

فریتز مایر^(۱) شرق‌شناسی سخت‌کوش و ژرف‌نگر*

مهرآفاق بایبوردی

نظری به افکار و آثار او

در شهر کوچکی از کشور سوئیس، بر کرانه رود راین، بزرگمرد فرزانه‌ای زیست می‌کند که از پایگاه رفیع عزلت و جایگاه بلند اندیشه‌های تابناک خویش، ژرفنای تاریخ و گنجینه‌های حکمت و اسرار مشرق‌زمین را می‌کاود و سال به سال ورق‌های تازه بر اوراق زرین حاصل حیات پربار خود می‌افزاید.

استاد مایر بیش از پنجاه سال است که ذهن خلاق و پرتوان و دانش وسیع و کم‌نظیر خود را با کوششی خستگی‌ناپذیر و وارستگی تمام از تعلقات دنیوی، وقف مطالعه و پژوهش در تصوّف اسلامی، به‌خصوص دستاورد عرفای ایران، کرده و عرصه‌های بکر و ناشناخته‌ای در قلمرو معارف اسلامی و تاریخ تصوف گشوده است. وی، در پایان تحصیلات عالی خود در رشته شرق‌شناسی با استفاضه از محضر رودلف چودی^(۲) و همچنین در رشته‌های فقه‌اللغه عربی و فارسی و زبان و ادبیات سامی در دانشگاه بازل^(۳)، روانه استانبول شد و با همکاری نزدیک هلموت ریتتر^(۴) به مطالعه و پژوهش در نسخ خطی در کتابخانه‌های مساجد آن شهر پرداخت. مبلغی از کارهای علمی استاد، در

* نامه فرهنگستان، سال دوم، شماره دوم، صص ۴۱-۶۷.

زمینه‌های تصحیح و مقابله نسخ خطی و تجدید چاپ آنها، در همین سالهای اقامت در ترکیه صورت گرفته است. استاد مایر از سال ۱۹۴۶ تا ۱۹۴۸ به تدریس زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه اسکندریه اشتغال داشت و در سال ۱۹۵۹ برای سفری علمی و پژوهشی رهسپار ایران شد و مدتی در تهران و سایر نقاط کشور ما اقامت گزید. سخن گفتن در فضل و دانش و آثار گرانقدر استاد کاری بس خطیر و در مقام ضعف دلیری کردن است و این به آن ماند که شخص بخواهد بحر را در کوزه‌ای بریزد.

از میان آثار پرارزش استاد در دوران اقامتش در ترکیه به‌ویژه تحقیقات زیر درخور ذکر است:

- تصحیح و تجدید چاپ *فردوس المرشدیه* با مقدمه‌ای عالمانه در باب ابواسحق شهریار کازرونی؛

- مقاله‌ای با ارزش علمی بالا درباره‌ی شیخ احمد جام و منابع *نفحات الانس* جامی؛

- تصحیح *فوائد الجمال و فوائد الجلال* حاوی تحقیقات گسترده درباره‌ی نجم‌الدین کبری.

در تقریظی بر آثار استاد مایر و اثری از او به نام *مهستی زیبا*، چنین آمده است:

توجه استاد به مهستی شاعر در این میان نوعی تفنّن بوده است که به تألیف کتابی بزرگ و سرشار از مطالب خواندنی انجامیده و در طی آن رباعیات مهستی به دقت و ظرافت تمام چاپ و ترجمه و سپس نکته‌های تاریخی، ادبی و اجتماعی آن به شرح باز نموده شده است. در مقدمه این کتاب یکی از بهترین تحقیقات معاصر را راجع به رباعی و وزن آن و درباره‌ی مهستی و زندگی

او می‌توان یافت.

یکی از آثار بسیار ارزنده استاد مایر، که سیر تفکرات و پژوهشهای علمی او را در جهان اسلام و عرفان نمودار می‌سازد، کتاب عظیم و جامع *ابوسعید ابی‌الخیر یا حقیقت و افسانه*^(۵)، حاصل ده سال تحقیق خستگی‌ناپذیر است که در سال ۱۹۷۶ منتشر شد.

چهره معنوی ابوسعید ابی‌الخیر میهنی، صوفی بلندآوازه خراسان، در این اثر گرانقدر، با عظمت و اعتلای تمام جلوه‌گر شده است. در مطالعات و تحقیقات بی‌سابقه و پرعمق و پردامنه‌ای که نتایج آن در این اثر فراهم آمده است نکته‌های بکر و بدیع نه تنها درباره افکار و مشرب عرفانی شیخ ابوسعید ابی‌الخیر بلکه در تاریخ و فلسفه تصوف اسلامی پرتوافکن است. محقق، در مطاوی اثر خود، به مناسبت و ضرورت، به شرح حال و سلوک سایر مشایخ صوفیه، صبغه‌های عرفانی در ایران و سایر بلاد اسلامی در مشرق و مغرب، و تحولات سیاسی و اجتماعی عصر نیز پرداخته است. در مدت نزدیک به بیست سالی که از تاریخ انتشار این اثر می‌گذرد، مقاله‌های متعددی به قلم خاورشناسان شرق و غرب برای معرفی و بیان اهمیت آن نوشته شده است. این کتاب حجیم ۶۰۰ صفحه‌ای شامل ۲۲ فصل و هریک از فصول مرکب از مقالات متعدد بدیعی است که بالغ بر ۳۰۰۰ می‌شود، خود فهرست نفیسی است از مجموعه منابع و مآخذ کمیاب و بی‌شمار و متضمن اطلاعات نادر مفید. منبع اصلی و پایه تحقیق در احوال اقوال و سلوک و اندیشه‌های ابوسعید *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید* تألیف یکی از نوادگان شیخ موسوم به محمدبن نورالدین منور بین سالهای ۵۷۴ تا ۵۸۸ است. این کتاب بر اساس مآخذ قدیمی‌تر دیگری نوشته شده که چهل

سال پیش‌تر به همت یکی دیگر از نوادگان شیخ، به نام جمال‌الدین ابوروح لطف‌الله، در مجموعه مختصری (حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابی‌الخیر) گرد آمده بود.^(۶)

ابوسعید ابی‌الخیر، که خود از علمای طراز اول در فقه و کلام و منطق و حدیث و تفسیر بود و نزد استادان بنامی چون قفال مروزی و زاهر بن احمد فقیه و ابوعلی سبویی و عبدالله خضری خوشه حکمت و معرفت چیده بود، با کشف اسرار حقیقت در غلبات شور و حال پای عقل خیره‌سر را در این حدیث لنگ می‌شمرد و، با الهام گرفتن از معرفت ذوقی، علمای ظاهری و متشرعان عصر خود را، که انکاری از وی به دل داشتند شهمات می‌کرد. روزی با امام قشیری گفت: «می‌خواهی که از شریعت و طریقت سؤال کنی؟ بدان که ما جمله علوم در این بیت آوردیم که:

از دوست پیام آمد کاراسته کن کار این است شریعت
مهر دل پیش آر و فضول از ره بردار این است طریقت»^(۷).

قشیری از صفات منحصر به فرد و از اصالت شیخ ابوسعید زمانی یاد کرد که خبر وفات او به نیشابور رسید: «رفت کسی که از هیچ‌کس خَلَف نبود و هیچ‌کس از او خَلَف نیست»^(۸).

ابوسعید در مسائل دینی و طریقت گاهی عقایدی ابراز می‌کرد که حافظان سنت و شریعت و حتی پاره‌ای از صوفیه را به تردید و تأمل وامی‌داشت. حالات به‌ظاهر متضادی که به وی دست می‌داد کمتر از طریق تفکر اصولی و منطقی پدید می‌آمد تا از انگیزه نشاط و سرزندگی و حال و هوای آنی و اندیشه‌های ذوقی بکر و بدیع. ابوسعید در این حالات تکلفی نداشت و بیشتر از خُلُق حاکم

بر لحظات خود پیروی می‌کرد و از مواجهید و تجارب عرفانی خود فرمان می‌گرفت. در این حال و هوای آنی چنان قدرتی بود که بند قیود را می‌گسست. این لحظات در جذبه‌های شورانگیز بزم صوفیانه دامن‌گستر می‌شد و دیگر شیخ قدرت‌رهایی از آن را نداشت. ابن حزم، صوفی اندلسی دربارهٔ ابوسعید گفته بود:

ما شنیده‌ایم که امروزه در نیشابور مردی است از صوفیان به نام ابوسعید ابی‌الخیر که گاه خرقهٔ پشمینه به تن می‌کند و زمانی خود را به جامه‌های حریر، که بر مردان حرام است، ملبَس می‌نماید. گاه در روز هزار رکعت نماز می‌خواند و گاه نه نماز واجب می‌گزارد و نه مستحب، این کفر محض است^(۹).

سیر و سلوک ابوسعید در باطن و ترک انانیّت، که با تصویر والایی از حکمت تقرّب همراه بود، در توصیف زیبایی که از سنگ آسیاب کرده نمودار است:

می‌دانید که این آسیا چه می‌گوید؟ می‌گوید که تصوّف این است که من دارم. درشت می‌ستانم و نرم باز می‌دهم و گرد خود طواف می‌کنم، سفر در خود می‌کنم تا آنچه نباید از خود دور کنم^(۱۰).

«هیچ بودن و هیچ‌کس بودن» مقصود غایی تلاش‌ها و مجاهدات عرفانی اوست. روزی شیخ در نیشابور به تعزیتی می‌رفت، مُعرفان پیش آمدند و خواستند که او را تعریفی کنند، چنان که رسم ایشان بود، شیخ ایشان را گفت:

در روید و آواز دهید که هیچ‌کس بُنِ هیچ‌کس را راه دهید^(۱۱).

ابوسعید در اوج فنای خود می‌گوید:

مدت‌ها حق را می‌جستیم گاه می‌یافتیم و گاه نه، اکنون خود را می‌جویم

نمی‌یابیم، همه او شدیم و همه اوست^(۱۲).

