

آموزه‌های صوفیان  
از دیروز تا امروز



قصیده‌سرا

آموزه‌های صوفیان

از دیروز تا امروز

دکتر سیدحسین نصر

ترجمه: دکتر حسین حیدری - محمدهادی امینی

طرح جلد: حمیدرضا وصاف

چاپ اول: مرداد ۱۳۸۲

چاپ دوم: مهر ۱۳۸۲

چاپ سوم: تیر ۱۳۸۳

چاپ چهارم: آبان ۱۳۸۴

چاپ پنجم: ۱۳۸۹

چاپ: سحاب

تعداد: ۱۵۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است.

۴۴۰۰ تومان

تلفن: ۸۸۹۹۲۹۸۷

صندوق پستی ۶۳۵۴ - ۱۵۸۷۵

پست الکترونیک: [ghasidehsara@hotmail.com](mailto:ghasidehsara@hotmail.com)

فروش اینترنتی: [iketab.com](http://iketab.com)

این کتاب با سرمایه گذاری شرکت نقش امید صبا چاپ و منتشر شده است

نصر، سیدحسین، ۱۳۱۲-

آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز / سیدحسین نصر؛ ترجمه حسین

حیدری، محمدهادی امینی- تهران: قصیده‌سرا، چاپ اول ۱۳۸۲، چاپ

دوم ۱۳۸۲، چاپ سوم ۱۳۸۳، چاپ چهارم ۱۳۸۴، چاپ پنجم ۱۳۸۹.

۲۸۸ ص.- (دین و عرفان: ۱۱) ISBN 964-7675-63-1

فهرستتویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتاب حاضر ترجمه کتاب "Living Sufism" است.

کتابنامه: ص. ۲۶۵-۲۷۰؛ همچنین به صورت زیرنویس.

۱. تصوف. ۲. عرفان اسلامی. الف. امینی، محمدهادی، ۱۳۳۶-

ب. حیدری، حسین، ۱۳۴۲- ج. عنوان.

۲۹۷/۸۲

BPT۲۸۴/۵/۶۳۹

۱۳۸۱

م۸۱-۴۶۲۷۹

کتابخانه ملی ایران

۹	پیشگفتار ترجمه فارسی
۱۵	از فیزیک تا حکمت جاودان

### بخش اول

۲۷	فصل اول: زمینه‌ها و عوامل پایداری طلب عرفان
۷۴	فصل دوم: تصوف و تمامیت و کمال انسان
۸۹	فصل سوم: وحی، عقل کلی و عقل جزئی در قرآن و عرفان اسلامی
۹۹	فصل چهارم: سیمای پیر در ادب عرفانی فارسی
۱۱۳	فصل پنجم: حالات و مقامات عارفان
	فصل ششم: عناصر پایدار عرفانی در جهان تحول‌اندیش و نسبی‌گرای
۱۳۳	جدید

### بخش دوم

۱۵۱	فصل هفتم: تصوف قرن هفتم و مکتب ابن عربی
۱۶۲	فصل هشتم: پیوندهای ماهوری و تاریخی تصوف با تشیع

### بخش سوم

۱۸۹	فصل نهم: اسلام و رویارویی ادیان
-----	---------------------------------

فصل دهم: عرفان اسلامی و بحران محیط زیست: تسخیر طبیعت و آموزه‌های  
علم شرق..... ۲۳۷  
فصل یازدهم: اسلام برای عرضه به دنیای جدید چه دارد؟..... ۲۵۴

کتاب‌نامه مترجمان..... ۲۶۵  
فهرست اصطلاحات و تعبیرات عرفانی و دینی کتاب (انگلیسی - فارسی) ۲۷۱  
فهرست اصطلاحات و تعبیرات عرفانی و دینی کتاب (فارسی - انگلیسی) ۲۷۸

پیامبر خاتم (ص):

**الْإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ**  
(احسان این است که خداوند را چنان بپرستی که  
گویی او را می بینی، و اگر تو او را نمی بینی، او تو را  
می بیند.)

ای خدای بی نظیر ایثار کن  
گوش را چون حلقه دادی زین سخن  
گوش ما گیر و بدان مجلس کشان  
کز رحیقت می خورند آن سرخوشان  
چون به ما بویی رسانیدی از این  
سر میند آن مشک را ای رب دین<sup>۱</sup>

### پیشگفتار مترجمان

براستی طریقت (سیر روحانی) یا تصوف چیست و در حیات دینی فرد چه جایگاهی دارد؟

گفته اند: «شریعت... در اصطلاح عبارت است از امور دینی که حضرت حق عز شأنه و عظم برهانه جهت بندگان به لسان پیامبر تعیین فرموده از اقوال و اعمال و احکام که متابعت آن سبب انتظام امور معاش و معاد باشد و موجب حصول کمالات گردد»<sup>۲</sup>

اما شریعت - از نظر اهل تصوف و عرفان، با همه اهمیت و با وجود اینکه نشان از حقیقت و حق تعالی دارد، و دارای خصلت از اوایی و به سوی اوایی است - تنها راه بردن به گفت انبیاء است، افرختن چراغ است برای دیدن، بند کردن خود است به حبل آسمانی، نشانه نیاز است، و تلاش برای دیدن حق است در پرتو چراغ، دیدن او است در عین دیدن خود، و از این قبیل و نه بیش از آن. اما آیا کار خلق با حق در این مرحله

۱. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی دفتر پنجم، ابیات ۳۰۵-۳۰۷.

۲. لاهیجی، مفاتیح الاعجاز، ص ۲۴۶.

پایان می‌پذیرد؟ آیا تنها دانستن و افروختن چراغ - که صد البته شرط لازم نیل به مقصد است - فرد را به مقصد نیز می‌رساند؟ هدف رسیدن به منزل است یا شنیدن اوصاف آن و از دور نگرستن بدان؟

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت میان این و آن باشد طریقت<sup>۱</sup>

روشن است که دین یا شرع و به عبارت روشن‌تر مذهب - از مصدر ذهاب به معنای رفتن - متضمّن معنای سیر و حرکت به سوی مبدأ و شارع است. اما از طرفی نیل به حق یا «حقیقت» که جان است و مغز و لبّ دین، از آنجا که راه بردن فانی است به باقی، مادام که فرد متصف به اوصاف فانی است دست نیافتنی است، زیرا وصال دو چیز، فرع بر وجود سنخیت بین آن‌ها است. اینجا است که راز متعال و منزّه بودن حق در عین نزدیکی و در دسترس بودن وی - بنابر مفاد آیات فراوان قرآنی - گشوده می‌گردد. در قرآن کریم از طرفی آیاتی از قبیل «یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْعَنِيُّ الْحَمِيدُ»<sup>۲</sup> را شاهدیم و از سوی دیگر کریمه‌هایی چون: «نُحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»<sup>۳</sup> و «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذْ دَعَانِ»<sup>۴</sup> را. تمام دارایی بندگان فقط جام‌گذاری و فقر آن‌ها است، که هیچ از خود ندارند، همه نیازمند و نقصان و فقر و سیه‌رویی. و نیازمند کجا و غنی علی‌الاطلاق کجا؟

سیه‌رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد، و الله اعلم<sup>۵</sup>

۱. شبستری، گلشن راز، بیت ۳۸۵. ۲. فاطر / ۱۵

۳. ق / ۱۶. ۴. بقره / ۱۸۶

۵. شیخ محمود شبستری، گلشن راز، ب ۱۵۶.

دوری در عین نزدیکی، بی نهایت کوچک در برابر بی نهایت بزرگ! اما هر دو به هم نزدیک، ارتباط این دو دور و نزدیک چگونه است؟ خداوند خود پاسخ داده است. «قُلْ مَا يَعْبُؤُاْ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دَعَاؤُكُمْ»<sup>۱</sup> یعنی: اگر خواندن شما نباشد پروردگار من به شما اعتنایی نخواهد کرد. اما خواندن و دعا چیست؟ دعا در واقع اقرار به نقص و فقد و سیه رویی است و تنها سرمایه بنده است و این اقرار موجب توجه حق به خلق و پل ارتباطی بی نهایت کوچک با بی نهایت بزرگ است، چرا که غیر از این فقر و نداری هر چه هست همه از او است، نقص از او نیست و فقر، و او ذاتی واجب است و مستکمل جمیع صفات.

پس ابتدا شرع است که شنیدن است درباره حق، آن گاه و قوف به ضعف و فقد و احساس بعد، سپس پناه بردن به وی با احساس سختی حاصل از نزدیکی بدو - که از روح خود در بندگان دمیده است - و در اینجا زایش طلب یا اولین وادی طریقت ضرورت می یابد.

اما، از آنجا که انسان در عالم کثرت گرفتار است، تنوع صور و اشکال، - که آن ها را واقعی می پندارد - طی این مراحل را بسیار مشکل می سازد. طریقت یا تصوف، وظیفه شرک زدایی و رها کردن انسان از زندان عالم کثرت و نیل وی به توحید را به عهده دارد.

در این سیر، شریعت با طریقت همواره همراه است. زیرا هدف وصل شدن به حقیقت و مغز است و، وصال، فرع بر شناخت و ریشه در خاک شناخت دارد. هر وصال خاصی از زمین و خاک خاصی رویده است و ثمره هر درختی مطابق با خاکی است که در آن ریشه دارد. و لذا سالک در مسیر حق نمی تواند اتباع اوامر و اجتناب از نواهی نازلۀ آن حق نداشته باشد و این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. چنانکه مشایخ صوفیه گفته اند:

«شریعت امر بود به التزام بندگی و حقیقت، مشاهدت ربوبیت بود. هر



شریعت کی مؤید نباشد به حقیقت، پذیرفته نبود و هر حقیقت که بسته نبود به شریعت، با هیچ حاصل نیاید... شریعت پرستیدن حق است و حقیقت، دیدن حق است. شریعت قیام کردن است به آنچه فرمود و حقیقت، دیدن است آن را که قضا و تقدیر کردست و پنهان و آشکار کردست»<sup>۱</sup>

مشایخ تصوف و عرفان در حلال قرون متمادی از کیفیت این سیر روحانی، مقامات و طی منازل و احوال سالکان طریق سخن‌ها گفته و کتاب‌ها نوشته‌اند. اقوال در کیفیت احوال و اصلان و نیل به کمالات مختلف است. در عصر ما نیز دانشمندان و فرزانه‌گانی به روشنگری در این راه پرداخته، حجاب غموض و پیچیدگی آثار عارفانی چون جلال‌الدین محمد مولوی، ابن عربی و حافظ را به مدد شرح و تفسیر روشنگر خود کنار زده و گوهرهای ناب گنجینه حکمت متصوفه را صید کرده‌اند. از این رازدانان، کسانی هم‌تی والاتر داشته در بردن و معرفی این گنجینه به فرا سوی مرزهای دارالاسلام بویژه در میان جامعه علمی جهان جدید همت گمارده‌اند. دکتر سید حسین نصر مؤلف کتاب حاضر که ترجمه آن سالها پس از تألیف آن اینک ارائه می‌شود، از عالمانی است که عمر پربار خود را مصروف این مهم کرده است و زندگی‌نامه وی که به پاس قدردانی از کوشش‌های خستگی‌ناپذیر و کم‌نظیر او در این ترجمه، گردآوری و تألیف شده، فقط نمایانگر بخشی از حیات علمی پربار او است.

چاپ نخست این کتاب با عنوان Sufi Essays (مقالات عرفانی) چاپ شده ولی عنوان مذکور در چاپهای بعد (۱۹۸۰ و ۱۹۹۹ م) به Living Sufism (تصوف پویا) تغییر یافته و مقالات آن در سه بخش تنظیم گردیده است:

بخش نخست کتاب به آموزه‌های بنیادین تصوف از قبیل جایگاه عقل و وحی، مقامات و احوال، ولایت و غیره اختصاص دارد.

۱. قشیری، رساله قشریه، ص ۱۲۷.

بخش دوم شامل دو بحث مهم تاریخی یعنی رابطه تاریخی و معنوی تصوف با تشیع و ویژگیهای تصوف قرن هفتم و تأثیر مکتب ابن عربی می باشد.

بخش سوم را مؤلف به نحوه مواجهه تصوف با مسائل مهم جهان جدید از قبیل دستمایه‌های عرفان اسلامی در حل بحران محیط زیست، نوگرایی و تحول‌خواهی تمدن جدید و موقف عارفان در حل مشکلات مربوط به اختلافات و رویارویی بین پیروان ادیان بزرگ در عالم جدید اختصاص داده است.

با نگاهی به بخشهای مذکور، مترجمان عنوان «آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز» را برای این ترجمه برگزیده‌اند.

گرچه در جامعه شیعی ایران بویژه در قرون اخیر، اصطلاح عرفان اسلامی مقبولتر و خوشنام‌تر از اصطلاح تصوف است، ولی در زبان انگلیسی، مؤلف برابر نهاده Sufism را ظاهراً بر Mysticism ترجیح می دهد. احتمالاً به این دلیل که ایشان و دیگر بزرگان مکتب سنت‌گرایی، گوهر تصوف را بعد شناختی آن می دانند و در مرتبه بعد به ابعاد اجتماعی و مراسمی آن توجه دارند و از آن جا که اصطلاح Mysticism در تاریخ فرهنگ غرب یادآور آیین‌های اسراری (Mysteria = Mysteriums) از قبیل مذاهب ایزیس، میتراثیزم و غیره است، نمی تواند معرف درونمایه عرفان اسلامی باشد.<sup>۱</sup>

۱. چیتیک، دانشجوی سابق و همفکر دکتر سیدحسین نصر در پاسخ به پرسشی در این زمینه می گوید: «بسیاری از نویسندگان که عرفان را به Mysticism ترجمه می کنند، یا برعکس Mysticism را به عرفان ترجمه می کنند، نمی دانند که مفهوم Mysticism بسیار کلی تر و وسیع تر از عرفان است. اول این که مسیتی سیزم با شناخت کاری ندارد؛ حال آن که نخستین چیزی که باید از عرفان بدانیم این است که عرفان، «معرفت» است. «عرفان» و «معرفت» به یک معنی است و ریشه کلمه، «عَرَفَ» است. درست است که مسیتی سیزم تا حدی با شناخت سروکار دارد، اما ریشه اش Mystery است. Mystery یعنی آنچه

مترجمان امیدوار بودند که تا زمان چاپ ترجمه حاضر، فصل افزوده کتاب و مقدمه ترجمه فارسی را مؤلف محترم ارسال دارند ولی تاکنون این وعده خوبان به وفا نیاجامیده، امید است چاپ دوم کتاب مزین به این افزوده‌ها شود.

و بالاخره از کلیه خوانندگان صاحب‌دل و اصحاب معرفت درخواست می‌شود ترجمه کتاب را به دیده اغماض ننگرند و با یادآوری کاستی‌ها و خطاها، مترجمان را رهین منت خود سازند.

این همه گفتیم لیکن اندر بسیج بی‌عنایات خدا هیچیم هیچ  
 بی‌عنایات حق و خاصان حق گر ملک باشد سیاهستش ورق  
 حسین حیدری - محمدهادی امینی  
 اعضای هیأت علمی دانشگاه‌های کاشان و امام حسین (ع)

---

→ ناشناخته - معماً و سرّ و از اسرار است و این باز می‌گردد به نحله‌ای در یونان که سخن از اسرار یعنی اسرار الهی، می‌گفتند؛ و شاید در آنجا محملی داشته باشد...» (کیمیا، ص ۱۴۰)

## از فیزیک تا حکمت جاودان\* (مروری بر احوال، افکار و آثار دکتر سید حسین نصر)

دکتر سید حسین نصر، استاد کنونی علوم اسلامی در دانشگاه جرج واشنگتن (در واشنگتن دی. سی)، یکی از مهم‌ترین و برترین محققان مطالعات اسلامی و مطالعات تطبیقی ادیان در زمان معاصر است. وی تاکنون بیش از پنجاه کتاب و پانصد مقاله منتشر کرده که به چندین زبان مهم آسیایی، اروپایی، عربی، فارسی و غیره ترجمه گردیده است. استاد سید حسین نصر شخصیت فکری مشهوری است که هم در جهان غرب و هم در عالم اسلام مقبولیت دارد. وی دارای بیانی گیرا و پرجاذبه است، لذا عموماً برای شرکت در همایش‌های دانشگاهی (کنفرانس‌ها و سمینارها)، سخنرانی‌های عمومی و دانشگاهی و همچنین در برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی، از وی دعوت به عمل می‌آید. پیشینه فکری و دانشگاهی بسیار تأثیرگذار او بیش از چهل سال تدریس و تحقیق است.

سید حسین نصر در سال ۱۳۱۲ ه. ش. (۱۹۳۳ م) متولد شده و دوره درخشان تحصیلات تکمیلی خود را در سن جوانی برای دریافت مدرک دکتری در دانشگاه هاروارد آغاز نموده است. در همان زمان نیز پیش‌بینی

می‌شد که آتیه‌ای درخشان خواهد داشت. وی در طی سالیان دراز، شاگردان بسیاری را از نسل‌ها و نقاط مختلف عالم تعلیم داده و تربیت کرده است. هر یک از شاگردان او بعدها در زمینه‌های تخصصی خود، پژوهشگران برجسته و مهمی گردیده‌اند. از سال ۱۳۳۷ تا وقوع انقلاب اسلامی، نصر استاد دانشگاه تهران بوده و پس از وقوع انقلاب اسلامی، در دانشگاه‌های امریکا بویژه در دانشگاه تمپل (۱۳۶۳-۱۳۵۸) و از آن پس در دانشگاه جرج واشنگتن تاکنون به تدریس اشتغال داشته است. طیف موضوعات و زمینه‌های مطالعاتی استاد نصر در دوره حیات فکری و دانشگاهیش بسیار گسترده است و نوشته‌ها، سخنرانی‌ها و گفت‌گوهای او موضوعات متنوعی از قبیل فلسفه، دین، معنویت، موسیقی، هنر، معماری، علوم، ادبیات، گفت‌گویی تمدن‌ها و محیط زیست را شامل می‌شود.

کانون توجه و محور حیات فکری نصر، همواره جست‌جوی معرفت بوده است، بویژه معرفتی که آدمی را قادر سازد تا ماهیت اشیاء را دریابد و بعلاوه «او را از قیود و محدودیت‌های هستی‌خاکی» رهایی بخشد.

### مروری کوتاه بر زندگی‌نامه

#### خاستگاه خانوادگی و تحصیلات مقدماتی

سیدحسین نصر در ۱۹ فروردین ۱۳۱۲ شمسی (هفتم آوریل ۱۹۳۳ م.)، در خانواده‌ای از تبار اطباء و عالمان برجسته در تهران به دنیا آمد. پدر او سیدولی‌الله همانند پدرش، طبیب دربار بوده است. سیدحسین از جانب مادری نوادهٔ شیخ فضل‌الله نوری بوده<sup>۱</sup> و از طرف پادشاه وقت، لقب نصرالاطباء به جد پدری او داده شده است و نیاکان نصر نیز عموماً از

۱. مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال شانزدهم، شمارهٔ مهر و آذر

صوفیان بوده‌اند. یکی از نیاکان او، عالم ربانی سید محمد تقی پشت مشهدی (متولد ۱۱۸۹ هـ ق) از اولیای معروف کاشان بوده است. سید محمد تقی مدتی در محضر فاضل نراقی تلمذ کرد، سال‌ها در عتبات مقیم بود و سرانجام به کاشان بازگشت. وی از اعظم علمای زمان و افاضل فقهای دوران بوده و مؤلف کتاب تنبیح‌الاصول است. وی «فاضلی ادیب و حکیمی فقیه و آریب»<sup>۱</sup> بوده است.<sup>۲</sup>

سید حسین، تحصیلات مقدماتی را در مدرسه‌ای نزدیک منزل مسکونی گذرانید. در کنار تحصیل دوره‌های آموزشی رایج در ایران، در منزل، معلمی خصوصی به او فرانسه درس می‌داد و از محضر پدر در مسائل اسلامی و ایرانی درس می‌گرفت. او گاه ساعت‌های متمادی را در خانه به مطالعه موضوعات کلامی و فلسفی و مباحثه با پدر و دوستانش که به آنجا تردد داشتند، سرگرم بود. همان مطالعات و بحث‌ها، بنیاد تعالیم مقدماتی او را تشکیل داد و از وجوه مختلف، آهنگ و مسیر رشد و الگوهای فکری او را مشخص کرد. این وضعیت تا ۱۲ سالگی ادامه یافت.

### ادامه تحصیلات تا دکتری هاروارد

ورود نصر در ۱۲ سالگی به آمریکا، پایان‌بخش دوره پیشین و نشان دهنده

۱. ملاحیب الله شریف کاشانی، لب‌الاقاب، چاپ ۱۳۷۸ هـ ق.

۲. آیت‌الله عزیز امامت در تذکرة الشعراء در باره او می‌نویسد: «عظمت و جلالت و زهد و تقوای سید مذکور بر احدی پوشیده نیست و بعضی معتقدند که آن‌جناب از جمله کسانی است که در عصر غیبت کبری به شرف خدمت حضرت ولی عصر (روحی له‌الفداء) نائل می‌آمده است.» وی در سن ۶۹ سالگی در سال ۱۲۵۸ هـ ق در کاشان درگذشته و مقبره او در بقعه حبیب‌بن موسی (در محله پشت مشهد کاشان) در نزدیکی قبر شاه عباس صفوی است. مردم کاشان برای وی مسجد بزرگی در کنار بقعه حبیب‌بن موسی ساخته‌اند. میرزا تقی‌خان سپهر (نویسنده ناسخ‌التواریخ) در بنای این مسجد قصیده‌ای سروده که بر سردر ورودی با کاشی مرقع به چشم می‌خورد. نک: تذکرة الشعراء، آیت‌ا... سید عزیز امامت، ۱۳۵۸، ص ۵۲ و مشاهیر کاشان، حسین فرخ‌پار، نشر راسخ، صص ۳۹-۳۷.

دوره‌ای جدید و کاملاً مغایر با گذشته بود. سیدحسین در مدرسه پدی (Peddie) در نیوجرسی ثبت نام کرد و در سال ۱۹۵۰ به عنوان رتبه ممتاز کلاس و برترین دانش‌آموز کلیه کلاس‌ها، برنده جایزه ویکلیفت (Wycliffe) گردید. محتوای آموزش او در طول ۴ سال تحصیل در مدرسه پدی، شامل یادگیری زبان انگلیسی، علوم، تاریخ امریکا، فرهنگ غربی و تعالیم مسیحی می‌شد.

سیدحسین برای ادامه تحصیل دانشگاهی، انستیتو تکنولوژی ماساچوست (M.I.T) را برگزید. در آنجا بورس تحصیلی به او تعلق گرفت و نخستین دانشجوی ایرانی آن مؤسسه بود که در مقطع لیسانس تحصیل می‌کرد. وی با این هدف که به کته ماهیات اشیاء - دست کم در سطح واقعیات مادی - پی برد، رشته فیزیک را برگزید. گرچه نصر دانشجوی ممتاز کلاس شناخته می‌شد، با این حال در پایان سال اول احساس می‌کرد فضای سخت و طاقت‌فرسای القای پوزیتیویسم در مؤسسه، تحمل‌ناپذیر است و مضافاً به این نتیجه رسید که بسیاری از پرسش‌های فلسفی او بی‌پاسخ مانده است. از اینرو در اینکه رشته فیزیک بتواند او را به درک واقعیات فیزیکی برساند دچار تردیدی جدی شد. این امر او را در ادامه تحصیل در رشته فیزیک کاملاً مردّد ساخت، بویژه پس از اینکه از فیلسوف برجسته انگلستان برتراند راسل، در طی مباحثه جمع کوچکی از دانشجویان پس از سخنرانی در M.I.T شنید که: «فیزیک بخودی خود با ماهیت واقعیات فیزیکی سرو کار ندارد، بلکه به ساختارها و بنیادهای ریاضی مربوط بدان می‌پردازد.» با شنیدن این سخن، تردید او در باب علم فیزیک به یقین مبدل گردید. در سال دوم تحصیلی، ضربه روحی ناشی از عدم ارضای او از علم فیزیک، در کنار فضای طاقت‌فرسای علمی گروه، سبب بروز بحران روحی و فکری عظیمی در وی گردید. اگر چه این بحران به عدم اعتقادش به

خداوند نینجامید، ولی بعضی از ارکان و مبانی جهان‌بینی او را - از قبیل درک معنای حیات، اهمیت معرفت و ابزارهای فهم حقایق - متزلزل کرد و او آماده شد که از تحصیل فیزیک در آن مؤسسه آموزشی صرف نظر کرده، ایالات متحده را به مقصد جست‌جوی حقیقت ترک کند، اما تقیدات و پیروی از توصیه‌های پدر، مانع این کار گردید. سیدحسین در عین حال که دلبستگی‌اش را به فیزیک از دست داده بود، در M.I.T باقی ماند و با کارنامه‌ای درخشان در رشته فیزیک و ریاضیات در سال ۱۳۳۳ فارغ‌التحصیل گردید.

چنانکه گذشت، در سال دوم تحصیل دانشگاهی سیدحسین به این نتیجه رسیده بود که علم فیزیک رساننده او به مطلوب نیست و به پرسش‌های بنیادین او پاسخ نمی‌دهد، لذا تصمیم گرفت برای رسیدن به پاسخ‌ها به رشته تحصیلی دیگری نیز روی آورد؛ لذا مطالعه گسترده‌ای را در علوم انسانی آغاز کرد و در سال‌های مختلف در این رشته بویژه در کلاس‌های استاد سانتیلانا<sup>۱</sup> تاریخ‌نگار علوم و فیلسوف شهیر اسپانیایی حاضر گردید و تحت تعلیم و ارشاد او، نصر مطالعه جدیدی را در حکمت یونان قدیم (فلسفه‌های فیثاغورث، افلاطون، ارسطو و فلوپین)، فلسفه قرون وسطای اروپا، کتاب پررمز و عرفانی کم‌دی الهی دانته، تعالیم هندویسم و نقدهای اندیشه غرب، در پیش گرفت. استاد مزبور برای نخستین بار سیدحسین را با آثار یکی از مهم‌ترین نویسندگان سنت گرای غرب در قرون معاصر یعنی رنه گنون<sup>۲</sup> آشنا کرد. آثار گنون در تعیین

- 
۱. Georgio de Santillana (۱۹۵۲ - ۱۸۶۳). شاعر و فیلسوف متولد مادرید در اسپانیا که در ۱۸۲۷ به امریکا مهاجرت کرد. وی بین سال‌های ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۲ استاد فلسفه در دانشگاه هاروارد بود و آثار متعددی در شعر و فلسفه از قبیل: معنی زیبایی (۱۸۹۶)، شکاکیت و ایمان جوانی (۱۹۲۳)، مذهب افلاطونی و حیات معنوی (۱۹۲۷)، قلمرو حقیقت (۱۹۳۷) و قلمرو روح (۱۹۴۰)، از وی به جای مانده است.
  ۲. Rene Guenon (۱۹۵۱ - ۱۸۸۶). سنت شناس، عالم فلسفه اولی و دین شناس



چارچوب و مبانی عقلانی دیدگاه سنت گرایانه نصر تأثیری قاطع داشت. از دیگر توفیقات او در این دوره، دسترسی به کتابخانه کوماراسوامی<sup>۱</sup> متخصص تاریخ هنر و فیلسوف برجسته سیلانی بود. کتابخانه او مجموعه‌ای کم‌نظیر در زمینه‌های فلسفه قدیم از سراسر جهان در برداشت و برای اولین بار این کتابخانه سیدحسین نصر را با آثار دیگر نویسندگان سنت‌گرای غرب آشنا کرد؛ نویسندگانی از قبیل فریتهوف شوان<sup>۲</sup>، تیتوس

→ فرانسوی. وی در سال ۱۹۰۴ در پاریس به تحقیق در زمینه ریاضیات و سپس فلسفه پرداخت و بعدها مدرس این علوم شد. گنون زمانی جذب مجامع سری و فراماسونری شد و به بعضی از آن‌ها از جمله طریقهٔ هرمسی *Martiniste* و کلیسای گنوسی وارد شد. و با نام *Palingenius* مقالات متعددی در نشریهٔ *La gnose* می‌نوشت. گنون زمانی که با عقاید شرقی آشنایی بیشتری پیدا کرد، حلقات سری پاریسی را ترک گفت. در ۱۹۱۲ از طریق «عبدالهادی» عارف سوئدی، از انفاس پیر طریقت مصری «شیخ عبدالرحمن الیاس الکبیر» بهره برد و مسلمان شد. در ۱۹۳۰ پس از مرگ همسرش، به مصر رفت و بقیهٔ ایام را در مصر به عنوان یک مسلمان و با نام شیخ «عبدالوحید یحیی» زیست. وی با علمای بزرگ مصر نظیر شیخ «عبدالحلیم محمود» - که بعدها رئیس الازهر شد - مصاحب بود. گنون روابط زیادی با علمای سنت شناس جهان نظیر کوماراسوامی، مارکو پالیس، ایولا، و تیتوس بورکهارت داشت. نوشته‌های وی بالغ بر ۲۹ کتاب و حدود ۵۰۰ مقاله می‌گردد که در زمینه‌های دین، متافیزیک، علوم سنتی، هنر مقدس و نمادگرایی، باطنی‌گرایی و نقد جهان معاصر می‌باشد (*Encyclopaedia of Religion* Vol.6, P.136-7).

۱. کوماراسوامی *Ananda Coomaraswamy* (متوفی ۱۹۴۷). نابغهٔ عجیب و مورخ هنر بی‌نظیر این قرن، که بیش از پانصد مقاله و ده‌ها کتاب - تقریباً در همهٔ زمینه‌های هنر سنتی در شرق و غرب - و نیز حکمت و فلسفه و عرفان و دین نوشته است. (نک: مبانی هنر معنوی صص ۱۳۲-۱۳۱)

۲. *Frithjof Schuon*، (متولد ۱۹۰۷ در سویس در خانواده‌ای آلمانی و متوفی ۱۹۹۸ در امریکا) امروزه برجسته‌ترین عرضه‌کنندهٔ آموزه‌های سنتی یا حکمت خالده به شمار می‌رود. وی و دیگر اعضای خانواده در نوجوانی به فرانسه رفتند. در سنین جوانی با آثار رنه گنون آشنا شد. در سال ۱۹۳۲ از الجزایر دیدن کرد و با شیخ احمد العلوی ملاقات کرد و عمیقاً از این ملاقات متأثر گردید. در سال‌های بعد به هند رفت و نهایتاً عمدهٔ زندگیش را در سوئیس و سرانجام در امریکا (از ۱۹۸۱) سپری کرد. اولین اثر وی وحدت استعلایی ادیان بود که در ۱۹۴۸ در پاریس منتشر شد. وی پس از مسلمان شدن، نام شیخ عیسی

بورکهارت (Titus Burckardt)<sup>۱</sup>، مارکو پالیس (Marco Pallis) و مارتین لینگز<sup>۲</sup> و دیگر کسانی که بر اندیشه و روحیات معنوی او اثری عمیق و دیرپای باقی گذاردند.

به گفته دکتر حسین نصر، کشف فلسفه سنتی و حکمت خالده (جاودان خرد) (philosophia perennis) از طریق مطالعه آثار آن بزرگان، شراره‌های بحران درونیش را فرو نشانیده و به یقین و آرامشی رسانید که تاکنون همراه او مانده است. نصر از آن پس به وجود حقیقت مطلق اطمینان یافت و معتقد شد که آن حقیقت از طریق معرفت عقلانی و اشراقی هدایت شده از جانب وحی، دریافتنی است. از این زمان عشق دوران کودکیش به کسب معرفت در سطحی عمیق‌تر و والاتر به او بازگشت و بعد از آن مرحله سرنوشت‌ساز، به شدت هم خود را مصروف آثار سنت گرایانه گردانید. ولی با وجود این، بعدها پس از بازگشت به وطن (۱۳۳۷) و فراگیری فلسفه اسلامی

---

→ نورالدین احمد را برای خود برگزید. برخی از آثار وی عبارت است از چشم دل، مواظف حکمت، به دنبال آیین بودا، اسلام و حکمت خالده، صدف و گوهر تصوف، (نک: زندگی نامه فریتهوف شوان، فروزان راسخی، مجله نقد و نظر، س ۴، ش ۳ و ۴، صص ۱۱۴ - ۱۱۹).

۱. پسر کارل بورکهارت مجسمه ساز سوئسی... در سال ۱۹۳۵ پس از مسافرت به افریقای شمالی در فاس شیفته هنر و تمدن و معنویت اسلامی شد... کتب بی نظیر شهرهای عالم روح که هر یک در نوع خود شاهکاری از تحقیق است، زیر نظر او انتشار یافت. شهرت وی بیشتر مربوط به تحقیقات و ترجمه‌های ژرف او در تصوف است. کتابی به نام اصول تصوف دارد که به انگلیسی و فرانسه ترجمه شده است. وی کتاب الانسان الکامل جیلی و فصوص الحکم این عربی را ترجمه نموده است. (مطالعاتی در هنر دینی، زیر نظر دکتر سید حسین نصر، شماره ۲).

۲. Martin Lings (متولد ۱۹۰۹). از شاگردان شوان و اصلاً انگلیسی و از خانواده‌ای پروتستان برخاسته بود. در سال‌های ۱۹۳۷ و ۱۹۳۸ در اثر آشنایی با بعضی مسلمانان الجزایر، شیفته اسلام شد و به اسلام مشرف گردید. این عده از پیروان صوفی عارف الجزایری شیخ احمد العلوی بودند که لینگز هم به فرقه آنان - فرقه شاذلیه - گروید و بقیه عمر خود را صرف تحقیق و معرفی معارف اسلامی به غرب کرد. (مارتین لینگز، عارفی از الجزایر، مقدمه مترجم).

در حضور استادان سنتی ایران، به آثار فلسفی به زبان عربی تسلط پیدا کرد.

نصر در سال ۱۳۳۵ در رشته‌های زمین‌شناسی و ژئوفیزیک مقطع کارشناسی ارشد را به پایان رسانید و در سن بیست و پنج سالگی با درجهٔ دکتری از دانشگاه هاروارد در رشته‌های تاریخ علم و فلسفه فارغ‌التحصیل شد و پس از آن به تکمیل نخستین کتابش علم و تمدن در اسلام همت گماشت. رساله دکتری او مفهوم طبیعت در اندیشه اسلامی<sup>۱</sup> را دانشگاه هاروارد در سال ۱۹۶۴، با عنوان مقدمه‌ای بر آموزه‌های کیهان‌شناسی اسلامی<sup>۲</sup> منتشر کرد. با وجود اینکه مرتبهٔ استادیاری دانشگاه هاروارد به او پیشنهاد شد و در دورهٔ تحصیلات عالی در آن دانشگاه سابقهٔ تدریس داشت، اما تصمیم گرفت برای همیشه به ایران بازگردد.

در دورهٔ تحصیل در هاروارد، نصر به کشورهای اروپایی بویژه فرانسه، سوئد، بریتانیا، ایتالیا و اسپانیا مسافرت می‌کرد و می‌کوشید تا آفاق فکری خود را گسترهٔ بیشتری داده و ملاقات‌های پربار و مهمی داشته باشد. در طی این مسافرت‌ها با اندیشمندان سنت‌گرا و شارحان حکمت خالده (یعنی شوان و بورکهارت)، دیدار کرد. این دو بر اندیشهٔ نصر کاملاً تأثیر گذاردند و سهم عمده‌ای در حیات معنوی و فکری او داشتند. وی همچنین به مراکش نیز سفر کرد. این سفر از جهات معنوی بسیار ارزشمند بود، چراکه او بشدت دلبستهٔ تصوفی بود که در قالب تعالیم و اعمال شیخ احمد العلوی (شیخ بزرگ صوفیهٔ مراکش) معرفی می‌گردید. بنابراین، می‌توان گفت سال‌های تحصیل نصر در هاروارد، ارکان و اصول عمدهٔ تفکر و معنویت جهان‌بینی ژرف او را متبلور کرده و آن اصول، خط سیر و الگوهای پیشهٔ دانشگاهی و پژوهشی آتی او را سمت و سوی داده است.

1. *Conceptions of Nature in Islamic Thought*

2. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*

## بازگشت به ایران

دکتر نصر پس از بازگشت به ایران در سال ۱۳۳۷، با مرتبهٔ دانشجویی فلسفه و تاریخ علوم در دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تدریس را شروع کرد. چند ماه بعد، با دختر یکی از دوستان خانوادگی پدرش ازدواج کرد و پنج سال بعد (یعنی در سی سالگی) جوان‌ترین عضو هیأت علمی بود که مرتبهٔ استادی کامل را احراز کرد. دکتر نصر از این موقعیت و مرتبهٔ ممتاز علمی استفاده کرد تا تحولاتی بنیادین در جهت تقویت و رشد برنامه‌های آموزشی رشتهٔ فلسفهٔ دانشگاه تهران ایجاد کند. چون برنامه‌های درسی این دانشگاه نیز مانند دیگر دانشگاه‌ها، کاملاً متأثر و تحت نفوذ فرهنگ دانشگاه‌های فرانسه بود، لذا نصر حرکت مهمی را در تعلیم فلسفهٔ اسلامی از نگاه خود فیلسوفان مسلمان و از منظر خود فلسفهٔ اسلامی شروع کرد. وی دانشجویان ایرانی را تشویق می‌کرد تا دیگر فلسفه‌ها و سنت‌های فکری را از نگاه خود مطالعه و بررسی کنند و مدعی بود که هیچ کس جز خود فرد نمی‌تواند سنت فکری فرهنگش را فهم کند و ارزش آن را دریابد، همچنان‌که کسی نمی‌تواند با استفاده از چشم‌های دیگران به نظارهٔ خود بنشیند. دکتر نصر در افزایش آگاهی‌ها و علایق دانشجویان و اعضای هیأت علمی دانشکده نسبت به فلسفهٔ شرق توفیقات زیادی کسب کرد. از آنجا که دانشگاه تهران در آن زمان، تنها برگزارکنندهٔ دورهٔ دکتری فلسفه در ایران بود، تغییرات و تأثیرگذاری‌های او فراگیر شده، بسیاری از دانشگاه‌های ایران این تحولات را در مطالعات فلسفی دوره‌های آموزشی مربوط اعمال کردند و تا زمان حاضر نیز تأثیر این قاعدهٔ دکتر نصر در ایران بر جای مانده است که: «دانشجویان ایرانی باید سنت‌های فلسفی دیگران را از موضع سنت خود بنگرند، به جای آنکه از نگاه فلسفی و اندیشهٔ غرب سنت خود را نظاره کنند.» دانشجویانی که نصر پرورش داد، بعداً استادان و محققان فلسفه

دانشگاه‌های مختلف ایران و جهان شده، مجری و مبلغ این دیدگاه و قاعدهٔ نصر گردیدند.

دکتر نصر مضافاً، برنامهٔ دورهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی برای غیر فارسی‌زبانان را نیز تدریس کرد و با تقویت غنای فلسفی دورهٔ مذکور، تعدادی از دانشجویان برجستهٔ خارجی را برای یادگیری زبان فارسی و آشنایی با گنجینهٔ غنی ادبیات عرفانی و فلسفی ایران (به زبان فارسی) پذیرفت. بسیاری از دانشجویانی که دورهٔ مذکور را طی کردند، از قبیل پژوهشگر امریکایی ویلیام چیتیک و همسر او خانم ساچیکو موراتای (Sachika murata) ژاپنی، خود محققان ناموری در این زمینه شده‌اند.

نصر ضمناً از سال ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۱ مسئولیت ریاست دانشکدهٔ ادبیات و برای مدتی سمت معاونت دانشگاه تهران را بر عهده داشته است. او همواره از این موفقیت‌ها و فرصت‌ها در جهت تقویت برنامه‌های دانشگاهی رشته‌های علوم انسانی بطور عام، و برنامهٔ رشتهٔ فلسفه بطور خاص استفاده می‌کرده است. دکتر نصر در سال ۱۳۵۱ با حکم شاه به ریاست دانشگاه صنعتی آریامهر (صنعتی شریف امروز) منصوب گردید. آن دانشگاه در آن زمان پیشتاز و سرآمد دانشگاه‌های علمی صنعتی ایران بود. شاه - در مقام پشتیبان دانشگاه - به نصر دستور داد تا آن دانشگاه را بر حسب الگوی M.I.T، اما با ریشه‌های عمیق فرهنگ ایرانی توسعه دهد. در نتیجه نصر با تأکید بر فلسفهٔ اسلامی علوم، برنامه‌های پرمایهٔ علوم انسانی را در زمینهٔ اندیشه و فرهنگ اسلامی بنیاد نهاد. تأثیر کوشش‌های خلاقانهٔ او منتهی به این شد که چند سال قبل، دانشگاه صنعتی شریف برای اولین بار کارشناسی‌ارشد دورهٔ آموزشی فلسفهٔ علم را بر مبنای فلسفهٔ اسلامی علوم تأسیس کند. ملکهٔ ایران دکتر نصر را در سال ۱۳۵۲ مأمور کرد تا با حمایت او مرکزی برای مطالعه و آموزش فلسفه تأسیس کند. در پی آن دستور، (در سال ۱۳۵۳)، انجمن شاهنشاهی فلسفه

تأسیس و در ظرف مدت کوتاهی به یکی از مهم‌ترین و پویاترین مراکز پژوهشی و آموزشی فلسفه در عالم اسلام مبدل گردید. دکتر نصر توانست غنی‌ترین کتابخانه تخصصی فلسفه را در ایران ایجاد کند و بعضی از برجسته‌ترین محققان از قبیل هانری کربن و توشیهیکو ایزوتسو و غیره را از شرق و غرب عالم در آنجا گرد آورد. انجمن، به برگزاری سمینارها و سلسله سخنرانی‌های فیلسوفان اقدام کرد و دوره‌های کوتاه مدت و بلندمدت پژوهشی را در زمینه‌های فلسفه اسلامی و فلسفه تطبیقی برای علاقه‌مندان دایر گردانید و علاوه بر آن، برای چاپ آثار در این زمینه‌ها به زبان‌های فارسی، عربی، انگلیسی و فرانسه برنامه گسترده‌ای را تدارک دید.

جنبه دیگر بسیار مهم فعالیت فکری نصر پس از بازگشت به ایران این بود که به شیوه قدما و بصورت حضوری در محضر استادان سنتی فلسفه اسلامی زانو زند و فلسفه اسلامی را از نو فراگیرد. لذا به مدت بیست سال، هفته‌ای سه روز، در مدرسه سپهسالار و در منازل خصوصی استادان در تهران، قم و قزوین تلمذ می‌کرد. از جمله استادان بزرگ او سید محمد کاظم عصار (استاد مسلم فقه و فلسفه اسلامی و از دوستان نزدیک پدرش) و علامه محمد حسین طباطبایی (چهره برجسته و درخشان تفسیر قرآن، فلسفه و عرفان اسلامی) بودند. از دیگر استادان او می‌توانیم از سید ابوالحسن قزوینی یاد کنیم که فقیهی بزرگ و عالمی جلیل‌القدر در علوم عقلی بود و تسلطی بی‌نظیر بر ریاضیات، نجوم و فلسفه قدیم داشت. دکتر نصر چندین متن مهم فلسفه اسلامی از قبیل اسفار ملاصدرا و شرح منظومه سبزواری را نزد آنان فرا گرفت و علاوه بر افادات شفاهی علمی، از اشراقات و فیوضات معنوی بی‌قیاس آنان نیز مستفیض گردید. بدین ترتیب، دکتر نصر توانسته بود از بالاترین سطح دوره‌های تحصیلی شرق و غرب بهره برده، به جامعیت کم‌نظیر، موقعیت

ممتاز و صلاحیت ویژه‌ای دست یابد تا آنکه بتواند در موضوعات بسیار متنوع مربوط به مواجهه غرب و شرق، سنت گرایی و مدرنیته، سخنرانی کند یا کتاب‌ها و مقالات بنگارد. آثار او نیز در این باب، نشان‌دهنده چنین جامعیت کم‌نظیری است.

سیدحسین نصر در مدت اقامت در ایران، آثار متعددی به زبان‌های فارسی، انگلیسی و گاه به فرانسه و عربی تالیف کرد. وی رساله دکتری خود را به زبان فارسی تحریر و چاپ کرد و این کتاب، برنده جایزه سلطنتی کتاب گردید. نصر بعضی از متون فلسفی مهم از قبیل مجموعه آثار کامل سهروردی و ملاصدرا و متون عربی ابن سینا و بیرونی را تصحیح انتقادی کرده است. علاقه وافر نصر به فلسفه ملاصدرا (یکی از بزرگترین فلاسفه متأخر عالم اسلام) زمینه‌ساز انتشار آثار صدرالمتهلین به وسیله استادان سنتی فلسفه اسلامی گردید و خود نصر نیز نخستین کسی بود که ملاصدرا را به جهان انگلیسی زبان معرفی کرد.

دکتر نصر با همکاری ویلیام چیتیک، کتابشناسی توصیفی علوم اسلامی را در سه جلد به زبان‌های فارسی و انگلیسی به طبع رسانید. از دیگر آثار او در آن دوره، کتاب سه حکیم مسلمان بود. وی کتاب علم و تمدن در اسلام را که در دوره تحصیل در دانشگاه هاروارد نگاشته بود، در ایران تکمیل و منتشر کرد. هر دو کتاب در مدت بسیار کوتاهی به چندین زبان دنیا ترجمه و منتشر شد و در ایران نیز بارها تجدید چاپ شده و در طول سی سال گذشته به عنوان کتاب‌های درسی فلسفه و علوم اسلامی در دانشگاه‌های ایران شناخته می‌شوند. کتاب سه حکیم مسلمان که به کل سنت عقلانی اسلام توجه کرده، حاصل سه سخنرانی او به عنوان نخستین استاد مدعو مرکز مطالعه ادیان جهان در هاروارد بوده است.

در سال تحصیلی ۶۵-۱۹۶۴ نصر در دانشگاه امریکایی بیروت به عنوان نخستین استاد مطالعات اسلامی آقاخان عهده‌دار تدریس بود.

کتاب آرمان‌ها و واقعیات اسلام<sup>۱</sup> - که یکی از پراقبال‌ترین کتاب‌ها دربارهٔ دین اسلام است و عالم اسلام را بخوبی معرفی می‌کند و بعضی از فراگیرترین و عمیق‌ترین ابعاد این دین را توضیح می‌دهد، بر اساس متن شش سخنرانی نخست از پانزده سخنرانی او در دانشگاه مذکور نوشته شده است.

در سال ۱۹۶۶، از دکتر نصر دعوت به عمل آمد تا در دانشگاه شیکاگو در مجموعه سخنرانی‌های راکفلر (The Rockefeller Lectures) در باب برخی از جنبه‌های ارتباط مذهب و فلسفه با محیط زیست سخنرانی کند؛ لذا وی بدین منظور، کتاب انسان و طبیعت: بحران معنوی انسان جدید را قلم زد. این کتاب با پرداختن به ریشه‌های فلسفی و معنوی این موضوع، نخستین اثری است که به وجود آمدن بحران محیط زیست را پیش‌بینی می‌کند. از دیگر کتب او می‌توانیم فلسفه الهی و متعالی صدرالدین شیرازی، اسلام و معضلات انسان جدید و مقالات عرفانی را نام ببریم. دو کتاب آخر با استقبال عامه مواجه شده و به بسیاری از زبان‌های اروپایی و اسلامی ترجمه و به کرات تجدید چاپ شده است. کتاب دیگر وی با عنوان مطالعات اسلامی مجموعه مقالاتی است که ابعاد مختلف سنت اسلامی را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. این کتاب بعدها تکمیل و تحت عنوان حیات و اندیشه اسلامی منتشر شده است.

دکتر نصر در زمان اقامت در لبنان با چندین نفر از محققان و اندیشمندان برجسته شیعی و کاتولیک گفت‌گویی علمی داشته است. آن ایام، فرصت مغتنمی بود تا نصر با سیده فاطمه یثروطیه، دختر بنیان‌گذار سلسلهٔ یثروطیه (شاخه‌ای از سلسلهٔ صوفیهٔ شاذلیه)، ملاقات و گفت‌گو کند.

نصر گرچه در سال‌های مزبور، در ایران زندگی کرد اما تماس جدی



خود را با ایالات متحده و دانشگاه‌های مهم آن کشور حفظ کرد. او در سال‌های ۱۹۶۲ و ۱۹۶۵ در هاروارد تدریس داشت و سمینارهای کوتاه مدتی را در دانشگاه‌های پرینستون و یوتا (Utah) اجرا کرد. نصر در آمریکا با چند تن از محققان بزرگ آمریکا از قبیل هوستن اسمیت (استاد فلسفه و ادیان تطبیقی)، جاکوب فیلدمن، ویراستار اثر معروف شمشیر عرفان (شامل مقالات عرفانی دکتر نصر و شماری از فیلسوفان و متکلمان کاتولیک و پروتستان) رابطه نزدیکی داشت. دکتر نصر همچنین در طراحی و گسترش مطالعات اسلامی و ایرانی با چند دانشگاه از قبیل پرینستون، اوتا و دانشگاه جنوب کالیفرنیا همکاری داشت. وی در سال ۱۹۷۷ در زمینه فلسفه و معنای هنر اسلامی در دانشگاه نیویورک سخنرانی کورکیان (Kevorkian Lectures) را برگزار کرد.

#### بازگشت ناخواسته به آمریکا

دکتر نصر در سال ۱۳۵۷ با وقوع انقلاب اسلامی در کنار خانواده‌اش به ایالات متحده بازگشت تا مجدداً موقعیت دانشگاهی و حیات علمی‌اش را حفظ کند. چندی پس از وقوع انقلاب اسلامی دانشگاه ادینبورگ نصر را به همکاری فراخواند و این افتخار نصیب او شد که به عنوان اولین اندیشمند غیر غربی برای ایراد سخنرانی در مشهورترین مجموعه سخنرانی‌ها در زمینه الهیات طبیعی و فلسفه دین در غرب (سخنرانی‌های گیفورد)، از او دعوت به عمل آید. لذا وی به این منظور متن سخنرانی و در نتیجه کتاب معرفت و معنویت را تألیف کرد. این کتاب از مهم‌ترین آثار اوست که بر محققان و دانشجویان مطالعات دینی بسیار تأثیرگذار بوده و در دوره طاق‌فرسای فکری و تردد مابین فیلادلفیا و بوستن آماده شده است. نصر خود گفته است که در واقع نگارش کتاب معرفت و معنویت، مرهون عنایت و توفیق حق تعالی بوده و توانسته است متن آن (سخنرانی

ادینبورگ) را در مدتی کمتر از سه ماه به انجام رساند. نصر احساس می‌کرده که گویا کتاب را از روی نسخه‌ای که در ذهن دارد، رونویسی و کتابت می‌کند. در سال ۱۹۸۲، جهت تألیف و تدوین پروژه مهم انتشار دائرةالمعارف دین و معنویت از نصر برای همکاری با اورت کوزین (Ewert Cousin) سروراستار و استاد فلسفه قرون وسطی در دانشگاه فوردام (Fordham) و بسیاری دیگر از فیلسوفان و محققان برجسته رشته ادیان دعوت به عمل آمد و او ویراستاری دو جلد مربوط به دین اسلام را به عهده گرفت و سرانجام اثر مزبور در سال‌های ۱۹۸۹ و ۱۹۹۱ به بازار نشر وارد گردید. هر دو جلد مذکور، مراجع انگلیسی بی‌نظیری برای علاقه‌مندان به حساب می‌آیند. در سال ۱۹۸۳، نصر در زمینه فلسفه دین، در دانشگاه تورنتو کانادا در مجموعه سخنرانی‌های ویگند<sup>۱</sup> خطاب داشت. وی همچنین در بنیان‌گذاری بخش رهبانیت (Hermeticism) و حکمت خالده (جاودان خرد) در آکادمی امریکایی ادیان همکاری داشت.

در نتیجه فعالیت‌های فوق دکتر نصر در محافل دانشگاهی امریکا به عنوان اندیشمندی سنت‌گرا و شارح و طرفدار جهان‌بینی حکمت خالده معروف گردید. در واقع بسیاری از کوشش‌های فکری و نوشته‌های او - از زمانی که علی‌رغم میلش در امریکا اقامت دارد - مصروف این محور فکری مهم و زمینه‌های ادیان تطبیقی، فلسفه و گفت‌گوهای دینی شده است و در این موضوعات با فلاسفه و متکلمان برجسته مسیحی و یهودی از قبیل هانس کونگ (Hans Kung)، جان هیک، و ربی ازمر شورک<sup>۲</sup> به مناظره و مباحثه نشسته است. نصر در سال ۱۹۸۶ نوشته‌های اصلی شوان را ویراستاری کرد. وی در سال ۱۹۹۰ به سرپرستی «مرکز مطالعه اسلام و ارتباطات متقابل مسیحیان» در کالج سالی اوک<sup>۳</sup> انتخاب گردید.

1. The Wiegand Lecture

2. Rabbi Izmar Schorch

3. Sally Oaks College

دکتر نصر همچنین در بنیان‌گذاری و فعالیت‌های «مرکز تفاهم مسلمین و مسیحیان» در دانشگاه جرج تاون (واشینگتن دی. سی) نقش فعالی بر عهده داشته و در بسیاری از همایش‌های مربوط به موضوع فعالیت‌های مرکز، از جمله در «پارلمان ادیان عالم» در سال ۱۹۹۳ شرکت کرده است. دکتر نصر کماکان مسافرت‌های متعدد به اروپا دارد و اشتغال عمده او در این مسافرت‌ها، ایراد سخنرانی در دانشگاه‌ها بویژه در دانشگاه‌های آکسفورد و لندن و دیگر فعالیت‌های فکری است. وی عضو آکادمی تمنوس (Temenos Academy) است. از وی در سال ۱۹۹۴ برای ایراد سخنرانی کدبوری (Cadbury) دانشگاه بیرمنگام دعوت به عمل آمد. وی به این مناسبت کتاب مهم خود را با عنوان مذهب و نظام طبیعت تألیف کرد. یکی از مقاصد مسافرت‌های مکرر نصر، کشور اسپانیا بویژه جنوب آن کشور است؛ همان جایی که هنوز مسلمانان حضور ملموس دارند و برای او یادآور خاطراتش از مام وطن (ایران) است. در همین مسافرت‌ها، سرایش اشعاری چند با تم اسپانیایی به او الهام شده است. در سال‌های اخیر، مجموعه‌ای از چهل شعر او به زبان انگلیسی که طی پنجاه سال گذشته در موضوعات عرفانی و معنوی سروده، منتشر شده است. گرچه استاد نصر سخت درگیر برنامه‌های آموزشی و سخنرانی‌ها بوده، اما بیشتر همت او متوجه نوشتن بوده است. در سال ۱۹۸۷، دو کتاب از او در بازار نشر پدیدار شد: هنر اسلامی و معنویت و اسلام سنتی در جهان جدید کتاب هنر اسلامی و معنویت اولین کتاب نویسنده در باب جنبه‌های فلسفی و نمادین هنر و شعر و موسیقی است و کتاب اسلام سنتی در جهان جدید به ارتباطات ابعاد مهم اسلام سنتی با غرب می‌پردازد. دکتر نصر در همین باب، کتابی ویژه جوانان نوشته با عنوان هدایت جوان مسلمان به دنیای جدید<sup>۱</sup>

۱. این کتاب توسط دکتر مرتضی اسعدی با عنوان جوان مسلمان و دنیای متجدد ترجمه شده است.

که به بحث دربارهٔ برخی از مسائل و کشمکش‌ها و تضادهای جهان جدید با جوانان می‌پردازد.

در سال‌های اخیر دو جلد کتاب با ویراستاری نصر و الیور لیمن<sup>۱</sup> - پژوهشگر بریتانیایی فلسفهٔ یهودی و اسلامی - به طبع رسیده است. این کتاب در بردارندهٔ مقالانی است که محققان بزرگ در این باب نوشته‌اند و به شرح اشکال گونه‌گون فلسفهٔ اسلامی و گسترش آن در نقاط مختلف عالم اسلام می‌پردازد.

نصر همچنان علایق خود را در زمینهٔ علوم حفظ کرده و آخرین کتاب او نیاز به علم مقدس، مؤید این گرایش او است. دکتر نصر به همراهی مهدی امین رضوی (دانشجوی سابق وی)، مجموعهٔ چهار جلدی گزیدهٔ متون فلسفی ایرانی را برای انتشارات دانشگاه آکسفورد آماده کرده است. رضوی پیش از این کتاب، سنت عقلانی اسلام در ایران - شامل برخی از مقالات نصر در چهل سال گذشته - را ویراسته و به چاپ رسانیده است.

بخش مهم دیگری از فعالیت‌های فکری دکتر نصر در واشینگتن دی.سی در بنیاد مطالعات سنتی<sup>۲</sup> است. هدف این بنیاد که در سال ۱۹۸۴ تحت نظارت شورایی به ریاست نصر، تأسیس شده، ترویج و اشاعهٔ اندیشه‌های سنتی است و تاکنون چند کتاب از جمله یادنامهٔ شوان را با عنوان دین دل<sup>۳</sup> با ویراستاری نصر و ویلیام استودارت<sup>۴</sup> منتشر کرده است. دیگر کتاب منتشرهٔ آن بنیاد، با عنوان در جستجوی مقدس: عالم جدید در پرتو سنت<sup>۵</sup> با ویراستاری نصر و کاترین اوبرین<sup>۶</sup>، مدیر اجرایی بنیاد، به چاپ رسیده است. این اثر شامل مجموعه مقالات برخی از نویسندگان بزرگ سنت‌گرا است که در طی کنفرانس پروکه به همت «بنیاد مطالعات سنتی و

1. Oliver Leaman

2. The Foundation of Traditional Studies

3. *Religion of the Heart*

4. Stoddart

5. *In Quest of the Sacred*

6. Katherine Obrien

انستیتوی سنتی پرو<sup>۱</sup> برگزار شده ارائه گردیده است. بنیاد مذکور، ناشر مجلهٔ سوفیا (*Sophia*) است که عمدتاً مقالات آن را اندیشمندان سنت‌گرا می‌نویسند. دکتر نصر به جز امور بنیاد، درگیر تولید سلسله بحث‌های مستند تلویزیونی با عنوان «اسلام و غرب» است که به ژرف کاوی برخی از مهم‌ترین و عمیق‌ترین جنبه‌های مواجههٔ بین تمدن اسلامی و غربی اختصاص دارد.

در تاریخ ۱۱ و ۱۲ آبان ۱۳۸۰ (دوم و سوم فوریه ۲۰۰۱)، در دانشگاه جورج واشینگتن آمریکا، همایش بزرگداشت دکتر سید حسین نصر با عنوان «چراغ معرفت» (*Beacon of Knowledge*)<sup>۲</sup> برگزار گردید. در بزرگداشت مذکور، حدود پنجاه اندیشمند و استاد برجسته از قبیل موراتا، فغفوری، عثمان بکر، الیور لیمن و جهاننگلو به ارائهٔ مقاله در زمینهٔ سنت‌گرایی و آثار و افکار نصر پرداختند.

سیدحسین نصر همچنان حیات فکری پرمشغله‌ای دارد که شامل برنامهٔ فشردهٔ تدریس در دانشگاه، سخنرانی در مؤسسات امریکایی و دیگر نقاط جهان، تألیف آثار علمی و اشتغال همزمان در چند پروژهٔ تحقیقاتی و ملاقات با افرادی است که به اندیشه‌های سنتی دل بسته‌اند. در عین حال، سید سخت به نیایش، تأملات و مراقبات عرفانی می‌پردازد و مرشد و مشاور کسانی است که از او هدایت و سلوک معنوی می‌طلبند. از میان برخی از نویسندگان که ممکن است در رشته‌های مختلف غرب جدید در زمینه‌های مشابه دکتر نصر فعالیت داشته باشند، عدهٔ معدودی واقعاً در هر دو زمینهٔ علوم و علوم انسانی تبحر دارند و آنانی نیز که در علوم سنتی زمینه‌ای مشابه وی دارند، به ندرت قادرند این تعالیم را

#### 1. The peruvian Instituto de Estudios Tradicinales

۲. واژه Beacon در لغت به معنای چراغ راهنمای دریانوردان یا آتش و چراغی بوده است که بر سر کوهها با عنوان نشانهٔ اخطار یا اعلام پیامی خاص و یا راهنمایی برخی افراد برافروخته می‌شده است.

به روشی که برای خواننده امروزی منطقی و منسجم به نظر آید بیان کنند. محتملاً هیچ متفکر زنده دیگری قادر نباشد همه این زمینه‌ها را در یک اثر معنوی که فراتر از همه آن علوم است، متحد گرداند؛ حداقل نه در وقتی که به زبان انگلیسی - که به نحوی جاذبه و افسون اشعار کلاسیک سعدی و حافظ را از آنها می‌گیرد - نوشته شود.

### سبک فکری و محورهای عمده آثار نصر

آثار نصر از گستردگی و تنوع بسیاری برخوردار است. در زمینه انگیزه‌ها و اهداف وی از تألیف آثار بسیار در زمینه‌های متعدد موارد زیر قابل ذکر است:

۱- خاستگاه عاطفی - فکری کودکی نصر، گرایش‌های عارفانه پدر و نیاکان او است. تحولی عظیم در سن جوانی در زندگی او پدید آمد و موجب شد که از علم جدید روی گرداند و در نتیجه آشنایی با مکتب سنت‌گرایی به معارف سنتی روی آورد. از آن پس تاکنون وی به صراحت و به کرات در غالب آثارش، وابستگی و دین خود را به این دو جریان فکری ابراز می‌دارد.

پس از رنه گنون و کوماراسوامی - که بنیادگذاران مکتب سنت‌گرایی (traditionalism) در اوائل قرن بیستم بوده‌اند - وی و فریتهوف شوان و هیوستن سمیت از مهم‌ترین و فعال‌ترین مبلغان مکتب سنت‌گرایی در مغرب زمین به شمار می‌روند.<sup>۱</sup>

سنت (Tradition) در نگاه اینان با آنچه که در زبان فارسی امروز تداعی می‌شود کاملاً تفاوت دارد و معنایی معادل و یا فراتر از دین دارد، مشابه آنچه که در قرآن با تعبیر «سُنَّةَ الْاَوَّلِینَ»<sup>۲</sup> و دین حنیف

۱. از دیگر افراد شاخص این جنبش می‌توان از مارتین لینگز و تیتوس بورکهارت نام برد.

یا در آیین هندو با وصف ساناتانا دهارما (سنت ابدی)<sup>۱</sup> اطلاق می‌شود. چنانکه نصر در آثار مختلف تأکید می‌ورزد، سنت به معنای حقایق یا اصولی با منشأ الهی است که از طریق پیامبران، اوتارها، لوگوس و دیگر وسایط وحیانی به بشریت و در واقع برای کل عالمیان وحی یا مکشوف شده است و در زمینه‌های مختلف قوانین (شرایع)، ساختار اجتماعی، نمادها، علوم و غیره تجلی و کاربرد دارد و از نگاهی دیگر شامل اصولی است که آدمی را با عالم غیب مرتبط می‌کند. با این تعریف از جهتی سنت با دین و مذهب مترادف است و از جهتی دیگر به معنای کاربرد اصول دینی است که مفهومی اخص از دین دارد.<sup>۲</sup>

بر اساس آموزه مذکور، هر سنتی چهار رکن دارد: ۱- منبع الهام و وحی. ۲- جریان فیض یا لطف الهی که بدون وقفه وجود داشته و خواهد داشت. ۳- راه تجربه حقایق به وسیله فرد متدین و تحقق آن‌ها از طریق اخلاص کامل که فرد را به مقامات معنوی می‌رساند. ۴- جلوه‌ها و تجسم ظاهری سنت در تعالیم، احکام، شعائر، هنرها و علوم که ویژگی‌های تمدن‌های مختلف به شمار می‌رود.<sup>۳</sup>

مهم‌ترین آموزه سنت‌گرایان، «وحدت‌گرایی باطنی ادیان» یا به تعبیر شوان «وحدت استعلایی ادیان» (Transcendent Unity of Religions) است.<sup>۴</sup> از نظر آنان هر دینی دو بعد ظاهری (تعالیم، احکام و شعائر) و

۱. نک: ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، داریوش شایگان، ج ۱، ص ۱ و ج ۲، ص ۴۳۴

2. *Knowledge and The Sacred*, PP.67-68

3. M.Pallis, *The Way and the Mountain*, London, 1991, PP.93-100  
and *The Need for Sacred Science*, Page 66

۴. عقیده سنت‌گرایی در چار چوب تعاریف رایج دین‌شناسان معاصر از جمله هبک نمی‌گنجد و در تقسیم‌بندی آنان با باورهای شمول‌گرایی (inclusivism)، کثرت‌گرایی (pluralism) و انحصارگرایی (exclusivism) اختلافی بنیادین دارد. در مورد تفاوت این باورها رک: عقل و اعتقاد دینی، صص ۴۲۶-۳۹۷

باطنی (تجربه مواجهه و تسلیم باطنی در برابر خداوند) دارد. گرچه ظواهر ادیان به دلیل جغرافیا و تاریخ نزول وحی و الهام الهی اختلاف دارند، ولی پژواک ندای الهی از قلب همه دین‌ها قابل شنیدن است.<sup>۱</sup>

خمیرمایه، گوهر و باطن مشترک واحد همه ادیان را سنت گرایان به تعبیر شوان «دین جاوید» (*religio perennis*) و حکمت و معرفت مربوط را «جاودان خرد» (*Philosophia Perennis*) می‌خوانند. سنت گرایان به هیچ وجه جنبش احساساتی تقریب ادیان و یا التقاط از ادیان گوناگون و کنار نهادن ظواهر دین‌های مختلف را توصیه نمی‌کنند، زیرا معتقدند که کلیت ظواهر دین‌های اصیل از جانب خداوند است و هر دینداری باید کاملاً بر حسب دستورات دینی خود رفتار کند. در تمثیلی دکتر نصر می‌گوید در حالی که هر کسی می‌داند میلیون‌ها خورشید دیگر در این سپهر بی کران وجود دارند ولی در این جهان فقط با خورشید منظومه شمسی خود سازگاری می‌یابد و زندگی خود را تنظیم می‌کند؛ بدین سان هر کسی باید موافق با خورشید دین خود (بنیادگذار آن دین) سازگاری

۱. مستند قرآنی وحدت استعلایی ادیان، آیاتی از قبیل «ان من امة الاخلافه نذیر» (فاطر/ ۲۴) و آیه «لکل امة رسول» (یونس / ۴۷) می‌باشد.

به گفته مارتین لینگز از بزرگان معاصر سنت‌گرایی: «آنچه را امروزه ادیان بزرگ جهان خوانده می‌شود، می‌توان به نقاط مختلف واقع بر محیط دایره تشبیه کرد، اما هر دینی یک جنبه باطنی دارد که می‌توان آن را به شعاعی تشبیه کرد که از محیط دایره به مرکز آن می‌رسد. این مرکز خود خداست. به عبارت دیگر هر دینی یکی از صراط‌های مستقیم به سوی خدا را به پیروان خود ارائه می‌کند و در اسلام این صراط مستقیم، عرفان اسلامی است. شعاع‌ها در آغاز از یکدیگر فاصله بسیار دارند، اما هر چه به مرکز نزدیکتر می‌شوند به یکدیگر نیز نزدیکتر می‌شوند. این، بدین معناست که سالک طریقت اسلامی هر چه در طی طریق پیش‌تر می‌رود، به امثال و نظایر خود در سایر سنت‌های معنوی نزدیکتر می‌گردد. پیوندی نهانی در میان آنان برقرار است و می‌توان گفت جملگی به یک زبان سخن می‌گویند از این جهت عرفای اسلامی بهترین کسانی‌اند که می‌توانند از طرف اسلام با سایر ادیان جهان وارد گفتگو شوند» (لینگز، مارتین، عرفان اسلامی چیست، مقدمه نویسنده بر ترجمه فارسی)



یابد.<sup>۱</sup> در نظرگاه «وحدت استعلایی ادیان»، پیروان ادیان مختلف در دامنه کوه بلندی با انجام شعائر و تعالیم دین خود از قسمت‌های مختلف کوه خود را به قلّه کوه نزدیک می‌گردانند، در قلّه و ستیغ کوه همه به یک جا می‌رسند و در آنجا اتحاد حاصل می‌گردد.<sup>۲</sup> بر اساس باور دیر پای و راسخ سیدحسین نصر به آموزه محوری مذکور، وی به عنوان فردی مسلمان سخت عامل به احکام اسلامی و در مقام اسلام‌شناسی برجسته به دفاع از همه سنت‌ها - از اسلام تا آیین تائو و ادیان سرخپوستان امریکا - برخاسته است.<sup>۳</sup> او گوهر اسلام (تسلیم به اراده خداوند) را در همه ادیان اصیل می‌یابد<sup>۴</sup> و برای اثبات باورهایش از همه متون سنتی بهره می‌جوید و نقل قول می‌کند. این نوع از نگاه همدلانه و مثبت با آنچه در حوزه‌های دین‌شناسی تطبیقی در جریان است، تفاوت گوهری دارد.

با توجه به عقیده مذکور می‌توانیم سبک فکری نصر را در غالب آثار وی در طول ۴۵ سال گذشته، نگاه وحدت‌گرایانه تطبیقی به سنت‌ها و ادیان مختلف بدانیم و از حیث این ویژگی کلیه مقالات و کتب نصر از دیگر آثار، قابل تشخیص است. برای مثال کتاب آرمان‌ها و واقعیات اسلام از معدود آثاری است که در باب دین اسلام و به‌وسیله یک مسلمان نوشته شده اما احساسات یک مسیحی مؤمن را تحریک نمی‌کند و با ادیان دیگر غیر از اسلام همدردی و همدلی کامل دارد.

۲- دانشمندان معاصر غرب، علوم اسلامی را در خوشبینانه‌ترین اظهارات، کشفیات معدودی در گذشته ارزیابی می‌کنند که تنها به کار شتاب بخشیدن به تحول علم جدید آمده است و موفقیت علم جدید را به

1. *Living Sufism*, P. 107

۲. ملکیان، نقد و نظر، ش ۳ و ۴، ص ۵۷.

۳. چیتیک، کیمیا، ج ۴، ص ۱۴۸.

۴. نگاه کنید به ماخذ (*The Works of Seyyed Hossein Nasr*) که در ماخذ زندگینامه وی در ختام همین مقال معرفی شده است.

دلیل این می‌دانند که گرچه اسلام دارای تمدنی عظیم و قابل تحسین بوده است ولی این تمدن به نوعی دچار انحطاط گردیده است. اما از نظر دکتر نصر علم جدید مبتنی بر نوع خاصی از نگرش به جهان است که به دلیل نقص و کمبودهایش - خصوصاً فقدان بعد مابعدالطبیعی و شهود معنوی - ضرورتاً بحران روزگار ما را پدید آورده است. علوم اسلامی خصوصاً و علوم سستی عموماً، طرق معتبر نگرش صحیح به جهان هستند و هیچ‌یک از ابعاد واقعیات را فراموش نکرده با برتر شمردن معنویت بر مادیت هر چیز را در جای خاص خود قرار می‌دهند. به نظر وی اگر علم اسلامی یا علم چینی - مبنای جهان‌بینی انسان جدید می‌بود، بحران محیط زیست روی نمی‌داد. بر این اساس نصر در تاریخ علم چندین اثر مهم نگاشته است؛ نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت نخستین کتابی بود که در آن از جهان بینی علمی مسلمانان به عنوان رشته‌ای مستقل سخن به میان آمد. علم و تمدن در اسلام اثری است که از درون دیدگاه سنت اسلامی نگاشته شده و همهٔ رشته‌های علوم اسلامی را در بر می‌گیرد. کتاب‌شناسی توصیفی منابع تاریخ علوم اسلامی نیز کوششی برای فراهم نمودن آگاهی بیشتر در باب میزان تحقیقات گذشتگان دربارهٔ علوم اسلامی است.

۳- در آثاری که دکتر نصر به منظور آگاهی روزافزون به علوم اسلامی در خود جهان اسلام نگاشته، یادآوری کرده است که در صورت عدم استمرار سنت پیشین علمی مسلمانان پیدایی هر نوع علم واقعی در عالم اسلام نا ممکن است. وی معتقد است اگر بخواهیم به احیاء جهان‌بینی سنتی «علمی یا طبیعی» در عالم اسلام پردازیم، باید پیش از آن به احیاء مبانی «مابعدالطبیعی» علوم مبادرت ورزیم. احتمالاً با هدف مذکور، وی اکثر آثار خود را در زمینهٔ فلسفی، به زبان فارسی برای خوانندگان ایرانی نوشته است. نصر در احیای پژوهش‌های علمی بیست سالهٔ اخیر ایران در خصوص سهروردی و ملاصدرا و مکاتب آنان از طریق چاپ متون و

پژوهش در باب معرفی این شخصیت‌ها و تلاش در کاربرد تعالیم فیلسوفان سنتی در جهان معاصر نقش مهمی ایفا نموده است.

دکتر نصر، در آثاری که در باب فلسفه اسلامی به زبان‌های غربی نگاشته، ضمن پرداختن به فیلسوفان مشائی نظیر ابن سینا که در غرب نفوذی داشته و در درک تاریخ فلسفه غرب اهمیت دارند، بر کل سنت عقلی اسلامی پای می‌فشرد و اثبات می‌کند که، بر خلاف نظر بسیاری از پژوهشگران غربی، فلسفه اسلامی نه تنها هیچ‌گاه دچار انحطاط و نابودی نگشت، بلکه دو مکتب عمده، یعنی مکتب عرفانی تصوف ابن عربی و فلسفه اشراقی شیخ شهاب الدین سهروردی به دنبال آن پدید آمدند که اهمیت آنها برای خود تمدن اسلامی کمتر از فلسفه مشائی نبوده است. وحدت این مکاتب در کنار مکتب مشائی و چندین جریان دیگر فکری مسلمانان، در یک نظام بزرگ در عهد صفویه از سوی ملاصدرا، «حکمت متعالیه» را پدید آورد که دکتر نصر در آثار و مقالات متعدد خود در تاریخ فلسفه اسلامی دوام و استمرار این مکتب را تا زمان حاضر نشان می‌دهد. از جمله این آثار سه حکیم مسلمان (در باب زندگی و اندیشه ابن سینا، سهروردی و ابن عربی) نخستین کتاب وی به زبان انگلیسی بود که، افق گسترده‌ای از تاریخ فلسفه اسلامی را به جهانیان عرضه کرد و با استقبال فراوان روبه‌رو شد و در مدتی کوتاه از آثار پرفروش او گردید.

۴- دکتر نصر از پژوهش در باب هنر (یکی از مهم‌ترین حوزه‌هایی که غرب از طریق آن به شرق نفوذ کرده است) غافل نبوده است. در شرق تا این اواخر هنر فقط به معنای هنر غربی بود و لاغیر، ولی از طریق نفوذ آثار فکری دکتر نصر و آثار او در ایران نوعی جریان قوی در باب پژوهش در اصول هنرهای سنتی اسلامی و معماری و راه‌های ارائه هنرهای یاد شده به جهان نوین، پدید آمده است. کتاب معنای وحدت<sup>۱</sup> اثر نادر اردلان و لاله

بختیار - گرچه به زبان انگلیسی است - اما از نمونه‌های تأثیر و نفوذ دکتر نصر در زمینه هنر به شمار می‌رود.

۵- انتقاد شدید از گرایش‌های تجددگرایی در بسیاری از متفکران مسلمان معاصر، جریان قابل توجه دیگر در آثار دکتر نصر است. او به پذیرش انفعالی هر آنچه به صورت مد روز از غرب آمده، شدیداً حمله می‌کند. وی در کتاب‌های انگلیسی خود - که در واقع بیشتر متوجه مسلمانان تجددگرا است - مسلمانان را از مخاطرات تقلید کورکورانه از غرب برحذر می‌دارد. گرچه او توجه و هم خود را محدود به این امر در خود عالم اسلام هم نمی‌کند و از سرچشمه و مبدأ تجددگرایی در شرق (یعنی غرب جدید) شدیداً انتقاد می‌کند.

۶- دکتر نصر، در زمینه ترجمه از فارسی به انگلیسی و از انگلیسی و فرانسه به فارسی نیز کوشش جالب توجهی نموده است. در زمینه ترجمه آثار فارسی به انگلیسی عمدتاً آثار استادان او یعنی علامه طباطبایی و قزوینی و ترجمه‌های بسیار شاعرانه او از متون صوفیه قابل ذکر هستند. ترجمه، ویرایش و تحشیه کتاب شیعه در اسلام، از معدود آثار منشر شده شیعی از سوی یکی از دانشگاه‌های امریکا، از جمله کارهای نصر است.

در زمینه ترجمه آثار انگلیسی و فرانسه به فارسی، او عمدتاً آثار محققانه‌ای را در رابطه با تاریخ فکری و عقلی از جمله آثار بورکهارت و شوان در باب هنر و ادبیات تطبیقی، به دنیای نشر عرضه کرده است.

۷- از دیگر نکات مهم در آثار دکتر نصر توجه وی به تصوف یا بعد عرفانی اسلام است. وی معتقد است که جوهر اسلام در نظریات فلسفی و تعالیم معنوی تصوف که ماحصل منطق اسلامی است، قرار دارد. تصوف یا عرفان، همان معنویت و روح لا اله الا الله است که بر همه سطوح هستی و حیات انسان‌ها، از قبیل نحوه اندیشیدن، تأملات فلسفی،

نوشتن، قدم زدن و حتی فاشق به دست گرفتن مؤمنان احاطه دارد. براین اساس، از دیدگاه اسلامی، تصوف همچون رشته‌ای همه آثار دکتر نصر را به یکدیگر پیوند می‌دهد. آثار وی در این باب حوزه گسترده‌ای را - از آثار صرفاً تاریخی، تحقیقات و پژوهش‌هایی در باب حیات و تعالیم متصوفه، شروح و تفاسیر نظری، نقد تفاسیر جدید از تصوف و جنبش‌های صوفیانه و دریاب کاربرد تعالیم صوفیه در حل مشکلات متعدد عالم جدید - شامل می‌شود.

