نرگس عاشقان

نوشته: هانری کربن

ترجمه: محمد علی اخوان

انتشارات اخوان خراسانی

www.ketab.ir

سرشناسه : کوربن، هانری، ۱۹۰۳ - ۱۹۷۹ م
Corbin , Henry
عنوان و پدیدآور : نرگس عاشقان / نوشته هانری کربن ؛ ترجمه محمدعلی اخوان ؛ ویراستار محمد اخوان.
مشخصات نشر : تهران: اخوان خراسانی ، ۱۳۸۵.
مشخصات ظاهری : ۱۸۵ ص.
شابک : 978-964-91944-6-2
یادداشت : کتاب حاضر ترجمه مقدمه کتاب (kitab - eAbhar al) Le Jasmin des fideles d'amour-است ashigin
موضوع : روزبهان بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر، ۵۲۲؟ - ۶۰۶ ق.
موضوع : عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع : تصوف -- متون قدیمی تا قرن ۱۳.
شناسه افزوده : اخوان، محمدعلی، ۱۳۱۳ - مترجم.
رده‌بندی کنگره : ۱۳۸۵ ۹ ک ۹ ر / BP ۲۷۹
رده‌بندی دیویی : ۲۹۷ / ۸۹۲۴
شماره کتابخانه ملی : ۸۵-۳۹۹۲۴ م

انتشارات اخوان خراسانی

نرگس عاشقان
نوشته: هانری کُربن
ترجمه: محمد علی اخوان
ویراستار: محمد اخوان
تصویر و طرح جلد: مینا اخوان
نوبت چاپ اول: ۱۳۸۶
چاپ و صحافی: رودکی
شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۹۱۹۴۴-۶-۲

مرکز پخش: تهران - خ ستارخان - زیر پل یادگار امام - بازار سنتی ستارخان - فاز ۱ - پلاک ۱/۱۷۲
تلفن: ۴۴۲۴۵۸۸۴ تلفن همراه: ۰۹۳۵۲۵۲۵۴۸۰

www.ketab.ir

فهرست مطالب

مقدمه ناشر ـ مترجم ۱۱

پیشگفتار ۱۳

فصل اول: شرح حال روزبهان بقلی شیرازی ۵۵

الف ـ منابع شرح حال ۵۵

ب ـ ترسیم شرح حال: ٦۱

پ - تعلّق روزبهان به تصوف ۸٦

ت- فامیل روزبهان در شیراز: ۱۰٦

ث – قبور فامیل روزبهان در شیراز: ۱۱۳

فصل دوم: آثار مکتوب روزبهان ۱۳۵

الف ـ آثارعمومی و تعریف مختصری از آنها: ۱۳۵

ب -کتاب عبهر العاشقین ۱۵٦

خاتمه ۱۷۸

www.ketab.ir

مقدمه ناشر ـ مترجم

از سالها پیش از این، مقدمه کتاب عبهر العاشقین، نوشته هانری کربن، به زبان فرانسه را می‌خواندم و کم و بیش آنرا ترجمه می‌کردم، شاید روزی به چاپ برسانم.

پس از آن که تصمیم به چاپ آن گرفتم، ابتدا قرار بود ترجمه، ضمیمه اصل کتاب به زبان فارسی بچاپ برسد که با مذاکره با بعضی از ناشرین، میسّر نشد.

اینجانب نیز دیدم، با توجه به سنگین بودن املای فارسی شیخ روزبهان و دیر هضم بودن مسایل مطروحه در آن برای مخاطبین و کتاب خوانان امروز و حجم زیاد کتاب وگرانی کاغذ و هزینه های دیگر، چاپ ترجمه،ضمیمه اصل کتاب، مفید فایده نیست.

ولی ازآن طرف، پژوهش هانری کربن حاوی مطالب تازه و قابل طرح است و با اینکه عنوان مقدمه را دارد اما به تنهایی خود نیز اثری است مستقل. لذا تصمیم گرفتم مقدمه فرانسوی را قدری خلاصه کنم و آنچه را که برای مخاطبان جدید سودمند است بصورت کتابچه ای به چاپ برسانم، امید است مورد قبول قرار گیرد.

لازم بذکر است که، گر چه دکتر هانری کربن پژوهشگر و عرفان شناس متبحّر و وارد و با اطلاعی در زمینه عرفان ایرانی و شناخته شده

www.ketab.ir

ایـن محافل است و منابع تحقیق را بطور صحیح و بدون غلط نقل کرده، امـا جهـت اطمیـنان از صـحّت مطالب نقل شده توسط نامبرده، اینجانب شخصـاً بـه مـنابع موجود، چه در کتابخانه مجلس شورای اسلامی و چه کـتابخانه ملک واقع در بازار تهران مراجعه و عین قسمتهای فارسی زبان را از آن منابع نقل کرده‌ام.

بـا توجـه بـه عمیق بودن مسائل عرفان و تصوّف و غیر مأنوس بودن ادعاهای متصوّفه درباره رؤیاهای خود در عالم خلصه و جذبه، نمی توان گفت که مسائل مربوطه در این زمینه کاملاً موشکافی شده و تحقیق کامل است و ترجمه نیز عین قسمت پنهانی نوشته اصلی است.

لذا مترجم، از خوانندگان، بویژه اساتید فن و نخبگان و ژرف اندیشان ایـن وادی، عذر خواهی نموده خواهشمند راهنماییها و تصحیح غلطهای ممکن الوقوع می‌باشد.

بِعَونِ اللهِ وَتَأییداتِه

محمّد علی اخوان ـ ناشر ـ مترجم

www.ketab.ir

پیشگفتار

چارچوبه تفکر روحانی

تحقیق در مورد تصوف آهنگ سریعی نداشته است و بدون شک علّت آن، دو مسأله اساسی است که هر یک به دیگری مرتبط است.

نخست مشکلات دسترسی به منابع تصوّف است که در کتابخانه‌ها و مجتمع‌های مشرق زمین پراکنده‌اند. دوم کمبود افراد متخصّص و محقّق در این زمینه.

بدون تردید این دو مسأله ارزش تحقیق را تنزّل می‌دهد.

کسانی که، درباره این تجربه عمیق و ظریف تحقیق می‌کنند از متون بی شماری که هنوز انتشار نیافته و چهره های روحانی ای که هنوز معرفی نشده‌اند آگاهی دارند. در چنین وضعیّتی مسلم است که طرح مسأله تصوّف جرأت و گستاخی زیادی می‌طلبد.

ارزیابی عمق و رتبه حضور یک رهبر تصوّف در جامعه، به اتکای تنها آگاهی محدودی که در غرب از او در دست است امر پوچ و بی‌ارزشی است.

بدین ترتیب، هر اندازه که در جهت ازدیاد گفتگو، بین شرق و غرب تمایل نشان داده شود باز هم این گفتگوها ـ چه بواسطه این که تنها پیرامون مسائل شبیه بهم دور می‌زنند و چه به این سبب که سطحی

www.ketab.ir

هستند ـ بی ارزش خواهند بود. درک عمق مسائل بدون شناخت کافی و مستقیم در مورد منابع آن که با کمال تأسّف ابزار آن را در اختیار نداریم امکان پذیر نیست.

اگر ما بخواهیم شناخت کافی در مورد تصوّف داشته باشیم، اثر روزبهان بقلی شیرازی، از بین آثاری که در این مورد انتشار آنها ضروری بنظر می‌رسد در رتبه نخست جلب توجه می‌کند.

بدون داشتن شناخت کافی در این باره ممکن نیست بفهمیم که این تجربه ایمان عالی روحانی در اسلام با چه اشکال گوناگونی متظاهر شده و چه خواسته های روحانی ای را ارضا نموده و نیز چگونه موقعیّت خود را در برابر مذهب رسمی و قانونی نشان داده است؟ و سرانجام ممکن نیست مسائل عمیقی را که آینده در برابر ما قرار می‌دهد مورد بررسی قرار دهیم.

بدون شک، بین تصوّف وموقعیّتها و حوادث روز، تباین کلی وجود دارد بگونه ای که دوستان شرقی ما ـ یعنی وارثین این سنت ـ آن را بعنوان مسأله ای بغرنج و پیچیده تجربه کرده‌اند.

ولی جای تعجّب است که این نوعِ عالیِ درون نگری خالص مذهبی ـ در زمانی که اعلام آن ضروری بنظر می رسد ـ متظاهر نشده است؟

کتاب روزبهان، از میان آثاری که درباره روحانیّت ایرانی آگاهی مستقیمی بما میدهد از بهترین هاست. این کتاب به ما میفهماند که چگونه روحانیّت ایرانی، در مسیر عروج به سمت درون نگری مذهبی، در تکثّرات داخلی مذهب اسلام، نقش‌نخست را بر عهده داشته است.

در جریان بی نظمی ای که،کم و بیش، به طور ناخودآگاه به وجود

آمده و ادامه پیدا کرده است و بر اساس آن خواسته‌اند درک مذهبی اسلام را با درک نژاد شناسی و قوم گرایی بطور یکسان تبیین کنند تصوّف اصیل ایرانی بطورکامل بر نوعی عمومیّت و جمع گرایی نیروهای بالقوّه روحانی ـ که با هرگونه مظاهر متّحد الشکل سوسیالیسم مذهبی آشتی ناپذیر است ـ گواهی می‌دهد.

بواسطه اهمیّت توصیف ناپذیری که تاریخ تصوّف دارد تنها نگارش این مقدّمه ـ که الزاماً محدود و مختصرخواهد بود ـ نمی‌تواند آموزه روزبهان را تجزیه و تحلیل کند و نه اینکه چشم اندازهای عالی و فوق العاده آن را بیان نماید.

ما درجای دیگر، ترسیمی از این آموزه را داده ایم که در اینجا شما را به آن ارجاع می دهیم(۱). در اینجا بیشتر کارهای آقای ماسینیون نظر ما را جلب می‌کند. پژوهشهای خاصی که نامبرده به منظور تجدید چاپ «کتاب الطّواسین» حلاّج (۲) نموده کمک شایانی به ترجمه و تفسیری که روزبهان ازآن در «شرح شطحیّات» ارائه داده می‌نماید.

«شرح شطحیّات» اثری است، که درآن، روزبهان به دستکاریهای تشریحی وتوضیحات تفصیلی کتاب «منطق الأسرار» خود ـ که حاوی اصول کلی تصوف زمان او به زبان عربی است ـ پرداخته و آن را به فارسی ترجمه کرده است.