او همه چیز و همه کس را جلوه‌گاه ذات ازلی می‌بیند؛ نه تنها حیات مادی و مظاهر آن را نفی و طرد نمی‌کند بلکه جهان و جهانیان را جلوه‌های صُنع صانع و درخور عشق و محبت می‌داند:

مَنْ لَمْ يَتَّعَمَّ بِذِكْرِهِ وَ أَمَرَهُ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَتَّعَمَّ بِرُؤْيَا جَنَّةٍ وَ جَنَّةٍ فِي الْعُقْبَى^(۱۳).

یک بار از او سؤال کردند که «یا شیخ کیف الطریق؟» شیخ گفت: «الصُّدُق وَالرَّفَقُ، الصُّدُقُ مَعَ الْحَقِّ وَالرَّفَقُ مَعَ الْخَلْقِ»^(۱۴). ابوسعید، در بینش بشردوستانه و حالات سرخوشی و جهان‌بینی مثبت خود، به مضمون یکی از احادیث قدسی توجه دارد که می‌فرماید: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِ بِي. بنابراین، کافی است که آدمی به نیکی از خداوند یاد کند تا آثار این تصویر شفقت الهی را در وجود خود احساس کند.

استاد مایر دربارهٔ خصایص روحی ابوسعید می‌نویسد: اگر همهٔ اعمال و اقوال ابوسعید را، که بازتاب سبک روحی و خوشدلی اوست، تلفیق کنیم، مقطع طولانی‌تری به دست می‌آید که، به قول عبدالحسین زرین‌کوب، «شادخواری و سبک‌رویی» او را بهتر تصویر می‌کند^(۱۵).

ابوسعید پایگاه رفیع خوشی واقعی را از شادی مجازی دنیادوستان متمایز می‌کند و می‌گوید: «این تَغْيَر و تَلَوْن و شورش و اضطراب همه از نفس است. آنجا که اثری از انوار حقیقت کشف شود، نه ولوله بود و نه دمدمه، نه تَغْيَر و نه تَلَوْن، لَيْسَ مَعَ اللَّهِ وَ حَشَّةٌ وَ لَا مَعَ النَّفْسِ رَاحَةٌ»^(۱۶). او مستمعان خود را غالباً با داستانهای کوتاه و طنزآلودی مشحون از نکات بدیع و حکیمانه سرگرم می‌کرد و

حتی با طنز و شوخ‌طبعی و عطف‌وف خود گناهکاران را نیز به توبه وامی‌داشت. وسیله‌ای که ابوسعید غالباً به‌کار می‌برد تا زهد خود را با شادی قرین سازد یا خوشدلی و خوشحالی خود را نشان دهد شعر و موسیقی و سماع بود. او خود، جز ابیات پراکنده چند، شعری نگفته بود ولی در اثنای سخن از گفته مشایخ و اولیا ابیاتی می‌آورد و، به مناسبت، تکرار هم می‌کرد یا از قول آن می‌خواست تا آنها را در حضور او بخواند. اما رقص برای ابوسعید مناجات مستانه‌ای بود. وی، به تأثیر شور و حال وقت، ساعت‌ها، بی‌خود از خویش، به دست‌افشانی و پای‌کوبی می‌پرداخت. ابوسعید رقص را با هیچ نوع فلسفه‌ای پیوند نداد و هرگز نخواست که با آن رمز و رازی را بیان کند یا نظاره‌گری را به معرفتی رهنمون شود. وی سماعی را راستین می‌شمرد که در حین آن نفس‌مرده و قلب‌زنده باشد، درحالی که سالک به شاهراه حقیقت گام نهاده باشد و معنای آیه کریمه ان تسمع الا من يؤمن بآیاتنا فهم مسلمون (سوره ۲۷، آیه ۸۱) در دل و ایمانش جایگزین شده باشد. ابوسعید، در مقام شیخ، هرگاه که به وجد و شوق می‌آمد یا ضرورتی می‌دید، مجلس سماع می‌نهاد. این رفتار و برخی دیگر از حالات و سخنان او در نیشابور، انکار ائمه فرق گوناگون را نسبت به او برانگیخت. وقتی یحیی ماوراءالنهری از سفر حج بازگشت و به خدمت شیخ در میهنه رسید و در پاسخ به سؤال وی که «از آن حضرت چه توشه‌ای برای ما آورده‌ای؟» گفت: «یا شیخ، رفتیم و شنیدیم و دیدیم و یافتیم! ولی یار آنجا نه!» شیخ نعره‌ای بزد و گفت دگر بار بگوی ... سدیگر بار بگفت و هر بار شیخ نعره‌ای بزد. سپس روی به جمع آورد و گفت: ورای صدق این مرد صدقی نیست، پس گفت: یا یحیی، این چنین فتوحی بی‌شکرانه نبود. پس دعوتی نیکو از جمع بساختند»^(۱۷).

استاد مایر در توصیف ویژگی‌های ابوسعید، با طبع نقاد و ذهن وقاد خود، تردید و محافظه‌کاری علمی را حفظ می‌کند و می‌نویسد: «مع هذا طبیعت و شیوه نگارش منابع ما را از هر نوع اظهار نظر یا استنباط دقیق در این باره باز می‌دارد. مبالغه‌ها، مبالغه‌ها، تحریف‌ها، جعل‌ها، ابداعات و اشتباهات در نقل صحیح روایت چهره واقعی حوادث را در پس پرده ابهام نهاده است»^(۱۸).

یکی دیگر از آثار بدیع استاد مایر کتاب بهاء ولد، خطوط اصلی زندگی و عرفان او^(۱۹) است که در سال ۱۹۸۷م به زینت طبع آراسته شد. استاد درباره انگیزه نگارش این اثر می‌نویسد:

مدتها بود که می‌خواستم بهاء ولد یا این عارف روشن‌بین و ناشناخته را از سایه پسرش مولانا جلال‌الدین جدا کنم و شخص او را به سخن آورم تا از عرفان بکر و بدیع خود نکته‌ها گوید و رازها از پرده براندازد. زیرا که محققان و پژوهشگران، تاکنون او را آن‌چنان که باید و شاید، به سخن نیاورده‌اند. عرفان بهاء ولد نوع بکری از عرفان اسلامی است که تاکنون در جایی به ثبت نرسیده است - عرفانی که شکاف موجود بین خدا و جهان و صانع و مصنوع را از میان برمی‌دارد و نه تنها جسم را تحقیر و منکوب نمی‌کند بلکه جسم و ماده را نیز از نوعی «دیانت بالقوه» برخوردار می‌داند و می‌کوشد تا آنها را با همه ذرات وجود و «اجزای لایتجزای» خود در سیر به سوی احدیت حیات و بقا بخشد.

موضوع این کتاب می‌توانست درحقیقت فصل جداگانه‌ای از کتاب جامع دیگری باشد، ولی بعداً متوجه شدم که بهتر است در آن مستقلاً به بحث و بررسی پردازم. لذا اقدام به نوشتن مقاله‌ای در این باب کردم و باز، پس از نگارش مقاله، پی بردم که کل ساختار متن بر زیربنایی بس باریک و اندک قرار

گرفته است و مصمم شدم که مطالب را جامع‌تر و کلی‌تر بیاورم و پهنه‌ای گسترده‌تر را قلمرو بحث خود قرار دهم، بدین‌سان بود که این کتاب پدید آمد.

مع‌هذا باز هم دعوی شناخت و شناساندن کامل شخصیت بهاء را نمی‌توانم داشته باشم، فقط کوشیده‌ام تا خطوط چندی از چهره عرفانی او را اینجا و آنجا کشف و ترسیم کنم و یا حداکثر این خطوط را چنان به یکدیگر ارتباط دهم که کلیتی در ذهن خواننده متصور شود ولی بعید نیست که روزی نکاتی از عرفان بهاء کشف شود که مغایر با بررسی‌ها و برداشت‌های من باشد. مع‌الوصف این تصور نیز مرا از آن باز نداشت که به آزمایشی دست زنم.

بهاء‌الدین محمد بن حسین بن احمد خطیب بلخی، معروف به بهاء‌الدین ولد یا بهاء ولد (۶۲۸-۵۴۵)، تا مدت‌ها فقط به عنوان پدر مولانا جلال‌الدین رومی معروف بود و اخبار مربوط به وی کلاً از منابع زیر کسب می‌شد: *ولدنامه* یا *ابتداءنامه* سلطان ولد، پسر مولانا، متعلق به سال ۶۹۱؛ زندگی‌نامه مولانا، اثر فریدون بن احمد سپهسالار یا *رساله فریدون*؛ و زندگی‌نامه جامع‌تر مولانا به نام *مناقب‌العارفین*، اثر افلاکی، در دو جلد، ولی، با نقد و بررسی جامع استاد فروزانفر در احوال و آثار مولانا، در کتاب معروف او به نام *رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا*^(۲۰)، که در آن به تفصیل از پدر شاعر و یگانه اثر معروف او، معارف، سخن به میان آورده، فصل جدیدی در شناخت بهاء ولد گشوده شد. فروزانفر، پانزده سال بعد، برای اولین بار، جلد اول معارف را براساس سه نسخه خطی استانبول و یک نسخه خطی تهران و، چهار سال بعد، جلد دوم آن را بر اساس یک نسخه خطی منحصر به فرد موزه قونیه تصحیح و منتشر کرد. پس از مرگ استاد فروزانفر هر دو جلد تجدید چاپ شده است^(۲۱).

جلد اول معارف شامل سه جزو است و فروزانفر جلد دوم را جزو چهارم می‌خواند ولی معتقد است که این «جزو چهارم» در اصل پایه و اساس سه جزو دیگر و هسته اصلی معارف بوده و قاعدتاً باید جلد اول باشد و سه جزو اول درحقیقت پرداخت جدیدی از نسخه اصلی اول است. استاد فروزانفر درباره نسخه اول می‌نویسد:

پس از انتشار اجزای سه‌گانه معارف، نگارنده همچنان همت بر تحصیل نسخه‌ای از جزو چهارم مقصور می‌داشت و پیوسته می‌خواست تا بدان گنجینه جواهر غیبی که زاده انفاس پاکمردی راه‌دان و روشن‌بین و خردمندی با فصاحت گفتار و صراحت بیان است دست یابد و خاطر سوخته را به بارقه‌ای از لوامع آن مخزن اسرار و مطلع انوار معرفت برافروزد و به سبب طبع و انتشار آن شعله‌ای حجاب‌سوز بر خزاین افکار و آثار مولانا جلال‌الدین محمد بگستراند (مقدمه مصحح بر جلد دوم، ص الف).