### عناوین عمدهٔ برخی از کتب منتشره از دکتر نصر

- کتابشناسی توصیفی بیرونی (به فارسی و انگلیسی)؛
- کتابشناسی علوم اسلامی در سه جلد (به فارسی و انگلیسی)؛
- تاریخ فلسفه اسلامی، با همکاری هانری کرین (به انگلیسی، عربی، فرانسه، فارسی، ایتالیایی، اسپانیایی، آلمانی، لهستانی، پرغالی)؛
- آرمان‌ها و واقعیات اسلامی (به انگلیسی، عربی، ترکی، فرانسوی، اسپانیایی، ایتالیایی، آلمانی، لهستانی، اندونزیایی)؛
- مقدمه‌ای بر اصول جهان‌شناسی اسلامی (به انگلیسی، ترکی)؛
- اسلام و تعهد انسان متجدد<sup>۱</sup> (به انگلیسی، مالزیایی، ترکی، اندونزیایی)؛
- هنر اسلامی و معنویت<sup>۲</sup> (به انگلیسی، ترکی، اندونزیایی و فارسی)؛
- زندگی و تفکر اسلامی<sup>۳</sup> (به انگلیسی، عربی، فارسی، ترکی)؛
- فلسفه علم اسلامی<sup>۴</sup> (به انگلیسی)؛
- علوم اسلامی (بررسی مصور) (به انگلیسی، عربی، فارسی، ترکی)؛
- جلال الدین رومی شاعر و حکیم والامقام ایرانی<sup>۵</sup> (به انگلیسی)؛
- معرفت و معنویت (سخنرانی‌های گیفورد) (به انگلیسی، آلمانی فرانسوی، فارسی)؛

1. *Islam and the Plight of Modern Man*

2. *Islamic Art and Spirituality*

3. *Islamic Life and Thought*

4. *Islamic philosophy of Science*

5. *Jalal al-Din Rumi Supreme persian Poet and Sage*

- مواجهه انسان با طبیعت: بحران معنوی انسان متجدد<sup>۱</sup> (به انگلیسی، ترکی، فارسی، فرانسوی، ایتالیایی، پرتغالی، اسپانیایی)؛
- مکه مکرمه و مدینه منوره<sup>۲</sup> (به انگلیسی، آلمانی، ژاپنی)؛
- محمد (ص)، مرد خدا<sup>۳</sup> (به انگلیسی، مالزیایی، ترکی، اندونزیایی)؛
- نیاز به علوم مقدس (به انگلیسی، فارسی، ترکی)؛
- ایران - پل فیروزه (با همکاری ژلاف بنی)<sup>۴</sup> (به انگلیسی، فرانسوی، آلمانی، ایتالیایی، هلندی، فارسی)؛
- دین و نظام طبیعت<sup>۵</sup> (به انگلیسی، فرانسوی)؛
- هنر مقدس در فرهنگ ایرانی<sup>۶</sup> (به انگلیسی)؛
- مطالعات در هنر دینی، با ویراستاری و مقدمه (فارسی)
- علم و تمدن در اسلام (به انگلیسی، فارسی، اردو، مالزیایی، ترکی، ایتالیایی، فرانسوی)؛
- علم در اسلام (به انگلیسی، فارسی)؛
- مقالات صوفیانه<sup>۷</sup> (به انگلیسی، عربی، ترکی، اندونزیایی، فرانسوی، ایتالیایی، اسپانیایی)؛
- سه حکیم مسلمان (ابن سینا و ابن عربی و سهروردی) (به انگلیسی، عربی، فarsi، اردو، بنگالی، ترکی، اندونزیایی، صربی - کرواتسی، آلبانیایی، ژاپنی)؛
- اسلام سستی در جهان متجدد<sup>۸</sup> (به انگلیسی، مالزیایی، ترکی)؛

1. *The Encounter of Man and Nature: The spiritual crisis of Modern Man*

2. *Mecca The Blessed - Medina The Radiant*

3. *Muhammad, Man Of Allah*

4. *Beny, Persia Bridge of Turquoise*, (by Nasr and Roliff Beny)

5. *Religion and the Order of Nature*

6. *Sacred Art in Persian Culture*

7. *Sufi Essays*

8. *Traditional Islam in the Modern World*

- حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی<sup>۱</sup> (به انگلیسی، مالزیایی، ترکی)؛
- جوان مسلمان و دنیای متجدد (به انگلیسی، فارسی، مالزیایی، ترکی، اردو)؛
- علم غربی و فرهنگ آسیایی<sup>۲</sup> (به انگلیسی)؛
- معارف اسلامی در جهان معاصر (به فارسی)؛
- نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت (به فارسی)؛
- نوشته‌های اصلی فریتجوف شوون<sup>۳</sup> (به انگلیسی) (ویراستار)؛
- تاریخ فلسفه اسلامی، در دو جلد<sup>۴</sup> (ویراستاری نصر) با همکاری الیور لیمن<sup>۵</sup> (به انگلیسی)؛
- تجلیات معنویت اسلامی<sup>۶</sup> (به انگلیسی) (ویراستار)؛
- بنیادهای معنویت اسلامی<sup>۷</sup> (به انگلیسی) (ویراستار)؛
- سهم اسماعیلیان در فرهنگ اسلامی<sup>۸</sup> (به انگلیسی) (ویراستار)؛
- فلسفه، ادبیات و هنرهای زیبا<sup>۹</sup> (مجموعهٔ تعالیم اسلامی) (ویراستار) (به انگلیسی، مالزیایی، اندونزیایی، عربی)؛
- انتظار آخرالزمان<sup>۱۰</sup> (به انگلیسی) (ویراستار)؛
- اصول، اندیشه و معنویت شیعی<sup>۱۱</sup> (به انگلیسی) (ویراستار)؛
- معرفت نور است.<sup>۱۲</sup> مجموعه اشعار نصر

1. *The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din shirazi*

2. *Western Science and Asian Culture*

3. *The Esential Writings of Frithjof Schuon*

4. *The History Of Islamic Philosophy*

5. *Oliver Leaman*

6. *Islamic Spirituality - Manifestations*

7. *Islamic Spirituality - Foundations*

8. *Isma'ili Contribution to Islamic Culture*

9. *philosophy, Literature and Fine Arts (Islamic Educations Series)*

10. *Expectation of the Millenium*

11. *Shi'ism - Doctrines Thought, Spirituality*

12. *knowledge is light*

- سنت عقلانی اسلامی در ایران<sup>۱</sup> (به انگلیسی)
- آشنایی با ملا صدرا در مغرب زمین (به فارسی)؛
- رساله سه اصل از ملا صدرا، (تصحیح) (به فارسی)؛
- مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، با تصحیح، تحشیه و مقدمه نصر (به فارسی)؛
- ابوریحان بیرونی و ابن سینا، با تصحیح و مقدمه فارسی و انگلیسی سید حسین نصر و مهدی محقق.
- جشن نامه هانری کرین، به اهتمام نصر (به فارسی)؛
- شیعه در اسلام<sup>۲</sup> از علامه طباطبایی، با ترجمه، ویرایش، مقدمه و تعلیقات نصر (به انگلیسی)؛
- اطلس تاریخی ایران، با نظارت، مقدمه انگلیسی، فارسی و فرانسه از نصر (به فارسی، ایتالیایی، عربی)؛
- یادنامه ملا صدرا، به اهتمام و با مقدمه نصر (به فارسی)؛
- قلب اسلام (آخرین کتاب نصر پس از حادثه ۱۱ سپتامبر امریکا) (به انگلیسی)؛
- همچنین از دکتر نصر تاکنون پانصد مقاله منتشر شده است.

### مآخذ زندگینامه

- *The Works of Seyyed Hossein Nasr Through his Fortieth birthday*, by William Chittick, University of Utah Pub, 1977.
- *Knowledge And the Sacred*, Seyyed Hossein Nasr, (The Gifford Lectures) 1981, Reprinted by Suhail Academy Lahore, 1988.
- *Living Sufism*, Seyyed Hossein Nasr, Unwin Paperbacks, London, 1980

1. *The Islamic Intellectual tradition in persia*

2. *Shiite Islam*



- *The Need for sacred Science*, seyed Hossein Nasr, State University of Newyork press, 1993.

- *The Encyclopaedia of Religion*, Edited by Mircea Eliade, New York, Macmilan publishing Company, 1987, vol.6.

- کیمیا، به اهتمام دکتر حسین الهی قمشه‌ای و سید احمد بهشتی شیرازی، دفتر ۴، انتشارات روزنه، ۱۳۸۱.

- مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تهران، سال شانزدهم، شماره مهر و آذر ۱۳۷۴.

- مقاله زندگینامه شوان، از فروزان راسخی و مصاحبه مصطفی ملکیان در مجله نقد و نظر، منتشره از سوی دفتر تبلیغات اسلامی، س ۴، شماره‌های ۴۰۳، پائیز و تابستان ۱۳۷۷.

- تذکرة الشعراء، آیت ... عزیز امامت، کاشان، ۱۳۵۸.  
- مبنای هنر معنوی، مجموعه مقالات هانری کربن، بورکهارت، شووان، کوماراسوامی و سوزوکی، ترجمه نصر، اعوانی، داوری و دانشور. انتشارات حوزه‌هنری سازمان تبلیغات اسلامی. ۱۳۷۲.

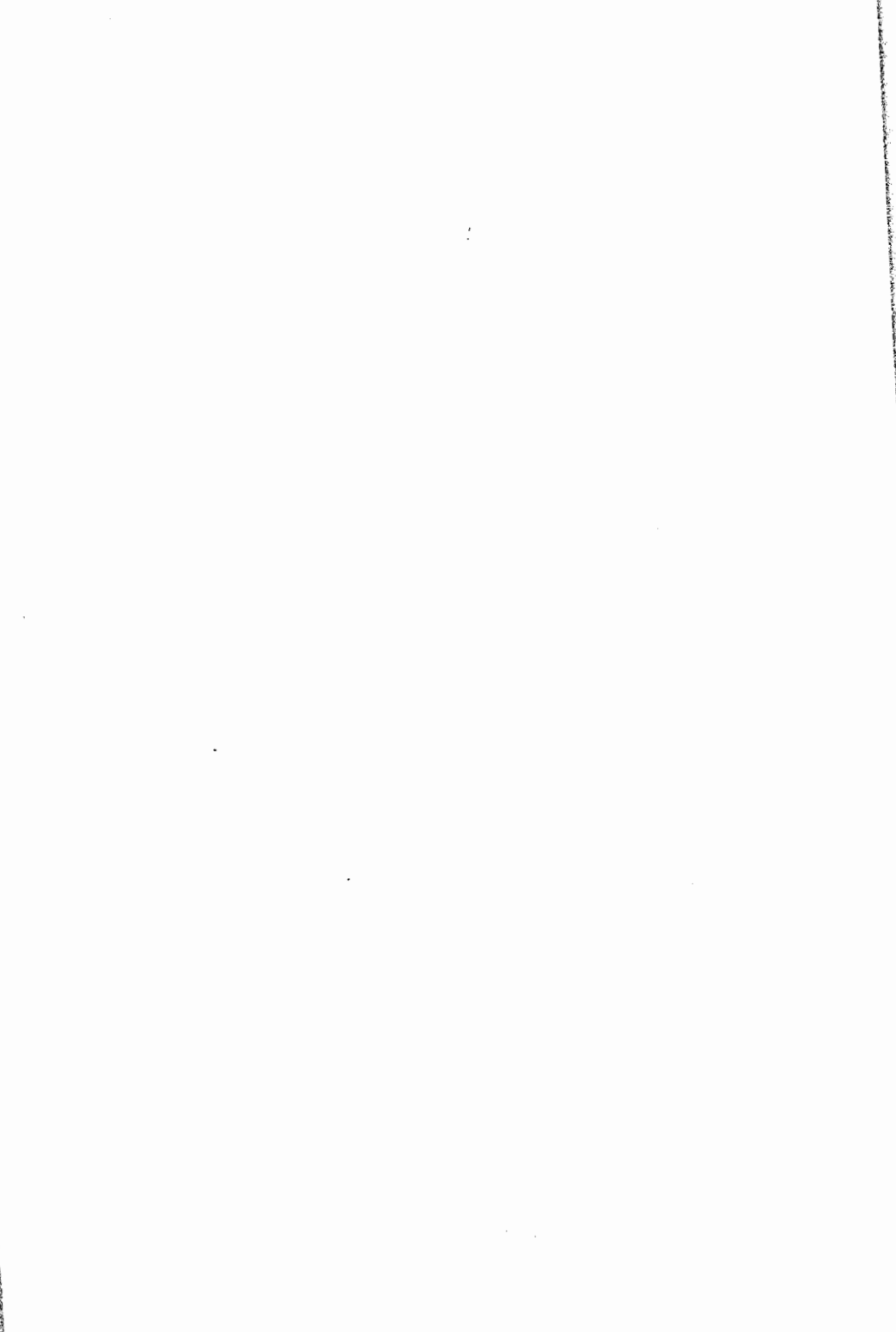
- لباب الالقباب فی القاب الاطیاب، ملاحیب‌الله شریف، چاپ دوم، قم، انتشارات علمیه، ۱۳۷۳.

- ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، داریوش شایگان، ۲ جلد، امیرکبیر، ۱۳۵۶.  
- مطالعاتی در هنر دینی، دکتر سید حسین نصر، سازمان جشن و هنر شیراز، ۱۳۴۹، شماره‌های ۱ الی ۴.

- عارفی از الجزایر، مارتین لینگز، ترجمه نصر.. پورجوادی، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۶۰.

- مشاهیر کاشان، حسین فرخ یار، کاشان، نشر راسخ  
- عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین، مجموعه مقالات مایکل پترسون و دیگران، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.  
- سایت اینترنتی بنیاد نصر: [WWW.NASR FOUNDATION.ORG](http://WWW.NASR FOUNDATION.ORG)

**بخش اول**



## فصل اول زمینه‌ها و عوامل پایداری طلب عرفانی<sup>۱</sup>

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ.<sup>۲</sup>  
(براستی که انسان را در بهترین قوام آفریدیم، سپس او را به فرودین  
فرود بازگرداندیم.)

گمان مکن که تو چون بگذری، جهان گذرد  
هزار شمع بکشتند و انجمن باقی است

آیه مذکور موقعیت انسان را در این عالم با دو وصف جاودانه و جهانشمول  
تعریف می‌کند. انسان در بهترین قوام (احسن تقویم) آفریده شده، اما پس از  
انفصال از پیشنمون و مسطوره الهیش (Divine prototype)، به مرتبه  
جدایی در عالم خاک (مرتبه‌ای که قرآن کریم «اسفل سافلین» نامیده)،  
درافتاده است. تا حدی که آیه مذکور این وضعیت انسان را در مورد  
خاص‌ترین سرشت بشری توصیف کرده، این ویژگی، واقعیتی پایدار در

---

۱. این مقاله، در اصل متن سخنرانی مؤلف بوده که در مجموعه سخنرانی‌های علمی (به  
یاد چارلز استرانگ) در باب مطالعات تطبیقی ادیان در دانشگاه استرالیا ایراد شده است.

درون فطرت آدمی است و از این‌رو، هیچ حدی از تکامل و تطور نمی‌تواند این تصویر و توصیف خداوند را در مورد خاستگاه او محو کند و پیامدهای جدایی او از خاستگاه معنوی و فلاکت و بیچارگی ناشی از آن را از انسان امروز بزداید. آدمی، هم حامل آن الگوی کامل انسانی است و هم حامل یقین تجربی ناشی از جدایی او در این خاکدان است و این دو، به عنوان ابعاد و اوصاف پایدار مرتبه انسانی در ورای تحولات و دگرگونی‌های تاریخی، باقی مانده است.<sup>۱</sup>

در خصوص اصطلاح قرآنی «احسن تقویم»، مفسر و صوفی قرن نهم هجری، کمال الدین حسین کاشفی می‌نویسد: این اصطلاح بدین معنی است که بدرستی ما آفریدیم آدمی را در نیکوتر نگاهشتی، یعنی مخصوص گردانیدیم از میان حیوانات با انتساب قامت و حسن صورت و اعتدال مزاج و استجماع خواص مکنونات و مخلوق ساختیم او را مظهر اتم و اکمل و مجلی اعم اشمل تا حامل امانت الهی و منبع فیض نامتناهی تواند بود.<sup>۲</sup>

کاشفی، اسفل السافلین را همان عالم احساسات و غفلت‌های طبیعی می‌داند. زیرا، آدمی با وجود اینکه بر طبق حدیث «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلٰی

۱. با گذشت بیش از یک قرن تسلیم کامل در برابر مکتب اصالت تاریخ (تاریخ‌گرایی) و تکامل‌گرایی، فقط در سال‌های اخیر، برخی از پژوهش‌گران و دانشمندان غرب آگاه شده‌اند که عناصر پایدار سرشت انسانی و ویژگی‌های ثابت رابطه انسان با جهان، بر خصوصیات متغیر و موقت او تفوق دارد. تاکنون، این ویژگی‌های «تحول‌پذیر» تا آن میزان مورد تأیید و تأکید بوده که حتی بتواند آشکارترین و خیره‌کننده‌ترین واقعیات مربوط به ثبات اشیاء را نیز بزداید. بنگرید به:

E.Zolla(ed), *I Valori Permanenti nel divenire storico*, Roma, 1968 and the article in that volume by S.H.Nasr, *Man in the universe: permanence amidst apparent change*, which also appears as chapter VI of the present work.

۲. کمال‌الدین حسین واعظ کاشفی، مواهب علیّه یا تفسیر حسینی، ج ۴، تهران، ۱۳۲۹، ص

صورتی<sup>۱</sup> حامل صورت الهی و سرشت خداگونه است، در عین حال از کمال فطری هیوط کرده و تاکنون نتوانسته است آن کمال را به فراموشی سپارد.

عظمت مرتبه انسانی و استعدادها و مسئولیت‌های خطیر و همچنین فطرت پایدار خداجویی، با بافت و تار و پود وجود انسانی تنیده شده است. اگر آدمی فقط در مرتبه احسن تقویم باقی می‌ماند و اگر از موقعیت بهشتیش در قرب الوهیت و مطابقت کامل با مثال ملکوتیش جدانمی‌شد، دیگر به طلب عرفانی - در معنای معمول آن - نیازی نبود.<sup>۲</sup> چرا که در آن جا اتحاد و وصال (غایت سلوک و حیات عرفانی و معنوی) قبلاً (پیش از هیوط)، حاصل بوده است. همچنین اگر انسان، آفریده‌ای صرفاً متعلق به دنیای محسوس و کاملاً مقید و محدود به قوای شهوانی و محسوس در

1. See: F. Schoun, *Understanding Islam*, Chapter 1

۲. درباره اصطلاح انگلیسی *Mysticism* لازم است خواننده محترم بداند که در این جا، معنای اصلی آن مراد ماست که با «اسرار» الهی (divine mysteries) پیوند دارد. همان معرفتی که با عشق ترکیب شده و البته غیر عقلانی نیست و با معنای اولیه عقل کلی رابطه دارد. همان عقلی که سرمنشأ عقل جزئی است و از طریق آن، تفکر به آدمی اشراق می‌شود و سامانه معنوی به آن می‌بخشد. میستیسیسم (عرفان) در بعد باطنی دین و حیاتی اصیل ریشه دارد و محدود به طرق معنوی و شبهه‌هایی است که از وحی برگرفته شده است و خیالات و هوی و هوس‌های فردی و هم‌آمیز و بدتر از همه آن‌ها، انواعی از نهان‌گرایی کاذب (Pseudo Occultism) را که از حوزه دینی خارج شده و امروزه در غرب رواج یافته، شامل نمی‌شود. در این ارتباط، بویژه باید تأکید شود تصوفی که از حوزه اسلام بیرون رفته، شایسته متابعت نیست - هر چند با اصطلاح «مُرشدان» در غرب آن را به گونه‌ای دیگر معرفی کنند.

آثار علمی، عموماً تصوف را به عنوان عرفان اسلامی تعریف می‌کنند و مانیز براحتی وصف «عرفانی» را می‌پذیریم تا تصوف را از بعد ظاهری و عرفی اسلام متمایز کنیم، هر چند واژه میستیسیسم هنوز حامل معنایی است که آباء کلیسای صدر مسیحیت و پیروان طریقت معنوی آنان، برای آن قائل بوده‌اند. آنان این کلمه را برای مشخص کردن آنچه که با معرفت (شناخت) «اسرار» مربوط بود به کار می‌بردند.

T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine* p. 12.

تمایلات طبیعی و جسمانی بود و به عبارت دیگر، اگر انسان فقط به مرتبهٔ اسفل سافلین تعلق داشت، در آن صورت، طلب عرفانی برای او معنایی نداشت و به محدود رضایت داده، برای رهایی از کرانمندها و محدودها، حتی مقلدانه نیز به جست‌جوی حقیقت مطلق نمی‌پرداخت و با رضایتمندی از اینکه مخلوقی دنیوی است، در پی تعالی نبود. همچنین در صورت تعلق صرف انسان به مرتبهٔ اسفل السافلین، آدمی چون دیگر مخلوقات، نمی‌دانست که محدود و محصور در حصار زمان و مکان است. اما دقیقاً به همان دلیل که سرشت آدمی دو بعدی است و غشای زمینی (مادی) هستهٔ معنوی (خداجویی) او را می‌پوشاند در حالی که هستهٔ مزبور او را به فراتر رفتن از این وضعیت فرامی‌خواند، دین بطور عام، و طلب عرفانی بطور خاص، همانند سرشت آدمی همیشه ماندگار است و به دلیل مذکور، آدمی نمی‌تواند هیچ‌گاه جست‌جوی نامحدود و اشتیاق تعالی جویی را کنارگذارد. لازمهٔ انسان بودن انسان، تعالی جستن او از مرتبهٔ بشری است و لازمهٔ رضایت دادن به وضعیت بشری صرف، سقوط ذر مرتبهٔ مادون انسانی است. تاریخ انسان غرب در طول پنج سدهٔ پیشین، پیامدهای این رضایتمندی را بروشنی نشان می‌دهد.

طلب عرفانی دوام دارد، زیرا در سرشت اشیاء ریشه دارد و جامعهٔ انسانی، جامعه‌ای است که این طلب در حیات جمعی آن به رسمیت شناخته شده است. زمانی که جامعه‌ای این نیاز ژرف را به رسمیت نشناسد و شمار اندکی از مردم به سیر و سلوک عرفانی بپردازند، شیرازهٔ آن جامعه از هم می‌گسلد و در نتیجه، بیماری‌های روحی درمان‌ناپذیر پدیدار می‌شود، چراکه در آن جامعه روان‌های گرسنه و طالب روح‌کل، از تغذیهٔ معنوی بی‌بهره‌اند. در این وضعیت هرچند برخی از آدمیان همچنان سلوک عرفانی دارند، اما کلیت جامعه دیگر نمی‌تواند از حضور روشنگر کسانی بهره‌بردار که با انگیزهٔ فوق بشری، می‌خواهند دیگران را دست‌کم

در مرتبه انسانی نگهداشته، جامعه را با معیارهای صحیح ارزشی و اخلاقی آشنا سازند.

وجود اصحاب کشف و معنویت، حتی در تاریک‌ترین ادوار خسوف خورشید معنویت، دقیقاً به این دلیل است که تعادل و سامانه جامعه انسانی به وجود آید. و از این رو جامعه انسانی بدون وجود انسان‌های متأمل نمی‌تواند باقی بماند. مبدأ عالم هستی، وجود مطلق است که هم سرچشمه نور وجود و هم مبدأ معرفت همه هستی است. اگر نوری که افراد متأمل و اصحاب کشف بر محیط مادی می‌تابانند، به پایان برسد، پیوند بین وجود مطلق و تجلیات مادی او قطع شده، این تجلیات از ارتباط آگاهانه با مبدأ خود محروم شده و به مغاک عدم فرو می‌افتند. حدیثی که می‌گوید زمین بدون وجود حجتی که نام خدا را بخواند، باقی نمی‌ماند،<sup>۱</sup> به این حقیقت اشاره دارد درحالی که ذکر نام خداوند از مهم‌ترین آداب سلوک به شمار می‌رود. مضافاً، چون غرض آفرینش این است که خداوند، خود را از طریق مخلوقات معرفی کند،<sup>۲</sup> و این غایت (شناخت خداوند) در قلوب عارفان عملی می‌شود، از این رو بدون وجود ارباب معرفت،

۱. مستند نویسنده این قبیل احادیث است: علی بن ابراهیم... قلت لابی عبدالله (ع)، اتقی الارض بغیر امام؟ قال: لو بقیت الارض بغیر امام لساخت. یعنی ابی حمزه گوید به امام صادق (ع) گفتیم: زمین بی امام می‌ماند؟ فرمود: اگر زمین بی امام شود، فرو رود (اصول کافی، کلیتی رازی، ترجمه و شرح محمد باقر کمره‌ای، اسلامیه، چاپ نهم، ۱۳۷۹، ص ۳۳۴، کتاب الحججه، ش ۱۰، و همین مضمون با صراحت بیشتر در حدیث ش ۱۳-۱۱ منبع مذکور آمده است). در نهج البلاغه نیز از علی (ع) روایت شده: «اللهم بلی لا تخلوا الارض من قائم لله بحجه، اما ظاهراً مشهوراً و اما خائفاً مغموراً، لئلا تبطل حجج الله و بیئاته» یعنی: خداوند! بلی چنین است که زمین هیچ‌گاه از حجت خدا خالی نیست که برای خدا با برهان روشن قیام کنند. یا آشکار و شناخته شده، یا پنهان و بی‌پناه، تا حجت خدا باطل نشود و نشانه‌هایش از بین نرود. نهج البلاغه، کلمات قصار، ش ۱۴۷-م.
۲. برخی از عارفان در آیه «ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» ليعبدون را به ليعرفون تأویل می‌کنند. - م.



داعیه‌ای و دلیلی برای تداوم هستی نیست<sup>۱</sup> و به این دلیل در اسلام گفته می‌شود: «لَا تَخْلُوا الْأَرْضَ عَنْ حُجَّةِ اللَّهِ». پس جست‌جو و طلب غیر متناهی، بنفسه به فهم حقیقت عالم متناهی کمک می‌کند. همان عالمی که در این خاک، آدمی جزئی از آن است. نشانه کمال قلب آدمی این است که به هر موجود محدودی توجه کند، مشروط بر آن که از طریق او به لامتناهی و مطلق نائل گردد.<sup>۲</sup> طلب عرفانی و کوشش آدمی در طول قرون تداوم داشته برای آنکه انسان از محدود درگذرد و حقیقت لایتناهی محیط بر همه اشیاء و مدبر همه امور را بنگرد.

جهان، بنفسه همواره پیام ابدی حق (تعالی) را آشکار می‌کند و ظواهر محدود عالم، آیات و نشانه‌های ذات لایتناهی هستند، همچنان‌که علی (ع) گفته است: «عَجِبْتُ لِمَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ وَ هُوَ يَرَى خَلْقَ اللَّهِ»<sup>۳</sup> «از کسی در شگفتی که در خدا شک می‌کند و آفریده‌های خدا پیش چشمش آشکار است» با وجود این، برای کسب این خودآگاهی، آدمی نیازمند پیام

۱. اصل فلسفی اتحاد عاقل و معقول (معرفت و هستی) و اینکه عالم هستی از طریق عقل (یا عقول) تکوین یافته، هم در تعالیم فلاسفه و هم در آموزه‌های صوفیان مورد قبول است. بدون فهم این اصل، نقش اساسی معرفت و تأمل نسبت به خداوند را در حفظ و بقای هستی نمی‌توان درک کرد. در مورد این اصل، به کتاب علم و تمدن در اسلام، فصل سیزدهم مراجعه شود. همچنین نگ:

*An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge (U.S.A.), 1964, chapters XI on.

۲. انسان اعم از اینکه بصورت فردی یا جمعی مورد نظر باشد و اعم از اینکه مستقیماً یا بطور غیرمستقیم تأثیرگذار باشد، به‌رحال جزئی از مطلق به حساب می‌آید و برای (خدای) مطلق آفریده شده است و گزینه دیگری فراروی او نیست. در هر صورت، می‌توان امور اجتماعی انسان را بر حسب «حق تعالی» تعریف کرد، اما نمی‌توان حق تعالی را بر حسب امور اجتماعی شناسانید. نگ:

F.Schuon, `No Activity Without Truth, *Studies in Comparative Religion*, Autumn, 1969, p. 196.

۳. نهج البلاغه، قصارالحکم، ش ۱۲۶.

وحی است، پیامی که مبدأ آن همانند خود عالم اما بصورتی مباشرتر، حضرت لایتناهی و مطلق و کلید کشف اسرار وجود آدمی و اسرار عالم هستی است. وحی، بنفسه هبه نازله از رحمت الهی است تا عروج آدمی را از محدود به نامتناهی میسر سازد. پس از هیوط از مرتبه احسن الخالقین به مرتبه اسفل السافلین، دیگر آدمی نمی تواند به مرتبه پیشین بازگردد، جز آنکه لطف ملکوت شامل حال او شود. به فضل و نتیجه بینش و معرفت سعادت‌مندان، آدمی قادر است جهان را به عنوان تجلیات عالم معنی در آینه امور مادی و گذرا بنگرد:

به نزد آن که جانش در تجلی است

همه عالم، کتاب حق تعالی است

عرض، اعراب و جوهر، چون حرفت

مراتب، همچو آیات وقوف است<sup>۱</sup>

فقط موهبت نجات بخش وحی می تواند این سیر نفس (سلوک عرفانی) را از آفاق به انفس و از محیط به مرکز و از صورت به معنی میسر سازد و به دلیل ارتباط وثیق نفس با آفاق، این سیر، هم نفوذ به صمیم نفس و هم عروج به لامکان است و هر دو مقصد، فی الواقع یکی و آن محل حضور الهی است، که هم کاملاً خود ما و هم کاملاً غیر ما است.

چنانکه یکی از بزرگان صوفیه قرن گذشته نوشته است: «نفس، امری بسیار عظیم و کل کیهان و نسخه‌ای از آن است. هر چه که در کیهان یافته می شود، در نفس موجود است. و بر این مبنا، هر کس که بر نفس خود غالب شود، بر عالم خارج نیز سیطره می یابد و هر آن کس که تحت سلطه نفس خویش باشد، یقیناً تحت تسلط و تابع کل عالم خارج است.»<sup>۲</sup>

۱. شهبسری، شیخ محمود؛ گلشن راز.

2. Shaykh al- 'Arabī al-Darqāwī, *Letters of a sufi Master*, trans. by T. Burckhardt, London, 1969, p.4.

فقط با عنایت وحی یا پیام آسمانی - به هر قالب و شکلی که در ادیان مختلف بشر نازل شده باشد - انسان می‌تواند از شائبه محدودیت و نقصان نجات یابد تا به جست‌جوی لایتناهی پردازد و رسالتی را که بدان منظور آفریده شده، تحقق بخشد؛ چنانکه خیام گوید:

ای دل ز غبار جسم اگر پاک شوی

تسو روح مسجودی، بر افلاک شوی

عرش است نشیمن تو، شرمت بادا

کسایی و مقیم خطه خاک شوی

\*

چون جود ازل بود، مرا انشا کرد

برمن ز نخست، درس عشق املا کرد

و آنگاه قراضه ریزه قلب مرا

مفتاح در خزینه معنی کرد

\*

باتو به خرابیات اگر گویم راز

به زانکه به محراب کنم بی تو نماز

ای اول و ای آخر خلقان همه تو

خواهی تو مریاسوز، خواهی بنواز<sup>۱</sup>

نعمت نجات‌بخش وحی همواره بوده و ماندگار است و مقوم انسان بودن، دیدن و پیگیری مسیر عرفانی فراروی اوست تا او را از امور نسبی به حضرت مطلق هدایت کند. چنانکه جلال الدین محمد مولوی می‌گوید:<sup>۲</sup>

زان دم که آمدستی، اندر جهان هستی

پیشت که تابرستی، بنهاده نردبان است

۱. رباعیات خیام، با تصحیح علی راستگو، نشر آریان، ۱۳۶۷، رباعی‌های ش ۴۲۹،

۲. قحط خورشید ص ۱۰۲

شفافیت و آیینه بودن نظام هستی و نقش آن به عنوان نردبانی برای عروج به آن «حقیقت مطلق ماوراء عالم» فقط در صورتی قابل درک است که وحی الهی مؤثر افتد و نفس با کمک این نعمت الهی، بتواند به صمیم خود توجه کرده و به حقیقت خود نائل گردد.<sup>۱</sup>

امکان درک مزبور همواره وجود داشته است هر چند بالفعل همه آدمیان بدان نرسیده‌اند. هم وحی و هم نظام کیهانی (به کمک وحی) تواند که انسان را به حضرت لایتناهی هدایت کند. آن حضرت و ذات مقدسی که بسیاری از مردم به یهودگی، سُرور و سعادت جاوید وابستگی به او را در ظلال و اوهام عالم محدود می‌جویند.

صورت خارجی وحی، و مظاهر آن (آداب و رسوم، تعالیم و نمادها) برای آدمیان، چون دیگر مظاهر عالم محدود به نظر می‌رسد اما وحی پنجرهٔ درون را فرا روی حضرت لایتناهی می‌گشاید، چرا که سرچشمهٔ آن، مبدأ ماوراء صورت‌ها و تکثرات است؛ مبدائی که در بردارنده و محیط بر این صورت‌ها و در عین حال، فراتر از همهٔ آنان است.<sup>۲</sup> با اینکه ظاهر صورت‌ها و نمادهای سستی، محدود به زمان و مکان هستند، ولی مضمون درونی آن‌ها آدمی را به حضرت لایتناهی هدایت می‌کنند و حتی در این عالم فانی و گذرا، دوام و بقای عالم روحانی و همیشگی را نشان می‌دهند و براین اساس، آن صور و نمادهای و حیانی، نیاز دائمی انسان را در گذر کردن و فراتر رفتن از محدود و جست‌جوی بقا و جاودانگی، تحقق می‌بخشند.

جهان‌شناسی‌های سستی - اعم از اسلامی و مسیحی و حتی

۱. در این خصوص بنگرید: نصر، علم و تمدن در اسلام، فصل سیزدهم و همچنین: Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, chapter xv.

۲. این حقیقت اساسی در آثار مختلف شوان بتفصیل مورد بحث قرار گرفته است. بویژه نگ:

جهان‌شناسی‌های برخی از بهترین و معروف‌ترین مکاتب هندویی و بودایی، مظاهر خارجی جهان هستی را محدود ولی معنای نمادین آن را نامحدود شمرده‌اند، همانند دیدگاهی که این جهان‌شناسی‌ها دربارهٔ تعالیم و سنت‌های خود دارند - جهان از نگاه این سنت‌ها مقید به مکان است و محدودیت آن غالباً محسوس، و یقیناً مشهود است. زمانی که انسان سستی به ستارگان می‌نگریست، در آسمان ستارگان ثابت (فلک ثوابت) محدوده‌های عالم را می‌دید و از نظر او، فراتر از فلک مشهود غیر از بارگاه ربوبی هیچ فضا یا ماده‌ای وجود نداشت - چنانکه فلاسفهٔ اسلامی در این باب تعبیر *لاخلأ و لا ملأ* را به کار می‌بردند - اما به هر حال از نظر آنان این عالم محدود، به صورت زندانی گریزناپذیر شناخته نمی‌شد، بلکه برعکس، همین صور محدود را نشانه یا آیه‌ای می‌دانستند که باید مورد تدبیر قرار گیرد و انسان را به ماوراء هدایت کند. کرات متحد‌المرکز، به عنوان قوی‌ترین و مؤثرترین نماد مراتب هستی شناخته می‌شد که آدمی باید برای رسیدن به وجود مطلق از آن‌ها فراتر رود. به فضل این نمادگرایی (رمز دانستن مظاهر هستی)، معنی و مفاد این عالم نیز همانند ظواهر پیام دینی، نامحدود می‌نمود و آدمی را به مفاد نامحدود درون آن هدایت می‌کرد.

علم جدید از زمان «جوردانو برونو» (Giordano Bruno) مرزهای کیهان را محدود نمی‌داند و آن تلقی کهن از کیهان (Cosmos، که در زبان‌های لاتینی معنای تحت‌اللفظی آن نظم یا Order است) را باطل کرده است و برای کیهان، محدوده‌ای قائل نیست، ولی دقیقاً به دلیل فقدان فلسفه یا الهیات طبیعت در غرب، معنای نمادین این باور جدید هنوز به صورت جامع بررسی و معرفی نشده‌است؛ و به دلیل اینکه علم جدید معنای رمزی پدیده‌ها را کنار گذاشته، مفاد این جهان ظاهراً نامحدود را، کاملاً محدود به مادیات معرفی کرده است. و به عبارتی می‌توان گفت

اندیشه‌ای برخلاف دیدگاه علم سنتی رواج یافته است، چرا که در دیدگاه سنتی، کیهان محدود می‌نمود ولی مفاد و معنای آن، او را به وجود نامحدود، هدایت می‌کرد در صورتی که در علوم جدید، جهان ظاهراً نامحدود ولی باطناً محدود دانسته می‌شود. از این جهت، از طرفی انسان جدید برحسب انگیزه ناخودآگاه یا عرفانی می‌خواهد از این محدودیت زمینی - البته به صورت فیزیکی (تسخیر فضا) که از نظر او تنها عروج ممکن است - فراتر رود، و از سوی دیگر می‌بینیم که انسان‌های مدرن، دلالت و لوازم کامل تنهایی معانی عالم را، آن گونه که علم جدید ارائه می‌دهد، درک می‌کنند و برحسب این درک، در جست‌جوی برون‌رفت از قهر و سلطهٔ عالم محدود می‌باشند و حتی به این منظور، به داروها و مواد مخدر پناه می‌برند به این امید که درهای ادراکشان به سوی عالم دیگر گشوده شود.

کوشش‌های هر دو گروه فوق‌الذکر (طالبان پرواز به آسمان‌ها و کسانی که با مصرف مواد مخدر می‌خواهند سلطهٔ تأثرات و احساسات فیزیکی را بشکنند)، اثبات‌کنندهٔ تداوم نیاز آدمی به تجربهٔ معنوی، و ضرورت روی آوردن به طلب عرفانی است و مؤید این معنی است که آدمی در هر عصری، برای اینکه به اقتضای انسانیت خود باقی بماند، محتاج وجود نامحدود و مطلق است. روح محدود انسان، فقط در صورتی سالم و سلیم می‌ماند که در طلب آن محبوب و معشوقی باشد که اتحاد با آن، فرجام و غایت همهٔ حکایات عرفانی است.

غالب انسان‌ها احساس می‌کنند که کوشش‌های مذکور (پرواز به آسمان‌ها و پناه بردن به مخدرات) جایگزین ضعیف احساس سعادت و آرامشی است که از طریق ارتباط با روح کل بدست می‌آید. این کوشش‌های شکست خورده، اثبات می‌کند که فقط عرفان حقیقی، با مبدئی الهی و در قالب یکی از ادیان و حیاتی، می‌تواند تحقق طلب عرفانی

را قرین موفقیت گرداند. فقط طریق الهی می‌تواند آدمی را به خداوند هدایت کند و تنها چنین طریقی تضمین‌کننده سعادت غائی نفس و اتحاد با خدای واحد است. تنها مرجع دینی می‌تواند حفاظت‌کننده نفس از خطرات عظیم کمین کرده بر سر راه کسانی باشد که بدون راهبری و بدون تحمل ناملایمات می‌خواهند به قله معنوی صعود کنند. غایت سلوک در عرفان حقیقی، اضمحلال و انغماس نفس در مثال والگوی الهی (divine prototype) آن است، در حالی که غایت شبه عرفان‌های رایج در زمان معاصر، فقط اضمحلال و فروپاشی نفس است. نفس آدمی مخلوق خداوند است و فقط او حق دارد که آن را دیگر بار شکل و قالب دهد. حق تعالی، انگیزه سلوک عرفانی و کمال‌طلبی (غایت سلوک) را در انسان به ودیعه نهاده و او، طرق اصیل رسیدن به آن غایت را در اختیار آدمی نهاده است و بر آدمی است که طریقه‌ای را اختیار کند که او را از مرتبه اسفل السافلین به مقام احسن تقویم برساند، همان طریقی که او را به خود حقیقیش نائل می‌گرداند.

تصوف، یکی از طرقی است که خداوند در دامن اسلام قرار داده تا امکان تحقق معنوی (سلوک) را برای میلیون‌ها پیروان قرآن - در قرون گذشته و زمان حاضر - فراهم کند. و با طرق معنوی سلوک در ادیان دیگر اشتراک گوهری دارد، هر چند جنبه‌های صورتش از ویژگی‌ها و خصوصیات خاص اسلام بهره می‌گیرد.<sup>۱</sup>

تصوف، طریقتی در دین اسلام است که آدمی را از جزئی به کلی، از کثرات به وحدت، و از صورت به ذات فراتر از صور هدایت می‌کند و عملاً آدمی را قادر می‌سازد تا حقیقت توحید را تحقق بخشد. حقیقتی که همواره وجود داشته و خواهد داشت و مبنای اسرار، و زیربنای عهد ازلی

۱. در واقع، چنانکه قبلاً ذکر شد، صوفیان همه طرق معنوی و آموزه‌های حکمی اصیل دیگر ادیان را در زمره تصوف می‌شمارند.

مایین خداوند و انسان قبل از خلقت مادیات است<sup>۱</sup> و بنابراین پیام او همیشگی است و در سرشت اصیل انسان ریشه دارد. هرچند سرشت او تحت رسوباتی است که گذر اعصار و سقوط تدریجی انسان از کمال احسن التقویم، بر آن ذات خداگونه درون انسان تحمیل کرده است. آموزه‌های تصوف از حقیقتی دم می‌زند که ابدی و فراگیر است. رویکرد به تصوف با سرشت انسان امروز نیز تطابق دارد، چراکه جوهر فطرت انسان امروز نیز با مثال الهی آن همسان است گرچه عَرَض و ظاهر آن در برابر تأثیرات معنوی حتی نفوذناپذیر شده و استعدادهای متأملانه‌شان امروز ضعیف‌تر و ناتوان‌تر گردیده است.

نقش اصلی تصوف این است که به انسان یادآوری می‌کند که او فی الواقع چه کسی است و او را از رؤیاهای اوهاام زندگی روزمره بیدار می‌کند و نفس او را از زندان‌ها و حصارهای وهمی نفس (همتای آنچه که در زبان دین به دنیا مرسوم است)، رهایی می‌بخشد. تصوف از طریق تمسک به فطرت حقیقی انسان، نیازهای حقیقی او را برآورده می‌کند، و البته آنچه که انسان به عنوان نیاز تحت تأثیر انطباعات و صور خارجی همواره از عالم خارج دریافت می‌کند و به آن‌ها وابستگی می‌یابد، مورد نظر تصوف نیست. آدمی چون دقیقاً خود را نمی‌شناسد دائماً در پی ارضای این نیازهای عرضی است. تصوف به انسان یادآوری می‌کند که در پی تحقق نیازهای فطری خود باشد و ریشه‌های تعلق به عالم خارج را قطع کند و در فطرت خدایی ریشه بدواند، فطرتی که در صمیم قلب او مقیم است. تصوف، آدمی را از مرتبه مادون (اسفل السافلین) حرکت می‌دهد تا دیگر بار او را به مقام کمال ازلی (احسن تقویم) بازگرداند و انسان در آن مقام

۱. اصطلاح الست به آیه قرآنی الست یربکم (اعراف / ۱۷۲) و رابطه انسان با خداوند قبل از آفرینش جهان دلالت دارد. نگ:



والا، آنچه را که در برون جست‌جو می‌کرد، در درون خود بیابد، چرا که پس از اتحاد با خداوند از «عدم» برآمده است. چنانکه حافظ می‌فرماید:

سال‌ها دل طلب جام جم<sup>۱</sup> از ما می‌کرد  
و آنچه خود داشت، ز بیگانه تمنا می‌کرد<sup>۲</sup>

آدمی برای رسیدن به جام جمشید درونش، باید نفس اماره‌ای را که حجاب آن جام است، از بین ببرد. چنانکه بایزید بسطامی گفته است: «دنیا را سه طلاق دادم و یگانه را، یگانه شدم. پیش حضرت بایستادم، گفتم: بارخدا! جز از تو کسی ندارم و چون تو را دارم، همه دارم. چون صدق من بدانست، نخست فضل که کرد، آن بود که خاشاک نفس از پیش من برداشت».<sup>۳</sup>

تصوف اساساً دربارهٔ سه امر سخن می‌گوید: ذات خداوند، فطرت انسان و فضایل روحانی. فقط از طریق این سه امر، معرفت به خداوند حاصل و انسان، شایستهٔ مقام احسن التقویم شده، کاملاً آئینهٔ تجلی اسماء و صفات خداوند می‌گردد.<sup>۴</sup> این سه، ارکان همیشگی تصوف و همهٔ طرق اصیل عرفانی هستند. غایت سلوک خداوند و مبدأ آن انسان در

۱. جام جم یا جام جمشید، اشاره به جام پادشاه افسانه‌ای ایران (شاه جمشید) دارد که او در آن جام انعکاس همهٔ حوادث و پدیده‌ها را می‌دید. در تصوف این واژه سمبل قلب عارف است که تمام حقایق در آن انعکاس یافته است، چشم دل (عین القلب در عربی یا چشم دل در فارسی) که عارف بدان حقایق آسمانی و علوی را می‌بیند.

۲. دیوان حافظ، تصحیح خانلری، غزل ش ۱۳۶، ص ۲۸۸.

۳. عطار، تذکرة الاولیاء، با تصحیح نیکلسون، افسست دنیای کتاب، چاپ سوم، ۱۳۷۰، ص ۱۷۰ - م.

4. See: F. Schuon, *Understanding Islam*, pp. 131 ff.

همچنین در باب تصوف نگ:

Schuon, *Dimensions of Islam*; T. Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*; M. Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century*; S.H. Nasr, *Three Muslim sages*, chapter III; and S.H. Nasr, *Islamic Studies*, part III.

مرتبه زمینی است و طریقت، انسان را از طریق تربیت فضایل روحانی نفس و تعالیم خاص، به خداوند متصل می‌گرداند. تعالیم تصوف آموزه هایی است که به ترسیم سیمای کلی عالم می‌پردازد تا سالک، برای رسیدن به حضور الهی و نیل به ابدیت واقعی، سلوک خود را به انجام رساند: «دل از جان پرسید که اقل این کار چیست؟ آخر این کار چیست؟ و ثمره این کار چیست؟ جان، جواب داد که اول این کار، فناست و آخر این کار، رضاست و ثمره این کار بقاست»<sup>۱</sup>.

طریقت عرفانی اسلام مسیری است که در طی آن، آدمی نفس اماره را قربانی می‌کند تا در الوهیت تولد مجدد یافته، به وصال و اتحاد با خداوند نائل گردد:

فهل طالب الاله یرضی ببعده	حشاه وأتما یحتاج الی الوصلا
یمت قبل ان یموت یحیی بربه	و ما کان بعد الموت ذاک هو التقللا
و یحاسب نفسه بنفسه قبل ما	ویکن نائب الحق بنفسه اولی
ولیر وجود الحق قبل وجوده	و یعد وجوده و حیثما تولی
کان الله وحده ولاشی معه	و هو کما کان آخرأ و اولأ
فهو واحد الذات، لاشی دونه	بساطن، ظاهر، ازلی و لازالا
فاینما رایت، رایت وجوده	فقی مطلق التوحید لیس فیه الا
فکیف بذات الله یحصرها حاجب	فمائم من حجاب سوی النور تجلی <sup>۲</sup>

ترجمه آیات:

۱- آیا هیچ طالب خداوند هست که قلب او از دوری مطلوبش (حق تعالی) راضی باشد، در حالی که او فقط نیازمند وصال است؟

۱. انصاری، خواجه عبدالله، مناجات نامه، به کوشش حامد ربانی، تهران، ۱۳۶۵، ص ۶۲.  
 ۲. مارتین لینگز، عارفی از الجزایر شیخ العلوی، ترجمه نصرالله پور جوادی، چاپ دوم، انتشارات هرمس، ۱۳۷۸، صص ۳۲-۳۱ - م.

- ۲- اگر طالب (محب)، پیش از مرگ جسمانی [به مرگ اختیاری] بمیرد، به دم پروردگارش زنده شود و این مرگ [اختیاری] پس از مرگ [جسمانی] روی نمی‌دهد.<sup>۱</sup>
- ۳- (طالب) قبل از آنکه به حسابش برسند، خود به محاسبه می‌پردازد و سزاوارتر است که خود به جای خداوند حسابرس خویش باشد.<sup>۲</sup>
- ۴- او می‌بیند وجود حق (تعالی) را قبل از دیدن وجود خود، و بعد از دیدن وجود خود، و به هر جای روی می‌آورد، وجود حق در نظرش آید.
- ۵- تنها خداوند بوده و در کنار او، هیچ نبوده است و او هم اکنون نیز آغاز و انجام هستی است.
- ۶- او ذات یگانه است و غیر او چیزی نیست و همچنان پوشیده و آشکار و ازلی است.
- ۷- هر جانگری، وجود او را بینی. در توحید مطلق (= ناآلوده به شرک)، غیر او چیزی نیست.
- ۸- پس چگونه ذات خداوند را حجابی محصور می‌کند؟ در آن جا (مقام ذات) جز نوری که تجلی می‌کند، حجابی نیست.<sup>۳</sup>

۱. مصراع دوم را بدین صورت نیز می‌توان ترجمه کرد: و این امر پس از مرگ اتفاق نمی‌فند و این مقتضای نقل (کتاب و سنت) است. - م
۲. دو بیت اشاره دارد به احادیثی از قبیل: «موتوا قبل ان تموتوا» یعنی: قبل از آنکه مرگ به سراغتان آید، بمیرید و «حاسبوا قبل ان تُحاسبوا و زوا انفسکم قبل ان توزنوا و موتوا قبل ان تموتوا» (احادیث و قصص مثنوی، ص ۱۱۶) یعنی: قبل از آن که به حسابتان برسند، به محاسبه اعمال خود بپردازید و قبل از آنکه عملتان ارزیابی شود، خود ارزیابی کنید و قبل از آمدن مرگ [جسمانی] بمیرید. - م
۳. این بیت اشاره دارد به احادیثی از قبیل: «إِنَّ لِلَّهِ سُبْعًا وَسَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نوره، لَوْ كَشَفَ عَنْ وَجْهِهِ لَأَخْرَجَتْ سُحُبَاتٌ وَجْهَهُ مَا أَدْرَكَهُ بَصَرُهُ (فیض، وافی، طبع ایران، ج ۱، ص ۸۹) و مشابه آن در مرصاد العباد، ص ۵۷ و نهایی ابن اثیر ج ۲، ص ۱۴۱- نقل از فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۱۷۹) یعنی: خداوند هفتاد و هفت پرده از نور دارد. اگر پرده‌ها را کنارزند، عظمت و هیبتش تا آنجا که چشم کار می‌کند، می‌سوزاند، مولوی بر این مضمون در مثنوی (دفتر ۲ بیت ۹۲۱) گفته است:
- زان که هفتصد پرده دارد نور حق      پرده‌های نور دان چندین طبق - م.

در اینجا مجال و امکان تحلیل تعالیم عرفان اسلامی در باب ذات الهی، عالم هستی و انسان (تقریباً کل تعالیم تصوف)، وجود ندارد. ما فقط می‌توانیم تأکید کنیم که محور و رکن تعالیم صوفیان، دو آموزه وحدت وجود و انسان کامل است.<sup>۱</sup> در نظرگاه تصوف، همه اشیاء مجلای اسماء و صفات الهی هستند و هستی خود را از احدیتی می‌گیرند که تنها او است و بس ولی آدمی تنها رکن و محور عالم هستی است که می‌تواند اسماء و صفات حق را به نحو اتم و اکمل و آگاهانه، ظاهر کند.

رسیدن به مقام ولایت در اسلام، مستلزم تحقق بخشیدن همه استعدادهای مرتبه انسانی و رسیدن به مقام انسان کامل است و طلب عرفانی جز تحقق این مقام (اتحاد با خداوند)، نیست، چرا که انسان کامل آینه‌ای است که در آن اسماء و صفات الهی جلوه می‌کند. حق تعالی از طریق انسان کامل، به خود و همه مخلوقاتش نظر می‌کند.

رسالت تصوف سرمدی است، به این دلیل که از حقایقی سخن می‌گوید که مبین وجود انسان پیش از خلق ماده و ارتباط او با خداوند است و آن رسالت بر عناصر واقعی متعالی، تحول‌ناپذیر و زوال‌ناپذیر درون آدمی اتکا دارد. در کنار این پیام عقیدتی، تصوف شیوه‌های عملی دارد که همانند تعالیم آن، از قرآن و احادیث نبوی برگرفته شده و از طریق برکت تلقین (سرسپردگی به پیری برای دریافت ذکر صوفیانه) تحقق می‌پذیرد، این تلقین از طریق مرشد به مرید منتقل می‌شود و نهایتاً سلسله انتقال به حضرت مصطفی (ص) ختم می‌شود.

برای فهم این آموزه، ذوق لازم است، ذوقی که هبه الهی است، اما قبول پیروی از طریقت خاص و درک ضرورت آن و تمایل به انقیاد در برابر دستورات مرشد و در عین حال، پیروی از احکام شریعت (مستند همه آداب اصیل صوفیان)، مستلزم موهبت دیگری است که ایمان نام دارد.

۱. نگ: نصر، سید حسین، علم و تمدن در اسلام، فصل سیزدهم.

«حسنه ایمان عبارت از التزام انسان فطری به خُلق، درک و دریافت طبیعی خود است که هبه‌ای الهی است و توجه به پیام و وحی آسمانی است که ممکن است مخالف با روال زندگی دنیوی انسان باشد. و به هر حال، با معیارها و مقیاس‌های ذهنی و عینی، تطابق بی چون و چرا دارد»<sup>۱</sup>. کسی که چنین ایمانی دارد و تحت ارشاد پیر راهدان مصمم به تحمّل ریاضت‌هایی است، در مقام عالم معنی و آفاق نامحدود آن، تولد دوباره می‌یابد و از زندان امکانیات و تناهی عالم خاکی محیط بر او، رهایی می‌یابد. تصوف، بر پایه تعالیم و احکام اسلام، آدمی را توانا می‌کند تا از محدودیات، تعالی جسته و به لایتناهی نائل گردد و به فضل برکت موجود در شیوه‌هایش می‌تواند غشای اعراض آدمی را زائل کند و جوهر و صمیم الهی وجود او را برایش آشکار سازد. صمیمی که در احادیث، عرش الرحمان خوانده شده است<sup>۲</sup> و به فضل همین تبدیل، جهان هستی و مافیها برای او شفاف و مظهر می‌شود تا حدی که مفاهیم نامتناهی در صورمتناهی برای او ظاهر می‌گردد. به این طریق، صوفی به غایت سلوک عرفانی واصل می‌گردد. غایتی که - چنانکه ذکر شد - همواره در جستجوی آن بوده و در ژرفای وجود او جای داشته است. تا زمانی که

1. F.Schuon, *Understanding and Believing, Studies in Comparative Religion*, summer, 1969, p.B1.

۲. قشیری، از اقدم نویسندگان تفاسیر عرفانی، می‌گوید: «استواء عرشه فی السما معلوم و عرشه فی الارض، قلوب اهل التوحید. قال تعالی: «و یَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ ثَمَانِیَّةً»، و عرش القلوب قال تعالی «و حَمَلْنَا هُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ» و اما عرش السماء فالرحمن علیه استوی و عرش القلوب الرحمن محل نظر الحق.» (قشیری، عبدالکریم، لطایف الاشارات به اهتمام بسیونی، قاهره، دارالکتاب العربی، ۱۹۷۱، ج ۴، ص ۱۸) یعنی: استوای عرش خداوند در آسمان معلوم است و عرش او بر روی زمین، دل‌های موحدان است. خدای تعالی فرموده است: «هشت تن بر فرازشان عرش پروردگارت را حمل می‌کنند» ولی در مورد عرش آسمان، خدای رحمان «استوا» دارد ولی بر عرش قلوب، مستولی است. عرش آسمان، قبیله دعای خلاق است و عرش قلب، موردنظر خداوند! تفاوت بین این عرش و آن عرش تا کجاست؟ - م.

انسان، انسان است این سعی استمرار دارد و شایسته است که تداوم یابد. در غیر این صورت، بقای عالم انسانی به پایان می‌رسد و دلیلی برای بقا، باقی نمی‌ماند. دیگر بار از حافظ نقل می‌کنیم:

تا زمیخانه و می، نام‌ونشان خواهد بود      سرما خاک ره پیرمغان خواهد بود  
حلقه پیرمغان، از ازل در گوش است      بر همانیم که بودیم و همان خواهد بود<sup>۱</sup>

تصوف با تعالیم و شیوه‌های جامع و سنت پویایی که تأثیرگذاری احکامش را تضمین می‌کند، امکان متابعت سلوک عرفانی را در هر شرایطی برای انسان فراهم می‌گرداند، اعم از اینکه انسان در جهان سنتی زندگی کند یا در جهان جدید، که مظاهر آن به طرق متعدد به انکار الوهیت می‌پردازند و موجب می‌شوند که آدمی فراموش کند چه کسی است و به کجا روان است؟. از آن جا که صوفیان به احکام شرعی و اجتماعی اسلام پایبند هستند، تصوف نه در فضای رهبانی خارج از جامعه، بلکه در متن حیات فعال اجتماعی امکان متابعت دارد و از نظرگاه عرفان اسلامی، تمایلات رهبانی با حیات روزمره در متن جامعه انسانی مزوج است. صوفی احساس فقر را در درون خود احساس می‌کند، حتی اگر در میان ثروت‌های عالم زندگی کند.

تصوف را غالباً فقر محمدی خوانده‌اند. دنیا در نظر صوفی معدوم است. با اینکه او در این دنیا می‌زید، تحت تأثیر فریب و اغوای آن قرار نمی‌گیرد. تصوف قادر است در هر موقعیتی، آدمی را به محور الهی همبسته سازد، مشروط بر آنکه او مصمم به التزام به مسائل طریقت باشد و از آن جا که این طریق مقدس است، باید به همه التزاماتش پایبند بود.<sup>۲</sup> همچنین تصوف با روشن ادغام حیات فعال با حیات متأملانه، آدمی را

۱. دیوان حافظ، همان، غزل ش ۲۰۱      ۲. به فصل دوم این کتاب مراجعه شود.

باطناً مستعد تأثیرات غیبی و هدایتی الهی می‌کند تا اینکه در همان حال که در عالم خارج بیشترین فعالیت را دارد، به جای اینکه همانند انسان غیرمتدین زندانی آن شود، بر حسب سرشت معنویش آن را شکل دهد. انسان‌های محروم از اصول معنوی ممکن است ادعا کنند که سازندهٔ عالم پیرامون و آفرینندهٔ زمان خود هستند، ولی فی‌الواقع زمان‌ها، آنان را می‌سازند. فقط انسان‌های معنوی، سازندهٔ زمان خود هستند و برحسب اصولی که بر باطن آنان غالب است، محیط پیرامون را تغییر داده و قالب می‌بخشند.<sup>۱</sup>

تصوف از طریق امکان درونی کردن، به اسلام بعدی باطنی بخشیده است و تعالیم و احکام و شعائر آن، فرد را به اشراق درونی می‌رساند و از طریق آن، اعمال عبادی در اسلام واجد جامعیت و شمولی می‌شوند که از حضرت بی صورت ناشی می‌شود. تصوف همچنین تعالیم اخلاقی دین را در درون آدمی احیا می‌کند و در عین حال، به ارائهٔ تعالیم فلسفی و جهان‌شناسی خاصی می‌پردازد تا به پرسش‌ها و سبب‌جویی‌های گروهی از مؤمنان پاسخ دهد تا آنکه مؤمنان هوشمند برای یافتن پاسخ‌ها از قلمرو دین خارج نشوند.

عرفان اسلامی در تبیین و ایضاح مسائل مطالعات تطبیقی ادیان نیز می‌تواند منشأ خدمات عظیمی به اسلام باشد. در حالی که این مشکل به دلیل گسترش مدرنیسم در عالم، به معضلی مهم، برای برخی از مسلمانان مبدل گردیده است و یقیناً در آینده اهمیت بیشتری خواهد یافت. ادیان را می‌توان از نظر تاریخی به عنوان پدیده یا از نظرگاه الهیات به عنوان نظام‌های دگماتیک مطالعه کرد و یا حتی می‌توان به دلایل انسانی با تسامح

۱. بیا تاگل برافشانیم و می‌در ساغر اندازیم

فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم - مترجم

(دیوان حافظ، خانلری، غزل ش ۳۶۷)

با آنها برخورد کرد، اما تا این حد به هیچ وجه کافی نیست. مدارای با دیگر ادیان به این معنا نیست که در عین اعتقاد به نادرستی آن‌ها، حضور آن‌ها را تحمل کنیم، همچنان‌که بیماری درد بی درمان را تحمل می‌کند، ولی در عین حال برای او ترجیح دارد که آن درد، اساساً از بین برود. برای فهم عمیق دیگر ادیان اسیل کافی نیست که تجلیات تاریخی و یا حتی اصول کلامی آنها را تحلیل و سپس با آنها مدارا کنیم، بلکه دست کم با بصیرت عقلانی باید آن حقایق باطنی ادیان را - که مصدر همه این مظاهر (احکام و تعالیم) است - عمیقاً دریابیم. این امر به این معنی است که بتوانیم از «نمود» ادیان به «بود»، و از صورت‌ها به گوهر آن‌ها برسیم. گوهری که حقیقت همه ادیان است و فقط با فهم آن، هر دینی را می‌توان فهمید و پذیرفت. تصوف از این جهت که مبلّغ گوهر و باطن صورت‌ها و پیام رسان و ممیز محور ادیان از مسائل فرعی آنها است، می‌تواند آدمی را از نمودها به بود دینی راهنمایی کند و به اصطلاح خود صوفیان، از «صورت» به «معنی» برساند. این واقعیت در کنار شمول‌گرایی اسلام - با توجه به اینکه قرآن کریم به صحت و اعتبار ادیان سابق تأکید دارد - صوفیان را در طول تاریخ به طرفداران «وحدت متعالی ادیان» مبدل کرده است و آنان، اصول و مبانی آن را بوضوح تبیین کرده‌اند. برخی از آنان از قبیل ابن عربی و مولانا جلال الدین مولوی، این اعتقاد را در خصوص تعالیم برخی از ادیان غیر اسلامی تصریح کرده‌اند. تصوف، اصول فلسفی لازم را برای مطالعه عمیق تطبیقی ادیان فراهم می‌سازد تا آن حد که آدمی بتواند حجیت هر جزئی از ادیان اسیل بشر را بپذیرد و در عین حال، فراتر از این جزئیات و فروع، اصل «وحدت متعالی ادیان» را دریابد.<sup>۱</sup> عرفان اسلامی گنجینه‌ای است که از درون آن، اسلام می‌تواند در مواجهه با دیگر ادیان در عالم،

۱. به فصل نهم این کتاب مراجعه شود و نگ:



اصول و معیارهای مناسبی را در شرایط معاصر استخراج کند. همچنین تصوف برای آن دسته از پژوهش‌گران معاصر غرب که شدیداً همت خود را مصروف مطالعه هدفمند بررسی‌های تطبیقی ادیان و فهم درست گوهر ادیان می‌کنند، می‌تواند اصول بسیاری را ارائه دهد.<sup>۱</sup>

تصوف همچنین در دیگر زمینه‌ها نیز می‌تواند برای غریبان تأثیرگذار و کاملاً کارا و مؤثر باشد، حتی برای کسانی که نمی‌توانند از آن پیروی کنند. عرفان اسلامی به عنوان نمونه زنده طریقت تام عرفانی، تعالیم جامعی دارد که می‌تواند یقیناً عناصر فراموش شده سلوک عرفان مسیحی را احیا کند، عناصری که به تعالیم فلسفی و عرفانی و شیوه‌های دینی مسیحیت - که نیاز اساسی امروز است - به تنهایی می‌توانند جانی تازه دهند.<sup>۲</sup>

متأسفانه تا زمان حاضر، غالب محققان غرب در ارتباط با تصوف فقط به تأثرات تاریخی آن پرداخته‌اند، گویا اشتیاق حال آدمی به خداوند همواره تحت تأثیرات تاریخی و اقتباس از دیگران بوده است، اما امروزه به لطف آثار اندک معتبر و مستندی که در باب تصوف نوشته شده و در طول چند سال اخیر به طبع رسیده است<sup>۳</sup>، کسانی که در این باب علائق جدی دارند، با توجه به شبکه‌های پندار و سرگشتگی که دنیای جدید در

۱. به نظر می‌رسد که بطور خاص کوشش‌های ک. و. اسمیت در چند اثر اخیرش وک. مورگان و هیوستن اسمیت، در این زمینه اهمیت ویژه دارد.

۲. با این که توماس مورتن در مسائل مربوط به حیات ولایی و بویژه مبانی فلسفی آن، سخنان بسیاری برای تعلیم داشت، مع الوصف در اواخر عمر، در پی آشنایی درست با تصوف بود به این امید که از این طریق، شیوه‌های کشف و شهود را در مسیحیت احیا کند. ماسینیون (متخصص فرانسونی عرفان اسلامی) برای کمک عملی به حیات معنوی مسیحیت، از تصوف مواردی را اقتباس کرد.

۳. بویژه آثار ف. شوان، ت. بورکهارت، مارتین لینگر و چند نویسنده دیگر سنت‌گرا در غرب در این زمینه قابل ذکر است همچنین به برخی از آثار ذکر شده در پی‌نوشت‌های پیشین مراجعه شود.

پیرامون اذهان و جان‌های عموم مردم تنیده است، بیش از پیش از کمک تصرف آگاه شده‌اند. در خصوص ترسیم مسیری که به محور و مبدأ عالم (خداوند) منتهی می‌شود تصوف به دلیل اوصاف شمول‌گرایی و دوامش، همانند گذشته‌های بسیار دور، رواج دارد و غیر مسلمین نیز همانند مسلمین مخاطب آن هستند، مشروط بر اینکه گوشه‌ای برای استماع، و چشمی برای نگرستن داشته باشند.

با قبول این که تصوف به پرسش‌های دائمی خرد انسان که به دلیل موقعیت خاص و ویژه او در عالم اسرار قبل از تولد و بعد از آن در طول عمر طرح می‌شود و نیز به پرسش‌هایی که مربوط به موقعیت عام او در کل نظام هستی است می‌تواند پاسخ دهد، این سؤال به وجود می‌آید که تصوف در باب مسائل فوری و مبرم انسان مدرن چه جوابی دارد؟ جواب این است که اگر انسان مدرن حقایق تبیین شده از سوی عرفان اسلامی را همچون دیگر حقایق اصیل فلسفی فراموش نکرده بود، در این صورت، معضلات رایج و مبرم انسان امروز وجود نمی‌داشت. این مسائل و معضلات همیشه از نوعی جهل ناشی می‌شوند زیرا انسان جدید می‌خواهد بعد متعالی حیات خود را حذف کند و با وجود این، از احساس خفقان در این دنیای دوبعدی خود ساخته، رنج نبرد و یا آنکه می‌خواهد همه خدایان را از صحنه حیات محو کند و در عین حال، مقام انسانیت خود را حفظ کند و البته این جمع، تناقض آمیز و ناممکن است زیرا - به دلیل مذکور - آدمی فقط با وفاداری به سرشت خداگونه‌اش می‌تواند انسان باقی بماند. در باب مشکلاتی که برای انسان مدرن به دلیل فراموش کردن بعد متعالی حیات و زندانی بودن کیان او در قفس مادیات و محدود بودن آفاق دیدش به هستی مادی (حتی اگر این هستی شامل کهکشان‌هایی شود که میلیون‌ها سال نوری با ما فاصله دارند)، به وجود آمده است، تصوف این حقیقت را یادآوری می‌کند که انسان، برای ابدیت و جاودانگی، و خرد او

برای معرفت مطلق آفریده شده است. از این رو هیچ امر فانی، به هر میزانی هم که برای او سود داشته باشد، نمی‌تواند روح او را راضی کند. کل معارف جهان که بر او بمباران می‌شود، نمی‌تواند جایگزین مطلق شود که عقل او به اقتضای فطرتش پی‌جویی می‌کند. پاسخ تصوف به انسان سکولار امروز، در مورد مسائل اسفبار سرنوشت او، این است که او فقط به دلیل شناختن نفس خود به این فلاکت درافتاده است، در حالی که علوم جدید - آن گونه که آموخته می‌شوند - سر سوزنی به کشف ماهیت و سرشت حقیقی او مدد نمی‌رساند.<sup>۱</sup> مضافاً، جست‌جوی جوان امروز برای رسیدن به خلسه و شهود ناشی از مصرف مواد مخدر و انجام اعمال نهمان‌گرایانه و شبه عارفانه، خود، دلیل نقضی فهم درست صوفیان از فطرت اصیل انسانی است. فلاسفه پوزیتیویست قرن نوزدهم این نوع از گرایش‌ها را در گام بعدی باصطلاح «پیشرفت» انسان، انتظار نداشتند و هرگز به ذهن آنان خطور نمی‌کرد که در غالب کشورهای «پیشرفته»، در میانه قرن بیستم، گرایش به اموری از قبیل یوگا تا کیمیای قدیم، به وجود آید. پوزیتیویست‌ها باور نمی‌کردند که انسان‌ها در طولانی مدت به جهان‌بینی پوزیتیویستی و حصار فکری پیشگامان این مکتب و مکتب علم محوری (سایتیسم)، راضی نمانند. تصوف، در همه کوشش‌های بشر امروز برای گریز از مادیات، نوعی کوشش سخت و بی‌حاصل برای رسیدن به وجود لامتناهی و ازلی می‌بیند. این کوشش‌ها در نتیجه شکسته شدن بت‌های دروغین از قبیل پیشرفت و تکامل برای انسان امروز صورت می‌گیرد، ولی متأسفانه کوشش‌های مذکور به دلیل فقدان بصیرت و آموزش و به دلیل ضعف امکانات دسترسی به طرق عرفان فطری، به

۱. بنگرید: J.Servier, *L'Homme et l'invisible*, paris, 1964. در این اثر، نویسنده به عنوان انسان شناس با بصیرتی کامل، کاستی‌ها و نقایص انسان‌شناسی جدید را در خصوص ماهیت حقیقی انسان (Anthropos) نشان می‌دهد.

جای اینکه به مرتبهٔ شهود سعیده و بابرکت برسد، غالباً به سقوط بیشتر در ژرفای نفس پلید متهی می‌گردد. به هر حال، این نوع از رویکردهای ناسالم و اسفبار نیز، همچنان دلیل اصالت و ابدیت طلب عرفانی است. از جنبهٔ ایجابی، شایسته است آموزه‌ها و شیوه‌های عملی تصوف، برای همهٔ طرق سلوک رایج در عالم جدید، معیار ارزش‌گذاری و داوری باشد. تصوف حداقل برای اصحاب تمییز می‌تواند این حرص پیروی از طرق سلوک را به راه‌های طریقت مطلوب و نافع، سمت و سوی دهد. آموزه‌های صوفیان می‌تواند لطفی آسمانی باشد برای کسانی که می‌خواهند به مقتضیات تصوف پایبند باشند و همچنین برای کسانی که بصیرت صوفیانه را در احوال و شرایط خود اعمال می‌کنند. عرفان اسلامی، رحمت خاص نازلۀ الهی برای مسلمین نیست بلکه علاوه بر آن، فیض رحیمانهٔ خداوند برای غیر مسلمانانی است که آن کوشش‌های بی‌فرجام را در پیش گرفته‌اند. تصوف می‌تواند بسان شبکه و توری از سقوط آنان در اعماق و ژرفای منجلاب‌ها (inferior waters) جلوگیری کند.

حضور تصوف در جهان جدید، هم دلیل ابدیت طلب عرفانی است و هم نشانهٔ فیضان ابدی رحمت الهی است. تصوف، یادآور عهدی است که بین خدا و انسان بسته شده و به لطف آن عهد الست، انسان تا زمانی که بر فطرت خود باشد، در طلب خداوند است. انسانی که این عهد و هويت حقیقی خود را به یاد می‌آورد، همواره به فطرت و در نتیجه به جست‌جوی خداوند، وفادار است، چرا که حق تعالی از پیش در صمیم وجود او حضور دارد:

هرگز من نقش تو از لوح دل و جان نرود

هرگز از یاد من آن سروخرامان نرود

از دماغ من سرگشته خیال دهند  
 به جفای فلک و غصه دوران نرود  
 در ازل بست دلم با سسرزلفت پیوند  
 تا ابد سر نکشد و زسریمان نرود  
 هرچه جز بار غمت بردل مسکین من است  
 برود از دل من و زدل من آن نرود  
 آنچنان مهر توام در دل و جان جای گرفت  
 که اگر سر برود از دل و از جان نرود\*

پیام تصوف از این جهت که ابدی است و مخاطب آن خصوصیات دائمی انسان است، چون پیام‌های دیگر طرق عرفانی، ابدی است و در ژرفای روح آدمی حک شده، برجای می‌ماند. انسان‌ها همواره می‌آیند و می‌روند ولی تصوف همچون گنبد مینا، لایتغیر و متعال است و به آدمی، ابدیت و سعادت می‌بخشد که اصولاً از او است و با لطف الهی و با مساعی معنویش، قابل تحقق و اکتساب است.

## فصل دوم تصوف و تمامیت و کمال انسان

اسلام، دین توحید است و همه تعالیم و احکام آن مبین این اصل اساسی است. «شریعت» خود شبکه گسترده‌یی از احکام و مقرراتی است که عالم کثرات را از درون به مبدأ واحدی که در کثرات عالم تجلی کرده، مرتبط می‌سازد. به همین طریق غایت هنر اسلامی همواره ارجاع تکثر صورت، اشکال و رنگ‌ها به واحد حقیقی مبدأ و منشأ آنها بوده، در نتیجه به سهم خود توحید را در عالم صوری که با آنها سر و کار دارد، منعکس می‌سازد.

تصوف، به عنوان محور یا بعد درونی مکاشفه اسلامی، عالی‌ترین ابزاری است که به وسیله آن نیل به «توحید» امکان‌پذیر می‌گردد. همه مسلمانان به توحید - در کامل‌ترین معنای آن در کلمه «شهادت»، (لا اله الا الله) اعتقاد دارند. اما تنها صوفی است که به اسرار توحید پی برده و معنای حقیقی این عبارت را درک می‌کند. تنها او است که خداوند را در همه جا مشاهده می‌کند. در واقع برنامه تصوف، (سیر معنوی طریقت<sup>۱</sup>)،

---

۱. طریقت: «از طریقت، سیر خاص مراد است که مخصوص سالکان راه حق است مانند ترک دنیا و دوام ذکر و توجه به مبدا، و تبتل و انزوا و دوام طهارت و وضوء و صدق و اخلاص، و غیر آن...» (سجادی. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۵۵۲)

این است که انسان را از زندان عالم کثرات برهاند، بیماری دورویی و سالوس را درمان کرده و او را به کمال برساند. زیرا فرد فقط در صورت کامل بودن می‌تواند قدسی شود. انسان‌ها گرچه به یک خدا اقرار می‌کنند، اما به نحوی زندگی و عمل می‌کنند که گویا خدایان متعددی وجود دارند. از این رو آنان از گناه کبیره چندگانه پرستی یا شرک و از نوعی نفاق - یعنی اقرار به چیزی در یک سطح و عمل برحسب چیزی در سطحی دیگر - رنج می‌برند. تصوف می‌کوشد این شرک را آشکار سازد و به معالجه بیماری کشته‌شده روح پردازد. غایت تصوف جامعیت بخشیدن دوباره به اوصاف بشری (در نظر و عمل) و تحقق مجدد اوصاف او در بهشت عدن است. به عبارت دیگر، هدف تصوف این است که انسان را در عمق و ذات هستیش و نیز در همه استعدادهایی که در ذات «انسان کامل»<sup>۱</sup> گنجانده شده، تکامل و جامعیت می‌دهد. انسان به عنوان خلیفه خداوند بر روی زمین و مجلای «اسماء و صفات خداوند»<sup>۲</sup>، تنها با ایمان به این ذات، و از

۱. الانسان الكامل. پیدایش مفهوم انسان کامل با پیدایی عرفان اسلامی همزمان بوده است ظاهراً ابن عربی نخستین کسی است که در عرفان اسلامی اصطلاح «انسان کامل» را وضع کرده و به کار برده است. پس از وی عزیز الدین نسفی و عبدالکریم جیلی عناوین کتب خود را همین نام قرار داده‌اند. ابن عربی «انسان کامل» را نایب الحق در زمین و معلم الملک در آسمان، کامل‌ترین صورتی که آفریده شده، یگانه مخلوقی که با مشاهده به عبادت حق می‌پردازد، صورت کامل حضرت حق و آینه جامع صفات الهی، دارای مرتبه‌ای از حد امکان برتر و از مقام خلق بالاتر، برزخ بین وجوب و امکان و واسطه میان حق و خلق که به واسطه و مرتبه وی فیض و مدد حق، که سبب بقای عالم است، به عالم می‌رسد و حادث ازلی و دائم ابدی می‌داند. نسبت وی به حق مانند نسبت مردمک چشم به چشم است. نک: (دکتر محسن بیهانگیری، محیی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، صص ۳۲۵ تا ۳۲۸ با تلخیص). - م.

۲. Divine Names and Qualities: اسماء الله را به طور کلی به سه دسته اسماء ذاتی و صفاتی و افعالی تقسیم کرده‌اند: اسماء ذاتی به آن دسته از اسماء الله اطلاق می‌شود که مبین ذات او است مانند: اول و آخر، و اسماء صفاتی مربوط به صفات حق است مانند: عالم و قادر، و اسماء افعال بیان‌کننده افعال او است چون: خالق و رازق و غیره. (صادق گوهرین، شرح اصطلاحات تصوف، ج ۱ و ۲، ص ۲۳۲) - م.

طریق اخلاص می‌تواند به سعادت نائل گردد و این مسئله به نوبه خود مستلزم تکامل آدمی است. خداوند، یگانه است و از این رو بشر نیز می‌باید کامل شود تا یگانه گردد. پراکندگی حواس و پراکنده بودن عناصر مختلف وجود انسان و سرگردانی در بازی پایان‌ناپذیر تصورات و مفاهیم ذهنی یا تنش‌ها و فشارهای روانی، به معنای دور شدن از آن کمال و تمامیتی است که نهاد باطنی ما طلب می‌کند. امروز بسیاری مایل‌اند به هر قیمتی متکلف و پیچیده باشند و حتی ترجیح می‌دهند که متکلف و پیچیده باشند و به جهنم روند، تا اینکه با بی‌آلایشی و بی‌تکلفی به بهشت روند. در صورتی که بی‌آلایشی از تکلف، به عصمت و خلوص، که شرط زیبایی آسمانی است، نزدیک‌تر است، زیرا چنانکه مسیح (ع) گفته است باید بسان کودکان بود تا به بهشت وارد شد.

غایت تصوف، رسیدن به حالت بی‌آلایشی، کمال و تمامیت انسان است. البته برخلاف دیدگاه برخی از نهضت‌های جدید دینی که در دین‌داری مورد نظرشان نفی عقل و خرد را شرط نیل به هدف مذکور می‌دانند، تصوف، از طریق اتحاد اجزای هستی با مبدأ خاص خود به دنبال تحقق غایت مزبور است.

در آموزه صوفیان انسان مرکب از بدن، ذهن و روح است و هر کدام از این‌ها نیازمند کمال در سطح خاص خود می‌باشند. گرچه بدن، خارجی‌ترین جنبه انسان و دارای وجود عینی و نحوه عمل خاص خود است، مع‌ذالک بزرگ‌ترین مانع بر سر راه کمال وی نیست. حوزه‌ای که شخص با آن خود را هویت می‌بخشد و غالباً گرفتار آن شده است، پیچیدگی تصورات و افکار نامتجانس یا سطح ذهنی - روانی حد واسط است که نیروهای روان‌شناختی مؤثر در این سطح (تصورات و مفاهیم) را در بر می‌گیرد. بدین علت تصوف قبل از هر چیز به مشکلات این عالم گسترده - که مهمیز زدن و تحت کنترل درآوردن آن به غایت مشکل است - می‌پردازد.



