

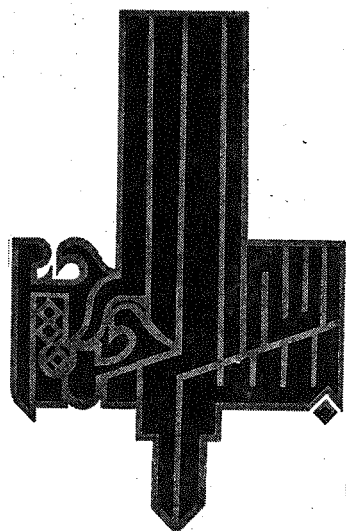
کتابی بر زندگی و آثار



افسانه خوان عرفان

آینه تاریخی

برگوش حسین خندق آبادی



افسانه خوان عرفان

نگاهی به اندیشه، آثار و افکار
پروفسور آنه ماری شیمل

به کوشش حسین خندق آبادی

انتشارات موسسه توسعه دانش و پژوهش ایران

۱۳۸۱

خندق آبادی، حسین، ۱۳۵۷-

افسانه‌خوان عرفان: نگاهی به زندگی، آثار و افکار پرفسور آنه ماری شیمل /
به کوشش حسین خندق آبادی. - تهران: مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، ۱۳۸۱.
۲۹۶ ص. مصور.

ISBN 964-93951-7-2: ۲۰۰۰۰ ریال

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
واژه‌نامه.

۱. شیمل، آنه ماری، ۱۹۲۲ - م. Schimmel, Annemarie - - سرگذشت‌نامه.
۲. شیمل، آنه ماری، ۱۹۲۲ - م. Schimmel, Annemarie - - نظریه درباره عرفان.
۳. ایران‌شناسان - - سرگذشت‌نامه. ۴. اسلام‌شناسان - - سرگذشت‌نامه. ۵. عرفان.
- الف. عنوان. ب. عنوان: نگاهی به زندگی، آثار و افکار پرفسور آنه ماری شیمل.

۲۹۷/۹۹۹۴

خ۹ش/۵/۵۷ BP

۲۷۲۷۹-۸۱م

کتابخانه ملی ایران

انتشارات مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران

افسانه‌خوان عرفان

نگاهی به زندگی، آثار و افکار پرفسور آنه ماری شیمل
گردآوری و تدوین: حسین خندق آبادی
طراح جلد: محمد فدایی
حروفچینی: زهره شیشه‌گران، مرتضی انصاف‌منش
چاپ اول: ۱۳۸۱
قیمت: ۲۰۰۰ تومان
شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی: ترمه
چاپ و صحافی: رامین

تمامی حقوق این اثر برای ناشر محفوظ است.

تهران، صندوق پستی ۵۵۹۷-۱۵۸۷۵

تلفن و نمابر: ۵-۸۷۸۷۲۷۴ و ۸۷۸۲۴۶۹

فسانه عاشقان خواندم شب و روز
کنون در عشق تو افسانه گشتم

فهرست

صفحه	عنوان
۷	فهرست
۸	فهرست تفصیلی
۱۱	مقدمه
۱۷	افسانه خوان عرفان
۴۷	کتابشناسی
۶۱	معرفی کتابهای فارسی
۱۰۷	معرفی کتابهای خارجی
۱۵۱	ترجمه مقالات
۲۵۷	شعر جهانی آشتی جهانی است
۲۷۵	ترجمه منظوم چند قطعه شعر از بانو شیمل
۲۸۱	تندیس ستیزی
۲۸۳	فهرست مقالات فارسی
۲۸۷	فهرست زندگینامه و گفت و گوها
۲۹۱	فهرست معرفی کتابها
۲۹۳	عکسها

فهرست تفصیلی

صفحه	عنوان
۷	فهرست
۸	فهرست تفصیلی
۱۱	مقدمه
۱۷	افسانه خوان عرفان: شرح احوال، آثار و افکار پروفیسور شیمیل
۴۷	کتابشناسی/خسرو ناقد
	معرفی کتابهای فارسی:
۶۳	- سیرت ابن خفیف شیرازی/توفیق هسبحانی
۶۶	- خوشنویسی و فرهنگ اسلامی/سیدمحمدحسین ناجی نصرآبادی
۷۰	- ادبیات اسلامی هند/صادق حیدری نیا
۷۲	- ابعاد عرفانی اسلام/حسین خندق آبادی
۷۶	- درآمدی بر اسلام/حسین خندق آبادی
۸۰	- شکوه شمس/زیر نظر حسن لاهوتی
۸۶	- نامه‌های اسلامی/گیتی آرین
۸۹	- تبیین آیات الهی/حسین خندق آبادی
۹۵	- من بادم و تو آتش/زیر نظر فریدون بدره‌ای
۹۸	- زن در عرفان در تصوف اسلامی/فریده مهدوی دامغانی
۱۰۰	- و محمد پیامبر اوست/زیر نظر حسن لاهوتی
	معرفی کتابهای خارجی:
۱۰۹	- گویند بخست تا به خوابش بینی/خسرو ناقد
۱۲۳	- ستاره و گل/بزرگ علوی - ترجمه مجید جلیلود
۱۲۸	- پژوهشی در جاویدنامه اقبال/خسرو ناقد
۱۳۵	- زندگی مولانا/مسعود فریامنش
۱۳۷	- رمز اعداد/فریده مهدوی دامغانی
۱۳۸	- به نام خداوند بخشنده مهربان/منا رضوی
۱۳۹	- روح من زن است/مسعود فریامنش
۱۴۰	- شعر جهانی، آشتی جهانی است/رایزنی فرهنگی ایران در آلمان
۱۴۱	- عیسی و مریم در عرفان اسلامی/محمد حسین خواجه زاده
۱۴۶	- از میان حجاب: شعر عرفان در اسلام/فاطمه حیدری نیا
۱۴۶	- سفرهای من به هند و پاکستان/مسعود فریامنش

- ۱۴۶ - تصوف/فاطمه حیدری نیا
- ۱۴۷ - سرزمینهای اسلامی/فاطمه حیدری نیا
- ۱۴۹ - جشنهای اسلامی/مسعود فریامنش
- ۱۴۹ - پیام عرفانی اسلام (فیلم)/مسعود فریامنش
- ترجمه مقالات انگلیسی:
- ۱۵۳ - شعر دینی/عسکر بهرامی
- ۱۶۰ - شعر اسلامی/عسکر بهرامی
- ۱۶۵ - تأثیر مسیحیت بر شعر فارسی/سیده‌لیلا اصغری - ویراسته بهاءالدین خرمشاهی
- ۱۶۹ - پیامبر در زندگی مسلمین/مهرداد وحدتی دانشمند
- ۱۷۳ - استعاره رنگ در ادب فارسی/حسن لاهوتی
- ۱۷۶ - سالنامه اسلامی/مهرداد وحدتی دانشمند
- ۱۸۲ - تصویر نگاری اسلامی/علی معظمی
- ۱۸۷ - نورمحمدی/سیداحمدرضا قائم‌مقامی - ویراسته بهاءالدین خرمشاهی
- ۱۹۲ - شفاعت/مهرداد وحدتی دانشمند
- ۱۹۷ - سماع/مسعود فریامنش
- ۲۰۰ - ارزش و نماد اعداد/منیژه اذکایی
- ۲۱۲ - شماربینی/مهرداد وحدتی دانشمند
- ۲۱۴ - عدد هفت/حسین خندق‌آبادی - ویراسته بهاءالدین خرمشاهی
- ۲۱۶ - خوشنویسی و کتیبه‌نویسی/سیداحمدرضا قائم‌مقامی
- ۲۲۱ - محمد اقبال/قاسم نظری - ویراسته بهاءالدین خرمشاهی
- ۲۲۶ - مولوی/اصغر پوربهرامی - ویراسته علی اکبر عبدل‌آبادی
- ۲۳۴ - شمس تبریزی/حسین خندق‌آبادی - ویراسته بهاءالدین خرمشاهی
- ۲۳۶ - حلاج/قاسم نظری - ویراسته بهاءالدین خرمشاهی
- ۲۴۲ - رابعه/سیداحمدرضا قائم‌مقامی - ویراسته بهاءالدین خرمشاهی
- ۲۴۴ - نوری/فاطمه حیدری نیا - ویراسته بهاءالدین خرمشاهی
- ۲۴۶ - عندلیب/اصغر دادبه
- ۲۴۸ - ثرآندره/علی اکبر عبدل‌آبادی
- ۲۵۲ - هایلر/فاطمه حیدری نیا
- ۲۵۴ - لول/محمود بینای مطلق
- ۲۵۷ - شعر جهانی، آشتی جهانی است (پاره‌ای از ترجمه‌های پروفیسور شیمیل)/ خسرو ناقد
- ۲۷۵ - ترجمه منظوم چند قطعه شعر از بانو شیمیل/بهاءالدین خرمشاهی
- ۲۷۹ - ترجمه منظوم چند قطعه شعر از بانو شیمیل/محمدحسین خواجه‌زاده

۲۸۱	 تندیس ستیزی/منارضوی
۲۸۳	 فهرست مقالات فارسی
۲۸۷	 فهرست زندگینامه و گفت و گوها
۲۹۱	 فهرست معرفی کتابها
۲۹۳	 عکسها

شرق از آن خداست
غرب از آن خداست
و سرزمین‌های شمال و جنوب نیز
آسوده در دستان خداست.

گوته

مقدمه

گرچه شرق‌شناسی پدیده‌ای است بیش و کم جدید و نو ظهور، شناخت شرق و اندیشه پیرامون آن به گذشته‌های دور می‌رسد و سخن از آن، مفاهیم و تعبیرات گوناگونی را به ذهن متبادر می‌کند. تفکیک جهان از لحاظ فرهنگی به دو بخش شرقی و غربی تازگی ندارد و رد پای آن حتی در نخستین کتیبه‌ها و سنگ نوشته‌ها منعکس است. گسترش ارتباطات، از سویی، و برخوردهای سیاسی - نظامی میان جوامع، از سوی دیگر، موجب تبادل دانسته‌های فرهنگی کشورهای شرقی و غربی شده است.

«شرق‌شناسی به رشته‌ای گفته می‌شود که درباره شرق گفت و گو می‌کند، می‌نویسد و می‌آموزد. به عبارت دیگر، شرق‌شناسی رشته فعالیت کسی است که درباره شرق مطالعه می‌کند و یافته‌های خود را در اختیار دیگران می‌گذارد یا بهتر بگوییم، شرق‌شناسی علمی است که درباره شرق قضاوت کرده و واقعیت‌های آن را بررسی و تفسیر می‌کند...»^(۱).

اسلام‌شناسی و ایران‌شناسی به عنوان شاخه‌هایی از شرق‌شناسی، همانند هندشناسی، چین‌شناسی، ترک‌شناسی و عرب‌شناسی دربرگیرنده بررسی تاریخ، زبان و ادبیات، قوم‌شناسی، هنرها و ادیان، و به طور کلی یادمانهای مادی و معنوی اقوام ایرانی و اسلامی است.^(۲)

نخستین رویکرد غربیان به مقوله «شرق‌شناسی»، به ویژه «اسلام‌شناسی»، تقریباً هیچ‌گاه خوشبینانه یا دست کم واقع‌بینانه نبود. طلیعه داران این حرکت، بیشتر روحانیونی بودند که کینه دیرپای جنگهای صلیبی را در دل می‌پروراندند و کینه توزانه بر دشمنی با اسلام و شرق اسلامی پای می‌فشردند. بسیاری از ردیه‌های غرض‌آلود و ادعائیه‌های آکنده از دروغ در همین دوره به نگارش در آمدند و همزمان، گروهی از شرق‌شناسان با هدف تربیت مبلغان مذهبی (میسو نوها) یا گسترش روابط تجاری و سیاسی با مشرق زمین به آموزش زبانهای شرقی همت گماردند، گرچه شمار کمتری از آنان نیز به ترجمه متون شرقی و استفاده از اندوخته‌های علمی شرق روی آوردند.

۱) ادوارد سعید. شرق‌شناسی، شرقی که آفریده غرب است. ترجمه اصغر عسگری خانقاه و حامد فولادوند. تهران: عطایی، ۱۳۶۱، ص ۶۵. به نقل از فرهنگ خاورشناسان. ج ۱ گروه مؤلفان. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی. تهران. ۱۳۷۶، ص ۷.

۲) فرهنگ خاورشناسان، ص ۷.

در میان نسل بعدی شرق‌شناسان (در سده‌های هفدهم تا نوزدهم)، گروهی میراث بر سلف خویش گشتند و راه گذشتگان را بی‌کم و کاست پی‌گرفتند، ولی برخی از آنان نیز از دیدگاه‌های متفاوتی به «شرق‌شناسی» نگرستند. برای نمونه، شرق‌شناسانی چون سیلوستر دو ساسی (۱۷۵۸-۱۸۳۷)، هاینریش لیبرخت فلاشر (۱۸۰۱-۱۸۸۸) و ادوارد ویلیام لین (۱۸۰۱-۱۸۷۶) هر یک به جنبه‌ای از موضوع زبانهای شرقی علاقه‌مند گردیدند. ویلیام جونز (۱۷۴۶-۱۷۹۴)، فریدریش روکرت (۱۷۸۸-۱۸۶۶)، آدولف فون شاک (۱۸۱۵-۱۸۹۴) و بسیاری دیگر به ادبیات شرقی روی آوردند. برخی همچون سدیو (۱۸۰۸-۱۸۷۵) و فرانتس وُپکه (۱۸۲۶-۱۸۶۴) و گروهی دیگر به تاریخ علوم در شرق - و به ویژه شرق اسلامی - پرداختند. شمار اندکی از شرق‌شناسان در این دوره به نقد آثار نسل نخست خاورشناسان کمر بستند و گاه در این راه با مخالفت‌های بسیار و نامایمات فراوان روبرو گردیدند. از میان آنان می‌توان از یوهان رایسکه (۱۷۱۶-۱۷۷۴)، مستشرق آلمانی، یاد کرده که به دلیل آزاداندیشی و نگرش واقع‌بینانه درباره اسلام به سختی از سوی ارباب کلیسا در تنگنا قرار گرفت. بطور کلی می‌توان گفت بسیاری از شرق‌شناسان در این دوره، به جای پرداختن به رشته‌های کاملاً تخصصی، در زمینه‌های گوناگون و متنوعی به فعالیت می‌پرداختند. برای نمونه، راینهارت دوزی (۱۸۲۰-۱۸۸۳) در زمینه‌های تاریخ زمامداری عرب در اسپانیا، زبان‌شناسی عربی و بسیاری زمینه‌های دیگر، آثاری را به نگارش درآورد.

در میان نسل بعدی خاورشناسان (یا خاورشناسان معاصر) به نامهای بسیاری برمی‌خوریم که هر یک در شاخه‌ای از «مطالعات شرقی» شهرتی به هم رسانیده‌اند: مستشرقانی مانند میخائیل دِخویه (۱۸۳۶-۱۹۰۹) در زمینه تحقیق، ترجمه و نشر متون شرقی و خاورشناسانی همچون هاینریش سوتر (۱۸۴۸-۱۹۲۲)، آیلهارد ویدمان (۱۸۵۲-۱۹۲۸)، یولیوس روسکا (۱۸۶۷-۱۹۴۹)، ماکس مایرهوف (۱۸۷۴-۱۹۴۵)، پاول کراوس (۱۹۰۴-۱۹۴۴) و دیگران درباره تاریخ علوم در دوره اسلامی به مطالعه پرداختند. رینولد الن نیکلسون (۱۸۶۸-۱۹۴۵)، لویی ماسینیون (۱۸۸۳-۱۹۶۲) و - تا اندازه زیادی - هانری گُربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸) در زمینه تصوف و عرفان در دوره اسلامی و خاورشناسانی مانند دیوید سانتیلانا (۱۸۵۵-۱۹۳۱)، یوزف شاخت (۱۹۰۲-۱۹۶۹)، اِروین گُرف (۱۹۱۴-۱۹۷۶) و جمعی دیگر در زمینه کلام و فقه اسلامی و مستشرقانی همچون ایگناس گلدزیهر (۱۸۵۰-۱۹۲۱)، کارل هاینریش بکر (۱۸۷۶-۱۹۳۳) و کریستیان اسنوک هور خورنید (۱۸۵۷-۱۹۳۶) در زمینه مطالعات اسلامی به کار پرداختند^(۱).

روزگاری «شرق‌شناسی» جنگ‌افزاری در دست استعمار غربی برای نفوذ در فرهنگ و اندیشه‌های

(۱) بدوی، عبدالرحمان. دایرة المعارف مستشرقان. ترجمه صالح طباطبایی، تهران. روزنه، چاپ اول: ۱۳۷۷. ص ۱۳.

ملتهای شرق بود، ولی امروز به صورت رشته‌ای دانشگاهی با شاخه‌ها و گرایشهای گوناگون درآمده است. با این همه، این پرسش همچنان باقی است که «آیا شرق‌شناسی معاصر از اغراض و اهداف استعمارگران پیشین یکسره برکنار و پیراسته گردیده است؟» پاسخ این پرسش مهم هر چه باشد، در این موضوع تغییری پدید نخواهد آورد که غالب شرق‌شناسان، به عنوان کسانی که در غرب زیسته‌اند، از دیدگاه دیگری - غیر از خود شرقیان - به مشرق زمین نگریسته‌اند. هنوز غبار برخاسته از چند قرن ستیزه‌جویی نخستین نسل خاورشناسان با شرق اسلامی فرو ننشسته است.

در چنین روزگاری که نا‌آشنایی یا کم‌اطلاعی با فرهنگ و تاریخ و تمدن مشرق زمین سبب بروز پیش‌داوریه‌ها و سوء تفاهمهای بسیاری گردیده است، بی‌تردید آثار ارزشمند و وجود مهربان کسانی چون پروفیسور آنه ماری شیمیل بسیار مغتنم است و می‌تواند در روشن ساختن افکار عمومی و ایجاد تفاهم میان شرق و غرب تأثیر بسزایی داشته باشد. این بانوی گرانقدر از آغاز دوران جوانی تا امروز، که هشتاد سال از عمر پربارش می‌گذرد، با عزم راسخ و تلاش و رنج فراوان، در راه شناختن و شناساندن فرهنگ و تمدن مشرق زمین پیش رفته است. گوناگونی تألیفات و عمق تحقیقات این بانوی فرزانه، شرق‌شناسانی چون فریدریش روکرت، ادوارد براون، رینولد نیکلسون، ایگناس گلدرزهر، لویی ماسینیون و هانری کرین را به یاد می‌آورد.

استاد شیمیل صادقانه و مخلصانه در راه شناخت فرهنگ و تمدن و تاریخ مشرق زمین گام نهاده و از راه آثارش، نه تنها چشم مردمان باختر زمین را تا اندازه‌ای بر روی حقیقت فرهنگ خاور زمین گشوده، بلکه به ما مسلمانان نیز در آشنایی بهتر و بیشتر با میراث فرهنگی و علمی نیاکانمان یاری رسانده است. بانو شیمیل در پدید آوردن فضایی مناسب برای مبادله غرب و شرق کوشا بوده و همواره بر پرهیز از پیش‌داوریهای بی‌مورد و دوری جستن از دعوهای بی‌معنی تأکید داشته و پیوسته به دستاوردها و آثار بارزشی، که در طی قرون متمادی در نتیجه تماس و تأثیر متقابل فرهنگها و تمدنهای گوناگون، نصیب جامعه بشری گشته است، توجه دارد.

پروفیسور شیمیل در تألیفات خود بر چند نکته اساسی همیشه تأکید دارد از جمله آنها می‌توان به این موارد اشاره کرد: توجه به آثار و فعالیتهای شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان دیگر درباره موضوع مورد بحث، توجه به عرفان و تصوف، علاقه وافر به شعر و ادبیات، توجه به نقش نواندیشان در تحولات و تطورات پیش آمده، اهمیت بسیار به نقش و جایگاه زنان، و ارجاع مکرر به فرهنگ عامیانه کشورهای اسلامی که خود از نزدیک تجربه کرده است. ایشان از این طریق موفق شده است که چکیده تحقیقات گذشتگان و حاصل آنچه را خود در طول سالیان دراز با شکیبایی و صرف وقت بسیار درباره فرهنگ و تاریخ مشرق زمین و معارف اسلامی فراهم آورده است، با زبانی روشن و بیانی لطیف و شاعرانه در اختیار خوانندگان قرار دهد. از این رو آثارش نه تنها مأخذی معتبر برای اهل تخصص و تفحص و دانش‌جویان و دانش‌پژوهان رشته‌های گوناگون خاورشناسی است، بلکه عامه

کتابخوانان نیز با سعی اندک از این تحقیقات می‌توانند سود بسیار برند^(۱).

پروفسور شیمیل درباره شرق‌شناسی می‌گوید: «به نظر من شرق‌شناسی علمی است از علوم، و جهان غرب با استفاده از آن توانسته است تاریخ جهان اسلام و فرهنگ آن را فهم کند. و هیچ‌گاه نباید کوشش عظیمی را که بسیاری از شرق‌شناسان در زمینه ترجمه آثار بزرگ ادبی و شعری و فلسفی به زبانهای اروپایی، و نیز در زمینه معرفی تاریخ و جز آن، کرده‌اند نادیده بگیریم. درست نیست که همه شرق‌شناسان را به یک چوب برانیم و همه را مغرض بخوانیم^(۲)». و در جای دیگر درباره نظرات ادوارد سعید می‌گوید: «گفته ادوارد سعید که مستشرقین را به طرفداری از امپریالیستها و امپراتوریها متهم می‌کند درباره مستشرق آلمانی صدق نمی‌کند. زیرا آلمان در خاورمیانه هیچ‌گونه مستعمره‌ای نداشته است و اساساً آلمان به جز چند منطقه کوچک در آفریقا مستعمره دیگری نداشت. آنها نه تنها درباره اسلام و فرهنگ اسلامی، بلکه به طور کلی درباره فرهنگهای دیگر نظیر فرهنگ هندی و چینی نیز تحقیقات کرده‌اند. دانشمندان زبان شناس و مورخین ما از جنبه نظری، این فرهنگها را بررسی می‌کنند نه از جنبه عملی. امکان دارد که استثناء نیز وجود داشته باشد اما بیشتر این است که من عرض کردم... نکته دیگری که باید ذکر کنم این است که ترجمه‌های آلمانی بسیار زیبا هستند و ادبیات شرق با امانت کامل و بسیار زیبا به آلمانی ترجمه شده است... ما واقعاً به این میراث گرانبها افتخار می‌کنیم^(۳)». اما با این حال نگرانیهایی نیز وجود دارد: «من نگرانم که با توجهی که اخیراً به شرق جدید شده است، کسانی تحقیقاتشان را بر شرق بنیان نهند که از تاریخ، فرهنگ و پیشینه غنی شرق اطلاعی ندارند... فکر می‌کنم هر دانشجوی شرق‌شناسی باید یک دوره مقدماتی در اسلام‌شناسی و ادبیات اسلامی بگذرانند، حتی اگر این مطالب را به زبان ترکی، فارسی یا عربی به طور مستقیم نخوانند... درست است که تخصصی شدن موضوعات لازم است ولی من افسوس خواهم خورد اگر دید کلی از دست برود. اطلاعات عمومی، مثل بوم نقاشی است که هر نقاش گلهای خودش را بر آن طراحی می‌کند^(۴)».

همایش عرفان پلی میان فرهنگها: بزرگداشت پروفسور آنه ماری شیمیل بهانه‌ای است برای بزرگداشت و گرامی داشت شخصیت علمی کسی که در گستره فرهنگ و تاریخ و تمدن سرزمینهای اسلامی پژوهشهای ژرف و آثار ارزنده‌ای انجام داده است. وظیفه‌ای که ایرانیان حق شناس و فرهنگ دوست، هیچ‌گاه در انجام آن کوتاهی نکرده‌اند. با آرزوی تندرستی و عمر طولانی برای بانو شیمیل، از

(۱) ناقد، خسرو. پروفسور آنه ماری شیمیل «سفیر فرهنگی» میان شرق و غرب. نشر دانش. سال ۱۵، شماره ۳

(فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴): ص ۹۲.

(۲) مصاحبه با آنه ماری شیمیل. نشر دانش. سال ۷، شماره ۲ (بهمن و اسفند ۱۳۶۵): ص ۶۱.

(۳) شرق، غرب و غنای فرهنگ و ادبیات فارسی. اطلاعات. شماره ۲۰۹۷۳ (۴ بهمن ۱۳۷۵): ص ۶.

(۴) همیشه می‌خواستم شرق‌شناس باشم. ادبستان. سال ۴، شماره ۴۸ (آذر ۱۳۷۲): ص ۱۷.

تلاش خستگی‌ناپذیر ایشان در راه ایجاد تفاهم میان فرهنگهای شرق و غرب قدردانی و سپاسگزاری می‌کنیم.

در پایان لازم است توضیحی دربارهٔ این مجموعه بدهم. مجموعه مقاله‌هایی که در اینجا از پروفیسور شیمیل آمده است، مقالات کوتاه‌دائرة‌المعارفی ایشان است که از دائرة‌المعارفهای اسلام، ایرانیکا (احسان یار شاطر)، دین (میرچا الیاده) و دائرة‌المعارف جهان‌نویین اسلام (جان اسپوزیتو) انتخاب شده‌اند. امید است مقالات مفصل ایشان در مجموعه‌ای دیگر به چاپ برسد.

مقالات ترجمه‌شدهٔ ایشان در مطبوعات ایران را به کمک فهرست مقالات فارسی ایرج افشار و فهرست مقالات فرهنگی جمهوری اسلامی ایران و لوح فشردهٔ نمایه و یاری اساتید و دوستان به دست آورده‌ام و به ترتیب تاریخ انتشار مرتب کرده‌ام و تلاش کرده‌ام که فهرست کاملی را ارائه بدهم و اگر چه مطلب پاره‌ای از آنها نیز با عناوین نشریه و مترجم مختلف، تکراری است، اما نیک می‌دانم که پاره‌ای از مقاله‌ها به این مجموعه راه نبرده‌اند که از مترجمین و ناشرین آنها پوزش می‌طلبم. همین جا باید از کتابخانه‌های آستان قدس رضوی، مجلس شورای اسلامی، حسینیه ارشاد و وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی و کارمندان بامحبتشان تشکر بکنم.

تلاش کردم که معرفی کتابهای به فارسی برگردانده شدهٔ استاد شیمیل توسط خود مترجمین صورت بگیرد و یا دست کم به نظارت آنان برسد، که از تمامی آنان سپاسگزارم اگر چه این تلاش گاه بی‌ثمر افتاد.

اساتید و دوستان بسیاری در جمع‌آوری این مجموعه مدد رسانم شدند که پیش و بیش از همه باید از جناب آقای حسن لاهوتی، که نام این کتاب به پیشنهاد اوست، و آقای بهاءالدین خرمشاهی و به ویژه دکتر خسرو ناقد تشکر بکنم که بی‌منت و از سر لطف و ذره‌پروری در حق این جانب و دینی که نسبت به کوششهای پروفیسور شیمیل در معرفی فرهنگ اسلامی و ایرانی بر خود احساس می‌کردند، در غنای هر چه بیشتر این مجموعه کوشیدند و گره‌گشاییها کردند. علاوه بر مترجمین محترم باید از دکتر عالیخانی و سرکار خانم شهین اعوانی، رابط مؤسسه و خانم شیمیل در آلمان، و آقای عبدالآبادی و دکتر دادبه، دبیر علمی همایش، و دکتر یوسفی، دبیر اجرایی همایش، و رایزنی فرهنگی ایران در آلمان، و حروفچینهای سخت‌کوش آقای انصاف‌منش و خانم شیشه‌گران و آقایان بهارلو و عباس‌زاده، ویراستاران و نمونه‌خوانان، تشکر کنم.

این کتاب هیچ‌گاه بدون کوششهای بی‌دریغ آقای صادق حیدری‌نیا، دوست دیرینه و مدیر انتشارات مؤسسه، چنین جامه شایسته‌ای به تن نمی‌کرد از عنایاتش بسیار سپاسگزارم.

ح. خندق‌آبادی

۱۳۸۱/۷/۹

افسانه‌خوان عرفان: شرح احوال، آثار و افکار پروفیسور شیمل

برای مسافری که نخستین بار به لاهور می‌آید، در نظر اول شگفت می‌نماید که در این شهر نه تنها یکی از خیابانهای اصلی (به پیشنهاد خانم آنه ماری شیمل) به نام «خیابان گوته» نامگذاری شده است، بلکه خیابانی نیز به موازات آن یافت می‌شود به نام «خیابان آنه ماری شیمل».

یوهان ولفگانگ گوته، شاعر و نویسنده و دانشمند آلمانی از شهرت جهانی برخوردار است و همه کمابیش او را می‌شناسند. گوته در میان آثار ادبی و علمی بی‌شماری که از خود به جا گذارده است، کتابی به نام دیوان غربی - شرقی دارد که در کنار درام مشهور فاورست در شمار معروف‌ترین آثار اوست و بی‌شک یکی از علل شهرت او در مشرق‌زمین نیز همین اثر است. گوته در این کتاب - چنان که خود نیز در نامه‌ای اشاره کرده است - قصد دارد به گونه‌ای دل‌زنده و دلپذیر، غرب و شرق را به هم پیوند زند و فرهنگ این دو جهان را با هم قرین و دمساز کند.

صدو هفتاد سال پس از خاموشی گوته، ارجمند بانویی از مردم آلمان، از آغاز دوران جوانی تا امروز که هشتاد سال از عمر پر بارش می‌گذرد، با عزم راسخ و کار پر رنج، در راه تحقق آرزوی دیرینه گوته گام برداشته است و از هیچ تلاش و کوششی برای شناخت و شناساندن فرهنگ مشرق زمین دریغ نکرده است. او که سالها در دانشگاهها و نهادهای پژوهشی اروپا و آسیا و آمریکا به تحقیق و تدریس اشتغال داشت، پیوسته به سان «سفیر فرهنگی» میان شرق و غرب در گشت و گذار است. از این رو شگفت‌آور نیست که از لاهور تا لیدن، از قونیه تا کمبریج، از تهران تا توینگن، از آنکارا تا اوپسالا و از پیشاور تا وین، نام پروفیسور آنه ماری شیمل بر سر زبان مردم فرهیخته افتاده است.

در زیر به شرح احوال بانویی که به گفته خود «تمام زندگی خود را در خدمت و رسیدن به یک تفاهم مشترک و مداوم در دوستی و محبت متقابل مابین شرق و غرب بنا نهاده است» می‌پردازیم.

شرح احوال

آنه ماری برگیت شیمل (Annemarie B.Schimmel) در ۷ آوریل سال ۱۹۲۲ میلادی (۱۸ فروردین ۱۳۰۱ شمسی) در شهر «ارفوت» (Erfurt) در مرکز آلمان در خانواده‌ای متوسط باآیین پروتستان چشم به جهان گشود. به گفته خانم شیمل، هفتم آوریل روز میمونی برای شرق شناسان است، چون سیدحسین نصر، امیلیان پرتیساک و اولین مدرس زبان عربی خانم شیمل، هانس النبرگ در این روز به دنیا آمده‌اند.

خانم شیمل از دوران کودکی به شرق علاقه‌مند بود. اگر چه والدین او مستقیماً موجد این علاقه نبودند، ولی زمینه آن تا اندازه‌ای از خانواده‌اش سرچشمه گرفته است. والدینش او را «در یک محیط آزاد مذهبی و تفاهم و مدارای همزیستی‌ای که سرشار از شعر و ادب بود پرورش دادند».

مادرش خانه‌دار و از تبار ملوانان بود و پدرش کارمند اداره پست و علاقه‌مند به فلسفه و عرفان. شیمل تنها فرزند خانواده بود و هیچ برادر یا خواهری نداشت. در مدرسه شروع به آموختن زبان فرانسه و لاتین کرد اما گویا از همان ابتدا خود او هم می‌دانست که شرق انتظارش را می‌کشد وی

می‌گوید: «از کودکی به شرق علاقه‌مند بودم... نمی‌دانم توجهم به اسلام و شرق کی و چگونه آغاز شد. هفت ساله بودم که یک داستان زیبای شرقی را خواندم؛ شاید یکی از داستانهای هزارویک شب و شاید هم چیز دیگری بود. همین داستان باعث شد که تصمیم بگیرم جهان اسلام و تمدن اسلامی را موضوع کار تخصصی خود قرار دهم. بله! من از همان بچگی این تصمیم را گرفتم. پانزده ساله بودم که فراگیری زبان عربی را شروع کردم و یک استاد آلمانی، که در دانشگاه درس می‌داد و عربی را خوب می‌دانست، در این کار به من کمک کرد. از همان ابتدا این زبان را دوست داشتم و به آن عشق می‌ورزیدم. بله! واقعاً عاشقش بودم. به تدریج توانستم به آن زبان کتاب مطالعه کنم و قصه‌های عربی بخوانم، حتی یک جزء از قرآن کریم را حفظ کردم.» استاد آلمانی‌ای که خانم شیمل از او یاد می‌کند، دکتر النبرگ (Dr. Ellenberg) شاگرد گئورگ یاکوب (Georg Jacop) و دوست معلم زبان لاتین خانم شیمل بود که نه تنها زبان شناس سرشناسی بود بلکه واقعاً شرق را دوست می‌داشت. هر هفته یک ساعت و نیم درس می‌داد و نه فقط دستور زبان، بلکه اسلام‌شناسی، تاریخ و تاریخ فرهنگ را نیز به شیمل می‌آموخت. او بایستی هر هفته سه کتاب در باره تاریخ، ادبیات و تمدن و دین مطالعه می‌کرد. همه این فعالیتها را با علاقه در کنار دروس مدرسه انجام می‌داد. با این حال وی در ۱۶ سالگی موفق به گرفتن دیپلم شد. انگلیسی زبان خارجی سوم بود که آن زمان در مدارس درس می‌دادند؛ گرچه بیش از یک سال این زبان را فراگرفت، اما امروز زبان انگلیسی را مانند زبان آلمانی می‌داند و به هر دو زبان تألیفات زیادی دارد.

کمی پس از اتمام دوران دبیرستان، جنگ جهانی دوم شروع شد و همه فارغ‌التحصیلان ملزم به خدمت دولتی شدند. البته بعضی از این امر مستثنی بودند، مثلاً دانشجویان پزشکی و علوم طبیعی، تنها شش هفته مجبور به انجام این کار می‌شدند. گرچه خانم شیمل از مدت‌ها قبل مصمم بود که عربی و اسلام‌شناسی تحصیل کند اما او در دو رشته شیمی و فیزیک ثبت نام کرد تا از خدمت اجباری بگریزد. ولی همزمان در کلاسهای تاریخ هنر اسلامی که توسط ارنست کونل (R. Kuhnel) تدریس می‌شد، شرکت می‌کرد. او همچنین نزد والز بیوکمن به تحصیل زبان عربی ادامه داد. از آنجا که به دلیل وقوع جنگ، به جای یک ترم (چهارونیم ماهه) فقط سه ماه تدریس می‌شد، دوره تحصیلی این دانشجوی فوق‌العاده با استعداد به سرعت سپری شد.

معلم خانم شیمل پروفیسور کونل که در سن ۱۷ سالگی به او پیشنهاد معاونتش را داد، به وی سفارش کرد که درس علوم طبیعی را رها کند و مطالعاتش را کاملاً در زمینه دروس مورد علاقه‌اش یعنی هنر اسلامی و ترکی و عربی و فارسی متمرکز کند. بدین منظور او درس فارسی و ترکی عثمانی را شروع کرد و در ترم سوم به پیشنهاد استادش ریچارد هارتمان (R. Hartmann) نوشتن رساله‌اش درباره «ممالیک» را آغاز نمود. (باین که در روزهای تعطیل باید در کارخانه کار می‌کرد) در سال ۱۹۴۱، در سن ۱۹ سالگی، رساله‌اش را با عنوان خلیفه و قاضی در مصر اواخر قرون وسطی (kalif and kadi im spaetmittelalterlichen Aegypten) به راهنمایی ریچارد هارتمان در عرض یک سال به پایان برد و از دانشگاه برلین فارغ التحصیل شد. همین رساله در سال ۱۹۴۳ در

لایپزیک به چاپ رسید و در نوامبر آن سال در رشته دکترای فلسفه (شرق‌شناسی) امتحان دکتری داد. تا پایان جنگ در وزارت امور خارجه به عنوان مترجم کار می‌کرد زیرا، طبق مقررات آن زمان، اگر می‌خواست در موزه کار کند می‌بایست در بخش چریکهای مدافع (Flak) مشغول شود که البته هدف زندگیش نبود. وقتی آلمان نازی دریافت که باید تسلیم شود، وزارت امور خارجه با تمام پرونده‌های محرمانه ابتدا به شهر هاله و سپس به ایالت زاکسن منتقل شد و تمام کارمندان وزارت هم مجبور بودند به آنجا نقل مکان کنند. وقتی که آمریکاییها زاکسن را اشغال نمودند، کارمندان را دستگیر و زندانی کردند. بعدها این زندانیان به ماربورگ انتقال یافتند و مدت پنج ماه و نیم در آنجا محبوس بودند.

خوشبختانه خانم شیمل رساله دکتری‌اش را به همراه چندین کتاب با خود به ماربورگ برده بود و در دوران زندان خود از آنها استفاده کرد. جالب اینکه دانشگاه ماربورگ نیازمند یک استاد شرق‌شناس بود. وی خودش را به دانشگاه معرفی کرد. او در سن ۲۳ سالگی استادیار دانشگاه ماربورگ شد، چیزی که موجب حیرت و شگفتی همه همکارانش شده بود. تا زمان وی تنها یک بانو به نام لوتیز برتولد (Luise Berthold) در این دانشگاه درس داده بود.

سالهای اقامت خانم شیمل در ماربورگ از مهیج‌ترین دورانهای زندگی فکری و معنوی اوست؛ چون او می‌بایست از طرفی در همه زمینه‌های شرقی و اسلام‌شناسی (مانند عربی، فارسی، ترکی، هنر اسلامی، تاریخ، ادبیات و...) درس می‌داد و از طرف دیگر در همین زمان پیش استاد عالیقدرش، فریدریش هایلر (Friedrich Heiler) درس می‌خواند. آنه ماری شیمل در سال ۱۹۴۹ برای نخستین بار به خارج از کشور سفر کرد و به سوئد رفت. مدتی در دانشگاه آنجا به پژوهش پرداخت و یک ماه نزد شرق‌شناسان و دین‌شناسان در اوپسالا (Uppsala) ماند و در سال ۱۹۵۱ امتحان دوره دکتری دومش را در «تاریخ ادیان» داد و در سال ۱۹۵۲ برای نخستین بار به ترکیه رفت تا در زمینه نسخه‌های خطی کتابخانه‌های استانبول تحقیق کند. در این سفر به زیارت آرامگاه حضرت مولانا در قونیه نایل شد. در سال ۱۹۵۳ بار دیگر به ترکیه رفت. پیش از این در برلین و ماربورگ با روشنفکران ترک آشنا شده بود.

در این سفر در استانبول و آنکارا و جاهای دیگر خیلی زود با شاعران، صوفیان، دانشمندان و همچنین مردم عادی پیوند صمیمانه و دوستانه برقرار کرد. ایراد سخنرانیها به زبان ترکی و تحصیل و تدریس دین‌شناسی، حاکی از عشق او به اسلام و علاقه‌اش به ترکیه بود. از این رو به وی پیشنهاد شد که ریاست کرسی تاریخ و اصول ادیان را که دو سال پیش از آن در دانشکده الهیات آنکارا تأسیس شده بود، بر عهده بگیرد. در این دانشکده، متکلمین ترک نه تنها در زمینه سنت اسلامی تحصیل می‌کردند، بلکه دانشجویان باید با افکار معاصر غربی نیز آشنا می‌شدند. یعنی هم قرآن و حدیث و اصول فقه و عربی را می‌آموختند و هم فلسفه اروپایی و جامعه‌شناسی دین و تاریخ تطبیقی ادیان را فرا می‌گرفتند. وقتی که خانم شیمل به این دانشکده آمد، کمابیش ۴۰۰ دانشجوی دختر و پسر در آنجا مشغول تحصیل بودند که از دختران، هیچ یک محجبه نبودند و برای آنها هیچ مسأله‌ای نبود که

استادشان خانمی غیر مسلمان باشد. (تصور کنید که در یکی از دانشگاه‌های آلمان، کرسی بخش ادیان کاتولیک را به یک خانم مسلمان بدهند!) چون در ترکیه کتابهای درسی در زمینه تاریخ ادیان وجود نداشت، خانم شیمیل تألیف چنین کتابی را نیز به عهده گرفت. در سال ۱۹۵۵ در آنکارا کتاب مقدماتی تاریخ ادیان چاپ شد.

در این زمان روابط شخصی و آشناییهای خانم شیمیل با مردم ترکیه گسترش یافت. بر اثر این روابط، محبتی صمیمی‌تر و تفاهمی عمیق‌تر نسبت به اسلام و مردم جهان اسلام در خانم شیمیل شکوفا شد. به طوری که می‌توان این عشق ریشه‌دار را در تمامی کتابها و رساله‌های بعدی او احساس کرد. در یک گزارش مؤثر (اخى اسماعیل - خاطراتی از ترکیه) که آن را خانم شیمیل برای نخستین بار در سال ۱۹۹۰ منتشر کرده، سالهای اقامت در ترکیه دو باره زنده می‌شود. این کتاب نگاهی است به پنجاه سال فرهنگ و معنویت ترکیه. در این کتاب - همچون فهرست مؤلفان یک کتابخانه - نام همه روشنفکران و مؤلفان فرهنگ جدید ترکیه ذکر شده است. در سال ۱۹۵۵ کتاب سیرت شیخ کبیر، ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی را با بیش از ۳۰۰ صفحه متن فارسی و یکصد صفحه مقدمه، به زبان ترکی منتشر ساخت. او در جمع دوستان ترک‌زبان خود به نامی خوانده می‌شد که از نظر لفظی شبیه «شیمیل» تلفظ می‌شود و نامی است برای زنان ترک و به معنای «جمیل» عربی و «زیباروی» فارسی است که سرشار از احساسی عرفانی و یادآور جمله معروف «ان الله جمیل و یحب الجمال» است. در واقع این نام را برای اشاره به فعالیت‌های خانم شیمیل در زمینه عرفان اسلامی و نیز آثار و اشعار متعدد او به زبانهای کشورهای اسلامی بر او گذاشته‌اند.

خانم شیمیل خود در باره اقامتش در ترکیه می‌گوید: «پنج سالی که در دانشگاه آنکارا تدریس داشتم، با متکلمان جوان، با خانمها و آقایان، مناظره می‌کردم و این سبب شد که نظر و بیش من از اسلام در همین پنج سال شکل بگیرد. برداشت من از اسلام و فرهنگ و مردم آنجا با برداشت شرق‌شناسان دیگری، که از من باسوادتر هم هستند، خیلی فرق دارد؛ من به روستاها رفتم و با روستاییان صحبت کردم و از آنها اطلاعات بسیاری کسب کردم، همین کار را در پاکستان نیز انجام دادم. متأسفانه در ایران، تنها برای شرکت در کنفرانسها حضور داشتم و این تجربه من، در باره ایران، ناقص است». در این زمان علاقه دیگری در خانم شیمیل شکوفا می‌شود که ایشان را از آن زمان تا به حال همراهی کرده است. در سال ۱۹۴۰ مقاله‌ای از نیکلسن خواند که توجه وی را به کتاب پیام مشرق محمد اقبال لاهوری جلب کرد. اقبال برای ایشان به این دلیل جالب می‌نمود که وی مثل خود خانم شیمیل، گوته و مولانای رومی را بیش از اندازه ارج می‌نهاد و به آنها افتخار می‌کرد. استاد شیمیل شروع به مطالعه و پژوهش در سایر نوشته‌های اقبال کرد. خانم شیمیل چندین مقاله برای مجله (Pakistan Quarterly) نوشت و درخواست کرد که به جای حق‌التألیف، کتابهای اقبال را به او بدهند. این کتابها در آلمان و ترکیه نایاب بودند. تا آن زمان خانم شیمیل تمام توان خود را صرف تحقیق در آن دسته کتابهای اقبال کرده بود که به آقای پروفیسور ماینکه تعلق داشت و اقبال شخصاً این کتابها را - که شامل: جاویدنامه و پیام مشرق بودند - برای او فرستاده بود. خانم شیمیل کتاب

جاویدنامه را به دو زبان آلمانی و ترکی ترجمه کرد و بدین سبب به پاکستان دعوت شد و از آنجا که از جوانی، سخت تحت تأثیر اندیشه‌های اقبال قرار گرفته بود، با کمال رضایت این دعوت را پذیرفت. او در پاکستان با پسر و دختر و همسر اقبال و نیز برخی از یاران او دیدار کرد و به زودی شیفته مردم و کشور پاکستان شد و آنجا را وطن دوم خود دانست. از آن زمان تاکنون، فرهنگ اسلامی هند مرکز ثقل پژوهشهای خانم شیمیل شده است.

در سال ۱۹۵۹ از ترکیه به شهر ماربورگ برگشت. در سال ۱۹۶۰ کنگره تاریخ ادیان را تدارک دید و با استادش فریدریش هایلر همکاری کرد. اما هیچ‌گاه در ماربورگ احساس رضایت و آرامش فکری نکرد. او دریافت که باینکه وجود او شهرت جهانی یافته و برای همه قابل احترام است، برای همکاران دانشگاهیش چندان خوشایند نیست.

در سال ۱۹۶۱ به او پیشنهاد شد که استاد و کارمند دانشگاه «بن» برای تدریس زبان عربی و اسلام‌شناسی شود و ایشان این پیشنهاد را پذیرفت و در سالهای بعد در آن دانشگاه مشغول تدریس شد. در این سالها روابط خانم شیمیل با پاکستان بیش از پیش صمیمانه شد و تقریباً هر سال به پاکستان سفر می‌کرد و نه تنها درباره اقبال لاهوری، بلکه در باره ادبیات سندی و زبانهای دیگر نیز به تفحص پرداخت.

در سال ۱۹۶۵ به کنگره تاریخ ادیان دانشگاه کلارمنت کالیفرنیا رفت و در آنجا به وی پیشنهاد کردند که مسئولیت کرسی فرهنگ اسلامی هند را در دانشگاه هاروارد بپذیرد. یک هندی ثروتمند از ایل پاتان (Pathane) وصیت کرد که بعد از وفاتش ثروتش به دانشگاه هاروارد برسد تا آثار دو شاعر اسلامی هندی قرن ۱۸ و ۱۹ به نامهای «غالب دهلوی» و «میر درد» به انگلیسی ترجمه شود. از این پول، کرسی فرهنگ اسلامی هندی را تأسیس کردند که خانم شیمیل اولین استاد این کرسی بود. وظیفه خانم شیمیل این بود که ترجمه این آثار را نقد و بررسی کند. در سال ۱۹۶۶ قراردادی به امضا رسید و در سال ۱۹۶۷ ایشان به تدریس تصوف، شرح مثنوی، خوشنویسی، ادبیات فارسی در هند، ادبیات اردو و... پرداخت. در همین زمان استاد شیمیل درباره اوزان شعر فارسی و ترکی و اردو پژوهشی کرد و همچنین به بررسی زیربنای فرهنگی آن کشورها پرداخت. چون به نظر او کسی نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن پیش زمینه‌های فکری و فرهنگی، این شعرها را بفهمد.

در سال ۱۹۷۰ به سمت استادی/پروفسوری رسید. شرط اولیه این بود که در سال، یک نیم سال تحصیلی درس بدهد و نیم سال دیگر، برای پژوهشها و سفرهای تحقیقاتی‌اش باقی بماند.

بعد از سال ۱۹۵۸ پاکستان مقصد سفرها و مرکز پژوهشهای علمی خانم شیمیل شد، از این رو کشور پاکستان بارها از ایشان تشکر کرده و به وی هدایای فراوان و مدالهای افتخار داده است. افزون بر این در تابستان هر سال «انستیتیوی مطالعات اسلامی» در لندن به طور مرتب کلاسهای درس برای استاد شیمیل برگزار می‌کند. پروفسور شیمیل با وجود مشاغل فراوانی که داشته و دارد همواره از سرزمینی به سرزمین دیگر در سفر به سر می‌برد. وی در این مسافرتها از بسیاری از کشورهای شرقی و اسلامی دیدن کرده است و در پاره‌ای از این کشورها مدتی ساکن بوده و تدریس داشته است. از جمله

می‌توان کشورهای مصر، ترکیه، هند، پاکستان، ایران، عراق و یمن را نام برد.

خانم شیمیل به شعر و شاعری نیز علاقه بسیاری دارد و خود اشعار فراوانی سروده است. کتاب نوای نی حاوی نخستین رباعیها و غزلهای ایشان به زبان آلمانی می‌باشد و نیز کتاب آینه ماه شرقی که مجموعه‌ای دل‌انگیز از اشعار ایشان به سبک و مضمون اشعار شرقی است. پروفیسور شیمیل در کنار تحقیقات شرق‌شناسی خود، متون منظوم عرفانی را بررسی کرد، و اشعار فراوانی را از آنها ترجمه کرده است و حتی گفته شده که وی قطعاتی از اشعار عرفانی را به دوازده زبان ترجمه کرده است. خود ایشان می‌گوید: «هر مطلبی که مجذوبش بشوم، البته باید آن را ترجمه کنم»، جالب توجه اینکه پاره‌ای از اشعار را به صورت منظوم به دیگر زبانها برگردانده است و از جمله می‌توان به ترجمه منظوم کتابهای پیام مشرق و جاویدنامه و زبور عجم از اقبال لاهوری اشاره کرد.

یکی از ویژگیهای بارز آنه ماری شیمیل این است که برای دستیابی به ادبیات و فرهنگهای گوناگون مشرق، زبانهای مختلفی را فرا گرفته و به چند زبان مسلط شده است. او در تحقیقات خود می‌تواند به راحتی و به طور مستقیم به منابع و متون اصلی آن زبانها - اعم از نثر و نظم - مراجعه کند و یا به این زبانها سخن بگوید، به گونه‌ای که در برخی کشورها به زبان همان‌جا کنفرانس داده است. زبانهایی که ایشان به آنها تسلط دارد، علاوه بر زبان لاتین و زبانهای اروپایی مانند: انگلیسی، آلمانی، فرانسوی و هلندی شامل زبانهای شرقی در حد ترجمه نیز می‌شود مانند: عربی، ترکی، فارسی، اردو، سندی، پشتو، پنجابی و کمی هم بنگالی.

ایشان در باره نحوه فراگیری این زبانها می‌گفت که وقتی استادان برای پژوهش درباره موضوعی کتاب یا کتابهایی را معرفی می‌کردند، از او نمی‌پرسیدند که آیا زبان آن کتابها را بلد است یا نه؟! و ایشان در طول مطالعه کتابهایی که به زبان بیگانه بودند، با آن زبان آشنا می‌شدند. استاد شیمیل کتابهایش را به زبان آلمانی یا انگلیسی می‌نویسد و سپس خودش آنها را به زبانهای دیگر ترجمه می‌کند زیرا باور ندارد که کسی به جز خودش بتواند آنها را دریابد.

خانم شیمیل نسبت به قرآن احترام خاصی قایل است و می‌داند که اصیل‌ترین منبع برای شناسایی اسلام، قرآن است و بنابراین، عشق به قرآن سبب توجه همیشگی ایشان به این کتاب مقدس بوده است. وی معتقد است که عرفان اسلامی بیشتر از آنکه از هر اندیشه دیگری رنگ بگیرد، تعالیم قرآنی است. همین علاقه او را بر آن داشت تا قرآنی را که ماکس هنینگ (Max Henning) به زبان آلمانی ترجمه کرده بود، ویرایش و تصحیح نماید و اضافاتی به ترجمه آن بیافزاید.

پروفیسور شیمیل که تنها فرزند خانواده است تا پیش از فوت مادرش با ایشان زندگی می‌کرد و حتی در پاره‌ای از سفرها نیز مادرش همسفر وی بود و اینک به تنهایی زندگی می‌کند. اگر چه ایشان ازدواج نکرده است و فرزندی ندارد اما کتابهایی که منتشر می‌کند - که دیگر تعدادشان از سن او نیز فراتر رفته است - هر یک فرزند او محسوب می‌شوند و نام و یادش را جاودان می‌سازد. آنچه که خانم شیمیل، اعم از ادبی، فرهنگی یا دینی، نگاشته در خدمت ایده‌ای بس بزرگوارانه است. ایده‌ای که برای تفاهم میان ملل جهان و برقراری آشتی میان آنان به خدمت گرفته شده است. بر اساس گفته ایشان

«شعر جهانی آشتی جهانی» است. او شعر جهانی را ترجمه کرده است و حتی جهان اسلامی را در درجه اول از راه شعر برای دیگران و نسل‌های آینده بیان می‌کند و به قول آقای کریستوف بورگل استاد زبان و ادبیات فارسی، «خانم آنه ماری شیمیل، معجزه‌ای است».

نشانه‌ها و سمت‌ها

استاد شیمیل به دنبال سختکوشی و تلاش پیگیر در راه تحقیق و پژوهش‌های عالمانه خود به کسب جوایز و مدارج علمی بسیاری نایل آمده است که هر روز نیز شمار آنها افزوده می‌شود. (از جمله دکترای افتخاری‌ای که در همایش «عرفان پلی میان فرهنگ‌ها؛ بزرگداشت آنه ماری شیمیل» در مهر ماه ۱۳۸۱ در تهران از طرف دانشگاه الزهرا به ایشان اهداء می‌شود). از این رو منزل ایشان مملو از مدال‌ها، امتیازها و نشان‌های افتخاری است که در کنار تابلوهای زیبای خوشنویسی و هنرهای شرقی قرار گرفته‌اند و بنابراین به گفته دوستان ایشان، منزل وی بیشتر شبیه یک موزه یا کتابخانه است!

پروفسور شیمیل از دانشگاه‌های مختلفی در جهان به کسب دکترای افتخاری نایل آمده است. وی دارای سه دکترای افتخاری از دانشگاه سند، دانشگاه قاعد اعظم اسلام آباد پاکستان (۱۹۷۵) و دانشگاه پیشاور (۱۹۷۸) است که به سبب تحقیقاتش در زمینه‌های عرفان اسلامی، فرهنگ اسلامی در هند و پاکستان، خوشنویسی اسلامی و اقبال‌شناسی به وی اهدا شده است. دانشگاه اوپسالای سوئد (۱۹۸۵)، دانشگاه سلجوق قونیه (۱۹۸۸) و دانشگاه تهران (۱۹۹۸) نیز به استاد شیمیل دکترای افتخاری اعطا کرده‌اند.

این بانوی گرانقدر مدیریت مرکز بین المللی تاریخ ادیان را بر عهده دارد و در این سمت جانشین فیلسوف فقید ادیان، میرچا الیاده (Mircea Eliade) است که در اوایل سال ۱۹۸۶ در گذشت. وی همچنین مدتی ریاست انجمن جهانی علوم دینی، عضویت آکادمی سلطنتی علوم هلند در ادبیات (از سال ۱۹۸۱)، عضویت آکادمی ایالت راین وست فالن آلمان، عضویت آکادمی علوم و هنر آمریکا (از سال ۱۹۸۷)، کارشناس موزه هنر نیویورک در خوشنویسی (از سال ۱۹۸۱) و ویراستار و مؤلف بخش مربوط به اسلام دایرةالمعارف عربی ادیان (از ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۶) و تا به حال، ناشر سلسله انتشارات Muslim Spirituality in South Asia، که مرکز دانشگاه دولتی نیویورک آنها را منتشر می‌کند، را به عهده داشته است. به این مجموعه باید عضویت افتخاری انجمن خاورمیانه در آمریکای شمالی (Mesa) و عضویت افتخاری جامعه شرقی آلمان (DMG) و عضویت افتخاری جامعه ایران‌شناسان اروپا (SIE) و ریاست مجمع اروپایی «علامه اقبال لاهوری» و صاحب کرسی تدریس تاریخ ادیان خاوری در دانشگاه هاروارد آمریکا را نیز افزود.

افزون بر این، بین سال‌های ۱۹۶۳ تا ۱۹۷۳، به مدت ده سال ویراستار نشریه «فکر و فن» (Fikrun wa fann) بود. مؤسس این مجله که به زبان عربی در آلمان منتشر می‌شود، پروفسور آلبرت تایل (Albert Theile) بود که روزنامه نویس زبردستی بود و پیش از این، مجلاتی به زبان‌های اسپانیایی و پرتغالی و ترکی منتشر کرده بود. ناشر این نشریه که چهل سال است منتشر می‌شود، انیستیتو گوته

آلمان است و در واقع پل ارتباط فرهنگی میان آلمان و سرزمینهای عربی زبان است. خانم شیمیل خود نیز بنیاد فرهنگی نوپایی را برای اسلام‌شناسی و آشنایی با فرهنگ اسلامی اختصاص داده است. تاکنون جوایز و نشانهای افتخار بسیاری از سوی بنیادهای علمی و فرهنگی و مجامع ادبی کشورهای مختلف به استاد شیمیل اعطا شده است که از میان آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- جایزه «فریدریش روکرت» آلمان (Friedrich-Ruckert-Preis) در سال ۱۹۶۵. این جایزه به سبب اثری است از خانم شیمیل که شامل ترجمه اشعار عربی، ترکی، اردو و فارسی به نظم آلمانی با نام گل سرخی بردار و ترانه‌اش بخوان (Nimm eine Rose und nenne sie lieder) است که مورد علاقه خاص خود خانم شیمیل است. جایزه «روکرت» مخصوص ترجمه‌های برجسته است.

- نشان «ستاره قائداعظم» پاکستان در سال ۱۹۶۵.

- مدال طلای «هامر - پورگشتال» (Golden-Hammer-Purgstall- Medaille) از شهر گراذ تریش در سال ۱۹۷۴.

- جایزه «یوهان هاینریش فوس» (Johann-Heinrich-Voss-Preis) برای بهترین مترجم از سوی آکادمی زبان و شعر آلمان در سال ۱۹۸۰.

- مدال صلیب نشان درجه یک از جمهوری فدرال آلمان در سال ۱۹۸۰.

- نشان درجه اول «بوندرس فردینتس کروتیس» آلمان (Bundesverdienst kreus I. klasse) در سال ۱۹۸۱.

- بزرگترین نشان مردمی پاکستان به نام «هلال امتیاز» در سال ۱۹۸۴.

- مدال «لوی دلایدا» از دانشگاه کالیفرنیا (Levi-della-Vida-Medaille) که هر دو سال یکبار به شخصیت علمی برجسته‌ای که در زمینه اسلام‌شناسی تحقیقاتی انجام داده است اهدا می‌شود. بانو شیمیل یازدهمین محقق و نخستین زنی است که در سال ۱۹۸۷ این جایزه به او تعلق گرفت.

- نشان صلیب بزرگ آلمان یا نشان لیاقت (Der grosse Bundesverdienst kreus) از جمهوری فدرال آلمان در سال ۱۹۸۹.

- جایزه «لئوپولد لوکاس» که در سال ۱۹۹۲ در دانشگاه توینگن آلمان به پروفیسور شیمیل اهدا شد. این جایزه را یک رومانیایی وقف کسانی کرده است که میان فرهنگهای مختلف ارتباط برقرار می‌کنند. دفعه پیش این جایزه به دالای لاما (Dali Lama) تعلق گرفته بود.

- جایزه ترجمه از «مرکز تعلیم زبان ترکی» (Toemer).

- مدال ایریکا (IRCICA) از «مرکز تحقیقات بین‌المللی تاریخ، هنر و فرهنگ اسلامی» در ترکیه.

- مدال وقف‌شناسان ترکیه.

- «جایزه صلح اتحادیه ناشران و کتابفروشان آلمان» (Peace Price of the German book trade) در سال ۱۹۹۵ که مهمترین جایزه فرهنگی - اجتماعی آلمان است و برای خود خانم شیمیل نیز ناباورانه بود و ایشان این جایزه را مهمترین جایزه‌ای می‌داند که تا به حال دریافت داشته است.

- «نشان دوستی» جمهوری ازبکستان که بزرگترین نشان جمهوری ازبکستان، است در هفتم آوریل ۲۰۰۲ در شهر بن (مجل اقامت خانم شیمل) از طرف اسلام کاریموف، رئیس جمهور ازبکستان، در مجلس بزرگداشتی به همین مناسبت به ایشان اعطا شد. لازم به ذکر است که شهر بن و بخارا (در ازبکستان) از آوریل ۱۹۹۹ به سبب تحقیقات خانم شیمل درباره تیمور با یکدیگر پیمان دوستی بستند.

شگفت‌آور آنکه بانوی گرامی ما در کنار این همه کار و فعالیت در دانشگاهها و نهادهای علمی و فرهنگی، تاکنون تألیفات و ترجمه‌های بسیاری نیز انتشار داده است. فهرست منتخب کتابهای ایشان در ادامه خواهد آمد. اما فهرست مقالات، پیشگفتار و مقدمه‌هایی که بر کتابهای گوناگون نوشته است، به قدری فراوان است که تا بحال کسی نتوانسته است فهرست کاملی از کارهای ایشان را جمع‌آوری کند و جالب اینکه خود خانم شیمل هم به درستی نمی‌داند تاکنون چند مقاله نوشته است. ایشان خود می‌گوید: «بارها اتفاق افتاده است که برای تحقیق در موضوعی به کتابی مراجعه کرده و بعد از استفاده متوجه شده که چندین سال پیش مقدمه آن کتاب را خودش نوشته است!».

خانم شیمل در هفتادمین سالروز تولدش در هاروارد، برای آخرین بار، کلاس فرهنگ اسلامی - هندی‌اش را برقرار کرد. وی برای درسهای معارف اسلامی به دانشجویان توصیه می‌کند که در دوران تحصیل خود در این رشته تحصیلی بیشتر به کار عملی بپردازند و تنها دروس نظری را نخوانند. مثلاً دروس تاریخ اسلامی باید در موزه‌ها و جشنواره‌ها و مکانهای تاریخی برگزار شود تا این مفاهیم برای دانشجویان ملموس باشد. پروفیسور شیمل می‌خواهد در درس فرهنگ اسلامی، بر مظاهر فیزی و دینی تأکید بیشتری شود و دانشجویان با بلاغت، بیشتر آشنا شوند و بهتر با ممالک اسلامی انس بگیرند. برای نمونه می‌گوید: مبالغه، صورتی از زبان است که باید آن را آموخت؛ اگر انسان با مردم بحث و گفت و گو کند، چه بسیار مطالب که از ایماء و اشاره‌ها و حرکات و سکناات صورت آنها، می‌تواند بیاموزد. تصویر شرق، فقط صورتی نیست که در کتابها آمده و یا از طریق وسایل ارتباط جمعی القا می‌شود.

شیوه و سبک نگارش و تسلط و مهارتی که استاد شیمل در رشته تخصصی خود دارد، گیرایی و کشش چشمگیری به آثارش داده است. وی از طریق آثار خود به اندازه فراوانی در به وجود آوردن فضایی مناسب برای داد و ستد اندیشه میان فرهیختگان غرب و شرق کوشا بوده و همواره بر پرهیز از پیش‌داوریهای بی‌مورد و دوری جستن از دعوهای بی‌معنی تأکید داشته است. جدّ و جهد استاد شیمل در ایجاد تفاهم میان شرق و غرب و تلاش بی‌وقفه و سخت‌کوشی و اخلاص او در این راه، مجاهدتهای سالکی را می‌ماند که راه کثرت به وحدت را می‌پوید.

شناخت اسلام

در دو دهه اخیر شمار آثاری که در کشورهای اروپایی و آمریکای شمالی به زبانهای گوناگون در باره "یخ، تمدن، فرهنگ و هنر سرزمینهای اسلامی و به ویژه وضعیت اجتماعی و اوضاع سیاسی

این جوامع منتشر شده است، به هزاران عنوان می‌رسد. به این تعداد کتاب، منابع اطلاع رسانی دیگری چون مقاله‌ها، گزارشها، خبرها و تفسیرهای روزنامه‌نگاران، گزارشگران، مفسران و همچنین برنامه‌های رادیویی، تلویزیونی و اخبار و آگهی‌های شبکه‌های اینترنتی را نیز باید افزود که امروزه به سهولت و به طور گسترده در دسترس هر خواننده و شنونده و بیننده‌ای قرار دارد. حال در نگاه نخست چنین می‌نماید که با این همه منبع و مأخذ و اطلاع و آگاهی که در دسترس همگان گذاشته شده است، می‌بایست گستره آگاهی و سطح شناخت مردمان غرب از شرق مسلمان در حدی باشد که برداشت و داوری آنان در باره مردمان کشورهای اسلامی و نیز برخوردشان با مظاهر فرهنگی این جوامع، کمتر برپایه پیش داوری‌های قدیمی و متعارف و بیشتر براساس واقعیت‌های تاریخی استوار باشد. اما متأسفانه چنین نیست و هنوز دیدگاه‌های قالبی و کلیشه‌ای در سطحی گسترده تصورات ذهنی بیشتر غربیان را درباره اسلام و کشورهای اسلامی شکل می‌دهد.

در جست و جو برای یافتن عواملی که چنین تصورات ذهنی و واکنشهایی را موجب می‌شود، پیش از هر چیز دو عامل مهم را به وضوح می‌توان دید: نخست آنکه بخش اعظمی از آثاری که در سالهای اخیر درباره اسلام و مسایل جهان اسلام در جهان غرب منتشر شده، حاصل کار خبرنگاران و روزنامه‌نگاران و نویسندگان کم مایه‌ای است که شناختی سطحی و اندک از مشرق‌زمین و به ویژه اسلام دارند. اینان از راه نوشته‌هایشان برداشت‌های قالبی و نگاه‌های کلیشه‌ای خود را به خیل عظیم علاقه‌مندان به آشنایی با فرهنگ و تمدن و آداب و رسوم مردمان سرزمینهای شرقی انتقال می‌دهند. این نوشته‌ها بیشتر بازتاب دهنده رویدادهای سیاسی زودگذر و حوادث جنجال‌برانگیز و ظواهر زندگی مردمان مشرق زمین است که البته برای جلب خوانندگان بیشتر، با ساده‌نگری و صحنه‌سازیهای ساختگی نیز همراه است. از این رو طبیعی است که توهمات ذهنی و پیش داوری‌های قدیمی مخاطبان‌شان را تقویت کند.

اما عامل دوم را که عامل اصلی‌تر و در واقع زمینه ساز بروز و گسترش دیگر عوامل است، در درون کشورهای شرق اسلامی باید جستجو کرد. روش اقتدارگرایانه و رفتارهای افراطی حاکم بر مناسبات اجتماعی و سیاسی در بیشتر کشورهای اسلامی، موجب شده است که تصویری ناهنجار از این جوامع در افکار عمومی جهان شکل گیرد که در نهایت نه تنها به زیان منافع ملی این کشورها تمام شده، بلکه تصویری خلاف واقع از اسلام و فرهنگ و آداب و رسوم مردمان این سرزمینها در اذهان به وجود آورده است. یکسان انگاشتن اسلام با رهبران و حکومت‌های اقتدارگرا که غالباً تنها از سوی اقلیتی افراطی پشتیبانی می‌شوند، ولی به هر حال زمام امور را در این کشورها در دست دارند و با پا فشاری همراه با خشونت آنان که راه و روش و شیوه مملکت‌داری خود را عین اسلام می‌پندارند، از جمله مواردی است که سبب پیدایش نابسامانی‌های اجتماعی در کشورهای اسلامی و ایجاد سوء تفاهم در افکار عمومی جهان شده است.

در چنین فضای آکنده از پیش داوری و سوء تفاهم و کمبود آگاهی است که اهمیت و نقش پژوهشگرانی فرهیخته چون پروفیسور آنه ماری شیمل در روشن ساختن افکار عمومی و ایجاد تفاهم

میان شرق و غرب آشکار می‌شود. این بانوی گرانقدر از آغاز دوران جوانی تا امروز که ۸۰ سال از عمر پربارش می‌گذرد، با عزم راسخ و تلاش و رنج بسیار و البته شوق وافر، در راه شناختن و شناساندن فرهنگ و تمدن مشرق زمین کوشیده است. در ادامه نظر خانم شیمیل را درباره مقوله‌های مطرح شده می‌خوانیم.

پروفسور شیمیل خود هنگام دریافت جایزه صلح می‌گوید: «فهم صحیح، مولود یک شناسایی تدریجی تاریخی است، اما متأسفانه امروز بسیاری از ما فاقد چنین شناختی هستیم. به قول آگوستین «انسان هر چیز را تنها تا آن حد می‌فهمد که دوست دارد». در اینجا من به نکته حساسی اشاره می‌کنم که همیشه برای من مهم به نظر رسیده است به این معنی که با عشق و شور فراوان، فرهنگهای بیگانه را بهتر می‌توان فهمید. من اعتقاد دارم که عشق، گرچه می‌تواند چشم انسان را بر واقعیتها ببندد، اما عشق عمیق، در عین حال، چشم انسان را باز هم می‌کند. ما اشتباه را می‌بینیم، گناهی که فرد محبوب ما به آن دست می‌زند، ما را خیلی بیشتر رنج می‌دهد تا آنکه دیگری آن را مرتکب شود. اگر ما و امثال ما که عمر خود را صرف شناختن و تحقیق و کشف دنیای اسلام در همه گوناگونیهایی آن کرده‌ایم، بتوانیم جهات مثبت و سازنده آن را در معرض دید عموم مردم بگذاریم که جز به ندرت، کمترین اطلاعی از آن ندارند، خواهیم دید که شوکی که بر همگی ما وارد می‌شود، چه اندازه عظیم خواهد بود، به خصوص هنگامی که امروز شاهد پیش‌آمدهایی هستیم که در صدسال اخیر در قسمتهایی از جهان اسلام به وقوع پیوسته است... ما اغلب فراموش می‌کنیم که حضرت عیسی (ع) و مادر عقیقه او، حضرت مریم مقدس (س)، چه مقام با عظمتی در قرآن دارا هستند و قرآن تقوا و پاکدامنی حضرت مریم (س) را چگونه ستوده است. به قول نوالیس: «بزرگان ما همیشه قبور مقدس اولیای شما را حرمت می‌گذاشتند. آری اولیای شما همان کسانی هستند که ما هم آنان را فرستاده خدا می‌دانیم. ای کاش مرقد او نیز گهواره‌ای می‌گردید برای تفاهم سودمندانه‌ای که موجب پیمان نیکوکاری و همبستگیهای ابدی اقوام ما با یکدیگر گردد»... اما صلح چیزی نیست که همیشه ثابت باشد، صلح یک مسافرت است، یک روند هرگز تمام نشدنی زیرا صلح روند همیشه پویایی است که در هر یک از ما آغاز می‌گردد... ممکن است تصور شود سیمایی که من از اسلام ترسیم می‌کنم تا اندازه زیادی ایده‌آلی و بسیار دور از واقعیتهای خشک و خشن سیاست است، اما من در مقام یک دانشمند اسلام‌شناس قرار گرفته‌ام که ایده‌آل را باید با ایده‌آل تشبیه و مقایسه کند... تصویری که من از اسلام دارم نه تنها محصول دهها سال اشتغال مداوم من با فرهنگ، ادبیات و هنر اسلامی است، بلکه آن را از تمام جهان و در همه طبقات مردم به دست آورده‌ام. آنها مرا با عشق فراوان در میان خود پذیرفته و با فرهنگشان آشنایم کرده‌اند... به قول مارتین بوبر: «تصدیق و تأیید طرف مقابل، اساس هر کلامی است» و این واقعیت در ارتباط میان ملل غرب و جهان اسلام نیز صدق می‌کند. به خصوص بعد از خاتمه اختلافات بین شرق و غرب به اسلام چهره یک دشمن جدید داده شده که این امر خالی از تهدید جدیدی نیست. اما من هنوز، هم عقیده با بوبر هستم و ایمان دارم که ملتها می‌توانند در نشستهای دوستانه به مکالمات واقعی و مسالمت‌آمیز برسند، مشروط بر اینکه به عقاید یکدیگر

احترام بگذارند. اگر اختلافات را نتوان یکباره از میان برد، می‌توان آنها را در سطحی که قابل تحمل برای مردم باشد آورد و به مرور از میان برداشت».

چنانکه از گفته‌های خانم شیمیل برمی‌آید، دیدگاه ایشان با دیدگاه بسیاری از مستشرقین متفاوت است. زیرا در آثار ایشان نوعی علاقه به اسلام آشکارا نمایان است. ایشان خود می‌گوید: «بله! صحیح است، من اسلام را دوست دارم. من زمانی که کودک بودم، دربارهٔ فرهنگ اسلامی به تحقیق پرداخته‌ام. من در ترکیه و پاکستان و دیگر مناطق اسلامی در بین خانواده‌های مسلمان زندگی کرده‌ام. به همین دلیل معتقدم آنچه را دربارهٔ ابعاد اسلام می‌دانم، همکاران دیگر من نمی‌دانند».

مهم‌ترین جلوهٔ دفاع از اسلام پروفیسور شیمیل را در ماجراهای مربوط به دریافت جایزهٔ صلح اتحادیه ناشران و کتابفروشان آلمان می‌توان دید. ابتدا برای روشن شدن اهمیت این جایزه بهتر است نگاهی به سابقهٔ آن بیاندازیم. جایزهٔ صلح ناشران آلمانی که در ۱۵ ماه اکتبر سال ۱۹۹۵ به پروفیسور شیمیل اعطا شد، یکی از معتبرترین و مشهورترین جوایز فرهنگی است که همه ساله - همزمان با هفته برگزاری نمایشگاه جهانی کتاب در فرانکفورت - به دانشمندان، نویسندگان، مترجمان، هنرمندان و یا شخصیت‌های اجتماعی - فرهنگی که در تحقق اندیشه‌های صلح‌طلبانه مؤثر بوده است، اعطا می‌شود. در مراسمی که به این منظور در کلیسای پاول فرانکفورت برپا می‌شود، گذشته از رئیس‌جمهور و صدر اعظم و وزرای کابینهٔ آلمان فدرال، صدها تن از شخصیت‌های علمی و فرهنگی و اجتماعی آلمان و دیگر کشورهای جهان نیز حضور دارند. این جایزه، همراه با ۲۵ هزار مارک آلمان هدیهٔ نقدی، نخستین بار در دههٔ ۱۹۵۰ میلادی، برقرار شد و بنا بر اساسنامهٔ بنیاد مؤسسان، به شخصیتی که در قید حیات نیست هم می‌توان اهدا کرد. این نکته در خور ذکر است که جایزهٔ صلح ناشران آلمانی برای کتاب یا اثر مشخصی به نویسنده تعلق نمی‌گیرد، بلکه مجموعهٔ آثار و سیر تکاملی زندگی اجتماعی و فرهنگی و کوشش‌های صلح‌جویانهٔ نامزد اخذ آن در نظر گرفته می‌شود. ملیت، جنسیت، نژاد و اعتقادات مذهبی و مسلکی نامزدهای دریافت جایزه نیز در تصمیم‌گیری شورای داوران تأثیری ندارد. فهرست اسامی دریافت‌کنندگان این جایزه در سالهای گذشته، خود بهترین مؤید این ادعاست. در این فهرست نامهایی به شرح زیر دیده می‌شود: آلبرت شوایتزر، پزشک و نویسنده شهیر که در سال ۱۹۵۱ میلادی - یک سال پیش از دریافت جایزهٔ نوبل - به دریافت جایزهٔ صلح نایل آمد؛ مارتین بوبر، فیلسوف و مورخ اتریشی (۱۹۵۳)؛ هرمان هسه، نویسندهٔ آلمانی (۱۹۵۵)؛ کارل یاسپرس، فیلسوف آلمانی (۱۹۵۸)؛ ساروپالی راداکریشنان، استاد فلسفهٔ دانشگاه و رئیس‌جمهور هند (۱۹۶۱)؛ ارنست بلوخ، فیلسوف آلمانی (۱۹۶۷)؛ یانوش کورچاک، پزشک و آموزگار لهستانی (۱۹۷۲)؛ ارنستو کاردینال، شاعر و کشیش کاتولیک و وزیر فرهنگ نیکاراگوئه (۱۹۸۰)؛ لف کوپولف، نویسندهٔ روسی (۱۹۸۱)؛ اوکتاویو پاز، شاعر و نویسندهٔ مکزیکی (۱۹۸۴)؛ هانس یوناس، فیلسوف آمریکایی آلمانی تبار (۱۹۸۷)؛ و واتسلاو هاول، نویسنده و نمایشنامه‌نویس و رئیس‌جمهور چک (۱۹۸۹). خانم شیمیل خود دربارهٔ این جایزه می‌گوید: «من مفتخر به دریافت جایزهٔ صلح شدم. من اصلاً این را باور نمی‌کردم. من موفق به دریافت

جوایز آکادمیک و دکترای افتخاری بسیاری شدم که زیاد به آنها اهمیت نمی‌دادم، ولی حتی خواب دریافت جایزه‌ای بزرگ در سطح جهانی مانند جایزه صلح را نمی‌دیدم.

اما این جایزه این بار، باعث یگومگوهای طولانی بین روشنفکران آلمان شد. در حقیقت ماجرا از آنجا آغاز شد که خانم پرفسور شیمل در مصاحبه‌ای رادیویی اعلام کرد که: «به نظر من نویسنده‌ای که آگاهانه به پیامبر توهین می‌کند - و سلمان رشدی می‌داند که در جهان اسلام مقام پیامبر تا چه حد مقدس است - قطعاً به مقدسات اسلام توهین کرده است». خانم شیمل در مصاحبه‌ای بعد از دریافت جایزه صلح گفت: «به نظر من سوء تفاهم درباره اسلام بیشتر از ادیان دیگر است. اسلام دارای آن مرتبه و جایگاه هست که دقیق‌تر و مشخص‌تر مورد توجه قرار گیرد... من مردان سالخورده‌ای را به چشم دیدم که وقتی شنیدند در کتاب آیات شیطانی چه چیزهایی نوشته شده است، زار، زار گریستند. من نیز معتقدم که جریحه‌دار کردن احساسات توده عظیمی از مؤمنان روش بسیار بدی است؛ این کاری است که من هم نمی‌توانم بپذیرم...» و در جای دیگر گفته است که: «...من تا دم مرگ این نظرات را مورد انتقاد قرار می‌دهم و آنها را محکوم می‌کنم. گروه‌های فشار وابسته به سلمان رشدی نمی‌توانند مرا بترسانند. شخصیت پیامبر اکرم (ص) در غرب به شکل صحیح و مناسب شناخته شده نیست. در اروپا عده اندکی هستند که می‌دانند پیامبر اسلام (ص) محور عشق و محبت میلیون‌ها مسلمان است. من در بین خانواده‌های مسلمان زندگی کرده‌ام و این را به خوبی می‌دانم و می‌توانم این محبت را بفهمم و درک کنم. من به خوبی می‌دانم که مسلمانان چقدر از این حرف‌های بیهوده و توهین نسبت به مقدساتشان رنجیده شده‌اند». البته این سخنان مانع آن نشده است که ایشان از آزادی قلم دفاع نکنند. چنانکه در سخنرانی خود هنگام دریافت جایزه صلح می‌گوید: «من تصور می‌کنم که در این ماه‌های گذشته به اندازه کافی گفته و تکرار کرده‌ام که از قبول فتوای بدفرجام سلمان رشدی امتناع ورزیده‌ام و از طریق مخصوص به خود برای آزادی قلم ایستادگی و مبارزه خواهم کرد». مخالفان اعطای این جایزه به خانم شیمل که عمده‌تأ اعضای کانون نویسندگان آلمان از جمله گوتترگراس، یورک بکر، هرتا مولر و گاریو سیمل و برخی از ناشران بودند، سعی کردند به دلیل اعتراض خانم شیمل به رشدی، مانع از اعطای این جایزه شوند. آنها حتی تسلیم نسرين را (که در برلین زندگی می‌کند) با نامه‌ای سرگشاده نزد رئیس جمهور آلمان فرستادند و تقاضا کردند که این جایزه به خانم شیمل داده نشود. تسلیم نسرين تا آنجا پیش رفت که اعلام کرد اعطای جایزه صلح به خانم شیمل لکه ننگی برای آلمان است! با این حال شورای بنیاد اهدای جایزه صلح پس از چند نشست در فرانکفورت اعلام کرد که دلیلی برای لغو اعطای جایزه صلح ۱۹۹۵ به پروفسور شیمل وجود ندارد و بالاخره خانم شیمل این جایزه را دریافت کرد و بی‌درنگ جایزه خود را به بنیاد دانشگاه بن بخشید تا جوانان کشورهای اسلامی بتوانند در آلمان تحصیل کنند. وی می‌گوید: «نه من و نه هیچ کس دیگر، نمی‌توانست تصور کند که در طی ماه‌های گذشته، چنان دسته‌بندی و جار و جنجال شدید و غوغایی بر پا شود که به نظر می‌رسید محصول زندگانی یک عمر مرا که در خدمت و رسیدن به یک تفاهم مشترک و مداوم دوستی و محبت متقابل میان شرق و غرب بنا گردیده بود، یکپارچه دستخوش فرو ریختن کند».

زمانی دیگر وقتی کتاب بدون دخترم هرگز اثر بتی محمودی با تیراژ وسیع چاپ و منتشر می‌شود، بار دیگر پروفیسور شیمیل بی‌پروا و به دور از هرگونه جانبداری با گفتن دوبار توبه! توبه! محتویات این کتاب را نفی و به شدت محکوم کردند و گفتند: «این کتاب حاوی مطالب کاملاً دروغ و سر تا پای بی‌پایه و اساس است و به سبب تبلیغات و شاید سودجویی نگارش یافته است. به نظر من هرکسی قادر است چنین کتابی علیه هر یک از ملل مختلف دنیا بنویسد. آنچه برای من قابل تأمل است، انتشار وسیع این کتاب در آمریکا و اروپاست که مرا به شدت دچار حیرت و تعجب کرده است. این کتاب هم اینکه به رایج‌ترین سکه در اروپا و آمریکا تبدیل شده است. من مدام مخالفت خود را با محتویات این کتاب اعلام کرده و سرسختانه در این جهت از خود واکنش نشان داده‌ام، به گونه‌ای که برخی به من اشکال گرفته‌اند که چرا این گونه با حرارت از ایرانیان دفاع می‌کنم. من هم معترضانه پاسخ داده‌ام که به دلیل آشنایی و عشقم به فرهنگ و ادبیات ایران، آگاهانه با محتویات این کتاب مخالفت می‌ورزم. من در درک و تحلیل اندیشه چنین افرادی عاجزم و نمی‌توانم زبان و فهم ناقص بتی محمودی را درک کنم. به نظر من، وی فردی تهی مغز است. من از شما می‌پرسم چنانچه یک مرد آمریکایی با یک زن هندی یا چینی ازدواج کند و سپس او را کتک بزنند، آیا در این صورت می‌توان مدعی شد که مردان آمریکایی زنان خود را کتک می‌زنند؟! متأسفانه در طول سالهای اخیر، تبلیغات بی‌رحمانه غرب علیه شرق و اسلام اوج گرفته است. من به عنوان یک شرق‌شناس، وظیفه خود می‌دانم که از فرهنگ شرق حمایت کنم و از حقایق، آن گونه که هست دفاع کنم».

خانم شیمیل در واکنش به تلاش آگاهانه و وسیعی که در غرب برای ترسیم چهره‌ای خطرناک از اسلام وجود دارد می‌گوید: «... به نظر من از دوره قرون وسطی همواره این تلاش وجود داشته است که از اسلام چهره یک دشمن مسیحیت ترسیم شود و این امر ناشی از آن است که بعد از ظهور اسلام، بسیاری از قلمروهای مسیحیت به تصرف اسلام درآمده و مسیحیت در این قلمروها متلاشی شد. ضمن اینکه اسلام به عنوان یک مذهب از دید مسیحیان فاقد توجیه است. در آغاز قرن شانزدهم، ورود اسلام به دروازه‌های اروپا، غرب را دچار نگرانی کرد. به این علت است که می‌بینیم قریب به یکصد و پنجاه سال ادبیات آلمان مملو از نوشته‌ها و قصاید هجوآمیز علیه ترکها به عنوان پیشتاژان اسلام در اروپا گردید. این ادبیات منشای تصویر خصمانه‌ای از اسلام در غرب گردید». ایشان ضمن ابراز تأسف عمیق از اینکه در غرب برداشت درستی از اسلام وجود ندارد و از یک مسلمان، در درجه اول برداشتهای تروریستی می‌شود، می‌گوید: «آنها فراموش کرده‌اند که ما اروپاییها و غربیها در دوره رنسانس، تا چه اندازه از فرهنگ اسلامی درس آموخته و الهام گرفته‌ایم. ریاضیات، نجوم، شیمی، و حتی فلسفه و هنرهای زیبای غرب، تحت تأثیر فرهنگ اسلامی است و باید نقش مؤثر و مثبت فرهنگ اسلامی، به ویژه ایرانی، در تحول و توسعه غرب به اروپاییها و آمریکاییها نشان داده شود. جای بسی تأسف است که غرب به ویژه در سالهای اخیر (بعد از فروپاشی کمونیسم) در پی یافتن دشمن دیگری برای خود است. غرب، اسلام را که سرشار از ارزشهای عظیم انسانی است به عنوان دشمن انتخاب کرده است و به همین سبب پیشنهاد خاتمی را مبنی بر نامیدن سال ۲۰۰۱ به عنوان

سال گفت و گوی تمدنها، بسیار عالی می‌دانم و مطمئنم که این پیشنهاد به همه کمک می‌کند که حتی با فرهنگ خودشان آشنا شوند».

پروفسور شیمل توجه به تأثیر اسلام بر اروپا، در تدریسه‌ها را یک مسأله اساسی و بسیار مهم می‌داند و تحریف تصویر اسلام را پیش و بیش از هر چیز به عدم آگاهی و شناخت از زبانهای می‌داند که بیانگر فرهنگ کلاسیک اسلام است. ایشان می‌گوید: «عدم آگاهی زبانی، عموماً تصویرگر یکی از بزرگ‌ترین مشکلات است؛ چگونه می‌توان از «فرهنگ اسلامی» سخن گفت بی آنکه از نشان و کیفیت شعری یک شعر فارسی آگاه بود؟ چگونه می‌توان از قرآن سخن به میان آورد بدون آنکه از چگونگی ساختار زبان عربی مطلع بود؟... یکی از بزرگ‌ترین موانع برای تفاهم دو جانبه، «شیوه سمبلیک کلام» است که برای ما غریب می‌نماید. از همین روست که پذیرش اسلام در غرب، کمابیش در انحصار ماهیت و طبیعت سیاسی آن است. خانم شیمل برای رهایی از این انحصار می‌گوید: «اگر می‌توانستیم ارتباط عمیق‌تری با سنت فرهنگی خویش برقرار کنیم، در آن صورت می‌توانستیم اسلام را بهتر درک کنیم. برقراری ارتباط عمیق‌تر با «ساختار کلیسا»، «موسیقی کلیسا»، «نقاشی با موضوعات مذهبی»، ابزارهایی هستند که می‌توانند به ما کمک کنند تا سنت دینی و فرهنگ اسلام را بهتر درک کنیم». تأثیر شناخت فرهنگ خود در شناخت زیباییهای دیگر فرهنگها از نکات مهمی است که استاد شیمل بر آن بسیار تأکید می‌ورزد، ایشان می‌گوید: «چیزی که شخصاً مشاهده کردم و جای تأسف دارد، این است که کودکان هندی و پاکستانی با روشی کاملاً انگلیسی پرورش یافته و تربیت می‌شوند؛ تاریخ انگلیس و آمریکا را به خوبی یاد می‌گیرند، اما با تاریخ و فرهنگ اسلامی خود که باید به آن افتخار کنند، بیگانه‌اند... هر کس باید بداند به کجا تعلق دارد و ریشه‌های فرهنگی و ارزشهای خود را بدون برخورد با دیگران و یا احساس کم‌بینی بشناسد، کسی که ریشه‌های فرهنگی خود را بشناسد، به همان اندازه از انعطاف بیشتری برخوردار خواهد بود...» ایشان دربارهٔ وجود این آگاهی به فرهنگ آلمان درخود می‌گوید: «من در بسیاری از کشورهای اسلامی تجارب زیادی کسب کردم، ترکیه و پاکستان را هم مثل خانهٔ خود می‌دانم اما با این حال خوشحالم که با ادبیات آلمانی آشنا هستم. من معتقدم که شناخت زیباییهای دیگر فرهنگها تنها به دلیل آشنایی من با فرهنگ خودم بود، زیرا در غیر این صورت، هیچ وقت نمی‌توانستم آنها را با هم مقایسه کنم و به زیباییهای سایر فرهنگها پی ببرم...» وی می‌گوید: «در جامعهٔ ما که دانش‌آموزان و دانشجویان آلمانی حتی از گوته، این شاعر بزرگ و ملی خودشان، بی خبر هستند، مسلماً دربارهٔ اسلام هم یا شناختی وجود ندارد یا بسیار ناقص و اندک است. از این روی باید برای روشن شدن افکار عمومی نسبت به اسلام در غرب زمینه‌سازی و اقدام کرد. هنوز حتی شهروندان غربی از تعداد مسلمانان جهان و کشورهای اسلامی اطلاع درستی ندارند و فکر می‌کنند اسلام منحصر به کشورهای عربی و شاید ایران است، در حالی که تعداد مسلمانان هندی، پاکستانی و اندونزیایی به مراتب بیشتر از تعداد مسلمانان عرب است». البته در این میان، مسلمانان نیز باید دست به کار شوند: «من از مسلمانان می‌خواهم که سیمای درستی از اسلام معرفی کنند و واقعیتی را که در آن زندگی می‌کنند، درک کنند و در جامعهٔ امروزی شریک و صاحب نقش

باشند. بنابراین، اجرای درست اسلام تنها راه دفع شبهات با نمونه‌های زنده و عینی است و نه کلمات و شعارهایی که برای دیگران عینیت نمی‌یابند... اسلام با همهٔ زمانها و دگرگونیهای عصر نوین هم‌گام و هماهنگ است و مشکل در تحول یا نوسازی اسلام نیست، زیرا اسلام، پیوسته برای بشریت حامل برنامه تمدنی نوین و پویاست. مهم این است که مسلمانان باید در این سطح، اسلام را بصورت عمیق درک کنند».

خانم شیمل درباره بحران امروز غرب و نیاز به معنویت می‌گوید: «مبارزهٔ شدید جهان مادی و جهان معنوی دنیای غرب را فراگرفته است. غرب که به بالاترین درجات پیشرفت علمی و فنی رسیده، امروز بیش از هر زمان دیگر دچار انحطاط شده است. غرب به خطرهایی که تهدیدش می‌کند آگاه است و در جستجوی راه چاره است. جوهر بحران در نظر من این است. باید به ارزشهای معنوی برگردیم وگرنه فرجام بدی خواهیم داشت. درست است که انسان به پیشرفت فنی و علمی نیاز دارد، اما نباید این پیشرفت به قیمت از بین رفتن ارزش‌های انسانی و معنوی تمام شود.» «چیزی که برای من همواره جلب نظر می‌کند و از طرفی هم قبول آن برای بسیاری از اروپاییان و آمریکاییهای دوران به اصطلاح بعد از عصر مسیحیت مشکل است، ایمان واقعاً زندهٔ مردم شرق است. خدا در آنجا حقی و حاضر است. مردم ایمان دارند، حتی اگر به زبان نیاورند. مردم اعتقاد و توکل به خدای متعال دارند. او (خداوند) می‌داند آنها (انسان‌ها) چه کار می‌کنند و این بهترین چیز برای انسان است و این اعتقاد به مشیت الهی همیشه من را تحت تأثیر قرار داده است. در غرب، این اعتقاد به مثابه «تسلیم در برابر سرنوشت» (Fatalismus) فهمیده می‌شود که اصلاً چنین نیست. اخیراً بطور تصادفی در برنامه موعظه صبحگاهی رادیو شنیدم که یک کشیش می‌گفت انسان مسیحی صاحب اختیار است و خودش می‌تواند راه خود را انتخاب کند ولی انسان مسلمان همه چیز را باید بپذیرد و هیچ ابتکار و اراده‌ای از خود ندارد. نزدیک بود رادیو را بشکنم! ولی چون این برنامه در لندن بود حتی نتوانستم یک نامه ملامت‌آمیز به این آدم بنویسم».

اما از جفا و دوری از انصاف پاره‌ای از شرق‌شناسان که بگذریم، چنانکه در ابتدای این بخش آمد، عامل مهم‌تر پیدایش سوء تفاهمها را باید در درون خود کشورهای شرق اسلامی و روش اقتدارگرایانه و رفتارهای حاکم بر مناسبات اجتماعی و سیاسی در بیشتر کشورهای اسلامی، جستجو کرد. استاد شیمل در سخنرانی خود هنگام دریافت جایزه صلح می‌گوید: «در فرهنگی که سنت «سلام» به یکدیگر به معنای صلح می‌باشد، در همین زمان حاضر، اوضاع و حشمتار تنگ نظریها، سخت‌گیریها، قشری‌گریها و موضع‌گیریهای مذهبی نیز فراوان است. در وهله اول انسان تمایل دارد که بگوید مسأله عبارتست از سعی و تلاش برای جلوگیری از نفوذ روزافزون غرب و بر انداختن آثار آن و اینکه با اطمینان بیشتر مسیری را که پیامبر اسلام حضرت محمد (ص) از پیش تعیین فرموده است تا حد امکان با صداقت پیموده شود. اما حالا چیز دیگری به نظر می‌رسد، به بیانی روشن، ما امروز در مقابل برخورد یک قدرت سیاسی محض با جهان‌بینی مخصوص به خود قرار گرفته‌ایم که اسلام را با شعاری به خدمت می‌گیرد که با اساس و بنیاد مذهبی او بسیار متفاوت است. در هر حال من نه در

قرآن و نه در ادبیات مسلمانان اهل سنت مطلبی که به ترورسیم یا گروگان‌گیری دستور داده باشد و یا آن را مجاز بدانند، پیدا نکردم. بهترین اساس اسلام بر پایه آن قانون طلایی اخلاقی است که هرگز مجاز نمی‌داند که هیچ انسان متفکری در گوشه‌ای از جهان به جرم جهان‌بینی خاصی، تحت اعمال تهدید‌آمیز یا شکنجه و آزار قرار گیرد... به نظر می‌رسد بسیاری از تندروهای بنیادگرا فراموش کرده‌اند که قرآن اخطار می‌کند «لا اکراه فی الدین» (بقره، ۲۵۶) و پیامبر نیز مردم را از اینکه به جرم بی‌دینی کسی را کیفر کنند برحذر می‌دارد. آنها سعی می‌کنند در میان افرادی که از ریشه‌های اصلی خود کنده شده‌اند و در میان جوانانی که از بیکاری رنج می‌برند، طرفداران خود را بیابند و با القای شعارهای حزبی و کوبنده، آنها را مجهز ساخته و به سادگی آلت دست خود قرار دهند». بانو شیمیل همواره از هر فرصتی برای رساندن پیام انسان‌دوستانه ادیان به گوش جهانیان بهره می‌جوید و در راه شناختن و شناساندن ابعاد معنوی و عرفانی اسلام و ایجاد تفاهم میان فرهنگها و تمدنها و مذاهب، هیچ کوششی را فرو ننهاده است و حال در آستانه هشتادمین سالروز تولد پرفسور آنه مادی شیمیل، نخستین پرسشی که بیشتر روزنامه‌نگاران از این بانوی اسلام شناس دارند، این است که آیا او بعد از فاجعه ۱۱ سپتامبر، همه تلاش و تحقیقات و تألیفات خود را که در طول شصت سال به منظور ایجاد تفاهم میان جهان اسلام و غرب و پدید آوردن فضایی مناسب برای گفت و گوی فرهنگها و تمدنها انجام داده است، بی‌ثمر می‌بیند؟ آیا باید به ناچار پذیرفت که نزدیکی این دو حوزه فرهنگی به آینده‌ای دور موکول شده است؟ پرفسور شیمیل در پاسخ به این پرسش می‌گوید: «من چنین تصویری ندارم. البته بدیهی است که همه ما از آنچه در ۱۱ سپتامبر روی داد، بهت زده و متأثریم. اما از سوی دیگر می‌بینیم که علاقه به شناخت اسلام، چه در اروپا و چه در ایالات متحده آمریکا، به گونه‌ای چشمگیر فزونی یافته است. تاکنون چنین بود که حتی فرهیختگان غربی نیز از مسایل اسلام و جهان اسلام شناخت کافی نداشتند. برای مثال اگر در اروپا یا آمریکا ضمن گفت و گویی به این نکته اشاره کنیم که شمار مسلمانانی که در اندونزی به طور کلی در جنوب آسیا زندگی می‌کنند، به مراتب بیشتر از کل مسلمانان در کانون اصلی اسلام، یعنی عربستان سعودی کنونی و دیگر کشورهای غربی است، با حیرت و شگفتی آنان مواجه می‌شویم».

در پایان نظر و پاسخ پرفسور شیمیل را درباره سؤالات همیشگی و معمول خبرنگاران درباره مسایلی چون وضعیت زنان، جایگاه اقلیتهای مذهبی، دموکراسی و سکولاریسم در اسلام می‌آوریم: بررسی وضعیت زنان در اسلام و دید اسلام به آنان از موضوعات مورد علاقه خانم پرفسور شیمیل است. ایشان علاوه بر مقالات متعدد، دو کتاب خود را یکی با نام زن در عرفان و تصوف اسلامی، و دیگری با نام روح من زن است: فمینیسم در اسلام به این موضوع اختصاص داده است. به این مجموعه باید ضمیمه کتاب ابعاد عرفانی اسلام با عنوان «عنصر تأیید در تصوف» را بیافزاییم. ایشان در پاسخ به انتقاداتی که در دنیای غرب به نقش زن در اسلام می‌شود می‌گوید: «بسیاری از قضاوتهای نادرست بر این مبنا قرار دارد که انسان بیشتر اطلاعات و آگاهیهای خود را به صورت ناقص به دست می‌آورد و یا کاملاً در بی‌خبری به سر می‌برد. حتی در قرون وسطی هم تعدادی شاهزاده

خانم حاکم و مستقل وجود داشته است. در اسلام هندی این امر از قرن سیزدهم تا قرن نوزدهم مصداق دارد. قرار گرفتن یک زن در مقام ریاست دولت، حتی اگر تفسیرهای دقیق تری نیز از احکام صورت گیرد، به هیچ وجه مغایر با قوانین اسلامی نیست. فقط خلیفه، یعنی رهبر مردم در عبادت و جنگ نمی تواند یک زن باشد. نقش سیاسی زن به نوعی مقام اداری محدود می شود. در اینجا نیز بی شک مسأله تفسیر فرامین قرآن پیش می آید. زنان بر اساس احکام قرآن، حتی در قرن هفدهم از این حق برخوردار بودند که دارایی را که وارد زندگی زناشویی خود می کنند و مالی را که در طول زندگی زناشویی به دست می آورند، به میل خود خرج کنند و شوهر در این مورد حق هیچ تصرفی ندارد. از اینجا معلوم می شود که اسلام در زمانی که زن در اروپا هنوز تا حد زیادی به شوهر وابسته بوده، تا چه حد پیشرفته بوده است. ممکن است حفظ حرمت والدین به شکل قدیمی نشان دادن احترام نسبت به سالخوردهگان، به طور کلی، امروزه برای ما کهنه و حتی منسوخ به نظر آید، اما این امور بخشهای مهمی از یک فرهنگ بزرگ هستند. اگر آگاه باشیم که مادر چه نقش بزرگی را به عهده می گیرد، داوری ارزشی در زمینه جایگاه زن در اسلام قابل ملاحظه خواهد بود. بی شک یکی از دلایل تغییر مذهب زنان غربی نیز همین است. آنان در حسرت دنیایی هستند که در نظرشان روشن تر بیاید. ایشان در جای دیگر می گوید: «البته شکی نیست که بسیاری از بینشهای ظالمانه وجود دارد که بعضی آن را بدون آگاهی به اسلام نسبت داده اند. این نسبتها واقعاً مایه تعجب و نفرت و دهشت آور است مثلاً ادعا می کنند که اسلام به زنان ظلم کرده است. چنین سخنی امکان ندارد از زبان انسان عاقلی بیرون بیاید، زیرا اسلام دینی است که حقوق زن را کاملاً رعایت کرده و به او ارزش و کرامت بخشیده است. ما در تاریخ اسلام شاهدیم که زن مسلمان در جهاد شرکت می کرد، در صحنه های جنگ حاضر می شد، زخمی ها را مداوا می کرد و بدون آنکه با حفظ کرامت و میزان توان و با عنوان «زن» تضاد داشته باشد در فعالیتهای مختلف زندگی با آزادی شرکت می کرد و این، قرن ها و روزگاری طولانی پیش از آن بود که زن غربی با حقوق خود آشنا شود. قرآن کریم و احادیث شریف نبوی بر این معنا تأکید دارند و مسلمانان را تشویق می کنند که احترام زن را حفظ کنند و درباره او به ظلم و خشونت و تعرض متوسل نشوند. آیا تمدن اروپایی یا تمدن غربی توانسته است حقوقی آنچنان که زن مسلمان در پرتو قانون اسلام از آن برخوردار، به زنان ارزانی دارد؟!»

موضوع اقلیتهای غیر مسلمان در جامعه اسلامی، همواره بهانه ای برای ایراد خدشه بر اسلام بوده است. بانو شیمل در این باره می گوید: «وضع غیر مسلمانان در قرآن و سنت و احکام فقهی اسلامی روشن و واضح است. اسلام در برابر دریافت «جزیه» امنیت یهودیان و مسیحیان را در جامعه اسلامی تأمین می کند و می دانیم که جزیه، با هر مقیاسی که بسنجیم، مبلغ ناچیزی است. در تاریخ اسلام دیده ایم که بعضی از خلفا همین مبلغ ناچیز را هم از انسانی که توانایی پرداخت آن را نداشت، نگرفتند. و حتی بعضی از خلفا از بیت المال مسلمانان در حد تأمین زندگی شرافتمندانه، به غیر مسلمانان، مستمری پرداخت کرده اند». ایشان در جای دیگر می فرماید: «اینکه در غرب مدعی هستند که حقوق اقلیتها در اسلام با دموکراسی غربی مطابقت ندارد، من تأکید می کنم که استقلال و حقوق اقلیتهای

مذهبی در جامعه اسلامی تضمین شده و خدشه‌ناپذیر است و برای این ادعا دلایل کافی دارم و به سرکوب یهودیان اسپانیا توسط مسیحیان استناد می‌کنم؛ در سال ۱۹۴۲ یهودیان اسپانیا به شدت زیر شکنجه و آزار مسیحیان قرار گرفتند به گونه‌ای که مجبور به مهاجرت به سرزمینهای زیر نفوذ دولت عثمانی شدند و در آنجا با روحیه باز و سعه صدر مسلمانان مواجه شدند و در کنار مسلمانان زندگی آرامی را آغاز کردند».

استاد شیمل در برابر این ادعا که مدعی است نظام اسلامی نمونه‌ای از استبداد و خشونت است می‌گوید: «این مغالطه‌ها چیست؟ در نوشته‌ها و مصاحبه‌هایم گفته‌ام که پیش از اینکه غرب دموکراسی را بشناسد یا چنین مقوله‌ای به گوشش بخورد، مسلمانان دموکراسی را شناخته و آن را تجربه کرده‌اند و این یک امر بدیهی در اسلام است. قرآن مردم را به «شورا» دعوت می‌کند. آیات قرآنی بر اساس بحث و گفت و گو استوار است و باب دعوت به سوی تفکر و تأمل باز است». ایشان در پاسخ به اینکه آیا مانند مسیحیت پیش روی اسلام نیز بحران سکولاریسم و عناوینی چون انقلاب فرانسه وجود داشته است؟ می‌گوید: «پرسش دشواری است. تا زمانی که برای یک فرد مسلمان قدرت حاکم خداوند وجود داشته باشد و کلام و اراده او، مانند آنچه در اسلام است، تعیین کننده حرکت اشیا باشد». دیگر ایده‌آلهایی مانند انقلاب فرانسه که ذهن بشر موجد آنها است به سختی قابل اجرا خواهد بود. لژد کرومر متجاوز از صد سال پیش گفت: «اسلام اصلاح شده، دیگر اسلام نیست». من تا این حد پیش نمی‌روم، منظور من این است که مسلمانان باید به این فکر باشند که همه چیز را مانند آنچه از دوران پیامبر نقل شده است، تقلید نکنند، بلکه طرحی را دنبال کنند که فضل الرحمان، عالم پاکستانی، آن را «سنت پویا» نامیده است. از این اصطلاح چنین بر می‌آید که ببینیم جامعه در زمان پیامبر و اندکی پس از آن، چگونه کلام و تمثیلهای ایشان را درک می‌کرده است، به طوری که فرد مؤمن برای زمانه خود تفسیر مناسبی بیابد. من در این باره امکان توسعه اسلام را می‌بینم. بیشتر اوقات به نحو جالبی این جمله را از دانشجویان ترک خود در آنکارا می‌شنیدم که: «ما در اسلام به یک مارتین لوتر احتیاج داریم». چنین آرزویی ممکن است بیش و کم به صورت یک رؤیا بماند، زیرا اسلام دستگاه آموزشی‌ای مانند آنچه را که پاپ در اختیار دارد، نمی‌شناسد».

استاد شیمل در پایان کتاب درآمدهی بر اسلام می‌گوید: «کسانی که درباره فرهنگ اسلامی مطالعه و تدریس می‌کنند تنها می‌توانند امیدوار باشند که آن نوع از اسلام پویایی که رهبرانی نظیر محمد اقبال عرضه و تبلیغ کردند، سرانجام سایه حیات بخش خود را بر جهان اسلام بگسترانند و آنان را در مسیر آینده‌ای روشن، که در آن ارزشهای واقعی و حقیقی تحقق یافته باشد، رهنمون شود. اما چگونه انسانها در چنین جهتی تغییر خواهند کرد؟ با اعتماد و توکل و خود را در اختیار هدایت الهی قرار دادن، خداوندی که پیام خویش را در کلام آسمانی‌اش ظاهر ساخته است؛ با کوشش در جهت اتحاد اراده، کوچک فردی با اراده بزرگ خداوندی، چرا که گنجینه مقدرات او، همچون وجود نامحدودش، پایان‌ناپذیر است؛ با پذیرش حکمت الهی و انجام شایسته تکالیف فردی؛ با تصدیق حکومت فراگیر الهی و در عین حال عدم درک و فهم کامل او. باید به خاطر داشت که «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی

یغیر و ما بانفسهم». (خداوند سرنوشت قومی را تغییر نمی‌دهد مگر اینکه آنان خودشان را تغییر دهند). (رعد/۱۲)

عرفان اسلامی

بی‌گمان به راه مبالغه نرفته‌ایم اگر ادعا کنیم که امروز در جهان غرب پژوهنده‌ای که همچون استاد شیمل با ابعاد معنوی اسلام، به ویژه عرفان، چنان که باید و شاید آشنا باشد، وجود ندارد. او در پژوهشهایش کوشیده است تا با شکافتن پوسته‌های ضخیم قشریگری و تعصب و خرافات، به هسته مرکزی اندیشه‌های اسلامی راهی بگشاید. او بر خلاف تصورات و عقاید رایج در میان شرق‌شناسان که بیشتر به احکام و دستورهای شرعی و ظواهر دین اسلام توجه دارند، بر این باور است که گوهر و اصل اصیل اسلام در عرفان نهفته است و هم‌زمان با هانس هاینریش شیدر، خاورشناس معروف آلمانی، معتقد است که «عرفان اسلامی کوششی است برای دست‌یابی به رستگاری فردی از راه رسیدن به توحید حقیقی». وی جوهر و خلاصه تاریخ تصوف را در اثبات و بیان همیشگی و نوبه‌نوی این حقیقت عظیم می‌داند که «خدایی جز خدای متعال نیست» (لا اله الا الله)؛ و تحقق یافتن این امر که فقط «او» شایسته ستایش است.

استاد شیمل درباره علت ورود به قلمرو راز آلود و خطیر عرفان می‌گوید: «از زمان کودکی به عرفان شرقی بسیار علاقه‌مند بودم، نمی‌دانم علت آن چه بود ولی از زمان کودکی می‌خواستم ادبیات و عرفان شرقی را تفسیر کنم. مرحوم پدرم به عرفان شرقی و غربی علاقه داشت، مادرم نیز همین‌طور بود. در پانزده سالگی فراگیری ادبیات عربی را آغاز کردم. همچنین در زبان آلمانی ترجمه‌های بسیار خوبی از آثار مولوی یعنی دیوان کبیر هست که در زمان کودکی همراه پدر و مادرم از این ترجمه الهام گرفتم و بعد از آن در دانشگاه برلین از استاد عزیزم هانس هاینریش شیدر الهام گرفتم. به پیشنهاد او انتخابی از دیوان شمس تبریزی که پروفیسور نیکلسون منتشر کرده بود، آغاز کردم و بعد به سراغ مثنوی رفتم. سپس آثار مسیحیان را درباره منصور حلاج خواندم که خیلی عجیب بود... استاد مرحوم فریدریش هایلر انسان صوفی و عارف و به طور کلی مرد اهل دلی بود که تحت تأثیر او علاقه‌ام به عرفان شرقی زیاد شد. در آنکارا طی پنج سال، بیست و پنج بار به شهر «قونیه» به زیارت مولوی رفتم. بعد از آن به تدریج از کتب عرفانی ترجمه‌ها کردم و این عالم خودم بود که به واقع خودم از این تحقیقات لذت می‌بردم»، «من تمامی زندگی خود را وقف تصوف کرده‌ام و طبیعی است که آن را دوست داشته باشم». یانو شیمل درباره نفوذ عرفان اسلامی در غرب می‌گوید: «این امر به هیچ وجه تنها درباره غرب صادق نیست. تعداد زیادی از مسلمانان هر روز بیش از پیش به جریانات عرفانی مختلف رو می‌آورند. این جریان همیشه وجود داشته است. اسلام هندی و اسلام پاکستانی بدون وجود عرفان، اصلاً قابل تصور نیستند. این عارفان بودند که اسلام را نه با آتش و شمشیر بلکه با عشق به خدا، پیامبران و انسان موعظه می‌کردند. موشکافی‌های جزئی یا قضایی از نظر آنان بیگانه بود. این نقش عرفان و عارفان را باید، به ویژه این روزها، با شدت بیشتری اعتلا بخشید». ایشان در پاسخ به سؤال خبرنگاری که به سرخوردگی تعدادی از مسلمانان از «اسلام سیاسی» پس از حوادث ۱۱

سپتامبر توجه می‌دهد، تصوف را پادزهر تفسیر افراطی از شریعت بیان می‌کند و برای درمان اسلامی که وسیله‌ای برای رسیدن به قدرت و حکومت (و نه احیای حقیقت و عدالت) شده است، به داوری تصوف متوسل می‌شود.

مطالعه و بررسی درباره عرفان اسلامی در کشورهای اروپایی پیشینه دراز دارد. نخستین اثری که درباره عرفان انتشار یافت در سال ۱۸۲۱ میلادی به قلم عالم پروتستان مذهب آلمانی آگوست دثوفیدس تولوک بود. تولوک کتابش را که درباره حکمت الهی و عرفان ایرانی است، هنگامی نوشت که بیست و یک ساله بود. چهار سال بعد، در سال ۱۸۲۵ میلادی، مجموعه‌ای از وی انتشار یافت با عنوان گلچینی از عرفان شرقی. این کتاب اولین اثر به زبان آلمانی بود که عرفان اسلامی را از راه ترجمه آثار عارفان شرقی معرفی می‌کرد. در میان آثار استاد شیمل نیز کتابی با عنوان باغ معرفت (۱۹۸۲) وجود دارد که به همین سیاق تحریر شده است و در آن سعی شده خواننده تا حدی با ادبیات عارفان شرق آشنا شود. آثار استاد شیمل درباره عرفان اسلامی حجم زیادی از کارهای ایشان را تشکیل می‌دهد که بسیاری از آنان در کتابشناسی ایشان آمده است اما در آن میان به ویژه باید به کتاب ابعاد عرفانی اسلام اشاره کرد که معرفی تفصیلی آن خواهد آمد. اگر چه پیش و کم هر کتابی که ایشان می‌نویسد گریزی نیز به مسایل مربوط به تصوف دارد.

مولوی

آنچه بیش از همه در سراسر زندگی معنوی آنه ماری شیمل قابل توجه و محسوس است، دلمشغولی و شیفستگی او نسبت به مولانا جلال الدین است. ایشان در سفر خود به ایران می‌گفت: «اینجا هم وطن معنوی من است و احساس غربت نمی‌کنم. وقتی که میان کسانی هستم که به زبان خداوندگار مولانا سخن می‌گویند.» وی همیشه حین سخن گفتن از مولانا در حال و هوایی دیگر فرو می‌رود. ایشان می‌گوید: «به گمان من، مشکل می‌توان شاعر ایرانی بزرگی را پیدا کرد که به شکلی از مولوی تأثیر نگرفته باشد. پس می‌بینیم که نقش مولوی بسیار مهم است. اما من به شخصه، غزلیات او را بسیار دوست دارم، چرا که بسیار آتشین و پراز «سوختن» است؛ «سوختم و سوختم و سوختم» که انسان را خیلی تحت تأثیر قرار می‌دهد. من همیشه در جستجوی نسخه‌هایی از غزلیات مولوی بوده‌ام.» و در جای دیگر می‌گوید: «برای من البته بسیار مشکل است که درباره عشق نزد مولوی و شخصیت عرفانی مولانا سخن بگویم. زیرا برای من، مولوی زنده است. یعنی شخصیت مولوی برای من، درست مثل شخصیت آن مرد عجیب برای دوستانش می‌باشد. فکر می‌کنم که همین حالا زنده است، شاید در این اتاق، همراه ما باشد و شاید تبسم می‌کند، من سالهای زیادی در عشق شمس تبریزی غرق شده‌ام و انگار مولوی به من می‌گوید که من به برکت همین عشق است که زنده‌ام؛ عشقی که او بنا کرد و حالا در ما جاری شده است. تفحص در پایه‌ها و بنیادهای عشق در آثار او به همین سبب برای من مشکل است... در مولانا اندیشه‌های نو افلاطونی وجود دارد، اما اندیشه عشق، افلاطونی نیست.»