این سؤال که آیا این تنقیح و تهذیب و الحاقات و اضافات در سه جزو اول به دست خود بهاء یا مولانا و یا دیگری از پی‌روانش صورت گرفته است بلاجواب مانده است. در این فرضیه، استاد فروزانفر و مجتبی مینوی توافق نظر دارند. نسخه اصلی (جزو چهارم)، که درحقیقت نسخه پایه است، متعلق به زمان حیات بهاء ولد است و فروزانفر سعی کرده است آن را با امانت تمام نقل کند. ولی تکرار منظم جمله پایانی، «والله اعلم»، در خاتمه هر فصل جلد اول حاکی از این است که به دست شخصی جز مصنف نگاشته شده است و شاید کاتب می‌خواسته است بدین وسیله عدم اطمینان خود را از صحت کتابت بیان کند و خود را از خطاهای احتمالی مبرا دارد. مخاطب نویسنده جلد اول خواننده است،

درحالی که مخاطب نسخه‌ی اصلی (ج ۲) خود بهاء ولد است. اعترافات بهاء در این جزو صریح‌تر و شهامتش در اظهار احوال و جهات ضعف روحی خود روشن‌تر و واضح‌تر است.

استاد مایر درباره‌ی ماهیت معارف می‌گوید: عنوان معارف در هیچ جای متن دیده نمی‌شود، نه در نسخه‌ی اول و نه در جلد دوم؛ ولی این به آن معنا نیست که خود بهاء آن را معارف ننمیده باشد. سپهسالار عنوانی به این کتاب نداده و آن را یادداشتهایی از مواعظ و سخنان بهاء می‌داند که به همت شاگردان و پیروان او گردآوری شده است. هلموت ریتز و فروزانفر نیز احتمالات خود را بر این اساس پایه‌گذاری کرده‌اند.

ولی آنچه مایر از معارف بهاء ولد استنباط کرده است نکته‌ای است بدیع و برداشتی است درخور تعمق. استاد در این باره می‌نویسد:

مآخذی که در آنها اخبار و اقوال مربوط به مولانا و پدر وی، بهاء ولد، در اختیار ما گذاشته شده، یعنی *ولدنامه*، *رساله فریدون* و *مناقب‌العارفین افلاکی*، هر سه متعلق به حلقه‌ی مریدان و خاندان مولانا و پدر وی‌اند و قطعاً از قید و بند تعلیقات و تعصبات صنفی و خانوادگی به‌دور نیستند. اخبار و اقوال و داوری‌های این منابع، ضمن این که اطلاعات ذیقیمتی از زنگی و افکار و سلوک مولانا و بهاء ولد و به‌خصوص مهاجرت آنان از بلخ به آسیای صغیر در اختیار ما می‌گذارند، خالی از مُداهنه و مبالغه و داوری‌های یک‌جانبه و حکایات باورنکردنی از معجزات و کرامات آنان نیست. این منابع حتی گاهی سخت در نقل حوادث از یکدیگر دور می‌شوند، به‌طوری که خواننده نمی‌داند که متن کدام یک از آنها را مقرون به حقیقت و درخور اعتماد بداند؛ با این‌همه، بدون این

مأخذ ما نمی توانستیم از سالهای آخر زندگی بهاء خبری داشته باشیم.

فروزانفر و هلموت ریتز سعی کرده اند که، با مطالعات و پژوهش های دقیق، حوادث و اخبار مستعد و غیرمحمتمل را در نقل مهاجرت خانواده بهاء به آسیای صغیر از احتمالات صحیح تر دیگر حتی الامکان جدا کنند. مع هذا عرفان بهاء همچنان در تاریکی باقی مانده بود. ولی تقدیر سندی را از دستبرد حوادث در موزه قونیه حفظ کرده بود که، برخلاف رسم معمول در شرح حال اولیا و مشایخ و داستانهای افسانه آمیز منابع یاد شده، از حیات روحانی بهاء حقایق بکر و نابی در بر داشت - سندی مستند از بهاء ولد درباره خود او، عرفان او و اوج اندیشه های بلندپروازانه او، یعنی معارف یا آئینه تمام نمای بهاء ولد با تمام زشتی ها و زیبایی ها، اوج ها و پستی ها و بالأخره حقایق زندگی عارفانه او. بهاء، در حقیقت، قصد نداشت که از معارف خود کتابی بسازد یا آن را در دسترس عامه قرار دهد بلکه می خواست تعمقات، اندیشه ها و نجوای کاملاً شخصی و خصوصی خود را به رشته تحریر درآورد و آنها را در نهانخانه دل حفظ کند - نجوای مردی که ایمان و اعتقاد دینی را، با تمام دلبستگی ها و پای بندی خود به آن، از حالت یک نظر کسبی به یک تجربه حقیقی بدل کرد تا راه تقرّب به درگاه احدیت را با تمام وجود خود دریابد. «سفره ای»، که او خود و همه آدمیان را مهمان آن و فراخوانده به آن احساس می کرد مجمع انسان های آمرزیده و آزاد شده ای نبود که با شفاعت دیگران (آنچنان که در مسیحیت) بر دور آن گرد آمده باشند، بلکه نشان آمادگی حضرت حق برای مهمان کردن آدمیان بر خوان رحمت خود، اندیشه هایی که بهاء به اوراق معارف سپرده است کلاً حول محور این نکته و امکان لبیک گفتن بر این دعوت الهی دور می زند. در اینجا، برخلاف

اکثر رسالاتی که در شرح حال اولیا و مشایخ نوشته می‌شود، بهاء هیچ نوع تصویر ساخته و پرداخته‌ای از خود ارائه نمی‌دهد، بلکه آنچه ترسیم می‌کند چهرهٔ بدون آرایش و واقعی خویش است. وی، در ملاحظات و مطالعات انتقادی خود، ضعف‌ها و مشکلات خویش را نشان می‌دهد، خطاهای خود را هم انکار نمی‌کند و عجز خود را پوشیده نگاه نمی‌دارد، ولی شادی‌های خود را هم پنهان نمی‌کند و آن سندی است تر و تازه و نشاط‌آور که، در مقایسه با اخبار و گزارش‌های رنگ‌آمیزی شدهٔ مبلغان اولیا و مشایخ، بیش روشن‌تری از شخصیت واقعی بهاء به ما می‌دهد - روشن‌تر از آنچه کتابی دربارهٔ عرفان خود برای استفادهٔ همگان ممکن بود که به رشتهٔ تحریر درآورد.

اختلاف بارز و شاخص منابعی که شرح حال مولانا و بهاء را براساس الگوی زندگی‌نامهٔ اولیا و مشایخ نوشته‌اند با یادداشت‌های خصوصی بهاء، که در آنها کوچکترین ملاحظه‌ای از خواننده یا افکار عمومی نشده است، از این جهت نیز خجسته است که با آن جداسازی واقعی بین حقیقت و افسانه‌ها نیز انجام گرفته و بهاء ولد، براساس این حسب حال طبیعی، بسی بهتر و مطمئن‌تر از آنچه از رسالات تصنعی دیگر حاصل می‌شود، در جایگاه شایستهٔ خود در تاریخ عرفان نشسته است.

استاد مایر اطلاعاتی را که از معارف به‌دست آورده، در دو فصل جداگانه بررسی کرده است: (۱) زندگی بهاء؛ (۲) عرفان بهاء.

عرفان بهاء تصویر او از آفرینش و جهان اسلامی است؛ ولی وی آن را با افکار خود رنگ و جلای دیگری داده است. وی جهان آفرینش را جمع اضداد و صحنهٔ جهاد با سستی‌ها و کاستی‌ها می‌داند و آن را، در تصور، ترکیبی از افلاک

متعدد بر روی یکدیگر مجسم می‌کند. آنها از پایین به بالا عبارتند از: عالم اجزاء یا ماده؛ بر روی آن عالم أعراض یا مُحدثات؛ سپس عالم عقول و عالم حواس؛ و بر روی آنها عالم ارواح؛ و سرانجام، بر فراز همه آنها، عالم صفات الله؛ و آن سوی این صفات - کاملاً برخلاف نظام - صدها هزار ارواح که همچون دریا موج می‌زنند^(۲۲).

بینش بهاء ولد درباره خدا نیز بر همین روال است. خدا در نظر او گاه بالاست و بس دور و زمانی بس نزدیک، گاه نه در محدوده جهان است نه در فراسوی آن، هم اینجا و هم آنجا، نه در وجود نه در عدم، هیچ جا و همه جا. وی رابطه خداوند با جهان را رابطه معیّت می‌داند: حضور واقعی و لامکان و لایوصف خداوند در کنار هر چیزی که هست یا خواهد بود - ذهنی، روحی یا جسمی. این معیّت را بهاء تا آخرین اجزای جهان آفرینش بسط می‌دهد و از رابطه متقابل عاطفی بین اشیاء و اجزاء، از سویی، و باری تعالی، از سوی دیگر، سخن می‌گوید. بهاء توانایی ایجاد رابطه معنوی با خداوند را تا پایین‌ترین اجزای آفرینش، یعنی عالم مادیات، تعمیم می‌دهد. هر جزئی در نزد بهاء حیات، عقل، روح، قدرت تشخیص، ایمان به ذات الله، شادی و احساس خوشی دارد یا می‌تواند داشته باشد. آنها خدا را می‌پرستند، او را دوست دارند و از او در خوف و هراس‌اند. علاوه بر این، آدمی می‌تواند بر روی اجزای خود و اجزای محیط خود اثر احیاکننده معنوی داشته باشد. اجزای او نیاز به این جریان معنوی حیات‌بخش دارند تا آنها نیز به سهم خود اجزای محیط خود را و آنها نیز، به تسلسل، سایر اجزای دنیا را بیدار و احیا کنند. بهاء ولد معتقد است که تأثیر انسان بر اجزاء از طریق نیروی ایمان، بینش، ذکر و خلسه و عبادات صورت

می‌گیرد.

