

باز کاوی اندیشه‌های اقبال لاهوری با تأکید بر «جدید» نامیدن

منظومہ گلشن راز

قیصر محمود، پی ایچ ڈی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سرحد

رضوانہ نقوی، پی ایچ ڈی

استادیار گروه زبان و ادبیات اردو، دانشگاه سرحد

A Critical reassessment of Iqbal Lahori's intellectual thoughts: An Academic Study of His Characterization of Golshan-e Rāz as a Modern Poetic Work

Qaiser Mehmood, PhD

Assistant Professor of Persian, Sargodha University, Sargodha

Rizwana Naqvi, PhD

Assistant Professor of Urdu, Sargodha University, Sargodha

Abstract

The masterpiece poetic book “Gulshan-i Raz” was composed by Sheikh Mahmoud Shabestari (687–720 AH) during the 8th century AH responding the fifteen questions received by him. The work was fundamentally focus on Wahdat al-Wujud and appeared as comprehensive thesis of Sufi thought and teaching. The work emerged during the transition era; the Islamic world was experiencing a period of gradual cultural decline, while the religious tolerance of the Ilkhanate era had simultaneously diminished the influence of Sunni Islam and emboldened alternative sects and Sufism. Centuries later, Allama Muhammad Iqbal Lahori (1294–1357 AH) penned Gulshan-i Raz-i Jadid. His era significantly resembled with Shabestari time. In an effort of revitalizing self-confidence and dignity of the muslim, and to restore the spiritual and religious values of the East in the face of the challenges posed by modernity by West, Iqbal introduced his philosophy of Khudi. This is the fundamental difference between the viewpoints and methods of Shabestari and Iqbal. As a result, Iqbal offered fresh responses to a number of Shabestari's original queries. Three main thematic axes—self-knowledge, the relationship between the part and the whole, and the conflict between unity and plurality—are used in this article to compare and contrast the perspectives of these two thinkers.

Keywords:

Gulshan-i Raz, Sheikh Mahmoud Shabestari, Allama Iqbal, Khudi

مقدمه

عرفان در لغت به معنای شناخت است و دانستن پس از نادانستن و در اصطلاح به معنای شناخت حق -تعالی- و راهی که سالکان برای این شناخت برمی‌گزینند. با تفصیل بیشتر «عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس پیش می‌آید که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق یافته است» (۱). گذشته از این معرفت، عرفان بیشتر روش کسب آن شناخت است؛ یعنی طریقه معرفت در نزد آن دسته از صاحب‌نظران که بر خلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال. این طریقه در بین مسلمین تا حدی مخصوص صوفیه است» (۲).

برخی با تکیه بر ریشه‌های اجتماعی پیدایش و گسترش تصوف و زمینه مادی عرفان آن را زاده نومیدی و تنگدستی و ناتوانی محرومان از رفاه و لذات زندگی دانسته‌اند که زیر ستم صاحبان ثروت و قدرت به اوهام پناه برده‌اند و یا دستاویز راندگان منطق و خردش شمرده‌اند که از سر نارسایی عقل و استدلال آن را خوار داشته و به خیالات و توهم دل خوش کرده‌اند. دیگرانی بر پایه عقیده عرفا به امکان پیوند بی‌واسطه با حق، تصوف را گونه‌ی واکنش علیه شریعت و شکلی از سرتافتن از دیانت تلقی کرده‌اند و ترک آداب از سوی برخی متصوفه را نشانه آن دانسته‌اند. «جماعتی دیگر از اهل نظر منشأ تصوف را میل به انزوا و عطلت و تن‌آسانی و ریاکاری دانسته‌اند و صوفیه را موجب رکود و انحطاط جامعه فرض کرده‌اند و به گمان آنکه شیوع و رواج عقاید و افکاری از اینگونه سبب رواج موهوم‌پرستی و طفیلی‌گری و عقب‌افتادگی و فقر و ریا و انحطاط و سقوط افراد و جوامع است و اینگونه عقاید و آرا سبب بی‌اعتنایی مردم به امور دنیوی و دستاویز نفوذ مطامع دول اجنبی در بین مسلمانان است بشدت با تصوف به ستیزه پرداخته‌اند و آنها را سبب گمراهی عامه و مسئول بدبختی فعلی جامعه مسلمین دانسته‌اند» (۳). با ظهور ابن عربی در قرن هفتم عرفان و تصوف متحول شد. او اصول عرفان و عقاید متصوفه را که تا روزگار او تنها در اقوال مشایخ طریقت نمودی ضمنی داشت بصراحت و وضوح در پیکری فلسفی ارائه کرد و بدین ترتیب پایه‌گذار عرفان نظری شد.

صحابه و مسلمانان صدر اسلام اهل زهد و تقوا بوده‌اند. زهد این نساک و زهاد فارغ از عشق صوفیانه دوره‌های بعد و برکنار از مسایل پیچیده فکری و نظری

دوره‌های بعدتر متشرعانه و عملی بود تا قرن دوم که صوفیه پیدا شدند؛ یعنی جماعتی که آداب و روش و زندگانی و حتی پوشش خاص داشتند و در میان مردم مشهور بودند و صاحب اقوال اما نه صاحب آثار؛ کسانی همچون حسن بصری، بشر حافی و ابراهیم ادهم. محور آموزه‌های این صوفیان عشق و محبت و توکل بود. در قرون سوم و چهارم این جریان تدریجاً به تصوف چنان که می‌شناسیم تبدیل شد. از معروف کرخی و مریدش سری سقطی و خواهرزاده او جنید بغدادی تا بایزید بسطامی و حسین منصور حلاج تحولات فکری و آموزشی شگرفی در تصوف رخ داد و عشق و سکر و محبت جای زهد و طاعت را که دیگر خود حجاب راه شده بود، گرفت و از اهمیت خرقة و خانقاه در برابر دل کاسته شد و بدینگونه با انتزاعی‌تر شدن تصوف اندیشه فنا برای بقا و پیوند معروف و عارف برجسته‌تر شد و همه چیز از سالک و سلوک و مخلوق و خالق تنها مظاهر و تجلیات حق دانسته شد. اگرچه آنان بطور نظام‌مند به این مفهوم نپرداخته‌اند اما در سخنان و مناجات‌هایشان این حالت بی‌توجهی به غیر حق به وضوح دیده می‌شود. در ادامه مسیر این تمایل که همواره در آرا و اقوال همه صوفیه وجود داشت و در آثار عرفانی قرون پنجم و ششم هم مطرح شده بود در قرن هفتم به صورت اندیشه وحدت وجود درآمد و در دستگاه فکری ابن عربی صورت فلسفی یافت و دانش عرفان یا همان عرفان نظری بوجود آمد.

وحدت شهود در اصطلاح عرفای نخستین عبارت است از غلبه حال و استغراق تام سالک در ذات حق به گونه‌یی که از توجه به غیر او غافل می‌گردد (نه آنکه وجودش را انکار کند). این حالت محصول شدت یقین، محبت و توکل عارف است که او را از توجه به کثرات عالم باز می‌دارد و تمام همت او متوجه حضرت حق می‌گردد.

در حضور نور خیره‌کننده خورشید نور شمع به چشم نمی‌آید و گویی محو می‌شود. این محو شدن نه به معنای انکار وجود شمع بلکه به معنای ناچیز بودن آن در برابر عظمت و ظهور تام خورشید است. این تمثیل دقیقاً همان معنای وحدت شهود پیش از ابن عربی است. آثاری همچون *اللمع فی التصوف* ابونصر سراج طوسی و *التعرف لمذهب اهل التصوف* کلاباذی - که به شرح حالات و مقامات عرفا می‌پردازند - به این حالت استغراق و غفلت از غیر حق اشاره می‌کنند. این آثار نشان می‌دهند که این نوع وحدت شهود تجربه‌یی رایج در میان صوفیان پیش از طرح نظریه وحدت وجود بوده است.

سلوک و تهذیب نفس باعث تعالی ادراک می‌شود و حدّ اعلای ادراک شهود حقیقت و دستیابی به وحدت شهود است. سیر سالک از کثرت به وحدت است تا به فناء خود و بقای بالله یعنی مرتبه انسان کامل برسد و در این فناء فی الله است که خود را با وجود مطلق یگانه می‌بیند. پس لازمه وحدت شهود فناست. در وحدت وجود اما با وجود مطلق یگانه می‌شود و بر خلاف وحدت شهود که سالک همه چیز را تجلّی خدا می‌بیند در وحدت وجود هیچ جز خدا نمی‌بیند و نمی‌تواند ببیند زیرا که منکر جز خداست.

بر پایه این نظریه هرآنچه غیر خداست و از آن به ماسوی تعبیر می‌شود و متکثر است از وجود واقعی عاری است و حقیقت هستی تنها از آن ذات حق - تعالی - است. همه چیز تنها پرتو و جلوه است. ابن عربی می‌گوید که هستی «در جوهر و ذات خود جز یک حقیقت نیست که تکثرات آن به اسماء و صفات و اعتبارات و اضافات است و چیزیست قدیم و ازلی و تغییرناپذیر اگرچه صورت-های وجودی آن در تغییر و تبدلند» (۴). *فصوص الحکم* و *الفتوحات المکّیّه* دو کتاب مهم ابن عربی دربردارنده بنیادهای نظری وحدت وجود هستند. جامی در نقدی بر شرح *فصوص* چنین نوشته «وَ مَا سِوَاهُ عَدَمٌ يُخَيَّلُ أَنَّهُ مَوْجُودٌ مُتَحَقِّقٌ فَوْجُودُهُ خَيَالٌ مُحَضٌّ وَ الْمُتَحَقِّقُ هُوَ الْحَقُّ لَا غَيْرَ. لِذَلِكَ قَالَ الْجَنِيدُ -قَدَسَ سِرّه- الْآنَ كَمَا كَانَ عِنْدَ سَمَاعِهِ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ- كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ». (۵)؛ یعنی بجز او نیستی است که می‌پندارد وجودی تحقق یافته است حال آنکه وجودش پندار محض است و تحقق یافته تنها همان خداست و دیگر هیچ. به همین سبب هنگامی که جنید حدیث پیامبر ص را شنید که خدا بود و با او هیچ چیز نبود، گفت اکنون نیز همچنان است که بود. عین القضاة همدانی یکی از شهدای بزرگ راه عرفان در این باره آورده است: «در وجود خود یک موجود است که او را وجود است و بس و هرچه غیر اوست خود نیست پس اگر هست از هستی اوست اما به خود جز معدوم نیست» (۶).

