

عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۱۹

گردآوری و تدوین

دکتر سیدمصطفی آزمایش

آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ - .
عرفان ایران: مجموعه مقالات (۱۹) / گردآوری و تدوین مصطفی
آزمایش. - تهران: حقیقت، ۱۳۸۲.
۱۳۶ ص.

ISBN 964-7040-55-5 ریال ۱۰۰۰۰

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. عرفان - ایران - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. آداب طریقت - مقاله‌ها و
خطابه‌ها. ۳. تصوف - مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عنوان.

۲۹۷/۸۳

BP۲۸۶ / آ ۴۶ ع ۴۸۴۸

م ۸۳ - ۷۱۳۱

کتابخانه ملی ایران

عرفان ایران : مجموعه مقالات (۱۹)

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش

ناشر: انتشارات حقیقت؛ تهران، خیابان گاندی، خیابان نهم، پلاک ۲۴

صندوق پستی: تهران، ۱۱۳۶۵-۳۳۵۷

تلفن: ۸۷۹۱۶۵۲؛ فاکس: ۸۷۷۲۵۲۹

تلفن مرکز پخش: ۵۶۳۳۱۵۱

چاپ اول: بهار ۱۳۸۳

تعداد: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۱۰۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۷۰۴۰-۵۵-۵

ISBN: 964 - 7040 - 55 - 5

— لطفاً مقالات و مطالب خود را به نشانی ناشر

بفرستید.

— آراء و نظرهای مندرج در مقالات و مطالب

عرفان ایران ضرورتاً مورد قبول گردآورنده آن نیست.

— عرفان ایران در ویرایش و تلخیص مطالب مجاز

است.

فهرست مندرجات

..... مقالات	
۵	● هیجده شماره عرفان ایران
۱۰	● برده‌داری در اسلام دکتر حاج نورعلی تابنده
۱۹	● حرم شاه ولی چگونه اداره می‌شده است؟ دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی
۴۸	● ارتباط تشیع، تصوف و ایران نزد هانری کربن دکتر شهرام پازوکی
۶۲	● بررسی مواردی از آداب صوفیه از نظر فقهی علی آقانوری
۹۰	● معرفی دیدگاه و آثار کربن در زمینه رضاکوهکن کیمیای دوره اسلامی
۱۱۵	● هنر سجاده: محتوا و رمز ایماکلارک ترجمه: سید مصطفی شهرآیینی
۱۲۶	● فلسفه عرفانی در اسلام دکتر سید حسین نصر ترجمه: داوود آتشگاهی

هیجده شماره عرفان ایران^۱

هیجدهمین شماره عرفان ایران منتشر شد. عرفان ایران عنوان روشنی است بر مجموعهٔ مسلسلی از دفترهایی متداوم و متعادل دربارهٔ عرفان و تصوف در ایران. این دفترها مجموعه‌ای از مقالات گوناگونی است از نویسندگان مختلف که از سال ۱۳۷۸ مرتب و منظم سالی چهار شماره از آن به دور از هیاهو درآمده است.

ظاهراً عرفان ایران تنها نشریه‌ای است به زبان فارسی که موضوع آن عرفان و تصوف است و البته جای تعجب بسیار است که چرا تاکنون در ایران نشریهٔ مستقلی دربارهٔ این موضوع مهم منتشر نشده است. بی‌گمان هم محققان اسلام‌پژوه و اهل ادب فارسی و هم علاقه‌مندان به تصوف و سالکان طریقت اسلامی از خود پرسیده‌اند که چگونه است که در ایران که مهد تصوف و عرفان اسلامی است، این‌گونه نسبت به تحقیقات عرفانی غفلت می‌شود. این سؤال، سؤال مهمی است که در اینجا ضرورت دارد که قدری بدان پردازیم.

دیرزمانی است که شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان غربی به تبعیت از تصور

۱. برگرفته از مقاله‌ای در معرفی عرفان ایران در روزنامهٔ شرق، به تاریخ ۱۰/۳/۸۳.

رایج در قرون وسطی به غلط می‌گویند اسلام دین شمشیر و قتل و غارت است و قرآن هم فقط مشتمل بر احکام فقهی و لذا فاقد هرگونه بُعد معنوی و عرفانی است و در نتیجه تصوف اسلامی مولود منابع بیگانه از اسلام از جمله مسیحیت یا آیین بودایی یا فلسفه نوافلاطونی است. در ایران هم از زمان صفویه به تدریج با غلبه نگاه فقهی به اسلام و خصوصاً مذهب تشیع، تصوف به تدریج مطرود و محکوم شد و این وضعیت تا کنون ادامه داشته است. اگر هم بزرگان اهل معنی در عالم تشیع می‌خواستند اظهار تصوف کنند، تحت عنوان "عرفان" از آن یاد می‌کردند تا از حمله اهل ظاهر در امان بمانند.

بدین ترتیب آنچه در ایران گذشت و می‌گذرد توهم اسلام‌شناسان غربی را تأکید و بلکه تشدید می‌کند. چنان‌که یکی از اسلام‌پژوهان غربی می‌گفت شما که مدعی هستید مولوی ایرانی است، چه قدر درباره آثار مولانا که از شاهکارهای طراز اول عرفانی و ادبیات فارسی است در ایران کار کرده‌اید؟ در چند قرن اخیر چند شرح بر مثنوی یا کلیات شمس در ایران نوشته شده است؟ تا کنون چند مراسم در بزرگداشت مولانا برگزار کرده‌اید؟

حال اگر به مسأله عرفان در ایران از بُعد دیگری بنگریم یعنی متوجه باشیم که عرفان بُعد معنوی اسلام است و اگر مورد غفلت قرار گیرد کلاً اسلام و حیات دینی مسلمانان را در شئون مختلف اعم از اخلاقی و اجتماعی مورد خطر قرار می‌دهد، به اهمیت مقام تصوف و عرفان در اسلام و لزوم توجه بیشتر به آن پی می‌بریم.

با توجه به این توضیحات که نشریه‌ای مستقلاً عرفانی در ایران منتشر نمی‌شد، اگر قرار بود چنین نشریه‌ای منتشر شود باید چند نکته در آن رعایت می‌گردید: از جمله اینکه هم باید مشتمل بر مقالات تحقیقاتی به شیوه مرسوم

دانشگاهی باشد تا بتواند سهمی در پر کردن خلأ تحقیقات عرفانی داشته باشد و هم باید به مسائل عرفانی به نحوی توجه کند که مربوط به حیات معنوی یک مسلمان در عالم مدرن چه در نظر و چه در عمل باشد. بی تردید مخاطب مباحثی از نوع اول که غالباً در حوزه عرفان نظری طرح می شود و عموماً به سبک بیان شروح فصوص الحکم ابن عربی است، گروه خاصی هستند که با مقدمات علمی عرفانی و حکمی با این قبیل مطالب آشنا می باشند اما چون اصولاً مطالب عرفانی به این سبک بسیار دشوار و نامأنوس است و فهم آن برای همگان میسر نیست چه بسا موجب عرفان‌گریزی طالبان عرفان و تصوف اسلامی که ناآشنا با اصطلاحات غامض و پیچیده عرفانی می باشند و باعث پناه بردن آنان به نوشته‌های عرفانی جذاب‌تر و ساده‌تر و ملموس‌تر از آثار کارلوس کاستاندا در آمریکای جنوبی تا اوشو در هند شود.

مقایسه رونق چندساله این نوع کتاب‌های به ظاهر عرفانی - از نوع سرخپوستی تا هندی - که حتی به چاپ‌های دهم و بیستم در شمارگان بسیار بالا رسیده و در مقابل، سردی بازار بسیاری از آثار کلاسیک عرفان اسلامی که روز به روز از شمارگان آنها کمتر می شود تا بدانجا که حتی برای چاپ اول به هزار عدد تنزل کرده است، شاهد صدق وضعیتی خراب کتاب‌های عرفان اسلامی در ایران است و هشدار است برای بعضی مسئولین فرهنگی که متوجه باشند که تلاش برای زدودن تصوف از اسلام که قرن‌هاست در دل و جان ایرانیان مسلمان جای دارد و در همه شؤون زندگی آنان از هنرها تا آداب و رسوم خانوادگی و اجتماعی رسوخ کرده است، حداقل از جهت فرهنگی منجر به وقوع خطرات جبران‌ناپذیر فکری و اعتقادی خصوصاً در نسل جوان و هدایت کردن آنها در قدم اول به هر دینی و مذهبی غیر از اسلام و در قدم دوم به بی‌دینی خواهد شد.

در هیجده دفتر مجموعه عرفان ایران سعی بر این بوده که نکات یاد شده رعایت شود؛ هر چند که همیشه توفیق رفیق راه نبوده است. در عین حال تنوع موضوعات این مجموعه که در ذیل این عناوین اصلی تدوین شده‌اند، قابل توجه است: مقالات، یادنامه، عرفان تطبیقی، معرفی کتاب و تصحیح متون عرفانی و اشعار. البته در هر دفتر چند مقاله بیشتر به موضوع خاصی می‌پردازد، و همین موجب می‌شود که غالب آنها تقریباً به صورت ویژه‌نامه باشد. این مطلب بخصوص در یادنامه‌های آن به نظر می‌آید، مثلاً دفتر هیجدهم به مرحوم استاد هادی حائری اختصاص یافته که با اینکه بسیاری از بزرگان فضل و ادب - مثل استادان مرحوم سید کاظم عصار، محیط طباطبایی، محمد تقی جعفری و نیز دکتر سید حسین نصر - نزد ایشان تلمذ کرده‌اند ولی به سبب عدم علاقه به اشتهارگمنام مانده‌اند. معمولاً مقاله اول عرفان ایران از آقای حاج دکتر نورعلی تابنده است که در حکم سرمقاله می‌باشد از آن جهت که ناظر به مسائل دینی روز و مناسبت‌های جاری است. مثلاً در شماره ۱۲ مقاله‌ای با عنوان "عید و عزا"، مسأله تقارن ماه محرم با عید نوروز مورد بررسی قرار گرفته است. یا در شماره ۱۴ در مقالات "رؤیت ماه" و "عید رمضان" به مسأله اخیراً معضّل شده رؤیت ماه شوال و عید رمضان از بُعدی عرفانی و اجتماعی نگریسته شده است.

بهترین معرف این مجموعه ارزشمند همکاران آن است. عرفان ایران که در آغاز راه خود به ضرورت طبیعت این‌گونه کارها با همکاران محدودی کار خود را آغاز کرده، اکنون محل وثوق و ارباب تحقیق در قلمرو کاری خود گردیده است: آقایان دکتر حاج نورعلی تابنده، دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی، دکتر سید حسین نصر، دکتر غلامرضا اعوانی، دکتر محمد رضا ریخته‌گران و... بی‌نیاز از معرفی‌اند. حال اگر در این فهرست نام پژوهشگران جوانتر

را بیافزاییم، می‌بینیم که عرفان ایران سه نسل از اصحاب نظر را به هم مرتبط کرده است. در این مورد می‌توان مهندس مهرداد قیومی را مثال آورد با مقالات "معماری ذاکرانه" (دفتر سیزدهم) و "مجموعه مزار شاه نعمت الله ولی" (دفتر هفدهم) و نیز خانم معصومه امین دهقان با مقاله "مقایسه انسان فرهمند در شاهنامه با ولی در مثنوی" (دفتر شانزدهم) و بدین طریق مجالی برای جوانان فاضل پژوهشگر نیز پیدا شده که مقالات تحقیقی خود را در حوزه عرفان عرضه کنند.

امیدواریم این دفاتر عرفانی دوام یابد و در طوفان بلا متوقف نشود، انشاءالله.

برده‌داری در اسلام^۱

دکتر حاج نورعلی تابنده

برده‌داری در تاریخ بشر قبل از اسلام سابقه فراوانی دارد و کتاب‌های زیادی هم در مورد تاریخچه آن نوشته شده است.

در طی تاریخ هم می‌بینیم که چگونه برده‌ها انقلاب و شورش‌هایی کرده‌اند که از مهم‌ترین آنها یکی مربوط به اسپارتا کوس و دیگری انقلاب الهی حضرت موسی (ع) است. شورش اسپارتا کوس شکست خورد برای اینکه آنان به حقانیت مطالبات شورشی خود چندان معتقد نبودند یعنی اصل نظام بردگی را قبول داشتند، منتهی می‌گفتند چرا با ما بدرفتار می‌کنید؛ بدین جهت شکست خوردند. البته جهات دیگری نیز بود. منظور در اینجا مقایسه نیست بلکه بیان اعتقاد انقلاب‌کنندگان به انقلاب خود است که موجب پیروزی می‌شود. انقلاب موسی (ع) مستند به قدرت و فرمان الهی بود و از همان اول تمام بنی‌اسرائیل

۱. برده‌داری در اسلام یکی از مسائلی است که مورد اعتراض فراوان قرار گرفته است. این مقاله بخشی از پاسخ به نامه‌ای است که یکی از اساتید دانشگاه یورک در کانادا در این باره پرسیده بود (۸۲/۲/۱۲).

می‌دانستند که خودشان پیغمبرزاده هستند و به هیچ وجه برده نیستند. آنها اعتقاد به این انقلاب داشتند لذا پیروز شدند. بنابراین در تاریخ هم اگر انقلاباتی شده است و پیروزی کامل یعنی هم پیروزی ظاهری و هم پیروزی واقعی به دست نیامده است، به واسطه آن بوده که انقلاب‌کنندگان چندان اعتقادی به حقیقت گفته خود نداشته‌اند. به طور مثال در آفریقا سیاهان کم‌کم خودشان معتقد شده بودند که نژاد پست‌تری هستند و برای اینکه آثار این پستی را بزایند مثلاً در بسیاری کشورها، داروهای رنگ پاک‌کنی وارد کرده بودند تا رنگ پوستشان را تغییر بدهد تا اینکه یکی از دول فعلی آفریقا بعد از استقلال، این امر را خلاف حیثیت انسانی دانست و ورود این مواد را ممنوع کرد.

در آمریکا بعد از آنکه آبراهام لینکلن با مردانگی متوجه شد که برده‌داری خلاف انسانیت است آزادی بردگان را اعلام کرد. این اعلام آزادی و طرفداری از بردگان در واقع به نفع کارخانه‌داران و لو دارندگان کارخانه‌های کوچک شد. چون برای آنها کارگر خیلی گران تمام می‌شد و کارگر نداشتند ولی جنوبی‌ها که زراعت می‌کردند چون دارای غلامان زیاد بودند و غلامان را مثل حیوان است شمار می‌نمودند محصولشان به راحتی و به آسانی با هزینه کم به دست می‌آمد. کارخانه‌داران از این دستور آبراهام لینکلن استفاده کردند و همه بردگان آزاد شده را به سمت خود جذب کردند و در واقع اسارت از نوع دیگری برای آنها فراهم شد. به حدی که تدریجاً کارگران متوجه این امر شدند و انقلاب‌هایی در دنیا کردند و تا حدی به حق خود رسیدند ولی وقتی یک مرتبه عده زیادی که تا آن تاریخ جزء مایملک ارباب بودند (به این معنی که ارباب، غذا، لباس، درمان و همه زندگی آنها را باید تأمین می‌کرد و اربابان هم غالباً به همان اندازه که قبلاً از گله گوسفند خود محافظت می‌کردند به این غلامان هم رسیدگی می‌کردند) آزاد شدند

چون چنین پایگاهی نداشتند و مجبور بودند کار کنند، لذا با حقوق کم کارگری می‌ساختند و زندگی سخت‌تری داشتند ولی همان احساس آزادی برایشان خیلی مهم بود.

توجه کرده‌اید که غالباً احساس تمتع از یک نعمت از خود وجود واقعی آن نعمت چه بسا بیشتر مؤثر باشد. مثلاً فرض بفرمایید به شما اعلام شود از تورنتو نمی‌توانید بیرون بروید یا این که اعلام شود چون تورنتو را محاصره کرده‌اند هیچ‌کس نمی‌تواند بیرون برود. این امر چه بسا در زندگی شما هیچ تفاوتی ایجاد نکند. اما همین احساس که نمی‌توانید بیرون بروید و آزادی شما سلب شده است شما را ناراحت می‌کند و ممکن است این امر یک سال، دو سال هم طول بکشد که این یک سال، دو سال بر شما به اندازه یک قرن خواهد گذشت. ولی اگر چنین اعلامی نباشد شما خودتان ممکن است متجاوز از دو سال و یا حتی شاید ده سال بگذرد و از شهر تورنتو پا بیرون نگذارید. اگر این دو حالت را با هم مقایسه کنید توجه می‌کنید که غیر از آزاد بودن، خود احساس آزاد بودن هم خیلی مؤثر است. اسلام وقتی که ظهور کرد بردگی در دنیا وجود داشت، بردگی یک جنبه انسانی داشت که از این جنبه انسانی، دین دخالت کرد و در قرآن می‌فرماید: *إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا*، یعنی این تقسیم‌بندی را فقط برای *لِتَعَارَفُوا* آورده است. بعد به دنباله‌اش می‌فرماید: *إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقِيكُمْ*.^۱ معلوم می‌شود که خطاب به نوع بشر است که همه یکسان هستند. در جای دیگر قرآن فرموده است: *وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ*.^۲ به دنبال آن البته مصداقی از این *كَرَّمْنَا* فرموده است ولی قاعده کلی *لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ* می‌باشد.

۱. سوره حجرات، آیه ۱۳: هر آینه گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست.

۲. سوره اسراء، آیه ۷۰: ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم.

از مصادیق خیلی بارز و روشن "کرمنا" آزادی و حریت است. بنابراین در اسلام، اصل را حریت قرار داده‌اند. و از طرفی مادامی که حریت نباشد برای غیر مسلمان‌های آن روزگار، اسلام دستور می‌داد که با بردگان به صورت انسانی رفتار شود نه به صورت حیوانی تا آن شخص احساس در بند بودن و اسارت نداشته باشد؛ لذا مسلمانان این را هم رعایت می‌کردند. اما هرگاه اسلام ناگهان اعلام می‌کرد که همه آزاد هستند اولاً سیل بردگانی که از اربابان خود به سوی اسلام فرار می‌کردند سرازیر می‌شد و بسیاری از اینها بدون آنکه اعتقادی به اسلام داشته باشند داخل اسلام می‌شدند و این بی‌اعتقادی احياناً در اول ظهور اسلام لطمات زیادی به دنبال می‌داشت کما این که در عمل دیدیم چون مسلمان‌های اولیه اعتقاد و افری به اسلام داشتند و حاضر بودند جان خود را در این راه فدا کنند اسلام پیروز شد. ثانیاً بردگی غیر از جنبه انسانی بودنش در جامعه جنبه اقتصادی هم داشت و اگر یک مرتبه بردگان را آزاد می‌کردند اولاً همه کارهای اقتصادی تعطیل و جامعه فلج می‌شد و ثانیاً خود همین بردگان آزاد شده هم نمی‌توانستند مایحتاج شخص خود را تأمین کنند چنانکه مثلاً غذایی نداشتند که بخورند چون کسی نبود از ثروت خود به آنها بدهد. لذا انقلابی به این طریق رخ می‌داد که اساس کار اجتماع را به هم می‌ریخت.

اسلام خواست به تدریج بردگان را آزاد کند. آزاد کردن برده نه تنها در بعضی موارد کفاره خطا و گناه بود بلکه رأساً نیز ثواب تلقی می‌گردید. دیدیم که هر یک از بردگان که اسلام می‌آوردند صحابه آنها را می‌خریدند و آزاد می‌کردند. مثلاً سلمان فارسی یا سلمان محمدی که از بزرگان اسلام است، ابتدا برده بود و ابوبکر او را خرید و آزاد کرد. بلال برده بود. زید فرزند خوانده حضرت محمد (ص) ابتدا اسیر بود و حضرت او را خرید. بدین طریق بسیاری از صحابه و بزرگان اسلام برده

بودند که خریده و آزاد شدند. طریقی که پیغمبر اسلام (ص) پیش‌بینی کرد برای اینکه تدریجاً بردگان آزاد شوند و در محیط انسان‌های آزاد حل شوند بسیار قابل توجه است. توجه کنید که هرگاه یک مرتبه عدّه زیادی وارد شهر شوند، عدّه‌ای مثلاً پنج هزار نفر که هیچ آذوقه‌ای ندارند فرض بفرمایید که بخواهند وارد مکه آن ایّام که بین ۵ تا ۱۰ هزار نفر جمعیت داشت بشوند، آنها ولو بخواهند یک روز یا دو روز بمانند وضع شهر مختل می‌شود. به طریقی اولی اگر بخواهند در شهر توقف طولانی داشته و مقیم بشوند این اخلال و اختلال بیشتر خواهد بود. تعداد بردگان هم در آن روزگار شاید خیلی با تعداد ارباب‌ها تفاوت نداشت. هر اربابی چندین برده داشت. به این طریقی اگر برده‌ها یک مرتبه آزاد می‌شدند اوضاع اجتماعی و اقتصادی مختل می‌شد. دستور خداوند این بود که اولاً به هیچ وجه هیچ انسانی را حق نداریم فرض کنیم که برده است. اصل در انسان‌ها حرّیت است مگر اینکه به طریقی شرعی ثابت شود که به صورت بردگی درآمده است. طریقی شرعی بردگی هم در آن ایّام این بود که در زمان پیامبر جنگ‌های مذهبی رخ داد که البته این جنگ‌ها در مکه نبود و در مدینه هم تا چند سال جنگ‌های مذهبی نبود و بعداً که حکم جهاد صادر شد در مواردی که جهاد می‌کردند، اسیران اگر مسلمان می‌شدند، بنده حساب نمی‌شدند ولی اگر مسلمان نشده بودند با آنها به بردگی رفتار می‌شد. جنگ‌های اسلام هم فقط در زمان پیغمبر جهاد واقعی بود و البته در زمان خلفای راشدین به عقیده شیعه، چون مورد تأیید علی (ع) بودند دستورات آنها هم معتبر بود. ولی از زمانی که به قول خود اهل سنت خلافت تبدیل به سلطنت شد و بنی‌امیه آمدند دیگر جهاد اسلامی وجود نداشت و جنگ‌هایی که در آن ایّام می‌شد به هیچ وجه جنگ اسلامی نبود مگر اینکه جنگ به تأیید امام رسیده باشد. عقیده شیعیان این بوده و هست که بعد از غیبت امام دوازدهم یعنی از

اواخر قرن سوم به بعد چون امام معصومی حاضر نبود که برای جهاد اجازه بدهد به هیچ وجه جنگ‌هایی که سلاطین که موسوم به خلیفه بودند دستور می‌دادند، جنبه مذهبی نداشت. بنابراین اسرایی که گرفته می‌شدند شرعاً آزاد بودند.

بدین طریق از این طرف خداوند در پیچه ورود به بردگی را بسیار کم عرض و کم گنجایش قرار داده است و کمتر کسی وارد بردگی می‌شود. از آن طرف در پیچه عتق و آزاد کردن را هرچه بیشتر وسعت بخشید. اگر به آیات قرآن و احکام فقهای همه فرق اسلامی در مورد کفارات توجه کنید، کفاره بسیاری از خطاها، گناهان و اشتباهات را آزاد کردن برده قرار داده‌اند. به این طریق مرتباً برده‌ها آزاد می‌شدند و وقتی که تک‌تک برده‌ها آزاد شوند در جامعه حل و جذب می‌شوند و اشکال اقتصادی پیدا نمی‌شود و از آن طرف غیر از کفاره، مثلاً اگر کنیزی از ارباب خود حامله می‌شد یعنی چون ارباب با او نزدیکی می‌کرد و او حامله می‌شد، فرزندی که به دنیا می‌آمد آزاد بود و مادر را هم آزاد می‌کرد. یعنی آزادی از فرزند یعنی جنین بر مادر تسری می‌کرد و به آن مادر می‌گفتند ام‌ولد. بدین طریق آزاد کردن برده در پیچه‌ای بود که شخص از قلمرو رقیت به قلمرو حریت می‌رفت.

طریق دیگری که در فقه گفته‌اند این است که اگر برده‌ای دارای استعداد و هنرهایی بود که می‌توانست درآمد داشته باشد به ارباب پیشنهاد می‌کرد و با او قرارداد می‌بست و بنابر آن هنر خودش به اندازه معینی برای ارباب کار می‌کرد و بعد آزاد می‌شد یعنی قیمت آن کار را آزادی خودش می‌دانست. البته در تمام این مدت هم برده حساب می‌شد و هزینه زندگی او برعهده ارباب بود. بنابراین از این جهت نگرانی نداشت و به این طریق می‌توانست خود را بخرد.

راه دیگری که برای آزاد کردن بردگان ارائه شده به عنوان "باب عتق" در کتب فقهی عنوان گردیده است. یکی از مستحبات و ثواب‌های مسلمان آن است که برده‌ای آزاد کند. منتهی برای انتخاب برده‌ای که آزاد می‌شود شرایطی مقرر شده است که مثلاً از کارافتاده و مفلوک نباشد و قدرت کار داشته یا هنر و صنعتی بلد باشد. در دوران‌های قدیم چون ارباب‌ها غلامان را مانند دام‌های خود می‌دانستند لذا در تفسیر این شرایط بعضی‌ها مقایسه و تشبیه به شرایط گوسفند قربانی می‌نمودند ولی در واقع آن برای این بود که برده آزاد شده بتواند امرار معاش کند نه اینکه ارباب وقتی برده را ناتوان و غیرقابل خدمت و استفاده می‌دید او را رها سازد.

بنابراین اگر توجه کنیم می‌بینیم که بردگانی که تا دو قرن پیش در دنیا وجود داشتند از نظر اسلام برده نبودند برای اینکه به این طریق یعنی بعد از یک قرن، دو قرن بعد از اسلام هیچ برده‌ای نمی‌ماند و همه آزاد تلقی می‌شدند. منتهی متأسفانه احکام اسلام فقط در موردی که خلفاء (یا به اصطلاح سلاطین) می‌خواستند استفاده کنند اجرا می‌شد و در سایر موارد نه. و اگر به تاریخ نگاه کنید بسیاری از تصمیماتی که گرفته شده است برخلاف اسلام است. من مورخ نیستم و مطالعات فراوانی در تاریخ ندارم ولی به یاد ندارم که در طی تاریخ راجع به آزادی بردگان صحبتی شده باشد جز آنچه گفتم. فقها هم در کتب خودشان مقررات برده‌داری را نوشته‌اند که مستند به آیات قرآن است. تنها موردی که به یاد دارم مربوط به عارف و فقیه مشهور مرحوم حاج ملاعلی مشهور به نورعلیشاه ثانی است که در اعلامیه‌ای که در سال ۱۳۳۲ قمری خطاب به پیروان صادر کرده‌اند، همین مطلب را ذکر کرده‌اند که در صحت رقیّت تمام غلامان و کنیزانی که وجود دارند شکّ و

تردید است. بنابراین به اصل حرّیت برمی‌گردیم و اینها آزاد تلقی می‌شوند.^۱ اما تصمیم دیگری من ندیدم. تصمیماتی هم که در دنیا گرفته شد و به صورت اعلامیه‌های قاطع و ضربتی اعلام شد حسنش به جای خود بود ولی مضارّی هم داشت به این معنی که این تصمیم‌ها را دول بزرگ برای هدف‌های سیاسی مورد استفاده قرار می‌دادند نه برای انسانیت. از طرفی بنابر مطالبی که قبلاً گفته شد برده‌ها طبق آیه قرآن انسان محسوب می‌شوند یعنی از جنبه ارتباط با سایرین به منزله یک انسانی هستند که مشمول آیه *إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ إِلَىٰ آخِرٍ* و *لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ* هستند که به هیچ وجه نمی‌توان به آنها آزاری رساند و حتی تنبیه آنها به اندازه‌ای ملایم باید باشد که یک پدر حق دارد فرزند خود را تنبیه ملایمی کند، و بیشتر از آن مجاز نیست.

در زندگی بزرگان صدر اسلام و بخصوص ائمه آل رسول علیهم‌السلام هم اگر دقت کنید می‌بینید که رفتارشان با برده و آزاد، انسانی بود مثلاً با غلامان غذا می‌خوردند و تفاوتی نمی‌گذارند و حتی در تاریخ آمده است که وقتی بیت‌المقدس در زمان عمر خلیفه دوم فتح شد، مردم بیت‌المقدس که عادت به روش تعظیم حاکمان داشتند به استقبال آمدند. ولی دیدند شخصی سوار بر الاغ است و همراه با او شخص دیگری پیاده با هم آمدند به شهر. مستقبلین اعتنایی نکردند و به راه ادامه دادند تا رسیدند به لشکریان اسلام که آنجا را فتح کرده بودند. از آنها پرسیدند خلیفه کجاست؟ جواب دادند خلیفه به شهر رفت. مستقبلین گفتند ما کسی جز الاغ سوار ندیدیم که کسی هم همراه او بود. گفتند بله همان‌ها بودند. آن کسی که پیاده بود خلیفه و آنی که سوار بود غلام او بود. آنها

۱. دستورالعمل ایشان به این شرح است: «خرید و فروش انسان در این زمان منافی تدبیر و مخالف تمدن است و عبید و اماء رسمی که هست تماماً آزاد و چون سایر بلادند.»

بسیار تعجب کردند. بدین نحوی که در این مسیر هر وقت غلام خیلی خسته می شد عمر پایین می آمد و غلام سوار می شد و از این حیث هیچ فرقی بین آنها مشهود نبود. بنابراین وقتی که هیچ فرقی ندارند مسلماً آزار رساندن به آنها با آزار رساندن به شخص آزاد هیچ فرقی نمی کند. البته بنابر بعضی احکام فقهی دیه آنها کمتر است و امثال اینها. چون دیه جنبه مالی دارد و از لحاظ مالی فرقی بین شخص آزاد و بنده است. ولی اکنون که دیگر برده داری و برده اصولاً معنا و مصداقی ندارد.

حرم شاه ولی چگونه اداره می شده است؟^۱

دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی

یک خانم زرتشتی کرمانی - ورقائی - که نازا بود و بچه دار نمی شد، در حرم شاه نعمت الله ولی نذر کرد که اگر بچه اش در رحم نمیرد، یک کناره قالی در برابر سردر حرم شاه قرار دهد. اتفاق بر آن شد که باردار شد، و به قول ترک ها دوقلو (به قول ما پاریزی ها جملو، و به قول فرانسوی ها ژومل^۲) آورد. و البته او هم به نذر خود وفا کرد، و به جای یک کناره قالی، دو قالیچه ظریف برابر در ورودی حرم در دو طرف گذاشت.^۳

پنجاه سال قبل که من در کرمان معلّم دبیرستان ها بودم، با شنیدن این

۱. متن منقّح سخنرانی در کنگره شاه نعمت الله ولی، ۱۹ و ۲۰ مهر ۱۳۸۲، لایدن، هلند.

2. Jumel

۳. جامع المقدمات، ص ۸۲۸. عجیب تر از آن گوهرخانم قابله زرتشتی بود که باردار نمی شد - و برای یک ماما این بزرگترین مصیبت است - نذر کرد که در صورت باردار شدن، حرم شیخ علی بابا معروف به "شیخ گوری" را که برق نداشت با یک موتور برق روشن کند. او باردار شد و حرم شیخ را - که مرید و سرسپرده شاه نعمت الله ولی بود و در یک فرسخی ماهان (سگج) واقع است - با موتور نورانی کرد.

داستان‌ها، بیش از پیش به مقام و مرتبت این دو پیر طریقت که مایه برکت ایالت کرمان است پی می‌بردم.^۱

سال‌ها بعد که در دانشگاه تهران به کار پرداختم یکی از نخستین هدف‌های من این بود که بدانم، این چند بقعه خاکی که بیش از ششصد سال محلّ مراجعه عامّه مردم و به قول قدیمی‌ها "پناه صادر و وارد" بوده است، چگونه اداره می‌شده است؟

در این مقاله مختصر البتّه من به شرح حال شاه نعمت الله نخواهم پرداخت که دیگران خواهند گفت، و افکار و نظریات او نیز مورد بحث دیگران خواهد بود، در واقع با حضور استادان نام‌دار و محققین عالی‌مقدار که عموماً در مدارج عارفانه نیز صاحب نظر و واجد نحلّه هستند، گفتگوی من در آن موارد، از نوع زیره به کرمان بردن خودمان و زغال به نیوکاسل (قلعه‌نو) بردن انگلیسی‌ها (To Carry Coal to Newcastle) و آب به رودخانه بردن فرانسوی‌ها: (Porter l' eau à la rivière) و به قول عرب‌ها حمل التمره الى البصره است.

آنچه من در این جا به طور خلاصه بیان خواهم کرد، ترتیب اداره همین ساختمان‌ها، و ترتیب سر و سامان دادن موقوفات، و هم‌چنین روش پذیرایی از مهمانان و توقّف‌کنندگان و زائران حرم شاه نعمت الله ولی است، که آن را نیز باید به اختصار برگزار کنم، چه، اولاً ششصد سال مقطع زمانی را در برمی‌گیرد، و آینده و رونده آن نیز از هند و ماوراءالنهر و آذربایجان و عراق و ایران و البتّه تمام استان کرمان می‌آمده‌اند و می‌رفته‌اند - و استان کرمان و سیستان و بلوچستان که در طول تاریخ زیر عنوان ایالت چهارم ایران بزرگ به‌شمار می‌رفته، خود نزدیک به

۱. همه این حوادث پنجاه سال قبل از آن اتفاق افتاد که با پیشرفت‌های ژنتیکی، حاملگی از طریق اینترنت با خرید و فروش "اسپرم" امکان‌پذیر شود.

۲۵۰ هزار کیلومتر مربع وسعت دارد که به اندازه تمام کشور انگلستان و به اندازه نصف کشور فرانسه می‌شود. و تنها وسعت یک جزیره آن در دهانه خلیج فارس و بحر عمان که جزیره قشم باشد به اندازه وسعت همین کشور هلند است که امروز به مرحمت اولیای یکی از دانشگاه‌های آن این سمینار به یادواره شاه نعمت الله ولی، به کوشش و همت آقای دکتر مصطفی آزمایش و ده‌ها و صدها تن اهل عرفان و دوستداران شاه ولی خصوصاً خانم حنا در شهر دانشگاهی لیدن،^۱ برپا شده است.

من مخصوصاً کلام خود را با داستان توجه و التجاء یک بانوی زرتشتی به شاه نعمت الله شروع کردم از این جهت که بگویم: حرم شاه ولی، تنها مورد عنایت عرفا و متصوفه مسلمان نبوده است، و این از خواص محیط اجتماعی کرمان است که طی قرن‌های متمادی - بر طبق تحقیق مفصلی که من کرده‌ام - یک روحیه سازواری و سازگاری در میان همه طوایف و مردمان مقیم استان پهناور کرمان بوده است و به تحقیق، گروه‌هایی مثل خوارج صدر اسلام، و اسماعیلیه عصر سلجوقیان، و مزدکیان عصر انوشیروان، و یهودان، مسیحیان و مریدان اخوان الصفا، و زردشتیان و شیخیه و ازلیه و اسماعیلیه و باطنیه و حتی فرقه‌هایی مثل کل شیئی هم که جاهای دیگر به کلی نابود شده‌اند، در کرمان باقی مانده بودند و هنوز هم هستند و یک زندگی مسالمت آمیز دارند که من در مقالاتی که در کنگره مطالعات شرقی و شمال آفریقایی تورنتو به سال ۱۹۹۲م / ۱۳۷۱ ش. ایراد کردم، به تفصیل از آن یاد کرده‌ام.^۲

البته در رأس همه این گروه‌ها، عرفا و متصوفه هستند که از روزگار قدیم -

1. Leyden

2. *Principes de l'évolution de la Tolérance dans l'Histoire de Kerman*, contacts Between Cultures, Edited by A.Harrak, 1992, Ontario, Canada, PP. 374 - 383.

