

عوامل پیوند و تأثیر بین ادبیات عرب و ادبیات فارسی

نگاهی به تصوف اسلامی با تأکید بر
لیلی و مجنون جامی

دکتر محمد غنیمی هلال
ترجمه امیر مؤمنی هزاوه*

اشاره

حملة اعراب به ایران نقطه آغاز روابطی جدید بین ایرانیان و اعراب است. نتایج این رخداد تاریخی که برخی به تأثیرپذیری ایرانیان از زبان عرب دلالت دارد و برخی بر عکس، موضوع مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد. در این رابطه مباحثی چون تغییر مذهب رسمی در ایران از آیین زرتشتی به آیین اسلام، تغییر خط فارسی به عربی، تغییر زبان ادبی در ایران از پهلوی به دری، نفوذ افکار ایرانی در باورهای دینی اسلام و اصول و مبانی تصوف به عنوان عوامل پیوند و تأثیر و تأثر بین ادبیات فارسی و عربی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

زبان فارسی و عربی در بسیاری از لغات و اصطلاحات و حتی در بسیاری از اندیشه‌ها، خیال‌پردازی‌ها و انواع ادبی مشترکند به گونه‌ای که اهل پژوهش آشکارا می‌دانند که روحی واحد بین این دو زبان پیوند ایجاد نموده و علی‌رغم انتساب آنها به دو خانوادهٔ مختلف زبانی، یکی بودن صبغه اندیشه، بین آنها پیوستگی برقرار ساخته است.

آوردن آثار ادبی و ترغیب آنان به خواندن کتب عربی و اثرپذیرفتن از آنها، تأثیری فراوان به جای گذاشت.

علاوه بر این، زبان ادبی ایران پس از فتح، به طور کامل از میان رفت و بین لهجه‌های متعددی که در ایران بدانها تکلم صورت می‌گرفت، محو شد و جایگاه ادب خود را به زبان قرآن داد. در نتیجه، از میان ایرانیان کسانی ظهور کردند که به واسطهٔ آثار و تحقیقات خود و ترجمه‌هایی که از برجسته‌ترین متون ادبیات کهن ایران به عربی صورت دادند، حقی شایان بر عهده ادبیات عرب دارند. آنان در زبان عربی و قواعد آن و مباحث علمی و ادبی آن بسیار قوی دست بودند. امکان‌پذیر آمدن زبان ادبی در ایران مگر بعد از استقرار سیاسی دولت‌های کوچک، پدید نیامد. در این زمان یکی از لهجه‌هایی که در ایران بدان تکلم می‌شد یعنی لهجهٔ دری، به مرتبه ادبی ارتقاء یافت و شاعران و نویسندگان نوشتن بدان را مورد توجه قرار دادند. برخی محققان اشاره می‌کنند که این لهجه همان لهجهٔ پهلوی که زبان علمی و ادبی ایران قبل از فتح اعراب بود، نیست؛ بلکه در اواخر عهد ساسانی، زبان مکالمه دربار بوده است. این دربار به دست کسانی که طبری آنان را فهلویان می‌نامد، فتح شد. آنان همراهان فرخ هرمز (پدر رستم) که مداین را در اواخر قرن پنجم میلادی فتح کرد، بودند. خاستگاه این لهجه خراسان و نواحی شرقی ایران است آنگاه چنانکه ذکر شد، به دربار شاهان ایرانی راه یافت و با برانداختن زبان پهلوی، جای آن را گرفت و پس از فتح ایران به منزلهٔ ادبی ارتقا پیدا کرد.^۵ بنابراین زبان فارسی ادبی پس از فتح ایران، زبان جدید بود که تحت حمایت اشراف زبان عربی رشد کرد و در سایهٔ آن و به دست ایرانیانی که زبان دری را نیکو آموختند، به منزلهٔ ادبی ترقی کرد؛ زیرا همانگونه که می‌دانیم نخستین نویسندگان به زبان جدید فارسی کسانی بودند که دو زبان فارسی و عربی را می‌دانستند و این نکته بیانگر آن است که زبان فارسی پس از فتح ایران در مفردات، اصطلاحات و بلاغت و حتی گاهی در ساختار نحوی خود، عمیقاً تأثیر پذیرفت؛ چیزی که در اثر پذیری یک زبان دیگر تقریباً متعارف و نادر است زیرا چنانکه دانش زبان‌شناسی در قوانین خود تصریح می‌کند، زبان در قواعد نحوی خود از زبان دیگر اثر نمی‌پذیرد.^۶

اثرپذیری زبان فارسی از زبان عربی تنها به وجوه زبانی و مفردات و صورت‌های بیانی محدود نمی‌شود بلکه از نتایج این اثرپذیری آن بود که داد و ستد بین عربی و فارسی بین اندیشه‌ها و موضوعات مورد توجه هر دو سهولت یافت و به یکی شدن بسیاری از مظاهر علمی و ادبی دو

برای هر آشنا به زبان عربی و فارسی، واضح است که این دو زبان در بسیاری از لغات و اصطلاحات و حتی در بسیاری از اندیشه‌ها، خیال‌پردازی‌ها و انواع ادبی مشترکند به گونه‌ای که اهل پژوهش آشکارا می‌دانند که روحی واحد بین این دو زبان پیوند ایجاد نموده و علی‌رغم انتساب آنها به دو خانوادهٔ مختلف زبانی، یکی بودن صبغه اندیشه، بین آنها پیوستگی برقرار ساخته است. این پیوندها بین زبان عربی و فارسی و بین ادبیات آنها بر اثر دلایلی استحکام و استواری یافته است که ما در این اینجا به شرح برخی از آنها خواهیم پرداخت.

حملهٔ اعراب به سرزمین‌های ایران آغازگر دورانی جدید بر روابط دو قوم عرب و ایرانی بود. ایرانیان از نظر سیاسی تسلیم اعراب شدند و بین آنان و اعراب پیوندهای فکری با دامنه‌ای گسترده و نتایجی ارزشمند پدید آمد و بر اثر آن، زمینه برای گسترش دین اسلام بین ایرانیان با هدف رهایی از سلطهٔ روحانیان زرتشتی فراهم آمد. زبان عربی زبان رسمی امور کشور و عامل برقراری ارتباط میان اعراب فاتح و اقوام ایرانی شد.^۷

در آن زمان بیشتر ایرانیان زرتشتی به اسلام گرویدند و زبان اوستا را ترک گفته، زبان قرآن را به جای آن پذیرفتند. در آمدن ایرانیان به دین اسلام از قوی‌ترین عواملی بود که به نفوذ زبان و فرهنگ عربی در عمق جامعهٔ ایرانی منجر شد و در نتیجهٔ آن پس از فتح ایران به دست اعراب پیوندهای زبان و ادب فارسی با زبان و ادب قرآن استحکام یافت. ما در اینجا به طور مختصر برخی از این نتایج را بیان می‌کنیم. آنچه تردیدی در آن نیست این است که ایرانیان چون خط عربی را گویاتر و نوشتن بدان را آسان‌تر یافتند، به سرعت خط قدیمی خود را کنار گذاشتند و به خط عربی روی آوردند این بدان دلیل بود که خط پهلوی نارسایی‌های فراوان داشت. یکی از این نارسایی‌ها آن بود که در این خط به وسیلهٔ یک حرف، صداهای بسیاری بیان می‌شد. مثلاً برای جیم جامده و سائله و دال تنها یک حرف وجود داشت و برای نون، واو و راء نیز از یک حرف استفاده می‌شد. این اشکالات گاهی حتی دانشمندان را نیز در خواندن دچار اشتباه می‌کرد. علاوه بر این، گاهی کلمه‌ای را به شکلی می‌نوشتند و به شکلی دیگر می‌خواندند؛ مثلاً می‌نوشتند «لحم» که کلمه‌ای است آرامی و می‌خواندند «نان» به معنی «خبز»، که کلمه‌ای است فارسی و معادل لحم آرامی.^۸

استفاده ایرانیان از خط عربی برای نوشتن، در هموار کردن راه ایرانیانی که فرهنگ عربی را می‌آموختند و آسان کردن تداول کلمات عربی بر زبان آنان و قصدشان در به کارگرفتن زبان عربی برای پدید

اثرپذیری زبان فارسی از زبان عربی تنها به وجوه زبانی و مفردات و صورت‌های بیانی محدود نمی‌شود بلکه از نتایج این اثرپذیری آن بود که داد و ستد بین عربی و فارسی بین اندیشه‌ها و موضوعات مورد توجه هر دو سهولت یافت و به یکی شدن بسیاری از مظاهر علمی و ادبی دو فرهنگ فارسی و عربی منتهی شد.

فرهنگ فارسی و عربی منتهی شد.