نظریه «اصالت اجزاء و معیت» ارکان اصلی عرفان بهاء را پدید می‌آورد. بهاء هیچ نوع تمایلی نشان نمی‌دهد که در اثبات این نظریه خود از افکار فلسفی سود جوید. او از پیش به حقیقت و اصالت آنها مؤمن و معتقد است. کاربرد عملی آن همانا عرفان اوست و آن همان «دیانت معیت» یا روی کردن به خدا با سراسر وجود است که آدمی آن را بلاواسطه در همه ارکان و اجزای خود احساس می‌کند.

پنج وقت نماز در روز مَر اخلاص و مناجات را، قرائت قرآن و استماع سخنان اولیا و مشایخ، سر به جیب تعمق و تفکر روحانی فرو بردن، ذکر و حمد خدای تعالی و استغراق در جذبه و شوق طُرُقِ هستند که توجه و دقت شخص را در این جهت هدایت می‌کنند^(۲۳).

«ذکر» در نظر بهاء ولد اهمیت دیگری دارد. ذکرِی که با احساس و یا هر سه حس مذهبی یعنی حمد، محبت و خوف همراه باشد. از این سه احساس، حس محبت را ارج و منزلت خاصی است، چون در این احساس خالق و مخلوق متقابلاً سهیم‌اند و مخلوق نیز از محبت پروردگار برخوردار است. عرفان بهاء از جدایی هراس‌انگیز دنیا از پروردگار سخت به دور است و این معنی را تلاش او برای ایجاد لذت یا «مزه» در معیت به‌خوبی نشان می‌دهد:

هر صورتی که مصور می‌شود از جمال و کمال و مزه و محبت و خوشی، گویی این همه از ذات الله در شش جهت من پدید می‌آید^(۲۴).

احساس لذت را بهاء در جایی بهشت می‌خواند و معتقد است که بهشت با

جوی‌های روان، حوریان زیبا و قصرهای رفیع چیزی جز احساس «معیت» با خداوند نیست. او گاه از خود می‌پرسد که آیا این احساس پرجوش و خروش و غلیان لذت از «سلسبیل» و «تسنیم» جاری نمی‌شود و او خود بستر دنیاوی این جوی‌های بهشتی نیست؟ با این‌همه، بهاء اعتقاد به آفرینش دارد نه اشراق. وی معتقد است که خداوند بشر و مخلوقات دیگر را خلق کرده است ولی چیزی از ذات خود به عنوان مخلوق متجلی نکرده است.

استاد مایر در اینجا به این سؤال بر می‌خورد که پس چگونه می‌تواند انسان به اتحاد با خدا یا فنا در ربوبیت امیدوار باشد؟ او گاهی در معانی عرفانی خود از «خزیدن» در خدا و یا امتزاج با او چون شیر و عسل سخن می‌گوید و، از طرف دیگر، معتقد است که «معیت» باهم بودن و در کنار خدا بودن است ولی نه «به‌هم بودن» و مستحیل شدن در ذات پروردگار.

اینجاست که تضاد بین «قدیم» (خالق) و «حادث» (مخلوق) محسوس می‌شود و بهاء انسان را در نیمه راه معرفت، با مشکلات و پرسش‌های بی‌شماری که برانگیخته است، به حال خود رها می‌کند.

مایر می‌گوید: ریتز حق داشته است که شوق طلب و لذت آن را یکی از عناصر اصلی عرفان بهاء بداند. بهاء درک ظریفی برای زیبایی سلوک و طریقت دارد و معتقد است که طلب عین یافتن است و این که آیا سالک به مقصود می‌رسد یا نه، تغییری در تلاش و کوشش و لذت طلب او نمی‌دهد.

حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا بهاء صوفی بوده است؟

استاد مایر می‌گوید: او خود را هرگز در شمار صوفیه به حساب نیاورده است و صوفیه برای او قوم بیگانه‌ای بودند که پیوسته کوشیده است از آنان دوری

گزیند. وی با آداب و رسوم ظاهری صوفیه، به‌خصوص رقص و سماع، مخالف بود و اعتقاد داشت که موسیقی مانع و مُخِلّ استماع ندای باطن و حضور قلب و جمعیت خاطر می‌شود. او از مردم می‌خواست که حضور خداوند را در نهان‌خانه خاموش ولی پر جوش و خروش درون خود جستجو کنند و از سماع صوفیه دست بدارند و از نوجوانانِ اُمَرَد در حین سماع احتراز کنند.

الله با توست، تصرف وی را مشاهده می‌کنی باز میلت می‌باشد که نزد صوفیان روی تا سماع‌ها شنوی وَجَدَت پدید آید تا موقوف مشاهده کسی می‌داری حالت عشق خود را، چرا همه اجزای تو به الله، بی‌سر و پای نباشد؟^(۲۵).

ولی، در عین حال، جذبات شوق و سكرات درک حضور چنان بهاء را به وجد می‌آورد که او از «وحی» الهی سخن می‌گفت و این که او، در عین متابعت از شرایع و احکام پیامبر اکرم، می‌توانست «نبی» باشد. در این مورد، به پاره‌هایی از معارف رجوع می‌کنیم:

روز آدینه برخاستم نیک پریشان(حال)، متردد میان آن که بر روش انبیا روم و آن جهان گیرم یا روش علمای زمانه گیرم. میلیم به سوی متابعت انبیا شد و گفتم آنچه احسن است به اتفاق آن را متابعت می‌کنم و خود را در خرج‌ها نه‌افکنم و همان انگارم که الله مرا وحی می‌کند، آن را می‌گیرم و دیگران را بر متابعت محمد علیه‌السلام می‌دارم و می‌گویم: صاحب شرع اوست. من اگرچه نبی‌ام (در نسخه نبینم)، صاحب شریعت نیستم و حکم‌های دیگر نمی‌کنم چنان که زکریا و یحیی صلوات‌الله علیهما (ج ۱، ص ۳۲۴ و بعد).

بهاء ولد گاهی آرزو می‌کند که انسانی «اللّهی» باشد، جمله‌ای که بعدها

مولانا آن را تفسیر کرده و در مقابل سؤال معین‌الدین پروانه که از محتوای ذکر آنها پرسیده بود، گفته است:

ذکر ما الله الله الله است زیرا که ما اللّٰهیانیم، ما از الله می‌آییم و به سوی الله باز می‌گردیم^(۲۶).

استاد مایر در یک جمع بندی نهایی می‌گوید: تصویر کلی که بهاء ولد از عرفان خود ترسیم کرده است، با همه کاستی‌ها و بی‌انسجامی، طرحی نو و شگفت‌انگیز است که با قدرت تمام بر بسیاری از پوشیدگی‌ها و پیچیدگی‌ها غالب آمده است: تمام جهان تا کوچکترین اجزای آن در رابطه‌ای مستقیم با خالق خود زندگی می‌کند ولی، در عین حال، از او جدا می‌ماند. خداوند دنیا و اجزای آن را می‌آفریند، متحول می‌کند و نابود می‌سازد، هر آن‌طوری که اراده فرماید. دنیا پروردگار خود را می‌شناسد و همه اجزای آن او را عبادت می‌کنند. بشر می‌تواند قرب پروردگار را احساس کند و بهاء معتقد است که همه اجزای عالم آفرینش نیز می‌توانند بر این قادر باشند، کافی است که انسان آنها را برانگیزاند و بیدار کند. حال در بین این چشم‌انداز، آرمان یک زندگی عاشقانه با خداوند تصویر می‌شود که سراسر آفرینش را در بر می‌گیرد و با ذکر و طاعات و مجاهدت‌های روحانی عارفان جان و توان می‌یابد:

چون الله بنده را شایسته مقام قرب گرداند و او را شراب لطف ابد بچشاند، ظاهر و باطنش را از ریا و نفاق صافی کند، محبت اغیار را در باطن وی گنجایی نماند، مُشاهدِ لطف خفی گردد. به چشم عبرت در حقیقت کونِ نظاره می‌کند، از مصنوع با صانع می‌نگرد و از مقدور به قادر می‌رسد. آنگاه از مصنوعات ملول گردد و به محبت صانع مشغول گردد. دنیا را خطر [= قدر و

ارزش] نماند، عقبی را بر خاطر او گذر نماند، غذای او ذکر محبوب گردد. تنش در هیجان شوق معبود [می] نازد و دل در محبت محبوب می‌گذارد^(۲۷).

این عرفانِ انگیزش و احیاء، که همه اجزای کاینات را به جنبش و تحرک وامی‌دارد، و بر پایه «اصالت جزء و معیت» بنا شده است، هسته اصلی نگرش و جهان‌بینی بهاء ولد است. اگر وی به تفکرات و تأملات لحظه‌ای و پاره‌پاره اکتفا نمی‌کرد و آراء و افکار خود را در یک نظام منسجم و مرتبط پی می‌ریخت، بلاتردید مرد بلندآوازه‌ای در تاریخ معارف اسلامی می‌شد؛ ولی در شرایط و موقعیت آن زمان اثری از وی به جای مانده است که اصالت و صراحت بی‌دریغ و صفای بی‌حجاب آن شخص را مجذوب می‌کند. اگر گویند تو الله را می‌بینی یا نمی‌بینی گویم که من به خود نبینم که «آن‌ترانی»، اما چو او بنماید چه کنم که نبینم؟^(۲۸).



مجموعه عظیم سنگ بناهای معارف اسلامی^(۲۹)، که به مناسبت هشتادمین سالگرد تولد استاد مایر در سه جلد قطور، به همت همکاران و شاگردان استاد، در سال ۱۹۹۲ تنظیم و چاپ شد، یکی از بدیع‌ترین جُنگ‌های گنجینه بازیافته معارف اسلامی و عرفان و کلام و شعر و ادب پارسی است که مقالات برگزیده، تبّعات و رسالات پراکنده استاد با اصلاحات و الحاقات و فهرس را در بر دارد. نُسخ و متون نادری که در زمینه تحقیقات و یافته‌های جدید استاد مایر به زبان اصلی فارسی و عربی ضمیمه متن کتاب شده است در هر برگ، مایه حیرت می‌شود. نظر به حجم و دامنه چشمگیر مطالب، در زیر فقط به ذکر برگزیده آنها می‌پردازیم:

تصوّف

رقص درویشان (سماع)، تجربه‌ای از یک بررسی کلی؛
 در آداب و نشست و برخاست و سلوک صوفیان؛
 تصوّف و سقوط فرهنگی؛
 خراسان و پایان تصوّف کلاسیک؛
 در شرح حال احمد جام و اسنادی درباره منابع *نفحات الانس* جامی؛
 رسالات عزیز نسفی؛
 ترتیب السلوک قشیری؛
 کشف یک سند خطی مهم در ارتباط با تصوّف؛
 مکاتبه‌ای بین شرف‌الدین بلخی و مجدالدین بغدادی؛
 صمدیه، یکی از شعب فرقه قادریه در دمشق؛
 رساله فراموش‌شده طاهر صوفی درباره اولیای مغرب‌زمین در قرن ششم؛
 موفق‌الخاصی، نویسنده‌ای ناشناخته.