انسان‌ها معمولاً یا طبیعتی متفکر و شهودگرا و یا سرشتی فعال و کاری دارند. از منظری دیگر، در وجه غالب وجودشان یا اهل تفکر و تأمل اند و یا اهل عمل. اما در عصر جدید، این توازن شدیداً به نفع عمل، و علیه اندیشه و تأمل به هم خورده و سبب عدم تعادلی شده که مشخصه جهان نوین است. از آنجا که تصوف، به افراد بشر با هر دو نوع ظرفیت روحی - اندیشه‌ای و عملی - توجه دارد، روشی پدید آورده است که به وسیله آن هر دو گروه می‌توانند فعالیت ذهنی خود را تکامل بخشند. اگر به شخص علاقه‌مند به تفکر و آموزش که می‌خواهد به علل اشیاء پی برد، عقیده‌ای در خصوص ذات حقیقت - که در آن حوزه‌های مختلف در هم تنیده و مربوط به هم و ارضاکننده نیاز علت‌جویی اند - ارائه گردد منحصرأ از یک طریق معنوی پیروی خواهد کرد. تصوف که دقیقاً چنین نظریه‌ای دارد و می‌باید از فلسفه متمایز گردد، ثمره تلاش ذهنی متفکر خاصی به منظور طراحی سیستم بسته‌ای که با آن بتوان به همه حقیقت دست یافت، نیست. این تعلیم، عینیت بخشیدن به محدودیت‌ها و نواقص متفکری خاص - آن چنان که عمدتاً فلسفه در این روزگار بدان دچار شده است - نمی‌باشد. در واقع تصوف، آن اندازه که ثمره وجود است، ثمره تفکر نیست. تصوف نوعی دید و نظر است. نظر، در معنای اصلی خود و آن چنان که هنوز در کلام سنتی فهمیده می‌شود، رؤیت و مشاهده واقعی است به وسیله کسی که از طریق شیوه نوینی از زیستن بدان نائل گردیده است.

آموزه تصوف به عنوان معرفت نظری مربوط به ساختار واقعیت و جایگاه انسان در آن، به انسان سرگشته و حیران عرضه شده است. «تصوف»، خود، ثمره رؤیت معنوی رازبینان و حکیمانی است که با نیل به مقام کمال، دارای بینشی در باب حقیقت کل نیز گردیده‌اند و به نوبه خود روشی است که دیگران نیز از طریق آن به تمامیت و کمال هدایت می‌شوند. بنابراین تصوف، هم در ابتدا و هم در انتهای سیر روحانی

(معنوی) واقع است. به سختی می‌توان بر نقش تکامل‌بخشی این عقیده، بخصوص برای انسان مدرن که بیش از حد بر توان فکری خود اتکاء نموده، بسیار به تفکر می‌پردازد و غالباً نادرست می‌اندیشد، تأکید بیشتری ورزید. سرسام ناشی از اقوال متناقض و ابهامات و دام‌های فکری، به عنوان مشخصه تفکر جدید، بزرگ‌ترین مانع بر سر راه تکامل ذهن است و تنها از طریق اثر آموزه مابعدالطبیعی تصوف، که تطهیرکننده او و شست‌شودهندهٔ رسوبات عالم امکان و کثرات از او است، قابل معالجه است.

در جامعه سنتی اسلام، عقیده، معمولاً مرحله به مرحله و همراه با شیوه‌های عملی آموزش داده می‌شد تا پیشرفت تدریجی در طی مسیر فراهم گردد و در آغاز، چندان نیاز شدیدی به این نظریه احساس نمی‌شد. زیرا شریعت و آموزش‌های سنتی دربارهٔ طبیعت اشیاء، در بسیاری از موارد نیاز ذهن را برای کسب معرفت و نیاز قوهٔ تخیل را به تصورات و صور، ارضاء می‌ساخت. اما در آشفتگی عصر جدید، آموزهٔ تصوف برای نیل به تکامل وجود و ذهن بشر «شرط ضروری و اجتناب‌ناپذیر»<sup>۱</sup> است. زیرا زمینه‌ساز ادراک واقعی حقایقی است که آموزهٔ مذکور به فهم نظری آن‌ها راهنمایی می‌کند.

بعد نظری تصوف شامل علوم مابعدالطبیعی، کیهان‌شناسی، روان‌شناسی و معادشناسی است که غالباً با روان‌شناسی و گاه نیز با علوم مابعدالطبیعه همراه است. بعد مابعدالطبیعی این عقیده، ابتدا به تبیین حقیقت توحید ذاتی می‌پردازد و معتقد است که منحصرأ "او" در معنای مطلق وجود دارد و مقدم بر او چیزی نیست؛ سپس، از طریق اسما و صفات ذات الهی و نیز از طریق تعیین مراحل مختلف وجود، تجلی ذات<sup>۲</sup>

### 1. Sine qua non

۲. Theophany. تجلی عبارت است از ظهور افعال و اسما و صفات ذات الهی در سالک. در انواع تجلیات و تقسیم‌بندی آن‌ها، اقوال مختلف است. در «شرح تعرف» به سه

را توصیف می‌کند و بالاخره به ترسیم ماهیت بشر، به عنوان محل تجلی کل اسماء و صفات الهی می‌پردازد. محور تمام مابعدالطبیعه اهل طریقت را نظریه وحدت حقیقی یا «توحید» تشکیل می‌دهد. در واقع بدفهمی این نظریه بنیادین باعث شده است که بسیاری از شرق شناسان تصوف را متهم به همه خدایی<sup>۱</sup> کنند.

اهل طریقت نمی‌گویند که «خداوند» همان جهان است، اما معتقدند که جهان تا حدی که واقعی است، نمی‌تواند کاملاً غیر خدا باشد. زیرا در آن صورت، عالم، حقیقتی کاملاً مستقل و خدایی متکی به خود خواهد بود، و اطلاق<sup>۲</sup> و وحدانیت<sup>۳</sup> خداوند، که فقط ویژگی او است، فرو خواهد ریخت. مابعدالطبیعه صوفیانه، همچنین به طرح مراتب وجود<sup>۴</sup> مابین عالم مادی و خداوند می‌پردازد، همان مراتبی که ثنویت دکارتی<sup>۵</sup>، آن را از جهان بینی فلسفه جدید اروپایی زدود و تصویری نارسا و عقیم از واقعیت بر جای نهاد و آن تصویر تا امروز مانع عظیمی بر سر راه تمامیت ذهن و در واقع تمامیت

---

→ نوع تجلی اشاره شده است؛ اول، به نام «تجلی ذات» که مکاشفه نیز خوانده می‌شود و آن چنان است که سالک، حق را در همه جا مشاهده نماید و این شهود در این جهان به چشم سر است و در آن جهان به چشم سر. دوم «تجلی صفات» و آن، چنان است که صفات حق بر بنده کشف شود. سوم «تجلی حکم ذات» است که در آن جهان باشد تا میان سعید و شقی تمییز افتد.» گوهرین همان، ج ۳ و ۴، ص ۳۲.

1. pantheism

2. absoluteness

3. oneness

۴. Intermediate Levels of existence - «... ادله عقل و شرع در آفرینش حق، نظم و ترتیب اثبات کرده و اول و ثانی در خلقت قائل است. یعنی عنایت ربانی اول سلسله عقول مجزده و قوای عالیه و ملانکه مهیمن را ایجاد کرده و سپس سلسله نفوس قدسیه کلیه و آنگاه نفوس جزئیه حیوانی و نباتی و آنگاه طبایع افلاک و عناصر و معادن و اجسام نوعیه، آنگاه هیولای عالم که سرحد و انتهای قوس نزول وجود است خلق فرموده است و مراد از این اول و دوم نه ترتیب زمانی است بلکه ترتیب اشرف فالاشرف موجودات است. یعنی هر چه اشرف و اکمل در وجود است، اقرب به واجب و اقدم در وجود است.» (محبی الدین مهدی الهی قمشه، حکمت الهی عام و خاص، ص ۲۹۳)

5. Cartesian dualism.

هستی انسان معاصر به شمار می‌رود. مراتب وجود، جهان طبیعی را به نمونه‌های اعلا و کاملاً منزّه و متعال پیوند می‌دهد و رهایی بخش بشر از نزاع کودکانه‌ای است که بین ایده‌آلیسم و رئالیسم درافتاده است. دو جریانی که هر یک وارث بخشی از حقیقت‌اند که با قیچی نظریه «می‌اندیشم، پس هستم» دکارت<sup>۱</sup> و ثنویت ناشی از آن چند پاره شده و دچار تفرقه گردیده است.

در حوزه کیهان‌شناسی، تعالیم تصوف، به جزئیات فیزیک یا شیمی نمی‌پردازد، بلکه شناختی کلی از عالم ارائه می‌کند که شخص در می‌یابد در واقعیت چند ساحتی جهان، در کجا قرار دارد و به کجا باید برود. هدف سالک طریقت معنوی، سفر از طریق این عالم و نهایتاً به ماورای آن است. کیهان‌شناسی تصوف، طریقی را در می‌افکند که شخص به کمک آن می‌تواند توشه لازم را برای طی این راه فراهم سازد. اگر کسی بخواهد از خطرات غیر منتظره پرتگاه‌های خطرناک به سلامت بگذرد، می‌باید آن طرح از عالم را در اختیار داشته باشد. از این رو کیهان‌شناسی اهل طریقت، برخلاف علوم جدید نه بر جنبه‌های کمی بلکه بر جنبه‌های کیفی و نمادین اشیاء می‌پردازد. در پرتو این جهان‌شناسی اشیاء تبدیل به موضوعات ارزشمند برای تفکر گردیده، قابل شناخت خواهند شد، به نحوی که تیرگی معمول و عادی خود را از دست می‌دهند.

تصوف توانست بسیاری از علوم قرون وسطی نظیر «آیین هرمسی»<sup>۲</sup> را در همین جهان‌بینی تجربی خاص خود هضم کند. دقیقاً به این دلیل که این علوم، وحدت طبیعت و در هم تنیدگی اشیاء را نشان می‌دادند و تا آن جا که به طبیعت سمبلیک و کیفی اشیاء و پدیده‌ها می‌پرداختند، با نظر تصوف هماهنگ و موافق بودند. تصوف که مبتنی بر تجربه است - نوعی تجربه که در واقع بشر امروز که این همه به نگرش تجربی خود مفتخر است، حتی بسختی می‌تواند وسوسه دست‌یابی بدان را در مخیله خود

1. Descartes' Cogito ergo sum.

2. Hermeticism

جای دهد - بر اساس جهان‌بینی خود، زمینه‌ساز پیشرفت علوم طبیعی و ریاضی بوده است. تاریخ علوم اسلامی گواه این امر است که بسیاری از علمای برجستهٔ مسلمان، صوفی بوده‌اند. گرچه نقش اولیهٔ کیهان‌شناسی و علوم مربوط به طبیعت متصوفه، این است که نمونهٔ اعلایی از عالم را برای «سالک» فراهم سازند و در هم تنیدگی و ارتباط متقابل همهٔ اشیاء و وحدت کل هستی را، که اگر تنها یک نفر توجه کافی بدان مبذول دارد طبیعت به وضوح حاکی از آن است، نشان دهد.

در ارتباط با روان‌شناسی، باید توجه داشت که تصوف دارای روشی کامل در معالجهٔ بیماری‌های روحی است و در واقع، در جایی که همهٔ روش‌های روان‌درمانی و روان‌کاوانه، با همهٔ ادعاهای گزاف خود، ناموفق بوده‌اند، موفق هم هست. به این دلیل که تنها مافوق، مادون را می‌شناسد؛ فقط روح است که قدرت شناخت نفس را داشته، به زویا و شکاف‌های عمیق و تاریک آن پرتو می‌افکند. تنها کسی که به تکامل روحی و اشراق رسیده است، حق و توان معالجهٔ ارواح دیگران را دارد. هر فرد دیگر مدعی این حق، یا غافل از عوامل لازم بوده، یا، آن‌گونه که معمولاً مصداق دارد، فردی شیاد و دغل‌باز است.

در خصوص جنبهٔ نظری روان‌شناسی اهل طریقت، باید گفت این نظریه روح را جوهری دارای قوا و حالات مختلف وجودی می‌داند که در عین جدایی از هم، از طریق محور واحدی که از همهٔ این حالات و سطوح می‌گذرد، با هم وحدت جوهری دارد. علاوه بر این، بین این روان‌شناسی و کیهان‌شناسی، پیوستگی نزدیکی است، به نحوی که فرد، به بعد کیهانی وجود خود نه در مفهومی کمی بلکه از جنبهٔ کیفی و نمادین پی می‌برد. همچنین این به هم پیوستگی کیهانی، به ساختار درونی روان عینیت بخشیده و در نتیجه روح را از وابستگی‌ها و تعلقات خود رها ساخته، تاریک‌ترین جنبه‌های آن را روشن می‌سازد و دام‌های فراوان موجود در

طول مسیر (سیر باطنی روح به سوی «مرکز و منشأ» خود) را به سالک طریق معنی نشان می‌دهد. سقوط در «دوزخ»<sup>۲</sup> به مثابه یک قابلیت و استعداد موجب می‌شود که روح در اعماق تاریک و مرگ‌آور، پیش از آن که بتواند به «برزخ»<sup>۳</sup> و «بهشت»<sup>۴</sup> راه یابد، عناصر گمشده و پنهان وجود خود را باز یابد. نظریه روان‌شناسانه تصوف، این برنامه را در هر دو جنبه انسانی (عالم صغیر<sup>۵</sup>) و جهانی (عالم کبیر<sup>۶</sup>)، آن، پیش از اینکه سالک مسئولیت انجام سفر واقعی را بر عهده گیرد، در معرض دید وی قرار می‌دهد. اما حتی این ارائه طریق نظری نیز برای شخصی که قادر به درک کامل آن باشد، تکامل سطح ذهنی و روانی را در پی دارد.

معادشناسی اهل طریقت نیز به همین نحو هم جنبه کیهانی و هم جنبه انسانی دارد. جنبه عالم صغیر آن، بی‌واسطه‌ترین ارتباط را با پیر طریقت<sup>۷</sup> دارد. از این نقطه نظر، حیات پس از مرگ انسان چیزی جز تداوم سفر این دنیایی وی در مرتبه دیگری از هستی نیست. سطحی که علاوه بر این در همین دنیا و هم اکنون، کسانی که با پیروی از حدیث نبوی «موتوا قبل ان تموتوا»، از زندگی بر اساس اوامر «نفس اماره» مرده و در جهان معنی رستخیز یافته‌اند، می‌توانند بدان دست یابند. نظریه‌های معادشناسانه اهل طریقت، گستره دامنه وجود شخص را در ورای خود زمینی و تجربی وی، که بسیاری از انسان‌ها خود را بدان هویت می‌بخشند، بر وی آشکار می‌سازند. بدین ترتیب این نظریه‌ها نیز روش‌هایی هستند که به وسیله آن‌ها تکامل انسان با همه استعداد و عمق خود، شناخته شده و زمینه‌ساز شناخت واقعی همه توانایی‌های وضعیت انسانی می‌باشند، شناختی که به کمال انسان نظر دارد.

1. Center

2. Inferno

3. Purgatory

4. Paradise

5. microcosmic aspect

6. macrocosmic aspect

7. adept

جنبه‌هایی از نظریهٔ اهل طریقت که بیان گردید، روی سخن با کسانی دارد که نیازهای عقلی آن‌ها چنین توضیحی را از آن‌ها می‌طلبد و آمادگی و علاقهٔ خاصی به تفکر و دانستن دارند. در مورد دیگرانی که ذاتاً به ساختن و حرکت و فعالیت علاقه‌مندند تصوف موفق شده است در جامعهٔ سنتی اسلامی، با تلفیق سمبل‌ها و رموز خود با رموز و کنایات اصحاب فنون و حرف، اسباب تکامل آنان را فراهم سازد. صنعت‌گر در اثر ارتباط ایجاد شده بین «صاحبان حرف» و طرائق صوفیه در طی انجام امور می‌توانسته است به کمال روحی و تمامیت باطنی نائل گردد. با اوصاف فوق‌تغییر رنگ، فرم و دیگر حالاتی که در دست صنعت‌گر بر مواد عارض می‌گشت، معنایی رمزی و کنایی داشت و با تغییر حالات روحی انسان ارتباط داشت. در همین حوزه، کیمیاگری، که هم دانش سمبلیک در مورد اشکال ماده و هم بیانی رمزی از دگرگونی‌های معنوی و روان‌شناسانهٔ روح انسان است، حلقهٔ اتصال بین تصوف و هنر شد و زبان آن وسیله‌ای گردید که سازنده و صنعت‌گر به کمک آن قادر بود یکپارچگی حیات برونی و درونی و حرفه و فعالیت دینی خود را به دست آورد. بدین طریق از این نظرگاه تا آنجا که به مسئله یکپارچگی ذهن مربوط می‌شود، حرفه‌های سنتی و روش‌های مربوط، همان تأثیر را برای صاحبان حرف داشت که نظریهٔ اهل طریقت برای اهل تفکر و اندیشه داشت.

اکنون ممکن است این سؤال پیش آید که در مورد انسان معاصر که نه از نظر متافیزیکی متمایل به فهم نظریهٔ اهل طریقت است و نه به یک حرفهٔ سنتی دارای اهمیت معنوی اشتغال دارد، چه می‌گویید؟ و یا در مورد فردی که در جامعه‌ای زندگی می‌کند که در آن احکام شریعت اعمال نمی‌گردد و در نتیجه دارای ذهنی مشوش و آشفته است، چه می‌توان گفت؟ در پاسخ باید گفت: تصوف ابزار یکپارچه ساختن شخص را در همه جا دارد بدین شرط که خود فرد به پذیرش تعالیم و آداب آن متمایل

باشد. در موارد فوق‌الذکر روش‌های مراقبه‌ای<sup>۱</sup> اعمال می‌شود که علی‌رغم فقدان محیط سنتی منسجم، یکپارچگی نهایی و مطلق بشر را، نه تنها در ذهن، بلکه در تمام وجود (بدن و قوای روانی و حیاتی) او ممکن می‌گرداند. دقیقاً از آن جا که بشر عبارت از یک ذهن مثله شده نیست بلکه وجود تام و تمامی است که ذهن، فقط یک عضو و یک عنصر آن به حساب می‌آید، از این رو در تصوف، نظریه علی‌رغم اهمیت فوق‌العاده‌اش، کافی نیست. بلکه تمییز و ادراکی باید وجود داشته باشد که در نتیجه عمل به یک طریقه معنوی به دست می‌آید. مابین فهم نظری تصوف، که سبب یکپارچگی ذهن می‌گردد، با تحقق آن در کل وجود یک فرد، تفاوت بسیار وجود دارد. در واقع بدون وجود یک طریقه معنوی واقعی، مطالعه بیش از اندازه در متافیزیک اهل طریقت، تنها می‌تواند سبب جدایی بیشتر بین ذهن و بقیه طبیعت فرد شده، در نتیجه، یکپارچگی نهایی کل هستی وی را مشکل‌تر سازد. بدین دلیل در همه طرائق معنوی و جوامع سنتی، نظریه و روش را به مثابه یک جفت پا می‌دانند که به کمک آن‌ها بشر باید سفر معنوی خود را به انجام رساند.

نقش طریقه معنوی در تکامل انسان، نقشی حیاتی است، زیرا تنها از طریق «حضور الهی»<sup>۲</sup> و «برکت» موجود در طرائق صوفیه و بازگشت به مبدأ خود «وحی قرآنی»، همه عناصر و اجزای متفرق بشر می‌توانند گرد هم آورده شوند.

بسان امواجی که در اثر برخورد با صخره‌های ساحل، تبدیل به هزاران قطره می‌گردند، فرد عامی، در کثرات این جهان، همواره از مرکز هستی خود به سمت سطح بیرونی<sup>۳</sup> افکنده [و دچار پراکندگی درونی] می‌شود.

### 1. methods of meditation

۲. Divine Presence. «حضور مقابل غیب است و در اصطلاح عرفاء و متصوفه، غیبت از خلق و حضور عندالحق است. مقام وحدت را نیز حضور گویند.» (سجادی، جعفر، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۳۲۱) - م.

### 3. Periphery



این تمایل به حرکت به سوی ظاهر، می‌باید به گونه‌ای معکوس گردد تا انسان به حیات باطنی نائل گردیده، عکس‌العمل و تمایلات او به سوی مبدأ و نه به سمت سطح گرایش پیدا کنند. زیرا مبدأ، جایگاه «واحد حقیقی» و ذات بسیط و وصف ناپذیری است که مبدأ همهٔ زیبایی‌ها و خوبی‌ها است. در حالی که سطح بیرونی، جایگاه عدم است، که تنها به دلیل درک غیرواقعی بشر و فقدان قدرت تمییز و تشخیص وی، واقعی می‌نماید. گام نهادن در «سیر و سلوک اهل طریقت» و محرم این راه شدن، به معنای معکوس ساختن جهت‌گیری روح از ظاهر به باطن است. تغییر جهتی که تنها از طریق «توفیق»<sup>۱</sup> و «تأیید» خداوند و از طریق «برکت» موجود در سلوک اهل طریقت امکان‌پذیر است.

در ایجاد این تغییر و عطف توجه از کثرت به وحدت، اهل طریقت، بیش از هر چیز، بر انجام آداب شریعت متکی هستند. زیرا تصوف چیزی جز باطن‌گرایی اسلامی نیست. عمل به «شریعت» نیز خود راهی برای دستیابی به درجه‌ای از تکامل است که اساس آن شمرده شده و از طریق تجربهٔ یکپارچگی کامل ناشی از ادراک معنوی، به دست می‌آید. بویژه، نمازهای روزانه، ابزار بسیار نیرومندی در ایجاد یکپارچگی عناصر روانی انسان و هماهنگی آن‌ها با جنبهٔ مادی وجود وی هستند. در واقع عمده‌ترین روش تصوف، تسری ادعیه و صلوات در وجود انسان به منظور دائمی ساختن آن است. به قول «باباطاهر»:

خوشا آنانکه الله یارشان بی      بحمد و قل هو الله کارشان بی  
خوشا آنانکه دایم در نمازند      بهشت جاودان بازارشان بی<sup>۲</sup>

۱. Divine Succour - «توفیق یعنی خداوند افعال بندگانش را موافق آنچه او دوست دارد و به آن خشنود است قرار دهد» (تعریفات، میرسید شریف جرجانی، ترجمه حسن میرعرب، و سیما نوربخش، نشر فرزاد ۱۳۷۷).

۲. دو بیتی‌های باباطاهر، یا مقدمه مهدی الهی قمشه‌ای، نشر فرهادی، ۱۳۶۳، ص ۲۶. بیت دوم تلمیح دارد به آیه: الذین هم علی صلاتهم دائمون (معارف، ۲۳). - م.

این رشد، البته نه رشد کمی، بلکه رشد کیفی و عمودی است. بدین معنی که تصوف از نمونهٔ اعلای دعا و نیایش (ذکر) خدا استفاده می‌کند که در آن همهٔ غیرت‌ها و از خدا جدا بودن‌ها از میان برداشته شده، انسان به توحید نائل می‌گردد. گرچه این مرحله از استحالهٔ روان بشر در آغاز تدریجی می‌نماید اما «ذکر»، هنگامی که به پایان می‌رسد، مبدل به سرشت واقعی انسان و واقعیتی می‌شود که شخص خود را بدان هویت می‌بخشد.<sup>۱</sup> به یاری کیمیای «ذکر»ی که با اشکال خاصی از «فکر»<sup>۲</sup> همراه است، بشر نخست دارای روحی متکامل، بی‌آلایش و عیب، و طلا صنعت، می‌گردد و آن‌گاه این روح متکامل را در عالی‌ترین شکل قربانی خداوند می‌گرداند و سرانجام، در مقام «فنا»<sup>۳</sup> و بقا<sup>۴</sup>، در می‌یابد که حتی از آغاز، هرگز از خداوند جدا نبوده است.

۱. ابوسعید خراسانی گفته است: ذکر سه وجه است: ذکر بی‌زبان و دل از آن غافل، و این ذکر عادت بود. و ذکر بی‌زبان و دل حاضر، این ذکر طلب ثواب بود، و ذکر بی‌زبان و دل را بگرداند و زبان را گنگ کند، قدر این ذکر کس نداند جز خدای تعالی؛ (تذکره الاولیاء، ص ۴۶۱).

۲. meditation. اندیشه، و در اصطلاح، فکر و اندیشه کردن در آیات خدا است که از او معرفت زاید و فکر کردن در نعم خدا است که از او محبت زاید و فکر کردن در وعده‌های خدا است که از او رغبت زاید در طاعت، و فکر در وعید و عقاب خدا است، که از آن ترس از مخالفت زاید. (طبقات، ص ۲۸)

۳. annihilation «فنا»: از میان رفتن اوصاف مذموم سالک به همان گونه که بقا وجود اوصاف محمود است. فنا بر دو گونه است: ۱- آنچه ذکر شد که به کثرت ریاضت حاصل می‌شود. ۲- عدم احساس عالم ملک و ملکوت. این نوع فنا با استغراق در عظمت باری تعالی و مشاهده حق است. مشایخ صوفیه در عبارت «الفقر سواد وجه الدارین» (فقر سیاه روی در دو عالم است) یعنی فنا در دو عالم، به آن اشاره کرده‌اند» تعریفات، همان، ص ۱۲۶.

۴. Subsistence بقا در لغت به معنی زیستن و ماندن در جهان است و در اصطلاح صوفیان عبارت است از آن که بعد از فنا از خود، خود را باقی به حق دیده، از حق به جهت دعوت از اسمای متفرقه، که موجب تفرقه و کثرت است، به اسم کلی که مقتضی جمع الفرق است، به جانب خلق بیاید و راهنمایی کند. (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۵۹، به نقل از دکتر صادق گوه‌رین، شرح اصطلاحات تصوف، مجلد ۱ و ۲، ص ۳۱۲).

توان تمامیت‌بخش ذکر، حتی در بدن نیز، بازتاب دارد گرچه ساختار بدن بصورت رمزی از هستی باطنی انسان حکایت دارد. در ابتدای آگاهی فرد از حیات معنوی، به خاطر جنبه‌های منفی اهواء نفسانی<sup>۱</sup>، لازم است شخص خود را از آن جدا سازد، ولی در مراحل بسیار پیشرفته «طریقت»، هدف این است که شخص خود را در تنی، که از جنبه مثبت خود «معبد» (هیکل) روح به شمار می‌رود، حفظ کند و توجه خود را بر قلب متمرکز گرداند. ذهن، همواره از اندیشه‌ای به سوی اندیشه دیگر منحرف می‌شود. قدرت نگهداری ذهن در بدن، بدین معنی است که ذهن همواره، به تمامه، در همان لحظه‌ای که فانی را به ذات باقی می‌پیوندد، در اینجا و آنجا، حاضر باشد. وقتی «مولوی» در «مثنوی» خود می‌نویسد که سالک می‌باید در «خلوت روحانی»<sup>۲</sup> خود، آن‌قدر خداوند را برای یاری و محافظت بخواند تا انگشتان پای وی نیز شروع به الله گفتن کنند، دقیقاً به همین یکپارچگی و تکامل نهایی جسم، ذهن و روح نظر دارد. در حقیقت، اعتقاد به معاد جسمانی در «اسلام» و «مسیحیت»، در درجه نخست به معنای یکپارچگی و تمامیت کامل و کلی انسان در مرحله نهایی صیورورت وی است.

شخصی که به تمامیت و تکامل رسیده، دارای ویژگی‌های خاصی می‌گردد که تنها افراد توانا و صاحب صلاحیت می‌توانند آن ویژگی‌ها را تشخیص دهند. اما تکامل باطنی فرد، حتی اثر خود را بر چهره ظاهری وی بر جای می‌نهد و الزاماً حالات درونی وی را منعکس می‌کند. چنین شخصی، پیش از هر چیز، از تمام بیماری‌های روحی بهبود یافته است. البته نه از طریق از دست دادن تمامی کشش‌ها و پیچیدگی‌ها به شیوه روان‌کاوی جدید که وی را بسان گیاهی ساکن و بی‌حرکت می‌سازد، بدون اینکه هیچ‌گونه توجه یا گرایش باطنی به سوی مبدا «الوهی» داشته

1. negative and passionate aspect

2. Spiritual retreat

باشد، بلکه با شناخت و ارضاء همه کوشش‌هایی که از اضطرار و نیاز عمیق وی به ذات متعال برمی‌خیزد. این انسان آرمانی، حیاتی متفرق و پراکنده ندارد و افکار و اعمال وی همگی از یک مبدأ واحد ناشی می‌شوند و بر مجموعه‌ای از اصول لایتغیر مبتنی هستند. از آن نفاق و دورویی، که اکثریت مردم در آن زندگی می‌کنند بهبودی یافته است. چنین فردی به دلیل اینکه غیریتش که نور باطن را در بیشتر مردم می‌پوشاند، کنار زده شده، بسان خورشید، هر جا که باشد، نورافشانی می‌کند. در وجود وی، آرمان اسلامی اتحاد راه‌های اندیشه و عمل به واقعیت پیوسته است و پس از آن تعارضی در وی مابین عمل کردن و اندیشه ورزیدن بر جای نمی‌ماند. بلکه تأمل و تعمق وی بابتی شائبه‌ترین و شدیدترین فعالیت عملی تلفیق یافته‌اند و چون وی به موجب تمامیتی که بدان نائل شده، منعکس کننده «وحدت الهیه» شده، تجلی کننده «اسماء و صفات خداوند» به شمار می‌رود و به شیوه‌ای زندگی می‌کند که رایحه و زیبایی روحانی در همه کردار و گفتارش نمایان و به نحوی با برکت جاری در تمام عالم هستی، در تماس است.

اسلام همواره به دنبال پدید آوردن تمامیت و وحدت حقیقی، هم در بعد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و هم در بعد اخلاقی و عقلی آن بوده است. یک‌پارچگی و وحدتی که از طریق تصوف به دست آمده باشد، جوهره این آرمان اسلامی است و به گونه‌ای واقعیت پیدا کرده است که همواره نمونه‌ای بسیار عالی برای جامعه اسلامی به شمار می‌رود، زیرا بهترین راه تکامل جامعه انسانی، پیش از هر چیز، تکامل یافتن خود فرد است. شخص نمی‌تواند صاحب کردار نیک باشد، مگر اینکه خود، نیک باشد. این حقیقت بسیار روشنی است که چه بسا در جهان مدرن فراموش شده است. شخص نمی‌تواند سبب نجات دیگران گردد، مگر اینکه نخست خود، نجات یافته باشد. از این رو روش تکامل بخشی که در تصوف وجود دارد، نه تنها به افرادی که از آن تأثیر پذیرفته‌اند مربوط

می‌شود، بلکه بر همهٔ جامعه نیز پرتو می‌افکند و سرچشمهٔ پنهان تجدید حیات اخلاق اسلامی و تکامل بخش جامعهٔ اسلامی است. صوفی این حقیقت ساده را می‌آموزد که اساس هر نوع ایمانی، توحید است. چنانکه «شیخ محمود شبستری» در «گلشن راز»، آورده است:

یکی بین و یکی گوی و یکی دان بدین ختم آمد اصل و فرع ایمان<sup>۱</sup>

تکامل یافتن انسان یعنی شناخت «واحد حقیقی و یگانه» و دگرگونی و استحاله یافتن کثرات در پرتو آن «یگانه». لذا این، دست‌یابی کامل به آن عقیده و ایمانی است که هسته و اساس اسلام است. کسی که در سیر و سلوک باطنی با فدا کردن جان خود در راه خداوند به این تکامل دست یافته است، به اسلام و در واقع به خود حقیقت - در هر شکل آن - بزرگ‌ترین خدمت را نموده است.

۱. شبستری، شیخ محمود، گلشن‌راز، بیت ۹۰۹.

## فصل سوم وحی، عقل کلی و عقل جزئی در قرآن و عرفان اسلامی\*

امروزه یکی از تأسف بارترین گرایش‌های غالب در بعضی از مناطق خاص جهان اسلام، اقتباس بعضی مکاتب و اندیشه‌های احیاناً مُدشده در غرب، و چسباندن پسوند «اسلامی» به آنها است. چنین است که ما شاهد اصطلاحاتی همچون «دموکراسی اسلامی»، «سوسیالیسم اسلامی» یا «راسیونالیسم اسلامی» و غیره هستیم. این گرایش‌ها سعی می‌کنند با مدرن نشان دادن و به روز کردن اسلام، آن را قابل پذیرش سازند و بدین طریق با تقلیل و فروکاستن اسلام از یک مجموعه تام اصول و مبانی و از یک جهان بینی کامل، به صفتی که اسمی را توصیف می‌کند، آن را تحریف می‌کنند. به طوری که این کاربرد معنا و مفادی کاملاً متفاوت با آنچه در چارچوب فکری تمدن غربی زاینده این اصطلاحات از آنها اراده می‌شود، پیدا می‌کند.

اسلام در صورتی که ابعاد و اعماق آن تبیین و تشریح شود، می‌تواند در میان غیر مسلمانان بصیر و آگاه و همچنین در میان خود جوانان مسلمان

---

\* ترجمه این فصل و فصل ششم این اثر مرهون راهنماییهای ارزشمند دوست دانشور دکتر محمدجواد پیرمرادی است. - م

تحصیل کرده غرب احترام و حتی هواداری و تعلق خاطر به دست آورد، نه با ارائه آن به مثابه ترجمه دیگری از ایدئولوژی‌ها و مکاتب غربی که گهگاهی امروزه در غرب مُد شده است. از این بالاتر، می‌توان اسلام را به عنوان یک جایگزین و بدیل روشن و صریح برای مکاتب مذکور مطرح کرد که می‌تواند برنامه کاملی برای حیات بشری و حتی کل رفتارهای انسان در جهان امروز ارائه نماید.

با دفاع از اسلام بر بنیاد مجموعه‌ای از توجیحات دفاعی منفعلانه و ضعیف، و اینکه هر چیز مَدی را اسلامی وانمود کنیم، نمی‌توانیم اهل فکر را متقاعد سازیم. به علاوه چنین روش‌هایی سبب می‌شود که اسلام برای مخاطبان مطلع به صورت یک مکتب غربی درجه دوم به نظر آید. مثلاً اگر اسلام به صورت سوسیالیسم یا راسیونالیسم (اصالت عقل) عرضه شود، در این صورت انسان نواندیش غربی که بیرون از حوزه اسلام زندگی می‌کند، شکل اصیل‌تر و خالص‌تری از سوسیالیسم یا عقلانیت را در خود فلسفه‌ها و مکاتب غربی جست‌جو خواهد کرد، زیرا بر بدیل اسلامی آن‌ها ترجیح دارد.

گروهی از مسلمانان نوگرا و مدرن به اسم آنچه به زعم آنها یک اسلام راسیونالیستی ساده است و با جهان مدرن هماهنگی و انطباق دارد، می‌خواهند چهارده قرن تمدن اسلامی و میراث اندیشه عقلانی آن و همچنین مکاتب حکمی و فلسفی رشد یافته در دامن آن را به کناری افکنند. گروه اندکی به این حقیقت واقف‌اند که شبهات و مسائل اصلی مطرح شده از سوی جهان جدید در باب دین - از قبیل چالش‌های مارکسیستی یا داروینیستی یا اگزیستانسیالیستی دنیامدار - را نه با تفسیر راسیونالیستی ساده از اسلام در شکل مکتب سلفیه و مانند آن، بلکه با توسل به سرمایه فلسفی و متافیزیکی عمیق حکمت سنتی توسعه یافته در دامن اسلام، می‌توان پاسخ داد. حکمتی که بخش اعظم آن با تصوف در

هم آمیخته و در عین منطقی و عقلانی بودنش، راسیونالیستی صرف نیست.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که راسیونالیسم در زبان غربی، دقیقاً به چه معنا است؟ در این جا باید میان کاربرد طبیعی و عرفی عقل جزئی (reason) و منطق با راسیونالیسم، که از عقل جزئی به عنوان تنها وسیله کسب معرفت و تنها معیار داوری درباره حقیقت استفاده می‌کند، تمایز قائل شد. گاهی عقلانیت ارسطویی را راسیونالیسم دانسته‌اند، هر چند در فلسفه ارسطو شهودهای متافیزیکی هست که نمی‌توان آنها را به نتایج ساده عقل جزوی انسانی برگردانید، اما راسیونالیسم به معنای دقیق کلمه، با فلسفه جدید اروپایی آغاز می‌شود، هر چند مواردی از آن در دوران باستان وجود داشته است.

اگر راسیونالیسم را کوششی برای بنای نظامی بسته، مشتمل بر کل واقعیت و مبتنی بر تعقل انسانی صرف (reason) معنا کنیم، آغازگر آن دکارت است، چرا که برای دکارت معیار نهایی واقعیت فی نفسه، نفس انسانی است نه عقل الهی یا وجود محض. دکارت با جمله «می‌اندیشم، پس هستم»<sup>۱</sup> دانش بشری را در سطح عقل فردی مقید ساخته، بدین طریق آن را محدود ساخت. این گرایش با راسیونالیسم قرن‌های هجدهم و نوزدهم میلادی به اوج خود رسید، قبل از اینکه سنگینی و گرانباری نظام راسیونالیستی، شکاف‌هایی را در دیواره مستحکم آن ایجاد کند که از آن طریق، عناصری غیر عقلانی از زیر در آن جریان یابند.

هنگام تحقیق در باب فهم نقش عقل جزئی (reason) و استدلال در اسلام، تمیز بین راسیونالیسم فوق‌الذکر با اعتبار و حرمت علم منطق امری اساسی است. زیرا منطق در حد خود، جنبه‌ای از حق است و «الحق» نام خداوند (الله) است. هوش و خرد نیز هدیه‌ای است الهی که



انسان را به اثبات اصل توحید و حقایق اساسی وحی اسلامی راهنمایی می‌کند و منطقی در جهان بینی اسلام همانند نردبانی کاربرد دارد که آدمی را از عالم کثرت به عالم الوهیت بر می‌کشد.

راسیونالیسم آن گونه که در غرب پدیدار شده، تکامل یافت، همانند حجابی انسان را از خداوند جدا کرد و و نشان از طغیان انسان علیه ملکوت و عالم غیب بود. در حالی که پیش از آن امیال و گرایش‌های انسان مسیحی سنتی غرب - همانند مسلمین - بیش از تفکر و آگاهی، به خداوند تقید داشت.

نتیجهٔ بکارگیری هوش، خرد و منطقی در اسلام مسجد است که تناسب و انتظامش، زمینه‌ساز تأمل در باب حضور الهی است، اما دستاورد بکارگیری علم غرب، که بر پایهٔ راسیونالیسم قرن هفدهم بنا شده، کارخانه و آسمان خراش مدرن است که گرچه همانند مسجد، هندسه، تقارن و تناسب ویژه دارد، ولی ویژگی عمده‌اش فقدان هرگونه معنی و دلالت متعالی است و در واقع، نماد کردار نوعی انسان مدرن است که بر علیه خداوند طغیان کرده است. با ملاحظهٔ تفاوت مابین این دو نحوهٔ بهره‌گیری از منطقی آن گونه که مابین مسجد مسلمانان سنتی و آسمان خراش مدرن دیده می‌شود، می‌توان تفاوت بین راسیونالیسم را در غرب با کاربرد تعقل و منطقی در اسلام نشان داد.

بتحقیق در جهان مدرن که در آن انشقاق بین عقل جزوی (reason) با وحی یا علم با دین به چنین حد خطرناکی رسیده، یکی از بزرگ‌ترین خدماتی که اسلام می‌تواند برای چنین عالمی انجام دهد، این است که امکان وحدت مابین عقل جزوی و وحی را آن گونه که در قرآن است، نشان دهد. سرچشمهٔ وحی در اسلام، جبرئیل امین یا عقل کل (Universal Intellect) است. عقل (یا عقل کلی در زبان روایات) از نظر ریشهٔ لغوی، هم به معنای امری است که مطلق (Absolute) را در محدودهٔ آفرینش، محدود یا مقید

می سازد و هم به معنای امری است که انسان را به حقیقت مطلق و خدا ملتزم می سازد. در نظرگاه اسلام این دقیقاً عقل است که آدمی را در صراط مستقیم حفظ و از گمراهی باز می دارد و درست به همین دلیل، بسیاری از آیات قرآن، گمراهان را کسانی می داند که نمی توانند عقلشان را بکار گیرند. مانند تعبیر قرآنی لا یعقلون: (آنها نمی فهمند، یا در معنای تحت اللفظی آن «آنها عقلشان را بکار نمی گیرند»). فعل یعقلون از ریشه عَقَلَ مشتق شده است که با عَقَلَ هم خانواده است. در تعبیر لا یفقهون (و آنها نمی فهمند)، فعل یفقهون با ریشه فقهت هم خانواده است که آن نیز به معنای فهم و دانش است.

همین طور، معرفت (Knowledge) یا علم در زبان قرآن و حدیث، به معنای دانشی است که انسان را از خدا و از حقایق ابدی، عالم آخرت و بازگشت به خدا آگاه می سازد. این حقیقتی انکارناپذیر است، هر چند بسیاری از مدافعان متجدد اسلام، علم را بدون حتی یک قید یا اصلاحی در معنی با علم جدید معادل می گیرند، گویی می توان بر اختلاف عمیق در انواع معارف مورد بحث، صرفاً با اطلاق اصطلاح واحدی برای دلالت بر انواع مختلف علم [تجربی] فائق آمد. بعضی روایات، علم را فقط معرفت به جهان آخرت می دانند. عقل [کلی]، یعنی وسیله‌ای که از طریق آن، این نوع از معرفت کسب شدنی است و در عین حال مصدر وحی بوده و در عالم صغیر به آدمی عطا شده است را نباید تنها با فکر (Reason) مترادف و یکسان دانست. عقل هم به معنای intellectus یا nous است، و هم به معنای Ratio (یا Reason) است.<sup>۱</sup> عقل هم خورشیدی آسمانی است که

۱. کلمه intellectus یا عقل کلی از ریشه intelligere به معنای درو کردن، برداشت محصول و جمع کردن است و در اصطلاح قرون وسطی آن عقلی است که از کثرت به وحدت، از مقید به مطلق و از خلق به حق سیر می کند. تعقل بدین معنی همان تفکری است که شیخ محمود شبستری در گلشن راز (بیت ۱۰۲) بدان اشاره کرده است:  
تفکر، رفتن از باطل سوی حق      به جزو اندر بدیدن کل مطلق

در درون انسان می‌درخشند، و هم انعکاس این خورشید بر صحیفهٔ ذهن است که Reason (عقل جزئی) خوانده می‌شود.

از صور انعکاس یافته بر ذهن می‌توان به سرچشمهٔ آن پی برد، مشروط به اینکه عقل به وسیلهٔ شهوات تیره و تاریک‌نگشته، سالم، متعادل و هماهنگ باشد؛ همانکه در تعبیرات اسلامی به آن «عقل سلیم» می‌گویند. اما اگر عقل به وسیلهٔ شهوات و هواهای نفسانی تیره و تاریک شود، به صورت حجایی انسان را در برابر خداوند محجوب می‌کند و او را به هوی و گمراهی خواهد افکند. اگر این طور نبود، اصلاً نیازی به وحی نبود. وحی تجلی عقل کلی در عالم کبیر است و کلمهٔ الهی است که چارچوب و قالبی برای تجلی عقل کلی در عالم صغیر (انسان) فراهم می‌کند و قانونی الهی (Divine law) است که آدمی را از شهوات خود باز می‌دارد و امکان سالم ماندن عقل را فراهم می‌سازد.

بنابراین عقل جزئی که انعکاس عقل کلی بر صحیفهٔ نفس است، می‌تواند هم ابزاری برای نیل به حقایق الهی موجود در وحی باشد، (حقایقی که فرا عقلی هستند، اما غیر عقلی نیستند) و در عین حال می‌تواند حجایی باشد که همان حقایق را از انسان می‌پوشاند. در حالت اخیر، عقل جزئی ابزاری می‌شود که انسان به وسیلهٔ آن، در برابر خدا و دین و حیانش طغیان می‌کند.

حکمای مسلمان، در طی قرون و اعصار، به ماهیت دو لبهٔ شمشیر

---

→ کلمهٔ Ratio یا عقل جزوی در ریشهٔ لغوی به معنای شمارش کردن و حساب کردن و یا آن قوه‌ای در نفس انسان است که به شمارش و محاسبهٔ امور روزمره می‌پردازد. بنابراین، عقل شمارش‌گر، عقل حساب‌گر و عقل معاش و عقل دنیای است. معنای دیگر ریشهٔ لغوی این کلمه؛ بریدن و خورد کردن، تحلیل و تقسیم کردن است و در اصطلاح قرون وسطی به عقلی اطلاق می‌شود که از کل به جزء، از وحدت به کثرت، از مطلق به مفید، از کلی به جزئی سیر می‌کند و تأکید آن بر کثرت است نه بر وحدت (اعوانی، غلامرضا، حکمت و هنر معنوی، انتشارات گروس، ۱۳۷۵، ص ۴).

عقل جزئی پی برده‌اند. بعضی همچون غزالی، جلال‌الدین مولوی و فخرالدین رازی بر جنبه منفی عقل محض انسانی به مثابه حجاب و قیدی که از نیل به حقیقت الوهی ناتوان است، تأکید کرده‌اند. جلال‌الدین محمد مولوی در واقع با مصرع «عقل جزوی عقل را بدنام کرد» از التفات و آگاهی عمیق خویش از تفاوت بین عقل جزئی و عقل کلی پرده برمی‌دارد. دیگرانی چون ابن سینا، ابن عربی و صدرالدین شیرازی کوشیده‌اند از طریق خود عقل جزئی به عقل کلی نائل شوند و از منطوق و قوای عقلانی انسان به منظور هدایت انسان به ماورای این قوا و سطوح استفاده کنند.

غفلت از این دو جنبه عقل جزئی و در نتیجه یکی دانستن اسلام و راسیونالیسم، به جای بهره‌برداری از سرمایه عظیم حکمت اسلامی - که در آن، بویژه در رساله‌ها و مکتوبات تصوف این مسئله تبیین شده است - حماقت محض است. بر مبنای کدام مستند منطقی می‌توان امید آن را داشت که نتایج راسیونالیسم در اسلام با آنچه در اروپای مسیحی رخ داده است، متفاوت باشد؟ اگر قرار است اسلام مانع انشقاق مخرب بین ایمان و عقل جزئی گردد و تمایل موجود در بخشی از یک نسل جوان‌تر برای بیگانه شدن با اسلام (به عنوان پیامد اولین برخوردشان با علم و فلسفه غربی) را خنثی کند، باید از آن محافظت و مراقبت کرد و به هر علاقه‌مندی سلسله مراتب معرفت را که همواره سیمای اساسی جهان‌بینی اسلامی بوده، معرفی کرد.

نمی‌توان قرآن و علم را صرفاً با معادل ساختن این یا آن آیه از قرآن با یک اکتشاف علمی خاص، که خیلی زود کهنه و از دور خارج خواهد شد، هماهنگ ساخت. قرآن، نه علم به جزئیات اشیاء بلکه علم به اصول و مبانی همه معارف را فراهم می‌آورد. آنچه می‌توان انجام داد مراقبت و احیاء یک جهان‌بینی تام و کامل است، احیاء فلسفه‌ای که اصول و مبانیش ریشه در قرآن دارد و از نور «عقل کلی» برگرفته شده است، نوری که از

حیث منشأ و هم محتوایش، وابستگی وثیق به قرآن دارد. در پرتو این حکمت می‌توان هم فلسفه طبیعت و هم فلسفه انسان‌شناسی را به‌وجود آورد تا تعادل کامل را نسبت به نیازمندی‌های عقل جزئی برقرار کند، بدون اینکه در دام یک راسیونالیسم پرومته‌ای<sup>۱</sup> و لا ادری‌گرا سقوط کند.

همه جهانیان اعم از مسلمان و غیر مسلمان، به این حکمت و فلسفه انسانی مبتنی بر آن نیازمندند. بعلاوه، این حکمت تنها با تبیین دوباره اصطلاحات و با تبدیل آنها به میراث عقلانی بسیار غنی اسلام می‌تواند تجدید حیات یابد، نه با تخریب این میراث و تبدیل آن به یک راسیونالیسم بی روح که از هر بُعد متعالی تهی است.

برای ارائه یک راه حل مبتنی بر سلسله مراتب معرفت و متکی بر هماهنگی بین ایمان و عقل جزئی مأخوذ از عقل کلی (سرچشمه ایمان و همچنین عقل جزئی)، اسلام می‌تواند پیامی بسیار مهم به کل جهان ارائه نماید. به جای برچیدن خرده نان از سفره متفکران غربی و تلاش برای افزودن برجسب اسلامی به آنها، اسلام می‌تواند دیدگاه بدیع خویش را درباره رابطه بین عقل جزئی و وحی یا رابطه بین علم و دین و همچنین درباره رابطه بین انسان و طبیعت، که ریشه بحران زیست محیطی حاضر در آن قرار دارد، به دست دهد. این دیدگاه برای آینده اسلام اهمیت حیاتی دارد و چیزی است که بسیاری از متفکران سراسر جهان نیز نویدمانده در جست‌جوی آن هستند. امید است رهبران روشنفکر جهان اسلام در امر به‌دست دادن یک دیدگاه تازه از تعالیم سنتی اسلام موفق شوند و البته هیچ رسالتی حیاتی‌تر از این وجود ندارد.

۱. پرومته‌ای: منسوب به پرومئوس، در دین یونان یکی از تیتانها دانسته می‌شده است که به روایتی، انسان را از گل آفرید و بر خلاف میل زئوس (خدای خدایان) شراره‌ای از آتش آسمان ریود و به زمین آورد و انسان را صنعت آموخت. زئوس به عنوان تنبیه، او را بر صخره منفردی در قفقاز زنجیر کرد و در آن جا عقابی روزها جگر او را می‌خورد و شبها جگرش از نو می‌رویید. (نگ: دایرةالمعارف مصاحب، امیرکبیر، ج ۱، ص ۵۳۹)

### پی‌نوشت مترجمان

اصطلاح عقل که امروزه به‌طور خاص برای عقل نظری و کارکرد ذهن در درک روابط بین پدیده‌ها و درک کلیات بکار برده می‌شود، در قرآن کریم مشتقات آن از قبیل یعقلون و تعقلون حدود ۵۰ بار به کار رفته و تقریباً به معنای مزبور آمده است، جز آنکه قرآن، قلب را ابزار تعقل و تفقه (حج / ۴۶ - کهف / ۵۷ - انعام / ۲۵ - اسراء / ۴۶) و آن را رساننده به دینداری و توحید دانسته و تکریم می‌کند. متکلمان در بحث عقلی بودن و ذاتی بودن حسن و قبح، عقل را مضافاً به معنی عقل عملی (قوه تشخیص خوبی از بدی و عدل از ظلم و معادل یا وجدان و عاطفه سلیم) نیز دانسته‌اند. فیلسوفان و حکیمان مسلمان، تقریباً همانند افلاطونیان قدیم و قرون وسطا علاوه بر اینکه عقل را یکی از قوای ذهنی می‌شمردند، آن را به معنای مرتبه‌ای از مراتب عینی وجود می‌دانستند که غیرمادی و مجرد است و بر این اساس، آن را نخستین صادر خداوند (عقل اول یا حقیقت محمدیه در اسلام و لوگوس و نوس در غرب) نیز خوانده‌اند و حتی توسعاً به معنی روح کل حاکم بر هستی، فرشتگان، عالم غیب و مقربان خداوند بکار برده‌اند.

مؤلف در اعتقاد به مراتب عقل و تفکیک عقل کلی از جزئی به غیر از میراث فلسفی و حکمی، در این مقاله مشخصاً از تقسیم‌بندی مولوی (و احتمالاً ابن عربی) تأثیر پذیرفته است. از این رو جهت مزید استفاده از مقاله شایسته است در این مجال به اختصار به تمایز عقل جزئی از عقل حکمی در نظرگاه مولوی اشاره شود؛ مولوی نیز عقل کل را عقل مجرد علوی مفارق از مادیات می‌داند که محیط بر همه اشیاء است و حقایق امور را بشایستگی درک می‌کند و بر این اساس آن را به معنای پیام وحی، فرشتگان، عقول انبیاء و اولیاء به کار می‌برد. در نظر مولوی، عقل جزوی (نه عقل جزئی) گرچه برای سلوک لازم است ولی اعتبار او فقط تا حدی است که به عقل کل متصل گردد و پس از آن باید در عقل کل فانی و متحد شود. حتی در عرصه عمل و اختراعات و اکتشافات نیز جلال‌الدین تصریح می‌کند که عقل جزوی نمی‌تواند چیزی را که قبلاً ندیده است، اختراع کند و همواره محتاج آموختن است و معلّم او عقل کل است. وی

در مورد پیشه‌ها و حرفه‌های آدمیان، می‌گوید که آغازگر و معلّم آنها، وحی و عقل کل بوده و مهم‌ترین کارکرد انبیا و اولیا اتصال عقل‌های جزوی به عقل کل است. به هر حال از نظر مولوی عقول جزوی، ابزار عقل کل است (نگ: فیه مافیه، تصحیح فروزانفر، چاپ پنجم، امیرکبیر، ۱۳۶۲، صص ۱۴۳-۱۴۲) ابیات زیر از مثنوی مؤید این معنا است:

اوست بابای هر آن که اهل دل است	کل عالم صورت عقل کل است
تا چو عقل کل، تو باطن بین شوی	جهد کن تا پیر عقل و دین شوی
جز پذیرای فن و محتاج نیست	عقل جزوی عقل استخراج نیست
کدام دنیا، مرد را بدنام کرد	عقل جزوی، عقل را بدنام کرد
عقل چون شاه است و صورتها رسل	این جهان، یک فکرت است از عقل کل
بهر حکمت را، دو صورت گشته‌اند	چون ملک با عقل یک سررشته‌اند

(مثنوی، مولوی، ۴/۲۱۷۸، ۵/۴۶۳، ۲/۹۷۸، ۲/۹۷۸، ۳/۳۱۹۳ و همچنین رک: همایی، جلال‌الدین، مولوی‌نامه، ج ۱، صص ۴۵۷-۴۸۲ و زمانی کریم، شرح جامع، انتشارات اطلاعات، ج ۱، صص ۳۲۴-۳۲۵ و اعوانی، غلامرضا، حکمت و هنر معنوی، ص ۵)

## فصل چهارم سیمای پیر در ادب عرفانی فارسی

هیچ سلوک معنوی معتبری بدون دست‌گیری مرشد و راهنما تحقق نمی‌پذیرد و یقیناً تصوف نیز از این قاعده‌عام مستثنی نمی‌باشد. پیر در تصوف نماینده رسالت باطنی پیامبر اسلام (ص) و از این طریق، تجلی لطف و رحمت الهی است که به طالبان آن عطا می‌گردد. شریعت یا قانون الهی برای همه مسلمین نازل شده است و در معنایی وسیع‌تر در نظرگاه اسلام برای همه بشریت آمده است، اما طریقت یا سلوک روحی، ویژه کسانی است که در همه حال در جست‌جوی خداوند و در تحرّی آن حقیقت لایتغیری هستند که هر چند در همه جا حاضر است در عین حال، فراتر از همه (متعال) و سرمنشأ ازلی و ابدی همه الهامات و مکاشفات است. از این رو طریقت، وسیله‌ای است که انسان می‌تواند از طریق آن، به سرمنشأ خود وحی دست یابد و یا به اصطلاح عارفان، خود صحابی و خلیفه پیامبر و اولیاء گردد.

نقش مرشد روحانی - که در زبانهای عربی، فارسی و دیگر زبان‌های مسلمین به شیخ، مرشد، مراد یا پیر شهرت دارد - فراهم کردن زمینه تولد معنوی و تحویل احوال است. پیر با رابطه‌ای که از طریق سلسله معنوی با



پیامبر و نقش ولایی<sup>۱</sup> اصلی پیام او دارد، می‌تواند آدمی را از محدودیت‌ها و قیود بی‌شمار مادیات رهایی بخشد و به ساحت بغایت نورانی حیات معنوی و اصل‌گرداند. پیر همچنین به عنوان نایب پیامبر، به وسیلهٔ فضیلت «برکت» که در اختیار او است، موت و تولد معنوی را برای سالکان میسر می‌گرداند.

هر چند انسان گناه‌آلود بتدریج پیر و فرتوت شده و می‌میرد، اما ضمیر مرد خدا همواره در عنفوان جوانی به سر می‌برد و اگر چه جسم و بدن او در خزان حیات مادی باشد با وجود این، روح او در بهار می‌زید و سرمست از حیات ابدی، به اکسیر نامیرایی دست می‌یابد. از این رو پیر قادر است مرید خویش را در هر سنی، جوانی بخشد. دیدار پیر کامل مایهٔ شغف، شوریدگی و نشاط بهار زندگی و جدایی از او، موجب افسردگی پژمردگی خاص سن پیری است:

پیر شدم از غمش، لیک چو تبریز را

نام بری، بازگشت جمله جوانی مرا<sup>۲</sup>

۱. اصطلاح ولی در تصوف به معنی قدیس (Saint) است و در معنای لغوی آن علاوه بر دوست به معنی قدرت یا تصرف می‌باشد. از این ریشه، اصطلاحات ولایت و ولایت بر گرفته شده است. ولایت به معنی تقدس (Sanctity) و ولایت به معنای دارا بودن قدرت تشریف (و وارد گردانیدن افراد به اسرار الهی) است. بویژه در تشیع بر تمایز مابین دایرهٔ نبوت و ولایت تأکید شده است.

2. R.A.Nicholson, *Selected Poems from the Divàn i Shams i Tabriz*, Cambridge, 1952, p.25

[این اثر در ایران با عنوان قحط خورشید به اهتمام مجید روشنگر، انتشارات مروارید، ۱۳۵۸ به چاپ رسیده است]. شمس تبریزی مرشد روحانی بزرگ‌ترین عارف و شاعر زبان فارسی، جلال‌الدین محمد مولوی، بوده است. از نظر مولوی، شمس مظهر کامل اسماء و صفات خداوند و مصداق اتم انسان کامل بوده است. آثار او، بویژه دیوان کبیر (دیوان شمس) متضمن زیباترین و پر مایه‌ترین ابیات در باب پیر و رابطهٔ مراد با مرید است و نام شمس تبریز (شمس‌الدین یا خورشید دین) نیز نامی نمادین است و مولوی

آدمی ممکن است خود بتنهایی به جست‌جوی سرچشمهٔ حیات پرداخته و مبانی تولد ثانوی معنوی را با مساعی و کوشش‌های خود بیابد، ولی به هر حال کوشش او بیهوده و بی‌ثمر است جز آنکه در کنار انجام اعمال و اصول سلوک، پیری ناظر او باشد؛ چرا که فقط پیر است که می‌تواند آن اعمال انجام شده را مثمر گرداند. بدون کیمیا هیچ تغییر عظیم شیمیایی به وجود نمی‌آید. فقط قدرت شیخ می‌تواند آدمی را از شر نفس اماره نجات بخشد تا او واقعیت هستی را بدرستی دریافته و به دریای هستی کل (Universal Existence) بپیوندد:

بی دولت مخدومی شمس‌الحق تبریز

نی ماه توان دید و نی بحر توان شد<sup>۱</sup>  
 یقیناً نادر افرادی از قبیل اوسیان وجود دارند که به راهنمایی خضر، به مقصد رسیده‌اند. خضر همان پیامبری است که خداوند به او عمر طولانی خارق‌العاده‌ای بخشیده است و آن حضرت می‌تواند انسان‌ها را به ساحت اسرار الهی وارد سازد. شخصیت خضر در بسیاری از جهات، به شخصیت انوخ (Enoch) در سنت یهودی - مسیحی شباهت دارد. به غیر از خضر، «رجال‌الغیب» هم می‌توانند هادی سالکان باشند. در باور شیعه، امام غایب که قطب عالم امکان است، چنین نقشی را بر عهده دارد. اما این طرق استثنایی سلوک، در هر شرایطی قابل پیروی برای همگان نیست، بلکه فقط شایستهٔ معدود افرادی است که برگزیده شده‌اند. با وجود این، طرق مذکور مرتبط با نقش ولایی فراگیری است که مرشد اعظم، مظهر و تجسم او بر روی زمین است. مرشد اعظم در حالی که باطناً با سلسلهٔ معنوی نامرئی و حقیقت مطلق اتحاد دارد، در عالم خارج، به عنوان

→ غالباً این نام نمادین را بکرات هم به مراد و هم به ذات حقیقی الهی، اطلاق می‌کند تا بیانگر اتحاد عرفانی پیر با خداوند باشد.

۱. قحط خورشید، ص ۱۳۴.

آیه و نشانه رحمت بی‌منتهای خداوند ظاهر می‌شود و او وسیله‌ای است که از طریق او، آدمی می‌تواند به عالم معنا نائل گردد و به عنوان صحابه پیامبران و اولیاء پذیرفته شود. او باغی است که از آن باید به «جنت معشوقان» داخل شد و در عین حال راهنمای سرای اندرونی آن باغ نیز او است.

برای تشرف در سلسله صوفیه و پذیرفته شدن به عنوان مرید مرشد، باید تا پایان عمر به قیود و آدابی تن در داد. از نگاه مرید، شیخ در همه احوال بویژه در زمان انجام آداب، حاضر و ناظر است. از نظر مرید، شیخ حتی پس از مرگ جسمانی نمرده است و ارشاد معنوی و دستگیری او در چنین حالی هم تداوم دارد. مرشد روحانی که مولوی او را سوار غیبی می‌خواند، می‌آید و می‌رود، ولی غبار تازش او همواره در فضا است و تأثیر او بر مریدان جاودان است و پرورش و مراقبت از بذری را که در دل‌ها کاشته است - حتی پس از آنکه جسم مقدسش به خاک مبدل گردید - ادامه می‌دهد. تحت مراقبت و ارشاد او، حتی درون این خرابه زمینی بذرهای نهفته به درختی تبدیل می‌شوند که تا ملکوت برکشیده شده و گستره شرق تا غرب عالم را فرا گرفته است:<sup>۱</sup>

ای بنده بدان که خواجه شرق این است<sup>۲</sup>

از ابرگره‌بار ازل، برق این است

۱. بیاید دانست که صرف ورود و تشرف به سلوک صوفیه و عنایت مرشد، تضمین‌کننده وصال نیست، بلکه مرید باید در اخلاص ورزیدن و پیروی از پیر و نیز مداومت در انجام آداب و اعمال مذهبی و ولایت، استوار باشد. محبت سالک به خداوند باید بیش از دل بستگی او به کائنات باشد و نه تنها نظر و فکر او موافق با اصول اعتقادی صوفیان باشد، بلکه باید با همه هستی خود دل بسته و وابسته به خداوند باشد. بدون عنایت و توفیق الهی، هیچ سلوکی به مقصد نمی‌رسد چنانکه باغبان بذرهای بسیار در دل زمین می‌کارد ولی همه آنها به گیاهانی بارور تبدیل نمی‌شوند.

۲. از آنجا که نام شمس‌الدین به معنای خورشید دین است و خورشید از شرق طلوع می‌شود، مولوی غالباً نماد جهانی شرق و غرب را به عنوان اقالیم نور و ظلمت به کار می‌گیرد. او پیر و مرشد خود را بر حسب اتحادش با منشأ نورها، خدای شرق می‌خواند.

تو هر چه بگوئی، از قیاسی گوئی  
 او قصه ز دیده می‌کند، فرق این است<sup>۱</sup>  
 بگذشت سوار غیب و گردی برخاست  
 او رفت ز جای و گرد او هم برخاست  
 تو راست نگر، نظر مکن از چپ و راست  
 گردش این جا و مرد در دار بقاست<sup>۲</sup>

به همین صورت، مجلس مرشد، تجسم زمینی مجلس آسمانی ملکوتیان است. فقیر (سالک) که با دست‌گیری مرشد و پارسایی، اجازه ورود به این محفل را می‌یابد، به شرط وفاداری به مرشد و آموزه‌هایش، مقامی را نیز در محفل بهشتیان کسب می‌کند. آن‌گاه که سالک شرایط و آداب سلوک را به جای آورد و در این محفل به کمال برسد، مقام و مرتبه او ارزش ابدی یافته و اهمیتی فراتر از حیات دنیوی و مرگ جسمانی می‌یابد. پیر، بر حسب فضایی که سالک در نیل به کمال به دست آورده، مهر و نشان ویژه ورود به محفل خویش را در عالم آخرت برای او می‌زند. فقیر، با کمال کسب شده در مجلس صوفیان، جواز حضور در مجلس با شکوه آسمانی را پیدا کرده، جایگاهی بلندپایه در حیات اخروی برای خود بنا می‌کند:

ور بیایی به سرای دوست در این مجلس ما  
 جای تو صدر بود، از همه برخوردار شوی  
 ورم بمانی تو در این خاک بسی سال دگر  
 جابجا برگذری چون عدد فرد شوی  
 شمس تبریز گرت در کنف خویش کشد  
 چون ز زندان برهی، باز در آن گرد شوی<sup>۳</sup>

۲. همان، رباعی ش ۲۵۰.

۱. کلیات شمس، رباعی ش ۱۸۰.

۳. قحط خویشید، ص ۲۴۲.

نه تنها تأثیر و نفوذ پیر همیشگی است بلکه نور هدایت او در همه جا ساطع است. پیر هر چند تشخص روحی جداگانه دارد ولی باطناً با نور متحد است و آن نور را بر بَرّ و بحر می‌تاباند و برای مرید خالصش همهٔ امور را روشن و هویدا می‌گرداند:

از سوی تبریز تافت شمس حق و گفتمش

نور تو هم متصل با هم و هم جداست<sup>۱</sup>

نور مذکور، همان نوری است که بر دل سالک تابیده، آن را از فساد و فتناپذیری پاک، و به ذاتی فسادناپذیر و همیشگی مبدل می‌کند. نفوذ معنوی پیر، می‌تواند امور گذرا و ناپایدار را پایدار و ابدی سازد:

خورشید روی مفخر آفاق شمس دین

بر فائشی نتافت که او را بقا نکرد<sup>۲</sup>

البته همهٔ مدعیان پیری و ارشاد، به کمالات کاملان نرسیده‌اند، لذا سالک بجز جست‌جوی پیر، باید مطمئن شود شیخ یا پیری را که برای پیروی انتخاب کرده، هادی گرم و سرد چشیده‌ای است که می‌تواند او را از پرتگاه‌های مخوف مسیر سلوک، به سلامت به وصال برساند؛ در غیر این صورت، گران‌بهاترین گوهر وجود او در خطر فساد و انحراف می‌افتد. به هر حال، با داشتن راهنمای خام و کم تجربه، بهتر است فرد به کوهنوردی اقدام نکند و در پایین کوه بماند زیرا خطر سقوط در پایین کوه، بسیار کمتر از خطر هلاکت در اثر سقوط از ارتفاعات و قتل بلند است.

۱. همان، ص ۹۲.

۲. قحط خورشید، ص ۱۴۸.

پیر باید ارتباطی آشکار و منسجم با سلسله ولایت داشته باشد. علاوه بر آن باید از سوی مقامی برتر برای هدایت دیگران منصوب شده باشد. حتی همه کسانی که به مقام و مرتبه‌ای بالا در سلوک رسیده‌اند، شایسته دست‌گیری و ارشاد دیگران نمی‌باشند. دست لطف خداوند، پیر را برای هدایت آدمیان بر می‌گزیند. البته پیر نیز مدعی نیست که فقط بر حسب اراده و توان خود، رسالتش را به انجام می‌رساند. مرشدی که می‌خواهد در روح مرید خود نفوذ کند، باید به جزئیات و پیچیدگی‌های راه و نفس و گوهر روح مریدانش وقوف داشته باشد. گرچه وجود شیخ کامل، امری لازم است ولی هر مریدی پیر خاص و ویژه خود را می‌خواهد و همه پیران برای هدایت همه مریدان شایسته نیستند، از این رو هر مریدی باید پیری را بجوید که قادر باشد همانند عقابی - که گنجشکی را شکار می‌کند - بر روح و جان مرید تسلط و سیطره یابد:

ای ضیاء الحق، حسام‌الدین بگیر

یک دو کساغذ برفزا در وصف پیر

گرچه جسم نازکت را زور، نیست

لیک بی خورشید، ما را نور، نیست

گرچه مصباح و زجاجه گشته‌ای

لیک، سرخیل دلی، سر رشته‌ای<sup>۱</sup>

چون سر رشته به دست و کام توست

دُرّه‌های عقد دل، ز انعام توست

۱. [مصراع اول تلمیح دارد به آیه ۳۴ سوره نور: اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَعْنِي: خداوند نور آسمانها و زمین است. داستان نورش همچون چراغدانی است که در آن چراغی هست و چراغ در آبگینه‌ای هست، که آبگینه گویی ستاره‌ای درخشان است، که از درخت مبارک زیتون - که نه شرقی است و نه غربی - افروخته شود. م.]

بر نویس احوال پیر راهدان  
 پیر را بگزین و عین راه دان  
 پیر، تابستان و خلاقان، تیر ماه  
 خلق مانند شب انس و پیر، ماه<sup>۱</sup>  
 کرده‌ام بخت جوان را نام پیر  
 کوز حق پیر است، نه از ایام پیر  
 او چنین پیری است کش آغاز نیست  
 بسا چنین دریتیم<sup>۲</sup> انباز نیست  
 خود قوی‌تر می‌شود خمیر کهن  
 خود شهی‌تر می‌بُود، زر کهن  
 پیر را بگزین که بی پیر این سفر  
 هست بس پسر آفت و خوف و خطر  
 آن رهی که بارها تو رفته‌ای  
 بی قلاووز، اندر آن آشفته‌ای  
 پس رهی را که ندیدی تو هیچ  
 هین مرو تنها، ز رهبر سر میچ<sup>۳</sup>

قبول هدایت‌گری شیخ واصل نشده بسیار خطرناک است؛ زیرا وی  
 ممکن است استعداد وصال معنوی سالک را بکلی از بین ببرد و حتی

۱. پیر و راهبر از آن رو که مهر وجود خام طالب و سالک را می‌پزد، به تابستان تشبیه  
 شده و وجود سالک به تیر ماه (در این جا به معنی پاییز و مهرگان آمده است) و یا می‌توان  
 گفت که روح انسان کامل، همچون تابستان گرم و پر حرارت است و روح مردم عادی  
 مانند مهرگان، کم حرارت (شرح جامع، کریم زمانی، ج ۱، ص ۷۶۱). م.

۲. درتیم: مروارید درشت و آبدار که به تنهایی در درون صدف پرورش یابد، مروارید  
 گرانها، مروارید یکدانه (شرح مشوی، ج ۳، ص ۱۲۱۵). م.

۳. مشوی، دفتر اول، ابیات ۲۹۴۵-۲۹۳۴.

امکان دارد درجهٔ جان سالک را به روی نفوذهای شیطانی بگشاید. گرچه استعداد رشد معنوی در درون همهٔ آدمیان وجود دارد، ولی اگر این استعداد بدرستی فعلیت و شکوفایی نیابد، ممکن است تباه شده، همانند بذری فاسد به درختی بارور مبدل نشود.

«... و اما «مراد» به معنی مقتدا آن است که قوت ولایت او در تصرف به مرتبهٔ تکمیل ناقصان رسیده باشد و اختلاف انواع استعدادات و طرق ارشاد و تربیت به نظر عیان بدیده، و این چنین شخص، یا سالک مجذوب بود - که اول جملهٔ مفاوز و مهالک صفات نفسانی را به قدم سلوک در نوشته بود. و آنگاه به امداد جذبات الهی از مدارج قلبی و معارج روحی بر گذشته و به عالم کشف و یقین رسیده و به مشاهده و معاینه پیوسته - یا مجذوب سالک - که اول بقوت امداد جذبات بساط مقامات را طی کرده بود و به عالم کشف و عیان رسیده و بعد از آن منازل و مراحل طریق را بقدم سلوک باز دیده و حقیقت حال را در صورت علم باز یافته - و مرتبهٔ شیخی و مقتدایی این دو کس را مسلم است.

و اما سالک ابتر که هنوز از مضیق مجاهدت به فضای مشاهدت نرسیده بود، و مجذوب ابتر که هنوز بر دقایق سیر و سلوک و حقایق و منازل و قواطع و مخاوف و قوف نیافته باشد، هیچیک هنوز استحقاق منصب شیخوخیت ندارند. و ولایت تصرف در استعداد مرید و تربیت بر قانون طریقت، بدیشان مفروض نگشته و هر تصرف که ایشان کنند، از این معنی فسادش بیش از صلاح بود.

و مثال وجود مرید و استعداد کمال در او همچون بیضه ای است که در وی استعداد طیریت موجود بود. اگر قابل تصرف و تأثیر همت و حمایت مرغی بالغ گردد که به هیجان قوت تولید و تفریح بر نهاد او مستولی بود و مدتی تصرفات حیات روحانیت و خواص کمال طیریت او در آن نافذ گردد، عاقبت لباس صورت بیضگی از او خلع کند و خلعت زیر مرغی که



قوت طیران نیافته بود یا هنوز به مرتبه بلوغ و تفریع نرسیده تعبیه کند و مدتی بر آن بگذرد، استعداد وجود طیریت در او فاسد شود و آنگاه قابل اصلاح نبود. همچنین اگر مرید صادق وجود خود را در تحت تصرف شیخی کامل که به مرتبه تکمیل رسیده باشد و سیر و سلوک و جذبه در او بهم پیوسته، منقاد و مستسلم گرداند، از بیضه وجود او مرغ حقیقت - إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ - بیرون آید و در هوای هویت طیران کند و به مرتبه تولید و تناسل رسد. و اگر در تحت تصرف سالک ابتر یا مجذوب ابتر آید، استعداد کمال انسانیت در او فاسد گردد و به مبلغ رجال و مقام کمال نرسد.<sup>۱</sup> مرید باید بدون ذره‌ای چون و چرا، خود را تسلیم شیخ کامل گرداند. او باید مانند مرده‌ای در دست غسال هیچ اراده و حرکتی از خود نداشته باشد. مرشد، نایب پیامبر و از آن طریق نایب خداوند است و گرفتن دست او، قبول دست خدا است:

دست او را حق چو دست خویش خواند

تا یدالله فوق ایسیدهم برانند

دست حق میراندش زنده‌ش کند

زنده چه بود؟ جان پاینده‌ش کند<sup>۲</sup>

نقش و تأثیر پیری که در برابر او کاملاً باید تسلیم شد و اهمیت پیر در رها کردن مرید از سرگردانی در عالم کثرات و هدایت او به شهود عالم توحید، در گزارش حسب الحال روحی شمس العرفا (خورشید عارفان) - یکی از پیران سرآمد قرن معاصر در ایران - بخوبی انعکاس و مصداق دارد. شمس العرفا گزارش ملاقات با مرادش و همچنین تحولاتی را که پس از آن ملاقات به وجود آمده، بدین گونه توصیف کرده است:

۱. عزالدین کاشانی، مصباح الهدایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۲۳، صص

۲. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۹۷۳-۲۹۷۲.

«فقیر سعید سید حسین بن الرضا الحسینی التهرانی النعمة اللہی در سنه ۱۳۰۳ قمری توفیق الہی شامل حال گردید کہ خدمت حضرت مستطاب قدوة العارفين و قبلة السالکین جناب قبله گاهی شیخ عبدالقدوس کرمانشاهی رسیدم در صورتیکه تمام حواسم مشغول به علوم صوریه بود و از طب و حکمت و ریاضی و هندسه و نجوم و هیئت و فقه و اصول و نحو و صرف و جغرافی و عروض بی بهره نبودم و اشتغال به تدریس و تدریس داشتم ولی از مطالب تصوف و از قوانین فقر و عرفان بی نصیب، و از نکات حق شناسی و از دقایق معرفت ولی، بی بهره بودم و جز به مسائل علوم رسمی و قیل و قال کتب درسی، توجهی به تصفیہ و تحلیہ و حال نداشتم و ابدأ در صراط تحلیہ روح و تزکیہ باطن نکوشیده - به گمان اینکه راه حق شناسی این است و بس.

از فضل حضرت باری و امداد ائمه (ع) در سنه مذکوره خدمت آن بزرگ در قرب امامزاده زید رسیدم و با من کرد آنچه کرد. مجدد به فاصله هفته‌یی باز جناب امام زاده زید مشرف شدم.

بعد از صحبت بسیار، خود طالب تشرف شدم. لیلہ جمعه در خدمت ایشان به حمام رفتم، تغسیلات لازمه فرمودند، بجای آوردم. پس از خروج از حمام دست فقیر را به طریق معمول گرفته و بعد اجرای صیغہ توبه، ذکر قلب با اوراد و اعمال و اذکار، تلقین و تعلیم کردند. اطاعت نمودم بعد از گذشتن پانزده شب (اربعین صغیر) وقت سحر در مراقبہ تمام در و دیوار بیت مظلم خود را به ذکر خود یافتیم. غشوه عارض شد، بعد از طلوع آفتاب پدر صوری از باب رأفت و مهربانی زیاد کہ به این فقیر داشت از طیب و جن و دعانویس دریغ فرمود و مادر صوری هم از اعمال مسهل و تنقیه و تدہین و تبخیر و تدویہ و تغذیہ کوتاهی نمود.

تا مدت بیست روز حال بدین منوال گذشت؛ نه التفات به قوانین

شرعیه داشتم و نه مشعر به آداب صوریه بودم و نه با کسی در این باب سخن راندم. بعد از این مدت، قدری به حال آمدم و از جذبه خلاص گشتم به حمام رفته تطهیر کردم. شوق ملاقات آن بزرگ نموده چند روزی مجنون وار، گرد کوچه و بازار گردیدم تا موفق شدم خدمتش رسیدم. دست مبارکش بوسیدم. اظهار لطف کردند.

غرض، مدت دو سال در خدمت ایشان و به دستورالعمل آن حضرت، راه پیمودم و از علوم رسمیه بکلی منصرف شدم و در اخذ مطالب عرفان و طی راه‌ایقان کوشیدم و آنچه امر فرمودند، بدون لا و نعم اطاعت کردم و اگر چیزی از مسموعات و مرئیات صورتاً مخالف با شرع بود، حمل به بدی چشم و گوش خود نمودم و از خدمات ایشان به هیچ قسم قصور نورزیدم. از خدمت و صحبت و عزلت و خلوت آنچه قوه فقیر بود رعایت کردم و آنچه از اذکار سته جلی و خفی و حائلی و خمولی و حلقه و اجتماع لازم بود امر فرموده اطاعت کردم و در چهار خانه موت متحقق داشتند.

بحمدالله از همت ایشان و امداد اولیای کلیه به اطوار سبعة دل متحقق گشتم و آنچه لازمه هر مقام بود - از اعمال و اوراد - بجا آوردم. به اربعینات صغیر و وسیط و کبیر نشستم و در سنه ۱۳۰۹ در خدمت ایشان به دارالایمان قم شتافتم و در علی بن جعفر به دو اربعین کبیر متوالی نشستم. حضرت ایشان در همان مکان مبارک به رحمت واسعه حق (فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر) پیوستند و این فقیر مریض سخت شدم. بدون غمخوار و پرستار، شبها و روزها در گوشه مسجد امام حسن باکمال سختی گذرانیدم تا اینکه مادر بیچاره مطلع شده، شخصی را به قم فرستاد و چندی با فرستاده ایشان به مداوا پرداختم و پس از اندکی بهبودی، به مصاحبت آن رفیق به تهران مراجعت کردم و الحمدالله از همت آن بزرگ دانا به نکات فقر و عرفان و دقائق ذوق و ایقان، مطلع گشتم و به مقام فنای فی الله و بقای بالله واقف شدم و مقامات سبعة قلبیه را با نشانه‌های

مخصوص به هر یک پیمودم و به مدد باطنی و کمک برزخی آن جناب، آنچه دستور رسید از اوامر و نواهی و طهارات و عبادات و ریاضات و اربعینات و مجاهدات کوتاهی نکردم و از خدمت به خلق بقدر القوة - اشهد بالله و کفی بالله شهيدا - مضایقه نکردم.<sup>۱</sup>

در بیان اوصاف پیر در فضای [فرهنگی - اعتقادی] ایران از اهمیت و نقش امام دوازدهم (امام غایب) در تشیع و نقش مشابه او در تصوف، نباید غافل شد. از نظر ایرانیان شیعی، امام گرچه در غیبت کبری به سر می برد ولی زنده و محور روحانی و قطب عالم امکان است و همه پیران صوفیه با وی رابطه درونی دارند. او برای شیعه همان نقش را دارد که قطب اعظم در میان صوفیان دارد. در نگاه تشیع، امامان بویژه علی «ع» (امام نخست) و مهدی «ع» (واپسین امام)، برترین هادیان هستند. امام غایب به عنوان نماینده سلسله امامان، قطبی است که دل های همه مؤمنان را به سوی خود جلب می کند و مردمان باید برای هدایت به آن حضرت روی آرند. علاوه بر آن، از نگاه شیعه، امام در قلوب انسان ها می زید. او هادی درونی است که می تواند آدمیان را در سیر آفاق و انفس (سیر باطنی)، راهنمایی کند، صرفاً مشروط بر آنکه انسان بتواند به این قطب و محور درونی دست یابد. از این جهت، بعضی از عارفان شیعی و سنی، مریدان را به جستجوی امام خود فرا خوانده اند. صاحب قدرت ولایت، که به لطف و عنایت آن، در واقع امام شایسته این مقام گردیده، باطن امور، عالم طبیعت و تعالیم دین را تفسیر می کند. در نظرگاه تشیع، رابطه درونی امام با پیران، آنان را برای کسب قدرت ولایت و هدایت آدمیان قادر می سازد تا اینکه پیران نیز به قطب درونی وجود خود، نائل گردند.