وحدت وجود که راه و رسم تصوّف مبتنی بر آن است مسلمانان بسیاری را به گریز از کار و کوشش و تلاش معاش کشاند و آنها را به سوی کاهلی، بطالت و عطلت برد. این راه و روش و آیین و دستگاهی که بر آن بنا شد نیروهای مردم را بتمامی از بین برد و آنان را بجای رویارویی با مشکلات به گریختن از پیش آن خواند. «اینکه چنین نظریه‌ی نخستین بار در میان شاعران و نویسندگان ایرانی در خلال تهاجمات مغولان در زمان چنگیز و سپس در دوره هولاکو و اعقابش

بروز می‌نماید، تصادفی نیست. عطار، عراقی، اوحدی و محمود شبستری در این ایام آشفته سر می‌کنند و این عقیده را در میان اندیشمندان و توده مردم تعمیم می‌دهند» (۷).

رویدادهای بعدی نشان داد که رواج و عمومیت یافتن این آیین بیش از تهاجم مغول احیای فرهنگ اسلامی را به تعویق انداخت و خسارات معنوی و فرهنگی آن مخرب‌تر از زیان‌ها و ویرانی‌های مادی هجوم مغولان بود. «جامعه اسلامی را یارای آن بود تا قدرت سیاسی خود را باز یابد ولی اغتشاش فکری ناشی از این عقیده که در نفی زندگی بود مهارگسیخته به حال خود باقی ماند و به زودی منجر به آن شد که تمامی ارزش‌های اسلامی بطور کلی مورد ارزیابی دوباره قرار گیرد» (همان: ۱۵). شیخ سعدالدین حمویه دعای «برافتد» بر حاکم عادل می‌کرد زیرا که مخالفت اقتضای زمان کرده بود و خواجه نظام الدین اولیا که همروزگار شبستری است نقل می‌کرد که وقت رسیدن مغولان به نشابور عطار در پاسخ درخواست شاه برای دعا گفته بود وقت دعا گذشته وقت رضاست.

حمله مغول و یک سده کشتار، روحیه مردم را در هم شکست و اخلاق زوال یافت. آینده از میان رفت و دیگر کسی به فکر فردا نبود و به مرور همه چیز فانی و موقت دانسته شد. دانشمندان، ادبا و نویسندگان کشته شدند، کتاب‌ها سوخت، مدارس و مساجد ویران شدند، بخش بزرگی از دانش و دستاوردهای بشر از میان رفت و «انحطاط فضایل اخلاقی و معنوی آنقدر شدت گرفت که اطمینان و اعتماد از میان مردم رخت برپست» (همان: ۱۰).

مورخ مشهور اسلام، عز الدین بن الأثیر، که در ایام استیلای مغول بر ممالک شرقی اسلام در موصل و الجزیره می‌زیسته و کتاب معروف خود *کامل‌التواریخ* را دو سال قبل از فوت خویش یعنی ۶۲۸ به انجام رسانده در ذکر واقعه استیلای مغول چنین می‌نویسد: «چند سال از ذکر این حادثه خودداری می‌کردم و به مناسبت عظمت آن از نوشتن آن کراهت داشتم و با قدم تردید پیش می‌رفتم. کیست که بر او نوشتن خبر مرگ اسلام و مسلمین آسان آید و این کار را امری سهل پندارد. کاش از مادر نزاده بودم و قبل از این واقعه مرده و در عداد فراموش شدگان معدود شده بودم. با اینکه جمعی از دوستان مرا بر این کار واداشتند من باز در قبول خواهش ایشان متوقف بودم. آخر الأمر دیدم که ننوشتن این وقایع متضمن نفعی نیست بنابراین می‌گویم که این عمل مستلزم ذکر حادثه‌یی عظیم و مصیبتی بزرگ است که گشت روزگار هنوز مثل آن را نیاورده و آتش آن دامن

خلایق را عموماً و مسلمین را خصوصاً گرفته است. اگر کسی بگوید که از بدو خلقت آدم تا کنون عالم به نظیر چنین حادثه‌یی گرفتار نیامده راه خلاف نرفته است؛ چه تاریخ حادثه‌یی را که شبیه یا نزدیک به این واقعه باشد به خاطر ندارد ... شاید مردم دیگر مثل این حادثه را که تا انقراض عالم و پایان دنیا نبینند. یاجوج و ماجوج و دجال لا اقل بر اتباع خود ابقا می‌کنند و مخالفین را از میان برمی‌دارند ولی این جماعت بر هیچ کس رحم نیاوردند؛ زنان و مردان و کودکان را کشتند و شکم‌های حاملگان را دریدند و اطفال جنین را نیز به قتل آوردند. *إنا لله و إنا إليه راجعون و لا حول و لا قوة إلا بالله العلیّ العظیم*. آتش این حادثه دامن عالم را گرفت و ضرر آن همه خلق را شامل شد. سیر آن در بلاد بی‌شبهت به ابری که در دنبال آن بادی در وزش آید، نبود» (۱۰).

ابن اثیر نوشته است که هراس از مغولان مردم را بی‌اندازه ترسو کرده و جرأتشان را از آنان گرفته بود. او می‌گوید: «یک نفر مغول به قریه یا دربندی که مردمی فراوان در آن بودند وارد می‌شد و یکی‌یکی ایشان را می‌کشت و احدی جسارت آنکه به سمت او دست دراز کند، نداشت. گویند یکی از آن قوم مردی را گرفت و چون برای کشتن او حربه‌یی نداشت به او گفت سر خود را بر زمین بنه و از جای خود نجنب. مرد چنین کرد و مغول رفته شمشیری به کف آورد و او را با آن کشت ... وحشتی که مردم را در استیلاي مغول گرفته بود نه به اندازه‌یی - ست که به وصف درآید. بعد از شنیدن خبر فجایع ایشان عامّة شرق و غرب عالم در مقابل این قوم خونریز از حرکت بازماندند و جرأت اقدام به هیچ امر حتی گریز نیز نداشتند. مردی برای من نقل کرد که من با هفده نفر در راهی می‌رفتیم. سواری از مغولان به ما رسید و امر داد که کت‌های یکدیگر را ببندیم. همراهان من به اطاعت امر او قیام کردند. با ایشان گفتم او یک نفر است و ما هفده تن. علّت توقّف ما در کشتن او و گریختن چیست. گفتند می‌ترسیم. گفتم او السّاعه شما را می‌کشد. اگر ما او را بکشیم شاید خداوند ما را خلاص بخشد. خدا می‌داند کسی بر این اقدام جرأت نکرد. عاقبت من با کاردی او را کشتم و پا به فرار گذاشته نجات یافتیم» (۱۱). در چنین محیطی و چنان روزگاری چه تسکینی از تفویض امر به خدا موجه‌تر می‌نماید؟

چنان که اشاره شد فتح بغداد به دست هولاگوخان پس از درهم کوفته شدن اسماعیلیه و تخریب قلاعشان و نمدمال کردن خلیفه و یک هفته غارت و سوختن شهر و کشتار مردم بیشمار بجز از شکستی سیاسی شکستی فرهنگی

نیز بود و جهان و جهان‌بینی مردمی را که قرن‌ها به زیستن در نوعی مدنیت و ثبات خو کرده بودند، درهم ریخت و نظام ارزش‌ها را دگرگون کرد. این مردم تنها شکست نخورده بودند؛ که تحقیر و ناچیز شده بودند. سعدی در مرثیه مشهورش در قتل آخرین خلیفه عباسی، المستعصم بالله، به مطلع آسمان را حق بود گر خون ببارد بر زمین بر زوال ملک مستعصم امیرالمؤمنین(۱۲)

وضع پیش آمده را «قیامت در میان خلق» می‌خواند و «رای رزین» را در برابر «قضا» ناتوان و «ملک دنیا» را بی «قیمت» می‌داند و در نتیجه می‌گوید: کرکسانند از پی مردار دنیا جنگجوی ای برادر گر خردمندی چو سیمرغان نشین(۱۳)

آرامش خاطر در نخواستن چیزی‌ست که داشتن، بودن و خواستنش مقدور نیست. چنین شد که مردم برای تسلای خاطر به معنویت و ریاضت روی آوردند و در پی صفای باطن رفتند و گوشه‌نشینی و خلوت گزیدند و به اوهام گرویدند.

