



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال سیزدهم، شماره ۲۷، زمستان ۱۴۰۰

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۵۲-۱۲۷

روش‌شناسی شرق‌شناسان آلمانی‌زبان در بررسی ادبیات عرفانی فارسی (مطالعه موردی هلموت ریتر و فریتس مایر)^۱

آزاده شریفی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

چکیده

در شرق‌شناسی آلمانی‌زبان دو سنت اصلی وجود دارد: رمانتیک و فیلولوژیک. سنت رمانتیک، شرق را به‌عنوان دیگری متمایز، غیرعقلانی و واجد کشف و شهود معرفی می‌کند که مبتنی بر معرفی و ترجمه آثار است؛ بر پژوهش‌های عمیق استوار نیست و بیشتر در گسترش ترجمه متون شرقی به زبان آلمانی مؤثر بوده است. سنت فیلولوژیک متمایزکننده شرق‌شناسی آلمان و متمرکز بر فهرست‌برداری، تصحیح نسخ خطی و تحقیق در متون است. در شرق‌شناسی آلمانی‌زبان، از قرن هجده تاکنون، غلبه با سنت فیلولوژیک است. حلقه واپسین شرق‌شناسان آلمانی، شامل هلموت ریتر، فریتس مایر و آنه‌ماری شیمل نمودی از تلفیق دو سنت و تکامل آن در سایه مفهوم «بافت» است. در آثار ایشان به عناصر بیرونی و شرایط شکل‌گیری متن به اندازه بافت درونی و مؤلفه‌های زبانی و بلاغی توجه می‌شود. مؤلفه کلیدی این جریان مفهوم «متن» است. در اینجا، روند پژوهش‌های ریتر و مایر بررسی و روش خاص آنها در مواجهه با متون عرفانی نشان داده شده است. ویژگی‌های اصلی آثار ایشان عبارت است از: دسته‌بندی متون و پیدا کردن متون مادر، پیدا کردن شبکه متون (براساس تکوین نسخه‌های خطی) و تصحیح متون اصلی براساس معتبرترین نسخه‌ها، ترجمه متون به آلمانی،

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.39676.2314

۲. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. azadehsh194@gmail.com

اولویت دادن به نثر، مآخذشناسی و بافت‌سازی. روش حلقه طلایی شرق‌شناسی آلمانی‌زبان می‌تواند در فهم متن، شبکه‌سازی و ژانرشناسی عرفان فارسی‌زبان مؤثر باشد. این شرق‌شناسان عرفان و تصوف را جریانی برآمده از متن اسلام می‌دانند و آن را به‌عنوان پدیده‌ای تاریخی، فرهنگی و متن‌بنیاد می‌شناسند نه جریانی رماتیکی یا روشنگرانه.

واژه‌های کلیدی: شرق‌شناسی، ریت، مایر، بافت، عرفان، متن.

۱- مقدمه

در زبان فارسی ترجمه‌های مقبولی از آثار برخی شرق‌شناسان صورت گرفته است اما نمی‌توان صرفاً آثار ترجمه‌شده را ملاک پژوهش قرار داد. بیشتر پژوهش‌ها بر معرفی خاورشناسان یا مصاحبه با ایشان متمرکز است و به روش پژوهش‌های آنان کمتر توجه شده است. مفهوم شرقی (به معنای غیرغربی و به‌خصوص غیراروپایی) بر خلاف آنچه به‌نظر می‌رسد، بسیار مبهم و ناگویاست. همچنین اروپایی نیز مفهومی گنگ و ناسودمند دارد. به همین سبب برای موضوع پژوهش، از غرب اروپا قسمت آلمانی‌زبان آن و از شرق، متون عرفانی فارسی برگزیده شدند تا روش شرق‌شناسان آلمانی‌زبان در برخورد با متون عرفانی فارسی بررسی شود.

بازجست‌انگیزه‌های شرق‌شناسان در زندگی فردی و گرایش‌های ایدئولوژیک آنها دشوار نیست اما چندان راهگشا نخواهد بود. واضح است که حالات روحی و شخصیتی فردی مانند ماسینیون^۱ یا هانری کرب^۲ در گرایش آنها به شرق مؤثر بوده است. چه‌بسا ریت^۳ با تحقیق در عشق‌نامه‌های فارسی و عربی به‌گونه‌ای غیرمستقیم با امیال همجنس‌خواهانه خود به ستیز برمی‌خاسته است. اما انگیزه‌های فردی و ایدئولوژیک منحصر به‌غریبان نیست و چه‌بسا در آثار محققان بومی نیز انگیزه‌های مشابهی در کار باشد. علاوه بر آن، عرفان و ادبیات فارسی با مسائل اجتماعی و سیاسی نسبت دورتری دارد. آنچه راهگشا و چاره‌ساز است درک و دریافت روایت شخصی و روش کار خاورشناسان بزرگ در مواجهه با متون است. بنابراین تمرکز این مقاله بر تغییر و تحولات سنت فکری و پژوهش‌هایی است که مداوم و جریان‌ساز بوده و پیروانی داشته‌اند.

بهنام پور (۱۳۸۹) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «تصوف و عرفان اسلامی در آثار مستشرقان قرن بیستم (آنه‌ماری شیمل^۴، فریتس مایر^۵، هلموت ریتز)» به مثلث اصلی شرق‌شناسان آلمانی پرداخته است. وی در انتخاب موضوع و تشخیص سه شرق‌شناس اصلی آلمانی‌زبان درست عمل کرده است و حتی دغدغه خود را بررسی روش‌شناسی این مستشرقان و کشف «شاخصه و اندیشه عرفانی خاص و قابل توجه» (۱۳۸۹: ۶) هریک بیان می‌کند. با وجود این، متن اصلی پایان‌نامه بازنوشتی از زندگی‌نامه و فهرست آثار و القاب این سه نفر و نقل‌گرفته‌ای از آثارشان را شامل می‌شود. اشکال این پایان‌نامه استفاده صرف از ترجمه فارسی منابع است که خودبه‌خود امکان تحقیقی جامع را از میان می‌برد، چراکه بخش درخور توجهی از آثار همین سه شرق‌شناس هم به فارسی ترجمه نشده است. پوررستگار (۱۳۹۲) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «کتاب‌شناسی توصیفی-تحلیلی آثار ترجمه‌شده مستشرقین در باب عرفان» کتاب‌های آنه‌ماری شیمل و فریتس مایر را به‌عنوان نمایندگان شرق‌شناسی آلمان بررسی کرده است. وی ضرورت تحقیق خود را «نوع‌ی بینش انتقادی - تحلیلی مستشرقین یادشده، طبقه‌بندی موضوعات، پرداختن به جنبه‌های دقیق آثار و شخصیت یک عارف و نیز توجه به نسخ معتبر» معرفی کرده است (۱۳۹۲: ۵). هدف اصلی پژوهش یادشده کتاب‌شناسی است. نویسنده در مقدمه کوتاهی که در معرفی هریک از مستشرقان نوشته است، به برخی نکات روش‌شناختی نیز اشاره کرده است. پوررستگار در روش‌شناسی از توصیف فراتر نرفته است. نگارنده نیز پیشتر در مقاله «فیلولوژی و سنت فیلولوژیک در شرق‌شناسی آلمانی زبان (دوره اسلامی)» (شریفی و حاجیان نژاد، ۱۳۹۹) سنت کلاسیک فیلولوژی را به تفصیل بررسی و در نهایت ریتز و مایر را به‌عنوان میراث‌داران سنت فیلولوژیک معرفی کرده است (همان: ۱۳۲-۱۳۳).

۲- سنت شرق‌شناسی در آلمان

دو سنت اصلی در شرق‌شناسی آلمان درخور توجه است: سنت رمانتیک و سنت فیلولوژیک^۶. سنت رمانتیک بیشتر تحت تأثیر خصلت‌های معنوی و الهی شرق قرار دارد و نسلی از مترجمان و نویسندگان آلمانی‌زبان را بر جای می‌گذارد که رهبر معنوی ایشان گوته^۷ و اندیشه محوری‌شان «ادبیات جهانی»^۸ است. در وین هم هامر پورگشتال^۹ و

روکرت^{۱۰} راه را بر نسلی از مترجمان گشودند که در نهایت به شکل‌گیری سنت رمانتیک در شرق‌شناسی آلمانی‌زبان منجر شد. سوژه اصلی جریان رمانتیک شرق اسلامی بود و به‌خصوص پیوستگی‌های بسیاری با الهیات داشت. در مقابل، جریان تاریخی با محور قرار دادن شناخت و فراگیری زبان‌های شرقی، اعم از سامی و غیرسامی، بر آن بود تا مردمان شرق را به عنوان ساکنان منطقه‌ای بشناسد و بشناساند که دست کم در تاریخ‌شناسی بر اروپاییان آن دوره تقدم و گاهی برتری دارند یا داشته‌اند. پربارترین شاخه جریان تاریخی در شرق‌شناسی آلمان فیلولوژی^{۱۱} است (السید، ۲۰۱۶: ۱۶-۱۸). در میان میراث‌داران سنت فیلولوژیک در دوره طلایی شرق‌شناسی آلمانی‌زبان دو شرق‌شناس بیشترین اهمیت را دارند: هلموت ریتز و شاگرد سوئسی‌اش فریتس مایر. در آثار این شرق‌شناسان روش فیلولوژی در پیوند با دانش تاریخی و ساختاری به کامل‌ترین شکل در خدمت تصحیح، ترجمه و فهم متن درآمده است.