با توجه به مطالب مذکور، می توان گفت به رغم اینکه شیعه و اهل

۱. عبدالحجّت بلاغی، مقالات الحنفاء فی مقامات شمس العرفاء، تهران، ۱۳۲۷، صص

سنت در ویژگی‌ها و مصداق قطب اختلاف نظر دارند از جمله آنکه اهل تسنن قطب را در فرد خاصی متعین نمی‌دانند، ولی شیعیان این مرتبه را ویژه امام غایب می‌شمارند، مع الوصف، هر دو فرقه در مورد وجود خود این اصل اعتقادی در اسلام - و نیز در هر سنت جامع و فراگیر دیگری اتفاق نظر دارند. پیران تصوف، افراد منحصر به فردی هستند که از طریق ارتباط با سلسله طلایی (ذهبی) ولایت، از طرف خداوند برگزیده شده‌اند تا این طریق معنوی را بر پهنه گیتی زنده نگاه دارند و کسانی را که واجد کمالات لازم هستند، به این سیر با شکوه هدایت کنند و آنان حاکمان و امیران عالم معنی هستند. به دست پیران، بیابان‌های خشک به باغ سرسبز، خاک بی‌ارزش به طلا و جان‌های آشفته و سرگردان به مظاهر زیبای پراکنده عطر توحید مبدل می‌گردند:

ز خویشتن سفری کن به خویش ای خواجه

که از چنین سفری، گشت خاک معدن زر

ز تلخی و ترشی رویه سوی شیرینی

چنانکه رُست ز تلخی، هزار گونه نمر

ز شمس مسخر تبریز این عجایب بین

از آنکه هر شجر از نور شمس یابد فر

## فصل پنجم حالات و مقامات عارفان

بخش عمده‌ای از رساله‌های صوفیان در سده‌های پیشین به منازل روحانی (Spiritual states) اختصاص یافته که پیر آن‌ها را آزموده و در سلوک طریقت از آن منازل می‌گذرد. تأکید بزرگان صوفیه در این زمینه، چه به صورت شرح مقامات و احوال طریق و چه در فهرست کردن فضایل معنوی که باید مرید کسب کند، به این دلیل است که شناخت منازل روحانی برای کسی که می‌خواهد آنها را طی کند و پس از سلوک به وصال خداوند نائل گردد، اهمیت اساسی دارد. با صرف نظر از فهم و برداشت ناقص و نادرست از انسان به عنوان مخلوقی که فقط از بدن و ذهن ترکیب یافته است، همان باوری که بیش از هر چیز، میراث ثنویت دکارتی و سوء فهم برخی گرایش‌های خاص اسکولاستیسم (فلسفه مدرسی) است، و با عطف توجه به دریافت سنتی از انسان که او را ترکیبی از جسد (Corpus)، جان (anima) و روح (Spiritus) می‌داند - چنانکه مکتب هرمتی

---

۱. گاه اصطلاح State (منزل، مرتبه و حال) به مفهوم عام آن به کار می‌رود، در حالی که در اصطلاح شناسی تخصصی صوفیه، مابین حال (State) و مقام (Station) به تمایز قائلند - به تفصیلی که در این فصل خواهیم پرداخت. - م.

(Hermeticism) و دیگر مکاتب عقلی باور دارند - مناسبت طرح این منازل روحانی روشن‌تر خواهد شد.

در این نگاه به انسان، آسمان روح، درخشان و صامت بر فراز آفاق جان می‌تابد و عالمی است که گرچه خدا نیست ولی از او نیز جدا نیست تا حدی که برای رسیدن به آن عالم باید پیش از آن در آستانه بارگاه بهشت و ساحت الوهیت حاضر بود. بدن همچنین، در وجود عینی و طبیعیش و نه ضرورتاً در امتداد ذهنیش در روان، نشانی از خالق دارد تا آن جا که آن را معبد روح (کل) می‌توان نامید و می‌تواند نقشی کاملاً مثبت در فرایند سلوک بر عهده گیرد.<sup>۱</sup> آنچه از آدمی باقی می‌ماند یعنی جان او، دقیقاً موضوع عمل روحانی است و این مسی است که باید به طلا مبدل گردد و ماهی است که باید به تزویج خورشید در آید ولی در عین حال، ازدهایی است که برای رسیدن قهرمان به گنج، باید کشته شود.

آدمی در وضعیت تولد دوباره نیافته‌اش، و به تعبیر مسیحیان در وضعیت هبوط یافته‌اش (Fallen state)، مخاطب رساله‌هایی است که در باب ریاضت عرفانی نوشته شده‌اند. دقیقاً چنین انسانی در چنین وضعی خود را همان جوهر روانی یا عقل می‌داند و نمی‌داند که این عقل فقط بازتاب عقل (عقل کل)<sup>۲</sup> بر ساحت روانی او می‌باشد. انسان مذکور هویت خود را همان جانی می‌داند که هنوز مواجهه‌رهایی بخش را با روح (کل) تجربه نکرده و در محبس عالم انفعالات ناشی از احساسات و استنتاجات منطقی برآمده از آن عالم، زندگی می‌کند و در بیراهه‌های تاریک ذهنی و

۱. در باور طریقه عرفانی هسیزم Hesychasm [یکی از مکاتب رهبانی اهل سکوت و مراقبه] در عالم مسیحیت، و بسیاری از اشکال آیین‌های هندو و بودایی، بدن، معبد روح (کل) دانسته شده است. سهروردی با استفاده از نماد مشابه مذکور اصطلاح هیاکل النور را برای عنوان یکی از مشهورترین آثارش برگزیده است.

۲. نویسنده نخستین حروف اصطلاحات Spirit و Intellect را با حروف بزرگ نوشته که ظاهراً در این مقاله به معنی روح کل و عقل کل است. م.

سرشار از انگیزه‌های شهوانی گرفتار است. سلوک معنوی، چیزی جز جریان آزاد کردن ریشه‌های جان از تعلقات عالم جسمانی-روحانی و فرو بردن آنها در دریای الوهیت نیست. بنابراین، سلوک روحانی دگرگونی بنیادین جان است که با لطف وحی و ولایت امکان‌پذیر می‌شود تا اینکه جان شایسته تزویج روح (کل) شود و با او متحد گردد. برای وصال خداوند، جان باید الهی (خداگونه) گردد. اهمیت مقامات، احوال و فضائل روحانی که جان باید تجربه و کسب کند، به این دلیل است که مشخص‌کننده مراتب عروج جان به سوی خداوند است و در واقع، هر فضیلتی مقامی است که باید جان آن را طی کند و به‌طور پیوسته آن را تجربه نماید.

اگر ما تعریف مشهور جنید را از تصوف به یاد آوریم که می‌گوید: «تصوف آن بود که تو را خداوند از تو بمیراند و به خود زنده کند»<sup>۱</sup>، در می‌یابیم که کسب فضائل معنوی و احوال و مقامات مربوط به آن، عبارت از مراتب متعدد کشتن ریشه‌های نفس و طبایع عرضی آن و احیای مجدد آن در الوهیت<sup>۲</sup> می‌باشد. به دلیل مذکور، برترین فضائل، صدق است که در مقابل کلیه تمایلات ظلمانی نفس قرار دارد و برترین مقامات نیز، بقای بالله است که جز رستاخیز در حق تعالی نیست. البته غایت تصوف نیل به مقام عرفانی خاصی نیست، بلکه وصال حق تعالی است، ولی چون آدمی صرفاً در حدی نیست که بتواند حق تعالی را بشناسد و به آن «مطلق» معرفت یابد، و این امر در حد آرمان و خواسته باقی می‌ماند، لذا کسب این فضایل برای دستیابی کامل انسان به حق تعالی ضروری و بایسته هستند. زیرا «حقیقت» زمانی که در سطح اراده ظاهر شود، فضیلت است و آن گاه به صورت اخلاص و صدق درمی‌آید.<sup>۳</sup> بدین گونه، چون غایت

۱. عطار، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به تصحیح نیکلسون، ص ۲۷.

2. divinis

3. F.schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, trans. by D.M.Matheson, London, 1953, p.172.



تصوف خدا است و به پایان بردن اعمال خاص یا یافتن دستاورد دنیوی نیست، این فضائل نیز نه اعمال اخلاقی، بلکه حالات باطنی هستند که از معنی و اهمیت عقلانی و معنوی متعلق به عالم روح (کل) انفکاک ناپذیرند: «حقایق، فضائل را برای ما قابل درک می‌سازند و آنها را به کمال وجودی و کارآمدی معنوی می‌رسانند. [متقابلاً] فضائل نیز ما را به حقایق هدایت کرده و آنها را به واقعیاتی ملموس، عینی و زنده مبدل می‌کنند.»<sup>۱</sup>

دقیقاً به این دلیل که در تصوف هر فضیلت نه به عنوان فعل یا وصفی خارجی، بلکه به عنوان نحوه وجود در نظر گرفته می‌شود، لذا در بحث از احوال و مقامات معنوی قدما، نمی‌توان بحث در باب فضائل یا محاسن را نادیده انگاشت. این بحث یک جنبه وجودی مشخص دارد و بدین جهت، در شرح مقامات و احوال جان در آثار کهن، به برشماری فضائل نیز می‌پردازند. مقام یا حالی مانند صبر یا توکل، فضیلت است یعنی زمانی که جان به چنین حالتی می‌رسد، نه تنها واجد چنین عرضی است، بلکه خود جوهر آن نیز بدان تبدیل یافته تا آن جا که در طی آن مرحله از سلوک به یک معنی خود جان یا نفس، با آن فصیلت هم‌ذات خواهد گشت. این بعد وجودی فضائل باعث شده که بحث در باب آنها - چنانکه در بسیاری از رسائل قدیم یا جدید صوفیان می‌بینیم - از بحث در باب مقامات و احوال جدایی ناپذیر گردد. البته صوفیان همواره تأکید کرده‌اند که غایت تصوف، داشتن فلان فضیلت یا مقام و حال نیست بلکه در ورای همه فضایل و احوال و مقامات، نیل به وصال خداوند است، اما برای وصال به آن وجود متعال در ورای همه فضایل، آدمی نخست باید آن فضائل را تجربه کرده باشد و برای رسیدن به مقام فنا و بقای بالله نیز، سالک باید پیش از آن، دیگر مقامات و احوال را طی کرده باشد.

ابوالحسین نوری یکی از مریدان جنید می‌گوید: «صوفیان آن قوم‌اند

1. Ibid., p.171.

که جان ایشان از کدورت بشریت آزاد گشته است و از آفت نفس صافی شده و از هوئی خلاص یافته تا در صف اول و درجهٔ اعلیٰ، با حق بیارامیده‌اند و از غیر او ریمیده، نه مالک بوند و نه مملوک.<sup>۱</sup> این تطهیر نفس و رهایی از همهٔ احساس‌ها و خواست‌های شهوانی است که، تربیت فضائل و طی منازل عرفانی را در پی دارد. اگر پردهٔ احساس و جهل، جان را از روح (کل) جدا نمی‌کرد، این فضائل حاصل بود و به هیچ وجه نیازی به تربیت آن‌ها احساس نمی‌شد. اما درست به این جهت که فقط روح (کل) می‌تواند جان را به معرفت مستقیم حق تعالی قادر سازد و این پردهٔ احساس و جهل، جان را از نور روح (کل) جدا می‌گرداند، بدین ترتیب ریاضت و مرگ و رستاخیز جان به منظور آراسته شدن به فضائل، سالک را شایستهٔ حضور الوهیت می‌سازد.

صوفی مراکشی، ابن‌العارف در کتاب محاسن‌المجالس، که شامل یکی از عمیق‌ترین بحث‌های صوفیانه در باب فضائل روحانی است، چنین می‌گوید: «اگر ظلمات وجود مفارق نمی‌بود، یقیناً نور عالم غیب تجلی کرده بود. اگر اخوای نفس اماره وجود نمی‌داشت، مسلماً این حجاب برداشته می‌شد. اگر نظام علت و معلولی طبیعت مخلوق وجود نداشت، قدرت مطلق حق تعالی در نور کامل پدیدار می‌گردید. اگر نفاق نبود، معرفت باطنی پاک و خالص می‌گشت. حرص و آز اگر رخت بر بسته بود، بدون تردید محبت به خداوند، به استواری [در جان‌ها] ریشه می‌دوانید. چنانچه بعضی از لذایذ دنیوی در کار نبود، بدون شک آتش پرشور محبت خداوند روح‌های آدمیان را بکلی می‌سوزانید و اگر بنده‌ای وجود نمی‌داشت، شناخت و تأمل در خصوص خداوند نیز تحقق نمی‌پذیرفت. بنابراین پس از بر دریدن پرده‌ها و خرق این اسباب جزئی و غلبه بر موانع از طریق قطع این تعلقات دنیوی، این سخنان حلاج تحقق خواهد پذیرفت:

□ رازی بر تو آشکار شده است که برای مدت طولانی از تو پنهان بوده است. از تاریکی وجودت سپیده سر زده است.

□ حجاب وجود تو، اسرار الهی را از قلب تو پنهان می‌سازد. اگر این حجاب نمی‌بود، بر قلب تو «ختم» و مهر الهی زده نمی‌شد [تا آن‌که تو را از شهود حق باز دارد].

□ حجاب وجود را از دلت برگیر، آن‌گاه حق تعالی در آن استقرار خواهد یافت و خیمه‌های او بر مرتفعات کاملاً حفاظت شده مکاشفات گسترده خواهد شد.

□ [آن‌گاه] کلامی خدایی خلق می‌شود که شنودن آن ملال‌آور نیست و سرایش نظم و نثر آن بسیار دلنشین خواهد بود.<sup>۱</sup>

سیر و سلوک عرفانی همواره با تقابلهای و مواجهه‌های نفس با روح به صورتی دائمی یا گذرا همراه است تا آنکه توسن نافرمان نفس، لگام و زین پذیرد و نفس کاملاً از عطر روح اشباع شده، تغییر ماهیت دهد.

صوفیان در مورد تجارب نفس در سیر و سلوک مابین منازل روحانی گذرا با منازل پایدار به تمایز قائل هستند و در اصطلاح، منازل پایدار را مقام (جمع آن مقامات) و دیگری را حال (جمع آن احوال) می‌نامند. به‌طور کلی در تصوف بحث توصیف و تبیین منازل روحانی، به دلایل مذکور با بحث فضائل ارتباط وثیق و جدایی‌ناپذیر دارد. کسی که هنوز جذبۀ الهی را حس نکرده و به سلوک عرفانی وارد نشده، به عالم کثرات دل می‌بندد و معمولاً بویی از منازل روحانی نبرده است. چنانکه نفری می‌گوید: «وَ قَالَ لِي إِذَا غَبْتُ فَاجْمَعِ عَلَيْكَ الْمَصَائِبَ وَ سَيَأْتِي كُلُّ كَوْنٍ

۱. ابن‌العارف، محاسن‌المجالس، تصحیح و ترجمه فرانسوی آسین پالاسیوس، پاریس، ۱۹۳۳، (مؤلف ابیات عربی را از ص ۷۶ متن عربی کتاب مذکور برگرفته و به انگلیسی ترجمه کرده است. مترجم به‌رغم کوشش‌های بسیار توانست متن عربی ابیات منسوب به حلاج و نثر محاسن‌المجالس را بیابد، لذا متن انگلیسی به فارسی ترجمه گردید.)

لَتَمَزِّنَكَ فِي عَيْتِي، فَأَنْ سَمِعْتَ أُجِبْتُ وَإِنْ لَمْ أُجِبْتُ لَمْ تَرِنِي<sup>۱</sup> (و به من فرمود: هنگامی که من (خداوند) از حضور تو غایب می شوم، همه مصیبت‌ها بر تو وارد می شود و همه هستی به خاطر غیبت من، به تو تعزیت و تسلی می دهند. اگر تو گوش شنوا داشته باشی، اطاعت خواهی کرد و اگر اطاعت نکنی، مرا مشاهده نخواهی کرد). اما یکبار به لطف الهی، جذبۀ الهی در می آید و جان، تقید ریاضت صوفیانه را آغاز می کند و احوال و مقامات عارض آدمی می گردد. صوفیان به تفصیل، مسئله احوال و مقامات و اختلاف آن‌ها با یکدیگر را توصیف کرده اند. از آنجا که هر عارفی، بر حسب تجارب و احوال خود، این احوال و مقامات را توصیف کرده، لذا گزارش‌های آنان ظاهراً با یکدیگر معارض شده است؛ در حالی که باطناً اقوال آنان گزارش‌گر یک نوع از واقعیت لایوصف است؛ چنانکه شبستری گوید:

در این ره اولیاء باز از پس و پیش

نشانی داده‌اند از منزل خویش

سخن‌ها چون به وفق منزل افتاد

در افهام خلائق مشکل افتاد<sup>۲</sup>

تعاریف تخصصی حال و مقام و اختلاف مابین این دو، بکرات در متون کلاسیک تصوف آمده است. در برخی از موارد، اصطلاح حال غالباً به معنای حالت نفس یا به طور کلی حالت وجود به کار رفته است. غزالی در احیاء علوم‌الدین در اصطلاح تخصصی، حال را به معنای حالت نفس فرد عامل به اصول عملی و سیر و سلوک تعریف می کند. وی می نویسد: «و

۱. نفری، المواقف و المخاطبات، با تصحیح و ترجمه انگلیسی ا.ج. آوری، ص ۱۸.

۲. شبستری، شیخ محمود، گلشن راز، الهی، ابیات ۲۳-۲۲.

جَمِيعُ مَقَامَاتِ الدِّينِ اِنَّمَا تَنْتَظِمُ مِنْ ثَلَاثَةِ اُمُوْرٍ: مَعَارِفٌ وَّ اِحْوَالٌ وَّ اَعْمَالٌ».<sup>۱</sup>  
 غالب نویسندگان مفهوم حال را در مقابل مقام تعریف کرده‌اند چنانکه  
 غزالی در صفحات بعد کتاب مذکور می‌گوید: «اِنَّمَا يَسْمَى الْوَصْفُ مَقَامًا  
 اِذَا ثَبَّتَ وَّ اُقَامَ وَّ اِنَّمَا يَسْمَى حَالًا اِذَا كَانَ غَارِضًا سَرِيْعَ الزَّوَالِ... فَالَّذِي هُوَ  
 غَيْرُ ثَابِتٍ يَسْمَى حَالًا لِاِنَّهُ يَحْوُلُ عَلٰى الْقُرْبِ. وَّ هَذَا جَاَزٌ فِي كُلِّ وَصْفٍ مِنْ  
 اَوْصَافِ الْقَلْبِ».<sup>۲</sup>

جرجانی در اثر مشهور خود، التعریفات، به تمایز مشابهی قائل است و  
 تأکید می‌کند که مقام، اکتسابی و حال، موهبتی است: حال در زبان اهل  
 حق (صوفیان) «موهبتی که بدون جهد و طلب بر قلب انسان وارد شود،  
 مثل حزن، قبض، بسط، هیبت و... حال با ظهور صفات نفس از میان  
 می‌رود. حال، هنگامی که ادامه یابد و ملکه شود، مقام نامیده می‌شود...  
 احوال، مواهب‌اند و مقامات، مکاسب نام دارند. احوال، از چشمهٔ جود و  
 مقامات با تلاش فراوان، به دست می‌آیند».<sup>۳</sup>

توصیف هجویری در کشف‌المحجوب (از مآخذ معتبر اولیهٔ تصوف) در  
 باب حال و مقام، تمایز مذکور را روشن‌تر می‌سازد:

«مقام جای اقامت بنده باشد اندر راه حق و حق گزاردن و رعایت  
 کردن وی مر آن مقام را تا کمال آن را ادراک کند، چندانکه صورت بندد بر  
 آدمی و روا نباشد که از مقام خود اندر گذرد، بی از آن که حق آن بگزارد؛  
 چنانکه ابتداء مقامات توبه باشد، آنگاه انابت، آنگاه زهد، آنگاه توکل و  
 مانند این و روا نباشد که بی توبه دعوی انابت کند و بی زهد، دعوی توکل  
 کند... و باز، حال، معنی باشد که از حق به دل پیوندد، بی آنکه از خود آن  
 را به کسب دفع توان کرد، چون بیاید و یا به تکلف جذب توان کرد، چون

۱. غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم‌الدین، چاپ قاهره، ۱۳۲۵ هـ ق / ۱۹۳۳ م، ج ۴،

ص ۵۵.  
 ۲. همان، ص ۱۲۳.

۳. تعریفات، ص ۵۷.

برود. پس مقام عبارت بود از راه طالب و قدمگاه وی، اندر محل اجتهاد و درجت وی به مقدار اکتسابش اندر حضرت حق تعالی و حال عبارت بود از فضل خداوند تعالی و لطف وی به دل بنده بی تعلق مجاهدت وی. بدان از آنچه مقام از جمله اعمال بود و حال از جمله افضال و مقام از جمله مواهب؛ پس صاحب مقام به مجاهدت خود قایم بود؛ و صاحب حال از خود فانی بود و قیام وی به حالی بود که حق تعالی اندر وی آفریند.<sup>۱</sup>

غالب صوفیان این تمایز عمده مابین دو نوع تجربه یا حالت روحی را که جان در طی سلوک می‌چشد پذیرفته‌اند، هر چند تعداد اندکی از صوفیان از قبیل حارث محاسبی، به دوام احوال نیز همانند مقامات باور داشته‌اند. وصف گذرا بودن حال، چنانکه اغلب صوفیان تأکید کرده‌اند، به یک واقعیت ژرف اشاره می‌کند که باید در هر شرح مفصل و کامل حیات معنوی در نظر گرفته شود: برگزیدگان، در نتیجه ریاضت و انضباط معنوی، می‌توانند به «مقامی» دست یابند که دائمی است، به این معنی که مرید در نردبان وجود به سطحی جدید از خودآگاهی و وجود عروج می‌کند. مقام عرفانی، جایگاه والایی است و همه طالبان و سالکان سلسل صوفیه، به این مرتبه نائل نمی‌گردند. اما خداوند بر حسب کرم و رحمت خود به مریدی که متصف به این صفات شود، لمعه‌ای از انوار الوهی تخصیص می‌دهد تا اینکه برای لحظه‌ای، جان او را متور سازد و به مرتبه‌ای فراتر از وجود خویش پای نهد. حال، موهبتی الهی است که هم به سالک نوپای دست دهد و هم به صوفی پیشرو که به برترین مقام نائل گردیده است. گاه حال می‌تواند به کسی موهبت شود که هنوز پای در سلوک ننهاده، ولی از نظر معنوی خود را در معرض پذیرش عنایت ملکوتی قرار داده است. برکت الهی با چنان قدرت و شدتی در شریان عالم سریان دارد که گاه حتی غیر سالکان را نیز بهره‌مند می‌سازد.

احساس بسط و شادمانی که جان آدمی در دیدن سیمایی زیبا یا استماع نغمه‌ای دلنشین تجربه می‌کند به شیوه‌ای خاص تأثیر احساس «قبض» آمیز فضای کیهانی را بر جان آدمی خنثی می‌کند و از بیش سالکان را به حال عرفانی نوید می‌دهد. ازینرو هم در زبان عربی و هم در زبان فارسی، اصطلاح «حال» شمولی وسیع‌تر از تعاریف خاص و دقیق تصوف دارد و تجربه‌های غیرمعمول و در عین حال مثبت نفس را که برای لحظه‌ای فرد را از محدوده‌های روحی معمولش فراتر می‌برد دربرمی‌گیرد. اما این معنی دوم حال، خود، آشکارکننده وجود شبکه ارتباطی عمیقی است که بر جان عموم آدمیان، حتی بر جان کسانی که آگاهانه به سلوکی سر نسپرده‌اند، تنیده شده است تا اینکه خود را به برکتی بسپارند که درون کیهان و بیش از آن در عالم غیب جاری است و تا زمانی که فرد در مرتبه انسانی است، قابل دستیابی وی است.

ویژگی گذرا بودن حال حاکی از ضرورت وجود ثبات قدم و کوشش مداوم است تا اینکه آدمی به مقام قرب مدام نائل گردد. تا حصول آن مقام، حتی صوفی یا به تعبیر دقیق‌تر فقیر یا درویش، می‌تواند پیوسته «حالی» داشته باشد تا او را از مرتبه معمول وجودش فراتر برد. سعدی در گلستان به زیبایی ویژگی حال را این گونه به اختصار بیان کرده است:

یکی پرسید از آن گم گشته فرزند	که ای روشن گهر، پیر خردمند
ز مصرش بوی پیراهن شنیدی	چرا در چاه کسعتانش ندیدی
بگفت: احوال ما برق جهان است	دمی پیدا و دیگر دم نهان است
گهی بر طارم اعلی نشینیم	گهی تا پشت پای خود نینیم
اگر درویش در حالی بماندی	سر دست از دو عالم برفشاندی <sup>۱</sup>

۱. کلیات سعدی، گلستان، باب ۲، حکایت ۹، ص ۷۵.

بر خلاف ماهیت زودگذر حال، پابندگی و تداوم مقام بر این دلالت دارد که فرارفتن از هر مقام تنها زمانی امکان‌پذیر است که سالک واجد آن شده و تمام شرایطش تحقق یافته باشد. مضافاً، رسیدن به مقامی برتر، به معنی عدم انقطاع و عدم محرومیت از مقام فروتر نیز می‌باشد. در واقع مقامات، مراتب متعدد هستی و درجات آگاهی هستند که به اتحاد می‌انجامد و در سلسله‌ای از مراتب با یکدیگر ارتباط دارند تا حدی که حتی پس از خروج سالک به مقامی فراتر، در تملک و اختیار او باقی می‌مانند. علاوه بر آن، داشتن مقام به این معنی نیست که سالک فقط آن مقام را در عالم خارج تجربه می‌کند، بلکه سالک به وسیله آن مقام، بکلی دگرگونی درونی می‌پذیرد به این صورت که آن «مقام»، ذات او می‌گردد. در خصوص صدق که یکی از والاترین مقامات است و به عبارتی، تاج همه فضیلت‌ها است،<sup>۱</sup> ابوسعید خراز صوفی می‌نویسد:

«بدین صورت ویژگی‌ها و احوال او تغییر می‌کند و برای او میسر می‌گردد. و در خارج از هر مقامی که او بخاطر خدا تحمل می‌کند با طلب عنایت حق، پاداش مشابه خود را دریافت می‌دارد.» بنابراین خلیقات او تغییر یافته، عقل او احیاء می‌شود. نور حقیقت درون او مأوی می‌گیرد و آشنایی‌اش با او افزایش می‌یابد. خواست‌های بد از او می‌گریزد و ظلماتش خاموش می‌گردد. سپس از آن حقیقت و ویژگی‌هایش، جز خوبی، نمی‌یابد و فقط با آن ارتباط پیدا می‌کند و به جز آن قانع نمی‌شود.»<sup>۲</sup>

صوفیان، به طرق مختلف به توصیف مراحل‌ی که آدمی را به خدا می‌رساند پرداخته‌اند. بویژه، احوال را بسختی می‌توان به تعداد خاصی محدود ساخت. یکی از قدیمی‌ترین منابع معتبر تصوف، کتاب‌اللمع، از

۱. فضایل معنوی را ف. شوان تحت عنوان سه فضیلت اصلی: تواضع، احسان و صداقت به شیوه‌ای کاملاً محققانه، در کتاب *Spiritual Perspectives and Human Facts* بحث کرده است.

۲. ابوسعید خراز، کتاب‌الصدق، تصحیح و ترجمه ا.ج. آریز، لندن، ۱۹۳۷، ص ۵۱.



ابونصر سراج، احوال را بدین ترتیب ده مرتبه می‌داند: مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجاء، شوق، انس، اطمینان، مشاهده، یقین.<sup>۱</sup> اما نظر به این که حال موهبتی الهی است، می‌تواند به صورت‌ها و رنگ‌های مختلف در آید و، چنانکه قبلاً ذکر شد، انواع آن را نمی‌توان بر شمرد و یقیناً مراتب مذکور، احوال اساسی و مشهور هستند. گرچه برخی از این احوال، می‌توانند تداوم یابند - همچنانکه بعضی از صوفیان متأخر تعدادی از این احوال را در زمره مقامات دانسته‌اند، اجزا و ارکان سیر نفس به سوی خداوند بیشتر و نامتین‌تر از حدودی است که بتوان در چارچوبی معین و منظم همه آنها را گنجانید. تمام این تدابیر و زمانبندی‌ها، در واقع می‌توانند به سیر نفس کمک کنند و سالک باید در طی راه سلوک همه مقامات و احوال را بگذراند.

مقامات را، با ویژگی دوام و ثباتی که دارند، در قیاس با احوال راحت‌تر می‌توان به شمارش در آورد. گرچه در این جا نیز به طرق بسیار می‌توان مراتبی را که آدمی را از خداوند جدا می‌کند توصیف کرد، مانند اینکه کسی بخواهد شمار گام‌هایی را توصیف کند که برای رسیدن به قلّه کوهی لازم است برداشته شوند. گرچه آغاز و انجام این سفر و خصوصیات عمده آن مشخص است، اما تعداد حقیقی گام‌ها و جزئیات هر گام بستگی به فرد کوه‌پیمای، مسیر و آغاز و انجام راه دارد. کتاب اللمع هفت مقام را نام برده که در تصوف دوره‌های پس از وی نیز پذیرفته شده است. این مقامات عبارت‌اند از: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا.<sup>۲</sup> دیگر صوفیان مانند علاء‌الدوله سمنانی مقامات را با تعبیر هفت نبی (انبیاء سبعه) درون آدمی بیان می‌کنند که هر کدام در برابر یکی از احوال و

۱. ابونصر سراج، کتاب اللمع، تصحیح ر. انیکلسون، لیدن ۱۹۱۴، ص ۴۲.

۲. همان. بسیاری از صوفیان با پیروی از ابونصر سراج، هفت مرحله را به عنوان مراحل اساسی سلوک بر شمرده‌اند. چنانکه عطار از هفت شهر عشق دم زده و احمد غزالی در بحر الحقیقه می‌گوید آدمی برای رسیدن به فنا باید هفت دریا را در نوردد.

فضایل باطنی آدمی است.<sup>۱</sup> با این حال دیگرانی از قبیل خواجه عبدالله انصاری با تفصیل بسیار، مراحل عروج آدمی را به سوی خداوند به صد میدان تقسیم می‌کند.<sup>۲</sup> اما در همه این توصیفات، خصوصیات اصلی مقامات سیر الی الله با یکدیگر تشابه دارد.

یکی از قدیمی‌ترین و زیباترین گزارش‌ها در مورد مقامات تصوف، مقامات اربعمین ابوسعیدابی‌الخیر، عارف بزرگ قرن پنجم هجری است. رباعیات او پیش از این در غرب اشتهار داشته است.<sup>۳</sup> متن اصیل و معتبر مقامات اربعمین برای نخستین بار اخیراً تصحیح شده و به طبع رسیده است. به دلیل اهمیت این متن کهن و آسانی و زیبایی و وضوح آن، متن کامل آن را ذیلاً نقل می‌کنیم تا مستقیماً با تجربه و توصیف یکی از صوفیان بزرگ از این مقوله، از زبان خود آنان، آشنا شویم:

«بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين. شيخ سالک ناسک سلطان الاولياء و المحققين ابوسعید ابوالخیر- نورالله روحه - فرمود که صوفی را چهل مقام بیاید تا قدم او در کوی تصوف درست آید.<sup>۴</sup>

1. H. Corbin, *Physiologie de L'homme de lumiere dans le soufisme iranien, Ombre et Lumiere*, paris, 1959, pp.238 ff .

2. This has been done in his *Hundred Fields of Spiritual Combat (Sad maydan)*, see S.de Beaurecueil, *Une ebauche persane des; Maazil as-Samicin; le Kitab-e Sad Maydan*, de Abdallah Ansari in *Melange sislamologiques*, vol.II, Cairo, 1950, pp.1-90, also *Sad maydan*, ed by, A.Habibi, kabul, 341 (A.Solar).

3. See R.A.Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1919, chapter 1.

۴. [صوفیان بجز در شمارش، در نامگذاری احوال و مقامات نیز اختلاف داشته‌اند. برای نمونه مقایسه عناوین مراتب روحانی در کتاب منازل السائرین خواجه عبدالله با چهل مقامی که ابوسعید نام برده، مؤید این اختلاف است، ولی بهر حال، وجه مشترک همه آنان استناد به آیات قرآنی است. مستندات قرآنی مقامات و احوالی چون توبه، توکل، رضا، صبر و... آشکار است ولی نامگذاری و استناد قرآنی آنان در خصوص مقاماتی چون تفرید، نهایت و... نشانه تدبر لطیف آنان در قرآن کریم است. ذیلاً بترتیب برخی از منازل روحانی و استناد احتمالی ابوسعید ذکر می‌شود:

**مقام اول:** «نیت» است. صوفی را باید که نیت چنان بود که اگر دنیا و نعمتش، و عقبی و جنتش، و بلا و محنتش بدو نشان دهند - دنیا و نعمتش به کافران ایثار کند و عقبی و جنتش به مؤمنان ایثار کند و خود بلا و محنت اختیار کند.

**مقام دوم:** «انابت» است. اگر در خلوت باشد، خدا را ببیند، تغییر عالم سر ایشان را نجنباند و بلای حق، مرغ مهر ایشان را نپراند.

**مقام سوم:** «توبه» است. همه خلق توبه کنند از حرام و حرام نخورند تا در عذاب گرفتار نیابند. ایشان توبه کنند از حلال تا در حرام و شبهت نیفتند.

**مقام چهارم:** «ارادت» است. همه عالم راحت خواهند و با آن مال و نعمت و ایشان محنت خواهند و با آن ملک و ولایت.

**مقام پنجم:** «مجاهدت» است. مردم جهد کنند تا ده با بیست کنند و ایشان جهد کند تا بیست، نیست کنند.

→ انابت (انبیاء الی ربکم و اسلموا له - زمر/۵۴)، مراقبت (ان الله کان علیکم رقیباً - نساء/۱)، مخالفت نفس (و اما من خاف مقام ربّه و نهی النفس عن الهوی فان الهیة هی المأوی - نازعات / ۴۰)، موافقت (فاقض ما انت قاض - طه / ۷۲)، اخلاص (قل الله اعبد مخلصاً له دینی - زمر/۱۳)، صدق (و کونوا مع الصادقین - توبه/۱۱۹)، فناء (کل شیء هالک الا وجهه، له الحکم و الیه ترجعون - قصص/۸۸)، بقاء (و الاخرة خیر و ابقى - اعلی/۱۷)، علم الیقین (کلا لو تعلمون علم الیقین - تکوین/۵)، معرفت (و تری اعیینهم تفیض من الذمع مما عرفوا من الحق - مائده/۸۳)، جهد (و جاهدهم به جهاداً کبیراً - فرقان/۵۲)، ولایت (الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لاهم یحزنون - یونس/۶۲)، محبت (فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه - مائده/۵۴)، قرب (و نحن اقرب الیه منکم و لکن لا تبصرون - واقعه/۸۵)، تفکر (کذالک نفضل الایات لقوم یتفکرون - یونس/۲۳)، وصال (ثم دنی فتدلنی فکان قاب قوسین او ادنی - نجم/۷ و ۸)، کشف (ما کذب الفؤاد ما رأی - نجم/۱۱)، تجرید (و لا تُمدّد عینیک - حجر/۸۸)، تفرید (و یأتینا فرداً - مریم/۸۰)، انبساط (افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربّه - زمر/۲۲)، تحقیق (حقیق علی ان لا اقول علی الله الا الحق - اعراف/۱۰۵)، نهایت (و ان الی ربک المنتهی - نجم/۲۲)، تصوف (فاذا فرغت فانصب و الی ربک فارغب - انشراح/۷ و ۸) - م.ا.

**مقام ششم:** «مراقبت» است. مراقبت، نگاه داشتن بود نفس خود را در خلوت تا لاجرم پادشاه عالم، معصوم دارد ایشان را از معصیت.

**مقام هفتم:** «صبر» است. اگر بلای کونین بر ایشان گمارند، اندر آن آه نکنند و اگر محبت عالمیان بر ایشان فرود آید، جز در کوی صبر راه نکنند.

**مقام هشتم:** «ذکر» است. به دل او را دانند و به زبان او را خوانند. هر گاه که در مانند، راه جز به درگاه او ندانند.

**مقام نهم:** «رضا» است. اگرشان برهنه دارد، خشنود باشند و اگرشان گرسنه دارد، خشنود باشند و هرگز در کوی اختیار منزل نکنند.

**مقام دهم:** «مخالفتِ نفس» است. هفتاد سال نفس های ایشان می نالد در آرزوی یکی نعمت و نیابد مگر رنج و محنت.

**مقام یازدهم:** «موافقت» است. بلا و عاقبت و عطا و منع به نزدیک ایشان یکی بود.

**مقام دوازدهم:** «تسلیم» است. اگر تیر قضا از کمینگاه بلا بر ایشان تاختن آرد، خود را در متجنیق تسلیم نهند و پیش تیر بلا باز شوند و جان و دل خود را سپر سازند و در برابر تیر قضا باز ایستند.

**مقام سیزدهم:** «توکل» است. نه از خلق چیزی خواهند و نه از روی حق. او را از بهر او پرستند و سؤال و گفتار در میان نه. لاجرم پادشاه عالم ایشان را به آرزو رساند به وقت حاجت و شمار در میان نه.

**مقام چهاردهم:** «زهد» است. از همه دنیا مرقعی دارند به صد پاره از کریاس و گلیم و نمد پاره. آن مرقع به نزدیک ایشان فاضل تر است از سقلاطون و مقراضی هزار باره.

**مقام پانزدهم:** «عبادت» است. همه روز مشغول باشند به خواندن قرآن و تسبیح، و همه شب ایستاده باشند تن هاشان در خدمت کوشان، دلهاشان از عشق و محبت احدیت جوشان، سرهاشان از پی مشاهده ملک خروشان.

**مقام شانزدهم: «ورع» است.** از هر طعامی نخورند و از هر لباسی نپوشند و با هر کسی نشینند. جز صحبت حق تعالی نگزینند.

**مقام هفدهم: «اخلاص» است.** همه شب نماز کنند و همه روز روزه دارند. چون نفس ایشان در طاعت نیاید و طاعت بینند. پنجاه ساله طاعت به یکی شربت آب بفروشند و به سگی یا به کسی دهند. آنگاه گویند: ای نفس دانستی که آنچه تو کردی، خدای را نشاید؟

**مقام هجدهم «صدق» است.** یک قدم بی راستی نهند و یک نفس بجز از راستی نزنند. زبانشان از دل خبر دهد و دلشان از سر خبر دهد و اسرارشان از حضرت حق خبر دهد.

**مقام نوزدهم: «خوف» است.** چون در عدل او نگرند، از بیم بگدازند و به طاعت هیچ امید نه.

**مقام بیستم: «رجاء» است.** چون در فضل او نگرند، از شوق می‌نازند و بیم قَزَع در میان نه.

**مقام بیست و یکم: «فناء» است.** نفس خویش را در بوتۀ فنا بگذارند و از هر چه مادون او است، فنا شوند. زبانشان حدیث دنیا نگوید. جز نام او بر زبان ایشان نرود. تن‌هاشان جز به طاعت نجنبد. سرهاشان جز به حضرت او جولان نکند.

**مقام بیست و دوم: «بقاء» است.** اگر به راست نگرند، حق را بینند و اگر به چپ نگرند، حق را بینند. در همه حال او را بینند. باقی گردند به بقای او، راضی گردند به قضای او، شادی کنند به فضل و عطای او.

**مقام بیست و سوم: «علم‌الیقین» است.** و چون به به دیدۀ علم‌الیقین در نگرند، از علی‌ثری بینند و هیچ حجاب در میان نه.

**مقام بیست و چهارم: «حق‌الیقین» است.** چون دیدۀ حق‌الیقین در نگرند، از همه مصنوعات و مخلوقات در گذرند و بی چون و چگونه، در حق نگرند و حجاب در میان نه.

مقام بیست و پنجم: «معرفت» است. از همه کونین و عالمیان، حق را شناسند و اندر شناختشان تهمت نه.

مقام بیست و ششم: «جهد» است. به دل و جان او را می‌پرستند و در طاعتشان، شبهت نه.

مقام بیست و هفتم: «ولایت» است. دنیا و آخرت در همتشان ننگند و همه بهشت و نعمت در دیده ایشان به ذره‌یی نسنجد.

مقام بیست و هشتم: «محبت» است. از همه کون دوستیشان با یکی بود. محبتشان یکی بود زیرا که ظاهر و باطنشان با یکی بود. تن‌هاشان از شوق می‌گدازد. دل‌هاشان در حضرت حق نازد. نه اندیشه فرزند دارند و نه از آن عیال و نه اندیشه دنیا دارند و نه از آن مال.

مقام بیست و نهم: «وجد» است. در دنیاشان نیابند، در گورستان‌شان نیابند، در قیامتشان نیابند. بر صراطشان نیابند در حضرت صمدیت باشند. آنجا که ایشان باشند، حق باشد و ایشان.

مقام سی‌ام: «قرب» است. اگر گویند بار خدایا همه اهل کفر و طغیان را و همه شرک و عصیان را در کار ما کن. پادشاه عالم گفتار ایشان رد نکند. مقام سی و یکم: «تفکر» است. مونسشان نام او بود. آرامشان، پیغام او بود.

مقام سی و دوم: «وصال» است. اگر چه شخص ایشان در دنیا بود، دلشان به مولی بود.

مقام سی و سوم: «کشف» است. میان حق و دل‌های ایشان حجابی نبود. اگر فرود نگرند، تا گاو ماهی بینند. و اگر بر نگرند، عرش و کرسی و لوح و قلم تا حظیرة القدس بینند و هیچ چیز، ایشان را حجاب نشود.

مقام سی و چهارم: «خدمت» است. یک طرفه‌العین از بساط خدمت خالی نباشند و یکی لحظه، از دیدار دوست غایب نباشند.

مقام سی و پنجم: «تجربید» است. اگرشان به دوزخ برند، گویند مرحبا

و اگرشان به بهشت برند، گویند مرحبا. نه به بهشت شاد گردند و نه از دوزخ ترسند. از دوستی برنگردند و از همه دنیا با ایشان چیزی نباشد.

**مقام سی و ششم: «تفرید» است.** در دنیا غریب باشند در میان خلق. اگرشان بزنند، از ره نشوند و اگرشان بنوازند، فریفته نشوند.

**مقام سی و هفتم: «انبساط» است.** به حضرت گستاخ باشند. اگر پادشاه عالم به وقت مرگ ملک الموت را بدیشان فرستد، فرمائش نبرند. تا از دوست عالم نشوند، جان نسپارند و از منکر و نکیر باک ندارند، از قیامت نیندیشند، تا قدم در فردوس اعلی نتهند. و ننگرند در صورت حور و قصور، تا نبینند دیدار ملک غفور.

**مقام سی و هشتم: «تحقیق» است.** جمله باشند حیران با مایگی و فغان، از خلق گریزان، در حلقه درگاه او آویزان.

**مقام سی و نهم: «نهایت» است.** به منزلگاه رسیده باشند. بادیه‌های محنت بریده باشند و به دیده دل، حق را دیده باشند.

**مقام چهلیم: «تصوف» است.** صوفی آن بود که از همه مرادها صافی بود. باطنش از آفت صافی بود. گفتارش از سهو و لغو و غیبت صافی بود. سرش افروخته بود. چشمش از جهان دوخته بود. با حق آمیخته بود و این چهل مقام، هر مقامی از آن پیغامبری است از پیغامبران علیهم السلام. اول آدم، و آخر محمد صلوات الله علیهما و علی سائر الانبیاء و المرسلین و الملائكة المقربین و رضی الله تعالی عن اصحاب رسول الله أجمعین. آمین.»<sup>۱</sup>

۱. بنگرید: شرح بر مقامات اربعین، سیدمحمد دامادی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، صص ۲۰ تا ۲۴. نگ: دانش پژوه، فهرست میکرو فیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۸ ش، ص ۴۱۶. پس از چاپ نسخه مصحح دامادی و ترجمه ما از آن، دانشمند پاکستانی استاد رضاخان به ما خبر داد که نسخه‌های متعدد بسیار عالی از این اثر در کتابخانه‌های شبه قاره وجود دارد که عمدتاً منسوب به کتابخانه میرسیدعلی همدانی هستند. حتی با قبول احتمال مذکور در مورد هویت نویسنده، بهر حال خصوصیت اصلی این متن و اهمیت آن در فهم احوال و مقامات تصوف تغییر نمی‌یابد.

با توجه به تعاریف یاد شده، ابوسعید برخی از منازل را که صوفیان دیگر «حال» دانسته‌اند، مقام می‌نامد و به وجود مقاماتی پس از «بقا» نیز قائل است، در حالی که معمولاً دیگر صوفیان بقا را برترین مقام یعنی اتحاد با خداوند شمرده‌اند. اما می‌توان گفت مقاماتی که در سیر فی‌الله پس از بقا آمده پس از پایان سیر الی‌الله است. حتی مقام خدمت را که پس از مقام بقا است، نباید عمل یا خدمت دینی به معنای متداول کلمه دانست، بلکه به خدمت سالکی اطلاق می‌شود که قبلاً وصال الهی را چشیده است و در سلسله مراتب، خدمت، قابل مقایسه با عهد اولوکیثوره (Avalokitesvara)<sup>۱</sup> در بودایی است، چنانکه در این دین چنین سالکی پس از رسیدن به مقام «نیروانا» (Nirvana)<sup>۲</sup> به نجات همه کائنات اهتمام می‌ورزد.<sup>۳</sup>

ابوسعید برترین مقام را مقام تصوف خوانده است. زیرا برای رسیدن به مقام تصوف و صوفی شدن به تمام معنی، فرد باید همه مقامات را

۱. اولوکیثوره یا «آوالوکیثوارا» از تجلیات بودایی نخستین یا بودی‌ستوها در مذهب ماهایانای بودایی است. این نام مرکب است از آوالوکیثا (یعنی کسی که نگاه می‌کند) و ایثورا (یعنی معبود) به معنی معبودی است که با ترجم به موجودات نظر می‌افکند. او بودی‌ستوه‌ای است که هرگز به مقام بودایی نخواهد رسید تا مگر آخرین ذره عالم هم رستگار شود زیرا او آکنده از مهر و رحمت است و از برای آزادی آدمیان غفلت نمی‌ورزد. سرودهایی که برای ستایش او سروده‌اند گواه این وصف است: «او که در تمام فضائل به کمال رسیده و به تمام موجودات با دیده ترجم و مهر می‌نگرد و او که خود فضیلت شده و دریای بزرگ فضائل است سفر آینده بودا خواهد شد.» (نگ: شایگان، داریوش، ادیان و مکئیهای فلسفی هند، امیرکبیر، ۲ جلد، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۱۸۰-۱۷۸).

۲. نیروانا، انتها و هدف غایی تعلیمات بودایی است. نیروانا به معنی فرو نشانیدن عطش تمایلات و گریز و آزادی از سلسله علل پیدایش‌ها و رنج جهانی و ساحل ممتاز و کمال مطلوبی است که از طرق هشت گانه بودایی تحقق می‌پذیرد. (نگ: شایگان، همان، صص ۱۶۶-۱۶۵).

3. See F.Schuon, *In the Tracks of Buddhism*, trans.by M.pallis, London, 1968, chapter XV.



گذرانیده باشد و در عین حال پس از طی همه آن‌ها، به مرتبه مقام متعالی تحقق توحید - که غایت حیات معنوی در اسلام و دیگر سنت‌های اصیل است - نائل گردد. در فاصله مقام صوفی [کامل] با کسی که از نظر معنوی در خواب است و نسبت به این خواب غفلت یا مرگ معنوی بی اعتنا است و آن را پذیرفته است، تمام مقامات و احوال قرار دارند و تجربه کردن هر یک از این احوال و مقامات موجب می‌شود که قوی‌ترین تأثرات و انفعالات دنیوی نفس، در نزد سالک اموری بی اهمیت و ناچیز شمرده شود. تجربه این مقامات برای همه کسانی که می‌خواهند خود را کاملاً وقف حیات معنوی کنند، میسر است و همچنین برای کسانی که با نیتی صادقانه در طلب این مقامات و احوال می‌باشند و لزوماً به این مهم توجه دارند که این منازل بنفسه غایات نیستند، بلکه گام‌هایی هستند که به حضرت احدیتی منتهی می‌گردند که فراتر و بالاتر از همه مقامات و احوال جان است ولی در عین حال در درون وجود انسان جای دارد. در آن جایی که محوری است که همه کیان و مراتب جسمانی، نفسانی و روحانی وجود آدمی را به مبدأ مشترک آن‌ها پیوند می‌دهد.

## فصل ششم

### عناصر پایدار عرفانی در جهان

### تحول اندیش و نسبی‌گرایی جدید

یکی از مسائل محوری موجود در تعالیم تصوف، جایگاه انسان در نظام هستی است زیرا آدمی ضرورتاً از این جایگاه سفر معنوی خود را آغاز می‌کند، سفری که سرانجام وی را به ماوراء این عالم ناائل می‌گرداند مشوّه شدن تصویر حقیقی جایگاه انسان در نظام عالم، در طی چند قرن گذشته - بویژه پس از ارائه «ثوری‌های تکامل‌گرا» - سبب شده است که بسیاری از حقایق معنوی کاملاً روشن، غیر ممکن به نظر آیند.

بنابراین، برای فهم کامل تعالیم تصوف و برداشتن موانع فهم آدمی نسبت به واقعیات پیرامونی که نحوه وجود بعدی او را تعیین می‌کند، ضروری است که بار دیگر در پرتو مسئله ثبات و تغییر، رابطه انسان با دنیای محیط بر او مورد بررسی قرار گیرد.

در چشم‌انداز جهان مدرن، هیچ قلمروی نیست که در آن تغییر و تحول به میزان تمامیت و غلبه دگرگونی‌های موجود در طبیعت و ارتباط انسان و شناخت وی از آنها حاکم و غالب باشد. علم جدید، که در طی قرن گذشته سازمان دهنده تغییر در بسیاری از حوزه‌های دیگر بوده است، خود مبتنی

بر تغییر و عدم ثبات است. اگر علم، متغیر نمی‌بود و ثابت می‌ماند، به مرحله کنونی نمی‌رسید. از طرف دیگر چون تنها علم طبیعت برای انسان مدرن شناخته شده است، لذا کل رابطه بین انسان و طبیعت و همچنین ماهیت خود انسان و جهان محیط بر او فقط در پرتو سیلان و دگرگونی فهمیده می‌شود. این باور که موقعیت انسان در جهان هستی و علم او نسبت به جهان، قطع نظر از متعلق این علم، همواره در حال تغییر است، به حدی از بداهت رسیده که هر دیدگاه دیگر، برای کسانی که معرفت آنها محدود به آفاق جهان جدید است، بی‌معنی و نامعقول می‌نماید.

انسان معاصر حتی در امکان وجود عنصری از ثبات در ارتباطش با جهان هستی، در تردید است ولی این به خاطر عدم وجود عنصر ثابت نیست، بلکه ناشی از این است که این مسئله هرگز از منظر ثبات و عدم تغییر مورد بررسی قرار نگرفته است.

غالباً فراموش می‌کنند که انسان قبل از اینکه از جنبه تغییر و تکامل زیستی صرف در نسبتش با طبیعت بنگرد، خود از درون اصل لایتغیر «عقل کلی» جدا شده است. عقلی که در کنار وحی، تنها عاملی است که می‌تواند محوری ثابت و لایتغیر در برابر دسیسه‌های عقل جزئی انسان باشد.

اگر منظور از میستیسیسم (Mysticism)، آن علم اشراقی باشد که در تصوف «عرفان» نامیده می‌شود و دقیقاً محور و قلب تصوف و هر سنت معنوی کامل و اصیل دیگر است، با تضعیف عناصر عرفانی و عقلانی در مسیحیت، قوه عقلانی انسان غربی بتدریج با دو منبع تغییرناپذیر یعنی وحی و شهود عقلانی بیگانه گردیده،<sup>۱</sup> در نتیجه از یک طرف گرایش صوری و غیرواقعی، ایقان فلسفی را تخریب کرده و از طرف دیگر با تنزل

1. See: S. H. Nasr. *The Encounter of Man and Nature, the Spiritual Crisis of Modern Man*, London. 1968. 63ff.

مرتبه انسان به مرتبه مادی و مادون انسانی، بین او و هر عنصر متعالی فاصله افتاده است و این انسان محصول انسان‌گرایی رنسانس است.

این تصویر خاص از انسان، خود مستلزم ورود و درگیر شدن کامل او در وادی «شدن» و دگرگونی بود. این امر حتی در سطح ظاهری در آن دوران، در تحولات سریع جامعه غربی که خاصیت انتقالی را به رنسانس داده بود قابل مشاهده بود اما حتی در آن زمان نیز، هنوز فهم انسان از جهان متحول دگرگون نشده و علم انسان به طبیعت هنوز اساساً قرون وسطایی و مشتمل بر عناصر اسکولاستیک و هرمسی بود. قبل از هر چیز، این تصویر انسان از خودش بود که دگرگونی یافت، که این به نوبه خود، تا حدودی به تغییر در جهان و فهم او از جایگاه آدمی در عالم، منتهی گردید.<sup>۱</sup>

همواره مهم است که وقعه زمانی مابین انقلاب دینی و فلسفی در پایان قرون وسطای غرب - که بیانگر سعی انسان غربی در انقطاع او از نمونه اعلای آسمانی و بشری محض شدن وی است - تا انقلاب علمی را مورد توجه قرار دهیم. انقلابی که با ایجاد یک علم دنیوی محض، دید دنیوی شده انسان را به نتیجه منطقیش رسانید.

انسان غربی که در دوره رنسانس خود را موجودی دنیوی می‌پنداشت، شروع به ترویج علمی کرد که فقط جنبه متغیر اشیاء را مورد توجه قرار می‌داد. علمی که بیش از بودن و ثبات، صرفاً به دگرگونی علاقه‌مند بود و این منطقی‌ترین اتفاق بود. شایسته یادآوری است که یکی از معانی واژه سکولار - که از نظر ریشه لغوی از واژه لاتینی Saecular مشتق شده - «دگرگونی و موقت بودن» است. تخریب نگاه مقدس به انسان و جهان با تخریب جنبه تغییرناپذیر انسان و جهان تلازم دارد و علم سکولار و

۱. به تعبیر مولوی در مثنوی (دفتر ۶، بیت ۱۹۳۵): «تابدانی کاسمانهای سمی/ هست عکس مدرکات آدمی». م.

دنیوی، بدون ارتباط کامل با مفاهیم «تحول» و «شدن»، امکان تحقق نداشت.

با اطلاع از عوامل تاریخی زمینه‌ساز جهان‌بینی معاصر غرب که فقط بر جنبه‌های متغیر اشیاء بنا شده است، می‌توان به روشنی و بدرستی به بازسازی مفاهیم و تبیین مجدد عناصر ثابت دیرباز در نگاه انسان مدرن پرداخت بدون اینکه به نظر رسد از امری پوچ سخن می‌گوئیم. اما این امر فقط در صورتی تحقق می‌یابد که مفهومی از متافیزیک سنتی و زبان رمزی که حقایق آن را توضیح دهد، وجود داشته باشد.<sup>۱</sup>

متافیزیک یا علم ثوابت، که عنصر مبتیایی گفتمان تصوف است، ممکن است مغفول مانده و به فراموشی سپرده شود ولی قابل انکار نیست. آنچه از ثبات بحث می‌کند، امکان ندارد که کهنه شود چرا که اساساً، در واقع، به زمان و تاریخ وابستگی ندارد و عناصر ثابت موجود در رابطه انسان و جهان، همواره روزآمد باقی می‌مانند.

پس از مدت‌های طولانی که در طول آن، انسان غربی در جست‌جوی عناصر ثابت در درون خود تغییرات نبوده و حتی کوشیده است خود ثابت محض را تغییر و تحول تاریخی تلقی کند، باید دیگر بار عناصر ثابت از نو در غرب شناسایی شوند. در محافل سنتی شرق - البته نه در میان طبقات متجدد شده که تفکر آنها درگیر غربی شدن است - این جنبه ثبات هرگز فراموش نشده و مغفول واقع نگردیده است چرا که مفهوم مقدس، به دلیل ثباتش همواره بر تمام قلمرو حیات حاکمیت و سربان دارد.

از منظر گفتمان فلسفی و جهان‌شناسانه سنتی، در پیوند بین انسان و طبیعت و جایگاه انسان در جهان هستی، عناصر متعدد ثابتی وجود دارد. نخستین و اساسی‌ترین عنصر ثابت این است که نظام کیهانی پیرامون

1. See: F. Schouon, *The Transcendent Unity of Religions*, pp. 9 ff., and R. Guénon, *La métaphysique Orientale*, Paris, 1951.

انسان، واقعیت غایی نیست، بلکه نسبی، مقید و حتی موهوم است. کسی که معنای «مطلق» را در می‌یابد، به همان طریق معنای مقید را نیز درک می‌کند و می‌فهمد که هر چه مطلق نیست، لزوماً مقید و نسبی است.

نشئه دنیا به عنوان حجاب (در زبان تصوف) یا مایا (در اصطلاح هندو) یا سمسارا (در آیین بودایی)، خود یکی از عناصر ثابت نظام هستی و رابطه انسان با آن است. جنبه کیهانی هستی همواره «مایا» بوده و خواهد بود و مطلق همواره مطلق و مقید همواره مقید است و هیچ جریان و روند تاریخی با هر شدتی و قدرتی که باشد، نمی‌تواند یکی را به دیگری تبدیل کند. البته این روند شاید موجب شود که مردم و یا حتی کل یک تمدن، برای مدتی، خصوصیات مطلق را ندانند، همچنان که علم جدید چنین وضعیتی را پدید آورده است. اما در هر زمانی و در هر مکانی که بصیرت فلسفی باشد، این ویژگی (مایا بودن جهان) نمایان می‌گردد. عنصر متغیر جهان که مفهوم مایا مستلزم آن است، خود وجهه ثابت عالم است و دگرگونی در ذات هستی وجود دارد و این جهان طبیعت همواره در کون و فساد و تجربه مرگ و حیات قابل فهم است. لازمه فهم مایا بودن جهان، این است که معنای آتمن یا برهمن که مایا را تعالی می‌بخشد، درک شود. فهم این که جهان ذاتاً ناپایدار و متغیر (سمسارا) است، مستلزم آن است که کلیت مقام نیروانا در ورای آن درک شود.<sup>۱</sup> شناخت ویژگی جهان به عنوان «آفریده»، مستلزم شناخت «حق» است که آن آفریده را تعالی می‌بخشد و در عین حال بواسطه آن، تجلی دارد. خصیصه متغیر جهان با دیدی فلسفی حاکی از واقعیت ثابتی است که آن را تعالی می‌بخشد. شناخت تقید و نسبییت اشیاء عبارت از این است که با همان شناخت، مطلق و ثابت نیز درک شود. این تمایز فلسفی در سراسر تاریخ و در تمام ادوار فرهنگ بشری وجود داشته و اساساً در نهاد اشیاء است و همگان می‌توانند آن را

۱. در خصوص ارتباط بین نیروانا و سمسارا در همه ابعاد و اعماق آن بنگرید:

F. Schuon, *In the Tracks of Buddhism*, trans. by M. pallis.

بینند... مشروط بر آنکه کاملاً بدان توجه کنند. فقط در برخی از دوران‌ها - مانند زمان معاصر - مقید به جای مطلق به صورت معبود در آمده است. امروزه بکرات این مدعا شنیده می‌شود که همه امور نسبی است اما در عین حال، همه مدعیان این سخن، ویژگی مطلق بودن را، برای خود مفهوم تقید و نسبییت قائل‌اند. آنان بدون داشتن آگاهی کامل و به علت فقدان بصیرت و درک صحیح و به علت غفلتی که خود از «مایا» بر می‌خیزد، «برهمن» را با «مایا» خلط می‌کنند. اما اگر معرفت فلسفی در میان آید، آگاهی از نسبییت و مقید بودن اشیاء نیز، در پرتو نور مطلق، وجود خواهد داشت. این حقیقت اساسی، عنصری ثابت در جایگاه انسان در عالم هستی بوده و با سرنوشت او ارتباط دارد. سرنوشت کسی که به کوشش برای تعالی جستن از طلسم کیهانی، که مهبط او بوده، و بازگشت از قلمرو نسبییت به قلمرو مطلق فراخوانده شده است.<sup>۱</sup>

عنصر دیگر ثابت در ارتباط انسان با عالم هستی، تجلی مطلق در مقید به صورتی نمادین و رمزی است، بدان گونه که از مفهوم سنتی رمز و نماد درک می‌شود.<sup>۲</sup> رمز، مبتنی بر قراردادهای انسان ساخته نیست، بلکه جنبه‌ای از واقعیت وجودی اشیاء است و واقعیت آن مستقل از ادراک آدمیان نسبت به آن وجود دارد.<sup>۳</sup> رمز، ظهور مرتبه بالاتری از واقعیت در مرتبه‌ای پایین‌تر است تا آنکه آدمی را به مرتبه‌ای بالاتر راهنمایی کند و

۱. در خصوص این موضوع در جایگاه اسلامیش بنگرید به:

S. H. Naser, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Chapter XV.

۲. در این جا مجال بحث کامل در باب معنای نمادهای سنتی وجود ندارد. این مسئله به تفصیل در آثار ف. شوان، ر. گنون، ت. بورکهارت، الف. ک. کوماراسوامی، ه. زیمر و م. الیاده مورد بررسی قرار گرفته است.

۳. علم به نمادها - البته نه صرفاً در معنای شناخت نمادهای سنتی - از معانی و مقاصد کیفی ماهیات و صور ناشی می‌شود... در این جا به ارزش‌گذاری‌های ذهنی نمی‌پردازیم چرا که کیفیات کلی و تام هم بر اساس نسبییتی که با «وجود مطلق» دارند و هم بر اساس سلسله مراتب نوعی واقعی‌تر از وجود منفرد نظام یافته‌اند.

F. Schuon, *Gnosis, Divine Wisdom*, trans. G. E. H. Palmer, London, 1959, p. 110.

فهم رموز، به معنای پذیرش سلسله مراتب عالم وجود و شئون متکثر هستی است.

در مراحل خاصی از روند تاریخی، رموزی که در یک دین وحیانی واجد منزلت و معنای ویژه‌ای گشته‌اند، ممکن است در خلال پروسه ظهور، در نتیجه سست شدن بنیان‌های معنوی آن دین بتدریج کارآمدی و نفوذشان را بعضاً یا کلاً از دست بدهند، چنانکه موضع مخالفان اسطوره‌گرایی در روزگار ما است، اما رموز موجود در طبیعت، ثابت و لایتغیرند. دلالت سمبلیک و رمزی آسمان بر گستره تعالی و عرش الهی (در مفاهیم اسلامی)، همانند خود آسمان ثابت دارد. خورشید تا زمانی که نور می‌افشاند، رمز و نماد عقل کلی است و به همین گونه درخت با شاخه‌های گسترده‌اش تا زمانی که درخت‌ها بر پهنه زمین رشد و نمو می‌کنند، رمز و نماد شئون متکثر هستی است. بر این مبنا است که، از نوعی جهان‌شناسی جاودان و لایتغیر می‌توان سخن گفت. نوعی معرفت کیفی از طبیعت که همواره معتبر است و جنبه‌ای از طبیعت را آشکار می‌کند که واقعیت آن به هیچ وجه از جنبه کمی و متغیر آن (موضوع مطالعه علم جدید) کمتر نیست.<sup>۱</sup>

تفاوت اصلی بین طبیعت‌شناسی سنتی و طبیعت‌شناسی مدرن، این حقیقت است که علم جدید، تغییرات را در ارتباط با تغییرات مورد مطالعه قرار می‌دهد، در صورتی که علم سنتی تغییرات را رموزی در مقام مقایسه با ثبات بررسی می‌کند، از طریق مطالعه رموزها که در واقع تجلیات ثبات در قلمرو تغییر به حساب می‌آیند.

۱. در مورد «جهان‌شناسی جاودان» بنگرید به:

T. Burkhardt, *Scienza moderna e saggezza tradizionale*, Torino, 1968

و نیز اثر دیگر او:

*Alchemie, Sinn und weltbild*, olten. 1960

که در آن اثر از ارزش‌های ثابت هیئت هرمسی سخن می‌رود.



هر تمدنی می‌تواند به منظور تمرکز بر تغییراتی که به لحاظ کمی قابل اندازه‌گیری است، علمی را توسعه و گسترش دهد که عمداً جنبه‌های کیفی اشیاء را، که از طریق رموز و نمادها آشکار می‌شوند، نادیده انگارد. اما نمی‌تواند واقعیت رمزی و سمبلیک اشیاء را تا آن حد محو کند که مطالعه کیفی و رمزی پدیده‌های طبیعی می‌تواند وزن و اندازه آن‌ها را نادیده بگیرد.

امروزه به واسطه از بین رفتن روح نمادگرا<sup>۱</sup> در غرب، انسان‌ها حس نفوذ به درون معانی باطنی پدیده‌ها (از طریق نمادها) را از دست داده‌اند، اما این فقدان حس، به این معنی نیست که رموز و نمادهای طبیعی، دیگر موجودیت ندارند. معنای رمزی افلاک متحدالمرکز هیئت بطلمیوسی که ظهور مستقیم و بی‌واسطه آسمان‌ها، آن را برای ما مکشوف می‌سازد، هم در «فضای مطلق» نظری نیوتنی و هم در «فضای منحنی» نسبیت، اعتبار دارد. اعم از اینکه زمین به دور خورشید و یا خورشید به دور زمین بگردد، افلاک متحدالمرکز، رمز و نماد شتون هستی‌اند، شثونی که فراتر از شأن و مرتبه خاکی است که انسان در حال حاضر در آن استقرار دارد. شثون و مراتب هستی واقعیت دارند، خواه به‌طور طبیعی رموزی را که خود آسمان‌ها در صورت مواجهه مستقیم و حضوری با آن‌ها، برای ما آشکار می‌کنند، بفهمیم و بپذیریم و خواه به دلیل ملاحظات نظری دیگر، ظهور و تجلی مستقیم آسمان‌ها و رمزی را که این تجلی افاده می‌کند مورد توجه قرار ندهیم.

در واقع، حتی تئوری‌های علمی جدید، اگر اساساً با واقعیتی مطابقت و همخوانی داشته باشند، معانی رمزی خاص خود را دارند و تطابق با

۱. در خصوص روح نمادگرا بنگرید:

F. Schuon, *The Symbolist Outlook, Studies in Comparative Religion*, Winter, 1966. pp. 50 ff.

واقعیت، به معنی رمزی بودن است. اگر افلاک بطلمیوسی نشان و نماد موقعیت انسان نسبت به مراتب و شئون بالاتر هستی می‌باشند، فضای کهکشانی ستاره‌شناسی جدید نیز، خود، رمزی از بی‌تعینی و محدودیت امر «مقید» و گسترهٔ اقیانوس «سمسارا» می‌باشد و این خود برهانی است در اثبات این حقیقت که خرد آدمی بیشتر برای درک نامحدود، و نه درک محدود آفریده شده است و به تعبیری صریحتر، معنای رمزی پدیده‌های طبیعت، بدون توجه به تئوری‌های علمی مبتنی بر آنها، بیان‌کنندهٔ جنبهٔ ثابت و دائمی اشیاء و رابطهٔ انسان با جهان هستی، می‌باشد. در این وضعیت که علوم کاملاً کمی طبیعت و کاربرد آنها، هم وجود انسان و هم خود طبیعت را تهدید می‌کنند، بر اساس این نقش و تفسیر ثابت معنای رمزی و نمادین پدیده‌های طبیعی، می‌توان نوعی علم نمادین طبیعت، نوعی جهان‌شناسی سنتی، بنا کرد که دارای ارزش ثابت و اهمیت پایدار بوده و امروز که علوم طبیعی کمی صرف و بکارگیری آنها، هستی بشر و طبیعت را با هم تهدید می‌کند، به همان اندازه گذشته واجد اهمیت والایی است.<sup>۱</sup>

خصیصهٔ دیگر ثابت رابطهٔ انسان و طبیعت، شیوهٔ طبیعت در معرفی خود به آدمیان است. انسان مدرن می‌کوشد تا همهٔ مؤسسات اجتماعی، سیاسی و حتی نهادهای دینیش را تغییر دهد به این بهانه که طبیعت، خود همواره در حال دگرگونی است و بنابراین، آنچه مربوط به انسان است نیز باید تغییر کند و این، در واقع وارونه دیدن واقعیت است. اینکه انسان تنها تغییر را در طبیعت می‌بیند از آنجا است که قوای روحی انسان به دلیل اینکه پایگاه و وسیلهٔ ثبات و امنیت خود را از دست داده است، خود به صورت رودخانه‌ای پر شتاب از ایده‌ها و تصورات همیشه‌گذرا در آمده است.

۱. نویسنده به تفصیل در کتاب *Encounter of Man and Nature* به این مسئله پرداخته است.

انسان مدرن در طبیعت تطوّر و تحوّل را استنباط کرده است و کوشیده است قبل از اینکه هرگز تطوّر در طبیعت دیده باشد، آن را در ذهن خود باور نماید. تطورگرایی، محصول مشاهده طبیعی نیست، بلکه نتیجه عقلانیت دنیوی شده منقطع از هر شیوه دسترسی به ثبات است و بر این اساس، آدمی سعی کرده است طبیعت سیال خود را در طبیعت بیرونی ببیند. آدمی همواره انعکاسی از هستی خود و تصویری را که از ماهیت خود دارد، در طبیعت مشاهده می‌کند.

ما با مطالعه و بررسی جهان اطراف خود در می‌یابیم که در واقع سیمای کلی محیط مادی که انسان هزاران سال ثبات را در آن دیده، تغییر نکرده است. خورشید هنوز به همان صورت طلوع و غروب می‌کند که نیاکان ما و مردمان قرون وسطی می‌دیده‌اند، کسانی که به خورشید به عنوان نماد عقل کلی نظر می‌کردند. اشکال طبیعی هنوز با همان قوانین و از طریق همان روال دوران قدیم، خود را باز تولید می‌کنند. گلبرگ‌های گل رز و عطر و بوی آن از زمانی که دانه و شکسپیر درباره آن نوشته‌اند، تا کنون تغییر نکرده است. حتی ظاهر بیولوژیک و زیستی آدمی از زمانی که تاریخ مکتوب یا حتی غیر مکتوب او وجود داشته، تغییر نکرده است و انسان‌های امروز، از نظر بیولوژیکی، همانند همان انسان‌های کهن هستند که به ثبات و تعالی باور داشتند. اگر انسان‌های مدرن از ثبات گرایی دست برداشته‌اند، بهتر است برای نظرگاهشان، مستمسک بهتری از تکامل زیستی یا طبیعی خود بیابند.

در مسئله ثبات پدیده‌های طبیعی، آن گونه که بر آدمیان پدیدار می‌شود، تضادی تام مابین نظرگاه سنتی و نظرگاه مدرن، که کاملاً عکس نظرگاه اوّل است، وجود دارد. امروزه همه اشیاء را متغیر می‌دانند، در حالی که اندیشه همشکل‌انگاری و تعمیم وضعیت با چنان اطمینان و یقینی در زمین‌شناسی، فسیل‌شناسی و حتی مردم‌شناسی به کار گرفته

می‌شود که آدمی گمان می‌کند واقعاً قانونی اثبات شده است. از طرفی گفته می‌شود که قوانین یکسان بوده‌اند و از این رو از رویدادهایی سخن می‌گوییم که میلیون‌ها یا میلیارد‌ها سال قبل رخ داده‌اند بدون آنکه دقیقاً توجه کنیم که منظور از یک میلیون سال پیش چیست و از طرفی دیگر، ادعا می‌کنیم که طبیعت در همهٔ ایام و احوال در دگرگونی است بدون توجه به امکان اینکه آنچه به عنوان قوانین طبیعی امروزه برای ما پدیدار می‌شود ممکن است، خود طی قرن‌ها، تحت شرایط و اوضاع خاص، دگرگون شده باشد. اگر ما امروزه نمی‌توانیم بر روی آب گام بر داریم، نمی‌توانیم منطقاً بگوییم در گذشته فلان قدیس یا پیامبر نیز توانایی انجام این کار را نداشته‌اند.

نگاه سنتی به طبیعت، به‌طور کامل بر عکس دیدگاه علم امروز است. به جای تغییر، به ثبات پایند است و به جای یکنواختی و تغییرناپذیری، تغییر کیفی را جایگزین می‌کند. در نظرگاه سنتی، روندهای متغیر طبیعت، الگوهای ثابتی هستند که از طریق تکرار، زمان و روند حرکت را با مفهوم ابدیت درهم می‌آمیزند.<sup>۱</sup> یکنواختی آشکار طبیعت به نوبهٔ خود با نظریهٔ ادوار (یوگاها)<sup>۲</sup> هندوئیسم و یا «دور و گور» (در برخی مکاتب خاص

۱. در خصوص ارتباط مابین زمان تاریخی خطی و چرخه‌ای (دایره‌ای) آن گونه که هم در تاریخ و هم در کیهان‌شناسی اثر می‌گذارد بنگرید:

M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, trans. by W. Trask, New York, 1954.

و نیز بنگرید به: A. K. Coomaraswamy, *Time and Eternity*, Ascona, 1947.

در اثر کوماراسوامی، ارتباط متافیزیکی مابین زمان و ابدیت در سنت‌های مختلف توضیح داده شده است.

۲. مکاتب مختلف هندوئیسم بر مبنای باور به خلق و انحلال مداوم آفرینش مجموعاً به نظریهٔ ادوار اعتقاد داشته و برحسب باور عام مردم به اعتقادات دینی، هر دوره‌ای را به چند بخش تقسیم کرده از جمله رسالهٔ کولارنا و اتانیرا می‌گوید برای هر عصری (Yuga) یک اثر مقدس مناسبی وضع گردیده است. در عصر حقیقت یا عصر طلایی (Satya Yuga)، آثار وحی شدهٔ وداها زاده شد، در عصر بعدی (trata) آثار سمریتی و در عصر

جهان‌شناسی اسلامی) اصلاح و تعدیل می‌شود. این نظریه اسلامی، به تکرار صرف انگاره‌های یکسان باور ندارد، بلکه به تفاوت‌های کیفی باور دارد که مابین ادوار و عهود مختلف عالم و تاریخ آدم یافته می‌شود. وارونه دیدن این دو واقعیت (ثبات و تغییر کیفی) در عصر جدید، دیدن ثبات را در طبیعت و همچنین شناخت تفاوت‌های کیفی ادوار مختلف را محور کرده است. در واقع این وارونه دیدن، خود، دلیل واقعیت ادوار کیهانی است و صرفاً آموزه‌های تمام سنت‌های اصیل در باب آن ادوار و بویژه دوره زمان ما را تأیید می‌کند.<sup>۱</sup>

تنها بر بنیاد فکری مذکور، امروزه آثار قدیمی‌تر تاریخ طبیعی و اسطوره‌شناسی آثار خاتمه یافته دانسته شده و حداکثر در قالب‌های کاملاً روان‌شناسانه مورد تفسیر قرار می‌گیرند. در صورتی که می‌توان آن‌ها را در پرتو این حقیقت فهمید که تفاوتی کیفی بین واسطه کیهانی محیط طبیعی قدیم با محیط طبیعی امروز ما وجود دارد. اگر انبساط و انقباض و انفکاک ماده از روح - آنچنان که امروزه هست - وجود نمی‌داشت، آب طالس هنوز از روح زنده و محرک طبیعت پر بود و در واقع به عنوان رمز جسمانی - روانی بنیان اشیاء به شمار می‌رفت و از ماده بی‌جان فرادکارتی که بیست و چهار قرن بعد، لاوازیه با آن آزمایش می‌کرد، بمراتب دور می‌بود.

در بین این تغییر و ثبات و در میان این وارونه سازی دیدها و نظریات، هنوز یک عنصر تغییرناپذیر باقی می‌ماند، و آن روشی است که برحسب

→ دوگانگی (dvāpara) افسانه‌های اساطیری (ranā) و در عصر تاریکی (Kali)، آثار تانترا به وجود آمد (رک. شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۷۵، صص ۷۱۰، ۲۸۱، ۲۵، ۶). - م.

۱. در خصوص گرایش نزول‌گرایانه کالی یوگا که تفکر زمان کیفی را برای غالب آدمیان از بین می‌برد رنه گتون در بسیاری از آثارش بویژه در سیطره کیمت و علائم آخرالزمان به نحو مطلوبی بحث کرده است.

آن، پدیده‌های طبیعی برای انسان پدیدار می‌شوند. آسمان، دریا، کوه‌ها و تحولات فصول خودشان را، قطع نظر از تفاوت‌های خاص کیفی، درست به همان صورت هزاران سال پیش نشان می‌دهند. آنها گواه و شاهد بزرگی هستند بر اصل ثبات و تغییرناپذیری که در روند «شدن» تجلی کرده است. انسان‌هایی که به طبیعت عشق می‌ورزند، ذاتاً طالب ثبات‌اند و در واقع، خود طبیعت، دروغ‌گویی کسانی را که سعی می‌کنند هر واقعیتی را در قالب شدن و تحول محدود کنند، ثابت می‌کند. فلسفه‌هایی که صرفاً خود را محدود به تقید و نسبیّت کرده‌اند، هرگز در میان مردمی که مستقیماً در دل طبیعت زندگی می‌کرده‌اند، ظهور نکرده‌اند. بلکه خاستگاه آن فلسفه‌ها، محیط‌های بی‌تحرك و مصنوعی زندگی بوده که سبب شده است انسان‌ها هم طبیعت و هم عناصر ثابت قابل کشف را فراموش کنند. عناصری که عوامل ثابت مستقر در مراتب تغییرناپذیر هستی، خود او را به یاد او می‌آورند.

تا آنجا که به علوم طبیعی جدید مربوط می‌شود با وجود تمام تفاوت‌های آن‌ها با جهان‌شناسی‌های سنتی مختلف، اگر آنچنان‌که واقعاً هستند مورد ملاحظه قرار گیرند، عنصری از ثبات در آنها وجود دارد. البته با پذیرش این حقیقت که علوم جدید آگاهانه و به دلیل نقطه‌نظر خاص خود از جنبه رمزی و فلسفی اشیاء روی گردانیده است و ارتباط آن با دیدگاه سنتی در باب طبیعت قطع شده و موجب گردیده که هر نوع معنای فلسفی که احتمالاً در اکتشافات جدید می‌توانسته موجود باشد مغفول واقع شود.