در دو اثری که بعدها آقای ماسینیون منتشر نموده قطعات خلاصه شده ای از آثار روزبهان(۳) به چشم می‌خورد و در این اواخر، در اثر دیگری، به بررسی دقیقی از زندگی او پرداخته است. (٤)

بجز قطعات مذکور وکتاب «تفسیر» و «رساله قدسیّه» که در شرق به

چاپ رسیده‌اند آثار روزبهان تا به حال چاپ نشده و بیشتر به صورت نسخه‌های خطی کمیاب و معدود یافت می‌شوند. ما، مثل بسیاری دیگر، آرزومندیم که در این مورد توجّه بیشتری مبذول شود و این آثار از بوته فراموشی به درآیند.

هرکس کتاب «عبهر العاشقین» را صفحه به صفحه بخواند و به دقّت در اصطلاحات فنی و ابتکاری‌ای که روزبهان در مورد روابط بین «عشق انسانی» و «عشق ربّانی» به کار برده است تعمّق نماید، اصطلاحات و مفاهیم عمیق عرفانی را از شیرازی معروف دیگری، یعنی حافظ شیرین سخن می‌یابد و برای او روشن‌می‌شود که بحثهای مفصّلی که بیشتر در غرب به آن دل خوش کرده بودند (که آیا دیوان حافظ را با توجّه به معنی ظاهری و لفظی آن بخوانند یا معنی باطنی و عرفانی؟) پوچ و بیهوده بوده و روش صوفیه ایران که آنها را تا به امروز به شکل سنتی خوانده و متداول نموده‌اند ریشه محکم و پایداری دارد.

آموزه روزبهان، چارچوب و معیار روحانی خود را، در بین آثار و نوشته های متعددی که در آنها، مذهب عرفانی عشق خالص در اسلام، مورد تأیید قرارگرفته است باز می‌یابد.

پرسش اساسی و مسأله مشخّصی که در این باره مطرح می‌شود و مقدّمه کتاب، آشکارا به آن اشاره دارد این است که بدانیم آیا اسناد اصطلاحات و مفاهیم متعلق به L.eros (خدای عشق) به هر طریق، به خدای یگانه امری است مجاز؟ جواب مثبت در این باره، به هر طریق خواه ناخواه «توحید مجرّدی» را که فقها مطرح می‌کنند و درکی را که آنها از «الوهیّت» دارند متزلزل می سازد.

عشق عرفانی دو طرفه (یا آنچه که نزد روزبهان به صورت «تجسّم مزدوج ازلی» مکرّراً بیان شده) نمیتواند در محدوده مذهب رسمی و اجتماعی بگنجد.

اگر بخواهیم به عمق چارچوبه و معیار روحانی آموزه روزبهان پی ببریم، باید مجموعه شواهد و نوشته‌هایی را که آقای هلموت ریتر، به دنبال تحقیقاتش درباره متون خطی موجود در کتابخانه های استامبول درباره عشق عرفانی جمع‌آوری کرده و ضمن تحقیق خاص و باارزشی ارائه داده است به خاطر بسپاریم.(۵)

بررسی عمیق این متون به ما اجازه میدهد پدیده شناسی عشق را، با همان طریقی که بسیاری از ذوق‌های ظریف آن را دراسلام احیا کرده و بدون شک، تنها در شرایط و چارچوب روحانی از پیش تعیین شده از طرف اسلام خواهند توانست آنرا زنده نگهدارند، مورد بررسی قرار دهیم. زیرا اگر بخواهیم اصالت ویکپارچگی پدیده را حفظ کنیم باید در استعمال وکاربرد مقولاتی که خودبخود بر ما تحمیل می‌شوند و مفروضات فلسفی ـ تئولوژی‌آنها ناخودآگاه و بر اساس عادت پذیرفته شده‌اند، نهایت احتیاط را معمول داریم.

بعنوان نمونه: اگر عشق کفرآمیز وشهوانی را ابتدا دربرابر عشق عرفانی و یا ربّانی قرار دهیم این یکنوع پیش داوری در مورد اصل مسأله است. پیش داوری نادرست و مشخّصاً وضعیّتی‌که از وجدان ناآگاه و ادراک غلط سرچشمه میگیرد. نسبت دادن مجرمیّت به L.eros و حسن و جمال انسانی را دام شیطان دانستن و مسائلی از این قبیل اَشکال زهد ساختگی‌ای است که روز بهان نسبت به آنها بیگانه است، صوفی یک فرد

www.ketab.ir

گناهکار نیست بلکه فردی است تبعید شده.

دیالکتیک روزبهان بر عروج و گذر از عشق ظاهری (عشق مجازی) به عشق واقعی (عشق حقیقی) استوار است. ولی این گذر مبتنی بر انتقال از شیئی به شی دیگر نیست؛ زیبایی انسانی، از نظر او، نوع عالی‌ای از «تجلّی» است.

درخلال این کتاب، روزبهان با اصرار مبرمی، هرگونه اختلاط و تشابه بین «تجلّی» و «حلول» را رد می‌کند و بین آن دو فرق می‌گذارد. این افتراق، که مسأله اساسی نزد ابن عربی نیز می‌باشد عالی ترین نتیجه ای است که روزبهان از این تجربه می‌گیرد. فقها و مفسّرین مسیحی سعی کرده‌اند او را به این اختلاط متهم کنند و از اینجا آموزه و دیدگاه او را نفهمیده‌اند (٦).

اساس و پایه تصوّف روزبهان بر تجلّی (ظهور) متمرکز است و به واسطه آن، مفهوم عمیق عبارات و اصطلاحات ساده در عشق عذرایی ـ که تا بحال لاینحل تلقی می‌شده ـ مشخص می‌گردد، بگونه ای که عشق عذرایی با مذهب رسمی‌ای که به سبب عدم درک بُعد وسیع تجلّی موجودات، به مرز تعطیل(لا ادری گری) می رسد رو در رو قرارگیرد.

بدین‌جهت و به منظور اینکه اساس و پایه چارچوبه آموزه عشق روزبهانی مشخص گردد متناسب است مسأله عشق عذرایی را ـ که شکل اعلای عشق افلاطونی است ـ مورد بررسی قرار دهیم و ثابت کنیم که چگونه تجلّی روزبهانی توانسته است تناقض بین عشق نفسانی و عشق ربّانی را برطرف کند و با روش افلاطونی‌خاصّش، از محدوده ای که عاشق عُذری جرأت تجاوز ازآن را ندارد نیز فراتر رود.

www.ketab.ir

در حدود سه سال پیش از این، سه اثر بسیار مهم و اساسی، به طور همزمان، در این مورد انتشار یافت:

نخست کتاب ابن قیّم الجَوزیّه (متوفّی به سال ۷۵۱ هـ) طرفدار مذهب نو ـ حنبلی، چندین بار به چاپ رسید. در این کتاب مدارک بسیاری درباره عقاید عمومی مسلمانان آورده شده که کاملاً نظریه انتساب عشق به خدا را رد می‌کند.

یک سال پس ازآن، ترجمه کتاب طَوق الحَمامه، از ابن حزم اندلسی، به زبان انگلیسی منتشر شد و یک سال پس ازآن، چاپ اول کتاب «الزّهر» تألیف ابوبکر محمّد بن داود اصفهانی (متوفّی به سال ۲۹۷ ه ـ ۹۰۹ م) منتشرگردید (۷).

لویی ماسینیون، درکتاب خود، قطعات جالبی، به شعر و نثر، از کتاب اخیر نقل کرده است (۸).

این آثار نشان دهنده نوع عالی عشق افلاطونی است که به شکل عشق عذرایی ارائه شده است. نویسنده ـ همان گونه که از نامش پیداست ـ از تبار ایرانی است (۹). جوانی او، بطور کامل، نشان دهنده ظرافت و لطافت است. دارای فهم و درک وسیع و احساس شدید درونی است، اثر شاعرانه و صوفیانه اش مجموعه ای از شعر و نثر و در عین حال شاهکار عالی ای از تئوری عشق افلاطونی، به زبان عربی است.

نویسنده در این کتاب «که شروع آن، بیان اصول اولیه مکتب برای دوستش ابن جامی است» ضمن تفسیری کامل از نظریه عشق افلاطونی با ریشه های یونانی، اشعار عربی ای را گنجانده است که بیانگر عشق خالص و کفرآمیز عشق عذری است و با ظرافت جوانی و کاملاً بیخود از

خـود، با ترنّمی غناگونه خوانده شده است (۱۰). شخصیّت خصوصی ابن داود، بـه طورکـامل بـا شخصـیّت شاعران قبیله خیالی، واقع در عربستان جنوبـی(منتهـی الـیه یمن) منطبق است که همان ملّت افسانه ای بنوعذرا (باکـره هـا)، ملّتـی نخـبه و بـه حـد اعلا پارسا «که وقتی عاشق میشوند مـی‌میرند» و همچنیـن منطبق با شخصیّت عاشق عذری ای بنام «جمیل» است که «بی آنکه دستش، به نیّت سویی به سمت محبوبه اش بنام «بُثَینه» دراز شود می‌میرد» (۱۱).

در کتاب روزبهان، افسانه ازلیت ارواح را که به حدیثی از پیامبر اسلام مستند است مشاهده می‌کنیم. پیامبر در این حدیث، نه به صورت افسانه، بلکه به صراحت آنرا بیان کرده است. (ازلیت ارواح از طرف اسلام تشیّع مطرح شده است) نظریّه ازلیت ارواح به دو صورت بیان شده:

۱ـ بدیـن گونـه کـه ارواح مقـدّس انسـانی چـون در ازل یکدیگر را مشـاهده کرده وشناخته‌اند در این دنیای خاکی وقتی یکدیگر را ببینند، با پیشینه عشق ازلی، یکدیگر را می‌جویند و عاشق یکدیگر می‌شوند.

۲ـ بـا ترسـیم سه شکل مشاهده (۱۲) که ضمن آن تجلّی روزبهانی با تأویلی از حس پیامبرگونه زیبایی شکوفا شده است و این موضوع از دید مکتب ظاهری ابن داود قابل درک نیست.