۱- شیخ محمود شبستری و گلشن راز

برغم شهرت بسیار سعدالدین محمود بن امین الدین عبدالکریم بن یحیی نامور به شیخ محمود شبستری از زندگانی احتمالاً کوتاه او چندان نمی‌دانیم. در شبستر که قریه‌یی‌ست واقع در هشت فرسخی تبریز به تارخی که دقیقاً بر ما معلوم نیست زاده شد و هم در آنجا درگذشت و در جوار مرادش بهاء الدین یعقوب تبریزی به خاک سپرده شد. وفاتش را تذکره‌نویسان از ۷۱۸ ق. تا ۷۲۵ ق. نوشته‌اند اما قول اکثر بر ۷۲۰ ق. است. از آنجا که مدت عمرش را بر سنگ مزارش سی و سه سال نوشته‌اند حدود سال ۶۸۷ ق. را سال تولدش دانسته‌اند. البته قرآینی مبنی بر عمر درازتر او تا ۷۴۰ ق. در دست است که نشان می‌دهد شاید در نوشتن سنگ مزار در تجدید بنای قرن سیزدهم به راه تذکره‌ها رفته باشند. «او شاهد روزگار پر آشوب و اندوهباری بود که انحطاط تدریجی فرهنگ و جامعه اسلامی را در پی داشت. سقوط بغداد در سال ۶۵۶ ق. به دست هولاکوخان را نباید صرفاً یک شکست نظامی و سیاسی یا انقراض سلسله‌یی خاص از خلفا و سلاطین اسلامی به شمار آورد» (۱۴). چند تن از ایلخانان پس از هولاگو اسلام آوردند و در برقراری و ترویج آن کوشیدند و برای بازبانی موقعیت سیاسی پیشین مسلمانان امکان بیشتری فراهم کردند اما ضربه فرهنگی چندان سهمگین و کاری بود که برغم این پشتوانه سیاسی و تمایل به آن جبران نابودی آثار مکتوب و قتل و کشتار دانشمندان محال بود.

در پی نابودی خلافت عباسی و از میان رفتن مرکز اسلامی بغداد و اضمحلال اقتدار سیاسی آن و همچنین سیاست تسامح مذهبی ایلخانان از نفوذ اسلام سنی کاسته شد و این موجب تقویت تصوّف، تشیع، مسیحیت و باقی ادیان و مذاهب شد. از دیگر سو خانقاه‌های پرشمار در سراسر قلمروی ایلخانان ساخته شد و صوفیان و اهل خانقاه که بر تعدادشان افزوده می‌شد طرف ارادت و حمایت وزرا و حتی خود خان قرار گرفتند چنانکه ایلخان، خود، خانقاه داشت و وزیرش متولّی آن بود تا جایی که از دربار فرمان نصب شیخی خانقاه صادر می‌شد و برنامه درسی تنظیم می‌گردید؛ چنانکه در صفوه /صفّا و مکاتبات خواجه رشیدالدّین می‌توان دید. در چنین فضای آکنده از افسردگی و جمود فکری و عذاب جسمی شیخ محمود شبستری گلشن راز را می‌سراید. این مثنوی پاسخ به پانزده پرسشی‌ست که شیخ در سال ۷۱۰ ق. از امیر سیّد حسینی هروی، مرید و خلیفه شیخ بهاء الدّین مولتانی که او نیز خود خلیفه شیخ شهاب الدّین سهروردی بوده و در خراسان می‌زیسته است، دریافت می‌کند. در پرسش‌های آغازین مباحث اصلی عرفانی و هستی‌شناسی مطرح شده و در ادامه منظومه و در واقع پایان آن پرسش‌های دیگری نیز در مورد مراتب سلوک و نسبت حق و خلق مطرح می‌شود. سه پرسش پایانی از مصطلحات نمادین عرفا همچون خال، خط، چشم، بت، زنار و مانند اینهاست. او در سبب نظم کتاب و تاریخ فرماید:

گذشته هفت و ده با هفتصد سال ز هجرت ناگهان در ماه شوّال
رسولی با هزاران لطف و احسان رسید از خدمت اهل خراسان ...
جهان را سور و جان را نور آغنی امام سالکان سیّد حسینی
نوشته نامه‌یی در باب معنی فرستاده بر ارباب معنی
در آنجا مشکلی چند از عبارت ز مشکل‌های اصحاب اشارت
به نظم آورده و پرسیده یک یک جهانی معنی اندر لفظ اندک ... (۱۵)

او پاسخ همه پرسش‌ها را فی المجلس می‌سراید و می‌فرستد و پس از آنکه از او تفصیل بیشتر می‌طلبند به آن نکاتی برای شرح بیشتر می‌افزاید و گلشن راز شکل می‌گیرد. این نام از حضرت بر دل او وارد شده است:

دل از حضرت چو نام نامه درخواست جواب آمد به دل کین گلشن ماست
چو حضرت کرد نام نامه گلشن شود زو چشم دل‌ها جمله روشن (۱۶)
گلشن راز شبستری اثری‌ست که شاعر در آن با بیانی ساده و قوی به نظم آنچه در نظر داشته، پرداخته اما از نظر ادبی و کاربرد صناعات و صور خیال ساده

است و آن را در قیاس با آثار عمده تعلیمی و عرفانی پیش از خود در سطح پایین‌تری می‌بینیم زیرا جنبه تعلیمی و تقسیم‌بندی علمی آن باعث شده سراینده چندان در پی شاعرانگی نباشد. «جنبه شاعری در آن قابل توجه نیست و گوینده نیز هرچند خود از شاعری عار نداشته است لیکن به سبب استغراق در عرفان خود را در تنگنای عروض و قوافی افگندن نمی‌خواسته است» (۱۷). شبستری در سرودن این منظومه بسیار منسجم، موجز و در عین حال جامع به هدفی که داشته یعنی ارائه اصول مبادی تصوف نایل آمده و یکی از بهترین انواع ادب تعلیمی فارسی را به دست داده و «با آنکه در کتاب بنای کار بر ایجاز فوق العاده بوده است شاعر با قدرت و مهارت عجیبی توانسته است قسمت عمده اصول و مبادی صوفیه را در جواب‌هایی که به سؤالات امیر حسینی داده است بگنجاند» (۱۸) و با اینکه پرسش‌ها پراکنده‌اند شیخ توانسته در پاسخ‌ها به پرسش‌ها و در میان خود پاسخ‌ها پیوندی منظم ایجاد کند. گلشن راز از همان زمان پیدایش همواره طرف ستایش و محلّ ارجاع بوده است و شروح و حواشی بسیار بر آن نگاشته‌اند. «در معارف صوفیه به شهرت گلشن راز رساله‌یی نیست و الحق جای آن دارد» (۱۹). این کتاب چکیده آرا و تعلیمات تصوف است و ژاک شاردن، سیاح فرانسوی عصر صفوی، آن را «جامع الحکمه» و «مجموعه الهیات» صوفیه خوانده است. «گلشن راز خلاصه‌یی از آرا و عقاید ابن عربی را با روشنی خیره کننده و با زیبایی آسمانی به نظم درآورده است» (۲۰).

اثر شیخ در واقع بیان منظوم حکمت ابن عربی است با شیوه ادبی و تمثیلی عطار و مولانا و تلاشی برای پیوند معقول و منقول از طریق بنا نهادن بحث عقلی بر پایه سیر و سلوک و ذوق و شهود. این منظومه صوفیانه به زبان اشارت آرای صوفیه را در مسایل بسیار مهم نظری مختلف همچون ماهیت و حقیقت فکر، نفس انسان و من متعین، معرفت، جزو و کل، وحدت و کثرت و قرب و بعد، سیر آفاق و انفس، مرد کامل و ولی و ... بسیار موجز و دقیق بیان می‌کند. طرح پرسش‌ها نیز «به گونه‌یی است که تمایل به وحدت وجود ... به وضوح در آنها منعکس است. برای مثال سؤالات ششم و هشتم مبین آنست که این عقیده مورد یقین سؤال کننده بوده است و او فقط خواسته است که شبستری به شرح جزئیات آن سؤال‌ها برای کسانی که نسبت به آنها بصیرت ندارند بپردازد تا بهره‌یی از آن ببرند» (۲۱).

سخن شیخ در جای‌جای منظومه سخت مهیج و پر از شور شاعرانه است و گاهگاه به شعر ناب سر می‌زند اما اقتضای ذات تعلیمی اثر و لزوم پاسخگویی به پرسش‌ها بناگزیر «طرز بیان آن را از سلاست و جزالت مطلوب شعرا و آنچه

لازمه بلاغت شعری است، دور می‌سازد و لاجرم در چنین حال اشتغال کلام بر الفاظ مأخوذ از قرآن و حدیث بر آنگونه عبارات و اصطلاحات که در فقه و کلام و منطق و حکمت و طب و نجوم و علوم طبیعی تداول دارد غریب نمی‌نماید و از مقوله معرفت‌فروشی که شیوه بیان معروف به عراقی در شعر دری است به نظر نمی‌آید چرا که بدون تمسک به اینگونه الفاظ برای آنگونه مسایل البته جوابی که وافی به مقصود باشد، ممکن نخواهد بود» (۲۲). این نوشته زرین‌کوب که پاره‌یی از پژوهش دقیق ایشان در باب گلشن راز شیخ است، در چند سطر کوتاه و فشرده تصویری کلی از این اثر پیش روی ما ترسیم می‌کند. «تعلیم عرفانی در نزد عطار و مولانا ذوق شعر دارد؛ اما در بیان سراینده گلشن راز صبغه تعلیم پیدا می‌کند و ناظر به تقریر و اثبات معنی منظور می‌گردد. در تقریر این معانی هم غالباً ناظر به کشف و ابداع نظرهای تازه نیست، نظر به این معنی دارد که در حد معارف مقبول عصر، معانی رایج در افواه مشایخ را که مراد سایل و محتوای سؤال او نیز از آن تجاوز نمی‌کند به بیان برهانی و معقول درآورد و شک نیست که بنای کار کتاب هم جز تا همین حد را اقتضا ندارد چون در نظم کتاب هدف گوینده جواب دادن به سؤال‌هایی است که سایل طرح می‌کند یا دفع اشکال-هایی که تقریر می‌گردد و ممکن است در برخورد با جواب وی به خاطر مخاطب یا مستمع رسیده باشد. با چنین وصف البته غریب نیست که طرز بیان مثل طرز بیان علما تا این حد خشک و دقیق و جدی باشد و جز بندرت چیزی از سوز و درد عطار یا طیبیت و ظرافت سنایی و مولانا را منعکس نکند. معهذا همین ویژگی است که آن را مرجع طالبان این معانی می‌سازد و ضرورت شرح‌هایی را که طی قرن‌ها بر آن نوشته شده است، توجیه و تبیین می‌نماید» (۲۳).

