



حکمت دینی و تقدّس زبان فارسی

نصرالله پورجوادی

شده است، حکمتی است ذوقی که مشایخ ایرانی متناسب با فهم و ذوق خود از قرآن اقتباس کرده و مباحث آن را فقط به زبان فارسی، بخصوص در اشعار خود بیان کرده‌اند، و تاکنون نیز محققان به آن به عنوان يك مکتب فکری و حکمت دینی و ذوقی توجه نکرده‌اند. در اینجا ما رابطه این مکتب را با خصوصیات معنوی ایران از يك سو و با کلام الله مجید از سوی دیگر شرح می‌دهیم و ملازمت ذاتی این مکتب را با زبان فارسی بیان می‌کنیم و شرح اصول و مبانی این حکمت و پاره‌ای از مباحث اصلی آن را به مقالات دیگر وا می‌گذاریم. اما پیش از اینکه وارد موضوع این مقاله شویم، برای روشن شدن زمینه بحث لازم است به دو اشتباه بزرگ در سنت تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی که محققان دیگر قبلاً بدانها پی برده‌اند اشاره کنیم.

۲

یکی از مهمترین اشتباهات مورخان اولیه فلسفه اسلامی تصور محدودی است که از دامنه تاریخ تفکر فلسفی در اسلام داشته‌اند. این محدودیت را در نخستین کتاب مستقلی که محقق هلندی به نام ت. ج. دی بور نوشته است می‌توان ملاحظه کرد. دی بور در کتاب خود، پس از بحث درباره سوابق تفکر فلسفی در یونان و اسکندریه و تأثیر آن در کلام و تصوف اسلامی، سیر تفکر فلسفی مسلمانان را از آراء کندی و فارابی آغاز و به آراء ابو حامد محمد غزالی در ایران و ابن رشد و ابن خلدون در مغرب ختم کرده است. این دید محدود نسبت به دامنه تاریخ تفکر فلسفی در اسلام البته به دی بور اختصاص نداشته است. اروپاییان تا مدت‌ها بعد از دی بور همین تلقی را از تاریخ فلسفه اسلامی داشته‌اند. حتی محققان شرقی نیز به همین راه رفته‌اند، چنان‌که مثلاً خناالفاخوری و خلیل الجبر، که هر دو از محققان عرب بوده‌اند و

فلسفه و تفکر فلسفی در تمدن اسلامی تاریخی دارد دیرینه و پرحادثه، با فراز و نشیبهای بسیار، اما سنت تاریخ‌نگاری در فلسفه سنتی است نسبتاً کم سابقه که عمر آن به يك قرن هم نمی‌رسد. این سنت خود ناشی از توجه خاصی است که متفکران و محققان غربی، بخصوص از زمان هگل به بعد، به سیر اندیشه‌ها و آراء فلسفی در غرب و پیوستگی آنها با یکدیگر مبذول داشته‌اند. تاریخ‌نگاران فلسفه در غرب ابتدا توجه خود را منحصرأ به سیر اندیشه در غرب معطوف کردند، و سپس فلسفه اسلامی را نیز به عنوان مرحله‌ای از مراحل سیر تفکر فلسفی غرب وارد این مطالعه کردند. در این مطالعه، محققان ابتدا فصل یا فصولی از تاریخ فلسفه را به بحث درباره آراء متفکران اسلامی اختصاص دادند و سپس به تدوین کتابهای مستقل در این باب همت گماشتند. این سنت را البته محققان شرقی نیز از چندی پیش رأساً پی گرفته و تاکنون نیز آثاری در این زمینه تألیف کرده‌اند. اما، بر روی هم، سنت تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی سنتی است جوان، و تعداد آثاری که تاکنون، چه به قلم محققان غربی و چه به قلم محققان شرقی، نوشته شده است بسیار اندک است. وانگهی، در همین آثار معدود، به دلیل ناپختگی این سنت، نقایص و اشتباهاتی دیده می‌شود که بعضی از آنها بسیار اساسی است. پاره‌ای از این نقایص و اشتباهات را محققان تشخیص داده‌اند. ولی يك نقیصه مهم هست که تا کنون از نظر محققان و اسلام‌شناسان پوشیده مانده است و ما سعی خواهیم کرد آن را معلوم نماییم.

نقیصه‌ای که می‌خواهیم در اینجا شرح دهیم ناشی از غفلت مورخان فلسفه و حکمت اسلامی از حکمتی است که متفکران ایران با الهام از کلام الله مجید به زبان فارسی تصنیف کرده‌اند. حکمتی که در تاریخهای فلسفه و حکمت اسلامی از آن غفلت

سالها پس از دی بور تاریخ فلسفه اسلامی را با تفصیل بیشتر نوشته‌اند،^۳ به‌همین غفلت دچار شده و خاتم متفکران اسلامی را ابن رشد پنداشته‌اند.^۴

اشتباه و نقص کاردی بور و امثال او را بعضی از اسلام‌شناسان غربی، بخصوص متفکر فرانسوی هانری کربن^۵، و همچنین پاره‌ای از محققان مسلمان^۶ البته در سالهای اخیر دریافته و تذکر داده‌اند، و امروزه کمتر کسی است که بخواهد باز هم لجاجت به خرج دهد و به سیراندیشه فلسفی در اسلام از دیدگاه تنگ دی بور و امثال او نگاه کند. همچنان که به‌خوبی می‌دانیم، تفکر فلسفی در اسلام با ابن رشد یا ابن خلدون پایان نیافته، بلکه در ایران به‌همت بزرگانی چون خواجه نصیر طوسی (که قبل از ابن خلدون می‌زیسته) و میرداماد و ملاصدرا و دهها متفکر دیگر تا عصر حاضر ادامه یافته است. وانگهی، دی بور و حنا الفاخوری و خلیل الجری و امثال ایشان حتی به همه متفکران بزرگ همان دوره‌ای که مد نظر ایشان بوده است توجه نکرده‌اند و لذا جای تفکر و آراء متفکرانی چون شیخ اشراق و امام فخر رازی نیز در آثارشان خالی است.^۷

به‌طور کلی بزرگترین اشکالی که در دید دی بور و امثال او وجود دارد غفلت ایشان از کوششهای فلسفی در ایران و بخصوص از آثار فارسی است. شیخ اشراق و خواجه نصیر و میرداماد و ملاصدرا و پیروان او تا عصر حاجی سبزواری همه ایرانی بودند؛ و چون اسلام‌شناسان غربی اصولاً از راه مطالعات عربی وارد حوزه اسلام‌شناسی شده‌اند، از فعالیت فکری ایرانیان غافل مانده‌اند، هرچند که آثار فلسفی این متفکران اساساً و گاهی منحصراً به زبان عربی بوده است. البته، چنانکه گفته شد، بر اثر تذکر کسانی مانند کربن و چاپ و ترجمه و معرفی آثار این متفکران، نقیصه مزبور تا حدودی برطرف شده است، چنان که مثلاً ماجد فخری در تاریخ فلسفه اسلامی هم به شرح حکمة الاشراق سهروردی پرداخته است و هم به توضیح اجمالی حکمت متعالیه ملاصدرا^۸. از ماجد فخری با انصاف تر مرحوم میانمحمد شریف است که علاوه بر شرح حکمت سهروردی و ملاصدرا و مکتب اصفهان و حاجی سبزواری، فصولی هم در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام به شرح تفکر فلسفی و عرفانی عرفای ایرانی، مانند مولوی و محمود شبستری، اختصاص داده است.^۹ با وجود همه این کوششها، متأسفانه باید گفت که نقیصه مزبور در تاریخهای فلسفه اسلامی آن‌طور که باید و شاید هنوز برطرف نشده است، و توجه به اندیشه فلسفی در عالم اسلام هنوز هم در محدوده زبان عربی محصور مانده است.

حصر تفکر فلسفی در اسلام به‌مطالبی که در آثار عربی نوشته شده است دومین اشتباه بزرگی است که مورخان فلسفه و حکمت اسلامی مرتکب شده‌اند. نقص کار مورخانی چون

دی بور و خلیل الجری و حنا الفاخوری فقط این نبوده است که به فلاسفه و حکمای پس از ابن رشد، بخصوص ایرانیان، توجه نکرده‌اند، بلکه همچنین اشکال در این بوده است که ظرف زبانی تفکر اسلامی را صرفاً زبان عربی پنداشته‌اند و لذا از زبان دوم اسلامی، یعنی زبان فارسی، و آثاری که به این زبان نوشته شده است غافل مانده‌اند. این اشتباه بزرگ را نیز محققان ایران‌شناس، بخصوص هانری کربن، متذکر شده‌اند. کربن بخصوص به آثار متفکران ایرانی از قبیل ناصر خسرو و افضل‌الدین کاشانی، که همه آثارشان به فارسی بوده است، اشاره کرده است.^{۱۰} علاوه بر این متفکران که همه آثارشان به فارسی بوده است، پاره‌ای از فلاسفه و حکمای عربی نویس، از قبیل ابن سینا و سهروردی و خواجه نصیر، خود آثاری هم به فارسی نوشته‌اند و مورخان فلسفه و حکمت اسلامی از این آثار نیز غفلت کرده‌اند.

سؤالی که در اینجا می‌خواهیم مطرح کنیم این است که اگر مورخان فلسفه و حکمت اسلامی، علاوه بر مطالعه آثار عربی متفکران اسلامی، بخصوص از ابن رشد به بعد، به آثار فارسی ایرانیان، اعم از آثار کسانی که هم به عربی نوشته‌اند و هم به فارسی، مانند شیخ الرئیس و خواجه نصیر، و آثار متفکرانی که فقط به فارسی نوشته‌اند، مانند ناصر خسرو و بابا افضل، نیز توجه کنند و به بحث و بررسی این آثار همت گمارند، آیا نقیصه‌ای که در تاریخ نویسی فلسفه و حکمت اسلامی تاکنون وجود داشته است برطرف خواهد شد؟ در واقع هانری کربن در صدد برآمده است این نقیصه را تا حدی رفع کند. و به این منظور نه تنها به آثار عربی متفکران ایرانی بلکه به آثار فارسی ایشان نیز عنایت نموده است. ولی آیا کربن و همفکران او در این تلاش موفق بوده‌اند و عملاً توانسته‌اند نقیصه مزبور را در تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی برطرف کنند؟ این مسأله برای ما امروزه از لحاظ فرهنگی و

فلسفی مسأله‌ای حیاتی است، و تاکنون کسی آن را مطرح نکرده است، چه رسد به آنکه پاسخ گفته باشد. پاسخی که ما می‌خواهیم به این سؤال بدهیم منفی است. قصد ما این است که نشان دهیم که در زبان فارسی حکمتی وجود داشته است که از نظر محققان تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی پوشیده مانده است. این حکمت خود اصول و مبانی و مباحثی داشته است که در هیچ يك از آثار فارسی فلسفی که منظور نظر کرین و همفکران او بوده است بیان نشده است. اما قبل از اینکه به پاسخ سؤال فوق بپردازیم، لازم است تا حدودی جوانب این سؤال را بررسی کنیم.

