور عشق بود (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۲۷۰) که مورد مخالفت اکثر معاصران او از فقیهان گرفته تا صوفیان خانقاه نشین قرار گرفت (ماسینیون، ۱۳۵۸: ۵۴) و دامنهٔ آن تا دورهٔ معاصر هم ادامه یافته است.^۲ هرچند برخی عارفان چون شبلی و جنید با عقاید او موافق بودند؛ اما قادر به بیان صریح این موضوع نبودند؛ زیرا بیم آن می‌رفت که به سرنوشت حلاج دچار شوند (هدایت، بی‌تا: ۸). البته در قرون بعد این موافقت‌ها با صراحت بیشتری همراه شد که نمونه آن را می‌توان در آثار عین‌القضات همدانی، شیخ محمود شبستری، عطار نیشابوری، مولوی و حافظ یافت.^۳

نظریات شمس و مولوی دربارهٔ حلاج

شمس تبریزی از جمله عارفانی است که نظریاتی منتقدانه و در خور توجه دربارهٔ بسیاری از عارفان معاصر و پیش از خود بیان داشته که در نوع خود کم نظیر است. جایگاه مولوی در عرفان اسلامی و اهمیت دیدگاه‌های او هم بر هیچ کس پوشیده نیست. در این قسمت ابتدا به صورت اجمالی، تضاد و تقابل میان دیدگاه‌های این دو عارف نامدار را نشان داده، در ادامه بتفصیل آنها را مورد بررسی قرار

خواهیم داد و سپس به بیان علل این امر می پردازیم.

شمس در سخنانش، حلاج را به خاطر «انالحق» گویی و برخی سخنان، که از آنها بوی انانیت استنباط می شود، مورد انتقاد قرار داده، علاوه بر این به صورت تلویحی حلاج را حلولی دانسته است. در مقابل مولوی با جبهه گیری کاملاً مخالف، انالحق گویی او را حقانیت محض دانسته است. او بشدت مخالفت با دیدگاه حلولی بودن حلاج برخاسته، آن را اتحاد نورانی با حضرت حق می داند. از طرف دیگر، شمس معتقد است که حلاج تنها به بویی از شراب الهی مست شده؛ اما مولوی او را سرمست از نوشیدن باده ربّانی می داند. شمس معتقد است به دلیل عدم عبور حلاج از مقام سکر و راه یافتن به مقام صحو، او حقیقت حق را درک نکرده و به یقین نرسیده است؛ اما به اعتقاد مولوی حلاج به حق یقین دست یافته، که بالاترین مراتب یقین است. در جایی دیگر، شمس «انالحق» را سخنی بی تأویل و رسوا نامیده، ولی مولوی آن را از جمله رموز و اسرار تأویل پذیر دانسته است.

۱- انانیت یا حقانیت

شمس معتقد است که در «انالحق» گویی حلاج نوعی انانیت و خودبینی مشاهده می شود و آن هم به آن دلیل بوده که او به عالم ربّانی وارد نشده و حتی عالم روح را نیز به طور کامل درک نکرده است: «در عالم روح طایفه ای ذوقی یافتند، فرو آمدند، مقیم شدند و از ربّانی سخن می گویند، اما همان عالم روح است که ربّانی می پندارند، مگر فضل الهی درآید یا جذبه ای از جذبات یا مردی که او را بغل گیرد، از عالم روح به عالم ربّانی کشد که در متابعت درآی که اینجا لطیفه ای دیگر است، چه فرو آمدی آنجا؟ منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود و اگر نه انالحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا؟ این انا چیست؟ حرف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی حرف کی گنجیدی؟ الف کی گنجیدی؟ نون کی گنجیدی؟» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۸۰). بنابراین شمس معتقد است که حلاج تنها اندکی از عالم روح را درک کرده است؛ زیرا اگر موفق به درک کامل عالم روح می گردید، دیگر قادر به سخن گفتن نبود، بنابراین «انالحق» گفتن او نه از روی رسیدن به مراتب عالی کمال؛ بلکه از روی نداشتن ظرفیت و درک کامل عالم روح بوده است و همین امر باعث شده تا در انالحق او نوعی خودبینی و انانیت مضمّن باشد.

مولوی، دارای دیدگاهی کاملاً در تقابل با دیدگاه شمس است. به نظر او «انالحق» حلاج، ناشی از خودبینی او نبوده؛ بلکه نور حق بوده، که از او صادر شده است و این متفاوت با «انالحق» گویی کسی چون فرعون است که از سر انانیت ادعای خدایی می‌کرد:

بود انالحق در لب منصور نور بود انالحق در لب فرعون زور
(مولوی، ۱۳۸۹: ۱۹/۲)

گفت فرعونی انالحق گشت پست گفت منصوری انالحق و برست
آن انا را لعنه الله در عقب وین انا را رحمه الله ای محب
(همان، ۱۲۸/۵)

آن انا منصور رحمت شد یقین آن انا فرعون لعنت شد بین
(همان، ۱۴۰/۲)

علاوه بر آن، به اعتقاد مولوی، نه تنها حلاج عالم روح را بتمامی درک کرده و به عالم ربّانی راه یافته، بلکه در حضرت حق فانی شده و به مرحله «فنا» رسیده است. فنا در لغت به معنای نیستی و محو شدن است و در اصطلاح «سقوط اوصاف مذمومه است، همچنان که بقا، وجود اوصاف محموده» (جرجانی، بی تا: ۷۳) و این بدان معناست که عارف در سیر خود به سمت حضرت حق به درجه‌ای می‌رسد که از صفات بشری خالی می‌شود و صفات حقانی جایگزین آن می‌شوند، عرفا معتقدند: «فنا نیستی است و آن نیست گشتن به سه چیز است در سه چیز نیست گشتن جستن دریافته، نیست گشتن شناختن در شناخته، نیست گشتن دیدن در دیده» (انصاری، ۱۳۶۸: ۷۲). کسی که به این مقام دست می‌یابد، غیر از خدا هیچ نمی‌بیند و هیچ اثری از خود در او باقی نمی‌ماند و هر چه هست خداست: «و هر کی سلطان حقیقت بر وی غلبه گرفت تا از اغیار هیچ چیز نبیند نه عین و نه اثر، او را گویند از خلق فانی شد و به حق باقی شد و فنای از احوال نکوهیده او و احوال خسیس او، نیستی این فعل‌ها بود و فنای او از نفسش و از خلق، آن بود که او را به خویشتن و به ایشان حس نبود، چون از احوال و افعال و اخلاق فانی گشت، روا نبود کی کس ازین هیچ چیز موجود بود، چون گویند، از خویشتن و خلق فانی گشت» (قشیری، ۱۳۶۷: ۱۰۷).

عده‌ای نیز فنا را آن دانسته‌اند که «بزرگداشت جز حق فانی گردد و به بزرگداشت حق باقی گردد؛ یعنی در سراسر او چندان بزرگداشت حق پدید آید که او را فراغت شغل غیر حق نماند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵:

۴/ ۱۵۸۴). عطار نیز فنا را به عنوان هفتمین و آخرین وادی عرفان معرفی کرده و اعتقاد دارد، در این مرحله است که عارف با خداوند به یگانگی می رسد و بکلی در حضرت حق ذوب می شود:

بعد از این وادی فقر است و فنا کی بود اینجا سخن گفتن روا
عین وادی فراموشی بود لنگی و کَرّی و بیهوشی بود
صد هزاران سایه جاوید تو گم شده بینی ز یک خورشید تو...
(عطار، ۱۳۶۵: ۲۱۹)

به نظر مولوی انالحق گویی حلاج، ناشی از فنای او در حضرت حق بوده است و در واقع، این حلاج نبود که «انالحق» می گفت؛ بلکه خود خدا بود که از زبان وی سخن می گفت، چون در مقام فنا، خودی عارف در حق محو می شود و از وجود او چیزی بر جای نمی ماند:

منصور بُد آن خواجه که در راه خدا از پنبه تن جامه جان کرد جدا
منصور کجا گفت انالحق می گفت منصور کجا بود، خدا بود خدا
(همان، ۱۳۸۱: ۱۳۱۷)

الحق تو نگفتی و دم باده او گفت ای خواجه منصور تو بر دار چربی
(همان، ۹۸۲)

مولوی در آثار مختلف خود بکرات به فنای حلاج اشاره می کند. او در فیه مافیه برای توضیح «فنا»، حالت غرقیتی را مثال می آورد که در آب به اختیار خود نمی رود؛ بلکه جریان آب او را با خود می برد، برعکس شناگر که به اختیار خود می رود. یا مانند سخن گفتن دیوار که شخص بیقین می داند که دیوار قادر به سخن گفتن نیست پس، کس دیگری از پس دیوار سخن می گوید یا مانند جنبش سپر که یقیناً از خود سپر نبوده و شخصی صاحب اراده آن را به حرکت در می آورد. پس از آن به انالحق حلاج اشاره کرده و آن را نشان از فنای او می داند: «اولیا همچنانند، پیش از مرگ مرده اند و حکم در دیوار گرفته اند در ایشان یک سر موی از هستی نمانده است. در دست قدرت همچون اسیری اند، جنبش سپر از سپر نباشد و معنی انالحق این باشد» (مولوی، ۱۳۸۷: ۷۳). در جایی دیگر نیز بر فنای حلاج تاکید کرده، او را در دوستی حق، رسیده به نهایت می داند: «منصور را چون دوستی حق به نهایت رسید، دشمن خود شد و خود را نیست گردانید، گفت انالحق؛ یعنی من فنا گشتم، حق ماند و بس و این به غایت تواضع است و نهایت بندگی است یعنی اوست و بس. دعوی و تکبر آن باشد که گویی تو

خدایی و من بنده، پس هستی خود را نیز اثبات کرده باشی» (همان، ۱۹۳). به اعتقاد مولوی، حلاج به طور کلی از ذات و صفات خود فانی شده، زنده به صفات حق گردیده است:

از ذات و صفات خویش فانی گردند و ز لوح وجود خود انالالحق خوانند
(همان، ۱۳۸۱: ۱۳۸۶)

منصور حلاجی که انالالحق می گفت خاک همه ره به نوک مژگان می رفت
در قلمزم نیستی خود غوطه بخورد آنکه پس از آن در انالالحق می سفت
(همان، ۱۳۴۹)

از طرف دیگر، شمس معتقد است که حلاج به شکستن کامل نفس نائل نشده و مقام «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ» را درک نکرده است و به همین دلیل به حقیقت حق نرسیده و انالالحق گویی او ناشی از همین موضوع است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ»^۴ چون نفس را شکست، عَرَفَ این است. عَلَیْکُمْ بِدِینِ الْعَجَائِزِ؛^۵ یعنی عجز گوید: ای تو؛ ای همه تو، آخر چو همه گفت عجز نیز داخل است. پس این به بود از انالالحق گفتن. اگر به حق رسیده، به حقیقت حق نرسیده. اگر از حقیقت حق خبرداشتی انالالحق نگفتی...» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۶۲/۱). در این سخنان، شمس تأکید می کند که تنها راه رسیدن به حقیقت حق، خضوع و اظهار نیاز در برابر خالق بی نیاز است و با مثال آوردن «انالالحق» به عنوان نقطه مقابل آن، بار دیگر بر عدم خضوع و تواضع حلاج تأکید می کند. این در حالی است که مولوی به مخالفت با نظر کسانی می پردازد که «انالالحق» را دعوی بزرگی و از نوع انانیت دانسته اند و در مقابل آن را تواضع عظیم می نامد: «آخر این انالالحق گفتن مردم می پندارند که دعوی بزرگی است، انالالحق عظیم تواضع است» (مولوی، ۱۳۸۷: ۴۴).

۲- نقصان یا کمال سکر

شمس معتقد است که، دلیل دیگر «انالالحق» گفتن حلاج ناشی از عدم ظرفیت او در برابر شراب الهی بوده است. بنابراین وارد مرحله «صحو» بعد از «سکر» نگردیده و لب به سخن گشوده است. از نظر عارفان «سکر مستی روح است از طراوت مشاهده و شراب محبت، و طیب خطاب، و انوار قدم» (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴: ۵۵۲) و این حالت در مقابل «صحو» قرار می گیرد که «باز آمدن بود با حال خویش و حس و علم، با جای آمدن پس از غیب» (قشیری، ۱۳۶۷: ۱۲۱).

از نظر برتری سکر بر صحو یا بالعکس، اختلاف نظر فراوان است.^۶ در این میان شمس از آن گروهی است که صحو را بر سکر ترجیح نهاده و معتقد است که آنکه در حالت سکر باشد شایسته رهبری نیست (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۷۹). علاوه بر آن وی تقسیم بندی خاصی درباره مستی و انواع آن دارد که نظیر آن در متون عرفانی دیده نشده است و آن بدین صورت است که: «مستی به چهار قسم است و به چهار مرتبه است: اول مستی هواست و خلاصی از این دشوار عظیم. رونده تیزرو باید تا از این مستی هوا درگذرد. بعد از آن، مستی عالم روح. روح را هنوز ندیده، ولیکن مستی عظیم، چنانکه مشایخ در نظر نیابند از غایت مستی و انبیاء نیز، و در سخن که آغاز کند، هیچ پیش او نه آید از آیت و حدیث و عار آیدش سخن نقل، مگر جهت تفهیم. از مرتبه دوم گذشتن. سخت صعب و مشکل است. مگر بنده نازنین حق، یگانه خدا بر او فرستند، تا حقیقت روح بیند، و به راه خدا برسد. مستی راه خدا هم مرتبه سیم است. مستی عظیم؛ اما مقرون با سکون؛ زیرا چیزی که می پنداشت که آن است، خدا او را از آن بیرون آورد. بعد از آن مرتبه چهارم: مستی از خدا، این کمال است. بعد از این هشیاری است» (همان، ۱۰۲/ ۲).