اکتشافات جدید، تا جایی که با واقعیات اشیاء ارتباط دارند، واجد معنایی رمزی هستند. برای مثال این حقیقت مسلم که نظم و هماهنگی در تمام سطوح واقعیات مادی از کهکشان تا اتم جریان دارد و یا این حقیقت که درون شیء واحد، اعم از سلول زیستی یا اتم، هماهنگی اجزاء در کل

مجموعه وجود دارد که حاکی از وجود اشکال ثابتی در هر علمی از طبیعت می‌باشد حتی اگر کسی زحمت مذاقه در باب آنها را بر خود هموار کند یا نکند.

با وجود این، بصورتی جالب‌تر می‌توان تکرار جریان مسائل و انگاره‌های خاص را در سراسر تاریخ علم مشاهده کرد. این حقیقتی است که توجه بسیاری از دانشمندان جدید را به خود جلب کرده است. مهم نیست که تغییرات علم تا چه حد است ولی به هر حال به نظر می‌رسد مواجهه ذهنی انسان با طبیعت، خصائص و اوصاف ثابت خاصی را نیز به وجود می‌آورد. برای مثال مسئله پیوستگی و گسستگی اجسام را یادآوری می‌کنیم که ذهن ارسطو و اتمیست‌های یونانی، متکلمان و مشائیان مسلمان و همچنین فیزیک‌دانان جدید را به خود مشغول کرده است و همچنین مسائل نسبت بین وحدت و کثرت، بی‌نظمی و نظم، صدفه و ضرورت علی (جبر علی) را می‌توان ذکر کرد.

این‌ها همه مسائلی است که بطور دائم در تمام اشکال علم تکرار می‌گردد. امروزه بسیاری از دانشمندان برای کشف و الهام روش‌های جدید پژوهشی در مواجهه با مسائل خاص فیزیک یا بیولوژی جدید (که اساساً با مسائل علوم قدیم و قرون وسطی مربوطاند)، به تاریخ علم مراجعه می‌کنند. بازگشت و تکرار مجدد این مسائل و انگاره‌ها در زمینه‌ای که بیشترین تغییر و تحول را دارد، در عین حال نشان‌دهنده عنصر ثابت دیگری در خود علم است - علی‌رغم این حقیقت که علم جدید برای بررسی کثرات، از «وحدت حقیقی» اعراض کرده و با وجود کوشش برای تحلیل امر ممکن و حادث، از اصل و مبدأ غافل شده است.

مهمترین عنصر ثابت در رابطه انسان با عالم هستی، احتمالاً مسئله موقعیت وجودی او در سلسله مراتب وجود کلی است. انسان سنتی به یقین می‌دانست که از کجا آمده، چرا آمده و به کجا خواهد رفت. چنانکه

قرآن کریم این یقین را در کلماتی ساده و در عین حال باشکوه در عبارت «انا لله و انا الیه راجعون» خلاصه می‌کرد.

بسیاری از مقالات در زمینهٔ تصوف و حکمت، مشتعل بر عناوینی چون مبدأ و معاد، آغاز و انجام هستند. عناوینی که همهٔ حقیقت و حکمت را به نحو اجمالی در بردارند. انسان مدرن عموماً نمی‌داند از کجا آمده و چه فرجامی در پیش دارد و به دلیل نداشتن پاسخ برای دو سؤال مذکور، نمی‌داند که چرا زندگی می‌کند، با این وجود همانند انسان سنتی، با دو پرسش مذکور که مشخص‌کنندهٔ مبدأ و معاد یا آغاز و پایان زندگی مادی او است، مواجه است. انسان، کماکان به دنیا می‌آید و می‌میرد و این حقیقتی است که ذره‌ای تغییر نکرده و با توسل به روش‌های حقیر طلب بی‌مرگی و خلود از قبیل پیوند قلب، دگرگون نمی‌شود. تنها تفاوتی که وجود دارد، این است که آنچه زمانی یقینی بود، امروزه به شک و ترس مبدل شده است، ولی واقعیت تولد و مرگ همچنان باقی است. هیچ معیار و اصول علم جدید نمی‌تواند اسرار این دو حقیقت جاودان را که فرصت آشفته و بی‌اعتبار حیات زمینی انسان میان آن دو قرار گرفته است، تشریح و تبیین کند.<sup>۱</sup>

این دو بی‌نهایت یاد شده‌اند که مشخصه و معنای تناهی و کرانمندی موجود بین خود را تعیین می‌کنند. موقعیت انسان نسبت به این دو بی‌نهایت هرگز تحول نیافته است حتی اگر تخریب جهان‌شناسی‌های قرون وسطایی، دیدگاه فلسفی «شئون و مراتب هستی» را - که بزیبائی به‌وسیلهٔ جهان‌شناسی یاد شده بصورت نمادین و رمزی بیان شده - برای

۱. علم جدید که در نظر عقل‌گرا و در عمل (غایت)، ماده‌گرا است، می‌تواند موقعیت انسان را به صورت فیزیکی و تخمینی توصیف کند اما به تبیین موقعیت فرا زمانی ما در کل هستی حقیقی نمی‌پردازد. بنگرید به:

F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds*, trans. by Lord Northbourne, London, 1965, p. 111.



بسیاری از انسان‌ها از بین برده باشد. آدمی همچنان موجودی محدود است، با خردی که برای فهم «مطلق» و «نامحدود» و نه نامعین و مقید آفریده شده است. اگر چه درک کامل نامحدود همواره ورای دسترسی دانش آدمیان است ولی نسبت انسان با مطلق و تمام شئون و مراتب هستی که عالم را در بر می‌گیرند، همچون گذشته بوده و خواهد بود. انسان، عکسی از رخ «مطلق» در امورنسبی (مقید) است که در جویبار «شدن» افکنده شده تا این شدنِ محض را، دوباره به هستی مطلق برگرداند. امروزه آن قدر سخن در باب تغییر وجود دارد که خرد آدمی مسحور سخنان خودش گشته است و سبب می‌شود که فراموش کند در زیر سطح این امواج همیشه در حرکت، دریای ثابت و لایتغیر فطرت واقعی انسان قرار دارد. جایگاه و موقعیت این فطرت ثابت، که انسان هر جا که مواجه با حق به معنای متافیزیکی و فلسفی آن، می‌شود آن را با خود دارد، هرگز دگرگون نشده و نمی‌تواند دگرگون شود.

موقعیت وجودی انسان در نظام جامع پدیده‌ها، همواره یکسان و بدون دگرگونی است و این امر غیر از جنبه‌های دیگر جایگاه انسان در جهان هستی است، که موضوع مطالعه جهان‌شناسی و علوم طبیعت است. این موقعیت عبارت از ثبات در میان تغییرات آشکار است.

بخش دوم



## فصل هفتم

### تصوف قرن هفتم و مکتب ابن عربی

دورهٔ حیاتی یک سنت دینی به گونه‌ای است که در بعضی از مراحل بعدی آن نوعی بازگشت به عصر طلایی آغازین وجود دارد، عصری که نفوذ نیروهای معنوی در آن در بالاترین حد خود بوده و سنت نزدیک‌ترین دسترسی را با منبع آسمانی خود داشته است. چنین مرحله‌ای در تاریخ اسلام در طول قرن هفتم هج (سیزدهم م.)، قرنی که گواه بر وجود حیاتی به غایت معنوی و یادآور عصر خود پیامبر بوده، قابل مشاهده است. کافی است تا به قله‌های اوج تصوف این دوره نظیر ابن عربی، صدرالدین قونوی، جلال‌الدین محمد مولوی، نجم‌الدین کبری و کل مکتب آسیای مرکزی اندیشید تا به سرشت این فصل شگفت‌آور تاریخ اسلام و بویژه تصوف پی برد. از مهم‌ترین ویژگی‌های این عصر، تأسیس مکتب ابن عربی بود که به بخش مهمی از تصوف جلوهٔ نوینی بخشید، بسیاری از جریانات مختلف معنوی را متحد ساخت و اساس بسیاری از پیشرفت‌های بعدی آن قرار گرفت.

گسترش تعالیم ابن عربی در سرزمین‌های شرقی اسلام بدون شک یکی از حوادث برجستهٔ معنوی و عقلی این عصر است.

در سرزمین‌های شرقی اسلام تعالیم ابن عربی مناسب‌ترین زمینه را برای رشد بعدی خود پیدا کرد. در این جا بود که آموزه‌های وی هم زبان

عرفان نظری را دگرگون ساخت و هم بر الهیات و حکمت یا فلسفه سنتی تأثیر نهاد. مدت هفت قرن تمام سلاسل حکما و اولیاء بر آثار وی شرح نوشتند و شاهکار وی «فصوص الحکم»<sup>۱</sup> تا به امروز در محافل دینی سنتی و نیز در مجامع صوفیه و عرفا تعلیم داده می‌شود.<sup>۲</sup>

### اثرپذیری از تعالیم ابن عربی

با تقسیم بندی پیروان و اثرپذیران از تعالیم ابن عربی در چندین طبقه متمایز می‌توان گسترش تعالیم وی را در این سرزمین‌های شرقی و به ویژه در «ایران»<sup>۳</sup> به بهترین نحوی مورد مطالعه قرار داد.

۱. باعث تأسف است که تا به امروز هیچ ترجمه کاملاً رضایت‌بخشی از این اثر به زبان انگلیسی موجود نیست، گرچه ترجمه‌ای بسیار عالی از بخش‌های اساسی آن همراه با یادداشت‌هایی درخشان به زبان فرانسه تألیف T. Burchkardt تحت عنوان *La sagesse des prophètes, paris, 1955* در دست است.

۲. نک. به اثر سید حسین نصر تحت عنوان. *Three Muslim Sages, PP: 118ff.* و نیز به اثر هانری کرین تحت عنوان:

*Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi*, Translated by R. Manheim, London, 1969, Chapter I.

۳. این تمایز و تقسیم‌بندی ضروری است، زیرا بخش معظمی از نوشته‌های در خصوص صوفیه در هندوستان نیز به زبان فارسی است. بخصوص آن بخش که به کشمکش‌های این دوره درباره وحدت وجود ابن عربی و وحدت شهود سمنانی مربوط می‌شود. موضوعات مورد بحث در این منازعات، بعدها موضوع بحث در نوشته‌های شیخ احمد سرهندی و دیگران شد. (موضوع منازعات فوق‌الذکر مربوط به اعتراضی است که "احمدبن محمد بیابانکی" (۶۵۹-۷۳۶) ملقب به رکن‌الدین، مکنی به ابوالمکارم و معروف به "علاءالدوله سمنانی" از سالکان و عارفان بزرگ ایرانی اسلامی با وجود تعظیم و تکریم از ابن عربی و اعتراف به مقام ولایتش نسبت به عقیده وحدت وجود وی دارد و این سخن وی را که حق را، وجود مطلق گفته ناروا دانسته و در حواشی خود بر فتوحات در مواضع مختلف بر آن عقیده و این سخن خرده گرفته است. گرچه مقصود ابن عربی در جمیع عباراتش که دلالت بر وحدت وجود دارد، در واقع همان است که در "فتوحات" نوشته است: "فهو (حق) عین کل شیئی فی الظهور ما هو عین الاشیاء فی ذواتها بل هو هو

## الف - صوفیه

از میان این اثرپذیران پیش از همه، خود صوفیان مشهور قرار دارند که بسیاری از آنان خود استادان زبان فارسی نیز بوده، عناصری از تعالیم محیی‌الدین را به اشکال مختلف در آثارشان می‌توان دید. جلال‌الدین مولوی بزرگ‌ترین شاعر فارسی زبان اهل طریقت که در جهان ترک زبان و نیز در شبه قاره هند و پاکستان نیز صاحب نفوذ بود، خود، از طریق صدرالدین قونیوی، شاگرد ابن عربی و دوست و مصاحب نزدیک مولوی، با ابن عربی مربوط است. بعضی، مثنوی را فتوحات به شعر فارسی خوانده‌اند. هرچند تردیدی وجود ندارد که در مواردی بین این دو استاد سرآمد عرفان اسلامی ارتباط تنگاتنگی وجود دارد، اما باید این را نیز به خاطر داشت که مولوی نماینده صورت و شکل دیگری از تصوف است که مکمل طریقه و شکل خاص تصوف ابن عربی است، نه این که صرفاً مأخوذ از آن باشد.

پس از مولوی، دیگر نویسندگان مشهور اهل طریقت نظیر عزیر نسفی<sup>۱</sup> و سعدالدین حمویه، گرچه به مکتب آسیای مرکزی نجم‌الدین کبری تعلق دارند، ولی عمیقاً خود را مرهون شروح نظری عقاید ابن عربی می‌دانند. حتی علاءالدوله سمنانی که برخی از اقوال ابن عربی را به نقادی کشیده، خود از او متأثر بوده است.<sup>۲</sup> در بین شعرای برجسته اهل طریقت

→ «والاشیاء اشیاء» و این مطلب مورد تأیید علاءالدوله هم هست و در حاشیه آن نگاشته است: «بلی، اصبت فکن ثابتاً علی هذا القول.» - م)

۱. عزیرالدین نسفی، عارف وحدت وجودی و آگاه به اصطلاحات ابن عربی که اصطلاح «الانسان الکامل» را از ابن عربی آموخته و در مجموعه‌ای از رسالتش که آن‌ها را «الانسان الکامل» نامیده به ذکر اوصاف او پرداخته است. رسائل نسفی (کتاب الانسان الکامل) به تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریان موله در تهران، در سال ۱۹۶۲، به طبع رسیده است. (دکتر محسن جهانگیری، محیی‌الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی - ص ۴۳۵) - م.
۲. در خصوص این چهره‌های برجسته تصوف به مطالعات بسیار هائری کرین، بیوژه آن‌ها که در *Eranos - Jahrbuch* آمده است، مراجعه کنید؛ نیز نگاه کنید به:

این عصر، در حالی که برخی نظیر حافظ و سعدی از زبان و تصاویر خیالی سنایی، عطار و مولوی پیروی می‌کردند و یا در حالی که از زبان رمزی و تمثیلی مشابهی استفاده می‌کردند، ابعاد جدیدی در همان چارچوب بدان افزودند، دیگران، به تعالیم ابن عربی رو کردند و آن‌ها را در عالی‌ترین مضامین نظم و نثر فارسی تشریح کردند. لمعات فخرالدین عراقی، یکی از شاگردان صدرالدین قونوی، بویژه آن‌گونه که جامی در اشعة‌اللمعات به شرح آن پرداخته، نمونه‌ای کامل از این دست است. همان‌طور که اشعار اوحدالدین کرمانی و گلشن راز محمود شبستری نیز همان جهت‌گیری را دارند. گلشن راز که حاوی نکات اصلی همه عقاید اهل طریقت به شیوه «محمی‌الدین» است در ابیاتی زیبا و آسمانی سروده شده که میراث مشترک همه فارسی‌زبانان گشته است و در پاکستان و در میان مسلمانان هند نیز بسیار مشهور است. علاوه بر این، شیخ محمد لاهیجی، مشهورترین مفسر گلشن راز و یکی از بنیان‌گذاران طریقه صوفیه نوریخشیه<sup>۱</sup>، خود عمیقاً تحت تأثیر شیخ‌الاکبر (لقب مشهور ابن عربی در شرق) بود. شاه‌نعمت‌الله ولی، شیخ بزرگ دیگری از صوفیه ایران و

---

→ M. M. Mole's introduction and notes to Nasafi's *Le livre de l'homme parfait*, Tehran - Paris, 1962.

و اثر دیگر وی تحت عنوان:

"Les Kubrawiyya entre sunnisme et chiïsme aux VIIIe. et IXe siècles de l'hégire"  
*Revue des Etudes Islamiques*, Vol 29, 1961, PP. 61 - 142.

گزارش خلاصه‌ای در خصوص نفوذ ابن عربی در شرق را ماریان موله (M. Molé) در اثر خود تحت عنوان:

*Les mystiques musulmans*, Paris, 1965, PP. 100ff.

ارائه داده است.

۱. سلسله نوریخشیه از فرق صوفیه منسوب به محمدبن عبدالله موسوی خراسانی (۸۶۹ - ۷۹۵) مشهور به نوریخش است. پیروان این طریقت نیز از تصوف ابن عربی متابعت کرده‌اند. سید محمد نوریخش پیشوای طریقت نوریخشیه، ابن عربی را به وجه اتم، تزکیه نموده است. جهانگیری، (همان، ص ۴۵۲، متن و پاورقی). - م.

بنیان‌گذار طریقه صوفیه نعمت‌اللهی<sup>۱</sup>، که امروزه گسترده‌ترین طریقه در ایران با شاخه‌هایی در پاکستان و دیگر سرزمین‌های مسلمان‌نشین است، فصوص را به زبان فارسی ترجمه کرد. او همچنین اشعار فصوص را به شعر فارسی درآورده و شرحی بر آن نوشت. شاه نعمت‌الله در اشعار زیر آشکارا به ارتباط خود با ابن عربی اقرار می‌کند:

کلمات فصوص در دل ما      چون نگین در مقام خود بنشست  
از رسول خدا رسید به او      باز از او به روح ما پیوست<sup>۲</sup>

برای نشان دادن ارتباط عمیق ابن عربی با پرنفوذترین شیخ صوفیه در تاریخ اخیر ایران، گواهی روشن‌تر از این نیاز نیست. شاعر بزرگ، عبدالرحمن جامی، که در انتشار تعالیم ابن عربی کوشش بسیار مبذول کرد<sup>۳</sup>، به همین طبقه از شعراء و شیوخ اهل طریقت متعلق است. او با شروحنی که بر آثار شیخ‌الاکبر نوشت، با تألیف آثار جدید مبتنی بر تعالیم نظری ابن عربی و با تصنیفات شعری مستقل خود، بر معاصران و نسل‌های بعدی صوفیه فارسی زبان، تأثیر بسیار زیادی نهاد. سرمشق وی را شعرای متأخرتری نظیر صفایی اصفهانی<sup>۴</sup>، شاعر برجسته اهل طریقت که به

۱. طریقه نعمت‌اللهی، از طریقه‌های بسیار مهم و معروف تصوف و نخستین طریقه تصوف شیعه است و از تصوف ابن عربی، در نظر و عمل، الهام گرفته است. شاه نعمت‌الله ولی از ارکان مشایخ این سلسله، از جمله معتقدان به ابن عربی و شارحان کتب وی بوده است. (همان، ص ۴۵۲). - م.

۲. رساله «ابیات فصوص الحکم» در «مجموعه رسائل» رضوان معارف الالهیه، تهران، به نقل از مقاله «حمید فرزام» به نام: ارتباط حافظ با شاه ولی، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان سال ۱۳۴۵، ش ۲-۳، ص ۲.

۳. نگاه کنید به اثر «محمد اسماعیل مبلغ» تحت عنوان، جامی و ابن عربی، کابل، ۱۳۴۳ (۱۴۶۴).

۴. صفایی اصفهانی (۱۳۲۲-۱۳۰۹ ه. ق) نام وی محمد حسین و از شعرای قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم هجری است... در احوال وی نقل کنند که در اواخر عمر صفای ظاهری‌اش با آلودگی تریاک و حشیش مکدر شد. (دهخدا، لغت‌نامه). - م.



دو نسل قبل تعلق داشت و عمیقاً متبحر در فصوص و نوشته‌های صدرالدین قونوی و سراینده برخی از زیباترین اشعار عرفانی فارسی بود، پی گرفته‌اند.

### ب - متکلمان شیعه

دومین طبقه متأثر از تعالیم ابن عربی، متکلمان شیعه هستند که با وارد کردن تعالیم وی در ساختار اعتقادی شیعه دوازده امامی زمینه را برای پدید آمدن تلفیق فکری عصر صفویه که به موجب آن بخش اعظم ایران، به مذهب تشیع درآمد، فراهم ساختند. موضوع ارتباط نظریات ابن عربی و عرفان شیعی، که با چنین سهولتی با آن عرفان تلفیق شد، امری است که رسیدگی و تفحصی دقیق می‌طلبد.<sup>۱</sup> بلافاصله پس از انتشار تعالیم ابن عربی، وی در بین متکلمان و عرفای شیعی پیروانی پیدا کرد چون سید حیدر آملی که شرحی نیز بر فصوص نگاشت،<sup>۲</sup> ابن ترکه که تمهید القواعد<sup>۳</sup> وی مقدمه‌ای بر فصوص است و شرح مهمی نیز بر این اثر

۱. هانری کرین، از دیدگاه خاص باطن‌گرایی شیعی این مسئله را تا حدودی مورد توجه قرار داده است. با در نظر گرفتن این حقیقت که ابن عربی به اعتراف خود فردی سنی مذهب بود و مع‌ذلک به غایت عزیز و مورد علاقه عرفای شیعی شد، تحقیق جامع‌تری می‌باید صورت پذیرد تا جایگاه نظریات ابن عربی را در ارتباط با کل ساختار شیعه و به طور کلی اسلام روشن سازد.

۲. آثار سید حیدر آملی امروزه مورد مطالعه و تحقیق هانری کرین واقع شده‌اند. به اثر اخیر او تحت عنوان *Sayyed Haydar Amoli (VIIIe/XIVe siècle) theologien shiite du* *Melanges Henri Massé, Tehran, 1963, PP. 72 - 101.* و بویژه به مقدمه وی بر کتاب *جامع الاسرار آملی* که از سوی وی و عثمان یحیی تحت عنوان *La philosophie shi'ite, Tehran - Paris, 1969* منتشر شده است مراجعه کنید.

۳. تمهید القواعد شرح کتاب قواعد تألیف ابو حامد محمد اصفهانی است که او نیز از تابعان و شارحان ابن عربی است. ابن ترکه در این اثر به تقریر اصول و قواعد عرفان ابن عربی و بویژه اصل و قاعده اساسی آن، وحدت وجود، پرداخته است. این کتاب که از کتب محکم و معتبر عرفان نظری است، سالیان دراز در ایران از کتب درسی به شمار آمده و استادان توانا و صاحب نظری نظیر سیدرضی لاریجانی و عارف نام‌دار آقا محمد رضا قمشه‌ای و آقا میرزا هاشم

نوشته است، و ابن ابی جمهور<sup>۱</sup>، که در کتاب المجلی<sup>۲</sup> خود منعکس کننده بسیاری از نظریات شیخ الاکبر است.

### ج - نویسندگان اسماعیلی

همچنین می‌باید از نفوذ ابن عربی بر نویسندگان اسماعیلی یاد کرد که بسیاری از آن‌ها، گرچه موطن بعدی آنان هند بود، ولی به زبان فارسی می‌نوشتند. تا به امروز پرخواننده‌ترین تفسیر قرآن کریم در میان اسماعیلیه، تفسیر منسوب به ابن عربی است که بسیاری از اسماعیلیه به گونه‌ای شگفت او را یکی از خود بشمار می‌آورند. مجموعه نویسندگان فارسی نویس اسماعیلی در طی قرون هفتم و هشتم ه.ق و تا زمانی که اسماعیلیان در ایران فعالیت مخفیانه آغاز کردند، یکی از باارزش‌ترین و ساعی‌ترین گسترش دهندگان تعالیم ابن عربی در جهان اسلام به شمار می‌روند.

### د - مکتب ملاصدرا

با ظهور صفویه رنسانسی در فلسفه اسلامی در ایران صورت پذیرفت، که نقطه اوج آن ظهور صدرالدین شیرازی یا ملاصدرا است. این حکیم بزرگ با ترکیب فلسفه مشائی<sup>۳</sup> و نظریات اشراقی<sup>۴</sup> با عرفان ابن عربی، موفق به

→ گیلانی به تدریس آن اهتمام ورزیده و آنان نیز به این وسیله اندیشه و عرفان ابن عربی را نشر و گسترش داده‌اند. (جهانگیری، همان، ص ۴۳۳ و ۴۳۴) - م.

۱. محمدبن زین‌الدین علی بن ابراهیم احسائی معروف به ابن ابی‌جمهور (متوفی بعد از ۸۷۸)، عالم شیعی و مؤلف کتاب غوالی اللثالی در حدیث و مجلی در عرفان. (همان، ص ۴۳۷) - م.
۲. کتاب المجلی، اثر ابن ابی‌جمهور در عرفان است و به سال ۱۳۲۴ در تهران طبع شده است. وی در کتاب مجلی با عنوان الشیخ الاعظم از ابن عربی یاد کرده و به نقل اقوال و عباراتش از کتاب فصوص و فتوحات پرداخته و به این وسیله اندیشه و عرفانش را پراکنده و اغلب پذیرا گشته است. (همان‌جا، ص ۴۳۷) - م.

### ۳. Peripatetic Philosophy

۴. Ishragi or Illuminationist doctrines (حکمت اشراق) حکمت اشراق، حکمتی

خلق چشم‌انداز عقلی جدید و مکتبی شد که تا به امروز در ایران زنده و باقی است. ملاصدرا<sup>۱</sup> عمیقاً متأثر از تعالیم ابن عربی بود. مهم‌ترین اثر وی، اسفار، مشحون از نقل عبارات فصوص بوده، بخصوص در نظریات مربوط به قوای روح و معادشناسی، نظریات شیخ‌الاکبر را منعکس می‌سازد. می‌توان گفت در بسیاری از محافل و بویژه در مکاتب رسمی دینی ایران، در طول این چند قرن گذشته، عقاید ابن عربی عمدتاً از طریق آثار ملاصدرا و شاگردان وی نظیر ملانعمی‌اطالقانی، ملاعلی نوری<sup>۲</sup>، حاج ملاحادی سبزواری، ملاعلی زنوزی و آقا محمد رضا قمشه‌ای شناخته شده است. با وجود این نقش ابن عربی در تأسیس این مکتب مهم حکمت، جنبه‌ای دیگر و در واقع یکی از مهم‌ترین جنبه‌های نفوذ و تأثیر وی در قلمروهای شرقی جهان اسلام به شمار می‌رود.

#### ۵- مفسران و شارحان ابن عربی

سرانجام می‌باید به نقش مفسران و شارحان بلاواسطه آثار ابن عربی که وارثان بلافصل وی و ادامه دهندگان تعالیم وی به شمار می‌روند، توجه کرد. در میان این چهره‌ها، تا آن جا که به عموم سرزمین‌های شرقی اسلام

→ است که مبتنی بر تابش و اشراق است، حکمتی است غیررسمی در برابر حکمت رسمی. حکمت اهل خطاب است در برابر حکمت اهل بحث، حکمت ایمانی است در برابر حکمت یونانی. خود شیخ شهاب گوید: "من مسائل حکمت ذوقی را ابتدا از راه یافت و کشف و شهود به دست آوردم و سپس در جست‌جوی برهان و دلیل برآمدم نه برعکس".

"دکتر سید جعفر سجادی، شهاب‌الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق، ص ۱۹ و ۲۷. م."

۱- در خصوص ملاصدرا، نگاه کنید به:

H. Corbin (ed.), *Le livre des penetrations metaphysiques* of Sadr al-Din Shirazi, Tehran - Paris, 1964, Introduction.

و نیز: S.H. Nasr, *Islamic studies*, Part III.

۲- "علی‌بن جمشید نوری مازندرانی اصفهانی" متوفای ۱۲۴۶ ه. ق. م.

و به خصوص ایران مربوط می‌شود، مهم‌تر از همه صدرالدین قونبوی، شاگرد و پسرخوانده اهل قونیه ابن عربی است که تعالیم شیخ از طریق وی به این سرزمین‌ها رسیده است.<sup>۱</sup>

قونبوی که خود شیخی بزرگ از اهل طریقت بود، علاوه بر تألیف آثار مستقلی نظیر نصوص، فکوک و مفتاح‌الغیب که در کنار شرح حمزه فناری بر آن (مصباح‌الاس) در ایران پیشرفته‌ترین متن فلسفی صوفیه به شمار می‌رود<sup>۲</sup>، به شرح و تفسیر آثار شیخ‌الاکبر نیز پرداخت. در ایران، شرح قونبوی بر فصوص، همراه با شروح عبدالرزاق کاشانی و داود قیصری در بالاترین سطح نسبت به شروح دیگر ارزیابی می‌گردد.

گرچه شروح متعدد دیگری بر فصوص چه به عربی و چه به فارسی و نیز ترکی نوشته شده است ولی شروح علی همدانی، علاءالدوله سمنانی و شرح مشهور جامی از لحاظ زبان فارسی، اهمیت ویژه داشته‌اند. این شروح در سطحی پایین‌تر از سه شرح فوق‌الذکر قرار دارند و در موارد بسیاری، مثلاً در مورد شرح جامی، مأخوذ از آن شروح به حساب می‌آیند. در حقیقت کاشانی و قیصری پس از قونبوی، مهم‌ترین مبلغان نظریات ابن عربی در شرق هستند، قیصری به دلیل شرح مهمی که با مقدمه مستقلی حاوی یک دوره کامل متافیزیک اهل طریقت<sup>۳</sup>، آغاز

۱. جهت فهم میزان تأثیر و نفوذ ابن عربی در ایران، کافی است که بدانیم بر طبق آنچه عثمان یحیی به دست آورده، از میان نزدیک به یک‌صد و پنجاه شرح شناخته شده بر فصوص، حدود یک‌صد و بیست شرح آن به وسیله ایرانیان و دیگر مردم این منطقه نوشته شده است. در خصوص این شروح به مأخذ زیر مراجعه کنید:

O. Yahya, *La Classification de l'oeuvre d'Ibn'Arabi*, Vol. I Damascus, 1964. pp. 247 ff.

۲. حقیقتاً عجیب است که در خصوص این شیخ برجسته صوفیه که تأثیر وی به این پایه گسترده بوده است، مطالعات بسیار کمی صورت پذیرفته است.

۳. به اثر سید جلال‌الدین آشتیانی مراجعه کنید با عنوان: شرح مقدمه قیصری بر

می‌گردد و کاشانی به خاطر شرح خود و نیز کتاب تأویل القرآن و بسیاری از آثار مشهور دیگر. راجع به شروح قابل ذکر دیگر فصوص، نظیر شروح بالی افندی و نابلسی و نیز آثار شعرانی، که در روشن ساختن تعالیم ابن عربی نقش داشته‌اند، باید گفت گرچه این‌ها در جهان عرب مشهور گردیده‌اند، ولی در شرق تعداد خیلی آن‌ها را می‌شناسند و هرگز در ایران، پاکستان و هند به اندازه شروحنی که در بالا ذکر شده، شهرت نداشته و مورد توجه نبوده‌اند.

سنت تعلیم و شرح نویسی بر فصوص و دیگر آثار ابن عربی در خلال دوران حاکمیت عثمانی‌ها، صفویان، مغول‌ها و حتی پس از آن و تا به امروز ادامه یافته است. گرچه تاریخ تفصیلی آن به هیچ وجه روشن نیست. در ایران شیوخی نظیر ملاحسن لبنانی<sup>۱</sup>، میر سید حسن طالقانی<sup>۲</sup>، ملا جعفر آبادی، سید رضی مازندرانی و میرزا هاشم رشتی، که بعضی از شاگردانش در قید حیات‌اند، ظاهر شدند که دوره‌ای از زمان یعنی قرن یازدهم و دوازدهم ه. ق را به امروز می‌پیوندند. به همین ترتیب شارحان عرب، ترک، هندی - پاکستانی بسیاری ظاهر شدند که قسمت اعظم آثار آنان هنوز بدرستی مورد مطالعه قرار نگرفته است. شروحنی در چین،

---

→ فصوص‌الحکم، با مقدمه فرانسوی و انگلیسی هانری کرین و سید حسین نصر، مشهد، ۱۹۶۶ م، و همچنین رک: شرح فارسی آشتیانی بر مقدمه قیصری. مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی بر این اثر، علاوه بر این، در بردارنده بحث عالمانه‌ای در مورد شرح خود قیصری و شروح دیگر بر فصوص می‌باشد.

۱. لبنانی (متوفی ۱۰۹۴)، حکیم صوفی ماهر در علوم حکمیه، مدرس به جامع کبیر اصفهان، که تصوف را با حکمت مربوط ساخته... هیچ‌گاه بی‌شور و شوقی نبود و به قرائت کلام مولانا بسیار مایل بود. (صدوقی سها، منوچهر، حکما و علماء متأخرین صدرالمطالین، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۵، تهران ص ۴۹).

۲. وی استاد حزین لاهیجی بوده است و به نقل وی مباحثه فصوص‌الحکم شیخ عربی می‌نموده است... و مسائل حکمت را با مشاهدات صوفیه انطباق می‌داده است. در اصفهان حلت نمود. (همان‌جا، ص ۴۷) م.

مالایا و اندونزی نیز وجود داشته است که از شروح شناخته شده‌تر در ایران و جهان عرب مأخوذ بوده‌اند. بسیاری از شیوخی که بر فصوص شرح نوشته‌اند، آن را در حلقات مدرسه و یا در محافل خصوصی در خانه خود، درس هم داده‌اند و بعضی نیز شروحنی بر آثار صدرالدین قونوی نگاشته‌اند. علاوه بر این، اینان سبب انتقال شفاهی یک سنت متافیزیکی بوده‌اند که در هر نسلی برداشت جدید خود آنان و دیگر شیوخ از حقایق معنوی - که حاصل سلوک شیوه‌های معنوی باطن‌گرایی اسلامی است - به آن شادابی و جوانی بخشیده است.

همه گروه‌های فوق که به اجمال نام برده شدند، نماینده جنبه‌های مختلف گسترش تعالیم ابن عربی در ایران و دیگر سرزمین‌های شرقی جهان اسلامی می‌باشند. تعالیم شیخ‌الاکبر در تمام سرزمین‌های اسلامی منتشر شد و ثمرات معنوی با عطر و طعم گوناگون در هر سرزمینی با خود به همراه داشت. این تعالیم به جزء اصلی آن مجموعه عظیم متافیزیک و عرفان اهل طریقت مبدل شدند که پرتو خود را در اشکال و الوان گوناگون بر تمام سرزمین‌های دارالاسلام افکنده است و مکتب اهل طریقت، جزء اصلی و ماندگار حیات فکری این جهان، که در آن جریان‌های گوناگون در همین بافت فکری و روحانی تا به امروز می‌توان پیدا کرد، به شمار می‌رود.

## فصل هشتم

### پیوندهای ماهوی و تاریخی تصوف با تشیع

یکی از غامض‌ترین پرسش‌ها و مسائل مربوط به پیدایی تصوف در تاریخ اسلام، ارتباط تصوف با مذهب تشیع می‌باشد. در تبیین این رابطه پیچیده و تا حدودی بفرنج، در اصول، ماهیت، واقعیت فرا تاریخی و ارتباطات زمانی و مکانی، عجلتاً نیازی نیست که به انتقادات برخی از خاورشناسانی پردازیم که در سرشت و خاستگاه اسلامی و قرآنی این دو مشرب تردید کرده و مدعای خود را بر این فرض پیشینی مسلم گرفته، بنیاد کرده‌اند که اسلام، دینی وحیانی نیست و اگر هم دینی وحیانی باشد، دینی ابتدایی مبتنی بر زور و شمشیر، و مناسب برای مردم ساده دل و بیابانگرد است. این دسته از خرده‌گیران هر آنچه مربوط به عرفان یا باطنی‌گرایی است، به عنوان اندیشه‌هایی غیر اسلامی نادیده می‌گیرند و در اثبات دلیل مدعای خود می‌گویند که در این زمینه‌ها، هیچ متن تاریخی از صدر اسلام موجود نیست و می‌پندارند که عدم وجود چیزی، بنفسه می‌تواند مبنای انکار آن چیزی باشد که احتمالاً وجود داشته ولی اثری مکتوب از آن برای تحلیل و بررسی باقی نمانده است. واقعیت تشیع و

تصوف به عنوان جنبه‌های لاینفک دین اسلام، آنچنان بدیهی و آشکار است که نمی‌تواند بر اساس بحث‌های مغرضانه تاریخی، مورد غفلت یا اغماض قرار گیرد؛ چنانکه باروری درخت نشان دهنده آن است که ریشه آن درخت از خاک و بستر مناسبی تغذیه می‌کند، به همین گونه ثمرات و نتایج معنوی درخت دین مؤید تغذیه و ریشه‌گیری آن از حقایق و حیاتی است. انکار این حقیقت کاملاً آشکار، مانند این است که کسی در تقدس مسیحی فرانسیس آسیسی تردید کند تنها به این دلیل که روایات تاریخی نخستین سال‌های خلافت پاپ‌ها با معیارهای امروزی علمی سازگار نمی‌باشد. در حالی که وجود فرانسیس مقدس، خود در واقع، اثبات کننده و دلیل خلافت پاپ‌ها است هر چند که هیچ سند تاریخی امروزه در دسترس ما نباشد. چنین واقعیتی کمابیش در مورد تشیع و تصوف هم صدق می‌کند. ما در این مقاله، اسلامی بودن خاستگاه تشیع و تصوف را مسلم می‌دانیم، چنانکه سابقاً در این جا و در دیگر آثار بدان پرداخته‌ایم، و بر پایه این باور، به ژرف‌کاوی رابطه تشیع و تصوف خواهیم پرداخت.<sup>۱</sup> در واقع، تشیع و تصوف

۱. نویسنده در مورد خاستگاه اسلامی تشیع و تصوف در کتاب سه حکیم مسلمان و آرمان‌ها و واقعیات اسلام، فصل پنجم، بحث کرده است. همچنین نگ: H. Corbin (with the collaboration of S.H.Nasr and O.Yahya), *Histoire de la philosophie islamique*, Vol.1, paris, 1964, part one.

در خصوص اسلامی بودن خاستگاه تصوف بنگرید:

Abu Bakr Siraj ed- Din, 'The Origins of Sufism', *Islamic Quarterly*, April, 1956, vol.III, pp.53-64; F.Schuon, *Understanding Islam*, chapter IV; and R.Guenon, 'L'Esotérisme Islamique', in *L'Islam et l'Occident*, Paris, 1947, pp.153-9.

بجز هانری کرین برخی از محققان غربی پیش از او، ارتباط نزدیک مابین تشیع و تصوف را مورد تأکید قرار داده‌اند. بنگرید:

T.Andrae, *Die person Muhammads im Leben und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, 1918.

نویسنده در نوشته مذکور بر خلاف کرین هرگرایش باطنی را در اسلام به مأخذ مسیحی و یونانی مآب نسبت می‌دهد.



به طرق مختلف و در سطوح متفاوت، جنبه‌های اصیل اسلام سنتی هستند، بویژه اگر این واژه فراتر از حیطه مفهوم کلامی آن و به عنوان سنت و حقیقت فراگیر موجود در ساختار پدیده‌ای و حیانی در نظر گرفته شود.

### الف - آموزه‌های مشترک

ارتباط مابین تشیع و تصوف به این دلیل امری پیچیده به نظر می‌رسد که در تبیین این دو حقیقت معنوی و دینی، در هر دو مورد ما با یک ساخت یا بعد اسلام مواجه نیستیم و اسلام هم دارای بعد ظاهری و هم بعد باطنی است که در کنار همه اشکال و انشعابات داخلی آن‌ها، ساختار طولی (عمودی) دین را به وجود می‌آورند. ولی از سویی دیگر، اسلام به دو فرقه مهم تشیع و تسنن تقسیم شده است که می‌توان گفت ساختار افقی (عرضی) دین را می‌سازند.<sup>۱</sup> اگر این تنها جهت ارتباط فوق‌الذکر بود، توضیح و تبیین آن تا حدودی آسان بود ولی در حقیقت، بعد باطنی اسلام، که در فضای اهل تسنن، تقریباً به طور کامل با تصوف ارتباط یافته، به نحوی صیغه کل ساختار تشیع - هم در وجهه باطنی و هم در وجهه ظاهری آن - را تشکیل می‌دهد. می‌توان گفت باطنی‌گرایی اسلامی یا عرفان (gnosis) به صورت تصوف در میان اهل تسنن تبلور یافت، در حالی که بر کل ساختار تشیع، به طور خاص در دوره‌های نخستین آن جلوه کرد.<sup>۲</sup> از نظرگاه اهل سنت، تصوف همانندی‌هایی را با تشیع ارائه می‌کند و

۱. در خصوص این رابطه‌ها نگ: Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, chapter VI

۲. بویژه از زمانی که به لطف آثار هنری کرین، اصالت عرفان اسلامی به اثبات رسیده، دیگر نمی‌توان دو اصطلاح تصوف و عرفان اسلامی را کاملاً مترادف دانست. معارف (عرفان) = gnosis شیعه اسماعیلیه و بویژه معارف شیعه امامیه که در این جا نمی‌توان تصوف نامید، در نخستین مراحل تکوین و رشد، با عرفان اسلامی همسویی دارد و سر منشأ آنها تعالیم پیامبر خاتم (ص) و برخی از صحابه بویژه علی (ع) است.

J.L.Michon, *Le Soufimarocain Ahmed ibn Ajiba et son mi'râj* (Thèse de doctorat, Faculté des Lettres, Université de Paris 1960, p.2. n.1)

حتی از جهاتی با آن اشتراک دارد، چنانکه شخصیت بسیار مهمی چون ابن خلدون می‌نویسد:

«... هم متصوفه به قطب و ابدال عقیده‌مند شدند و گویی آنها در این عقیده از مذهب رافضیان درباره امام و نقیبان تقلید کردند و اقوال شیعیان را با عقاید خود در آمیختند... (متصوفه)... در دیانت مذهب ایشان (شیعیان) را اقتباس کردند و در آنها فرو رفتند به حدی که مستند طریقت خود را در پوشیدن خرقه، خرقه‌ای قرار دادند که علی (رض) آن را بر حسن بصری پوشانیده و از وی عهد به التزام طریقت گرفته بود و این خرقه و طریقت به عقیده آنان از حسن بصری به جنید (یکی از مشایخ آنان) رسیده است.»<sup>۱</sup> از نظر تشیع نیز، این مذهب سرمنشأ‌گرایشی است که بعداً به نام تصوف معروف گردید و البته در این جا منظور از اصطلاح تشیع، همان تعالیم باطنی پیامبر خاتم (ص) یا اسراری است که بسیاری از مصنفان شیعه آن را با مفهوم «تقیه» در این مذهب همانند می‌دانند.

هر یک از دو دیدگاه مزبور، جنبه‌ای از یک حقیقت را بیان می‌کنند که در دو عالم تشیع و تسنن بدان نگریسته شده و هر دو در چارچوب کلی اعتقادات اصیل اسلامی قرار می‌گیرد. آن حقیقت، باطنی‌گرایی اسلامی یا عرفان می‌باشد. با نظر به ظهور و تحولات تصوف و تشیع در ادوار بعد، به این نتیجه می‌رسیم که تشیع و تسنن و تصوف برخاسته در میان اهل تسنن، هیچ یک سرمنشأ دیگری نیست، بلکه مرجعیت و استناد همه آنان پیامبر

۱. ابن خلدون مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، صص ۶۳۲-۶۳۱، ابن خلدون در ادامه می‌افزاید: «در صورتی که از طریق صحیح چنین واقع‌های دانسته نشده است و این طریقت به علی - کرم‌الله وجهه - اختصاص نداشته است، بلکه کلیه صحابه در طریق دین به منزله راهنما و پیشوای مسلمانان می‌باشند و در اختصاص دادن آن تنها به علی (ع)، بوی تندی از تشیع درک می‌شود. این مسئله و دیگر عقاید پیش گفته صوفیان نشان می‌دهد که متصوفه عقاید و احساسات شیعه‌گرایانه را پذیرفته و در دام آنان افتادند» در مورد این مسئله همچنین مراجعه شود به اثر جامع و بسیار مستند کامل الشیخین: الصلة بین التصوف و التشیع، ۲ جلد، بغداد، ۱۹۶۳-۶۴.

خاتم (ص) و مشکات وحی اسلامی می‌باشد و اگر تشیع را همان باطنی‌گرایی اسلامی بدانیم، البته در آن صورت آن را نمی‌توان از تصوف جدا دانست. برای مثال امامان شیعه به عنوان نمایندگان باطنی‌گرایی اسلامی در تصوف نقش بنیادین دارند ولی نه به عنوان امامان خاص شیعه، آن گونه که در نظام اعتقادی ادوار بعد، معرفی شده‌اند. در واقع هم در میان مورخان مسلمان دوره‌های بعد و هم در میان محققان، این تمایل وجود داشته که مابین دو قرن نخست با آنچه که منحصرأ در دوره‌های بعد تثبیت گردید، تمایز آشکاری را قائل نشوند.<sup>۱</sup> درست است که عناصر عقیدتی ویژه شیعی را حتی در زمان حیات پیامبر اکرم (ص) می‌توان پیدا کرد و اینکه ریشه اختلاف تشیع و تسنن حتی به اوایل نزول وحی باز می‌گردد و هر دو فرقه بر حسب مشیت الهی، گونه‌های مختلف نژادی و خلقی را با یکدیگر وفق داده‌اند، ولی افتراقات و اختلافات حاد و متعصبانه سده‌های بعد در قرون اولیه دیده نمی‌شود و اصول مذهبی سنیان در باورهای رسمی و مقبول شیعیان وجود داشته است<sup>۲</sup> و شیعیان با

۱. جان. ب. تیلور در (اثر خود) با عنوان «جعفرالصادق پیشگام معنوی صوفیان» این انتساب رویدادها را به زمان پیش از زمان واقعی آنها نقد کرده است. (*Islamic Culture*, vol. XI, no. 2, April 1966, pp. 97ff.

۲. این دست از گرایشها که در عالم تسنن - در احادیث یا سلسله‌های صوفیان یا اتحادهای اجتماعی و یا در قصه‌های عوام - وجود دارد آن قدر چند سویه است که نه تنها در حمایت از مدعیات علویان بلکه در تمام باورهای دیگر، اسلام سنی را می‌توان گرایشی نیمه شیعی دانست.

M.G.S.Hodgson, 'How did the early Shi a become Sectarin ? *Journal of the American Oriental Society*, vol . 75, 1955, p 4.

و نیز نگاه کنید به:

J.B.Taylor, 'An Approach to the Emergence of Heterodoxy in Medieval Islam', *Religious Studies*, vol II, April 1967, p. 202.

که در آن سخنان هاجسن هم نقل شده است.

در بعضی از مناطق عالم اسلام، بویژه در شبه قاره هند و پاکستان به برخی از صوفیان

عناصر عقلانی و اجتماعی اهل تسنن تماس و آشنایی داشته‌اند. در مواردی بویژه در دوره قبل از قرن چهارم هجری، حتی مشکل است که قضاوت کنیم که فلان نویسنده شیعی یا سنی بوده است؟ هر چند که در همان زمان نیز، حیات معنوی و دینی هر دو فرقه، هر یک، رنگ و بوی ویژه خود را داشته است.

در چنین محیط و شرایطی که هنوز انعطاف‌پذیر بود و به تعصب نگراییده بود، آن عناصر باطنی اسلامی که شیعیان باور ویژه خود می‌دانند، در جهان تسنن هم نمایان‌گر باطنی‌گرایی اسلامی بود. در این باب، نمونه‌ای برتر از علی بن ابی طالب (ع) یافت نمی‌شود. تشیع را می‌توان اسلام علی بن ابی طالب (ع) نامید، همو که از نظر شیعیان، پس از رحلت حضرت خاتم (ص)، هم مرجع معنوی و هم مرجع دنیوی مؤمنان می‌باشد. در عالم تسنن تقریباً همه سلسله‌های صوفیان، نسب معنوی خود را به آن حضرت ختم می‌کنند و او را پس از پیامبر خاتم، برترین مرجع معنوی مؤمنان می‌دانند.<sup>۱</sup> حدیث مشهور «انا مدینه العلم و علی بابها»<sup>۲</sup> را که صراحتاً بر نقش علی (ع) در باطنی‌گرایی اسلامی دلالت دارد، هم شیعیان و هم اهل سنت باور دارند، اما صوفیان اهل سنت، خلافت روحانی علی (ع) را عقیده اختصاصی شیعه نمی‌دانند؛ بلکه آن را مستقیماً با خود باطنی‌گرایی اسلامی ارتباط می‌دهند.

→ بر می‌خوریم که نسبت به امامان شیعی بویژه علی (ع) و حسین (ع) در حد دیگر شیعیان ارادت و اخلاص می‌ورزند ولی مذهب فقهی آنان کاملاً سنی است.

1. See : F.Schuon, 'De la tradition monothéiste', *Etudes Traditionnelles*, 1933, p.257

۲. [از جمله مأخذ این حدیث در کتب اهل سنت با عبارت «انا مدینه العلم و علی بابها فمن اراد العلم فلیأت الباب» است که در الکامل ابن اثیر و الکبیر طبرانی و مستدرک حاکم به روایت ابن عباس و همچنین در کامل ابن اثیر به روایت جابر از پیامبر خاتم (ص) آمده است (نک: الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، لامام جلال‌الدین انس بن ابی بکر السیوطی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ش ۲۷۰۵، ص ۶۱-م]

با این حال، احترامی که شیعیان و صوفیان به‌طور یکسان برای علی (ع) قائل‌اند، نشان‌دهنده ارتباط وثیق تشیع و تصوف می‌باشد. تصوف دارای شریعت (مذهب فقهی ویژه) نیست و سلوکی روحانی است که در کنار یکی از مذاهب فقهی از قبیل مالکی یا شافعی مورد عمل قرار می‌گیرد ولی شیعه هم شریعت (مذهب فقهی) و هم طریقت ویژه خود را دارا است و فقط در بعد طریقت است که در بسیاری از موارد با تصوف همانندی دارد. چنانکه برخی از سلسله‌های صوفیه از قبیل نعمه‌اللهیه، در هر دو عالم تشیع و تسنن پیرو داشته است. اما علاوه بر آن، شیعه هم در جنبه شریعت و هم در جنبه کلامی، دارای عناصر باطنی است که آن را هم‌تراز تصوف قرار می‌دهد. فی الواقع، تشیع، حتی در بعد ظاهری تعالیمش، به مقامات عرفانی پیامبر (ص) و امامان توجه دارد. چنانکه در تصوف هم آن مقامات، غایت حیات معنوی می‌باشد.

ذکر چند مصداق و نمونه از ارتباطات گسترده و پیچیده تشیع با تصوف، برخی از نکاتی را که تاکنون مورد بحث قرار گرفته، روشن‌تر می‌سازد. در اسلام به‌طور عام و در تصوف به‌طور خاص، قدیس را ولی (مخفف ولی الله = دوست خدا) می‌نامند و تقدس را ولایت می‌دانند. چنانکه قبلاً ذکر شد، در تشیع همه وظیفه و نقش امام با قدرت و وظیفه ولایت ملازم است و ولایت کاملاً مرتبط و هم‌ریشه با ولایت است<sup>۱</sup> و برخی این دو اصطلاح را مترادف می‌دانند. به هر حال، بر حسب دیدگاه تشیع، پیامبر اسلام (ص) چون دیگر پیامبران علاوه بر وظیفه و قدرت آوردن احکام الهی (نبوت و رسالت)، دارای قدرت هدایت معنوی و ارشاد (ولایت) نیز بوده است و این قدرت به فاطمه (س) و علی (ع) و از طریق آن دو، به امامان منتقل شده است. از آن جا که امام همواره زنده

1. See H. Corbin, *L'Imam caché et la rénovation de L'homme en théologie shi'ite*, *Eranos-Jahrbuch*, 1960, pp. 87 ff.

است، از این رو این وظیفه و قدرت همیشه در این جهان پا برجا است و می تواند هدایت کننده آدمی به حیات معنوی باشد. «دایره ولایت» که پس از «دایره نبوت» می آید تا امروز باقی است و بقا و تداوم طریق باطنی را در اسلام تضمین می کند.<sup>۱</sup>

ولایت نیز به همان معنای ولایت، با حضور معنوی همیشگی در اسلام ارتباط دارد و آدمی را قادر می سازد تا حیات معنوی را تحقق بخشیده، به مقام تقدس نائل گردد. به همین دلیل، بسیاری از صوفیان، از زمان حکیم ترمذی به بعد، به این بعد و بخش محوری تصوف توجه بسیار کرده اند.<sup>۲</sup> یقیناً مابین تشیع و تصوف در مورد اینکه قدرت ولایت چگونه و از طریق چه کسی اعمال می شود و اینکه خاتم ولایت کیست، اختلاف نظر وجود دارد.<sup>۳</sup> ولی مع الوصف، تشابه اعتقادی مابین تشیع و صوفیان در خصوص این نظریه بسیار شگفت انگیز است و مستقیماً از این واقعیت نتیجه می شود که هر دو مشرب فکری، از طریق مذکور و بدین عنوان با باطنی گرایی اسلامی ارتباط یافته اند و این باطنی گرایی چیزی جز ولایت یا ولایت - که هم در منابع شیعی و هم در منابع صوفیان اهل سنت آمده - نیست.

یکی از آداب و رسوم صوفیان، به صورتی نمادین با مسئله ولایت

۱. در باب ادوار ولایت و نبوت بنگرید:

S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, pp.87 and 161: and H. Corbin, *op.cit.*

۲. حکیم ترمذی اثر عظیم خود را با عنوان ختم الاولیاء به این مسئله اختصاص داده است و ابن عربی و صوفیان متأخر، بسیار از او تأثیر پذیرفته اند. کتاب ختم الاولیاء را اخیراً عثمان یحیی تصحیح و به چاپ رسانده است.

۳. ابن عربی و به تبع او داوود قیصری، عیسی (ع) را خاتم ولایت مطلقه می دانند و ابن عربی تلویحاً خود را خاتم ولایت خاصه معرفی می کند، در صورتی که عموم شیعیان این مقامات را ویژه علی (ع) دانسته اند. در این مسئله ظریف، باید به تمایز مابین خاتم ولایت مطلقه و خاتم ولایت خاصه یا خاتم ولایت محمدیه توجه شود. در هر صورت، این اعتقاد، حلقه اتصال ابن عربی حتی با سید حیدر آملی، پیرو متعصب شیعی او است.

ارتباط نزدیک دارد و خاستگاه آن با ولایت در تشیع بسیار نزدیک است. این رسم، پوشیدن خرقه و خرقه دادن پیر به مرید، به عنوان نماد انتقال آموزه‌های معنوی و فیض خاص، همراه با ولایت و تشرف به سلوک، می‌باشد. هر مقام و مرتبه‌ای از وجود سالک مانند خرقه یا پرده‌ای، حجاب و مانع مرتبه مافوق آن است زیرا به‌طور نمادین مرتبه برتر باطن ملازمه بیشتری دارد. خرقه صوفی نماد انتقال قدرت معنوی است و مرید را قادر می‌سازد تا فراتر از مقام هشیاری روزانه‌اش به تأمل پردازد. در اثر گرفتن خرقه یا حجاب، به صورتی نمادین، او قادر می‌شود تا حجاب و مانع درونی بین خود و خداوند را به دور افکند.

عمل پوشیدن و انتقال خرقه و معنی این رسم، همچنانکه ابن خلدون تصریح کرده، با تشیع رابطه دارد. بر طبق حدیث مشهور کساء، حضرت خاتم (ص)، دخترش فاطمه (س) و علی (ع) و حسن (ع) و حسین (ع) را فرا خواند و همه را در زیر یک ردا (کساء) نشانید.<sup>۱</sup> این ردا به صورت نمادین به معنای آن است که ولایت کلیه محمدیه به ولایت جزئیة فاطمیه و از طریق او به امامان از نسل او منتقل شده است. در یکی از احادیث مشهور شیعی، ارجاعی مستقیم به نماد باطنی خرقه پوشی وجود دارد. به دلیل اهمیت و زیبایی آن، متن کامل حدیث در اینجا نقل می‌گردد: «... از پیامبر خاتم (ص) روایت شده که فرموده‌اند: وقتی به معراج برده شدم، به بهشت در آمدم. در میانه بهشت قصری از یاقوت سرخ دیدم جبرئیل در آن قصر را به رویم گشود و من داخل شدم. در میانه آن، خانه‌ای بود که از مروارید سفید ساخته شده بود. به درون آن وارد شدم. در میانه آن صندوقی از نور بود که با قفلی نوری، در آن بسته شده بود. از جبرئیل پرسیدم این صندوق چیست و درون آن چه چیزی است؟ جبرئیل پاسخ

۱. این حدیث در منابع مختلف شیعی به صورتهای مختلف روایت شده است از جمله در غایة المرام، تهران، ۱۳۷۲، از ص ۲۸۷ به بعد.

داد: یا حبیب‌الله در آن «سرالله» است که خداوند آن را فقط برای کسی می‌گشاید که دوستش دارد. به او گفتم: آن را برایم بگشای، پاسخ داد: من بنده‌ای هستم که از او امر الهی تبعیت می‌کنم. از خدایت بخواه تا اجازه گشودن آن را اعلام فرماید. لذا از خداوند اجازه خواستم. از عرش الهی ندا آمد: ای جبرئیل، در آن [صندوق] را بگشای و جبرئیل چنان کرد. درون صندوق، فقر روحانی و مرقع بود. پرسیدم: این فقر و مرقع چیست ؟ ندای آسمانی پاسخ داد: «ای محمد، این دو را از زمانی که آفریده‌ام، برای تو و امت تو برگزیده‌ام و این دو را جز به کسی که دوستش دارم، عطا نمی‌کنم و تاکنون عزیزتر از این دو را خلق نکرده‌ام». سپس پیامبر اکرم فرمودند: «خداوند متعال فقر و مرقع را برای من اختیار کرد، در حالی که این دو عزیزترین امور در نزد اوست. پیامبر به سوی خداوند توجه کرد و پس از بازگشت از معراج به دستور و اجازه خداوند خرقه را بر علی (ع) پوشانید. علی (ع) آن را بر تن کرد و وصله‌های بی شمار بر آن دوخت تا آن حد که فرمود: «براین خرقه آن قدر وصله زده‌ام که در برابر وصله‌زن خجلت زده شده‌ام». علی (ع) به فرزندش امام حسن (ع) امر فرمود پس از مرگش آن را بر تن کند و پس از او حسین (ع) سپس اخلاف حسین (ع) تا حضرت مهدی (ع)، آن را بر تن کرده‌اند. آن خرقه تاکنون نزد مهدی (ع) باقی مانده است.»<sup>۱</sup> ابن‌ابی‌جمهور همانند مفسران شیعی دوره‌های بعد در مورد این حدیث می‌افزاید: خرقه‌ای که صوفیان از طریق انتقال دریافت کرده و می‌پوشیدند، به ردای حدیث کساء ارتباطی ندارد بلکه صوفیان با دریافت و پوشیدن خرقه از اوصافی که پیامبر پوشانید، تأسی می‌کنند و با

۱. ابن‌ابی‌جمهور، کتاب‌المجلی، تهران، ۱۳۲۹، ص ۳۷۹. این حدیث را با اختلاف جزئی بسیاری از عرفای شیعی و صوفی نقل کرده‌اند. برای مثال بنگرید به: محمدعلی سبزواری، تحفة‌العباسیه، شیراز، ۱۳۲۶، صص ۹۳-۹۴. بسیاری دیگر از نویسندگان شیعی و سنی از قبیل ابن‌ابی‌الحدید، میثم البحرانی و سید حیدر آملی نیز به این حدیث ارجاع داده‌اند. (نگ: الشیعی، الصلة بین‌الصوف و الشیع، ج ۲، ص ۱۱۷).



این عمل به قدر وسع خود می‌خواهند به اسرار الهی آگاهی یابند که خرقة نماد آن است.

کل مسئله ولایت و خرقة‌ای که نماد آن است، به مهم‌ترین عنصر مشترک مابین تصوف و تشیع یعنی وجود نوعی معرفت و تعلیم باطنی دلالت آشکار دارد. استفاده از شیوه تأویل یا تفسیر باطنی در فهم قرآن کریم و فهم «کتاب تکوین» (Cosmic text) و اعتقاد به مراتب و درجات معانی وحی که تصوف و تشیع در آن اتفاق نظر دارند، بر بنیاد این باور به معرفت و تعلیم باطنی استوار است. وجود ولایت هم به تشیع و هم به تصوف ویژگی باطنی و عرفانی می‌بخشد و از این رو آموزه و شیوه خاص تعلیم موجود در هر دو مشرب، طبیعی می‌نماید.

مفهوم امام در تشیع با مفهوم ولایت هم پیوندی بسیار نزدیک دارد، چرا که امام کسی است که دارای قدرت و مرتبه ولایت است. نقش امام در تعالیم شیعه نقشی محوری است و ما در این مجال نمی‌توانیم به همه فروع و لوازم آن پردازیم.<sup>۱</sup> اما بسیار اهمیت دارد که به وظیفه او به عنوان هادی معنوی اشاره شود، همان نقشی که کاملاً با وظیفه‌ای که صوفیان برای «پیر» قائل‌اند نزدیک است. هر فرد شیعی در پی مواجهه با امام خویش است و آن امام جز هادی روحانی باطنی نیست، تا آن جا که برخی از صوفیان شیعی مذهب از «امام وجودک» سخن می‌گویند. با صرف نظر از وظایف تکوینی و تشریحی امام، نقش و وظیفه ولایت او به عنوان هادی معنوی در تشیع شبیه وظیفه پیر در تعالیم صوفیان است.

در واقع، دقیقاً همان گونه که در تصوف هر پیری با قطب زمان خود رابطه دارد، در نظرگاه شیعه نیز، همه کارکردهای معنوی در هر عصری با

۱. در خصوص نقش امام در معنویت تشیع به بسیاری از آثار هانری کربن در *Eranos-Jahrbuch* مراجعه شود، بویژه نگ:

'L'Imam cache et la rénovation de l'homme en théologie Shiite', and 'pour une morphologie de la spiritualité Shiite'. *Eranos-Jahrbuch*, vol. XXIX. 1961.

امام آن زمان ارتباط درونی دارد. اعتقاد به امام به عنوان «قطب عالم امکان» با مفهوم قطب در تصوف تقریباً همسانی دارد، چنانکه سید حیدر آملی صراحتاً می‌گوید: «قطب و امام، دو عبارت ولی به یک معنی هستند و بر یک فرد دلالت می‌کنند»<sup>۱</sup> تفسیر و برداشتی که ابن عربی از آموزهٔ انسان کامل دارد<sup>۲</sup>، با اعتقاد شیعه به قطب و امام همانندی بسیار دارد. همچنین عقیدهٔ مهدویت آن‌گونه که مشایخ صوفی متأخر به بسط و تکمیل آن پرداختند، با عقیدهٔ شیعیان تشابه دارد. مبنای همهٔ این تعالیم و غایت آن‌ها، حقیقتی باطنی و یکسان یعنی حقیقت محمدیه است، که مورد باور تصوف و تشیع می‌باشد.<sup>۳</sup> در این زمینه، احتمالاً صوفیان در مرحلهٔ تدوین و قاعده‌مندی نهایی این عقیده، مستقیماً از شیعه تأثیر پذیرفته‌اند.<sup>۴</sup>

1. Sayyid Haydar Amuli, *La philosophie Shi'ite*, P.233;

همچنین به نقل از کامل الشیبی، *الفکر الشیعی و الفزعات الصوفیه*، بغداد، ۱۹۶۶، ص ۱۲۳.  
۲. در خصوص این اعتقاد صوفیان به کتاب *الانسان الکامل* نوشتهٔ جیلی مراجعه شود و همچنین نگ:

R.Guenon, *Symbolism of the Cross*, trans. by A.Macnab, London, 1958.

۳. حقیقت محمدیه: «مقام انسان کامل یا به تعبیر ابن عربی و اتباع او، حقیقت محمدیه، آن جانب وجود انسان است که زیدهٔ کاینات یا غرض اصلی از آفرینش است. این حقیقت انسانی در تاریخ از آدم شروع می‌شود و در هر یک از پیامبران ادامه می‌یابد و در وجود پیامبر اسلام به صورت نبوت و ولایت، ظهورات این حقیقت به کمال می‌رسد و صوفیان عقیده دارند که انسان کامل یا حقیقت محمدیه پس از پیامبر اسلام در هر یک از اولیاء و اقطاب تصوف نیز ادامه دارد و شیعه نیز به گونه‌ای این نظریه را در مورد امامان خویش معتقد است و بر آن است که نور محمدی از ازل، از آدم در سیر و حرکت خویش بوده و در هر یک از پیامبران تجلی داشته تا به پیامبر خاتم رسیده و پس از او در یک یک امامان به ترتیب تاریخی ظهور کرده است. به همین دلیل شیعه منکر آن است که در سلسله نسب حضرت رسول (ص) از آدم تا پیامبر (ص) کسی آلوده کفر و عصیان شده باشد. این اندیشه یکی از اساسی‌ترین زمینه‌های تفکر در تشیع و تصوف است و بویژه پس از ابن عربی شیوع بسیاری دارد» (شفیعی کلکنی، *محمدرضا، تازیانه‌های سلوک*، ص ۱۹۳).

۴. الشیبی در *الصله... ج ۲*، صص ۵۲-۵۳ می‌نویسد که ابن عربی در تدوین نهایی اعتقادش به حقیقت محمدیه، وحدت وجود و مهدی (ع)، از منابع شیعی بهره گرفته است.

آموزه مشترک دیگری که شیعه و صوفیه - البته با اختلاف در جزئیات - باور دارند، نور محمدیه و سلسله ولایت است. شیعه به نوری ازلی (Primordial Light) اعتقاد دارد که از پیامبری به پیامبری دیگر رسیده و از طریق خاتم الانبیاء به امامان منتقل گردیده است. این نور نگهدارنده پیامبران و امامان از ارتکاب گناه و موجب عصمت و مایه افاضه معرفت اسرار الهی به آنان می‌باشد. به منظور نیل به این معرفت، آدمی باید از طریق امام - که پس از پیامبر خاتم (ص) واسطه بین او و خدا در موضوع طلب معرفت الهی است - به آن نور دست یابد. به همین شیوه در تصوف نیز، برای رسیدن به طریقی که شناخت سلوک معنوی را میسر می‌کند، فرد باید به سلسله‌ای از اولیاء پیوندد که نسب معنوی آنان به پیامبر (ص) ختم می‌شود، تا آنکه برکت الهی از منبع وحی و از آن طریق به وجود سالک سریان یابد. این سلسله معنوی که مبتنی بر تداوم حضور و فیض معنوی است به عقیده «نور محمدیه» در تشیع شباهت بسیار دارد. صوفیان متأخر خود درباره این نور سخن گفته‌اند. اعتقاد شیعه به نور محمدیه و باور صوفیان به ضرورت سلسله معنوی، در تعالیم آغازین شیعه، بویژه در آموزه‌های امام جعفر صادق (ع) به یکدیگر می‌پیوندند و مانند موارد دیگر، سرمنشأ آن همان تعالیم باطنی اسلام می‌باشد.<sup>۱</sup>

بالاخره در مقایسه مابین آموزه‌های شیعی و صوفیان باید به موضوع مقامات روحانی و عرفانی نیز اشاره شود. با بررسی و مطالعه حیات پیامبر خاتم (ص) و امامان، فی‌المثل در مجموعه شیعی بحارالانوار، در می‌یابیم که روایات موجود بیش از هر چیزی بر مقامات باطنی آن بزرگان مبتنی است. در دیدگاه شیعه، غایت زندگی دینی، تأسی به حیات پیامبر (ص) و امامان و نیل

۱. در مورد آموزه‌های امام جعفر صادق (ع) در این باب آن گونه که هم به شیعه و هم به تصوف مربوط است نگ:

به مراتب و مقامات درونی آنان می‌باشد. گرچه برای اکثر شیعیان، نیل به مقامات مذکور فقط بالقوه می‌ماند ولی خواص همواره بدان آگاهی کامل داشته‌اند. هدف غایی کوشش‌ها در عبادات شیعی که بر مبنای آن کل ساختار روحانی تشیع بنیاد نهاده شده، رسیدن به مقامات معنوی پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) است که سرانجام به وصال حق می‌انجامد.

به هر حال آرمان صوفیه نیز که وصال و اتحاد با خدا است، جز با طی مقامات و احوال - که موضوع بسیار شاخص رسالات کلاسیک عرفانی است - قابل حصول نیست و حیات معنوی صوفی نیز بر اساس نیل به آن مقامات و احوال بنیاد نهاده شده است، با اینکه رسیدن به آن مقامات و احوال مقصود بالذات نیست و مقصد اعلا صوفی، جست‌جوی ذات متعال حق تعالی است. البته در تصوف، تقریباً همه اعضای سلسله به منازل و مقامات عرفانی وقوف دارند ولی در میان شیعیان، فقط خواص بدان آگاه‌اند. و این وضعیت شگفت‌آور نیست چرا که تصوف بدین لحاظ روش سلوک معنوی خواص [اهل سنت] است در حالی که تعالیم تشیع از نظر همه پیروان این مذهب شامل هم جنبه ظاهری و هم جنبه باطنی است و عوام و خواص شیعی بدان باور دارند. با وجود این، در معنای خاصی که شیعه برای منازل و مقامات حیات معنوی پیامبر (ص) و امامان در روایات خود قائل است، همانندی شگفت‌انگیزی با اعتقاد صوفیان در این باب دیده می‌شود. و هر دو دیدگاه، به یک حقیقت - یعنی باطنی‌گرایی اسلامی و جنبه عملی و تحقق‌پذیر مربوط به مقامات عرفانی - ارجاع می‌دهند.

با توجه به چند نمونه ذکر شده در خصوص ارتباط تشیع با تصوف در اصول اعتقادات، اکنون باید به اختصار در این مورد به بحث پردازیم که این رابطه چگونه در تاریخ اسلامی نمود یافته و ظاهر شده است.<sup>۱</sup>

۱. این مسئله‌ای بسیار غامض است که در این جا فقط می‌توان به اختصار بدان پرداخت.

## ب- ارتباطات تاریخی

در دورهٔ حیات امامان (ع)، از امام اول تا امام هشتم، شیعیان رابطهٔ بسیار نزدیکی با صوفیان داشته‌اند و روایات و مکتوبات آنان در بردارندهٔ گنجینهٔ عرفان اسلامی است. از جملهٔ آن آثار می‌توان از نهج البلاغهٔ علی (ع)،<sup>۱</sup> که یکی از فراموش‌شده‌ترین کتب مسلمین در مطالعات معاصر اسلام شناسان مغرب زمین بوده و همچنین صحیفهٔ سجادیهٔ امام چهارم (ع) معروف به «زبور آل محمد (ص)» و اصول کافی کلینی (جامع احادیث

→ دو اثر کامل الشیبی (الصلة بین التصوف و الشیع و الذکر الشیعی و الزعات الصوفیه) نگاهی جامع و مطلوب به این موضوع دارد، اما حتی این دو اثر محققانه، عمدتاً به اقالیم مرکزی جهان اسلام توجه کرده، در حالی که سرزمین‌های مغرب و بخش‌های بسیاری از آسیای مرکزی و بویژه هند را از نظر دور داشته است، در صورتی که در این مناطق ارتباط بین تشیع و تصوف منجر به نتایج بی‌ظنری شده است که باید مورد مداقه قرار گیرد.

۱. بسیاری از خاورشناسان مغرب‌زمین به بهانهٔ اینکه نهج البلاغه از آن علی (ع) نیست، بلکه بر خامهٔ گردآورندهٔ آن، سید شریف رضی، پدید آمده، آن را مرجعی غیر معتبر دانسته و مورد توجه قرار نداده‌اند، در صورتی که اولاً بسیاری از سخنان نهج البلاغه در آثار قبل از سید رضی دیده می‌شود. ثانیاً سخنان علی (ع) با مکتوبات بسیاری که از سید رضی باقی‌مانده از نظر سبک‌شناسی تفاوت دارد. ثالثاً کیفیت ذاتی خود نهج البلاغه بستنهایی تضمین سرمنشأ آسمانی آن است. امروزه بسیاری از آثار با ویژگی کاملاً معنوی وجود دارند که صرفاً با مجعول دانستن آن‌ها، یا با تردید در سندیت و اعتبارشان به کناری نهاده می‌شوند، در حالی که ارزش ذاتی محتوای آن‌ها مورد توجه و تدقیق و داوری قرار نمی‌گیرد. چند سال پیش در نشست‌های که عارف و مثاله شهیر شیعه علامه سید محمد حسین طباطبایی (ره) و پروفیسور هانری کرین حضور داشتند، کرین از علامه در مورد اینکه نهج البلاغه از علی (ع) است یا خیر، سؤال کرد. علامه چنین پاسخ داد: «برای ما کسی که نهج البلاغه را نگاشته است، امام است حتی اگر یک قرن پیش زندگی کرده باشد». در هر صورت این مسئله قابل بررسی است که چرا با وجود بحث‌های کاملاً ناقص تاریخی، که به هیچ وجه بر عدم اعتبار تاریخی نهج البلاغه دلالت ندارد، نهج البلاغه که پس از قرآن و روایات پیامبر بیشترین ارج و احترام را در میان شیعیان دارد و به عنوان نمونهٔ اعلائی فصاحت و بلاغت، بسیاری از نویسندگان مشهور عرب از قبیل کردعلی و طه حسین را آموزش داده که چگونه به عربی فصیح و بلیغ بنویسند، تا این حد مورد غفلت و بی‌توجهی قرار گرفته است.

امامان) نام برد که مبنا و مستند شرح کامل عرفان اسلامی و تفاسیر عرفانی دوره‌های بعد بوده‌اند. هرچند، چنانکه ماسینیون نشان می‌دهد، همه اصطلاحات تخصصی مراجع و آثار شیعی مذکور، از همه جهات با اصطلاحات صوفیان دوره نخست یکسان نیست، ولی آموزه‌ها و تفاسیر معنوی آن‌ها، در اساس مشابه مضامین رسالات کلاسیک صوفیان می‌باشد.

در طول این دوره از حیات امامان، مابین امامان و بعضی از بزرگان صوفیه نخستین، رابطه و تماس صمیمانه‌ای وجود داشته است. حسن بصری و اوّس قرنی از مریدان و شاگردان علی (ع) بوده‌اند. ابراهیم ادهم، بشر حافی و بایزید بسطامی با حلقه (مریدان) امام جعفر صادق (ع) در ارتباط بوده‌اند و معروف کرخی، صحابی نزدیک امام رضا (ع) بوده است. بعلاوه، نخستین صوفیان، پیش از آنکه به این عنوان مشهور شوند به عنوان زهاد معروف بوده‌اند و بسیاری از آنان با امامان رابطه داشته و در زهدورزی به امامان تاسی می‌جستند. در کوفه افرادی از قبیل کمیل، میثم تمار، رشیدالحجری که همگی آنان را از صوفیان و زهاد نخستین به شمار آورده‌اند، از صحابه و پیروان امامان شیعه بوده‌اند. قبل از آنان، اصحاب صفّه از قبیل سلمان فارسی، ابوذر، عمار یاسر هم از اقطاب صوفیان متقدم بوده‌اند و در عین حال از نخستین شیعیان به شمار می‌روند.<sup>۲</sup>

رابطه آشکار امامان شیعی با صوفیان فقط پس از امام هشتم دیگر ادامه نیافته است. البته این سخن بدان معنی نیست که امامان همانند بعضی از ظاهرگرایان شیعی علیه صوفیه موضع‌گیری کرده باشند، بلکه به

1. See especially his *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954, and *Recueil de textes in édits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929 .

۲. علامه طباطبایی (ره) در کتاب شیعه در اسلام. (صص ۱۵۲-۱۵۰) رابطه مابین امامان و نسل اول زهاد را - که بعداً با عنوان صوفیان اشتهار یافتند - مورد بحث قرار داده‌اند.

دلیل شرایط خاص حاکم بر زمان، در خصوص این مسائل سکوت کرده بودند. با توجه به موارد مذکوره، امام رضا (ع) واپسین حلقه اتصال آشکار بین تصوف و امامان شیعه بوده است و لذا طالبان سلوک تا امروز، آن حضرت را امام ولایت دانسته‌اند و بسیاری از ایرانیان که در پی یافتن پیر روحانی و ورود به سیر و سلوک صوفیانه هستند، به زیارت آرامگاه او در مشهد رفته و در این راه (یافتن پیر) از او استمداد می‌جویند. از این‌رو نقش امام هشتم در سلسله‌های صوفیان شیعه تا امروز اهمیت بسیاری داشته است.

پس از امامان، تشیع و تصوف هر یک راه و شیوه خاص خود را در پیش گرفته و تا حدودی از یکدیگر فاصله گرفتند. در طول این دوره بر خلاف زمان حیات امامان، شیعه بتدریج نقش سیاسی بیشتری را به عهده گرفت ولی غالب صوفیان، دست کم در قرون سوم و چهارم هجری، بکلی از فعالیت‌های سیاسی و مظاهر دنیوی دست شستند و کناره‌گیری کردند. با وجود این، بعضی صوفیان از قبیل حلاج بدون تردید شیعی بودند یا گرایش شیعی داشته‌اند و مابین صوفیان با شیعیان بویژه شیعیان اسماعیلی رابطه خاص وجود داشته است و رسائل اخوان الصفا نیز ارجاعات صریحی به تصوف دارد. نویسندگان رسائل مذکور را اگر بتوانیم بگوئیم حتماً اسماعیلی بودند ولی یقیناً می‌توانیم ادعا کنیم که زمینه و خاستگاه شیعی داشته و بعدها با اسماعیلیه مرتبط شده‌اند.<sup>۱</sup> در مورد ارتباط شیعیان امامیه با صوفیان نیز قرائنی وجود دارد. ابن بابویه متکلم مشهور شیعی از حلقه ذکر صوفیان یاد می‌کند و سید شریف مرتضی، صوفیان را شیعیان حقیقی نامیده است.<sup>۲</sup> ارتباط تصوف و تشیع در خصوص اصناف، انجمن‌ها و سلسله‌های مختلف «فتیان» هم نمود داشته است زیرا از سویی آنان در محیطی شیعی با ارادت ویژه به علی (ع) رشد کرده و برخاسته‌اند و

1. S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, chapter I.

۲. الشیبی، الفکر الشیعی، صص ۷۳ به بعد.

از سویی دیگر بسیاری از آنان به سلسله‌های خاص صوفیان پیوسته، از آن طریق در قالب طریقه‌های اهل حرف و پیشه صوفیه گسترش یافته‌اند. پس از حمله مغول نیز، ارتباط نزدیک تشیع با تصوف به طرق مختلف وجود داشت. برخی از اسماعیلیه که مغلوب قدرت مغول شده بودند، به فعالیت‌های پنهانی روی آورده، بعدها به سلسله‌های از پیش موجود صوفیان پیوستند یا انشعابات جدیدی در سلاسل صوفیان پدید آوردند. همچنین از قرن هفتم تا قرن دهم هجری، تصوف درون جماعات رسمی شیعه امامیه نیز شروع به رشد و گسترش نمود. در طول این دوره، برای نخستین بار بعضی از علما و فقهای شیعه امامیه به عناوین متألّه، عارف و صوفی ملقب گردیدند و برخی از آنان بخشی از آثار مکتوب خود را به بحث در باب آموزه‌های صوفیان اختصاص دادند. کمال‌الدین میثم بحرانی در قرن هفتم، تفسیری بر نهج‌البلاغه نوشت و در ضمن آن معانی عرفانی آن را شرح داد. رضی‌الدین علی بن طاووس، عالم برجسته، برخاسته از خانواده‌ای مشهور از علمای شیعی، نیایش‌هایی با مضامین عرفانی تألیف کرد. علامه حلی، شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی، شخصیت بسیار مؤثر در گسترش تشیع در ایران، آثار ارزشمند و معتبری با صبغه عرفانی دارد. در مدت کوتاهی پس از علامه حلی، یکی از بزرگ‌ترین متکلمان شیعی این دوران، یعنی سید حیدر آملی می‌زیست. وی پیرو مشرب عرفانی ابن عربی بود و کتاب جامع‌الاسرار او، برجسته‌ترین اثر عرفانی شیعی به شمار می‌رود که در آن به ارتباط فلسفی مابین تشیع و تصوف توجه کرده است.<sup>۱</sup> سید حیدر آملی معتقد بود که هر شیعی حقیقی صوفی و هر صوفی حقیقی شیعی است. گرایش به تقریب تصوف و تشیع در قرن نهم در آراء شخصیت‌هایی از

۱. این اثر ماندگار را نخستین بار هانری کربن و عثمان یحیی با عنوان *La Philosophie Shi'ite* با مقدمه‌ای طولانی در باب احوال و افکار او به طبع رسانیدند. (فصل ششم، یادداشت ۸ کتاب ملاحظه شود).