۳- هلموت ریتز

شرق‌شناسی آلمانی‌الگوی شرق‌شناسی اروپایی است و ریتز الگوی شرق‌شناسی آلمانی^{۱۲}. ریتز «پیش‌تاز مکتب مطالعات ادبیات عرفانی فارسی» است. یوزف فان اس^{۱۳} ریتز را آخرین شرق‌شناس آلمانی با رویکرد دایرةالمعارفی می‌داند^{۱۴} روند پژوهش‌های ریتز به گونه‌ای است که با وجود پراکندگی ظاهری و تنوع موضوعاتی که در کارنامه وی مشهود است، با کمی دقت می‌توان روند منظم و سیر دغدغه‌های وی را در آثارش بازجست. نخستین اثر مهم وی در حوزه تصوف تصحیح و ترجمه بخش‌هایی از آثار امام محمد غزالی (احیاء علوم دین و کیمیای سعادت) است که در سال ۱۹۲۳ به طبع رسید. هلموت ریتز در سال ۱۹۲۵ به دلیل همجنس‌خواهی یک سال به زندان افتاد و کرسی دانشگاهی خود را از دست داد. او کتاب خود، درباره زبان خیال‌انگیز نظامی^{۱۵}، را در زندان نوشته است. نوشتن این کتاب هم‌زمان با ترجمه اسرار البلاغه عبدالقاهر جرجانی و همکاری با یان ریپکا^{۱۶}، شرق‌شناس اهل چک، در تصحیح هفت پیکر بوده است. ریتز پس از آزادی از زندان عازم ترکیه شد تا مدیریت مرکز شرق‌شناسی آلمان^{۱۷} در استانبول را بر عهده بگیرد (ریتز، ۱۳۹۹: ۱۱۲).

ریتز بیست و دو سال در ترکیه بود (۱۹۲۷-۱۹۴۹) و علاوه بر ریاست مرکز شرق‌شناسی

خدمات بسیاری در فهرست‌برداری و تصحیح نسخ انجام داد. در سال ۱۹۲۸ مقالات *الاسلامیین اشعری* را چاپ کرد. از سال ۱۹۳۵ به بعد رئیس کمیسیون فهرست‌بندی جدید نسخ خطی استانبول شد (همان: ۱۳). او در جست‌وجو و اهتمامی که برای جمع‌آوری و فهرست‌نویسی نسخ خطی در ترکیه داشت، بالغ بر ۱۲۴ هزار نسخه را در سرتاسر ترکیه شناسایی کرد (بنگرید به ریتز، ۱۳۹۰: ۱۴۳-۱۴۶). فهرست‌نویسی دقیق ریتز از نسخه‌های فارسی موجود در کتابخانه‌های استانبول هنوز معتبر است و تصحیح و تدوین آثار ارزشمندی را در پی داشته است که از آن‌ها می‌توان به تصحیح نیکلسون از *مثنوی معنوی* از روی نسخه قونیه اشاره کرد (رسولی، ۱۳۹۶: ۲).

فیلولوژیکا^{۱۸} مجموعه شانزده مقاله از ریتز است که در فاصله سال‌های ۱۹۲۸ تا ۱۹۶۱ منتشر شده و سنجیده‌ترین نمونه از فهرست‌نویسی‌های شرق‌شناسان آلمانی است. فهرست‌نویسی ریتز مکانیکی و یک‌بعدی نیست. در جای‌جای مقالات، منابع را تحلیل می‌کند و گاهی سر از نقد متن و نسخه درمی‌آورد. ریتز برای گردآوری این فهرست‌ها مجدداً به بررسی میکروفیلم‌های نسخ خطی پرداخت، چراکه فهرست‌های موجود را ناقص و گمراه‌کننده می‌دانست (مایر، ۱۳۸۸: ۱۲).

مایر مهم‌ترین کار علمی ریتز را پژوهش درباره اندیشمندان عرب و ایرانی براساس نسخ خطی دست‌اول و تفاسیر و تصحیحات نقد‌آمیز ایشان می‌داند (همان: ۱۷). ریتز در درجه اول مصححی دقیق است که با جست‌وجوی بسیار، نسخه‌های متعددی از آثار مهم را یافته و تصحیح کرده است. شیوه تصحیح ریتز با عنوان «سازواره انتقادی» برگرفته از تصحیح کتاب مقدس است که نخستین بار آن را در تصحیح *سوانح العشاق* احمد غزالی به کار برد (درباره این روش بنگرید به سوری، ۱۳۸۹: ۲۹-۳۳). تصحیح *سوانح العشاق* علی‌رغم حجم کم یکی از دشوارترین کارهایی است که انجام داده (Ghazzali, 1942: IV) و مربوط به دوره‌ای است که ریتز در مقایسه متون و ارزیابی موتیف‌های آن ورزیدگی خاصی یافته است (بنگرید به رسولی، ۱۳۹۶: ۶).

ریتز هم منابع کار خود را شناسایی و نقد کرده و هم با استناد به بافت تاریخی و زمان شکل‌گیری این آثار میزان اعتبار آن‌ها را ارزیابی نموده است. پیش از پرداختن به زندگی جرجانی، فهرست مفصلی از منابع مربوط به او به دست داده و این شیوه را درباره سایر

افراد موضوع پژوهش خود نیز تکرار کرده است (Al-Curcani, 1959: 4-5).^{۱۹} وی در دورانی سی‌ساله که مشغول پژوهش در *اسرار البلاغه* بوده، با شیوه بلاغت و انگاره‌های تصویری شعر فارسی آشنا شده و تمایز آن را با ادبیات عربی دریافته است. ریتز این اثر را از دیدگاه سبکی از درخشان‌ترین کتاب‌های عربی می‌داند (ریتز، ۱۳۹۹: ۲۸). در تمام پژوهش‌های او می‌توان ردپای آرای جرجانی را جست‌وجو کرد.

تصحیح و شرح *اسرار البلاغه* نقطه عطفی در فهم ریتز از شعر فارسی و جدا ساختن آن از زبان عربی است که نخستین بار در رساله‌ای که درباره زبان خیال‌انگیز نظامی نوشته، بدان پرداخته است. در این رساله ریتز به دقت وجوه مختلف تصویر طبیعت و انسان را در اشعار نظامی بررسی کرده است. از نظر ریتز، شاعران فارسی‌زبان طبیعت را زنده و تغییرات آن را مطابق با احوال و اوصاف شخصیت‌های داستانی خود تصویر می‌کنند و چنین خصلتی در شعر عرب نیست (همان: ۳۹). در مقدمه همین رساله ریتز آرزوی دیرینه خود را «شرح قضاوت شرقیان در باب شعر خود» می‌داند (همان: ۲۳). از سوی دیگر، ریتز با جست‌وجو و تصحیح *مقالات الاشرعیین* چشم‌اندازی صحیح و جامع از درک اشاعره و تأثیرپذیری صوفیه از ایشان به دست آورده و این دو تجربه وی را در درک فرم و معنی شعر و نثر عرفانی فارسی یاری رسانده است.

ریتز «تعلیل تاریخی» یا «زبان حال» را کلید فهم و «عصای سحرآمیز شعر فارسی» توصیف کرده است (۱۳۸۸: ۴؛ همچنین بنگرید به ریتز، ۱۳۹۹: ۳۰-۳۱). ریتز این عصای سحرآمیز شعر فارسی را در تلاش برای فهم و تفسیر *اسرار البلاغه* جرجانی و با عنوان «معجاز عقلی» کشف کرده است (Ritter, 1955: 596). ریتز همچنین به تصویرپردازی طبیعت و تناسب آن با احوال درونی شخصیت‌ها در داستان‌های نظامی پرداخته است (ریتز، ۱۳۹۹: ۷۶). وی اصل اساسی تصویرپردازی در شعر فارسی را ارتباط برقرار کردن میان جهان بیرون و احوال درونی می‌داند (انتخاب بر پایه ارتباط) (همان: ۷۸). به نظر ریتز این اصل در ترجمه و درک آثار شرقی از سوی شاعران آلمانی از میان رفته و نادیده گرفته شده و حتی گوته نیز در تقلید از اشعار شرقی نتوانسته است این وجه را بازسازی کند (همان: ۹۰-۹۱).

مهم‌ترین اثر ریتز *دریای جان*^{۲۰} (۱۹۵۵) است. عطارشناسی نقطه عطف آثار و مسیر

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۷، زمستان ۱۴۰۰ / ۱۳۳

پژوهشی اوست. نخستین اقدام ریتز در عطارپژوهی ترجمه الهی نامه (۱۹۴۰) است. ریتز با ترجمه الهی نامه پژوهش‌های خود درباره زهد را به سرانجام می‌رساند و وارد دوره جدیدی از مطالعات تصوف با مرکزیت عشق می‌شود. نخستین دستاورد این دوره جدید تصحیح سوانح العشاق احمد غزالی (۱۹۴۲) است و به نظر می‌رسد تصحیح مشارق انوار القلوب ابن دباغ (۱۹۵۹) آخرین آن باشد. ریتز در مقدمه دریای جان هدف خود را چنین شرح می‌دهد: «ملاحظات ما بیش از همه، خود داستان‌ها و محتوای مستقل آن‌هاست. همچنین علاقه ما متوجه آن جریان‌های فکری خواهد بود که انگیزه نقل آن داستان‌ها شده است» (۱۳۸۸: ۴۲).

روشن است که ریتز آرزو داشته به تعبیر و تفسیر عطار از این داستان‌ها بپردازد، اما آن را به خاطر نداشتن نسخه‌های منقحی که زبان عطار را به نزدیک‌ترین شکل بازسازی کرده باشند، در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهد:

تفسیر نظری جریان فکری عطار به جهت دشواری‌های زبان او بوده است و این تفسیر نظری تا زمانی که آثار عطار به سبک انتقادی طبع و نشر نشده و سروکار ما با نسخه‌های خطی خوب و بد و نیز با چاپ‌های مغلوطن است، پایه‌ای نامطمئن خواهد داشت (همان: ۴۳).