آداب و رسوم قومی

سه متن جدید درباره «سخنوری» در ایران با یادداشت‌هایی از Richard Gramlich

قوم «دوالپایان»، افسانه‌ای از ایران باستان؛
 مدارکی از شرق برای مضمون «فقط یک ضربه بزنید»؛
 یک دعای عربی.

مباحث و مجامع دینی

نام یزید و یزیدی‌ها؛

یک حدیث نبوی در دَمّ سوگواری (بُکا و مرثیه)؛
 واعظ بر منبر (با همکاری نزدیک Dorothea Duda)؛
 دقیق‌ترین بررسی‌ها در مورد تقدیر و ترک تدبیر از ابن تیمیّه؛
 «مراودون» و «مرابطون» از مکه تا مغرب؛
 رستاخیز محمد[ص] به روایت سیوطی؛
 صلوات بر محمد[ص] در دعا و طلب حاجات؛
 رجحان ایمان و حسن ظنّ بر غیرت صداقت در نزد مسلمین؛
 ندای ناقوس‌ها در سنگرهای مسلمین و عیسویان؛
 دربارهٔ تکلیف جنجال‌برانگیز هجرت مسلمین در صورت غلبهٔ کفار.

ادب و زبان

دو حکایت آموزندهٔ اسلامی از تولستوی؛
 چند نمونه از القائنات شیطان در اسلام؛
 نظامی و اسطورهٔ خروس؛
 مباحثی پیرامون تلفظ واژه‌های فارسی «دری» قدیم؛
 «دومین رهایی کاردانوس»؛
 اولین تجارب گفتاردرمانی در زبان عرب.



اما جدیدترین اثر فریتز مایر مطالعات بکر و تبعات بدیع اوست دربارهٔ
 فرقهٔ نقشبندیّه^(۳۰). زاویهٔ دید استاد در نگرش به آراء و اعمال این فرقه حاکی از
 تیزبینی و نکته‌سنجی پژوهشگر وقّادی است که هرگز در سطح مسائل باقی

نمی‌ماند بلکه مدام در جستجوی عمق معانی و غنای مطالب است، استاد خود در دیباچه کتاب می‌نویسد:

مباحث و مطالب موجود در این رساله را از سالها پیش، یعنی خیلی پیشتر از انتشار رسالات و مقالات تحقیقی دیگران درمورد نقشبندیّه، نوشته بودم ولی در فکر انتشار آن نبودم و گذاشته بودم تا مدتی همان‌طوری که هست باقی بماند. گاهی اینجا و آنجا مطلبی را در نوشته‌های خود تصحیح می‌کردم و یا تغییر می‌دادم و رسالات و تحقیقات دیگران را، که رو به افزایش بود، با کنجکاوی و علاقه تمام مطالعه می‌کردم تا اگر مطلب جدیدی هست به کتاب خود بیفزایم و یا مطالب خود را اگر تازگی‌شان از دست رفته است حذف کنم. در بیشتر موارد، ارجاعات جدید را به پی‌نوشت‌های خود، با ذکر مأخذ اضافه می‌کردم تا اطلاعات بیشتری در اختیار خوانندگان قرار دهم و، در عین حال، حق تقدم پژوهش‌های جدیدتر را رعایت کرده باشم.

مع‌هذا کمبود محسوس منابع و مأخذ لازم را، با همه تلاشهای پی‌گیر، نمی‌توانستم مرتفع سازم، زیرا مکاتبات من با شرق نتایج مثبت و رضایت‌بخشی به‌بار نمی‌آورد؛ تا آن که نور رهایی‌بخشی که از شرق نزدیک نمی‌خواست طلوع کند، از غرب دور تابیدن گرفت و حامد الگار^(۳۱)، پژوهشگر و مالک اسناد و منابع ذی‌قیمت نقشبندیّه، در پاسخ به پیام من ندای مثبتی داد. وی نه تنها کتابخانه خود را در اختیار من گذاشت، بلکه عکسهای ارزشمند و بدون خدشه‌ای نیز از کتب و منابع نادری که مورد نیاز مفرط من بود برایم ارسال داشت که بدون آنها هرگز نمی‌توانستم کار پژوهشی خود را به این صورت دنبال کنم. البته قصد بحث در تاریخ نقشبندیّه یا تهیّه گزارشی از آداب و رسوم متداول آنها را نداشتم.

مقصود من فقط و فقط این بود که دو رکن شاخص از آراء و سلوک آنان یعنی رابطه قلبی مرید و شیخ^(۳۲) و تصرف مشایخ در احوال مریدان^(۳۳) را چنان توصیف کنم که خواننده تصویر روشنی از روابط رمزآلود مرید و مراد و نیروی اسرارآمیز شیخ، در قاموس عرفان به‌طور اعم و نقشبندیّه به‌طور اخص، داشته باشد.

فرقه نقشبندیّه را باید تداوم و تجدید حیات سلسله قدیمی «خواجگان» تلقی کرد که بنیادگذار آن خواجه عبدالخالق عُجدوانی از عُرَفاء بنام قرن ششم است. درگذشت وی بین سالهای ۵۷۵ و ۶۱۷ اتفاق افتاده است^(۳۴). موطن او عُجدوان، قریه‌ای در نزدیکی بخارا بود. این سلسله سپس به دست بهاءالدین نقشبند (متوفی ۷۹۱)، که از «قصر هندوان» در نزدیکی بخارا برخاسته بود، بازسازی شد.

استاد مایر، در پیش‌گفتاری بر توصیف جهان‌بینی نقشبندیّه، نخست ماهیت عرفان و ضرورت هدایت مرید به دست پیر یا شیخ راهنما را می‌شکافد و می‌گوید: مقصود از عرفان تلاشی است برای شناخت خدا، تقرّب به او و یا حتی‌الامکان درک قرب او. صوفی بارها تأکید می‌کند که به بهشت و دوزخ اعتنایی ندارد بلکه تنها خداوند است که منظور نظر اوست. پس راه (طریقت) به سوی او را از طریق سفر در خود جستجو می‌کند و چون، در این سیر و سلوک، ذات حق با روح و معنا و فراسوی مادیات تصور می‌شود، پس لازم است که سالک خود را از مادیات تهی سازد، به‌طوری که غرایز رام گردد و تلاشهای دنیوی در بند شود و قوای خلاقه پرورش یابد. بدیهی است که این کوشش‌ها و پویش‌ها نمی‌تواند بدون یاری و راه‌گشاییِ راهنما صورت گیرد. این راهنما به

زبان عربی «شیخ» و به زبان فارسی «پیر» نامیده می شود. ابن عباد رندی از اندلس دو نوع شیخ قایل شده است: شیخ‌التعلیم و شیخ‌التربیه. شیخ‌التعلیم متعلق به متقدمین صوفیه تا قرن یازدهم هجری است، درحالی که شیخ‌التربیه رسالت آرمانی شیوخ متأخر را تا قرن چهاردهم تحقق می‌بخشد^(۳۵). اکنون ما، در بحث مورد نظر خود، با نوع دوم، یعنی ارشاد شیخ‌التربیه، سر و کار داریم که تا به امروز نیز تداوم دارد. تقریباً تمام فرق صوفیه که با شیخ‌التربیه ارشاد می‌شدند اولین مرشد و پیر خود را در وجود محمد(ص) صاحب وحی و پیام‌آور خداوند و یا پسر عمّ و داماد او، علی علیه‌السلام می‌دیدند، غیر از اعضای فرقه نقشبندیّه که سلسله خود را از طریق ابوبکر (خلیفه اول) به حضرت محمد صلی‌الله علیه و آله می‌رسانند.

مراحل تربیتی سیر و سلوک، که مرید در نزد شیخ نقشبندی طی می‌کرد، از عناصر پنجگانه‌ای تشکیل شده بود که تحولی از ارکان هشت‌گانه عبدالخالق غجدوانی، از جمله «خلوت در انجمن»، را نشان می‌داد. در این روند تربیتی، هرنوع ریاضت، به‌خصوص چله‌نشینی در حجره‌های انفرادی از آداب تربیت مریدان حذف شده بود، به‌طوری که جامی، که خود به فرقه نقشبندیّه تعلّق داشت، با ابیاتی چند سرور باطنی خود را از این آسایش روحی در سلوک، که مخصوص نقشبندیّه است، بیان کرده است^(۳۶).

عناصر پنجگانه مذکور عبارتند از:

- ۱- رابطه، یعنی ارتباط قلبی بین شیخ و مرید؛
- ۲- صحبت، یعنی تدریس استاد و حضور عملی شاگرد در نزد شیخ؛
- ۳- مراقبه و توجه: مراقبه تمرکز ذهن شاگرد بر قلب شیخ است، به این

معنا که مرید با تمام وجود خود در کمین می‌نشیند تا آنچه در قلب شیخ می‌گذرد دریابد و احساس کند؛ توجه روی کردن به شیخ یا هر شخص دیگری است که منظور نظر است.

۴- ذکر یادکردِ خداست با تکرار نام الله و یا کلمهٔ شهادت و آن دو نوع است: ذکر علانیه و ذکر خفیّه، که گاهی میان طرفداران این دو نوع ذکر منازعاتی درمی‌گرفت.