۲- اقبال لاهوری و گلشن راز جدید

علامه محمد اقبال لاهوری شاعر فارسی‌گوی، وکیل دعاوی، سیاستمدار، معلم و متفکر هندی ملقب به شاعر مشرق، حکیم امت و مصوّر پاکستان به تاریخ سوّم ذی القعدة ۱۲۹۴ق. در سیالکوت پنجاب از شیخ نور محمد و امام بی‌بی زاده شد. اقبال از نسل خانواده‌یی برهمن کشمیری بود که حدود دویست سال پیش از تولّدش به اسلام و مذهب اهل سنت گرویده بودند. البته به دلیل ارادت عمیقش به اهل بیت^ع و اشعارش در مدح آنان او را «شیعه‌ترین سنی» لقب داده‌اند.

تحصیلاتش را در لاهور با خواندن فارسی و عربی آغاز کرد و سپس برای خواندن حقوق و فلسفه به بریتانیا رفت و فلسفه را در دانشگاه مونیک تا دریافت درجه دکتری ادامه داد. «سیر حکمت در ایران» عنوان رساله دکتری او بود که در قالب کتابی به ترجمه امیرحسین آریانپور در ایران منتشر شده است. او که در کنار محمد علی جناح برای منافع مسلمانان شبه قاره می‌کوشید، فعال سیاسی

مهمی در جنبش استقلال پاکستان نیز به شمار می‌رفت و نقش بسزایی در شکل‌گیری این کشور داشت. این استاد دانشگاه مدتی به تدریس زبان عربی و تاریخ در دانشگاه پنجاب و سپس فلسفه در دانشگاه لاهور مشغول بود و در اواخر عمر از دانشگاه پنجاب دکترای افتخاری دریافت کرد. او نه تنها فیلسوف و متفکر بلکه شاعری توانمند بود که توانست اندیشه‌های پیچیده خود را در قالب اشعاری گیرا و تأثیرگذار به مخاطبان گسترده‌ی منتقل کند. این هنر او در بیان مفاهیم نقشی مهم در نفوذ اندیشه‌هایش داشته است. به این معنا اقبال به عنوان متفکر، شاعر و مصلح توانسته آرمان‌ها، ارزش‌ها و ویژگی‌های انسان شرقی را در خود متبلور سازد و با آثارش الهام‌بخش دیگران در جهت تحقق این آرمان‌ها باشد. او نه تنها دردها و مسایل شرق را درک کرد؛ بلکه راهکارهایی برای رهایی و پیشرفت آن نیز پیش رو نهاد. اقبال با طرح مفاهیم کلیدی مانند «خودی» و «مرد مؤمن» با نقد غرب، الگویی فکری برای مواجهه فعال و سازنده شرق با مسایل دنیای جدید (مدرن) ارائه کرد.

اقبال در دوره‌ی می‌زیست که جهان اسلام و شرق در اثر استعمار، احساس ضعف و عقب‌ماندگی داشت. او با اشعار و اندیشه‌های خود سعی در احیای خودباوری، عزت نفس و اعتماد به میراث غنی فرهنگی و معنوی شرق داشت. از این منظر او نماد و نماینده آرزوی رهایی از سلطه فکری و بازیابی هویت اصیل شرقی است. اقبال از سیطره مادی‌گرایی و سکولاریسم غرب هم انتقاد می‌کرد و بر اهمیت ارزش‌های معنوی، اخلاقی و دینی در زندگی فردی و اجتماعی تأکید داشت و به دنبال احیای این جنبه‌های اصیل شرقی در مواجهه با چالش‌های مدرنیته بود. در آن روزگار مسلمانان هند در وضعیتی نامساعدی بودند. سال‌ها سلطه بریتانیا منجر به ضعف اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی آنها شده بود. هویت اسلامی‌شان تهدید می‌شد و بسیاری دچار نوعی انفعال و خودباختگی فرهنگی در برابر تمدن غرب شده بودند. جنبشی همچون نهضت سرسید احمدخان که در جهت نوسازی جامعه اسلامی از طریق پذیرش علوم غربی تلاش می‌کرد گرچه با نیت خیر آغاز شد در برخی ابعاد به دلیل تأکید بیش از حد بر تقلید از غرب به از خود بیگانگی دامن می‌زد. اقبال این وضعیتی را به خوبی درک کرده بود و می‌دید که مسلمانان نیازمند احیای روحی و معنوی هستند. استعمار بریتانیا افزون بر ابعاد سیاسی و اقتصادی با گونه‌ی هجوم فرهنگی همراه شد که نتیجه آن سستی اراده و بی‌هویتی در میان جوامع اسلامی بود. اقبال در چنین

فضایی به این حقیقت پی برد که ریشه این ضعف در فقدان «خودی» یا همان هویت اصیل و اراده فعال است و بدین گونه مفهوم بنیادین دستگاه فکری او یعنی «خودی» زاده شد. او معتقد بود که تمدن غرب با وجود پیشرفت‌های مادی دچار بحران معنویت و خود فراموشی شده و تقلید از راه نجات مسلمانان نیست و حتی آنها را به همان دامی که غرب گرفتار آن است، می‌اندازد.

خودی جوهر فعال و خودآگاه هستی فرد است که به مثابه کانون اراده، انسان را از جبر طبیعت فراتر می‌برد و او را به سوی تکامل مستمر و همنوایی با حقیقت مطلق رهنمون می‌سازد. مفهوم «خودی» در فلسفه اقبال مفهومی انتزاعی نیست و ریشه در زمینه مطالعات تاریخی و اجتماعی شبه قاره هند و جهان اسلام در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم دارد. این مفهوم نه صرفاً من روانشناختی که نیروی محرکه‌ای متافیزیکی است که از طریق عشق، عمل و خودسازی به فرد امکان می‌دهد تا بالقوه‌های خویش را فعلیت بخشد و بر جهان بیرونی اثر گذارد و نهایتاً به مرتبه خلافت الهی بر روی زمین دست یابد. تبلور این خودی در فرد مستلزم گسست از تقلید و دستیابی به خودبسندگی معنوی است. خودی فلسفه ذهنی و مابعد الطبیعی نیست بلکه مفهومی ست جامعه شناختی و انسان‌مدار که در کلام اقبال تبیینی فلسفی یافته است. وقتی هم از فلسفه خودی اقبال می‌گوییم بیشتر نوعی خودشناسی عرفانی و اخلاقی را در نظر داریم و نه فلسفه به معنای متعارف آن. او خودی را در جای خالی نظام ارزشی اسلام که ملل مسلمان از دستش داده بودند، تعبیه کرده است. خودی نخست به عنوان اندیشه‌ی اجتماعی و انقلابی به ذهن اقبال رسیده و «به مرور مشاهده مظاهر انحطاط و زوال هویت در اقوام شرق مخصوصاً مسلمین، عظمت مصیبت و شناخت علل و راه درمان [آن]، آن اندیشه را در وجود او راسخ و خلل‌ناپذیر ساخته و آنگاه در جستجوی راه ارائه آن وی به یک مبنای فلسفی و ذهنی دست یافته است و این مبنا عبارت است از تصوّر مفهوم خودی به شکل عام؛ شبیه آن چیزی که فلاسفه ما به عنوان مفهوم وجود ارائه می‌دهند» (۲۴)؛ از این جهت که عام و شامل همگان است و می‌توان آن را تبیین کرد. البته چنان که گذشت فلسفه خودی اقبال «دغدغه طرح فلسفه‌های مضاف و یا عقلانی‌سازی مباحث فلسفی را ندارد [و] تنها با شیوه انضمامی و خودآگاهی به تبیین مسایل اخلاقی و عرفانی بسنده می‌کند. اقبال هیچ گونه ساختار و تبیین فیلسوفانه‌ی برای فلسفه خودی ارائه نکرد زیرا با توجه به تأثیرپذیریش از تصوّف و الهیات لیبرال شلایر ماکر اعتقادی به این گونه مباحث و ساختارمندی آنها نداشت» (۲۵).