حتی پیش از اسلام - در کرمان بوده‌اند، و بسیاری از پیشوایان نحله‌های فکری، دوران اعتکاف و مُهَلَّة النظر خود را در کرمان گذرانده‌اند. از آن جمله پیش از اسلام، بودا و مزدک، و بعد از اسلام کسانی مثل قطری خارجی و حسن صباح که می‌گفت: "خرد بس یا نه بس" و حمیدالدین الکرمانی صاحب راحة العقل و هجویری سیستانی و شیخ حسن بلغاری و شیخ ابواسحق کازرونی، و خواجه نصیرالدین طوسی و حاج مآلهادی سبزواری و در این اواخر مرحوم آقای صالح علیشاه، و حاج زین العابدین شیروانی، و مرحوم ذوالریاستین و مرحوم حاج عباسعلی کیوان قزوینی و آقای راشد و مرحوم بابا رشاد مدیر استقامت متوقف در مشتاقیه کرمان. و چه دلیلی بالاتر از این که سه تن از نامدارترین صوفیه ایران، امیر سید حسینی (که اصلاً خرّقه به شهاب‌الدین سهروردی می‌رساند) و شیخ فخرالدین عراقی، و شیخ اوحدی (کرمانی)، «سالی چنان اتفاق افتاد که هر سه نفر در کرمان، در خانقاه شیخ اوحدالدین به خلوت نشستند و هر کدام در اثناء از سفر عالم ملکوت و سیر و مباحث عوالم روحانی، ارمانی به خدمت شیخ آوردند؛ شیخ فخرالدین عراقی کتاب لمعات العاشقین، و شیخ اوحدی کتاب ترجیح، و امیر سید حسینی کتاب زادالمسافرین آوردند»^۱ و ده‌ها و صدها تن دیگر که همه از ناموران اهل فکر و تزکیه نفس بوده‌اند.

و این شاه نعمت الله ولی که در باب مزار او می‌خواهم صحبت کنم، یکی از آنهاست که هم شام را دیده و هم در خوی آذربایجان به چله نشسته و هم در ماوراءالنهر باتوجه به ده‌ها هزار مرید که داشته (به روایتی شصت هزار) مورد اعتنای یکی از دو فاتح بزرگ آسیا - یعنی امیر تیمور لنگ - قرار گرفته، و در یزد مکاشفه داشته و بالاخره در کوهبنان و ماهان تخت پوست انداخته و در همین جا

۱. نفحات الانس، حبيب السیر و روضة الصفا.

در گذشته است.

او در فضای کرمان و آسمان پرستاره آنجا چیزهایی می‌دید که در جای دیگر نمی‌دید؛ از آن جمله، وقتی از گردنه بُلُلو می‌گذشت و برای زیارت مزار امامزاده زید خبیص (شهداد) می‌رفت، به قول محرابی کرمانی «چنین مشهور است که حضرت شاه نورالدین نعمت الله ولی همیشه به زیارت ایشان می‌رفته‌اند، و چون نزدیک خبیص می‌رسیده‌اند و گنبد مدفن ایشان [یعنی گنبد امامزاده زید] منظور ایشان می‌شده، پیاده می‌گشته‌اند، کفش از پای مبارک بیرون می‌کرده، و می‌فرموده‌اند که چندان ملائکه جناح در جناح کشیده و ازدحام نموده‌اند که به سهولت پیمودن طریق زیارت ایشان متعذر است.»^۱

من به چشم خود سه چهار روز را دیده‌ام که شهر کرمان به کلی تعطیل شد و کل بازار بسته شد، و ده‌ها هزار آدم در مراسمی که در آن روزها برپا شد، خودجوش، شرکت کردند. یکی روزی که مرحوم دادسن انگلیسی مسیحی پزشک بیمارستان مرسلین کرمان در اثر بیماری تیفوس که از بیمار خودش گرفته بود درگذشت. جسد را در تندرستان به امانت سپردند و بعدها به انگلستان منتقل شد؛ یکی روزی که آیت الله حاج میرزا محمد رضا مرد - که قبرش هنوز در دامنه طاق علی مورد زیارت مردم است - و من نامه‌های متعدّد از او دارم که برای رفاه حال زرتشتیان کرمان به این و آن نوشته است؛ و یکی هم روزی بود که اتوبوس مهندسین روسی که برای معدن زغال سنگ به هوچدک زرنند می‌رفت واژگون شد و شهر کرمان تعطیل شد به خاطر بیست سی تن مهندس روسی که کشته شده بودند و برای کرمان خدمت می‌کردند، درحالی که لابد بسا کمونیست لامذهب؟ بودند، ولی به هر حال مردم کرمان به احترام مهندسین که غریب بودند و برای خدمت به

۱. مزارات کرمان، محرابی کرمانی.

مردم کرمان شهید شده بودند، تقریباً تمام شهر را تعطیل کردند. این راهم باید بگویم که کیفیت سازگاری مردم کرمان یا خانواده‌های مهندسی‌ن روسی که گروهی کثیر و قابل اعتنا بودند و یک محله شهر به آنها اختصاص داده شده بود، واقعاً نمونه‌ی اعلا‌ی سازگاری و سازداری در خرید و فروش و عبادت و کار و امثال آن بود.

تاریخ به ما می‌گوید، که در زمان حیات شاه نعمت‌الله، خانه و باغ بزرگ او پناهگاه پناهندگان بوده است؛ از جمله طبق رساله منقوب شاه که توسط مرحوم ژان اوین استاد فرانسوی به چاپ رسیده، که دختران و پسران را در هنگام حملات سپاه خارجی پذیرفته و گفته: «جای فرزندان، نوردیدگان، چشم مادران و پدران است».^۱

پس از مرگ هم مزار شاه نعمت‌الله همیشه، مأمن و ملجأ آسیب‌دیدگان بود - مضاف بر آن که همیشه جمعی کثیر از اهل تصوف و عرفان در اطراف مزار بیتوته می‌کرده‌اند - به همین دلیل بسیاری از متعینین و حکام و ولایه و پادشاهان، کوشیده‌اند به هر طریق که ممکن بوده وسایل آسایش زوآر را فراهم نمایند، و این نکته را ما از همان روز مرگ شاه نعمت‌الله (پنجشنبه ۲۲ رجب سنه ۸۳۴ هـ / ۶ آوریل ۱۴۳۱ م) احساس می‌کنیم که احمدشاه بهمنی پادشاه دکن - که سلطنت خود را به واسطه برکت انفاس شاه نعمت‌الله می‌دانست - تنخواهی کافی به کرمان فرستاده و بر مزار آن سید عالی مقام عمارات عالی‌بنا نهادند و به مرور زمان بر تعمیرات آن جا افزوده گردید.

۱. و باز موقعی که ایدکو برلاس از جانب تیموریان به فتح کرمان آمد، پیرمحمد حاکم فارس نیز به طرف کرمان تاخت، و این شاه نعمت‌الله ولی بود که «از کرمان بیرون رفت و پیرمحمد را نصیحت کرد، و صلح افتاد، و مبلغ صد تومان عراقی، به جهت نعل بهاء لشکر امیرزاده پیرمحمد بیرون فرستادند و او مراجعت نمود...» (روایت حافظ ابرو).

درست است که خود شاه نعمت الله «پیراهن کرباس، و جبه صوف با طوق و سر آستین‌ها پیوند جامه دیگر می پوشید و لباچه‌ای پوستین بره،... و دستار سفیدی ده گز را با عمامه می بست، و رداء پشمین بر دوش می انداخت، و گاهی کپنک نمودین بالای جامه‌ها می پوشید...» و درست است که مریدان او بیشتر طبقات عوام و محترفه و کسبه و کشاورزان بودند، ولی در جزء مریدان او پادشاهان و وزراء و حکام و متعینین نیز حضور داشتند؛ چنان‌که می دانیم نخستین خشت مجموعه بناهای مقبره او را از خیرات احمدشاه بهمنی دکنی (درگذشته به سال ۱۸۳۸ هـ/ ۱۴۳۵ م. چهار سال بعد از مرگ شاه نعمت الله) برپای گذاردند و چنان می نماید که در منبت کاری و عاج کاری ورودی حرم نیز از هند فرستاده شده باشد.

احمدشاه «مرید شاه ولی بود و شاه نعمت الله تاج سبز دوازده ترک در صندوق گذاشته به ملا قطب الدین کرمانی سپرد - که امانت سلطان احمدشاه بهمنی است - به وی برسان».

دو تن از حکام بزرگ کرمان: بکتاش خان و امیرنظام گروسی به افتخار در مزار شاه ولی به خاک سپرده شده‌اند.

مجموعه این آثار مرکب ۳۲۹ طاق (یا به قول کرمانی‌ها ۳۲۹ کله کار است)، و چهار صحن دارد: یکی ۲۳ در ۴۳ متر، و یکی ۲۸ در ۲۱ متر، و یکی ۳۶ در ۳۸ متر، و بالاخره ۴۷ در ۳۵ متر.

این صحن‌ها عموماً به هم راه دارند از طریق چهار رواق که دور حرم است. دو حمام دارد، دو کاروانسرا، یک آب انبار، و یک باب خانه که مسکن متولّی است و در طرف چپ رودخانه قرار دارد و توسط اتابک میرزا علی اصغرخان ساخته شده است.

صحن بزرگ محمدشاهی، با دو مناره بلند ۴۱/۶ متری و حجرات متعدّد، در اطراف آن است و ۲۷ طاق و ایوان و آشپزخانه باکتیبه:

شاهنشاه انبیاء محمد ماه افسر و آفتاب مسند^۱
صحن قدیم ۲۸ × ۲۱ که حوض ۴ × ۸ ذرعی نیز در آن است - حوض کوثر - و منتهی می شود به ایوان بکتاش خان که در زمان شاه عباس ۹۹۸ هـ / ۱۵۹۰ م ساخته شد و اتمام آن، نمقه فی شهور سنه الالف (۱۰۰۰ هـ / ۱۵۹۲ م).
بکتاش خان به دستور شاه عباس کشته شد و قبر او در کنار همین ایوان است - هم چنین قبر همسر او خان آغا^۲ خاتون - با سنگ مرمر بسیار عالی مورخ جمادی الاوّل ۱۰۰۲ هـ / ژانویه ۱۵۹۴ م.

از این ایوان به در ورودی حرم می رویم که کتیبه سلطان شهاب الدّین بهمنی و فرزند او علاء الدّین بهمنی بر آن نقش بسته با تاریخ دهه اول محرّم الحرام (۸۴۰ هـ / ژوئیه ۴۳۶ م). شش سال بعد از مرگ شاه نعمت الله. تعمیر این سردر توسط نقدعلی بیگ افشار جدّ خاندانی های ماهانی صورت گرفته. دو شکل شیر سوار مار به دست در همین رواق بر در چوبی هست که گویند تصویر شیخ علی باباست - که طبق روایات، سوار بر شیر از سه گچ به زیارت شاه آمد - و ما از او در اوّل مقاله نام بردیم.

بقعه حرم، چهار در دارد و یکی به صحن غربی باز می شود. این صحن ۱۸ اتاق و طاق نما دارد، و اصطبل آن ۲۷ طاق طویله دارد. هشت انبار برای اجناس موقوفات شاه در کنار آن است.

پس از آن صحن امیری است ۴۷ در ۳۵ ذرع با حوض بزرگ، و قسمتی از

۱. شعر از مکتبی است.

۲. یک زن نامدار دیگر نیز در آستانه دفن است: دختر خواجه نصیر الدّین عبدالغفار کرمانی در کنار قبر پدرش.

آب فرمیتن از آن می‌گذرد، ۴۴ اتاق دارد و در بالای کریاس آن ۱۹ اتاق و ۵ تالار و مهمان‌خانه ۸ × ۸ ساخته شده با آشپزخانه، و محل پذیرایی است. این صحن را محمد اسمعیل خان وکیل‌الملک و پسرش مرتضی قلی‌خان وکیل‌الملک، حکام نام‌آور زمان ناصرالدین شاه ساخته‌اند. دارالحفاظ نیز در همین صحن است و کتیبه (۱۲۸۷ هـ / ۱۸۷۰ م.) دارد و صد و پنجاه هزار تومان آن وقت خرج شده. فضای اندرون حرم ۱۲ زاویه دارد، و ۱۰ × ۱۰ است، قبر از زمین یک متر ارتفاع دارد و سنگ مرمر است. سه باغ بزرگ و کوچک دو طرف این صحن هست و متعلق به آستانه است.

حمام‌هایی از سنگ مرمر دارد و برای همه مجاناً است. به قول کیوان قزوینی - صد سال پیش - ساکنین ماهان سالی یک قران برای سوخت به حمامی می‌دهند.

خانه متولی را فضلعلی‌خان بیگلر بیگی ساخته که مورد توجه و علاقه تام و هم‌ولایتی حاجی میرزا آقاسی بوده است.

ماده تاریخ ایوان وکیل‌الملک که میرزا ابوالحسن کلانتر متخلص به نعمت سروده، این است:

نگاشت از پی تاریخ، کلک نعمت و گفتا:

نه ماه، کسب کند نور، مهر انور ازین در

کاشی‌کاران این سردر و مناره‌ها عبارت‌اند از: عمل آقا کوچک نقاش گنجعلی‌خانی (۱۲۸۸ هـ / ۱۸۷۱ م.)، عمل استاد حیدرعلی کاشی‌گر کرمانی. بر بالای سردر جمله "حسبی الله و نعم الوکیل" با کاشی آمده که ایهام به نام وکیل‌الملک دارد. ساختمان‌های مفصل آستانه در کمال استحکام است و سیل ۱۳۱۱ ش / ۱۹۳۲ م. - که تا حدود یک متر زیر طاقچه‌های تمام آستانه را پوشاند و در تاریخ

کم نظیر بود - کمترین آسیبی به پایه‌های این بنا نیاورد تا سال‌ها پیش رنگاب این سیل بر در و دیوار آستانه آشکار بود. ارتفاع گنبد شاه حدود ۲۰ متر است.

اتاق کوچکی که در آن به دارالحفاظ باز می‌شود به نام چله‌خانه معروف است، مزاری نیز در آن هست که به نام شیخ ابوالوفا معروف شده و گویا مرید شاه ولی بوده و در آن جا چله نشسته. سقف آن گچ‌بری موزن لطیفی دارد و اشعار در خطوط به اشکال هندسی تحریر شده است.

مقبره شاه خلیل الله ثانی نواده شاه ولی نیز در رواق جنوبی قرار دارد. دو مناره وکیل الملک بر سردر ورود به فاصله ۸ متر بر پا شده است. دیوارها عموماً از خشت خام ساخته شده و روی آن آجرنما و کاشی‌کاری است.

دو نبیره شاه ولی از کرمان و یزد به هند رفته‌اند و خاندان سادات نعمت‌اللهی حیدرآباد دکن از آنها تشکیل شده است. این مراکز را آقای مردانی شیخ بزرگوار و آقای جواد آموزگار دائی همسر درگذشته من زیارت کرده‌اند.

اولاد دیگر شاه در ایران ماندند و بعضی - از جمله میر میران در یزد پدرزن بکتاش خان - با خاندان صفوی نیز وصلت نموده‌اند.

سادات کرمانی هند عموماً از اولاد شاه ولی هستند هم‌چنان‌که در بلوچستان و خاران نیز سادات نعمت‌اللهی موقعیت ممتازی دارند. یکی از سادات مشهور هندی کرمانی، سید شاه جهانگیر هاشمی کرمانی بهکری متوفی ۹۴۶ هـ / ۱۵۳۹ م. مثنوی مظهر آلا تار را سروده، این مثنوی توسط مرحوم سید حسام‌الدین راشدی در پاکستان به چاپ رسیده است. در همین مثنوی به شاه نعمت‌الله و پشت به قبله نشستن او در حضور تیمور اشاره شده است، و هم‌چنین داستان: کی خورد مرد خدا الا حلال.

صادر و وارد حرم شاه ولی همیشه جمعی کثیر بوده‌اند و اغلب کاروانیان در

کنار مزار او توقف می‌کرده‌اند و کاروانسرای شاه نعمت‌الله - که خود یک شاهکار معماری است - نشانه‌ی توجه به این گروه از زائرین است. دو کاروانسرا در دو طرف حرم است. علاوه بر آن اصطبل آستانه چهارصد آخوره اسب داشته است و این دلیل بر کثرت زائران و احتیاط در مورد آسایش آنهاست. صحن‌ها قبلاً باغ بوده که آن را باغ مشهد می‌گفتند و چنان می‌نماید که همان باغ شخصی شاه بوده که او را در آن دفن کرده‌اند، صحن پیش رو که امیری هم می‌خوانند، معروف به صحن میرداماد است و برخی گویند به اشاره میرداماد ساخته شده، ولی در تواریخ جایی بدان اشاره نیست.

روپوش قبر را به سال ۱۳۰۶ هـ / ۱۸۸۸ م. میرزا عیسی وزیر - بعد از آن که تبعید به کرمان شده بود، و تازه از مغضوبی درآمده بود - صد تومان برای اتمام آن داد، صد تومان هم مرتضی قلی‌خان وکیل‌الملک قبلاً داده بود. پارچه کشمیری قلاب‌دوزی، کار میرزا محمدکاشانی پته‌دوز بوده است.

صحن بزرگ شرقی وکیل‌الملک را بعد از شهریور بیست، مرحوم امان‌الله خان عامری - پسر سردار مجلل، نبیره وکیل‌الملک - تمام کرد و مرحوم سیدمحمد هاشمی برای آن شعر گفت. مخلص نیز همان روزها که در کرمان بود این ماده تاریخ را برای آن سرود:

تا عامری - آن که در امان داشت خداهش

شد عامر سردری - که شاه است گداهش

پاریزی گفت از پی تاریخ بناش:

ای سردر شاه، فی امان الله باش

و این مصراع برابر ۱۳۳۲ شمسی / ۱۹۵۳ م می‌شود. نپسندیدند و گفتند: ماده

تاریخ باید به سال قمری باشد؟

قبر امیرنظام گروسی که حاکم کرمان بوده و به وصیت خود او در مزار شاه ولی دفن شده، در اتاق کوچکی جنب رواق وکیل قرار داد. او به سال ۱۳۱۷ هـ / ۱۸۹۹ م. در کرمان درگذشته است. او نیز یک ده در رفسنجان خریده و وقف بر مزار خود - در واقع وقف بر مزار شاه - نموده بود.

در باب مراسم مزار شاه نعمت الله، صد سال پیش، شیخ عباسعلی می نویسد: «هر شب تا صبح، در حرم، شمع می سوزد، و سه ساعتی شب، در حرم بسته و قبل از صبح باز می شود. سرمه دان فلزی در دیوار حرم منصوب است که هر سرمه که در آن ریزند و از آن به چشم دردمند کشند دیگر مادام العمر آن چشم درد نگیرد. و گویند گلاب دان فلزی بوده که آنچه آب به آن می ریختند چون گلاب معطر می شده و این مطلب مایه حیرت منکرین عرفا بوده، و چون محسوس بوده قادر بر انکار نبودند، تا اینکه در همین اوان یکی از اعیان کرمان که منکر بوده و می گفته: «البته عطری در جوف گلاب دان پنهان کرده اند»، رفته و آن گلاب دان را خود به دقت تمام شسته و با چوب، قعر آن را خوب استکشاف نموده، آن گاه آب ریخته، و معطر دیده، غضبناک برگشته. بعد آن گلاب دان مفقود شده، و گمان می رود که همان منکر، به وسیله ای آن را ربوده.»

روی قبر شاه نعمت الله یک سنگ وزنه عصر هخامنشی وجود داشته، کیوان گوید: «سنگی کوچک سه پهلو، و منقور به خطوط قدیمه غیر معروفه، روی قبر مبارک بوده که بدو استشفاء مرض مرضی می نموده اند - یعنی آن سنگ را اندکی با آب ساییده و آن آب را مریض می خورده، یا بر زخم می مالیدند و بهبودی می یافته - تا آن که در عهد سلطنت ناصرالدین شاه یکی از شاهزادگان قاجار حکومت کرمان یافت، و مدت ها اسب استقلال تاخت، و این سنگ را دید و شنید که امر این سنگ در اروپا نیز مشهور شده، آن سنگ را از متولی به جبر و قهر

گرفت، و به فرنگی به چندین هزار تومان فروخت. و گویند آن سنگ در اروپا قیمتی فوق انتظار یافت.»

این ظاهراً یک وزنه از داریوش بوده - به وزن شصت کرشه به خط میخی - که اکنون در موزه لنین گراد است، و خاورشناس امریکایی، جک سن، در ۱۹۰۳ م / ۱۳۲۱ هـ. در سفر خود به ایران در مزار شاه نعمت الله ولی دیده و عکس آن را چاپ کرده.^۱

ارباب کیخسرو شاهرخ در خاطرات خود می نویسد: ماژور سایکس انگلیسی، سنگ بزرگ (?) خط میخی که در مزار شاه نعمت الله در ماهان بود، به بهای کمی خرید و حمل به اروپا نمود. بعد شنیده شد به ارزش خیلی بالا به موزه لوور در پاریس (?) فروخته است.^۲

مرحوم مشیرالدوله در ایران باستان نوشته: این سنگ حالا در موزه بریتانیایی است، و سابقاً در سر قبر شاه نعمت الله در کرمان بود.^۳

از همه اینها گذشته، این وزنه داریوش هخامنشی در مزار شاه نعمت الله چه می کرده است؟ من یک وقت شنیده بودم که کسی پرسیده بود در کرمانشاه این نقش های بیستون چیست؟ درویشی جواب داده بود: چند تا درویش هستند که انگشت به هم می رسانند.

گمان من آن است که عنون دارا یاوش (داریوش یونانی) صورتی از درآویز و درویش امروزی خودمان است، و این احتمالاً یک نوع لقب فقری برای آن پادشاه بوده است و گرنه سنگ وزنه شصت کرشه ای داریوش در روی مزار شاه ولی چه کار می کند؟ فلیتأمل.

۱. راهنمای آثار تاریخی کرمان، تألیف نگارنده، ص ۸۴.

۲. جامع المقدمات، تألیف نگارنده، ص ۵۴۷، نقل از خاطرات ارباب.

۳. ایران باستان، ص ۱۶۱۵.

خوب، تأسیساتی با این همه طول و عرض و دکترین و نحله‌ای آن‌طور عالم‌گیر - که مریدانش در هند و دکن و افغانستان و ماوراءالنهر و آذربایجان و سایر نقاط ایران امروز از ده‌ها و صدها هزار می‌گذرند، آن‌هم در برهه‌ای از زمان که از ششصد سال افزون است (امروز از تولد شاه ۶۷۲ سال و از مرگ شاه ولی ۵۷۴ سال می‌گذرد). درحالی که همیشه جمع‌کثیری از زائران در آن قریه کوچک بیتوته می‌کردند. این نکته را محمدشاه قاجار - وقتی که هنوز خبری از سلطنت او نبود - با دیدار مزار شاه به‌خوبی دریافت، و چنان می‌نماید که به‌محض اینکه به سلطنت رسید، به اشاره حاج میرزا آقاسی، معلم و وزیر خود، کمک‌های بزرگ خود را به مزار شاه شروع کرد، هم از جهت اختصاص دادن موقوفات جدید، هم از جهت تعمیرات، آن‌طور که اشاره کردیم.

«منقول است که هرکس به صحبت شریف آن حضرت رسیدی، به حسب قابلیت خویش بهره‌ای یافتی، و هرگز کسی را رد نکردندی، و قبول فرمودندی، و در این امر، تتبع سیدی احمد کبیر نمودندی، و فرمودندی که: هرکس که تمام اولیا او را رد کنند، من او را قبول دارم، و فراخور قابلیتش تکمیل کنم...»^۱

این درواقع مکمل نظر شیخ ابوالحسن خرقانی است که گویند «بر سردر خانقاه شیخ ابوالحسن خرقانی نبشته بود: هر که بدین سرای درآید نانش دهید و از نامش پرسید چه آن کس که به درگاه خدای تعالی به جان آرزد، البته در خانقاه ابوالحسن به نان آرزد.»^۲ و همچنان که قدیس بندیکتوس (۴۸۰ - ۵۴۳ م. - زمان ساسانیان) در طومارهای صومعه‌اش نوشته شده بود: همه میهمانانی را که حلقه بر در می‌کوبند باید چنان گرامی داشت که انگار خود مسیح حلقه بر در کوفته باشد.^۳

۱. مناقب حضرت شاه نعمت الله ولی، تصحیح ژان اوبن، ص ۱۱۲.

۲. پیرسبز بوستان، ص ۳۷۰ نقل از حماسه کویر.

۳. ویل دورانت، ج ۴، ص ۶۶۹.

اگر قبول کنیم که مرید شاه ولی کتب چهارگانه آسمانی را در حد کمال می‌دانست،^۱ و خود شاه خرقة چهار وصله می‌پوشید، اگر مقصود آن چهار دین نباشد لامحاله باید او را چاریاری به حساب آورد.^۲

پیر مغان به رتبت پیغمبری رسید

چون اهل قیل و قال نبود ادعا نکرد

چنان می‌نماید که در سفری که محمد میرزا پسر عباس میرزا همراه پدر خود به یزد و کرمان داشته بازدید از مزار شاه نعمت الله ولی نیز - که در ۳۲ کیلومتری شهر کرمان (ماهان) واقع است - انجام داده باشد.

این نکته را پیوند محمد میرزا با متصوفه، از تعلیماتی که از حاج میرزا آقاسی در تبریز یافته بوده، تأیید می‌کند، خصوصاً که آن‌طور که می‌گویند حاج محمدحسن کوزه کنانی صاحب خانقاه پیر عبدالوهاب نیز، در نائین، وقتی که به اشاره عباس میرزا، این محمد میرزا قلیانی چاق کرد و به دست حاج محمدحسن داد، پیر دعایش کرد و «در حضور والا، کنایتاً، و در غیاب، صراحتاً به پادشاهی محمدشاه اشاره کرد...».^۳

رفتار بعدی، پس از دو سال که محمد میرزا به عنوان محمدشاه غازی به سلطنت رسید، و با تعیین سرنوشت در دناک قائم مقام، مقرر داشت که معلم سابق او و معلم فرزندان، حاج میرزا آقاسی، صدراعظم ایران شود - صدراعظمی که تمام چهارده سال سلطنت محمدشاه را صدراعظم بود - به توصیه حاجی بیشتر معابد و مقابر و قدمگاه‌های صوفیان تعمیر و بازسازی شد، و موقوفات بر آن معین گشت که از جمله معروف‌ترین آنها یکی همین مزار شاه نعمت الله ولی است.

۱. مرشدالدین اسحق بهرامی، و اسم او می‌رساند که چهارمی باید اوستا باشد.

۲. پیر سبزوشتان، ص ۳۷۱.

۳. نای هفت بند، ص ۳۶.

به فرمان خاصّ محمدشاه که در اختیار نگارنده است، سه دانگ فرمیتن ماهان و دو دانگ باباحسینی که خالصه بود، وقف بر آستانه شاه ولی قرار گرفت. و ناصرالدین شاه نیز بعداً آن فرمان را تسجیل کرد.

فرمان ناصرالدین شاه

بسم الله تعالی العزیز

محل مهر

تا که دست ناصرالدین خاتم شاهی گرفت

صیت داد و معدلت از ماه تا ماهی گرفت

الملک لله تعالی

آن که چون بر حسب فرمان شاهنشاه خلد آرامگاه انارالله برهانه سه دانگ مزرعه فرمیتن و باباحسینی واقعه در خالصجات ماهان کرمان که عبارت از سی و پنج خروار بذرافشان است — وقف بر آستانه متبرکه که حضرت قطب الاقطاب سید نورالدین شاه نعمت الله ولی قدس سرّه و نور مضجعه، و تولیت آن به مرحوم محمدعلی خان مفوض بود — پس از فوت او موافق منشور قضا دستور و ابقای این صدقه جاریه، کماکان، تولیت و نظارت موقوفه مرقومه را به عهده عالیجاه نتیجه الخوانین علی نقی خان ولد مرحوم محمدعلی خان، و مرحوم مرتضی قلی خان اخوی مشارئالیه محول و موکول فرمودیم.

این اوقات عالیجاه علی نقی خان به عتبه بوسی آستان معدلت بنیان مشرف، و به واسطه کهولت و پیری، از اولیای دولت علیه مستدعی شد که تولیت و نظارت به عهده کفایت عالی جاهان ارادت و صداقت همراهان محمدعلی خان و مرتضی قلی خان ولدان او واگذار شود.

ایجاباً لمسئوله، از هذه السنة بارسئیل و ما بعد تولیت این خیر نبیل را به عالیجاه محمدعلی خان و نظارت را به عالیجاه مرتضی قلی خان مرحمت فرمودیم که همه ساله مطابق سابقه، دو ثلث منافع موقوفه را به مصارف تعمیرات و صرف روشنایی و سایر مخارج لازمه آستانه، و یک ثلث دیگر را از بابت حق التولیة و النظارة صرف معاش خود ساخته، به لوازم دعاگویی دولت علیه و خدمات آستانه مقدسه قیام نمایند و تخلف و خیانت را موجب سخط حضرت سبجانی و سیاست سلطانی دانند و مقرر آن که حکام حال و استقبال کرمان این صدقه جاریه را در دودمان سلطنت کبری و تولیت و نظارت را در خاندان متولی نسل بعد نسل مسلم دانسته، لا مقطوعه و لا ممنوعه شمارند. فمن بدله بعد ما سمعه فأتما اثمه علی الذین یبدلونه.

و از قرار احکام سلف - کما فی السابق - مزارع مسطوره را از همه تکالیف و عوارض دیوانی معاف و قلم و قدم کوتاه و کشیده دارند. کتاب دفترخانه مبارکه که شرح فرمان قدر نشان را در دفاتر خلود و ابود مثبت و ضبط نموده اند از تغییر مصون شمارند و در عهده شناسند.

شهر شوال ۱۲۹۵

شاه، متولی سابق املاک مزار شاه - محمدعلی خان، پدر علی نقی خان مستوفی - را متولی آن قرار داد، و بعدها یک ناظر نیز به سازمان موقوفات شاه ولی اضافه شد.

از استشهادی که ده سال بعد از مرگ محمدشاه در کرمان تهیه شده، احتمال بازدید محمدشاه از مزار تشدید می شود. در آن استشهاد یکی از روحانیون اشاره می کند که «... جناب میرزا عبدالعلی النقی، از زمانی که پادشاه جت آرامگاه در

کرمان تشریف فرما شدند، والد مستشهد را [یعنی میرزا محمدعلی خان را] التفات فرمودند و خدمات او را پسندیدند، منظور نظر صلابت اثر بود، تا هنگامی که بر سریر پادشاهی قرار گرفتند و بنای صدقه جاریه را گذاشتند خدمت نظارت بقعه متبرکه را به ایشان مفوض فرمودند، و چون که اهلیت این خدمت دیگری نداشت به قسَم مؤکد آن را نسل بعد نسل مقرر فرمودند، تا حال هم ولد ایشان که مستشهد باشند در خدمات خود کوتاهی نکرده، و آنچه لازمه بوده است با واردین بقعه، توجه به طریق خوب به مهمانداری مشغول بوده،...»

محمد زمان خان کلانتر کرمان نیز این شهادت نامه را امضاء کرده و تصریح می‌کند که این نظارت «حسب فرمان مهر لمعان خاقان مبرور [فتح‌علیشاه] به مرحمت‌شان آقا مهدی بود و در عشر اول رمضان قوی‌نیل ۱۲۷۵ هـ / آوریل ۱۸۵۹] حسب فرمان قضا جریان در دست سلاله النجبا؟ آقا محمدابراهیم خلف صدق آن مرحوم است.»

به علت اختلاف میان متولّی‌باشی - محمدعلی خان و میرزا ابوالحسن مستوفی - سال‌ها کشمکش در اوقاف شاه ولی وجود داشت، و در ۱۳۱۷ هـ / ۱۸۹۹ م. آصف الدوله حکمران کرمان یازده حبه از فرمیتن و باباحسینی را از موقوفه انتزاع کرده تحویل میرزا ابوالحسن خان داد. این قرارداد را مرحوم حسام‌الملک حاکم بعدی کرمان نیز تأیید کرده است.

موقوفات قدیم شاه نعمت‌الله در اختیار میرزا محمود بوده و معلوم شد که در وقف‌نامه سهم سادات اولاد شاه ولی نیز مشخص شده، آمیرزا بزرگ نیز مدعی بود، بالتیجه افضل‌الملک و آقا سید غلامحسین وکیل سادات دخالت کرده و قرار شد موقوفه قدیم شاه را سالی دو هزار و پانصد تومان اجاره داده، دو قسمت را به متولّی بدهند، که خرج آستانه و خادم و روضه‌خوانی کند، و یک ثلث، حق

الارتزاق سادات اولاد شاه باشد. (۲ ذی حجه ۱۳۲۷ هـ / ۱۶ دسامبر ۱۹۰۹ م.)
 بعدها آسیدعلی، وکیل سادات شد که اهل بم بود، و خوانین بم نیز در کار
 موقوفه دخالتی داشتند. در ۱۳۳۰ هـ / ۱۹۱۲ م. به علت اختلاف متولیان و نظار،
 موقوفه را مجهول التولیه اعلام کردند. و آقا شیخ علی برادر آیت الله حاج میرزا
 محمدرضا در این کار دخالت کرد و آقا میرزا محمود را متولی آن شناخت که
 «السابقون السابقون اولئک المقربون، حرّری فی شهر رجب ۱۳۳۰ هـ / ژوئن
 ۱۹۱۲ م. علی بن جعفر».

اداره اوقاف اعلام کرد که مجهول التولیه موقوفه قدیم است، و فرمیتن
 تصریح به تولیت محمّدعلی خان دارد. هم چنین موقوفه اتابک اعظم
 امین السلطان که آقا سیدمحمد صالح چند سال اخیر از تیرگان گوک خریده است
 چون اتابک به اتمام وقف موفق نشده، آقا سیدمحمد صالح کار را تمام کرده است.
 اداره اوقاف در گزارشی می نویسد: «تجدید انتظام موقوفات این بقعه و مزار کار
 بزرگی است که از وزارت اوقاف ظاهر گردد، و تولیت، امروز کار این قوم نیست
 که خورش و پرورش یافته این وقف اند، مردی کافی و درستکار بصیر علیم خبیر
 باید منصوب داشت که این قوم مرفوع [الید؟] شوند. اعتقاد علما متشرّعه این شهر
 بر این است که تولیت این موقوفه جامه ای است امروز شایسته اندام جناب آقای
 بحرالعلوم که در سختی سنگ است و در نرمی موم...» این راپورت را نماینده
 خاص اوقاف کرمان فرستاده است.

در زمان ناصرالدوله فرمانفرما (۱۳۰۰ تا ۱۳۰۹ هـ / ۱۸۸۳ تا ۱۸۹۱ م) کار
 تولیت به آقاسید هدایت موکول شد، که طراح باغ شازده است و تعمیرکار بسیاری
 از بناهای شاه ولی. موقوفه قدیم شامل یک دانگ و نیم آب مؤیدی نیز بوده است.
 در همین روزها مشهدی محمّداسماعیل ولد مرحوم حسین شاه جوپاری –

جدّ زندیورها - نیز خود را در حل کشاکش تولیت ماهان نموده است. گزارش اوقاف کرمان در این وقت عنوان تازه‌ای مطرح کرده و می‌نویسد «این فرمیتن است که مقطوع التولیه مانده» به هر صورت مرحوم صاحب اختیار حاکم کرمان نیز در شوال ۱۳۲۵ هـ / نوامبر ۱۹۰۷ م. تولیت محمدعلی خان را تسجیل کرده، و نظارت به میرزا علی نقی خان و تمثیت امور را به ابوالحسن خان سپرده است. این محمدعلی خان از زمان وکیل الملک این سمت را هم چنان داشته است. اندکی قبل از مشروطه که رکن الدوله حاکم کرمان بود، میرزا مرتضی خان (؟) را متولّی آستانه قرار داد، ولی او هرگز نتوانست دخالتی بکند.

در برج اسد ۱۲۹۹ ش / ۱۹۲۰ م. سال کودتای سردار سپه، مقرری سنواتی آقا میرزا ابوالحسن مستوفی که ظاهراً مخلوع التولیه شده بوده است - بر طبق نامه اداره اوقاف کرمان «از موقوفات شاه نعمت الله ولی، در کتابچه مزبوره [اوقاف] مبلغ چهارصد و چهل و چهار تومان و چهار هزار و چهار صد و بیست و هشت دینار» بوده است - حساب خرده باریک عجیبی است: ۴/۴۲۸ / دینار / ۴۴۴ تومان. در سال ۱۳۱۳ ش / ۱۹۳۴ م. اجاره سالیانه موقوفات شصت هزار ریال (شش هزار تومان) بوده به امضای رئیس معارف و اوقاف کرمان، انصاری.