در اردیبهشت سال ۱۳۶۶ شمسی محفلی ادبی در دانشگاه لس‌آنجلس برگزار شد که در آن محفل نام‌پرآوازه مولانا طنین‌افکن بود. برگزاری مجمع مولانا به مناسبت آن بود که جایزه «لوی دلاویدا» از سوی مرکز خاورمیانه‌ای آن دانشگاه به خانم آنه ماری شیمل، ایران‌شناس برجسته آلمانی، اهدا شود. خانم شیمل به دلیل گذراندن بخش عمده زندگی علمی و پژوهشهای دانشگاهی خود به افکار مولوی، سزاوار دریافت این جایزه معرفی شده بود. وی از نوجوانی سخت تحت تأثیر مولانا قرار داشت و گویی با عشق به او زندگی می‌کرد. مثنوی و دیوان شمس دو همدم دیرینه و با وفای وی بوده است. وی در یکی از کتابهایش درباره آغاز این آشنایی چنین نوشته است: «باید اذعان کنم که دقیقاً به مدت چهل سال به آثار مولوی دلبسته بوده‌ام. این دلبستگی در نخستین روزهای مدرسه، یعنی زمانی آغاز شد که برای اولین بار بعضی از ترجمه‌های منظوم و شگفت‌انگیز فردریش روکرت از دیوان مولانا جلال‌الدین را خواندم، ابیاتی به زبان آلمانی که مرا شیفته خود کرد. بعد از آن، به هنگامی که دانشجوی بسیار جوانی بودم و در برلین زمان جنگ، زبانهای اسلامی می‌خواندم، در آن دمی که استاد ارجمند من شیرد نخستین ابیات مثنوی معنوی را از حفظ برای ما خواند، این عشق دیرینه دوباره در من جان گرفت».

«بعد از آن، استاد من را راهنمایی کرد و مثنوی ترجمه نیکلسن و همچنین دیوان شمس تبریزی را به من داد. او این کتابها را در بیست اکتبر سال ۱۹۴۰ به من هدیه کرد و ماه بعد از کریسمس (چند هفته بعد) من ترجمه‌های خودم را از این کتاب به استادم دادم. ۱۷ یا ۱۸ ساله بودم و حالا که به آن ایام و به دهه ۴۰ بر می‌گردم می‌بینم من این کارها را در دوران بچگی و نوجوانی انجام دادم؛ زمانی که دختران هم سن و سال من به کلاسهای هنری می‌رفتند و تنها زیبایی‌های دنیایی را می‌دیدند». «من دیوان شمس، تصحیح نیکلسن را با دقت استنساخ کردم و سالیان دراز همدم با وفای من شد و نخستین درآمدی که در تعطیلات بین دو ترم از کار اجباری در یک کارخانه به دست آوردم، بی درنگ به هشت مجلد مثنوی تصحیح نیکلسن مبدل کردم.

کتاب مثنوی یکی از معدود چیزهایی بود که در سال ۱۹۴۵، که مهاجرت ما از برلین آغاز شد، با خود برداشتم، مهاجرتی که سرانجام به یک اردوگاه موقتی آمریکایی در ماریبورگ منتهی شد. در آنجا در طول روزهای دراز انتظار و تدارک مقدمات فصل تازه زندگی، مثنوی همچون مرهمی آرامش بخش به کار من آمد. شگفت نیست که غزلها و رباعیهایی که من در آن روزها سرودم، رنگی از اشعار مولوی را بر خود دارد. عنوان این مجموعه که در سال ۱۹۴۸ منتشر شد، بانگ نی است که به ابیات آغازین مثنوی اشاره دارد. بررسیهای دیگر که صرفاً با زبان کتابی مولانا و مسأله دعا در آثار او پیوند داشت، در سالهای بعد پدید آمد. پس از آن نخستین دیدار من از قونیه و آرامگاه مولانا به سال ۱۹۲۵ فرارسید. این روز عطرآگین بهاری در نظر من ادبیات را به ناگاه زنده کرد. دو سال بعد، من و مادرم از معدود افراد خوشبخت (و تنها غریبهایی) بودیم که در بزرگداشت سالروز وفات مولوی شرکت جستیم».

«زبان تصویر مولانا جلال‌الدین محمد رومی» کتابی است که استاد با آن در چهل و چند سال

پیش، کار پژوهش درباره آثار مولانا را آغاز کرد. از آن زمان تا کنون مولوی و آثارش یکی از موضوع‌های اصلی پژوهشهای بانوشیمل را تشکیل می‌دهند. ترجمه کتاب فیه مافیه به زبان آلمانی، یکی از روشن‌ترین و زیباترین ترجمه‌هایی است که تا به حال از متون کلاسیک فارسی منتشر شده است. در یادداشت کوتاه آخر کتاب می‌خوانیم که ترجمه آلمانی کتاب از روی دو نسخه چاپ تهران انجام گرفته که یکی همان نسخه معروف مرحوم فروزانفر است. پروفیسور شیمل تصحیح فروزانفر را بهترین نسخه چاپی فیه مافیه می‌داند و از آن شادروان به عنوان «محقق خستگی‌ناپذیر» آثار مولوی یاد می‌کند. من بادم و تو آتش عنوان کتاب زندگینامه و تحلیل آثار عارف بزرگ مولانا جلال الدین محمد بلخی است که تا کنون چندین بار تجدید چاپ شده است و با ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای به فارسی نیز چاپ شده است که معرفی آن در بخش کتابهای فارسی خواهد آمد. یکی دیگر از آثار مهم بانو شیمل درباره مولانا، کتاب شکوه شمس است. این کتاب سیری در آثار و افکار مولاناست که به همت استاد حسن لاهوتی و با مقدمه علامه جلال‌الدین آشتیانی به زبان فارسی ترجمه شده است و معرفی آن در همین مجموعه خواهد آمد.

گزیده دیوان شمس به زبان آلمانی مجموعه‌ای است از غزلیات و رباعیات مولانا که نخستین بار در سال ۱۹۶۴ میلادی منتشر شد و تا کنون چندین بار تجدید چاپ شده است. در این کتاب که بیشتر مورد استفاده دانش‌آموزان دبیرستانی و دانشجویان قرار می‌گیرد، استاد شیمل تعدادی از غزلیات و رباعیات مولانا را به نظم درآورده و به خوبی پیداست که در این راه با استاد مسلم و سرمشق خود فریدریش روکرت هماوازی می‌کند.

از جمله نظرات مهمی که خانم شیمل در مقالات و کتابهای خود درباره مولانا، از جمله کتاب من بادم و تو آتش و شکوه شمس، بسیار بر آن تکیه دارد، نحوه تفسیر اشعار مولاناست. ایشان وقتی که با اندیشه‌های اقبال لاهوری آشنا شد، تفسیر وی از آثار مرشد خویش، مولانا، را از بسیاری از شرح‌هایی که تحت تأثیر فلسفه ابن عربی در طول هفت قرن پدید آمده به تفکر اساسی مولانا نزدیک‌تر یافت. وی می‌گوید: «اکثر ستایشگران پر شور مولوی هم استنباط نادرستی از او پیدا کرده‌اند، زیرا هیچ چیز برای او غریب‌تر از این نیست که افکارش تحت اصول و قاعده‌ای خاص در آید، به خصوص که این کار همان‌گونه که در صدها شرح تا زمان ما دیده می‌شود، در پرتو عرفان ابن عربی صورت گیرد. عقاید ابن عربی را همقطار او، صدرالدین قونوی، همقطار مولانا، در قونیه درس می‌گفت. برای درک درست شعر مولوی و به خصوص غزلیات او باید با حوادث بزرگ زندگی وی که شعرش از آن تراویده آشنا شد.» «گرچه نمی‌توان انکار کرد که در مثنوی، افکاری که به ویژه از آثار ابن عربی به ما رسیده است ظهور آشکار دارند. اما مثنوی آن شاعر بزرگ دارای خیالات مختلف است: از آیات قرآن گرفته تا حدیث پیامبر و کلام صوفیان قدیم چون سنایی و عطار و امام غزالی. از این بحر بی‌کران هر کس مناسب حوصله و خیال خود بپتها و فکرها گزیده و بر اساس آن یک نظام تأسیس کرده است و چون نظریه وحدت وجود از قرن سیزدهم در تصوف حاکم بود تأثیر آن بر شارحان در مثنوی غرب و شرق کاملاً طبیعی است». نباید از یاد برد که بزرگترین الهام‌بخش مولانا در کتاب

مثنوی، قرآن بوده است. از این رو باید به عبدالرحمن جامی حق داد که مثنوی مولانا را «قرآنی به لفظ پهلوی» می خواند. پروفیسور شیمل درباره نیاز امروز به مولانا می گوید: «حتماً می دانید که مولانا جلال الدین در روزگار سختی زندگی می کرد. روزگاری که گذشت و کشتار و جنگ میان مردم در آن بالا گرفته بود و از لحاظ اقتصادی و اجتماعی و سیاسی بدترین زمانها بود. در آن زمان مغولان مراکز تمدن اسلامی را گرفتند و ویران کردند و آشوب برپا کردند. اما گویی مولانا می گوید: «همه مردم از مغول می ترسند، اما ما خدایی را می پرستیم که مغول را آفریده است». و همواره نیرویی وجود دارد که می تواند بر نیروی قهر و ظلم و فساد و جنگ و ویرانی چیره شود، و این نیرو همان نیروی معنوی است که از درون انسان می جوشد و به او قدرت تحمل سختی ها و ادامه زندگی می دهد. ما هم اکنون در دورانی زندگی می کنیم که ظلم و کینه در آن شدت یافته و زندگی بشر واقعاً در خطر است و بنابراین بر ما واجب است که در جستجوی راه رهایی باشیم. من امیدوارم که سروده ها و نوشته های مولانا جلال الدین ما را به راه نجات هدایت کند و به سرچشمه حقیقت برساند. تاریخ به ما حقیقت ساده ای می آموزد و آن اینکه هرگاه با مبانی معنوی و انسانی رابطه داشته باشیم می توانیم بر مصیبت ها و فاجعه ها غلبه کنیم، اما با کمال تأسف بیشتر مردم چنین حقیقت ساده ای را فراموش کرده اند و این مسأله دردناکی است. من شخصاً مولانا در دورانی کشف کردم که جنگ آغاز شده بود و در آن روزگار سخت، شعرها و نوشته های او به من امکان داد که بر بدبینی و ناامیدی که بر روحم عارض شده بود، چیره شوم. خوشبینی مولانا و نگاه به آینده، در عین اعتراض نسبت به دنیا و پلشتیها، و اشاره به راه نجات، درس بزرگی است که از مولانا می آموزیم».

اقبال لاهوری

علامه محمد اقبال لاهوری متفکر برجسته جهان شرق به همراه مولوی شخصیتی است که مورد توجه و علاقه بسیار پروفیسور شیمل قرار دارد. وی چند اثر مهم از آثار منظوم و منثور این حکیم فرزانه را به زبانهای آلمانی و انگلیسی و ترکی ترجمه کرده است. افزون بر این در میان آثار استاد شیمل، تحقیق و تألیفهای بسیاری نیز درباره شخصیت برجسته و آثار ارزشمند اقبال دیده می شود. ایشان یکی از استادان مسلم حوزه «اقبال شناسی» است.

استاد شیمل درباره آشنایی خود با اقبال می گوید: «دلبستگی من به آثار و افکار اقبال به آغاز دوره دانشجویی ام باز می گردد. من هنوز روزی را به یاد دارم که برای نخستین بار با نام اقبال آشنا شدم؛ در برلین بود و در سالهای نخست جنگ دوم جهانی که مقاله شرق شناس انگلیسی، رینولد نیکلسون را در مجله «اسلامیکا» خواندم. نیکلسون در این مقاله، کتاب پیام مشرق اقبال را به خوانندگان اروپایی معرفی کرده بود. او که پیشتر منظومه بحث انگیز اسرار خودی اقبال را به انگلیسی ترجمه و تفسیر کرده بود، در مقاله خود کتابی را معرفی می کرد که تا آن زمان تنها پاسخ منظوم یک مسلمان به دیوان غربی - شرقی گوته بود. من در آن مقاله، با تحسین و اعجاب بسیار، نسبتی میان گوته و مولانا جلال الدین محمد - که آن زمان به او نیز دلبستگی و محبت فراوان داشتم - یافتم. مقاله نیکلسن، و

از همه بیشتر آن قطعه شعر در کتاب پیام مشرق که اقبال در آن دیدار صمیمانه راهنمای روحی غربی و شرقی خود را، یعنی دیدار گوته و رومی را به تصویر کشیده است، مرا به وجد و حال آورد و در رؤیای روزی بودم که با آثار این شاعر هندی مسلمان بیشتر آشنا شوم و درباره او مطالعه و تحقیق کنم. در سال ۱۹۴۷ میلادی در دانشگاه ماربورگ آلمان، کلاسهای اولین دوره تدریس خود را درباره «مشرق زمین» در ادبیات آلمان «با اشاره‌ای به پاسخ شرقی اقبال به دیوان غربی گوته به پایان بردم. شش ماه بعد، زمانی که پاکستان به عنوان کشوری مستقل بر نقشه جغرافیای جهان نقش بست و از من خواسته شد تا برای «فصلنامه پاکستان» (Pakistan Quarterly) نشریه زیبنده کشور نوینپاد پاکستان، مقاله‌ای بنویسم، خواهش کردم تا به من در ازای حق التألیف، کتابهایی درباره اقبال بدهند. خانم شیمل درباره چگونگی آشنایی با آثار اقبال می‌گوید: «قدم بعدی در راه شناخت عمیق‌تر با آثار و افکار اقبال، دوستی من با هانس ماینکه (Hanns Meinke) بود که کتابهای پیام مشرق و جاوید نامه اقبال را که خود اقبال به پاس ترجمه‌های ماینکه از ۹ قطعه از اشعارش برای او فرستاده بود و حالا ماینکه این دو کتاب را به من - دوست جوانش که زبان فارسی می‌داند هدیه کرد».

بانو شیمل درباره آثار خود درباره اقبال می‌گوید: «باری، من نتوانستم خود را از سحر و افسون کتاب جاوید نامه برهانم و چنین بود که ترجمه منظومی از این کتاب به زبان آلمانی انجام دادم که با مقدمه‌ای از هرمان هسه، شاعر و نویسنده نامدار آلمانی، در سال ۱۹۵۷ میلادی در شهر مونیخ انتشار یافت. در آن سالها در آنکارا تدریس می‌کردم و برای دانشجویان درباره این اثر مهیج و زیبنده و ژرف، سخن بسیار گفتم، چنانکه از من خواستند تا جاوید نامه را به زبان ترکی نیز ترجمه کنم. البته به نثر صورت گرفت ولی با تفسیری جامع و در سال ۱۹۵۸ میلادی در آنکارا به چاپ رسید. سال ۱۹۵۸ همچنین سالی بود که من برای نخستین بار به پاکستان دعوت شدم تا درباره اقبال سخنرانی کنم. دیدار با پسر اقبال، با دخترش و با همسرش، عطیه بیگم، و با عده بیشماری از دوستان و یاران اقبال به آنجا کشید که از آن روزهای بهاری تا به امروز پاکستان وطن دوم من شده است. اکنون بیش از سی سال از آن روزها می‌گذرد و در این مدت برای من آشکار شده که اندیشه‌های اقبال تا چه حد زنده و با روح است. من در همه جا در بزرگداشت اقبال شرکت کردم تا جایی که دوستی از پنجاب با گشاده‌رویی می‌گفت این منم که «سالک راه اقبال» شده‌ام».

کوشش استاد شیمل و پژوهشهای مستمر او درباره اقبال با تمام گستردگی‌اش هنوز جذابیت خود را از دست نداده است: «با هر بار مطالعه آثار و اشعار او جنبه‌ای دیگر و منظره‌ای تازه‌تر از افکارش مکتشف و معلوم می‌شود. کافی است که به اندیشه‌های اقبال در پرتو اکتشافات علمی جدید نگاه کنیم؛ به پیامش درباره تکامل فرد که حتی پس از مرگ جسمانی نیز پایان نمی‌گیرد؛ به دعوتش برای فعالیت و کوشش خستگی‌ناپذیر؛ و به تأکیدش بر اصل توحید فراگیر در اسلام. این همه به نظر من دارای اهمیت بسیار است، آنهم نه فقط برای مسلمانان. بی تردید تفسیر پویانده و پر تحرک او از اسلام و دادن ویژگیهای شخص‌گفته به خداوند که اقبال در تقابل با عرفان سنتی - که تا اندازه‌ای متأثر از نفوذ عناصر یونانی است - بر آن تأکید داشت، دشمنانی برای او به وجود آورده

است، زیرا نگرش اقبال در تضاد با جهان حسی بی‌تحرك و ایستایی قرار دارد که از قرون وسطی در جهان اسلام در سرزمینهای گسترده‌ای رواج داشت. اقبال ادعاهای خود را آگاهانه و اغراق‌آمیز بیان می‌کرد، تا از این طریق مخاطبان خود را به بازنگری و تأمل همه جانبه در مسایل برانگیزاند.

پروفسور شیمیل درباره مهمترین اندیشه‌های اقبال لاهوری می‌گوید: «او بیشتر پیام آوری اندیشمند و شاعری متفکر بود که افکارش بر مدار یک مضمون اصلی می‌گشت و آن، همانا نیروبخشی و تقویت فرد در گستره جامعه اسلامی و به طور کلی در جامعه بشری بود. اما این تقویت نزد اقبال تنها با تقرب مدام به خداوند می‌تواند محقق شود. برای نزدیک شدن به این هدف بود که اقبال به مطالعه و تحقیق در نظامهای فکری گوناگونی در شرق و غرب پرداخت و از آنها کلیتی پویا و جاندار پدید آورد و به صورت نثر و نظم و به زبانهای انگلیسی و فارسی و اردو به تصویر کشید. باور و اعتقاد دینی او مشخص کننده انگیزه و خط اصلی کنش و رفتار سیاسی او بود. به گمان من، جایگاه ممتاز اقبال در تاریخ تفکر جدید اسلامی وقتی بیش از پیش قابل درک خواهد شد که رابطه انسان - خدا را در کانون اندیشه‌های او قرار دهیم».

استاد شیمیل درباره تفسیر اقبال از اسلام و به ویژه اندیشه پویایی دین نزد او می‌گوید: «اقبال پدر روحانی پاکستان و شاید بهترین مثال و نمونه برای تفسیر اسلام مدرنی است که توانست از راه اشعار سهل و روان خود، که به آسانی در اذهان مردم حفظ می‌شد و در دهه ۳۰ میلادی زبانتزد خاص و عام بود، به ماورای توده‌های کم سواد مردم نفوذ کرده و به درون جامعه دستیابی پیدا کند. اقبال تحت تأثیر گوته و مولوی تلاش کرد تا پیام آور یک اسلام پرتوان، نیروبخش و پویا باشد. او می‌دانست که انسان مأمور شده است تا جهان را به یاری خالق آن بهتر سازد و معتقد بود هرگز نباید از امکانات تمام نشدنی تفسیرهای قرآن که برای تغییر و تحولات زمان همیشه پویا و زنده است، دست برداشت».

بانو شیمیل درباره تطبیق اندیشه‌های اقبال با زمان ما می‌گوید: «تفکرات اقبال لاهوری بسیار عالی هستند، اما تطبیق آنها با زمان ما بسیار دشوار است، زیرا در آثار اقبال موضع‌گیری‌ها و جواب اعتقادی بسیار هست و من هر سال که به پاکستان می‌روم تفسیر دیگری از افکار اقبال در آنجا می‌بینم... اما در حال حاضر با تکیه بر برخی موارد موجود در افکار اقبال می‌توان گفت مهم‌ترین مسأله برای او موضوع «خودی» است (انسانم آرزوست). اکنون تحقق این هدف چندان آسان نیست. امیدوارم ایرانیان، هندیان و پاکستانی‌ها از تفکر فلسفی اقبال الهام بگیرند؛ زیرا اندیشه‌هایش بسیار بلند است و پلی روحانی بین شرق و غرب بنا می‌کند. و من از این نظر به او علاقه‌مندم. او از ادبیات غربی بهترین بهره را به شرق آورده و افکار اسلامی و غربی را آسان مقایسه کرده است.» «صراحتاً می‌گویم که محمد اقبال تنها کسی است که توانست شیوه فکری پیشرو و اصیلی برای آمیزش در فرهنگ غربی و اسلامی به وجود آورد. محمد اقبال، پیام‌آور آینده است و بنابراین من بی تردید او را بزرگترین مصلح می‌دانم».

استاد شیمیل افزون بر ترجمه آلمانی و ترکی جاوید نامه، کتاب بال جبرئیل، «پیام مشرق» و زبور عجم او را نیز به نظم آلمانی در آورده است.

از جمله تألیفات بانوی گرانقدر ما کتابی است با عنوان محمد اقبال، فیلسوف، و شاعر پیام‌گزار که شامل زندگی‌نامه و پژوهش در آثار و اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی و دینی اقبال است و از فصلهای مهم و ارزشمند آن، «پژوهشی در جاوید نامه» است. این کتاب به همت دکتر خسرو ناقد به زبان فارسی ترجمه شده است ولی تا کنون به زیور طبع در نیامده است.

شعرجهانی، صلح جهانی است

دو خصیصه بارز استاد شیمیل توجه به عرفان و ادبیات جهانی است و بیش و کم، هیچ اثری از ایشان نیست که خالی از شعر و ادبیات باشد. ایشان خود درباره تأثیر و نفوذ شعر می‌گوید: «من، هم در ایران و هم در امریکا، سخنرانی‌های بسیاری درباره فرهنگ و شعر اسلامی کرده‌ام و هرگاه که اشعار زیبایی را از حافظ، مولوی، جامی، اقبال و دیگران نقل می‌کردم، مردم به شدت نسبت به این اشعار واکنش مثبت نشان می‌دادند؛ حتی اگر این شعرها در وهله اول به نظرشان قدری بیگانه و نامأنوس جلوه می‌کرد، اما خیلی زود حس می‌کردند که در پشت این تصاویر غریب و زیبا، انسانی‌تی حقیقی و عشقی راستین نهفته است. آن وقت، آرام آرام به این شعرها علاقه‌مند می‌شدند».

بسیاری استاد شیمیل را از راه ترجمه ماهرانه اشعار شرقی به زبانهای مختلف می‌شناسند و همین امر است که جهت‌گیری ایشان را با دیگر شرق‌شناسان آلمانی جدا ساخته است. ایشان در این باره می‌گوید: «خیلی از شرق‌شناسان رضایت چندانی از کار من ندارند، مثلاً ترجمه شعرها را نمی‌پسندند. آنه ماری فون گاباین (Annemarie Von Gabain)، معلم من در زبان ترکی، که خیلی هم دوستش می‌داشتم، به مادرم گفت: خانم شیل، ترجمه شعر را برای دخترتان ممنوع کنید، چون به آبرویش لطمه می‌زند و مادر باهوش من در پاسخ گفت: اگر خداوند بزرگ چنین استعدادی به او داده باشد، چرا من مانع آن باشم؟ ایشان معتقد است که: «شعر، حامل یک فرهنگ یا حیات معنوی است».

بانو شیمیل در فراگیری زبان‌های مختلف و روآوری به شعر و ادبیات راه استاد معنوی خود، فریدریش روکرت، را می‌پوید. او خود درباره هدف و مقصود روکرت می‌فرماید: «هدف اصلی روکرت از تحقیقاتش این بود که ثابت کند همه زبانها اصل یگانه‌ای دارند و هرکس زبانهای بیشتری بداند، کلید راه یافتن به قلب مردم را در دست دارد و می‌تواند وحدت بنیادی بشریت را که در پس پشت زبانهای گوناگون پنهان است دریابد. روکرت اعتقاد داشت که زبان، با همه رنگهای گوناگونی که دارد، جلوه‌ای از ذات واحد الهی است... روکرت می‌خواست از راه تحقیقات علمی و ترجمه شعر از زبانهای بیگانه، وحدت احساس در میان همه اقوام و در نتیجه یگانگی عشق را در هفت اقلیم و در دوران قدیم و جدید ثابت کند. و به همین دلیل هنگام ترجمه حماسه ابوت‌تمام شعرهای عجیبی سروده است به این مضمون که شعر، به هر زبانی که باشد، در نظر عارفان زبان واحدی دارد». «زبان ازلی که در ازل در فردوس خوانده‌اند، نغمه‌ای ابدی است که در آن احساسات جاوید مردمان را سروده‌اند. شناختن شعر ملی، شناختن روح آن ملت است. تنها وسیله موثق برای ایجاد دوستی و تفاهم میان ملتها و اقوام، آشنایی به کلام شاعران است». «روکرت می‌دانست که شعر، زبان مادری

همه انسانها، چه مرد و چه زن است و پایه و اساس مشترک وابستگی‌های فرهنگ تمام جهان می‌باشد. آن زمانی که روکرت از شعر به عنوان واسطه‌ای رسا برای آشتی دادن مردم جهان و در واقع به معنای صلح بین تمام مردم جهان صحبت می‌کرد، روابطی کاملاً متفاوت از روابط امروزی بین کشورهای غربی و غیر غربی وجود داشت؛ در قرن هشتم و نهم تهاجم و استیلای کشورهای غربی بر دیگر کشورها وجود نداشت».

بانو شیمیل زبان شعر و نیایش را برای ایجاد گفت و گوی میان جهان مسیحیت و جهان اسلام بسیار کارآمدتر از مسایل نظری درباره اصول ادیان می‌داند: «...هنگامی که در آنکارا شعر باور گرهارد با عنوان «بر راه‌هایت فرمان بده» را برای دانشجویان جوان خود در رشته الهیات در آنکارا به ترکی ترجمه می‌کردم، تک تک آنان توانستند آن را همراه من بخوانند یا به صورت نیایش آن را همراه من زمزمه کنند. این دقیقاً مطابق آن چیزی است که اسلام می‌گوید: «خداوند بر راه‌هایت فرمان دهد». من کتاب کوچکی با عنوان خواست تو به وقوع می‌پیوندد منتشر ساختم. این کتاب شامل زیباترین مناجات‌های اسلامی است که من ترجمه کرده‌ام. بسیاری از دوستان من، که کاتولیک‌های متعصبی هستند، از روی این کتاب دعا می‌خوانند. به نظر من در این سطح، امکان پیشرفت بیشتر است، تا اینکه مرتب درباره مسایلی مانند تثلیث، فرزند داشتن خداوند و... بحث کنیم، مسایلی که برای مسلمانان بیگانه‌اند و حتی مسیحیان هم اغلب درباره آنها دچار اغتشاش فکری می‌شوند». از همین روست که استاد شیمیل علاوه بر مجموعه‌های منظوم بسیاری که از زبانهای مختلف شرقی به زبانهای اروپایی ترجمه کرده است، خود نیز شاعری زبردست است که چندین مجموعه شعر، که به آنها اشاره شد، منتشر کرده است.

کلام آخر

پروفسور آنه ماری شیمیل در پژوهش‌ها و نوشته‌های خود موفق شده است که حاصل تحقیقات گذشتگان و آنچه خود سالیان دراز با شکیبایی و صرف وقت بسیار درباره فرهنگ و تاریخ و معارف شرق، هم از راه مطالعه و پژوهش و هم با سیر و سلوک و گشت و گذار در گوشه و کنار جهان فراهم آورده است، با زبانی روشن و کلامی شعرگونه و جذاب در اختیار خوانندگان قرار دهد. از این رو آثار این بانوی دانشور نه تنها مأخذی معتبر برای اهل تخصص و تفحص و دانش‌پژوهان و دانشجویان رشته‌های گوناگون خاورشناسی است، بلکه عامه کتابخوان نیز با سعی اندک می‌تواند از این تحقیقات سود فراوان ببرد. خاصه آنکه در میان تألیفات و ترجمه‌هایش، کمتر نوشته‌ای را می‌توان یافت که جای جای آن قطعه شعر زیبا از سرایندهان شرق گنجانده نشده باشد. به باور او «جهان شعر، جهان آشتی است». آری، جهان بانوی فرزانه ما، جهان شعر است؛ جهان شعر عطار و مولانا و اقبال.

امروز، در فضای پر التهاب جهان ما که آکنده از سوء تفاهم و بی اعتمادی است، نقش و اهمیت فرهیختگانی چون استاد شیمیل بیش از پیش آشکار می‌شود؛ کسانی که پیوسته با قلم و قدم خود در تنویر افکار عمومی و ترویج دوستی و ایجاد تفاهم میان ملتها و فرهنگهای غرب و شرق کوشش و

مجاهدت می‌کنند.

پاره‌ای از مهمترین منابع:

- در تعالی و تداوم یک تفاهم عمیق دوستانه. ترجمه پروانه شفیع زاده (کرمانی). کیان. سال ۵، شماره ۲۸ (آذر و بهمن ۱۳۷۴): ص ۷۶ - ۸۰.

- مصاحبه با آنماری شیمل. نشر دانش. سال ۷، شماره ۲ (بهمن و اسفند ۱۳۶۵): ص ۵۹ - ۶۱.

- قرآن مهم‌ترین منبع الهام است. کیهان فرهنگی. سال ۱۲، شماره ۱۲۳ (مهر و آبان ۱۳۷۴): ص

۹ - ۵.

- فرزانه بانویی دل‌باخته شرق. خسرو ناقد. کلک. شماره ۲۸ (تیر ۱۳۷۱): ص ۱۲۳ - ۱۳۴.

- سالکی فرزانه در گشت و گذار میان شرق و غرب. خسرو ناقد. بنیان. سال ۱، شماره ۳۴ (۱۹)

فروردین ۱۳۸۱): ص ۲.

- اسلام و دنیای مدرن. قیسات، سال ۲، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۶): ص ۱۴۷ - ۱۵۳.

- شرقی تراز هر غربی. ادبستان. سال ۳، شماره ۳۱ (تیر ۱۳۷۱): ص ۲۴ - ۲۷.

- اسلام پیام‌آور مدنیت نوین و پویا برای بشر. ترجمه مهدی پیشوایی. مکتب اسلام. سال ۳۹،

شماره ۵: ص ۳۴ - ۳۸.

- به دنبال معنای هستی. سروش. سال ۱۶، شماره ۷۳۴ (فروردین ۱۳۷۴): ص ۱۲ - ۱۵.

- نقش مهم فرهنگ اسلامی ایرانی... قدس. سال ۱۲، شماره ۳۲۸۱ (۲۶ اردیبهشت ۱۳۷۸): ص

۸.

- همیشه می‌خواستم شرق شناس باشم. ادبستان. سال ۴، شماره ۴۸ (آذر ۱۳۷۲): ص ۱۴ - ۲۰.

- پروفیسور آنه ماری شیمل «سفیر فرهنگی» میان شرق و غرب. خسرو ناقد. نشر دانش. سال ۱۵،

شماره ۳ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴): ص ۹۲ - ۹۳.

- آشنایی من با اقبال لاهوری. خسرو ناقد. کیان. سال ۸، شماره ۴۲ (خرداد و تیر ۱۳۷۸): ص ۶۲

- ۶۲.

- المستشرقه الآلمانیة آنا ماری شیمل: حیاتها و اعمالها. یوحنا کریستوف بیرجل، ترجمه از

آلمانی به عربی و مقدمه از ثابت عید.

کتابشناسی

1250

کتابشناسی آثار پرفسور آنه‌ماری شیمل

دکتر خسرو ناقد

پرفسور آنه‌ماری شیمل نه تنها محققی برجسته و اسلام‌شناسی سرشناس، بلکه نویسنده‌ای پرکار و مترجمی کوشا نیز است. او در شصت سال گذشته، در کنار تدریس و تحقیق در چندین دانشگاه و مؤسسه علمی و فرهنگی، تألیفات و ترجمه‌های بسیاری نیز در زمینه فرهنگ و هنر و معارف شرق انتشار داده است. اما متأسفانه تا کنون فهرستی کامل از آثار وی حتی به زبان آلمانی هم در دست نیست. در آخرین کتاب او نیز که زندگی‌نامه خودنوشت (Autobiografie) اوست و در اواسط سپتامبر ۲۰۰۲ میلادی (اواخر شهریور ماه ۱۳۸۱) انتشار یافت، تنها مشخصات گزیده‌ای از آثار او در صفحات آخر کتاب به چاپ رسیده است. من ۱۰ سال پیش از این، به مناسبت هفتادمین سالگرد تولد وی، علاوه بر نگارش مقاله‌ای در نشریه «کلک»، کتابشناسی تقریباً کاملی از آثار پرفسور شیمل را نیز در همان نشریه به چاپ رساندم (ماهنامه فرهنگی و هنری «کلک»، شماره ۲۸، تیرماه ۱۳۷۱). در این میان اما چندین کتاب به آثار وی افزوده شده است. لذا آن فهرست می‌بایست در هر صورت کامل می‌شد؛ و چه فرصتی بهتر از امروز که مجلسی به منظور بزرگداشت پرفسور آنه‌ماری شیمل در ایران برپا شده است.

در تهیه و تنظیم فهرست حاضر که شامل ۱۱۳ عنوان کتاب به زبانهای آلمانی و انگلیسی و ترکی و فرانسه است، کوشیده‌ام تا حتی‌الامکان به تمام منابعی که در دسترس بوده است مراجعه کنم، با این امید که حداقل تألیفات و ترجمه‌هایی که تاکنون به صورت کتاب منتشر شده‌اند در این فهرست گنجانده شوند. لذا این فهرست در برگیرنده تمامی آثار استاد نیست. برای مثال از آنجا که نتوانستم به همه مجله‌ها و نشریه‌های علمی و تخصصی و جشن‌نامه‌ها و یادواره‌هایی که مقالات و متن سخنرانی‌های بانو شیمل در آنها انتشار یافته است، رجوع کنم، عجلتاً از آنها در این فهرست نامی نبرده‌ام تا بعد از کامل شدن، در فرصت مناسب دیگری، در اختیار دوستداران گذارده شود. گذشته از این، فهرست مقالاتی نیز که استاد شیمل در دانشنامه‌ها و دایره‌المعارف‌ها و فرهنگنامه‌ها نوشته است، در اینجا نیامده است.

به گمانم به جرأت می‌توان گفت که این کتابشناسی کامل‌ترین فهرستی است که تا کنون از آثار پرفسور شیمل به زبان فارسی تهیه شده است. با این همه و بدون تردید تألیفات و ترجمه‌های استاد بیش از اینهاست و مطمئناً کتاب‌هایی از نظرم دور مانده و از

قلم افتاده‌اند. امید دارم زمانی به همت پژوهشگران کتابشناس و فهرست‌نگاران حرفه‌ای، این کمبود برطرف شود.

- 1- Die Stellung des Kalifen und Qadis am Ausgang der Mamlukenzeit. Berlin 1942.
۱ - جایگاه خلفا و قضات در پایان زمامداری مماليک. (رساله دکتري زیر نظر پروفیسور ریچارد هارتمان)، برلین ۱۹۴۲.
- 2- Kalif und Kadi im spätmittelalterlichen Ägypten. Leipzig 1943.
۲ - خلیفه و قاضی در اواخر قرون وسطی در مصر. لایپزیگ ۱۹۴۳.
- 3- Die Chronik des Ibn Ijas, Muhammad Ibn-Ahmad Ibn-Ijas. Indices von A. Schimmel. Istanbul 1945.
۳ - بدائع الزهور فی وقایع الدهور، تألیف محمد بن احمد بن ایاس الحنفی. فهارس (فهرست اعلام) از آنه‌ماری شیمل، استانبول ۱۹۴۵.
- 4- Flamme und Falter, Karaosmanoglu Yakup Kadri. (Nur Baba. Ein Darwish-Roman). Übertr. von A. Schimmel. Gummersbach 1947.
۴ - شمع و پروانه، نوشته قره عثمان اوغلی یعقوب قدری. (نوربابا، رمان درویشی). ترجمه آنه‌ماری شیمل، گومرزباخ (آلمان) ۱۹۴۷.
- 5- Lied der Rohrflöte. Hameln 1948.
۵ - نوای نی (نخستین دفتر شعر آنه‌ماری شیمل)، هاملن (آلمان) ۱۹۴۸.
- 6- Die Bildersprache Dschelaladdin Rumi. Walldorf 1949.
۶ - زبان تصاویر مولانا جلال‌الدین رومی. والدورف (آلمان) ۱۹۴۹.
- 7- Studien zum Begriff der mystischen Liebe in der frühislamischen Mystik. Marburg 1951.
۷ - پژوهشی در مفهوم عشق عرفانی در دوره‌های نخستین عرفان اسلامی. (رساله دکتري زیر نظر فریدریش هایلر)، ماربورگ ۱۹۵۱.
- 8- Die Religionen der Erde: Religionsgeschichte im Abriss. Wiesbaden 1951.
۸ - ادیان جهان. مختصر تاریخ ادیان. ویسبادن ۱۹۵۱.
- 9- Ausgewählte Abschnitte aus der «Muqaddima» Ibn Chaldun. Aus d. Arab. Tübingen 1951.
۹ - گزیده‌ای از «مقدمه ابن خلدون». ترجمه از زبان عربی از آنه‌ماری شیمل، توبینگن ۱۹۵۱.
- 10- Lyrik des Ostens. Hrsg: W. Gundert, A. Schimmel, W. Schubring. München 1952.
۱۰ - شعر شرق. به کوشش: ویلهلم گوندرت، آنه‌ماری شیمل، والتر شوبرینگ، مونیخ ۱۹۵۲.
- 11- Das Buch der Ewigkeit. Muhammad Iqbal. Aus dem Persischen. München 1957.
۱۱ - جاویدنامه. اقبال لاهوری. ترجمه منظوم از زبان فارسی از آنه‌ماری شیمل با پیشگفتاری از هرمان هسه. مونیخ ۱۹۵۷.
- 12- Muhammad Iqbal. Cavidname. Ankara 1958.

۱۲- جاویدنامه. اقبال لاهوری. شرح و ترجمهٔ منثور به ترکی از آنه‌ماری شیمیل. آنکارا ۱۹۵۸.

13- Der Koran. Aus d. Arab. übertr. v. Max Henning. Einl. u. Anm. v. A. Schimmel. Stuttgart 1960.

۱۳- قرآن (به آلمانی) ترجمهٔ ماکس هنینگ. ویرایش مقدمه و توضیحات از آنه‌ماری شیمیل، اشتوتگارت ۱۹۶۰.

14- Mevlâna Celâlettin Rumi'nin Sarkve Garpta Tesirlevi. Ankara 1963.

۱۴- تأثیرات اندیشه مولانا جلال‌الدین رومی در شرق و غرب. آنکارا ۱۹۶۳.

15- Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal. Leiden 1963.

۱۵- بال جبرئیل، پژوهشی در اندیشه‌های دینی اقبال لاهوری. لیدن ۱۹۶۳.

16- Botschaft des Ostens. Muhammad Iqbal. Aus d. Pers. übertr. u. eingel. von A. Schimmel. Wiesbaden 1963.

۱۶- پیام مشرق. محمد اقبال لاهوری، ترجمهٔ منظوم از زبان فارسی و با پیشگفتاری از آنه‌ماری شیمیل، ویسبادن ۱۹۶۳.

17- Aus dem Diwan Dschelaladdin Rumi. Aus d. Pers. übertr. u. eingel. von A. Schimmel. Stuttgart 1964.

۱۷- گزیدهٔ دیوان شمس. ترجمه از فارسی و با مقدمه‌ای از آنه‌ماری شیمیل، اشتوتگارت ۱۹۶۴.

18- Pakistan. Ein Schloß mit 1000 Toren. Zürich 1965.

۱۸- پاکستان. قصر هزار دروازه. زوریخ ۱۹۶۵.

19- Übersetzungen persischer Poesie. Friedrich Rückert (1788-1866). Ausgew. u. eingel. von A. Schimmel. Wiesbaden 1966.

۱۹- ترجمه‌های اشعار فارسی. فریدریش روکرت. به انتخاب و مقدمهٔ آنه‌ماری شیمیل، ویسبادن ۱۹۶۶.

20- Weltpoesie ist Weltversöhnung. Schweinfurt 1967.

۲۰- جهان شعر، جهان آشتی است. شواین فورت (آلمان) ۱۹۶۷.

21- Al Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe: Leben und Legende. Ausgew., übers. u. eingel. von A. Schimmel. Köln 1968.

۲۱- حلاج، شهید عشق الهی: زندگی و افسانه حلاج. به انتخاب و ترجمهٔ آنه‌ماری شیمیل، کلن ۱۹۶۸.

22- Persischer Psalter, Muhammad Iqbal. Ausgew. u. übers. von A. Schimmel. Zürich 1968.

۲۲- زبور عجم. محمد اقبال لاهوری. به انتخاب و ترجمهٔ آنه‌ماری شیمیل، زوریخ ۱۹۶۸.

23- Nacktes denkendes Herz. John Donne. Übersetzung aus dem Englischen von A. Schimmel. Köln 1969.

۲۳- دل عربان و فکور. جان دون [شاعر بزرگ انگلیسی همعصر شکسپیر]. ترجمه از زبان انگلیسی از آنه‌ماری شیمیل. کلن ۱۹۶۹.

24- Islamic Calligraphy. Leiden 1970.

۲۴- خطاطی اسلامی. لیدن ۱۹۷۰.

25- Woge der Rose – Woge des Weins. Mirza Assdullah Ghalib. Übersetzung aus dem Persischen und Urdu-Diwan von A. Schimmel. Zürich 1971.

۲۵- موج گل، موج شراب. میرزا اسدالله غالب. ترجمه از دیوان فارسی- اردو از آنه‌ماری شیمل. زوریخ ۱۹۷۱.

26- Islamic Literatures of India. (A History of Indian Literature). Wiesbaden 1973.

۲۶- ادبیات اسلامی در هندوستان (فصلی از کتاب «تاریخ ادبیات هند» به اهتمام یان گوندا). ویسبادن ۱۹۷۳. (معرفی این کتاب در بخش ترجمه‌های فارسی آمده است).

27- Türkische Gedichte vom 13. Jahrhundert bis in unsere Zeit. Aus d. Türk. Istanbul 1973.

۲۷- شعر ترکی از قرن سیزدهم (میلادی) تا زمان ما. ترجمه از ترکی، استانبول ۱۹۷۳.

28- Sindhi Literature. (A history of Indian Literature). Wiesbaden 1974.

۲۸- ادبیات هندی (فصلی از کتاب «تاریخ ادبیات هند» به اهتمام یان گوندا). ویسبادن ۱۹۷۴.

29- Zeitgenössische arabische Lyrik. Ausgew., eingel. u. übers. von A. Schimmel. Tübingen 1975.

۲۹- شعر معاصر عرب. به انتخاب و ترجمه و مقدمه آنه‌ماری شیمل، توبینگن ۱۹۷۵.

30- Classical Urdu Literature from the Beginning to Iqbal. (A history of Indian Literature). Wiesbaden 1975.

۳۰- ادبیات کلاسیک اردو از آغاز تا اقبال لاهوری (فصلی از کتاب «تاریخ ادبیات هند» به اهتمام یان گوندا). ویسبادن ۱۹۷۵.

31- Arabische Sprachlehre: Methode Gaspey /Otto-Sauer. Harder-Schimmel. Heidelberg 1975.

۳۱- آموزش زبان عربی: روش گاسپی /اتو- زآوور. هارد- شیمل، هایدلبرگ ۱۹۷۵.

32- Mystical Dimensions of Islam. The Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill 1975.

۳۲- ابعاد عرفانی اسلام. انتشارات دانشگاه کارولینای شمالی، چاپل هیل ۱۹۷۵. (معرفی این کتاب در بخش ترجمه‌های فارسی آمده است).

33- Pain and Grace: A Study of two Mystical Writers of Eighteenth-Century Muslim India. Leiden 1976.

۳۳- رنج و رحمت: پژوهشی از دو نویسنده اهل تصوف در هندوستان اسلامی سده هجده. لیدن ۱۹۷۶.

34- Abdullah Ansari and other Sufis of Afghanistan. Kabul 1976.

- ۳۴- عبدالله انصاری و دیگر صوفیان افغانستان. کابل ۱۹۷۶.
- 35- From Sanai to Maulana and Iqbal. University of Kabul 1977.
- ۳۵- از سنائی تا مولوی و اقبال. انتشارات دانشگاه کابل، کابل ۱۹۷۷.
- 36- Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer, Leben u. Werk d. großen Mystikers. Köln 1978.
- ۳۶- رومی. من چو بادم تو چو آتش؛ زندگی و آثار عارف بزرگ جلال‌الدین رومی. کُلن ۱۹۷۸.
- 37- Denn dein ist das Reich: Gebete aus dem Islam. Freiburg 1978.
- ۳۷- جهان پادشاهی تُراست: مناجات در اسلام. فرایبورگ ۱۹۷۸.
- 38- Mirror of an Eastern Moon. London 1978.
- ۳۸- آئینه ماه شرقی. (قصاید انگلیسی آنه‌ماری شیمِل به سبک و مضمون شرقی). لندن ۱۹۷۸.
- 39- The Triumphal Sun: A Study of Works of Jalaloddin Rumi. London 1978.
- ۳۹- شکوه شمس، سیری در آثار و افکار مولانا. لندن ۱۹۷۸. (معرفی این کتاب در بخش ترجمه‌های فارسی آمده است).
- 40- A Dance of Sparks: Imagery of Fire in Ghalib's Poetry. News Delhi 1979.
- ۴۰- رقص شعله: تصویر آتش در شعر غالب (دهلوی). دهلی ۱۹۷۹.
- 41- Märchen aus Pakistan. Aus d. Sindhi übers. u. hrsg A. Schimmel. Düsseldorf 1980.
- ۴۱- افسانه‌هایی از پاکستان. انتخاب و ویرایش و ترجمه از زبان سندی از آنه‌ماری شیمِل، دوسلدورف ۱۹۸۰.
- 42- Islam in the Indian Subcontinent. Leiden 1980.
- ۴۲- اسلام در شبه جزیره هند. لیدن ۱۹۸۰.
- 43- German Contributions of the Study of Pakistani Linguistics. Hamburg 1981.
- ۴۳- سهم آلمان در پژوهش‌های زبان‌شناسی پاکستان. هامبورگ ۱۹۸۱.
- 44- Und Muhammad ist sein Prophet: Die Verehrung d. Propheten in der islamischen Frömmigkeit. Düsseldorf 1981.
- ۴۴- و محمد رسول الله: حرمت پیامبر در ایمان اسلامی. دوسلدورف، کُلن ۱۹۸۱.
- 45- Islam in India and Pakistan. Leiden 1982.
- ۴۵- اسلام در هند و پاکستان. لیدن ۱۹۸۲.
- 46- Garten der Erkenntnis. Das Buch der Vierzig Sufi-Meister. Düsseldorf 1982.

۴۶- باغ معرفت. کتاب چهل پیر طریقت. به انتخاب و ترجمه آنهماری شیمیل
دوسلدورف ۱۹۸۲.

47- As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam. New York 1982.

۴۷- از میان حجاب: شعر عارفانه در اسلام. نیویورک ۱۹۸۲.

48- Der Islam im indischen Subkontinent. Darmstadt 1983.

۴۸- اسلام در شبه جزیره هند. دارمشتات ۱۹۸۳.

49- Anvari's Divan: A Pocket for Akbar. New York 1983.

۴۹- دیوان انوری: کتابچه‌ای برای جلال‌الدین اکبرشاه. با همکاری استوارت کریولش.
نیویورک ۱۹۸۳.

50- Unendliche Suche. Geschichten des Schah Abdul Latif von Sind. München 1983.

۵۰- جستجوی ناتمام. حکایات شاه عبداللطیف. ترجمه از سندی از آنهماری شیمیل. مونیخ
۱۹۸۳.

51- And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety. Chapel Hill/ London 1983.

۵۱- و محمد رسول الله: حرمت پیامبر در ایمان اسلامی. چاپل هیل/لندن ۱۹۸۳. (این کتاب را مترجم توانای آثار عرفانی، آقای حسن لاهوتی به فارسی ترجمه کرده‌اند و به زودی منتشر خواهد شد).

52- Das Mysterium der Zahl: Zahlensymbolik im Kulturvergleich. Franz Carl Endres u. A. Schimmel. Köln 1984.

۵۲- رمز اعداد: نماد اعداد در فرهنگها گوناگون. با همکاری فرانتس کارل اندرس، کلن
۱۹۸۴.

53- Stern und Blume: Die Bilderwelt d. Persischen Poesie. Wiesbaden 1984.

۵۳- گل و ستاره: جهان تصاویر شعر فارسی. ویسبادن ۱۹۸۴. (معرفی این کتاب در بخش کتابهای خارجی آمده است).

54- Calligraphy and Islamic Culture. New York 1984.

۵۴- خوشنویسی و فرهنگ اسلامی. نیویورک ۱۹۸۴. (معرفی این کتاب در بخش ترجمه‌های فارسی آمده است).

55- O Leute, rettet mich vor Gott. Hallag, Abu- 'Mugit al-Husain Ibn-Mansur. Worte verzehrender Gottessehnsucht. Ausgew., übers. u. eingel. von A. Schimmel. Freiburg 1985.

۵۵- یا اهل الاسلام، اغیثونی من الله («آی مردم، داد مرا از خدا بستانید»): سخنان حلاج. به انتخاب و ترجمه و مقدمه آنهماری شیمیل، فرایبورگ ۱۹۸۵.

- 56- Alltagsnotizen eines ägyptischen Bürgers. Ibn-Iyas, Muhammad Ibn-Ahmad. Aus d. Arab. übertr. u. bearb. von A. Schimmel. Stuttgart 1985.
- ۵۶ - بدائع الزهور فی وقایع الدهور (یادداشت‌های روزانه یک شهروند مصری)، تألیف محمدبن احمدبن ایاس الحنفی. ترجمه از زبان عربی از آنه‌ماری شیمل، اشتوتگارت ۱۹۸۵.
- 57- Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus. Köln 1985.
- ۵۷ - ابعاد عرفانی اسلام: تاریخ تصوف. کلن ۱۹۸۵.
- 58- Der arabische Nachtmahr: Die Geschichte der 1002 Nacht. Robert Irwin. Übers. u. vorgestellt von A. Schimmel. Köln 1985.
- ۵۸ - کابوس عربی: داستانهای هزار و دو شب. روبرت اروین. ترجمه از زبان انگلیسی از آنه‌ماری شیمل، کلن ۱۹۸۵.
- 59-Liebe zu den Einen: Texte aus der mystischen Tradition des indischen Islam. Ausgew. Aus d. Pers., Arab., Urdu u. Sindhi. übers. u. eingel. von A. Schimmel. Zürich 1986.
- ۵۹ - عشق به خدای یکتا: نوشته‌هایی از سنت عرفانی در هند اسلامی. انتخاب و ترجمه از زبان‌های فارسی، عربی، اردو و هندی آنه‌ماری شیمل، زوریخ ۱۹۸۶.
- 60- Nimm eine Rose und nenne sie Lieder: Poesie d. islam. Völker. Köln 1987.
- ۶۰ - گل سرخی بردار و ترانه‌اش بخوان: شعر ملل اسلامی. (گزیده شعرهایی از زبانهای عربی، فارسی، ترکی، اردو، سندی، پنجابی و پشتو از میان ترجمه‌های گذشته آنه‌ماری شیمل). کلن ۱۹۸۷.
- 61- Friedrich Rückert: Lebensbild u. Einführung in sein Werk. Freiburg 1987.
- ۶۱ - فریدریش روکرت (۱۷۸۸ تا ۱۸۶۶): شرح زندگی و درآمدی بر آثارش. فرایبورگ ۱۹۸۷.
- 62- Ibn-Ata'allah, Tag-ad-Din Abu-l-Fadl Ahmad Ibn-Muhammad al-Iskandari. Bedrängnisse sind Teppiche voller Gnaden. Übers. u. eingel. von A. Schimmel. Freiburg 1987.
- ۶۲ - ابن عطاءالله، تاج‌الدین ابوالفضل احمدبن اسکندری. کتاب الحکم العطائیه. ترجمه و پیشگفتار از آنه‌ماری شیمل، فرایبورگ ۱۹۸۷.
- 63- Von Allem und vom Einen. Maulana Dschelaladdin Rumi. Aus d. Pers. u. Arab. von A. Schimmel. München 1988.
- ۶۳ - کتاب فیہ مافیہ. مولانا جلال‌الدین رومی. ترجمه آنه‌ماری شیمل، با خوشنویسی شمس انوری الحسینی، مونیخ ۱۹۸۸.
- 64- Die orientalische Katze: Geschichten, Gedichte. Sprüche, Lieder u. Weisheiten. München 1989.
- ۶۴ - گربه شرقی: داستان‌ها، شعرها، ترانه‌ها و امثال و حکم درباره گربه. مونیخ ۱۹۸۹.

- 65- Muhammad Iqbal, prophetischer Poet und Philosoph. München 1989.
 ۶۵ - محمد اقبال، شاعر و فیلسوف پیام گزار. مونیخ ۱۹۸۹. (این کتاب به همت دکتر خسرو ناقد به فارسی ترجمه شده ولی هنوز به چاپ نرسیده است).
- 66- Wanderungen mit Yunus Emre. Köln 1989.
 ۶۶ - سیر و سلوک با یونس امره. کلن ۱۹۸۹.
- 67- Die smaragdene Vision: Der Licht-Mensch im iranischen Sufismus.
 Henri Corbin. Hrsg. u. aus d. Franz. übers. von A. Schimmel. München 1989.
 ۶۷ - خیال زمردین: نور - انسان در عرفان ایرانی، نوشته هانری گربین. ترجمه از زیان فرانسه و ویرایش از آنه‌ماری شیمل، مونیخ ۱۹۸۹.
- 68- Islamic Names. Edinburgh 1989.
 ۶۸ - نامهای اسلامی. ادینبورگ ۱۹۸۹. (معرفی این کتاب در بخش ترجمه‌های فارسی آمده است).
- 69- Der Islam: Eine Einführung. Stuttgart 1990.
 ۶۹ - درآمدی بر اسلام. اشتوتگارت ۱۹۹۰. (معرفی این کتاب در بخش ترجمه‌های فارسی آمده است).
- 70- Mein Bruder Ismail: Erinnerungen an die Türkei. Köln 1990.
 ۷۰ - اخ‌ی اسماعیل: خاطرات ترکیه. کلن ۱۹۹۰.
- 71- Was hat ein Auge und keinen Kopf? (300 türkische Volksrätsel) Köln 1990.
 ۷۱ - آن چیست که چشم دارد و سر ندارد؟ (۳۰۰ چیستان ترکی). کلن ۱۹۹۰.
- 72- Yunus Emre. Ausgewählte Gedichte. Aus dem Türk. Köln 1991.
 ۷۲ - یونس امره. گزیده اشعار. ترجمه از متن ترکی. کلن ۱۹۹۱.
- 73- I am Wind, You are Fire. The Life and Work of Rumi. Boston 1992.
 ۷۳ - من بادم و تو آتش. درباره زندگی و آثار مولانا. بوستون ۱۹۹۲. (معرفی این کتاب در بخش ترجمه‌های فارسی آمده است).
- 74- Herr Demirci heisst "Schmidt". Köln 1992.
 ۷۴ - آقای دمیرچی به ترکی یعنی شمیت (آهنگر) به آلمانی. (درباره نامهای ترکی). کلن ۱۹۹۲.
- 75- Sieh! Das ist Liebe. Gedichte Galäl-ad-Din Rumi. Basel 1993.
 ۷۵ - ببین عشق را. اشعار جلال الدین رومی. بازل ۱۹۹۳.
- 76- Aus dem goldenen Becher. Türkische Gedichte aus sieben Jahrhunderten. Köln 1993.
 ۷۶ - از جام زرین. هفت قرن شهر ترکی. کلن ۱۹۹۳.
- 77- Gewänder Gottes. Tübingen 1993.

۷۷ - ردای خدا. توپینگن ۱۹۹۳.

78- Von Ali bis Zahra. München 1993.

۷۸ - از «علی» تا «زهره» (نامهای اسلامی، از الف تا یا). مونیخ ۱۹۹۳.

79- Make a Shield from Wisdon. Selected Verses from Nasir-I Khusraw's Divan. London/New York 1993.

۷۹ - پسر خرد. گزیده اشعار ناصر خسرو. ترجمه از فارسی از آنه‌ماری شیمل. لندن/نیویورک ۱۹۹۳.

80- Deciphering the Signs of God. A Phenomenological Approach to Islam. Edinburg 1994.

۸۰ - آیت خداوند. درآمدی بر پدیدارشناسی اسلام. ادینبورگ ۱۹۹۴. (معرفی این کتاب در بخش ترجمه‌های فارسی آمده است).

81- Das Mathnawi Galāl-ad-Din Rumi. (Ausgewählte Geschichten). Basel 1994.

۸۱ - مثنوی مولانا. (گزیده اشعار). بازل ۱۹۹۴.

82- Berge, Wüsten, Heiligtümer. München 1994.

۸۲ - کوه، کویر، اماکن مقدس. (سفرنامه آنه‌ماری شیمل به هند و پاکستان). مونیخ ۱۹۹۴.

83- Terres d'Islam. Aux sources de l'Orient musulman. Paris 1994

۸۳ - جهان اسلام. سرچشمه‌های شرق مسلمان. پاریس ۱۹۹۴.

84- Das Thema des Weges und der Reise im Islam. Opladen 1994.

۸۴ - مضمون راه و سفر در اسلام. اوپلادن/غرب آلمان ۱۹۹۴.

85- Weisheit des Islam. Stuttgart 1994.

۸۵ - حکمت اسلام. اشتوتگارت ۱۹۹۴.

86- Die Welt des Islams. Solothurn 1995.

۸۶ - جهان اسلام. زولوتورن ۱۹۹۵.

87- Die Rose. Bad Nauheim- Steinfurth 1995.

۸۷ - گل سرخ (گل محمدی). بادناوهایم - اشتاین فورت ۱۹۹۵.

88- Die Zeichen Gottes. Einführung in die Phänomenologie des Islam. München 1995.

۸۸ - آیت خداوند. درآمدی بر پدیدارشناسی اسلام. مونیخ ۱۹۹۵.

89- Vom Duft der Heiligkeit. Bad Nauheim- Steinfurth 1995.

۸۹ - عطر تقدس (بوی خوش پارسایی). بادناوهایم - اشتاین فورت ۱۹۹۵.

90- Der Islam. Stuttgart 1995.

۹۰ - اسلام. اشتوتگارت ۱۹۹۵.

91- Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen. Düsseldorf 1996.

۹۱ - بسم الله الرحمن الرحيم (به نام خداوند بخشنده مهربان). دوسلدورف ۱۹۹۶.

- 92- Dein Wille geschehe. Die schönsten islamischen Gebete. Bonndorf im Schwarzwald 1995.
- ۹۲ - اراده تو محقق می‌شود. زیباترین مناجاتهای اسلامی. بوندورف در شوارتسوالد ۱۹۹۵.
- 93- West-östliche Annäherungen. Marburg 1996.
- ۹۳ - تماسهای غرب و شرق. ماربورگ ۱۹۹۶.
- 94- Wie universal ist die Mystik? Freiburg 1996.
- ۹۴ - آیا عرفان جهان شمول (فراگیر) است؟ فرایبورگ/آلمان ۱۹۹۶.
- 95- Jesus und Maria in der islamischen Mystik. München 1996.
- ۹۵ - جایگاه مسیح و مریم در عرفان اسلامی. مونیخ ۱۹۹۶.
- 96- Die schönsten Gedichte aus Pakistan und Indien. Islamische Lyrik aus tausend Jahren. München 1996.
- ۹۶ - زیباترین سروده های شاعران هند و پاکستان. هزار سال شعر اسلامی. مونیخ ۱۹۹۶.
- 97- Das Buch der Welt: Wirklichkeit und Metapher im Islam. Würzburg 1996.
- ۹۷ - استعاره و حقیقت در اسلام. وُرتسبورگ ۱۹۹۶.
- 98- Muhammad Iqbal - zwischen Poesie, Philosophie und Politik. Hamburg 1997.
- ۹۸ - محمد اقبال - در میانه شعر و فلسفه و سیاست. هامبورگ ۱۹۹۷.
- 99- Die drei Versprechen des Sperlings: die schönsten Tierlegenden aus der islamischen Welt. Hersg. Und übers. München 1997.
- ۹۹ - سه پند صعوه: زیباترین افسانه های وحوش در فرهنگ اسلامی. مونیخ ۱۹۹۷.
- 100- Die Träume des Kalifen. Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur. München 1998.
- ۱۰۰ - خواب خلیفه. خواب و خوابگزاری در فرهنگ اسلامی. مونیخ ۱۹۹۸.
- 101- Wiederholte Spiegelungen. Gedichte Schimmels. Köln 1998.
- ۱۰۱ - تکرار نقش آینه. شعرهای شیمل. کلن ۱۹۹۸. (دومین دفتر شعر بانو شیمل).
- 102- Kompass Islam. Hannover 1998.
- ۱۰۲ - راهنمای (جهت یاب) اسلام. هانوفر ۱۹۹۸.
- 103- Vogelgespräche und andere klassische Texte. Attar. Übersetzung aus dem Persischen. München 1999.
- ۱۰۳ - منطق الطیر عطار و اشعاری از دیوان، الهی نامه و مصیبت نامه. ترجمه از فارسی. مونیخ ۱۹۹۹.
- 104- Gesang und Ekstase. München 1999.
- ۱۰۴ - سماع و وجد عرفانی. مونیخ ۱۹۹۹.
- 105- Im Reich der Großmoguln. Geschichte, Kunst, Kultur. München 2000.
- ۱۰۵ - امپراتوری مغول هند (دولت گورکانی). تاریخ، فرهنگ، هنر. مونیخ ۲۰۰۰.
- 106- Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik. München 2000.

- ۱۰۶ - تصوف. درآمدی بر عرفان اسلامی. مونیخ ۲۰۰۰.
- 107- La femme dans la spritualite musulmane. Paris 2000.
- ۱۰۷ - زن در عرفان و تصوف اسلامی. پاریس ۲۰۰۰. (معرفی این کتاب در بخش ترجمه‌های فارسی آمده است).
- 108- Rumi. Meister der Spiritualität. Freiburg 2001.
- ۱۰۸ - رومی. پیر معنویت. فرایبورگ/آلمان ۲۰۰۱.
- 109- Die Religion des Islam. Stuttgart 2001.
- ۱۰۹ - دیانت اسلام. اشتوتگارت ۲۰۰۱.
- 110- Kleine Paradiese. Blumen und Gärten im Islam. Freiburg 2001.
- ۱۱۰ - بهشت کوچک. باغ و گل در فرهنگ اسلامی. فرایبورگ/آلمان ۲۰۰۱.
- 111- Das islamische Jahr. Zeiten und Feste. München 2001.
- ۱۱۱ - سنه اسلامی. ایام و اعیاد. مونیخ ۲۰۰۱.
- 112- Islam und Europa. Jena 2002.
- ۱۱۲ - اسلام و اروپا. جِنا ۲۰۰۲.
- 113- Morgenland und Abendland. Mein west-östliches Leben. München 2002.
- ۱۱۳ - مشرق زمین و مغرب زمین. زندگی غربی - شرقی من. (زندگی‌نامه خودنوشت پروفیسور آنه‌ماری شیمل). مونیخ ۲۰۰۲.

معرفی کتابهای فارسی

سیرت ابن خفیف شیرازی

باید اذعان کرد که در تصوف، کتابهایی نظیر: اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر و رساله فریدون احمد سپهسالار که مؤلفان احوال و اقوال و آثار یک فرد مشخص را وجهه همت قرار داده باشند، زیاد نیستند. کهن ترین کتب صوفیه مانند: اللمع ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی (۳۷۸ ق)، التصوف لمذهب اهل التصوف ابوبکر محمد بن اسحاق بخاری کلاباذی (۳۸۰ ق)، کشف المحجوب ابوالحسن علی بن عثمان هجویری (۴۶۴ ق)، رساله قشیریه امام ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۴۶۵ ق) و حتی طبقات الصوفیه محمد بن حسین سلمی نیشابوری (۴۱۲ ق) که خواجه عبدالله انصاری آن را به زبان هروی تقریر کرده (۴۸۱ ق) و جامی (۸۹۸ ق) آن را با اضافاتی دوباره به نام نفحات الانس من حضرات القدس به فارسی در آورده است، مؤلفان کل تصوف و صوفیان را مدنظر داشته اند.

ابوعبدالله محمد بن خفیف بن اسکفشاد (اسفکشاد) الضبی که ظاهراً در ۲۶۸ ق هنگامی که یعقوب لیث صفاری در شیراز بود به دنیا آمده، از صوفیان سرشناس و شیخ المشایخ وقت خود بود و شیخ الاسلام خوانده می شد، از مشایخ طبقه خامسه صوفیه در شیراز بود. از محضر شیخ ابوطالب خزرج بغدادی تلمذ کرده بود، ژویم را دیده و با صوفیانی چون کتانی و یوسف بن حسین رازی و ابوالحسن المالکی و ابوالحسن مزین و دیگران مصاحبت داشت و خود طریقتی به نام خفیفیه را تأسیس کرده بود، در شمار آن صوفیان است که تقریباً هیچ کتاب صوفیانه ای خالی از ذکر احوال و اقوال او نیست. مؤلفان کتب تصوف با تکریم و احترام از وی یاد کرده اند. ابوعبدالله شواء درباره او گفته است: «کلامه جواهر العلم و علومه ممزوجه بالحکم».

من عبارتی را از کشف المحجوب، به نقل از تاریخ تصوف مرحوم دکتر قاسمی غنی، درباره اساس و قاعده طریقت خفیفیه نقل می کنم. عبارت فشرده است. شاید برخی در بار اول متوجه مقصود نویسنده نباشند و برای درک آن به مطالعه مجدد نیاز پیدا کنند:

«طریقت خفیفیه که محمد بن خفیف مؤسس آن بود، اساس و قاعده آن در تصوف «غیبت و حضور» بود. مراد از «حضور»، حضور دل بود به دلالت یقین تا حکم غیبی را چون حکم عینی گردد و مراد از «غیبت» غیبت دل بود از دون حق تا حدی که از خود غایب شود تا به غیبت خود از خود به خود نظاره نکند و علامت این اعراض بود از حکم رسوم... پس غیبت از خود حضور حق آمد و حضور به حق غیبت از دل خداوند خود، چنانکه هر که از خود غایب به حق حاضر، و هر که به حق حاضر از خود غایب بود، پس مالک دل خداوند است، چون جذبتی از جذبات حق جل جلاله مرد دل طالب را مقهور گردانید، غیبت به نزدیک وی چون حضور گردانید و شرکت و قسمت برخاست و ضیافت به خود منقطع شد. چون دل را جزوی مالک نباشد، اگر غایب دارد یا حاضر اندر تصوف وی باشد...».

در سیرت ابن خفیف این مسایل از آغاز تا پایان به سلسله مراتب آمده است. سیرت شیخ

کبیر ابو عبدالله بن خفیف شیرازی که خانم آئه ماری شیمل در سال ۱۹۴۵ در دانشگاه آنکارا تحت نظارت دقیق‌ترین ایران‌شناس و خاورشناس آلمانی زنده یاد پروفیسور هلموت ریتز فراهم آورده و چاپ کرده است، در شمار آن کتابهای ارجمندی است که اطلاعات پراکنده دربارهٔ شیخ المشایخ وقت و شیخ الاسلام ابو عبدالله خفیف را در یک مجلد عرضه کرده است.

ابن خفیف از صوفیان سدهٔ چهارم هجری است. وفات او شب سه شنبه، بیست و سوم رمضان ۳۷۱ ق اتفاق افتاده است. اگر چه جامی آن واقعه را در ۳۳۱ ق قید کرده است، اما به هر حال مورخان معتبر چون: حافظ ابو نعیم در حیلہ الاولیا، سمعانی در الانساب و یاقوت در معجم البلدان متفقاً وفاتش را سال ۳۷۱ ق قید کرده‌اند. شیخ ابوالحسن دیلمی، مؤلف این سیره هم از معاصر شیخ کبیر بوده است. ابوالحسن کتابی هم دربارهٔ احوال مشایخ شیراز داشته است. معین‌الدین ابوالقاسم جنید شیرازی در کتاب شد الازار فی حط الاوازر عن زوار المزار که مرحوم محمد قزوینی و مرحوم عباس اقبال آشتیانی در ۱۳۲۸ تصحیح کرده و به چاپ رسانده‌اند، از آن کتاب استفاده کرده است.

معاصر بودن ابوالحسن دیلمی با شیخ کبیر، مقرون این حقیقت می‌تواند باشد که روایت او دربارهٔ شیخ از مشهودات خود اوست و مرجح است. متن کتاب هم به هر حال، اگر چه عربی است، از متون قرن چهارم هجری است. اصل کتاب هم در دست نیست. از ترجمهٔ کتاب تاکنون دو متن شناخته شده است: یکی به شمارهٔ f.1589 در کتابخانهٔ کوپریلی در استانبول است. این نسخه در ۱۵ صفر سال ۷۵۴ ق به خط حسن بن یوسف بن علی الاسترآبادی محتملاً و سمنانی (در متن چاپ شده: الاشنانی؟) مولد اصفهان کتابت شده است. بین اوراق آ ۳۸۸ - ب ۴۱۵ قرار دارد. هر صفحه ۳۵ سطر است. مجموعهٔ رسائلی که سیرت ابن خفیف در آن است، ۴۱ رساله در متن و ۶۷ رساله در حاشیه کتابت شده است. یعنی مجموعه‌ای حاوی یکصد و هشت رساله است. و دیگری به شماره: Berlin Orient 303 که مقدمه‌ای در سبب ترجمهٔ کتاب را هم علاوه دارد.

سیرت، سیزده باب دارد، هر باب به فصولی تقسیم شده، بعضی ابواب یکی دو فصل بیشتر ندارد، اما باب هفتم که یکی از مهم‌ترین ابواب کتاب است و در ذکر مشایخی است که از فارس بودند و شیخ ابو عبدالله خفیف صحبت آنان را دریافته بود، ۴۳ فصل دارد.

دانشمند بزرگوار، مولوی شناس برجسته، خانم پروفیسور آئه ماری شیمل که در سال ۱۹۴۵ سیرت ابن خفیف را با مقدمهٔ نسبتاً مفصل به چاپ رسانده‌اند و در آن مقدمه تقریباً به عمده‌ترین مسایل تصوف و ابن خفیف و خفیفه پرداخته‌اند و مسلماً دو سه سالی هم صرف تحقیق و تصحیح و چاپ کتاب کرده‌اند، با توجه به آنکه ایشان در ۱۹۲۲ به دنیا آمده‌اند، به هنگام تصحیح کتاب، بیش از ۲۰ سال از عمرشان نمی‌گذشت. اینکه در آن سنین، ولو با اشراف پروفیسور ریتز، توانسته‌اند اولاً چنین متن معتبر و ارزشمندی را برای تحقیق برگزینند و ثانیاً به طور مستوفی دربارهٔ زندگی و افکار ابن خفیف بحث کنند، با عرض معذرت از تعبیری که به کار می‌برم، واقعاً شق القمر کرده‌اند.

در سال ۶۳ دو ناشر به من پیشنهاد کردند که مقدمه خانم شیمل را به فارسی برگردانم. من دو سه سال قبل از ۶۳ نسخه‌ای از کتاب را در آنکارا خریداری کرده بودم، به گزارش مقدمه پرداختم. در حین

ترجمه نیاز پیدا می‌کردم که به ارجاعات مصحح در متن مراجعه کنم. در اثنای مراجعه به خطاهای مطبعی بر می‌خوردم، دریغ می‌آمد که آنها را تصحیح نکنم. سرانجام تصمیم گرفتم که کتاب را یکبار به دقت مطالعه کنم و فهرستی از خطاهای آن را در بیاورم و همین کار را انجام دادم و جدولی در یازده صفحه بر پایان کتاب افزودم. خوانندگان می‌دانند که در مشرق زمین کتاب بی‌غلط، حکم کیمیا و سیمرغ را دارد. بسیاری از خوانندگان، خود بدون آن جدول خطا و صواب می‌توانستند کتاب را صحیح بخوانند و بگذرند. کاری که من کرده‌ام، ترجمهٔ مقدمهٔ عالمانه و دقیق خانم شیمل بود که اگر مزیتی داشت، آن مزیت از آن خانم شیمل بود، نه من.

ناشری که کتاب را چاپ کرده، چند سال پیش همهٔ امتیاز چاپ و نشر کتاب را به دانشگاه پیام نور واگذار کرده است. اگر دانشگاه در صدد تجدید چاپ برآید، علمی‌ترین کار آن است که پس از اصلاح آن اغلاط به تجدید چاپ اقدام کند.

من در سال ۱۳۷۲، در آلمان، نسخه‌ای از کتاب را به خانم شیمل تقدیم کردم. چند دقیقه به آن جدول صوابنامه نگاه کردند، انصافاً چنانکه از یک محقق و استاد انتظار می‌رفت، با گشاده‌رویی پذیرفتند و آرزو کردند که آن اغلاط در چاپ بعدی اصلاح شود.

با آرزوی طول عمر با عزت برای خانم شیمل از درگاه حضرت احدیت، عرایضم را خاتمه می‌دهم.

خوشنویسی و فرهنگ اسلامی

آنه ماری شیمیل از محدود مستشرقانی است که افزون بر ادب فارسی، عربی، هندی، ترکی به جنبه‌های گوناگون هنر و عرفان اسلامی نیز آشناست. آثار و نگاشته‌های او در عرصه فرهنگ و تمدن اسلامی همچون گوهری تابناک است که از تالو آن، پژوهندگان ادب و هنر اسلامی بهره می‌برند. کتاب خوشنویسی و فرهنگ اسلامی^(۱) مجموعه‌ای از سخنرانیهای خانم شیمیل در اواخر ماه فوریه و اوایل مارس سال ۱۹۸۲ در دانشگاه نیویورک است. در این سخنرانیها او در باب شیوه‌های گوناگون خوشنویسی و سیر تحول و پیشرفت خط کوفی نخستین تا خط نوین سخن رانده و مطالبی درباره منزلت و مقام خوشنویسان و شیوه‌های تعلیم ایشان مطرح ساخته است. افزون بر آن، رابطه خوشنویسی با عرفان و شعر تازی و فارسی و بسیاری از نازک خیالیهای عرفانی و شاعران، از دیگر مواردی است که خانم شیمیل به آن پرداخته است.

خانم شیمیل با تسلط و احاطه خاص خود بر این مباحث، می‌داند که مخاطبان امروز خوشنویسی به سبب عدم شناخت آثار مناسب در این زمینه و اندک بودن منابع هرگز با فراز و نشیب این هنر ارجمند ارتباط بایسته و شایسته برقرار نکرده‌اند. وی با دقتی در خور ستایش به تاریخ خط از گذشته تا حال می‌پردازد و با بهره‌گیری از زبان فارسی و عربی، باب سخن را با علاقه‌مندان خط و خطاطی باز می‌کند.

مجموعه کتاب از پیش‌گفتار، چهار فصل، دو پی‌افزود، یادداشت‌های مربوط به فصول چهارگانه، کتابنامه، واژه‌نامه انگلیسی به فارسی و نمایه تشکیل شده است. همچنین در سر آغاز کتاب مقدمه عالمانه محقق کتابشناس توانمند افغانی، نجیب مایل هروی، با عنوان «کتابانه! سمن زاری دلاویز» آمده است. او بر این باور است که خانم شیمیل علاوه بر روشن ساختن زوایای پوشیده و جوانب مکتوم هنر ارجمند و زیبای خط و خطاطی، رابطه خوشنویسی را با نمایه‌های عرفانی و خیال‌گرایهای شاعرانه در شعر فارسی نشان داده و دلایل بنیادی تطور و تحول خط و خطاطی را در فرهنگ و تمدن اسلامی شناسانده است.

چهار فصل اصلی کتاب عبارتند از: شیوه‌های خوشنویسی، خوشنویسان، درویشان و شاهان، خوشنویسی و عرفان و خوشنویسی و شعر.

در آغاز فصل نخست، خانم شیمیل در تعریف خط به نقل یکی از زیباترین و رساترین تعاریف خط از قول ابراهیم بن محمد الشیبانی (م. ۲۳۱ ق.) می‌پردازد:

«الخط لسان الید و بهجة الضمیر و سفیر العقول و وصی الفکر و سلاح المعرفة و أنس الاخوان عند الفرقة... خط: زبان دست، شادی دل، سفیر خرد، جانشین اندیشه، سلاح دانایی و ندیم دل و آرام

دوستان به وقت جدایی است».

آنگاه وی به اهمیت نوشتن در فرهنگ اسلامی و حفظ کلام الهی اشاره می‌کند و بر این باور است که از حروف عربی، غالباً در سده‌های میانه در اروپا به منظور تزیین استفاده می‌شد و خاورشناسان تنها یک نوع خط عربی را می‌شناختند و آن خطی گوشه‌دار (angular) است که بر روی شنل تاجگذاری امپراتور آلمان و سکه‌های بسیار قدیمی اسلامی نقش بسته بود. با تحقیقات مفصلی که در قرون بعد بر روی نگاشته‌های اسلامی انجام شد، انواع دیگر خط برای ایشان شناخته شد. نایبا ابوت Nabia Abbott، نخستین بررسی و مطالعه مستقل را در باب خطوط قرآنی در سال ۱۹۳۹ به عمل آورد و یافته‌های فراوانی را عرضه کرد.

خانم شیمل رشد و تکامل خط کوفی را یکی از معجزات دین اسلام تلقی می‌کند که در مدت کوتاهی تحوّل یافت و از نظر زیباشناسی و ساختار قواعد هندسی منجر به پیدایش شیوه‌های نوینی شد. وی خط کوفی را بنا به روایت برخی منابع به علی بن ابیطالب (ع) نسبت می‌دهد و معتقد است که همانند تصوّف، مشیخه روحانی خوشنویسان بی هیچ اختلافی به حضرت علی (ع) ختم می‌شود و به کلام سلطان علی مشهدی، استاد خوشنویسی نستعلیق، اشاره می‌کند که وی شهرت خط خویش را مرهون نام علی (ع) می‌داند.

در این فصل، افزون بر توصیف قرآنهای نگارش شده از خط کوفی، سیر تکامل این خط و تعمیم آن، کوفی غربی و شرقی و تأثیر ایرانیان در تحوّل و تنوع آن یاد شده و ویژگیهای خطوط کوفی بر روی سکه، مُهر، پارچه و سنگ نیشته ذکر شده است. خانم شیمل آنگاه به تحوّل خط مستدیر (نسخ) که ناشی از نیازهای اداری و اجتماعی بوده و نیز ایجاد شیوه‌های طومار و توقیع می‌پردازد و بر خلاف برخی اعتقاد دارد که خط مستدیر همواره وجود داشته و مردم آساند مربوط به داد و ستد و نظایر آن را بدان خط بر چرم، برگ خرما و پیشتر بر پاپیروس با شتاب یادداشت می‌کردند و چون در سال ۶۹۷ ق در زمان خلیفه اموی عبدالملک، دیوان به خط عربی درآمد و به خطی خاص برای نگارش مکاتبات دیوان حاجت افتاد، خط مستدیر با زیبایی و ظرافت بیشتر شروع به شکل‌گیری کرد. این تحوّل و تکامل و زیبایی مدیون هنرمندی شیرازی به نام ابن مقلّه است. سهم عمده ابن مقلّه در راه تکامل قلم نسخ این بود که تناسب و اندازه حروف را بر مبنای حرف الف سنجید و میزانی هندسی برای آن وضع نمود. پس از او بواب به آن قواعد جان تازه‌ای بخشید و در نهایت کوششهای خردمندانه او منجر به پیدایش خطوط شش‌گانه نسخ، ثلث، توقیع، ریحان، محقق و رُقاع شد و بعدها سه شیوه خاص ایرانی یعنی تعلیق، نستعلیق و شکسته نستعلیق به آنها افزوده شد.

مطالبی که مؤلف کتاب در خصوص خطوط شش‌گانه بیان می‌کند حاوی نکات بدیع و تازه‌ای است. مؤلف با نکته‌بینی و ظرافت، جایگاه جغرافیایی و مکانی برخی از خطوط را می‌شناساند ولی پاره‌ای از مطالب مطرح شده در این فصل از نظرگاه تاریخ خطوط اسلامی به تأمل بیشتری نیاز دارد (مقدمه نجیب مایل هروی در همین کتاب). با توجه به دسترسی خانم شیمل به منابع اصیل خوشنویسی در شبه‌قاره هند و ترکیه، فواید ارزشمندی در خصوص خط غبار و ابزاری که

غبارنویسی به آنها نیازمند است به دست می آید.

مؤلف در فصل دوم، هنر خطاطی را بخشی اساسی از فرهنگ و تمدن اسلامی می داند و به بیان اهمیت آن از قول پیامبر و دیگر اولیا می پردازد. آنگاه به قواعد و مقررات مرسوم میان کاتبان اشاره می کند و معتقد است که کاتبان همانند متصوفه صاحب سلسله و زنجیره ای هستند که این رشته از طریق نسلهای استادان به کاتبان صاحب صلاحیت منتقل می شود. به همین جهت خوشنویس باید به خلق و خویی دوست داشتنی و حالتی فروتنانه آراسته و همواره پاکیزه باشد. مؤلف آنگاه به اختلاف روش تدریس کاتبان شرق و غرب جهان اسلام اشاره می کند و لطافت و ظرافت خط شرقی را به واسطه تعلیم اساتید شرقی می داند. او همچون ابن خلدون بر این باور است که چون کاتبان شرقی حرف به حرف تعلیم می گرفتند و تمرین بر روی یکایک حروف انجام می شد خط ایشان از زیبایی بی بدیلی برخوردار بود ولی کاتبان غرب جهان اسلام در آغاز آموزش بی درنگ به نوشتن کل کلمات مشغول می شدند.

در همین فصل به آداب و آلات مورد نیاز در خطاطی اشاره می شود. استاد به شاگرد، شیوه درست نشستن و چگونگی کاغذ در دست گرفتن را می آموزد آنگاه به ویژگیهای قلم، دوات و کاغذ به عنوان مهمترین ابزار کتابت اشاره می کند. لازم به ذکر است که مؤلف کتاب از بسیاری از رساله های منظوم و منثور خط و خطاطی که توسط کاتبان و هنرمندان ایرانی نوشته شده سود جسته است.

خانم شیمیل با در اختیار داشتن منابع ترکی، اطلاعات ارزشمندی در مورد خوشنویسان ترک می دهد که در منابع فارسی از آنها کمتر خبری هست. ظاهراً همه خوشنویسان مشهور دولت عثمانی به طریقی با سلسله های صوفیان در پیوند بودند و معروفترین این سلسله ها، سلسله مولویه است که افزون بر خوشنویسی، نقش بسیار مهمی در رشد و تکامل موسیقی و شعر دارند.

نویسنده در سومین فصل کتاب، به طرح پیوند عمیق بین خوشنویسی و عرفان می پردازد. او آیاتی از قرآن کریم را شاهد می آورد: «سوگند به قلم و آنچه می نویسد» (قلم، ۱۰)، این آیه در طی قرون متمادی به شاعران و عارفان الهام بخشیده است. در تفسیر این آیه او معتقد است که همه چیز با قلم ازلی از ازل بر لوح محفوظ نگاشته شده است. آنگاه در ادامه فصل، راز و رمز عرفانی حروف عربی و الفاظ قرآن کریم و تجربه عارفان دلسوخته از این حروف و کیفیت خاص آن ارایه می شود. در آغاز تعلیم خوشنویسی، کتابت بسم الله الرحمن الرحیم به کودک و نوآموز آموزش داده می شد. هیجده حرف موجود در آن به هیجده هزار عالم اشارت دارد و باء بسم کنایه از بهاء الله (جلال خداوند)، س از سناء الله (علو خداوند) و میم از مملکة الله (مملکت خداوند) است. این رازوارگی حروف بسم الله الرحمن الرحیم سبب شد تا مرغ بسملی را که با استفاده از عبارت بسم الله ترسیم شده است همچون پرنده ای فرشته سان شود که مسلمانان را به نماز صبح می خواند.

آرای عارفان بزرگی چون ابن عربی، عطار، سید حیدر آملی، جامی، فضل الله استرآبادی و تنی چند از بزرگان در مورد حروف در خاتمه این فصل مورد تجزیه و تحلیل قرار می گیرد. در فصل چهارم کتاب به رابطه شعر و خوشنویسی پرداخته شده است. اصطلاحات و ابزار و

آلات خوشنویسان دست مایه بسیاری از شاعران، به ویژه شعرای سبک هندی، قرار گرفته و شاعران با الهام از آنها مضامین دلنشین به وجود آوردند. مؤلف کتاب با درایت و تیزبینی خاص خود دریافته است که بسیاری از اصطلاحات و واژگان هنر خوشنویسی در اشعار شاعران به جای مانده است. ارائه نمونه‌هایی از شعر شاعرانی چون صائب تبریزی، بیدل دهلوی، حکیم کاشانی و ترجمه‌هایی از منابع عربی و ترکی بر غنای این فصل افزوده است.

درد دلی به کاغذ ابری رقم زنیم	شاید که پی بر دیده‌گریان ما برد
هوس چه صید کند یارب از کمینگه فرصت	اگر چه کاغذ آتش زده پلنگ نگرود
در فراقش می‌نویسم نامه‌ای از دست من	خامه خون می‌گردد و خط خاک بر سر می‌کند
راست باطن باش در ظاهر مباحش آراسته	کج نگرود معنی مصحف اگر بی‌مسطرست

مؤلف کتاب را با دو پی افزود به پایان می‌برد. نخست رسالهٔ سر دلبران اثر حضرت شاه سید محمد ذوقی و دیگر مثنوی جنیسرنامه از ادراکی بیگلار که پیشتر با تصحیح حسام‌الدین راشدی در پاکستان منتشر شده است.

در مجموع باید اشاره کرد که تلاش خانم شیمیل در تدوین و تألیف این اثر کوششی ارجمند و ستودنی است. ارجاعات، پانویسها و یادداشتها نشان از میزان دقت و تیزبینی مؤلف دارد به طوری که این کتاب در میان آثار هم طراز خویش از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

مترجم در ترجمه کتاب که مشحون از اصطلاحات هنر و ادب فارسی در دوره اسلامی است دقت و تلاش درخور ستایشی ارایه داده است. همچنین تهیه واژه‌نامه انگلیسی به فارسی از امتیازات ترجمه است.

کتاب حاضر، که فصلی از کتاب ادبیات اسلامی به اهتمام یان گوندا است، و دو فصل دیگر این کتاب با عنوان «ادبیات هندی» و «ادبیات کلاسیک اردو از آغاز تا اقبال» نیز از پروفیسور شیمل است، در نگاه نخست به مقاله‌ای مفصل شبیه است که با نگاهی مجمل و در عین حال دقیق به بررسی ادبیات اسلامی در شبه‌قاره هند پرداخته است.

از آنجایی که زبانهای هندی‌الاصل در این حوزه جغرافیایی متعدد است، مؤلف تنها به بررسی آثار ادبی - اسلامی به زبانهای فارسی، عربی و ترکی بسنده کرده است. اهمیت این کتاب هنگامی مضاعف می‌شود که خواننده درمی‌یابد، متون فارسی - اعم از نظم و نثر - که در شبه‌قاره هند تحریر گردید، به مراتب افزون بر متون تألیف شده در ایران است. هرچند که این اثر بدون فصل‌بندی و در پاره‌ای به هم پیوسته گرد آمده است ولیکن ارجاعات و فهرست دقیق و مفصل منابع و مآخذ که در پایان کتاب ذکر شده مبین اعتبار و قوت علمی اثر است.

این مجموعه با بیان مختصری از ورود اسلام به شبه‌قاره هند آغاز می‌شود. در ادامه نگارنده از شاعران نومسلمانی که عمدتاً به زبان عربی شعر سروده‌اند یاد می‌کند. از آنجایی که گسترش اسلام در هند از دوره سلطان محمود غزنوی به بعد شتاب بیشتری گرفت، از اینرو مطالب کتاب هم، عمدتاً معطوف به حوادث آن دوران است. البته نقل احوال شاعران و نویسندگان از نظم و تیاتر تاریخی برخوردار نیست بلکه در هر بابی که سخن به میان آمده تعدادی از سخنوران به عنوان شاهد کلام معرفی و گاه قطعه‌ای از شعر یا نثر آنان هم ذکر شده است.

آنچه در این میان برجسته‌تر از مطالب دیگر به نظر می‌رسد، معرفی ادیبان صوفی است. با توجه به گرایش نویسنده به تاریخ عرفان و تصوف در اسلام، طریقتها و صوفیانی که در گسترش شعر و ادبیات در هند تأثیر به سزایی داشته‌اند، به دقت معرفی شده‌اند. هرچند که این کتاب، ادبیات اسلامی در هند را بررسی کرده است و به گفته پرفیسور شیمل به ادبیات فارسی، عربی و ترکی در این منطقه پرداخته است ولیکن، سیطره زبان فارسی برای قرون متمادی در شبه‌قاره، این اثر را به تاریخ ادبیات فارسی در هند تبدیل کرده است. البته به جریانهای ادبی دیگر هم توجه شده است.

به عنوان مثال تأثیر حمله مغول و استیلای ترکان در هند و گسترش زبان ترکی در آن منطقه از جمله مطالب قابل توجه این کتاب است. اما همین موضوع، با سیطره دوباره زبان فارسی بر هند و حمایت ترکان از سخن‌سرایان فارسی دگرگون می‌شود. از این‌رو برای آشنایی مختصر و در عین حال دقیق با تاریخ ادبیات فارسی در هند این کتاب بسیار راه‌گشا خواهد بود.

نویسنده در آخرین مطلب این کتاب، به بررسی شعر و ادبیات اقبال لاهوری - آخرین حلقه توانا از

ادیبان فارسی‌زبان در شبه‌قاره هند - پرداخته است.
اقبال از شخصیت‌های مورد علاقه پروفیسور شیمل است لذا گذشته از مطالب کوتاهی که در این کتاب آورده، کتاب مستقل دیگری هم درباره او به رشته تحریر درآورده است.

این کتاب^(۱) که مؤلف آن را به اولیای شیراز تقدیم داشته است از آثار نسبتاً قدیمی پروفیسور شیمل به حساب می‌آید و حاوی نکات ارزشمندی دربارهٔ تصوف اسلامی است که به منظور معرفی مکتب تصوف اسلامی به جویندگان و دانش پژوهان مغرب زمین تألیف شده است.

نویسنده در مقدمهٔ کوتاه خود می‌گوید: «نوشتن دربارهٔ عرفان اسلامی، کاری تقریباً غیر ممکن است. در قدم اول، قلم مرتفعی در پیش چشم انسان ظاهر می‌شوند که هر چه طالب، بیشتر در جستجوی راه باشد، وصول به هرگونه هدفی مشکل‌تر می‌نماید»^(۲). طالب این راه ممکن است در گلزارهای شعر عارفانه بماند و یا در وادی قابل دسترس تقدیس عارفان و یا در بیابانهای بی پایان خطابه‌ها و موعظه‌های عارفان، اما تنها معدودی می‌توانند به دوردست‌ترین کوهسارها، نزد سیمرغ، پرواز نماید تا سیمرغ را در درون خود بیابد.

مواد اولیه این کتاب - چنانکه مؤلف می‌گوید - یادداشتهایی است که برای تدریس در کلاسهای دانشگاه هاروارد تهیه شده بود و سپس به درخواست دانشجویان به این نحو تکمیل شد. این یادداشتهای منبعث از متون فراوان عرفانی و ادبی و تجربیات و معاشرتهای مستقیم پروفیسور شیمل با افراد بی‌شماری در شرق اسلامی، به ویژه ترکیه و پاکستان، می‌باشد و به تعبیر مترجم شامل بیش از دو هزار ارجاع به منابع گوناگون می‌باشد.

ابعاد عرفانی اسلام دارای نه فصل و دو ضمیمه است که در ترجمه، مقاله‌ای به مناسبت هفتادمین سالگرد تولد خانم شیمل (که اکنون هشتادمین سال زندگی خود را می‌گذراند) جهت معرفی وی افزوده شده است. در زیر به معرفی کوتاه فصول این کتاب می‌پردازیم.

فصل نخست با عنوان تصوف چیست کلیاتی درباره عرفان اسلامی است. نویسنده محترم ماجرای تحقیقات و رسالات فراوانی که در این باره وجود دارد را به داستان مثنوی دربارهٔ شناسایی فیل در اتاق تاریک تشبیه می‌کند. خانم شیمل که به خوبی از این تحقیقات آگاه است پاره‌ای از موضع‌گیریهای صاحب‌نظران اروپایی در برابر پدیدهٔ تصوف اسلامی و نحوهٔ آشنایی آنان و مشکلاتشان در این راه را بازگو می‌کند و در پایان معنای تصوف را از زبان خود صوفیان بیان می‌کند. فصل دوم تاریخچه مختصری از تصوف است که شامل دوره شکل‌گیری و دوران تثبیت است. نویسنده محترم در بخش نخست به این نکته توجه می‌دهد که عرفا سر منشاء و نقطهٔ آغازین عرفان اسلامی را به شخص پیامبر اکرم (ص) مربوط می‌دانند و ایشان را اولین حلقهٔ زنجیر در اتصالات

* ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول: ۱۳۷۴، ۵۰، ۶۵۳ صفحه.

1) Mystical Dimension of Islam. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1978.

معنوی تصوف می‌شمارند. معراج پیامبر اکرم (ص) (اسراء، ۱) نیز نزد عارفان، نمونه و الگوی عروج معنوی آنان به قرب حضور الهی محسوب می‌گردد. حکمت باطنی و مکنون پیامبر اسلام (ص) به علی بن ابیطالب (ع) منتقل گردید و از ایشان به سایر اهل بیت و اصحاب رسید. روایات عرفانی همچنین برخی از صحابه رسول اکرم (ص) را نیز در زمره اجداد معنوی عارفان و صوفیان قلمداد می‌کنند؛ اصحابی مانند ابوذر غفاری، سلمان فارسی، اویس قرنی و... با این مقدمه، نویسنده در بخش دوم از نخستین عارفان اسلامی و تعالیم ایشان از ذوالنون و بایزید گرفته تا جنید و نوری و حکایات دوران زندگی آنان یاد می‌کند. وی بخشی جداگانه به «حلاج، شهید راه عشق عرفانی» و نقطه اوج تصوف اولیه اختصاص داده است.

آخرین بخش این فصل درباره «دوران تثبیت تصوف؛ از شبلی تا غزالی» است که ضمن نام بردن از عارفان این دوره، به کتب مرجعی که در شرح حال عارفان در این دوره نوشته شده و آثاری که به طبقه‌بندی صوفیان پرداخته‌اند نیز می‌پردازد.

فصل سوم (طریقت) به «مبانی طریقت» و تقسیم بندیهای گوناگون صوفیان و آداب تصوف، «مراحل و مقامات»، «محبت و فنا»، «اشکال پرستش» شامل: نماز، ذکر و سماع می‌پردازد.

انسان و کمال او، موضوع فصل بعدی است. پروفیسور شیمل در بخشی با عنوان «یادداشت‌هایی درباره روان‌شناسی صوفیانه» نشان می‌دهد که چگونه روان‌شناسی صوفیان نیز، مثل هر چیز دیگری که در تصوف مطرح است، بر مفاهیم قرآنی استوار است. یکی از جالب‌ترین جنبه‌های روان‌شناسی صوفیانه در اسلام، نحوه برخورد با شیطان، مظهر شر و بدی، است که به تعبیری یک بازسازی‌ای در مورد او صورت می‌گیرد و به عنوان موحدترین و عاشق‌ترین فرد نسبت به خدا معرفی می‌شود و البته کسانی نیز مثل مولوی او را نماینده فردگرایی یک بعدی می‌دانند. مسأله شیطان‌شناسی مؤلف را به مباحث مربوط به جبر و اختیار و قضا و قدر می‌کشاند، وی معتقد است در هیچ جا جز نزد عارفان نمی‌توان پاسخ شایسته‌ای برای این مسأله پیدا کرد.

«اولیا و کرامات» بخش دیگر این فصل است که در آن مبحث ولایت و سابقه آن و مسایل کلامی پیرامون کرامات و دید خود صوفیان به این کرامات مطرح می‌شود. آخرین بخش این فصل «تکریم پیامبر (ص)» نزد صوفیان نام دارد که در آن مباحثی مانند اندیشه نور محمدی و تأثیر معراج پیامبر بر اندیشه عرفانی و پیامبر به مثابه انسان کامل مطرح می‌شود.

نویسنده محترم در فصل پنجم سلسله‌ها و انجمنهای اخوت صوفیه را معرفی می‌کند. اما قبل از ورود در بحث، بخشی را به توضیح «حیات اجتماعی» صوفیان اختصاص می‌دهد. عشق و محبت برادرانه‌ای که ابتدا بین صوفیان یک گروه به وجود آمد، بعدها همه جامعه انسانی را دربرگرفت. از آنجا که صوفیان هیچ چیز را متعلق به خود نمی‌دانستند، مانعی بر سر راه ایثار نداشتند. این عشق حتی حیوانات را هم دربرمی‌گیرد. بنابراین، تصوف از مذهب نخبگان خارج شد و یک حرکت همگانی شد. پروفیسور شیمل در ادامه به نحوه پیدایش خانقاهها و آداب آن می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه این سلسله‌های صوفیه، که از دل نیاز به معنوی کردن اسلام برآمدند و به سبب قدرت تطبیق و

سازگاری خود و وسایل ایده آلی برای گسترش تعالیم اسلام شدند، از عوامل اصلی رکود این دین شدند. وی پس از معرفی ابوسعید ابوالخیر، اولین صوفی‌ای که به تدوین قانون رهبانی اولیه‌ای برای مریدان خود دست زد، از اولین سلسله‌های تصوف (سهروردیه، قادریه، رفاعیه و...) و تعالیم اصلی آنان، آثارشان، افراد شاخص و پراکندگی جغرافیایی آنها نام می‌برد.

خانم شیمل در فصل ششم به نوع خاصی از تصوف که مبتنی بر عرفان یا حکمت الهی است. وی در این فصل شیخ اشراق، روشن‌ترین بیان‌کننده تصوف و عرفان مرتبط با نور که صوفیان از دیرباز شناخته بودند و نخستین بار به گونه صریحی در مشکوة الانوار غزالی مطرح گردید، ابن عربی، متنفذترین فرد در ایجاد و توسعه تفکر صوفیانه، و ابن فارض، شاعر و عالم لطیف‌الطبع را مطرح می‌کند و آثار، نظریات و تأثیر و تأثرات هر یک را نشان می‌دهد.

آخرین بخش این فصل درباره «پیشرفت و تکامل عرفان توحیدی ابن عربی» است. عرفانی که تحت تأثیر ویرانیهای مغول به ویژه به مدد گلشن راز شبستری و انسان کامل جبلی گسترش یافت. پروفیسور شیمل معتقد است که در گسترش این اندیشه، شعرا، به خصوص فارسی‌زبان و ترک‌زبان، بسیار مؤثر بوده‌اند.

فصل هفتم (گل و بلبل) درباره اشعار فارسی و ترکی و از جالب‌ترین مباحث کتاب است. نویسنده محترم می‌گوید: «در اشعار بزرگ فارسی، ترکی و اردو به ندرت می‌توان بیتی را یافت که به نحوی از انحاء زمینه مذهبی فرهنگ اسلامی را منعکس ننماید... بنابراین بیهوده است که به دنبال تفسیری فقط عرفانی و یا صددرصد دنیوی از اشعار کسانی چون حافظ، جامی یا عراقی بگردیم. ابهام و دوگانگی ایشان از روی عمد بوده و نوسان بین دو سطح از هستی، آگاهانه، حفظ شده است... اشعار غنایی فارسی هرگز این لطف و شیرینی را بدون اعتقادات صوفیانه به دست نمی‌آوردند^(۱)». وی به دنبال این نگرش، به سراغ بحث ابهام تجربه عشق نزد صوفیان به ویژه احمد غزالی، عین القضاة همدانی و روزبهان بقلی می‌رود.

وی در بخش دیگر به اندیشه‌ها، آثار، تأثیر و تأثرات سنایی و عطار می‌پردازد و معتقد است که شعر عرفانی فارسی، به ویژه عرفانی حکمی از بخش شرقی ایران سرچشمه گرفته است که با خواجه عبدالله انصاری آغاز گشت و اولین استاد بزرگ خود را در، هموطن خواجه عبدالله، ابوالمجد سنایی یافت. از سوی دیگر باید بزرگ‌ترین مثنوی‌سرا در تاریخ شعر فارسی را عطار دانست. اما هیچ یک از عرفای اسلامی در مغرب زمین به اندازه جلال‌الدین رومی شناخته شده نیست. نویسنده محترم پس از معرفی پژوهشهای شرق‌شناسان درباره مولانا، زندگینامه مفصلی از او را می‌آورد.

خانم شیمل در بخش مربوط به «تصوف عامه پسند ترکیه» تأثیر چشمگیر مولوی در به وجود آوردن تصوف، ادبیات و هنرهای ظریف ترکیه و به ویژه تأثیرش را بر یونس امره (م. ۷۲۱ ق.)

کایگوسوز و مشایخ سلسله بکتاشیه بررسی می‌کند.

آخرین فصل این کتاب به بررسی تصوف در هند و پاکستان می‌پردازد. نویسنده ابتدا به توصیف سلسله‌های صوفیه و عارفان بزرگ شبه قاره و اشعار و متون عرفانی شاخص آنها در دوران کلاسیک می‌پردازد که شامل فرقه حشمتیه، فرقه سهروردیه و فعالیت‌های مهم صوفیان در زمان اکبر شاه و داراشکوه می‌شود و در بخش بعدی به واکنش سلسله نقشبندیه نسبت به این فعالیت‌ها می‌پردازد. سلسله‌ای که برای خود نقش سیاسی و اجتماعی قابل بود و تعلیم و تربیت طبقات حاکم را بر خود فرض می‌دانست و نیز در گسترش ادبیات اردو و در بخش شمال شبه قاره بسیار مؤثر بوده است. پروفیسور شیمیل پس از معرفی خواجه میردرد، استاد اشعار کوتاه اردو و اولین کسی که به زبان اردو شعر عرفانی سرایید، «شعر عرفانی در زبانهای منطقه‌ای؛ سندی، پنجابی و پشتو» را به صورت مقایسه‌ای بررسی می‌کند.

خانم شیمیل در مؤخره این کتاب به تصوف در دوره‌های متأخر و تحول اندیشه عرفانی به ویژه در شبه قاره هند، ترکیه و شمال آفریقا می‌پردازد.

یکی از جنبه‌های تشبیهات و استعاراتی که برای درک صحیح بسیاری از نوشته‌های صوفیه بی‌نهایت مهم است، نمادگرایی حروف می‌باشد که به معنای تأکیدی است بر معنای پوشیده و عرفانی هر حرف خاص، و به طور کلی هنر نوشتن حروف، به عمل می‌آید. این مطلب با همین عنوان ضمیمه نخست این کتاب است.

ضمیمه دوم کتاب درباره موضوع مورد علاقه پروفیسور شیمیل یعنی عنصر زنان در تصوف است. وی معتقد است که در تصوف در مقایسه با سایر شاخه‌های اسلام، تمایل بیشتری به رشد و توسعه فعالیت‌های زنان می‌بینیم. نویسنده برای اثبات ادعای خود از زنان صوفی و زنانی که در هنرهای مختلف سرآمد بودند و زنانی که با رهبران صوفی زمان خویش ازدواج کردند و زنان مرفهی که مخارج خانقاهها را تأمین می‌کردند و حتی زنانی که به صوفیان تعلیم و آموزش می‌دادند نام می‌برد و از نقش زن در نظریه‌های عرفانی بحث می‌کند.

*

درآمدی بر اسلام

در جهانی که رسانه‌های غربی تصویر ساده‌انگارانه و بیم‌انگیزی از اسلام ارائه می‌کنند تصویری که آشنایی با جنبه‌های مثبت زندگی مسلمانان را تقریباً ناممکن می‌سازد، به آثار محققان، بی‌طرفانه و حتی دلسوزانه‌ای نسبت به اسلام بر می‌خوریم که گرچه به دست غیر مسلمانان نگاشته شده‌اند اما در اصلاح چنین تصویری بسیار راهگشا بوده‌اند. کتاب درآمدی بر اسلام^(۱) از پروفیسور شیمیل در یازده فصل، مروری سریع اما دقیق و مشکل‌گشا بر اسلام است که چه بسا بتوان این کتاب را مقدمه‌ای بر کتاب عظیم‌تر ایشان با نام تبیین آیات خداوند، نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام دانست.

«این کتاب مقدمه‌ای عالی بر معرفی اسلام است که در حین اختصار مبتنی بر تحقیقی جامع است و نزد خوانندگان غربی بسیاری از شبهات و سوء تفاهم‌های رایج پیرامون اسلام را رفع می‌کند، به ویژه مسایلی مانند حقوق زنان، ازدواج، ارث و یا جهاد در اسلام و جوامع اسلامی که جملگی بسیار بد فهمیده شده‌اند.» (از نوشته‌های پشت جلد کتاب). از دیگر امتیازات این کتاب پرداختن به آرای متجددان و نوگرایان اسلامی درباره موضوعات مورد بحث است.

مؤلف در پیش‌گفتار کتاب پس از مروری بر انواع نگرش نسبت به اسلام، از نگرشهای ناآگاهانه بدبینانه اولیه تا نگرشهای تحقیقی و همدلانه امروزی، و اشاره به سعی و کوشش مستشرقین در معرفی اسلام، بیان می‌کند که در این کتاب، وی نگرش سنتی نسبت به تاریخ و فرهنگ اسلامی را دنبال می‌کند و از اینکه در مباحث گسترده نگرشهای سیاسی و یا جامعه‌شناختی وارد شود، پرهیز دارد.

چنان‌که شیوه هر اثر تحقیقی است، مؤلف ابتدا در فصل اول به توصیف فضایی که اسلام در آن متولد شد یعنی شبه جزیره عربستان پیش از اسلام می‌پردازد و آن را از نظر جغرافیایی، تاریخی، اقتصادی، آداب و رسوم، ادبی و دینی بررسی می‌کند. در فصل بعدی سخن از پیامبر اسلام حضرت محمد (ص) و وضعیت خانوادگی ایشان و عبادات وی و نزول وحی و تعلیم اولیه او، یاران و اصحاب و زندگی در مکه و هجرت به مدینه و تأسیس حکومت و در نهایت جنگها و وفات ایشان می‌باشد. نویسنده محترم ماجراهای بعد از وفات پیامبر اسلام را در فصل بعدی با عنوان گسترش اسلام مطرح می‌کند که شامل معرفی خلفای بعد از پیامبر، حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس و رشد فرهنگ و تمدن اسلامی و وضعیت اسلام در کشورهای مختلف اسلامی تا تشکیل حکومت‌های اسلامی در قرن معاصر می‌شود.

محور اسلام و آموزه‌های آن، قرآنی است که بر پیامبر اسلام نازل شده است. این نقش محوری

* ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول: ۱۳۷۴، ۷۲ و ۱۴۹ صفحه.

قرآن و تعالیم آن موجب شده است تا خانم شیمیل فصل چهارم را به این امر اختصاص دهد. در این فصل این مطالب مورد بررسی قرار می‌گیرند: منشاء الهی قرآن، اهمیت تلاوت آن، و محتوای قرآن شامل انسان‌شناسی قرآن، قوانین آن، پیامبران در قرآن، و اصول اسلام شامل اقرار به وحدانیت خداوند و پیامبری محمد (ص)، نماز، روزه، حج، زکات، ترجمه قرآن به زبانهای دیگر، ویژگی سوره‌ها، تأثیر قرآن بر زبانهای دیگر و اهمیت آن در پیدایش و گسترش علوم و هنرهای مرتبط با آن و در آخر به صورت گذرا به سؤالات و شبهات جدیدی که پیرامون قرآن و مدعیات آن مطرح گشته است می‌پردازد.

مسلمانان در همان لحظات اولیه تاریخ خود، بدین مساله پی برده‌اند که قرآن به اندازه کافی همه جزئیات حیات فردی و یا اجتماعی آنان را توضیح نمی‌دهد. صحابه پیامبر و نسلهای اول پس از ایشان به دنبال راهی بودند تا با حفظ ایمان و اعتقاد خود به وحی الهی، خلاء یاد شده را پر کنند بنابراین این به اقوال و افعال شخصی پیامبر تمسک جستند و بدین ترتیب سنت پیامبر اسلام به نوعی تفسیر قرآن تبدیل شد. مسلمانان هر گزارش واحد از سنت پیامبر را که سینه به سینه برای نسلهای آینده نقل می‌گردید حدیث می‌خواندند. این فصل با عنوان حدیث به ورود سخنان غیر معتبر، مجموعه‌های روایی، شیوه‌های نقد حدیث، انواع حدیث، دیدگاه منتقدانه تجددخواهان امروزی مسلمان نسبت به احادیث و معرفی ایام خاص دینی‌ای که در احادیث آمده است می‌پردازد.

کمی پس از اینکه توسعه امپراتوری اسلامی آغاز شد، مسلمانان به تحقیق دریافتند که حتی قرآن و سنت پیامبر (ص) نیز به طور مشترک نمی‌توانند تمامی مسایل بحث‌انگیز جامعه اسلامی، بخصوص مسایل حقوقی و عبادی، را حل کنند. و این موجب گسترش علم فقه یا شریعت اسلامی شد که عبارت است از فهم و درک مبتنی بر وحی. مسلمانان یا مجبور بودند از روش «قیاسی» استفاده کنند و یا به قوه عقل خویش روی آورند که این امر موجب پدید آمدن مکاتب فقهی چهارگانه [اهل سنت] شد. خانم شیمیل پس از توضیح مختصری درباره مکاتب فقهی و دایره شمول آنها به اهمیت اجماع و مخالفت‌های صورت گرفته با آن، تقسیم‌بندی احکام فقهی، قوانین ارث، زناشویی، بردگی، قوانین جزائی، فقه سیاسی و نحوه برخورد با غیر مسلمانان می‌پردازد.

کشمکش بین اسلام و مسیحیت در کتب و نوشته‌های متعددی که دو طرف در دفاع از عقاید و مواضع خود نوشته‌اند انعکاس یافته است بویژه در مواردی که سخن قرآن با آنچه مسیحیان معتقد بودند موافقت نداشت. مؤلف در فصل هفتم (کلام و فلسفه) گزارش کوتاه از مسایل کلامی مختلف مانند: ماهیت قرآن، رهبری امت اسلامی و شکل‌گیری خوارج، قضا و قدر و اختیار و مکتب‌هایی که پیرامون این بحث شکل گرفتند، تأثیر ثنویت مانوی به عنوان اولین تهدید عمده، عدل الهی، ایمان به فرشتگان، اعتقاد به جن و شیطان، نحوه پاداش و جزا و تأثیر سیاستمداران و والیان بر رواج و کسادی این موضوعات می‌دهد.

یکی از زمینه‌های تفکر عقلانی که علمای اولیه اسلامی باید با آن دسته و پنجه نرم می‌کردند، فلسفه بود. معتزله اولین قدم را برای برقراری سازش میان اصول فلسفه یونان و اصول مسلم اسلامی

برداشت. یکی از ویژگی‌های فلسفه اولیه اسلامی اعتقاد به عدم تفاوت اساسی بین افلاطون و ارسطوست. نویسنده در ادامه نظرات کلیدی کندی، ابن سینا، فارابی، غزالی، ابن طفیل، ابن رشد و ابن خلدون و تأثیر مسلمین بر رشد و بالندگی علوم مختلف را بیان می‌کند.

استاد شیمیل که تا به حال برای معرفی اسلام بیشتر یا به نقاط مشترک فرق مهم اسلامی و یا با تکیه بر نظر اهل سنت رجوع می‌کرده است، فصلی را به تشیع و فرقه‌های مرتبط با آن تخصیص می‌دهد. وی شروع تشیع را با ماجرای صفین می‌داند و به توضیح مفهوم «امام» و تکریم آن در شیعه می‌پردازد. وی در ادامه عقاید مهم فرق مختلف شیعه را مرور می‌کند و در این میان ذکری از عقاید حروفیه، بابیه و بهائیه نیز می‌کند و در بیان عقاید اسماعیلیه درنگ بیشتری می‌کند.

این نکته که حیات درونی اسلامی احتمالاً باید در پرتو تاروپود رو به نقصان تعاریف جزم اندیشانه و روشهای مدرسی و یا قوانین و مقررات عبادی و حقوقی که به نظر می‌رسید همواره رو به ازدیاد و افزایش است، دچار مردگی و خفگی شده باشد، امری قابل تصور است. اما جریان تازه‌ای به نام عرفان و تصوف اسلامی در عالم اسلام پیدا شد که در زمینه‌های متعدد شکل جدیدی به اسلام بخشید. فصل نهم با عنوان اسلام عرفانی و سلسله‌های تصوف به توضیح این مطلب می‌پردازد. توسعه چنین حرکت‌هایی، کمی پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) به علت تشنه‌ایی که بین حکمرانان بنی‌امیه، که به دنبال فتوحات دنیوی بودند، و مؤمنین متقی، که به شدت متأثر از توصیفات رعب‌انگیز قرآن از آخرت بودند، به وجود آمد. بانو شیمیل در این بخش به ذکر احوال عارفان شاخص در سرزمینهای اسلامی و آموزه‌های اساسی آن می‌پردازد. و ادوار مختلف عرفان اسلامی را مانند عصر نظام‌مند شدن عرفان، دوره تشکیل انجمنهای اخوت صوفیه و زمان قوت مباحث نظری و دوره رواج عرفان عاشقانه و دوره ظهور اشعار عارفانه یک به یک معرفی می‌کند.

