

نشانه‌های عرفان ایرانی - اسلامی در آثار سه عارف آندلسی: ابن عربی، ابن عبّاد رُنّدی و سن خوان دلا کروز

عاطفه وحیدنیا*

دکتر غلامحسین غلامحسین زاده

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

دکتر نجمه شبیری

دانشیار زبان و ادبیات اسپانیایی دانشگاه علامه طباطبایی

دکتر ناصر نیکوبخت

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

این مقاله برآن است تا طبق رویکرد پژوهشی تاریخی - تحلیلی و نیز روش‌شناسی عرفان تطبیقی، به این مسأله پاسخ دهد که آیا تألیفات عارفان ایرانی، به‌ویژه آنها که به زبان فارسی نوشته شده‌اند، نزد صوفیان آندلس، اثرگذار بوده است یا خیر. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد عرفای مسلمان آندلس مانند ابن مسرّه، ابن عربی و ابن عبّاد رُنّدی با تأثیرپذیری از اندیشه‌ها و کتابهای اندیشمندان شرق جهان اسلام، به‌ویژه عارفان ایرانی، به پیشرفت این جریان فکری در آندلس کمک کردند و تألیفات آنان در کنار کتابهای نویسندگان ایرانی که به آندلس می‌رسید، باعث شد عرفان و تصوف، به قدری در اسپانیای قرون وسطی ریشه بدواند که تسلط دوباره مسیحیان و اخراج مسلمانان از آن سرزمین نیز نتواند باعث از بین رفتن آن شود. سن‌خوان دلا کروز، معروفترین شاعر و عارف مسیحی اسپانیا، سروده‌هایی دارد که در درون‌مایه، تصاویر و کاربرد اصطلاحات تخصصی با آثار عارفان ایرانی، اشتراکاتی چشمگیر دارد. از آنجا که محیط جغرافیایی و دوره تاریخی زندگی سن‌خوان، مؤید ارتباط او با مسلمانان و دسترسی به کتب عرفان اسلامی است، باید گفت که اشتراکات یاد شده، فراتر از تواردهای احتمالی بین شاعران است و از بهره‌مندی وی از میراث فکری عرفای مسلمان ایرانی حکایت دارد.

کلیدواژه‌ها: عرفان تطبیقی، عرفان ایرانی - اسلامی، عرفان آندلس، ابن عربی، ابن عبّاد رُنّدی، سن‌خوان دلا کروز

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۶/۱۰ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۹/۲۴

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس - نویسنده مسئول atvahidnia@gmail.com

۱. مقدمه

عرفان به معنای عام خود، یعنی تلقی هنری و تلطیف‌آمیز از دین که نزد اقوام و ادیان مختلف پیروانی داشته است و هنوز هم دارد. اما آنچه در حوزه عرفان اسلامی می‌گنجد، به احتمال قوی میراث پیامبر گرامی اسلام، امامان شیعه و برخی شاگردان ایشان بوده است که با سبک زندگی‌شان، الگویی برای ساده‌زیستی، مهربانی و توجه به جهان برتر (عالم ملکوت) شدند. این سبک زندگی زاهدانه به تدریج بر مسلمانان اثر گذاشت و به‌ویژه در میان ایرانیان پیروان بسیاری یافت. اندیشمندان ایرانی بر محتوا و غنای عرفان افزوده و نقشی انکارناپذیر در بالندگی آن داشته‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۴ و ۴۰)؛ به قدری که اکنون تمایز عناصر عرفان اسلامی از عرفان ایرانی، کار آسانی نیست. یکی از اسلام‌پژوهان معاصر اروپایی به نام مایکل مک‌کلین، از این فراتر رفته و این تمایز را به نفع فرهنگ ایرانی، نفی کرده است. او اساساً «عرفان اسلامی» را معادل «عرفان ایرانی» می‌داند و می‌گوید: «عربی، زبان قرآن و شریعت است و فارسی زبان تصوف» (McClain, 2010: 484).

آثار شاخص عرفان اسلامی مثل مثنوی، غزلیات شمس، منطق الطیر، حدیقه الحقیقه و غزلیات حافظ، در قالب شعر و به زبان فارسی سروده شده‌اند؛ به همین دلیل، می‌توان آنها را در حوزه ادبیات فارسی جای داد و بررسی کرد. البته برخی اندیشمندان ایرانی، آثار عرفانی خود را به زبان عربی نگاشتند. کتابهایی مانند احیاء علوم دین غزالی، رساله قشیریه ابوالقاسم قشیری و حی بن یقظان ابوعلی سینا، با رواج در جهان اسلام، مرزهای اثرگذاری فرهنگ ایران را گسترش دادند. اما این، به معنای نادیده گرفتن آثار عرفای جهان عرب نیست. در اقصی نقاط عالم اسلام، متفکران و مریدانی بوده‌اند که در هر دوره، پویایی عرفان را تضمین کرده‌اند؛ آندلس اسلامی، یکی از کانونهایی بود که عرفان و تصوف در آن رونق فراوان داشت.

«آندلس» نامی است که مسلمانان مجازاً به کل شبه‌جزیره ایبری اطلاق می‌کرده‌اند. این منطقه که امروزه شامل کشورهای اسپانیا و پرتغال است، از سال ۹۲ ق / ۷۱۱ م به مدت هشت قرن، تحت سیطره مسلمانان بود (آیتی، ۱۳۹۱: ۱)؛ و با اینکه در سال ۸۹۸ ق / ۱۴۹۲ م طی نبردهای «بازپس‌گیری» به دست مسیحیان اروپایی افتاد همواره مانند گنجینه‌ای از نشانه‌های تمدن اسلامی باقی ماند (همان: ۱۹۶).

_____ نشانه‌های عرفان ایرانی - اسلامی در آثار سه عارف آندلسی: ابن عربی، ابن عبّاد رُندی...

«عرفان»، به عنوان یکی از جریانهای اثرگذار تمدن اسلامی، از طریق سفرها و تبادلات فرهنگی شرق و غرب جهان اسلام، به آندلس راه یافت و نزد عوام و خواص مقبول و مؤثر افتاد. از آنجا که بخش بسیار عظیمی از تولیدات محتوایی این حوزه، محصول آراء و تألیفات ایرانیان است، یافتن نشانه‌های مستقیم یا باواسطه از آثار بزرگان عرفان ایرانی - اسلامی در متون تصوف آندلس، بسیار قریب و محتمل است.

مقاله حاضر، به طور خاص به بررسی نشانه‌های اثرگذاری آثار عرفای ایرانی بر سه عارف آندلس می‌پردازد: ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ق) و ابن عبّاد رُندی (۷۳۳ - ۷۹۲ ق) که در دوره اسلامی آندلس زندگی می‌کردند، و سن‌خوان دلا کروز (۱۵۴۲ - ۱۵۹۱ م / قرن دهم ق)، روحانی مسیحی اسپانیا، که پس از افول اسلام در آن سرزمین می‌زیست و چندین اثر عرفانی به زبان اسپانیایی از وی به جامانده است. معیار انتخاب این سه شخصیت، شاخص بودن هر یک در زمان حیات‌شان بوده است.

۲. پرسشهای پژوهش

مقاله حاضر بر آن است تا با بررسی تعدادی از آثار ابن عربی، ابن عبّاد رُندی و سن-خوان دلا کروز، به عنوان سه شخصیت نامدار در عرفان آندلس، به پرسشهای زیر پاسخ دهد:

۱. آیا نشانه‌ای از تأثیرگذاری آثار و اندیشه‌های عارفان ایرانی بر عرفان آندلس وجود دارد؟
۲. آیا زبان فارسی در این صادرات فرهنگی نقشی داشته یا تنها آن دسته از آثار عرفای ایرانی که به زبان عربی بوده، به آندلس انتقال یافته است؟

۳. پیشینه پژوهش

موضوع اثرگذاری عرفان ایرانی - اسلامی بر عرفان اسپانیایی پسااسلامی، تاکنون در چند مقاله به صورت موردی بررسی شده است. به این معنی که در هر یک، درون‌مایه یا نماد خاصی در آثار اندیشمندان ایرانی و نوشته‌های روحانیان مسیحی اسپانیا، با معیارهای تطبیقی، مقایسه و تحلیل شده است.

- شهره انصاری در مقاله‌ای با عنوان «با شاه‌باز روح از خانقاه تا صومعه؛ پژوهشی در نمادپردازی روح در عرفان ایرانی و آثار قدیس یوحنا صلیبی» (۱۳۸۶)، سخن عشق،



شماره ۳۳، صص ۴۳-۶۰)، مفهوم «روح» در اشعار سن‌خوان دلا کروز را با پیشینه نمادین و اصطلاحی آن در تعداد زیادی از آثار کلاسیک فلسفی و عرفانی ایران، مقایسه کرده است.

- مریم حق‌روستا در «آوای شوریدگی مولانا و نغمه شیفتگی سان‌خوان دلا کروز» (۱۳۸۷)، پژوهش ادبیات معاصر جهان، شماره ۴۶، صص ۵۳-۶۶) تلاش کرده است تا فرضیه تأثیرپذیری سن‌خوان از مولانا را اثبات کند. وجه تمایز این مقاله نسبت به آثار دیگران، تسلط نویسنده بر زبان اسپانیایی است؛ در بقیه مقاله‌ها، از ترجمه‌های انگلیسی اشعار سن‌خوان استفاده شده است؛ پر واضح است که خوانش زبان اصلی آثار ادبی، همواره سطح بالاتر و دقیقتری از دریافت را برای پژوهشگر ممکن می‌سازد.

- بخشعلی قنبری محقق دیگری است که چندین پژوهش در حوزه معرفی عارفان مسیحی اسپانیا و مطالعات تطبیقی بین آثار آنها با مثنوی مولانا دارد. تمرکز وی بر تحلیل آثار سانتا ترزا د آویلا (۱۵۱۵ - ۱۵۸۲ م)، یکی از استادان سن‌خوان دلا کروز است. عنوان مقاله‌های قنبری چنین است: «اخلاق عرفانی سلبی به روایت ترزا آویلایی و مولوی» (۱۳۸۸)، پژوهشنامه ادیان، دوره سوم، شماره ۲، صص ۸۹-۱۰۹) و «بررسی مقایسه‌ای دژ هوش‌ربای مولوی و دژ درون ترزا آویلایی» (۱۳۹۰)، مطالعات عرفانی، شماره ۱۳، صص ۱۶۱-۱۸۴). وجوه تمایز آثار این نویسنده، زاویه دید او و محدوده تاریخی پژوهش‌هایش است. تحلیل‌های او مبتنی بر شناختی است که از عرفان مسیحیت و یهود دارد و به دوره اسلامی آندلس، نمی‌پردازد.

- دنیس گریل، به عنوان یک متخصص «ابن عربی‌شناس»، فرد دیگری است که در این حوزه، صاحب اثر است. او در مقاله «از شرق به آندلس: رفت و برگشت‌های هرمنوتیک روحانی» (۱۳۸۳)، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان، صص ۵۸۸-۵۸۹)، سیر تاریخی انتقال برخی اندیشه‌ها و اصول تصوف را از شرق (ایران) به آندلس تبیین کرده است. طبق یافته‌های تاریخی وی، برخی صوفیان آندلس مانند ابن مسره (م ۳۱۹ ق) در سفرهایی که به عراق و مکه داشتند با آثار نویسندگان ایرانی آشنا شدند و آنها را به عنوان ره‌آورد به آندلس بردند. آثار یادشده به جریان تصوف در آندلس، شکل و جهت داده است.

