

مکتوب‌شدن تعالیم شفاهی در طریقه چشتیه متقدم

Ernst, Carl. 'The Textual Formation of Oral Teachings in the Eearly Chishti Order', *Eternal Garden*, State University of New York, 1992, pp 62-77

چکیده: در اواخر قرن ششم قمری هنگامی که بیشتر طریقه‌های صوفیانه بزرگ در نواحی مختلف جهان اسلام در حال شکل‌گیری بودند، طریقه چشتیه نخست در هند پا گرفت. خاستگاه طریقه چشتیه، شهر چشت در افغانستان بود. به مرور، تعالیم شفاهی چشتیان، آنگونه که در «ملفوظات» بروز یافته است، قالب مکتوب معتبری یافت. گذر از قالب شفاهی به قالب مکتوب در سبک‌های ادبی گوناگونی انعکاس یافت که با مخاطبان متفاوت تناسب داشت. دلیل اصلی رواج آغازین متون ملفوظات، توفیقی است که در شرح تعالیم صوفیه داشته‌اند. نویسندگان در نوشتار حاضر ابتدا بحث گذر از تعالیم شفاهی به متن مکتوب در تصوف را مورد واکاوی قرار می‌دهد. سپس در خصوص گسترش بنیان ادبیات ملفوظات چشتی مطالبی ارائه می‌نماید. در این زمینه، به وصف گفتارهای نظام الدین اولیا و مقایسه آن‌ها با گفتارهای دو تن از مریدانش، چراغ دهلی و برهان الدین غریب می‌پردازد. از این رو، با تحلیل این متون (ملفوظات اصیل) به فهم بیشتر پیرامون گسترش ادبیات ملفوظات، یاری می‌رساند.

کلیدواژه‌ها: ادبیات ملفوظات، چشتی، نظام الدین اولیا، تعالیم شفاهی، تصوف، ملفوظات، تعالیم صوفیانه، صوفیه، تعالیم صوفیه، متن مکتوب، طریقه چشتیه، چشتیان.

زمانی که طریقه چشتیه به ناگاه در سنت ادبی تمام‌عیاری به زبان فارسی مجال ظهور یافت.

تعالیم شفاهی چشتیان آن‌گونه که در «ملفوظات» بروز یافته است، قالب مکتوب معتبری یافت و دیری نپایید که به ژانری تبدیل شد که هم برای اعضای این طریقت و هم برای عامه پیروانشان جنبه مرجعیت و دستورالعمل داشت. گذر از قالب شفاهی به قالب مکتوب در سبک‌های ادبی گوناگونی انعکاس یافت که با مخاطبان متفاوت تناسب داشت. بحث‌های نقدی مدرن درباره وثاقت برخی از ملفوظات چشتی، مسئله آثار معتبر چشتی را برجسته ساخته است. تحمیل الگوهای غربی نقد ادبی لازم است با توجه به شرح و بسط مقولات نقد درونی تکمیل شود که این امر به تبیین وساطت متن در اسلام عرفانی در هند یاری می‌رساند.

از تعلیم شفاهی به متن مکتوب در تصوف

افزایش ناگهانی فعالیت ادبی صوفیانه در هند در سده‌های هفتم و هشتم قمری / سیزدهم و چهاردهم میلادی تأثیری بسیار تعیین‌کننده بر تصوف هند نهاد. طریقت گسترده سهروردی که از بغداد شروع شد، به نویسندگان عرفانی برجسته‌ای در شاخه هندی‌اش همچون قاضی حمیدالدین ناگوری (درگذشته ۶۴۲ق / ۱۲۴۴م) مباحثات

شکل‌گیری تاریخی تصوف در هند فرآیندی است که سده‌ها زمان برده و خاستگاه‌های آن تنها از طریق سلسله‌ای از بازسازهای متأخر قابل دسترس ما است. از زمان هجویری (درگذشته ۴۶۷ق / ۱۰۷۴م) شهرهای شمال غربی هند پذیرای شماری از صوفیان بود؛ هرچند هجویری یکی از معدود کسانی است که مکتوباتش به ما رسیده است. با تکیه گزارش سنت متأخر، در اواخر قرن ششم قمری / دوازدهم میلادی، هنگامی که بیشتر طریقه‌های صوفیانه بزرگ در نواحی مختلف جهان اسلام در حال شکل‌گیری بودند، طریقه چشتیه نخست در هند پا گرفت. خاستگاه طریقه چشتیه که به احتمال، عامه‌پسندترین طریقه در شبه‌قاره است، شهر چشت در افغانستان بود. اگرچه نویسندگان متأخری مثل جامی (درگذشته ۸۹۷ق / ۱۴۹۲م) از نخستین صوفیان چشتی حکایاتی نقل می‌کنند، اما نه خود چشتیان نخستین چیزی نگاشتند و نه شاهدان هم عصرشان چیزی از سوانح احوال آنها در اختیار ما می‌گذارند.^۱ حتی در مورد معین‌الدین چشتی (درگذشته حدود ۶۳۱ق / ۱۲۳۳م) که سنت او را بنیان‌گذار چشتیه هند معرفی می‌کند، برای یافتن هرگونه گزارش مکتوبی در ارتباط با او باید تا قرن هشتم قمری / چهاردهم میلادی منتظر می‌ماندیم؛ یعنی

۱. ابو عبد الرحمن بن احمد جامی؛ نفعات الانس من حضرات القدس؛ تصحیح مهدی توحیدپور؛ تهران: کتابفروشی محمدی، ۱۳۲۷ش / ۱۹۵۹م، ص ۳۲۳-۳۳۱.

در زبان فارسی، نخستین زندگی‌نامه‌های تک‌نگارانه صوفیه مربوط به ابوسعید ابوالخیر (درگذشته ۴۴۱ق/۱۰۴۹م) است. دو زندگی‌نامه او که به قلم اخلاش حدود یکصد تا یکصد و پنجاه سال پس از مرگ او نگاشته شده است، سلسله‌ای طولانی از حوادث را حکایت می‌کند که پرده از افعال و اقوال او در مقام آموزگاری صوفی برمی‌دارد.^۵ دیگر آثاری که اکنون وجود ندارند، اقوال ابوسعید را از دویست مجلس مختلف ثبت و ضبط کرده‌اند. نقل است که معاصر ابوسعید، قشیری، مجالس استادش ابوعلی دقاق را ثبت کرده است.^۶ مریدان نیز گفتارهای شفاهی برخی صوفیان ایرانی سده‌های هفتم و هشتم قمری / سیزدهم و چهاردهم میلادی مثل جلال‌الدین بلخی (درگذشته ۶۷۲ق/۱۲۷۳م) را حفظ می‌کردند،^۷ اما در هند ملفوظات بی‌درنگ تبدیل به قالب ادبی رایجی برای نقل تعالیم صوفیانه شد؛ به نحوی که نسل‌های متأخر صوفیان هند تقریباً چاره‌ای ندیدند جز اینکه گفتارهایشان را به این قالب مکتوب درآورند.

ادبیات ملفوظات به عنوان گزارش مکتوب تعالیم شفاهی از چه مایه دقتی بهره‌یاب است و برای تحلیل آنها از چه معیارهایی باید استفاده کرد؟ نخستین زندگی‌نامه‌های صوفیانه ایرانی همان مشکلی را نشان می‌دهند که در متون ملفوظات هند وجود دارد. در مورد اقوال ابوسعید، بهار منتقد ادبی معاصر ایرانی، معتقد است که بر مبنای زبان شناختی صرف این اقوال را آن‌گونه که در زندگی‌نامه‌های وی مضبوط است، باید ضبط نسبتاً دقیق کلام واقعی شیخ در نظر گرفت.

صوفیه کلمات بزرگان خود را مانند اخبار و احادیث که بایستی کلمه به کلمه و حرف به حرف ضبط گردد، ضبط می‌کرده‌اند و در آن تصرف و مداخله کمتر جایز می‌شمرده‌اند. اعتبار بعضی جمله‌ها و عبارات و سند قدمت و صحت آنها به قدری است که جای شبهه و انکار باقی نمی‌ماند. بنابراین، ما این کتاب [اسرار التوحید] را نیز [به لحاظ دست‌نویس] در شمار پیروان سبک قدیم قرار دادیم و آن را از جمله کتب معدودی که می‌تواند نمونه کامل و نمودار درست سبک قدیم - یعنی سبک سامانی - باشد شمردیم.^۸

اسلامیه: قاهره، ۱۹۴۹م، لویی ماسینیون، مجموعه سنتی اقوال حلاج را در اخبار الحلاج Recueil d'oraisons et) (d'exhortations du martyr mystique de l'Islam

بازسازی، ویرایش و ترجمه کرد.

Louis Massignon and Paul Kraus, *Études Musulmanes* IV (3rd ed., Paris: Librairie Philosophique j. Vrin, 1975).

5. Fritz meier, *Abū sa'īd*, pp. 19-21.

6. *Ibid.*, p.22, n.[9].

۷. جلال‌الدین رومی؛ فیه ما فیه؛ تصحیح بدیع الزمان فروزانفر؛ تهران: شرکت سهامی ناشرین کتاب ایران، ۱۳۳۸ش/۱۹۵۹م.

A.j. Arberry, trans., *Discourses of Rumi* (London: John Murray, 1961)

۸. بهار، محمد تقی؛ سبک‌شناسی یا تاریخ تطوّر نثر فارسی؛ (چاپ دوم، ۳ جلد، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات امیرکبیر، ۱۳۳۷ش/۱۹۵۹م، جلد دوم، ص ۱۹۸.