قبیل حافظ رجب البرسی، مصنف رساله مشارق الانوار، و ابن ابی جمهور که کتاب المجلی او شالودهٔ این ساختار جدید ادبیات عرفانی شیعی است، دیده می‌شود. همچنین کمال‌الدین حسین بن علی ملقب به واعظ کاشفی اگر چه صوفی سنی پیرو سلسلهٔ نقشبندیه بوده ولی آثاری مانند روضه الشهداء را تألیف کرده است که با استقبال کم نظیر شیعیان مواجه گردیده است. آیین روضه‌خوانی شیعیان در یادکرد شهادت امام حسین (ع) و دیگر اهل بیت پیامبر (ص) از نام کتاب او برگرفته شده است. همهٔ چهره‌های مذکور در ایجاد زمینهٔ فکری ظهور صوفیان بر بنیاد آراء صوفیه و شیعه، تأثیر گذار بوده‌اند.

مسئله قابل توجه در این دوره گسترش و توجه ویژه به آثار ابن عربی در ایران بویژه در جماعات شیعی است.<sup>۱</sup> همه می‌دانند که ابن عربی سنی و پیرو مذهب کلامی ظاهریه بوده ولی مشهور است که وی رساله‌ای در مناقب دوازده امام شیعیان نوشته و آن رساله در میان شیعیان اشتهار و مقبولیت فراوانی یافته است.<sup>۲</sup> نوعی احساس تجاذب و نیاز متقابل آثار ابن عربی با تعالیم شیعه موجب شده است که اندیشه‌های محی‌الدین با عرفان شیعی براحتی تلفیق و کامل گردد. عارفان شیعی از قبیل سعدالدین حمویه، عبدالرزاق کاشانی، ابن ترکه، سید حیدر آملی و ابن ابی جمهور همانند بسیاری دیگر از عرفای این دوره کاملاً ناقل و حامل تعالیم ابن عربی بوده‌اند. بجز فیلسوفان و حکمای شیعی که اوج آن در آراء و آثار ملاصدرا و پیروان مکتب او دیده می‌شود.

از قرن هفتم تا قرن دهم همچنین نهضت‌های دینی و صوفیانه وجود داشته‌اند که زمینه ساز ارتباط و نزدیکی تصوف با تشیع بوده‌اند. فرقه‌های افسراطی حروفیه و مشعشعه مستقیماً از محیط‌های شیعی - صوفی

۱. به فصل قبل این کتاب مراجعه شود.

۲. در ایران این اثر، با عنوان مناقب، به زبان فارسی ترجمه و شرح شده است نگ: موسی خلخالی، شرح مناقب محی‌الدین بن عربی، تهران، ۱۳۲۲.

برخاسته‌اند.<sup>۱</sup> سرانجام در این دوره، مهم‌تر از حضور این فرقه‌ها، رشد و گسترش سلسله‌های جدید صوفی در ایران بود که زمینه ظهور نهضت شیعی صفویه را فراهم کردند. در این خصوص دو سلسله مهم نعمه‌اللهیه و نوربخشیه از نظر ارتباط تشیع و تصوف اهمیت بسزایی داشته‌اند. شاه نعمه‌الله از سلاله پیامبر خاتم (ص)، اصالتاً اهل حلب و از نظر مذهبی احتمالاً سنی بوده است.<sup>۲</sup> طریقت این سلسله که قبل از شاه نعمه‌الله ولی کاملاً به سلسله شاذلیه وابسته بوده، پس از وی به سلسله‌ای کاملاً صوفی شیعی تبدیل شده و تا کنون به عنوان پرطرف‌دارترین سلسله صوفیه در عالم تشیع باقی مانده است، گرچه از رونق این طریقت در دوران صفویه بشدت کاسته شده بود، ولی دوباره در اوائل دوران قاجار کاملاً احیا گردید. مطالعه و بررسی آموزه‌ها و شیوه‌های این سلسله، که کاملاً همانند سلسله‌های صوفیانه در عالم سنی دارای نظام لازم برای یک سلسله است، نشان دهنده بارزترین نمود و جلوه سلسله بجای مانده صوفیه است که کاملاً شیعی و در فضای شیعی فعال است.

سلسله نوربخشیه که به وسیله محمدبن عبدالله ملقب به نوربخش از خطه قهستان ایران بنیاد گرفته بود، بویژه از این حیث قابل امعان نظر و توجه است که بنیادگذار آن می‌خواسته خود را مظهر اتحاد و ارتباط تشیع و تصوف معرفی کند و به نهضتش صبغه مهدویت ببخشد.<sup>۳</sup> گسترش این

۱. الشیبی، الفکر الشیعی...، صص ۲۴۴-۱۷۹ و ۳۲۷-۳۰۲.

۲. در خصوص حیات و آثار او بنگرید:

I. Aubin, *Materiaux pour 'a biographie de shah Nimatollah Wali Kermani*, Tehran-Paris, 1956

و همچنین مراجعه شود به آثار متعدد جواد نوربخش، قطب معاصر این سلسله، که اختصاصاً در مورد او نوشته و خانقاه نعمه‌اللهیه در دهه گذشته به طبع رسانیده است.

۳. در خصوص شیخ نوربخش و همچنین کیرویه و اهمیت آنان در ارتباط با تشیع ایرانیان به مقالات م. موله در

*Revue des études islamiques* از سال‌های ۱۹۵۹ تا ۱۹۶۳ مراجعه شود.

سلسله و نفوذ و اقتدار این شخصیت بزرگ، در ایجاد احترام خاص بسیاری از مسلمین نسبت به علی (ع) و علویان مؤثر بوده است. نوربخش، آشکارا مدعی بود که نهضت او تلفیقی از تشیع و تصوف است.<sup>۱</sup> رواج و گسترش آراء نوربخش نیز از عواملی بود که موجب تلفیق بین تشیع و نهضت‌های صوفیانه گردید که به حاکمیت صوفیان در ایران انجامید.<sup>۲</sup>

در قلمرو خلافت عثمانی، نیز ارتباط نزدیک تشیع و تصوف در سلسله بکتاشیه دیده می‌شود. بنیادگذار سلسله، حاج بکتاش خراسانی پس از گریختن از دست تاتارها، مریدان بسیاری از ایرانیان و ترکان آناتولی فراهم کرده، سلسله‌ای را بنیاد نهاد که در طول خلافت طولانی عثمانی کاملاً تأثیر گذار بوده‌اند.<sup>۳</sup> گرچه پس از رسمیت تشیع در ایران به وسیله صوفیان، شیعیان تحت قلمرو عثمانی‌ها مورد آزار بسیار واقع گردیدند ولی سلسله بکتاشیه همچنان تمایلات شدید شیعی خود را ابراز می‌کرد و در فضایی معنوی ادامه حیات می‌داد و هنوز می‌دهد، که کاملاً با فضای سلسله‌های صوفیه در عالم تشیع، تشابه داشت.

نیازی به تکرار و بیان مسلمات نیست که هسته اولیه قیام و ظهور صوفیان، طریقت شیخ صفی‌الدین اردبیلی بوده است.<sup>۴</sup> در این جا فقط به

۱. متن ادعای او در کتاب الشیعی، الفکر الشعی...، ص ۳۳۵ آورده شده است.

۲. در مورد سلسله‌های مختلف صوفیان در فضای شیعی ایران بنگرید:

M.Mole, *Les mystiques musulmans*, chapter IV.

۳. در مورد بکتاشیه و وابستگی آنان به تشیع بنگرید:

J.Brige, *The Bektaşlı Order of Dervishes*, London, 1937, chapter VI

۴. بسیاری از پژوهشگران از قبیل مینورسکی (Minorsky) توگان (Togan)، هنز (Hinz)، اوبین (Aubin) ساوری (Savory) و غیره بر حسب منابع معتبر تاریخی از قبیل عالم آرای عباسی و روضه‌الصفاء، به پژوهش در باب خاستگاه و زمینه‌های ظهور صوفیان پرداخته‌اند. برای مثال بنگرید:

ذکر این نکته بسنده می‌شود که نهضت سیاسی صفویان که از میان صوفیه برخاسته بود و موجب تأسیس سلسله حکومتی در ایران گردید، در منشاء و مبدأ صوفی و در باور شیعی بود و در نتیجه صفویان تشیع را به عنوان مذهب رسمی کشور اعلام کردند و از طرف دیگر دست کم در اوائل حاکمیت آنان به رشد و ترویج آراء صوفیه نیز پرداختند. از این رو در این دوره به طور طبیعی تعالیم شیعی که در آنها عناصر عرفان شیعی نقش مهمی داشت احیا گردید. البته کسانی چون میرداماد، میرفندرسکی، صدرالدین شیرازی، ملامحسن فیض، عبدالرزاق لاهیجی، قاضی سعید قمی، ملانعیما طالقانی و بسیاری دیگر از عارفان این دوره بیش از آنکه در حوزه عرفان از آنها نام برده شود، در زمره حکما و فلاسفه عصر صفوی به شمار می‌آیند.<sup>۱</sup> اما از آن جا که همه این شخصیت‌ها شیعی و در عین حال کاملاً از تعالیم عرفانی صوفیان آکنده بودند، لذا نمایانگر جنبه دیگری از ارتباط تصوف و تشیع به شمار می‌روند. همین وضعیت در مورد علمای برجسته شیعی این دوران که به سلوک صوفیانه پایبند بوده‌اند یعنی کسانی از قبیل بهاءالدین عاملی و محمدتقی مجلسی و همچنین مشایخ سلسله‌های منظم صوفیان از قبیل ذهبیه، نعمه‌اللهیه و صفویه، صادق است.<sup>۲</sup> شگفتا که در طول حاکمیت دودمان صفوی که

→ Z.V.Togan, Sur L'origines des safavids, Mélanges Louis Massignon, paris, 1957. vol. 3, pp. 345-57.

همچنین اثر زیر از نظر تحلیل تاریخی اهمیت ویژه‌ای دارد:

W. Hinz, Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert, Berlin, 1936.

۱. در خصوص این چهره‌ها بنگرید به مقالات دکتر سید حسین نصر با عنوان "مکتب اصفهان" و "صدرالدین شیرازی" در تاریخ فلسفه در اسلام، ویراسته م.م. شریف، ج ۲، مرکز نشر دانشگاهی و همچنین نگ:

H. Corbin, 'Confessions extatiques de Mir Damad', *Mélanges Louis Massignon*, pp. 331-78

۲. سید عبدالحجّت بلاغی، مقالات الحفاء فی مقامات شمس العرفاء.

خود از خاستگاه تصوف برخاسته بودند، سخت‌گیری شدیدی علیه طرائق صوفیه، آغاز شد و ادامه یافت. بخشی از علل این عکس‌العمل این بود که در نتیجه حمایت سلاطین از تصوف بسیاری از افراد غیر اصیل با اهداف دنیوی و مادی به تصوف گراییده بودند و علت دیگر آنکه بعضی از سلسله‌ها در عمل به احکام شرعی سهل‌انگاری می‌کردند. لذا بعضی از علمای مذهبی دوره صوفیه، علیه صوفیه رسالاتی نگاشتند، از جمله آنان ملامحمد طاهر قمی فوائد الدینیه فی الرد علی الحکماء و الصوفیه را تألیف کرد. ملامحمد باقر مجلسی، عالم و متکلم میرز شیعی هر چند چنانکه زادالمعاد او نشان می‌دهد کاملاً مخالف تصوف نبوده، بر حسب شرایط مجبور شد که حتی به انکار عقاید صوفیانه پدر خود برخیزد و علناً با صوفیه مخالفت نماید. در چنین اوضاع و احوالی تصوف در دوره دوم عصر صوفیه با مشکلات عدیده‌ای مواجه گردید و در این دوره حتی بعضی از حکمای وابسته به مکتب ملاصدرا شدیداً از سوی برخی از علما مورد مقابله قرار گرفتند. وضعیت مزبور باعث گردید که در حلقات مذهبی، تصوف از آن پس به عرفان تغییر نام دهد و از آن زمان تاکنون در جماعات و حوزه‌های دینی رسمی شیعیان می‌توان علناً به بحث و درس مسائل عرفانی پرداخت و از تصوف نمی‌توان سخن گفت. چرا که غالباً شیعیان تصوف را یادآور دراویش بی بند و بار و تن‌آسانی می‌دانند که به دستورات و احکام شرعی بی اعتنا هستند و در زبان فارسی آنان را قلندر مآب می‌نامند.

در دوره پس از حمله افغان و بنیادگذاری حکومت مقتدر نادرشاه، در حالی که تصوف در جماعات رسمی شیعی روتق نداشت، در هند فضای فرهنگی - اجتماعی مناسبی را به دست آورد. در قرن دوازدهم هجری معصوم علی شاه و شاه طاهر دکنی از سلسله نعمه‌اللهیه با هدف احیاء تصوف از دکن به ایران پای نهادند؛ گرچه بعضی از مریدان آنان از قبیل

نورعلی شاه و مظفر علی شاه به شهادت رسیده بودند.<sup>۱</sup> مع الوصف، پس از آمدن آنان، بویژه در دوره حکومت فتحعلی شاه قاجار، تصوف دیگر بار رونق گرفت و حتی محمدشاه و صدراعظم او حاج میرزا آغاسی به تصوف گرایش پیدا کردند. از این به بعد، سلسله‌های مختلف صوفیه بویژه شاخه‌های مختلف نعمة‌اللهیه، و نیز ذهبیه و خاکساریه، در ایران شیعی شکوفا شدند و رونق و رشد آنان تا زمان حاضر تداوم دارد. همچنین در زمان سلطنت سلسله قاجار، تعالیم عرفانی ابن عربی و صدرالدین شیرازی را کسانی از قبیل حاج ملاهادی سبزواری و آقا محمدرضا قمشه‌ای احیا کردند؛<sup>۲</sup> مکتب آنان هنوز رواج دارد.

امروزه در عالم تشیع، بویژه در ایران شیعی، سه گروه از عارفان و اهل معرفت قابل تفکیک و تقسیم بندی هستند: نخست کسانی که به شیوة سلسله‌های منظم صوفیان از قبیل نعمة‌اللهیه یا ذهبیه وابسته‌اند و شیوة سلوک عرفانی آنان به سلسله‌های صوفیه اهل سنت شباهت بسیار دارد. دوم، سالکانی که پیرو مرشدی خاص هستند و از پیر و ارشاد منظمی بهره گرفته‌اند، ولی مشایخ و مریدان، سلسله صوفیانه مشهور و نهادینه شده و سازمان داده شده و خانقاه رسمی ندارند. دسته سوم، از سالکان به مکاشفه عرفانی و تجربه احوال و الهام عارفانه نائل شده‌اند ولی مرشد انسانی خاصی دست‌گیر آنان نبوده است. از گروه آخر عده‌ای اویسی و عده‌ای خضری هستند.<sup>۳</sup> و بسیاری نیز از طریق امام که او نیز رهنمای

۱. در مورد این چهره‌ها بنگرید:

R.Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden persiens, Erster Teil: Die Affiliationen*, Wiesbaden, 1965, pp. 33 ff.

۲. سیدحسین نصر، «سبزواری» در تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲ و مقدمه ت. ایزوتسو بر شرح منظومه سبزواری با عنوان، «بنیاد حکمت سبزواری»، تصحیح مهدی محقق و ت. ایزوتسو، تهران، ۱۹۶۹.

۳. در خصوص اهمیت معنوی خضر بنگرید:

باطنی به شمار می‌آید با عوالم معنوی در تماس‌اند. این دسته و نوع سوم، در قیاس با آنچه در میان اهل سنت می‌گذرد، با فراگیر ساختن باطنی‌گرایی شیعی و برگرفتن جنبه‌های بیرونی‌تر دین، امکان سلوک عرفانی در میان شیعیان را فراگیرتر و رایج‌تر کرده‌اند. در واقع، بعضی از بزرگ‌ترین حکیمان و عارفان که یقیناً به مقام شهود معنوی واصل شده‌اند و نتایج معنوی سلوک آنان بر وصال به این مرتبه گواهی می‌دهد، به این دسته سوم تعلق داشته‌اند. البته ممکن است آنان را وابسته به دسته دوم نیز بدانیم چون در این صورت نیز در ظاهر تشخیص طریقت معنوی دشوار است.

تشیع و تصوف از این جهت که هر دو با ساحت باطنی وحی اسلامی ارتباط دارند و در نخستین دوره تاریخیشان، از منبع واحدی الهام گرفته‌اند، اصل و تبار مشترکی دارند. آن دو در ادوار بعد تعاملات بسیاری با یکدیگر داشته و به انحای مختلف بر یکدیگر تأثیر گذارده‌اند، اما این تجلیات و مظاهر تاریخی در زمانهای مختلف، جز مصادیق ارتباطی بنیادین و اساسی نبوده که به حقیقت لایتغیر و تام خود اسلام تعلق دارد و در شکل عرفان که خصیصه باطنی‌گرایی اسلامی است در هر دو بخش عالم اسلام، تشیع و تسنن، تجلی کرده است.

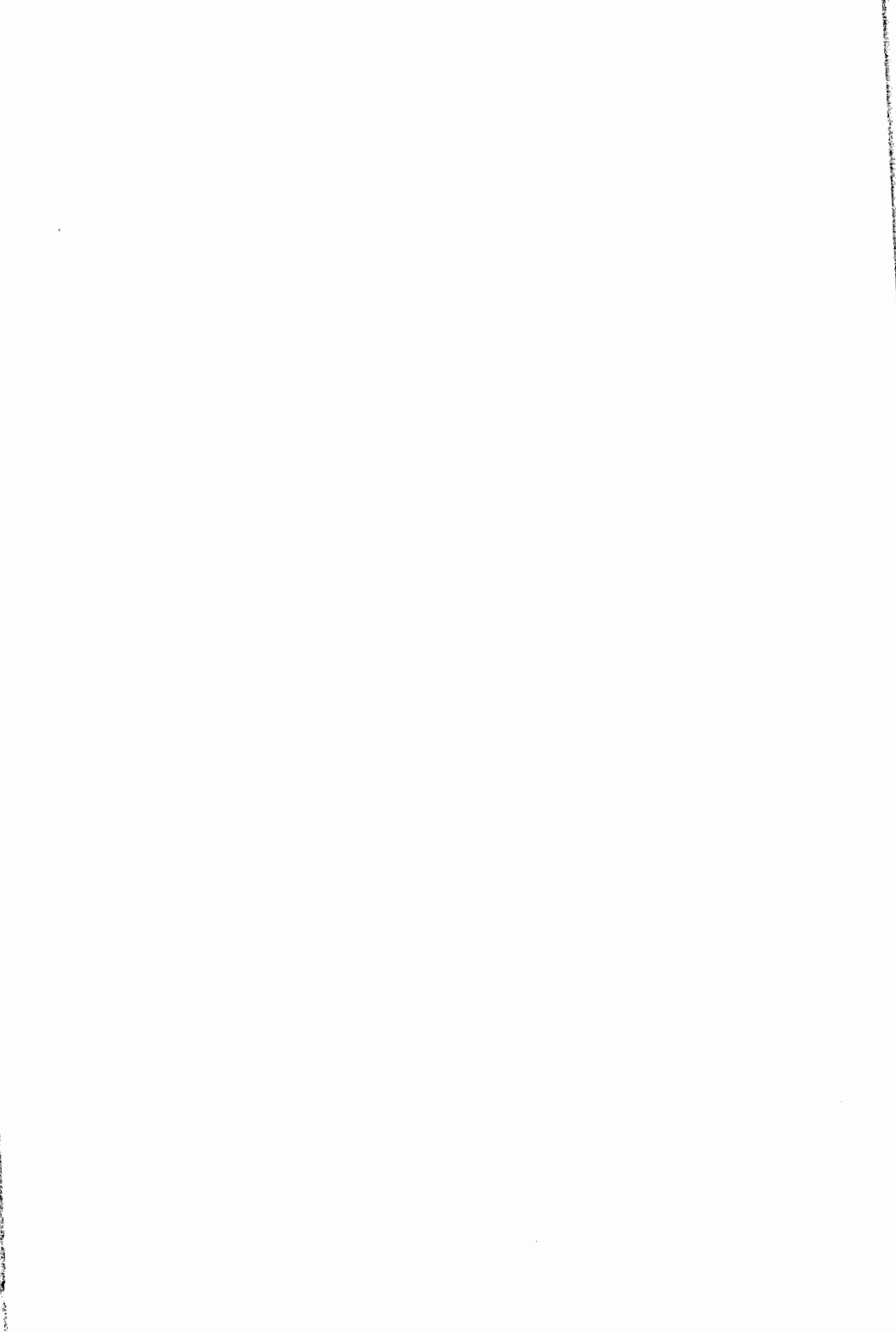
---

→ L.Massignon, 'Elie et Son role transhistorique, Khadiriya en Islam', *Etudes Carmelitaines* : Elie le prophete, Vol.II, paris, 1956, pp.269-90.

ماسینیون همچنین مقالات بسیار دیگری در این باب نوشته که غالب آنها در *Revue des etudes islamiques* منتشر شده است. رنه گنون در آثارش در مورد ولایت استنادات و ارجاعات ارزشمندی به ولایت خضر در تصوف و افرادی که از این ولایت برخوردار شده‌اند دارد.

بخش سوم





## فصل نهم اسلام و رویارویی ادیان

(مواجهه فکری و تاریخی آموزه‌های اسلامی صوفیان با دیگر ادیان جهان)

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرِّبَّانِيُّونَ وَ الْاِحْبَارُ بِمَا اسْتُخْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اَخْشَوْنَ اللَّهَ وَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ<sup>۱</sup>

(ما تورات را نازل کرده‌ایم، در آن رهنمود و توری هست که پیامبران اهل تسلیم و عالمان ربّانی (ربانیون) و احبار بر وفق آنچه از کتاب الهی به آنان سفارش کرده‌اند و بر آن گواه‌اند، برای یهودیان داوری می‌کنند؛ پس از مردم ترسید و از من پروا کنید و آیات مرا به بهای ناچیز نفروشید و کسانی که بر وفق آنچه خداوند نازل کرده است، حکم نکنند، کافرند.)

اختلاف خلق از نام اوفتاد      چون به معنی رفت، آرام اوفتاد  
از نظرگاه است ای مغز وجود      اختلاف مؤمن و گبر و یهود<sup>۲</sup>

۱. (مائده ۴۴).

۲. مولوی، جلال‌الدین محمد، مشوی، دفتر دوم، ب ۳۶۸۰ و دفتر سوم، ب ۱۲۵۸.

## (۱)

از آن‌جاکه «تصوف» از طریق تأمل دقیق و تعمق، از ظواهر<sup>۱</sup> (اسماء) فراتر رفته و به معنی<sup>۲</sup> (مسمای باطنی) توجه می‌کند، طبیعتاً صلاحیت دارد که به وحدت حقیقی اسرارآمیزی بپردازد که زیر ساخت و مبنای اختلاف ظواهر ادیان (شعائر، تعالیم و احکام) است. مضافاً، تصوف تنها وجهی از وجوه اسلام است که می‌تواند قضاوت جامعی در باب مسائل عمیق‌تر مربوط به دین‌شناسی تطبیقی ارائه کند. مسائلی که غفلت از آن‌ها به تخطی از گوهر و ماهیت ادیان می‌انجامد. مضافاً، گسترش دامنه تأثیرات جدید به درون عالم اسلام، مطالعه تطبیقی جدی ادیان را به نیازی ضروری مبدل کرده است. راه مواجهه با نیاز مذکور، استفاده از همه کلیدهای موجود در گنجینه حکمت صوفیانه<sup>۳</sup> برای گشودن درهایی است که در غیر این صورت ناگشوده باقی خواهد ماند. تعالیم باطنی موجود در تصوف اسلامی، با طرح بصیرتی فلسفی، می‌تواند به حل بسیاری از مشکلات فکری کمک کند.

در نگاهی اسلامی به دین‌شناسی تطبیقی، بر حسب اینکه تمدن‌های سنتی دارای جهان‌بینی متجانس مورد نظر باشد یا تمدن جدید فاقد جهان‌بینی منسجم مورد توجه قرار گیرد، حضور ادیان دیگر از نظر فلسفی و کلامی معنا و اهمیتی متفاوت پیدا می‌کند. برای فرد سنتی - اعم از مسلمان یا غیر آن - یعنی کسی که زندگی و افکارش با مجموعه‌ای از اصولی که منشأ متعالی دارند سرشته شده است و در جامعه‌ای زندگی می‌کند که این اصول در هر حوزه و حیطه‌ای از آن به چشم می‌خورد،

۱. outward form: ظاهر (صورت) ممکنات عبارت از تجلی حق است به صور اعیان و صفات او که به نام وجود الهی خوانده می‌شود و گاه ظاهرالوجود بر آن اطلاق می‌شود. (دکتر سید جعفر سجادی، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۳۲۲ - م.)  
 ۲. Inner meaning ذات درونی، هستی و حقیقت آن - م.

دیگر سنت‌های دینی، جهان‌های بیگانه‌ای به شمار می‌روند که به عنوان واقعیت معنوی بی‌واسطه، به وی مربوط نمی‌گردند، جز در موارد استثنایی که در صدد اثبات سنت خود باشد. پیش از پیدایش عصر جدید، آورنده هر دینی بسان خورشیدی در منظومه شمسی، به شمار می‌رفت که پیروانش، به عنوان اجزای آن منظومه، به دنیا آمده، زندگی کرده و می‌مردند، در حالی که بنیان‌گذاران ادیان دیگر یا اصلاً شناخته نمی‌شدند، درست همان‌گونه که هنگام درخشش خورشید، شخص، دیگر قادر نیست ستارگان را مشاهده کند، اگر چه این ستارگان به حساب خود خورشیدهایی هستند. یا اینکه در موارد خاصی، نظیر خود اسلام، آن بنیادگذاران به مرتبه ستارگان کهکشان نزول می‌کردند که دیگر اهمیتی بسان خورشید نداشتند، هر چند در مرکز منظومه‌های شمسی خود، خورشیدهایی به حساب می‌آمدند.

درست همان‌گونه که بشر از نظر ذهنی و روانی به نحوی خلق شده که در جهان مادی، تنها با یک خورشید زندگی می‌کند، حتی اگر ستاره‌شناسی نوین او را نسبت به وجود خورشیدهای دیگری مطمئن سازد، به همین گونه از نظر دینی و روحانی نیز به صورتی سرشته شده که در پرتو نور خورشید خاصی، که آورنده همان دین محبوب او است، زندگی می‌کند. در شرایط عادی برای هر فردی، دین، همان دین وی است. و در واقع هر دینی، بشریتی را مورد خطاب قرار می‌دهد که از نظر وی، بشریت، فقط همان است. انحصارطلبی یک دین نشانه‌ای از منشأ الهی داشتن آن است و علامت این است که آن دین در «مطلق» ریشه دارد و نشان این است که به خودی خود، شیوه کامل برای زندگی است. در شرایط عادی نیاز به شناخت اهمیت متفاوتی دیگر ادیان نیست، همچنانکه به طور طبیعی بشر برای تداوم زیست طبیعی بر روی زمین، فقط به اطلاعاتی در مورد خورشید منظومه شمسیش نیازمند است، حتی

اگر ستاره‌شناسی جدید به او بیاموزد که هزاران خورشید دیگر در عالم موجودند، او این دانش را به اعماق ذهن خود سپرده و به گونه‌ای به زندگی ادامه می‌دهد که گویا فقط خورشید او، تنها خورشید موجود است. تجربه مستقیم وی از جهان مادی که در آن زندگی می‌کند، تصویری به او ارائه می‌کند که به دلیل محتوای رمزی خود، عنصر مطلق در نهاد خود دارد. بشر خلق شد تا دقیقاً در چنین جهانی، که در آن تنها یک خورشید در آسمان است، زندگی کند تا ظهور طبیعی یک خورشید در کهکشان با قالب طبیعی ذهن و روان وی تطابق یافته، به خودی خود محیط طبیعی و معناداری را برای او فراهم آورد.

همین‌طور هم در حوزه دینی، بشر برای زندگی مطابق یک سنت هماهنگ و متجانس دینی خلق شده است، سنتی که در آن، ارزش‌های دین خاص وی برایش مطلق و الزام‌آور، به شمار می‌روند. تا زمانی که انسان‌ها طبق روال قدیم کاملاً از یکدیگر جداگانه زندگی می‌کردند، تعمق در معنا و مقصود دیگر سنت‌ها، جز در شرایط خاصی که دو سنت دینی در تماس مستقیم با هم قرار می‌گرفتند، غیرضروری و یا حتی می‌توان گفت زائد بوده است. اما حتی در شرایط مذکور هم، اهمیت این مواجهه قابل مقایسه با آنچه که امروزه در اثر ریشه دواندن طرز تفکر تجدیدطلب در غرب و کمابیش در دیگر مناطق جهان تجانس محیط سنتی را شکسته، نبوده است.

قرن‌ها اقلیت‌های مسیحی و یهودی در درون قلمرو جهان اسلام می‌زیستند و حتی در برخی موارد بین جوامع مذکور تماس‌های دینی وجود داشته است، با این حال هر جامعه‌ای در جهان سنتی خویش زندگی می‌کرده است. در چنان موردی ضرورت مطالعه در یک سنت از سوی سنت دیگر با آنچه یک تحصیل‌کرده جدید. که تحت تأثیر فکر و اندیشه نو مجبور است با مبنایی متفاوت، یعنی مبنایی که به ماهیت خود دین مربوط می‌شود، در مسائل دیگر ادیان بیندیشد، هرگز یکسان نبوده است.

از این رو می‌توان گفت که مسئله ضرورت مطالعه در دیگر سنت‌های دینی، فراهم آمده شرایط ویژه دنیای نوینی است که در آن مرزهای هر دو جهان کیهانی و دینی فرو ریخته است. این وضع دشوار که فرد از طرفی تمایل دارد که نسبت به دین خود وفادار بماند و از طرف دیگر ادیان دیگر را نیز معتبر بشمارد، یکی از نتایج وضع غیرعادی است که بشر جدید با آن روبه‌رو است و برآمده شرایط متناقضی است که در آن زندگی می‌کند. در عین حال این مشکلی است که او باید به قیمت از دست دادن اعتقاد به خود دین با آن روبه‌رو شود. برای یک مسلمان سنتی که در فاس یا مشهد زندگی می‌کند، ضروری نیست که به حقیقت ادیان بودایی یا مسیحی توجه داشته باشد. همچنان‌که آشنایی با آیین هندو برای کشاورزی که در کوه‌های ایتالیا یا اسپانیا زندگی می‌کند، فوریت ندارد. اما برای کسی که از نظر او فلسفه‌های غیردینی جدید تجانس فرهنگ دینی او را شکسته و از بین برده است و یا به نوع دیگری متأثر از معنویت اصیل سنت‌های بیگانه است، دیگر امکان ندارد که نسبت به پیامدهای متفاوتی و کلامی حضور ادیان دیگر غافل بماند. اگر او چنین کند، یا در خطر از دست دادن دین خواهد افتاد و یا اینکه در تصویری که از خداوند دارد دست‌کم برای رحمت او<sup>۱</sup> محدودیتی قائل شده است.

بعضی، صرف کثرت صور دینی را برهانی بر عدم اعتبار همه ادیان دانسته‌اند. اصرار بر این نظر که امروز به صور متعددی اظهار می‌شود، به خودی خود فوریت و ضرورت مطالعه ادیان دیگر را، به خاطر حفظ خود دین، به اثبات می‌رساند. بعلاوه، این وظیفه بر دوش کسانی است که یا در تماس با ذهنیت جدید بوده‌اند ولی با وجود این، هنوز تمایل به معنویت در آن‌ها باقی است و یا کسانی که به علت شرایط استثنایی، قادرند این وظیفه را به عهده گیرند. مراجع صلاحیت‌دار سنتی کاملاً محق هستند که

بدون نیاز به مراجعه به دیگر اشکال دینی، مخاطبان سنتی خود را مورد خطاب قرار دهند. اما وظیفه کسانی نیز این است که راه‌حل‌هایی ارائه کنند که بدان بتوان گنجینه عقلی دیگر سنت‌ها را گشود و برای آنان که در آینده این گنج را دریافت خواهند کرد، وحدت اساسی، کلیت و در عین حال تنوع رسمی سنت‌ها را آشکار ساخت.<sup>۱</sup> کارآمدترین دفاع از دین در مصاف با شکاکیت جدید، دقیقاً اثبات جامعیت دین و فهم این حقیقت بنیانی است که خداوند بارها بشر را مورد خطاب قرار داده و در هر مورد خود را «من» خوانده و به زبانی سخن رانده که قابل فهم همان جماعت خاصی بوده که مورد خطاب وحی بوده‌اند.<sup>۲</sup>

مشکل بررسی ارتباط بین ادیان تنها زمانی به طور جدی مطرح

۱. در واقع، در خلال نیمه قرن گذشته نویسندگان زیادی در غرب این تعلیم اساسی را به جهان ارائه کرده‌اند. مردانی نظیر رنه گنون، آناندا کوماراسومی، تیتوس بورکهارت، مارکو پالیس، مارتین لیسنگز و بویژه فریتهوف شوان، که آثار فراوانش، بخصوص *The Transcendent Unity of Religions* با وضوحی بی نظیر وحدت اساسی و در عین حال تنوع رسمی سنت‌های بزرگ جهان را نمایانده است. برای علم دین‌شناسی تطبیقی این یک فاجعه است که جز در موارد معدودی، هیچ توجه جدی به این نوشته‌ها مبذول نداشته است.

در سطحی دیگر می‌توان آثار دانشمندی نظیر میرچالیا، هاینریش زیمر، اوجین هرینگل، رودولف اتو، هانری کورین و لویی ماسینیون که یافته‌های آنان به فهم صحیح دیگر ادیان یاری می‌رساند، نام برد. همچنین در بین نویسندگان کاتولیک و یا کسانی که نوعی هم‌فکری با نقطه نظر مذهب کاتولیک دارند، چهره‌هایی نظیر سیمون ویل، برنارد کلی، المیر زولا و دام ا. گراهام، به زبانی سخن گفته‌اند که در مباحثه مؤثر بین ادیان سهم مفیدی داشته است، نگاه کنید به:

W. Stoddart, 'Catholicism and Zen', *Tomorrow*, vol. XII, no. 4, Autumn, 1964, pp: 289-96.

۲. قرآن کریم می‌فرماید وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِيَلْسَنَ قَوْمِهِ لِيَبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (ابراهیم/۴) یعنی: و هیچ پیامبری نفرستاده‌ایم مگر [با پیامی] به زبان قومش تا [احکام و حقایق را] برای آنان روشن بدارد؛ آنگاه خدا هر کس را بخواهد بپراه می‌گذارد و هر کس را بخواهد هدایت می‌کند و او پیرومند فرزانه است.

می‌گردد که شخص با خود حقیقت دین سر و کار داشته باشد. برای یک مشاهده‌گر شکاک یا «علم‌گرا» یا عالم تلفیق‌کننده عقاید دینی، مسئله هرگز فراتر از مجموعه‌ای از حوادث و پدیده‌های تاریخی یا رفتار عاطفی نخواهد رفت، ما در این جا با چنین رهیافتی سر و کار نداریم. مسئله اساسی در بررسی دین این است که چگونه می‌توان حقیقت دینی، راست‌کیشی سنتی و قالب‌های جزمی کلامی دین خود را حفظ کرد و با وجود این، نسبت به دیگر سنت‌ها معرفت حاصل کرده، آن‌ها را به عنوان راه‌های معتبر معنوی و طرق الی‌الله پذیرفت. برای کسی که دچار کوررنگی است چندان اهمیتی ندارد که رنگین کمان از چه رنگ‌هایی ترکیب شده است. دقیقاً در همین جا همان عواملی که بررسی دیگر ادیان را از نظر دینی و متافیزیکی ضروری ساخته‌اند، چنین کوششی را با مشکل نیز مواجه کرده‌اند.

تجددطلبی، سبب نابودی ایمان دینی گشته و یا حداقل آن را ضعیف ساخته است. انسان‌های گذشته نسبت به بشر جدید کم‌تر شکاک بودند و ایمان قوی‌تری نیز داشتند. امروزه هر کسی به داشتن ذهنی باز به خود می‌بالد. هرچند باز نگه داشتن دریچه ذهن امری پسندیده است، اما به این شرط که ذهن، خود، دیوارهایی داشته باشد. بسته یا باز بودن پنجره‌های اطاقی که دیوار ندارد، چندان مهم نیست. داشتن سعه صدر دینی برای کسی که منکر وحی و سنت است، چندان ارزشی ندارد، زیرا در این صورت دیگر معیاری برای تمییز صحیح از سقیم وجود نخواهد داشت. ایمان مذهبی بسیاری از مسیحیان، مسلمانان، هندوها و دیگران رو به ضعف نهاده است. در این جا، سخن از خارج شدگان از دین، که هیچ ایمانی، ضعیف یا قوی، ندارند، نیست بلکه سخن از کسانی است که در جرگه دینداران‌اند، ولی در اثر یورش وحشیانه تجددطلبی، اعتقاد دینی آنان ضعیف‌تر و محدودتر شده است. در خصوص اسلام، تجددطلبی



تنها سبب ضعف ایمان گروه خاصی از مردم نشده، بلکه جنبش‌های خاصی را نیز علیه تصوف، کلی‌ترین جنبه اسلام، موجب شده است. غالباً یک روستایی ساده از یک خردگرای تحصیل‌کرده دانشگاه، درک کامل‌تری از اسلام دارد.

مشکل دیگری که تجددطلبی بر سر راه بررسی ادیان دیگر می‌نهد، انکاری است که نسبت به هر گونه اصل متافیزیکی، که زمینه همه ادیان محسوب می‌گردد، به عمل می‌آورد. علم دین‌شناسی تطبیقی یا علم‌الادیان<sup>۱</sup> در خلال عصر خردگرایی پدید آمد و در قرن نوزدهم به عنوان رشته‌ای مستقل شناخته شد. تاریخچه این رشته آمیخته با محدودیت‌ها و پیشداوری‌های قرن پیدایش آن است.<sup>۲</sup> عصر روشنگری<sup>۳</sup> خود را کمال نهایی تمدن می‌دانست و ادیان دیگر را به عنوان پیش‌درآمدی بر سنت مسیحی مورد بررسی قرار می‌داد و با این که از مسیحیت تمرد کرده بود، ولی تا حدودی هویت خود را در آن می‌یافت. امروزه نیز این رویکرد تا حدی حفظ شده است. به این علت است که تا به امروز کم‌ترین مطالعه و بررسی مطلوب را در مورد اسلام از سوی علاقه‌مندان به دین‌شناسی تطبیقی مشاهده کرده‌ایم. اسلام که پس از مسیحیت ظاهر شده است بسادگی با الگوی تعصب‌آمیزی که ادیان دیگر را تقلید ساده و بچگانه آن چیزی می‌داند که در فرایند تکامل خود با

### 1. Religionswissenschaft

۲. در خصوص مراحل طی شده علم دین‌شناسی تطبیقی طی کرده و عواملی که آن را تحت تأثیر قرار داده است، نگاه کنید به:

M. Eliade, 'The Quest for the "origins" of Religion', *History of Religions*, vol. IV, no. 1, Summer, 1964, pp 156ff.

۳. عصر روشنگری و روشنفکری یا عصر عقل، جریانی عقل‌گرایانه و علم‌گرایانه و آزادی‌خواهانه و غیردینی و اومانیستی رایج در اروپای قرن هجدهم بوده که تأثیر ماندگاری بر علم و فلسفه غربی باقی گذارده است. (ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۲۵ و ۲۶) - م.

مسیحیت به کمال رسیده، مطابقت نمی‌کند.<sup>۱</sup> به این ترتیب تئوری‌های رایج در قرن نوزدهم از قبیل تکامل خطی تاریخ و نظایر آن و نیز تئوری مذکور، بر رشته دین‌شناسی تطبیقی تأثیر خود را بر جای نهاده است. و این‌ها بهترین گواه بر عدم فهم یک سنت دینی و اهمیت معنوی آن است. «پدیدارشناسی»<sup>۲</sup> که کاستی‌های روش تاریخی را مورد انتقاد قرار داده و بر مطالعه مورفولوژیک (ریخت‌شناسی و شناخت ظواهر و ساختار خارجی) همه تجلیات ادیان تکیه دارد، گرچه به یک معنی پیشرفتی در این باب به شمار می‌آید، ولی کافی نبوده است زیرا آنچه که مورد غفلت قرار گرفته، متافیزیک حقیقی است که به تنهایی می‌تواند شفافیت تعالیم و احکام دینی را آشکار ساخته و معنای باطنی آن‌ها را بنمایاند. مطالعه ادیان، زمانی در غرب آغاز شد که از طرفی جنبه متافیزیکی واقعی سنت مسیحی در محاق فرورفته و تقریباً فراموش شده بود و از طرف دیگر فلسفه‌های غیردینی مسلط شده بودند، که از

۱. چنانکه اسماعیل ر. الفاروقی گفته این روزها شمار مورخان مطلع ادیان در زمینه علوم اسلامی بسیار اندک است تا حدی که به نظر می‌رسد، علوم اسلامی به‌هیچ وجه امداد و نیازمند این مورخان نیستند چرا که آنان سهمی در رشد علوم مذکور نداشته‌اند و امروزه هیچ متخصص صاحب صلاحیت یافته نمی‌شود که سخنی برای گفتن داشته باشد و بتواند مورد توجه دانشمندان علوم اسلامی قرار گیرد. بنگرید:

Faruqi, 'History of Religions: Its nature and significance for christian education and the Muslim - Christian Dialogue', *Numen*, Vol. XII, fasc. 1, Jan., 1965, p:40.

ممکن است برخی با نمونه آوردن مردانی نظیر ویلفرد کنتول اسمیت (متولد ۱۹۱۶)، و ر. سی. زنبر که نقش شناخته شده‌ای در بررسی‌های اسلامی و ایرانی داشته‌اند، به این سخن اعتراض کنند. اما چنین افرادی در واقع نخست اسلام‌شناس و ایران‌شناس بوده‌اند و پس از آن وارد رشته تاریخ ادیان شده‌اند.

۲. *phenomenology* در زمان ما، آن دسته از تمایلات و جنبش‌های فلسفی است که منظور نهایی آن توصیف و بحث مستقیم در پدیده‌هایی است که ضمیر و وجدان انسان آن‌ها را در می‌یابد. بی‌آن‌که به بحث درباره علل و اسباب آنها پردازند... بانی آن در قرن بیستم ا. هوسرل آلمانی است (مصاحب، دایرةالمعارف فارسی، ج ۲، ص ۱۹۳۹ - م.

ابتدا مخالف هر اندیشه‌ی متعالی و علم مقدسی<sup>۱</sup> بودند، که در باطن هر دینی نهفته است. در نتیجه مطالعه‌ی ادیان رنگ ذهنیت انسان متجدد غربی را پذیرفت و مطابق مقولات وام گرفته شده از پیشرفت‌های بعدی مسیحیت و یا عکس‌العمل‌های علیه آن، بدان پرداخته شد.<sup>۲</sup> اما به هر حال، آن زمینه‌ی متافیزیکی لازم و ضروری برای مطالعه‌ی عمیق در دین، کلاً مفقود بود.

از این رو برای خود علم دین‌شناسی تطبیقی، دانستن اینکه سنت‌های دیگر از چه منظری به مسئله‌ی مواجهه‌ی ادیان می‌نگرند، خالی از فایده نیست. چنین شناختی از واقعیتی که ما را احاطه کرده است تصویر دیگری به دست می‌دهد، اما این تصویر از منظری دیگر، غیر از چشم‌انداز مألوف ما است و از این رو، جنبه‌ی دیگری از این واقعیت فراگیر و شامل را آشکار می‌سازد. تعالیم و گفتنی‌های هر دین سنتی و اصول‌گرا در مورد ارتباط بین ادیان، خود، دانش ارزشمندی در خصوص ماهیت واقعی دین نیز هست و به یاری آن، می‌توان چرایی قرار گرفتن ادیان را در فضای خاص معنوی حاکم بر آن‌ها توضیح داد. بررسی مسئله‌ی مواجهه‌ی با ادیان از نظرگاه اسلامی با در نظر داشتن غایت مذکور می‌تواند مثمر باشد، زیرا از این طریق، مفاهیم متافیزیکی و کلامی دیگر سنت‌های دینی را می‌توان در کانون توجه اسلام قرار داد.

آن زمینه‌ی متافیزیکی که هنگام آغاز بررسی تطبیقی ادیان در غرب

#### 1. Scientia Sacra.

۲. برخی بررسی‌ها در خصوص دیگر ادیان به‌وسیله‌ی «هندوها» نیز انجام شده است، اما بخش معظم آن‌ها را هندوهای متجدد انجام داده‌اند که معمولاً شمول‌گرای سطحی و کم عمق در باب نجات همگانی بشر بوده‌اند، و مروج آموزه‌ای بوده‌اند که فقط به یک انسان‌دوستی صرف یا آیین‌های شبه معنوی، که امروزه همه جا در غرب رویده شده، منتهی می‌گردد. حتی بعضی از هندویان اصیل پیرو طریقه‌ی اخلاص نیز در این ورطه درافتاده‌اند. زیرا با تأثیرپذیری از محیطی خارج از محیط سنتیشان، که برای آن‌ها فکر می‌کند، قدرت تشخیص و تمییز بین کثرت صور تمدنی بیگانه با خود را از دست داده‌اند.

مفقود بود، همواره در سنت اسلامی و نیز در دیگر سنن دینی شرقی زنده بوده است. مطابق آن زمینه، حقیقت صرفاً شامل سطح روان - تنی که انسان‌های معمولی در آن سطح زندگی می‌کنند، نبوده، بلکه مرکب از مراتب متعدد هستی است که بر حسب سلسله مراتب، هر یک مافوق دیگری قرار دارند. هر مرتبه از وجود، واقعیت عینی خود را دارد و مرتبه این واقعیت، مبتنی بر شدت پرتوی از وجود<sup>۱</sup> است که به آن تأیید است. مبدأ آن‌ها، سرچشمه کل هستی است. مطلق<sup>۲</sup> که هم هستی<sup>۳</sup> و هم در عین حال مافوق هستی<sup>۴</sup> است (ذات مصطلح صوفیه)<sup>۵</sup>. مبنای همه عقاید متافیزیکی، تفکیک بین مطلق و نسبی است. وظیفه تمام کیهان‌شناسی ستی این است که دانش مربوط به صورت‌های هر مرحله از وجود را تبیین کند. تمام متافیزیک اسلام در نخستین شهادت (لااله الا الله) مضمّن است. این شهادت که در نهایت مستلزم این معنی است که فقط خدای مطلق، مطلق است و هر چیز دیگری نسبی است، و تمام کیهان‌شناسی علی‌الاصول در دومین شهادت (محمد رسول الله) گنجانیده شده است، یعنی هر چیز مثبتی که در عالم موجود است و محمد (ص) عالی‌ترین سمبل آن‌ها است، از خداوند ناشی می‌شود.

پس اگر سرچشمه همه اشیاء، همه موجودات و همه اشکال و صور، «حقیقت متعال»<sup>۶</sup> است، هر موجودی می‌باید دارای دو جنبه ظاهری و باطنی باشد. یکی معرف ذات به صورت ظاهری است و دیگری آن را از

1. Being

2. Absolute

3. Being

4. above - Being

۵. ذات: هستی هر چیز و حقیقت آن (کشف‌المحجوب، ص ۵۰۱)... ذات در نظر صوفیان حقیقت و واقعیت عالم است که تغییرناپذیر است و صفات، عوارض طاری بر آن ذات‌اند که چون قائم به خود نیستند، تغییرپذیرند... ذات، هستی و خداوند است (لطایف). (به نقل از دکتر گوه‌رین، تصحیح و تعلیقات منطلق‌الطیر عطار، ص ۲۷۹ و ۳۳۴) - م.

6. Transcendent Reality.

باطن به جهان معنی متصل می‌سازد. در قرآن کریم آمده است که خداوند هم «ظاهر» و هم «باطن» است. به تعبیر اصحاب طریقت، می‌توان گفت که هر چیز عالم دارای شکلی ظاهری (صورت) و ذاتی باطنی (معنی) است. صورت، متعلق به جهان کثرت است و ذات، به وحدت<sup>۱</sup> که سرچشمه<sup>۲</sup> همهٔ اشیاء است، منتهی می‌گردد. این بویژه در مورد دین که تجلی مستقیم خداوند در نظام بشری است، صادق می‌باشد، و دین نیز باید صورت و معنایی داشته باشد. و از این رو می‌توان یا صورت ادیان را مورد بررسی، توصیف و مقایسه قرار داد و یا به معنای ادیان پرداخت که به وحدت باطنی همهٔ آن‌ها با هم منتهی خواهد شد، زیرا سرچشمهٔ همهٔ واقعیات و بنابراین همهٔ ادیان، خداوند است که «یگانه» است. اما از آن جا که معنی، مقدم بر صورت است و آن را با مراتب بالاتر هستی متصل می‌کند، دقیقاً از طریق معنی می‌توان به معنای صورت پی برد. تنها با شناخت ذات یک دین می‌توان صور (شعائر و تعالیم) آن را به عنوان نمادهایی معقول و نه حقایقی نامفهوم، درک کرد.

رابطهٔ اسلام با دیگر ادیان بر اساس این نظریهٔ متافیزیکی، که سنگ بنای آن را تشکیل می‌دهد، استوار است. اسلام هم به بررسی در ظواهر ادیان دیگر و هم در موارد خاصی، به ذات آن‌ها پرداخته است، و امروز نیز در شرایط جدیدی که دنیای متجدد فرا روی آن قرار داده است، به ابزار فکری و معنوی لازم برای انجام این بررسی مجهز است.

یکی از ویژگی‌های اسلام، که به طور خاص با این موضوع مربوط است، توان ترکیب و کل‌نگری وحی اسلامی است که اجازه می‌دهد عنایت و لطف پیامبران و اولیای ادیان پیشین - بویژه سلسلهٔ ادیان

۱. Unity. وحدت، یعنی یکتایی و یکی بودن، و مراد از وحدت حقیقی، وجود حق است و «وحدت وجود» یعنی آنکه وجود، واحد حقیقی است و وجود اشیاء عبارت از تجلی حق به صورت اشیاء است. (دکتر اسماعیل حاکمی، سماع در تصوف، ص ۱۹۰) - م.

ابراهیمی - در زمینه‌ای که با لطف و عنایت پیامبر اسلام فراهم آمده، نصیب مسلمانان نیز بشود. از نظر یک مسیحی، همه لطف و رحمت خداوند در شخصیت عیسی مسیح متمرکز گردیده است و بدون وی در لطف و رحمت دیگری بر روی بشر گشوده نخواهد بود. برخلاف آن از نظر یک مسلمان در درون کهکشان اسلام، پیامبر به ماه کاملی می ماند و دیگر پیامبران و اولیای بزرگ ستارگانی هستند که در همان کهکشان، اما به اتکای لطف و عنایت پیامبر اسلام (ص) می درخشند. مسلمان می تواند به پیامبرانی چون ابراهیم و عیسی مسیح، نه به عنوان پیامبرانی یهودی یا مسیحی بلکه به عنوان پیامبرانی مسلمان، دست نیاز برد و غالباً چنین می کند. آنچنان که در دعای معروف به دعای ابراهیم «در عالم تسنن» و یا زیارت وراث در عالم تشیع دیده می شود. توان ترکیب‌کنندگی اسلام سبب وحدت اقطاب معنوی گذشته در داخل اسلام شده، لطف و عنایت خاص و مؤثر آنان را در جهان اسلام معمول ساخته است. این مشخصه آسلاام، که در بعد شاعثری مسلمانان حائز اهمیت بسیار است، از نظر عقلی و معنوی بیش‌ترین اهمیت را در دین‌شناسی تطبیقی دارد.

## (۲)

در نگاه اول ممکن است عجیب به نظر رسد که امروز، اسلام، علی‌رغم ویژگی‌های مذکور و با وجود اینکه فراگیرترین و شامل‌ترین نگاه را نسبت به دین دارد، با این حال، در بین همه ادیان بزرگ عالم، دینی است که کم‌ترین مقدار علاقه را به بررسی تاریخ و عقاید ادیان از خود نشان داده است. در این زمینه، به استثنای ترجمه‌هایی که از منابع اروپایی انجام گرفته است، آثاری بسیار معدود به زبان فارسی و حتی معدودتر به زبان عربی نوشته شده است.<sup>۱</sup> و در برنامه‌هایی که اخیراً در حوزه دین در

۱. اگر چه دانش خود نویسنده در مورد وضعیت آثار نوشته شده به زبان‌های دیگر

امریکا و انگلیس ترتیب داده شده است، دانشجویان مسلمان کمتر از دانشجویان منتسب به ادیان بزرگ دیگر حضور دارند.

دلیل این غفلت نسبی از مسئله دین‌شناسی تطبیقی از سوی مسلمانان این است که اسلام از نظر کلامی هرگز از حضور ادیان دیگر مضطرب نشده و وجود ادیان و سنت‌های دیگر را قابل قبول دانسته است، زیرا اسلام به اندیشه کلیت و شمول وحی باور دارد. قرآن، در بین دیگر کتب مقدس، کتابی است که فراگیرترین لحن را دارد،<sup>۱</sup> و مسلمانان به وجود پیامبران بسیاری که در روایات تا یک صد و بیست و چهار هزار نفر از آن‌ها یاد شده و به سوی همه امت‌ها فرستاده شده‌اند، باور دارند.<sup>۲</sup> از نظرگاه

→ مسلمانان محدود است، اما به نظر می‌رسد که همین وضعیت در مورد زبان‌های ترکی، اردو و غیره نیز صادق باشد. جز اینکه به طور طبیعی به زبان‌های اردو، بنگالی و دیگر زبان‌های مسلمانان شبه قاره هند و پاکستان آثار زیادی در رابطه با دین و فرهنگ هندو، می‌توان یافت. اما حتی این جا هم، از زمان تجزیه شبه قاره، آثار بسیار محدودی که محتوای آن‌ها از عوامل ناپایدار و زودگذر و ملاحظات عاطفی خالی باشند، به منصفه ظهور پیوسته است. زبان اردو، از نظر آثار مربوط به هندویزم که هم ترجمه‌هایی از کتب مقدس هندو که قبلاً به فارسی برگردانیده شده بودند و هم آثار جدید در جنبه‌های مختلف هندویزم را نیز، که اغلب به وسیله خود هندوها اما به زبان اردو نوشته شده، شامل می‌شود، غنی است. برخی مسلمانان نیز شروع برجسته‌ای بر نظریات هندو نگاشته‌اند، نظیر اثر حبیب‌الرحمن شستری در خصوص تئوری *rasa* که در سال ۱۹۳۰ منتشر شد و با اظهارنظرهای بسیار دوستانه‌ای از سوی محافل هندو مواجه شد. اما تقریباً همه این آثار نیز متعلق به آخرین دهه‌های قرن پیش و آغاز قرن حاضر می‌باشند.

M.H. Askari, 'Tradition et modernism dans le monde indopakistanaï', *Etudes Traditionnelles*, May-June and July August 1970, p: 98 - 125.

۱. قرآن کریم می‌فرماید: "وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ" (یونس - ۴۸) یعنی: برای هر امتی پیامبری فرستادیم و چون پیامبران در میان آن‌ها می‌آمد، دادگرانه قضاوت می‌کرد و آنان مورد ستم واقع نمی‌شدند.

۲. این شمار بالای پیامبران، تلویحاً اشاره به این دارد که همه ملت‌ها می‌باید از سوی خداوند دارای دینی شده باشند. گرچه به طور کلی تنها سنت ابراهیمی مورد توجه بوده، ولی بر حسب اصل اسلامی جامعیت و شمول‌گرایی وحی، وحی به همه ملت‌ها نازل

انسان‌شناسی معنوی ترسیم شده در قرآن، نبوت، عنصر ضروری انسانیت انسان است و آدمی تنها به اتکای مشارکت در یک دین، حقیقتاً انسان به شمار می‌رود، چنانکه آدم، به عنوان نخستین انسان، نخستین پیامبر نیز بود. بشر از شرک به توحید متحول نشده، بلکه به عنوان موحد زندگی را آغاز کرده است و قدم به قدم می‌باید پیام اولیه توحید را، که همواره در خطر فراموشی آن است، به یاد وی آورد. تاریخ بشر شامل دوره‌های متوالی نبوت است، که با هر نبوت جدید، دوره جدیدی از بشریت آغاز می‌گردد.

اسلام همواره خود را مصدق و مؤید سنّة الاولین<sup>۱</sup> (دین اولیه) و توحید که همواره بوده و خواهد بود، به شمار می‌آورد. به همین دلیل خود را دین حنیف<sup>۲</sup> خوانده است؛ اسلام در انتهای این دوره بشری ظهور می‌کند تا مصدق حقیقت اساسی سنت نخستین باشد.<sup>۳</sup> از این رو اسلام شبیه سنّته دهرمه (آیین ابدی)<sup>۴</sup> دین هندو است و در سطح متافیزیکی شباهت عمیقی با این سنت هندو، که بعضی از اصحاب طریقت آن را «شریعت یا دین آدم» نامیده‌اند، دارد. نه تنها بعضی از معتبرترین علمای مسلمان شبه قاره در خلال عصر مغول، هندوها را اهل کتاب، وابسته به سلسله پیامبران پیش از اسلام که با آدم آغاز می‌گردد، نامیده‌اند، بلکه بعضی از مفسران مسلمان هندی، «ذوالکفل»<sup>۵</sup> (پیامبر مذکور در قرآن) را همان بودای کفل

---

→ شده و مسلمانان هنگام رویه‌رو شدن با دین زردشتی در ایران و هندویسم در هند، آن اصل را در خارج از خانواده ادیان ابراهیمی اعمال کردند.

1. Original religion

2. Primordial Religion

3. F. Schuon, *Understanding Islam*, chapter I.

4. Sanatana - dharma

5. ذوالکفل: شخصی که نامش دوبار در قرآن آمده است، یکبار در ردیف اسماعیل و ادریس که همه از صابران بودند (انبیاء - ۱۸۵) و بار دیگر در ردیف اسماعیل والیسع، که همه از نیکان بودند (ص - ۴۸). برخی مفسران او را با "حزقیال" و برخی با شخص مروهومی



(کاپیلاواستا)<sup>۱</sup> و «درخت انجیر»<sup>۲</sup> یاد شده در سوره تین را همان «درخت بیداری»<sup>۳</sup> دانسته‌اند که بودا در زیر آن به اشراق نائل شد. مسلمانان همواره این احساس درونی را داشته‌اند که در دین خود دارای خالص‌ترین شکل عقاید مورد ادعای همه ادیان پیش از خود می‌باشند. از نظر عرفان اسلامی (تصوف)، حقیقت مذکور، توحید در معنای فلسفی آن (حکمت خالده و دین خالده) است که اسلام برای تبیین کامل آن نازل شده است. به اعتقاد مسلمان متشرع، هر پیامبری برای ابلاغ و تعلیم توحید آمده است و به این علت در انتهای این دوره نبوت، ظهور مهدی (ع) سبب می‌شود معنای باطنی مشترک همه ادیان آشکار گردد.

این‌ها و عوامل احتمالی دیگر سبب شده که مسلمانان کمتر از مسیحیان و هندوها و دیگران به بررسی دیگر ادیان علاقه‌مند باشند. شمول‌گرایی و کل‌نگری اسلام و تماس‌های تاریخی آن با ادیان دیگر، که در اعصار اخیر در بسیاری از محافل فراموش شده، لازم است، به مسلمانان دارای تحصیلات جدید یادآوری شود. علاوه بر این، لازم است که اصل شمول‌گرایی اسلام برای مطالعه دیگر سنت‌ها در شرایط غیرعادی و آشفته‌ای که دنیای جدید مسبب آن بوده، به کار گرفته شود.<sup>۴</sup>

---

→ به نام "بشر" پسر ایوب، یکی دانسته‌اند و گاهی هم وی در نقش "عوبدیا" دیده می‌شود. در باب معنی لفظ "ذوالکفل" اقوال مختلف است. (دائرة المعارف فارسی مصاحب، جلد اول، ص ۱۵۴۱) - م.

۱. Buddha of kifi (kapilavasta). (بودای کفل یا اهل کاپیلاواستا): کاپیلاواستا، شهر قدیمی در جنوب نپال، بر طبق کتیبه‌هایی که در آن جا است، بودا که پدرش حکمران کشور کاپیلاواستا بود، سال‌های اول عمر خود را در این جا گذرانیده و مولدش هم نزدیکی این شهر بود، (همان، جلد ۲، ص ۲۱۱۲) - م.

## 2. Fig Tree

۳. Bodhi Tree درختی است در بیشه‌ای واقع در محلی به نام "بوداگایا" که بودا در پای آن درخت که بعدها شجره علم یا «بودهی» لقب گرفت، قرار گرفت و در آن‌جا به یک رشته تفکر و مراقبه اشتغال جست "جان ناس". همان، ص ۱۲۶ - م.

۴. انسان نمی‌تواند این حقیقت را نادیده بگیرد که بعضی - هر چند اندک - از بین ←

برای درک رویارویی اسلام با دیگر ادیان باید به خاطر داشت که اسلام خود از یک بعد ظاهری (شریعت) و یک بعد باطنی (طریقت) تشکیل شده است. علاوه بر این، اسلام موجبات توسعه علوم و فنون و مباحث عقلی مختلفی را فراهم ساخته است. دین اسلام دارای مکاتب کلامی، فلسفی و حکمی خاص خود است. البته منظور ما حکمت به مفهوم اولیه کلمه است پیش از این که بار ارزشی آن در اثر کاربرد جدید، کاهش یابد. اسلام، مورخان و دانشمندان، جغرافی دانان و جهانگردان خاص خود را داشته و از طریق همه این مجاری، با دیگر ادیان به مواجهه پرداخته است. عمق این رویارویی در هر زمان بستگی به چشم انداز مورد بحث داشته است.

می توان با اطمینان گفت بجز در عصر جدید با رسانه های جمعی سریع السیر آن، اسلام بیش از هر دین جهانی دیگری با سنت های دیگر تماس داشته است. این دین در مهد پیدایش خود و در خلال اولین بسط قلمرو به سمت شرق، با مسیحیت و یهود مواجهه پیدا کرد. با ادیان ایرانی زرتشتی و مانویت، در امپراطوری ساسانی تماس پیدا کرد و بتدریج جوامع کوچکی را که در آن ها بقایای فرهنگ یونانی موجود بود، به ویژه جامعه صابئین حران<sup>۱</sup> را که خود را وارث باطنی ترین جنبه سنت یونانی

---

→ مسلمانان غربزده در نهایت غرب زدگی، علاقه مندی، اما از نوع کاذب و بدلی آن را، به آیین هندو و ذن و دیگر نظامات شرقی نیز نشان داده اند. برای آنان نیز ارتباط مستقیم و اصیل بین اسلام و این سنت ها می تواند، در معدود افرادی که تماس مستقیم با منابع موقف متعلق به این سنت ها داشته اند، اما شمار آن ها واقعاً محدود است، بیشترین کمک در کسب معنویت روحی باشد.

۱. Sabaeen Community of Harran) Sabaeen): اینسان در نقل قسمتی از میراث حکمت و علوم یونانی به معتزله و اصحاب بیت الحکمه مامون و مخصوصاً در نشر و ترویج آنچه اسرار و رموز حکمت "هرمسی" خوانده می شد، در بین بعضی از قدمای غلام و فرق شیعه نقش قابل ملاحظه داشتند. اینان "هرمس" را مربی روحانی و پیغمبر خویش می خواندند و وی را با ادریس نبی تطبیق می کردند و... با صابئین مذکور در قرآن که به احتمال قوی مغتسله مندائی بودند که به نحوی با "یحیی بن زکریا" از انبیاء مذکور در قرآن

می‌شمرد، در فرهنگ خود جذب کرد. با بودائیت در شمال غرب ایران، افغانستان و آسیای مرکزی و با دین هندو در سند و بعدها در بسیاری از بخش‌های شبه قاره هند تماس داشت. حتی تماس با مغولان و شمنیزم سبیری<sup>۱</sup> در سطح مردمی و غالباً از طریق قبایل ترکی که پیش از گرایش به اسلام پیرو شمنیزم بودند، نیز وجود داشته است. علاوه بر این‌ها، مسلمانان سین کیانگ<sup>۲</sup>، در تماس مستقیم با سنت چینی بودند.

در واقع در بین تمام سنت‌های دینی مهم آسیا، صرف‌نظر از آیین شینتو<sup>۳</sup>، که در ژاپن محدود ماند، و نیز ادیان چین که تماس دینی و فرهنگی بخش اصلی جهان اسلام با آن‌ها پس از حمله مغول اتفاق افتاد، سنتی نیست که مسلمانان از همان آغاز با آن تماس فکری نداشته باشند. اما راجع به جامعه مسلمانان چین باید گفت آنان کمابیش از هم دینان خود در غرب جدا بوده و با آنان تماس نداشته‌اند، به گونه‌ای که آگاهی و شناخت آن‌ها از سنت چینی عموماً کم و ناقص بوده است. تنها تصادفاً جهانگردی نظیر «ابن بطوطه» سبب شد تا جامعه روشن‌فکر مسلمان،

→ مربوط می‌شوند و بقایای آن‌ها امروز به نام "صبی" در جنوب عراق و قسمتی از خوزستان هستند، فرق دارند. (دکتر عبدالحسین زرین کوب، دنباله جست‌جو در تصوف ایران، ص ۲۶۸ تا ۲۷۱) - م.

۱. واژه "شمن" گویا در میان اقوام "تونگوس" که از نظر نژادی مغول بوده‌اند، و در سبیری شرقی زیست می‌کرده‌اند، معنی "موبد" یا "پزشک مرد" را می‌رسانده است. "شمنیزم" به ظن قوی دین ابتدایی کلیه اقوام و گروه‌های نژادی "مغول و تاتار" بوده است... خصایص شمنیزم آسیایی عبارت بوده است از: ۱ - ورود به طریقت و سیر و سلوک ۲ - ایجاد نیروهای سحرآمیزی که به واسطه آن شمن می‌توانسته به سفرهای روحانی تن در دهد و هم‌چون پزشک مرد، روح بیماری را که اهریمنان رسوده بودند بازگیرد. ۳ - تسلط در استیلا بر آتش. شمن می‌توانسته روی آتش راه برود. ۴ - شمن قادر بوده تغییر شکل دهد و به صورت جانوران گوناگون در بیاید. (دکتر شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، جلد دوم، ص ۶۳۷ و ۶۳۸) - م.

## 2. Sinkiang

۳. Shintoism: آیین شینتو (= راه خدایان)، دین بومی قدیم ژاپن، که بعدها تحت تأثیر آیین‌های کنفوسیوس و بودا تحول یافت. (دائرة المعارف فارسی مصاحب) - م.

شناختی نسبت به مسائل چین پیدا کند. مع ذلك مسلمانان برای سنت چینی نیز به نوعی احترام قائل بودند. همگان از حدیث نبوی «دانش طلب کنید ولو در چین باشد» آگاه بودند. بعضی از اصحاب طریقت ایرانی به منشأ الوهی سنت چینی اشاره کرده‌اند. فریدالدین عطار در کتاب منطق الطیر خود، در اشاره به سیمرغ که کنایه از ذات الهی و پروی که کنایه از وحی الهی است، چنین می‌نویسد:

جلوه‌گر بگذشت بر چین نیم شب	ابتدای کسار سیمرغ ای عجب
لاجرم پرشور شد هر کشوری	در میان چین فتاد از وی پری
هر که دید آن نقش، کاری در گرفت	هر کسی نقشی از آن پر بر گرفت
اطلبوا العلم ولو بالصین ازینست	آن پر اکنون در نگارستان چینست
این همه غوغا نبودى در جهان	گرنگشتى نقش پَرّ او عیان
جمله انمودار نقش پر اوست	این همه آثار صنع، از فرّ اوست
نیست لایق بیش از این گفتن سخن <sup>۱</sup>	چون نه سرپیدا است وصفش رانه بن

مواجهه اسلام با سنت یهودی - مسیحی تقریباً در طول چهارده قرن تاریخ اسلام دوام و استمرار داشته است. یهود و مسیحیت خود به یک معنی در اسلام گنجانده شده‌اند، به دلیل این که دین متأخر (اسلام) مؤید نهایی سنت ابراهیمی است و یهود و مسیحیت دو مظهر پیشین آن هستند. گرچه در این جا اصلاً مسئله اقتباس تاریخی، آن‌گونه که بعضی از شرق شناسان در جست‌جوی نشان دادن آن بوده‌اند، مطرح نیست. شریعت اسلامی، قانون الهی است که به انحای مختلف به قانون تلمودی<sup>۲</sup> شباهت

۱. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، منطق الطیر (مقامات طیور)، به اهتمام سید صادق گوهرین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۴۶ تهران ص ۴۱، حکایت سیمرغ - م.

۲. Talmudic law. تلمود (آرامی مشتق از عبری = تعلیم)، مجموعه متون شریعت شفاهی یهود به ضمیمه تفاسیر خاخام‌ها، در مقابل شریعت مکتوب. یهودیان مؤمن همه جا آن را معتبر می‌دانند. (دائرة المعارف فارسی... - م.)

دارد، اما از آن اقتباس نکرده و یا مبتنی و مستند به آن نیست. عیسی مسیح در اسلام مرتبه و الایی دارد اما تلقی اسلام دربارهٔ مسیح، اقتباس نادرست و ناقص از برداشت مسیحیان در این باره نیست و نقش آن پیامبر عظیم‌الشان در اسلام، تحریفی از مفهوم مسیح در مسیحیت نیست. مسیح مستقل از مسیحیت، بخشی از برداشت دینی اسلام است. عیسی و موسی بسان دیگر پیامبران عبری قدیم، مستقل از هر گونه وام‌ستانی تاریخی احتمالی از یهود یا مسیحیت، از منزلت و شأن مستقلی در اسلام برخوردار دارند. مشابهت‌های موجود تنها ناشی از این است که ادیان یهود، مسیحیت و اسلام هر یک نمونهٔ اعلامی یک طرح اصلی متعادل و مشترک هستند.

رویارویی‌های اسلام با یهود و مسیحیت در خلال قرون اولیهٔ پیدایش آن، غالباً جدلی بوده و به مسائل کلامی ارتباط داشته است. در حقیقت می‌توان گفت مسائلی را که فیلون<sup>۱</sup> و دیگر آباء کلیسا در زمینهٔ اثبات عقلانی مقولات ایمانی نظیر فنا ناپذیری روح، معاد جسمانی و خلق از عدم<sup>۲</sup> با آن مواجه بودند، بر اندیشهٔ متکلمان اسلام در استفاده از براهین مشابه در دفاع از اسلام در مقابل انتقاد عقلانی تأثیر نهاده است.<sup>۳</sup> معمولاً

۱. فیلون اسکندرانی شخص عمدهٔ فلسفهٔ یهودی، که در حدود ۲۵ ق.م متولد شد و کمی بعد از ۴۰ میلادی درگذشت. فیلون شیفتهٔ فلاسفهٔ یونانی و معتقد بود که هم در فلسفهٔ یونانی و هم در کتاب مقدس و سنت یهودی یک حقیقت واحد می‌توان یافت. در حالی که معتقد بود که فلاسفه از کتب مقدس استفاده کرده‌اند، در عین حال تردید نکرد که وقتی ضروری می‌دید متون کتاب مقدس را به طور تمثیلی تفسیر کنند... قصد و نیت وی این نبود که بنیادگرایی یهودی را خراب کند یا کنار بگذارد، بلکه بیشتر این بود که آن را با فلسفه سازش دهد و در عین حال آیین و رسم قانون شرع را دست نخورده حفظ کند. (فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمهٔ دکتر مجتبیوی. جلد اول، قسمت دوم، ص ۶۳۶ و ۶۳۷) - م.

## 2. Creation ex-nihilo

۳. نوشته‌های فراوان ه. ا. ولفسن بویژه دو اثر وی تحت عنوان فیلون و فلسفه علم کلام بتفصیل نتیجهٔ این تأثیر و تأثرات را بین کلام یهودی و مسیحی و اسلام و تأثیر بحث‌های کلامی یهودی - مسیحی را بر روی خود کلام آشکار ساخته است.

بسیاری از آثار اولیه مسلمانان در باب ملل و نحل، شامل فصولی است که به یهود و مسیحیت اختصاص داده شده است. بعضی از این آثار، نظیر المغنی قاضی عبدالجبار، برای شناختی جدید از جنبه‌های خاص کلیسای شرقی<sup>۱</sup> و جوامع مسیحی شرقی، اسنادی گران‌بها به شمار می‌روند. حضور شخصیت موسی و عیسی تقریباً در هر اثر دینی مسلمانان و بویژه در آثار اصحاب طریقت نظیر فتوحات مکیه ابن عربی، مثنوی مولوی یا گلشن راز شبستری به چشم می‌خورد. تقریباً هر یک از تجربه‌های این پیامبران، نظیر مشاهدهٔ بوتهٔ مشتعل توسط موسی، یا احیای مردگان بر دست عیسی، اهمیت بسیاری در تفسیر و تشریح نظریهٔ صوفیه به عهده دارد.<sup>۲</sup> بدیهی است که همهٔ این منابع، عقاید مسیحیان در مورد پسر خدا بودن حضرت عیسی و نظریهٔ تجسد در مسیحیت را - که هیچ یک با دیدگاه اسلامی مطابقت ندارد - رد می‌کنند، و آثاری نیز با هدف ابطال این عقیده نوشته شده است.<sup>۳</sup>

۱. Eastern Church (کلیسای ارتدکس شرقی)، عنوان جامعه کلیساهای مستقلی که اصلاً در اروپای شرقی و جنوب غربی آسیا به واسطهٔ شکافی که در کلیسای غربی به وجود آمد، پیدایش یافت و جملگی با بطرک (بطریاک) عام اتحاد دینی دارند و در قبول آراء هفت شورای دینی اولیه و در طرد سلطهٔ اسقف روم (یعنی پاپ) متفق‌اند. (دائرةالمعارف فارسی... - م.)

۲. در تصوف این عربی به عیسی مسیح مقام عالی خاتم‌الاولایه داده شده است و اعتقاد بر این است که وی پس از ظهور مهدی نزول خواهد کرد و حکم به شریعت محمدی خواهد نمود. این عربی در فتوحات راجع به عیسی مسیح چنین سروده است:

والا ان ختم الاولیاء رسول	ولیس نه فی العالمین عدیل
هو الروح و ابن الروح و الام مریم	و هذا مقام ما الیه سبیل
فینزل فینا مقسطاً حکماً بنا	و ما کان من حکم له فی نزول
فیقتل خنزیر او یدمغ باطلاً	ولیس له الا الله له دلیل

(فتوحات مکیه، بیروت داراحیاء التراث العربی، جلد چهارم، باب پانصد و پنجاه و هفتم، فی معرفة ختم الاولیاء علی الاطلاق، ص ۱۹۵) - م

۳. یکی از آثار برجسته از این دست، ردیهٔ غزالی بر عقیدهٔ الوهیت مسیح است که در آن

نباید پنداشت که تماس بین مسلمانان و جوامع مسیحی و یهودی در خلال اعصار همواره به یک شکل بوده است. در طول قرون اولیه ظهور اسلام، بویژه در اوائل دوره عباسیان بحث و گفت‌گو بین جوامع مختلف معمول بود. پس از جنگ‌های صلیبی تلخ‌کامی حاصل از حوادث سیاسی سبب شد که جوامع مسلمان و مسیحی در خاور نزدیک - جایی که بیش‌ترین تماس فیزیکی بین آن‌ها در آن برقرار بود - کاملاً از یکدیگر جدا شوند. در نتیجه اوضاع فلسطین، همان وضعیت، امروزه در خصوص دین یهود در حال رشد و گسترش است. با وجود این در بخش‌های دیگری از جهان اسلام که حوادث سیاسی - اجتماعی سبب جدایی و گسستگی دیرپای نگردیده، مطالعه دو دین یهود و مسیحیت غالباً با نوعی دلبستگی بیش‌تر، ادامه داشته و ارتباطات کلامی و معنوی بین این جوامع مختلف در برخی از اوقات وجود داشته است. تنها یک قرن پیش، هاتف اصفهانی، شاعر صوفی مسلک، مسیحیت را، در صورتی که معنای متافیزیکی عقیده تثلیث<sup>۱</sup> آن درک شود، تأییدکننده عقیده توحید دانسته و در ترجیع بند به یاد ماندنی خود چنین مورد ستایش قرار داده است:

در کلیسا به دلبری ترسا گفتم ای دل به دام تو در بند  
ای که دارد به تار زنارت هر سر موی من، جدا پیوند

---

→ با استفاده از متون اناجیل به این بحث می‌پردازد که مسیح از طرف خداوند اذن خاص داشت که تعبیرات ویژه‌ای در باب ارتباط فرزندى با خدا و یا وحدت با خداوند به کار برد و اذن او در میان روابط پیامبران با خداوند منحصر به فرد است. اما در واقع او هرگز الوهیت را - آن‌گونه که امروز مسیحیان به طور عام برداشت می‌کنند - به خود نسبت نداد. مراجعه کنید به: (القول الجمیل فی الردّ من غیر الانجیل، تحقیق رشیدیان، پاریس، ۱۹۳۹).

۱. Trinity: تثلیث یا ثالوث، در مسیحیت به معنی سه گانگی خدا از جهت شخصیت است، در عین اینکه طبیعت او واحد است. این سه شخصیت عبارت‌اند از پدر، پسر (که در عیسی تجسد یافت) و روح القدس، و آن‌ها را اقانیم ثلاثه یا اقنوم‌های سه گانه خوانند. (ایان بار بور، علم و دین، پاورقی ص ۲۴) - م.

ره به وحدت نیافتن تا کسی ؟  
 نام حق یگانه چون شاید  
 لب شیرین گشود و با من گفت  
 که گر از سر وحدت آگاهی  
 در سه آینه شاهد ازلی  
 سه نگردهد بریشم ار اورا  
 ما در این گفتگو که از یک سو  
 ننگ تثلیث بر یکی تا چند ؟  
 که اب و ابن روح قدس نهند !  
 وز شکر خنده ریخت آب از قند  
 تهمت کافری به ما مپسند  
 پرتو از روی تابناک افکند  
 "پرنیان" خوانی و "حریر" و "پرنده"<sup>۱</sup>  
 شد زناقوس این ترانه بلند:

که یکی هست و هیچ نیست جز او

و حده لاله الا هو<sup>۲</sup>

در قرن حاضر، صوفی بزرگ الجزایری، شیخ احمد العلوی<sup>۳</sup> نیز آن‌گاه که همه ادیان را برای مبارزه با بی‌اعتقادی نوین به اتحاد فرا می‌خواند، علاقه خاص خود را به مسیحیت، که به خوبی با عقاید آن آشنا بود، ابراز کرد و مشابه دیدگاه مذکور را منعکس کرد.<sup>۴</sup> بر روی هم تماس بین اسلام و سنت یهودی - مسیحی در طول قرون، هم در سطوح رسمی و هم

۱. این‌ها، سه نام مختلف برای ایریشم هستند.

