



مجله مولانا رومی

مجدالدین کیوانی

ووشته شده بر روی ورق چاپ سنگی به دو زبان فرانسه (Der- viches Tourneurs) و انگلیسی (Turning Dervishes)، هر دو به معنای «درویش‌های چرخنده»، است و تصویر مجلس سماعی در یکی از مولوی‌خانه‌های گلاتیا (غلاطیا یا غلاطیه)، آسیای صغیر، را نشان می‌دهد. نویسنده، رادریک گریسن، بر اساس این تصویر دیدنی، مختصر اطلاعاتی درباره نیم‌تنه (در ترکیه: دسته‌گل^۱) و نحوه پوشیدن آن توسط صوفیان رقصنده یا سماع‌زن‌ها به خواننده می‌دهد.

فقره بعدی، ترجمه غزلی است از کلیات شمس زیر عنوان «Uses of Adversity»، اثر فرانکلین لوئیس، استاد مولانا شناس دانشگاه شیکاگو. غزل مولانا با این بیت آغاز می‌شود:

چیست با عشق آشنا بودن؟

به جز از کام دل جدا بودن

با توجه به مضامین غزل، به نظر می‌رسد مراد لوئیس از عنوان انتخابی خود پریشان‌حالی‌های ناشی از عشق باشد. پس از ترجمه مزبور، مقاله نسبتاً مفصل ویلیام چیتیک،

جلد دوم از مجله جدیدالتأسیس و انگلیسی‌زبان مولانا رومی^۱ در اوایل سال مسیحی جاری منتشر شد. شماره نخست این نشریه سالانه در ژانویه ۲۰۱۰ به دست علاقه‌مندان جلال‌الدین محمد بلخی رسید و در شماره سی و نهم گزارش میراث (خرداد و تیر ۱۳۸۹، صص ۵۴-۵۹) نیز به توسط همین قلم مفصلاً معرفی شد.

جلد دوم، بدون هیچ یادداشتی از ویراستار، شامل ۱۱ مقاله کوتاه و بلند، دو نقد و بررسی کتاب، ترجمه دو غزل از دیوان شمس و ابیاتی از مثنوی مولانا است.

مقاله اول که در واقع یادداشت کوتاهی بیش نیست، به معرفی تصویر پشت جلد این مجله اختصاص دارد. این تصویر که یکی از مجالس سماع صوفیان را نشان می‌دهد، عکس یکی از اوراق چاپ سنگی آلبومی است که در ۱۸۵۸ م. در استانبول چاپ شده است. این ورق خود بر اساس یک نقاشی آبرنگ تهیه شده که آماثو پرتسیوسی^۲ مالتی آن را در ۱۸۵۷ م. کشیده بوده است. نویسنده این نوشته که ورق مورد بررسی را از فردی در استانبول خریده است، تصریح می‌کند که عنوان

1. Mawlana Rumi Review

2. Amadeo Perziosi

3. dastegul



زمان که علم به دست آمده از راه خواندن و شنیدن را صرفاً برای کسب موقعیت در مدارس و جلوه‌فروشی به شاگردان و مریدان می‌خواستند، مولانا و همچنین شمس تبریزی هدف واقعی از علم را هدایت مردم به سوی خودشناسی می‌دانستند؛ راهی که به شناختن و دوست‌داشتن خداوند و تحول روحی شخص سالک منتهی می‌شود. تفاوت عالم و عارف نیز در همین است که علم اولی از راه کتاب و آموزگار و آن دومی از طریق شناخت نفس خود و پیروی از سیره پیامبران است. مولانا این آموزه بنیادی را در دو بیت زیر خلاصه می‌کند:

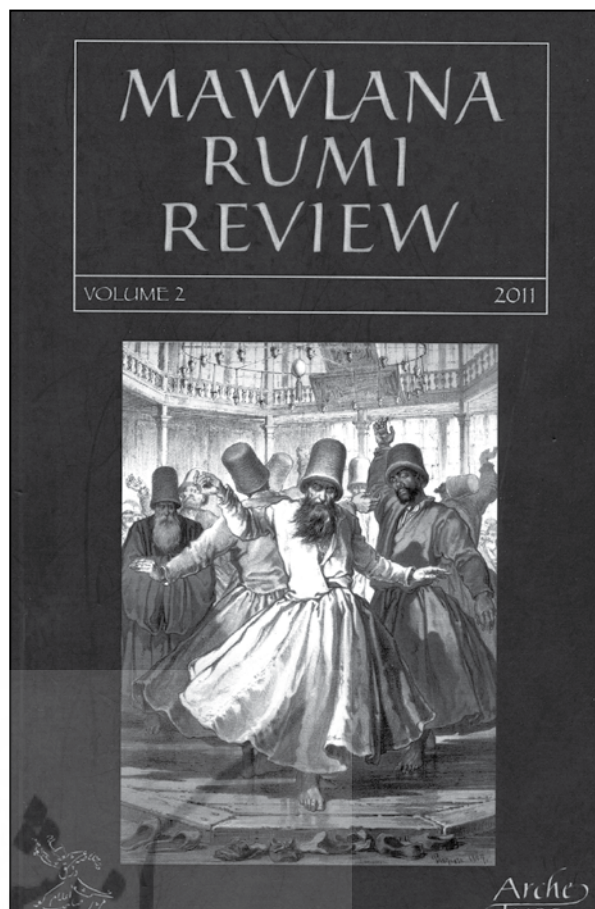
دفتر صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم
زاد صوفی چیست آثار قادم

(مثنوی، دفتر ۲، ابیات ۱۵۹-۱۶۰)

چیتیک سپس، به مناسبت، به دانشی که از راه «تقلید» و به آنچه از طریق «تحقیق» به دست می‌آید سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که چون تحقیق از ریشه حق و حقیقت است و حق نام قرآنی خداوند است، پس تحقیق یعنی شناختن و رسیدن به حقیقت خداوند. طبق سنت اسلامی، تحقیق یعنی شناخت خداوند به عنوان واقعیت اعلی و حقیقت مطلق.

اساس نظری تمامی علم همین حقیقت مطلق توحید است، یعنی اقرار به یکتا بودن خداوند، که بخش اول شهادتین در اسلام است: لا اله الا الله. این شهادت از دو مؤلفه نفی و اثبات تشکیل شده است. مؤلفه اول واقعیت مستقل همه چیزها (غیر خدا) را نفی، و بخش دوم آن تنها واقعیت خداوند را اثبات می‌کند. متون صوفیه، نخستین کلمه شهادت، یعنی لا، را به شمشیر یا تیغ تشبیه می‌کند زیرا سالکان با آن هر چیز دیگر جز «او» را قطع می‌کنند تا فقط همان حقیقت مطلق بماند؛ و این عبارت اخیر در واقع مضمون «الا الله» است. چیزی که باید به شمشیر «لا» بریده و دور ریخته شود دنیا و مافیها، و چیزهای غیر موجودی است که به نظر موجود می‌آیند.

