

عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۱۰

گردآوری و تدوین

دکتر سیلمصطفی آزمایش

آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ -
عرفان ایران مجموعه مقالات (۱۰) / گردآوری و تدوین مصطفی آزمایش.
- تهران: حقیقت، ۱۳۸۰.
۱۳۷ ص.
ISBN 964-7040-15-6 : ریال ۹۰۰۰
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. عرفان - ایران - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. آداب طریقت - مقاله‌ها و
خطابه‌ها. الف. عنوان.
۴۸۲ ع ۴۶ / آ ۲۸۶ BP
کتابخانه ملی ایران
محل نگهداری:
۲۹۷/۸۳
۲۲۶۳۵ - ۸۰ م

عرفان ایران : مجموعه مقالات (۱۰)

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش

ناشر: انتشارات حقیقت؛ تهران، صندوق پستی ۳۳۵۷-۱۱۳۶۵

تلفن مرکز پخش: ۵۶۳۳۱۵۱

چاپ اول: پاییز ۱۳۸۰

تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۹۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۷۰۴۰-۱۵-۶

ISBN: 964 - 7040 - 15 - 6

ای.ای.ان: ۹۷۸۹۶۴۷۰۴۰۱۰۵

EAN: 9789647040105

فصلنامه عرفان ایران / دوره جدید / شماره نهم / بهار ۱۳۸۰

شماره ثبت: ISBN 2-913833-00-5

محل انتشار: پاریس

انتشارات: نور

مدیر مسئول: دکتر سید مصطفی آزمایش

زیر نظر هیأت تحریریه

فصلنامه عرفان ایران از انتشارات انجمن «عرفان ایران» وابسته به بنیاد معرفتی «جوهره» می‌باشد. این بنیاد غیرانتفاعی و فرهنگی براساس قانون تأسیس، و مطابق مقررات حقوقی در کشور فرانسه به ثبت رسیده است. فصلنامه عرفان ایران امیدوار است تا با برخورداری از معاضدت صاحب‌نظران در عرفان، فلسفه، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، ادبیات، هنر،... بتواند معرفتی آکنده از ارزش‌های معنوی را در میان فارسی‌زبانان پراکنده در چهارگوشه جهان بسط و توسعه دهد. فصلنامه عرفان ایران در ویراستاری مقالات دریافتی مجاز است. مقالات ارسالی به فصلنامه به صاحبان آنها مسترد نمی‌شود.

Ed. NOUR

B. P. 290 75265 Paris

Cedex 06 - France

نشانی انتشارات:

Fax: 33 01 42 84 33 91

E.mail : soufi 95 @ club-internetfr

مشخصات کامل بانک و شماره حساب بانکی به قرار زیر است:

Quintessence Soufi

BICS Banque Populaire/

Agence BICS Paris Sèvres - Duroc

SWIFT Code: CCBP FR PP MTG

Code Banque

10207

Code Guichet

00085

No compte

04085005386

Clé/rib

88

فهرست مندرجات

مقالات.....		
۵	عرفان ایران	• یادبود دانشمند روشن ضمیر: پروفسور پیا تیه
۹	دکتر حاج نورعلی تابنده	• چند خاطره از پروفسور پیا تیه
۱۵	دکتر سید حسن امین	• تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن عربی بخش دوم
۵۶	دکتر ح.ا. تنهایی	• نماز وسطی و شرح نظر حضرت شاه نعمت الله ولی
۷۰	علیرضا ذکاوتی قراگزلو	• اسرار عبادات از نظر حکیم سبزواری
۸۱	محمود رضا اسفندیار	• تأثیر شیخ نجم الدین کبری بر عرفان و عارفان شیعی
۹۸	دکتر نعمت الله تابنده	• مقدمه در باب تصوّف و عرفان
۱۱۲	محمد حسین آذری	• خاطره‌ای از میرزا شکرالله مستوفی در باره قطیبت جناب سعادت علیشاه
۱۱۷	نوشته: رژی بلاشر ترجمه: دکتر سید مصطفی آزمایش	• ادوار وحی در مکه
معرفی کتاب.....		
۱۳۳	عرفان ایران	• یادنامه صالح

یادبود دانشمند روشن ضمیر پرفسور پیاتیه

در اواخر خزان سال ۱۹۹۳ میلادی پرفسور پیاتیه در حین عمل جراحی جهان فانی را وداع کرد. در ماه نوامبر همان سال مراسم تجلیل و بزرگداشتی از طرف دانشگاه سوربن پاریس با حضور تعداد کثیری از استادان و رئیس دانشگاه برگزار گردید. جمعی از شاگردان و ارادتمندان این استاد در تهران نیز قصد داشتند به نوبه خود تا آنجا که ممکن باشد نسبت به مقام شامخ استاد ابراز احترام و حق شناسی به عمل آورند. در جزوه‌ای که از طرف یکی از مؤسسات علمی دانشگاه پاریس چاپ شد، شرح حال و شخصیت علمی و اخلاقی پرفسور پیاتیه به طور خلاصه از گفته‌های استادان طراز اول اقتصاد نقل شده که ترجمه قسمتی از آن ذیلاً به نظر خوانندگان عزیز می‌رسد تا هر چه بیشتر کمک به باز معرفی این سیمای دانشمند و اهل عرفان و معنویت به هم میهنان عزیز شود. شاید سرنوشت زندگی این مرد بزرگ بتواند برای کسانی که جویای علم و عرفان توأمان هستند، سرمشقی باشد.

پرفسور پیاتیه تحصیلات دانشگاهی خود را طی جنگ بین‌الملل دوم در حالی که فعالانه در شبکه‌های مقاومت داخلی فرانسه علیه اشغالگران دولت

فاشیستی وقت آلمان هیتلری فعالیت می‌کرد، در دوره دکترای دانشگاه پاریس و مدرسه اقتصاد لندن و مؤسسه اقتصادی برلین انجام داد. مطالعات وی در زمینه اقتصاد آلمان در زمان جنگ مورد استفاده کارشناسان نظامی فرانسه قرار گرفت. وی استاد اقتصاد در دانشگاه و مدرسه علوم سیاسی پاریس و موسسه توسعه اقتصادی و اجتماعی و مدرسه علوم اداری بود و سپس رئیس مؤسسه آمار ملی و مدیر مرکز تحقیقات تکنیک اقتصادی جدید و مشاور یونسکو و سازمان همکاری اقتصادی و جامعه اروپایی شد.

از آثار استاد می‌توان دو رشته تألیفات مهم وی را دربارهٔ "پیش‌بینی اقتصادی" و "توسعه اقتصادی" ذکر کرد که هر یک از این دو مجموعه مشتمل بر دهها جلد و شامل مقالات متعدد بسیار تخصصی در زمینه شعب مختلف امور اقتصادی و توسعه می‌باشد و استادان صاحب‌نام و عالی‌مقام این رشته مقالات خود را در آن درج نموده‌اند که از میان آنها می‌توان از مقالات آقای ریموند بار^۱ نخست‌وزیر سابق فرانسه نام برد. علاوه بر تنظیم این سلسله آثار دسته‌جمعی، تألیفات و آثار متعددی در زمینه‌های آماری و مالی و پولی و اقتصاد فضا و منطقه‌ای از آقای پیاتیه به‌جا مانده که نظر به تعداد کثیر آن قرار است از مجموع این کتب یک کتابخانه اختصاصی به نام متوفی ایجاد گردد.

پرفسور پیاتیه به غیر از کشور خود که از آن نشان "لژیون دونور" و "نشان ملی لیاقت" و "نشان مقاومت ملی" دریافت داشته، از دانشگاه‌های آلمان و ایتالیا و انگلستان افتخارات مهمی را اخذ کرده و در اندونزی و کره و مصر و لبنان و دیگر کشورهای جهان مانند ایران نیز از نظریات این دانشمند بهره‌جسته و همه جا وی را نه فقط به عنوان یک دانشمند بلکه مانند یک انسان واقعی ارزشمند بزرگ با ارزشهای والای اخلاقی و معنوی به رسمیت شناخته و مورد توجه و

1. Barre

احترامش قرار داده‌اند. نظریه‌های علمی پرفسور پیاتیه حوزه‌های اقتصاد و تفکر را تغذیه می‌کرد و در یکی از این حوزه‌ها بود که یکی از دوستان و همفکران بسیار نزدیکش موفق به اخذ جایزه نوبل اقتصادی گردید.

آنچه در نظریات استاد حائز اهمیت اساسی بود نقش انسان در تعیین عوامل اقتصادی به‌شمار می‌رود. تئوریهای معروف پرفسور پیاتیه مشتمل بر تحقیقات در زمینه اندازه‌گیری فاصله با واحد زمان و درجه‌بندی فعالیت‌های انسانی و شرکت عوامل روانی در تجزیه و تحلیل اقتصادی، توسل به رادیوسکوپی و تکنولوژی مدرن آمارگیری و بالاخره از همه مهمتر برای کشورهای در حال توسعه "نسبی بودن اندازه‌گیری تولید سرانه ناخالص ملی" می‌باشد. با این حال مجموعاً با آنکه استاد هیچ نظریه‌ای را بدون تطبیق با دستاورد آماری قابل ارائه نمی‌دانست، جای بزرگی برای ارزش‌های معنوی در پارامتر "توسعه" قائل بود.

مقام شامخ علمی استاد با دید وسیع اجتماعی و برخورد بسیار گرم و گیرایی وی آمیختگی داشت. از این نظر اکثر کسانی که با او تماس داشته‌اند متفق‌القولند که پیاتیه انسانی به تمام معنا نجیب و بی‌شائبه و به‌دور از عقده‌های نژادپرستانه و قوم‌گرایانه و فئاتیزم مذهبی به‌شمار می‌رفت. ملاقات با وی نه تنها از نظر علمی که از جهات انسانی و اخلاقی سودمند و آموزنده بود.

استاد پیاتیه به تمام معنی ایران دوست بود و فرهنگ و مجد و عظمت ایران را همه جا در محافل معتبر دانشگاهی بازگو می‌کرد. تعریف و تمجید او از ایران ارتباطی با مسائل سیاسی روز نداشت. در چشم او ایران مهد تمدن جهانی با سابقه تاریخی بسیار کهن به‌شمار می‌رفت. در آن موقع که بسیاری از خارجیان بنا به دلایلی شخصی یا غیر آن، رژیم شاهنشاهی را می‌ستودند و تملق‌وزرا و مسؤولان وقت را می‌گفتند، پیاتیه به‌دور از این امور قرار داشت و از دیکتاتوری موجود ناخشنود و نسبت به سیاست‌های آن منتقد بود. وی طی دروسی که دربارهٔ

توسعه اقتصادی در دانشگاه تهران ایراد کرد (در آن کنفرانسها تقریباً تمام اساتید اقتصاد وقت و رئیس دانشکده و دانشگاه شرکت داشتند) توسعه اقتصادی ایران را مورد بررسی و تحقیق قرار داده و نتیجه گیری نمود که این رشد اقتصادی رشد ناهمگون و نابرابر و در نتیجه ناقص است. در این سلسله کنفرانسها و سمینارهای استاد کلیه اساتید وقت اقتصاد دانشگاه تهران و رئیس دانشکده و دانشگاه شرکت داشتند و با بهره‌ای که از نظریات استاد می‌بردند توصیه‌های غیرمستقیمی به دست‌اندرکاران امور می‌نمودند که این امر به نوبه خود تا حدی جامه عمل پوشید و در نسج اقتصادی آن زمان ایران موثر واقع شد. دکتر پیاتیه در سالهای اخیر بعد از انقلاب از دنبال کردن تحولات اقتصادی ایران غافل نماند و همیشه و در همه حال نگران اوضاع اقتصادی ایران و مسأله رشد و توسعه آن بود. فصل بزرگ کارنامه حیات مرحوم پیاتیه مربوط به مدارج معنوی او می‌باشد. چون در سفر دوم خود به ایران به اتفاق همسر اولش (که سالها در باره تصوف در دانشگاه پاریس مطالعه کرده بود) مسلمان و توأماً مشرف به فقر شدند. همه در اویشی که این فرد عالی‌قدر را در گناباد موقع کسب فیض دیده بودند شاهد عمق و ریشه‌داری این دستگیری معنوی می‌باشند. تا آخر عمر این دانشمند درویش دفتر کار خود را مزین به تمثال مبارک حضرت آقای صالح‌علیشاه نموده بود. درویش پیاتیه ملقب به "روشن" گو اینک دیگر نمی‌تواند با حضور خود علم مغرب را به معنویات مشرق متصل نماید ولی بر اساس اصل معروف «هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق» روحش پیوسته ناظر دنیای تصوف ایران است که همیشه به طرف خارج روباز می‌نماید.

چند خاطره از پروفیسور پیاتیه

دکتر حاج نورعلی تابنده

اولین سفری که پروفیسور پیاتیه به ایران کرد (مسلاً قبل از سفر دوم شیعه شدن و تشرّف به قلمرو عرفان که در اوایل سال ۱۳۴۵ شمسی صورت گرفت) به مشهد مشرف شده بود. در آن موقعیت گرچه سائقه دینی و معنوی در او موجود بود، مع هذا جنبه توریستی سفر غلبه داشت. تصادفاً همان ایام مرحوم حضرت آقای حاج شیخ محمدحسن صالح علیشاه رهبر طریقه عرفانی نعمت‌اللّهی گنابادی به زیارت مشهد مشرف شده بودند. پروفیسور پیاتیه به دیدار ایشان می‌رود. وی مدّتها بود که از درد و کسالتی می‌نالید که تمام سازمان عظیم پزشکی فرانسه علت واقعی آن را درک نکرده بودند. ناله خود را از این درد همیشگی مزاحم به اطلاع ایشان نیز می‌رساند. ایشان موضع درد را می‌پرسند و سپس آن را لمس کرده و چند ثانیه ماساژ می‌دهند و اظهار امیدواری می‌کنند که به زودی خداوند شفا خواهد داد.

پروفیسور از مشهد به تهران و از تهران به فرانسه می‌رود و متوجّه می‌شود که

در این دو سه روز دردی نداشته است و متدرجاً درمی‌یابد که از این درد برای همیشه رهایی یافته است. لذا مشتاق به زیارت مجدد حضرت آقای صالح‌علیشاه می‌شود و همسر او که از جنبه معنوی با او همگام بود و رشته مطالعه‌اش بر مسائل عرفانی متمرکز بود، در این اشتیاق نیز با او همراهی می‌کند و هر دو به قصد رفتن به بیدخت (که این اسم را در سفر اول شنیده و دانسته بود) در اواخر اسفند ۱۳۴۴ عازم تهران می‌شوند.

آنها در هواپیما متحیر بوده‌اند که بیدخت کجاست و با چه وسیله‌ای می‌توانند به آنجا بروند. و این تحیر در موقع پیاده شدن از هواپیما به اوج خود می‌رسد. در این اثنا از چند نفر که در گوشه‌ای نزدیک به او مشغول صحبت بوده‌اند، در میان جملاتشان کلمه بیدخت به گوش مرحوم پیاتیه می‌رسد. او جلو می‌رود و به زبان فرانسه (چون فارسی نمی‌دانست) از آنها استطلاع می‌نماید. آنان نیز فرانسه می‌دانسته‌اند و بعد از صحبت و اطلاع از قصد او می‌گویند: ما هم عازم بیدخت هستیم که عید نوروز را در آنجا باشیم. آنان دو بلیت برای این مسافری نیز می‌گیرند (خوشبختانه در آن ایام تهیه بلیت فوری، ممکن و آسان بود) و متفقاً به بیدخت می‌روند.

مخلص نیز در آن ایام بیدخت بودم و به مناسبت دانستن زبان فرانسه با او در آن چند روز محشور بودم. پروفیسور پیاتیه از ایشان (حضرت صالح‌علیشاه) تقاضا کرد که دقایقی را به او اختصاص دهند تا سؤالاتی بنماید. ایشان وقت تعیین کردند. در آن جلسه، وی سؤالات مذهبی و اخلاقی و عرفانی از جمله در مورد سلسله مطرح کرد. ایشان فرمودند: «رهبر الهی باید از طرف خداوند مستقیم یا به واسطه تعیین گردد.» و حتی پیامبران بزرگ را مثال زده و فرمودند: «عیسی (ع) نزد یحیی (ع) پیغمبر رفت و از او خواست که وی را غسل تعمید

دهد. یحیی (ع) مقام معنوی عیسی (ع) را به او تذکر داد ولی عیسی (ع) فرمود امروز مقتضا این است که تو به من تعمیم دهی و سپس عیسی (ع) تحت تربیت یحیی (ع) به مقاماتی رسید که شاگرد مقدم بر استاد شد.» و لذا همیشه خداوند توسط فرستادگانش مأمور تربیت مردم و راهنمای راه نجات در زمین دارد. بعد از پیامبر ما محمد (ص) که افضل انبیا بود، علی (ع) که خاتم اولیا و افضل اولیا بود در ولایت و ارشاد (و نه رسالت و شریعت) جانشین او شد و به همین ترتیب هر کس که به این مقام رسید جانشین خود را تعیین کرد و اینکه ما به دوازده امام معتقدیم نه از این بابت است که فرزند، جانشین پدر می شود بلکه از جهت نصّ و تعیین است که سلف، خلف را تعیین می کند و در بدو غیبت کبرای امام دوازدهم جنید بغدادی از طرف حضرت مأمور شد که در زمان غیب کبری به نام آن حضرت بیعت بگیرد و جانشین خود را هم تعیین کرده و به او نیز اجازه تعیین جانشین بدهد و این سلسله اجازه تا زمان ظهور حضرت ادامه خواهد داشت و امروز این اجازه به من (حضرت صالح علیشاه) رسیده است. البته عین عبارات ایشان یادم نیست و نقل به مضمون شده است.

وی پرسید: آیا می توانم مسیحی بمانم و درویش شوم. ایشان فرمودند: «عیسی (ع) و محمد (ص) هر دو مأمور الهی بودند، بنابراین مسلمان شدن العیاذ باللّه نفی عیسی (ع) نیست. بلکه محمد (ص) همان عیسی (ع) و افضل از اوست. کسی که به سلک عرفان و درویشی در آید همه سلسله و اسلاف را می پذیرد که در این اسلاف محمد (ص) و علی (ع) و یازده جانشین او همچون خورشید و ماه می درخشند و عیسی (ع) و سایر انبیاء نیز در همین سلسله قرار دارند.» آنگاه وی تقاضای تشرّف به فقر کرد که قبول فرمودند.

همسر وی نیز از همان اول ورود به اندرونی نزد بانوان هدایت شد که مقنعه

و چادری به او دادند و او را در استفاده از آن راهنمایی کردند. مشارالیه‌ها نیز تقاضای تشرّف به فقر نمود که آن نیز مورد قبول قرار گرفت.

به هر دو دستور غسل اسلام داده شد و دستور دادند که بعد از غسل حضور مرحوم حضرت آقای حاج سلطانحسین تابنده (رضاعلیشاه) شهادت ثلاث را ادا کنند. من قبلاً روی ورقه‌ای شهادت را با رسم الخط عربی (أشهد ان لا إله إلا الله) و رسم الخط فرانسه (Ach-hado an la elah-a ellal lah) نوشته و زیر آن هم معنای آنها را به زبان فرانسه نوشتم و گفتم: بخوانند تا بدانند چه می‌گویند و چه شهادتی می‌دهند. بعد از این شهادت با همان غسل اولیه اسلام او را پذیرفتند. در آن جلسه و به‌هنگام تلقین ذکر شادروان حضرت آقای حاج سلطانحسین تابنده (رضاعلیشاه) پیر دلیل و من به عنوان مترجم حضور داشتم. بعد از تشرّف آنان به فقر (روز جمعه بود) در مجلس عمومی فرمودند: نام اسلامی شما محمود و نام همسرتان مریم و نام مشترکتان (نام فامیلی) روشن است: محمود روشن و مریم روشن. آنگاه فرمودند: نماز ظهر را اقتدا کنید و برای دریافت وظایف شرعیتان خودتان در صدد کسب اطلاع برآیید. آنگاه در موقع نماز ظهر فرمودند: پهلوی فلانی (مخلص) بایستید و هر چه او گفت بگویید. چون من مقیم بودم و او مسافر (که قصر بخواند) از ایشان اجازه گرفتم در نماز جماعت که بر پا می‌شد من نیت نماز مستحبی کنم و دو رکعت بخوانم که بتواند یاد بگیرد و چون ایشان اجازه فرمودند مطلب را به وی گفتم. بدین طریق وقتی خود حضرت آقای صالح علیشاه به امامت جماعت قیام کردند وی نیز شرکت کرد.

بعد از رحلت حضرت آقای صالح علیشاه در سفری که به پاریس کردم، از طرف مرحومه مادرم یک عرق چین ترمه و یک کفش متداول ساخت محل به نام کفش ساده که مورد استفاده حضرت آقای صالح علیشاه بود به‌عنوان یادبود برای

وی بردم. در سفر دیگری هم که رفتم مرا به اتاق خواب خود برد و دیدم که عکس حضرت آقای صالح علیشاه را بالای سر خود دارد. او همچنین نشان داد که عرق چین را در یک تاقچه و کفش را در تاقچه دیگری به نحوی گذاشته است که نشان دهنده تجلیل کامل از آن یادگارها است. بر اساس مشاهده بعدی خود و همچنین نقل قول مرحومه مادر و مرحومه مادر بزرگ مادریم، همسرش مریم روشن نیز نشان می‌داد که واقعاً روشن است. او در میان جمع خواهران بدون اینکه آنها زبان همدیگر را بدانند، هر یک به زبان خود صحبت می‌کردند و مطالب را با نگاه تفهیم می‌نمودند.

ای بسا هندو و ترک هم زبان ای بسا دو ترک چون بیگانگان پس زبان همدلی خود دیگر است همدلی از هم زبانی بهتر است و این هم صحبتی بدون زبان و ارتباط و تفاهم با مبادله نگاه یا به زبان دل چنان خاطره خوشی نزد مریم روشن گذاشته بود که همواره حال مادرم و حال به قول او "مادام انشاءالله" (مادر بزرگ مادری همسر من که مادر بزرگ من نیز بودند در جملات خود جمله "انشاءالله" را زیاد به زبان می‌آوردند) را از من و همسر من می‌پرسید.

سفر دیگری که به پاریس رفتیم، شهریور ماه بود. آن شادروان با همسرش در منزل بیلاقی خود در شهر آوینیون^۱ بود. به او تلفن زدم و احوالپرسی کردم. از مدت توقف ما در پاریس پرسید و دعوت کرد که به آوینیون برویم. چون من عذر آوردم، پرسید که اگر توقف شما در پاریس کوتاه است، هرچه زودتر برای دیدن شما به پاریس برگردم. جواب دادم که توقفمان طولانی است لذا برای قرار ملاقات وقتی تعیین شد (حدود یک ماه بعد) که به منزل او در پاریس برویم. بعداً

1. Avignon

توجه کردیم که روز موعود در ماه رمضان است. ناراحت شده و با خانم تصمیم گرفتیم که میعاد را عوض کنیم. ولی کوتاهی در انجام این تصمیم موجب شد که به آن عمل نکردیم. روز موعود ساعت مقرر (که حدود یک ساعت به افطار مانده بود) رفتیم. وقتی وارد اتاق شدیم، مرحومه مریم روشن به میزی گرد که در گوشه اتاق قرار داشت و خوراکی روی آن چیده شده بود، اشاره کرد و گفت: هر وقت موقع افطار شد بگویید که آن میز را نزد شما آوریم. از اینکه مقید به ماه رمضان و مطلع از حلول آن بود و همچنین از اینکه ما را از ناراحتیمان خلاص کرد، خیلی خوشحال شدیم.

آن شادروان بعد از سفر خود به گناباد به همه و به خصوص به ما ایرانی‌ها خیلی محبت می‌کرد به طوری که دانشجویان ایرانی در هر دانشگاه که بودند اگر مشکلی داشتند به او مراجعه می‌کردند و من از بعضی دانشجویان بدون اینکه اسم پیاتیه را بدانند شنیدم که می‌گفتند استادی هست که به ما خیلی کمک می‌کند و بعداً می‌گفتند: نام او پیاتیه است. و من خود چند نفر از دانشجویان را به او معرفی کردم و حداکثر ارفاق را معمول داشت.

تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن عربی

بخش دوم

دکتر سید حسن امین

اکنون چند نکته در این باب لازم به ذکر است:

اول- وجوه مشترک بین افکار و آراء مولانا و ابن عربی و صدر قونوی به حدی نیست که بتوان یکی را تابع یا حتی متأثر از دیگری شناخت. بلکه شیوه بیان و طرز تلقی معانی و مضامین، حتی همان وجوه اشتراک را نیز تضعیف می‌کند. مثلاً، در موضوع وحدت وجود، ابن عربی گوید: *الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا*. که بعد مورد ایراد و اشکال جمعی مانند علاءالدوله سمنانی شده است و بعد به مسأله جریان تشکیک وجود در مراتب که قول فلاسفه و تشکیک وجود در مظاهر و مجالی که قول عرفاست، منجر شده است. اما مولانا اصل وحدت وجود را در مثنوی در ذیل تفسیر آیات *هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ* و *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ*

۱. قرآن مجید، سوره انعام، آیه ۹۸.

إخوة^۱، چنین توصیف می‌کند:

مؤمنان معدود لیک ایمان یکی جسم‌شان معدود لیکن جان یکی
جان‌گرگان و سگان از هم جداست متحد جان‌های شیران خداست
لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان^۲
ویلیام چیتیک در این باب می‌گوید:

«اصطلاح "اقتباس" مقوله ابهام‌آمیز و مفهومی مبهم و مشکل است. تنها به شرطی می‌توان دربارهٔ اقتباس و نفوذ سخنی معنی‌دار گفت که نمونه‌های صریح و معینی یافت شود که یک سخنور مفاهیم و واژگان را از دیگری نقل کرده باشد، آن هم به صورتی که با درجه‌ای از قطعیت بتوان گفت که دومی مستقیماً یا به‌طور غیرمستقیم از اولی اقتباس کرده است. اما به محض اینکه اقتباس را بدین نحو تعریف نماییم، محال خواهد بود که مفهوم یا اندیشه‌ای را در نوشته‌های مولانا بیابیم که مختص ابن عربی باشد، و نزد سایر سخنوران پارسی‌گوی که مولانا احتمالاً با آثار ایشان آشنا تر بوده است، یافت نشود - دست‌کم من توفیق یافتن چنین مفهوم و اندیشه‌ای را نداشته‌ام.»^۳

خلاصه کلام این است که آثار مولانا، از جهت محتوا و سبک تقاضای ذهنی زمانه اوست، نه این که اختصاص به او داشته باشد. به همین دلیل، اگر کسی به معارف (مجموعهٔ مواعظ و کلمات) سید برهان‌الدین محقق ترمذی یا معارف بهاء ولد مراجعه کند، مشترکات زیادی بین این دو کتاب با فیه مافیه مولانا پیدا می‌کند. البته همین تشابه و اشتراک در مقالات شمس نیز دیده می‌شود. به علاوه، مولانا از حدیقة الحقیقة سنایی و اسرارنامه عطار و دیگر منابع صوفیانه هم چون

۱. همانجا، سورهٔ حجرات، آیهٔ ۱۰.