از اینجا معلوم می‌شود، اعتقاد دوگانه نسبت به مذهب پیامبر به سبب برداشت دو گونه از مکتب افلاطونی در اسلام است. اقتران ظاهر و باطن کـه از طـریق درک معنـی‌سری و «باطنی» از راه «تأویل» حاصل می‌شود بـیانگر ایـن موضوع است که بین عمل تجلّی نور و ظاهر، ارتباط اساسی وجـود دارد. در ایـن باره، مرزها نیز متغیّراند: ابن عربی که سرّی‌گرا و از

طرفداران تراز اول «تجلّی» است خود نیز به «مکتب ظاهریه» وابسته است. از اینجا مشخص می‌شود که دو گرایش با دو هدف کاملاً متمایز در حفظ و مراقبت «ظاهر خالص» کوشش می‌کنند : یکی از این دو به «ظاهر» جنبه برتر می‌دهد و دیگری کوشش می‌کند که «ظاهر» با تغییر و تحوّل به صورت «تجلّی» پیشرفت نماید. در این صورت این «باطن» است که مراقب و محافظ «ظاهر» است. در هر دو گرایش تفاوت، به سبب برداشت دوگانه ازحدیث معروف است که می‌گوید:

«هر موجودی جز سمبل و نماد چیز دیگری نیست»که در اینجا به این صورت بیان می‌شود: «هر موجودی، دست کم هیچ چیز جز سمبل نیست»به این جهت است که ظاهر شدن صورت زیبا در برابر ابن داود و روز بهان دو وضعیت متفاوت ایجاد می‌کند ابن داود از دیدن آن می‌میرد، برعکس روزبهان از دیدن آن زنده می‌شود.

به منظور مقایسه نتایج متفاوتی که افلاطونیان اسلامی به آن گرایش پیدا کرده‌اند، متناسب است قطعاتی از فصل مهم و اساسی کتاب ابن داود را در اینجا نقل کنیم: ابتدا، این حدیث نبوی است که از عایشه نقل شده (۱۳):

«ارواح، نظامیان آماده به خدمت‌اند. آنان که دوباره، در دنیا یکدیگر را بشناسند، پیوند محبت با خود می‌بندند ولی آنها که شناخت ازلی و اولیه را بازنیابند، با یکدیگر دشمن‌اند».

در خصوص گفته پیامبر، تجسّمی از افسانه افلاطونی در رساله «ضیافت» مکرّراً به چشم می‌خورد:

عدّه‌ای از طرفداران فلسفه پنداشته‌اند که خداوند، با لطف و عنایت

خـود، هـر یـک از ارواح را بـه شـکل کره ای مدوّر خلق کرده و سپس هرکدام را به دو نیمه مساوی تقسیم نموده و هر نیمه را در یک بدن قرار داده است. هرگاه جسمی با جسم دیگر ملاقات کند، اگر دو نیمه ملاقات کننده یکی شدند، به خاطر قرابت و خویشاوندی ازلی بین آنها محبّت و دوستی برقرار میگردد. بدین ترتیب روابط دوستانه و عاشقانه بین انسانها به خاطرکششهای فطری است که منشأ پیدایش عشق بین آنها می‌شوند.

در آخرکتاب، ابـن داود با اشعار زیبا و پرمعنایی، از زبان جمیل، این عاشـق کـاملاً عـذری که به عهد و پیمان ازلی منعقده بین خود و «بُثَینه»، محبوبه اش وفادار مانده به افسانه افلاطونی اشاره می‌کند:

«پـیش از ایـنکه مـا دو نفـر آفریده شویم، عشق، روح مرا به روح او پیوند داده بود.»

«حتی، پیش از اینکه ما را از شیر برگیرند ـ حتّی درگهواره»

«ایـن عشق فیمابین، با رشد ما، همواره در حال رشد است»

«وقتیکه ما بمیریم، هیچ چیز پیمان ما را نمیتواند برهم زند»

«پس از مرگ، این عشق است که به دیدار ما می آید»

«هـم در زیـر خـاک و هـم در تاریکـی قـبر» (۱٤)

از افلاطون نیز نقل شده است که میگفت:

«مـن نمـی‌دانـم عشـق چیست، همین قدر می‌دانم که آن، جنون الهی است نه قابل تمجید و نه قابل سرزنش»

جنون الهی، که منشأ آن خداوند است یعنی مظهر زیبایی که عاشق از آن تـا دم مرگ رنج می‌برد مانند جمیل و ابن داود خودش. در این مورد داسـتانی کـه دوسـتش نَفُطُویـه (نَفْطُویـه) در ملاقـات آخرش از او نقل می‌کند شاهد بر این امر است:

www.ketab.ir

«از او پرسیدم:

خود را چگونه می‌بینی؟

گفت: عشق کسی که تو او را می شناسی مرا به این وضع انداخته است.

پرسیدم:

چه کسی مدت مدیدی تو را از ارضای این عشق باز داشته در صورتی که می توانی خود را از آن ارضا کنی ؟

در جواب گفت:

ارضای عشق دو صورت دارد: یکی مشاهده مجاز (نظر مباح) و دوم بهره وری غیر مجاز.

حالت نخست مرا به این وضع انداخته است. امّا در حالت دوم، من گفته پیامبر را که پدرم نقل میکرد، به خاطر سپرده ام که فرموده:

«کسی که عاشق است اگر سّر خود را حفظ کند و صبور و پاک بماند خداوند او را می بخشد و داخل بهشت میگرداند (۱/۱۵).

تمام مواردی را که از ابن داود نقل کردیم نزد روزبهان بوده است: اقتران معرفة النُبُوّه و نظریّه افلاطونی ازلیت ارواح، اشارات مکرّر به صفت گواه واقعی و حقیقی (شهید)، عنوان واقعی عاشق کامل که حدیث معروف فوق و نظایرآن بدان دلالت دارند (۲/۱۵).

برعکس، اگر معتقد به موضوع جلوه الهی نباشیم هیچ یک از مفاهیم و حس مکنون عشق و مشاهده صورت زیبا مفهوم درستی پیدا نمی‌کنند و عشق و خدای عشق (L.eros) نمیتوانند نقش عمل ابتکاری ای را، که پایه و اساس عرفان روزبهان است بعهده بگیرند.

میتوان آخرین لحظات ابن داود را با آخرین لحظات روزبهان، درآخرین بیماریش (که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد) مقایسه نمود و ازآنجا، تفاوت بارز بین عشق خالص عذری و عشقی را که روزبهان، به عنوان آموزش تجلّی گونه ارائه میدهد به طورکامل درک کرد.

دراین باره، داستان جالبی مربوط به ابن داود ـ که به دو صورت نقل شده ـ برای ما آموزنده است:

«یک روز محمّد بن جامی به حمام رفته بود، پس از آن که صورتش را مالش داد آیینه‌ای گرفت و خود را درآن نظاره کرد. ناگهان صورتش را پوشاند، سوار بر اسب شد و به دیدار ابن داود شتافت. وقتی که ابن داود او را با صورت پوشیده دید، ترسید که مبادا امر ناگواری برای او رخ داده باشد. لذا بر او فریاد زد: چه اتفاقی افتاده ؟

جوان جواب داد:

من اکنون صورت خود را در آیینه دیدم بسیار زیبا. بدین جهت آن را پوشاندم تا کسی پیش از تو آنرا نبیند. ابن داود با دیدن صورت او فریادی زد و غش کرد».

این داستان در جای دیگر، به همین صورت توسّط خود ابن جامی (در محضرخلیفه، المتّقی بالله) نقل شده است:

«من، روزی به حمام رفته بودم. وقتی ازآن خارج شدم صورتم را در آیینه زیباتر از معمول دیدم آن را پوشاندم و با خود قسم خوردم تا پیش از آنکه محمّد بن داود آنرا نبیند به احدی نشان ندهم. لذا نزد او رفتم. او پوشش را از صورتم برداشت و با تحسین در آن نگریست و این کلمات را بر زبان آورد:

«منزّه است خداوندی که این چنین صورت زیبایی آفرید»

و این آیه از قرآن کریم را قرائت کرد:

«هُوَ الَّذی صَوَّرَکُم فی الأرحامِ کَیفَ یَشاءُ» ـ آیه ٦ از سوره آل عمران

یعنی خداوند شما را، در رَحِم مادرها، آن گونه که خواسته به تصویر کشیده است (۱٦)

از این نوع آیات قرآنی درسرتاسر کتاب عبهرالعاشقین، محور مشاهده جمال انسانی قرار میگیرند و ایده «مظهریّت ربّانی شکل انسان» در ملکوت نیز، از اینجا نشأت می‌گیرد.

سر تجلّی نخست یعنی:

«خداوند خود را بهَ شکل آدم برخود نمایاند و تجلّی کرد، آدم آسمانی در ازل مجسم گردید که به صورت (الهی) است»

به این سبب است که روزبهان، کتاب عبهر العاشقین را با اشعاری از حلّاج، با این مضامین به اتمام رسانده است:

سُبحانَ مَن أظهَرَ ناسُوتَه سِرُّسَنا لا هُوتِه الثّاقِبِ

ثُمَّ بَدا فی خَلقِهِ ظاهِراً فی صُورَتِ الأکلِ وَ الشّارِبِ

اگر روزبهان در اینجا مفسّر و شارح حلاّج است ـ و بدین جهت رابطه عشق انسانی و عشق ربانی را، به طورعمیقی پی ریزی می‌کند ـ بر عکس، ابن داود، حلّاج را تحسین نمی کند و با او به مخالفت بر می‌خیزد.

آخرین گفتار ابن داود و آخرین فصل از «کتاب عبهر العاشقین» روزبهان نشان دهنده مضامین و معیارهای کاملاً متفاوتی است که این دو افلاطونی اسلامی را به سمت مذهب پیامبر اسلام راهبری می‌کنند. ما

هنوز به مرحله ای نرسیده‌ایم که بتوانیم تمامی مفاهیم این مقوله را بازگو کنیم. در این مورد، تنها به نکات برجسته زیر اشاره می‌نماییم:

آنچه که ابن داود افلاطونی و جاحظ چند حرفه ای و ابن‌قیم نوحنبلی را به شک می اندازد مسأله «تشبیه» است یعنی مشابهت خداوند با انسان که اساساً توحید خالص را به خطر می‌اندازد. آنچه که آنها، بنظر خود،کامل درک کرده‌اند این است که می‌گویند:

مذهب عشق نمی تواند انسان را به موجودی که شکل و صورتی ندارد برساند زیرا باید بین تجلّی و ظهور ربّانی و شکل کسی که تجلّی بر او واقع می‌شود، تناسب و تجانسی وجود داشته باشد. آنان، از اینکه به صفت ملکوتی خداوند، صفت فردیّت انسانی داده شود و در نتیجه درک یگانه پرستی را آنگونه که «توحید» ظاهری عامّه مطرح می‌کند به خطر بیاندازد امتناع می‌ورزند. به نظر آنها عشق انسانی راه رسیدن به خداوند و ملکوت نیست.