برای مقایسه ارزش پول باید عرض کنم که در همین سال ۱۳۱۳ ش / ۱۹۳۴ م. پنج سال قبل از شروع جنگ جهانی دوم، یک لیره طلای انگلیسی ۱۱۷ ریال و یک ناپلئون طلای امپریال ۸۹/۵ ریال ارزش داشته^۱ و در بهمن آن سال قند یک من (سه کیلو) ۱۸ ریال و ۴۰ دینار، و شکر هر من ۱۶ ریال و ۹۰ دینار فروخته شده. در دی ماه، در اهر، گندم خرواری ۱۲۰ الی ۱۴۰ ریال و جو خرواری صد ریال معامله شده، و در صائین قلعه نان سنگگ یک من ۸۰ دینار و گوشت ۳

۱. روزنامه اطلاعات مهرماه و آذرماه ۱۳۱۳ ش / سپتامبر و دسامبر ۱۹۳۴.

ریال بوده، و بهتر از همه اعلانی است که در دی‌ماه همان سال در اطلاعات چاپ شده‌که: «با ده ریال (یک تومان) سالم به مازندران بروید - کرایه یک نفر مسافر با اتومبیل سواری درجه اول گاراژ ثابت، در زمستان، سالم و گرم و مطمئن به مازندران برسید».^۱ موقوفات قدیم شامل املاکی در حدود خبیص و گوک و باباحسین هم داشت - و در سال ۱۳۳۵ ش / ۱۹۵۶ م. کلیه موقوفات شاه به ۵۵ هزار تومان به اجاره رفته بوده است.

مورد مصرف موقوفات عبارت بوده از پذیرایی از تمام زوّار و غربا، و اقامه مجلس عزا - در تمام سال هر هفته دو روز - و در ایام عاشورا، و اداره کتابخانه، و تهیه ظروف و سفید کردن آن. در دستورات کار توضیح داده شده که باید از هر کتاب و هرگونه ظرف، هماره موجود باشد. قهوه‌خانه در صحن قدیم باید شب و روز، چایی و قهوه و قلیان حاضر داشته باشد و وظایف موظفین قریب پنج هزار تومان است و حقوق مستخدمین بقعه ۲۴ نفر - کلیددار، قاری، مؤذن، زیارت‌نامه‌خوان - فزاش هفتصد و پنجاه تومان است.

این ارقام مربوط به سال ۱۳۲۹ ه / ۱۹۱۱ م. است و در این سال‌ها در کرمان یک پوند استرلینگ حدود ۵۲ قران ارزش داشته، درحالی که سه سال بعد یعنی ۱۳۳۲ ه / ۱۹۱۴ م. قیمت یک من تبریز نان ۲ قران و گوشت گاو ۸ قران و برنج ۴ قران بوده است.^۲ در همین سال ۱۳۲۹ ه / ۱۹۱۱ م به تصویب اولیا اداره اوقاف، افتتاح مدرسه مجانی اطفال در صحن مبارک صورت گرفته که باید هزار تومان صرف آن مدرسه شود.^۳ آقا میرزا جواد راوری که از افاضل کرمان بود، مدیر این

۱. فاصله تهران تا ساری (مرکز مازندران) اندکی بیش از دویست کیلومتر است. آن روزها تنها راه فیروزکوه قابل عبور و مرور بود.

۲. مأخذ، تاریخ اقتصادی ایران، چارلز عیسوی، ترجمه یعقوب آژند، ص ۵۳۹.

۳. کیوان قزوینی در ماه شعبان سنه ۱۳۲۹ ه / اوت ۱۹۱۱ م. این مدرسه را افتتاح کرده است.

مدرسه انتخاب شد.^۱

دقیق‌ترین سندی که در مورد نحوه اداره آستانه شاه ولی داریم مربوط به صد و پنجاه سال پیش، یا دقیق‌تر بگوییم مورخ ۲۷ شهر محرم الحرام سنه ۱۲۷۳ هـ/ ۲۷ سپتامبر ۱۸۵۶ م. است. اهمیت این سند در این است که ترتیب امور آستانه زیر نظر و در واقع به ارشاد و راهنمایی امام جمعه وقت کرمان آقا سیدجواد شیرازی پایه‌گذاری شده و ذیل آن علاوه بر مهر محمدعلی کرمانی متولی وقت، مهر امام جمعه هم هست با فصّ: لا اله الا الله الملك الحق المبين، جواد الحسينی.

شروع مطلب با این ارقام است:

درویش عبدالعلی دربان	نقد	۱۰ تومان	گندم	۸۰ من
درویش محمدابراهیم خادم صحن بزرگ	نقد	۸ تومان و ۴ قران	گندم	۴۰ من
رجبعلی کفش‌دار	نقد	۳ تومان	گندم	۶۰ من
روضه خوان	نقد	۳ تومان	گندم	۲۰ من
زین العابدین نایب فتح‌الله	نقد	۳ تومان		
مؤذن	نقد	۳ تومان		
خداصحن محمدشاهی و سردر	نقد	۲۷ تومان	گندم	خروار
قاری دو نفر	نقد	۷ تومان	گندم	۹۰ من
فراش دو نفر	نقد	۱۶ تومان و هشت هزار	گندم	۱۲۰ من
شیخ محمدحسین	نقد	۱ تومان	گندم	۵۰ من
ملا عسکر	نقد	۶ تومان	گندم	۴۰ من

۱. او برادر میرزا شهاب، و عموی دکتر بقایی کرمانی است.

محمد علی ^۱	نقد	۸ تومان	گندم	۶۰ من
ملا اکبر	نقد	۸ تومان	گندم	۶۰ من

خدّام آستانه متبرکه حضرت قطب الاقطاب شاه نعمت الله ولی، و جیره و مواجب خدّام و مصارف مستمریه تعزیه خانه، چراغ خانه و قهوه خانه از تاریخ غره شهر محترم الحرام ۱۲۷۳ هـ / [اول سپتامبر ۱۸۵۶ م.] حسب الامر بندگان سرکار بندگان جلال آثار^۲ ادام الله ایام شوکت و اجلاله العالی.

جمع نقد ۱۲۸ تومان و ششصد دینار، گندم ۶۶ خروار.

خدّام عمارات قدیم

درویش محمد چراغچی	نقد	۱۲ تومان	گندم	یک خروار
ملا محمد قاری	نقد	۶ تومان	گندم	۴۰ من
محمد صادق خادم قهوه خانه	نقد	۱۰ تومان	گندم	یک خروار
درویش نصرالله خادم حرم	نقد	۹ تومان و چهارهزار و ده شاهی		
دارالحفاظ کربلایی جعفر فراش	نقد	۸ تومان	گندم	۴۰ من

۱. حاجی سیاح محلاتی که در اوایل رمضان ۱۲۹۵ هـ / سپتامبر ۱۸۷۸ م در کرمان و بم بوده - در ماهان زیارت شاه نعمت الله داشته و درویش محمد علی به او جا داده - و وقتی فهمیده که او محلاتی است می گوید:

«پسر من (یعنی پسر درویش محمد علی) در خدمت آقاخان محلاتی است و برای او کتاب می خواند» (نوح هزار طوفان، ص ۹۴، نقل از خاطرات حاجی سیاح). سید هدایت متولی نیز از حاج سیاح پذیرایی کرده است. سیاح توضیح می دهد که «میرزا عیسی وزیر - که به کرمان تبعید شده بوده - همان روزها، روپوش قبر شاه نعمت الله را تجدید کرده است. (مقصود از روپوش قبر، شال قیمتی است). سید هدایت هموست که نقشه باغ شازده را برای سلطان حمید میرزا ناصرالدوله ترسیم کرده بوده است.»

۲. در این وقت کیومرث میرزا عمیدالدوله حاکم کرمان بوده و محمد اسمعیل خان نوری وکیل الملک پیشکار تام الاختیار او بوده است، و چنان می نماید که این ترتیبات به اشاره وکیل الملک صورت گرفته باشد.

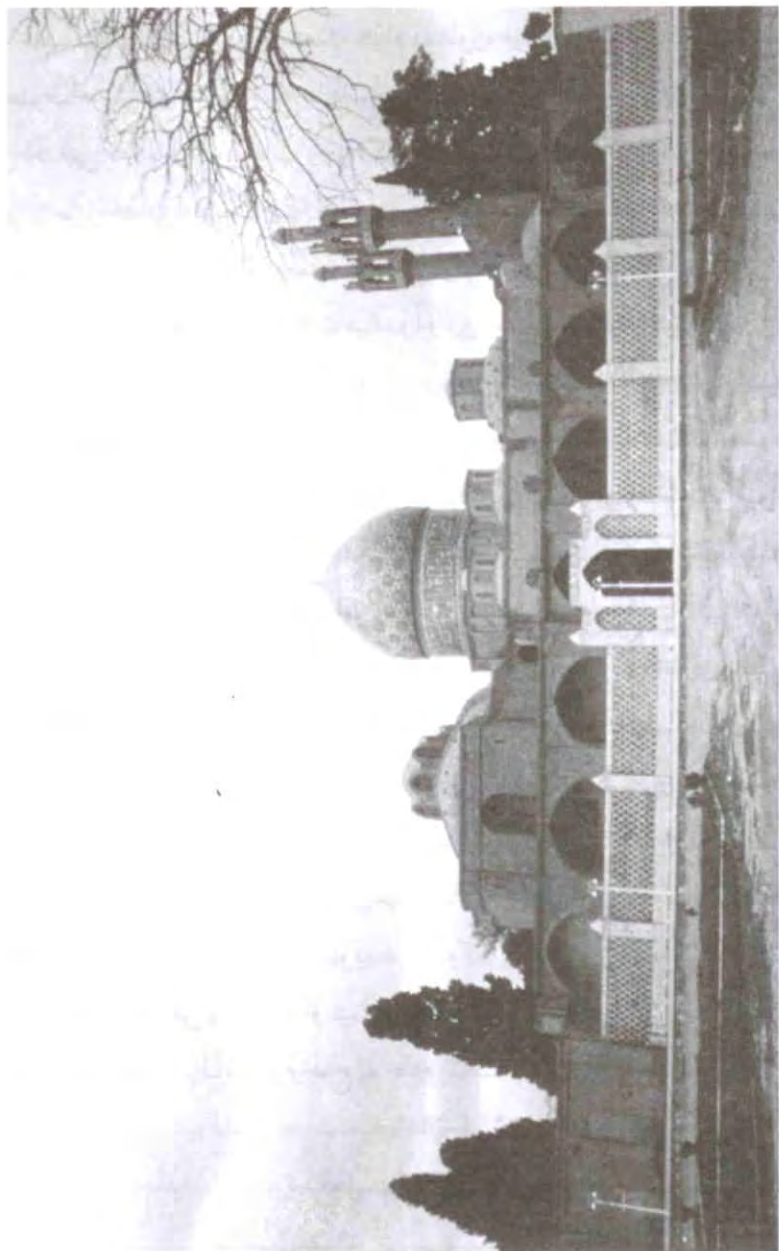
صرف روشنایی و غیره	نقد ۳۶ تومان و ۴ قران و ششصد دینار
بید انجیر	یک خروار و هفتاد من
قهوه‌خانه	۴ تومان و یک قران
روضه خوانی	۱۵ تومان
از بابت موقوفات قدیم	۵ تومان
از بابت وقف محمدشاه	۱۰ تومان
چراغ‌خانه	۴۸ من و دو هزار
بید انجیر	۴۰ من و دو قران و صد دینار
پنبه سوخت	۸ تومان
یک ماهه (؟)	یک ساله (؟)

این صورت که در اصل به خط سیاقی است، به کمک استاد مکرم بزرگوار، مرحوم دکتر علی اصغر مهدوی استاد سابق دانشکده حقوق - فرزند مرحوم حاج محمدحسین آقا امین الضرب خوانده شده - و احتمالاً یکی دو مورد سؤال نیز باقی است.

جمع درآمد در این وقت ۱۲۸ تومان و ششصد دینار نقد و ۶۶ خروار گندم بوده و برای اعضاء طبق صورت دقیق وظیفه برقرار شده، مثلاً درویش محمد چراغچی نقد ۱۲ تومان و گندم یک خروار، حقوق هم سالیانه بوده و ۳۶ تومان صرف روشنایی و روغن بید انجیر (کرچک) می‌شده، قهوه‌خانه ۴ تومان خرج داشته و ۸ تومان مخارج پنبه فتیله چراغ‌ها بوده است.

مرحوم امام جمعه دستورالعمل اجرا و مصرف این بودجه را چنین

می‌نویسد:



نمایی از مزار شاه نعمت الله ولی

«بسم الله تعالى شأنه، قرار خدمت خدام مسطوره فوق این باشد که جمیع ایشان، خصوصاً فزایشان و خدمه، صبح‌ها دائماً در مزار حاضر باشند و جایی نروند مگر از پی خدمتی که مباشر موقوفات رجوع کرده باشد. و هر شب، علاوه بر دربان، دو نفر از سایر خدام، به نوبه - حتی قراء - در آستانه بیتوته نمایند، و کشیک بدارند، و خرج کشیک که در سابق معمول بوده موقوف است. و قرار قرائت قراء این است که باید یک نفر دائم الاوقات - غدواً و رواحاً - تلاوت نمایند، و بعد بروند و شمع و چراغی که در حرم و سایر اماکن روشن می‌شود باز؟ خاموش نشود - هرگاه تا صبح باقی ماند فیها، و الا تا هر وقت که روشن هست باشد تا تمام شود. و بعد از آن که جمیع حضرات مفضّله فوق در نزد مباشر موقوفات اجیر شرعی شدند، به این شرط که هر یک در خدمت محوّله خود - به طریقی که مسطور شد - کوتاهی ننمایند و طفره نروند و از امر و نهی مباشر ابا و امتناع و استتکاف ننمایند، و مرتکب خلاف شرع و خلاف قاعده و معاصی نشوند که هرگاه اخلال به یکی از شروط مرقومه نمودند مستوجب سیاست شرعی و عرفیه بوده، مستحق جیره و موجب نباشند، و اخراج باشند. جیره و مواجبی که در فوق مسطور است - چون فقیرند - به چهار قسط سه ماه به سه ماه از مباشر دریافت نمایند، و انعامی که به ایشان می‌شود تقسیم آن منوط به رأی مباشر باشد - به هر قسم که مصلحت داند - خواه از روی موجب، و خواه بالسویه هرگونه که بخواهد بر رؤوس ایشان تقسیم نماید. و کسی تعرّض و ایراد به او ننماید، و سادات را در انعام ایشان چنان که سابق دخلی نبوده حال هم نباشد، و رجوع به خدام نداشته باشند. والسلام.

«الاحقر ۲۶ شهر محرم الحرام سنه ۱۲۷۳»

محل مهر: لا اله الا الله الملك الحق المبين، جواد الحسينی

مسأله مناسبات میان روحانیت و صوفیه در کرمان، همان‌طور که من جای دیگر نوشته‌ام همیشه یکی دو درجه با سایر نقاط ایران مثلاً: فارس یا خراسان یا آذربایجان، و حتی اصفهان، تفاوت دارد، و ملایم‌تر است. این پدیده بسیار مهمی است که یک امام‌جمعه صاحب نفوذ و خوشنام که داماد حاج محمدکریم خان شیخی بوده و معلّم فرزندان شجاع السلطنة و هولاکو میرزا بوده، تا این حد در امر اداره و تنسیق امور آستانه صوفی نامدار کرمانی مداخله مثبت داشته باشد و این برمی‌گردد به همان حرف اوّل مقاله من که گفتم: باور مردم کرمان در باب مزار شاه نعمت‌الله یک صورت عام و همه‌جانبه و به قول شاه شجاع مظفری یک "نفوس" دارد، نه نفوذ.^۱ آخرین دلیل این ادعا را می‌توانم در همین ایام خودمان بازگو کنم که جوان متعصبی که با صوفیه بد بود، بعد از انقلاب، در ماهان چراغ‌های برق شاه ولی را شب‌های جمعه خاموش کرد، مردم خود شمع برداشتند و بردند و روشن کردند. او با خود گفت: باید مایه اصلی این باور را که مزار شاه باشد از میان برد؛ یک بمب کوچک دست‌ساز ساخت که شبانه در مزار منفجر کند؛ از اتفاق روزگار، قبل از آن که بمب را به مزار برساند بمب در دست خود او منفجر شد و دست او را از کار انداخت و از آن پس به چلاقو در میان مردم معروف شد. جالب‌تر از همه اینکه او، یعنی جوان بمب‌گذار، این صدمه خود را نتیجه خشم شاه ولی دانست و تا این اواخر، او نخستین کسی بود که شب‌های جمعه شمع می‌برد و بر مزار شاه روشن می‌کرد.

از شخصیت امام جمعه صد و پنجاه سال قبل کرمان آقا سید جواد که در این امر دخالت کرده است غافل نباید بود. او بیست، سی سال پیش از این تاریخ که این سند تحریر شده همراه بچه‌های شجاع السلطنة و به‌عنوان معلّم روحانی آنان به

۱. فرمانفرمای عالم، ص ۳۹۸.

کرمان آمده است. در محیط اجتماعی و فرهنگی کرمان بالیده و به مقام امامت جمعه و پیشوایی مذهبی مردم کرمان رسیده تا بدان حد که امروز هم پس از صد و پنجاه سال، هستند زن‌های سالخورده و مردان مؤمن کرمانی که شب‌های جمعه بر قبر او شمع روشن می‌کنند. او دختر ابراهیم خان ظهیرالدوله، یعنی خواهر حاج محمد کریم خان رئیس طایفه شیخیه و در واقع پایه گذار مکتب کرامخه را به زنی گرفته بود،^۱ و در محله زریسف - که یک محله زرتشتی نشین کرمان است - خانه ساخته، و خانه امام جمعه که هسته مرکزی دانشگاه امروز کرمان باشد از بناهای معروف و زیبای شهر کرمان است.

امام جمعه کرمان، آقا سید جواد شیرازی، سال‌های متمادی به روایتی - که به حد شیاع رسیده - سه ماه زمستان در مدرسه معصومیه کرمان، سه بیت اول مثنوی: "بشنو از نی" را شرح می‌کرد و چون آفتاب اول حمل، روز نوروز بر شبستان مدرسه می‌تافت، او کتاب را می‌بست و درس مثنوی را تعطیل می‌کرد.

چند سال، حاج ملا هادی سبزواری در همان سال‌ها ناشناس مقیم کرمان بود، و ناشناس مقیم همان مدرسه بود که امام جمعه تفسیر مثنوی می‌کرد. حاج ملا هادی و دختر ملا محمد عارف، پیشخدمت همان مدرسه را به زنی گرفته بود که مادر بیشتر فرزندان حاج ملا هادی است. توقف او در کرمان برای درک محضر همین امام جمعه بود و درست روزی حاج ملا هادی از کرمان کوچ کرد که حدس زد، دارند او را و موقعیت او را می‌شناسند.

امام جمعه کرمان در بیشتر خطبه‌ها و مواعظ خود شاهد از ابیات مثنوی می‌آورد و تکیه کلام او ابیات حافظ بود، تا آنجا که یک روز، فرزند خود او آقا میرزا حسین - که بعدها شاگرد حاج ملا هادی شد و امام جمعه کرمان نیز شد - از

۱. کرامخه، جمعی است که برای شیخیه کریم‌خانی کرمان مصطلح شده است.

روی دلسوزی، به پدر یاد آور شده بود که: پدر محترم، در مملکتی که گاهی بعض متحجران کتاب مولانا را با انبر می‌گیرند و حافظ را طعن و لعن و تکفیر و قبر او را خراب می‌کنند^۱ این همه استشهاد به ابیات این دو تن، یعنی مولوی و حافظ از جانب یک امام جمعه که در محضر عام سخن می‌گویند، آیا به صلاح کار و مصلحت وقت آن امام هست؟

و امام جمعه در جواب فرزند، تنها این جمله را گفته بود:

— فرزند: صلاح کار کجا و، من خراب کجا؟^۲

۱. می‌توانید مقایسه کنید، این موارد را با واقعه‌ای که چند سال بعد، در شیراز اتفاق می‌افتد، بدین معنی که «خسرو گبر، نذری کرده بود که روی قبر خواجه حافظ بقعه‌ای بسازد، به قدر صد تومانی هم به حاجی سید علی اکبر [قال اسیری] و میرزا هدایت الله پیشنهاد و بعضی از علما داده بود که مانع از ساختن نشوند. پس از آن که علما اجازه دادند، از آهن و تخته بقعه قشنگی می‌سازد. قریب به اتمام بود که حاجی سید علی اکبر جمعیتی برمی‌دارد می‌رود در حافظیه، بقعه را خراب می‌کنند و اسباب بقعه را هم به مردم می‌گویند ببریید برای خودتان. با این که این حرکات را حاجی سید علی اکبر کرده، حکومت ابداً درصدد مؤاخذه برنیامده، ولی مردم خیلی فحش و بد به حاجی سید علی اکبر می‌گویند. از قرار مذکور از تهران حکم شده که دوباره روی قبر خواجه حافظ را بقعه بسازند... حاجی سید علی اکبر در روی منبر فریاد زده: اگر شاه بسازد، و هزار مرتبه بسازند من خراب می‌کنم...» (وقایع اتفاقیه، ص ۵۸۳، چاپ سعیدی سیرجانی) و این یادداشت مورخه روز چهارشنبه بیستم شهر جمادی الاول ۱۳۱۷ هـ / مطابق بیست و هفتم سپتامبر ۱۸۹۹ م. است.

۲. و شنوندگان متوجه می‌شوند که باز هم از مصراع حافظ استفاده کرده است.

ارتباط تشیع، تصوف و ایران

نزد هانری کربن^۱

دکتر شهرام پازوکی

درباره منشأ مذهب تشیع و تصوف یکی از اقوال کاملاً رایج میان شرق‌شناسان اعم از خارجی و داخلی این است که هر دو برخاسته از ایران و ساخته و پرداخته ایرانیان است. به این معنا که ایرانیان این دو طریقه فکری را ساختند تا در ضمن مقابله با اسلام خلفای حاکم اموی و عباسی، ملیت ایرانی خود را حفظ کنند. نتیجه این قول آن است که تشیع و تصوف هویت اسلامی ندارند و جالب توجه آنکه دلایلی را که این گروه از مستشرقان در رد منشأ اسلامی داشتن تصوف اقامه می‌کنند مشابه همان دلایلی است که در رد اصالت مذهب تشیع نیز عنوان می‌نمایند.

هانری کربن در آثار خویش به خصوص در کتاب مهم چهار جلدی خود *En*

۱. در آذرماه سال ۱۳۸۳ به مناسبت یکصدمین سال تولد هانری کربن فیلسوف، اسلام‌شناس و ایران‌شناس شهیر فرانسوی مراسمی در مؤسسه حکمت و فلسفه ایران برگزار شد. این مقاله، براساس سخنرانی ایراد شده در آنجا تحریر شده است.

Islam iranien (اندر اسلام ایرانی) با استمداد از روش مأخوذ یعنی پدیدارشناسی و هرمنوتیک برخلاف اکثریت غالب اسلام‌شناسان و ایران‌شناسان اولاً تصوّف و تشیع را جزو ذات اسلام و بلکه مقام باطن و حقیقت و معنویت آن می‌داند؛ ثانیاً معتقد به وجود عالم معنوی ایرانی و حکمت ایرانی است که از ایران باستان تا دوره اسلامی استمرار داشته و لذا وقتی اسلام وارد این عالم می‌شود مثال مهمان غریبه‌ای نیست که وارد سرزمین عجایب شود بلکه وارد خانه خود می‌شود. خانه‌ای که آن را از قبل می‌شناخته و با آن مأنوس بوده است. از این رو عالم معنوی ایران با ظهور اسلام دوباره حیات می‌یابد و جان تازه‌ای می‌گیرد و آن آتشی که در دیر مغان زنده بود و هیچ‌گاه نمیرد، بار دیگر روشن می‌شود و در دل کسی مثل حافظ شعله‌ور می‌گردد که ندا سر می‌دهد:

از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند

که آتشی که نمیرد همیشه در دل ما است

با این مقدمات، به نظر کربن، اسلام و حقیقت معنوی آن، و نه اعراب، ایران را فتح می‌کند چرا که قلوب ایرانیان پذیرای معنویت اسلام شده بود.

در شرح نظر کربن، از تشیع آغاز می‌کنیم. معمولاً اطلاعات علمی که مستشرقان در دو سده کنونی از اسلام به دست آورده‌اند همه در عالم اهل تسنن بوده و لذا به تبعیت از اهل تسنن شیعه را یک فرقه منحرفه از اسلام یا چنان‌که مشهور است، رافضی دانسته‌اند.^۱

۱. کربن در غالب آثار خود درباره شیعه مثل جلد اول کتاب اندر اسلام ایرانی یا مذاکراتش با علامه طباطبایی، از مظلومیت تشیع در عالم شرق‌شناسی سخن می‌گوید (شیعه، مذاکرات و مکاتبات پرفسور هانری کربن با علامه طباطبایی، تهران، ۱۳۸۲، ص ۱۰) و خود از آن دفاع می‌کند. مثلاً می‌گوید: «برخلاف عقیده همه مستشرقین گذشته، اعتقاد من بر این است که مذهب تشیع یک مذهب حقیقی اصیل و پابرجا است و دارای مشخصات یک مذهب حقیقی بوده و غیر از آن، بی‌پایه و بی‌فرهنگی است که مستشرقین گذشته به دنیای غرب معرفی کرده‌اند» (شیعه، ص ۱۰).

گروهی عظیم از مستشرقان و بعضی علمای اهل سنت آن را نهضتی سیاسی علیه خلفا می‌دانند^۱ که بخصوص از جانب ایرانیان به صورت جریانی "شعوبی" و در همان قرن اول اسلام پیدا شده است یا اینکه گفته‌اند در سده‌های بعد مثلاً در دوره حکام آل بویه در قرن چهارم هجری علیه خلفای عباسی و یا در دوره صفویه علیه خلفای عثمانی عمدتاً به عنوان یک حریت سیاسی جعل شده است.^۲ گروهی نیز آن را منحصرراً مذهبی فقهی در کنار مذاهب چهارگانه اهل سنت یا مذهبی کلامی در میان اشاعره و معتزله و البته متمایل به معتزله می‌دانند. در تمامی این تفسیرها تشیع به اصطلاح پدیدارشناسان تابع پیش‌داوری‌های مختلف شده،^۳ از اصل یا سرآغازش (urphenomen) دورافتاده و به امری فرعی تقلیل (reduction) یافته است. اما به نظر کُربن باید به اصل و "افکار اولیه"^۴ شیعه اندیشید. درست است که شیعه به خصوص پس از شیخ مفید و شیخ طوسی جنبه‌های غالب فقهی و کلامی یافته است ولی اصل تشیع مقام باطنی اسلام یعنی

۱. دربارهٔ پیدایش مذهب تشیع و نظرات مختلف در این خصوص رجوع کنید به (شیعه، ص ۱۹ - ۱۸).

۲. این قول که از جانب علمای اهل سنت در همان زمان اظهار شد باعث گردید که بزرگانی از شیعه مثل قاضی نورالله شوشتری به دنبال اثبات هویت و اصالت تشیع برآیند. لذا برخلاف آنچه شایع شده شوشتری در کتاب مجالس المؤمنین شیعه تراشی نمی‌کند بلکه شیعه را بنا بر معنای اولیه و حقیقی‌اش تعریف می‌کند. در این معنا چه بسا کسانی در قلمرو شیعه واقع شوند که ظاهراً شیعه نمی‌نمایند.

۳. کُربن در کتاب اندر اسلام ایرانی (ج ۱، صص ۲۲-۱۵) در فصلی با عنوان "پیش‌داوری‌هایی دربارهٔ تشیع" (ترجمه فارسی، مرسده همدانی، عرفان ایران، ۱۱، صص ۶۵-۵۵). پیش‌داوری‌های رایج اسلام‌پژوهان غربی را دربارهٔ تشیع ذکر کرده، آنها را نقد و بررسی می‌کند.

۴. تعبیر "افکار اولیه شیعه" و رجوع به آن را کُربن در مسألهٔ پیدایش تشیع چندین بار به کار برده است، از جمله در کتاب شیعه (ص ۵۸ و ۶۴). جالب توجه است که علامه طباطبایی نیز در گفتگوهای خود به این نکته متدلوژیک توجه دارد و متذکر می‌شود که باید به اصل شیعه رجوع کرد.

ولایت است.^۱

بی تردید هیچ‌کدام از اسلام‌شناسان غربی به اندازه و به عمق کُربن به مسأله ولایت و سهم اساسی آن در تصوّف و تشیع توجه نکرده است.^۲ راه ورود به تصوّف و تشیع همین نکته لطیف است که معمولاً به چشم مستشرقان نمی‌آید. به نظر کُربن این کلمه را با تعدّد و وسعت معانی‌ای که دارد با یک واژه نمی‌توان به زبان‌های اروپایی ترجمه کرد.^۳ کُربن میان ولایت به معنای حکومت و ولایت به معنای اصیل عرفانی‌اش فرق قائل می‌شود.^۴ ولایت به معنای اصلی‌اش باطن رسالت است. دور رسالت با پیامبر اکرم (ص) ختم شد ولی «برای تشیع پایان نبوت، آغاز دور جدیدی است که دور ولایت یا امامت است.»^۵ نسبت میان ولایت و رسالت نسبت میان باطن و ظاهر است.^۶ اگر اسلام را منحصر به ظاهر و شریعت کنیم، با پیامبر ختم شد ولی با قول به ولایت، شیعه حقیقت ولوی پیامبر را پس از ایشان در میان امامان و اولیا جاری می‌بیند؛ به این ترتیب حقیقت ولایت

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کرین، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۳، ص ۴۲.
۲. تا آنجا که نگارنده مطلع است تنها اثر مستقلی که تحت عنوان ولایت به زبان‌های اروپایی موجود است، کتابی است تألیف راتکه (Radtke) و اُکین (O'Kane) تحت عنوان: *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism* که ترجمه و تعلیقه دو رساله از حکیم ترمذی است. این کتاب با عنوان مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی (ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، ۱۳۷۹) به زبان فارسی ترجمه شده است. مشکلی که شرق‌شناسان و به‌خصوص تصوّف پژوهان در مورد مسأله ولایت دارند این است که چون به آثار شیعی و احادیث مروی از ائمه شیعه رجوع نمی‌کنند و اصولاً از ابتدا مذهب شیعه را از اسلام جدا می‌کنند، از یافتن سرآغاز بحث ولایت در تصوّف عاجز می‌مانند چنان‌که در این کتاب نیز این ابهام به چشم می‌خورد.
۳. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۴.
۴. خود او به یکی از بزرگان عارفان معاصر گفته بود که با خواندن کتاب ولایت‌نامه (تهران، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۱) مرحوم حاج ملا سلطان محمد گنابادی که از مهم‌ترین کتب به زبان فارسی در این موضوع است، این تفاوت معنایی برایش کاملاً آشکار گردیده است.
۵. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۴.
۶. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۶۸.

همیشه زنده است و اسلام از انحصار تاریخی ۱۴۰۰ سال پیش یعنی دوره رسالت پیامبر بیرون می‌آید. بدین قرار به قول کرین: «واژه شیعه مبتنی همه کسانی است که به اندیشه امامت در شخص علی بن ابی طالب و جانشینان او به عنوان آغازگر دور ولایت در ادامه دور نبوت اعتقاد پیدا کردند».^۱

کرین دقیقاً از اصل اصیل ولایت، وارد تصوف می‌شود؛ چراکه در تصوف نیز اصل اولیه، ولایت و اعتقاد به باطن دین است و لذا می‌گوید: «تشیع و تصوف به عنوان گذار از تفسیر صرفاً فقهی شریعت و به عنوان قبول باطن، دو تعبیر متفاوت از امر واحدی بوده‌اند».^۲ ولی این اتحاد مورد غفلت قرار گرفته است، لذا می‌گوید: «شایسته است که دوباره درباره روابط بین تشیع و تصوف، تحقیقاتی صورت گیرد».^۳

به نظر کرین یکی از دلایل اصلی که حاکی از ماهیت شیعی داشتن تصوف می‌باشد این است که شجره‌نامه بسیاری از طریق صوفیه به یکی از امامان می‌رسد و مشایخ طبقه اول صوفیه عموماً مرید و مأذون از جانب یکی از ائمه بوده‌اند. او به عنوان مثال یادآور عطار می‌شود که در عین اشتهار به سنی بودن، تذکرةالاولیای خود را با ذکر امام ششم شروع می‌کند.^۴

درباره شجره‌نامه‌های طریقتی صوفیه و انتساب مشایخ بزرگی مثل معروف کرخی به امام رضا(ع) یا بایزید بسطامی به حضرت صادق(ع) بسیاری از تصوف پژوهان غربی و ایرانی، این انتساب را مخدوش دانسته و می‌گویند در قرون پنجم

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۹.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۷.

۳. شیعه، ص ۵۸.

۴. شیعه، ص ۵۹.

و ششم پیدا شده است.^۱ کربن باتوجه به روش پدیدارشناسی که در آن عبور از صرف تاریخ‌نگری و نقد تاریخی از ملاک‌های اصلی قضاوت است، می‌گوید: «کسانی که در اصالت تاریخی این شجره‌نامه‌ها تردید کرده‌اند، متوجه نبوده‌اند که هر قدر این شجره‌نامه‌ها کمتر "تاریخی" باشند، بیشتر مبتین اراده آگاهانه انتساب معنوی به یکی از امامان تشیع است.»^۲

یکی دیگر از شواهد اتحاد تصوّف و تشیع، به‌نظر کربن، رجوع به جهان‌شناسی و معادشناسی صوفیه است.^۳ جهان‌بینی و معادشناسی صوفیه با روایات باطنی‌ای که از مصدر ائمه رسیده کاملاً مشابهت دارد. کربن گوید: «شاید حتی یک بحث باطنی اسلامی وجود نداشته باشد که امامان شیعی (در محاورات، مواعظ و خطبه‌های خود) به آن اشاره نکرده و بحث را آغاز نکرده باشند.»^۴ و در ادامه برای مثال می‌گوید: «از این دیدگاه می‌توان صفحات بسیاری از آثار ابن عربی را همچون صفحاتی که به توسط یک نویسنده شیعی نوشته شده، خواند.»^۵ مثال دیگری که کربن ذکر می‌کند شیخ علاءالدوله سمنانی است که اسلام‌شناسان غربی وی را سنی می‌دانند ولی عقاید او مثلاً درباره ابدال شباهت تامی به تصوّر امام دوازدهم دارد. سؤال کربن در همین مورد از علامه طباطبایی

۱. درباره این سلسله‌نامه‌ها رجوع کنید به مقاله نگارنده "تصوّف علوی: گفتاری در باب انتساب سلاسل صوفیه به حضرت علی"، عرفان ایران، شماره ۱۷، پاییز ۱۳۸۲.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۶۹. علامه طباطبایی نیز یکی از دلایل اصلی این که ظهور این طایفه از تعالیم ائمه سرچشمه گرفته این می‌داند که همه این طوایف به‌استثنای یک طایفه سلسله طریقت و ارشاد خود را به پیشوای اول شیعه منتسب می‌سازند. به‌نظر وی باتوجه به اینکه در آن ایام مقام خلافت و کارگردان‌های جامعه اعتقاد خوشی در حق اهل بیت نداشتند و دوستی اهل بیت گناه محسوب می‌شده است از اصراری که این طوایف به انتساب به ائمه داشتند چه فایده‌ای داشته است (شیعه، ص ۴-۲۴۳).

۳. شیعه، ص ۵۹.

۴ و ۵. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۷.