پیش از این گفتیم که شمس، حلاج را در مرتبه مستی روح می داند که دومین مرتبه از مراتب مستی است (همان، ج ۱/ ۲۸۰)؛ اما به اعتقاد وی، حلاج موفق به درک کامل این مرحله نگشته است، به طوری که حالت سکر را بتمامی درک نکرده و خمر الهی کاملاً او را فرا نگرفته است؛ بلکه بویی از شراب حق به او رسیده و به دلیل نداشتن ظرفیت، سکر تمام نیافته است: «آن را که خمر فرو گیرد، در حمایت خمر باشد. سخن نتواند گفت و آنچه گوید... هیچ فهم نکنند و در خطر نباشد سر او... آنکه خمرش فرو نگیرد، آلاً طاقت خمر نداشت، و از نور و از بوی او از خود شد، در خطر است سر او، چنانکه حلاج...» (همان، ۱۴۸/ ۲). در این مورد نیز دیدگاه مولوی در تقابل کامل با نظر شمس قرار دارد. مولوی معتقد است که حلاج، به علت مست کامل شدن از شراب حقانی، ندای انالحق سر داده است. به عبارت دیگر، نوشیدن از می حقیقت چنان او را دگرگون ساخته، که دریای وجودش را به جوش آورده است و بانگ انالحق از شورش جانش جهیده است:

چو کرد آن می دگر سانش، نمود آن جوش و برهانش
انالحق بجهد از جانش، زهی فرّ و زهی برهانش
(مولوی، ۱۳۸۱: ۷۹۵)

و یا:

از یاد خدای مرد مطلق خیزد بنگر که ز نور حق چه رونق خیزد

این باطن مردان که عجایب بحر است چون موج زند از آن اناالحق خیزد
(همان، ۱۳۵۹)

۳- شک یا یقین

شمس معتقد است که حلاج به یقین نرسیده و در حالت شک از دنیا رفته است: «آری قومی در شک مانده‌اند، قومی در یقین مانده‌اند. می‌گویی این مرتبه قومی است، حلاج در شک رفت، قومی میان شک و یقین» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۷/۱). وی در جای دیگری نیز به در شک بودن حلاج اشاره کرده است: «در عالم، چنین کار بزرگ نیست. این همه خود نشان و راه طالب است؛ از مطلوب هیچ نشان نیست. در عالم، آن منصور به شکی رسیده است که حاصل کرد» (همان، ۲۴۹/۲). پیش از این دانستیم که به اعتقاد شمس، حلاج موفق به گذشتن از مرحله سکر نشده است، با توجه به همین نکته و سخن دیگر شمس درباره «در شک مردن حلاج» اینگونه استنباط می‌شود که او، تنها کسی را رسیده به مقام یقین می‌داند که مرحله سکر را تمام کرده و وارد صحو گشته باشد، به همین علت هم حلاج را صاحب یقین ندانسته و معتقد است که او در شک مرده است.

مولوی دارای دیدگاهی کاملاً متفاوت با این دیدگاه شمس است. او معتقد است که اناالحق گفتن به منزله علم یقین و کشته شدن بر سر اناالحق گویی، به منزله رسیدن به حق یقین است و برای روشن شدن مسأله، همان مثال همیشگی «آتش» را مطرح می‌کند که دانستن خصوصیات آتش به منزله «علم یقین»، دیدن آتش به منزله «عین یقین» و سوختن در آتش را به منزله «حق یقین» می‌داند: «... دانستن علم اناالحق علم ابدان ست، اناالحق شدن علم ادیان ست، نور چراغ و آتش را دیدن علم ابدان ست، سوختن در آتش یا در نور چراغ علم ادیان ست...» (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۲۸). بنابراین مولوی معتقد است که نه تنها حلاج به یقین رسیده، بلکه به مراتب عالی‌تر یقین که همان حق یقین و فنای کلی در حضرت حق است، دست یافته است.

۴- برتری مقام هوالحق یا اناالحق

از نظر عارفان حال «آن چیزی است که به قلوب وارد می‌شود [و از] طریق مجاهدت و عبادات و ریاضات به دست نمی‌آید» (سراج طوسی، ۱۳: ۶۶)، ولی مقام از طریق اکتساب و اجتهاد حاصل می‌شود و از نظر ایشان «محل اقامت بود در مسیر معنوی و سیر الی الله و آن ثابت تر از حال بود و چون حال

دائمی شد و ملکه سالک گشت، مقام می خوانند» (لاهیجی، ۱۳۶۸: ۲۶). بنابراین «مقام از جمله اعمال بود و حال از جمله افضال، و مقام از جمله مکاسب و حال از جمله مواهب» (هجویری، ۱۳۵۸: ۲۲۵).

شمس در سخنانش، از مقام «هوالحق» و مقام «انالحق» نام برده که در سخنان دیگر عارفان نظیر آن دیده نمی شود. از طرف دیگر، شمس مقام هوالحق را بسیار برتر از مقام انالحق می داند: «مقام هوالحق از انالحق عالتر بسیار» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۴۲). این نظر شمس مغایر با نظر کسانی است که «انالحق» را فنای کلی دانسته، معتقدند که حلاج، «هو» گفتن در این مقام را درست نمی دانست: «حلاج انالحق می گفت، گفتند: بگو هوالحق، گفت: بلی! همه اوست. شما می گوید که گم شده است؟ بلی که حسین گم شده است. بحر محیط گم نشود و کم نگردد» (عطار، ۱۳۷۰: ۵۸۹).

مولوی نیز، انالحق را بالاتر از هوالحق می داند. او معتقد است که هوالحق اثبات دوگانگی است، در حالی که انالحق گفتن نشان نیستی کامل است: «این نیز که می گویی هوالحق هم دویی است؛ زیرا که تا «انا» نباشد، «هو» گفتن، ممکن نشود. پس حق گفت «انالحق»، چون غیر او موجودی نبود و منصور فنا شده بود» (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۹۳). مولوی در جای دیگری نیز به برتری انالحق بر هوالحق اشاره می کند: «اینکه می گوید من عبد خدایم دو هستی اثبات می کند، یکی خود را و یکی خدا را اما آنکه انالحق می گوید خود را عدم کرد، به باد داد، می گوید انالحق؛ یعنی من نیستم همه اوست جز خدا را هستی نیست، من بکلی عدم محضم و هیچم... پس چنین کس فانی حق باشد...» (همان، ۴۴).

۵- «انالحق»، سخنی برهنه و رسوا یا رمزی تأویل پذیر

یکی دیگر از انتقاداتی که شمس بر انالحق گویی حلاج وارد می دانسته، تأویل ناپذیری آن است. به نظر شمس، حلاج سخنی گفته که به هیچ وجه نمی توان آن را تأویل کرد. تأویل «گرداندن ظاهر لفظ، از وضع اصلی اش (معنای موضوع له آن) به سوی معنایی است که نیازمند دلیل است، به نحوی که اگر آن دلیل نمی بود، ظاهر لفظ کنار گذاشته نمی شد» (ابن اثیر، ۱۳۷۶: ۸۰ / ۱). این کلمه را مشتق از «أول» دانسته و لغت رجوع ذکر کرده اند: «التأویلُ هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْأَوَّلِ وَ هُوَ لَعْنَةُ الرَّجُوعِ» (التهانوی، ۱۸۶۲: ۸۱ / ۸۹). به عبارت دیگر «فرا بردن یک دال از معنای ظاهری به معنایی دور از ظاهر که تصور می شود مهم تر از معنای ظاهر و بیش از معنای ظاهر مقصود گوینده بوده است» (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۱۴ / ۳۷۱).

سخنان عارفان اغلب به صورتی است که دریافتن معنای حقیقی آنها از ظاهرشان دشوار بوده و به همین

دلیل نیاز به تأویل پیدا می‌کنند. البته هرکسی قادر به تأویل نبوده و تنها آن کس که بر نفس خود مسلط شده باشد، قادر به ارائه تأویلی درست خواهد بود. در غیراین صورت، تأویل از نوع تفسیر به رأی بوده و از درجه اعتبار ساقط است. بنابراین مذموم بودن تأویل هنگامی است که «شخص فهم خود را در برابر ایمان خود قرار دهد، و با قاطعیت بگوید که منظور از کلام، همان است که او فهمیده است» (امامی، ۱۳۸۵: ۱۴/۳۸۹).

در بیانات اکثر عارفان به سخنانی بر می‌خوریم که در نظر مردم عجیب یا کفر آمیز به نظر می‌رسند اما اغلب آن سخنان، با تأویل نمودن به صورتی قابل قبول در می‌آیند. برخلاف برخی دیگر از سخنان که قابل تأویل نیست: «سخن باشد با تأویل که اگر مؤاخذه کنند راست باشد به تأویل، نه همچو اناالحق رسوا و برهنه، قابل تأویل نه. لاجرم سرش رفت» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۶/۲).

در این میان، به نظر شمس، از جمله بی تأویل ترین سخنان، «انالحق» حلاج است که به هیچ روی قابل پوشیدن نیست: «انالحق سخت رسواست، سبحانی پوشیده ترک است...» (همان، ۲۳/۲). شمس در جای دیگر از سخنانش، ضمن انتقاد از برخی فلاسفه که عقاید نادرستی را در لباس الفاظ زیبا بیان می‌کنند، سخن آنها را قابل بازگفتن نمی‌داند، با وجود این تأکید می‌کند که حتی این سخنان هم بهتر از «انالحق» است که هیچ تأویلی برای آن نمی‌توان ارائه داد: «او فلسفه می‌گوید، معقول و لذیذ، ولیکن عندالله فلسفه آلد من هذه الفلسفه، به ذات پاک خدا که آنچه گفته اند که شیخی را بباید، آن سخن او بازگفتن را نشاید، اگرچه تأویل دارد، چنان بی تأویل نیست که اناالحق، وانگاه در شک؛ زیرا چو انا گفتم حق کی باشد؟ و چون حق باشد انا سخنی است برهنه و رسوا» (همان، ۱۶۴/۲).

شمس در این سخنان دوباره به «در شک بودن» حلاج اشاره کرده و معتقد است که اگر در شک نبود، هرگز «انا» نمی‌گفت؛ زیرا هنگامی که عارف به یقین برسد، در حقیقت به حق رسیده و زمانی که در حضور حق باشد، «انا» سخنی بی جا و باعث رسوایی خواهد بود.

مولوی نظری خلاف نظر شمس دارد، به عقیده او «انالحق» حلاج سخنی رمزی بوده و به طبع، قابل تأویل است؛ اما از آنجا که کشف رموز حق سبب غیرت او می‌شود، همین موضوع باعث بر دار شدن حلاج نیز شده است:

چه سکر بود که آواز داد سبحانی که گفت رمز اناالحق و رفت بر سر دار

(مولوی، ۱۳۸۱: ۴۴۸)

در جایی دیگر هم بر کشف اسرار نمودن حلاج تأکید کرده، آن را علت کشته شدن او می‌داند:

منصور ز سّر عشق می داد نشان حلقش به طناب غیرت آویخته شد
(همان، ۱۳۶۳)

بنابراین مولوی، «انالحق» را رمزی از رموز عشقِ حق می داند که بر زبان حلاج جاری شده است. این رموز، به صورتهای گوناگون توسط عارفان بیان گردیده و به نام «شطح» معروف گشته اند؛ اما از آنجا که «انالحق» رمزی بسیار عظیم بوده، هر کس توان فهم آن را ندارد: «حق تعالی می فرماید: لَوْلَا لَمَّا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ، هُمَ أَنَا الْحَقُّ است، معنیش این است که افلاک را برای خود آفریدم، این انالحق است به زبانی دیگر و رمزی دیگر» (همان، ۱۳۸۷: ۴۶).

۶- حلاج و حلول

یکی از اندیشه‌هایی که به حلاج نسبت داده می‌شود، اعتقاد به حلول است. مخالفان حلاج برای اثبات ادعای خود از دو چیز سود برده اند، اولاً «انالحق» گفتنِ حلاج و دیگری اییاتی که از حلاج ذکر می‌کنند و به صورت زیر است:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانٌ خَلَقْنَا بَدَنًا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَنِي وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَهُ^۶
(حلاج، ۱۴۲۳: ۱۳۴)

البته برخی دیگر این گفته حلاج را به «اتحاد» تأویل کرده و آن را مقوله‌ای جدا و متفاوت با حلول می‌دانند. «حلول» در لغت به معنای فرود آمدن در جایی یا چیزی است، به عبارت دیگر یکی شدن دو هستی در یک بدن است، بنابراین «میان دو چیز باشد یعنی دو وجود... پس باطل باشد» (نسفی، ۱۳۵۹: ۲۵۸) و «اتحاد» از نظر عرفانی عبارت است از «شهود حق واحد مطلق که به حق؛ کل به او موجود است و کل - از آن جهت که همه چیز به او موجود است و به ذات خود معدوم - به او اتحاد دارد» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۵؛ التهانوی، ۱۸۹۲: ۱۴۶۸/۲). بعضی معتقدند که «قول به اتحاد بطلانش واضح است؛ زیرا اگر دو چیز با هم متحد شوند و هر دو به موجودیت خود ادامه دهند، آنگاه باید از دو چیز بحث به میان آید. اگر آن دو در هم فانی شوند در آن صورت آن چیز سوم، چیز دیگری خواهد بود. اگر یکی از آن دو به موجودیت خود ادامه می‌دهد و آن دیگری فانی می‌شود، اتحاد غیرممکن می‌شود؛ زیرا که موجود نمی‌تواند عین معدوم باشد» (فخر رازی، ۱۳۹۶: ۲۹۰).