ولی از نظر روزبهان، عشق انسانی، همان «تجلّی» و ظهور است و از اینجا روحانیّت و تصوّف روزبهان با تصوّف صوفیه پیش از او ـ حتی کسانی که پذیرفته‌اند که خدای عشق (L.eros) می‌تواند خود را به خدا منتسب کند و نام آنها در مقدّمه کتاب عبهر العاشقین آمده است ـ مباینت دارد.

زیرا آنچه که عموماً این صوفیه پذیرفته‌اند، این است که عشق کامل عذری نمونه کامل عشقی است که درباره خداوند آزمایش شده است و ابن داود نیز به طرفداران تصوّف این گونه عشق را توصیه می‌کند (۱۸).

بدین ترتیب، عاشق عذرایی ـ با اطاعت از معشوق، چشم پوشی از خود و فراموش کردن آنچه که سوای معشوق است و پارسایی

زاهدانه‌اش تا سر حد مرگ ـ نمونه عاشق عارفی است که عشقش به خداوند منتسب است. او مانند موجود زنده‌ای است که اگر نتواند برای خدایش انجام وظیفه کند خود را سرزنش می‌نماید. در اینجا گذر از عشق انسانی به عشق ربّانی عبارت است از: تحوّل از عشق شیئی ای به شی ای دیگر.

دیالکتیک عشقی و صعود درونی روزبهان، منعکس کننده جنبه بسیار ظریف و تعمّق عالی و منحصر به فردی از شکل انسانی عشق است. ولی روش منفی‌گرایانه ابن داود در برابر حلاّج و امتناع گروهی از صوفیان از انتساب خدای عشق به خداوند و رد ایده «خدا شکلی انسان» (الی مِثالِ صُورَتِه) و امثال آن بخاطر ترس از این است که مبادا مخلوقیّت و تشبیه، به تعالی توحید لطمه وارد کند.

بنابراین به تحقیق ، نزد روزبهان، تنها ایده «ربّانی بودن شکل انسان» و تجلّی زیبایی در مخلوق است که میتواند ما را از دام دوگانه تعطیل و تشبیه یعنی مشابهت جسمانی انسان و خدا و تنزّل تا سر حد تجرید و انتزاع برهاند: دام دوگانه ای که درتمام تئولوژیهای ارتودوکس اسلامی به عنوان کابوس تلقی می‌شود. این نظریّه اصل و اساس امامت در مذهب تشیّع است که باید در چارچوب اصول مربوط به آن مذهب به آن پرداخت.

در قسمتهایی از «کتاب عبهرالعاشقین» روزبهان ـ هنگامی که مخاطب خوش سیمایی را که کتاب به او اهدا شده است، مورد خطاب قرار میدهد ـ با ایجاز تندی وضعیّت متناقضی را ارائه می‌دهد.

«اگر به او توجه داشته باشد به تشبیه رسیده و اگر از او رو بگرداند به

تعطیل کشانده شده است» (۱۹).

تنها عشق انسانی می‌تواند وارد این دو وادی شود و هنگامی که درک کند که این شکل از زیبایی جذّاب تنها شکل تجلّی عالی است، از آن رهایی می‌یابد. بدین سبب، روزبهان، خطاب به معشوق، اظهار می‌دارد:

بجز توسّط پل عشق او، عبور از امواج خروشان (جیحون) توحید ناممکن است. در اینجا تمامی مفهوم «نرگس» عبارت است از رهبری عشق از شکل انسانی آن به شکل ربّانی، به نوعی که به توحید سری، یعنی توحیدی که رمزش بر وحدت سه گانه نو ـ افلاطونی عشق و عاشق و معشوق مبتنی است رهنمون باشد. عشق انسانی، همچون پلی است به سمت افق بهشتی عشق ربّانی. لذا مذهب عشقی روز بهان بر معنای سرّی پیامبر گونه زیبایی اصرار می‌ورزد و در جمع، نبوّت زیبایی را گسترش می‌دهد.

مذهب عشقی روز بهان، مذهب عشقی صوفیّه و زهّاد را ـ که با عشق انسانی بیگانه‌اند ـ از مذهب عشقی کسانی که می‌گویند: تجربه عشق انسانی قدم در راه عشق ربّانی است متمایز می‌سازد. (فصل هشتم از کتاب عبهر العاشقین تحت عنوان سالکین) مذهب عشقی گروه آخر را ما، با استناد به تعبیر روزبهان تحت عنوان «عاشقین» مشخص می‌کنیم:

اقتران عشق انسانی و عشق ربّانی، در شخصیّت آنان باعث ایجاد روش تازه ای شبیه روش «عشاق» ـ همان گونه که زبان روزبهان گویای آن است ـ میشود. صعود در راهی که انسان را از عشق انسانی به عشق ربّانی رهنمون سازد انتقال عشق از موضوعی به موضوعی دیگر نیست (خدا موضوع و شیی نیست)، بلکه تغییر ماهیّت و استحاله عشق است.

بـر ایـن اساس عشق خالص مجنون نه تنها از او مُدل تقلیدی، که توسّط شـخص صوفی تغییر موضع بدهد می‌سازد بلکه مجنون خود اکنون آیینه خداونـد است (آیینه حـق) یا بهتر بگوییم چشمی است که توسط آن، خداوند خود را مشاهده میکند. بدین ترتیب عشق مجنون، عشق به معنی واقعی است.

مفهوم آیینه نزد روزبهان همان مفهوم شاهد است (شاهد مشاهدات). روز بهان در «کِتابُ الأغانه» اصل و منشأ آنرا در شهادت نخستین (تجلّی نخسـتین) ـ کـه ضـمن آن خداوند خواست خود را مشاهده کند ـ نشان می‌دهد:

شاهد، حس حسادت ربّانی را بر انگیخت تا او متمایل به رؤیت خود شـود و چـون او واحد و منفرد است و توسط دیگری، جز خود مشاهده نمـی‌شـود شـاهد را از مشـاهده خـود، بطـور مستقل منع کرد و از اینجا حجاب مشاهده که همه محتنهای عشق انسانی و پایه و اساس درام عشق ربانـی را تشـکیل مـیدهد بـه وجـود آمـد. شکنجه ربّانیِ این درام وقتی تسکین میابد که این شاهد خاص (شاهد مشاهدات) با او یکی شود و از طـریق او تشـخیص هویـت گـردد و ایـنجا است که توحید سری تحقّق میابد.

روزبهـان در یکی از فصول کتاب عبهرالعاشقین (فصل سی ام) بگونه ای صریح و روشن سه شکل مشاهده (تبصّر روحانی) را بیان می‌دارد:

۱- مشـاهده پـیش از هسـتی و خلقـت، کـه در آن ارواح یکدیگر را دیده‌اند. (روز الست)

۲- مشاهده در روی زمین، که تمام ارواح سعی میکنند خود، شهادت

پیامبرگونه ای را کـه مـی‌گویـد: «من خدای خود را، در بهترین صورتها دیده ام» تجربه کنند ـ تجربه تجلّی که تناقض بین تشبیه و تعطیل را حل میکند.

۳- مشـاهده در «سـرای باقـی»، وقتی که مجنون «آیینه حق» می‌شود، یعنی وقتی که او شاهد مشاهده‌ای است که ضمن آن خدا توسط او نظاره گـر خویـش است. در اینجا این مشاهده نیست که عشق را ایجاد میکند، بلکـه ایـن عشـق است که باعث ایجاد مشاهده می‌شود، مشاهده‌ای که با عشق متناسب است.

ایـنجا متناسب است داستان «صورت پوشیده» را، آنگونه که در شرح حـال ابـن داود گفـته شد بازگوکنیم وآن را با داستانی که احمد غزالی و عطّـار نقـل کرده‌اند مقایسه نماییم. در نتیجه مشاهده خواهیم کرد که بین آن دو تفاوت اساسی وجود دارد:

اگـر معشـوق، ابـتدا خودش دیده شود عاشق نمیتواند او را در مرتبه دوم ببیـند. در ایـنجا اتّحـاد سه‌گانه عشق ـ عاشق ـ معشوق یعنی اساس توحید سری متزلزل شده است.

اگـر عاشـق خـودش را در سیمای معشـوق ببیند در مقابل، معشوق زیبایـی خاصش را جز در نگاه عاشقی که او را مشاهده میکند نمی تواند نظاره کند (۲۰)

این نظریه، بطور کامل با تعلیمات «عبهرالعاشقین» منطبق است و به ما اجـازه مـیدهد کـه روزبهـان را در ردیـف افـرادی مانـند احمد غزالی ـ فخرالدّین عراقی و بسیاری دیگر قرار دهیم.

ایده «تجلّی»، که در عشق مجنون به مرز نهایی میرسد نشانگر این امر

است که عشق مبتنی بر تجلّی، از مرزی که عشق عذری در آنجا متوقّف می‌شود، پا را فراتر می‌نهد.

آنچه را که، بطور گذرا، گفتیم مستندات ایده روزبهان را در مورد «تجلّی» و «شهود مشاهدات» بعنوان اصل اساسی ارائه می‌دهد.(۲۱)

مطالب مذکور، دست کم، برای روشن شدن چارچوبه روحانی روزبهان لازم به نظر میرسید ولی در این زمینه بعضی چهره ها و بعضی نکات اساسی، درباره تاریخ روحانیّت روزبهان هنوز باقی مانده که ذیلاً به آنها اشاره می‌نماییم:

قدیمی ترین متنی که درباره این نوع تجربه عشقی نوشته شده رساله‌ای است از ابوالحسن علی بن محمّد دیلمی (۲۲) عارف، صوفی، مرید و راوی استاد بزرگ صوفیه ابوعبدالله محمد بن خفیف (متوفّی به سال ۳۷۱/۹۸۲). دیلمی شرح حال استاد و مراد خود، ابوعبدالله خفیف را نیز، به زبان فارسی نوشته است (۲۲ الف). مشاهده می‌کنیم که این عارف صوفی، به سبب نسبتش (دیلمی) یکی از همشهریان روزبهان است که او نیز از تبار دیلمیان بود. روزبهان در کتابش، بارها از ابن خفیف (۲۳) و دیلمی (۲٤) یاد کرده است.