۲. مثنوی، ج ۱، ۱۸-۴۰۸.

۳. چیتیک، ویلیام، مولانا و شیخ اکبر، گلستان، س ۲، ش ۲ (تابستان ۱۳۷۷)، ص ۱۱.

قوت القلوب ابوطالب مکی در مثنوی یاد کرده است و بین این منابع با مثنوی تشابه بسیار است و این عجیب نیست، زیرا که سبب تصنیف مثنوی "حسامی نامه" مولانا جز این نبود که یاران مولانا اکثر به قرائت آثار سنایی و مولانا مشغول بودند و لذا حسام الدین حسن چلبی که بعد از مرگ صلاح الدین زرکوب، مولانا به او تعلق خاطر یافت، در ۶۵۷ هجری از مولانا درخواست که به همان طرز سنایی و عطار، یعنی در قالب مثنوی، معارف صوفیه را به نظم در آورد.

دوم - به همان گونه که در تفکر عرفانی مولانا و ابن عربی وجوه اشتراک وجود دارد، وجوه افتراق نیز موجود است. در مثل، در برخورد مولانا با علوم عقلی و معارف عقلانی، فلسفه ستیزی او آشکار است. در صورتی که ابن عربی خود تا حدی و صدر قونوی تا حدود بیشتری به حق پایه گذاران عرفان تئوریک و تصوّف نظری - و ناگزیر ملزم به برهان عقلانی اند.

هدف از خلقت، انسان کامل است که مظهر صفات جلال و کمال حق بوده باشد. پس انبیاء سلف هر کدام تا حدودی، به مرتبت ولایت که مهم تر از مرتبت نبوت است رسیده اند و بعد پیغمبر اسلام نقطه کمال و مجلای اتم و اکمل ولایت بوده است و به وجود مسعود او دائره نبوت پایان یافت اما دائره ولایت همچنان مفتوح ماند که الخاتم لما سبق و الفاتح لما استقبل از این رهگذر قابل قبول است. ابن عربی، آنگاه خود را صاحب مرتبت ولایت بلکه خاتم الاولیاء می گمارد که از طریق دوستی خدا و محبت نسبت به حق، رشته یی در گردنش افکنده دوست - می کشد هر جا که خاطر خواه اوست. و باز از دیدگاه وحدت جهان و یگانگی جهان آفرین است که اختلاف مذاهب و ادیان و اختلاف زشت و زیبا و بد و خوب را نفی می کند و بد و خوب و زشتی و زیبایی و سیئات و حسنات همه را نسبی می شمارد که حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقْرَبِينَ؛ بد به نسبت باشد این را هم بدان.

این افکار و آراء فلسفی ابن عربی، مایه تکفیر او شد و چنان که سید صالح خلخالی در مقدمه کتاب مناقب یا صلوات چهارده معصوم ذکر کرده است^۱، این افکار عده‌ای موافق و عده‌ای مخالف در حوزه علمی و عرفانی اسلام پیدا کرده است و قرن‌هاست که بسیاری از دانشمندان و متفکرین شرق و غرب را به مطالعه و مباحث آنها سرگرم داشته.

در یکی دو قرن اخیر، بعضی از دانشمندان اروپایی و آمریکایی هم در مقام مطالعه و شناسایی افکار و انظار فلسفی و عرفانی ابن عربی برآمده‌اند و در این باب تألیفات و تحقیقاتی از خود به زبان‌های فرانسه و انگلیسی و آلمانی به یادگار گذاشته‌اند که مشهورترین ایشان پروفیسور هنری کربن فرانسوی استاد دانشگاه سوربن و مستشرق معروف است که کتابی در باب افکار عرفانی ابن عربی به فرانسه نوشته است و بعد همان کتاب به وسیله رالف من هیم (Ralph Manheim) از زبان فرانسه به انگلیسی ترجمه شده است و این متن ترجمه انگلیسی در ۱۹۶۹ میلادی به وسیله دانشگاه پرینستون در آمریکا منتشر شده است.

یکی دیگر از دانشمندان مغرب زمین که راجع به ابن عربی و افکار فلسفی او تحقیقاتی کرده است، پروفیسور رُم لندو (Rome Londo) استاد کالج پاسیفیک در کالیفرنیا در آمریکا است که نامبرده کتابی در ۱۲۶ صفحه به نام Philosophy of Ibn Arabi (فلسفه ابن عربی) تألیف کرده است که در ۱۹۵۹ در لندن منتشر شده است.

دیگر از کتبی که در این باب نوشته شده است، کتابی در باب تصوّف در مشرق زمین است به قلم ادوارد هنری پارلمر (Palmer) که در سال ۱۹۳۸ در لندن چاپ شده و تصوّف و عرفان اسلامی براساس افکار ابن عربی شرح و تفسیر شده

۱. چاپ سید علینقی امین (تهران، وحید، ۱۳۶۱).

است. به علاوه کتاب‌های مذکور به قلم دانشمندان غربی، مقالات و رساله‌ها و کتب متعددی در هند و پاکستان و مصر و ایران و بقیه ممالک اسلامی به فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه به قلم دانشمندان مسلمان نوشته شده است که ذکر همه آنها خود کتابی جداگانه و مستقل خواهد شد.^۱ ویلیام چیتیک در بیان همین معنی می‌گوید:

«ابن عربی و مولانا در نوشته‌هایشان، خواسته‌هایی بسیار متفاوت را دنبال می‌نموده‌اند. شاید عده‌ای نتیجه بگیرند که ابن عربی سرگرم تحقیق به معنایی مشابه معنای جدید این کلمه بوده (یعنی در پی "کاوش روان" بوده) و تاحدی شبیه به معنای جدید کلمه "محقق" یا "پژوهنده و دانشمند" بوده است. مانند هر پژوهنده دیگر، هدفی پژوهشی برگزیده و در پی دست یافتن بدان برآمده بود، این با مولانا تفاوت دارد که کارش پرداختن به علم نبود بلکه عاشق بود؛ اهل تفکر هوشیارانه نبود، بلکه مست بود؛ فیلسوف نبود، بلکه از باده عشق الهی سرمست بود. اما این نتیجه‌گیری با جریان تاریخ و با گواهی متون همخوان و هم‌سو نخواهد بود.

همه می‌دانند که مولانا بارها گفته که از سر خود سخن نمی‌گفته است. نایی بود که نغمه سرمست‌کننده‌اش از دم الهی برمی‌خاست. ابتدای مثنوی درست بر همین تصویر مبتنی است. اما ابن عربی نیز پژوهنده‌ای نبود که به دنبال اهداف بر ساخته خود باشد. بارها به ما می‌گوید که از سر خود سخن نمی‌گوید و به اراده خود دست به قلم نمی‌برد. بلکه همواره حق الهی است که از مجرای او سخن می‌گوید و او را به کتابت خواطر قلبیه‌اش وامی‌دارد. حق الهی است که جریان تحقیق را از میان جان او می‌گذراند. حق معرفت همین است که عطیه خداوند باشد، و معرفت

۱. امین، سید علینقی، همانجا، صص ۱۸-۲۰.

انسانی هرگز در عالم خلق مقصودی را کفایت نمی تواند کرد - تا چه رسد به عالم ربوبی - چرا که عالم خلق نیز عالم خداوند، و حق خداوند و مجلای حق مطلق است. تنها شیوه ممکن برای راه یافتن به معرفت حقیقی اشیاء - و شناخت حق اشیاء - کسب معرفت بدانها از خداوند است.

عنوانی که ابن عربی بر عظیم ترین اثر خویش نهاده، یعنی فتوحات مکّیه، معرفت کیفیت معرفتی است که به وی رسیده بود. فتوحات جمع فتوح است به معنای "گشایش". ابن عربی بیان می کند که جویندگان از راه مجاهدت تا باب معرفت کشفی و الهامی توانند رسید، اما آنجا لاجرم می ایستند و دقّ الباب می کنند و فقط خداوند است که فتح الباب می کند.

دقّ الباب یعنی ادای حقّ همه چیز در حدود طاقت بشری، و مقدم بر همه چیز ادای حقّ الهی قرار می گیرد. حقّ خداوند بر آدمیان این است که همواره به یاد او باشند - یعنی مداومت بر ذکر. دقّ الباب آدمی در محضر ربوبی همواره به یاد خدا بودن در گفتار و اندیشه و کردار است، و اگر خدا خواست باب را خواهد گشود. تا خداوند باب را نگشاید ورود بدان حضرت محال خواهد بود.

آثار ابن عربی و مولانا به نحوی مکمل یکدیگرند، و بر روی هم حاجت و نیاز انواع گوناگون آدمیان را برآورده می سازند. دو وجه عمده از گوهر اصلی اسلام در آثار آن دو ترسیم شده است، که یکی وجهه صحو (= هوشیاری) و دیگر وجهه سکر (= مستی) است. این دو مکمل یکدیگرند نه متناقض هم، و مانند بین و یانگ نشان هر یک را در دیگری می توان یافت. صحو ابن عربی سکر آمیز است، و سکر مولانا صحو آمیز.

ابن عربی - همچنان که میشل چودکیویچ آورده است - برای هر پرسش پاسخی دارد، و در این جهان هستند کسانی که برای همه پرسش ها پاسخی می طلبند، و پاسخ ها را با فطرت خویش که مخلوق خداوند است، جستجو می کنند.

حق فطرت این دسته از آدمیان این است که پاسخ‌ها را بیابند. دسته‌ای دیگر از آدمیان نیز هستند که طلب علم را غفلت می‌انگارند و تنها تمنایشان غرق شدن در وجود معشوق یگانه است، و مولانا با این دسته مخاطبه مستقیم تر دارد.

سرانجام اینکه مولانا و ابن عربی هر دو در نوشته‌های پرحجم خویش خبر از آن امر بیان نداشتند می‌دهند. آن مقام لامقام که هرچند به گفتن در نمی‌آید، اما چیز دیگری هم که به سخن گفتن بیارزد در عالم جز آن نیست. مولانا حدّ و وصف حال خویش را در این میانه در یکی از غزل‌هایش آورده و اختلاف حال خویش را با ابن عربی بیان نموده است. در بیت ماقبل آخر غزل می‌پرسد "عاشقی چه بود؟" آنگاه در جواب سؤال خود می‌گوید "کمال تشنگی". سپس مقصود ربوبی خود را بیان می‌کند. اما در بیت آخر، نظرش دگرگون می‌شود و امکان تبیین موضوع را منتفی می‌شمارد و گویی در جواب طرح عظیم ابن عربی در امر "تحقیق" می‌گوید:

عاشقی چه بود کمال تشنگی پس بیان چشمه حیوان کنم
من نگویم شرح او خامش کنم آنچه اندر شرح ناید آن کنم^۱

در خاتمه به‌عنوان حسن ختام می‌توان از اختلاف نظر ابن عربی با مولانا درباره ابلیس (شیطان) سخن گفت. ابن عربی، مانند بسیاری دیگر از صوفیان اشعری مذهب از جمله حلاج، احمد غزالی، عین القضات همدانی، نجم‌الدین رازی و روزبهان بقلی، ابلیس را مظهر قهر الهی دانسته تجلیل کرده است، چنان‌که خواجه محمد پارسا در شرح خصوص خود بدان تصریح نموده است.^۲ برخلاف او،

۱. چیتیک، ویلیام، مولانا و شیخ اکبر، گلستان، ویژه‌نامه همایش اندیشه و آثار مولانا جلال‌الدین رومی، صص ۲۰-۲۲.

۲. پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص، چاپ دکتر جلیل مسگرزاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶، ص ۵۲.

مولانا، ابلیس را نکوهیده است. چنان‌که در دفتر اول مثنوی، قصه‌ای دارد که شیطان به خواب معاویه آمد، تا او را بفریبد.^۱ این درحالی است که حاج مآلهادی سبزواری که مثنوی را براساس مکتب ابن عربی شرح و تفسیر کرده، ابلیس را در غزل ۸۱ دیوان خود چنین ستوده است:

شد تجلی جلالی، سبب مظهر قهر

این دو بینان ز چه رو، اهرمنی ساخته‌اند؟

باز همین فیلسوف عارف شیعی، در غزل ۷۹ دیوان خود گفته است:

زبهر آن که دست نارسایان را کند کوتاه

عزازیلی شد از زلفش هویدا، پرده‌داری شد

و این همان است که عین القضات در تمهیدات در باب مظهریت صفات

قهریه و جلالیه گفته است.^۲

سوم- سلسله مولویه به تبع شمس تبریزی که مولانا را از حلقه تصوف زاهدانه به تصوف عاشقانه رهنمون شد، بر رقص و سماع تأکید دارد. چنان‌که مولانا گوید:

پس غذای عاشقان آمد سماع که در او آمد خیال اجتماع

حال آن‌که ابن عربی در فتوحات مکیه بر عدم جواز سماع تصریح دارد.^۳

این است که در سلسله نقشبندیه نیز که در قرون اوایل بالتمام از ابن عربی تبعیت داشت، سماع جایز نیست.^۴

چهارم- مکتب مولانا و شمس تبریزی، با تأکید بر عشق و ذوق و رقص و

سماع و جذب و حیرت، برای همه انسان‌ها در همه رده‌های فرهنگی - علمی (اعم

۱. هم‌چنین ر. ک. دفتر اول، ابیات ۳۲۹۶ و ۳۳۹۷ و دفتر دوم ابیات ۲۵۷ و ۳۲۹.

۲. عین القضات، تمهیدات، تهران، منوچهری، ص ۴۰۷.

۳. ابن عربی، فتوحات مکیه، چاپ دکتر عثمان یحیی و غیره، تهران، افست، ج ۱، ص ۲۱۰.

۴. غنی، دکتر قاسم، تاریخ تصوف، تهران، زوار، چاپ پنجم، ۱۳۶۹.

از بی سواد یا کم سواد یا باسواد) و در همه طبقات اجتماعی - اقتصادی (اعم از وضع و شریف و فقیر و غنی و گرسنه و سیر و گدا و پادشاه) قابل پیروی است. این است که مولانا می گوید:

ای خدا! جان را تو بنما آن مقام که در او بی حرف می روید کلام
یا آن که:

بی خودم و مست و پراکنده مغز ورنه نکو گویم افسانه را
این است که می بینیم دوستان نزدیک و یاران محرم مولانا، کسانی اند که اکثر از طبقه عوام مردم اند از جمله: اخی ناطور (جامه دار حمام پوست دوزان قونیه)، عین الدوله رومی (نقاش)، بدرالدین تبریزی (معمار)، اخی چوپان (دلّاک)، حاجی امیره قونوی (پيله ور)، شرف الدین عثمانی (قوال)، بدرالدین (نجّار)، بدرالدین یواش (نقاش)، حجّاج (نساچ)، شیخ گهواره گر (نجّار)، حمزه نایی (نی زن)، حسام الدین (دباغ)، کالویان رومی (نقاش)، کمال (قوال)، ابوبکر ربایی (مطرب)، ناصرالدین کتانی (کتان فروش)، محمود (نجّار)، سنان (نجّار) و گروهی دیگر از «جولاهگان، درزیان، قصابان، دباغان، کسبه، عمله و هنرمندان مسلمان و مسیحی».^۱

صلاح الدین فریدون زرکوب که مولانا پس از شمس تبریزی به او تعلق خاطر داشت، پیشه‌وری عامی و ساده بود که واژه‌های "قفل و خم و مبتلا" را عامیانه "قلف، خنب و مفتلا" تلفظ می‌کرد و عجب آن که مولانا به تقلید او این واژه‌ها را به صورت غلط ادا می‌نمود. چنان‌که افلاکی می‌گوید: «روزی حضرت مولانا فرمود که آن قلف را بیاورید و در وقت دیگر فرمود که فلانی مفتلا شده است. بوالفضولی گفته باشد که قفل بایستی گفتن و درست آن است که مبتلا

۱. گولپینارلی، عبدالباقی، مولانا جلال‌الدین، ترجمه دکتر توفیق ه. سبحانی، ص ۳۴۹.

گویند. فرمود که: موضوع چنان است که گفتم، اما جهت رعایت خاطر عزیزى چنان گفتم، که روزى خدمت شيخ صلاح الدين مفتلا گفته بود و قلف فرمود: «^۱ مهم تر آن که حسام الدين چلبى (خليفة مولانا) که مولانامتنوى را به خواهش او سرود، مردى بى سواد و پيشه و رى عامى بود. هم پس از مرگ مولانا، همين حسام الدين يازده سال به خلافت و جانشينى مولانا بر مريدان فرمان مى راند و ترتيب سماع و قرائت قرآن و متنوى را برقرار مى داشت و حتى فرزند ارشد مولانا (سلطان ولد) دست او را مى بوسيد و راتبه و حقوق خود را از او دريافت مى کرد. تنها پس از مرگ اين جانشين صاحب دل اما درس نخوانده در شعبان ۶۸۳ بود که مريدان از سلطان ولد (ناظم ولدنامه) خواستند که به جاي پدر بر مسند رياست سلسله مولويه بنشيند و او بود که مولوى خانه را بنا نهاد و کرسى نامه هاى طريقتى را براى خلفاى اين سلسله نوشت که عبارت است از سلطان العلماء بهاء ولد، برهان الدين محقق ترمذى، شمس تبريزى، مولانا، صلاح الدين زرکوب، حسام الدين چلبى و سلطان ولد.

اما مکتب ابن عربى و سلسله نقشبنديه که تابع اويند، مکتب علمائى و تخصصى و ويژه اهل علم و کتاب و کتابت و متشرعه بوده است. در مکتب مولانا و شمس تبريزى، هر نو مريد مبتدى يا هر کاسب و کاسب زاده و هر کارگر و کارورز و کارمند و کشاورزى مى تواند با ديدن رقص مرشد، دست در دست او افکند و با او در رقص و سماع - بى حاجب و دربان و مانع و رادع - شريک شود. اما در مکتب ابن عربى، رقص و سماع و موسيقى و آواز در کار نيست. طالب علمى منتهى بايد که دو زانو در محضر استاد بنشيند و از او اسرار مگو بشنود و در

۱. زرین کوب، عبدالحسین، سزنى، ج ۱، ص ۱۰۸، نیز شفيعى کلکنى، گزیده غزليات شمس (مقدمه)، ص ۲۲.

محضر اوفصوص الحکم بخواند. همچنان که در بعضی طرایق صوفیه مثل سلسله نقشبندیه، مریدان عوام حق حضور در مجلس مشایخ خود را ندارند و دورادور دست بر سینه در خانقاه به باطن او متوسل و متوجه‌اند، ولی علما و طلبه علم در محضر شیخ حق جلوس دارند و به اجازه او می‌توانند وارد صحبت‌های علمی و عرفانی شوند. پس مجلس سماع مولانا، بار عام است و مجلس درس ابن عربی، محضر خاص. به همین دلیل است که می‌بینیم وقتی کسی از مولانا درباره فتوحات مکیه ابن عربی مطلبی پرسیده است، مولانا تخطئه کنان با اشاره به قول (آوازه‌خوان و ترانه‌خوان) مجلس که زکی نام داشته است، می‌گوید: «حالیاً فتوحات زکی نزد ما به از فتوحات مکی است.»^۱ و به همین دلیل است که زرین‌کوب در دنباله جستجو در تصوف ایران می‌گوید که مولانا نسبت به تعالیم صدر قونوی و حتی نسبت به ابن عربی و فتوحات مکیه او اعتقادی نداشته است.^۲ آری، فهم مکتب ابن عربی، مستلزم تحصیلات عالی در عرفان نظری است، اما مکتب تصوف عاشقانه مولانا و شور و هیجان و جذبه مولانا چنان که در دیوان شمس منعکس است، با ترتیب علمی و رؤیت و روش عالمانه و منسجم تطبیق نمی‌کند. از این رهگذر است که مولانا می‌گوید:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من^۳
یا در مخالفت با علوم و معارف بحثی در مقام انکار امام المشککین فخر
رازی می‌گوید:

گر کسی از عقل با تمکین بُدی فخر رازی رازدار دین بدی^۴

۱. زرین‌کوب، عبدالحسین، پله پله تا ملاقات خدا، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۴، صص ۳۲۹-۳۳۰.

۲. همان، دنباله جستجو در تصوف، ۱۲۶.

۳. مولانا، مثنوی، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۹۶.

۴. همان، مثنوی.

باز از همین مقوله است آنچه در شرح احوال مولانا نوشته‌اند که شمس تبریزی، مولانا را از مطالعه کتاب‌های پدرش معارف نهی کرد.^۱ یا این‌که به گزارش از فرزند مولانا، شبی فیلسوفی به دیدار مولانا آمد و به او گفت که در اثبات وجود واجب، براهین و ادله‌ای تازه استکشاف کرده است. مولانا در پاسخ او از راه طنز می‌گوید: بله، جبریل بر من نازل شد و گفت که خدا به پاداش این کشف جدید، برای جناب عالی به زودی تحفه‌ای خواهد فرستاد.^۲

پنجم - یکی از بهترین شواهد بر عدم تأثیر ابن عربی و اتباع او در مولانا و سلسله مولویه این است که در آن دسته از سلاسل تصوف که افکار و آراء ابن عربی در آنها تأثیر داشته است، به آثار ابن عربی توجه خاص مبذول شده است و مشایخ و بزرگان آن سلسله‌ها به طور منظم به تدریس، شرح و تفسیر آثار ابن عربی پرداخته‌اند. چنان‌که در سلسله نقشبندیه که تا قبل از ظهور شیخ احمد سرهندی به طور درست و کامل از ابن عربی تبعیت داشت، مشایخ بزرگ نقشبندیه مانند خواجه محمد پارسا بخاری (وفات ۸۲۲) مؤلف قدسیه^۳ و نورالدین عبدالرحمان جامی (وفات ۸۹۸)^۴ و... برفصوص الحکم ابن عربی شرح نوشته‌اند. به علاوه جامی بزقش الفصوص ابن عربی که خلاصه فصوص الحکم است، شرحی به ناصقد النصوص نوشته است که به همت ویلیام چیتیک منقحاً در ایران منتشر شده است.^۵ هم‌چنین لویح جامی که به همت وینفیلد و محمد قزوینی چاپ شده است به تصریح جامی در دیباچه لویح بر مبنای مکتب ابن عربی در

۱. فروزانفر، همانجا.

۲. جعفری، محمدتقی، عرفان اسلامی، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۷۸، صص ۲۵-۲۶.

۳. طاهری عراقی، احمد، مقدمه بر قدسیه (تألیف خواجه محمد پارسا).

۴. امین، سید حسن، مقدمه بر شواهد النبوة، جامی.

۵. چیتیک، ویلیام، مقدمه بر نقد النصوص، جامی.

مسأله سریان وجود تألیف شده است. به علاوه جامی بر مفتاح‌الغیب صدر قونوی شرحی دارد و... در برابر این‌گونه شرح و تفسیرها در سلاسل تابع ابن عربی، در سلسله مولویه - که به مولانای رومی منتسب است - کسی از مشایخ این سلسله شرحی بر آثار ابن عربی ننوشته است و خلفا و مشایخ این سلسله به شرح افادات کاظم‌زاده ایرانشهر که در پایان رساله تحقیق در احوال مولانا (به قلم فروزانفر) چاپ شده است (چاپ دوم)، همه معلوم‌اند.^۱

هانری کربن در این جا مرتکب اشتباهی جدی شده است. وی با تأکید بر شروح مثنوی مولانا در ایران و هند که متأثر از آثار ابن عربی است، چنین نتیجه گرفته است که خود مولانا هم متأثر از ابن عربی بوده است.^۲ اما به اعتقاد ما ورود افکار ابن عربی به شروح مثنوی در قرون بعد، ابداً و اصلاً دلالتی بر تأثیر ابن عربی در مولانا ندارد. ما می‌گوییم راست است که در شروح متأخران بر مثنوی، آراء ابن عربی به طور بلیغی در تفسیر ابیات مولانا مورد استناد و استفاده واقع شده است. اما این انتخاب منبع استناد تا حدّ زیادی تفسیر "لا یرضی" صاحب‌ه است. آن نیز به چند دلیل:

الف - شرح‌هایی که بیش از همه بر افکار ابن عربی تأکید دارد، شرح‌هایی است که بیشتر در ایران و هند نوشته شده است. شروحنی که در ترکیه بر مثنوی نوشته شده است، بر افکار ابن عربی مبتنی نیست. هم‌چنین شرح‌هایی که بر فصوص‌الحکم ابن عربی نوشته شده‌اند، چندان توجهی به افکار و اشعار مولانا در آنها دیده نمی‌شود و از جمله آنها به شارحان بزرگ مکتب ابن عربی مانند عبدالله بدر حبشی، اسماعیل سودکین، صدر قونوی، فخرالدین عراقی، عقیف الدین

۱. کاظم‌زاده ایرانشهر، ضمیمه چاپ دوم رساله تحقیق در احوال مولانا (تألیف بدیع‌الزمان فروزانفر).

۲. کربن، همانجا.