می‌کرد که تأملاتی نغز در باب نود و نه نام باری و عشق عرفانی به رشته تحریر درآورد.^۹ اگرچه چشتیان در آغاز آراء خودشان را مکتوب نکردند، سرانجام سنتی ادبی پدید آوردند که از هر طریقه صوفیانه دیگری در هند پر دامنه‌تر و ماندگارتر بود. نه معین‌الدین چشتی و نه دو خَلَف اصلی اش، قطب‌الدین بختیار کاکي (درگذشته ۶۳۳ق / ۱۲۳۵م) و فریدالدین گنج شکر (درگذشته ۶۶۴ق / ۱۲۶۵م)، هیچ کتابی ننوشتند (گفتارهای مجعول منسوب به آنها را در ادامه بررسی خواهیم کرد). نسل‌های اول چشتیان هند پیوسته بر تعالیم شفاهی تأکید داشتند. هر چند مشایخی مثل فریدالدین آثار عربی متعارفی در باب دین و عرفان همچون عوارف المعارف شهاب‌الدین سهروردی را تدریس می‌کردند، با این حال در نسل بعد، شیخ چشتیه، نظام‌الدین اولیاء (درگذشته ۷۲۶ق / ۱۳۲۵م) چنان تأثیر زرفی بر هم عصرانش نهاد که ژانر ادبی جدیدی به نام ملفوظات برای صورت‌بندی کردن تعالیمش پدید آمد.

در مقام نظر، ملفوظات آنقدر به حضور بالفعل شیخ صوفی نزدیک بود که می‌توانست به قالب کلام درآید. اگرچه نویسندگان متون ملفوظات، عملاً هنگامی که شیخ سخن می‌گفت به انشاء نمی‌پرداختند، نوعاً می‌کوشیدند تا به مجرد تمام شدن مجلس روزانه سخنان وی را از حافظه به قلم آورند و در برخی موارد از این بخت بلند بهره‌یاب بودند که شیخ اثر آنها را از نظر بگرداند. با وجود این نویسنده در عمل باز نویسی کلام شیخ، به ناگزیر نوعی گزینش و تفسیر به کار می‌بست و بدین سان ساختاری روایی پدید می‌آورد که آن تعالیم صوفیانه را از منظری خاص تصویر می‌کرد. این ترکیب انتقال شفاهی و بازنگاری روایی طبیعتاً در سنت صوفیانه سابقه داشت. تا سده چهارم قمری / دهم میلادی جمع‌آوری فرهنگ‌هایی در شرح احوال صوفیان با تأکید بر اقوال، مقوله‌ای جاافتاده در ادبیات دینی عربی شده بود. اولیاء‌نگاری صوفیانه تا آنجا که بر اقوال تأکید می‌ورزید، اساساً محصول ادبیات حدیثی‌ای بود که اقوال حضرت محمد را جمع می‌آورد.^{۱۰} سنت‌های شفاهی چند تن از شخصیت‌های برجسته در اوایل نهضت صوفیه، همچون بایزید و حلاج در قالب تک‌نگاری به زبان عربی گردآمده بود. این سنت‌ها نوعاً به صورت پاره‌هایی پراکنده که غالباً (همانند حدیث) سلسله‌اسناد آنها در ابتدا می‌آید نقل شده است.^{۱۱}

2. Bruce B. Lawrence, "The Lawaih of Qādi Hamid ad-din Nāgauri", *Indo-Iranica* 20(1975)pp.34-53; id. [وم], *Notes from a Distant Flute, the Extant Literature of Pre-mughal Indian Sufism* (thehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978), pp.60-62.

۳. رک به: مقاله نگارنده:

"From Hagiography to Martyrology" ["conflicting Testimonies to a sufy martyr of the Delhi sultanate", *History of Religions* xxIV, 1985] pp317 ff.

[به بعد]

۴. مجموعه اقوال ابویزید به قلم السهلاجی؛ کتاب‌النور من کلمات ابی طیفور؛ توسط عبدالرحمن بدوی زیر عنوان شطحات الصوفیه؛ بخش اول، تصحیح شده است. ابویزید بسطامی، دراسات

است. تحلیلی از این متون که مبنای مطالعه صوفیان خلدآباد را شکل می‌دهد، به نحو چشمگیری به فهم ما از بسط و گسترش ادبیات ملفوظات می‌افزاید. دوم اینکه این متن‌های «اصیل» را که جملگی به قلم میدان درس خوانده و مهذب نگاشته شده است، می‌توان در کنار رشته دیگری از ملفوظات نهاد که گویا مشایخ اصلی چشتی به خلفایشان املا کرده‌اند و خط‌مشی اصلی مرجعیت اولیه را در این طریقه تصویر می‌کنند. این متن‌های «گذشته‌نگر» که اصالتشان محل ایراد است، به شیوه تذکره‌الاولیایاها بر کاربازما و اقتدار شخصی تأکید دارند، حال آنکه متون «اصیل» بر مؤلفه تعلیمی متشکل از نظرو عمل تأکید می‌کنند، اما همه این متون ملفوظات شخص شیخ صوفی را جزء ضروری تعلیم قرار می‌دهند.

از قرار معلوم ثبت و ضبط تعالیم شفاهی نظام‌الدین اولیا، تصمیم ارتجالی مریدش، امیرحسن سجزی دهلوی شاعر (۶۵۱-۷۳۷ق/۱۲۵۳-۱۳۳۶م) بود. از ۷۰۷-۷۲۲ق/۱۳۰۷-۱۳۲۲م هرگاه فراغت از وظایف دیوانی به حسن، شاعر دربار اجازه می‌داد که در دهلی بماند، تا آنجا که می‌توانست گفتگوهای پیرش را ضبط می‌کرد. کتاب حاصل از این گفتگوها فواید الفؤاد نامیده می‌شود.^{۱۱} حسن شاعر فارسی‌گوی سخنندان و فصیحی بود، اشعارش مشتمل بر صدها غزل و همچنین قصایدی خطاب به سلاطین دهلی بود.^{۱۲} با اینکه بیشتر اشعار او از نوع شعرهای عاشقانه متعارف رایج در دربار بود، وی نمادگرایی تصوف را نیز در ابیاتش وارد کرد. میرخورد، او را امیرحسن علاءسجزی نامید «که غزلیات جگرسوز او از چقمق دل‌های عاشقان آتش محبت بیرون می‌آورد و اشعار دلپذیر او راحتی به دل‌های سخنوران می‌رساند و لطائف روح‌افزای او مایه اهل ذوق است».^{۱۳}

فواید الفؤاد گزارش مکتوب بسیار دل‌انگیزی از تعالیم صوفیانه نظام‌الدین است و بی‌گمان یکی از رایج‌ترین آثار صوفیانه در هند به شمار می‌آید. مدت‌ها پیش از آنکه حسن بر نظام‌الدین فاش سازد، وی گفتگوهای محفل شیخ را ثبت و ضبط می‌کرد.

بنده گفت که از سالی زیادت باشد که در بندگی مخدوم پیوسته‌ام و هر بار که سعادت پای بوس حاصل شده است، از لفظ دُر بار فواید شنیده‌ام چه وعظ و نصیحت و ترتیب در

۱۱. امیرحسن علاءسجزی؛ فواید الفؤاد؛ تصحیح محمدلطیف ملک؛ لاهور؛ انتشارات ملک سراج‌الدین و پسران، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م. این متن به پنج «مجلد» تقسیم می‌شود که مجالس نظام‌الدین را با نظم و ترتیب تاریخی از شعبان ۷۰۷ق/ ژانویه ۱۳۰۸م تا شعبان ۷۲۲ق/ اگوست ۱۳۲۲م گزارش می‌کند.

۱۲. در باب آثار حسن رک به:

M.I. Borah, "The Life and Works of Amir Hasan Dihlavi" *Jornal of the Royal Asiatic Society of Bengal, Letters VII* (1941), 1-59;

حسن دهلوی؛ دیوان؛ تصحیح مسعودعلی محوی؛ حیدرآباد: ۱۳۵۲/۱۹۳۳م. شهرت «سنجری» که گه‌گاه به حسن نسبت داده شده مُصَحَّف «سجزی» (یعنی اهل سیستان در شرق ایران) است.

۱۳. میرخورد، سیر الاولیاء، ص ۳۱۸، نیز رک به: Borah. p. ۵۲.

این اظهار نظر کلی در باب سبک و زبان ارزشمند و تا بدین جا مسلماً صحیح است، اما متأسفانه هیچ نوری بر آن فرآیند ترکیب ادبی ای که به این متن شکل کنونی اش را داده است نمی‌افکند. این قول که مؤلفان متون تذکره‌الاولیایا روش روایت حدیث را به کار برده‌اند، بر دو مشکل جداگانه سرپوش می‌نهد: نخست اینکه ادبیات حدیثی تاریخ‌نگاری و اسباب انتشار خودش را دارد که مسائلی درباره انتقال از قالب شفاهی به قالب مکتوب و تکوین آثار معتبر را پیش می‌کشد. با کمال تأسف، بیشتر بحث‌های راجع به حدیث به افراط و تفریط می‌گریند؛ آن‌گونه که سنت‌گرایان بروثاقت و حجیت مطلق آن تأکید دارند، در حالی که متجددان و برخی از منتقدان غربی بر مبنای دلایلی خرده‌گیرانه آن را به طور کلی رد می‌کنند. دوم اینکه فاصله سه تا چهار نسل بین مرگ ابوسعید و نگارش زندگی‌نامه‌های او این مسئله را پیش می‌آورد که اقوال او چگونه و به چه غایتی انتخاب و حفظ شده‌اند. همچنین به حق می‌توانیم درباره پس‌زمینه سیاسی زندگی‌نامه‌های سیاسی ابوسعید پرسیم؛ زیرا اسرارالتوحید نخستین زندگی‌نامه صوفیانه‌ای بود که به سلطانی حاکم - در این مورد سلطان محمدبن سام غوری (درگذشته ۶۰۰ق/۱۲۰۳م) - تقدیم شده بود.^۹ مسئله اعتبار که معمولاً بر بحث‌های انتقادی غلبه دارد، باید جای خود را به تحلیل سبک‌های شفاهی و مکتوب، کارکرد آثار معتبر و ترکیب ادبی و مخاطبان به عنوان مبنایی برای مطالعه متون ملفوظات بدهد.