۳

شکی نیست که مورخان فلسفه اسلامی در محدود کردن تفکر فلسفی به دوره‌ای معین و به مطالبی که فلاسفه و حکما به زبان عربی نوشته‌اند مرتکب اشتباه شده‌اند. اما نکته اینجاست که اشتباه این مورخان صرف غفلت از آثار فلسفی زبان فارسی، نظیر آثار ناصر خسرو و بابا افضل، نیست. مسأله بسیار عمیقتر از این است. اشتباه این محققان و مورخان در محدود کردن مطالعات خود به زبان عربی نیست، بلکه محدود کردن تفکر به نوع خاصی از فلسفه یا حکمت است. چیزی که در تمدن اسلامی به عنوان تفکر فلسفی در نظر گرفته شده است سنتی بوده است که در یونان آغاز شده و از طریق آثار متفکران اسکندرانی به عالم اسلام منتقل شده است. البته، مسلمانان صرفاً ناقل این آراء فلسفی نبوده‌اند، بلکه به سهم خود در آن تصرفاتی کرده و کوشیده‌اند تا فلسفه یونانی را با عقاید اسلامی هماهنگ سازند. اما به هر حال تجربه‌ای که اساس فلسفه مشایی و تا حدودی حکمت اشراقی بوده است یونانی است، و این البته به معنای تخطئه افکار فلاسفه و حکمای اسلامی نیست.

باری، فلسفه یونانی نسبتی بوده است که حکمای قدیم یونان با وجود برقرارکردن، و براساس این تجربه نظام عقلی خاصی را بنا نهادند. سنتهای فلسفی که در تمدن اسلامی پیدا شد، اگرچه با روح توحید و اصول ایمان اسلامی هماهنگ شد، ولی به هر تقدیر اصل و اساس آنها همان تجربه یونانی بود. آن نظام عقلی و فلسفی که از این تجربه یونانی پدید آمده بود، وقتی در قرن سوم هجری از طریق ترجمه آثار فلسفی یونانی و اسکندرانی وارد عالم اسلام شد، در ظرف زبان عربی ریخته شد. پس از اینکه متفکران مسلمان، مانند کندی و فارابی و ابن سینا، خود به تفکر پرداختند و نظامی را براساس تجربه خود تأسیس کردند، باز ظرف زبانی تفکر ایشان عربی بود و لذا تجربه فلسفی اسلامی که در اصل مبتنی بر تجربه یونانی بود به زبان عربی بیان گردید. تفوق زبان عربی، به عنوان زبان وحی، بر زبان فارسی و گسترش و

نفوذ آن، بخصوص در قرنهای اولیه، در سراسر عالم اسلام، و تجربه‌ای که مسلمانان در قرنهای سوم و چهارم در برخورد با علوم اوایل و فلسفه یونانی به زبان عربی داشتند موجب شد که زبان عربی همواره به عنوان ظرف اصلی تفکر فلسفی و کلامی در تمدن اسلامی باقی بماند. علت اینکه ایرانیان، حتی پس از احیاء زبان فارسی، فلسفه را به زبان عربی نوشتند، صرف نظر از جایگاه خاص این زبان در تمدن اسلامی، این بود که تفکر فلسفی (به معنای مشایی و نوافلاطونی) تجربه‌ای بود که با زبان عربی آغاز شده بود. هنگامی که این تجربه صورت می‌گرفت زبان فارسی هنوز در صحنه علم و ادب و تفکر شاخص نشده بود. ظهور این زبان در این صحنه از نیمه قرن چهارم و اوایل قرن پنجم آغاز شد. همین که این زبان از قرن پنجم جان تازه‌ای یافت، بتدریج موضوعات مختلف از جمله فلسفه و کلام و اصول عقاید و تصوف به این زبان نوشته شد. اما همان طور که می‌دانیم زبان فارسی نسبت به فلسفه همواره بیگانه ماند و متفکران ایرانی، که عموماً دوزبانه بودند، ترجیح دادند که تفکر فلسفی خود را عمده در ظرف زبان عربی بیان کنند. بدیهی است که این بیگانگی میان خود متفکر و زبان فارسی، که زبان مادری او بود، نمی‌توانست باشد، بلکه موضوع علم یعنی فلسفه بود که از این زبان بیگانه بود. متفکران دوزبانه، در فلسفه، عربی را بر فارسی ترجیح می‌دادند، چون زبان عربی برای تجربه فلسفی زبان اصلی بود و زبان فارسی زبان عاریتی. از این رو آثار فلسفی فارسی آثاری است که در حقیقت از ظرف اصلی خود خارج شده و در ظرف دیگری که در اصل محل آن تجربه نبوده است ریخته شده است. این آثار، ولو اینکه در اصل به زبان فارسی تألیف شده باشند، باز بطور کلی نوعی ترجمه به‌شمار می‌آیند.

با توجه به این مقدمات، غفلت مورخان فلسفه اسلامی از آثار فلسفی زبان فارسی، اگرچه ناموجه است، يك کمبود و ضایعه بزرگ و اساسی به‌شمار نمی‌آید و به هر تقدیر، با رعایت توصیه‌های محققانی که اهمیت آثار فلسفی فارسی را گوشزد کرده‌اند، می‌توان غفلت مزبور را براحته جبران کرد. گفتیم «براحتی»، زیرا آثاری که مثلاً کرین بدانها اشاره کرده، مانند رساله‌ها و کتابهای فارسی ناصر خسرو و شیخ اشراق و بابا افضل، اگرچه به زبان فارسی تألیف شده است، مطالب آنها عموماً ادامه و بسط همان تجربه‌ای است که مسلمانان ابتدا و در اصل در ظرف زبان عربی ریختند و لذا مطالب این آثار با مطالبی که خود این نویسندگان دوزبانه یا همفکران ایشان به زبان عربی نوشته‌اند تفاوت ذاتی ندارد. مطالب کتاب فارسی ابن سینا یعنی دانشنامه علانی در آثار عربی او یعنی نجات و اشارات و شفا با تفصیل بیشتر بیان شده است و آراء اصلی شیخ اشراق نیز در

تفکری که به عنوان يك تجربه خاص ایرانی در زبان فارسی در اینجا منظور نظر ماست تفکر فلسفی (به معنای یونانی، یعنی مشایی و نوافلاطونی) نیست، بلکه تفکری است که اساس آن در فرارفتن و گذشت از این تفکر فلسفی است. لذا این تفکر را در آثار فلاسفه اسلامی نمی توان جستجو کرد. این تفکر در آثار کسانی بیان شده است که ما تاکنون به عنوان صوفی شناخته ایم، و در رأس این متفکران فریدالدین عطار نیشابوری بوده است. اگرچه این متفکران به عنوان صوفی شناخته شده اند، ولیکن نظام فکری آنان ادامه تصوف کلاسیک که خود با زبان عربی در اسلام آغاز شده است نیست. چنان که خواهیم دید، تجربه این مشایخ و در رأس آنان عطار، تجربه ای است مابعدطبیعی که خود ایشان گاهی از آن به عنوان حکمت یاد کرده اند. این حکمت، به خلاف تصوف کلاسیک، که در ظرف زبان عربی ریخته شد، مختص زبان فارسی است. قبل از اینکه وارد بحث درباره این حکمت شویم، لازم است نسبت آن را با زبان فارسی تا حدودی بیان کنیم، و ببینیم چرا این تجربه اختصاصاً در ظرف زبان فارسی ریخته شده است.

۵

همان طور که می دانیم، زبان فارسی از نیمه دوم قرن چهارم آهسته آهسته وارد صحنه ادب و علم و تفکر عقلی شد. بزرگترین حادثه ای که در این زبان رخ داد، سرودن شاهنامه فردوسی بود. فردوسی را ما به حق احیا کننده زبان فارسی و قومیت ایرانی دانسته ایم^{۱۱}، و اهمیت خاصی برای کارستری که او در پیش گرفت قائل شده ایم. در اهمیت این کار البته دیگران داد سخن داده اند، اما نکته ای که در این مطالعه باید بدان تأکید کرد آن نسبتی است که فردوسی - علیه الرحمه - میان قومیت ایرانی و زبان فارسی با اسلام برقرار کرد. کاری که در شعر فردوسی صورت گرفت مثبت موجودیت و هویت ایران در دفتر دین اسلام بود. شعر فردوسی شجره ای است که در سایه آن فرهنگ ایرانی و تاریخ و زبان این قوم با اسلام بیعت کرده است. از این لحاظ فردوسی بر اوستی يك شخصیت دوران ساز در تاریخ فرهنگ ایران در دوره اسلامی است و شاهنامه سند پیوند معنویت فرهنگی ما با دیانت اسلام است^{۱۲}.

یکی از مهمترین جنبه های شاهنامه زبان آن است. فردوسی در مورد تجربه معنوی خود می گوید: «عجم زنده کردم بدین پارسی»، و بدین نحو حیات دوباره ایران را ملازم احیاء زبان فارسی می داند. این ملازمه در حقیقت به نسبتی اشاره می کند که میان تفکر و زبان وجود دارد. زبان در يك تفکر عمیق و معنوی جنبه عارضی ندارد. زبان صورت و مجلای تفکر قلبی و تجربه معنوی و شاعرانه است. تجربه ای که در شعر فردوسی بیان شده است از

حکمة الاشراق که به زبان عربی است، آمده است و رسایل فارسی او (به استثنای داستانهای رمزی فارسی و همچنین «رساله فی حقیقة العشق» که در واقع سهروردی در آنها به بیان تجربه عرفانی مشایخ ایرانی پرداخته است) از لحاظ فلسفی مطلب فوق العاده ای به مطالب آثار عربی او نمی افزاید. پس از این توضیحات، اکنون بپردازیم به پاسخ سؤال خود.

۴

اگر آثار فکری و مابعدالطبیعه در زبان فارسی منحصر به همین آثار بود، یعنی اگر زبان فارسی صرفاً در خدمت بسط و توسعه اولین تجربه فلسفی به کار گرفته شده بود، در آن صورت زبان فارسی و آثاری که به این زبان نوشته شده است در تاریخ حکمت و فلسفه اسلامی شأن خاصی نمی داشت. اما حقیقت امر چنین نیست، و زبان فارسی در ساحت تفکر يك زبان عاریتی نبوده است. نفی تجربه فلسفی (تجربه ای که اصل آن مشایی و نوافلاطونی بوده) در زبان فارسی به معنای نفی کامل هر گونه تفکر اصیل در مباحث حکمت نیست. تاریخ تفکر در اسلام شاهد تجربه اصیلی بوده است مختص زبان فارسی. ایرانیان علاوه بر سهیم شدن در تفکر فلسفی یونانی، به تجربه دیگری دست یازیده اند که کاملاً با تجربه نخستین فرق داشته است. این تجربه، چنان که خواهیم دید، تجربه فلسفی (یونانی) نبوده است، بلکه خود نوعی حکمت بوده و ظرفی که این حکمت در آن ریخته شده زبان فارسی بوده است نه زبان عربی. به عبارت دیگر، ایرانیان خود به تفکری راه یافتند که ظهور معانی آن در صورت زبان فارسی انجام گرفت، و این تفکر، به خلاف تفکر فلسفی که به زبان عربی بیان شده بود و در اصل نسبتی بود که مسلمین با تجربه یونانی برقرار کرده بودند کاملاً اسلامی و نشأت گرفته از وحی محمدی (ص) بود. این نکته ای است که نه تنها محققان غیر ایرانی، بلکه خود ایرانیان نیز، از آن غفلت ورزیده اند و به همین دلیل است که تفکر فلسفی در ایران هنوز در وضع نابسامانی است و این نابسامانی به دلیل عدم پیوستگی ما با سنت اصیل فلسفی اسلامی در کشور ما بوده است.