از نظر تاریخی، در اینجا می بایست به رساله ای که محمّد بن طاهر مقدیسی، صوفی (متوفّی به سال ۵۰۷ ه) تحت نام «اَلنَّظَرُ اِلَی المُرد» (نگاه به نیکو صورتان) نوشته، بخاطر مطالبی که درباره ابن جوزی درآن آمده معروف شده است اشاره میشد. این رساله به سبب اینکه نویسنده خود نیز، مانند ابن داود از فرقه «ظاهریّه» بوده حایز اهمیت است و چون عنوان رساله (نگاه به زیبا رویان)، از مسائل تجلّی گونه زیبایی

مخلـوق اسـت در آن مختصـری از تجلّی بحث شده تا اینکه پس از آن صـوفی معروف سوری، شارح و مفسّر ابن عربی در قرن هجده میلادی، یعنـی عبدالغنی نابلسی (متوفّی به سال ۱۱۴۳ هجری) شرح کامل آنرا در دوکتاب دیگر آورده است (۲۶).

در چند سطر پیش، ما به اهمیّت بسیار زیاد مقام احمد غزالی (متوفّی بـه سال ۵۲۰ ه / ۱۱۲۶م) برادر متفکر بزرگ ابوحامد محمّد غزالی اشاره کـردیم. احمـد غزالـی ممکن است بر برادرش محمّد، تأثیر گذارده باشد ولی موفّق نشده سوز عشق خالص تسکین ناپذیری را که از تمام آثارش مشتعل است به او منتقل کند (۲۷).

احمـد غزالی، کتاب موجز و مختصری، به زبان فارسی، درباره عشق، بـا عبارات مشکلی، به نام «سَوانِحُ العُشاق» نوشته است؛ این کتاب، دارای ترکیـب و ریتمـی آزاد ولـی ارتـباط بین فصول آن ضعیف است. کتاب، روانشناسی بسیار دقیق و ظریفی را نشان می‌دهد.

در سیاق عبارات کتاب، از همان منابع زبانی ای که روزبهان بکار برده سـود جسته است. سیاق عبارات بگونه ای است که معانی و مفاهیم را به تصـاویر و اشـکال مبدل می سازد. این تصاویر خارج از اینکه پیکره‌های سـاده و اسـتعاره‌ای هسـتند مانـند متـن موزونـی، از دیالکتیک رمزی و اشـاره‌ای طنیـن داری برخوردارند و به گفته هلموت ریتر ـ که چاپ این کـتاب را مدیـون او هسـتیم ـ کمتر اثری پیدا میشود که در آن، تجزیه و تحلیل روانشناختی به این درجه عالی باشد (۲۸).

نـام احمد غزالی، همیشه با نام شاگرد ممتازش، عین القضات همدانی همـراه اسـت. عیـن القضـات در سـی و سه سالگی اعدام شد (۵۲۵ ه /

۱۱۳۱ م) و تراژدی زندگی او از تراژدی سهروردی، شیخ اشراق خبر می‌داد.

یکی از رساله های عین القضات که، به ویژه، از نظر عشق عرفانی بسیار غنی است توسط یک نفر از صوفیان هندی در قرن پانزدهم میلادی (۲۹) به نحو عالی ای تفسیر و تشریح شده است.

هنگامی که عین القضات اعدام شد روز بهان طفلی سه ساله بود (۱۱۲۸/۵۲۲).

حال جملاتی از کتاب، که روز بهان را در خط و زمره عاشقان و شاعران خنیاگر ایرانی قرار می‌دهد ذکر می‌کنیم و از پیش می‌گوییم که روز بهان، نه تنها از نظر تاریخی بلکه از جهت حس جمال پرستی عمیق در ردیف احمد غزالی و فخرالدین عراقی قرار دارد. جملات شیرین و داستانهایی‌که مخصوص به او و سبب شهرتش نیز شده آموزه های عالی او را بیان می‌کنند.

تعبیر احمد غزالی، زمانی که گل سرخی را، بعنوان واسطه بین خود و معشوق (شاهد شواهد) برمیگزیند بسیار جالب است (۳۰).

روزبهان نیز چنان است، آنجا که می‌گوید:

(اگر «شطاحان ره توحید» بخواهند راز قدیم را در جهان حادث کشف کنند ؛ از صراط امتحانشان بالای قنطره دوزخ طبیعت می باید گذشت) و آنگاه، مانند احمد غزالی به مقام خلوص می رسد و می‌گوید:

«جز شمع موزون و یارکُش، با چشم شوخ و شعر خوش نخواهد» (عبهر العاشقین شماره های ۲۰۰ و ۲۰۱)

در جملات شیرین دیگر نیز این کیفیت به چشم میخورد:

نخستین باری که روزبهان، در شیراز، آماده می شد برای ایراد خطابه، بالای منبر برود در میان مستمعین زن خود شنید که مادری، به صورت نصیحت، به دخترش می گوید:

«زیبائیت را به کس نشان مده زیرا ممکن است مورد تحقیر قرار گیری»

شیخ ایستاد و، خطاب به آن مادر، گفت:

«زیبایی نباید در حبس و پنهانی بماند، عشق با زیبایی قرین است و در قدم پیمان بسته‌اند که از یکدیگر جدا نشوند».

عشق خالص روزبهان، همان گونه که دیدگاهها و رویاهایش نشان میدهند بر تحسین شدید از صورت زیبا پی ریزی شده است؛ فرشتگان، در نظر او، زنانی هستند با لباسهای روشن و رنگارنگ، حضور ربانی و الهی در نظر او همچون گل سرخی است که تمام محوطه باغ را فرا گرفته و شاخ و برگها و گلهای رنگارنگش بیننده را مدهوش می‌کنند.

روزبهان، که به موسیقی علاقمند بود و به کنسرت روحانی صوفیه (سَماع) توجه خاصی داشت معتقد بود که:

«قوّال باید که خوب روی بُوَد، که عارفان در مجمع سماع به جهت ترویح قلوب به سه چیز محتاج اند: روایح طیّبه، وجه صبیح و صورت ملیح» (۳۱).

روزبهان خود نیز زیبا بود بحدی که:

«هرکه در وی نگریستی رَوحی و راحتی بدلش رسیدی و اثر ولایت بر جبین مبینش بدیدی و آن عکس پرتو اندرون مبارکش بود که ظاهر میشدی» (۳۲).

همچنین روزبهان عقیده داشت که «ظاهر» انسان عاقل نباید با «باطن» او در تضاد باشد بلکه باید زیبا باشد مانند یوسف (۳۳).

تمام عرفای ایرانی با چنین «چهره شناسی‌ای» شناخته می شوند، همچنین ادبیّات سری و آنچه که درباره عرفان ایرانی قابل ذکر است و نیز اشکال ادراکی که تا بحال به ما منتقل شده‌اند، کیفیّات روحی ایرانی در جریان قرون متمادی محسوب میشوند. رنج زیبایی و جستجوی سرّ تجلّی عالی در زیبایی انسانی، در قلب این بازجویی فلسفی ـ که بیانگر جهشها و دوباره نمودهایی است ـ قرار دارد.

شهاب الدین سهروردی (شیخ اشراق)، تولّد و عمرکوتاه و غمبارش مصادف با دوران زندگی روز بهان بوده است (۵۸۷/۱۱۹۱- ۱۱۵۵/ ۵۴۹). وی، به منظور از پیش به تصویر کشیدن نمادهای خاصی از خیالپردازیهای بسیارتند خود، سرتجربه رویاهایش را طی چند داستان مربوط به شرح حال خود به زبان فارسی، به رشته تحریر درآورده است مانند:

ـ «مُونِس العُشّاق» کتاب جیبی عاشقان (خلاصه این کتاب کوچک، در آخر قرن پانزدهم میلادی، در مقدّمه «مَجالسُ العُشّاق» مجموعه معروف و مربوط به شرح حال صوفیه و شواهد آنان چاپ شد که به غلط آنرا به سلطان حسین بایقرا نسبت داده‌اند).

ولی تنها به وسیله این نوشته های ابتکاری و شخصی نیست که سهروردی، در میان عرفایی که رنج کشف رمز زیبائی را به جان خریده‌اند مقام والایی کسب کرده است. بلکه اثر مهم و اساسی و حماسه بزرگ زندگی او کتابی است که حکمت ایران قدیم را دوباره زنده کرده

است (حکمت الاشراق) { اصل و منشأ نور و ظلمت از نظر حکمای قدیم ایران }

کتاب حکمت الاشراق بیانگر روش تجلّی گونه زیبائی است به شکل انعکاس نور از داخل آیینه که محل تشعشع نور است (مظهر) و آفریدگان را، نه به صورت حلول و اتحاد بلکه به شکل تجلّی معرفی می‌کند.

سهروردی، به روشنی و با عبارات و اصطلاحات زبان فارسی، برابر با اصطلاحات اَوِستا ما را به «منابع نور جلال و نورالأنوار» (یَنابیعُ الخُرُّوالرِّی) رهنمون می سازد. این منابع اساس رویاهای سهروردی است که، با مدل زردشتی، مسیر راهبری روحانی او را مشخص می‌کند. همچنین او، اصطلاحات و تعبیرات سنّتی دیگری به کار برده از قبیل یَنابیعُ البَهار» (۳٤).

به نظر می‌رسد که مفهوم زردشتی خُور نِه (به فارسی خُرّه)، به معنی نور جلال، همیشه مثال اصلی و نخستین و منبع آگاهی ایرانی و ریشه ادراک کنه موجودات زمینی و آسمانی است و نیز مسأله تجلّی نور تضمینی است برای گفتار ابو شکور سالمی که می‌گوید:

مانویان آسیای مرکزی، به بهترین وجهی، مسأله جمال پرستی را تجربه کرده‌اند. به نظر آنان زیبایی از مظاهری است که در خلال حجاب جسم فانی متظاهر میشود و چون جوهره روحانی دارد جزء جدا ناپذیر جسم نیست. لازم به ذکر است که «حکمت اسماعیلیه» به زبان فارسی دراین باره بسیار گویاست (۳۵).