کلمه کلیدی دیگری که در اشعار مولانا جایگزین تیغ «لا» می‌شود، «آتش عشق» است که روح و هر چیز بی‌وجودی را می‌سوزاند. آنچه می‌ماند و «تغیر نپذیرد» معشوق باقی است:



استاد دانشگاه استونی بروک در ایالت نیویورک، زیر عنوان «تیغ لا و آتش عشق»، آمده است. این متخصص آمریکایی در مولانا و ابن عربی شناسی، نوشته خود را با ذکر خاطره‌ای از روانشاد استاد جلال‌الدین همائی (د. ۱۳۵۹) آغاز می‌کند. خاطره باز می‌گردد به سال تحصیلی ۱۳۴۷-۱۳۴۸ که چیتیک به کلاس درس استاد در دانشگاه تهران می‌رفته است. همایی در یکی از جلسات درس خود افسوس می‌خورد که پژوهشگران جوان همه چیز را درباره جنبه‌های فنی یک متن (شرح حال مؤلف، بافت تاریخی، ویژگی‌های ادبی متن و نسخ خطی مختلف آن و...) می‌دانند اما هیچ تصویری از این که مؤلف چه می‌گوید ندارند. این خاطره در واقع مقدمه‌ای است بر هدف اصلی مقاله چیتیک ناظر به اینکه جوهره و لب پیام مولانا چیست؛ پرسشی مهم که استاد همایی آن را عنوان کتاب مفصل خود انتخاب کرده است: مولانا چه می‌گوید؟ به عقیده چیتیک سخن اصلی مولانا این است که چگونه می‌توان خدای را شناخت و دوست داشت. به خلاف علمای

عشق آن شعله است کاو چون بر فروخت
هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ لا در قتل غیر حق براند
در نگر زان پس که بعد لا چه ماند
ماند الا الله باقی جمله رفت
شاد باش ای عشقِ شرکت سوزِ زفت

(مثنوی، دفتر ۵، ابیات ۵۵۸-۵۹۰)

در باقی‌مانده مقاله خود، چیتیک از نقش عشق در شناخت خداوند سخن می‌گوید. در یک کلام، این آتش عشق به خدا است که هر چیزی را بر سر راه خود می‌سوزاند و نابود می‌کند. چیتیک در اینجا با استناد به آیه ۵۴ از سوره پنجم قرآن: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» یادآور می‌شود که اهمیت این عشق در دوسویه و متقابل بودن آن است: عشق خداوند به مخلوق و عشق مخلوق به خداوند. این تعبیر قرآنی وقتی با لا اله الا الله مطابقت داده می‌شود، نتیجه این خواهد بود که هیچ عاشقی جز عاشق حقیقی (خدا) وجود ندارد. با توجه به این که خداوند هم عاشق است و هم معشوق، پس نه عاشقی و نه معشوقی جز خود «او» نمی‌تواند وجود داشته باشد. حال اگر حدیث معروف: «انّی کنت کزناً مخفیاً و احببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» را در کنار «یحیبههم و یحبونه» در نظر بگیریم، معلوم می‌شود خداوند دوست داشته که خود را از طریق مخلوق خود بشناسد. پس بنا به مشیت الهی، انسان به عالم فرودین و سراچه غفلت و تعلقات مادی یعنی دنیا پای می‌گذارد و بدین ترتیب از اصل خود دور می‌افتد. عمل شناختن مستلزم وجود یک «شناسنده» و یک «شناخته» است و این به نوبه خود مستلزم تمایز، تکثر و غیر و دیگری بودن است: در آن سو خداوند و در این سو مخلوق او. پس می‌بینیم که عشق خداوند به شناخته شدن ایجاب کرده که شناسندگان (مخلوقات) از او جدا و دور بمانند و یک چند در مفارقت او بسوزند. وظیفه اوست که تحمل رنج فراق کند و بکوشد تا با سوزاندن هر آنچه وی را به این عالم خاکی پایبند کرده، خود را آزاد سازد و پله پله فراتر رود تا به قلمرو آغازین خویش باز رسد. و این است معنای شناختن واقعی خداوند یا کسب «حق الیقین».

مقاله سوم زیر عنوان «جامعه و اقتصاد در تعلیمات مولانا جلال الدین»، نوشته آدم اسن، استاد برجسته چند دانشگاه

در ترکیه است. او که در کنار تخصص اصلی اش، اقتصاد و علوم سیاسی، در مولانا شناسی نیز دستی دارد، مقاله خود را به پاره‌ای از نظرات مولانا اختصاص داده که او از آنها به عنوان آموزه‌های اقتصادی و اجتماعی این شاعر اندیشمند تعبیر می‌کند. عنوان نوشته در نظر اول ممکن است خواننده را به این فکر بیندازد که مولانا آرائی در باب ساختار اجتماع و نظام بازار و شیوه‌های اداره اجتماع و اقتصاد دارد؛ در صورتی که آنچه وی به طور پراکنده در اینجا و آنجا و آنجای آثارش، مخصوصاً مثنوی و مجالس سبع بیان کرده، اولاً کلیاتی بیش نیست و در ثانی دغدغه مولانا بیشتر به اخلاق و رفتاری است که دست‌اندرکاران مدیریت جامعه و بازار باید یا نباید به کار بندند. نویسنده تصریح می‌کند که پاره‌ای از این دست نظرات منسوب به مولانا نه در کتاب‌های خود او، بلکه در آثاری چون مناقب العارفین احمد افلاکی، رساله سپهسالار و ابتدائاً سلطان ولد آمده است. اسن، به مناسبت، حرف‌هایی نسبتاً کلی نیز درباره وضع اقتصادی، تجارت و فعالیت بازار در عصر سلجوقیان روم (سده سیزدهم) بیان می‌کند.

پاره‌ای از آنچه وی در باب آراء اقتصادی مولانا می‌گوید، بیشتر جنبه سلبی دارد تا اثباتی؛ کما این که اتفاقاً خود نویسنده اذعان دارد که «مولانا مسائل اقتصادی را مستقیماً ارزیابی نکرده است» (صص ۲۹، ۳۰، ۴۳). هر جا مولانا از کار، صنعت، تولید، بازار، سود فروش، معامله و امثال اینها سخن می‌گوید، اظهاراتش عمدتاً مبنای اخلاقی دارد. او از مادیات حرف می‌زند تا ملاک‌ها و ارزش‌های اخلاقی را بیشتر در کانون توجه بیاورد.