تفاسیر بود نسبتی با قومیت ایرانی نداشت و لذا آن تجربه‌ها اصلاً در ظرف زبان عربی ریخته شده و سپس به فارسی درآمده بود. پیش از اینکه ایرانیان بتوانند تجربه معنوی و ذوقی خود را از کلام الهی به زبان فارسی بیان کنند، می‌بایست پیوندی میان فرهنگ ایرانی و اسلام برقرار کنند. این پیوند، چنان که ملاحظه کردیم، در تجربه فردوسی تحقق پذیرفت، و در نتیجه زبان فارسی آماده درک معانی وحی الهی شد. ادراک این معانی و بیان آنها به زبان فارسی بود که این زبان را به صورت یک زبان مقدس درآورد.

۶

دورانی که ما از آن به عنوان مقدس شدن زبان فارسی یاد کردیم دورانی است که از اوایل قرن پنجم آغاز شده و در طی چند قرن مراحل تکامل معنوی و تقدس را پشت سر گذاشته و سرانجام در شعر لسان الغیب به اوج خود رسیده است. در اوایل قرن پنجم هجری زبان فارسی نونهالی بود که تازه قد برافراشته بود، و ابوریحان بیرونی (متوفی ۴۴۰ ه.ق) وقتی آن را با زبان عربی مقایسه می‌کرد از روی طعنه می‌گفت که زبان فارسی «جز به کار بازگفتن داستانهای خسروان و قصه‌های شبانه نیاید».^{۱۳} اما اگر بیرونی دو قرن بعد زنده می‌شد و تواناییها و هنرنماییهای این زبان را ملاحظه می‌کرد یقیناً حرف خود را پس می‌گرفت. زبان فارسی پس از عصر بیرونی به سرعت وارد میدان علم و ادب شد و استعداد خود را در زمینه‌های گوناگون به فعلیت رسانید. مهمترین قلمروی که این زبان می‌بایست فتح کند قلمرو تفکر دینی بود.^{۱۴} آثار بزرگ و عمده‌ای چون شرح تعرف و کشف المحجوب هجویری و کیمیای سعادت ابو حامد محمدغزالی و تفسیر سورآبادی و تصانیف نظم و نثر ناصر خسرو که همه در قرن پنجم نوشته شد حیثیت درخور اعتنائی برای زبان فارسی در حوزه معارف دینی کسب کرد، بطوری که حکیم سنایی در اوایل قرن ششم از روی اعتماد به نفس می‌توانست دم از برابری زبان فارسی و تازی زند. ادعای برابری زبان فارسی و زبان عربی، که در حدیقه الحقیقه سنایی بیان شده است، از جهتی حیثیت زبان عربی را در ایران در چهار پنج قرن اولیه نشان می‌دهد و از جهتی دیگر قدرتمند شدن زبان فارسی را در آن عصر و نیز آینده آن زادر قرون بعد تا حدودی مشخص می‌سازد. تا قرن پنجم، زبان دین اسلام منحصر به زبان عربی بود و عموم اهل علم و ادب، چه عرب و چه عجم، می‌پنداشتند که تنها وسیله بیان معارف دینی زبان تازی است، و به تعبیر سنایی تازی زبان دین اسلام و پناه شریعت محمدی (ص) است. تا اوایل قرن پنجم هیچ کس ظاهراً در این امر چون و چرایی نکرده بود. اما یک قرن و نیم فعالیت زبان

لحاظ فرهنگی یک تجربه اصیل معنوی است، و این تجربه اصیل می‌بایست در ظرفی ریخته می‌شد که از لوازم ذات این فرهنگ بود. درست است که تجربه فردوسی تجربه‌ای است که در آن فرهنگ ایران با شریعت اسلام پیوند می‌یابد، و زبان اسلام، یعنی زبان وحی محمدی (ص) عربی است، ولیکن مولودی که از این پیوند به وجود آمد ایران جدید، یعنی ایران اسلامی بود. مجلای این تجربه هم می‌بایست زبان ایران جدید، یعنی فارسی باشد. این معنی در توضیحی که بعداً درباره نسبت میان زبان فارسی و وحی محمدی (ص) خواهیم داد روشن تر خواهد شد.

پیوندی که فردوسی میان ایران و اسلام برقرار کرد بیعتی بود که قوم ایرانی با شریعت اسلام کرد، و خطبه این بیعت به زبان فارسی خوانده شد. پس از این بیعت، زبان فارسی وارد مرحله جدیدی شد. این مرحله جدید را می‌توان مقدس شدن زبان فارسی خواند. تا قبل از آن، تنها زبانی که برای ایرانیان مقدس بود زبان عربی بود، و ایرانیان تجربه‌های دینی و معنوی خود را در ظرف زبان عربی بیان می‌کردند. اما از قرن پنجم به بعد زبان فارسی، بخصوص پس از تجربه فردوسی، بتدریج جنبه معنوی و مقدس به خود گرفت. البته، تجربه فردوسی هنوز ابتدای کار بود. اگر بخواهیم در اینجا از تمثیلی استفاده کنیم، تاریخ مقدس شدن زبان فارسی را می‌توانیم به حالات و مقامات سالکی تشبیه کنیم که پس از بیعت قدم در راه سلوک می‌گذارد تا به ذوق و کشف و شهود رسد. تجربه فردوسی بیعت زبان فارسی و تشرف آن به معنویت اسلامی بود، ولی در این مرحله هنوز از ذوق و حال و کشف و شهود خبری نبود. این ذوق و حال وقتی پیدا شد که زبان فارسی در دریای وحی محمدی (ص) فرو رفت و مجلای معانی برخاسته از قرآن شد.

در اینجا ما از تجربه فردوسی به عنوان اولین قدم در راه معنویت و مقدمه تقدس زبان فارسی یاد کردیم، و این به دلیل نسبتی بود که میان زبان فارسی و محتوای تجربه فردوسی برقرار شد. فردوسی بود که با تجربه اصیل خود ظرفیت و قابلیت جدیدی برای زبان فارسی به وجود آورد. این قابلیت را با قابلیت زبان فارسی برای ترجمه قرآن و تفسیر آن نباید یکی انگاشت. ترجمه قرآن از زبان عربی به زبانی دیگر مستلزم بیعت آن زبان و فرهنگ اهل آن زبان با اسلام نیست. قرآن امروزه به بسیاری از زبانهای جهان ترجمه شده است بی آنکه آن زبانها در یک تجربه معنوی با اسلام بیعت کرده باشند. در ایران نیز، چنان که می‌دانیم، اندکی قبل از فردوسی، قرآن و تفسیر قرآن را به زبان فارسی ترجمه کرده بودند. ولی این تجربه‌ها برای زبان فارسی جنبه عرضی داشت. ایرانیان البته در آن هنگام مسلمان بودند و ذوق کلام الهی را نیز دریافته بودند، ولی تجربه‌هایی که در بطن آن

این چنین جلف و بی ادب زانی
که تو تازی ادب همی خوانی^{۱۵}

انتقاد سنایی از فضیلت عربی دان را نباید به منزله خصومت با زبان عربی یا تعصب قومی تلقی کرد. سنایی در اینجا بیش از آنکه از فارسی دفاع کرده باشد، به جنبه جهانی شدن اسلام عنایت کرده است. تعالیم اسلامی و معارفی که از برکت این دین پدید آمد اگر در چارچوب زبان عربی محصور می ماند اسلام یقیناً نمی توانست يك دین جهانی شود. از این گذشته، مخاطب سنایی در اینجا خود تازیان (یا دست کم فقط ایشان) نبودند. مخاطب او بیشتر (و شاید منحصرأ) ایرانیان فارسی زبانی بودند که زبان و ادبیات عربی را فرا گرفته بودند تا به دیگران فخر کنند و فضل فروشند.

امروزه مطلبی که سنایی در اینجا بیان کرده است برای ما کاملاً معقول و موجه است، ولی فراموش نکنیم که سنایی زمانی این انتقاد گزنده را از ادبا و علما می کرد که هنوز زبان فارسی سخنورانی چون عطار و مولوی و سعدی و حافظ و دهها و صدها ادیب و شاعر بزرگ را به خود ندیده بود. اعتماد به نفس سنایی حقیقتاً درخور ستایش است. اتکای او فقط به آثار معدود نویسندگان و شعرایی بود که در قرنهای چهارم و پنجم در صحنه علم و ادب، و بخصوص معارف دینی، پدید آمده بود. هر قدر که این آثار بیشتر می شد، اعتماد به نفس فارسی زبانان زیادتر می شد. دو قرن پس از سنایی دیگر کسی نیازی نمی دید که در مقام دفاع از زبان فارسی برآید. توانایی زبان فارسی برای بیان علوم و معارف مختلف امری بود مسلم و هر نویسنده ای براحتی می توانست مطلب خود را خواه به فارسی و خواه به عربی بیان کند. در قرن هفتم زبان فارسی کاملاً يك زبان علمی و ادبی و از آن مهمتر دینی و اسلامی شده بود.

گفتیم که زبان فارسی در اواخر قرن هفتم کاملاً يك زبان دینی و اسلامی شده بود و این کمال نه فقط از حیث صوری، بلکه از آن مهمتر از حیث معنوی بود. این کمال معنوی همان چیزی است که ما تقدس زبان فارسی خوانده ایم. حدود يك قرن و نیم پس از سنایی این امر کاملاً پذیرفته شده بود. این معنی را از برداشتی که عبدالله محمدبن محمدحسینی بلخی مترجم کتاب فضائل بلخ در سال ۶۷۶ نوشته است می توان استنباط کرد^{۱۶}. بلخی در این کتاب وقتی به زبان مردم بلخ که فارسی است می رسد^{۱۷} می گوید: «زبان بهشتیان فارسی دری است»^{۱۸}، و در جای دیگر می گوید: «در آثار آمده است که ملایکه که در گرد عرش عظیم اند کلام ایشان به فارسی دری است»^{۱۹}.

نکته ای که در کتاب فضائل بلخ درباره زبان فارسی بیان شده

فارسی در حوزه های علم و ادب و تفسیر و تصوف و حکمت، وضع را دگرگون کرده و متفکران مسلمان ایرانی را به تجدید نظر درباره شأن زبان فارسی وا داشته بود. سنایی زبان گویای این دسته از متفکران بود. از نظر سنایی شرط ایمان اسلامی و درک تعالیم دینی دانستن زبان تازی نیست. ابوجهل و ابولهب هر دو عربی می دانستند ولی از دین محمد(ص) هیچ بویی نبرده بودند.

گر به تازی کسی مَلَك بودی
بوالحکم خواجه فلك بودی
تازی ار شرع را پناهستی
بولهب آفتاب و ماهستی

پس چنین نیست که هر کس زبان عربی بداند قادر به فهم پیام محمد(ص) خواهد بود. از سوی دیگر، ممکن است کسانی هم باشند که اصلاً عربی ندانند ولی قلب ایشان آکنده از ایمان به خدای محمد(ص) و عشق به آن حضرت و اهل بیت او باشد. ایرانیان مؤمنی که فقط فارسی می دانستند جزو همین مردم بودند و نماینده ایشان سلمان فارسی بود. سلمان از دیار عجم بود و زبانش اصلاً فارسی بود، ولی ایرانی بودن و فارسی دانستن او نه تنها مایه بیگانگی و دوری او از حضرت رسول اکرم(ص) نشد، بلکه برعکس به دلایل معنوی و روحانی در مقامی بود که پیغمبر(ص) او را جزو اهل بیت خود می دانست.

بولهب از زمین یثرب بود
ليك قد قامت الصلا نشنود
بود سلمان خود از دیار عجم
بر در دین همی فشرد قدم

.....