ضمن کندوکاو در این سنت ایرانی ـ که منابع مربوط به آن، باید با

آنچه که در غرب درباره زیبائی نوشته شده مقایسه شود ـ به نام نویسندگانی بر می خوریم که شهرت چندانی ندارند ولی با اندک بررسی در آثارشان مشخص میشود که مقام والایی دارند. از آن جمله:

فخرالدین، ابوعبدالله، محمّد بن ابراهیم فیروزآبادی (متوفّی به سال ۶۲۲ه(که به اندازه سهروردی و عین القضات و ابن عربی از جانب فقها رنج بسیار کشیده است. (۳۶)

در عوض، نام فخر الدّین بن ابراهیم بن شهریار عراقی (متوفّی به سال ۶۸۶ ه) بسیار آشناست که درایران هرگز از یاد نمی رود. (۳۷) شرح حال او به ما نشان میدهد که وی زندگی خود را وقف کشف رمز زیبائی کرد و نخستین شوک وارده بر او، از این بابت باعث شد که او زادگاه خود، همدان را ترک کند و به همراه گروهی از قلندران رهسپار هندوستان شود.

شخصیت روحانی او ترکیبی از آموزه عشق عرفانی است. او شاگرد صدرالدین قونیوی است و نزد او «فُصوصُ الحِکَم» ابن عربی را آموخته است و بدین سبب، با الهام گرفتن از عرفان آن، دیوان معروف خود را «لمعات» به معنی «پرتوهای نورانی» نامید. از طرفی میدانیم که در شخصیّت صدرالدّین قونیوی سیر و سلوک ابن عربی و جلال الدّین رومی، هر دو، جمع است. (۳۸) دیوان «لمعات» عراقی، به نوبه خود، توسّط اساتید دیگر تصوّف، تفسیر و تشریح شده که حاوی اسناد بسیار ارزشمندی درباره تاریخ روحانیّت ایرانی است. (۳۹)

همچنین عبدالرّحمن جامی تفسیری بر لمعات نوشته به نام «اَشِعَّهُ اللَّمَعات» که بسیار مشهور است و شاه نعمت الله ولی (متوفّی به سال

۸۳۷ ه) (۴۰) نیز بر آن شرحی نوشته است و نیز دیوان «لمعات» توسط صائن الدین ترکه اصفهانی، فیلسوف ژرف نگر و شیعه مذهب قرن پانزدهم میلادی (متوفّی به سال ۸۳۵ ه)، که شرح حال ابن عربی و محمود شبستری را نوشته تفسیر شده است.(۴۱)

عرفان و حکمت تشیّع توسط افرادی که نام بردیم با یکدیگر تلاقی کرده‌اند و یا ـ بگفته حیدرآملی ـ هویّت اصلی خود را باز یافته‌اند. با بررسی متون بی شماری از افراد مذکور پاسخ سؤالات زیر روشن می‌شود:

آیا مسأله تجلّی، در شکل ملکوتی انسان و مسأله مظهریّت ازلی و ربّانی شکل انسان در ملأ اعلا فرضیه ابتکاری امامت تشیّع و تأویل سری نیست؟ آیا غیر از این است که، با نبود این فرضیه، عرفان تصوّف، در پایه گذاری خود ناگزیر است از فرهنگ اصطلاحات مسیحی سریانی و دگرسازیها و تقلّبات پراکنده در محیطهای فلسفی غرب وام بگیرد ؟ دراینجا ما تنها به چارچوبه مختصری از تاریخ تفکّر روحانی ایران اشاره کردیم. پر واضح است که، با جمع بندی نظرات و ایده های زمان روزبهان در قرن دوازده و سیزده میلادی بطلان نظریّه تأسّف باری، که پس از مرگ ابن رشد درغرب به وجود آمد و به علّت ناآگاهی نسبت به عوالم روحانی ایرانی می پنداشتند که با مرگ او فلسفه اسلامی دیگر مرده است روشن می‌شود و عکس آن ثابت می‌گردد.

در قرن دوازده میلادی، سهروردی نظریه خود را، مبنی بر تجدید حیات آموزه عرفان ایران باستان، درباره منشأ نور و ظلمت ارائه داد و مقام فلسفه را به حد تجربه عرفانی بالا برد.

www.ketab.ir

بر اساس این نظریه، رابطه بین فلسفه و الهیّات، دیگر به معنی رویارویی دو حقیقت تلقی نمیشود. حکمت اشراق دیگر آن تباین ظاهری بین فلسفه و علوم الاهی را نمی‌شناسد.

هفتم اوت سال ۱۱٦٤ میلادی، یعنی یک سال پیش از تولّد ابن عربی، در الموت «رستاخیز عظیم» اعلام گردید که ضمن آن «مذهب اسماعیلی» جدید ایرانی اعلام موجودیت کرد. اساس این مذهب بر صلح و صفای فردی و رستاخیز روحانی پی ریزی شده بود که انسان را زیر چتر تصوّف، از کلیه حوادث و طوفانها در امان نگاه می‌دارد.

در نخستین سالهای قرن سیزده میلادی ابن عربی کشور اسلامی اندلس را ـ که درآن هنگام سلسله موحدون متعصّب بر آن حکومت میکردند ـ ترک کرد و برای همیشه در مکّه ساکن گردید.

ما، در جای دیگر، به نقطه تلاقی دیالکتیک عشق او با آموزه روزبهان در عبهرالعاشقین اشاره خواهیم کرد و پیش از این نیز به تأثیرگذاری سریع عرفان او بر تصوّف ایرانی، توسّط صدرالدین قونیوی و فخر الدّین عراقی اشاره کردیم. در اینجا یادآور می شویم که تصوّف ابن عربی و تصوّف اشراقی متفکرین ایرانی ـ که مکتب اصفهان را، در زمان صفویه پی ریزی کردند ـ با یکدیگر تقارن داشته‌اند. (٤٢)

در اینجا متذکّر میشویم که، در خصوص عشق عرفانی یکی از مفسّرین معروف به نام کمال الدّین عبدالرّزاق کاشانی نیز رساله کوچکی به رشته تحریر درآورده است. (٤٣)

سرانجام در قرن سیزدهم میلادی، هنگام حمله مغول به ایران، صوفیه آسیای مرکزی به سمت مرکز و غرب ایران هجرت کردند که در میان

آنـان شـمار زیادی از مریدان نجم الدّین کبری بودند. بدین ترتیب آموزه عرفانی نجم الدّین کبری، که بر پدیده تجربه اشراق پی ریزی شده بود با آمـوزه حکمـت سـهروردی «حکمـت الإشـراق» پیوند داده شد و اساس تصـوّف جدیـدی را در ایران پی نهاد (٤٤) که تجمّع پروین گونه عرفای بنامـی، مانـند سـعد الدّیـن حمویـی، عزیز نسفی، علاء الدوله سمنانی و غیرهم دلیل بر این امر است. (٤٥)

همچنیـن هـنگام حملـه مغـول بـه ایران، جلال الدّین مولوی، همراه پـدرش بـه سـمت غـرب مهاجرت کردند و بر سر راه خود در خراسان (نیشـابور) بـا هـم عصـر پرآوازه دیگری از روزبهان یعنی شاعر بزرگ و حماسه سرای عرفان ایران، فرید الدّین عطار نیشابوری ملاقات کردند.

بدیـن ترتیب، روزبهان، در چنین چارچوبه روحانی ای، با مشخّصات عمیق و جالبی که اشاره کردیم قرار دارد و تصریح میکنیم که تمام تاریخ تفکّـر روحانیّت ایرانی، تا به امروز چنین بوده است. از آن جمله استقرار مجـدّد تصـوّف در ایران در اواخر قرن هیجده میلادی ـ پس از صدماتی کـه در حملـه افغانهـا مـتحمل شـده بـود ـ توسط نور علی شاه و سپس توسـط سـلطان علـی شـاه و صـفی علی شاه، دو نفر از رهبران تراز اول تصـوّف مـدرن در ایـران که این مختصر را گنجایش آن نیست پی‌ریزی شد.

بـه عـنوان آخرین مطلب دراین قسمت متذکّر می‌شویم که دو نفر از رهبران تـراز اول صـوفیّه در قـرن دوازدهـم مـیلادی «روزبهـان» نامیده می‌شده‌اند و هر دو اهل فارس بوده‌اند.

نـام یکـی از ایـن دو نفر ـ از نظر تذکره نویسان ـ در شبحی از ابهام

قرار دارد و جای شگفتی است که تشابه اسمی او با روزبهان ما باعث شده است که بعضی روزبهان بقلی شیرازی را استاد نجم الدّین کبری بدانند. ولی تحقیقات و روشنگریهای پروفسور فریتز، مایر درباره نجم الدّین کبری خلاف این نظریه را ـ که برای تصوّف ایرانی تأسف‌آور است ـ به اثبات می رساند. حسین خوارزمی، به روشنی، روزبهانی را که استاد نجم الدّین کبری بوده وزّان مصری ذکر می‌کند و مشخص است که بین او و روزبهان بقلی شیرازی تفاوت اساسی وجود دارد.(٤٦)

جامی نیز، به نوبه خود، سرفصل ویژه ای را به روزبهان کبیر مصری که شیخ و استاد نجم الدّین کبری بوده اختصاص داده است. (٤٧) جامی در اینجا مطالبی را به طور تکرار آورده و روزبهان مصری را «کازرونی» و اهل فارس معرفی کرده و او را از شاگردان ابونجیب سهروردی (متوفّی به سال ۱۱۵۸ ـ ۱۱۵۷/ ۵۶۳) می داند. جامی در فصلی که به روزبهان بقلی اختصاص داده (٤٨) گفته است که او همراه ابونجیب سهروردی، برای فرا گرفتن صحیح بخاری به اسکندریه، نزد شیخ سلفی رفته است. مشاهده می کنیم که چون جامی تنها کسی است که این مطلب را ـ آنهم با اشاره به شدّ الأزار ـ به ما ارائه داده میتوان نتیجه گرفت که درباره هویّت روزبهان، اختلاط دوگانه ای به وجود آمده است:

از طرفی اطّلاعات ما درباره روز بهان وزّان مصری اندک است و جامی هم که در مورد ادّعای خود تاریخ معینی را ارائه نداده بنابراین میتوان گفت ممکن است در عصر روزبهان بقلی شیرازی حوادثی، همانند حوادث زمان نجم الدّین کبری رخ داده باشد. (٤٩)

در عمل، اینگونه تشخیص هویّت دو نفر روزبهان، به دلایل صریح و

روشن با یکدیگر مباینت دارد:

نخست آنکه: درباره سفر روزبهان بقلی شیرازی به اسکندریّه و حتّی اقامت کوتاه او در آنجا به جز از طریق جامی سند دیگری نداریم. همچنین درباره ابونجیب سهروردی.