بنیان ادبیات ملفوظات چشتی: نظام‌الدین

بسط و گسترش ادبیات ملفوظات چشتی را می‌توان در دو مرحله شرح داد: نخست لازم است به وصف گفتارهای نظام‌الدین اولیا بپردازیم و آنها را با گفتارهای دو تن از مریدانش، نصیرالدین محمود چراغ دهلی (درگذشته ۷۵۷ق/۱۳۵۶م) و برهان‌الدین غریب (درگذشته ۷۳۸ق/۱۳۳۷م) مقایسه کنیم. این متون را می‌توان برای سهولت، ملفوظات «اصیل» نامید. برجستگی دو متن نخست از این متون در بین ملفوظات متعدد، از این واقعیت آشکار می‌شود که تنها متونی هستند که با تصحیح انتقادی جدید انتشار یافته‌اند. تنها متن نظام‌الدین به انگلیسی ترجمه شده است.^{۱۰} گفتارهای برهان‌الدین غریب و خلیفه اش زین‌الدین [شیرازی] در چندین متن تصحیح‌نشده محفوظ مانده است که تا کنون توجه محققان را به خود جلب نکرده

9. Meier, p.21.

10. Ziya-ul-Hasan Faruqi, trans., "Fawa'id-ul-Fu'ad of Khwajah Hasan Dehlawi" *Islam and the Modern Age* 13(1982), 33-34, 126-41, 169-80, 210-28; 14(1983), 195-213; 15(1984), 25-36, 167-92; 16(1985), 231-42, etc.

ترجمه کامل فواید الفؤاد زیر چاپ است [این کتاب در ۱۹۹۲م زیر عنوان *Morals for the Heart* به قلم بروس لازنس به انگلیسی ترجمه و چاپ شده است. مترجم] برای توصیف تعدادی از ملفوظات دیگر رک به:

Khaliq Ahmad Nazami, "Historical Significance of the Malfuz Literature of Medieval India" in his *On History and Historians of Medieval India* (New Delhi: Munshiram Monoharlal Publisher pvt.Ltd., 1982), pp. 163-97.

حدیثی نبوی مقایسه می‌کند. او [شیخ] نقل می‌کند که دل‌بستگی ابوهریره به رسول چندان بود که وی با وجود آنکه سه سال بیشتر رسول را نمی‌شناخت، بیش از همه صحابه حدیث روایت کرد. این ملازمت خدمت پیامبر بود که سبب شد تا وی بتواند آن احادیث را جملگی در یاد داشته باشد. نظام‌الدین گفت که رسول فرمود که چون من در حدیث شوم تو دامن پیراهن خود فراز کن یا ردایی که داری در پیش فراز کن؛ چون من حدیث تمام کنم تو آهسته آن دامن گرد آر و دست بر سینه خود فرود آر، اگر می‌خواهی که هرچه از من می‌شنوی یاد ماند.^{۱۷} نظام‌الدین بر مجموعه معارف دینی‌ای که ابوهریره جمع آورده تأکیدی خاص دارد، اما به صراحت دامنه آن را گسترش می‌دهد تا معرفت عرفانی را نیز شامل شود.^{۱۸} همان‌طور که حدیث اصول و قواعد عبادی و اخلاقی را به امت اسلام انتقال می‌دهد، بدین سان، اکنون نیز ملفوظات اصول و مبانی عرفان را تثبیت می‌کند. در هر دو مورد تمرکز بر منبع شخصی تعالیم جزء اساسی توانایی مرید برای به یاد داشتن سخنان استاد بود تا آنها را برای خود و دیگران محفوظ بدارد. بدین شیوه ملفوظات صوفیه به موازات منابع اصیل اسلامی، یعنی قرآن و حدیث ایفای نقش کرد.

توفیق فواید الفؤاد در تفسیر و عرضه داشت تصوف چشتی بی‌نظیر است. [ضیاء‌الدین] بَرَنی، مورخ دربار، در قطعه‌ای که مکرر نقل می‌شود، از قبول عام فواید الفؤاد به عنوان نمونه‌ای از تأثیر عظیم نظام‌الدین بر تمام نفوس دهلی سخن رانده است.

از وجود همایون شیخ [و میامن انفاس و ادعیه مستجابہ شیخ] اغلب مسلمانان این دیار در تعبد و تصوف و ترک و تجرید میل کرده بودند و در ارادت راغب گشته و دل‌های خواص و عوام به نیکی و نیکوکاری گرائیده [و حاشا و کلا در چند سال تا آخر عهد علانی] نام شراب و شاهد و فسق و فجور و قمار [فحش و لواطت و زنجیه بازی] بر زبان اکثر مردمان گذشته باشند... و رغبت بیشتری مسلمانان و متعلمان [و اشراف] و اکابر که به خدمت پیوسته بودند [در مطالعه کتب سلوک و صحائف و احکام طریقت] مشاهده می‌شود و کتاب قوت‌القلوب و احیاء‌العلوم و... فواید الفؤاد امیرحسین را به واسطه ملفوظات شیخ خریداران بسیار پیدا آمدند.^{۱۹}

به‌رغم اینکه احتمالاً برنی در گزارش خود از رغبت‌ها و تمایلات عرفانی و دینی عامه مسلمانان مبالغه کرده است، گزارش او گواهی است بر منزلت استثنایی نظام‌الدین در میان عامه مردم.

طاعت و چه حکایت مشایخ و احوال ایشان از هر باب کلمات روح‌افزایی به سمع کاتب رسیده است، خواسته‌ام که آن دستور حال این بیچاره باشد و دلیل راه این شکسته به قدر فهم در قلم آورده‌ام بر آن بنا که بارها بر لفظ مبارک رفته است که کتاب مشایخ و اشارتی که ایشان در سلوک رانده‌اند در نظر باید داشت. پس هیچ مجموعی و رای انفاس جان‌بخش مخدومی نتواند بود. بر حکم این مقدمه بنده آنچه از لفظ مبارک شنیده است جمع کرده است و تا این زمان اظهار نکرده است. [اکنون] منتظر فرمان است تا چه فرمان صادر گردد.^{۱۴}

هنگام شنیدن این سخن، نظام‌الدین پاسخ داد که وی نیز هنگامی که در محضر پیر خود شیخ فریدالدین بوده است، عزم نگارش اقوال پیرش داشت. وی همچنین به روشنی تمام آن بیت فارسی را به خاطر آورد که فریدالدین نخست بار با آن از او استقبال کرد:

سیلاب اشتیاق جان‌ها خراب کرده
ای آتش فراقت دل‌ها کباب کرده

حسن که سخت متأثر شده بود، برای یک لحظه مغلوب اظهار احساسات خود شد. اما آن‌گاه نظام‌الدین از او خواست که نمونه‌هایی از یادداشت‌هایش را به او نشان دهد که خوشبختانه حسن همراه آورده بود. شیخ از نگارش حسن تمجید کرد، اما از چندین جای خالی [بیاض] در آن مسوده اظهار شگفتی کرد. حسن توضیح داد که آنها جاهایی است که بقیه کلام را نمی‌دانست؛ یعنی حافظه‌اش درباره آن نکته‌ها روشن نبود. سپس نظام‌الدین از سر لطف آنچه فوت شده بود را به او گفت؛ به نحوی که این گزارش کامل شد.^{۱۵} این تبادل ظریف بین شیخ و مرید پرده از قصد حسن در نگارش فواید الفؤاد برمی‌دارد. درست همان‌گونه که نظام‌الدین پیش‌تر بر خواندن مکتوبات کهن مشایخ صوفیه در کنار آداب و عبادات دینی تأکید می‌نهاد،^{۱۶} اکنون حسن یادداشت‌های روزانه‌اش را به عنوان یاد و خاطره حضور و تعلیم شیخش می‌نگاشت.

سالیانی سپس‌تر، گفت و شنودی دیگر بین حسن سجزی و نظام‌الدین اولیا گذشت که نقش ملفوظات را در مقام متنی بیش و کم مقدس که در توافق با ملاک‌های دینی بود برجسته کرد. هنگامی که حسن مجلد نخست فواید الفؤاد را نزد نظام‌الدین برد، شیخ آن را با نظر استحسان در مطالعه گرفت و گفت: «نیکو نبشته‌ای، درویشانه نبشته‌ای و نام هم نیکو کرده‌ای». شیخ «از نسبت این حال» به نقل نظراتی مفصل می‌پردازد در باب اقوال نبی که توسط صحابه روایت شده است و تلویحاً کار حسن در تهیه سخنان خودش را با جمع و تدوین ادبیات

۱۴. حسن سجزی، فواید الفؤاد، ص ۴۹.

۱۵. همو، ص ۵۰-۵۱.

۱۶. همو، ص ۳۹.

۱۷. همو، ص ۱۹۹.

۱۸. میرخورد (ص ۳۶۲-۳۶۳)، سندی به زبان عربی به خط نظام‌الدین، در ستایش ابوهریره و کساء او می‌آورد و آن را به عنوان منبع علوم یا خرقة علی - خود همان کساء که محمد با آن علی، حسن، حسین و فاطمه را در مقام اهل بیت پوشانید - برابر می‌داند.