دین اسلام که از لحاظ نظری وجود هیچ‌گونه واسطه بین انسان و خدا را نمی‌پذیرد، در طی قرون و اعصار دچار تحول قابل ملاحظه می‌شد، زیرا اعتقادی واقعی به تحلیل اولیا و قدیسین به وجود آمد. بررسی این نکته موضوع فصل دهم است. اولین رساله منظم و مدون درباره مراتب و درجات سالکین طریقت که در وجود «پیر» یا «قطب» به نقطه اوج می‌رسد، همان اوایل کار و در حدود اواخر قرن نهم میلادی تألیف شد که مبنای تئوریهای بعدی قرار گرفت. اعتقاد بر این است که «ولی» از حمایت خاص خداوند برخوردار و خداوند متناسب با ظرفیت وی به او قدرت انجام کرامات بخشیده است و بنابراین اطاعت مطلق از او از ضروریات تصوف است آنچه که منتقدین جدید، نظیر اقبال لاهوری، یکی از بزرگ‌ترین خطرهای جهان اسلام می‌دانند. با این وجود نقش سیاسی پیرهای امروزی در تحولات اجتماعی چشم‌گیر است. استاد شیمیل در ادامه به بحث تکریم قبور اولیاء و آداب و افسانه‌های پیرامون آنها و سنتهای رایج در فرهنگ اسلامی از جمله سنت نامگذاری و طلسمات مختلف می‌پردازد.

آخرین فصل کتاب، تحولات نوین در درون اسلام، در پی بیان پاسخ متفکرین اسلامی به این پرسش است که: چگونه می‌توان اسلام را با واقعیات سیاسی و اجتماعی دائماً متغیر جامعه تطبیق

داد. نویسنده از ابن تیمیّه و محمد بن عبدالوهاب در عربستان و شاه ولی الله دهلوی و میر درد و سید احمدخان در هند و سید جمال الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده در مصر و شیوه‌های مختلف آنان سخن می‌گوید و به ویژه وقتی نوبت به اقبال لاهوری می‌رسد درنگ بیشتری می‌کند و از وقایع مهمی که در طول سالهای پیش از جنگ جهانی و پس از آن در ممالک اسلامی رخ داد و واکنشهای متفاوت نسبت به آنها سخن به میان می‌آورد. از جمله مسایل جالبی که در این بخش مطرح می‌شود، نقش زنان مسلمانان و نقش مهاجرت وسیع مسلمانان به ممالک اروپایی و گسترش روزافزون دانشمندان اسلامی می‌باشد. نویسنده محترم اذعان می‌دارد که جهان اسلام در جریان تغییر و تحول قرار دارد و بنابراین مشکل می‌توان حدس زد که آینده اسلام چگونه رقم خواهد خورد اما باید همواره این آیه قرآن را به خاطر داشت که «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما با نفسهم». (رعد، ۱۱)

در پایان لازم به ذکر است که ترجمه فارسی این کتاب به همراه ضمیمه‌ای با عنوان «اعجاز عددی قرآن» از دکتر محمد علی ایزدی می‌باشد.

مبسوط‌ترین و ارزنده‌ترین اثری که پروفیسور شیمیل دربارهٔ مولانا جلال الدین بلخی تالیف کرده است با نام *The Triumphal Sun* در سال ۱۹۷۸ و سپس با تجدید نظر در سال ۱۹۸۰ در لندن انتشار یافت. و ترجمه فارسی آن در ایران نام شکوه شمس گرفت. این کتاب که به قول مؤلف دانشمندش حاصل چهل سال گفت و گوی بسیار خصوصی او با مولانا جلال الدین است، با دانش و بصیرت این بانوی صاحب نظر صاحب‌دل در آمیخته و از لطافت طبع، حلاوت سخن و تخیل دور پرداز زنانهٔ او جان گرفته است. در این اثر، بیان هر مطلب در این اثر مستند به آیتی از کلام حق، احادیث و روایات و اقوال و طبیعتاً بیش از همه مبتنی بر سخن مولوی است و ارجاعات مفصل مؤلف مؤید دقت او در کار تحقیق است. علت این امر نیز تأکید مؤلف بر این مسأله است که مولانا در مسیر اندیشهٔ عارفانه خود عمیقاً در متن حقایق جاودانه منبعث از قرآن زیسته و بنابراین دقیقه‌ای از دقایق فکری او نیست که بی توجه به تعالیم قرآنی پدیده آمده باشد. با توجه به این اصل، تلاش پرفسور شیمیل بر این است که هر کدام از این تصویرهای بنیادین را مستقیماً و تصریحاً به آیه یا آیاتی از قرآن مربوط یا منبعث از آن بداند. و این نکته‌ای مهم است که در مورد حافظ نیز به حق بر قرآن‌شناسی وی تأکید و تحقیق فراوانی شده است با این تفاوت که قرآن‌شناسی مولوی به رغم هنر تمامی که در تضمین و درج مفاهیم قرآنی و اسلامی داشته، تا کنون کم‌تر مورد بحث و تحلیل قرار گرفته، اما پروفیسور شیمیل، در شکوه شمس، به ویژه در بحث «خیال‌بندی مولوی» به این نکته مهم توجه دقیق مبذول داشته است. موضوع این کتاب سیر در غوامض مسایل، عرفانی نیست، اما برای خواننده‌ای که بخواهد وارد مطالعات عرفانی شود و بویژه مولوی عارف و شاعر و متفکر را بشناسد، کتابی سودمند است. خوانندهٔ این کتاب در می‌یابد که ذهن مولوی به انگیزهٔ عادی‌ترین چیزها به عالی‌ترین افکار منتقل می‌شده است و شاعری بوده است در حد اعلای اطلاق این کلمه.

متن کتاب شکوه شمس سوای دیباچه و فهارس، دارای چهار فصل عمده است:

در بخش نخست فصل اول (زمینه) سخن از «پیشینهٔ تاریخی» عصر مولانا است که در آنجا به حوادث بعد از رحلت پیامبر اسلام (ص) و حکومت امویان و عباسیان اشاره می‌شود و خواجه عبدالله انصاری به نام نخستین مؤلفی که زبان فارسی را برای مناجاتهای شاعرانهٔ خود به کار گرفت معرفی می‌شود، پس از او سنایی و عطار به سرودن این‌گونه مناجاتها پرداختند. در ادامه، سخن، مؤلف به دو جریان عمدهٔ تصوف اشاره می‌کند: تلاش یکی بر تبیین تصوف بر اساس شریعت بود که از جمله سلسله جنبانان آن باید از سراج، هجویری، قشیری و ابوحامد غزالی نام برد و دیگری به پیروی از احمد غزالی نظریهٔ عشق عارفانه را مطرح کرد و با آرای عارفانی چون عین القضات و

روزیهان بقلی به اوج خود رسید. مؤلف که در ابتدا، شروع تصوف را در اثر مخالفت با تجمل رو به تزاید عهد گسترش تمدن اسلامی می‌داند در ادامه معتقد است که هر چه حوادث سیاسی قرن ششم مخوف‌تر می‌شد، فعالیت‌های دینی تشکیلات اخوت صوفیانه عظیم‌تر می‌گشت. مؤلف به مهم‌ترین چهره‌های عرفانی این عهد در گوشه و کنار عالم اسلام اشاره می‌کند: عارفانی چون ابن عربی، ابن فارض، شیخ نجم‌الدین کبری و معین‌الدین چشتی (درهند)، بهاء‌الدین زکریا (در مولتان) و بسیاری دیگر که در ظلمت مصائب اقتصادی و سیاسی، مردم را به سوی دنیایی به دور از گزند تغییر رهنمون شدند و به ایشان آموختند که در حقیقت، عشق و ارادهٔ نهان خداوند در غمزدگی و پریشانی، بهتر از شادمانی، خود را آشکار می‌سازد. همهٔ این مباحث برای این امر مطرح می‌شوند تا مؤلف، گرچه به اجمال، فضای روحانی‌ای را که مولوی در آن پا به عرصه وجود نهاد معرفی کند. از این قسمت به بعد مؤلف به شرح زندگانی و اصل و نسب و اساتید و شاگردان و حال و روز مولوی می‌پردازد.

در بخش دوم این فصل با عنوان سنت شعری، الهام و شکل آن، به تأثیرپذیری عمیق مولوی در زمینهٔ شعر عارفانه از سنایی و عطار اشاره می‌کند. مولانا سنایی را «شاه فائق» می‌خواند و عطار را «عاشق». پروفیسور شیمل آنگاه، اشاره‌هایی به اقتباس‌های مولوی از کتابهای صدیقه الحقیقه و منطق الطیر و مصیبت نامه می‌کند. مؤلف علاوه بر این موارد، از آنجا که معتقد است مولوی مانند هر فرد تحصیل کردهٔ آن روزگار در ادبیات فارسی و عربی هر دو متبحر بوده، سعی دارد تا با اشاره نشانه‌هایی از این تبحر، منابع آن را جستجو کند، از جمله در میان کتب فارسی به کلیله و دمنه، شاهنامه فردوسی، وامق و عذرا و ویس و رامین گرگانی، مخزن الاسرار نظامی و اشعار خاقانی اشاره می‌کند و در میان کتب قدیمی عربی به اغانی، اشعار ابونواس اشعار متنبی، مقامات حریری، قوت القلوب ابوطالب مکی و احیاء العلوم غزالی. اما به تعبیر پروفیسور شیمل تمام اینها یک طرف ماجراست و طرف اصلی، آن الهام درونی و آتشی است که به دست شمس تبریزی شعله‌ور شد. مؤلف دانشمند شکوه شمس، در ادامه به سراغ مثنوی و سنت داستان‌سرایی آن می‌رود و بیان می‌کند که مثنوی در واقع در پی معرفی راهی است برای گذشتن از پوست و رسیدن به مغز.

فصل دوم کتاب که مهمترین و حجیم‌ترین بخش کتاب نیز هست، خیال‌بندی مولوی نام دارد. پروفیسور شیمل معتقد است مولوی نیز مانند پیران و پیشینیان خود، در طریق عارفانه عمیقاً با الهام از آن حقیقت ازلی که در قرآن بیان شده است زندگی کرد. بنابراین می‌کوشد تا هر بخش از این کتاب را با مضمونی از کلام قرآن کامل سازد. مسألهٔ خیال‌بندی مولوی را نیز می‌توان از آیه‌ای از قرآن که صوفیان علاقه خاصی به آن داشتند، استنباط کرد: «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم» (فصلت، ۵۳). این کلام به صوفیان امکانات بی‌پایانی بخشید تا قدرت خلاقه آفریدگار را در یکایک وجوه و ظواهر زندگی مشاهده کنند و این همان قدرتی است که خود را در جمادات و رنگین کمان، در گل و مرغ و در آدمی و فرشته آشکار می‌سازد.

شمس در میان تمامی صور خیال، تشبیه یا استعارهٔ دلخواه مولوی است، بیش از همه بدان سبب

که با نام معشوق عرفانی او شمس الدین ترکیب می‌یابد. و عبارت قرآنی «والضحی...» (ضحی، ۱) که نخستین شاعران صوفی آن را برای درخشندگی سیمای پیامبر اسلام بسیار به کار برده‌اند، سر رشته این تعبیر را به دست می‌دهد.

آب در تمامی کشورهای خاورمیانه نشانه لطف الهی بوده است و قرآن اعلام می‌کند که «جعلنا من الماء کل شیء حی» (انبیاء، ۳۰). مولانا نیز این تصویر را به شکل‌های گوناگون و حتی متناقض، استادانه نقش می‌زند. آب به روش منطقی به خیالبندی باغ و بوستان منتهی می‌شود. مگر قرآن در بسیاری از آیات خود به مؤمنان بشارت نداده است که آنان در باغهای دلگشا و مصفا سکنی می‌گیرند «جنات تجری من تحتها الانهار» (حج، ۲۳). بوستان و هر چه در آنست استعاره‌ای شده است برای قدرت خلاقه آفریدگار، لطف و فیض او و تصویری پیشاپیش از سعادت بهشت که مؤمنان در آخرت آن را مشاهده خواهند کرد.

قرآن مؤمنان را فرا می‌خواند تا نشانه‌های خداوند را در هر کجا ببینند: «افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت» (غاشیه، ۱۷)، نقطه آغازین خیالبندی مولوی از حیوانات همین جاست. مولوی به این صور خیال علاقه خاصی داشته است و اشعارش دلیل بینش دقیق اوست که حتی بی‌اهمیت‌ترین جانوران را که قدرت خداوند را بر او آشکار می‌سازند یا مثالهای زنده‌ای از رفتار بشر را تشکیل می‌دهند، در بر می‌گیرد. تمثیل این جانوران اغلب از افسانه‌های کلیله و دمنه گرفته شده است و مولوی، مانند بسیاری عارفان دیگر، در حکایات خود سخت بر آنها متکی بوده است. او در اشعار خود هیچ حیوانی را فرو نگذاشته است: از شیر گرفته تا مورچه، از شتر تا پشه، از گاو تا خاریشت و پرندگان گوناگون که شاعران عارف پیش از او، یعنی سنایی و عطار، آنها را به صورت استعاره به کار برده‌اند، جنبه مهمی از خیالبندی او را شکل می‌دهد.

اما بیش از عالم جمادات و گیاهان و حیوانات، دنیای آدمی مولوی را به سوی خود می‌کشد کمتر جنبه‌ای از زندگانی انسان است که مولانا بدان نپرداخته باشد. قرآن در چندین جا از آفرینش معجزه‌آسای آدمی یاد می‌کند: «هو الذی خلقکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم یخرجکم طفلاً...» (غافر، ۶۷). مولانا بر این عقیده باقی می‌ماند و تعالی روحانی آدمی را در اصطلاحاتی که از زندگی کودکان قونیة قرون وسطی می‌گیرد، نشان می‌دهد و از بازیها و علایق و بیزاریهای آنان تصویری زنده ترسیم می‌کند. او می‌داند که: «و یبین آیاته للناس لعلکم یتذکرون» (بقره، ۲۲۱) این آیات را چشمان این مرد حق می‌تواند در هر لحظه‌ای از زندگی روزمره، حتی در حمام یا در مغازه قصابی یا پنبه‌دوزی ترکیه مشاهده کند. این آیات را همچنین می‌توان با اندیشه کردن در خوراکیهای روزانه آدمی جست و جو کرد: قرآن به انسان دستور داده است که: «کلو و اشربوا من رزق الله» (بقره، ۶۰)، و مولانا هر چند که به گفته کسانی که شرح حال او را نوشته‌اند در روزه گرفتن بسیار سخت کوش بود، در استفاده از انواع غذاها برای خیالبندی خود تردید نمی‌کند، تا آنجا که ما را قادر می‌سازد به فهرست تقریباً کاملی از «خوراکهای عارفانه» بدان‌سان که در مطبخهای قونیة در سده هفتم تهیه می‌شد دست یابیم.

اگر خیالبندی بیماریها را در اشعار مولوی نمی‌یافتیم شگفت‌انگیز بود: بیماریهای ظاهری نشانه

کاستیهای درونی است، اما مسلمان مؤمن می‌داند که: «و اذا مرضت فهو يشفين» (شعرا، ۸۰). حرفه‌ها و فعالیتهای ساکنان قونیه الهام‌بخش بعضی از زیباترین اشعار مولاناست. خیال‌بندی بسیار کهن بافندگی و دوزندگی در کنار بشارت قرآنی «ولباسهم فيها حریر» (حج، ۲۳) فرصتهای بسیاری را برای نشان دادن خداوند، یا عشق، با استفاده از استعاره بافنده بزرگ سرنوشت، یا خیاط حیات فراهم می‌آورد. صور خیال خطاطی که تمامی شاعران سرزمینهای اسلامی آن را بسیار پرورانده‌اند و خداوند را به صورت خطاط بزرگ نشان می‌دهد، نیز به همان اندازه و به همان معانی در اشعار مولوی دیده می‌شود. مگر خداوند، خود در قرآن نمی‌گوید: «ن و لقلم و ما یسطرون» (قلم، ۱)؟

اما سرگرمیها و بازیهای بزرگان در بار سلجوقی در قونیه توانسته است به صورت تمثیلهایی برای بیان عقاید دینی نزد مولوی سودمند افتد. قرآن کریم اعلام کرده بود که: «و مال الحیوة الدنیا الا لعب و لهو» (انعام، ۳۲). از این رو ورزشها و بازیها بدان گونه که در سراسر دنیای اسلام قرون وسطی انجام می‌گرفته، برای تشبیه و استعاره مراتب عالی‌تر فکری و مشاهدات روحانی به خدمت گرفته شده است.

نیک آشکار است که قرآن، خود ضدها صورت خیال را به زبان عربی، و در نتیجه به جمله زبانه‌های اسلامی فراهم آورده است: «ولقد صرفنا فی هذا القرآن للناس من کل مثل» (کهف، ۵۴). قهرمانان قصص قرآنی به همان اندازه جزء لازم و جدایی‌ناپذیر سخن روزانه مسلمانان شده‌اند که مؤثرترین آیات آن و اینها بی‌هیچ دشواری با اصطلاحات گوناگون اسلامی در آمیخته است. قرآن همچنین به بشر می‌آموزد که به تاریخ اقوام در گذشته کهن نظر افکند. «تلک امة قد خلت» (بقره، ۱۳۴). شاعری چون مولوی خود را به استفاده از اسامی متداول و مرسوم بعضی شهرها، رودخانه‌ها و کوهها محدود نساخته بلکه از تاریخ معاصر و نزدیک به زمان خویش چندان آگاهی داشته است که آن را به صورت رمز و تمثیل نیز در اشعار خود بیاورد.

جای حرف نیست که عارف باید از سرچشمه سنتهای عارفانه بسیار بهره گیرد. مردان حق، که وحی الهی قرآن آنان را با این کلام تسلی‌بخش توصیف می‌کند: «الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون» (یونس، ۶۲) سلسله زرینی را می‌سازند که از شاعر عارف به پیامبر (ص) منتهی می‌شود. داستانهای آنان در دنیای اسلامی قرون وسطی بسیار مشهور و اشاره به آنها برای هر شاعری آسان بوده است. مولوی به این سنت کهن وفادار می‌ماند و شخصیت آنان را در ابیاتی گاه شگفت آور به روشنی تجسم می‌بخشد.

اما خیال‌بندی مربوط به موسیقی و رقص، شاید واقعی‌ترین بیان شخصیت مولوی باشد: مرشد و راهگشای درویشان چرخ زن از خصلت جذبه آور موسیقی آگاهی داشت و نغمه نی در سرآغاز مثنوی معنوی او با داستان آفرینش در قرآن ارتباط پیدا می‌کند: خداوند درباره آدم می‌گوید: «و نفخت فیه من روحی...» (حجر، ۲۹). آدمی آن نی است که وقتی نفس معشوق الهی به او رسد سخن می‌گوید. از این دسته صور خیال در اشعار مولوی فراوان یافت می‌شود و مطالعه دقیق کاربرد آنها در زمینه‌های گوناگون اندیشه‌های عارفانه ما را به ادراک ژرف‌تر روش اندیشیدن او سوق می‌دهد.

اما در باب الهیات عرفانی مولوی (فصل سوم) تقریباً غیر ممکن است که تصویر خلاصه شده‌ای ترسیم کنیم، سخنان او درباره این موضوع، در مواقع مختلف، بسیار متفاوت است. شک نیست که جلال مستغرق کننده خداوند بر تمامی زندگی او مستولی بود، جلال و عظمت خداوند در آیه الکرسی به بهترین وجه بر مسلمانان پرهیزگار آشکار آمد: «الله لا اله الا هو الحي القيوم...» (بقره، ۲۵۵). خداشناسی مولوی، گفت و شنود مدام با این خداوند حی است که دنیا را آفریده و قادر است در هر لحظه چیزی نور را از کتم عدم به وجود بیاورد. اما هر آنچه را بیافریند، بدان منظور است که او را عبادت و پرستش کند: «وان من شيء الا يسبح بحمده» (اسراء، ۴۴). همان گونه که قرآن کریم بیان می‌کند، عالی‌ترین و شریف‌ترین مقام در آفرینش به آدمی بخشیده شده است: «ولقد کرّمنا بنی آدم» (اسراء، ۷۰)، زیرا آدمی تنها مخلوقی است که امکان انتخاب میان خیر و شر به او عطا شده است، از این روی بر حیوان و فرشته برتری دارد. مولانا جزئیات شناخت عرفانی روان انسان را بیان نکرده است اما گاهی در اعماق قلب و روح آدمی به درون نگرهای ژرف می‌پردازد.

اگر آدمیان، عموماً عالی‌ترین تجلی قدرت خلاقه خدایند، پیامبر اسلام (ص) در آن میان، مرتبه خاصی را داراست. خداوند درباره او به صراحت می‌فرماید: «و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین» (انبیاء، ۱۰۷). وجود مقدس او محور زهد و تقوی هر مسلمان است و از این رو دیری نپایید که عارفان بر گرد او هاله‌ای از صفات بی شمار معجزآمیز کشیدند.

عارفان مسلمان، مانند عارفان دیگر ادیان، سیر الی الله را حرکت روحانی بی وقفه به سوی تعالی می‌دانند: سیر الی الله نردبانی است که به بهشت منتهی می‌شود، همچنانکه قرآن می‌فرماید: «لترکبن طبقاً عن طبق» (انشقاق، ۱۹). اما این تعالی، بدون فدا شدن امکان‌پذیر نیست: لازمه زندگی جاوید، مرگ است. ویرانی شرط بنای نو است. فعل خلاقه حق این تحول مدام را آشکار می‌سازد: «یخرج الحي من الميت و یخرج الميت من الحي» (روم، ۱۹). اگر عشق نیروی پس پرده هر حرکت در این دنیا نمی‌بود این فدا شدن بی وقفه به منظور دسترسی یافتن به مراتب برتر وجودی و این تجربه بی پایان مردن و زنده شدن غیر ممکن بود. صوفیان این کلام الهی را خیلی زود کشف کرده بودند که: «یحبههم و یحبونه» (مائده، ۵۴) و از آن کلام پی به این حقیقت برده بودند که عشق الهی سابق بر عشق بشری است. این احساس عشق متقابل، و علم به اینکه براستی تنها چیزی است که در تمامی حیات آفرینش واجد اهمیت است، اساس اندیشه مولوی را می‌سازد و بارها و به هر آهنگ ممکن در اشعار او طنین می‌افکند. اما آخرین و عالی‌ترین تجربه این عشق متقابل میان آدمی و خداوند در دعا دیده می‌شود، و آن زمانی است که آدمی این دعوت الهی را فرمان می‌برد که: «ادعونی استجب لکم» (غافر، ۶۰)؛ و زمانی است که او تسلیم عشق می‌گردد و به یگانگی مطلق اراده می‌رسد.

فصل چهارم کتاب شکوه شمس در باب نفوذ جلال‌الدین مولوی در شرق و غرب است. ستایشگران مولوی در هر گوشه دنیا این سخن را تکرار کرده‌اند که مثنوی مولوی تقریباً ترجمه جامعی از قرآن به زبان پارسی است، ستایش از مولوی را می‌توان در همایشها و کتابها و تحقیقات و مقالات فراوانی که در سرتاسر جهان منتشر می‌شود، آشکارا مشاهده کرد. پروفیسور آنه ماری شیمل

در این فصل پایانی به معرفی مهم‌ترین کتابهایی که به زبانهای مختلف دربارهٔ مولوی و آثار وی به صورت ترجمه و تصحیح و شرح و تفسیر منتشر شده است می‌پردازد. این مجموعه هم کارهای تحقیقی عالمانه را در برمی‌گیرد هم آثار عامیانه را. بخش فرجامین شکوه شمس سخن از تأثیر مولوی بر شاعران و سلسله‌های صوفیه می‌گوید و پرفسور شیمیل، نویسنده دانشمند این کتاب، در پایان همهٔ سخنان و پژوهشهای خود اعتراف می‌کند که: «به راستی هم که مولانا در کدام بیت، در کدام غزل و در کدام دفتر خواهد گنجید؟ شاید در دل آنان که به او عشق می‌ورزند...»

مترجم محترم برای تکمیل بخش آخر کتاب مقاله‌ای از جناب آقای نجیب مایل هروی را به نام فعالیت فارسی‌زبانان دربارهٔ آثار مولوی به این فصل افزوده است. ترجمهٔ این کتاب افزون بر فهراس متعدد شامل مقدمه‌ای مفصل از حکیم علامه سید جلال‌الدین آشتیانی است که حول محور عشق در عرفان دور می‌زند.

لازم یاد آوری است که ترجمه عربی این کتاب با عنوان الشمس المنتصر: دراسة آثار الشاعر الاسلامی الكبير جلال الدين الرومی و به قلم دکتر عیسی علی العاکوب در سال ۱۳۷۹ به همت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی برای مشتاقان عرب‌زبان منتشر شده و متن عربی آن به ترجمه فارسی این اثر نیز عنایت داشته است.

نامهای اسلامی

در میان آثار پرحجم عرفانی، اسلام‌شناسی و شرق‌شناسی خانم آنه ماری شیمل، عارف، ادیب، مستشرق و اسلام‌شناس نامدار آلمانی به اثری کم حجم ولی پربار و جذاب برمی‌خوریم که به زبان انگلیسی به رشته تحریر درآمده است. عنوان اصلی این اثر Islamic Names^(۱) است که تحت عنوان نامهای اسلامی^(۲) به فارسی برگردانده شده است.

بسیاری با توجه به عنوان کتاب تصور می‌کنند این اثر حاوی فهرستی از نامهای اسلامی است، همراه طرز تلفظ صحیح و احتمالاً معنی آنها که می‌توانند در انتخاب نام فرزندان خود از آن استفاده کنند. ولی با نگاهی به فهرست مندرجات و مطالعه کتاب متوجه می‌شویم که این اثر حاوی مطالب گوناگون درباره نامهای اسلامی به طور کلی است و البته به نمونه‌های زیادی از اسامی با ذکر معنی آنها برمی‌خوریم که می‌توان با مطالعه آن به انتخاب اسامی یا صرف‌نظر از انتخاب اسمی خاصی پرداخت. نویسنده خود در این باره گفته است: «در کتاب حاضر قصد نداریم بطور جامع به اسامی بپردازیم یا... به ارایه آمار بپردازیم، همچنین در این کتاب قصد ارایه مترادفها و اشکال گوناگون اسامی در مناطق مختلف را نداشته‌ام هر چند شاید گاهی به این کار وسوسه شده باشم»^(۳). همچنین نویسنده هدف از نگارش کتاب را چنین بیان می‌کند: «هدف من ارایه رهنمودی برای خواننده معمولی است که ممکن است حاوی اطلاعات جالبی برای مستشرقین نیز باشد»^(۴). بیشتر مطالب مندرج در این کتاب از گفت و گوی نویسنده با دوستان متعدّدش در کشورهای اسلامی، رجوع به روزنامه‌ها و مجلات، دفتر راهنمای تلفن کشورهای مختلف و مطالعه نام‌نامه‌های گوناگون کسب شده و با زبانی فصیح به رشته تحریر درآمده که مطالعه آن را بسیار جذاب و جالب ساخته است.

کتاب نامهای اسلامی با یک مقدمه شیرین، کوتاه و گویا آغاز می‌شود و در پی آن شش فصل، یک پیوست، یادداشتها، کتابنامه و نمایه وجود دارد. مترجم کتاب به زبان فارسی بنا بر ضرورت گزیده منابع مورد استفاده خود را بدان افزوده است. برای شناخت بیشتر این کتاب هر فصل از آن را به صورت فشرده معرفی می‌کنیم.

نخستین فصل کتاب ساختار اسم نام دارد. نویسنده الگوی دقیقی از شکل اسامی دوره کلاسیک تمدن عرب را بیان می‌کند. نمونه‌هایی از ساختار اسم را در زبانهای عربی، فارسی و ترکی بررسی می‌کند. به طور جامع درباره «اسم یا عَلم»، «کنیه»، «نسب»، «نسبت» و «لقب» بحث می‌کند و در هر مورد مثالهای متعدّد می‌آورد.

1) Schimmel, Annemarie. Islamic Names. Edinburgh: edinburgh University press, 1989

(۲) شیمل، آنه ماری. نامهای اسلامی. تهران. کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران. ۱۳۷۶.

(۴) همان منبع. ص ۲۰.

(۳) همان منبع. ص ۱۰.

فصل دوم کتاب تولد در روز جمعه - نام‌گذاری کودک نامیده شده است که با حدیثی از پیامبر (ص) آغاز می‌شود: «روز رستاخیز شما به نامهای خودتان و نامهای پدرانتان خوانده می‌شوید، پس نامهای زیبا (یا متین) انتخاب کنید»^(۱). سپس تاریخ چگونگی انتخاب اسم از دوره جاهلیت تا به امروز را مرور می‌کند و نمونه‌های فراوانی از نامهای پسران و دختران را قید و وجه تسمیه هر یک را بیان می‌کند که بسیار خواندنی، جذاب و پرمحتوا است.

فصل بعدی به نام‌گذاری اسم مذهبی پرداخته است. روش انتخاب اسم را بیان می‌کند و به شرح مواردی چون انتخاب اسم از آیه‌ای از قرآن می‌پردازد، که با بازکردن تصادفی قرآن حاصل می‌شود، تا انتخاب اسماء الهی، اماکن مقدس، نام اولیاء انبیاء و امامان و اسامی ترکیبی و حتی نام فرائض دینی و غیره برای افراد می‌پردازد. این قبیل نامها به جهت احترام و علاقه والدین به بزرگان مذهبی و به نیت سلامتی و خوشبختی فرزندانشان انتخاب می‌شوند. نمونه اسامی یاد شده در این بخش اغلب اشاره به محل جغرافیایی استفاده از نامها دارد و به اسمهایی که شیعیان و اهل تسنن تمایل به انتخاب آنها دارند می‌پردازد.

چهارمین فصل کتاب به نام‌گذاری دختران اختصاص دارد که به نظر نگارنده این سطور یکی از جالب‌ترین بخشهای کتاب است. همانطور که از عنوان این فصل بر می‌آید، نویسنده روش انتخاب اسامی مختلف برای دختران را شرح داده است. برای مثال توضیح مفصلی دارد در باب دخترانی که پشت سر هم در یک خانواده متولد می‌شوند و نامهایی که بر آنها می‌گذاشتند و می‌گذارند. نمونه‌هایی از نام دخترها در عربی، فارسی، ترکی و سایر زبانها آورده شده است.

فصل پنجم به القاب می‌پردازد، دلیل انتخاب لقبهای گوناگون، انواع لقبها و وجه تسمیه بسیاری از القاب را در کشورهای اسلامی شرح می‌دهد، که برخی از آنها در حال حاضر به صورت اسم حقیقی (اسم خاص) افراد در آمده‌اند و بعضی منسوخ شده و دیگر به کار نمی‌روند.

فصل ششم نام سنگین، نام بدیمن و تغییر و تبدیل نامها خوانده شده است. دلایل انتخاب این قبیل نامها را در طول تاریخ بیان می‌کند و به شرح اسامی «تحبیب»، «برده‌ها و ممالیک»، «تخلص»، «اسم مستعار»، تنوع ناحیه‌ای شکلهای غیر عربی ساخته شده از نامهای عربی و به مناسبتهایی که باعث تغییر نام افراد می‌شود می‌پردازد. همچنین درباره نامهای عربی در مناطق مختلف و در لهجه‌های گوناگون و به ذکر نمونه‌هایی از این نوع اسامی در کشورهای مختلف مانند ایران، عراق و اندونزی و غیره می‌پردازد.

فصل پایانی کتاب را پیوست تشکیل می‌دهد که به نامهای خانوادگی ترکی اختصاص یافته و با مطالعه وسیعی که نویسنده درباره کشور ترکیه دارد، همچنین آشنایی با رسوم آنها و احاطه وی به زبان ترکی، شرح مفصلی درباره انتخاب نام خانوادگی در ترکیه می‌دهد که خواندنی و گاه نمونه‌های

عنوان شده تعجب برانگیز است.

یادداشتها به تفکیک فصلهای کتاب مرتب شده است که بیست و پنج صفحه از کتاب ترجمه شده را شامل می شود. در این بخش علاوه بر ذکر مشخصات کتابشناختی منابعی که در متن از آنها نقل قول شده یا به آنها ارجاع داده شده است، توضیحات فراوان با مثالهای متعدد نیز وجود دارد که گاه طولانی و جامع هستند و مکمل مطالب نسبتاً فشرده متن محسوب می شوند. مترجم فارسی علاوه بر ترجمه توضیحات، اطلاعات کتابشناختی منابع غیر لاتین را به زبان اصلی برگردانده است. به این ترتیب در ترجمه این بخش شاهد دو قسمت کتابنامه آثار فارسی، عربی، اردو و کتابنامه آثار لاتین هستیم.

گزیده منابع مورد استفاده مترجم بخشی است که به ضرورت به کتاب افزوده شده است، زیرا مترجم ضمن ترجمه به منابع متعددی مراجعه کرده تا بتواند هر چه بیشتر امانت و صحت ترجمه را رعایت کند. مثلاً برای ترجمه نقل قولها و اشعار غیرانگلیسی که نویسنده در متن به زبان انگلیسی آورده به منابع اصلی مراجعه نموده و آنها را عیناً نقل کرده است و جهت یافتن معنی واژه ها و اسامی ترکی، عربی و غیره به منابع مربوطه مراجعه کرده است.

آخرین قسمت کتاب را "نمایه ها" تشکیل می دهد که شامل نمایه نامها و نمایه مکانها و قوما و زبانها می باشد.

در انتها به این نکته اشاره می کنم که مترجم برای روشن تر شدن مطالب پانویسهای متعددی به متن افزوده است.

روی هم رفته کتاب نامهای اسلامی خواندنی، مفید و سرگرم کننده است که هم برای خوانندگان معمولی و هم محققین قابل استفاده می باشد. در حقیقت این کتاب به ظاهر مختصر چکیده مطالعه وسیع و دقیق نویسنده است.

از آنجا که خوانندگان این سطور احتمالاً به متن ترجمه فارسی آن دسترسی دارند، یادآور می شود این کتاب به وسیله کتابخانه ملی ایران به چاپ رسیده، از نظر چاپ بدون غلط است. در مقابل تمام اسامی اعم از عربی، فارسی و ترکی و غیره ضبط لاتین آنها هم آمده یا اعراب گذاری شده اند که به تلفظ و خواندن صحیح اسامی کمک می کند. شکل ظاهری و طرح روی جلد آن نیز مقبول است.

تبیین آیات الهی *

این کتاب^(۱) که مؤلف آن را به شرق‌شناس و اسلام‌شناس شهیر معاصر فریدریش هایلر^(۲) (۱۸۹۲-۱۹۶۷)، که به تعبیر مؤلف «پنجرهٔ تاریخ ادیان را به روی او گشود»، تقدیم داشته است، مجموعه سخنرانیهایی است که پروفیسور شیمل در بهار سال ۱۹۹۲ میلادی در دانشگاه ادینبورگ اسکاتلند در سِمَت استاد مدعو کرسی اسلام‌شناسی گیفورد^(۳) و با عنوان «تبیین آیات الهی» ایراد کرده است که، به تعبیر خود ایشان، نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام را عرضه می‌کند. سخنرانیهای گیفورد، مجموعهٔ سخنرانیهایی است که در سال ۱۸۸۹ میلادی به ابتکار لُرد گیفورد، کشیش اسکاتلندی، در دانشگاه ادینبورگ راه افتاد و در طی سالهای گذشته افرادی چون ویلیام جیمز، هانری برگسن و آلفرد نورت وایتهد در آنجا سخنرانی کرده‌اند و حاصل آن سخنرانیها به صورت کتاب منتشر شده است و تأثیر وسیعی در دنیای مدرن داشته است. اولین شرقی و مسلمانی که در این مجموعه سخنرانی کرد، سیدحسین نصر، در سال ۱۹۸۱، بود که حاصل آن با نام معرفت و معنویت (و یا معرفت و امر قدسی) در ایران به چاپ رسیده است. پروفیسور شیمل مدعی است که: «ارایهٔ سخنرانیهای گیفورد برای هر عالم و محققى که در رشتهٔ ادیان فعالیت می‌کند، افتخار بزرگی است»^(۴). خانم شیمل در دیباچهٔ کتاب می‌گوید: «این سخنرانیها نتیجهٔ یک عمر اشتغال من به زبانها و ارزشهای اسلامی بوده است و یا حاصل مذاکرات و صحبت‌های متعددی است که با دوستان بی‌شماری از میان مسلمانان داشته‌ام؛ خواه اساتید بسیار عالم در جهان اسلام و نیمکرهٔ شرقی و خواه روستاییان ساده و بی‌سواد - به ویژه خانمها - در هند، پاکستان و ترکیه. با این زمینه و سابقهٔ فکری که در مواجهه و نگرش من به اسلام وجود داشته، امیدوارم این سخنرانیها در روشن‌تر شدن افکار پاره‌ای از ساختارهای زیربنایی حیات و تفکر اسلامی مفید باشند»^(۵). وی در ادامه می‌افزاید: «هدف من (از رویکرد پدیدارشناسانه به اسلام) اشاره به بازتابهای رنگارنگ ظرفی است که آب درون آن به خود می‌گیرد. اما با این حال، همه به یک حقیقت واحد اشاره دارند»^(۶). و بنابراین، «کتیبه یا دست‌نوشتهٔ فراموش شده‌ای در مسجدی در زنگبار یا شعری اسلامی به یکی از زبانهای محلی هندی می‌تواند بصیرتهای اعجاب‌آوری را نسبت به بعضی تحولات تاریخی خاص موجب شود»^(۷). اگر چه وی

* ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول: ۱۳۷۶، ۷۸+۵۶۱ ص.

1) Deciphering the sings God: A Phenomenological Approach to Islamic. Albany: state university of New York press, 1994.

2) Friedrich Heiler

3) Gifford

(۴) ص ۲۴ و ۲۵.

(۴) ص ۲۳.

(۷) ص ۳۳.

(۶) ص ۲۷.

اعتراف می‌کند که: «در مواجهه با موضوع دین، انسان به سختی می‌تواند فاصله خود را با موضوع مورد تحقیق خود حفظ کند و تمایل و گرایش شخصی محقق به ناچار در حاصل تحقیق وی منعکس خواهد شد، تمایلی که در مورد من بیشتر به جنبه‌های عرفانی و شاعرانه اسلام گرایش دارد تا وجوه حقوقی و احکام فقهی آن»^(۱).

پدیدارشناسی دینی^(۲) عبارت است از: یک رهیافت توصیفی و تطبیقی و نظام‌مند تجربی و تاریخی در گردآوری و دسته‌بندی پدیدارهای دینی مختلف با تأکید بر ارزش درک و دریافت همدلانه برای کسب بصیرت نسبت به ساختارهای ماهوی و معانی دینی. در بین مهم‌ترین و پرنفوذترین پدیدارشناسان دین مانند: و. برد کریستنس، رودولف اوتو، گرادوسن فان درلیو، فریدریش هایلر، ژوکو بلیکر و میرچا الیاده، مؤلف این کتاب به آراء و نظرات هایلر که در اثر جامع‌اش صور و ماهیت ادیان (اشتوتگارت)^(۳)، (۱۹۶۱) بیان شده است، توجه دارد چرا که به قول پروفیسور شیمل: «هایلر می‌کوشد ابتدا با مطالعه پدیده‌ها و سپس سطوح عمیق و عمیق‌تر بازتابهای انسانی در برابر ذات الهی به کانون یک دین وارد شود تا اینکه به درونی‌ترین امر مقدس هر دین دست یابد. الگویی که با کمال تعجب، در بیش از یک هزار سال قبل در اثر ابوالحسین نوری (م. ۹۰۷ م)، از عرفانی بغداد، بر مبنای آیات قرآنی و همچنین ظاهراً توسط یکی از معاصرین وی، حکیم ترمزی، مطرح شده است»^(۴).

دلیل دیگری که مؤلف، این شیوه را برای بررسی دین اسلام انتخاب کرده است آثار اندکی است که با این دیدگاه در بررسی اسلام وجود دارد: آثاری که در آنها فقدان مهارت‌های زبان شناختی به شدت آشکار است و در آنها بر ترجمه‌های نسبتاً قدیمی و ناقص تکیه شده است و در نتیجه بر مطالب عجیب و غریب متمرکز شده‌اند، بدون اینکه به دنبال این باشند که آنها را در رابطه با جریان اصلی و محوری اسلام مورد توجه قرار دهند. نقص مهمی که با توجه به تسلط نویسنده بر تقریباً تمام زبانهای مهمی که در جهان اسلام به کار می‌رود و نیز با توجه به حضور مستقیم نویسنده در جهان اسلام در اثر او کمتر به چشم می‌خورد.

این کتاب شامل یک دیباچه و یک مدخل و هفت فصل به همراه یادداشتهای مؤلف و کتاب‌شناسی و نمایه است که در ترجمه فارسی آن، متن خطابه مؤلف به مناسبت دریافت جایزه صلح کتاب (فرانکفورت، اکتبر ۱۹۹۵) با عنوان «در تعالی و تداوم یک تفاهم عمیق دوستانه» نیز آورده شده است که در اینجا به معرفی فصول آن می‌پردازیم.

فصل اول، به بررسی جنبه‌های مقدس طبیعت و فرهنگ می‌پردازد که شامل سه بخش است: در

(۱) ص ۳۵.

2) Phenomenology of religion

3) Erscheinungsformen Und Wesender Religion

(۴) ص ۳۶ و ۴۲.

بخش اول با عنوان «طبیعت بی‌جان» به معرفی و بررسی جنبه‌های مقدس طبیعت در فرهنگ اسلامی مانند سنگها (حجرالاسود، صخره بیت‌المقدس و قدمگاهها)، کوهها (کوه سینا و...)، زمین (تربت مزار اولیاء)، آب (چاه زمزم)، آتش (آیین شمع افروزی در قبور اولیاء)، باد (ماجرای اویس قرنی و...) و به ویژه نور که نزد سهروردی نظام فلسفی کاملی پیدا می‌کند، می‌پردازد و همواره مورد توجه عارفان بوده است.

نویسنده در بخش دوم با عنوان «حیوانات و گیاهان» جنبه‌های مقدس را در این مظاهر طبیعت معرفی می‌کند. مانند درختان (زیتون، انجیر)، گیاهان (اسپند و انواع گلها) که در آیینهای مختلف استفاده می‌شوند و همگی، به همراه حیوانات، مشغول تقدیس و تسبیح خداوندند که در مورد حیوانات، انواع حیواناتی که در قرآن به آن اشاره - مثبت یا منفی - رفته است را نام می‌برد و مانند تمام بخشهای دیگر کتاب دید شاعران و عارفان را به این مقولات نشان می‌دهد.

آخرین بخش این فصل، «ساخته‌های دست بشر» نام دارد که البته در اسلام، که بسیار بر پرستش خدای یکتا تأکید دارد، کمتر از همه ادیان دیگر ارزش و اهمیت دارند. با این حال نگاهی گذرا به این اشیاء جالب خواهد بود؛ مانند: سلاحها (زره داوود نبی و ذوالفقار علی ابن ابیطالب و تبرزین درویشان) و انواع پرچمها (پرچمهای مجالس عزاداری و «لواء حمد» پیامبر در روز قیامت) آینه، (آینه اسکندر) پارچه‌های دستباف (پارچه کعبه)، جامه (لباس احرام، آیین خلعت دادن و لباس صبر، بر، تقوی یا فقر).

پروفسور شیمبل فصل دوم کتاب را به مکان و زمان مقدس اختصاص داده است. در بخش مربوط به «مکان مقدس» از غار (اصحاب کهف، غار حرا) شروع می‌کند تا به دیگر فضاهای مقدس برسد که معنای عامش را در «دارالاسلام» در برابر «دارالحرب» و شرق در برابر غرب می‌بینیم و معنای خاصش را در مسجد و قبور اولیاء به ویژه «حرمین شریفین» (مکه و مدینه) و بیت المقدس. مؤلف محترم در هر جا به مناسبت از احکام و آداب و اهمیت مربوط به هر مکان در فرهنگ اسلامی نیز سخن به میان می‌آورد.

برای مسلمانان تاریخچه نجات و رستگاری با ظهور حضرت محمد (ص) آغاز می‌شود، بخش دوم این فصل «زمان مقدس» نام دارد که برای مسلمانان از زمان هجرت پیامبر اسلام از مکه به مدینه آغاز می‌شود. مهم‌ترین زمانها در فرهنگ اسلامی عبارتند از: اعیاد (قربان و فطر)، ماهها (رمضان، محرم، ماههای حرام)، سالروز ولادت اولیاء و امامان به ویژه ولادت پیامبر اسلام. نزد مسلمانان هر ماه و حتی هر روز و هر ساعت ویژگی خاص خود را دارد که می‌توان در این باره به آثار جلال‌الدین سیوطی متولد (م. ۹۱۱ ق) و یا عبدالحق محدث دهلوی متولد (م. ۱۰۵۵ ق) رجوع کرد. مؤلف محترم در پایان به زبان انفسی در برابر زمان آفاقی نیز اشاره می‌کند.

آخرین بخش این فصل به «اعداد مقدس» می‌پردازد. پروفسور شیمبل که چندین مقاله کوتاه و مفصل درباره ارزش اعداد در دایرةالمعارفهای مهم دارد، در اینجا از ارزش و نماد اعداد فرد، صفر، دو، سه، چهار، پنج، هفت، هشت، نه، ده، دوازده، چهارده، هفده، هجده، نوزده، چهل، هفتاد و دو، هفتاد و

سه، نود و نه و هزار یک سخن می‌گوید و اهمیت و داستانها و شواهد مختلفی را که پیرامون هر یک در فرهنگ اسلامی وجود دارد برمی‌شمارد.

پس از طبیعت و مکان و زمان مقدس، نوبت به اعمال مقدس می‌رسد که در فصل سوم مورد بحث قرار گرفته است. بر اساس طبقه‌بندی متکلمین و متصوفه، انسان در چهارچوب ارزشهای به میراث رسیده با نوعی دسته‌بندی سه گانه روبرو می‌شود که مبتنی بر سازماندهی حیات مادی و معنوی بر حسب سه طریقه تہذیب و پاکی، تنویر و روشنائی، و اتحاد و یگانگی است که در بخشهای سه گانه این فصل مورد بررسی قرار می‌گیرند.

«طریقه تہذیب» شامل راههای مختلف تطہیر وجود شخص انسان در کوشش برای رسیدن به وجود مقدس الهی است. این راه شامل آداب مختلف دفع شرور و شیاطین و رسوم گوناگون دفع ناپاکیها قبل از ورود به مکانهای مقدس و نحوه پاک نگه داشتن مکانهای مقدس و تطہیر خود انسان می‌باشد. از دیگر مطالبی که در این بخش آمده می‌توان به مراسمی که در مکانهای مقدس صورت می‌گیرند مانند: انواع قربانیا و هدایا در فرهنگ اسلامی اشاره کرد.

در بخش مربوط به «طریقه تنویر و روشنائی»، مؤلف، نیت را مرز خاص بین امور و حالات دنیوی، که با عمل تطہیر مستثنی شده است، و حالت عبادی و دینی افراد می‌داند. در همین بخش مؤلف به انواع آیینهای تبرک که نزد گروههای مختلف اسلامی وجود دارد اشاره می‌کند.

در بخش مربوط به «طریقه اتحاد» به ناچار تنها سخن از عارفان است. چرا که آنان هستند که مکرر از عشق سخن گفته‌اند و عشق مجازی را پلی می‌دانستند که نهایتاً به عشق حقیقی می‌رسد. البته علاوه بر عشق، خوردن از طعامهای نذری و نوشیدنیهای متبرک نیز به عنوان راه دیگری جهت رسیدن به اتحاد معرفی می‌شود.

مؤلف محترم پس از طبیعت و انسان، متوجه کلمه خدا و کتاب خدا می‌شود و فصل چهارم را به این امر اختصاص می‌دهد. بخش اول مربوط به «کلام - درباره خدا و از ناحیه خدا» است. در اسلام کلام مقدس الهی از راه نوع خاصی از تلاوت که مبین ماهیت مقدس آن است در زندگی مردم جریان دارد. پروفیسور شیمیل در این بخش از موضوعاتی چون: طرح کلی قرآن و ادعیه و سرودهای خوش آهنگ و اهمیت زبان عربی در زندگی مسلمانان و نحوه استفاده شاعران و عارفان از معارف قرآنی و راههای مختلف رسیدن به وحی الهی چه از طریق الهامات و چه از راه کشف اسماء و صفات الهی و چه به کمک انواع استخاره و تفل، طالع‌بینی و اساطیر مختلف سخن می‌گوید. وی در پایان به شریف‌ترین دانش پس از مطالعه قرآن، یعنی علم حدیث، و اهمیت دانش شفاهی در اسلام و شناخت راویان و انواع حدیث و مجموعه‌های روایی می‌پردازد.

اما همانطور که در ادیان کلام خدا مطرح است، سخن از «کلام به خداوند» نیز می‌رود. آنه ماری شیمیل از سلام کردن در اسلام شروع می‌کند تا به انواع دعاها و نفرینها و تعابیر مختلف تحسین و سپاسگزاری در زبانهای مختلف اسلامی و شیوه‌های مختلف سوگندها و نذرها برسد. وی در ادامه انواع ادعیه مرسوم در فرهنگ اسلامی به ویژه انواع استغفارها را، که از مهیج‌ترین ادعیه اسلامی به

شمار می‌روند، بر می‌شمارد و در پایان به سؤالات جدید دربارهٔ دعا و مباحث مربوط به قضا و قدر را پیش می‌کشد.

کانون اسلام «کتاب مقدس» آن، قرآن است و هیچ یک از ادیان دیگر جهان نیست که کتاب مقدسش به اندازه اسلام اهمیت داشته باشد. این اهمیت تنها شامل خواندن آن نمی‌شود بلکه حتی کتابت آن نیز نیروی خاصی دارد. گذشته از قرآن، شهادت یا کلمه اقرار به ایمان و «حلیه شریف» که شامل توصیف ویژگیهای جسمانی و روحانی پیامبر اسلام است، نیز قدرت مقدسی دارد. نویسندهٔ محترم در ادامه به مباحث مختلف پیرامون قرآن و به ویژه انواع تفاسیر عرفانی، روایی، متجددانه، جزم‌اندیشانه، تاریخی، عقلی، الهامی و حتی انتقادی می‌پردازد و در پایان، اشاره‌ای به فرهنگ آفرینی قرآن دارد.

فصل پنجم، فرد و جامعه، در حقیقت معرفی انسان‌شناسی اسلام است. بخش اول این فصل مربوط به «انسان» است؛ هرگاه مسلمانان دربارهٔ وضع انسان به تفکر پرداخته‌اند، دوگانگی وجود انسان و امکانات و موقعیتهای آدمی، میان فرشته شدن یا حیوان شدن، مورد تأمل و اندیشه بوده است. خانم شیمیل قسمت اعظم این بخش را به همین امر اختصاص داده است و در ادامه به معرفی اعضای خاص بدن انسان که در آنها قدرت و نیروی خاص معنوی یا نفسانی دیده می‌شود و آداب و رسوم و سخنانی که پیرامون هر یک در فرهنگ اسلامی شکل گرفته است، می‌پردازد. وی پس از مواضع مختلف بدن انسان، به همه کسانی که وجودشان دارای خیر و برکت بسیار است از پیران، پدران و مادران و سیدها گرفته تا اولیاء و انبیاء و نقش و منزلت آنان در اسلام می‌پردازد. از مسایلی که بسیار مورد توجه خانم شیمیل است و کتاب نیز در این باره نوشته و در جای جای کتابهای دیگرش نیز به مناسبت به آن اشاره کرده است، مسأله مهم موقعیت زنان در اسلام است. وی در اینجا ضمن انتقاد از کژفهمیهای غربیان به معرفی زنانی که از صدر اسلام تاکنون نقشهای مهمی در اسلام داشته‌اند می‌پردازد.

بخش دوم این فصل درباره «جامعه» در اسلام است. آنچه که قرآن مسلمانان را «امت میانه» نامیده است و در اصول تفکر اسلامی نقش مهمی بازی می‌کند. خانم شیمیل با اشاره به انواع جماعتها در اسلام (نماز جماعت روزانه، نماز جمعه، اعیاد بزرگ و مراسم حج) اهمیت در جمع بودن در اندیشه اسلامی را خاطر نشان می‌سازد و از قول یکی از اندیشمندان غربی اعتراف می‌کند که: «هیچ جامعهٔ دینی بزرگ دیگری نیست که تا این حد به اعضای خود آزادی عمل بدهد و تنها از آنها بخواهد، گرچه به صورت ظاهری، تکالیف دینی را بپذیرند». نویسندهٔ محترم در این بخش نیز یکی از مسایل مسأله‌ساز مسلمین در غرب، یعنی جهاد، را به میان می‌کشد و سعی می‌کند با توجه به کل ساختار دین اسلام تبیین صحیحی از آن به دست دهد. مسایل جدیدی که حکومت‌های اسلامی در اثر آشنایی با فرهنگ غربی با آنها درگیر هستند، آخرین مطالب این بخش را تشکیل می‌دهد.

پروفسور شیمیل در فصل ششم بار دیگر به مسئله خداوند باز می‌گردد و این بار خداوند و عالم خلقت؛ مبحث معاد را بررسی می‌کند. نویسنده، خوانندگان را تحذیر می‌دهد که در اسلام، مسلمانان

به عوض تفکر در ذات خداوند به تفکر دربارهٔ خلقت او دعوت شده‌اند. بنابراین، نویسنده در این بخش به معرفی راههای مختلف که جهت توصیف و یا فهم خداوند در فرهنگ اسلامی به کار می‌رود می‌پردازد. این راهها عمدتاً عبارتند از: راه علت و معلولی، که بیشتر از دیگر راهها مورد عنایت قرآن است، راه نفی و انکار و آزاد ساختن مفهوم خداوند از هر گونه پیوستگی با ماده و غیر ماده، و راه رفعت و جلال یعنی بیان اینکه خداوند از هر امر قابل تصور دیگری بزرگ‌تر و رفیع‌تر است.

این مطلب که جهان در حال گذر و فنا شدن است در قرآن وضوح کامل دارد؛ آیا وجود مرگ در انسانها، حیوانات، گیاهان و حتی کوهها به اندازهٔ کافی انذار دهنده نیست؟ این است که تنها چیزی در زندگی یک مسلمان اهمیت دارد آماده ساختن خود برای روزی که خدای خویش را ملاقات می‌کند، است. آداب محضر، اخبار مربوط به چستی مرگ و برزخ و حادثهٔ روز قیامت و اوصاف ترازوی اعمال و بهشت جهنم از مطالب مورد بحث این فصل هستند.

آخرین فصل این کتاب به نحوهٔ نگرش به اسلام و اینکه مسلمانان متجدد، خود و عقیده و آرمانهایشان را به کدام زبان بیان می‌دارند، می‌پردازد. این سؤال، سؤالی است که برای پاسخ به آن باید به تمام جنبه‌های زبان‌شناسانه، هنری، موسیقایی و ادبی معاصر توجه کرد. از سرمایهٔ عظیم ادبیات و متون اسلامی، آثار متنوع هنر اسلامی و بصیرتهای عمیق و روان‌شناسانه‌ای که در طول قرون و اعصار در مکتب تصوف به وجود آمده‌اند گرفته تا شبکهٔ تنسيق یافتهٔ قوانین و مقررات فقهی و عبادی، همگی به تدریج در مغرب زمین در حال کشف مجدداند و کوشش غریبان در جهت فهم اسلام رو به افزایش است همانطور که تعداد کسانی که در اروپا و امریکا به این دین می‌گروند رو به افزونی است.

اسلام که در ابتدای کار خود حرکتی اصلاحی بود، به تدریج توسط یک سلسله جزئیات فقهی و سنن گوناگون و انواع مکاتب و تفاسیر متعدد محاصره شد، به نحوی که اندک اندک آن پویایی نخستین خود را از دست داد. آیا اسلام قابل متحول شدن است؟ و آیا اساساً نیازی به این تحول است؟ آیا برای اسلام مارتین لوتری وجود ندارد؟ نویسندهٔ محترم معتقد است که به هر تقدیر از آنجا که اسلام، ساختاری مشابه کلیسای روم ندارد و کسی با مقام و منزلت پاپ وجود ندارد تقریباً غیر ممکن است که به قول فضل‌الرحمن محتاج رهایی از قید «بار سنگین زمان» باشد.

آنه ماری شیمل در پایان پس از اشاره، تعریفهای گوناگونی که دین‌شناسان برجسته از اسلام داده‌اند و هر یک جنبه‌ای از آن را برجسته ساخته است به تعریف زیبای خود از اسلام را به صورت خانه‌ای که هر جز آن را یکی از اعتقادات و تعالیم اسلامی تشکیل می‌دهد، ارایه می‌کند و با سخنان مولوی در فیه مافیه در ترغیب هر چه بیشتر انسان به اجتهاد و چرخش گرد نور جلال حق، مباحث خود را به پایان می‌برد.

*

من بادم و تو آتش

کتاب حاضر روایتی ساده از زندگی، آثار و افکار مولانا است که برای فرهیختگان اهل کتاب، اما نه محققان و دانشگاهیان، نوشته است، از این رو علی‌رغم دیگر آثار پروفیسور شیمیل ارجاعات و پانوشتها و یادداشتها و کتابشناسی مفصلی ندارد. این کتاب شامل یازده فصل به همراه کتابشناسی و منابع خارجی است که در زیر به معرفی فصول آن می‌پردازیم.

فصل نخست ماجرای سفر پروفیسور شیمیل به قونیه است که به بهانه اسکنه تاریخی قونیه، خواننده را با خود به قصد زیارت رومی به قونیه زمان مولانا می‌برد. وی در راه قونیه (فصل دوم) حال و روز جلال‌الدین و تحولات زندگی او را بازگو می‌کند.

بزرگترین میراث مولانا اشعار اوست. جلال‌الدینی که روزگاری از شعر و شعرسرایی بی‌زاری می‌جست و می‌گفت: «من از کجا، شعر از کجا»، شمس تبریزی شور عشقی در دل او افکند که او را به قول خود مولانا «چنان نایی به لبان دلدارش کرد» که لحظه‌ای دست از شعر و سماع برنداشت. پروفیسور شیمیل معتقد است که سازگاری اشعار مولانا با قواعد و قوانین بلاغت فارسی و عربی، تصادفی نیست و سرّ آن در مطالعات و تحصیلات عالیّه مولوی است و بنابراین سعی می‌کند که کتابهایی را که احتمالاً مولانا از آنها بهره برده است معرفی کند و در ادامه به سبک شعری و تخلصهای او و غرضش از شعر و ترانه‌سرایی می‌پردازد.

هر کس یک روز بهاری در قونیه را تجربه کرده باشد به خوبی متوجه می‌شود که چگونه مولانا در بهاریات و دیگر اشعارش محیط پیرامون خود و گیاهان و گلها و حیوانات را بهانه می‌کند تا غرض اصلی خود را قالب آنها بیان کند. او که به خوبی از معنای آیه «سزیم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم» (شوری، ۵۳) آگاه بود سعی داشت تا با تفسیر آن و پیگیری آن در تک تک مظاهر طبیعت، دیگران را نیز با خود سازد و در این میان فصل بهار، یعنی هنگامی که نسیم الهی می‌وزد و باران رحمت می‌بارد و خورشید حقیقت، برف خشن ماده را آب می‌کند و هر ذره‌ای را به رقص مستانه رستاخیز معنوی فرامی‌خواند، آنهم در باغ حسام‌الدین چلبی در قونیه، بهانه خوبی را برای مولانایی که در هر چیز با دیده خداین می‌نگرد، فراهم می‌کند.

پایه، کانون و مقصد اندیشه مولانا خداست، خدای واحد لایتنهایی‌ای که هرگز نمی‌توان به ذات او رسید ولی با این حال او خویش را در همه جا و همه چیز متجلی می‌سازد و شعر مولانا همه برگرد آن وجود می‌گردد. فصل پنجم به اندیشه‌های مولانا درباره خدا و آفرینش اختصاص دارد. مولانا در اسماء الهی به دنبال سرمشقی برای خصایص اخلاقی است و نه عرفان‌یافی پیرامون آنها و بویژه در میان صفات الهی به تقسیم‌بندی صفات جلالی و جمالی خداوند توجه دارد. وی پس از خرده‌گیری

از لاطائلات فیلسوفان درباره خلقت، یادآور می شود که تا وقتی به دنیا چون آینه خداوند بنگریم و از گذرا بودن آن آگاه باشیم، ریسمان هدایت را گم نکرده ایم. هیجان انگیزترین رهیافت مولوی به رابطه میان انسان و خدا تمثیل شمع و پروانه است که بنابر آن، انسانی که بتواند بدون خدا زندگی کند و هیچ کوششی هم برای شناخت خداوند نکند، یک انسان واقعی نیست؛ و اگر بتواند خدا را دریابد، آنگاه آن خدا، دیگر خدا نیست!

مولانا در فیه مافیه می گوید: «احوال آدمی همچنان است که پیر فرشته را آورده اند و بر دم خری بسته اند تا باشد که آن خر از پرتو صحبت فرشته، فرشته گردد.» در این جمله به خوبی می توان انسان شناسی مولانا را دید؛ وی معتقد است که انسان با اندکی اختیار و آزادی میان دنیای مادی محض و دنیای روحانی محض قرار گرفته است و بزرگترین گناه او این است که کرامت خود را فراموش کند. مسأله جبر و اختیار و قضا قدر و اندیشه غفلت و جهان آخرت و تجسم اعمال هر کس به تناسب کردارهایش و لایه های مختلف شخص انسان از دید مولوی از دیگر مباحث فصل ششم است.

پس از خداوند نوبت به قرآن، پیامبران و اولیاء او می رسد (فصل هفتم). آنان که، چون مستغرق ساخته اند، وقتی به خواندن و بررسی مثنوی و، تا حدی، دیوان شمس مشغول می شوند، می بینند که در حقیقت در معانی قرآن تفرج می کنند و باطنش را می جویند. بنابراین همه مثنوی را می توان تفسیر و تأویل حضور معشوق الهی، آن «خورشید جاویدان» لامکان دانست. مولوی نیز، مانند بیشتر شاعران جهان اسلام و بویژه شاعران ایرانی، هر یک از پیامبران یاد شده در قرآن را نماد الگویی برای طرز رفتاری خاص و رمزی برای طرز تلقی و دید آدمیان به طور کلی قرار می دهد و در این میان به ویژه به حضرت عیسی (ع) و پیامبر اسلام (ص) نظر دارد. با این همه کسان دیگری هم در جهان هستند که نباید هرگز آنان را با پیامبران مقایسه کرد اما با این حال، همیشه در میان فرزندان عالم حضور دارند و آمده اند تا بیماریهای جانها را تشخیص دهند و راهنمای مردم به مراتب رفیع تر باشند؛ اینان اولیاء خدا هستند که مولانا بویژه از حلاج و شمس، که بی تردید برای خود وی کمال مطلوب بود، سخن می گوید.

نخودها بر نردبان روحانی عنوان فصل هشتم این کتاب است که برگرفته از یکی از دل انگیزترین داستانهای مثنوی است که حکایت از نخودهای درونی دیگی می کند که از حرارت آن به کدبانو شکایت می برند اما او می گوید: همچنان که به شادی در آفتاب مهر الهی رشد کردند، اکنون نیز باید آتش غضب او را بجشند تا پخته شوند و خوراک آدمی و، در حقیقت، جزئی از وجود او شوند و به این طریق به مرتبه بالاتری از نردبان صعودی آفرینش نایل آیند. پروفیسور شimmel این داستان را از سه جنبه بررسی می کند؛ یکی اهمیتش از جهت زبان استعاری مولانا و واژگان و صور خیال وابسته به مطبخ و... دیگری اهمیتش به عنوان سرمشقی برای راه دوگانه ای که در پیش آدمی است، یعنی طریق پنهان و شریعت و راه باریک و دشوار طریقت صوفیانه و سرانجام تأکیدش بر استعداد و عروج هر چیز در مراتب مختلف هستی که، به نظر مولانا، مهم ترین وظیفه هر موجودی در جهان است.

نماز و دعا: دو عطيّه الهی در زندگي عبادی مولانا به حساب می‌آیند. وی می‌خواهد به شنوندگان خود تلقین که به نماز ایستادن یعنی خود را به تمامی و بی‌هیچ قید و شرطی به خدا تسلیم کردن و البته هر کس در حقیقت رو به سوی قبله‌ای دارد که در اندیشه و نیت خود دارد. معنی دعا نیز یعنی راز گفتن و گفت و گو کردن با خداوند که گرانبهارترین جزء زندگي است. خیال‌بندیهای مولانا و عمق و معنایی که وی در این دو موهبت الهی می‌جوید و پاسخ وی به عدم استجابت پاره‌ای از ادعیه از دیگر موضوعاتی هستند که در این فصل به آنها پرداخته شده است.

مثنوی را در حقیقت باید عشق‌نامه نامید زیرا آنچه که در جای جای مثنوی و دیوان شمس با صورت‌های مختلف ظاهر می‌شود و طیبب جمله علت‌ها دانسته می‌شود، چیزی جز عشق و تجلیات عشق (عنوان فصل دهم) نیست. اما با این حال خود مولانا معترف است که: «هر چه بگویم عشق را شرح و بیان/ چون به عشق آیم خجل‌گرم از آن». مولوی برای بیان احساسات خود، زبان فارسی و عربی را به کار می‌گیرد و گاهی حتی از زبان ترکی و یونانی نیز سود می‌جوید. با این همه، می‌داند که زیبایی عشق را در همهٔ ظرفهای زبانهای دنیا نمی‌توان گنجاند. ویژگیهایی که مولانا در جای جای آثارش برای عشق برمی‌شمارد و ماجرای دل‌انگیز عقل و عشق از مباحث مهم این فصل‌اند.

سفر پروفیسور شیمیل در دسامبر ۱۹۵۴ به همراه مادرش به قونیه و شرکت در نخستین جشن سالگرد و تماشای سماع درویشان چرخ زن، که پس از بیست و نه سال از زمان آتاتورک دوباره به میدان آمده بودند، بهانه‌ای شده است تا بحثی در پایان کتاب از سماع و تاریخچه آن و به ویژه جایگاهش در طریقت مولودیه بیاید. نویسنده محترم با اعتقاد به اینکه در بیشتر سنتهای مذهبی جهان، رقص، راهی برای رهایی از قیود جادیه و تعلقات زمینی و وحدت یافتن با جهان معنوی انگاشته می‌شود، به تفسیر حرکات مختلف درویشان چرخ زن می‌پردازد.

*

زن در عرفان و تصوف اسلامی

کتاب زن در عرفان و تصوف اسلامی، یکی از زیباترین نوشته‌های بانو شیمیل به شمار می‌رود. این کتاب با مقدمه، از پانزده بخش گوناگون تشکیل شده است. بانو شیمیل، به توضیح و تفسیر تصویر زن مسلمان در مشرق زمین می‌پردازد، و از شاعران و عارفان بسیار زیادی که در طول تاریخ، از شهرتی زیاد برخوردار بوده‌اند، سخن می‌گوید و به معرفی تنی چند از زنان عارفهٔ مسلمان مانند مریم بصریه و سیده نفیسه (نوهٔ محترم حضرت امام حسن (ع))، ام حزان (از اصحاب پیغمبر)، بحریه موصلیه، رابعه شامیه، آمة الجلیل، معاذه و فاطمه نیشابوری همت می‌گمارد. یکی از شخصیت‌های بسیار معروف در میان بانوان عارفه و زاهد، رابعه عذویه است که نام او از اواخر قرن پنجم به بعد، رو به فزونی می‌رود. بانویی که مانند بسیاری از بانوان قدیسهٔ آیین مسیحیت، زندگی سراسر طهارت و رنج و عشقی عمیق نسبت به خدای متعال داشته است. بانویی که به قول نویسندهٔ کتاب: «چنانچه روزی، با رنجی شدید مواجه نمی‌شده است، عمیقاً دستخوش اندوه می‌گشته است، با این گمان که خدای مهربان، او را به دست فراموشی سپرده است...».

بانو شیمیل، به شرح بسیاری از وقایع تاریخی در صدر اسلام می‌پردازد، و چهره‌ها و جنبه‌های گوناگون زن را مورد بررسی موشکافانه و دقیق خود قرار می‌دهد. او به معرفی مادر مسلمان، همسر مسلمان، دختر مسلمان، زن فرزانهٔ مسلمان یا به قول خود نویسنده: «زنائی چون مردان خدا»، شهزادگان و تهیدستان مسلمان، زنان سالخوردهٔ مسلمان، و دوشیزگان کم سن مسلمان می‌پردازد تا خواننده یا وضوح از نقش زن در آیین اسلام و در تمدن شرقی آگاهی یابد. سپس در پایان کتاب، به بررسی ادبیات پاکستان و هند می‌پردازد، و سه تن از معزوف‌ترین زوج‌های عاشق را معرفی می‌کند. بانو شیمیل، بیش از هر چیز، و بنا به ارادت و احترام و علاقهٔ عمیقی که به بزرگمرد قونیه دارد، از اشعار دل‌انگیز و پندآور حضرت مولانا جلال‌الدین بلخی یاری جسته، و تا حدودی نیز اندیشه‌های ابن رشد اندلسی را در این کتاب جای داده است و از شاعران بزرگواری همچون اقبال لاهوری، ابوالمؤید بلخی، جامی، شوکت بخاری، عمق بخارایی، ناظم هروی و رکن‌الدین هروی نام برده است.

او همچنین از صوفیان و عارفان بزرگ مسلمان، و بویژه از ابو حفص سهروردی، حلاج، نظام‌الدین اولیاء، فضیل بن عیاض، سرّی سقّطی، ذوالنون، احمد خضویه، احمد بن ابی‌الحواری، محمد بن علی حکیم ترمذی، ابوالحسن خرقانی، عین‌القضاة، ابوالخیر تینانی اقطع، داراشکوه، اوحدالدین کرمانی، هجویری، مالک بن دینار، برهان‌الدین غریب، ابن فارض، حسام‌الدین ضیاءالحق، شمس تبریزی و بسیاری دیگر نام برده است. بانو شیمیل، بخش‌های بسیار جالب و خواندنی و ظریفی را از

«الهی نامه» و «حدیقه الحقیقه» و «مثنوی معنوی» و «مصیبت نامه» و بسیاری کتب معتبر دیگر اسلامی (عرفانی) در این کتاب آورده است. او به توضیح وضعیت عاشقانه و عارفانه ملکه سبا (بلقیس) می‌نشیند، و به تفصیل داستان زیبا و عاشقانه یوسف و زلیخا را نقل می‌کند. سپس به معرفی و حضور نوعی ماهیت زنانه و روحانی در اشعار هندی و پاکستانی می‌پردازد، و به نقل کامل داستانهای از شاه عبدالطیف همت می‌گمارد و افسانه غم‌انگیز «سناسی»، دختری که مانند قرص ماه زیبا بود، که از موارث فرهنگی منطقه سند و پنجاب است، به همراه داستان «سوهنی و مهانوال» که آن نیز یکی دیگر از موارث فرهنگی منطقه جلگه ای ایندوس است، و سرانجام «عمر و مارویی» سخن می‌گوید و خواننده را با توضیحاتی دقیق و بسیار فصیح و دلنشین و جذاب، از ادبیات مناطق دیگر قاره آسیا آشنا می‌سازد.

بانو شیمل در آغاز کتاب خود، از احادیث معتبر اسلامی نام می‌برد و به نقل چند تعداد از آنها می‌پردازد. و درباره زندگانی حضرت فاطمه زهرا (س) و همسران حضرت رسول اکرم (ص) سخن می‌گوید. سپس به معرفی هر یک از زنان عارفه و یا عارفان معزوف تاریخ اسلام می‌پردازد، و برای هر یک، خاطره و یا نقل قول بسیار جالب و شیرینی ارائه می‌فرماید. تقریباً از قسمت میانی کتاب بانو شیمل خاورمیانه و ایران را ترک می‌گوید تا به قلمرو شعر و ادب و عرفان قاره باشکوه و اسرارآمیز هند و کشورهای اطراف، مانند پاکستان و منطقه سند و پنجاب گام نهد. او بسیار از سنن هندی و پاکستانی و پنجابی سخن می‌گوید و درباره وضعیت دوشیزگان مسلمان، و ادبیاتی که برای روحیه مسلمانان آن مناطق مناسبیت داشته است، سخن می‌گوید.

این کتاب، حقیقتاً با شیوه‌ای بسیار واقع‌گرایانه و همزمان زیبا، درباره دنیای مرموز و اسرارآمیز زنان شرقی داد سخن می‌دهد. این بانوی اسلام‌شناس چهره دیگری از تمدن اسلامی را آشکار می‌سازد، و به راستی تلاشی شایان تحسین که لایق بیشترین احترامات ما است، به انجام رسانده است. او با هوشمندی و دانشی والا، مفاهیم قرآنی، و رساله‌های فلسفی و آثار ادبی شاعرانه و عرفانی را در کنار هم قرار داده، و به تفسیر و توضیح همه این مباحث پرداخته است، و در پایان نشان می‌دهد که به راستی زن می‌تواند جایگاهی ارزشمند در کنار مرد و در جوار خدای متعال داشته باشد.

این کتاب، به راستی تلاشی شایان تحسین است که لایق بیشترین احترامات ما است، به انجام رسانده است. او با هوشمندی و دانشی والا، مفاهیم قرآنی، و رساله‌های فلسفی و آثار ادبی شاعرانه و عرفانی را در کنار هم قرار داده، و به تفسیر و توضیح همه این مباحث پرداخته است، و در پایان نشان می‌دهد که به راستی زن می‌تواند جایگاهی ارزشمند در کنار مرد و در جوار خدای متعال داشته باشد.

* و محمد پیامبر اوست

ماجرای تعصیبهایی که در انتقال و معرفی اسلام به غرب توسط برخی خاورشناسان و دانشمندان منغمس در مسیحیت صورت گرفته است، ماجرای است که کمابیش همه با آن آشنایند. مسلمانان که همیشه نزد آنان مسیح و مریم باکره مورد احترام بوده می‌دیدند که اروپاییان از پیامبرشان توصیفهای بسیار غیر واقعی‌ای ارایه می‌دهند؛ نتیجه‌اش جز انزجار مسلمانان نبود. درک نادرست مسیحیان از نقش پیامبر اسلام یکی از بزرگ‌ترین موانع مسیحیان بوده و هست که مانع آن شده تا تفسیر مسلمانان را از تاریخ و فرهنگ اسلامی ارج نهند. این کتاب ثمره علاقه‌ای است که بیش از چهار دهه است در خانم شیمیل پیدا شده و تلاشی است در جهت تصحیح شبهات مسیحیان و در حقیقت شرحی است برای نشان دادن وسعت و دامنه عشق و تکریم پیامبر نزد مسلمانان.

در مقدمه کتاب، مؤلف پس از معرفی چندین کتاب مهمی که توسط مسلمانان و غریبان در این موضوع به نحو واقع بینانه تألیف شده است، بیان می‌کند که هیچ‌یک در باب بررسی و معرفی عشق مسلمانان به پیامبر تحقیق چندانی صورت نداده‌اند. عشقی که چه در سروده‌های کهن و چه در منظومه‌های عامیانه مسلمانان نسبت به پیامبر ابراز شده است برای مطالعات مقایسه‌ای ادیان، پدیدارشناسان و روان‌شناسان بسیار جالب توجه خواهد بود تا ببینند که به راستی شخصیت محمد (ص)، در کنار قرآن، کانون زندگی مسلمانان را تشکیل داده و اسوه حسنه‌ای برای آنان است که همواره در تشهد او را تصدیق می‌کنند: اشهدان محمداً رسول الله. مؤلف دانشمندان، با تسلط شگفتی که به زبانهای مختلف از جمله عربی، فارسی، ترکی، اردو و هندی دارد در جاهای مختلف کتاب، به مناسبت، اشعاری را در تأیید گفته‌های خود از زبانهای مختلف اسلامی می‌آورد. از دیگر امتیازهای این اثر بررسی همزمان آراء اندیشمندان سنتی و روشنفکران متجدد در موضوعات مطرح شده است. این کتاب شامل دوازده فصل و یک ضمیمه درباره نامهای مختلف پیامبر اسلام است که در این مقاله به معرفی آنها می‌پردازیم.

فصل اول: سیره و سرگذشت: زندگی پیامبر اسلام از خلال قرآن، سخنان و روایات مربوط به سنت پیامبر، اشعار حسان بن ثابت، مغازی‌ها و سیره ابن اسحاق کاملاً بر ما معلوم است. تردیدی نیست که پیرامون هسته مرکزی مطالب واقعی، افسانه‌های بی شماری تبلور یافته است اما بانو شیمیل معتقد است که محبوبیت الهی پیامبر در نزد مسلمین را از روی همین افسانه‌ها بهتر می‌توان شناخت. از این روی به بیان شرح مختصری از زندگینامه پیامبر در این فصل می‌پردازد و از معجزات مختلفی که پیرامون سیره آن حضرت نقل کرده‌اند با اشاره به انعکاسشان در اشعار زبانهای گوناگون اسلامی یاد

* And Mohammad is his Messenger, The Veneration of the Prophet in Islamic Piety, The University of North Carolina Press. Chapel hill and London, 1985.

می‌کند. وی در همین راستا به حوادث پس از وفات پیامبر و احکام مختلف اسلامی و فِرَق مهم اسلامی و شخصیت‌های مهم آنها نیز می‌پردازد.

فصل دوم: مقتدای نکو: اگر چه پیامبر هیچگاه دعوی فوق بشری بودن نمی‌کرد و خود را تنها نذیر و بشیری از جانب خداوند برای خلق می‌دانست با این وصف آیاتی در قرآن هست که به نقش منحصر به فرد وی اشاره دارند مانند: «انک لعلی خلق عظیم» و «ان الله و ملائکة یصلون علی النبی» و «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول». نویسنده در این فصل به نحوه تکوین علم حدیث و مجموعه‌های روایی و اهمیت آنها پس از قرآن در زندگی مسلمانان و مراسم حدیث خوانی می‌پردازد. وی در ادامه به ماجرای نقد و بررسی احادیث توسط اندیشمندان و متجددین اسلامی اشاره می‌کند و در نهایت معتقد است که با تمام فراز و فرودهایی که در این باره پیش آمده است اکثر مسلمانان در پی متابعت کامل از سیره پیامبرند و همین امر موجب یکسانی بی مانند و تحسین برانگیز شیوه زندگی مسلمانان در سراسر جهان شده است. آنهماری شیمل در ادامه این فصل به معرفی کتابهای دلایل و شمایل پیامبر می‌پردازد. این کتابها به مقام والای پیامبر و ظاهر و جمالش اشاره دارند. ایشان معتقد است که مسلمانان هر چه از نظر زمانی با پیامبر فاصله پیدا می‌کردند توجه آنان به کوچک‌ترین دقایق زندگی وی یا حتی تا حد مبالغات شگفت، بیشتر می‌شد تا یقین کنند که به درستی از سنت او پیروی می‌کنند. یکی از بحثهای عمده این کتابها زیبایی جسمانی پیامبر است. در دینی که صورتگری از زندگان خاصه، از افراد مقدس رانهی می‌کند، طبیعی است که هیچ تصویری از پیامبر نکشیده باشند؛ اما مسلمانان راه دیگری یافتند تا او را پیش چشم خود آورند: حلیه معروف. نقل است که پیامبر مژده داده است که هر کس حلیه من را پس از رحلت ببیند چنان است که خود مرا دیده باشد. حلیه حاوی توصیفاتی کوتاه از صفات ظاهری و باطنی پیامبر است. حلیه نویسی با خط خوش کاری با فضیلت به شمار می‌رود. شاعران نیز این حلیه‌ها را به صورت اشعار بلندی در آورده‌اند که نویسنده، بسیاری از آنها را از زبانهای مختلف اسلامی نقل کرده است. در ادامه این فصل مؤلف به بیان «سیره نبوی» می‌پردازد که شامل زیبایی جسمانی پیامبر و سنت وی در مراقبت از بدن و طب نبوی و سلایق پیامبر و در نهایت سیرت معنوی و خلق و خوی ایشان است و تک تک این ویژگی‌ها را با اشعاری از زبانهای مختلف اسلامی مستند می‌سازد و زینت می‌بخشد.

فصل سوم، یکتایی پیامبر: نویسنده ابتدا در این فصل درباره عصمت پیامبر و اختلاف نظر اندیشمندان و فِرَق مختلف در این باب بحث می‌کند و در نهایت نتیجه می‌گیرد که به طور کلی اعتقاد به عصمت مطلق در میان مسلمین غالب آمده و این امر به دلیل اوج عظمت مقام پیامبر اسلام بوده است. استاد شیمل، در ادامه، ابتدا به تقسیمات مربوط به انواع پیامبران صاحب شریعت و غیر آن و خالی نبودن زمین از حجت خداوند اشاره می‌کند و سپس سخن از ارج و عظمت و برتری مقام پیامبر اسلام نسبت به انبیاء سلف نزد مسلمین می‌گوید. از جمله موارد اهمیت پیامبر اسلام، جمع صفات انبیاء گذشته در او است. مانند: عدالت موسوی و محبت عیسوی و نیز بشارت به ظهور محمد (ص) در کتب مقدس گذشته. پایان این فصل به بحث درباره تحزیر علمای اسلامی از اغراقهای شاعرانه‌ای

که موجب بی ادبی به ساحت پیامبر اسلام می شود، اختصاص دارد. در همین جا مؤلف بحث حکم ارتداد را برای کسانی که به پیامبر دروغ بزنند پیش می کشد، به ویژه نسبت به کسانی که مسلمان نیستند، تا آنجا که می گوید. وقتی ابن تیمیه، مقدس دانستن نقش قدم پیامبر بر سنگ را مبالغه آمیز دانست، به اتهام «هتک حرمت» متحمل مجازات سنگین شد.

فصل چهارم: قصه ها و معجزه ها: نویسنده در این فصل ابتدا به تفاوت معجزات انبیاء با کرامات اولیاء اشاره می کند و پس از اینکه قرآن را معجزه جاوید پیامبر اسلام معرفی می کند به دیگر معجزات نقل شده از پیامبر اشاره می کند مانند: شکافتن سینۀ پیامبر (شرح صدر)، معراج، شوق القمر، امی بودن پیامبر، علم لدنی ایشان، شفاعت روز قیامت، در خواب آمدن پیامبر و دیگر معجزاتی که در فرهنگ عامه فراوان می توان دید و البته مانند فصلهای گذشته تمامی این مطالب را با اشعار مختلف شعرای مسلمان آیین می بخشد. این اشعار همه بازتاب عشق ژرف و صادق مردم مسلمان نسبت به محمد (ص) است. مؤلف دانشمند می گوید مؤمنان بر این اعتقادند که سرودن یا گوش سپردن به این گونه روایتهای کهن، آدمی را قادر می سازد تا با پیامبر رابطه ای بسیار شخصی برقرار سازد.

فصل پنجم: محمد (ص) شفیع قیامت و صلوات بر او: پروفیسور شیمل در این فصل با اشاره به صفت «رحمة للعالمین» پیامبر، مقام وی را از نظر علوم الهی و ادیان به شایستگی بیان می دارد. بنابراین مؤمنان می توانند بی تزلزل خاطر، دل بر او گرم دارند زیرا می دانند که پیامبرشان می تواند دلهای مرده را جان بخشد. در همین جا نویسنده استفاده های شاعران از این صفت پیامبر (ص) را با تعبیری چون «ابر رحمت» یا «باران رحمت»، نقل می کند. مؤمنان با توجه به تعبیر قرآن از شفاعت به صورت «مقام محمود» از پیامبر با توجه به رحمت بخشی وی شفاعت خواهی می کنند. این عمل نقش اساسی در زندگی دینی مسلمانان دارد. مؤلف با ذکر چندین دعای مختلف به اهمیت مقام بلند پیامبر در این ادعیه مسلمین اشاره می کند؛ با این دعا مسلمانان از خداوند می خواهند که مقام رفیع پیامبر را پاینده دارد و او را صاحب شفاعت مقبول کند. خطاب پیامبر به صیغه دوم شخص مفرد حاکی از حاضر و ناظر دانستن وی نزد مسلمین است. اگر چه پاره ای از متشرعین چنین اعتقادی را مجاز ندانسته اند، اما هیچ شعری در وصف پیامبر خالی از این عقیده نیست. عرفا با خواندن ادعیه ای که معتقدند به آنها الهام شده است از پیامبر طلب بخشایش می کنند و عامه مردم با فرستادن صلوات بر او. کتب مختلفی هم در باب انواع صلوات بر پیامبر تألیف شده است از جمله کتاب دلائل الخیرات اثر جزولی.

فصل ششم: نامه های پیامبر، در تاریخ ادیان حقیقتی است که برای همگان آشکار است و آن این است که نام افراد دارای نیروی خاصی است و با فردی که به آن نام نامیده شده است به نحو اسرارآمیزی پیوند دارد. دانستن نام افراد یعنی شناختن خود او. مسلمانان نیز همیشه برکت ویژه ای را به نام پیامبر نسبت داده اند. اشعار حسان بن ثابت نیز حاکی از آنست که سابقه این مسأله به زمان حیات پیامبر اسلام بر می گردد. از جمله اسمایی که بسیار مورد توجه است نام «محمد» است این نام است که در شهادتین با نام الله پیوند دارد و همه حمد و ثناتی که شایسته او و پیروانش است در این

نام که از ازل وجود داشته و ورد زبان انبیاء بوده است، جمع آمده است. نویسنده به معرفی نامهای کثیری که مسلمانان از قرآن در روایات برگرفته‌اند و به پیامبر اطلاق می‌کنند می‌پردازد (که لیست کاملی از آن را در ضمیمه کتاب می‌توان دید) و منشأ این اسماء را به ترتیب همراه استفاده‌های شاعران از آنها ذکر می‌کند. در ادامه به معرفی کتبی می‌پردازد که در باب فضایل و برکات این اسماء تالیف شده‌اند. پایان بخش این فصل، تفکر و تأمل صوفیان در باب صفات عارفانه و استعارات نام «محمد» به ویژه اوصاف اسرارآمیز حرف «میم» است.

فصل هفتم: نور محمد (ص) و مکتب عارفان. یکی از موضوعات اصلی در باب شناخت عارفانه پیامبر اسلام مبحث «نور محمد» است که همان نور نام محمد است و همه تعابیر ادبی عرفان اسلامی از آن رنگ گرفته است. چنان‌که در قرآن هم پیامبر «سراجاً منیراً» خوانده شده است. سهل تستری نخستین کسی بود که معرفت کامل حق را از طریق اصطلاح «نور محمد» بیان کرد. این اصطلاح نخستین بار توسط مقاتل (قرن دوم) در تفسیر آیه نور و تطبیق آن بر پیامبر به کار رفت و پس از آن در تفاسیر عرفانی و شعر شعرا شیوع یافت. بنابراین تفسیر، اولین مخلوق خداوند، نور پیامبر بود که از ازل نزد خداوند تسبیح خوان بود و آدم و عالم از آن نور خلق شدند. اگر چه بر این تفسیر شبهاتی از جانب پاره‌ای از عرفا، مبنی بر همانند ساختن پیامبر با خدا، به وجود آمد، اما در نهایت این تفسیر گسترش پیدا کرد و متداول شد. ابن عربی معرفی جامعی از نقش محوری این نور را در تصوف به عهده گرفت. در مکتب تصوف، پس از ابن عربی، «حقیقت محمدیه» را سرچشمه همه افعال پیامبری می‌دانند که در آدم ظهور پیدا کرد و سپس در انبیاء دیگر، تا بار دیگر در محمد (ص) تجلی تام یابد. این حقیقت در هر پیامبر منزلتی پیدا می‌کند تا زمان پیامبر اسلام که ظهور جامع و کامل نور ازلی است و بنابراین خاتم انبیاء خوانده می‌شود. در پایان این فصل، مؤلف اظهار شگفتی می‌کند از اینکه به رغم مقام محوری پیامبر در مکتب عرفان اسلامی و خاصه در تصوف پس از قرن هفتم که در میان عامه مردم رواج داشت، بسیاری از منتقدان خارجی از نقش والایی که پیامبر در زندگی دینی پیروان خود دارد چندان آگاه نیستند و این امر از روش برخی مفسران اشعار هندویی مسلمانان معلوم می‌شود.

فصل هشتم: جشن میلاد پیامبر. مسلمانان در شب میلاد پیامبر که چون شب قدر می‌دانندش به شنیدن موعظه، تلاوت قرآن و اتفاق می‌پردازند و حوادث معجزه آسایی که در این شب و روز اتفاق افتاد، به ویژه نوری را که در سراسر جهان همزمان با تولد پیامبر اسلام پراکنده شد با اشعار گوناگون به یاد می‌آورند. به نظر بانو شیمیل این رسم ابتدا در مصر در زمان حکومت فاطمیان پیدا شد که بعدها از آن حالت زاهدانه‌اش خارج شد و مراسم سماع و نواخوانی و دستفشانی و مولودیهای اغراق‌آمیز صوفیان و مراسم شمع گردانی و چراغانی و حتی خیمه‌شب‌بازی چینیان نیز بدان اضافه شد. البته پاره‌ای از علمای مقید چون ابن تیمیه این اعمال را بدعت‌آمیز می‌دانستند اما، به رغم این مخالفتها، جشن مولود پیامبر بیش از پیش در سرزمینهای اسلامی متداول شد. پایان این فصل به ذکر انحاء مختلف این مراسم در سرزمینهای مختلف اسلامی و ماجرای رد و قبول آن توسط دانشمندان

مختلف سستی و متجدد و اشعار و کتابهای مختلفی که در این باب سروده و تالیف شده اختصاص یافته است.

فصل نهم: سیر شبانه و معراج پیامبر. سیر پر رمز و راز شبانه پیامبر در آسمانها، الهام بخش ادبیاتی بوده بسیار جامع تر از آنچه که درباره معجزات زمان ولادت پیامبر اسلام نوشته شده است و از جهت معرفت پروردگار بسیار پر اهمیت تر از مباحث مربوط به مولد می باشد. از سوی دیگر، هیچ گوشه ای دیگر از زندگی پیامبر به این حد علاقه خاور شناسان و مورخان ادیان را بر نینگیخته است. نویسنده پس از توصیف وقایعی که در شب معراج اتفاق افتاده است مانند ماجرای بُراقِ پیامبر و دیدن عذابهای مختلف و انبیاء سلف و ماجرای تخفیف در نماز مسلمین و شفاعت و از راه ماندن جبرئیل، به بررسی جشنهایی که به این مناسبت در کشورهای مختلف اسلامی برگزار می شود می پردازد. بحثهای متکلمین اسلامی در باب معراج مانند جسمانی بودن یا روحانی بودن آن و نحوه رویت خداوند توسط پیامبر و استفاده از معراج جهت اثبات برتری محمد (ص) به همراه سخنان متجددین در این مسایل، به ویژه اقبال لاهوری، قسمت دیگر این فصل را تشکیل می دهد.

پس از اندیشمندان و متکلمان نوبت به شاعران می رسد که از تمام قوه تخیل خود در جهت هر چه شورانگیزتر کردن این ماجرا استفاده کرده اند و گوی سبقت را از یکدیگر ربوده اند. بویژه عطار و جامی و نظامی، که موجب گشته داستانهایی با شاخ و برگ بسیار با نام معراجیه پیرامون این قضیه شکل گیرد. در این میان نباید سهم دیگر هنرمندان، مانند نقاشان و مینیاتورکاران و خوشنویسان را فراموش کرد. عارفان نیز از این ماجرا استفاده فراوان برده اند و آن را ملاک تفسیر سیر آسمانی خود قرار داده اند که با یزید را باید پیشگام این عمل دانست. نویسنده در پایان به تأثیر معراج در دیگر فرهنگها از جمله کتاب کمدی الهی اثر دانته می پردازد.

فصل دهم: نعت پیامبر. سنایی نخستین حکیم بزرگ ایران است که اسلوب نعت و ستایش پیامبر را پی افکند. در هیچ یک از جوامع دارای فرهنگ اسلامی از بین نرفته است. در عین حال از آنجا که مدح کننده پیامبر خداوند است، تمام مداحان اعترافات داشته اند که از نعت پیامبر چنانکه شایسته است عاجزند. این ستایشها راهی است تا مسلمانان به کمک آن با پیامبر پیوند روحی برقرار سازند و آرزوی انسان کامل شدن را در دل خود زنده نگه دارند. این فصل به چند بخش تقسیم می شود که بخش نخست آن «سنت مکتب شعر عرب» نام دارد نخستین مدایح پیامبر در زمان حیات خود ایشان سروده شد، مانند اشعار حسان بن ثابت. از جمله زیباترین مدایح، قصیده شاهکار کعب بن زبیر معروف به بُرده است که پیش از آن، پیامبر را هجو کرده بود ولی پیامبر او را بخشید و به نشانه پذیرش وی، بُرده خود را به دوش وی افکند. این قصیده سرمشق دیگر نعتها در اعصار بعدی شد و تا امروز مورد شرح و تفسیر قرار گرفته است. مؤلف در ادامه به دیگر شاهکارهای شعر عرب در این موضوع می پردازد و از جمله به قصیده بوصیری که به تعبیر نویسنده واقعاً و جیزه ای است بی شائبه در باب شناخت پیامبر (ص) در قرون وسطی می پردازد که بوصیری به واسطه آن قصیده از بیماری خود شفا یافت و از این رو بسیار مورد توجه قرار گرفت و در حرزها و بناهای مقدس به کار گرفته شد. و حتی

در میان شعرای غیر عربی‌دان هم مورد استفاده قرار گرفت که از جمله استادانه‌ترین ترجمه‌هایش، ترجمه منظوم عبدالرحمن جامی است. این قصیده، توجه خاورشناسان را نیز به خود جلب کرد و از نخستین متون ادبی عربی است که در غرب ترجمه و منتشر شده است. شعر شعرای نعت سرا در اواسط قرن هفتم سراسر پر از صناعات ادبی و لفظی گردید چرا که شاعران می‌خواستند مهارت خود را در آنچه که به پیامبر هدیه می‌دادند به کار گیرند، از آن جمله باید از صفی الدین حلی و صرصری نام برد که شعر آنها به همراه دیگر شعرا در این بخش مورد بحث قرار گرفته است. بخش دیگر این فصل «شوق مدینه در شعر شاعران» نام دارد. به نظر مؤلف ابن فارض از نخستین کسانی است که اشتیاق خود را به زادبوم پیامبر اسلام به صورت شعر ادیبانه مطرح کرده است. این شیوه پس از قرن هفتم، حکم غالب را در اشعار شعرا پیدا کرد. بویژه درباره زیارت مرقد پیامبر که این عمل را مسلمانان ضامن شفا می‌دانند اما با مخالفت وهابیه‌ها روبه رو شده است. مؤلف در ادامه این بخش به طرح این مسأله در اشعار عامیانه و کلاسیک به ویژه اشعار شاعران سرزمینهای آفریقایی جهان اسلام و سفرنامه‌ها و زیارت‌نامه‌ها و آداب زیارت می‌پردازد. آخرین بخش این فصل به «نغمه سرایی در مکتب شعر فارسی و عامیانه سرایان هند» می‌پردازد. مؤلف معتقد است که فریبندگی خاص مدایح عربی پیامبر در دقایق سنجیده قواعد زبان آن مدایح نهفته است که نمی‌توان آن را به هیچ زبانی ترجمه کرد، اما با این حال دیگر شاعران نیز بیکار ننشسته‌اند. صور خیال در نعتیه‌های فارسی، ترکی و اردو تقریباً مانند هم است. ظاهراً با سنایی در قرن پنجم مکتب نعتیه‌سرایی زبان فارسی به راستی آغاز می‌شود و وی مسأله آموزش دیگر شاعران در کاربرد صفات متضاد در نعت پیامبر شد به ویژه در تفسیر خود از سوره والضحی.

مؤلف در این بخش به بررسی اشعار عطار، مولوی، فخرالدین عراقی، خاقانی، سعدی، امیر خسرو دهلوی، نظامی و دیگران، و به ویژه جامی می‌پردازد که از پر سروده‌ترین نعت سرایان است و بسیار مورد توجه قرار گرفته است. در پایان این فصل بررسی سیر تحول نعت در هند و پاکستان که مانند عاشقهای معروف ادبیاتشان به دنبال پیامبر، یعنی معشوق خود، می‌گردند می‌پردازد.

فصل یازدهم: «طریق محمدیه» و تفسیر تازه زندگی پیامبر. به همان میزان که مسلمانان امتناع دارند از اینکه «محمدیون» خوانده شدند، تعبیر «طریقه محمدیه» را گروه چندی از عارفان به کار برده‌اند تا پیروی خالصانه خود را از سنت پیامبر نشان دهند و رسوم نابجایی را که در آن اواخر در طریق زندگی عارفانه متداول شده بود بزدايند. این گروه‌ها نقش سیاسی مهمی در شبه قاره هند در قرن سیزدهم ایفا کردند. از جمله منادیان «طریق محمدیه» در هند، شیخ احمد سرهندی بود که مشی اصلاح طلبانه داشت. وی از اعضای سلسله نقشبندیه بود. پس از وی کسانی چون شاه ولی الله دهلوی و میر درد و دیگران کار او را ادامه دادند و کوشیدند تا به شیوه‌ای نو مباحث ارسال رسل و معجزات و دیگر مسایل را تبیین کنند.

جنبش سیاسی - اجتماعی که پیامبر محور آن باشد منحصر به هند نمی‌شد و انجمنهای اخوت دیگری در شمال آفریقا و سرزمینهای مرکزی عالم اسلام نیز به وجود آمد که با قدرتهای استعماری

فرانسه و ایتالیا به مبارزه برخاستند. آنان از طریق آشنایی با استعمارگران و نقدهایی که آنها بر سیره پیامبر داشتند، دست به اصلاحاتی در روایات مربوط به سیره پیامبر زدند تا با اوضاع امروز سازگارتر باشد. در نظر اینان سیره اخلاق پیامبر اهمیت بیشتری از وصف ظاهری اش دارد و دیگر معجزه پیامبر، ستون حنانه یا شق القمر و... نبود بلکه تحول اجتماعی، دینی و اخلاقی ای بود که در عربستان ایجاد کرد. آنان محمد (ص) را دیگر به عنوان انسان کامل عرفا نمی خواندند بلکه او را کامل ترین انسانی می دانستند که پا به عرصه گیتی نهاده است، یعنی بشری بود که به چنین کمالی دست یافت. مؤلف، این جنبش را که در نیمه اول قرن بیستم در هند آغاز شد، «جنبش سیره» می نامد. علاقه به پیامبر نستوه که از نظر سیاسی فعال بود و از نظر اجتماعی مسئول، حتی در قالب شعر هم مجال بیان یافت. این جنبش در مصر توسط محمد عبده دنبال شد و در شعر شعری چون احمد شوقی، حسین هیکل، عقاد، طه حسین، و... ادامه یافت به ویژه در کتابهایی که می کوشیدند پیامبر را «امام سوسیالیسم» معرفی کنند. و نیز کتابهای بی شماری را باید خاطر نشان کرد که وزارت علوم دینی ترکیه در این موضوع منتشر ساخت. هر یک از نویسندگان امروزی در وجود پیامبر محبوب خود تحقق آرزومندانه آن صفاتی را می بیند که خود، آنها را رفیع ترین و ضروری ترین صفات عالم می شمارد. بهترین تحقیق را در این باره می توان در صورت جلسه مذاکرات «کنفرانس بین المللی سیرت»، سال ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م، دید که در کراچی برگزار گردید. با این حال منتقدان غربی امروز، تصویر پیامبری را که در همه امور «اسوه حسنه» باشد از نظر تاریخی فاقد صحت می دانند.

فصل آخر: محمد پیامبر خدا (ص) در آثار اقبال. پروفیسور شیمیل با توجه به اقبالی که به اقبال لاهوری دارد و با توجه به معلومات و تحقیقات فراوانی که در این باره کرده، فصل پایانی کتاب خود را به او اختصاص داده است. وی معتقد است که همه وجوه تکریم پیامبر در آثار محمد اقبال جمع آمده است. پیامبر در آثار وی، مانند آثار هزاران شاعر و اندیشمند پیش از او، به صورت شخصیت محوری حیات روحانی هر مسلمان جلوه گر می شود. جنبش سیره که سعی داشت درباره سرگذشت پیامبر، به طور کلی شخصی وی از جهت تاریخی اطلاعات عمیق تری ارایه دهد، از همدلیهای اقبال برخوردار بود. مؤلف در ادامه به بررسی نقاط پر رنگ سیره پیامبر در نگاه اقبال و شور و شوق وی به پیامبر که به ویژه در اشعارش متجلی شده است می پردازد، مسایلی مانند جمع اضداد در سیره اخلاق پیامبر، مقام بندگی پیامبر، نقش سیاسی و اجتماعی او، مفهوم هجرت، مخالفت با نژاد پرستی، ختم نبوت و آموزش و پرورش. به طور کلی تفسیری که اقبال در زمینه عرفان، دین و سیاست از پیامبر به عمل می آورد از یک سو به تفسیر شاعران عارف متقدم بر او شبیه است و از سوی دیگر به تفسیر اصلاح طلبان تجدد خواه شبه قاره هند.^(۱)

(۱) این کتاب به زودی با ترجمه آقای حسن لاهوتی توسط انتشارات علمی و فرهنگی منتشر خواهد شد. با تشکر فراوان از مترجم گرانقدر که دستنویس خود را در اختیار این مؤسسه قرار دادند و بر معرفی این کتاب نظارت داشتند.

معرفی کتابهای خارجی

*

گویند بخست تا به خوابش بینی

دنیای خواب و عالم رؤیا، جهانی است بس شگرف و شگفت؛ در اعماق اقیانوسی عظیم و عمیق با سرزمینهایی که در آسمان شهرهایش هزاران هزارتوی صد دروازه نهان است. آنجا که همگان را رخصت سفر و دیدن عجایب و شنیدن غرایب آن است و پا نهادن در آن با چشم برهم نهادنی است و بیرون آمدن از آنجا با پیچش دمی و بازدمی. خواب دیدن و پانهادن به عالم رویا بی گمان تنها «حق» از حقوق بشر است که هیچ قدرتی و هیچ قدرتمندی در جهان قادر به سلب آن نیست. پهنه خیال و گستره اندیشه، تنها پناهگاه انسان و شاید تنها ضامن آینده بشر و بشریت است؛ چرا که خیال را حدی و اندیشه را مرزی نیست و جباران و زورگویان روزگار نیز حداکثر می توانند رؤیای انسانها را به کابوس مبدل کنند، ولی قادر به نابودی آن نیستند.

اما برای خواب دیدن باید خوابید. و می دانیم که خواب برادر مرگ است و مرگ از عجیب ترین عجایب. در قرآن هم آمده که خدا را نه خواب سبک فرا می گیرد و نه خواب سنگین (بقره، ۲۵۵). با اینکه فرشته ای موکل خواب است تا به مثالی روح را در حال خواب بر آنچه در لوح محفوظ است، آگاه کند؛ ولی فرشتگان خود نمی خوابند و در آغاز، آدم نیز در بهشت نمی خوابید. اول بار که در بهشت خواب بر آدم افتاد، حوا را از پهلوی او بیرون آوردند و همه بلاها فرادیدار آمد. آدم بیدار گشت و فریاد برآورد که: «تو کیستی؟» گفتند: «آرام گیر که این جزای آن است که به حضرت ما بخسبد» و گویند که خداوند به داوود وحی فرستاده که: «ای داوود دروغ گوید هر که دعوی دوستی من کند و چون شب در آید، بخسبد»^(۱).

نخستین وحی که به پیامبر اسلام نازل شد، رؤیای صادقانه بود. «اول مبدء برسول الله من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم». و خدا رویای پیامبر را در ورود به مسجد الحرام به صدق پیوست. (۴۸/۲۷). از پیامبر اسلام روایات بسیاری درباره رؤیا در دست است؛ معروف ترین آنها این روایت

* این مقاله حاصل تأملات نگارنده (خسرو ناقد) است در یکی از آثار پروفیسور آنه ماری شیمل با عنوان رؤیاهای خلیفه، خواب و خواب گزاری در فرهنگ اسلامی که به زبان آلمانی منتشر شده است. بانو شیمل در مقدمه کتاب تصدیق و تأکید کرده است که آنچه وی در این اثر گردآورده، «قطره ای از دریای بیکران منابعی است که در فرهنگ اسلامی درباره رؤیا و تعبیر، یا می توان یافت». و این در حالی است که فهرست گزیده کتابشناسی منابع و مآخذ کتاب دربرگیرنده بیش از سیصد عنوان است. من به هنگام مطالعه کتاب و تهیه یادداشت هایی برای نگارش مقاله حاضر، به منابع دیگری نیز رجوع کردم و به نکاتی جالب و جذاب پیرامون خواب و خواب گزاری برخورددم و از آنها هم بهره گرفتم. این مقاله پیش تر در مجله جهان کتاب، سال ۴، شماره ۳ و ۴ (اسفند ۱۳۷۷): ص ۲۸-۳۲ به چاپ رسیده بود.

(۱) ابوالقاسم قشیری، ترجمه رساله قشیریه، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر (تهران، ۱۳۶۱)، ص ۷۰۰.

است: «الرؤیا الصالحة جزء من ستة و اربعین جزء من النبوة» (خواب نیک جزوی است از چهل و شش جزو پیامبری است). تفسیری از این حدیث در دست است که می‌گوید: شش ماه از ۲۳ سالی که وحی بر پیامبر نازل شد، به صورت رؤیا و در عالم خواب بود. با این همه پارسایانی بودند که از خواب گریزان و شبانروز به ذکر خدا مشغول؛ چرا که گور را مکان وفور خواب و دنیا را مجال تنگ ستایش پروردگار می‌دانستند. آنگاه نیز که از فرط خستگی چشمانشان بر هم می‌افتاد، خواب خدا می‌دیدند. یحیی ابن سعید وقتی حق تعالی را به خواب می‌بیند، می‌گوید: «یا رب چند خوانم ترا و مرا اجابت نکنی؟» گفت: «یا یحیی ما آواز تو دوست می‌داریم»^(۱). حکیم ترمذی در عمر خود هزار و یک بار خدای عز و جل را به خواب دیده بود^(۲). شاه شجاع کرمانی چهل سال نخفته بود بر طمع وقتی. وقتی در خواب شد، حق تعالی را به خواب دید، بیدار شد و این بیت بگفت: «ای روشنی دیده‌ام! روزی ترا به خواب دیدم و از آن پس دوست دارم که خود را به خواب زنم و بخوابم». پس از آن پیوسته همی خفتی، یا وی را خفته یافتندی، یا در طلب خواب^(۳).

و گاه ابلیس را به خواب می‌دیدند. جنید بغدادی شبی ابلیس را به خواب می‌بیند که برهنه در بازار همی گردد. می‌گوید: ای ملعون، از مردمان شرم نداری؟ گفت: ای جنید، تو ایشان را مردم می‌گویی و به مردم می‌شمیری که من روز و شب همچون کودکان که در کوی بازی کنند، من بر ایشان بازی کنم^(۴). ابوسعید، ابلیس را در خواب می‌بیند. عصا بر می‌گیرد که او را بزند و براند. ابلیس می‌گوید: من از عصای شما ترسم، من از نور دل شما ترسم^(۵). از پیامبر اسلام روایت است که: «من رانی فی المنام فقد رانی، فان الشیطان لا یتمثل بی» (هر که در خواب مرا دید، به حقیقت مرا دید، چه شیطان به من تمثل نماید)^(۶).

نه تنها پیامبر اسلام، بلکه ابوبکر، خلیفه اول و دخترش اسماء نیز به رؤیا و تعبیر رؤیا عنایت و علاقه داشتند. پیامبر هر سحرگاه پس از نماز صبح از نزدیکانش می‌پرسید که چه خواب دیده‌اند؟ و بعد خوابشان را تعبیر می‌کرد. منشأ خواب و تعبیر خواب در فرهنگ اسلامی همانا سوره‌هایی است

(۱) همان، ص ۷۰۶.

(۲) فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، به تصحیح محمد استعلامی. (تهران ۱۳۷۰). ص ۵۲۴ و ۵۲۷.

(۳) نورالدین عیدالرحمان جامی، نفحات الانس، به تصحیح محمود عابدی. (تهران ۱۳۷۰). ص ۸۵.

(۴) بند بیران: متن فارسی به ظاهر از قرن پنجم هجری. به تصحیح جلال متینی. (تهران ۱۳۵۷). ص ۸۵.

(۵) قشیری، همان، ص ۷۲۰.

(۶) به نقل از: ابو حامد محمد غزالی، احیاء العلوم الدین، نیمه دوم از ربع منجیات، ترجمان مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم. (تهران ۱۳۵۸). ص ۱۴۲۱.

که در آنها به رؤیا اشاراتی شده است.^(۱) اما کانون اصلی خواب و خوابگزاری در قرآن، سوره یوسف است که در آیات نخستینش، یوسف خواب یازده ستاره و خورشید را برای پدرش نقل می‌کند و او بی آنکه تعبیر رؤیای فرزندش را بر زبان آورد، از او می‌خواهد که خوابش را برای برادرانش حکایت نکند. قرآن سپس به یوسف نوید می‌دهد که: «بدین سان پروردگارت تو را بر می‌گزیند و تعبیر خواب می‌آموزد»^(۲). تا آنجا که یوسف خواب پادشاه را تعبیر می‌کند و مکانت و منزلت می‌یابد^(۳).

خوابهای قرآنی، معنویت خاص خود را دارند و سرشار از اشارات عرفانی و نکته‌های اخلاقی‌اند: و خوابهای اساطیری شاهنامه پرشکوه و شوکت‌اند و سرنوشت‌ساز. انگیزه آفرینش شاهنامه، خواب فردوسی است و شاهنامه، حاصل رؤیای سی ساله او. خوابهای شاهنامه هم سرنوشت شاهان و پهلوانان را رقم می‌زند و هم سرشت آنان را هویدا می‌سازد. خوابهای شاهنامه گاه رویایی‌اند و گاه به کابوس خودکامگان مبدل می‌شوند.

ضحاک، چهل سال پیش از آنکه در دماوند به زنجیر کشیده شود، شبی در آغوش ارنواز از وحشت کابوس رویارویی با فریدون و ضربه گرزه او، هراسناک سر از خواب بر می‌دارد:

چلو از روزگارش چهل سال ماند	نگر تا به سر برش یزدان چه راند
در ایستون شاهی شبی دیرباز	به خواب اندرون بود با ارنواز
چنان دید کز شاخ شاهنشهان	سه جنگی پدید آمدی ناگهان
دو مهتر یکی کهتر اندر میان	به بالای سرو و به چهره کیان
کمر بستن و رفتن به جنگ	به جنگ اندرون گرز گواسار
دمان پیش ضحاک رفتی به جنگ	زدی بر سرش گرز گاو رنگ
یکایک همان گرد کهتر به سال	ز سر تا به پایش کشیدی دوال
بدان زه دو دستش بیستی چو سنگ	نهادی به گردن برش پالهنک
بدین خواری و زاری و گرم و درد	پراکنده بر تارکش خاک و گرد
همی تاختی تا دماوند کوه	کشان و دمان از پس اندر گروه
بپیچید ضحاک بیدادگر	بلرزد و ناگه برآورد سر ^(۴)

بی‌گمان، چالیت‌ترین و جذاب‌ترین خواب شاهنامه که پیامدهای آن سرتاسر شاهنامه را در بر می‌گیرد، کابوس افراسیاب و رؤیای سیاوش است. افراسیاب خواب کشته شدن خود را به دست کیخسرو پسر سیاوش می‌بیند؛ آن هم زمانی که هنوز سیاوش نه جریبه، دختر پیران و یسه، سپهسالار افراسیاب را به همسری گرفته است و نه فرنگیس، دختر افراسیاب را، تا کیخسروی بزاید و به

(۱) از جمله: قرآن ۱۷/۶۱، ۱۰۵، ۳۷/۱۰۲، ۴۸/۲۷. (۲) قرآن ۶ و ۵ و ۱۲/۴.

(۳) قرآن ۵۶ تا ۱۲/۴۳.

(۴) شاهنامه افردوسی، تصحیح ژول ملی، با مقدمه محمد امین ریاحی. (تهران ۱۳۶۸)، ص ۷۲.

خونخواهی پدر برخیزد. تأثیر این کابوس بر افراسیاب چنان عظیم است و سرنوشته ساز که او را از هر چه جنگ و بدخواهی است بیزار و سیر می‌کند و از در آشتی با ایرانیان برمی‌آید.

چنین گفت پرمایه افراسیاب	که هرگز کسی این نبیند به خواب
کجا در شب تیره من دیده‌ام	ز پیر و جوان نیز نشنیده‌ام
بیابان پر از مار دیدم به خواب	زمین پر ز گرد، آسمان پر عقاب
زمین خشک شخی که گفתי سپهر	بدان تا جهان بود ننمود چهر
سراپرده من زده برکران	به گردش سپاهی ز کنداوران
یکی باد برخاستی پر ز گرد	درفش مرا سرنگونسار کرد
برفتی به هر سو یکی جوی خون	سراپرده و خیمه کردی نگون
وزین لشکر من فزون از شمار	بریده سران و تن افکنده خوار
سپاهی از ایران چو باد دمان	چه نیزه به دست و چه تیر و کمان

...

جوانی دو رخسار مانند ماه	نشسته به نزدیک کاووس شاه
دو هفته نبودی ورا سال بیش	چو دیدی مرا بسته در پیش خویش
دمیدی به کردار غرنده میخ	میانم به دو نیمه کردی به تیغ ^(۱)

خسرو پرویز نخست پیامبر اسلام را در خواب می‌بیند که او را به اسلام دعوت می‌کند و پس از آن نامه رسول اکرم به دستش می‌رسد. در عالم رؤیا با ضربه تازیانه پیامبر اسلام از خواب می‌جهد، و در بیداری نامه او می‌درد و نام خود از صفحه روزگار.