_____ نشانه‌های عرفان ایرانی - اسلامی در آثار سه عارف آندلسی: ابن عربی، ابن عبّاد زُندی...]

علاوه بر پنج مقاله فوق، در کتابهای زیر نیز فصول یا بخشهایی پیرامون اثرگذاری عارفان ایرانی بر مسیحیان آندلس آمده است:

- کتاب شجاع الدین شفا، با عنوان «ایران در اسپانیا» (۱۳۸۵) در حقیقت پیشرو مطالعات آندلس‌پژوهی در زبان فارسی است؛ اما متأسفانه برخی اظهارات نویسنده کتاب، بدون شواهد مستدل و کافی، و صرفاً تکرار یافته‌های پژوهشگران اروپایی است؛ که البته در نقل سخنان آنها نیز گاه خطاهایی صورت گرفته است. مثلاً در صفحه ۳۹۲ کتاب، نظریه‌ای به یکی از شرق‌پژوهان اسپانیایی نسبت داده شده است که با مراجعه به اصل مقاله، معلوم می‌شود نویسنده اخیر، قصد رد آن را داشته است و نه تأییدش. برخی منتقدان برآنند که «بهتر بود آقای شفا یک مترجم باقی می‌ماند و به این فکر نمی‌افتاد که می‌تواند یک پژوهشگر هم باشد؛ زیرا تسلط او بر زبان خارجه دلیل نمی‌شود که در سایر علوم نیز صاحب نظر باشد» (فهمی، ۱۳۸۹: ۱۹). با این وصف، نگارندگان مقاله حاضر، از ارجاع به این کتاب خودداری کرده و در مواقع لزوم، از منابع اصیل مورد استفاده وی، نقل قول آورده‌اند. نقطه قوت اثر شفا، فهرست مفصلی از منابع است که به محقق این حوزه، معرفی می‌کند.

کتاب «تأثیر ادبیات فارسی بر ادبیات اسپانیایی زبان» (۱۳۹۲) نیز نتیجه بخشی دیگر از تحقیقات مریم حق‌روستا است. این اثر بیشتر بر مقایسه ادب داستانی و نیز ادب حماسی دو کشور ایران و اسپانیا متمرکز است؛ اما در عین حال اشاراتی نیز به موضوع عرفان در آندلس دارد.

- لوسه لوپز بارالت، استاد مطالعات اسلامی دانشگاه پرتوریکو، کتابی دارد با عنوان «تأثیرات اسلام بر ادبیات اسپانیایی» (۱۹۸۹) که از منابع معتبر حوزه آندلس‌پژوهی است. این اثر به زبان اسپانیایی نوشته شده است. بارالت در دو فصل از این کتاب، درباره چگونگی تأثیرپذیری نویسندگان اسپانیایی قرون وسطی - مانند سن‌خوان و سانتا ترزا - از متون عرفانی شرق، به‌ویژه آثار نویسندگان ایرانی، مستندات و شواهد دقیقی ارائه داده است.

- «سنت‌های ایرانی و تأثیر تشیع در آندلس» (۲۰۱۰)، آخرین کتابی است که به عنوان پیشینه پژوهش حاضر می‌توان از آن نام برد. این کتاب به زبان انگلیسی است و نویسنده‌اش، مایکل مک‌کلین نام دارد. او اشعار سن‌خوان دلا کروز را چکیده آثار عرفانی



به زبان پارسی می‌نامد و بر این اساس در یکی از فصول کتابش، نمادها، مفاهیم و اصطلاحات به کار رفته در اشعار سن‌خوان را در متون نظم و نثر عارفان ایرانی ریشه‌یابی کرده است. یکی از ایرادهای وارد بر کار او، اطناب ممل و ذکر بعضی شاهد مثالهای نالازم است.

دو کتاب اخیر هنوز به زبان فارسی ترجمه نشده‌اند؛ از این رو، به رغم اهمیت و اعتباری که دارند، در پژوهش‌های داخلی حوزه آندلس‌شناسی، مغفول مانده‌اند. تفاوت‌های مقاله حاضر، در مقایسه با پژوهش‌های یادشده چنین است: نخست اینکه برای اولین بار نمونه‌هایی از متون اسلامی و مسیحی عرفان آندلس در کنار هم آورده شده‌اند؛ از این رو سیر عرفان آندلس به صورت منقطع تعریف نشده است. دوم اینکه متنهای مورد بررسی، تنوع «گونه و سبک» دارند: متن تاریخی، متن تفسیری و شعر؛ و سوم اینکه از منابع و پژوهش‌هایی استفاده شده است که جز شجاع الدین شفا، تقریباً محقق دیگری به صورت بی‌واسطه و به زبان اصلی از آنها بهره نبرده است.

۴. روش تحقیق

روش تحقیق در مقاله حاضر، تاریخی - تحلیلی است. طبق مسأله پژوهش و متونی که برای بررسی انتخاب شدند، محققان، پیش از پرداختن به متون و منابع دسته اول و تحلیل آنها، ناگزیر بودند به تاریخ ادبیات و عرفان آندلس نیز بپردازند. به‌ویژه از آن جهت که طبق معیارهای مطالعات تطبیقی، باید «امکان» زمانی و مکانی تأثیرپذیری یک نویسنده از نویسنده دیگر، اثبات گردد (ندا، ۱۳۸۳: ۳۰ و ۳۱). در مرحله بعد، مطالعه آثار ابن عربی و ابن عباد انجام شد؛ این آثار، عناوین مشخص‌شده‌ای را دربر می‌گرفت؛ زیرا علاوه بر محدودیت‌های کمی پژوهش، قیدهای دیگری نیز وجود داشت. به عنوان مثال در مورد ابن عربی، از آنجایی که او، بخش اعظم تألیفاتش را در شرق نوشت، تنها کتابی که می‌توانست در رسیدن به پاسخی برای مسأله پژوهش حاضر مفید باشد، کتابی بود که درباره زمان زندگی خودش در آندلس نگاشته بود؛ وگرنه در شرق، دسترسی او به منابع تصوف ایران، طبیعی بوده و اثبات شده است. در بررسی آثار مذکور، نشانه‌هایی مانند نقل قول از عرفای ایرانی، ذکر نام کتابهای ایشان و اشاراتی از این دست، حائز اهمیت بود تا بتوان از این طریق، وجود آثار و اندیشه‌های بزرگان عرفان و تصوف ایران را نزد صوفیان آندلس اثبات کرد.

_____ نشانه‌های عرفان ایرانی - اسلامی در آثار سه عارف آندلسی: ابن عربی، ابن عبّاد زُندی...]

اما در مواجهه با آثار سن‌خوان، روش کار متفاوت بود. شیوه پژوهش، در این بخش، ذیل مطالعات عرفان تطبیقی قرار می‌گیرد. «عرفان تطبیقی به مقایسه و تطبیق ساختارها و پدیده‌های عرفانی در فرهنگهای متفاوت و یا مشابه می‌پردازد تا امکان ارزیابی و فهم بهتر ساختارها و پدیدارهای عرفانی و در نتیجه، تفاهم میان‌فرهنگی فراهم گردد» (صادقی شهپر، ۱۳۸۷: ۷۵). از این رو در وهله نخست، تعدادی از اشعار معروف وی خوانده و بررسی شد، سپس به راهنمایی تحلیلهای شرق‌پژوهان اروپایی، آنچه از مفاهیم و تعبیر عرفانی در شعر سن‌خوان با آثار عرفای ایرانی نزدیک به نظر می‌آمد، به کمک شواهدی از منابع دست اول و دست دوم - یعنی متون اصلی و تحلیلهایشان - ارائه و تأیید شد.

۵. تاریخچه مختصر عرفان اسلامی در آندلس، تا ظهور ابن عربی

کتابهای تاریخ ادبیات عرب، اگر به مبحث عرفان در آندلس پرداخته باشند، اکثراً آن را همزمان با بررسی ادبیات دوره حکومت سلسله موحدین^۱ (۵۴۱-۶۶۸ ق) طرح کرده‌اند (فروخ، ۱۹۸۴: ج ۵/ ۳۷۰)؛ اما اندیشه‌های صوفیانه در دوره‌های پیش از آن نیز وجود داشته است. قدیم‌ترین سند رواج تصوف در آن دیار، در احوال ابن مسرّه دیده می‌شود. محمد بن عبدالله بن مسرّه (و. ۲۶۹ ق) در زمان حکومت امویان آندلس (۱۳۸- ۴۲۲ ق)، در قرطبه^۲ به دنیا آمد. در نوجوانی به شرق سفر کرد (آسین پالاسیوس، ۱۳۸۶: ۷۶-۷۷). طی این سفر و نیز تحت آموزه‌های پدرش، گرایشهای فلسفی تازه‌ای در وی شکل گرفت. او و پدرش در بصره به محافل معتزلیان و باطنیان رفت و آمد می‌کردند و به آنها گرایش پیدا کردند. ابن مسرّه در بازگشت به آندلس، به تدریس پرداخت و رفتاری صوفیانه در پیش گرفت و در عزلتگاهی که در کنار کوهی در قرطبه اختیار کرده بود، به تربیت شاگردان پرداخت (رنجبر کرمانی، ۱۳۸۴: ۵۲).

او یکبار دیگر نیز به عراق و مکه سفر کرد و احتمالاً در آنجا با مریدان سهل تُستری نیز مصاحبت و تعامل داشته است. ابن مسرّه در بازگشت از این سفر، کتابی با نام «رسالة الخواص الحروف حقائقها و اصولها» نگاشت که به نظر می‌رسد در نگارش آن تحت تأثیر «الحروف» تستری بوده است (عدّاس، ۱۹۹۹: ۱۲۶۷).

مکتب عرفانی ابن مسرّه تا حدود قرن چهارم ق در آندلس رونق داشت؛ تا اینکه در ابتدای قرن ششم ق با ورود آثار و اندیشه‌های امام محمد غزالی به آندلس، تصوف در

آن منطقه پویاتر شد (آسین پالاسیوس، ۱۳۸۶: ۲۱۰). این واردات فرهنگی نتیجهٔ مسافرت صوفیان و دوستاران عرفان به مشرق‌زمین و آشنایی با چهره‌های سرشناس شرقی بود. یکی از این مسافران، ابو مدین شعیب بن حسین آندلسی (۵۲۰ - ۵۹۴ ق) بود که به زیارت کعبه رفت و در آنجا تحت تعلیمات - مستقیم یا با واسطه - عبدالقادر گیلانی (ت. ۵۶۱ ق) و ابوحامد غزالی (۵۰۵ ق) قرار گرفت؛ سپس به غرب بازگشت، در بجایه - در الجزایر کنونی - ساکن شد و در ۵۹۴ ق در همانجا وفات یافت (فروخ، ۱۹۸۴: ج ۵/ ۳۷۰). نمونه‌های مشابه شعیب را باز هم می‌توان در آندلس دید؛ عارفانی مانند ابن عریف (و. ۵۳۶ ق)، ابن قسّی (و. ۵۴۶ ق) و ابو عبدالله غزال (قرن ششم ق) - که از شیوخ ابن عربی بود - در رواج تصوف مؤثر بودند (احمدوند، ۱۳۹۰: ۱۴۸ و ۱۴۹). اما در تمام دوران اسلامی اسپانیا، ابن عربی بود که در بالندگی عرفان، نقشی بی‌بدیل ایفا کرد. همچنین او نام بسیاری از صوفیان گمنام آندلس را در کتابهایش - و در تاریخ - ثبت کرد؛ از این رو دو حق بزرگ بر تصوف آندلس دارد.

۶. ابن عربی

محمی الدین محمد بن علی بن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ق) معروف به شیخ اکبر، شاید شناخته‌شده‌ترین شخصیت آندلسی برای مخاطب شرقی باشد. وی در زمان حکومت موحدین در مورسیه^۳ متولد شد (عدّاس، ۱۳۸۷: ۶۳ و ۴۷۲). ابن عربی در پی درک کاملتری از حقیقت، بسیار شاگردی کرد؛ در آندلس و شمال آفریقا سیر آفاق و انفس کرد و نهایتاً به شوق مطلوب، راهی شرق شد؛ در شام ماند و در همان‌جا نیز وفات یافت (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۹ و ۲۰). آثار وی بر عرفا و دانشمندان پس از خود، از مولانا تا عصر حاضر، تأثیر فراوان داشته است و هنوز هم «فصوص الحکم» وی جزو متون درسی حوزه‌های علمیه قرار دارد. ماجرای محتمل دیدار وی با مولانا در دمشق، از حکایت‌های سایر تاریخ عرفان است (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ج ۱/ ۹۶).