ریتز در دریای جان با تفکیک برخی مفاهیم و شخصیت‌های کلیدی تلاش کرده است تصویری از جهان‌بینی و هستی‌شناسی عطار به دست دهد. دریای جان به خوبی نشان می‌دهد که ریتز برای فهم شعر عرفانی فارسی چه مسیری پیموده و تطور برخی از کلیدی‌ترین اندیشه‌ها را، از غزالی تا آثار کلاسیک صوفیان (همانند قوت القلوب، کشف المحجوب و...) و در نهایت آثار عارفان و زاهدان اولیه و عطار، نشان داده است. از سوی دیگر، زبان تصویری و بلاغی عطار را نیز در سنت بلاغی فارسی و شعر نظامی ردیابی کرده است. ریتز سرچشمه‌های زبانی و روایی عطار را در نظامی جست‌وجو کرده است. چندین بار به‌ویژه در دریای جان به نظامی استناد می‌کند (برای نمونه بنگرید به ۱۳۸۸، ج ۲: ۳۹۸).

تلاش‌های متعدد ریتز برای پیدا کردن مآخذ قصص و تمثیلات عطار گذشته از دقت نظر، تسلط شگرف وی بر منابع فارسی و عربی را باز می‌نماید (برای نمونه بنگرید به

ریتر، ۱۳۸۸: ۳۶۵). رویکرد ریتر در فرم ساختاری است؛ بدین معنا که معتقد است برخی فرم‌ها در ادبیات شرق رسمیت و عمومیت داشته و به تناسب آثار تکرار می‌شوند (همان: ۲). در آخرین فیلولوژی‌کا که به *مختارنامه عطار* می‌پردازد (۱۹۶۰/۱۹۶۱)، به این موضوع اشاره می‌کند که اگر نظم و نسق رباعیات و دسته‌بندی موضوعی آن از خود عطار باشد (قرائن متن و نسخه هم این امکان را تأیید می‌کنند) آن وقت می‌توان دید که عطار علاوه بر شاعری چهره دیگری نیز به عنوان گردآورنده و ترتیب‌دهنده دارد (Ritter, 1960-61: 196).

ریتر در این دست تحلیل‌ها از زمینه‌ای بهره می‌برد که فیلولوگ‌ها فراهم کرده‌اند. به عبارتی دیگر، چنین سطحی از تحلیل متن وقتی ممکن است که تألیفی و بینامتنی بودن آن مطمح نظر قرار گیرد، نه آنکه اثر متنی مقدس قلمداد شود که شاعر در خلسه عرفانی و براساس الهامات و واردات غیبی سروده است (بنگرید به شریفی و حاجیان‌نژاد، ۱۳۹۹: ۱۳۰-۱۳۱). تفاوت رویکرد ریتر با تاریخ‌دانان و فیلولوگ‌ها در آن است که ریتر به منابع و آثار نگاهی ساختاری دارد و در جست‌وجوی آن تصویر کلی است که پس از بازیابی منابع رخ خواهد نمود. در شناخت خود عطار نیز ریتر از تصویرپردازی‌های رماتیکیک اجتناب می‌کند و با وجود اهمیتی که برای عطار قائل است، دوگانگی‌های او را نیز نشان می‌دهد (ibid:207).

نکته‌ای که کمتر بدان توجه شده این است که ریتر قصه‌گوی خوبی هم هست. در مقدمه *دریای جان* خلاصه‌ای بسیار موجز و در عین حال دقیق از داستان اصلی مثنوی‌های عطار ارائه می‌دهد که به‌خصوص برای مخاطب غیرفارسی‌زبان بسیار راهگشاست. همچنین داستان‌هایی که جای‌جای برای تبیین منابع عطار در هر موضوع از خود آثار یا سایر منابع می‌آورد، نمونه‌های درخشانی از قصه‌گویی و خلاصه کردن حکایت‌هاست. همین ویژگی، ساختار کلی *دریای جان* را با مثنوی‌های عطار مشابه ساخته است، یعنی پیرنگی کلی طرح و با حکایاتی کوتاه و پراکنده (الحکایة و التمثیل) تکمیل شده است. هانس هلمه‌هارت کانوس کرد^{۲۱}، شرق‌شناس سوئدی، ترتیب کتاب *دریای جان* براساس موتیف‌های فکری را الهام گرفته از روش کتاب *تفسیر عهد جدید براساس تلمود و میدراش*^{۲۲} دانسته است (1957: 156). این ناقد همچنین خطوط اصلی شناخت عطار را در *دریای جان* چنین ترسیم

می‌کند: به سخن در آوردن طبیعت وحشی (زبان حال)، دریافت‌ها و نقد اجتماعی به‌خصوص در مصیبت‌نامه، درک روان‌شناسانه از محیط پیرامون خود و گشودگی در بیان احوال شخصی و انتقاد از خود (همان).

نخستین مفهومی که ریتر در دریای جان بررسی کرده، **مرگ و ناپایداری** است. در بسیاری از کشورهای اروپایی سخن گفتن صریح از مرگ و نیستی تابو محسوب می‌شود. شرق‌شناسان همواره به این نکته توجه داشته‌اند که متون شرقی با چه صراحتی از مرگ و مردن سخن می‌گویند و ناپایداری دنیا یکی از ارکان اصلی اندیشه شرقیان است. ریتر غالب حکایاتی را که نقل می‌کند بازتاب «وحشت وجود از مرگ» (به تعبیر هایدگر) می‌داند، نه فلسفه‌ای درباره مرگ (۱۳۸۸: ۱/ ۵۹). صوفیان مرگ را باشکوه می‌دانند، به جای شهادتین شعر وصالی می‌خوانند و بیشترین شادی را از نزدیک شدن به کعبه مقصود و دیدار الهی تجربه می‌کنند. برای مخاطبان و حتی خود مستشرقان غربی توضیح این نکته که صوفیان مسلمان چگونه مرگ را دوست دارند و می‌ستایند، اما منظور ایشان توصیه به خودکشی نیست، به‌غایت دشوار و شبهه‌برانگیز است^{۳۳} (نیز بنگرید به مایر، ۱۳۳۳: سی‌وسه؛ مایر، ۱۳۸۸: ۱۰۹؛ ریتر، ۱۳۸۸: ۳۶۳-۳۶۲). **مرگ عزیزان** نیز بلا‌ی دیگری است که مؤمن باید آن را تحمل کند تا در آخرت پاداشی چندبرابر نصیب او شود (بنگرید به ۱۳۸۸: ۳۴۹، متن و حاشیه). رنج و بلا روش خداوند برای تأدیب بندگان و هدایت ایشان است و یاد مرگ را پیوسته زنده می‌دارد.

پس از مرگ و ناپایداری، ریتر به **تصویرسازی‌های دنیا نزد عرفای مسلمان** می‌پردازد. تصاویر و استعاره‌ها جایگاه مهمی در تبیین ریتر از موضوعات اساسی اندیشه عطار دارد. دنیا در نظر عارفان پست، بی‌اعتبار و ناپایدار است؛ سرایی است که ساکنان خود را می‌کشد و خانه مصائب و بلااست. تصویرپردازی در شعر عرفانی فارسی همواره ریتر را مجذوب خود ساخته است. ریتر در ۱۹۲۷ و هنگام پژوهش درباره نظامی نوشته بود: «در شعر فارسی، تشبیه جای خود را به استعاره داده است» (۱۳۹۹: ۵۹). استعاره از نظر ریتر بسیار مهم است، چون امکان بازنمایی عالم درون را از طریق تصاویر محسوس و عینی فراهم می‌آورد (همان: ۹۶). حد اعلای این امر در رمز و تمثیل اتفاق می‌افتد. عطار داستان را تغییر می‌دهد و آن را به رمز و تمثیل تبدیل می‌کند؛ پس داستان‌های وی از جنبه استناد تاریخی

قابلیت چندانی ندارند (ریتر، ۱۳۸۸: ۴۲). ریتر در فصل دوم که به دنیا می‌پردازد، پس از نقل بیتی از *الهی‌نامه*^{۲۴} ریشه‌تصویر «دنیا کاروانسراست» را تا داستان ابراهیم ادهم پی می‌گیرد و مجموعه‌ای از استعاره‌های دنیا (خانه عنکبوت، بار شیشه، نگار دست زنان و نطع شطرنج) در آثار عطار را گردآوری می‌کند (همان: ۶۴-۷۰).

پس از این، به موضوع **رنج، فشار و عذاب الهی** می‌پردازد. عدل در نظام خلقت جایگاهی ندارد و عطار بسیار جسورانه این مفهوم را بیان کرده و تناقضات اساسی در معتقدات متکلمان و صوفیان را به رخ کشیده است (همان: ۹۵). با این همه بنده جز تسلیم چاره‌ای ندارد. ریتر اعتقاد به قضا و قدر را یکی از ارکان تفکر دینی شرق می‌داند (همان: ۳۴۳). سه مقام **صبر، شکر و رضا** از مقاماتی هستند که صوفیه برای مواجهه با رنج و بلائی دنیوی تعریف کرده‌اند (همان: ۳۵۵). جوهره این تفکر تسلیم و عدم مقاومت در برابر تقدیر الهی است (مایر، ۱۳۷۸: ۱۶۷؛ شیمل، ۱۳۸۷: ۲۲۲-۲۲۵).

از دیگر موضوعات درباره عطار نحوه مواجهه او با امکان شناخت خداست. دنیا عرصه قدرت‌نمایی خداوند است و بهترین کاری که می‌توان در حیات دنیوی انجام داد، معرفت اوست. **معرفت خدا** جست‌وجوی امری ناممکن است، تناقضی بنیادین در فلسفه تصوف: عارف معرفتی را می‌جوید که در توان و بضاعت او نیست و با وجود ناتوانی ذاتی از جست‌وجو دست برنمی‌دارد. معرفت خداوند کار عقل نیست و تنها با شهود درونی و دل و جان ممکن است. تحلیل ریتر از رابطه انسان و خدا عمق نگرش او در باب تفکرات مسلمانان را نشان می‌دهد. در *دریای جان* دو تصور از رابطه انسان و خدا در اسلام سنتی را بررسی می‌کند: یکی خداوند‌گار در مقام آفریدگار و حاکم مطلق و دیگری خداوند به مثابه پدری سختگیر اما خیرخواه (ریتر، ۱۳۸۸: ۹۳). سپس تبیین دقیقی از خداشناسی با رویکرد پدیدارشناسی دین و بسط آن تا اسلام و تفکر صوفیانه دارد (همان: ۱۰۸-۱۰۹). هدف فیلسوف اثبات خداست، اما «عارف و صوفی... می‌خواهد خدا را به طور بی‌واسطه دریابد؛ نه با روشی که از راه لطف به پیغمبر نشان داده شده، بلکه از راه تقرّب شخصی و بدون واسطه به خداوند که با ریاضت و مجاهدت و مکاشفه و توجه و مراقبت عملی می‌گردد» (همان: ۱۰۹).