تلمسانی، مؤیدالدین جندی، سعیدالدین فرغانی، عبدالرزاق کاشانی، داود قیصری، بابا رکن الدین شیرازی، سید حیدر آملی، مغربی تبریزی، عبدالکریم جیلی، خواجه محمد پارسا، شاه نعمه الله ولی، صائِن الدین ابن ترکه، ابن ابی جمهور احسائی، جامی، و حسین بن معین الدین میبیدی و نیز از قرن دهم به بعد به شرح های ذیل می توان اشارت کرد:

- ۱) شرح فصوص الحکم هروی (وفات ۹۰۰ ه. ق.)
- ۲) شرح فصوص الحکم مظفرالدین علی شیرازی (وفات ۹۲۲ ه. ق.)
- ۳) شرح فصوص الحکم ادريس بن حسام الدین بدلیسی (وفات ۹۲۶ ه. ق.)
- ۴) مباحث علی بعض فصول الفصوص، ابن کمال پاشا (وفات ۹۴۰ ه. ق.)
- ۵) شرح فصوص الحکم خلیفه رومی (وفات بعد از ۹۰۰ ه. ق.)
- ۶) مجمع البحرین ناصر الحسینی الشریف (وفات ۹۴۰ ه. ق.)
- ۷) شرح فصوص الحکم بالی خلیفه صوفیوی (وفات ۹۶۰ ه. ق.)
- ۸) کشف الحجاب عن وجه الکتاب، یحیی بن علی خلوتی معروف به نوعی افندی (وفات ۱۰۰۷ ه. ق.)
- ۹) شرح فصوص الحکم اسماعیل حقی انقروی (وفات ۱۰۴۲ ه. ق.)
- ۱۰) شرح ابیات فصوص الحکم، اسماعیل حقی انقروی (وفات ۱۰۴۲ ه. ق.)
- ۱۱) تجلیات عرائس النصوص فی شرح الفصوص، عبدالله بوسنوی (وفات ۱۰۵۴ ه. ق.)
- ۱۲) شرح فصوص الحکم، عبدی افندی (وفات ۱۰۵۴ ه. ق.)
- ۱۳) شرح فصوص الحکم، عبداللطیف بن بهاء الدین بن عبدالباقی بعلی حنفی (وفات ۱۰۸۲ ه. ق.)
- ۱۴) شرح فصوص الحکم، علی بن محمد قسطنونی (وفات ۱۰۸۲ ه. ق.)

۱۵) شرح فصوص الحکم، نعمة الله بن محمد بن حسین بن عبدالله حسینی (وفات ۱۱۳۰ ه. ق.)

۱۶) جواهرالنصوص فی حل کلمات الفصوص، عبدالغنی نابلسی (وفات ۱۱۴۳ ه. ق.)

۱۷) شرح فصوص الحکم، حسین بن موسی کردی (وفات ۱۱۴۸ ه. ق.)
 ۱۸) فصوص الیاقوت فی اسرار اللاهوت، ابراهیم بن حیدر صفوی (وفات ۱۱۵۱ ه. ق.)

۱۹) جواهرالقدم علی فصوص الحکم، محمود بن علی دامونی (وفات ۱۱۹۹ ه. ق.)^۱

ب- اغلب شرح‌های مثنوی که مبتنی بر افکار ابن عربی است، به وسیله متأخرین تألیف شده است. شروحنی که بلافاصله پس از مرگ مولانا بر مثنوی نوشته شده است، حاوی افکار ابن عربی نیست. از آن جمله، دو مجلد از تفاسیر مثنوی که دکتر جواد سلماسی زاده آنها را به همراه تفسیر رینولد نیکلسن چاپ کرده‌اند، فاقد ارجاع به آثار ابن عربی است. برعکس شارحان متأخر مثنوی (هم‌چون حاج ملا هادی سبزواری^۲) کوشیده‌اند که تمام ابیات مثنوی را براساس طرز تفکر عرفانی ابن عربی تفسیر کنند. اما این‌گونه شرح و تفسیرهای حکیمانه و فیلسوفانه متأخران با درون مایه غیر فیلسوفانه - بلکه ضد فیلسوفانه مثنوی - متعارض و متغایر است.

ج- اٹکاء و استناد شارحان متأخر ایرانی و هندی به آثار ابن عربی در شرح و تفسیر مثنوی، گویای این حقیقت است که این شارحان خود به مکتب ابن عربی

۱. عثمان یحیی، مقدمه بر نص النصوص فی شرح فصوص الحکم.

۲. سبزواری، حاج ملا هادی، شرح مثنوی، تهران، سنایی (افست)، ۱۳۷۰.

متعهد بوده‌اند و لذا شروح و تفاسیر خود را به "زبان علمی" مورد قبول خود نوشته‌اند. این‌گونه تفسیرها، در عصر مولانا و در حوزه و حلقهٔ صحبت و ارادت او سابقه نداشته است. این شروح و تفسیرهای آمیخته با حکمت و فلسفه، در حقیقت شرح و تفسیر دلبخواه "شارح" (نویسندهٔ شرح) است نه مقصود و منظور "ماتن" (نویسندهٔ متن).

د- شاهد دیگر بر این که مولانا در عصر خود و بلافاصله پس از مرگ از اتباع ابن عربی یا صدر قونوی شمرده نمی‌شده است، این است که اتباع ابن عربی و صدر قونوی را در نسل‌های نخستین میلی چندان با مولانای رومی نبوده است. این است که در آثار فارسی اتباع کهن ابن عربی، هیچ‌گاه استشهادی به اشعار مولانا نشده است. در مثل فخرالدین عراقی در لمعات به مولانای رومی استشهاد نکرده است. در حالی که در نسل بعد، جامی که از بزرگترین شارحان مکتب ابن عربی است از اشعار مولانا برای ترویج افکار ابن عربی استفاده کرده است.

ششم- یکی دیگر از شواهد عدم تأثیر ابن عربی در مولانا، در موضوع تولّای به اهل بیت ظاهر می‌شود. ابن عربی، در فصوص و فتوحات مکرّر از امام علی (ع) به نوعی یاد می‌کند که گویی هم چون علاءالدوله سمنانی، به نمط اوسط قائل است و حقّیت و اولویت و افضلیت امام علی را به خلافت بلافصل اعتراف می‌کند، النهایه به جهت مصالح اجتماعی بر خلافت مفضول گردن می‌نهد. نیز نه تنها در بعضی مواضع^۱ به نام امام مهدی (عج) تصریح دارد بلکه مدّعی است خود، آن حضرت را به سال ۵۹۵ هجری ملاقات کرده است. به علاوه اشعاری رمزگونه دارد که علائم ظهور بلکه تاریخ ظهور او را باز می‌گوید و از همهٔ اینها گذشته، صلواتی

۱. مانند این اشعار:

و عین امام العالمین فقیّد	الا انّ ختم الاولیاء شهید
هو الصارم الهندی حین یبید	هو السید المهدی من آل احمد

برای چهارده معصوم منسوب به اوست. در صورتی که مولانا، اگرچه در دیوان شمس غزلی با ردیف "الله مولانا علی" دارد که طی آن به دوازده امام اشاره دارد، اما در مثنوی و مجالس سبعه و دیگر تألیفات خود، به ائمه اهل بیت ارادتی اظهار نکرده است، بلکه جای به جای تعریضاتی نیز در مثنوی نسبت به امام حسین (ع) وارد می‌کند. از جمله یک جا سوء تعبیری در قضیه شیعیان انطاکیه دارد.

روز عاشورا همه اهل حلب	باب انطاکیه اندر، تا به شب
گرد آید مرد و زن، جمعی عظیم	ماتم آن خاندان دارد مقیم
تا به شب نوحه کنند اندر بُکا	شیعه عاشورا برای کربلا
بشمرند آن ظلم‌ها و امتحان	کز یزید و شمر دید آن خاندان
از غریبو و نعره‌ها در سرگذشت	پر همی‌گردد همه صحرا و دشت
یک غریبی شاعری از ره رسید	روز عاشورا و آن افغان شنید
شهر را بگذاشت و آن سورا کرد	قصد و جستجوی آن هی‌های کرد
پرس پرسان می‌شد اندر افتقاد	چیست این غم؟ بر که این ماتم فتاد؟
این ریسی رفت، باشد که بمرد	این چنین مجمع نباشد کار خُرد
نام او، القاب او شرحم دهید	که غریبام من، شما اهل ده‌اید
چیست نام و پیشه و اوصاف او	تا بگویم مرثیه الطاف او
مرثیه سازم که مردی شاعرم	تا از اینجا برگ و لالکی برم
آن یکی گفتش که تو دیوانه‌ای	تو نه‌ای شیعه، عدو خانه‌ای
روز عاشورا نمی‌دانی که هست	ماتم جانی که از قرنی به است
پیش مؤمن کی بود این قصه‌خوار	قدر عشق کوش عشق گوشوار
پیش مؤمن ماتم آن پاک روح	شهره‌تر باشد ز صد توفان نوح
گفت: آری لیک کو دور یزید	کی بُدست این غم چه دیر اینجا رسید

چشم کوران آن خسارت را بدید / گوش کزان آن حکایت را شنید
 خفته بودستید تا اکنون شما / تاکنون جامه دریدید از عزا
 پس عزا بر خود کنید ای خفتگان / زان که بد مرگی است این خواب گران^۱
 بلکه بدتر از آن در جایی دیگر می گوید:
 هین مرو گستاخ در دشت بلا / هین مران کورانه اندر کربلا^۲
 که مشهور آن با تصحیف این است:
 کورکورانه مرو در کربلا / تا نیفتی چون حسین اندر بلا
 محمد تقی جعفری تا حدی زهر این بیت مثنوی را در تحلیل خود گرفته
 است.^۳ به علاوه، مولوی در دیوان شمس امام حسین را مرکز نیکی ها و یزید را
 جرثومه بدی ها می داند:
 شب مرد و زنده گشت، حیات است بعد مرگ
 ای غم بکش مرا که حسینم تویی یزید
 یا در جای دیگر، غم هجر و اندوه فراق را در بدی به یزید و دل را به حسین تشبیه
 می کند:

دل است هم چو حسین و فراق هم چو یزید

شهید گشته دو صد ره به دشت کرب و بلا^۴
 اما نظر مولانا در اینجا از منظر اهل سنت کاملاً مسبوق به سابقه و عیناً برابر
 نظر ابن خلدون در مقدمه است که در قیام امام حسین علیه یزید، قائل به اشتباه
 امام حسین در اصلح شناختن خود در اجتهادش نسبت به عصیبت شده است. عین

۱. مولانا، مثنوی، دفتر ۶، چاپ نیکلسن، ج ۳، ص ۳۱۷.

۲. مولانا، مثنوی، دفتر ۳، چاپ نیکلسن، ج ۲، ص ۴۷.

۳. جعفری، تفسیر و نقد...، دفتر سوم، صص ۴۵۱-۴۵۲.

۴. همانجا، ج ۱، ۲۵۹۵.

عبارت ابن خلدون چنین است:

«امام حسین (ع) درباره شوکت اشتباه کرد... زیرا عصبیت مضرّ در قبیله قریش، و عصبیت قریش در قبیله عبد مناف، و عصبیت عبد مناف در قبیله امیه بود... بنابراین قبیله مضرّ از خاندان امیه بیشتر فرمانبری می‌کرد تا از دیگر قبایل، به علت همان خصوصیتی که پیش از اسلام برای آن خاندان قائل بودند، پس اشتباه امام حسین (ع) [!] آشکار شد، ولی این اشتباه در امری دنیوی بود و اشتباه در آن برای وی زیان آور نیست. و اما از لحاظ قضاوت شرعی، وی در این باره اشتباه نکرده است، زیرا این امر، وابسته به گمان و استنباط خود اوست و وی گمان می‌کرد که بر انجام دادن چنین کاری توانایی دارد. در صورتی که ابن عباس و ابن زبیر و ابن الحنیفه و دیگران وی را در رفتن به کوفه ملامت کردند و اشتباه او در این باره می‌دانستند... اما صحابه دیگر، جز امام حسین، با یزید همراه بودند و از امام حسین پیروی نکردند و در عین حال به عیب‌جویی وی هم نپرداختند. وی را به گناهی نسبت ندادند زیرا امام حسین مجتهد و بلکه پیشوای مجتهدان بود.»^۱

مولانا هم چنین در دیوان شمس، شیعه را رافضی قلمداد کرده و گفته است:

رافضی انگشت بر دندان بماند چون علی را با عمر آمیختند

نکته دیگر که مؤید عدم تولّای مولانا به پیشوایان شیعه است، داستان معروف ابوبکر سبزواری است که به گزارش مولانا در مثنوی، سلطان محمد خوارزمشاه به سبزواری که ظاهراً از قرن ششم هجری به بعد مانند چند شهر دیگر ایران چون قم، کاشان، ساوه و استرآباد (گرگان کنونی) دارالمؤمنین یعنی مرکز شیعیان می‌شود،^۲ لشکر می‌کشد. مولانا طی این داستان، اشاره می‌کند که

۱. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۴۱۴-۴۱۶.

۲. قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، جلد دوم.

سلطان محمد خوارزمشاه که بر خراسان و افغانستان حکومت داشت پس از فتح سبزوار و نواحی دیگر، امان‌نامه سبزواریان را نپذیرفت. چون سبب این سخت‌گیری را پرسیدند؛ گفت: مردم سبزوار شیعه‌اند و با دیگران اختلاف مذهبی دارند، بدین نشان که در تمام این شهر یک نفر که نام ابوبکر داشته باشد، نیست. به این جماعت، امان ندهم مگر آن که شخصی ابوبکر نام از میان خود بجوبند و به شفاعت نزد من آرند. مولانا در دفتر پنجم مثنوی این داستان را برای توضیح و بیان خطرات و صدمات محیط نامناسب برای حق‌جویان و روحانی خصلتان ذکر کرده است، یعنی سبزوار را به عنوان محیط نامناسب مثال آورده است و نام ابوبکر را به عنوان فرد صالح و حقیقت‌خواه.^۱

معلوم باد که آن مثل سائر که بر زبان عامه جاری است که:

سبزوار است این جهان کجمدار ما چو بوبکریم در وی خوار و زار
 از اشعار مولانا نیست و غلط بسیار مشهوری است که عموم مردم - از عوام و خواص - آن را به مولانا نسبت می‌دهند. ابیات اول اشعار مولانا در دفتر پنجم مثنوی در این باب ازین قرار است:

شد محمد الب الغ خوارزمشاه	در قتال سبزوار بی‌پناه
تنگشان آورد لشکرهای او	اسپهش افتاد در قتل عدو
سجده آوردند پیشش کالآمان	حلقه‌مان در گوش کن و ابخش جان
هر خراج و هر صله که بایدت	آن ز ما هر موسمی افزایشت
جان ما آن تو است ای شیرخو	پیش ما چندی امانت باش گو
تا مرا بوبکر نام از شهرتان	هدیه نارید ای رمیده امتان

۱. و این نیز قرینه‌ای دیگر است بر سنی‌گرایی مولانا. اگرچه در این باب شک و شبهه‌ای نیست که مولانا از نظر فروع، بر مذهب حنفی بوده است.

البته از جهت تاریخی، اشعار منقول به هیچ روی سندیت و قطعیت بر لشکرکشی سلطان محمد خوارزمشاه به سبزوار ندارد. چون اولاً، مولانا در مقام ثبت و ضبط حوادث تاریخی نبوده است بلکه داستان‌ها را به منظور نتیجه‌گیری‌های اخلاقی در متن اشعار خود بازگو کرده است، چنان‌که گوید:

ای برادر قصه چون پیمانانه است معنی اندر وی بسان دانه است
دانه معنی بگیرد مرد عقل ننگرد پیمانانه را اگر گشت نقل

حقیقت امر آن است که مولانا در داستان ابوبکر سبزوار، در مقام ضبط وقایع و حوادث تاریخی نیست، هم‌چنان‌که اگر سعدی در گلستان می‌گوید: در جامع بعلبک و عظمی‌کردم، یا در حلبم به کار گل واداشته بودند، قصد نگارش اتوبیوگرافی خویشان را نداشته است. با این همه احتمال صحت این قبیل اشارات هم می‌رود. اما به اصطلاح قدما قطعیت ندارد، بلکه ظنی و تقریبی است. دلیل دوم بر اینکه داستان ابوبکر سبزوار به احتمال قوی جنبه تاریخی ندارد، این است که نه تنها سبزوار بلکه تمام خراسان تا حدود ری و تهران امروزی در تصرف خوارزمشاه بوده است. بنابراین لشکرکشی مجدد به وسیله شخص سلطان داعی نداشته است. دلیل سوم این که خوارزمشاهیان، خود چندان به مذهب تسنن علاقه‌مند نبوده‌اند و با خلیفه بغداد مخالف بوده‌اند و در عوض با معتزله و شیعه عنایت می‌ورزیده‌اند. اما هرچه باشد، نقل این داستان نشانه تعریض مولانا به شیعیان سبزوار و بزرگداشت او از ابوبکر خلیفه اول مسلمانان است.

هفتم - یکی دیگر از شواهد عدم تأثیر ابن عربی در مولانا، در مسأله تشبیه و تنزیه خداوند مشهود است. مولانا در داستان معروف زیر، تشبیه را منعکس کرده است.

دید موسی یک شبانی را به راه کاو همی گفت ای خدا و ای اله
 تو کجایی تا شوم من چاکرت چارقت دوزم، کنم شانه سرت
 دستکت بوسم، بمالم پایکت وقت خواب آید، بروم جایکت
 گر تو را بیماری آید به پیش من تو را غمخوار باشم همچو خویش^۱

شبان در این قصه، خدا را به افراد بشری شبیه دانسته است و مولانا نیز این تشبیه را در مقطع عشق بی پیرایه و محبت خالصانه برای شبان خداخواه توجیه و تصویب می‌کند و موسی کلیم را که از جهت التزام به تنزیه، شبان را از مناجات مشبهانه و راز و نیاز عاشقانه با خدایش نهی می‌کند، موجب عتاب و طرف خطاب قرار می‌دهد که:

تو برای وصل کردن آمدی نه برای فصل کردن آمدی^۲

بدین‌گونه مولانا، تشبیه را عیبی نمی‌شناسد و این نتیجه همان التزام به مکتب عشق است که مکتب مولانا است. اما ابن عربی که مؤسس عرفان نظری است، اگرچه تشبیه را کفر می‌گمارد و در فصّ نوح، قوم نوح را مشبهه دانسته، اعتقاد صحیح اهل توحید را تنزیه حق از تشبیه و تجسیم – بلکه از اطلاق و تقیید – می‌داند، بارعایت اصل وحدت وجود و موجود (که جوهر فلسفه اوست) قائل به یگانگی اصل تشبیه با اصل تنزیه است. یعنی اصل تشبیه را ناظر به ظهور فعلی حق در مقام احدیت در مظاهر وجود (تجلی ثانی و فیض مقدّس) می‌داند و اصل تنزیه را ناظر به کنز مخفی و غیب الغیوب در مقام احدیت ذات وجود (تجلی اوّل و فیض اقدس) می‌شمارد. به عبارت دیگر، ابن عربی قائل است که إِنَّ التَّنْزِيَةَ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقَائِقِ فِي جَنَابِ الْإِلَهِيِّ، عَيْنَ التَّحْدِيدِ. وَالْمُنْزَهُ إِمَّا جَاهِلٌ وَإِمَّا سَوْءٌ أَدَبٍ. یعنی تنزیه

۱. مولانا، مثنوی، دفتر ۲، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۳۴۰.

۲. مولانا، مثنوی، دفتر ۲، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۳۴۲.

عین تحدید است، چه لازمه تنزیه (یا تمییز حق تعالی از محدثات و جسمانیات) محدود و مقید کردن حق تعالی به صفاتی است که منافی و مخالف صفات نقائص امکانی است و این عین تحدید است. یعنی اهل تنزیه بدین گونه حق تعالی را از محدثات و جسمانیات جدا می سازد. این است که ابن عربی می گوید:

فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مُقَيِّدًا وَإِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُخَدِّدًا
وَإِنْ قُلْتَ بِالْأَمْرَيْنِ كُنْتَ مُسَدِّدًا وَكُنْتَ إِمَامًا بِالْمَعَارِفِ سَيِّدًا^۱

بنابراین، ابن عربی خدا را برتر از تنزیه می داند تا به تشبیه چه رسد. در عین حال، به دلالت آیاتی نظیر كَيْسٌ كَثِثُهُ شَيْءٌ و هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ که در بخش اول ناظر به تنزیه و در بخش دوم قائل به تشبیه است، در تحلیل نهایی، تنزیه و تشبیه را قابل جمع می داند. چنان که جامی در لایحه شانزدهم لوائح گوید:

ذات من حیث هی از همه اسماء و صفات معزاست و از جمیع نسب و اضافات مبرا. اتصاف او به این امور به اعتبار توجه اوست به عالم ظهور در تجلی اول که خود به خود بر خود تجلی نمود... در تجلی ثانی... نسب و اضافات متضاعف می شود... خفای او به اعتبار صرافت و اطلاق ذات است و ظهور به اعتبار مظاهر و تعینات...^۲

و نیز بر همین اساس است آنچه لاهیجی در مفاتیح الاعجاز در شرح گلشن راز در جمع بین تشبیه و تنزیه نوشته است.^۳ بنابراین در مکتب ابن عربی و اتباع او، اصل تشبیه یک مبحث نظری ناظر به جامعیت تشبیه و تنزیه است که در مقام "احدیت"، اصل، تنزیه است و در مقام "واحدیت" از تشبیه گریزی نیست.

۱. اگر قائل به تنزیه شوی مقید (قیدآور) باشی و اگر قائل به تشبیه شوی محدود گردی. ولی اگر قائل به هر دو امر (تنزیه و تشبیه) باشی بر طریق درست هستی و پیشوا و سرور معارف می شوی (عرفان ایران).

۲. جامی، عبدالرحمان، لوائح، چاپ یان ریشار، تهران، اساطیر، ۱۳۷۳، ص ۷۰.

۳. لاهیجی، محمد، شرح گلشن راز، چاپ کیوان سمیعی، تهران، ص ۷۹-۸۰.

در صورتی که در مکتب مولانا، اصل تشبیه یک واقعیت ساده همگانی است چنان که چوپان بی سواد ساده دل، از باب تشبیه و تجسیم، خالق عالم و اصل وجود را به صورت بشری هم چون خود تصوّر کرده است. این تشبیه و تجسیم عوامانه در مکتب مولانا که مکتب وصل و اتصال و عشق و اشراق است، به مناسبت اخلاص خاص آن شبان ساده و نادان، پذیرفتنی و مقبول است. اما در مکتب ابن عربی تشبیه این چنینی، کفر محض و شرک مطلق است. نزد اتباع ابن عربی، تشبیه از باب تجلّی حق در آیات آفاقی و انفسی، مطرح است. همه وجودات مظاهر حق اند، و مشبه و مشبه به یک حقیقت بیش نیستند و حق به حسب ذات، احاطه قیومیه (تنزیه) و به حسب فعل، احاطه سریانیه (تشبیه) دارد.

در این جا جالب آن است که هر چند جامی و دیگر مشایخ معاصر و ماقبل او در سلسله نقشبندیه، به پیروی از ابن عربی به جامعیت تنزیه و تشبیه قائل اند، در سه نسل بعد شیخ احمد سرهندی به خلاف استاد خود باقی بالله کابلی، در این مقطع نیز به جنگ ابن عربی می رود و می گوید:

نزد فقیر... جمع بین التشبیه والتنزیه... شهود حق نیست... دعوت

انبیاء به تنزیه صرف است...^۱

این است که باید گفت مولانا در اصول عقاید، یا در فهم عرفانی، یا شناخت فراعقلانی، یا طریقت تصوّف، تابع و پیرو ابن عربی یا صدر قونوی نیست. مولانا پس از ملاقات با شمس تبریزی، تابع مکتب عشق است. مکتبی که با رقص و سماع و شعر و موسیقی و کشش و جذب بنده را با خدا پیوند می دهد. شمس تبریزی، چنان که گفتیم مولانا را از خواندن رسائل پدرش منع کرد.

هشتم - مسلّم و محقق است که مولانا بیش از هر کس دیگر، از نظر محتوایی

۱. سرهندی، شیخ احمد، مکتوبات امام ربانی، ج ۲، مکتوب ۲۷۲.

تحت تأثیر سه نفر (غزالی، سنایی و عطار) است.

الف - مولانا به طور عام در علوم اسلامی تحت تأثیر ابو حامد غزالی است. چنان که احمد افلاکی در مناقب العارفین گوید:

مولانا فرمود: امام محمد غزالی... در عالم ملک، گرد از دریای عالم برآورده، علم را برافراشته، مقتدای جهان گشت و عالم عالمیان شد.^۱ وقتی که ثابت شد مولانا این قدر به غزالی معتقد است، دیگر نمی توان او را طرفدار ابن عربی دانست. زیرا اختلاف مشرب و مبنای غزالی با ابن عربی بسیار زیاد است. آری، اگر کسی با آثار غزالی مأنوس باشد در مطالعه مثنوی درمی یابد که سرچشمه بسیاری از اقوال مولانا - اگرچه نه همیشه نتیجه گیری های او - از احیاء العلوم و کیمیای سعادت غزالی است. برای مثال، داستان:

از علی آموز اخلاص عمل شیر حق را دان منزّه از دغل...^۲ به گزارش بدیع الزمان فروزانفر در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، در همه منابع اهل سنت در شمار مناقب و فضایل خلیفه دوم عمر بن الخطاب مذکور است و به گفته مرحوم فروزانفر در هیچ کجا به نام امام علی، ضبط نیست.^۳ اما غزالی در کیمیای سعادت این داستان را (به مناسبتی ذیل تبیین "آداب محتسب" ضمن مباحث امر به معروف) به نام امام علی چنین ضبط کرده است:

از این بود که علی (رض) کافری را بیفکند تا بکشد، وی آب دهان در وی پاشید. بازگشت و نکشت و گفت: خشمگین شدم، ترسیدم که برای خدای تعالی نکشته باشم. و عمر (رض) یکی را دره بزد. آن کس دشنام

۱. افلاکی، همانجا، ج ۱، ص ۲۱۹ (ترجمه انگلیسی به قلم ادريس شاه (افغانستانی)، لندن، ۱۹۸۰م).

۲. مولانا، مثنوی، دفتر ۱، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۲۲۹.

۳. فروزانفر، بدیع الزمان، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳، ص ۳۷.

داد، دیگرش نزد...^۱

در عبارت بالا، ما متعمداً جمله‌های پایانی غزالی را در کیمیای سعادت در باب عمر بن الخطاب نقل کردیم تا از اشکالِ مقدر پاسخ گفته باشیم و آن اشکال مقدر، این احتمال معقول است که ممکن است کسی بگوید، یا به قول قدما مستشکلی اشکال کند، که کاتب و نسخه‌نویس متشیع کیمیای سعادت در نقل عبارت، نام عمر را به علی - چنان‌که شیوه متعهدان تشیع آتشین از جهت تولای به علی و تبرای از عمر است - تبدیل کرده است. اما می‌بینیم که کاتب و نسخه‌نویس، در این متن چنین تصرّفی نکرده است به این دلیل که در جمله‌های بعدی، نام عمر را عیناً باقی گذاشته است. لذا بی‌شک و شبهه اذعان باید کرد که متن اصلی کیمیای سعادت، این داستان را به نام امام علی نوشته است و مأخذ مولانای رومی نیز همین است.