گرایش‌های عرفانی در خانوادهٔ ابن عربی، به عنوان نمونه‌ای از جامعهٔ آندلس، جالب توجه است. سه تن از عموها و داییهای وی به سبب وقایع روحانی و شهود عرفانی - شان مشهور و ممتازند (عدّاس، ۱۳۸۷: ۶۸). مادر محمی الدین نیز به مجالس فاطمه بنت ابن المثنی، از شیوخ تصوف آندلس، آمد و شد داشته است (همان: ۷۴). پدر ابن عربی جزو سرداران دربار ابن مردّیش، یکی از ملوک الطوائف آندلس بود که پس از شکست وی

_____ نشانه‌های عرفان ایرانی - اسلامی در آثار سه عارف آندلسی: ابن عربی، ابن عبّاد زُندی...]

و غلبهٔ موخّدین نیز توانست همچنان در دستگاه حکومتی باقی بماند (همان: ۶۴). بنابراین وجههٔ سیاسی او پررنگ بوده و این موضوع احتمالاً مجال چندانی برای احوالات عرفانی باقی نمی‌گذاشته است. ابن عربی همواره با احترام و بزرگی از پدر خود یاد می‌کند. قدر مسلم اینکه او از مشوق‌های فرزندش در پرورش ذوق و حال معنوی بود.

۷. آموزه‌های عارفان ایرانی در آندلس؛ به استناد کتاب «روح القدس» ابن عربی

ابن عربی تا حدود سال ۵۹۶ ق در آندلس زندگی می‌کرد و در این مدت به محضر سی تن از صوفیان آندلس از جمله دو زن به نامهای ام الزهرا و فاطمه قرطبی رسید (رنجبر کرمانی، ۱۳۸۴: ۶۰). او در حدود بیست سالگی سفرهایی به مناطق مختلف آندلس و بعضی شهرهای شمال آفریقا داشته و طی آنها با برخی مشایخ و بزرگان تصوف در عصر خویش دیدار کرده است. کتاب «روح القدس فی مناصحه النفس»، شرح خاطرات این دیدارهاست. در خلال روایتهای این کتاب، نشانه‌هایی از آثار و تعالیم عرفای ایرانی نزد صوفیان آندلس به چشم می‌خورد که حیرت‌انگیز است؛ مثلاً در روایت زیر که شرح احوال صوفی‌ای به نام ابویعقوب یوسف بن یخلف الکومی العبسی است، ابن عربی بیان می‌کند که سالها پیش از سفر به شرق و آشنایی با کتب مشهور عرفانی، نخستین بار «رسالهٔ قشیریه» را نزد همین استادش دیده است:

از جمله مشاهداتم از او [یوسف بن یخلف]، خدا از او راضی باد، این است که در زمانی که هنوز رسالهٔ قشیری یا غیر آن را ندیده بودم و نمی‌دانستم که لفظ تصوف به چه چیز اطلاق می‌شود، روزی سوار بر اسب شد و مرا و یکی دیگر از اصحاب را فرمان داد تا به سوی الممتیّار [؟] خارج شویم. و آن کوهی بلند در یک فرسخی شهر اشبیلیه است. من و همراهم هنگام بازشدن دروازه‌ی شهر خارج شدیم. در دست همراهم رسالهٔ قشیری بود و من نه قشیری می‌شناختم و نه رساله او را [... پس از نماز، شیخ] پشت به قبله نشست و رساله را به من داد و گفت بخوان. من قادر نبودم که یک کلمه را به کلمهٔ دیگر اضافه نمایم و از هیبت، کتاب از دستم افتاد. آنگاه به همراه من گفت بخوان. او کتاب را گرفت و می‌خواند و شیخ دربارهٔ آن سخن می‌گفت (ابن عربی، ۱۴۱۴: ۷۳-۷۵).

تاریخ این دیدار باید در حدود سال ۵۸۰ ق و در اوان جوانی محیی‌الدین بوده باشد.

باشد. ابوالقاسم قشیری کتابش را در سال ۴۳۸ ق نوشت. پس از آن، شاگردش، ابوعلی ابن احمد عثمانی، رساله را به فارسی ترجمه کرد (قشیری، ۱۳۸۸: ۶۸ و ۷۳). اینک گفتار ابن عربی، سندی است که نشان می‌دهد این کتاب حدود یک قرن پس از تألیف، در آندلس وجود داشته و خوانده می‌شده است. با منابع موجود، نمی‌توان اطلاعی از نحوه، واسطه و سال دقیق انتقال رساله به آندلس به دست آورد؛ ابن عربی نخستین کسی است که درباره وجود این اثر در آن دیار، صحبت کرده است. در ضمن نمی‌توان تشخیص داد که رساله قشیریه با چه زبانی نزد آنان بوده است. وقتی ابن عربی در توصیف احوالش در این روایت می‌گوید که شیخ (رساله را به من داد و گفت بخوان. من قادر نبودم که یک کلمه را به کلمه دیگر اضافه نمایم و از هیبت، کتاب از دستم افتاد)، این گمان ضعیف را به ذهن متبادر می‌کند که شاید آنچه در دستان وی وجود داشته، ترجمه فارسی رساله قشیریه بوده است. هرچند واژه «هیبت» فرض پررنگ‌تری را ارائه می‌دهد که احتمالاً زبان کتاب عربی بوده و عدم توانایی محیی الدین در خواندنش، به خاطر جذب و مقام والای استادش، ابویعقوب الکومی العبسی، بوده است. موضوع زبان کتاب، اهمیت دارد اما مهمتر از آن، وجود اثری از یک نویسنده ایرانی در آندلس است که صوفیان آن سرزمین به چشم کتابی مرجع، مطالعه و تفسیرش می‌کرده‌اند و عقلاً اطلاعات باارزشی درباره تصوف ایرانی - اسلامی از آن به دست می‌آورده‌اند.

ابن عربی در بخشی دیگر از روح القدس، در سرگذشت فردی به نام موسی ابوعمران السدزانی، ضمن توضیح درباره تحول روحی او - که به وقایع زندگی ابراهیم ادهم می‌ماند - می‌گوید:

این موسی در زمینی وارد شد که مورچه‌ها در آن به اندازه یک بز بودند و خلقتی شگفت داشتند. در آنجا پیرزنی خراسانی را دیده بود که بر روی دریا ایستاده است و امواج دریا به ساقهای او می‌خورد و او در این حال خدای تعالی را تسبیح و تقدیس می‌گوید (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۰۷ و ۱۰۸).

متن کتاب، اشاره‌ای بیش از این به مکاشفه ابوعمران ندارد. می‌توان پیرزن خراسانی را در تصور این صوفی آندلسی، نماد حالات معنوی و عارفانه دانست؛ تأییدی بر این فرض که حتی ایماژهای ذهنی عرفای آندلس در ناخودآگاهشان، متأثر از روایتها و آموزه‌های عارفان ایرانی بوده است.

_____ نشانه‌های عرفان ایرانی - اسلامی در آثار سه عارف آندلسی: ابن عربی، ابن عبّاد رُندی...

ارادت برخی صوفیان آندلس به امام محمد غزالی نیز جالب توجه است؛ ابن عربی، در شرح حال فردی به نام ابو عبدالله بن زین آورده است که:

به قرائت کتاب ابی حامد پرداخته بود. شبی کتاب ابوالقاسم ابن احمد [از قضات قرطبه در قرن ششم ق] را که در ردّ ابی حامد نوشته بود، خواند و به همین سبب نایبنا شد. در حال برای خدا به سجده افتاد و تضرّع و توبه کرد و قسم خورد که دیگر این کتاب را نخواند و آن را از میان بردارد. خداوند هم دوباره بینایی را به او برگرداند (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۳۷).

گرچه این حکایت، اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد، اما دو سویه مخالفان و مریدان غزالی را در آندلس، به خوبی نمایش می‌دهد: یک قاضی که کتابی در ردّ او نوشت و یک صوفی که به خاطر ظنّ و تشکیک در حقانیت وی، مجازات شد و سپس به درگاه خدا توبه کرد. در موارد دیگری از شرح احوال این صوفیان نیز می‌توان ردپای الهام‌پذیری آنان از غزالی، ابراهیم ادهم و دیگر عارفان خراسانی را مشاهده کرد (همان: ۹۹، ۱۰۷، ۱۰۸ و ۱۳۷).

به نظر می‌رسد صوفیان آندلس بیشتر اهل «حال» بوده‌اند تا «قال»؛ این‌را می‌توان از حکایت‌هایی که ابن عربی درباره‌ی ایشان ثبت کرده و نیز از عدم وجود آثار مکتوب از آنان دریافت. مادام که ابن مسرّه، به عنوان یک مثال نقض در نظر گرفته شود، می‌توان گفت که «پیش از ابن عربی، عرفان نظری در آندلس مورد توجه نبود و اهل عرفان و تصوف به جنبه‌های عملی آن می‌پرداختند» (جهانگیری، ۱۳۵۹: ۱۳۶).

۸. ابن عبّاد رُندی

حلقه واسطه عارفان اسلامی و مسیحیان آندلس

ابو عبدالله محمد بن ابراهیم نفزی رُندی معروف به ابن عبّاد رندی (۷۳۳ - ۷۹۲ ق) یکی از آخرین عارفان مسلمان مشهور در آندلس بود. در زمان حیات وی، شمال آفریقا پایگاه طریقه «شاذلیه» بود و این مکتب، جریان غالب عرفان در غرب جهان اسلام به شمار می‌آمد. ابن عبّاد نیز به شاذلیه گرایش داشت؛ از این رو پس از تلمذ نزد بزرگان آندلس، به قصد ادامه تحصیل، به مراکش و طنجه و فاس سفر کرد و عمرش را به تربیت شاگردان و تألیف آثار عرفانی گذراند (النفزی، ۲۰۰۷: ا - ج). چندین اثر از وی به جا مانده است که ردّ پای تألیفات عارفان ایرانی در برخی از آنها به روشنی پیداست.

یکی از معروفترین آثار ابن عبّاد، «غیث المواهب العلیّه فی شرح الحِکَم العطائیه» نام دارد که در شرح و تفسیر کتاب «الحِکَم» اثر ابن عطاءالله اسکندرانی (۶۵۸ - ۷۰۹ ق) نگاشته شده است. ابن عطاءالله اسکندرانی در نیمه دوم سده هفت ق در مصر زاده شد و در همان‌جا نیز زندگی کرد و وفات یافت. او در آغاز، فقیهی متعصب و منکر تصوف بود اما پس از دیدار با عارفی آندلسی به نام شیخ ابوعباس مُرسی (م ۶۸۶ ه ق)، مرید وی می‌شود و به لباس اهل عرفان درمی‌آید (ذکواتی قراقرلو، ۱۳۷۶: ۷۰). طبق این روایت تاریخی، تحوّل روحی ابن عطا، شبیه به انقلابی است که پس از دیدار با شمس، برای مولانا رخ داد.