با وجود این، حق آن است که غلبه اعراب و به تبع آن ورود ایرانیان به اسلام، هیچگاه روح ایرانی‌گری و پایه‌های ملیت آن را نابود ساخت زیرا ایرانیان به سرعت درصدد بازگرداندن قدرت از دست‌رفته خود برآمدند و در مقابل اعراب فخر فروشانه بنای بالیدن به ملیتشان را نهادند و به تمدن پیشین و موروثی خود می‌نازیدند. این مباحث به ملیت یا شعوبیه^۷ منجر به درگیری‌هایی با جلوه‌های مختلف بین دو ملت ایرانی و عرب شد.

این ملیت‌گرایی بسیاری از ایرانیان را واداشت که شاهکارهای ادب ایرانی را به زبان عربی ترجمه کند. گویی آنان با این کار می‌خواستند شاهکارهای ادبی خود را که در ادب عربی نظیر نداشت، به رخ اعراب بکشند. شایسته‌ترین نمونه برای این کار، ترجمه‌هایی است که عبدالله بن مقفع از آثار ایرانی صورت داده است، مانند ترجمه کلیله و دمنه، کتاب تاج، تنسرنامه و ... همچنانکه بسیاری از مورخان ایرانی صرفاً از روی اشتیاق به تألیف و یا ترجمه در زمینه تاریخ ایران پرداختند و نیز هزاران کتاب در ذکر عیبه‌ها و زشتی‌های قبایل عرب و بیان این‌که فضیلت‌های آنان چیزی جز نقص و کاستی نیست پرداختند.^۸ از نتایج این امور در مجموع آن بود که ادبیات عرب غنا و بی‌نیاز یافت و حوزه آن گسترش پیدا کرد و زبان عربی ثروتی سرشار به دست آورد. نثر عربی تا حد بسیاری رشد نمود و دانش اعراب در عرصه علوم مختلف افزونی یافت و چون حیات سیاسی در ایران استواری پیدا کرد، و زبان فارسی این امکان را یافت که از نظر ادبی مکانتی بزرگ یابد، ملیت‌گرایی ادیبان ایرانی را به تألیف شاهنامه‌های حماسی که در آنها بزرگی و شکوه اجدادشان را می‌سرودند برانگیخت و به ثبت افتخارات خود واداشت و به همین دلیل مؤلفان شاهنامه در این دوران زیاد است.^۹

علاوه بر این، باور دینی نیز از باقیمانده ایرانی‌گرایی که ایرانیان مسلمان به اسلام افزودند، در امان نماند. آنان بدین‌وسیله بین دین نوین و عقاید موروث پیشین سازگاری برقرار کردند. در نتیجه علی‌رغم این که مذهب شیعه در اصل، بین اعراب ظهور یافت و همچنانکه میان ایرانیان گسترش یافت بین اعراب نیز انتشار پیدا کرد، عناصر دخیلی در آن وجود دارد^{۱۰} که پشتوانه برخی از آنها در معتقدات کهن ایرانی است. به عنوان مثال عقیده‌ای را ذکر می‌کنیم که بین پیروان شیعه در سرزمین‌های ایران رواج یافت بدین قرار که حسین بن علی (ع) با

شهربانو دختر یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ایرانی ازدواج نموده است و سایر امامان به عقیده شیعیان دوازده امامی و نیز اسماعیلیه از ایشان پدید آمدند. بدین سبب این امامان در نظر ایرانیان شایستگی خلافت دارند؛ زیرا نسب آنان از جانب حسین (ع) به پیامبر و از جهت مادرشان شهربانو که در عقاید و آثار ادبی ایرانیان دارای قداست و بزرگی است، به نسل پادشاهان ایرانی منتهی می‌شود. این عقیده در اصل ناشی از باقیمانده‌های باوری ایرانی نسبت به شاهان الهی و افتخار به میراث منقولشان است. شکی نیست که تعصب ملی و افتخار به میراث آن، دو عاملی هستند که موجب درآویختن به نظیر این عقیده و رواج آن شده و ایرانیان را واداشته که به پشتوانه ازدواج حسین (ع) با دختر آخرین پادشاه خود، این عقیده را به اصلی از اصول دین اسلام وارد سازند؛ هرچند ازدواج مذکور اساسی تاریخی نداشته باشد.^{۱۱}

شایسته نیست از حقانیت شاهان الهی در نظر ایرانیان سخن به میان آوریم بدون آن که به تأثیر آن بر عقاید مسلمانان اشاره کنیم. اعتقاد به حقانیت شاهان نزد ایرانیان شیعه باقیمانده است و چه بسا از آنان به شیعیان غیر ایرانی سرایت کرده باشد. بیشتر فرقه‌های آنان معتقدند که امام از جانب خداوند برای هدایت مسلمانان به سعادت و راه حق برگزیده می‌شود و اختیار و ولایت او از جانب الله است و ائمه معصومند و با خود معجزاتی به همراه دارند و حتی از میان شیعیان، غلظه در مورد امامان اعتقاد به الوهیت دارند و خلاصه کلام آن که به عقیده آنان در علی (ع) و فرزندان او اصل وراثت شاهی و وراثت نبوی جمع شده است.^{۱۲}

پیوند موجود بین اصول که برخی شیعیان عرضه داشتند و باور ایرانیان قدیم در حق شاهان الهی پوشیده نیست؛ باوری که احتمالاً بین مردم ایران در روزگار ساسانی به حدی رسیده بوده است که در بین هیچ قومی از اقوام روی زمین بدان حد نبوده است، چراکه ساسانیان معتقد بودند که شاهانشان از تبار خدایانند و این باور در عمق جان اقوامشان استواری یافته بود به همین دلیل به شاهان خود حق می‌دادند که به طور مطلق در تمام شئون کشور دخل و تصرف کنند و هیچ اعتراضی بر آنان وارد نباشد زیرا آنان به اراده خداوند در امور دخل و تصرف می‌کنند؛ به گونه‌ای که هر کس بر آنان بشورد، گناهکار قلمداد می‌شود زیرا بر خلیفه خدا شوریده است.^{۱۳} تأثیر این باور از میان مسلمانان فقط بین شیعه باقی نماند بلکه بسیاری از نویسندگان و ادیبان مسلمان که به شیعه گرایش نداشتند، از آن تأثیر پذیرفتند. در نتیجه به اسم این باور،

در آمدن ایرانیان به دین اسلام از قوی‌ترین عواملی بود که به نفوذ زبان و فرهنگ عربی در عمق جامعه ایرانی منجر شد و در نتیجه آن پس از فتح ایران به دست اعراب پیوندهای زبان و ادب فارسی با زبان و ادب قرآن استحکام یافت.

فرمودند: آن نوری است که خداوند در دلها می‌افکند. پرسیدند نشانه‌اش چیست؟ فرمودند: کناره جستن از سرای فریب (دنیا) و روی کردن به سرای جاودانگی (عقبی).^{۱۸}

پیامبر برای نزدیکی جستن به خدا و جهاد با نفس شب زنده‌داری می‌کرد و در این باره آیاتی در قرآن وجود دارد که به تلاوت قرآن و تدبر در معانی آن تشویق می‌کند: «فَمِ اللَّيْلِ الْقَلِيلِ، نَصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا، أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا».^{۱۹} همچنین آیاتی که مقصود از دستوره‌های دینی را تشریح می‌کند و این که هدف از شاعر دینی پاکیزه کردن باطن و سالم نمودن نیت است و هرگاه نیت عبادت‌کننده از این هدف منحرف شود، عبادت روح خود را از دست می‌دهد. «لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤها وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنكُمْ».^{۲۰} «قول معروف خیر مِنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذَىٰ...»^{۲۱}

نخستین هدف صوفیان واداشتن نفس به سخت‌ترین کارها و روی گرداندن از لذتها حسی است. به امید آنکه از فیض الهی که انبیای مرقب در نتیجه ریاضت نفس یافته‌اند، برخوردار شوند.^{۲۲} قرآن به ذکر و رضا و طمانینه و پاکیزگی نفس و اخلاص و ... دعوت کرده است.