۵- یادداشت حضور دایمی قلب است در ذکر و فکر خداوند، در تمام حالات و بدون هر نوع تصنع و تکلف و بدون هیچ نوع ریاضت و مجاهدتی. شیخی از اوایل قرن بیستم این پنج اصل را به دسته‌گلی تشبیه کرده است که تنها دو شاخه از آنها یعنی ذکر و یادداشت به خداوند مربوط می‌شود و سه شاخهٔ دیگر، یعنی صحبت، مراقبه، توجه و رابطه پیوند مرید و شیخ را مشخص می‌سازد^(۳۷). باید گفت که توجه جریان و سیلان روحی متقابل بین شیخ و مرید است که موجب اتکای روحی مرید می‌شود و رابطه، عاملی که نظر مرید را برای همیشه به شیخ می‌دوزد، پیوند قلبی مرید به شیخ است.

پیوند عشقی و قلبی مریدان صوفی به شیخ خود امری است که از مدت‌ها پیش از نقشبندیّه صریحاً در دستور کار بیشتر سلسله‌ها گنجانیده شده بود. در این زمینه می‌توانیم از نجم‌الدین کبری^(۳۸) و معاصر وی، ابوحفص سهروردی، نام ببریم. پیروی از این مقررات در آن زمان تنها رفتار یا رُکنی از آداب صوفیه نبود، بلکه یکی از شرایط اصلی توفیق شیخ در هدایت مریدان خود دانسته می‌شد و در نزد رفاعیّه، از همان زمان، به تمرکز اصلی در چله‌نشینی تعلق داشت^(۳۹). ولی، در نزد نقشبندیّه، این رابطهٔ قلبی مرید و شیخ حائز اهمیت تربیتی ویژه‌ای بود،

به طوری که شاگردانی که در سایر رشته‌های تربیتی استعداد و مقاومت لازم را نداشتند، این رابطه عاطفی را رشته اصلی سلوک خود قرار می‌دادند. تشخیص و تصمیم نهایی در این مورد بر عهده شیخ بود و رفتار طالب و مرید می‌توانست این تشخیص و اخذ تصمیم را بر شیخ آسان کند. پسر بچه‌ای بس باجمال، در تاشکند، به حلقه شاگردان شیخ مقتدر نقشبندی، عیدالله احرار، پیوست. احرار می‌خواست او را، که شور و آشوب در خانقاهش افکنده بود، به نحوی از حلقه مریدان خود دور سازد ولی نوجوان در مقام اعتراض برآمد که «شما را چه فایده که من ... اینجا نیام و در بیرون مردم مرا تشویش دهند و دل من در کشاکش بایست‌ها افتد و از این حضور و جمعیت باطنی که در این حلقه در خود می‌یابم دور افتم. یاران وی را گذاشتند و معذور داشتند. کار او به جایی رسید که مغلوب این نسبت شد بر وجهی که بارها راه خانه خود گم می‌کرد ... ملازمت حضرت ایشان را لازم گرفته هرچند وی را اجازت می‌داده‌اند و دور می‌کرده‌اند نمی‌رفته و می‌گفته که مرا در این حضرت هیچ غرضی نیست جز آن که گذارند گاه‌گاهی دیدار مبارک حضرت ایشان بینم. وی را گذاشته‌اند و وی را طریقه رابطه در افتاده است و به ورزش آن نسبت به جد مشغول گشته و در اندک فرصتی مغلوب آن نسبت شده است». احرار او را به طرز اصولی در نیل به «رابطه» تربیت کرد^(۴۰)، ولی این تربیت براساس عشق به استاد در نزد احرار کار چندان ساده‌ای نیز نبود، زیرا که از مرید نوپا روزی عارف وارسته‌ای باید ساخته می‌شد. پس قطع التفات و رابطه و جفاها و سختی‌ها مدام با مهر و وفا جابه‌جا می‌شد و مراد از این سیاست‌های عارفانه این بود که طعمی از اعمال خداوند به مرید چشانیده شود و او را وا دارد تا در پس جفاها و بی‌مهری‌ها راه باطن و روحانی به سوی پیر را جستجو کند.

با این همه، رابطه نیز در نزد نقشبندیّه آداب و اصول خاص خود را داشت. وظیفهٔ مرید این بود که تصویر شیخ را در غیبت او حتی‌الامکان در پیش نظر داشته باشد و آن را به ذهن و قلب خود بسپارد، به‌طوری که بعدها قادر باشد آن تصویر را چنان در پیش چشم خود حاضر سازد که گویی شیخ را به رأی‌العین مشاهده می‌کند. این هردو عمل، یعنی ضبط تصویر در ذهن و حاضر ساختن مجدد آن، «رابطه کردن یا ورزیدن به کسی» نامیده می‌شود. مرید می‌بایست ذهن و روح و قلب خود را بر این تصویر متمرکز کند و حتی با آن «عشق‌بازی» کند، به‌طوری که نقشبند خود بر چنین سَنَتی پای‌بند بود. استاد وی «عارف دیک‌کرانی»^(۴۱) در بستر مرگ به شاگرد خود یادآور می‌شود که «میان من و شما معلوم است که اتحاد کلی بوده است و هست، اگر عشق‌بازی‌ها در میان گذشته باشد اکنون وقت به آخر آمده است» (رَشحات، ج ۱، ص ۸۹). البته این سخنان برای تسکین خاطر نقشبند بود تا تلخی انتخاب محمد پارسا را به جانشینی خود از خاطرش بزدايد^(۴۲). در زمانی که گروهی از صوفیه در سمرقند انتظار ورود احرار را از تاشکند می‌کشیدند، با سایهٔ او عشق‌بازی می‌کردند^(۴۳). محمدامین کردی به شیخ توصیه می‌کند که مرید را پس از نماز ظهر یک ساعت رخصت دهد تا به «رابطه» اشتغال ورزد، و سپس به ذکر نام خدا پردازد^(۴۴). محمدهاشم کشمی عشق و پرستش خود را به معلم خود، سرهندی احمد فاروقی، نوآور نهضت نقشبندی در هند، در یک دوبیتی عاشقانه بیان می‌کند که با این مصراع شروع می‌شود: «ای که بر قند لبانت مگسان‌اند ملایک»^(۴۵). با این ستایش و عشقی که شاگرد نسبت به استاد خود در «رابطه» نشان می‌داد، پیروان نقشبند معتقد بودند که، از یک سو، نردبانی به سوی شیخ برپا کرده‌اند تا مرید آسان خود

را به او برساند و، از سوی دیگر، شیخ بتواند از طریق آن مواهب و برکات خود را به سوی مرید روان کند و به دیدار او بشتابد یا خود را بر او آشکار سازد.

در اینجا صحبت از انتقال «حال» شیخ به مرید است و نه انتقال علوم و تجارب عرفانی او، به طوری که حتی سرهندی دست به قیاس پیش پا افتاده‌ای زده و می‌گوید: وقتی که خربزه ساعت به ساعت از گرمای آفتاب رسیده‌تر و کامل‌تر می‌شود، نه آفتاب از آن خبر دارد و نه میوه از آن آگاه است. پس معارف دینی و عرفانی از نظر نقشبندیّه از اهمیت ناچیزی برخوردار است، آن‌چنان که صحابه در حیات پیامبر اکرم از آن بی‌نیاز بودند.

با آن که ذکر نام خداوند یکی از عناصر تربیتی و ضروری عرفان نقشبندیّه و غالباً با «رابطه» هم‌زمان بوده است، مع‌هذا پسر سوم سرهندی، محمد معصوم، راه مبالغه در پیش گرفت و مدعی شد که ذکر خدا بدون «رابطه» به جایی نمی‌رسد، درحالی که «رابطه» بدون ذکر خدا ولی با توجه شیخ راه به مقصود می‌برد. وی می‌نویسد: در طریقت ما، که مُلهم از طریقهٔ اصحاب رسول اکرم است، تعلیم و تعلّم با انعکاس صورت می‌گیرد و آنچه مربوط به ذکر و طاعات است در پی می‌آید و برای تکمیل «رابطه» و انتقال «حال» شیخ به مرید است^(۴۶).

استاد مایر در اینجا باز می‌گردد به آراء ابوحفص سهروردی، که مدتها پیش از نقشبندیّه از «سالک مجذوب» و «مجدوب سالک» سخن گفته و اولویت را برای «مجدوب سالک» قایل شده بود^(۴۷) و می‌افزاید که نقشبندیّه نیز، همچون سهروردی، مجذوب را بر سالک تقدم بخشیده و این حالات جذبه و «نسبت والا» را پیش‌چاشنی ذوق تجارب واقعی قرار داده‌اند^(۴۸). این پیش‌چاشنی را نقشبندیّه امتیاز خاصی برای خود دانسته و آن را اندراج النهایه

فی البدایة نامیده‌اند. سرهندی آن را «سیر مستدیر» توصیف می‌کند و در مقابل آن سلوک دیگر فرق را، که «خزیدن» مرارت‌بار و درازمدتی است، «سیر مستطیل» می‌خواند^(۴۹).

شیخ در نظر نقشبندیّه نقابی است که خداوند بر چهره گرفته و بلندگویی است که اوامر و اراده حق را ابلاغ می‌کند. وی انسان کاملی است که در تکمیل دیگران هم می‌کوشد. یک‌چنین شخصی «ولی‌الله» نامیده می‌شود و موقعیتی عجیب دارد: هم «هیچ» است و هم «همه چیز»، هم قاهر است و هم مقهور؛ زیرا که مرز خالق و مخلوق در این رهگذر از میانه برخاسته است. او گذرگاه یا آب‌گیری است که مرید از آن وارد می‌شود و، پس از طی مراتب اطاعت و خلسه و رابطه و انطباق با حالات و روحيات شیخ، از آن سوی به لقاءالله می‌رسد.

بی‌تکلف‌تر از این توصیف را، مدتها پیش از نقشبندیّه، ابوسعید ابی‌الخیر در حق مشایخ صوفیه بیان کرده است: «درویشان نه ایشان‌اند. اگر ایشان بودندی، ایشان نه درویشان بودندی. اسم ایشان صفت ایشان است، هرکه به حق راه جوید، گذرش بر درویشان باید کرد که در وی ایشان‌اند»^(۵۰). در آن سوی گذر، عارف به فنا می‌رسد و نقشبندیّه معتقدند که عارف کامل کسی است که از مرز فنا بار دیگر به عالم بقا باز گردد و خود را وقف مریدان و ارشاد نیازمندان کند. این بازگشت را «بقای بعد از فنا» گویند. براساس یکی از سنت‌های قدیم نقشبندی، گروهی که به این ترتیب به حیات دنیوی باز گشته‌اند، «اولیای عشرت» و گروه دیگر که در مرز فنا ایستادگی می‌کنند و میلی به بازگشت ندارند «اولیای عزّت» نامیده می‌شوند^(۵۱).