ریتر توجه دارد که عطار با وجود توصیف ناگواری‌ها از **لطف خدا** غافل نیست. دنیا پر

از بلا و قهر خداوند است، اما از لطف وی نیز نباید غافل بود و درست به دلیل همین ناپایداری باید زندگی را معتتم شمرد و به خوشی گذراند. در این دستگاه فکری، اغتنام فرصت و ابن‌الوقتی درست روی دیگر سکه مرگ‌اندیشی و تسلیم است. در اغتنام فرصت نیز حسرتی پایدار و غم‌گرایانه مستتر است. اصولاً شادی در فرهنگ اسلامی و به تبع آن زهد و تصوف جایگاهی ندارد و همین نکته است که معدود صوفیان شاد همانند ابوسعید یا امیدوار مانند یحیی بن معاذ رازی را متمایز می‌سازد (بنگرید به مایر، ۱۳۷۸: ۱۵۶-۱۵۸).

فصل‌های بعدی به تبیین نگاه عطار از گروه‌های متفاوت مردم اختصاص دارد. از نظر ریتر، عطار مردمان را در دنیا به چهار گروه تقسیم می‌کند (ریتر، ۱۳۸۸: ۱۲۹) ^{۲۵} چهار طبقه مذکور عبارت‌اند از:

۱. دنیاداران و فریب‌خوردگان: که دل به سرای عاریتی بسته و به عمارت آن مشغول‌اند. یکی از نشانه‌های علاقه به دنیا و غفلت از مرگ، بنا ساختن است. ریتر این امر را در کلام حسن بصری مرتبط با عشق و علاقه بنی‌امیه به ساختمان‌سازی و نیز بی‌علاقگی کلی اعراب بدوی به معماری و ساختمان‌سازی می‌داند (همان: ۱۴۳، متن و حاشیه).

۲. ارباب قدرت و پادشاهان: دیدگاه عطار در باب ارباب قدرت متأثر از روش سلجوقیان است (همان: ۱۵۳-۱۵۵). «در ایران فقط در زمان صفویان یک هاله دینی مؤثر به دور حکومت احاطه داشت، اما در زمان عطار رفتار مردم در برابر حکومت سرد و انتقادآمیز و حتی خصمانه بود» (همان: ۱۵۴-۱۵۵). مسلم است که عطار ارباب قدرت را در دورترین نقطه از سلوک قرار می‌دهد. آیا عطار واقعاً از حکام زمانه انتقاد اجتماعی کرده است؟ ریتر اشاره می‌کند که تصویر عطار از ارباب قدرت چندان هم تیره نیست (همان: ۱۸۱). آن‌ها نصیحت عقلای مجانین و زاهدان را می‌شنوند، به دیدار ایشان می‌روند و گاه از کلام ایشان به‌گریه می‌افتند.

۳. پارسایان و زاهدان: که ترس از مرگ انگیزه اصلی اعمال ایشان است و پیوسته در خوف و اندوه به سر می‌برند. زهد از نظر ریتر «گسستن پیوند از این جهان و ترک مقاصد و غایات دنیوی و چشم پوشیدن از هوس‌ها و آمال این دنیا است» (۱۳۸۸: ۵).

وی الهی‌نامه را مبتنی بر زهد می‌داند و برای جا انداختن این مرحله بسیار مهم در تاریخ تصوف تلاش می‌کند. زهد از قدیمی‌ترین مقامات صوفیه است و از خود تصوف هم

قدیمی‌تر است (همان: ۲۸۹). ریتز نظریات برخی عرفا و علمای متقدم و به‌خصوص غزالی را در باب زهد و انواع و تعاریف آن ذکر می‌کند و سپس به عطار بازمی‌گردد. مطالعات ریتز درباره زهد در نهایت آن را به عنوان جریانی تاریخی و پیش‌درآمدی بر تصوف تصویر می‌کند. زهد از نظر ریتز پاسخی صوفیانه به سختی و ناپایداری حیات دنیاست. گلدتسیهر هم از کسانی است که به تمایز زهد و تصوف پی برده و آن‌ها را به عنوان دو دوره مجزا در تاریخ اسلام لحاظ کرده است (Khalil & Sheikh, 2016: 201). اما اگر کسی زاهد هم نباشد دست کم باید توکل کند؛ یعنی اطمینان داشته باشد روزی وی از پیش مقدر است و به جدوجهد افزون نخواهد شد. «بالاترین درجه توکل خود را به خواست خدا سپردن است، زیرا او بهتر می‌داند که بندگانش به چه چیزی نیازمند هستند» (ریتز، ۱۳۸۸: ۳۲۳). در عین توکل، عارف باید فقر و قناعت پیشه کند و آن را مایه افتخار خود بداند. در نظر ریتز، فضیلت قناعت و آرمان فقر ضرورتاً از اسلام سرچشمه نمی‌گیرد و او آن را «از عناصر جهان‌بینی دوران باستان» می‌داند (همان: ۳۲۹). عطار در خلال این دست‌حکایات به قناعت‌پیشگی خود و پرهیز از مدح پادشاهان نیز اشاره کرده است (همان: ۳۳۳).

۴. دیوانگان و عقلای مجانبین: توجه به تشخیص این گروه در مثنوی‌های عطار از درخشان‌ترین دستاوردهای ریتز در عطارشناسی است. ریتز میان علمای زندیق اسلام (مانند ابن‌الراوندی، ابوالعلاء معری و ابوحنیفان)، عقلای مجانبین در فرهنگ عربی و عرفای دیوانه تفاوت قائل است. «دو شرط برای آزاد و روراست سخن گفتن با خدا با هم پیوند خورده است: آزاد بودن از تکالیف شرعی به سبب دیوانگی و رابطه عمیق دوستانه از راه عشق» (همان: ۲۶۶). مجذوبان و آشفته‌گان از عشق محترم بوده‌اند و ریتز آنان را با ملامتیه مقایسه‌پذیر می‌داند (همان: ۲۴۶). این حکایات در نظر ریتز نشان از عمق اندیشه عطار دارد و به نظر می‌رسد «شاعر افکاری را که خود جرئت اظهار آن‌ها را ندارد از قول ایشان نقل کرده باشد» (همان: ۲۵۱). دیوانگان عطار بیشتر قهرمانان پرسش‌های بی‌پاسخ و تردیدهای فلسفی هستند تا منتقدان اجتماعی. «عطار خیلی عمیق‌تر و درون‌نگران‌تر از نیشابوری و امثال او این مسئله را درک کرده است. توصیف و درک دیگران بیشتر از جنبه‌های ظاهری است» (همان: ۲۴۶). ریتز اشاره می‌کند که رفتار دیوانگان عطار با خداوند تندروانه‌تر از منابع عربی است (همان: ۲۴۷) و شاعر گاهی افکار ناپذیرفتنی خود را از زبان ایشان بیان کرده است (همان: ۲۵۱).

۴- فریتس مایر

دومین شرق‌شناس مهم این حلقه فریتس مایر^{۲۶} است. اختصاص حوزه پژوهش به یک صوفی از روش‌های متداول در مطالعات تصوف و مثل‌اعلای آن ماسینیون و مطالعات او درباره حلاج است (بنگرید به شیمل، ۱۳۸۷: ۵۰). تمرکز بر افراد و تلاش برای استخراج شخصیت و درونیات ایشان میراث رمانتیسیم است. مایر موضوع تحقیق خود را بر افراد استوار کرده است. در پژوهش‌های مفصلی که درباره بهاء ولد، مهستی گنجوی و ابوسعید ابوالخیر انجام داده به تمام منابع در دسترس مراجعه نموده و چهارچوب فکری مقبولی از ایشان ارائه کرده است. مایر به تاسی از ریتر سعی می‌کند در قالب شخصیت‌ها بخزد و همانند استاد خود این کار را «نه از دیدگاه یک فرد اروپایی، بلکه با یک انس و الفت نزدیک با روحیات و طرز تفکر شرقی‌ها» انجام می‌دهد (مایر، ۱۳۸۸: ۱۹). ریتر - به قول خودش - می‌توانسته در شخصیت دیگران حلول کند و این کار را درباره عطار به‌خوبی انجام داده است (همان: هفت). پیش‌تر نیز در مقایسه تصویرپردازی‌های نظامی با شعر عربی سعی کرده بود برخی ابیات عربی را با ذهنیت نظامی بازسازی کند (ریتر، ۱۳۹۹: ۵۲).