در این جا دو نکته گفتنی است: اول این که فروزانفر مدّعی است که مولانا «حکایت مذکور را با تصرّفی که از خصائص مولانا است» از احیاء العلوم غزالی در باب حدّ زدن شارب خمیری اخذ کرده است و حال آن‌که مولانا تصرّفی در این داستان نکرده است. دوم این که فروزانفر گفته است که این روایت در هیچ مأخذی به نام امام علی نیست و لذا آنچه را غزالی در باب عمر - آن هم نسبت به حدّ زدن شارب خمرو نه کشتن دشمن در جبهه جنگ - در احیاء العلوم آورده است، مأخذ مولانا ذکر کرده است. حال آن‌که مسلم است، مأخذ مولانا در این جا کیمیای سعادت است.

ب - مولانا از نظر شعر صوفیانه تحت تأثیر سنایی و عطار است و مکرّر از مضامین اشعار این دو شاعر بزرگ صوفی مسلک بهره گرفته است. چنان‌که اولاً،

۱. غزالی، ابوحامد، کیمیای سعادت، چاپ احمد آرام، ۱۳۲۳، ص ۴۰۳.

در سه مورد از الهی نامه (یعنی همان حدیقة الحقیقة) سنایی یاد کرده به این معنی که یک جا منبع کلام خود را الهی نامه معرفی کرده و در جای دیگر تفصیل داستان را به آن ارجاع داده و در موضع دیگر موعظه‌ای را از آن نقل کرده است. ثانیاً، مولانا در سه مورد هم از اسرار نامه که عطار آن را در نیشابور به او داده بود، مطالبی نقل کرده که عبارتند از: حکایت طوطی و بازرگان، حکایت باز شاه که به خانه پیرزن افتاد و حکایت شکوه پشه از جور باد به سلیمان.

نهم- در مقام مقایسه مولانا با حافظ، از حکیم سبزواری نقل است که مقایسه اولین غزل دیوان حافظ «که عشق آسان نمود اول، ولی افتاد مشکل‌ها»، ابیات اول مثنوی «عشق از اول سرکش و خونی بود / تاگریزد هر که بیرونی بود»، نشان می‌دهد که هر کدام در چه مرحله و مرتبه‌ای از سلوک بوده‌اند. برای مقایسه مولانا و ابن عربی هم، مطالعه تطبیقی صفحات نخستین آثار این دو بزرگ، راهگشایی درست تواند بود.

برخلاف ابن عربی که فصوص الحکم را با عبارت اَلْحَمْدُ لِلَّهِ مُنْزِلَ الْحِكْمِ عَلٰی قُلُوبِ الْكَلِمِ بِأَحَدِيَةِ الطَّرِيقِ الْأَمَمِ مِنَ الْمَقَامِ الْأَقْدَمِ وَإِنْ اِخْتَلَفَتِ الْبَحْلُ وَالْمِلَلُ لِاخْتِلَافِ الْأَمَمِ،^۱ آغاز می‌کند و به حقیقت درس حکمت و داد وحدت معارف دینی در سطح جهانی سر می‌دهد، مولانا مثنوی را با "بشنو از نی" و شکایت از جدایی انسان از مبدأ خویش آغاز می‌کند و درباره بانگ نای خود که "آتش" است و "باد" نیست، می‌گوید:

آتش عشق است کاندر نی فتاد جوشش عشق است کاندر می فتاد
و پس از چند بیت، به این عشق سرکش چنین خطاب می‌کند:

۱. حمد و سپاس بر خداوندی که فرود آورنده حکمتها است بر دل‌های کلمات (انبیا) برای یکی گردانیدن راه امت‌ها از مقام اقدم، اگرچه ادیان و مذاهب به سبب اختلاف امم مختلف می‌نماید (عرفان ایران).

شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما
 ای دوی نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما
 این عشق عارفانه یا عرفان عاشقانه که مولانا در مثنوی و دیوان شمس از آن
 سخن می‌گوید، همان محبت و عشق انسان با خداوند است. این عشق در مکتب
 ابن عربی، به این درجه از اهمیت مطرح نیست که سرفصل دفتر قرار گیرد.
 در حالی که در مکتب مولانا، مدار و محور اصلی به شمار می‌رود.

دهم- دیگر از شواهد عدم تأثیر مستقیم ابن عربی بر مولانا این است که بر
 رغم آن که از جهت زمانی و مکانی برای استفاده مولانا از محضر ابن عربی،
 مقتضی موجود و مانع مفقود است، در عمل، نشر افکار ابن عربی و تأسیس
 مکتب "عرفان نظری" تنها پس از مرگ ابن عربی یعنی به توسط شاگردان و
 تربیت‌شدگان او (هم‌چون صدر قونوی، سعدالدین فرغانی، مؤیدالدین جندی،
 داود قیصری، عبدالرزاق کاشانی و حیدر آملی و...) شایع شد. چه:

اولاً، مسلم است که مکتب "وحدت وجود" چنان‌که پس از این به تفصیل
 خواهیم گفت، تا قبل از ابن تیمیه که نود سال پس از ابن عربی از جهان درگذشته
 است، به عنوان مکتب ابن عربی شناخته نشده بود.

ثانیاً، این حقیقت غیر قابل انکار است که افکار ابن عربی تا قبل از تفسیرها و
 توضیح‌های صدر قونوی و دیگر شارحان آثار او در حکم طامات و شطحات
 تلقی می‌شده است، چنان‌که ابن خلکان در وفيات الاعیان ذیل ترجمه ابن عربی
 گوید: و لولا شطحات فی کلامه لکان کله اجماع.^۱ به این معنی که بخش عظیمی از نوشتار
 ابن عربی، فقه است و این نیز از مقوله اجماع فقهای اهل سنت است. اما بخشی که
 ابن خلکان از آن به عنوان شطحات یاد می‌کند، همان است که نظامی باخرزی

۱. ابن خلکان، وفيات الاعیان، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره ۱۹۹۲ م.

(وفات ۹۰۹) نیز از جامی نقل می‌کند که گفته است:

در خلال سخنان... [ابن عربی]... که در جذبات عشق و محبت
به غایت مستغرق و مستهلک بوده... از طی منازل و مناهج وی زیاده
ضبطی و ربطی مستفاد نمی‌گردد...^۱

این است که جامی به گزارش یاد شده در بالا و نیز آنچه در نفعات الانس
نوشته است، تنها راه درک قول وحدت وجود را بر مبنای تفکر ابن عربی، مراجعه
به آثار صدر قونوی معرفی کرده است.^۲

بنابراین همچنان که مشابهت افکار بسیاری از بزرگان شرق و غرب با
اندیشه‌های مولانا قابل اثبات است، این مشابهت دلیل تأثیر مستقیم آن بزرگان
در مولانا نیست و به همین قیاس باید گفت که مولانا به هیچ وجه تحت تأثیر
عرفان نظری ابن عربی و اتباع او قرار نگرفته است.

یازدهم- مطالب مذکور در فتوحات مکیه ابن عربی اکثر فقه است و حال آن
که مولانا متوجه فقه اکبر (عرفان) و نه فقه معمولی و مبتلی به عموم است.
دوازدهم- شواهد یاد شده در بالا نیز همه در تأیید این نظر است. مهم‌تر دلیل
بر این که مولانا از ابن عربی متأثر است، آن بخش از اشعار مولانا است که بر
وحدت وجود دلالت دارد و چون ابن عربی بهترین تبیین‌کننده بحث وحدت
وجود است، مولانا را متأثر از ابن عربی دانسته‌اند، اما به قول ویلیام چیتیک بیشتر
کسانی که بر این قول رفته‌اند، بر اشتباه بوده‌اند، مگر آنکه بتوانند تعریفی از این
اصطلاح به دست دهند که مطابق سخن ابن عربی در نوشته‌هایش باشد. چیتیک
می‌گوید که اصطلاح وحدت وجود از سده هشتم هجری، معنایی متعارض با
مفهوم این اصطلاح در قرون پیش از آن پیدا کرده است و لذا این ادعا که

۱. نظامی باخرزی، همانجا، ص ۹۰-۹۱.

۲. جامی، نفعات، ص ۵۵۵.

ابن عربی به وحدت وجود قائل بوده است، بدون اینکه تعریف دقیق و روشنی از این اصطلاح ارائه شود، ادعای نادرستی است. و نادرست تر آن است که گفته شود: «مولانا نیز معتقد به وحدت وجود بوده است.» به ویژه اینکه گویندگان این سخن، اغلب مقصودشان این است که مولانا در اعتقاداتش پیرو ابن عربی بوده است.^۱

چیتیک ادامه می دهد که مولانا و ابن عربی ممکن است به وحدت وجود معتقد بوده باشند، ولی هیچ کدام این اصطلاح را به کار نبرده اند. به آسانی می توان تعریفی از این اصطلاح به دست داد و متون مختلفی را که این مفهوم در آنها یافت می شود، ذکر کرد. اما چه دلیلی دارد که گفته شود آن دو سخنور به این اصطلاح معتقد بوده اند؟ کسانی که چنین می گویند، نوعاً شناخت صحیحی از معنای آن اصطلاح ندارند، بلکه گمان می کنند وحدت وجود خلاصه تعالیم متأخر اهل عرفان است، لذا مقصود اصلی شان این است که وحدت وجود، یا چیز خوبی یا چیز بدی است، یا آن که مثل بسیاری از فقیهان و محدثان عصر صفوی می گویند که معتقدان به وحدت وجود اصلاً مسلمان نبوده و به نحوی مشرک و کافر بوده اند. ریشه این شیوه اطلاق مغرضانه به برخی از نخستین موارد استعمال این اصطلاح، باز می گردد. پس باید از وحدت وجود تعریفی داشت که براساس آن بتوان گفت که هم شیخ اکبر و هم مولانا به وحدت وجود معتقد بوده اند. در این صورت، ناگزیر خواهیم شد که بپذیریم بیشتر عرفای بزرگ در تاریخ اسلام نیز معتقد به وحدت وجود بوده اند.

اکنون اگر دایره معنا را چندان گسترده بگیریم که ابن عربی و مولانا را در برگیرد، و یا چندان تنگ که مسلمانان غیر عارف را بیرون نگه دارد، در این

۱. چیتیک، مولانا و شیخ اکبر، صص ۱۱-۱۲.

صورت، قدر متیقن، منحصر به این نتیجه است که ابن عربی و مولانا به یگانگی خدا و تجلی خداوند در همه اشیاء معتقد بوده‌اند و به عبارتی دیگر، وحدت وجود صرفاً اصطلاح دیگری برای توحید اما با تأکید بر نگرش عارفانه در این باب است.^۱

چیتیک ادامه می‌دهد که از قرن هشتم هجری به بعد، وحدت وجود متساوی و مترادف با مکتب ابن عربی قلمداد شده است. در حالی که دلیل خاصی در دست نیست تا با استناد به آن بتوان گفت لب آراء ابن عربی در اصطلاح وحدت وجود نهفته است. اولاً، شخص ابن عربی اصطلاح وحدت وجود را به کار نگرفته است و ظاهراً اولین کسی که ابن عربی را قائل به وحدت وجود معرفی کرده است، ابن تیمیه است. و البته ابن تیمیه در ردیف اولین مخالفان ابن عربی بوده است، در حالی که هیچ یک از پیروان ابن عربی این تعبیر را به وی منسوب نداشتند و هیچ‌کدام آن را تعبیر چندان مهمی نمی‌شمرده‌اند. تنها پس از آنکه ابن تیمیه به ابن عربی و دیگران تاخت و ایشان را متهم به وحدت وجود وانمود، پاره‌ای از صوفیه نیز ابن عربی را مؤسس و بانی مکتب وحدت وجود اعلام کردند و در مقام پاسخ‌گویی به ابن تیمیه تعاریف مناسبی برای وحدت وجود پیدا کردند و بطلان نظر ابن تیمیه را که وحدت وجود را با کفر، زندقه و الحاد مرادف می‌پنداشت، آشکار ساختند.^۲

البته تقریر ابن تیمیه از وحدت وجود با فقرات بسیاری در نوشته‌های ابن عربی همخوان است. ابن تیمیه بود که اهمیت این تعبیر را در حدی که خود می‌فهمید خاطر نشان ساخت و فقراتی از متون را هم در تأیید برداشت خوش

۱. همانجا، ص ۱۲.

۲. همان، صص ۱۳-۱۴.

شاهد آورد. بنابر تلقی وی، این تعبیر معنایی داشت مشابه آنچه امروز "پانته‌ایسم" (= همه خدایی) خوانده می‌شود، چون بنابر تعبیر فوق فاروقی میان خدا و عالم خلقت باقی نمی‌ماند. برداشت وی از این اصطلاح شبیه بود به آنچه که عده‌ای از موافقان و مخالفان وحدت وجود از آن می‌فهمیدند و آن را با این سخن فارسی برخاسته از حیرت شاعرانه که "همه اوست" به یک معنا می‌پنداشتند - سخنی که سابقه‌اش دست‌کم تا خواجه عبدالله انصاری پیر هرات (متوفی ۲۸۱ هـ / ۱۰۸۹ م) می‌رسد. در بحث‌هایی که بعدها در هند بر سر معنی وحدت وجود درگرفت، این گفته فارسی را اغلب برای بیان لبّ مطلب وحدت وجود شاهد می‌آوردند. ظاهراً در زمانه ما نیز همین "همه اوست" یا سخنی مشابه آن، نزد مخالفان و برخی از موافقان بیان‌کننده معنای وحدت وجود انگاشته می‌شود. اما جای تأکید است که اگر بر مبنای نوشته‌های ابن عربی بتوان گفت که وی همه چیز را خدا می‌دانسته است، هم در کنار همین گفته و با همان تأکید باید افزود که او هیچ چیز را خدا نمی‌دانسته است و می‌گفت که "همه او نیستند". ابن عربی نظر خویش را درباره حقیقت مخلوقات در قالب این عبارت موجز و رسا می‌آورد که هولا هو، یعنی اوست و او نیست.

منظور این است که همه چیز آیت و تجلی و ظهور خداوند است. چون هر چیز وجود و صفات خود را از وجود و صفات خداوند می‌گیرد و در عین حال هر چیز حجابی بر خداوند است؛ هیچ چیز جز او، او نیست. هر چیز عین خود است و مخلوق خداوند است تا عین خود باشد نه چیز دیگر.

خلاصه اینکه لازمه مقایسه معنادار میان ابن عربی و مولانا آن است که اندیشه‌ها، صور خیالی، استعارات، رموز، عبارات، موضوعات و دیدگاه‌های یافت شده در نوشته‌های هر دو را بررسی نماییم و آنگاه نسبت تواردی یا

مفهومی میان آنها را بسنجیم. چنین مقایسه دقیق و جامعی در این سطح موقوف به آن است که پژوهش مکفی در نوشته‌های آن هر دو به عمل آید. مولانا کمابیش موضوع پژوهش بوده است، اما هیچ‌کس به پژوهش دقیق تعالیم خاص ابن عربی، یا حتی تعالیم شاگردان وی، مانند صدرالدین قونوی که مولانا آنها را می‌شناخته یا امکان شناختن ایشان را داشته، هنوز تقریب نجسته است. چنین شناختی از ابن عربی به زودی زود هم میسر نخواهد شد، چون از ابن عربی بسی بیشتر از مولانا آثار مکتوب برجا مانده است که هم دشوارتر از نوشته‌های مولانا است و هم در بداعت چیزی کم ندارد.

مولانا گاه‌گاه به وحدت وجود و موجود متمایل می‌شود، یعنی نه تنها وحدت وجودی بلکه وحدت موجودی است، چنان‌که در مثنوی می‌گوید:

ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما
تو وجود مطلق فانی نما^۱
وی در دیوان شمس می‌گوید:

من از عدم زادم ترا، بر تخت بنهادم ترا

آینه‌ای دادم ترا، باشد که با ما خو کنی

و در جای دیگر گوید:

که مظهر لاهوت و گهی مخبر ناسوت

گاهی شده دردی و گهی عین صفایید

ذاتید و صفاتید، گهی عرش و گهی فرش

در عین بقایید و منزله ز فنا یید

خواهید که بینید رخ اندر رخ معشوق

زنگار ز آینه به صیقل بزدا یید

۱. مولانا، مثنوی، دفتر اول، صفحه ۱۴، سطر ۲۰.

مولانا باز در دیوان شمس درباره وحدت وجود می‌گوید:

ناگهان موجی ز بحر لامکان آمد پدید
 کز نهیبش این همه شور و فغان آمد پدید
 راز خود می‌گفت با خود آن نگار جلوه‌گر
 راز او بیرون فتاد، این داستان آمد پدید
 با جمال خود تقابل کرد اسماء جلال
 آن طرف غالب شده زان رو عیان آمد پدید
 خواست تا اعیان ثابت راز علم آرد به عین
 ذات و اسماء و نعوت بیکران آمد پدید
 حسن خود را کرد پس بر روح اعظم جلوه‌بی
 عقل و نفس و عرش و فرش و آسمان آمد پدید
 خواست تا خود را به خود بنماید او زان سان که اوست
 مظهر جامع چو آدم در جهان آمد پدید
 حضرت سلطان برون زد خیمه ذات و صفات
 لشکر بی حدّ و حصرش را مکان آمد پدید
 بر جهان بخشید هر گنجی که مخزن داشت عشق
 تا به هر جانب هزارش بحر و کان آمد پدید
 آن که بی نام و نشان و صورت و آیات بود
 بی نشان در صورت نام و نشان آمد پدید
 آن که فارغ بود و مستغنی به کل از این و آن
 ناگهان با این و با آن در میان آمد پدید
 این گونه اشعار مولانا در دیوان شمس با افکار وحدت وجودی ابن عربی

نزدیک است و برای فهم این نظریه، بهترین تمثیل این است که وجود هم‌چون دریایی یا اقیانوسی یکپارچه و یکتا و یگانه است. موجودات متعدّد و متنوع، مانند امواج آن دریا یا اقیانوس اند. آب دریا، در حالت تحرّک و تموّج، به شکل امواج متعدّد و متنوع، نمودار می‌شود. در حالت سکون و آرامش همه آن امواج فرو می‌نشینند. پس دریای متموّج و متحرّک با دریای ساکن و بی‌موج تفاوتی ندارد. حقیقت دریا، یکی بیش نیست. دریا همان موج است و موج همان دریا است. امواج دریا، اطوار و اشکال و صور یا شؤون و حرکات دریا است نه این‌که جدای از دریا، خود حقیقتی مستقل باشد. اما بیننده ظاهرین و ناآگاه ممکن است فقط همین حرکت امواج را ببیند و از خود دریا غافل شود. این است که یکی از اتباع ابن عربی و شاگردان صدر قونوی - مؤیدالدین جندی - از شارحانفصوص در مقام استفاده از این تمثیل می‌گوید:

أَلْبَحْرُ بَحْرٌ عَلَى مَا كَانَ مِنْ قَدَمٍ إِنَّ الْحَوَادِثَ أَمْوَاجٌ وَ انْهَارٌ
لَا يَخْجُبُكَ اشْكَالٌ يُشَاكِلُهَا عَمَّا تَشْكَلُ فِيهَا فَهِيَ أَسْتَارُ

یعنی دریا همچنان‌که از ازل دریا بوده است، دریا است. موجودات حادث و غیرقدیم که مصنوعات و پدیده‌های خلقتند، موج‌ها و رودهایی است که دریا به شکل آنها متشکل می‌شود. پس آگاه باش که این اشکال و صور مختلف که هم‌چون پرده‌های متنوع به نظر می‌آید، ترا از دریافت حقیقت دریا و وحدت دریا محجوب نکند.

مؤیدالدین جندی هم‌چنین همین مضمون را به شعر فارسی چنین گفته است:

موج‌هایی که موج هستی راست جمله مر آب را حباب بود
گرچه آب و حباب باشد دو درحقیقت، حباب، آب بود

پس از این روی، هستی اشیاء راست، چون هستی سراب بود^۱ به قول چیتیک، دیدگاه ابن عربی را در قالب وحدت وجود خلاصه کردن هم به لحاظ تاریخی از دقت به دور است و هم در عمل مایه گمراهی است. زیرا ابن عربی نه تنها از وحدت وجود برای بیان لب آراء خویش استفاده نمی‌کرد، بلکه به جای آن بیش از هر چیز به کلمه "تحقیق"، توجه داشت و خود را "محقق" می‌دانست. این دو کلمه در فارسی و عربی امروز، به معنی "پژوهش" و "پژوهشگر" یا "پژوهنده" است، اما در مکتب ابن عربی، تحقیق (مشتق از ریشه حق) چه به صورت اسم و چه صفت، به معنی راست و راستی، حقیقت و حقیقی، درست است. حق از جمله اسماء الهی است که در قرآن آمده است، و از همان اوایل مرادف ذات خداوند (الله در عربی) به کار رفته است. کاربرد این کلمه به عنوان یکی از اسماء الهی بدین معناست که هیچ چیز جز حضرت باری - به معنای تمام کلمه - حقیقی و درست و راست نیست. تنها خداوند به تمام معنای کلمه، حق است. و اما معنای کلمه خلق را - کلمه‌ای که بسیاری از اوقات در مقابل حق به کار می‌رود - باید بیشتر غور نمود. نه می‌توان گفت این واژه معنای حق است که در مقابلش آمد و نه می‌توان گفت که کاملاً جدا از آن معنا است.

ابن عربی بدین جا که می‌رسد به آیه قرآنی هُوَ الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ (یعنی اوست که به هر چیز، خلق آن را داده است) استناد می‌کند. از آنجا که خداوند، یعنی حق مطلق اعطاءکننده خلق به همه اشیاء است، لاجرم همه چیز (حتی بدترین شرور نیز) بهره‌ای نسبی از حق - از راستی، درستی و حقیقت - دارند. بر این سخن نتایج مهمی در مقام عمل مترتب می‌شود. ابن عربی به منظور

۱. امین، سید حسن، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، تهران، انتشارات بعثت، ۱۳۷۶، صص ۲۶-۳۳.

آشکار کردن نتایج، این حدیث معروف پیامبر را نقل می‌کند که فرمود: «همانا خداوند را بر تو حقی است، و نفس تو را بر تو حقی است، و همسر تو را بر تو حقی است، پس حق هر یک را آن چنان که حق اوست بده»^۱ به عبارت دیگر، هرچیز بهره‌ای از حقیقت و درستی دارد. هرچیز که بدان می‌رسیم حقی بر ما دارد، چون خداوند نسبتی میان ما برقرار کرده است و ما موظفیم متناسب با اقتضای آن نسبت عمل کنیم. آن چیز وظیفه‌ای بر عهده ما نهاده و ما نسبت به آن مسؤولیتی داریم.^۲

به قول چیتیک، ابن عربی معنای درست تحقیق را در حدیث می‌یابد. خداوند که خود نعمت خلق را بر ما و بر همه اشیاء ارزانی داشته، ما را موظف ساخته تا حق هرچیز را بشناسیم و آن حق را به نحو درست ادا کنیم. وقتی معلوم شد که آدمی بر صورت خدا آفریده شده، اسماء را از خداوند آموخته، خلیفه خداوند بر روی زمین است، و خود عالم صغیر در دل کائنات می‌باشد، آشکار می‌گردد که لازمه تحقیق، شناخت کل کائنات و خبرگرفتن از احوال جمیع موجودات است. آدمیان خلیفه خدا بر همه خلق اند و هر مخلوقی را حقی بر آنهاست که موظف به ادای آن حق اند.

مسأله اساسی در برابر آدمی آن است که حق همه اشیاء را بشناسد. اما چطور می‌توان این حق را شناخت و به مقتضای آن عمل کرد؟ آثار و تألیفات ابن عربی بدین پرسش نظر دارد. به عبارت دیگر، کتاب‌های او پژوهشی در کمال انسانیت یا انسان کامل بودن است، و در عین حال به همه حقوق مربوط به انسان می‌پردازد، چه انسان واسطه میان خداوند - یعنی حق مطلق - و عالم خلقت، یعنی

۱. إن لربك عليك حقاً و لنفسك عليك حقاً و لأهلك عليك حقاً، فأعط كل حق حقه.

۲. چیتیک، صص ۱۴-۱۷.

حقّ مقیّد، است.

طبیعتاً ابن عربی از عهده پرداختن به جمیع حقوق، که پایانی بر آنها نیست، بر نمی آید، در نتیجه بیشتر کتاب‌های او مشتمل بر بیان راه‌های گوناگونی است که حقوق مقیّد را در نسبت با حق مطلق نشان می‌دهند. وی تا حدودی همان شیوه‌های پیشین صوفیان، متکلمان و فیلسوفان سلف را پی می‌گیرد، ولی به هر کدام مایه‌ای از شیوه تحقیقی خویش می‌افزاید.

برای نمونه می‌بینیم که ابن عربی در بیان سیر عارف از "مقامات" بسیار سخن در میان آورد، اما برخلاف سایر ارباب تصوف، نوعاً ترتیب معینی برای آن مقامات به دست نمی‌دهد. نکته اصلی در سخن وی این است که انسان کامل و محقق همه مقامات را متحقق ساخته، یعنی همه قوای وجود انسانیت را به فعلیت رسانیده، همه معارف را آزموده و به همه حقوق در کائنات وقوف یافته است. توقف کردن در مقامی دون مقامی دیگر و علم یافتن به نحوی خاص، همه عین نقصان و فقدان کمال انسانیت است. در سیر استکمالی سالکان طریق الهی به هر مقام و منزل که می‌رسند بدان احاطه می‌یابند و سپس از آن در می‌گذرند، بی آن که فضیلت و حقانیت هیچ مقام و منزلی را منکر باشند. مقصد نهایی آنجاست که ورای هر مقام و منزلی است و ابن عربی آن را مقام "لامقام" می‌نامد. سالک تا بدین جا برسد شناخت حقیقی و کاملی از هو لا هو را متحقق ساخته است.