در طی دو قرن گذشته، «رابطه»ی نقشبندی با دو ضربه کاری از بین رفت.

ضربه اول آن که شیخ معروف کُرد، خالد نقشبندی، مقارن سال ۱۸۲۷م در دمشق درگذشت. او مقرر کرده بود که هیچ‌یک از شاگردان وی، بدون رخصت و کسب اختیار از طرف او، «رابطه» با یکدیگر برقرار نکنند. بالاتر دید مراد وی این بوده است که سلسله نقشبندی تابع قدرت مرکزی باشد، همچنان که بیشتر فرقه‌های دیگر نیز، مانند رفاعیه در قرن سیزدهم، هرنوع ترفیع یا نقل و انتقال مراتب و مناصب را در سلسله خود تابع حکم بانی اولیه می‌دانستند، چون خالد چنین اختیاری به کسی تفویض نکرده بود، این امر موجب شد که نوادگان عرفانی شیخ هرگز نتوانند با «پدران روحانی» خود رابطه برقرار کنند و این رابطه تنها با «جد عرفانی» یعنی خالد برقرار شد و، هرچند این «انحصار رابطه» در زمان حیات خالد چندین بار نقض شد، خانواده خانی، که شیوخ متعددی از آن برخاسته بودند، حتی پس از مرگ خالد، این سنت را حفظ کردند و این موجب تضعیف و تحلیل «رابطه» شد.

اما ضربه دوم: محمد رشیدرضا، که در جوانی به سلسله نقشبندی دست ارادت داده بود، بعدها به نهضت دینی محمد عبده پیوست. وی دین را به کلام خداوند (قرآن) و کلام پیامبر (حدیث) و صحابه رسول اکرم محدود کرد، ولی از مسلمین نخواست که حیات روزمره خود را فقط بدان اختصاص دهند. در سالهای ۱۹۰۸ و ۱۹۰۹، از سنگاپور و کوالالانپور در باب شرعی بودن «رابطه» ی نقشبندی و این که آیا شواهد و قرآینی در قرآن مجید برای آن وجود دارد از او استفتا شد. رشیدرضا پاسخ داد که «رابطه» در هیچ جای قرآن کریم ذکر نشده و هیچ نوع پایگاهی در کلام الله مجید ندارد، از این رو ربطی با دین نمی‌تواند داشته باشد. پس یگانه سؤالی که باقی می‌ماند این است که آیا «رابطه» با دین در تضاد

است؟ پاسخ این بود که در تضاد نیست بلکه وسیله‌ای است برای تلطیف روح و معرفت نفس و چون تعلق به دین ندارد، موجب رستگاری هیچ مُسلمی نمی‌شود و هر نوع «وحی» و احکام دینی با خاتم‌الانبیاء، پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله وسلم به پایان رسیده است.

هرچند فرقه نقشبندیّه با این نوآوری‌های دینی از مسیر خود انحراف پیدا نکرد، ولی استقبال محمداسعد صاحب‌زاده (وفات: ۱۹۳۱م)، یکی از برادرزادگان خالد، از این نهضت درخور ذکر است. صاحب‌زاده، که سخت تحت تأثیر آراء ابن‌تیمیّه^{۱۰} (وفات ۷۲۸هـ)، مُصلح بزرگ دینی، قرار گرفته بود، «فنا» را چیزی جز تسلیم در برابر مشیّت الهی و «اتحاد» با خداوند را جز علم به احکام الهی و اجرای بی‌چون و چرای آن نمی‌دانست. بنابراین، تجربه تقرّب به پروردگار و درک مستقیم قُرب او از افق فکر عارف نقشبندی محسوساً فاصله گرفت، ولی درباره «رابطه» با پیوند قلبی با شیخ اظهار نظری نشد.

بحث دیگری که استاد مایر در بخش دوم کتاب به آن پرداخته است «تصرف شیخ نقشبندی» است. مایر ابتدا به قدرت و نفوذی اشاره می‌کند که اولیا و مشایخ، چه در زمان حیات و چه پس از مرگ، بر حلقه مریدان اعمال می‌کردند؛ سپس سخن را به مشایخ نقشبندی و عامل «تصرف»، که یکی از ارگان مهم عرفان آنان است، می‌کشد و می‌افزاید که نقشبندیّه تأکید خاصی بر این مسأله داشتند که مریدان خود را تنها تربیت و ارشاد نکنند، بلکه بیشتر آنها را «جذب» و «تصرف» نمایند.

در اینجا سه نوع «تصرف» متمایز می‌شود: نوع اول تصرف اختیارات و قدرت معنوی و قانونی هر شیخی است که از مریدان خود پیروی و اطاعت لازم

را بطلبد و درباره تربیت و سرنوشت هریک از آنان تصمیم بگیرد، امر و نهی کند، و کسی را اجازه مداخله ندهد. او، برای این کار، نیازی به قدرت مافوق طبیعی ندارد. وی دارای قدرت تصرف و اختیار مطلق در مقابل مریدان خویش است.

نوع دوم تصرف توانایی هرکس است بر آن که در تصور اشیایی که مشاهده کرده و به ذهن سپرده است به دلخواه تغییراتی بدهد، مثلاً حیوانی را با دو سر یا بدون سر مجسم کند. عزیز نسفی، از قرن هفتم، نوع اول تصور را «ترکیب» و نوع دوم را «تفصیل» و قدرت تصور را «متصرفه» می نامد که، اگر از عقل برخیزد، آن را قدرت متفکره و، اگر از خیال ناشی شود، آن را قدرت «متخیله» می خواند. ولی این نوع «تصرف» و فعل و انفعال ذهنی تنها در محدوده تصور به وقوع می پیوندد، و تصاویر ذهنی را تغییر می دهد نه اشیای حقیقی را و، به عبارت دیگر، از محدوده تخیل تجاوز نمی کند.

نوع سوم تصرف، که موضوع مورد بحث ماست، از این مرز فراتر می رود. این تصرف تنها در بازی بازتاب های ذهنی باقی نمی ماند، بلکه مجهز است به اراده نافذ و می خواهد نخست بر باطن شخص نفوذ کند و آنگاه، اگر ضرورتی پیش آمد، حتی ظاهر او را هم تغییر دهد؛ مثلاً شیخی فردی شرور را یک سر و گردن کوتاه تر می کند. محمد یحیی، پسر دوم احرار، (وفات: ۹۰۶) سه بار عزم حج کرد، ولی بار اول فقط تا بخارا آمد، بار دوم فقط تا هرات رسید و بار سوم دورتر از یزد نتوانست برود. هر بار، پدر وی سعی می کرد تا او را از طریق «قدرت جاذبه» و «توجه باطن»^(۵۲) باز گرداند. در یزد تب شدیدی بر او عارض گشت، به طوری که دیگر نتوانست به راه خود ادامه دهد؛ پس روی به سمرقند گذاشت. این قدرت جاذبه احرار بود که او را با «تصرف» از قصد خود باز داشت

و به خانه باز گرداند. علی کاشفی او را از هرات تا سمرقند همراهی می‌کرد ولی محمد یحیی، در سفر بازگشت خود، چنان شتابزده بود که کاشفی قادر به هم‌گامی با او نشد. محمد بعدها به کاشفی گفته بود که احرار در یزد به خواب او آمده و کفش‌های او را به سوی سمرقند برگردانده است و او چنان جاذبه‌ای از سوی پدر احساس کرده که گویی حلقه طنابی بر گردن او افکنده‌اند. با این بازگشت پسر احرار در سال ۸۹۳، درحقیقت، داستان افسانه‌آمیز بازگشت نصر بن احمد سامانی (۳۰۱-۳۳۱) به بخارا، که رودکی سمرقندی آن را در شعر معروف خود «بوی جوی مولیان آید همی» سروده، تکرار شد (۵۳).

خود نقشبند بارها در حلقه مریدان از قدرت مافوق طبیعی خویش با جمله «من درباره تمام حالات و صفات دیگران متصرفم» لاف زده و گفته بود: من می‌توانم این حالات و صفات را به هرکسی که بخواهم بدهم یا از او بگیرم (۵۴) و حتی جامی به این اعتقاد رسیده بود که احرار می‌تواند صورت و هیکل خود را به هر شکلی که بخواهد درآورد. این را توانایی «خُلُع و لُبُس» می‌نامیدند. تمام این قدرت‌آزمایی‌ها در صحنه تصوف نقشبندیّه، همچون خواستن بیماری یا مرگ برای دیگران یا ایجاد موانع متعدد در برابر عزم آنان یا قدرت جذب دیگران و تعویض شکل و صوت خود، سخت یادآور اعمال جادوگران و ساحران اروپای قرون وسطایی است، با این تفاوت که در آن زمان کلیسا و روحانیت مسیحی مانع از فعل و انفعالات آنها می‌شدند، ولی در حیطه تصوف مشرق‌زمین نه تنها کسی با این اعمال فوق انسانی بر سر مخالفت و اعتراض نبود بلکه عامه ناس، به‌خصوص هواداران این فرق، آن را کاری طبیعی و مشروع می‌دانستند و حتی این خرق عادت‌ها را از مشایخ انتظار هم داشتند تا در ایمان و اتکای خود نسبت

به آنان راسخ‌تر و پابرجاتر باشند.