کی شود بهر پارسی مهجور
تاج مینا ز فرق سلمان دور
کرد چون اهل بیت خود را یاد
دل سلمان به لفظ مینا شاد

نتیجه ای که سنایی از این ابیات می گیرد این است که نه با عربی دانستن کسی مؤمن می شود و نه با فارسی دانستن کسی از پیغمبر(ص) دور می ماند. اما سنایی به این حد کفایت نمی کند. او می خواهد بگوید که اصلاً ضرورتی ندارد که علوم و معارف، چه دینی و چه غیردینی، به عربی باشد. سنایی حتی از ادبایی که فضل و هنر را فقط در ادبیات و شعر عربی می دانند انتقاد می کند و آنان را جلف و بی ادب می خواند.

روح با عقل و علم داند زیست
روح را پارسی و تازی چیست

است از لحاظ تحول معنوی این زبان بسیار مهم است. اهمیت این نکته در معنای ظاهری این عبارت نیست و ما در این مبحث اصلاً کاری به ملایکه و اهل بهشت و زبان ایشان نداریم. نکته‌ای که در این جملات نهفته است تلقی گوینده از زبان فارسی و حیثیت و شأن دینی و معنوی آن است. زبان فارسی، از نظر گوینده، صرفاً زبان معمولی مردم کوچه و بازار نیست، و حتی صرفاً زبان علمی و ادبی هم نیست. این زبان، از نظر بلخی، نه یک زبان ملکی بلکه زبانی ملکوتی است. ساحت این زبان ساحت مافوق طبیعت است. این زبان زبان روحانیان است، و زبان روحانیان زبانی است مقدس. این معنی را مترجم (یا شاید مؤلف) فضائل بلخ از راه استدلال ثابت نمی‌کند. نکته‌ای که او می‌خواهد بیان کند نکته فلسفی و عقلی نیست، بلکه مطلبی است دینی و معنوی. دلایل این مطلب دینی و معنوی هم باید دینی باشد، و از همین رو است که می‌گوید «در آثار آمده است»، و فارسی بودن زبان اهل بهشت را نیز به حسن بصری نسبت می‌دهد. سندیت این روایات در اینجا برای ما اهمیتی ندارد، آنچه مهم است این است که در نیمه قرن هفتم (و حتی پیش از آن) شأن زبان فارسی آنقدر بالا رفته بود که نویسندگان فارسی زبان با اطمینان خاطر آن را یک زبان ملکوتی و روحانی و مقدس تلقی می‌کردند.

این روحانیت و تقدس چه بود و چگونه پدید آمد؟ در پاسخ به این سؤال اجمالاً باید بگوییم که تقدس زبان فارسی، یا هر زبان دیگر در عالم اسلام، بسته به نسبتی است که این زبان با کلام الله پیدا می‌کند، یا به عبارت دیگر نسبتی است که اهل این زبان با حقیقت وحی محمدی (ص) برقرار می‌کنند. این نسبت خاص را ایرانیان از قرن پنجم به بعد بتدریج پدید آوردند و زبان خود را قدم به قدم به آسمان تقدس نزدیک و نزدیکتر ساختند. رباعیها و ترانه‌های عرفانی و صوفیانه قرن پنجم، که خود بیان احوال و مواجید مشایخ ایرانی، بخصوص مشایخ خراسان است، مراحل اولیه پیوند زبان فارسی را با حقیقت وحی نشان می‌دهد. یکی از قله‌های رفیع این سیر معنوی سوانح احمد غزالی و یکی دیگر مثنویهای فریدالدین عطار نیشابوری است.

سوانح غزالی و مثنویهای عطار دو تجربه اساسی و مهم اند که ما سعی خواهیم کرد در اینجا بررسی کنیم. ابتدا تجربه احمد غزالی را که حد واسط میان تجربه فردوسی و عطار است اجمالاً بررسی می‌کنیم.

۷

سوانح احمد غزالی، که یکی از شاهکارهای زبان فارسی و نشانه اولین گام بزرگ و اساسی در راه مقدس شدن زبان فارسی است، از جهاتی با شاهنامه مشابه و از جهاتی دیگر متفاوت است.

سوانح، به خلاف شاهنامه فردوسی به ظاهر هیچ ارتباطی با فرهنگ ایرانی ندارد، و مصنف به هیچیک از داستانها و حماسه‌های ایرانی نپرداخته است. در واقع، این کتاب کم حجم يك اثر کاملاً اسلامی است در مباحث عرفانی محض. سوانح که به معنای افکار و اندیشه‌هایی است که ناگهان پدید می‌آید اصطلاحاً در میان صوفیه به معنای علم ذوقی است که از عالم ارواح بر دل انسان نازل می‌شود^۲، و لذا این کتاب، بیان يك تجربه اصیل معنوی و، به اصطلاح فلاسفه و حکما، مابعد طبیعی است. اما حکمت و مابعدالطبیعه‌ای که در این کتاب بیان شده است هیچ ربطی با حکمت یونانی و تجربه فلسفی یونانیان که به مسلمانان رسیده است ندارد. الهیاتی که در سوانح بیان شده است با کلام اسلامی هم پیوندی ندارد. سوانح حاصل يك تجربه اصیل معنوی و ذوقی است با کلام الهی یعنی وحی محمدی (ص). احمد غزالی این اثر را با دو کلمه قرآنی «یحیهم و یحبونه» آغاز کرده و سپس در ضمن فصول کوتاه به بیان معانی عشق یا حب و سیر آن از ذات حق به عالم موجودات (سیر نزولی) و سپس بازگشت آن به مبدأ (سیر صعودی) پرداخته و صفات معشوق و حالات عاشق را در مراحل مختلف شرح داده است.

مطالبی که گفته شد وجوهی بود از اختلاف سوانح با شاهنامه. اما میان این دو اثر وجه اشتراکی هم هست. زبان سوانح مانند شاهنامه فارسی است؛ البته سوانح به نثر است و شاهنامه به نظم. این وجه اشتراك دقیقاً از يك حقیقت مهم فرهنگی حکایت می‌کند. همان گونه که زبان شاهنامه از تجربه معنوی فردوسی جدا نیست، زبان سوانح هم از تجربه احمد غزالی نمی‌تواند جدا باشد. غزالی هر چند در این تجربه دل و جان خود را در دریای وحی محمدی (ص) غوطه‌ور ساخته و گوهرهای معانی را از عمق آن دریا بیرون آورده است، این تجربه را در ظرف زبان فارسی ریخته نه در ظرف زبان عربی. و این يك امر تصادفی نیست. همان گونه که زبان فارسی زبان قومی است که فردوسی در تجربه خود در عالم اسلامی زنده کرده است، در سوانح نیز زبان فارسی زبان قومی است که در تجربه احمد غزالی در دریای وحی محمدی (ص) غوطه‌ور شده است. سوانح بیان نسبتی است که معنویت ایرانی با حقیقت قرآن برقرار کرده است و به همین دلیل زبان آن زبان قوم ایرانی یعنی فارسی است. این ادعا را باید در اینجا ثابت کرد.

گفتیم که سوانح به تعبیر فلاسفه و حکما يك اثر مابعد طبیعی است، هر چند که تجربه غزالی هیچ ربطی با فلسفه یونانی و صورت‌مثنایی و نوافلاطونی آن در عالم اسلام ندارد. تجربه غزالی تجربه‌ای است ذوقی و عرفانی، اما افکار و اندیشه‌هایی که در اثر او بیان شده است تکرار یا بسط مطالب مشایخ پیشین

نیست. احمد غزالی البته متعلق به مکتب عرفانی و صوفیانه‌ای است که اساس آن به دست مشایخی چون بایزید بسطامی و حلاج و جنید (که همه ایرانی بودند) نهاده شده و در خراسان به دست مشایخی چون ابوالقاسم کرکانی و ابوالحسن خرقانی و ابوعلی فارمدی به کمال پختگی خود رسیده است، اما غزالی نخواسته است سخنان این مشایخ یا بیروان ایشان را نقل کند یا بسط دهد. غزالی، به خلاف ابوبکر کلابادی و ابونصر سراج و ابو عبدالرحمن سلمی و ابوالقاسم قشیری و هجویری (که همه ایرانی بودند)، جمع آورنده آراء و سخنان مشایخ صوفیه یا شارحان آنها نیست. سوانح يك اثر اصیل و بدیع است و فصول آن بیان تجربه شخصی نویسنده است. مطالب این کتاب وارداتی است که مصنف به ذوق دریافته است. غزالی در این اثر يك نویسنده صاحب نظر و مبتکر و مؤسس يك نهضت خاص در تفکر معنوی ایرانی است. به دلیل همین اصالت در تجربه غزالی است که زبان این اثر زبان فارسی است. تجربه غزالی اگر دنباله تجربه فلسفی و کلامی یا حتی شرح و بسط تجربه مشایخ صوفیه پیشین می‌بود، بالطبع می‌بایست به زبان عربی بیان شود؛ ولی چون تجربه او تجربه اصیل يك ایرانی است و تجربه‌ای است که معنویت ایرانی با وحی محمدی (ص) پیدا کرده است، لذا مجلای آن زبان فارسی است.

تجربه احمد غزالی تجربه‌ای است در معنویت ایرانی، اما این ایرانیت ربطی (لااقل به طور مستقیم) با ایران پیش از اسلام و با آنچه شیخ اشراق حکمت خسروانی خوانده است ندارد. ایرانیت این تجربه از حیث محتوای آن نیست، بلکه از حیث هویت تجربه کننده است. مطالب سوانح سراسر معانی است که غزالی از دریای وحی محمدی (ص) به دست آورده است، اما غواص این بحر باطن و دل و جان غزالی طوسی است. و همان گونه که تجربه فردوسی مظهر تجربه قومی ایرانیان با شریعت اسلام بود، تجربه معنوی احمد غزالی (و پس از او عین القضاة همدانی و عطار و مولوی و حافظ) مظهر تجربه قومی ایرانیان با حقیقت وحی محمدی (ص) است.

۸

در اینجا يك سؤال بسیار مهم پیش می‌آید، سؤالی که پاسخ به آن پرده از روی يك راز مهم و اساسی در هویت معنوی و اسلامی ایران بر می‌دارد و ماهیت ایران اسلامی یا معنویت ایران را در دوره اسلامی هویدا می‌سازد. صورت کلی سؤال این است که چگونه ممکن است محتوای يك تجربه معنوی و دینی به رنگ ظرف آن تجربه درآید؟ به عبارت دیگر، چگونه ممکن است قومی به حقیقت و باطن قرآن تقرب پیدا کند و حاصل تجربه و ذوق و

ادراك او از کلام الله با قومیت این قوم متناسب شود؟

پیش از اینکه به این سؤال پاسخ دهیم لازم است خود سؤال را تحلیل کنیم و ببینیم که مسأله بر سر چیست و چرا اصلاً این سؤال مطرح شده است. به این منظور ما به مطلب اصلی خود برمی‌گردیم. چیزی که ما در جستجوی آن هستیم فلسفه یا حکمتی است که اساساً به زبان فارسی بیان شده باشد. مراد از فلسفه در اینجا فلسفه مشائی و نوافلاطونی نیست، بلکه معنای عام این لفظ است که هرگونه تفکر مابعدطبیعی را در بر می‌گیرد، خواه این تفکر تفکر عقلی باشد و خواه قلبی (فرق میان این دو تفکر را بعداً توضیح خواهیم داد). اجمالاً گفتیم که فلسفه مشائی و نوافلاطونی در اصل بر تجربه یونانیان مبتنی بود، و وقتی این تجربه رنگ اسلامی پیدا کرد در قالب زبان عربی بیان شد. پس آثاری که به زبان فارسی در فلسفه (مشائی و نوافلاطونی) نوشته شده است مطلوب ما نیست. وانگهی، متفکران اصیل ایرانی چنین فلسفه‌ای را به دلیل اینکه مبتنی بر يك تجربه اصیل اسلامی نبود مردود می‌دانستند. ولی در عین حال این متفکران اصل مطلب، یعنی جستجوی فلسفی را فراموش نمی‌کردند. چیزی که ایشان می‌خواستند يك تجربه اصیل فلسفی دیگر بود، و معتقد بودند که این تجربه باید تجربه‌ای دینی و اسلامی باشد. چنین تجربه‌ای فقط از يك طریق به دست می‌آمد و آن استفاده مستقیم از وحی محمدی (ص) بود. اما زبان کلام الله در قرآن زبان عربی بود، نه فارسی. در اینجا بود که يك سؤال اساسی پیش می‌آمد و آن این بود که آیا ممکن است انسان در تجربه معنوی و دینی خود نسبتی با کلام الله مجید برقرار کند و در دریای وحی محمدی که به زبان عربی بود غوطه‌ور شود و سپس حکمتی را بنیان نهد که زبان اصلی آن غیر از زبان قرآن باشد؟