در قیاس بین اتحاد و حلول «غالباً حلول را مربوط به تجلی و قوس نزولی می‌دانند و اتحاد را مربوط به فنا و قوس صعود؛ در اوّلی خدا حال در موجودات است و در دوّمی انسان با فنای خویش با خدا متحد می‌شود» (کاکائی، ۱۳۸۵: ۶۰۳). بر طبق این نظر «در قوس نزول، حق در خلق حلول نمی‌کند و در قوس صعود خلق با حق متحد نمی‌شود؛ بلکه در دوّمی خلق از صفات خویش فانی می‌شود و صفات خدا ظاهر می‌شود و در اوّلی خلق مظهر و مجلای حق می‌شود» (همان، ۶۰۳). بنابراین طبق نظر این گروه حلاج در این ابیات، فنای خود در حق را بیان کرده، و علت حلولی خواندن حلاج آن بوده که وحدت عاشق و معشوق را به نشستن معشوق در جان عاشق و به عبارت دیگر حلول در وی تعبیر کرده اند (همان، ۶۰۶).

با وجود این فقهای عصر حلاج، قائل به حلولی بودن او بوده و «عموم مجتهدان (اخباریون) بلا استثناء او را تکفیر کردند» (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۳۶۱). شمس تبریزی نیز آنگونه که از سخنانش پیداست، مؤید همین نظر بوده یا حداقل سخنان حلاج را نزدیک به حلول می‌داند: «ایشان به حلول نزدیک‌ترند، سخن روحانیون، حَلَلْنَا بَدَنًا است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۰۳). عبارت «حللنا بدنا»، قسمتی از همان ابیات مشهور حلاج است و منظور از «روحانیون» در این سخن شمس نیز، حلاج می‌باشد؛ زیرا همانطور که گفتیم شمس معتقد به ماندن حلاج در «عالم روح» است و البته به نظر او، حلاج عالم روح را کاملاً درک نکرده و همین امر باعث «انالحق» گفتن او شده است. مولوی، در این باره نیز نظری خلاف نظر شمس دارد، به اعتقاد او «انالحق» حلاج اتحاد نورانی او با حضرت حق است که همان فنای کلی می‌باشد و با حلول که مستلزم وجود دوگانگی است (دو روح در یک بدن) تفاوت کلی دارد:

این انا «هو» بود در سرّ ای فضول ز اتحاد نور، نه از راه حلول

(مولوی، ۱۳۸۹: ۵/ ۱۲۸)

بررسی علل تقابل آرای شمس و مولوی درباره حلاج

جهت پی بردن به علت این تقابل آراء، بهترین منبع، سخنان شمس و مولوی و بررسی شخصیت هر یک از آنان از زاویه دید دیگری است. از دیدگاه شمس، مولوی از نظر جایگاه عرفانی در مرتبه مستی روح قرار دارد که طبق تقسیم بندی شمس، مرتبه دوم سُکر و مستی به شمار می‌رود (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۳۲۲). شمس، در جای دیگر نیز به مستی مولانا در محبت اشاره کرده و به برتری مقام خود نسبت به او تأکید می‌ورزد: «مولانا را مستی هست در محبت؛ اما هشیاری در محبت نیست؛ اما مرا مستی هست در محبت و هشیاری در محبت هست. مرا آن نسیان نباشد در مستی» (همان، ۱/ ۷۹). این در

حالی است که شمس تبریزی جایگاه عرفانی خود را مرتبه ولی کامل می‌داند (همان، ۱۱۷/۱) و مولانا نیز در آثار خود بکرات این ادعای شمس را تأیید می‌کند (مولوی، ۱۳۸۹: ۱۰/۱، ۱۱، ۳۰۷؛ ۱۳۸۱: ۱/۷۶، ۲۲۵، ۲۵۰ و ۱۳/۶). سلطان ولد نیز در ولد نامه، مقام عرفانی شمس را پادشاه معشوقان ذکر کرده که در تقسیم بندی وی، آخرین و عالی‌ترین مرتبه ولایت است (← سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۱، ۳۴، ۴۰، ۲۵۰، ۱۱۶).

یکی دیگر از مواردی که تفاوت جایگاه عرفانی شمس و مولوی را آشکار می‌کند، این موضوع است که بر اساس سخنان شمس در مقالات او، صفات انسانی شمس به صفات الهی تبدیل گشته (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/۲۵۲) و برخوردار از هر دو صفت قهر و لطف الهی شده است (همان، ۷۳/۱). این در حالی است که مولانا تنها مظهر لطف خداست و از دیدگاه شمس - بر خلاف نظر مریدان مولانا که این حالت را نشان کمال وی می‌دانند - لطف محض بودن، نوعی نقص است: «مبالغه می‌کنند که فلان کس همه لطف است، لطف محض است. پندارند که کمال در آن است؛ نیست. آنکه همه لطف باشد، ناقص است» (همان، ۱۷/۲). مولوی نیز در فیه ما فیه، این گفته شمس را تأیید کرده است. او نیز کسانی را که تنها مظهر لطف حق باشند از زمره «مؤمنان» می‌داند، در حالی که معتقد است که موصوفان به هر دو صفت لطف و قهر، «انبیاء الهی» هستند و پیداست که مقام نبی تا چه اندازه از مؤمن بالاتر است: «حق را دو صفت است: قهر و لطف. انبیاء مظهرند هر دو را. مؤمنان مظهر لطف حق‌اند و کافران مظهر قهر حق» (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۲۰).

با توجه به آنچه گفته شد، درمی‌یابیم که مقام عرفانی شمس، بسی بالاتر از مولوی بوده است. گویی شمس و مولوی از دو زاویه دید و دو جایگاه متفاوت عرفانی به موضوعات می‌نگریسته‌اند که از آن جمله، شخصیت حلاج و اناالحق گویی اوست. از یک سو، علو جایگاه عرفانی شمس نسبت به مولوی، همانند تفاوت جایگاه مؤمنان با انبیاست که باعث تفاوت در نحوه نگرش و دیدگاه‌های آنان می‌شود. از طرف دیگر، به اعتقاد شمس، حلاج در مرحله مستی روح قرار داشته و از آنجا که مولوی نیز در همین جایگاه قرار دارد، می‌توان دریافت که مولوی از جایگاهی نزدیک به مرتبه عرفانی حلاج، به شخصیت و اعمال او می‌نگریسته و از این رو، به تأیید بی‌کم و کاست وی پرداخته است؛ در حالی که شمس، از جایگاه یک ولی کامل، شخصیت حلاج را مورد بررسی قرار داده است و از این رو، قادر به درک نقاط ضعف وی نیز بوده است. در نهایت می‌توان گفت که تفاوت دیدگاه‌های شمس و مولوی درباره حلاج به دلیل جایگاه متفاوت عرفانی آنها است.

نتیجه

وجود اختلاف نظر میان افراد، امری بدیهی است؛ اما این زمانی است که هر فرد را به طور جداگانه و

مستقل در اجتماع در نظر بگیریم، ولی در جایی که سخن از رابطه پیر و مرید به میان می‌آید، تمام قواعد اجتماعی و... تحت سلطهٔ پیر قرار می‌گیرد، چون از نظر مرید واقعی، حق آن است که پیر می‌گوید و مخالفت با امر او به هیچ روی جایز نیست. اطاعت کامل از پیر، از اولین آداب سلوک است که هر نو مریدی هم آن را بخوبی می‌داند، حال زمانی که صحبت از پیر و مریدی چون شمس و مولوی می‌شود که اسوه و نماد یک پیر و مرید حقیقی هستند، بطبع، انتظار اطاعتی همه جانبه از طرف مولوی طبیعی به نظر می‌رسد. این اطاعت کامل تا آنجا پیش می‌رود که گویی وجود مولوی در شمس ذوب شده و از او هیچ اختیاری باقی نمانده است. حال این مرید صادق و مطیع محض، به خاطر «انالحق حلاج» در برابر پیر و مقتدای خود می‌ایستد و با تمام نظریات او به مخالفت می‌پردازد. اختلاف نظری تا این حد عمیق میان شمس و مولوی، در عرفان اسلامی بحثی بسیار مهم تلقی می‌شود، به طوری که تقریباً حتی در یک مورد هم بر سر مسئلهٔ حلاج با هم توافق ندارند. شمس معتقد است که حلاج دارای نوعی آنانیت بوده، موفق به درک کامل عالم روح نشده و تنها بویی از شراب حقیقت به او رسیده است، در حالی که مولوی انالحق او را تواضع کامل دانسته، معتقد به فنای کلی حلاج در حق است. از طرف دیگر شمس معتقد است، به علت عدم عبور حلاج از سکر به صحو، او به یقین دست نیافته است؛ اما بر عکس، مولوی حلاج را صاحب بالاترین مراتب یقین (حق الیقین) می‌داند.

به اعتقاد شمس، انالحق سخنی آشکار و رسوا بوده و قابل تأویل نیست و همین بی تأویل بودن سبب بردار شدن حلاج شده است، در صورتی که مولوی، انالحق را رمزی از رموز الهی معرفی می‌کند که کشف آن سبب بر دار شدن حلاج گردیده است. شمس به طور تلویحی، حلاج را حلولی می‌داند؛ اما مولوی پشدت با این نظر به مخالفت برخاسته و کسی را که چنین اعتقادی داشته باشد بوالفضول و بیهوده گو می‌نامد، به اعتقاد او سخنان حلاج از نوع حلول نبوده؛ بلکه نشان از اتحاد نورانی او با حضرت حق است.

هرچند پذیرش تقابل نظری تا این حد میان شمس و مولوی دشوار می‌نماید؛ اما دقت در جایگاه عرفانی آنان تا حدی علل این امر را بر ما آشکار می‌سازد و مشخص می‌کند که علت تفاوت دیدگاه‌های ایشان دربارهٔ حلاج به دلیل جایگاه متفاوت عرفانی آنها است.

پی‌نوشت‌ها

۱- بنا به گفتهٔ محققین، حلاج موفق به ارشاد سه گروه از هندوان، به نامهای پنجاها (حلاجیان)، گاولی‌ها (گاوچرانان) و سابالیاها (چوپانان) گردید که گروه اول در دوره حاضر رو به نابودی است؛ ولی دو گروه دیگر

هنوز نمایندگانی دارند، و دلیل تشرف آنها به اسلام را به حلاج نسبت می دهند (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۱۰۰-۹۹).

۲- ← جعفری، ۱۳۸۶: ۳۸-۳۹.

۳- به عنوان نمونه عطار در ستایش حلاج، او را قاتل فی سبیل الله، شیریشه تحقیق و شجاع صفدر صدیق نامیده است (عطار، ۱۳۷۰: ۵۸۵). شیخ محمود شبستری نیز در موافقت با حلاج گوید:

انا الحق کشف اسرار است مطلق بجز حق کیست تا گوید انا الحق؟
روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیکبختی
(شبستری، ۱۳۸۶: ۴۰-۴۱)

(همچنین ← همدانی، ۱۳۸۶: ۲۰۵-۲۰۶ و مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۲۹ و حافظ، ۱۳۷۵: ۲۱۵).

۴- اشاره است به حدیث: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (کسی که خود را شناخت خدایش را شناخته است) (فروزانفر، الف، ۱۳۸۷: ۴۷۱).

۵- اشاره است به حدیث: «عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَائِزِ» (دین را از پیرزنان فرا بگیرید) (همان، ۶۰۳). در اسرار التوحید آمده است که: «بشر بن یاسین در میهنه پیرزنان را این ذکر آموختی: «یا تو، یا همه تو، یا همه تو را» (میهنی، ۱۳۵۴: ۳۱۶). عطار نیز آن را ذکر پیرزنان دانسته است:

در ذات تو سالها سخن رانده ایم بسیار کتاب دیده و خوانده ایم
هم با سخن پیرزنان آمده ایم ای تو، همه تو، جمله فرو مانده ایم
(عطار، ۱۳۷۵: ۱۱)

۶- عارفان درباره برتری صحو بر سکر یا بالعکس نظرات متفاوتی دارند: «گروهی سکر را بر صحو فضل نهاده‌اند و آن ابویزد است و متابعان او، گویند کی صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق تعالی و سکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریت و ذهاب تدبیر و اختیار وی و فنای تصرفش اندر خود به قوتی کی اندر موجود است، به خلاف جنس وی و این ابلغ و اتم و اکمل بود... [اما] شیخ من گفتی و وی جنیدی مذهب بود که سکر، بازی گاه کودکان است و صحو فناگاه مردان، و من که علی بن عثمان الجلابی ام می گویم بر موافقت شیخم که کمال صاحب سکر، صحو باشد» (هجوری، ۱۳۵۸: ۲۳۰).

۷- من همانم که دوستش می دارم و آنکه دوستش می دارم من است. ما دو روح در یک بدن هستیم، هرگاه من را بنگری او را می بینی و هرگاه به او بنگری هر دوی ما را می بینی.

این ابیات را سهروردی در عوارف المعارف به همین صورت آورده است (سهروردی، ۱۳۷۴: ۵۰۸). احمد غزالی هم در سوانح این دو بیت را مطابق روایت سهروردی آورده و شرح گونه‌ای هم بر آن نوشته است، به این صورت: «در دوّم مصراع که نحن روحان حللنا بدنا، قدم از یکی در دویی نهاده است. اول مصراع قریب تر است که: انا من اهوی و من اهوی انا» (غزالی، ۱۳۶۸: ۷).