چنانکه گفتیم اقبال در عصری زیست و بالید که با افول تمدن اسلامی و سیطره استعمار غرب همراه بود. وقتی او در چنین بستری با الهام از قرآن کریم و سنت پیامبر -علیه السلام- و همچنین اندیشه‌های متفکرانی چون مولانا جلال الدین بلخی و سید جمال الدین اسدآبادی مفهوم «خودی» را مطرح کرد، هدفش بیداری مسلمانان از خواب غفلت و بازگرداندن اعتماد به نفس به آنها و ترغیبشان به سوی خودسازی و اصلاح جامعه بود. «خودی» به عنوان جوهره وجودی انسان فرد را از انفعال نجات می‌دهد و او را به سوی بازسازی تمدن اسلامی رهنمون می‌شود. این مفهوم در واقع پاسخی عمیق و فلسفی به بحران‌ها و مسایل زمانه بود که هویت فردی، جمعی و تمدنی مسلمانان را نشانه رفته بود. اقبال معتقد است که خودی را باید خیر کل و معیار سنجش نیک و بد اعمال دانست. آنچه در ما خودی انگیزد خیر و آنچه به سوی فنا رود، شر است. جایی در یادداشت‌های پراکنده او می‌خوانیم «تواضع بیش از حد، قناعت، اطاعت بنده‌وار که اشتباهاً در محدوده تقوی آنها را معتبر شناخته‌اند به طور قطع موجبات جدایی از خویشتن را فراهم می‌سازند. از طرف دیگر همت بلند، جوانمردی و سخاوت، بخشش و غرور و سربلندی نسبت به سنت‌ها و قدرتی که داریم در استحکام و بقای خودی و جوهر فرد نقش مهمی بر عهده دارد» (۲۶). او می‌گوید باید از هر آنچه مختصر خطری برای خودی شخصی دارد پرهیز کرد. «توحید و معنویت، برادری و برابری بشر، وحدت بین المللی اسلامی، نبوت، هدایت دینی و قانون‌گذاری بر اساس اصول قرآنی، مرکزیت مسجد الحرام و قبله‌گاه کعبه، تسخیر طبیعت به وسیله علوم و حفظ سنت‌های اصیل، زمینه‌های مساعد خودی‌پرور از دید اقبال است» (۲۷). برای تکمیل خودی باید نفس را از بند مکان و زمان آزاد کرد. «این جز در بطن ملت اسلامی نمی‌تواند تحقق پیدا کند که از یک سوی خودش از حدود زمان و مکان بالاتر است و از سوی دیگر پایه‌اش بر تفکر مادی نژاد و وطن استوار نیست بلکه از عقیده روحانی توحید و رسالت سیراب می‌شود» (۲۸). نژاد و وطن فانی‌ست اما کلمه توحید فناپذیر و همیشگی‌ست. در کنار استعمار اقبال به برخی اشکال انفعالی تصوّف که منجر به گوشه‌نشینی و بی‌عملی می‌شد نیز انتقاد داشت. او معتقد بود که تصوّف اصیل روحیه فعال و پویایی دارد که انسان را همزمان به سوی خدا و عمل سوق می‌دهد؛ اما شکل‌های منحرف آن بهانه‌ی برای فرار از مسؤولیت‌های اجتماعی و دنیوی شده بود. مفهوم خودی در تقابل با این گونه انفعال‌ها بر کنش‌گری و مسئولیت‌پذیری فرد و جامعه تأکید می‌ورزد.

یکی از مهم‌ترین اختلافات اقبال با تصوّف در تأکید او بر فردیت و عمل است. در حالی که در تصوّف سنتی فنای فرد در ذات حق به عنوان هدف نهایی تلقی می‌شود، اقبال بر حفظ و تقویت «خودی» و استفاده از آن در جهت عمل سازنده و تحوّل فردی و اجتماعی تأکید می‌کند و معتقد است که انسان باید همچون فاعلی آزاد و خلاق در جهان عمل کند. تصوّف، وحدت وجود را به عنوان مبنای هستی‌شناسی خود مطرح می‌کند و کثرت عالم را مظاهر آن وحدت می‌داند. اقبال اما با تأکید بر فردیت، مسئولیت و فاعلیت انسان از فلسفه وحدت وجود که منجر به سلب اراده انسان و انفعال و نفی مسئولیت او می‌شود، انتقاد می‌کند. اقبال بشدت به تصوّفی که منجر به کناره‌گیری از دنیا و ترک مسئولیت‌های اجتماعی و پذیرش وضع موجود می‌شود، می‌تازد. او معتقد است که صوفی واقعی باید در متن جامعه حضور داشته باشد و برای بهبود آن تلاش کند. از منظر فلسفه اقبال «عشق به زندگی و گریز از فقر و عجز لازمه توسعه و تکامل خودی است» (۲۹). او به دنبال نوعی عرفان پویا با رویکردهای سنتی صوفیانه پیکار می‌کند. ملّتی بزرگ که روزگاری عرصه گیتی در قبضه اقتدارش بود، دچار کاهلی و تعیّش روحانی شد تا به حضيض بی‌عملی و درباختن قوای ذهنی نزول کند. «این کاهلی و تعیّش روحانی از دیدگاه اقبال به عقیده وحدت وجود بر می‌گردد که از تأثیرات غیر اسلامی در مسلمانان به وجود آمد و به مرور ایام وجود انفرادی نفس را باطل قرار داده، احساس مسئولیت اخلاقی را از دل‌های آنها زدود و اینگونه رشته مذهب و اخلاق را خشک‌اند و ذوق سعی و عمل را در آنان مضمحل ساخت» (۳۰). مفهوم خودی اقبال دارای سه وجه است: یکی رابطه خودی با غیر خود که با تسلط بر آن و تسخیر نیروهایش گسترش می‌یابد و دو دیگر با نفس اجتماعی که با رهنمونی توحید و رسالت به شکل ملّتی محکم و استوار می‌گردد و سوّم با خالق که روش عشق و شهود است. در این شهود اما «پس از وصل، فنا نیست و نفس انسان در آن از روح مطلق جدا می‌ماند و در آن محو نمی‌شود. او می‌گوید مسلک بیخودی و فنا حربه مغلوبان است علیه غالبان برای رهایی از تعدّی ایشان» (۳۱). از دید اقبال حیات حقیقی یعنی «قدرت خودی در کاینات پنهان است بنابراین مظاهر کاینات وهم محض نیستند بلکه لا اقل بالقوه از وجود برخوردارند. چون این قدرت و نیرو رفته رفته ارتقا یافته در ذات انسان شعور و اراده حاصل می‌کند، وجودش نمایان می‌گردد» (۳۲).

اقبال در رابطه وحدت وجود و مسأله خودی می‌گوید در تاریخ ذهنی مسلمانان و هندوها شباهت‌هایی هست. شیخ محیی الدّین ابن عربی در تفسیر قرآن از همان دیدگاه تفسیر هندویی گیتا استفاده کرد و اثری ژرف بر ذهن و قلب مسلمانان بجا گذاشت. زبده این نظر اقبال را در این نوشته او می‌خوانیم:

«فضل و کمال علمی شیخ اکبر و شخصیت برجسته و ممتاز او مسأله وحدت وجود را - که خود مفسر خستگی‌ناپذیر آن بود- به صورت جزء لاینفک تفکر اسلامی درآورد. اوح‌الدین کرمانی و فخر الدین عراقی خیلی تحت تأثیر تعلیمات او قرار گرفتند و رفته‌رفته تمام شعرای پارسی زبان قرن چهاردهم نیز همان سبک را اختیار نمودند. از آنجا که زحمت طویل ذهنی که برای رسیدن از جزء به کل لازم بود، طبع نازک و مزاج لطیف ایرانیان قادر به تحمل آن نبود آنها مسافرت دشوار گذار بین جزء و کل را به وسیله تخیل طی کرده در "رگ چراغ" "خون آفتاب" را و در "شرار سنگ" "جلوه طور" را مشاهده نمودند. مختصر اینکه حکمای هندو در اثبات مسأله، وحدت الوجود اذهان را مخاطب خود قرار دادند در حالیکه شعرای ایرانی در تفسیر این مسأله راه خطرناک‌تری را انتخاب نمودند؛ یعنی آنها دل‌ها را آماج و هدف خود قرار دادند و بالأخره در اثر نکته‌آفرینی‌های لطیف و زیبای آن، این مسأله در اذهان مردم عامه نیز رخنه کرد و بدین طریق تمام ملت اسلامی را از ذوق عمل محروم ساخت» (۳۳).

در اندیشه اقبال مبدأ و مقصد و آیین مشترک است که ملت را متحد می‌سازد و در آن احساس خودی اجتماعی پدید می‌آرد که در جای خود آن نیروی اجتماعی نیز افراد آن ملت را تحکیم و تقویت می‌کند. تثبیت و توسعه خودی اجتماعی نیز همانند خودی انفرادی «نیازمند است به اینکه در کارزار حیات با نیروهای عالم خارجی به مبارزه بپردازد و به واسطه علم به حقیقت آنها پی ببرد و با عمل خود آنها [را] تحت سیطره خود درآورد. کوچک شمردن عالم اسباب و از آن رویگردان شدن کمال غفلت را می‌رساند. در حقیقت عالم اسباب برای فرد و ملت عرصه عملی را فراهم می‌آورد و برای عقل و اراده آنها به منزله آموزشگاهی است. اگر انسان با کمک علم خود بر محیط بیرون غلبه نکند، مغلوب آن شده هلاک خواهد شد. بنابراین همانند معرفت نفس، علم اشیا نیز برای تربیت و پرورش خودی ناگزیر است» (۳۴). عرفای وحدت وجودی تجربه حسی را مردود می‌دانند و تنها بر شهود اتکا می‌کنند و بینش اشراقی را یگانه معیار سنجش سنت پیامبر -علیه السلام- و حتی آرای عقلی می‌پذیرند. اقبال این را گمراهی می‌دانست و همه عمر با آن پیکار کرد. او معتقد بود که اگر هستی سراسر ذات یگانه است و تنها خدا فاعل واقعی و مطلق و بشر بازیچه تقدیر است و اگر فردیت وهم است و دویی در کار نیست پس همه چیز خیر خواهد بود و شر وجود نخواهد داشت. بدینسان تمامی ارزش‌های اخلاقی پوچ

خواهد بود. وضعیت تازه‌یی که پیش روی اقبال بود با روزگار مغول و ایلخانان بسیار تفاوت داشت و جهان اسلام در شرایط بغرنج دهه نخست قرن بیستم دچار مخاطرات دیگری شده بود. برغم از میان رفتن قدرت سیاسی مسلمانان در اثر هجوم مغول، ایلخانان در زمینه عقیدتی سرانجام تسلیم اندیشه اسلام شدند. این بار اما نبرد میان فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی درگرفته بود و این کارزار فرهنگی نه در میدان‌های جنگ که در فکر و قلب هر فرد بود.