باری نکاتی که اسن به عنوان آموزه‌های اقتصادی و اجتماعی مولانا مطرح می‌کند، اجمالاً اینهاست:

۱. مولانا بر کار و کوشش — که بدون آن اقتصاد معنایی ندارد — بسیار تأکید می‌کند. کار در روز و عبادت در شب نه دو فعالیت جداگانه بلکه مکمل یکدیگرند. او زهد مطلق را مطرود می‌دانست بلکه معتقد بود که سلوک زاهدانه باید با فعالیت و کار همراه باشد.

۲. با توجه به حدیث لارهبانیه فی الاسلام، مولانا از خلوت‌گزینی‌های افراطی، چله‌نشینی و امثال این کارها که مانع کار و تلاش و شرکت در فعالیت‌های اجتماعی می‌شود دفاع نمی‌کرد.

هر کسی را دعوی حُسن و محک / سنگ مرگ آمد نمک‌ها را محک) عنوان «محک» (Touchstone) را به برگردان خود داده است. در این ترجمه لویزن کوشیده تا در قیاس با ترجمه نیکلسن ترجمه‌ای ساده‌تر و امروزی از سروده‌های مولانا عرضه کند.

مقاله چهارم زیر عنوان «رومی و تسامح: تحلیلی فلسفی»، از مهدی امین‌رضوی، استاد ایرانی دانشگاه مری‌واشنگتن در نیوجرسی است. نویسنده بحث خود را با تعریف «دین» از منظر فقها از سویی و حکما از سوی دیگر آغاز می‌کند. مطابق نظر فقیهان، اسلام مجموعه‌ای از قوانین الهی است که باید بی‌چون و چرا از آن تبعیت کرد؛ در صورتی که به نظر فیلسوفان و حکیمان و عارفان، دین دارای دکتزینی چندلایه و پویا است که قابلیت برداشت‌ها و تفسیرهای گوناگونی دارد. امین‌رضوی بر این باور است که محدود کردن اسلام به شریعت و تخصیص اختیار شرح و تفسیر آن به فقیهان کلاً برای تمدن اسلامی زیانبار بوده و مخصوصاً باعث تعطیل تفکر شده است. یکی از چهره‌های شاخص در تاریخ اسلام سنتی که به گونه بستۀ اسلام و به این که فقط گروه معینی مدعی فهم حقیقت دین اند سخت حمله کرده، مولانا جلال‌الدین محمد بوده است. او در سرتاسر مثنوی خود به قرائتی انحصارطلبانه، قانون‌زده و بی‌اندازه تجویزی از اسلام معترض است و از این که بعضی افراد و گروه‌ها می‌خواهند روایت خود از اسلام را به عنوان «تنها حقیقت» به دیگران تحمیل کنند برمی‌آشوبد.

اگرچه مولانا معمولاً به عنوان شاعری صوفی مسلک و مخالف فلسفه معرفی شده، اما به عقیده امین‌رضوی اشتباه خواهد بود که آن مفاهیم عمیق فلسفی را که در جای‌جای مثنوی و دیوان شمس او وجود دارد نادیده بگیریم. بسیاری از درونمایه‌ها و موضوعات فلسفه مشائی را به آسانی می‌توان در این دو اثر بزرگ یافت؛ منتها بیان این دست اندیشه‌ها نه به شیوه فلاسفه استدلالی، با استفاده از صغری و کبری چیدن‌های این طائفه، بلکه به اسلوب آزاداندیشانه خاص مولانا است. ثمره روش غیراستدلالی مولانا و پرهیز او از مطلق‌گرایی و مخالفتش با تخصیص کلید اسرار حقیقت دین به افرادی خاص، عرضه نوعی «تواضع معرفت‌شناختی» می‌شود که در را بر تسامح و انعطاف می‌گشاید.

امین‌رضوی ضمن شرح انواع نظریه‌هایی که برای

۳. دنیاگریزی و احتراز مطلق از مال و منال را تبلیغ نمی‌کند؛ به عکس، او کسب مال را وسیله‌ای برای رسیدن به مقام انسان کامل می‌داند. آنچه از نظر او مذموم است، دنیاپرستی و اسیر و بند ثروت و مکت شدن است. پول، دارائی، شغل یا خانواده دنیا را تشکیل نمی‌دهند، بلکه دنیا از خدا غافل شدن است. مال تا آنجا که رفع نیاز کند لازم و مطلوب است ولی اگر مهرش به دل فرد راه یافت دیگر جایی برای خداوند در آن دل نمی‌ماند.

۴. تقسیم کار در جامعه بستگی دارد به تفاوت‌ها در شخصیت و توان افراد. کار مطابق با طبیعت هر کس یا ساده است یا مشکل.

۵. پیامبران با این که قدرت انجام معجزه داشتند، مع ذلک، ترجیح می‌دادند که از راه کار کردن پول درآورند.

۶. چون در جامعه زمان مولانا نهادهایی چون بیمه و خدمات اجتماعی نبود، به ثروتمندان توصیه می‌کرد که نیاز نیازمندان را برآورند.

۷. مولانا از کسانی انتقاد می‌کند که برای امرار معاش به راه‌های غیرمتعارف روی می‌آورند. او مخالف «شغل»‌هایی از قبیل کیمیاگری، طالع‌بینی، گشتن در پی گنج‌های پنهان و دعاکردن برای تحصیل قدرت معجزه‌گری است. او مخصوصاً مریدانش را از تکدی و درپوزگی منع می‌کند و از آنان می‌خواهد که برای تأمین هزینه‌های زندگی به تجارت، کتابت و کارهای بدنی بپردازند.

۸. او وجود دولت را برای برقراری نظم در جامعه لازم می‌شمارد.

۹. نظم در جامعه بستگی دارد به عدالت که مستلزم آن است که هر چیزی در جای مناسبش قرار گیرد. دلیل وضع ابزارهای اندازه‌گیری و توزین برای انجام معاملات و خرید و فروش تأمین عدالت اجتماعی است.

۱۰. گرچه مولانا هیچ اظهارنظر مستقیمی درباره دخالت در امور بازار نمی‌کند، ولی آنچه امروز از آن به عنوان رویکرد لیبرال نسبت به این مسأله توصیف می‌شود، ویژگی عصری بود که مولانا در آن زندگی می‌کرد.