منابع

الف) کتابها

- ۱- ابن اثیر، مبارک بن محمد جرزی. (۱۳۶۴). *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، تحقیق: طاهر احمد زاوی و محمود محمد الطناحی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ۲- افلاکی، شمس الدین محمد. (۱۳۶۲). *مناقب العارفين*، به کوشش تحسین یازنجی، تهران: انتشارات دنیای کتاب، چاپ دوم.
- ۳- امامی، علی اشرف. (۱۳۸۵). «تأویل از نظر عرفانی»، مندرج در: *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران: انتشارات مرکز دایرة المعارف، ج ۱۴، ص ۳۸۷-۳۹۲.
- ۴- انصاری هروی، ابواسماعیل عبدالله. (۱۳۶۸). *صد میدان*، به تصحیح قاسم انصاری، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ چهارم.
- ۵- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۴۴). *شرح شطحیات*، به تصحیح هانری کربن، تهران: انستیتوی ایران و فرانسه.
- ۶- بهشتی شیرازی، سید احمد. (۱۳۸۴). *کیمیا: دفتری در ادبیات و هنر و عرفان* (ویژه مقالات شمس تبریزی)، تهران: انتشارات روزنه.
- ۷- پاکتچی، احمد. (۱۳۸۵). «تأویل»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران: انتشارات مرکز دایرة المعارف، ج ۱۴، ص ۳۷۱-۳۸۰.
- ۸- التهانوی، محمد اعلی بن علی. (۱۸۹۲م). *کشف اصطلاحات الفنون*، به تصحیح محمد وجیه عبد الحق و غلام قادر، مطبعة شیاتنگ سوسیستی آف بنگال.
- ۹- جرجانی، الشریف علی بن محمد. (بی تا). *تعريفات*، بیروت: انتشارات دار السرور.
- ۱۰- جعفری، محمد تقی. (۱۳۸۶). *عرفان اسلامی*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ ششم.
- ۱۱- خدادادی، محمد. (۱۳۹۰). *بررسی بازتاب مفاهیم مقالات شمس در مثنوی مولوی*، پایان نامه دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد.
- ۱۲- حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۷۵). *دیوان*، به سعی سایه، تهران: نشر کارنامه، چاپ چهارم.

۱۳- حلاج، حسین بن منصور. (۱۴۲۳). **دیوان حلاج**، شرح و تحقیق هاشم عثمان، بیروت: مؤسسه الاعلمی.

۱۴- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۱). **شعله‌ طور**، تهران: نشر سخن، چاپ پنجم.

۱۵- ----- (۱۳۶۹). **جستجو در تصوف ایران**، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.

۱۶- سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۲۵). **زندگینامه مولوی جلال الدین مولوی**، با مقدمه سعید نفیسی، تهران: انتشارات اقبال، چاپ دوم.

۱۷- سراج طوسی، ابی نصر. (۱۹۶۰ م). **اللمع فی التصوف**، با تحقیق و مقدمه عبد الحلیم محمود و طه عبدالباقی، مصر: دارالکتب الحدیثه و مکتبه المثنی.

۱۸- سلطان ولد. (۱۳۷۶). **ولدنامه**، به تصحیح جلال الدین همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران: مؤسسه نشر هما.

۱۹- سمرقندی، دولتشاه. (۱۳۳۸). **تذکره الشعراء**، به همت محمد رمضان، تهران: نشر کلاله خاور.

۲۰- سهروردی، شهاب الدین ابو حفص عمر. (۱۳۷۴). **عوارف المعارف**، ترجمه ابو منصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.

۲۱- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۶). **گلشن راز**، به کوشش محمد رضا برزگر خالقی، تهران: انتشارات زوار، چاپ دوم.

۲۲- شمس تبریزی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۵). **مقالات شمس تبریزی**، به تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.

۲۳- صاحب الزمانی، ناصر الدین. (۱۳۵۱). **خط سوم**، تهران: مطبوعات عطایی.

۲۴- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۰). **تذکره الاولیاء**، به تصحیح محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار، چاپ ششم.

۲۵- ----- (۱۳۷۵). **مختار نامه**، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر سخن، چاپ دوم.

- ۲۶- ----- (۱۳۶۵). **منطق الطیر**، به تصحیح سید صادق گوهرین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- ۲۷- غزالی، احمد. (۱۳۶۸). **سوانح العشاق**، به تصحیح هلموت ریتز، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۸- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۸۷ الف). **احادیث و قصص مثنوی**، ترجمه کامل و تنظیم مجدد: حسین داوودی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.
- ۲۹- ----- (۱۳۸۷ ب). **مولانا جلال الدین محمد مولوی**، تهران: انتشارات معین، چاپ سوم.
- ۳۰- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۷). **رسالة قشیریه**، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- ۳۱- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۲). **اصطلاحات الصوفیه**، ترجمه محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
- ۳۲- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۵). **وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت**، تهران: نشر هرمس.
- ۳۳- لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۶۸). **مفتاح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، با مقدمه کیوان سمیعی، تهران: انتشارات محمودی، چاپ چهارم.
- ۳۴- ماسینیون، لویی. (۱۳۵۸). **قوس زندگی حلاج**، ترجمه عبد الغفور روان فرهادی، تهران: کتابخانه منوچهری، چاپ سوم.
- ۳۵- ----- (۱۳۶۲). **مصائب حلاج**، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، تهران: بنیاد علوم اسلامی.
- ۳۶- مستملی بخاری، ابو ابراهیم. (۱۳۶۵). **شرح التعرف لمذهب التصوف**، با مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۳۷- موحد، محمدعلی. (۱۳۷۵). **خمی از شراب ربانی** (گزیده مقالات شمس تبریزی)، تهران: شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان.

۳۸- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۷). *فیه ما فیه*، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۳۹ - ----- (۱۳۸۱). *کلیات شمس تبریزی*، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ شانزدهم.

۴۰ - ----- (۱۳۸۹). *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد. انیکلسون، تهران: انتشارات کندر.

۴۱- میرآخوری، قاسم. (۱۳۸۳). *تراژدی حلاج در متون کهن*، تهران: انتشارات شفیعی، چاپ دوم.

۴۲- میهنی، محمد بن منور بن ابی سعید. (۱۳۶۶). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*، به تصحیح ذبیح الله صفا، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.

۴۳- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۵۹). *مجموعه رسائل مشهور به الانسان الكامل*، به تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله، تهران: کتابخانه طهوری.

۴۴- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۵۸). *کشف المحجوب*، به تصحیح و ژوکوفسکی، تهران: انتشارات طهوری.

۴۵- هدایت، رضا قلی خان. (بی تا). *ریاض العارفین*، تهران: کتابفروشی وصال.

۴۶- همدانی، عین القضات عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶). *تمهیدات*، به تصحیح عفیف عسیران، تهران: انتشارات منوچهری، چاپ هفتم.

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هفتم، شماره اول، پیاپی ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۱۷۶ - ۱۵۷

نقش قرائت و استماع قرآن در سیر و سلوک (در متون عرفانی زبان فارسی تا پایان قرن ششم هجری)

تقی اژه‌ای* - احسان رئیسی**

چکیده

عرفا همواره به قرآن به عنوان سرچشمه اصیل و ناب عرفان اسلامی توجه داشته‌اند و بنای تمام مراحل و منازل سلوک را بر آن استوار کرده‌اند. علی رغم وضوح این موضوع که بنیاد زندگی، تفکر و سیر استکمالی عرفا بر قرآن استوار است؛ اما برای تبیین نحوه نگرش عرفا به قرآن لازم است که دیدگاه‌ها و اقوال عرفا در باب قرآن بدقت بررسی و تحلیل شود. یکی از نکات مهم در متون عرفانی، توجه ویژه عرفا به تمثیل و استشهاد به آیات قرآن کریم برای اثر بخشی بیشتر کلام است. این موضوع سبب شده است که بعضی از این آیات به مشهورات خانقاهی تبدیل شود. علاوه بر آن از نظر عارفان، قرائت و سماع قرآن اهمیت بسزایی در سیر و سلوک عرفانی دارد. قرائت و سماع قرآن در مراحل مختلف سلوک و بویژه در طی مقامات و احوال عرفانی نقش پررنگی دارد. براین اساس سالک بوسیله این دو می‌تواند از عقبه‌های طریقت عبور کرده و به مقصود دست پیدا کند. این پژوهش بر آن است که با بررسی و تحلیل متون مهم عرفانی، جایگاه قرائت و سماع قرآن را در سیر و سلوک تبیین کند.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان t.ejeh@ltr.ui.ac.ir

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی ادبیات عرفانی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسؤول) ehsan.reisi@gmail.com

واژه‌های کلیدی

قرآن، عرفان، سیر و سلوک، قرائت قرآن، استماع قرآن.

مقدمه

عرفان اسلامی از دو منبع اصیل قرآن و سیره، سرچشمه گرفته است و همچنین با وجود ائمه اطهار (ص) رشد کرده است. هر چند در باب ریشه‌های عرفان اسلامی نظریات گوناگونی تاکنون مطرح شده؛ اما با توجه به مستندات موجود واضح است که عرفان اسلامی ریشه‌ای جز موارد مذکور ندارد.^۱ جایگاه ویژه قرآن در نزد عرفا، به عنوان کتاب آسمانی و همچنین چراغ راه طریقت بوضوح مشخص است.

پیش از ورود به بحث، ذکر چند نکته درباره قرآن و اهمیت توجه به ضروری می‌نماید. امام علی (ع) در خطبه ۸۷ نهج البلاغه می‌فرماید: «قَدْ أُمِّكْنَ الْكِتَابَ مِنْ زَمَانِهِ فَهُوَ قَائِدُهُ وَإِمَامُهُ يَحُلُّ حَيْثُ حَلَّ ثَقَلَهُ وَ يَنْزِلُ حَيْثُ كَانَ مُنْزَلُهُ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۷: ۱۰۴). بر این اساس چند نکته مهم مطرح می‌شود: قرآن راهبر و پیشوای انسان معرفی شده است و هر جا که قرآن به عنوان راهبر بار بیندازد و ساکن شود، آن که زمام اختیارش را به قرآن داده است، نیز جایگیر خواهد شد.

از سوی دیگر حضرت صادق (ع) نیز می‌فرماید: «لَقَدْ تَجَلَّى اللَّهُ لِعِبَادِهِ فِي كَلَامِهِ» (← شیخ بهایی، ۱۴۰۵: ۳۷۲؛ قمی، ۱۳۶۸، ۱: ۶۰). تجلّی حق که عبارت از اشراق نور او بر دل بنده است، نتایجی دربر دارد. در همین باب در دعای عرفه امام حسین (ع) می‌خوانیم: «أَنْتَ الَّذِي أَشْرَقْتَ الْأَنْوَارَ فِي قُلُوبِ أَوْلِيَائِكَ حَتَّى عَرَفُوكَ وَ وَحَّدُوكَ وَ أَنْتَ الَّذِي أَرَزَلْتَ الْأَغْيَارَ عَنْ قُلُوبِ أَحِبَّائِكَ حَتَّى لَمْ يُجِبُوا سِوَاكَ وَ لَمْ يَلْجَأُوا إِلَّا إِلَيْكَ غَيْرِكَ» (← مجلسی، ۱۴۰۳، ۹۵: ۲۲۶).

بدین ترتیب با اشراق نور حق در قلب عارف، وی به پنج چیز دست می‌یابد: معرفت، توحید، طرد غیر او، محبت حق، ناامیدی از غیر او. در متون عرفانی نیز، توجه به تلاوت و استماع قرآن، بر پایه محورهای پنجگانه مذکور استوار شده است.

آنچه عرفا در باب بزرگداشت قرآن گفته‌اند، قابل احصا نیست؛ اما از تمام آنها این گونه استنباط می‌شود که آنان تنها راه نیل به کمال و وصول به حقیقت را شاهراه قرآن می‌دانند:

ای یوسف آخر بهر توست این دلو در چاه آمده (مولوی، ۱۳۸۴: ۸۵۴)	از چاه شور این جهان در دلو قرآن رو برآ
زان کجا عروه وثقای تو جز قرآن نیست (سنایی، ۱۳۴۱: ۸۲)	تکیه بر شرع محمد کن و بر قرآن کن
آن جهان رست از عقوبت این جهان جست از فتن پس تو در چاه طبیعت چند باشی با وسن (همان، ۲۵۳)	گرد قرآن گرد زیرا هر که در قرآن گریخت چون همی دانی که قرآن را رسن خواندست حق

برخی عرفا نیز از روی آوردن به ظاهر قرآن و غافل ماندن از باطن آن، سخن رانده‌اند:
«دریغا خلق بظاهر قرآن قناعت کرده‌اند؛ و همه از او پوستی بینند. باش تا مغز او خورند که «القرآن مآدبة الله فی أرضه» (عین القضاة همدانی، ۱۳۴۱: ۱۷۷).

این موضوع به اشکال مختلف در متون عرفانی مطرح شده است. گروهی از عرفا بر این اعتقادند که ایمان سطحی به علت وقوف نایافتن بر مغز قرآن است:

خود نمی‌دانی معانی را عیان پوست را انداز پیش کرکسان (عطار، ۱۳۷۶: ۳۹)	تو ز دین لفظی برآری بر زبان رو ز قرآن مغز گیر و پوست مان
که دارالملک ایمان را مجرد بیند از غوغا که از خورشید جز گرمی نیابد چشم نابینا (سنایی، ۱۳۴۱: ۵۹)	عروس حضرت قرآن نقاب آن گه براندازد عجب نبود گر از قرآن نصیبت نیست جز نقشی

نکته مهم دیگری که عرفا درباره استماع قرآن به آن توجه داشته‌اند، سکوت و خاموشی در حین قرائت قرآن است. این دیدگاه معمولاً با استناد به آیه شریفه *وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ انصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ* (اعراف/۲۰۴). قشیری با استناد به آیه مذکور خاموشی را از آداب حضور معرفی می‌کند (← قشیری، ۱۳۵۴: ۱۸۲). میدی نیز این آیه شریفه را با سماع پیوند می‌دهد: «سماع حقیقت، استماع قرآن است» (میددی، ۱۳۷۱، ۳: ۸۳۲).

پرسش اساسی این پژوهش آن است که قرآن علاوه بر آنچه ذکر شد، در سیر و سلوک عرفانی چه

نقشی دارد و عرفا برای گذر از مسیر طریقت و رسیدن به حقیقت، چگونه از قرآن بهره مند می‌شوند. در این پژوهش سعی شده است که با مطالعه متون عرفانی با تأکید بر کتابهای: شرح التعریف، تذکرة الأولیا، رساله قشیریه، عوارف المعارف، کشف المحجوب، اللمع فی التصوف، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر و کیمیای سعادت، به پرسشهای مذکور پاسخ داده شود. در ابتدا دیدگاه‌ها و اقوال عرفا و متصوفه در باب بزرگداشت قرآن بررسی و تحلیل می‌شود و پس از آن ذیل عناوین فهم قرآن از نظر عرفا، نقش قرائت قرآن در طریقت و نقش استماع قرآن در طریقت، دیدگاه‌های صوفیان طرح و تحلیل می‌شود.