اختلاف زبان فقط يك جنبه از این مسأله بود. زبان مجلای تفکر است، و نسبت يك زبان با تفکر، بخصوص تفکر قلبی در تجربه ذوقی، نسبتی است ذاتی. بنابراین، وقتی حکمتی که از قرآن نشأت گرفته است به زبانی غیر از زبان عربی بیان شده باشد، این اختلاف زبانی به يك اختلاف باطنی در خود تفکر بر می‌گردد. پس در مورد حکمتی که اساساً به زبان فارسی بیان شده است، باید گفت که این حکمت هرچند از قرآن اقتباس شده است، به صفت قومی و فرهنگی مردم این زبان یعنی ایرانیان می‌بایست بیان شود. و این دقیقاً مسأله‌ای است که ما می‌خواهیم در اینجا بدان بپردازیم.

این مسأله را، تا جایی که ما می‌دانیم، هیچ کس بطور صریح مطرح نکرده است، ولی شواهدی هست که نشان می‌دهد که پاره‌ای از متفکران ایرانی، از جمله احمد غزالی و فریدالدین عطار، از آن آگاهی داشته‌اند و سعی کرده‌اند بدان پاسخ گویند.

علت توجه این دو نویسنده به سؤال مزبور این است که هر دوی آنان عملاً به چنین تجربه‌ای دست یافته بودند و چنین حکمتی را به زبان فارسی بیان کرده بودند. سوانح غزالی و مثنویهای عطار، بخصوص مصیبت نامه او، دقیقاً بیان چنین حکمتی است.

۹

احمد غزالی و عطار هر دو تجربه خود را با گذشت از فلسفه مشائی و کلام و به طور کلی تفکر عقلی در اسلام آغاز می‌کنند. غزالی، به خلاف برادرش، به تهافت فلاسفه نمی‌پردازد؛ ولی عطار قبل از بیان تجربه خود ابتدا به ردّ موضع فلاسفه می‌پردازد. در این سنت فلسفی دو اشکال عمده از نظر عطار وجود دارد، یکی اینکه این سنت، هر چند خود مبتنی بر یک تجربه عمیق فلسفی بوده، هم‌اکنون به صورت منقولات درآمدی است؛ دیگر اینکه همان تجربه اولیه نیز تجربه‌ای غیردینی و غیراسلامی بوده است. حکمتی که عطار می‌خواهد حکمتی است که اولاً خود او آن را به ذوق دریافته باشد و ثانیاً تجربه‌ای کاملاً اسلامی باشد. پس چیزی که او می‌خواهد حکمتی است ذوقی برخاسته از وحی محمدی (ص):

شمع دین چون حکمت یونان بسوخت
شمع دل زان علم بر نتوان فروخت
حکمت یثرب بست ای مرد دین
خاک بر یونان فشان در درد دین^{۲۱}

برای رسیدن به این حکمت ذوقی چه باید کرد؟

از آنجا که این ذوق باید دینی و اسلامی باشد، عطار می‌بایست نسبتی معنوی با وحی محمدی (ص) برقرار کند. در اینجا یک سؤال مقدر هست که عطار خود آن را پاسخ می‌گوید. یکی از اشکالاتی که عطار به سنت تفکر عقلی در اسلام وارد ساخته است این است که این سنت به صورت منقولاتی درآمدی است و لذا از حقیقت حق که می‌بایست اساس هر نوع تفکر فلسفی اصیل باشد دورمانده است. اما وحی محمدی (ص) کلام الله است، و کلام سخن است؛ پس باز هم حکمتی که از این سخنان نشأ گرفته است باید مانند سخن فلاسفه از حقیقت وجود دور باشد.

در پاسخ به این مسأله عطار می‌گوید که درست است که کلام الله سخن است، ولی این سخن با منقولات فلاسفه فرق دارد. فرق کلام الهی با سخن فلاسفه و متکلمان این است که الفاظ ایشان حامل مفاهیم عقلی است، و سخنان فلاسفه و متکلمان همه منقولات است، لکن کلام الهی خود مرتبه‌ای است از مراتب وجود. به عبارت دیگر، سخن الهی مرتبه نازل معانی تکوینی است. این معنی را خداوند تعالی در قرآن با کلمه «کن» بیان

فرموده است. «کن» اساس دو عالم است و «کن» سخن است.

به چشم خرد منگر در سخن هیچ
که خالی نیست دو گیتی ز کن هیچ
اساس هر دو عالم جز سخن نیست
که از کن هست گشت از لا تکن نیست
سخن از حق تعالی منزل آمد
که فخر انبیای مرسل آمد^{۲۲}

نه تنها اساس دو عالم، بلکه همه مراتب موجودات در سخن ظاهر شده است. معنای قرآن و کتابهای آسمانی دیگر نیز همین است. کلمات قرآنی صورت نازل حقایق تکوینی است. پس چون اساس دو عالم و کلیه مراتب موجودات در سخن متجلی شده است، انسان می‌تواند همه اسرار موجودات و حکمت آنها^{۲۳} را از طریق سخن کشف کند.

اگر موجود و گر معدوم باشد
در انگشت سخن چون موم باشد
ازین هر قسیم در ذوق و اشارت
به صد گونه توان کردن عبارت^{۲۴}

پس حکمتی که عطار در جستجوی آن است حکمتی است که او از طریق تقرب به سخن الهی می‌تواند بدان برسد. البته، کمال این حکمت در کلامی است که بر سینه مبارک خاتم الانبیا (ص) نازل شده است. عطار سخن را فخر همه انبیای مرسل می‌داند. اما در میان پیامبران مرسل، مصطفی (ص) جایگاه خاصی دارد، و خاصیت این جایگاه خاصیت سخن مصطفی (ص) است. زبان مصطفی (ص) زبان حق است و لذا بهترین نردبانی است که انسان می‌تواند از آن بالا رود و به اسرار معانی برسد.

چون زقان حق زقان اوست پس
بهترین عهدی زمان اوست بس^{۲۵}

در اینجا کلام الهی را صورت نازل حقایق تکوینی خواندیم و این خود به منزله نردبانی است که برای رسیدن به آن حقایق باید

از آن بالا رفت. عطار نیز دقیقاً همین کار را می‌خواهد انجام دهد. حکمتی که او در جستجوی آن است حکمتی است که فقط از راه غور در قرآن می‌تواند کسب کند. البته، چنین تجربه‌ای مختص یک شخص نیست. هر سالکی می‌تواند با جد و جهد و بر اثر توفیق الهی از نردبان وحی بالا رود و حقایق الهی را به ذوق دریابد. اما همان گونه که قبلاً گفته شد، تجربه ذوقی هر سالکی با سالک دیگر فرق دارد. به عبارت دیگر، آن حکمت ذوقی که یک شخص از قرآن درک می‌کند، متناسب با ظرفیت وحدی است که خود قابلیت آن شخص است. این حد و ظرفیت از یک جهت جنبه شخصی دارد، و از یک جهت جنبه قومی و فرهنگی. پس در هر تجربه ذوقی دو خصوصیت وجود دارد، یکی مربوط به جنبه‌های قومی و فرهنگی تجربه کننده و دیگر مربوط به جنبه‌های شخصی او. ظرفیت وحدی که به جنبه قومی مربوط می‌شود خصوصیات است که به یک مکتب خاص مربوط می‌شود، و محدودیت‌های شخصی خصوصیات است که فردی متعلق به یک مکتب از خود نشان می‌دهد. آنچه در اینجا منظور نظر ماست ظرفیت وحدی است که به جنبه قومی یک تجربه ذوقی مربوط می‌شود.

ظرفیت و حد یک تجربه ذوقی، همان طور که قبلاً گفته شد، دو جنبه دارد: یکی جنبه معنوی و محتوایی و دیگر جنبه صوری و زبانی. هر شخصی در نسبتی که با وحی محمدی (ص) برقرار می‌کند، بنابه ظرفیت و استعداد قومی و فرهنگی خویش تجربه‌ای را به ذوق در می‌یابد. این تجربه ذوقی هم خصوصیت معنوی آن قوم را نشان می‌دهد و هم خصوصیت زبانی آن را. به عبارت دیگر، حکمتی که هر کس از راه بالا رفتن از نردبان وحی بدان می‌رسد، مکتبی را به وجود می‌آورد که متناسب با معنویت قومی اوست، و این حکمت به زبان قومی او نیز بیان می‌شود.

تجربه عطار نیز این نکته را کاملاً نشان می‌دهد، و عطار خود نسبت بدان آگاه است. عطار می‌داند که حکمت دینی او حکمتی است ایرانی و به زبان فارسی. البته، این هیچ لطمه‌ای به محمدی بودن محتوای این حکمت نمی‌زند. وحی محمدی (ص) که مخزن حکمت است، خود به زبان عربی است، ولی ضرورتی ندارد که هر حکمتی که از این مخزن اقتباس شده است به زبان عربی باشد. قرآن دریایی است بی کران که هر صاحب ذوقی می‌تواند در آن غواصی کند و بسته به ذوق و فهم خود جواهری را به دست آورد، و چون به ساحل می‌آید آن را به زبان قوم خود بیان کند. این مطالب را عطار تصریح نکرده است، ولی قبل از ورود به مطالب اصلی حکمت دینی خود در کتاب مصیبت‌نامه، حکایتی را درباره علی (ع) نقل می‌کند که همه این معانی از آن استفاده می‌شود. حذیفه، که زمانی حکمران مدائن بود^{۲۶} از علی (ع) سؤال می‌کند که آیا در زمان ایشان هیچ وحی در جهان بیرون از قرآن

هست یا نه؟

کرد حیدر را حذیفه این سؤال
گفت ای شیر حق و فخر رجال
هیچ وحی هست حق را در جهان
در درون بیرون قرآن این زمان؟^{۲۷}