فقره بعدی ترجمه منظوم نه بیت از دفتر چهارم مثنوی است. مترجم، لئونارد لویزن، این ابیات را از دو جای متفاوت دفتر چهارم انتخاب کرده و با استفاده از واژگان خود مثنوی

نوشته، به روشنی برمی آید که در حوزه عرفان به طور کلی (هندی، مسیحی و اسلامی) نیز دستی دارد، مخصوصاً که در عرفان مولانایی موسیقی جایگاه ویژه‌ای دارد.

درونمایه اصلی این مقاله شوقی است که عاشق را به دنبال معشوق می‌کشد، معشوق از او می‌گریزد و میان آنان ورطه‌ای از جدایی پیدا می‌شود. عشق سعی می‌کند با جایگزین‌هایی چون رقص و موسیقی این جای خالی را موقتاً پر کند تا بتواند درد جدایی را تا اندازه‌ای برتابد. با این حال، عاشق همواره در پی وصال معشوق است. این وصال، البته، مستلزم آن است که عاشق سلوک روحانی در پیش گیرد، ما و منی را رفته‌رفته کنار بگذارد، خود خویشتن را فراموش کند تا خود را مستحیل در وجود معشوق ببیند. در این محله غایی، در واقع عاشقی در میان نیست و هر چه هست معشوق است. چون تصور عاشق جدای از معشوق به معنای دوگانگی و تکتّر است و ما می‌دانیم که در تفکر عرفانی حقیقت فقط یکی است و بس.

گروت مقاله خود را با اسطوره رومی سرینکس و پن^۴ آغاز می‌کند؛ اسطوره‌ای که آن را اوید (د. ۱۸ م) در مجموعه قصه‌هایی زیر عنوان «استحاله»^۵ به نظم درآورد. پن که شیفته زنان است، عاشق زنی پریوار می‌شود ولی او از چنگ پن می‌گریزد و به آلت موسیقائی نی‌مانندی تبدیل می‌شود و در دستان پن که عاشق اوست قرار می‌گیرد. این نای پن در بسیاری زبان‌ها به سرینکس موسوم شده است. پن نیز به نوبه خود دچار استحاله‌ای مشابه آنچه برای معشوقش رخ داد می‌شود. این دگرگونی به سبب عاملی است که نویسنده مقاله آن را «ورطه شوق» نام می‌گذارد.

اتفاقی که اینجا می‌افتد این است که معشوق از این که هدف و موضوع عشق و مراد عاشق باشد می‌گریزد. تبعات این وضعیت دردناک برای عاشق بسیار شدید و عمیق است. چنین تجربه‌ای پن را از شخصی که کور کورانه از غرائزش تبعیت می‌کند به فردی تبدیل می‌کند که خود را تزکیه و تلطیف کرده، به صورت نوازنده‌ای در می‌آورد. موسیقی درد ناشی از ورطه یا مهلکه شوق را قابل شنیدن می‌کند و به پن کمک می‌کند که درد فراق را موقتاً تحمل کند و تا حدی آن را تسکین بخشد. او در واقع نوازنده‌ای است که از طریق سازش با معشوق در تماس قرار می‌گیرد و نوعی از حضور وی را

رسیدن به حقیقت از سوی حلقه‌های فکری گوناگون پیشنهاد شده — مانند کشف حقیقت به کمک حواس ظاهر؛ کشف حقیقت از طریق تقلید؛ و دستیابی به حقیقت از راه استدلال و تعقل؛ و بالاخره رسیدن به حقیقت به کمک قوه‌ای باطنی که باید با سیر و سلوک صوفیانه در شخص بیدار شود — تصریح می‌کند که مولانا سه طریقه اول را، گرچه کلاً مردود نمی‌شمرد ولی وافی به مقصود هم نمی‌داند. او راه چهارم را به مراتب و نتیجه‌بخش‌تر ارزیابی می‌کند.

این شیوه از حقیقت‌یابی که مبنای «علم حضوری» است، علاوه بر پنج حس ظاهر، پنج حس باطن را نیز به کار می‌گیرد. همه این ده حس را «دل» نظارت می‌کند. با این همه اگرچه مولانا علم حضوری را بر علمی که از طریق حواس ظاهر، تعقل و منطق حاصل می‌شود ترجیح می‌دهد، محدودیت‌هایی برای آن قائل است زیرا در اینجا نیز «اندیشه» نقشی دارد در حالی که «از منظر مولانا، برای حصول مقصود باید از اندیشه نیز فراتر رفت؛ و آن مرحله‌ای است که «دانستن» تبدیل به «شدن» و «آگاهی» تبدیل به «تحول» و «سرانجام» «داننده» تبدیل به «عاشق» می‌شود. عاشق خداوند در این مرحله دیگر نمی‌خواهد درباره خدا بداند بلکه مرادش «تجربه کردن» اوست. نتیجه این می‌شود که او دیگر معشوق را نمی‌شناسد، بلکه عشق را تجربه می‌کند؛ و سرانجام حقیقت را (که خدا باشد) نمی‌شناسد بلکه خود حقیقت می‌شود.

چنین دیدگاهی درست نقطه مقابل کسانی است که فلسفه، الهیات و شریعت را راه‌هایی انسان از حیرت و دستیابی به حقیقت می‌دانند؛ علومی که نقش خویشتن فرد را دست کم می‌گیرند — فردی که عشقش می‌تواند فقط مستقیم باشد نه با واسطه. این انشراح صدر مولانا که شخص را مقید به هیچ قرائت و تفسیر خاصی از دین نمی‌کند، منشأ روح تسامح و تحمل اوست؛ تسامحی که جایش در بسیاری از برهه‌های تاریخی خالی بوده است.

مقاله پنجم با عنوان «رومی و ورطه شوق»، نوشته روکوس دوگروت (یا دوخروت^۶) استاد موسیقی‌شناسی و آهنگ‌سازی دانشگاه آمستردام است، که از مقاله امتع فصل و پر محتوایی که در باب شوق عارفانه، رابطه انسان و خدا در تصوف اسلامی و مخصوصاً دیدگاه‌های عرفانی مولانا

که از قول خداوند :

گفت: «آن الله تو لیبیک ماست

و آن نیاز و درد و سوزت بیک ماست

مقاله ششم با عنوان «ما پیامبران شما را قبول داریم:

رومی، پالاماس و تغییر دین اهل آناتولی» نوشته رادریک

گریسن، یکی از مقالات پرمحتوا، محققانه و، بنابراین، بسیار

خواندنی است.