بزرگداشت قرآن در طریقت

قرآن هدایتگر که برای تمام انسانها نازل شده، کتابی است که با نشان دادن راه صواب و خطا، انسان را به سمت کمال سوق می‌دهد. به عقیده عرفا، قرآن موجب می‌شود که خلق از ظلمت کفر بیرون آیند و در نور علم و ایمان غرق شوند (← مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ۴: ۱۵۴۷). ابونصر سراج در باب تبیین تصوّف و مذهب صوفیه، عنوان می‌کند که اصول مذهب تصوف همانهایی است که قرآن تأیید کرده است (سراج، ۱۳۸۲: ۶۶). در اللمع و تذکرة الأولیا نیز از قول سهل تستری این گونه آمده است: «اصول ما شش چیز است: تمسک به کتاب خدای - عزّ و جلّ - و اقتدا به سنت رسول - علیه السلام - و خوردن حلال و بازداشتن دست از رنجاندن خلق - و اگر چه تو را برنجانند - و دور بودن از مناهي، و تعجیل کردن به گزاردن حقوق» (عطار، ۱۳۳۶: ۲۶۳). محمدبن حسین نصرآبادی هم مهم ترین اصل تصوّف را «ایستادن بر کتاب و سنت» می‌داند (← قشیری، ۱۳۵۴: ۸۳). میدی در عباراتی شیوا و لطیف، قرآن را این گونه معرفی می‌کند: «یادگار مؤمنان است و مونس عارفان و سلوة محبان و آسایش مشتاقان... شفای بیمار دلان، آسایش اندوهگنان... شفای دردها است، و داروی علتهای و شستن غمها و چراغ دلها» (میدی، ۱۳۷۱، ۴: ۳۳۱).

در باب اهمیت همنشینی با قرآن اقوال بسیاری از زبان عرفا نقل شده است، برای مثال از ابن سّمّاک نقل شده است که: «طریق آن است که خدای - عزّ و جلّ - را مونس خود سازی و کتاب او همراه خود گردانی» (عطار، ۱۳۳۶: ۲۴۶)، حاتم اصم نیز در راه سلوک، بهترین مونس و همراه را قرآن می‌داند (همان، ۲۵۵).

عرفا همواره با بزرگداشت از قرآن سخن گفته‌اند و حتی تصانیف خویش را به دلیل آن که به فهم قرآن کمک کند، در بین خلق برملا می‌کرده‌اند؛ از جمله یکی از مهم‌ترین متون عرفانی؛ یعنی تذکرة الاولیا که عطار، یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های تصنیف آن را این گونه شرح می‌دهد: «بعد از قرآن و احادیث بهترین سخنها سخن ایشان دیدم و جمله سخن ایشان شرح قرآن و احادیث دیدم» (همان، ۶). حکایت‌های بسیاری در متون عرفانی در باب کرامات قرآن ثبت شده است که همگی نشان از ارجمندی بسیار زیاد قرآن نزد صوفیه دارد. از جمله این حکایات ماجرابی است که قشیری در باره ابومعویه الاسود آورده است. پس از این که اسود نابینا می‌شود و قادر به دیدن هیچ چیز نیست، با گشودن کتاب خدا، برای خواندن آن، به چشمهایش توان دیدن اعطا می‌شود و پس از اتمام آن، دوباره نابینا می‌شود (قشیری، ۱۳۵۴: ۶۷۲).

آنچه در باب بزرگداشت قرآن در متون صوفیه آمده است، قابل احصا نیست؛ اما از مجموع آنها می‌توان استنباط کرد که یکی از مهمترین اهداف عرفا در طی طریق، توجه به قرآن و استقامت در راه آن بوده است. برای مثال، قشیری در بابی مشبع با عنوان در ذکر مشایخ این طریقه و آنچه از سیره و قول ایشان دلیل کند بر تعظیم شریعت، حکایات بسیاری آورده است که در آنها توجه ویژه عرفا به قرآن بخوبی آشکار است.^۲

عارف حقیقی که به خدا دل بسته است، تمام مخلوقات وی را نیز دوست می‌دارد. تا آنجا که یکی از نشانه‌هایی که برای سالک مطرح کرده‌اند، شفقت به خلق خدا و مهربانی با مخلوقات اوست. غزالی با آگاهی از این نکته، یکی از نشانه‌های محبت به خدا را دوست داشتن قرآن و رسول (ص) معرفی می‌کند (غزالی، ۱۳۶۴، ۲: ۶۰۲). بنابراین تنها کسی می‌تواند مدعی محبت باشد و خود را سالک بداند که قرآن و حضرت رسول (ص) را دوست بدارد.

پیوند کتاب خدا و سنت که همواره به مسلمین گوشزد شده و در بین علماء علوم مختلف اسلامی مطرح است، این موضوع در بین عرفا نیز به عنوان اصلی‌ترین ستون طریقت شناخته می‌شود. سالک باید در هر حالی نیز برای سنجیدن و محاسبه خویش در مسیر سلوک باید از معیار کتاب خدا و سنت استفاده کند. جنید بغدادی، سلوک را در راهی جز قرآن و سنت خطا می‌داند و مریدان و شاگردان را پند می‌دهد که «همه راه‌ها بر خلق بسته است مگر که بر راه محمد - علیه الصلوة و السلام - رود که هر

که حافظ قرآن نباشد و حدیث پیغمبر – علیه الصلوة و السلام – ننوشته باشد، به وی اقتدا مکنید؛ زیرا که علم به کتاب و سنت باز بسته است» (همان، ۳۶۳؛ قشیری، ۱۳۵۴: ۵۲).

صوفیان واقعی کسانی هستند که تمام افعال و اقوالشان موافق کتاب خدا و سنت باشد و حتی یک قدم از مسیر این دو منحرف نشوند (سهروردی، ۱۳۶۴: ۳۲). جنید بغدادی در تشبیهی زیبا، قرآن و سنت را به دو شمع تشبیه می‌کند که سالک را در طول سلوک از ظلمت نجات می‌دهند: «این راه کسی رود که کتاب خدای – عز و جل – بر دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی – علیه السلام – بر دست چپ گرفته، و به روشنایی این دو شمع می‌رود تا نه در مغاک شبهت افتد و نه در ظلمت بدعت» (عطار، ۱۳۳۶: ۳۶۳).

در مسیر طریقت وارداتی بر جان سالک وارد می‌شود که مکتسب نیستند و همچنین مانند خواطر، ممکن است انواع مختلفی داشته باشند.^۳ از جمله این واردات می‌توان احوال، مواجید، خواطر و طوارق را نام برد. پیران طریقت همواره متذکر شده‌اند که هر گاه چنین وارداتی بر جان آنها فرود می‌آمده است، آنها را با کتاب خدا و سنت تطبیق می‌داده‌اند تا دچار گمراهی نشوند. ابو سلیمان دارانی، ابوحفص حداد، جنید بغدادی، سهل تستری و ابوعلی ثقفی از جمله کسانی هستند که در این باب اظهار نظر کرده‌اند (سراج، ۱۳۸۲: ۳۳۵؛ قشیری، ۱۳۵۴: ۴۱-۴۶)؛ (سهروردی، ۱۳۶۴: ۲۲). برای مثال سهل تستری گفته است: «هر وجدی که کتاب و سنت گواه آن نبود، باطل بود» (عطار، ۱۳۳۶: ۲۶۳). سراج از قول یکی از پیران طریقت این گونه نقل می‌کند: «گوشم علمی از علوم اهل حقیقت را شنید آن را اجازه ورود به دل ندادم، مگر پس از تطبیق آن بر کتاب و سنت» (سراج، ۱۳۸۲: ۳۷۷). تطبیق احوال، خواطر و مواجید با کتاب و سنت توسط کاشانی بدین صورت تبیین می‌شود که اگر یکی از واردات به چیزی خلاف شرع و خلاف احکام قرآن، حکم کند، سالک باید آن را از محلی غیر الهی و غیر ملکی تلقی کند و نباید به آن توجه کند (کاشانی، ۱۳۸۸: ۱۰۷).

از سوی دیگر مشایخ طریقت همواره بر اهمیت قرائت و سماع قرآن تأکید کرده‌اند. این موضوع در بخشهای بعد بتفصیل تشریح خواهد شد. در ابتدای هر یک از این بخشها، کلیاتی در باب موضوع مورد بحث می‌آید و سپس نقش قرائت و سماع قرآن در هریک از مقامات و احوال عرفانی تبیین می‌شود.^۴

جایگاه قرائت قرآن در سیر و سلوک

قرائت قرآن که در چند موضع از قرآن کریم به آن اشاره شده است،^۵ از نظر عرفا یکی از مهم‌ترین ارکان طریقت به شمار می‌رود. آنها با استناد به حدیثی از پیامبر اکرم (ص)، بهترین عبادت را قرائت قرآن دانسته‌اند (غزالی، ۱۳۶۱، ۱: ۵۹۴) و به همین دلیل – آنگونه که در شرح احوال پیران طریقت آمده است – مؤانست بسیاری با قرآن و قرائت آن داشته‌اند و علاوه بر آن همواره مریدان و شاگردان خود را به مداومت در قرائت قرآن فرا می‌خوانده‌اند. جنید بغدادی در حال احتضار، دست از قرآن خواندن نمی‌کشد و در جواب ابومحمد جریری که نگران حال اوست می‌گوید: «اولیتر از من به این کیست و هم اکنون صحیفه من اندر نوردند» (قشیری، ۱۳۵۴: ۵۳ و ۵۲۳).^۶ نجم الدین کبری در متن اجازه‌نامه‌ای که به شیخ رضي الدین ابو العلاء بن لالا داده‌است با توصیه اکید، وی را به قرائت قرآن می‌خواند (نجم الدین کبری، ۱۳۶۸: ۳۱).

در حکایتی اعجاب آور می‌خوانیم که ابوسعید ابوالخیر از اطرافیان می‌خواهد که او را به صورت واژگون، از پا به درخت بیاویزند و پس از آن شروع به ختم قرآن می‌کند، این کار را چنان ادامه می‌دهد که از چشمانش خون جاری می‌شود و پس از آن با رسید به آیه‌ای از قرآن،^۷ به کار خود پایان می‌دهد (عطار، ۱۳۳۶: ۶۹۵). حکایات دیگری هم درباره سایر عرفا نقل شده است که همه آنها اهمیت بسیار ختم قرآن را نزد صوفیه نشان می‌دهد.

در متون عرفانی؛ بخصوص متون تعلیمی عرفانی، سالکان طریقت به خواندن قرآن دعوت می‌شوند. اغلب عرفا درباره این موضوع به عنوان یکی از اصول سیر و سلوک سخن گفته‌اند و سلامت دین و امنیت طی طریق را وابسته به آن دانسته‌اند. شیخ ابواسحاق کازرونی در هنگام مرگ مریدان را به «مداومت درس قرآن» در بامداد فرا می‌خواند و به این طریق نشان می‌دهد که مهم‌ترین مسأله در طریقت که پیش از مرگ وی باید برای سالکان روشن شود، قرآن خواندن است (همان، ۶۶۳). در عوارف المعارف نیز بارها به این موضوع اشاره شده است، از جمله این که سهروردی قرآن خواندن را در وقت صبحگاه و همچنین در هنگام شروع غذا خوردن – «تا نور ذکر با طعام به اجزای قالب برسد تا در دل هیچ تغییر پیدا نکند» – توصیه می‌کند (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۴۲ – ۱۵۳).

توجه عرفا به قرآن خواندن، نه تنها در مسائل عملی و روزمره آنها بارز است؛ بلکه این توجه موجب

می‌شود که عده‌ای از آنها در باب قرآن خواندن به ارائه نظریه پردازند. برای مثال غزالی در کتاب احیاء علوم الدین، بخشی مشبع را به قرآن خواندن و تبیین اصول و فواید آن می‌پردازد^۹ و به صورت مشروح در این باب سخن می‌گوید. وی برای قرائت قائل به سه درجه است. نخست آن که قاری تصوّر کند که در برابر حق ایستاده است و برای وی قرآن می‌خواند. غزالی معتقد است که این حالت، «حال تملق و سؤال باشد و تضرع و ابتهال». درجه دوم آن که به وسیله دل چنان مشاهده کند که خداوند با او سخن می‌راند و «به انعام و احسان خود با وی راز می‌گوید» در این حالت، قاری در مقام شرم و تعظیم و گوش دادن و فهم کردن است. درجه آخر آن است که «در کلام، متکلم را ببیند و در کلمات، صفات را» در این حال هیچ چیز حجاب راه قاری نمی‌شود و وی تمام همتش متوجه متکلم است و ماسوی الله را فراموش می‌کند (غزالی، ۱۳۶۱، ۱: ۶۶۲). سراج نیز در باب قرائت قرآن، پیرامون حدیثی از پیامبر اکرم (ص) با این مضمون که «قرآن را با صدای خوش زینت دهید»^{۱۰} نظریه پردازی می‌کند (سراج، ۱۳۸۲: ۳۰۵).

سنایی نیز معتقد است که قرائت قرآن دارای دو درجه است و ظاهری و باطنی دارد. براین اساس عده‌ای از سر غفلت تنها به حروف آن مشغول شده‌اند و «حرف پیمای» هستند و گروهی دیگر با چشم جان در حروف قرآن نظر می‌کنند و روح آنها را درمی‌یابند. در واقع این گروه هستند که به معانی اللفظ قرآن هم پی می‌برند.