به خلاف شبستری، اقبال در این نبرد جدید «در برابر تقدیر و سرنوشت بی‌ترحم به فلسفه رضا و تسلیم تن در نمی‌دهد بلکه با طرح و دفاع از نظریه خودی یعنی هسته مرکزی اراده پر قدرت انسان که همه چیز در برابر آن کمر خم می‌کند نه تنها از جهان ماده و محسوسات به زوایای تاریک روح نمی‌خزد بلکه فعلاً در جریان زمان غوطه می‌خورد تا مسیر آن را به سوی نیازهای بشر بازگرداند» (۳۵). بدین ترتیب اقبال با سرودن منظومه گلشن راز جدید به رویارویی با گلشن راز شیخ می‌رود تا پرسش‌های میرحسینی هروی را از نو پاسخ دهد. اینکه اقبال به سراغ متنی از قرن هفتم رفته و کوشیده به پرسش‌های آن دوباره پاسخ دهد، نشانگر این است که او ریشه این جمود و انفعال را در اندیشه حاضر در آن یافته است و نیز اینکه اشکال کار طی همه این قرون تا به امروز همان بوده و اگر این پرسش‌ها پاسخ تازه‌یی نگیرند، همان خواهد بود.

«مثنوی گلشن راز جدید که بخشی از زبور عجم را تشکیل می‌دهد در میان دیگر آثار اقبال از اعتبار فراوانی برخوردار است چرا که پاسخگوی تمامی مشکلات و نکات مهمی است که در فلسفه اقبال مطرح می‌شود» (۳۶). زبور عجم در سال ۱۹۲۷ انتشار یافت. بخش نخست زبور عجم پنجاه و شش غزل است به شیوه غزل‌سرایان نامدار یعنی مولوی، سعدی و حافظ و بخش دیگر هفتاد و پنج قطعه شامل غزل و چند مسمط و ترجیع‌بند و منظومه گلشن راز جدید که در همان بحر هزج گلشن راز شیخ سروده شده است. بجز از مثنوی دارای قطعه‌یی با وزنی متفاوت در دیباجه و یک غزل در اواخر کتاب است که در همان وزن منظومه و در خلال پاسخ به پرسش نهم پیش از مؤخره درون مثنوی درج شده است. اثر اقبال فاقد ساختار روایی و پیوسته گلشن راز شبستری است. حجم گلشن راز جدید با حدود سیصد بیت نزدیک به یک سوم گلشن راز با حدود هزار بیت است و در حالیکه گلشن راز ساختاری کاملاً مبتنی بر پرسش و پاسخ یعنی طرح پرسش‌های مجزای منظوم و دریافت پاسخ‌های منظوم دارد

اقبال در گلشن راز جدید بیشتر به طرح موضوعات در قالب پرسشهایی ضمنی یا در آغاز مباحث بصورت طرح یا نقد یک دیدگاه و سپس ارائه پاسخ و تبیین نظر می‌پردازد. اقبال به یازده پرسش از پانزده پرسش هروی پاسخ می‌دهد. پرسش‌های اول و دوم را با هم پاسخ داده و پرسش‌های ششم، هشتم و نهم را در ضمن پرسش چهاردهم. او پرسش‌های سیزدهم و پانزدهم را که ناظر بر مصطلحات صوفیه و نمادین و رمزی‌ست، نادیده گرفته است زیرا که پاسخهای تازه اقبال ناظر بر مباحث امروزی‌ست و ارتباطی با این پرسش‌ها ندارد. نیز اینکه این پرسش‌ها و پاسخ‌ها در حیطه اصطلاحات موضوعه خاصی بوده که همچنان برقرارست و در آن دگرگونی رخ نداده است.

اقبال با وجود نوآوری در اندیشه و بیان به سنت‌های شعر فارسی وفادار است و از قالب مثنوی و اوزان آشنا برای انتقال پیام خود بهره می‌برد و با انتخاب عنوان گلشن راز جدید آشکارا از سنت شبستری در سرودن منظومه عرفانی پیروی کرده و از ساختار پرسش و پاسخ (هرچند نه به آن نظام‌مندی) و طرح مباحث عرفانی و فلسفی مشابه الهام گرفته است. گلشن راز جدید در مقایسه با گلشن راز طول کمتر و تفصیل بیشتری دارد. اقبال در پاسخ به پرسش‌های ضمنی خود به تبیین و تشریح بیشتری می‌پردازد و از استدلال‌ها و مثال‌های متنوع‌تری استفاده می‌کند. در گلشن راز جدید زبانی پرطنین و شاعرانه و پر از استعارات و اشارات عرفانی و فلسفی به کار رفته است. اقبال با بهره‌گیری از استعاره‌های بدیع و تشبیهات و تمثیل کم‌سابقه و منحصر بفرد در انتقال مفاهیم پیچیده به شیوه‌ی جذاب و مؤثر دارد. «در حقیقت می‌توان گفت شعر اقبال شعر شور و حرارت است. درست است که در سخن او آنچه ادیبان از آن به تعقید و ضعف تألیف تعبیر می‌کنند گهگاه دیده می‌شود لیکن در اندیشه او و در مضمون خیال او جوش و روانی و صافی و درخشندگی چندان است که ضعف تعقید و تألیف از قوت و تأثیر کلام او نمی‌کاهد و سخن او را بی‌هنجار و ناباندام نمی‌کند. گویی شعر در نظر او ورای لفظ و صنعت است. هدف عالی دارد که حسن‌آفرینی و آدم-گری است» (۳۷). البته اقبال گاهی در شعر به اندیشه می‌بازد و کلامش سقوط می‌کند و لزوم تشریح مسایل و مفاهیم او را از لفظ غافل می‌کند. «شعر او - علی‌الخصوص از حیث لفظ - یکدست و یکنواخت نیست... عجب نیست که سنگینی معنی و ازدحام لفظ او را گهگاه از آن بلندپروازی‌ها فروکشد و حتی به حسیض تعقید، ضعف تألیف یا رکاکت ترکیب بیفگند» (۳۸). لحن شبستری بیشتر

تعلیمی است و لحن اقبال که در بخش‌هایی از این اثر رنگ و بوی خطابی و اندازی به خود می‌گیرد تبیینی. او با شور و حرارت خاصی به نقد وضعیت موجود و دعوت به تحوّل و اصلاح می‌پردازد. «در شعر وی شور و جوش عرفان فیضی و بیدل چاشنی تازه‌یی از فلسفه حیات می‌گیرد و کلام از حیث فکر و احساس، لطف و طراوت خاص پیدا می‌کند» (۳۹).

شبستری در چارچوب عرفان سنتی با جنبه‌های ازلی و ابدی حقیقت سر و کار دارد. در مقابل اقبال نگاهی پویا و تاریخی‌تر به زمان دارد و آن را عرصه‌یی برای رشد و تکامل انسان و تحقق اراده الهی می‌داند. او بر نقش انسان در ساختن تاریخ و آینده تأکید می‌کند و زمانش زمینی‌ست.

شبستری بر مباحث هستی‌شناسی و وحدت وجود در چارچوب تصوّف سنتی تمرکز دارد و اقبال بر عمل و خودی و نقد جمود و مسایل اجتماعی و سیاسی. گلشن راز شبستری در قرن هشتم هجری قمری (چهاردهم میلادی) و در بستر سنت‌های عرفانی و ادبیات تعلیمی کلاسیک سروده شده؛ در حالیکه گلشن راز جدید اقبال در قرن بیستم میلادی و در مواجهه با مسایل جهان اسلام در دنیای مدرن شکل گرفته است. در مجموع گلشن راز جدید اثری‌ست که ضمن حفظ پیوند با سنت عرفانی به دغدغه‌های زمان خود پاسخ می‌دهد و با زبانی شاعرانه و اندیشه‌هایی پویا راهی نو برای احیای تفکر اسلامی و تعالی فرد و جامعه مسلمانان پیشنهاد می‌کند. این اثر نشان دهنده تلاش اقبال برای ارائه فلسفه‌یی عملی و مبتنی بر حرکت و خودباوری در جهان معاصر است. زندگی انسان دارای معنا و هدف والایی‌ست که باید در پی تحقق آن باشد. شبستری هدف را در رسیدن به فناء فی الله و درک وحدت با حق می‌داند. اقبال در جستجوی حیات جاودانی است و تعالی و کمال انسان را در گروهی تقویت «خودی» و تحقق «مرد مؤمن» می‌بیند که در نهایت آن هم به قرب الهی می‌انجامد.

در اینجا برخی پاسخ‌هایی که این دو تن هر یک از دیدگاهی که نماینده آن است و با هدف خود به چند پرسش هروی داده‌اند، می‌خوانیم.