موضوع اصلی مقاله بر محور دو دسته آراء کمابیش

متقابل درباره مشابهاات و اختلافات دو آیین مسیحیت و

اسلام می گردد. آیا شواهد اعتقادی و تاریخی حکایت از وجود

زمینه‌های مشترک و، لذا، امکان تفاهم و آشتی میان این دو

دین دارد؟ این مطلب در عصر حاضر مخصوصاً از آن جهت

مهم است که مسیحیان و مسلمانان، چه واقع‌گرایانه چه در

عالم توهم، دغدغه «برخورد تمدن‌ها» را دارند. بعضی از اهل

پژوهش رویدادهایی در تاریخ این دو دین را به عنوان اسنادی

دال بر وجود زمینه‌های مشترک میان آنها دانسته و بعضی

دیگر اختلاف‌ها را آن قدر عمیق می‌دانند که یافتن وجوه

مشترک قابل ملاحظه را ناممکن می‌کند.

انگیزه بحث گریسن این اظهار نظر حلیل اینالچیک،^۶

برجسته‌ترین مورخ ترکیه عثمانی است که گریگوری پالاماس

(ز. ۱۲۹۶) بزرگ‌ترین عارف هسیکستی مذهب (Hesychast)

در سده چهاردهم میلادی، مقدار زیادی به تصوف اسلامی،

مخصوصاً به ابن عربی و جلال الدین محمد مولوی مدیون

است. بعضی از سنت‌گرایان استدلال می‌کنند که شباهت‌های

چشمگیر میان پاره‌ای از تعالیم ابن عربی و پالاماس را می‌توان

به عنوان شهادی بر وجود وحدتی بنیادی میان تجربه‌های

عرفانی در عالی‌ترین سطح میان مکتب تصوف و عرفان

هسیکاسم (یا هسیگازم) در مسیحیت تلقی کرد. بعضی با

استناد به گزارش افلاکی از مراسم تشییع جنازه مولانا که در

آن یهودی، مسیحی و یونانی و ترک هم‌نوا با مسلمانان ترک

و غیر ترک هر یک به شیوه خاص خود بر مرگ پیر قونیه

می‌گریستند، معتقدند مولانای مسلمان اتحاد همه ادیان را

ممکن می‌دانسته است.

مع ذلک، نویسنده مقاله یادآور می‌شود که بخشی از

روایت افلاکی در مناقب‌العارفین مورد غفلت قرار گرفته است

محقق می‌سازد.

این اسطوره مقدمه‌ای است بر طرح مسأله مکتب عشق

صوفیانه با توجه خاص به دیدگاه مولانا در این زمینه. نویسنده

موارد متعددی مشابه استحاله و تبدلی که در قصه سرینکس

و پن رخ داد، در آثار مولانا می‌یابد: موارد متعدد از فردی

که موضوع عشق (یعنی معشوق) است ولی چنان تأثیری بر

عاشق خود می‌گذارد که او را یکسره تغییر می‌دهد؛ مانند کاری

که شمس با خود مولانا کرد و او را از فقیه‌ی متشرع و مرشد

انبوهی مرید، به عاشقی سرانداز و پای‌افشان بدل کرد که

موسیقی، رقص و شاعری را به عنوان جایگزین‌هایی موقت تا

رسیدن به معشوق اصلی برگزیند.

در مورد مولانا، معشوق اصلی، حقیقت مطلق و تنها حقیقت

یعنی معشوق ازلی است که شمس تبریزی نماینده و مظهری

از اوست. مولانا نیز که از معشوق دور افتاده، درد فراق را

در نوای نی — که به معنائی، یادگار معشوق اوست — بیان

می‌کند و بدین طریق گویی در حضور اوست و با او سخن

می‌گوید.

نکنه مهمی که نویسنده مخصوصاً بر آن تکیه می‌کند،

مفهوم محوشدن عاشق در معشوق و این که وقتی چنین

اتفاقی می‌افتد و عاشقی در میان نیست، معشوق هم معنا

ندارد؛ پس همه‌چیزی عشق است و عشق و لاغیر.

دوگروت مطالب خواندنی متعدد دیگری را با توجه به

درونمایه عشق استحاله‌گر مطرح می‌کند که فقط باید خواند

و لذت برد.

پیش از مقاله ششم، ابیاتی از مثنوی دیده می‌شود که

توسط جاوید مجددی، دانشیار ادیان در دانشگاه روتگرز

نیوجرسی زیر عنوان «پاسخ همزمان نیایش» به شعر مقفای

انگلیسی ترجمه شده است؛ ابیاتی که در دفتر سوم مثنوی زیر

عنوان «بیان آن که الله گفتن نیازمند عین لیبیک گفتن حق

است»، چنین آمده:

آن یکی الله می‌گفتی شبی

تا که شیرین می‌شد از ذکرش لیبی

گفت شیطان: «آخر ای بسیارگو

این همه الله را لیبیک کو؟»

و مرد شکسته‌دل که جوابی ندارد، خضر را به خواب می‌بیند

کمک‌های مالی به او می‌کرد و پس از درگذشت وی وجه قابل ملاحظه‌ای برای ساختن مقبرهٔ مولانا پرداخت.

باری، آنچه دسته‌ای از محققان را به وجود وجوه مشابهی بین مسیحیت و اسلام معتقد کرده، پاره‌ای از اظهارات اسقف گریگوری پالاماس بوده که مربوط است به دوران اسارت این روحانی و عارف سرشناس مسیحی در آناتولی اوایل عصر عثمانی. او در جایی ابراز امیدواری کرده است که: «روزی خواهد آمد که ما [مسلمان و مسیحی] همدیگر را بهتر درک کنیم».

گریسن معتقد است که پالاماس این حرف‌ها را در شرایط زمانی و مکانی آن دورهٔ خاص زده است و گرنه در بسیاری دیگر از داوری‌هایش بسیار تند و غیر آشتی‌جویانه از مسلمانان سخن گفته است. به علاوه، سلاطین عثمانی از آن روی که می‌خواستند بر ملیت‌های مختلف با اعتقادات دینی مختلف حکم برانند سیاست تساهل را پیش گرفته بودند. آنان با این که لقب غازی به خود داده بودند و ظاهراً رسالت خود را جهاد در راه اسلام می‌دانستند، در عمل اهل تسامح و آزادی‌های نسبی قومی و دینی بوده‌اند.

از دیگر سوی، آناتولی اکثراً مسیحی در زمان عثمانیان به تدریج به کشوری اکثریت مسلمان تبدیل می‌شد و لهذا هنوز سخت‌گیری‌های جوامع یکپارچه مسلمان در امپراتوری عثمانی وجود نداشت. وقتی تعصبات کور مذهبی کمتر است، ادیان به هم نزدیک‌تر می‌نمایند.