این سؤال از حیث اثبات جهانی بودن پیام قرآن از یک سو و نسبت اقوام و زبانهای مختلف با آن فوق العاده مهم است. حذیفه قرآن را به عنوان وحی الهی قبول دارد. ولی قرآن به زبان عربی است، و عربی زبانان هم تعدادشان اندک است. وی می‌خواهد بداند چطور این کتاب عربی می‌تواند راهگشای اقوام دیگر، بخصوص قومی که خود او برایشان حکمرانی می‌کرده است یعنی ایرانیان، باشد. پس مسأله‌ای که برای حذیفه پیش آمده است این است که آیا اقوام غیر عرب، از جمله ایرانیان، باید از نعمت وحی محمدی (ص) که به زبان عربی نازل شده است محروم مانند، یا خداوند کلام خود را به زبانهای دیگری غیر از عربی نیز نازل کرده باشد. پاسخی که علی (ع) به این سؤال می‌دهد از خود سؤال عمیقتر و مهمتر است و عطار نیز به عمق و اهمیت این پاسخ کاملاً واقف است. علی (ع) البته جز قرآن نمی‌تواند کتاب الهی دیگری را بپذیرد. پیش از محمد (ص) پیامبران دیگری با کتاب بوده‌اند ولی قرآن همه آنها را نسخ کرده است. پس همه اقوام دیگر، از جمله ایرانیان که احتمالاً منظور نظر حذیفه بوده‌اند، باید از خوان کرم قرآن قوت خورند. اما چطور چنین چیزی میسر است؟ آیا همه مسلمانان جهان و با مال همه حقیقت جویان عالم باید برای درک و فهم و ذوق وحی محمدی (ص) فقط زبان عربی را اختیار کنند؟ آیا اسلام چنین تکلیفی را به عهده اقوام دیگر نهاده است؟ و آیا این تکلیف شاق و بلکه مایطاق نیست؟ و آنگهی، آیا این خود به جنبه جهانی بودن اسلام لطمه نمی‌زند، و اسلام را یک دین عربی نمی‌سازد؟

پاسخ این سؤالات همه مثبت است، و علی (ع) نیز که مخزن اسرار وحی محمدی (ص) است، این معنی را بخوبی می‌داند. لذا پاسخی به این سؤال می‌دهد که مشکل همه اقوام دیگر را حل

می‌کند. علی (ع) تصدیق می‌کند که هیچ وحیی غیر از قرآن نیست، اما برای درک و فهم و ذوق حقیقت این وحی لازم نیست که زبان همه اقوام زبان عربی شود. خاصیت کلام الهی و وحی محمدی (ص) این است که هر شخصی از هر قومی می‌تواند در دریای آن غوطه‌ور شود و به حسب استعداد و قابلیت خود بهره‌ای از آن برگیرد، و سپس آن را بیان کند.

گفت وحیی نیست جز قرآن ولیک

دوستان را داد فهمی نیک نیک

تا بدان فهمی که همچون وحی خاست

در کلام او سخن گویند راست^{۲۸}

سؤال و جواب حذیفه و علی (ع) در همین جا پایان می‌یابد، و عطاری بی‌درنگ به بیان حکمت دینی خود که نتیجه تفکر قلبی او در کلام الله است می‌پردازد. نقل این حکایت در این موضع بخصوص در کتاب مصیبت‌نامه به منظور پاسخ دادن به همان سؤالی است که ما مطرح کردیم. عطاری در اینجا می‌خواهد بگوید که حکمت دینی او حکمتی است قرآنی و این حکمت نتیجه فهمی است که او و همفکران او از کلام الله کرده‌اند. ظاهراً عطاری در اینجا خود و عرفای ایرانی همفکر خود را از مصادیق «دوستان» دانسته است، و حکمت دینی ایرانی را که خود صورتی از آن را در مصیبت‌نامه شرح داده است منشعب از حکمت قرآنی می‌داند و اشعار خود را سخنی می‌داند که در کلام الهی سروده است. این اشعار البته فارسی است، و علت آن این است که دوستانی که به این فهم از وحی رسیده‌اند ایرانی و فارسی زبان بوده‌اند.

۱۰

عطاری حاصل فهم خود را از قرآن به نحوی مبسوط در مصیبت‌نامه شرح داده است، اما صفت اصلی این فهم و ذوق، یعنی خصوصیت حکمت دینی ایرانی، را سلف او احمد غزالی بیان کرده است. این خصوصیت در همان دو کلمه قرآنی که غزالی در ابتدای سوانح نقل کرده است بیان شده است. «یحیوَنه» که بر پیشانی سوانح ثبت شده است آیه‌ای نیست که غزالی بخواند آن را در فصل اول یا فصول دیگر مانند مفسران تفسیر کند. سوانح تفسیر قرآن نیست. سوانح بیان ذوق و فهمی است که مصنف از حقیقت دو کلمه «یحیوَنه» دریافته است. آن معانی که غزالی در فصول سوانح به آنها اشاره کرده است بظاهر پراکنده و غیر منسجم است، ولی در حقیقت چنین نیست. مطالب این کتاب بیان یک حکمت ذوقی و، به تعبیر فلاسفه، شرح مابعدالطبیعه‌ای است که اساس یک مکتب صوفیانه و عرفانی را که «تصوف شعر فارسی» است، بنا نهاده است. محور این مابعدالطبیعه «وجود»

نیست، بلکه عشق یا حُب است. در دو عبارت «یحیوَنه» و «یحیوَنه» حُب است که از حق به ایشان تعلق می‌گردد و سپس از ایشان به حق باز می‌گردد. اما این «ایشان» کیستند؟

احمد غزالی به این سؤال صریحاً پاسخ نداده است، اما پاسخ سؤال در کلمات دیگر همین آیه و تفسیری که بعضی از مفسران از آن کرده‌اند نهفته است. خدای تعالی می‌فرماید: «فسوف یأتی- الله بقوم یحبهم و یحبونَه»، یعنی بزودی خداوند قومی را خواهد آورد که خدا ایشان را دوست می‌دارد و ایشان خدا را (۵۴/۵). این قوم چه قومی بودند که خداوند آوردن ایشان را به آینده موکول کرده است؟

از این آیه تفاسیر گوناگونی شده است، ولی یکی از آنها، که در اینجا منظور نظر احمد غزالی بوده است، تفسیری است که بنا بر آن گفته‌اند مراد از این قوم ایرانیان بوده‌اند. مثلاً ابوالفضل میبیدی در کشف‌الاسرار^{۲۹} می‌نویسد: «گفته‌اند که رسول خدا را از این آیت پرسیدند. سلمان ایستاده بود. دست مبارک خود بردوش وی نهاد و گفت: «هذا وذووه (او و قوم او)»^{۳۰}

این کلمات خواه بر زبان مبارک رسول اکرم (ص) رفته باشد خواه نه، قدر مسلم این است که ایرانیان آن را بخصوص در حق خود صادق دانسته‌اند. شهاب‌الدین سهروردی (نه شیخ مقتول) یکی از این ایرانیان بود که در کتاب رشف النصاب الایمانیه در بیان چگونگی روی آوردن اقوام مختلف به محضر رسول اکرم (ص) و اقتباس نور هدایت از آفتاب جمال محمدی (ص) می‌نویسد: «به مناسبت صلاحیت استعداد و تألفات قلبی از هر دیار مستعدان صالح روی بدان جناب آوردند و رابطه طهارت نفس و نزهت فطرت ایشان را به آستان طهارت آشیان جمع گردانید، از عرب و عجم اقتباس نور هدایت را در حوالی شمع ضمیرش اجتماع نمودند... سلمان را از ممالک فارس داعیان دولت ابدی به تختگاه 'فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونَه' خوانده تاج مفاخرت 'سلمان منا اهل البیت' بر سر نهاد»^{۳۱}

پس سلمان فارسی، که «سابق الفرس»^{۳۲} لقب گرفته است، نماینده‌ای بود که از جانب ایرانیان به محضر رسول اکرم (ص) شتافت و خداوند سرنوشت معنویت ایران را در هدایت او ممثل نمود. اهلیت سلمان در بیت نبی اکرم (ص) اهلیت ایران در دین رسول الله است، و نشان این اهلیت آیه‌ای است که در شأن این قوم نازل شده است.^{۳۳} «یحیوَنه و یحبونَه» خوانی است که خداوند برای معنویت ایران گسترده و اخلاف سلمان از آن قوت خواهند خورد. این خوان خوان عشق است. عشق حقیقی است که خدای تعالی نصیب قومی ساخته است که وعده آن را در آیه «فسوف یأتی الله بقوم...» داده است. حکمتی که خاص ایرانیان است از همین خوان است.

احمد غزالی با توجه به این معانی است که دو کلمه «یحیویم و یحیونه» را در پیشانی کتاب خود، که بیان فهم و ذوق او از قرآن است، ثبت کرده و سپس به وصف صفات معشوق و حالات عاشق و درد و بلایی که در عشق چشیده است می پردازد. کتابی که معانی آن در ظرف قابلیت و استعداد و فطرت يك قوم ریخته شود جز به زبان آن قوم نمی تواند باشد. عشق حدیثی است که ایرانیان حکمت دینی خود را بر اساس آن استوار ساختند و این حکمت را به زبان خود بیان کردند. احمد غزالی نمی توانست سوانح را جز به زبان قومی که «یحیویم و یحیونه» درشان آن نازل شده بود بنویسد. سوانح را، هر چند حاصل فهمی است که مصنف از قرآن مجید داشته و به لحاظی تفسیری است از «یحیویم و یحیونه»، نمی توان تفسیر به شمار آورد. به طور کلی یکی از خصوصیات سوانح این است که در مقوله هیچ يك از علوم و معارف در طبقه بندی سنتی نمی گنجد. آن را نه می توان جز و آثار ادبی به شمار آورد و نه جز و آثار کلامی و فلسفی. در عین حال، این اثر هم جنبه ادبی و شاعرانه دارد و هم مطالب آن کاملاً جنبه مابعدالطبیعه دارد و بسیاری از مسائل کلامی را پاسخ می گوید. درست ترین عنوانی که می توان به این اثر داد تصوف است، ولی باز باید توجه داشته باشیم که این کتاب تقریباً با همه آثار صوفیانه ماقبل خود و بخصوص آناری که در تصوف کلاسیک نوشته شده است، مانند کتاب التّعرف و کتاب اللّمع و کشف المحجوب و رساله تشریحیه، فرق دارد.^{۳۴} نظر به اینکه این اثر صرفاً به مسائل عمیق فلسفی پرداخته است، می توان آن را اثری در فلسفه یا حکمت دینی دانست. البته فلسفه‌ای که در سوانح مطرح شده است، فلسفه مشائی نیست. احمد غزالی، هر چند در صدد نوشتن تهافت فلاسفه بر نیامده، فلسفه‌های مشائی و نوافلاطونی و بطور کلی تجربه فلسفی یونانیان را مردود می شمرده است. غزالی در سوانح سعی کرده است، با طرح تفکری دیگر، از چنین فلسفه‌هایی عملاً بگذرد.

۱۱

حکمتی که در سوانح بیان شده است، همان گونه که گفته شد، حکمتی بود دینی و قرآنی. این حکمت حاصل فهم و ذوقی بود که ایرانیان از قرآن مجید، از طریق تجربه و درک معانی «یحیویم و یحیونه» بدان رسیدند. غزالی در سوانح اصول بنیادی این حکمت را بیان کرد، و شرح و بسط آن را به متفکران و شعرای دیگر، از جمله عین القضاة همدانی و فریدالدین عطار و مولوی و بالأخره لسان الغیب واگذار کرد. در میان همه اخلاف احمد غزالی، کسی که از همه آگاهانه‌تر به شرح و بسط جهات مختلف این حکمت پرداخت عطار بود. مثنویهای عطار جامعترین و عمیقترین آناری

است که درباره حکمت دینی ایرانیان تصنیف شده است. عطار در مثنویهای خود تقریباً به همه مباحث و مطالب این حکمت عنایت کرده است، و لذا این مثنویها مهمترین و اصلترین منبع ما برای تنظیم و تدوین فلسفه و حکمت اسلامی - ایرانی است.