این قبیل تعبیرات و امثال آن پس از آنکه توسع معنایی یافتند و متضمن معانی و افکاری جدید شدند، به صورت اصطلاحاتی صوفیانه درآمدند و بدل به اشاراتی شدند برای بیان حقایقی باطنی و عقلانی که در جان صوفیان چون شراب پخته و رسیده می‌شد؛ اشاراتی که برای شاعران و نویسندگان، ثبت تجربه و تدوین احساس را در قالب تعبیراتی روشن و دارای مشخصه خاص هنری آسان ساخت.^{۲۳}

همچنین برخی از اشاره‌ها و تصاویر قرآن نیز در مقابل اندیشه مجالی گسترده را برای تأمل در اسرار هستی و اشراق روحانی و نوری که از عالم غیب می‌تراود، می‌گشاید. به عنوان نمونه داستان موسی و آن عابدی که خداوند او را از علم لدنی بهره‌مند ساخته بود و او به وسیله آن از اعمال غیر طبیعی خود که در ظاهر گناه اما درحقیقت طاعت خداوند و اجرای اراده او بود، پرده برمی‌داشت.^{۲۴} نمونه دیگر داستان معراج رسول و نزدیک شدن ایشان به خداوند به اندازه دو قوس کمان یا کمتر است.^{۲۵} و باز به عنوان نمونه دیگر تصویری که قرآن از گفت‌وگوی بهشتیان و دوزخیان ترسیم می‌کند و در آن کفار از مؤمنان نور التماس می‌کنند: «يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ طَاهِرَةٌ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ».^{۲۶}

به شاهان حق تصرف مطلق و به اعمالشان نوعی تقدس می‌بخشیدند، با این پندار که آنان راهنمایان به خدایند و از جانب او برگزیده شده‌اند؛ بنابراین حق دارند هر که را خواهند برگیرند و هر چه اراده کنند انجام دهند و بر آنان هیچ اعتراضی نیست.^{۲۷} نیازی نیست که بگوییم این عقیده از روح عربیت و تعالیم صریح اسلام دور است و علی‌رغم دلایلی که در توجیه آن ذکر می‌کنند، واضح است که در حقیقت از نظر دینی هیچ پایه و اساسی برای آن نمی‌توان یافت. آنچه ذکرش در اینجا برای ما اهمیت دارد، بیان این نکته است که مسلمانان وقتی عقایدشان دستخوش اثرپذیری از دیگر عقاید دخیل می‌شد، برای پذیرفتن آن عقاید، به تأویل برخی آیات و احادیث پناه می‌بردند تا مفهوم آنها را برای توجیه عقایدی که خواستار پذیرش آن بودند، توسعه دهند.^{۲۸}

از طرف دیگر تصوف خواه برگرفته از اسلام و اصول آن باشد و خواه به نام اسلام بین صوفیان و معتقدان به تصوف رواج یافته باشد، در اصول و نظریات خود، عاملی برای تحکیم پیوند بین ادبیات عربی و فارسی شد و به همین سبب، ارتباطی استوار با موضوع مورد مطالعه ما دارد.

غزالی تصوف را این‌گونه تعریف کرده است: «عملی است بر اساس علم و آن گذشتن از گردنه‌های نفس و دور بودن از اخلاق نکوهیده و صفات ناپاک نفس است تا به وسیله آن دل از غیر خدا پرداخته و به یاد او آراسته گردد».^{۲۹}

بنابراین تصوف تأمل دائم در خود و توجه کامل در به کار بستن اصول اعتقادی است تا انسان معتقد از طریق اندیشه و عمل، به پاک‌ی باطن دست یابد و به خدا نزدیک و از غیر او دور شود.

تصوف به این مفهوم، پدیده‌ای نوین در دین اسلام نبود زیرا نمی‌توان تصور کرد جامعه‌ای که ایمان به خدا و جهان آخرت را باور دارد، از چنین اندیشه‌ای خالی باشد. اصول تصوف در پرورش عربی - اسلامی آن مبتنی بر آیات قرآن و فهم اولیه مسلمانان از عقاید و روایات دینی است. صوفیان از این عقاید و روایات محوری ساختند که اندیشه‌هایشان درباره عالم غیب و درباره زندگی دنیا به عنوان راهی برای نزدیکی به خدا، حول محور آن می‌چرخد؛ این در حالی است که از هر چه آنان را از خدا دور سازد، روی می‌گردانند و به تعمق در فهم الفاظ و اشارات قرآن خصوصاً در مواردی که موضوعش عالم غیب یا فیض الهی است می‌پردازند. مثلاً از پیامبر مفهوم «شرح» را در آیه: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ، يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ»^{۳۰} پرسیدند. ایشان

از میان ایرانیان کسانی ظهور کردند که به واسطه آثار و تحقیقات خود و ترجمه‌هایی که از برجسته‌ترین متون ادبیات کهن ایران به عربی صورت دادند، حقی شایان بر عهده ادبیات عرب دارند.

بدین‌گونه اندیشه نخست صوفیان مسلمان پیرامون این آیات و امثال دور می‌زد^{۳۷} و اصولشان به طور کلی در پارسایی و عزلت و روی گرداندن از وسوسه‌های مادی خلاصه می‌شد تا خود را به خدا نزدیک‌تر گردانند و خداوند آنها را از نعمت‌هایی که به پیامبرانش ارزانی داشته است، بر خوردار سازد. آنها بین این زهد و اصول دین منافاتی نمی‌دیدند زیرا اعتکاف و فرض نوعی رهبانیت در مناسک حج که همه مسلمانان بدان اقرار دارند، مؤید آن است. زهد و پارسایی در طول قرون نخستین اسلام در نهایی‌ترین حالات خود جز بسط و تفصیل این دو اصل نیست

و از اصحاب رسول بودند کسانی که حال زهد و پارسایی داشتند؛ کسانی چون: ابودرداء، عویمر بن خزرجی، ابوذر غفاری و شمار این قبیل زاهدان و پرهیزگاران در میان تابعان دو چندان است؛ خصوصاً پس از آشوب‌های سیاسی مختلف که چه بسا از عوامل بروز دنیاگریزی در دل مؤمنان بسیاری در جوامع اسلامی بود. در نتیجه آنان از دخالت در امور سیاسی - اجتماعی روی گرداندند^{۳۸} و به زهد گرایش یافتند تا در عالم دیگر که عالم خیر و کمال است به سعادت برسند؛ بنابراین زهد آنان بازتاب نوعی سرخوردگی بود که در جامعه موج می‌زد. نمونه

این افراد همام بن الحارث، اویس قرنی و علقمة بن قیس نخعی است. بصره در قرن نخست هجری از جهت داشتن زاهدان و پارسایان چین، ثروتمندترین شهرها بود؛ از این گروهند: عامر بن عبدالله بن عبدالقیس العنبری^{۳۹}، بکر بن عبدالله المزنی^{۴۰} و حسن بصری^{۴۱}. برخی از این صوفیان در بصره ذوالسائین - عربی و فارسی - بودند؛ مانند خاندان رقاش^{۴۲} که در اصل ایرانی بودند و زبان عربی را به خوبی فارسی می‌دانستند و مانند موسی‌الاسواری که قرآن را به عربی و فارسی شرح می‌کرد.

لازم به ذکر است که برخی از این زاهدان و پارسایان که نخستین اسوه صوفیان در دوره‌های بعد به شمار می‌آیند، سنی و برخی دیگر شیعه یا مرجئه و یا معتزله بودند؛ زیرا مبنای آنان در عبادت واضح بود؛ اصول آن از قرآن و حدیث نشأت می‌گرفت و به طور کلی در زهد، ورع، قرائت قرآن و اشتغال به عبادت خداوند منحصر می‌شد.^{۴۳}

اما دیری نپایید که این اصول رو به پیچیدگی نهاد و به دست صوفیان دوره‌های بعد از سادگی نخستین خود دور شد و گرایش‌های جدیدی در آن ظهور



تصوف تأمل دائم در خود و توجه کامل در به کار بستن اصول اعتقادی است تا انسان معتقد از طریق اندیشه و عمل، به پاکی باطن دست یابد و به خدا نزدیک و از غیر او دور شود.

اوست او را می‌طلبد و لیلی نیز چنین است، به همین دلیل در نامه‌ای خطاب به قیس (مجنون) ابراز می‌کند که برای ازدواج آفریده نشده است و چنین هدفی ندارد.^{۳۸} اهل تصوف تبلیغات خود را در این زمینه بر تأویل برخی آیات قرآن و یا احادیثی که ذکر می‌کنند و گمان به صحت آنها دارند، مستند می‌سازند.