نتیجه‌گیری گریسن این است که بعضی از اظهار نظرها خاص پالاماس و روایاتی از نوع آنچه افلاکی دربارهٔ مراسم تشییع جنازهٔ مولوی در قونیه بیان کرده، نباید موجب این تصور اشتباه شود که فرض عارف مسیحی این بوده که ترکان عثمانی مسلمان و ونیزیان مسیحی در شرف آن بودند که بر سر دینی مشترک به توافق برسند و مسیحیت و اسلام به عنوان دو دین جایگزین یکدیگر تلقی شوند. از نظر پالاماس توافق این دو دین یعنی این که ترک‌ها مسیحی شوند و نه مسیحیان ترک، یا آئینی «دو رگه» از این دو پدید آید.

آخرین بخش از بحث گریسن مربوط است به گرایش‌های عرفانی در اسلام، یهودیت و مسیحیت. او ادعان می‌کند که در قرائت‌های مختلف از عرفان، این سه دین بسیار نزدیک به هم و مدیون یکدیگرند. مع ذلک، این که سنت‌های

و آن این که یهودیان و مسیحیان صریحاً، و غیرمسلمانان دیگر تلویحاً، مورد مؤاخذه قرار گرفتند که چرا در مراسم مولانا حضور یافته‌اند و حتی با چماق و شمشیر به آنها حمله شد. این می‌رساند که مسئلهٔ وحدت اعتقادی برای پیروان مولانا در زمان حیات وی — لاقلاً از نظر افلاکی — آن قدرها بی‌وجه و نامربوط نبوده است. نگرشی که مولانا در نوشته‌هایش نسبت به مسیح و مسیحیان بیان می‌کند نگرش مسلمانی متشروع و سخت معتقد به برتری اسلام بر دیگر ادیان است. البته نمی‌شود انکار کرد که مولانا — مطابق با نص قرآن — عیسی را یک پیامبر می‌دانسته است، ولی نه چیزی بیشتر و نه هم‌تراز پیامبر اسلام. حضرت محمد (ص) از هر نظری و در هر حوزه‌ای برتر از عیسی و دیگر پیامبران است.

مولانا معتقد است که اگر مسیح را ایمانی قوی‌تر می‌بود، می‌توانست شب معراج داشته باشد — که نداشت. مولانا در جای جای سروده‌ها و نوشته‌هایش ایرادهایی بر مسیح می‌گیرد که نشان می‌دهد او پیامبر مسیحیان را درست نمی‌پذیرفته است؛ از جمله گوشه‌گیری و رهبانیت او را. او از کلیساهای مسیحی بدان سبب انتقاد می‌کرد که پر است از تندیس‌ها و تصاویر رنگین از پیامبران. اینها و چندین انتقاد دیگر به روشنی می‌رساند که او حتی مسیحیان و یهودیان را در کار توطئه بر ضد اسلام می‌دیده است. آنچه کار آشتی مسیحیان و مسلمانان را به‌ویژه دشوارتر می‌کند این است که مسلمانان می‌گویند: «ما پیامبر شما را قبول داریم اما شما پیامبر ما را قبول ندارید».

با این همه، گریسن انصاف می‌دهد که نباید چندان هم بدبینانه به قضایا نگریم. تمایز و خط‌کشی بسیار سفت و سختی که ما اغلب تصور می‌کنیم در گذشته بین اسلام و مسیحیت وجود داشته، در مواردی، به گونه‌ای بسیار متفاوت فهمیده شده است. از گزارش‌های تاریخی همیشه به‌روشنی بر نمی‌آید که آیا بعضی افراد مسلمان بوده‌اند یا مسیحی و امکان زیاد وجود دارد که آنان از دینی به دین دیگر متمایل می‌شده‌اند بدون آنکه مجازاتی ببینند؛ و بنابراین، ممکن بوده است کسی مرید و هواخواه مولانا باشد ولی مسلمان نباشد، کما این که همسر غیاث‌الدین کیخسرو دوم، به نام تمار، که پس از مرگ این سلطان به همسری معین‌الدین پروانه درآمد، یک مسیحی، ولی پیرو و دوستدار مولانا بود و پیوسته

اسلام در آناتولی از عصر مولانا به بعد. طبق نوشته افلاکی، مولانا و بزرگان طریقت مولوی هزاران نفر از یونانیان، ارمنیان، یهودیان و مغولان و حتی موجودات دریایی را به دین اسلام در آورده و از آنان مریدان متعهدی ساخته‌اند. اما از میان همه این ملیت‌ها مغولانند که افلاکی مسلمان شدن آنها را بیشتر مستمسک برتری اسلام و نقش کارساز شخصیت‌هایی قرار می‌دهد که مناقب‌العارفین را درباره آنان تألیف کرده است.

جان دشانت پیرو این نظر است که قصه‌های افلاکی را باید «از منشور [و منظر] عصر خود» مورد ملاحظه قرار داد و نه به عنوان «غیرحقیقی در مقابل حقیقی» (ص ۱۳۷). مراد از «منشور عصر» شرایط زمانی و جهان‌بینی خاصی است که مؤلف تحت تأثیر آنها تصمیم می‌گیرد کتابی بنویسد. افلاکی کتاب خود را به سفارش چلبی امیر عارف، نوه مولانا، نوشت و این زمانی بود که تعالیم مولانا به اهتمام پدرش، سلطان ولد، و خود او و دیگر اعضای خاندان مولوی به صورت طریقتی رسمی و متشکل با انضباط و قواعد خاص خود استقرار یافته بود و می‌بایست حتی الامکان معنویت و مرجعیت لازم به آن بخشید و ضرورت وجودی مکتب مولانایی را به جامعه تفهیم کرد. تألیف مناقب‌العارفین یکی از شگردها و نقشه‌ها برای تحقق این معنا بود. چون زمان زمان سیطره مغولان، چه در ایران چه در آناتولی بود. چنانچه مشایخ مولویه می‌توانستند به هرگونه ثابت کنند که مسلمان شدن خانان مغول و کلاً نشر اسلام در قونیه و جاهای دیگر به برکت انفاس قدسی مولوی و رفتارهای معجزگونه او و اولاد او بوده، اعتقاد جامعه به طریقت مولوی راسخ‌تر می‌شد. این است که هرچه از زمان حیات مولوی دور می‌شویم، تعداد کرامات و خوارق عادات و جسارت و شهادت معنوی که به وی منتسب می‌شود فزونی بیشتری می‌یابد.