ای تو را از قرائت قرآن	از سر غفلت و ره عصیان
بر زبان از حروف ذوقی نه	در جان از وقوف شوقی نه
عاقلان را حلاوتی در جان	غافلان را تلاوتی به زبان
دیده روح و حروف قرآن را	چشم جسم این و چشم جان آن را

(سنایی، ۱۳۸۳: ۱۷۲)

قرائت و تدبّر در آیات قرآن

در این بخش حکایتی بسیار مهم و ارزشمند از تذکرة الاولیا نقل می‌شود. آنچه خواهد آمد، بیان کننده آنست که برخی عرفا بر این اعتقاد بوده‌اند که قرآن خواندن، به هر حال بر روح و جان سالک اثر می‌گذارد حتی اگر آگاهی نسبت به فهم آن وجود نداشته باشد. این حکایت به دلیل اهمیت به ور مستقیم نقل می‌شود:

از امام عبد الرحمن اکّاف – رحمه الله علیه – پرسیدند که «کسی که قرآن می‌خواند و نمی‌داند که

چه می‌خواند، آن را هیچ اثری بود؟». گفت: «کسی که دارو می‌خورد و نمی‌داند که چه می‌خورد، اثر می‌کند. قرآن چگونه اثر نکند؟ بل که بسی اثر کند» (عطار، ۱۳۳۶: ۷).

با این حال، عده‌ای دیگر از عرفا نیز با نظر گفته شده، موافق نیستند و برای تدبّر در حین قرائت قرآن اهمیت بسیاری قائل شده‌اند. تدبّر در آیات قرآن و عمل کردن به آنها هم به اندازه قرائت قرآن، از سوی پیران طریقت مهم دانسته شده است. ابوسلیمان دارانی هیچ چیز را بهتر از قرآن خواندن و تأمل در آن نمی‌داند (عطار، ۱۳۳۶: ۱۳۴). از وی نقل شده است که گاهی پنج شب در معنی یک آیه تأمل می‌کرده است (سراج، ۱۳۸۲: ۳۱۵). ابونصر سراج ویژگی‌های را بیان می‌کند که خاص صوفیان است و ایشان را از دیگر طبقات علم متمایز می‌کند. این ویژگی‌ها عبارت است از: «به کار داشت آیات کتاب خداوند و تلاوت آنها و آگاهی از کلمات رسول او» (همان، ۷۳).

عرفا با ذکر این نکته که دروازه ورود به طریقت، حلاوت یافتن از قرآن خواندن است، شروع سیر استکمالی را وابسته به قرآن خواندن دانسته‌اند (قشیری، ۱۳۵۴: ۳۵۲؛ عطار، ۱۳۳۶: ۸۷). کسی که در راه تصوّف قدم می‌گذارد، اگر به اعمال عبادی، از جمله قرآن خواندن توجه نکند، هیچ گاه نمی‌تواند این راه را به پایان برساند. به همین دلیل است که عرفا تا این اندازه به قرآن خواندن اهمیت داده‌اند.

صوفیان اوراد خاصی دارند که در طول شبانه روز به ذکر آنها می‌پردازند. اما برای این که در طول شبانه روز هیچگاه در نیایش به غلط نیفتند، همواره اوراد و اذکار و اعمال خویش را به وسیله قرآن مستقیم می‌کنند (همان، ۱۹۵). به این ترتیب هیچ وقتی از اوقات عرفا بی حضور قرآن سپری نمی‌شود. به این دلیل است که تنها چیزی که در خلوت و چله نشینی، راهرو را همراهی می‌کند، کتاب خداست. قرآن، نه تنها در آغاز سلوک، سالک را در مسیر صحیح قرار می‌دهد؛ بلکه در هر لحظه از سیر استکمالی، سالک باید احوال و اقوال خویش را با قرآن اصلاح کند. نشان مرید راستین آنست که هر چه را در دل می‌آورد در قرآن آن را بیابد (سراج، ۱۳۸۲: ۲۴۱). در هر مرحله‌ای از سلوک، این معنی باید در جان سالک نقش ببندد که تنها شاهراه برای وصول به حق گذر از جاده شرع است و قرآن که سرچشمه اصیل شریعت محسوب می‌شود، باید در هر نفسی همراه وی باشد.

رابطه قرائت قرآن با مقامات و احوال عرفانی

علاوه بر آنچه گذشت، قرائت قرآن در طی مقامات و احوال عرفانی نیز تأثیر بسزایی دارد. در این قسمت، به بیان این تأثیر پرداخته می‌شود.

در میان عده‌ای از عرفا - چنان که خواهد آمد - معتقدند که قرآن خواندن موجب طی بعضی از مقامها و فرود بعضی احوال بر سالک می‌شود. امام محمد غزالی معتقد است که قرائت قرآن، تمام مقامات و احوال را حاصل می‌کند: «هیچ چیزی سودمندتر از خواندن قرآن با تفکر یافته نشود. چه او جامع مقامات و احوال است و در او شفای عالمیان است، چه در آن چیزی است که خوف و رجا و صبر و شکر و محبت و شوق و دیگر حالها بار آرد، و در آن چیزی است که از صفت‌های مذموم باز دارد» (غزالی، ۱۳۶۱، ۴: ۷۶۰).

ورع

خواجه عبدالله انصاری در کتاب صد میدان، پس از تعریف ورع، قرائت قرآن و تدبیر در آن را از مقدمات ورع بشمار می‌آورد. وی ورع را پرهیز از «ناپسند»، «افزونی» و «خاطرهای شوریده» می‌داند و معتقد است که قرائت و تدبیر در قرآن موجب می‌شود که خاطرهای شوریده از وجود سالک خارج شود (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۷۷، ۱: ۲۶۹).

قرب

قرائت قرآن موجب قرب سالک می‌شود. غزالی در ضمن نقل حکایتی از یوسف اسباط بیان می‌کند که اگر کسی در حین قرآن خواندن، همواره خود را مقصر بداند؛ یعنی همیشه متوجه این موضوع باشد که هر قدر هم قرآن بخواند باز هم دچار قصور است و نتوانسته است که حق قرائت قرآن را ادا کند. این موجب می‌شود که قرب حق را به وی عطا کنند (غزالی، ۱۳۶۱، ۱: ۶۲۴).

در باب قرائت قرآن به عنوان یکی از مقدمات قرب در سایر متون عرفانی نیز مطالب مهمی آمده است و همه آنها حاکی از این نکته است که قرائت قرآن، سالک را آماده و شایسته دریافت حال عرفانی قرب می‌کند (سهروردی، ۱۳۶۴: ۴؛ عطار، ۱۳۳۶: ۲۲۱).

خوف

خوف به عنوان یکی از احوال عرفانی، توجه بسیاری از عرفا را به خود جلب کرده و در باب رابطه آن

با رجا نظریات گوناگونی مطرح شده است.^{۱۱} اما موضوع مهم در این مقال، تبیین رابطه آن با قرائت قرآن است. قرآن خواندن، خوف را بر دل سالک وارد می‌کند، سهروردی با تبیین این موضوع می‌نویسد: کسانی «که از دست طیب قرآن مهمل خوف نوش کرده‌اند» پای بر سر کام خویش می‌نهند (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۵۳).

اُنس

سالکی که با قرآن خواندن انس دارد، درون خویش را آماده ورود حال عرفانی انس می‌کند. انس عبارت از شادی دل از حلاوت خطاب حق و خلوت گرفتن از غیر خدا است (عطّار، ۱۳۳۶: ۴۲۳). براین اساس قرآن را «اُنس جان عارفان» و «انس دل دوستان» خوانده‌اند (مبیدی، ۱۳۷۱: ۵؛ ۶۵۲ و ۶: ۱۱۰). بهاء ولد به تصریح این موضوع را روشن می‌سازد: «قرآن می‌خوان و حقیقت اُنس را مشاهده می‌کن» (بهاء ولد، ۱۳۸۲: ۲: ۶۷). زمانی که سالک با کلام خدا انس بگیرد و به طور مداوم آن را قرائت کند، به درجه‌ای نائل می‌آید که انس خدا را دریافت می‌کند.

مشاهده

زمانی که سالک مقامها و احوال عرفانی را طی کند، مرحله مجاهده را به پایان می‌برد و پس از آن وارد مرحله مشاهده می‌شود. در این مرحله تغییر بنیادین در سیر و سلوک رخ می‌دهد. در مرحله مشاهده دیگر جهد و کوشش سالک کارساز نیست و همه چیز به جذبه و کشش الهی مربوط می‌شود.^{۱۲} قرائت قرآن آنچنان در طی طریقت تأثیرگذار است که می‌تواند کشف و مشاهده ملکوت را نصیب سالک سازد. البته هر نوع قرائتی منجر به کشف ملکوت نمی‌شود، این موهبت به کسی اعطا می‌شود که حجاب نفس را بردریده باشد و «که از آن حد بگذرد که به نفس خود التفات کند و در قرائت جز خدای تعالی را نبیند، ملکوت او را منکشف شود» (غزالی، ۱۳۷۱: ۱: ۶۲۴).

یقین

یقین که به عنوان نهمین و آخرین حال عرفانی شناخته می‌شود، از نتایج قرائت قرآن برشمرده شده است، سنایی معتقد است که با قرائت قرآن بنده می‌تواند گوهر یقین را در دریای سینه‌اش بیابد:

گر همی کنج دلت باید و جان آیتی زو به جان و دل بر خوان

تا در و گوهر یقین یابی تا در و کیمیای دین یابی
(سنایی، ۱۳۸۳: ۱۸۲)

جایگاه استماع قرآن در سیر و سلوک

گوش فرادادن به قرآن کریم هم مانند خواندن آن، همواره از سوی عرفا توصیه شده است. آنها بهترین مسموعات را برای گوش، دل و سر، کلام خدا دانسته‌اند و همچنین معتقدند که همه مخلوقات موظفند که به قرآن گوش فرا دهند (هجویری، ۱۳۷۵: ۵۱۰). در عرفان، موضوع سماع قرآن به صورت مشروح برای سالکان تبیین شده است؛ از جمله در متونی چون حدیقه و کشف المحجوب، بایستی مستقل را به این بحث اختصاص داده‌اند (سنایی، ۱۳۸۳: ۱۸۲؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۵۱۰).

یکی از مهمترین مسائلی که پیرامون استماع قرآن کریم در متون عرفانی آمده است، بحث اصول سماع قرآن است. عرفا براین عقیده‌اند که استماع قرآن اصولی دارد که انسان با رعایت آنها به بالاترین مرتبه در سماع قرآن می‌رسد. نخستین گام این است که سالک چنان به کلام خدا گوش فرادهد که گویی آن را از زبان پیامبر (ص) می‌شنود. پس از آن با تمام وجود مستمع سخن خدای شود به نحوی که بداند آن از زبان جبرئیل بر او خوانده می‌شود. در آخرین مرتبه، سالک چنان مستغرق حضور می‌شود که قرآن را بدون واسطه از حق می‌شنود (سراج، ۱۳۸۲: ۱۲۸). این موضوع در متون عرفانی مؤکد شده است تا این که سهروردی اصطلاح «شهود و سماع متکلم» را برای آن وضع می‌کند (سهروردی، ۱۳۶۴: ۱۷). سماع متکلم به این معنی است که مستمع در هر آیه‌ای چنان مستغرق شود که گوینده سخن را حضرت حق بداند. این موضوع در روایتی از امام جعفر صادق (ع) تبیین شده است: «منقول است از جعفر صادق - رضي الله عنه - که نماز می‌کرد. ناگاه بیفتاد و بیهوش شد، پرسیدند که سبب افتادن چه بود؟ گفت: این آیت مکرر می‌کردم، تا از متکلم حقیقی بشنودم» (همان).

اصول استماع قرآن محدود به موارد مذکور نمی‌شود. حضور قلب، فراغت از اشتغالات دنیوی، تمرکز حواس، حسن ادب، طهارت باطن، صدق تحقیق و غیبت و فراغت از نفس نیز از جمله اصول استماع قرآنند که مرید راستین در هنگام شنیدن کلام حق، همه آنها را محقق می‌سازد. اگر سالک نتوانست این گونه کند، بهتر است که استماع قرآن را به زمانی دیگر مؤکول کند؛ چرا که سماع قرآن بدون ایجاد شرایط لازم، منجر به فهم قرآن و حضور در حضرت حق نمی‌شود (سراج، ۱۳۸۲: ۱۲۸ و ۳۱۵).

در متون عرفانی استماع قرآن را از منظر تأثیر در احساسات شنونده، دو قسم دانسته‌اند:

۱- سماع قرآن توسط مبتدیان؛ ۲- سماع قرآن توسط متتهیان.

در نوع اول توان تحمل شنونده کمتر از استماع قرآن است و موجب می‌شود که وی دچار بیخودی شود؛ اما در نوع دوم که ظرف وجودی سالک موسع شده است، شنیدن قرآن وی را از حالت عادی خارج نمی‌کند.

ز اول که مرا عشق نگارم نو بود همسایه به شب ز ناله من نغنود
کم گشت کنون ناله که عشقم بفرود آتش چو همه گرفت کم گردد دود
(مبیدی، ۱۳۷۱، ۱: ۲۳۹-۲۴۰)

علاوه بر آنچه آمد، فراغت از دنیا نیز از دیگر نتایج استماع قرآن است. این فراغت گاهی به حدی می‌رسد که مستمع دچار فنای نفس می‌شود و می‌میرد. در واقع تأثیرگذاری قرآن بر دل و جان انسان و بخصوص سالکان طریقت تا اندازه‌ای است که همه چیز را از آنها می‌گیرد و آنها را به طور کامل در سکر سماع فرو می‌برد. سراج شنوندگان قرآن را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱- کسانی که فقط به قرآن گوش می‌دهند و با دل بهره‌ای از آن نمی‌برند. ۲- کسانی که به راستی قرآن را شنیده، با دل به آن گرویده و از بن جان سخن خدا را شنیده‌اند.