چنین گفت آن سحر بیدار شبخیز	کز آن آمد خلل در کار پرویز
که از شبها شبی روشن چو مهتاب	جمال مصطفی را دید در خواب
خرامان گشته بر تازی سمندی	مسلسل کرده گیسو چون کمندی

(۱) همان. ص ۴۵۲-۵۳. دریغ آدمم که در اینجا دست کم دو بیت از ترجمه آلمانی شاهنامه را که فریدریش روکرت،

شاعر و شرق‌شناس نامدار آلمانی در بیش از ۱۵۰ سال پیش از این انجام داد، بازگو نکنم. این دو بیت را:

بیابان پر از مار دیدم به خواب	زمین پر ز گرد، آسمان پر عقاب
یکی باد برخاستی پر ز گرد	درفش مرا سرنگونسار کرد

Die Steppe voll Schlangen sah ich im traum

rings voll von Geiern der Himmelsraum

Ein Wind erhob sich mit Ungestüm

und meine Fahne stürzte er um.

به چربی گفت با او ای جوانمرد ره اسلام گیر از کفر برگرد
جوابش داد تا بسی سر نگرדם از این آیین که دارم برنگردم
سوار تند از آنجا شد روانه به تندی زد برو یک تازیانه
ز خواب خویش چو خسرو درآمد چو آتش دودی از مغزش برآمد
سه ماه از ترسناکی ماند بیمار نخفتی هیچ شب زانده و بیمار^(۱)

شمار خوابها و اهمیت رؤیاها در متون تاریخی چنان است که شاید تاریخ ۱۴۰۰ ساله اسلام را با بهره‌گیری از آنها بتوان به تصویر کشید و ترسیم کرد. مورخان و تذکره‌نویسان در جای جای آثارشان از رویاها و کابوسهای شاهان و بزرگان گفته‌اند و از تعبیر خوابها که گاه معبران را سروری می‌داد و گاه سر از تن ایشان جدا می‌کرد. شاید هیچ پادشاهی در تاریخ به بسیاری شاه طهماسب صفوی خواب ندیده باشد! او شربخواری و فسق و فجور را بعد از اینکه در دو خواب پیاپی از آن نهی و منع می‌شود، ترک می‌گوید و توبه می‌کند.^(۲) یکی از طولانی‌ترین خوابهای تاریخ که با چند بار خواب و بیداری همراه بوده، از آن اوست و شرح آن را نیز خود با زبان فارسی الکنی در تذکره‌اش ثبت کرده است.^(۳) جالب اینکه خوابهای این شاه صفوی حتی گاه بر روش مملکت‌داری و سیاستها و جنگهای او نیز تأثیر می‌گذاشتند. سفیر و نیز در دربار شاه طهماسب می‌گوید: «شاه وقتی در خواب فرشته‌ای را دید که حلقوم او را می‌فشارد و به وی می‌گوید که سزاوار نیست خانه ملت خراب و خزانه شاه آباد باشد، امر می‌دهد که مردم را از پرداخت مالیات معاف کنند». او خود می‌گوید: «اعتقاد این بنده ضعیف، طهماسب الصفوی الموسوی الحسینی این است که هر کس که حضرت امیرالمؤمنین صلوات الله علیه را در خواب ببیند، آنچه ایشان فرمایند همان می‌شود». گوشه‌هایی از یکی از رؤیاهای شاه طهماسب اول، دومین پادشاه سلسله صفوی، شنیدنی است:

«در همان بین در واقعه (رؤیا) دیدم در جواس شب جمعه بیست و هفتم شهر رجب المرجب سنه سبع و خمسين و تسعمائه که ماهی در میان آسمان ایستاده و یکی دیگر از جانب مشرق و دیگری از جانب مغرب پیدا می‌شود. ماهی که از جانب مغرب برآمد به غایت بزرگ است و از جانب مشرق کوچک. شخصی نورانی ایستاده به من می‌گوید که ماه مغرب خواندگار است و ماه مشرق عبید اوزبک و ماه میانه از تو است. نگاه می‌کردم که اول مرتبه ماه مشرق چون نزدیک به میان آسمان رسید گنده شد و افتاد به زمین فرو رفت و ناپدید شد و بعد از آن ماه میانی به طریق کاغذی که در هوا باشد آهسته می‌آمد تا بر بالای صفت شاه نشین که در قزوین است و جای مرا انداخته بودند بر بالای دوشک من می‌نشستم نشست... بعد از آن در خواب می‌بینم که بیدار شدم اما باز در خواب و من

(۱) نظامی گنجهای. خسرو و شیرین. به تصحیح و توضیحات بهروز ثروتیان. (تهران ۱۳۶۶)، ص ۲۰۲-۲۰۳.

(۲) تذکره شاه طهماسب به قلم خودش. به سعی و اهتمام چاپخانه کاویانی. (برلین، ۲۵ محرم سنه ۱۳۴۳ هجری

(۳) همان، ص ۶۷-۶۵.

قمری) ص ۳۰.

می‌بینم که همشیره‌ام در چهارگنج‌خانه زیرانداز و دوشک انداخته و در هر یک زنان صاحب جمال در نهایت بلندی و حسن نشسته و اصلاً زیب و آرایش ندارند اما چنان خوش شکلند که در میان رومیان آن نوع شکل کم می‌باشد. از او پرسیدم که اینها کیستند؟ گفت اینها را از گرجستان برای تو آورده‌اند. یکی خواهر وزیر است که در خانه ما بود و سه دیگر حالا آورده‌اند. من گفتم خواهر وزیر این شکل نداشت کجا این چنین شد؟ گفت حالا این چنین شد. این مرتبه از خواب خفیه بیدار شدم خود را در همان هیأت و خواندن آیه «فسیکفیکهم الله» دیدم باز در خواب شدم همان خواب اول را به همان طریق بالتامام دیدم و باز آیه «فسیکفیکهم الله» می‌خواندم...»^(۱)

در عوض، یکی از خوابهای تاریخی که با زبانی فصیح و رسا به ثبت رسیده است، رؤیای سبکتگین است در کتاب تاریخ بیهقی. امیر سبکتگین، مؤسس سلسله غزنویان و پدر سلطان محمود، زمانی که هنوز برده‌ای ترک پیش نبوده و حتی کسی او را به غلامی هم نمی‌خرید، شبی خضر پیامبر را در خواب می‌بیند. «من سخت غمناک بودم از حال و روزگار خویش و بی‌دولتی که کس مرا نمی‌خرد. و خداوندم سوگند خورده بود که مرا به نیشابور پیاده برد. و همچنان برد. آن شب با غمی سخت بزرگ بخفتم. در خواب دیدم خضر علیه السلام، نزدیک من آمد مرا پرسید و گفت: چندین غم چرا می‌خوری؟ گفتم: از بخت بد خویش. گفت غم مدار و بشارت دهم ترا که مردی بزرگ و با نام خواهی شد چنان که وقتی بدین صحرا بگذری با بسیار مردم محتشم و تو مهتر ایشان؛ دل شاددار و چون این پایگاه بیافتی با خلق خدای نیکویی کن و داد بده تا عمرت دراز گردد و دولت بر فرزندان تو بماند. گفتم سپاس دارم. گفت دست مرا ده و عهد کن. دستم بدو دادم و پیمان کردم، دستم نیک بیفشرد. و از خواب بیدار شدم.»^(۲)

اما مقدم بر قرآن و متون اسلامی و کتب تاریخی و حماسی، کتاب مقدس مسیحیان است که رؤیا را اعلانی از اعلانات الهی می‌داند. حضرت اقدس الهی بعضی را دیدن رؤیا و بعضی را به تفسیر و تعبیر آن مسلط فرمود. لکن رؤیاهای عادی و تفاسیر جادوگران و مجوسان، به هیچ وجه محل اعتنا و اعتبار نبود^(۳).

در کتابهای عهد عتیق، آیات بسیاری ناظر بر خواب و خوابگزاری است که معروفترین آنها «خواب اول» و «خواب دوم» دانیال و تفسیرهای آنهاست (کتاب دانیال: ۸ و ۷). افزون بر این می‌دانیم که در دوران پیش از اسلام نیز تعبیر خواب در میان قبایل عرب رواج داشت و غیب‌گوئی و کاهنانی و خوابگزاری بودند که تعبیر و تأویل خوابها را به نظم می‌کشیدند و بی‌تردید همچنان اسلامی نیز در تعبیر خوابها و تعیین نمادها از هنر و دانش آنان بهره گرفته‌اند. یکی از مشهورترین

(۱) ابوالفضل محمدبن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی، به تصحیح علی اکبر فیاض. (تهران، ۱۳۷۱) ص ۲۵۵.

(۲) جیمز هاکس. قاموس کتاب مقدس، چاپ دوم. (تهران، ۱۳۴۹). ص ۴۳۳.

(۳) کتاب مقدس، پیدایش، ۲۰/۳، ۱۵-۲۸/۱۲؛ او سموئیل: ۲۸/۶؛ دانیال: ۲/۱-۴۹، ۸، ۷؛ یوئیل: ۲/۲۸.

خواب‌گزاران عرب، ابن‌سیرین معبری بود که در تعبیر خواب مثل است و بسیاری حکایات از او نقل شده است و کتابهایی در این زمینه به او نسبت می‌دهند، از جمله: *منتخب الکلام فی تفسیر الاحکام* و نیز کتاب *تعبیر الرؤیا*؛ و هموست که انوری در بیتی به مثل از او یاد می‌کند:

خواب خرگوش بدانیش تو خوش چندانست کاین سیرین قضا دم نزنند از تاویل^(۱)
حکیم سنایی نیز بی‌گمان به تبعیت از آنچه معبران تعبیر کرده‌اند، در *حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه*، فصلی را با عنوان «التمثیل فی الرؤیا و تعبیره و هوثمانون رؤیا عجیبه» به تعبیر خواب اختصاص داده است که اغلب موافق تعبیر گزارش‌گران و خواب‌گزاران معروف است؛ از جمله ابن‌سیرین و دانیال.

خلاق تا در جهان اسباب‌اند	همه در کشتی‌اند و در خوابند
تا روائشان چه بیند اندر خواب	آنچ پیش آید از ثواب و عقاب
آتش تیزتاب، خشم بود	چشمه آب، نور چشم بود
نردبازی به خواب یا شطرنج	سبب جنگ و غلبه باشد و رنج
خاک در خواب مایه روزیست	برزگر را دلیل به‌روزیست
گریه در خواب مایه شادیست	بستگی از منزلت آزادیست
و آنکه باشد یرهنه اندر خواب	شد فضیحت بسان مست خراب
دخترانند سینه با پستان	چون شکم مال و نعمت پنهان
رقص کردن به خواب در کشتی	بیم غرقست و مایه زشتی
و آنکه در حبس و بند بسته بود	رقص کردن و خجسته بود
مستی و بی‌خودی و شرب و شراب	آنکه تازیست بد بود در خواب
و آنکه او پاریسی است، روزی دان	سرفرازی و نیک روزی دان ^(۲)

در گستره فرهنگ اسلامی و ادبیات منثور و منظوم عرفانی، کمتر اثری می‌توان یافت که در آن حداقل به اشاره‌ای یا بیتی به خواب و خواب‌گزاری پرداخته نشده باشد. ناگفته نماند که در فرهنگهای گوناگون در موارد بسیاری میان رویاها و تعبیرها و حتی نمادها، همانندیهایی و تشابهاتی دیده می‌شود که خبر از آمیزش و درهم‌آمیختگی فرهنگها و تمدنها در طول سده‌ها و هزاره‌ها می‌دهد. و شاید - آنچنان که یونگ اعتقاد دارد - رؤیا نیز در کنار نمودهایی چون قصه و افسانه و اسطوره و آیینهای دینی و حتی هنرهای تجسمی، خواستگاه اصلی ضمیر ناخودآگاه جمعی است که در اساس به سرزمین و دین و تمدن و فرهنگ خاصی محدود نمی‌شود و ریشه در صور ازلی دارد که یکی از

(۱) دیوان انوری، به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی. (تهران، ۱۳۷۲)، ج ۱، ص ۲۲۹.

(۲) ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی. *حدیقة الحقیقه و الشریعة الطریقه*، تصحیح انتشارات رضوی، (تهران ۱۳۵۹).

و جوه مشترک میان همه افراد بشر است. بی‌گمان نزدیکیهای نظری که در منشأ خواب و تعریف آن و نیز اهمیت خوابگزاری و نقش خواب‌گزار در سرزمینها و فرهنگهای گوناگون وجود دارد، پشتوانه این نظریه است.

حال که سخن از کارل گوستاو یونگ و روانکاوی مدرن و مفهوم Archetype (صور ازل)، صورت مثالی، مفاهیم کهن، نمونه دیرینه، کهن الگو) به میان آمده، بی‌فایده نیست که در اینجا به نکته‌ای جالب و شاید تازه اشاره‌ای کنم که در اثنای مطالعه و مذاقه در مضمون رؤیا، نظرم را به خود جلب کرد. این نکته زمانی رو نمود که مفهوم «صور ازل» در نزد یونگ را با ابیاتی که در مثنوی خسرو و شیرین نظامی گنجه‌ای به یاد داشتم، در کنار هم نهادم. یونگ می‌گوید: «مفهوم «صور ازل» ریشه در مشاهده مکرر اسطوره‌ها و افسانه‌ها در ادبیات جهان دارد که جانمایه و نقشهایش در همه جا تکرار می‌شود و تجلی می‌یابد. ما که گاه در خیال‌پردازیها و رؤیاها و وهمها و هذیانهای خود، ناخودآگاه با این نقشها مواجه می‌شویم». یونگ این صورتهای مثالی و صور ازل را تشکیل دهنده «ضمیر ناخودآگاه جمعی» می‌داند و معتقد است که در هر فرد، افزون بر خاطرات شخصی، این مفاهیم کهن و صور ازل وجود دارد که از اجداد و گذشتگانش به ارث برده است و در واقع میراث بشری محسوب می‌شود که در حالتی خوابگونه فرو رفته است. محتوا و مضامین ضمیر ناخودآگاه جمعی متشکل از بازمانده کنشهای گذشته انسانی و نیز رسوبات کنشهایی است که بر نیاکان انسان اثر گذاشته است. برخی از نقشها و تصویرهایی که در رؤیا متجلی می‌شود شامل «ماده خیالات» اجداد و پیشینیان و منبعث از همین صور ازل است که در ضمیر ناخودآگاه نهفته است و در واقع در عالم رؤیا امکان بروز می‌یابد^(۱). حال اگر این نظریه یونگ را با ابیاتی از نظامی گنجه‌ای مقایسه کنیم، شباهت اعجاب‌آوری میان این دو می‌بینیم که در خور تأمل و تعمق بیشتری است و من در اینجا فقط به این اشاره بسنده می‌کنم. در مثنوی خسرو و شیرین در جایی شیرین، خسرو را به آموختن دانش ترغیب می‌کند و او استاد و پرورنده خود «بزرگ امید» را به یاری می‌طلبد و از وی پرسشهایی می‌کند؛ از جمله:

دگر باره شه بیدار بختش	سؤالی زیرکانه کرد سختش
که گر جان را جهان چون کالبد خورد	چرا با ما کند در خواب ناورد
و گر جان ماند کز قالب جدا شد	بگو تا جان چندین کس کجا شد
جوابش داد کین مشکل سؤالست	ولی جان بی‌جسد دیدن محالست
نه از جان بی‌جسد پرسید شاید	نه بی‌پرگار جنبش دید شاید

(۱) بنگرید به این دو کتاب:

.C.G.Jung.Grundwerk Band 2.Archetyp und Unbewusstes.(Zürich 1982).

.Erinnerungen, Träume.Gedanken von C.G.Jung.Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela

Jaffé,(Zürich 1971).

دگر ره گفت اگر جان هست حاصل نه نقش کالبدها هست باطل
چو می بینم به خواب این نقشها چیست نگه دارنده این نقشها کیست
جوابش داد کز چندین شهادت خیال مرده را با تست مادت
چو گردد خواب را فکر خریدار دران مادت شود جانی پدیدار^(۱)

در شرح این ابیات چنین آمده است: «(خسرو می پرسد) اگر دنیا، جان را نیز چون کالبد و قالب تن خاکی از میان می برد و می خورد و اگر تن و جان همانند هم هستند چرا در هنگام خواب که تن بی احساس می ماند، جان با ما گردش و نبردی دارد و خواب می بینم و جان، همه جا را می گردد؟ آیا این دلیل جدا بودن جان از تن و مستقل بودن آن نیست؟ و اگر جان از تن جداست، این همه مردم می میرند و تن ایشان به خاک فرو می رود، پس جان (روان، خیال، اندیشه) ایشان در کجا قرار می گیرد؟ (بزرگ امید در پاسخ می گوید): از این همه مشهودات ما و آنچه به رأی العین دیده ایم و ماده خیالهایی که تو داشته ای و از بین رفته اند، با تو باقی مانده است. یعنی اینکه کسانی که مرده اند ماده خیال ایشان پیش تو مانده است. ظاهراً شاعر می گوید: ما قبلاً خیالاتی داشته ایم و ماده آن خیالات در پیش خود ما مانده و یا نقش و اصل آن خیالات باقی مانده است و در خواب هنگامی که فکر و اندیشه به کار می افتد و طلب خواب می کند، همان خیالات پیشین در آن ماده ظاهر می شود»^(۲).

البته این مشابهنها را در عرصه عملی، یعنی نمود و تجلی آنها را در آداب و رسوم و آیینهای ملی و مراسم و مناسک دینی و مذهبی نیز می توان پیگیری کرد. یکی از نمونه های جالب در این زمینه، همانندی بسیاری است که میان «استخاره کردن» در نزد اهل سنت با آیین مشابهی در دوران باستان می توان مشاهده کرد. یونانیان و سپس رومیان باستان طی مراسمی در معابد و مکانهای مقدس، پس از ستایش خدایان، به منظور محشور شدن با آنان و اشراق و تنویر، روی پوست حیوانات می خوابیدند تا در عالم رؤیا از خدایان «طلب خیر» کنند و شفای مرضی را استدعا و حل مسأله ای را استعانت کنند. این سنت به «معبد خوابی» (یا inkubation) معروف بود. طرفه آنکه «طلب خیر کردن» دقیقاً معنای لغوی «استخاره» است و پیداست که این سنت یونان باستان در میان مسلمانان به صورتی مشابه و با همان هدف آگاهی جستن از غیب در مآل کاری ادامه پیدا کرده است. «استخاره» - آنچنان که در نزد اهل سنت مرسوم است و نه آنگونه که شیعیان با دانه های تسبیح و یا گشودن قرآن کنند - به چند دستور است. مختصر آنکه دعای قنوت یا دیگر ادعیه می خوانند و حواس خود را روی مسأله مورد نظر متمرکز می کنند و در مسجد یا زیارتگاه و یا مکان متبرکی می خسبند، با این امید و آرزو که در عالم خواب مناسبات آنچه شدنی باشد را مشاهده کنند^(۳). این سنت در نزد صوفیه نیز متداول بوده است و گاه چاره کاری را در «واقع» - که حالتی میان خواب و بیداری است -

(۲) نقل به تخلص از منبع پیشین، ص ۱۰۵-۱۰۵.

(۱) نظامی گنجی، همان، ص ۵۵-۵۴.

(۳) بنگرید به: لغت نامه دهخدا، مدخل «استخاره»

می جستند^(۱)؛ خاصه زمانی که در پیوستن به طریقه‌ای تردید داشتند. مولانا سعدالدین کاشغری گوید: «چون به خدمت شیخ زین الدین خوافی رسیدم، ایشان فرمودند که: با ما بیعت کن و در قید ارادت ما درآی! گفتم: عزیزی که این طریقه از ایشان گرفته‌ام هنوز در قید حیات اند. شما امینید، اگر می‌دانید که در طریقت این طایفه این جایز است، چنان کنم. ایشان فرمودند که استخاره کن! گفتم: مرا بر استخاره خود اعتماد نیست. شما استخاره کنید! گفتند: تو استخاره کن، که ما هم استخاره کنیم. چون شب رسید. استخاره کردم. دیدم که طبقه خواجگان به زیارتگاه هری - که خدمت شیخ آن وقت آنجا بود - درآمدند و درختها را می‌کنند و دیوارها می‌افکندند، و آثار قهر و غضب بر ایشان ظاهر بود. دانستم که آن اشارات به منع است از آنکه به طریقه دیگر درآیم... چون بامداد به مجلس شیخ درآمده، بی آنکه من واقعه (روای) خود به ایشان بگویم، گفتند: طریق یکی است و همه به یکی باز می‌گردد. به همان طریق خود مشغول باش!»^(۲)

یکی از شروط دهگانه در نزد صوفیان به وقت چله نشینی (خلوت اربعینیه) آن است که تا خواب غلبه نکند، نخسبند، زیرا که خواب راحت بدن است و مجاهده رنج بدن: و این دو ضد یکدیگرند. یکی از تعاریف صوفیه از خواب و خواب دیدن این است که «خواب سد حواس ظاهر است و فتح حواس قلب. و حکمت در خواب آن است که روح قدسی که نفس ناطقه است، لطیفه‌ای است ربانی و درین جسم سفلی غریب آمده است جهت اصلاح و منفعت او و دفع مضرات ازو. و مادام که بنده بیدار است، روح در بدن محبوس است. چون خفت، او به مکان و عالم ملکوت اعلی و معدن لدنی باز می‌گردد و به مقامات ارواح و معرفت جهانی باز می‌آید و آنچه در غیب است، استراحت و لذت است. معانی‌ای که در عالم ملکوت می‌بیند، قوه مخیله و مصوره که خادمان اویند، آن را در عالم شهادت، صورت و مثال می‌بندند و نگاه می‌دارد؛ و سر تعبیر خواب این است»^(۳).

با نگاهی گذرا و توفیقی مختصر در متون علمی و تاریخی و دینی و عرفانی، به سادگی می‌توان مشاهده کرد که خواب و خوابگزاری یکی از مضامین مورد علاقه عالمان و مورخان و عارفان اسلامی بوده است و آثارشان سرشار است از تعریفها و تعبیرها و تمثیلهای و کنایه‌ها و اشاره‌ها و حکایت‌های بسیاری پیرامون رؤیا و تعبیر آن است. در میان عالمان و عارفان فارسی زبان، در آثار مولانا جلال الدین رومی و نیز فریدالدین عطار بیش از دیگران به این مضمون بر می‌خوریم. اصولاً مسلمانان، علم خوابگزاری را از اشرف علوم شمرده‌اند و آثار بسیاری در این باره تألیف و تدوین

(۱) برای آگاهی از فرق میان «خواب دیدن» و «واقعه». بنگرید به: نجم الدین رازی، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، (تهران ۱۳۷۳).

(۲) نورالدین عبدالرحمن جامی، نفحات الانس، به تصحیح محمود عابدی، (تهران، ۱۳۷۰) ص ۴۰۸-۹.

(۳) ابوالمخافر یحیی باخزری. اوراد الاحباب و قصص الاداب، ج ۲. به کوشش ایرج افشار، (تهران، ۱۳۵۸): ص ۱۳۸.

نموده‌اند. گزارنده خواب باید کسی کزین دانش اندیشه دارد بسی^(۱) به خصوص حکما که در مبحث نفس به موضوع رؤیا و تعریف و تعبیر آن پرداخته‌اند و عرفا که در مدخل ذکر مرگ، آن را توصیف و تفسیر کرده‌اند. برای مثال ابن سینا در کتاب شفاء خود در مبحث علم النفس در فصلی به خواب و نوع «صادق» و «اضغاث» آن پرداخته و می‌گوید که نفس در بیداری گاه به چیزی توجه می‌کند و بدان دلبسته می‌شود و در عالم خواب، قوه تخیل، آن تصاویر را حکایت می‌کند و در واقع این صور به جا مانده از افکار روزانه است و از این رو اساسی ندارد؛ یعنی خواب عوام الناس است و از نوع «اضغاث احلام» و فاقد تعبیر است. مولانا در مثنوی برای نشان دادن آنکه روح به شب و روز و اوقات و احوال و سایر موجودات محتاج نیست، بار دیگر به تمثیل، مسأله خواب را پیش می‌کشد و اینکه نباید رؤیا را صرفاً تابع افکار روزانه و خواطر بیداری دانست؛ زیرا هر یک از ما کمابیش خوابهایی دیده‌ایم که بعدها عیناً در عالم بیداری تحقق یافته است.

همچنانک چشم می‌بیند به خواب	بنی‌مه و خورشید، ماه و آفتاب
نوم ما چون شد احو الموت ای فلان	زین برادر آن برادر را بدان
ور بگویندت که هست آن فرع این	مشنو آن را ای مقلد بسی‌یقین
می‌بینید خواب، جانت وصف حال	که به بیداری نبینی بیست سال
در بنی تعبیر آن، تو عمرها	می‌دوی سوی شهان با دها
که بگو آن خواب را تعبیر چیست؟	فرع گفتن این چنین بسر را سگی‌ست
خواب‌عام‌ست این و خود خواب‌خاص	باشند اصل اجتناب و اختصاص
پیل باید، تا چو خسبند او ستان	خواب بنیند خطه هندوستان
خر نبیند هیچ هندستان به خواب	خر ز هندستان نکرده‌ست اغتراب
جان همچون پیل باید، نیک رفت	تا به خواب، او هند داند رفت رفت
دکتر هندستان کند پیل از طلب	پس م‌صور گردد آن ذکرش به شب
ادگرو الله، کار هر اوباش نیست	از جمعی بر پای هر قلاش نیست ^(۲)

در متون اسلامی تعریفهایی متعدد و متفاوت درباره خواب و تعبیر خواب یافت می‌شود. گاه آثاری منشور و منظوم کلاً در این معنی تألیف و تصنیف شده و گاه این موضوع بخشی یا فصلی از کتابی را به خود اختصاص داده و گاه مؤلف تنها با اشارتی به این مضمون پرداخته است. برخی آن را نوعی وحی دانسته‌اند و بعضی آگاهی از عالم غیب؛ چنان که گفته‌اند یکی از سه خاصیت رسالت آن

(۱) شاهنامه فردوسی، ص ۴۵۳.

(۲) مولانا جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، چاپ عکسی از روی نسخه خطی قونیه (۶۷۷ هجری قمری)، (تهران، ۱۳۷۱)، ابیات ۳۰۶۰ تا ۳۰۷۱، برای تفسیر گویا و جالب این ابیات بنگرید به: کریم زمانی، شرح جامع مثنوی

معنوی، دفتر چهارم، (تهران، ۱۳۷۵)، ص ۶۵-۸۶۱.

است که هر چه از ادراک عالم غیب، عموم عالمیان را در خواب بخشیده شده است، پیامبران را آن ادراک و دانستن در بیداری حاصل شود. کسانی تعبیر خواب را علمی از دانشهای شرعی دانسته‌اند که از هنگامی که علوم به صورت فن و صنعت درآمد، این دانش نیز در میان مسلمانان متداول شده است.^(۱) عده‌ای با نگرشی فلسفی و گروهی با نگاهی عرفانی به رؤیا نظر داشته‌اند.

اما به راستی خواب چیست؟ «خواب دیدن، دانستن غیب است در خواب. و آن از عجایب صنع خدای است و از بدایع فطرت آدمی. و آن از واضح‌ترین دلیلهاست بر عالم ملکوت. و خلق از آن غافل‌اند، چون غفلت ایشان از دیگر عجایب دل و عجایب عالم. و معنی خواب آن است که حواس فرو ایستد و بر دل چیزی ایراد نکند. و چون از او و از خیال خلاص شود، و در جوهر خود صافی باشد، حجاب میان او و لوح محفوظ برخیزد، چنان که صورت از آینه‌ای در آینه‌ای افتد»^(۲).

حقیقت رؤیا کدام است؟ «حقیقت رؤیا این است که برای نفس ناطقه در ذات روحانیت آن در لحظه خاصی از زمان درباره اشکال وقایع و پیش آمدها مطالعه دست می‌دهد. چه این نفس هنگامی که در مرتبه روحانی است، اشکال و صور حوادث به فعل - و نه به قوه - در آن وجود دارد و این امر خاصیت کلیه ذوات روحانیست. مرتبه روحانی نفس ناطقه هنگامی است که از مواد جسمانی و حواس و ادراکات ظاهری و بدنی مجرد شود و این مرتبه گاهی در لحظه معینی به علت خواب برای آن حاصل می‌شود. در آن لحظه علم آنچه را بدان مشتاق است اقتباس می‌کند و نفس ناطقه آن معرفت را به ادراکات خود می‌سپرد و اگر اقتباس آن معلومات به علت عدم خلوص آن، ضعیف و مبهم باشد، محتاج به تعبیر یا خوابگزاری می‌شوند. چنین استعدادی برای نفس ناطقه تا هنگامی میسر است که وابسته به تن باشد و بر دو گونه می‌باشد: نوعی خاص مانند استعداد اولیا و نوع دیگر عام است که به عموم افراد بشر تعلق دارد و موضوع رؤیا همین استعداد عام است. استعداد مزبور هر چند در بشر، عمومی است، لیکن استعداد دوریست و همراه آن عوایق و موانع بسیار وجود دارد تا بالفعل حاصل آید و می‌توان بزرگ‌ترین موانع آن را حواس ظاهر شمرد. لیکن خدا سرشت بشر را چنان آفریده که می‌تواند بر این مانع ظفر یابد، یعنی به وسیله خواب، که برای او امری ذاتی و طبیعی است، پرده حواس برگیرد و آنگاه هنگام برداشته شدن این پرده، نفس را در تجلی‌گاه معرفت قرار دهد تا بدان بر عالم حقیقت احاطه یابد. این است که بعضی اوقات هنگام خواب لحظه به خصوصی را درک می‌کنیم که در آن به مطلوب خویش کامیاب می‌شویم و به همین سبب شاعر، رؤیا را از نویددهنده‌ها قرار داده است؛ چنان که فرمود: از نبوت جز نویددهنده‌ها چیزی باقی نمانده است. گفتند: پیامبرا نویددهنده‌ها کدامست؟ فرمود: رؤیای نیک که مردی رستگار ببیند یا برای او ببینند. و آنچه برای بشر

(۱) عبدالرحمن بن خلدون. مقدمه ابن خلدون. ترجمه محمد پروین گنابادی. (تهران، ۱۳۵۹)، ص ۹۹۲.

(۲) نقل به اختصار از: ابو حامد محمد غزالی، احیاء العلوم الدین، نیمه دوم از ربع منجیات، ترجمان مؤیدالدین محمد

خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم. (تهران، ۱۳۵۸)، ص ۱۴۱۷-۱۴۱۵.

از این گونه حالات روی می دهد، به اراده و قصد خود او نیست و وی را بر آن توانایی نمی باشد، بلکه نفس تنها در آن لحظه خاص هنگام خواب به چنین حالاتی نایل می شود و بر آنچه به دانستن آن مایل است، واقف می گردد، نه اینکه نفس آهنگ آن می کند و آن را می بیند^(۱)».

می گویند این جهان خوابی است زودگذر. پس بیداری ما کدام است؟ از امیرمؤمنان روایت است که: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا»، (مردمان خفته اند و چون بمیروند بیدار شوند)^(۲). و افضل الدین محمد کاشانی گوید: «ای نفس، بدان که هر که بخسبد در این جهان و خوابی بیند، او در خواب دوم است، و آنچه می بیند، دوم دیدنست در خواب، و چون بیدار گردد، از خواب غرضی دوم بیرون آید و با خواب اصلی طبیعی شود، چون مرد سپید لون که از حالی شرمنده شود و رنگش سرخ گردد، پس دیگر بار به رنگ خود باز شود و آن سرخی خجالت، نیست گردد. و در جمله هر دو لون - هم سپیدی و هم سرخی - به زوال انجامد؛ لکن همین است که سرخی خجالت، عرضیست زودگذر و لون اصلی طبیعی، عرضیست پاینده با طبع. پس بر این قیاس کن خفته طبیعی را که در خواب چیزها را بیند. یعنی نفس که در دنیاست و به حس، چیزها را می بیند و او خفته است به خوابی غرضی دیرگذر. پس چون بخسبد خفته بود خوابی غرضی زودگذر^(۳)».

این جهان را که به صورت قیام است	گفت پیغمبر که حلم نایم است
از ره تقلید تو کردی قبول	سالکان، این دیده پیدا، بی رسول
روز در خوابی، مگو کین خواب نیست	سایه فرعست، اصل جز مهتاب نیست
خواب و بیداریت آن دان ای عصفد	که ببیند خفته کو در خواب شد
او گنمان برده که این دم خفته ام	بی خبر زان، کوست در خواب دوم ^(۴)

عالم رویا نه تنها جولانگاه ارواح که عرصه گشت و گذار شاعران و هنرمندان و نویسندگان است و دستمایه کار خوابگزاران و روانکاوان. بخش بزرگی از متون عرفانی و ادبیات داستانی کلاسیک و مدرن جهان در دنیای تخیل و عالم رؤیا پا گرفته است. دانش روان شناسی و بسیاری از روانکاوان با بهره گیری از این پدیده، به ژرفای روان انسان نقب می زنند تا به علل نژندی روان او پی برند. در این میان اما آنچه هنوز از جذابیت بسیار برخوردار است، اشارات عرفانی و نکات اخلاقی نهفته در تعریف رؤیا و تعبیرهای آن است. فرزندگان و عارفان و پیران، در روزگار افول معنویات و انحطاط اخلاقیات، خواب و خوابگزاری را دستمایه پند و اندرزهای خود قرار می دادند؛ خاصه «اکنون که از

(۱) عبدالرحمن بن خلدون، همان، ص ۱۸۸ تا ۱۹۲.

(۲) به نقل از: ابوحامد محمد غزالی، احیاء العلوم الدین، ربع منجیات، ترجمان مؤیدالدین محمد خوارزمی، به

کوشش حسین خدیو جم، (تهران ۱۳۵۸)، ص ۶۵.

(۳) افضل الدین محمد مرقی کاشانی. مصنفات، به تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی. (تهران، ۱۳۶۶)، ص.

(۴) مثنوی معنوی، ابیات ۳۷-۱۷۳۳.

پارسایان جز گفتاری نشنوی و از شریعت جز اسمی نبینی. و هر که رستگاری جوید و خواهد که دین به سلامت ببرد، باید که در اهل این روزگار ننگرد و اقتدا بر ایشان نکند؛ مگر اندر سیرت بزرگان گذشته نگرد و بر طریق ایشان زود^(۱)». نوشتارم را با بازنویسی رزویایی به پایان می‌برم، از کتابی که نویسنده گمنام آن به ظاهر در سده پنجم هجری می‌زیسته است. آنچه متن این کتاب را جذاب می‌کند، سبک نگارش و نثر ساده و روشن و ایجاز کلام آن است؛ و آنچه در معنای این رؤیا بیش از همه جلب توجه می‌کند، روزآمدی آن است و کارآمدی آن در روزگار ما. «منصور دکین رحمة الله علیه مردی بود از بزرگان این امت، و بیمار شد و در حال بیماری بگریست زار زار، چنان که مادر به مرگ فرزند گرید. چرا می‌گری، ای شیخ، که مردی زاهد بودی و ترا در دنیا مال و ضیاع نیست که ترا پرسند و همه عمر به درویشی گذاشتی و هفتاد سال خدای عز و جل را عبادت کردی. اکنون چه جای گریستن است؟ گفتا: می‌ترسم که نباید که خدای تعالی مرا بر گناهی بدیده باشد و مرا بدان گرفته و از رحمت خود رانده باشد و من خبر ندارم. پس بسیاری بگریست و پسر را پیش خود خواند و گفت: ای پسر، روی من سوی قبله کن و پیش روی من بنشین و نگه می‌دار. چون عرق بر پیشانی من پدید آید و آب اندر چشم گرفتن گیرد، ما را یاری ده و دهان در گوش من نه و بگوی: لا اله الا الله محمد رسول الله، مگر توفیق یابم و با این کلمه از دنیا بیرون شوم. و چون مرا در گور نهی و خاک بر من کنی، بر سر گور من بنشین و با بانگ بلند بگوی: لا اله الا الله محمد رسول الله صلی الله علیه و سلم، مگر توفیق یابم و جواب منکر و نکیر توانم داد. آنگه دست بردار و بگوی: ای بار خدای، این بنده تو است و بی‌فرمانی تو کرده است. اکنون اگر عذاب خواهی کردن، سزای آن است و اگر عفو کنی و درگذری، تو سزای آن هستی. آنگه مرا بدو سپار تا خود با من چه کند. پس چون به حق رسید، پسر وصیتهای پدر به جای آورد چنان که فرموده بود. دیگر شب او را به خواب دید گفتم: ای پدر، حال تو چون است؟ جواب داد که: ای پسر کار از آن دشوار ترست که تو می‌پنداری. مرا بداشتند به مقام حساب و گفتند: هان، چه آوردی از دنیا؟ گفتم: بار خدایا، شصت حج با خود آوردم. جواب آمد که: هیچ یک قبول نیست. من بر خویش بلرزیدم. دیگر بار فرمان آمد که: چه آوردی؟ گفتم: بار خدایا، پانجده غزا آوردم (پانزده بار به جبهه جنگ رفته‌ام). جواب آمد که: این نیز هیچ یک قبول نیست. دیگر بار فرمان آمد که: چه آوردی؟ گفتم: صد هزار درم صدقه آورده‌ام از برای خشنودی تو. جواب آمد که از آن، یک درم پذیرفته نیست. گفتم: آوه، هلاک از من بیچاره برآمد و ناامید گشتم و با خود اندیشیدم که بجز دوزخ مرا جای نیست. جواب آمد که: یاد داری که آن روز از خانه بیرون آمدی و خاری دیدی که به راه افکنده بود؟ ترسیدی که مسلمانی را از آن رنجی رسد، و آن خار از میان راه برداشتی و بینداختی. آن از تو پذیرفتم و به سبب آن ترا آمرزیدم و اندر گذاشتم^(۲)».

(۱) بند پیران، متنی فارسی به ظاهر از قرن پنجم هجری، به تصحیح جلال متین، (تهران، ۱۳۵۷): ص ۴.

(۲) همان، ص ۳۶ و ۳۷.

بانو آته ماری شیمل با کار دقیق و پرزحمت خود تقریباً کلیه آثار منظوم زبان پارسی را که کم و بیش هشتصد سال را در بر می‌گیرد مورد مطالعه قرار داده تا از آن میان صنایع شعری، تشبیهات و استعارات و مضامین و تصاویر شاعرانه را استخراج و ارایه نماید. کتاب ستاره و گل: دنیای تصاویر در شعر پارسی اثر ارزنده‌ای است که کار هر مستشرقی را در خصوص توضیح نکات دشوار ادب پارسی ساده می‌کند و او را از مراجعه به کتب دیگر تا اندازه‌ای بی‌نیاز می‌سازد.

نویسنده در مقدمه کتاب قصد اصلی خویش را بیان می‌دارد و آن این است که اگر بخواهیم معنای مستتر و مبهم یک غزل را که ناشی از استبداد فرمانروایان بوده حدس بزیم لازم است که نخست با کل نظام پیچیده‌ی علایم و نمادها [سمبلها] آشنا بشویم. بر اساس این استنباط، مدعی است که قصد شعرا تشریح وضع خود نبوده است، بلکه آنان ناچار بوده‌اند احساسشان را پوشیده دارند و تازه پس از چندین بار خواندن است که شاید بتوان حدس زد که «یک شعر عاشقانه است یا اینکه یک مسأله سیاسی است» (ص ۴). سپس نتیجه می‌گیرد که تعداد کمی از ترجمه‌هایی که به زبانهای اروپایی شده، محتوای اصلی اشعار فارسی را بازگو می‌کنند. این ادعا در مورد آثار بسیاری از قافیه‌پردازان که در ادبیات فارسی از آنان زیاد داریم، صدق می‌کند، لیکن نه در مورد استادان بزرگ شعر فارسی که از زمان خود فزاتر رفته و هنوز هم چون گذشته آثارشان با میل و رغبت خوانده می‌شود، سستی این قول را می‌توان با ارایه آثار زیادی از شعرای معتبر ایران نشان داد.

این درست نیست که ما ادبیات عثمانی، فارسی رایج در هند و حتی اردو را که تحت تأثیر استادان بزرگ زبان پارسی، پدیده آمده است، یک مجموعه واحد در نظر بگیریم و در موردشان یکسان قضاوت کنیم، چه اینها در سده‌های متمادی تحت شرایط مذهبی، اجتماعی، سیاسی و اقلیمی تکامل یافته‌اند.

نویسنده، فصل «انواع شعر» (ص ۲۸-۱۴) را که به ویژگیهای نظم پارسی اختصاص داده شده است با اوزان شعر آغاز می‌کند و با شعر عامیانه که اوزان خاص خود را دارد، به پایان می‌رساند. انواع شعر از قبیل غزل، قصیده، رباعی، مثنوی، شعر غنایی و شعر حماسی، ساقی‌نامه و قطعه که هر دانشجو و هر محقق که با زبان فارسی سروکار دارد تا اندازه‌ای با آنها آشناست، تشریح گردیده و از میان آثار معروف نیز نمونه‌های زیادی از هر یک انتخاب و ارایه شده است که غیر اهل فن را با این مطالب آشنا می‌سازد. اما پاره‌ای از قضاوتها، به نظر من، بیش از اندازه شخصی است. برای مثال، خانم شیمل می‌گوید که بزرگ‌ترین نمایندگان غزل در قرون سیزدهم و چهاردهم میلادی، حافظ و سعدی هستند، اما بعد می‌افزاید که: «شعرای سبک هندی در سرودن این نوع از شعر تبحر داشتند و

آن را غنی ساختند و غزل در زبان اردو و ترکی شکوفائی خاصی یافت.»

نویسنده به پیروی از عقیده نظامی عروضی که در چهار مقاله بیان شده، بر این باور قرار گرفته است که شاعر، اگر بخواهد بر قدرت تخیل تأثیر بگذارد، باید کلیه قواعد هنری را بشناسد و تمام صنایع بدیعی را بیاموزد، تا اینکه بتواند شعر بگوید، اما ماهیت شعر این است که تفکرات را به قالب تصاویری درآوریم که برای انسان قابل فهم باشد. تازه با ایجاد هماهنگی بین فرم و محتوای است که یک اثر هنری خلق می‌شود.

این قواعد هنری که نویسنده از طریق مطالعه شعر فارسی به رغم پیچیدگیهایش، به آنها دست یافته، ارایه و تشریح گردیده است. پاره‌ای از ویژگیهای تشبیهات زبان پارسی مثلاً «گونه» به «گل» و «ماه» به «زیبا» تبدیل می‌شود و سایر صنایع شعری بیان گردیده است. وی حتی از ذکر بازیهای لفظی نادری که شاعران دریاری، برای نشان دادن مهارت خود، به آنها متوسل می‌جستند تا صله دریافت کنند، خودداری نکرده است.

شعرا برای خلق تصاویر خود، منابع متعددی در اختیار داشتند که عبارت بودند از آثار تاریخی و دینی، افسانه‌های حماسی، شخصیت‌های اساطیری، مظاهر طبیعت و فعالیت‌های آدمی. زبان تصویری بر خلاف گفته نویسنده که معتقد است «محمل مناسبی برای پنهان کردن عقاید» بوده است، به شاعران کمک می‌کرده است که عقاید و نظریات انقلابی و الحادی خویش را هم بیان کنند و گهگاه سخنان تهدیدآمیزی علیه فرمانروایان بگویند. به این جنبه توجه نشده است. مثلاً نزد خیام و حافظ، تشخیص این نکته که آنان طرفدار آزادی و شادکامی بوده‌اند، کار چندان دشواری نیست. سراسر شاهنامه فردوسی از حس وطن‌پرستی موج می‌زند، آنهم در زمانی که متعصبان ترک هر جنبش آزادخواهانه‌ای را به شدت سرکوب می‌کردند.

یکصدونود صفحه از کتاب به منابع الهام شعرا، اختصاص یافته است که تعدادی از آنان برای درک زبان تصویری بسیار آموزنده است. از آن جمله است فصلی که به موضوعاتی قرآنی مربوط می‌شود و خواننده ناآشنای مسیحی را با شخصیتها، فرشته‌ها، حکایات و قصص و اصطلاحات مذهبی و موجودات بهشتی و غیره قرآن، کتاب مقدس مسلمانان، آشنا می‌کند.

در اینجا لازم است این نکته را خاطر نشان سازم که بانو آنه ماری شیمل صفحات کمی را به مطالب مربوط به عرصه ایرانی و باستانی اختصاص داده است. پادشاهان و پهلوانان شاهنامه و سایر حماسه‌های باستانی به مثابه نماد قدرت، ناپایداری و قهرمانی بکار می‌رفته‌اند. بعلاوه از نام ایزدان و فرشتگان آیین زرتشت نیز به عنوان منابع الهام برای خلق تصویری، استفاده می‌شده است. به عقیده نویسنده نام «قهرمانان اصیل ایرانی، کمتر از موضوعهای قرآنی، در اشعار پیش می‌آید». (ص ۹۲) برای نشان دادن میزان صحت این گمان باید به شمارش آماری متوسل شد. مسأله بدین شکل حل می‌شود که ما معین کنیم که این واقعه در چه زمانی، نزد کدام شاعر، تحت کدام شرایط سیاسی و مذهبی در هندوستان یا در امپراطوری عثمانی روی داده است.

اینک می‌خواهم به این واقعیت اشاره کنم که بانو شیمل، آنطور که از شرح حال و از

کتابشناسی‌شان استنباط می‌کنم، با تحقیقاتی ادبی که در پنجاه سال اخیر توسط خود ایرانیان صورت گرفته، کمتر سروکار داشته‌اند. نظریاتشان در مورد شاهنامه (ص ۸۷) بیانگر این نکته است که ایشان با آثار متعدد و ارزنده‌ای که ایرانیان درباره شاهنامه نوشته‌اند، آشنایی ندارند. در اینجا لازم است که به سخنان هشدار دهنده رپیکا اشاره گردد: «از این رو درست نیست که نظریات خود ایرانیان را به سادگی نادیده بگیریم و یا اینکه به آنان کمتر توجه کنیم، چه نظریات قدیمی و چه جدید، مانند نظریات مندرج در تذکره‌های گوناگون... یا مربوط به منتقدان و محققان معاصر» (تاریخ ادبیات ایران، لایپزیک ۱۹۵۹، ص ۹۰).

یکی دیگر از منابع بزرگداشت عشق، قهرمانان منظومه‌های عاشقانه حماسی بوده است که نویسنده نام تعدادی از آنان را برشمرده است. در مورد واژه ترک «مرد یا زن ترک» نیز لازم به توضیح است که ترک، اشاره به زیباییانی است که معمولاً اهل ترکستان بوده و توسط فاتحان بعنوان برده و کنیز به شرق ایران برده می‌شده و نمی‌خواستند خود را به اربابان جدید تسلیم کنند. نظامی، شاعر معروف، برای مرگ همسرش، زنی که امیر دربند به وی بخشیده بود، سوگواری می‌کند. مؤلف تصور کرده است که ترک، سرباز ترک بوده که «به صورت مظهر معشوق» درآمده است.

هندو (هندی) که کنایه است از رنگ «تیره»، اغلب تصویر متضاد ترک است. خال هندو در غزل مشهور حافظ، خال سیاهی است که زنان در گوشه چپ لب خود نقش می‌کرده‌اند، رسمی که هنوز هم در ایران متداول است. منظور نشان بردگی نیست که نویسنده تصور کرده است. (ص ۱۱۳)

عرصه دیگری برای اخذ «سمبل» حکایات افسانه‌آمیز مربوط به زندگی صوفیان بزرگ است که به خاطر پرهیزکاری و ایمانشان مورد قبول عامه بودند. نویسنده، منصور حلاج و تعداد دیگری از آنان را نام می‌برد. وی تصور می‌کند که شعرا از این شخصیت بعنوان «سمبل» عشق استفاده می‌کرده‌اند و خود تصدیق می‌کند که در ادبیات معاصر از وی به مثابه قهرمان مقاومت در مقابل نظم موجود استفاده شده است.

بدیهی است که طبیعت با عرصه‌های بی‌شمارش، منبع بی‌کرانی است برای کسب مضامین شاعرانه و خلق تصاویر زیبا، نویسنده چهل صفحه از کتاب خود را به آن اختصاص داده است. این تعجب‌انگیز نیست که باغ، در تخیلات شاعر جایگاه ویژه‌ای را اشغال کند - خاصه به خاطر زیبایی‌اش، رنگهای گوناگون، شکوه و طراوتش و مطمئناً کمتر به مناسبت مضامین دینی است - که وی مطرح کرده است. (ص ۱۲۹)

بعلاوه فعالیت‌های آدمی همچون ریسندگی و بافندگی و طبابت و غیره نیز در اشعار فارسی منعکس شده است. نویسنده کاملاً بجای، به عنوان نشان دادن موارد ذکر لباسهای گوناگون در شعر، قصیده مشهور فرخی را معرفی می‌کند آنجا که شاعر لباسهای پر زرق و برق دنیای پیرامون خود را توصیف کرده است.

نویسنده در فصل «موضوعهای علمی»، یکبار دیگر عقیده‌اش را مبنی بر این که شعر فارسی بیشتر جنبه علمی دارد، تکرار می‌کند. طبیعتاً هر شاعری ناچار بوده است که با علم و فلسفه زمان خود تا

اندازه‌ای آشنایی داشته باشد. لیکن از این نکته نباید نتیجه گرفت که بدون اطلاع از علوم قرون وسطی، نمی‌توان معنی اشعار را درک کرد. مثلاً نزد فرخی، با وجودی که حکیم نامیده می‌شد، ابیات کمی داریم که در آنها به مسایل علمی یا فلسفی اشار شده باشد. در دیوان منوچهری ملاحظه می‌کنیم که مضامین علمی ساده و سطحی است - و با اشعار ناصرخسرو کاملاً فرق دارد^(۱).

منابع دیگری برای تخیلات شاعرانه، که زیاد مورد استفاده قرار می‌گرفته، جشنها و موسیقی است. نویسنده بیش از همه روی نی به عنوان نماد روح تأکید کرده است که در آرزوی پیوستن به اصل و منشأ خویش است و فقط زمانی به صدا در می‌آید که لبان معشوق آنرا لمس کند، یا تصویر زنگ کاروان که فقط تا هنگامی که کاروان در حال حرکت است صدا می‌کند.

نویسنده خود را موظف دانسته است کلیه صنایع لفظی، تشبیهات و استعاراتی را که درک شعر فارسی را دشوار می‌کند، ذکر کند و به تعریف و تشریحشان بپردازد، بدون این که بین خلاقیت هنری و توانایی صنعتی فرقی قائل گردد. نباید فراموش کرد که در قرون وسطی و در عصر ملوک الطوائفی، «شعر» به معنی قافیه‌پردازی، وسیله مناسبی بود تا در نظر امیران با فرهنگ و از آن بیشتر نزد فرمانروایانی بی‌ذوق که به جاه و مقامی رسیده بودند، فرد فهمیده‌ای جلوه کرد. چنین بود که سادگی، شکوه و زیبائیش را به خاطر سودپرستی خدمتکاران از دست داد. تشبیهات ممکن بود برای عده‌ای پسندیده و برای عده‌ای دیگر سطحی و بی‌مزه باشد. از اینجا گروهی جاه‌طلب به «باریک‌اندیشی» روی آوردند که در اصل نازیبا و زشت بود. علاوه بر این پاره‌ای از قوافی تصاویر قالبی می‌طلبیدند. مدح و ستایش بی‌حد و مرز از قدرتمندان، همراه با تشبیهات و استعارات غریب، ممکن بود ممدوح را بر آن دارد که به شاعر صله بیشتری بدهد. این نوشته‌های منظوم ممکن است دارای مطالب تاریخی مهمی باشند، که در جاهای دیگر ضبط نشده است، اما شعر محسوب نمی‌شوند و لذا نباید آنها را با آثار اصیل هنری - که در همه زمانها و در همه زبانها قابل فهم هستند - در یک سطح قرار داد.

بانو شیمل احتمال می‌دهد که گسستن از سنت کلاسیک، شاید در اثر پیچیده شدن مداوم زبان فارسی، خاصه در «سبک هندی» به وقوع پیوسته باشد. (ص ۲۷) اینک چند مثال برای این گونه مضامین خنک^(۲):

(۱) عنوان «حکیم» برای شعرای آن روزگار و حتی در روزگار قاجارها (حکیم قآنی) به مناسبت آگاهی آنها از حکمت و علوم طبیعی نیست. شعر، خود همان مقام را داشت که حکمت، بنابراین، طبیب و فیلسوف و شاعر یک نوع عنوان احترام‌آمیز می‌یافتند.

(۲) آقای بزرگ علوی از روی ترجمه خانم شیمل نقل کرده و طبعاً دسترسی به اصل شعر فارسی نداشته‌اند و به این صورتها در آمده است. البته اینها ترجمه اشعار هندی است. چه بسا که اگر اصل بیت دیده شود اینقدرها بی‌مزه و خنک نباشد. خصوصیت شعر فارسی تنها بستگی به مضمون ندارد. گاهی قدرت بیان و زیبایی کلمات و آهنگ شعری

گونه‌ام از ضربه دست عشق چون نیل شد، که هنگام عبور بنی اسرائیل از هم باز گیردید. (ص ۱۱۸-۱۱۹).

صدای گریه آنقدر خوش‌آهنگ است که ستاره زهره از فرط حسادت چنگش را می‌شکند. (ص ۱۷۶).

تمام غزالان سرشان را روی دست می‌گذارند، به این امید که تو روزی بیایی و آنان را شکار کنی. (ص ۲۲۵).

معشوق تقاضا می‌کند که عاشق سیل اشک چشمانش را در آستانه در خانه، با مژگان خود بربود. (ص ۲۳۲).

وی در صفحه ۸۲ شعری ذکر کرده که به خوبی نشان می‌دهد که چگونه باریک‌اندیشی به زشتی منجر شده است. اینطور نیست که این تصویر و تصاویر مشابه دیگر، صرفاً در نظر خوانندگان غربی بی‌ذوقی محسوب شود.

پژوهشی در جاویدنامه اقبال

در میان تمامی آثار علامه محمد اقبال لاهوری، منظومه جاویدنامه که به پسرش پیشکش کرده است، سحرآمیزترین و اعجاب‌انگیزترین اثر اوست. جذابیت کتاب نه تنها به خاطر مضمونش، بلکه بیشتر از این روست که به سان دانشنامه‌ای، آرمانهای دینی، فلسفی و سیاسی اقبال در آن توصیف شده است. «ژاک برک»، خاورشناس و جامعه‌شناس فرانسوی، از این منظومه به عنوان «اثری عظیم از الهام کیهانی» یاد کرده است.

جاویدنامه نیز به سان دیگر مثنویهای اقبال از مثنوی کبیر مولانا تأثیر پذیرفته است؛ با این تفاوت که اقبال این کتاب را با ابیات و تک بیت‌هایی آراسته که پیش از این اغلب در کتاب زبور عجم، و نیز پاره‌ای در کتاب پیام شرق آمده است. اقبال خود مضمون جاویدنامه را متأثر از کمدی الهی شاعر نامدار ایتالیایی دانته آلیگیری می‌داند؛ هرچند که در سروده‌های اقبال در جاویدنامه اثری از وصف دوزخ یافت نمی‌شود، و به ندرت به مسئله گناه و رهایی از گناهان اشاره شده است. از سوی دیگر اقبال از همان دوران جوانی همواره در رؤیای سرودن حماسه‌ای همانند بهشت گمشده، اثر «جان میلتون» به سر می‌برد و در حدود سال ۱۹۱۶ میلادی نیز از طرح کتابی با عنوان اقلیم خاموشان یاد می‌کند که قصد نگارش آنرا داشته است. با این همه ما می‌دانیم که سرچشمه اصلی تصور از عروج علوی در سنت اسلامی قرار دارد: آنچنان که در روایات آمده است، پیامبر شبی که آنرا لیلۃ المعراج می‌نامند، با راهنمایی جبرئیل، نخست به بیت‌المقدس و سپس به پیشگاه حق تعالی هدایت می‌شود؛ و این در حالی است که روح‌الامین خود می‌باید در کنار «صدرالمنتهی» بجا بماند. از این رو مولانا جلال‌الدین نیز که در جاویدنامه راهبر معنوی اقبال در سفرش به آن جهان است، پیش از رسیدن به حضور خداوند، ناپدید می‌شود؛ همچنانکه «ویرژیل» در کمدی الهی اجازه گام نهادن به حریم مقدس را ندارد.

مضمون هنری سفر به آن جهان در ارتباط گسترده‌ای با تاریخ دین قرار دارد و حتی در ادبیات ایران قبل از اسلام نیز از طریق ارداویرافنامه مستند است. در ادبیات کلاسیک عهد باستان موضوع گفت و گوی آن جهانی برای انتقاد از وضع موجود به کار گرفته می‌شده است. در جهان اسلام نیز شاعر شکاک عرب، «ابوالعلاء معری» با هوشیاری کامل این مضمون را به همین منظور به کار بسته است. ابوالعلاء که به سبب بیماری آبله در کودکی نابینا شده بود، در رساله الغفران که شاهکار تعریض و کنایه محسوب می‌شود، با تیزی بی‌مهارت بی‌نظیری که در بازی با کلمات دارد، پیش از هر چیز نظرات انتقادی خود را در پوششی ادبی عرضه می‌کند. در سال ۱۹۳۲ میلادی، همزمان با انتشار جاویدنامه اقبال، در عراق نیز کتاب رستاخیز در دوزخ، اثر «جمیل صدیق» منتشر می‌شود که در آن وضعیت سیاسی و فرهنگی جهان عرب به طور گزنده‌ای به نقد کشیده شده است.

اما در هر دو کتاب عربی زبان مذکور تقریباً هیچ اثری از عناصر روحانی - روانی به چشمه نمی‌خورد؛ در حالی که اقبال در جاویدنامه مضمون کهن و عرفانی معراج را با نقد سیاسی - دینی

پیوند می‌دهد و همزمان به وصف مرتبه‌ی خدایی رسیدن انسان کامل می‌پردازد؛ انسانی که با سخت‌کوشی مستمر، شخصیت خود را چنان متحقق می‌سازد و گسترش می‌دهد که بر زمان و مکان غلبه می‌کند و قادر است باب گفتگوی ثمربخشی را با «الحی‌القیوم» بگشاید.

اقبال در توصیف مراتب معراج از انگاره‌های سنتی پیروی می‌کند؛ بی‌آنکه به وصف خورشید بپردازد. با این همه، صفات ویژه ستارگان در نزد اقبال با انگاره‌های سنتی تفاوت دارد و به ندرت می‌توان نسبت آنها را با دستگاه نجومی کلاسیک یافت.

حماسه‌های بزرگ فارسی عموماً با ستایش و یا نیایش به درگاه پرودگار آغاز می‌شوند. جاویدنامه نیز از این قاعده مستثنی نیست و چنین آغاز می‌شود:

آدمی اندر جهان هفت رنگ	هر زمان گرم فغان مانند چنگ
آرزوی هم نفس می‌سوزدش	ناله‌های دل نواز آموزدش
لیکن این عالم که از آب و گل است	کی توان گفتن که دارای دل است
بحر و دشت و کوه و که خاموش و کر	آسمان و مهر و مه خاموش و کر
گرچه بر گردون هجوم اختر است	هر یکی از دیگری تنهاتر است
هر یکی مانند ما بیچاره‌ایست	در فضای نیلگون آواره‌ایست
کاروان برگ سفر ناکرده ساز	بی‌کران افلاک و شبها دیرباز
این جهان صید است و صیادیم ما	یا اسیر رفته از یادیم ما

زار نالیدم صدایی برنخاست

هم نفس فرزند آدم را کجاست^(۱)

نخستین ابیات جاویدنامه اشاره‌ای است آشکار به اولین ابیات مثنوی مولانا که در آن نی از اصل ازلی خود جدا مانده، شوق وصال یار دارد. شاعر سپس طلب مشاهده حق می‌کند؛ زیرا تنها نور و جلوه حق است که به زندگی معنا می‌بخشد:

بی تجلی مرد دانا ره نبرد	از لگدکوب خیال خویش مُرد
بی تجلی زندگی رنجوری است	عقل مهجوری و دین مجبوری است ^(۲)

و مگر «او» در قرآن انسان را ترغیب و تشویق نکرده است که: «بخوانید مرا تا شما را پاسخ گویم».^(۳) یک چنین نور الهی، شاعر را نیز به سان پیامبر نیرو و توان بخشید تا از «او» و از نظام «او» آگاهی و شناخت یابد؛ و با این معرفت است که شاعر در می‌یابد که او نیز باید پیام‌رسان اسرار عشق پویا باشد.

(۱) کلیات اقبال (فارسی)، به سرپرستی دکتر جاوید اقبال، لاهور، ۱۹۹۰. جاویدنامه ص ۹. (از این پس: کلیات،...)

(۲) کلیات، جاویدنامه، ص ۱۲.

(۳) قرآن، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷. سوره مؤمن، آیه ۶۰.

آنیم من جاودانی کن مرا از زمینی آسمانی کن مرا
ضبط در گرفتار و کرداری بده جاده‌ها پیداست رفتاری بده
آنچه گفتم از جهانی دیگر است این کتاب از آسمانی دیگر است
بحرم و از من کم آشوبی خطاست آن که در قعرم فرو آید کجاست^(۱)
نیایش اقبال به درگاه حق تعالی با آرزوی تأثیرگذاری بر جوانان پایان می‌گیرد.

من که نومیدم ز پیران کهن دارم از روزی که می‌آید سخن
بر جوانان سهل کن حرف مرا بهرشان پایاب کن ژرف مرا^(۲)

گر چه اقبال در نیایش آغازین جاویدنامه از انگاره‌های شاعران سنتی ایران پیروی کرده است؛ ولی شروع واقعی منظومه او همساز با نمایشنامه‌های «یوهان ولفگانگ فُن گوته»، شاعر و اندیشمند نامدار آلمانی است. «تمهیدی آسمانی» و «تمهیدی زمینی» زمینه ساز صحنه‌ای است که نمایش باید بر آن گسترده شود. از این رو ابتدا ذهن خواننده به روز اول خلقت هدایت می‌شود:

ماه و اختر را خرام آموختند صد چراغ اندر فضا افروختند
بر سپهر نیلگون زد آفتاب خیمه زربفت با سیمین طناب
از افق صبح نخستین سر کشید عالم نوزاده را در بر کشید^(۳)

و این تنها «زمین» است که خاکدانی بیش نیست و در ردایی از دود و غبار پیچیده شده و خاموش و بی حرکت مانده است. از این رو باید نكوهش آسمان که او را کور و بی‌نور می‌خواند، پذیرا شود. اما از آن سوی گردون ندایی به زمین ناامید و دل‌نگران و مضمحل می‌رسد که او امین امانتی گرانقدر خواهد بود؛ زیرا برگزیده شده است تا نور جان از خاکش پدید آید. آری، آدم از خاکش سر بر خواهد داشت^(۴)؛ آدمی که عقلش این جهان و عشقش آن جهان را فتح خواهد کرد. و گر چه ناسپاس و خونریز می‌نماید؛ ولی برانگیزانده روز و روزگار خواهد بود. و چنین است که ملایک نغمه ستایش آدم خاکی سر می‌دهند:

فروغ مشت خاک از نوریان افزون شود روزی زمین از کوکب تقدیر او گردون شود روزی
خیال او که از سیل حوادث پرورش گیرد ز گرداب سپهر نیلگون بیرون شود روزی
یکی در معنی آدم نگر از ما چه می‌پرسی هنوز اندر طبیعت می‌خلد موزون شود روزی

چنان موزون شود این پیش پا افتاده مضمونی

که یزدان را دل از تأثیر او پُر خون شود روزی^(۵)

باری، نه ستایش پرودگار، آنچنان که گوته سرآغاز درام فاوست را با آن آراسته است، بلکه شادی

(۲) همانجا.

(۱) کلیات، جاویدنامه، ص ۱۳.

(۴) قرآن، سوره بقره، آیه ۳۰.

(۳) کلیات، جاویدنامه، ص ۱۵.

(۵) کلیات، جاویدنامه، ص ۱۷.

فرشتگان از آفرینش آدم که روزی بر زمین فرمان خواهد راند، نقطه شروع جاویدنامه است. این مضمون در اشعار اقبال به کرات، و پیش از همه در کتاب بال جبرئیل. دیده می شود. تمامی عالم خلقت - کهکشانها، ستارگان، سپهر نیلگون - مشتاقانه در انتظار خلقت انسان نشسته اند.

عشق اندر جستجو افتاد و آدم حاصل است
جلوه‌ی او آشکار از پرده‌ی آب و گل است
آفتاب و ماه و انجم می توان دادن ز دست
در بهای آن کف خاکی که دارای دل است^(۱)
آری، از نور برآمدگان، سرمست دیدار از خاک پدید آمدگانند. در پی «تمهید آسمانی» اکنون «تمهید زمینی» آغاز می شود. اقبال به هنگام غروب خورشید، دمی بر ساحل دریا آسوده است و از تنهایی و غربت خود شکوه و شکایت‌ها دارد:

من که در یاران ندیدم محرمی
بهر و هنگام غروب آفتاب
کور را ذوق نظر بخشد غروب
با دل خود گفتگوها داشتم
بر لب دریا بیاسودم دمی
نیلگون آب از شفق لعل مذاپ
شام را رنگ سحر بخشد غروب
آرزوها جستجوها داشتم
آنی و از جاودانی بی نصیب
زنده و از زندگانی بی نصیب^(۲)

این ابیات شاید یادآور یادداشت‌های سال ۱۹۱۰ میلادی اقبال باشد، آنجا که می نویسد: "تمام دانشهای نظری شگرفی که در کتابخانه‌ات گرد آمده است، به اندازه نظاره غروب شکوهمند آفتاب در کناره رود «راوی» ارزش ندارد".

او در جستجوی «انسان» است که بی اختیار غزلی از مولانا بر زبانش جاری می شود؛ غزلی که مولای روم در آن مضمون جستجو برای یافتن «انسان» را مطرح می کند و طنین آن به کرات در دیوان شمس به گوش می رسد:

بگشای لب که قند فراوانم آرزوست
یک دست جام باده و یک دست زلف یار
گفتی ز نیاز بیش مرجان مرا برو
ای عقل تو ز شوق پراکنده گوی شو
این آب و نان چرخ چو سیل است بی وفا
جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او
دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
زین همهران سست عناصر دلم گرفت
بنمای رخ که با باغ و گلستانم آرزوست
رقصی چنین میانه میدانم آرزوست
آن گفتنت که بیش مرجانم آرزوست
ای عشق نکته‌های پریشانم آرزوست
من ماهیم، نهنگم و عمامم آرزوست
آن نور روی موسی عمرانم آرزوست
کز دیو دد ملولم و انسانم آرزوست
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

گفتم که یافت می نشود جسته‌ایم ما

گفت آنکه یافت می نشود آنم آرزوست^(۱)

آری، آنچه یافت می نشود آتش آرزوست؛ و این درست نظرگاه و جایگاه فکری اقبال است. او قبلاً در منظومه پیام شرق به استقبال این غزل مولانا رفته و غزلی با همین مضمون سروده بود.

تیر و ستان و خنجر و شمشیرم آرزوست	با من میا که مسلک شبیرم آرزوست
از بهر آشیانه خس اندوزیم نگر	باز این نگر که شعله در گیرم آرزوست
گفتند لب ببند و ز اسرار ما نگو	گفتم که خیر نعره تکبیرم آرزوست ^(۲)

او آرزو دارد تا با شهادت در راه ایمان حقیقی، شعله در آشیانه خویش افکند. این غزل به سان سوگندنامه تضحی آمیزی اثر می‌کند و به ناگاه چراغ راه احرار، مولای رومی، از پس کوه ظاهر می‌شود. شاعر از دیدن طلعت رخشنده و همچو آفتاب او به وجد می‌آید؛ و شگفتا که بی هیچ سلامی و خوشامد گفتنی پرسشهایی که جان او را می‌آزارند با مولانا در میان می‌گذارد. مسأله او این است که «موجود» چیست و «ناموجود» چیست؟ معنی «محمود» و «نامحمود» چیست؟ و مولانا پاسخ می‌دهد:

گفت موجود آنکه می‌خواهد نمود

آشکارایی تقاضای وجود

زندگی خود را به خویش آراستن

بر وجود خود شهادت خواستن^(۳)

مگر در آیه‌ای از قرآن که در آن از انجمن روز الست سخن به میان آمده، اشاره نشده به اینکه پروردگار برای وجود خود شاهد می‌طلبیده است؟ آنجا که خطاب به فرزندان آدم می‌گوید: «آیا من پروردگارتان نیستم؟ گفتند: آری، گواهی (شهادت) می‌دهیم...»^(۴). اما شهادت بر سه قسم است:

شاهد اول شعور خویشتن	خویش را دیدن به نور خویشتن
شاهد ثانی شعور دیگری	خویش را دیدن به نور دیگری
شاهد ثالث شعور ذات حق	خویش را دیدن به نور ذات حق
پیش این نور ار بمانی استوار	حی و قائم چون خدا خود را شمار
بر مقام خود رسیدن زندگی است	ذات را بی‌پرده دیدن زندگی است ^(۵)

حال این پرسش پیش می‌آید که آیا تأکید بر «شاهد»، که در حقیقت انسان را به انسان کامل تبدیل می‌کند، ناخواسته با مفهوم «شاهد السماء» که در سنت عرفان ایرانی، به ویژه در نزد «شهاب‌الدین

(۱) کلیات، جاویدنامه، ص ۱۸ و ۱۹. (این غزل در دیوان شمس به صورت و ترتیب دیگری ثبت شده است و اقبال

آن را با تغییرات و اضافاتی در جاویدنامه بازنویسی کرده است.)

(۲) کلیات، پیام مشرق، ص ۱۲۵. (۳) کلیات، جاوید نامه، ص ۲۰.

(۴) قرآن، سوره اعراف، آیه ۱۷۲. (۵) همانجا.

یحیی سهروردی» و «نجم‌الدین کبری» نقش مهمی داشته است. بستگی ندارد؟^(۱) با آگاهی و شناختی که اقبال از سنت عرفان ایرانی داشته است، شاید در این ابیات اشاراتی به این مضمون بتوان یافت؛ ولی احتمال اشاره به آیه ۱۴۳ از سوره دوم قرآن، نزدیک‌تر به نظر می‌آید: «آری چنین است که شما را بهترین امتها گردانیدیم تا بر مردمان گواه باشید».

مولانا در ادامه سخنان خود به شنونده متذکر می‌شود که شایسته و محمود است تا پیکر فرسوده را از نو بتراشد و خویشتن را بیازماید. اما شاعر با دو دلی از مولانا می‌پرسد که انسان گرفتار در دام سرنوشت چگونه قادر است بندهای طبیعت مادی را بگشاید و به حضور باری تعالی راه یابد؟

باز گفتم پیش حق رفتن چسان؟ کوه و خاک و آب را گفتن چسان؟

آمر و خالق برون از امر و خلق ما ز شست روزگاران خسته خلق^(۲)

مولانا با اشاره به آیه‌ای از قرآن، به شاعر یادآور می‌شود که این امر ممکن نیست مگر با داشتن قدرت (إِلَّا بِسُلْطَان)^(۳)؛ زیرا این قدرت امکان تولد دوباره‌ای را به او می‌بخشاید؛ زایشی معنوی که این بار نه با گریه، بلکه با خنده همراه است. این طرز تفکر در واقع شباهت زیادی به تعالیم خود مولانا دارد که همواره به اهمیت ولادت معنوی تأکید می‌کند.

گفت اگر سلطان ترا آید به دست	می‌توان افلاک را از هم شکست
نکته (إِلَّا بِسُلْطَان) یادگیر	ور نه چون مور و ملخ در گل بمیر
از طریق زادن ای مرد نکو	آمدی اندر جهان چهار سو
هم برون جستن به زادن می‌توان	بسندها از خود گشادن می‌توان
لیکن این زادن نه از آب و گل است	داند آن مردی که او صاحب‌دل است
آن ز مجبوری است، این از اختیار	آن نهان در پرده‌ها این آشکار
آن یکی با گریه، این با خنده‌ایست	یعنی آن جوینده این یابنده‌ایست
زادن طفل از شکست اشکم است	زادن مرد از شکست عالم است ^(۴)

(۱) برای آشنایی بیشتر با این مقوله رجوع کنید به:

Henry Corbin. L'Homme de Lumière dans le soufisme. Paris 1971.

این کتاب به همت بانو آنه ماری شیمل به زبان آلمانی نیز ترجمه و منتشر شده است. مشخصات ترجمه آلمانی آن به قرار زیر است:

Henry Corbin. Die smaragdine Vision: Der Licht-Mensch im iranischen Sufismus. Aus dem Französischen übertragen und herausgegeben von Annemarie Schimmel. München 1989.

(۲) کلیات، جاویدنامه، ص ۲۱. (۳) قرآن، سوره الرحمن، آیه ۳۳.

(۴) کلیات، جاویدنامه، ص ۲۱ و ۲۲.

در پاسخ به پرسش اقبال که: اساساً این زادن چیست؟ مولانا به تشریح نقش عقل و عشق می‌پردازد؛ مضمونی که در آثار مولانا از اهمیت بسزایی برخوردار است و می‌دانیم که اساس اندیشه اقبال نیز بر آن بنیاد شده است. در اینجا برای نخستین بار در جاویدنامه به دو قرین متضادی برخورد می‌کنیم که مشخص‌کننده تفکر اقبال است: «جلوت» و «خلوت»؛ دو قرین متضادی که سازگاری آنها با هم زمینه‌ساز زندگی واقعی است.

گفتم این زادن نمی‌دانم چیست	گفت شأنی از شوون زندگی است
شیوه‌های زندگی غیب و حضور	آن یکی اندر ثبات آن در مرور
که به جلوت می‌گدازد خویش را	که به خلوت جمع سازد خویش را
جلوت او روشن از نور صفات	خلوت او مستنیر از نور ذات
عقل او را سوی جلوت می‌کشد	عشق او سوی خلوت می‌کشد ^(۱)

تنها تضاد و قطبیت این دو مفهوم قادر است انسان را به راه راست هدایت کند. اقبال در کتاب گلشن راز جدید می‌گوید:

به چشمی خلوت خود را ببیند	به چشمی جلوت خود را ببیند
اگر یک چشم بر بندد گناهی است	اگر با هر دو ببندد شرط راهی است ^(۲)

عقل خود را به این عالم می‌زند و در هر سنگ و هر ابر، هشدار دهنده‌ای را می‌بیند که او را به نیروی راهبری الهی اشارت می‌کند. لیکن او مردد است و با ترس و لرز و چون مور، نرم نرمک راه می‌پیماید؛ در حالی که عشق:

می‌داند عشق سال و ماه را	دیو و زود و نژد و دور راه را
کوه پیش عشق چون کاهی بود	دل سریع‌السير چون ماهی بود ^(۳)

این تضاد در تصرف کلاسیک نیز به گونه‌ای دیگر یافت می‌شود؛ آنجا که «سالک» پله پله، سیر طریقت می‌پیماید، در حالیکه «مجنوب»، به یک طرفه‌العین، به حضور الهی برده می‌شود. برای اقبال این عشق، که در آن خلوت کبریا و جلوت مصطفی نقش اساسی دارند، در معجزات پیامبران و کرامات اولیای حق تجلی می‌یابد:

عشق با نان جوین خیبر گشاد	عشق در اندام مه چاکی نهاد
کله نمروود بی ضربی شکست	لشکر فرعون بی ضربی شکست
عشق در جان چون به چشم اندر نظر	هم درون خانه هم بیرون در
عشق هم خاکستر هم اخگر است	کار او از دین و دانش برتر است ^(۴)

(۱) همانجا.

(۲) کلیات، زبور عجم (گلشن راز جدید)، ص ۸۹.

(۳) کلیات، جاویدنامه، ص ۲۳.

(۴) همانجا.

زندگی مولانا

نویسنده در این کتاب در سه بخش زندگی مولانا، درویشان چرخ زن و آداب و رسوم مولویه، از مولانا و طریقه‌ای که او بنیان گذاشت سخن به میان می‌آورد.

شیمل در بخش نخست کتاب به نام زندگی مولانا تاریخچه‌ای از حیات او را بدین شرح ارائه می‌دهد: مولانا جلال الدین رومی، خداونگار بزرگ عرفان و از نوابع شعری بشریت، در شهر وخس از توابع بلخ و در خانواده‌ای فاضل از عالمان دین دیده به جهان گشود. در پی تهدید و ویرانی‌های مغول پدرش بهاء‌ولد از بلخ بیرون آمده و رو به سرزمینهای اسلامی نهاد و همراه خانواده‌اش پس از تشرف به مکه رخت به قونیه کشید و آنجا ماند تا وفات یافت.

در این هنگام جلال‌الدین ۲۴ ساله بود و در علوم دین و احکام صاحب رای و نظر. پس از وفات پدر به جای او بر مسند وعظ و تدریس تکیه زد. وی همچنان بر این مسند مستقر بود تا اینکه درویشی دوره‌گرده نام شمس تبریزی او را با طریقت عرفان آشنایی بخشید. در اثر صحبت با شمس انقلابی در وجود مولانا پدید آمد که مسند تدریس و فتوی را به کناری نهاد راه عرفان را در پیش گرفت و به مراقبت باطن این پرداخت امر سبب خشم و حسد مریدان مولانا شد و شمس تحت فشار ایشان به ناگاه ناپدید شد. فراق شمس و عشق مولانا به او در موسیقی، رقص و بیشترین دیوان غزلیات شمس تبریزی نمودار است. مولانا بر کنار از دیوان شمس صاحب کتاب گران سنگ مثنوی است که جامی آنرا قرآن فارسی نام نهاده.

مولانا همچنین صاحب کتاب فیه مافیه است که مجموعه‌ای از سخنان اوست در باب حکمت خطاب به مریدان.

شیمل بن مایه اصلی اشعار مولانا را عشق به خدا می‌داند و متذکر می‌شود که نفوذ وی در اندیشه و ادب جهان اسلام غیرقابل انکار است. وی مولانا را مظهر عشق و بصیرت شورمندانه به ذات بی‌کران پروردگار می‌داند.

مولانا در روز پنجم جمادی الآخر ۶۷۲ هجری مطابق با ۱۷ سپتامبر ۱۲۷۳ میلادی روی در نقاب خاک کشید.

نویسنده در بخش دوم کتاب به شرح مجالس رقص و قوالی صوفیان طریقه مولویه موسوم به «درویشان چرخ زن» می‌پردازد. وی همچنین چگونگی انجام عمل سماع را شرح می‌دهد و سمبولیزم نهفته در آن را آشکار می‌کند.

در توصیف چگونگی رقص و سماع مولویه بیان می‌دارد که:

درویشان چرخ زن دائماً و به سهولت در حالی که بر روی یک محور حرکت می‌کنند به دور خود چرخ می‌زنند. ایشان دست راستشان را برای کسب رحمت الهی به سوی آسمان دراز می‌کنند تا آنرا به قلب خود منتقل سازند و از قلب نیز با پائین آوردن دست چپ به سوی زمین آنرا از رحمت الهی سیراب سازند. هنگامی که یک نفر پای خود را محکم به زمین می‌کوبد، دیگری دنباله کار او را

می‌گیرد و رقص را ادامه می‌دهد. فراز و فرود پای راست دائماً با خواندن آهنگین ذکر الله، الله، الله همراه است. بدین ترتیب سمبولیزم نهان در رقص و سماع طریقه مولویه به عشق آسمانی و شور عرفانی و نیز اتحاد با خدا اشارت دارد.

در پاره‌ای دیگر از این بخش به توصیف موسیقی مولویه می‌پردازد و معتقد است که موسیقی این طریقه در بردارنده اصلی‌ترین عناصر موسیقی کلاسیک شرقی است و مناسب همناوایی با اشعار مولانا و دیگر شاعر صوفیان مسلمان.

وی در پایان این بخش اینگونه بیان می‌دارد که: موسیقی درویشی را نمی‌توان در نت خلاصه کردن چرا که تنها نمی‌توانند روح یک درویش را فراگیرند.

این آداب و مراسم درسه مساحت اوج میگیرند: علم به خدا، شهود خدا و اتحاد با خدا. مؤلف در قسمت سوم و پایانی کتاب به بیان آداب و مراسم این طریقه و ذکر آلات و اسباب موسیقی و نحوه اجرای آنها می‌پردازد.

در این مراسم شیخ در وسط دایره‌ای می‌ایستد، قالیچه‌ای سرخ رنگ (نماد اتحاد با عالم شهود) به سوی مکه گسترانده می‌شود. مراسم با تلاوت قرآن و نعت (شعری که در ثنای نبی سروده می‌شود) آغاز میشود. نوازندگان رو به روی شیخ می‌نشینند و سکوتی که در پی تلاوت قرآن و نعت نبی بر مجلس سایه افکنده با صدای طبل شکسته می‌شود. پس از آن تکنوازی نی شروع می‌شود سپس درویشان به دنبال شیخ در دایره تالار می‌ایستند و به یکدیگر سر فرو می‌آورند.

رقص با نخستین سلام یک درویش آغاز می‌شود. درویش با بوسه‌ای بردست شیخ از او برای سماع رخصت می‌طلبد. مرشد سماع، او را به جای خود راهنمایی می‌کند. نوازندگان و خوانندگان کر شروع به خواندن می‌کنند. شیخ در جای خود ایستاده و درویشان برگرد او باز می‌شوند و می‌چرخند و آهسته ذکر الله، الله، الله را زیر لب تکرار می‌کنند.

این بخش از مراسم تقریباً ۱۰ دقیقه به طول می‌کشد و برای ۴ بار تکرار می‌شود. در چهارمین سلام خود شیخ نیز به رقص ملحق می‌شود.

مؤلف در پایان این بخش سیستم خورشیدوار مولانا را اینگونه شرح می‌دهد:

در سیستم خورشید وار مولانا شیخ نماد خورشید مولانا را اینگونه شرح می‌دهد:

در سیستم خورشیدی وار مولانا شیخ نماد خورشید است و درویشان به مانند ستارگان به دور خود و به دور شیخ چرخ می‌زنند. در پایان درویشان هو، هو کنان به یکدیگر ملحق شده و با ذکر فاتحه و ادای نماز برای مولانا و شمس مراسم را به پایان می‌رسانند.

کتاب اسرار اعداد، یکی از جالب‌ترین کتابهای بانو آنه‌ماری شیمل به شمار می‌رود، به آن دلیل که از سبک و نوع کاملاً متفاوتی برخوردار است و از نوع آثار معمولی که این بانوی بزرگ شرق‌شناس به رشته تحریر در می‌آورند، فرقی بس فاحش دارد. در این کتاب، بانو شیمل، به قلمرو عرفان مکتوم، و مباحث ماوراء الطبیعه رفته است تا کتابی بسیار دقیق و علمی، از مباحثی بسیار جالب و اسرارآمیز که همواره مورد توجه همه خوانندگان آثار عرفانی و علاقه‌مندان به مسایل ماوراء الطبیعه و مکتب سمبولیسم و آثار نشانه‌شناختی باستانی و قرون وسطایی است، بیافریند؛ در این کتاب، بانو شیمل از رمز و ارتعاش و قدرت اعداد در طول تاریخ بشریت، با رجوع به ادیان گوناگون دنیا و آیین و سنن مختلف سخن فرموده است. بانو شیمل کوشیده است با اطلاعات و آگاهیهای بسیار گسترده و عمیقی که از آیین اسلام دارد، به شرح و تفسیر معنای همه اعداد بپردازد و با یاری جستن از فولکور و آیین قومی هر سرزمین شرقی یا واقع در خاور دور، به تحریر این کتاب بسیار ارزشمند و جالب و خارج از معمول همت گمارند. در واقع، بانو شیمل به دلیل علاقه‌ای که همه مردم عالم از دیرباز نسبت به مبحث سحر و جادو و علم ستاره‌شناسی و اعداد ابراز داشته‌اند، به توضیح یک یک اعداد کبری و صغری پرداخته، و کوشیده است به استناد از نوشته‌های باستانی و نیز اعتقادات عامیانه‌ای که در میان مردم هر سرزمین وجود دارد، از ارتعاش منفی یا مثبت هر عدد سخن بگوید و حتی تابدانجا پیش می‌رود که علت نحسی و یا مسعود بودن هر عدد را بازگو می‌فرماید و نمونه‌هایی نیز برای اظهارات خود برای خواننده به ارمغان می‌آورد. این کتاب از دو بخش اصلی تشکیل شده است؛ بخش نخست با عنوان مقدمه، به توضیح مباحث این کتاب می‌پردازد و از میراث عرفانی، علمی و سمبولیک موجود در تعالیم فیثاغورت سخن می‌گوید و به طرزی بسیار جالب به توضیح حضور تعالیم جادویی در میان عبرانیان و راهبان مسیحی و نیز عرفان اسلامی می‌پردازد، و سپس از فعالیت بسیار شدید و گسترده عارفان و کیمیاگران قرون وسطای اروپا می‌گوید، و علت پیدایش برخی از خرافاتهای مرسوم در میان اقوام را بیان می‌کند. در این بخش، توضیح درباره تصاویر نمادین و روحانی موجود در اشکال هندسی، براساس علم اعداد با وضوحی بسیار خوشایند و مطبوع توضیح داده می‌شود و عالم هستی را به عنوان دنیایی که براساس نظامی مشخص، که با اعدادی دقیق و گویا پایه‌ریزی شده است، نمایان می‌سازد. بخش دوم کتاب به توضیح معنای نمادین و مکتوم هر عدد همت‌گماشته است. اعداد کبری از یک تا هفتاد و دو (عدد کامل) تعبیر شده‌اند. و سپس بانو شیمل تا حدی نیز به توضیح اعداد صغری که تا عدد ده هزار پیش می‌رود، سخن می‌گوید. این کتاب با تصاویر و گراورهای بسیار زیبایی که متعلق به سنن و آیین گوناگون و از کشورهای مختلف دنیا است، مزین شده است و می‌توان مشاهده کرد که در بخش مأخذ کتاب، بانو شیمل چگونه با مطالعاتی گسترده و بسیار شگفت‌انگیز، از بهترین نکات موجود در کتب عرفانی و یا مربوط به علم اعداد، ستاره‌شناسی و نشانه‌شناسی استفاده‌ای مفید برده است.

به نام خداوند بخشنده مهربان

نه تنها بعد از حملات تروریستی یازدهم سپتامبر، بلکه قبل از آن نیز این نگرش بر افکار جهانیان تحمیل شده بود، که اسلام، دین وحشیگری است و انسانها را حقیر می‌شمارد، مسلمانان نیجریه زن زناکار را تا حد مرگ سنگسار می‌کنند، در عربستان سعودی و هابیه‌ها دست دزدان را می‌برند، شیعه‌های ایرانی فرمان اعدام نویسندگان مرتد را می‌دهند، اسلام گرایان متعصب خود را با مواد منفجره نابود و عده این دیگر هواپیماها را در آسمان منفجر کنند و دنیای غرب را با موجی از حملات تهدیدآمیز ناشناختهٔ امروزی مورد تهاجم قرار می‌دهند.

حال این پرسش مطرح می‌شود که: به راستی چه عاملی باعث گرایش بیش از یک میلیارد مسلمان به این مذهب شده است؟ پاسخ به این پرسش را می‌توان در کتاب به نام خداوند بخشنده مهربان نوشته آنه ماری شیمل پیدا کرد. این کتاب هم اکنون با قیمت مناسب و به صورت کتاب جیبی انتشار یافته است.

دو مقوله‌ای که از مجموعهٔ عناصر اسلامی موجب جذب افراد به دین اسلام شده است، ایمان به خداوند و پیروی از آیات قرآن می‌باشد. (در بخشی از کتاب عنوان شده است: تلاوت مرتب و به خاطر سپردن آیات قرآن باعث می‌شود که شخص با ایمان به مطالب قرآنی بیندیشد). همانطوری که استاد شیمل راه و روش ایثار کردن را در دنیای ناآشنای اسلامی به ما می‌آموزد، این خود همان دلیلی است که موجب شد تا این کارشناس مجرب با تمام وجود مجذوب اسلام شود و همین اعتقادات عمیق با توجه به تحقیقات و نوشته‌هایش او را به جایزه صلح ناشران آلمان رساند. بانو شیمل اظهاراتش را در غالب مکالمات تخیلی مابین دو شخصیت ساختگی به نامهای کریستین و برادرزاده‌اش ماریا بیان می‌کند. اکثر پرسشهای مطرح شده درباره اسلام را خانم شیمل بدین ترتیب جمع‌آوری نموده و به آنها پاسخ داده است. این سؤالات عمدتاً واقعی و با اهمیت هستند. اگر چه وی این پرسشها را اغلب به صورت بحثهای علمی و طولانی مدت پاسخ می‌دهد، که فهم آن در فضای گفت و گوها نمی‌گنجد. او مطالب را به درازا می‌کشد و گاهی اوقات از پاسخ دادن به پرسشهایی که نظرش را جلب نمی‌کنند طفره می‌رود و قول می‌دهد، که بعداً به آنها بپردازد. استاد شیمل در فصلی از کتاب تحت عنوان «شریعت»، کاربرد قانون جزای اسلام را به گونه‌ای مفصل بیان و صرف نظر از بعد قضاوت، آن را به صورت فرهنگ مردم عنوان می‌کند.

* روح من زن است

شیمل در این کتاب تلاش می‌کند که جایگاه زن در اسلام را به عنوان یکی از وجوه ناشناخته این دین مورد کنکاش و بررسی قرار دهد. وی معتقد است که برای قضاوت و داوری در مورد یک فرهنگ و دین از نوع دیگر، نیازمند پیراستن ذهن و اندیشه از پیش فرضهای جانبدارانه و یک سونگرانه، به کار بستن مقایسه‌های کاربردی و همدلی با آن می‌باشیم. از این رو وی کسانی همچون فمینیستهای غربی را - که معتقد به بی‌مهری اسلام نسبت به زن هستند و به این جهت اسلام را مورد سرزنش قرار می‌دهند - ملامت نموده و استدلال می‌کند که ایشان بدون آنکه زمان زیادی را برای فهمیدن و شناختن زبانها، سنتها و فرهنگهایی که در بین آنها اسلام دینی، عمده و اصلی به شمار می‌رود صرف کرده باشند به قضاوت و ارزشگذاری در مورد آن می‌پردازند. از همین روی وی با اختیار کردن رویکردی منصفانه به دین اسلام ما را در سفری کاشفانه به جهان عرفان اسلام و سنت مذهبی مسلمانان می‌برد. شیمل با پرداختن به موضوعاتی همچون:

زن و پیامبر اسلام، زن در تصوف اسلامی، زن در قرآن و سنت، زن به مثابه تجلی خداوند، منزلت مادر در اسلام، زن در شعر هند و پاکستان و... می‌کوشد نقش و جایگاه زن را از طریق باز نمودن و بازآفرینی ناملایماتی که برخی چهره‌های فرهیخته زنان در اعصار و روزگاران متمادی با آنها دست به گریبان بوده‌اند بر ما روشن و آشکار ساخته و به شرح و بسط آن بپردازد. این کتاب سرشار از متون شاخص عربی، ترکی، فارسی و به ویژه از فرهنگ هند و پاکستان است که به خوبی آشکار می‌سازد چگونه عشق زمینی می‌تواند پلی باشد به سوی جلوه‌های عالی عرفانی.

شعر جهانی، آشتی جهانی است

کتاب فوق یکی از دهها آثار شرق شناس شهیر آلمانی، پروفیسور آنه ماری شیمل است. وی در این کتاب به تشریح دیدگاههای فریدریش روکرت، شاعر و شرق شناس شهیر آلمانی در خصوص نقش شعر و زبان شعری در برقراری ارتباط میان ملتها و ایجاد تفاهم بین آنها می پردازد. روکرت در سراسر عمر پرتنوع خویش به یادگیری زبانهای مختلف و ترجمه مهم ترین آثار ادبی مشرق زمین همت گمارد. وی بخش بزرگی از قرآن کریم را به شیواترین شکل به زبان آلمانی ترجمه کرده و موفق شده است که بهتر از هر شرق شناس و شاعر دیگری اشعار حافظ را - ضمن رعایت شکل غزل - به آلمانی برگرداند. از وی همچنین ترجمه هایی از سعدی، مولوی و فردوسی به جا مانده است. روکرت در اشعار خود زبان شعر را به عنوان متاعی بهشتی معرفی می کند که پس از نزول بر کره خاکی دچار ناخالصیهایی گشته است.

خانم پروفیسور آنه ماری شیمل، که به حق می توان او را ادامه دهنده شایسته راه روکرت نامید، در این کتاب با تکیه بر اشعار و نوشته های فریدریش روکرت و همچنین دیگر شعرای نامدار آلمانی زبان، ابعاد مختلف زبان شعر را به عنوان ابزاری قوی در نزدیک ساختن ملل مختلف جهان و برقراری آشتی جهانی مورد بررسی قرار می دهد. مولف در این اثر خود نیز مثالها و اشارات فراوانی را از ادبیات جهانی در متن کتاب جای داده است.

بعضی از اشعار این کتاب که سروده روکرت هستند، به صورت منظوم و در قالب بحرهای عروضی شعر فارسی و بقیه اشعار کتاب - ضمن رعایت آهنگ شعری - به صورت آزاد به فارسی برگردانده شده اند. رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان با عنایت به اهمیت این کتاب و تناسب آن با موضوع گفتگوی تمدنها، در سال ۱۳۸۰ که سال گفتگوی تمدنها بود کار ترجمه این اثر نفیس را آغاز و در انتهای

عیسی و مریم در عرفان اسلامی

آغاز سخن به نام شاهی	کاراست چو چرخ بارگاهی
سازنده گسهر شب افروز	روزی ده جانور شب و روز
دیبچه گشای باغ و بستان	گویا کن بلبلان به بستان
با جز تو چه کار تا تو هستی؟	در قبله خطاست بت پرستی ^(۱)

بار دیگر لطف حضرت حق شامل حال نگارنده شد و توفیق ترجمه کتابی دیگر از مجموعه آثار ارزشمند شرق شناس و اسلام شناس شهیر قرن بیستم، خانم پروفیسور آنه ماری شیمیل، حاصل گشت. خوشبختانه امروز که کار ترجمه کتاب عیسی (ع) و مریم (س) در عرفان اسلامی به پایان رسید، مصادف است با هشتادمین سالروز تولد نویسنده، و به همین مناسبت مراسم باشکوهی در شهر بن برگزار می شود. هر کس به افتخار مترجمی کتب و مقالات این دانشمند بزرگ نایل آید، دیر یا زود در می یابد که با شخصیتی استثنایی مواجه است، زیرا:

الف) آنه ماری شیمیل - خواسته یا ناخواسته - یکی از اصول اولیه هنر معماری، یعنی «کشش و حرکت» را در سخنرانیها، مقالات و کتابهای خود رعایت، و شنونده یا خواننده را پیوسته جذب و هدایت می کند. آنجا که کمیت جاذبه ها افزایش می یابد، هدایت آغاز می گردد، و آنجا که روند هدایت به طول می انجامد و خطر بی توجهی خواننده تقویت می گردد، جاذبه های جدیدی در متن پدیدار می شود. طرح موضوعات و مفاهیم جدید با توالی سنجیده، ایجاد جاذبه می کند و بسط و آرایش درونی آنها هدایت ذهنی خواننده را ممکن می سازد. تنوع موضوعات، موجب تشدید حضور ذهن و توجه لاینقطع مخاطب می شود، و ترتیب و ترسیم روابط نهانی و ممکن بین آنها منجر به شفافیت عمیق مطلب - که معمولاً دارای ظاهری ساده است - و ایجاد افقهای جدید در ذهن انسان می گردد. بدین ترتیب گویا هر خواننده ای می تواند با آرامش خاطر، اختیار خویش را در هنگام مطالعه به مؤلف بسپارد.

ب) عرضه متناسب و هماهنگ هر یک از دو عامل فوق، موجب می شود که خواننده نه به دلیل تقویت بیش از حد عامل کشش، با انبوهی از مطالب تازه و جذاب روبرو شود و از درک عمیق و روابط بین آنها بازمانده، و نه به واسطه بسط افراطی و بیش از حد مطلب، از چرخه تعامل بین «فرستنده»^(۲) و «گیرنده»^(۳) خارج شود و رشته مطلب را فروگذارد.

پ) با نگاهی دقیق به دو عامل جاذبه و هدایت در آثار آنه ماری شیمیل، به خصوص در می یابیم که وی دارای چه حجم عظیمی از شناخت و دانش زبانی، تاریخی، مذهبی، فرهنگی، اجتماعی و

۱) امیر خسرو دهلوی، مثنوی جواب نبشتن مجنون مرفوع القلم، از سیاهی...

ادبی (در زبان مادری و مقصد)، در حوزه کار خود و فراتر از آن است، به طوری که گویا مدام مجبور می شود برای خارج نشدن از مطلب، رعایت حال خواننده و نیز حفظ تعامل لازم، انبوه اطلاعاتی را که به طور همزمان در ذهنش جاری می شود، «جیره بندی» کند. هر نویسنده ای که در این شرایط قرار گیرد، پیوسته در متن یا پانوئیس، به لزوم بسط مطلب در جایی دیگر اشاره می کند. به نظر می رسد که تجربیات فراوان آنه ماری شیمیل در زمینه تدریس، وی را قادر ساخته است که از هر موضوعی به مقدار و نسبت لازم، مطلب بگزیند و مجموعه هماهنگی را در اختیار خواننده بگذارد.

ت) از آنجا که آنه ماری شیمیل دارای طیف نسبتاً ناهمگونی از خوانندگان^(۱) است، پیوسته می کوشد که مطالب را برای همه خوانندگان قابل استفاده کند؛ امروز در بسیاری از نوشته های علمی (فارسی و غیر فارسی) مشاهده می کنیم که نویسندگان، به جای پرداختن به اصل موضوع و عرضه شفاف مطلبی که در ذهن دارند، اسیر آرایش صوری متن خویش و لفاظی می شوند و با استفاده از واژگان، عبارت و اصطلاحات «دارای مجوز علمی»، تا حد زیادی اندرون متن را از محتوا خالی می دارند و گویا زبان را هدف می دانند، نه وسیله. این نقص در آثار خانم شیمیل دیده نمی شود.

ث) آنه ماری شیمیل به واسطه تسلط بر زبانهای متعدد اروپایی و شرقی قادر است خواننده را از کوتاه ترین راه با معنی واژگان، مفاهیم و اصطلاحات، آشنا کند. همین توانایی نویسنده باعث می شود که میزان اشتباهاتی که ممکن است به واسطه تشابه واژگانی در زبانهای مختلف رخ دهد، به صفر نزدیک شود. فراموش نکنیم که این زبان تخصصی، با زبان تخصصی و تعریف شده بین المللی رشته ای مانند پزشکی تفاوت دارد. از مهم ترین موضوعات کار یک ایران شناس، زبان استعاره و صور خیال هزارتوی موجود در ادبیات فارسی است. در بسیاری از ترجمه های ادبی از فارسی به زبانهای اروپایی با سوء تفاهمهای جدی و اغلب مضحک روبرو می شویم که مثلاً معادل «پشت (عقب) بام»^(۲) برای «پشت بام» و یا سماوری از شهر حلب (در سوریه) برای «سماور حلبی» در میان آنها دو نمونه کوچک و قابل اغماض هستند.

ج) نه تنها مطلب اصلی، بلکه اشاراتی که آنه ماری شیمیل در لابه لای نوشته های خود جای می دهد، می تواند زیربنای بسیار مناسبی برای ادامه تحقیقات تکمیلی توسط پژوهشگران باشد؛ زیرا می دانیم که با وجود گسترش و پیشرفت علوم ایران شناسی و اسلام شناسی در قرن بیستم، هنوز در ابتدای قرن بیست و یکم شاهدیم که چه خلاء بزرگی در ترجمه و انتقال آثار ارزشمند مشرق زمین به

(۱) علاوه بر دانشجویان و اساتید شرق شناسی، ایران شناسی و اسلام شناسی که آثار خانم شیمیل را مبنای کار خود قرار می دهند و با زبان تخصصی و مفاهیم این رشته ها آشنایی دارند، علاقمندان زیادی نیز برای آشنایی با مباحث مربوط به موضوعات مذکور به خصوص پس از وقایع ماه سپتامبر سال ۲۰۰۱ میلادی و قرار گرفتن اسلام و مسایل مربوط به آن در مرکز توجه عموم مردم - در زمره خوانندگان آثار ایشان قرار گرفته اند.

زبانهای اروپایی وجود دارد. به جرأت می‌توان گفت که ایشان «خوراک علمی» و تحقیقاتی لازم را در رشته‌های مذکور برای چند دهه آینده فراهم کرده است، که در لابه لای آثارش منتظر کشف شدن توسط محققان عاشق و سخت‌کوشی چون خود او است.

چ (هرگاه خواننده یا مترجم هنگام مطالعه یا ترجمه آثار آنه ماری شیمل، قصد تعیین موضع و تعلق دینی او را داشته باشد، هرگز نخواهد توانست وی را به دین و مسلک خاصی نسبت دهد. اما اگر بخواهیم به او از راه نوشته‌هایش نزدیک شویم و سپس به اعتقادات او پی ببریم، به زودی در خواهیم یافت که شیمل به واسطه شناخت وسیعی که از همه ادیان الهی دارد، احترام خاصی برای تمام ادیان و پیامبران الهی قائل است، و همین نکته باعث شده که به عنوان یک شرق‌شناس آلمانی از گزند محافل منعصب، مغرض و ماجراجوی غربی مصون بماند.

نگاه مترجم به کتاب

کتاب حاضر، به بررسی اجمالی جایگاه و نقش عیسی (ع) و مریم (س) در عرفان اسلامی و ادبیات فارسی می‌پردازد. هر یک از قسمت‌های کتاب به مضمون خاصی اختصاص داده شده است. طیف منابع ادبی و دیگر نوشته‌هایی که مؤلف، زیربنای کار خود قرار داده، آنچنان گسترده است که خواننده را با یک معما مواجه می‌سازد: اگر بخواهیم چنین کتابی تألیف کنیم، قاعدتاً باید ادبیات فارسی و عرب را برای جمع‌آوری مطالب و شواهد لازم در مورد عیسی (ع) و مریم (س) زیر و رو کنیم؛ تخمین مدت زمان لازم برای انجام این کار از توان نگارنده این مطلب خارج است. پس نتیجه می‌گیریم که کتاب حاضر، نتیجه مطالعات و تحقیقات دراز مدت و هدفمند مؤلف است و دقیقاً همین نکته، کار ترجمه متن را دشوار می‌سازد^(۱)، زیرا صرف نظر از امکان دسترسی به منابع و تفاوت چاپ‌های مختلف کتاب‌ها از نظر تعداد صفحات و حتی قسمت‌بندی، کار جست و جوی بسیاری از ابیات و اصطلاحات، ساعتها و گاهی روزها طول می‌کشد.

پس از مشاهده دقت و سلیقه خاص مؤلف در استفاده از آثار شعرای پارسی‌گوی، تصمیم گرفتم که با استفاده از منابعی که در دست داشتم، نمونه‌های دیگری از آثار شعرای ایرانی را که می‌توانند مؤید مضامین کتاب باشند، در پانویس بیاورم. نتیجه کار این شد که از طرفی حجم کتاب تا حد قابل توجهی افزایش یافت و از طرف دیگر، زیربنای پژوهشی کامل‌تری در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفت. متن آلمانی کتاب عیسی (ع) و مریم (س) در عرفان اسلامی حاوی اشعار متنوعی از شعرای - به خصوص - فارسی زبان است که به‌جز چند شعر، بقیه اشعار با دقت خاصی توسط خانم شیمل به

(۱) وقتی در اواخر تابستان سال ۱۳۸۰ در یک گفت‌گوی تلفنی به خانم شیمل اطلاع دادم که مشغول ترجمه کتاب دیگری از ایشان هستم، با گفتن جمله‌ای کوتاه «بیچاره شما!» (Sie Armer!) نسبت به من احساس همدردی و دلسوزی کردند. البته باید اقرار کنم که آن موقع چون هنوز در ابتدای کار و مشغول جمع‌آوری منابع بودم، درست متوجه منظور ایشان و دشواری کار ترجمه این کتاب نشدم.

آلمانی برگردانده^(۱) شده‌اند. نکته‌ای که در اینجا باید تذکر داده شود این است که آنه ماری شیمیل در برگرداندن اشعار فارسی به آلمانی گرچه تا حد زیادی به ظاهر و وزن و ضرب‌آهنگ و قافیه توجه می‌کند، اما قصد وی هرگز، «شبیه سازی» اشعار مبدأ و یا نمایش قدرت شاعری خویش نیست؛ او می‌خواهد راه نزدیک شدن خواننده آلمانی زبان را به محتوا و معنی و زمینه فرهنگی اشعار شرقی کوتاه و آسان نماید. دلیل اتخاذ این سبک هم کاملاً روشن است: پیرایه‌های شعری می‌توانند برای خواننده غربی مانند یک «حجاب معنایی» عمل کنند، که راه رسیدن به عمق مطلب را دشوار می‌سازند. دلیل دیگر اینکه آنه ماری شیمیل به خوبی می‌داند که ابزار شعری زبان آلمانی با فارسی تفاوت دارد و «تحمیل» قالب، می‌تواند به محتوا صدمه بزند. به عقیده مترجم، انتقال قالب شعری فقط هنگامی مفید و مؤثر خواهد بود که مانعی بر سر راه درک محتوایی شعر برای خواننده زبان مبدأ وجود نداشته باشد، یعنی مترجم فقط هنگامی مجاز است شعر را به صورت شعر به زبان دیگر برگرداند، که درک محتوای شعر برای خواننده آسان شده باشد، در غیر این صورت، مشکل دوچندان و خواننده سرگردان خواهد شد. در مقدمه کتاب دیگری از آنه ماری شیمیل با عنوان رومی، استاد معنویت که در سال ۲۰۰۱ میلادی منتشر شده است می‌خوانیم:

«بیشتر خوانندگان و علاقه‌مندان غربی آثار رومی فاقد شناخت لازم در مورد زندگی، خدانشناسی، هنر شاعری و خلاصه کل پیشینه فرهنگی آثار ادبی او هستند، که درک آنها بدون شناختی عمیق از جهان اسلام در قرون وسطی، شکل‌گیری و توسعه صوفیگری و نیز اصول و قوانین شعر فارسی به دشواری امکان‌پذیر است». (ص ۱۱)

همین جملات برای تأیید این واقعیت کفایت می‌کند که برای خلق یک ترجمه ادبی معتبر، چه شرایطی باید فراهم شود. حال اگر زبان متن مبدأ مانند زبان مولانا و دیگر شعرای ایرانی، مملو از استعارات و اشارات ظریف و عمیق و دارای ارتباط معنایی با حوزه‌های مختلفی چون فلسفه، عرفان، تاریخ و دیگر علوم باشد، شمار کسانی که قادرند ترجمه قابل قبولی از این آثار - مثلاً به زبان آلمانی - بدهند، به تعداد انگشتان دست نیز نخواهد رسید.

نحوه نزدیک شدن آنه ماری شیمیل به مفاهیم جدید و شیوه عرضه آنها نشان می‌دهد که او این مفاهیم و مضامین را به واسطه تماسهای نزدیک فرهنگی در فاصله زمانی بیش از نیم قرن با مشرق زمین، هم درک و هم عمیقاً احساس کرده است. این نکته هیچ تناقضی با مسأله سادگی ساختاری این کتاب و بسیاری از دیگر نوشته‌های او ندارد، زیرا هیچ تردیدی در این نکته نیست که کتاب آنه ماری شیمیل، نگاشت ساده شده‌ای از احساسات و برداشتهای او و همچنین روابط عمدتاً پیچیده موجود در اعماق شاهکارهای ادب فارسی و فرهنگ اسلامی است. اصلاً گویا این ساده سازی، تنها راه

(۱) به نظر نگارنده، بهتر است در مورد شعر، به جای «ترجمه کردن» از «برگرداندن» استفاده شود، به خصوص

هنگامی که قافیه و آهنگ نیز در متن مقصد رعایت شده باشد.

برقراری ارتباط با خواننده غربی است، وگرنه چگونه می‌توان ضمن رعایت همه محدودیتهای مذکور، باز هم دست خواننده غربی را گرفت و او را به دنیای مولانا و غزالی و سنایی برد؟ کاری که آنه ماری شیمیل طی شصت سال اخیر در جهان غرب انجام داده است، از منظر دیگری نیز اهمیت دارد. در جوامعی که بیشتر مردم هر چیز ناآشنایی را exotisch (انگلیسی exotic) و هر چیز اسرارآمیز و سر بسته‌ای را mystisch (انگلیسی mystical) می‌دانند، عرضه و «جانداختن» مفاهیم عمیق و مضامین مشرق زمینی، سهل‌تر از کشت محصول مناسب در زمین بایر نیست و درست به همین دلیل، آنه ماری شیمیل در مقدمه کتاب رومی، استاد معنویت از برداشتهای عمدتاً نادرست از افکار مولانا در میان گروه وسیعی از جوانان آمریکایی ابراز تأسف می‌کند.

خاطره مترجم

ساعت ۲ بامداد روز جمعه ۱۶ فروردین ۱۳۸۱ (۵ آوریل ۲۰۰۲) بود و ترجمه کتاب عیسی (ع) و مریم (س) در عرفان اسلامی رو به پایان. شعری از یک شاعره مسلمان در مورد وقایع پس از جنگ ۱۹۷۶ در فلسطین را ترجمه می‌کردم، که اینگونه آغاز می‌شد:

ای بزرگوار، ای شهره دو جهان
امسال در جشن تو به صلیب کشیده شوند
شادیهای بیت المقدس.
در جشن تو، ای بزرگوار، ناقوسها خموشند...
دو هزار سال است که سکوت نمی‌کنند
در جشن تو - فقط امسال،
و مناره‌های ناقوس در عزاء،
سیاه، و فقط سیاهپوش.
بیت المقدس در راه درد،
بسته به صلیب امتحان
خسته، آه، زیر دست جلاد.
و جهان؛ قلبی است که بسته
در آستانه یک تراژدی است..

...

دیر وقت بود؛ پس از ترجمه این ابیات، دست از کار کشیدم. هفت ساعت بعد یکی از دوستانم را دیدم، که خبری تازه به من داد: «یک ساعت پیش در اخبار گفتند اسرائیلیها متولی کلیسای بیت المقدس را که می‌خواسته ناقوس کلیسا را به صدا درآورد، به ضرب گلوله کشته‌اند و این ناقوس پس از چند دهه دوباره ساکت شده است».

از میان حجاب: شعر عرفانی در اسلام

کتاب دیگر آنه ماری شیمل «از میان برده» می باشد که درباره اشعار عرفانی در اسلام است. این کتاب مهم پیشرفت اشعار عرفان اسلامی را از اشعار صوفیانه داستان گونه تا اشعار پیچیده پر معنی شامل می شود. آن ماری شیمل تا این اواخر استاد کرسی «هند و اسلام» در دانشگاه هاروارد بود و با توجه به مهارت وی در حوزه تصوف اسلامی و اشعار صوفی، او کتابهایی به زبانهای انگلیسی و آلمانی منتشر کرده است و سخنرانیهایی در دانشگاههای تمام دنیا برگزار نموده است.

سفرهای من به هند و پاکستان

سفرهای پر شمار شیمل در سالیان دراز به کشورهای شبه قاره هند و دیدار با بزرگان علم و سیاست این سرزمینها به همراه بازدید از نقاط و مکانهای فرهنگی - اسلامی این بلاد، موضوع کتابی است به نام سفرهای من به هند و پاکستان.

آمیزی از تخصص و تبحر عمیق در مطالعات اسلامی و علاقه مفرط به فرهنگ و تمدن کشورهای مسلمان خصیصه بارز استاد شیمل است که موجب گشته وی رنج سفر را برای رسیدن و دیدار از این نقاط بر خود هموار سازد. سفرها و ایراد خطابه های گوناگون شیمل در این شبه قاره به طور مستمر ادامه داشته است و ما می توانیم در این سفرنامه شرحی از آنها را بخوانیم.

تصوف

آن ماری شیمل یکی از محققان بررسی تصوف می باشد. وی نویسنده ای است که بررسیهای مهمی درباره ابعاد تصوف اسلامی کرده است. این بررسیها درباره ادبیات و اشعار صوفیان می باشد و بیشتر به آداب اسلامی در مناطق هند و پاکستان عمومیت داده شده است.

یکی از آثار وی کتاب تصوف می باشد. این کتاب برای کسی که بخواهد تصویری جدی از اساس صوفیسم بدست آورد کتاب مفیدی است. در این کتاب احترام به قوانین و رسومات مذهبی بیان می شود. صوفی فردی است که درکی عمیق از قرآن دارد، درباره حضرت محمد و آرمانهای وی که الهامبخش او در زندگیش بوده اند توضیحاتی داده می شود، آنه ماری شیمل تصوف اسلامی را از قرن ۱۵ به بعد شرح می دهد شهادت، تفکر و تعمق صوفیها و نیز ادبیات عربی، ایرانی و ترکی را که به وسیله صوفیها نوشته شده است توضیح می دهد. او در این کتاب از حرکت و رقص نمایشی صوفیان در قرن هشتم هجری صحبت به میان می آورد و مراتب تصوف و طی طریقتشان به سوی عشق به خدا و خدای واقعی بیان می کند. او مهمترین صوفیهای مقدس و اثرهای مهم تصوف را معرفی کرده و دید واقعی از دنیای پر جاذبه صوفیان را باز می کند.

اثر دیگر آنه ماری شیمل کتاب سرزمینهای اسلام می‌باشد. این کتاب اولین کتاب چاپ شده در زمینه تصوف در فرانسه می‌باشد که از طرف تعدادی اساتید تصوف اسلامی در مجموعه سیر درونی از یک سردبیر خاورشناس چاپ شده است. وی تصوف را در زمانهای مختلف در سرزمینهای اسلامی مطرح می‌کند. این مجموعه شامل نوشته‌های مورخهای آلمانی از منابع عربی، فارسی، ترکی و اردو است. آنه ماری شیمل این سرزمینها را به خوبی می‌شناخت و فهرستی که در این کتاب معرفی می‌شود دارای شخصیت‌های ساختگی است که نویسنده آنها را نوشته است.