نویسنده مقاله برای نشان دادن این حرکت صعودی شأن روحانی مولانا به مرور زمان، مقایسه‌ای می‌کند میان لحن گزارش‌های رساله فریدون بن احمد سپهسالار و مناقب از اتفاقات واحد یا تفاوت این دو در تعداد گزارش‌هایشان درباره یک حادثه. در نظر سپهسالار که گویا حتی زمان حیات مولانا را هم درک کرده و در سال‌های نخستین پس از استیلای مغول زندگی می‌کرده، مولانا هنوز مدرسی ساده و نه

عرفانی مختلف به تجربه‌ای واحد با حقایق بنیادی واحدی باز می‌گردند بی‌گمان پرسشی است که جای تحقیق و تلاش بیشتر دارد.

مقاله بعد با عنوان «ادای احترام به استاد نیکلسن» در واقع ترجمه رسول سرخابی از متن سخنرانی بدیع‌الزمان فروزانفر (د. ۱۳۴۹ش) است که در مجلس یادبود آن عرفان‌شناس انگلیسی در آبان ۱۳۲۴ ایراد کرده، و ضمن آن از خدمات ارزنده رینولد الین نیکلسن (۱۸۶۸-۱۹۴۵) به ادب فارسی، به‌ویژه در تهیه نسخه‌ای منقح از مثنوی مولانا جلال‌الدین، قدردانی کرده بود. به گفته فروزانفر، نیکلسن برای نخستین بار علاقه خود به مولانا را با انتشار چند غزل این شاعر در ۱۸۹۸ م. نشان داد و از آن تاریخ تا زمان وفات قریب چهل و هفت سال از عمر خود را بر سر نشر آثار متصوفه و احیاء آثار مولانا گذاشت. فروزانفر تصریح می‌کند که نیکلسن در آخرین نامه‌ای که به وی نوشته «اظهار کرده که چشم‌هایش بر اثر مطالعه متوالی ضعیف شده و دیگر از خواندن خطوط ریز عاجز است».

فروزانفر سپس به معرفی نسخی که نیکلسن در تصحیح و ویرایش مثنوی از آنها بهره برده می‌پردازد و حاصل کار این مرد بزرگ را بهترین نسخه کامل و قابل اعتمادی می‌داند که می‌توان از مثنوی به دست آورد. ناگفته نماند که فروزانفر در پایان خطابه خود قصیده‌ای نیز در ثناء نیکلسن قرائت کرد که در اینجا ترجمه نشده است؛ شاید هم واقعاً ضرورتی نداشته است. شعر بدیع‌الزمان این طور آغاز می‌شود:

راد نیکلسن ای که بر فضلا
خویشتن را تو پیشوا کردی
ای هنرگستری که ایران را
خدمت اندر خور و سزا کردی...

هشتمین مقاله با عنوان «توصیف‌هایی از مسلمان شدن مغولان در مناقب‌العارفین و تأسیس طریقت مولوی»، نوشته جان دشانت،^۷ دانشجوی دوره دکتری در رشته مطالعات ایرانی - اسلامی در دانشگاه ایندیانا آمریکا. نویسنده در پی آن است که نشان دهد هدف اصلی احمد افلاکی در مناقب‌العارفین دو چیز بوده است: (۱) بزرگداشت اسلام، (۲) تجلیل از مقام و نقش مولانا، خانواده و اعقاب او و اولیاء مولوی در گسترش

شخصیتی جهانی و رهبر طریقتی مشهور به نام مولویه بوده است. در حالی که احمد افلاکی (د. ۷۶۱ ق) که چند دهه پس از سپهسالار می‌زیسته و مرید نوادگان مولانا بوده، احساس تکلیف می‌کرده که از مولانا و سلطان ولد اولیا و قهرمانان روحانی بسیار بزرگ‌تری بسازد. به علاوه، در عصر او مغولان دیگر به فتوحات خود تسلط کامل یافته بودند و افلاکی برای تبلیغ بهتر به نفع مخدومان خود سعی کرده اسلام آوردن مغول را ناشی از نفوذ معنوی مولوی و خاندان او معرفی بکند.

درونمایهٔ کلیدی مقالهٔ دشانت این است که رسالت مناقب‌العارفین تبلیغ این فکر بوده که با مرتبط نشان دادن خاندان مولوی با مغولان و با تأیید بر تعامل میان اولیاء مولوی و خاندان مغول، این خاندان را در کانون حافظهٔ تاریخی جامعهٔ آن زمان اناطولی قرار دهد. او در مناقب‌العارفین نه تنها ظهور و قوت گرفتن خانان مغول را مرهون حمایت روحانی خاندان مولانا می‌داند، بلکه شوربختی‌ها و زوال آنان را نیز از تبعات کژتابی آنها نسبت به این خاندان می‌شمارد.

قبل از واپسین مقالهٔ مجلهٔ مولانا رومی، ترجمهٔ غزلی است از دیوان شمس تبریزی با مطلع:

آه چه بی‌رنگ و بی‌نشان که منم
کی ببینم مرا چنان که منم؟

مترجم، پُل لوزنسکی، دانشیار زبان و ادب فارسی در دانشگاه ایندیانا، به ترجمهٔ خود عنوان "I am I" داده است. اضافه می‌کنم که شأن نزول این غزل را افلاکی این طور نقل می‌کند که نقاش ماهری به نام عین‌الدولهٔ رومی به خدمت مولانا می‌رود که تصویری از او بکشد. مولانا مقابل او می‌ایستد و نقاش نظری به صورت او می‌اندازد و آن را به تصویر می‌کشد. اما دوباره که به چهرهٔ مولانا نگاه می‌کند، متوجه می‌شود که این صورت نه آن است که او ترسیم کرده است؛ لهذا تصویر دیگری از مولانا می‌کشد و چون فارغ می‌شود و به چهرهٔ او نظر می‌اندازد، می‌بیند که صورت تفاوت کرده است. این کار چندین بار تکرار می‌شود و در نتیجه نقاش متحیر می‌شود و از هوش می‌رود و عاجزوار سر در پای مولانا، می‌اندازد. مولانا به مناسبت، این غزل را می‌سراید.