اما عشق به خدا؛ ریاح قیسی و رابعه عدویه نخستین کسانی هستند که بدان دعوت کرده‌اند. ولی عشق در دعوت آنان معنایی جدید داشت زیرا مقصود از آن غلبه عشق به خدا بر اراده، قلوب و خواهش‌ها بود. عشق نزد صوفیان حالاتی دارد که بحث درباره آن اکنون مورد نظر ما نیست اما این اندازه می‌توان گفت که نازل‌ترین مرتبه عشق نزد آنان عشق به خدا به دلیل نعمت‌هایی است که ارزانی داشت است و بنده بر اثر آن شیرینی مناجات با خدا را می‌چشد و عالی‌ترین مرتبه آن، قرار گرفتن صفات معشوق به جای صفات عاشق است و این بر اساس مفهوم سخن خداوند است: «حَتَّىٰ أَحِبُّهُ فَأَدَا أَحَبَّيْتَهُ كُنْتَ عَيْنَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ يَدُهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا»^{۳۹}. از سعید خراز درباره عشق پرسیدند گفت: «خوشا به حال آن که جامی از عشق او نوشید و فضلی از مناجات با خدای بزرگ چشید؛ لذتی که از این راه یافت او را به عشق خدا نزدیک ساخت و دلش را از عشق لبریز کرد و او مستانه به سوی خدا پر کشید و مشتاقانه دلباخته او شد. عجباً عاشقی که همچون بیماری به خود می‌پیچد و اندوهش خداست و جز به خدا آرامی ندارد و جز او مونسش نیست»^{۴۰} دو معنایی که از عشق بیان شد در ابیات بلیغ زیر از رابعه در مناجاتش با خداوند آمده است:

أَحْبَبْتُ حُبِّي؛ حُبُّ الْهَوَى
وَ حُبًّا لِأَنَّكَ أَهْلٌ لَدَاكَ
فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَى
فَشَغَلَنِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ
وَ أَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ
فَكَشَفَكَ لِلْحُجُبِ حَتَّىٰ أَرَاكَ
فَلَا الْحَمْدُ فِي دَا وَ لَا ذَاكَ لِي
وَ لَكِنَّ لَكَ الْحَمْدُ فِي دَا وَ ذَاكَ^{۴۱}

عشقی که رابعه بدان دعوت می‌کرد عشقی بود برای خدا و خالی از مفاهیم مادی و گسترشی بود در معنای عشق که آیات بسیاری از قرآن متضمن آن است:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ يُحِبُّهُمْ تُحِبُّونَ اللَّهُ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ^{۴۲}، فَسَوْفَ

یافت. از این میان دو گرایش به دلیل ارتباط با بحث ما در این مقاله، دارای اهمیت است؛ دعوت به مجرد زیستن و ترک ازدواج، عشق و شیفتگی به خداوند از روی بندگی.

دعوت به مجرد زیستن در دوره‌های نخستین پدید آمده است و اعتقاد بر آن است که نخستین بار دعوت‌کننده به آن از روی ترجیح و ارشاد و نه از روی تکلیف و اجبار، حسن بصری است؛ از آنجا که می‌گوید: چون خداوند خیر بنده‌ای را در دنیا بخواهد، او را به خانواده و فرزندی سرگرم نمی‌سازد.^{۳۴} آنان با این کار می‌خواستند نفس را با ریاضت و واداشتن به کارهای سخت‌تر، از آنچه برایش مباح بود، محروم دارند تا از لذت‌های مادی دور و به آرمان‌های روحی نزدیک شود و این مرتبه زاهدان خاص است چنانکه سخن حسن بصری بدان دلالت دارد: «با مردمی همنشین بوده‌ام که صحبتشان جز روشنی چشم و جلای سینه نبود و مردمی را دیده‌ام که به آنچه خداوند از دنیا برایشان حلال قرار داده است، بی‌رغبت‌ترند تا شما به آنچه خداوند از دنیا برایتان حرام کرده است...»^{۳۵}. بدیهی است که این شیوه سلوک بر پایه مشخصی از دلایل دینی استوار نیست؛ بلکه مخالف سیره پیامبر در زمان حیات است. اما معتقدان به ترجیح مجرد زیستن، طریقی را برگزیدند که با غوطه‌ور شدن در امور دنیا سازگار نبود؛ در نتیجه مجرد زیستن نتیجه محتوم کناره‌گیری آنها از امور دنیا بود. آنان در قرآن آیاتی را یافته بودند که می‌توانست از راه تأویل، سندی برایشان به حساب آید: الْمَالُ وَ الْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ صَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا^{۳۶} گویی به خاطر پرداختن به عبادت خدا و اندیشیدن در او، انتخاب همسر را نمی‌پسندیدند، در نتیجه نمی‌بایست به چیزی که آنها را از خدا باز می‌دارد و فراغتشان را برای طاعت بر هم می‌زند، نزدیک شوند. بایزید بسطامی می‌گوید: «بر آن شدم تا از خداوند متعال بخواهم که رنج طعام و زنان را از من بگرداند اما با خود گفتم چگونه رواست چنین چیزی را از خدا بخواهم و حال آن که رسول - صلی الله علیه و سلم - آن را از او نخواست است؛ لذا آن را مسألت نکردم، پس خداوند - سبحانه و تعالی - رنج زنان را از من بازداشت آن گونه که پروایی ندارم زنی با من مواجه گردد یا دیواری»^{۳۷}. صوفیان به ترک ازدواج دعوت کرده‌اند و آن را از فضیلت‌ها برشمرده‌اند و این دعوت یکی از عقیده‌های آنان شده است تا جایی که جامی قیس (مجنون) را به صورت کسی ترسیم کرده است که لیلی را برای ازدواج - آنگونه که مردم از این کلمه برداشت می‌کنند - نمی‌خواهد بلکه به خاطر لطفی که در همنشینی با

بر صوفیانی که بعد از آنان آمدند چون ابن عربی، غزالی و بعدها جامی تأثیرگذار بوده است.^{۴۳} برای ما مهم است که در این نگاه تند و گذرا به صوفیه و تصوف، به دو اصلی که نزد این صوفیان پدید آمد و در متون فارسی که موضوع پژوهش ما است، انعکاس دارد، اشاره کنیم.

اصل اول: عقل به تنهایی برای راهنمایی به خداوند ناتوان است و برای هدایت انسان به سوی ایمان حقیقی کافی نیست؛ به همین دلیل است که می‌بینیم صوفیان همگی در طلب نور هدایت و اشراق آسمانی، به دل و دریافت عشق الهی از راه قلب پناه می‌جویند و از نظر آنان این تنها راه نجات است. ابن کرام که پیشتر از او یاد کردیم تصریح می‌کند که عقل در حل بسیاری از مسائل ناتوان است و این چیزی است که از کلام غزالی در مواضع مختلف فهمیده می‌شود؛ مثلاً در مواردی که از صوفیه سخن می‌گوید: «.. از روش آنان (صوفیان) آنچه را که ممکن است از راه تعلیم یا سماع فراگرفت، آموختم سپس برایم آشکار شد که وصول به اسرار و رموز بسیار خاص آنان، نه با تعلیم که با ذوق و حال و دگرگون ساختن صفات ممکن است»^{۴۴} «از علومی که آموختم و راههایی که در جست و جوی علوم شرعی و عقلی پیمودم، ایمانی یقینی به خداوند متعال، نبوت و معاد برایم حاصل آمد و این اصول سه‌گانه ایمان، نه با دلایل معین و مضبوط بلکه با اسباب و شواهد و تجربه‌هایی که تفصیلاً در حد و حصر نمی‌گنجد، در جانم استوار گشت»^{۴۵}

بنابراین غزالی نه با کنار هم چیدن دلیل و ترتیب دادن کلام بلکه «با نوری که خداوند متعال در سینه‌اش تاباند، به امن و یقین راه یافت و آن نور همان کلید بیشتر دانش‌هاست ... و از آن نور است که می‌توان طالب کشف شد.»^{۴۶} و کار صوفی پیوسته با ذوق و کشف است؛ پس طریق صوفی آغازش استغراق کامل قلب به ذکر خدا و انجامش فنای کامل در خداست.

و راه سالک آن است که دل خود را به عشق خدا آباد سازد. این دومین اصلی است که در صدد بیانش بودیم «و آن نخستین حال رسول خدا - صلی الله علیه و سلم - بود آن هنگام که از دنیا برید؛ هنگامی که به کوه حراء روی آورد و با خدای خویش خلوت کرد و به عبادت پرداخت؛ تا آنجا که عرب گفت: محمد بر پروردگارش عاشق شده است.»^{۴۷} دیدیم که رابعه عدویه چگونه در قالب عباراتی نافذ و دلنشین، عشق خود را بیان می‌کرد؛ این کار رفته‌رفته به وسیله کسانی که از فلسفه افلاطونی متأثر بودند به جایی رسید که عشق جسمانی راهی برای عشق الهی قلمداد شد، زیرا زیبایی در جهان هستی آینه زیبایی

یَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ،^{۴۳} يُحِبُّهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ.^{۴۴} اما رابعه در تصویرش از عشق به صورت‌هایی توسل جست که با عشق انسانی منطبق بود همچنانکه با عشق الهی قابل انطباق بود.^{۴۵}