بخش اول این کتاب با عنوان «نیروی اسلام» می‌باشد که آنچه را در اسلام تغییرناپذیر است بیان می‌کند. بخش دوم با عنوان «قلب اسلام» از ۷ فصل تشکیل شده است و شامل تنوع زندگی مسلمانان در زمانها و مکانهای مختلف می‌باشد. مستمسک شروع هر بخش موضوعی خاص، نقاشی از یک صفحه و یا یک ضرب‌المثل است. فهرست کتاب به خواننده در مورد استفاده از کتاب کمک می‌کند و یک درک کلی از قسمت‌های مختلف سرزمینهای اسلامی در زمانها و مکانهای مختلف می‌دهد.

این سفر از هرات در ایران باستان شروع می‌شود. صفحه‌ای از خوشنویسی سلطان علی، مستمسکی برای دعوت به این سفر است. یک نظامی زره پوش در صفحه دوم است. (سال ۱۵۱۶) سفر در ترکیه عثمانی با عنوان شبی با شیخ حمدالله در استانبول (سال ۱۵۱۲) ادامه پیدا می‌کند. دو فصل بعدی با عنوان گردش زنان مغول در اگرا (سال ۱۶۱۸) و پادشاهان و اسبهای قدیمی بیجاپور به هندوستان مربوط می‌شود. (سال ۱۶۴۵). سفر در افغانستان به پایان می‌رسد جاییکه شخص خود را می‌یابد. این فصل با عنوان «زبان پرندگان» آخرین فصل کتاب است که مربوط به اواخر قرن ۱۹ است. این اثر جز بخش اول که اسلام را معرفی می‌کند دارای ۷ فصل متوالی می‌باشد که تاریخ را به صورت داستان بیان می‌کند. علیرغم مشاهدات شگفت‌انگیز نویسنده برای بیان سرزمینهای اسلامی این احساس بوجود می‌آید که از نظر دادن اطلاعات تاریخی ضعیف است. بسیاری از جنبه‌های زندگی روزمره بیان می‌شود و اشیای مورد استفاده، بسته مدادهای رنگی صندوقهای بزرگ عاج فیل که با صدفهای مروارید روکش شده و از گجرات آورده شده است. لباسهای کشمیری با گل‌های اخراپی که بر روی آن گلدوزی شده است (ص ۱۴۹) نویسنده فهرستی از جشنهایی که در سال ۱۴۹۹ سلطان حسین بایغور هراتی برگزار می‌کرده است همراه با پذیرایی با پسته، خرما، انگور، رایحه گوشت سرخ شده، کباب ادویه زده شده و پلو خوشمزه را شرح می‌دهد (ص ۶۰) توصیف یک کتابخانه و مهارتهای خوشنویسی بر روی کاغذهای مخصوص این کار، آماده کردن رنگها برای نقاشی این کتابهای خطی، رنگهای آبی لاجوردی و قرمز خوشرنگ، پولهای نقره‌ای، برسهایی از موهای سنجاب و ...

نویسنده همچنین فرصتی به خواننده می‌دهد که نگاهی اجمالی از فرهنگ این دوره را به دست آورده و از قهرمانانی که اغلب مردانی میانه‌رو و با اطلاع بوده‌اند و اشعاری معروف سروده‌اند

توضیحاتی می‌دهد. او خلاصه‌ای از کتابهای تصوف و داستانهای اخلاقی سرگرم‌کننده را بیان می‌کند. اسلام تعریف شده در آن بسیار روحانی و الهی است. تقریباً در بخش اول کتاب، تصوف به عنوان مانعی برای تحجر اسلام نشان داده شده است و آموزش اسلام را بدون توجه به زمان و مکان اولیه باعث دوری اعتقادات از متن اصلی می‌داند. هدف اصلی تصوف اسلامی را تقوا بیان می‌کند. صوفیان این دوره را اغلب برای رسیدن به وصال شیدا و واله نشان می‌دهد. ص (۲۶ و ۲۵) با وجود آنکه تصوف اسلامی قبل از هر چیزی نویسندگان را به خود جلب می‌کند اما این مانع نمی‌شود که آنها هوشیار نبوده و در جایی که بعضی از رهبران صوفی از مقام خود سوء استفاده می‌کرده‌اند را توضیح ندهند.

نویسنده تفاوت‌های بین شیعه و سنی را بسط نمی‌دهد و از پنج رکن اعتقادی چهار رکن را بیان می‌کند. به علاوه آنه ماری شیمیل دنیای شیعه را قابل تعلیم‌تر از دنیای سنی می‌داند. اگر به اختلافات بین چهار خلیفه اول اشاره نشود (قتل عثمان مانند یک حادثه بی‌طرفانه نشان داده می‌شود) تأسیس و تشکیل و انتقال امامت به روشنی توضیح داده شده است (ص ۱۳) آن ماری شیمیل مرکز ثقل اسلام را خیلی شرقی نشان می‌دهد. او درباره خلیفه اموی توضیح کمی می‌دهد ولی درباره عباسیون توضیحات بیشتری داده (ص ۱۴) و خواننده را با نقطه نظرات این خاندان آشنا می‌کند.

نقاشی‌های انتخاب شده درباره مکانها و لحظات خاص می‌باشد. زیرا تاریخ عموماً در دربار پادشاهان جریان پیدا کرده است. مورخها مدارک ادبی ارایه داده‌اند که کم و بیش القاکننده این نقاشیها می‌باشد بنابراین بعضی اوقات آنها خیالی و شاعرانه به نظر می‌رسند.

گوناگونی زبانهای عربی، فارسی، ترکی، اردو، پنجابی، پشتو، کشمیری، بنگالی و گجراتی ادبیات پرمحتوایی در مطالب اسلامی تولید کرده‌اند (ص ۳۸) از زبانهای آفریقایی و سواحلیها و بربر هم غفلت نشده است با وجود همه اینها سرزمین‌های اسلامی جدایی ناپذیر هستند. شکل‌های متفاوت فرهنگی و هنر اسلامی بیان شده است. معماری، دکوراسیون، دیوارها، مینیاتور و... و خلاصه اشکال مختلف تاریخی و جغرافیایی مانند سفری از قرن ۱۳ تا قرن ۱۵ در دنیای اسلام بیان شده است.

جشنها و اعیاد اسلامی

یکی از راههایی که محققان برای پژوهش در یک دین یا فرهنگ بیگانه برمی‌گزینند، شناخت اعیاد و مراسم مردمان پرورش یافته در آن فرهنگ و مؤمنان و معتقدان به آن دین مورد پژوهش است. از این روی بانو شیمیل نیز در این کتاب همین رویکرد را برگزیده و با زبانی قابل فهم برای عموم و به نحو استادانه‌ای با توسل به گنجینه گرانبهای تجارب شخصی و اتکا به معرفت و دانش خویش سعی کرده مهم‌ترین اعیاد و جشنهای اسلامی از قبیل عید قربان، عید رمضان و عید سال نوی پارسی و نیز هفته و ماههایی که از اهمیت بسزایی در نزد مسلمانان برخوردارند برای خوانندگان غربی توصیف و تشریح کند.

معرفی فیلم: پیام عرفانی اسلام

در این فیلم پنجاه و دو دقیقه‌ای استاد شیمیل سعی کرده است گوشه‌ای از تاریخ تصوف و عرفان اسلامی را به نمایش گذارد. در این اثر کشورهای هند، پاکستان و منطقه آناتولی به عنوان قلمرو تساهل و تسامح عرفان جهان اسلام معرفی می‌شوند. در ابتدا این فیلم ما را با خود به سفری عرفانی در کوههای آناتولی می‌برد. همراه با تصاویری شگفت و زیبا شرحی از زندگی مولانا و نیز نغمه‌هایی از اشعار او را می‌شنویم. به دنبال آن با پیام گرانقدر تساهل و مدارا در شعرهای دلکش مولانا و دیگر شاعران صوفی آشنا می‌شویم. سپس استاد شیمیل پس از آناتولی ما را به شبه قاره هند و آرامگاه صوفی مسلمان، معین الدین چشتی، که آرامگاهش مَطاف دوستداران تصوف و عرفان اسلامی در این شبه قاره مشهور است، می‌برد. لازم به ذکر است که تصوف و عرفان اسلامی تخصص اصلی شیمیل می‌باشد، و او در این فیلم داشته‌های علمی خود را در مورد این نحله به تصویر می‌کشد.



شعر دینی

در جهان اسلام، ظاهراً شعر پدیده‌ای دیرآیند بوده است. انزجار از شعر، به ویژه شعر مذهبی، در نخستین سده‌های اسلامی دیده می‌شود، یعنی هنگامی که بیم آن می‌رفت که شعر - که در قرآن (شعرا، ۲۲۶ به بعد) مورد انتقاد قرار گرفته و در حدیث هم با دیدی منفی بدان نگریسته شده - چه بسا با کلام الهی قرآن مغایرت داشته باشد، یا آن که مردم شعر مذهبی را هم وحی الهی بپندارند. سروده‌های ستایش آمیز حسان بن ثابت (م. ۳۹ ق/ ۶۵۹ م) در نعت پیامبر (ص)، بیش تر توصیف و مدیحه‌اند تا شعر مذهبی.

امروزه در هند و پاکستان و شاید در گستره‌ای محدودتر، در ترکیه، ایران، و بسیاری از کشورهای عربی، طی جشنهای مذهبی، نظیر میلاد حضرت رسول (ص) یا ائمه (ع)، یا در تجمعات دینی، سروده‌هایی عرفانی به زبانهای مختلف خوانده می‌شوند. اوراد مطمئن و بلند که در چنین مناسبتهایی قرائت می‌شوند، غالباً به شعر واقعی نزدیک‌اند. ولی تنها در محیطی که تا اندازه‌ای پذیرای عرفان است چیزی مانند شعر مذهبی می‌تواند پدید آید. از این رو نه به زبانهای قدیم نظیر عربی فاخر متألهین، بلکه بیشتر به زبانهای محلی رایج از غرب آفریقا تا جنوب آسیاست که این گونه شعرها را می‌گویند.

صوفیان سده دوم/ نهم‌گاه به موسیقی و به ویژه سروده‌های عاشقانه‌ای گوش فرا می‌دادند که آنان را به خلسه فرو می‌برد. بسیاری از اشعار نخستین صوفیان که در سده‌های چهارم و پنجم یازدهم سروده شده‌اند، احتمالاً به آواز خوانده می‌شده‌اند. این اشعار با کلامی دل‌انگیز از شوق دیدار معشوق آسمانی می‌گفتند و برای این کار از صور خیال رایج در شعرهای مربوط به عشق زمینی، و نیز از قالب سنتی غزل عربی (در ایران، فارسی) بهره می‌بردند. پس از آن قالبهای ادبی مردم پسند دیگری هم به وجود آمدند: عرب‌ها اشعار تهلیلی و ترجیعی‌ای نظیر «زحل» یا «موشح» را به زبانی نه دقیقاً ادبی، به کار بردند. گونه‌های ادبی مردم پسند «بلاغ» و «موالیه» شامل مصرعهایی کوتاه‌اند که برای بیان مضامین دنیوی و نیز دینی به کار می‌رفتند. این موضوع در مورد دو بیتی هم صدق می‌کند که شعری چهار مصرعی، تا اندازه‌ای شبیه به رباعی فارسی است.

از سده ششم/ دوازدهم، برای ستایش یا همان نعت پیامبر (ص) تمام قالبهای ادبی موجود، از ابیات کوتاه عاشقانه گرفته تا توصیفات مطول در ستایش مجد و عظمت ایشان به کار رفتند. «نعتیه» در ادبیات تقریباً تمام جهان اسلام تا به امروز باقی است. به طوری که در نگاهی گذرا به یک روزنامه پاکستانی در ماه ربیع الاول، یعنی هنگام بزرگداشت میلاد حضرت رسول (ص) این موضوع را به خوبی می‌توان دید.

نخستین گونه ادبی کاملاً منحصر به تعابیر مذهبی، مولودیه، یعنی شعری بوده است که طی دوازده روز از سومین ماه قمری به مناسبت میلاد حضرت رسول (ص) خوانده می‌شود. در اوایل سده هفتم/ سیزدهم، نخست مولودیها را به نثر می‌گفتند، ولی چندی نگذشت که این سخنان منثور

جای خود را به سروده‌هایی بلند به زبانهای محلی دادند. مشهورترین مولودیه (ترکی: مؤلوت) به زبان ترکی، مولودیه‌ای از سلیمان چلبی (م. ۸۲۲ ق/ ۱۴۱۹ م) است که تا به امروز، نه فقط در جشن میلاد پیامبر، بلکه حتی در مناسبت‌هایی خاص نظیر چهلم یا سالگشت اموات، یا در ادای نذر هم آن را می‌خوانند. این مولودیه، بدان گونه که امروزه در ترکیه خوانده می‌شود، آیات و ادعیه‌ای را هم در بردارد؛ هنگامی که لحظه تولد پیامبر (ص)، با قویی در حمایت آمنه (س)، می‌رسد، همه شرکت کنندگان به یاد این واقعه بر پشت بغل دستی خود دست می‌زنند.

گذشته از ترکیه، مسلمانان نواحی دیگر هم اشعار مولودی قابل توجهی را به وجود آورده‌اند. خواندن این قبیل اشعار، به تعبیری، دروازه‌های بهشت را می‌گشاید؛ مسلمانان نیجریه همچون مسلمانان کنیا، با گوش دادن به مولودیه تحت تأثیر این داستان قرار می‌گیرند و احساس می‌کنند که وارد عالمی ملکوتی، و از گناه مبرا، شده‌اند. در دهه‌های اخیر برخی مسلمانان روشنفکر و نیز متعصبان، نسبت به برگزاری جشن مولود و خواندن داستان اعجاب آور درباره تجلی نورانی پیامبر (ص)، که همه کائنات او را «چونان رحمتی برای عالمیان» (انبیاء، ۱۰۷) خوشامد گفته‌اند، به خرده‌گیری و انتقاد پرداخته‌اند؛ با این حال و علی‌رغم چنین مخالفتی، برای مسلمانان محال است که از این سروده‌های مؤمنانه دست بردارند.

مولودیه سلیمان چلبی به بوسنیایی هم ترجمه شد و دیری نگذشت که مسلمانان بالکان، همچون کردها، پاتانها و بیشتر ملت‌های دیگر، هم سرودن مولودیه به زبان خود را آغاز کردند. در برخی از زبانها، نظیر سندی، اصطلاح مولودیه، نه فقط برای سروده‌های داستانی بلند، بلکه حتی بیش از آن، برای سروده‌های کوتاهی هم به کار می‌رود که در آنها به معجزات پیامبر (ص) یا صفات ایشان پرداخته می‌شود. این اشعار کوتاه معمولاً با عبارت شعری برجسته‌ای آغاز می‌شود که پس از هر بیت، و برای تأکید بر مضمون اصلی شعر، هم‌نویان تکرارش می‌کنند. این شیوه را در بسیاری از اشعار مذهبی عامیانه می‌توان دید.

برای شعر مذهبی، قالب دیگری هم هست که گویا تقریباً همگام با مولودیه پدید آمده است. این قالب نوعی شِروء روایتی است که سیره پیامبر (ص)، خلفای راشدین (به ویژه علی بن ابیطالب (ع)) یا حتی بزرگان صوفیه را باز می‌گوید. هر چند چنین توصیفاتی بیشتر در شعر قدیم، به ویژه شعر حماسی فارسی، شناخته شده هستند، ولی در زبانهای محلی یا گونه‌های نزدیک به آنها هم حکایت‌های این چنینی بسیاری وجود دارند. برای مثال، زندگانی پیامبر (ص) الهام‌بخش بسیاری از شاعران مردمی مصر و نواحی مجاور آن شد و کم نیستند اشعاری به گویشهای امروز عربی که از رخدادهای مهم زندگانی پیامبر (ص) می‌گویند. ازدواج ایشان با حضرت خدیجه (س) نخستین همسر آن حضرت و ملقب به «ام المؤمنین» را شاعران نقاط مختلف گرامی داشته‌اند و در مصر، ترکیه، و نیز هند و پاکستان، این موضوع به خوبی دیده می‌شود. شاید گرایش شاعران مردمی به خطاب محمد (ص) به عنوان داماد آرمانی، سبب پیدایش این نوع شعر بوده باشد. این نوع سروده‌ها، معمولاً یک متن اولیه دارند که مطابق میل خواننده یا همچنان که در ادبیات شفاهی معمول است به مرور زمان،

اندکی تغییر می‌یابند: تصورات مربوط به رخدادهای معاصر را به آسانی می‌توان وارد شعری کرد و از آن شعر، پرشورتری ساخت.

یکی از رخدادهایی که احتمالاً در شعر ادبی، بیش از شعرهای عامیانه، بدان پرداخته شده، معراج پیامبر (ص) است. «معراجیه» شعری درباره سفر پیامبر (ص) به بهشت و دوزخ و بارگاه الهی است. جز آن، رخدادهای زمینی تر زندگانی پیامبر (ص) هم دستمایه اشعار بلند قرار گرفته‌اند که در بسیاری از آنها از مصوت بلند «ا» یا موارد دیگر به عنوان قافیه استفاده شده، و از این رو شعر، قالب قصیده‌ای ساده‌تر را به دست آورده است. این قالب موسوم به «منقبت»، در زبان سندی بسیار دیده می‌شود و در پنجابی هم وجود دارد. شاعران مضامین برگزیده‌ای داشته‌اند که دو یا سه تایی آنها، به ویژه محبوب بوده‌اند: داستان حنانه، یا ناله تنه نخل، و داستان چگونگی نجات آهو به دست پیامبر (ص)، بارها و بارها در اشعار به کار رفته‌اند. اشعاری هم هستند که به افسانه‌هایی نظیر توضیح علت شیرینی عسل می‌پردازند: هم در آناتولی و هم در دره سند، می‌گویند که فقط وقتی زنبوران صلوات بر محمد (ص) را زمزمه می‌کنند عسل شیرین می‌شود.

مناقب بسیاری هم در ستایش بزرگان صوفیه، به ویژه عبدالقادر گیلانی، که نامش بر طریقه صوفیه بزرگی نهاده شده، وجود دارند. در چنین اشعاری، شاعران از صنعت مبالغه، استفاده فراوان می‌کنند. نخستین شعر سندی شناخته شده که در ستایش این شیخ سروده شده، متعلق به اواخر سده سیزدهم/هجدهم است. این شعر تمامی کشورها و شهرهایی را که برکت شیخ شامل آنهاست، برمی‌شمارد. همه این نامها تجانس آوایی دارند و این تمهیدی برای تمدد حافظه است که از مشخصه‌های شعر عامیانه به شمار می‌رود.

تمهیدات مشابهی هم در شعر «سی حرفی» یا «توشیحی» به کار می‌رود که گونه‌ای شناخته شده از روزگاران قلم‌نیم است. این گونه ادبی، در شعر درویشی نواحی آناتولی، و هند و پاکستان بسیار دیده می‌شود. شعر سی حرفی عمدتاً برای مقاصد عرفانی و آموزشی به کار می‌رفت و شتونده با آن می‌توانست به سادگی از طریق به خاطر داشتن ترتیب الفبا، توالی مطالب را هم پی‌گیرد. یکی از آثار سی حرفی که تقریباً زبانزد شده، شعر پنجابی سلطان باهو (م. ۱۶۹۲ ق/ ۱۱۰۴ م) است: «الف، الله، بوته یاس» [پنجابی: الف، الله، چنبی دی بوتی].

قالب دیگری که هنوز هم در دره سند برای شعر سروده و خوانده می‌شود، «بارماسه» است. این قالب در اصل، هندی است و با آن از رخدادهای احساسات مربوط به هر ماه، آن گونه که از نگاه معشوق دیده می‌شود، سخن می‌گویند. این ماهها می‌توانسته‌اند ماههای هندی یا قمری اسلامی، یا، این اواخر حتی ماههای غربی (فرنگی) باشند. هنگام به کار بردن ماههای اسلامی، گوینده در محرم از فاجعه غمبار کربلا، در ماه سوم، از میلاد پیامبر (ص) در ماه چهارم، از سالگشت عبدالقادر، در رجب، از معراج پیامبر (ص) یاد می‌کند و این فهرست را با مزاسم دیدار با محبوب الهی در حج یا با پیامبر محب در آرامگاهش در مدینه به پایان می‌برد. البته ممکن است اخبار دیگری هم بیاید: در یک بارماسه سندی متأخر در سلسله ماههای مسیحی، سراینده در ماه جولای، حتی کوکاکولا را هم به جای آن

شراب متبرک شده، وارد شعر خود ساخته است.

یکی از گونه‌های ادبی متداول، گرامیداشت مدینه است که نخستین بار در اواخر سده هفتم/سیزدهم در مصر پدیدار شده و هر چه شاعران دورتر از شبه جزیره می‌زیسته‌اند، این گونه ادبی برایشان اهمیت و گیرایی بیشتری یافته بود. شوق دیدار مدینه تا به امروز در هر زبانی که مسلمانان به کار برده‌اند، بازتاب داشته است. و باز به نظر، شاعران اردو و سندى زبان هند و پاکستان، پرکارترین سرایندگان این عرصه بوده‌اند.

ایرانیان و نیز شیعیان اثنی عشری شبه‌قاره هند، عشق و شور و شوق خود را به امامان و به ویژه امام حسین (ع)، شهید کربلا، در قالبهایی پر طول و تفصیل بر زبان آورده‌اند. در شعر نخستین سده‌های اسلامی و به تمام زبانهای میانه شرقی، اشاره به کربلا بارها و بارها آمده است، ولی پس از استقرار شیعه دوازده امامی به عنوان دین رسمی ایران (به سال ۱۵۰۱) گرایش به مشارکت در مصیبت این امام، با خواندن و شنیدن شعر، گسترش یافت. در این زمینه، در ایران گونه‌ای ادبی موسوم به «تعزیه» پدید آمد. این گونه اجرای نمایشی واقعه کربلا است که در آن شاعران دو گروه شخصیت‌های مثبت و منفی را با هم می‌آورند. واقعه کربلا را واقعه‌ای کیهانی و مقدر شده از ازل می‌دانند که همه مردمان و همه چیزها به طریقی درگیر آنند. از این رو تعزیه‌ای که در آن حلاج، مولانا و یاروی، شمس تبریزی، ظاهر می‌شوند، با ذکر مصیبت عارف ازلی، یعنی سیدالشهداء همراه است. در زبانهای اردو سندى و پنجابی هم اشعاری مردمی در وصف کربلا وجود دارند که در روستاهای مسلمان نشین هند خوانده می‌شوند. در این اشعار نه فقط امام حسین (ع)، بلکه برادر بزرگ‌تر ایشان، یعنی امام حسن (ع) هم یاد می‌شود و آنها را با عنوان «دو امیر» می‌خوانند که در جنگ به شهادت سیده‌اند؛ گو این که در تاریخ، شهادت امام حسن (ع) بیش از ده سال قبل از شهادت برادرش بوده است.

«مرثیه» به عنوان یک گونه ادبی خاص، به نظر، محصول شبه قاره هند بوده است؛ قدیم‌ترین مرثیه شناخته شده به اردوی دکنی، در سده یازدهم/هفدهم، در دربار قطبشاهی گلکنده سروده شده است. هنگامی که در حوالی سال ۱۷۰۰ م اردو، زبان ادبی شمال هند شد، یکی از شاعران بزرگ دهلی، میرزا سودا (م. ۱۱۹۵ ق/ ۱۷۸۱ م) بیش از یکصد مرثیه در قالب مختلف سرود. با این حال گسترش واقعی آن در دربار شیعی لکهنو رخ داد که در آنجا انیس (م. ۱۲۹۱ ق/ ۱۸۷۵ م) و دبیر (م. ۱۲۹۳ ق/ ۱۸۷۴ م) دیرزمانی با هم رقابت کردند و اشعار گيرایی سرودند که هنوز هم جماعات بزرگ هندی و پاکستانی نه فقط خود شبه‌قاره بلکه مهاجران آنان، به ویژه در لندن را هم مجذوب می‌سازند.

اهمیت خاص مرثیه در قالب آن، مسدس، یعنی سروده‌ای شش مصرعی با چهار مصرع دارای یک قافیه و دو مصرع دارای قافیه‌ای دیگر است. مسدس به شاعر اجازه می‌دهد که شعر را هر چقدر که بخواهد، و بدون خستگی ادامه دهد. در حالی که قصیده معمولی که یک قافیه دارد، نمی‌تواند بیش از یکصد بیت توجه‌شونده را حفظ کند. مرثیه اردو در قالب مسدس، چنان محبوب مردم بوده که مسلمانان هند آن را قالبی مطلوب برای بیان احساسات مذهبی و نصایح اخلاقی یافته‌اند. شعر

حالی پانی پتی (م. ۱۳۳۳ ق/ ۱۹۱۴ م) به نام «مسدس فراز و فرود اسلام» (۱۲۹۶ ق/ ۱۸۷۹ م) چنین قالبی دارد و اشعار مذهبی اقبال، «شکوه» و «جواب شکوه» هم از قالب مسدس بهره گرفته‌اند. مسلمانان می‌توانستند و هنوز هم می‌توانند مرثیه و تعزیه را برای بیان همسان دانستن خود با امام حسین (ع)، و خاندانش و نیز قدرتهای غربی - انگلیسی یا امریکا - با سپاه یزید، که سخت درگیر و دار نابود کردن زندگانی و امیدهای آنان هستند، به کار گیرند. از این رو مرثیه ویژگی سیاسی برجسته‌ای دارد، ولو این که ممکن است خوانندگان، گهگاهی از وجود چنین جنبه‌ای در یک شعر ظاهراً مذهبی، آگاه نشود. قالب شعری ساده‌تری که آن هم با کربلا ارتباط می‌یابد، «جاری‌نامه» بنگالی است که از واژه، زاری کردن، گرفته شده است.

علاوه بر اشعار بلند مذهبی، انبوهی شعر کوتاه هم وجود دارد که در سنت تصوف خوانده می‌شوند. رباعی فارسی را غالباً به هنگام سماع می‌خوانند. در درهٔ سند اشعار کوتاهی هم در نعت پیامبر (ص) وجود دارند که خنیاگران موسوم به «بُهان» آنها را سروده‌اند.

از نخستین سده‌های اسلامی، سروده‌های مذهبی مردمی هم وجود داشته‌اند. در سنت ترکی، یونس امره (م. ۷۲۱ ق/ ۱۳۲۱ م) ظاهراً نخستین کس از اهالی آناتولی بوده که عشق خود به خداوند، شوق، و نیز خوف و رجای خویش را در ابیاتی ساده سروده و خوانده است. وی حتی اگر گهگاه از عروض عربی - فارسی هم استفاده کرده، بحرهای را برگزیده که شبیه اوزان هجایی اشعار عامیانه‌اند و به جای کمیت، به آسانی بر اساس تکیه، وزن می‌یابند. این اشعار که قافیه‌شان غالباً عبارات مشهور دینی، نظیر «الحمد لله» بود، در ذکرهای درویشان هم به کار می‌رفتند. شعر یونس بر رشد کامل ادبیات عرفانی - مردمی ترکیه تأثیر گذاشت و صدها شاعر از او پیروی کردند. در طریقت بکتاشیه و در میان شیعیان علوی، این قالبها تا سده سیزدهم/نوزدهم و حتی سده چهاردهم/بیستم هم باقی بودند. اگر چه شاعران شهرنشین امپراتوری عثمانی چندان توجهی به این آثار آناتولیایی نداشتند ولی این سروده‌ها همچنان محبوب مردم باقی ماندند و در جمهوری ترکیه اهمیت تازه‌ای یافتند. گاه، حتی شاعران رده بالا و فرهیخته هم به سرودن این قبیل اشعار ساده و گیرا روی آورده‌اند که از جمله آنان اسماعیل هکی ارزملو (م. ۱۲۰۰ ق/ ۱۷۸۵ م) است که این کلام تسلی بخش وی:

بگذار ببینیم خدا چه خواهد
آنچه او کند همیشه خیر است

هنوز بر لبان بسیاری از ترکان امروز جاری است.

ژرف‌ترین تأثیر یونس را بر شاعر معاصر ترکیه، اسماعیل امره، می‌توان دید که هزاران بیت را دقیقاً به سبک شاعران بکتاشی و صوفی پیشین سروده است. وی که آهنگری بی‌سواد از اهالی ادنا بود، ناچار شعرهایش را که «دوگوش» (یعنی چیزی که متولد می‌شود) نام گرفته‌اند، می‌خواند و دوستانش آنها را می‌نوشتند. در پاره‌ای موارد ظاهراً منظره یا نکته‌ای نه چندان مهم، الهام‌بخش شعری شده است که در آن وی احساسات عرفانی‌اش را بیان کرده است. دیگر شاعران امروز ترک هم که دارای اندیشه‌های عرفانی هستند، اشعاری با واسطه الهام می‌سرایند، ولی هیچ یک از آنان محبوبیت «یونس امره امروز» (یعنی اسماعیل امره) را به دست نیاورده‌اند. دیگران، که به زحمت شناخته شده

هستند، هنوز هم اشعار کوتاهی موسوم به «رَمَضَان مَنیلِدی» را برای بیان احساسات خود در ماه رمضان می‌سرایند، یا آن که در اشعار ساده‌شان از رخدادهای دینی سخن می‌گویند.

شعر مذهبی اسلامی را تا به امروز احساس وحدت‌الوجود فرا گرفته است که به راحتی شاعران را به درک این موضوع رهنمون می‌شود که «همه چیز اوست» و این که میان فرعون و موسی (ع) یا میان حلاج عارف شهید و قاضی‌ای که حکم قتل وی را داد، تفاوتی نیست. چنین عقایدی را اندیشهٔ اخوت صوفیان، در جهان اسلام پراکنده ساخت و این موضوع می‌تواند شباهت قابل ملاحظهٔ آواز یک صوفی ترک و سرودهٔ یک صوفی سندی یا بنگالی را توضیح دهد. در همه جای شرق جهان اسلام، حلاج، الگوی صوفی عاشقی است که می‌خواهد برای اثبات عشقش کشته شود، یعنی تصویری مذهبی است که حتی در شاعران غیر دینی جهان امروز هم رخنه کرده است.

جنبه دیگر شعر عرفانی آن است که به راحتی به «شطحیات» تبدیل می‌شود، زیرا شاعر آگاه است که نمی‌تواند تجربه‌اش را با نامحرمان در میان گذارد و چیزهای قابل توصیف را فقط با استفاده از «عنادیه» (نوعی استعاره) یا «شطح» بگوید. این گونه اشعار به هنگام اجرا ممکن است برخی ابیاتش تغییر کنند یا ابیاتی از اشعار دیگر در لابلای آنها گنجاده شود، مشروط بر آن که دارای همان وزن باشند. بدین ترتیب به هنگام ذکر، برخوانی اشعار عرفانی بسیار دشوارتر از خواندن اشعار قدیمی است.

میان فرقه‌های اسلامی کوچک‌تر، شعر مذهبی سرزندگی چشمگیری دارد و «گینان» خوجه اسماعیلیها شاهی بر این مدعاست. نخستین نمونه‌های این گونه ادبی از اوایل سدهٔ نهم/پانزدهم برخاسته‌اند، ولی در طول سده‌های متمادی، به همراه زیرگونه‌هایش همچنان به حیات خود ادامه داده است. در میان جماعت یاد شده، سروده‌های امروزی گرامیداشت امامان، اغلب همراه با آمیزه‌ای غریب از تعبیر عرفانی سنتی و مفاهیم کاملاً جدید هستند. در اینجا تحول شعر مذهبی را همچنان می‌توان دید. «بروشسکی» یعنی زبان هُزّه‌های اسماعیلی، به ادبیات مذهبی پربارش می‌بالد که هنوز درباره‌اش مطالعه نشده است.

ادبیات فرهیخته (رسمی) اسلامی هم هرگز سرودن شعر مذهبی را خاتمه نداده است. اشعار قدیمی که تصور می‌رفت برکت خاصی دارند، اینک روی نوار در دسترس‌اند و جالب است بدانیم که شعر درخشان بوضیری، یعنی «بُرده»، نیز همچنان زنده است: طی سده‌های متمادی، ترجمه‌هایی از این قصیده به زبانهای فارسی، ترکی، پنجابی و غیره صورت گرفته است. در دکن بُرده را با افزودن آیاتی از قرآن اجرا می‌کنند. در سده‌های سیزدهم و چهاردهم/هجدهم و نوزدهم این شعر را در قالب مخمس تضمین کردند (دو مصرع از شعر اصلی و سه مصرع از شاعر بعدی). شاعران سرزمینهای عربی، دکن، و غرب آفریقا به امید داشتن سهمی در این شعر برجسته که در آن نعت پیامبر (ص) بسیار نیرومند طنین‌انداز شده، ابیاتی از خود بدان افزوده‌اند.

شاعران از جمله شاعر عرب، عبدالغنی نابلسی (م. ۱۱۴۵/۱۷۳۲ ق) یا مصلح هندی، شاه ولی الله (م. ۱۱۷۶ ق/۱۷۶۲ م) و هم‌وطن وی در دکن، آزاد بلگرامی (م. ۱۲۰۰ ق/۱۷۸۵ م) که قصاید

مشهور او در نعت پیامبر (ص) لقب «حسن هندی» را برایش به ارمغان آورده، در سروده‌هایش حب پیامبر (ص) را متجلی ساخته‌اند. آخرین امپراتور دهلی، بهادرشاه ظفر (م. ۱۲۷۹ ق/ ۱۸۶۲ م) نعتیه‌ای به اردو سرود و میرزا غالب (م. ۱۲۸۶ ق/ ۱۸۶۹ م)، مشهورترین شاعر اردو زبان، هم قصاید فارسی‌مطولی در نعت پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) دارد. چند دهه پس از وی محسن ککڑوی (م. ۱۳۲۳ ق/ ۱۹۰۵ م) کتابی کامل را به ستایش پیامبر (ص) اختصاص داد. قصیده وی با عنوان «از ناحیه کاشی (بنارس) ابری به سوی مستوره می‌رود» شاهکاری در دو سطح سبکی است که تخیل هندو به هندی سره را با اردوی مطمئن مملو از تعابیر قرآنی، حدیث و مداخل سنتی در مورد پیامبران در هم می‌آمیزد. در شعر اقبال لاهوری (م. ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م) نیز می‌توان شماری شعر پر مغز فارسی و اردو را یافت که بی اغراق، شعر مذهبی تکان دهنده هستند. همچنین می‌توان از شاعران معاصر عرب نظیر صلاح عبدالصبور مصری، و سرانجام از تأثیر شعر مذهبی قدیم در قالب آواز ام کلثوم - از طریق نواز، صفحه، و نوار ویدیو - یاد کرد. تحول فناوری جدید نیز در رشد شعر مذهبی به زبانهای محلی، در نواحی دور افتاده نظیر هندوکش - که در آنجا اینک رادیو اشعار مذهبی معاصر به خُور و شینه را پخش می‌کند - اهمیت بسزایی داشته است.

شعر اسلامی *

اسلام از زمان بنیاد آن در اوایل سدهٔ هفتم میلادی به این سوء دین غالب نواحی فرهنگی و زبانی مختلفی شده بود که همگی شعر مذهبی داشته‌اند. این مقاله محدود به زبانهای قدیم ادبیات اسلامی، یعنی عربی و فارسی، و زبانهای بومی سرزمینهایی است که امروزه جزء ترکیه، افغانستان، پاکستان و هند هستند.

عربی

اسلام در آغاز رابطهٔ چندانی با شعر نداشت: آیه‌ای مشهور از قرآن (شعراء، ۲۲۶) شاعران را به شدت استهزاء می‌کند و شعر پیش از اسلام هم غرق در مدح شراب، لذات جسمانی، و دیگر لذات دنیوی‌ای بود که این دین جدید آنها را حرام می‌دانست. ولی خواه ناخواه شعر مذهبی شروع به پیدایی کرد و نخستین شکوفایی آن در حوالی سده نهم میلادی/سوم هجری در عرصهٔ تصوف (جریانی عرفانی در اسلام) بود که از غایت ریاضت‌کشی و زهد به تأکید بر رابطهٔ فردی عاشقانه میان سالک و خداوند روی آورده بود. احساس برخاسته از این رابطهٔ عمیق و پرشور، تجلی بی‌پیرایه‌ای در شعر یافت. از جمله شاعران مهم این دوره، عارفهٔ عراقی، یعنی رابعهٔ عدویه (م ۸۰۱/ق ۱۸۵ م)؛ ذوالنون مصری (م ۸۵۹/ق ۲۴۵ م)؛ شمنون محب (م. پس از ۹۰۰/ق ۲۹۰ م)، شبلی (م ۹۴۵/ق ۳۳۴ م) و شهید پرآوازهٔ عشق، حلاج (شهادت ۹۲۲/ق ۳۱۰ م) همگی اهل بغداد، بودند. مضامین اصلی شعرهای آنان جنبه‌های مختلف عشق و مراحل آن - هجران حسرتبار، سعادت وصال و منتهای کوشش برای استحقاق عاشقی و سعادت آن و طلب موت - بود.

پس از اوج زندگی و فعالیت حلاج، تا سدهٔ سیزدهم میلادی / هفتم هجری، شعر صوفیانه، به لحاظ کیفی رو به افول داشت و در این زمان بود که شکوفایی تازه‌ای به خود دید. برجسته‌ترین نویسندگان متون عرفانی این دوره، ابن عربی (م ۱۲۴۰/ق ۶۳۸ م) و ابن فارض (م ۱۲۳۵/ق ۶۳۳ م) بودند. این دو، اگر چه غزلیاتی هم سروده‌اند اما اولی به خاطر رسالهٔ منشور، و دومی برای قصیده «تائیه» اش - که سروده‌ای شیوا در ۷۵۰ بیت دربارهٔ سفری عارفانه به سوی خداوند است - شهرت بیشتری دارند. حتی پیش از این هم مرکزیت شعر صوفیانه به ایران انتقال یافته بود.

فارسی

غور در شعر فارسی، در واقع ورود به دنیای قواعد ادبی و پیچیدگی‌های سبکی‌ای است که درک آنها برای خوانندگان بیگانه آسان نیست. در این عرصه صدها تصویر و بنمایه، از شراب و میکده، ماه و رضوان، بت و مسجد، فرشته، جام، شاهد، زنان مستور، طرّه‌های افشان، قهرمانان حماسه‌های عاشقانه و کشمکش‌های ماندگارشان، در ترکیباتی فزون از حد و با تفاوت‌هایی بی‌شمار، در هم تنیده

شده‌اند. شاید دشواری عمده در درک تأثیر متقابل و ظرفیت مقولات روحانی و مادی باشد؛ آیا عاشقِ مستِ شراب، شوریدهٔ پسر بچهٔ زیبا روی است یا تشنهٔ لقای خداوند؟ و غالباً پاسخ روشنی در دست نیست.

در فارسی مهم‌ترین قالب شعر غنایی، غزل نام دارد که دارای بیت‌هایی نه چندان مرتبط با یکدیگر با قافیه‌ای در سراسر آن است. این قالب که کاملاً مناسب پیچیدگی‌ها و تلمیحات است، از سوی شاعران فارسی استقبال شد. قدیمی‌ترین قالب کوتاه که عارفان به کار می‌بردند و سابقه‌اش به سده یازدهم میلادی / چهارم هجری می‌رسد، رباعی است. علاوه بر آن به دو قالب دیگر هم باید اشاره کرد: یکی، قصیده، که از عربی به میراث رسیده و تحمیدیه بلندی با یک قافیه است که به وسیله شاعری تازه‌کار و احتمالاً بر اساس غزل باب شد؛ و دیگری مثنوی، که آمیزه‌ای از حکایت، توصیف، تذکار، و بیان عاطفی را در ابیاتی مقتضی می‌آورد و شمار ابیات آن از صدها تا هزاران بیت می‌رسد. هر چند در ایران شاعران مذهبی بسیاری پدید آمدند که همگی چهره دست بودند ولی همه آنها به نظر پیرامون بزرگ‌ترین اختر این آسمان، یعنی مولانا جلال‌الدین رومی (۱۲۷۳-۱۲۰۷/۶۷۲-۶۰۴ق) می‌گشتند که تخلص «شمس تبریزی» داشت و مبدع رقص سماعی مولوی (در غرب مشهور به سماع دراویش) بود. دو شاعر مهم پیش از وی، سنایی (م. حدود ۱۱۳۱/۵۲۶ق) و عطار (م. ۱۲۲۲/۶۱۹ق) بودند که هر دو بیشتر به خاطر مثنویهایشان شهرت دارند تا برای آثار کوتاه‌ترشان. احمد غزالی (م. ۱۱۲۶/۵۲۰ق) و روزبهان بقلی (م. ۱۲۰۹/۶۰۶ق) نیز تأثیر شگرفی بر تحول شعر عارفانه فارسی داشته‌اند.

مولانای سی‌وهفت ساله، استاد عرفان و پدر دو پسر نوجوان بود که با دیدار درویشی سرگشته به نام شمس تبریزی، زندگی‌اش به یکباره دگرگون گشت. میان این دو عارف رشته الفتی پدید آمد که دنیا و خانواده و مریدان را از یاد بردند. پس از یک سال و نیم و به سبب خشم و حسد بستگان مولانا، شمس ناپدید شد و آنگاه بود که مولانا شاعر و اهل سماع شد و شکسته دلی خود را در فراق یار محبوبش بر زبان جاری ساخت. این دو سرانجام و با یاری پسر بزرگ مولانا بار دیگر به هم رسیدند و سپس به وسیله پسر کوچک‌تر که اسباب قتل شمس را فراهم آورد، برای همیشه از هم جدا شدند.

مولانا از سال ۱۲۴۵/۶۴۳ق تا زمان مرگش، یعنی حدود سی سال بعد، اشعار فراوان، پر بار و ژرفی سرود. مجموعهٔ غزلیات وی قریب به سی و پنج هزار بیت است و مثنوی جاودانه‌اش به «قرآن پارسی» شهرت یافته است. «موضوعات اشعار مولانا تقریباً همه جنبه‌های زندگی را شامل می‌شود. ولی کانون اندیشه‌هایش عشق است». (Schimmel, 1982, p. 101). وی از معشوق زمینی و از عشق به عنوان نیرویی فی نفسه مقاوم‌ناپذیر، و از عشق به منزلهٔ خداوند، سخن می‌گوید و گاه حتی (هر چند این بیان بایستی تکان دهنده باشد) از معشوق زمینی چنان یاد می‌کند که به زحمت از خداوند بازشناخته می‌شود. شimmel می‌گوید که نوشته‌های فراوان و گوناگون وی «به نظر، تمامی نمادهای به کار رفته در عرفان شرق و غرب را در بر دارند». (Schimmel, 1982, p. 101).

از میان برجسته‌ترین شاعران مذهبی پس از مولانا که آثارشان را به فارسی سرودند بایستی از

عراقی (م. ۱۲۸۹/۶۸۸ق)، مغربی (م. ۱۴۰۶/۸۰۹ق)، حافظ (م. ۱۳۹۰/۷۹۳ق) و جامی (م. ۱۲۸۹/۸۹۸ق) یاد کرد. دو شخص اخیر مهارت‌های موسیقایی و بلاغی خاصی از خود نشان داده‌اند و تخیل را چنان پر احساس به کار گرفته‌اند که فحوای عرفانی سروده‌هایشان ابهام خاصی دارد. علاوه بر این، انبوهی از اشعار فارسی را هم مسلمانان هند - و حتی بیشتر از ایرانیان - پدید آورده‌اند. نخستین اشعار قوی سنت شعر فارسی هند را که پیشینه‌اش به سده یازدهم میلادی / پنجم هجری می‌رسد، در آثار امیر خسرو دهلوی (م. ۱۳۲۵/۷۲۵ق شاعری دریاری و در عین حال مرید صوفیان) می‌توان دید. حتی پیش از آن در سده نهم میلادی، شاعر بزرگ، میرزا غالب دهلوی، که اهمیتش به خاطر اشعار اردوی وی است، نیز دیوان فارسی مفصلی سروده است.

ترکی

نخستین شاعر مهم ادبیات عرفانی ترک زبان، که پیشینه‌اش را تا سده دوازدهم میلادی / پنجم هجری می‌توان باز جست، یونس امره (م. ۱۳۲۱/۷۲۱ق) است، یونس گاه اوزان شعر فارسی را هم به کار برده ولی بیشتر قالب‌های ساده‌تر عامیانه ترکی را ترجیح داده است. اشعار قوی و به یاد ماندنی وی هنوز هم میان مردم زمزمه می‌شوند. وی تمام منازل طلب خدا را به شعر درآورد و برای این کار از تخیل پرشور مردمان نواحی روستایی آناتولی، که وی در میان آنها زیسته بود، استفاده کرد. برخی از قوی‌ترین اشعار وی که احتمالاً برای سماع و ذکر درویشان سروده شده بوده‌اند، به کرات ترجیع‌بندهایی حاوی نام الله را دارند.

شاعر سده پانزدهمی، کایگوسوز ابدال، اشعاری غیر معمول، سرگرم کننده و گاه مهمل سروده که ارتباط زیادی با سنت‌های عامیانه ترکی دارند و قابل مقایسه با سبک شعر عارفانه‌ای است که در دیگر نقاط جهان یافت می‌شود؛ سبکی که ویژگی‌هایش، تناقض‌گویی، طنز، و بی‌معنایی عمدی هستند. هم کایگوسوز و هم یونس، با حلقه صوفیان بکتاشیه در ارتباط بودند که از سده سیزدهم تا اوایل سده بیستم نقش مهمی در حیات دینی سرزمین ترکیه داشت. سومین شاعر مهم این طریقه، پیر سلطان ابدال (م. ۱۵۶۰/۹۶۸ق) بود. مهم‌ترین شاعران مرتبط با این طریقه‌ها عمادالدین نسیمی (م. ۱۴۱۷/۸۲۰ق)، اشرف اغلو رومی (سده پانزدهم / نهم) و نیازی مصری (م. ۱۶۹۷/۱۱۰۹ق) هستند. هر چند کمال آتاتورک در سال ۱۹۲۵ م به کار طریقه‌های صوفیه ترکیه پایان داد، ولی میل به عرفان همچنان خود را در شعر متجلی ساخته است و نمونه‌ای متأخر از آنها آثار اسماعیل امره (م. ۱۹۷۳) است که «یونس امره نو» نام گرفته است.

زبان‌های جنوب آسیا

ایمان به اسلام بیان پرشوری را در زبان‌های نواحی افغانستان تا منتهی الیه جنوب هند، پدید آورد. بیانات شاعران و آموزگاران طی دوره‌های شکل‌گیری این ادبیات‌های ناحیه‌ای، از یک سو تردیدی نگران کننده در مورد استفاده از زبان‌های غیر کلاسیک و از سوی دیگر مباهات و عشق عمیق به زبان مادری را نشان می‌دهند. مورد اخیر فرصت‌هایی برای طراوت، صمیمیت، خیالپردازی آشنا و در مجموع فهم‌پذیری برای مردم عادی‌ای داشت که نه عربی می‌دانستند و نه فارسی. قواعد ادبی فارسی

تأثیرگذار بودند، ولی نه بیشتر از سنتهای محلی، از جمله روایتهای عامیانه و سبکهای نغمه خوانی. نمادپردازی هندی با نمادپردازی اسلامی در هم آمیخت و اوج آن، میان سده‌های چهاردهم تا هفدهم در قالب جنبش بختی به شمال هند رسید. طی این گسترش ناگهانی دین در میان مردم عادی، شاعران هند و مسلمان نیز به تاختن علیه روشنفکری، آیین‌های طوطی‌وار، و هر نوع نخبه سالاری (کاست، روحانیت، مقامات) گرایش یافتند.

استیلای سیاسی و فرهنگی مسلمانان بر هند، از حملات اولیه در سده هشتم تا درگذشت آخرین امپراتور تشریفاتی یک هزار سال بعدی، در دو سوم شمالی این شبه قاره متمرکز بود. زبانهای پشتو، سندھی، پنجابی، هندی، اردو و بنگالی از جمله زبانهایی هستند که مسلمانان با آنها ستایش و عشق خود را به خداوند و پیامبرش سرودند. بیشتر اشعاری که به دست ما رسیده‌اند از شاعرانی گمنام‌اند یا در باب انتسابشان تردید وجود دارد. فهرستی از شاعران خاص را می‌توان با سه مرید شیخ صوفی نظام الدین اولیاء یعنی امیر خسرو (م. ۱۳۲۵/م. ۷۲۶ق)، حسن دهلوی (م. ۱۳۲۸/۷۲۹ق) و ابوعلی قلندار پنیپتی (م. ۱۳۲۳/م. ۷۲۴ق) آغاز کرد که هر سه تن اهل دهلی بودند. از اواخر سده دوازدهم که دهلی تختگاه امپراتوری مسلمانان شد، قالب محلی هندی به واسطه شمار کثیری واژگان عربی و فارسی دستخوش دگرگونی شد و حاصل آن زبانی بود که نهایتاً به خط فارسی نگاشته شد و اردو نام گرفت. در سده‌های پانزدهم و شانزدهم، این زبان به لحاظ ادبی در قالبی جنوبی موسوم به اردوی دکنی جلوه‌گر شد و به تدریج پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر گشت تا آن که محملی برای سروده‌های عرفانی صوفی دکنی، سراج اورنگ آبادی (م. ۱۷۶۵/م. ۱۱۷۹ق) شد.

در سده هجدهم بود که زبان اردو حقیقتاً خود را آشکار ساخت. دو شاعر مهم این روزگار، بیدل (م. ۱۱۳۴/۳۱۷۲۱) و سرنندی (م. ۱۶۲۴/۱۰۳۴ق) بودند که هر دو همچون ولی (م. ۱۱۰۷/۱۶۹۵) با صوفیان نقش‌بندی در ارتباط بودند. شاخص‌ترین چهره شاعران مذهبی اردو زبان، خواجه میر درد (م. ۱۷۸۵/م. ۱۲۰۰ق) شرح حال نویسی به نظم و نثر است که مجموعه کوچک اشعار اردوی او، به قول شیمل، «زیبایی بی‌نظیری» دارد.

دیگر شاعران بزرگ اردو زبان سده‌های هجدهم و نوزدهم را نمی‌شود اساساً «عارف» دانست؛ ولی در عین حال هم نمی‌توان آنها را از سنت عرفانی جدا ساخت. مضمون اصلی شعر اردو (به ویژه قالب عمده آن، یعنی غزل)، عشق است، عشقی که بیان آن غرقه در نمادها و قواعد به میراث رسیده از شعر فارسی است. در کار شاعرانی چون میر (م. ۱۸۱۰/م. ۱۲۲۵ق) و غالب (م. ۱۸۶۹/م. ۱۲۸۶ق) عشق به موجودی بشری، عشق به یک اصل متعالی، و عشق به منزله رشته پیوند و واقعاً ذاتی خداوند همچنان به گونه‌ای ابهام‌آمیز در کنار هم می‌آیند و با یکدیگر در هم می‌آمیزند.

دیگر سنتهای بومی را فقط به اختصار می‌توان اشاره کرد. مهم‌ترین شاعران مذهبی سندی و پنجابی زبان، شاه عبداللطیف و بلُله شاه هستند که هر دو در یک سال، یعنی ۱۷۲۵/م. ۱۱۶۶ق در گذشتند و هر دو در عین حال که سروده‌هایی با مضامین گوناگون دارند، به ویژه به خاطر سروده‌های عرفانی‌شان محبوبیت دارند که برگردان حکایت‌های عامیانه‌اند. از دیگر شاعران مهم از قاضی قادن

(م. ۱۵۵۱/۹۵۹ق) و سچل سرمست (م. ۱۸۲۶/۱۲۴۲ق) به سندی؛ و مادو لال حسین (م. ۱۵۹۳/۱۰۰۲ق) و سلطان باهو (م. ۱۶۹۱/۱۱۰۳ق) به پنجابی می‌توان یاد کرد. مشهورترین نام شناخت شده در میان شاعران عارف پشتوزبان، عبدالرحمن (وفات ۱۶۹۱/۱۱۰۳ق) است. طی سده‌های پانزدهم و شانزدهم، شماری از شاعران صوفی که به گویش اودی هندی می‌نوشتند، حکایت‌هایی تمثیلی بلندی پدید آوردند که به ویژه به خاطر تلفیق سنت‌های اسلامی و هندی جالب هستند. مهم‌ترین این آثار پدماوت اثر ملک محمد جاییسی (وفات پس از ۱۵۹۰/۹۹۹ق) است. در بنگال شرقی (بنگلادش امروز) هم انبوهی از سروده‌های اسلامی عاشقانه و قوی پدید آمد. هریک از این ادبیات‌های ناحیه‌ای مشخصه‌های خاص خود را دارند که تحت تأثیر ویژگی‌های مکانی و سنت بومی آن بوده است.

سروده‌های در نعت پیامبر

در طول تاریخ اسلام و به همه زبان‌های جهان اسلام، اشعاری پرشور در ستایش و عشق به پیامبر اسلام، حضرت محمد (ص) سروده شد. از آنجا که عشق به پیامبر قوی‌ترین نیروی پیوستگی به اسلام است، این مضمون چه بسا جمع‌بندی مناسبی برای این پژوهش درباره شعر مذهبی اسلامی به دست می‌دهد.

این سنت از دوره حیات خود پیامبر آغاز می‌شود و آن هنگامی است که کعب بن زهیر و حسان بن ثابت ابیاتی در ستایش ایشان سرودند. در سده‌های بعد شاعران بی‌شماری به وقایع زندگی ایشان پرداختند؛ تأثیر نام حضرتش؛ امید به شفاعتش در روز قیامت؛ یکی دانستن ایشان با نور؛ و جاهت و خصلت‌های عالی ایشان؛ ولادت و معراج ایشان؛ و قدرت معجزه‌گر ایشان در شفا و نجات.

از جمله مشهورترین نعتیه سرایان به زبان عربی، البوصیری (سده سیزدهم/هفتم) است. این سنت در شعر فارسی با سنایی (سده دوازدهم/ششم) آغاز می‌شود و مولانا، عطار، جامی و سعدی از دیگر شاعران آن هستند. در زبان‌های بومی هندی و نیز در ترکی و سواهیلی هم نمونه‌های فراوانی یافت می‌شوند. همه سبک‌ها و قالب‌های شعری از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترینشان، در ستایش حضرت محمد (ص)، این محب و الگوی اعلی، و «نور دو جهان» به کار گرفته شدند. محمد اقبال لاهوری، شاعر اردو زبان سده بیستم، وقتی اظهار می‌دارد که «عشق به پیامبر، خون در رگ‌های جامعه می‌دواند» اشاره به قدرت و جهانگیری همین مضمون دارد.

*

تأثیر مسیحیت بر شعر فارسی

شعر فارسی دارای تلمیحات و اشارات زیادی به عیسی مسیح (ع)، مریم (س) و مسیحیان و نصاریٰ به طور عموم است، اما این بدان معنی نیست که بتوان در باب تأثیرات مسیحیت به معنای دقیق کلمه سخن گفت؛ زیرا بیشتر تصاویر و مفاهیمی که در شعر بیان شده، تفسیر شواهد قرآنی دربارهٔ حضرت مسیح (ع) و مادر باکره‌اش حضرت مریم (س) می‌باشد، هر چند گاهی اوقات به نحو بسیار استادانه‌ای رشد یافته است. تنها شعرای معدودی، چون مولوی و خاقانی، که ارتباط بلاواسطه‌ای با جوامع مسیحی ایران و ترکیه داشته‌اند، ابیاتی را که شناخت دقیق‌تر و کامل‌تری از آداب و رسوم مسیحی نشان می‌دهد، سروده‌اند.

همانطور که در مورد شعر پیشین عرب صادق بود، به همان ترتیب در مقایسهٔ کسایی مروزی (ریاحی، ص ۸۵) بین گل نیلوفر آبی، با روحانی رنگ پریده در قبای آبی رنگش، به کشیش مسیحی اشاره می‌شود. شمار کثیری از دیرها و معابد مسیحی در عراق و سوریه زیر تسلط خلفا بودند. مکان با صفا و آرام برخی معابد (به عنوان مثال، یاقوت معجم‌البلدان ج ۲، صص ۶۶۹، ۶۶۶، ۶۶۰، ۶۵۸) به مسلمانان روشن‌فکر و حتی خود خلیفه مکان امنی را عرضه کرد که می‌توانست مجلس بزمی در آن برپا شود. (به عنوان مثال، یاقوت، پیشین ج ۲، صص ۶۹۳، ۶۶۳، ۶۵۸) اشعار بی شماری دربارهٔ این معابد، ساکنانش و آداب و رسوم مسیحی به زبان عربی سروده شده است. برخی مردم شیفته زیبایی جوانان مسیحی شدند (ببینید، به عنوان مثال، یاقوت، پیشین، ج ۲، صص ۶۶۳-۶۶۲) که با طیب خاطر و آزادانه با میهمانان ارتباط داشتند و غالباً به عنوان ساقی خدمت می‌کردند. بدین ترتیب اسقف جوان مسیحی یا پسر مسیحی، ساقی - معشوقی می‌شد که بدون امساک شراب می‌دهد، شعرا تصاویر مسیحی را برای توصیف معشوق عاریت می‌گرفتند. (ببینید، به عنوان مثال، رادویانی، ص ۴۸؛ [و همچنین] دهخدا مدخل "خلیفه").

مشهور است که صوفیان پیشین ارتباط نزدیکی با پارسیان و زاهدان مسیحی داشتند. [همچنین] معروف است که نقاشی و تصاویر حضرت عیسی (ع) نقش بسزایی در سخنان صوفیان داشته است (ببینید آندره، صفحات مختلف). آنها از شفیقت و بخشندگی عیسی مسیح همیشه تعریف و تمجید کرده‌اند، واقعیتی که به قابل توجه‌ترین وجه در داستان نظامی دیده می‌شود ([این داستان] در آلمان ابتدا توسط هامر و پس از او توسط گوته [از زبان فارسی] اقتباس شد و در غرب مکرراً بازگفته شده است)؛ [روزی] عیسی (ع) از کنار سگ مرده‌ای گذشت. او با اشاره به دندانه‌های سفید و زیبای سگ، جوارپون را در مورد بوی متعفن آن از شکوه بازداشت. در چنین داستانهایی، حضرت عیسی (ع) به

* Ency. Iranica, CHRISTIANITY VI-VII. CHRISTIAN INFLUENCE IN PERSIAN POETRY, P

عنوان مظهر جمال الهی است نه مظهر جلال او. در شعر بُعد جمالی و رأفتی که در شخصیت او بود غلبه دارد. اما برخی از صوفیان، زهد و پارسایی عیسی را به طور کامل درنیافتند. داستانی وجود دارد مبنی بر این که حضرت عیسی (ع) سوزنی همراه خود داشت. این مطلب نشانگر این بود که او هنوز ارتباطی با «دنیا» (ص ۸۵) دارد. به این دلیل عیسی (ع) تا نزدیکی آسمان چهارم برده شده نه به قرب بی واسطه خداوند. چنین مفاهیمی ممکن است به توضیح این که چرا عیسی (ع) که در آسمان سوم قرار داده می شود، در ابیات حافظ به عنوان کسی که در حال سماع است و به موسیقی زهره (ونوس) گوش فرا می دهد، کمک کند:

در آسمان نه عجب گر به گفته حافظ سماع زهره به رقص آورد مسیحا را

مشهورترین معجزه ذکر شده عیسی، توانایی در زنده کردن مردگان است، که از قرآن گرفته شده است؛ قرآن می فرماید: دَم او پرندگان گلی را احیا می کند (سوره ۵، ۱۱۰). این داستان راههای بی شماری در باب تشبیه میان معشوق شاعران با عیسی (ع) در اختیار آنان قرار می دهد و بیانگر آرزویشان در ستاندن بوسه ای از معشوق برای احیای روح فسرده شان است، روح فسرده ای که عموماً ذیل تصویر عیسی (ع) در حالی که به ایشان می دمد، ظاهر می شود. گاهی اوقات عاشق به عنوان پرنده گلینی ظاهر می شود که دَم عیسی [او را] به زندگی بر می گرداند و آن چنان که انتظار می رود، نیروی شفابخش عیسی (ع) او را به عنوان طبیب واقعی و حقیقی روح آشکار می سازد. دَم احیاگر او معمولاً در ارتباط با آب حیات خضر پدیدار می شود - هر دو پیامبر اخلاقی هستند و به عاشقان اخلاق حیات می بخشند. رومی در بیت زیبایی می سراید (دیوان کبیر، ج ۴، ص ۱۲۱، بیت ۱۹۱۸۰):

گر ز مسیح پرسدت مرده چگونه زنده کرد بوسه بده به پیش او، جان مرا که همچنین

در قرن ۱۳ ق/ ۱۹ م میرزا غالب ادعا می کند: «غالب از یک حرکت لبش، قالب تهی کرد/ متأسفانه دَم عیسی در دسترس نبود». این تصویرپردازی در اشعار اخیر فارسی، ترکی و اردو بسیار رایج است که عاشقان کشتگان معشوق اند؛ «دوش آیا عیسی او تو بوده ای؟» یعنی: «تو که را بوسیده ای؟»

معنای دَم احیاگر همچنین می تواند حاکم را نیز شامل شود. خاقانی حاکمی را که کشورش را احیا می کند با «عیسی که الیعاذر را زنده کرد» مقایسه می نماید (دیوان، ص ۱۴۶). همچنین خاقانی به سفره ای که برای عیسی (ع) نازل شد، اشاره می کند. این مائده بیانگر این مطلب است که حتی عیسی (ع) برای جمع آوری خورده نانهای باقی مانده به سفره طه، یعنی حضرت محمد (ص)، وارد آمد (دیوان، ص ۹۹ مقایسه کنید با قرآن سوره مائده، آیات ۱۱۲ و ۱۱۴). اما گوناگون تر از اشارات و تلمیحات به مائده یا سفره مرموز، ابیاتی است که به خر عیسی اشاره می کند. در گلستان سعدی ابیاتی مانند بیت زیر غالباً نقل می شوند:

خر عیسی گرش به مکه برند چون بیاید هنوز خر باشد

اما بسیار رایج تر ارتباط و پیوند خر با جسم و عیسی با روح است. این مطلب دهها بار در ابیات مولوی دیده می شود: وقتی عیسی (ع) به آسمان رفت، خرش باید در زمین می ماند. در این بیت مولوی ارتباط بسیار بی ظرافتی بین کفل بدبو و متعفن خر و بوی خوشی که از مسیح (ع)، یعنی

روح، متصاعد می‌شود، می‌یابیم «گهواره عیسی را چه به دم خر؟».

این معنا که مسیح (ع) ژرف‌ترین روح است، «مسیحی در گهواره صورت بیرونی» نه تنها در دیوان مولانا بلکه همچنین در فیه مافیه (فصل پنجم) نیز دیده می‌شود: «تولد مسیح در روح» که مسبوق به دردهای سخت زایمان است، بیانی است که رومی نیم قرن قبل از اینکه در آثار مایستر اکهارت به ظهور برسد، آن را بکار برده است. به همین دلیل عیسی (ع)، روح الله، یعنی روح خدا، است و این امر منجر به سرودن ابیاتی در تمجید از مریم مجدلیه می‌شود: شاعران پارسی علاقه داشتند تا به پاکدامنی حضرت مریم اشاره کنند، در زمانه شعرکسایی (ریاحی، ص ۷۷) توصیفی از صبح بهاری می‌یابیم:

نسیم نیمه شبان جبریل گشت مگر که بیخ و شاخ درختان خشک مریم گشت
همچنین می‌توان غنچه گل سرخ را با مریم مجدلیه و بوی خوش آن را با دم حیات بخش عیسی مقایسه کرد - این مفاهیم به ویژه در ابیات رومی به دفعات تکرار شده است. در حقیقت توصیف رومی از عید بشارت (۲۵ مارس روز باردار شدن حضرت مریم) همانطور که در مثنوی (دفتر سوم، ابیات ۳۷۰۰ به بعد) گفته شده است، براحتی می‌توان آن را بخشی از ادب مربوط به مسیح (ع) قلمداد کرد. همچنین تصویر حضرت مریم (س) به رومی و دیگران کمک می‌کند تا نشان دهند آن هنگام که یأس و ناامیدی غلبه می‌یابد، یاری خداوند خواهد رسید: «آیا آن هنگام که او (مریم) در حین دردهای سخت زایمانش به درخت خشکیده خرما چنگ زده بود خرما فرو نریختیم؟» (سوره مریم، آیه ۲۳ به بعد).

در مورد رومی ممکن است برخی تأثیرات مستقیم از محیط مسیحی‌اش وجود داشته باشد؛ مشهور است که او با اسقفها و کشیشان یونانی که همچنان در قونیه و کاپادوکیه مجاور بسیار فعال بودند، گفت و گو می‌کرد. او در فیه مافیه به این واقعیت اشاره می‌کند که عیسی (ع) هیچ مقامی برای سر نهادن نداشت اما شغالهای جوان استراحتگاه داشتند، لیکن برتری عاشقی را که معشوقش او را از جایی به جایی می‌برد با کسانی که ممکن است به آرامی بیارمند، [نیز] نشان می‌دهد. همچنین اشاره‌ای به انجیل متی (۵:۵۹) می‌یابیم مبنی بر اینکه پس از دریافت طپانچه و سیلی بر یک گونه باید گونه دیگر را عرضه کنیم (دیوان، جلد یک، صص ۹۳۷، ۵۵۱) در یک تصویر غریب او گفت و گوی مبهم و طولانی مرد عربی را با مسیحی‌ای قیاس می‌کند که آن فرد مسیحی به گناهان یک ساله‌اش نزد کشیش اعتراف می‌نماید (مثنوی، جلد پنجم، ابیات ۵۶ - ۳۲۵۵).

اما برخلاف نقش مثبت مسیح و مریم، معمولاً مسیحیت، بعلاوه برحسب قرآن، به عنوان دین توحیدی معاد باور دیده می‌شود. در فیه مافیه (فصل، ۱۷) رومی به مردمی که در اتخاذ شیوه حضرت محمد (ص)، یعنی جهد دایمی، بسیار ضعیف‌اند، اخطار می‌کند که دست کم آنها باید روش مسیح، به عنوان مثال، رهبانیت را اتخاذ کنند. همچنین او به مردمی که به ایمان مسیحی‌شان پایدارند و به تفوق و برتری اسلام اقرار نمی‌کنند، انتقاد می‌کند.

پیوند کلمه ترس «fear» و ترسا «christian»، ضعف مسیحیت را از نظرگاه شاعران نشان می‌دهد

(رومی گمان را مسیحی می‌خواند) و خاقانی در شکوه‌ای ماهرانه درباره‌ی گردش روزگار می‌گوید: فلک کج روتر است از خط ترسا (یعنی، خط یونانی که از چپ به راست نوشته می‌شود نه مانند خط عربی از راست به چپ، یعنی همه چیز غلط جلوه می‌کند).

ابیاتی که در آن «دنیای» رنگارنگ با دیر یا کلیسا مقایسه می‌شود، ممکن است تصاویر و نقاشی‌های کلیساهای ارتدوکس الهام‌بخش آن باشند - تصاویر و نقوش به نحو فریبنده‌ای زیبا و متنوع‌اند اما برای نفس و روح معتقدان خطرناک. در روزگاران بعد تصویرپردازی سنتی در مقایسه با خواسته‌های سؤال برانگیز گسترش یافت، به طوری که در قرن ۱۱ ق/ ۱۷ م کشمیری شاعر، شراب‌ناب را در جام با عیسی در رحم مریم مقایسه می‌کند. همچنین [در اشعار] اشاراتی به صلیب می‌یابیم اما همانطور که اسلام تقریر مسیحیت را درباره‌ی مرگ مسیح بر صلیب نمی‌پذیرد، چنین اشارات و تلمیحاتی (به عنوان مثال، «گل‌های سرخ شبیه سرهای خونین بر صلیب‌اند») معمولاً برای حلاج شهید عارف به کار می‌رود. اما قطعات چهارگانه‌ی چوبی صلیب، رومی را به یاد عناصر اربعه می‌اندازد که کسی را تنها وقتی می‌توان از آن رهانید که به توحید واقعی، اقرار به خدای واحد، رسیده باشد (دیوان، شماره، ۶۹۳۱، ۷۲۵۱).

قابل توجه است که تمام مفاهیم و تصاویر فوق‌الذکر تا قرن ۱۴ ق/ ۲۰ م باقی مانده‌اند و در برخی موارد به نظر می‌رسد که رومی از بعضی حملات نوین به کلیساها خبر می‌دهد، به طوری که او به طور کامل آشفتگی و پریشانی فرق مسیحی را توصیف می‌کند. (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۳۵ به بعد) یا می‌پرسد: «مسیح آن هنگام که به آسمان چهارم رفت باید با کلیسا چه کند؟» (دیوان ج ۱، بیت ۱۲۸۳). چنین سؤالاتی در شعرهای فارسی و اردوی محمد اقبال لاهوری به چشم می‌خورد، اغلب حتی به زبان تهاجمی و تعرض آمیز؛ برای او و بسیاری از نوگرایان و مدرنیستها مسیحیت در عصری استعماری با قدرتهای استعماری ارتباط داشت. شاعران در ترکیه و هند از خود پرسیدند که چرا رفتار مسیحیان جدید شباهت بسیار کمی با آرمانها و ایدئالهای برجسته و متعالی انجیل دارد و چرا آنها به روح ارزشمند مسیح (ع) برای اهداف سیاسی و اقتصادی خیانت کرده‌اند. بدین ترتیب بخشی از تصویرپردازی سنتی آکنده از اشارات ضمنی منفی تر و جدید گشت، در حالیکه بیانگر معنویت رفیع مؤسس مسیحیت [انیز] بود.

*

پیامبر در زندگی مسلمین

بازدید کننده‌ای (=گردشگری) که به یک قوایی خوب در شبه قاره هند گوش سپارد یا در جشن mevent (مولود) در ترکیه شرکت نماید همواره تحت تأثیر احترام عمیق آکنده از عشقی قرار می‌گیرد که نسبت به پیامبر اسلام ابراز می‌شود. حکایات راجع به پیامبر، زندگی و شفاعت او در همه جا در اندیشه و شعر عامیانه مسلمانان رسوخ کرده و با این وجود که پیامبر هیچگاه مدعی انجام معجزه نشد، شعر عامیانه سنتی در کوه‌های چیترا یا غرب آفریقا، در ترکیه یا اندونزی به مبالغه و توصیف مبسوط خصایل و اعمال شگفت‌انگیز او می‌پردازد.

منشأ برخی از معجزات، عبارات قرآن است. «شق القمر» (قمر، ۱) یکی از موضوعات مورد علاقه شعرا، به ویژه در هند است. در آنجا حتی گرویدن فرم‌دشاه به دین اسلام در ساحل کانکن، به مشاهده چگونگی شکافتن قمر اسناد داده شده است؛ وی پس از اینکه متوجه شد آن رویداد دقیقاً در همان شب اتفاق افتاده بود، اسلام آورد. یک مینیاتور قرن نوزدهمی متعلق به دربار هندوی کوتا هنوز هم این معجزه را نمایش می‌دهد. آنچه برای روندهای عرفانی عامیانه از این هم مهم‌تر است، صفت «امی» است که به پیامبر اطلاق شده بود و «بی سواد» تفسیر شده است. این اعتقاد که لازم بود پیامبر بی سواد باشد تا ظرفی بی عیب و نقص برای «انشاء» (inlibration) کلام الهی در قرآن باشد در زهد مسلمانان جایگاهی محوری دارد. بعدها عرفای عامه با این ادعا که تنها دانستن الف کفایت می‌کند، این مفهوم را بسط دادند زیرا این حرف اول الفباء در برگرفته معنای چهار کتاب مقدس است و عارف راستین، مثل پیامبر امی، ظرفی است برای دریافت الهام الهی، به همین علت است که تمامی گروه‌های خوانندگان ترانه‌های عامیانه ترکیه در اواخر قرون وسطی لقب امی اختیار می‌کردند (مثل امی کمال، امی سینان).

احتمالاً زیباترین تفسیر یکی از گفته‌های قرآن درباره پیامبر در مفهوم «رحمت» (انبیاء، ۱۰۷) است. در کشورهای مشرق زمین اغلب باران را رحمت می‌نامند و تنها برداشتن یک گام کافی بود تا پیامبر به صورت ابر رحمت تصور شود که از استانبول تا لکنهو یا هر شهر دیگری که شاعر در ذهن داشت به اشاعه برکات الهی پیروازد. (یک شاعر بلوچ قرن نوزدهم از ۱۴۱ نقطه نام می‌برد که رحمت پیامبر بر آنها نافذ است. این سیاهه با انگلستان آغاز می‌شود). عالی‌ترین نمونه‌های این استفاده‌ها در شعر مسلمانان هند دیده می‌شود. بدین ترتیب شاعر سندی شاه عبداللطیف (م. ۱۷۵۲) در رسالو (Risalo) به صریح‌ترین شکل به استفاده از مفهوم ابر رحمت می‌پردازد تا نشان دهد چگونه ظهور پیامبر، دل‌های مرده را زنده ساخت، درست به همان شکل که باران، زمین به ظاهر مرده را احیاء می‌کند. منظومه ابرگهربار میرزا غالب (م. ۱۸۶۹) در مدح پیامبر یک نمونه خوب دیگر از اینگونه

استعاره است.

یک موضوع مورد علاقه در دینداری مسلمانان عالی و دانی، معراج پیامبر است که روز به روز با تفصیلی بیشتر توسط شعرای ترکیه، هند و آفریقا شرح داده می‌شود. این داستان امکانات بی شماری را از جهت مطالعه دربارهٔ پیامبر نور سوار بر بُراقِ تیز تک در اختیار می‌گذارد. به مرور ایام بُراق مبدل به تعویذ شد طوریکه امروزه تصاویر متعدد این مخلوق، با سر زن و دم طاووس در در پُشت کامیون‌ها در پاکستان و افغانستان به چشم می‌خورد، چنانکه گویی براق، به همان شکل که پیامبر را به ساحت الهی برد، راننده را از جاده‌های ناهموار هندوکش به سلامت عبور می‌دهد. امروزه پیامبر در اینگونه تصاویر به شکل ابر سفید یا گل سرخ بر فراز زین دیده می‌شود، در حالیکه نقاشان پیشین او را به شکل کامل با صورتی پوشیده ترسیم می‌کردند.

معجزات دیگر هیچ مبنایی در قرآن ندارند بلکه متعلق به روایات عامیانه‌اند. آب استحمام پیامبر پُر برکت، آکنده از قدرت شفابخش بود؛ او معجزاتی در ارتباط با غذا انجام می‌داد (مثل دوشیدن شیر از پستان خشکیده میشِ امِ معشر) و سنگریزه‌هایی که در دست داشت و درها و دیوارهای خانه به او خوشامد می‌گفتند، درختان در برابرش تعظیم میکردند و ابری او را در برابر نور خورشید محافظت می‌کرد. اما احتمالاً معروف‌ترین حکایت دربارهٔ عشق غیر جانداران به او، داستان حنّانه، تنهٔ نخلِ نالانی بود که حضرت محمد هنگام موعظه بدان تکیه می‌کرد؛ وقتی اولین منبر ساخته شد و دیگر آن قطعه چوب دیرین مورد نیاز نبود، شروع به ناله‌هایی پر شور کرد، چرا که دیگر دستان پیامبر لمسش نمی‌کرد.

اغلب به توصیف رابطه پیامبر با حیوانات پرداخته‌اند، خواه گریهٔ ابوهریره که ماری زهری را کشت تا جان پیامبر را نجات دهد و از آن پس محمد (ص) بر پشت گریه دست می‌کشید (و به همین علت است که هیچگاه گریه‌ها به پشت نمی‌افتند^(۱))، خواه گرگ و کرباسو که به رسالت پیامبر گواهی می‌دادند و خواه آهوی سخنگو. سرایندگان اشعار عامیانه به حکایت آهو علاقه‌مند بوده‌اند. تنها در زمان سندی، سیزده روایت از این حکایت به ثبت رسیده است. طبق این حکایت محمد (ص) به آهویی برخورد که به دام افتاده بود و در حسرت غذا دادن به بچه‌های خود تقلا می‌کرد؛ پیامبر با آزاد کردن آهو، خود به داخل دام رفت تا ضامن آزادی آهو باشد^(۲). پای بندی حیوان وفادار و حیرت شکارچی کافر مضمونی عالی برای سرودن حکایات منظوم رقت آور فراهم آورده است.

شمار بزرگ داستانها و مفاهیمی که از محافل عالی عرفا به سطح عوام نفوذ کرده و حتی وارد لایایی‌ها شده چشم گیر است. قول الهی لولاک، «جز به خاطر تو افلاک را نمی‌آفریدم»، باعث می‌شود بسیاری از قوالان، پیامبر را صرفاً «صاحب لولاک» بنامند؛ فکر نورِ ازلی که اولین آفریده بود در

(۱) ضرب المثل فارسی گریه مرتضی علی تداعی می‌شود - م.

(۲) «ضامن آهو» از القاب امام رضا علیه السلام نیز هست و همین روایت در مورد ایشان هم آمده است - م.

بسیاری از ترانه‌ها منعکس است و افسانه‌ها از حضور «بی سایه» پیامبر سخن می‌گویند. افسانه‌های راجع به ولادت حضرت ختمی مرتبت «هنگامی که سراسر جهان غرق در نور شد» فراوان است و از ادوار اولیه به بعد این روز را با چراغانی جشن می‌گیرند. شنیدن داستانها و اشعار راجع به ولادت پیامبر (مولود) افضل اعمال شمرده می‌شود. یونس اِمره در حدود سال ۱۳۰۰م/ (۶۷۸ق) برای اهالی آناتولی می‌خواند که: مولودی خوانان در روز قیامت بلافاصله به بهشت خوانده می‌شوند و در اشعار مولود به زبان سواحیلی نیز ایده‌هایی مشابه بیان شده است. این ایده ملازم است با اعتقاد راسخ به شفاعت پیامبر؛ امتیازی که در جریان معراج به حضرت داده شد، و در حضور حق تعالی به وی نوید داده شد که می‌تواند شفیع امت خود گردد. از این روست که اغلب گفته می‌شود محمد (ص) در روز قیامت با رایت سبز خویش (لواء الحمد) ظاهر خواهد شد و فریاد «امتی امتی» سر خواهد داد در حالی که تمامی دیگر افراد بشر تنها برای خود یاری می‌طلبند. از دیر باز توصیف این صحنه کرا را در منظومه‌های عامیانه آمده است.

یک راه کسب شفاعت پیامبر، فرستادن صلوات شریفه (یا درود)، عبارت طلب آموزش و سعادت مَندرج در قرآن (احزاب، ۵۶) است. صلوات در دینداری عامیانه در کنار شهادت و بسم الله مبدل به مهم‌ترین عبادات شده است و بسیاری از مردم جز با فرستادن صلوات (درود) که اغلب به عنوان عبارت ذکر نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد، کار خود را آغاز نمی‌کنند. اعتقاد بر این است که در هر کجا صلوات فرستاده می‌شود پیامبر حضور دارد و برخی از پارسیان ادعا می‌کنند: شخص پیامبر را که «می‌خواست بر دهان صلوات فرست بوسه زند» دیده‌اند، در شریعت عامه و زوز زنبوران ذکر صلوات آنان تعبیر می‌شود و در سرزمینهایی به دوری آناتولی قرون وسطی و سند، این اعتقاد وجود داشت که غسل وقتی شیرین می‌شود که زنبورها به هنگام ورود به کندو به زمزمه صلوات پردازند. دل انسانها نیز به همین ترتیب با فرستادن صلوات شیرین می‌گردد. این اعتقاد که پیامبر عملاً زنده و قادر به ملاقات عاشقان خویش است منتهی به این رسم می‌شود که در جلسات ذکر، او را به صورت دوم شخص مورد خطاب قرار می‌دهند؛ بسیاری از داستانها به نقل این معنا می‌پردازند که چگونه پیامبر دستهای خود را از روضه خود در مدینه می‌گشاید تا به برخی از اعقاب خود درود فرستد یا به دفاع از آنها پردازد. از این هم بالاتر، این حقیقت که آن همه تارهای موی پیامبر در محلهای گوناگون به میراث مانده است، باعث می‌شود برخی مردم به این باور برسند که چون پیامبر کاملاً زنده است موی او می‌تواند رشد کند و تکثیر شود. به همین علت پیامبر می‌تواند در رؤیاهای افراد، ظاهر شده به آنها تسلی و انداز دهد، یا شیعیانش را آگاه سازد و از آنجا که شیطان نمی‌تواند به شکل پیامبر درآید، این رؤیاها همیشه صادق است.

ترانه‌ها و داستانهای پر شماری که در میان مردم بارها و بارها نقل می‌شود به کار ایجاد رابطه‌ای شخصی با پیامبر می‌آید و این احساس بسیار گرم، چیزی است که شمار معدودی از بیگانگان قادر به درک آنند. پیامبر به صورت بزرگ محترم خواندان، که اطاعت و تقلید از او واجب است، ظاهر می‌شود؛ تمسک به سنت او هیچ جنبه انتزاعی ندارد (یا نداشته است) بلکه بیانگر این احساس تعلق

به خانواده معنوی پیامبر است. آنچه به همین احساس تعلق مرتبط است، گذاردن نام پیامبر بر پسران است. زیرا که طبق یک روایت، همه کسانی که محمد نام دارند به بهشت خوانده می‌شوند. به منظور اجتناب از لطمه دیدن برکت این نام، اغلب آن را به شکلی متفاوت ادا می‌کنند، مثل «محمّد» در ترکیه و «مُح» در شمال آفریقا یا اینکه یکی از دیگر اسامی پیامبر به فرد داده می‌شود (که به عدد اسامی خداوند، ۹۹ اسم شریف دارد) از میان این اسامی اغلب از مصطفی، احمد (مقایسه کنید با آیه پنجم (کذا)^(۱) سوره شصت و یکم (صف)، طاهّا، یاسین، و نیر و منیر، سراج، مدّثر و امثال آن استفاده می‌شود. زیرا به گفته یونس امره می‌دانیم که: «نامت زیباست و خودت زیبایی ای محمد» از اینرو وصف زیبایی و رأفت بی حد او غالباً به چشم می‌خورد، ممکن است محمد مثل غالب شعرهای سندی «داماد» یا *mittha mir* نامیده شود.

به نظر می‌رسد این عشق آغشته به صبغه‌های عرفانی نسبت به محمد در سطح عامه با گذشت قرون تشدید شده و شعرا علاقه‌مند بوده‌اند خود را سگِ آستان وی نامیده یا ادعا کنند حتی با هزار بار تطهیر دهان با گلاب در خور مدح او نیستند. آنها رؤیای دیدار از روضه محمد در مدینه را به سر دارند (یک شاخه کامل از شعر عامیانه به زبانهای گوناگون محلی وجود دارد که بیانگر شوق دیدار از شهر پیامبر است) و علی‌رغم تذکرات متکلمان به اینکه قرآن، نه پیامبر، کانون راستین اسلام است، عشق به محمد مهم‌ترین نیروی همبستگی مسلمانان بوده و هنوز هم هست، صرف‌نظر از اینکه چه تفسیری از نقش وی به عمل آید: به عنوان شفیع معتمد، نوازلی، یارویاور مشفق انسانها و حیوانات یا زعیم امت خویش، «ابر رحمت» یا «خاتم النبیین» که خصلت سخت‌گیرانه و قانون‌گزارانه موسی و مهر ورزی عاشقانه عیسی را در وجود خویش گرد آورده بود تا الگوی تمامی بشریت شود شناخته می‌شود. اقبال در شعری متهورانه از جاوید نامه (۱۹۳۲) می‌سراید: «حتی در صورت انکار خدا منکر پیامبر نتوان شد».

(۱) آیه ششم، در قرآن ترجمه آیتی، سروش، تهران، ۱۳۶۷ - م.

*

استعاره رنگ در ادب فارسی

در تعریف رنگ گفته‌اند «سعی نور است تا به چشم آید». رنگ حکم پرده‌ای را دارد که نور بی‌رنگ از آن به ادراک درآید. بدین سبب است که رنگ همیشه در دین، شعر، و زندگی روزمره نقش استعاری/کنایی ایفا کرده است. این نکته در اسلام و فرهنگ فارسی، نیز در دیگر عرصه‌های ادراک بشری، مصداق دارد. هفت پیکر نظامی، بی‌شک، دلکش‌ترین مضمون (تعبیر) از «روح» یا «مفهوم واقعی» رنگ در ادب فارسی است، و شاعران دیگر، خاصه خاقانی، اشارات و توصیفات گوناگون را از رنگ با مهارت تلفیق کرده‌اند. چنانکه هانری کربن در کتاب اهل اشراق در تصوف ایران (اشراقیون در تصوف ایران) *L'homme de Lumiere dans le soufisme iranien* نشان داده، صور خیال صوفیان، دنیایی از رنگ‌شناسی است. رنگ‌های اصلی عبارتند از سفید، سیاه و سرخ؛ اما سیاه و سفید، با توجه به مفهوم فنی کلمه، رنگ نیستند. با این وصف، برای بیان تقابل نیکویی، پاکی، رخشندگی، با زشتی و پلیدی، تیرگی و خطرآوری بسیار به کار می‌آیند. در روزگاران کهن، تشخیص رنگها به دقت روزگار ما نبوده است. حوزه آبی - سبز اغلب نامشخص بوده، و صرفاً نشان از چیزی تیره می‌داده، حال آنکه رنگهای سرخ - زرد اغلب طبقه‌ای واحد و روشن را به وجود می‌آورده است. اهمیت رنگ سفید از قرآن پیداست، که در آن، مانند عربستان باستان، با نیکویی و بزرگواری پیوند می‌یابد. مساوی بودن سفید با بزرگواری در سرزمینهای ایران و ترکیه نیز نکته‌ای معلوم بوده است. سفید، رنگ رخسار آموزیدگان است به روز رستاخیز، و ساکنان فردوس از ابریشم سفید و سبز جامه بر تن دارند، به نشانه نور بهشتی‌ای که ملبّس به آنند. سفید، در بسیاری از ادیان، از جمله زرتشتی، تن پوش موبدان و روحانیان است. معجزه موسی، «یدبضا» (دست سفید)، که در قرآن (اعراف، ۱۰۸) آمده، در سنت زبان فارسی و سنتهای پیوسته به آن، استعاره از قدرت نبوت، نیروی عشق، و تبدل احوال بر اثر عشق قرار گرفته، که تا این زمان هم که در اشعار محمداقبال (۱۹۳۸-۱۸۷۶ م/۱۳۵۷-۱۲۹۳ ق) از آن یاد شده است. از سوی دیگر، رنگ سیاه، با سیمای سیاه و صورت سیاه گناهکاران روز رستاخیز پیوند یافته است. سیاه کردن روی تقصیرکاران مجازاتی رایج بوده، زیرا «سیاه رو» به معنی بی‌آبروست. گیسوی سیاه معشوق استعاره ظهورات (مظاهر) خلقی این دنیای حادث قرار گرفته است که با نور خدا تقابل دارد. از آنجا که سیاه به طور کلی رنگی دنیوی است، نفس، خویشتن فروتر، را اغلب بر صورت سگی سیاه دیده‌اند، و دنیا را ماهرانه، زنی توصیف کرده‌اند که پاهای سیاهش را به قصد فریب مردان پنهان ساخته است. گریه سیاه در جادوگری نقش مهمی بازی می‌کند.

این سخن را که گفته‌اند فقر یعنی «سیه‌رویی در دو عالم» [= الفقر سواد الوجه فی الدین] آگاهی

اشارت به خال زیبایی تفسیر کرده‌اند که چشم بد را از رخسار عاشق دور می‌سازد. سیاه با هند هم پیوند یافته است: از قدیم هندو را به طور کلی سیاه توصیف کرده‌اند. خال هندوی مشهور، که در دو بیت از حافظ آمده [همچنین خال مشکین و خال سیاه - م.ا.]، از این مقوله است. شاعران فارسی‌گوی هر چیز سیاهی (گیسو، مژگان، خال و غیر آن) را به هندو مانند کرده‌اند. از آنجا که سیاه، رنگ ستاره کیوان، دورترین سیاره، است، آن را اغلب «هندوی نگهبان آسمان» خوانده‌اند. سیاه، که رنگ سیاه‌بختی باشد، در زبان فارسی مثلی رایج دارد: «بالا تر از سیاهی رنگی نیست». این رنگ اغلب با رفتار خلاف شرع و عرف و نافرمانی پیوند می‌یابد. گروه‌هایی از درویشان «بی‌شرع» (ناقض آداب) لباس سیاه می‌پوشیدند، و روایات خلفای عباسی سیاه رنگ بود. ناصر خسرو، خلفای عباسی را، که ملک میراث فاطمه (س) [= فدک] را غصب کردند، به زاغ (کلاغ سیاه) مانند کرده است.

با این همه، افزون بر سیاه مادی، سیاه معنی و روحانی هم هست و آن نور سیاه، میر سیاه و شب روشن، است که نمی‌توان آن را دید اما آدمی را بینا می‌سازد، و عبارت است از سیاهی مطلق به هنگام بی‌خوابی، «فتا»، که از باب مثال، در آثار شبستری و نجم الدین دایه رازی، نقش مهمی بازی می‌کند. سیاه ممکن است تا حد کبود، نیلی، یا بنفش، رنگ بازد (به این سبب سبیل معمولاً زلف سیاه معشوق را می‌نمایاند). تغییر سیاه به آبی تیره، کبود، رنگ سوگواری و زهد ورزی، فراوان‌تر است؛ تمایل صوفیان به پوشیدن پوشاک کبود از اینجاست. بنفشه با زاهد پارسای نشسته بر سر سجاده سبز چمن پیوند می‌یابد، اما چرخ کبود، اغلب صفت زاهد ازرق پوش دغل‌کار را نشان می‌دهد؛ آبی (فیروزه‌ای، کبود) رنگی بدشگون است و با فیروزه [= سبز] چشم، کبود چشم، زاغ چشم، پیوند یافته که چشم زخمش را باید با فیروزه به گردن کردن دور کرد.

و اما، سرخ [نماد] دارای قدرت کامل خون و نیروبخشی است. سرخ، رنگ ردای کبریای عظمت و شکوه خداوندست، که برخی صوفیان، مثلاً روزبهان بقلی شیرازی، در زیر ردا حضرت حق را مشاهده کرده‌اند. سرخ با فعالیت و نیرومندی پیوند دارد، اما با قهر و غضب نیز پیوسته است، و عارفی که پرتو قدرت از او می‌تابد «سرخپوش» نامیده می‌شود. در اینجا «عقل سرخ» سهروردی نیز به ذهن می‌آید. لباس عروسی اغلب سرخ است، به نشانی زندگانی و باروری، بنابراین، گل سرخ همچون عروسی سرخ جامه به چشم می‌آید. اما سرخ، رنگ شهیدان هم هست، و لاله [نمادی از] آقبای خون‌آلود شهیدان است. «سرخ رو»، تعبیر دیگری برای شرف و بزرگی است، و آن را در داستان جانگداز عطار (ج ۲، ص ۴۴-۱۴۳) درباره حلاج می‌بینیم که «دو دست بریده، خون‌آلود در روی در مالید تا هر دو ساعد، و روی خون‌آلود کرد» تا رخسار زردش را سرخ کند و به راحتی «سرخ رو» شود. چیزهای قیمتی را اغلب «لعل» خوانده‌اند و در اشعار شاعرانی چون میرزا غالب (م. ۱۸۶۹/م ۱۲۸۶ ق) رنگ باده، رنگ گل، رنگ شعله، رنگ خون، در ترکیب هیأت دراز دامنه رنگهای سرخ پدیدار می‌شوند.

در حالی که رنگ نیروبخش سرخ، رنگ معشوق است، عاشق رنگ پریده و زرد چون پرگاه است، که کهریا (مخفف کاه ربا) او را به سوی خود می‌کشد. زرد آب (صفرا) را می‌توان به صورت انواع

بیماریهایی دید که عاشق آرزومند، تا وقتی مانند مس، در بوته عشق، زرنشود، به آن مبتلاست. حالت دیگری از زرد، که آن را در برگهای پاییزی می‌توان دید، شاعرانی چون فرخی، ناصر خسرو، و خاقانی را به یاد وصله لباس یهودیان [برابر با زُتاز، برای تمایز آنان از مسلمانان - م] می‌اندازد.

برخلاف سرخ و زرد، سبز، رنگ آب زندگی بخش و گیاهان است که به صورت نشانه‌های زندگی پدیدار می‌آیند. بنابراین، می‌توان آن را علی‌القاعده با رستاخیز و فردوس پیوند داد که در آنجا رستگاران بر بالشهای سبز بیارامند و جامه سبز بپوشند. آنان که جامه سبز به تن دارند، «سبزپوشان» یا ساکنان فردوسند و عالم معنا، یا فرشتگانی هستند که بر آدمیان بشارت می‌رسانند. طوطی سبز، نیز برعکس زاغ سیاه، کمابیش با اسرار آسمانی (فلک) پیوند می‌یابد.

سبز یا حضرت محمد (ص) پیامبر مکرم اسلام پیوند پیدا کرده است، در فرهنگ صوفیان رنگی است که در مراتب بالاتر طریقت پدیدار می‌شود. با این حال، در آیین تصوف سمنانی، سبز رنگی است که صوفی وقتی به آن می‌رسد که از «نور سیاه» بگذشته و از کوه زمرد سر برآورده باشد - کوه زمرد استعاره است برای قرب الهی و بقاء بالله. این پیوند متناسب‌تر از همه است که زمرد سبز را دارای نیروی شفابخشی و کورکردن چشم افعی و اژدها می‌دانسته‌اند: از این رو، پیر، مرشد روحانی، راگاهی به این زمرد شگفت مانند کرده‌اند.

با همه اهمیت که رنگ در زندگی و شعر و شاعری داشته، اهل تحقیق آگاه بوده‌اند که رنگ پرده است و ظرف (که آب را به رنگ خود در می‌آورد)، و می‌دانستند که تغییر رنگ یعنی تغییر اوصاف آدمی: داستان مولانا جلال الدین از شغالی که به درون خم رنگریزی پرید تا به مرتبه بالاتری دست یابد نمونه شایسته‌ای از این دیدگاه است. مقصود نهایی «خم وحدت» است، که معمولاً با لفظ قرآنی «صبغة الله» (بقره، ۱۳۸)، رنگ‌آمیزی [نگارگری] خداوند، به آن اشارت می‌کند. خداوند به رنگریزی مانند شده است که سرانجام همه چیز را به رنگ خود در می‌آورد، یعنی به عالم غیب، نور تابان؛ و وقتی آدمی به این مرحله برسد، اختلاف رنگ، ناگزیر، از میانه برخیزد.

*

سالنامه اسلامی

سالنامه اسلامی با دو آیین مهم که قرآن مقرر کرده و در تمامی جهان اسلام برگزار می‌گردد برجسته می‌گردد. این دو عبارتند از زیارت یا حج که نقطه اوج آن عید اضحی (عید قربان) در ماه آخر سال قمری است و رمضان، ماه روزه، که با برگزاری آیین عید فطر (شکستن روزه) در اولین روز ماه بعد یعنی شوال به پایان می‌رسد. از آنجا که تقویم دوازده ماهه اسلام یکسره مبتنی بر سال قمری ۳۵۴ روزه است این رویدادها هیچ ارتباط ثابتی با مضمون سال شمسی ۳۶۵ روزه ندارند. ممکن است این مراسم طی گذر سالها در بهار، تابستان، پاییز یا زمستان برگزار شوند بدین ترتیب نمی‌توان هیچ رابطه‌ای میان این اعیاد و عیدهای خورشیدی پیش از اسلام برقرار کرد، همینطور نمی‌توان رد آنها را به سنت نیایشهای زراعی رساند. آیینهای منزل مضمون شمسی در نقاط گوناگون جهان اسلام برگزار می‌گردد اما مبتنی بر قرآن یا حدیث نیستند.

هر ماه، سالنامه اسلامی از زمان پیدایش ماه نو، که طبق سنت لازم است دو شاهد عادل بدان گواهی دهند، آغاز می‌شود. از آنجا که رهبران مذهبی برخی از کشورهای مسلمان در واقع بر محاسبات نجومی اولین ظهور هلال تکیه دارند، در حالی که دیگران از توجه قرآن به رؤیت عملی ماه پیروی می‌کنند، وجود یک روز اختلاف در محاسبه آغاز و پایان ماههای قمری امری عادی است. همچنین این احتمال وجود دارد که بر حسب وضعیت هوا در محل، تاریخ پس و پیش شود.

آنطور که از مجموعه احایث ذیربط بر می‌آید برخی روزهای هفته واجد خصوصیات سعد و نحس دانسته می‌شود. جمعه، روز برگزاری نماز جماعت به هنگام ظهر، همواره مبارک دانسته می‌شود و دوشنبه و سه شنبه دارای جنبه‌های مثبت اند، مثل «شبهای سفید» قبل و بعد از بدر ماه. سال اسلامی با ماه محرم آغاز می‌شود. پیامبر، با دهم محرم یا عاشورا را برای روزه گرفتن پیشنهاد کرده بود اما این روز بعدها با وفات نوه پیامبر، حسین بن علی که در دهم محرم سال ۸۱ هجری قمری برابر با دهم اکتبر ۶۸۰ میلادی کشته شد، مرتبط گردید. گرچه عاشورا برای همه مسلمانان روز عزاست، این شیعیان، «حزب» علی هستند که اهمیتی بسیار ویژه به شهادت حسین و تمامی ماه محرم داده‌اند. از اینرو مسلمانان سنی موافق مراسم پیچیده محرم نیستند که در قرون بعد بویژه در ایران و هند شکل گرفت. و به اداء آیینهای عزاداری در دهه اول عزاداری ادامه می‌دهند. در این ایام زنان، رنگهای تیره و ترجیحا مشکی می‌پوشند و از جواهرات استفاده نمی‌کنند. مردان و زنان مجالسی مجزا برگزار می‌کنند که طی آن واعظ مذکر یا مؤنث به ذکر مصیبت امام حسین و دیگر ائمه می‌پردازد. واعظ به واگویی روایات رویدادهای کریلا و مداحان به مرثیه خوانی می‌پردازند، حضار سینه می‌زنند و بر محمد [و آل او] صلوات می‌فرستند و به پهنای صورت اشگ می‌ریزند چرا که طبق روایت «اشک ریختن برای حسین درهای بهشت را می‌گشاید» و این اشکها را به عنوان

نوش‌دارو برای استفاده‌های بعدی ذخیره می‌کنند^(۱).

طی دهه اول محرم، صنعتگرانی ویژه به ساخت «تعزیه» یا «تابوت»^(۲) می‌پردازند که سازه‌های چوبی گنبدار و بلند به نشانه مقبره امامان است و ارتفاع آنها تا حدود ۹ متر می‌رسد، این تعزیه‌ها یا تابوت‌ها را که بر شکلی زیبا منبت کاری یا زراندازی شده همراه با علمهای رنگارنگی که به یاد جعفر^(۳) علمدار حسین افراشته شده در دسته‌های عزاداری عاشورا حمل می‌کنند. اسب سپیدی که نشان ذوالجناح اسب حسین (ع) و اسبی است که انتظار می‌رود امام غایب به هنگام ظهور خود در روز واپسین سوار بر آن باشد و زین و برگی بسیار مزین دارد، حرکت داده می‌شود. در جریان حرکت این دسته‌ها، شمار بزرگی از مردم با زنجیرهایی که تیغه‌های کوچکی از آنها آویزان است زنجیرزنی می‌کنند (زخمهای زنجیر زنان هیچگاه عفونی نمی‌شود) و بعضاً اقدام به راه رفتن بر روی آتش می‌کنند. همانطور که از یک مینیاتور مربوط به قرن هجدهم بر می‌آید، بعضاً در برخی نواحی چون دکن، دسته‌های عاشورا حالت جشن شادی به خود می‌گرفت. در اواخر روز، تعزیه‌های کوچک را در محلی که کربلا می‌نامند دفن می‌کنند در حالی که تعزیه‌های گرانباتر را همراه وسایل دیگر در عاشوراخانه‌ها یا امامبارها، که بناهای بزرگ ویژه گرد هم‌آیی جامعه شیعیان است، انبار می‌کنند. به یاد غذای مخلوطی که از ماحضر سرداران کربلا تهیه شده بود آشی مخصوص [شله قلمکار] از اجزاء متعدد تهیه می‌شود. در ترکیه، سهم کردن همسایگان در این عاشوره در میان خانواده‌های سنی و شیعی مرسوم است. در لکنهوی قرن نوزدهم، آیینهای تعزیه تا دهم ماه بعد یعنی صفر ادامه می‌یافت که نشانه چهل روز عزاداری از آغاز ماه محرم بود. شیعیان در ماه محرم هیچ جشن عروسی برگزار نمی‌کنند و این ماه همواره زمانی بوده که در آن احساسات عمومی یا فرقه‌ای غلیان می‌کند. بعضاً آشوبهایی روی می‌دهد. جماعت اسماعیلی، دست کم از زمان آقاخان سوم (دوره حکومت ۱۹۵۷ - ۱۸۸۵) در مراسم محرم شرکت نمی‌کند چرا که در وجود آقاخان، امامی حاضر دارند و بی‌نیاز از برگزاری آیین مرگ حسین (ع) هستند.

همچنین گونه‌های ادبی و نمایشی متنوع در پیرامون رویدادهای کربلا شکل گرفته است. گونه مقتل حسین، شعر یا نثری که به ذکر مصیبت حسین می‌پردازد، از اوایل قرون وسطی شناخته شده بوده است و شعرای هندی از حدود اوایل قرون هفدهم میلادی شروع به گستراندن مرثیه یا سوگنامه

(۱) نویسنده بیشتر آیین‌های محرم در هند را مد نظر دارد - م.

(۲) باز هم در هند - م.

(۳) نباید با جعفر ملقب به طیار از برادران علی ابن ابیطالب که ده سال بزرگتر از او بود خلط شود. این صحابی دلیر هاشمی در واقعه موته در بلقاء، علمدار سپاه اسلام شد و پس از قطع دو دست، علم را به سینه گرفت و پس از شهادت در تن او نود تیر و سرنیزه بود. ابوالفضل / عباس / جعفر بن علی چهارمین فرزند علی و بزرگترین فرزند ام البنین بود که در عاشورای ۶۱ ه. ق در کربلا شهید شد و بقعه او در کربلاست - م.

کردند. این گونه ادبی اخیر که در دکن آغاز شد و به شمال هند گسترش یافت، شیواترین بیان خود را در قرن نوزدهم در دربار شیعی لکنهو پیدا کرد.

در ایران و، در حدی کمتر، در عراق و لبنان، شهادت حسین در تعزیه هایی به نمایش در می آمد که عناصر متعدد اسطوره‌ای را طوری در هم تنیده بود تا آثابه صورت رویداد کانونی عالم درآورد. در ماه صفر که در پی محرم می آید حزنی بر مسلمین مستولی می گردد چرا که در این ماه یکبار پیامبر بیمار شده بود. آخرین چهارشنبه صفر، روزی که حال پیامبر بهتر شد، روز شادمانی است. ربیع الاول، سومین ماه قمری، ماهی است که به خاطر مولد النبی (روز تولد پیامبر) در دوازدهمین روز برجسته است؛ این روز را به عنوان روز میلاد پیامبر جشن می گیرند در حالی که به واقع روز رحلت او بود وعده زیادی آن را به آن سبب بزرگ می دارند با اینحال برگزاری جشن میلاد نسبتاً زود آغاز شد؛ برگزاری جشن میلاد در مقیاسی گسترده تر در مصر دوره فاطمی که حکمرانان آن اعقاب فاطمه، دخت پیامبر، بودند صورت می گرفت. آنان سالروز تولد نیای خود را با دعوت از علما و توزیع پول و شیرینی، و تیرگی تبرکی ای که هنوز هم متداول است، پاس می داشتند. از آن زمان به بعد مؤمنان احساس کرده اند که جشنهای مولود فیضانی خاص (برکت) دارد.

طبق روایت، اولین جشن بزرگ مولود النبی در سال ۶۰۴ ق / ۱۲۰۷ م در اربلا (اربیل کنونی واقع در شمال عراق) برگزار شد و صوفیان فعالانه در آن شرکت کردند. جشن مولد به طرز فزاینده مقبولیت عامه یافت، ابتدا در سرزمینهای غربی اسلامی و بعداً در قسمتهای مرکزی. گونه ای خاص از شعر که «مولد» نامیده می شود در تقریباً همه زبانهای اسلامی بسط یافت. هنوز هم در ترکیه مولودی ای که سلیمان چلبی (م. ۱۴۰۹ م) سروده و به زبانی ساده به شرح معجزات مرتبط با تولد محمد و شرح زندگی او می پردازد، خوانده می شود. در بسیاری کشورها شمع می افروزند - در ترکیه هنوز هم این روز را Mevlud Kandili (جشن چراغانی میلاد) می نامند - و مولود فرصتی است برای رخت شادی پوشیدن، بخور سوزاندن و پخش شیرینی. محافل متعصب سنتی با استفاده از شمع به خاطر شباهت آن به آیینهای مسیحی مخالفت کرده اند یا همینطور اجرای موسیقی را مجاز ندانسته و تنها تلاوت قرآن را در روزی که در عین حال، روز رحلت پیامبر نیز شمرده می شود مجاز دانسته اند.

روایاتی که ستاً نقل می شود نمایانگر عشق و احترام مردم به پیامبری است که به گفته برخی نویسندگان قرن هجدهم، «ولادت او از لیلۃ القدر مهم تر است». لیلۃ القدر شبی است که قرآن برای اولین بار به محمد [ص] وحی شد. علت این است که ولادت پیامبر به معنای رسیدن «رحمة للعالمین» (رحمت دو عالم) (انبیاء، ۱۰۷) بود با اینحال اخیراً تمایل گسترده ای به اسطوره زدایی از محتوای ادبیات مولود وجود داشته است؛ هدف سخنرانیها و اشعاری که در سراسر ربیع الاول در بسیاری از کشورها عرضه می گردد، تذکر نقش اخلاقی و اجتماعی پیامبر به مردم، اسوه حسنه و مقتدای پسندیده (احزاب، ۲۱) امت است. روزنامه ها و تلویزیون به اشاعه این نگرش می پردازند. ماه بعد، یعنی ربیع الثانی، هیچگونه آیینی که قرآن یا حدیث مجوز آن را داده باشد ندارد. با این

حال در بسیاری نقاط، به ویژه در هند و پاکستان، یازدهم ربیع الثانی، سالمرگ عبدالقادر گیلانی است که سلسله درویش او مرسوم به قادریه گسترده‌ترین سلسله اخوت است. هم از اینرواست که در زبان سندی این ماه را صرفاً یارین به معنای «یازده» می‌نامند و مثل روزهای وفات دیگر مقدسین پرچم می‌افرازند، جلسات مرثیه خوانی تشکیل می‌دهند و غذایی پخته و توزیع می‌کنند.

در دو ماه بعد جمادی الاولی (جمادی اول) و جمادی الثانی (جمادی دوم) غیر از آیینهای مربوط به مقدسان محلی، هیچ رویداد دینی وجود ندارد. اما هفتمین ماه قمری، ماه رجب، از فیض آیین معراج پیامبر که در شب بیست و هفتم این ماه صورت گرفت برخوردار است. در ترکیه این روز را هم «قندیل» یا «روز چراغانی» می‌نامند و مردم در طول روز، روزه دارند. در نواحی دیگر مثل کشمیر این روز را به مدت یک هفته تمام جشن می‌گرفتند. گرچه محبوبیت برگزاری جشن معراج به پای جشن ولادت پیامبر نمی‌رسد. راز سیر آسمانی پیامبر تأثیری عمیق بر دینداری و شعر و شاعری مسلمانان داشته است. دیگر رویدادهایی که در ماه رجب بزرگ داشته می‌شوند عبارتند از اولین شبهای ماه موسوم به رغائب که در برخی مناطق (به ویژه ترکیه) به عنوان شبهایی که آمنه پیامبر را حمل برداشت جشن گرفته می‌شود و نیز تولد حضرت علی که شیعیان آنرا در سیزدهم رجب جشن می‌گیرند.

جشنی غیر قرآنی ولی بسیار محبوب که در ماه بعد، شعبان، برگزاری می‌شود لیلۃ البرائه (در فارسی شب برات) است که در شب بدرماه جشن گرفته می‌شود. از نظر تاریخی این شبی است که پیامبر پیروزمندانه وارد مکه شد. اما در فرهنگ عامه مسلمانان، شبی دانسته می‌شود که در آن برات مصونیت بخش در آسمان نوشته می‌شود یا به شکل اعم تر شبی است که در آن تقدیر امور سال می‌شود^(۱). به همین علت مسلمانان پرهیزگار این شب را به احیاء، روزه داری و عبادت سپری می‌کنند. به طور کلی، به ویژه در هند و پاکستان این شب را با چراغانی و آتش بازی جشن می‌گیرند. منتقدان متعصب با این قبیل نمایشها مخالفت کرده آنها را نشانه‌های تأثیر آیین هندو می‌دانند، حتی با این وجود که ثنایی غزنوی (م. ۱۱۳۱ م) در قرن دوازدهم م / هفتم ق در محیطی غیر هندی در شعر خود از شب برات یاد کرده است. شیعیان ولادت امام مهدی، آخرین فرد از دوازده امام خود، را در این روز جشن می‌گیرند.

ماه رمضان، به ویژه وقتی مقارن فصل گرما می‌شود یکی از سخت‌ترین ماههای سالنامه اسلامی است. لازم است مسلمانان هر روز از لحظه‌ای که بتوان ریزمان سیاه از سفید را تشخیص داد تا هنگام غروب کامل آفتاب روزه بدارند. دستور اجتناب از خوردن، آشامیدن، تدخین، جماع و حتی تزریق و استتمام عطر مستلزم اراده قوی (نیت) فرد روزه دار است. سپس مرد یا زن مسلمان با شماری فرد از خرما و آب روزه می‌گشاید و به نماز مغرب می‌ایستد. مشکل چگونگی روزه گرفتن طی روزهای

(۱) همین خصوصیات را برای لیلۃ القدر، شب بیست و هفتم رمضان، آورده‌اند - م.

طولانی تابستانی در سرزمینهای شمالی، موجب بحث و جدل فراوان شده است. یک راه حل، روزه گشایی مقارن غروب آفتاب در کشور مسلمان همسایه یا در عرض جغرافیایی ۴۵ درجه است. فرد مسلمان می‌بایست به ازاء هر روزی که به علت بیماری، حاملگی یا حیض روزه نمی‌گیرد، روزی دیگر را روزه دارد یا تعدادی فقیر همیشه موجود [۱] را سیر کند.

لیلة القدر (شب قدر، سورة قدر) که قرآن اول بار در آن نازل شد، یکی از آخرین شبهای فرد در ماه رمضان است که معمولاً آن را شب بیست و هفتم می‌دانند بعضی مردم در بزرگداشت این شب، ده روز آخر رمضان را عزلت نشینی می‌کنند و حتی کسانی که روزه نمی‌گیرند سعی می‌کنند این ده روزه را روزه دارند. پرهیزگاران چشم امید به رؤیت نوری دارند که در این شب مبارک، جهان را پر می‌کند. اسماعیلیان، تمام شب را به نیایش در جماعت‌خانه خود می‌پردازند. بسیاری از مردم نماز تراویح می‌گذارند (نافله‌ای طولانی مشتمل بر ۲۰ یا ۳۳ رکعت و سجده که پس از افطار خوانده می‌شود). پس از این کار مؤمنان می‌توانند از جنبه‌های شادتر زندگی لذت برند: چراغانی مساجد و بازی همه نوع هنرمندان که همیشه بخشی از شبهای رمضان بود. قبل از رسیدن اولین نشانه‌های سحر، یک وعده غذای دیگر (سحری) صرف می‌شود.

عید فطر (جشن روزه‌گشایی) که موجب رهایی از یک ماه روزه داری در روز هنگام می‌گردد «عید اصغر» نامیده می‌شود اما بیشترین اشتیاق برای فرارسیدن عید فطر به عنوان جشن بازگشت به زندگی عادی وجود دارد. نام ترکی عید فطر، شکر بایرای ("جشن شکر") اشاره به رسم توزیع شیرینی دارد. رسم بر این است که پس از انجام نماز صبح اول شوال در عیدگاه وسیع، لباس نو بر تن کرده به دیدن دوستان می‌روند. آه کشیدن به خاطر رخت نو به تن کردن از موضوعهای رقت‌انگیز غزلیات عاشقانه اسلامی است.

پس از عید فطر، هیچ عید بزرگی در ماه شوال یا ذی‌القعدة وجود ندارد. ذی‌القعدة صرف تهیه مقدمات صفر حج می‌گردد که در ماه ذی‌الحجه صورت می‌گیرد. در دهم ذی‌الحجه، عید اضحی یا عید قربان که «عید اکبر» نامیده می‌شود در دره منا، نزدیک مکه، جشن گرفته می‌شود. در این مراسم آیینی، هزاران، اینک میلیون‌ها، مسلمان به قربانی کردن گوسفند و احشام بزرگتر پرداخته، به تکرار قربانی کردن قوچ به جای اسماعیل که ابراهیم مهبای قربانی کرده بود می‌پردازند (صافات، ۱۰۲) از آنجا که عید قربان تنها عیدی است که در آن امت اسلامی به بزرگداشت خاطره رویدادی اساطیری می‌پردازد، از یکایک مسلمانان خواسته شده مراسم قربانی را در خانه خود تکرار کند؛ علما پیشنهاد برخی از مسلمانان مترقی مبنی بر پرداخت پول به جای قربانی را نپذیرفته‌اند. بر اساس اعتقادات عامیانه، قربانی صاحب خود را از روی پل صراط به سمت بهشت می‌برد. گوشت حیوانی که در خانه قربانی شده، به فقرا و پوست آن به یک مؤسسه خیریه داده می‌شود. اینکه مسلمانان هند عید اضحی را «بقر عید» (عید گاو) نامیده و به قربانی کردن گاو می‌پردازند اغلب موجب شورشهایی در این روز می‌شود. همانطور که هر سال در فرودگاههای کشورهای اسلامی دیده می‌شود، بازگشت حجاج به شکلی بایسته جشن گرفته می‌شود. کمی بعد در

همین ماه، جامعه شیعیان در روز هجدهم ذی‌الحجه عید غدیر را جشن می‌گیرند که در آن محمد (ص) علی (ع) را جانشین خود تعیین کرد.