این بود که «پس تا چه حد می توان علاءالدوله سمنانی را سنی دانست»^۱ و نظریه طبقات معنوی او را بدون فهم تشیع، تصوّر نمود؟

اما دلایل اصلی که باعث توهم جدایی تصوّف از تشیع شده یکی آن است که تشیع به تدریج از مبدأ ولایتی خود جدا^۲ و جنبه ظاهری فقهی و کلامی بر آن مسلط شده است^۳ که موجب گردیده علمای شیعه نیز در ذمّ و طرد شیعه بکوشند. به نظر کربن در همین جا می توان پدیدار عرفی شدن (laicisation) و اجتماعی شدن (socialisation) اسلام را دید که چگونه اسلام به دینی صرفاً متناهی تبدیل می شود.^۴ در مورد تصوّف نیز «از میان رفتن موقتی آثار مشهود تصوّف شیعی را می توان با ظهور قدرت سلجوقیان در بغداد در آغاز سده چهارم قمری / دهم میلادی توضیح داد که شیعیان را به رعایت تقیه که امامان تجویز کرده بودند، مجبور کرد».^۵

اما با سقوط خلافت عباسی و ظهور مشایخ پیرو نجم الدین کبری مثل سعدالدین حمویه و عزیزالدین نسفی و علاءالدوله سمنانی و بزرگانی همچون شاه نعمت الله ولی از قرن هفتم به تدریج دوره تجدید حیات تصوّف فراهم و مجدداً لطیفه ولایت، مسأله محوری و اتحاد تصوّف و تشیع ظاهر شد به نحوی که در آثار صوفی و عالم شیعی سید حیدر آملی در قرن هشتم هجری مثل جامع الاسرار به آن تصریح شد. به همین سبب وی غافلان هر دو طرف یعنی شیعه و صوفیه را دعوت به رجوع به منشأ ولوی خویش کرد.^۶ یکی از وجوه اصلی

۱. شیعه، ص ۵۹.

۲ و ۳. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۷۷.

۴. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۷۸.

۵. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۶۹.

۶. تاریخ فلسفه اسلامی، صص ۵ - ۵۴.

علاقه کربن به سید حیدر آملی و احیای آثارش نیز همین توجه سید حیدر آملی به مسأله اتحاد تصوّف و تشیع بود.

به نظر کربن این سومین دوره از چهار دوره تاریخ شیعه است که تا تجدید حیات ایران در زمان صفویان ادامه پیدا می‌کند و دوره‌ای بسیار غنی است. در دوره صفویه در ایران بحرانی در تصوّف ایجاد شد،^۱ به این نحو که در این دوره، به واسطه صفویه که خود اهل تصوّف بودند، سیاست در تصوّف سرایت کرد و نوعی بی‌بندوباری ایجاد شد، لذا ملاًصدرا که خود صوفی بود، کتابی نیز در ذم گروهی از صوفیه نوشت.^۲

ردّ و ذمّ تصوّف تا اواخر زندیه و اوایل قاجاریه ادامه یافت تا اینکه دو تن از بزرگان مشایخ سلسله نعمت‌اللّهی ملقب به معصوم‌علیشاه و نورعلیشاه اصفهانی^۳ (متولّد ۱۱۷۰ قمری - ۱۷۵۶ میلادی) مجدداً تصوّف را در ایران احیا کردند^۴ و در این مسیر تا کنون تصوّف به حیات خود ادامه داده است. تا اینجا روایت کربن از همبستگی تصوّف و تشیع و سیر این دو در ایران بود. خود کربن در زمان حیاتش با اغلب بزرگان تصوّف در ایران ارتباط داشت و آثار آنان را خوانده بود.

اما کربن علاوه بر اینکه اسلام‌شناس بود، ایران‌شناس نیز بود. ایران‌شناسی کربن نیز در میان دیگر ایران‌شناسان ممتاز است. در محافل آکادمیک

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۷۲.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۴.

۳. درباره مرحوم نورعلیشاه اصفهانی یکی از شاگردان کربن به نام میشل دومیرا (Michel de Miras) در سال ۱۹۷۳ میلادی کتابی را به زبان فرانسه به نام طریقه معنوی نورعلیشاه عارف ایرانی نوشت، با عنوان اصلی: *La methode spirituelle d'un maitre du Soufisme Iranien Nur Alishah*. کربن، خود، مقدمه‌ای درباره مرحوم نورعلیشاه در ابتدای این کتاب نوشته است. برای معرفی این کتاب رجوع کنید به "طریقه معنوی نورعلیشاه عارف ایرانی"، مرسده همدانی، عرفان ایران، ۱۳، ص ۱۲۲.

۴. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۸ - ۴۴.

ایران‌شناسی در غرب معمولاً توجه به ایران قبل از اسلام است البته آن هم غالباً از دریچه مطالعات زبانی و باستان‌شناسی. در این قبیل مطالعات به دلیل نوع متدلوژی مبتنی بر پوزیتیویسم تاریخی، شناخت تفکر یک قوم معمولاً مغفول می‌ماند و اگر هم مطرح گردد با نگاهی ابژکتیو و باستان‌شناسانه متعلق به گذشته‌ای تاریخی تلقی می‌شود که اینک وقت آن به سر آمده است.^۱

نگاه کُربن به ایران کاملاً غیر تاریخ‌نگارانه (historicism) و متفاوت با دیگر ایران‌شناسان است. چرا که کُربن همچون مرشد معنوی خود، سهروردی، در جستجوی شرق معنوی به ایران رسید. او متوجه عالم ایرانی شده بود که هویت مستقلی دارد. او برخلاف دیگر ایران‌شناسان که بنابر نگرش تاریخ‌نگارانه خود امور را فقط از دیدگاه تکوین تاریخی لحاظ کرده و لذا نمی‌توانند میان ایران قبل از اسلام و ایران پس از اسلام رابطه‌ای پیداکنند، به اینجا رسیده بود که اسلام وقتی قلوب ایرانیان را فتح کرد، در همان عالم معنوی ایران جای گرفت، لذا رنگ دیگری پیدا کرد. درست است که از حیث ایمانی میان سلمان فارسی، بلال حبشی و صهیب رومی با سه زبان و سه قومیت متفاوت هم‌زبانی است، چون هم‌دلی است، و در این مقام هیچ تفاوتی میان آنها نیست ولی به نظر کُربن هیچ قومی از اقوام تازه مسلمان شده مثل ایرانیان با اسلام پیوند معنوی برقرار نکرد و به حریم سلمان متأهل‌البیت راه نیافت.

اسلام در ساحت معنوی خویش یعنی تصوّف و تشیّع با عالم معنوی ایران و

۱. کُربن به وضعیّت تحقیقات شرق‌شناسی در غرب امیدوار نبود و لذا سعی می‌کرد به قول خود، "پیام معنوی حکمت ایرانی" را بجای شرق‌شناسان در دسترس فیلسوفان قرار دهد (فلسفه ایرانی، ص ۸). بی‌اعتمادی کُربن به تحقیقات شرق‌شناسان و ایران‌شناسان موجب پیدایش روحیه کُربن ستیزی و مخالفت با وی در میان این گروه گردید.

حکمت فرزندگان ایران باستان پیوند خورد^۱ و این عالم را جان تازه‌ای بخشید. از این رو از میان همه ملل و اقوام بیش از همه در ایران مجال ظهور یافت ولی کربن رفع شبهه‌ای می‌کند که بعضی از مستشرقان وارد کرده‌اند و می‌گویند این امر بدان معنا نیست که «این حکمت حاصل شعور ایرانیان، فرآورده نبوغ یا طرز تفکر اینان است. این دیدگاه درون بود انگارانه است که باید سوگمندانگفت تنها دیدگاهی است که علوم انسانی و مکاتب گوناگون جامعه‌شناسی عصر ما آن را پذیرفته‌اند. دیدگاه ما اساساً متافیزیکی است... مسائلی هستند که برعهده برخی افراد یا برخی جماعات است که نه به ابداع آنها سپردازند بلکه پرده از آنها برگیرند، بر آنها احاطه یابند و آنها را ادراک کنند و مبین آنها باشد. طیّ قرون متمادی، در میان قوم ایرانی، از این‌گونه اولیای خدا وجود داشته‌اند که از موهبت استعداد واقعی برای شهود عالم غیب و ذوات غیبی برخوردار بوده‌اند... سرگذشت تشیع نمی‌تواند از مجموعه این حماسه دل‌آگاهی تفکیک گردد؛ حماسه‌ای که خود حاصل نبوغ ایرانی نیست بلکه شعور این قوم عهده‌دار ایفای نقش شاهد و زبان حال آن شده است»^۲.

حقیقت این است که استعداد زایل نشدنی روحیه ایرانی طرز تفکر شیعی را

۱. یکی از میوه‌های شیرین این پیوند، شعر عرفانی فارسی است که در آثار صوفیان بزرگ ایرانی از سنایی تا مولوی و حافظ رشد پیدا کرده است. کربن به اشعار عرفانی و حماسی بزرگانی همچون فردوسی، عطار و حافظ توجه داشت و قطعاتی از آنها را به زبان فرانسه ترجمه و تفسیر کرده و از این طریق سعی کرده بود وارد حریم مقدّس شعر عارفانه فارسی شود ولی نظر وی بیشتر معطوف به یافتن رموز عرفانی این اشعار و نسبت آنها با مفاهیم و سمبل‌های دینی ایران باستان و حکایات تمثیلی ابن‌سینا و سهروردی بود.

2. *la philosophie iranienne islamique*, pp. 11-12.

ترجمه با اندکی تصرّف به نقل از مقاله "در ضیافت عالم معنوی" تألیف یحیی بونو، ترجمه غلامرضا ذات‌علیان، مندرج در احوال و اندیشه‌های هانری کربن، تهران، ۱۳۷۹، ص ۹۶.

از آن خود ساخته است.^۱ کُربن می‌گوید: «درباره طرز تفکری که آدمی با تمام وجود به آن دل بسته است، بیشتر درست می‌نماید که بگوییم طرز تفکری است که وجود ما را تسخیر کرده است تا آنکه بگوییم به تملک ما درآمده است. بسیار درست‌تر است که بگوییم این واقعیت معنوی است که ما را در خود مستحیل ساخته است تا آنکه بگوییم ما آن را در خود مستحیل کرده‌ایم. اگر در پرتو این تلقی معکوس بتوانیم ماهیت حقیقی رابطه درونی را تمیز دهیم، آنگاه میثاق محکم میان تشیع و ایران زمین، معنایی بی‌بدیل و اعتباری استوار و متین می‌یابد. در این صورت بر ماست که دریابیم حکما و اهل معرفت ایران وجود خود را وقف چه کرده‌اند و به چه دل بسته‌اند؛ معنویتی را فهم کنیم که اینان حتی پیش از دریافت پیام نبوی اسلام، از آن خود ساخته‌اند. معنویتی که می‌تواند برای ما شیوه‌ای را روشن سازد که اینان در پذیرفتن و درک پیام اسلام به کار بسته‌اند».^۲

سهروردی، مرشد معنوی کربن، نیز وقتی سخن از حکمت خالده یعنی حکمت مشرقی اشراقی می‌راند، می‌گوید حاملان این حکمت در ایران حکمای فرس مثل زرتشت، جاماسف و بوذرجمهر بودند، اما این حکمت در عالم اسلام نه در فلسفه فیلسوفانی همچون فارابی و ابن سینا بلکه در تصوف اسلامی احیا و تجدید شد^۳ و کسانی مثل بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و سهل تستری وارث آن گردیدند.^۴

1. *En Islam iranien*, Vol.1, p.x.

2. *En Islam iranien*, Vol.1, p.12

ترجمه با اندکی تصرّف به نقل از مقاله "در ضیافت عالم معنوی"، صص ۶-۹۵.

۳. المشارع، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح هانری کربن، ج ۲، ص ۵۰۳.

۴. عملاً و از حیث تاریخی نیز همین طایفه عارفان و مشایخ صوفیه بودند که تا با قدرت شمشیر برنده بلکه با جذب قلوب موجب نشر و اشاعه اسلام در کشورهای مثل هند و اروپای شرقی و چین شدند. یعنی تصوف اسلامی ایرانی موجب بسط و گسترش اسلام گردید.

از نگاه کربن چنان که دیدیم حقیقت تصوّف و تشیع یکی است و با مقدمات و ملاحظات گفته شده بیش از سایر ملل و اقوام، ایران پذیرای این دو گردید. وقتی کربن سخن از "حکمت ایرانی" (philosophie iranienne) می‌کند مرادش همین لطیفه معنوی است که استمرار حکمت خالده در ایران است و یک سرش در حکمت مغان و سر دیگرش در تصوّف و تشیع است که در تمام شوون زندگی ایرانیان - از روابط اجتماعی تا هنر - متجلی است، به نحوی که حتی وقتی فلسفه یونانی وارد این عالم می‌شود به تعبیر کربن مبدل به "حکمتی نبوی" (philosophie prophetique) می‌گردد چنان که در ابن سینا مشهود است، البته نه ابن سینا بدان گونه که در فلسفه مدرسی قرون وسطی - به عنوان فیلسوفی صرفاً مشائی و اهل استدلال - معرفی شده بلکه ابن سینای متأخر که نویسنده رسائل رمزی عرفانی است و در غرب ناشناخته مانده است.^۱

به نظر کربن "حکمت ایرانی" حکمتی مربوط به گذشته نیست بلکه استمرار داشته و زنده است و می‌تواند منشأ اثر بشود. او می‌گوید: «ایران و عرفان فقط ترازنامه‌ای نیست که بایستی برای اعصار گذشته تنظیم شود. پیوندی است زنده که در ایران در نهانخانه دل و یا در رفتار ظاهرشان، قرن به قرن، حفظ و حراست شده است. لذا در مدلول آن، به حیث مدلولی تاریخی که فقط در ادوار گذشته واجد اهمیت بوده است، نقص و کاستی راه نمی‌یابد. چون در عصر ما هنوز وعده باززایی‌هایی را در خود نهفته دارد».^۲

۱. کربن در معرفی ابن سینای متأخر که حکیمی عارف است رسائل رمزی وی را به زبان فرانسه ترجمه و شرح کرد. اهتمام وی آن بود که این رموز را بگشاید و وجه دیگری از ابن سینای را معرفی کند. در محافل دانشگاهی غرب، این وجه ابن سینا را حتی استاد کربن، اتین ژیلسون، نمی‌شناخت.

2. *En Islam iranien*, Vol.4, p. 122.

منقول از ترجمه فارسی مندرج در احوال و اندیشه کربن، ص ۹۵.

توجه کربن به این حکمت از جهات تحقیقات فلسفی و تتبعات تاریخی در حوزه شرق‌شناسی نیست بلکه وی برای آن پیام و رسالتی قائل است^۱ و می‌گوید که چگونه «غیبت حکمت ایرانی در افق فلسفه جهانی و یا بهتر بگوییم غیبت پیام معنوی حکمت ایرانی که بایستی در میان گروه همسرایان حکمت خالده به گوش برسد تا چه اندازه‌ای زیان‌بار بوده است»^۲. کربن به کرات از وضعیت بحرانی عالم و سیطره نابودکننده غرب و گمگشتی (desorientation) یعنی گم کردن شرق (orient) سخن می‌گوید،^۳ البته غرب نه به معنای جغرافیایی اش؛ زیرا به نظر کربن شرق و غرب جغرافیایی چنان مقدر شده که تحت سیطره غرب به معنای سهروردی آن یعنی مقام غروب حقیقت قرار گیرد.^۴

از این رو در مقام یک متفکر و نه پژوهشگر می‌پرسد: «آیا امروزه مشرقیان به معنایی که سهروردی مراد می‌کرده وجود دارند، آنان که به شرق و غرب جغرافیایی این جهان تعلق ندارند»^۵ و خود پاسخ می‌دهد که «تردیدی نیست که از مشرقیان هنوز گروه کوچکی در مشرق و مغرب جغرافیایی جهان ما وجود دارد که هیچ یک را بر دیگری امتیاز نیست»^۶ به نظر کربن بر این گروه مشرقی است که سنت را احیا کنند. او می‌گوید: «از آنجایی که سنت به صورت زنده جز از مجرای تجدید حیات دائمی انتقال نمی‌یابد، در شرایط کنونی چنین به نظر می‌آید که تجدید حیات سنت مشرقی در خود مشرق زمین جز با کوشش‌های هم‌سوی

۱. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۱۳۱ تا آخر کتاب.

۲. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۸.

۳. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۱۳۲.

۴. عمدتاً در فصلی به نام «ماجرای غربی و ماجرای غربی شدن» در فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۴۴-۴۹.

۵. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۲۳.

۶. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۴۴.

کسانی که در شرق و غرب، "مشرقیان" به معنای حقیقی کلمه - یعنی به معنای فلسفی - نامیده می شوند، چنان که اشراقیان آن را می فهمیدند، امکان پذیر نخواهد بود.^۱ از این رو به تقلید از شعار معروف مارکس "کارگران جهان متحد شوید"، خطاب به مشرقیان جهان می گوید: «مشرقیان جهان متحد شوید».^۲

مشرقیان، به نظر او، عارفان هستند زیرا فقط آنها به شرق و غرب این جهان توجه دارند. آنان عده‌ای انگشت‌شمار و ناشناس در میان انبوه مردم هستند.^۳ درحقیقت کربن می خواهد در عالم "حکمت ایرانی" مشرقیان را شناسایی و به جهانیان معرفی کند. وی می گوید که آینده در گرو این کار است. خود نیز در مقام هم‌زبانی و هم‌دلی با حکمت ایرانی بود چنان که گاه می گفت "ما ایرانیان، ما شیعیان"،^۴ درحالی که برحسب ظاهر نه ایرانی بود نه شیعه. کربن تذکر حکمت ایرانی را تجدید خاطرهای می داند که آینده در گرو آن است.^۵ او خود را مکلف به این کار می بیند که به پیام حکمت ایران در قلب مسائل زمان گوش فرادهد و به دیگران نیز آن را ابلاغ کند.^۶

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۶۴.

۲. این عبارت را کربن در آخر کتاب فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۱۳۸ و در انتهای مصاحبه‌ای (یادی از هانری کربن، ص ۱۶۸) می آورد.

۳. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۴۹.

۴. این عبارت را کربن چندین بار در مصاحبه‌ای (یادی از هانری کربن، شهرام پازوکی، تهران، ۱۳۸۲، صص ۱۶۸-۱۵۷) به کار برده است. استاد سید حسین نصر نیز اشاره می کند که کربن در بسیاری مواقع با گفتن عبارت "ما شیعیان" شروع به سخن می کرد (همانجا، ص ۴۴).

۵. این عنوان فصلی در اواخر کتاب فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی (ص ۱۱۴-۱۰۹) است.

۶. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۱۳.

بررسی مواردی از آداب صوفیه از نظر فقهی

علی آقا نوری^۱

رویاریویی برخی از عالمان اسلامی، به ویژه فقیهان، با صوفیان و مخالفت آنها با آموزه‌های تصوّف عملی و نظری پهنه وسیعی داشته و دارد.^۲ استقصای تمامی موارد این چالش‌ها و بیان موارد اختلاف و اشتراک صوفیان و متشرّعان اگرچه بایسته است، اما می‌توان با تحلیل بعضی از موارد آن روزنه‌ای به دیگر

۱. عضو هیأت علمی گروه عرفان و تصوّف مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲. قبل از بررسی این موارد این نکته را متذکّر می‌شویم که لازمه بررسی جامع تر این موارد مبتنی بر آن است که ما قبلاً به سرچشمه اصلی اختلاف مبنايي صوفیه و برخی از متشرّعان، به ویژه فقها، پردازیم و به دنبال آن به گزارش و تحلیل و داوری برخی از موارد و مصادیق این اختلاف اشاره کنیم. لازمه چنین پژوهشی این است که: الف- زمینه‌ها و عوامل اختلاف تاریخی ظاهرگرایی و باطن‌اندیشی را جستجو کنیم. ب- به اختلاف مبانی برخی از متشرّعان با صوفیان و حتی چنین اختلافی در حوزه تصوّف و عرفان، درباره شیوه‌های سلوک اشاره کنیم و در پی آن به ردّ و نقد تصوّف بازاری و بدعت‌های آنان از زبان مشایخ تصوّف پردازیم. ج- مفهوم، مصادیق و اقسام بدعت را، با توجه به مبانی صوفیان در نگاهشان به شریعت و تفکیک قلمرو وظایف فقه و تصوّف بررسی کنیم و در واقع نسبت بین عرفان اسلامی را با شریعت اسلام پرداخته‌تر کنیم. د- در پس آن به بررسی برخی از مستنبطات و ذوقیات طریقتی آنها و مقایسه آن با دیگر دیدگاه‌ها و چه بسا عرضه آن به تعالیم کتاب و سنت و آموزه‌های قطعی دینی پردازیم.

موارد و مصادیق آن باز کرد. به عنوان نمونه به دو مورد سماع (رقص - موسیقی) و جمال پرستی که از موضوعات مورد نزاع همیشگی اهل فقه و شریعت ظاهری با اهل تصوّف و عرفان و طریقت باطنی بوده است، اشاره کرده و به مقایسه آموزه‌های این دو گروه مسلمان می‌پردازیم.

۱- سماع^۱

یکی از نزاع‌های همیشگی محدّثان و فقها با صوفیه موضوع سماع و غنا و یا موسیقی است. متشرّعان مخالف تصوّف آن را همواره نمونه بارز بدعت و به عنوان سوژه‌ای برجسته علیه تعالیم صوفیان و نشانه مخالفت آنان با کتاب و سنت مطرح کرده‌اند.^۲

شیخ حرّ عاملی حلال کردن و عبادت دانستن غنا را یکی از بدعت‌های صوفیان دانسته و علاوه بر ارائه ادله عقلی و نقلی بر حرمت غنا، آن را شعار اصلی صوفیه می‌داند. وی می‌گوید: همان‌گونه که تحریم غنا و موسیقی شعار شیعه و اهل بیت است حلیّت این رفتار نیز شعار صوفیه شده.^۳

۱. سماع در لغت به معنای شنیدن و شنودن است. در اصطلاح صوفیه عبارت است از آواز خوش‌آهنگ دل‌انگیز و مطلق قول و غزل که به قصد صفای دل و حضور قلب و توجّه به خدا شنیده می‌شود. البته در تصوّف، سماع صرفاً شنیدن آواز و سرود و موسیقی نیست بلکه آن ادراک و حال و جدی که شنونده بر اثر آنها پیدا می‌کند سماع نامیده می‌شود و شنیدن آواز خوش و موزون شرط سماع است نه خود سماع. صوفیه آواز خوش را به مواردی که موجب وجد و حال شود نظیر صداهای خوش پرندگان نیز تعمیم داده‌اند، ولی فقها از سماع تعبیر به غنا می‌کنند.

۲. به عنوان نمونه بنگرید: مجموعه فتاوی، ابن تیمیه، ج ۱۱، ص ۵۹۵؛ حقیقه العرفان، ابوالفضل برقی، ص ۲۶۹.

۳. الاثنی عشریه، شیخ حرّ عاملی، قم، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۰ ق، صص ۱۳۰-۱۲۳؛ حقیقه العرفان، ص ۳۸. لازم به یادآوری است که هم‌گرایش به این راه و رسم و هم مخالفت با آن در میان هر دو گروه بزرگ اسلامی - یعنی تشیع و تسنن - بوده و هست. البته طبیعی است که برخی از تعالیم

بیشتر کسانی که از نگاه شرعی به ردّ و انکار تصوّف پرداخته‌اند صوفیان را از این جهت مورد سرزنش قرار داده‌اند.^۱

ابن تیمیه ضمن بیان تحریم فقهی آن از نگاه خود و دیگر فقیهان، فوایدی را که صوفیه برای سماع می‌آورند انکار می‌کند و می‌گوید چنین کاری هیچ سابقه‌ای در سلف صالح ندارد.^۲

ابن جوزی نیز ضمن اشاره به اختلاف فقها درباره سماع و تأیید برخی از اقسام آن، معتقد است این کار انسان را از اعتدال خارج می‌کند.^۳

شاطبی از جمله کسانی است که در نقد صوفیه منصفانه و با احتیاط برخورد می‌کند. با این همه وی سماع و رقص صوفیان را به عنوان حرکتی مذموم و غیرمشروع برمی‌شمارد.^۴

حساسیت مخالفان آن‌گاه بیشتر می‌شود که ملاحظه می‌کنند برخی از صوفیان سماع را همواره با رقص و کف زدن و جامه دریدن و گاهی طعنه بر یکدیگر انجام می‌دهند.^۵ ویژه آن‌که برخی از آنها نظیر مولوی به اندازه‌ای شیفته این روش بوده‌اند که به جای اقامه نماز و مجلس و عظم، به سوی چرخیدن و رقص

→

تصوّف و عرفان مکتب شیعی با تعالیم صوفیان اهل سنت متفاوت باشد و از طرف دیگر انگیزه‌ها و زمینه‌های مخالفت با آن را نیز نمی‌توان یکسان تلقی کرد.

۱. از جمله بنگرید: تلبیس ابلیس، ابن الجوزی، تحقیق السید الجُمیلی، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۹۸۷ م، صص ۳۰۶-۳۰۳؛ عارف و صوفی چه می‌گویند، جواد تهرانی، بنیاد بعثت، ۱۳۶۹، صص ۵۴-۴۷.

۲. مجموعه فتاوی، ج ۱۱، صص ۵۳۹-۵۳۲.

۳. تلبیس ابلیس، ص ۳۱۶.

۴. الاعتصام، ابراهیم اللخمی شاطبی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۹۹۷ م، ص ۱۷۵.

۵. بنگرید: عارف و صوفی چه می‌گویند، صص ۵۳-۴۷؛ حدیقه الشیعه، منسوب به مقدّس اردبیلی، ج ۲، تصحیح صادق حسن‌زاده، قم، ۱۴۲۵ ق، ص ۷۹۰؛ سماع در تصوّف، اسماعیل حاکمی، ص ۱۳۵. حافظ می‌گوید:

رقص بر شعر ترو ناله نی خوش باشد خاصه رقصی که در آن دست نگاری گیرند

و سماع روی آورده و در عوض ورد و ذکر، شیفته ترانه دلنواز رباب می شوند. براساس یک گزارش، وی هنگام شنیدن صدای دلنواز سماع با اینکه قبلاً سخت به نماز و روزه مشغول بوده، سماع بارگی را جایگزین آن می کند.^۱ و چنین کاری را جان دین انگاشته و می گویند:

پیر و برنا سماع باره شدند	بر براق و لاسواره شدند
ورد ایشان شده است بیت و غزل	غیر از این نیستشان صلوات و عمل
عاشقی شد طریق و مذهبشان	غیر عشق است پیششان هذیان
کفر و اسلام نیست در رهشان	شمس تبریز شد شهشان ^۲

الف: دیدگاه فقیهان درباره سماع و موسیقی

اگرچه حکم کلی غنا از دیرباز نزد فقیهان، به ویژه فقهای شیعه، حرام بوده اما معنا و مصداق شرعی روشنی از بیانات آنها به دست نمی آید و لذا می گویند تشخیص آن به عرف واگذار شده است.^۳ وجود روایت های مختلف و گاهی متضاد درباره غنا و اختلاف و تنوع مصداق آن در زبان پیامبر (ص) و اهل بیت موجب شده که این موضوع هنوز مجمل و مبهم و چه بسا از معضلات اجتماعی باقی بماند. به تعبیر شهید مطهری این موضوع ضرب المثلی برای موضوعاتی که حدودش مفهوم و مشخص نیست شده و فقها هرگاه برای اجمال نص، مثالی

۱. بنگرید: رساله در تحقیق احوال و زندگی مولانا جلال الدین، بدیع الزمان فروزانفر، ص ۶۴.

۲. ولدنامه، بهاولد، تصحیح جلال الدین همایی، ص ۶۱.

۳. با توجه به پاسخها و فتاوی فقهای معاصر شیعه، در این باره معلوم می شود که غالب سؤال کنندگان در پی یافتن مصداق و روشن شدن حدود و مثال های آن هستند اما آنان در پاسخ غالباً به این اکتفا می کنند که مثلاً اگر صوت مرجع یا طرب انگیز و یا مناسب مجالس لهو و یا همراه آلات و ابزار لهوی و یا با برخی از قیود دیگر همراه باشد حرام است و تشخیص آن را به عرف وامی گذارند طبیعی است که این پاسخها نتواند پرسشگران را از سردرگمی نجات دهد و حکایت این سردرگمی در میان بسیاری از مردم همچنان باقیست (بنگرید: غنا و موسیقی، رضا مختاری و محسن صادقی، ج ۳، انتشارات دفتر تبلیغات، ص ۲۰۱۰-۱۹۹۳).

می آورند به این نمونه اشاره می کنند.^۱

به هر جهت فقیهان شیعه در حکم غنا اشکالی نمی بینند بلکه آنچه مورد اختلاف آنان است معنای آن است و اساساً بسیاری از آنها متعروض معنای آن نشده و باب مستقلى برای آن نیاورده اند. آنان حتی حکم آن را به طور مستقل بیان نکرده بلکه در ضمن حرمت مزد زنان خواننده بدان پرداخته اند.^۲ آنچه که در روشن ساختن مفهوم غنا، مشهور بین فقها می باشد این است که غنا عبارت است از صوتی که همراه چهچه طرب انگیز باشد و یا برخی نیز بدان افزوده اند که «چیزی که در عرف غنا باشد».^۳ مرحوم آیت الله خوئی و شیخ انصاری قیودی چون باطل، لهوی، مشابهت با الحان اهل فسق و فجور را نیز در تعریف غنا آورده اند.^۴ به طور کلی می توان گفت فقهای امامیه غنا را حرام و مرتکب آن را فاسق می دانند و برای حرمت غنا و کسب با آن ادله ای از قرآن و روایات می آورند.^۵ ملا احمد نراقی مدعی اجماع فقهای شیعه بر حرمت آن است.^۶ صاحب جواهر می گوید: ممکن است ادعا شود که حرمت آن از ضروریات مذهب است.^۷ علامه فضل الله معتقد است که ملاک حرمت و حلیت، مضمون کلام مغنی است نه اسلوب تلفظ آن، بدین معنا که اگر کلامی حتی به صورت عادی بیان شود اما شهوت انگیز باشد و باعث ضعف روحی گردد حرام است. حاصل دیدگاه وی

۱. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱، تهران، صدرا، ۱۳۷۴، ص ۷۳.

۲. موسیقی و غنا در آئینه فقه، محمدرضا جباران، ص ۲۰.

۳. مجمع الفائدة والبرهان، محقق اردبیلی، ج ۱۲، ص ۳۳۷؛ مفتاح الکرامه، ج ۴، صص ۵۲-۵۰. جهت بررسی جامع و تفصیلی اختلاف فقهای شیعه و اهل سنت بنگرید: غنا، موسیقی.

۴. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۱۱.

۵. بنگرید: موسیقی و غنا در آئینه فقه، صص ۹۵-۲۵؛ مکاسب محرمة، شیخ انصاری، صص ۴۰-۳۶.

۶. مستند الشیعه، ج ۲، ص ۳۴۰.

۷. جواهر، ج ۲۲، ص ۴۴.

در حکم موسیقی و غنا آن است که: «المحرم من الموسيقى ما كان اللهو فيها مثيراً للشهوات والغرائز من الناحية نوعيه اما المحرم من الغنا فهو ما كان مشتملاً على الكلام الباطل الذي يؤدي الى الضلال الفكري الروحي والاخلاقي مع كون اللحن متناسباً مع احواء الاثاره غير الاخلاقيه بحيث يكون من الحان اهل الفسوق».^۱

استاد همایی بعد از اشاره به دیدگاه‌های مختلف و احیاناً متضاد فقهای اهل سنت و شیعه و اشاره به تلاش دانشمندان و علمای فقیه مشرب صوفیه برای نزدیک ساختن دیدگاه تصوف و تشریح می‌نویسد: «و بالجمله منشاء اختلاف عقاید فقهای شیعه و سنی درباره غنا بیشتر از این جهت ناشی است که اخبار و روایات در این موضوع کاملاً مختلف و متعارض است و از هر دو طرف منع و رخصت اخبار متعارض داریم». وی در ادامه نتیجه می‌گیرد غنا به هر معنا و مقوله‌ای "فعل، کیف و صدا و صوت" که باشد موضوع حکم شرعی نیست بلکه تابع متعلقات و مقترنات و اغراض و احوال است و آیه‌ای نیز به حرمت آن نداریم. تلاش وی بر آن است که دیدگاه صوفیه را به فقها نزدیک کند. وی می‌گوید: «دانشمندان صوفیه جهات شرعی آن را از نظر دور نداشته‌اند و با رعایت جنبه شرعی می‌گویند: سماع و غنا در جایی که مقترن به ملامه و مناهی و ملازم با مفسده شرعی باشد حرام است. و مدار حکم تحریم غنا را جنبه‌های لغو و باطل و لهوی بودن آن می‌دانند».^۲

به هر تقدیر در بسیاری از اخبار و فتاوی فقهای شیعه به قیودی که موجب

۱. فقه الشریعه، علامه محمدحسین فضل‌الله، صص ۱۶۴-۱۶۳. یعنی آن موسیقی‌ای حرام است که لهو در آن نوعاً برانگیزاننده غرایز و شهوات باشد. اما غنای حرام آن است که مشتمل بر سخن بیهوده‌ای که موجب گمراهی روحی و فکری و اخلاقی است، باشد و لحن به کار رفته در آن دارای آثار غیراخلاقی و به گونه صداهای اهل فسق باشد.

۲. مصباح الهدایه، مقدمه مرحوم همایی، صص ۱۸۶-۱۷۹.

حرمت می‌شود اشاره شده است و کلام شیخ انصاری، ناظر به فلسفه و اسباب تحریم است آنجا که می‌گوید: «فالمحصل من الأدله المتقدمه حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو فكل صوت يكون لهواً بكيفيته و معدوداً من الحان اهل الفسوق والمعاصی فهو حرام و ان فرض انه ليس بغناء و كل ما لا تعد لهواً فليس بحرام و ان فرض صدق الغنا عليه فرضاً غير محقق لعدم الدليل على حرمة الغنا الا من حيث كونه باطلاً و لهواً و لغواً و زوراً»^۱.

ملاحظه می‌کنید شیخ در اینجا لهوی و باطل بودن و وجود صداهاى اهل فسق و معصیت را به عنوان علت تحریم و دایر مدار حکم قرار داده است. حتی کسانی که مدعی اجماع بر حرمت شده و آن را مطلقاً حرام می‌دانند با اجرای برخی از قواعد اصلی از موارد مشکوک اجتناب کرده و در حکم به حرمت آن همراهی قیود مورد ذکر را شرط می‌دانند.

حکم این موضوع بین فقهای مذاهب اربعه اهل سنت نیز مختلف است. آنان نیز همانند فقهای شیعه برای حرمت آن قیود و شرایطی آورده‌اند. برخی آن را حرام و برخی حلال و برخی مکروه می‌دانند.

ابن حجر هیثمی در کف الزعاع اقوال مختلفی در این باره جمع آوری کرده و آن را در یازده قول سامان داده است. از جمله دیدگاه‌هایی که وی اشاره می‌کند عبارتند از:

۱- حرام: نظر ائمه اربعه و بسیاری از فقها است.

۲- مکروه: نظر ظاهرتر و روشن تر ائمه اربعه و برخی از فقهای مذاهب

۱. مکاسب محرمة، ص ۳۷. یعنی حاصل آنچه که از ادله قبلی به دست می‌آید حرام بودن صدای مرجع به شیوه لهوی است. بنابراین هر صدایی که ویژگی لهوی داشته باشد و از الحان اهل فسق و گناه به حساب آید، اگرچه غنا شمرده نشود، حرام است. و هر آنچه که در شمار امور لهوی نباشد حرام نخواهد بود هر چند که بر فرض غیرمحقق غنا بر او صدق کند چرا که دلیلی بر حرمت غنا نیست مگر به خاطر بر خورداری آن از بیهودگی و لغو و لهو و دروغ بودن آن.