۲. دیوان هاتف اصفهانی به تصحیح وحید دستگردی با مقدمه عباس اقبال آشتیانی، انتشارات کتاب‌فروشی فروغی، چاپ ششم، ۱۳۴۶، تهران، ص ۲۶.

۳. ابوالعباس احمد بن مصطفی العلوی در سال ۱۲۸۶ ه.ق. (۱۸۶۹) در مستغانم (یکی از شهرهای الجزایر) دیده به جهان گشود، و در سال ۱۹۳۴ م. وفات یافت. وی تنها پسر خانواده و دارای دو خواهر بود. سلسله مشایخ وی با چندین واسطه به ابوالحسن الشاذلی و از او با چندین واسطه به جنید بغدادی و از او به امام رضا (ع) می‌رسد. شیخ دارای آثار گوناگونی هم‌چون الانموذج الفزید، رساله الصلویه و... می‌باشد. (مارتین لینگز، عارفی از الجزایر ترجمه نصر... پورجوادی، مقدمه ترجمه) - م.

۴. بنگرید به: M. Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth century* علاقه شیخ به دیگر ادیان در فصول آغاز این کتاب به تفصیل به چشم می‌خورد. [این اثر تحت عنوان عارفی از الجزایر توسط آقای دکتر نصرالله پورجوادی به فارسی ترجمه شده و توسط مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها و نشر هرمس چاپ شده است - م.]



غیررسمی، گسترده بوده است. این میراث، ابزار و زمینه لازم را برای مواجهه مفید بین ادیان فراهم می‌سازد.

اسلام در همان اوائل گسترش خود، در زمانی که امپراطوری ساسانی را شکست داد و به فلات ایران وارد شد، با ادیان ایرانی مواجه گردید. در طول سه یا چهار قرن، زمانی که بتدریج کاملاً در ایران مسلط شد، تماس‌های بیشماری با ادیان ایرانی و بویژه با ادیان زرتشتی و مانویت داشت. اسلام حتی بر برخی از نوشته‌های متأخر زردشتی آغاز دوره اسلامی، تأثیر نهاد، آنچنان که عناصری از کیش زرتشتی با جنبه‌های خاصی از حیات عقلمانی اسلام تلفیق گردید.<sup>۱</sup> در منابع اولیه کلامی و تاریخی، مباحثاتی با پیروان ادیان ایرانی در بصره و خود بغداد گزارش شده است. از ابتدا زرتشتیان به عنوان اهل کتاب پذیرفته شده بودند، در حالی که با اعتقادات اصولی و کلامی مانویان مخالفت می‌گردید. مع الوصف تأثیر آیین مانوی را، بویژه در عقاید وابسته به پیدایش عالم وجود و کیهان‌شناسی، در کیهان‌شناسی خاص اسماعیلیان و به احتمال بسیار در برخی نوشته‌های محمدبن زکریای رازی می‌توان باز یافت. عقاید مانوی به وسیله دانشمندان بسیاری نظیر ابن ندیم و بیرونی نیز شرح داده شده‌اند و در حقیقت، آثار اسلامی منابع با ارزشی در شناخت کنونی ما از بعضی از جنبه‌های مانویت به شمار می‌روند.<sup>۲</sup>

دین زرتشتی نسبت به مانویت تماس نزدیک‌تر و عمیق‌تری با اسلام داشته است. اما در این جا نیز وضعیت در همه سرزمین‌های اسلامی یکسان نبوده است. علی‌رغم اینکه عموم مردم قلمرو اسلام با کیش

۱. به اثر W. H. Baily, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Oxford, 1943. مراجعه کنید.

۲. تمامی منابع مسلمانان در خصوص مانویت در اثر زیر جمع‌آوری شده است؛ سید حسن نقی‌زاده، مانی و دین او، به انضمام متون عربی و فارسی درباره مانی و مانویت، انتشارات نشریه انجمن ایران‌شناسی، تهران، ۱۳۳۵.

زرتشتی آشنا بودند، ولی این دین در بخش عرب‌نشین جهان اسلام، به اندازه ایران (زادگاه زرتشت)<sup>۱</sup> مورد مطالعه نبود. در ایران، دین زرتشت، بیش از هر چیز، برای شعرای متصوفی چون حافظ که اغلب از آتشکده (دیر مغان) و مغ به عنوان نمادهایی از انجمن اصحاب طریقت (خانقاه یا زاویه)، پیر روحانی و... سخن می‌گویند، واژگانی غنی فراهم ساخت.<sup>۲</sup> گرچه این شیوه سخن گفتن، هرگز از تأثیر تاریخی دین زرتشت بر تصوف حکایت نمی‌کند، بیشتر روشی است که اهل طریق از آن برای اثبات و تاکید وجود بعد باطنی مستقل از شعائر و احکام دینی بهره می‌گیرند. به این معنی که بعد باطنی دین، مأخوذ از بعد ظاهری نیست، بلکه مستقیماً از خداوند که سرچشمه وحی و جامع هر دو بعد است، ناشی می‌شود. فرشته‌شناسی و کیهان‌شناسی زرتشتی نیز به دست شهاب الدین سهروردی، بنیان‌گذار مکتب اشراق، احیا گردید. وی این رموز را در پرتو عرفان اسلامی گشود و قابل فهم ساخت.<sup>۳</sup> همچنین در این حوزه مکتب اشراق بر بعضی از مکاتب متأخر دین زرتشتی، نظیر جنبش مرتبط با نام آذرکیوان، نیز تأثیر نهاده است.

۱. حتی امروزه مردم بسیاری از عرب‌های خاور نزدیک، هندوان را مجوس یا زرتشتی می‌خوانند، و در سطح عوام بین ادیان هندی و ایرانی تمایزی قائل نیستند.  
 ۲. نمادگرایی زبان لطیف و دلنشین حافظ، هرگز در هیچ زبان غربی کاملاً تفسیر و توضیح داده نشده است. یکی از بهترین ترجمه‌ها و تفاسیر بر (شعر) حافظ اثر زیر است:  
*The Divan, written in the Fourteenth Century by Khwaja shamsu-d-Din Muhammad-i-Hafiz-i Shirazi otherwise Known as lisanu - l - Ghaib and Tarjumanu-l-Asrar by*  
 Lieut - col. H. Wilberforce Clarke, Calcutta, 2 vols, 1891.

۳. نگاه کنید به: سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، فصل ۲. نیز سیدحسین نصر، «سهروردی» ارائه شده در تاریخ فلسفه در اسلام و نیز به مطالعات فراوان هانری کربن در مورد سهروردی رجوع کنید به ویژه اثر زیر:

*Opera Metaphysica et Mystica*, vol. II, Tehran, 1952. Prolegomena and Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sôhrwardi, Tehran, 1940-1325.

از دیدگاه اسلامی، هنگام سعی در فهم و تعمق در تعالیم و شعائر ادیان هند، بویژه دین‌های هندو و بودایی است که کار مشکل‌تر می‌شود. این مشکل هم به علت تفاوت زبان اسطوره‌ای سنت‌های هندو با زبان انتزاعی<sup>۱</sup> اسلام، و هم، به دلیل انتقال و گذر شخص از سنتی به سنت دیگر، یعنی گذر از زمینه متعلق به سنت ادیان ابراهیمی به اقلیم معنوی دیگر، به وجود می‌آید. با وجود این، اسلام با ادیان هندی در هر دو سطح رسمی و متافیزیکی تماس عمیق و گسترده‌ای داشته است. مسلمین قبلاً در خلال دوره اولیه اسلامی، از طریق علوم هندی، هم با زبان پهلوی و هم مستقیماً با زبان سانسکریت نسبت به فرهنگ هندی معرفت یافته بودند، ولی در پرتو اثر بی نظیر تحقیق مالهند بیرونی، اثری منحصر به فرد از نظر دقت تألیف، مسلمانان قرون وسطی با دین هندو، بویژه مکتب ویشنوی<sup>۲</sup> آن، که ظاهراً بیرونی اطلاع کامل از آن داشته<sup>۳</sup> آشنائی پیدا کردند. بیرونی همچنین مسئولیت ترجمه یوگای پاتانجلی را به زبان عربی به عهده داشت، و در حقیقت وی بنیان‌گذار سنت ارتباط با هندوان بود؛ ارتباطی که گرچه در مقاطعی، در اثر وقعه‌های چندی گسسته می‌شد، اما تداوم داشت و از طریق

### 1. abstract

۲. Vishnavite School. ویشنو: از جمله آلهه ثلاثه هندوان و خدای محافظ کمال است. وی منشأ خیرات و مبرات می‌باشد و او را مظهر کامل مهر و محبت و لطف علوی می‌دانند. وی از فراز آسمان مراقب اعمال مخلوقات است و هر جا ملاحظه کند که شیء عزیزی در خطر و یا نفسی شریف در مهلکه است، قوه و نیروی خود را به کار می‌برد تا او را یاری نماید. ویشنو مکرر هبوط کرده است. و هبوط وی را "اوتار" گویند... به موجب روایات مکتوب برای ویشنو، ده هبوط یا تجلی ثبت کرده‌اند. نام بودا (شارع آیین بودایی) نیز در فهرست ظهورات و تجلیات ویشنو مذکور است... ویشنو پرستی اصول عقاید و باید و نبایدهای خاص خود را دارد. (تاریخ جامع ادیان، مذاهب هندوستان ص ۱۹۲ تا ۱۹۵) - م.

۳. برای آگاهی مختصر از نظرات بیرونی راجع به آیین هندو نگ:

A. Jeffry, 'Al - Biruni's Contribution to comparative Religion', in *Al - Biruni commemoration volume*, Calcutta, 1951, pp. 125 - 60.

و نیز: ک سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، فصل ۵.

امیر خسرو دهلوی به ابوالفضل<sup>۱</sup> و از او به داراشکوه<sup>۲</sup> و نهضت گسترده ترجمه آثار هندو به فارسی در عهد مغول رسید.<sup>۳</sup>

از نظر فقهی، گرچه زرتشتیان یقیناً از اهل کتاب به شمار می‌رفتند ولی در میان عوام مسلمان در مورد اینکه وضعیت دین هندو چگونه است، کشمکش و گفت‌گو وجود داشت. گرچه، همان طور که قبلاً ذکر شد، بسیاری از علمای مسلمان هند، مشخصاً آنان را از اهل کتاب می‌شمردند، یقیناً در خود هند، مسلمانان با هندوان به عنوان افرادی بی‌دین یا بت‌پرستانی شبیه بت‌پرستان عرب رفتار نمی‌کردند، بلکه به آنان به عنوان کسانی که صاحب دینی از خود هستند، احترام می‌نهادند. همان طور که پیش از این آمد، بسیاری از اصحاب طریقت در هند، دین هندورا دین آدم می‌نامیدند. یکی از اولیاء متعصب سلسله نقشبندیه به نام میرزا مظهر جان جانان، وداها را وحیانی و دارای منشأ آسمانی می‌شمرد. در حقیقت در اسلام نوعی گرایش به حقانیت دین هندویی بر پایه سیرت خنیف وجود

۱. وزیر اکبرشاه و مؤلف تاریخ "اکبرنامه"، در بیان تاریخ اکبرشاه و تیموریان هند. دائرةالمعارف فارسی... - م.

۲. داراشکوه. از ممتاز محل، و برادر اورنگ زیب. وی در زمان سلطنت پدر به عزم تسخیر قندهار لشکرکشی کرد ولی از صفویه شکست خورد. در اواخر حیات پدر عملاً فرمانروایی هند یافت، اما برادرش اورنگ زیب با او به منازعه پرداخت و او را در جنگ مغلوب کرد و چندی بعد به دست یک سردار افغانی اسیر شد و در دهلی به امر اورنگ زیب به قتل رسید. وی شاهزاده‌ای عارف مسلک، شاعر پیشه، خطاط و اهل ذوق و تفکر بود و با بعضی از مشایخ عرفای هند و مسلمان آمیزش داشت. دیوان او موسوم به "اکسیر اعظم" شامل اشعار و رباعیات است. از آثار مهم وی غیر از "سقیة الاولیاء" و "سکینه الاولیاء" - هر دو شامل احوال مشایخ صوفیه - رساله‌ی "حق نما" و "مجمع البحرین" و... را می‌توان نام برد. مهمترین اثر او "سراکبر" است که ترجمه‌ی تعدادی از "اویانیشادها" است. "غلام حسین مصاحب، همان ص ۹۳۵" - م.

۳. در مورد دو نقطه نظر متفاوت درباره‌ی تعامل بین اسلام و آیین هندو در هند نگاه کنید به دو اثر ذیل که حاوی مآخذشناسی غنی در موضوع نیز هست:

Tara Chand, *The Influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad, 1954, and A. Ahmad, *Studies in Islamic Culture in its Indian Environment*, Oxford, 1964.

داشت و بسیاری از نویسندگان مسلمان را وا می‌داشت تا برهنه<sup>۱</sup> را با ابراهیم یکی بدانند. گرچه این ارتباط از نظر زبان‌شناسی ممکن است شگفت بنماید، اما حائز اهمیت متافیزیکی ژرفی است. ابراهیم از نظر اسلام، نخستین شیخ بزرگ خاندان است و با دین حنیف<sup>۲</sup>، که اسلام در تأیید و تصدیق مجدد آن آمد، شناخته می‌شود. شباهت بین نام براهمه (هندوان) با ابراهیم دقیقاً مؤید حنیف بودن دین هندو در اندیشه مسلمانان بود.

پیر اصحاب طریقت، عبدالکریم جیلی، در کتاب الانسان الکامل خود می‌نویسد:

«اهل کتاب به دسته‌های زیادی تقسیم می‌گردند، اما براهمه (هندوان) ادعای وابستگی به دین ابراهیم داشته، خود را ذریه<sup>۳</sup> وی محسوب می‌دارند. اینان دارای اعمال عبادی خاصی می‌باشند... براهمه خدا را مطلقاً و بدون توسل به نبی یا پیام‌آوری می‌پرستند. در واقع آن‌ها معتقدند که همه<sup>۴</sup> اشیاء و امور جهان هستی مخلوق خدا است و بر یگانگی وجود خداوند گواهی می‌دهند، ولی همه<sup>۵</sup> انبیاء و پیام‌آوران را انکار می‌کنند. حقیقت‌پرستی آن‌ها شبیه حقیقت‌پرستی پیامبران، پیش از مبعوث شدن به رسالت پیامبری، می‌باشد. آنان مدعی‌اند که فرزندان ابراهیم (ع) هستند و از کتابی یاد می‌کنند که ابراهیم برای آنان نوشته است، جز آنکه معتقدند این کتاب از سوی خدای وی نازل شده و در آن، حقایق اشیاء بیان شده و پنج بخش دارد. خواندن چهار بخش آن را برای همه مجاز

۱. برهنه، برهما؛ دریای عمیق وحدت که همه اشیاء، خواه مادی و خواه معنوی، اعم از صور مادی، بشری و حیوانی و نباتی و یا اجرام علوی و یا عناصر، و یا ارواح مجرده و خدایان همه و همه در آن مستغرق هستند و آن عالم مافوق عالم محسوسات است و منتهای عالم ماده و ذاتی غیرمحدود و قائم به ذات است. در اوپانیشادهاگه می‌گوید: او فناپذیر است و خداوند جاوید علیم و حاضر... و در جایی: آن واحد فرد نامحدود عالم را از خواب بیدار کرد... برای این حقیقت که غالباً به "برهما" یا "برهنه" تعبیر کرده‌اند، تعریف واضح و روشنی ننموده‌اند. "جان ناس، مذاهب هندوستان" - م.

2. Primordial Religion.

می‌شمارند، اما خواندن بخش پنجم را، به سبب عمیق بودن و دیرباز بودن مفاد آن جز برای قلیلی از بین خود جایز نمی‌شمارند. در بین آنان مشهور است که اگر کسی بخش پنجم کتاب آنان را بخواند، ضرورتاً در جرگهٔ اسلام (یعنی به دین محمد<sup>(ص)</sup>) در خواهد آمد.<sup>۱</sup>

جیلی بین متافیزیک هندوها و اعمال روزانه آنان فرق نهاده و بویژه عقاید متافیزیکی آنان را با اعتقاد به توحید یکی می‌شمارد. اشارهٔ جیلی به «پنجمین ودا»، دقیقاً دلالت بر وحدت درونی عقاید متافیزیکی و باطنی بین دو سنت دارد. جیلی همانند دیگر اصحاب طریقت تلاش کرده از طریق تعمق و کاوش متافیزیکی در ساخت اسطوره‌ای دین هندو، به آن نزدیک شده، حضور واحد<sup>۲</sup> را در ورای کثرات آشکار سازد. رهیافت وی در این باب، اساساً تفاوت مبنایی با روش اصحاب طریقت، که کوشیدند تثلیث مسیحی را در اثبات و نه نفی توحید تفسیر کنند، نداشت.

ترجمهٔ آثار هندو به زبان فارسی در طول دورهٔ مغول، حادثهٔ معنوی بسیار مهمی است که جزئیات اهمیت آن هنوز کاملاً برای مسلمانان غیر

۱. عبدالکریم بن ابراهیم الجیلانی، *الاسان الکامل فی معرفه الاواخر و الاوائل*، قاهره، ۱۳۰۴ ق، الجزء الثاني، ص ۷۸ و ۸۷. البته بسیاری از مورخان تاریخ و عقاید ادیان و فرق منکر این ارتباط شده‌اند، نظیر شهرستانی که می‌نویسد: «کسانی هستند که معتقدند هندوان چون از اعقاب ابراهیم (ع) هستند، براهمه خوانده می‌شوند. اما این خطا است، زیرا براهمه به انکار نبوت اشتهاار داشته‌اند. نگ به:

*al-Milahwa'l-nihal* Cairo, 1347, IV, p. 135.

نیازی به گفتن ندارد که این انتقاد کلامی به هیچ وجه از اهمیت متافیزیکی سخن جیلی نمی‌کاهد. در خصوص ارتباط بین هندویسم و اسلام به عنوان اولین و آخرین سنت این دوره از حیات بشری نگاه کنید به:

R. Guenon, 'The Mysteries of the Letter Nun', in *Art and Thought*, ed. K. B. yer, London 1947, pp. 166 - 8.

و نیز نگاه کنید به سلسله مقالات M. Valsan تحت عنوان:

'Le Triangle de l'Androgyne et le monosyllabe "OM"', in *Etudes Traditionnelles* of 1964 and 1965. 2. One

ایرانی و غیر هندی کشف نشده است. چهره محوری این جنبش، شاهزاده داراشکوه بود که به‌گودگیتا<sup>۱</sup>، یوگاواسیشتا<sup>۲</sup> و مهم‌تر از همه اوپانیشادها را به فارسی ترجمه کرد. انکتیل دوپرون از روی این ترجمه، اوپانیشادها را به لاتین ترجمه کرد. ترجمه او بر بسیاری از فلاسفه اروپایی قرن نوزدهم نظیر شلینگ تأثیر نهاد. و شاعر عارف، ویلیام بلیک نسخه‌ای از آن را در اختیار داشت.<sup>۳</sup>

هر قدر این ترجمه در گسترش مطالعات هندوشناسی در غرب حائز اهمیت بوده باشد، امروزه در مواجهه دینی بین آیین هندو و اسلام هنوز دارای اهمیت بیشتری است. همان‌گونه که جنگ‌های صلیبی تقریباً تماس دوستانه بین اسلام و مسیحیت را در شرق نزدیک از بین برد، حوادث قرن پیش نیز تماس بین دین هندو و اسلام را در خود شبه قاره، ناگوار ساخت. شاید سرزمینی نظیر ایران که در آن هم تماس تاریخی با دین هندو وجود داشته و هم در سال‌های اخیر برخوردهای تلخ سیاسی بین آن‌ها نبوده است، محل مناسب‌تری برای بررسی ارتباطات بین دین هندو و اسلام در بالاترین سطح باشد.

به هر صورت، ترجمه‌های داراشکوه هرگز نشان‌گر تلفیق یا التقاطی که در برخی نهضت‌های التقاطی دیگر می‌یابیم نیست. داراشکوه از صوفیان طریقه قادریه و مسلمان معتقدی بود. او معتقد بود که اوپانیشادها،

1. BhagavadGita

2. Yoga Vasishtha

۳. چاپ جدید متن فارسی اوپانیشادها از سوی تاراچند و جلالی نائینی به نام سواکیر بین سال‌های ۱۳۳۶ تا ۱۳۴۰ در تهران منتشر شده است. در خصوص نوشته‌های داراشکوه و اهمیت آن‌ها به مقدمه انگلیسی تاراچند بر همان کتاب مراجعه کنید. ترجمه‌های فارسی داراشکوه همچنین در حفظ عقاید هندو برای خود هندوها در قرون هجدهم و نوزدهم، نیز اهمیت داشته است تا آن جا که یکی از مترجمان هندی اوپانیشادها در قرن نوزدهم از داراشکوه به عنوان یکی از احیاگران هندویسم درکنار شنکاراچاریا و "ویاسا" یاد می‌کند، نگاه کنید به:

همان «کتب مکنونی»<sup>۱</sup> هستند که خداوند در قرآن در سوره واقعه آیات ۷۷ تا ۸۰ به آنها اشاره کرده است و نوشت که: «آنها (اوپانیشادها)، حاوی جوهر توحیداند و اسراری هستند که باید سر به مهر باقی بمانند!»<sup>۲</sup>. کتاب مجمع‌البحرین<sup>۳</sup> وی می‌کوشد همسانی نظریه توحید در عقاید مسلمانان و هندوان را نشان دهد. بانگاهی به ترجمه هر یک از اوپانیشادها به وسیله داراشکوه می‌توان دریافت که وی تنها کلمات را به فارسی بر نمی‌گردانده، بلکه عقاید (هندویی) را نیز در قالب عقاید تصوف می‌ریخته است. ترجمه‌های وی حاوی برداشتی صوفیانه از اوپانیشادها است و در حالی که بسیار دور از تلاشی تلفیق‌گرانه است، نمایانگر کوششی مجدّانه برای ایجاد پلی بین متافیزیک آیین هندو و اسلام است. ترجمه‌های وی و ترجمه‌های بیشمار دیگری از متون کلاسیک هندی نظیر رامایانا و مهابهاراتا و یوگاوسیشتا - که حکیم ایرانی میر ابوالقاسم فندرسکی شرحی بر آن نگاشته، گنجینه‌ای واقعی هستند که همه جهان اسلام می‌باید آن را بشناسند و تنها به ایرانیان و مسلمانان شبه قاره هند و پاکستان منحصر نگردد.<sup>۴</sup> این نوشته‌ها و نیز آثار دیگر مشایخ

### 1. Hidden Books.

۲. همان، ص ۴۵ از مقدمه تارا چند.

۳. داراشکوه، کتاب مجمع‌البحرین را در سنه ۱۰۶۵ هجری در چهل و دومین سال عمر به رشته تحریر درآورد. از آن‌جا که در این زمان اطلاعات کلی و عمومی از مذاهب مهم کسب کرده بود، در این تألیف کوشش نمود تا قدر مشترکی بین مذهب اسلام و آیین هندو پیدا کند. در این کتاب بیست و دو موضوع مورد بحث قرار گرفته و نویسنده کوشیده است تا در مسائل مورد بحث میان اسلام و آیین هندو، قدر مشترکی بیابد. وی در این کتاب نظر صوفیه مسلمان هندو و فقرای هندو را درباره صفات خدا یکی می‌گیرد و چون می‌دانسته مورد اعتراض قرار خواهد گرفت، نوشته است که «این تحقیق را موافق کشف و ذوق خود برای اهل بیت خود نوشته‌ام و مرا به عوام هر دو قوم کاری نیست». «سراکبر - ص ۲۱۶ تا ۲۱۸ - م.

۴. مطالعه عمیق تطبیقی یوگاوسیشتا به وسیله میرفندرسکی بخش مهمی از مطالعات



متصوفه در هند مسلمان نظیر غوث علی شاه، صوفی شارح آیین تتره<sup>۱</sup>، و بسیاری افراد دیگر، که اغلب عمیقانه‌ترین توضیحات را دربارهٔ متافیزیک و اسطوره‌شناسی هندو ارائه داده‌اند، می‌توانند به عنوان مبنایی در بررسی جدی دین هندو در پرتو شرایط جدید، به شمار آیند.

شگفتابا این که اسلام تا این اندازه با دین بودا تماس داشته، ولی در منابع اسلامی در خصوص این دین بسیار کمتر از سنت آیین هندو مطلب وجود دارد. البته از طریق ترجمهٔ کلیله و دمنه<sup>۲</sup> از پهلوی به عربی و نیز از طریق دیگر منابع ادبی و سنت‌های شفاهی، بودا به عنوان شخصی حکیم، شناخته شده بود و در چهره "هرمس"<sup>۳</sup> به عنوان اصل و منشأ

→ متافیزیکی هند و مسلمان است و شاید حتی از نظر عمق بر آثار داراشکوه نیز برتری داشته باشد. دانشمند ایرانی، دکتر فتح‌الله مجتبابی، در مورد این اثر تحقیق کرده است.

۱. Tantrism. یکی از پدیده‌هایی که بدون شک عناصر بومی هند در تکوین آن نقش به سزایی داشته‌اند. - "آیین تانتر" - است که در قرن چهارم میلادی پیدا شد و در قرن ششم در کلیهٔ شئون فلسفی، عبادی و اخلاقیات و هنر رخنه کرد و حتی آیین "بودا" و "جین" را تحت تأثیر قرار داد. عبادت "الههٔ مادر" که در دوران باستانی نیمی از قاره آسیا را فرا گرفته بود، ناگهان در "آیین تانتر" به صورت "مادر الهی" ظاهر گردید و در تیرهٔ "سایه‌ایان" بودایی مبدل به عالی‌ترین مقام فرزاندگی یعنی "پراجنیاپادای تا" شد. (دکتر شایگان، ادیان و مکب‌های فلسفی هند، جلد ۲ - ص ۶۲۴) - م.

۲. اصل کلیله و دمنه کتاب *Panchatantra* هندی بوده است. - م.

۳. Hermes یا هرمس مثلث (سه بار معظم *Trismegistus*) که در اصل یک خدای یونان باستانی (= عطارد، *Mercure*) بود... در مصر تحت سلطهٔ رومیان، لافل از حدود سنه ۲۵۰ م به بعد، از "هرمس" به عنوان موسس حکمت یاد می‌شد و در دنیای عهد خلافت اسلامی، و در واقع بیشتر به جهت اغراض سیاسی جمعیت "حارانان" با "ادریس" مذکور در قرآن که در تورات "اخنوخ" خوانده می‌شد، منطبق گشت... در نزد حکمای اشرافی ایران، "هرمس"، "والدالحکماء" خوانده شد. چنان که هم حکمت قدماء فلاسفهٔ ایران - کیومرث، فریدون و کیخسرو و هم حکمت اقدمین یونان... فیثاغورس - انباز قلس و افلاطون - جملگی به وی منسوب شد... ادبیات "هرمی" مجموعه‌ای از علم و حکمت و عرفان "گنوسی" است که بر خلاف طریقهٔ گنوسی، فکر ثنویت بر مجموع تعالیم آن غالب نیست و هم چنین بر خلاف آن به فلاح و نجات فردی بیشتر توجه دارد تا به نجات عالم. (دکتر عبدالحسین زرین کوب، دنبالهٔ جست‌جو در تصوف ایران، ص ۲۷۰) - م.

حکمت معرفی می‌گردید<sup>۱</sup>. بسیاری از منابع مشترک مکاتب و فرق دینی، دین بودا را شعبه‌ای از دین هندو به شمار آوردند<sup>۲</sup> و حتی بیرونی در کتاب مالهند خود، توجه کمی به آن معطوف داشته است. جدی‌ترین و باارزش‌ترین بررسی در دین بودا و در تاریخ اسلام، به غیر از آثار متأخرتری که از جانب مسلمانان هندی نوشته شده، جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله<sup>۳</sup> در قرن هشتم هجری است.<sup>۴</sup> فصل مربوط به دین بودا - یعنی دینی که می‌باید با آمدن مغولان توجه بیشتری را به خود جلب کرده باشد - عمدتاً مبتنی بر مجموعه‌ای از روایات و مشاهدات مستقیم یک لامای کشمیری<sup>۵</sup> به نام کاملاشری بخشی<sup>۶</sup> می‌باشد. فصل مربوط، شامل گزارشی دربارهٔ اسطوره‌شناسی هندی است که عمدتاً مأخوذ از

۱. نگاه کنید به S. H. Nasr, *Islamic Studies*, chapter IV

۲. "شهرستانی" اقوام هندوان را به سه دسته تقسیم می‌کند که یکی از آن گروه‌ها را وی "اصحاب بودا" یا "بودایی‌ها" می‌خواند. او اظهار می‌دارد که نخستین "بودا" "شاکین" (Shakin)، احتمالاً همان شاکيامونی - خواننده می‌شد پس از وی سلسلهٔ بردی سایه (al - bardī saiyah) قرار داشتند که به احتمال قوی منظورش "بودی ستوا" (بودای در حال کمون - م) است. او هم چنین گزارشی از زهد و تعالیم اخلاقی بودایی ارائه می‌کند. Op. cit, PP: 139 ff.

۳. خواجه رشیدالدین فضل‌الله، طبیب همدانی، (۶۴۵ - ۷۱۸ ه.ق.)، از وزراء و مستوفیان و رجال معروف و بزرگ عهد ایلخانان مغول. (مصاحب - همان، ج ۲، ص ۱۰۸۶) - م.

4. See K. Jahn, on the mythology and religion of the Indians in the medieval Moslem tradition, in *Mélanges Henri Masse* PP: 185 - 97.

۵. Lama. راهبان و روحانیون تبت را از قدیم الایام لاما (یعنی شخص اعلی) نامند. "لامائیزم" صورتی از دین بودا در تبت و مغولستان است این مکتب، اقصی مرتبهٔ تحولی است که این نظام دینی حاصل نموده است. یعنی به وسیلهٔ آن مذهب، اولیاء و زمامداران کشوری بر مردم حکومت می‌کنند. و چون "لاماها" در رأس آن قرار دارند، از این جهت آن را "لامائیزم" گفته‌اند. جان ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت - بخش مذاهب هندوستان، ص ۱۵۴ و ۱۶۹ - م.

۶. Kamalashri Bakhshi، "بخشی"، عنوان کاهن و روحانی بودایی در نزد مغول... و همان "لاما" در تبت می‌باشد. مصاحب، همان، ج ۱ و ۲، ص ۳۹۳ - م.

پورانها<sup>۱</sup> و نیز بهترین شرح بر مراحل یوگا توسط مسلمانان می‌باشد. اما همه این موارد، از دیدگاه بودایی و نه هندویی مورد توجه قرار گرفته‌اند. لیکن برجسته‌ترین جنبه این اثر، گزارش از زندگی بودا<sup>۲</sup> است که در نوشته‌های اسلامی منحصر به فرد است. در آن جا بودا پیامبری دارای کتابی به نام ابی درمه<sup>۳</sup> - که عصاره حقیقت را در بر دارد - خوانده شده است. همان‌گونه که انتظار می‌رود، مسلمانان تمام تعینات یا اوتارها را با برداشت اسلامی خود، پیامبر، به حساب می‌آورند. و بر این اساس، پیامبر دانستن بودا به هیچ وجه عجیب نیست. این گزارش ارزشمند از زندگی شاکيامونی<sup>۴</sup> اشتهار یافته و در بسیاری از تواریخ جامع فارسی بعدی آورده شد. اما جز این، اثر با اهمیت دیگری در این زمینه، آن چنانکه در مورد دین هندو می‌یابیم، وجود نداشت، بیشتر به این علت که بعدها فرصت تماس مستقیم مشابهی با دین بودا به دست نیامد، جز در چین غربی که در آن منطقه جامعه اسلامی به زندگی نسبتاً منزوی خود از جریان اصلی حیات عقلانی اسلامی ادامه می‌داد.

## (۳)

تحلیل مربوط به برخی از انواع ارتباطات تاریخی بین اسلام و ادیان دیگر، این حقیقت را روشن ساخته که اسلام در طول تاریخ خود، حضور

۱. Puranas. شامل یک دسته از ادبیات مقدسی است که به زبان سانسکریت تحریر شده و در آن مبانی "فلسفه آفرینش" و جهان‌شناسی و الهیات، شجره نامه خدایان و سلاطین و عرفای بزرگ (rsi) منعکس شده و با معتقدات دینی گوناگون و رسومات و آداب مختلف و آیین‌های فلسفی و غیره درهم آمیخته است. "شایگان - همان - ج ۱، ص ۲۷۸" - م.

2. See. K. Jahn kamalashri - Rashid al - Din's "Life and Teaching of the Buddha", *central Asiatic Journal*, vol. II, 1956, PP. 81 - 128.

3. Abidharma

۴. Shakyamuni. لقبی است به معنای "صوت آسمانی" برای "بودا" برحسب متون مذهبی فرقه مهاییانا. "جان ناس، همان، ص ۱۵۵" - م.

دیگر سنت‌ها را در سطوح و انحاء مختلف (شامل شریعت، کلام، تاریخ، علم، فلسفه، تحصیل علم و بالاخره "تصوف" یا باطن‌گرایی) احساس کرده و برای این دین مواجهه با دیگر ادیان در هر سطحی معنایی داشته است و در آینده نیز چنین خواهد بود و هر مواجهه‌ای می‌تواند به فهم کامل دیگر سنت‌ها یاری رساند.

در سطح شریعت، اسلام همواره، دیگر ادیان را همانند خود شریعتی الهی به حساب می‌آورد. بسیاری از فقهای قرون وسطی به شرع دیگر پیامبران و امت‌ها اشاره می‌کردند. شریعت اسلامی در داخل جهان اسلام (دارالاسلام)<sup>۱</sup> به امت‌های دیگر آزادی می‌دهد تا شرع الهی<sup>۲</sup> خود را داشته، در داخل جامعه‌شان از شیوه‌های خاص خود، با استقلال کامل دینی، پیروی کنند. مطالعات بسیاری در خصوص امری که می‌توان آن را «حقوق یا فقه دینی تطبیقی»<sup>۳</sup> نامید، صورت پذیرفته که در آن احکام دینی جوامع مختلف تشریح و مقایسه گردیده است. فقهای اسلامی همچنین نخستین کسانی بوده‌اند که سبب گسترش حقوق بین‌الملل شده و تلاش کردند روشی فراهم سازند که از طریق آن، ارتباطات بین مردمی که از مجموعه قوانین حقوقی مختلف پیروی می‌کنند، سامان یابد. این شرح و بررسی ریخت‌شناسانه<sup>۴</sup> قوانین مقدس دیگر ادیان، نوعی بررسی است که در واقع امروزه می‌تواند بر مبنایی که حقوق‌دانان کلاسیک مقرر داشته‌اند، تعقیب گردد.

در همان اوائل گسترش تمدن اسلامی، مباحثات کلامی مسلمانان با پیروان دیگر ادیان، بویژه بر حسب علاقه‌مندی معتزله به این موضوع، رونق داشته است. برحسب گفته نویسنده‌گان شیعی نظیر ابن بابویه بعضی

۱. دارالاسلام: ولایت و سرزمینی که شریعت اسلامی در آن جا حاکم است و حکمران مسلمان دارد و مردم غیر مسلمان اهل کتاب آن - با شروط خاصی - اهل ذمه محسوب می‌شوند. (مصاحب، همان، ج ۱، ص ۹۳۵) - م.

2. Divine Law

3. Comparative religious law

4. morphological

از ائمه شیعه، غالباً با پیروان ادیان مختلف مباحثات و مناظراتی داشته‌اند. علاوه بر این، نویسندگان اسماعیلی به واسطه تأکیدى که بر ادوار نبوت و شمول باطنی‌گرایی داشتند، علاقه‌مندی خود را به دیگر ادیان حفظ کردند<sup>۱</sup> در نتیجه این مباحثات کلامی، دامنه تألیف آثار متعدد مربوطه به فرق یا «ملل و نحل» آنچنان گسترده شد که می‌توان ادعا کرد که مسلمانان، بنیان‌گذاران علم دین‌شناسی تطبیقی بودند. متکلمان برجسته بسیاری - اعم از شیعه و سنی، آثاری از این دست چون کتاب‌های المقالات و الفرق (سعدین عبدالله اشعری قمی)، فرق الشیعه (نویختی)، الفرق بین الفرق (بغدادی)، مقالات الاسلامین (ابوالحسن اشعری)<sup>۲</sup>، الفصل (ابن حزم)<sup>۳</sup>، اعتقادات فرق المسلمین (فخرالدین

۱. برای نمونه نگاه کنید به: "ابویعقوب سجستانی، کشف‌المحجوب، با مقدمه به زبان فرانسه به قلم هنری کرین، تهران، بخش دین‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه، (۱۹۴۹)، صص ۷۹-۷۷) در خصوص ضرورت تعدد پیامبران و ادیان به علت تغییر شرایط و اوضاع مردمی که مورد خطاب وحی هستند، نویسنده اضافه می‌کند که هر پیامبری جنبه‌ای از حقیقت و "شرع الهی" را آشکار می‌سازد و لذا ضروری است که انبیاء متعدد جنبه‌های مختلف حقیقت را آشکار کرده و مصدق آنچه که قبلاً از طریق وحی نازل شده است، باشند. همین طور ناصر خسرو در جامع‌الحکمتین، (به تصحیح هنری کرین و محمد معین، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه، ۱۹۵۲ - ۱۳۳۲ تهران)، از مسیح به عنوان "کلمه‌الله" یاد کرده، از جامعیت و شمول سلسله انبیا پیش از پیامبر اسلام سخن به میان می‌آورد. جامعیت وحی، از نظر شیعه دوازده امامی و اسماعیلیه و به طور کلی در تصوف موضوع ثابتی است، اگر چه اینان فقط محدوده داخل سنت ابراهیمی را می‌نگرند.
۲. این اثر مهم که توسط ه. ریتز تحت عنوان:

*Die dogmatischen lehren der an hanger des islam, wisbaden 1963*

- به همراه جلد تکمیلی آن (مقالات‌المحدثین)، که بیشتر به مطالعه مذاهب غیراسلامی می‌پردازد، تصحیح و چاپ شده است، نشان‌دهنده علاقه وافر متکلمان - حتی متکلمان مخالف مباحث عقلی و مقید به ظواهر متون - به مطالعه ادیان و آگاهی از آرای مخالفان است. بعضی از متکلمان حتی در آثار کلامی خود در بخشی جداگانه، به بحث در باب تاریخ ادیان دیگر پرداخته‌اند. ایجی در المواقف یکی از این نمونه‌ها است.
۳. شهرت ابومحمد علی بن احمد، ۳۸۴ - ۴۵۶ ه.ق، فقیه، طبیب، شاعر و فیلسوف اندلسی.

رازی)<sup>۱</sup> و معروف‌ترین اثر از این نوع، الملل والنحل (شهرستانی)<sup>۲</sup>، به رشته تحریر درآوردند. همه این نویسندگان، متکلمان برجسته‌ای بوده و بیش از هر چیز، از دیدی کلامی و معمولاً جدلی با مسئله برخورد کرده‌اند. در عصر جدید که مباحثات کلامی بویژه در بین ادیان مسیحیت، یهود و اسلام مجدداً در شرف پدید آمدن است، این آثار می‌توانند به عنوان مبنایی در ایجاد زمینه کاری که در این حوزه پیش رو هست، به خدمت گرفته شوند.

پس از این‌ها باید به مورخان پرداخت که کوشیدند به عینی‌ترین روش ممکن، آنچه از ادیان و فرهنگ‌های دینی دیگر دیده یا خوانده بودند، صرفاً تشریح کنند. چنین شیوه‌ای را در نوشته‌های تاریخ جامع نگارانی چون مسعودی<sup>۳</sup> و یعقوبی شاهدیم. مسعودی، رساله خاصی تحت عنوان المقالات فی اصول الدیانات نیز در موضوع ادیان نگاشت. فهرست ابن الندیم و بیان‌الادیان ابوالمعالی محمدبن عبدالله نیز آثاری هستند که در آن‌ها گزارش منصفانه‌ای در مورد ادیان آمده است. بیرونی و ناصر خسرو هر دو ارجاعاتی به ابوالعباس ایران‌شهری داده‌اند که گفته می‌شود عقاید ادیان دیگر را با علاقه‌ای صادقانه مورد مطالعه قرار داده است. ما در تاریخ اسلام با شخصیت بی نظیری مانند ابوریحان بیرونی

۱. فخرالدین محمدبن عمر بن حسین رازی معروف به "ابن الخطیب" و ملقب به "امام المشککین"، ۵۴۴ - ۶۰۶ ه. ق. از علماء و حکما و متکلمین بزرگ اسلام، متولد ری. (مصاحب، دایرة المعارف فارسی - ج ۲، ص ۱۸۴۷) - م.

۲. ابوالفتح محمدبن عبدالکریم ابن اجمد، ۴۶۷ (یا ۴۶۹ یا ۴۷۹) - ۵۴۸ یا ۵۴۹ ه. ق. فیلسوف مسلمان و عالم علم کلام، از مردم آبادی شهرستان (در خراسان)... در علم کلام بر طریقه اشعری بود - از تألیفاتش ملل و نحل، نهایه الاقدام فی علم الکلام، مصارعه الفلاسفه و... (همان‌جا - ج ۲، ص ۱۵۱۳) - م.

۳. شهرت علی بن حسین بن علی، مکنی به ابوالحسن... مورخ و رحاله قرن چهارم هجری از اهالی بغداد که در مصر اقامت گزید و به سال ۴۳۴ ق. در آن جا درگذشت. از آثار وی، مروج الذهب، و التاریخ فی اخبار الامم من العرب و العجم می‌باشند. دهخدا - لغت‌نامه - م.

مواجه می‌شویم که هم در کتاب ماللهند، و هم در آثارالباقیه و بسیاری آثار دیگر، اطلاعات با ارزشی راجع به ادیان مختلف گردآورده است. این شیوه وی مدت‌ها تا ایام بسیار متأخر، در تواریخ جامع بعدی، در آثاری نظیر *ناسخ التواریخ* (تألیف شده در حدود یک قرن پیش در ایران) ادامه پیدا کرد. اما هنگام پرداختن به موضوعات دینی، بخش اعظم این آثار، تکرار تواریخ قبلی بود. شیوه نقل عینی و دقیق عقاید دیگر ادیان نیز می‌توانست مبنایی برای تألیف آثاری به زبان‌های اسلامی درباره ادیان هندو، بودایی، شینتو و حتی ادیان سرخپوستان امریکا و نیز یهود و مسیحیت قرار گیرد، هر چند در زمینه‌های فوق الذکر نویسندگان غیرمسلمان با مقاصد غیر از ایجاد تفاهم بین ادیان آثار بسیاری تألیف کرده‌اند. این گزارش‌های توصیفی می‌باید بر منابع موثق مبتنی بوده و بویژه تا آن جا که به ادیان شرقی مربوط می‌گردد، نباید از اشتباهات و پیش‌داوری‌های موجود در غالب آثار غربی ترجمه شده به عربی، فارسی، ترکی و... متأثر باشند که در واقع اغلب چنین هستند.<sup>۱</sup> در حوزه علم و فلسفه و آموزش به طور عام، رسوخ و به

۱. در این جا باید از اثر بسیار ستودنی کنت مورگان (Kenneth Morgan) و معدود افراد دیگر در امریکا و انگلستان یاد کرد، هدف آنان، فراهم کردن ابزار شناخت ادیان است بر اساس نوشته‌های معتقدان به آن‌ها و کسانی که در آن جهان‌بینی زندگی می‌کنند. این شیوه رهیافت به موضوع می‌تواند برای مسلمانان نیز سودمند باشد. اگر مسلمانان می‌خواهند مسیحیت را بشناسند، بهترین راه این است که این علم را از زبان مسیحی معتقد به مسیحیت و نه از متفلسفین آن‌ها جست‌جو کنند. و حتی به دلایل قوی‌تری، می‌باید از یک بودایی در خصوص آیین بودا یا از یک هندو در خصوص هندوئیسم مطلب بشنوند و یا اینکه از اندک نویسندگان غربی بیاموزند که یا خودشان تماس مستقیم با آن سنت‌ها داشته‌اند، و یا خصوصاً از راه همدردی و تمایل درونی و باهوش فطری علاوه بر سنت و دین خود اشکال و نمادهای دیگر ادیان را نیز درک کرده‌اند. شمار گسترده آثار دسته دوم در رابطه با دین‌شناسی تطبیقی که امروزه از زبان‌های اروپایی به عربی، فارسی و... ترجمه شده‌اند، پاسخ قاطع مسلمانان را می‌طلبد، پیش از اینکه اذهان مسلمانان تحصیل کرده

کمال رسیدن عناصری از این ادیان در جهان‌بینی اسلامی به معنای تماس اسلام با مذاهب و تمدن‌هایی بود که خاستگاه و تولیدکننده این علوم و مسائل بودند. باید به خاطر داشت که در تمدن سنتی، هر علمی از راه‌های گوناگون با اصول دینی آن تمدن مربوط است. جذب سریع ستاره‌شناسی هندی از سوی مسلمانان، آنان را با عقاید خاص کیهان‌شناسی هندو مرتبط ساخت. آثار هندی و ایرانی درباره تاریخ طبیعی، مسلمانان را با مفهوم دینی موجود در این آثار درباره طبیعت آشنا ساخت. در مورد علوم یونانی - رومی<sup>۱</sup>، گرچه مسلمانان با پرستش خدایان المپی بیگانه بودند، ولی از طریق فلاسفه یونانی و آثار علمی به عنصر ارفئو فیثاغورسی<sup>۲</sup> سنت

→ جدید به طور اجتناب‌ناپذیری آلوده گردد. تا به حال آثار معدودی متکی بر منابع اصلی به وجود آمده‌اند. اما این‌ها امروزه برای پاسخ دادن به نیاز چنین ادبیاتی بسیار اندک هستند.

### 1. Graeco - Hellenistic

۲. Orphic - Pythagorean. Orphicism یا "آیین ارفه‌ای" مبدأ این کیش مبهم است. در وجود "ارفتوس"، آوازه خوان، موسیقی‌دان و شاعر یونانی، تردید هست. بنابر افسانه‌های یونانی، او در ۱۳ قرن ق.م در تراکیه می‌زیسته است. آئین ارفه‌ای مربوط به پرستش دیونوسوس بود و این پرستش از تراکیه یا سرزمین "اسکوتیا" به یونان راه یافت. و نسبت به روح آیین المپی بیگانه بود، ولو خصیصه جذابیت و وجدآور آن در روان یونانی انعکاس یافته باشد. اما خصیصه جذابیت دیونوسوسی نیست که آیین ارفه‌ای را با آیین فیثاغوری مرتبط می‌سازد، بلکه این حقیقت است که راز آشنایان ارفه‌ای به صورت مجامعی سازمان یافته بودند و عقیده تناسخ نفوس را فرا گرفته بودند، به طوری که برای آنان مهم‌ترین بخش انسان، نفس، است نه بدن زندانی‌کننده. در واقع نفس انسان، "واقعی" است و بر خلاف آنچه در آثار "همر" ظاهر می‌شود، سایه و خیال ساده‌ای از بدن نیست. از همین جا است که اهمیت تربیت و تزکیه نفس، که شامل رعایت دستورهایی مانند اجتناب از خوردن گوشت است، ناشی می‌شود. آیین ارفه‌ای در واقع بیشتر یک دین بوده است تا یک فلسفه - هر چند، چنان‌که از قطعه مشهور: «ژئوس سر است، ژئوس، پیکر است، از ژئوس است که همه چیز پدید آمده» آشکار است... گرایش به همه خدا - انگاری - Pantheism در آن دیده می‌شود (فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه دکتر مجتبیوی - جلد اول - قسمت اول، ص ۴۶ تا ۴۹) - م.



یونانی پی بردند و دقیقاً به این علت که این مکتب مؤید عقیده توحید<sup>۱</sup> بود، آنان را شدیداً به آن علاقه‌مند ساخت. اگر مسلمانان افلاطون را امام فلاسفه و فلوطین<sup>۲</sup> را شیخ یونانی - (شیخ اصحاب طریقت خود) خواندند، به این دلیل نیز بود که در نوشته‌های آنان تعبیری از آن عقیده متافیزیکی می‌دیدند<sup>۳</sup>، که بعدها اسلام آن را به تفصیل بیان کرده بود. علاوه بر این در حکمت اشراقی سهروردی، اشارات مکرری به کلیت حکمتی شده است که تمام ملت‌های قدیم سهمی از آن داشته‌اند و در عرفان اسلامی به طور کامل تجلی یافته است.<sup>۴</sup> این همان حکمتی است که استوبن<sup>۵</sup> و لایب نیتس<sup>۶</sup> و

### 1. Divine Unity

۲. Plotinus در کتب اسلامی نام افلوطین نیامده و هر جا "الشیخ‌الیونانی" ذکر شده ظاهراً منظور "افلوطین" بوده است. کسانی که این وصف، الشیخ‌الیونانی، را به کار می‌برده‌اند عبارتند از: ابوسلیمان سجستانی در "صوان‌الحکمه" و شهرستانی در "الملل و النحل" و مسکویه در "جاویدان خرد". وی در حدود سال ۲۰۳ یا ۲۰۴ میلادی در مصر متولد شده است. (فردریک کاپلستون، همان، ج ۱، قسمت دوم، ص ۶۴۳ و ۶۴۴) - م.  
 ۳. فرفریوس نقل می‌کند که استادش (فلوطین) اتحاد خلسه‌آمیز با خدا را چهار بار در شش سالی که وی شاگرد او بود، تجربه کرد... فلوطین معتقد بود، خدا، مطلقاً متعالی است، او واحد (احد) است، و رای هر فکر و هر موجودی، توصیف ناپذیر و غیرقابل درک، ناگفتنی و نادانستی، آن که گفته می‌شود در فراسوی جواهر است. (همان، ص ۶۴۵، به نقل از اتاده‌ها ۵ و ۴ (۵۱۶ ب - ج) - م.

۴. این نکته که سهروردی و بسیاری از حکمای مسلمان دیگر، هرمس را آورنده وحیی می‌دانستند که مبدأ فلسفه و یا به تعبیر بهتر حکمت الهی (theosophy) بوده است، نشان از جامعیت حکمت و دین جاودان (reiigio perennis) دارد. برای درک اهمیت شخصیت هرمس به عنوان نماد دین حنیف و فطری نگاه کنید به:

M. E liade, *The Quest for the "Origion of Religion"*, pp. 156 - 60.

بهرحال این مسئله اهمیت فراوانی دارد که در رنسانس جنبش هرمسی را اساساً در مقابل و مخالف اجماع و سنت فراگیر قرون وسطی مسیحی می‌دانستند، در حالی که شخصیت هرمس کاملاً با دیدگاه اسلام در باب نبوت سازگاری داشت.

### 5. Stuben

۶. لایب نیتس (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶ م)، Leibniz فیلسوف و عالم طبیعی و ریاضی و -

نومدرسیان<sup>۱</sup> بعدها آن را حکمت خالده یا جاودان خرد<sup>۲</sup> نامیدند، و کوماراسوامی، بدرستی<sup>۳</sup> صفت «وکلی»<sup>۴</sup> را به اصطلاح مذکور افزوده است. با وجود همه دیدگاه‌های مذکور، باطن‌گرایی در چشم‌انداز تصوف، عمیق‌ترین مواجهه با سنت‌های دیگر را پدید آورده است و این حوزه‌ای است که امروزه می‌تواند زمینه لازم را برای فهم عمیق ادیان دیگر پدید آورد. صوفی در جست‌جوی استعلای از جهان صور و گذر کردن از کثرت به وحدت<sup>۵</sup> و از جزیی به کلی<sup>۶</sup> است. او کثیر را در راه نیل به واحد وا می‌گذارد و به واسطه خود همین روند، صاحب دید واحد<sup>۷</sup> از میان کثیر می‌گردد. جمله صور و از آن جمله صور دینی (شعائر و تعالیم) برای صوفی روشن شده و بدین سان اصل وحدت از میان این صور برایش آشکار می‌شود. تصوف یا عرفان اسلامی، کامل‌ترین تأیید بر آن حکمت جاودانی است که در قلب اسلام و نیز در حقیقت، در قلب تمامی ادیان، جای دارد.<sup>۸</sup> اصحاب طریقت عقیده متعالی توحید را، که خود بنفسه یکی

→ سیاستمدار و مورخ و اقتصاددان آلمانی و یکی از حکمای بزرگ اروپا در قرون جدید، مبتکر عقیده "مونا دولوژی" یا علم ذوات بسیطه در ماوراءالطبیعه... مبتکر حساب دیفرانسیل و انتگرال در ریاضیات "غلام حسین مصاحب - دایرةالمعارف فارسی، ج ۲، ص ۲۴۸۰ - م.

۱. Neoscholastics: به گروهی از فلاسفه گفته می‌شود که از لحاظ فلسفی و کلامی خود را به سن توماس فیلسوف بزرگ مدرسی مسیحی منتسب می‌کنند. م.

2. Philosophia Perennis

3. A. K. Coomaraswamy

4. et Universalis

5. Unity

6. Universal

7. One

۸. این عرفان است که بهترین دلیل حقیقت دین هم به شمار می‌رود. زیرا عارفان، به دین به مثابه جنبه جدایی‌ناپذیر وجود انسانی می‌نگرند. هیچ دلیلی بر وجود خداوند بهتر از خود "انسان" موجود نیست، که به واسطه فطرت خداگونه خود خداوند را تصدیق می‌کند و بویژه از طریق عقل خود که دلیل و راهنمای فرد به سوی خالق مطلق - مقصود حقیقی انسان - می‌باشد، برای اثبات خالق دلیل می‌آورد:

«طبیعت بشری بطور عام و عقل انسانی بطور خاص، را نمی‌توان جدای از پدیده دین

است (التوحید واحد)، دین عشق می‌نامند و ابن عربی در اشعار معروف خود در کتاب "ترجمان‌الاشواق"<sup>۱</sup> به آن اشاره می‌کند؛ این عشق صرفاً بیان عواطف یا احساسات نیست بلکه جنبه واقعی عرفان است و معرفت والایی است که وحدت باطنی ادیان را آشکار می‌سازد. شبستری در گلشن‌راز با اشاره به حقیقت یادشده، چنین می‌سراید:

بُود هستی بهشت، امکان چو دوزخ  
من و تو در میان مانند دوزخ

→ درک کرد چرا که دین، به کاملترین و مستقیمترین طریق، ویژگیهای آنها را نشان می‌دهد. اگر ما بتوانیم سرشت متعالی (و نه سرشت روان شناسانه) وجود انسانی را درک کنیم، از آن طریق می‌توانیم ذاتیات وحی، دین و سنت را دریابیم و در این صورت امکانات، ضرورت و حقیقت آنها را می‌فهمیم. ما نمی‌توانیم دین خاص را فقط از راه ظواهر (تعالیم و شعائر) یا متون مقدس آن درک کنیم، بلکه با درک ذاتیات بی صورت آن، به کنه آن دین پی می‌بریم و به عبارتی دیگر معنای تکثر و اختلافات آنها را در می‌یابیم. این عرصه عرفان «دین خالد» (religio perennis) است که در آنجا تعالیم جدلی الطرفین (تناقضات عارضی عقاید دینی) تشریح شده و حل می‌شوند.

F. Schuon, *Religio Perennis, in light on the Ancient, Worlds*, p. 142.

۱. متن عربی اشعار ابن عربی در ترجمان‌الاشواق چنین است:

فمرعی لغزلان و دیر لرهیان	لقد صار قلبی قابلاً کل صوره
و الواح تورات و مصحف قرآن	و بیت لأوثان و كعبة طائف
رکائبه فالحب دینی و ایمانی	ادین بدین الحب آتی توجهت

"ترجمان‌الاشواق ص ۴۴ - ۴۳ نقل از "محبی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی" دکتر جهانگیری، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۳۶۰. م ترجمه آیات: قلب من گنجایش هر صورتی را پیدا کرده است: چراگاه غزالان است و صومعه راهبان. /بیتخانه اصنام است و کعبه حاجیان و الواح تورات و کتاب قرآن. /من پیرو دین عشقم: راهی که ناقه عشق برود، همان دین من است و ایمان من. (ترجمان‌الاشواق، چاپ نیکلسون، ص ۱۹، به نقل از: سه حکیم مسلمان، سید حسین نصر، ترجمه احمد آرام، انتشارات امیرکبیر، ص ۱۴۲)

نیازی به یادآوری این موضوع نیست که این جلوه وحدت متعالی ادیان در تضاد با تلفیق‌گرایی‌ها و روحانیت‌های کاذب مدرن قرار دارد، که در خلال معدود دهه‌های اخیر در نتیجه ضعف سنت در غرب رشد کرده است. آنان نه تنها در تعالی بخشی به صورت و اشکال موفق نیستند بلکه با بازکردن در به سوی انواع نیروهای شیطانی، از آن صورت متأثر شده، و بر افراد کاملاً بد اقبال که فریفته کلی‌گرایی آنان شوند، تأثیر می‌گذارند.

چو برخیزد ترا این پرده از پیش نماند نیز حکم مذهب و کیش من و تو چون نماند در میانه چه کعبه چه کنشت، چه دیر و خانه<sup>۱</sup> همه صوفیان به مسائل ادیان دیگر به طور خاص پرداخته‌اند، و فقط برخی از آنان به بحث در جزئیات موضوع نیز پرداخته‌اند. ابن عربی یکی از صوفیانی است که در تبیین و تعلیم آموزه‌های صوفیان بحث‌های مستوفا و کاملی را ارائه می‌دهد و مؤید و مبلغ عقیده شمول‌گرایی وحی است. او می‌نویسد: «بدان که خداوند متعال، هنگام خلق مخلوقات، آنان را در انواع آفرید و در هر نوعی بهترین قرار داد و از میان این بهترین‌ها، برگزیدگان را انتخاب کرد. این‌ها مؤمنین هستند. و او از میان مؤمنین، بهترین‌ها را برگزید که اولیاء باشند و از بین این اولیاء، نمونه‌های اعلی را برگزید. اینان انبیاء هستند. از میان این نمونه‌های عالی، بهترین آن‌ها را برگزید که آنان پیامبران صاحب شریعت هستند.»<sup>۲</sup>

همچنین ابن عربی و پس از وی جیلی استادانه به طرح و تبیین نظریه لوگوس<sup>۳</sup> همت گماشتند، که براساس آن بنیان‌گذار هر دینی، صورتی است

۱. گلشن راز، ابیات ۳۳۴-۳۳۱.

۲. ابن عربی - محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، داراحیاء التراث العربی بیروت، جلد دوم، ص ۷۳ و ۷۴.

۳. Logos (NUS) عقل. فیلون، "عقل" را ابدی "اوتاریوس لوگوس" می‌نامید و آن را قدیم‌ترین موجود خلقت می‌پنداشت. به نظر او عقل بر سایر درجات آفرینش مقدم است و نخستین فرزند خداوند به شمار می‌آید. "رواقیان" عقل را منشاء کلیه هستی‌ها و امکانات آفرینش می‌دانستند و آن را "لوگوس اسپرماتیکوس" و یا نیروی خلاقه و نیروی فاعله الهی یعنی "لوگوس پروفوریکوس" می‌نامیدند. پروردگار به موجب این دو نیرو است که دست به تکوین عالم می‌گشاید. مفهوم لوگوس در "مسیحیت" مبدل به مبحث "کلمه" شد و در اناجیل اریعه خاصه در انجیل یوحنا در عباراتی چون «در آغاز کلمه بود» کلمه گوشمند بود» منعکس است. در "اسلام" مفهوم لوگوس در مبحث "حقیقت محمدیه"، "نور محمدیه" که رسول‌الله (ص) تجلی کامل آن است، نمودار شده است. دکتر شایگان - ادیان و مکتب‌های فلسفی هند - ص ۵۹۸ پاورقی - م.

از عقل کل یا لوگوس فراگیر و یا به تعبیر آنان صورت حقیقت محمدیه<sup>۱</sup> می‌باشد. شاهکار ابن عربی، فصوص‌الحکم (گزیده‌های حکمت<sup>۲</sup>)، در حقیقت شرح نبوغ معنوی هر پیامبر، به عنوان «کلمه‌الله»<sup>۳</sup> می‌باشد. علاوه بر این، اصحاب طریقت معتقدند همان طور که هر وجودی در عالم مظهر و تجلی یکی از اسماء خداوند است، به همین ترتیب هر دینی نیز جلوه‌ای از اسما و صفات خداوند می‌باشد و، کثرت ادیان نتیجه مستقیم غنای بی‌پایان ذات الهی است. جیلی می‌نویسد:

«و هیچ چیز در عالم وجود نیست مگر این که با اقوال، احوال و اعمال و حتی با ذات و صفات خود، خدای متعال را می‌پرستد. و همه موجودات عالم خداوند متعال را فرمان می‌برند، گرچه اعمال عبادی به سبب اختلاف مقتضیات اسماء و صفات الهی اختلاف دارند.»<sup>۴</sup>

اصحاب طریقت نه تنها بر وحدت وحی تأکید می‌ورزند بلکه خود را نگهبانان اسلام و همه سنن، نیز به شمار می‌آورند. بار دیگر از کلمات جیلی شاهد بیاوریم:

۱. این حقیقت اساسی که عمدتاً در فصوص ابن عربی و انسان‌الکامل جیلی بیان شده است، به وضوح قابل توجهی در مقدمه و یادداشت‌های ترجمه‌های عالمانه این آثار توسط تیتوس بورکهارت با مشخصات زیر شرح داده شده است:

T. Burckhardt, *La sagesse des prophetes and de l'homme universal*.

نظریه "لوگوس" مطابق نظر "ابن عربی" در کتاب شجرة الكون وی نیز خلاصه شده است. همچنین نگ:

A. Jeffery in *studia Islamica*, vol. x, PP: 43 - 77, and vol. XI, PP: 113 - 60.

البته تمام نکات و توضیحات اثر فوق، با دیدگاه اسلامی مطابقت ندارد.

2. Bezels of Wisdom

3. Word of God

۴. عبدالکریم بن ابراهیم الجیلانی، الانسان‌الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل، الجزء الثاني - ص ۷۶ و ۷۷.

عبارت عربی متن چنین است: فما فی الوجود شیء الا و هو یعبده بحاله و مقاله و فعاله بل بذاته... فکل شیء فی الوجود مطیع لله... ولكن تختلف العبادات، لاختلاف مقتضیات الاسماء و الصفات.

«عارفان طالبان حق تعالی هستند و خداوند به واسطه آنان هستی را خلق کرده است. آنان قطب و محور عالم امکان و کانون توجه و عنایت خداوند در این عالم و حتی مجلای تجلی خداوند در کل عالم وجود هستند. خداوند دین بلکه ادیان را بر مبنای عرفان آنان بنیاد نهاده است.»<sup>۱</sup> صوفیه در سراسر تاریخ اسلام، با آگاهی از شمول حکمتی که در نظر و روش واجد ابزار دست‌یابی به آن هستند، زیسته‌اند. ولی برخی از آنان داعیه و اهتمام خاصی داشتند که صراحتاً در این باب سخن بگویند، هر چند گروهی دیگر سکوت پیشه کرده بودند. جلال الدین محمد مولوی که حتی جمعی مرید مسیحی و یهودی داشت و کتاب مثنوی وی مشحون از آیات مؤید کلیت و شمول سنت است، در کتاب فیه مافیه خود در حالی که مستقیماً به سنت‌های دیگر اشاره دارد چنین می‌گوید:

«روزی سخن می‌گفتم میان جمعیتی و میان ایشان هم جماعتی کافران بودند. در میان سخن می‌گریستند و متذوق می‌شدند و حالت می‌کردند. سوال کرد که ایشان چه فهم کنند و چه دانند. این جنس سخن را مسلمانان گزیده، از هزار، یک فهم می‌کنند. ایشان چه فهم می‌کردند که می‌گریستند؟ فرمود که: لازم نیست که نفس این سخن را فهم کنند آن‌چه اصل این سخن است، آن را فهم می‌کنند. آخر همه مقرند به یگانگی خدا و به آنک خدا خالق است و راز قست و در همه متصرف و رجوع بوی است و عقاب و عفو از او است. چون این سخن را شنید و این سخن وصف حق است و ذکر اوست، پس جمله را اضطراب و شوق و ذوق حاصل شود که از این سخن به وی معشوق و مطلوب ایشان می‌آید. اگر راه‌ها مختلف است، اما مقصد یکی است. نمی‌بینی که راه به کعبه بسیار است. بعضی را راه از روم

۱. همان، ص ۸۳. آیا در واقع کسانی که در خلال این قرن در تلاش دفاع از همه ادیان بر علیه نیروهایی برآمده‌اند که نه تنها دینی خاص بلکه خود دین را تهدید می‌کنند، به درک این جمله از این صوفی قرون وسطی ناائل نیامده‌اند؟

است و بعضی را از شام و بعضی را از عجم و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا از طرف هند و یمن، پس اگر در راه‌ها نظر کنی اختلاف، عظیم و مبانیست، بی حد است، اما چون به مقصود نظر کنی همه متفق‌اند و یگانه و همه را درون‌ها به کعبه متفق است و درون‌ها را به کعبه ارتباطی و عشقی و محبتی عظیم است که آن جا هیچ خلاف نمی‌گنجد. آن تعلق نه کفر است و نه ایمان. یعنی آن تعلق مشوب نیست به آن راه‌های مختلف که گفتیم. چون آن جا رسیدند آن مباحثه و جنگ و اختلاف که در راه‌ها می‌کردند که این او را می‌گفت که تو باطلی و کافری، و آن دگر این را چنین نماید، اما چون به کعبه رسیدند، معلوم شود که آن جنگ در راه‌ها بود و مقصود یکی بود.

آمدیم، اکنون آدمیان در اندرون دل - از روی باطن - محب حقند و طالب اویند و نیاز به او دارند و چشمداشت هر چیزی از او دارند و جز وی را بر خود قادر و متصرف نمی‌دانند، این چنین معنی نه کفر است و نه ایمان و آن را در باطن نامی نیست...

اکنون مسجدالحرام، پیش اهل ظاهر آن کعبه است که خلق می‌روند و پیش عاشقان و خاصان مسجدالحرام، وصال حق است...»

مولوی در ادامه شرح معنای این اتحاد مافوق جهان صورتها می‌افزاید: «اگر به شرح آن مشغول شویم، اولیای واصل سررشته گم کنند پس چنین اسرار و احوال را به خلق چون توان گفتن؟! قلم این جا رسید و سر بشکست، یکی اشتر را بر مناره نمی‌بیند تار موی در دهن اشتر چون بیند؟!»<sup>۱</sup>

۱. کتاب فی مافیه، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزان فر، ص ۹۷ و ۹۸. این اثر مولوی به تبیین اعتقاداتی می‌پردازد که در دیگر کتب صوفیه یافت نمی‌شود. باید قدر دان پرفسور آبروی بود که این کتاب را ترجمه و به جهانیان معرفی کرده است.

همه نمی‌توانند شتری را بر فراز مناره‌ای ببینند و بسیار کم‌تر از آنان کسانی هستند که می‌توانند تار مویی را در دهان وی تشخیص دهند. ولی کسانی که دارای چنین بینشی هستند، به حکم وظیفه می‌باید تا سرحد امکان برای دیگران شرح دهند که چه دیده‌اند. امروزه تحقیق و تتبع برای احیای متون چاپ نشده و شناساندن فصول بسیار فراموش شدهٔ مربوط به تاریخ مواجههٔ بین اسلام و دیگر ادیان، می‌تواند کاملاً کارساز باشد، اما شرح و تفسیر زمینهٔ متافیزیکی که در پرتو آن نمونه‌های خاص قابل مطالعه و فراگیری می‌گردند، به عهدهٔ اصحاب طریقت است. البته این به این معنی نیست که تنها ولی کامل یا اصل می‌تواند دربارهٔ وحدت باطنی ادیان سخن بگوید. بلی تنها چنین شخصی می‌تواند از تجربهٔ زنده و واقعی سخن بگوید. اما دیگرانی هم که دارای شهود عقلانی اند، می‌توانند به طور عقلانی، مرکزی را که همهٔ شعاع‌ها به آن می‌پیوندند، قله‌ای را که همهٔ راه‌ها به آن می‌پیوندند، دریابند. تنها داشتن چنین بینشی نسبت به مرکز و مبدأ عالم است که گفت‌گویی ثمربخش بین ادیان را فراهم می‌سازد. گفت‌گویی که نشان‌گر وحدت باطنی ادیان، در عین تنوع رسمی آن‌ها است. تنوعی که خود، به غنای حیات روحی انسان معاصر یاری رسانده، چاره ساز و درمان‌گر محیط در حال مرگ معنوی وی است.

تا آن‌جا که به اسلام مربوط می‌شود، تصوف، از پیش ابزار لازم را برای فتح باب یک مواجههٔ حقیقی با ادیان دیگر فراهم ساخته است. این بر عهدهٔ مسلمانان معاصر است که از این وسیله استفاده کرده، در برخورد با شرایطی که به تازگی فراوی جهان اسلام قرار گرفته، اصول ثابتی را به کار گیرند. تنها از طریق داشتن یک نظریهٔ متافیزیکی تمییز حق از باطل در مذهب سنتی اصول‌گرا می‌توان از دام‌های فراوان موجود در سر راه مطالعهٔ جدی ادیان، مصون ماند. تنها از طریق چنین نظریه‌ای، می‌توان



مبنای استواری برای مواجهه‌ای رسمی با دیگر ادیان در سطوح کلامی و اجتماعی فراهم ساخت.

کسی که به رؤیت کوهستان بسیار بلندی که سر به بی‌نهایت می‌ساید نائل گردیده، مطمئن خواهد بود که کوهنوردانی که از راه‌های دیگر صعود می‌کنند نیز، در این سفر، که تنها سفر با معنی زندگی است، همراهان وی هستند. اطمینان وی نه نتیجه مشاهده ستیغ کوه، که حاصل این معرفت است که راه‌هایی که خود خداوند برای مردم انتخاب کرده است، علی‌رغم همه انحراف‌هایی که ممکن است انسان‌ها در مسیر راه داشته باشند، یقیناً سرانجام به ستیغ کوه‌متهی می‌شود. تا آن جا که به اسلام مربوط می‌گردد، این شناخت از پیش در خزانه حکمت اسلامی موجود بوده است. این رسالت برعهده مسلمانان معاصر است که در جست‌جوی این حکمت باشند و آن را از آن خود کنند و آنگاه مطابق نیازهای واقعی خود از آن، بهره‌گیرند.

## فصل دهم

### عرفان اسلامی و بحران محیط زیست: تسخیر طبیعت و آموزه‌های علم شرق

از نظرگاه رایج‌ترین گرایش‌های الهیات مسیحی، پیامدهای وجود دیگر ادیان و مسائل مربوط به محیط زیست با یکدیگر پیوند دارند. زیرا در نظرگاه این الهیات، هر دو معضل با انقطاع حقایق از لطف وحی مسیحی ارتباط دارند. بی دلیل نیست که کارل بارت<sup>۱</sup> و پیروانش با «الهیات تطبیقی ادیان» و «الهیات طبیعی» سرسختانه مخالفت کرده یا دست کم بدان بی‌اعتنا بوده‌اند. گسترش آفاق بینش انسان، برای آنکه از دیگر اشکال وحی استقبال کند، مستلزم آن است که آدمی همان‌گونه نیز به طبیعت نظر افکند، چرا که از نگاهی فلسفی، طبیعت نیز نوعی از وحی الهی و حامل پیامی معنوی است و شیوه‌های معنوی خاص خود را دارا می‌باشد.<sup>۲</sup>

---

1. K. Barth

۲. «طبیعت کاملاً دست نخورده، بنفسه مقدس است و این ویژگی را غالب مردم چادرنشین و نیمه عشایری، بویژه سرخپوستان امریکا در می‌یابند... برای هندوان، جنگل، اقامتگاه طبیعی حکیمان است و ما همانند این نوع ارزش‌گذاری نسبت به جنبه تقدس

کاملاً شگفت‌انگیز است که انسان مدرن با هر دو مسئله به‌طور هم‌زمان مواجه شده است. او شدیداً نیازمند کسب پیش جدید در باب طبیعت و برقراری رابطه جدید با آن است تا حداقل به صورت فیزیکی تداوم او ممکن شود. همچنین وی نیازمند معرفتی عمیق‌تر نسبت به دیگر ادیان است تا خود را بهتر بشناسد، پیش از آنکه از آگاهی بیشتر نسبت به دیگر افراد بشر دم زند.

در اسلام راه حل اساسی حل هر دو معضل در عرفان اسلامی وجود دارد. در فصل قبل ما به کاربرد تعالیم تصوف در مورد مسائل و مشکلاتی که اسلام با وجود ادیان دیگر در پیش دارد پرداختیم. در این فصل، همان آموزه‌ها را باید در حل معضل تسخیر طبیعت به کار اندازیم. معضلی که در مغرب زمین و همچنین در ژاپن به فوری‌ترین و حادث‌ترین مسئله مبدل شده است؛ در حالی که مسئله مذکور دست کم تا زمان کنونی، نتوانسته در جلب توجه غالب اندیشمندان مسلمان موفقیتی بیابد، هر چند ضرورتاً این مسئله برای آنان نیز به بحرانی بسیار مهم مبدل خواهد شد.<sup>۱</sup> در بررسی و ارائه راه حل این مسئله به نظر می‌رسد که به جای توجه صرف به علوم اسلامی، باید رویکرد ما به علوم شرق به‌طور عام باشد؛ با توجه به این که در مسئله ارتباط انسان با طبیعت، هماهنگی ژرفی مابین این علوم

---

→ طبیعت را در همه سنن ادیانی می‌یابیم که حتی بطور غیر مستقیم، ویژگی اساطیری و ازلی را دارند»

(F.Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, p.46)

۱. متأسفانه یکی از بدترین خصوصیات ابن عصر این است که مردم در انتظار می‌مانند تا پس از اینکه در مفاکی فرو افتادند، برای بیرون شدن از آن کوشش خود را آغاز کنند. وقتی کسی قرب‌الوقوع بودن بحران زیست محیطی و ضرورت تأمل در باب فرجام اجرای برنامه‌های اقتصادی و صنعتی را به مسلمانان متجدد - بویژه مسئولان آن برنامه‌ها - یادآوری می‌کند، پاسخ کلیشه‌ای آنان این است که باید منتظر بمانیم تا به سطح اقتصادی و رفاهی مغرب زمین برسیم آنگاه درباره چنین مسائلی، چاره اندیشی خواهیم کرد. در حالی که پاسخ ساده ما به آنان این است که آن گاه، مان چاره‌سازی دیگر گذشته است.

وجود دارد<sup>۱</sup> و همچنین با نظر به این واقعیت که مسئله رابطه انسان و طبیعت و بحران ایجاد شده به وسیله تمدن جدید در این خصوص، در سطح جهان عکس العمل فراگیر داشته است.

جالب توجه این است که چگونه فریاد فقط تعداد اندک پیش اندیشان یک نسل قبل، امروزه مبدل به شعار جمعی شمار بسیاری از انسان‌هایی شده که تأثیرات و پیامدهای دژ فرجام شیوه تمدن غرب را در طی چهار الی پنج قرن گذشته برای همه بشریت کاملاً درک می‌کنند. اگر در سال‌های پیش فقط چند صدا، خطرات پیروی از گسترش رفاه بی حد و حصر مادی موسوم به «پیشرفت» و «توسعه» را هشدار داده‌اند، امروزه بسیاری از مردم در می‌یابند که «تسخیر طبیعت» که بارزترین هدف تمدن جدید است، بیش از این قابل تعقیب نیست، چرا که دقیقاً همین موقیبت انسان جدید در تسخیر طبیعت، خطر اصلی را برای او به وجود آورده است. کلیه مسائل به وجود آمده به وسیله گرایش یکسویه انسان جدید در برابر طبیعت - از انفجار جمعیت و آلودگی محیط زیست گرفته تا تنزل حیات انسانی و حتی خطر از بین رفتن آن - دست کم موجب شده است کسانی که قادر به عکس العمل هستند، لحظه‌ای تأمل نمایند و مبانی و مفروضات علوم جدید و کاربردهای آن را دیگر بار بررسی کنند. به هر حال، در کاربرد این علمی که مدعی معرفت عینی طبیعت از طریق قطع ملاحظات معنوی و فلسفی در مورد آن است، خطایی صورت گرفته است، زیرا به کار بردن علم جدید، موجب شده است که انسان موضوع فعالیت علمیش را تخریب کند.

گویا خود طبیعت فریاد می‌زند که آن علمی که به شیوه‌های جدید غرب استنباط شده و فناوری، آن را به کار بسته، جنبه حقیقی آن را بکلی

۱. ما به طور گسترده‌تر در این زمینه در کتاب زیر پرداخته‌ایم:

کنار نهاده است، در حالی که بدون آن جنبه، بقای آن (طبیعت) به عنوان یک مجموعه کامل و منظم امکان ندارد. با توجه به پیامدهای خطرناک این وضعیت، برای رفع این معضل و محدود کردن علوم غربی و کاربردهایش (غلبه بر طبیعت)، باید به تعالیم حکمی مربوط به سنن شرقی - یا آنچه که در این مقاله علم شرق می‌خوانیم - بازگردیم.<sup>۱</sup>

در ابتدا لازم است، عنوان «علم شرقی» را توضیح دهیم. منظور ما از این علوم، علوم سنت‌های بزرگ آسیا، بویژه سنن چینی، ژاپنی، هندی و اسلامی است و با تسامح، این اصطلاح می‌تواند حتی دیگر علوم سنتی را نیز در برگیرد، ولی در این جا به سنت‌های مذکور بسنده می‌شود. با این که علوم مذکور ذاتاً با یکدیگر تباین دارند، مع‌الوصف در این اصل اساسی اشتراک دارند که در پرتو مبانی فلسفی به علوم طبیعی می‌نگرند و از نگاهی دیگر، به مطالعه طبیعت می‌پردازند. در نگاه این علوم، طبیعت قلمروی است که در حیطه و حوزه عالمی فوق حس است که بسیار عظیم‌تر از طبیعت محسوس می‌باشد. بر حسب این اصل اساسی و بسیاری دیگر از مسائلی که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم با آن ارتباط دارد، می‌توان از «علم شرقی» به عنوان حوزه‌ای از معرفت سخن گفت که در مقایسه با «علم غربی» - به شکلی که از رنسانس به بعد رشد کرده و در قرن حاضر به دیگر اقالیم جهان سرایت کرده - دیدگاهی ممتاز دارد.

علاوه بر آن در این مقاله، اصطلاح «علم» معنایی ظریف غیر از فلسفه یا دین دارد و گرچه در روش‌ها و دیدگاه‌ها با تلقی مرسوم از «علم» در غرب، یکسان نیست، ولی با آن اشتراک موضوعی دارد. نویسندگان در طول دهه‌های گذشته، معنویت شرق را در اشکالی از قبیل تصوف و

۱. گرچه در هر یک از سنن شرقی، مکاتب مختلف علمی وجود دارد، مع‌الوصف در زمینه اهمیت معنوی طبیعت و رابطه آن با آدمیان، مابین آنان اشتراک نظر کافی وجود دارد، تا حدی که می‌توان اصطلاح علم شرقی را بر همه آنان اطلاق کرد و در این جا اغماض و چشم پوشی از تنوعات درونی سنن شرقی، مشکلی را به وجود نمی‌آورد.