در میان مثنویهای عطار از همه مهمتر و عمیقتر مصیبت نامه است. عطار در مباحث مقدماتی این اثر به نکاتی اشاره کرده است که احمد غزالی درباره آنها سکوت کرده بوده است. «حکمت دینی» عنوانی است که خود او به مصیبت نامه داده است. این حکمت دینی با فلسفه و حکمتی که متفکرانی چون فارابی و ابن سینا بیان کرده بودند کاملاً فرق دارد و عطار قبل از شرح حکمت دینی خود به تفاوت آن با فلسفه و حکمت فارابی و ابن سینا اشاره می کند. فلسفه فارابی و ابن سینا مبتنی بر حکمت یونانی است، و تفکری که در این مذهب است تفکر عقلی است. ولی عطار حکمتی را می خواهد که مبتنی بر وحی محمدی (ص) باشد و از طریق ذوق یا به قول او «فکرت قلبی» به آن رسیده باشد. وانگهی، این ذوق و فهم از يك خصوصیت مهم برخوردار است، و این خصوصیت همان معنایی است که علی (ع) در پاسخ به حدیقه به آن اشاره کرده است. بس حکمتی که عطار می خواهد شرح دهد حکمتی است که ذوق و فهم ایرانی به آن رسیده است، و به همین دلیل هم به زبان فارسی بیان شده است. عطار در مصیبت نامه از میان شعرا و نویسندگان سلف خود بخصوص از فردوسی و سنایی یاد می کند و خود را وارث این دو می داند. وی اثر خود را «زیبورپاری» می خواند و با این عنوان هم به جنبه حکمت آمیز آن اشاره می کند و هم به زبانی که این حکمت بدان بیان شده است.^{۳۵}

حکمت ذوقی عطار، همانگونه که اشاره شد، مرحله‌ای است فراتر از فلسفه. تفکر قلبی و رای تفکر عقلی است. به همین جهت است که عطار به این حکمت ذوقی نام دیگری می دهد که در تاریخ تفکر اسلامی در ایران و بخصوص در شعر و ادب فارسی بسیار عمیق و پر معنی است و آن «دیوانگی» است. «دیوانگی» اصطلاح خاصی است که ایرانیان برای نامیدن فلسفه و حکمت دینی خود از آن استفاده کرده‌اند و دیوانه کسی است که با گذشت از تفکر عقلی و فلسفه یونانی به ساحت عشق قدم می گذارد و با تفکر قلبی حقایق عالم هستی را کشف می کند.

«دیوانگی» یکی از نامهایی است که عطار در وصف حکمت دینی ایران به کار برده است، و «دیوانه» یکی از نامهایی است که وی به خود و به طور کلی به «دوستدار و طالب حکمت» که سالکی است اهل ذوق داده است. علت اختیار این نام مناسبتی است که میان حالت دیوانگی (به معنای متداول لفظ) و مقام و حالات کسی که در بحر محبت غوطه‌ور شده است وجود دارد. این مناسبت را

عطار خود بهتر از هر کس بیان کرده است، و ما در قسمت بعد سعی خواهیم کرد نظر او را در این باره تا حدودی به تفصیل شرح دهیم، و در ضمن به بیان مقام و حالات دیوانه از لحاظ فلسفی بپردازیم. یادداشتها:

(۱) این وضع را می توان کم و بیش در عموم تاریخهای فلسفه غربی ملاحظه کرد. در کتابهایی که در قرن بیستم در تاریخ فلسفه غرب نوشته اند فلسفه اسلامی به منزله بخشی است از تاریخ فلسفه قرون وسطی. در میان این گونه کتابها که به فارسی ترجمه شده است، مثلا برتراند راسل فصل دهم از بخش مربوط به مدرسیان را به «فرهنگ و فلسفه اسلامی» اختصاص داده است. فردریک کاپلستون و امیل بریه هم که بخشهایی از کتابهایشان به فارسی ترجمه شده است همین کار را کرده اند. اما محمد علی فروغی که در سیر حکمت در اروپا مانند مورخان اروپایی به شرح تاریخ فلسفه در غرب پرداخته است از این شیوه پیروی نکرده و بحثی در فلسفه اسلامی پیش نکشیده است و این خود در خور تأمل است. فقدان چنین فصلی در سیر حکمت در اروپا نقص این کتاب نیست بلکه حاکی از دقتی است که فروغی داشته است.

(۲) چنانکه دی بور خود در دیباچه اثر خود ذکر کرده است قبل از او S. Munk خلاصه ای از سیر فلسفه در اسلام را در یک طرح مقدماتی تدوین کرده بوده است. (S. Munk, «Melanges de Philosophie juive et arabe», Paris, 1959).

ولی اثر دی بور دنباله آن طرح مقدماتی نیست، بلکه اثری است مستقل و در حقیقت اولین کتاب در تاریخ فلسفه اسلامی است. این کتاب به انگلیسی و فارسی ترجمه شده است. مشخصات کتابشناسی ترجمه انگلیسی آن چنین است:

T. J. De Boer *The History of Philosophy in Islam*. Trans. Edward R. Jones. Dover Publications, New York, 1967 (first published by Luzac & Co. in 1903).

و مشخصات ترجمه فارسی آن چنین: تاریخ فلسفه در اسلام. از ت. ج. دی بور. ترجمه عباس شوقی. تهران، ۱۳۱۹ هـ.ش.

(۳) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. از حنا الفاخوری و خلیل الجبر. ترجمه عبدالمحمد ابی. انتشارات زمان، تهران، ۱۳۵۵.

(۴) کتاب حنا الفاخوری و خلیل الجبر را چون به زبان فارسی ترجمه شده است به عنوان مثال ذکر کردیم ولی این نقیصه فقط در آثار محققان عرب نیست. در میان نویسندگان پاکستانی نیز مثلا سعید شیخ در کتاب مطالعاتی در فلسفه اسلامی، مطالعات خود را به آراء ابن خلدون ختم کرده است. رک:

M. Saeed Sheikh. *Studies in Muslim Philosophy*. Lahore, 1962

و همچنین محقق ترک، حلمی ضیا اولکن، در

Hilmi Ziya Ulken. *La Pensée de l'Islam*. Traduction française par G. Dubois, et al. Istanbul, 1953.

(۵) هانری کرین علت غفلت اروپائیان را از فلاسفه متأخر اسلامی (پس از این رشد) در این می داند که غریبان فقط به کسانی توجه کردند که آثارشان در قرون وسطای لاتینی منشأ اثر بوده است. رجوع کنید به مقدمه کرین بر کتاب المشاعر ملاصدرا. تهران، ۱۳۴۲، ص ۱.

(۶) مثلا رجوع کنید به:

S. H. Nasr. *Islamic Studies*. Beirut, 1967. pp. 113-4

(۷) یکی از نخستین کسانی که توجه محققان را به اهمیت تفکر شیخ اشراق در تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی جلب کرده است محمد اقبال لاهوری است. رک:

Muhammad Iqbal. *The Development of Metaphysics in Persia*. London, 1908.

این کتاب که به فارسی هم ترجمه شده است اثری است خام و مبهم و شاید تنها فایده آن جلب توجه محققان به جنبه های دیگر فلسفی در اسلام است، والا اقبال در این اثر نشان داده است که تفکر ایرانی را درست نشناخته است. بزرگترین اشتباه او این است که حکمت ایرانی را با اعتقادات پیش از اسلام و بخصوص تثویت ملازم دانسته است. در صورتی که ایرانیان مسلمان عموما پیوند خود را با هر گونه عقیده غیر اسلامی بکلی قطع کرده بودند.

(۸) Majid Fakhry. *A History of Islamic Philosophy*. London, 1983.

(۹) کتاب شریف در اصل به زبان انگلیسی است که بخش فلسفی آن تاکنون در

دو مجلد ترجمه و چاپ شده است. (م. م. شریف. تاریخ فلسفه در اسلام. ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی. مرکز نشر دانشگاهی، تهران، جلد اول: ۱۳۶۲، جلد دوم: ۱۳۶۴).

(۱۰) رجوع کنید به: هانری کرین. تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه اسدالله مبشری. انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۸، ص ۲. (ترجمه فارسی این اثر حق

کتاب را ادا نکرده است و لذا لازم است که ترجمه دیگری از آن به عمل آید.) (۱۱) در این مقاله ما ناگزیر برای اثبات حکمت دینی در زبان فارسی از مفهوم قومیت استفاده کرده ایم، ولی مراد ما به هیچ وجه معنایی که بر اثر نفوذ نحلله های جدید غربی به این لفظ داده اند نیست. معنایی که امروزه برای لفظ قومیت در نظر

می گیرند نزدیک به معانی ناسیونالیسم و شووینیسیم است. ناسیونالیسم و شووینیسیم هر دو مفاهیم غیراسلامی است، و کسانی که در کشورهای اسلامی از این نحلله ها جانبداری می کنند غالباً قصد دارند از اهمیت اسلام و ایمان اسلامی و فرهنگ و تمدنی که از این ایمان نشأت گرفته است بکاهند و حتی با حذف اسلام باعث تفرقه

مسلمانان از یکدیگر شوند. مخالفت با این نحوه تفکر را نگارنده نیز کاملاً قبول دارد، ولیکن ابراز این مخالفت را در لباس مخالفت با مفهوم «قومیت» غیراسلامی و نقض غرض می داند. لفظ و مفهوم «قوم» قرآنی است، و کلام الله مجید قومیت را در

حق اقوام مختلف اثبات کرده است، ولی چیزی که از نظر اسلام نکره شده و مردود است قومیتی است که در مقابل اسلام قرار داده می شود. امروزه کشورها و اقوام و قبایل مختلف اسلامی با آن مرزهای جغرافیایی و فرهنگی که به آنان تحمیل شده

است از یکدیگر جدا مانده اند. اما برای ایجاد اتحاد میان مسلمین ما نمی توانیم منکر خصوصیت های فرهنگی و قومی ایشان بشویم. ایرانیان و هندیان و چینیان و تازیان اقوام مختلفی هستند با فرهنگها و زبانهای مختلف. بنابراین اختلاف اقوام واقعیتی است غیر قابل انکار، ولی این اقوام می توانند در یک چیز مشترک شوند و چیزی که اقوام مختلف اسلامی را به هم پیوند می دهد ایمان اسلامی است، و کسانی

هم که بخوانند چنین وحدتی را ایجاد کنند باید به انبیا این وجه اشتراک در میان اقوام مختلف بپردازند، نه اینکه مفاهیم قرآنی را تغییر دهند یا آنها را از فرهنگ اسلامی حذف کنند. بهر تقدیر، کسانی که سعی می کنند برای حفظ وحدت میان

مسلمین با مفهوم قومیت مخالفت کنند مرتکب یک اشتباه بزرگ می شوند و آن این است که این مفهوم قرآنی را در قالب نحلله ها و «ایسمهای» غربی تفسیر کنند و این گناه کمتر از گناه کسانی که با انبیا قومیت (منهای اسلام) سعی در تفرقه مسلمین دارند نیست. نگارنده در این مقاله و مقاله های دیگر سعی دارد که ثابت کند که در ذات

قومیت ایرانی ایمان اسلامی نهفته است، و برداشتی که در دهه های اخیر از ایران، به عنوان قومی جدای از اسلام، رواج داده اند اساساً غلط است و مروّجان این برداشت به خلاف ادعای ایراندوستی خویش به زبان کشور خود عمل می کنند.

(۱۲) رک: «نگاهی دیگر به فردوسی». از نگارنده. نشر دانش، سال هشتم، شماره ۱، آذر و دی ۱۳۶۶، ص ۲ تا ۹.

(۱۳) ابوریحان بیرونی. صیینه. به نقل از ترجمه این قسمت در مقاله داریوش آشوری تحت عنوان «زبان فارسی و کارکردهای تازه آن». نشر دانش، سال ۷، ش ۴، خرداد - تیر ۱۳۶۶، ص ۶.