انسان کامل همه اطوار اصلی وجود را طی کرده و بر همه احاطه یافته است، چون هر کدام از آنها مقامی بوده که از آنها گذشته است. اما انسان کامل مقیّد و محدود به هیچ مقام و منزلی نیست. انسان کامل محیط بر همه مقامات است و در عین حال از همه فراتر گذشته است. همچنان که خداوند با حق و حقیقتی که به هر شیء بخشیده است، در آن شیء حاضر است و در عین حال از حیث مطلقیت

وجود بی مثل از همه اشیاء جداست، انسان کامل نیز در عین حضور در هر مقام فارغ از هر مقام و منزلی است. این همان مقام تحقیق است که حق همه چیز در آن ادا می‌گردد.

معنای این سخن ادای حق نفس آدمی نیز هست که به صورت خداوند آفریده شده و جز خداوند نباید هیچ پیوند و علاقه‌ای با ماسوا داشته باشد.^۱ اکنون در مقام بحث از تأثیر ابن عربی در مولانا، می‌توان گفت که اگر ابن عربی در صحبت از مقصد نهایی انسان از مقام لامقام سخن می‌گوید، شخص مولانا چنان کسی است که در عمل و فعلیت، مستقر در مقام لامقام بود و حق هر ذی حقی را ادا کرده بود. لیکن مولانا در نوشته‌ها و گفته‌های خود برخلاف آنچه لازمه تحقیق است، به همه اشیاء نپرداخته، بلکه تأکید را بر ضروریات سیر الی الله نهاده است (یعنی آنچه خود "اصول اصول اصول دین" می‌خواند). همه این اصول را در یک کلمه می‌توان تلخیص کرد که "عشق" است و مولانا حق عشق را چنان ادا می‌کند که در تاریخ اسلام - اگر نگوییم در تاریخ بشریت - نظیری نداشته است. به تعبیری می‌توان گفت که مولانا به مقامی بس رفیع در سیر الی الله رسید و آن مقام را که نزد ابن عربی لاجرم تنها یک مقام معین تلقی می‌شد به مقام لامقام، یا دست‌کم به مطلوب‌ترین و رفیع‌ترین مقامات مبدل ساخت. مولانا جان آدمیان را بدین مقصد اعلیٰ فرا می‌خواند که در نظر او جان همه حقوق و همه حقایق همان است. اما ابن عربی بلندتر می‌نشیند و حتی آن مقام عالی مطلوب را مقامی از مقامات سلوک می‌شمارد و انسان کامل را نه تنها واجد مقام عشق بلکه جامع جمیع مقامات ممکن انسانی معرفی می‌کند.^۲

۱. چیتیک، همانجا، صص ۱۷-۱۹.

۲. همان، ص ۱۹.

۶- نتیجه گیری

نتیجه سخن این که مکتب عرفانی مولانای رومی از مکتب ابن عربی مستقل است. اثبات دیدار مولانا با ابن عربی در دمشق (در سال‌های جوانی مولانا و پیری ابن عربی) و نیز دوستی و مصاحبت و مجالست مولانا با صدر قونوی (بزرگترین مروج و معلم تعالیم ابن عربی) در قونیه (در سال‌های پایانی عمر این دو) یا اشتراک بعضی افکار، برای اثبات این که مولانا تحت تأثیر افکار ابن عربی واقع شده باشد، کافی نیست، زیرا:

اولاً- دیدار مولانا با ابن عربی در دمشق، ملاقاتی گذرا بیش نبوده است. ثانیاً- مصاحبت و مجالست مولانا با صدر قونوی در قونیه در زمانی بوده است که مولانا خود در تصوف و معارف صوفیه به مرتبه کمال رسیده است و دارای استقلال نظر بوده است.

ثالثاً- شیوه سیر و سلوک طریقتی مولانا پس از رسیدن به شمس تبریزی، او را از مکتب اسلاف خود و مشایخ سلف او (یعنی پدرش بهاءالدین ولد سلطان‌العلماء بلخی و نیز جانشین پدرش برهان‌الدین ترمذی و دیگران) جدا کرد. مولانا با بیان ساده و فشرده و در قالب داستان و قصه با استفاده از منابع مختلف از جمله کلبه و دمنه، الهی‌نامه (حدیقة الحقیقة) سنایی و آثار عطار، حقایق عرفان عملی و علم باطن را در طبق اخلاص نهاده است. اما ابن عربی، پایه‌گذار عرفان نظری و تفکر عرفانی است و کمال حقیقی را در گرو فهم برهانی و وجدانی و معرفت عقلانی و فراعقلانی می‌داند و از این رهگذر به بهاءالدین بلخی (پدر مولانا) و برهان‌الدین ترمذی (استاد و مرشد مولانا) شبیه است که شمس تبریزی مولانا را از مطالعه آثارشان منع کرده است.

رابعاً- برخلاف نتیجه گیری هانری کربن که استناد شارحان مثنوی را در ایران و هند به آثار ابن عربی دلیل تأثیر ابن عربی در مولانا می‌داند، این‌گونه شرح و تفسیرها تنها حکایت از مقبولیت تام و تمام افکار ابن عربی در ایران و هند دارد که شارحان مثنوی در ایران و هند نیز از همین گروه بوده‌اند. در مثل ما می‌بینیم، جامی که یکی از شارحان بزرگ آثار ابن عربی است، نی‌نامه خود را که شرح ابیات نخستین مثنوی معنوی است، براساس مکتب ابن عربی یعنی وحدت وجود و اعتباری بودن تعین و ماهیت، ساخته است. اما این واقعیت، تنها گزارشگر این حقیقت است که شارح این ابیات (جامی) در عرفان نظری تابع بی‌قید و شرط ابن عربی است و همه معارف الهی را به استشهد آثار ابن عربی و صدر قونوی تفسیر و تبیین می‌کند. نی‌نامه جامی نمی‌تواند دلیل بر تأثیر ابن عربی در مولانا باشد بلکه تنها دلیل بر تأثیر ابن عربی در جامی است. چنان‌که باز اگر شرح حاج ملاهادی سبزواری بر مثنوی سرشار از اصول عرفانی ابن عربی و حکمت متعالیه ملاصدراست دلیل بر تأثیر ابن عربی و ملاصدرا در سبزواری است نه در مولانا. پس باید نتیجه گرفت که در آثار مولانا، مفهوم یا مضمونی که به اختصاص متعلق به ابن عربی باشد و در آثار دیگر عارفان و عالمان متقدم بر مولانا مسبوق به سابقه نباشد، نمی‌توان یافت.

به دلایل یاد شده، مولانا را نمی‌توان متأثر از ابن عربی دانست. چه مولانا، به تصوف عاشقانه و مکتب رقص و سماع شمس تبریزی تعلق داشت و معارف صوفیانه‌اش نیز ریگ ماند و میراث تصوف خراسان بود درحالی که تعالیم ابن عربی متأثر از مواریت حکمی و عرفانی غرب اسلامی به‌ویژه اندلس بود.

نماز وسطی و شرح نظر حضرت شاه نعمت الله ولی

دکتر ح. ا. تنهایی

از صفات مؤمنین یکی اقامه نماز است در وقت آن، که حضرت دوست فرمود: مؤمنین کسانی هستند که عَلٰی صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ^۱. بدیهی است کسانی مصداق یُقِیْمُونَ الصَّلَاةَ هستند که در دایره تسلیم به حضرت حق اند و مسلمان. اما مؤمنان کسانی هستند که ضمن کسب بقیه صفات، بر اقامه صلات هم محافظت خاص دارند. این تأکید یحافظون نسبت به گزاردن آن، یا اقامه، توجه به خصایصی است که مؤمن را متوجه این نکته می کند که صرف اقامه نماز خصیصه ایمانی نیست، بلکه محافظت بر آن نیز لازم است. حال باید دید محافظت از نماز چه معانی می تواند داشته باشد؟

محافظت بر نماز می تواند به لحاظ کم یا کیف آن باشد، به لحاظ شرایط شریعت یا طریقت آن، یا به حضور قلب داشتن و... از جمله یکی محافظت بر

وقت اقامه نماز است که زبان قرآنی همیشه نسبت به شرح آن نیز تأکیداتی فراوان دارد. مثلاً در شرح زمان نماز شامگاهان می فرماید: اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ^۱، یعنی از غروب خورشید تا شروع تاریکی شب نماز بگزار. و یا می فرماید نافله را هنگام تهجد در نیمه شب بجا آر: وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَهُ^۲.

بدین روال درباره یکی از انواع نمازها دو نکته بسیار حساس نمودار می شود که نظر همه شارحین قرآن را به خود مشغول داشته است. خداوند در سوره شریفه بقره می فرماید: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَاةِ یعنی بر نمازهایتان محافظت کنید که تکرار دستور قبلی است، ولی در ادامه می فرماید: وَالصَّلَاةَ الْوَسْطَى یعنی: و نماز وسطی. نخستین پرسشی که پیش می آید اشاره به این نکته دارد که آیا این نماز پس از "واو" موصول نشانه نمازی خاص است علاوه بر نمازهای یومیّه، یا نشانه تأکید حضرت حق بر نماز یا نمازهایی از میان نمازهای یومیّه است به جهت اهمیت آن؟

نکته دوم آن است که این نماز مهمّ را که نمی دانیم کدام است، چه موقع بایستی اقامه کنیم تا اهمیت مضاعف آن را با دقت بیشتری رعایت کنیم؟ وسطی بودن به چه معناست؟

نظرات شارحین مختلف در این باب گونه گون و گاه جمع ناشدنی است. ولی اغلب نماز وسطی را - نه نمازی دیگر - بلکه یکی از همین نمازهای یومیّه دانسته اند. اما اینکه کدامین آنهاست نظرات مختلف است. برای مثال حضرت سلطان علیشاه گنابادی صاحب تفسیر بیان السعاده می فرماید:

«... و تفسیر آن به نماز ظهر چنانکه در اخبار شیعه وارد شده از این

۱. اسری، ۷۸.

۲. همانجا.

باب است که نماز ظهر از وجهی مظهر صلوة وسطی است... و گاهی
صلوات وسطی را به نماز عصر یا عشاء یا صبح تفسیر کرده‌اند. نقل است
که نماز وسطی در میان نمازهای پنجگانه مخفی است و خداوند آن را
معین نکرده است تا اینکه بدین وسیله بر همه نمازها محافظت شود...^۱
مرحوم علامه سید محمد حسین طباطبایی صاحب المیزان درباره این
موضوع این‌گونه شرح می‌دهد:

«باید دانست که اقوال در تفسیر صلوات وسطی مختلف است، و اغلب
از اختلاف روایات ناشی شده؛ بعضی گفته‌اند نماز صبح است و آن را از
علی(ع) و بعضی از اصحاب روایت کرده‌اند؛ بعضی گفته‌اند نماز ظهر
است و آن را از پیغمبر(ص) و عده‌ای از اصحاب روایت کرده‌اند؛ بعضی
گفته‌اند نماز عصر است و آن را نیز از پیغمبر و عده‌ای از اصحاب روایت
کرده‌اند. و سیوطی در الدرالمتثور پنجاه و چند روایت نقل کرده و بعضی
دیگر گفته‌اند نماز مغرب است و گفته‌اند: آن در میان نمازها مانند شب
قدر در میان شب‌ها پنهان است... و بعضی گفته‌اند نماز عشاء و بعضی
گفته‌اند نماز جمعه... در کتاب من لایحضره الفقیه از (حضرات صادق و
باقر)... به نمازی که در حال جنگ خوانده می‌شود... (تعبیر کرده‌اند یا
نماز در) سرزمین خوفناک... (از بیم درنده یا راهزن...)^۲»

ابوالفضل رشیدالدین میبیدی در تفسیر کشف الاسرار و عده‌الابرار چنین

شرح می‌کند:

«علماء را خلاف است که صلوات وسطی کدام است، بعضی گفته‌اند

۱. حاج سلطان محمد گنابادی، سلطان‌علیشاه بیان السعاده فی مقامات العباد، ترجمه محمد رضاخانی
و حشمت‌الله ریاضی، جلد سوم، تهران، ۱۳۷۷، ص ۴۶.

۲. علامه سید محمد حسین طباطبایی تفسیر المیزان، ترجمه استاد محمد تقی مصباح یزدی، جلد
دوم، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء؛ ص
۳۶۵-۸.

نماز بامداد است بعضی گفته‌اند نماز پیشین^۱ است و درست‌تر آن است که نماز دیگر^۲ است. از بهر آن که دو نماز روز از یک سو دارد، یکی در تاریکی و یکی در روشنایی، و دو نماز است از یک سوی، یکی در روشنایی و یکی در تاریکی»^۳

و صاحب تفسیرروض الجنان، شیخ ابوالفتوح رازی این چنین شرح می‌دهد: «... آن‌گاه نماز وسطی را تخصیص کرد به ذکر... (و) علماء خلاف کرده‌اند در صلوات وسطی که کدام است. سعید بن المسیب گفت: میان اصحاب رسول همچونین خلاف بود و انگشتان درهم افکنده، گروهی گفتند: نماز بامداد است و این قول عمر است و معاذ جبل و عبدالله عباس و عبدالله عمر و جابر بن عبدالله انصاری و عطاء و ربیع و مجاهد و ابوامامه، و این مذهب شافعی است. و برای آنش وسطی خوانند که از میان دو نماز است دو نماز به شب و دو نماز به روز. و گفته‌اند برای آن نماز بامداد را وسطی خوانند که میان سواد شب و بیاض روز کنند... و ابورجا العطار دی گفت نماز وسطی این است که خدای ما را فرمود که در او قنوت کنی و این حجت شافعی است... بعضی گفته‌اند نماز پیشین است و این قول زید بن ثابت و اسامه بن زید و ابی سعید الحدری و عایشه است. و قولی دیگر آن است که: نماز دیگر است و این قول امیرالمؤمنین علی است و عبدالله مسعود و ابوهیره و نخعی و زرّین حُبیش و حسن بصری و قتاده و ابویوب و ضحاک و کلینی و مذهب ابوحنیفه، و مذهب ماست به روایت بعضی اصحاب از امیرالمؤمنین علی (ع) و باقر و صادق

۱. نماز ظهر.

۲. نماز عصر.

۳. ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، تفسیر کشف الاسرار و عدّة الابرار، جلد اول، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱؛ ص ۶۶۴.

عليها السلام... و بعضی علما گفته‌اند نماز خفتن است...»^۱

پس در مذهب ابوحنیفه عمدتاً نماز وسطی را به نماز عصر و در مذهب شافعی آن را به نماز صبح تعبیر نموده‌اند. و علمای گوناگون امامیه نیز نمازهای ظهر، عصر و صبح را مصادیق نماز وسطی برشمرده‌اند بدون آن‌که نظر صریحی در این باب ارایه شود. برخی از اخبار نظرات معصومین (ع) را به صبح و برخی به ظهر و بعضی به عصر و گروهی به مغرب تأویل نموده‌اند.

حضرت سید نورالدین شاه نعمت الله ولی کرمانی قدس سرّه العزیز در برابر تمام اختلاف نظریه‌ها که در طول تاریخ ذکر شده است، نظر خویش را که معتقد است نظر جدّ و اسلاف بزرگوار اوست، درباره نماز وسطی به روشنی بیشتری به شرح می‌گذارد.

ایشان به روایت اشعار دیوان مبارکش، نسل بیستم از حضرت رسول (ص) و از نوادگان حضرت جعفر صادق (ع) است، وی بنیانگذار سلسله نعمت‌اللهیه و قطب سلسله معروفیه پس از شیخ عبدالله یافعی است.

حضرت شاه در برابر تفسیر مذاهب شافعی و حنفی و دیگر راویان اخبار، نظر خویش را در رساله منهاج‌المسلمین به شرح ذیل توصیف می‌فرماید:

«یا اخی - ایدک الله بروح القدس - معلوم فرما که عالم منقسم است به

مراتب ثلاثه و اوقات نماز بر سه قسم...»^۲

در این مقدمه حضرت شاه، اقامه صلوات را نه بر کمیت یا شمارش تعداد نمازها و نه بر اساس محل بلکه بر اساس ارتباطی که میان بنده و خدا و در فضای

۱. شیخ ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر قرآن، تألیف حسین بن علی بن محمد بن احمد الخزاعی النشابوری، به کوشش دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح - جلد سوم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰؛ ص ۱۹-۳۱۴.

۲. حضرت سید نورالدین شاه نعمت الله ولی "رساله‌های حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ولی طاب ثراه" به سعی و اهتمام دکتر جواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۵؛ ج اول، ص ۶-۴.

کیهان‌شناسی زمین برقرار می‌کند، می‌سنجد و درحقیقت ابتدا به مهم‌ترین نکته‌ای که کارکرد^۱ اصلی نماز است یعنی برقراری رابطه میان عبد و خالق اشاره می‌کند و سپس شرط برقراری آن را علاوه بر خصیصه‌هایی که در سوره مؤمنین بدان‌ها اشاره رفته، زمانی خاص می‌داند که خداوند بنا بر مشیت خود هر کدام از نمازها را برای ایجاد رابطه‌ای خاص در زمان‌های مخصوص خود آنها قرار داده است تا کارکرد اصلی نماز، یعنی برقراری رابطه که مقدمه کسب معرفت است - ممکن شود. پس وقت نماز به مرتبه نماز مربوط می‌شود. به زبان پژوهش‌شناسی علوم امروزی به نظر می‌رسد که رابطه‌ای معنی‌دار میان وقت نماز و مرتبه نماز وجود دارد. بنابراین همان‌طور که عالم وجود سه عالم است، نمازهای یومیته نیز بنابر شأن آنها در جهت ایجاد رابطه بنده و خدا به روال سه قسم عوالم تبدیل می‌شوند و دارای سه وقت متفاوت خواهند بود:

قسم اول: عالم شهادت

نماز نوع اول که "به منزله صلات نهار است"، یعنی نماز ظهر و عصر، در شأن عالم "شهادت" یا جهان پیدایی است، زیرا آثار اسم "الظاهر" خداوند در نظرگاه بنده نمازگزار به عیان قابل مشاهده می‌باشد. به عبارت دیگر حقیقت همان است که دیده می‌شود و یا بنده به همان که می‌بیند به عنوان حقیقت بسنده می‌کند. گو اینکه آثار خدا را همان‌گونه که عبادت می‌کند می‌بیند و دیدن حقیقتی دیگر جز آثار ظاهری در عمق روشنایی روز، دست کم، دور از انتظار است. همان‌گونه که انسان به اقتضای قوای روانی خود در نور زیاد چندان مشتاق دیدن دقیق تر نیست ولی نور کمتر نیاز به دیدن و اشتیاق به دانستن موارد پنهانی را زیادتر می‌کند.

1. Function.

«عالم شهادت به منزلهٔ صلات نهار، و در این صلات مصلی
 (نمازگزار) مناجات می‌کند و به مقتضای: اَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ کَانَک تَرَاه [عبادت کن
 خدای را که گویی او را می‌بینی] در عالم شهادت، آثار اسم‌الظاهر حق را
 مشاهده می‌نماید.»^۱

حضرت شاه ضمن تفسیر وقت نماز به نوع شأن ارتباط آن، در رابطه با نوع
 معرفت و زمان کیهان‌شناسی آن، در برابر تقیّه‌ای که ظاهراً از باب اعتقاد
 به مذهب شافعی می‌کند، به ظرافت اشاره می‌فرماید که زمان نماز ظهر و عصر،
 برخلاف نظر شافعی که در پنج نوبت آمده، در سه نوبت باید تقسیم شود به همین
 دلیل نماز ظهر و عصر هر دو در شأن عالم شهادت هستند.

قسم دوم: عالم غیب

اما نوع دوم نماز به نوع دوم زمان زمین در جهان کیهان‌شناسی مربوط
 می‌شود. زمان زمین در جهان کیهان‌شناسی قسم دوم، نماد یا سمبلی از جهان غیب
 را می‌سازند. زیرا برخلاف قسم اول که همه روز بود و پیدایی، در این قسم همه
 شب است و ناپیدایی. پس این قسم عالم غیب است.

«اما عالم غیب به منزلهٔ صلات عشاء آخر است و صلات لیل در

مذهب امام شافعی از غروب شفق هم‌ره است تا طلوع فجر.»^۲

باتوجه به تقیّه مذهبی، صرف ذکر نام امام شافعی، البته تکلیفی برای اجرای
 مجریان و پیروان صادر نمی‌کند چون تنها فرمود که در مذهب شافعی این چنین
 است. اما باتوجه به اهمیت برگزاری نماز در اول وقت، که نشان‌دهنده اهمیت
 "یحافظون" است، وقت نماز عشاء یا لیل همان اول "غروب شفق حمرة" است و نه

۱. همانجا؛ ص ۴.

۲. همانجا؛ ص ۷.

تا طلوع فجر. زیرا هر لحظه‌ای که به اختیار از غروب شفق حمزه به طلوع فجر رهسپار شویم به همان میزان اجابت دعوت دوست را به تأخیر انداخته‌ایم و هنگامه مناجات با او را پشت‌گوش فرافکنده‌ایم و این دست‌کم دور از ادب است. پس همان‌طور که حضرت شاه در تعیین ماهیت نماز وسطی از مذاهب حنفی و شافعی رسماً روی می‌گرداند و نظریه‌ای مستقل که جمع میان نظرات اجداد اوست، ارایه می‌دهند، درحقیقت به ظرافت نشانه‌های تقیه کردن خود به احکام شافعی را نیز اعلام می‌دارد. از این رو اعلام نظر شیعی به جواز سه وقت بودن نمازهای یومیّه با اعلام همین عوالم سه‌گانه، برائت واقعی حضرت شاه را از همه انواع فقه غیرشیعی معلوم می‌دارد.

زمان نماز عشاء یا شب، نماد هنگامه تاریکی و ناپیدایی است. پس نمازگزار یا مصلّی نمی‌تواند در برابر تاریکی زمان به دیدار ظاهر اعیان و صورت و اشکال دل خوش کند. نمازگزار در عالم اول - عالم شهادت - آثار اسم‌الظاهر حق، یا هر آنچه که دیده می‌شود را تجربه نموده و به هرچه می‌نگرد، عالم تجلی و آشکار است. در این عالم مصلّی چشم گشوده و جلوه دلدار را به تجلی از در و دیوار می‌بیند:

چشم بگشاکه جلوه دلدار به تجلی است از در و دیوار

اقا در عالم غیب و در نماز آخر...

«مصلّی مناجی است به آنچه ادراک می‌کند از عالم عقل، از ادله و براهین به

اسم "الباطن" حق»^۱

زیرا نمازگزار از عالم مرایا و ظواهر در نماد تاریکی شب، به عالم عقول یا به‌وطن و به رازهای باطنی و حالات درونی پناه می‌برد، تا آنچه را بر او واقع

۱. همانجا؛ ص ۵.

می‌شود بفهمد و آنچه را هم که از استدلال و شناخت ظواهر دریافته است به خصیصه‌های باطنی تأویل نماید.

به زبان روان‌شناسی، انسان در تاریکی به علت ناتوانی در دیدن، از قوای دیگری که می‌توانند نادیداری در تاریکی را جبران کنند، بهره می‌گیرد مانند نابینایان که به ناگزیر و ناخودآگاه دیگر قوای جسمانی خود را فعال می‌کنند تا دیدار را با ادراک میسر سازند. زمان کیهان‌شناختی شب نیز نماد ناتوانی انسان در دیدن حقایق پنهانی و باطنی است که بایستی در تربیت سالک از وسیله‌ای دیگر – غیر از چشم – که ادراک عقلی را میسر کند بهره بگیرد تا نادیداری در تاریکی را با ادراک عقلی جبران نماید و تمام‌تر و کامل‌تر از "اسم‌الظاهر" حق به "اسم‌الباطن" که حقیقت اشیاء و اصل وجود است، برسد. که عرض کرده‌اند: "الهی عرفنی بحقایق کل شیء".

و البته کسی در مقام این نماز قرار می‌گیرد که به رازهای نادیدنی باطن و درون پی برده باشد. پس "این نماز محبتان و اهل اسرار است"^۱. اما این محبتان و اهل اسرار کیانند؟ این نماز درحقیقت زمان کیهان‌شناختی عروج بشری از غار افلاطونی و ظواهر مادی، به عروج عقلی مثالی و معراج روحانی الهی است. پس این نماز و این زمان،

«... وقت معارج انبیا و رسل و عروج ارواح بشریه از برای رویت

الهیّه و قربت روحانیه (است)»^۲.

پس این نماد زمان و این قسم نماز، نه فقط مخصوص اشخاص نبی و رسول، که خاصه مقام نبوت و رسالت و عروج ارواح عموم آدمی برای دیدار وجه الهی

۱. همانجا؛ ص ۵.

۲. همانجا.

است که فرمود: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَنَهْ أَعْرَابًا وَمَقَامَاتٍ خَاصَّةً بِهِنَّ تَنْهَائِي وَنِيْزَ فَرَمُوْدَ: مَنْ طَلَبَنِي وَجَدَنِي وَ مَنْ عَرَفَنِي وَ مَنْ عَرَفَنِي أَحَبَّنِي وَ مَنْ أَحَبَّنِي عَشَقْنِي وَ مَنْ عَشَقْنِي عَشَقْتُهُ وَ مَنْ عَشَقْتُهُ قَتَلْتُهُ وَ مَنْ قَتَلْتُهُ فَعَلَيْ دِيْنِهِ وَ مَنْ عَلَيَّ دِيْنُهُ فَأَنَا دِيْنُهُ وَ هِيْجَ كَسْرًا مَوْرِدًا بِخُصُوْصٍ وَ تَبْعِيْضٍ قَرَارَ نَدَادٍ مَكْرًا: الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ كَمَا الْبَيْتَةُ "الَّذِينَ" هُمْ مَائِنْدُ "مَنْ" ضَمِيْرِي عَامٌ وَ شَائِلٌ اسْتِ.