«وداته» با علم غرب مقایسه کرده و تحلیل کرده‌اند که هر یک چگونه موفق شده و به شیوه خاص خود به بار نشسته‌اند. بسیاری از عالمان - بویژه خاورشناسان - بکرات گفته‌اند که شرق باید علم را از غرب بیاموزد، در حالی که غرب نباید مثلاً زمین‌شناسی یا گیاه‌شناسی را از شرق فراگیرد و در مقابل - چنانکه برخی از غربیان نیز اذعان کرده‌اند - غرب نیز می‌تواند از آشنایی با ادیان و معنویت شرق بهره برد. ما نیز از اولین کسانی هستیم که قائلیم غرب برای حفظ و احیای میراث معنویتش نیازمند فلسفه و آموزه‌های حکمی سنتی شرق است. مطالعه ژرف تطبیقی ادیان و گرایش‌های فکری غرب ما را به این واقعیت آشکار می‌رساند. دقیقاً به دلیل نیاز مذکور، بسیاری به سرزمین‌های شرق روی آورده و مسافرت کرده‌اند - بخصوص به مناطقی از قبیله ژاپن، هند و کشورهای اسلامی - که هنوز سنت معنوی خود را حفظ کرده‌اند.

شمار کمتری از مردم در می‌یابند که حتی در عرصه علوم طبیعی نیز شرق عناصری ارزشمند و قابل عرضه به جهان جدید دارد که در این جا فقط به ذکر بعضی از موضوعات قابل ارائه از سوی شرق از قبیل: فلسفه طبیعت و علم طبیعیات در اسلام، علم کیمیا در هند و علم طب در چین و ژاپن اکتفا می‌کنیم. حتی می‌توانیم در این زمره علم رمل و اسطرلاب (پیش‌گویی)<sup>۱</sup> را نیز نام ببریم که عمل آن با عنوان «فونگ شوی»<sup>۲</sup>، هنوز در چین روتق دارد. همه این موضوعات، در خصوص وضعیتی که کاربرد علم جدید در شکل بحران محیط زیست مسبب آن بوده و موجب این همه هراس همگانی گردیده، راه حل‌ها و سخن‌ها دارند.

علم شرقی - که باید متخصصان تاریخ علم در این زمینه‌ها، آن را بیشتر معرفی و در دسترس همگان قرار دهند - بر خلاف نظر متجددان، کارنامه موفق‌تری داشته است و در مقابل، علوم جدید به دلیل رابطه مستقیم

تکنولوژی با تسخیر طبیعت و دستاوردهایش، ناموفق بوده است. در این تنگناها و مخمصه‌ها، اندیشمند جدید به معنویت و فلسفه شرق احتیاج دارد، معنویت و فلسفه‌ای که اساس و مبنای همه سنت‌های شرقی و جامع اصول همه علوم سنتی است، علاوه بر نیاز مذکور، نفوذ شفافبخش جهان‌بینی موجود در علوم شرقی طبیعت نیز می‌تواند این وضعیت وخیم را درمان کند.

تا کنون، خواننده فرهیخته دریافته است که در حال حاضر اقتباس جدی جهان‌بینی علوم شرقی در اغلب مجامع فکری غرب، محال به نظر می‌رسد. علم غربی با نفی کلیه علوم طبیعی دیگر، از همه آنان پیشی گرفته است - به هر معنایی که واژه مبهم «پیشروی» را تعریف کنیم. با آنکه علم جدید نمی‌تواند امکان وجود دیگر اشکال معتبر علوم را در کنار خود منطقاً انکار کند، ولی تا کنون خود را انحصارگرا (تمامیت خواه) و یکپارچه نمایانده است. غرور فکری «علم جدید» در حدی است که هر آنچه را که با نظریاتش مطابق نیست، در حوزه شبه علم (علوم باطل)، معرفی می‌کند. به این دلیل، امروزه بسیاری از اموری که مطرود علوم رسمی غرب واقع شده، در شکل علوم خفیه بتدریج رشد می‌کند و علم جدید نمی‌تواند با رشد خزنده آنها مقابله کند. خصوصیت تمامیت خواهی علم جدید، اکثریت بی‌شمار مردمی را فریب می‌دهد که موضع آن را ناآگاهانه پذیرفته و به انکار امکان وجود هر شکل دیگر معرفت کاملاً نظام‌مند، برخاسته‌اند و این امر به این نتیجه منجر شده که هر نوع گرایش به غیر از «علوم رسمی» به عنوان «نهان‌گرایی معیوب و ناقص» جلوه کند. در این جا شایسته است به نقل سخنان یکی از نادر اشخاص غرب پردازیم که معنای حقیقی سنن غربی و علوم آن را درک کرده است. وی می‌گوید: «آدمیان از طریق کشفیات و ابداعات علم ناصواب تمامیت خواه، آگاهانه گمراه شده‌اند. همان علمی که محدوده‌های خاص خود را

نمی‌شناسد و لذا هر آنچه را که فراتر از محدوده‌هایش قرار دارد، به فراموشی می‌سپارد.<sup>۱</sup>

باید در مورد اصطلاحات «علوم» و «علوم دروغین (شبه علوم)» نیز بازبینی دقیقی صورت گیرد. علم سنتی فلزات و معادن از قبیل کیمیای قدیم، جغرافیای مقدس یا «علم رمل و اسطرلاب»<sup>۲</sup> را در عرف جدید، شبه علم می‌خوانند، بدون آنکه کسی زحمت بررسی اصول و مبادی آن را بر خود هموار کند. برای مثال انسان امروز با به کار بستن علم جدید، پروژه‌های مهندسی یا معماری عظیم و زشت بنا ساخته است در حالی که چینیان، ژاپنیان، ایرانیان و اعراب با استفاده از «شبه علوم» جغرافیای مقدس، رمل و اسطرلاب، ساختمان‌ها، باغ‌ها و چشم‌اندازهای زیبای شهری را به زیباترین شکل ابداع کرده‌اند و همین وضعیت در مورد استفاده از شیمی جدید در قیاس با کاربرد کیمیای قدیم صادق است.

در برابر ثمرات این دو نوع علم - که یکی از آنها به عنوان «علم حقیقی» تکریم شده و دیگری را «شبه علم» خوانده‌اند، آدمی به‌طور فطری احساس می‌کند که جنبه‌ای از طبیعت مورد نظر «شبه علم» بوده که در تمدن‌های سنتی وجود داشته ولی در تغییر هویت علم رسمی جدید در غرب، آن جنبه به فراموشی سپرده شده است. آن جنبه، بعد کیفی و معنوی طبیعت است که مایهٔ زیبایی متجلی در باغ‌های ژاپنی یا ایرانی و آثار مربوط است و در علم جدید مفقود گردیده است. البته یقیناً بعد مذکور در خود طبیعت حضور دارد ولی در موضوعات علم جدید موجود نیست. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که عنصر کیفی و معنوی قابل مشاهده در زیبایی‌ها و هماهنگی‌های طبیعت انسان، اصالت دارد و هر علم طبیعت که بدان توجه نکند، کیان خود را به مخاطره افکنده است.

1. F.Schuon, No activity without Truth, *Studies in comparative religion*, 1960,

p.196

2. geomancy



پویایی جامعه و سرّ بقای آن، حتی از جهت بیولوژیک، مرهون این عنصر پیچیده و وابسته به زنجیره حیات و جامعه بشری است و بر عکس، عدم وجود عنصر معنوی و کیفی، سامانه تکنولوژی و جامعه تکنولوژیک را بیش از پیش به خطر می‌افکند.

کسانی که از ادغام علوم شرق و غرب دم می‌زنند، باید بدانند که چنین امری در زمان ما تحقق نیافته است<sup>۱</sup> و تا زمانی که علم جدید رویکرد فوق‌الذکر را دارد، ادغام مذکور به‌وقوع نخواهد پیوست و فقط در زمانی تحقق خواهد یافت که علم جدید از موضع انحصارگرایانه دست بردارد و علمی را مطمح نظر قرار دهد که در آن علاوه بر جنبه کمی، به جنبه معنوی و کیفی طبیعت نیز بپردازد. این علم مطلوب، ضرورتاً مبتنی خواهد بود بر جهان‌شناسی و آموزه‌ای فلسفی که نسبت امور نسبی را قبول دارد و می‌داند که کل عرصه مادی واقعیات در برابر عالم ماوراء حس و ماورای صورت‌ها، که بر عالم مادیات محیط است، ناقص و نیازمند است. در چنین علمی، ضرورت دارد گرایش تأمل در باب طبیعت جای‌گزین سیطره و غلبه بر آن گردد. این آرمان، برآیند این واقعیت است که انسان جدید با وجود این حقایق پیرامونی، از جنبه‌های اساسی آن‌ها غافل شده است.

اهمیت علم شرقی برای حل معضلات جهان معاصر که بر اثر به‌کار بستن علم غرب در بسیاری از زمینه‌ها به‌وجود آمده، با اصل ارتباط و اتحاد متقابل پدیده‌ها قابل تبیین است. این اصل ساده به‌عنوان قلب و محور همه تعالیم صوفیان تا حدودی روشن‌گر ماهیت خود علم شرقی است. که در این جا مجال بررسی و تحلیل محتوای آن علم نیست. دستاوردها و کامیابی‌های علم جدید تا زمان حاضر، عمدتاً معلول

1. See : A.K.Coomaraswamy, Gradation, Evolution, and Reincarnation, in *The Bugbear of literacy*, London, 1949, pp.122-30.

عدم توجه به روابط متقابل اجزای مختلف طبیعت و جدا انگاری هر جزء آن است تا آنکه امکان تحلیل، تجزیه و کالبد شکافی هر جزئی میسر گردد. برای مثال، بر حسب فیزیک نیوتن، در بررسی سقوط جسم، ما می‌توانیم نیروی جاذبه مؤثر بر جسم را تنها با داشتن دانسته‌های مربوط به حجم و مسافت ذره کوچک مادی در هستی مادی محاسبه کنیم، ولی از آن جا که داشتن همه این دانسته‌ها، امر محالی است، ما فقط زمین را به عنوان مرکز جاذبه در نظر گرفته و به تأثیر جاذبه‌های دیگر اجزای طبیعت توجه نمی‌کنیم و با کاربرد قوانین نیوتن در این مسئله‌ای که ساده انگاشته‌ایم، به رقمی دقیق دست می‌یابیم. بدون تردید با اعمال این شیوه، به دستاوردهایی رسیده‌ایم ولی چنانکه اشاره شد در این جا نکته‌ای بسیار اساسی مفقود و مغفول واقع شده و آن نکته این است که جسم بسیط ساقط شده، با همه ذرات عالم از طریق نیرویی که افلاطون اروس (eros) و ابن سینا «عشق» نامیده، ارتباط دارد.<sup>۱</sup>

سابقاً، عدم توجه به این جنبه از ارتباط مابین کل اشیاء در مقام مقایسه با نتایج محاسبات دقیق ریاضی این روش، امری قابل اغماض و کم اهمیت تلقی می‌گردید، اما در حال حاضر که کاربرد این علم جزئی‌گرایی طبیعت، کل طبیعت را به ویرانی کشانده و با ایجاد بدترین فجایع به تهدید ما بر خاسته است، و بویژه از زمانی که بوم‌شناسان دریافته‌اند که کل اجزای محیط زیست به‌طور چشم‌گیری درهم‌تنیده و مجموعه هماهنگی است که هیچ جزئی از آن بدون ارتباط با دیگر اجزا عملکردی ندارد، فهمیده‌اند که عدم توجه به این امر چه فجایعی در پی داشته است. در زمان حاضر که چنین فجایعی به بار نشسته است، دریافته‌ایم که برای

۱. در خصوص تجاذب مابین عناصر مادی که به عنوان عشق معروف است به رساله‌العشق ابن سینا مراجعه شود و همچنین نگ:

تداوم بقا باید تخریب بی بند و بار محیط زیست و اتلاف منابع تأمین‌کننده مایحتاج بشر را متوقف کنیم. ما باید این حقیقت را کاملاً لمس کنیم که نیازهای ما و منابع تأمین‌کننده نیازهای ما با دیگر بخش‌های طبیعت (اعم از جان‌دار و بی‌جان) در ارتباط متقابل است، به نحوی که علوم طبیعی این عصر به دلیل محدودیت‌های خود ساخته، از درک کامل آن ناتوان مانده است.

در مغرب زمین شاعری چون جان دون<sup>۱</sup> چهار قرن پیش در یکی از اشعار دینیش چنین سروده است:

«هیچ کس را توان نیست تا به خویش جزیره‌ای باشد. هر فرد، ناحیه‌ای است از قاره، جزئی از کل؛ اگر دریا اندکی از این خشکنا فرو برد، از اروپا می‌کاهد».

گرچه در این اشعار، جان دون به بشریت اشاره دارد ولی بینش او یقیناً کل عالم را - که بشر جزئی از آن است - استثنا نمی‌کند. بعدها، شاعران رمانتیکی مانند «وردزورث»<sup>۲</sup> آگاهی روح ساری در همه مظاهر طبیعی را که از آن طریق این مظاهر به هم پیوسته است، به عنوان معرفتی توصیف می‌کند که آدمی را به احساس نامتناهی رهبری می‌کند؛ چنانکه در این ابیات می‌گوید:

احساس متعالی

فرا آنچه بسا دور و درهم است،

لانه دارد در نور خورشیدهای رو به خاموشی،

و در اقیانوس پر جوش، و در هوای نوش،

و در گنبد مینا، و در خاطره من،

حرکتی و روحی که پس می‌زند

هر آنچه عاقل را و معقول را،

1. John Donne

2. Wordsworth

و در همهٔ اشیاء ساری است...<sup>۱</sup>

چنین اعتقادی را علم رسمی غرب جز تخیلات شاعرانهٔ غیر مرتبط با معیارها و زبان علم تلقی نمی‌کند و داوری او در مورد اشعار دیگر شاعران رماتیک از قبیل شلی<sup>۲</sup> و نوالیس<sup>۳</sup> که در باب بعد معنوی طبیعت و ارتباطات متقابل اجزای آن سروده‌اند به همین گونه است. در زمان حاضر دانشمندان محیط زیست در می‌یابند که این سخنان شاعرانه در واقع تا چه حد علمی بوده است! اما نه در زمان شاعران فوق‌الذکر و نه در زمان حاضر، به دلیل نبود معرفت فلسفی شایسته در میان دانشمندان جدید و فقدان سنت فکری پویا که پشتیبان فکری چنین اشعاری باشد، در غرب هیچ مبنای فکری مستحکمی برای اشعار "دون"، "وردزورث" و امثال آنان پدیدار نشده است.<sup>۴</sup> در نتیجه، از طریق این مجاری هیچ شیوهٔ کارا و بنیادین برای تغییر علوم غربی که بتواند این مفهوم پیوندهای درونی متقابل اشیاء را مورد ملاحظه قرار دهد و مراتب مختلف هستی را معنی بخشد، یافته نشده است.

برای کشف جهان‌بینی خاصی که در آن اصل همبستگی امور محور آن است، ما باید به علوم شرق روی آوریم. علوم سنتی بیش از اختفاء،

۱. Lines Composed above Tintern Abbey. مترجم در برگردان ابیات مزبور، مرهون دوست شاعر و دانشور دکتر علیرضا فولادی است.

2. Shelly

3. Novalis

۴. بر خلاف دیدگاه فوق‌الذکر، این بیت معروف سعدی را به یاد آرید:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم، که همه عالم از اوست

[و بالاتر از آن این بیت مولوی را:

چه عروسی است در جان، که جهان زعکس رویش

چسو دو دست نوسروسان تر و پرننگار بادا

دیوان شمس، تصحیح فروزانفر، غزل ش ۱۶۶ - مترجم.]

این نوع از ابیات بر اصول فلسفی ثابتی مبتنی شده که نه تنها به زیبایی شاعرانهٔ ابیات مذکور کمک می‌کند، بلکه حقیقت مطلق را در بیانات خیال‌انگیز و شاعرانه تبلیغ می‌کند.

آشکارسازی وحدت طبیعت را مورد نظر قرار می‌دهند و در نگاه آنان، سرمنشأ این وحدت توحید خداوند است؛ چنانکه همه بزرگان عرفان اسلامی بر این معنی پای فشرده‌اند.<sup>۱</sup>

در علوم اسلامی این احساس وحدت در همه امور و همه اشکال معرفت تجلی می‌کند و توحید، محور همه اجزای جهان‌بینی اسلامی است. در آیین هندو نیز علوم مختلف سنتی «درشنه‌ها»<sup>۲</sup> گرچه در ظاهر با یکدیگر اختلاف دارند، ولی بر مبنای ارتباطات متقابل همه پدیده‌ها تکوین یافته و مبین مراتب رشد معرفت هستند. سنت‌های چینی و ژاپنی، ده هزار شیء را به یکدیگر و به کل مجموعه وابسته می‌دانند، چنانکه هر علم طبیعی به طریقی هم معرف آسمان و هم معرف زمین است و از طریق آن‌ها، مبین وحدتی است که فراتر از تضادهاست. «شن چاو»<sup>۳</sup> یکی از حکمای چین باستان گفته است: «آسمان و زمین و من، از یک ریشه‌ایم و ده هزار پدیده و من، از یک گوهریم». شهود یگانگی ریشه‌های اشیاء با انعکاس اصل فلسفی «وحدت استعلایی هستی»، نقطه محوری علوم شرقی طبیعت را تشکیل می‌دهد.

در ارتباط با علوم و تمدن‌های سنتی، اسلام به عنوان واسطه مابین سنت‌های شرقی و غرب، نقش ویژه‌ای دارد. چنانکه از نظر جغرافیایی، اسلام در کمر بند میانی عالم استقرار دارد، از نظر معنوی و فکری نیز، موضع آن مابین نظام‌های فکری باختر زمین از یک سو و عالم هند و خاور دور از سوی دیگر است و معرفتی امت اسلامی به عنوان «جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا»<sup>۴</sup> به این حقیقت اشاره دارد.

1. See S.H.Nasr, *An Introduction to Islamic Comological Doctrines*, pp.4ff.

۲. darshanas. هندوان به علوم نظری و مکاتب فلسفی خود (از قبیل بودایی - جاپنی، یوگا و...) در شنه گویند. — م.

3. Seng-chao

رواج و رونق پر نشاط علوم اسلامی در طی هفت قرن (از قرن سوم تا قرن دهم هجری) و حتی پس از آن زمان، عمیقاً از یک سو با علم غرب در دوره‌های قرون وسطی و رنسانس و از سوی دیگر با علوم هند و چین ارتباط داشته است. فی الواقع، علوم اسلامی از نظر تاریخی هم در تکوین و هم در رشد و توسعه در ادوار بعد تأثیر داشته است. با اوصاف مذکور، اسلام، علمی - با هر تعریفی که برای آن قائل باشیم - را پدید آورده که بدون وجود آن رشد علمی غرب تحقق نمی‌یافت. هر چند سرانجام علم جدید غرب، موضع کاملاً جداگانه‌ای را برگزید. علوم اسلامی، علوم سکولار و بی توجه به نگاه معنوی به عالم نبوده بلکه بدقت نسبت مابین اشیاء را حفظ کرده و جای‌گاه مناسب مادی و معنوی و سلسله مراتب وجودی و معرفتی هر شیئی را مورد توجه قرار می‌داده و بدین سان پیوند علوم طبیعت با حکمت فراتر از اندیشه قیاسی را برقرار می‌ساخته است. مضافاً، بسیاری از دانشمندان سرآمد مسلمان، خود، صوفی، عارف، حکیم و متأله بوده و در عین حال، همواره در چارچوب رویکرد تأملی و شهودی نسبت به طبیعت، به رشد علوم آنالیتیک (تحلیلی) و قیاسی پرداخته‌اند.<sup>۱</sup> این دانشمندان از ابن سینا گرفته تا نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین شیرازی، همگی از دانشمندان عارف یا فیلسوف بوده‌اند. در این وادی، ما با چهره‌های برجسته و ممتازی در تاریخ علم مواجه می‌شویم که در عین حال صاحب بینشی معنوی نیز بوده‌اند و باسانی حضور امثال آنان را در میان حکمای چین، ژاپن و هند احساس می‌کنیم. اسلام در درون خود مکاتب فکری مختلفی را رشد و بر حسب سلسله مراتب، طبقه‌بندی کرده است که در امتداد فکری پهناوری قرار دارند، از تصوف (که در آموزه‌ها و شیوه‌ها، همثای تعالیم خالص سنت‌های هند، چین و ژاپن است) گرفته تا حکمت مثنائی (که با سنت

۱. در این خصوص به کتاب علم و تمدن در اسلام اثر نویسنده مراجعه شود.

اصلی فلسفی اروپای قرون وسطی قرابت دارد) که از آن - البته با برداشتی نادرست - فلسفه خردگرای جدید بیرون آمده است. هر چند به دلیل محوریت آموزه توحید در اسلام، اصل وحدت طبیعت (مبنای علوم شرقی) با استحکام قابل توجهی در اسلام مورد تأکید قرار گرفته و هم نمودی عقلانی و هم نمودی شهودی دارد. از این رو برای اذهان تغذیه کننده از جریانات فکری غرب، این علم بیشتر قابل درک است تا آفاق ذهنی فلسفی و فراعقلی محض که در آثار حکمای هند و خاور دور یافته می‌شود. البته این فقط مسئله شیوه تبیین و روش دستیابی به حقیقت مطلق است و گرنه علوم شرقی اساساً در دیدگاهشان در باب طبیعت و اصول مبتنی بر این بینش، همسانی دارند.

برای رویکرد دوباره به علم شرق، با هدف کمک به حل بحرانی که خود علم غربی پدید آورده، باید گفت این درک دانشمندان جدید محیط زیست (مبنی بر اینکه کل محیط زیست باید به عنوان یک مجموعه پیچیده و دارای ارتباط متقابل اجزا مطالعه شود) فقط زمانی به کمال می‌رسد که به مراتب روحی و معنوی واقعیات و نهایتاً به مبدأ همه هستی اعتقاد پیدا کنند. البته این درک نیکویی است که جامدات با موجودات زنده و کلاً همه اجزای جهان با یکدیگر ارتباط متقابل دارند و بر حسب این اصل، هر مرتبه مادون، هستیش را از مرتبه‌ای فراتر می‌گیرد و طبعاً نمی‌تواند از آن متأثر نباشد. اگر کره خاکی به ورطه خطر نابسامانی و یا آشفتنگی در افتاده، دقیقاً به دلیل این است که انسان غربی در طول سده‌های جدید، کوشیده تا صرفاً موجودی زمینی باقی بماند و رابطه عالم خاک را با عالم ماوراء قطع کرده است و البته بدون وجود این رویکرد از طریق آنچه که تسخیر طبیعت و توسعه علوم کاملاً سکولار طبیعی نامیده می‌شود، تقدس زدایی از طبیعت صورت نمی‌گرفت.

با توجه به این اوضاع و احوال، اصلاح این نابسامانی در قلمرو طبیعت

بدون دگرگونی در عامل آن (کوشش برای جدا کردن عالم خاکی از ماوراء)، انجام نمی‌پذیرد. ملاحظات کنونی زیست محیطی فقط می‌تواند بر برخی از موانعی غالب آید که مطالعات «بخش بخش و مستقل انگارانه اجزای طبیعت» مسبب آن بوده است، ولی نمی‌تواند حل‌کننده مسائل عمیق‌تری باشد که با آدمیان در ارتباط است، چرا که خود آدمیان تعادل زیست محیطی را از طریق توسعه عوامل غیر بیولوژیک بر هم زده‌اند و طغیان معنوی انسان علیه عالم غیب موجب آلودگی زمین گردیده است. بنابراین هیچ کوششی برای اصلاح این وضعیت نمی‌تواند موفق شود جز آنکه به طغیان مذکور پایان داده شود. فقط رواج معنویت در میان انسان‌ها از طریق انسان‌های بصیر و متامل وابسته به سنت‌های دینی اصیل، می‌تواند هماهنگی در زیبایی طبیعت و فی الواقع تعادل کیهانی را حفظ کند. تا زمانی که این حقیقت فهمیده نشود، همه کوشش‌های مربوط به بازگشت و آشتی با طبیعت با شکست مواجه خواهد شد و این کوشش‌ها در جلوگیری از تراژدی مشهود و فراگیر در مناطق مختلف جهان، موفقیت‌های جزئی خواهد داشت.

دیگر بار، فقط علم شرق، با خاستگاه اصولی فلسفی خود می‌تواند هماهنگی مابین انسان و کره خاکی را برقرار کند و مانع ارضای تمایلات آزمندانه و حریصانه بشر نسبت به طبیعت گردد و این علم می‌تواند مبانی بهره‌جویی بی‌حد و حصر از منابع طبیعی را با رویکردی مبتنی بر تأمل و شفقت، تغییر دهد. فقط سنت [دین در معنای فراگیر و عام آن] می‌تواند انسان را از نقش غارتگر زمین به مقام «خليفة الله في الارض»<sup>۱</sup> در اصطلاح اسلامی - برساند.

1. See: S.H.Nasr, who is man: the perennial Answer Of Islam, in *Man and His world*, Toronto, 1968, pp.61-8; also in *Studies in Comparative Religion*, 1968, pp.45-56.



اگر پرسیده شود که در شرایط کنونی چه باید کرد؟ پاسخ این است که در حیطه نظری، باید آدمی در جستجوی علم اعلای طبیعت باشد و در عین حال در کنار آن، علوم کمی طبیعت را نیز با آن تلفیق نماید و این تلفیق قابل اجرا است، مشروط بر اینکه به مبانی فلسفی لاینفک این علوم وقوف حاصل شود. اما در حیطه رفتاری، باید بیش از هر چیز، همواره بر حسب حق و اصول مذهبی عمل شود. غالباً نومیدانه این پرسش را می‌پرسند آیا در حال حاضر این عمل سودمند است؟ بهترین پاسخ این سخنان از «شوان» است که: «در این باب باید پاسخ داده شود که اظهار حقیقت و یا هر کوششی که از موضع حق انجام شود، بیهوده نیست، حتی اگر از پیش نتوانیم ارزش یا نتیجه چنین عملی را بسنجیم. مضافاً ما در این باب ملزمیم زمانی که حقیقت را یافتیم، بر حسب آن زندگی کنیم و برای آن بجنگیم. ما باید به هر صورت از آسودگی وهم‌آمیز بپرهیزیم هر چند از نگاه امروز، افق آینده کاملاً تاریک نماید. هیچ کس نباید فراموش کند که شاید ضرورت ایجاب کند بناچار برای مدتی پیروزی از آن ما باشد. حقیقت بذاته همه موانع را از سر راه بر می‌دارد»<sup>۱</sup>.

وظیفه کسانی که با تصوف یا به‌طور کلی با فلسفه و علوم شرقی طبیعت‌آشنایی دارند، در این موضوع و در ارتباط با حقیقت این است که معرفت خود را به تفصیل شرح دهند و به طبیعت عشق ورزند و در مظاهر بی‌پایان و تجلیات خدای عالم امکان، تأمل نمایند. چنین گرایش فکری بهترین هدیه برای جهان خواهد بود، چرا که به انسان جدید رویکرد دیگری را نسبت به طبیعت ارائه می‌کند. چنین رویکردی بشدت حتی برای تداوم بقای جسمانی آدمی ضرورت دارد. پرورش‌یافتگان فرهنگ‌هایی از قبیل فرهنگ اسلامی رسالت خاصی دارند، همان فرهنگی که خاستگاه شاعران صوفی بویژه شاعران صوفی فارسی زبان

است که در طی قرون در باب زیبایی‌های طبیعت - به عنوان جلوه‌هایی از زیبایی‌های بهشت که در آن آدمی نشاط و پویایی می‌یابد - سروده‌اند. هنرمندان ژاپنی نیز دارای چنین رسالت ویژه‌ای می‌باشند. این هنرمندان نیز عمیق‌ترین بینش را نسبت به طبیعت به عنوان بازتاب عالم ملکی (ملکوت) در این صورت‌های زمینی به بیان آورده‌اند. هنرمندان ژاپنی در ایفای بهشت ادبی بر روی زمین تقریباً، کامیاب بوده‌اند. همه کسانی که این بینش به آنان عطا شده، باید با خود صادق بوده، علوم سنتی طبیعت و اصول فلسفی گران‌قدر آن را برای آینده پاسداری نمایند. آنان باید همچنین این معارف را به میزان کافی تبلیغ کنند تا آن حد که طالبان چنین تعالیمی بتوانند از آن بهره‌مند شوند. در این مسئله حیاتی نیز مانند بسیاری دیگر از مسائل، فرهنگ‌های سنتی شرق می‌توانند با وفاداری بیش از پیش به اصول و مبادی خود، عظیم‌ترین خدمات را به عالم ارائه دهند. در این رسالت، پیروزی نهایی آنان تضمین می‌شود؛ چرا که آنان در اقلیم حقیقت می‌پویند و چنانکه قرآن فرموده است: «وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا»<sup>۱</sup> یعنی: «و بگو حق فرا رسیده و باطل از میان رفت. بیگمان باطل از میان رفتنی است.»

## فصل یازدهم

### اسلام برای عرضه به دنیای جدید چه دارد؟

امروزه کسانی از اینکه این یا آن اندیشه دیگر مناسب و به اقتضای دنیای روز نیست، دم می‌زنند و مایل اند حقیقت ذاتی آموزه‌ها و اندیشه‌هایی را که واجد اهمیت پایدار و همیشگی هستند، به فراموشی بسپارند. چنین کسانی با نادیده گرفتن نیاز حقیقی دنیای روز، مناسبت و ارتباط اندیشه‌های یادشده را با خود آن نیاز نادیده می‌انگارند و آنچه را که در این سرعت محیرالعقول تغییر و تحول مصنوعی، متداول یا مُد به شمار نمی‌رود، بی اهمیت و نامربوط تلقی می‌کنند. درحالی که آنچه در واقع، ناچیز، کم اهمیت یا نامربوط است، همان فضای فکری است که حقایق ابدی و دائمی را نادیده می‌گیرد؛ حقایقی که در عناصر ثابت و پایدار درون آدمی ریشه دارند و به این دلیل قرن‌ها به آن‌ها گرایش داشته و برای وی معنی دار بوده است.

اگر بخشی از انسانیت متجدد، دیگر حقایق ابدی دینی و حکمی را - که فراچنگ اندیشه حکیمان درآمده و بدان تعالی بخشیده‌اند و همواره در طول اعصار پیروی شده - معنی دار نمی‌یابند، فقدان این بصیرت

عقلانی، بیش از همه ناشی از این واقعیت است که موجودیت این بخش از بشریت، خود در پی معناجویی و معنایابی نبوده‌اند. این دسته از آدمیان در حالی که خود و درک ناقص خود را از اشیاء، که «عضلات وجودی انسان جدید» نامیده می‌شود، بسیار جدی گرفته‌اند، قادر نیستند که لبه تند انتقادات را به سمت و سوی خود متوجه سازند و از این رو غیر از انتقاد از حقایق عینی و وحیانی موجود در همه ادیان اصیل و راستگیش، اقدامی نمی‌کنند. در صورتی که این حقائق، فی نفسه، خود معیار و میزان فضایل بشریت‌اند.

تناسب و ارتباط اسلام یا هر دین اصیل دیگر با دنیای جدید، باید در پرتو تقدم وجودی یکی نسبت به دیگری به بحث گذاشته شود، یعنی اسلام و به طور کلی هر دینی، از حق مطلق سرچشمه گرفته و حامل پیام آسمانی است؛ در حالی که عالم هستی از این حیث، همواره نسبی بوده و قدیم و جدید آن، کماکان عالم یا دنیا به تعبیر سنتی اسلامی آن باقی می‌ماند.

دنیای جدید، از آنچه که در دیدگاه سنتی دینی از «دنیا» مراد بوده، هرگز کمتر «دنیا» نیست و حتی فی الواقع، این دنیای جدید، بیشتر از هر «دنیای» دیگری که می‌شناسیم، دور و غایب از ذات باقی است و حتی بیش از دیگر دنیاها، نیازمند پیام آن ذات لایتغیر است.<sup>۱</sup>

اسلام مشخصاً همان پیام فوق الذکر و فراخوان مستقیم انسان از طرف خداوند (ذات مطلق) است که او را به رهایی از سرگردانی در پیچ‌راههٔ نسبیت و بازگشت به ذات مطلق و یگانه فرا می‌خواند. اسلام، انسان را به آنچه که باقی‌ترین و لایتغیرترین<sup>۲</sup> است، ارجاع می‌دهد و بر این اساس،

1. See: F.Schuon, *Light on the Ancient worlds*, chapter 1 and 2

۲. اسلام عبارت از مواجههٔ الله کماهو، با انسان کماهوست. الله کماهو یعنی: الله نه آن گونه که به ما تجلی کرده، بلکه برحسب ذات او که می‌آفریند و وحی می‌کند و انسان

مادام که انسان، انسان است، پیام مذکور با همه عوالم و نسل‌ها ارتباط دارد.

امروزه حتی در حلقات آکادمیک غرب - که دیرزمانی تحت سلطه «تئوری تکامل» (Evolutionism) قرن نوزدهم بوده است - علما و دانشمندان، بازشناسی و تأیید ماهیت و وجود ذات باقی و ابدی انسان و نیازهای او را شروع کرده‌اند و توجه خود را بر عناصر دائمی و پایدار مخاطب پیام اسلام، متمرکز ساخته‌اند.

انسان‌ها به دنیا آمده، زندگی کرده و می‌میرند و همواره، هم برای آغاز و فرجام زندگی و هم برای فاصله بین تولد و مرگ، در جست‌جوی معنی هستند. این معنی‌جویی که همانند نیاز به غذا و جان پناه برای انسان ضروری است، در حقیقت همان جست‌جوی اصل‌غایی و حق مطلق است و برای آدمی این نیاز نیز چون نیاز به تغذیه، دیرپای و ماندگار است.<sup>۱</sup>

دین دقیقاً این «معنی» را به آدمی ارائه می‌دهد و به تعبیری، در طوفان کثرات و بی‌تعینی موجود در مظاهر کائنات و هستی حادث و دنیوی، پناه‌گاه و مأمن انسان است. بی‌دلیل نیست که برخی از حکمای مسلمان،

→ کماهو یعنی: نه آن انسان ضعیف و گمراه، بلکه آن انسانی که هوشمند و ذکی آفریده شده و خدای مطلق را می‌پذیرد و می‌تواند وسایلی را که رساننده او به خدای مطلق است، برگزیند.

۱. برای نمونه بنگرید به J. servier, *L'Homme et L'invisible* که شواهد مبتنی بر انسان‌شناسی و نژادشناسی بسیاری در اثبات و ماهیت ذات‌آبدی و باقی انسان در سراسر اعصار ارائه می‌کند. این مسئله شایان اهمیت است که اخیراً انیستیتو آکادمی رم، تحت مدیریت پرفسور المیر زولا، برای نخستین بار در سال‌های اخیر همایش بزرگی در باب ارزش‌های پایدار در فرایند تاریخی برگزار کرده‌است. نگاه کنید به:

*I valori permanent nel divenire storico Rome, 1969*

پرفسور دیوید هامبورگ (David Hamborg)، دانشمند برجسته آمریکایی شاغل در دانشگاه استنفورد گفته است: «بهترین یادگاری که از انسانهای نخستین داریم، انسان جدید است».

ادعیه اسلامی را به مثابه ملجأ و پناهی در طوفان زندگانی روزمره بشر دانسته‌اند. پایداری و ماندگاری پیام اسلام نیز به اندازه نیاز بشر به پناه معنوی و معنی‌جویی، تداوم دارد.

با نگاهی دقیق‌تر، می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین بیماری‌های عصر جدید، دنیوی کردن و دین‌زدایی افراطی (Oversecularization)، یعنی تهی ساختن پدیده‌ها از شأن و مرتبه معنوی مربوط به آنها است و اسلام، چاره‌ساز و درمان‌گر این بیماری است. در غرب، نخست قلمرو مربوط به دولت و حاکمیت، غیر دینی و سکولار شناخته شد، هرچند در قرون وسطی و در واقع تا دوران اخیر و تا زمانی که نهادهای سنتی سیاسی باقی بودند، قلمرو دنیوی و حکومتی نیز اهمیتی دینی داشت.<sup>۱</sup> پس از آن مرحله، تفکر، غیر دینی شد، آن‌گاه هنر در تمام شاخه‌هایش این ویژگی را یافت و نهایتاً، خود دین در برابر این سیر و جریان تسلیم شده و سرفرود آورد. نهضت رنسانس موجب شد که این جریان با ادعای حرکت تدریجی در جهت نیل به آزادی پدیدار گردد، اما اکنون که جریان مذکور به بن بست خطرناکی رسیده، بسیاری معتقد شده‌اند که رنسانس، در واقع آزادی از دست دادن امکان نیل آدمی به تنها آزادی حقیقی (آزادگی معنوی و آزادی نجات) بوده است زیرا هر آزادی غیر معنوی، جز بردگی و بندگی در برابر قدرت‌های طبیعی بیرون از انسان، یا در برابر احساسات و انفعالات نفسانی آدمی نیست.

در مقابل بیماری «دنیاگرایی و دین‌زدایی افراطی» و این آزادی غیر مطلوب - که امروزه به سوی هرج و مرج کشانده می‌شود - اسلام تصویری کاملاً مقدس از زندگی می‌نماید و تصویری از آزادی عرضه می‌کند که به قصد یافتن راهی به سوی ملکوت و ذات لایتناهی، با انقیاد و تسلیم در

۱. نگاه کنید به:

برابر اراده الهی آغاز می‌شود. در واقع، در زبان و بیان مردم مسلمان، تفاوت و تمایزی مابین قلمرو مقدس (لاهوئی) و نامقدس (ناسوتی یا دنیوی) وجود ندارد و حتی اصطلاحات مناسب برای ترجمه چنین مفاهیمی نیز یافت نمی‌شود.<sup>۱</sup> از طریق قانون الهی یا شریعت، که همه حیات بشر را تحت پوشش قرار می‌دهد، کلیه فعالیت‌های آدمی، بعدی متعالی و صبغه‌ای دینی می‌یابد و هر فعالیت تقدس یافته، معنی دار می‌شود. این ویژگی، مستلزم این است که شخص، شریعت را بپذیرد و بدان عمل کند و ماهیت بشری خود را در برابر آن قربانی کند و به هر حال، بدون نوعی ایثار و قربانی، هیچ چیزی تقدس نمی‌یابد، چنانکه لغت قربانی (Sacrifice) از ریشه «قرب» (و در انگلیسی از ریشه sacrum یعنی مقدس و Faceret یعنی ساختن) تشکیل شده است.

همواره غیر مسلمانان از اینکه می‌دیدند مردم مسلمان تاچه حد گسترده‌ای پای‌بند شریعت بوده‌اند در شگفت بوده‌اند و حتی در قرون جدید که از نفوذ شریعت در میان طبقات خاصی کاسته شده، رفتارهایی که شریعت بنیاد نهاده، پایدار مانده است.<sup>۲</sup>

نیایش روزانه مسلمان (نماز به فارسی و اردو)، محور و اساس شریعت و برحسب حدیث نبوی، رکن یا عماد دین است. یکی از خصوصیات قابل توجه نماز این است که برخلاف عبادات فردی دین‌هایی چون مسیحیت، آیینی همگانی است که در هر مکانی و به وسیله هر مسلمانی قابل انجام است. وظایف مربوط به رهبری آیینی (روحانی) که در برخی از ادیان به طبقه‌ای خاص منحصر شده، در اسلام به وسیله همه اعضای امت اسلامی قابل اجرا است، و این خصوصیت، به تک تک مردم

1. S.H.Nasr Religion and Secularism, their meaning and manifestations in Islamic History, in Islamic studies, pp.14-25.

۲. در خصوص اهمیت شریعت در اسلام نگ:

S.H.Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, chapter IV.

مسلمان این امکان را می‌بخشد تا جزئی از جمع مؤمنان و امت اسلامی به شمار آیند، بدون آنکه ضرورتاً در قلمرو جغرافیائی اسلام زندگی کنند. از این رو، در عصری به سان عصر ما که اشخاص غالباً در حال انجام مسافرت‌های طولانی هستند و در نتیجه انجام دادن برخی از احکام دینی مشکل به نظر می‌رسد، اسلام این مزیت نسبی را دارد که در هر جا شعائر آن قابل انجام است.

البته این واقعیت که اسلام تا این حد ممتاز دارای قدرت سازگاری و انطباق با محیط است، بدین معنی نیست که فرد مسلمان باید با دنیای جدید، با وجود همه اشتباهاتش، هم‌نوا و هم‌ساز گردد. اسلام، همانند هر حقیقت و حیاتی دیگر، نازله‌ای از سوی خداوند است و بنابراین، این دنیا است که باید با آن هم‌نوا و هم‌ساز گردد و عکس آن شایسته نیست. با تقید به این اصل، می‌گیریم شخص علاقه‌مند به اجرای شریعت اسلامی، در هر موقعیتی می‌تواند شریعت را انجام دهد، برخلاف برخی از ادیان دیگر که گرچه شعائر یومیۀ آن‌ها نقش مهمی در حیات دینی مؤمنانش دارد ولی شرایط و مشکلات بیرونی انجام آن‌ها، مؤمن به آن دین را به ستوه می‌آورد.

شعائر یومیۀ مسلمانان همچنین این مزیت شگرف و فوق‌العاده را دارد که فرد مسلمان محور و کانون توجه خود را می‌تواند در همه جا به همراه داشته باشد. درد انسان متجدد، درد فقدان محور و کانون توجه است. فقدانی که به روشنی در به اصطلاح ادبیات و هنر آشفته‌اعصار جدید به تصویر کشیده شده است و اسلام، مستقیماً به رفع این نقیصه می‌پردازد. به‌طور کلی، نایش، انسان را در بُعد و سمت و سوی قائم و در امتداد محوری که به کانون و محور عالم متوجه است، قرار می‌دهد. شعائر اسلامی این ویژگی را دارد که محور و کانون توجه آن قابل انتقال به هر مکانی است. این واقعیت که جهت و سمت و سوی ادای نمازهای یومیه



در همه جای دنیا، مکه (کانون و محور اسلام) است، بروشنی محور و کانون توجه فرد مسلمان را در هر مکانی که به نماز قیام کرده باشد، مشخص می‌کند. از طریق تأثیر این نیایش‌ها، انسان با کانون هماهنگ‌کننده و وحدت‌بخش فعالیت‌ها و زندگانش، اتصال مداوم دارد.

آموزه اساسی توحید، مسبب ضرورت وحدت و اتحاد است. خداوند، واحد است و بشر نیز که به صورت خداوند خلق شده (خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ)، باید به این یگانگی نائل شود. چنانکه ذکر شد هدف سلوک و حیات معنوی در دین اصولاً به وجود آمدن وحدت کامل و کلی انسان در همه مراتب و گستره‌ها است. انسان متجدد از قالب‌بندی شدن افراطی اندیشه‌اش در علم و آموزش و همچنین در حیات اجتماعی خویش رنج می‌برد. بر اثر فشار فناوری، تعلقات و دلبستگی‌های اجتماعی و حتی شخصیت انسانی افراد به پریشانی و از هم گسیختگی کشانده شده است.

آرمان اسلامی وحدت و توحید، در تضاد سخت با این گسیختگی است و سبب می‌شود که تمایلات مرکزگریز بشر - که او را همواره متمایل به نابود کردن نفس و توان خود در مسیر محیط بیرونی می‌سازد - جهت معکوس یافته و جان و نفس به سوی کانون خود روی بگرداند.

امروزه هرکسی سخت نیازمند صلح و آرامش است ولی این نیاز به هیچ وجه تحقق نیافته است، دقیقاً بدین علت فلسفی و معرفتی که انتظار رسیدن به آرامش از طریق تمدن غافل از یاد خدا، امری بیهوده است. صلح و آرامش نظام بشری در نتیجه صلح و آشتی با خدا و طبیعت به دست می‌آید،<sup>۱</sup> و معلول تعادل و وحدتی است که تنها از طریق یک پارچگی ناشی از عقیده توحید به دست می‌آید. گاه کسانی ناعادلانه

۱. به فصل دیگر این کتاب با عنوان تصوف و تمامیت و کمال انسان مراجعه شود.  
2. S.H. Nasr, *The Encounter of Man and Nature*, chapter IV.

اسلام را دین شمشیر و جنگ خوانده‌اند، در حالی که اسلام، دینی است که صلح و آرامش را از طریق تسلیم در برابر اراده‌ی خداوند جست‌جو می‌کند. چنانکه کلمه‌ی اسلام در زبان عربی هم به معنی تسلیم و هم به معنی صلح و آرامش است و این آرامش به این علت ایجاد می‌شود که اسلام به هر چیزی جای‌گاه در خور و مناسب آن را اعطا می‌کند. اسلام مابین نیازهای جسمانی و نیازهای معنوی و همچنین مابین این جهان و عالم آخرت، تعادل و موازنه‌ی کاملی برقرار می‌کند. هیچ صلح و آرامشی در این تمدنی که تمام سعادت و آسایش انسان را به ارضای نیازهای حیوانی تنزل می‌دهد و از توجه به نیازهای فراتر از وجود زمینی و ناسوتی وی امتناع می‌کند، تحقق نمی‌پذیرد. مضافاً، این تمدن با پایین آوردن مرتبه‌ی انسان به موجودی کاملاً خاکی و زمینی، قادر نیست نیازهای معنوی او را، که همچنان باقی خواهد ماند، برآورده سازد. در نتیجه ماتریالیسمی غیر حساس و خشن یا معنوتی کاذب پدید خواهد آمد که مخالفتش با ماتریالیسم، بیش از آن که واقعی باشد، خیالی است.<sup>۱</sup>

با اینکه این حیات دنیوی به عنوان غایت و هدف انسان جدید تکریم می‌شود امروزه حیات زمینی و خاکی انسان نیز در معرض خطر قرار گرفته است. یکی از تعالیم اساسی و مؤکد اسلام به دنیای جدید آن است که باید به هر چیزی قدر و منزلت شایسته‌اش عطا شود و هر عضوی در جای‌گاه خود قرار گرفته و ارتباط درست بین امور تضمین گردد. صلح و آرامش مطلوب انسان تنها در صورتی تحقق می‌یابد که نیازهای کلی انسان نه تنها در حیطه‌ی توان و استعداد فکری او بلکه برای موجودی در نظر گرفته شود که برای ابدیت آفریده شده است. توجه صرف به نیازهای

۱. درباره‌ی مراحل اعتراض علیه معنویت حقیقی که از طریق انگیزه‌ی مادی به معنویت کاذب منتهی شده، نگ:

طبیعی و مادی انسان، آدمی را به مرتبهٔ بردگی تنزل می‌دهد و مشکلات لاینحلی را حتی در سطح مادی برای او پدید می‌آورد. با اینکه پزشکی جدید - و نه دین - موجب مشکل افزایش جمعیت بوده، ولی از دین خواسته می‌شود که با انصراف از بخشی از کل معنای مقدس حیات بشری، به حل این مشکل بپردازد.

علاوه بر آن، یکی از دلمشغولی‌های ضروری امروز، مسئلهٔ مصالحه و هم‌زیستی ادیان است. در این حوزه نیز اسلام برای انسان متجدد و معاصر، پیام ویژه‌ای دارد، چنانکه در یکی از فصول پیش‌خاطر نشان کردیم، اسلام اعتقاد به پیامبران گذشته را یکی از ضروریات دینی دانسته و با قاطعیت کامل کلیت و شمول وحی را تأیید می‌کند.<sup>۱</sup> هیچ متن مقدس دیگری بیش‌تر و آشکارتر از قرآن این کلیت و شمول دین را مورد تأیید قرار نمی‌دهد. در تصویر و تجسم دین در جلوهٔ کلی و عام آن در سراسر حلقات تاریخ بشر، اسلام (آخرین دین از حلقهٔ ادیان موجود)، در این نقطه نظر به هندویسم (نخستین و قدیمی‌ترین دین موجود) می‌پیوندد. اسلام در زمینه‌های فلسفی و مطالعات تطبیقی ادیان، برای کسانی که می‌خواهند این موضوع را در سطحی جدی‌تر از صرف گردآوری وقایع تاریخی و شواهد زبان‌شناسی مطالعه کنند، تعالیم بسیاری برای عرضه دارد.

سرانجام در بحث از مسئلهٔ صلح و آرامش، باید به صلح درونی که بشر امروز مایوسانه در پی نیل به آن است، پرداخته شود. اینکه خیل عظیمی از مرتاضان و درمان‌بخشان کاذب و ناصالح در غرب استقرار یافته‌اند، دلیل قانع‌کننده‌ای برای یأس آور بودن کوشش بشر است. امروزه انسان‌ها به صورت فطری، اهمیت مراقبه، تأمل و تعمق را احساس

۱. برای اطلاع از بحثی کلی‌تر نگ:

می‌کنند، اما افسوس که تنها شمار اندکی از آنان حاضرند انضباط و ریاضت توصیه شده از طرف یکی از سنت‌های اصیل را تحمل کنند. در حالی که تنها توسل به یکی از این سنت‌ها، می‌تواند تضمین‌کننده سرور و شادمانی ناشی از تعمق و تأمل آنان در حقایق مینوی باشد. از این رو اینان به مراکز مواد مخدر یا مراکز خودسازی و هزار و یک مرشد شرقی روی می‌آورند و این رویکردها تاوانی است که غرب به خاطر تمام آنچه که نسبت به سنت‌های شرقی در خلال عصر استعمار انجام داده، می‌پردازد. اسلام واجد تمام ابزار لازم برای شناخت معنوی در والاترین معنای آن است و عرفان، طریق برگزیده و منتخب نیل به این معرفت می‌باشد. باین حال، تصوف چون همان بعد باطنی و درونی اسلام است، نمی‌تواند جدای از اسلام برگرفته شده و مورد عمل واقع شود.<sup>۱</sup>

تنها اسلام است که می‌تواند کسانی را هدایت کند که برای رسیدن به آن بهجت و اطمینان قلبی تصوف و چشیدن طعم روضه رضوان و جنه المأوی، استعداد و تمایل لازم را دارا هستند.

در این جا، ویژگی تصوف (یا طریقه باطن‌گرایی اسلام) این است که می‌تواند در هر جا و در هر مرحله از زندگی اجرا شود. تصوف مبتنی بر اجتناب ظاهری و کناره‌گیری از دنیا نیست، بلکه برکناره‌گیری درونی و باطنی فرد از دنیا بنیاد نهاده شده است. چنانکه یکی از صوفیان معاصر گفته است: «این من نیستم که جهان را ترک کرده‌ام، بلکه این جهان است که مرا ترک نموده است». این کناره‌گیری درونی می‌تواند با فعالیت‌های بیرونی و ظاهری شدید قابل جمع باشد. تصوف، «زندگی فعال» و باطنی

۱. متأسفانه برخی از صوفیان کاذب در اروپای مرکزی به آرمان تصوف و عرفان اسلامی آسیب بیشتری می‌رسانند. خطای نخست آنان این است که می‌خواهند تصوف را از اسلام جدا کنند و آن را به نوعی، نهان‌گرایی عاری از بهره معنوی و در چارچوب فکری خطرناک مبدل سازند. بطلان مدعیات گزاف اینان از نتایج اسف بار و رقت‌انگیز این نوع تقلید از تصوف به‌وضوح قابل مشاهده است.

را با ذات وحدت بخش خود اسلام، هماهنگ و قرین می‌گرداند. استعداد و نیروی معنوی اسلام به وسیله فعالیت شدید، در پی خلق فضایی در عالم بیرون است تا آنکه ذاتاً آدمی را به تأمل، مراقبه و تعمق بکشاند، چنانکه در روح هنر اسلامی این خصوصیت دیده می‌شود.<sup>۱</sup> تضادهای بیرونی، که قاعدتاً پیامد کوشش‌ها و فعالیت‌ها است، در صلح و آرامش درونی، که ویژگی «واحد حقیقی» و «کانون» توجه آدمی است، حل می‌گردد. اسلام نیز همانند دیگر ادیان اصیل، حامل پیامی از سوی ابدیت برای آن عصری در بشریت است که لایتغیر و باقی است و ذاتاً زمان‌مند نیست. علاوه بر این، اسلام با ویژگی خاصی که مشیت الهی در آن به ودیعه نهاده، همه انسان‌ها را در هر شرایط و هر دنیایی، قادر می‌سازد که از آن پیروی کنند و از تعالیم آن مستفیض گردند. اگر بتوان «دنیایی» را فرض کرد که دین به طور عام، و اسلام به طور خاص، هیچ معنایی برای آن نداشته باشد، آن دنیا لزوماً دنیای بدون «معنا» خواهد بود و چنین دنیایی فقط در تروم محض موجودیت دارد. مادام که عنصری از حقیقت مرتبط با کل عالم وجود داشته باشد و یا با چنین عالمی پیوند داشته باشد، اسلام هنوز واجد پیامی اصیل برای آن عالم است و آن پیامی حقیقی است چراکه از حق مطلق نازل می‌شود. برحسب تعالیم مابعدالطبیعی اسلام، نهایتاً حقیقت مطلق و واقعیت مطلق یکی است و این دو با هم یگانگی دارند.

۱. در خصوص اصول و عناصر معنوی هنر اسلامی نگاه کنید به:

T.Burckhardt, *Perennial Values of Islamic Art, Studies in Comparative Religion*, summer, 1967, pp.132-141

T.Burckhardt, *Sacred Art in East and West*, London, 1967, chapter IV.

## کتاب نامه مترجمان

- ۱- ابن العارف، محاسن المجالس، با تصحیح و ترجمه آسین پالاسیوس، پاریس، ۱۹۳۳.
- ۲- ابن ابی جمهور، کتاب المجلی، تهران، ۱۳۲۹.
- ۳- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ۲ جلد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۹.
- ۴- ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
- ۵- اصفهانی، هاتف، دیوان هاتف اصفهانی، به تصحیح استاد وحید دستگردی با مقدمه عباس اقبال آشتیانی، کتابفروشی فروغی، چاپ ششم، ۱۳۶۶ تهران.
- ۶- الجیلانی، عبدالکریم بن ابراهیم، الانسان الکامل فی معرفه الاواخر و الاوائل.
- ۷- السیوطی، امام جلال الدین انس بن ابی بکر، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۸- الشیبی، کامل مصطفی، الصلة بین التصوف و الشیع، ۲ جلد، بغداد، ۱۹۶۳-۶۴.
- ۹- الشیبی، کامل مصطفی، الفکر الشیعی و النزعات الصوفیه، بغداد، ۱۹۶۶.

- ۱۰- اعوانی، غلامرضا، حکمت و هنر معنوی، انتشارات گروس، ۱۳۷۵.
- ۱۱- النفری، محمدبن عبدالجبار بن الحسن، المواقف و المخاطبات، با تصحیح و ترجمه انگلیسی ا.ج. آربری، قاهره، مطبعة دارالکتب المصریه، ۱۹۳۴.
- ۱۲- الهی قمشه، محیی‌الدین مهدی، حکمت الهی خاص و عام، انتشارات اسلامی، چاپ ششم، ۱۳۶۳ تهران.
- ۱۳- انصاری، خواجه عبدالله، مناجات‌نامه، به کوشش حامد ربیانی، تهران، ۱۳۶۵.
- ۱۴- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، با مقدمه فرانسوی و انگلیسی هانری کرین و سیدحسین نصر، مشهد، ۱۹۶۶ م.
- ۱۵- باباطاهر، دویبتی‌های باباطاهر، با مقدمه مهدی الهی قمشه‌ای، نشر فرهادی، ۱۳۶۳.
- ۱۶- بلاغی، عبدالحجت، مقالات الحنفاء فی مقالات شمس العرفاء، تهران، ۱۳۲۷.
- ۱۷- تقی‌زاده، سیدحسن، مانی و دین او، به انضمام متون عربی و فارسی درباره مانی و مانویت، انتشارات انجمن ایران‌شناسی، ۱۳۳۵.
- ۱۸- جرجانی، میرسید شریف، تعریفات، ترجمه حسن سیدعرب و سیما نوربخش، نشر فرزانه، ۱۳۷۷.
- ۱۹- جهانگیری، دکتر محسن، محیی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم (۱۷۸۱)، ۱۳۶۷ تهران.
- ۲۰- حاکمی، دکتر اسماعیل، سماع در تصوف، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۷.
- ۲۱- خراز، ابوسعید، کتاب الصدق، تصحیح و ترجمه ا.ج. آربری، لندن، ۱۹۳۷.
- ۲۲- خلخالی، موسی، شرح مناقب محیی‌الدین بن عربی، تهران، ۱۳۲۲.

- ۲۳- خیام، رباعیات خیام، با تصحیح علی راستگو، نشر آریان، ۱۳۶۷.
- ۲۴- داراشکوه، محمد، سراکبر، به تصحیح دکتر تاراچند و دکتر محمدرضا جلالی نائینی.
- ۲۵- دامادی، دکتر سیدمحمد، شرح بر مقامات اربعین، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ تهران.
- ۲۶- دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، چاپ سیروس، ۱۳۳۹ تهران.
- ۲۷- زرین‌کوب، دکتر عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲ تهران.
- ۲۸- زرین‌کوب، دکتر عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۶۲ تهران.
- ۲۹- زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی، انتشارات اطلاعات، ۶ جلد، ۱۳۷۳-۷۸.
- ۳۰- سجادی، دکتر سیدجعفر، شهاب الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق، انتشارات فلسفه چاپ اول، ۱۳۶۳ تهران.
- ۳۱- سجادی، دکتر سیدجعفر، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیات عرفانی، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۰ تهران.
- ۳۲- سراج، ابونصر، کتاب اللمع، تصحیح ر. ا. نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴ م.
- ۳۳- شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ۲ جلد، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- ۳۴- شبستری، شیخ محمود، گلشن‌راز، با تصحیح و توضیحات حسین الهی قمشه‌ای، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۵- شبستری، شیخ محمود، گلشن‌راز، تصحیح دکتر حسین الهی قمشه‌ای، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- ۳۶- شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام (مجموعه مقالات)، ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، ۳ جلد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ۱۳۶۵.



- ۳۷- شفیع کدکنی، محمدرضا، تازیانه‌های سلوکه، انتشارات آگاه، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
- ۳۸- شوان، ف. شناخت اسلام، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲.
- ۳۹- صدوقی سها، متوجه، حکما و علماء متأخرین صدرالمآلهین، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹ تهران.
- ۴۰- طباطبایی، محمدحسین، شیعه در اسلام، ویراسته محمدعلی کوشا، قم، نشر واریان، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- ۴۱- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، منطق الطیر (مقامات طیور)، به اهتمام سیدصادق گوهرین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۶۶ تهران.
- ۴۲- عطار، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، با تصحیح ر. ا. نیکلسون، افست انتشارات دنیای کتاب، چاپ سوم، ۱۳۷۰.
- ۴۳- غزالی، ابو حامد محمد، القول الجمیل فی الرد من غیر الانجیل، تحقیق ر. شدیاق، پاریس، ۱۹۳۹.
- ۴۴- فروزانفر، بدیع الزمان، احادیث منوی، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۰.
- ۴۵- قشیری، عبدالکریم، لطایف الاشارات، به اهتمام بسیونی، قاهره، دارا کتاب العربی، ۱۹۷۱.
- ۴۶- قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریة فی علم التصوف، تحقیق معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت، دارالجمیل، الطعة الثانية، ۱۹۹۰ م / ۱۴۴۰ ق.
- ۴۷- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیریة، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم، ۱۳۷۴.

- ۴۸- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، جلد اول، (جزء ۱ و ۲)، ۱۳۶۲ تهران.
- ۴۹- کاشانی، عزالدین، مصباح الهدایه، به تصحیح جلال الدین همایی تهران، ۱۳۲۳.
- ۵۰- گوهرین، دکتر سید محمد صادق، شرح اصطلاحات تصوف.
- ۵۱- ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، بنگاه فرانکلین، تهران.
- ۵۲- لاهیجی، شمس الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، انتشارات زوار، ۱۳۷۸.
- ۵۳- لینگز، مارتین، عارفی از الجزایر، ترجمه نصرالله پورجوادی، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۶۰ تهران.
- ۵۴- لینگز، مارتین، عارفی از الجزایر، ترجمه نصرالله پورجوادی، چاپ دوم، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۸.
- ۵۵- لینگز، مارتین، عرفان اسلامی چیست، ترجمه فروزان راسخی، پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۷۸.
- ۵۶- مصاحب، غلامحسین، دایرة المعارف فارسی، انتشارات امیرکبیر، ۳ جلد، تهران.
- ۵۷- مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، با تصحیح ر.ا. نیکلسون، ۳ جلد، افست انتشارات مولی، ۱۳۶۰.
- ۵۸- مولوی، جلال الدین محمد، فيه مافیه، با تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۶۲.
- ۵۹- مولوی، جلال الدین محمد، کلیات شمس، با تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران، ۹ جلد، ۱۳۴۶.

۶۰- مولوی، جلال‌الدین محمد، قحط خورشید (گزیده غزلیات دیوان شمس)، به انتخاب ر. ا. نیکلسون، افسست ایران به اهتمام مجید روشنگر، انتشارات مروارید، ۱۳۵۸.

۶۱- نصر، دکتر سیدحسین، مطالعاتی در هنر دینی، سازمان جشن و هنر شیراز، ۱۳۴۹ تهران، شماره‌های ۱ تا ۴.

۶۲- نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی حبیبی، چاپ دوم، ۱۳۵۴.

۶۳- واعظ کاشفی، کمال‌الدین حسین، مواهب علیه یا تفسیر حسینی، تهران، ۱۳۲۹.

## فهرست اصطلاحات و تعبیرات عرفانی و دینی کتاب (انگلیسی - فارسی)

above being	ما فوق هستی	asceticism	ورع، مقام ورع
The Absolute	[خالق] مطلق	ascetics	زهاد
absoluteness	اطلاق، مطلق بودن	the ascertaining of the truth	تحقیق
abstention	ورع	assembly	مجلس
abstract	انتزاعی	attitude	رہیافت
accident	عرض	attraction	جذب، جاذبه
adept	پیر طریقت	authentic Vision	مشاهده
affirmation	تأیید	the beatific vision	تسجلی، رؤیت سعیده
alchemy	کیمیاءگری	being	هستی، وجود
aloneness	تفرید	bezels of Wisdom	فصوص الحکم
annihilation	فناء	bodhi tree	درخت بیداری
annihilation in God	فناء فی الله	bringing Divine law	نبوت
archetype	نمونه اعلیٰ، پیشنمون	carnal soul	نفس اماره

cartesian dualism	ثنویت دکارتی	discipleship	فقر
catharsis	تجربید، تزکیه	discipleship	ارادت (عرفانی)
Catholicism	مکتب کلیسای غربی	Divine	الوهی
	فرقه کاتولیک	Divine Law	قانون الهی - شریعت
Center	مبدأ، مرکز [هسنی]	Divine Mercy	رحمت الهی، الرحمه
cloak	خرقه، مرقع	Divine Mysteries	اسرار الهی
cogito ergo sum	می اندیشم	Divine presence	حضور الهی
	پس هستم	Divine succour	توفیق الهی
common believers	عوام	Divine succour and aid	توفیق
comparative religious law	فقه	Divine Essence	ذات الهی
	تطبیقی	Divinity	الوهیت
concealment	تقیه	The Divine Throne	العرش
conference of the Birds	منطق الطیر	doctrine	آموزه، تعلیم، عقیده
confidence	توکل	dualism	ثنویت
constant attention	مراقبه	ecstasy	وجد
contemplation	مشاهده	Edenic State	بهشت عدن
contentment	رضا، مقام رضا	effort	جبهه
the created order	الخلق	the elite	خوارج
the cycle of initiation	دایره ولایت	eschatology	معادشناسی
the cycle of prophecy	دایره نبوت	esoteric	باطن، باطنی
conversion	انابت	esotericism	باطن‌گرایی
cosmology	کیهان‌شناسی، جهان‌شناسی	the eternal mysteries	اسرار الست
		exoteric	ظاهر
		expansion	انبساط
die before die	موتوا قبل أن تموتوا	faith	ایمان

familiarity	انس، مقام انس	illuminationist doctrines	
fear	خوف	حکمت اشراقی	
fig tree	تین، درخت انجیر	the Imam of each person's being	
forbidden	حرام	امام وجودی	
form	صورت	the informal invocation	
the forty stations	مقامات اربعین	ذکر حائلی	
forty days of spiritual retreat	اربعینات	inferno	دوزخ
friend of God	حبیب الله، ولی الله	initiatic chain	سلسله طریقت
gnosis	عرفان، معرفت	initiatic power	ولایت
graeco-Hellenistic	یونانی-رومی	initiation	ولایت
hermeticism	آیین هرمسی	innerrant	معصوم
hidden Books	کتاب مکتون	the inner meaning	معنی
the hidden invocation	ذکر خفی	the intermediate world	عالم
the hierarchy of universal existence	مراتب وجود	برزخ	
hindus	براهمه	intellect	عقل کل، عقل کلی
hope	رجاء	intention	نیت
the Household of the prophet	اهل البيت	the invisible hierarchy	رجال
hypocrisy	نفاق و دورویی	الغیب	
the journey in Cod	سیر فی الله	invocation	ذکر
the Journey to God	سیر الی الله	The Inward	الباطن
illuminated	روشنندل، به اشراق رسیده	The Islamic World	دارالاسلام
		the Lowest of the low	اسفل السافلین
		lowly state	اسفل السافلین
		lawful	حلال
		litanies	اوراد
		love	محبت

manifested invocation	ذکر جلی	oneness	وحدانیت
master	مراد	opposition to the carnal	مخالفت نفس
meditation	تفکر، مراقبه	soul	کلام سنتی
memorable	ترجیع‌بند	orthodox theology	سرچشمه، مبدأ
metaphysics	فلسفه، علوم مابعدالطبیعه، متافیزیک	origin	سنة الاولین
methods of meditation	روشهای مراقبه	original religion	فیثاغوری - اورفی
microcosmic	انسانی، وابسته به عالم صغیر	orphic-phythagorean	راست کیشی
the minor retreat	خلوت صغیر	orthodoxy	اسم، الظاهر
morphological	ریخت‌شناسانه	the outward form	همه‌خدایی
the Muhammadan Poverty	فقر محمدی	pantheism	بهشت، فردوس
The Mohammedan light	نور محمدیه	paradise	ولایت
multiplicity	کثرت	the partial walayat	فاطمیه
the nocturnal assent	معراج شبانه	passionate aspect	جنبه اهوای نفسانی
no space of matter	لاخلأ ولا ملاً	patience	صبر
non-existence	عدم	the people of the Truth	اهل الحق
the obscure invocation	ذکر خمولی	perfect man	انسان کامل
objectivization	عینیت بخشیدن	the perimordial perfection	احسن تقویم
One	واحد حقیقی (خداوند)	the perimordial religion	الدین الحنیف
one attracted by Divine Grace	مجدوب سالک	peripatetic philosophy	حکمت مشایی، حکمت مشاء

periphery	سطح بیرونی، ظاهر	the science of comparative religion	علم دین‌شناسی تطبیقی
phenomenolog	پدیدارشناسی	The Secret Rose Garden	گلشن راز
philosophia perennis	فلسفه جاودان، حکمت جاودان، (خالده)	the secret of God	سرالله
pole	قطب	service	خدمت
polytheism	شرک	sincerity	اخلاص
poverty	فقر، مقام فقر	the spiritual and gnostic stations	مقامات عرفانی
Primordial Religion	سنة الاولین	the spiritual concerts	سماع
proximity	قرب	the spiritual guidance	ارشاد
psychic forces	جن	spiritual men	رجال
Pure Being	ذات بحت و بسیط	spiritual states	احوال
purgatory	دوزخ	spiritual stations	مقامات
reality	حقیقت، واقعیت	spiritual vicegerency	خلافت
reason	عقل جزئی	spiritual way	روحانی
refuge	ملجأ	spiritual way	طریقت
relative	مقید	spiritual will	همت
religio perennis	دین جاودانی	spiritual zealing	شوق
religion of love	دین عشق	the spiritual solitude	خلوت
religionswissenschaft	علم‌الادیان	خلوت عرفانی	خلوت عرفانی
renunciation	زهد	state	حال
repentance	توبه	state of soul	حال
saints	اولیا	stations	احوال و مقامات
sanctity	ولایت	the straight path	صراط
sanātana-dhārma	آیین ابدی (در دین هندو)	struggle	مستقیم
the science of certainty	علم الیقین	strutting cypress	مجاهده
			سرو خرامان



subsistence in Him	بقاء بالله	Transcendent Reality	
the sufi center	زاویه خانقاه	حقیقت متعال	
the sufi circle	حلقه صوفیان	اطمینان، مقام اطمینان	tranquility
sufi wisdom	حکمت صوفیانه	transcendent Unity of being	
sufism	تصوف	وحدت الوجود	
the support and pillar of religion	عماد الدین، رکن الدین	transcendent Unity of religions	
the supreme goal	نهایت	وحدت استعلایی ادیان، وحدت متعالی	ادیان
symbols	رموز	transcendental	متعالی، منزّه
synthesis	تلفیق	traveller	سالک
talmudic law	شریعت تلمودی	traveller attracted by Divine	
temple	هیکل	Grace	سالک مجذوب
temples of Light	هیاکل النور	traveller upon the path	
the Truth Most High	حق	سالک	
the Uncreated Truth	الحق	travelling upon the path	سلوک
the divine grace	برکت الهی	trinity	تثلیث
the sacred precinct	حظیره القدس	truthfulness	صدق
the truth of certainty	حق یقین	union	وصال
the universal man	انسان کامل	unity	توحید، وحدت
theophany	تجلی	universe	گیتی، عالم
theosopher	حکیم	unviling	کشف
theosophy	حکمت	veil	حجاب
there is no divinity but the	لا اله الا الله	vice gerent of God	خلیفه الله
Divine	لا اله الا الله	virtues	محاسن، فضائل
Throne of the Compassionate	عرش الرحمان	vowels	اعراب
		way	طریقت

wholeness	تمامیت و کمال	world-view	جهانبینی
witness of God	حججه الله	worship	عبادت
word of God	کلمه الله		

## فهرست اصطلاحات و تعبيرات عرفانی و دینی کتاب (فارسی - انگلیسی)

the Lowest of the low	اسفل السافلین	doctrine	آموزه، تعلیم، عقیده
lowly state	اسفل السافلین		آیین ابدی (در دین هندو)
the outward form	اسم، الظاهر	sanātana-dhārma	
absoluteness	اطلاق، مطلق بودن	hermeticism	آیین هرمسی
tranquility	اطمینان، مقام اطمینان		احسن تقویم
vowels	اعراب	the perimordial perfection	
The Inward	الباطن	perimordial religion	الدین الحنیف
the Uncreated Truth	الحق	spiritual states	احوال
the created order	الخلق	stations	احوال و مقامات
The Divine Throne	العرش	sincerity	اخلاص
Divine	الوہی	discipleship	ارادت (عرفانی)
Divinity	الوہیت		اربعینات
	امام و جودیک	forty days of spiritual retreat	
the Imam of each person's being		the spiritual guidance	ارشاد
conversion	انابت	the eternal mysteries	اسرار الست
expansion	انبساط	Divine Mysteries	اسرار الہی

theophany	تجلی	abstract	انتزاعی
	تجلی، رؤیت سعیده	perfect man	انسان کامل
the beatific vision		the universal man	انسان کامل
	تحقیق		انسانی، وابسته به عالم صغیر
the ascertaining of the truth		microcosmic	
memorable	ترجیح بند	familiarity	انس، مقام انس
sufism	تصوف	litanies	اوراد
aloneness	تفرید	saints	اولیا
meditation	تفکر، مراقبه		اهل البیت
concealment	تقیه	the Household of the Prophet	
synthesis	تلفیق	people of the Truth	اهل الحق
wholeness	تمامیت و کمال	faith	ایمان
repentance	توبه		
unity	توحید، وحدت	esoteric	باطن، باطنی
Divine succour and aid	توفیق	esotericism	باطن‌گرایی
Divine succour	توفیق الهی	hindus	براهمه
confidence	توکل	the divine grace	برکت الهی
fig tree	تین، درخت انجیر	subsistence in Him	بقاء بالله
		Edenic State	بهشت عدن
dualism	ثنویت	paradise	بهشت، فردوس
cartesian dualism	ثنویت دکارتی		
		phenomenology	پدیدارشناسی
effort	جبهه	adept	پیر طریقت
attraction	جذب، جاذبه		
psychic forces	جن	affirmation	تأیید
	جنبه‌های نفسانی	trinity	تثلیث
passionate aspect		catharsis	تجرید تزکیه

spiritual vicegerency	جهانبینی
خلوت، خلوت عرفانی	state
the spiritual solitude	حال
state of soul	حال
the minor retreat	خلوت صغیر
friend of God	حبیب‌الله، ولی‌الله
vice gerent of God	خلیفه‌الله
veil	حجاب
the elite	خواص
witness of God	حجة‌الله
fear	خوف
forbidden	حرام
the sacred precinct	حظیره‌القدس
The Islamic World	دارالاسلام
Divine presence	حضور الهی
the truth of certainty	حق‌الیقین
the cycle of prophecy	دایره نبوت
the Truth Most High	حق‌تعالی
دایره ولایت	حقیقت متعال
the cycle of initiation	Transcendent Reality
bodhi tree	درخت بیداری
reality	حقیقت، واقعیت
inferno	دوزخ
theosophy	حکمت
purgatory	دوزخ
theosophy	حکمت اشراقی
religio perennis	دین جاودانی
illuminationist doctrines	illuminatationist doctrines
religion of love	دین عشق
sufi wisdom	حکمت صوفیانه
حکمت مشایی، حکمت مشاء	حکمت مشایی، حکمت مشاء
Divine Essence	ذات الهی
peripatetic philosophy	peripatetic philosophy
Pure Being	ذات بحت و بسیط
theosopher	حکیم
invocation	ذکر
lawful	حلال
manifested invocation	ذکر جلی
the sufi circle	حلقه صوفیان
ذکر حائلی	the sufi circle
the informal invocation	service
خدمت	service
the hidden invocation	ذکر خفی
cloak	خرقه، مرقع
the obscure invocation	ذکر خمولی
خلافت روحانی	the obscure invocation

	سلوک	orthodoxy	راست کیشی
travelling upon the path		spiritual men	رجال
the spiritual concerts	سماع	the invisible hierarchy	رجال الغیب
original religion	سنة الاولین	hope	رجاء
primordial Religion	سنة الاولین	Divine Mercy	رحمت الهی، الرحمة
the Journey to God	سیر الی الله	contentment	رضا، مقام رضا
the journey in God	سیر فی الله	symbols	رموز
			روشندل، به اشراق رسیده
polytheism	شُرک	illuminated	
talmudic law	شریعت تلمودی		روشهای مراقبه
spiritual zealing	شوق	methods of meditation	
		attitude	رهیافت
patience	صبر	morphological	ریخت شناسانه
truthfulness	صدق	the sufi center	زاویه خانقاه
the straight path	صراط مستقیم	ascetics	زهاد
form	صورت	renunciation	زهد
spiritual way	طریقت		
way	طریقت	traveller	سالک
		traveller upon the path	سالک
exoteric	ظاهر	traveller attracted	سالک مجذوب
		by Divine Grace	
the intermediate world	عالم برزخ	the secret of God	سرا الله
worship	عبادت	origin	سرچشمه، مبدأ
non-existence	عدم	strutting cypress	سرو خرامان
	عرش الرحمان	periphery	سطح بیرونی، ظاهر
Throne of the Compassionate		initiatic chain	سلسله طریقت

	فیثاغوری - اورفی	accident	عرض
orphic-phythagorean		gnosis	عرفان، معرفت
		reason	عقل جزئی
Divine Law	قانون الهی - شریعت	intellect	عقل کل، عقل کلی
proximity	قرب	religionswissenschaft	علم‌الادیان
pole	قطب	the science of certainty	علم‌الیقین
		the science of comparative religion	علم‌دین‌شناسی تطبیقی
hidden Books	کتاب مکنون	the support and pillar of religion	عماد‌الدین، رکن‌الدین
multiplicity	کثرت	common believers	عوام
unviling	کشف	objectivization	عینیت بخشیدن
orthodox theology	کلام سستی	bezels of Wisdom	فصوص‌الحکم
word of God	کلمه‌الله	discipleship	فقر
alchemy	کیمیاگری		فقر محمدی
	کیهان‌شناسی، جهان‌شناسی	The Muhammedan Poverty	
cosmology		Mohammedan light	نور محمدیه
	گلشن‌راز	poverty	فقر، مقام فقر
The Secret Rose Garden			فقه تطبیقی
universe	گیتی، عالم	comparative religious law	
		philosophia perennis	فلسفه جاودان، حکمت جاودان، (خالده)
there is no divinity but the Divine	لا اله الا الله		فلسفه، علوم مابعدالطبیعه، متافیزیک
no space of matter	لا خلاً ولا ملاً	metaphysics	
		annihilation	فناء
above being	ما فوق هستی	annihilation in God	فناء فی الله
Center	مبدأ، مرکز [هستی]		
struggle	مجاهده		

conference of the Birds	منطق الطير	مجدوب سالک
die beore die	موتوا قبل أن تموتوا	one attracted by Divine Grace
	می‌اندیشم پس هستم	assembly
cogito ergo sum		مجلس
bringing Divine law	نبوت	virtues
hypocrisy	نفاق و دورویی	محاسن، فضائل
carnal soul	نفس اماره	love
archetype	نمونه اعلی، پیشنمون	opposition to
the supreme goal	نهایت	the carnal soul
intention	نیت	the hierarchy of
		universal existence
One	واحد حقیقی (خداوند)	master
Divine Grace oneness	وحدانیت	constant attention
ecstasy	وجد	authentic Vision
	وحدت استعلایی ادیان، وحدت	contemplation
	متعالی ادیان	The Absolute
transcendent Unity of religions		eschatology
transcendental	متعالی، منزّه	
	وحدت الوجود	the nocturnal assent
transcendent Unity of being		innerrant
abstention	ورع	the inner meaning
asceticism	ورع، مقام ورع	spiritual stations
union	وصال	the forty stations
initiatic power	ولایت	the spiritual
initiation	ولایت	and gnostic stations
sanctity	ولایت	relative
the partial walayat	ولایت فاطمیه	
		Catholicism
		refuge
		ملجأ



temple	هیکل	being	هستی، وجود
		spiritual will	همت
graeco-Hellenistic	یونانی - رومی	pantheism	همه‌خدایی
		temples of Light	هیاکل النور

## PUBLISHER'S NOTE

Ghasidehsara publisher has published different titles in the field of literature, history, psychology, philosophy, religion and politics with the co-operation of various consultants and skilful experts.

Due to current cultural conditions and the apparent desire of other cultures to become acquainted with the Iranian civilization and culture, and also the desire of other scientists to familiarize themselves with the various resources of this country, we are decided to seek for a way to communicate with our abroad readers. So we are cordially reaching out for your co-operation.

© *Ghasidehsara Press, 2003*

*All Rights Reserved. For information, write:*

*Mail Box No. 15875-6354, Tehran, Iran*

*or send your e-mail:*

*ghasidehsara@hotmail.com*

*Published in Tehran, Iran, 2003*

*ISBN: 964-7675-63-1*

# LIVING SUFISM

Seyyed Hossein Nasr

Translated by

Dr. Hossein Heidari -  
Mohammad Hadi Amini



Ghasidehsara