از سوی دیگر صوفیان سرگشتگی در عشق الهی را از نشانه‌های ایمان می‌شمردند و آن زمانی است که عشق، عقل بندگان را به غارت برد؛ چنانکه توصیف آن را در حدیثی از پیامبر نقل می‌کنند: لا یبلغ العبد حقیقه الايمان حتى یظن الناس انه مجنون.^{۴۶} و از حسن بصری نقل کرده‌اند: کنت اذا رأیت مجاهداً کأنه خربندج قد ضل حماره لما فیه من الوله.^{۴۷} ویژگی جریان تصوف از زمان پیدایش این‌گونه بود تا این که در قرن دوم هجری به دست کسانی که تصوف را از صوفیان بصره آموخته بودند، به خراسان انتقال یافت. نخستین صوفیان خراسان شاگردان ابراهیم ادهم بودند از جمله ابوعلی شقیق بن ابراهیم بلخی (متوفی ۱۹۴ هـ.) و احمد بن حرب (متوفی ۱۷۶ هـ.). ابو عبدالله محمد بن کرام نیز نزد ابراهیم ادهم شاگردی کرده است. او و پیروانش پوست دباغی شده گوسفندان را به تن می‌کردند و در سرزمین‌های ایران می‌گشتند. ابن کرام پس از سپری کردن عمری سرشار از جور و آزار فرمانروایان در سال ۲۵۵ هـ. در بیت‌المقدس درگذشت، در عین حال فضیلت نشر مذهب تسنن در خراسان، افغانستان و هند از آن اوست. اصول مکتب خراسان عبارت بود از: تقرّب به خدا از راه محبت، تریح فقر، ترک کسب، انکار خود و زهد و پارسایی در دنیا.^{۴۸} از صوفیان قرن سوم هجری، ابو عبدالله محمد بن علی بن حسین ترمذی (متوفی ۲۵۸ هـ.) ملقب به حکیم را می‌توان نام برد. او نخستین کسی است که فلسفه یونانی در نظراتش راه یافته است و به اشراق قلبی از طریق فیض الهی اعتقاد داشت و بر ابن عربی و بهاء‌الدین نقشبند - مؤسس فرقه نقشبندیه - بسیار تأثیر گذاشته است.^{۴۹}

تأثیر فلسفه یونانی بر عقاید ابوسعید احمد بن عیسی خراز بغدادی (متوفی ۲۷۷ هـ. در قاهره) نیز آشکار است و او تحت تأثیر ابوالقاسم جنید بوده است و هر دو این باور را رواج می‌دادند که طبیعت روح بر اثر زهد تغییر می‌یابد و زاهد پیوسته در راه خدا مجاهده می‌کند تا روحش با رسیدن به فنا به خدا می‌پیوندد و این همان مقام «عین‌الجمع» است. افزون بر این، از کلام ابن خراز چنین برمی‌آید که برخی صوفیان روزگار او عاشق بوده‌اند و باورش‌ان این بوده است که عشق انسانی آنها به عشق الهی راه می‌برد.^{۵۰} نظیر آنچه افلاطون باور داشت. این اصول در مجموع



را چنین شرح می‌دهد:

در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود
 به گنج نیستی عالم نهان بود
 وجودی بود از نقش دویی دور
 ز گفت‌وگوی مایی و تویی دور
 جمال مطلق از قید مظاهر
 به نور خویش هم بر خویش ظاهر
 دلارا شاهدی در حجله غیب
 میرا دامنش از تهمت عیب
 نه با آینه رویش در میانه
 نه زلفش را کشیده دست شانه
 صبا از طره‌اش نگسسته تاری
 ندیده چشمش از سرمه غباری
 نگشته با گلش همسایه بلبل
 نیسته سیزه‌اش پیرایه بر گل
 رخس ساده ز هر خطی و خالی
 ندیده هیچ چشمی زو غباری
 نوای دلبری با خویش می‌ساخت
 قمار عاشقی با خویش می‌باخت
 ولی زانجا که حکم خو برویی است
 ز پرده خو برو در تنگ‌رویی است
 پری‌رو تاب مستوری ندارد
 بندی در سر از روزن برآرد
 نظر کن لاله را در کوهساران
 که چون خرم شود فصل بهاران
 کند شق شقه گلریز خارا
 جمال خود کند زان آشکارا
 تو را چون معنی در خاطر افتد
 که در سبک معانی نادر افتد
 نیاری از خیال آن گذشتن
 دهی بیرون به گفتن یا نوشتن
 چو هر جا هست حسن اینش تقاضاست
 نخست این جنبش از حسن ازل خاست
 برون زد خیمه ز اقلیم تقدس

خداوند است. آنان در شرحی که از هستی ارائه می‌دهند، اصل هستی را جمال الهی می‌دانند؛ بدین معنی که ویژگی ذاتی جمال آن است که به ظهور و آشکار ساختن خود، میل بسیار دارد و این همان علتی است که جمال اقدس خلق را به خاطر آن آفرید تا به وسیله آنان شناخته شود. متصوفه در این مسأله بر حدیث: *كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَرَدْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فِيَّ عَرَفُونِي*^{۵۷} تکیه می‌کنند.

چون صاحب کمال مطلق و جمال اعلی اراده کرد که او را بشناسند، گریزی نبود که به وسیله مخلوقاتی شناخته شود که در وجودشان نقص و بدی باشد؛ تا همان‌گونه که تاریکی بر نور دلالت دارد، نقص آنان بر نیکویی او دلالت کند و بناچار در آنان بارقه‌هایی از انوار آمیخته با انواع ظلمت قرار داد تا آینه نور مطلق که بی‌رنگ است، شوند. خلائی هر اندازه در ماده و ظلمت‌های آن فروغلتند، از خدا دور می‌شوند؛ زیرا از نور مطلق که واجب‌الوجود بدان متصف است، دور می‌افتند و هر اندازه از ظلمت‌های ماده فاصله جویند و با مظاهر زیبایی در آفرینش که آینه ذوالجلال است، درآمیزند به کمال نزدیک می‌شوند تا به وسیله عشق الهی به مقام فنای در ذات خداوند ارتقا می‌یابند و به اصلی که از آن آمده‌اند، بازمی‌گردند؛ بنابراین جمال الهی اصل خلقت و فنای در آن از طریق محبت، همان صعود به عالم قدس است.^{۵۸}

از اسباب محبت تأمل در زیبایی وجود است؛ زیرا این زیبایی واجب‌الوجود است. جامی از بزرگان شعرای صوفیه، این عقیده صوفیان



دریدن جامه فرامی خواندند.^{۶۵}

موضوع دیگری که آن را نیز بد فهمیدند، اصلی است که بر پایه آن جمال را طریقی به سوی خدا در نظر می گرفتند؛ یعنی نگرستن در روی مریدان صاحب جمال و نشانیدن آنان در صف‌های نخستین اجتماعاتشان بدان دلیل که نظر به روی آنان راهی است برای ایجاد وجد^{۶۶}. این اصل برای کسانی که نیت و عقیده‌ای صادق داشتند، و توجه به معانی عالی جمال، آنان را از اندیشیدن به وسوسه‌های دنیا بازمی داشت، خطری در پی نداشت؛ زیرا عشقی که انسان را به تمایلات نفس سوق می دهد، حیوانی است و از فضائل انسانی خالی:

آن عشق را که منقبت خاص آدمی است
هر جا که هست عفت و ستر از لوازم است
عشقی که هست شهوت طبع و هوای نفس
خاصیت طبع سیاع و بهایم است^{۶۷}

عشق به این معنا از نظر آنان موجب تعالی روح و تقرب به خداست؛ اما از طریق عشق انسانی جسمانی. این اصل از اصول متصوفه و عقاید و فلسفه آنان در مورد عشق و جمال برای ما اهمیت دارد و شکی نیست که آنان در این عقاید و اصول، تحت تأثیر فلسفه‌ای قرار گرفته‌اند که از روح دین فاصله دارد؛ اما در عین حال چنانکه پیشتر دیدیم سرتاسر عقایدشان را به قرآن و حدیث پس از تأویل آن بازمی گردانند.