حِکَم، که مجموعه‌ای است از دویست و شصت کلمه قصار، یکی از پرمخاطب‌ترین آثار در زمینه تصوف و اخلاق و الهیات در غرب جهان اسلام بوده است. ابوعباس مُرسی، مرشد ابن عطاءالله، به این کتاب لقب «خلاصه احیاء علوم دین غزالی» را داده بود (اسکندرانی، بی‌تا: ۷). به استناد این لقب، می‌توان دانست محتوای حِکَم تا چه اندازه به درون‌مایه عرفان ایرانی - اسلامی نزدیک است. تاریخ زندگی ابن عطا که حدوداً نیم قرن پس از مولانا بوده است، تحولات معنوی وی که باعث ترک علم ظاهر و گرایش به تصوف شد و همچنین محتوای برخی آثار به جای مانده از او، این گمان را در ذهن برمی‌انگیزد که ابن عطاءالله به طور خاص، آثار مولانا را نیز مطالعه کرده و از آن اثرپذیری داشته است.

کتاب حِکَم ابن عطاءالله اسکندرانی به وسیله چندین نفر شرح شده است که گویا شرح ابن عبّاد رُندی با نام «غیث المواهب العلیّه فی شرح الحِکَم العطائیه» کاملترین و بهترین آنهاست (النفزی، ۲۰۰۷: ب)؛ زیرا شارح، طبق گواهی متن اثرش، تعداد زیادی از امهات کتب عرفانی جهان اسلام را مطالعه کرده و از آنها برای غنای کار خود بهره برده است. برای نمونه می‌توان به «عوارف المعارف» شهاب الدین عمر سهروردی اشاره نمود که ابن عباد دست کم، هفت بار از آن نقل قول آورده است؛ نمونه: «و من أغرب ما رأیت فی التواضع ما ذکره صاحب کتاب "عوارف المعارف" قال: ...» (النفزی، ۲۰۰۷: ۲۹۸)؛ شاهد مثال دیگر، عبارتهایی است که نشان می‌دهد ابن عبّاد، رساله قشیریه را نیز به عنوان یک منبع، در دست داشته و تقریباً بیست مرتبه به سخنان امام قشیریه ارجاع داده است؛ نمونه: «و قال الإمام ابوالقاسم القشیری، رضی الله تعالی عنه: الذکر عنوان الولاية

_____ نشانه‌های عرفان ایرانی - اسلامی در آثار سه عارف آندلسی: ابن عربی، ابن عبّاد زُندی...

و تحقیق الإراده...» (همان: ۷۲).

اهمیت آثار ابن عبّاد زمانی دو چندان می‌نماید که به عنوان حلقه واسطه بین عرفان ایرانی - اسلامی و عرفان مسیحی در نظر گرفته شود (الغیمی التفتازانی، ۱۳۷۸: ۲۲۲). نتایج برخی پژوهشها نشان داده است که تألیفات وی از یکسو منعکس‌کننده معارف اندیشمندی چون غزالی، امام قشیری، سهروردی و مولانا بوده و از طرف دیگر مورد تتبع روحانیان مسیحی، مانند سن‌خوان دلا کروز، واقع شده است (McClain, 2010: 485).

۹. تأثیر عرفان اسلامی بر صوفیان مسیحی آندلس

مسیحیت مثل هر دین دیگری واجد گرایشهای زاهدانه بوده است. تجرد و قناعت حضرت عیسی^(ع) از ابتدا منجر به ظهور رهبانیت، در سبک زندگی برخی از پیروان ایشان شد. اما واقعیت این است که آنچه در آثار عارفان مسیحی آندلس دیده می‌شود، فراتر از زهد رایج نزد راهبان مسیحی است و می‌تواند نمایانگر تعامل ادیان رایج در آن منطقه باشد. آزادی نسبی ادیان در آندلس این بستر را فراهم می‌کرد که یهودیان، مسیحیان و مسلمانان بر تفکر یکدیگر اثرگذاری داشته باشند (ذنون طه، ۱۳۸۹: ۴۰):

هرچند سهم آنها در این تبدلات یکسان نبوده است زیرا در سده‌های مورد بحث، حجم تولیدات علمی و فکری مسلمانان بسیار بیشتر از پیروان سایر ادیان بود و مسلمانان دست کم از لحاظ فرهنگی بیشتر «مؤثر» بودند تا «متأثر». پژوهشگران اروپایی معاصر بر این نکته متفق‌اند که ارزشهای معرفتی و اخلاقی تصوف اسلامی، بر عرفان غرب، به ویژه بر اسپانیای دوره رنسانس، بسیار تأثیر گذاشته است (Amin Beik, pdf: 6).

نفوذ سیاسی - نظامی اسلام در شبه جزیره ایبری به سان موج بلندی بود که به سرعت تا نواحی شمال پیش رفت اما طی هشت قرن، به تدریج عقب نشست و کوچک و محدود شد. در این مدت، مرزهای بین حکومت اسلامی و فرمانروایان مسیحی محلی پیوسته تغییر می‌کرد ولی این تغییرات سیاسی، مانع ارتباط پیروان ادیان سه‌گانه نبود. یهودیان و مسیحیان در قلمروهای اسلامی مانند دیگر مناطق جهان اسلام، به عنوان اهل ذمه و با قوانین و حدود خاص خود به راحتی زندگی می‌کردند. مسلمانانی که در مناطق تحت تصرف مسیحیان زندگی می‌کردند نیز تحت نام مُدَجَّان^۴، با وضعی مشابه از حقوق اجتماعی برخوردار بودند (هاروی، ۱۳۸۰: ۳۱۰). تعاملات فرهنگی و مبادلات

تجاری بین این افراد که شامل خرید و فروش کتاب هم بوده است، به موازات حرکت‌هایی مانند آنچه در «نهضت ترجمه تولدو»^۹ رخ داد، مسیحیان را از آرای عرفانی ابن سینا، غزالی، سهروردی، ابوالقاسم قشیری، مولانا و دیگر اندیشمندان مسلمان ایرانی، بهره‌مند می‌کرد (ذنون طه، ۱۳۹۱: ۲۴۲ - ۲۵۰). حتی پایان تسلط سیاسی اسلام بر اسپانیا نیز باعث قطع روابط فرهنگی ساکنان آن مراکز با شرق جهان اسلام نشد و مسیحیان و بقایای مسلمانان آن سرزمین، هنوز این امکان را داشتند تا از تازه‌های عرفان ایرانی - اسلامی بهره ببرند.

اندکی پس از رخداد بازپس‌گیری (۱۴۹۲ م / ۸۹۸ ق)، عرفان اسلامی در شرق، مدتها بود با ظهور بهترین شاعران و نویسندگان به کمال خود دست یافته و با اثرگذاری مولانا در شام و آناتولی، زمینه برای صادرات اندیشه عرفانی به غرب، و گسترش مخاطبان فراهم شده بود. مراودات تجاری و فرهنگی شام و آندلس، هم از طریق مصر و شهرهای شمال آفریقا و هم از راه دریای مدیترانه، به شهرهای نیمه جنوبی اسپانیا به‌ویژه غرناطه، که آخرین بقایای مسلمانان آندلس را در خود جای داده بود، ادامه داشت. سن‌خوان دلا کروز در همین نقطه حساس زمانی و مکانی قرار گرفته بود و این باعث شد تا از میراث صوفیان و عارفان ایرانی برخوردار شود. مایکل مک‌کلین که بررسی‌های تطبیقی گسترده‌ای بین آثار سن‌خوان و متون عرفانی ایران انجام داده، معتقد است: «آثار سن‌خوان دلا کروز در حقیقت چکیده شعر صوفیانه فارسی است، که به زبان اسپانیایی برگردانده شده است» (McClain, 2010: 485).

۱۰. سن‌خوان دلا کروز

سن‌خوان دلا کروز در نیمه قرن شانزدهم م در روستایی نزدیک شهر آویلا، در مرکز اسپانیا، به دنیا آمد. درباره مذهب آبا و اجدادی وی حدسهایی وجود دارد. برخی معتقدند خاندان او پیش‌تر یهودی بوده و احتمالاً طی سیاست‌های مذهبی پس از «بازپس‌گیری»، دین خود را به مسیحیت تغییر داده‌اند. گروهی دیگر احتمال یهودی بودن والدین او را کاملاً منتفی می‌دانند اما می‌گویند مادر وی احتمالاً از نژاد مسلمین بوده است (McClain, 2010: 488)؛ فرض سومی نیز مطرح است که نیاکان پدری او را مسلمان می‌داند (Lopez Baralt, 1989: 69). در هر صورت خوان دلا کروز، فارغ از عقبه اعتقادی خانوادگی، زندگیش را از جوانی وقف کلیسای کاتولیک کرد. او به

_____ نشانه‌های عرفان ایرانی - اسلامی در آثار سه عارف آندلسی: ابن عربی، ابن عبّاد زُندی...]

شهرهای مختلفی سفر کرد و از محضر روحانیان هم‌کیش خود، در مناطق دور و نزدیک بهره برد. در یکی از این سفرها بود که به مصاحبت سانتا ترزا دِ اویلا^۶ (۱۵۱۵ - ۱۵۸۲ م)، بانوی عارف مسیحی، رسید و تا زمان مرگ وی، از او معارفی آموخت. سن‌خوان پس از مرگ ترزا، به غرناطه رفت و از سال ۱۵۸۲ تا ۱۵۸۸ م در آنجا زندگی کرد؛ غرناطه در آن دوران هنوز میراث‌دار فرهنگ اسلامی بود و سن‌خوان، طی شش سال اقامتش در آن شهر مهمترین اشعار عرفانی خود را سرود (McClain, 2010: 466 - 467).

با کنار هم قرار دادن چند گزارش تاریخی، می‌توان تأیید کرد هنگامی که سن‌خوان دلا کروز در غرناطه حضور داشته، این امکان برایش فراهم بوده است تا از محتوای آثار اندیشمندان و عارفان ایرانی آگاه شود:

الف) با اینکه مسیحیان در ۱۴۹۲م به حکومت اسلامی آندلس پایان دادند، مسلمانان تحت عنوان اجتماعی «موریسکو» تا سال ۱۶۱۰م در بخشهایی از آن سرزمین زندگی می‌کردند. غرناطه، یکی از این مناطق بود که در قرن شانزدهم م جمعیت قابل توجهی از موریسکوها را در خود جای داده بود. این افراد اکثراً صنعتگر و کشاورز بودند و تعدادشان آن قدر زیاد بود که احتمال ارتباط و مراودات سن‌خوان با مسلمانان را تأیید کند (آیتی، ۱۳۹۱: ۱۹۸ - ۲۰۰).

ب) تصوف در غرناطه یک مکتب شناخته‌شده و رایج بود و چنان نزد مردم جای گرفته بود که تغییر دین حاکم نتوانست مانع بقایش شود. سن‌خوان در طول اقامتش در غرناطه، با پیرزنی مسلمان و صوفی مسلک هم‌صحبت بود. این زن که به «لا مُورا دِ اوبدا»^۷ مشهور بود، به رغم سن بالایش، تسلطی کاریزماتیک و معنوی بر اهالی شهر داشت. یکی از شرح حال‌نویسان اسپانیایی معاصر وی، گفته است که این بانوی مسلمان در مشی عرفانی‌اش، تحت تأثیر اندیشه‌های غزالی قرار داشت. سن‌خوان به واسطه این زن با آثار غزالی آشنا شد (McClain, 2010: 468).

ج) ابن بطوطه (م ۷۷۹ ق)، جهانگرد معروف مراکشی، در قرن هشتم ق / چهاردهم م در ادامه سفرهایی که به شرق و غرب عالم اسلامی داشت، به غرناطه نیز سفر کرد. غرناطه در آن دوران تحت حکومت خاندان بنی نصر (۶۳۶ - ۸۹۸ ق)، آخرین سلسله اسلامی آندلس، اداره می‌شد. ابن بطوطه در حدود سال ۷۵۰ ق در غرناطه حضور داشته

و در آنجا با چند صوفی ایرانی که در یک خانقاه ساکن بودند، هم‌صحبت شده است. او در این باره می‌گوید:

عده‌ای از دراویش عجم به مناسبت شباهتی که آب و هوای غرناطه به آب و هوای ممالک آنان دارد، در این شهر اقامت گزیده‌اند؛ مانند حاج ابوعبدالله سمرقندی، حاج احمد تبریزی، حاج ابراهیم قونوی، حاج حسین خراسانی، حاجی علی و حاجی امید هندی و دیگران (ابن بطوطه، ۱۳۶۱: ۷۸۱).