۳- مباح: برخی دیگر از فقیهان و صوفیان

۴- تفصیل بین غنای زن برای مرد و مرد برای مرد و یا زن برای زن. در این بررسی نیز اختلاف بیشتر اقوال در حکم حرمت و جواز مربوط به شرایط و قیودی است که مصادیق و معنای غنا و موسیقی را تغییر می‌دهد.^۱ یکی از مجتهدان معاصر شیعی خلاصه دیدگاه‌های فقهای شیعه و سنی را این‌گونه بیان می‌کند:

۱- حرام است فی نفسه حتی بدون اقتران به معاصی و امور حرام. دیدگاه اکثر فقهای شیعه و ابوحنیفه و مالک و حنبل این است.
 ۲- حلال فی نفسه مگر اینکه مقرون به امور حرام و لهو و فسق باشد که دیدگاه شیخ انصاری و محقق سبزواری و فیض و کاشف الغطاء و شیخ شلتوت و غزالی و برخی دیگر است.

۳- مکروه: نویسنده معتقد است آن غنایی که حرام است همان موسیقی متداول بین اهل فسق و فجور و آن آوازهایی که کار اهل فسق و فجور و همراه امور لهوی و کلمات زشت و مهیج است می‌باشد. این نکته را نیز متذکر می‌شود که برخی از متشرعان و فقهای اهل سنت آن را واجب و شفاعبخش دانسته و سکوت هنگام اجرای آن را همانند تلاوت قرآن واجب می‌دانند.^۲

ب: سماع از دیدگاه مشایخ صوفیه

بزرگان تصوف درباره سماع سخنان زیادی دارند^۳ و می‌توان گفت بیشتر

۱. جهت بررسی تفصیلی دیدگاه فقهای اهل سنت بنگرید: کف الرعاع، صص ۶۵-۵۹؛ الفقه الاسلامی و ادلته، وهبه زحیلی، ج ۳، ص ۵۷۳ به بعد. الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۲، صص ۴۴-۴۲. بیشتر این دیدگاه را در جلد سوم کتاب غنا، موسیقی مورد اشاره می‌توان دید.

۲. کیهان اندیشه، شماره ۶۸، مقاله آیت الله ابراهیم جناتی، صص ۱۴۵-۱۳۵.

۳. اگرچه به روشنی معلوم نیست موضوع سماع از چه زمانی در تصوف باب شد اما در آثار

مباحث آنان دربارهٔ حدود و شرایط و آداب آن است.^۱ آنان گرایش و علاقه به سماع و موسیقی را در فطرت انسانی جستجو کرده و می‌گویند: اگر کسی اظهار بی‌علاقگی بدان کند، یا فاقد حس و گرایش فطری است و یا نفاق می‌کند.^۲ صوفیان، به‌ویژه کسانی که زهد و تشریح شاخصه تعالیم آنها بوده و به تعالیم تصوف فقیهانه نیز نظر داشته‌اند، به این موضوع به‌خوبی پرداخته‌اند. با این همه آنان در ذکر آداب و شرایط آن دقت بیشتری داشته‌اند. بزرگان این راه و رسم به خوبی امکان انحراف در این راه را گوشزد کرده‌اند. آنان در دستورات خود در باب دقت در حالات، اهداف و پیامدهای این آیین، چیزی را فروگذار نکرده‌اند. صوفیان در برخورد با این موضوع، علاوه بر پرهیز دادن پیروان خود از مشکلات این رسم به تبیین حدود و تقسیم انواع و اقسام آن نیز پرداخته‌اند. در اینجا جهت روشن شدن دیدگاه بزرگان تصوف به ذکر پاره‌ای از دیدگاه‌ها و سخنان آنان می‌پردازیم:

جنید بغدادی از نخستین مشایخ تصوف برای آن سه شرط زمان، مکان و اخوان قائل است. خود وی وقتی این شرایط از بین رفت و هم دل و هم زبانی در میان قوم خود ندید، سماع را ترک کرد و هنگامی که مورد اعتراض واقع شد که: «تو سماع می‌شنیدی، چرا ترک کردی؟ فرمود که با که شنوم؟ گفتند: به نفس خود

→

نخستین متصوفه نظیر اللمع و کشف المحجوب و آثار سلمی بحث سماع و حدود، شرایط و ویژگی آن آمده است از جمله مباحث گسترده سماع را می‌توان در رساله قشیری، عوارف المعارف، احیاء علوم الدین، کیمیای سعادت، مصباح الهدایه و اوراد الاحباب دید.

۱. دیدگاه بیشتر مشایخ تصوف راجع به این موضوع، در کتاب اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن بیان شده است.

۲. سعدی می‌گوید:

اشتر به شعر عرب در حالتست و طرب گر ذوق نیست ترا کج طبع جانوری

تنها بشنو. فرمود که از که شنوم.»^۱

تأکید وی بر حال و فضای شنوندگان سماع به حدی است که وقتی در مجلس سماع بود و سماع در نمی‌گرفت فرمود: «بنگرید که هیچ عامی در میان ما هست؟ بجستند، نیافتند. شیخ فرمود که "بهتر طلب کنید" چون طلب کردند، کفش عامی با کفش صوفی بدل شده بود، سماع از آن در نمی‌گرفت.»^۲ آنان از جهت اینکه این موضوع همواره موجب طعن و ردّ مخالفانشان بوده، توجه بیشتری بدان کرده^۳ و در تفکیک سماع حرام که همراه هوئی و شهوت و بدعت و سماع حلال که به عنوان غذای روحانی و ویژه اهلش است، بحث‌های زیادی کرده‌اند. از دیدگاه آنان بین مبتدیان که با این کار چه بسا دچار فتنه و آلودگی می‌شوند، و صدیقان که موجب فزونی احوال عارفانه آنها می‌شود و عارفانی که اهل استقامت و پایداری‌اند تفاوت زیادی است.^۴ ابوطالب مکی ضمن اشاره به اختلاف صوفیه درباره سماع و تقسیم آن به حرمت، حلّیت و مشتبه بر حسب اغراض مسلمان و به حسب موارد آن بر آن است که افرادی می‌توانند بدان نزدیک شوند که اهل علم و استقامت باشند. همو بر آن است که اگر در شنیدن آن، آثار نفسانی و بهره‌دنیایی لحاظ شود حرام است.^۵

صاحب کتاب شرح تعریف نیز معتقد است اگر چه سماع برترین نعمت‌هاست

۱. اوراد الاحباب، ابوالمفاخر یحیی باخزری، تهران، فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۸، ص ۱۹۱.

۲. اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن، نجیب مایل هروی، ص ۲۳۲.

۳. از جمله غزالی در احیاء علوم الدّین و کیمیای سعادت و سراج و سهروردی و باخزری در آثارشان صفحات زیادی را به این موضوع اختصاص داده‌اند.

۴. اللّمع فی التّصوّف، ابونصر عبدالله بن علی سراج الطوسی، دارالکتاب مصر الحدیث، ۱۹۶۰، ص ۲۶۷.

۵. قوت القلوب، ابوطالب مکی، ج ۲، ص ۶۱.

اما اگر در اشعار و الفاظ سماع سخنان لهُو و معصیت باشد جایز نیست.^۱ همو در جای دیگری با ذکر شرط عدم گناه در سماع می‌گوید: «... اما چون سماع لهُو و طرب باشد آن خود حرام است و معصیت و هر که حرام و معصیت استعمال کند فاسق است و هر که حلال دارد کافر است... هر که را در سر حالی نیست با حق که بر آن حال سماع کند سماع کردن بر او حرام است و سماع آن کسانی که حال باطن ندارند نفسانی بود.»^۲

از میان صوفیان غزالی سخنان جامع‌تری در بررسی حکم و اقسام سماع دارد. وی که فقیهانه به این موضوع نگاه کرده، ضمن مباح دانستن و آوردن ادله نقلی جواز آن، شرایطی برای آن می‌آورد که تا حدود زیادی به اقوال دیگر فقها نزدیک می‌شود. از جمله شرایط حرمت سماع آن است که:

۱- شنیدن آن از زن یا کودکی که موجب شهوت شود.

۲- همراهی سماع با برخی از آلات و اسباب لهُو و مورد استفاده و استعمال شراب‌خواران.

۳- وجود سخنان زشت، هجو، طعن و سخنان شهوت‌انگیز.

۴- جوان بودن شنونده به گونه‌ای که با شنیدن آن شهوت بر وی غلبه کند.^۳ وی معتقد است آنچه که موجب حرمت سماع می‌شود همان ضرر و فساد ناشی از آن است و نه خوشی از آن، چرا که خوشی در شنیدن آواز مرغان و دیدن مناظر زیبای طبیعی نیز موجود است. سهروردی نیز اگرچه در نهایت، پرداختن به سماع را از ساحت مشایخ عرفان به دور می‌داند، اما وی نیز همانند غزالی برای

۱. شرح تعرف لمذهب التصوف، اسماعیل بن محمد مستملی بخاری، تصحیح محمد روشن، ج ۳، ص ۹۱ به بعد.

۲. بنگرید: همان، ص ۱۹۶ به بعد.

۳. کیمیای سعادت، ج ۱، صص ۸-۴۸۱.

آن شرایطی قائل می‌شود.^۱

شیخ احمد جام در نفی سوء استفاده از چنین روشی می‌گوید: «... اما آن قومی که شب و روز نه بنشینند و در هیچ طاعت و عبادت نباشند مگر سماع و بسیار وقت باشد که نماز بر سر آن در کنند و نشست و خاست خویش همه در سرود گفتن و دف زدن و نای زدن فرا سر آرند این را هیچ کس از ارباب طریقت مسلم نداشته است.» وی ضمن اشاره به بدعت‌های این قبیل صوفیان به بزرگترین آفت تصوّف این‌گونه اشاره می‌کند که: «این راه درویشان را قومی ناجوانمردان خراب کرده‌اند به هر جا که از این کاهلی بی‌دیانتی، ناجوانمردی، زندیقی، اباحتی و منافق طبعی بود در این راه آمدند... و خود را در میان این قوم افکندند که از ایشانیم».^۲

در مصباح الهدایه آمده که سماع از مستحسّنات صوفیه است که مورد انکار علما ظاهر واقع شده است. وی وجه انکار آن را بدین جهت که بدعت و بدون سابقه در عهد پیامبر (ص) و صحابه می‌باشد بیان می‌کند و ضمن دفاع از چنین بدعتی و یادآوری فواید آن می‌گوید: «انصاف آن است که در این زمان سماع بر وجهی که عادت اهل روزگار و متصوّفه رسمی است، عین و بال و محلّ انکار است چه بیشتر جمعیت‌ها که در این وقت مشاهده می‌رود بنای آن بر دواعی نفسانی و خطوط طبیعی است نه بر قاعده صدق و اخلاص و طلب مزید حال که در اصل بر آن اساس بوده است... طایفه‌ای را میل به رقص و لهو و طرب و عشرت و بعضی را رغبت به مشاهده منکرات... و این جمله، محض وبال و عین ضلالت است.»^۳ بیشتر تأکید او در شرایط سماع پرهیز دادن از محرّمات و منکرات سماع است.

۱. همان، ص ۴۷۵.

۲. مفتاح النجات، احمد جام، سمت، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۹۱ به بعد.

۳. مصباح الهدایه، صص ۱۹۸-۱۷۹.

بیشترین توضیحات درباره اقسام حلال و حرام و مشتبه سماع و آداب و ویژگی‌های آن از زبان مشایخ را باخرزی در اوراد الاحباب آورده و می‌گوید:

از ذوالنون نقل است که هرکس سماع را برای لذت بشنود زندیق است و برخی دیگر گویند: لهو و لعب در سماع جایز نیست و بر آن است که هرکس در سماع لهو و لعبی را داخل کند دلیل نقصان محبت و فقدان محبت وی است و آن کس که آن را به صوت و نغمه همراه کند و بدان دل خوش باشد چنین کاری موجب محنت و نقتم روزگار او می‌گردد.^۱ و نیز درباره ابیات و اشعاری که ضعیفان در غنا می‌سرایند آورده است: «قسم اول آن است که در او تشبیه و تشبیب و صفات زنان است و ذکر عشق و مغالزه ایشان و هوا و شوق و شهوت و لعب ایشان... آن سماع حرام است و قسم دوم ابیات و اشعاری باشد که در وی ذکر خدای تعالی و معانی که بر صفات او دلیل گردد و قلوب را به او مشوق کند و وجد مؤمن صادق را برانگیزد... حلال باشد.»^۲

وی بعد از ارائه احادیث و اخباری مبنی بر جواز سماع از عارفان واقعی نتیجه‌گیری می‌کند که اختلافی که در معانی و احکام پدید آمده به سبب اختلاف احوال اصحاب و جهات و کیفیات آن معانی آن است، و تفاوتی که در اشیاء به ظهور می‌آید از جهت تفاوت معانی و مراتب دانندگان آن اشیاء است. سماع، طریق بعضی از محبتان این حضرت است و حال مشتاقان است. هرکس که مجملاً سماع را انکار کند و بی آنکه مفصل بیان کند نفس سماع را حرام گوید، هفتاد صدیق را منکر شده باشد و چندین صاحب ولایت با کرامت را به فساد عمل نسبت کرده است، نعوذ بالله من ذالک... وی از سوءاستفاده کنندگان این روش و

۱. اوراد الاحباب، صص ۱۹۰-۱۸۲.

۲. همان، ص ۱۸۸.

انواع سماع متعارف زمان خودش می‌نالد و می‌گوید: اما سماع این قوم روزگار ما اسمی است بی‌معنی، و کالبدی بی‌روح، و رسمی است بی‌حقیقت. نی صورت سماع صدیقان دارد و نی معنی پاکان. مگر عزیزانی که آداب و شرایط او را محافظت نمایند، از آن معانی بویی یابند.

از دیدگاه مولوی که دیوان و سخنان او سرشار از اصطلاحات مربوط به سماع و آلات موسیقی است، نیز شرط حلیت سماع در آن است که نفس نجسند و ماسوی الله در آن وقت در نظر ایشان نمی‌آید پس بر چنین قوم سماع مباح باشد.^۱ این آموزه گرچه، با شدت و ضعف، مورد تأیید و ترویج بسیاری از صوفیان بوده اما افرادی نظیر مولوی و ابوسعید ابوالخیر و به‌ویژه احمد غزالی از استوانه‌های چنین راه و رسمی هستند.^۲

ج- نتیجه‌گیری

با مقایسه شرایط، ویژگی‌ها و آدابی که هر یک از طرفین، برای حرمت غنا و سماع آورده‌اند، نزدیک دانستن دیدگاه آنان غیرموجه و ناممکن نیست. این در صورتی است که حتی از کوشش آن دسته از محدثان و فقیهانی که عارف مسلک و یاکسانی از صوفیه که فقیه مشرب بوده‌اند صرف‌نظر کنیم.^۳ می‌توان

۱. نقد صوفی، محمدکاظم یوسف پور، ص ۲۸۹.

۲. وی معتقد است: «سر سماع در مراتب مشتمل است بر حقایق ارکان پنجگانه نماز و حج و شهادتین که از مراتب ظاهر است و روزه و زکات که از مراتب باطن است و گاهی انسان در سماع کمالاتی را کسب می‌کند که از عبارت‌های بسیار حاصل نمی‌شود» (سلطان طریقت، ص ۲۵۵، به نقل از کتاب بوارق الالماع، ص ۱۶۴).

۳. از جمله صوفیان صاحب اثر که تلاش دارند به نحوی فقیهانه با این موضوع برخورد کنند و شرایط و مصادیق غنای حرام فقیهان را به نحوی بازگو کنند عبارتند از: قوت القلب ابوطاب مکی؛ عوارف المعارف سهروردی؛ احیاء العلوم غزالی و کیمیای سعادت. همچنین بنگرید در شرایطی که اللّمع و رساله قشریه بدان پرداخته‌اند. نمونه تلاش برخی از فقیهان عارف مسلک را نیز می‌توان در دیدگاه فیض کاشانی و محقق سبزواری جستجو کرد.

مدّعی شد شرایط و قیودی را که فقیهان برای تحقّق مفهوم غنا و تعیین مصداق عرفی آن آورده‌اند عملاً مورد توجه صوفیه نیز بوده است. از طرفی اهداف، ویژگی‌ها و آدابی را که صوفیه نیز برای حرمت و حلّیت (و حتی وجوب سماع) بیان کرده‌اند، مورد مخالفت فقیهان واقع نشده است. البته این در صورتی است که بین رفتار برخی از پیروان تصوّف، کسانی که تصوّف را چیزی جز چرخ زدن و دلق بستن نمی‌دانند، با دیدگاه و هدف استوانه‌های اصلی تصوّف، که هدف سماع را تصفیه روح و شادی معنوی و مشاهده حق می‌دانند و نه لذّت مادی و ارضای شهوات،^۱ تفاوت قائل شویم. به علاوه متوجه باشیم که به شیوه اهل فسق و فجور، برخی از ابزار لهو و لعب و ملاحی را در سماع به کار نگرفته، مواظب خطرهای شیطانی و انگیزه‌های نفسانی و فسق و گمراهی دل باشیم.^۲

برخی در مقایسه ماهیت و ویژگی‌های غنا و سماع از دیدگاه صوفیه و فقها ضمن تأیید احکام ظاهری شریعت به تبیین و توجیه نظر عرفا پرداخته و می‌گویند: «گرچه نحوه بیان و وصول به حق در تصوّف متفاوت است، می‌توان آن را در سه مرحله اساسی خلاصه کرد. مرحله اول قبض است که در آن باید جنبه‌ای خاص از نفس انسان بمیرد؛ این مرحله با زهد و ریاضت و تجلّی اسماء عدل و

۱. تفاوت این دو هدف را ملاحظه کنید در اللمع، صص ۶۶۷-۳۰۰.
 ۲. برای نمونه بنگرید: کشف المحجوب، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی الهجویری الغزنوی، تصحیح ژوکوفسکی با مقدمه قاسم انصاری، صص ۵۴۶-۵۰۸. در آنجا علاوه بر تقسیم انواع سماع از جهت شنونده و خواننده و ذکر مراتب و درجات آنها می‌گوید که چه بسا سماع برای فردی حلال و سعادت‌آور باشد و برای فرد دیگری حرام و شقاوت‌آور و معتقد است که سماع به خودی خود حرام نیست. وی ضمن گوشزد کردن خطرات آن برای مبتدیان از قول ابوطالب مکی نقل می‌کند که سماع زمانی مباح است که در آن ادوات ملاحی نبوده و در دل فسقی ایجاد نکنند. همو درباره سوءاستفاده از سماع عارفان چنین نقل می‌کند که برخی از عارفان آرزو می‌کردند ای کاش ما از این سماع نجات پیدا می‌کردیم. همچنین بنگرید: لب و لباب مثنوی، ص ۲۴۳.

جلال خدا توأم است. مرحله دوم بسط است که در آن وجهی از نفس انسان انبساط می‌یابد و وجود انسان از حدود خود گذشته، همه عالم را در برمی‌گیرد. انسان در این مرحله می‌تواند با سعدی هم سخن شود که: به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست. این مرحله با وجد و سرور توأم است و تجلی صفات جمال و رحمت الهی است. مرحله سوم وصال به حق از طریق نیل به مقام فنا و بقاست. در این مرحله عارف از تمام احوال و مقامات دیگر گذشته و به مشاهده چهره حق نائل می‌آید و (به قول هاتف) درک می‌کند به عیان که:

که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا اله الا هو
 موسیقی با دو مرحله دوم و سوم سروکار دارد، نه با مرحله اول. به همین علت اسلام در مرحله شریعت گوش دادن به موسیقی را مگر در موارد خاصی که مذکور افتاد، و البته شامل تلاوت آیات قرآن که متعالی‌ترین و خالص‌ترین نعمات موسیقی است می‌شود، جایز نمی‌شمارد، زیرا احکام شریعت با اوامر و نواهی دینی و عدل الهی مرتبط است، و در بعضی طرق چون مولویه و چشتیه اهمیت فراوانی داشته و دارد.^۱

صوفیان نیز حکم آن غنایی که مربوط به اوامر ظاهری شریعت است همانند فقیهان حرام می‌دانند و سماع در مرحله طریقت، که مربوط به فهم باطنی شریعت و ارائه آن نیز وظیفه صوفیه و معلّمان طریقت است، اگرچه حکمی دیگر دارد با این حال آن سماع و غنایی نیست که مورد حکم علمای ظاهری باشد و صوفیان ضمن پذیرش اخبار منع و حرمت غنا، آن را مربوط به مواردی از غنا و سماع می‌دانند که البته خود در نقد آن پیش قدم بوده‌اند.

برخی نیز اساساً دیدگاه عارفان را مخالف آموزه‌های ظاهری شرع دانسته و

۱. هنر و معنویت اسلامی، دکتر سید حسین نصر، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۶۵.

برآنند که عرفان و شریعت دو راه جدا و هر یک ویژگی‌های مخصوص به خود دارند. دکتر یثربی بعد از تبیین فلسفی سماع و موسیقی از نگاه عرفان نتیجه می‌گیرد که: «و اما حکم آن از نظر شرع، چنان که به تفصیل بحثی از نظر فقها درباره حکم سماع نقل کردیم، اگر دقت شود، خواهیم دید که سماع به معنی متداول و مصطلح صوفیه را، هیچ فقیهی، جز فقهای عارف مسلکی همانند غزالی از اهل سنت و فیض از شیعه نمی‌توانند جایز و مباح بدانند آن هم با صدها قید و شرط، که اجتماع همه آنها قیود و شرایط، به خصوص در محافل و مجالس عمومی اگر هم محال نبوده باشد، بسیار دشوار و مشکل است اما آنچه مسلم است نباید این نکته را از یاد بریم که عرفان ممیّزات و مشخصات خود را دارد... نه با رقص عارفی و اعتقادش به جواز و حتی لزوم سماع و غنا، لازم آید که پیامبر اسلام (ص) و صحابه و تابعین و ائمه اطهار (ع) دست به چنین کاری زده باشند، و نه با استماع اینکه انبیا و امامان، و صحابه و فقها مطلق رقص و سماع را منع کرده‌اند باید انتظار داشته باشیم که عرفا هم قاطعاً آن را ممنوع و مطرود بدانند خلاصه شریعت شریعت است و عرفان هم، عرفان. بنابراین یک فقیه متعصب و پای‌بند به متون و مبانی دینی مورد اعتقاد خود، حق دارد، که عرفان و مسائل و موضوعات مربوط به آن، از جمله سماع و غنا را، حرام و ممنوع اعلام کند. چنان‌که از علمای شیعه تنها مرحوم فیض و سبزواری را جزء کسانی می‌شمارند که به حرمت ذاتی سماع و الحان رأی نداده‌اند، و جالب است که همین فیض در اثر بزرگ و معروفش المحجّة البیضاء بحث سماع و وجد را حذف کرده و می‌گوید که: «سماع و وجد در مذهب اهل بیت (ص) وجود ندارد و یک عارف نیز حق دارد در مواقع لازم به سماع پردازد و طرد و تحریم فقها و زهاد را مربوط به

آگاهی محدود و قشری و ظاهری خودشان بدانند.»^۱

تحلیل وی اگرچه صورت مسأله را پاک می‌کند و ما را از مقایسه و عرضه مبانی و تعالیم تصوّف به شریعت بی‌نیاز می‌کند اما نه با واقعیت منطبق است و نه مورد پذیرش مشایخ بزرگ عرفان و تصوّف. فراموش نکنیم که آنان برای اثبات مبانی و رفتارهای خود نه از استناد به اخبار و آیات فروگذاری می‌کنند و نه خود و طریقت خود را تافته جدا بافته از مسلمانان و فرهنگ اسلامی می‌دانند. درست است که صوفیان آموزه‌ها و مستنبطات طریقتی خود را بدعت نیکو تلقی کرده که ریشه در تعالیم اسلامی دارد،^۲ با این همه قدرت فهم و درک خود را از باطن و آموزه‌های دینی به گونه‌ای دیگر و جدا از فهم فقیهان دانسته و می‌گویند: «از شافعی نپرسید امثال این مسایل».

موارد اختلاف دیدگاه‌های متشرعان با صوفیان درباره این موضوع

با ملاحظه آنچه گذشت دانسته شد که صوفیان با ارائه ویزگی‌هایی برای حلّیت و اسباب و شرایطی برای حرمت سماع و غنا، دیدگاه خود را به فقها نزدیک کرده و سماع صوفیانه را شرعی جلوه داده‌اند، با این همه و با توجه به انگیزه و زاویه دید، هر یک از طرفین نسبت به این موضوع، دارای اختلافاتی نیز می‌باشند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱- فقها در پی این هستند که حکم فقهی جنبه‌های ظاهر غنا و موسیقی را با

۱. فلسفه عرفان، سید یحیی یثربی، صص ۲۹۸-۲۹۷. البتّه وی نتیجه می‌گیرد که با ملاحظه ویزگی‌های سماع عرفان تفاوت چندانی بین دیدگاه عرفا و متشرّعه نیست و آنچه که بیشتر مسأله را به صورت غیراسلامی و احیاناً غیرمعقول و غیرانسانی در می‌آورد سوءاستفاده‌های است که به دلیل اغراض و امراض از این موضوع شده است.

۲. بنگرید: مصباح الهدایه، صص ۱۴۷-۱۴۶؛ اللّمع، ص ۱۴۷. بررسی موضوع سماع و عرضه آن به قرآن و احادیث توسط صوفیان بنگرید: عوارف المعارف، شهاب الدّین السهروردی، به اهتمام قاسم انصاری، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، باب ۲۵.

استفاده از ادله نقلی بیان کنند اما صوفیان به آثار و جنبه‌ها و شرایط باطنی و معنوی آن می‌پردازند.^۱ اینکه فقیهان بحث از مقوله صوت بودن یا کلام بودن غنا و مصادیق خارجی آن می‌کنند با توجه به وظایفی است که آنان در حیطه فقهی و ظاهری دارند. آنان توجهی به انگیزه‌ها و تأثیر آن بر افراد نداشته و چنین مهمی را وظیفه خود نمی‌دانند.^۲ اما صوفیان به جای پرداختن به صوت و صدا و ویژگی‌های ظاهری عمدتاً به شنونده و اهداف و حالات او توجه دارند.

۲- صوفیه سماع و غنا را به هر آواز خوشی که موجب نشاط دل و برانگیختن درون باشد تعمیم می‌دهند اما علمای ظاهر آن را از مقوله فعل انسانی می‌دانند.
۳- ملاک تأثیر غنا و اسباب حرمت آن نزد فقها نوعی است اما نزد صوفیه شخصی است.

۴- هر دو طرف به آیات قرآنی و اخبار و احادیث استناد می‌کنند، یکی در جهت حرمت غنا و مفسد آن و دیگری برای اثبات حلیت غنا و تأثیرات روحی آن، به علاوه این که صوفیه گرایش به غنا را در فطرت انسان‌ها جستجو می‌کنند. امری که فقیهان بحث از آن را در شأن و وظیفه و در حیطه کاری خود نمی‌دانند.

۲- رقص

مجلس سماع صوفیان در مواردی همراه برخی از حرکات و رسوم خاص نظیر رقص و پاره کردن خرقة و احیاناً طعنه زدن به یکدیگر می‌باشد. این رفتار نیز همانند برخی از مستحسنان آنان، مورد نقد و رد و مناقشه‌هایی، به ویژه از

۱. به قول سعد الدین حمویه:

دل وقت سماع بسوی دلدار برود جان را به سرا پرده اسرار برود
این زمزمه مرکبی است مر روح تو را بردارد و خوش به عالم بار برود
۲. درباره بررسی جنبه‌های فقهی این موضوع بنگرید: جواهر الکلام، ج ۲۲، صص ۵۱-۴۴.

جانب محدثین و فقها واقع شده و آنان چنین حرکتی را به عنوان یکی دیگر از بدعت‌های زشت صوفیان تلقی می‌کنند.^۱ با گزارشی مختصر از دیدگاه‌های مختلف متشرعان و ارائه دیدگاه برخی از مشایخ عرفان می‌توان چنین نتیجه گرفت که این موضوع نمی‌تواند سوژه مناسبی برای زیر سؤال بردن تصوف و عرفان باشد. در اینجا به اختصار به این دو موضع اشاره می‌کنیم.

الف: دیدگاه فقیهان: برخی از فقیهان درباره غنا گفته‌اند که روایت صحیحی در حرمت آن یافت نشده^۲ و بسیاری از روایاتی که وارد شده نیز مقتید به قیود خاصی شده و به خودی خود دلالتی بر حرمت غنا ندارد.^۳ در مورد رقص نیز نمی‌توان به حدیثی که سند و دلالت آن روشن باشد دست یافت. مستند نقلی برخی از فقیهان تنها یک گزارش است که بنابر آن پیامبر از "زفن" که بنابر قولی به معنای رقص است نهی کرده است و از آن استفاده حرمت شده است^۴ به هر تقدیر در مورد رقص، برخلاف غنا و موسیقی، روایات چندانی نداریم و شاید بدین خاطر باشد که تعداد قابل توجهی از فقهای شیعه و سنی از طرح رقص به عنوان یک موضوع که شامل حکم فقهی باشد صرف نظر کرده‌اند. فقهای شیعه نیز که به طرح آن پرداخته‌اند در حکم آن اختلاف دارند. مثلاً شیخ انصاری رقص و دست زدن به تشنه را حرام می‌داند.^۵ صاحب مفتاح الکرامه احتیاط را در اجتناب می‌داند.^۶ صاحب جواهر نیز در حکم به حرمت تردید کرده و حتی کلامش ظهور در جواز

۱. افزون بر آثاری که در رد و انکار تصوف نوشته خود صوفیان نیز به این نقد و انتقادها اشاره کرده‌اند از جمله بنگرید: اسرار التوحید، ج ۱، صص ۶۹-۶۸؛ عوارف المعارف، صص ۹۴-۹۳.
۲. مجمع الفایده والبرهان، ج ۸، ص ۵۹.
۳. بررسی این روایات و جمع دلالتی آنها را بنگرید: موسیقی، غنا در آئینه فقه، صص ۴۳-۲۳.
۴. بنگرید: وسایل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۳۳؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۱۸.
۵. مکاسب، ص ۵۴.
۶. مفتاح الکرامه، ج ۴، ص ۵۱.

دارد.^۱

ب: رقص از نگاه صوفیان: مشایخ تصوف اولاً در رد یا تأیید اصل این رفتار اختلاف دارند. از طرف دیگر آن کسانی که آن را پسندیده و مجاز دانسته‌اند و حتی برای آن از سیره و سنت پیامبر (ص) و علی (ع) دلیل آورده‌اند،^۲ برای آن، شرایط و آدابی گذاشته‌اند.

هجویری می‌گوید: «بدان که اندر شریعت و طریقت مر رقص را هیچ اصلی نیست از آنچه آن لهُو بود به اتفاق همه عقلاً چون به وجد باشد و چون به هزل بود لغوی است و هیچ‌کس از مشایخ آن را نستوده است و اندر آن غلو نکرده... و در جمله پای بازی شرعاً و عقلاً زشت باشد از اجهل مردمان و محال بود که افضل مردمان آن کند».^۳ برخی دیگر سکون و وقار را برای عارف به‌ویژه در سماع ترجیح داده و معتقدند وجد بزرگان تصوف موجب حرکت و رقص آنها نخواهد شد.^۴ باخزری درباره جنید می‌نویسد: شیخ جنید - قدس الله روحه - که امام این طایفه و مقتدای شریعت و طریقت است، در سماع، وقار و تمکین و حسن هیأتی با نظام داشتی. گاهی سر را در پیش انداختی و گاهی آب دو چشم او روان و دوان بودی. او را گفتند که در سماع هیچ حرکتی نمی‌کنی! در جواب این آیت برخواند: «و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ».^۵

مولوی که خود از بهترین مدافعان رقص و سماع بوده گوید:

۱. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۵۱.
۲. کیمیای سعادت، ج ۲، صص ۴۹۰، ۴۷۵.
۳. کشف المحجوب، ص ۴۲۱.
۴. اوراد الاحباب، ص ۲۳۱.
۵. سوره نمل، آیه ۸۸: و کوه‌ها را بینی، پنداری که جامدند، حال آن‌که به سرعت ابر می‌روند.
۶. همان، ص ۱۹۱.

رقص آنجاکن که خود را بشکنی پنبه را از ریش شهوت برکنی^۱ به هر حال درباره رقص اگرچه صوفیه مورد نقد و ردهای شدیدی قرار گرفته‌اند و چه بسا برخی از حرکات آنها - هر چند از بزرگان تصوف - قابل دفاع نباشد اما این نکات را باید توجه کرد که: اولاً: از طرف فقها و محدثین دلیل قانع‌کننده‌ای در حرمت رقص اقامه نشده است. ثانیاً: تمامی صوفیان اعتقاد به چنین رفتاری را ندارند و این کار را نمی‌توان از اصول و آموزه‌های مشترک و اساسی صوفیان به حساب آورد به‌ویژه اینکه برخی از بزرگان آنها این رفتار را طرد می‌کنند. ثالثاً: هدف آن کسانی که قبول دارند و از آن دفاع می‌کنند شهوت‌انگیزی و پای‌کوبی نیست و نزد آنان، شرایط و آداب خاصی دارد که رعایت آن تا حدودی از شبهات علیه آنها می‌کاهد.

۳- جمال پرستی

نظر بازی، دیدن روی نیکان^۲ و یا صورت‌گرایی در میان صوفیان نیز از مواردی است که همواره مورد اعتراض متشرعان واقع شده است. این مشرب و رفتار اگرچه مورد مخالفت برخی از مشایخ عرفان و تصوف بوده^۳ اما برای

۱. مثنوی معنوی، جلال‌الدین مولوی، تصحیح نیکلسون، ۱۰۱/۳.
 ۲. عشق به افراد انسانی نزد صوفیه گاهی در عشق به اولیاء و گاهی در عشق به پیر و مرشد جلوه می‌کند و یکی از موارد آن عشق، نظر به زیبایی صوری و حتی انس با آنهاست که مورد قبول برخی از صوفیان بوده است. در اینجا مراد چنین مصداقی از عشق است که از آغاز شکل‌گیری رسمی تصوف در میان صوفیان نقل شده است (عبر العاشقین، مقدمه مصحح، صص ۵۷ - ۵۵).
 ۳. به عنوان نمونه بنگرید: نفحات الانس من حضرات القدس، عبدالرحمن بن احمد جامی، تصحیح مهدی توحیدی، انتشارات علمی، ۱۳۷۵، ص ۵۵۸؛ احوال و آثار اوحدالدین کرمانی، دکتر محمد وفایی، صص ۳۷۱-۳۶۹؛ نقد صوفی، صص ۲۰۸-۲۰۱. جامی این گرایش را بیشتر به عراقی و احمد غزالی و اوحدالدین و عین‌القضاة، روزبهان و ابوسعید ابوالخیر نسبت می‌دهد و بدین جهت است که

مخالفین تصوّف به ویژه فقیهان، موضوع مناسبی جهت برجسته کردن اتهام بدعت‌گری یا بی‌مبالاتی صوفیان شده است.

بیشتر کسانی که از نگاه شرعی به ردّ و انکار تعالیم صوفیان مسلمان برخاسته‌اند به این موضوع اشاره کرده‌اند.^۱ ابن تیمیه این رفتار را از زشت‌ترین کارهای صوفیه می‌داند. وی این توجیه صوفیان را که چنین کاری به خاطر نزدیکی به خدا و به عنوان عشق مجازی است برنتافته و بر این اعتقاد است که حلال‌کننده چنین کاری، از اساس کافر است و کافر را چه رسد به قرب خدا.^۲ ابن جوزی درباره این گروه می‌گوید: «صحبت احداث هم که آن را به جواز نظر در وجه حسن حمل می‌کنند امری است که دعوی آنها در آن هیچ اصل درست ندارد و با سنّت و سیرت صحابه و تابعان مخالف است... هر چند صوفیه در این باب احوالشان متفاوت است، در هر حال صحبت احداث قوی‌ترین حبائل ابلیس است که وی با آن صوفیه را صید می‌کند...»

ابن جوزی در جای دیگر، ترک نکاح و ازدواج را سبب رواج این طریقه دانسته و گفته است: «... بعضی از قدمای صوفیه، نکاح را هم که سنّت رسول است، و آن جاکه خوف وقوع در سختی و در بدگویی خلق باشد واجب هم هست، ترک

←

→

بعضی از نویسندگان آن را به عنوان یکی از تعالیم تصوّف عاشقانه (در مقابل تصوّف زاهدانه) می‌دانند (بنگرید: نقد صوفی، صص ۱۹۷-۱۹۶؛ شرح مثنوی شریف، بدیع الزمان فروزانفر، ج ۱، زوّار، تهران، ۱۳۶۷، ص ۳۱).