زراره عوفی - از صحابه - از دسته دوم به شمار می‌رود، چون با شنیدن آیه‌ای از قرآن نعره‌ای می‌زند و می‌میرد (سراج، ۱۳۸۲: ۳۱۵).

در این باب حکایات بسیاری نقل شده است که گاهی به داستان پردازی نیز نزدیک می‌شود.^{۱۳} چنین ماجرای درباره فرزند فضیل بن عیاض مطرح شده است: «فضیل عیاض را پسری بود علی نام، از پدر مه بود در زهد و عبادت و ترس. روزی در مسجد حرام نزدیک زمزم خواننده‌ای بر خواند: و یوم القیمه تري المجرمین^{۱۴}... وی بشنید، زعقه‌ای بزد و جان بداد» (جامی، ۱۳۷۵: ۳۴). خود عرفا هم در تألیفات خود بیان کرده‌اند که تعداد این حکایات چندان زیاد است که نمی‌توان تمام آنها را جمع آوری و ذکر کرد (همان، ۳۱۶؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۵۱۶).

سهروردی در توضیح آیه شریفه ۸۳ سوره مائده،^{۱۵} بیان می‌کند که سماع راستین کلام حق تنها با رفع نفسانیت و بشریت صورت می‌پذیرد (سهروردی، ۱۳۶۴: ۹۰). در واقع سماع حق موجب می‌شود که سالک با رفع انانیت و صفات مذموم بشری به فنا دست پیدا کند.

سماع قرآن موجب پدید آمدن آثاری در شنونده می‌شود. این آثار بر زندگی روزمره وی و همچنین در حیات عرفانی‌اش تأثیر می‌گذارد. در این قسمت ارتباط سماع قرآن با مراحل سلوک تبیین می‌شود.

توبه

حکایات بسیاری در ضمن متون عرفانی مندرج است که منزل اول سلوک، یعنی یقظه و انتباه^{۱۶} و مقام توبه را با سماع قرآن پیوند می‌دهد. عرفای بزرگی چون فضیل بن عیاض با شنیدن کلام خدا، زندگی پیشین خود را ترک کرده و با رسیدن به مقام توبه، به عرفان و تصوف روی آورده‌اند. وی که مردی راهزن بوده است در یکی از راهزنیهای خود به قاری قرآنی برخورد می‌کند که مشغول خواندن آیه‌ای شریفه از قرآن^{۱۷} است، هنگامی که فضیل، این آیه را می‌شنود دست از راهزنی می‌کشد و در نهایت – به قول هجویری – یکی از مشهوران طریقت می‌شود (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۹۵؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۱۲۰). البته در ماجرای توبه فضیل چند نکته مهم قابل تأمل است:

۱. آمادگی وی برای پذیرش کلام حق: هجویری وی را پیش از توبه مردی خدا ترس و آگاه معرفی می‌کند؛

۲. عنایت ازلی که شامل حال فضیل بوده است؛

۳. لطف حضرت حق که سایه بر سر فضیل افکنده بوده است.^{۱۸}

بنابراین سه عامل مذکور را می‌توان از مقدمات توبه فضیل دانست.

خوف و رجا

خواجه عبدالله انصاری که در رساله صد میدان، مراحل سلوک را در صد میدان تشریح می‌کند، میدان هشتاد و هشتم را «اطلاع» می‌داند که از میدان «سماع» زاده می‌شود. اطلاع مستمع به معنی مطلع شدن او بر نصیب خود از حق است. مستمعین به سه دسته تقسیم می‌شوند:

مستمع قرآن به دل زنده، مستمع علم به دل فراغ و مستمع اشارت، به دل بینا.

اطلاع مستمع به قرآن به دل زنده باعث می‌شود که خوف و رجا در دل وی فرود آید:

«اطلاع مستمع به قرآن، به دل زنده. بار آورد او را سه چیز: بیمی از خطا بازدارنده، و امیدی بر خدمت‌دارنده، و سکینه با حکم سازنده» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۷۷، ۱/ ۳۲۵). بنابراین گوش فرادادن به کلام حق احوال خوف و رجا را بر دل سالک وارد می‌کند تا وی از خطا باز ایستد و کمر به خدمت حق ببندد.

انس

در بخش قبل، انس به عنوان یکی از نتایج قرائت قرآن مطرح شد. علاوه بر آن، انس از نتایج سماع

قرآن نیز هست. در شرح احوال ابو حفص حدّاد آمده است که وی با شنیدن قرآن، چنان دچار حال انس می‌شود که بی اختیار، آهن تفته را در دست می‌گیرد و پس از آن نیز آهنگری را رها می‌کند و دیگر بر سر آن حرفه باز نمی‌گردد (قشیری، ۱۳۵۴: ۱۱۰؛ هجویری، ۱۳۷۵: ۱۵۴).

نتیجه

عرفا در سیر استکمالی خویش، به قرآن توجه بسیاری داشته‌اند و از طریق مؤانست با آن در مسیر کمال قدم می‌نهادند. آنها همواره از بزرگداشت قرآن سخن رانده‌اند و برای قرائت و سماع قرآن اهمیت ویژه‌ای قائل بوده‌اند. آنها از قرائت و سماع قرآن برای طی منازل سلوک بهره‌های فراوان برده‌اند و معتقدند قرائت قرآن در طی طریقت، موجب رسیدن به ورع، قرب، خوف، انس، مشاهده و یقین می‌شود. از سوی دیگر، گوش فرادادن به قرآن، توبه، خوف و رجا، انس و فنا را برای سالک به ارمغان می‌آورد. عرفا به ختم قرآن و مداومت در خواندن آن اهمیت می‌داده‌اند و مریدان خویش را به انجام آنها توصیه می‌کرده‌اند. آنها برای استماع قرآن نیز اصولی را متذکر شده‌اند و توجهی ویژه به آن کرده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- برای کسب اطلاعات بیشتر در باب مباحث موجود دربارهٔ سرچشمه‌های عرفان اسلامی، *تاریخ تصوف ۱ (ص ۳۳ تا ۵۱)؛ عرفان نظری (ص ۷۱ تا ۱۰۸)؛ مبانی عرفان نظری (ص ۱۴ تا ۱۷).
- ۲- *ترجمه رساله قشیریه (ص ۲۴ تا ۸۷)؛ برای مطالعهٔ بیشتر در باب دیدگاه‌ها و اقوال عرفا در باب قرآن، نک: اللمع (۱۲۱ تا ۱۳۹)؛ تعرف (۳۰۴ تا ۳۰۶)، حدیقه (۱۷۱ تا ۱۸۴)؛ مقالات شمس (۱۸۴ و ۱۸۵ و ۲۵۳)؛
- ۳- خواطر را به چهار دستهٔ حقانی، ملکّی، نفسانی و شیطانی تقسیم کرده‌اند (مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ۱۰۳-۱۰۷).
- ۴- توضیح این که در باب منازل سلوک و همچنین مقامات و احوال عرفانی در بین عرفا تشتت آرای بسیاری وجود دارد و هیچ یک از آنها بر سر طرحی خاص از مسیر سلوک اتفاق نظر ندارند. بنابراین در این پژوهش، در باب مقامات و احوال عرفانی به طرحی جامع که در کتاب تاریخ تصوف (۱) آمده استناد شده‌است. بر این اساس، منازل طریقت عبارت است از:
 ۱. یقظه و انتباه؛ ۲. اراده و طلب؛ ۳. تزکیه نفس؛ ۴. احوال؛ ۵. عشق؛ ۶. سکر و حیرت؛ ۷. فناء فی الله و بقاء بالله؛ ۸. توحید.

- مقامات عرفانی در منزل سوم (تزکیه نفس) و بدین ترتیب آمده‌اند: ۱. توبه؛ ۲. ورع؛ ۳. زهد؛ ۴. فقر؛ ۵. صبر؛ ۶. توکل؛ ۷. رضا.
- احوال عرفانی هم بدین ترتیب ذکر شده‌اند: ۱. مراقبه؛ ۲. قرب؛ ۳. محبت؛ ۴. خوف؛ ۵. رجا؛ ۶. شوق؛ ۷. انس؛ ۸. اطمینان؛ ۹. مشاهده؛ ۱۰. یقین.
- ۵- فَأَقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ (مزمّل/ ۲۰)؛ وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا (اسرا/ ۴۵).
- ۶- أفضل عبادۀ اُمّی قراءۀ القرآن (شرح نهج البلاغه؛ ۱۰: ۱۴۳)؛ این حدیث در بحارالانوار این گونه آمده است: «أَفْضَلُ عِبَادَةٍ أُمِّيَّةٍ بَعْدَ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ الدُّعَاءُ» (بحارالانوار، ۹۰: ۲۹).
- ۷- در ذکر احوال داود طائی نیز، چنین حکایتی آمده است. نک: عطار، ۱۳۳۶: ۲۲۷.
- ۸- فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (بقره/ ۱۳۷).
- ۹- نک: احیاء علوم الدین ج ۱ صص ۵۸۹ تا ۶۲۵.
- ۱۰- «زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ» بحارالانوار (ج ۸۹: ۱۹۱)؛ جامع الأخبار (۴۹)؛ مستدرک الوسائل (ج ۴: ۲۷۳).
- ۱۱- نک: تاریخ تصوف، ۱/ ۲۵۵-۲۵۷.
- ۱۲- همان، ۲۶۳.
- ۱۳- نک: عطار، ۱۳۳۶: ۳۵۵، ۴۶۸.
- ۱۴- زمزم/ ۶۰.
- ۱۵- «وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ».
- ۱۶- گروهی از عرفا، درد و طلب را نخستین منزل سلوک و گروهی دیگر یقظه و انتباه را اولین گام در سیر و سلوک می‌دانند. برای اطلاعات بیشتر در باب منزل یقظه نک: تاریخ تصوف ۱: ۲۲۰.
- ۱۷- «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ» (حدید/ ۱۶).
- ۱۸- نک: کشف المحجوب: ۱۲۰.

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه آیت الله ناصر مکارم شیرازی.
- ۲- ابن ابی الحدید معتزلی. (۱۴۰۴ ق). شرح نهج البلاغه، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ۲۰ جلد در ۱۰ مجلد.

- ۳- بهاء ولد، بهاء الدین محمد بلخی. (۱۳۸۲). معارف، تهران: انتشارات طهوری، چاپ سوم، ۲جلد.
- ۴- تاج الدین شعیری. (۱۳۶۳). جامع الأخبار، قم: انتشارات رضی.
- ۵- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۵). نفحات الانس، به تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات، چ سوم.
- ۶- خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۷۷). مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری، محمد سرور مولایی، چاپ دوم، تهران: توس.
- ۷- دهباشی، مهدی و سید علی اصغر میر باقری فرد. (۱۳۸۶). تاریخ تصوف ۱، تهران: سمت، چ دوم.
- ۸- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۳). مبانی عرفان نظری، تهران، سمت، چ دوم.
- ۹- سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۴۱). دیوان، به اهتمام مدرّس رضوی، تهران، کتابخانه ابن سینا.
- ۱۰- ----- (۱۳۶۰). مثنویهای حکیم سنایی، به تصحیح محمد تقی مدرّس رضوی، تهران: بابک.
- ۱۱- ----- (۱۳۸۳). حقیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، به تصحیح محمد تقی مدرّس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۲- سراج، ابونصر. (۱۳۸۲). اللمع فی التصوّف، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- ۱۳- سهروردی، ابو حفص شهاب الدین عمر. (۱۳۶۴). عوارف المعارف، ترجمه عبد المؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی - فرهنگی.
- ۱۴- شمس الدین تبریزی. (۱۳۸۵). مقالات شمس تبریزی، به تصحیح محمد علی موحد، تهران: خوارزمی، چ سوم.
- شیخ بهایی، محمد بن حسین. (۱۴۰۵ ق). مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیلة من الواجبات و المستحبات (ط - القدیمة)، بیروت: نشر دار الأضواء، چ اول.

- ۱۵- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۳۶). *تذکره الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار.
- ۱۶- علامه مجلسی. (۱۴۰۴ ق). *بحار الأنوار*، لبنان: مؤسسه الوفاء بیروت، ۱۱۰ جلد.
- ۱۷- ----- (۱۳۷۶). *مظهرالعجایب*، تصحیح احمد خوشنویس، تهران: سنایی.
- ۱۸- عین القضات همدانی. (۱۳۴۱). *مصنّفات عین القضات*، تصحیح عفیف عسیران، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۹- ----- (۱۳۴۱). *تمهیدات عین القضات همدانی*، تصحیح عفیف عسیران، تهران، دانشگاه تهران.
- ۲۰- ----- (۱۳۶۲). *نامه‌های عین القضات همدانی*، به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران: منوچهری - زوار، ۲ جلدی.
- ۲۱- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۱). *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۴ جلد.
- ۲۲- ----- (۱۳۶۴). *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۳- قشیری، ابو القاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۵۴). *ترجمه رساله قشیریه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد العثماني، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۲۴- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول، ج ۱.
- ۲۵- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۸۸). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، با تصحیح، مقدمه و تعلیقات جلال الدین همایی، تهران: نشر هما، چاپ نهم.
- ۲۶- محدّث نوری. (۱۴۰۸ ق). *مستدرک الوسائل*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ۲۷- مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل محمد. (۱۳۶۵). *شرح التعرّف لمذهب التصوف*، با مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.

- ۲۸- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۴). **دیوان کبیر شمس**، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: طایه.
- ۲۹- میبدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱). **کشف الأسرار و عدّة الأبرار**، تهران: به اهتمام علی اصغر حکمت، انتشارات امیر کبیر، چ پنجم.
- ۳۰- نجم الدین کبری. (۱۳۶۸). **فوائح الجمال و فوائح الجلال**، حسین مشتاقعلی، تهران: انتشارات مروی، چ اول.
- ۳۱- **نهج البلاغه**. (۱۳۸۷). ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات جلوه کمال، چاپ دوم.
- ۳۲- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۷۵). **کشف المحجوب**، به تصحیح ژوکوفسکی، تهران: طهوری.
- ۳۳- یتربی، یحیی. (۱۳۸۷). **عرفان نظری**، قم، بوستان کتاب.