هر نقطه از جهان اسلام آیینهای ویژه بزرگداشت مقدسین محلی دارد. برخی از این جشنها که عرس (وصلت گروهی) نامیده می‌شود دهها هزار نفر را جلب می‌کند. تقریباً همه آنها از ترتیب سال قمری پیروی می‌کند. با این حال عرس احمد بداوی در ضطنه مصر، طبق تقویم خورشیدی در اوایل خرداد ماه به هنگام بالا آمدن آب نیل برگزار می‌شود و می‌توان آن را با آیینهای باروری پیش از اسلام مرتبط ساخت. در حال حاضر سالروز تولد مولانای رومی را روز هفدهم دسامبر جشن می‌گیرند. اسماعیلیان نیز روز تولد آقاخان را بر اساس تقویم مسیحی یا مشترک^(۱) جشن می‌گیرند.

برخی از اعیاد مسلمانان با سال خورشیدی ارتباط دارد. مهم‌ترین آنها، نوروز، جشن سال نوی ایرانیان است که در اول اعتدال ربیعی واقع می‌شود. در هر کجا فرهنگ ایرانی گسترش یافته است، حتی در مصر، نوروز را جشن می‌گیرند. رسم بر این است که هفت چیز باید در [سفره] گذارده شود (در ایران نام این هفت چیز باید با سین شروع شود). مسلمانان متعصب اغلب با برگزاری آیین نوروز مخالفت کرده‌اند اما برای بیشتر مردم شروع بهار طرب‌انگیز تر از آن بوده که مورد غفلت قرار گیرد. سلسله دراویش بکتاشیه ترکیه، نوروز را روز تولد علی نامیده و از این طریق آن را اسلامی کرده‌اند. یکی دیگر از آیینهای ترکیه حیدرلز (Hiddrellez) جشنهای قدیس - پیامبر، خضر و الیاس را که همیشه ایلای انجیل است در هم می‌آمیزد. این جشن در روز ششم ماه می برگزار می‌شود و مربوط به تغییر وضع هوا و بادهای است.

یک شیوه جالب توصیف ترتیب آیینهای سال در یک سبک شعر هندی - پاکستانی موسوم به برمماسه (دوازده ماه) دیده می‌شود. این شیوه از سنت هندو گرفته شده و اشکال اسلامی شده آن، دوازده ماه را از زبان زن جوانی که درد عشق دارد و در محرم کشتن معشوق را تجربه می‌کند، در ربیع الاول ولادت او را جشن می‌گیرد و بالاخره در ذی‌الحجه به هنگام زیارت کعبه در مکه یا قبر پیامبر در مدینه به لقای او می‌رسد، توصیف می‌کند.

عرفای اسلامی با هر درجه از پابندی سخت گیرانه به آیینهای سالیانه، بدانها حالتی معنوی داده‌اند. به چشم آنان، عید قربان، صرفنظر از اینکه عید اضحی، عید قربان یا عید النحر نامیده شود، به معنای قربان کردن خود در آستان معشوق الهی بود و عید راستین را رؤیت جمال معشوقی دانسته‌اند که نقش حضور او هر روز را برای عاشق عید می‌سازد.

(۱) چند سالی است که در پژوهشهای غربی به جای AD (بعد از تولد آقای ما [عیسی مسیح]) از CE که آغاز Common era است استفاده می‌شود. ترجمه تحت اللفظی آن تاریخ مشترک، یا مبدأ تاریخ مشترک (یهودیان و مسیحیان) است - م.

*

تصویر نگاری اسلامی

معمولاً اسلام را همچون دینی مخالف با نگارگری و تصویرپردازی می‌پندارند که تصویر کردن موجودات زنده از همان آغاز در آن حرام بوده است. با این حال، قرآن هیچ جا با چنین مسأله‌ای سروکار ندارد یا به ویژه بر ضد تمثال‌سازی چیزی نگفته است^(۱). بلکه حرمت انواع تمثال‌سازی‌ها از حدیثی خاص و سنت‌هایی استنباط شده است که به حضرت پیامبر (ص) و اصحاب ایشان نسبت داده می‌شود.

همچنین اغلب گفته می‌شود که پیشرفت نقاشی چهره در ایران به گرایشهای شیعی در ایران مربوط می‌شود، که باید این اقوال را کمتر جدی گرفت، چرا که چنین تصویری با داده‌های تاریخی هم نمی‌خواند، زیرا شیعیان نیز به همان شدت سُنّیها از سنت پیروی می‌کنند و علاوه بر آن، تنها در سال ۱۵۰۱ (میلادی/۹۰۶ ق) بود که تشیع مذهب رسمی ایران اعلام شد.

منش اسلام درباره [تصویرگری و] تمثال‌سازی اساساً با این نظریه موحدانۀ خشک همساز است که می‌گوید خالقی جز خدا نیست؛ و بنابراین ساختن شبیه هر چیزی لاجرم تخصیص نامشروع نیروی خلافة الهی به انسانها انگاشته می‌شود. چنین نگرشی احتمالاً در هنگام منازعات شمایل ستیزانه بیزانسی تشدید شده‌اند؛ از همین رو است که در کنایه‌های اشعار ایرانی «صورت»‌ها اغلب به «دیر»‌های مسیحی مربوط می‌شوند. به علاوه این منع اسلامی احتمالاً در درجۀ اول مربوط به مجسمه بوده است - چنان که مجسمه‌هایی در دوران جاهلیت در کعبه وجود داشتند - چرا که مجسمه‌ها ممکن بود دوباره آدمیان را به بت پرستی سوق دهند، و در واقع هم، هنر مجسمه‌سازی در اسلام حتی تا دوران اخیر هم توسعه چندانی نداشته است.

ظهور نقش‌ها

این احساس که تصویرگری با روح اصیل اسلام بیگانه است به بسط طراحی تزئینی، هم طرحهای هندسی و هم طرحهای گیاهی، انجامید که از آن میان می‌توان به پدید آمدن اسلیمی‌ها با توالی بی‌پایان برگها، بته‌ها و الگوهای شبه جانوری اشاره کرد که از هم بر می‌آمدند؛ این احساس همچنین به خطاطی جایگاهی محوری در هنر اسلامی داد. با این حال این ادعا که اسلام قرون اولیه، خالی از تصویرگری بوده است، نادرست است. در ساختمانهای غیرمذهبی، مانند قصرها از تصویر کردن شاهان، مغنیان، رقاصان و از این قبیل کم نمی‌گذاشتند و عباراتی نظیر «همچو شیری نقش در

* Ency. of Religion, ICONOGRAPHY: Islamic Iconography, p 64-67.

(۱) مگر در دو آیه که حضرت ابراهیم (ع) به خویشان یا قومش می‌گوید: "ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون" (اینها چه تمثالهایی که شما به ستایش پیوسته در خدمتشان در ایستاده‌اید) (انبیاء، ۵۲) و یکبار هم در سوره سبأ آیه ۱۳ که شیاطین/جنیان برای حضرت سلیمان (ع) پیکره‌های شگفت‌آور و تماثل می‌ساختند، آمده است - م.

گرمابه‌ای» در شعرهای فارسی دلالت بر وجود نقاشی دیواری دارد (البته این به معنای منفی هم هست که چنین نقشی زنده نیست). نقاشی‌های تزئینی بر روی کاشیها نه تنها شامل تک نقشهای حالت‌دار از انسانها و جانوران بودند، بلکه شامل صحنه‌هایی از داستانها و حکایات (اغلب ناشناخته) نیز بودند. به رغم این که نوشته‌های عربی و فارسی در پیرامون ظرفهای سفالی، گاهی اشاره‌ای به این داستانها دارند، اما چیز زیادی دربارهٔ چنین روایت‌های تصویری‌ای که در فلزکاری‌ها نیز وجود دارند نمی‌دانیم. [دربارهٔ منشاء این تصویرها] نظریه‌هایی بر پایهٔ نمادگرایی نجومی دوره‌های پیش از اسلامی (ساسانی و ترکی) داده شده است. در دوره‌های میانی، کتابهای عربی خاص چه برای مقاصد عملی، یعنی نسخه‌های پزشکی و علمی، و چه برای تفنن، مانند مقامات حریری یا داستان‌های حیوانات مانند کلیله و دمنه، تصویرگری می‌شده‌اند.

گونه‌های سبک شناختی جدید، با افزایش نفوذ چین، در دوران اشغال ایران به وسیلهٔ مغولان در اواخر قرن هفتم و هشتم هجری پدید آمدند. (در ادبیات فارسی از چین به عنوان نگارخانه یاد می‌شود که مانی، پدید آورندهٔ مانویت، در آن جا همچون استادی کار می‌کند). از این زمان به بعد تصویرگری گسترش چشم‌گیری در ایران داشت، یعنی در جایی که اشعار بزرگ حماسی (که برای عربها ناشناخته بود) قرن‌ها الهام‌بخش مینیاتورها بودند تا جایی که نگاره‌پردازی در شاهنامه فردوسی و خمسه نظامی کمابیش کاری معمول شد. همچنین در آثار تاریخی قدیمی همچون تاریخ جهان رشیدالدین فضل الله (جامع التواریخ) (ف. ۷۱۸ ق) که با سبکی کمابیش واقع‌گرایانه تصویرگری می‌شد، چهره‌ها به روشنی تصویر شده‌اند (بعدها گاهی منتقدان متعصب آنها را پاره می‌کردند) و حتی می‌توان پیامبر (ص) را با چهره‌های نبوشیده دید.

همین موضوع را می‌توان اصولاً در مورد شاخه‌ای از نقاشی که از قرن هشتم هجری تا زوزگار ما ادامه داشته، یعنی نقاشی حضرت پیامبر (ص) در شب معراج که ملکوت را سوار بر مرکب براق طی می‌کند، نیز گفت: در آن دوره چهرهٔ حضرت پیامبر (ص) تا حدی محو نشان داده می‌شد؛ اما بعدها کلاً پوشیده شد؛ در زمان حاضر هیچ‌گونه ترسیمی از چهرهٔ او جایز نیست: در تصاویر مردم پسند بی‌شماری از معراج، چهرهٔ او با یک گل سرخ یا با ابری پوشیده شده است.

در عین حال بُراق جایگاه اساسی‌ای در شمایل‌نگاری مردمی یافته است: تصویرهای این موجود بال‌دار استریشکل با دمی چون طاووس و سری به شکل سر یک زن نه تنها امروزه در چاپهای ارزان قیمت موجوداند بلکه به عنوان یک طلسم محافظ بر روی کامیونها و اتوبوسها به ویژه در افغانستان و پاکستان نقش می‌شوند. نقاشی کامیونی در این نواحی به شکل یک هنر جدید درآمد و آرمانهای دینی و سیاسی صاحبان این خودروها را می‌توان در نقاشیها و خطاطیهای تزئینی آنها مشاهده کرد. همین را می‌توان دربارهٔ نقاشیهای دیواری‌ای که در ترکیه یا افغانستان بر روی دیوار قهوه‌خانه‌ها و چایخانه‌ها می‌کشند گفت: در این نقاشیها می‌توان صحنه‌های واقع‌گرایانه‌ای از قصص انبیاء و یا تلمیح‌هایی از داستان‌های عاشقانهٔ محلی پیدا کرد.

هیچ‌نهی‌ای دربارهٔ ترسیم فرشتگان در صحنه‌های معراج، داستانها، آثار جهان شناختی [علم

هیأت[و جز آن وجود نداشته و ندارد و آنها را می‌توان در تصویرهای منفرد حجاری‌ها و نقاشیهای دیواری دید. چهره آنها اغلب نبوشیده است. نقاشیهای جبرئیل با بالهای بی‌شمارش و اصرافیل با صور جان بخشی‌اش متداول‌ترند.

نقاشی اسلامی در قرن‌های دهم و یازدهم هجری در ایران و هند به اوج خود رسید، در این زمان تا حدودی تحت تأثیر چاپهای اروپایی، چهره‌نگاری طبیعت‌گرایانه به کمال رسیده بود. جهانگیر (۱۰۳۵-۱۰۱۳ ق) امپراتور مغول [مغولی هند]، الهام‌بخش نقاشان دیواری بود تا رؤیاهای او را به مثابه حاکمی معنوی در جهان، در نقاشی‌های او، با نشان دادن او در نماهایی که شیران بره‌ها با هم به سر می‌برند یا تصویر او در معیت صوفیان به نمایش گذارند.

شکل معنویت

چهره‌نگاری صوفیان و درویشان مکرر در اواخر دوره میانی دیده می‌شوند: بسیاری از نقاشیها توجه را به قدرت معنوی یا اخلاص یک قدیس [قطب/مرشد] خلوت‌گزین مسلمان جلب می‌کنند و یا صحنه‌های عارفانه مجالس العشاقی را به تصویر می‌کشند. صوفیان همچنین در حال تعلیم یا سماع به تصویر کشیده شده‌اند. با این حال برای شناساندن آنها کار زیادی در نقاشیها صورت نگرفته است، هر چند گاهی رنگ خرقه‌هاشان (یا شکل کلاهشان) نسبت آنها را با یک طریقت خاص می‌نمایاند (مثلاً بالاپوشهای سرخ و دارچینی رنگ نوعاً متعلق به شاخه صابری طریقت چشتیه است). رنگها همچنین برای نشان دادن مقام معنوی‌ای که یک عارف به آن رسیده است به کار می‌آیند.

نسخه‌های خطی قرآن و حدیث هیچ‌گاه تصویرگری نمی‌شده‌اند؛ اما با خطی زیبا نگاشته می‌شده‌اند که به قول مارتین لینگز گاهی کیفیتی «شمایل‌گونه» پیدا می‌کند. با این حال مضماین قرآنی‌ای که در اشعار و داستان‌های پیامبران بازگو شده‌اند، مانند یوسف و زلیخا که جامی (۸۹۶-۸۱۷ ق) آن را به نظم کشیده برای خود سنت تصویری خاص یافته‌اند. برخی منظومه‌های عرفانی مانند منطق‌الطیر عطار الهام‌بخش نقاشان بوده‌اند، اما نمونه‌های مصور کمی که از مثنوی مولانا باقی مانده، و مربوط به قرن‌های هشتم تا سیزدهم هجری است، نشانه‌ای از معنویت صوفیانه ندارند.

گاهی اوقات دیده می‌شود که از نمادهایی ساده تعبیری عرفانی می‌گردد: دوستان صوفی ترک من استفاده مکرر از نقش «لاله» را در مسجدهای ترکیه این‌گونه توضیح می‌دادند که عدد کلمه «لاله» همان ۶۶ است که برابر می‌شود با عدد کلمه «الله». همین مسأله برای کلمه «هلال» نیز درست است که بعنوان نماد اسلام شناخته شده، با این حال کاربردهای نخستین آن بر روی سکه‌ها، فلزکاریها و سفالهای اسلامی عاری از چنین مفهوم ضمنی‌ای است. به نظر می‌رسد هنگامی که در قرن چهارم هجری برخی از کلیساها (مانند کلیسای آنی در ارمنستان) به مسجد تبدیل شدند، نقش‌های صلیب را در آنها به هلال تغییر دادند.

یک برات حج که از سال ۸۳۶ هجری به جا مانده، کاربرد هلال را در اماکن مقدس مکه نشان می‌دهد. سلطان عثمانی سلیم اول (۹۲۷-۹۱۹ ق) هلال را در پرچم خود به کار برد. اما تازه در اوایل قرن نوزدهم میلادی بود که این علامت به عنوان نشان رسمی ترکان عثمانی به کار رفت و در سال

۱۸۶۳ م بر روی تمبرهای پستی پدیدار شد. باقی کشورهای اسلامی از الگوی ترکیه پیروی کردند و امروزه این نشان معادل اسلامی صلیب مسیحی شناخته می‌شود (چنان که هلال احمر، معادل صلیب سرخ است).

در کتاب‌های راهنمای [مناسک] حج در دوره‌های میانی، هیچ منعی برای تصویر کردن اماکن مربوط به حج وجود نداشت. در اواخر قرن نوزدهم میلادی عکس‌های اماکن مقدس مکه و مدینه جزو دارایی‌های محبوب حجاج و مسلمانانی محسوب می‌شدند که نمی‌توانستند حج به جا آورند. همان‌گونه که امروز هم در بسیاری از خانه‌های مسلمانان می‌توان پوسترها و دیوارآویزهایی را یافت که تصویر کعبه یا مزار پیامبر (ص) را نشان می‌دهند.

در حالی که نمایش طبیعی‌نمای پیامبر (ص) و اهل بیت (س) او شدیداً مورد استفاده قرار می‌گرفت، سایر شیوه‌های نمایشی او گسترش یافت. اشخاص، احادیث را با خطی بسیار زیبا در یک صفحه می‌نوشتند و یا خلیه و نعتی از رسول اکرم را که در وصف جمال ظاهری و باطنی او بود به شکلی خاص خطاطی می‌کردند. این کارها از قرن دهم هجری در ترکیه مرسوم بود. اثر جای پای پیامبر (ص) بر روی سنگ یا نمایش آن به همراه نقاشیهای کمابیش استادانه از نعلین ایشان، هنوز هم جزو نمونه‌های مقبول و نمادهای رایج هستند. همچنین از روی عبارات مقدس [حدیث یا دعا] متنی‌هایی که به دقت چهره اشخاص مقدسی چون علی بن ابی‌طالب (ع) را وصف می‌کنند تصویرهایی ساخته و پرداخته می‌شد. (در عین حال در ایران صحنه‌های واقع‌گرایانه‌ای که شجاعت‌ها و مظلومیت‌های امام حسین (ع) و سایر اهل بیت پیامبر (ص) را در نبردها نشان می‌دهد، در زمان‌های نسبتاً جدید کشیده شده است).

تصویرهای خطاطی شده روز به روز بیشتر مورد اقبال واقع می‌شوند: حروف «بسمله» به اشکال پرندگان و جانوران نوشته می‌شوند؛ قطعات قرآنی خاصی که همچون حرز مورد استفاده‌اند، مانند «آیه الکرسی» به شکل جانوران نگاشته می‌شوند؛ و هر جا شکل شیر خیطاطی شده باشد معمولاً صورتبندی‌ای است که به علی (ع) مربوط می‌شود که او را «شیر خدا» می‌خوانند (اسدالله، حیدر، شیر و...). مضامین خطاطی‌ای که خیلی رایج‌اند یکی حرز «نادعلی» است و دیگری فهرست اسامی دوازده امام شیعه است که از ایران صفوی و هند شیعی رایج شده‌اند.

همچنین در طریقت بکتاشیه در ترکیه، اسامی پنج تن (محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین) به همراه کلمه الله در تصویر صورت یک انسان استفاده می‌شوند. نامهای قدیسان محافظت شده‌ای چون اصحاب کهف برای طرح‌های خطاطی به کار گرفته می‌شود (در ایران و ترکیه تصویر آنها با سنگ وفادارشان، قطمیر، نقش می‌شود که اغلب او در میان آنها است). حرزهایی که با نام صوفیان نوشته می‌شود به صورت کلاه درویش رسم می‌گردد (نوعاً مانند کلاه مولانا). سایر این توسلها به صورت گلها یا به شکل دایره‌وار تصویر می‌شوند.

در حقیقت اصلی‌ترین و مطمئناً متداول‌ترین ابزار انتقال پیام اسلامی خطاطی بوده است. دیوارهای مسجدهای ایرانی پوشیده از کاشی‌های درخشانی است که در آن اسامی خداوند، پیامبر

(ص) و علی (ع) که به خط کوفی مربعی نوشته شده‌اند بر ایمان شیعی گواهی می‌دهند: مسجدهای ترکیه با عبارت‌های قرآنی و «الله»‌های بی‌شمار تزیین شده‌اند. خطاطیهای متنوعی بر پایه استفاده از حرف «و» شهادتین قرار دارند که به صورت معکوس/برگردان، [و به ترکی آینه‌لی - م] نوشته می‌شوند.

اخیراً تحت تأثیر اروپا، شمایل‌نگاریهای پر از رنگ مقبولی در پاره‌هایی از جهان اسلام رواج یافته است. نمادهای مذهبی از سنتهای متفاوت مذهبی به نحو شگفت‌انگیزی در پوسته‌های معاصر گرد هم می‌آیند: فرشته‌های کوچک رافائل که در کنار قدیسه لوردس مادونا (Lourdes Madona) ظاهر می‌شدند، حال در کنار پیشوایان از دنیا رفته مسلمان که در بهشت به تصویر کشیده شده‌اند ظاهر می‌گردند. یا تصویر آسمانی از آیه الله خمینی [ره] به همراه تصویر خاکی از «جهان مسیحایی» آندرو ویت (Adnrew Wyeth) به نمایش در می‌آید. (اینها آدم را به یاد تصویرهایی از سنت اسماعیلیه هندی می‌اندازد که علی را به مثابه دهمین اواتاد در لباس کرشنای آبی نشان می‌دهد که هانومان تیماردار، چتر سلطنتی را بر سر دُلْدُل سفید علی (ع) افراشته است.) البته چنین تصویرهای شادی مسلماً مورد قبول اکثریت مؤمنان مسلمان نیست. از سوی دیگر، سنتهای خطاطی از مراکش تا اندونزی اهمیتی نوین می‌یابند و تلاشهای جدیدی که برای به وجود آوردن نوعی نقاشی - خط قرآنی انجام شده است (مانند کارهای صادقین و اسلام کمال در پاکستان) به نحو چشمگیری موفق بوده‌اند و شایسته توجه مورخان دین و دوست داران هنر هستند.

نور محمد، یا نور محمدی، اصطلاحی اصلی در اندیشه متأخر شیعی و صوفیانه است. اگرچه قرآن به کرات بیان می‌دارد که محمد (ص) تنها، انسان است و پیامبری است که هدایت مردمان بدو سپرده شده است (نگاه کنید به سوره انعام، آیه ۵۰ و سوره فرقان، آیات ۸ و ۲۲)، جریانهای بعدی در عالم اسلام، او را بیش از پیش به وجودی روحانی و نورانی بدل کرد. بدین سان محمد تاریخی، به نوری متعالی تبدیل شد نظیر خورشید که همه مخلوقات حول او در گردشند. این عقیده بر عرفان اسلامی سده‌های متأخر - در هر دو سطح خاص و عام - تأثیر کرده است.

اساس چنین اندیشه‌هایی به هر حال در خود قرآن است، آنجا که محمد (ص) را «سراج منیر» (احزاب، ۴۵) می‌نامد و نیز آنجا که می‌فرماید: «قد جاء کم من الله نور و کتاب مبین» (مائده، ۱۵) حسان بن ثابت، شاعر اهل مدینه این عقیده را در مدیحه‌ای که برای پیامبر سروده، بازتاب داده است. او اولین کسی است - در سلسله طویل نویسندگان - که چهره پیامبر را در درخشش، به ماه تمام تشبیه کرده است: تشبیهی که شاعر در آن از لفظ «بدر» (ماه تمام) و «بدر» (نام موضعی که در سال دوم هجری ۶۲۴ م غزوۀ بدر در آن حادث شد) بهره جسته است.

اما چنین تعبیرات شاعرانه‌ای هنوز فاقد بنیاد کلامی بود و این به عهده مفسر مشهور مقاتل بن سلیمان (م. ۷۶۷؟) نهاده شد تا آیه مشهور نور (نور، ۳۵) را به عنوان اشارتی به پیامبر تفسیر کند: «خداوند نور آسمانها و زمین است. مثل نورش همچو چراغدانی است که در آن چراغیست و چراغ در آبگینه ایست، آبگینه‌ای چون ستاره‌ای درخشان؛ از درخت مبارک زیتون - که نه شرقی است و نه غربی - افروخته می‌شود. نزدیک است که روغنش، بی آنکه آتشی به آن رسیده باشد روشنی دهد، نور بر نور است، خداوند به نور خویش هر که را خواهد راه نماید و خداوند، مردمان را چنین داستانها زند و خداوند به هر چیزی داناست.»

این کلمه «مصباح» است که مقاتل آن را رمزی مناسب برای حضرت محمد (ص) می‌بیند. به توسط او نور الهی بر عالم می‌تابد و به توسط اوست که بشریت به سرچشمه نور راه می‌یابد. پس تعبیر «لا شرقیه» و «لا غربیه» را می‌توان اشاره‌ای به وجود فراگیر محمد (ص) دانست که محدود به هیچ قوم و نژاد خاصی نیست و از مرزهای زمان و مکان فراتر می‌رود.

تا به امروز یکی از معمول‌ترین القاب پیامبر (ص) «نورالهدی» است و اشارات به وجود نورانی او حتی در عنوان کتب حدیث هم دیده می‌شود نظیر مشارق الانوار، مصابیح السُّنة و مشکوة المصابیح؛ همچنین یکی از مشهورترین ادعیه منسوب به پیامبر دعای نور است: «خدایا، قرار ده نور را در دل من، نور را در جان من، نور را بر زبان من، نور را در چشمان من و نور را در گوشهای من؛ قرار ده

نور را در دست راست من و در دست چپ من، نور را در پس پشت من و در برابر من، نور را فوق من و زیر من؛ قرار ده نور را در پیه‌های من و نور را در گوشت من، نور را در خون من، نور را در موی من و در پوست من، مرا نور ببخش، بر نور من بیفزای، مرا نور گردان».

نظریات درباره طبیعت نورانی حضرت محمد (ص) در نیمه دوم سده نهم/سوم بر بنیاد تفسیر مقاتل، گسترش یافت. صوفی عراقی، سهل تستری (م. ۸۹۶ م) نخستین کسی بود که تمام «تاریخ قدسی» (Heilsgeschichte) را در اصطلاح نور محمد آنگونه که در آیه نور بدان اشارت رفته بود، بیان کرد. راز سرِ بهر نور الهی در تعبیر ازلی «مَثَلُ نوره» مجال بیان می‌یابد. اصل «نور محمد» در ازل، به صورت «توده‌ای نورانی از ستایش ازلی در حضور خداوند که به هیأت ستونی روشن از نور الهی در می‌آید و حضرت محمد (ص) را بمثابة مخلوق ازلی خداوند شکل می‌دهد» تصویر شده است. (بوورینگ، ۱۹۸۰) چون این نور به «حجاب جلال» رسید خود را به پیش خداوند به زمین افکند و خداوند از این سجود، ستونی نیرومند ساخت که از برونسو و درونسو درخشان بود. سهل حتی آیه ۱۳ سورة نجم «ولقد رءآه نزلة أخرى» را مربوط به زمان ازل می‌داند، آن هنگام که این ستون درخشان «در سجود و بی حجابِ سر سر در سدرۃ المنتهی» به پرستش، در پیش خداوند در ایستاد. سپس، چون آفرینش فعلی آغاز شد، خداوند آدم را آفرید و سرانجام همه موجودات را از نور محمد (ص) خلق کرد. بنابر این، این نور همچون ماده‌ای ازلی است که همه چیز از او در وجود آمده است؛ این نور اصل غایی وجود می‌شود و به توسط حضرت محمد (ص) با وجه تاریخی این نور، موجودات نورانی می‌شوند و بدین ترتیب با نور الهی که در پیامبر تاریخی تجسد یافته است متحد می‌شوند. اندیشه‌های بلند پروازانه سهل را مرید او، حلاج (م. ۹۲۲ م / ۳۰۹ ق) به نحو شاعرانه‌تری پرداخت. او فصل اول کتاب الطوراسین را به محمد (ص) اختصاص داده است و آن را طاسین السراج نامیده است (اشاره به طس در آغاز سورة نمل):

«او چراغی بود از نور ناپیدا ... ماهی درخشان در میان ماهها، که منزل او در آسمان اسرارست ... انوار نبوت از نور او نشأت یافتند و انوار آنها از نور او پیدا آمدند و از میان انوار هیچ نور ازلی روشن‌تر، مشهودتر و آشکارتر از نور خواجه نیست».

حضرت محمد (ص) به عنوان وجودی ازلی، مطلقاً سرمدی دانسته می‌شود و از این رو او را «قبل از قبل و بعد از بعد» نامیده‌اند.

نثر شاعرانه حلاج کمتر از سه قرن پس از رحلت پیامبر (ص) نوشته شده است. در طول این زمان چند حدیث گفته شد که به سر نور محمد اشاره داشتند: پیامبر می‌فرماید: «اول ما خلق الله نوری» و نیز می‌فرماید: «اصحابی کالنجوم» که کاملاً با نقش او، خورشید مرکزی و ماه تمام، سازگار است.

متصوفه این معنی را تفسیرهای عاشقانه کرده‌اند: ثعلبی در عرائس البیان که چند سالی پس از سال ۱۰۰۰ م. نوشته شده است روایتی زیبا نقل می‌کند که در آن، این نور همچون مروارید درخشان جلوه می‌کند. نجم دایه رازی، در آغاز قرن هفتم هجری / سیزدهم میلادی، داستان آفرینش را با تصویرهای مشابه بیانی استادانه می‌کند: قطرات مرواریدگون عرق که از نور ازلی محمد (ص) ناشی شده اصلی

است که از آن اصل صد و بیست و چهار هزار رسول پیش از محمد (ص) خلق شده‌اند. عبدالکریم جیلی (م. ۱۴۰۸؟) این معنی را با تشبیه نور محمد - که به حقیقت محمدیه تعبیر شده است - به مرواریدی درخشان یا یاقوتی سفید بیان می‌کند که چون خداوند در او به دیده محبت می‌نگرد، از شرم، غرق عرق می‌شود و سرانجام آب می‌شود و به امواج و دیگر اجسام آبی تغییر می‌یابد که از آنها عالم خلق در ظهور می‌آید.

این صور خیال، الهام‌بخش صدها شاعر در عالم اسلام بوده است. برای نمونه در قرن دهم هجری / شانزدهم میلادی، شاعری ترک زبان به نام خاقانی در الحلیة النبویه‌ی خویش (توصیفی شاعرانه از صفات و خصال نیک پیامبر) در این باره می‌گوید: «خداوند این نور را دوست داشت و [او را] گفت: ای دوست محبوب من! و شیفته این نور شد.» نور محمدی مستغرق در این عشق الهی، از شرم، غرق عرق شد و از این عرقها جهان در مراتب نزول ظاهر شد. همین معنا در شعر عرفانی مردم بنگالی سده‌های ۹ و ۱۰ ق/ ۱۵ و ۱۶ م نیز به چشم می‌آید خاصه در اثر شیخ چاند.

به نظر می‌رسد عقاید سهل درباره‌ی ستون نور، پیش از آنکه در نیمه‌ی اول قرن سیزدهم / هفتم در نزد ابن عربی (م. ۱۲۴۰ م / ۶۳۸ ق) نظام یابد، در حلقه‌های متصوفه کاملاً شناخته شده بوده است. عبارات اندک باز مانده در شعر فارسی پیش از ابن عربی این معنا را فصیح‌تر از آنچه که عطار (م. ۶۱۸ ق / ۱۲۲۰ م) آورده باز می‌تابد که در دیباچه‌ی منطق‌الطیر عطار می‌گوید که چگونه از نور محمدی، عرش الهی، کرسی، قلم و لوح ظاهر آمدند و چگونه این نور بزرگ پس از آن پیش‌کردگار در سجود افتاد و قرن‌ها در همین سجود و رکوع و قیام بود و «از نماز نور آن دریای راز/ فرض شد بر جمله امت نماز». شاعر عارف ترک، یونس امیره (م. ۱۳۲۱) از زبان خداوند می‌گوید:

من او را از نور خویش آفریدم

و من او را دیروز و امروز دوستم

بی او مرا با جهان چه کار؟

ای محمد من، ای احمد روشن من!

در همان عصر، صوفی‌ای در هند بیان این معنا کرد که نور محمد (ص) در شخص پیامبر تجسد یافته است «درست همان سان که ماه، نور از خورشید می‌گیرد». برای مؤمن، اتحاد با نور محمد غایت حیات است زیرا آتش مخلوق دوزخ در کسی که در پناه این نور ازلی باشد در نمی‌گیرد.

اینکه مفهوم نور محمد حتی قبل از ابن عربی شایع بوده است از عنوان رساله‌ی ابوحامد غزالی (م. ۵۰۵ ق/ ۱۱۱۱ م)، مشکوة الانوار هم بر می‌آید. در این اثر که متضمن حکمت نبوی غزالی است، محمد با عنوان «مُطَاع» ظاهر می‌شود. این صفت به کرات در شعر شاعران ادوار بعد هم به کار رفته است؛ اما در آنجا نقش رازآمیز صانع (demiurge) گونه‌ای را که بین ذات نامتعیین و ماسوی الله واسطه است - آنچنان که غزالی وصف کرده است - نمی‌پذیرد. برای او (غزالی) این «نور الانوار» ازلی، ظلمت را روشن می‌کند و حتی پیش از این: هر چیز را از «لا وجود» به ظهور می‌آورد.

این نظریات در باب نور محمد، نظیر بسیاری تمایلات اولیه‌ی دیگر در تصوف، در نزد ابن عربی

تنسيق و نظامی نو می‌یابد. در اعتراف‌نامه منسوب به او درباره عقیده خود می‌گوید: «اولین نوری که از کتم عدم در ظهور آمد و از علم به وجود جسمانی، نور نبی ما محمد است.» او سپس به مقایسه محمد، سراج منیر، با خورشید می‌پردازد و اشاره می‌کند که ساکنان ملاءاعلی، ارواح و عقول و جواهر، از جوهر درخشان (محمد) مصطفی «که خورشید وجود است» برخوردارند. در بیان اهل فلسفه، همراه با محمد، اولین جلوه وجود مطلق، هستیهای الهی کم کم در عالم ظهور می‌آیند و نور ازلی که از آغاز به وجود تمام انبیاء درآمده است، در وجود انسان کامل، پیامبر اسلام به غایت سیر خویش می‌رسد.

بدین ترتیب محمد با صور خیال متعدد تازه‌ای ستوده می‌شود. تصادفی نیست که در آثاری که از تولد معجزه‌آمیز او سخن می‌گویند، همیشه به نوری اشاره می‌کنند که از پیشانی پدر او می‌تابید و این نور به زهدان آمنه وارد شد. به دنبال تولد حضرت رسول (ص)، این نور، جهان را تا قلعه بستره در سوریه روشن کرد. محمد - چنانکه شاعران ایرانی سده‌های میانه نوشته‌اند - شمع محفل است که شب دنیا را روشن می‌کند و آنگونه که محمد اقبال (م. ۱۹۳۸) شاعر هندی - پاکستانی معاصر در شعر اردوی خویش در پاسخ به شکوه (۱۹۱۲) می‌گوید: مسلمانان با «نور نام او» ست که باید نور را به ظلمت زمانه ما در آورند. عرفا و شعرا دوست دارند آغاز سورة الضحی (والضحی) را به چهره نورانی محمد تفسیر کنند که در عین حال نورانیت دین را هم بیان می‌دارد - تصویری که ظاهراً سنائی غزنوی (م. ۵۲۹ ق) آن را ابداع کرده است و در طول قرون و اعصار در تمام اقطار عالم اسلام مشتاقانه تکرار شده است.

بی‌اغراق می‌توان گفت در مدایحی که برای محمد (ص) سروده‌اند، این ویژگی نورانیتش بیش از خصایص دیگرش مجال بیان یافته است. برای نمونه از پیامبر اینگونه یاد می‌شود: «نور همه انوار» یا با این عقیده رو برو می‌شویم که او سایه ندارد و نور او در شب تاریک هم به دید می‌آید. به دنبال این مفاهیم، خوشنویسان عربی این امر را منطقی یافتند که نه نامهای اصلی پیامبر - محمد، احمد، حامد و محمود - را با زیر و زبر بنویسند و نه لقب او - رسول الله - را. همچنین می‌توان تلاشهایی را در نوشتن مدایح برای پیامبر مشاهده کرد که در آنها تمام زیر و زبرها به یکسو نهاده شده‌اند که شیوه‌ای است برای تأکید بر صفای نورانی او.

یافتن اساس و پیگیری تحول اولیه نظریه نور محمد آسان نیست. منبع این رمزگرایی نور می‌تواند عقاید گنوسی - هلنیستی باشد. نظریه‌های شیعی درباره نور امامان نیز به احتمال زیاد در تحول این عقاید سهم بسیار داشته است. ابن عربی این مفهوم را با حدیث قدسی در می‌پیوندد که در آن خداوند می‌فرماید: «کنت کنزاً مخفیاً و احببت ان اعرف فخلقت الخلق». به دنبال این سرمشق ابن عربی، جامی (م. ۸۹۸ ق/ ۱۴۹۲ م) حضرت پیامبر (ص) را اینگونه خطاب می‌کند:

از «کنت کنزاً» طبیعت صادق تو آشکار شد، شخص تو آینه ایست از نور بی تعین.

بر مبنای اقوال ابن عربی و پیروانش، نور محمد در همه انبیاء ظاهر می‌شود، هر یک بخش معینی از این نور را در خود دارند. چنین است در مورد عرفایی که کوشیده‌اند با حقیقت محمدیه متحد

شوند. این اشخاص ادعا کرده‌اند که مدتها پیش از خلقت آدم با نور محمد در عالم بالا به سر می‌برده‌اند. بنابراین محمد تاریخی دارای «ذات جامعی» است که تمام اسماء الهی را شامل می‌شود. و اصلی را می‌سازد که در آن، نور الهی شکوه خویش را باز می‌تابد تا شناخته شود و دوست داشته شود. ارتباط او با ذات دور از دسترس نور نظیر ارتباط شعاع آفتاب است با خورشید. نویسندگان متأخر بر پایه این مفاهیم، محمد را به سپیده‌دم مانند کرده‌اند که در مرز بین شب و روز ظاهر می‌شود: بین وجود عرضی انسان و حقیقت الهی. بنابراین، نور محمد مفهومی مرکزی است که در عالم اسلام به صور مختلف مجال بیان یافته است و اگرچه تأکید بر پیامبرشناسی، از محمد اسطوره‌ای با محمد تاریخی، می‌پردازد اما «نورالهدی» هنوز در اشعار شاعران متمایل به عرفان مورد ستایش قرار می‌گیرد.

در این مقاله، به بررسی این موضوع پرداخته می‌شود که چگونه این مفاهیم در اشعار شاعران عرفانی به تصویر کشیده شده‌اند. در ابتدا، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران سنی و شیعی می‌پردازیم. سپس، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران صوفی می‌پردازیم. در نهایت، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران سنی و شیعی می‌پردازیم. در این مقاله، به بررسی این موضوع پرداخته می‌شود که چگونه این مفاهیم در اشعار شاعران عرفانی به تصویر کشیده شده‌اند. در ابتدا، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران سنی و شیعی می‌پردازیم. سپس، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران صوفی می‌پردازیم. در نهایت، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران سنی و شیعی می‌پردازیم.

در این مقاله، به بررسی این موضوع پرداخته می‌شود که چگونه این مفاهیم در اشعار شاعران عرفانی به تصویر کشیده شده‌اند. در ابتدا، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران سنی و شیعی می‌پردازیم. سپس، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران صوفی می‌پردازیم. در نهایت، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران سنی و شیعی می‌پردازیم. در این مقاله، به بررسی این موضوع پرداخته می‌شود که چگونه این مفاهیم در اشعار شاعران عرفانی به تصویر کشیده شده‌اند. در ابتدا، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران سنی و شیعی می‌پردازیم. سپس، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران صوفی می‌پردازیم. در نهایت، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران سنی و شیعی می‌پردازیم.

در این مقاله، به بررسی این موضوع پرداخته می‌شود که چگونه این مفاهیم در اشعار شاعران عرفانی به تصویر کشیده شده‌اند. در ابتدا، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران سنی و شیعی می‌پردازیم. سپس، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران صوفی می‌پردازیم. در نهایت، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران سنی و شیعی می‌پردازیم. در این مقاله، به بررسی این موضوع پرداخته می‌شود که چگونه این مفاهیم در اشعار شاعران عرفانی به تصویر کشیده شده‌اند. در ابتدا، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران سنی و شیعی می‌پردازیم. سپس، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران صوفی می‌پردازیم. در نهایت، به بررسی مفهوم نورالهدی در اشعار شاعران سنی و شیعی می‌پردازیم.

شفاعت

آنرا که شفاعت می‌کند شافع و شفیع گویند. این واژه در زبان غیر متکلمانه نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد یعنی در هنگام تظلم از شاه، در شفاعتِ بدهکاران (النجاری، استخراج، ۱۸). کمتر چیزی راجع به شفاعت در رویه قضایی دانسته است. در حدیث است که «هر کس که با شفاعت خود مانع اجرای حدود الهی شود به مخالفت با خدا برخاسته است». (ابن حنبل، مُسند، دوم، ۷۰، ۸۲؛ مقایسه کنید با البخاری، انبیاء ۱۱ / ۵۴؛ حدود، ۱۲).

۱- در اسلام رسمی: این واژه معمولاً به معنای متکلمانه به ویژه در توصیفات روز قیامت و در قرآن نیز به همین منظور مورد استفاده قرار گرفته است. محمد از طریق تأثیرات یهودی، به ویژه مسیحی با ایده شفاعت روز جزا آشنا شد. در ایوب نبی، سی و سوم، ص ۲۳ به بعد (متن مجعول است) از فرشتگان نام برده شده تا برای رها کردن او از مرگ شفاعت کنند. در ایوب نبی، ۷، ۱ به قدیسانی (که در اینجا می‌تواند فرشتگان نیز معنا دهد) اشاره شده که انسان به هنگام نیاز به آنها روی می‌آورد. ابراهیم از قدیسان فانی است که در عهد جدید، از شفاعت وی (در حکایت سُدوم و گومورا) یاد شده است. در منابع و مراجع مجعول و شبه کتیبه‌شناسانه نیز همین گونه موجودات با همین کارکرد را می‌یابیم (Test, Adam, 1x,3) و قدیسان (2.Maccab., xv,14; Assumptio tid, xli,6). در منابع و مراجع متقدم مسیحی، همین ایده به کرات دیده می‌شود اما دوطبقه دیگر از موجودات نیز وجود دارند: حواریون و شهدا^(۱).

در قرآن، شفاعت تنها در زمینه‌ای منفی آمده است. روز جزا، به شکل روزی توصیف شده که در آن هیچ شفاعتی پذیرفته نمی‌گردد (بقره، آیه ۴۸). همانطور که در آیه هجدهم سوره دهم (یونس) مشهور است («سوی خدا چیزهایی را می‌پرستند که نه سودشان می‌رساند نه زیان و می‌گویند اینها شفیعان ما نزد خدایند»؛ هم چنین بسنجید با آیه ۴۸ (مدثر، ۷۴) «پس شفاعت شفاعت کنندگان سودشان نبخشد»).

اما باب شفاعت به کلی بسته نیست. آیه ۴۴ سوره سی و نهم (زمر) می‌گوید: «بگو شفاعت سراسر از آن خداست، الخ». قطعات متعددی وجود دارد که در آن این گفته را چنین معنی کرده‌اند که شفاعت تنها به اذن خداوند امکان‌پذیر است. «چه کسی جز به اذن او نزد او شفاعت کند؟» (آیه ۲۵۵ سوره دوم (بقره)، بسنجید با آیه سوم سوره دهم (یونس) (جز به رخصت او شفاعت کننده‌ای نباشد). اوصاف آنان که از جانب پروردگار اذن شفاعت می‌یابند به قرار زیر است: «شفاعت تنها برای کسانی است که عهده با خدای رحمان دارند (آیه ۸۷ سوره نوزدهم (مریم) و آیه ۸۶ سوره چهل و سوم

1) cf. Cyhl of Jerusalem in Migne, Patrologia Graeca, xxx111, 1115; Patriarchs, Prophets, apostles, martyred; CF. XLV1, 850; Lx1, 581).

«کسانی که سوای او را به خدایی می‌خوانند قادر به شفاعت کسی نیستند، مگر کسانی که از روی علم به حق شهادت داده باشند».) آیه‌های ۲۸-۲۶ سوره بیست و یک (انبیاء) از این جهت که در آنها قدرت شفاعت آشکارا به فرشتگان داده شده جالب است: «وگفتند که خدای رحمان صاحب فرزند است. منزّه است او، بلکه آنان بندگان گرامی هستند... و آنها جز کسانی را که خدا از آنان خوشنود است شفاعت نمی‌کنند...» چنین به نظر می‌رسد که مراد از بندگان گرامی، فرشتگانند. آیه هفتم سوره چهل (مؤمن) (بسنجید با آیه پنجم از سوره چهل و دوم (شوری)) واضح‌تر است: «آنان که عرش را حمل می‌کنند و آنان که برگرد آن هستند به ستایش پروردگارشان تسبیح می‌گویند و به او ایمان آورده‌اند و از او برای مومنان آموزش می‌خواهند: ای پروردگار ما رحمت و علم تو همه چیز را فرا گرفته است. پس آنان را که توبه کرده‌اند و به راه تو آمده‌اند بیامرز و از عذاب جهنم ننگه دار».

این قبیل گفته‌ها راه را برای پذیرش نامحدود اصل شفاعت در اسلام هموارکرد. در حدیث سنتی متعارف که نمایانگر باش ایده‌ها تا ۱۵۰ هجری است، مطالبی فراوان در دسترس است. در این احادیث معمولاً از شفاعت در اوصاف روز رستاخیز یاد شده است. اما باید توجه داشت که پیامبر حتی در دوران حیات خود نیز شفاعت کرده بود. عایشه نقل کرده پیامبر اغلب، شب هنگام بی سر و صدا از کنار او بر می‌خاست تا به قبرستان بقیع‌الخرقه رفته برای مردگان طلب مغفرت کند. (مسلم، جناز، ۱۰۲، بسنجید با ترمذی، جناز، ۵۹). همچنین از استغفار حضرت در صلوات الجنائز (به عنوان مثال: ابن حنبل، چهارم، ۱۷۰) یاد شده است و اثر آن توضیح داده شده است (همان، ۳۸۸)، بنابراین، دعای آموزش گناهان به صورت جزء لاینفک نماز میت در آمد یا باقی ماند (به عنوان مثال: کتاب التنبیه ابواسحاق شیرازی ویراسته T.J.W. Juynboll ص. ۴۸) و اهمیت زیادی بدان داده می‌شد، (بسنجید با مسلم، جناز، ۵۸) «اگر جماعتی صد نفره از مسلمانان، نماز میت خوانده، جملگی برای بخشش گناهانش دعا کنند، یقیناً این دعا اجابت خواهد شد». (و ابن حنبل، چهارم، ۷۹، ۱۰۰ که در آن جماعت صد نفره به سه صف (صفوف) تقلیل می‌یابد).

شفاعت محمد در روز جزا در حدیثی مکرر آمده است (به عنوان مثال، بخاری، توحید، ۱۹؛ مسلم، ایمان، ۳۲۲، ۹ - ۳۲۶؛ الترمذی، تفسیر، سوره هفدهم آیه ۱۹، ابن حنبل، یکم، ۴) که ویژگیهای عمده آن به قرار ذیل است، در روز جزا خدا مؤمنان را گرد خواهد آورد؛ آنان از روی نیاز برای شفاعت به آدم متوسل می‌شوند، اما وی در پاسخ می‌گوید او بود که گناه را وارد عالم کرد و آنها را به نوح احاله می‌دهد، اما او نیز با ذکر گناهان خویش آنها را به ابراهیم حواله می‌کند. بدین شکل مؤمنان بیهوده‌دست به دامان رسولان بزرگ الهی می‌شوند تا اینکه سرانجام عیسی به آنها نصیحت می‌کنند دست کمک پیش محمد دراز کنند. محمد کمر همت بسته به اذن پروردگار سر بندگی به استان حق می‌ساید، ندا می‌آید: «بر خیز و بخواه به تو اذن شفاعت داده شد.» سپس خداوند نام تعداد معینی را که از دوزخ آزاد می‌شوند ذکر می‌کند و محمد پس از هدایت آنان به بهشت بار دیگر سر بر استان خدای می‌گذارد و همین مراحل چندین بار تکرار می‌شود تا اینکه سرانجام محمد می‌گوید: «ای خداوند، اینک تنها کسانی در دوزخ مانده‌اند که به گفته قرآن همیشه در آن باقی خواهند ماند». این

حدیث به اشکال مختلف شاهد بارز محدود شدن قدرت شفاعت به محمد و حذف دیگر رسولان الهی است. در برخی از احادیث، شفاعت از جمله کراماتی است که به او اعطا شده است (به عنوان مثال، بخاری، صلوٰه، ۵۶).

بنابراین شفاعت محمد که مورد تصدیق تمام محدثین است، مبتنی است بر آیه هفتاد و نهم سوره هفده (اسراء): «باشد که پروردگارت تو را به مقامی پسندیده برساند» و آیه پنجم سوره نود و سوم (ضحی): «به زودی پروردگارت تو را اعطا خواهد داد تا خشنود شوی» (رازی، تفسیر آیه ۴۸ سوره دوم، مسأله دوم. بسنجید با ایمان، مسلم، ۳۲۰ که قدیمی تر است). گفته می‌شود که خدای محمد با ارسال پیایی، قدرت شفاعت را به او بخشیده ضمن اینکه امکان انتخاب نیز به او داده است. گزینه دیگر تضمین ورود نیمی از امت محمد به بهشت بود. ولی محمد حق شفاعت را ترجیح داد، حتماً بدان علت که فکر می‌کرد از این حق نتیجه‌ای چشم گیر به دست می‌آورد. (ترمذی، صفات القیامة، ۱۳؛ ابن حنبل، چهارم، ۴۰۴).

حدیث با نهایت وضوح می‌گوید چگونه اهل دوزخ (جهنمیون) از وضعیت هولناک خود رها می‌شوند، بعضی از آنها ناچار به تحمل شعله‌هایی نسبتاً اندک بودند. عده‌ای دیگر تا حدودی نیم سوز شده‌اند. از چشمه آب حیات بر آنها آب می‌ریزند و سلامت خود را باز می‌یابند (مسلم، ایمان، ۳۲۰).

در یک دسته دیگر از احادیث گفته می‌شود هر پیامبر "استدعا" (دعوی) ای دارد و محمد راز خود را سر به مهر نگاه می‌دارد، بدان منظور که در روز جزا برای خویش نزد پروردگار شفاعت کند (به عنوان مثال بسنجید با ابن حنبل، دوم ۳۱۳، مسلم ایمان، ۳۳۴).

در انطباق با شکل‌گیری فکر اولیه شفاعت نزد مسیحیان که در بالا بدان اشاره شده، اسلام قانع به این نبود که محمد را تنها دارنده قدرت شفاعت سازد؛ در کنار او فرشتگان، پیامبران، شهیدان و حتی مؤمنان ساده را نیز می‌یابیم (بخاری، توحید، ۱۴/۵؛ ابن حنبل، سوم، ۹۴؛ ابوداود، جهاد، ۲۶؛ طبری، آیه ۸۷ سوره ۱۹). اما شفیع اصلی محمد است (مسلم، ایمان، ۳۳۰، فضائل، ۳؛ ابوداود، سنت، ۱۳). طبیعی است که نزد شیعیان پس از محمد قدرت شفاعت پیش از همه به امامان می‌رسد (به عنوان مثال نگاه کنید به ام. جی. مکرر مدت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، بیروت، ۱۹۷۸، ۵-۲۵۴) (۱)

در خاتمه لازم است مسأله کسانی که شفاعت برای آنان سودی دارد مورد بررسی قرار گیرد. در احادیث معتبر، پاسخی که اصولاً به این پرسش داده می‌شود این است که شفاعت برای همه کسانی که شریکی برای خدا قائل نمی‌شوند فایده دارد. (بسنجید با بخاری، توحید ۱۹؛ ترمذی، صفات القیامة، ۱۳) حتی در صورتی که مرتکب معاصی کبیره شده (و از آن توبه نکرده‌اند). یک حدیث

مشهور این گفته را به پیامبر نسبت می‌دهد: «شفاعت من برای مرتکبان گناهان کبیره اتمم خواهد بود (لاهل الکبائر من امتی)» (ابوداود، سنت، ۲۱؛ ترمذی ۷ محل فوق، ۱۱؛ ابن ماجه، زهد، ۳۷). چنین است موضع مثالهای سنتی (بسنجید با اشعری، مقالات، ویسبادن، ۱۹۶۳، ۴۷۴) از جمله حنبلیان^(۱).

از نگاه سنیان، شفاعت پیامبر مربوط به تمامی مؤمنانی می‌شود که به علت گناهان خود، سزاوار عقاب الهی بوده‌اند و خداوند یا فوراً اجازه و روبه بهشت را به آنها می‌دهد یا اینکه در پایان مدتی کمابیش طولانی آنان را از دوزخ خارج می‌کند. نگاه کنید به رازی، تفسیر قرآن، آیه ۴۸ سوره دوم، ابتدای مسأله دوم^(۲).

در حالی که معتزله و خوارج این تفسیر را رد می‌کنند (نگاه کنید به بغدادی، اصول الدین، استانبول، ۱۹۲۸، ۲۴۴؛ ابن حزم، الفصل، قاهره ۲۱-۱۳۱۷، چهارم، ۶۳). نزد معتزله، شفاعت پیامبر از آن گناهکارانی نافذ است که قبلاً توبه کرده باشند (نگاه کنید به مانک دیم [ماه‌رو] لقب عبدالجبار، شرح اصول خمس، قاهره، ۱۹۶۵، ۶۸۸، ۶۹۱)؛ به نظر معتزله شفاعت پیامبر لطفی اضافی (فضل) از جانب پروردگار است (نگاه کنید به اشعری، مقالات ۶۷۴؛ مانک دیم، همان، ۶۹۱؛ رازی، تفسیر، سوم، ۵۶).

معتزله، در مخالفت با موضع اهل سنت به برخی آیات قرآنی فوق‌الذکر به ویژه آیه ۱۸ سوره ۴۰ (غافر)، و آیه ۲۸ سوره ۲۱ (انبیاء) متوسل می‌شوند (بسنجید با مانک دیم، ۶۸۹، رازی، همان، سوم، ۵۶).

۲- در دینداری عامیانه. گرچه آیت الکرسی (آیه ۲۵۵ سوره بقره)^(۳) می‌پرسد: «چه کسی جز به اذن او نزد او شفاعت کند؟» بسیاری از مسلمین بر این اعتقاد بودند که این مجوز به پیامبر اعطا شده است، همانطور که آیه ۷۹ سوره هفدهم (اسراء) از این «مقام محمود» سخن می‌گوید.

یک آیه دیگر قرآن که به نظر می‌رسد شفاعت را مجاز می‌شمارد آیه هفتم سوره چهلیم (غافر) است که از «حاملان عرش الهی» که پیوسته برای مؤمنان طلب بخشش می‌کنند یاد شده است. از همین جا این اعتقاد پیدا شد که حتی اعمال پارسایانه می‌توانند شفیع گردند: قرآن شفیع آنانی خواهد شد که مخلصانه به مطالعه و تلاوت آن پرداخته‌اند و اغلب در دعای ختم قرائت نسخ خطی همین چشم‌داشت به شفاعت مندرج است. دیگر اعمال دینی را نیز می‌توان شفاعت‌کننده دانست مثل ادای شهادتین؛ حتی این اندیشه وجود داشت که مساجد، تبدیل به شترهای سفید یا قایق‌هایی برای حمل مؤمنان نمازگذار به بهشت می‌شود به همان شکل که روز جمعه می‌تواند به صورت جوانی خوبروی

1) CF Laoust, La professron de fol d Idn Batta, Damascus 1958. 100 of Tr .)

2) Ed. Tehran n.d., iii, 56.

درآید و به شفاعت کسانی برخیزد که با اقامه نماز جمعه به اکرام آن پرداخته‌اند. همچنین این اعتقاد وجود داشت که شهدا می‌توانند شفاعت دوستان و خویشان خود کنند و حتی کودکانی، که در نوبادگی درگذشته‌اند، شفاعت می‌کنند که اولیاءشان به بهشت برده شوند زیرا در غیر این صورت در بهشت احساس تنهایی می‌کنند.

اما مهم‌ترین شفیع، محمد است و شمار بزرگی از کسانی که در جهان اسلام «محمد شفیع» نام گرفته‌اند شاهدی بر این اعتقاد است که خود مبتنی بر این افسانه است که در روز قیامت همه پیامبران (از جمله عیسی معصوم) فریاد «نفسی نفسی» خودم خودم [خواهان نجات ام] سر خواهند داد در حالی که محمد صلاهی «امتی امتی» امت من، امت من [باید نجات یابد] در خواهد داد. ترانه‌های بی شمار عامیانه و نیز توصیفات گرانسنگ شاعرانه شرح می‌دهد چگونه محمد در حالی که «پرچم سبز ستایش» (لواء الحمد) را به دست دارد، امت را به بهشت رهنمون می‌گردد. زیرا هدف شفاعت او نجات مرتکبان گناهان کبیره است.

بسیاری از دعاها مشتمل بر این حاجت است که خداوند به پیامبر شرف شفاعت امت عطاء کند؛ یک نمونه در دلائل الخیرات جزولی است: «ای پروردگار به مولایمان محمد به عنوان معتمد گویندگان و قوی‌ترین درخواست کنندگان و سرآمد شفاعت کنندگان و کسی که بیش از همه شفیعان مورد لطف توست...» طبق شعر آن قوال سندی در قرن نوزدهم «هیچ شاعر رافضی، عملی (بنگی) یا شرابخوار نیست که مستظهر بر شفاعت پیامبر نبوده باشد» و اعتقاد بر این بود که فرستادن صلوات بر محمد موجب جلب کمک و یژه او خواهد شد. اشعاری که در آن امید شفاعت بیان شده، به وفور در تمامی زبانهای جهان اسلام یافت می‌شود خواه در آثار دانشمندی چون ابن خلدون در شمال آفریقا، خواه سراینده اشعار عامیانه به زبان خوار در قره قوروم. شاعر اردو، میر محمد تقی میر (م. ۱۸۱۰ م) گوید:

«ای میر چرا از دیدن نامه سیاهت نگرانی خاتم النبیین ضامن نجات توست»

و سلطان قایت بیگ از مملوکان مصر به اندازه شاعران سندی که دوست داشتند دهها سرزمین را که شفاعت پیامبر به آنها می‌رسد نام ببرند (معمولاً به صورت گردهمایی از اسامی متجانس) به شفاعت پیامبر اطمینان داشت. همه اینان می‌گفتند دست بدامان محمد دارند تا یاری او را طلب کنند و بعضی مثل شاعر اردو، محسن کاکو راوی (م. ۱۹۰۵) ابراز امیدواری می‌کرد شعری که در مدح حضرت سروده، در روز قیامت خوانده شود تا پیامبر به شفاعت او برخیزد (گرچه در حدیث تصریح شده است امت امت و نه فرد از شفاعت برخوردار خواهد شد). حتی شعرای هندو به امید برخورداری از شفاعت محمد به سرودن شعر می‌پرداختند و خوف مؤمنان از روز هولناک جزا هر چه بیشتر با افزودن عنصر امید که به صورت عنایت مشفقانه پیامبر به امت خویش نشان داده می‌شد، تعدیل می‌گردید.

در خلال دهه‌های اخیر، گاهی نوشته‌هایی در روزنامه‌های آمریکا در مورد درسهای «رقص صوفیانه» می‌خوانیم. «رقص صوفیانه» تبدیل به شیوه‌ای مرسوم برای پرورش روح شده است. اما مبحث رقص را در اسلام با بی‌مهری می‌نگرند؛ چراکه رقص به طور کلی در تاریخ ادیان با وجد حال در ارتباط است. و انسان را از حالت عادی خود به در می‌آورد و می‌توان گفت: او را برگرد یک محور خاص به چرخش وامی‌دارد. بی‌گمان ضیافت‌های مسلمانان متمکن در دوره‌های میانی اسلام، اغلب با موسیقی و رقص به پایان می‌رسید. لیکن در بستر دین، رقص که اساساً یک پی‌پدیدار^(۱) موسیقی و نغمه‌خوش‌آهنگ است، با خصیصه شریعت محور اسلام در تعارض قرار می‌گیرد زیرا ممکن است فرد را از راهی که خداوند مقرر داشته - شریعت - منحرف سازد. از این رو اسلام رسمی به مخالفت با رقص برخاسته است بر طبق قرآن (فاطر، ۸) با کف زدن و اموری از این دست نیز مخالف است. در طی چندین قرن، مقالات و رسالاتی علیه مسأله رقص به علت وجود تأثیرات شیطانی آن نوشته شده است. بدین جهت خنیاگران و رقاصان حق شهادت دادن در دادگاه را نداشتند. به عنوان نمونه می‌توان از رساله‌ای منصوب به ابن تیمیه در مورد رقص و سماع یاد کرد که نگارنده این دو مقوله را به اندازه پیروی از مغولها برای مؤمنان خطرناک و زیانبار می‌شمارد. (بعدها یک پژوهشگر رد پای رقص شمنانه را در سماع صوفیه مشاهده نمود). حتی صوفیان اهل صحو و نیز کسانی که رقص را ویژگی اصلی تصوف می‌شمارند و خود را به این جریان منسوب می‌دارند، مورد نکوهش قرار داده‌اند چراکه هدف این افراد، بزرگ‌نمایی چنین تجربیات خلسه‌آوری است. ایشان با هجویری (قرن ۵ ق/۱۱ م) در این مورد موافق هستند. وی در کشف المحجوب بیان می‌دارد: «طایفه‌ای دیدم از عوام که می‌پنداشتند مذهب تصوف خود هیچ نیست جز رقص». (کشف المحجوب ص ۴۱۶ ترجمه نیکلسون)

اولین سماع خانه معروف یا جایی برای رقصیدن و نواختن موسیقی مذهبی در نیمه دوم قرن سوم هجری برابر با نهم میلادی در بغداد تأسیس شد. جایی که صوفیان مجال شنیدن نغمه‌های آهنگین را می‌یافتند و برخی در خلال آن به چرخ زدن می‌پرداختند. گاهی اوقات نیز این حالت خلسه به جایی می‌رسید که خرقه‌هایشان - تکه پارچه‌هایی را که با دقت به یکدیگر دوخته شده بود - را می‌دریدند. در این هنگام چنین تصور می‌شد که سرشار از برکت «نیروی جادویی، مقدس و معنوی» شده‌اند. مسأله مورد اختلاف این بود که آیا مبتدیان طریقت - چنان که ابوسعید ابوالخیر معتقد بود - بایسته است که در مراسم رقص و سماع شرکت کنند تا مشتبهات نفسانی خود را از میان بردارند، یا این که از شرکت در این گونه مجالس محروم بودند؟ مسأله دیگر به این گونه بود که آیا نوآموختگان

طریقت به واسطه پایکوبی سرمستانه و گوش دادن به موسیقی می‌توانند «حالت» عرفانی‌شان را تعالی بخشند یا به مانند جنید باید از نمایش چنین حالتی پرهیز کنند؟

پایکوبی و دست افشانی بخشی، از چنین رقصهایی بود که ممکن بود به جنون منتهی شود (چنانکه جامی آن را در سلسله الذهب توصیف می‌کنند). در این میان مینیاتورهایی که عمدتاً از حوزه فرهنگ ایرانی برجای مانده است، صوفیان چرخ‌زن را با آستین‌های بلندی که بال پرندگان را تداعی می‌کند به تصویر می‌کشند. معتقدان قشری، مخالف این امر هستند که وجود شاهد - یک جوان زیباروی - به هنگام سماع ضروری است. در واقع تمرکز بسیار بر چنین شخصی ممکن است خودبه‌خود صوفی را به رقص وادارد. (هر تجربه تکان دهنده‌ای آدمی را به چنین چیزی وامی‌دارد). منسوب است که حلاج (مقتول در ۳۰۹ ق / ۹۲۲ م) پای در زنجیر می‌رقصید و به سوی دار می‌رفت و اصطلاح «رقص در زنجیر» به تعبیر فارسی رقص بسمل است که، تبدیل به یک کلیشه ادبی شد؛ «رقص» پرنده‌ای که به شیوه‌ای مذهبی ذبح شده، یعنی جان دادن عاشقی که به «پرنده سر بریده» شباهت دارد.

اگرچه رقص به عنوان بخشی از سماع در دین گروه‌های مختلف درویشان - خاصه چشتیه - وجود داشت، تنها در طریقه مولویه نهادینه شد. مولانا جلال الدین رومی (۷۲۰-۷۴۰ ق / ۱۲۰۷-۱۲۷۳ م) بیشتر اشعار غنایی و برخی از غزلیاتش را به هنگام گوش دادن به سماع و همراه با کف زندهای موزون سروده است. اصطلاحاتی از قبیل «پایکوبی» و «دست افشانی» و نظایر آنها در اشعارش - به خصوص رباعیات - فراوان است. چرا که رباعی عموماً به عنوان قالبی منظوم در مجالس سماع بکار گرفته می‌شود. نزد مولوی تمام جهان در یک رقص شگفت‌آوری در حرکت است؛ از زمانی که عدم، خطاب ازلی خداوند «آیا من پروردگار شما نیستم» را شنید، پایکوبان پا به عرصه گیتی نهاد (دیوان شمس - شماره ۱۸۳۲). این عقیده به گفته‌های جنید اشاره دارد. رقص و سماع دو نردبان برای صعود به آسمان - یعنی معراج حقیقی - هستند و فرشتگان و جنیان نیز در این عروج شرکت دارند. همانطور که از فشردن انگور می‌روحانی ساخته می‌شود، پایکوبی بر روی زمین نیز موجب فوران حیات می‌شود. رقص شاخه‌های درختان به واسطه وزش نسیم بهاری نیز مظه‌ری از آن سرّمنون ازلی است. فرزند مولانا، سلطان ولد، موسیقی و رقص را، که پدرش با الهامات خود آنها را پرورانده بود، سامان داد. به این معنا رقص در نزد مولویه یک عمل شورمندانه عنان گسیخته نیست، بلکه یک رقص منظم «باله» است که در آن یک درویش می‌تواند شغفی سرمستانه را تجربه کند. اما این شغف سرمستانه راهی برای پرستش «او» و در حقیقت «رقص برای خدا» است. چرخ زدن، اغلب به حرکت ستارگان به دور خورشید یا رقص پروانه به دور شمع برای «فنا»ی در آن تشبیه می‌شود. این تجربه فنا است، «فنا»ی در خدا برای رسیدن به سطح بالاتری از بصیرت. شاعران بعد از مولوی نظیر غلیب، متوفی در استانبول (۱۲۱۳ ق / ۱۷۹۹ م) به مانند شاعران هند و ایرانی - البته با صراحت بیشتری - این سمبولیزم را در اشعارش با ردیف رقص بکار گرفت.

در میان دراویش، به ویژه مولویه، مراسم تدفین، اغلب با پایکوبی همراه بود و نیز در مورد عرس

- جشنهایی که برای نکوداشت یک عارف متوفی برگزار می‌شد - وضع بر این منوال بود. و بنابراین، حیرت آور نیست که برخی صوفیان از رقص بهشتی سخن به میان آورده‌اند. (از این رو یادآور برداشتی غربی از نقاشیهای میکلائل است). و روزبهان بقلی (م. ۶۰۵/ق ۱۲۰۹ م) چنان که ادعا میکند خود را در رقص با ملایکه و پیامبر دید. نماد پایانی سفر عرفانی او «رقص با خدا» است. در کشورهای اسلامی معمولاً رقص‌های محلی برای زنان و مردان جداگانه ترتیب می‌یافت و چنانچه در مواردی زنان و مردان با هم درمی‌آمیختند و به پایکوبی می‌پرداختند - به مانند قبایل بربر - توسط اهل ظاهر و صوفیان متنسک مورد اعتراض قرار می‌گرفت. این امر که امروزه حتی زنان در رقصهای طریقه‌های «امروزی» شرکت می‌جویند با تمام سنت کلاسیک در تقابل است. چرا که سماع صوفیه متوجه اهداف جسمانی نیست. نقادان سنتی تصوف از قبیل ابن جوزی در تبلییس ابلیس رقص را به وحی شیطانی و فعلی «خلاف اخلاق» متهم کرده‌اند.

ارزش و نماد اعداد

اعداد که آشکارا قدرت و قداست زمان و مکان را با خود دارند از دیرباز انسان را مسحور خود کرده‌اند، گرچه شیوه‌های شمارش و دستگاههای بیان اعداد در فرهنگهای گوناگون بسیار متفاوت است، برترین دستاوردهای بشر در این زمینه دستگاه عددی مایاها (Maya sistem) و اعداد عربی (در اصل هندی) است که غربیان در سده دوازدهم میلادی به شناخت آن نائل شدند. وجود عدد صفر در این دستگاهها موجب تسهیل عملیات ریاضی می‌گردد.

روح ریاضی^(۱)

آگوستین وارد شدن در متون دینی را مقدس و مرموز یافت و انسان امروزی هنوز هم نسبت به اعدادی نظیر هفت و سیزده و اکنشهای مثبت یا منفی از خویش نشان می‌دهد، چه روح ریاضی در بشر فطری است و با آغاز حیات او از طریق وقایع ساده هندسی رخ می‌نماید.

به نظر می‌رسد که مشاهده توالی روز و شب و منازل ماه از ابتدا انسان را به اعداد مشغول داشته و بسیاری از پیشرفتهای نجومی متأخر خود را مدیون نظام نجومی سومری - بابلی کهن است. گاه برای شمارگان، کیفیات مینوی قائل بوده‌اند: در هند عدد را از جنس برهما می‌دانند؛ نام حکمت سامکهی (Samkhya) اشاره به اتکای آن بر اعداد دارد، زیرا این لفظ خود به معنای «شمارش» است.

و اما نخستین گرایش مذهبی - حکمی به اعداد در یونان باستان و در میان فیثاغوریان پدید آمد که شمارگان را همچون نیروهای لاهوتی و کیهان را یکسره همسان باریاضیات محض می‌پنداشتند (Bell, 1933, p. 140). آنان که به ارتقای معیارهای عینی زیبایی شناختی (the Golden section) می‌پرداختند، پیوندهای بین اعداد و موسیقی را کشف نمودند. (در سده شانزدهم میلادی کپلر هنوز تحت تاثیر اندیشه «جهان هماهنگ» (harmonia mundi) قرار داشت). تفکر فیثاغوری بعدها اساسی برای عددشناسی و حساب قرار گرفت که هر دو بر ده عدد صحیح نخست تکیه می‌کنند؛ ده عدد صحیحی که گویا حاوی تمام جهانند. حتی طبقه‌بندی اعداد فرد به مذکر و سعد و اعداد زوج به مؤنث و نحس خود برآمده از دستگاه فیثاغوری است. بنابراین، استفاده از اعداد فرد سعد در اوراد جادویی، اذکار و ادعیه مذهبی و نیز مراسم درمان بخشی رجحان داشت. تتبع در باب ارزش اعداد در آثار یامبلیخوس (Iamblichus) و فیلون (Piulo) یهودی ادامه یافت، و همچنین علم حساب را نیکو ماخوس گراسایی (Nichomachus of Gerasa)، کاپلا (Kapella)، بوئیوس (Boethius) و دیگران به عنوان حکمت توانها خواص اعداد صحیح خاص بیشتر مورد بررسی قرار دادند. علم حساب در تأویلات آگوستین نقشی اساسی داشت؛ او و نیز بسیاری از نویسندگان مسیحی سده‌های میانه (در میان ایشان به ویژه هوگ سنت ویکتور (Hugh of saint victor)) برای پردازش حکایات

1) Ency. of Religion. NUMBERS, P13-19.

مذهبی‌شان از آن بهره می‌جستند. در اوایل سده هفدهم، هنوز پیترو بونگو (بونگوس) (Bongo (Bungus)) در اثر خود De numerorum mysteria) سعی در اثبات این مسأله داشت که شمارگان به تنهایی ما را قادر به درک هستی می‌کند.

همین‌گونه حکایات عددی در پیشرفته‌ترین صورت آن در «قباله» (Qabbalah) یهودی یافت شده، به اندیشه تصوّف اسلامی نیز می‌رسد، نظیر آنچه در حکمت اخوان الصفا و سنت حروفیه هست. در هر دو آثار یهودی و اسلامی (مانند یونان باستان) تبدیل‌پذیری حروف و اعداد در شرح و تفسیر سری - سحری متون، اصلی بنیادین است (یعنی در: رمل «gematriah» و جفر «jafr»). ویژگیهای عددی، البته بدان صورت که در سنت کتاب مقدس آمده، در مراسم عبادی کلیسا و معماری مسیحی پدیدار شد؛ و این ویژگی به معماری و پیکرتراشی دوران میانه و ادبیات عصر نوزایی (رنسانس) انتقال یافت. کاربرد عامیانه و مردمی برخی شمارگان نظیر سه یا هفت در ادبیات مذهبی و عامیانه بهره‌گیری از شگرد اعداد تصاعدی و تنازلی (مانند آنچه در انگوته نیکایه Anguttara Nikaya هست) برای شمارش، خود نشانگر پندار عمومی نسبت به این اعداد است. استفاده گسترده از مربّعات وقتی^(۱) به تنهایی یکی از نمونه‌های باور به اعداد است.

تفسیر اعداد

با وجود آن که اعداد به شیوه‌های گوناگون تفسیر می‌شوند، چنین بر می‌آید که آن شیوه‌ها عموماً مشابهند.

یک. «یک» به نظر فیثاغوریان هم فرد و هم زوج است؛ یک که به معنی عادی کلمه، عدد نیست دلالت بر وحدتی فراگیر می‌کند که دربرگیرنده کثرت است. زوایتی اسلامی، برآمده از عهد باستان می‌گوید: «خدا فرد است و اعداد فرد را دوست می‌دارد» (رک. به Numero dcus impare gaudet از ویرژیل) به لحاظ هندسی هم یک را با نقطه نشان می‌دهند و پیرامون آن است که اشکال و صور شکل می‌گیرند.

دو. یگانگی به دوگانگی در هم می‌شکند. «دو» عدد دوگانگی، تقابل و تنش است. «zwei» (دو آلمانی) در کلمه «zwietracht» (=اختلاف) و ترکیبهای تشکیل شده از پیشوند «dis» همین معنا را در بر می‌گیرند. دو، دلالت می‌کند بر تقابل بین جریان مثبت و منفی، قبض و بسط، دم و بازدم، نر و ماده و کوتاه این که بر تضاد و تقابلی که پدید آورنده جریان حیات است؛ چه حیات از جفت‌های اضداد

(۱) amegic square مربعی که با خطوط طولی و عرضی به خانه‌هایی تقسیم شده و با قرار دادن ارقام با حروفی در این خانه‌ها از مجموع ارقام سطرهای افقی و قائم و قطری، عدد یا کلمه‌ای واحد به دست می‌آید. در زمانهای قدیم چنان تصور می‌کردند که پر کردن این مربع خاصیت سحری دارد و شاید این خواص را به ستارگان نسبت می‌دادند. تازیان قدیم به عنوان طلسم آن را با خود همراه داشتند و هنوز هم در میان هندیان چنین رسمی رایج است. رک دایرةالمعارف فارسی - م.

پدید می‌آید.

در یک متن «قباله‌ای» آمده: «هر آنچه از درخت معرفت بر آید. دوگانه است». این اصل در تمثیل چینی «یانگ» (yang) و «یین» (yin) نیک بیان گردیده؛ آیین زردشت هم کشمکش همیشگی بین بُن تاریک و روشنایی را اصل قرار می‌دهد که این در آیین‌های گنوسی به کشمکش بین شرّ مادی و خیر معنوی ارتقاء می‌یابد. در اسلام، این امر در زمان و مکان احدیّت بی‌همتای قدسی و در دو قالب «جمال» (beauty) و «جلال» (majesty) متجلی می‌گردد. بیش از آن، ثنویّت در کلام آفرینشگر «کُن» (=باش) که شامل دو حرف «ک» و «ن» است، همچنین حرف «ب» (که ارزش عددی دو دارد) در «بسم الله» آغاز قرآن کریم (مانند حرف «ب» در آغاز تورات) نمود دارد. در سنت کتاب مقدس، دو صفحه سنگی که ده فرمان بر آن حک شده، همانند دو کتاب عهد عتیق و عهد جدید مکمل یکدیگرند؛ مثل دو شیوه زندگی: زمینی و صوفیانه که در وجود لیئه (Leah) و راحیل (Rachel) و مارتا (martha) و مریم (Mary) تشخیص می‌یابد. در هندسه خط با دو نقطه مشخص می‌شود. وجود ثنیه در بسیاری از زبانها نمود آن است که چگونه «من» و «تو» در برابر چندگانگی موجودات، در کنار هم قرار می‌گیرند.

سه. آنچه در دو با کمال تناقض می‌یابد، در سه برطرف می‌شود. سه نخستین عددی است که آغاز، میان و پایانی دارد و سه نخستین عدد واقعی است؛ یوشع سیلوستر (Joshua sylvester) - پس از دو بارتاس (do Bartas) - از آن به عنوان «مهرتر اعداد فرد و عدد کامل خدا» یاد می‌کند. سه، «همنهاد» نخستین و بنیادینی است که در نخستین شکل هندسی مثلث و توازن سه گانه «نهاد» (thesis) «برابر نهاد» (antithesis) و «همنهاد» (synthesis) نمود می‌یابد. در مقام نخستین عدد پس از «من» و «تو»، سه نخستین مفهوم تکثر را در خود داراست و تلویحاً به مفهوم «تعالی» می‌باشد. از سه گانه‌های آسمانی بسیارند آنها که بتوان نام برد: از سومر، آن (An) و انلیل (Enlil) و انکی (Enki)، از بابل، شمش (Shamash) و سین (Sin) و ایشتار (Ishtar) از هند، سه گانه ویشنو (Visnu) و شیوا (Siva) و برهما (Brahma) و در مسیحیت، همان تثلیث پدر، پسر و روح القدس که درباره این گروه آخر باید گفت:

«به گواهی کیش آریایی، ضعف عقیدتی مهم در مسیحیت، دوگانگی مقام الوهیت (پدر و پسر) بوده است ... این که پدر و پسر یگانه بودند یا نه خود به لحاظ عددی و فلسفی بحث‌انگیز می‌باشد. اما با توجه به ارزش «سه»، سه گانه پدر، پسر و روح القدس بی‌گمان «واحد» است». (Hopper, 1938, p. 73)

حتی باشندگان نیمه مینوی هم در گروههای سه تایی ظاهر می‌شوند مثل: مویرا (moira)های یونانی، نورن (Norn)های شمالی و ماستر (Master)های رومی. در بسیاری سنتها - از سلتی تا هندو - نیز ایزدان سه سر وجود دارند. حتی در توحید اسلامی هم گروههای سه تایی شناخته شده‌اند،

مانند آنچه در شیعه هست: الله، محمد و علی^(۱).

این مثل بسیار رایجی است که «همه چیزهای خوب، سه تایی هستند» و گویا همه چیز در واحدهای سه گانه جای می‌گیرد: آسمان - زمین - آب؛ یا در چین: آسمان - زمین - انسان و در نتیجه انگاره سه جهان، از این دست است. در ریگ‌ودا سخن از سه گام ویشنو است (اشاره‌ای به وضع خورشید در طی روز) و در انسان‌شناسی دینی ودایی «سه» عدد کاستهای اجتماعی می‌باشد. آن گونه که در جایگاههای سه ردیفی آیینهای جمعی دیده می‌شود. سه در مراسم عبادی هم نقشی ایفا می‌کند، اذکار سه گانه مذهبی در اکثر سنتها، مانند سرود سه گانه (Trisagion) مسیحی، ورد سه گانه «شانتیه» (santih) (=صلح و سلم) در پایان تلاوت متون مقدس هندو یا سه بار دمیدن صور / شوفر (shofar) در ایام مقدس یهود، رایج است.

مفاهیم مینوی اغلب در اشکال سه گانه بیان می‌گردد: ست - چیت - آننده «sat-cit-ananda» (وجود - معرفت - سعادت) سه گانه‌ای عام در تفکر هندی می‌باشد؛ و در زهر (zohar) آمده که «خرد، تفکر و معرفت در وجود ابراهیم، اسحاق و یعقوب متجلی شده است». در آیین بودایی دو اصل تریلوکه «triloka» (سه جهان) و تریکایه «trikaya» (سه قالب بودا) و در اسلام سه مبحث «اسلام، ایمان و احسان» برجسته‌اند. راه سیر و سلوک معنوی هم معمولاً به سه مسیر تقسیم می‌گردد مانند: طریق تزکیه (via purgativa)، طریق تنویر (via illuminativa) و طریق توحید (via unitiva) یا «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت».

عدد سه حتی در مفاهیم انسان‌شناسانه نیز نقشی دارد، همینطور است که قوای روحی را به عقل، اراده و شعور، یا در اسلام به نفس اماره (=فرمانده به بدی)، لؤامه (=بازدارنده از بدی) و مطمئنّه (=آرامش دهنده) دسته‌بندی می‌کنند. در اندیشه هندی، ماده دارای سه رشته تمس «tamas» (سنگینی و سکون)، رجس «rajas» (پویایی و روندگی) و ستره «sattra» (روشنایی و ایستایی کامل) است. به طور معمول، زمان نیز به نوبه خود به سه دوره گذشته، حال و آینده تقسیم می‌شود و آیین مسیحیت به سه قلمرو پدر، پسر و روح القدس قائل است؛ همین در انگاره «مهدویت» (=ظهور

(۱) در این مورد شایان ذکر است که «فریدون» ایرانی نخستین پزشک اساطیری که در اوستا به صورت «ثرثئون» / (Araetaona) و در ریگ ودا «تریته - آپتیه» (Trita Aptya) آمده، شخصیت اسطوره‌ای واحد نزد اقوام هند و ایرانی است. جزء اول این نام همان «Ari» (=سه) و جزء دوم «taona» (=توانایی) روی هم به معنی «دارای توانمندی سه گانه» است و این با توجه به چندین امر سه گانه (مثل سه فرزند اوسلم، تور و ایرج و ...) که منسوب به فریدون است، بسیار پر معنی می‌باشد. [برای اطلاعات بیشتر رک. به فهرست ماقبل الفهرست (ج ۲: پزشکی در ایران باستان)، پرویز اذکائی، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸، صص ۳۰۳ - ۳۰۷]. م.

منجی در پایان هر هزاره) اهمیتی اساسی دارد؛ همان گونه که یواخیم فیوری (Joachim of Fiore) در سدهٔ سیزدهم تعلیم می‌داد و در زمان ما اسطورهٔ رایش سوم - که البته به لحاظ تاریخی به چهارمین دورهٔ حکومتی آلمان اطلاق می‌شد - بر تاریخ واقعی غلبه کرد.

سه، عددی است که معنای کثرت می‌دهد؛ قاعده این است که هر چیزی سه بار اتفاق بیفتد. سه اغلب بر «جمع» یا «همه چیز» دلالت می‌کند. در داستانها و افسانه‌های عامیانه هم عددی شاخص است: یوسف سه روز در چاه بود و یونس سه روز در شکم ماهی. سه مُغ (magi) همان اندازه معروف‌اند که سه برادران و سه خواهران، سه گل سرخ، سه کلاغ، سه آرزو و سه گمان در ترانه‌ها، داستانهای پریوار و افسانه‌های مردمی بسامد دارند. به گاه عمل و در زندگی روزمره نیز «تدبیر سه گانه» (menage a trois) حضور دارد. در نمایشها و آثار تخیلی و غیر تخیلی که مردم و وقایع را در سه رده جای می‌دهند، نمونه فراوان است.

چهار. «چهار به آشوب، نظم می‌بخشد». عددی مادی و کیهانی است. بیانگر این نظم کیهانی، آن چهار اهلهٔ ماه است و چهار منطقهٔ اصلی زمین (متجلی در واژهٔ چهار حرفی Adam / آدم)، چهار عنصر (=عناصر اربعه)، چهار مزاج آدمی، چهار نهر بهشت در اساطیر اسلامی و چهار رودشیر که از پستان گاو آسمانی می‌تراود در سنت ودایی. فیثاغوریان که چهار را عدد راستی و عدل می‌دانستند، در هندسه نیز به کشف چهار شکل فضایی کامل نائل شدند. واژهٔ «square» (=مربع) هنوز هم به راست، منظم و ساختاری بسامان اشاره دارد. این عدد رایش کیهانی، تقسیمگر زمان است: چهار فصل، چهار دورهٔ هزیودی عمر انسان، چهار دورهٔ جهان (yugas) در آیین هندو و چهار دورهٔ هستی در آیین زردشت^(۱). در مذهب چینی و اسلام، چهار کتاب مقدس هست و مسیحیت نیز تنها چهار انجیل را اصیل می‌شمارد. عیسویان صلیب را با آن چهار گوشهٔ راستش «راست‌ترین اشکال، می‌دانند که به چهار گوشهٔ جهان می‌گسترده؛ در حالی که سنت یهودی به راز کلمهٔ چهار حرفی «YHWH» / یهوه^(۲) باور دارد. گوستاو یونگ چهار گانه‌گرایی - نماد کهن تمامیت و کمال - را همچون مرهمی بر روح آشفته و بی‌سامان زمان خود می‌دانست.

پنج. «پنج» عدد انسان طبیعی و نخستین عدد مرکب از جمع زوج و فرد است. پنج در بلورها نظمی ایجاد نمی‌کند اما در اشکال گیاهی، گلبرگها و برگها بسیار شایع است (Garden of cyrus, Sir Thouas, Brown, 1658). بنابراین برخی آن را عددی «بنیادین» می‌دانند.

(۱) بسیار بجاست که در اینجا از وجوه اربعه (=چهارگانه) زروان، خدای برین ایرانی، نیز ذکری شود که به چند روایت عبارت است از «زمان، فضا، خرد، توان» و این در تناظر با عناصر چهارگانه می‌باشد. خدای چهار چهره «اشوگر، فرشوگر، زروگر، زروان» که معبر از خلق و ابداع و تحول و فناگری است. نامش چهار بار بر روزهای ماه نهاده آمده است «دی» (=دادار)، گاه (=فضا / زمان)، «هرمزد» و «دین» که صفات زمان بی‌کران است. «رک. به‌ابریحان بیرونی (افکار و آراء)، پرویز اذکائی، طرح نو، ۱۳۷۴، صص ۱۵۵-۱۵۶) م.

پنج با زندگی زناشویی و ازدواج نسبتی دارد، در عهد باستان عدد ایشتار (Ishtar) و ونوس (Venus) بوده، در انجیل متی (باب ۲۵) هم حکایتی از پنج باکره نادان و پنج باکره دانا آمده است. ستاره پنج پر که شاید نشانه پنج منزل آباختری ستاره زهره (Venus) باشد، دارای نیروی ضداهریمنی و در کیمیا هم عصاره پنجگانه (quinta essentia) همان اکسیر حیات است.

در چین، پنج، به طور سنتی عددی سعد بوده است؛ در سنت غربی هم بشر پنج حس دارد. در مانویت پنج «آرخون» (=اصل) و پنج «ائون» (=ازل) تاریکی هست^(۱). چنان که گویند اسلام هم بر پنج بنا شده؛ چه در قرآن کریم پنج سوره است که حروف مقطعه دارد و اصول دین در اسلام پنجگانه است، به پنج بار نماز روزانه و پنج پیامبر اولوالعزم باور دارند. در اسلام شیعی «پنج تن» (محمد (ص)، علی، فاطمه، حسن و حسین) مقدس‌اند و نماد ایشان «پنج حضرت عباس» است. دست پنج انگشتی انسان خود اساسی برای برخی دستگاههای عددی قرار گرفته و شکل این دست اغلب در آیینهای سحر و جادو به کار می‌آید. پنجگانه‌های فلسفی هم از کلیات خمسة افلاطونی ریشه می‌گیرند که دامنه آن تا به دوره فلسفه نو افلاطونی دوران اسلامی گسترده است.

شش. «شش» متعلق به عالم اکبر است؛ شش ضلعی مرکب از دو مثلث، بیانگر اتحاد دو عالم ماده و معناست، چون به قول معروف «صورتی در زیر دارد آنچه بر بالاستی». شش عددی کامل، مرکب از حاصل جمع و نیز ضرب سه عدد یک، دو و سه می‌باشد. بدین سبب فیلون و آگوستین را عقیده بر آن است که جهان در شش روز خلق شده است. در اسلام، شش، مظهر عالم هستی است که همچون شکل فضایی شش وجهی یا همان مکعب در نظر می‌آید.

هفت. «هفت» در بسیاری از سنن، عددی مقدس است. ابقراط خیوسی آن را با حالات ماه مرتبط می‌یافت، هفت بر تمام اجرام تحت القمر نیز اثر می‌نهد؛ در تناوب عناصر شیمیایی، در موسیقی و در مراحل گذار بشر به نقطه اوج عمر (Grand climacterium) که شصت و سه سالگی (۷×۹) است، «هفت» رخ می‌نماید. در میان شمارگان، هفت نخستین عددی است که معنای رمزی دارد؛ بکر است زیرا مضروب هیچ عددی زیر ده نیست و تنها عدد صحیح زیر ده است که ۳۶۰ مقسوم علیه آن نمی‌باشد. هفت که از سه لاهوتی و چهار ناسوتی تشکیل شده، همه آفرینش را در بر می‌گیرد.

این که تقدس این عدد نزد سومریان از هفت سیاره (پنج سیاره به علاوه خورشید و ماه) ناشی شده باشد یا به عکس، آنان به دنبال هفت سیاره گشتند تا مکمل نظریه «عدد کامل» ایشان باشد، خود محل بحث است. شمار سیارات به نوبه خود تعیین کننده شمار ایام هفته شد (حماسه هفت پیکر نظامی مؤید این انگاره در قالب شعر است). در بابل هفتمین روز، همیشه محل خطر بود و در این روز هیچ تعهدی نمی‌بایست صورت می‌گرفت. در یهودیت نیز شنبه (Sabbath) را گرامی می‌دارند، چون

(۱) و متقابلاً پنج سلاح/عصر نور در برابر ظلمت و یا پنج وعده نماز مانویان در روز؛ اصولاً پنج در مانویت عددی بنیادین

آفریدگار پس از خلقت، در این روز آرمید.

وانگهی، هفت خواص دیوی نیز دارد که در باورهای عامیانه از قبیل هفت دیوان، هفت جادوگران و هفت ساحران نمود می‌یابد ولی به هر حال ویژگیهای مقدس آن بیش می‌چربد. در برخی سنن، هفت جهان، یا در نسبت با سیارات، هفت آسمان وجود دارد؛ پس روح در عروج خود باید از هفت دروازه، هفت مرحله، هفت وادی یا هفت حجاب بگذرد (مانند آنچه از آیین مهرپرستی به آثار کسانانی چون عطار، روسبروئک (Ruvsbroec) و ترزای آویلیایی (Tresa of Avilla) رسیده است).

بیش از آن، حتی در اسلام آمده که بین نفس و خدا هفتاد هزار حجاب حایل است. در ادیان دیگر هم هفت با ایزدان می‌پیوندند. هفت عدد آپولون (Apollo) است و در هند، در پیوند با اگنی (Agni) بخصوص برجسته است. در ایران، هفت امشاسپندان شامل شش موجود میتوی و سرور ایشان اهورامزداست.

از همه اینها که بگذریم، هفت بیشترین اهمیت خود را در گذر از سنت یهود به مسیحیت و اسلام کسب نمود. از هفت روز آفرینش و هفت ستون خرد که بگذریم، در متون مقدس عبرانی هفتگانه‌های ناشمرده‌ای هم هست. شمعدان هفت تایی (menorah) رمزی از اسرار عدد هفت است. در بسیاری از داستانهای کتاب مقدس این عدد، نقشی کلیدی و رمزی دارد: رؤیای فرعون که هفت گاو فربه و هفت گاو لاغر دید یا یعقوب که پیش از تزویج با لیثه هفت سال خدمت لابان کرد و پس از او نیز هفت سال دیگر خدمت نمود تاراحیل را بگیرد. درباره خونخواهی در سفر پیدایش چنین آمده: «اگر برای قائن هفت چندان انتقام گرفته شود، هر آینه کمک هفتاد و هفت چندان» (باب ۵، آیه ۲۴). ولی هم در انجیل متی هست که آنگاه پطرس نزد او آمده، گفت: «خداوندا چند مرتبه برادرم به من خطا ورزد می‌باید او را آمرزید آیا هفت مرتبه. عیسی بدو گفت: تو را نمی‌گویم تا هفت مرتبه بلکه تا هفتاد و هفت مرتبه» (باب ۱۸، آیات ۲۱-۲۲). کتاب مکاشفه که آکنده از هفتگانه‌هاست، امری که جان سالیزبریایی (John of Salisbury) را در قرن بیستم به نوشتن رساله‌اش «De Septum septenis» (هفت هفتگان) راه نمود. بدین صورت نماز مسیحی (Lord's Prayer) و سورة قرآنی فاتحه حاوی هفت آیه‌اند. کلیسای کاتولیک از هفت گناه کبیره، هفت ثواب، هفت آیین مقدس و هفت موهبت روح القدس سخن می‌گوید و آیین عشای ربّانی را در هفت بخش برگزار می‌کند.

تکرارهای هفتگانه در شعائر اسلامی بسی رایج است: چنان که - در حج - از هفت بار سعی بین صفا و مروه گرفته تا سه نوبت هفت مرتبه‌ای که رمی جمره می‌کنند. در تصوّف اعتقاد به هفت «لطایف» تن وجود دارد که در تأمل و مراقبه با هفت صفت بزرگ خداوند و هفت پیامبر بزرگ نسبت می‌یابد. در اسلام حدیثی هست مبنی بر این که قرآن کریم هفت باطن دارد و این حدیث در عمل، فرقه اسماعیلیه را بسی به کار آمد که خود را پیروان هفتمین امام شیعه می‌دانند. در اعتقادات ایشان هفت دوره زمانی با هفت امام، هفت پیامبر با هفت آسمان و هفت امام با هفت زمین سلسله‌ای در هم پیوسته است.

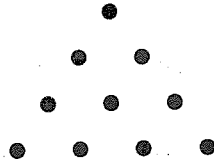
در داستانها و افسانه‌های مردمی، هفت عددی مشکل گشاست؛ انجام هفت باره برخی امور، بویژه

مَجْرُب است. در روایات مسیحی و اسلامی «هفت قدیس» یا «هفت قدیسه» و برجسته‌تر از همه «هفت یارغار» معروف‌اند. ادامه این اهمیت و برجستگی عدد هفت را حتی امروزه در طراحی هواپیماهای بوئینگ ۷۰۷ و ۷۴۷ می‌بینیم.

هشت، مضروب دو در چهار با نیکبختی پیوسته است. در یهودیت هشتمین روز زایش، روز ختنه سوران باشد. در سنت مسیحی هشتمین روز (پس از شنبه) روز رستاخیز مسیح، و از همین جا هشت گام تا به ابدیت است. در اسلام هشت بهشت و در آیین چینی هشت ستون آسمان، هشت بشارت عیسی در موعظه او بر کوه و طریق هشتگانه بودا همه راه به سعادت ابدی می‌برند. و مگر غیر این است که تعمیدگاه عیسویان هم هشت گوشه می‌باشد.

نه. نه مضروب سه در سه و عدد کمال است، گرچه چون ده منهای یک می‌شود در الاهیات مسیحی به ندرت کامل به شمار می‌آید. مسیحیت برای فرشتگان نه رده قائل می‌گردد؛ دانه، بئاتریس را تجسم عدد نه می‌داند. این عدد بیش از هر چیز وسیعاً با مردمان ژرمنی، سلتی و آسیای مرکزی پیوند دارد. بدین گونه، فراوانی شمار نه را در میان آنان بسیار می‌توان یافت؛ در روایتهای آرتور شاه، ترانه‌های شمالی (vqluspa)، نه روزی که اودین (odinn) از درخت آویخته بود، نه والکیری (valkyry)، قربانی‌های نه گانه و مناسکی که به شمار نه یا مضربی از نه مرد، می‌بایست در آن شرکت می‌جستند. این علاقه به نه را به زمستانهای نه ماهه نواحی شمالی اوراسیا نسبت می‌دهند، با این حال نه در نواحی جنوبی یونان کهن نیز به همین اندازه مقبول بوده است. عباراتی مانند «to the nines» (به اعلی مرتبه) یا «to be on cloud nine» (در اوج بودن) هنوز هم یادآور حرمت کهن ژرمنی به عدد نه است. این عدد با وجود این که جای خویش را به هفت سپرده، با هم غالباً در حکایات عامیانه ژرمنی پدیدار می‌گردند. نزد ژرمنها نه در فرهنگ توده و بیشتر در امور سحر و جادو نقشی برجسته دارد. (گربه‌ای که نه جان دارد می‌تواند در نه سالگی به ساحره مبدل شود). در میان چینی‌ها و نژادهای ترکی - مغولی به طور سنتی هر چیز ارزشمندی با نه مرتبط است: آرم نجیب‌زادگان، علمهایی متشکل از نه دم‌گاو میش بوده، در میان ایشان نه مرتبه کرنش رواج داشته و پیش‌کشها را در دسته‌های نه تایی تقدیم می‌کرده‌اند تا جایی که «توفوز» (=نه) به سادگی «پیش‌کش» معنی می‌دهد. در چین معابد نه طبقه - که در سنت شرقی اسلامی هم بی‌سابقه نیست - نمادی از نه آسمان‌اند. در پکن، آن هشت مسیری که به کاخ مرکزی ختم می‌شود، بازتاب نظم نه بعدی کائنات است.

ده. ده شمار انگشتان دست بشر و در نتیجه پایه دستگاه ده دهی اعداد و با تمامیت پیوسته است. در ده باز چندگانگی به یگانگی می‌انجامد و منظومه بسته می‌شود. از آنجا که این عدد خود مجموع چار عدد صحیح نخست است (۱+۲+۳+۴)، فیثاغوریان ده را عدد کامل دانستند و آن را در سه گوشه‌ای کامل بدین طریق نمایش دادند:



در نوشته‌های عبری و نیز بودایی «ده فرمان» هست؛ در تصوّف، سالک تازه وارد ملزم به رعایت ده اصل می‌باشد. به همین طریق، ده مقولهٔ ارسطویی نمایانگر کمال است. در مسیحیت متقدم، تثلیث همراه با هفت عنصر مخلوقات، مجموعه‌ای ده تایی تشکیل می‌داد، اما پیش‌تر از آن، تورات ده کلمهٔ خلقت را مطرح می‌کرد که اساس عملی علوم غریبهٔ قباله با صورت کلی ده گانهٔ (sefirot) آن شد. این ده عدد به همراه بیست و دو حرف الفبای عبری به آن سی و سه طریق رستگاری ختم می‌شود. در اسلام، نیک‌ترین اصحاب حضرت محمد (ص) ده تن بودند؛ در فرقهٔ اسماعیلیه هم «حدود» ده گانه‌ای آمده است.

یازده. «یازده» طبعاً عددی ضد نظم و ناکامل است، زیرا بالای عدد کامل ده و زیر عدد کامل دوازده قرار دارد و در مجموع عددی گنگ می‌باشد.

دوازده. «دوازده» $(۵+۷) / (۳ \times ۴)$ عدد بزرگ کیهانی است. از سومر و چین باستان بدین سو، عدد ستارگان منطقهٔ البروج و بنیاد دستگاه عددی شصتگانی بوده؛ در بسی فرهنگها شبانروز به دوازده ساعت، سال به دوازده ماه و در آیینهای گنوسی طریق معرفت به دوازده مرحله تقسیم گردیده است. «دورهٔ بزرگ» بابلی، دوازده دوازده هزار روز بوده، در اساطیر متأخرتر نیز کثرت دوازده و مضروبهای آن به وفور یافت می‌شود. مفهوم تمامیت در دوازده سبط بنی اسرائیل دوازده حواری مسیح^(۱)، دوازده باب قدیم اورشلیم و آن دوازده باشندۀ بهشتی که مسیح، برۀ خدا را می‌ستایند و در شمار رسولان بنی اسرائیل، سی بیل (sibyl) های یونانی و امامان شیعی هویدا است. الاهیون مسیحی سده‌های میانه را «دوازده»، به معنی ایمان به تثلیث بود که می‌بایست در چهار گوشۀ جهان منتشر می‌شد. و باز در سنن و حکایات مردمی دوره‌های دوازده روزه یا دوازده ساله و دوازده قهرمان و جز اینها آمده؛ این عدد به هر حال چاره‌ساز است.

سیزده. «سیزده» تمامیت دستگاه دوازده‌ی را بر می‌آشوبد. این عدد که با یک ماه افزوده نسبت می‌یافت، در بابل نحس به شمار می‌آمد و همین خرافه تا روزگار ما ادامه دارد. در حکایات پریوار، «مرگ»، پدرخواندهٔ سیزدهمین بچه می‌شود. ولی می‌توان از منظری دیگر هم به سیزده نگریست: یک پیشوا و دوازده پیرو، دوازده عضو هیئت منصفه و یک قاضی، دوازده اتاق گشوده و یکی بسته، یک پدر و دوازده پسر و از این دست. سیزده، گاه جایگزین دوازده می‌گردد. در جشن سایه‌بان یهود هم سیزده، جزء واجب هست. ارزش عددی «احد» (یک) سیزده باشد و در بهشت سیزده، جوی روغن

(۱) از همین گونه است دوازده امام آیین مانی - م.

بلسان روان است. این خرافه که سیزده نفر نباید بر سر یک میز (با توجه به «شام آخر») بنشینند، قدمت چندانی ندارد^(۱).

چهارده. «چهارده» (2×7) عددی سعد است و قداست آن در چهارده قدیس (Nothelfer) مسیحیت و چهارده معصوم اسلام شیعی نمود می‌یابد. عدد بدر ماه و سن آرمانی محبوب ماه پیکر در آثار شعرای پارسی‌گوی است. در اسلام این عدد با چهارده حرف قمری و چهارده حرف شمسی از بیست و هشت حرف الفبای عربی و حروف مقطعه قرآنی که چهارده تا هستند نسبتی پیدا میکند. حروفیه بر ارزش عددی کلمات «ید» (دست) و «وجه» (چهره) که هر دو ارزش عددی چهارده دو هفت مقدس دارند، تأکید می‌ورزند.

پانزده. «پانزده» عددی کلیدی در سماع تائویی است که آن را گام زدن «یو» (Yu) می‌دانند؛^۲ ته مقام سماع از پی یک مربع جادویی می‌آید که ردیفها، ستونها و اریبهایش جمعاً پانزده می‌شوند. شانزده. سنت هندی کمال را در آرایه‌ها، پیکرها و اوزان شعری با شانزده در می‌یابد.

هفده. «هفده» امروزه مقبولیت چندانی ندارد، در موسیقی و شعر کهن (یک فاصله = $9:8$) و در شمار مصوت‌های الفبای یونانی ظاهر می‌گردد. در مسیحیت به صورت ده فرمان به علاوه هفت موهبت روح القدس و در شمار صد و پنجاه و سه ماهی که شمعون از دریا می‌گیرد (انجیل یوحنا، باب ۲۱، آیه ۱۱) نمود می‌یابد ($153 = 17 + \dots + 1$). این عدد در کیمیاگری اسلامی (نوشته‌های جابر بن حیان)، در سنت شیعه و حماسه‌های ترکی حضور دارد. یعنی مسلمانان هفده رکعت نماز روزانه می‌گذارند و بر این باوراند که اسم اعظم خداوند هفده حرف دارد.

هجده. ($3 \times 6 / 2 \times 9$). از آنجا که واژه عبری «حی» (زنده) دارای ارزش عددی هجده است، این عدد در قبالة، تقدس دارد و از آنجا که «بسم الله» در اسلام هجده حرف دارد، این عدد بسی محترم است؛ درویشان مولویه هم به احترام هجده بیت سرآغاز مثنوی این شمار را گرامی می‌دارند. به همین ترتیب شمار عوالم هجده هزار است و در کمال هجده همین بس که بودا هجده اصل (arhat) دارد. **نوزده.** «نوزده» با ارزش عددی «واحد» (یک) نزد بهائیان که سال را به نوزده ماه نوزده روزه بخش می‌کنند، مقدس است.

بیست تا بیست و نه. در میان بیستی‌های پایین‌تر، بیست و دو، تعداد حروف عبری و شمار «نسکهای» (arcana) تورات است. آگوستین مدینه‌الاهی (De civitate Dei) خود را در بیست و دو

(۱) درباره عدد سیزده جای سخن بسی بیش از اینهاست. سیزده، عدد آشوب کیهانی پس از پایان یک دوره نظم و آغاز دوره‌ای دیگر و معرف آشوب ازلی است. از این رو مراسم روز سیزدهم (که در بابل باستان ریشه دارد) همراه با آیینهایی نظیر جشن آکتیو و مراسم آرچی - بوده که گویی آشوب عالم اکبر را پس از یک دوره نظم دوازده‌هزار ساله در عالم اصغر به نمایش می‌گذارند. رسم سیزده به در ما نیز بازمانده همین آیینهاست (رک. به جستاری چند در فرهنگ ایران، مهرداد بهار، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶۳، صص ۲۰۹-۲۱۰) م.

فصل نگاشته: ده (۲×۵) فصل مختص ردّ و نقض آنچه هست و دوازده (۳×۴) فصل مختص آنچه باید باشد. بیست و چهار را می‌توان به چند طریق نمادین آیینی تفسیر نمود (۳×۸ / ۴×۶ / ۱۲×۲) و مفسران مسیحی دوران میانه از هر صورتی برای اثبات آنچه می‌خواستند بهره می‌جستند. در میان اعداد بیستی بزرگتر، بیست و پنج عدد «یوبیلی» (Jubilee)^(۱) و بیست و هشت عدد قمری و مرکز کل دستگاه هفتی است.

سی تا چهل. در میان این اعداد، سی و سه، به عنوان مضربی از سه و شمار سالهای عمر زمینی مسیح، کامل است. در اسلام و مسیحیت این سن بهشتیان است. سی و نه - چهار ضرب در عدد کامل نه - در چین کهن شمار ایالات خود چین و ملتهای غیر چینی بود.

چهل. «چهل» مهم‌ترین عدد بزرگ است. شمار روزهایی است که خوشهٔ پروین (Pleiads) ناپدیدار می‌گردد، پس در بابل چهل مظهر دوره‌ای سرنوشت‌ساز، آکنده از بیم و امید بود. بارداری زنان، هفت دورهٔ چهل روزه به طول می‌انجامد. مراسم تزکیه و سوگواری پس از مرگ در میان یهودیان قدیم و مسلمانان تا چهل روز طول می‌کشد. دوران بلایای بنی‌اسرائیل را با چهل بر می‌شمردند: طوفان نوح چهل روز بود و آوارگی قوم در بیابان چهل سال. موسی و ایلیا و مسیح هر یک چهل روز در برهوت سرگردان شدند و جسم مسیح چهل ساعت در گور بود و از رستاخیز تا عروج او چهل روز بود. و نیز درویشان را رسمی به نام «چله‌نشینی» است (شرح آن به صورت منظوم در مصیبت‌نامهٔ عطار آمده). در چهل سالگی است که بشر به کمال فکری می‌رسد، چنان که در این سن به پیغمبر اسلام وحی شد. بنابر دستگاه فیثاغوری، چهل، مضرب کامل چهار است.

در آثار اسلامی، چهل اغلب معادل «بسیار زیاد» است مثل: علی بابا و چهل دزد بغداد، چهل درویش، چهل قدیس و یا چهل شهید مسیحی و به طور مرسوم انتخاب چهل حدیث (= اربعینات) خودشاهدان این امر در سنت هستند. در حکایات پارسی و ترکی، زنان به طرز معجزه‌آسایی، چهل فرزند می‌زایند. چون در عهد قدیم «چهل» به معنای یک نسل است، پس معیاری زمانی محسوب می‌شود. در ترکی که این عدد بسیار عام است، وقایع بزرگ و جشنها چهل شبانه‌روز به طول می‌انجامند و «دیدن کسی یک بار در چهل سال» یعنی «به ندرت». در بسیاری مناطق پیشگوییهای هواشناسی را تا چهل روز آینده انجام می‌دهند.

پنجاه. (۷×۷+۱) پنجاه عدد سال یوبیلی، سال صلح و آرامش ابدی آسمانی است. با توجه به مزبور شمارهٔ پنجاه، این عدد اشاره به توبه و بخشایش دارد. ایرلندیها، در داستانهای عامیانهٔ خویش، میل مفراطی به پنجاه و صد و پنجاه دارند.

شصت. در میان اعداد بزرگ‌تر، خیلیها هستند که ویژگیهای مشابه آن ده عدد نخست به آنها داده

(۱) در واقع پنجاه عدد سال یوبیلی است. در این باب رک. به الآثار الباقیه عن القرون الخالیه (ابوریحان بیرونی)، تحقیق و

شده است، شصت از آن جهت حایز اهمیت می‌باشد. مبنای دستگاه شصتی بابلی قرار گرفته که در آن بزرگ‌ترین واحد پس از ده است؛ از همین واحدهای شصت و ده، مضارب حاصل می‌آید که با نظم کیهانی پیوسته است. به نظر افلاطون، «روز کیهانی» و «سال کیهانی» با شصتگانیها به حساب می‌شوند. چینیان که زمان را با دوره‌های شصت ساله نگاه می‌دارند، به طور سنتی، شصت سال را یک دوره کامل زندگی انسان می‌دانند. تلمود با شصت، سر و کار بسیار دارد: رؤیا یک شصتم پیشگویی، و آتش یک شصتم دوزخ است.

هفتاد تا هفتاد و نه. «هفتاد» در ویژگیها با هفت اشتراک دارد و شمارگان هفتاد تا هفتاد و سه در سنت سامی اغلب جای به یکدیگر می‌سپرنند. از میان آنها هفتاد و دو مهم است که یک پنجم محیط دایره و، در ضمن، مضروب هشت و نه می‌باشد. این عدد معمولاً نشانگر تکثر و تنوع است: همچون هفتاد و دو حواری مسیح که به اقصای عالم گسیل شدند، هفتاد و دو شهید کربلا و هفتاد و دو فرقه اسلامی. ابوالفداء از هفتاد و دو حرف نام خداوند یاد می‌کند.

اعداد بزرگتر. نود و نه یا همان کمال ملکوتی نه، عدد زیباترین نام خدا در اسلام است و حال آن که صد، یک عدد کامل و رکن دیگر دستگاه ده دهی است. بزرگتر از اینها صد و هشت (۱۲×۹) شماره مهره‌های تسبیح بودایی، شمار کتابهای کنجور تبتی (Tibetan Kanjur) و شمار گویپهای (gopts) زیبایی که با سرور کرشنا (krشنا) می‌رقصیدند صد و هشتاد است. و اعداد بزرگتر از اینها، سیصد و شصت و پنج است که با روزهای سال نسبت دارند و همچنین ششصد و شصت و شش «عدد دادن» (Rv.13) که از دیرباز آنها را همان مردان منفور برخی دوره‌های تاریخ مثل نرون، پاپ لئوی دهم، لوتر، ناپلئون و دیگران دانسته‌اند. به طور نمادین یک‌هزار و ده‌هزار، هر دو بی‌پایان اند و هزار و یک از بزرگترین عدد تصورپذیر فراتر می‌رود و هزار در سنت چینی برابر بی‌مرگی است. اعداد عظیم در جهان‌شناسی هندو و بودایی خود از مضامین اساسی هستند.

مطلب آخر. گرایش به اعداد و خواص آنها علی‌رغم جهان‌بینی نوین (مدرن) همچنان ادامه دارد، بخصوص در بین آن کسانی که در جست و جوی نظامی معنامند از هستی‌اند. چنان که لکوربوزیه (Le Corbusier) زمانی این گونه نوشت: «آن سوی حجاب، ایزدان در کاراند و ابزار ایشان اعدادی است که سازنده کائنات‌اند».

علم تفسیر اعداد با مفهومی عرفانی یا جادویی سنتی بسیار متداول در جهان اسلام بود. مسلمانان با تخصیص عدد به هر یک از حروف الفباء (الف=۱، ح=۵ و غیره) می توانستند از طریق جمع زدن ارزش عددی کلمات کلیدی یا عبارات مهم، تاریخ متون مقدس را استخراج کنند. این رسم که در دوره های متقدم بسیار رایج بود هنوز هم در برخی از کشورها اجرا می شود. با این وجود، تلاش اخیر یک شمارین مسلمان، که سعی می کرد به کمک رایانه ثابت کند تمامی قرآن مبتنی بر عدد ۱۹ است، توسط مسلمانان راست کیش رد شد - احتمالاً بدان علت که ۱۹ عدد مقدس بهائیان نیز هست؛ دارای نوزده ارزش عددی واژه «واحد» به معنای یک است.

از آنجا که حروف و اعداد می توانند به جای یکدیگر به کار روند، شمارینان می توانستند رویداد نگارهای هوشمندانه ای ابداع کنند؛ وقتی استالین مرد، یک متکلم ترک، رویدادنگاری نگاشت که با ذکر تاریخ هجری، مرگ او چنین معنی می داد «استالین به جهنم انداخته شد». تا همین اواخر در جهان فارسی زبان، نشان دادن تاریخ بناها از طریق استفاده از آیه ای مناسب از قرآن یا یک بیت شعر متداول بود. همین تمهید در تعیین تاریخ کتابها نیز قابل استفاده بود؛ از این رو واژگان اردوی «باغ» و «بهار» با خود عنوان نشان می دهد که در ۱۲۱۷/م ۱۸۰۳ ق تکمیل شده است.