صوفیان بر پایه متونی از دین به عنوان پایه‌های اصولی که بدان

تجلی کرد بر آفاق و انفس
ز هر آینه‌ای بنمود رویی
به هر جا خاست از وی گفت و گویی
از او یک لمعه بر ملک و ملک تافت
ملک سرگشته را چونان فلک یافت
همه سبوحیان سبوح جویان
شدند از بی خودی سبوح جویان
ز غواصان این بحر فلک فلک
برآمد غلغل سبحان ذی‌الملک
از آن لمعه فروغی بر گل افتاد
ز گل شوری به جان بلبل افتاد^{۶۸}
رخ خود شمع از آن آتش برافروخت
به هر کاشانه صد پروانه را سوخت^{۶۹}
ز نورش تافت بر خورشید یک تاب
برون آورد نیلوفر سر از آب
ز رویش روی خویش آراست لیلی
به هر مویش ز مجنون خاست میلی^{۶۹}

صوفیان با تأمل در جمال خلق به جمال حق تقرب می جویند و بر اثر تأمل طولانی در جمال حق چنان شعور سرشاری بدانها روی می نهد که در آن غرق می شوند؛ تا جایی که به حال وجد می رسند و از آگاهی حسی خود غایب می شوند و حالتی از شیفتگی به خدا بر آنان عارض می شود که از سر سرور، در آن حال می رقصند؛ در حالی که پیوسته به حق ذاکرند یا در حلقه‌های ذکر، نام او را تکرار می کنند. جامی در بیان حالتی از این حالات نقل می کند: پیر هرات^{۶۹} می گوید: «او (خدا) با جوینده خویش همراه است؛ دست او را گرفته در طلب خویش می تازاند:

آن که نی نام به دست است مرا زو نه نشان
دست بگرفته مرا در طلب خویش کشان
اوست دست من و پا^{۶۹} نیز به هر جا که رود
پای کویان ز پیاش می دوم و دست فشان^{۶۹}»

بسیاری از متأخران به این اصل بد عمل کرده اند؛ در نتیجه به جای آن که اذکار و رقص نتیجه وجد باشد، راهی برای ایجاد آن شده است؛ به همین دلیل حلقه‌های ذکر در طلب وجد و جذبه تشکیل می دادند بلکه حتی از بین آنان بودند کسانی که به نشانه شدت چنین وجدی، به

دعوت می‌کنند، بر عقایدشان استدلال می‌کنند و آن را بر تکیه‌گاهی محکم از ایمان متمرکز می‌سازند. این کار در تاریخ مذاهب دینی و فکری تازگی ندارد؛ چراکه دعوت‌کنندگان به این قبیل مذاهب معمولاً در پیشینه تاریخی و متون دینی خود کندوکاو می‌کنند تا ریشه‌های دعوت و اصول اندیشه خود را در آنها بیابند و قصد آنان از این کار نه بازگشت به گذشته و نه متوقف کردن مسیر تاریخ است؛ بلکه هدفشان تأیید اندیشه‌های خویش و بیان این نکته است که اندیشه‌های آنان برگرفته از گنجینه‌های کهنی است که به دست آنان کشف شده است. بدین ترتیب آن اندیشه‌ها روشن از نوری الهی است که نشانه‌هایش برای آنان آشکار شده است و یا ثمره افرادی از نوابغ پیشینیان آنهاست که هدایت یافته بوده‌اند. اما آنان در بسیاری موارد گذشته را به رنگ حال درمی‌آورند و آن را در لباسی جدید از خلق و خوی خویش زنده می‌کنند و در این بازآفرینی برگزیده باری را تحمیل می‌کنند که تحمل آن را ندارد و از گذشته می‌خواهند پدر عقایدشان باشد در حالی که عقاید آنان برای گذشته، فرزندخوانده‌ای بیش نیست.

می‌پندارند از میراث دینی و فکری خویش الهام می‌گیرند؛ اما آن میراث را به خضوع و تسلیم در مقابل عقاید خود وامی‌دارند، در حالی که گمان می‌برند در مقابل آن میراث خاضع و تسلیم‌اند. آن میراث را به خدمت خود درمی‌آورند و گمان می‌کنند خدمتگزار آن هستند. از این طریق آراء بیگانه در بسیاری از فرقه‌های دینی در بین امت‌ها نفوذ کرده است؛ به همین دلیل است که عصر رنسانس زنده‌کنندهٔ مدنیت

یونان تلقی می‌شود و این که برخی شاعران غربی از متون تورات الهام گرفته‌اند، با این نکته نزدیکی دارد.^{۶۸}

در تمام این موارد میراث فکری و دینی در کسانی که از طریق تأویل یا توسع در فهم متون، از آنها الهام گرفته‌اند تأثیر می‌گذارد؛ تا جایی که این معانی تأویل و توسع یافته، به صورت بخشی از مفهوم آن متون درآمده، در جان‌ها مؤثر می‌افتد. گاهی این تأثیرپذیری عمیق است؛ آنگاه که از طریق عقیده به صورت اصولی ثابت درآمده، با جان‌ها آمیخته می‌گردد و صادق‌ترین آئینه برای نشان دادن این تأثیر ادبیات منظوم یا منثور است.

بدین‌گونه ما صوفیان را تحت‌تأثیر اسلام به حساب می‌آوریم؛ علی‌رغم آنکه آنان چیزهایی را در عقاید خود وارد ساخته‌اند که درحقیقت جز اعتقادات خودشان سندی برای آن نمی‌توان یافت و بدین‌وسيله به مذهبی دعوت می‌کنند که ریشه آنها را در متون دینی می‌دانند.

پی‌نوشت:

- * دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی.
۱. اصل این مقاله به زبان عربی، فصل اول از باب سوم کتاب «لیلی و المعجون فی الادیب العربی و الفارسی»، تألیف دکتر محمد غنیمی هلال است.
 ۲. توضیح بیشتر دربارهٔ این که ایرانیان اسلام را نه از روی اجبار بلکه از روی میل و رغبت پذیرفتند، در اینجا مورد نظر ما نیست؛ بنگرید:
- Islamic Culture, P. 623 – 631.
۳. واضح است که زبان فارسی تا دوران عبدالملک مروان در دیوان‌های خراج مورد



آنان می گوید: «بدان که خدای تعالی قوتی به پیامبران - صلوات‌الله علیهم اجمعین - داده است و قوت دیگر به پادشاهان و بر خلق روی زمین واجب کرده که بدان دو قوت نباید گروید و بدان راه راست ایزدی بدانست» و در جای دیگر در ردّ کسانی که به اعمال محمود غزنوی در برخی سیاست‌هایش اعتراض می‌کرده‌اند، می‌گوید: «... و آن همه خطا بود و ناصواب که جهان بر سلاطین گردد و هر کس را که بر کشیدند، بر کشیدند و نرسد کس را که گوید چرا چنین است.» آنگاه در بخش‌هایی از کتاب خود به عنوان سنه، آیات و احادیثی را ذکر و تأویل می‌کند؛ بنگرید: بیهقی، تاریخ بیهقی، ص ۹۵ و ۱۳۹.

۱۵. پرداختن به دلالت نادرستی آرای نویسنده درباره عقاید شیعه از حوصله این مقال خارج و نیازمند مجالی خاص و بحثی معین است؛ برای اطلاع بیشتر در این باره بنگرید: جعفری، تشیع در مسیر تاریخ، خصوصاً فصول آغازین در پیدایش شیعه و فصل آخر با عنوان «آیین امامت»، مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، صفحات ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲؛ شهیدی، سیدجعفر، پایان‌نامه لیسانس با عنوان «شهریانو، مادر امام سجاد(ع)» موجود در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران؛ مقاله‌های امامت در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی و دایرةالمعارف تشیع (مترجم).

۱۶. غزالی، المنقذ من الضلال، ص ۸۸

۱۷. انعام، ۱۲۵؛ ترجمه آیه: هر کس که خداوند هدایتش را بخواهد، سینه‌اش را برای پذیرفتن اسلام گشاده می‌سازد.

۱۸. غزالی، همان، ص ۲۵۵؛ غزالی در حاشیه‌ای بر این حدیث می‌گوید: به واسطه این نور است که می‌توان طالب کشف شد و این نور در پاره‌ای اوقات، از وجود الهی تأیید می‌شود.

۱۹. مزمل، ۲ - ۴؛ ترجمه آیه: شب را به پای دار، مگر اندکی از آن را، یا اندکی از نیمه را کم کن یا اندکی بر آن بیفزای و قرآن را شمرده و شیوا بخوان.

۲۰. حج، ۲۷؛ ترجمه آیه: گوشت‌های آنان و خون‌هایشان هرگز به خدا نمی‌رسد؛ بلکه پرهیزگاری شما به او نایل می‌گردد.

۲۱. بقره، ۲۶۳؛ ترجمه آیه: زبان خوش بهتر است از صدق‌های که آزاری را در پی داشته

باشد.

۲۲. بنگرید:

Massignon: essai sur les origines du lexiques technique de la mystique musulmane. P. 120.

۲۳. همان، ص ۹۸، ۹۹، ۱۲۰، ۱۲۱.

۲۴. سوره کهف، آیات ۶۴ تا ۸۱

۲۵. سوره نجم، آیه ۸

۲۶. سوره حدید، آیه ۱۳، ترجمه آیه: «روزی که مردان منافق و زنان منافق به مؤمنان می‌گویند: به خاطر ما درنگ کنید تا از نورتان روشنی فرا گیریم. گفته می‌شود: پس پشت خویش بازگردید و نوری بجوید سپس میان آنان دیواری زده شود که دری دارد، از درون سو در آن رحمت است و از برون سوی در پیش آن عذاب است.» این آیه تصویر عالمی است سرشار از اشراق و نور و در آن عرصه برای همراهی اندیشه و خیال فراخ است.

۲۷. بنگرید:

Massignon: La Passion d' Al- Hallaj. P. 7477- 79- 848-49.

استفاده قرار می‌گرفت؛ تا این که در سال ۷۰ هجری به زبان عربی تغییر یافت؛ بنگرید: بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۳۰۸ و ۳۰۹.