گزارش ابن بطوطه با روزگار حضور سن‌خوان در غرناطه، کمابیش دو سده فاصله دارد؛ اما این موضوع نه تنها فرض ارتباط مستقیم سن‌خوان با صوفیان ایرانی را رد نمی‌کند بلکه در بطن خود، مؤید حضور دیگر ایرانیان در آندلس و غرناطه است و احتمال چنین روابطی را افزایش می‌دهد؛ به‌ویژه در دوران زندگی سن‌خوان، یعنی قرن دهم ق/ شانزدهم م که پادشاهی مسیحی اسپانیا باب تازه‌ای برای مراودات سیاسی و فرهنگی با حکومت صفویان باز کرده بود و رفت و آمد بین دو کشور تسهیل شده بود (Cutillas, 2002: 213).

مشاهداتی که ابن بطوطه نقل کرده، علاوه بر اینکه سندی معتبر از حضور ایرانیان در آندلس است، فرض مهم دیگری را نیز مطرح می‌کند: افرادی چون حاج ابراهیم قونوی، به ظن قوی در انتقال تعالیم مولانا از قونیه به آندلس نقش داشته‌اند. وقتی سن‌خوان دلا کروز شش سال در چنین محیطی زندگی کرده است، عقلاً می‌توان پذیرفت که به واسطه ارتباطش با مسلمانان - و ایرانیان مسافر یا مقیم - اطلاعات و آموزه‌های شفاهی کسب کرده باشد. آثار وی معتبرترین مدرک برای اثبات این ارتباط‌اند؛ با مطالعه آنها، می‌توان دانست فضای شعر سن‌خوان که در سنت ادبیات مسیحی اسپانیا نمی‌گنجد و با آن بیگانه می‌نماید، به شعر صوفیانه ایران، به‌ویژه درون‌مایه غزل‌های عرفانی، بسیار نزدیک است (Graham, 2004: 18-19). همچنین شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد او برخی آثار مکتوب عرفان اسلامی - مانند شرح حکم ابن عبّاد را - نیز مطالعه کرده است (McClain, 2010: 485). بنابراین طبق آنچه پیش‌تر پیرامون کتاب حکم و مؤلف آن گفته شد یکی از مسیرهای محتمل تأثیرپذیری سن‌خوان از تألیفات عرفان ایرانی - اسلامی را می‌توان با الگوی زیر ترسیم کرد:

مولانا ← ابن عطاءالله اسکندرانی ← ابن عبّاد رندی ← سن‌خوان دلا کروز

_____ نشانه‌های عرفان ایرانی - اسلامی در آثار سه عارف آندلسی: ابن عربی، ابن عبّاد زُندی...]

گره کار در این است که برخلاف آنچه در آثار ابن عربی و ابن عبّاد وجود داشت، سن‌خوان هیچگاه به صراحت به منابع مکتوبی که دیده، اشاره‌ای ندارد؛ و این البته طبیعی است زیرا او شاعر بوده است و در شعر، ارجاع به مأخذ جایگاهی ندارد. در حالیکه روح القدس ابن عربی، یک شرح حال تاریخی، و شرح حکم ابن عبّاد، یک متن تفسیری است. از این رو برای نمایش تأثیرپذیری سن‌خوان دلا کروز از متون عرفانی ایران، باید از مقایسه‌های تطبیقی بهره گرفت. بررسی اصطلاحات، درون‌مایه‌ها، مفاهیم و نمادهای موجود در آثار سن‌خوان به مخاطب کمک می‌کند تا نزدیکی زبان هنری وی را به زبان عارفان ایرانی، بهتر درک کند.

۱۱. نمونه‌هایی از اشتراکات درون‌متنی در آثار سن‌خوان دلاکروز و عارفان ایرانی

- اسلامی

نخستین مسأله‌ای که در اثبات این فرض باید روشن شود، چگونگی استفاده سن‌خوان از آثار مکتوب اسلامی است. مطالعه آثار عربی نویسندگان مسلمان، به وسیله مسیحیان شاید در ابتدا دور از ذهن به نظر برسد اما واقعیت این است که عربی‌دانی مسیحیان آندلس، از اعترافات تاریخی مشهور کشیشان آن سرزمین است. ویل دورانت در «تاریخ تمدن» درباره شوق جوانان آندلسی به زبان، فرهنگ و کتابهای مسلمانان، از قول یک روحانی مسیحی چنین نقل می‌کند:

برادران مسیحی من به قصاید عرب دل بسته‌اند. مؤلفات فقیهان و فیلسوفان مسلمان را به قصد رد و تکذیب آن نمی‌خوانند، بلکه می‌خواهند روش درست و دقیق عربی را بیاموزند. افسوس! جوانان مسیحی که به موهبت استعداد شهره بودند، جز علوم و زبان و ادبیات عرب چیزی نمی‌دانند؛ با علاقه تمام کتابهای عربی می‌خوانند و در کتابخانه‌ها نگاه می‌دارند و در راه جمع‌آوری آن مبالغ‌گزار خرج می‌کنند (دورانت، ۱۳۶۶: ۳۸۲).

بنابراین دور نیست که سن‌خوان نیز به این دانش زبانی مجهز بوده باشد. اما در مورد آشنایی او با زبان فارسی و مطالعه بی‌واسطه آثاری چون مثنوی یا غزلیات مولانا، همواره باید با احتیاط بیشتری سخن گفت و بهتر است نقش واسطه‌های مکتوب مانند متون ترجمه‌شده از فارسی به عربی، یا واسطه‌های شفاهی، یعنی کسانی چون حاج ابراهیم قونوی در نظر گرفته شود.

قربانهای محتوایی و بعضاً ساختاری بین سروده‌های سن‌خوان و متون عرفانی ایران، محدود به یک یا دو مورد نیست. مضامین متعددی در اشعار او دیده می‌شود که به اذعان پژوهشگران، بیرون از منظومه فکری نویسندگان و شاعران مسیحی آن عصر است و همین موضوع، فرض اثرگذاری منابع عرفان اسلامی را بر اندیشه وی، تقویت می‌کند (Lopez Baralt, Pdf: 21-22). مخاطب آشنا با درون مایه‌های متون عرفانی فارسی، در مواجهه با اشعار سن‌خوان، با کمی دقت می‌تواند ردپای عناصر عرفان ایرانی - اسلامی را تشخیص دهد. به نظر می‌رسد مختصات عشق عارفانه سن‌خوان به آنچه در این باب نزد مولانا و دیگر عرفای ایرانی یافت می‌شود، بسیار نزدیک است (حق‌روستا، ۱۳۹۲: ۷۵). شروحنی که این عارف مسیحی بر برخی آثارش نگاشته، امروزه در فهم بهتر آنها بسیار راه‌گشاست؛ مانند شرح مشهور وی بر سروده «پرنده تنها»^۸ یش و نیز شرح مصوری که بر یکی دیگر از آثارش به نام «صعود بر قلّه کارمل»^۹ نگاشت. این احتمال مطرح است که سن‌خوان، عادت شرح‌نویسی را نیز از عرفای اسلامی به ارث برده باشد (Graham, 2004: 20)؛ به‌ویژه که او به طور مستقیم با شرح حکم ابن عبّاد آشنا بوده است (McClain, 2010: 485).

اشتراکات بین آثار خوان دلا کروز و عارفان ایرانی، هم در سطح فرم و هم در بُعد محتوا قابل بررسی است. به عنوان مثال تری گراهام معتقد است سن‌خوان به تقلید از غزل‌های عارفانه حافظ و مولانا به استقلال معنایی ابیات شعر روی آورده است؛ یعنی بندهای شعر او که هرکدام شامل چهار یا پنج مصرع‌اند، در عین حال که با مفهومی واحد، در محور طولی شعر به هم پیوند خورده‌اند، این امکان را هم می‌دهند که به صورت مستقل و مکفی - مانند تک‌بیت‌های غزل حافظ - خوانده شوند (Graham, 2004: 19). تعریف مذکور در مورد برخی از شعرهای این عارف مسیحی مانند «شعله تابان عشق»^{۱۰} و «شب ظلمانی جان»^{۱۱} صادق است؛ اما آن دسته از اشعاری را که گفت- و گو محور و مناظره‌ای هستند، شامل نمی‌شود.

در اشعار سن‌خوان دلا کروز، هم ردپای اصطلاحات و کلیدواژه‌های عرفان ایرانی - اسلامی قابل مشاهده است و هم گرایش او به کاربست نمادها و مفاهیم رایج در شرق جلب توجه می‌کند. اینک برای نشان‌دادن تأثیرپذیری وی از عرفان ایرانی - اسلامی، مقایسه‌ای تطبیقی بین چند مفهوم و نماد در آثار او و متون نوشته‌شده توسط عارفان

_____ نشانه‌های عرفان ایرانی - اسلامی در آثار سه عارف آندلسی: ابن عربی، ابن عبّاد زُندی...

ایرانی ارائه می‌شود. این مقایسه به صورت تشریحی بر نماد «پرنده» و مفهوم «وصال» تمرکز دارد و برای پرهیز از اطالۀ کلام، موارد دیگر به وجه اختصار، بیان می‌شوند.

۱۱-۱ دو اصطلاح «قبض» و «بسط»

سن‌خوان، گاه در آثارش واژه‌هایی را به کار برده که در متون عرفانی مسیحیت متداول نبوده است، از این رو برخی پژوهشگران، وجود آنها را دالّ بر آگاهی خوان دلا کروز نسبت به آثار عرفان اسلامی می‌دانند (López Baralt, pdf: 37). برای نمونه می‌توان به دو اصطلاح «بسط» و «قبض» اشاره نمود. معادل‌های اسپانیایی این دو لغت، «anchura» و «apretura» که این دو واژه و مترادفاتشان، از واژگان پر تکرار نوشته‌های سن‌خوان است (McClain, 2010: 481-482). همانطور که در نمونه زیر پیداست، شاعر، لغت anchura را به کار برده و برای القای بهتر معنی، از یک مترادف نیز استفاده کرده است. جالب‌تر آنکه در ادامه، فضایی استعاری را به تصویر می‌کشد که یادآور حدیث «الدنیا سجن المؤمن» است. شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که معنای «بسط» برای مسیحیان اسپانیایی زبان آن عصر، به اندازه کافی روشن نبوده و خوان دلا کروز، تلاش کرده تا به کمک تشبیه و ترادف، مخاطب را به فهم دقیق و درست این اصطلاح تازه، سوق دهد:

۱۷۱



فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۱۵، شماره ۶۱، پاییز ۱۳۹۷

Anda con *anchura* y libertad
así como el que ha salido
de una estrecha cárcel (Aaron, 2005: 67).

ترجمه: [ای روح من!] با آزادی و انبساط خاطر قدم بردار/ مانند کسی که از زندانی تنگ به درآمده است.

۱۱-۲ نماد «پرنده»

نماد «پرنده» از عناصر پرتکرار در نوشته‌های اهل تصوف است که از آن به «روح» و «جان» آدمی تعبیر می‌شود و در آثار عرفای ایرانی به انحاء گوناگون به کار رفته است. اشعار و داستانهای بسیاری را می‌توان به عنوان مصداق‌های این کاربرد بیان کرد. شاید یکی از قدیم‌ترینشان «قصیده عینیه» ابن سینا باشد:

هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَرَقَاءَ ذَاتِ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعِ

که «ورقاء» یا کبوتر در آن، استعاره از روح آمده است.