۱. بنگرید: تلبیس ابلیس، صص ۳۳۱-۳۲۴؛ حقیقة العرفان، صص ۲۴۱-۲۴۰؛ خیراتیه، ج ۲، ص ۳۰۸. این از موارد مشترکی است که مخالفان متشرّع تصوّف اعم از شیعه و سنی بر آن تأکید بسیاری می‌کنند و حتی بدون توجّه به مخالفت مشایخ مشهور تصوّف و عرفان با این شیوه، آن را به همه صوفیان تعمیم می‌دهند.

۲. مجموعه فتاوی، ج ۱۱، صص ۵۴۴-۵۴۳.

می‌کرده‌اند و آن را مانع از اشتغال به طاعت می‌شمرده‌اند.... و این همه، مخالف سنت و شریعت است...»^۱ مخالفان این طریقه علاوه بر بیان دیدگاه فقهی و بدعت دانستن آن، از جهت دیگری نیز به نقد آن می‌پردازند و می‌گویند: اصل محبت و ریشه عشق خداست، و عشق ورزی و علاقه‌مند شدن بر آب و رنگ و حسن و صورت پایدار نمی‌ماند، بدان جهت که این صفات خود پایدار نمی‌مانند و زوال‌پذیر هستند، پس عشق ورزی بر آن صفات نیز خود عشق نیست بلکه نوعی هوس رانی است و بازی خیال است و در پایان به رسوایی و ننگ و بدنامی می‌کشد، زیرا جز خدا چیز دیگری شایسته عشق و محبت نیست.^۲ خود صوفیان نیز به این نکته توجه داشته و تلاش کرده‌اند دامن تصوّف حقیقی را از چنین اتهامی پاک کنند.

هجویری در نفی این شیوه و درد سر آن برای تصوّف می‌نویسد: «نظاره کردن اندر احداث و صحبت با ایشان محظور است و مجوّز آن کافر و هر اثر که اندرین آرند بطالت و جهالت بود و من دیدم از آن جهال گروهی به تهمت آن با اهل این طریقت منکر شدند و من دیدم از آن مذهبی ساختند و مشایخ به جمله مر این را آفت دانسته‌اند و این اثر از حلولیان مانده است لعنهم الله».^۳ قشیری نیز با این رویه مخالف بوده و آن را آفت تصوّف می‌داند، حتّی شمس تبریزی که به عنوان یکی از استوانه‌های تصوّف عاشقانه مطرح است این شیوه را نپسندیده و صاحبان این عقیده را به سخره می‌گیرد.^۴ غزالی نیز این کار را آفتی برای تصوّف دانسته و

۱. بنگرید: تلبیس ابلیس، صص ۳۳۱-۳۲۴؛ دنباله جستجو در تصوّف، عبدالحسین زرّین‌کوب، تهران، امیرکبیر، صص ۲۰-۱۷.
 ۲. شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۱۰۹. درباره موارد بیشتری از آن بنگرید: عارف و صوفی چه می‌گویند؟، صص ۵۹-۵۴.
 ۳. کشف المحجوب، ص ۵۴۲.
 ۴. رساله قشریه، عبدالکریم قشیری، ترجمه بدیع الزّمان فروزانفر، ص ۷۴۱؛ بنگرید: مناقب

فقیهانه حکم به حرمت آن کرده است.^۱

البته کسانی هم که به چنین شیوه‌ای پای‌بند و یا مشهور بوده‌اند مراد خود را چیزی خلاف آنچه که مخالفان از ظواهر کلمات آنها فهمیده‌اند، گزارش کرده‌اند. به‌عنوان نمونه از کسانی که در تمسک به این راه و رسم از دیگر همراهانی نظیر عراقی مشهورتر است اوحدالدین کرمانی است.^۲ اما عمده تلاش وی تبیین و توجیه عقلی و عرفانی این فکر است. به این بیان که وی جمال مطلق را در مظهر انسانی که لطیف است می‌جست و معتقد بود که زیباپرستی عین خداپرستی است و عشق ما بر جمال ظاهری همان، عشق به کمال و عشق به حق است چراکه:

اندر ره عشق اگر تو هستی غازی با خون و رگ و پوست چه می‌پردازی
در شاهد شاهدهی دیگر نهان است با آن شاهد خوش است شاهد بازی
و خود وی اذعان دارد که آنچه می‌بیند معناست از راه صورت خوب.

در صورت خوب دید باید معنی کز صورت زشت خوب ناید معنی

قومی که اباحتی به من می‌بندند بر ریش و سبال خویش می‌خندند
گر خلوت و عزلت از اباحت باشد پس جمله انبیاء مباحی باشند

گرمست شدن ز عشق اباحت باشد پس خاک کف اهل اباحت ماییم

العارفین، افلاکی، ص ۶۱۶؛ تذکرة الاولیا، صص ۲۲۵، ۴۹۸-۴۹۷؛ احوال و آثار اوحد الدّین کرمانی، ص ۳۷۰

←

→

شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۱۱۷۰.

۱. کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۵۶.

۲. نفحات الانس، ص ۵۹۰؛ شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۹.

* * *

آنجا که طریق و شیوه تحقیق است شاهد بازی طریق هر صدیق است
هر کو سوی شاهدهی به شهوت نگردد صدیق نباشد بر ما زندیق است

* * *

و اهداف خویش را از صورت‌گرایی و عشق به زیبارویان این‌گونه بیان
می‌کند که:

اوحد تو هوای نفس را عشق مخوان کین عشق عزیز است به هر خس ندهند

* * *

گر شاهد را برای شهوت طلبی سگ بر تو شرف دارد و شیطان
و به‌طور صریح و همگام با مخالفین طریق عشق صوری می‌گوید:
اندر ره عشق هر که دارد گذری با خود نکند به هیچ وجهی نظری
گر هر چه که شهوت است آن عشق بود پس عاشق صادق است هر گاو و خری^۱
و از دیدگاه وی آن عشق و عاشقی که صوفیان از زبان مخالفین مورد اتهام
هستند نه شیوه بزرگان تصوف است بلکه شعار آنان چنین است که:

شهوت بازی کار خر و گاو بود خود را در باز عشق بازی این است
احمد غزالی که در آثار خود داستان‌ها و حکایات و تمثیلات زیادی از عشق
مجازی آورده، بر آن است که نظر به خوبرویان به دو قسم است: «یکی از روی
شهوت و دیگری از روی عبرت. در حالی که نظر بر خوبان از روی شهوت گناه
است. همین نظر اگر از روی عبرت باشد عبادت محسوب می‌شود. وی این نظر را
بر حدیث پیامبر (ص) مبتنی می‌کند که: "النظر بالعبره الی وجوه الحسان عباده و من نظر
الی وجه حسن بالشهوه کتب علیه اربعون الف ذنب"^۲

۱. احوال و آثار اوحد الدین کرمانی، صص ۳۷۶-۳۷۲.

۲. سلطان طریقت، ص ۵۹: نظر کردن به عبرت به چهره‌های زیبا عبادت است و هر کس به صورت

روزبهران بقلی نیز که تلاش دارد با دلایل عقلی و شرعی عشق مجازی انسانی را توجیه کند، عشق انسانی را وسیله‌ای برای رسیدن به عشق الهی دانسته و می‌گوید: «اگر مرید از علل نفسانی در عشق انسانی مطهر شود در عشق الهی راسخ باشد و اگر بر جامه جان از لوث شهوت چیزی بماند در جهان عشق الهی از مرکب حقیقت پیاده‌رو باشد.»^۱

خلاصه آنکه حسن ظن و صدق اعتقاد نسبت به چنین جماعتی از صوفیان اقتضای آن را دارد که بگوییم آنان مشاهده وجه حق و جمال مطلق و رسیدن به عشق الهی را که سنگ بنای تصوّف است، با مطالعه و نگاه به جمال ظاهر صوری^۲ به دست می‌آورند. هدف آنان اگرچه سوق دادن آدمی از عالم صورت به عالم معناست اما از آنجا که انسان در عالم صورت زیست می‌کند و این صورتهای عالم می‌تواند به عنوان نمادی از آن عالم باشد صوفی می‌تواند از این نماد به عنوان نردبانی در جهت رسیدن به عالم حقیقی استفاده کند^۳ و همه اینها به شرطی است که در دل‌باختگی به عشق مجازی نماند و به تعبیر عبدالرزاق کرمانی نه نگاه و کیف از سبب زرخدان باشد^۴ بلکه چنان باشد که اوحد الدّین کرمانی می‌فرماید:

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت زیرا که معناست اثر در صورت
این عالم صورت است و ما در صوریم معنی نتوان دید مگر در صورت
نتیجه اینک:

اولاً: شاهد بازی حتی به آن معنایی که برخی از صوفیان نظیر عراقی و

زیبا از روی شهوت بنگرد چهل هزار گناه بر او نوشته می‌شود.

۱. عبهر العاشقین، ص ۴۲.

۲. جامی در دفاع از آنها می‌گوید: «بشاهدون بالبصیره الجمال المطلق المعنوی بما یعانیون بالبصر الحسن المقید الصوری» (نفحات، ص ۵۹۰).

۳. هنر و معنویت اسلامی، ص ۱۶۳، شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۳۲-۲۹.

۴. مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، شیخ احمد غزالی، ص ۵۱.

اوحد الدین کرمانی گفته‌اند، مورد قبول بسیاری از بزرگان تصوف نبوده و نیست. و روی هم رفته این کار را موجب کفر و سوءاستفاده شیادان و خلاف روح عرفان می‌دانند.

دوم: اینکه دیدگاه و روش کسانی که چنین طریقی را پیشه خود ساخته‌اند نیز اگرچه قابل تأمل است و دفاع از آن نیز مشکل است، اما نه آن چیزی است که مخالفان متشرع آنها می‌گویند الا اینکه برخی از سوءاستفاده‌های صوفیان کوچه و بازاری و کسانی که ظاهر درویشی را به خود بسته‌اند به حساب مشایخ عرفان و تصوف بگذاریم. این آفت نه تنها دچار بسیاری از رذیله‌نویسان تصوف و عرفان است بلکه مشکل اساسی غالب کسانی است که به رذ و انکار فرقه‌ها و دیدگاه‌های غیر خودی دست زده‌اند. پرواضح است که اگر در بررسی هر مکتب و گروهی بجای نگاه به اصل و اساس تفکر آن گروه که از سرچشمه اصلی منابع و رجال علمی قابل قبول آن برخاسته است، به عمل و سخن پیروان و منسوبان و یا دیدگاه‌های شاذ برخی از بزرگان آن نگاه کنیم می‌توان حق را به مخالفان آن مکتب داد. و چه بهتر که خلاصه این‌گونه نقد و اعتراض‌ها را که در سخنان صوفیان کم نیست از زبان غزالی بشنویم آنجا که می‌گوید: «... و بسیارند زنان و مردان که جامه صوفیان دارند و بدین کار (یعنی شهوت پرستی و عشق بازی با زیبارویان) مشغول شده‌اند و آن‌گاه هم به عبارت و شیوه طامات این را عذرها نهند و گویند: فلان را سودا و شوری پیدا آمد... و گویند عشق دام حق است... و قوادگی را ظریفی و نیکوخویی نام کنند و فسق و لواط را شور و سودا نام کنند، باشد که عذر خویش را گویند: فلان پیر ما را به فلان کودک نظری بود و این همیشه در راه بزرگان می‌افتاده است و این نه لواط است که شاهد بازی است، و باشد که گویند: عین روح بازی باشد!^۱ و از این جنس ترهات به هم باز نهند تا فضحتی

۱. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۸۶.

(رسوایی) خویش به چنین بیهوده‌ها بپوشند، و هر که اعتقاد ندارند که این حرام است و فسق است، اباحتی است و خون وی مباح است».

معرفی دیدگاه و آثار کربن در زمینهٔ کیمیای دورهٔ اسلامی

رضا کوهکن^۱

هانری کُربن، سالیانی متمادی به تحقیق پیرامون حوزه‌های مختلف معنویت اسلامی به‌ویژه حوزهٔ معرفت و معنویت شیعی اشتغال داشت و در هر یک از این حوزه‌ها، آثاری ماندگار و بی‌بدیل از خود به یادگار گذاشت. وی در جریان تحقیقات خود در باب حکمت و معنویت اسلامی و به‌ویژه شیعی، متوجه جایگاه کیمیا در این مجموعه گشت. توجه وی به‌خصوص به تمثیل‌ها، نمادها و رموز کیمیایی معطوف می‌گردد که از یک سو، حکما و عرفای مسلمان و از سوی دیگر، کیمیاگران که خود را "فیلسوف" می‌نامیدند، به کار می‌بردند.

حاصل این پژوهش‌ها، مجموعه‌ای بسیار غنی است که در ایران متأسفانه کمتر شناخته شده است. با وجود آن‌که حوزهٔ کیمیا برای کربن به‌طور فرعی و به ضرورت طرح می‌شده است، نظرات وی در این حوزه، اگرچه در قیاس با دیگر حوزه‌های معنویت اسلامی، موجز است، اما هم از جهت دیدگاه کلی و روش

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه زابل.

مطالعه و هم از لحاظ نظرات و دستاوردها پیرامون کیمیای دوره اسلامی و مسأله زمان و چگونگی آغاز مواجهه دنیای اسلام با علوم یونانی، دارای جایگاه ویژه‌ای است.

در اینجا ابتدا سعی می‌شود با مقابله دیدگاه کربن با دیدگاه‌های تحقیقی رایج در حوزه کیمیا، دیدگاه کلی و روش کربن معرفی و سپس آثار وی در کیمیای دوره اسلامی شناسانده و بالاخره به اختصار به دو موضوع "کیمیا به مثابه صنعت والا" و "مسأله آغاز مواجهه علمی دنیای اسلام با علوم یونانی" پرداخته شود.

کیمیا غالباً در پرتو علم جدید، به‌ویژه شیمی نوین، مورد مطالعه قرار گرفته است. در این دیدگاه که آخرین نظریه‌های رایج در هر حوزه را ارجح می‌نهد و به‌عنوان مبنا و معیار علمی یا خرافی نامیدن عقاید پیشین برمی‌گزیند، غالباً تاریخ علم به صورت یک انبان رو به افزایش تلقی می‌گردد. این نوع نگاه به تاریخ علم، غالباً در نزد متخصصان علوم مشاهده می‌شود. از نظر آنان، یک نظریه تا آنجا "علمی" است که به لحاظ تجربه، روش و مبانی، با علوم جدید مشابَهت داشته باشد.^۱

به‌عنوان نمونه، مورخ شیمی دانی که به تاریخ‌نگاری شیمی می‌پردازد، از آن جهت به مطالعه علم کیمیا می‌پردازد که در میان هاله‌ای از عقاید عجیب و غیرقابل باور، روزه‌هایی از شناخت "علمی" پیرامون موادشیمیایی، فرآیندها، روش‌ها و اصول را بیابد و به این ترتیب، یک بازسازی از دوره "پیش تاریخ شیمی نوین"^۲

۱. رجوع شود به رضا کوهکن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه علم با عنوان "مسائل روش‌شناختی تاریخ‌نگاری علم"، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۷۸.

و نیز به مقاله مهم Agassi, J. (1963) "Towards an historiography of Science", History and theory, No 2, Beiheft2.

۲. Préhistoire de la chimie moderne. اصطلاحی که کربن جهت اشاره به نوع نگاه این منظر به کیمیای قرون گذشته به کار می‌برد.

را عرضه کند که در آن بشر با "حرکتی بطئی"^۱ و ناهموار و در عین حال، در میان انبوهی از عقاید خرافاتی به سوی شیمی نوین گام برداشته است.

در این شیوه، به عنوان نمونه، ما در پی آن هستیم که نشان دهیم جابر، قرن‌ها قبل از دالتون به نظریه‌ای که معادل با قانون معروف "نسبت‌های مضاعف" اوست... تصریح کرده است. و یا این‌که «نظریهٔ جابر دربارهٔ ساختمان اتم، بی‌شبهت به نظریهٔ جدید اتمی نیست؛ زیرا وی اتم را شبیه به منظومهٔ شمسی دانسته است».^۲ این نوع مطالعهٔ تاریخی "زمان حال محور"^۳ که با محوریت علم جدید صورت می‌گیرد، گاه به خطاهای فاحش واپس رونده^۴ دچار می‌شود. به علاوه، در این دیدگاه، ما شاهد تحویل^۵ شیمی به شیمی هستیم که خود خطرات زیادی دارد. این صحت دارد که شیمی به معنایی و از جهتی، واجد جنبه‌ای دقیق^۶ و "علمی" است، اما فروکاستن شیمی به این جنبه، امری کاملاً خطاست.

از چنین منظری، مثلاً نظریهٔ علم المیزان جابر به صورت گامی اولیه و مهم در جهت کمی نمودن علم که ویژگی علم جدید است، در نظر گرفته می‌شود.

«نظریهٔ میزان که الهام گرفته از تعلیمات فیثاغورسی و افلاطونی است، به نظر می‌رسد که در سنت قرون وسطایی، سخت‌ترین تلاش در جهت پایه‌ریزی علم طبیعی مبتنی بر اصول کمی است».^۷

۱. demarche trébuchante. اصطلاحی که لوری در این زمینه در شیمی و عرفان، ص ۱۶۴ استفاده می‌کند.

۲. مقالهٔ لطف الله صافی گلپایگانی، منقول در [آقایان چاووشی، شیمی‌دانان نامی اسلامی، ص ۱۰۱] و نیز شواهد دیگر در همین منبع.

3. Presentism

4. Anaehronical

5. reduction

6. exact

۷. کراوس، جابر و علم یونانی، صص ۱۶-۳۱۵.

این سخن کراوس^۱ به عنوان مهم ترین محقق آثار جابر، جای تأمل بسیار دارد. هرچند کراوس در تحقیقات خود سعی دارد تحقیق پیرامون کیمیای قرون وسطای اسلامی را از منظر فراخ تر تاریخ عقاید انجام دهد، و با قوت بسیار و تسلط فراوان بر منابع یونانی و اسلامی و با بهره گیری از ابزار نقد تاریخی، تحقیقی منحصر به فرد از خود به جای گذاشته است، اما به عنوان نمونه، اظهار نظر فوق به شدت متأثر از آن دیدگاه تاریخ نگاری است که دیدگاه مورخ - دانشمند^۲ نامیده می شود.

کربن این نظر کراوس را با بیان این نکته که «هولمیارد،^۳ روسکا^۴ و کراوس به چیزی جز این نمی اندیشند که مثلاً جابر را بر روی خطی قرار دهند که به بویل،^۵ لاوزیه^۶ و... ختم می شود»، این گونه نقد می کند: «سخن گفتن جابر از "علم کمی"، چنان که کراوس می پندارد، شاید بازی با کلمات باشد؛ زیرا در نزد جابر، اندازه گیری "اشتقاق نفس عالم، تجسم یافته در همه اجزای آن" مطرح است.^۷ وی در جایی دیگر اظهار می دارد "اندازه گیری های بسیار پیچیده و اعداد گاهی درشت که جابر بن حیان با کمال دقت محاسبه کرده"، در آزمایشگاه های امروزی فاقد معنا هستند. دشوار است که بتوان علم میزان را... پیشگام علوم کمی جدید دانست».^۸

1. P. Kraus

2. Scientist - historian

3. Holmyard

4. Ruska

5. Boyle

6. Lavoisier

۷. کربن، صنعت والا، ص ۷۲.

۸. کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۸۶.

کربن به ما خاطر نشان می‌کند که مورخان معمولاً در بازسازی تاریخ علوم، یک تفکیک دو وجهی قایل می‌شوند: تفکیک میان عده‌ای که با جدیت به کار "علمی" می‌پردازند و در پی تبیین پدیده‌های طبیعی هستند و عده‌ای دیگر که نه به کار تبیین دقیق و صحیح پدیده‌ها، بلکه به شتادتی و فریب‌کاری مشغول هستند؛ گروهی به کار با عملیات واقعی می‌پردازند و گروهی دیگر به عرضهٔ تبیینی آمیخته با جادو و خرافه. این نوع نگاه دو وجهی، علاوه بر آن‌که به تحریف تاریخ می‌انجامد، منجر به تحویل و تقلیل آن نیز می‌گردد. وی معتقد است که «تاریخ‌نگاران تفکر علمی در ارزیابی آثار شیمیایی دچار اشتباه شده‌اند، به این دلیل که جنبهٔ مادی ("شیمیایی" به معنای جدید کلمه و در نتیجه، تنها جنبهٔ حقیقتاً مثبت در نظر آنان) را از ملاحظات نمادی تر و فلسفی تر و نیز از پیامدهای معنوی آنها جدا کرده‌اند، در حالی که این دو اصطلاح، غالباً جدایی‌ناپذیر هستند».

به این ترتیب است که کربن بر تلقی دیگری در تحقیق پیرامون شیمی تأکید می‌کند؛ تلقی‌ای که شیمی را نه صرفاً به مثابهٔ مخزنی برای ردیابی مواد و فرایندهای "پیش تاریخ علم شیمی"، بلکه به عنوان "علم و تجربهٔ معنوی طبیعت و بشر" می‌بیند، و با این تلقی است که شیمی به مثابهٔ علم الهی و صنعت والا نمایان می‌گردد؛ صنعتی قدسی که کربن آن را در عالم اسلام در نزد افرادی نظیر جابر، جلدکی و میرفندرسکی یافته است.

کربن، در جهت فهم بهتر شیمی، ما را به سخن جابر در پانصد کتاب مبنی بر تفاوت قایل شدن میان سطوح مختلف معنا دعوت می‌کند و چنین می‌نویسد:

«یک عملیات واحد می‌تواند به ترتیب به وسیلهٔ یک شیمیدان و یک شیمی‌گر انجام شود؛ سطح هر منوتیکی ارائه شده توسط هر یک از این دو به هیچ وجه با دیگری یکسان نیست. نماد حالت اول، یعنی شیمیدان، می‌تواند رازی پزشک باشد و برای حالت دوم، جلدکی و اسلاف او (نظیر

زوسیموس^۱) و اخلاف وی می‌باشند که دغدغه آنان با سنتی که در غرب، آزمایشگاه^۲ و محراب^۳ را یکی می‌گیرد، هم‌نوا می‌گردد.^۴

هانری کربن، در حقیقت، کیمیا را صرفاً به مثابه یک خیال‌پردازی ذهنی، یک رمزگرایی مستقل از امر عینی که در آن، کار آزمایشگاهی فقط نقشی جنبی و مبهم ایفا می‌کند، تلقی نمی‌کند. در نگاه او، رفتار و جهت‌گیری فکری کیمیاگر در کیمیا، نقشی تعیین‌کننده دارد. کیمیاگر از طریق کیمیا در پی حکمت است:

«باز هم یک بار دیگر تکرار می‌کنم که عملیات مادی، مورد سؤال نیست؛ اینها رخ داده است. کیمیاگران نیز این عملیات را به کار می‌گرفتند. اما تفاوت در این است که کیمیاگران، باطن آنها را می‌فهمیدند... کیمیاگر بر روی تمام فلزات عمل - فکر - می‌کند، هم‌چون مفسر که یک متن را تفسیر می‌نماید.»^۵

به عبارت دیگر، وی با نگاهی پدیدارشناسانه، کیمیا را علم و تجربه معنوی "طبیعت و بشر" می‌داند؛ طرز تلقی‌ای که به عنوان نمونه، توسط جلدکی عرضه شده است و دقیقاً همین تلقی است که کربن از آن به عنوان art hieratique یاد می‌کند. وی آرای خود را در این باره در موارد متعددی از آثار خویش بیان کرده است. از جمله می‌توان به صفحاتی از کتاب جسم معنوی و ارض ملکوتی^۶، و جوه فلسفی و معنوی در اسلام ایرانی^۷ و نیز تاریخ فلسفه اسلامی رجوع کرد. در این راستا، به ویژه باید از مطالعه بسیار غنی کربن در ترجمه و تحقیق کتاب الماجد اثر

1. Zosime
2. laboratoire
3. oratoire

۴. کربن، صنعت والا، ص ۷۲.

۵. هانری کربن، درس ۲۶ فوریه ۱۹۷۳.

6. *Corps spirituel et terre céleste*

7. *les aspects philosophiques et spirituels en Islam iranien*

جابر بن حیان کیمیاگر یاد کرد.

کربن در آخرین سال‌های حیات خویش، در بخش علوم دینی دانشگاه سوربن، دروسی پیرامون کیمیا عرضه می‌کند. متن این درس در زمان حیات وی، ویرایش نهایی نیافت و به چاپ نرسید. از مجموعهٔ این درس می‌توان به ترجمه و تعلیق شرح خطبه‌ای از امام علی (ع) در زمینهٔ کیمیا توسط آیدامور جلدکی و نیز ترجمه و تعلیق شرح جلدکی بر یکی از رسایل آبولونیوس تیانی^۱ اشاره کرد. گستردگی این سلسله درس بیش از این بوده است، چنان‌که پیر لوری^۲ که در حال حاضر، استاد بخش علوم دینی دانشگاه سوربن و از صاحب‌نظران معاصر در زمینهٔ کیمیاست، در ضمیمهٔ دوم کتاب ماندگار خود کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام، دیدگاه کربن دربارهٔ کیمیاگران یونانی در سنت عربی را براساس این دست‌نوشته‌ها عرضه می‌کند. لوری دو ترجمه و تعلیق فوق و نیز تحقیق کربن پیرامون کتاب الماجد را در مجموعه‌ای با عنوان کیمیا به مثابهٔ صنعت والا در سال ۱۹۸۶ ویرایش، تعلیق و ارائه کرده و با مقدمه‌ای محققانه به چاپ رسانده است. در بخش بعدی این مقاله به معرفی اثر اخیر می‌پردازیم.

الف - آثار کربن در کیمیا

چنان‌که گفتیم، اثر فوق‌الذکر، کتابی از کربن مشتمل بر سه اثر مهم وی در زمینهٔ کیمیاست که پس از درگذشت وی، توسط پیرلوری جمع‌آوری، ویرایش، تعلیق و ارائه شده و با مقدمه‌ای به چاپ رسیده است که در آن، کلیات دیدگاه کربن دربارهٔ کیمیا ترسیم می‌شود. در ادامه، به تفکیک و در عین حال با رعایت ایجاز به

1. Appolonios de Tyane

2. Pierre lory

معرفی سه اثر فوق می‌پردازیم.

۱- خطبة البيان امام علی (ع)

خطبة‌البيان منسوب به امیرالمؤمنین (ع) است که ظاهراً حضرت آن را در اواخر حیات خویش ایراد فرموده است و در آن با عباراتی غریب و شگفت به شأن، عظمت و نقش تکوینی خود اشاره و رسالت هدایت و ولایت خود را بیان می‌نماید. سیدرضی این خطبه را در نهج البلاغه نیاورده است و ابن شهر آشوب از خطبة‌الافتخار به عنوان یکی از خطبه‌هایی که در نهج البلاغه نیامده است، یاد می‌کند که این خطبه ظاهراً روایت دیگری از همان خطبة‌البيان است. در هر حال، بحث‌های تاریخی پرشوری پیرامون این خطبه و محتوای آن در جریان بوده است.^۱ از این خطبه، نسخه‌ها و شرح‌های بسیاری به جای مانده است که محتوای نسخ مختلف با یکدیگر تفاوت‌هایی دارد. برخی از نسخ، واجد بخش‌های کیمیایی هستند که از جمله آنها، نسخه‌ی مورد استفاده‌ی هانری کربن است. وی از نسخه‌ی خطی کتاب البرهان فی اسرار علم المیزان اثر جلدکی،^۲ کیمیاگر

۱. برای آگاهی اجمالی از این مباحث رجوع شود به منبع: مسعود بیدآبادی، "نگاهی به خطبة‌الافتخار و خطبة‌تطنجیه".

۲. آیدامور ابن عبدالله جلدکی (Jaldaki)، اهل روستای جلدک، روستایی در پانزده کیلومتری شمال مشهد است. وی ابتدا در دمشق مقیم و سپس در قاهره مستقر می‌شود و به تحقیق و نگارش می‌پردازد. کربن هشدار می‌دهد که تلفظ معمول اسم وی جلدکی (Jildaki) بدون توجه به نام محلّ وی می‌باشد. این فیلسوف کیمیاگر ایرانی قرن هشتم هجری آثار متعددی را با در نظر گرفتن معنای باطنی و فرجام معنوی عملیات کیمیایی انجام شده بر روی مواد محسوس تألیف می‌کند که مهم‌ترین آن آثار کتاب البرهان فی اسرار علم المیزان است. این کتاب بسیار حجیم (حدود هزار صفحه خطی) است و تا آنجا که می‌دانیم، هم‌چون دیگر آثار وی، چاپ نشده باقی مانده است. کتاب مزبور چهار جلد است که در جلد دوم آن، ترجمه‌ی عربی و شرح کتاب منسوب به آپولونیوس تیبانی را شاهد هستیم. نسخه‌ی اصل یونانی اثر بلیناس مفقود است و در عربی تحت نام‌های کتاب الاصنام و کتاب السبعة مشهور است. جلدکی در جریان باب پنجم همین کتاب است که ما را از دو روایت ←

ایرانی قرن هشتم هجری، استفاده کرده است (موزه بریتانیا ۱۶۵۶). این کتاب که مهم‌ترین اثر جلدکی است، ظاهراً هم‌چنان چاپ نشده باقی مانده و کربن ترجمهٔ خود را مستقیماً براساس نسخهٔ خطی انجام داده است.

هانری کربن و لوری خاطر نشان می‌کنند که قطعهٔ کیمیایی که جلدکی به عنوان بخشی از خطبة البیان آورده است، به ندرت در دیگر نسخ یافت می‌شود. جلدکی دو روایت از این قطعهٔ کیمیایی را بیان می‌کند که یکی مختصر و دیگری مفصل است، اما هر دو را اصیل و معتبر می‌داند. دومین روایت، دارای معانی و مفاهیم بیشتری است. در این روایت است که افراد حاضر در مجلس از امام دربارهٔ کیمیا می‌پرسند و او آن را "اُخت نبوت" - (خواهر نبوت) - و "عفت مروت" می‌نامد و عنوان می‌کند که کیمیا در گذشته وجود داشته، هم‌اکنون نیز وجود دارد و در آینده هم وجود خواهد داشت. در ادامه نیز سؤال‌ها و پاسخ‌هایی در این باره بین امام و حاضرین، رد و بدل می‌شود که جلدکی، شرحی تأویلی و رمزی از این خطبه ارائه می‌کند.

کربن این سخن امام را که کیمیا را "خواهر نبوت" می‌شمارد، دارای ارزش فوق‌العاده می‌داند؛ زیرا نشان از هم‌خانوادگی کیمیا و نبوت دارد. «پیامبر پیشگو نیست، اما سخنگوی خداوند نامرئی است و با تشبیهات و استعارات سخن می‌گوید» و کیمیا نیز چنین است. این که امام کیمیا را "عصمت مروت" می‌داند، دارای اهمیتی فوق‌العاده است. کربن توضیح می‌دهد که عصمت، حالتی است که چهارده معصوم به آن مخصوص گشته‌اند و مروت، شرافتی است که به نوع بشر،

→

کیمیایی از امام علی ذیل خطبهٔ مشهور به "خطبة البیان" مطلع می‌کند. ترجمه و شرح همین دو کتاب است (خطبة البیان و کتاب الاضنام) که کربن در سال‌های آخر عمر خود، آن‌ها را در بخش علوم دینی سوربن به انجام می‌رساند و تدریس می‌کند.

خصلت انسانیت می‌بخشد و با مفهوم فتوت امتداد می‌یابد و مفهوم فتوت خود به مفهوم ولایت ختم می‌شود، ولایت نیز باطن نبوت و تعلیمی معنوی است که همان نقش هدایت‌گری امام می‌باشد.

۲- «رسالة الأَصْنَام» اثر بلیناس

کربن یک سال کامل از تدریس خود (۷۲-۱۹۷۱) در بخش علوم دینی سوربن (E. P. H. E.) را به کتاب مهم بلیناس^۱ اختصاص داده است. چکیده کنفرانس‌های وی در سالنامه بخش علوم دینی به چاپ رسیده بود، اما خود متن در زمان حیات وی چاپ نشده باقی مانده بود. منبع کربن برای این تحقیق نیز اثر عظیم و ماندگار جلدکی، یعنی کتاب البرهان فی اسرار علم المیزان است. در جلد دوم این کتاب چهار جلدی، در باب پنجم، ترجمه عربی و شرح کتاب منسوب به بلیناس را شاهد هستیم که تا باب ششم و بعد از آن نیز ادامه می‌یابد و در عربی با نام‌های کتاب الاصنام و کتاب السبعة مشهور است. جلدکی به ما یادآور می‌شود که ترجمه این اثر از یونانی به عربی در زمان خلیفه مأمون انجام شده است. وی در عین حال خاطر نشان می‌سازد که ترجمه این اثر قبلاً برای خالد بن یزید - یعنی در قرن اول هجری - صورت گرفته بود.

برای کربن، این سخن جلدکی در شکافتن مسأله تاریخ آشنایی و انتقال علوم یونانی به عربی، اهمیت فوق‌العاده می‌یابد؛ زیرا این سخن، شاهدی در جهت تردید در نظریه رایج است که آغاز نهضت توجه در دنیای اسلام را از دارالعلم بغداد و خلافت عباسیان می‌داند. ما در بخش‌های دیگر مقاله به این مسأله باز خواهیم گشت، اما مقدمتاً هم‌صدا با کربن می‌گوییم: «هیچ دلیل جدی برای

۱. Balînâs (عربی)، لاتین آن Belinus، اصل یونانی آن Appollonios de Tyane.

این که گفتهٔ اخیر جلدکی را یک "خیال‌پردازی ادبی" قلمداد کنیم، نداریم.^۱
 کربن کتاب *سبعة الاصنام* یا هفت پیکر بلیناس را به سه دلیل، دارای اهمیت
 اساسی می‌داند:

۱. ارائهٔ یک متن یونانی از منبعی که غالباً مورد رجوع کیمیاگران مسلمان
 بود، اما ما صرفاً نسخهٔ عربی آن را در اختیار داریم.
۲. این متن، شاهدهی مهم از سنت هرمتی در اسلام است.
۳. مفهوم کیمیا به مثابهٔ صنعت شریف^۲ (یا صنعت الهی^۳) را به خوبی برای ما
 نمایان می‌سازد.^۴

این پیکرها که در زبان عربی، لغت اصنام بر آن دلالت دارد، در حقیقت
 مجسمه‌هایی زنده و گویا^۵ هستند و هر یک، کاهن معبدی است که به آن تعلق
 دارد. آنها هفت کاهن هفت معبد، مطابق با هفت اله منسوب به کواکب هستند. از
 این رو کربن خاطر نشان می‌کند که این پیکرها، یادآور هفت معبد صابئین حران
 است که حداقل تا قرن دهم میلادی، گردانندگان کانون هرمتی در اسلام بودند.
 این پیکرها، زنده و گویا هستند به این دلیل که از فلزات معمولی ساخته نشده‌اند،
 بلکه از "فلز فلسفی" تشکیل شده‌اند که عملیات کیمیایی بر آن صورت گرفته
 است. کربن تأکید می‌کند که طرح پیکرهای زنده و طرح کاهن، دوجوهی هستند
 که تحت آن، کیمیا به مثابهٔ صنعت والا پدیدار می‌گردد.

۱. کربن، صنعت والا، ص ۷۴.

۲. Art hiératique یا به لاتین ars hieratique.

3. ars divina

۴. هم‌چنین برای اطلاعات تفصیلی‌تر دربارهٔ چنین نگاهی رجوع شود به فصل "کیمیا، علم الهی"
 (l'alchimie, savoir divin) در کتاب ماندگار پیر لوری با عنوان کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام.