دوّم آنکه: تمایز دو روزبهان از یکدیگر، امری است قدیمی. سمنانی روزبهان کبیر را استاد نجم الدّین کبری و شاگرد احمد غزالی میداند و درآخر یادآور می‌شود که روزبهان کبیر در قاهره مدفون است (۵۰) در صورتی که ما قبر روزبهان بقلی شیرازی را در شیراز می شناسیم و اسناد و مدارک کافی و قانع کننده ای دراین باره در اختیار داریم.

www.ketab.ir

پاورقی:

۱- آرامش و اضطراب روان در تصوّف روزبهان بقلی شیرازی:
Eranos jahrbuch xxv ۱۱oZurch. Rheinverlag. Printemps. ۱۹۵۹

در این اثر، ما قسمتهایی از «کتابُ الأغانه» و «کَشفُ الأسرار» و کتاب حاضر «عبهرالعاشقین» و نیز «رساله قدسیّه» را، که در اینجا ما به اختصار به آن (تصوّف روزبهان) می گوییم ترجمه و تفسیرنموده ایم.

۲- «کتاب الطّواسین» متن عربی، با برگردان فارسی از روزبهان البقلی، ماسینیون پاریس، ۱۹۱۳

۱/۳ - رساله درباره ریشه های اصطلاحات فنّی عرفان اسلامی، دوّمین چاپ، پاریس ۱۹۵٤. در ضمیمه این کتاب، که درباره متون حلّاج است قطعاتی از روز بهان آورده شده:

الف - صفحات ٤۱۳ تا ٤۱۸ قطعاتی از تفسیرروزبهان.

ب - صفحات ٤۱۹ تا ٤۲٦ قطعات مستخرجه از شطحیّات.

پ - صفحات ٤٤٥ تا ٤٤٦ قطعاتی از منطق الأسرار.

۳/ ۲ - «مجموعه متون» چاپ نشده، درباره تاریخ عرفان در کشورهای اسلامی، پاریس ۱۹۲۹.

در این اثر در صفحات ۱۱۳ و ۱۱٤ دو قطعه و نیز فهرست مختصری از آثار روزبهان به چشم میخورد.

٤ – زندگی و آثار روز بهان بقلی:

In studia orientalia joanni Pedersen septuagenario a colleges discipulis amicis dicata hauniae 1953, صفحات ۲۷۵ تا ۲۸۸

برای قسمت عربی به اثر زیر مراجعه شود:

C brokelmann geschichte der arabischen literatur 5– h. ritter. Philologika v 11 arabische schrieten uber die profane und die mystisch liebe der islam xxl , 1 , 1933 صفحات ۸٤ تا ۱۰۹.

این موضوع، توسط همین نویسنده و محقّق با موشکافی دقیقی دراثر دیگرش تحت عنوان:

Das meer der seele: mensch, welt und gott in den geschichten des Fariduddin attar leiden 1955

مورد بررسی قرار گرفته است.

ما نیز به این کتابشناسی پر باری که آقای ریتر ارائه داده اثر دوم از «گنجینه نوشته های ایرانی» (سهروردی) و همچنین اثر چهارم و پنجم (بوعلی سینا) را که صفحات زیادی از آنها به این موضوع اختصاص دارد اضافه میکنیم.

٦– در مورد مفهوم تجلّی به کتاب ما تحت عنوان: «تخیّل خلّاق در تصوّف ابن عربی» پاریس، ۱۹۵۸ (که در اینجا، به طور مختصر به آن «تصوّف ابن عربی» گفته شده است) و نیز به آثار مذکور در پاورقی شماره ۱ مراجعه شود.

۷– آثار فوق به ترتیب تاریخ عبارتند از:

۷/۱– رَوضَةُ المُحِبّین و نُزهَةُ المُشتاقین ـ ابن قیم الجوزیه ـ ۱۳٤۹ـ ۱۹۳۰.

A. book containing the risala known as the dove , snek – – ۷/۲

ring about love and, lovers , composed , by , abu Muhammad ali ibn iazm al – andalusi translated bay a , r, nykl , paris 1931

۷/۳-کتاب الزهر (the book of flowers)

the first half composed bay abu Muhammad ibn abu solayman dawud al isfahani edited bay a. r. nykl in collaboration with ibrahim tugan. Chicago. 1932.

۸- مصائب حلاّج، پاریس، ۱۹۲۲، صفحات ۱۶۹ تا ۱۸۲، که در آن، عناوین فصلهای کتاب ترجمه شده است.

خوانساری درکتاب «رَوضاتُ الجَنّات» (چاپlith ، تهران ۱۳۰۶ ه صفحه ۲۷۶) بخش زیادی را به شرح حال داود اصفهانی، مؤسّس مکتب «ظاهریّه» و پسرش محمّد بن داود اختصاص داده و به روشنی تناقض بین ایده «ظاهریّه» و ایده «امامیّه» را، که تأویل از مشخّصات بارز آن است نشان میدهد و این فرصت را به ما میدهد که گونه گونه های ایده «ظاهریّه» را مورد تحقیق و بررسی قرار دهیم. به عنوان مثال: «اخباریّون» یعنی طرفداران تئولوژی تشیّع ایرانی، که اکنون دیگر وجود ندارند به خاطر نپذیرفتن روش اجتهاد در خط «ظاهریّه» هستند. به این معنی واژه «ظاهریّه» همطراز واژه «حشویه» یا «قشریه» است.

۱۰ – ماسینیون، مجموعه، صفحه ۲۳۲.

۱۱ – ماسینیون «مصائب حلاّج» صفحه ۱۷۳ و نیز به آرتیکل «عذری» در«دایره المعارف اسلام» مراجعه شود و نیز به یادداشت تازه ترجمه شده از:

1. J. kratchkovski die fruhgeschichte der erzachlung von macnun und laila In der arubischen literature... uber setzt von h. ritter , in oriens , vol8 , 1955.n , 1

صفحات ۱ تا ۵۰ مراجعه شود.

www.ketab.ir

۱۲- در ایـن مـورد بـه اثر ما با نام «تصوّف روز بهان»، عنوان: صعود درون، مبحث d عنوان: منبع ازلی عشق مراجعه شود.و نیز به کتاب «عبهر العاشـقین» فصل چهارم، شماره های ۵۱ تا ۵۵ و فصل سی ام شماره۲۶۷ تا ۲۷۱ مراجعه شود.

۱۳- «کـتاب الزّهـره» - چـاپ - ا - نـیکل، صفحات ١٤ و ١٥ و در مـورد ایـن حدیـث، از نظـر روزبهان به یادداشت ad. loc(errata) «کتاب الزهـره» بـه معنـی ستاره ونوس که تحریفی است از «زهر» به معنی گلها مراجعه شود. .

١٤ - ترجمه اشعار جمیل، توسط ماسینیون، در کتاب «مصائب حلّاج، صفحه ۱۷۷.

۱/۱۵- مجموعـه، صـفحات ۲۳۹ و ۲٤۰. همچنیـن خوانسـاری ایـن داستان را در رَوضاتُ الجنّات صفحه ۲۷٦ نقل کرده است.

۱۵/ ۲ - ایـن موضـوع، عنوان کتاب علاء الدّین ابو عبدالله مغلطایی (متوفّی به سال ۷٦۲) است به نام:

(اَلواضِحُ المُبینَ فی ذِکرِ مَنِ اِستَشهَدَ مِنَ المُحبّین)

[مغلطایـی بـن قلیج، مصـری، ترکی الاصل، مورخ، محدث، نسابه - المنجد - مترجم]

Otto spies mughltai , s biographical dictionary of the martyrs of love

(bonner or , stud , 18 , 1936)

١٦ - هر دو متن را در «مجموعه» صفحه ۲٤۰ میتوان دید.

۱۷ - «کـتابُ الطّواسین»، صفحه ۱۳۰ و کتاب «عبهرالعاشقین» صفحه ۱٤۸.

۱۸- کتاب «الزّهر» چاپ نیکل، صفحه ۱۸.

۱۹ - از فصل بیست و ششم از کتاب «عبهرالعاشقین» شماره ۲۵۱.

اگر ترا دانم جز تشبیه نیست وگر ترا ندانم جز تعطیل و تبطیل نیست

۲۰ - هر دو جمله در اثر آقای هلموت ریتر: h.ritter. das. Meer. Der seele صفحه ۳٦٤ آمده است ؛ هر دو داستان به نحوی است که در شرح حال ابن داود ذکر شد ولی در داستان احمد غزالی (ضمن یکی از خطبه هایش در مجموعه صفحه ۹۸) عاشق، خطاب به معشوق این چنین اظهار می دارد:

«اکنون که تو صورتت را، پیش از اینکه من آنرا ببینم مشاهده کردی دیگر بین من و تو رابطه ای وجود ندارد».

عطّار نیز، در «مصیبت نامه» چنین نتیجه گرفته است:

«معشوق، مجاز نیست خود را بخودی خود مشاهده کند. بلکه باید خود را در آیینه چشم عاشق نظاره نماید» مشهد، مطبعه نور، d و s صفحه ۲٦۲ (شرط هر معشوقی خود نادیدن است)

۲۱- کتاب «تصوّف روزبهان» پی نوشت شماره ۱.

۲۲- الف - کتاب «عَطفُ الألِفِ المَألُوفِ اِلَی اللاّمِ المَعطوُفِ» صفحه ۹۱ شماره ۱، به زبان عربی h.ritter. philologika.

۲۲- ب-که توسط خانم آن- ماری- شیمل- تاری، تحت عنوان: ابوالحسن دیلمی سیره ابوعبدالله بن خفیف الشیرازی چاپ شده است.

Farsca tercemesi ibn Gunayd ash shirazi (Ankara universitesi ilahiyat Fakultesi yayinlarindan XII) Ankara 1955

۲۳- در اینجا، در ضمائم فارسی کتاب و نیز در «کتابُ الأغانه» نسخه

مشهد برگه ۹ - چنین آمده است:

قالَ شَیخُنا وَ سَیِّدُنا اَبوعَبدِ اللهِ مُحَمَّدِ بنِ خَفیفٍ قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ فی وَصفِ قَلبِ الرَّسُولِ صَلعمَ.

۲۴- در «کتاب الأغانه» برگه ۱۵ - الف (متناسب با نام ابدال و سلسله مراتب سری و نامرئی چنین آمده است:

سَأَلَ واحِدٌ مِن تَلامیذِ شَیخِنا مُحَمَّدِ بنِ خَفیف خاتَمِ الصُّوفیه قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ وَ هُوَ عَلیِ بنِ مُحَمَّدِ الدَّیلَمی لِأَیِ شَیءٍ فیهِم (یَعنی فیِ الأَقطابِ) قامَتِ الأَرضُ بِهِم حَتّی لا یَستَغنی عَنهُم زَمانٌ وَ لا مَکانَ.