تشبیه روح به مرغ در قرن پنجم و ششم ق که رساله الطیرها نیز متعلق به همین دو قرن‌اند، در آثار متعددی پیدا می‌شود و در این میان، به‌خصوص بعد از ابن سینا و

سهروردی، احمد غزالی و روزبهان بقلی بیش از دیگران به این تشبیه علاقه نشان داده‌اند (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۴۱۱ و ۴۱۲).

به نظر می‌رسد نگاه عارفان مسلمان در توجه به این نماد، بیشتر تابع قرآن و آیات مربوط به داستان سلیمان (ع) و هدهد باشد؛ آنجا که سلیمان (ع) خداوند را به خاطر نعمتهایی که به او بخشیده است، شکر می‌کند:

وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ / وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ (قرآن: ۲۷، ۱۵ و ۱۶).

شاید با تفسیر هنری و نمادین از این آیه، بتوان گفت منظور سلیمان (ع) این بوده که خداوند با تعلیم زبان پرندگان، وی را به سطحی بالاتر و عالتر از جهان ماده رهنمون کرده است (Lopez Baralt, 1989: 62). ژان شوالیه می‌گوید از آنجا که در اسلام، «پرنده» نماد «فرشته» است، منظور از تعبیر قرآنی «منطق الطیر»، زبان فرشتگان، و معنای آن شناخت و آگاهی معنوی است (شوالیه، ۱۳۸۵: ج ۲، ۱۹۷ - ۱۹۸). ممکن است در مورد تعیین مستعاره این نماد، بر او خرده وارد باشد اما به نظر می‌رسد در استنتاج معنای عبارت قرآن، موفق بوده است.

آثاری که در حوزه ادب عرفانی ما و با محوریت نمادین پرندگان خلق شده‌اند، اکثراً تلفیقی از عرفان و حماسه‌اند؛ زیرا علاوه بر اینکه تحت تأثیر مفاهیم و نشانه‌های دینی قرار دارند، وارث اسطوره‌های فرهنگی ایران‌زمین نیز هستند. سیمرغ، به عنوان شخصیت محوری داستان‌هایی مانند منطق الطیر و صغیر سیمرغ، تنها یک نماد اسلامی - به معنای صرفاً مذهبی - نیست؛ او یک پرنده اسطوره‌ای در متون کهن پارسی بوده است و مهر و نشان خاص فرهنگ ایران را دارد. این پرنده، چه با نام سیمرغ، چه مرغ، چه کبوتر و غیره، هنگامی که در متون عرفانی استخدام می‌شود، ویژگی‌هایی می‌پذیرد که ابعاد استعاره آن را بازگو می‌کند؛ مثلاً سیمرغ داستان عطار، مانند آینه، بی‌رنگ و بی‌شکل است و از لحاظ ظاهری با پارامترهای مادی، قابل توصیف نیست:

بی‌زبان آمد از آن حضرت خطاب	کاینه است این حضرت چون آفتاب
هر که آید خویشتن بیند در او	جان و تن هم جان و تن بیند در او...
هر چه دانستی، چو دیدی آن نبود	و آن چه گفتی و شنیدی آن نبود

(عطار، ۱۳۹۰: ۲۷۰)

_____ نشانه‌های عرفان ایرانی - اسلامی در آثار سه عارف آندلسی: ابن عربی، ابن عبّاد زُندی...

اگرچه نماد پرنده در آثاری مانند صفیر سیمرخ سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷ ق)، رساله الطیر غزالی و منطق الطیر عطار (۵۴۰ - ۶۱۸ ق) به وجهی کامل و عالی به تصویر درآمده است، اما نباید آن را جزء ابداعات عارفان ایرانی شمرد. در «فرهنگ نمادها» دربارهٔ سابقه کاربرد این نماد نزد اقوام قدیم، نمونه‌های فراوانی آمده است:

در زبان یونانی، کلمهٔ پرنده مترادف با علامت یا پیام آسمان بوده است. در آیین دائو که جاودانگان به شکل پرنده درمی‌آیند، پرنده مفهوم سبکی و رهایی از ثقل زمینی را القا می‌کند. در برهمنه، قربانی‌کنندگان یا رقصندگان آیینی، اغلب به عنوان پرنده‌گانی که به آسمان می‌پرند تعبیر شده‌اند. از این زاویه دید، پرنده تصویر روح است که از جسم می‌گریزد (شوالیه، ۱۳۸۵: ج ۲، ۱۹۶ و ۱۹۷).

پرنده در همین چارچوب نمادین، در آثار نویسندگان و شاعران اروپایی نیز از قدیم حضور داشته است (López Baralt, 1989: 60 - 61). سن‌خوان دلا کروز سروده‌ای دارد به نام «پرنده تنها»^۱ و در آن، خود را به یک پرنده تشبیه می‌کند که آرزویش رسیدن به منشأ عشق و هستی، یعنی خداوند است. اما پرنده او پنج ویژگی دارد که به ادعان پژوهشگران غربی، با نماد رایج در ادبیات غرب متفاوت است (همان: ۶۱). این ویژگیها را می‌توان بدین صورت خلاصه کرد:

1. Ordinariamente se pone en lo más alto, y así el espíritu en este paso se pone en altísima contemplación:

۱. پرندهٔ سن‌خوان، میل به تعالی و صعود دارد و همواره در بلندترین جایگاه‌ها قرار دارد.

2. Siempre tiene vuelto el pico hacia donde viene el aire, y así el espíritu vuelve aquí el pico de afecto hacia donde viene el espíritu del amor que es Dios:

۲. نوک منقار و جهت پرواز او به سمت وزش بادهاست. یعنی توجه او به سوی پروردگار است.

3. Ordinariamente está solo y no consiente otra ave alguna junto a sí:

۳. تنهاست و جفتی ندارد.

4. Canta muy suavemente:

۴. صدایی دل‌نشین و نغمه‌ای عاشقانه دارد.

5. No es de algún determinado color, y así es el espíritu perfecto (همان):

۵. پرنده نمادین سن خوان، بی‌رنگ است.

پژوهشگران بسیاری، ویژگیهای پرنده آنها را تحلیل و بررسی کرده‌اند و برخی نیز به تطبیق‌های بین این نماد با متون فلسفی، مذهبی و اسطوره‌ای غرب اشاره کرده‌اند؛ اما در نهایت هیچکدام نتوانسته‌اند درباره اثرگذاری عرفای ایرانی بر سن خوان سکوت کنند (Sánchez Costa, 2008: 413 - 415). در این بخش برای آنکه ذهن مخاطب، در یافتن مصداقی از شباهت نماد پرنده در متون عرفانی ایران با نماد پرنده تنهای سن خوان، بی‌جواب نماند، به توصیفی که سهروردی از «سیمرغ» داستانش آورده اشاره می‌شود:

شیخ اشراق در ابتدای کتاب صفیر سیمرغ، پرنده یادشده را چنین به تصویر می‌کشد: سیمرغی که صفیر او خفتگان را بیدار می‌کند و نشمین او در کوه قاف است. صفیر وی به همه می‌رسد ولیکن مستمع کم دارد:

با مایی و با ما نئی جانی از آن پیدا نئی

... رنگهای مختلف را زایل می‌کند و این سیمرغ پرواز کند بی‌جنبش و ببرد بی‌پر و نزدیک شود بی قطع اماکن. همه نقشهای ما در اوست و او رنگ ندارد (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۲۸ - ۱۲۹).

پرنده تنهای سن خوان، با قرابتی عجیب، با جای پای سیمرغ سهروردی گذاشته است و نمی‌توان برای توضیح این شباهت، به «توارد» بسنده کرد. لوپز بارالت معتقد است که:

با توجه به تشابهات بسیار میان نماد پرنده تنهای یوحنا صلیبی و نماد سیمرغ یا عنقای مسلمانان و نیز جنبه‌های تاریخی آشکار این دو، می‌توان امکان نسبی اسلامی را برای سن خوان مطرح کرد. از یکسو، بحث بر سر مسأله نسبتاً جنجالی اجدادی و تأثیرگذاری مکتب ادبی و اسلامی بر شاعر اسپانیایی مسیحی است؛ و از دیگر سو، تأثیر معنادارتر می‌تواند از عرفای فارسی‌زبان - و نه عربها - باشد؛ زیرا ایشان از لحاظ تاریخی، فرهنگی و جغرافیایی به وی نزدیکتر بوده‌اند (Lopez Baralt, ۱۹۸۹: ۶۹).

بارالت در این گفتار خود، به صراحت تأیید می‌کند که سیر نماد پرنده از عرفان ایرانی - اسلامی به عرفان مسیحی آندلس، بدون وساطت ادبیات عرب بوده است. پشتوانه تاریخی کلام بارالت را باید در مناسبات سیاسی قرن دهم ق/ شانزدهم م جست؛ زمانیکه حکومت‌های عربی اسلامی آندلس از بین رفته بود و در عوض، مناسبات و رفت

_____ نشانه‌های عرفان ایرانی - اسلامی در آثار سه عارف آندلسی: ابن عربی، ابن عبّاد زُندی...

و آمده‌ها بین ایران صفوی و اسپانیای مسیحی، رو به گسترش بود و باعث می‌شد ایرانیان در مقایسه با اعراب، از لحاظ «تاریخی، فرهنگی و جغرافیایی» به سن‌خوان، نزدیکتر باشند.

۱۱-۳ مفهوم «وصال»

مفهوم «وصال»، به عنوان هدف نهایی عشق، در هر مکتب عرفانی وجود دارد. در عرفان یهود و به تبع آن عرفان مسیحیت، از این وصال، به «ازدواج» تعبیر می‌شود: "ازدواج عارف با معشوق آسمانی" یا «نکاح روحانی سالک و عیسی مسیح»، عموماً به دوشیزگانی اختصاص دارد که خود را وقف حضرت مسیح کرده و پیمان بسته‌اند که طی مراسمی نذر و نیاز خود را عملی سازند؛ اما در معنای عام همه مسیحیان امکان این را دارند که به‌طور معنوی، عیسی را به عنوان همسر خود برگزینند (قنبری، ۱۳۸۷: ۷۵).

وجه تمایز این نگاه بدوی عبرانی با مفهوم وصال در عرفان اسلامی، آن است که عارف یهودی، پرهیزی برای کاربرد تصاویر و واژه‌های جسمی و جنسی در توصیف وصال ندارد (شولم، ۱۳۹۲: ۴۰۰ و ۴۰۱)؛ در حالیکه در ادبیات عرفانی اسلام، صریح‌ترین شکل چنین تعبیراتی در لفافه استعاره از معشوق / معشوقه زیبارو به کار می‌رود و وصفها محدود به جمال صورت اوست.

سن‌خوان دلا کروز در یکی از اشعارش که به نام «شب ظلمانی جان» معروف است به مفهوم «وصال» پرداخته است. شعر مذکور هشت بند دارد و شاعر در آن، شبی را به تصویر می‌کشد که عاشق و معشوق به اتحاد می‌رسند و یکی می‌شوند؛ «شبی که از هر صبح روشنی، دلخواه‌تر است»:

Oh noche que guiaste
Oh noche amable más que la alborada
Oh noche que juntaste
Amado con amada
Amada en el amado transformada (De la Luz, 2013: 49).

ترجمه: ای شب ره‌نماینده / ای شبی که از هر سپیده‌ای مهربانتری / تو عاشق و معشوق را به وصال رساندی / عاشقی که با معشوق خود، یکی شده است.