۴. بنگرید: ابن‌الندیم، الفهرست، ص ۱۴ و برای نمونه‌های بیشتر:

Noldke: Etudes gistoriques sur la-persie Ancienne, p. 320.

بدیهی است که کتاب به زبان پهلوی به وسیله گروهی از زردشتیان تا قرن یازدهم میلادی (چهارم هجری) ادامه یافت؛ بنگرید:

Islamic Culture, P. 632 - 657.

۵. این نظر ابن‌مقفع و حمزه اصفهانی است و محمدتقی بهار در کتاب سبک‌شناسی، ج ۱، ص ۱۰ - ۲۵ آن را شرح و اثبات نموده است و با نظر ماسه موافق است؛ بنگرید به گفتار او در:

Grand Memento Encyclopedque, Fascicule 54 - 55, p.

853.

۶. به عنوان نمونه بنگرید:

Meellet: La Methode Comparative en lingustique, p. 22,

26, 33, 35.

۷. در اینجا مجال بسط سخن درباره شعوبه نیست؛ از منابعی که می‌توان بدان رجوع

کرد:

Inostransev: Iranian influence on Moslem literature, p. 27

- 53.

و نیز بنگرید: بهار، سبک‌شناسی، ج ۱، ص ۱۴۷ - ۱۵۲.

۸. بنگرید: ابن‌الندیم، همان، ص ۹۹، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۷۴؛ نیز:

Browne: lit. hist. of Persia, p. 265 - 269.

۹. بنگرید: بهار، همان، ج ۱، ص ۱۶۷ و قزوینی، بیست مقاله، ج ۱، ص ۵۳ و ۵۴.

۱۰. بنگرید:

H. Masse: L'Islame, p.149 151 ..

۱۱. از میان مؤرخان قدیم عرب یعقوبی به این ازدواج اشاره کرده است؛ بنگرید: یعقوبی،

تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۹۳؛ در آنجا دختر یزدگرد حرار نامیده شده است؛ نیز بنگرید:

Browne: op. cit. Vol. 1, p. 130 132 ..

۱۲. بنگرید: 151, 152, Masse: op. Cit.p. 151؛ مجدداً متذکر می‌شویم که درصدد

بسط این موضوعات نیستیم تا از مقصودمان دور نیفتیم.

۱۳. دینوری در داستان بهرام چوبین نقل می‌کند که بهرام در حالی که در برابر کسری شکست خورده بود، چون به راه خود می‌رفت، به خانه پیرزنی وارد شد و از پیرزن در حالی که او را نمی‌شناخت نظرش را درباره بهرام پرسید. پیرزن گفت: نادانی احمق است که ادعای شاهی می‌کند در حالی که از خاندان شاهی نیست؛ بنگرید: دینوری، اخبار الطوال، ص ۹۸؛ این حکایت میزان نفوذ امثال این عقیده را در عمق جان مردم آن روزگار نشان می‌دهد.

۱۴. نمونه افراد غیر شیعه که تحت‌تأثیر این باور نادرست قرار گرفته است، مورخ بزرگ ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی را می‌توان نام برد. او که دبیر دیوان رسائل در دوره محمد و مسعود، دو پسر محمود غزنوی بوده است، در کتاب خود، تاریخ بیهقی، درباره شاهان و حقوق

۲۸. از نمونه‌های آن حکایتی است که جاحظ نقل می‌کند: مره می‌گفت: چون عثمان کشته شد خدا را سپاس گفتم که در قتل او دخالتی نداشتیم و صد رکعت نماز گزاردم و چون جنگ جمل و صفین درگرفت، خدا را سپاس گفتم که در آن جنگ‌ها دخالتی نداشتیم و صد رکعت به نماز افزودم و چون نهروان درگرفت خدا را سپاس گفتم که شاهد آن نبوده‌ام و صد رکعت به نماز افزودم و چون فتنه این‌زبیر برخاست، خدا را سپاس گفتم که شاهد آن نبوده‌ام و صد رکعت به نماز افزودم؛ جاحظ، البیان و التبيين، ج ۳، ص ۸۷.

۲۹. همان ج ۱، ص ۲۷۷.

۳۰. همان ص ۸۳؛ نیز: طبری، ج ۶، ص ۲۴-۲۹.

۳۱. جاحظ، همان، ج ۱، ص ۲۷۷.

۳۲. جاحظ در قسمت‌های مختلف مرجع پیشین از آنان یاد می‌کند؛ مثلاً: ج ۱، ص ۸۴؛

ج ۲، ص ۹۷ و ۹۹؛ ج ۳، ص ۸۸ و ۹۲.

۳۳. بنگرید:

Massignon: Essai. P. 146-147.

۳۴. عبدالرحمن بدوی، شهید‌العشق الالهی رابع‌العدویة، ص ۵۲؛ نیز: شعرانی، الطبیقات،

ج ۱، ص ۲۵.

۳۵. جاحظ، همان، ج ۲، ص ۳۹.

۳۶. کُهف، ۴۶؛ ترجمه آیه: اموال و پسران تجمل زندگی دنیوی است و کارهای ماندگار شایسته، نزد دروگارت خوش‌پاداش‌تر و امیدبخش‌تر است. بعدها احادیث بسیاری وضع کردند تا بر دعوت آنان دلالت کند؛ بنگرید: عبدالرحمن بدوی، همان، ص ۵۳-۵۷.

۳۷. قشیری، رساله قشیری، ص ۱۶.

۳۸. بنگرید: ترجمه مؤلف از داستان لیلی و مجنون جامی به عربی، ص ۵۱، ۷۷ - ۷۶؛

جامی در داستان رمزی و صوفیانه سلمان و اقبال علی‌رغم آنکه خود دارای همسر بوده است، ازدواج را مذمت می‌کند؛ بنگرید:

E. G. browne: op. cit. III. P. 523.

۳۹. سراج، اللمع فی‌التصوف، ص ۵۸ و ۵۹؛ ترجمه حدیث قدسی: ... تا آنجا که به او

عشق می‌ورزم و چون بدو عشق ورزیدم چشم او می‌شوم که بدان بنگرد و گوش او می‌شوم که بدان بشنود و دست او می‌شوم که بدان غلبه یابد.

۴۰. همان.

۴۱. عبدالرحمن بدوی، همان ص ۶۴؛ این ابیات با تصرفاتی برخاسته از خیال راوی

در: ابونعیم، حلیه، ج ۹، ص ۳۴۸ و در: سراج، مصارع‌العشاق، ص ۱۸۰ و ۱۸۱ آمده است، ترجمه ابیات:

تو را عاشقم؛ دو گونه عشق: عشقی از روی دلدادگی و عشقی به خاطر آنکه تو شایسته آنی

- اما آن عشقی که از روی دلدادگی است، روی گرداندن من از غیر تو با یاد توست.

- و اما آنچه تو شایسته آنی آن است که پرده‌ها را برگیری تا تو را بنگرم.

- ستایشی نه در این و نه در آن مرا نیست بلکه در این و آن ستایش تو راست.

۴۲. آل عمران، ۳۱؛ ترجمه آیه: بگو اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید؛ تا خدا

نیز شما را دوست داشته باشد.

۴۳. مائده، ۵۴؛ ترجمه آیه: خداوند به زودی قومی را به عرصه می‌آورد که دوستشان

می‌دارد و آنها نیز او را دوست می‌دارند.

۴۴. بقره، ۱۶۵؛ ترجمه آیه: آنها را همچون خدا دوست می‌دارد؛ حال آنکه مؤمنان خداوند

را دوست‌تر می‌دارند؛ بنگرید: سراج، همان، ص ۵۷ و ۵۸.

۴۵. بنگرید: عبدالرحمن بدوی، همان، ص ۲۴-۲۶ و ۶۴-۷۵.

۴۶. ترجمه: بنده به حقیقت ایمان نمی‌رسد مگر آنکه مردم او را دیوانه پندارند.

۴۷. ترجمه: هرگاه مجاهد را می‌دیدم از بی‌خودی و آشفتگی‌ای که داشت چون مهتری

می‌نمود که حمار خود را گم کرده باشد؛ سراج، همان، ص ۳۳۴؛ این عبارت در کتب متصوفه

برای توجیه داستان کسانی که به نظر آنان صوفی بوده و در اثر عشق الهی دیوانه شده‌اند، آمده است.

۴۸. ابراهیم ادهم در اصل اهل بلخ بود اما در بصره به تحصیل پرداخت و مدت مدیدی در

مکه سکنی گزید تا اینکه در شام دیده از جهان فرو بست؛ بنگرید: قشیری، همان، ص ۹؛ نیز:

Massignon: Essai... p. 226-228.

۴۹. همان، ص ۲۳۰ - ۲۳۴.