۳-مقایسه آرای شیخ محمود و اقبال

۵-۳-خودشناسی

مهمترین پرسش اقبال یعنی پرسش پنجم در اثر شیخ سوّمین است:
که باشم من مرا از من خبر کن چه معنی دارد اندر خود سفر کن

در اندیشه شیخ «من» صورت تعین یافته وجود مطلق است؛ یعنی حقیقت واحده که از طریق قبول تعین محدود و معین شود اما تعین خاص که در عرف به من و تو تعبیر می شود تنها نسبت و اضافه است و بدین گونه «من» امری است که بر ذات وجود عارض شده است. خود تعین هم البته وهمی بیش نیست. شیخ «من» را چون روزنی دانسته که نور وجود از آن می تابد و تکثر روزن در عین وحدت نور است. «من» اعم از تن و جان است و این هر دو جزو آن. همچنین مختص انسان نیست بلکه کل عالم و هستی را در برمی گیرد هم از اینرو سیر انفس برابر سیر آفاق است و انسان با سفر در خود به ماورای وهم تعین یعنی حقیقت وجود می رسد.

من و تو عارض ذات وجودیم مشبک های مشکات وجودیم

ج

همه یک نور دان اشباح و ارواح گه از آینه پیدا گه ز مصباح
اندیشه «خودی» که سنگ بنای فلسفه اقبال است و او کراراً به ضرورت شناخت و تقویت آن اشاره می کند در گلشن راز جدید نیز جایگاه ویژه ای دارد و همچون پرسش بنیادین در مسیر تعالی و رسیدن به کمال و درک حقیقت مطرح می شود. شبستری در پاسخ، از درک حقیقت وجود انسان می گوید و اقبال بر ضرورت شناخت خود برای تقویت «خودی» تأکید می کند و هر دو معتقدند که شناخت خود مقدمه شناخت خداوند و جهان هستی است. او حتی «امانت» مذکور در آیه ۷۲ سورة الأحزاب را که آسمان ها و زمین و کوه ها از برداشتنش ابا کردند همان خودی می داند. اقبال بر این باور است که انسان دو بار زاده می شود: باری از پدر و مادر و بار دیگر بدون آنها که این دومی سفر کردن در خود و بمثابه سفر کردن در همه جهان است:

تو می گویی مرا از من خبر کن چه معنی دارد اندر خود سفر کن
تو را گفتم که ربط جان و تن چیست سفر در خود کن و بنگر که من چیست
سفر در خویش زادن بی اب و مام ثریا را گرفتن از لب بام

ج

او بخلاف متصوفه شناخت خود را پایان راه نمی بیند و بر این باور است که این شناخت فرایندی است برای تکمیل تلاش های عقلی. اقبال چیزی را به عنوان حیات کلی نمی پذیرد و حیات را مجموعه افراد می داند. مفهوم خودی یا «من» نزد او نیروی زندگی است که فرد را مستقل و قایم به ذات می کند و دوامش در جنبش دایمی از سر سوز درون است و قطع آن رخوتی با خود دارد که برابر با مرگ معنوی فرد است.

۶-۳-جزو و کل

پرسش از جزو و کل ششمین پرسش اقبال است برابر با یازدهمین پرسش در گلشن راز:

چه جزوست آنکه او از کل فزونست طریق جستن آن جزو چونست
شیخ در توضیح و تعریف پیچیده‌یی بیان می‌کند که آن جزو، وجودست که اگرچه ظاهراً جزوی از موجود می‌نماید موجود خود جزو آنست. موجود مشتمل است بر وجود و تعین، پس اعم از وجود است. در حقیقت اما جزو (اینجا= وجود) افزون از کل (=موجود) است؛ زیرا این کل امری عرضی‌ست و جز تعین نیست؛ پس آنچه جزو موجود می‌نماید کل آنست. بحث وجود و موجود ناشی از وحدت و کثرت است. کثرت تعین است و تعین عرضی‌ست و از اینرو ثباتی ندارد و در هر طرفه العین نیست می‌شود. وحدت اما وجود است و تنها وجود است که واقعیت دارد و قایم به ذات است. وحدت که به وجود متعلق است بر کثرت که شأن موجود است محیط است:

وجود آن جزو دان کز کل فزونست	که موجودست کل وین باژگونست
بود موجود را کثرت برونی	که از وحدت ندارد جز درونی
وجود کل ز کثرت گشت ظاهر	که او در وحدت جزو است ساتر
ندارد کل وجودی در حقیقت	که او چون عارضی شد بر حقیقت
چو کل از روی ظاهر هست بسیار	بود از جزو خود کمتر به مقدار

می‌بینیم که جزو، وجود مطلق است و کل -یعنی موجودات- عارضی بر آن. از آنجا که عرض رو در عدم دارد هستی کل که متکثر و در واقع اجتماعی از اعراض است هر لحظه نیست می‌گردد و باز به فیض الهی جهانی دیگر پدید می‌آید. شیخ سپس این توالی ایجاد و نیستی را با تمثیل مرگ و بعث آدمی شرح می‌دهد. برای اقبال اما «جزو» همان «خودی» است که بیش از هر کَلّی-ست. انسان می‌تواند با خودآگاهی خودی از حصار تن فرا رود و در خود سفر کند تا با آزادی و خلاقیت بر جهان ماده مسلط شود و از آن هم فراتر رود. او می‌گوید خدا انسان را فطرتاً آزاد آفریده و با یادآوری حدیث نبوی بر اختیار انسان تأکید می‌کند و اینکه اگر جبری هست جبر تن و ماده است که پس از سفر در خود از حصار آن رها می‌شود و آزاد و مختار آسمان و زمین را در فرمان می‌آرد و مایه رشک افلاکیان می‌گردد و به جاودانگی دست می‌یابد:

چه گویم از چگون و بی چگونش	برون مجبور و مختار اندرونش
چنین فرموده سلطان بدرست	که ایمان در میان جبر و قدرست

تو هر مخلوق را مجبور گویی اسیر بند نزد و دور گویی
ولی جان از دم جان آفرینست به چندین جلوه‌ها خلوت‌نشینست
ز جبر او حدیثی در میان نیست که جان بی‌فطرت آزاد جان نیست
شب خون بر جهان کیف و کم زد ز مجبوری به مختاری قدم زد
در باره طریق جستن آن جزو می‌گوید که شرط نیل به این مقام عبور از عقل و رسیدن به نوعی از شهود است زیرا عقل قابلیت ادراک ابدیت را ندارد. اقبال آن را «فغان» نامیده است. خرد که میراست با جزو و فغان با کل سر و کار دارد. فغان مخصوص انسان است و هم از اینروست که مقامی بالاتر از همه مخلوقات حتی فرشتگان دارد:

چه پرسى از طريق جست و جوىش	فرو آرد مقام هاى و هوىش
شب و روزى كه دارى بر ابد زن	فغان صبحگاهى بر خرد زن
ج	
خرد را از حواس آيد متاعى	فغان از عشق مى‌گيرد شعاعى
خرد جز را فغان كل را بگيرد	خرد ميرد فغان هرگز نميرد
خرد بهر ابد ظرفى ندارد	نفس چون سوزن ساعت شمارد
ج	

۸-۳- وحدت و کثرت

اقبال در واپسین پرسش به پرسش پنجمین هروی از شیخ می‌پردازد: که شد از سرّ وحدت واقف آخر شناسای چه آمد عارف آخر می‌پرسد اگر من و تو وهم است و هیچ چیزی «من» حقیقی نیست مگر وحدت مطلق مبرا از تعین، آن که بر سرّ وحدت وقوف می‌یابد کیست و عارف شناسای چیست؟ آن که در مواقف عالم امکان توقف نکند و تنها وجود مطلق را بیند و هرچه جز آن است از جمله خود را رها کند چراکه تا از هستی و تعلق نشانی هست شناخت محقق نمی‌شود. و «علم» وی به صورت «عین» در نمی‌آید تا به حقیقت مفهوم وحدت تحقق بیابد. دل عارف در اثر پاک شدن از تعینات شناسای وجود می‌گردد و در وجودش عارف و معروف یکی می‌شود. شیخ به موانع اربعه این راه اشاره می‌کند و می‌گوید شمار طهارت‌های آن هم برابر و از این قرار است:

نخستین پاکی از احداث و انجاس	دوم از معصیت وز شرّ وسواس
سوم پاکی ز اخلاق ذمیمه است	که با وی آدمی همچون بهیمه است
چهارم پاکی سرّاست از غیر	که اینجا منتهی می‌گرددش سیر
هر آن کو کرد حاصل این طهارات	شود بی‌شک سزاوار مناجات
ج	

اقبال از دلپذیری و در عین حال بی‌دوامی و بی‌بقایی زندگی دنیا می‌گوید و در میان مثنوی غزلی به استقبال غزل (به این مطلع: «نخستین باده کاندرا جام کردند / ز چشم مست ساقی وام کردند» (عراقی، ۱۳۶۲: ۱۳۷). مشهور فخرالدین عراقی که از چهره‌های شاخص وحدت وجود است جا می‌دهد و در آن به اندیشه فنا می‌تازد و آن را اندیشه مرگ‌آفرین می‌داند:

فنا را باده هر جام کردند چه بی‌دردانه او را عام کردند
تماشاگاه مرگ ناگهان را جهان ماه و انجم نام کردند
اگر یک ذره‌اش خوی رم آموخت به افسون نگاهی رام کردند

ج

قرار از ما چه می‌جویی که ما را اسیر گردش ایام کردند
خودی در سینه چاکي نگه دار از این کوکب چراغ شام کردند

ج

او عرفان راستین را اعتقاد به گذران بودن جهان می‌داند و اینکه همواره در معرض فناست:

جهان یکسر مقام آفلین است درین غربت‌سرا عرفان همین است

ج

تنها انسان است که با «خودی» خود می‌تواند از این مرگ و فنا مبرا باشد. اوست که محل تجلی و دلیل آفرینش است. گردش عالم و رونق جهان به وجود انسان است و خدا تنهاست و برای برقراری و دوام این رونق اقبال خودی را ارائه می‌کند. او در خاتمه کتاب دیگر بار ما را به برآمدن از خود و طیّ ممکنات می‌خواند و راه بقای مادی و معنوی را تنها همین می‌داند و می‌گوید اگر از این راه غافل بمانیم تنها می‌توانیم به تربیت غربی روی آوریم که حاصلی مگر مرگ درونی و زندگی ظاهری خالی از معنا ندارد.