«شب»، به عنوان یک نماد، دامنه‌ای گسترده دارد؛ و بسته به اینکه در کدام بافت کلام و چه «گونه» ای از ادبیات قرار بگیرد، پیامهای متفاوتی از آن دریافت می‌شود. در



ادبیات عرفانی، شب عموماً نشانه «غیبت» است: غیبت از آگاهی (شوالیه، ۱۳۸۵: ج ۴، ۳۰)، یا غیبت از حق؛ که برخی عارفان آن را استعاره از حالت «قبض» گرفته‌اند (النفری، ۲۰۰۷: ۱۸۹). اما سن‌خوان دلا کروز در بند پنجم شعر مورد بحث، تصویرهایی خلق کرده که به سختی می‌توان آن را با اصطلاحات قبض یا غیبت، منطبق دانست؛ اتفاقاً به عکس، در اینجا موضوع «وصال» مطرح است: شب وصال عاشق و معشوق آسمانی. این‌بار نیز به اذعان پژوهشگران غربی، نگاه سن‌خوان به مفهوم «شب وصال»، با پیشینه ادب اروپا، متفاوت است و تصویری که سن‌خوان در این شعر از «شب» ارائه کرده، در سنت مسیحی یک نوآوری محسوب می‌شود (Aaron, 2005: 53). این مفسران در جست‌وجوی معنایی برای تبیین نماد «شب» در این شعر، واژه عشق را انتخاب کرده‌اند؛ زیرا هر آنچه در اینجا، درباره «شب» بیان شده، قابل انطباق با مفهوم «عشق» نیز هست:

در اشعار سن‌خوان دلا کروز، شب نمادی غیرقابل ترجمه به نظر می‌رسد و زاینده احساسات و شرایطی است که باید ضمن شهود، درک شوند. بیشتر «شب»، فقط ظرفی بود برای روح تنها که در آن به سفر و ماجراجوییهایش پردازد؛ اما حالا دیگر این نماد، راهنما و حتی واسطه بین عاشق و معشوق است. در واقع شب، خود به درون فضایی عاشقانه کشیده می‌شود. احتمالاً معادله‌ای بین شب و عشق وجود دارد. شکی نیست که عشق، عشاق را به هم پیوند می‌دهد ولی سن‌خوان، این خاصیت را به شب نسبت می‌دهد: پس [در این شعر]، «شب» مساوی «عشق» است (Aaron, 2005: 53-54).

چنین نگاهی، به تصاویر و تعبیر مولانا درباره مقوله «مرگ» بسیار نزدیک است. در واقع به نظر می‌رسد در این مورد خاص، فراتر از اشتراک در یک نماد یا مفهوم، دو شاعر مذکور اشتراک عقیدتی دارند. به این معنی که سن‌خوان «شب» را ظرف وصال با معشوق می‌داند و مولانا نیز زمان مرگش را لحظه وصال یا به تعبیری «عروسی ابدی» خویش می‌خواند:

مرگ ما هست عروسی ابد سر آن چیست؟ هو الله احد
(مولوی، ۱۳۵۵: ج ۲، غزل ۸۳۳)

_____ نشانه‌های عرفان ایرانی - اسلامی در آثار سه عارف آندلسی: ابن عربی، ابن عبّاد زُندی...

مولانا همواره مشتاقانه درباره «مرگ» سخن می‌گفته است و آن را عین وصال روح با معشوق ازلی‌اش می‌دانست. احتمالاً به همین دلیل بوده که مریدانش «شب وفات مولانا» را «شب غُرس» نام‌گذاری کرده‌اند:

به روز مرگ، چو تابوت من روان باشد
گمان مبر که مرا درد این جهان باشد

جنازهام چو ببینی مگو فراق فراق
مرا وصال و ملاقات آن زمان باشد

(مولوی، ۱۳۵۵: ج ۲، غزل ۹۱۱)

مرگ ما شادی و ملاقات است
گر تو را ماتم است، رو زینجا

(مولوی، ۱۳۵۵: ج ۱، غزل ۲۴۶)

نگاهی دقیق‌تر به شعر سن‌خوان نشان می‌دهد که او نیز همزمان درباره «شب» و «وصال» سخن گفته و این دو را تصویری واحد در نظر گرفته است. سن‌خوان در این شعر خود، اشاره مستقیمی به مفهوم مرگ ندارد اما همانگونه که برخی مقالات تحلیلی اسپانیایی نیز این مطلب را تأیید می‌کند، بافت شعر او قابلیت چنین برداشتی را برای مخاطب فراهم می‌کند؛ یعنی می‌توان شب مورد نظر سن‌خوان را، «شب عروسی یا مرگ» نامید (De la Luz, 2013: 49)؛ که به مفهوم وصال نهفته در «شب غُرس» بسیار نزدیک است، در حالیکه با سنت مسیحی «نکاح عارف با مسیح/ خداوند» قرابتی ندارد.

۴-۱۱ نماد «نور»

نماد «نور»، هم پشتوانه قرآنی دارد (قرآن: ۲۴ / ۳۵) و هم در حکمت ایران باستان، مورد توجه و احترام بوده است؛ از این رو در متون عرفان ایرانی - اسلامی و به‌ویژه حکمت اشراق، از مؤلفه‌های مهم محسوب می‌شود. سهروردی با نگارش آثاری همچون «حکمت اشراق و هیاکل النور» پرچمدار کاربست این نماد در متون عرفانی است. «نور، حرکت و حقیقت را به اصل و حقیقت خود ایجاد می‌کند و نور لذاته فیض‌دهنده است» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ج ۲، ۳۵). سن‌خوان دلا کروز نیز در سروده‌ها و شرح‌هایش از سمبل‌هایی همچون نور، آتش و روشنایی استفاده کرده است. قطعاً زیر، بند سوم یکی از اشعار او به نام «شعله تابان عشق» است:

Oh lámparas de fuego
en cuyos resplandores
las profundas cavernas del sentido,
que estaba oscuro y ciego,
con exstraños primores



calor y luz dan junto a su querido! (Graham, 2004: 20).

ترجمه: چراغ‌های آتشین / که به رغم شکوهشان/ در اعماق تاریک و ناپیدای جان گم بودند/ اکنون در کنار محبوب، حرارت و نور ساطع می‌کنند.
 خوان دلا کروز در یکی از شروحو که نگاشته دربارهٔ نماد مورد بحث، اینگونه توضیح می‌دهد: «درخششی که نور حق بر جان آدمی دارد، همان خیر مطلق است، نیرو و لطفی که از وجود خداوند بر روح انعکاس می‌یابد» (Lopez Baralt, pdf: 45). این تعبیر به عنوان نمونه، به آنچه در «احیاء علوم الدین» غزالی دربارهٔ مراتب توحید آمده، بسیار نزدیک است: «للتوحيد أربع مراتب ... والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق و هو مقام المقربین» (غزالی، ۱۴۱۲: ج ۴، ۳۵۹).

۱۱-۵ نماد «شراب»

شراب و مستی حاصل از آن در متون عرفانی، نماد خلسه‌ای است که عاشق را به معشوق متصل می‌کند:

آب حیات عشق را در رگ ما روانه کن آینهٔ صبح را ترجمهٔ شبانه کن...
 کار تو است ساقیا دفع دوی بیا بیا ده به کفم یگانه‌ای، تفرقه را یگانه کن
 (مولوی، ۱۳۵۵: ج ۴/ غزل ۱۸۲۱)

در جهان فکری سن‌خوان، شراب سکرآور همان کارکردی را دارد که نزد عرفای ایران داشته است. او خود دربارهٔ مختصات این نماد چنین توضیح می‌دهد: «شراب، همانگونه که در تمامی اعضا و جوارح بدن جاری و اثرگذار می‌شود، در روح نیز کارگر می‌افتد و ارتباط با خداوند را عمیقتر می‌کند» (Lopez Baralt, pdf: 26). در بند زیر، که بخشی از شعر بلند «سرود روحانی» است، سن‌خوان همین نظر را به بیانی دیگر مطرح می‌کند:

En la interior bodega
 De mi Amado bebí, y, cuando salía,
 Por toda aquesta vega,
 Ya cosa no sabía,
 Y el ganado perdí que antes seguía.

ترجمه: در میخانهٔ ازلی معشوق، باده‌نوشی کردم/ و هنگامی که از آنجا به در آمدم / دیگر هیچ نمی‌دانستم / و تمام داشته‌هایم را از دست داده بودم
 سن‌خوان از تعبیر «شراب انار»^{۱۲} نیز استفاده کرده است و مفهوم وحدت وجود را از

_____ نشانه‌های عرفان ایرانی - اسلامی در آثار سه عارف آندلسی: ابن عربی، ابن عبّاد زُندی...

آن برمی‌گیرد. میوه‌ای که دانه‌هایش در عین تکثر و تعدد، در نهایت به شرابی واحد تبدیل می‌شود (Graham, 2004: 20)؛ و این دقیقاً ترجمانی است از مانیفست عرفانی وحدت وجود: «وحدت در عین کثرت».

۱۱-۶ «جهاد با نفس»

تهذیب نفس جزو اصول پایه هر مکتب عرفانی است. مولانا در مثنوی به پیروی از حضرت رسول (ص)، جهاد با نفس را مهمتر از جنگ و مبارزه با دشمنان و کافران می‌داند:

ای شهان کشتیم ما خصم درون ماند خصمی زو بتر در اندرون
چون که واگشتم ز پیگار برون روی آوردم به پیگار درون
قد رجعتنا من جهاد الأصغیرم با نبی اندر جهاد اکبریم
(مولوی، ۱۳۸۵: دفتر اول، ۶۵)

در عرفان مسیحی نیز، رهبانیت و ریاضتهای سخت‌گیرانه رایج بوده است. پس نمی‌توان به صرف اعتقاد دو مکتب عرفانی به «مبارزه با نفس»، یکی را متأثر از دیگری دانست. اما آنچه این بار نیز مختصات فکری خوان دلا کروز را به اندیشه عرفای ایرانی نزدیک نشان می‌دهد، نه فقط در اصل این درون‌مایه، بلکه در ابعادی از جزئیات آن است. سن‌خوان، خود را چونان مبارزی می‌داند که برای رسیدن به کمال باید در «نبردی زاهدانه»^{۱۳} در مقابل نفس، که آن را همچون دیوی هفت‌سر توصیف می‌کند، مبارزه کند (Lopez Baralt, pdf: 64)؛ و این دیو هفت‌سر، شباهت زیادی با توصیف غزالی از نفس اماره دارد:

این اژدها، مرکب از صفات نفس آدمی است، عدد سرهای وی به تعداد شاخه‌های مذموم اخلاق وی است. و اصل طینت این اژدها از حبّ دنیا است ... و آنگاه سرها چون حقد و حسد و ریا و کبر و شره و مکر و ... اصل این اژدها و بسیاری سرهای وی به نور بصیرت بتوان شناخت (غزالی، ۱۳۵۹: ج ۱، ۹۵)؛

اشتراک دیگر در اعتقاد به این موضوع است که سالک در این جهاد پر خطر، نمی‌تواند به تنهایی راه نجات را بیابد و نیازمند راهنمایی یک شخص آگاه است؛ همان انسان کاملی که در قاموس اصطلاحات عرفانی فارسی، با عنوان «پیر/ مرشد» شناخته شده است و مولانا درباره‌اش می‌گوید:

اندر آ در سایه آن عاقلی کش نداند برد از ره ناقلی



ظلّ او اندر زمین چون کوه قاف روح او سیمرغ بس عالی طواف
 (مولوی، ۱۳۸۵: دفتر اول / ۱۳۴)

خوان دلا کروز نیز در شرح یکی از آثارش به نام «صعود به کوه کارمل»، تأکید می‌کند که پیدا کردن راه درست و رسیدن به قلّه وصال با معشوق، نیازمند راهنمایی یک انسان مجرب است (Lopez Baralt, pdf: 58).