مایر در عین بررسی رابطه متقابل و تأثیر و تأثر جریان‌های عرفانی و افراد، به استقلال هر کدام احترام می‌گذارد و اصراری ندارد برای مثال بهاء ولد را در سایه مولوی بشناساند و عطار را با احمد غزالی معرفی کند^{۲۷}. فریتس مایر هم در بررسی نسخ خطی و تطبیق منابع با هم موفق است و هم در شناخت خود منبع. وی در سال‌های ۱۹۳۴-۱۹۳۵ و ۱۹۳۸-۱۹۳۹ در استانبول دستیار ریتر بود و تبعات وی در نسخ خطی فارسی و عربی زیر نظر ریتر صورت گرفته است. مقدمه او بر *فردوس المرشدیه* (نخستین بار در ۱۹۴۳ در استانبول و در ۱۹۴۸ در لایپتسیگ نیز به چاپ رسید) نمونه موفقی از تطبیق منابع دور و نزدیک برای به دست دادن تصویری مقبول از شیخ ابواسحاق کازرونی (متوفی ۴۲۶ ق.) است. در عین جزئی‌نگری روش مفهومی ریتر را می‌توان در آثار مایر هم ردیابی کرد. مایر همانند استاد خود ریتر تلاش می‌کند تا علاوه بر متن منقحی از اثر و صاحب مقام (در اینجا شیخ ابواسحاق) جایگاه او را در میان دیگر صوفیان و برخی مواضع اصلی وی نشان دهد. مایر نگاهی انتقادی به متن دارد. در مقدمه *فردوس المرشدیه* یادآور می‌شود که بسیاری از حکایات منسوب به شیخ ابواسحاق به صوفیان دیگر نیز نسبت داده شده است (مایر، ۱۳۳۳:

چهل-چهل و یک).

مایر تلاش می‌کند حقیقت تاریخی پدر مولوی را از منابع و به‌خصوص معارف او استخراج و از سایه مولوی خارج سازد (۱۳۸۵: ۲۸ نیز بنگرید به شیمل، ۱۳۸۷: ۲۲). ریتز در دریای جان همین اسلوب را در بررسی آثار عطار به کار بسته است، جز آنکه ریتز هوشمندانه‌تر عمل کرده و به جای سیر زندگی عطار مفاهیم آثار وی را طبقه‌بندی کرده و ذیل هر کدام قسمتی از ساختار و دستگاه فکری عطار را بازنموده است. به همین دلیل، آثار ریتز در عین غنای مطلب قابلیت دسترسی آسان‌تری دارند، در حالی که در سبک مایر خطوط اصلی تحقیق همیشه چندان روشن نیست و گاه بحث بسیار مهمی در خلال مطلبی دیگر پیش آمده و مایر به شیوه معمول خود بحث اصلی را وانهاد و به موضوع مطرح‌شده از تمام زوایا پرداخته است.

مطالعات ریتز و مایر همیشه جنبه لغت‌شناسانه نیز دارد (برای نمونه بنگرید به مایر، ۱۳۸۸: ۱۰۹-۱۰۸ و ۱۷۲؛ مایر، ۱۳۷۸: ۲۶۲ و ۳۴۲). همچنین مایر و ریتز بسیاری از اصطلاحات فرهنگ تصوف را به آلمانی برگرداندند. صوفیک^{۲۸} ترکیبی است از صوفیسم و میستیک به معنای عرفان. مایر این اصطلاح را ساخته و در مجموعه مقالات خود با همین عنوان به وجوه مختلف تصوف و ادبیات آن به‌خصوص در زبان فارسی پرداخته است. بسیاری از این مقالات هنوز به فارسی ترجمه نشده‌اند.

مایر در ۱۹۵۷ پژوهش‌های مفصل خود درباره نجم‌الدین کبری را که از ۱۹۳۷ آغاز شده بود، با چاپ *فوائح الجمال و فوائح الجلال* به پایان رساند (عبده، ۲۰۱۶: ۳۶). شیمل مطالعه مقدمه آن را برای دانشجویان تصوف «واجب» می‌داند (۱۳۸۷: ۴۲۲). ابوسعید *ابوالخیر، حقیقت و افسانه* (۱۹۷۶) یکی از مهم‌ترین آثار مایر است. همان‌طور که مترجم کتاب ذکر کرده، این اثر به بهانه پژوهش در زندگی ابوسعید سیری از دغدغه‌ها و پژوهش‌های مایر درباره عرفان اسلامی و ادبیات آن را در بر گرفته است (مایر، ۱۳۷۸: دوازده-سیزده). مایر نیز مانند ریتز فهرست منابع و نسخ خطی را در آثار خود ذکر کرده است. به همین دلیل آثار وی علاوه بر داده‌های تحلیلی یا اکتشافی واجد ارزش کتاب‌شناختی نیز هست. مایر از نقد منابع نمی‌گذرد و به‌خصوص اغراق‌های صوفیانه در شناخت شخصیت‌ها را از روش توصیفی و تحلیلی خود جدا می‌کند (بنگرید به مایر،

۱۳۷۸: ۴۶-۴۲). برای مثال منابع تحقیق در باب ابوسعید را به دو دسته اصلی و فرعی تقسیم می‌کند و به‌خصوص بر نقاط تفاوت و تمایز آن‌ها انگشت می‌گذارد و این یعنی تردید در منابعی که اصرار کرده‌اند از بوسعید قهرمانی بلامنازع بسازند (همان: ۲۷). سروکار داشتن با شمار زیادی از منابع صوفیه باعث شده است این شرق‌شناسان به قواعد درونی و برخی ویژگی‌های این ژانر واقف شوند و آن را در روش تحقیق خود لحاظ کنند (مایر، ۱۳۷۸: ۷۹). دقت مایر و تعهد او به منابع از نقاط قوت کار اوست. مایر (و ریتز) جای خالی منابع را با نتیجه‌گیری و تعمیم عجولانه پر نمی‌کنند (مایر، ۱۳۸۸: ۱۴۴).

مایر در مقالات تحلیلی خود هم به سراغ موضوعات تحلیلی مهم می‌رود و مستندات مختلفی از متون گوناگون می‌آورد (برای نمونه بنگرید به همان: ۹۶-۱۰۰) و توجه خاصی به تعیین ارزش اسناد و مدارک تاریخی دارد (همان: ۶۳). در مقاله «ترتیب السلوک» برای بررسی صحت انتساب این رساله به قشیری تحلیل کاملی از رساله قشیری ارائه می‌دهد و وجوه مختلف زبانی، فکری و جزئیات آن را با رساله قشیری می‌سنجد و با این حال، داوری را تا زمان چاپ سایر آثار قشیری و شناخت بیشتر او به تعویق می‌اندازد (همان: ۲۴۵-۲۴۸). همچنین با وجود کثرت منابعی که در اثرش درباره ابوسعید دیده، در مقدمه می‌نویسد: «همه‌جا نیز فرضیه‌های مشروط و محتاطانه‌ای را اساس کار خود قرار داده‌ام. من در اینجا چیزی از گفته‌ها و نوشته‌های خود را پس نمی‌گیرم، ولی بار دیگر بر محدودیت و مشروطیت کار خود تأکید می‌کنم» (مایر، ۱۳۷۸: ۳). مایر همچنین تلاش می‌کند برخی رفتارهای صوفیه را با ارجاع به فرهنگ اسلامی و بررسی نمونه‌های متعدد توضیح دهد (برای مثال زیارت قبور در همان: ۲۲۷-۲۲۹). مثلاً تأکید دارد که منابع شرقی در ذکر اعداد چندان دقیق نیستند (همان: ۳۳۹).

زمینه تحقیق در باب قلندریه و کرامیه را مایر در جست‌وجوی احوال ابوسعید فراهم کرده است (بنگرید به مایر، ۱۳۷۸: ۳۷۲). او نخستین بار ضرورت پژوهشی جداگانه درباره خانقاه و نظام خانقاهی را پیش می‌کشد (همان: ۳۴۸-۳۴۹)، به اهمیت مجالس و عظ اشاره می‌کند (همان: ۴۰۲) و موضوع صوفیان زن و زنان صوفی را مطرح می‌کند (همان: ۴۱۰-۴۱۲). همچنین خوشدلی ابوسعید محملی است برای بررسی شعر و موسیقی در فرهنگ صوفیانه که همواره از جالب‌ترین موضوعات برای شرق‌شناسان بوده است. مایر (۱۳۸۸:

۱۱۷-۱۱۸) معتقد است صوفیه با انعطاف‌پذیری خاص خود توانسته‌اند برای مفاهیمی مانند اشعار تغزلی یا سماع در فرهنگ اسلامی جایی باز کنند و از این راه به غنای آن کمک کرده‌اند و به‌خصوص از «دو نهال ارزنده شعر و موسیقی» به عنوان دستاوردهای تصوف یاد می‌کند (بنگرید به مایر، ۱۳۷۸: ۲۴۳-۲۴۹؛ شیمل، ۱۳۸۷: ۴۰۶ و نیز اته، ۱۳۵۶: ۱۳۵).

۵- تحلیل

شرق‌شناسانی همچون ریتر (و مایر) در بررسی‌های خود سعی کرده‌اند دستگاه فکری کاملاً منسجم و یکپارچه‌ای را از آثار و منابع برجای‌مانده استخراج کنند. این امر اگرچه فواید بسیاری در فهم آثار ایشان داشته و نقاط برجسته‌ای از فرهنگ و متون صوفیه را به هم متصل کرده است، اما این آفت را نیز دارد که گاهی به نظر می‌رسد چارچوب بر آثار آن فرد مشخص تحمیل شده و جایی برای سیر تحولات فردی و رشد یا تغییر جهان‌بینی وی در نظر گرفته نشده است.^{۲۹} ریتر و مایر تحقیق در باب موضوعی را تمام‌شده نمی‌دانند، مگر آنگاه که تمام زوایا و منابع آن را بررسی کرده و چهارچوبی منطقی و درک‌کردنی برای تحلیل موضوع به دست داده باشند و آن را در قالب زبان ریخته‌باشند (پلنسر، ۱۳۹۲: ۶۱).

ریتر، مایر و تا حدود زیادی شیمل ادامه‌دهندگان مسیر ماسینیون هستند. ماسینیون در آثار خود در باب حلاج به معرفی ابو عبدالله خفیف پرداخته است. ریتر ذیل معرفی اثر دیگر دیلمی با عنوان *عطف الألف المؤلف علی اللام المعطوف در فیلولوژیکا* به سیرت ابن خفیف اشاره کرده است (دیلمی، ۱۳۶۳: ۷). جذاییت ابن خفیف ماجرای دیدار افسانه‌ای او با حلاج است (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۸).