The Role of Reading and Listening to the Quran in Journey and Progression
(In mystical texts of Persian literature till the end of sixth century)

T. Ejei*
E. Reisi**

Abstract

Mystics have always paid attention to the Quran as the original and unique source of Islamic mysticism and founded all the stages and stations of Progression on it. In spite of this obvious issue that life, thinking and Perfection process of mystics are all based on the Quran, for explaining the attitude of mystics to the Quran it is necessary to study and analyze exactly their views and sayings about it.

An important point in mystical texts is that mystics often use the Quran as allegory and testimony to increase the efficacy of their discourse. Consequently, a number of verses have been turned into famous sayings of Khaneqah. Moreover, in mystics' view, reading and listening to the Quran is very important in mystical Journey and Progression. Such reading and listening has a significant role in various stages of Progression and especially in mystical stations and states like repentance, devoutness, nearness, awe, intimacy, contemplation and certainty. Also, they consider reading and contemplating on verses of the Quran as very important. Accordingly, the Wayfarer can pass the obstacles of the Path and reach the goal by using these two. Studying and analyzing the significant mystical texts of Persian language till the end of sixth century (A.H), this article aims to explain the status of reading and listening to the Quran in the Journey and Progression.

Keywords:

the Quran, mysticism, journey and progression, reading the Quran, listening to the Quran

* Assistant Professor, University of Isfahan

** PhD Candidate, University of Isfahan

The Opposition of Shams and Molavi's Views about Hallaj

F. Mohammadi Askarabadi*
M. Malek Sabet**

Abstract

The deep and all-encompassing influence of Shams Tabrizi on Molavi is so obvious that a number of famous Molavi researchers consider his works as a reflection of Shams ideas and mention *Mathnavi* as a commentary of Shams' *An'am*. Molavi's spiritual revolution and the impact of Shams' teachings on his thoughts in mystical, philosophical and theological grounds have been proved. However, in some rare instances, a diversity of opinions is seen between these well-known Sage and Disciple which has not been discussed by researchers yet. One of such instances is their different views about Hallaj character who is one of the most pivotal characters in Islamic mysticism.

In this research, first, the views of Shams Tabrizi about Hallaj, which exist here and there in his essays, are gathered and classified. Then, they are compared with Molana's views in different works and it is shown that there is fundamental diversity of opinions between them about Hallaj, his character and position which deserve reflection in the field of Islamic mysticism. For example, Shams criticizes Hallaj's saying Ana al-Haq (I am the Truth) and thinks that he did not reach high stages of Progression and connection to God, not understand the World of Spirit completely, was incomplete in Intoxication and his words connote egoism. Meanwhile, Molana, the obvious disciple of Shams, has defended Hallaj's character and thinks that he has reached the stage of Fana fi Allah and connection to God, and his Ana al-Haq does not connote egoism but is a great humbleness before God. Moreover, in various works, Molana tries to interpret and justify Hallaj's saying Ana al-Haq and considers it as a symbol of divine symbols, whereas Shams considers it as an explicit saying which has no interpretation. Besides stating and exploring such diversity of opinions, this article tries to find a proper answer for it.

Keywords:

Shams Tabrizi, Molavi, Hallaj, Shams essays, Molavi's works

* PhD Candidate, University of Yazd

** Associate Professor, University of Yazd

The Study of Sage Archetype in Suhrewardi's *Risalehs*

M. Taheri*
F. Rezai**
H. Aqajani***

Abstract

Archetypal criticism which is based on psychological criticism investigates the archetypes of a work and shows how the mind of writer or poet embodies them symbolically. Pir-e Farzane (the Sage) is one of the most important archetypes whose function is to lead spiritually the archetype of "hero". In Sufism, Pir-e Tariqat represents such archetype that, by guiding the Wayfarer (the hero of Tariqat) in all difficult stages of Progression, leads him stage-by-stage in this path and brings him to the final destination by spiritual education and correcting carnal disfunctions. The mystical works of Sheikh Shahab al-Din Suhrewardi are not an exception in this regard and presence of the Sage in the symbolic form of a theologian in some allegorical tales like *Aql-e Surkh*, *Avaz-e Par-e Jebreil* and *Risaleh al-Teyr* is the main element of his teachings. In his works, the character of Sage is introduced with expressions such as First Son of Creation, the Lighted White and Red-Faced Old Man, and symbolic worlds like Plain of Knowledge, Qaf Mountain and World of Ideas are considered as the geography of his presence. He is the master of Wayfarer in spiritual Journey from Earth to Heaven and helps him in the difficulties of such Progression. The most important feature of Sage archetype in the works of Suhrewardi is his charismatic character which attracts the Wayfarer by his spiritual attraction and makes him step in the Valley of Progression and dissolves the darknesses of the path in the light of Knowledge which is a feature of Illumination School.

Keywords:

archetype, Sage, mysticism, Suhrewardi, symbolic tales

* Associate Professor, Bu-Ali Sina University

** MA, Bu-Ali Sina University

*** MA, Bu-Ali Sina University

A Study of Manuscripts of *Sharh-e Shatahiat* and the Necessity of its re-Correction

M. Hoseini*
E. Rastad**

Abstract

Sharh-e Shatahiat has been written by Shiekh Ruzbahan Baqli Shirazi, one of the great mystics of sixth century (A.H). The title of this book implies that it is about Shatahiat, that is, the strange and exotic sayings of mystics. Henri Corbin, the famous French orientalist, corrected this work for the first time in 1344. The manuscripts he used for such correction are: 1) manuscripts of Shahid Ali library (Istanbul), 2) manuscripts of Mulla Murad library (Istanbul), 3) manuscripts of Manteq al-Asrar Bebyan al-Anwar (Astan-e Quds library) and 4) Hallaj Divan published by Massignon.

The valuable attempt of Corbin to introduce this literary-mystical text to researchers is praiseworthy but, unfortunately, due to various reasons such as many mistakes of scribes in the first two copies, and also the difficult and complicated language of Ruzbahan, some mistakes are seen in this correction which make the reading of the text difficult. Moreover, the book has been published without annotations and table of content. Although another authentic manuscript of this book was not found during extensive searches and after passing half a century of the text's correction, the more precise reading of available manuscripts, use of books which have mentioned some parts of *Sharh-e Shatahiat* text and also adding proper annotations and indices can all contribute to a good and trimmed correction of the book.

Keywords:

Sharh-e Shatahiat, Ruzbahan Baqli, manuscript

* Associate Professor, Alzahra University

** PhD Candidate, Institute of Humanities and Cultural Studies

The Concept of Faith and its Relation with Religious Experience in the Thought of Molavi in *Mathnavi*

M. Haji Esmaili*

M. Moti**

P. Kamalvand***

Abstract

Faith is one of the stages of man's knowledge whose perfection requires strengthening of some factors as well as knowing and preventing some obstacles. In the light of Islamic ideology and depth of their internal contemplation, mystics pay special attention to this issue. In their view, faith is a verification manifested in epistemological, emotional and experiential planes of man and, due to this, they consider a high position for emotions and experience in religions and faith. Molavi is one of the most prominent mystics in the field of Islamic and mystical thought who has discussed the nature of faith and its relation to religious experience in his works like *Mathnavi* which is a pedagogical work full of Islamic knowledge, verses, hadiths, mystical thoughts and humane emotions. Based on the context of discourse, he has considered the concept of faith and proposed his especial inferences. For instance, he considers faith as a dubious issue which has different stages, and faith is not literal and exoteric but it is the researchable and esoteric faith which is of value. By discussing the concept of faith in epistemological, emotional and practical domains, this article aims to investigate the relation of faith to religious experience in Molavi's view.

Keywords:

faith, religious experience, Malovai, *Mathnavi*

* Associate Professor, University of Isfahan

** Assistant Professor, University of Isfahan

*** PhD Candidate, University of Kashan

The Study of Some Tarqimehs of Manuscripts of Shams' Sonnets

M. Nayeri*
E. Khalil Jahromi**
S. Razmjoo Bakhtiari***

Abstract

Tarqimeh is one of the most important elements of manuscripts and it is indeed their ID card. Thus, its different parts should be studied exactly. One of the works copied many times in different periods and various manuscripts of it are available now is Shams' sonnets by Molana Jalal al-Din Muhammad. The most comprehensive correction of this work dates back to almost half a century ago done by Badi' al-Zaman Forouzanfar. Among various manuscripts of this work –the manuscripts used and introduced by Forouzanfar as well as those he did not access to- until the late ninth century, twelve manuscripts have Tarqimeh. In this research, different parts of these Tarqimehs including their language, date of writing, name of scribe etc, are explored. One of the valuable tasks in the field of manuscripts is to give readers the pictures of Tarqimehs; however, this matter has not been done in the cataloguing of manuscripts yet. After exact investigation of various parts of Tarqimehs some points were found which had been unnoticed before like: the Tarqimeh of Qareh Hisar manuscript in which there were some disputes over reading the date of this Tarqimeh and the correct date of this Tarqimeh was discovered by using textual as well as non-textual evidence and consequently the oldest manuscript with Tarqimeh was recognized and introduced.

Keywords:

Tarqimeh, manuscript, Shams' sonnets, date of writing, scribe

* Professor, University of Shiraz

** PhD Candidate, University of Shiraz

*** PhD Candidate, University of Shiraz

**A Analytic Comparison between the Origin and the Destination of Soul in
Zoroastrianism, Judaism and Three Works of Muslim Mystics
(Al-Luma, Sharh-e Ta'arof and Kashfolmahjoob)**

T. Pournamdariyan*
F. Koopa**
A.M. Poshtdar***
M. Mohammadi****

Abstract

Among religions, there are many similarities in the beliefs with regard to the origin of soul, the fate of soul after death, resurrection, judgment, heaven and hell which indicate the relationship between religions.

Despite the fact that such relationship is particularly seen in Abrahamic religions such as Judaism and Islam, it is of great significance to study the similarities between Zoroastrianism and Judaism due to cultural and political links between Zoroastrians and Jews after the fall of Jerusalem, the captivity of the Jews by Nebuchadnezzar, and then the capture of Babel by the Cyrus and the releasing of the Jews which paved the way for the influence of Iranian culture and Zoroastrian beliefs on Jewish beliefs.

Studying the beliefs in different religions, in general, and issues related to Eschatology and life of soul after death, in details (as it is the topic of this research), it will be found out that the God's inspiration is the source of all of them. Although some of the beliefs of Jews such as transmigration in Cabala do not exist in Islam, there are similarities which cannot be denied.

Keywords

soul, soul origin, soul destiny, Zoroastrianism, Judaism, mystical works

* Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies

** Professor, Payam-e Noor University

*** Associate Professor, Payam-e Noor University

**** PhD Student, Payam-e Noor University, Tehran

Researches in Mystical Literature
(Gawhar-i Guya)
Vol. 7, No. 1. (Sequential 24), Fall & Winter 2013

Contents	Page
❑ A Analytic Comparison between the Origin and the Destination of Soul in Zoroastrianism, Judaism and Three Works of Muslim Mystics T. Pournamdariyan - F. Koopa - A.M. Poshtdar - M. Mohammadi	1
❑ The Study of Some Tarqimehs of Manuscripts of Shams' Sonnets..... M. Nayeri- E. Khalil Jahromi -S. Razmjoo Bakhtiari	2
❑ The Concept of Faith and its Relation with Religious Experience in..... M. Haji Esmaili- M. Moti'- P. Kamalvand	3
❑ A Study of Manuscripts of <i>Sharh-e Shatahiat</i> M. Hoseini- E. Rastad	4
❑ The Study of Sage Archetype in Suhrewardi's <i>Risalehs</i> M. Taheri- F. Rezai- H. Aqajani	5
❑ The Opposition of Shams and Molavi's Views about Hallaj..... F. Mohammadi Askarabadi- M. Malek Sabet	6
❑ The Role of Reading and Listening to the Quran in Journey..... T. Ejei- E. Reisi	7

Scientific-Research Biannual Journal of
The Iranian Society for the Promotion of Persian Language
and Literature

Researches in Mystical Literature **(Gawhar-i Gu'ya)**

Concessionaire: The Society for Promotion of Persian Language and Literature

Managing Director: Dr. Mehdi Mohaghegh

Editor-in-Chief: Dr. Seyyed Ali Asghar Mirbagheri Fard

Editorial Board:

Dr. H. Aghahosseini (Prof.)
Dr. M. Bagheri (Prof.)
Dr. T. PourNamdarian (Prof.)
Dr. J. Tajlil (Prof.)
Dr. M. Rastgar Fasai (Prof.)
Dr. Y. Talebian (Prof.)
Dr. M. Abedi (Prof.)
Dr. M. Mohaghegh (Prof.)
Dr. S.A. Mirbagheri Fard (Prof.)
Dr. M.J. Yahaghi (Prof.)

Executive Director: Marzieh Jalali

Persian Editor: Dr. Ali- Akbar Ahmadi Darani

English Editor & Translator: Ehsan Golahmar

Type and Layout: Azam Toghyani

Publisher: University of Isfahan

Address: Gawhar-i Gu'ya Quarterly, Faculty of Persian Language and Literature, University of Isfahan, Isfahan, Islamic Republic of Iran

Postal Code: 81744

Tel: +98-311-7933097

Fax: +98-311-7933151

E-mail: gawhar@litr.ui.ac.ir

University of Isfahan Journals System: <http://uijs.ui.ac.ir>

In the name of GOD

Researches in Mystical Literature
(Gawhar-i Gu[^]ya)
(Rational Soul)
Scientific- Research Biannual Journal

of
The Iranian Society for
the Promotion of Persian
Language and Literature

Vol. 7, No. 1 (Sequential 24)
Fall & Winter, 2013