وگرنه آتش از تهذیب نو گیر برون خود بی‌فروز اندرون میر

☆☆☆☆☆

حواله

- (۱) زرّین کوب، عبدالحسین ۱۳۷۷، ارزش میراث صوفیه، (تهران: امیرکبیر)، ۱۰.
- (۲) همان: ۹.
- (۳) همان: ۱۷۶.
- (۴) نیکلسن، رینالد الن ۱۳۸۲، تصوّف اسلامی و رابطه انسان با خدا، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی. (تهران: سخن)، ۱۴۱-۱۴۰.
- (۵) جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد ۱۳۵۶، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، بکوشش ویلیام چیتیک با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، (تهران: فرهنگستان سلطنتی فلسفه ایران)، ۶۷.
- (۶) همدانی، عین القضاة ۱۳۴۸، نامه‌های عین القضاة، جلد اول، باهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران. (تهران: بنیاد فرهنگ)، ۱۸.

- (۷) اقبال لاهوری، محمد ۱۳۶۸، گلشن راز جدید، شرح احمد بشیردار، ترجمه و حواشی محمد بقائی تهران: ماکان، ۱۳.
- (۸) همان: ۱۵.
- (۹) همان: ۱۰.
- (۱۰) اقبال، عباس ۱۳۸۴، تاریخ مغول، (تهران: امیرکبیر)، ۱۰۰-۱۰۱.
- (۱۱) همان: ۱۰۵-۱۰۶.
- (۱۲) سعدی، مصلح بن عبدالله ۱۳۲۱، کلیات شیخ سعدی، تصحیح محمد علی فروغی، (تهران: علمی)، ۴۸۶.
- (۱۳) همانجا.
- (۱۴) اقبال لاهوری، محمد ۱۳۶۸، گلشن راز جدید، شرح احمد بشیردار، ترجمه و حواشی محمد بقائی تهران: ماکان، ۱۰.
- (۱۵) شبستری، محمود بن عبدالکریم ۱۳۶۸، گلشن راز، باهتمام صمد موحد، (تهران: کتابخانه طهوری)، ۶۸.
- (۱۶) همان: ۶۹.
- (۱۷) زرّین کوب، عبدالحسین ۱۳۷۷، ارزش میراث صوفیه، (تهران: امیرکبیر)، ۱۴۷.
- (۱۸) همان: ۳۲۴.
- (۱۹) ابن کربلایی، بی تا، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، (تهران: سازمان همکاری عمران منطقه‌ئی، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ئی)، ۶۵۶.
- (۲۰) نصر، سید حسین ۱۳۸۲، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی)، ۱۲۶.
- (۲۱) شبستری، محمود بن عبدالکریم ۱۳۶۸، گلشن راز، باهتمام صمد موحد، (تهران: کتابخانه طهوری)، ۱۳.
- (۲۲) زرّین کوب، عبدالحسین ۱۳۸۸، نقش بر آب، (تهران: سخن)، ۲۶۴-۲۶۵.
- (۲۳) همان: ۲۶۶.
- (۲۴) ساکت، محمد حسین ۱۳۸۵، ماهتاب شام شرق، (تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب)، ۱۵۶.
- (۲۵) خسروپناه، عبدالحسین ۱۳۸۹، فلسفه فلسفه اسلامی، (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات)، ۳۷۵.
- (۲۶) اقبال لاهوری، محمد ۱۳۶۸، گلشن راز جدید، شرح احمد بشیردار، ترجمه و حواشی محمد بقائی، (تهران: ماکان)، ۳۵.
- (۲۷) عیدی، غلامرضا ۱۳۳۸، اقبال شناسی، (تهران: اقبال)، ۷۶.
- (۲۸) اختر، محمد سلیم ۱۳۷۷، اقبال شناسی: جستاری در اندیشه و هنر علامه دکتر محمد اقبال لاهوری، (تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی)، ۱۱۳.
- (۲۹) زرّین کوب، عبدالحسین ۱۳۷۹، یادداشتها و اندیشه‌ها: از مقالات، نقدها و اشارات، گردآورنده عنایت الله مجیدی، (تهران: سخن)، ۱۹۰.
- (۳۰) اختر، محمد سلیم ۱۳۷۷، اقبال شناسی: جستاری در اندیشه و هنر علامه دکتر محمد اقبال لاهوری، (تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی)، ۲۰.
- (۳۱) همان: ۱۱۹.
- (۳۲) همانجا.

- (۳۳) همان: ۹۸.
(۳۴) همان: ۱۱۳.
(۳۵) اقبال لاهوری، محمد ۱۳۶۸، گلشن راز جدید، شرح احمد بشیردار، ترجمه و حواشی محمد بقائی، (تهران: ماکان)، ۱۷.
(۳۶) همان: ۹.
(۳۷) زرین کوب، عبدالحسین ۱۳۷۹، یادداشتها و اندیشه‌ها: از مقالات، نقدها و اشارات، گردآورنده عنایت الله مجیدی، (تهران: سخن)، ۱۹۱.
(۳۸) همان: ۱۹۲.
(۳۹) زرین کوب، عبدالحسین ۱۳۷۱، سیری در شعر پارسی، (تهران: علمی)، ۱۹۰.

Bibliography

- Abdul Haseen Zareen Kob, Arzesh Meeras Sufia: Matan Kamil Ba Tajdeed Nazar wa Izafat Taza, (Tehran: Ameer Kabeer 1377)
- Allama Muhammad Iqbal, *Ahya-e Fikar-e Deeni Dar-e Islam*, (trans.) Ahmad Aaram, (Tehran: Sazman Hamari Imran, Muntaqaeh Farhangi)
- Allama Muhammad Iqbal, *Gulshan-e Raaz Jadeed*, Sharah Ahmad Bashir Daar, (trans.) Muhammad Baqai (Tehran: Makan 1368)
- Allama Muhammad Iqbal, *Naqsh-e Bar Aab beh Hamrah Justju'e Chand Dar Baab Sha'ar Hafiz, Gulshan Raaz, Adabiat-e Tatbeqi, Guft wa Shanodha wa Khatirah Ha*, (Tehran: Sukhan, 1388)
- Allama Muhammad Iqbal, *Seeri Dar Sha'ar Parsi*, (Tehran: Ilmai, 1371)
- Allama Muhammad Iqbal, *Yaad Dasht Hai Paraganda*, (trans.) Muhammad Riaz, (Islamabad: Markaz-e Tahqiqat-e Farsi Iran wa Pakistan 1368)
- Allama Muhammad Iqbal, *Yaad Dashtaha wa Andesha Haa: Az Muqalat, Naqadha wa Isharat*, (Tehran: Sukhan 1379)
- Hamdani, Ain al Qazat, *Nameh Hai Ain al-Qazat*, (Tehran: Bunyaad Farhang, 1348)
- Iqbal Abbas, *Tarikh Magho*, (Tehran: Ameer Kabeer 1384)
- Iraqi, Fakharud Din Ibrahim Bin Bazargmahar, *Diwan-e Iraqi*, (Tehran: Saazman Intasharat-e Javedan 1362)
- Jami Noorul Deen Abdur Rehman bin Ahmad, *Naqad al-Nasus fi Sharah Naqsh al-Fasooos*, (Tehran: Farhangistan Sagtani Falsafa-e Iran)
- Khusru Panah Abdul Husain, *Fasafa-e Islami*, (Tehran: Yazhashgah Farhang-o Andesha-e Islami, Sazman Intashar, 1389)
- Muhammad Saleem Akhtar, *Iqbal Shanasi: Jastari dar Andesha wa Hunar Allama Dr. Muhammad Iqbal Lahori*, (Tehran: Anjuman Asar wa Mufakhar Farhangi, 1388)
- Nasar, Syed Husain, *Seh Hakim Muslaman*, (trans.) Ahmad Aaram, (Tehran: Shirkat Intasharat-e Ilmi wa farhangi, 1382)
- Neculson, Renald Alan, *Tasawwuf-e Islami wa Rabta-e Insan Ba Khuda*, (tans.) Muhmmad Raza Shafie Kadkani, (Tehran: Sukhan, 1382)
- Sa'adi Musleh bin Abdullah, *Kulliyat-e Sheikh Sa'adi*, (Tehran: Sirkat-e Zamni Ilmi, 1321)
- Saeedi Ghula Raza, *Iqbal Shanasi*, (Tehran: Iqbal 1338)
- Sakit Muhmmad Husain, *Mahtab Shaam Shirk*, (Tehran: Markiz Pazuhashi Meeras Maktub, 1385)
- Shabestari, Mehmood bin Abdul Kareem, *Gulshan-e Raaz*, (Tehran: Kanabkhana-e Tahuri, 1368)