۵۰. همان، ص ۲۵۶ - ۲۴۶؛ نیز: ابونعیم، همان، ج ۱۰، ص ۲۳۴.

۵۰. قشیری، همان، ص ۲۲ - ۲۷؛ نیز:

Massignon: op. cit. p. 270, 27, 277.

۵۲. پوشیده نیست که نظریه افلاطون در عشق، بر این طرز تلقی تأثیرگذار بوده است.

۵۳. غزالی، همان، ص ۸۸.

۵۴. همان، ص ۸۹؛ غزالی برای اعتماد به عقل مانعی نمی‌بیند اما عقل را از فهم اسرار

بزرگی که آغاز مرتبه عالیه ایمان است، ناتوان می‌داند؛ بنگرید: همان، ص ۹۲، ۹۳، ۹۹، ۱۰۸، ۱۱۱.

۵۵. همان، ص ۵۵، به همین دلیل است که جامی در داستان خود - لیلی و مجنون - به

درهم شکستن بند عقل دعوت می‌کند، زیرا موجب آباد شدن دل به اشراق یقین است؛ لذا اکثر

صوفیان طریق سنت را بر روش اعتزال برتری می‌دهند؛ بنگرید:

E. G. browne: Lit. op. cit. I. P. 432.

۵۶. همان، ص ۹۳، ۹۴.

۵۷. ترجمه حدیث: گنج پنهانی بودم؛ خواستم شناخته گردم؛ خلق را آفریدم پس مرا به

وسيله من شناختند؛ صوفیان بر این حدیث تکیه کرده و اصولی را بر آن بنا نهاده‌اند. این تیمیه

می‌گوید: این حدیث از سخنان پیامبر نیست و برای آن سندی صحیح یا ضعیف نمی‌توان یافت.

قاری گوید: اما مفهوم آن صحیح و از آیه «وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات،

۵۶؛ ترجمه آیه: و جن و انس را نیافریدم مگر برای آنکه مرا عبادت کنند) قابل استفاده است.

«لیعبدون» در آیه مذکور، چنانکه ابن‌عباس تفسیر کرده است، یعنی «لیعرفونی» (تا مرا

بشناسند)؛ بنگرید: العالجونی، کشف‌الخفاء، ص ۱۳۳.

۵۸. تأثیر اندیشه افلاطون و افلوطن در امثال ابن برداشت مخفی نیست؛ بنگرید:

E. G. browne: op. cit. P. 440-441.

۵۹. عشق بلبل به گل در اشعار فارسی فراوان آمده است.

۶۰. صوفیان از سوختن پروانه با شعله شمع بسیار سخن گفته‌اند و آن رمزی است از ارواح

پاک که سوختن به آتش وجد بر ایشان خوشایند است، زیرا در خداوند فانی می‌شوند؛ به عنوان نمونه بنگرید: فروغی، کلیات سعدی، ص ۴۵.

۶۱- جامی، هفت اورنگ، تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، ص ۵۹۱، ۵۹۲؛ مؤلف ابیات مذکور را از نسخه‌ای خطی متعلق به کتابخانه قاهره نقل کرده است. تغییر مرجع ابیات از طرف مترجم برای سهولت دسترسی صورت گرفته است.

۶۲- مقصود خواجه عبدالله انصاری (۳۹۷ هـ - ۴۸۱ هـ)، از نسل ابویوب انصاری، صحابی پیامبر است.

۶۳- اشاره به حدیث قدسی: «وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ وَمَنْ أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصَرًا وَيَدًا» (قشیری، رساله قشیریه، ص ۱۶۹؛ نیز: سراج، اللمع، ص ۵۹) ترجمه حدیث: پیوسته بنده من با به جای آوردن نوافل به من تقرب می‌جوید تا من عاشق او می‌شوم و چون عاشقش شدم گوش و چشم و دستش می‌گردد.

۶۴- جامی، بهارستان، ص ۱۶. (مترجم)

۶۵- از بین این قبیل صوفیان، افرادی در جایز دانستن این کار به عمل سلیمان چنانکه در قرآن آمده است، احتجاج می‌کنند: اذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِيَاتُ الْجِيَادُ، فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ رُدُّهَا عَلَيَّ فطَلَّقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَ الْاِغْتَاقِ. (ص، ۳۰-۳۳؛ ترجمه آیات: چنین بود که شامگاهان اسب‌های نیکویی بر او عرضه داشتند (سلیمان سرگرم تماشای آنها شد) آنگاه گفت: (دریغ) چنان شیفته مهر اسبان شدم که از یاد پروردگار غافل گشتم تا آنکه (خورشید) در حجاب (مغرب) پنهان شد. (سپس گفت) آنها را نزد من بازگردانید. آنگاه به دست کشیدن بر ساق‌ها و گردن‌های آنها پرداخت. و غزالی آن را در صورت ضرورت جایز می‌داند؛ احیاءالعلوم، ج ۲، ص ۲۸۲ و ۲۸۳؛ نیز:

Massignion: Essai... p. 87

66- Massignion: op. cit. p. 87-88

۶۷- جامی، بهارستان، ۵۷ و ۵۸.

۶۸- امثال میلتون، لامارتین و فردی‌فینی

منابع و مأخذ

(الف) به زبان عربی

- ۱- ابن‌الندیم، محمدبن اسحق. الفهرست. لایبزیك: ۱۸۷۱م.
- ۲- ابونعیم، الاصفهانی. حلیة الاولیاء و طبقة الاصفیاء. قاهره: ۱۹۳۲م؛ ج ۱، ۳، ۹، ۱۰.
- ۳- البلاذری، احمدبن یحیی. فتوح البلدان، قاهره: ۱۳۱۷هـ، ۱۹۰۰م.
- ۴- الجاحظ، عمرو بن بحر، البیان و التبیان، قاهره: ۱۳۵۱هـ، ۱۹۳۲م. ج ۱، ۲، ۳.
- ۵- الدینوری، احمد بن داوود، الاخبار الطوال. لیدن: ۱۸۸۸م.
- ۶- السراج، جعفر بن احمد بن الحسین، مصارع العشاق، قسطنطنیه: ۱۳۰۱هـ.
- ۷- الطبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل و الملوك، لیدن: ۱۸۷۹ - ۱۸۸۴م؛

ج ۱۶.

- ۱- عبدالرحمن، بدوی. شهیدةالعشق الالهی رابعة العدویة. قاهره: ۱۹۴۸م.
- ۹- العلجونی، محمدبن اسماعیل، كشف الخفاء و مزیل الالباس عما اشتهر من الحدیث علی السنة الناس، قاهره: ۱۳۵۱هـ.
- ۱۰- الغزالی، محمدبن محمد. المنقذ من الضلال. تعلیق عبدالحمید محمود. قاهره: ۱۹۵۲م.

- ۱۱- الغزالی، محمدبن محمد. احیاء علوم الدین. قاهره: ۱۲۹۶ هـ ج ۲، ۴.
- ۱۲- القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. الرسالة القشیریه. قاهره: ۱۳۱۸هـ.
- ۱۳- الیعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وهب. تاریخ یعقوبی. ۱۸۸۴م؛ ج ۲.

(ب) به زبان فارسی

- ۱- بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی. ج ۱، ۱۳۲۱، تهران: ه.ش.
- ۲- بیهقی، ابوالفضل، تاریخ بیهقی. تهران: ۱۳۳۴ ه.ش.
- ۳- جامی، عبدالرحمن، بهارستان. استانبول: ۱۲۸۵ ه.ش.
- ۴- جعفری، سیدحسین محمد، تشیع در مسیر تاریخ، دکتر سید محمدتقی آیت‌اللهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ هفتم، ۱۳۷۳.
- ۵- مطهری، مرتضی. خدمات متقابل اسلام و ایران. تهران: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، [بی‌تا]
- ۶- شهیدی، سید جعفر. پایان‌نامه لیسانس با عنوان «شهربانو مادر امام سجاد (ع)» موجود در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

(ج) دیگر زبان‌ها (انگلیسی، فرانسوی و آلمانی).

- 1- E G. browne: Literary History of persia Cambridge. 1951. Vol. I. III. IV.
- 2- Inostranve: Iranian inrafluece on Moslem Literature. Translated by Narimann. Bombay. 1918.
- 3- M. H. Mass'e: La Litterature persane: Grand Memento Encyclopedique. Fascicule 54 – 55.
- 4- M. H. Mass'e: L' Islam. Paris. 1945.
- 5- M. L. Massignon: Essai sur les origins du Lexique Technique Le Mystique Musulmane. Paris. 1922.
- 6- A. Miifet: La Methode comparative en linguistique. Oslo. 1925.
- 7- NoIdeke: Etudes Historiques sur la perse Ancienne. Paris 1895.
- 8- Islamic culture Review. Hyderabad. I. 1927.