تأثیر ماسینیون بر ریتر آشکار است. ریتر در مقاله‌ای که در باره حسن بصری نوشته، آشکارا به مصاف ماسینیون رفته است و سعی کرده تصویر حسن بصری را از خلال منابع موجود بازسازی کند. ریتر از فهرست‌نویسی و ارجاعات موجز ماسینیون ایراد می‌گیرد (1: 1933؛ ریتر، ۱۳۸۸: ۸۳-۸۴). ریتر درباره احادیث منسوب به حسن بصری عقیده دارد ماسینیون سراغ تمام منابع ممکن نرفته و زود نتیجه‌گیری کرده است. از نظر ریتر، آنچه به عنوان حدیث به حسن بصری منسوب است آن‌قدر خصیصه‌نما^{۳۰} نیست که بتوان آن را قاطعانه به حسن نسبت داد. ویژگی خصیصه‌نمایی که ریتر از آن نام می‌برد، از اصطلاحات مهم فیلولوژی است و به معنای نشانگان زبانی و سبکی است که انتساب اثری به

مؤلف یا گزاره‌ای به گوینده‌اش را محرز می‌کند. این مقاله آشکارا اعتراضی به ماسینیون و روش خاص او در برکشیدن حلاج، قهرمان ساختن از او و نادیده گرفتن تاریخ تصوف پیش از اوست. رضوان السید، محقق لبنانی، عقیده دارد ریتز در دریای جان به رقابت با قوس زندگی منصور حلاج ماسینیون رفته است و البته نتوانسته است به اندازه او تأثیرگذار باشد. السید دلیل آن را گذشته از غرابت زبان آلمانی، در فیلولوگ بودن ریتز می‌داند و اینکه بر خلاف ماسینیون ارتباط روحی عمیقی با متنی که درباره آن پژوهش می‌کند، ندارد (۲۰۱۶: ۵۱) یا دست کم آن را در نوشته‌هایش بازتاب نمی‌دهد. سمیعی گیلانی نیز نظر مشابهی دارد و عمق و دامنه دریای جان را کمتر از اثر ماسینیون یا مایر ارزیابی می‌کند (۱۳۷۴: ۱۱۳-۱۱۴).^{۳۱}

به عقیده ما، ریتز مسیر ماسینیون را از دو سو تکمیل کرده است. نخست اینکه او با پژوهش درباره زهد و ادوار آغازین تاریخ تصوف تصویری از چگونگی حیات صوفیان پیش از حلاج به دست داده است. سزگین، شاگرد ترک ریتز، اشاره می‌کند که پیش از قرن دوم هجری اثر مستقل صوفیانه‌ای به دست ما نرسیده و علت را در این می‌داند که تا این زمان هنوز مرزهای روشنی میان تصوف و زهد وجود نداشته و حتی اقوالی که از حسن بصری نقل شده به خاطر چهره زاهدانه وی است، نه جایگاه وی در میان صوفیه. سزگین می‌نویسد: «تازه از قرن سه به بعد، در کنار آثار صوفیانه‌ای که از قبل مورد عنایت محدثان و پرهیزگاران بود، آثار صوفیانه به معنی واقعی آن نیز رفته‌رفته پدید آمد» (۱۳۸۰: ۹۲۳). دیگر اینکه ریتز امتداد عرفان عاشقانه حلاج را در آثار منثور و منظوم فارسی و عربی نشان داده است، همان گروهی که از ایشان با عنوان نوحلاجیان یاد می‌شود. معرفی کوتاه ریتز از بایزید و معرفی شطحیات او هم (شیمل، ۱۳۸۷: ۱۰۵-۱۰۹) در حقیقت تکمیل و متمیم کار ماسینیون درباره حلاج است پس، پژوهش‌های ریتز دو دستاورد مهم بر جای گذاشته است:

۱. تفکیک زهد از تصوف و تعریف زهد به منزله مرحله‌ای آغازین

۲. مرکزیت دادن به گفتمان عشق و ردیابی آن از غزالی تا عطار و مولوی.

پیش از ریتز، شرق‌شناسان دیگر نیز به موضوع عشق به خدا و اهمیت آن در شکل‌گیری ادبیات صوفیانه اشاره کرده بودند. بنابراین اهمیت ریتز برجسته ساختن این موضوع و تدوین منابع آن است، نه کشف آن (برای مثال بنگرید به گلدزیهر، ۱۳۵۷: ۳۲۶). بسیار محتمل است که کتاب مارگارت

اسمیت (۱۹۲۸) دربارهٔ رابعهٔ عدویه^{۳۲} توجه شرق‌شناسان را به موضوع عشق الهی جلب کرده باشد، موضوعی که در میان زاهدان جایگاهی ندارد و شروع دورهٔ جدیدی از تاریخ تصوف را نشان می‌دهد (شیمل، ۱۳۸۷: ۹۴-۹۶).

مایر نیز علت پژوهش دربارهٔ ابوسعید را تصویر کردن وی به عنوان نقطهٔ مقابل حلاج می‌داند: «اگر زندگی حلاج از سایه‌های غم‌انگیز حسرتی جانکاه و مرگ شهادت‌طلبانهٔ او تیره شده است، تصویر حیات ابوسعید نیز از نور شادی عمیقی روشنی گرفته و از شوق تملک گنجینه‌ای که او در خود احساس می‌کند، منور شده است» (۱۳۷۸: ۱؛ نیز بنگرید به همان: ۳۲ و ۱۱۱). ارجاع به حلاج بیشتر معارضه‌ای روش‌شناختی با ماسینیون و پیروان اوست. مایر در جای دیگری اشاره می‌کند که ابوسعید بخشی از تصوف خراسان است و حتی بسط وی بیشتر در مقابل قبض و اندوه خرقانی قرار می‌گیرد تا حلاج (همان: ۲۱۸-۲۱۹) و نیز به رابطهٔ ابن خفیف و ابوسعید توجه کافی دارد (همان: ۳۳۶). در واقع اگر ماسینیون به حلاج پرداخته و او را قهرمان تمام‌عیار عرفان عاشقانه قلمداد کرده است، این سه نفر (ریتز، مایر و شیمل) به متأثران از حلاج به‌خصوص در قلمرو عرفان و زبان فارسی پرداخته و ادامه‌دهندگان راه حلاج را شناسایی و معرفی کرده‌اند (بنگرید به شیمل، ۱۳۸۷: ۱۴۵-۱۴۹ و ۴۷۹).

مستشرقان آلمانی برای کامل کردن تصویری از تاریخ تصوف و متون آن می‌کوشند و کمتر تحت تأثیر شهرت و محبوبیت عارفانی که دربارهٔ آن‌ها پژوهش می‌کنند، قرار می‌گیرند. ویژگی‌های اصلی آثار این حلقه از شرق‌شناسان آلمانی به شرح زیر است:

• **دسته‌بندی متون و پیدا کردن متون مادر، پیدا کردن شبکهٔ متون (براساس تکوین نسخه‌های خطی) و تصحیح متون اصلی براساس معتبرترین نسخه‌ها**

همان‌طور که برخی نسخه‌ها مادر نسخ دیگر به شمار می‌روند، بعضی متون نیز نقش اساسی و کلیدی دارند (برای نمونه‌ای از تعمق ریتز در رابطهٔ نسخه‌ها بنگرید به Ghazzali, 1942: VI) و باید در جست‌وجوی مآخذ سخنان صوفیه برآمد و شباهت یا تفاوت آن را با متن اصلی نشان داد. «از نکات مهمی که ریتز در تصحیحات خود به آن پرداخته و نتیجه را نیز گزارش نموده است، بحث تبار نسخه‌ها و رابطهٔ خانوادگی آن‌ها با یکدیگر است. در تصحیح الهی‌نامه، او توانسته است رابطه و تبار نسخه‌های مورد رجوعش

را در دیباچه متن الهی نامه معین کند» (رسولی، ۱۳۹۶: ۳). ریتزر در مقدمه‌اش بر ترجمه سوانح ضمن مطرح کردن بحث عشق زمینی و عشق آسمانی و اشاره به ریشه‌های افلاطونی و نوافلاطونی آن تصریح می‌کند که اثر غزالی تفاوت محسوسی با مکتب ظاهری (ابن داوود و ابن حزم) دارد (Ghazzali, 1942: II). ریتزر همیشه در عین توجه به شباهت‌ها منطقی تفاوت را لحاظ می‌کند و این دقت نظر حاصل غور او در آثار نظری مانند مقالات اسلامیین و اختلاف المصلین است: «از نظر من وظیفه فیلولوژی آلمانی در آینده به خصوص آن خواهد بود که متون را تصحیح و منظم کند و بر پایه این تصحیح‌ها، تازه پژوهش ادیب تاریخی آغاز خواهد شد» (ریتزر، ۱۳۹۹: ۴۸).

• ترجمه متون به آلمانی

ریتزر در ۱۹۵۴ اسرار البلاغه جرجانی را تصحیح می‌کند و در استانبول به چاپ می‌رساند. چهار سال بعد (۱۹۵۹) ترجمه آلمانی آن را منتشر می‌کند. ترجمه متنی که خود تصحیح کرده و سال‌ها با آن درگیر بوده، قطعاً دقیق‌تر و بهتر از ترجمه صرف مترجمی دیگر است. این ترجمه‌ها از این جهت اهمیت دارند که مسیر پژوهشگران بعدی را هموار می‌کنند. به عبارت دیگر، هدف ریتزر از ترجمه متنی فارسی یا عربی معرفی آن به مخاطبان عام و علاقه‌مندان متون شرقی نبوده است؛ هدف اصلی وی آن بود که پژوهشگران بعدی بتوانند مسیر وی را ادامه دهند و کار را تکمیل کنند (بنگرید به مایر، ۱۳۸۸: ۲۰-۲۱).