قسم سوم: عالم تجلی

از آنجایی که رسیدن به عالم شهادت و ارستگی می‌طلبد تا در جهان به مصداق آيِنَّمَا تُؤَلُّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ، سالک جز او نبیند و به هر جا بنگرد کوه و در و دشت فقط صاحب اصلی و مولای مهربان را ببیند و این در حال هر سالکی یافت نمی‌شود و نیز از آنجایی که رسیدن به عالم غیب به مراتب مشکل‌تر از رسیدن به عالم شهادت است؛ زیرا ادراک بواطن امور با توان عقلی روح دقت و مراقبه‌ای بیشتر طلب می‌کند، و از جهت هلاک نشدن سالک تا اوج سلوک، خداوند از جهت رحمانیت، مقام میانه یا برزخی را تدبیر فرمود که نه نشانه عالم شهادت است و نه عالم غیب، بلکه برزخی است میان هر دو که درک شکوه تجلی دلداری را آسان‌تر می‌نماید. حضرت شاه در این باره این چنین می‌فرماید که؛ "عالم تجلی، برزخی است میان غیب و شهادت" و درک بشری در میانه این دو عالم راحت‌تر و ساده‌تر خواهد بود زیرا در این حال حقیقت وجود، که هو الظاهر و الباطن است، از جهتی ظاهر و از جهتی باطن است، پس از آن جهت که ظاهر است معانی مجرد و مطلق آن به اشکال و صور حسی و ظاهری نمودار می‌شود: یعنی عالم شهادت. و از آن جهت که باطن است معانی مجرد و مطلق آن خارج از صور حسی به حالات کلی و روحی بروز می‌کند: عالم غیب. که هر دو دور از دسترس سالک غیرواصل

است. پس بایستی حالات عقلی و صور حسی یعنی عالم غیب در عالم شهادت نزول کند، نه به شیوه‌ای که بروز مطلق شود که: خَرَّ مُوسَى صَعْقًا، و نه به شیوه‌ای که معراج طلبد، که طاقت آن برای همه موجود نشود، بلکه در توان سالک سائر در حدّ میان دو عالم، در یک برزخ زمانی کوتاه جلوه کند.

«و در این عالم تنزل می‌کند معانی مجرد در صور حسیه زیراکه نسبتی دارد با معانی مجرد.»^۱

یعنی هم از عالم غیب است، ولی غیب نیست و هم از عالم شهادت است ولی عالم شهادت نیست و در این هم فراخوانی، هر دو عالم حضور دارند، بدون تعین خاص برای هر کدام در شکلی جدید به نام برزخ و زمان کیهانی آن که هم معنی برزخ معانی شهادت و غیب باشد تنها دو بار در هر شبانه‌روز رخ می‌دهد، دو بار که نه از روزاند مطلقاً و نه از شب مطلقاً، و این هم فراخوانی:

«به منزلهٔ صلوات مغرب و صلوات صبح و این دو وقت برزخ‌اند میان لیل و نهار، نه از روزاند مطلقاً و نه از شب مطلقاً.
 نیک دریاب گوش کن ای یار برزخی در میان لیل و نهار
 قال الله تعالی: يَكُوْرُ اللَّيْلَ عَلَيَّ النَّهَارُ وَيَكُوْرُ النَّهَارَ عَلَيَّ اللَّيْلُ»^۲.

تفسیر شاه نعمت الله از نماز وسطی

پس نماز وسطی، نمازی است در وسط و میان دو عالم غیب و شهادت و برزخی میان آن دو. از آنجایی که در هر شبانه‌روز دو بار چنین برزخی هویدا می‌شود، لذا دو نماز از نمازهای یومیّه مصداق نماز وسطی خواهند بود: یکی نماز صبح که "خروج است از غیب به شهادت" و دیگری نماز مغرب که "خروج است

۱. همانجا، ص ۵.

۲. همانجا.

از شهادت به غیب " یعنی برزخ میان پیدایی و ناپیدایی. پس:
 «در این دو وقت، مصَلّی مناجات کند به آنچه مشاهده نماید از عالم
 برزخ از دلالات برحق، در تجلّیات و تحوّل در صور.»
 یعنی مشاهده عالم عقول در تجلّی که در عالم ظهور ممکن می شود. «و این
 برزخ خیالی است که از وقت صلوات فجر است تا طلوع آفتاب.»
 بنابراین بیداری بین الطلوعین یعنی اقامه نماز وسطی به شرط علیّ صلاتهم
 یحافظون به صورت "صلوات دایم" می باشد که همان ذکر خفی است، و خواب در
 این حال حکم خواب در نماز صبح را پیدا می کند. در این هنگام:
 «لیل خیال پوشیده شود، و از اثر برزخ است که معقول محسوس شود
 و محسوس معقول.»

یعنی مقام درک موسی در طور که از عصا به اژدها و از اژدها به عصا.
 چون معقول به حس درآید، حس معقول را معلوم می کند، ولی نه حس، حس
 است و نه عقل، عقل. اما باز حس عقل است و عقل، حس. و هر کدام همدیگر را
 فرا می خوانند و همین تقابل، شناخت را راحت تر می کند که فرمود تقابل میان
 ذَکْر و اُنْثی و شعوب و قبایل، اِتعارفوا است و بر همان سیاق مَلّاصدرای شیرازی
 گفت: تعرف الاشیاء باضدادها (اشیاء به اضدادشان شناخته می شوند).
 اوّلاً کردی خیال خانه ای در ذهن خویش
 بعد از آن چون ساختی معقول تر محسوس شد

تفسیر شیعی شاه نعمت الله ولی در اختلاف نمازهای یومیّه
 یکی دیگر از اختلافات در علیّ صلاتهم یحافظون به دقت کلیه نمازهای یومیّه
 برمی گردد که آیا آنها در چند نوبت و کی باید خوانده شود؟ در آخرین جمله از
 این قسمت رساله حضرت شاه نعمت الله سنّت فعلی را که در عالم تشیع رایج ترین

شیوه است تفسیر فرموده و همین سنت نیز هم‌اکنون در میان صوفیان شیعی مذهب و شیعیان غیر صوفی، درست‌ترین شیوه شناخته شده است.

در این تفسیر حضرت شاه دو نکته خاص را اعلام فرموده‌اند: یکی سه نوبتی بودن نمازهای یومیّه است که می‌فرماید یکی "صلات نهار" است که "وقت آن ظهر است و عصر". پس برخلاف اهل سنت که نمازهای ظهر و عصر را در دو وقت جداگانه می‌خوانند، ایشان هر دو نماز ظهر و عصر را نماز نهار خواند و فرمود یک حکم دارند. و اول و آخر وقت نماز یعنی از ظهر شرعی تا قبل از غروب شرعی به ادب سالک است که اجابت حضرت دوست را به تعویق نیندازد. دوم نماز عشاء است یا "صلات عشاء آخر"، که آخرین نماز واجب روزانه است و از تاریکی شب شروع می‌شود که اولین لحظه تاریکی شب برای ادای اجابت دعوت درست در برگزاری نماز آخرین لحظه مغرب است. پس محافظت نماز عشاء انجام آن به شکل متصل به نماز مغرب است.

اما شأن نماز مغرب و صبح که نوع سوم نمازهای یومیّه‌اند به دلیل اهمیت وسطی بودنشان گرچه در دو زمان کیهانی مختلف و جدا از هم برگزار می‌شوند، ولی بنا بر شأن معرفت‌شناسی آن هر دو در زمان برزخ غیب و شهادت‌اند: یعنی نه تاریکی شب و نه روشنایی روز، که همان مغرب و بین‌الطلوعین است.

نکته دوم سخن حضرت شاه اشاره به نوع معرفتی دارد که در هر کدام از این

عوالم به دست می‌آید:

«و نماز گزارنده باید که در صلوات نهار، که وقت ظهر است و عصر،

عالم علم دنیا شود و در صلوات عشاء آخر، عالم علم آخرت، و در صلوات

مغرب و صبح، عالم علم موت.»^۱

۱. همانجا، ص ۶.

یعنی در مقام معرفتی نهار عالم شهادت آنچه را می‌بیند می‌داند؛ یعنی دنیا. و در مقام معرفتی عالم غیب هر آنچه را نمی‌بیند را می‌داند؛ یعنی آخرت. ولی در نماز وسطی انسان از آنچه موجب حرکت او به سوی حقیقت جهان یعنی موجب حرکت او از ماسوی الله به الله است، دانا می‌شود؛ یعنی عالم موت، که همان موت اختیاری است که فرمودند: *موتوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا* و به بیان دیگر شرط اتمام سفر اول که *سفر من الخلق الی الخلق* است همان رسیدن به فتای فی الله و بقای بالله است که سالک را از سفر اول به سفر دوم که مشاهده عالم غیب یعنی شناخت حقایق الهی در سیر *بالحق فی الحق و من الحق الی الخلق بالحق* است (سفرهای دوم و سوم) می‌برد.^۱

۱. جناب حاج علی تابنده محبوب علیشاه، خورشید تابنده، ص ۱۱-۱۰.

اسرار عبادات از نظر حکیم سبزواری

علیرضا ذکاوتی قراگزلو

در عصر قاجاری همچنان که بازگشت ادبی به اوج خود رسید و شاعرانی چون صبا و سروش و قآنی ظهور کردند، در رشته‌های دیگر نیز افرادی در همان پایه و یا بلکه بالاتر پیدا شدند: در تاریخ؛ سپهر و هدایت، در فقه و اصول؛ صاحب جواهر و شیخ مرتضی انصاری، در حکمت؛ حاج مآلهادی سبزواری و آقاعلی مدرّس.

خصوصیت سبزواری در این است که جامع معقول و منقول بود و در سلوک عرفانی و پارسایی و وارستگی نیز جایگاه والایی داشته است. در عین حال هیچ‌گونه تجدد و پیشرفت در افکار این مرد محسوس نیست. حتی به آن اندازه که آقاعلی مدرّس به فلسفه غرب حساسیت نشان داده^۱، سبزواری خود را آشنا به این معقولات نکرده است تا آنجا که لطیفه‌ای نقل کرده‌اند که مرحوم سبزواری به عملکرد دوربین عکاسی از دیدگاه طبیعتیاتِ قدیم به نظر تردید می‌نگریست تا

۱. بدایع الحکم، آقاعلی مدرّس (۱۳۰۷-۱۲۳۴ ه.ق)، به کوشش احمد واعظی، ص ۵۱۹.

آن‌که عکس چاپ شده خودش را نشان دادند^۱ و پذیرفت که دوربین اسباب خوبی است در مناظر و مرايا.

در هر حال، حسن سلیقه و قدرت بیان سبزواری در مسایل حکمت قدیم بی‌نظیر بود چنان‌که منظومه‌اش هنوز کتاب درسی است و نیز شرح‌مثنوی او در عرفان قابل توجه است. شروحي نیز که بر ادعیه شیعی نوشته دنباله سنت شرح احادیث توسط حکمای متأخر (از ملاصدرا و قاضی سعید قمی تا ملا عبدالله زنوزی) می‌باشد. ناصرالدین شاه در سفر مشهد که حاجی سبزواری را ملاقات کرد از او درخواست کرد که «کتابی به فارسی در مبدء و معاد مشتمل بر اسرارالتوحید» تألیف نماید و حاجی در ۱۲۸۶ هـ. ق یعنی سه سال پیش از رحلتش، اسرارالحکم را که شامل دو مجلد در حکمت علمیه (= نظری) و حکمت عملیه (= اسرار عبادات) است، تألیف نمود^۲ و خلاصه جامع و دقیقی از آنچه عرفا و باطنیه و متکلمان و حکما مخصوصاً در مکتب حکمت متعالیه فراهم آورده بودند تقریر و تحریر کرد.

ما در این گفتار به نکاتی از مجلد دوم که مربوط به حکمت عملیه و اسرار عبادات است اشاره می‌نماییم. با یادآوری این نکته که محیی‌الدین ابن عربی در فتوحات مکیه به تفصیل، اسرار عبادات و نکات عرفانی و رموز شرایع را باز نموده است و بدیهی است که حاجی سبزواری مستقیماً و نیز به واسطه ملاصدرا از ابن عربی استفاده کرده است و طبعاً به آنچه اهل تأویل همچون اسماعیلیه و حروفیه نیز گفته‌اند، توجه داشته است.

□ وی در شروع جلد دوم اشعاری آورده است بدین مضمون که جهان

۱. منتخبی از تاریخ فلسفه اسلامی، مرتضی مدرّسی چهاردهی، ص ۷-۲۹۶.

۲. چاپ سنگی ۱۳۰۳ قمری، چاپ حرفی با مقدمه ایزوتسو ۱۳۶۱ ش. ارجاع ما به همین چاپ است.

جملگی آینه صفات حق، و صفات حق مجلای ذات حق است و گریز به مدح ناصرالدین شاه زده و او را نمونه عدل حق و چنگیز را نمودار خونریزی نشان داده است:

خدا مصدر و اولیا مشتق اند	شهان مظهر لطف و قهر حق اند
هویدا شود عدل و آیین حق	ز سیمای شه ناصرالدین حق
چو بر خلق عالم بیاید عتاب	به چنگیز فصّادی آید خطاب

(ص ۴۳۰)

□ در مورد مکلف شدن دختران در سنّ نه سالگی گوید: دختر را از این جهت زودتر مکلف کرده اند که «دختر ارکان و جوارحش ضعیف تر است چون گیاه لطیفی که زود پژمرده شود پس زودتر تکلیف فرموده اند که از این لطف (یعنی تکلیف) محروم نماند (ص ۴۳۱). دیگر اینکه مهیای عفت و عصمت شود و محافظت از نامحرم خوی او شود. سوم اینکه نسوان اغلب از تکمیل عقل نظری بی نصیب اند پس لااقلّ اصلاح عقل عمل شود. چهارم اینکه در این سن قابلیت استمتاع به نکاح دارد پس باید مکلف باشد به آداب شرعی و طهارت باطنه و ظاهره... تا وقتی در قلب داشته باشد» (ص ۲ - ۴۳۱). این نظریات را یک فیلسوف ایرانی در یکصد و سی و پنج سال پیش به قلم آورده است و برای تأیید مطلب از «علم اعداد» هم کمک می‌گیرد: «تسعه عدد کامل و اصل اعداد است چنانکه ارقام هندیه از یک تا نه است و بس، و عدد حروف «آدم» نه است... پس چون دختر اکمال این عدد نماید کاشف از این است که از جنسیت حیوانیت رسته و آدمیت در او نزول اجلال نمود و بار تکلیف را آدم باید کشد» (ص ۳ - ۴۳۲).

□ حکمت این که آب مطلق مطهر است آن است که آب صورت حیات، ساری در کل... و حیات ساری وجود مطلق است که مطهر است مردگان مواد را از لوث نقایص و مهیات را از سلوب وفاداری... پس پاک‌کننده است لوث امکان را

و طاردِ عدم است (ص ۴۳۴) و در قرآن مجید رحمت و اسعاهش که وجودِ منبسط و فیضِ مقدّس است، تعبیر فرموده به ماء^۱. ملاحظه می‌کنید مقولات عرفانی و حکمت متعلّقه آنچنان بر مفکره سبزواری مسلط بود که پاک‌کنندگی آب مطلق را با فیض مقدّس تطبیق می‌نماید. اما آب مضاف طاهر است ولی مطهّر نیست چون وجوداتِ مقیّده... که نتوانند مکمل باشند (ص ۴۳۷).

□ اینکه آب جاری نجس نمی‌شود مثل قلب نورانی است که اتصال بی‌کم و کیف به لاهوت دارد (۴۳۶).

□ سؤر [= پس مانده آب] کافر و سگ و خوک نجس است همچنان که تبعیتِ اهل دنیا در تسویلات نفسانی و هوسات مانند استعمالِ سؤر بی‌تقوا و سؤرِ جلال [= حیوانِ نجاست‌خوار] است (ص ۸-۴۳۷). اینکه سؤر حیواناتی چون درازگوش و استرهم‌چنین گوشت این دو مکروه است، مانند تقلید کسانانی است که چون تعمق کنی بجز وهم و خیال و حس چیز دیگری نیستند (همانجا).

□ اینکه آفتاب از مطهّرات است سرّش آن است که رقیقه نور شمسِ حقیقت است که همان وجود منبسط است (ص ۴۳۸/۸) و نیز گفته‌اند «شمس، مثالِ الله است در سماوات» (ص ۵۵۱).

□ و اینکه ارض از مطهّرات است برای آن که عنصر غالبِ هیکل توحید است که انسانِ بشری باشد و مسجد است و مسجود (۴۴۰).

□ و اینکه نار مطهّر است سرّش این است که شبیه به نفس است... و مجاور را متّصف به صفات خود کند (ص ۴۴۰) و نیز خلیفه انوار علویّه است در شبِ تار (همانجا). خلافتِ انسان کامل خلافت کبری است و خلافت نار خلافت صغری، بلکه خلیفه الخلیفه است چون قمر (همانجا). جالب اینکه در جای دیگر این کتاب آتش را شیطانی نامیده (ص ۴۷۱) و نیز نارِیت و قذارت (= پلیدی) را با هم

۱. سوره رعد، آیه ۱۷.

ذکر کرده است (ص ۴۴۳).

□ دیگر از مطهّرات انتقال است مثل انتقالِ نوشیدنی نجس به بدنِ حلال گوشت و انتقالِ خون انسان به بدنِ گزندگان. سرّش این است که جنبهٔ ترقّی و استکمال دارد (ص ۴۴۱) هم چنان که مسلمان شدن کافر را پاک می‌سازد (ص ۴۴۱).

□ دیگر از مطهّرات، انقلاب و استحاله است که حکایتی است از ابدالِ وجود طبیعی به وجود ملکوتی و جبروتی. مثل اینکه نفس عقل شود یا نفس مسوّله نفس ملهمه شود و ملهمه مطمئنه شود. وقتی سگ در نم‌کزار بیفتد و نمک شود باز سگ است ولی پاک است. پس عقل و شرع و عرف متظاهرند [=همپشتند] در تصدیق به مادهٔ باقیه در احوال (ص ۴۴۱).

□ دیگر از مطهّرات کم شدن ثلثان است مانند آن که شهوت و غضب برود و عقل بماند (ص ۴۴۱) یا در اخلاص صفات لطیفه و قهریه، نفی و ذات اثبات گردد (ص ۴۴۲) و در توحید از افعالی و صفاتی به ذاتی برسیم (همانجا).

□ دیگر از مطهّرات ازاله است همراه با غیبت، لذا حکم می‌کنی به پاکی کسی که متظاهر به فسق نیست و مطلع بر صدور کبیره از او نیستی، و فعلِ متشابه مسلّم را حکم بر صحّت می‌کنی (ص ۴۴۲).

□ اینکه میان هزار و چهار صد نوع حیوان فقط سگ و خوک نجس است برای آن که مظهر خشم و آز هستند. سگ آبی و خوک آبی مانند غضب و شهوتی است که وسیلهٔ آخرت قرار گیرد. هم چنین است سگ تعلیم یافته و خوک تعلیم یافته همچون غضب و شهوتی است که مستخّر عقل عملی باشد (ص ۴۴۲).

□ نجس بودن بول و غایط به این است که فرع شهوت‌اند (ص ۴۴۲).

□ خون و منی هم چون ازدیادشان موجب ازدیاد شهوت و غضب است نجس محسوب شده (ص ۴۴۲). مردار از آن جهت نجس است که طهارت و

مطهریت بسته به حیات است (ص ۴۴۳). کافر نیز چون حیاتِ اطهر و انور یعنی علم به خدا و پیغمبر و امام را ندارد نجس به شمار آمده است (ص ۴۴۳). البته حاجی سبزواری بر این جمله می‌افزاید: «اینها که گفتیم به علاوه تنظیف است که مطلوب است و تکثیف مهروب» (ص ۴۴۳).

□ اما نجس بودنِ خمر از آن جهت است که عقل را زایل می‌کند و انسان در مستی همدوش و همپای حیوان و مایهٔ فتنه و شرّ و شهوت است (ص ۴۴۴).

□ همچنان که نجاساتِ ظاهری ده تا است پلیدی‌های باطنی هم ده تا است: شرّ، خمود، تَبذیر، تَقْتیر، تهور، جُبْن، جَرَبزه، بلاهت، جهل بسیط و جهل مرکب (ص ۴۴۴-۵).

□ ستر عورت حکایتی است از ستر نقایص مادیه و امکانیه با فعلیات و استکمالات (ص ۴۴۷). استنجا با دست چپ، ادنی برای ادنی (ص ۴۴۹).

□ در سُنَنِ وضو اسراری است و هر قسمتِ آن اشاره‌ای به شستشو از رذایل و آمادگی برای تقرّب است حتّی در مسح پا «لینت و سرعت خواهیم در پیمودن راه دوست» (ص ۴۵۴) و اینکه دست را باید تا مرفق شست اشارت است به میانه‌روی (ص ۴۵۵).

□ غسلِ ترتیبی سلوک را ماند و ارتماسی جذبه را (ص ۴۵۵).

□ عدد تسبیح اربعه به عدد عناصر اربعه است. سبحان الله اشاره به صفات جلال و تنزیه، الحمد لله اشاره است به صفاتِ جمال، لا اله الا الله توحید است و الله اکبر من ان یوصف (۵۳۰).

□ کسی که مس بدن میّت آدمی کند پیش از تطهیرِ آن باید غسل کند، همچنین سالکی که مجالست کند جاهلی را که میّت است به جهل و برسد از احوال سیئه آن به این چیزی، باید شستشو دهد خود را به توبه (ص ۴۶۲).

□ واجب است متوجه ساختن محتضر به قبله (ص ۴۶۳) زیرا وقت احتضار

هنگام تجلی حق است بر موسای نفس ناطقه (ص ۴۶۴).

□ میت مسلم را باید غسل داد مرتبه‌ای به سدر و مرتبه‌ای به کافور و مرتبه‌ای به آب قراح (= ناب). این شستشوها اشارت است به فنای افعال در فعل حق (= محو) و فنای صفات در صفات حق (= طمس) و فنای وجودات در وجود حق (= محق)، و غسل به آب قراح ناظر به سیم است که آب صرف خالص مناسب خلوص وجود است از ثوب صفات، کمال الإخلاص نُفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ (ص ۵ - ۴۶۴).

□ مسلمی که شهید شود غسل نمی‌خواهد و کفن، بلکه با جامه آلوده به خون دفن شود. شهید تیغ کفار هرگاه چنین باشد و طهارت باطن او به خونش و جسدش سرایت کند، شهید تیغ باطنی حق تعالی چه خواهد بود؟ ... که مَنْ قَتَلْتَهُ فَعَلَى دَيْتِهِ... فَأَنَا دَيْتُهُ (ص ۴۶۷).

□ حکمت احترام جسد میت... هیكل توحيد بودن اوست (ص ۴۸۶، ۴۶۱). جالب اینکه جای دیگر پاک بودن را به حیات نسبت داده است.

□ زیارت اهل قبور و مشرف شدن به مشاهد مقدسه... از آن جهت است که مزار بعضی در عالم ملک است و از بعضی در ملکوت... و از بعضی در همه عوالم (قُبُورُكُمْ فِي الْقُبُورِ... و ابدانکم فی الأبدان...) پس حکمت زیارت معلوم شد و اینکه امور جزافیه (= گزافه) نیست (ص ۴۶۹).

□ اینکه تیمم بر خاک است باید باطن و قلب را تقریب به خاک مذلت و نفی انیت کرد و سر اینکه تیمم به معدن و به ممزوج جایز نیست آن است که مرکب چه تام و چه اعتباری مطهر نتواند بود (ص ۴۷۱). در اینجا خاک را عنصر بسیط و معدن را مرکب انگاشته، که هر خاکی ممکن است چندگونه معدن باشد.

□ «نماز عبادت جامعه است و وحدت جمعیه دارد» (ص ۴۷۲)... رکوع اشارت به عبادت حیوانات صامته است و سجود اشارت به عبادت نبات است و

قیام اشارت به عبادت تکوینیه انسان است^۱ و جلوس و تشهد و سلام اشارت است به عبادت معادن و جمادات (ص ۴۷۳)... بلکه نماز مشتمل است بر همه ارکان اسلام. اشتغال بر روزه به حسب کف از مفطرات، اشتغال بر زکات به حسب قرائت مالک یوم الدین و اینکه اوست مالک وجود [پس به طریق اولی مالک اموال نیز خدا است] و اشتغال بر حج، توجه به قبله که کعبه است و اشتغال بر جهاد که جهاد کبر است باید محاربه کرد با جنود نفس (ص ۴۷۴)... و از این جهت است که نماز در جمیع ازمنه بر همه واجب بود و در همه احوال ساقط نیست (ص همانجا).

□ در بیان تعداد رکعات نمازهای واجب و مستحب، توجیها ت حروفیانه کرده (ص ۷ - ۴۷۵) و همچنین در نصاب زکات (ص ۵۲۸) و کفاره روزه (ص ۵۴۹).

□ در اوقات نماز نیز حکمتها است: صبح یاد آور تجلی شمس حقیقت است... زوال ظهر یاد آور رسیدن نفس ناطقه قدسی است به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت و به مقام بین التشبیه و التنزیه، و بین الجبر و التفویض... و مغرب یعنی وصول به غایة الغایات... و تاریکی عشاء یاد آور ظلمت امکانی و التجای به وجه نورانی ربانی (ص ۴۷۹).

□ اوضاع و حرکات در نماز شبیه است به آنچه در نزد سلاطین و بزرگان به جای می آورند... از آن جمله است رکوع و سجود... نمی بینی که فرموده است: *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى*^۲ و *يَحْمِلُ عَرْشُ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ*^۳ و *جاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا*

۱. محمد بن محمود دهدار (۱۰۱۶-۹۴۷ ه. ق) در رسالات مختلفش مراتب هستی و انواع عبادات را با هم تطبیق کرده است (رک: رسائل دهدار، میراث مکتب، ص ۱۴۵ و ۲۷۱).

۲. سوره طه، ۵.

۳. سوره الحاقه، ۱۷.

صفا^۱ و معلوم است که جلوس بر تخت و حمل تخت بر سر ملائکه و صف کشیدن آنها و سجود... اینها آداب سلاطین است (ص ۵۰۲).

□ رکوع فنا است و سجود فنای از فنا (ص ۵۰۳) و اینکه هفت موضع در سجده بر زمین می آید اشاره است به اضمحلال لطایف سبع آدمی که نفس و قلب و عقل و روح و سر و خفی و اخفی باشد (همانجا).

□ تشهد از شهود است معبود حق را و روحانیت حضرت (پیغمبر) را که شهود حقیقت محمدیه نیز شهود حق است (ص ۵ و ۵۰۴). باید یادآور شویم که تشهد از شهادت به معنی گواهی است.

□ اینکه صلوات و سلام ما به محمد و آل محمد صلوات الله علیهم می رسد یا به ما حقیقت در جمع است یعنی هم به ما عاید می شود و هم به آنان (ص ۵۰۶).