آخرین مقاله با عنوان «تحلیل نحوی عبارات استعاری در ترجمهٔ ر.ا. نیکلسن از مثنوی»، گزارش پژوهش بهروز

محمودی بختیاری با همکاری رضا عباسی است. محمودی با مطالعهٔ ترجمهٔ سه دفتر اول مثنوی کوشیده است تا روش‌های مختلف نیکلسن را در ترجمهٔ عبارات استعاری اصل فارسی این سه دفتر تحلیل کند. او از مقایسهٔ مجموعهٔ عبارات استعاری مولانا با معادل‌های انگلیسی آنها در ترجمهٔ نیکلسن به سه روش یا الگوی اصلی رسیده است که متداول‌ترین آنها ترجمهٔ «عبارت‌به‌عبارت» است؛ مانند ترجمهٔ «درد اشتیاق» به pain of love-desire. مطابق با احصاء آماری نویسنده ۹۰/۰۸ از استعاره‌های ترجمه‌شده در اثر نیکلسن از نوع عبارت‌به‌عبارت است که به گفتهٔ مؤلف، ترجمه‌ای تحت‌اللفظی است؛ ولی اگرچه ممکن است زیبایی متن اصلی را به خواننده منتقل نکند، کاربرد چنین الگویی حاکی از دقت و امانتداری مترجم نسبت به چیزی است که در اصطلاح زبان‌شناسان «زبان مبدأ» (source language) خوانده می‌شود. از همین روست که نیکلسن با استخدام این شیوهٔ ترجمه خواسته که حال و هوا و روح استعارهٔ مولانا را حتی الامکان حفظ، و به خوانندهٔ زبان مقصد (target language) منتقل کند. مع ذلک، در مواردی معدود، به سبب نبود معادل‌های دلخواه یا عدم دسترسی مترجم به چنان معادل‌هایی مجبور شده از دو الگوی دیگر که عبارت است از برگردان «عبارت‌به‌کلمه» و «عبارت‌به‌جمله» بهره گیرد.

نویسندهٔ مقاله در پایان تصریح می‌کند که اگرچه ترجمهٔ عبارت‌به‌عبارت ممکن است به زیبایی متن اصلی آسیب وارد کند، مع ذلک برای ترجمهٔ کتاب‌های مقدس از زبانی به زبان دیگر توصیه شده، و تردید نیست که مثنوی نیز از همین جنس آثار است.

مطالب مجله با نقد و بررسی مفصل دو کتاب پایان می‌یابد. کتاب اول با مشخصات زیر:

Alberto Fabio Ambrosio, Vie d'un derviche Tourneur: Doctrine et rituels du soufisme au XVII e siècle. Paris, 2010

که توسط نیلا تبرا^۸ تحلیل و بررسی شده، و شرحی روشن و مفصل است از آرمان و کمال مطلوب درویش صوفی در امپراتوری عثمانی طی سده‌های دهم و یازدهم قمری، در مقایسه با آرمان‌های سیاستمداران، علمای دینی اسلام،

8. Nayla Tabbara

عنوان:

Islambul Mevliahaneleri/ Mawlavi Lodges of Istanbul, ed. Alper Ceker, Istanbul, 2010

این اثر که در واقع آلبومی از عکس مربوط به مولوی خانه‌های استانبول است، به همت چند نفر تهیه و در ۲۰۱۰ منتشر شده است. کتاب علاوه بر تصاویر بسیار، اطلاعات فراوانی — که بیشتر به وضع موجود یا حتی آینده مولوی خانه‌ها می‌پردازد تا گذشته آنها — به دست می‌دهد. کتاب به دو بخش تقسیم شده است: بخش اول شامل درآمدی است بر ریشه‌های فرهنگ مولوی، حاوی قسمت‌هایی درباره خانواده مولوی، یاران و مریدان او از قبیل شمس تبریزی، ورود به حلقه این طریقت، خدمات صوفیان مولویه به انواع هنرها، و اهمیت این فرقه در امپراتوری عثمانی.

بخش دوم مرکب است از شش قسمت فرعی در باب مولوی خانه‌های استانبول، غلاطیه، اسکدار و سه شهر دیگر، با تأکید ویژه بر افراد سرشناسی که با این مرکز مرتبط بوده‌اند. از جمله اطلاعاتی که خواننده در این کتاب می‌یابد این است که دولت ترکیه در سال‌های اخیر تمایلی به بازسازی مولوی خانه‌هایی نشان می‌دهد که در ۱۹۲۵ و سال‌های پس از آن دستخوش تخریب شد. در واقع به نظر می‌رسد تلاش‌هایی در جریان است که مولوی خانه‌ها و تکیه‌ها بازسازی و احیا شود و لطمات واردشده به حیثیت بزرگان صوفیه تا حدی جبران شود.

گریرسن گرچه کتاب را بسیار سودمند توصیف می‌کند، مع ذلک ایرادهایی چند نیز به ساختار کتاب، پاره‌ای ملاحظه‌کاری‌ها نسبت به آوردن یا نیاوردن مطالب در کتاب، اغلاط مطبعی، اشکالات نحوی و بلاغی در بخش انگلیسی وارد کرده است. ■

واعظان و صوفی‌نمایان. این کتاب رسم سماع مولویه را نیز در کانون توجه قرار می‌دهد.

خطوط برجسته‌ای که در این مقاله دنبال می‌شود، کشمکش بر سر سیطره مادی و معنوی در جامعه عصر عثمانی میان فقها و صوفیه و سیاست‌ها و مواضع اتخاذشده هر دسته برای خنثی کردن نقشه‌های دسته دیگر است. از موضوع‌های عمده محل اختلاف میان این دو گروه یکی سماع و دیگری «تکیه‌ها» یعنی محل اجتماع دارویش بوده است. اگرچه دولت در اوایل کار دخالتی در این معارضات نداشت، ولی موقعی رسید که در ۱۶۶۶ فرمان ممنوعیت سماع و تخریب تکیه‌ها صادر شد.

با این همه، اهمیت اصلی کتاب امبروزیو در بیان این نتیجه‌گیری اوست که مناقشه میان صوفیان و ضدصوفیان را نباید در چارچوب اهرم‌های قدرت در جامعه فهمید بلکه قضیه را باید در تعریف‌های متفاوتی باز یافت که هر گروه از انسان‌ها عرضه می‌کنند. طبق تعریف علما، انسان به معنای واقع کلمه مطیع ظاهر شرع و قوانین وضع شده توسط سلاطین است. از سوی دیگر، تصوف انسان را موجودی تعریف می‌کند که روح و باطن شرع الهی را می‌فهمد و آن را از طریق اخوت و برادری به شیوه صوفیانه به منصفه عمل در می‌آورد و از این رهگذر با تمام عالم خلقت به وحدت می‌رسد. تحت تأثیر همین آرمان صوفیانه است که درویش چرخنده در حال جذب همه چیز را در نور خدا متحد می‌بیند؛ صورت خدا را در همه چیز می‌بیند و خود کانون و محل اصلی آن وحدت می‌شود، و این چیزی است که ضد صوفیان، مذبحخانه، سعی در حذفش دارند.

کتاب دوم، که توسط رادریک گریرسن نقد و بررسی شده، اثری است به زبان ترکی همراه با ترجمه انگلیسی آن زیر