5. Vivanteset Parlantes

۳- کتاب الماجد

تحقیق و ترجمه کتاب الماجد که از مطالعه‌های بسیار قدیمی تر کربن است، خود از چنان اهمیت و استواری برخوردار است که پیر لوری در هنگام سخن گفتن از تحقیقات انجام شده پیرامون کیمیای باطنی از آن با عنوان "مطالعه بسیار غنی" یاد می‌کند. این تحقیق در ابتدا در مجموعه ارانوس - یاربوخ،^۱ شماره ۱۸، زوریخ، ۱۹۵۰، صفحات ۱۱۴-۴۷، ویژه‌نامه کارل گوستاو یونگ^۲ به چاپ رسیده بود و لوری با چاپ مجدد آن در این مجموعه، آن را در دسترس تعداد بیشتری از خوانندگان قرار داده است. این تحقیق، شامل ارائه و ترجمه تفسیری کتاب الماجد از جابر بن حیان است که به "تبیین نقش مابعدالطبیعی کیمیاگر مسلمان" اختصاص دارد.

کتاب الماجد به طور کامل به تأملاتی می‌پردازد که درباره سه حرف م-ع-س است؛ یعنی حروف اختصاری نام‌های محمد (ص) علی (ع)، و سلمان فارسی. از همان اوایل، عرفا به این سه شخصیت، موقعیتی فراتر از یک شخصیت تاریخی بخشیده و با علایم م-ع-س، سه اصل الهی و جلوه‌هایشان بر روی زمین را مشخص کرده‌اند. فرقه‌های مختلف عرفانی شیعی که مربوط به سده‌های اولیه هجری هستند، ترتیب و تقدم‌های مختلفی برای این سه حرف قایل هستند.^۳ جابر در نظام خود، مرتبه اول را به "ع" می‌دهد و "س" و "م" را به ترتیب در مکان‌های بعدی می‌نشانند. کراوس معتقد است که جابر به این ترتیب به فرقه نصیری که در نیمه دوم قرن سوم هجری پا گرفته‌اند، نزدیک شده است و این یکی از دلایلی است که کراوس به واسطه آن، واقعیت تاریخی جابر به عنوان شاگرد امام جعفر

1. Eranus-Jahrbuch (سالنامه ارانوس)

2. C. G. Jung

۳. رجوع شود به: فواد سزگین، تاریخ نگارش‌های عربی (تنع) ۴، صص ۳-۲۳۰.

صادق(ع) در قرن دوم هجری را زیر سؤال می‌برد.

اما نکتهٔ مهم در این مسأله و نیز این که کراوس به این ترتیب می‌خواهد نشان دهد که آثار جابر مربوط به دورهٔ پس از قرن سوم هجری می‌باشد، آن است که ترتیب جابر با ترتیب فرقهٔ نصیری که "ع، م، س" است، تفاوت دارد، به علاوه، شکل‌گیری اولیهٔ چنین فرقه‌های شیعی، نه به قرن سوم، بلکه به قرن اول هجری باز می‌گردد. ما به این موضوع در بخش بعدی مقاله باز می‌گردیم.

کراوس اعتقاد دارد که منظور از ماجد در متن فوق، امام موعود است. اما کربن معتقد است که ماجد با امام مهدی(ع) یکی نیست. وی بر این باور است که «محتوای حقیقی "ماجد" نه فردیتی واحد، بلکه نمونهٔ مثالی است که به کسانی اطلاق می‌شود که بار سنگین کوششی شخصی را بر دوش می‌گیرند و اصل اعتقادی و وضعیت‌شان همانا خروج و هجرت سلمان است. در این جا، دیگر جز اقامهٔ پاره‌ای نشانه‌های مبهم و آشفته نمی‌توان کاری کرد و چگونگی متن‌های حاوی این نشانه‌ها نیز هنوز اجازهٔ سنجش و ارزیابی طرح کلی را نمی‌دهد.»^۱

کربن در جایی دیگر می‌گوید "سین یا ماجد کیست؟" جابر هرگز نگفته است که او همان امام منتظر است، اکسیری که از روح صادر شده و مدینهٔ ناسوت را دگرگون خواهد کرد، این فکر با نظام آخرت‌شناسی تمامی تشیع مطابقت دارد و مفسران غربی اغلب به "سیاسی کردن" آن تمایل دارند. "سین" همان غریب و یتیم است، کسی که با مجاهده راه خود را پیدا کرده و برگزیده، امام است و نور محض "عین".

۱. کربن، الماجد، صص ۱۱۰-۱۰۹، چاپ ۱۹۵۰ در یادنامه کارل گوستاو یونگ، منقول در منبع، سزگین، تنع ۴، ص ۲۳۲. و نیز چاپ مجدد در کربن، صنعت والا.

ب - کیمیا، صنعت والا

عنوان کتاب کربن کیمیا به مثابه صنعت والا است، و این به جهت اهمیتی است که وی به این طرز تلقی از کیمیا می‌دهد. او به دفعات و به مناسبت‌های متعددی از کیمیا به عنوان صنعت والا یاد می‌کند. از جمله این موارد، هنگامی است که درباره اثر عظیم جلدکی البرهان فی اسرار علم میزان سخن می‌گوید:

«آن (کتاب البرهان) به خوبی دیدگاهی از کیمیا را عرضه می‌کند که نه صرف یک خیال‌پردازی ضمیر ناخودآگاه یا تمثیلی روان‌شناختی است و نه صرف کارکردن با مواد، آن‌گونه که یک شیمیدان یا یک داروساز عمل می‌نماید. این کیمیا، عملیاتی هم مادی و هم معنوی است. پیوند میان این دو وجه، رازی است که تحت نمادهای فلاسفه - عنوانی که کیمیاگران برای نامیدن خود به کار می‌برند - نهان است و چون صنعت والا هر دو وجه را شامل می‌شود، مکان آن یک بین‌العالمین^۱ است که شکل آئینی آن و قالب یک معبد، بهترین وسیله برای حمل‌نمایش فراگیر (هر دو وجه) است.»^۲

قبلاً در مقدمه بیان کردیم که کربن از دیدگاهی سخن به میان می‌آورد که کیمیا را به مثابه "علم و تجربه معنوی طبیعت و بشر" می‌داند. در این دیدگاه است که عملیات کیمیایی صرفاً به مثابه عملیاتی مادی دانسته نمی‌شوند، بلکه به عنوان یک تجربه روحی - معنوی طبیعت تلقی می‌شوند که می‌خواهد استعداد معنوی ذاتی فلزی را که مورد عملیات کیمیایی واقع می‌شود، آزاد کند تا آن را در انسان درونی^۳ متجسم نماید.

به این ترتیب، رابطه میان این دو عملیات برقرار و در پرده‌ای از اسرار

1. intermonde

۲. کربن، صنعت والا، ص ۶۵.

3. L'homme interieur

مکنون قرار می‌گیرد؛ اسراری که فلاسفه - کیمیاگران - پیوسته بر حفظ و عدم افشای آن، اصرار داشته‌اند، و این را به‌ویژه در آثار هرمتی به‌جای مانده در دورهٔ اسلامی، به‌خصوص "سرالخلیقه"^۱ که روسکا مطالعه‌ای جامع پیرامون آن انجام داده است، شاهد هستیم.^۲

سؤال این‌جاست که چگونه تبدیلات و تأثیرگذاری‌های فوق می‌تواند صورت گیرد؟ ما فکر می‌کنیم در این جهت، مطالعهٔ مقالهٔ عمیق "به سوی دل سنگ"^۳ اثر پیر لوری می‌تواند راه‌گشا باشد:

«ایدهٔ اساسی که ما می‌خواهیم تمام جوانب آن را طرح کنیم، ایدهٔ وحدت حرکت حیاتی عالم است. کیمیاگران عرب، گاه با تقابلی که میان جسم (و جسد) با روح و نیز بین روح با نفس برقرار کرده‌اند، از آن سخن به میان آورده‌اند. در این‌جا باید بدانیم که این تمایزها اساسی نیست و چیزی نیست که شکل‌دهندهٔ بینش کیمیاگرانی نظیر جابر و جلدکی دربارهٔ جهان بوده باشد، بلکه برعکس، تمایز میان کثیف و لطیف، بسیار اساسی است. ذوات ظهور یافته (مظاهر) می‌توانند حالاتی کثیف، "مادی" یا لطیف‌تر به خود بگیرند، اما این تفاوت، تفاوت در مراتب هستی شناختی^۴ است، نه تفاوت در ماهیت. شیخ احمد احسایی می‌نویسد: زیرا نهایتاً ارواح، نور وجودی به حالت سیال هستند، اجساد نیز نور وجودی هستند، اما در حالت جامد.»^۵

به این ترتیب، مراتب مختلف وجودی و چرخه‌های انرژی و گذار از یک

1. Le Secret de la Création

۲. منبع: روسکا، لوح زمردین.

3. Vers le Cœur de lapierre

4. Ontologique

۵. لوری، کیمیا و عرفان، ص ۲۶.

مرتبه وجودی به مرتبه دیگر طرح می‌گردد. اما نوع بشر که جامع تمام سطوح وجود از کثیف‌ترین تا روحانی‌ترین آن است، بهترین مکان برای ترکیب قوای لطیف و اجساد کثیف و گذرهایی بین عوالم ضروری برای بسط حیات است. جوهر بشری بهترین مکان برای مبادله قوای آسمانی و زمینی است. اما کیمیا نیز می‌تواند به صورت مصنوعی، این عمل تبدیل و گذر از یک سطح وجودی به سطح بالاتر را انجام دهد. حوزه تأثیرگذاری آن می‌تواند فلزات و نیز همزمان، انسان باشد. «کیمیا می‌تواند به‌طور توأمان، رشد درونی جسم لطیف،^۱ جسم رستاخیزی^۲ را محقق کند. به عبارت دیگر، درونی کردن یک عملیات واقعی بر روی مواد، تحصیل واکنش روان‌شناختی است که در یک فیزیولوژی عرفانی "جسم رستاخیزی" حل می‌گردد»^۳ و این چیزی است که کربن به جهت آن، کیمیا را یک "صنعت والا" می‌داند؛ موضوعی که به گفته کربن، در نوشته‌های میرفندرسکی، شاه نعمت‌الله ولی، نورعلیشاه و مظفرعلیشاه و نیز مکتب شیخی امتداد می‌یابد.

بنا به نظر زوسیموس که جابر از آن بهره می‌گیرد، کیمیا واجد دو مرحله است: چون فلزات از جسم و روح تشکیل شده‌اند، در یک مرحله باید روح را از جسم جدا کرد و در مرحله دیگر، روح را با جسم پیوند داد. این نوع دیدگاه درباره فلزات ابعاد گسترده‌تری یافت تا آنجا که سخن از تبدیل درونی انسان به میان آمد و این جنبه از کیمیاست که شایستگی نام Art hiératique را در اصطلاح کربن می‌یابد؛ عنوانی که یک کیمیای صرفاً طبیعی – چنان‌که در آثار رازی می‌بینیم – سزاوار آن نیست. کربن در این جا به زیبایی توضیح می‌دهد که

1. Corps subtil

2. Corps de résurrection

۳. کربن، صنعت والا، ص ۷۳.

«این مطلب که روح به جسم و جسم به روح بدل گردد، این که به این ترتیب، جسم لطیف و کاملاً روحانی شده را باز تولید کنیم، دقیقاً همین موضوع است که در نزد حکمای ایرانی، مقام عالم خیال^۱ است.»^۲

ج - آغاز تماس علمی دنیای اسلام با علوم یونانی

تاریخ علوم در دنیای اسلام در قرون اول و دوم هجری با مسایل و ابهام‌هایی در زمینهٔ زمان و چگونگی تماس دنیای اسلام با علوم یونانی همراه است. یکی از این مسایل، مسألهٔ زمان آغاز ترجمهٔ متون از یونانی به عربی است. غالباً گفته می‌شود که «کار ترجمهٔ متون علمی در زمان هارون الرشید (نیمهٔ دوم قرن دوم) با تشویق جعفر برمکی آغاز شد»^۳، اما این سخن به شدت قابل مناقشه است. تحقیقات پدرومنه و غنی انجام شده در حوزهٔ کیمیا، روزه‌هایی را در جهت اصلاح این نظر رایج در اختیار می‌نهد.

فؤاد سزگین که بسیار عالمانه به مسألهٔ فوق از منظر آثار کیمیایی پرداخته،^۴ معتقد است که

«نخستین ترجمه‌های کتب علوم طبیعی و عقلی از یونانی، سریانی و فارسی میانه به قرن اول هجری باز می‌گردد. یک دانشمند عرب زبان از قرن دوم هجری طبیعتاً می‌توانست ترجمه‌های بسیاری از زبان‌های یاد شده و... را در اختیار داشته باشد. بنابراین، اصطلاحات علمی عربی، چنان مرحلهٔ بالایی از تکامل را طی کرده بود که برای ما دیگر آشکار است که صرفاً مکتب حنین، اصطلاحات ترجمه را بنیان نهاده است.»

1. mundus imaginalis

۲. کربن، صنعت والا، صص ۶۶-۶۵.

۳. اولیدی، انتقال علوم یونانی، ص ۲۴۹.

۴. رک به بخش کیمیایی تنع (تاریخ نگارش‌های عربی)، ج ۴، به ویژه بخش کیمیا.

در این راستا در کانون توجهات، شخصیت جابر بن حیان، کیمیاگر قرن دوم هجری قرار دارد. او که مؤلف یک دایرةالمعارف عظیم و حجیم علوم خصوصاً با محوریت کیمیاست، عظمت و عمق اطلاعات عرضه شده و ارجاعات گسترده اش به منابع یونانی، این پرسش اساسی را فراروی روسکا قرار می دهد که جابر در کدامین مدرسه آموزش یافته است که بتوان چنین آگاهی وسیعی را به طور روشمند و آموزشی در آن فراگرفت؟^۱ پل کراوس در ۱۹۳۰ میلادی با دو مقاله "جابر بن حیان و اسماعیلیه" و نیز "فروپاشی افسانه جابر"، انقلابی در این زمینه ایجاد کرد. وی دیدگاه سنتی مبنی بر واقعیت تاریخی جابر در قرن دوم هجری و شاگردی وی در نزد امام جعفر صادق (ع)، روایات، اطلاعات و آرای مربوط به زندگی جابر در قرن دوم هجری را بی اعتبار خواند و معتقد شد که آثار جابر، آثاری مجعول است. مهم ترین فرضیات کراوس که منجر به پدید آمدن "مسأله جابری" شد، به شرح زیر است:

الف) حجم فوق العاده زیاد آثار وی. ب) نوشته های جابر، متضمن پذیرش و جذب مجموعه علوم یونانی در اسلام است. ج) وجود عناصر اسماعیلی در آثار جابر که این افکار، طبق شواهد تاریخی نمی توانسته است متعلق به قبل از اواخر قرن سوم هجری بوده باشد. د) تاریخ پذیرفته شده برای ترجمه آثار یونانی، مربوط به دوره مکتب حنین بن اسحاق می باشد و نه قبل از آن.

بنابراین، با ملاحظه مجموع دلایل فوق، وی معتقد است که می توان ثابت کرد مجموعه آثار جابر، مربوط به ادوار بعدی است. این نظر، مورد نقدهای متعدّد از سوی افرادی نظیر سید یحیی الهاشمی، ستپلتون^۲، سید حسین نصر، فؤاد

۱. همان منبع، ص ۲۱۲.

2. Stapleton

سزگین، پیر لوری و اخیراً سید نعمان الحق پاکستانی قرار گرفته است. ما در این جا به طور خاص به نظرات و نقدهای هانری کربن در این باره می‌پردازیم. کربن با اشاره به تحقیقات عظیم پل کراوس خاطر نشان می‌کند که او دچار نوعی افراط‌گرایی شده است. او در سال ۱۹۳۰ با واژه‌های احساسی، سخن از "فروپاشی" افسانهٔ جابر به میان آورد و منظورش از اصطلاح "فروپاشی" آن بود که یک شخصیت واقعی به نام جابر وجود نداشته است که شاگرد امام جعفر صادق (ع) بوده و مؤلف کتبی باشد که تحت این نام به جای مانده است. کراوس، تاریخ نگارش را سده‌های سوم و چهارم هجری و نه قرن دوم می‌دانست و مجموعهٔ جابری را حاصل تألیف مؤلفان متعددی می‌دانست. این نظر، نتایج و پیامدهای مهمی دارد.

کربن در نقد کراوس، خاطر نشان می‌کند که اگر آثار جابر را با آثار افرادی نظیر ابن عربی، و یا مجلسی در همان سنت مقایسه کنیم، آثار وی چندان حجیم‌تر به نظر نمی‌آید. در رابطه با وجود اشارات شیعی اسماعیلی در متون جابر، کربن یادآور می‌شود که باورهای اسماعیلی در همان زمان امام صادق (ع) در میان اطرافیان او به خصوص در میان طرفداران امامت اسماعیل پدید آمده و وضوح یافته بود، قبل از آن که اسماعیلیان، خود را به صورت گروه‌های مشخص بروز دهند. در نظر کراوس، نوشته‌های جابر در زمینهٔ کیمیا که میان آنها انتساب‌ها، ارجاعات و اشارات فراوان به اندیشمندان یونانی وجود دارد، ساخته و پرداختهٔ مؤلفان مسلمان است، نه یک شخصیت واحد تاریخی به نام جابر بن حیان. به علاوه، در مقابل این عقیدهٔ کراوس که منابع و نقل قول‌هایی که در مجموعهٔ جابری به "حکمای باستانی یونان" منسوب شده، در حقیقت، ساخته و پرداختهٔ خود مسلمانان است و اصالت یونانی ندارد، کربن این سؤال را طرح

می‌کند که چگونه نویسندگان مسلمان آن‌قدر با نویسندگان یونانی آشنا بوده‌اند تا بتوانند ساخته و پرداخته‌های خود را به نام آنان قرار دهند. کربن با قوت خاطر نشان می‌کند که حتی اگر اینها متون اصیل یونانی نباشند، بلکه آثار مجعول به زبان یونانی باشند، آن متون عربی، ترجمه‌هایی از یونانی هستند،^۱ به این معنی که ممکن است نسخه یونانی آنها خود مجعول بوده باشد و ترجمه عربی از یک نسخه مجعول یونانی انجام شده باشد.

در این راستا، شایسته است به نظر سزگین – که حاصل کنکاش عالمانه وی پیرامون جابر است – اشاره کنیم:

«در پیدایش علوم عربی، مهم‌ترین نقش را کتاب‌های قدیم و اصیل یونانی برعهده نداشتند، بلکه نوشته‌های بعدی و بیشتر، آثار مجعولی که ملت‌های گوناگون یونانی مشرب به زبان یونانی و دیگر زبان‌ها نگاشته بودند، مؤثر بود. به نظر می‌رسد که مهم‌ترین آثار ظهور علوم عربی مربوط به یک سده پیش از ظهور اسلام باشد. ترجمه این آثار، عموماً ترجمه کتاب‌های اصیل یونانی بوده است. این نظر که نوشته‌های منسوب به اندیشمندان روم و یونان باستان، آثار جعلی عرب‌ها بوده باشد، دیگر قابل دفاع نیست.»^۲

اما به طور خاص، در مورد بلیناس که تأثیری اساسی در نظام جابری دارد، کربن در سلسله درس‌های خود در مدرسه کاربردی مطالعات عالی دانشگاه سوربن نتیجه می‌گیرد که متون بلیناس، دقیقاً ترجمه‌هایی از زبان یونانی است. وی درباره کتاب الاصنام بلیناس می‌گوید:

«ما فقط به گفتن این نکته اکتفا می‌کنیم که متن عربی کتاب الاصنام

۱. کربن، صنعت والا، ص ۷۰.

۲. سزگین، تنع، ص ۱۸۹.

دارای علایم متعددی است که نشان از یک متن یونانی اصیل دارد. باوجود این، لاجرم برخی عبارات اسلامی در آن وجود دارد که یا حاصل کار مترجم عرب و یا یک نسخه‌نویس مؤمن بوده است.^۱

در همین راستا، کربن ما را متوجه دوران پس از زوسیموس، کیمیاگر اصیل (بین قرن سوم تا پنجم میلادی) تا دوران شکل‌گیری و شکوفایی شیمیای عربی می‌کند؛ دوره‌ای که در مطالعات تاریخ شیمی به عنوان دورهٔ "مقلدین" مشهور است.

اما کربن به این نام‌گذاری اعتراض می‌کند و آن را عصر "نوشته‌های مجعول خلاق"^۲ می‌نامد. در این عصر، گنوسی‌ها و نوافلاطونیان متأخر می‌زیستند که کیمیا، جزئی از نظام فلسفی - مذهبی آنان محسوب می‌شد. ما در این دوره با کیمیایی مواجه هستیم که عناصر فلسفی و مذهبی را در خود هضم کرده است، و در این جاست که کربن بر ارتباط احتمالی^۳ موجود میان شیمیای جابری (که از مشخصه‌های بارز آن، وجه فلسفی - مذهبی آن است) از یک سو و شیمیای عصر فوق‌الذکر انگشت می‌گذارد.

سرانجام چنان‌که پیش از این نیز اشاره کردیم، باید متذکر شویم که از کتاب الاصنام بلیناس، حداقل دو ترجمه انجام شده است. ما از طریق شرح جلدکی بر این متن می‌دانیم که ترجمه‌ای از آن در عصر اموی برای خالد بن یزید و ترجمهٔ دیگر در عصر عباسیان، در زمان خلیفه مأمون انجام شده است. کربن خاطر نشان می‌کند که ما هیچ دلیل محکمی نداریم که این سخن جلدکی را ساخته و پرداخته

۱. کربن، صنعت والا، ص ۷۴.

2. Pseudépigraphes acréateurs

یعنی نوشته‌های مجعولی که حاصل کار مؤلفینی خلاق بوده است.

۳. لوری، کیمیا و عرفان، ص ۱۶۴.

ذهن وی بدانیم. وی به علاوه شواهد دیگری نیز در تقویت نظر خود مبنی بر آغاز زود هنگام نهضت ترجمه ارائه می‌کند که برخلاف نظریه رایج است که این امر را تا حدود دوره هارون الرشید عقب می‌برد.

یکی از این شواهد را که مرتبط با حوزه تخصصی کربن است و ما در جایی دیگر، از جمله اثر مهم سزگین، آن را نیافته‌ایم، ذکر می‌کنیم. کربن در جهت نشان دادن فعالیت فرهنگی - علمی در عصر اموی، ما را به بیان سهروردی ارجاع می‌دهد. سهروردی از سرزندی خیر می‌دهد که معتزله نثار ترجمه‌های انجام شده در عصر امویان می‌کردند.^۱

به این ترتیب، شواهد متعددی در تأیید نظر کربن مبنی بر آغاز ترجمه متون علمی به زبان عربی از همان قرن اول هجری، حتی سال ۳۸ هجری (۶۵۹ میلادی)، یعنی تاریخ ترجمه یکی از آثار زوسیموس وجود دارد و این دستاوردی مهم در کشف آغاز زود هنگام ترجمه متون به زبان عربی در جهان اسلام، نسبت به دیدگاه رایج در این زمینه است.

نتیجه

مشاهده نمودیم که مطالعه کربن پیرامون کیمیا، تحقیقی جامع و پدیدارشناسانه است که به دلیل تسلط وی بر سایر حوزه‌های مرتبط با آن و نیز این مطلب که آثار وی در زمینه کیمیا در واپسین سال‌های حیات و در اوج کمال علمی وی تألیف شده است، از غنای قابل توجهی برخوردار است. او با مطالعه و معرفی آثاری از جلدکی و جابر، صنعت والای کیمیا را به ما می‌شناساند که نه صرف رمزپردازی‌های عاری از واقعیت است و نه صرف کار با مواد و

۱. کربن، صنعت والا، ص ۷۱.

فرآیندهای مادّی، بلکه همزمان، جامع هر دو بعد مادّی و معنوی است. به علاوه، در مناقشه پیرامون نقطهٔ آغاز مواجههٔ علمی دنیای اسلام با علوم یونانی در مورد مسألهٔ جابری از نظریهٔ سنتی دفاع می‌کند که این مواجهه نه در قرن سوم، بلکه در قرن دوم هجری و حتی از قرن اوّل هجری بوده است. در این راستا، وی با قوت و با اقامهٔ براهین، از واقعیت تاریخی جابر بن حیان دفاع می‌کند، و سرانجام آن‌که بخشی از سلسله دروس وی در سوربن پیرامون شکل‌گیری تاریخی کیمیای عربی، چاپ نشده باقی مانده است. پیر لوری از این سلسله دروس در گزارشی که از آنها در ضمیمهٔ دو کتاب ماندگار خود کیمیا و عرفان درس‌زمین اسلام ارائه می‌کند، با توصیف "عالمانه و بسیار فنی" یاد می‌کند.

منابع

۱. اولیدی، د.ا.، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، مترجم فارسی احمد آرام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
۲. بیدآبادی، مسعود، نگاهی به خطبة الافتخار و خطبة تطنجیه، فصلنامه علمی - تخصصی علوم حدیث، ش ۲۵، پاییز ۱۳۸۱، صص ۸۱-۶۹.
۳. آقایان چاووشی، جعفر، شیمی دانان نامی اسلامی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵.
۴. سزگین، فؤاد، تاریخ نگارش های عربی، جلد چهارم، کیمیا و گیاه شناسی، ترجمه فارسی فیروزآبادی، تهران، نشر فهرستگان، ۱۳۸۰.
۵. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه فارسی جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۷۷.
6. Corbin, H., *Alchimie Comme Art hiératique*, teates présentés et édités pan Pierre Lory, l'Herne, 1986.
7. Kraus, P., *Jabir ibn Hayyan, Contribution à l'Histoire des idées scientifiques dans l'Islam*. Jābir et la science grecque, les Belles Lettres,

1986.

8. Lory, P., *Alchimie et Mystique en terre d'Islam*, Paris, Verdier,

1989.

9. Ruska, J. *Tabula Smaragdina, Ein Beitrag Zur Geschichte der Hermetischen Literatur*, Heidelberg, 1926.

هنر سجاده

محتوا و رمز^۱

اِقا کلا رکی^۲

ترجمه: سید مصطفی شهرآیینی

بیش از یک قرن است که افسانه‌های شگفت‌انگیز هزار و یکشب اعراب، جهان غرب را شیفته خود ساخته است؛ قصه‌هایی که در آنها سخن از قالیچه‌ای سحرآمیز است که خواننده را به جهانی افسانه‌ای، زیبا، لبریز از خوشی‌های عجیب و غریب، و به سرزمینی می‌برد که سراسر، شگفتی‌های لذتبخش و سرور آسمانی است. این قالیچه سحرآمیز را می‌توان پژوهشی دور از سجاده در سنت اسلامی دانست؛ سجاده‌ای که نمازگزار بر آن به نماز می‌ایستد و آن به افسون خود، او را به عالمی دیگر یعنی به پردیس می‌برد.

خبرگان برجسته فرش درباره خاستگاه‌های تاریخی، جغرافیایی و باستانی

1. The Art of the Prayer Rug: Content and Symbolism.

۲. Emma Clark؛ استاد بخش هنرهای بصری و سنتی در بنیاد پرنس ولز انگلستان. نویسنده کتاب و مقالات متعدد در خصوص هنرهای سنتی اسلامی.

سجّاده اسلامی و سیر تکاملی آن، مطالب بسیاری نوشته^۱ و حتی در آنها به تجزیه و تحلیل های دقیق فقی درباره الگوها، طرح ها، مواد مورد استفاده، و تعداد گره ها در هر سانتیمتر پرداخته اند. اما درباره محتوا و نمادگری سجّاده، مطالعه چندانی صورت نگرفته است.^۲ به طور کلی، نقش سجّاده که به رغم روشنی، غالباً نادیده اش گرفته اند، این است که مکانی مخصوص برای بجای آوردن نماز فراهم می آورد. و نگرش ما به محتوای رمزی سجّاده در اسلام، با نظر به همین نقش اصلی و اولیه آن است.

ماهیت نماز چیست؟ این موضوع ژرفی است که مقاله حاضر اصلاً مدّعی دست یافتن به آن نیست و در اینجا تنها به تکرار سخن قدیس، جان داماسن، بسنده می کنیم که نماز «عروج نفس به سوی خداست». نماز موجب تعالی نمازگزار از زمان به حضور ابدی نزد پروردگار می شود. ایستادن بر سجّاده، نخستین گام در چرخش به سوی آسمان و «نه» گفتن به دنیاست؛ به تعبیر دکتر مارتین لینگز «چرخش به سوی آسمان برای جذب قدسیان شدن است».^۳ به این ترتیب، سجّاده پیش از هر چیز، پشتوانه ای برای نماز و مراقبه است و به طور نمادین، به نمازگزار یادآوری می کند که او خارج از زمان و مکان عالم عیان بوده و به لحظه ای سرمدی نقل مکان کرده است. در اینجا شایان یادآوری است که در قرون وسطی، دشمن مسیح را به کسی توصیف می کردند که زانوهایش ابرعکس

۱. مثلاً نگاه کنید به مقالاتی در هالی (Hali)، مجله بین المللی فرش و بافته های قدیمی، شماره های ۵۸، ۸۸، ۹۳، ۱۰۳.

۲. یکی از استثناء های قابل توجه مقاله ریچارد اتینگ هاوزن است با عنوان «تاریخ قدیم، استفاده و شمایل نگاری سجّاده، فهرست نمایشگاهی در موزه واشنگتن سال ۱۹۷۴»؛ از آن زمان به بعد تا چاپ کتاب سجّاده های قفقازی توسط رالف کافل که شامل مقاله خوبی از جین دیکسون بود، درخصوص طرح و رمز سجّاده ها مطلب دیگری چاپ نشده است.

۳. نماد و نمونه ازلی، مارتین لینگز، ص ۱۲۱.

دیگران] به عقب خم می‌شد و لذا نمی‌توانست در برابر پروردگار زانو بزند.^۱ هرگاه مسلمانی به نماز می‌ایستد اولین مسأله (بعد از وضوگرفتن) این است که «جهت قبله کدام است؟» یا «به کدام طرف باید نماز گزارد؟» سپس رو به کعبه به نماز می‌ایستد؛ همان جایی که به لحاظ نمادین، برای همهٔ مسلمانان در حکم مرکز عالم و بزرگترین برخوردارگاه آسمان و زمین است. این جهت‌گیری نه در ظاهر، بلکه به نفس هم مربوط می‌شود: نمازگزار با رو کردن به کعبه متوجه دل می‌شود؛ چراکه دل «خانه خداوند» است. دل هم جایگاه برترین قوهٔ انسان، یعنی عقل است که امر متعالی را درمی‌یابد و هم بنا به گفتهٔ نویسندهٔ بزرگ، رنه گنون، دربارهٔ نمادهای مقدّس، دل «ذاتاً نماد مرکز است... خواه نظر به انسان باشد و خواه به جهان».^۲

در هر مسجدی، محراب نشانگر قبله است و نقش محراب از قدیم در اسلام، عنصر اصلی سجاده بوده است. هرکسی در جهان اسلام با شنیدن نام سجاده، بی‌درنگ نقش منحنی محراب را به یاد می‌آورد. هر چند سجاده‌های جدید کارخانه‌ای، طرح، رنگ و بافتشان دیگر به زیبایی قدیم نیست ولی همان طرح باستانی محراب را در خود نگه داشته‌اند. من در اینجا از تعبیر «باستانی» استفاده می‌کنم؛ زیرا اگرچه امروز این طرح تقریباً مختص اسلام است، ولی تاریخچه‌اش البته به پیش از قرن هفتم میلادی باز می‌گردد. دربارهٔ خاستگاه این طرح، پاره‌ای نظریات مطرح شده است؛ از جمله اینکه آن را برگرفته از تاقچه‌های مورد استفاده برای مجسمه‌ها در معماری یونان و روم باستان دانسته‌اند. اما به احتمال قوی‌تر، الگوی نخستین محراب، همان شکل کمانی غارها و اقامتگاه‌های بسیاری از

۱. رجوع کنید به تجسّد در عبادت، رامنا. پ. کواماراسوامی، ص ۶۸.

۲. نمادهای بنیادین، رنه گنون، فصل ۳۲، قلب و غار، ص ۱۴۵.

عابدان و تارکان دنیاست که زمانی در آنجا به منزله مکانی مقدّس^۱ می‌زیسته‌اند. مثلاً در اطراف صومعهٔ مارسبا (بنا شده در اواخر قرن ۵ میلادی) در نزدیکی بحرالمتیت در دل تخته‌سنگ‌ها، حجره‌هایی هست که برخی چون لانه‌های زیرزمینی و برخی دیگر چون کندوهای مخروطی از ظاهر پیچیده‌تری برخوردارند. اخیراً سفرنامه‌نویسی اظهار داشت که این حجره‌ها «معمولاً ساده و خالی از هر تزئینی است. اما در دیوار شرقی آن، محرابی به شکل تاق بود... تاق کوچکی در دیوار شرقی حجره، نشان‌دهندهٔ جهت درست نماز بود».^۲ نکتهٔ جالب توجه این است که طرحی که در مراسم عبادی اولیهٔ مسیحی، عنصری کاملاً حیاتی بوده، امروزه به یک ویژگی محض معماری فروکاسته و اساساً همهٔ ارزش نمادین درونی آن، فدای شکل ظاهریش شده است. درحالی که همین طرح در مراسم عبادی اسلامی به عنصری اصلی و اولیه تبدیل شده است. چنان‌که تیتوس بورکهارت می‌نویسد: «مطلب مهم این است که محراب، برگرفته از نمادی جهانی است و قرآن نیز این نماد را تلویحاً تأیید کرده است».^۳ در طول بحث، باز هم به این موضوع می‌پردازیم.

محراب همچنین نشان‌دهندهٔ دری به عالم دیگر، یعنی پردیس است و بی‌جهت نیست که در معماری اسلامی اعم از در مساجد، مساجد، باروهای شهر، منازل سنتی، و حتی در ورودی اتاقی به اتاق دیگر به‌طور زیبا و متنوعی تزئین شده‌اند به گونه‌ای که در مقایسه با دیوارهای ساده اطرافشان، کاملاً نظر را به خود جلب می‌کنند. اگرچه محراب به لحاظ فیزیکی مثل درها، گشودنی نیست اما

۱. در واقع غار کوه حرا که در آن حضرت محمد اولین بار وحی الهی را از سوی جبرائیل فرشته دریافت کرد، شکل کوچک و شبیه به یک محراب دارد.

۲. از کوه مقدّس، ویلیام دالویمپل، ص ۳۰۴.

۳. هنر اسلامی، زبان و معنا، تیتوس بورکهارت، ص ۸۶.

به لحاظ متافیزیکی نشان‌دهنده روزنه‌ای از زمان به سرمدیت است. استفاده از نقش محراب در سجاده نیز بر همین نماد تأکید دارد: زیرا کسی که برای نمازگزاردن، گام بر سجاده می‌نهد در آستانه دو عالم یعنی زمین و آسمان است. چنان‌که گنون می‌نویسد: «در، اساساً گذرگاه و نمایانگر عبور از وضعی به وضع دیگر و به‌ویژه از "بیرونی" به "درونی" است که می‌توان این دو را به زمینی و آسمانی قیاس نمود».^۱ در این زمینه، می‌توان به سخنان حضرت مسیح (ع) اشاره کرد: «من دری هستم که هرکس بدان وارد شود رستگار شده، از آن گذشته، و به مرغزاری می‌رسد»^۲ و «هر که آن را بکوبد به رویش گشوده خواهد شد».^۳ پس یکی از معانی نمادین محراب، دروازه‌ای به سوی روح، و به سوی باطن و مأوای خود حقیقی انسان است.

طرح محراب با دو نمای ستونی شکل عمودی در دو طرف و سقف قوسی‌اش، چه در مسجد و چه در سجاده‌ها، اساساً نشانگر گنبد و چهارگوش در ساده‌ترین شکل آن است؛ یعنی محراب نمادی کلی از تلاقی عرش با فرش، یا خدا با انسان است. بخش منحنی بالای محراب با تاق قوسی شکل با آسمان، و نمای ستونی شکل عمودی طرفینش نیز با زمین تناظر دارد. چنان‌که قاعده گنبد بر بخش مکعب یا مستطیل شکل مسجد یا معبد بنا شده است^۴ و بنا به نوشته تیتوس بوکهارت، تصویری کوچک شده از «غار دنیا است»... و در تمام معماری‌های مقدس، محراب، صورتی از «قدس الاقداس»، یعنی تجلی‌گاه خداوند بوده و

۱. رنه گنون، همانجا.