۱۹. برنی، تاریخ فیروزشاهی، ص ۳۴۷ منقول دن:

Nizami, *Thirteenth Century*, p198

سخن راند، حمید عرض داشت کرد که او را دوام صوم ممکن نیست و به جای مشغولی [حق] پسند وی این است که اشعاری [متوسط] به فارسی بگوید.^{۲۳} حمید شرحی مفصل به دست داده از اینکه چگونه جمع و تدوین خیرالمجالس را در ۷۵۵ق/۱۳۵۴م آغاز کرد. پس از آنکه حمید از پیش خود پنج مجلس را در حلقه چراغ دهلی در قلم آورد، بیاض خود را به خدمت خواجه برد. خواجه کمال استحسانی ارزانی داشت و مناسب ارزش حفظ و یادگیری فواید مشایخ حکایتی بلند فرمود. از آنجا که چراغ دهلی، مانند اغلب مشایخ صوفیه دلمشغول مطالعه فقه بود، الگوی زندگی وی برگرفته از زندگی یک فقیه بود. این حکایت در باب مولانا حمیدالدین ضریب («کور») بخاری است که پیش از آنکه در حلقه شاگردان مولانا شمس الدین گردیزی درآید، قرآن و متنی در باب احکام نماز [مقدمه الصلوة] از بر کرده بود. حمیدالدین ضریب که از دروس مبتدیان به دروس نوپرداخته بود، چون در مجلس مولانا می نشست، دامن خود از پیش فراز کرده و چون مولانا سبق تمام می کرد، او دامن خود از پیش گرد می آورد و به سینه خود فرود می آورد؛ گویی که در آن میوه های حقیقی فواید استاد را می برد (دقیقاً خلاصه کردن شیوه ابهریره در حفظ کردن سخنان محمد (ص) که نظام الدین برای حسن دهلوی وصف کرده بود). حمیدالدین ضریب عاقبت توفیق یافت تا بر جای شیخ بنشیند و حاشیه هایی مشهور بر کتب فقه تصنیف کند. حمید قلندر با شنیدن این حکایت از این مثال قوت قلب یافت: «بنده نیز پیش خدمت خواجه که استاد و مربی و مخدوم من است، دامن فراز کرد و به جهت حفظ فاتحه درخواست و نیت کرد که هرکه محب و معتقد خواجه نباشد با او محبت نکنم و در کوی او نگردم بلکه تا ممکن باشد روی او بنینم».^{۲۴} حمید با شوق و شور، دل بستگی خاص خود به چراغ دهلی را با سال ها شاگردی عالمانه که در حکایت مذکور وصف شد برابر دانست.

اما ما نمی توانیم چندان به فضل فروشی های حمید قلندر اعتماد کنیم. وی حکایت می کند که چراغ دهلی گه گاه در اصلاح نسخه خیرالمجالس، حتی در باب مسائل مربوط به لغت عرب صرف دقت می کرد.^{۲۵} چند تن دیگر از میردان چراغ دهلی گزارش کرده اند که وقتی شیخ مجالسی از کتاب حمید را دید گفت که آن مجالس نادرست اند و آنها را دور ریخت و وقتی برای اصلاح آنها نگذاشت.^{۲۶} خود حمید در دل فکر می کرد که گه گاه از فهم سخن فرو می ماند، اما «اگرچه حاوی نتوانم شد، اما آنچه در فهم من می گنجد باری در قلم آرم تا یادگاری باشد».^{۲۷} پل جکسن با توجه به شیوه «اشاره وار»ی که در آن

23. Lawrence, Notes, pp.28-30.

۲۴. حمید قلندر، خیرالمجالس، ص ۳۱.

۲۵. همو، ۲۱۸.

۲۶. محمد گیسودراز، جوامع الکلم، ص ۱۳۴، به نقل از:

Nizami, Introduction to *Khayral-Majalis*, p.5, n.2.

۲۷. همو، ص ۴۷.

دلایل حسن قبول فواید الفؤاد چه بود؟ بی گمان حسن قبول این کتاب معلول توفیق حسن دهلوی در زنده کردن حضور نظام الدین بود. قلم چیره دستانه این شاعر که با ارتباط نزدیک میان مراد و مرید توأم شده بود، فواید الفؤاد را تبدیل به عرضه داشتی نظرگیر از ارتباط تعلیمی در طریقت چشتیه کرد. با آنکه فواید الفؤاد الهام بخش انبوهی از آثار تقلیدی بود، اما از آنها اندک شماری باقی مانده است. چهارتن دیگر از میردان نظام الدین ملفوظات وی را به رشته تحریر درآوردند، اما فقط یکی از این متون، «اثری نازل تر» را هنوز می توان به صورت نسخه خطی یافت.^{۲۸}

افزون بر این، مفاد تعالیم نظام الدین بدین شیوه در دسترس عامه قرار گرفت و همان طور که حسن آرزو داشت، «دلیل راه» بسیاری کسان شد.

در زندگی نامه متأخری که به زبان اردو در باب حسن تألیف شده است، بر اهمیت فواید الفؤاد نزد خوانندگان اولیه آن از نظر شرح و توضیح جزء به جزء فرائض دینی اسلامی، وضوح بخشیدن به مشکلات عمل عرفانی و اصلاح و انکار آداب و سنن اخلاقاً غیر قابل وثوق تأکید رفته است.^{۲۹} در روزگار معاصر و درست برعکس این، محققان به این متن مهم ملفوظات بیشتر به دلیل ارزش تاریخی آن و در نگاه منحصرراً دودمانی مورخان درباری بها می دهند تا به دلیل محتوای دینی آن. چندان که خلیق احمد نظامی اظهار کرده است.

به یمن گزارش این گفتگوها می توانیم به جامعه قرون وسطی - در تمامت آن، اگر نه در حد کمال، خلق و خواها و نگرانی های عامه، تمتای درونی نفس آنها، تفکر دینی در سطوح عالی و دانی آن، آداب و سنن رایج و خاصه به مشکلات عامه، نگاهی گذرا بیاندایم. هیچ نوع ادبی دیگری وجود ندارد که به دستاویز آن بتوانیم نبض عامه مردمان قرون وسطی را احساس کنیم.^{۳۰}

متون ملفوظات مسلماً بر جنبه های تاریخ اجتماعی که در وقایع نگاری های دودمانی مغفول مانده اند نوری تازه می تاباند، اما دلیل اصلی رواج آغازین آنها توفیقی است که در شرح و توضیح و زنده کردن تعالیم صوفیه داشته اند.

بسط و گسترش سنت ملفوظات: چراغ دهلی

با نصیرالدین محمود چراغ دهلی، خلیفه نظام الدین در دهلی، ملفوظات خصلتی متفاوت یافت که از تضاد ذاتی میان تأکید سخت متشرعانه و زاهدانه شیخ و خامی و ناپختگی مؤلف، حمید قلندر، مایه گرفت. هنگامی که چراغ دهلی در باب موضوعاتی چون صوم

20. Lawrence, notes, p.45.

ارجاع به دُزر نظامیه (نسخه خطی فارسی به شماره ۱۸۳، مجموعه بهار، کتابخانه ملی، کلکته) قس: Nizami, "Introduction" in Hamid Alandar, *Khayr al-Majalis*, p.1.

۲۱. محمد شکیل احمد صدیقی؛ امیر حسن سجزی دهلوی، حیات اور ادبی خدمت؛ لکهنو: محمد شکیل احمد صدیقی، ص ۲۱۸-۲۷۱.

22. Nizami, *Thirteen Century*, p 374.

ژانر ملفوظات تا آن موقع به عنوان الگویی در میان چشتیان دکن تثبیت شده بود. مثالی که حمید قلندر بدین گونه از حافظه نقل می کند، گزارش برهان الدین غریب است از اینکه چگونه نصیحتی معنوی را از چراغ دهلی، هنگامی که کلاهی که نظام الدین اولیا او را داده بود گم کرده بود درخواست می کند و به دست می آورد. چراغ دهلی از جذبه ای بیرون آمده بود و به درستی پیش بینی کرد که برهان الدین غریب هدایای حتی بزرگ تری از نظام الدین دریافت خواهد کرد.^{۳۴}

چراغ دهلی پس از شنیدن حکایت حمید قلندر بر درستی آن صحه نهاد و وقت او از به یاد آوردن ماجرای دوست دیرینش پس از سالیانی چند خوش شد. حمید دوباره این داستان را به زبانی مطمئن و شورانگیز در زندگی نامه چراغ دهلی که به عنوان ضمیمه به خیرالمجالس الحاق شده بیان کرده است. در آنجا به وضوح این ماجرا را کرامت می نامد.^{۳۵} حمید قلندر پیش تر دیده بود که برهان الدین به چراغ دهلی سخت اعتقاد می ورزید. از این رو به عنوان ستاینده برهان الدین غریب به ویژه مشتاق دیدن مردی بود که از او هم بزرگ تر بود. واکنش چراغ دهلی به این مداخله پرداختن به موضوع دیگری بود.^{۳۶} با این همه حمید قلندر در ملاقات بعدی با چراغ دهلی نیز به همین منوال ادامه داد و عرضداشت کرد: «خداوند! مولانا برهان الدین درویش واصل بود، اما خدمت خواجه [چراغ دهلی] در علم ابوحنیفه اند و در زهد و شیخی نظام الدین وقت. انشاء الله مجالس خواجه بنویسم».^{۳۷} به هرحال تصویر برهان الدین غریب هم در آغاز و هم در پایان کتاب خیرالمجالس آشکار می شود. حمید قلندر در یکصدمین و آخرین مجلس کتاب گزارش می کند که چراغ دهلی داستانی حکایت کرد که حمید آن را پیش تر از زبان برهان الدین غریب شنیده بود. همان شب حمید برهان الدین غریب را در خواب دید که بدو فرمود که کتاب خیرالمجالس این وقت تمام شد و نسخه ای نورانی از آن به حمید مرحمت فرمود.^{۳۸}