مثل فرهنگهای دیگر، برخی اعداد اغلب در اعتقادات و اعمال مسلمانان به کار گرفته می شوند، اغلب اعمال و عبارات سه بار تکرار می شوند زیرا طبق روایت، پیامبر اعمال را سه بار انجام می داد. چهار، عدد نظام جهان (شاید تصادفاً) در چهار خلفای راشدین، چهار مکتب فقهی، و چهار زوجه قانونی منعکس است؛ پنج در پنج رکن اسلام، نمازهای پنج گانه، پنج تن، پنج مقدس؛ محمد، فاطمه، علی، حسن و حسین آمده است. اغلب نام این پنج تن به صورت عبارت محافظ در تعویذها می آید، به ویژه در تعویذهای پنجه ای شکل دارای پنج انگشت. هفت در مراسم حج اهمیت دارد (طواف هفت گانه، سعی هفتگانه بین صفا و مروه و سه هفت بار رجم شیطان) و در تصوف جائیکه هفت مردان اختیار به چشم می خورد. آب نمای هفت گوش در مرکز اسماعیلیان در لندن گواه خوبی است بر اهمیت عدد هفت.

عدد قمری چهارده که در عین حال ارزش عددی طه، سوره بیستم قرآن و یکی از نامهای پیامبر است و بیست و هشت که نمایانگر دور کامل قمری و شمار پیامبران مذکور در قرآن است، معروف خاص و عامند. اما مهم ترین عدد صحیح چهل است که در کلیه سنتهای دینی دلالت بر صبر، مجاهده و کمال دارد. نمونه های آن عبارتند از چله نشینی در اویش و گروههای چهل نفره ابدال که در

اسامی چون کرک لری (سرزمین چهل تن) به چشم می‌خورد^(۱). ناپاکی کودک پس از تولد، چهل روز طول می‌کشد و اولین بزرگداشت درگذشتگان نیز در روز چهل^(۲) برگزار می‌شود. جشنها چهل شبانه روز به درازا می‌انجامند و در قصه‌های عامیانه به چهل دزد با چهل زنی که همزمان چهل فرزند می‌آورند برمی‌خوریم. در ضرب‌المثلهای، چهل سالگی، نقطه‌ای است که زندگی متحول و فرد کامل می‌شود^(۳).

ممکن است هنرمندان یا نویسندگان امروزی از اهمیت این اعداد آگاه نباشند اما به نظر می‌رسد این اهمیت در سطحی نیم‌هشیارانه در ساختار برخی آثار هنری و ادبی زنده باشد. حتی ممکن است نام هزارویک شب خالی از چنین تأثیری نباشد - هر چه نباشد ۱۰۰۱ عدد فرد است و «خداوند عددی فرد (واحد) است و اعداد فرد را دوست دارد». تسبیحهای هزار و یک دانه وجود دارد، هر چند شمار متداول برای دانه‌های تسبیح ۳۳ یا ۹۹ است؛ سی و سه بار تکرار برخی عبارات بسیار مفید دانسته می‌شود. دراویش ارزش عددی اسماء الهی را محاسبه و در ذکر خود آن نام را بر حسب آن ارزش تکرار می‌کنند: الله ۶۶ بار، رحمن ۲۹۹ بار و غفور ۱۲۸۵ بار.

(۱) تعجب از این است که اشاره‌ای به ترکیبهای فارسی چون چهل تنان، چهل امیران، چهل دختران، چهل چشمه، چهل ستون، چهل بسم الله، چهل صبح یا چهل صبح نمی‌شود. به نظر می‌رسد نویسنده به هر دلیل بیشتر مصداقهای خود را از کشورهایی جز ایران آورده است. - م.

(۲) جادداشت به سوم و هفتم نیز در همینجا یا در ارتباط با خود اعداد مذکور اشاره می‌شد. - م.

(۳) ترکیباتی چون کامله مرد و کامله زن در زبان عامیانه - م.

*

عدد هفت

عدد هفت از مهم‌ترین اعداد هم در زبانهای سامی و هم در سنتهای ایرانی است که از سه لاهوتی و چهار ناسوتی تشکیل شده است. چه بسا پیشینه آن به زمان بابلیان و مشاهده حالات چهارگانه ماه در هر یک از ایام هفته برگردد. از زمان قدیم اعتقاد بر این بوده که هفت سیاره (از جمله ماه و خورشید) که هر یک رنگ، بو و ویژگی خاص خود را دارد، بر اندیشه بشری حاکمند. نخستین شرح و تفصیل این عقاید را در هفت پیکر اثر برجسته نظامی (م. اوایل قرن ۷ ق/ ۱۳ م) شاعر فارسی زبان، می‌بینیم. تصور حالات هفتگانه میان جهان تحت قمر و جهان فراسیاره‌ای، الگوهای مناسبی در بیشتر ادیان برای کاوش به دست می‌دهند (آیین مهرپرستی نمونه خوبی در این باره است). بهترین نمونه‌اش در اسلام، هفت وادی‌ای است که عطار (م. اوایل قرن ۷ ف/ ۱۳ ق) در منطق‌الطیر آورده است. پیش از عطار، نوری (م. ۲۹۴ ق/ ۹۰۷ م) از «شهر دل» و هفت خانش سخن گفته بود. همچنین از جمله این عقاید، اعتقاد به وجود هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی است که به اعتقاد صوفیان میان انسان و خدا قرار دارد. در نزد اخوان الصفا مخلوقات الهی در هفت مرحله از طریق عقل اول به نوع بشر می‌رسند.

هفت بیشتر با توالی مرتبط است؛ تصور می‌شد سیر زندگی بشری، به ویژه، مبتنی بر هفت دوره است. مثال قدیمی‌اش کتاب حی بن یقطان ابن طفیل (م. ۵۸۱ ق/ ۱۱۸۵ م) است. عدد هفت نقش قابل ملاحظه‌ای در سنت کهن اسلامی بازی می‌کند؛ قرآن معمولاً از هفت آسمان نام می‌برد و هفتگانه‌ها [هفت گاو لاغر، هفت گاو فربه، هفت خوشه سبز، هفت خوشه خشک، هفت سال خشکسالی و هفت سال راحتی] پشت سرهم در سوره یوسف می‌آیند. معمولاً تصور می‌شود که «سبعاً من المثنی» (حجر، ۸۷) اشاره به سوره فاتحه [حمد] است که هفت آیه دارد. تعداد حروف سواقیط الفاتحه، حروفی که در سوره فاتحه به کار نرفته‌اند، (و در سحر و جادو استفاده می‌شوند) نیز هفت حرف است. هفت سوره در قرآن با «حاء، میم» شروع می‌شوند که در گذشته به «حیسی محمد» تفسیر می‌شد و قرآن نه تنها هفت «وجه» (بطن) دارد بلکه همچنین هفت قرائت مجاز دارد. در مراسم حج «طواف» به دور کعبه هفت مرتبه انجام می‌شود، همانطور که «سعی» بین صفا و مروه هفت مرتبه است و «رمی جمرات» نیز سه مرتبه هفتگانه است.

بخاری از هفت گناه اصلی نام می‌برد. بسیاری از مناسکی که انجام می‌شوند، مانند نمازها و توسلات، باید هفت مرتبه تکرار شوند تا مستجاب شوند. اما براساس حدیثی کافر با «هفت معده»^(۱) غذا می‌خورد.

خفتگان هفتگانه که نامشان در آیه ۲۲ سوره کهف آمده است، چه بسا الگویی باشند برای دسته‌های چند تایی هفتگانه مانند، «هفت عقیقه» که در سند و پنجاب مانند یک تن مورد احترامند؛ یا هفت محافظ مقدس در مراکش. در افسانه‌ها و داستانهای مردمی آمده است که کسی سنتهایی را، مانند خیرات برای مقاصد دینی، از هفت زن به نام فاطمه می‌آموزد. در پاکستان، پارچه لباس عروس را هفت زن متأهل خوشبخت می‌بُرند. در تمام این موارد، هفت اشاره به کمال دارد که همچنین در عنوان کتاب «هفت اقلیم» یا کتاب «هفت قلزم» (به صورت منظوم) به کار رفته است.

صوفیان معتقد به هفت «لطیفه»، یعنی مواضع معنوی هفتگانه در بدن، و هفت پیامبر اصلی منتسب به آنها هستند. هفتگانه‌ها در مکاشفات نیز می‌آیند (مثنوی مولوی، دفتر سوم، بیت ۱۹۸۵) مقامات معنوی هفت درجه است و در پاره‌ای از سنتهای تصوف، گاه اوتاد سبعة را «چشمان خداوند» می‌خوانند. دراویش تیجانیه معتقدند که هنگامی که یک دور دعای طلب رحمت بر پیامبر (ص) هفت مرتبه تکرار شود، ایشان جمع آنان را به حضور خود مفتخر می‌سازد.

در سنت ایرانیان به وفور سخن از هفت می‌رود. برای نوروز هفت سین (شامل میوه، سبزه و...) از چیزهایی که ابتدای نامشان «س» دارد، تهیه می‌شود. رزمهای حماسی مانند «هفت خان رستم» هفتگانه‌ای را پدید می‌آورند. هفت سفر سندباد نیز از همین زمره است. سیاراتی هستند که اغلب «هفت آسیاب» نامیده می‌شوند و دب اکبر، به صورت «هفت اورنگ» آشکار می‌شود. برای دفع بلا، هفت مرتبه گفته می‌شود: «هفت قرآن (یا هفت کوه) در میان [بلا و ما]». انجام کار هفت ملا یعنی «بی‌مایه ماندن».

ادوار هفتگانه، تمام فلسفه اسماعیلیه را، که نظام کاملی از هفتگانه‌ها را گسترش دادند، تشکیل می‌دهد؛ هفت پیامبر، هفت ستون حکمتند. هفتمین امام پس از پیامبر (ص) احیاء کننده خواهد بود. از کلمات آفرینشگر الهی «کن فیکون» با هفت حرف عربیشان (ک، ن، ف، ی، ک، و، ن) ستونهایی بنا شد که از میانشان هفت چشمه نخستین جاری شدند. هفت پیامبر با هفت آسمان، و هفت امام در هر چرخه پیامبرگونه با هفت زمین متناظرند. چشمه هفت ضلعی در کانون اسماعیلی در لندن، نماد هنرمندانه‌ای از ساختار زیربنایی هر چیزی در اندیشه اسماعیلی است.

با این وجود، عدد هفت تنها در پایان این جهان مخلوق که در ورای آن هشت باب سعادت جاودانی نهفته است، به ثمر می‌رسد، براساس روایتی که می‌گوید جهنم هفت باب دارد در حالی که بهشت هشت باب دارد.

*

خوشنویسی و کتیبه نویسی

خوشنویسی هنری است که مسلمانان در طول تاریخ بیش از سایر هنرها پرورانده‌اند. حدیثی منسوب به پیامبر می‌گوید: شخصی که بسمله یعنی «بسم الله الرحمن الرحيم» را زیبا بنویسد وارد بهشت می‌شود. توجه به این معنا که قرآن کلام خداوند است و باید به اسلوبی مناسب مطالب آن نوشته شود به توسعه اسلوبهای مختلف خوشنویسی منجر شد. قرآنهای قدیمی با حروف بد شکل به نام کوفی، برپوست و با اندازه‌های درشت نوشته می‌شد. این حروف نه علائم زیر و زیر داشت و نه نشانه‌های مصوت. کوفی خط مطلوب اسلوب کتیبه نویسی شد و پیچیده‌ترین صورت آن به نام گلدار (مزه)، برگدار (موزق) یا گره‌دار (معشوق) بر سنگ قبرها و افزارها/ ظروف ظاهر شد. اسلوبی از آن به نام کوفی مربعی تا عصر ما برای مقاصد تزئینی به کار رفته است.

متون غیر دینی را در آغاز بر پاپیروس می‌نوشتند، اما هنگامی که مسلمانان هنر کاغذ سازی را از سال ۷۵۱ م از چینیان آموختند، اسالیب متعددی به خط پیوسته - که عموماً نسخ نامیده می‌شود - بسط یافت. اشکال حروف را ابن مقله (م. ۳۲۸/۹۴۰ ق) در نظامی آراسته از مثلثها، دایره‌ها و نیم دایره‌ها همگون کرد و بانقطه‌هایی مطابق پهنای قلم نی اندازه‌گیری کرد. این نظام را ابن بواب (م. ۴۱۳ ق/۱۰۲۰ م) توسعه بیشتر داد و یا قوت مستعصمی (م. ۶۹۸ ق/۱۲۹۸ م) آن را به اوج رسانید. در ایران اسلوب «تعلیق» (با گرایش بسیار به متمایل کردن خط به سمت چپ) متأثر از ویژگی زبان فارسی رواج یافت این اسلوب نیز بر مبنای نظام ابن مقله در حدود سال ۱۴۰۰ انتظام یافت و «نستعلیق» نامیده شد. این خط به خوبی با متون شعری فارسی، ترکی عثمانی و اردو سازگار افتاد. بعدها نستعلیق ساده‌تر شد و حروف به گونه‌ای بهم می‌چسبید که برای نا آشنا خوانا می‌شد اگر چه قواعد اکیدی بر آن حاکم بود. این اسلوب که «شکسته» نام دارد تا امروز در ایران و گاه در شبه قاره به کار می‌رود.

به خطوط مورد استفاده در امور دیوانی توجه خاصی می‌شد نظیر «توقیع» - که درشت و پیچیده بود - اما هیچ یک از «دیوانی» عثمانی و «مسلسل» قابلیت کتابت اسناد مهم را نداشتند. خط «مغربی» که از قواعد ابن مقله پیروی نمی‌کرد به شمال آفریقا و اندلس محدود ماند که در آنجا نویسندگان آن را اغلب برای آرستن صفحات به کار می‌بردند. تحول مشابهی را در خط «بهاری» می‌توان مشاهده کرد که از سده‌های میانه برای کتابت متون قرآنی استفاده می‌شده است. اینها اسالیب اصلی متقدم خطاطی است که در طول قرن‌ها در هر جا که فرهنگ اسلامی رواج یافته با اختلافاتی در نواحی گوناگون به کار می‌رفته است.

خوشنویسان در گذشته و امروز سخت به سنت پایبند بوده و هستند بطوری که برای نمونه

تشخیص میان لوحه‌ای که خطاط بزرگ ترک شیخ حمدلله (م. ۹۲۰/ق ۱۵۲۰ م) نوشته و آنکه وارث معنویش حافظ عثمان (م. ۱۱۱۰ م) یا عزیز رفاعی (م. ۱۹۳۴ م) نوشته تقریباً غیر ممکن است. چنانچه در دیگر هنرها و علوم اسلامی هم سلسله انتقال که به بنیانگذار آن - یا به نحو آرمانی به پیامبر (ص) یا علی بن ابیطالب - باز می‌گردد از اهمیت بسیار برخوردار است. خوشنویسان هنوز از پیوستگی خود با استادان آغازین حرفه به خود می‌بالند. از اینجاست که تمایلات بدعت‌گزارانه در استنساخ قرآن و احادیث توسعه نیافت اما در کتیبه نویسی بناها و تزئین کاشیها، فلزات و مانند آنها چنین نیست. در اینجا قدرت ابتکار هنرمندان - اغلب بی‌امضا - از همان آغاز مجال بروز یافته است. گونه‌های مختلف خط آینه‌ای^(۱) (حتی آینه‌ای چهارگانه هم وجود دارد) بویژه در ترکیه عثمانی قرن ۱۸ و ۱۹ و ممالک تحت نفوذ آنها بسیار تأثیر گذار بود. نوشتن عبارات قرآنی به شکل مدور - که غالباً حول گنبد‌های مساجد ترکیه به چشم می‌آید - الهام بخش برخی هنرمندان جدید شده است تا مجموعه‌هایی مدور از دعاها و نامهای خداوند را خلق کنند. این مخطوطات که در طول دو یا سه سده قبل در سراسر عالم اسلام توسعه بسیار داشته است، معمولاً «طغرا» نامیده می‌شود. طغرا در پیچیدگی امضاء حکام بر بالای اسناد ریشه دارد. طغرای واقعی عثمانی را براحتی می‌توان شناخت: دو حلقه بیضی شکل در چپ و سه خط عمود، اجزای اصلی را تشکیل می‌دهد، اینها را دور نام سلطان می‌کشند و سپس مطابق سلیقه عصر می‌آرایند. در قرن نوزدهم چنین طغراهایی بر اسکناسها، تمبرها و سکه‌ها نقش می‌شد؛ بسیاری از خوشنویسان خوب در امپراتوری عثمانی و هم در ایالات مسلمان‌نشین هند طغراهای زیبایی برای این مقاصد خلق کردند و سنت را زنده نگاه داشتند. بعدها نوشته‌های طغراگونه‌ای که در آنها اشکال سنتی به کار می‌رفت رو به افزایش نهاد. اینها را برای نمونه می‌توان در صفحه عنوان کتابها مشاهده کرد که نام یا جای انتشارات را می‌نمایند. این طغراها اغلب متشکلند از دعا‌های خیر، عبارات نماز، یا اقوال معصومین. نمونه‌ای از این طغراها، طغرای است که در ترکیه برای مولانا جلال‌الدین بلخی و حول یک قطعه گوهر ظریف نوشته شده است. بسیاری از طغراها بسمله را تصویر می‌کنند. اصطلاح طغرا از قرن نوزدهم برای هر صورت هنرمندانه خطاطی به کار رفته است اگر چه ممکن است با اسلوب اصلی تفاوت‌هایی داشته باشد. در این دوره، هنگامی که برای مثال در هند کتابهایی درباره ترکیب چنین اشکالی انتشار یافت، علاقه فزاینده به «طغراهای مجهول» پر معنی به وضوح دیده می‌شود.

آخرین امپراتور مغول، بهادر شاه ظفر (م. ۱۲۷۹/ق ۱۸۶۲ م) نه تنها شاعر خوبی در زبان اردو که خطاط ماهری هم بود و مانند بسیاری از معاصرانش چهره‌ها، گلها و درختان بسیاری از جملات ساخت. یک نوشته او که استدعائیست خطاب به علی بن ابیطالب در هیأت یک شیر مورد تحسین

(۱) خط آینه‌ای، برگردان یا متعکس، نوعی خط مثنی یا توأمان است که در اصطلاح خطاطان عثمانی «آینه لی» گویند

شیعیان قرار گرفته است چه علی (ع) ملقب به لقب «اسدالله» است. به نظر می‌رسد هنر ساختن چهره‌ها و حتی پیکرهای انسان از حروف، به خصوص در ترکیه و عمدتاً در میان صوفیان بکناشی، که خانقاههای آنها با پیکرها و چهره‌هایی ساخته از نام پنج تن و دیگر اشخاص مهم تزئین شده، گسترش یافته است. خوشنویسان ترک و هندو حتی تلاش کرده‌اند که کل سوره‌ها را به هیئت حیوانات و گیاهان بنویسند؛ نقش اسبها و فیله‌ها و حتی بیش از آنها، گونه‌های مختلف پرندگان، را بویژه برای نوشتن بسمله به کار می‌برند. در این میان بازها و لک لکها شایع‌ترین درونمایه‌ها هستند. اما در زمانی متأخرتر هنرمندی مالزیایی مرغ ماهیخوار بسیار زیبایی از بسمله ساخته است. کمی پیش‌تر انتهای کاملاً نیم دایره‌ای خط دیوانی برای ساختن دعایی برای یک سلطان عثمانی به کار رفته بود.

خوشنویسی البته محدود به این تفنّنات لذت بخش حروف نیست. هنرمندان سراسر عالم اسلام دست به آفرینش اشکال نوشتاری نو یا حداقل کم‌تر سنتی زدند. ایران نمونه خوبی است. در اینجا استادان نه تنها در نوشتن نستعلیق و حتی در نوشتن نسخ متقدم (چنانچه نزاری استاد پیشرو قرن هیجدهم) برتری یافتند بلکه در دهه‌های اخیر، تجدید حیات عظیمی را در خوشنویسی موجب شدند. برخی آثار خوشنویسی اواخر قرن نوزدهم ایران ظاهراً از هنر نو (Nouveau) است. اسلوب کلاسیک قدیمی میرعماد (م. ۱۰۲۴/ق. ۱۶۱۵ م) با تمایز صریح بین خطوط پهن و باریک هنوز هم الگویی برتر است. اما زمانی که میرزارضا کلهر (م. ۱۳۱۰/ق. ۱۸۹۳ م) در جهت سازگار کردن خط با چاپ سنگی، برای طبع مجدد، آخر حروف را کمی پهن‌تر نوشت، آن را نو آئین کرد. عماد الکتاب (م. ۱۳۵۵/ق. ۱۹۳۶ م) اسلوب کلهر را ادامه داد و تأثیر عمیقی بر نسل فعلی نهاد.

برخلاف قاعده قدیمی نوشتن یک صفحه بامرکب کاملاً سیاه یا همگون، خوشنویسان جدید ایران در عوض اجازه می‌دهند که مرکب، بی‌قاعده جاری شود تا به تأثیری واقعی تر دست یابند، و با استفاده از مرکبهایی با رنگهای گوناگون «نقاشی - خوشنویسیهایی» بسیار زیبا خلق می‌کنند. نمایشگاههای اخیر شمس انور الحسینی (کُن) یا آثار جدید جلیل رسولی به وضوح قابلیت‌های این اسلوب را - که تعدادی از هنرمندان جوان را کاملاً جذب کرده - نشان می‌دهد. گرایشهای دیگر، از آثار خوشنویسی «جاندار» هنرمندانی نظیر آذربید آغاز می‌شود و تا پیکر تراشیهایی پرویز تناولی که واژه‌های نظیر «هیچ» را در مواضع متعدد فلز کاریهایی خود به کار می‌برد امتداد می‌یابد. در ایران رویکردهای بسیاری را می‌توان یافت، آنجا که خوشنویسی به شدت مورد تشویق قرار می‌گیرد. برخی خوشنویسان جدید در ترکیه و پاکستان کوشیده‌اند اسلوبهای جدیدی ابداع کنند که در بعضی مفاهیم با خواستهای متقدم در تعارض است. در دهه ۱۹۵۰ در ترکیه این خوشنویسان از «خط شعله‌ای» بهره بردند که حروف آن بنحو شگفت آوری مایل است؛ تعدادی از هنرمندان شبه‌قاره هند می‌کوشند تا با افزودن زاویه‌های عجیب و گوشه‌های تیز به حروف، اشکال سنتی را نوآیین کنند.

تلاش برای استفاده از خط کوفی مربعی برای مقاصد تزئینی تلاشی قانع کننده‌تر است. این اسلوب در سده‌های میانه غالباً برای تزئین دیوارها به کار می‌رفت (مساجد ایران و آسیای میانه

نمونه‌های خوبی است) زیرا شکل مستطیلی آجرهای لعابدار براحتی با اشکال مربع سازگار می‌شد و عبارات عربی با بسامد نسبتاً بالای حروف کشیده نظیر «الف» و «لام» بخوبی می‌توانست در این اسلوب، بیانی دوباره یابد. این خط - اگر چه بندرت - برای آراستن کتابها هم به کار می‌رفت بتازگی بسیاری از هنرمندان پیشرو، گونه‌های مختلف خط کوفی مربعی تزئینی را بسط داده‌اند؛ حروف را ممکن است در مربعی بنویسند و سپس با خط اریبی قطع کنند و سپس بخشهایی از آنرا رنگی دیگرگون زنند. حروف می‌تواند برای ساخت مکعبها و دوازده وجهی‌ها بکار رود؛ یا ممکن است برکاشیها و طرحهای روی ابریشم ظاهر شود (چنانچه در اثر وسمه چرباچی عراقی)؛ یا آنکه هنرمند (مثلاً عصام‌السعيد عراقی) ممکن است بن مایه‌های سنتی را با فنون جدید، نظیر برجسته سازی و قلم زنی رنگی، در آمیزد. یکی از مشهورترین خوشنویسان جدید، احمد مصطفی، هنرمند مصری ساکن در لندن است که به خط کاملاً کلاسیک «نسخ - محقق» می‌نویسد اما (اغلب در فن رنگ‌آمیزی پارچه) با استفاده از آینه‌ها و بازتابهای آنها - که نتیجه آن تصویری است همراه با مخطوطات رنگی خوانا - آثاری جذاب را به وجود می‌آورد.

آثار هنرمند عراقی ساکن در پاریس، حسن مسودی، از لونی دیگر است. او در آثار جدید خود روش جدیدی را ظاهراً با قلم موی خشک پدید آورده است. این روش بر تقابل کلمه‌ای که بزرگ و هنرمندانه نوشته شده است یا جمله‌ای کوتاه با حروف کوچک‌تر زمینه مبتنی است. این هنرمند - که مانند بسیاری از خوشنویسان معاصر با هنر غربی پرورش یافته است - غالباً از ته رنگ قهوه‌ای یا آبی استفاده می‌کند. برخی از حروف درشت او، خوشنویسی عربی چینی را به یاد بیننده می‌آورد که مدت کمی است زیبایی آن کشف شده است: در آنجا (چین) هنرمندان اسلوبی را ایجاد کرده‌اند که شبیه خط چینی‌ای است که با قلم مو نوشته شده و تنها در نگاه دوباره است که شخص در می‌یابد که حروف در واقع عربی‌اند. این اسلوب غریب ممکن است بر هنرمندان جدید تأثیر کرده باشد.

در بسیاری از آثار خوشنویسی جدید (بجز نسخ قرآنی که همچنان به اسلوب قدیم نوشته می‌شوند) مرز بین خوشنویسی و نقاشی غالباً مبهم است. نمایشگاهی در کراچی به سال ۱۹۷۵ بسیاری از رویکردهای متفاوت به خوشنویسی در پاکستان را به نمایش گذاشت. تقریباً همه هنرمندان بزرگ نقاشیهایی خلق کرده بودند که در آنها قطعات خوشنویسی و خوشنویسی‌نما (pseudo calligraphy) جلوه کرده بود - حروف برجسته بودند بی آنکه معنای درستی داشته باشند. برخی تصاویر به دیوار نوشته‌ها می‌مانستند. دیگرانی نیز خطر کرده بودند و ساختمانهای معماری مغولی را با اسلوبی شبیه به کوفی در آمیخته بودند (مانند اسلم کمال). تلاشهای نقاش پاکستانی، صدیقین، برای ایجاد تحریری از یک سوره قرآن با ساختن تصاویر خوشنویسانه با انتقاد دو تن از خوشنویسان سنتی مسلمان روبرو شد. اما به هرحال یک نمونه از این دسته نقاشیها در خور ذکر است و آن تصویری است که او از عبارت قرآنی «کن فیکون» آفریده است و در آن پایان مدور حرف «ن» یک سحابی حلزونی شکل را می‌سازد که از آن تمام عالم در وجود آمده است. آثار هنرمند پاکستانی «گل جی» نیز متضمن برخی تصاویر خوشنویسانه و اشکال برنزی جالب است، اما شاهکار

او محراب مسجد فیصل در اسلام آباد است که آنرا شبیه کتاب بزرگی از مرمر ساخته است و بر آن بخشهایی از سورة الرحمن را به اسلوب کوفی دوره میانه نگاشته است.

هنرمندان به استفاده از اشکال خیالی حروف بسیار علاقه مند شده اند نمونه بارز آن نجاهدوی اهل تونس است که نمی خواهد چیزی معنادار بنویسد بلکه حروف را در اشکال مجزا و مرکب به کار می برد تنها برای اینکه به اثر هنری زیبایی دست یابد. چنین است حسین ماذی لبنانی که حروف را به طریقی نوآئین به کار می برد بی آنکه معنایی در زیر آن نهفته باشد. همچنین وجیه هکله - چنان که منتقدانش می گویند - می کوشد تا خوشنویسی ناب را «تعالی بخشد».

در همه جا علاقه به خوشنویسی افزایش یافته است. حتی در بنگلادش، مالزی و اندونزی هم که مخطوط دیگری بجز عربی را برای کتاب زبانهای خود به کار می برند ظاهراً علاقه زیادی برای بازگشت به خصائص خوشنویسی سنتی اسلامی ایجاد شده است. هنرمندان، تفاسیر جدید از اشکال سنتی بدست می دهند و به خلق نقاشی - خوشنویسیها هم می پردازند. همین امر در ترکیه هم صادق است، در آنجا هم می توان احیای هنر خوشنویسی را مشاهده کرد که عمدتاً مدیون فعالیتهای مرکز تحقیقات بین المللی فرهنگ و هنر اسلامی (IRCICA) است که مسابقات خوشنویسی کلاسیک را برگزار می کند. بسیاری از ترکها، با ورود خط رومی در سال ۱۹۲۸ م از الفبای عربی محروم شدند. اما به نظر می رسد آنها دوست داشتند دست کم کتیبه های مساجد و سنگ قبرهای اجداد خود را بخوانند، پس تلاشهایی برای آموختن حروف عربی به جوانان آغاز شد و تعداد قلیلی از خوشنویسان جوان مجال یافتند تا سنت کشوری را ادامه دهند که به سبب خوشنویسی برجسته اش مشهور است.

علاقه عمومی به هنر خطاطی را می توان در تمایل بیش از پیش، در آراستن کارتهای مخصوص جشنهای مسلمانان نظیر دو عید (اضحی و فطر) یا در اعلامیه های مربوط به حوادث مهم با عبارات خوشنویسی شده مشاهده کرد. برخی از اینها بواقع زیبا و برخی تنها دارای محتوای زیبا است. حتی یونسف هم برخی آثار خوشنویسی قدیم و جدید عربی را به درونمایه کارتهای تعطیلات خود افزوده است. بر جلد بسیاری از کتب چاپ شده در کشورهای اسلامی خوشنویسیهایی با کیفیات مختلف به چشم می آید و در کشورهای اروپایی و آمریکایی کمتر کتابی در موضوعات اسلامی است که آراسته به خطوط قدیم و جدید نباشد، همچنین برنامه های رایانه ای موجود است که اسلوبهای مختلف خط عربی را عرضه می کنند. به تازگی خطوط یا ترکیبات حروف ساخت رایانه باب شده است که اگر چه خوشنویسی «واقعی» نیست اما قابلیت های خط عربی را برای مقاصد تزئینی نشان می دهد. شاید اینها بتوانند سهمی در ایجاد علاقه بیشتر به سنت خوشنویسی داشته باشند و یا شاید بتوانند الهام بخش هنرمندان برای تجارب حتی نو آئین تر شوند.

محمد اقبال در سال ۱۸۷۳ میلادی (و به احتمال قوی در سال ۱۸۷۶) در سیالکوت ایالت پنجاب به دنیا آمد. در مدت تحصیل در لاهور با سر توماس آرنولد، که تا اندازه‌ای عامل اصلی عزیمت او به انگلستان در سال ۱۹۰۵ بود، آشنا شد. در کمبریج، اقبال، که هنوز به نویسنده‌ای پراحساس و به شاعر اردوسرا و ملی‌گرای هند مشهور بود، به تحصیل فلسفه و حقوق پرداخت. او فلسفه را زیر نظر جی. ام. ای مک تاگرت - پیرو مکتب هگل - آموخت. در سال ۱۹۰۷ به آلمان رفت و در مونیخ زیر نظر ف. هومل به درجه دکتری فلسفه نائل آمد. پایان‌نامه او درباره سیر فلسفه در ایران نشانگر این است که او هنوز به فلسفه عرفانی - اسلامی علاقه‌مند است و نسبت به آن از دیدگاه یک شخص معتقد به «وحدت وجود» داوری می‌کند. از سال ۱۹۰۸ به بعد اقبال به منظور تدریس فلسفه در لاهور اقامت کرد. اما بعد، تمام وقت خود را صرف مشاغل حقوقی و وکالت نمود. او پس از بازگشت از اروپا که تجزیه و تحلیل خوبی از امتیازات و ضعفهای آنجا داشت، دچار بحران عقلانی شد. تجربه همین بحران فکری، منجر به یک علاقه شدیدتر به تجدید حیات مردم مسلمان شد. پیش از آن هم قبلاً میل و سمت‌گیری به سوی چنین هدفی در او و سایر معاصران هندی او با سرنوشت تلخ ترکها در طی جنگ بالکان برانگیخته شده بود. یادداشتهای او در سال ۱۹۱۰ (تأملات بیراه (Stray Reflections)، چاپ جاوید اقبال، لاهور، ۱۹۶۱) که مشتمل است بر اغلب نظرات و اندیشه‌های او که بعدها آنها را به طور مبسوط بیان کرد و نیز اشعارش با نامهای شیکوه و جواب شیکوه به مسلمانان این نکته را می‌آموزد که عامل ذلت آنها، سستی و فقدان ایمان در آنهاست. وی این افکار را به طور مجزا و آشکارتر در اسرار خودی (۱۹۱۵) بیان کرد و به منظور افزایش شمار خوانندگان، این کتاب را به زبان فارسی نوشت. تأکید او بر رشد خود [= خودی] به جای تأکید بر فناء عرفانی به همان اندازه گرایشهای نیچه‌ای برای خوانندگان آثارش تکان دهنده بود. مجموعه مثنوی دوم او به زبان فارسی که کامل‌کننده مثنوی اول بود، در سال ۱۹۱۸ با نام رموز بیخودی منتشر شد. او در این کتاب وظایف فرد را در جامعه آرمانی اسلامی معین کرد. اقبال سپس به شعر پرشور آهنگین در زبان فارسی روی آورد در نتیجه در سال ۱۹۲۳ پیام مشرق را در جواب دیوان شرقی - غربی گوته منتشر کرد. در سال بعد منظومه‌های اردو زبان او با نام بانگ درا (صدای زنگ کاروان) چاپ شد و در سال ۱۹۲۷ مجموعه دوم از منظومه‌های پرشور و غنایی او به زبان فارسی با نام زیور عجم به همراه ضمیمه‌ای که از گلشن راز شبستری الگوبرداری شده بود، منتشر شد. در سال ۱۹۲۸، شش سخنرانی علمی درباره احیای فکر دینی در اسلام که به شیوه‌ای کاملاً شخصی و ویژه سعی می‌کرد کلام اسلامی را با فلسفه و علم اروپایی سازگار کند، در تعدادی از دانشگاههای هند ایراد کرد. اقبال که همکاری خود

را با حزب «مسلم لیگ» شروع کرده بود در نشست سالانه خود در الله آباد در سال ۱۹۳۰ جمله معروف خود را درباره ضرورت تشکیل یک ایالت مستقل اسلامی در شمال غرب هند اعلام کرد. در سالهای بعد او در دو میزگرد در لندن شرکت و از فرانسه و اسپانیا و ایتالیا بازدید کرد (در فرانسه با لویی ماسینیون و هانری برگسون و در ایتالیا با موسولینی ملاقات نمود) و در یک کنفرانس اسلامی در بیت المقدس نیز شرکت کرد. او در پاییز ۱۹۳۳ برای مذاکره درباره تأسیس دانشگاهی در کابل به افغانستان دعوت شد. مسافرتی که نتیجه آن اشعار فارسی او با نام مسافر بود. در همان زمان مجموعه فارسی خود را با عنوان پس چه باید کرد - که عنوان آن اشاره به کتاب مشهور تولستوی دارد - نوشت. شاهکار اقبال در زبان فارسی جاوید نامه (۱۹۳۲) است که آن را به پسرش جاوید تقدیم کرد. کتاب مزبور روایتی شاعرانه از سفری روحانی (معراج گونه) به همراه جلال الدین مولوی در آسمانهاست که در آن مشکلات فلسفی و سیاسی رهبران مسلمان و غیرمسلمان را بررسی می کند. در سال ۱۹۳۵ مهمترین مجموعه شعر اقبال در زبان اردو با نام بال جبرئیل ارائه شد که حاوی شعر معروف او در بزرگداشت مسجد شهر قرطبه (در جنوب اسپانیا) است. در سال بعد دیوان ضرب کلیم (ضربت موسی) را به زبان اردو نگاشت که بررسی و نقد اوضاع اندوهبار سیاسی و مذهبی است. اقبال (که دربار انگلستان به او نشان سلطنتی شوالیه را در ۱۹۲۲ اهدا کرده بود) پس از یک دوره طولانی بیماری - که البته از تفکر و تأمل او درباره بررسی و ارزیابی جدید فقه و شریعت اسلامی جلوگیری نکرد - در ۲۱ آوریل سال ۱۹۳۸ درگذشت. مجموعه ای از رباعیات فارسی و تعدادی از اشعار اردوی او با نام ارمغان حجاز اندکی پس از مرگش منتشر شد.

عناوین اشعار اقبال، دقیقاً نشانگر هدف اصلی او و حاکی از نیات اوست. کعبه برای او چون زنگی کاروان برای گمشدگان بیابان است که آنها را به سوی مقصد صحیح راهنمایی می کند. یا چون حضرت موسی (ع) است که با پیرون آوردن آب از صخره سنگ، قوم خود را هدایت می کند. شکل و فرم شعر او در هر دو زبان (فارسی و اردو) به استثنای تعدادی اندک از نظام شعری که ساخته خود اوست، کلاسیک و سنتی است. او از غزل، قصیده و ساقی نامه استفاده می کند و نیز همه مثنویهایش را در وزن مثنوی معنوی مولوی می سراید، صنایع بدیع او نیز سنتی است. بنابراین در تشبیهات و استعارات خود، موضوعهای جدید و امروزی را در الگوهای موروثی به کار می برد (فرهاد را به عنوان نماینده کارگران استثمار شده و خسرو را به عنوان سلطه جو و سرمایه گذار ذکر می کند). بیشتر عبارات و اصطلاحات او ممکن است از شعر کلاسیک هندی - اسلامی گرفته برداری شده باشد؛ اما او برای جلب نظر خواننده به افکار و نظرات خود به این فرم ها نیاز داشت. زیرا از نظر او شعر به خودی خود و به تنهایی فاقد قدرت و تاثیر بود، ولی باید آنگونه می شد، همچنان که او بارها اعلام کرده است: «میراث نبوت» و ملاک و معیارش آن زیبایی هنری آن نیست، بلکه کارآیی آن در پر بار کردن زندگی است. به همین دلیل است که او وزن شعری خاصی را که براحتی به خاطر سپرده می شود به کار می برد و ساختار صوری رایج شعر فارسی را که عموم مردم با آن آشنا بودند، منسوخ نکرد. هدف اصلی او در شعرهایش آموزش این نکته به مسلمانان است که بازیابی دوباره قدرت و توان آنها - هم

از جنبه فردی و هم از جنبه ملی و اجتماعی - از طریق رشد شخصیت میسر است. او متهم به وارد کردن «آبر مرد» از نوع نیچه‌ای به محیط و فرهنگ اسلامی شده است، در حالی که مرد ایده آل اقبال تنها در ارتباطش با خدا قابل شناخت است.

از نظر اقبال، خدا - همان که با نام اختصاصی «الله» خوانده می‌شود - «خودمتعالی» است. او «شخصیت کاملی است که فقط با مفهوم وجود بی‌نهایت سازگار و منطبق است» (ف - ون هوگل)، وجود بی‌نهایتی که همه چیز را در بر دارد و در عین حال از همه چیز جداست. هر مخلوقی نیز دارای یک «خود» کوچک است که بواسطه آن به سوی رشد و کمال فرا خوانده می‌شود. در سرتاسر اجزای جهان، تکامل تدریجی «خودی» جاری است و هر «خود» به طور پیوسته در تلاش برای نیل به تحقق کامل خود می‌باشد. از این رو واقعیت، صیورت ابدی و شدن مدام و دائمی است. حتی مرگ به معنی شکاف و وقفه در این رشد و ترقی نیست، بلکه مرگ درهای جدیدی را برای تحقق خودشکوفایی به روی انسان می‌گشاید. بنابر این جاودانگی (ابدیت) به حق از آن ما نیست، بلکه فقط یک آرزوست، تنها کسانی که «خود» خویش را در طول زندگی و در حد توان به کمال رسانده‌اند، می‌توانند از ابدیت بهره‌مند شوند، این کمال برخلاف «آبر مرد» نیچه به انفصال از خدا منجر نمی‌شود، بلکه می‌توان با تلاش و کوشش و به کمک عشق ثابت و همیشگی و عبادت به خدا رسید.

عشق نیرویی است که هر مخلوقی را به حرکت وامی‌دارد، نیرویی که در مقایسه با علم که تلاشی عقلانی و خشک برای نزدیک شدن به واقعیت است، نیروی پویای زندگی است. انسان با این عشق به هنگام نماز رو به جانب خدا می‌کند (مناجات اقبال گاهی بسیار متهورانه و گستاخانه است) و در خلوتگاه نماز (خلوت) به خدا نزدیکتر می‌شود و سپس به منظور اظهار صفات الهی (جلوت) و با تغیر مسیر و جریان زمان به جهان باز می‌گردد. زندگی از تبدیلات متقابل و تغیرات همیشگی خلوت و جلوت تشکیل شده است. بدین ترتیب انسان به خدا نزدیکتر و نزدیکتر می‌شود تا برخی از صفات الهی به او اعطا شود. در این حرکت او محقق می‌کند که سرنوشت به اصطلاح محتوم (قدر) به عنوان فرجام و عاقبتی کور و بی‌هدف وجود ندارد، بلکه عبارت است از مشارکت بین خواست خدا و خواست انسان، که به موجب آن، هنگامی که انسان یکی از عاقبت‌ها و سرنوشت‌های بی‌شمار عینی را انتخاب می‌کند، می‌تواند موفقیت و موقعیت تازه‌ای را بوجود آورد. اما اگرچه تحقق وحدت در «خواستن» ممکن است (وقتی که دست خدا، دست انسان می‌شود. سوره انفال، ۱۷) ولی وحدت در وجود اتفاق نمی‌افتد. انسان حتی در لحظه خلصه همچنان و بدون تغیر، «انسان» باقی می‌ماند و هویت خود را در اقیانوس الهی از دست نمی‌دهد، بلکه خدا را در آغوش می‌گیرد. (قلب) مؤمن، خدا را که آسمان و زمین نمی‌توانند آن را در خود جای دهند در بر می‌گیرد. او «عبد» (خادم و بنده) خدا باقی می‌ماند که عالی‌ترین مقام و مرتبه‌ای است که یک انسان می‌تواند به آن مقام برسد، زیرا آن مقام پیامبر است (خدا در نقل معراج پیامبر اسلام با عنوان «عبد» از او یاد می‌کند. (سوره اسراء، ۱). او در این عقیده و نظر احتمالاً از سیره «احمد سرهندی» متأثر شده بود. وحدت واقعی نیز دست یافتنی نیست، بلکه فقط جست و جوی مداوم ارزش‌های متعالی و «سوزش ناتمام» است، چرا که اعماق

غیر قابل درک خدایی، حتی پس از مرگ مهم هستند. این تصریح خود اقبال است که «هستم اگر می‌روم...» که مشابه است با آنچه که محمد غزالی در فصل «شوق» از کتاب احیاء العلوم بیان می‌کند. از نظر اقبال، بار امانتی که آسمان و زمین آن را نپذیرفتند (سوره احزاب، ۷۲) همان بار مسؤولیت فرد است. انسان در راه رسیدن به تحقق کامل باید بر دو مشکل چیره شود، بر ابلیس و بر زمان. ابلیس آن قدرت اهریمنی، شخصیت مورد علاقه اقبال است: این اوست که به انسان میل به جهاد و مبارزه می‌دهد و او را درگیر مبارزه‌ای دائمی می‌کند و در نتیجه موجب رشد معنوی او می‌شود و سرانجام بر او که در مبارزه با او شکست خورده است سجده خواهد کرد و بدین ترتیب سرپیچی خود را از سجده بر آدم جبران می‌کند (سوره بقره، ۳۲ به بعد) این دست کم یکی از جنبه‌های متفاوت شیطان‌شناسی اقبال است. درباره زبان، اقبال در اعتقادش به دو سطح از زبان: زبان مخلوق و حادث، و زمان غیر مخلوق و قدیم، بخشی را متأثر از تصوف و بخشی را متأثر از برگسون بود: او اغلب، زمان مخلوق متوالی را به «زنان» تشبیه می‌کرد که کمر بند جادوگری است که باید برای رسیدن به آن فی‌الله (Divine nunc aeternum) پاره شود. در چنین زمانی است که مؤمن می‌تواند همانند پیامبر (ص) اسلام بگوید: «من زمانی را با خدا صرف می‌کنم که حتی جبرئیل به آن دسترسی ندارد» [= لی مع الله وقت لم یسعی ملک مقرب] اقبال، فلسفه غرب را به طور عمیق تحصیل کرد. او ابتدا تحت تأثیر هگل قرار گرفت اما پس از اندکی نظریه «اصالت حیات» را ترجیح داد. تفسیر او از نیچه که اقبال او را به یک «مجنون شرقی» تشبیه می‌کرد آزار دهنده است. او گمان می‌کرد که این فیلسوف آلمانی در اقرار به اعتقاد به دین در ادای شهادت در «لا اله» توقف کرده است و به «الّا الله» نرسیده است. این استدلالی است که او در مورد بلشویک روسی (کمونیست روسی) نیز به کار برده است. چرا که بلشویک روسی بتهای امپریالیسم و کاپتالیسم را متلاشی کرد، اما نتوانست به قدرت خدای یگانه ایمان بیاورد. آنچه که اقبال درباره افکار نیچه بسیار دوست می‌داشت، گرایشهای ضد مسیحی و ضد افلاطونی بود. در سرتاسر کتاب اسرار خودی کلمات خصمانه او بر ضد افلاطون، اگر چه تا حدی خفیف، موج می‌زند. از نظر اقبال، عرفان افلاطونی یکی از دلایل اصلی انحطاط و افول اسلام بود. اقبال یکی از تحسین‌کننده‌های واقعی گوته بود، به نظر او فاوست دست کمی از آثار آسمانی ندارد. اقبال در کتاب پیام مشرق و در نظراتش در شیطان‌شناسی و در دو مقدمه‌ای که در جاوید نامه آورده است و نیز در برخی دیگر از آثارش، از گوته الهام گرفته است. او در جایی گوته را به مولوی، که رهبر معنوی شرقی او در سرتاسر زندگی‌اش بود، تشبیه کرده است. او که به احتمال قوی تحت تأثیر کتاب سوانح مولانای روم اثر شبلی، به ویژگی پویای اغلب اشعار مولوی پی برده بود به طور مکرر بر آن تکیه کرد. همچنین تأثیر حلاج بر اقبال، که به برکت کتابهای ماسینیون افکارش را درک کرده بود، بسیار قوی است. او در جاوید نامه، حلاج را پیشاهنگ خود قلمداد می‌کند که با دمیدن در صور اسرافیل به مسلمانانی که از نظر روحی مرده‌اند حیات دوباره می‌بخشد. منبع اصلی الهام بخش اقبال، قرآن بود که زیبایی آن را بارها تحسین نمود، قرآنی که هر روز دنیاها را تازه و موقعیت‌های جدیدی را به روی مؤمن می‌گشاید. اما گاهی تفسیر او از تک آیه‌های قرآن بسیار غیر عادی و شخصی است. این

چنین تفسیرهایی ناشی از سعی او بر تصریح به این امر است که آیات قرآن با یافته‌های علم جدید همخوان است. گمان می‌رفت که قرآن و شریعت قادر به رشد و توسعه نامحدود می‌باشند و در عین حال عبارت غیر قابل تغییری هستند که بیانگر خواست خدا می‌باشند. از این رو او یک سنت گرای مسلم بود، به عنوان مثال نگرش او به زنان، سنتی بود که به نظر می‌رسد باور آشکار او را دربارهٔ ذات پویای اسلام نقض می‌کند. باور اخیر (غیر قابل تغییر بودن قرآن و شریعت) در انتقادهای شدید و فراوان او بر آن دسته از علمای اسلامی که فقط از ظواهر دین پیروی می‌کنند و در تفاسیر و شرح‌ها غور می‌کنند و خود را به مشقت می‌اندازند، ولی هرگز به معنای اولیه کتاب مقدس توجه نمی‌کنند، ظاهر می‌شود. اگر چه اقبال از اجتهاد جانبداری می‌کند، اما گاهی تقلید (رفتار سنتی) را در بحبوحهٔ تغییرات زندگی اجتماعی به عنوان حافظ دین ترجیح می‌دهد. البته تا روزی که جامعهٔ اسلامی به اندازه‌ای از خود آگاهی جدید برسد که بتواند خود را از بتهای / «ایسم‌ها»ی معاصر که اعتقاد ناب موحد را تهدید می‌کنند، رها کند. وحدت یکی از واژه‌های کلیدی اقبال است. وحدت الهی باید در وحدت مؤمنین (علی‌رغم وجود مرزهای جغرافیایی) تجلی کند. مؤمنینی که بواسطه شریعتی واحد و با رهبری پیامبری واحد و نمازگزاردن به سوی قبله‌ای واحد (کعبه) به هم پیوند خورده‌اند. پیامبری که نبوت با او به اوج خود رسید، و در او خاتمه یافته است. اسلام نیرویی معنوی است که با همبستگی نسبی و وابستگی به دنیای خاکی مخالف است. دلیل وحدت همین (اسلام) است. اقبال بسیاری از گرایشهای ضد و نقیض را در خود جمع کرد. اشعار او هم برای سنت‌گرایان و هم برای روشنفکران می‌تواند به عنوان سلاح مناسب باشد. شناخت او از فلسفهٔ غرب (رویکرد اولیه او) عمیق بود، از این گذشته او بطور شهودی اغلب نظریاتی را که در فلسفه غرب و در روان‌شناسی مذهبی غرب رایج بود، پیشگویی کرد. به رغم علاقهٔ او به فلسفهٔ اسلامی و غرب، او فیلسوفی صاحب مکتب نشد؛ بلکه بهتر است او را «فیلسوف رازبین و پیشگو» یا «فیلسوف - شاعر» نامید. زیرا شعر برای او، که آن را به روش استادانه‌ای در دو زبان می‌سرود، به تنهایی هدف نبود بلکه وسیله‌ای برای نشر رسالتش بود که همان تجدید حیات مسلمانان بود. آثار او در ابتدا توسط عده‌ای شرق‌شناس نقد شدند و نیز - بخصوص پس از استقلال پاکستان که اقبال «پدر معنوی» آن نامیده می‌شود - بیش از آثار هر شاعر - نویسندهٔ دیگری مورد تحسین قرار گرفت به طوری که کوچک‌ترین انتقاد به عنوان حرمت شکنی قلمداد می‌شد. به لطف ترجمه‌های فراوان به زبانهای شرقی و غربی، هم اکنون درک کاملی از آثار او میسر است؛ اما هنوز ارزیابی محققانه‌ای از پیوند و حلقه‌های ارتباط او با سنت شعری - عرفانی شبه قاره‌هند به عمل نیامده است.

جلال الدین رومی (۶۰۴-۶۷۲ ه.ق./۱۲۰۷-۱۲۷۳ م.) عارف و شاعر مسلمان هیچ شاعر متصوفی جز جلال الدین [بلخی یا رومی]، که او را مولوی یا مولانا (مرشد ما) می‌نامیدند، چنین تأثیر گسترده‌ای بر شرق مسلمان و غرب مسیحی بر جای نگذاشته است. آثار فارسی او شیواترین بیان اندیشه عرفانی اسلامی به شمار می‌روند، تا آنجا که شاعر بزرگ قرن نهم/پانزدهم، جامی هراتی، شعر بلند عرفانی - تعلیمی او، یعنی مثنوی، را «قرآن زبان پارسی» نامیده است.

زندگانی. جلال الدین محمد [مولوی] در بلخ، یعنی افغانستان کنونی، دیده به جهان گشود؛ از همین روست که افغانها به رغم اینکه وی پس از سکنی گزیدن در آناتولی یا روم به شهرت رسید، ترجیح می‌دهند که او را «بلخی» بنامند، نه «رومی». اگر چه به نظر می‌رسد که تاریخ تولد وی را درست ضبط کرده باشند، این امکان وجود دارد که چند سال پیش تر به دنیا آمده باشد. پدرش، بهاء الدین ولد، که متکلم عارف مشرب مشهوری بود، شهر بلخ را اندکی پیش از حمله مغول در سال ۶۱۷ ق/۱۲۲۰ م ترک کرد و خانواده‌اش را از راه ایران به سوریه برد؛ و در آنجا بود که جلال الدین به تحصیل ادبیات و تاریخ عرب پرداخت. سپس آنان رهسپار آناتولی شدند؛ سرزمینی که هنوز دست اقوام مغول بدان نرسیده بود و از این رو، به مأمنی برای جمع کثیری از عارفان و دانشمندان بلاد شرقی اسلام تبدیل شده بود. بهاء الدین ولد و خانواده‌اش از حمایت‌های بی دریغ سلطان علاء الدین کیقباد سلجوقی برخوردار شدند. پس از سکونت، خانواده بهاء الدین در لارنده (قره‌مان کنونی)، جلال الدین ازدواج کرد و در سال ۶۲۸ ق/۱۲۳۱ م. نخستین فرزندش، سلطان ولد، به دنیا آمد. بهاء الدین سالخورده به قونیه (ایکونیوم قدیم)، پایتخت سلجوقیان روم، دعوت شد تا در یکی از حوزه‌های دینی متعدّد آن شهر به تدریس بپردازد. پس از مرگ او در اوایل سال ۶۲۸ ق / ۱۲۳۱ م جلال الدین به جای وی بر مسند استادی نشست.

برهان الدین محقق [ترمذی]، یکی از مریدان پدر رومی، در اوایل سال ۶۲۸ ق/ ۱۲۳۰ م به قونیه آمد و جلال الدین را با زندگی عارفانه و با اندیشه‌های پدرش، که کتاب معارف وی مجموعه‌ای از مواعظ و خاطرات معنوی است، آشنا ساخت؛ کتابی که بعدها یکی از منابع مهم الهام مولانا شد. او همچنین در اشعار فارسی حکیم سنایی غزنوی (م. ۱۱۳۱ م)، نخستین شاعری که قالب مثنوی، یعنی «مصرعهای دو به دو هم قافیه»، را برای تعلیم عرفان به کار برد، به مطالعه پرداخت. این احتمال وجود دارد که مولانا در سال ۶۲۸ ق/ ۱۲۳۰ م. سوریه را نیز دیده باشد. اما هیچ گونه مدرک قطعی در این باره به دست نیامده است. برهان الدین بعدها از قونیه به قیصریه رفت و در حدود سال ۶۴۰ ق. ۱۲۴۲ م. در آنجا درگذشت.

شمس الدین. پس از مرگ علاءالدین در سال ۶۳۴ ه. ق. / ۱۲۳۶ م.، مغولها به آناتولی حمله بردند و اوضاع داخلی این سرزمین به سبب بی‌کفایتی جانشینان علاءالدین رو به وخامت گذاشت. در اثنای این آشوبها و ناآرامیها در شرق و مرکز آناتولی، جلال الدین تجربه‌ای را از سرگذراند که او را به یک شاعر عارف مبدل ساخت. او در اواخر جمادی الثانی ۶۴۲ ق. / اکتبر ۱۲۴۴ م. درویش شوریده حال، شمس الدین - یعنی «خورشید دین» - تبریزی، را ملاقات کرد؛ و اگر به منابع اطمینان داشته باشیم، این دو عارف بدون خوردن و نوشیدن و بدون احساس هیچ نیاز جسمانی، روزها و هفته‌ها با یکدیگر به سر بردند. گفتگوهای مولانا و شمس، که باید تقریباً همسن و سال بوده باشند، مولانا را تا اعماق عشق عرفانی پیش راند، ولی [در عین حال] خشم و حسادت شاگردان و خانواده‌اش را نیز برانگیخت. شمس، قونیه را ترک کرد و مولانا از درد جانگداز فراق، ناگهان به شاعری بدل شده که از سر عشق و اشتیاق با نوای موسیقی می‌چرخید و نغمه سرایی می‌کرد. او خودش نمی‌توانست سر از راز این تحول [معنوی] در آوَرَد و احساساتش را در قالب ابیاتی دائماً نو بیان می‌کرد و می‌گفت که این روح معشوق است که او را به نغمه سرایی و می‌دارد نه اراده خودش. نیازی نیست که او در پی قافیه یا وزن مناسب باشد - [چرا که] آنها بالبداهه به ذهن وی خطور می‌کردند و با لحن، کلام یا نگاهی ارتجالی آرایش می‌یافتند. در اشعار این دوره نخستین، که از حیث متناقض نماییه‌ای حیرت‌انگیز و گاهی خیالینه‌های نا متعارفشان بی‌بدلیند، ذکری از نام معشوق به میان نمی‌آید، بلکه از آن تلویحاً با استفاده مکرر از نام خورشید که به نماد مطلوب مولانا برای بیان قدرت بی‌نظیر و ویرانگر و در عین حال همواره دگرگون ساز عشق مبدل شده است، سخن گفته می‌شود. او علاوه بر زبان فارسی اصیل، گاهی از زبان محلی ترکی یا یونانی نیز که در قونیه به آنها سخن می‌گفتند، بهره می‌برد.

هنگامی که به قونیه خبر رسید که شمس الدین را در دمشق دیده‌اند، پسر ارشد مولانا، سلطان ولد، به آنجا رفت و موفق به بازگرداندن محبوب پدرش شد.

همانطور که سلطان ولد در گزارش شاعرانه خود از زندگی پدرش، می‌گوید: «[شمس و مولانا] یکدیگر را در آغوش کشیدند و کس ندانست که کدام عاشق بود و کدام یک معشوق». این بار شمس در خانه مولانا ماند، با یکی از ندیمگان جوان آن خانه ازدواج کرد و آن محاورات معنوی پر شور در میان این دو عارف ادامه یافت. دوباره حسادت فزونی گرفت و شمس در رمضان ۶۴۶ ق. / دسامبر ۱۲۴۸ م. ناپدید شد. مسلم به نظر می‌رسد که با همدستی پسر کوچکتر مولانا به قتل رسیده است. مولانا فهمید که چه رخ داده، اما از باور آن سر زد؛ و در اشعارش با قطع و یقین می‌گفت که «خورشید را یارای مُردن نباشد» و حتی در جستجوی محبوب گمشده‌اش به سوریه رفت. اما همانطور که سلطان ولد می‌گوید، سرانجام، او «شمس را در خویشتن یافت، تابناک همچون ماه» و بیشتر غزلهایش را به نام شمس الدین سرود.

دوستان و مریدان. پس از نیل به فنای کامل در شمس، که مدعی بود که به مرتبه «معشوق» بودن رسیده است و مفسر راستین اسرار پیامبر به نظر می‌رسید، مولانا آرامش معنوی را در دوستی اش با صلاح الدین [زکوب] یافت؛ زرگری عامی که مولانا از طریق معلم معنوی اش، برهان الدین، روابط

دیرینه‌ای با او داشت. می‌توان گفت که صلاح الدین آیین‌های برای مولانا شد؛ و در صفای ناب صلاح الدین بود که مولانا بی‌هیچ چون و چرایی محبوبش را یافت. مولانا برای تحکیم این ارتباط، دختر صلاح الدین را به عقد سلطان ولد در آورد، و نامه‌های او به عروس دل‌بندش شواهد نغزی بر انسانیت اویند.

تعداد مریدانی که گرد مولانا جمع می‌آمدند، دایماً فزونی می‌گرفت. آنان از اقشار مختلف اجتماع بودند، چرا که مولانا دوست برخی از وزیران قدرتمندی بود که عملاً "بر قونیه حکومت می‌کردند؛ اما سبزی‌فروشان و پیشه‌وران نیز در میان مریدان وی یافت می‌شدند. عده‌ای از زنان نیز در جرگه مریدان وی بودند و برخی از آنان در خانه هایشان برای او جلسات موسیقی ترتیب می‌دادند. سرشناس‌ترین فرد از حیث زهد و طاعت در میان مریدان او حسام الدین چلبی جوان بود که در آن زمان سومین سرچشمه الهام مولانا شده بود.

شعری به تاریخ ذی القعدة ۶۵۴ ق/نوامبر ۱۲۵۶ م. لحظه‌ای را نشان می‌دهد که حسام الدین برای نخستین بار نقش جدیدش را بر عهده گرفت. تقریباً در همان زمان او از استادش درخواست کرد که یک مثنوی عرفانی برای استفاده شاگردان خویش بسراید تا دیگر لازم نباشد که آنان به اشعار حماسی سنایی و عطار رجوع کنند. مولانا مثنوی را با سرودن «شعر معروف نی»، یعنی همان هجده بیت آغازین مثنوی، که اشتیاق روح به [بازگشت به] موطئش را بیان می‌کند، آغاز کرد؛ و از آن زمان بود که حسام الدین هر آنچه از تعالیم الهام‌آمیزی را که از سینه استادش می‌جوئید، به رشته تحریر درآورد. سرایش مثنوی در سال ۶۵۶ ق/۱۲۵۸ م. متوقف شد، در آن سال صلاح الدین پس از یک بیماری طولانی درگذشت و حسام الدین همسرش را از دست داد؛ اشعاری که در طی چهار سال بعد سروده شده‌اند، معمولاً از لحاظ محتوا تعلیمی‌اند، هر چند که از حیث صورت غنایی‌اند. تقریر مثنوی در سال ۶۶۱ ق/۱۲۶۲ م. که در آن سال حسام‌الدین بعنوان جانشین معنوی (خلیفه) تعیین شده بود، از سر گرفته شد و تقریباً تا زمان مرگ مولانا در پنجم جمادی الثانی ۶۷۲ ق/هفدهم دسامبر ۱۲۷۳ م. ادامه یافت. در مرگ مولانا نه فقط مسلمانان، بلکه شمار فراوانی از مسیحیان و یهودیان قونیه نیز به سوگ نشستند زیرا او با همه آنان روابط دوستانه داشت (و شعرش گهگاه، آگاهی در خور توجهی از اندیشه‌ها و مناسک مسیحی را نشان می‌دهد).

حسام الدین، نخستین جانشین مولانا، در سال ۶۸۳ ق/۱۲۸۴ م. درگذشت؛ سپس سلطان ولد، فرزند مطیع [جلال الدین] هدایت مریدان را بر عهده گرفت و آنان را به شکل جماعت خاصی از صوفیان در آورد. او پایکوبی عارفانه، سماع، را به صورتی که در طی قرون متمادی رواج داشته، نهادینه ساخت. پس از مرگ سلطان ولد در سال ۷۱۲ ق/۱۳۱۲ م. فرقه مولویه (که در غرب درویشان چرخزن نامیده می‌شوند) موقعیت استواری یافت و چندان پیش رفت که تأثیر شگرفی بر فرهنگ ترکی، به ویژه در حوزه‌های موسیقی و شعر بر جای گذاشت. این فرقه نیز مانند همه جماعت‌های صوفی مسلک، در سال ۱۹۲۵ م. به دست کمال آتاتورک برچیده شد؛ اما از سال ۱۹۵۴ م. دوباره مراسم سالگشت وفات مولانا در قونیه بر پا شد و اجراکنندگان سماع، در کشورهای غربی، تحت

عنوان «جاذبه جهانگردی» به اجرای برنامه پرداختند.

آثار تألیفات مولانا را می‌توان به دو بخش متمایز تقسیم کرد: اشعار شورانگیزی که از رویارویی مولانا با شمس پدید آمده‌اند و در قالب بیش از سی و شش هزار بیت، در کتاب معروف دیوان شمس تبریزی گردآوری شده‌اند؛ و کتاب مثنوی معنوی با حدود بیست و شش هزار بیت، که در وزن ساده‌ای تألیف شده است که عطار نیز پیش از مولانا آن را برای بیان مقاصد مشابهی بکار بود. «سلسله گفتارهای» مولانا، تحت عنوان فیه مافیه گردآوری شده‌اند؛ این قطعات منشور گاهی اشعار او را تکمیل می‌کنند. زیرا گهگاه از داستانهای یکسانی در هر دو اثر استفاده شده است. از مولانا بیش از یکصد نامه که به بزرگان و اعضای خانواده‌اش نوشته بود نیز باقی مانده است؛ این نامه‌ها نشان می‌دهند که مولانا اهل مسؤولیت بود و از آنهایی که خودشان را به او سپرده بودند به خوبی مراقبت می‌کرد.

دیوان شمس. دیوان از آن حیث که تجربه‌های شورانگیز مولانا را در قالب شعر بازگو می‌کند، اثر ادبی قابل ملاحظه‌ای است. قالب شعری دیوان، غزل سنتی است که وزن و قافیه واحدی دارد. وزن اشعار دیوان استوار است، و اگر چه مولانا در به کار بردن اوزان سنتی تبحر کامل دارد، ابیات غالباً با تکیه تقطیع می‌شوند، تا با قواعد کمی به کار رفته در عروض سنتی فارسی. او استاد فنون بلاغت، جناس و ایهامهای بی‌سابقه نیز هست، و تلمیحات او نشان می‌دهند که وی بر ادبیات کلاسیک فارسی و عربی، تاریخ و همچنین مکتوبات دینی کاملاً احاطه داشته است. در برخی از اشعار دیوان می‌توان شاهد سیلان الهامات بود: در حالی که الهامات با [مشاهده] رویداد ظاهراً کم‌اهمیتی از قبیل منظره‌ای عجیب در خیابان آغاز می‌شوند، موسیقی کلمات و شدت وجد عارف او را از خود بی‌خود می‌سازد تا اینکه، دست کم در برخی از اشعار بلند، الهامات به تدریج کاهش می‌یابند، هر چند که شعر عارف ادامه می‌یابد تا او را در سرودن ابیات (نه چندان خوب) بیشتری یاری رساند.

مثنوی. از آنجا که دیوان شمس عمده‌تاً از دل تجربه شورانگیزی پدید آمده که با خیالینه‌های بی‌نظیر و به غایت پرمایه‌ای بیان شده است، تجزیه و تحلیل آن دشوار است. مثنوی در مقایسه با دیوان شمس نسبتاً قابل فهم‌تر است، و از زمان نگارشش منبعی برای تعلیم عرفان بوده است. فهم این کتاب هنوز هم برای خواننده غربی آسان نیست؛ زیرا هریک از داستانهای مثنوی از داستانی دیگر نشأت می‌گیرد تا به حکمتی عرفانی یا به قطعه‌ای بسیار شورانگیز منتهی شود، و شاعر پس از حاشیه‌روی‌های طولانی ممکن است فقط به این دلیل به حکایت اصلی بازگردد که می‌خواهد در اثر تداعی الفاظ یا، چنانکه می‌توان تصور کرد، با از هم گسیختن رشته افکار مخاطبی که یک رشته افکار دیگر به ذهنش هجوم آورده‌اند، به وجد آید. مثنوی نه فقط گنجینه روایات صوفیانه، بلکه منبع عقاید و رسوم عامه، امثال و حکم و گاهی داستانهای بسیار بی ادبانه و حتی وقیحی است که، دوباره، به نمادهای حیرت‌انگیز تجارب معنوی مبدل می‌شوند. کتاب مثنوی اصطلاحات فنی بسیار کمی از صوفیان و بحثهای نظری بسیار اندکی درباره «مقامات» و «احوال» و غیره دربردارد، و [به همین دلیل است که] همچنان که از اشارات پراکنده موجود در خود مثنوی به روشنی برمی‌آید، برخی از

مخاطبان مولانا به «قصه گویی» ساده و بی پیرایه استادشان اعتراض کرده اند.

محتوا. موضوع آثار مولانا همواره عشق است که همان نیروی محرک راستین در زندگی است. در آن دسته از اشعار دیوان شمس که می توان آنها را با یقین نسبی به سالهای اولیه سرایش دیوان (۱۲۴۵-۱۲۵۰ م) مربوط دانست، برای توصیف سر عشق، دیدار عاشق و معشوق، اسرار جستن و یافتن و اسرار سعادت در نومیدی از خیالینه های بسیار پرمایه ای استفاده می شود. این خیالینه ها، حتی اگر ترتیب منطقی شان همواره کاملاً واضح نباشند، خوانند را به وجد می آورند. عشق، خود را در قالبهای مختلفی ظاهر می سازد - مولانا برای آنکه فقط به پاره ای از خیالینه های این قوی ترین نیروی زندگی اشاره کند، آن را شحنه ای که به توقیف اموال کسی حکم می دهد، یا درودگری که نردبانی به سوی آسمان می سازد، یا کهنه رویی که هر چیز کهنه ای را از خانه دل می زداید، یا مادری مهربان، یک اژدها یا اسبی تکشاخ، [و سرانجام] اقیانوسی از آتش یا شاهینی سپید می داند. از عهد ازلی ای که خداوند [در عالم ذر] با ارواح [آدمیان] پیش از خلقتشان بسته است، یعنی از «آلست بُرُکُم» (آیا من پروردگارتان نیستم؟ قرآن، ۱۷۲:۷) به نخستین موسیقی تعبیر شده است، موسیقی ای که باعث شد تا مخلوقات در بیرون از مرتبه لا وجود، آستین برافشانند و در جامه گلها، درختان و اختران متجلی شوند. هر آفریده ای در این پایکوبی ازلی مشارکت می جوید و آیین سماع فرقه مولویه، فقط «شاخه» ای از آن پایکوبی است. در این آیین راز حقیقی عشق، یعنی «مردن پیش از مرگ»، که همان راز فدا ساختن خود برای کسب زندگی معنوی جدید است، به دست درویشانی جلوه نمادین می یابد که ردهای سیاهشان را به کناری می افکنند تا در جامه های سپید مخصوص رقص، که نمادهای «بدن رستاخیزی» نورانی اند، ظاهر شوند. ایده رنج و مرگ برای نیل به تحول [معنوی]، سراسر آثار مولانا را فرا گرفته است و او آن را در قالب خیالینه های دائماً نوی بیان می کند: نه فقط پروانه ای که خویش را در شعله شمعی می افکند یا برفی که با برآمدن خورشید به برج حمل ذوب می شود، بلکه حتی نخودهایی هم که پخته می شوند تا خورده شوند و بنابراین با تبدیل شدن به جزیی از بدن انسان به مرتبه بالاتری از وجود نایل شوند، از این راز تحول [معنوی] سخن می گویند. خیالینه گنجی هم که فقط در ویرانه ها یافت می شود، بیانگر همین راز است؛ زیرا دل باید شکسته شود تا در خودش «گنج پنهان»، یعنی خدا، را بیابد.

بیشتر شارحان، از جمله صاحب نظر سرشناس اروپایی، رینولد ا. نیکلسون، آثار مولانا را تقریباً فقط در پرتو عرفان ابن عربی دریافته اند. اما مولانا با وجود اینکه روابط دوستانه ای با صدرالدین قونوی، پسر خوانده و سرشناس ترین شارح ابن عربی داشت، شیفته رویکرد نظری «شیخ اکبر» و نظام پردازی استادانه او نبود. شرح مضامین مثنوی در پرتو نظریه وحده الوجود - یعنی «یگانگی هستی» - که ابن عربی بدان سامان بخشیده بود، احتمالاً نادرست است. البته، مولانا همانند هر مسلمان راستین، عمیقاً معتقد بود که کثرت پدیده ها، حجابی در برابر وحدت مطلق الهی است: امر هستی آفرین خداوند، یعنی «کُنْ!» («باش!»)، همراه با دو حرف آن (کاف و نون)، مانند ریسمان دورنگی است که باعث می شود که آدمیان وحدت خداوندی را که خالق آن است، از یاد برند. منتهای

سیر صعودی تجلیاتی که موجودات در تلاش بی وقفه خویش برای بازگشت به مبدیشان (که نیستانی که روزگاری نی شکوه گر از آن بریده شده است، نماد آن است) باید از آنها گذر کنند، در عدم یا «لا شیئیت مطلق» قرار دارد، همان ذات الهی است که مطلقاً پنهان و فراتر از هرگونه توصیفی است. اما تجربه‌ای که مولانا از وحدت دارد، مبتنی بر نظرپردازی محض ناشی از رویکردی گنوسی به زندگی نیست، بلکه این تجربه از دل تجربه عشق سر بر می‌آورد؛ زیرا عاشق باور دارد که هر آنچه او می‌بیند، می‌شنود یا احساس می‌کند، صرفاً به معشوق واحدی اشاره می‌کند که عاشق تقرب دم افزونی بدو را تجربه می‌کند تا اینکه «من» خودش در آتش فراق بسوزد و ناپدید شود و او احساس کند که فقط دوست وجود دارد؛ همان که به وی آموخته است که «نیست گنجایی دومن را در سرا».

این ارتباط عاشقانه در نیایش هم بیان می‌شود. از میان همه عارفان مسلمان، مولانا سر نیایش را به روشن‌ترین وجه بیان کرده است: نیایش زبان روح است، و نیایش آن شبان فقیری که به خدای محبوبش می‌گوید که «جای کوچکش را می‌روبد، مویش را شانه می‌کند، شپشهایش را می‌کشد و شیر [تازه] پیشش می‌آورد»، در نظر خدا مقبول‌تر از سخنان فاضلانهای است که بدون شور و احساس یا با کبر و نخوت بر زبان می‌آیند؛ زیرا نیایش آن شبان، بیان عشق حقیقی است. مهم‌تر آنکه، نیایش موهبتی از جانب خداست: [زیرا] کسی مدتی بس طولانی خدا را می‌خواند، و عاقبت شیطان‌اش اغوا کرد که از نیایش با خدا دست کشد؛ ولی خدا خودش او را ندا در داد که «زیر هر یارب تو لیبکهاست». بی لطف الهی، آدمیان را یاری نیایش کردن نخواهد بود - چگونه یک گل سرخ از خاک بی مقدار تواند رویید؟

در اثر همین زندگی [معنوی] سرشار از نیایش دائم بود که مولانا توانست آموزگار و الهام بخش نسلهای پس از خود باشد. اما نباید فراموش کرد که او به دنیا نیز کاملاً توجه داشت، هر چند که آن را «روای شخصی» می‌دانست. با وجود این، افعالی که در این زندگی رؤیاگویان از آن شخص سر می‌زنند، در «روشنایی صبح ابدی» تعبیر خواهد شد. مولانا هرگز از آموختن این نکته به مریدان خود ملول نمی‌شد که همچنان که پیامبر فرموده، «دنیا مزرعه آخرت است»؛ زیرا هر فعلی - بلکه هر فکری - ثمرات خاص خودش برای تعالی معنوی را در پی دارد. بنابراین، مرگ آیینۀ صادقی است که چهره واقعی هر کسی را بدو نشان خواهد داد.

این توجه به دنیا قوت خاصی به اشعار مولانا می‌بخشد. در اشعار او هیچ چیز انتزاعی وجود ندارد، و او از ذکر دانی‌ترین مظاهر زندگی هم ابا ندارد؛ زیرا به نظر او هر چیزی به نمادی از یک واقعیت متعالی اشاره می‌کند. بهار، نماد هنگامه رستاخیز است؛ زمانی که جهان منجمد مادی به لطف تندر «صور اسرافیل» ناگهان بهشت می‌شود، و درختان، درحالی که جامه‌های سبز بهشتی را بر تن می‌کنند، در نسیم بهاری عشق ابدی به رقص می‌آیند. حیوانات و گیاهان، هنرها و صنایع دستی مردم قونیه (خیاطی، جولگری، خطاطی، سفالگری و نظایر آن) و مهارتهای بندبازان دوره گرد و نیز حکایات مشایخ سلف صوفیه یا احادیث پیامبر به یکسان الهام بخش مولانا بوده‌اند. تلمیحات او به قرآن و نقل قولهایش از این کتاب [آسمانی] تاروپود آثارش را تشکیل می‌دهند. درست همانطور که

خورشید، بنابر فرهنگ عامیانه شرق، قادر به مبدل ساختن سنگریزه به یاقوت است، مولانا، نیز تحت تأثیر «خورشید تبریز» - شمس الدین تبریزی - که در نظر او کانون تجلی خورشید الهی عشق بود، توانست هر چیزی را به نمادی شاعرانه مبدل سازد. ناگفته پیداست که همه اشعار مولانا ارزش یکسانی ندارند، اما روح واحدی بر همه آنها حاکم است. با اینکه مولانا یک بار از سر خشم ادعا کرده که کاملاً از شعر بیزار است، پی برده که دوست عارفش او را به این کار واداشته است:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من

اشارات مولانا به مسایل فلسفی در برخی از غزلهای متأخرش، و بویژه در دفتر چهارم مثنوی، نشان می‌دهند که وی در اواسط دهه ۶۵۸/۱۲۶۰ م علاقه‌ای به جنبه‌های نظری تر تصوف پیدا کرده است، اما این دوره ظاهراً دیری نپایید.

زندگی مولانا را می‌توان نمونه کامل سیر و سلوک عارف دانست: پس از تجربه عشق شمس، که همچون شعله‌ای گدازان او را تا مرز فنانی کامل سوزاند، دوره آرامش نسبی در ارتباط مولانا باصلاح الدین زرکوب فرا رسید؛ دوره‌ای که مولانا در آن به خود تحول یافته‌اش آگاهی یافت. سرانجام مولانا در قوس نزولی زندگیش به سوی دنیا و مردم آن بازگشت و اسراری را که به میانجی مثنوی دریافته بود، به حسام الدین تعلیم داد. این توالی، اختلافات سبک شناختی دیوان و مثنوی را تعیین می‌کند؛ و علاوه بر این، روشن می‌سازد که چرا مثنوی در همه مناطقی که زبان فارسی در آنها فهمیده می‌شود، از ترکیه عثمانی گرفته تا مرزهای بنگال، به هسته اصلی تربیت عرفانی مبدل شده است.

میراث. مثنوی در شرق به زبانهای متعددی ترجمه شده و صدها شرح بر آن نگاشته شده‌اند؛ این کتاب به یکسان برای عارفان و پادشاهان سرچشمه الهام بوده است. در مغرب زمین، آثار مولانا از حدود سال ۱۸۰۰ م. به بعد مورد مطالعه قرار گرفته‌اند و شاعرانی چون روکرت در آلمان، که اقتباسهای آزاد او از برخی غزلهای مولوی هنوز هم بهترین مقدمه برای شناخت سبک و اندیشه مولانایند، از آنها الهام پذیرفته‌اند. از طریق روکرت بود که هگل، که سنوسوی ضعیفی از اندیشه خویش را در مولانا می‌دید، به [عظمت] «مولوی بی نظیر» پی برد. ترجمه‌های ناقص فراوانی از غزلهای مولانا وجود دارند؛ اما به جای آوردن کامل حق او، به سبب خیالینیه‌های [متنوع و] رنگارنگ اشعارش تقریباً محال است، و تلمیحات بی حد و حصر وی دم به دم نیازمند شرح و توضیحند. ترجمه‌های ساده‌متنور هم نمی‌توانند آن لذتی را که خوانندگان پارسی‌دان به هنگام به وجود آمدن از کلمات موزون این اشعار احساس می‌کنند، به خوانندگان غیر فارسی زبان منتقل سازند؛ اشعاری که ذروه شعر عرفانی در [جهان] اسلامند.

یادداشت‌های مترجم

۱- اشارتی است به این بیت جامی:

مثنوی معنوی مولوی

۲- اشارتی است این رباعی از مولانا:

که گفت که آن زنده جاوید بمرد؟

هست قرآنی به لفظ پهلوی

که گفت که آفتاب امید بمرد؟

- آن دشمن خورشید بر آمد بر بام
 دو چشم بیست و گفت خورشید بمرد!
- ۳- مؤلف در اینجا unicorn (یعنی اسب تکشاخ) را بکار می‌برد، اما این موجود افسانه‌ای در ادبیات فارسی سابقه‌ای ندارد: شاید بتوان با مسامحه آن را هم‌ارز با سیمرغ در فرهنگ فارسی دانست.
- ۴- شماره این آیه در متن انگلیسی به اشتباه ۱۷۱ ذکر شده است.
- ۵- اشارتی است به حدیث نبوی «موتوا قبل أن تموتوا» که مولانا در دفتر ششم مثنوی از آن سخن گفته است.
- ۶- اشاره است به:

من چه غم دارم که ویرانی بود	زیر ویران گنج سلطانی بود
غافل ناگه به ویران گنج یافت	مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۴۷
	سوی هر ویران از آن پس می‌شتافت
	مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۷۷۵

عاقبت این خانه خود ویران شود	گنج از زیرش یقین عریان شود
و چندین بیت دیگر از مولانا با همین مضمون.	مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۵۴۲
۷- اشارتی است به ابیات ذیل:	

توکجایی تا شرم من چاکرت	چارقت دوزم، کنم شانه سرت
جامه‌ات شویم، شپشهای کشم	شیر پیشت آورم، ای مجتشم
دستکت بوسم، بمالم پایکت	وقت خواب آید برویم جایکت
	مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۲۱-۲۳

- ۸- اشارتی است به این بیت:
- | | |
|---------------------------------|-----------------------------|
| این جهان را که به صورت قایم است | گفت پیغامبر که حلم نائم است |
| | مثنوی، دفتر سوم، ۱۷۳۰ |
- * مترجم از آقای علی اکبر عبدل آبادی که صرف حوصله و دقت فراوان و ویرایش این مقاله را انجام دادند، و از آقای فریبرز نریمانی به خاطر راهنمایی‌های سودمندشان کمال تشکر را دارد.

*

شمس تبریزی

شمس تبریزی نام درویش بسیار اسرارآمیزی است که جلال الدین رومی را سخت متأثر ساخت و دگرگونش کرد. به گفته جامی در نفحات الانس، نام اصلی او، شمس الدین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی است^(۱).

نوشته‌های منشور شمس، مقالات، همچنین یادداشت‌هایی که سلطان ولد، فرزند ارشد مولوی، نگاشته است، او را مردی صاحب قدرت معنوی فراوان معرفی می‌کند. زمانی که وی در ۲۶ جمادی الثانی ۶۴۲ ق/ ۲۳ اکتبر ۱۲۴۴ م. پا به قونیه گذاشت، در سنین چهل یا پنجاه سالگی بود، اما تقریباً هیچ چیز درباره دودمان معنوی او نمی‌دانیم. در مقالات آمده است که وی مرید ابوبکر سلّه باف بود که (به گفته گولبینارلی) ممکن است اشاره‌ای باشد به رابطه‌اش با مکتب/ مسلک قنوت. اشاره‌هایی که گهگاه (در مقالات) به سلسله کبرویه می‌شود و کاربرد مکرر و مثبت واژه «قلندر» در اشعار مولوی، چه بسا نشانگر تعلق خاطر شمس به قلندران باشد.

شمس گرد جهان می‌گشت تا کسی را بیابد که تاب همنشینی‌اش را داشته باشد، وی همیشه در کاروانسراها سکنی می‌گزید، نه در خانقاه‌ها یا مدرسه‌ها. در عراق او حدالدین کرمانی را دید که مدعی بود وقتی به (چهره) امردان می‌نگرد، نور ماه را در طشت آب می‌بیند^(۲). و به او این جمله معروف را گفت که: «اگر در گردن دمبل نداری، چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟» شمس مدتی در سوریه اقامت کرد و در آنجا ابن عربی را دید و پسندش نیفتاد چرا که او «پیروی شریعت نمی‌کرد». گرچه شمس در او «چیز سودمندی» نیز یافت، اما احساس شمس را مقایسه‌ای که بعدها بین ابن عربی و مولوی کرد، آشکار می‌سازد: ابن عربی نزد او «خزف بود و جلال الدین، مروارید». شمس مدتی در ارزروم/ارض روم مکتب دار بود، اما هیچ جا نتوانست کسی را که شایسته مصاحبتش باشد بیابد. چرا که زبان گزنده‌اش به هیچ کس رحم نمی‌کرد و مرتب دست به تنبیه شاگردانش می‌زد (گرچه هیچگاه کسی را به مریدی نپذیرفت). سرانجام در خواب به قونیه رهنمون شد و در آنجا کسی (مولوی) را دید که تاب همنشینی‌اش را داشت. جلال الدین درسش را رها ساخت و (اگر چه به چله‌نشینی معتقد نبود) هفته‌ها با شمس خلوت کرد. وقتی شمس از خصومت رو به فزونی مردم قونیه باخبر شد در روز ۲۱ شوال ۶۴۳ ق/ ۱۵ فوریه ۱۲۴۶ م، بی خبر قونیه را ترک کرد. مولوی در حسرت او به مانند نی‌ای که با دم مونسش نواخته شود، شعر سرایی می‌کرد. سرانجام شمس را در دمشق یافتند و سلطان ولد او را به قونیه بازگرداند (اول محرم ۶۴۵ ق/ ۸ مه ۱۲۴۷ م). سلطان ولد ملاقات مجدد پدر و شمس را

* Ency Islam, SHAMS-I TABRİZ(İ), P 298

(۱) نفحات الانس، جامی، تصحیح دکتر محمود عابدی (تهران، اطلاعات، ۱۳۷۵) ص ۴۶۶-م.

(۲) یعنی جمال الهی را در زیبایی جوانان می‌دیده است-م.

اینگونه توصیف می‌کند: [یکدیگر را در آغوش کشیدند] کس ندانست که کدام عاشق بود و کدام معشوق».

شمس ماهها مقیم منزل مولوی بود، با دختری از خانواده‌اش وصلت کرد که چند روز پیش از آنکه شمس ناپدید شود، از دنیا رفت (۵ شعبان ۶۴۵ ق/ ۵ دسامبر ۱۲۴۷ م). به احتمال زیاد، شمس با همدستی فرزند جوان مولوی^(۱) به قتل رسید؛ بدنش را در چاهی کنار «مقام شمس» کنونی، انداختند. به نظر می‌رسد مولانا از آنچه اتفاق افتاده بود با خبر بود، اما مرگ «شمس جاوید» را باور نکرد و به جست و جوی او به سوریه رفت تا اینکه شمس را در خود یافت و اشعارش را به نام او سرود. آخرین دوستانش، صلاح الدین زرکوب و حسام الدین چلبی، چیزی جز «پرتوی» از «شمس» نبودند.

«نعت شریف^(۲)» مولوی رابطه نزدیک میان شمس و پیامبر (ص) را که می‌گفت از ایشان «خرقه صحبت» دریافت داشته است، نشان می‌دهد. نفرتش از فلسفه و عشقش به پیامبر (ص)، گذشته از تمام کتب عالمانه، در شعر مولوی انعکاس یافته است.

شمس مدعی بود که به والاترین مقام ممکن که سومین مرتبه از مراتب معشوق یا «قطب معشوقین» است، دست یافته است. توصیف مولوی از شمس نیز گاه به «خداانگاری» او می‌کشد^(۳). بعضی به خصوص هنگامی که بقعه‌ای متعلق به شمس تبریزی در مولتان یافت شد، گفته‌اند که شمس، اسماعیلی بود. این شمس (هندی) از معاصرین شیخ بهاءالدین زکریای سهروردی (ف. ۱۲۶۷ م.) بود و کراماتی که به او نسبت می‌دهند به همان صراحت و دهشتناکی نیروی عظیم شمس مولاناست. با این حال احتمال دارد که شمس مولتانی همان «پیر» اسماعیلی باشد.

اما شمس تبریزی هر که بوده باشد (و البته کلاه بزرگی که در موزه قونییه هست، واقعی بودنش را اثبات می‌کند) دنیا به او مدیون است زیرا الهام بخش دیوان شمس، مجموعه‌ای غنایی از عشق عرفانی آتشین، به زبان مولوی بوده است و بدون چنین نفوذ و تأثیری هیچگاه مثنوی مولوی نیز به وجود نمی‌آمد زیرا در پس پشت هر کلمه‌ای که مولانا می‌نگاشت، نیروی الهام بخش شمس نهفته بود.

(۱) علاءالدین - م.

(۲) غزل معروفی که درویشان مولویه در آغاز مراسم سماع می‌خوانند و با این مطلع آغاز می‌شود:

یا حبیب‌الله رسول خالق یکتاتویی برگزین ذوالجلال پاک و بی‌همتا تویی م.

(۳) اگر کفر است اگر اسلام بشنو تو یا نور خدایی یا خدایی (۲۷۱/۱)

تو آن نوری که کا با موسی همی گفت «خدایم، خدایم من، خدایم» (۱۱۵۲۶/۱) - م.

حلاج *

حسین بن منصور (۳۰۹-۲۴۴ ق/۹۲۲-۸۵۷ م) در نزد مسلمانان به «شهید عشق عرفانی» معروف است. اگر چه او از سوی برخی گروهها و فرقه‌های اسلامی به بدعت گذاری در دین و ادّعی الوهیت متهم شده و آماج نسبتهای ناروا بوده است، اما جایگاه او در دنیای شعر اسلامی - آنجا که نام حسین بن منصور و یا بطور خلاصه «منصور» بعنوان یکی از نمادهای اصلی وحدت وجودی عرفانی و مظهر رنج‌دیدگان عشق دیده می‌شود - غیر قابل تردید است.

او که در جنوب ایران به دنیا آمد مدتی از دوره جوانی خود را با سهل تستری گذراند، عارفی که عرفان، اولین نظریه منسجم و اصولی «نور محمد» را مدیون اوست.

این مصاحبت تاثیر فراوانی بر شکل‌گیری افکار بعدی حلاج گذاشت. حلاج از بصره به بغداد که مرکز تعلیمات عرفانی در اواخر قرن سوم هجری بود، رفت و با بزرگان تصوف از قبیل جنید ارتباط نزدیکی داشت. این عارف که یکی از نمونه‌های برجسته عرفای به اصطلاح اهل صحو بود، هنر سخن گفتن در قالب کنایات و اشارات را رشد و توسعه داد، تا مبدا سنت دینی رایج آن زمان از آموزه‌های او درباره «توحید عرفانی» (وحدت وجود/اتحاد با خدا) رنجیده خاطر شود. حلاج با دختر یکی از عرفا ازدواج کرد؛ اما با دیگر عرفای بصره درگیر شد. همزمان با اولین عزیمت خود به مکه، برای زیارت خانه خدا، دست به اعمال زاهدانه بزرگ زد و ریاضتهای فوق‌العاده‌ای کشید. اما مطابق با شرح حال زندگانی او، واقعه سرنوشت‌ساز زندگی او پس از بازگشت از سفر حج اتفاق افتاد. هنگامی که او در خانه جنید را کوید و از او سؤال شد که کیست در پاسخ گفت: «اناالحق» (من همان حقیقت خلاق هستم). گرچه صحت این داستان قابل احراز و اثبات نیست، اما عبارت «اناالحق» در اثر مهم او به نام کتاب الطواسین نیز که آن را در اواخر عمرش نوشته است، موجود است.

پس از درگیری با جنید و شاید به دلایل دیگری، حلاج ردای صوفیانه خود را کنار انداخت و قبل از زیارت دوم خود از خانه خدا، به همراه ۴۰۰ تن از پیروان و مریدان خود در مناطق مختلف ایران و خراسان، آن روزگار، آواره و سرگردان بود. او سپس عازم هند شد. بنا به نظر و عقیده مخالفینش سفر او به منظور فراگیری سحر و جادو بود؛ ولی بنا به گفته خودش این سفر برای دعوت مردم به خدا صورت گرفت. او سفر خود را از گجرات شروع کرد و در اطراف سند و پنجاب آواره و سرگردان بود تا اینکه (گویا از طریق کشمیر) به تورفان رسید. وقتی به بغداد بازگشت حتی با خصومت بیشتری از طرف هر دو گروه فقها و عرفا مواجه شد. بنابراین پذیرفت که برای سومین بار به زیارت خانه خدا برود که در مسیر مسافرتش به شوش دستگیر شد و به قاپوق آویخته شد و سرانجام در سال ۹۱۳ در بغداد زندانی شد. حمایت پیشکار و مباشر دربار، نصر القشوری، و دوستی با مادر خلیفه جوان،

المقتدر، شرایط دوران زندانی او را خوب و مناسب ساخت. اجمالاً کرامات معدودی از دوران زندان او نقل شده است. آخرین فردی که او را در زندان ملاقات کرد، جوانی زاهد از شیراز بود که گفته‌های او را ثبت می‌کرد و از این رو می‌توان او را اولین حلقه در سلسله معنوی‌ای دانست که به روزبهان بقلی شیرازی (م. ۱۲۰۹ م) منتهی می‌شود. روزبهان بقلی مفسر و شارح شطحیات بجا مانده از حلاج و دیگر عرفا می‌باشد. در مارس ۹۲۲ حکومت وقت توطئه‌ای چید که طبق آن حلاج به قتل محکوم می‌شد و ریختن خون او مجاز و مشروع می‌نمود. عطار نویسنده فارسی (م. ۶۱۸ ق) فرجام حلاج را در تذکرةالاولیاء چنین خلاصه می‌کند: «درویشی از او پرسید که: «عشق چیست؟» گفت: «امروز بینی و فردا و پس فردا». آن روزش بکشتند و دیگر روز بسوختند و سوم روزش به باد بردادند». حلاج در حالی که در غل و زنجیر به سوی چوبه دار برده می‌شد، با شور و نشاط پایکوبی می‌کرد. آخرین سخن او این بود: «حسب الواجد افراد الواحد [له]» (همه آنچه که برای یک شوریده ستمست مهم است این است که آن (خدای) یگانه او را به وحدت می‌کشاند). او در ۲۶ مارس ۹۲۲ (۲۴ ذی القعدة ۳۰۹ ق) کشته شد. دهها سال پس از مرگ او، هنوز مردم بغداد در سواحل رودخانه دجله که خاکسترش بر امواج آن کلمات «انا الحق» را نگاشته بود، منتظر بازگشت او بودند.

دلایل گوناگونی برای اعدام حلاج ذکر شده است. براساس سیرت صوفیه، مرگ او جزا و کیفر افشاء سر بود. زیرا جایز نیست که انسانی فانی آشکارا اعلام کند که «من همان حقیقتِ آفریننده هستم» که معنای این جمله از آنجا که معمولاً «الحق» به «خدا» ترجمه می‌شود، عبارت است از: «من خدا هستم». این (اظهار و اعلام) برخلاف قانون عشق است، چرا که مهم‌ترین عنصر عشق، رازداری و رازپوشی است. ممکن است برای کسی این سؤال پیش بیاید که آیا واقعاً جمله معروف «انا الحق» باعث شد که حکومت وقت، تصمیم به قتل حلاج بگیرد؟ مسلماً مشکلات عملی و سیاسی، نقش مهمی در این تصمیم‌گیری ایفا کرده‌اند. دانشمند فرانسوی، لویی ماسینیون به تفصیل، وخامت و آشفتگی اوضاع سیاسی بغداد را در آن دهه‌ها بیان کرده است: خلفا فاقد قدرت بودند، و وزرا که قدرت واقعی در دست آنها بود، اغلب و پی در پی تغییر می‌کردند، جبهه‌گیری‌های شیعه و سنی همچنان در ضدیت با یکدیگر ادامه داشت و ترس از قرامطه که با داشتن پایگاهی مستحکم در بحرین امپراطوری عباسیان را تهدید می‌کردند، باعث می‌شد که ادعاها و عقاید مذهبی غیر معمول، خطرناک جلوه کند.

برای اولیای امور این سؤال مطرح بود که آیا ممکن نیست که حلاج با قرامطه – که بتازگی در «مولتان» حکومتی را پایه‌گذاری کرده بودند و بر شمال «سند» حکمرانی میکردند – در تماس باشد. وانگهی نامه‌هایی که از اقصای نقاط جهان اسلام به سوی حلاج ارسال می‌شد او را با عناوین غلوآمیز و عجیبی مخاطب قرار می‌دادند و برخی به شکلی زیبا تزئین شده و با حروف اسرارآمیز همانند کتابهای «مانویه» در آسیای میانه نوشته شده بودند. همچنین شک نیست که حلاج مانند دوستش «نصر» (مباشر دربار) از مالیات‌گذاری عادلانه حمایت می‌کرد. از این گذشته او بطور علنی از «اسقاط الفرائض» (جواز جانشین‌سازی واجبات شرعی شخصی از قبیل روزه و حتی حج به صورت نیابتی)

صحبت کرده بود. چنین عقایدی مورد طعن عامه مسلمانان آن روزگار بود.

همچنین گفته می‌شود که حلاج در موعظه‌هایش در مساجد بغداد، مردم را به سوی خدا دعوت می‌کرد و آنها را به فهم عمیق از رموز ایمان فرا می‌خواند، و نیز با التماس از آنان می‌خواست که او را بکشند؛ زیرا بدین ترتیب بنا به گفته خودش، هم او از این زندگی نجات خواهد یافت و هم آنان به خاطر کشتن یک بدعت‌گذار پاداش خواهند گرفت. چنین رفتار عجیبی که با ریاضت‌های شدید و افراطی و انجام دقیق تکالیف دینی و شرعی همراه بود، برای عامه مسلمانان باور نکردنی بود. علاوه بر این، عشق سوزان حلاج به خدا - که آن را در قالب اشعاری لطیف و کوتاه بیان می‌کرد خشم فرقه «ظاهریه» را که امکان عشق واقعی را بین انسانها و خدا انکار می‌کردند، برمی‌انگیخت. بنابراین تقریباً همه گروه‌های اسلامی پیرامون بغداد، بنا به دلایل گوناگون، مخالف حلاج بودند و اغلب او را مردی فرییکار می‌دانستند که با سحر و جادو تلاش در گمراهی مردم دارد و حتی فراتر از آن، ادعای الوهیت می‌کند. در قرون بعد، بخصوص در شعرهای مردمی و شعرهای غنی و (و سطح بالای) فارسی، حلاج بعنوان برجسته‌ترین نماد وحدت وجود شناخته می‌شد، کسی که بنا به گفته فردریک تولوک (۱۸۲۱م) «با جسارت شگفت‌انگیز خود، پرده‌های ابهام را از پانتیسم (آیین وحدت وجود) کنار زد». اما ماسینیون اثبات کرده است که حلاج هر چه که بود، وحدت وجودی نبود، بلکه او مظهر «وحدت شهود» بود. برای درک نگرش و نحوه تفکر او، مطالعه نیايشهای طولانی و حزن‌انگیز او کافی است. او در این نیايشها سعی می‌کند خدای ازلی و ابدی را محدود کند، خدایی که برای همیشه به سبب «قدم» (وجود قدیم خود) از وجود انسانی که حادث است، جدا می‌باشد. چگونه می‌توان خدا را توصیف کرد، او که منزّه‌تر و متعالی‌تر از آن است که با دیدگان انسانی دیده شود و در عین حال همه جا هویدا و آشکار باشد. مناجات‌های حلاج بین حسرت و تسلی در نوسان است؛ حسرت سوزان و شوق مفرط به خدای متعال - که به واسطه «من» ناچیز انسانی از او جداست - و تسلی تجربه حضور این خدا در قلب انسان؛ که جریانی است بین درون و برون (لب و پوسته) همچنان که اشکها از پلکها جاری می‌شوند. در لحظاتی نادر از خلسه و جذبه، روح غیر مخلوق الهی، روح مخلوق انسانی را تسخیر می‌کند و با زبان انسان سخن می‌گوید؛ همچنان که روزگاری خداوند از طریق درختی شعله‌ور با انسان سخن گفت از این رو عارف حس می‌کند که «روح من با روح تو در آمیخته است همانند ترکیب آب و شراب» یا مانند «عنبر و مشک». (حلاج به دلیل چنین ادعاهایی به اعتقاد به حلول متهم شد) و دیگر احساس عذاب‌آور دوگانگی از میان می‌رود و خدا از طریق زبان عاشق بر وحدت خود گواهی می‌دهد زیرا، همچنان که ابوبکر الخراز (م. ۹ ق / ۸۹۰) گفته است: «کسی جز خدا حق اظهار «من» را ندارد». در چنین لحظاتی، ولی الله، شاهد واقعی خدا می‌شود («هو»، «هو»، «او»، «او» ست) در نتیجه او می‌تواند بعنوان شاهد راستین وحدت خدا فریاد «انا الحق» بکشد؛ زیرا خدا همه چیز، حتی «من» او، را از او زایل کرده است.

حلاج کوشید مفهوم رابطه عاشقانه فردی بین مؤمن و خدا را زنده کند و تمام زندگی او صرف تحقق بخشیدن به عمیق‌ترین حقیقت اسلام شد که همان تسلیم محض در برابر خدای واحد است.

حکایات فراوانی که در اخبار الحلاج گردآمده است بیانگر همین احساس (با جزئیات تکان دهنده) است و اگرچه اشعار او گاهی حاوی رموز و اصطلاحات عارفانه است اما ناب و کاملاً عاری از نفسانیت است. تعدادی از اشعار او از قبیل قصیده «اقتلونی یا ثقاتی / ان فی قتلی حیاتی» (مرا بکشید ای دوستان مورد اطمینان من / زیرا حیات من در کشته شدن من است)، بعدها توسط نویسندگان متأخر (از قبیل مولوی) بارها و بارها نقل شدند. تنها بخش اندکی از تفسیر حلاج از قرآن برجای مانده است. در میان آنها جمله‌ای است که به نظر می‌رسد راز زندگی او را خلاصه می‌کند: «شادی از خداست اما رنج و بلا، خود [عشق] اوست». همچنین روایتی از او برجای مانده است که گرچه محتوای حدیث، کاملاً با مبانی دینی سازگار است اما سلسله نقل حدیث به راویان انسانی منتهی نمی‌شود بلکه به موجودات آسمانی و اسطوره‌ای ختم می‌شود.

تنها کتابی که بطور کامل از او به جا مانده است کتاب الطواسین است («طاء» و «سین» اشاره دارند به حروف مقطعه آغاز سوره نمل). حلاج در این رساله کوچک که احتمالاً آن را در دوران زندان نوشته است مثال پروانه و شمع را در تصوف گنجانید. پروانه که نور را می‌بیند و حرارت آن را حس می‌کند و در نهایت خود را در شعله شمع فدا می‌کند تا دیگر هرگز به جمع همنوعان خود باز نگردد، برای عاشق - که واقعیت حقیقت وجود را دریافته است - الگو و سرمشق است. این تصویر ذهنی و خیالی به تدریج مورد علاقه شاعران فارسی قرار گرفت و سپس از طریق ترجمه‌ها در حدود سال ۱۸۰۰ م به اروپا رسید. گوته آن را در شعر معروف خود "Selige Sehnsucht" در دیوان خود با نام دیوان غربی - شرقی (۱۸۱۹) در بیان راز «فناي قبل از مرگ» [= "موتوا قبل ان تموتوا"] به کار برد. علاوه بر این، کتاب الطواسین شامل یکی از زیباترین متون قدیمی در توصیف پیامبر اسلام (ص) است. او در این کتاب با نثری موزون و بی‌نظیر از پیامبر اسلام (ص) به عنوان نوری از انوار الهی و سرچشمه انوار سایر پیامبران تمجید می‌کند. اما در بخشی از این کتاب مطلب مبهمی وجود دارد، آنجا که او خود را در مقابل فرعون و ابلیس (و نه همسان آنان) قرار می‌دهد و مدعی میشود که از گفتن «انا الحق» اظهار ندامت نخواهد کرد آنچنان که فرعون از جمله‌اش «من پروردگار بلندمرتبه شما هستم» (نازعات، ۲۴) و شیطان از سخنی که با ملاحظه «وساوس آدم» اظهار کرده است «من از او بهتر هستم» (اعراف، ۱۱). مسأله شگفت‌انگیز در چنین جملاتی که برای مسلمانان بغداد تکان دهنده بود و آن را بارها می‌پرسیدند این بود که چه فرقی میان «من» در سخن حلاج و «من» در جمله فرعون وجود دارد. مولوی در مثنوی خود به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد که فرعون فقط خود را می‌دید در حالی که حلاج تنها خدا را. بنابراین، جمله حلاج مظهر و نشانه لطف و رحمت خدا بود در حالی که ادعای فرعون به نفرت و بلا میدل شد.

شیطان‌شناسی حلاج به شکلی عمیق بر سمت‌گیری گرایشی از عرفان در دوره‌های بعد تأثیر گذاشت (که شامل احمد غزالی، سرمد و شاه عبداللطیف و دیگران می‌شود). او ابلیس را مردود در اطاعت از فرمان الهی و پیروی از مشیت الهی می‌بیند؛ فرمانی که امریه سجده در برابر آدم نوظهور می‌کند و مشیتی که طبق آن بجز خدا شایسته عبادت نیست. ابلیس ترجیح می‌دهد از مشیت الهی

پیروی کند تا خود را بعنوان یکتاپرستی راستین که همانند عاشقی مؤمن فقط به خدا می‌نگرد و با شادمانی جامهٔ نفرین و بلا بر تن می‌کند، اثبات کند، جامه‌ای که بعنوان جزای لجاجت نصیب او شده است اگرچه او، بنا به نظر حلاج، تأکید می‌کند که «جحدی لک تقدیس» (نافرمانی من به معنای اعلام تقدس توست).

گفته شده است که حلاج تلاش می‌کرد مطابق توصیف قرآن از حضرت مسیح (ع) زندگی کند، و نیز استفاده از او اصطلاحات کلام مسیحی از قبیل ناسوت (انسانیت) و لاهوت (الوهیت) به هنگام سخن گفتن دربارهٔ خدا، موجب شده است که تعدادی از دانشمندان در شرق و غرب بدین باور برسند که او یک مسیحی بوده که دین خود را پنهان می‌کرده است. مرگ او بر سر دار - همچون مسیح (ع) بر صلیب - بخوبی با این باور مناسب است.

عرفای دوره‌های بعد اغلب، بدون اینکه او را بشناسند، سخنانش را نقل می‌کردند؛ اما تجدید حیات واقعی او در مقیاس وسیع از قرن ۶ ق/۱۲ م آغاز شد. روزبهان بقلی، سنتی را که به برکت ابن خفیف در شیراز زنده شده بود، ادامه داد. همچنین در شمال شرق ایران، عطار از طریق روح حلاج به سلک صوفیه درآمد. عطار سوزناک‌ترین بخش تذکرةالاولیاء را به عارف شهید اختصاص داد و در نتیجه عشق شگفت‌انگیز حلاج و بلاجویی او را به خوبی به خوانندگانانش رسانید. این بخش از کتاب عطار در دنیای فارسی زبان کمابیش بصورت منبعی برای تمام متون بعدی که بیانگر زندگی و مرگ حلاج بودند، درآمد. این متون شامل اشعار فارسی، نمایشنامه‌های هندی و اشعار ترکی می‌شود. عالی‌ترین اشعار عرفانی از او سخن می‌گویند؛ اگرچه مولوی معتقد است که مراد او، شمس‌الدین، بسیار والا مقام‌تر از حلاج است. او دربارهٔ حلاج می‌گوید: «حلاج فقط عاشق بود نه معشوق. به همین قیاس گروه عرفای اهل صحو نیز به انتقاد از او ادامه دادند و ادعا کردند که او هنوز به فَنای واقعی نرسیده بود زیرا «آب، تنها وقتی تولید صدا می‌کند که نجوشیده است» بنظر آنها ظرفیت روح او برای نگهداشت درونمایه و جوهر عشق آنچنان که شایستهٔ عشق است، بسیار کم مایه بود».

اما هر جا که نیروی خطرناک عشق بیان می‌شود نام منصور به میان می‌آید. به طور شگفت‌انگیزی او در اشعار مردمی سَند و اطراف آن که او اندکی پس از سال ۹۰۰ م در آن نواحی سرگردان بود، برجسته‌ترین چهره است (حتی در اشعار اسماعیلیه از او با نام «گینانس» یاد می‌شود). آنجا آواز خوانان دوره گرد از اینکه چگونه چوبه دار برای او بستر شب زفاف شد، شعر می‌خوانند و او را به عنوان کسی که شراب روحانی وحدت را نوشید و در میان دیگران تقسیم کرد، ستایش می‌کنند. در سنت مذهبی - فرهنگی مردم ترک نام او مقام بکتاش صوفیه (بزرگ صوفیه) را تداعی می‌کند که پذیرش او به عنوان مزبور بر «دار منصور» رسمیت می‌یابد؛ چرا که عضو جدید قبل از اینکه در مقام خود احیا شود، باید در درون خود بمیرد (به فنا برسد). در سنت مردمی و متداول عرب نام منصور کمتر از آنچه که در شعرهای عرفانی فارسی آمده است، ذکر می‌شود اما همواره از او به عنوان نمونهٔ تصوف قایل به وحدت وجود یاد می‌شود که در نتیجهٔ همین امر، او مایه تنفر سنت دینی رایج (به رهبری ابن تیمیه) است.

در سایه مطالعات طولانی ماسینیون، در کشورهای اسلامی نیز همانند غرب، رویکردی جدید به شخصیت حلاج صورت گرفت. متفکر هندی، محمد اقبال که اولین کسی است که آموزه‌های پویای حلاج را بازشناخته است در کتابش جاویدنامه او را به عنوان پیشاهنگ خود در احیای مرگ روحانی می‌ستاید. حلاج بعد از جنگ جهانی دوم در کشورهای عربی شهرت بیشتری یافت. از آنجا که عبدالرحمن بدوی او را «کرکگور اسلامی» نامیده بود، در آثار نویسندگان روشنفکر عرب به عنوان مظهر کامل آزادی و مبارزه علیه دستگاه حاکم ظاهر می‌شود. در نمایشنامه‌ای که به او اختصاص داده شده و با نام *مُسات الحلاج* (۱۹۶۴) توسط صلاح عبدالصبور نوشته شده بود، مبارزات اجتماعی او مورد تأکید قرار می‌گیرد. همچنین در شعر آدونیس و البیاتی در قالبهای سور-رئالیستی و متناقض‌نما ظاهر می‌شود. در شبه‌قاره هند نام او و کنایه‌های چوبه‌دار و طناب برای اشاره به کسانی که کار برده می‌شود که برای آزادی از قدرتهای استعماری و یا حکومت‌های ستمگر علیه آنها جنگیدند. شیعیان در ایران نام حسین بن منصور را در کنار نام حسین بن علی، نواده پیامبر اسلام در مراسم در عزاداری ماه محرم ذکر می‌کنند.

بدین ترتیب حلاج، که منبر و وعظ را رها کرد و با صدای رسا بر بالای دار از راز دل خود سخن گفت، هنوز زنده است. به رغم اینکه بسیاری از ابعاد خداشناسی پیچیده او آنچنان که باید بوسیله توده‌های مردم درک نمی‌شود، شادی او در تحمل بلای عشق به خدا، او را به نمادی محبوب در نزد کسانی که پرهیزکاری فردی را بیشتر از پیروی خشک از دستورات شرعی باور دارند، و نیز کسانی که حاضرند در راه رسیدن به آرمانهایشان - اعم از اینکه سیاسی باشند یا مذهبی - متحمل بلا و مصیبت شوند، تبدیل کرده است.

رابعهٔ عدویه (م. ۱۸۵ ق/ ۸۰۱ م) زن قدیس و عارف شاعر مسلمان عرب است. اگرچه رابعه بسیار زیست و شهرت بسیار هم یافت، دانسته‌های ما دربارهٔ زندگی شخصی او اندک است. نام او نشان می‌دهد که او دختر چهارم (رابعه) خانواده‌ای شاید فقیر بوده است. مدت‌ها خدمتکار خانه‌ای در بصره بود؛ اما به واسطهٔ پارسایی فوق‌العاده‌اش، اربابش او را آزاد کرد. بنابر این مشخصهٔ زندگی او زهد و امساک است و اغلب در عزلت گذشته است، اگرچه پرهیزکاری او بسیاری از کسانی را که عبادات و تعلیمات او را دیده بودند مجذوب می‌ساخت. رابعهٔ بصری را کسی می‌دانند که مفهوم عشق خالص الهی را وارد زندگی زاهدانهٔ مسلمین خداجوی قرن دوم هجری کرد.

محتمل است که رابعه برخی از زهاد مشهور زمان خویش را دیده باشد و از آن میان ابراهیم ادهم بلخی (م. ۱۷۷۰) است اما داستانهایی که او را با عارف و واعظ مشهور حسن بصری می‌پیوندند و حتی مدعی‌اند که حسن بصری به او پیشنهاد ازدواج کرد، به کل مجعول هستند، زیرا حسن - که دعوت دائمی او به عزلت و خوف از خداوند بطور قطع بر فضای روحانی بصره اثر گذاشته - در سال ۷۲۸ م وقتی که رابعه فقط ده ساله بوده درگذشت.

افسانه‌های بسیار دربارهٔ او بر ساخته‌اند؛ از آن جمله گفته‌اند هنگامی که عزم زیارت خانهٔ خدا کرد، کعبه به استقبال او آمد تا او را سلام گوید و چهار پای او که در راه مرده بود به نحوی معجزه‌آسا دوباره زنده شد. اما رابعه - با اعتقاد به سنت زاهدانه و خوف بسیار از آتش دوزخ - این عقیدهٔ عمومی را که او را قادر به انجام معجزات می‌دانست رد می‌کرد و حتی چنین معجزاتی را تلبیس ابلیس می‌دانست. بزرگ‌ترین سهم رابعه در گسترش تصوف، در اصرار اوست بر عشق خالص الهی با تأکید بر تعبیر قرآنی «یحبهم و یحبونه» (مائده، ۵۴). او احساسات خود را گاه در اشعار کوتاه و بی‌پیرایه و گاه در مناجاتهای زیبا بیان می‌کرد، چرا که او شبهای درازی را در خلوت و گفت و گو با پروردگار محبوب خویش سپری می‌کرد. در زندگی روزانه هنگامی که اندیشه‌اش از حق منحرف می‌شد، احساس پشیمانی می‌کرد. قلب او آکنده از عشق خداوند بود، بی‌آنکه جایی حتی برای محبت خاص پیامبر (ص) باقی بگذارد. در پاسخ به این پرسش که آیا امید بهشت در سر دارد؟ با استناد به این مثل عربی گفته بود: «الجار ثم الدار» به این معنا که او تنها به او (خداوند) می‌اندیشد که خالق بهشت و دوزخ است.

و بدین سان مشهورترین افسانه دربارهٔ او سر بر آورد: او را دیدند که مشعلی فروزان در یک دست و کوزه‌ای آب به دیگر دست داشت. او این عمل رمزی را چنین توضیح کرد که: آتش در بهشت خواهم زد و آتش دوزخ به آب فرو خواهم نشانند که تا چون این دو حجاب به کنار شوند، خلق، خدا را نه

برای نعیم جنت و نه عذاب جحیم که تنها جمال او را، عبادت کنند. این داستان - که به اروپا هم رسیده است - در آغاز سده چهاردهم، اساس چند داستان کوتاه عرفانی و جز آن در ادبیات مغرب زمین قرار گرفت. و آنگونه که از منظومه کلمات رابعه (The Saying of Rabiah) ریچارد مانکتون میلنس (Richard Monchhton Mimes) بر می آید، گزارشهای دیگری هم از او در غرب یا دست کم در انگلستان قرن نوزدهم شناخته شده بوده است.