□ سر سه تکبیر (مندوب) آخر نماز آن است که عوالم بالاجمال سه است: عالم ارواح، عالم اشباح مثالیه و عالم اجسام طبیعی... و می شود که نکته سه عدد به اعتبار آمیختگی از نفوس سه گانه اماره و مسوله و لوامه باشد (ص ۵۱۶).

□ حکمت زکات، چشم پوشی از محبت مال دنیا، ازاله بخل، شکر نعمت و تخلق باخلاق الله است (ص ۵۱۷) تا متعلم به اسم قاضی الحاجات و جواد و کریم شود (ص ۵۷۱).

□ اینکه به نه چیز زکات واجب است (غلات اربع، انعام ثلاثه، نقدین) از آن جهت است که نه عددی است شریف (ص ۵۲۰).

□ قوای معنوی انسان هم باید زکات بدهد: قوه عاقله تعلیم علوم نظریه نماید مرطالبین و مستحقین مستعده را (ص ۵۲۱).

□ در دادن زکات چه بهتر به فقیری داده شود که هم فقر صوری دارد و هم معنوی (ص ۵۲۴).

□ در مستحق زکات فقط ایمان شرط است نه عدالت. خدا به همه روزی می‌دهد و بنده که مکلف است فقط باید به مؤمن بپردازد. اما اینکه اصناف مستحقان زکات هشت است، برابر است با عدد درهای بهشت (ص ۵۳۶).

□ اینکه کفیل خانواده فطریه را باید بپردازد، مظهر انسان کامل است که بار تکمیل زیردستان بر شانه اوست (ص ۵۳۷).

□ اینکه درباره روزه روایت است که خدا فرموده: الصوم لی برای آن است که کف نفس و ترک شهوات است سرتی نه جهری، و مُشَاهِدِ خَلْقِ نِیْسْتِ مَانَنْدِ اَعْمَالِ دِیْگَرِ، و در این خلوص محض است (ص ۵۳۸) و نیز گرسنگی ابری است که باران حکمت می‌بارد و سیرخوری و شکمبارگی هوش و آگاهی ما را می‌میراند (ص ۵۴۰) و نیز از فواید و غایات بِالْعَرَضِ برای اغنیای انام آن است که از بطون غرثی [= شکمهای گرسنه] و اکباد حرّی [= جگرهای تشنه] باخبر شوند و رحم و رقت کنند و سوختگان و برشتگان را دریابند (ص ۵۴۱) و این را باید دانست که اطعمه مرغوبه و معطره مسموم‌اند خاصه سوقیه و ضیافیه [غذاهای بازار و میهمانی] به سمّ حَقِّ النَّظَرِ و حَقِّ الشَّمِّ از فقرا که می‌بینند و استشمام می‌کنند و محرومند، و گویا عجین شده آن اغذیه به آب چشم‌گریه‌کنندگان ایتام و ارامل، و طبخ یافته به نار حسرت جگر سوختگان و سوز آه مُعْدِمِ و مَقْلِ [= نادار و کم‌درآمد] (ص ۵۴۱).

در این کلمات انساندوستی عمیق و اعتراض و استیحا ش حکیم سبزواری از مظاهر اختلاف طبقاتی به چشم می‌خورد. از نیک‌مردی حکایت کرده‌اند که از خوردن میوه‌ها و لقمه‌های لذیذ خودداری می‌کرد و می‌گفت: زهر چشم فقرا در آن هست. از جمله علامات اولیاء آن است که ایتام را چون پدر مهربانند و شیوخ عاجزین و عجایز را چون ولد مهربان و ارامل را به منزله زوج رؤوف، و امثال و اقران را چون برادرند (ص ۵۲۱ و ۵۵۵).

□ به مبحث روزه بازگردیم. روزه عیدین حرام است چون عید اشاره است به مقام فنا، جایی رسیده که عمل خود را نبیند. عید میقات لقاءالله و رنج بردن تا ملاقات است^۱. البته خود سبزواری متفطن شده به اینکه منع رؤیت عمل غیر از منع عمل است: «گویند عابدی در بن غاری عبادت می کرد و گاهی در میان عبادت ریش خود را با انگشت شانه می کرد. از هاتف آوازی شنید که مشغول ریش خودی نه مشغول ما. آن دلریش دلش به درد آمد و شروع کرد به ریش کندن. آواز آمد که باز مشغول ریشی! (ص ۵۵۷).

□ حرام بودن روزه ایام تشریق در منی سرش بخصوص در آن است که آنجا مهمان خدای اند، آن کریم جواد امساک مهمانان را نمی خواهد (ص ۵۵۸).

□ حرام بودن روزه سفر از آن است که سفر خود محل مشقت و زحمت است و رعایت مرکب و سفینه [یعنی بدن] لازم است (ص ۵۵۸).

در پایان حکمت اعمال حج را به کتاب نبراس منظوم حواله می دهد و نیز یادآوری می نماید که اسرار عبادات را نه به شیوه فقها بلکه براساس "برهان و ذوق عیان" تحریر کرده است (ص ۵۵۸). بدین گونه در کوششی که متفکران هر نسل برای معنا بخشیدن یا کشف معانی شعایر و مناسک و آداب دینی به خرج می دهند، سبزواری نیز به نوبه خود شرکت جسته و علی رغم بعضی تناقضات، بر روی هم تفسیری قابل پذیرش برای معاصران خود از باطن شرایع به دست داده است.

۱. سوره انشقاق، آیه ۶.

تأثیر شیخ نجم‌الدین کبری

بر

عرفان و عارفان شیعی

محمود رضا اسفندیار

۱- هم‌ریشگی تصوف و تشیع^۱

اگر اندکی چشم از تعریف فقهی و کلامی تشیع برگیریم و ابعاد معرفتی و درونی را نیز در این امر لحاظ کنیم تا اندازه‌ای به مقصود نزدیک می‌شویم. آنچه عموماً به‌عنوان ملاک تشیع در نظر گرفته می‌شود تنها معیارهای فقهی و کلامی است که بیشتر در برگیرنده صورت و ظاهر است. البته مراد غفلت از این ابعاد نیست بلکه منظور این است که باید توجه داشته باشیم آنچه در پس این ظاهر و

۱. در باب هم‌ریشگی تصوف و تشیع مطالب فراوانی گفته شده است که در این جا مجال بیان تمامی آن نیست و تنها اهم محورها را این بحث با توجه به موضوع مورد نظر این مقاله آورده می‌شود. برای تفصیل بیشتر نگاه کنید به الشیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی، چاپ دوم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۴ و به ویژه نامه عرفان ایران، شماره ۷، تهران، ۱۳۷۹ خصوصاً مقاله دکتر نصر، سیدحسین، "تشیع و تصوف" ترجمه دکتر غلامرضا اعوانی، ص ۲۴-۴۴.

صورت نهفته و به مثابه قلب و روح این قالب است و معنی و حقیقت تشیع محسوب می‌شود، همان اصل ولایت معنوی است که در حقیقت یکی از وجوه افتراق ماهوی تشیع از تسنن و از دیگر سو یکی از جلوه‌های اتحاد و خویشاوندی حقیقی تصوف و تشیع محسوب می‌شود.

سیره علمی و عملی ائمه اطهار(ع) مشحون است از نشانه‌های بی‌شمار تعالیم معنوی و عرفانی که منظور نظر صوفیان بوده است، و از این رو صوفیان به انگیزه دستیابی به آفاق حقیقی دین، اشتیاق خویش را به تعالیم ولوی و معنوی و باطنی آشکار کرده‌اند و هر یک به گونه‌ای در پی اتصال به سرچشمه‌های ناب عرفان برآمده‌اند. پس می‌توان ممیّزه و مؤلفه اصلی تشیع را همین امر دانست و بدین‌گونه تشیع معنوی صوفیان نیز مکشوف می‌گردد و از همین روست که تقریباً تمامی سلاسل صوفیه خویش را فرزند معنوی علی(ع) می‌شمرند و شماری از صوفیان اضافه بر این بنوّت به نوعی خود را به یکی از ائمه اطهار(ع) مربوط می‌دانند.

علامه طباطبایی در تبیین سیر عرفانی تشیع و ظهور روش معنوی و سلوک باطنی و منشأ تعالیم طریقتی عارفان می‌گوید: «نفوذ و سرایت تعلیمات معنوی اهل بیت - علیهم‌السلام - که در رأس آن بیانات علمی و تربیت عملی پیشوای شیعه، امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب - علیه‌السلام - قرار گرفته بود، با مساعدتی که گرفتاری‌های عمومی طبعاً نسبت به این مقصد داشت، به علاوه اینکه پیوسته جمعی از مردان خدا که از تربیت یافتگان این مکتب بودند و در حال تقید و تستر زندگی می‌کردند، در میان مردم بودند و در مورد مناسب از حق و حقیقت گوشه‌هایی می‌زدند. مجموعه این عوامل، موجب شد که عده‌ای در قرن دوم هجری از همان اکثریت، به مجاهدت‌های باطن و تصفیه نفس تمایل نموده در

خط "سیر و سلوک" افتادند و جمعی دیگر از عامه مردم به ارادت آنها برخاستند و با اینکه در همان اوایل ظهور تا مدتی مبتلا به کشمکش‌های شدیدی بودند و در این راه هرگونه فشار را از قبیل قتل و حبس و شکنجه و تبعید متحمل می‌شدند ولی بالاخره از مقاومت دست برداشته پس از دو سه قرن در تمام بلاد اسلامی ریشه دوانیده و جمعیت‌های انبوه دهشت‌آوری را به وجود آوردند. یکی از مهم‌ترین شواهدی که دلالت دارد بر اینکه ظهور این طایفه از تعلیم و تربیت ائمه شیعه سرچشمه می‌گیرد، این است که همه این طوایف (که در حدود بیست و پنج سلسله کلی می‌باشد و هر سلسله منشعب به سلسله‌های فرعی متعدّد دیگری است) به استثنای یک طایفه سلسله طریقت و ارشاد خود را، به پیشوای اول شیعه، منتسب می‌سازند.^۱

صوفیان که اکثراً در محیط‌های اهل سنت (تنها به علت وسعت قلمرو مناطق سنتی نشین و اکثریت سنتیان نسبت به جمعیت مسلمانان و سیاست تقیّه شیعیان) ظهور می‌کردند - خصوصاً در قرون اولیه که شدت عمل علیه تشیع وجود داشت - چندان در بند اظهار تشیع معنوی خود نبودند و به اقتضای مولد و اجتماع محل رشد خود بالتبع به یکی از مذاهب فقهی اهل سنت عمل کرده و از هرگونه جنگ و جدال فرقه‌ای که دور از مشی عارفانه بود، پرهیز می‌کردند. البته نباید فراموش کرد که صوفیان خود متحمل شدیدترین حملات از ناحیه عالمان اهل سنت می‌شدند و در عالم تشیع نیز بعدها از ناحیه فقها و علمای شریعت آماج حمله قرار گرفتند که در هر دو مورد صوفیان قربانی نگاه باطنی و طریقتی خود شدند و بسیاری از آنها بر سر این اندیشه جان سپردند.

۱. طباطبایی، سید محمد حسین، رسالت تشیع در دنیای امروز، با مقدمه و توضیحات علی احمدی میانجی و سید هادی خسروشاهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۰ شمسی، صص ۹۸-۹۹.

جالب اینجاست که مخالفان عرفان و تصوّف در عالم تشیّع و تسنّن غالباً از آن گروه فقها که تنها به ظاهر دین توجّه داشتند، بودند. یعنی عالمان ظاهری هر دو مذهب که نگاه باطنی و تعالیم عرفانی دین را انکار می‌کردند. با این تفاوت که در صورت ظاهری مذهب آنها تفاوت وجود داشت. ولی همچنانکه پیش‌تر گفتیم ملاک اصلی و معیار حقیقی تشیّع را نباید در بعد ظاهری آن جستجو کرد بلکه باید به تعالیم باطنی و عرفانی و ولوی نظر داشت.

در عالم تشیّع عالمان بزرگی بوده‌اند که نسبت به تصوّف میل و اشتیاق داشته و آن را مخالف با شریعت و تعالیم دینی و مذهبی نمی‌دیده‌اند و این نیز خود دلیل دیگری در هم‌ریشگی تصوّف و تشیّع است که آن دو لغت را دارای مفهوم واحد و دوروی یک سکه عرضه می‌کند. به نحوی که «ابن بابویه عالم و محدّث معروف شیعه حلقه ذکر صوفیان را توصیف کرده است و سید شریف مرتضی، صوفیان را شیعیان حقیقی نامیده است.»^۱

«کمال‌الدین میثم بحرانی در قرن هفتم هجری شرحی بر نهج‌البلاغه نوشت و معانی و رموز عرفانی آن را بیان کرد. رضی‌الدین علی بن طاوس عضو خانواده‌های معروف از دانشمندان شیعه که خود از علمای مبرز آن به‌شمار می‌رود، ادعیه‌ای که دارای مضامین دقیق و اشارات و لطایف رقیق عرفانی است، نوشت. علامه حلّی، شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی و شخصی که اهمیت زیادی در ترویج و اشاعه مذهب تشیّع در ایران داشت دارای آثار متعدّدی است که واجد خصوصیت عرفانی است، اندکی بعد از علامه حلّی، سید حیدر آملی، از برجسته‌ترین علمای شیعه آن عصر نیز صوفی بود و از مکتب عرفان ابن عربی پیروی می‌کرد. کتاب جامع الاسرار او نماینده اوج تفکر عرفان شیعی است و در

۱. نصر، مقاله تشیّع و تصوّف، مندرج در عرفان ایران، شماره ۷، ص ۳۷.

آن شاید بیش از هر اثر دیگر ارتباط مابعدالطبیعی و وجودی بین تشیع و تصوّف مورد بحث قرار گرفته است. آملی معتقد بود که هر شیعه واقعی صوفی است و هر صوفی حقیقی شیعی است.^۱

نکته شایان ذکر دیگر این است که اساساً صوفیان به خاطر نگاه خاصی که به دین و دینداری داشته‌اند کمتر به مرزکشی‌ها و تعصبات مذهبی میان فرق وقع می‌نهادند و بیشتر بر حقیقت و لبّ دین و گوهر ایمان و سیر و سلوک باطنی و پرهیز از خشونت‌ها و ردّ و تکفیرهای دینی تأکید می‌کرده‌اند. و از طرف دیگر صوفیان به ظاهر اهل سنت (در رعایت احکام فقهی یکی از مذاهب سنی) اگرچه تا حدّی جانب احتیاط را برای حفظ حرمت و حدود محیط و مذهب خویش رعایت می‌نموده‌اند، اما غالباً در اظهار محبت به اهل بیت و ایمان و اعتقاد به آنها کوتاهی نمی‌کردند و خود را شیعه باطنی اهل بیت - علیهم‌السلام - می‌دانستند، اگرچه نتوان آنها را به لحاظ فقهی و کلامی شیعه نامید، اما به لحاظ عرفانی و باطنی می‌توان آنها را در عداد شیعیان حقیقی به حساب آورد.

۲ - شیخ نجم‌الدین کبری و عرفان شیعی

بر اساس آنچه مقدّماتاً در باب هم‌ریشگی تصوّف و تشیع آوردیم، اینک نگاهی گذرا بر اندیشه و شخصیت عرفانی شیخ نجم‌الدین کبری می‌افکنیم. یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های طریقه عرفانی شیخ را باید در اصرار و تأکید وی بر اصل ولایت جستجو کرد. اگرچه این امر از اصول تصوّف و عرفان و از مباحثی است که در عرفان و تشیع به آن پرداخته می‌شود و لذا از مشترکات تشیع و تصوّف محسوب می‌گردد، اما در طریقت عرفانی شیخ چنان جایگاه رفیعی یافته است که

۱. همان، ص ۳۸.

از ممیزات و مشخصه‌های عرفان وی محسوب می‌شود. ذکر این نکته چندین ضروری به نظر نمی‌رسد که مذهب فقهی شیخ – که گویا شافعی بوده است – به هیچ‌رو منافی بعد ولوی و تشیع باطنی و عرفانی طریقت او نیست. اگرچه می‌دانیم مذهب شافعی از نزدیک‌ترین مذاهب اهل سنت به تشیع و اهل بیت است و لذا غالب عرفا از مقام تقیه خود را شافعی معرفی می‌کردند. این را نیز باید افزود که از منظر صوفی در عین حفظ احترام ظاهر شریعت، جنبه‌های درونی آن یعنی طریقت و حقیقت و سیر و سلوک معنوی حائز اهمیت بیشتر و اصالت است. تأکید و اصرار بیش از حد بر مذهب فقهی عرفان چندین باروش و سیره عملی و نظری آنان سازگار و موافق نیست. البته ظاهراً نشانه‌هایی از گرایش و علاقه شیخ به تشیع را در آثار و احوال وی، و نیز از سفرش به کربلا می‌توان دریافت.^۱ علاوه بر اینها در بین مریدان شیخ از شیعیان خراسان و ماوراءالنهر نیز بوده‌اند و تشیع خود را به هیچ‌رو در تعارض با تصوف شیخ نمی‌دیده‌اند.^۲

قاضی نورالله شوشتری معتقد است، شیخ نجم‌الدین براساس این که «پیران او منحصر در دوازده امام بودند لاجرم در جانب مریدان نیز رعایت عدد پیران نموده و چنانچه در تاریخ‌گزیده مسطور است در مدت عمر دوازده مرید بیش قبول نکرد.»^۳

شیخ در فوائح مطلبی را بیان کرده است که از نگاه رمزشناسی عرفانی حائز اهمیت است و از منظر صوفیانه دارای معنای ولایی خاصی می‌باشد. این

۱. کبری، شیخ نجم‌الدین، فوائح الجمال و فوائح الجلال، ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی، مروی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۸، ص ۲۲۰.

۲. زرین‌کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۶، ص ۸۹.

۳. شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین، کتابفروشی اسلامیه، تهران، ۱۳۶۵، ج ۲، صص ۷۳ و ۷۴.

مطلب گزارش شیخ از واقعه‌ای روحانی است که برای او رخ داده است و از این قرار می‌باشد: «در یکی از حالات که از خود غایب شده بودم، رسول اکرم (ص) را دیدار کرده که حضرت مولی (ع) در معیت آن جناب بوده، از فرصت استفاده کرده حضور حضرت مولی (ع) شرفیاب شدم دست مبارکش را گرفته مصافحه کردم و در همان حال الهام شده که گویا در اخبار شنیده‌ام رسول اکرم (ص) فرموده کسی که با علی (ع) مصافحه نماید وارد بهشت خواهد شد. از حضرت مولی (ع) پرسیدم که آیا این حدیث که تصافح با شما موجب ورود در بهشت است صحیح است یا خیر؟ حضرت مولی (ع) فرمود: آری رسول خدا (ص) فرموده است که هر که با من مصافحه نماید به بهشت می‌رود.»^۱

آنچه شیخ در گزارش فوق آورده است نزد صوفیان تمثیلی از بیعت عرفانی با ولی الله محسوب می‌گردد و صورت باطنی همان اتصال سلسله پیران طریقت از خود شیخ تا حضرت علی (ع) می‌باشد. همچنان که پیش‌تر نیز گفته آمد، تقریباً همگی سلاسل عرفان خود را به حضرت مولی (ع) منسوب و متصل می‌دارند. همچنان که گفتیم مسأله ولایت از ارکان اصلی طریقت شیخ نجم‌الدین است، وی سعی سالک را بی‌تصرف و ولایت شیخ بیهوده می‌داند. زیرا این ولی است که درجات سه گانه تلوین و تمکین و تکوین را طی کرده است و گویی از علم‌الیقین به عین‌الیقین و از عین‌الیقین به حق‌الیقین یا فنای فی‌الله رسیده و اراده او در اراده خدا فانی شده است.^۲ از این رو سالک باید ترک اختیار خود گوید و خویش را تحت اختیار شیخ خویش درآورد و تا زمانی که در سیر و سلوک به تکامل نرسیده است باید تحت ولایت و ارشاد شیخ باشد.^۳

۱. نجم‌الدین کبری، همان، ص ۸۸.

۲. همان، صص ۲۴۴-۲۴۶.

۳. همان، ص ۶۸.

این ممیّزه و ویژگی که از آن یاد کردیم، یکی از مهم‌ترین دلایل قرابت و نزدیکی طریقت شیخ نجم‌الدین با عرفان شیعی است (البته ما این دو را از هم جدا نمی‌دانیم) و بی‌جهت نیست که طریقه کبرویّه بیشتر و سریع‌تر از دیگر طرق جنبه‌های شیعی خود را آشکار نمود و در مناطق شیعه مذهب با اقبال و رغبت فوق‌العاده مواجه گردید.

تعدادی از سلاسل عرفانی شیعه از طریقه شیخ نجم‌الدین کبری (کبرویّه) منشعب شده‌اند که از عمده‌ترین آنها می‌توان به سلسله ذهبیّه (پیروان سید عبدالله برزش آبادی) و نوربخشیه (پیروان سید محمد نوربخش) اشاره کرد. لازم به ذکر است که هر یک از این طریقه‌ها به شعبه‌های متنوعی تقسیم شده‌اند و حوزه گسترده‌ای را در عرفان و تصوّف شیعی به خود اختصاص داده‌اند.^۱

۳- بررسی نظریه ولایت در اندیشه شیخ سعدالدین حمویی

شعاع اندیشه عرفانی شیخ در آثار و احوال شاگردان وی به خوبی مشهود است و برای درک و دریافت کامل‌تر عرفان شیخ کبری و ادامه افکار وی باید به مطالعه شاگردان مکتب وی پرداخت. ما در این مجال اندک به‌ناچار دست به انتخاب می‌زنیم و به بررسی اندیشه‌های سعدالدین حمویی که به گمان ما بیش از هرکس دیگر عمق تعالیم ولوی شیخ کبری در وی تجلّی یافته است می‌پردازیم. علاوه بر این سعدالدین حمویی و فرزندش صدرالدین ابراهیم نقشی مهم در

۱. برای اطلاع بیشتر: ک: شیرازی، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به تصحیح محمد جعفر محجوب، سنایی، تهران، ج ۲، صفحات متعدّد؛ همچنین کربلایی تبریزی، حافظ حسین، روضات الجنان و جنات الجنان، به کوشش جعفر سلطان قرائی، تهران، ۱۳۴۴ شمسی، ج ۱، صص ۴، ۱۱۰ و ج ۲ صص ۲۴۱، ۹۶، ۹۷.

انتشار طریقت کبرویّه و تصوّف شیعی^۱ در خراسان و شام و عراق ایفا کرده‌اند.^۲ سعدالدین نیز همانند مراد خود مؤلفه اصلی اندیشه عرفانی خود را مسئله ولایت قرار داد. بیش از هر امر دیگری به آن پرداخته و به قدری به صراحت در این باب سخن گفته است که جای هیچ‌گونه تردیدی در ارادت و انتساب معنوی وی به اهل بیت باقی نمی‌ماند. قاضی نورالله شوشتری می‌گوید: شیخ در یکی از کتاب‌هایش به نام محبوب آورده است که «اطلاق اسم ولی بعد از حضرت پیغمبر مطلقاً و مقیداً بر کسی جایز نیست الا بر حضرت امیرالمؤمنین و اولاد معصومین او علیهم‌السلام»^۳ قاضی نورالله وصیت‌نامه‌ای را از سعدالدین حموی نقل کرده است که وی در آن بر طریق دوستی پیامبر و اهل بیت ایشان تأکید دارد.^۴

شیخ عزیزالدین نسفی به نقل از مراد خود شیخ سعدالدین در بیان اولیاء چنین می‌گوید: «بدان که شیخ سعدالدین حموی می‌فرماید که پیش از محمد (ص) در ادیان پیشین ولی نبود و اسم ولی نبود و مقربان خدا را از جمله انبیاء می‌گفتند، اگرچه در هر دینی یک صاحب شریعت بود، و زیاده از یکی نمی‌بود، اما دیگران خلق را به دین وی دعوت می‌کردند و جمله را انبیا می‌گفتند. پس در دین آدم (ع) چنین پیغمبر بودند که خلق را به دین آدم دعوت می‌کردند، و در دین نوح و در دین ابراهیم و در دین موسی و در دین عیسی همچنین. چون کار به محمد رسید، فرمود که بعد از من پیغمبر نخواهد بود تا خلق را به دین دعوت کنند. بعد از من کسانی که پیرو من باشند و مقرب حضرت خدا باشند، نام ایشان اولیاء است. این اولیاء خلق را به دین من دعوت کنند. اسم ولی در دین محمد پیدا آمد. خدای

۱. همایی، جلال‌الدین، مولوی‌نامه، تهران، ۱۳۵۶، ج ۲، صص ۱۰۲۰-۱۰۴۱.

۲. زرین‌کوب، دنباله جستجو در تصوّف، ص ۱۱۲.

۳. شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۷۶.

۴. همان.

تعالی دوازده کس را از امت محمد برگزید و مقرب حضرت خود گردانید و به ولایت خود مخصوص کرد و ایشان را نایبان حضرت محمد گردانید که العلماء ورثة الانبیاء در حق این دوازده کس فرمود: علماء امتی کانبیاء و بنی اسرائیل. نزدیک شیخ، ولی در امت محمد همین دوازده کس بیش نیستند. و ولی آخرین که ولی دوازدهم باشد خاتم اولیاء است و مهدی و صاحب زمان نام او است.^۱

شیخ سعدالدین برای نبی دو جنبه ولایت و نبوت قائل است. جنبه الی الحقی او را که به طرف خدا است و از او فیض می‌گیرد ولایت می‌داند و جنبه الی الخلقی نبی را که روی به مردم دارد و پیام خدا را به آنان می‌رساند نبوت می‌نامد.^۲

شیخ در باب منشأ خاتم انبیاء و خاتم اولیاء چنین می‌گوید: «و خاتم انبیا و خاتم اولیا از یک صنع‌اند و منشأشان یکی است و حبیب الله از "حاء" حی نازل شد و ولی الله از "یا" ی حی، و حی صورت جامعه اشیا است. و "حای" حی اشارت به روح، و "یای" حی اشارت است به ید. تخلیق آدم از حکمت ید بود و احیای او [از] حکمت روح. چنان که می‌فرماید: خَلَقْتُهُ بِيَدِي وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^۳

ادامه افکار شیخ نجم‌الدین کبری در باب ولایت را از طریق سعدالدین می‌توان در عزیزالدین نسفی مرید شیخ سعدالدین پی‌جویی کرد و کتاب الانسان الكامل بهترین گواه به گرایش و توجه نسفی به مسأله ولایت است. نسفی در بسیاری از موارد تحت تأثیر مراد خود قرار گرفته و البته از تأثیر مکتب محی‌الدین عربی نیز برکنار نبوده است. «در باب ولایت و مقام اولیاء، نسفی در

۱. نسفی، عزیزالدین، کتاب الانسان الكامل، به تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله، تهران، ۱۳۴۱، صص ۳۲۰، ۳۲۱.