شگفت اینکه نه نامی از خود حمید قلندر و نه ماجرای [گم شدن] کلاه در هیچ یک از ملفوظات اصلی برهان الدین غریب نیامده است. در واقع یک تن از مریدان برهان الدین غریب ارتباط او با چراغ دهلی را به شیوه ای کاملاً متضاد به تصویر کشیده است. مجدالدین عمادکاشانی، یک تن از چهاربرادر کاشانی، کار ثبت و ضبط کشف و کرامات برهان الدین را در اثری به نام غرایب الکرامات برعهده گرفت.^{۳۹}

خوبشگی، تذکره نویسن قرن یازدهم قمری / هفدهم میلادی، این کتاب نفایس الانفاس نام داشت (معارج الولاية، ۱/ ۳۴۷، به نقل از Nizami, *Khayr al-Majalis*, p. 14)، اما این امر با توجه به ملفوظات برهان الدین غریب که با همان عنوان به قلم رکن الدین کاشانی تحریر شد و به موجب روایت حناالدین (غرایب، ص ۳) برادر رکن الدین در دکن مشهور بود به کلی نامحتمل است.

۳۴. خیرالمجالس، ص ۹-۱۰.

۳۵. همان، ص ۲۸۴-۲۸۵.

۳۶. همان، ص ۱۰.

۳۷. همان، ص ۱۲.

۳۸. همان، ص ۲۷۹.

۳۹. مجدالدین کاشانی، غرایب الکرامات، نسخه خطی فریدالدین سلیم، خلدآباد. مؤلف

تعالیم چراغ دهلی در خیرالمجالس تلخیص شده و بر مبنای نقاط ضعف آشکار مؤلف آن، «تردیدهایی بس جدی» در باب صحت و اعتبار این متن در مقام ثبت و ضبط تعالیم چراغ دهلی کرده است.^{۳۸} خلیق احمد نظامی، مصحح خیرالمجالس، می گوید که حمید قلندر هیچ نوع استعداد و قابلیت عرفانی نداشت.^{۳۹} [اما] حمید قلندر به نوبه خود خیرالمجالس را با اعتماد به نفس با فواید الفوائد قیاس می کند و آن را «فرزند دینی» خوش یمن اش می نامد که برای او اجری عظیم خواهد آورد.^{۴۰} به هر روی با وجود این خرده گیری ها درباره صحت و اعتبار، کتاب حمید قلندر حلقه وصل مهمی در ثبت و ضبط تعالیم چشتیه است. برخی حکایات که وی در باب چراغ دهلی نقل می کند، از جمله داستان موسی و بت پرست در مجلس سی و ششم نشان می دهند که صوفیان چگونه مطالب قدیمی را برای به تصویر کشیدن اوضاع و احوال جدید متناسب می کردند. در این مورد که بت پرستی به زبان هندی با بت خطاب می کند، چراغ دهلی اوضاع و احوال را برای مستمعان مجلس بسی زنده تر می کند.^{۴۱}

مهم تر اینکه از منظر این پژوهش، کتاب حمید قلندر از همان آغاز تنش خاصی را با متون ملفوظات برهان الدین غریب به عنوان رقیبی در کسب جایگاه متون مرجع منعکس می کند. متون ملفوظات به تدریج نقش متون مرجع هنجارگذاری را برعهده گرفتند که هم مرجعیت دینی و هم زهد و تقوی فردی را تعیین می کرد.^{۴۲}

سخن متملقانه حمید قلندر در نخستین گفتگوها با چراغ دهلی نشان دهنده این است که یکی از اغراض او به کرسی نشاندن برتری سیاسی چراغ دهلی در سلسله چشتیه بود. هنگامی که حمید قلندر نخستین بار به مجلس چراغ دهلی درآمد، از قضا روزی بود که چراغ دهلی عرس دوست دیرین اش برهان الدین غریب را برپا کرده بود. این مراسم در ۱۱ صفر ۷۵۵ ق / ۷ مارس ۱۳۴۵ م و هفده سال قمری پس از مرگ برهان الدین غریب برگزار شده بود. حمید قلندر بی درنگ خود را به چراغ دهلی معرفی کرد و شیخ را خبر داد که در دیوگیر ملازم برهان الدین غریب بوده و در واقع امر سخنان برهان الدین غریب را در ملفوظی مشتمل بر بیست مجلس در قلم آورده بود.^{۴۳} این قول فاش می سازد که چگونه

28. Paul Jachson, "Khair Al-Majalis: An Examination, in *Islam in India: Studies and Commentaries*, vol. 2, Religion and Religious Education, ed. Christion W.Troll (Delhi: Vikas Publishing House pvt Ltd., 1985) pp. 34-57.

29. K.A. Nizami, Introduction to *Khayr al-Majalis*, p.6

(به نقل از جوامع الکلم، ص ۱۳۵)

۳۰. حمید قلندر، خیرالمجالس، ص ۲۷۹.

۳۱. همو، ۱۳۳-۱۲۴ و جکسن ("Khair al-Majalis", p.35) در تحلیلی که از این متن به دست داده یا شتابزدگی بسیار این نوع حکایت را کنار گذاشته است.

32. Kandall A. Folkert, «The "canons" of "Scripture"» in *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, ed. Miriam Levering (Albany: State University of New York press), pp. 170-79.

۳۳. حمید قلندر، خیرالمجالس، ص ۸-۹. از این کتاب اثری برجای نمانده است. به گفته

بیرون آمد نیز از الگوی فواید الفوائد پیروی کرد. این نخستین متن نفیاس الانفاس و لطایف الالفاظ بود که به قلم رکن الدین دبیرکاشانی در چهل و هشت مجلس از محرم ۷۳۲ق/ اکتبر ۱۳۳۱م تا صفر ۷۳۸ق/ اول سپتامبر ۱۳۳۷م تألیف شده است.^{۴۲} رکن الدین چندان که عنوان او دبیر بدان دلالت دارد، از دیوانیان دستگاه سلطان محمد بن تغلق در دولت آباد بود. رکن الدین در مقدمه اثرش می گوید که با استماع تعالیم شفاهی برهان الدین غریب دریافته بود که «نه هیچ سالکی هیچ یک از این ظرایف و رموز را در آثار مشایخ سلف نگاشته دیده و نه هیچ طالب حقیقی کلمه ای از آن مباحث و نوادر خوانده است».^{۴۳} درست همان طور که حسن دهلوی - که خود او به خلدآباد کوچیده بود و در کلام شیخ ستایش شده بود - سخنان نظام الدین اولیا را جمع و تدوین کرده بود، رکن الدین نیز عزم جزم کرد تا گفتارهای برهان الدین غریب که او را با فخیم ترین القاب مخاطب قرار می دهد را جمع و تدوین کند. رکن الدین به سبکی بسیار مطول تراز کار حسن، بیان می کند که قصد او از تألیف کتاب این است تا ببیند «که مصاحبان عروسان معانی طریق [به واسطه این کتاب] به شاه نشین وصال محبوب حقیقی راه برند و خواستاران ابکار ظرایف سلوک با خواندن آن بتوانند در جمال جهان ستوده غایت اصلی شوق به دیده تأمل نظاره کنند».^{۴۴} از این رووی در اولین مجلس گزارش می کند که این طرح را بر برهان الدین غریب عرضه کرده و شیخ از صمیم قلب بدان رضایت داده و گفته است: «مدتی مدید این فکرت در جان من خلیده بود و خدای را سپاس که مقدر کرد که این کتاب به قلم رکن الدین تحریر شود». وانگهی برهان الدین با نقل بیتی از نظامی شاعر رکن الدین را به نگارش این کتاب ترغیب کرد:

چون دل داؤد نفس تنگ داشت
درخور این زیر، بم آهنگ داشت

به عبارت دیگر رکن الدین در مقام داود قرار داده شد که کلمات مزامیرگونه کتابش را شکل داده اند.^{۴۵} حدوداً مقارن پایان این بخش برهان الدین رو به رکن الدین کرد و گفت: «امیرحسن که فواید را نگاشته بدین شیوه عمل کرده است: هر حکایتی که شیخ [نظام الدین] می گفت، رو به امیرحسن می کرد. او [حسن] هر سخنی که شیخ می گفت یادداشت می کرد». رکن الدین از این گفته شیخ دریافت که اقبالی بلند به او روی کرده تا همان نقشی را برای برهان الدین بر عهده بگیرد که حسن در ده سال قبل برای نظام الدین ایفا کرده بود.^{۴۶}

مجدالدین در این گزارش بر این عقیده است که در اولین ملاقات برهان الدین غریب و چراغ دهلی، برهان الدین فوراً قابلیت عظیم روحانی چراغ دهلی جوان را دریافت و به او هشدار داد که به هوش باشد و ارشاد و راهبری نظام الدین را غنیمت شمارد و بدین نحو مرئی باشد نه ملتمس.^{۴۰} مجدالدین داستانی نیز نقل می کند که به موجب آن چراغ دهلی می گوید که احوال و مقامات نفوس در پس از مرگ را از برهان الدین غریب فرا گرفته است.^{۴۱} اشارات حمید نشان گر رقابتی است که می بایست در مراکز تأسیس شده توسط مریدان مختلف نظام الدین اولیا پدید آمده باشد.