(۱۴) اظهار نظری که بیرونی درباره تواناییهای زبان فارسی کرده است، با توجه به عصری که او در آن می زیست مایه تعجب نیست. تعجب در این است که بعضی از معاصران ما با ابوریحان همداستان شده می گویند: «در این هزاره ای که از روزگار ابوریحان گذشته، زبان فارسی در زمینه علم و فلسفه توانسته است چنان که باید

زبانی کار آمد و هموار و خوش رکاب باشد، و اگر بجد در این کار نظر کنیم چه بسا با ابوریحان هم آواز شویم که زبان فارسی تاکنون بیشتر زبان ادبیات بوده است تا علم و فلسفه» (داریوش آشوری، همانجا).

این اظهار نظر غیرمنصفانه حاکی از توقع بی جایی است که نویسنده محترم از زبان فارسی دارند. ابوریحان با وجود اینکه در صدر تاریخ علمی و ادبی زبان فارسی این زبان را بالنسبه عاجز می پنداشت، خودش کتاب التفهیم را به این زبان نوشت و ما دقیقاً نمی دانیم که این اثر اول به عربی نوشته شده و بعد به فارسی ترجمه شده یا بالعکس (رک: مقدمه جلال همایی به متن فارسی التفهیم، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۰ - ۱۱). این اثر گرانتقد و همچنین آثاری که با اقتباس یا به تقلید از آن به

فارسی نوشته شده است، مانند روضه المنجمین و کیهان شناخت و جهان دانش و

۹

باری تعالی. عطار ذات باری را مرتبه «بی نشان» می خواند و آن را ورای هر گونه حکمت، حتی حکمت دینی که بر اساس تجربه ذوقی است می داند.
عقل و جانرا گرد ذات راه نیست
وز صفات هیچ کس آگاه نیست
(رک: منطق الطیر، ص ۸ تا ۱۳)

(۲۴) الهی نامه، ص ۳۰.

(۲۵) منطق الطیر، ص ۱۹.

(۲۶) شخصیت حذیفه بن الیمان العسبی که یکی از اصحاب پیغمبر اکرم (ص) و یاران علی بن ابیطالب (ع) بود در اینجا قابل تأمل است. این شخص کسی است که از جانب عمرو علی (ع) در مدائن بر ایرانیان حکومت می کرده است، و لذا شخصاً با مسأله فرهنگی و قومی ایرانیان روبرو بوده است. سؤال او از علی (ع) و پاسخ آن حضرت نیز، اگر چه جنبه کلی دارد، ولی اختصاصاً به مسأله ایران و معنویت ایرانیان و نسبت آن با وحی محمدی (ص) مربوط می شود. به هر حال، بعید نیست که عطار با توجه به این جنبه ها این سؤال و جواب را در اینجا مطرح کرده باشد.
۲۷ و ۲۸) فریدالدین عطار. مصیبت نامه. به تصحیح نورانی وصال، تهران، ۱۳۳۸، ص ۵۷.

(۲۹) ابوالفضل میددی. کشف الاسرار و عده الا برار. به سعی علی اصغر حکمت. تهران، چاپ سوم، ۱۳۵۷، ج ۳، ص ۱۴۷.

(۳۰) امام فخر رازی نیز تفاسیر مختلف این آیه را در تفسیر کبیر نقل کرده و از جمله در مورد هیت قومی که در اینجا بدان اشاره شده آورده است که «هم الفرس لانه روی ان النبي صلی الله علیه و سلم لئاسئل عن هذه الایه ضرب بیده علی عاتق سلمان وقال: هذا وذووه، ثم قال لو كان الدین معلقاً بالثریا لنالہ رجلاً من ابناء فارس» (التفسیر الکبیر. امام فخر رازی، ج ۱۲، ص ۲۰-۱۹، ذیل آیه ۵۴ از سوره مائده).

(۳۱) شهاب الدین سهروردی. رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه. ترجمه معلم یزدی. به تصحیح نجیب مایل هروی. چاپ و نشر بنیاد (مستضعفان). تهران، ۱۳۶۵، ص ۳-۳۶۲.

(۳۲) رک: ابونعیم اصفهانی. حلیة الاولیاء بیروت، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸۵.
(۳۳) به همین دلیل است که شخصیت سلمان فارسی برای ایرانیان غالباً موضوع معنویت ایرانیان و ایمان قلبی این قوم به اسلام و ارادت خاص ایشان را به اهل بیت رسول اکرم (ص) نداعی می کرده است. این نکته را بخصوص می توان در تحقیقات شیعه از جمله تحقیقی که حاج میرزا حسین نوری مازندرانی درباره سلمان فارسی کرده است مشاهده کرد. مرحوم نوری در باب دوم کتاب خود به نام نفس الرحمن (چاپ سنگی، تهران، ۱۲۸۵ هـ. ق)، پس از نقل حدیث «سلمان منا اهل البیت»، به ذکر احادیث و اخباری که از انتمه اطهار - سلام الله علیهم - درباره فضائل عجم نقل شده است پرداخته. مثلاً از قول حضرت صادق (ع) روایت کرده است که فرمود: «لونزل القرآن علی المعجم ما امتت به العرب و قد نزل علی العرب فامتت به المعجم». (صفحات نسخه عکسی این کتاب که در اختیار نگارنده بود شماره صفحات است. کتاب نفس الرحمن میرزا حسین نوری مازندرانی یکی از تحقیقات ارزنده شیعی در قرن سیزدهم است و جا دارد که از روی چاپ سنگی آن هر و فحشینی و از نو چاپ و حتی به فارسی ترجمه شود.)

(۳۴) نزدیکترین اثر به سوانح شایدر رساله کوتاهی باشد که ابوالحسن بستی به فارسی تصنیف کرده است. (رک: زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی. نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۴).

(۳۵) همچو فردوسی فقع خواهم گشاد

چون سنایی بی طمع خواهم گشاد

زین سخن کامروز آن ختم منست

نیست کس همتای من این روشنت

ترک خور کاین چشمه روشن گرفت

از زبور پارسى من گرفت

(مصیبت نامه، ص ۳۶۷)

ز همت نامه علانی، خود سند زنده ای است از قدرت زبان فارسی در زمینه علمی. و اگر آثار بیشتری در زمینه های علمی به فارسی نوشته نشده علتش ناتوانی زبان فارسی نبوده، بلکه عوامل دیگر بوده است. یکی از این عوامل منزلت علوم در تمدن قدیم بوده است. علمی که امروزه علوم دقیقه و تجربی خوانده می شود مقام و منزلتی که در تمدن جدید دارند در گذشته نداشتند. در زمینه فلسفه نیز البته آثار فارسی اندک شمار است، ولی علت آن نیز ضعف زبان فارسی نبوده، بلکه دقیقاً دلایل فلسفی بوده است (این مطلب را در ضمن همین مقاله توضیح داده ایم). بطور کلی، زبان فارسی برای نشان دادن قدرت و هنر خود حوزه هایی را برگزیده که در تمدن قدیم مهتم ترین حوزه ها بوده است و آن همانا حوزه های ادب و همچنین حکمت دینی بوده است. فارسی زبانان نخواستند در میدان فلسفه (مشایی و نوافلاطونی) زیاد جولان دهند، و این میدان را بیشتر به زبان دوم خود یعنی زبان عربی سپردند. ولی این به معنای غفلت از تفکر فلسفی (به معنای عام لفظ) نبوده است. ما اگر تفکر فلسفی را به تفکر فلسفی مشایی و نوافلاطونی منحصر نکنیم، باید بگویم که زبان فارسی بیشتر زبان فلسفه بوده است. ادبیات فارسی را نباید صرفاً بیان «داستانهای خسروان و قصه های شبانه» تلقی کرد. بخش بزرگی از گنجینه ادب فارسی فلسفی است (فلسفه به معنای عام لفظ). در همین مقاله و مقاله هایی که به دنبال این خواهیم نوشت سعی کرده ایم تا حدودی ماهیت این فلسفه و حکمت را شرح دهیم تا بدین وسیله اجمالات نشان دهیم که زبان فارسی در هزاره ای که از روزگار ابوریحان گذشته بیشترین هنر را در زمینه فلسفه و حکمت از خود نشان داده است. کربن هم این حکم کلی را که فارسی بیشتر «به الفاء احساسات شاعرانه می تواند پردازد تا به بیان مفاهیم دقیق» فلسفی رد کرده است (رک: قصه حی بین یقظان، منسوب به جوزجانی. مقدمه کربن، به ترجمه سید جواد طباطبائی، چاپ سوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۶، ص نه)

(۱۵) سنایی. حدیقه الحقیقه، به تصحیح مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۹، ص ۴-۴۰۳.

(۱۶) صفی الدین ابوبکر واعظ بلخی. فضائل بلخی. ترجمه عبدالله محمدین محمد بن حسین حسینی بلخی. به تصحیح عبدالحی حبیبی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۰.

(۱۷) متن عربی این کتاب در دست نیست، و مطالبی که ما در اینجا نقل کرده ایم از روی ترجمه فارسی است و نمی دانیم که این عبارات در متن عربی هم عیناً آمده بوده است یا نه. به هر حال، خواه این سخنان از مترجم باشد، و خواه از مؤلف، خللی به بحث ما وارد نمی آید. مؤلف این اثر را در نیمه دوم قرن ششم نوشته است.

(۱۸) فضائل بلخی، ص ۱۷ و ۲۹. آقای محیط طباطبائی در یکی از سخنرانیهای خود بحثی کوتاه درباره حدیث «کلام اهل الجنة العربیه ثم الفارسیة الدریه» پیش کشیده اند. (رک: یغما، سال ۲۱، ۱۳۴۷، ص ۴۷۶).

(۱۹) همان، ص ۲۹. از احادیث مشابه که در کتب موضوعات ضبط شده است حدیثی است که ابن عرقا کثانی (۹۰۷-۶۳) در تنزیه الشریعة المرفوعة عن الاخبار الشیعة (قاهره، ۱۳۸۷ هـ. ق. ج ۱، ص ۱۳۶) ذکر کرده است که: «برگرد عرش به فارسی سخن گویند و وحی خداوند در فرمانهای نرم و آرام به فارسی است و در او امر سخت به عربی» («ان کلام الذین حول العرش بالفارسیة، وان الله اذا اوحى امرأ فیه لین اوحاه بالفارسیة، واذا اوحى امرأ فیه شدة اوحاه بالعربیة»). در فضائل بلخی نیز زبان فارسی با عربی مقایسه شده است. می گوید: «لفت عربی... خزینة اسرار اخبار و نافع مشک تانار است... ولی زبان فارسی... اشهر و املح زبانهاست» (ص ۳۹۰).

(۲۰) «سناخ: هر چیز که ظاهر شود کسی را از خیر و شر - سوانح: جمع» (منتهی الارب). تعریف صوفیانه «سوانح» را فقط در شرح لمعات شاه نعمت الله ولی (تهران، ۱۳۵۴، ص ۱۰) دیده ام که می نویسد: «علم ذوقی [است] که از عالم ارواح بر قلب انسانی نازل شود».

(۲۱) فریدالدین عطار. منطق الطیر. به تصحیح صادق گوهرین، تهران، چاپ سوم، ۱۳۵۶، ص ۲۵۱.

(۲۲) فریدالدین عطار. الهی نامه. به تصحیح هلموت ریتز، استانبول، ۱۹۴۰، ص ۲۹.

(۲۳) حد حکمت فقط شناخت موجودات و اسرار آنهاست نه شناخت