در عالم اسلام، رابعه، بسیار مورد تکریم عطار قرار گرفته است، آن جا که در تذکرة الاولیاء خویش می گوید: «چون زن در راه خدای - تعالی - مرد باشد، او را زن نتوان گفت». چند قرن پس از او جامی به خوانندگانش خاطر نشان می کند که مؤنث بودن خورشید در زبان عربی از عظمت آن نمی کاهد. بی شک، جنسیت رابعه هرگز آوازه او را در محاق نیفکنده است. این افسانه که او در یک روز روشن بهاری از خانه به در نشد تا زیبایی ها طبیعت را بستاید و ترجیح داد جمال خداوند را در تاریکی خانه اش نظاره کند، قرن ها واگویه شده، غالباً بی آنکه نامی از رابعه ببرند. زندگی او حتی مایه فیلمنامه دست کم یک فیلم عربی شده است. نام او هنوز برای تکریم زنان بسیار پرهیزکار به کار می رود.

ابوالحسن (یا ابوالحسن) احمد بن محمد بغوی از مشایخ تصوف، در یک خانواده خراسانی در بغداد متولد شد، (احتمالاً در ۲۲۶ ق / ۸۴۰ م، زیرا او ذوالنون را ملاقات کرده بود). او بیشتر عمرش را در آنجا گذاراند و در سال ۲۹۵ ق / ۹۰۶ م وفات یافت. بیشترین اطلاعات درباره او از سراج و کلاباذی به دست آمده است. شرح حال کوتاهی از سلمی و ابونعیم و همچنین یادداشتهای فارسی [خواجه عبدالله انصاری و جامی تقریباً این اطلاعات را تأیید می‌کنند. در زندگینامه جمعی عطار [تذکرة الاولیاء] تفصیل کمی درباره نوری آمده است، در حالی که بقلی پنج فصل (۹۹-۹۵) از کتاب شرح شطحیات خود را به نوری اختصاص داده است.

گفته شده است که نوری لقب خود را به این دلیل به دست آورد که هنگام صحبت کردن چهره‌ای نورانی داشت. او ادعا می‌کرد آنقدر درباره نور تحقیق و تفحص کردم که خود، نور شدم. نوری مرید سزای سقسطی بود و ریاضت سختی را تحمل کرد. «تصوف ترک تمام لذتهای نفسانی و اتکاء فقیر تنها بر خدا می‌باشد». بهترین خصوصیت شناخته شده نوری ایثار بود؛ زیرا «این یک وظیفه دینی است که فرد، دیگران را بر خود ترجیح دهد» برای اینکه «تصوف شامل خصوصیات خوب اخلاقی می‌باشد نه علوم و رسوم». رفتار او در دادگاه محاکمه صوفیها توسط غلام خلیل در سال ۲۶۴ ق / ۸۷۷ م این خصوصیت او را آشکار ساخت زیرا او زندگیش را فدای دوستانش کرد که در نتیجه آن، خلیفه صوفیها را تبرئه کرد. نوری کاملاً احساساتی بود و برخلاف اعتقاد جنید به صحو، او عقل و خرد را عاجز می‌دانست و از شرکت در سماع لذت می‌برد؛ «صوفی کسی است که سماع را می‌شنود». و بقلی در مرثیه‌اش (شرح ۳۷۷) می‌پرسد: «نغمه سرای ترنم نوری کجاست؟» نوری در هنگام خلسه کامل به میان نیزارهای تازه بریده شده دوید، و در اثر جراحات وارد آمده وفات یافت که مناسب و صفش بود. چنانچه انصاری درباره او می‌گوید: «او عابدتر از جنید بود». عطار نقل می‌کند که نوری با ابلیس در حال گریه دیده شده است که اظهار می‌کرده است او یک عاشق است. این سخن باعث شد حنبلیها او را رافضی بنامند. اما برای او محبت، مرحله بالاتری از عشق بود؛ «عشق پاره کردن حجابها و پرده‌برداری اسرار است». این گفته او مانند سمی مرگبار بسیار خطرناک بود: «هنگامی که گلبانگ مؤذن شنیده می‌شود پارس یک سگ هم در حکم [العیاذ بالله] جواب لیبک می‌باشد». نوری کسانی که وظایف مذهبی را به خاطر مادیات انجام می‌دادند سرزنش می‌کرد. ولی نیایش هر مخلوق خدا را حتی از زبان یک سگ می‌فهمید.

کلاباذی یادآور شده است که نوری درباره علوم تصوف به اشارات و بیانات رمزی می‌نوشت اخیراً پ. نويا به مقامات القلوب او پی برده است که شامل توصیفات از قلب می‌باشد که خانه

خداست و پادشاه یقین در آن منزل کرده است و بوسیله دو وزیر بیم و امید از آن حمایت می‌شود. و به شیوهٔ تأویلاتی که از قرآن می‌شود، قلب را به قصری با هفت برج و بارو تشبیه کرده است. (یادآور تصورات ترزای مقدس)، عطار زبان نوری را لطیف و ظریف و بسیار شاعرانه می‌دانست. تعدادی از اشعار عطار به او نسبت داده شده است: «تصور قلب به عنوان باغی که بوسیلهٔ باران، حاصل خیز و یا ویران می‌شود و در آن ستایش و سپاسگذاری گیاهان معطری هستند، تصویری است که قبلاً از یک باغ خیالی فارسی شده است». نوری یک فرد با ایمان و صاحب الوفا، پادشاه قلبها و امیر القلوب نامیده می‌شد. او یک صوفی واقعی و بهترین مصاحب جنید بود که وی در مرگش گفت: «نیمی از تصوف رفت».

عندلیب

عندلیب*، ناصر محمد، نویسنده صوفی (تولد ۱۱۰۵ [ق] / ۹۴-۱۶۹۳ [م] در دهلی، وفات: ۱۱۷۲ [ق] / ۱۷۵۹ [م]). خاندان وی ساداتی بودند که سلسله نسب خود را به بهاء الدین نقشبند، که در سده ۱۷ [م] از بخارا به هند مهاجرت کرده بود، می‌رساندند. اینان در مقام نظامیان حکومتی خدمت می‌کردند و با خاندان مغول وصلت کرده بودند. ناصر محمد جوان در سال ۱۱۳۲ [ق] / ۷۲۰ [م] از نظامی‌گری کناره گرفت تا خود را وقف تصوف سازد و به همین منظور به طریقه نقشبندیّه مجدّدیه پیوست. یکی از مشایخ ناصر محمد، شاه سعدالله گلشن، مرید نوه احمد سرهندی، موسوم به عبدالاحد گل بود که ناصر محمد، تخلّص خود، «عندلیب» (=بلبل) را به افتخار و به احترام نام وی [=گل] برگزید. گلشن، شاعری که دارای تألیفات بسیار به زبان فارسی است، سالهای پایانی عمر خود را در خانه «عندلیب» گذراند و در سال ۱۱۴۰ [ق] / ۱۷۲۸ [م] درگذشت.

در حدود ۱۱۴۷ [ق] / ۱۷۳۴ [م]، عندلیب به کشفی (واقعه‌ای) دست یافت که در آن، به راهنمایی امام حسن (ع) طریقه محمدیه را بنیاد نهاد؛ طریقه‌ای نهان‌گرایانه که تفسیری از اسلام ناب به شمار می‌آمد.

خواجه میردرد، پسر عندلیب، از همسر دوم وی، بخشی بیگم، که نسب به سلسله قادریه می‌رساند، در سال ۱۱۳۳ [ق] / ۱۷۲۱ [م] زاده شد. خواجه میردرد، نخستین بار به یاری پدر [به عنوان نخستین مرید] به طریقه محمدیه پیوست و پدر و پسر زندگی خود را وقف آموزش اصول و باورهای این مکتب کردند.

عندلیب به پیر محمد زبیر، چهارمین و واپسین قیوم خاندان احمد سرهندی، که در ذی القعدة ۱۱۵۲ [ق] / فوریه ۱۷۴۰ [م] درگذشت نیز دست ارادت داده بود و از مرگ وی، سخت متأثر شد و به همین سبب، طی سه شب، برای دوستان خود، داستانی صوفیانه، به زبان هندی روایت کرد. از بسط و گسترش این روایت، حکایتی طولانی و دراز آهنگ شکل گرفت که عندلیب آن را به زبان فارسی بر پسر خویش، میردرد، املا کرد. این داستان به ناله عندلیب مرسوم است. ناله عندلیب (دو جلد، ۱۳۰۸ [ق] / ۱۸۹۰-۹۱ [م] در اینجا شامل بیش از ۱۷۰۰ صفحه (ورق بزرگ)، چاپ «بهوپال»، تمثیلی است از «گل و بلبل» که پس از گریزهای طولانی، و پرداختن به موضوعات جنبی و فرعی، سرانجام آشکار می‌گردد که مراد از بلبل کسی جز پیامبر اسلام (ص) نیست. همچنین عندلیب، در این اثر، مدعی اتحاد با جدّ خود، حضرت محمد (پیامبر اسلام) گردید.

ناله عندلیب مشتمل بر فصولی است در آداب و رسوم هندوان، و بیانگر نمونه‌هایی است از

زندگی مغولان متأخر. همچنین بندهای بلندی از این کتاب به جوکی‌ها (= مرتاضها) و تمرینهای مربوط به یوگا اختصاص دارد، و بندهایی هم به موسیقی. هنری که ظاهراً، عندلیب، همانند پسرش، میردرد، و نیز همانند مرشدش گلشن در آن استاد بود. در این اثر از مسایل الهی (اصول عقاید) و گریزهای طولانی در زمینه موضوعات جزئی عبادی (مسایل فقهی) نیز سخن در میان آمده است. استشهاد به اشعار هندی از یک سو، و استفاده از اذکار مأخوذ از طریقه نقشبندیه، از سوی دیگر پیوند داستانها را می‌گسلد، و اغلب سر رشته از دست می‌رود. با این همه ناله عندلیب در نظر دُرد و مریدان وی کتابی بود تالی قرآن که مریدان آن را به جای [آثار درجه اول صوفیانه، مثل: [فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه ابن عربی، یا عوارف‌المعارف [شهاب‌الدین] عمر سهروردی می‌آموختند. این کتاب را فرزندان خانواده عندلیب، حتی پس از نابود شدن نسخه اصلی آن در جریان شورش سال ۱۸۵۷ [م]، به خاطر می‌سپردند و از بر می‌خواندند [یعنی: سینه به سینه نقل می‌کردند و محفوظ می‌داشتند].

عندلیب، همچنین کتابی به نام رساله هوش افزا، در زمینه شطرنج عرفانی تصنیف کرد (نسخه خطی کتابخانه دانشگاه پنجاب). وی به جهت وفاداری نسبت به سنت سعدالله گلشن، سالی چند در زینت‌المساجد، مسجدی زیبا در کنار «ردفورت» [= قلعه سرخ] نشستهای ترتیب داد؛ نشستهایی که در آنها مسایل مربوط به شعر اردو مورد بحث قرار می‌گرفت.

به این نویسنده صوفی [= عندلیب] دو اختراع نسبت داده‌اند: یکی، اختراع «خیمه سرگردان» (سیار؛ دوم، اختراع «شمعی که بدون اشک» می‌سوخت.

عندلیب در چهارم شعبان ۱۱۷۲ [ق] / دوم آوریل ۱۷۵۹ [م]، در سن ۶۶ سالگی؛ ۶۶ سال قمری، درگذشت و در مجموعه‌ای بیرون دروازه تُرگَمَن، که عروس اورنگ زیب، حدود سال ۱۱۵۳ [ق] / ۱۷۴۰ [م] به وی و خانواده‌اش بخشیده بود، به خاک سپرده شد.

پسر عندلیب، درد، ادعا می‌کرد که با پدر خود، که مرشد و راهنمای او نیز بوده است، به اتحاد کامل رسیده و به همین سبب جمله نوشته‌های او، در ارتباط با پدر است، چنانکه هر یک از فصول علم‌الکتاب او (دهلی، ۱۳۱۰ [ق] / ۱۸۹۲-۹۳ [م]) با کلمات «یا ناصر» آغاز می‌شود و هر یک از چهار مقاله او در چهار رساله (بهوپال، ۱۳۱۰ [ق] / ۱۸۹۲-۹۳ [م]) در ۳۴۱ بند ترتیب یافته و این از آن روست که عدد ۳۴۱ برابر است با مجموع معادلهای عددی حروف واژه «ناصر» [به حساب جُمْل] و به همین سبب ارزشمند است.

ثُرآندره (۱۸۸۵ - ۱۹۴۶)، مورّخ دین و اسقف کلیسای سوئد. ثُر.چی.ئی.آندره^(۱) در نهم جولای ۱۸۸۵ در خانواده یک کشیش پروتستان در هیونا^(۲) دیده به جهان گشود. وی پس از اتمام تحصیلاتش در لینکوپینگ^(۳)، در سال ۱۹۰۳ به پژوهش در علوم انسانی در اوپسالا^(۴) روی آورد و سرانجام در زبانهای عبری و عربی تبحر یافت. پس از اخذ دانشنامه‌اش در علوم انسانی، به الهیات روی آورد و در سال ۱۹۰۹ به نامزدی مقام کشیشی دست یافت، و همانند هر یک از سه برادر دیگرش به سمت کشیشی کلیسا منصوب شد. آندره، در خلال مطالعاتش در باب الهیات، عمیقاً تحت تأثیر ناتان سوڈرپلم^(۵) قرار گرفت؛ کسی که به وی پیشنهاد کرد که درباره پیامبر اسلام به مطالعه پردازد و در شکل‌گیری حیات علمی آندره نیز [بسیار] مؤثر بود. آندره، که به روان‌شناسی دینی علاقه‌مند بود، به مسأله واکنش محمد [ص] به ندای الهی که وی را به پیامبری گماشته بود، روی آورد؛ و در نخستین مراحل یادگیری ادبیات عرب از راهنمایی‌های ایگناچ گلدتسیهر^(۶) بهره‌مند شد. الهی‌دان جوان، که ابتدا در دِلْسَبو^(۷) و سپس در گاملا اوپسالا^(۸) در خدمت کلیسا بود، توانست مدّتی از عمرش را در سال ۱۹۱۵ در برلین^(۹) به مطالعه نسخه‌های خطّی عربی مصروف سازد. حاصل مطالعات عمیق وی در این باره کتاب محمد: زندگی او و اعتقاداتش^(۱۰) (استکهلم، ۱۹۱۸) بود. این برای نخستین بار بود که افزایش حرمت محمد [ص] در دینداری اسلامی و عقاید عرفانی با وضوحی چون و چراناپذیر نشان داده می‌شد. تسلط آندره بر منابع آشکار است و کتاب وی هنوز هم بیشترین و تقریباً یگانه سهم را در فهم این مطلب دارد که محمد [ص] چگونه و چرا از [مقام] «خادمی که بدو وحی شد» به [رتبه] انسان کامل و محور عالم ارتقا یافت.

آندره در سال ۱۹۲۱ به اخذ درجهٔ دکترای الهیات نایل شد. نوشته‌ها و مواعظ وی در اوایل دورهٔ سوم عمرش، از دل‌بستگی عمیق وی به کلیسای سوئد، که در دیدهٔ وی جلوهٔ عینی آرمان مسیحی یک جامعهٔ دینی می‌نمود، حکایت می‌کنند. وی همواره تأکید می‌کرد که مسیحیت کامل‌ترین دین است و

* Ency. of Religion, ANDRAE, TOR. P 271-272.

1) Tor J.E.Andrea

2) Hevna

3) Linköping

4) Uppsala

5) Nathan Söderblom

6) Ignác Goldziher

7) Delsbo

8) Gamla Uppsala

9) Berlin

10) Die person Muhammads in lehre und glauben Seiner gemeinde

این نتیجه‌ای است که، به اعتراف وی، با روشهای علمی نمی‌توان آن را اثبات کرد، بلکه باید به عنوان نتیجه حقیقت‌پژوهی شخصی یک انسان به تجربه درآید.

در پاییز ۱۹۲۳ از آندره دعوت شد که درباره تاریخ ادیان در دانشگاه استکهلم^(۱)، سخنرانی کند. سخنرانیهای وی درباره روان‌شناسی تجربه عرفانی، که حاکی از پژوهشهای گسترده‌ای درباره تجارب نامعمول در تمامی ساحات دین بودند، در سال ۱۹۲۶ با عنوان روان‌شناسی عارفان^(۲) انتشار یافتند. در همان سال کتاب خاستگاه اسلام و مسیحیت^(۳) نیز به زیور طبع آراسته شد که تحقیقی است که از یکی از موضوعات مورد علاقه آندره، یعنی تأثیر نافذ مسیحیت شامی^(۴) بر صورتبندی اسلام اولیه، حکایت می‌کند. وی خاطر نشان می‌سازد که این تأثیر در نخستین گرایشهای زاهد مسلکانه اسلامی (زهد و رهبانیت، عالم شرقی، ۱۹۳۱)^(۵) نیز مشهود است. آندره در خطابه افتتاحیه استادیش در استکهلم^(۶) در سال ۱۹۲۷، درباره تاریخ ادیان و بحران ادیان به ایراد سخن پرداخت و درباره وسعت تفاوتی که در سراسر تاریخ میان مؤمنان و ملحدان وجود داشته است، بحث کرد؛ بحثی که بعدها وی را به نوشتن کتابی درباره «مسأله گرایش دینی» (مسأله گرایش دینی^(۷)، اوپسالا، ۱۹۳۲) ره‌نمون ساخت. آندره در سخنرانیهایش گرایش کاملاً تکامل‌گرایانه در تاریخ ادیان را رد می‌کرد و بر این واقعیت پای می‌فشرد که ادیان ابتدایی بدان سان که امروزه آنها را می‌شناسیم، نباید با ادیان اصیل خلط شوند.

آندره در سال ۱۹۲۹ استاد مطالعات دینی در اوپسالا، شد و برخی از کتابهای کاملاً معروفش در طی سالیان بعدی منتشر شدند. مهم‌ترین این کتابها عبارت است از: محمد: انسان و ایمان وی^(۸)، که به سال ۱۹۳۰ در استکهلم به چاپ رسید. این کتاب که به چندین زبان ترجمه شده است، به سبب رویکرد روان‌شناسانه شورانگیزش به پیامبر اسلام شدیداً مورد ستایش قرار گرفت، و هنوز هم کتاب معتبری است. مرگ سراسقف سودربلم، استاد و دوست آندره، در سال ۱۹۳۱، وی را به نوشتن زندگینامه دقیق و احساس‌برانگیزی درباره سودربلم (اوپسالا، ۱۹۳۱) واداشت.

آندره در سال بعد [=۱۹۳۲] به عضویت فرهنگستان سوئد درآمد و، به عنوان بازرس [مؤسسه] آلائوس - پتری - استیفیلنس^(۹)، این فرصت را داشت که مورخان سرشناس دین را در سالیان بعدی به اوپسالا دعوت کند. تک نگاشت وی در باب الهی‌دان و علامه جامع‌الاطراف سوئدی، گئورگ

1) University of Stockholm

2) Mystikens psykologi

3) Der ursprung des Islams und das Christentum

4) Syrian Christianity

5) Zuhd und Mönchtum; Le monde oriental

6) Stockholm

7) Die Frage der religiösen Anlage

8) Muhammed: Hsän liv och hans tro

9) Olaus-Petri-Stiftels

والین^(۱) (متوفای ۱۷۶۰) آندره را یک مورخ عالی مقام نشان می‌دهد. آندره در سال ۱۹۳۶ برای مدت کوتاهی در سمت وزیر امور کلیسایی به دولت سوئد خدمت کرد و در زادگاه مادریش، ایالت لینکوپینگ، که نه سال پایانی عمرش را در آنجا به سر برد، به سمت اسقفی برگزیده شد. وی در ژانویه ۱۹۴۶ پس از اظهار ایمان راسخش به خدا و به حیات ابدی، در واپسین موعظه رادیویی‌اش در باب حوای سال نو^(۲) در ۱۹۴۶، دیده از جهان فرو بست.

آندره با وجود عشق کاملاً عمیقش به کلیسای سوئد و ایمان مسیحی خویش، قادر بود که به ادیان دیگر نیز به دیده احترام بنگرد. وی مخصوصاً به اثبات این مطلب علاقه‌مند بود که اسلام، که غالباً به عنوان دین کاملاً فقهی مسلک مبتنی بر یکنواختی سلطه‌طلبانه مورد اتهام قرار گرفته است، سر لطف الهی را بسیار خوب می‌شناسد، چرا که خدا در اسلام نیز مانند همه ادیان دیگر خودش را متجلی ساخته است (اندیشه‌ای سودرلمی). رساله آندره با عنوان در باغ درختان موژد^(۳) پس از مرگ وی، در سال ۱۹۴۷ انتشار یافت. در این رساله رشد اولیه‌ای که جریان تصوّف در پرتو بصیرت و عشق داشته است، به اختصار بیان می‌شود. پژوهشهای آندره تحت عنوان امور آخروی^(۴) (اوپسالا، ۱۹۳۴) جالب توجهند؛ پژوهشهایی که وی در آنها از مسأله جاودانگی و حیات ابدی بحث می‌کند و معتقد است که اگر حیات ابدی حیات واقعی باشد، نمی‌تواند حیاتی ایستا باشد بلکه باید مستلزم سیر مستمر روح باشد. اندیشه‌هایی که آندره آنها را از لُتره^(۵) و اویکن^(۶) آموخته بود و محمداقبال [لاهوری]^(۷)، فیلسوف مسلمان پاکستانی^(۸)، آنها را در سال ۱۹۲۸ بیان کرده بود. اعتقاد آندره به زندگی بی‌پایان پس از مرگ، نتیجه پویایی دین خودش بود؛ پویایی‌ای که وی را به بیزاری از همه صورتهای ادیان گنوسی که، به نظر وی، بسیار روشنفکر مآبانه بودند، نیز سوق داده بود.

کتابهای آندره ثمرات مطالعه عمیق منابعند که با فهم دقیقی از ریشه‌های روانشناختی تجربه دینی آمیخته شده و با احترام نهادن به شخصیت‌های دینی گره خورده‌اند. علاوه بر این، آثار وی از لحاظ سبک نیز بی‌عیب و نقصند. سهم آندره در اسلام پژوهی و بویژه در [عرضه] فهم بهتری از نقش معنوی پیامبر در جامعه اسلامی، و نیز آثار عمیق وی در باب کلیسای سوئد دو جنبه بسیار مهم زندگی و آثار اویند.

مترجم بر خود فرض می‌داند که در خصوص ترجمه این مقاله از دو استاد صمیمانه سپاسگزاری و قدردانی کند: نخست، از جناب آقای دکتر محمود بینای‌مطلق که با ترجمه معادلهای آلمانی پاره‌ای

1) Georg Wallin

2) New Year's Eve

3) I myrträdgården مورد، نوعی درخت زینتی است - م.

5) Lotze

4) Det osynligas värld

7) Muhammad Iqbal

6) Eucken

(۸) نویسنده مقاله، اقبال لاهوری را اشتباهاً هندی دانسته است - م.

از عناوین سوئدی کتابهای آندره مترجم را رهین مَنّت خویش ساخته‌اند؛ و دوم، از جناب آقای حسین خندق‌آبادی که زحمت پرسیدن معادله‌های فارسی آن عناوین از آقای دکتر بینای‌مطلق متحمل شده‌اند. توفیق هر دو عزیز دم افزون باد!

* فریدریش هایلر

فریدریش هایلر^(۱) (۱۸۹۲-۱۹۶۷) حکیم، الهی و مورخ دین، در یک خانواده کاتولیک و مذهبی در مونیخ متولد شد. وی الهیات، فلسفه، زبانهای آسیایی و روان شناسی را در دانشگاه مونیخ فراگرفت و در سال ۱۹۱۷ دکترای خود را با عنوان پژوهشی در باب دعا (Das Gebet) گرفت. این کتاب هنوز هم شاهکار با ارزشی است. یکسال بعد او کتاب پژوهشی در باب تأمل بودایی (Die budahis tische Versenkung) را منتشر کرد. نوشته های او علاقه اسقف اعظم سوئد، ناتان زودر بوئم، را به خود جلب کرد، در نتیجه وی هایلر را به سوئد دعوت نمود. وی در آنجا به فعالیت در کلیسای پروتستان مشغول شد. در سال ۱۹۲۰ استاد مطالعات مقایسه ای ادیان در دانشگاه ماربورگ شد و تا هنگام بازنشستگی در آنجا باقی ماند. در دوران حکومت نازی از دانشکده الهیات به دانشکده هنر منتقل شد و بعد از سال ۱۹۴۵ برای اولین بار به عنوان رئیس دانشکده انتخاب شد. کتاب هایلر درباره دعا، استعداد او را برای شرح پدیده مرکزی دینی به طریقی کاملاً استقرایی و دور از هر گونه پیش فرضهای فلسفی نشان می دهد. وی در این کتاب بدون نادیده گرفتن پیوندهای تاریخی، شرح پدیدار شناسانه ای را نه تنها برای ادیان غیر مسیحی، بلکه برای کلیساهای مسیحی و رهبران آنها به دست می دهد و خصوصیات آنها را در چهارچوب تاریخ جامع دین و پدیدارشناسی دین بیان می کند. این دستاورد هایلر بر تمام نوشته های وی غالب شده است، مخصوصاً بر آخرین کار بزرگ او، درآمدهای بر پدیدارشناسی دین (Erscheinungstornen und Wesen der Religion).

(اشتوتگارت ۱۹۶۱).

وفاداری دو سویه هایلر به کلیسای کاتولیک و وابستگی جدید او به کلیسای پروتستان هرگز کاملاً قطع نشد. چنانچه ارتباط او با زودر بوئم این مطلب را نشان می دهد. به همین دلیل برای پرکردن این شکاف او یک نهضت کلیسایی بزرگی را بنیان نهاد و بعدها به عنوان جانشین اسقف اعظم فرانسوی ها منصوب شد. همانطور که هایلر منتقد رشد تاریخی کلیسای کاتولیک بود به همان اندازه جشن مراسم عشای ربانی، مطابق عقیده مسیحیان نخستین، در بطن زندگی معنوی وی ریشه داشت. این گرایش در کتاب مذهب کاتولیک (Der katholizismus) او نمایان است. (۱۹۲۳ - ویرایش

* فریدریش هایلر از اساتید پروفیسور آنه ماری شیمل و از مشوقین وی به عرفان و شرق شناسی و الهامبخش او در مطالعات اسلامی بوده است. خانم شیمل می گوید: «فریدریش هایلر پنجره جهان تاریخ ادیان را به روی من گشود». خانم شیمل رساله دکترای خود را با عنوان «پژوهشی در مفهوم عشق عرفانی در دوره های نخستین عرفانی» (۱۹۵۱) تحت اشراف ایشان گذراند.

جدید: مونیخ ۱۹۷۰) کتابی که بحث‌های فراوانی را برانگیخت و نیز در دو پژوهش بعدی او به نام کلیسای باستانی و کلیسای شرق (urkirche und Dskirche) (مونیخ ۱۹۷۳) که درباره رشد و توسعه مراسم مذهبی شرقیها از زمانهای گذشته است و کتاب استقلال کلیسای قدیم و پاپ اعظم (Altkirchliche Autonomie undd pap stlicher Zintralismus) (مونیخ ۱۹۱۴) که درباره مراسم مذهبی کاتولیک و گرایشات تمرکزگرایانه آن می‌باشد، دنبال شد. علاقه کهن او به جنبش‌های نوگرایانه، که در او تأثیر به سزایی داشت، او را برای نوشتن شرح حال یکی از پیشوایان نوگرایی به نام آلفرد لویزی (۱۸۷۵-۱۹۴۰ Alfred Loisy) (۱۸۵۷-۱۹۴۰) در کتاب پدر کاتولیک نوگرا (Der vater des katholischen modernismus) برانگیخت.

هایلر علاوه بر تمایلات آزادی‌خواهانه، گرایشات صوفیانه قوی هم داشت. او همانقدر که مخالف اسطوره‌زدایی بولتمان بود، مخالف الهیات رادیکال بارت هم بود. وی مسیحیت را به عنوان جهان کوچکی از دنیای کلی دین و مذهب می‌دید و به حضور همیشگی لوگوس اسپریمیتکوس (logos spermatikos) معتقد بود تقوای شخصی او از راه هواداری از فرقه فرانسیس شکل گرفته بود و آن را در روابط با دوستان طرفدار فرقه فرانسیس تجربه کرده بود. مانند فرانسیس‌های قرون وسطی انتظار پدر آنجلیکوس (papa angelicus) را می‌کشید که در زمان روح‌القدس و کلیسای مقدس راهنما خواهد بود. از این رو او تمام زندگی‌اش را کار می‌کرد و خود را وقف نگاشتن مقالات بی‌شمار و انجام سخنرانیهای متعدد و سردبیری مجله‌ای به نام «کلیسای مقدس» (Eine heilige kirche) کرده بود. (مونیخ ۱۹۴۱-۱۹۹۱)

هایلر آرزوی بنای کلیسایی برای غیرمسیحیان داشت زیرا آشکارا می‌دید که حقایق اساسی همه مذاهب با آنچه او در مسیحیت یافته است، مشترک است. او به ویژه متمایل به دین بودایی، خاصه مجسمه شفقت‌آمیز بودا، و آیین رمزآلود هندوینی، که در کتاب رمز در اوپانیشاده‌ها (Die mystikinden upanishaden) (مونیخ ۱۹۲۵) آن را شرح داده است.

سرانجام بر آن شد که از سادوساندرسین (sadhu sundarsingh) در یک نزاع ادبی طولانی، با منتقدان سیکهای نوگرویده به مسیحیت دفاع کند. هایلر هم در نوشته‌هایش و هم در تدریسش به نقش زنان در مذهب تأکید داشت. موعظه‌های فراوان او ترکیبی بود از دانش تاریخ ادیان و ایمان بسیار شخصی او به خدایی که خود را در لباس محبت ظاهر می‌ساخت.

اگر چه در زمان حیات هایلر جنبه‌های مختلف عقایدش به خوبی درک نشد اما بیشتر عقاید وی بعد از مرگش فهمیده شد. کتابهای مهم او که تبخّر فلسفی او را نشان می‌دهد و منابع بسیار باارزشی را به دست می‌دهند، کماکان آثار معیاری در تاریخ ادیان و مطالعات مربوط به مسیحیت اولیه هستند. با توجه به جذابیت و گستردگی امید آشکاری که در نخستین اثر عمده هایلر درباره دعا دیده می‌شود، آثار بعدی او آرمانش را در تحقیق یک «پروتستان انجیلی فراگیر» و امیدش به تلفیق (نه در هم‌آمیزی) ادیان جهان و آرمان‌های بزرگشان، نشان می‌دهد.

رامون لول (حدود ۱۳۱۶-۱۲۳۲) فیلسوف، شاعر و مبلغ کاتالانی. لول در مایورکا، مدتی کوتاه بعد از اشغال جزیره توسط اعزاب به دنیا آمد. او مطمئناً با عربی منحاوره‌ای آشنایی داشت ولی می‌بایستی از عربی کلاسیک نیز مطلع بوده باشد. در جوانی توجهش جلب شوالری (chivalry) و مشغولیات درباری بود ولی شهودهایی که از مسیح حوالی ۱۲۶۵ تجربه‌اش کرده بود، او را به یک مبلغ پرحرارت متحول ساخت که هدفش ایجاد تفاهم بین مسیحیت، یهودیت و اسلام و حل اختلافاتشان بود. برای این منظور تعداد زیادی کتاب به زبان کاتالان، زبان مادریش، تألیف کرد و گفته شده که به کشورهای اسلامی متعددی سفر کرد. در بین آثار لول کتاب در باب مشاهده خداوند - Liber de contemplacioenen Den - (که در ابتدا حداقل قسمتی از آن به عربی نوشته شده؛ رجوع کنید به Obres, vol.8 p.645) یک دایرةالمعارف هفت جلدی است که در آن این ایده‌اش را ارایه می‌دهد که توسط مشاهده، حقیقت دین مسیحی می‌تواند بر هر کس مکشوف گردد.

در شهودی در سال ۱۲۷۲ لول تمام عالم را متجلی‌کننده صفات الهی دید، شهودی که یادآور سنن اسلامی است. در این باره که لول تا چه اندازه با منابع عربی در تماس بوده، بین علما بحثهای بسیاری در گرفته است. نول بزرگ او، Blanqerna (بلانکرنا) به نحو احسن بیانگر نگرش او به اسلام و فهم او از آن است. او در این کتاب همانگونه که در دیگر آثار اولیه‌اش، نگرانی خود را برای آنانی که علی‌رغم جنبه‌های خوب، بسیاری از ایمان و زندگیشان از دست می‌روند (منظور این است که رستگار نمی‌شوند) اظهار می‌دارد؛ او ایمان مسلمانان را به یگانگی خداوند می‌ستاید، که به نظر او می‌تواند پایه‌ای باشد که بر مبنای آن ادیان «ابراهیمی» می‌توانند یکدیگر را بفهمند؛ او به اهمیت پرداختن صوفیان به ذکر اعتراف می‌کند و آن را چون قدمی مفید در راه رسیدن به خداوند توصیف می‌کند؛ در آخر این عقیده را اظهار می‌دارد که مسلمانان از دیگر غیر مؤمنین به مسیحیان نزدیک‌ترند چونکه آنان باکره ماندن حضرت مریم پس از تولد فرزندش را می‌پذیرند. نول بلانکرنا با «کتاب عاشق و معشوق» خاتمه می‌پذیرد که مجموعه‌ای از ۳۶۵ قطعه‌های کوتاه (آفورسم) است که بسیاری از آنها را می‌توان لغت به لغت در منابع صوفیان عربی زبان یافت که بعضاً می‌تواند از غزالی باشد، که لول او را ظاهراً خوب می‌شناخته (حتی گفته شده که یکی از کتابهای غزالی را ترجمه کرده) و نیز می‌تواند بیزاری او را از «فلسفه» یعنی از مکتب ابن رشد، تشدید کرده باشد. دیگر اینکه تصویرهایی که برخی از سمبولهایی (که لول از آنها استفاده می‌کند)، ارایه می‌دهد، یادآور رمزنگری حروف و استفاده او از اثر مسجع آثار صوفیانه به زبان عربی است. خصوصاً (یادآور) برخی از نوشته‌های ابن عربی است.

از طرف دیگر، لول از خیلی نظرات از مسلمانان انتقاد می‌کرد و اتهامات رایج قرون وسطایی چون تصاویر جسّانی از بهشت، تعدد زوجات و غیرذلک را علیه آنان تکرار می‌کرد. نگرش او نسبت به مسلمانان در طول سالیان، تصلب یافت و بجای نگرش صلح‌جویانه‌ای که در سالهای اولیه داشت شوری مُبِلغانه، بیشتر و بیشتر رزمجویانه، کارهای متأخر او را پر کرد. او از کلیسا درخواست کرد که بر مطالعهٔ زبان عربی تأکید کند تا مباحثات با مسلمانان بتواند با موفقیت بیشتر انجام پذیرند و توانست جیمس دوم، شاه آراگون، را متقاعد سازد تا مدرسه‌ای را برای زبانهای شرقی در میرمار و مایورکا تأسیس کند. بعدها در ۱۳۱۳ شورای وین توانست تصمیم به ایجاد کرسی برای زبان عربی در تعدادی از دانشگاهها برای تربیت مبلغین بگیرد. در سال ۱۳۱۶ در حین یکی از سفرهایش به شمال آفریقا، لول زندانی شد و احتمالاً سنگسار گردید. پس از سالیان بسیار، در ۱۳۷۶، برخی از تعلیمات لول توسط گرگور یازدهم محکوم گردید (به عنوان عقایدی نادرست اعلام شد).

لول شخصیت پیچیده‌ای بود و خودش از این امر شکایت می‌کرد که درست فهمیده نمی‌شد؛ این نگرش به نحو نوعی در *Disputatio clerici et Raymundi phantastici* (مباحثه کشیش با ریموند فانتزیست) بیان شده، که در آن او خود را چون یک ایده‌آلیست عجیب - غریب (*eccentric*) به تصویر می‌کشد. فلسفهٔ لول بر راز تثلیث بنیانگذاری شده: سه قوهٔ نفس، منعکس‌کنندهٔ اصول تثلیثی‌اند. او کوشید تحویلی از همهٔ شناخت به اصول اولیه بدست آورد تا وحدت کاملی را که زیربنای ساختار کل عالم است پابرجا سازد. در بین کتابهای متعددش، *Ars magna* (هنر بزرگ)؛ *Arbor Vitae* (درخت علم) با دیالگ‌های اسرارآمیزش؛ و *Liber de ascensu et descensu intellectus* (کتاب در صعود و افول عقل) از همه بهتر ایده‌های فلسفی لول را و روش او در استفاده از شاخه‌های گوناگون علم قرون وسطایی، از ریاضیات تا کیمیاگری، منعکس می‌گردانند. برخی از ایده‌های او بعداً توسط نیکولاس کوزائی (*Nicolas of Cusa*) اخذ شد و گسترش یافت.

لول در هر یک از نوشته‌هایش، می‌کوشید نشان دهد که ایمان و عقل می‌بایستی با هم همکاری کنند تا ثابت گردانند که مسیحیت دین حقیقی است. سعی بر حرارت او برای هدایت به ایمان واقعی آنانی را که آنها فقط به طور ناقص می‌شناختند، و به آن اشخاص خودش تا درجه‌ای مدیون بود، در قطعه‌ای از «کتاب عاشق و معشوق» خلاصه شده که خود ترجمهٔ گفته‌ای قدیمی از متصوفه است: «راههایی که از آنها عاشق در جست و جوی معشوق است طولانی و پرخطرند؛ ساکنانش تفکر، آنها و اشکها و نور آن از عشق خداست».

تکمله:

در آخر پاراگراف سوم از زندانی شدن و احتمالاً سنگسار شدن رامون لول سخن رفته ولی بدون هیچ توضیح، به طوری که خواننده نمی‌داند چطور شد که ناگهان مسلمانان او را کشتند. این جانب شفاهاً از تیتوس بورکهارت داستان زیر را در آن باب شنیدم:

رامون لول خیلی دلش می‌خواست به مقام شهادت برسد، لذا به شمال آفریقا به ممالک اسلامی سفر می‌کند و با حرارت هر چه تمام‌تر در تبلیغ دین مسیح می‌کوشد. با سعهٔ صدری که مسلمانان آن

زمان داشتند، کسی کاری به کار او نداشت و او را در تبلیغ کردنش آزاد گذاشتند. چون لول از این راه نتوانست خشم مسلمانان را علیه خود برانگیزد، شروع کرد به توهین کردن به مقدسات مسلمانان، که البته دیگر اینجا جایی برای شوخی نبود. البته ارزش «شهادتی» که به این ترتیب به دست آمده خیلی مورد سؤال است و این داستان با شخصیت eccentric لول خیلی سازگار است و اکسانتریک بودن او را مشخص تر می‌کند - م.

جهان شعر، جهان آشتی است

Weltpoesie ist Weltversöhnung

عرفان اسلامی با شعر عجین و همزاد است. این که بخشی بزرگ از حکمت و فلسفه اسلامی نیز به زبان شعر جاری شده است، در اینجا نیازی به تأکید ندارد؛ اخلاق که جای خود دارد. حال آنکه گام در این گستره پهنای می‌گذارد، خاصه آنکه قصد تحقیق و تفحص در وادی بی‌انتهای عرفان اسلامی دارد، ناگزیر شعرشناسی و شعرسنجی و شعرفهمی را شرط کار خود قرار می‌دهد. پروفیسور آنه‌ماری شیمل نه تنها سخن‌شناس و طالب و خواهان شعر، که خود شعرگوی است و صاحب دفتر شعر. او که چهل و اندی سال پیش از این، مجموعه‌ای از سروده‌هایش را با عنوان نوای نی Lied der Rohrflöte به چاپ رساند، از همان آغاز تحقیق در آثار عرفانی و احوال عارفان، به این مهم عنایت خاص داشته است. در دفتر خاطرات خود می‌نویسد که خانه پدری او سرشار از شعر و شاعری بود. در دوران دانشجویی، به توصیه استادش هانس هاینریش شدر، به مطالعه گزیده دیوان غزلیات شمس که نیکلسون منتشر کرده بود، می‌پردازد و برای نخستین بار ابیاتی از یک غزل از دیوان کبیر را به آلمانی ترجمه می‌کند:

Ich hörte, die Augen gewendet

du blicktest zu irdischen Seele.

Was schaust du? denn du bist doch selber

zur Seele der Seele gegangen!

Du bist eine mutige Rose!

Die Rose entflieht sonst dem Herbst:

Doch du bist beim Nahen des Sturmes

zum Herbst, in den Herbstwind gegangen

So, wie vom Himmel der Regen

die staubige Erde zu tränken,

Herabrinnt von allen Seiten:

so bist du ins Ew'ge gegangen.

Sei still nun vom schmerzvollen Sprechen

und Reden; doch schlafe nicht! Siehe,

Du bist in den Schutz eines Freundes,

der liebend dich hütet, gegangen!

دو چشم گشته، شنیدم که سوی جان نگری
چرا به جان نگری چون به جان جان رفتی؟

گل از خزان بگریزد، عجب چه شوخ گلی
 که پیش باد خزانی خزان خزان رفتی
 ز آسمان تو چو باران به بام عالم خاک
 به هر طرف بدویدی به ناودان رفتی
 خموش باش، مکش رنج گفت و گوی به خسب
 که در پناه چنان یار مهربان رفتی

یک سال بعد، در میانه جنگ جهانی، با اولین دستمزد حاصل از کار در تعطیلات تابستانی سال ۱۹۴۱ میلادی، یک دوره مثنوی مولوی چاپ نیکلسون به چنگ می آورد و ترجمه فرانسوی اشعار منسوب به حلاج که لویی ماسینیون گردآورده بود.

بانو شیمیل به پیروی از استاد معنوی خود، فریدریش روکرت، دست به ترجمه شعرهای شاعران شرق می زند تا از این طریق، نزدیکی و پیوندی میان فرهنگهای گونه گون پدید آورد و بر این سخن روکرت مهر تأییدی زند که «جهان شعر، جهان آشتی است». پرفسور شیمیل در کتاب خاطرات خود که به تازگی به زبان آلمانی منتشر شده است، خاطره ای را بازگو می کند که با آنکه یادآور دورانی تلخ در تاریخ روابط میان شرق و غرب است، ولی چه نیک نشان می دهند که جهان شعر به راستی جهان آشتی فرهنگها و دوستی ملتهاست. بانو شیمیل می نویسد: «یکی از با ارزش ترین خاطرات من در دوران تدریس در دانشگاه هاروارد، تشکیل کلاس هایی بود در باره شخصیت و شعر مولانا که در آن دانشجویی به نام «جان» هم شرکت داشت. جان بعد به استخدام وزارت امور خارجه در آمد و در شمار کسانی بود که در سال ۱۹۸۰ میلادی در ایران به گروگان گرفته شدند. سال ها بعد، در ۱۹۹۲، زمانی که من آخرین کلاسهای درس خود در هاروارد را به پایان می بردم و طبعاً آثار و افکار مولانا هم در آن سهم بسزایی داشت، اتفاقاً دانشجوی قدیمی من، جان نیز حضور داشت. او از من اجازه خواست تا نکته ای را به سخنان من بیفزاید. جان برای دانشجویان تعریف کرد که چگونه در دوران اسارت در ایران گهگاه شعرهای مولانا و اقبال را به زبان فارسی از بر می خوانده است و نگهبانان او به این خاطر با وی به گونه ای دیگر رفتار می کردند. وقتی نگهبان دیدند که او بهترین جنبه های فرهنگ آنان را می شناسد به آن عشق می ورزد، او را نه به چشم دشمن که به دیده دوست نگرستند. راستی پس از ۲۵ سال تدریس در هاروارد، آیا می توان پایانی زیباتر از این تصور کرد. شعر عرفانی میانجی دو دنیای به ظاهر متخاصم؟»

باری، آنهماری شیمیل افزون بر چندین ترجمه منظوم از آثار شاعران پارسی گوی، چون گزیده غزلیات دیوان کبیر و مثنوی معنوی مولانا و منطق الطیر و الهی نامه و مصیبت نامه و شماری از غزلیات دیوان عطار و نیز جاویدنامه و پیام شرق و زیور عجم اقبال، در جای جای آثار خود ترجمه هایی روان و رسا از شاعران عرب و سرایندگان ترک و اردو و پشتو زبان به دست داده است. این ترجمه ها تنها به اشعار شاعران کلاسیک محدود نمی شود، بلکه سروده های سرایندگان معاصر

شرق را نیز در برمی گیرد؛ شاعرانی چون ناظم حکمت و احمد حامد تنپینار ترک و نزار قبانی و آدونیس سوری و ایرج میرزا و منوچهر آتشی و سیاوش کسرای ایرانی و محمود درویش فلسطینی و شبیر حسن خان و فیض احمدفیض پاکستانی.

انتشار گزیده‌ای از ترجمه‌های منظوم استاد شیمیل در کنار متن اصلی آنها به زبان فارسی در این دفتر، هم تأکیدی است بر توانایی وی در ترجمه سبک‌های گوناگون و هم نشان‌دهنده اشraf این بانوی فرزانه به مضامین عرفانی و پیچ و تابهای شعر فارسی. ترجمه آلمانی این شعرها را از لابلای چند ده کتاب پرفسور شیمیل انتخاب کرده و متن فارسی آنها را از چاپهای معتبر استخراج نموده‌ام و کوشیده‌ام تا در این گزینه، گستره و گوناگونی و ژرفای ترجمه‌های استاد را بنمایانم. این مجموعه با ترجمه شعری ناب از شهید بلخی آغاز می‌شود و با سروده‌ای گهرا از منوچهر آتشی انجام می‌یابد.

ابر همی گرید چون عاشقان
باغ همی خندد معشوق وار
رعد همی نالد مانند من
چونکه بنالم به سحرگاه زار
«شهید بلخی»

Die Wolke weint so wie die Liebenden,
Der Garten lacht, wie der Geliebte lacht.
Der Donner klagt so, wie ich es tue,
Wenn ich am Morgen jammernd laut erwacht!

گل نعمتی ست هدیه فرستاده از بهشت
مردم کریم تر شود اندر نعیم گل
ای گلفروش، گل چه فروشی برای سیم
وز گل عزیزتر چهستانی به سیم گل
«کسائی مروتی»

Die Rose ist ein Huldgeschenk vom Himmel
Die Rose kann den Menschen Glück verleih'n!
Verkauft du Rosenhändler, sie für Silber-
was kaufst du für das Geld denn Bess'eres ein?

نیلوفر کبود نگه کن میان آب
چون تیغ آبداده و یاقوت آبدار
همرنگ آسمان و به کردار آسمان

زردیش در میانه چو ماهِ ده و چهار
چون راهی که دوزخ او سال و ماه زرد
وز میطرفِ کبود ردا کرده و ازار
«کسائی مروزی»

Den blauen Lotos sieh im Wasser ruh'n,
Ein Damaszenerschwert mit flüss'gem Stein:
An Art und Farbe ganz dem Himmel gleich
Denn in ihm liegt ein Mond mit vollem Schein;
Auch gleich dem Mönche, goldblaß das Gesicht,
Der sich in blaue Kleider hüllte ein.

با کاروان حله برفتم ز سیستان
با حله تنیده ز دل بافته ز جان
با حله بریشم ترکیب او سخن
با حله نگارگر نقش او زیان
هر تار او بهرنج برآورده از ضمیر
هر پود او به جهد جدا کرده از روان
این حله نیست بافته از جنس حله‌ها
این را تو از قیاس دگر حله‌ها مدان
«فرخی سیستانی»

Mit einer Karawane zog ich von Sistan weit:
Ich trug, aus Herz gesponnen, aus Geist gewebt ein Kleid;
Ein Kleid von feiner Seide, gewirket aus dem Wort;
Ein Kleid gemustert zierlich, dem Sprache Muster leiht.
Ein jeder Zettelfaden vom Geist gezwirnt mit Schmerz;
Ein jeder Einschlagfaden vom Herz getrennt im Leid.
Nicht ist das Kleid gewoben wie andere seiner Art;
Erkenn' es nicht, vergleichend mit anderem seiner Zeit!

چه بود آن نطق عیسی وقت میلاد
چه بود آن صوم مریم گاه اصفا
چگونه ساخت از گِل مرغ عیسی
چگونه کرد شخص عازر احیا

چه معنی گفت عیسی بر سر دار
که آهنگ پدر دارم به‌بالا
«خاقانی شیروانی»

Was war jenes Sprechen Jesu zur Zeit seiner Geburt?

Was war jenes Fasten Marias beim Lauschen?

Wie verfertigte Jesus aus Ton einen Vogel?

Wie belebte er die Person des Lazarus?

Wovon sprach Jesus am Galgen?

"Ich will zum Vater gehen in die Höhe!"

خداوندا شبم را روز گردان
چو روزم در جهان پیروز گردان
شبی دارم سیاه از صبح نومید
در این شب روسپیدم کن چو خورشید
غمی دارم هلاک شیرمردان
برین غم چون نشاطم چیر گردان
ندارم طاقت این کوره تنگ
خلاصی ده مرا چون لعل از این سنگ
تویی یاری رس فریاد هر کس
به فریاد من فریادخوان رس
به آب دیده طفلان محروم
به سوز سینۀ پیران مظلوم
به بالین غریبان بر سر راه
به تسلیم اسیران در بن چاه
به داور داور فریاد خواهان
به یارب یارب صاحب گناهان
به پاک آیینی دین پرورانت
به صاحب سرّی پیغمبرانت
به محتاجان در بر خلق بسته
به مجروحان خون بر خون نشسته
به دورافتادگان از خان و مانها
به واپس ماندگان از کاروانها
به وردی کز نو آموزی برآید

به سوزی کز سر سوزی برآید
 به نوری کز خلایق در حجابست
 به انعامی که بیرون از حسابست
 به مقبولان خلوت برگزیده
 به معصومان آلاش ندیده
 به هر طاعت که نزدیکت صوابست
 به هر دعوت که پیشست مستجابست
 به آن آه پسین کز عرش پیشست
 به آن نام مهین کز شرح بیشست
 که رحمی بر دل پرخونم آور
 وز این غرقاب غم بیرونم آور.
 «نظامی گنجهای»

O Herr, laß meine Nacht zum Tage werden
 und laß mich strahlend gleich dem Tage werden!
 Der Morgen hoffnungslos, und schwarz die Nacht:
 O gib, daß mein Gesicht wie Sonnen lacht!
 Mein Gram ist so, daß Helden ihm erliegen:
 Laß mich, wie Freude, diesen Gram besiegen.
 Nicht länger trag' den Druck ich, das bedrängen:
 Lös' mich wie den Rubin aus Felsenengen!
 Du bist der Freund, zu dem sie alle klagen-
 O bring Erlösung mir in meinem Klagen!
 Ich kann nicht mehr in diesem Gram bestehen-
 Hilf, Helfer aller, die um Hilfe flehen!
 Bei aller unterdrückten Kinder Tränen,
 Bei aller tiefgebeugten Greise Sehnen,
 Beim Straßenrand, wo arme Wanderer schliefen,
 Beim Schweigen derer in des Kerkers Tiefen,
 Beim Ruf "Gerechtigkeit!" der Angeklagten,
 Bei Ruf "O Herr! O Gott!" der Schuldgeplagten,
 Beim reinen Saume der, die dich anbeten,
 Die kennen das Geheimnis der Propheten,

Bei dem Bedürft'gen, dem das Tor verschlossen,
 Bei den Verwundeten, blutübergossen,
 Bei jedem, der von Haus und Hof getrennt,
 Den seine Karawane nicht mehr kennt,
 Bei Litanei'n im Mund von Schulbeginnern,
 Beim Seufzer aus verbrannter Herzen Innern,
 Beim Licht - (verhüllt ist noch der Welt sein Strahlen),
 Bei Deiner Wohltat, jenseits aller Zahlen,
 Beim wahren Wort des Mönchs in seiner Zelle,
 Bei dem Erfolg aus alles Guten Quelle,
 Bei Eremiten, die Verdienst erworben,
 Bei jungen Kinder, die noch nicht verdorben,
 Bei jeder Stärke, die Dir lieb und wert ist,
 Bei jedem Beten, das bei Dir erhört ist,
 Bei jedem Seufzer, nahe Deinem Thron,
 Bei jedem Namen, höher als Dein Thron:
 Erbarm Dich über mein zerriss'nes Herz,
 Hilf mir aus diesem Wirbelsturm von Schmerz!

سحرگاهی شدم سوی خرابات
 که رندان را کنم دعوت به طامات
 عصا اندر کف و سجاده بر دوش
 که هستم زاهدی صاحب کرامات
 خراباتی مرا گفتا که ای شیخ
 بگو تا خود چه کارست از مهمات
 بدو گفتم که کارم توبهٔ تُست
 اگر توبه کنی یابی مراعات
 مرا گفتا برو ای زاهد خشک
 که ترگردی ز دُردِ خرابات
 اگر یک قطره دُردی بر تو ریزم
 ز مسجد باز مانی وز مناجات
 برو مفروش زهد و خودنمایی
 که نه زهدت خرنند اینجا نه طامات

«دیوان عطار»

An einem Morgen ging ich in die Schenke,
 die Zecher mit Getue einzuladen,
 Stock in der Hand, Gebetstuch auf der Schulter:
 "Ich bin Asket und kann auch Wunder wirken!"
 Doch einer sagte zu mir dort: "Na, Scheich,
 nun bring mal vor, was hast du Wichtiges?"
 Ich sprach: Mir liegt die Reue dein am Herzen -
 bereust du recht, wirst du Belohnung finden!"
 Er sagte: "Trockener Asket verzieh dich -
 der Schenke Trester haben dich entehrt!
 Gießt du nur einen Tropfen Trester auf dich aus,
 gehst du nicht an, verkauf Askese nicht!
 Hier kauft man dir die Heuchelei nicht ab!"

بعد از این وادی حیرت آیدت
 کار دایم درد و حسرت آیدت
 هر نفس اینجا چو تیغی باشدت
 هر دمی اینجا دریغی باشدت
 آه باشد، درد باشد، سوز هم
 روز و شب باشد، نه شب نه روز هم
 از بن هر موی این کس نه به تیغ
 می چکد خون می نگارد ای دریغ
 آتشی باشد فسرده مرد این
 یا یخی بس سوخته از درد این
 مرد حیران چون رسد این جایگاه
 در تحیر مانده و گم کرده راه
 هرچ زد توحید بر جانش رقم
 جمله گم گردد ازو گم نیز هم
 گر بدو گویند مستی یا نه‌ای
 نیستی گویی که هستی یا نه‌ای
 در میانی یا برونی از میان
 برکناری یا نهانی یا عیان

فانی یا باقی یا هر دوی
یا نه‌ای هر دو توی یا نه توی
گوید اصلاً می‌ندانم چیز من
وان ندانم هم ندانم نیز من
عاشقم اما ندانم بر کیم
نه مسلمانم نه کافر، پس چیم
لیکن از عشقم ندارم آگهی
هم دلی پر عشق دارم هم تهی
«منطق الطیر عطار»

Dann kommst du noch in der Verwirrung Tal,
wo ständig Schmerz und Sehnen du erlebst:
Ein jeder Atemzug ist wie ein Schwert;
ein jeder Hauch wird gleich zum Stöhnen dir;
viel Seufzen gibt's dort, Schmerz und Brennen auch,
und Tag und Nacht sind weder Tag noch Nacht.
Wer dahin kommt, ist gleich gefrorenem Feuer;
vom Schmerz ist in Verwirrung er verbrannt.
Kommt der verwirrt dann an diesen Ort,
wird er verwirrt noch, verliert den Weg,
verliert sich selbst und stirbt auf diesem Pfade,
weiß nichts von sich und von der Welt Bestehen!
Wem Gotteseinheit auf der Seele liegt,
verliert ja alles und verliert sich selbst.
Sagt man zu ihm: "Nun, bist du oder nicht?
Bist du erhob'nen Hauptes oder niedrig?
Bist du inmitten, oder außerhalb?
Bist du am Rand? Versteckt du, oder sichtbar?
Bist du vergänglich, bleibend, oder beides?
Bist beides du? Bist nicht du? Bist du einst?"
Dann sagt er: "Wirklich, nein, ich weiß ja nichts,
ich weiß das nicht und weiß auch nichts von mir;
ich liebe, doch ich weiß nicht, wen ich liebe;

nicht Muslim, Heide nicht - was bin ich denn?
Doch weiß ich auch von meiner Liebe nichts -
mein Herz ist voll von Liebe und auch leer!"

پیمبر گفت بس مفسد زنی بود
که در دین همچو گل تردامنی بود
مگر می رفت در صحرا به راهی
پدید آمد میان راه چاهی
سگی را دید آنجا ایستاده
زبان از تشنگی بیرون فتاده
به شفقت ترک کار خویشتن کرد
ز موزه دلو، وز چادر رسن کرد
کشید آبی به سگ داد و خدایش
گرامی کرد در هر دو سرایش
شب معراج دیدم همچو ماهش
بهشت عدن گشته جایگاهش
«الهی نامه عطار»

So sagte der Prophet: "Es war ein Weib,
verdorben, übel gleichwie Dreck am Leib;
doch eines Tages ging sie über Land,
als sie am Wege einen Brunnen fand.
An diesem Brunnen stand ein durst'ger Hund;
die Zunge, ach, hing lang ihm aus dem Mund.
Voll Mitleid blieb sie stehn, macht' ihren Schuh
zum Eimer, dreht' zum Strick den Schleier zu,
zog Wasser hoch, daß diesen Hund sie tränkte,
worauf der Herrgott ihr Vergebung schenkte.
Im Himmel sah ich gleich einen Mond,
wo sie den Garten Eden nun bewohnt!"

آن سگی مرده به راه افتاده بود
مرگ دنداننش ز هم بگشاده بود
بوی ناخوش ز آن سگ الحق می دمید
عیسی مریم چو پیش او رسید

همرهی را گفت این سگ آن اوست
و آن سپیدی بین که در دندان اوست
نه بدی نه زشت بویی دید او
و آن همه زشتی نکویی دید او
«مصیبت نامه عطار»

Ein toter Hund lag da am Wegesrand;
der Tod ließ seine Zähne offen sehen.
Von diesem Hund - welch scheußlicher Gestank!
Als Jesus, Sohn Maria, nahe kam,
sprach er zum Freunde: "Sein ist auch der Hund:
Sieh, wie so weiß die Zähne ihm im Mund!"
Nichts Schlechtes sah, nicht den Gestank bemerkt' er;
in all dem Schlechten sah er nur das Gute.

در رهی می رفت مجنونی عجب
بود پای و سر برهنه خشک لب
شد ز سرما و گِل ره بیقرار
سر به بالا کرد و گفت ای کردگار
یا دلم ده باز تا چند از بلا
یا نه، باری ژنده کفشی ده مرا
«مصیبت نامه عطار»

Ein Irrer ging, o Wunder, seines Weges,
mit bloßem Kopf und Fuß, mit trockner Lippe.
Es quälte Kälte ihn und Wegesschlamm:
so hob den Kopf er, rief: "O Schöpfer hoch,
gib mir mein Herz zurück - noch wie viel Plagen?
Sonst schick mir ein Paar alte Schuh' zum Tragen!"

ای نوبهار خندان، از لا مکان رسیدی
چیزی به یار مانی، از یار ما چه دیدی؟
خندان و تازه رویی، سر سبز و مشک بویی
همرنگ یار مایی، یا رنگ از او خریدی؟
«دیوان کبیر مولانا»

Lachender Frühling - gekommen

bist du vom Nicht-Ort hierher!
 Ähnelst ein wenig dem Freunde-
 sahst du vom Freunde noch mehr?
 Lächelnd und frischen Gesichts,
 moschusduftend und grün-
 Kauftest die Farbe vom Freund du,
 oder bist du wie er?

ای قوم به حج رفته، کجایید؟ کجایید؟
 معشوق همینجاست، بیایید، بیایید
 معشوق تو همسایه و دیوار به دیوار
 در بادیه سرگشته شما در چه هوایید؟
 گر صورت بی صورت معشوق ببینید
 هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شما
 «دیوان کبیر مولانا»

Auf Pilgerfahrt Gegang'ne
 - Wo seid ihr? Wo seid ihr?
 Hier, hier ist der Geliebte!
 O kommet! O kommet!
 Der Freund lebt Wand an Wand dir
 als Nachbar, als Nachbar -
 Verwirrt ihr, in Wüsten
 was sucht ihr, was sucht ihr?
 Seht ihr die formenlose
 Gestalt des Geliebten,
 Der Herr, das Haus, die Kaaba -
 Ihr seid es! Ihr seid es!

از جمادی مُردم و، نامی شدم
 وز نما مُردم به حیوان بر زدم
 مُردم از حیوانی و، آدم شدم
 پس چه ترسم؟ کی ز مُردن کم شدم؟
 حمله دیگر بمیرم از بشر
 تا برآرم از ملایک پَر و سر

بار دیگر از ملک قربان شوم
آنچه اندر وهم ناید، آن شوم
«مثنوی معنوی»

Siehe, ich starb als Stein und ging als Pflanze auf,
Starb als Pflanze und nahm drauf als Tier den Lauf.
Starb als Tier und ward ein Mensch. Was fürcht' ich dann,
Da durch Sterben ich nie minder werden kann!
Wieder, wenn ich werd' als Mensch gestorben sein,
Wird ein Engelsfittich mir erworben sein,
Und als Engel muß ich sein geopfert auch,
Werden, was ich nicht begreif: ein Gotteshauch!

آن یکی آمد در یاری بزد
گفت یارش: کیستی ای مُعْتَمَد؟
گفت من؛ گفتمش: برو، هنگام نیست
بر چنین خوانی مقام خام نیست
خام را جرّ آتش هجر و فراق
کی پزد؟ کی وا رهاوند از نفاق؟
رفت آن مسکین و، سالی در سفر
در فراق دوست سوزید از شرر
پخته شد آن سوخته، پس بازگشت
بازگرد خانه آن بازگشت
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب
تا بنجهد بی ادب لفظی ز لب
بانگ زد یارش که: بر در کیست آن؟
گفت: بر در هم توی ای دلستان
گفت: اکنون چون منی، ای من درآ
نیست گنجایی دو من را در سرا
«مثنوی معنوی»

Es klopfte einer an des Freundes Tor.

"Wer bist du, sprach der Freund, der steht davor?"

Er sagte: "Ich! "Sprach der: "So heb dich fort -

An diesem Tisch ist nicht der Rohen Ort!"
 Den Rohen kocht das Feuer "Trennungsleid" -
 Das ist's was ihn von Heuchelei befreit!
 Der Arme ging auf Reisen für ein Jahr,
 In Trennungsfunken brennt' er ganz und gar.
 Reif kam dann der Verbrante von der Reise,
 Daß wieder er des Freundes Haus umkreise.
 Er klopft' ans Tor mit hunderterlei Acht,
 Daß ihm entschlüpf' kein Wörtlein unbedacht.
 Es rief der Freund: "Wer steht dort vor dem Tor?"
 Er sagte: "Du, Geliebter, stehst davor!"
 "Nun, da du ich bist, komm, o Ich, herein -
 Zwei Ich schließt dieses enge Haus nicht ein!"

ساحل افتاده گفت گر چه بسی زیستم
 هیچ نه معلوم شد آه که من چیستم
 موج ز خود رفته‌ئی، تیز خرامید و گفت
 هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم
 «پیام مشرق اقبال»

Die hingestreckte Küste sprach: Lange lebt' ich schon,
 Doch konnt' ich nicht erfahren: was bin ich und was nicht".
 Die ganz verzückte Woge kam schnell herbei und sprach:
 "Ich bin, so lang' ich wandre, nicht wandernd, bin ich nicht!"

ما از خدای گم شده‌ایم او بجستجوست
 چون ما نیازمند و گرفتار آرزوست
 گاهی به برگ لاله نویسد پیام خویش
 گاهی درون سینۀ مرغان به‌های و هوست
 در نرگس آرمید که ببیند جمال ما
 چندان کرشمه دان که نگاهش به گفتگوست
 آهی سحرگهی که زند در فراق ما
 بیرون و اندرون، زیر و زیر و چارسوست
 هنگامه بست از پی دیدار خاکئی
 نظاره را بهانه تماشای رنگ و بوست

پنهان به ذره ذره و ناآشنا هنوز
پیدا چو ماهتاب و به آغوش کاخ و کوست
در خاکدان ما گهر زندگی گم است
این گوهری که گم شده مائیم یا که اوست؟
«زبور عجم اقبال»

Wir verlieben uns - Gott sucht uns,
die wir irr von Ihm gegangen,
Gleich wie wir ist Er voll Sehnsucht
und in Seinem Wunsch gefangen.
Manchmal schreibt Er Seine Botschaft
uns auf Tulpenblättern auf,
Manchmal hörten wir Sein Rufen,
wenn die Gartenvogel sangen.
Er ruht im Narzissen-Auge,
unsre Schönheit zu betrachten.
So entzückend, daß dem Sprechen
gleich schon dieses Blicks Umfängen.
Jenes Morgendliche Seufzen,
das Er haucht, von uns getrennt,
Innen, außen, oben, unten -
alle Welt kann es umfängen!
Unrast schuf Er und Erregung,
um den Erdenmensch zu sehen -
Schuf den Blick, denn Duft und Farben
zu erschaun, war Sein Verlangen.
Im Atom ist Er verborgen,
uns ist Er noch nicht vertraut,
In Palast und Gasse weilt Er,
klar wie Mondlicht ist Sein Prangen.
Ach, im Staube ging verloren
das Juwel des Lebens uns:
Ist es Er, sind wir es selbst,

dies Juwel, um das wir bangen?

مرد آزادی که داند خوب و زشت
می نگنجد روح او اندر بهشت
جنت ملا، می و حور و غلام
جنت آزادگان سیر دوام
جنت ملا خور و خواب و سرود
جنت عاشق تماشای وجود
حشر ملا شق قبر و بانگ صور
عشق شورانگیز خود صبح نشور
«جاویدنامه اقبال»

Der freie Geist, der Gut und Böse kennt,
Paßt nicht zu dem, was "Paradies" man nennt!
Des Frömmers Paradies hat Wein und Huris,
Des Freien Paradies ist ew'ges Wandern!
Des Frömmers Paradies ist Schlafen, Essen;
Des Liebenden: die wahre Schau des Wesens.
Des Frömmers Auferstehen: Posaunendröhnen -
Uns ist die starke Liebe Jüngster Tag!...

درد من از مسیح سنگین تر است

بار من از مسیح سنگین تر است

او با صلیب چوبی، تنها یک بار
- با میخ های آهنینش در دست
تن را کشید سوی بلندای افترا
او با صلیب چوبی و دشنام دشمنان
با کوه سرنوشت گلاویز بود و من
من خود صلیب خویشتم،
من خود صلیب گوشتیم را، یک عمر
- سنگین تر و مهیب تر از خشم هاویه
در کوچه های تهمت با خویش می کشم

او را
دشنام دشمنان می‌آزرد
اما مرا تنفر یاران
و لعنت مدام روح خویش
او
فرزند روح قدسی بود و من
فرزند بازیارِ غریبی
- از بیخه‌های تشنه دشتستان

او
تنها
یک‌بار مُرد، یعنی
پرواز کرد و من
روزی هزار مرتبه می‌میرم
درد من از مسیح سنگین‌تر است.
«منوچهر آتشی»

Meine Last ist schwerer
als die des Messias

Er, mit dem hölzernen Kreuz-einmal nur
zog er- eiserne Nägel in seiner Hand,-
den Leib zur Höhe des Verrats.
Er, mit dem hölzernen Kreuz und der Beschimpfung
die Feinde
war mit dem Berg des Schicksals im würgenden
Griff-und ich,
ich bin mein eigenes Kreuz,
Ich schleppe mein fleischernes Kreuz ein Leben lang
-schwerer und gräßlicher als das Toben der Hölle
-schleppe es in den Gassen der Verleumdung mit mir herum

Ihn

kränkte das Fluchen der Feinde,
 aber mich der Abscheu des Freundes
 und der ständige Tadel der eigenen Seele
 Er war der Sohn des Heiligen Geistes, und ich
 das Kind eines armen Bauern
 aus den durstigen Wurzeln Wüstenlands;
 er starb allein,
 nur einmal, dass heißt, er entflog- und ich
 sterbe täglich Tausende Tode

Mein Leiden ist schwerer als das des Messias.

چهار شعر، به یاد و برای مولانا

سرودهٔ خانم پروفیسور شیملا اسلام شناس / ایران شناس و مولوی شناس بزرگ آلمانی

(۱)

تشنگی

"تشنهٔ خویش کن مده آبم
عاشق خویش کن ببر خوابم"^(۱)
پلک خونین من اگر می‌دید
خواب در دیده‌اش نمی‌گردید
غرق می‌شد به بحر دیدهٔ من
یار طوفان نوح دیدهٔ من

اگر از اشک جرعه می‌نوشتید
مست و مسموم گشته می‌خوشتید
چه شرابی قوی به چشم ریخت
جام بشکست و خواب هم بگریخت
دیده‌ام چون رخ خوشابت دید
باز در اشک بازتابت دید
دیده شده پرده، در حجابت دید

تشنه‌تر کن زبیش بیشترم
تا از آن، ره به تشنگیت برم

(۲)

چه نیک می‌دانم
چه نیک می‌دانم
که باغ قونیه امروز بی سپیدار است
گرفته فاصله و در شمال می‌رویند
و نقش خویش به جوبار تیره می‌جویند

(۱) سرودهٔ مولانا، و این بیت مطلع غزلی است به شمارهٔ ۱۷۵۲، از کلیات شمس. تصحیح فروزانفر (چاپ دانشگاه

تهران، و سپس انتشارات امیرکبیر).

به دشتها و دمن، جایگاه سرمطیان^(۱)

و حتی شمال‌تر: نیویورک

ولیک می‌دانم

که مولوی گفته است:

"به زیر سایه زلفت دلم چه خوش خفتست

خراب و مست و لطیف و خوش و کش و آزاد"^(۲)

ز خاک [بابرکت]

چو برگهای چمن سر زد

ز مهربانیت آری حدیث می‌گویند

و رشد و رویش خود را دوباره می‌یابند

دهند نغمه سر از بهر روی زیبایت

و هاله‌گرد رُخت داده اشک خونینم

و خاک هم روزی ردای زر پوشد

همان زمان تو سپیدار - سالک درویش

تمام برگ ز اندام خود فرو ریزی

که تن رها کنی از پیرهن رهی آرام

و فقر هم‌ره پاکی و پارسایی و عشق

[چو شیر با شکر آمیزد]

برهنه اندامی در زیر آسمان سپید

گروه اردک وحشی

که از شبان زمستان روانه کوچند

به سوی دریه‌دریهای خویش

تو را سلام کنند

و من - غبار قدم‌هایت -

به زیر بال و پر خویش گیرمت به دعا

(۱) سرمطیان/سُرمَته/سارمات‌نهار/سرامطه Sarmathian: مردمان ساکن سرمتیه/سارماتیا، نامی که رومیان به

ناحیه‌ای فاقد حدود مشخص بین رود ویستول و دریای خزر داده بودند... دایرةالمعارف فارسی (به سرپرستی

غلامحسین مصاحب)، ج ۱، ذیل مدخلهای "سرمته" و "سرمتیه".

(۲) کلیات شمس (پیشگفته ج ۱: غزل ۹۲۸)

تا طلوع صبح بهار

(۳)

گفت مولانا چنین

گفت مولانا چنین:

"اطلس و دیباج بافد عاشق از خون جگر
تا کشد در پای معشوق اطلس و دیباج را"^(۱)
حال می‌پرسم ز مولانا فقط از اشک یا خون جگر؟
نه، به هر دم

شکل می‌گیرد ز عشقت تار و پودی بی حساب
چون به هر دم باز می‌بافم یکی خلعت که نقش و نام تو بر اوست
حرفها زربفت بندد نقش از آن حُلّه جان - بافت
ای بسا خلعت برایت کرده‌ام آماده خوش ای دوست
که در آن هر تار و پودی از شفق [خون رنگ]

هم نخستین بافته ابریشم روح بهار
خوش تنیدم تار

آری از ابریشمی با پولکِ کوکب
یا پشم و پود سخت بی‌وزنی به سان پر

زیب و زیور دار
نام تو ز اندیشه‌های من بگیرد زیور و آذین
تار تار او بگرد رنگ از هر گنبد فیروزه ایران
و تمام رشته‌هایش

از حُم دریاچه‌های ژرفِ مروارید پرورده

نبضهایم کوبه‌های طبل عشق، عشق ازل باشد
هر نَفَس چون نایی از امید نا ممکن
جامها با نام و یادت می‌شود سرشار

و از سر نو، باز می‌بافم چه خلعتها ز تار و پود شعر خویش

(۱) کلیات شمس (ج ۱، غزل ۱۳۳)

تا مگر پوشانمت [از چشم شور روزگار]

(۴)

یاد اندر یاد

هان بگو آیا به یادت هست؟

مانده اندر ژرفای جنگلِ فرتوتِ پیرِ روزگار آلود

نهفته کرگدن‌ها بود

که سپید [و توسن و نارام] و بازیگوش

اندر پرتو ماهِ محاق اندیش

جمله پر سه می‌زدند اندر سحرگاهان

و آنگه از زیر قدم‌هاشان چه زنبق‌ها که می‌روید

مهربانا چونکه یک دَم‌شان زدی لب‌خند

بر تو گرنش کرده در پای تو افتادند

مثل شب‌نم‌ها بخار و مه شدند از شوق

و من دل‌داده - از رشکِ سعادَتشان -

گریه می‌کردم^(۱)

(۱) منبع شعرها، از کتاب بلبلان در زیر برف، اثر استاد دکتر شimmel ص ۶۶۱:

خیال پر نیان

برگزیده‌ای از اشعار آلمانی پرفسور آنه‌ماری شیمل

آنچه در پی می‌آید، چند قطعه شعر، از اشعار آلمانی پرفسور آنه‌ماری شیمل است که با انتخاب و ترجمهٔ جناب آقای دکتر محمدحسین خواجه زاده فراهم آمده است. از این رو از ایشان که امکان انتشار اشعار زیر را در این مجموعه فراهم کردند، سپاس‌گزاری می‌گردد.

Ich war so froh: ich hatte dich gefunden
Nun bist im Dunkel wieder du entschwunden.
Was säumst du denn? Was läßt du mich allein?
Hast du vergessen, was uns je verbunden?

در خلوت شب باز چه وقت رفتنت بود
نی وقت تعلل و نه ترک گفتنت بود

سرستی من هم از سر یافتنت بود
یاد آرد چه پیوند دهد جان من و تو

Als Harfe mich an deine Brust zu schmiegen,
Als dunkle Laute dir in Arm zu liegen,
Das wünsch ich, und: erfüllt von deinem Hauche
Als Flöte mich an deinen Mund zu wiegen!

در آغوشت چو بربط آرمیدن
ز آن دم بر لبست چون نی خریدن

خوشا چون چنگ پهلویت لمیدن
رجایم این بدو حاصل نمودی

Und wie voller Leid ihre Weise erklang:
 Sie lehrte zu lieben mich den, der sie blies -
 Vertraue dem Liede, mein Herz! Sei nicht bang!

نوايي برآورد زار و حسنين رها کن غم و دل بنه اهي تسيرين	چوروزي به کوش آمازني طنين به من ياد داد عشق آن ني نواز
--	--

Und wie voller Leid ihre Weise erklang:
 Sie lehrte zu lieben mich den, der sie blies -
 Vertraue dem Liede, mein Herz! Sei nicht bang!

غرق در اندوه اهنک و نوايي سار کرد کوش جان سپردن و انگار غم آوار کرد	آن شنيدتم که نايي ناله اهي آغاز کرد ياد دادم عشق در زيدن به آنکه ني نواخت
---	---

انهدام یکی دیگر از تندیسهای مشهور باستانی بودا توسط طالبان افغانستان از سوی دولت ایران و پاکستان مورد انتقاد قرار گرفت. ما از محقق اسلامی خانم آنه‌ماری شیمل دربارهٔ زمینه مذهبی مجسمه‌ستیزی (تصویرستیزی) سؤال کردیم.

مجلهٔ زوددویچ: آیا رهبر طالبان محمد عمر واقعاً به عنوان پیشوای صاحب‌نظر مذهبی چنین حکمی را صادر کرد؟

شیمل: نه او اجازه نداشت، به نظر من محال است که یک روحانی مسلمان چنین فتوایی بدهد.

مجلهٔ زوددویچ: اصولاً مشکوک به نظر می‌رسد، عمر ملای مشروعی باشد.

شیمل: آنچه که مسلم است، این است که او خود را نامشروع نمی‌داند. بسیاری از متعصبان اسلامی، همانند طالبان، شناختی از قرآن کریم ندارند. آنها فقط این کتاب را از حفظ کرده‌اند و می‌توانند به دلخواه خود روی تمام مطالب واقعی آن سرپوش بگذارند. آنها اصلاً نمی‌دانند که مطالب اصلی این کتاب ارزشمند دربارهٔ چیست؟

مجلهٔ زوددویچ: عمر، در مقابل تخریب تندیسها اذعان داشت، «اسلام راستین» که او می‌بایست از آن پیروی کند، ویران کردن همین مجسمه‌ها است.

شیمل: این‌گونه ممنوعیت دربارهٔ مجسمه در قرآن ذکر نشده است. عمر، طبق داستان حضرت ابراهیم که بتها را خراب کرد، خود را نیز موظف به چنین رفتاری کرد. اما تعبیر اشتباهی است که این عمل، شخصی بوده است. زیرا در هیچ مذهبی قابل تعمیم نیست. شخص علامه اقبال لاهوری در سال ۱۹۳۰، پاکستان را تنها کشور اسلامی برای مسلمانان شبه‌قارهٔ هند خواند، او وظیفهٔ خود می‌دانست که در این کشور از اماکن مقدس دیگر مذاهب محافظت کند. در این سرزمین، هنوز هم از اقبال به عنوان یک شخصیت بزرگ یاد می‌شود.

مجلهٔ زوددویچ: عمر به وضوح در این باره ابراز داشت که، تندیسها نماد جاندارانی‌اند که عده‌ای به تقلید، معجزات الهی را از آنها می‌طلبند.

شیمل: چنین چیزی حقیقت ندارد. عمر، می‌خواهد بدین وسیله مطالب مورد نظر خود را بیان کند که از هیچ معنویت روحی نیز برخوردار نیست. من با ادعا می‌گویم که این عقاید با عقاید پیامبر اسلام حضرت محمد (ص) مغایرت دارد. افرادی که چنین عقایدی را ابراز می‌کنند، می‌بایست خود در روز قیامت جوابگو باشند. فقط باید دید که چه تعداد بی‌شماری از تندیسهای سیاسی در شهرهای اسلامی وجود دارد، تا بتوان دربارهٔ این عقیده اظهار نظر کرد.

مجلهٔ زوددویچ: آیا اینطور نبود که امام خمینی در سال ۱۹۷۹ در ایران از انهدام بنای مذهبی پرسپولیس ممانعت کرد؟

شیمل: بله، درست است. این خود دلیل بسیار خوبی برای مجسمه‌ستیزی مقارن با طالبان است زیرا در آن روز هیچ‌کس به جز چند متعصب مذهبی به طور جدّ با انهدام پرسپولیس موافق نبودند. البته به

نظر آنها چون این مذاهب، دیگر موجودیتی ندارند، بنابراین مکانهای مقدسشان نیز دیگر کاربردی نخواهد داشت.

مجله زوددویچ: خیلی از مذاهب به دلیل رقابت با یکدیگر مخالف مجسمه‌ستیزی‌اند، زیرا به نظر آنها این مجسمه‌ها خود عناصری‌اند که گویای تاریخ تمدن هستند. همانند تندیسهایی که در کلیساهای بزرگ، نمایانگر مراسم غسل تعمید فرانکی‌های^(۱) اهل بیزانس^(۲) هستند.

شیمل: بله، در میان مسیحیان نیز چنین عقاید سستی وجود دارد. اما امروزه، بودن بودایی‌ها حدود ۸ قرن در افغانستان خود یک موهبت فرهنگی محسوب می‌شود نه یک مکان مقدس. معذالک می‌بایست درباره آن به گونه دیگری نگریست. بودا سابقاً به عنوان رهبر مذهبی محسوب می‌شد نه خداوند! حتی بعضی از مسلمانان مدرن او را به عنوان پیامبر خود می‌شناسند.

(۱) فرانکی‌ها یک قبیله ژرمنی بودند و در شمال سرزمین روم سکونت داشتند - م.

(۲) بیزانس به همان روم شرقی یا استانبول اطلاق می‌شود - م.

فهرست مقالات فارسی

- ۱- تأثیر مولوی در ادبیات غربی و شرقی
معارف اسلامی. سال ۱، شماره ۳ (مرداد ۱۳۴۶): ص ۳۳-۴۰.
- ۲- فریدریش روکرت
آینده. جلد ۵، شماره ۱-۳ (فروردین و خرداد ۱۳۵۸): ص ۴۵-۴۹.
- ۳- نفوذ مولانا در قلمرو اسلامی
ترجمه محمدجعفر یاحقی. مجله دانشکده ادبیات علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد. سال ۱۸، شماره ۳ (پاییز ۱۳۶۴): ص ۴۰۹-۴۴۴.
- ۴- دوستمین سال فریدریش روکرت
نشر دانش. سال ۹، شماره ۲ (بهمن و اسفند ۱۳۶۷): ص ۸۵-۸۶.
- ۵- ظهور و دوام اسلام در هند
ترجمه حسن لاهوتی. کیهان اندیشه. شماره ۲۳ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۸): ص ۵۹-۷۶ و شماره ۲۴ (خرداد ۱۳۶۸): ص ۱۰۱-۱۱۱.
- ۶- ظهور تشیع در شبه‌قاره هند: (نقد و بررسی بر مقاله «ظهور اسلام و دوام اسلام در هند»)
بهروز صاحب اختیاری. کیهان اندیشه. شماره ۲۶ (مهر و آبان ۱۳۶۸): ص ۱۵۷-۱۵۹.
- ۷- سعدی و حافظ دو نابغه شیراز
ترجمه فرزانه فرخزاد. کیهان فرهنگی. سال ۶، شماره ۱۰ (دی ۱۳۶۸): ص ۲۰-۲۳.
- ۸- سعدی، استاد شعر عاشقانه
ترجمه ص. شهبازی. ادبستان. سال ۱، شماره ۱ (دی ۱۳۶۷): ص ۴۶-۴۸.
- ۹- حافظ، غزل‌سرای برتر
ترجمه ص. شهبازی. ادبستان. سال ۱، شماره ۲ (بهمن ۱۳۶۸): ص ۵۰-۵۲.
- ۱۰- من زبان شاعر فرداستم: پژوهشی در شعر فارسی اقبال
ترجمه ص. شهبازی، ادبستان. سال ۱، شماره ۶ (خرداد ۱۳۶۹): ص ۱۰-۱۱.
- ۱۱- مولانا و استعاره عشق
ترجمه حسن لاهوتی. کیهان اندیشه. شماره ۳۰ (تیر ۱۳۶۹): ص ۶۳-۹۴.
- ۱۲- شعر فارسی در شبه‌قاره هند و پاکستان
ترجمه ص. شهبازی، ادبستان. سال ۱، شماره ۱۱ (آبان ۱۳۶۹): ص ۷-۹ و شماره ۱۳ (دی ۱۳۶۹): ص ۳۰-۳۳.
- ۱۳- عقل و عشق از دیدگاه اقبال لاهوری
ترجمه خسرو ناقد. کلک. شماره ۲۵ و ۲۶ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۱): ص ۶۸-۷۲.
- ۱۴- صحبت گل

- ترجمه شمس انوری الحسینی. نامه فرهنگ. سال ۲، شماره ۴ (تابستان ۱۳۷۱): ص ۱۰۴-۱۱۱.
- ۱۵- رمزهای ادبی «ترک» و «هندو»
- ترجمه مریم خوزان. کیان. سال ۳، شماره ۱۲ (خرداد ۱۳۷۲): ص ۵۳-۵۵.
- ۱۶- حافظ و معاصرانش
- ترجمه حسن انوشه. کلمه. شماره ۶ (مرداد، شهریور و مهر ۱۳۷۲): ص ۳۲-۴۰.
- ۱۷- خوشنویسی
- ترجمه پرویز مرزبان. هنرهای ایران. زیر نظر ر. دبلیو فریه، تهران، مؤسسه نشر و پژوهش فرزانه روز، چاپ اول: ۱۳۷۴، ص ۵۰۵-۵۰۹.
- ۱۸- عشق مولوی به پیامبر اسلام (ص)
- اطلاعات. شماره ۲۰۴۷۰ (۱۴ اردیبهشت ۱۳۷۴): ص ۶. و شماره ۲۰۴۷۵ (۲۱ اردیبهشت ۱۳۷۴): ص ۴ و ۶.
- ۱۹- نگاهی گذرا به مطالعات اسلامی در غرب
- ترجمه همایون همتی. کیهان هوایی. شماره ۱۱۴۹ (۵ مهر ۱۳۷۴): ص ۹. و شماره ۱۱۵۰ (۱۲ مهر ۱۳۷۴): ص ۱۸ و ۹.
- ۲۰- زیارت مرغان
- سلام. سال ۵، شماره ۱۲۵۶ (۱۱ مهر ۱۳۷۴): ص ۶. و شماره ۱۲۵۹ (۱۵ مهر ۱۳۷۴): ص ۵.
- ۲۱- زیارت مرغان
- کیهان هوایی. شماره ۱۱۵۰ (۱۲ مهر ۱۳۷۴): ص ۹ و ۱۸. و شماره ۱۱۵۱ (۱۹ مهر ۱۳۷۴): ص ۹ و ۱۶.
- ۲۲- زیارت مرغان
- جمهوری اسلامی. سال ۱۷. شماره ۴۷۳۷ (۲۰ مهر ۱۳۷۴): ص ۱۴.
- ۲۳- شاعری دردآگاه و متعهد: بخشی پیرامون آراء و اندیشه‌های ناصر خسرو و قبادیانی
- ترجمه عبدالمجید اسکندری. کیهان فرهنگی. سال ۱۲، شماره ۱۲۳ (مهر و آبان ۱۳۷۴): ص ۱۲-۱۳.
- ۲۴- در تعالی و تداوم یک تفاهم عمیق دوستانه
- ترجمه پروانه شفیع زاده (کرمانی). کرمان. سال ۵، شماره ۱۷ و ۱۸ (تابستان و پاییز ۱۳۷۴): ص ۱۵-۲۰.
- ۲۵- در تعالی و تداوم یک تفاهم عمیق دوستانه
- ترجمه پروانه شفیع زاده (کرمانی). کیان. سال ۵، شماره ۲۵ (آذر و بهمن ۱۳۷۴): ص ۷۶-۸۰.
- ۲۶- صلح سفر است، فرایندی است پایان‌ناپذیر: سخنرانی خانم آنه ماری شیمل به هنگام دریافت جایزه صلح ۱۹۹۵، ناشران آلمان
- ترجم مهدی افشار، دنیای سخن. سال ۱۱، شماره ۶۸ (بهمن و اسفند ۱۳۷۴): ص ۳۸-۴۰.
- ۲۷- در تعالی و تداوم یک تفاهم عمیق دوستانه: متن خطابه خانم پروفیسور آنه ماری شیمل به

- مناسبت دریافت جایزه صلح کتاب
ترجمه ناصر گواهی. ابعاد عرفانی اسلام. نوشته آنه ماری شیمیل، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران. دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول: ۱۳۷۴، ص ۹-۲۲.
- ۲۸- پژوهشی در جاویدنامه اقبال
ترجمه خسرو ناقد. کیان. سال ۶، شماره ۳۰ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۵): ص ۶۲-۶۴.
- ۲۹- شعر دینی در جهان معاصر اسلامی
ترجمه سید حسن اسلامی. کیهان اندیشه. شماره ۶۹ (آذر و دی ۱۳۷۵): ص ۱۸۴-۱۹۰.
- ۳۰- حافظ و نقد حالش
ترجمه محمد فرمانی. فصلنامه هنر. شماره ۲۹ (تابستان و پاییز ۱۳۷۴): ص ۵۲۳-۵۳۸.
- ۳۱- حافظ و نقد حالش
ترجمه محمد فرمانی. کیهان هوایی. شماره ۱۲۸۸ (۳۱ تیر ۱۳۷۷): ص ۱۱. و شماره ۱۲۸۹ (۷ مرداد ۱۳۷۷): ص ۱۱. و شماره ۱۲۹۰ (۱۴ مرداد ۱۳۷۷): ص ۱۸.
- ۳۲- عیسی و مریم در ادب فارسی
ترجمه محمد فرمانی. زن. سال ۱، شماره ۱۱۷ (دی ۱۳۷۷): ص ۸. و شماره ۱۱۹ (۶ دی ۱۳۷۷): ص ۸.
- ۳۳- ابلیس در شعر اقبال لاهوری: سخنرانی خانم دکتر آنه ماری شیمیل به مناسبت یکصدمین سال تولد علامه اقبال لاهوری
ترجمه محمد حسین ساکت. گلچرخ. شماره ۲۱ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۸): ص ۳۱-۳۵.
- ۳۴- آشنایی من با اقبال لاهوری
ترجمه خسرو ناقد. کیان. سال ۸، شماره ۴۲ (خرداد و تیر ۱۳۷۸): ص ۶۲-۶۳.
- ۳۵- نگاهی اجمالی بر ارزش عددی و نمادپردازی اعداد
ترجمه منصور معتمدی. ایران. سال ۵، شماره ۱۲۸۸ (۴ مرداد ۱۳۷۸): ص ۱۰. و شماره ۱۲۸۹ (۵ مرداد ۱۳۷۸): ص ۱۸. و شماره ۱۲۹۰ (۶ مرداد ۱۳۷۸): ص ۱۰.
- ۳۶- باغ ملکوت
ترجمه و تلخیص از امید نیک فرجام. رواق. سال ۲، شماره ۳ (تابستان ۱۳۷۸): ص ۲۱-۳۳.
- ۳۷- آبروی ما زنام مصطفاست: سیمای پیامبر اسلام (ص) در اشعار اقبال لاهوری
ترجمه محمد فرمانی. صبح امروز. سال ۲، شماره ۲۵۶ (۱۳ آبان ۱۳۷۸): ص ۷.
- ۳۸- محمد (ص) در اندیشه مولانا
ترجمه عبدالمجید اسکندری. کیهان فرهنگی. سال ۱۶، شماره ۵۸ (آذر ۱۳۷۸): ص ۴۸-۵۲.
- ۳۹- زنان در عرفان اسلامی
ترجمه ناهید میرکیانی (شفیعی). زنان. سال ۷، شماره ۵۱ (اسفند ۱۳۷۸): ص ۴۸-۵۱.
- ۴۰- حافظ و معاصرانش

ترجمه یعقوب آژند. تاریخ ایران. دوره تیموریان. پژوهش از دانشگاه کمبریج، تهران، نشر جامی، چاپ اول: ۱۳۷۹، ص ۴۳۰-۴۴۷.

۴۱- عقل و تجربه عرفانی در تصوف

ترجمه فریدون بدره‌ای. سنتهای عقلانی در اسلام. تنظیم و تدوین از فرهاد دفتری، تهران. نشر و پژوهش فرزاد روز. چاپ اول، ۱۳۸۰، ص ۱۴۹-۱۶۶.

۴۲- ابر مروارید بار

شما. سال ۶، شماره ۲۶۹، (۱۳ تیر ۱۳۸۱): ضمیمه، ص ۲۰-۲۲.

۴۳- دیوان غربی- شرقی

ترجمه فریدون مجلسی. اطلاعات. شماره ۲۲۵۲۹ (۲۳ تیر ۱۳۸۱): ص ۶.

فهرست زندگینامه و سخنرانیها

- ۱- مصاحبه با آنه ماری شیمیل
نشر دانش. سال ۷، شماره ۲، (بهمن و اسفند ۱۳۶۵): ص ۵۹-۶۱.
- ۲- غرب، مولانا و اقبال
ترجمه بهزاد شادفر. کیهان فرهنگی. سال ۸، شماره ۶ (آذر ۱۳۷۰): ص ۵۸-۵۹.
- ۳- فرزانه بانویی دل‌باخته شرق
خسرو ناقد. کلک. شماره ۲۸ (تیر ۱۳۷۱): ص ۱۲۳-۱۳۴.
- ۴- کتابشناسی آثار پروفیسور آنه ماری شیمیل
خسرو ناقد. کلک. شماره ۲۸ (تیر ۱۳۷۱): ص ۱۳۵-۱۴۶.
- ۵- شرقی‌تر از هر غربی
خسرو ناقد. ادبستان. سال ۳، شماره ۳۱ (تیر ۱۳۷۱): ص ۲۷-۲۷.
- ۶- شیدای شرق: سخنرانی آقای پروگل در مراسم هفتادمین سال تولد خانم شیمیل
ترجمه سید عبدالله حشمتی رضوی، نامه فرهنگ. سال ۳، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۲): ص ۱۸۶-۱۸۷.
- ۷- همیشه می‌خواستم شرق شناس باشم
ادبستان. سال ۴، شماره ۴۸ (آذر ۱۳۷۲): ص ۱۴-۲۰.
- ۸- به مناسبت هفتادمین سال تولد خانم آنه ماری شیمیل
ابعاد عرفانی اسلام. نوشته آنه ماری شیمیل. ترجمه عبدالرحیم گواهی: تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول: ۱۳۷۴، ص ۹-۱۹.
- ۹- در سایه شمس
همشهری. سال ۳، شماره ۶۷۷ (۱۷ اردیبهشت ۱۳۷۴): ص ۶. و شماره ۶۷۸ (۱۸ اردیبهشت ۱۳۷۴): ص ۶.
- ۱۰- به دنبال معنای هستی
سروش. سال ۶۱، شماره ۷۳۴ (فروردین ۱۳۷۴): ص ۱۲-۱۵.
- ۱۱- پروفیسور آنه ماری شیمیل «سفیر فرهنگی» میان شرق و غرب
خسرو ناقد. نشر دانش. سال ۱۵، شماره ۳ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴): ص ۹۲-۹۳.
- ۱۲- شیمیل و شکوه شمس
حسن لاهوتی. همشهری. سال ۳، شماره ۶۷۶ (اردیبهشت ۱۳۷۴): ص ۶.
- ۱۳- روایتگر آفتاب شرق
تهیه و تنظیم از محمد بدیعی و مرضیه مشکوری. زن روز. شماره ۱۵۱۸ (۱۴ مرداد ۱۳۷۴): ص ۳۴-۳۵. و شماره ۱۵۱۹ (۲۱ مرداد ۱۳۷۴): ص ۲۶-۲۷.
- ۱۴- آنه ماری شیمیل در فرهنگستان زبان و ادب فارسی

حکیمه دسترنجی. نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی. سال ۱، شماره ۲ (تابستان ۱۳۷۴): ص ۱۷۳-۱۷۴.

۱۵- قرآن مهمترین منبع الهام است

کیهان فرهنگی. سال ۱۲، شماره ۱۲۳ (مهر و آبان ۱۳۷۴): ص ۵-۹.

۱۶- منتخبی از آثار آنه ماری شیمیل

کیهان فرهنگی. سال ۱۲، شماره ۱۲۳ (مهر و آبان ۱۳۷۴): ص ۸-۱۱.

۱۷- ابراز تأسف پروفیسور آنه ماری شیمیل از حوادث دانشگاه تهران

کیان. سال ۵، شماره ۲۷ (مهر و آبان ۱۳۷۴): ص ۵۳.

۱۸- جنگ قبر سر جایزه صلح

کیان. سال ۵، شماره ۲۷ (مهر و آبان ۱۳۷۴): ص ۵۵.

۱۹- انسان امروز نیاز فراوانی به عرفان دارد

ایران. سال ۲، شماره ۳۰۸ (۲۸ بهمن ۱۳۷۴): ص ۶ و ۸.

۲۰- شناخت از اسلام: ضرورت همکاری متقابل. سخنرانی رومن هرتزوک، رئیس جمهور آلمان، در

مراسم اعطای جایزه صلح انجمن تجارت کتاب آلمان به خانم آنه ماری شیمیل.

ترجمه بشیر حمیدی امام. دوران. سال ۲، شماره ۱۲ (تیر و مرداد ۱۳۷۵): ص ۴-۶.

۲۱- دُرّ دری

سروش. سال ۱۷، شماره ۸۰۲ (شهریور ۱۳۷۵): ص ۸-۱۳.

۲۲- مصاحبه با خانم پروفیسور شیمیل

سروش. سال ۱۷، شماره ۸۰۲ (شهریور ۱۳۷۵): ص ۱۳-۱۵.

۲۳- شرق، غرب و غنای فرهنگ و ادبیات اسلامی

اطلاعات. شماره ۲۰۹۷۳ (۴ بهمن ۱۳۷۵): ص ۶.

۲۴- اسلام و دنیای مدرن

قیسات. سال ۲، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۶): ص ۱۴۷-۱۵۳.

۲۵- تا دم مرگ پای حرف خود خواهم ایستاد

ترجمه محمد مشکل‌گشا. ایران. سال ۳، شماره ۷۶۰ (۲۶ شهریور ۱۳۷۶): ص ۹.

۲۶- خاورشناسی، ادبیات فارسی و زندگی شرقی

توسعه. سال ۱، شماره ۷۲ (۲۲ مرداد ۱۳۷۷): ص ۸.

۲۷- ملت عشق

ترجمه خسرو ناقد. کیان. سال ۸، شماره ۴۵ (بهمن و اسفند ۱۳۷۷): ص ۱۳۱.

۲۸- نقش مهم فرهنگ اسلامی ایرانی در تحول غرب باید به دنیا شناسانده شود

قدس. سال ۱۲، شماره ۳۲۸۱ (۲۶ اردیبهشت ۱۳۷۸): ص ۸.

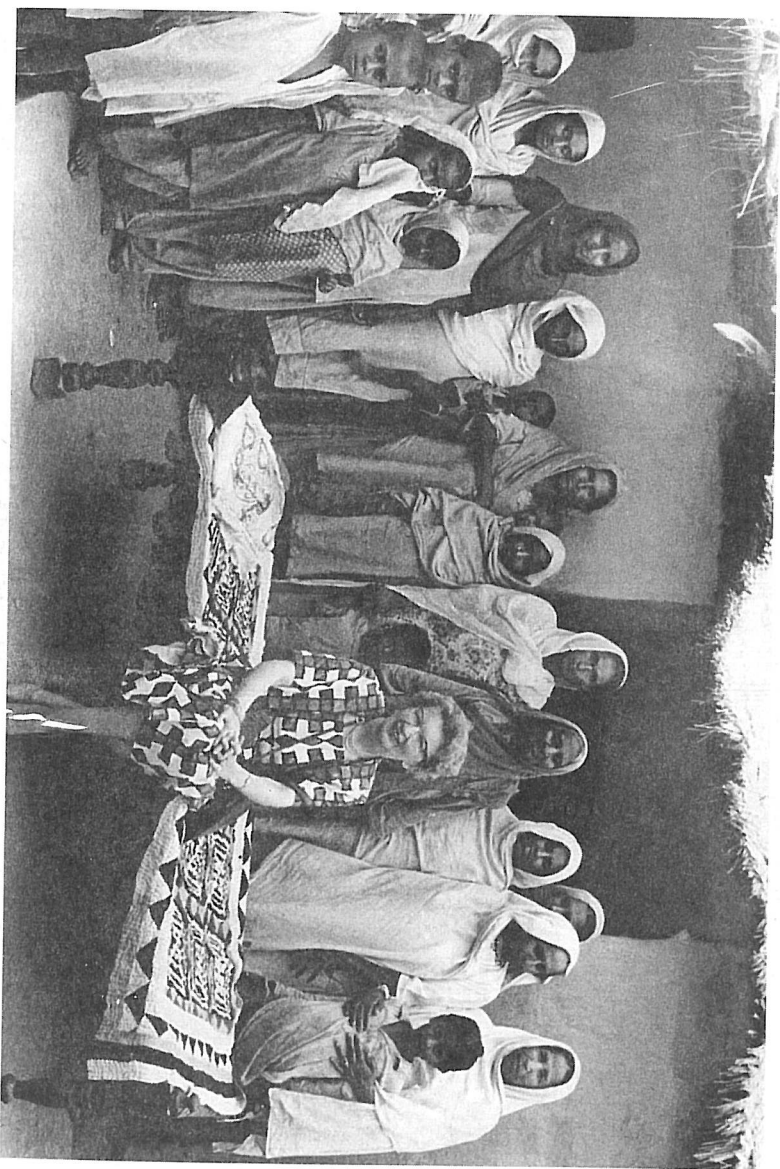
۲۹- شاخصهای تأثیرگذار فرهنگ شرق

- خرداد. سال ۱، شماره ۱۵۳ (۳ تیر ۱۳۷۸): ص ۶.
- ۳۰- اسلام، پیام آور مدنیت نوین و پویا برای بشریت
ترجمه مهدی پیشوایی. مکتب اسلام. سال ۳۹، شماره ۵ (مرداد ۱۳۷۸): ص ۳۴-۳۸.
- ۳۱- حضرت عشق
ترجمه کیومرث فلاحی. آزادگان. دوره جدید، سال ۱، شماره ۲۳ (۱۲ آبان ۱۳۷۸): ص ۸.
- ۳۲- گفتگو با پروفیسور آنه ماری شیمیل
علی رجبی. کتاب ماه (دین). شماره ۵۱ و ۵۲ (دی و بهمن ۱۳۸۰): ص ۷۶-۷۷.
- ۳۳- درک اسلام و ارتباط با سنتهای فرهنگی
مقدمه و ترجمه از جهانشاه ناصر. اطلاعات. شماره ۲۲۴۶۲ (اردیبهشت ۱۳۸۱): ص ۶.
- ۳۴- سالکی فرزانه در گشت و گذار میان شرق و غرب
خسرو ناقد. بنیان. سال ۱، شماره ۳۴ (۱۹ فروردین ۱۳۸۱): ص ۲.

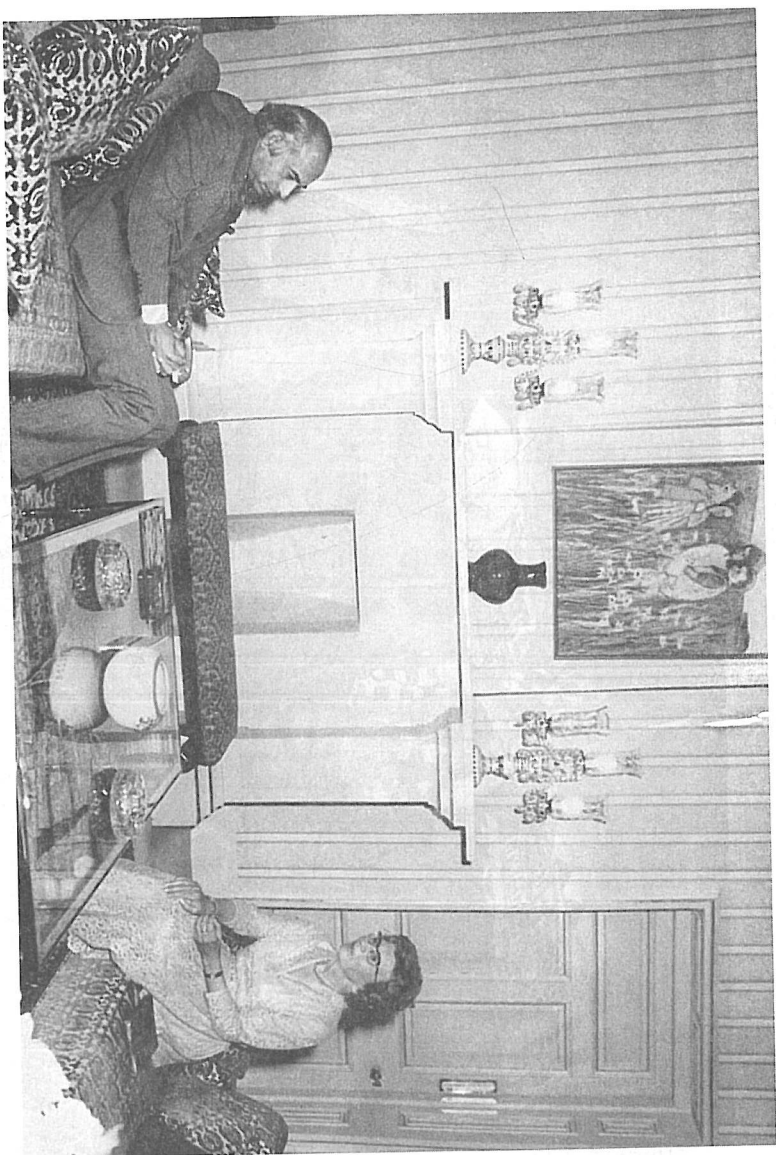
فهرست معرفی کتابها

- ۱- خورشید پیروزی
محمدجعفر یاحقی. نشر دانش. سال ۶، شماره ۱ (آذر و دی ۱۳۶۴): ۳۶-۳۹.
- ۲- سیری در سیره ابن خفیف
علیرضا ذکاوتی قراگزلو. نشر دانش. سال ۷، شماره ۳ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۶): ص ۴۴-۴۵.
- ۳- خطاطی و خوشنویسی در ممالک اسلامی
نوشته جری بچکا، ترجمه اوانس اوانسیان. آینده. سال ۱۳، شماره ۸-۱۲ (۱۳۶۶): ص ۶۲۸-۶۳۰.
- ۴- ستاره و گل: دنیای تصویر در شعر فارسی
نوشته بزرگ علوی، ترجمه مجید جلیلووند. آینده. سال ۱۴، شماره ۶-۸ (شهریور و آبان ۱۳۶۷): ص ۳۵۵-۳۶۰.
- ۵- شکوه شمس: سیری در آثار و افکار مولانا
علیرضا ذکاوتی قراگزلو. نشر دانش. سال ۸، شماره ۶ (مهر و آبان): ص ۶۵-۶۶.
- ۶- نام و نامگذاری در کشورهای اسلامی
نصرالله پورجوادی. نشر دانش. سال ۱۲، شماره ۳ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۱): ص ۵۳-۵۵.
- ۷- ابعاد عرفانی اسلام
زهره بهجو. جهان کتاب. سال ۱، شماره ۷ (نیمه دوم دی ۱۳۷۴): ص ۱۰.
- ۸- ابعاد عرفانی اسلام
محمد رضا موحدی. آینده پژوهش. سال ۷، شماره ۱ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۵): ص ۶۷-۶۸.
- ۹- ای اوج پیش‌گویی: نقد ترجمه کتاب ابعاد عرفانی اسلام
حسن لاهوتی، آینده پژوهش. سال ۸، شماره ۳ (مرداد و اردیبهشت ۱۳۷۶): ص ۱۷-۲۶.
- ۱۰- ای اوج پیش‌گویی: نقد ترجمه کتاب ابعاد عرفانی اسلام
حسن لاهوتی. مترجم. سال ۶، شماره ۲۳ و ۲۴ (پاییز ۱۳۷۶).
- ۱۱- ماجرای من و خانم شیمل: به بهانه نقد آقای لاهوتی بر ترجمه کتاب ابعاد عرفانی اسلام
عبدالرحیم گواهی، مترجم. سال ۶، شماره ۲۷، (زمستان ۱۳۷۶): ص ۳۷-۴۱.
- ۱۲- تقدی بر ترجمه ابعاد عرفانی اسلام
غلامعلی آریا. آینده پژوهش. سال ۹، شماره ۳ (مرداد و شهریور ۱۳۷۷): ص ۳۸-۴۲.
- ۱۳- نگاهی به کتاب خوشنویسی و فرهنگ اسلامی
کاوه تیموری. کتاب ماه (هنر). شماره ۴ (۳۰ دی ۱۳۷۷): ص ۱۲-۱۳.
- ۱۴- سرگرمیهای رایانه‌ای من (به همراه نقد و بررسی ترجمه کتاب من بادم و تو آتش)
خسرو ناقد. نشر دانش. سال ۱۷، شماره ۳ (پاییز ۱۳۷۹): ص ۲۸-۳۵.
- ۱۵- تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام

رضا غلامی. کتاب ماه (دین). سال ۵، شماره ۸-۹ (خرداد و تیر ۱۳۸۱): ص ۵۳-۶۰.



بانو آه‌ماری شیمیل در میان زنان ایالت سند (۱۹۶۱ میلادی)



استاد شیمیل در ملاقات با ذوالفقار علی بوتو، رئیس جمهور فقید پاکستان (۱۹۷۵ میلادی)



بانو آله‌ناری شیمیل و مخدوم صاحب قرشی شیخ سلسله سهروردیه (۱۹۷۵ میلادی)



غلطنامه کتاب افسانه خوان عرفان

درست	نادرست	سطر	صفحه	درست	نادرست	سطر	صفحه
برده اند	بوده اند	۲۴	۱۰۵	بر خوردار است،	بر خوردار،	۲۴	۲۴
رؤیا	ریا	پاورقی س ۴:	۱۰۹	اشیاء باشد،	اشیاء باشد.	۱۴	۲۵
الصاحه	الصاحله	۱	۱۱۰	به پیشنهاد او مطالعه	به پیشنهاد او	۱۹	۲۶
تذکره	تذکره ه	پاورقی ۲:	۱۱۳	کشت	گذشت	۳	۴۰
سروش از	سروش است از	۲۲	۱۱۸	مولانا را	مولانا	۱۴	۴۰
تفسیر کرده اند، باشد.	تفسیر کرده اند.	۳	۱۱۹	منثور	منشور	۲۰	۴۰
غرضی	غرضی	۷	۱۲۱	شیمیل	شیل	۱۸	۴۳
رؤیایی	رزؤیای	۳	۱۲۲	حلیه الاولیاء	حبله الاولیاء	۷۰	۶۴
باطن پرداخت این	باطن این پرداخت	۱۲	۱۳۵	فی خطا	فی حط	۱۰	۶۴
ساحت	مساحت	۹	۱۳۶	گزارش نه	گزارش	آخر	۶۴
حذف شود	در سیستم خورشیدوار... شرح می دهد	۲۴	۱۳۶	کتابی نه	کتابانه	۱۷	۶۶
عده ای	عده این	۵	۱۳۸	الهی است، می پردازد.	الهی است.	۵	۷۴
در انتهای شش ماهه اول سال ۱۳۸۰ ترجمه آنرا به پایان رساند.	در انتهای شش ماهه اول سال ۱۳۸۰ ترجمه آنرا به پایان رساند.	آخر	۱۴۰	جیلی	جلی	۱۱	۷۴
از میان حجاب	از میان برده	۱	۱۴۶	حدیقه الحقیقه	صدیقه الحقیقه	۱۳	۸۱
جایی	در جایی	۷	۱۴۸	نو	نور	۶	۸۴
Enegy. of the Modern Islamic World: DEVOTIONAL POETRY, P368-372.	در پاورقی بیاید:	۱۵۳	۱۵۳	الششم المنتصر	الششم المنتصر	۱۱	۸۵
رسالت	رسا	۲۰	۱۶۰	از عرفای بغداد	از عرفانی بغداد	۱۳	۸۶
پیامبر، دهم	پیامبر، بادهم	۱۸	۱۷۶	زمان انفسی	زبان انفسی	۲۹	۹۰
شاذی	شاهی	۱۲	۱۸۶	بهشت و جهنم	بهشت جهنم	۱۰	۹۴
البحاری	النجاری	۲	۱۹۲	اشاره به	اشاره،	۲۵	۹۴
Enegy. Islam.SHAFAA, P368-372.	در پاورقی بیاید:	۱۹۲	۱۹۲	ساخته است،	ساخته است به	۲۶	۹۴
(2.Maccab.,xv,14:Assump tid Mosis,xii,6)	Mosis,xii,6) (2.Maccab.,xv,14:Assump tid	۱۳	۱۹۲	امکنه	اسکنه	۵	۹۵
مکدر موت	مکر مدت	۲۴	۱۹۴	خود را از آنها	خود را قالب آنها	۱۷	۹۵
«قرآن زبان پارسی» ^(۱)	«قرآن زبان پارسی»	۵	۲۲۶	سنزیهام	سنزیهام	۱۷	۹۵
«خورشید را یارای مردن نباشد» ^(۲)	«خورشید را یارای مردن نباشد»	۲۷	۲۲۷	با خود همراه سازد	با خود سازد	۱۸	۹۵
یکار برده بود	یکار بود	۴	۲۲۹	خود را در قرآن مستغرق	چون مستغرق	۱۳	۹۶
اسبی تک شاخ ^(۳)	اسبی تک شاخ	۱۰	۲۳۰	تلقین کند	تلقین که	۲	۹۷
قرآن، ۱۷۲:۷ ^(۴)	قرآن، ۱۷۲:۷	۱۲	۲۳۰	گوبیم	بگویم	۹	۹۷
مردن پیش از مرگ ^(۵)	مردن پیش از مرگ	۱۶	۲۳۰	سالگرد مولوی	سالگرد	۱۶	۹۷
خدا را بیابد ^(۶)	خدا را بیابد	۲۴	۲۳۰	مولویه	مولودیبه	۱۸	۹۷
پیشش می آورد ^(۷)	پیشش می آورد	۱۲	۲۳۱	جاذبه	جاذبه	۱۹	۹۷
«رؤیای شخصی» ^(۸)	«رؤیای شخصی»	۲۰	۲۳۱	نشر تیر	نشر تیر	۵	۹۸
رؤیا گون	رؤیا گوینان	۲۰	۲۳۱	ملاکنه	ملاکنه	۵	۱۰۱
که با صرف	که صرف	۲۳	۲۳۳	بی افکند که	بی افکند.	۲۱	۱۰۴
آن نوری که با موسی گفت	آن نوری که با موسی... آن نوری که با موسی گفت	پاورقی ۳	۲۳۵	اعتراف	اعترافات	۲۲	۱۰۴
جنگ بر	جنگ فیر	۹	۲۸۸				