سالیانی سپس تر، چند تن دیگر از مریدان چراغ دهلی عباراتی طعنه آمیز در باب برهان الدین غریب به کار بردند. قطع نظر از تاریخت ماجرای [گم شدن] کلاه [نمدین]، شهرت نامعمول این داستان و عبارت مدهائنه آمیز حمید قلندر در باب چراغ دهلی، حاکی است از طرح و نقشه ای اندیشیده برای برکشیدن چراغ دهلی به مقام و مرتبتی محوری در طریقت چشتیه به بهای کنار زدن برهان الدین غریب. تکیه بر تفوق یک همپیر بردیگری شاید نتیجه اجتناب ناپذیر تأکید رسمی بر مرجعیت و اقتدار شیخ صوفی بود.

بسط و گسترش ملفوظات: برهان الدین غریب

بیشتر گزارش های موجود از ادبیات اولیه ملفوظات، متن های غالباً چاپ نشده ای را نادیده می گیرند که از حلقه برهان الدین غریب (۷۳۸ق/ ۱۳۳۷م) بیرون آمده اند. برهان الدین، دیگر مرید اصلی نظام الدین، در رأس صوفیانی بود که در کوچ اجباری نخبگان مسلمان دهلی به دکن، پایتخت دولت آباد، شرکت داشت. شگفت اینکه با وجود محبوبیت منتجب الدین، برادر برهان الدین، در دکن هیچ نشانی از متون ملفوظاتی که وی در ثبت و ضبط تعالیم نوشته است وجود ندارد. منتجب الدین راتنها از طریق افسانه های شناسیم، پیش از این دیدیم که گزارش حمید قلندر از تألیف خیر المجالس حاکی از وجود سنت گسترده ملفوظات در میان چشتیان دکن بود. بدون ارزیابی و در نظر داشتن دامنه وسیع متون ملفوظاتی که به قلم مریدان برهان الدین غریب در دکن به رشته تحریر درآمده است، غیرممکن است درکی تمام و کمال از خاستگاه های این ژانر نگارش های صوفیانه در میان چشتیه حاصل کنیم.

نخستین و بسا مهم ترین ملفوظاتی که از حلقه برهان الدین غریب

۴۲. رکن الدین دبیرکاشانی، نفیاس الانفاس، نسخه خطی فریدالدین سلیم، خلدآباد، در ۱۳۵ صفحه. نسخه دیگر آن در کتابخانه آکادمی ندوه العلماء لکنهو موجود است.

۴۳. نفیاس الانفاس، ص ۳. (متأسفانه به رغم تلاش فراوان دسترسی به عکسی از نفیاس الانفاس و غرایب الکرهات میسر نشد. از این رو به ناگزیر ترجمه انگلیسی این دو اثر را در نقل قول های مربوط به پی نوشت های ۴۳، ۴۴، ۵۴ و ۶۰ به فارسی برگرداندم. مترجم).

۴۴. همان.

۴۵. همان، ص ۴.

۴۶. همان، ص ۱۰.

در دیباچه کتاب می گوید که این کتاب پس از نفیاس الانفاس رکن الدین واحسن الاقوال حمادالدین نوشته شده است و عبارات کلیشه ای دعایی که در باب برهان الدین غریب به کار برده (طیب الله مرقده) حاکی از این است که این کتاب پس از مرگ برهان الدین احتمالاً با اضافاتی در حدود ۷۶۶ق/ ۱۳۶۴ / ۱۳۶۵م) به نگارش درآمده است.

۴۰. غرایب الکرهات، ص ۱۴. این ماجرا که با عنوان نخستین مکاشفه در این کتاب دیده می شود، اهمیتی بسزا دارد و علاوه بر این خلاف حکایتی را نشان می دهد که حمید قلندر در صدر کتابش آورده است.

۴۱. همان، ص ۳۱.

۱۴. در اثر عبادات اولیاء
۱۵. در احوال عاشقی
۱۶. در آداب قبول کردن فتوح
۱۷. در روی گردانی از مصرف مال حرام
۱۸. در آداب توکل، صبر و تحمل فقر و جوع
۱۹. در باب اصحاب فضیلت و قناعت
۲۰. در فضیلت عزلت
۲۱. در فضیلت توفیق و برّ
۲۲. در باب فقیر و غنی
۲۳. در نکوهش گدایی
۲۴. در فضیلت احسان
۲۵. در فضیلت صلاه
۲۶. در آداب مجلس سماع
۲۷. در کرامات برهان الدین غریب
۲۸. در توضیح رؤیاهای اصحاب برهان الدین غریب
۲۹. در کلام شیخ در حق مریدان خود

این دستینه صوفیانه زیر هر فصل، مجموعه‌ای از اصول و روش‌ها را در سخنان برهان الدین غریب عرضه می‌کند که معمولاً همراه با یک نمونه عینی است که از احوال مشایخ برگرفته شده و «برهان» (بازی‌ای با نام شیخ برهان الدین غریب) بر آن اصول و روش‌هاست. برخی از این اقوال هنوز خصایص متمایزگفتار و نه تألیفی مکتوب را دارند بنابراین سخنان برهان الدین غریب لحن کاملاً گفتاری دارد.^{۴۸} در سرآغاز بیشتر فصل‌ها، برهان الدین با مجموعه‌ای متفاوت از القاب فخیم که متناسب با موضوع آن فصل هستند معرفی می‌شود. عنوان این کتاب از دو آیه قرآن (زُمر: ۱۸ و فُصِّلَتْ: ۳۳) برگرفته شده که هم بر استماع قول احسن و هم بر عمل به آن تأکید دارند. این متن که در سال درگذشت برهان الدین غریب (۷۳۸ ق/ ۱۳۳۷ م) آغاز شده بود، از حسن اتفاق در هیأت ترجمه عالمانه‌ای به زبان اردو نیز در دسترس است.^{۴۹}

در حالی که احسن الاقوال دوباره بر تعالیم صوفیانه تأکید می‌کند، از نفایس الانفاس رکن الدین به عنوان متن ملفوظات تقلید می‌کند و دعوی مرجعیتی همانند آن دارد. تأکید احسن الاقوال بر اعمال و روش‌های اجتماعی، اخلاقی، روان‌شناختی و شعاعی است (فصل بیست و پنجم، در باب عبادات که از هر نظر طولانی‌ترین فصل است).

رکن الدین کاشانی درست همانند حسن دهلوی قصدش این بود تا تعالیم شیخش را به درستی انتقال دهد. نفایس الانفاس متضمن گفتگوها، پرسش‌هایی که از برهان الدین می‌شد، داستان‌های افسانه‌ای و شخصی و شرح و تبیین و انجام تکالیف شرعی با تأکید بر آداب صوفیانه و تفسیر آنها [از این تکالیف] است. با آنکه از چند تن از نخستین صوفیان چشتی ذکری رفته است، بیشترین تأکید بر پیر برهان الدین، نظام الدین است که در هر صفحه‌ای ذکر او به میان آمده است. سرشناس‌ترین چهره پس از نظام الدین در سخنان برهان الدین غریب، «شیخ بزرگ» فرید الدین گنج شکر است. فواید الفوائد تأثیری ژرف بر برهان الدین غریب و نیز بر دیگران مریدان نظام الدین نهاد و خود الگویی قرار گرفت که در ثبت و ضبط تعالیم خود برهان الدین غریب و حتی در گزینش قالب خاطرات روزانه و حفظ خصلت شفاهی آن مشتاقانه دنبال شد.

متن‌های بعدی‌ای که به قلم مریدان برهان الدین غریب نگاشته شدند، خصلتی بسیار ادبی تریافتند و در حالی که همچنان خصلت‌های شفاهی داشتند، ساختار ملفوظات مبتنی بر خاطرات را به سود ژانرهای دیگر به کناری نهادند. معزف رویکردی نظام‌مندتر، احسن الاقوال بود؛ ملفوظاتی که به خامه حماد الدین کاشانی (درگذشته ۷۶۱ ق/ ۱۳۵۹ م)، برادر رکن الدین، تألیف شد.^{۴۷} این کتاب مشتمل است بر ۲۹ فصل - با عنوان «قول» - که همه جنبه‌های عمل صوفیانه را در برمی‌گیرد که گزیده آنها بدین قرار است:

۱. در روش‌های مشایخ طریقت و سنن ارباب حقیقت
۲. در آداب مجالس شیخ
۳. در ایمان راسخ مریدان به شیخ و دیگر زهاد
۴. در آداب مشتاقان در حضور شیخ
۵. در آداب بیعت و توضیح نیت مردمان و شرایط مریدی
۶. در فضیلت متابعت از شیخ
۷. در توضیح محافظت خلعت و دیگر ثخف شیخ
۸. در تربیت نفس
۹. در فضیلت اعمال حسنه
۱۰. در فضیلت اخلاق نیک
۱۱. در اظهار عظمت و کرامات اولیاء
۱۲. در فضیلت صوم
۱۳. در فضیلت صدق

۴۷. حماد الدین کاشانی، احسن الاقوال، نسخه خطی در مجموعه آقای فرید الدین سلیم، خلدآباد، مشتمل بر ۱۴۹ برگ که به قلم فیض محمد بن حافظ امین در ۱۱۳۰ ق/ ۱۷۱۸ م کتابت شده است. نسخه دیگر در مجموعه خ. ا. نظامی علیگر نگهداری می‌شود. قس:

Khaliq Ahmad Nizami, "A Note on Ahsan-al-Aqwal", *Journal of the Pakistan Historical Society* 3(1955), pp. 40-44.

نسخه‌های بیشتر در علیگر (به شماره ۳۱۸ Fm) و دانشگاه عثمانیه (شماره‌های ۴۸ و ۱۴۷۹) موجود است.