۲. انجیل یوحنا، باب دهم، آیه نه.

۳. انجیل متی، باب هفتم، آیه هشت.

۴. رجوع کنید به تیتوس بوکهارت، همان کتاب، ص ۷۸ و رنه گنون، همان کتاب، ص ۱۷۶.

فی نفسه با همان محراب کلیسا متناظر است.^۱

تاق درواقع، بازتابی از شکل ظاهری آدمی است که بخش بالایی منحنی آن، مانند سر انسان، نشانی از ساحت آسمانی و بخش پایینی آن که از شانه‌هایی چون کوه استوار، شروع می‌شود نشانی از ساحت جسمانی است.^۲ لحظه لحظه نماز نشانگر ارتباط متقابل انسان با خداست، و نقطه اوج این ارتباط به هنگام سجود است که پیشانی سجّاده را در بخش بالایی آن لمس می‌کند. و در طول نماز، این تنها زمانی است که نمازگزار با فرود آوردن سر تعظیم به نشانه تسلیم محض، به لحاظ فیزیکی وارد بخش قوسی شکل و آسمانی نقش محراب روی سجّاده می‌شود. در اینجا گفتنی است که در کشور چین لباس‌هایی سنتی وجود دارد که در بالا، دایره‌ای شکل و در پایین به شکل چهارگوش است که معنای نمادین آن با همان تاق محراب یکی است.^۳

محتوای رمزی محراب، چنان‌که آوردیم، امری عمومی است اما چنان‌که تیتوس بورکهارت یادآوری می‌کند «قرآن نیز تلویحاً مؤید آن است.»^۴ در سوره آل عمران که در آن، تولّد و دوران طفولیت حضرت مریم (ع) توصیف می‌شود، واژه محراب برای دلالت بر جایی به کار می‌رود که حضرت مریم (ع) تحت مراقبت زکریا (ع) به آنجا پناه برد: «كَلِمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكْرِيَا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ».^۵

در این آیه، محراب به معنای "پناهگاه" و بنابراین، محلّ پناهی جدای از عالم

۱. هنر دینی در شرق و غرب، اصول و روش‌های آن، تیتوس بورکهارت، ص ۷۷.

۲. مارتین لینگز، همان کتاب، فصل ۱۰.

۳. رنه گنون، همان کتاب، ص ۱۷۶.

۴. تیتوس بورکهارت، همان کتاب.

۵. سوره آل عمران، آیه ۳۷: هر وقت که زکریا به محراب نزد او می‌رفت، پیش او خوردنی می‌یافت. می‌گفت: ای مریم، اینها برای تو از کجا می‌رسد؟ مریم می‌گفت: از جانب خدا.

خارج، و مکانی است که آسمان و زمین با هم آشتی می‌کنند. محراب همچنین مکان "رزق" است که در آنجا حضرت مریم (ع) یعنی پاک‌ترین زن نزد خداوند، هم به لحاظ مادی و هم به لحاظ معنوی، به شکل برکت از آسمان مورد توجه و عنایت حق بود و فرشتگان به او پیغام دادند که چنین مقرر شده که تو فرزندی به نام عیسی (ع) به دنیا می‌آوری: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَكَ وَطَهَّرَكَ وَاصْطَفَكَ عَلَى نَسَاءِ الْعَالَمِينَ»^۱ به این ترتیب، سجاده به همراه نقش محراب، خود نوعی پناهگاه مقدس و مکانی برای تجدید حیات معنوی و یادآوری پناهگاه مریم عذرا (ع) است. ایستادن روی سجاده، حرکتی است به سوی بازیابی مقام اولیه خویش، که همان عروج از مقام انسانی است که چنین و چنان است و در حال گزاردن نماز است به مقام انسان به صورت مطلق که خلیفه خدا روی زمین است و میان او و خالقش، واسطه‌ای نیست.^۲ در سوره نور نیز درباره محراب و سجاده، مطالب مهمی آمده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي الزُّجَاجَةِ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ».^۳

واژه "مشکوة"، در این آیه برای توصیف حضور خداوند، که نور چراغ در چراغدان نشانگر آن است، به کار رفته و بنابراین، پیوند نزدیکی میان "مشکوة" و "محراب" در کار است. در دنباله آیه می‌خوانیم: «نورٌ عَلَى نَورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ».^۴

۱. سوره آل عمران، آیه ۴۲: ای مریم، خدا تو را برگزید و پاکیزه ساخت و بر زنان جهان برتری داد.

۲. رجوع کنید به مقاله "نماز و فریتوف شوان"، رضاشاه کاظمی، مجله مطالعات سنتی سوفیا، جلد ۴، شماره ۲، زمستان ۱۹۹۸.

۳. سوره نور، آیه ۳۵: خدا نور آسمانها و زمین است. مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی باشد، آن چراغ درون آگینه‌ای و آن آگینه چون ستاره‌ای درخشنده.

۴. سوره نور، آیه ۳۵: نوری افزون بر نور دیگر. خدا هر کس را بخواهد بدان نور راه می‌نماید.

نور چراغ به منزله نمادی از معرفت الهی در یادآوری حضور فراگیر خداوند به نمازگزار، مؤثر بوده و از این روست که در هر مسجدی، جلو محراب چراغی می‌آویزند. در بیشتر سجادها نیز چراغ‌هایی آویخته شده که از بالای محراب به چشم می‌آید. غزالی در مشکوة الانوار می‌نویسد: «خداوند برترین نور و نور نهایی است... تنها اوست که حق و نور حقیقی است و جز او هیچ نوری نیست.» و به دلیل پیوند میان مریم مقدس (ع) با محراب است که آیه مذکور از سوره آل عمران را بر محراب بیشتر مساجد می‌نویسند و این، ما را به یاد پیوند میان محراب و دل می‌اندازد؛ زیرا «در درون دل است که نفس باکره به خداوند پناه می‌برد».^۱

معمولاً محراب را تنها در معماری مساجد می‌بینیم، اما چون نقشی نمادین در همه جای جهان اسلام به کار می‌رود.^۲ قدیمی‌ترین محراب در معماری مسجد را عموماً پذیرفته‌اند که به دستور خلیفه اموی، ولید، در سال ۷۰۶ میلادی در بازسازی مسجد النبی در مدینه ساخته شده است. اما پیش از این تاریخ، به سال ۲- ۶۹۱ میلادی، در غاری زیر گنبد مسجد الاقصی در اورشلیم، محرابی از سنگ مرمر را بر روی زمین تعبیه کرده‌اند. مسلمانان معتقدند که حضرت محمد (ص) از همین غار به معراج رفته است. تیتوس بورکهارت درباره این بنا چون نمادی بسیار چشمگیر، چنین توضیح می‌دهد: «غار زیر مسجد الاقصی مانند دل یا ضمیر باطن انسانی، به واسطه لایحه‌ای آسمانی، متصل به عوالم بالا می‌شود.»^۳ و آوازه مفهوم غار و «قدس الاقداس» بودن محراب نیز از همین جا سرچشمه می‌گیرد. تعیین زمان استفاده از نخستین سجاد، به‌ویژه نخستین سجاد دارای نقش

۱. هنر اسلامی، تیتوس بورکهارت، ص ۸۸.

۲. آنان را اغلب در مدارس‌ها می‌توان یافت مانند مَدْرَس بن یوسف در مراکش.

۳. تیتوس بورکهارت، همان کتاب، ص ۱۰.

محراب، در میان مسلمانان کار آسانی نیست. در اسلام هیچ حکمی نیست که در آن به استفاده از سجاده تصریح شده باشد و در واقع، برای مسلمانان درست از همان زمانی که جبرئیل، نماز گزاردن را به پیامبر (ص) آموخت و پیشانی او در سجده در برابر خداوند، با زمین تماس یافت، همه زمین رنگ و بوی قدسی به خود گرفت چنانکه در حدیث آمده است: «زمین برای من چون مسجد و از مطهرات است.» سید حسین نصر در توصیف این موضوع، به استادی تمام و به بهترین وجه، گفته است که «سجده پیامبر اکرم (ص)^۱ سبب بازگشت زمین به حالت اولیه اش، یعنی آینه و بازتاب آسمان است».^۲ از لحظه سجده حضرتش بر زمین، خضوع مسلمانان پرهیزگار در برابر زمینی که بر آن راه می‌روند و فرشی که آن را می‌پوشاند، افزایش یافت. در مساجد مسلمانان اسباب و اثاثیه اندکی استفاده می‌شد و همین وضع بر منزل آنان نیز حاکم بود. چنانکه همه می‌دانیم هرکسی به هنگام ورود به خانه‌های سنتی اسلامی، باید کفش‌هایش را در بیاورد و تقریباً همه جای خانه برای نماز گزاردن مناسب است. البته مکان نماز گزار باید پاک باشد؛ یعنی همان‌طور که او با وضو ساختن، بدن را تطهیر می‌کند، به گونه‌ای نمادین به پاکسازی روح می‌پردازد و زمینی را که بر آن نماز می‌گزارد با پاشیدن آب و ذکر اورادی، طیب و طاهر می‌گرداند. بنابراین، احتمالاً استفاده از سجاده، برخاسته از همین نیاز به پاکیزگی و طهارت است.

درباره خاستگاه و تاریخ اولیه سجاده اطلاع چندانی در دست نیست و ما نیز نمی‌خواهیم به این موضوع بپردازیم. اما نگرش مختصری به سیر تحول سجاده در بحث از محتوای رمزی آن سودمند بوده و به رسیدن به حدس و گمان‌هایی در

۱. سجاده لغتی عربی است از ریشه سجود و مسجد محلی است برای سجود.

۲. هنر اسلامی و معنویت، سید حسین نصر، ص ۳۹.

این باره کمک می‌کند. احتمالاً نخستین سجاده‌ها، در پی استفاده از سنگ‌های ساده برای سجده پدید آمدند.^۱ این سجاده‌ها کاملاً ساده و از برگ‌های نخل، پارچه‌ای ساده، یا پاره‌ای حصیر و در کشورهای سردسیر، از پوست گوسفند (چنان‌که هنوز هم مرسوم است)، یا دیگر حیوانات فراهم می‌شد. سجاده‌های پشمی امروزی، از حدود قرن نهم و با رونق معماری مساجد پدید آمد^۲ و شاید پیشینه نقش محراب روی سجاده‌ها نیز طولانی‌تر از همین زمان نباشد.

ما به یقین نمی‌دانیم چرا تا پیش از قرن سیزدهم هیچ سجاده‌ای وجود ندارد. احتمالاً قدیمی‌ترین نقاشی مینیاتور موجود که تصویر سجاده‌ای را با نقش محراب در خود دارد مربوط به دستنوشته ترجمه فارسی بلعمی از کتاب تاریخ طبری در رُبع دوم قرن چهاردهم است. در این مینیاتور، پیامبر (ص) نشسته بر سجاده‌ای و در حال سخن گفتن با صحابه خویش دیده می‌شود.^۳ در مینیاتور دیگری مربوط به قرن پانزدهم، نیز پیامبر (ص) را نشسته بر محراب سجاده‌ای می‌بینیم. ابن بطوطه، جهانگرد مراکشی، در سفرنامه خویش در قرن چهاردهم میلادی، آورده است که از سجاده، تنها برای نماز استفاده نمی‌کردند بلکه فقیران و درویشان خانه بدوش، آن را چون چیزی محترم و مکانی مقدس که برای راز و نیاز عاشقانه به درگاه الهی بر آن می‌نشستند همراه داشتند.^۴ در این سفرنامه، مینیاتوری هست که در آن، تصویر صوفی یا فقیری را می‌بینیم که ظاهراً در حال پرواز روی سجاده خویش است و این به روشنی، یادآور همان قالیچه پرنده

۱. شیعیان در یک عمل زیبا از مُهر به‌عنوان بادآوری اصالت خاک، در سجده استفاده می‌کنند.

۲. همان‌طور که در کتاب رالف کافل با نام سجاده‌های قفقازی مطرح می‌شود.

۳. ریچارد اتینگاوزن، همان‌جا، صص ۱۳-۱۲.

۴. مینیاتوری از مکتب بهزاد در نسخه‌ای از بوستان سعدی، هرات، محفوظو در کتابخانه چستربیتی، مندرج در کتاب اتینگاوزن، همان، ص ۱۵.

اصلی (قالیچه حضرت سلیمان) است. معمولاً تنها دارایی‌های صوفیانِ پُرسه‌زن، سجاده‌ای [برای نمازگزاردن] و ظرفی برای وضو ساختن بود و غالباً نقش ظرفی روی سجاده، بجای یا در حکم چراغ [بالای محراب] است. متأسفانه در اینجا، به سبب مجال اندک، از توضیح مبسوط دربارهٔ دیگرگونه‌های سجاده صرف نظر کرده و بحث را به طور بسیار کوتاه چنین جمع‌بندی می‌کنیم که می‌توان سجاده‌ها را به دو دسته کلی تقسیم کرد: یکی آنهایی که محرابشان خالی [از نقش و نگار] است، که اینها به قوی‌ترین وجه ممکن، وحدت اسرارآمیز الهی را که کل عالم جز از آن می‌دهد، به نمازگزار گوشزد می‌کند. دوم آنهایی که محرابشان منقش به نقوش شجره‌های حیات یا پوشیده از ترنج‌های هندسی زیبا یا گل‌های انتزاعی و نقش و نگار درختان بود و اینها همه جز بازتابی از باغ‌های آسمانی یا جایگاه بهشتی درستکاران است، نمی‌باشند. هرکسی با اندک تأمل بر این سجاده از مهارت و نوآوری بافندگان این آثار هنری زیبا در شگفت مانده و لب به تحسین می‌گشاید و این از لطیف‌ترین نمونه‌های هنر مقدس همچون همهٔ هنرهای مقدس راستین، به مدد الطاف آسمانی در سنگدل‌ترین انسانها نیز اثر می‌کند و موجب تعالی نفس به سوی خدا می‌شود.

فلسفه عرفانی در اسلام^۱

دکتر سید حسین نصر

ترجمه: داوود آتشگاهی

فلسفه عرفانی در اسلام دارای ارتباط عمیقی با جریان اصلی فلسفه اسلامی است. این نوع فلسفه دارای نحله‌های عمده متعددی است که از تفکر اسماعیلی تا مابعدالطبیعه غزالی و ابن عربی امتداد پیدا کرده و با حضوری قوی در فلسفه معاصر جهان اسلام تداوم یافته است. اگرچه اندیشمندان عرفانی متوجه بودند که از رویکرد به تفکر و معرفتی دفاع می‌کنند که با بخش اعظم سنت مشائی اختلاف دارد، اما آنان رویکرد نظام‌مندی را بنا کردند که غالباً در ادامه همان سنت محسوب می‌شود. کلاً آنان بر نقش شهود عقلانی در رویکردمان به فهم واقعیت تأکید می‌ورزیدند و در صدد بودند تا نشان دهند که چگونه چنین فهمی می‌تواند اساس استوار و مستحکم عقلانی را شکل دهد. آراء و نظریاتی که آنان مطرح

۱. ترجمه از دائرةالمعارف فلسفه راتلج، ج ۶، ص ۶۱۶، در ذیل عنوان: Mystical Philosophy in Islam.

ساختند در جهت تبیین ماهیت "معنای درونی و باطنی اسلام" طرح ریزی شده بود.

۱ - "فلسفه عرفانی" به عنوان "فلسفه اسلامی"

این پرسش در ابتدا مهم است که منظور از فلسفه عرفانی در بافت و متن سنت فلسفه اسلامی چیست؟ شاید نزدیکترین اصطلاح عربی معادل عبارت "فلسفه عرفانی"، اصطلاح "الحکمة الذوقیه" به معنای دقیق "حکمت یا فلسفه ذوقی" است که از لحاظ ریشه شناختی دقیقاً معادل با کلمه sapience است که از ریشه لاتین "sapere" به معنای "ذوق" مشتق شده است. اما همان طور که در زبان انگلیسی فهمیده می شود، اصطلاح "فلسفه عرفانی" شامل انواع دیگر تفکر در بافت اسلامی نیز می شود هرچند که "حکمت ذوقی" در بطن آن قرار دارد.

"حکمت ذوقی" معمولاً در تقابل با "فلسفه استدلالی" یا "الحکمة البحتیه" قرار می گیرد. فلسفه عرفانی در اسلام باید مشتمل بر همه چشم اندازها و دورنماهای عقلانی باشد که نه تنها "عقل استدلالی" بلکه "عقل دل" [معرفت قلبی] را نیز مورد تحقیق قرار می دهد؛ در واقع بیشتر به عقل شهودی به عنوان دستاویز اصلی جهت کسب معرفت پرداخته می شود. اگر این تعریف مقبول واقع شود در آن صورت اکثر مکاتب فلسفه اسلامی دارای عنصر و عاملی عرفانی خواهند بود چراکه به ندرت فلسفه ای عقل گرا در اسلام بسط پیدا کرده است که نسبت به تمایز میان "عقل استدلالی" (reason) و "عقل شهودی" (nous, intellectus) و برتری دومی بی تفاوت و بی اعتنا بوده باشد در حالی که به کلی نقش "عقل دل" را در کسب معرفت [انتقالی] انکار می کنند.

این مدخل [یعنی فلسفه عرفانی در اسلام]، بر آن دسته مکاتبی تمرکز دارد

که نه تنها معرفت شهودی (noesis) و نقش عقل شهودی یا اشراق را در کسب معرفت به حساب می آورند بلکه بر آن تأکید می ورزند. بنابراین ما مکتب مشائی را به جز عناصر عرفانی آثار خاص فارابی، "حکمة مشرقیه" ابن سینا و نظریه "عقل شهودی" که مشائیان اسلامی آنها را به طور کلی پذیرفته اند، به کنار می نهیم. در عوض، این گفتار عمدتاً بر فلسفه اسماعیلی متمرکز است که به نحو تنگاتنگی با تعالیم آیین هرمتی، فیثاغوری و نوافلاطونی، آموزه های "مکتب اشراق" سهروردی و پیروان وی، نحله های خاص فلسفه اسلامی در اسپانیا و فلسفه متأخر اسلامی در ایران و هند در ارتباط و تعامل بوده است. اما این گفتار مشتمل بر اصول و پی ریزی های مکتبی "تصوّف" و مابعدالطبیعه آن از غزالی و ابن عربی تا عصر حاضر نیز خواهد بود.

۲ - فلسفه اسماعیلی و هرمتی

فلسفه اسماعیلی در زمره یکی از نخستین فلسفه هایی بود که در اسلام تدوین شد که قدمت آن به اُمّ‌الکتاب می رسد که در قرن دوم ب. ه (قرن ۸ ب. م) نوشته شده است. این فلسفه در قرن چهارم هجری (قرن ۱۰ میلادی) توسط ابوحاتم رازی و حمیدالدین کرمانی رونق یافت و با ناصر خسرو به اوج خود رسید. طبیعتاً این سنت کامل و دست نخورده فلسفی، ماهیتاً باطنی بود و خود فلسفه را با جنبه باطنی، درونی و رمزی و در نتیجه بُعد عرفانی دین یکسان تلقی می کرد. این نوع فلسفه به تأویل (تفسیر هرمنیوتیکی) کتاب [قرآن] می پرداخت و فلسفه اصیل را حکمتی می دانست که از تعالیم "امام" ناشی شده باشد (امام کسی است در مرتبه ای خاص با "عقل دل" یکسان تلقی می شود). امام شخصیتی محسوب می شود که می تواند قوای عقل شهودی انسان را به فعلیت برساند و او را به کسب معرفت

الهی توانا سازد. "جهان‌نگری"، "علم‌النفس" و "معادشناسی" اسماعیلیه به‌نحو تفکیک‌ناپذیری با "امام‌شناسی" آن و نقش امام در آشنایی با اسرار الهی، مرتبط است. بنابراین همه مکاتب مختلف فلسفه اسماعیلی باید به‌عنوان فلسفه عرفانی مورد توجه و بررسی قرار گیرند [البته] به استثنای تمایزات قابل توجهی که میان آنها - مخصوصاً پس از سقوط مکتب فاطمیون - بر سر برداشت‌های آنانی که از مکتب یمنی اسماعیلیه تبعیت می‌کردند و آنانی که حسن الصباح و "رستاخیز (بازگشت) الموت" را در قرن ۷ ه. (قرن ۱۳ ب. م) پذیرفتند، وجود داشت.

دو رکن از ارکان و عوامل مهم فلسفی که طی قرون اولیه اسلامی عموماً با مکتب تشیع و خصوصاً با اسماعیلیه در ارتباط بودند، آیین هرمسی و مکتب فیثاغوری‌اند که حضور آن دو در مجموعه آثار عظیم جابر بن حیان - که هم شیمیدان و هم فیلسوف بود - قبلاً روشن و مبرهن گشته است. جنبه فلسفی مجموعه جابری مسلماً دارای طبیعتی عرفانی است که بسیاری از ابعاد فلسفی آیین هرمسی را در خود ادغام ساخته است همان‌گونه که آثار بعدی درباره کیمیای اسلامی چنین‌اند که در واقع به‌عنوان مجراهایی در جهت انتقال فلسفه هرمسی به قرون وسطای غرب، عمل کردند. اگر کسی بخواهد در باب نقش محوری آیین هرمسی در فلسفه عرفانی غرب تفکر کند، منشأ بی‌واسطه و اسلامی متون اصیلی همچون "لوح زمردین" (Emerald tablet) و "حجر الفلاسفه" (Turbot Philosophorum) و در نتیجه اهمیت چنین آثاری را به‌عنوان متون فلسفه عرفانی اسلام نباید فراموش کند.

بنابراین روشن است که کسی نمی‌تواند در باب فلسفه عرفانی اسلام سخنی بگوید بی آن‌که حداقل اشاره‌ای به متون آیین هرمسی که با تفکر اسلامی در آمیختند، نکرده باشد؛ متونی که هم از طریق شیمیدان‌ها و هم توسط فلاسفه و

صوفیان و نیز از طریق متون هرمتی که توسط خود نویسندگان مسلمان نوشته شده بودند با تفکر اسلامی ادغام شدند.

باید به خاطر داشت که در چنین شرایط و موقعیتی بود که ابن سینای حکیم از برخی متون مسلم آیین هرمتی مانند کتاب التفتح (Poimandres) اطلاع پیدا کرده است، و نیز در این اوضاع بود که ابن عربی صوفی شناخت گسترده‌ای از آیین هرمتی را در فتوحات مکیه و بسیاری از آثار دیگرش نشان داد.

اما اگرچه ارکان آیین و مکتب فیثاغوری در مجموعه جابری دیده می‌شود اما اساساً در قرن چهارم ب. ه (قرن ۱۰ ب. م) و در رسایل اخوان الصفا - که پیشینه‌ای شیعی داشتند و اسماعیلیه متأخر کل آثارشان را اخذ کردند - بود که بسط کامل مکتب فیثاغوری اسلامی مشاهده می‌شود. این مکتب مبتنی بر فهم سمبلیک و عرفانی اعداد و اشکال هندسی بود. آنچه در غرب، عرفان اعداد فیثاغوری نامیده می‌شود بسط کاملی در جهان اسلام داشته است و در حقیقت با سهولت بیشتری با ساختار کلی عقلانی اسلام در مقایسه با نظام عقلانی مسیحیت غربی، در آمیخت.

فلسفه اشراق

احتمالاً ماندگارترین و مؤثرترین مکتب فلسفه عرفانی در اسلام، در قرن ششم بعد از هجرت (قرن ۱۲ ب. م) توسط شهاب‌الدین سهروردی که مکتب اشراق را بنیان نهاد، ایجاد شد. فرض و مقدمه اصلی سهروردی این است که "معرفت" نه تنها از طریق استدلال بلکه هم‌چنین و مخصوصاً فراتر از آن، از طریق اشراقی که از تزکیه درون فرد حاصل می‌شود، در دسترس و اختیار انسان قرار می‌گیرد. وی مکتبی فلسفی بنا کرد که برخی نام "حکمت الهی" به معنای

اصلي آن، بر آن نهادند یعنی فلسفه‌ای کاملاً عرفانی بدون اینکه با منطق و استفاده از استدلال مخالف باشد. درحقیقت سهروردی پیش از آن‌که به شرح و توضیح نظریه اشراق پردازد، ارسطو و مشائیان مسلمان را با دلایل منطقی مورد نقادی قرار داد. این آیین براساس ابطال منطق شکل نگرفته است بلکه مبتنی است بر تعالی بخشیدن مقولات آن از طریق معرفتی اشراقی که یا مبتنی بر حضور بی‌واسطه است و یا مبتنی بر آنچه که خود سهروردی "علم حضوری" می‌نامد (در مقابل علم حصولی که شیوه معمول معرفت ما محسوب می‌شود و مبتنی بر مفاهیم است). شیخ اشراق در شاهکار خود یعنی حکمة‌الاشراق که توسط هانری کربن، شاخص‌ترین پیرو غربی سهروردی، با عنوان کتاب حکمت شرقی ترجمه شده است، تبیینی از نوعی فلسفه عرفانی ارائه می‌دهد که تا عصر حاضر تداوم پیدا کرده است. مکتب اشراق بنا به برتری و تفوق اشراق به واسطه انوار ملکوتیه به‌عنوان وسایط اولیه کسب معرفت صحیح، درحقیقت در عرفانی کردن تقریباً کل فلسفه اسلامی متأخر خود، مؤثر بود؛ فلسفه متأخری که همواره به جنبه باطنی اسلام یا تصوّف نسبت به قرون اولیه تاریخ اسلام نزدیکتر شده است بی‌آن‌که هیچ‌گاه حکمی و فلسفی نباشد. هرچند که پیوند میان فلسفه و عرفان در اسلام بیش از هرچیز ناشی از تصوّف و طبیعت حکمی خود معنویت اسلامی است، اما به‌طور رسمی این مکتب اشراق بود که بیش از هر امری در تحقق بخشیدن این پیوند مؤثر واقع شد همان‌طور که هشت قرن فلسفه متأخر اسلامی بر این امر گواهی می‌دهد.

فلسفه در مغرب (مراکش) و اسپانیا

ظهور و رشد فعالیت عقلی در مغرب و مخصوصاً در اندلس از آغاز با نوعی

تصوّف عقلی همراه بود که در این نوع تصوّف، ابن مسرّه نقش محوری و مهمی را ایفاء کرد. اکثر فیلسوفان بعدی اسلام در این منطقه از جنبه‌ای عرفانی برخوردار بودند که حتی ابن باجه و ابن طفیل که هر دو مشائی بودند از آن جمله‌اند. تدبیرالمتوحّد ابن باجه نه تنها رساله‌ای سیاسی نیست بلکه درحقیقت به "کمال و هستی باطنی انسان" می‌پردازد. حی بن یقظان اثر ابن طفیل که در غرب، بسیاری آن را با اصطلاحات فلسفه طبیعت‌گرایانه (Naturalistic) و عقل‌گرایانه شرح و تفسیر می‌کنند، بیانی رمزی از پیوند میان عقل جزئی و عقل کلی در انسان‌ها محسوب می‌شود. پیوندی که نتیجتاً به تأیید وحی می‌انجامد و از طریق مَلک مقرب وحی نیز دریافت می‌شود (ملک مقرب کسی نیست جز مظهر عینی و خارجی "عقل کلی").

اما این گرایش عرفانی را در کامل‌ترین وجهش می‌توان در چهره‌کمر شناخته شده و نامعروف ابن السید بداجزی ملاحظه کرد. وی همچون اخوال الصفاء به عرفان ریاضی (Mathematical Mysticism) پای‌بند و وفادار بود و هم‌چنین می‌توان این گرایش را به‌نحو خاص در شخصیت ابن سبعین صوفی، آخرین فیلسوف اندلسی قرن ۷ ب. ه. / قرن ۱۳ ب. م، مشاهده کرد. وی یکی از شدیدترین انواع فلسفه عرفانی در اسلام را که براساس نظریه "وحدت متعالی وجود" بنا شده بود، بسط و توسعه بخشید. اندلس، موطن بزرگترین شارح فلسفه عرفانی یعنی ابن عربی نیز بوده است.

تفکر اشراقی در شرق

در نواحی شرقی جهان اسلام و مخصوصاً در ایران که عرصه اصلی شکوفایی و رونق فلسفه اسلامی از قرن ۷ ب. ه. (قرن ۱۳ ب. م) به بعد محسوب می‌شود

به‌رغم احیاء فلسفه استدلالی مشائیان مانند ابن سینا توسط خواجه نصیرالدین طوسی و دیگران، اساساً در طول قرون بعدی "فلسفه عرفانی" حاکم و غالب بوده است. در قرون ۷ و ۸ ب.ه. ۱۳/ و ۱۴ ب.م بود که در شرق، آموزه‌های مکتب اشراق با تأکید بر بینش معنوی و نور (اشراق) توسط شارحان بزرگ سهروردی یعنی شمس‌الدین شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی که استاد فلسفه سینوی نیز بود، دوباره شکوفا و احیاء شد. سه قرن بعدی نیز آراء عرفانی مدنظر قرار گرفتند و مکاتب فلسفی حتی با نظریات فلسفی مکاتب قبلی بیشتر درآمیختند و شخصیت‌هایی نظیر ابن ترکه اصفهانی آگاهانه درصدد برآمدند تا تعالیم ابن سینا، سهروردی و ابن عربی را با هم متحد سازند. این‌گرایش و منظور در قرن ۱۰ ب.ه. ۱۶/ ب.م با تأسیس مکتب اصفهان توسط میرداماد و سرشناس‌ترین متأله یعنی ملاصدرا که با او امتزاج و اتحاد "استدلال"، "اشراق درونی (شهود)" و "وحی" کامل‌گردید، به اوج خود رسید. در این مکتب دقیق‌ترین و موشکافانه‌ترین بحث‌های منطقی با "اشراق" و "ادراک بی‌واسطه" حقیقت نهایی تلفیق شدند چنانچه چنین امری را می‌توان به‌وفور در شاهکار ملاصدرا یعنی الاسفار الاربعه مشاهده کرد. این فلسفه متأخر اسلامی قطعاً "فلسفه عرفانی" است و متکی به "شناخت تجربی" و "مکاشفه مستقیم" حقیقت نهایی و عوالم روحانی است، مکاشفه‌ای که مربوط به "چشم دل" (عین القلب) است. اما این نوع فلسفه، فلسفه‌ای است که در آن مباحث منطقی، خود، به‌عنوان نردبان‌های صعود به عالم حقیقت روحانی طبق دیدگاه اسلام، محسوب می‌شوند و در این فلسفه آنچه را که می‌توان از چشم‌انداز مسیحیت، عرفان اسلامی نامید طبیعت عرفانی و حکمی آن دانست. عرفان اسلامی اساساً طریق معرفتی است که همراه و موافق با طریق عشق است نه طریق عشق منهای معرفت. در هر حال، این نوع فلسفه که به‌نحو

خاص با نام مآصدرا مرتبط است، فلسفه‌ای است که بر عرصه فلسفی ایران طی چند قرن گذشته حاکم بوده و چهره‌های بزرگی را نظیر حاج مآهادی سیزواری و مآعلی زنوزی، در قرن سیزدهم معرفی کرده است. این دو هم فیلسوف و هم عارف بوده‌اند. هم‌چنین این نوع فلسفه است که تا به امروز تداوم داشته است و در واقع طی چند دهه گذشته دوباره جان گرفته است. تقریباً همه فیلسوفان در ایران که به مکتب مآصدرا که معروف به "الحکمة المتعالیة" نیز می‌باشد، وابسته‌اند در عین حال هم فیلسوف و هم عارف بوده و هستند.

در هند نیز گسترش فلسفه اسلامی تنها پس از سهروردی و طی هفت قرن گذشته آغاز شد که غالب فیلسوفان آن منطقه نیز کسانی بودند که در غرب آنها را "عارف" می‌نامند. این به‌طور اتفاقی نیست که مکتب مآصدرا پس از وی به‌سرعت در هند گسترش یافت و در آنجا تا به امروز شارحینی داشته است. شاید معروف‌ترین چهره فلسفی مسلمان در هند یعنی شاه ولی‌الله دهلوی، مصداق و نمونه این واقعیت باشد. وی هم فیلسوف و عارف بود و هم متکلم و آثار کثیرش گواه بر درهم آمیختن و تلفیق فلسفه و عرفان است. در واقع می‌توان گفت که فلسفه اسلامی در هند به‌رغم توجهی که به منطق و در برخی موارد به فلسفه و طب توسط فیلسوفان اسلامی شده است، اساساً فلسفه‌ای عرفانی است.

تصوّف و سنت اکبریّه

هیچ برداشتی از فلسفه عرفانی در اسلام نمی‌تواند بدون بحث در باب "تعالیم تصوّف" و "فلسفه عرفان" کامل باشد، هرچند اگر به‌نحوی سخن بگوییم در تمدن اسلامی همواره تمایز روشنی میان "فلسفه" (حکمت) و "فلسفه عرفان" (فلسفه تصوّف) و "عرفان" (معرفت) مطرح بوده است. اما همان‌طور که از

اصطلاح "فلسفه عرفانی" در زبان انگلیسی برمی آید، این نوع فلسفه بی شک مشتمل بر آموزه‌های مابعدالطبیعی و کیهان‌شناختی عرفان (یا تصوّف) است که تا قرون ۶ و ۷ ب. هـ / ۱۲ و ۱۳ ب. م، به نحو مشخص تدوین و نظام‌مند نشده بود هرچند که ریشه‌ها و مبانی آنها در قرآن و حدیث و گفتارها و نوشتارهای صوفیان اولیه یافت می‌شوند. نخستین مؤلفان و نویسندگان صوفی که به طرح‌ریزی و تدوین مشخص و روشنی در باب آموزه‌های فلسفه عرفان (فلسفه تصوّف) پرداختند ابوحامد غزالی در آثار غامض و پررمز و راز اخیرش با عنوان *مشكاة الانوار و الرسالة اللدنیة و عین القضاة* همدانی بودند که دومی [از حیث زمانی] یک نسل پس از ابوحامد قرار دارد. اما آثار این اساتید بزرگ مقدمه‌ای برای شروح عظیم استاد عرفان اسلامی، یعنی محیی‌الدین ابن عربی بود که شاید مؤثرترین و پرنفوذترین شخصیت عقلی اسلام از هفتصد سال گذشته [تاکنون] محسوب می‌شود. وی نه تنها عمیقاً بر بسیاری از جریان‌های صوفیه تأثیرگذار [بلکه] "سنت اکبریّه" را بنا نهاد که با [سنت‌های] مشایخ متأخری همچون صدرالدین قونوی، عبدالرحمان جامی و در قرن اخیر، امیر عبدالقادر و شیخ احمد العلوی یکسان تلقی می‌شود. وی و مکتبش تا آن اندازه بر فلسفه رسمی تأثیر گذاشت که شخصیتی نظیر ملاصدرا بدون [الحاظ افکار] وی قابل درک نیست. آموزه‌های مکتب ابن عربی در باب "وحدت متعالی وجود"، "انسان کامل"، "عالم خیال" و "حقایق مربوط به معاد" نه تنها تعالیم رمزگونه و عرفانی محسوب می‌شوند که ذاتاً حاوی عالی‌ترین معانی جهت فهم تعالیم باطنی اسلام‌اند بلکه منابع غور و تعمق فلسفی نیز برای نسل‌های فلسفه اسلامی تا عصر حاضر تلقی می‌گردند. نسل‌هایی که مکاتب متنوع و غنی "فلسفه عرفانی" را طی هشت قرن گذشته گسترش دادند و جریان‌های تفکر فلسفی را پدید آوردند که هنوز در

جهان اسلام مطرح و فعال‌اند. تنها شخصیت‌هایی که در قرن چهاردهم لازم است مورد توجه قرار گیرند چهره‌هایی نظیر علامه طباطبایی در ایران و عبدالحلیم محمود در مصر هستند که با آنها اهمیت و مفهوم پیوند میان فلسفه و عرفان در سنت عقلی اسلام، نه تنها در طی قرون و اعصار گذشته، بلکه به‌عنوان بخشی از جنبه عقلانی اسلام در عصر معاصر، فهمیده می‌شود.