• اولویت دادن به نثر

وقتی از ادبیات عرفانی سخن می‌رود بیشتر اذهان متوجه مثنوی معنوی، غزلیات شمس، آثار عطار و سایر آثاری است که در آن نظم بر نثر غلبه دارد. گذشته از تقدم دیرینه نظم بر نثر، مخاطب فارسی‌زبان عرفان عموماً در پی ظرافت‌ها و ذوق‌ورزی‌هایی است که در شعر بیشتر تجلی می‌یابند. این شرق‌شناسان پژوهش‌هایشان را بیشتر از منابع منشور آغاز و به خصوص ریشه‌های اندیشگانی آثار منظوم را در نثر ردیابی کرده‌اند.

• مآخذشناسی و بافت‌سازی

ریتزر تمایز روح ایرانی و فرهنگ سامی را می‌شناسد. برای سامیان «هر تصویری نشانه‌ای از بت» است و به همین دلیل مانند شاعران فارسی‌زبان نمی‌توانند از تشبیه عبور کنند و به استعاره برسند (ریتزر، ۱۳۹۹: ۴۰-۴۱). با وجود این، ریتزر درگیر دوگانه سامی-آریایی

نمی‌شود. او اسلام و کشورهای مسلمان را به عنوان نوعی فرهنگ می‌شناسد و می‌شناساند و پژوهش‌های وی درباره موسیقی یا لهجه‌های عامیانه نیز همین را نشان می‌دهد. سال‌ها زندگی در شرق این رویکرد فرهنگ‌مدار را نیز تقویت کرده است. ریتز معتقد است در تاریخ ادبی شرق نمی‌توان مرزی میان فارسی و عربی و ترکی تصور کرد، چراکه اصولاً مفهومی به نام «ادبیات ملی» در این ادوار بسیار محدود و مبهم بوده است (همان: ۴۹). شاگردان ریتز و مایر در ایران چندان شناخته‌شده نیستند و آثار کمی از ایشان ترجمه شده است.^{۳۳} این شرق‌شناسان علی‌رغم بعد زمان و مکان آثار یکدیگر را تکمیل می‌کنند و گویی در حال انجام پروژه‌ای مشترک هستند. این مهم‌ترین نقطه قوت حلقه واپسین شرق‌شناسان آلمانی است که افراد در آن جایگاهی ندارند و با وجود خدمات و شهرت ایشان، پروژه‌ای که باید انجام شود و ادامه یابد، مشخص است و می‌تواند در هر نقطه‌ای از عالم و در هر زمانی (حتی جنگ‌های جهانی) پی گرفته شود.

پی‌نوشت‌ها

1. Louis Massignon (1883-1962)
2. Henry Corbin (1903-1978)
3. Hellmut Ritter (1892-1971)
4. Annemarie Schimmel (1922-2003)
5. Fritz Meier (1912-1998)
۶. منظور از سنت در اینجا ترکیبی از روش و رویکرد است که یک مکتب مشخص را برمی‌سازد.
7. Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832)
8. Weltliterature
9. Josef Freiherr von Hammer-Purgstall (1774-1856)
10. Friedrich Rückert (1788-1866)
11. philology
۱۲. برای زندگی‌نامه و فهرست آثار وی بنگرید به:
Bücher, A (1966). Verzeichnis der Schriften von Hellmut Ritter. *Oriens*. Vol. 18/19. pp. 5-32.
13. Josef van Ess (1934-2021)
14. <http://www.iranicaonline.org/articles/hellmut-ritter>
15. *Über Bildersprache Nizamis* (1927)
16. Jan Rypka (1886-1968)
17. Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft (DMG)
- درباره این مرکز و تأسیس و اهمیت آن بنگرید به: شریفی و حاجیان نژاد، ۱۳۹۹: ۱۲۶-۱۲۷.
18. philologika

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۷، زمستان ۱۴۰۰ / ۱۴۷

۱۹. استاد شفیع کدکنی نیز اخیراً این شیوه را در چاپ جدید *تذکره الاولیا* اعمال کرده است.

20. *Das Meer der Seele*

21. *Hans Helmhart Kanus Crede*

22. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*

۲۳. معرفی تصوف به عنوان جریانی رمانتیک در شرق و جهان اسلام این خطر را تشدید می‌کند، چراکه مرگ قهرمانانه و خودکشی از آرمان‌های رمانتیسم اروپایی است (بنگرید به جعفری، ۱۳۷۸: ۲۱۳-۲۱۴).

۲۴. دو در دارد جهان همچو رباطی / از این در تا بدان در چون صراطی

۲۵. کشف چنین دیدگاهی و ردیابی آن در آثار عطار تحت تأثیر مستقیم منابع منشور تصوف است. در این منابع از دیرباز، رسمی دایر بر شرح تصوف در هر صنف و طبقه رواج داشته است مثلاً *مرصاد العباد* و این شیوه خراسانیان است و در کتب کلاسیک عرفان عربی (قشیری و کشف المحجوب و *اللمع*) جایگاهی ندارد.

۲۶. درباره‌ی مایر بنگرید به بایوردی، مهرآفاق (۱۳۷۵) «فریتز مایر شرق‌شناسی سخت‌کوش و ژرف‌نگر». *نامه فرهنگستان*. ش ۶. تابستان ۱۳۷۵، صص ۴۱-۶۷.

۲۷. به نظر می‌رسد تکیه بر افراد و قرار دادن دیگران در سایه‌ی ایشان روش عرفان‌شناسان فرانسوی باشد، چنانکه ماسینیون تقریباً تمام تاریخ تصوف را با محوریت حلاج بازمی‌شناساند و کربن نظام ادراکی ابن عربی را حتی به آثار پیش از وی تعمیم می‌دهد و وحدت وجود را نه به عنوان نظریه‌ای مستقل که به‌عنوان قدرمطلق تمامی دستگاه‌های فکری عرفانی معرفی می‌نماید. البته تقابل همگرایی شرق‌شناسی فرانسوی‌زبان با واگرایی شرق‌شناسی آلمانی‌زبان در خصوص عرفان اسلامی موضوع پژوهش‌های مفصلی تواند بود.

28. *Sufik (Sufismus and Mystics)*

۲۹. در متنی بلاغی مانند *اسرار البلاغه*، ریتز به این پراکنندگی اشاره می‌کند و آن را حاصل درگیری نویسنده با جزئیات هر مطلب و غفلت از طرح کلی می‌داند (۲: ۱۹۵۹، Al-Curcani).

30. *charakteristisch*

۳۱. نقد سمعی براساس ترجمه‌ی جلد اول *دریای جان* به فارسی است که بخش اصلی یافته‌های ریتز درباره‌ی عشق عرفانی را شامل نمی‌شود.

32. *Rabi-a The mystic and her Fellow-Saints in Islam (1928)*, Margaret Smith, London: Cambridge University Press.

۳۳. ریچارد گراملیش از شاگردان قدیمی مایر و مؤلف اثری مفصل در خصوص پیدایش صوفیگری در ایران و اهمیت و زمینه‌ی تاریخی آن است. یوهان کریستف بورگل، از آخرین بازماندگان و مترجمان سنت رمانتیک، به خاطر ترجمه‌ی برخی آثارش در ایران شناخته‌شده‌تر است. تمرکز بورگل بر مختصات صوری و زیبایی‌شناختی شعر فارسی است و به نظر می‌رسد مسیری را ادامه می‌دهد که ریتز با *تصحیح دلائل الإعجاز* و اثر خود در باب زبان تصویری نظامی گشوده بود.

منابع

- اته، هرمان (۱۳۵۶). *تاریخ ادبیات فارسی*. ترجمه صادق رضازاده شفق. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- السید، رضوان (۲۰۱۶). *المستشرقون الألمان: النشوء والتأثیر والمصائر*. بیروت: دارالمدار الإسلامي.
- بهنام‌پور، سیمین (۱۳۸۹). «تصوف و عرفان اسلامی در آثار مستشرقان قرن بیستم (آنه‌ماری شیمل، فریتس مایر، هلموت ریتر)». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. رفسنجان: دانشگاه ولی عصر (عج).
- پلنسر، ام. (۱۳۹۲). «هلموت ریتر». *گفتارهای ایران‌شناسی*. ترجمه کیکاوس جهانمندی. به اهتمام میثم کرمی. تهران: نشر گستره
- پوررستگار، امیر (۱۳۹۲). «کتاب‌شناسی توصیفی-تحلیلی آثار ترجمه‌شده مستشرقین در باب عرفان (بر اساس کتاب‌های آنه‌ماری شیمل، فریتس مایر، لئونارد لویزن، هانری کربن، ویلیام چیتیک)». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. شیراز: دانشگاه شیراز.
- جعفری جزئی، مسعود (۱۳۷۸). *سیر رمانتیسیم در اروپا*. تهران: مرکز.
- دیلمی، ابوالحسن (۱۳۶۳). *سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله ابن خفیف شیرازی*. ترجمه فارسی رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی. تصحیح آن ماری شیمل. به کوشش توفیق سبحانی، تهران: بابک.
- رسولی، سید پدram (۱۳۹۶). «روش هلموت ریتر در تصحیح متون فارسی». *مجموعه مقالات نهمین همایش ملی پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی*. بیرجند. اسفند ۱۳۹۶. صص ۱-۱۱.
- ریتر، هلموت (۱۳۹۹). *زبان خیال‌انگیز نظامی*. ترجمه سعید فیروزآبادی. تهران: میراث مکتوب.
- _____ (۱۳۹۰). «نسخه‌های خط مؤلف در کتابخانه‌های ترکیه». ترجمه مرتضی هاشمی‌پور. *اوراق عتیق*. شماره ۲، صص ۱۴۱-۱۸۱.
- _____ (۱۳۸۸). *دریای جان*. ترجمه عباس زریاب خوبی و مهرآفاق بایوردی. تهران: انتشارات بین‌المللی المهدی.
- سزگین، فؤاد (۱۳۸۰). *تاریخ نگارش‌های عربی*. ترجمه، تدوین و آماده‌سازی مؤسسه نشر فهرستگان، به اهتمام خانه کتاب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سمیعی، احمد (۱۳۷۴). «دریای جان». *نامه فرهنگستان*. شماره ۴. صص ۱۱۰-۱۲۵.
- سوری، محمد (۱۳۸۹). «شیوه سازه‌واره انتقادی در تصحیح نسخه‌های خطی». *عیار پژوهش در علوم انسانی*. شماره ۳. صص ۲۷-۳۸.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۷، زمستان ۱۴۰۰ / ۱۴۹