۴۸. برای مثال کاربرد واژه خیر (good) به جای نه (not) به صورت منفی (قس: «خیر» (no) در فارسی جدید)، برای دفع نحسی به صورت عبارت «خیردام» (نمونه‌های اندکی در احسن الاقوال، برگ‌های ۱۴، ۴۴-۶۸ دیده می‌شود). این عادت گفتاری را هنوز می‌توان در پنجاب و ترکیه امروزی مشاهده کرد.

۴۹. حماد الدین کاشانی چشتی؛ احسن الاقوال اردو المعروف بافضل المقال، ترجمه محمّد عبدالمجید؛ حیدرآباد: ۱۳۴۲، تجدید چاپ، معراج: انتشارات گنج‌بخش ۱۹۸۷. در شمار قابل توجهی از روش‌ها تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای میان نسخه خلدآباد و ترجمه اردوی آن دیده می‌شود که در یکی از این دو کتاب هست و در دیگری نیست.

نافذ شیخ الاسلام فراهم سازد».^{۵۴} دوستانش به وی اصرار کردند که به دوبرادرش که آثارشان را پیش تر توصیف کردیم تأسی کند. از آنجا که جملگی آنها مکرر ثنای برهان الدین غریب می گفته اند و از او یاد می کرده اند، هیچ تحفه ای بیش از کتابی که شرح کرامات و مکاشفات شیخ را ثبت کرده باشد برای آنها مایه شغف و شادی نمی تواند بود.

مقدمه کتاب با روایت مفصل ریاضات شاقی ادامه می یابد که برهان الدین غریب را قادر ساخت تا به قدرت ها و معرفتی نایل شود که قسمت اعظم این کتاب را دربر گرفته اند.^{۵۵} تمرکز این کتاب بیشتر بر برهان الدین غریب است تا بر تعالیم وی. شیوه ای که مجدالدین را به نگارش این کتاب برانگیخت، حاکی است از اینکه قصد او در وهله اول اظهار اخلاص و ارادت بود. با این وصف، کرامات برهان الدین غریب در قیاس با وقایع موهوم و عجیب و غریب که در ملفوظات جعلی مجال شرح یافته کاملاً معمولی است. وی خود کاملاً آگاه است که تخیل عامه به این گرایش دارد که وقایعی از قبیل شفابخشی را به دعای مشایخ منسوب بدارد، اما وی مسئولیت خوارق عاداتی از این دست را یکسره از خود سلب می کند و کرامات را مانعی در سر راه مقصود در شمار می آورد.^{۵۶} در غریب الکرامات هیچ گزارشی از طی الارض (teleportation) یا زیارت های شبانه در مکه دیده نمی شود. از چهارده واقعه ای که به عنوان کرامت وصف شده، جملگی کمابیش مربوط به علم غیب اولیا به آینده است.^{۵۷} حال آنکه «مکاشفات» نوزده گانه عمدتاً وقایعی از نوع اشراف بر ضمائر است.^{۵۸} در واقع اینها کرامات تعلیمی بود و گواهی هایی بر انتقال تعالیم صوفیانه شیخ. میردان برهان الدین غریب به وضوح شوقی عظیم به چنین موضوعاتی داشتند؛ چرا که مجدالدین بعدها تکمله ای از مجموعه روایاتی زیر عنوان باقیات الکرامات نگاشت که از قرار معلوم اثری از آن برجای نمانده است.^{۵۹} به هر روی، خطاب این اثر در وهله نخست به میردان شیخ است: «میردان حضرت ایشان از مرتبه یریدی به رتبت شیخی رسیدند و آنهایی که او پذیرفت شان، جهان را دگرگون کردند و چون نظر بر روی مبارک حضرت ایشان دوختند، بر معاصی شان رقم عفو کشیده شد».^{۶۰}

این کتاب همانند اولیا نامه هایی با دامنه محدود تر شیخ را دارای قدرت اشراف بر ضمائر میردان و توان شفاعت ایشان نزد خداوند نشان می دهد.

چهارمین کتاب ملفوظات مربوط به برهان الدین غریب نیز به قلم

تنها سه فصل آخر است که به کرامات و احوال برهان الدین غریب و مریدانش اختصاص داده شده است. طرح نظام مند این اثر به همان اندازه شخصیت مؤلف را پنهان می دارد که آثار نوشته شده در قالب خاطرات. هر چند که در پایان، مؤلف برملا می سازد که برهان الدین غریب به دعا از خدا خواسته است که حمادالدین در زمان حیات به مقام ولایت رسد (این مطلب اشارت دارد بر اینکه دعای برهان الدین غریب اجابت خواهد شد).^{۶۱} گویا مؤلف بعدها این کتاب را شاید هنگام تألیف سه بخش آخر آن از توصحیح کرده است و محتوای زندگی نامه ای آن به خوبی با خود موضوع عملی بیست و شش فصل اول تناسب ندارد. حمادالدین در فصل بیست و هفتم از کتاب غریب الکرامات برادرش مجدالدین نقل قول می کند؛ کتابی که بی گمان دیرتر از توصحیح اصلی احسن الاقوال تألیف شد.^{۶۲} زبان مقدمه احسن الاقوال سخت متأثر از مقدمه نفایس الانفاس رکن الدین است و برخی عبارات را تقریباً لفظ به لفظ نقل می کند. حمادالدین به نحوی بسیار دقیق از شیوه بیان رکن الدین تقلید می کند، اما آرایه های بلاغی بیشتری بر آن می افزاید.^{۶۳} وی به جد عقیده دارد که هرگز هیچ متن مکتوبی به ژرفای عمیق معرفتی ای که در این رساله می توان یافت اشاره نکرده است. اگرچه نظم موضوعی این اثر ظاهراً از طرح خاطره نگاری فواید الفؤاد دور افتاده است، احسن الاقوال به واسطه نمونه های عینی ای که برای هراصل و روشی عرضه می دارد، عطف توجه اساسی به شیخ را همچنان به عنوان تجسم تعالیم [صوفیه] حفظ می کند.

سومین متن ملفوظات که به قلم یک تن [دیگر] از اعضای این خانواده برجسته نگاشته شد، غریب الکرامات و عجایب مکاشفات مجدالدین کاشانی بود.^{۶۴} اثری که تقریباً در مقوله اولیا نگاری روایی قرار می گیرد. اگرچه تاریخ نگارش این کتاب معلوم نیست، عبارات کلیشه ای دعایی که برهان الدین غریب را مخاطب قرار داده اند، دلالت بر این دارند که نگارش کتاب پس از مرگ برهان الدین آغاز شده است. مجدالدین در مقدمه اش بر کتاب اظهار می دارد که مدتی طولانی فکر نگارش این کتاب را در ذهن می پروراند و اینکه «او باید دفتری از کلام

۵۰. حمادالدین، احسن القوال، برگ ۱۴۷، همو، برگ ۱۴۱.

۵۱. همو، برگ ۱۴۱.

۵۲. همو، برگ ۴.

۵۳. مجدالدین کاشانی، غریب الکرامات و عجایب مکاشفات، نسخه خطی در مجموعه آقای فریدالدین سلیم، خلدآباد، مشتمل بر ۸۳ برگ. این نسخه در اول محرم ۱۳۱۵ (۲ ژوئن ۱۸۹۷) آغاز شد و اذی القعدة ۱۳۱۷ (۱۶ اپریل ۱۹۰۰ م) انجام یافته که توسط محمد ولی الله ولد حاجی ولی محمد با خطی ناخوش کتابت شده است. نسخه دیگر در کتابخانه موزه سالار جنگ، حیدرآباد، به شماره ۸۷۶ ms تراجم فارسیه موجود است. گمان می رود که نسخه ای نیز در کتابخانه نسخه های خطی شرقی دولتی اندراپرادش، حیدرآباد، (کتابخانه آصفیه سابق) موجود باشد، اما دسترسی به آن مقدور نشد. گزارش شده که نسخه ای در کتابخانه خانقاه پانچاکی اورنگ آباد موجود است (امروزه توسط وزارت اوقاف ماهاراشترا نگهداری می شود)، اما جستجویی که در ۱۹۸۱ م انجام دادم بی ثمر بود. قس:

"Litray Treasures of Aurangabad", *Islamic Culture* XVI (1942) p.451, note

۵۴. همو، ص ۳.

۵۵. همو، ص ۶-۱۲.

۵۶. نفایس الانفاس، صص ۱۰۰ و ۱۱۳.

۵۷. غریب الکرامات، صص ۱۷-۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۳۹، ۴۲-۴۴ و ۴۷.

۵۸. همو، صص ۱۳-۱۸، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۳۹، ۴۲-۴۴ و ۴۷.

۵۹. من از وجود هیچ یک از نسخه های این متن مطلع نیستم، اما نقل قول هایی از آنها در روضه الاقطاب المعروف بمظاهر آصفیه (لکهنو: انتشارات دلگداز، ۱۹۳۱ م)، اولیا نامه جدید راجع در باب صوفیان خلدآباد به زبان اردو اثر رونق علی آمده است. نیز در یادداشت های مترجم بر اولیا نامه روضه الاولیاء غلام علی آزاد بلگرامی (صص ۱۳، ۱۹، ۲۵، ۳۱-۳۲، ۴۱، ۴۵، ۸۶ و ۱۳۵).

۶۰. مجدالدین کاشانی، غریب الکرامات، ص ۱۲.