۲۵- تلبیس ابلیس، چاپ قاهره صفحات ۱۷۶ تا ۲۸۴.

و نیز در: ritter. Philologika VII صفحه ۹۲ شماره ٤ (بروکلمن ۱- ۳۵۵) و همان صفحه ۹۳ آمده است.

در این مورد نیز، کتاب دیگری از مقدیسی بجای مانده با نام صَفوهُ التَّصَوُّف (که درتلبیس صفحات ۱۷۶ و ۱۸۵ و ۲۰۳ مورد نقد و بررسی قرار گرفته است) و در صفحه ۹۳ شماره ۱ فهرست نسخه های خطی نیزآمده است. در این اثر، نویسنده، با روش دقیق علم درایت آداب و رسومی را که وجه تمایز صوفیه از دیگر مؤمنین می شوند و جزء قواعد رسمی و تشریفاتی آنان به حساب می آیند بیان کرده است. در اینجا نیز باید به تعبیرات و توصیفات فلاسفه در مورد عشق اشاره کرد، از آن جمله:

G. e. von grunebaum , Avicenna , s risala fi,l -, ishq. and courtly love

(journal of near eastern studies 11 , 1952 صفحات ۲۳۳ به بعد.

و بویژه کتاب ما با نام: ابوعلی سینا و تمثال عرفانی، تهران ۱۹۵٤.

www.ketab.ir

در رساله ابوعلی سینا درباره عشق و همچنین در «محبّت نامه» اثر شاعر فارسی زبان عماد الدّین فقیه (متوفّی به سال ۷۳۳ ه) طبیعت، در سه قلمرو، با مضمونی بسیار عالی و عارفانه بیان شده است

Ritter . philologika VII صفحه ۹۲.

ابوحامد محمّد غزالی نیز یک فصل از احیاء العلوم را به موضوع عشق اختصاص داده است. ولی اشاره مختصر او برای اینکه او را مانند برادرش احمد غزالی در زمره کسانی قراردهد که روز بهان در فصل هشتم کتاب عبهر العاشقین برای آنها رتبه عالی ای قایل است کافی نیست.

۲۶ – ضمن دو رساله:

۱– اَلقَولُ المُعتَبَر فی بَیانِ النَّظَر.

۲– غایَةَ المَطلوبِ فی مَحَبَّهِ المَطلُوب.

صفحه ۴۵۵ شماره ۳۰ و ٤٥٦ شماره ۳۹ – الف brockelmann11

۲۷– ماسینیون، مجموعه، صفحه ۹۵

۲۸– الف h. ritter. philologika صفحه ۹۳.

۲۸– ب– ahmad ghazzali,s a phorismen uber die lieb

(sawanih,al oshshaq)

Istanbul – leipzig1942 (bibliotheca, islamica bd – 15)

۲۹– کتاب «زُبدَهُ الحَقایق» (= تمهیدات) که صدرالدّین ابوالفتح، سید محمد گیسو دراز چستی تفسیری بر آن نوشته است H aydarabad lith ۱۳٦٤ ه

رساله «شَکوَالغَریب» که توسّط محمّد بن عبدالجلیل ترجمه و منتشر

شده است. (in journal asiatique 1930 tome ccxv1).

۳۰- تلبیس ابلیس صفحه ۲۸۵.

۳۱- به نقل از «نفحات الأنس» جامی، چاپ نول کشور، لکنهو ۱۹۱۵ / ۱۳۳۳ه صفحات ۲٤۰ - ۲٤۱.

۳۲- مقدّمه فارسی استاد معین بر کتاب «عبهر العاشقین» صفحات ۱۲ و ۱٤ و «تحفه العرفان» شماره ۲.

۳۳ - بر اساس «شطحیّات» که در«طواسین» صفحه ۹۱ شماره ۱، آمده است.

۳٤ - بـه کتاب «حکمت الإشراق» ضمائم، که ما آنرا چاپ نموده ایم مـراجعه شـود. همچنیـن بـه دیباچه دوّمین شماره از گنجینه نوشته های ایرانی، صفحات ۳۵ تا ۳۸ و ٥٦ شماره ۱۲۰ ـ الف مراجعه شود و درباره اصطلاح «خُرنه» در عرفان اسماعیلی به «تحقیق مقدماتی» ما درباره کتاب «جـامع الحکمتیـن» ناصـر خسـرو (گنجیـنه نوشته های ایرانی شماره ۳) صفحات ۹۷ به بعد مراجعه شود.

۳۵ ـ در ایـن بـاره، مخصوصـاً، بـه کـتاب «کشف المحجوب» از ابو یعقـوب سجسـتانی (گنجیـنه نوشـته های ایرانی شماره ۱) فصل چهارم صـفحات ٤۹ تـا ۵۱ مـراجعه شـود. ایـن موضـوع نـیز در شـرح قصیده اسـماعیلیه ابوالهیـثم جرجانـی (گنجینه نوشته های ایرانی شماره ٦) آمده اسـت. همچنیـن به مقدّمه نویسنده برآن، صفحات ۳۸ ببعد مراجعه شود. درباره «رجعت حضرت مسیح» و «حکمت طبیعی» به همان اثر، صفحات ٦۱ و ٦۲ مراجعه شود.

۳٦ - بـرای آشـنایی بـا آثار او به:h. ritter. philologika VII صفحات

۱۰۴ و ۱۰۵ شماره های ۱۵ تا ۱۹ و درباره شرح حالش به کتاب «میزان الأعتدال» از ذهبی مراجعه شود.

۳۷ – آقای سعید نفیسی «کلیّات» او را به چاپ رسانده است، تهران، ۱۳۳۵ ه که در صفحات ۳۱۶ و ۳۱۷ داستانی درباره روزبهان می یابیم که ما بعداً به آن اشاره خواهیم کرد.

۳۸ – به اثر ما با نام «تصوّف ابن عربی» (پی نوشت شماره ۶) صفحات ۵۵ به بعد و ۱۱۱ به بعد «دیالکتیک عشق» مراجعه شود.

۳۹ – درباره دیوان لمعات و تفسیر آن به h.r.philologika VII صفحات ۹۵ ببعد مراجعه شود.

۴۰ – e.g. browne literary history of Persia III صفحات ۴۴۳ تا ۴۷۳.

و نیز jean aubin , materiaux pour la biographie de shah ni , matollah wali kermani.

(شماره ۷ از (گنجینه نوشته های ایرانی) صفحه ۱۱۵ شماره ۳۹ مراجعه شود.

۴۱ – در مورد علی ترکه اصفهانی به اثر ما با عنوان:

L, interiorisation du sens en hermeneutique soufie iranienne (eranos- jahrbouch xxvi zurich. 1958 صفحات ۱۰۰ تا ۱۳۷ مراجعه شود.

در این اثر ما رساله ای را مورد نقد و بررسی قرار داده ایم که در آن، ذیل آیه یکم از سوره ۵۴ قرآن مجید (انشقاق ماه) نویسنده نمونه بسیار جالبی از انواع ادراک مذهبی را ارائه داده است. شخصیت روحانی

نویسنده آمیزه ای است از عرفان ابن عربی و تشیّع حروفی.

۴۲ - بـه اثر ما با نام «تصوّف ابن عربی» پی نوشت شماره ٦ مراجعه شود.

۴۳ - h. r philologika VII صفحه ۱۰۵ شماره ۲۳

٤٤ - کتاب تـازه ای بـا نـام «فَوایَحُ الجَمال و فَواتِح الجَلال» از نجم الدّیـن کـبری، کـه توسط فریتز مایر منتشر شده کمک مؤثّری به شناخت این تصوّف نموده است.

Herausgegeben und erlaeutert von f. m. Wiesbaden 1957.

٤٥- در مورد سمنانی به اثر ما با نام «درون نگری حس»، پی نوشت شـماره٤١ صفحات ۱۳۷ تا ۱۷۳ (هفت معنای سری قرآن) مراجعه شود. مـتذکّر میشـویم که «رساله در مورد عشق» از عزیز نسفی کهphilologika h.r صـفحه ۱۰۵ شـماره ۲۱ بـه آن اشـاره کـرده عملاً به دایرة المعارف فارسـی او بـا نام «کِتابُ الإنسان الکامِل» مربوط است. در مورد این دایرة المعـارف کـه آقای ام ـ ماریان موله منتشر کرده به اثر زیر صفحات ١٥٦ ببعد مراجعه شود:

Fritz meir die schriften der aziz-i-nasafi wzkm - 52- 1952.

٤٦ ـ به کتاب فریتز مایر مذکور در پی نوشت شماره ٤٤ صفحات ٢٦ و ٢٧ مراجعه شود.

بـه گفته غلام سرور لاهوری در کتاب «خَزینَةُ الأصفیا»، چاپ لکنهو، ۲، صـفحه ۱۳ روزبهـان وزّان مصـری در سال ۱۱۸۸ / ٥٤٤ فوت نموده است.

٤٧ ـ «نفحـات الأنـس، جامـی، چـاپ لکنهو، ۱۳۳۳ صفحات ۳۷٤ و

۳۷۵.

۴۸ ـ «نفحات» صفحات ۲۴۰ ببعد. بویژه یاد آور می شویم که نباید ابونجیب سهروردی را با شهاب الدین یحی سهروردی ـ شیخ اشراق اشتباه گرفت.

۴۹ ـ با وجود این، اگر نجم الدّین کبری حدود سالهای ۱۱۷۷ / ۵۷۵ (فریتز مایر، کتاب مذکور، صفحه ۲۵) به اسکندریه، سفر کرده و داماد روزبهان مصری شده باشد این تاریخ برای زندگینامه روزبهان بقلی خیلی دیر است زیرا او در این تاریخ پنجاه و سه سال داشته و میدانیم که او در سن پنجاه و پنج سالگی، در شیراز کتاب «کشف الأسرار» خود را نوشته است.

۵۰ ـ به اثر f, m ماسینیون «زندگی وآثار روزبهان بقلی» (پی نوشت شماره ٤) صفحات ۲۷۸ و ۲۷۹ و «شهر مردگان»، قاهره (قَرافه، دَربِ الأحمَر) (از بولتن مؤسسه فرانسوی باستان شناسی 1958 philologi - VII) صفحه ٦٢ مراجعه شود.

www.ketab.ir