شریفی، آزاده و علیرضا حاجیان‌نژاد (۱۳۹۹). «فیلولوژی و سنت فیلولوژیک در شرق‌شناسی آلمانی‌زبان (دوره اسلامی)»، پژوهش‌های ایران‌شناسی. سال ۱۰، شماره ۲، صص ۱۱۵-۱۳۷. شیمل، آن ماری (۱۳۸۷). *ابعاد عرفانی اسلام*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

عبده، خالد محمد (۲۰۱۶). *المستشرقون والتصوف الاسلامی*. قاهره: مرکز المحروسه. گل‌زیه، ایگناس (۱۳۵۷). *درس‌هایی درباره اسلام*. ترجمه دکتر علینقی منزوی. تهران: کمانگیر. مایر، فریتس (۱۳۸۸). *سنگ‌بناهای معارف اسلامی؛ منتخبی از مقالات علوم اسلامی*. ترجمه مهرآفاق بایوردی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

_____ (۱۳۸۲). *بهاء ولد، زندگی و عرفان او*. ترجمه مریم مشرف. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۸۵). *بهاء ولد؛ والد مولانا جلال‌الدین رومی*. ترجمه مهرآفاق بایوردی. تهران: سروش.

_____ (۱۳۳۳). *مقدمه فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه*. نوشته محمود بن عثمان. به کوشش ایرج افشار. ترجمه کیکاوس جهان‌داری. تهران: انجمن آثار ملی، صص یک-چهل و چهار.

_____ (۱۳۷۸). *ابوسعید ابوالخیر؛ حقیقت و افسانه*. ترجمه مهرآفاق بایوردی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

Al-Curcani, A. (1959) *Die Geheimnissr Der Wortkunst* (Asrar Al-Balaga). aus dem arabischen übersetzt von Hellmut Ritter. Wiesbaden: DMG in kommission bei Franz Steiner Verlag Gmbh.

Ghazzali, A. (1942) *Aphorismen Über Die Liebe*. Herausgegeben von Hellmut Ritter. Leipzig: DMG in Kommission Bei F.A.Brockhaus.

Meier, F. (1956). "Das Meer der Seele by Hellmut Ritter" (Review). *Oriens*. Vol 9. No 2 (Dec.31,1956). pp 319-331.

Kanus-Crede. H.H (1957). Das Meer der Seele (Review). *Die welt des Islams*. Vol 5. Issue 1/ 2 (1957) pp. 156-157.

Khalil, A. and Sheikh Shiraz (2016). "Sufism in Western Historiography: A Brief Overview". *Philosophy East and West*. Vol 66. No 1. January 2016. pp 194-217.

Ritter, H. (1960-61). "Philologika XVI. Fariduddin Attar". *Oriens*. Vol 13/14. (1960/1961). pp 195-239.

_____ (1955). *Das Meer Der Seele*. Leiden: E. J.BRILL.

_____ (1933). "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit I (Hasan al-Basri)". in *Der Islam* 21. S 1-83.

References

- Al-Curcani, A. (1959). *Die Geheimnissr Der Wortkunst (Asrar Al-Balaga)*. aus dem arabischen übersetzt von Hellmut Ritter, Wiesbaden: DMG in kommission bei Franz Steiner Verlag GmbH.
- Al-Seyyed, R. (2016). *German Orientalists: Emergence, Influence, and Fate*. Beirut: Dar-almadar Islami.
- Behnam Pour, S. (2010). "Islamic Tasavof and Mysticism in 20th century German orientalist works (Anne Marie Schimmel, Fritz Meier, Hellmut Ritter)". M. A Thesis. Supervisor: Dr. Hamid jafary Gharyeali, Rafsanjan: Veli -e- Asr University.
- Deylami, A. (1984). *Sirat-e-Sheikh-e-Kabir (Abu 'Abd Allah Muhammad ibn al-Khafif)*. Translated by Rokn-e-al-din Yahya- ibn- joneid- shirazi. edited by A. M. Schimmel and T. Sobhani. Tehran: Babak.
- Ethe, H. (1977). *Literary History of Persia*. Translated by S. Rezazadeh Shafagh. Tehran: Bongah-e Tarjome-va-Nashr-e-Ketab.
- Ghazzali, A. (1942). *Aphorismen Über Die Liebe*. Herausgegeben von Hellmut Ritter. Leipzig: DMG in Kommission bei F.A.BROCKHAUS
- Goldziher, I. (1978). *Vorlesungen über den Islam*. Translated by Dr. A. Monzavi. Tehan: Kamangir
- Ja'fari, M. (1999). *A History of Romanticism in Europe*. Tehran: Markaz
- Kanus-Crede. H. H (1957). *Das Meer der Seele* (Review). *Die welt des Islams*. Vol 5. Issue 1/ 2 (1957) pp 156-157.
- Khalil, Atif and Sheikh Shiraz (2016). "Sufism in Western Historiography: A Brief Overview". *Philosophy East and West*. Vol 66. No 1. pp 194-217.
- Meier, F. (1954). *Introduction to Ferdows-al-Morshediye*. by Mahmud-ibn-Ottman. Translated by K. Jahandari. Tehran: Society for the National Heritage.
- _____ (1956). "Das Meer der Seele by Hellmut Ritter" (Review). *Oriens*. Vol 9. No 2 (Dec.31,1956), pp 319-331.
- _____ (1999). *AbuSaid-i-Abul-Hayr: Wirklichkeit und Legende*. Translated by M. Baybverdi. Tehran: Markaz-e-Nashr-e-Daneshgahi.
- _____ (2003). *Bah-a-I Walad: Seines Lebens und Seiner Mystik*. Translated by M. Musharraf. Tehran: Markaz-e-Nashr-e-Daneshgahi.
- _____ (2009). *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. Translated by M. Baybverdi. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Plessner, M. (1972). "Hellmut Ritter (1892-1971)." *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 122. pp 6–18.
- Pourrastegar, A. (2013). "A Descriptive-Analytical Bibliography of Translated Works of Orientalists on Mysticism (Based on Anne Marie Schimmel, Fritz Mayer, Leonard Lewisohn, Henry Corbin and William Chittick works)". M.A Thesis. Shiraz: University of Shiraz.

- Rasuli, P. (2016). "Helmut Ritter Method in Correcting Persian Texts". Proceedings of the Ninth National Conference on Persian Language and Literature Research. Birjand. pp 1-11.
- Ritter, H. (2020). *On Nezami's Imagery*. Translated by S. Firuzabadi. Tehran: Miras -e- Maktoob.
- _____ (2011). "Manuscript in Author's Handwriting in Turkey's Libraries". Translated by Murtada Hashemipour. *OwraQq-i-Atiq*. 13/2 . pp 141-181.
- _____ (2009). *Das meer der seele*. Translated by A. Zaryab and M. Baybverdi. Tehran: Al-Mahdi.
- _____ (1955). *Das Meer Der Seele*. Leiden: E.J.BRILL.
- _____ (1933). "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit I (Hasan al-Basri)". in *Der Islam* 21. S 1-83.
- Sami'I mGilani, A. (1996). "Darya-ye-Jan". *Name-ye-Farhangestan*. Vol 1. No 4. pp 110-125.
- Schimmel, A. (2008). *Mystical Dimensions of Islam*. Translated by Abdolrahim Gavahi. Tehran: Islamic Culture Publishing
- Sezgin, F. (2000). *History of Arabic manuscripts*. Translated by Fehrestgan Org. Tehran: Ministry of Culture & Islamic Guidance.
- Sharifi, A. and A. Hajian Nejad (2020). 'Philology and Philological Tradition in German-Speaking Orientalism (The Islamic Period)'. *Iranian Studies*. Vol 10. No 2. pp 115-137.
- Suri, M. (2010). "Apparatus Criticus: A Procedure for Correcting Scripts". *Pazhuhesh*. Vol 2. No 1. pp 27-38.



**Methodology of German-speaking Orientalists in Studying
Persian Mystical Literature:
The Case of Helmut Ritter and Fritz Meier¹**

Azadeh Sharifi²

Received: 2022/01/05

Accepted: 2022/03/06

Abstract

There are two main traditions in German Orientalism: The Romantic tradition and the Philological one. The Romantic tradition considers the East as a distinct, irrational, and intuitive “other” that is based on the introduction of works and their translations rather than in-depth investigations. This tradition has proved effective in disseminating Oriental texts’ translation into German. The philological tradition makes German Orientalism distinct and focuses on cataloging, correcting manuscripts, and researching the texts. In German-speaking Orientalism, the philological tradition has been prevalent since the eighteenth century. The last circle of German orientalists, including Helmut Ritter, Fritz Meier, and Schimmel is a manifestation of the fusion of the two traditions and its evolution regarding the concept of "context". In their works, the external elements and the context of culture are also considered as much as the internal context and the linguistic and rhetorical components. The key component of this trend is the concept of "text". Here, the Ritter and Meier's special method in dealing with mystical texts is shown. The main features of their works are: categorization of texts and finding mother texts, finding a network of texts (based on the evolution of manuscripts), correcting original texts based on the most authoritative versions, translating texts into German, and giving priority to prose, bibliography, and historiography. The Golden Ring method of German-speaking Orientalism can be effective in understanding the text, networking and genre of Persian-language mysticism. These orientalists consider mysticism and Sufism as a movement derived from Islam and as a historical, cultural, and textual phenomenon, rather than a romantic or enlightening movement.

Keywords: Orientalism, Ritter, Meier, Context, Mysticism, Text.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.39676.2314

2. PhD in Persian Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran.
azadehsh194@gmail.com

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997