کامل نشد.^{۶۵} موضوعاتی که رکن‌الدین در شمایل الاتقیانگنجانده است، مستمعانی خاص از میان صوفیان درس خوانده را مخاطب قرار می‌دهد. از دو بخش اصلی کتاب، اولی متضمن بحثی است در ۵۲ فصل در باب شعائر اسلامی و مقامات باطنی تصوف. دومین بخش تحلیلی است از احوال عرفانی. بخش‌های سوم و چهارم در باب کلام و انسان‌شناسی‌اند که در قیاس با بخش‌های قبل بسیار کم‌حجم‌اند و صرفاً نقش ضمیمه دارند. همان‌طور که در دستینه‌های صوفیه مرسوم است، هر فصل با نقل قول‌هایی از قرآن و حدیث آغاز می‌شود و به دنبال آن گزیده‌هایی از آثار تفسیری، فقهی، کلامی و انبوهی از منابع صوفیه می‌آید. حسن قبول شمایل الاتقیار می‌تواند از ترجمه آن به زبان اردوی دکنی در قرن یازدهم قمری/ هفدهم میلادی فهمید.^{۶۶} نقش خاص این متن در بسط و گسترش ملفوظات ناشی از اشتغال آن بر بسیاری از تعالیم شفاهی برهان‌الدین غریب است.^{۶۷} رکن‌الدین قصد نداشته که تنها تألیفی مبتنی بر منابع مکتوب فراهم آورد، بلکه سنت صوفیانه سلف را مرده‌ریگی در کنار تعالیم شفاهی می‌دیده که از برهان‌الدین غریب دریافت می‌کرده است. وی این قصد و نیت را فاش کرده است: «اقوال و شمائل مختلفه اتقیاء و اولیاء و احوال و خصائل نوعه ازکیا و اصفیا خارج تألیفات و تصنیفات مذکوره از عجائب ذهنی و غرائب بطنی که از زبان گوهریار و تقریر دُرر نثار آن کاشف مشکلات فرقان و مبین معضلات برهان اعنی پیرو مرتبی شیخ و مبتنی خود سماع شده است در این رساله مکتوب و مسطور کند».^{۶۸}

برخلاف ملفوظات تألیف‌شده در قالب خاطره‌نگاری که نویسنده [در آنها] به بازآفرینی حضور زنده شیخ اهتمام دارد، این فرآورده عالمانه، تعالیم شفاهی شیخ [برهان‌الدین غریب] را در سیاق سنت تاریخی درازدانی قرار می‌دهد. این فهرست مرتب و منظم متون که کتابشناسی آن را تشکیل می‌دهد، اگرچه نوعی متن مرجع مستقل محسوب نمی‌شود، به متون ملفوظات چشتمی اعتبار دینی می‌بخشد. در همان حال که اهمیت منابع شفاهی را نیز به رسمیت می‌شناسد.

۶۵. شمس قادری، اردو قدیم؛ لکهنو: تیج‌کومار، ۱۹۶۷م، ص ۱۱۸-۱۱۹، به نقل از ترجمه اردوی شمایل الاتقیاء به قلم میران یعقوب، نویسنده عهد قطب‌شاهی در ۱۰۷۸ق/ ۸-۱۶۶۷م. نسخه خطی به شماره ۶۶۳ تصوف اردو، مجموعه آصفیه، همو، ضمیمه، ص ۵۶-۵۷ که گزیده‌ای از آن به دست می‌دهد. نمونه مشروح ترجمه اردویی را می‌توان در سیده جعفر، دکنی نثر کا انتخاب دید. دهلی نو، طریقی اردو بوریرو، ۱۹۸۳م. ص ۱۰۴-۱۲۰. پژوهشگری در دانشگاه ماراتوادا در اورنگ‌آباد بر مبنای ترجمه اردو، ترجمه‌ای جدید به زبان هندی از شمایل الاتقیاء آماده چاپ ساخته است.

۶۶. از برهان‌الدین غریب شانزده بار با نام (ص ۲۱، ۴۷، ۵۳، ۶۸، ۶۹، ۹۸، ۱۱۳، ۱۵۱، ۲۰۱، ۲۳۲-۲۳۳، ۲۳۸، ۳۱۶، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴) و شانزده بار دیگر نیز با عبارت «خدمت خواجه» (صص ۵۲، ۵۳، ۶۸، ۱۳۷، ۱۴۹، ۱۶۸، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۵۲، ۲۶۱، ۲۷۶، ۲۸۱ و ۴۱۸) نقل قول شده است.

۶۷. رکن‌الدین شمایل الاتقیاء، ص ۴.

68. Lawrence, Notes, pp.21, 97; k. A. Nizami, 'The Sarur-u's-Sudur', *Proceeding of the Indian History Congress, Nagpur Session (1959) pp.167-69.*

رکن‌الدین کاشانی است، اما دامنه ادبی دانشنامه‌ای آن تا اندازه‌ای آن را صرفاً به گزارش اقوال شیخ [برهان‌الدین غریب] تبدیل کرده است. این رساله ماندگار به شمایل الاتقیاء و دلایل الاتقیانامبردار است؛ تنها متن از متون خلدآباد که به فارسی چاپ شده است.^{۶۹}

شمایل الاتقیاء مجموعه‌ای کلان (۴۵۵ صفحه در چاپ سنگی کمیاب) و منتخباتی از مکتوبات و اخبار شفاهی صوفیه است که طیف کاملی از موضوعات مرتبط با اعمال و افکار عرفانی را در بر می‌گیرد. رکن‌الدین در مقدمه‌اش فهرستی از بیش از دو بیست و پنج تن از مراجع قدیم دین و تصوف آورده که در هر صفحه از این کتاب به عنوان منبع و با دقت تمام از آنها نقل قول کرده است. این کتاب‌نامه شامل منابع عربی و منابع فارسی، متشکل از حدود هفتاد و پنج کتاب در علوم دینی اسلامی متداول (تفسیر قرآن، حدیث، کلام و فقه) و حدود یکصد و بیست و پنج کتاب در باب تصوف و پنجاه منبع دیگر درباره اخبار شفاهی است.^{۶۲} گویا از شماری از این عناوین غیر از نقل قول‌هایی در این کتاب دیگر اثری بر جای نمانده است. همچنین شمایل الاتقیاء متضمن پاره‌هایی از چندین رساله مفقود دیگر در باب تصوف است که به قلم برادران کاشانی نگاشته شده بود.^{۶۳} از این رو کتاب‌نامه رکن‌الدین چیزی است که جانانان. ز. اسمیت از آن به فهرست منظم و مرتب متون تعبیر می‌کند و نه نوعی متن مرجع مستقل.^{۶۴} اشتغال این کتاب بر منابع شفاهی آن را اثری اساساً قابل انعطاف می‌سازد. ملفوظات چشتمی که مرز میان متن و گفتار را در می‌نوردند، به نحو مشهودی در این فهرست نقش اصلی دارند.

رکن‌الدین نگارش شمایل الاتقیاء را در زمان حیات برهان‌الدین غریب آغاز کرد و برهان‌الدین بر پنج بخش اول آن مهر تأیید نهاد و رکن‌الدین را لقب «دبیر معنوی» داد، اما این اثر تا زمان نامعلومی پس از مرگ شیخ

۶۱. رکن‌الدین بن عماد‌الدین دبیر کاشانی؛ شمایل الاتقیاء؛ تصحیح عطا‌حسین، سلسله اشاعه العلوم، ۸۵، حیدرآباد: مطبوعه اشرف پریس، ۱۳۴۷. پاره‌هایی چند از تصحیحی قدیم‌تر و تا حدی ناقص به کوشش شاه خیرات حسین فردوسی (حیدرآباد: ابوالعالی، ۱۳۲۶ق/ ۱۹۰۸م) طبع شد، اما این نسخه به سبب سبلی که ساختمان انتشارات مذکور را ویران ساخت هرگز کامل نشد (عطا‌حسین، مقدمه بر شمایل الاتقیاء، ص ۴). چاپ سنگی اشرف پریس، از نسخه مورخ شعبان ۱۱۵۱ق (نوامبر ۱۷۳۸م) به عنوان نسخه اساس استفاده کرده و آن را با نسخه‌های مورخ صفر ۹۹۸ق (دسامبر ۱۵۸۹م)، ربیع‌الاول ۱۲۴۵ق (سپتامبر ۱۸۲۹م)، متعلق به مجموعه آصفیه) و ربیع‌الاول ۱۳۳۴ق (ژانویه ۱۹۱۶م، نسخه خلدآباد) مقابله کرده است. نمونه‌های دیگر عبارتند از: نسخه خطی به شماره ۱۸۳۶ (اته)، کتابخانه ایندیاقویس، لندن و نسخه خطی به شماره ۱۴/۲۹۷۶۷ در مجموعه سبحان‌الله، دانشگاه اسلامی علیگر، علیگر.

۶۲. در ضمیمه الف کتاب، ترجمه‌ای همراه با تعلیقات از این «کتاب‌نامه» به دست داده‌ام.

۶۳. این آثار مشتمل‌اند بر رموز الوالهمین رکن‌الدین (۶۸ نقل قول)، تفسیر رموزی (شاید همان کتاب، ۱۰ نقل قول) و دو اثر از حماد‌الدین: حصول الوصول (۶ نقل قول) و اسرار الطریقه (۵ نقل قول). هیچ بعید نیست که رساله غریب که مکرراً نام رفته (۴۹ نقل قول) به قلم یک تن از اعضای این حلقه به تحریر درآمده باشد، ولی در هیچ‌جا به نویسنده حقیقی آن اشارتی نرفته است.

Jonathan Z. Smith, "Sacred persistence: Toward a Redescription of Canon", *Imagining Religion: Frome Babylon to Jonestown* (Chicago: University of Chicago Press, 1978) p.45.

۶۴. رکن‌الدین شمایل الاتقیاء، ص ۳.