۱۲. نتیجه‌گیری

تألیفات عارفان ایرانی، مرزهای اثرگذاری فرهنگی ایران را تا سرزمین آندلس گسترش داد. این آثار به‌وسیله مسافرانی که بین شرق و غرب جهان اسلام در رفت و آمد بوده‌اند، بدانجا رسیده و مورد استقبال و مطالعه عام و خاص قرار گرفته است. ابن مسرّه، ابن عربی و ابن عبّاد رُندی، به عنوان سه شاخص جریان تصوف اسلامی آندلس، همگی در نوشته‌هایشان به بهره‌گیری از کتب عرفانی ایرانیان مانند آثار امام محمد غزالی و رسالهٔ قشیریه اشاره کرده‌اند. این استفاده‌ها علاوه بر حالت مستقیم، احتمالاً به صورت باواسطه نیز بوده است. مثلاً در مورد ابن عبّاد، باید گفت او تحت تأثیر اندیشه‌های یک عارف مصری به نام ابن عطالله اسکندرانی نیز بوده و شخص اخیر، قرابت جغرافیایی، تاریخی و فکری بسیاری با مولانا جلال الدین بلخی و نیز غزالی داشته است.

یک قرن پس از ابن عبّاد، مسیحیان طی نبردهای «بازپس‌گیری»، حکومت‌های اسلامی آندلس را برچیدند اما این رخداد تاریخی، باعث قطع روند اثرگذاری عرفان ایرانی - اسلامی در آن سرزمین نشد. تصوف همچنان بین توده‌های مردم رواج داشت و حتی روحانیان مسیحی را نیز به خود جذب می‌کرد. به اذعان پژوهشگران غربی، سن‌خوان دلا کروز به عنوان معروفترین عارف مسیحی اسپانیا به وضوح تحت تأثیر درون‌مایه‌های عرفان اسلامی بوده است. زمانیکه او در غرناطه زندگی می‌کرد از دو طریق با آثار عرفانی ایرانیان آشنا شده است: یکی از طریق صوفیان مسلمان مقیم یا مسافری که در آن شهر بودند؛ و دوم از طریق مطالعه کتابهایی مانند شرح حکم ابن عبّاد و احیاء علوم دین غزالی. دسترسی مستقیم سن‌خوان به آثار فارسی اندیشمندان ایرانی بسیار بعید می‌نماید. با وجود این، اشتراکات و قرابت‌های قابل توجهی بین آثار او و آثار عارفان

_____ نشانه‌های عرفان ایرانی - اسلامی در آثار سه عارف آندلسی: ابن عربی، ابن عبّاد رندی...

بزرگ ایرانی، مانند مولانا، سهروردی، غزالی و عطار دیده می‌شود که از مسیرهای تاریخی این چنین، قابل پذیرش است:

مولانا ← ابن عطاءالله اسکندرانی ← ابن عبّاد رندی ← سن خوان دلا کروز.

پی‌نوشت

۱. نام سلسله‌ای که محمد بن تومرت آن را بنیان نهاد. موحدین / Almohadas از ۵۴۱ تا ۶۶۸ ق بر مراکش و جنوب آندلس، فرمان راندند.

2. Cordoba

3. Murcia

۴. «مدجّنان به مسلمانانی گفته می‌شد که به صورت رعیت در پادشاهیهای مسیحی در شبه‌جزیره ایبری زندگی می‌کردند» (هاروی، ۱۳۸۰: ۳۰۶).

۵. نهضت ترجمه تولدو / Colegio de Traductores de Toledo در قرنهای ششم و هفتم ق در شهر «تولدو»ی اسپانیا جریان داشت. هدف مسیحیانی که بانی این حرکت بودند ترجمه آثار علمی، فلسفی و ادبی جهان اسلام به زبان لاتین بود (ذنون طه، ۱۳۹۱: ۲۴۴).

6. Santa Teresa de Ávila

7. La Mora de Úbeda

8. Pájaro Solitario

9. Subida del Monte Carmelo

10. Llama de Amor Viva

11. La Noche Oscura del Alma

12. Mosto de Granadas

13. El Combato Ascético

منابع

قرآن کریم، مترجم: ناصر مکارم شیرازی.

آسین پالاسیوس، میگل؛ فلسفه عرفانی ابن مسرّه و پیروانش؛ ترجمه فریدالدین رادمهر؛ تهران: مرکز، ۱۳۸۶.

آیتی، محمدابراهیم؛ آندلس یا تاریخ حکومت مسلمین در اروپا؛ چ پنجم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۱.

ابن بطوطه؛ سفرنامه؛ ترجمه محمدعلی موحد؛ چ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

ابن عربی، محیی الدین؛ رساله روح القدس فی مناصحه النفس؛ شرح و تألیف محمود محمود



- الغراب؛ الطبعة الثانية، دمشق، ۱۴۱۴ (۱۹۹۴ م).
- _____؛ صوفیان آندلس (ترجمه بخشی از روح القدس)؛ ترجمه رضا فیض؛ تهران: هرمس، ۱۳۹۱.
- احمدوند، آزاده و جهاد فیض الاسلام؛ «جلوه‌هایی از عرفان و تصوف در ادبیات آندلس»، طلوع نور؛ سال ۱۰، ش ۳۸ (۱۳۹۰)، صص ۱۴۱-۱۵۸.
- اسکندرانی، ابن عطاءالله؛ *خرننامه اسکندرانی*؛ ترجمه آرش ابوترابی همدانی؛ آرش، بی تا (چاپ الکترونیک)
- پورنامداریان؛ تقی؛ رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی؛ چاپ چهارم؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی؛ ۱۳۷۵.
- جهانگیری، محسن؛ محیی‌الدین بن عربی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- حافظ، شمس‌الدین محمد؛ *دیوان حافظ*؛ تصحیح ابوالقاسم غنی و محمد قزوینی؛ تهران: آگاه، ۱۳۹۰.
- حقوق‌روستا، مریم؛ *تأثیر ادبیات فارسی بر ادبیات اسپانیایی‌زبان*؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۲.
- دورانت، ویل؛ *تاریخ تمدن (عصر ایمان)*؛ ترجمه ابوالقاسم پاینده؛ تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۶.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا؛ «یادی از ابن عطاءالله اسکندری»، معارف؛ دوره پنجم، ش ۲ (۱۳۶۷)، صص ۶۹-۷۷.
- ذنون طه، عبدالواحد؛ «تأثیر فرهنگ و تمدن اسلامی آندلس در اروپا»، معارف؛ ترجمه حجت رسولی؛ دوره بیست و چهارم، ش ۷۰ و ۷۱ (۱۳۸۹)، صص ۳۹-۶۴.
- _____؛ *کندوکاوی در تاریخ و تمدن آندلس*؛ ترجمه حجت رسولی؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱.
- رنجبر کرمانی، علی‌اکبر؛ «سیر اجمالی تصوف در آندلس»، معارف؛ ش ۶۳ (۱۳۸۴)، صص ۵۱-۶۵.
- زرین‌کوب، عبدالحسین؛ *سرنی*؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۴.
- _____؛ *ارزش میراث صوفیه؛ چ چهاردهم*، تهران: امیرکبیر؛ ۱۳۸۹.
- سهروردی، یحیی بن حبش؛ *هشت رساله سهروردی*؛ تصحیح و تحقیق کاظم محمدی؛ کرج: نجم کبری، ۱۳۸۷.
- شوالیه، ژان و دیگران؛ *فرهنگ نمادها: اساطیر، رویاها و رسوم*؛ ترجمه سودابه فضایی؛ چ دوم، تهران: جیحون، ۱۳۸۵.

_____ نشانه‌های عرفان ایرانی - اسلامی در آثار سه عارف آندلسی: ابن عربی، ابن عبّاد زُندی...

شولم، گرشوم گرهارد؛ *گرایشها و مکاتب اصلی عرفان یهود*؛ ترجمه علیرضا فهیم؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲.

عدّاس، کلود؛ *در جست‌وجوی کبریت احمر*؛ مترجم: فریدالدین رادمهر؛ تهران: نیلوفر، ۱۳۸۷.
_____؛ «التصوف الأندلسی و بروز ابن عربی»، *الحضارة العربیة الإسلامیة فی الأندلس*؛ الجزء الثاني؛ تألیف سلمی الخضراء الجیوسی؛ الطبعة الثانية، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۹.

عطار نیشابوری، فریدالدین؛ *منطق الطیر*؛ تصحیح محمود عابدی و دیگران؛ تهران: سمت، ۱۳۹۰.

غزالی، ابی حامد محمد؛ *احیاء علوم الدین*؛ الطبعة الأولى، بیروت: دارالهادی، ۱۴۱۲ ق
_____؛ *کیمیای سعادت*؛ به کوشش حسین خدیوچم؛ چ نهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.

الغنیمة التفتازانی، ابو الوفا؛ «ابن عباد الرندی حیاته و مؤلفاته»، *المعهد المصری*؛ العدد ۶ (۱۳۸۷ق)، صص ۲۲۱ - ۲۵۸.

فروخ، عمر؛ *تاریخ الأدب العربی*؛ الطبعة الثانية، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۴.
فهیمی، حسین؛ «نقدی بر شجاع‌الدین شفا»؛ *حافظ*؛ ش ۷۰ (۱۳۸۹)، صص ۱۹-۲۱.
قشیری، عبدالکریم بن هوازن؛ *الرساله التشریہ*؛ ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی؛ تصحیح بدیع الزمان فروزانفر؛ چ دهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
قنبری، بخشعلی؛ «کاخ درون، هفت مرحله عرفانی ترزا آییلایی»، *هفت آسمان*؛ ش ۳۸ (۱۳۸۷)، صص ۵۷ - ۸۸.

مولوی، جلال‌الدین محمد؛ *کلیات شمس*؛ تصحیح بدیع الزمان فروزانفر؛ چ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۵.

_____؛ *مثنوی معنوی*؛ تصحیح: عبدالکریم سروش؛ چ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.

ندا، طه؛ *ادبیات تطبیقی*؛ ترجمه هادی نظری منظم؛ تهران: نی، ۱۳۸۳.
النفزی الأندلسی، محمد بن ابراهیم بن عبّاد؛ *غیث المواهب العلیه فی شرح الحکم العطائی*؛ تصحیح عبدالجلیل عبدالسلام؛ الطبعة الثانية، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۷.
هاروی، ال. پی؛ «مدجنان»؛ ترجمه عبدالله عظیمایی؛ مجموعه مقالات میراث اسپانیای مسلمان؛ زیر نظر سلمی خضرا جیوسی؛ چ دوم، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۸۰.
یزدانپناه، یدالله؛ *حکمت اشراق*؛ گزارش شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی؛ چ دوم، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.

Aaron, N. Grace, *Thought and Poetic Structure in San Juan de la Cruz's Symbol of Night*, New York: Peter Lang Publishing, 2005.

Beik, Amin, y otros, *Influencias de la Cultura Persa en el Pensamiento de los Escritores y Periodistas de Habla Hispana*. Pdf.

Cutillas Ferrer, José Fco, "Las Relaciones de Don Juan de Persia: Una Imagen Exótica de Persia Narrada por Un Musulmán Shii Convertido al Cristianismo a Principios del siglo XVII ", *Sharq al-Andalus*, N° 16-17, 2002, pp. 211-225.

De la Luz, Jorge, *Mística y Pasión en San Juan de la Cruz*, *La Colmenza*, N° 77, 2013, PP. 44- 50.

Graham, Terry, "Los Orígenes Sufíes de San Juan de la Cruz", *SUFI*, N° 8, 2004, PP. 18- 23.

López Baralt, Luce, *Huellas del Islam en La Literatura Persa*, 2° edición, Madrid: Hiperión, 1989.

_____, "Simbología Mística Musulmana En San Juan De La Cruz y Santa Teresa De Avila", *NRFH XXX*, Pdf.

McClain, Michael. *Persian Traditions and the Influence of Shi'ism in Spain*, First Edition, Qom: Ansariyan, 2010 (۱۳۸۹).

Sánchez Costa, Enrique, "El Pajaro Solitario Sanjuanista: Una Aproximación" *RILCE*, N° 24.2, 2008, PP. 407-419.