در نظری اجمالی که استاد مایر به آراء و افعال نقشبندیّه افکنده است می‌نویسد: آنچه این دو عنصر اصلی یعنی «رابطه» و «تصرف» را به هم پیوند می‌دهد اعتقاد به نیروی مرموز است که صفات و اغراض شیخ نقشبندی را به‌طور ارادی یا غیرارادی به شخص یا اشخاص دیگر منتقل می‌کند و این رابطه قلبی مرید با شیخ، که نقشبندیّه آن را عنصر اصلی سلوک خود قرار داده‌اند، به‌طور قطع خطرهایی گوناگون، چون تمایلات عشقی و جنسی، بلندپروازی‌ها و رقابت‌های مریدان و سایر پدیده‌های ضعف بشری، را در بر دارد در عین آن که روش تربیتی اصیلی است که مرید را قادر می‌سازد تا عشق به خداوند را چنان آسان فرا گیرد که کودک زبان مادری را می‌آموزد، برخلاف ممارست‌ها و ریاضت‌های سخت و سنگینِ فرّقی دیگر که در حکم آموختن زبان بیگانه است. تصور می‌کنم که دلیل اصلی موفقیت چشمگیرِ فرّقی نقشبندی در مناطق سنّی‌مذهب آسیای نزدیک و میانه و دور را نه تنها در ساختار اجتماعی و موقعیت‌های سیاسی آنها بلکه بیشتر در روند تربیتی سهل و انسانی و غیرمکتبی آنان باید جست که پیوسته مورد تأکید شیوخ این طریقت بوده است.

پس از چاپ و انتشار این کتاب در سال ۱۹۹۴ در سلسله انتشارات «۵۸/ B. T. S.» (متون و مطالعات بیروت) در استانبول و شتوتگارت، استاد مایر جمع‌بندی مُجملی از آن را در سخنرانی مورّخ دهم فوریه ۱۹۹۶ خود در دانشکده علوم هایدلبرگ ارائه نمود که اندکی بعد به نفقه این دانشگاه در رساله کوچکی با عنوان آلمانی مرید و مراد در فرقه نقشبندیّه به چاپ رسید.

امید است که با برگرداندن کامل این آثار ارزنده دریچه دیگری به جهان

یافته‌های بکر این شرق‌شناس عالی‌مقام گشوده شود.

یادداشتها:

1. Fritz Meir
2. Rudolf TSchudi
3. Universität Basel
4. Hellmut Ritter
5. Abū Saʿīd-I Abūl-hayr (357-440/967-1049), Wirklichkeit und Legende, *Acta Iranica* 11, troisième série, volume IV, 1976.
۶. از میان کتب و مقالات متعددی که درباره ابوسعید نوشته شده جا دارد که به خصوص از پژوهشهای دقیق و فاضلانه استاد شفیعی کدکنی یاد و ستایش کنیم که حاصل آن در مآدمه و تعلیقات چاپ انتقادی پرارزش ایشان از *اسرارالتوحید* منعکس شده است.
۷. *اسرارالتوحید*، به اهتمام ذبیح الله صفا، ص ۸۸.
۸. همان، ص ۳۶۸، س ۱۳.
۹. *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*، قاهره، ۱۳۲۱، ص ۱۸۸، س ۴.
۱۰. *اسرارالتوحید*، ص ۲۸۷، س ۱۲.
۱۱. همان، ص ۲۸۷، س ۱۱.
۱۲. همان، ص ۳۱۸، س ۱۳.
۱۳. همان، ص ۳۲۲، س ۹.
۱۴. همان، ص ۳۰۸، س ۵.
۱۵. «جستجو در تصوف ایران»، ۳، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، تهران، ۱۳۵۴، ۴، ص ۷-۸۶.
۱۶. *اسرارالتوحید*، ص ۷-۳۰۶.
۱۷. همان، ص ۳۰۸-۱۶۵.
۱۸. ترجمه این اثر از طرف ریاست محترم مرکز نشر دانشگاهی به عهده نگارنده محول شده و چند صباحی است که به پایان رسیده است و مراحل آخر ویرایش را طی می کند و امید است که به زودی تقدیم ارباب فضل و معرفت گردد. فصل چهاردهم این کتاب با عنوان «ابوسعید ابی الخیر و صاحبان قدرت»، همراه مقدمه کوتاهی در معرفی اجمالی این اثر، در *مجله معارف* (شماره ۲ و ۳، مرداد - اسفند ۷۲) منتشر شده است.
19. Babā'-I Walad, Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik, *Acta Iranica* 11, troisième série, volume XIV, 1989.
۲۰. رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولانا، تهران، ۱۳۱۵/۱۹۳۷، ص ۵ تا ۳۶.
۲۱. معارف، مجموعه مواعظ و سخنان سلطان العلماء بهاء الدین محمد بن حسین خطیبی بلخی مشهور به بهاء ولد، اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر، تهران، ۲ ج، ۱۳۳۳ و ۱۳۳۸ ش.

۲۲. معارف، ج ۱، ص ۲۲، س ۱۵.
۲۳. همان، ج ۱، ص ۱۰۶، س ۶ به بعد.
۲۴. همان، ج ۱، ص ۱، س ۱۱.
۲۵. همان، ج ۱، ص ۲۵۱، س ۱۱ به بعد؛ نیز: همان، ج ۲، ص ۱۲، س ۱۸۷.
۲۶. افلاکی، مناقب‌العارفین، ص ۲۵۰، س ۱۵۶.
۲۷. معارف، ج ۱، ص ۱۲۹، س ۱۷-۱۲.
۲۸. همان، ص ۲، س ۳-۲.
29. Bausteine Aufsätze zur Islamiwissenschaft, Stuttgart/Istanbul 1992, 2 Vols, 1195 p+ indices (166 p).
30. Zwei Abhandlungen Über die Nagšbandiyya, Istanbul/Stuttgart, 1994.
۳۱. حامد الگار اصلاً انگلیسی است. وی به دین اسلام مشرف شد. استاد دانشگاه برکلی (امریکا) بود که بازنشسته شد. او عضو فرقه نقشبندیّه است و درباره آن فرقه نوشته‌های متعدد دارد.
32. Die Herzensbindung an den Meister.
33. Kraftakt und Faustrecht des Heiligert.
۳۴. تاریخ ۵۷۵ هـ / ۱۱۷۹ م یا ۵۸۵ هـ / ۱۱۸۹ م به‌طور مثال از خواجه‌زاده احمد حلمی، حقیقه الاولیاء (سلسله مشایخ نقشبندیّه)، استانبول، ۱۳۱۸، ص ۱۷ و تاریخ ۶۱۷ هـ / ۱۲۲۰ م از حامد الگار.
- The nagshbandi Order, A Pretiminary Survey of its History and Significance, Studia Islamica 44, 1976, 132.
۳۵. ترتیب‌السلوک، قشیری در Oriens، ۱۶، ۱۹۶۳، ص ۱۶-۱ نصرالله پورجوادی، مجله معارف، ۶، ۱۹۸۹، ص ۴۳-۴۵.
۳۶. نفحات‌الأنس من حضرات القدس، چاپ محمود عابدی، تهران ۱۳۷۰ هـ / ۱۹۹۱ م. ص ۴۱۷، ص ۸۵.
۳۷. محمد امین الکردی، المواهب السرمديه فی مناقب النقشبندیّه، قاهره، ۱۳۲۹ / ۱۹۱۱، ص ۹۲-۹۳.
۳۸. فوائج‌الجمال و فوائج‌الجلال، نجم‌الدین کبری، ویسبادن ۱۹۸۷، پاراگراف ۶، دیباچه، ص ۴۸-۴۹.
۳۹. عزالدین احمد ابوعلی الصیاد بن عبدالرحیم الحسینی الرفاعی (متوفی ۶۷۰ / ۱۲۷۱) / المعارف المحمديه فی الوظائف الاحمدیه، قاهره، ۱۳۰۵ / ۱۸۸۸، ص ۱۲۰-۱۲۷.
۴۰. فخرالدین علی بن حسین واعظ کاشفی (متوفی ۹۳۹) رشحات عین‌الحیات، به اهتمام علی اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ / ۱۹۷۷، ج ۲، ص ۶۳۵-۶۳۶؛ جامی، نفحات‌الانس، ص ۴۰۹-۴۱۰.

۴۱. «به تعجیل هرچه تمامتر متوجه بخارا شدند تا در ده دیک کران پیش مولانا عارف رسیدند» (رشحات، ص ۸۸).
۴۲. رشحات، ص ۸۸-۸۹.
۴۳. «عجب شیخی بزرگی! ما نام حضرت ایشان را از خدمت مولانا نظام‌الدین شنیدیم و یاد گرفتیم و منتظر مقدم شریف ایشان می‌بودیم و با سایه ایشان عشق‌بازی می‌کردیم، (رشحات، ج ۲، ص ۴۱۵).
۴۴. محمد امین کردی، مواهب سرمدیه، ص ۳۱۵، ص ۱۷-۱۵.
۴۵. محمد هاشم کشمی، برکات احمدیه یا زیادة المقامات، نسخه‌برداری از روی چاپ سنگی کانپور، ۱۳۰۷ در استانبول، ۱۹۷۷، ص ۲۷۵-۲۷۶.
۴۶. ترجمه عربی متن فارسی از محمد اسعد صاحب‌زاده، نورالهدایة والعرفان و سرالربطه والتوجه و ختم الخواجگان، قاهره، ۱۳۱۱ هـ / ۱۸۹۴ م، ص ۴۶، ص ۱۵-۶.
۴۷. سهروردی، عوارف‌المعارف، ص ۶۴، ترجمه Cramlich, Die Galient der Erkenntnisse, 93.
۴۸. غلامعلی عبدالله دهلوی، مکاتیب شریفه، ص ۱۲۲، ۱۲۳.
۴۹. سرهندی، مکتوبات، نامه ۱، ص ۲۷۷؛ قش‌نامه ۱، ص ۱۵۴.
۵۰. محمد بن منور بن ابی‌سعد بن ابی‌طاهر بن ابی‌سعید میهنی، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید، به اهتمام محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران ۱۳۶۶، ص ۲۹۵.
۵۱. فریتز مایر در مقاله‌ای با عنوان:
Zum Vorrang des Glaubens und des guten Denkens vor dem Wahrheits-eifer bei den Muslimen, Oriens 32, 1990, 7-8, anm, 21.
۵۲. رشحات، ص ۵۸۳، ص ۳-۱.
۵۳. نظامی عروضی سمرقندی، چهارمقاله، چاپ محمد معین، تهران ۱۳۳۱، ص ۴۹-۵۴.
۵۴. انیس‌الطالبین، ص ۲۸۶، ص ۱۰-۱۲.