۲. نسفی، عزیزالدین، مقصدالاقصی، ضمیمه اشعة للمعات جامی و چند رساله دیگر، هند ۱۳۰۳.

۳. حمویه، سعدالدین، المصباح فی التصوف، با مقدمه و تصحیح و تعلیق نجیب سایل هروی، موسی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۰۰.

آثار خویش مکرر و غالباً با تفصیل تمام سخن می‌گوید و خاطر نشان می‌کند که بحث در این مسأله در عصر وی همه جا در مجالس صوفیه و اهل عرفان رایج بوده است.^۱ نفسی همانند مراد خویش معتقد است که طور نبوت را پیامبر به ظهور آورد و ظهور ولایت به صاحب‌الزمان مربوط است. اگر در طور نبوت علوم ظاهر مورد بحث بود، در طور ولایت یعنی عصر ظهور صاحب‌الزمان علوم باطن یعنی حقایق مورد بحث قرار خواهد گرفت.^۲

۴ - علاءالدوله سمنانی و تشیع

یکی از کسانی که نقش مهمی در آشکار شدن جنبه‌های شیعی کبرویه ایفا کرده است، علاءالدوله سمنانی است. وی مرید عبدالرحمن اسفراینی (از مشایخ طریقه کبرویه) است که او نیز با دو واسطه (احمد ذاکر جورفانی و رضی‌الدین علی لالا) به شیخ نجم‌الدین کبری منسوب بود.^۳ علاءالدوله نقش مهمی به نشر طریقه کبرویه در ایران و هند داشته است.^۴ علاءالدوله را باید عارفی شیعی و معتدل خواند که به عامه شیعه به خاطر تندروی در بدگویی از عایشه و خلفا انتقاد می‌کند. او از امام علی (ع) با عنوان امام ما یاد می‌کند و مکرراً مطالبی از نهج‌البلاغه مولا (ع) را در آثار خویش نقل می‌کند. او شیعیان واقعی علی (ع) را صوفیه می‌داند.^۵ وی در یکی از رسالات خود به نام مقاصدالمخلصین و مفضح عقایدالمبدعین، امیرالمؤمنین را به عنوان خلیفه به حق پیامبر معرفی می‌کند.^۶

۱. زرین‌کوب، دنباله جستجو در تصوف، ص ۱۶۵.

۲. همان، ص ۱۶۶.

۳. شیرازی، محمد معصوم، طرائق الحقائق، ج ۲، ص ۳۳۹.

۴. زرین‌کوب، دنباله جستجو در تصوف، ص ۱۷۵.

۵. شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۱۳۶.

۶. همان.

آنچه او در این رساله و نیز در رسالهٔ چهل مجلس در باب رحلت امام دوازدهم آورده است البته با اعتقاد شیعهٔ دوازده امامی موافقت ندارد اما به قول قاضی نورالله شوشتری این نظر شیخ می‌تواند از مقوله غلط در کشف باشد.^۱ اما هرچه هست در تشیع شیخ و نقش او در گسترش عرفان شیعی هیچ تردیدی نیست.

شیخ در چهل مجلس درباره تعظیم ائمه اهل بیت چنین می‌گوید: «و شما را می‌باید که ائمهٔ اهل بیت را بس معظّم دانید و در حقّ ایشان متابع عوام اهل سنت نباشید چه به سبب غلو روافض دروغ‌هایی در حقّ اهل بیت گفته‌اند، پنداشته‌اند که دوستی می‌کنند و ایشان را چنانچه حقّ ایشان است عظمی نمی‌نهند، می‌پندارند که ابوحنیفه و شافعی یا بایزید و جنید از ایشان بزرگترند و نمی‌دانند که ابوحنیفه مفاخرت به محبت امام جعفر صادق رضی الله عنه می‌کرد و شافعی به مدّاحی اهل بیت می‌نازید و بایزید و جنید اگر خاک پای ایشان یافتندی توتیای چشم خود کردند و ایشان را مقاماتی بوده است که زبان از تقریر آن عاجز آید.»^۲

شیخ در جای دیگری از همین رساله به نقل و توضیح مختصر حدیث معروف حقیقت که گفتگوی حضرت علی (ع) با کمیل بن زیاد (از اصحاب سرّ آن حضرت) است، می‌پردازد.^۳

امیر سید علی همدانی و انتشار کبرویه

وی از بزرگترین مشایخ طریقت کبرویه می‌باشد و با یک واسطه (محمود مزدقانی) مرید علاءالدوله سمنانی بوده است. سید را بنیانگذار طریق همدانیه نیز می‌دانند. آنچه مسلم است وی زحمات فراوانی را در راه نشر طریقت و ترویج

۱. همان، ص ۱۳۶.

۲. سمنانی، علاءالدوله، چهل مجلس، ص ۷۵.

۳. همان، ص ۱۰۸-۱۰۹.

شریعت متحمل شده است. عمده سفرهای او به قصد تبلیغ اسلام و عرفان در هند و سراندیپ و کشمیر و ترکستان و بدخشان صورت پذیرفته است.^۱ و در ضمن این سفرها او عدّه زیادی را به اسلام و طریقت عرفانی شیعی دعوت نمود. خود او در مورد این سفرها می‌گوید: «سی و چهار ولیّ مرشد از اکابر اولیاء - قدس الله تعالی اسرارهم - مرا به ارشاد طالبان اجابت فرمودند»^۲ اما او نمی‌پذیرفت ولی سرانجام به اشاره و امر پیر خود تمکین می‌کند.^۳

اگرچه او را نیز همانند علاءالدوله باید شیعه‌ای معتدل شمرد اما علاقه و محبت فوق‌العاده وی نسبت به علی (ع) و آل علی (ع) مشهور است. رباعی ذیل خود گواهی بر این مدعا است:

گر حبّ علی و آل بتولت نبود امید شفاعت از رسولت نبود
گر طاعت حق جمله بجا آری تو بی مهر علی هیچ قبولت نبود^۴

طریقه سیدعلی به نام همداتیّه (از انشعابات کبرویّه) در کشمیر و ختلان رواج یافت. پس از سید طریقه کبرویّه توسط مریدش خواجه اسحاق ختلانی تداوم یافت و با ظهور سید محمد نوربخش آشکارا با شعارهای شیعی - عرفانی تبدیل به نهضتی سیاسی - مذهبی گردید. پس از خواجه اسحاق ختلانی بود که کبرویّه انشعاب دیگری نیز به خود می‌بیند: یکی شاخه پیروان سیدمحمد نوربخش به نام "نوربخشیّه" و دیگر پیروان سید عبدالله برزش آبادی که به نام "ذهبیّه" معروف گردید.

۱. زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف، ص ۱۱۸.

۲. همدانی، امیرسیدعلی، اسرارالقطه، مقدمه و تصحیح و ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، مولی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶، مقدمه، ص بیست و یک.

۳. همان، ص بیست و دو.

۴. شوشتری، مجالس المؤمنین، ص ۱۴۰.

۵ - شمس‌الدین لاهیجی و شیخ نجم‌الدین کبری

یکی از مریدان بنام و فاضل سید محمد نوربخش، شمس‌الدین لاهیجی صاحب کتاب معروف مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز می‌باشد. لاهیجی در همین کتاب سلسله طریقتی خود را تحت عنوان سلسله‌الذهب تا پیامبر اکرم (ص) نام برده است.^۱ آنچنان که از این مشجره برمی‌آید وی با هشت واسطه به شیخ نجم‌الدین کبری مربوط می‌شود. این شیخ بزرگ طریقه نوربخشیه مورد احترام بزرگانی هم چون میرصدرالدین شیرازی و علامه دوانی بود.^۲ علاوه بر جنبه آشکار عرفان شیعی - که به خوبی از آثار او هویداست - از جهت دیگری نیز تأثیر پذیری اش از شیخ نجم‌الدین کبری و مشایخ کبرویه قابل توجه است. این امر از مقایسه سبک شیخ در گلشن راز و گزارشاتی که از احوال خود در ضمن این کتاب بیان می‌دارد با کتاب فوائح شیخ کبری به خوبی روشن می‌شود. گزارشی که شیخ از واقعات و حالات و سفرهای روحانی خود ارائه می‌کند^۳، بسیار به سیاق فوائح و نقل وقایع خلوت و سوانح عرفانی شیخ کبری نزدیک است. اما مهم‌ترین شباهت و همگونی روش عرفانی لاهیجی با شیخ نجم‌الدین را باید در رؤیت و تفسیر رنگ‌های گوناگون که سالک در مسیر سیر و سلوک خود با آنها مواجه می‌شود، پی‌جویی کرد.^۴

۶ - نیم‌نگاهی به دو نهضت صوفیانه از طریقه کبرویه

بررسی زمینه‌های تاریخی نهضت‌هایی که در ایران از اواسط قرن سوم هجری

۱. لاهیجی، شمس‌الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، زوار، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۱، ص ۵۸۵.

۲. شوشتری، مجالس المؤمنین، ص ۱۵۰.

۳. لاهیجی، همان، ص ۸۰.

۴. برای نمونه ر.ک: لاهیجی، همان، صص ۸۴، ۵۳۲ و کبری، فوائح الجمال، ص ۶۹، ۷۶-۷۸، ۲۴۴-۲۴۶.

شروع شد، نشان می‌دهد که اکثریت آنها دارای ماهیت شیعی باگرایش‌های آشکار صوفیانه بوده‌اند. برای نمونه می‌توان به نهضت سربداریه، سادات مازندران، حروفیه، نوربخشیه، مشعشعیان، اهل حق و... اشاره کرد. این قیام‌ها را می‌توان به‌عنوان زمینه‌های نهضت صفویان و منابع الهام انقلاب آنان محسوب داشت. البته بر اینها باید نهضت بابایی و شیخ بدرالدین در آسیای صغیر را نیز افزود.

سربداریه را می‌توان از جمله معروف‌ترین جنبش‌های مذهبی - سیاسی در تاریخ ایران دانست. جنبشی که دو مؤلفه اصلی آن همانند نهضت صفویان، تشیع و تصوف بود. جنبش سربداران با نام شیخ حسن جوری که یک صوفی و از مریدان شیخ خلیفه^۱ (از صوفیان طریقه کبرویه) بوده قرین است. شیخ خلیفه به‌دست مخالفان خود شبانه در مسجد به طرز مرموزی به قتل رسید. نهضت سربداریه علیه مغولان و از سبزواری که در دیرباز از کانون‌های شیعی محسوب می‌شد - ظهور کرد و به تدریج موفق به تصرف نقاط وسیعی از خراسان شد. این جنبش به دلایل مختلف از جمله اختلاف داخلی رو به ضعف نهاد و سرانجام توسط تیموریان برچیده شد (۷۲۸ ه. ق).

نوربخشیه پیروان سید محمد نوربخش (متوفای ۸۶۹ ه. ق) و از سلسله‌های مهم صوفیه شیعه در قرن هشتم و نهم بودند. سید محمد نوربخش خود از طریقه کبرویه بود. او آشکارا با تکیه بر شعارهای شیعی و علوی به مبارزه با شاهرخ تیموری برخاست. تا قبل از خروج و قیام سید جنبه شیعی کبرویه چندان آشکار نبود ولی در شور و گرمی نهضت نوربخش صوفیان دوستدار و پیرو او از تقیه‌ای

۱. شیخ خلیفه به دو صورت به سلسله کبرویه منسوب است. یکی از طریق علاءالدوله سمنانی که شیخ خلیفه مدّتی در خدمت وی به ریاضت و سیر و سلوک مشغول بوده است و دیگری به‌واسطه درک صحبت غیاث‌الدین حبه‌الله از مشایخ آل حمویه که وی نیز از طریقه کبرویه بود.

که در تشیع به کار می بردند، منصرف گشتند.^۱
 سید نوربخش که در عین حال خویش را مظهر نیز می نامید، بی محابا سلطان
 وقت را نسبت به مقام و منزلت خویش هشدار می داد و او را دعوت به توبه از
 کرده خویش و استغفار می نمود و حتی خطاب به او چنین نوشت: «... و نزد
 مرشدان صمدانی و علماء ربّانی محبت و ارادت و ملازمت و اطاعت چنین
 صاحب کمال بر پادشاهان اسلام از جمله واجباتست».^۲
 در تحریض مریدان برای قیام می گفت: «ای اهل زمانه! مفاخرت نمایند
 به معاصرت امام اولیاء، ای اهل ملک! مبادرت نمایند به نصرت نتیجه سلطان آل
 عبا»^۳

قاضی نورالله شوشتری دلیل قیام نوربخش و تشویق پیر و مرشدش، خواجه
 اسحاق را در این امر، ملامت و ناراحتی خواجه - که از شیعیان بود - از چیرگی
 اهل سنت، به ویژه شاهرخ، و از روی محبت اهل بیت و درد دین می داند. از
 این رو به شیوه علویان روزگاران پیشین که بر خلفای عباسی و غیرهم شوریدند،
 به ترغیب سید نوربخش به خروج بر حاکم وقت دست یازید.^۴

۷- نزدیکی کبرویّه چین با عرفان شیعی

از دیگر شواهد ارتباط ماهوی طریقت کبرویّه و تشیع بررسی گرایش های
 فکری و معنوی کبرویّه چین است. براساس نظر شماری از محققان به طور کلی

۱. زرین کوب، دنباله جستو در تصوف ایران، ص ۵۳.

۲. نوایی، عبدالحسین، اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران،
 ۱۳۷۰ شمسی، ص ۱۵۲.

۳. همان، ص ۱۵۳.

۴. شوشتری، همان، ص ۱۴۷.

کبرویه چین با عارفان خوارزم و بخارا قرابت زیادی دارند و به عارفان شیعی بسیار نزدیکند.^۱ علاوه بر این کبرویه چین ریشه‌های قومی و اعتقادی خود را به ایران و آسیای مرکزی متصل می‌دانند و مانند بسیاری از طریقه‌های عرفان و تصوف اسلامی به سلسله مراتب شریعت و طریقت و حقیقت پای بندند.^۲ از دیگر آداب و رسوم کبرویه چین که جالب توجه است، اهتمام آنها به بزرگداشت خاطره شهادت امام حسین (ع) و عزاداری در روز عاشورا است. روز عاشورا آخوند و عظمت می‌کند و وقایع شهادت امامان حسن و حسین (علیهما السلام) را بیان می‌دارد و از آن دو بزرگوار به عنوان ماه و خورشید و نور چشم پیامبر (ص) یاد می‌کند.... روز عزای دیگر که محترم داشته می‌شود، چهاردهم همه ماه‌های اسلامی (قمری) است که به یاد وفات حضرت فاطمه (س) مراسمی توسط بانوان برپا می‌گردد. روز چهاردهم ربیع‌الاول را که هم تولد و هم وفات آن حضرت می‌دانند، مفصل‌تر برگزار می‌کنند. در چهاردهم ماه رمضان، شب را نیز مراسم احیا دارند.^۳

۱. امیدوارنیا، محمد جواد، "طریقت کبرویه در چین"، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، سال نهم، دوره سوم، شماره ۳۰، تابستان ۱۳۷۹، ص ۱۸۹.
 ۲. همان، ص ۱۹۴.
 ۳. همان، ص ۱۹۵.

مقدمه در باب تصوّف و عرفان

دکتر نعمت الله تابنده

به نام خداوند جان و خرد کز این برتر اندیشه برنگذرد

به نام آنکه هستی بخش هستی است

زمهرش در دل هر ذره مستی است

به نام آنکه عشقش زیب جانهاست

زهجرش در دل عاشق فغانهاست

پس از درود فراوان به روان پاک و مقدّس پیامبرگرامی حضرت ختمی
مرتب (ص) و دوازده نفر اوصیای بزرگوارش، مطالب زیر که از نظر تان می گذرد
در باره عرفان اسلامی است و مختصری از حالات و اعتقادات و نوشته های
گذشتگان است.

شناسایی آفریننده به وسیله آفریده شدگان و به عبارت دیگر معرفت
حق تعالی را "عرفان" می گویند و چون هر مخلوقی علاقمند و مشتاق به شناخت

خالق خود می‌باشد، می‌توان گفت: از هنگامی که خالق توانا مخلوقی آفریده
عرفان هم به وجود آمده است. به فرمایش حافظ:

گر پیر مغان مرشد من شد چه تفاوت

در هیچ سری نیست که سرّی ز خدا نیست

پس برای پیدایش عرفان نمی‌توان تاریخ و زمان مشخصی معین کرد زیرا
تاریخ و زمان آفرینش بر هیچ‌کس معلوم نیست. مولانا جلال الدین محمد بلخی در
این باره می‌فرماید:

پشه کی داند که این باغ از کی است در بهاران زاد و مرگش دردی است
در طریق معرفت حق و پیشرفت در آن راه بین زن و مرد تفاوتی نیست
بلکه بستگی به عنایت حق و لیاقت و کوشش راهرو دارد اگرچه تمام آوازه‌ها و
آوازاها از جانب اوست.

مرد حق یا مرد ره گم گفته‌ام معنی انسان در آن بنهفته‌ام
مرد اگر گفتم مرادم مردم است بحث مردوزن در این وادی گم است
در حریم قدس آن دلدار فرد گاه زن باشد مقرب گاه مرد
عرفان حقیقی توجیه روحانی و تفسیر آسمانی ادیان الهی است. ادیانی که
همه در یگانگی حق تعالی وحدت کلمه دارند.

عرفان حقیقی در همه جا و در تمام جوامع و در همه زمان‌ها دارای یک
رنگ است که آن هم بی‌رنگی است. کسانی که در راه معرفت حق خالصانه و
عاشقانه راه می‌پیمایند و در پیشرفت‌های معنوی خود می‌کوشند، آرزو و
هدفشان رسیدن به همین بی‌رنگی است. مولانا می‌فرماید:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
گر به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی

برای مثال دو نوزاد را در نظر می‌گیریم که در هنگام تولد هر دو بی‌رنگ و مانند هم و پاک و بی‌آلایش و بی‌گناه می‌باشند. این دو کودک یکی موسی است که پاک و بی‌رنگی خود را در سنین مختلف حفظ کرده و علاوه بر آن وجود خویش را با صفات و خصایل نیک و پسندیده مورد قبول و رضایت خداوند آراسته و در راه پیشرفت معنوی خود و تقرّب به معبود با پرستش و نیایشش و خدمتگزاری به مخلوق او گام برداشته است تا به مقام کلیم الهی و پیامبری رسید و حضرت موسی (ع) شد.

نوزاد دیگر در مسیر زندگیش از رفتار و اخلاق و افکار ناپسندیده‌اش رنگ‌های گوناگون و تیره‌ای بر صفحه دل و جانش می‌نشیند و هرچه بزرگتر می‌شود در اثر ظلم‌ها و تجاوزها و کبر و غرور و با زورگویی‌ها و خودکامگی و خود را برتر از همه دانستن و ادّعی خدایی کردن، رنگ او را شدیداً تیره و تار می‌کند و می‌رود تا به مقام فرعونیت می‌رسد و فرعون می‌شود. در اینجاست که حضرت موسی به مبارزه با فرعونیت قیام می‌کند و مصمّم می‌شود لکه فرعونیت را از دامان بشریت پاک کند. او با شخص فرعون کاری و مخالفتی ندارد بلکه با فرعونیت او در جنگ است؛ لذا در اجرای امر خداوند وارد میدان می‌شود و همان‌طور که به او دستور داده شده با نصیحت و زبان خوش و مؤدّبانه فرعون را به یگانه‌پرستی و نیکوکاری و خدمتگزاری و مهربانی به مردم و همه را با خود برابر دانستن و احتراز کردن از تمام گناهان و جبران گذشته‌هایش دعوت می‌کند که فرعون نمی‌پذیرد و در اثر این جهل و گمراهی غرق و نابود می‌شود.

حال اگر فرعون دعوت موسی را می‌پذیرفت و خداوند یگانه را می‌پرستید و آلودگی‌ها و رنگ‌های تیره را از خود دور می‌کرد و گذشته‌اش را جبران می‌نمود و خود را برتر از دیگران نمی‌دانست، به عالم بی‌رنگی که در هنگام تولد خود

داشت می‌رسید. حضرت موسی با او آشتی داشت و دیگر جنگی در میان نبود پس:

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی
این بی‌رنگی که همه انسان‌ها فطرتاً و در ابتدای زندگی یعنی هنگام تولد
خود از آن برخوردارند، بعدها به تدریج به آن رنگ‌های گوناگون گناهان و خطاها
اضافه می‌شود.

رنگها ظلم است و زور است و گناه می‌شود در راه جانان سدّ راه
لکه‌ها را پاک کن از روی تن وین من و مایی بیا بر هم بزن
کسانی هستند که سعی می‌کنند رنگ پذیر نباشند و اگر رنگ‌هایی پیدا شد در
پاک کردن و زایل نمودن آنها می‌کوشند تا در اثر عنایات محبوب در حدود
ظرفیت و امکاناتشان از بی‌رنگی برخوردار شوند.

ابوسعید ابوالخیر عارف عالی‌قدر، عرفان را این‌گونه تعریف می‌کند:
عارف که زسرّ معرفت آگاه است بی‌خود زخود است و با خدا همراه است
نفی خود و اثبات وجود حق کن ایمن معنی لا اله الا الله است
لا اله الا الله مقام بی‌رنگی مطلق و اعماق اقیانوس بی‌پایان معرفت خداوند
است. شیخ احمد غزالی عارف و عاشق والامقام آن را برای ذکر کسانی که
نزدیک به رسیدن به مقام فنا بودند دستور می‌داد.

دو بیتتی که در زیر از نظرتان می‌گذرد نیز در تعریف عرفان است:

معرفت بر ذات حق عرفان بود تا ببیند جان که او جانان بود
تا بدانند دل که او دلدار ماست مقصد و معبود و تنها یار ماست
برای روشن شدن رفتار اجتماعی و درجه مردم دوستی عرفای اسلامی از سه
عارف بزرگ برایتان چند مطلب نقل می‌کنم:

۱- ابوالحسن خرقانی که از عرفای نامدار و عالی‌قدر و دل‌داده‌ای سوخته دل و بی‌قرار بود، داستان بی‌اعتنایی او به سلطان محمود غزنوی پادشاه بزرگ و جهانگشا و مقتدر آن زمان را همه خوانده‌ایم. این عارف بزرگوار از داشتن سواد بی‌بهره بود اما عرفا و دانشمندان بزرگ به شاگردی او افتخار می‌کردند. مثلاً ابوسعید ابوالخیر که خود از دانشمندان و عرفای طراز اول بود و در علوم زمان خود استادی شهیر و متبحر و مسلط بود، درباره خرقانی می‌فرماید: من خشت خامی بودم به خرقان رفتم گوهر برگشتم. خواجه عبدالله انصاری دانشمند و عارف گرانمایه در این باره می‌گوید: عبدالله، گنجی بود پنهانی، کلید آن گنج به دست ابوالحسن خرقانی... یعنی در اینجا خرقانی را کلیددار گنج‌های دل‌ها و سینه‌های عارفان عاشق و مشتاق می‌داند و در جای دیگر می‌فرماید: مشایخ من در حدیث و علم و شریعت بسیارند اما پیر من در تصوّف و حقیقت شیخ ابوالحسن خرقانی است و اگر او را ندیدم کجا حقیقت دانستمی.

در زمان ابوالحسن خرقانی که ستم و زورگویی و تعصبات بی‌جا زیاد بود و این کلام خداوند را کمتر به ذهن خود سپرده بودند که می‌فرماید: «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم» (مسئلاً انسانها را در بهترین و عالی‌ترین وضعیت و موقعیت خلق کردم) و آن طوری که باید و شاید به یکدیگر احترام نمی‌گذاشتند و توجه به حال هم کمتر داشتند، در این طور دورانی خرقانی بر سر در خانه خود نوشت: «هرکس در این سرا درآید نانش دهید و از ایمانش نپرسید چه آن کس که به درگاه باری تعالی به جان ارزد مسلماً بر خوان ابوالحسن به نان ارزد.» و در جایی دیگر می‌فرماید: «از ترک تا شام کسی را قدم در سنگ آید زیان آن مراست و اگر اندوهی در دلی است آن دل از آن من است.» یعنی درد و رنج و اندوهی به جسم یا دل هرکسی وارد شود مثل این است که به تن و دل من وارد شده است. به عبارت

دیگر خود را شریک غم و اندوه و شادی مردم می‌داند.

۲- ابوسعید ابوالخیر: در کتاب اسرارالتوحید که نوشته یکی از نوادگان شیخ است این‌گونه آمده:

روزی یکشنبه بود که ابوسعید ابوالخیر با عده‌ای از پیروان خود به محله دیگری از نیشابور می‌رفت. چون از برابر کلیسایی گذشت کشیشی که جلوی در کلیسا بود با شیخ به گفتگو پرداخت و چون مذاکراتشان پایان یافت و شیخ عازم رفتن شد، کشیش از او تقاضا کرد که برای مشارکت در مراسم وارد کلیسا شوند. ابوسعید به همراهان خود گفت دعوتی شده است باید رفت، لذا برای شرکت در مراسم به کلیسا وارد شد و مطابق حال خود با آنان به دعا پرداخت. همین که مراسم تمام شد و ابوسعید در حال خروج از کلیسا بود کشیش مجدداً تقاضا کرد و گفت: ای شیخ ما را با سخنان مستفیض کن. ابوسعید پذیرفت و به جایگاه سخنرانی رفت و شروع به صحبت کرد. به طوری جذاب و گیرا و منقلب‌کننده سخن گفت که بر دل تمام شنوندگان نشست زیرا: سخن کز دل برون آید نشیند لاجرم بر دل. همگی محو و شیفته گفتار او شدند و تحت تأثیر سخن‌های مست‌کننده‌اش قرار گرفتند. سخنانش چون تمام شد و در حال بیرون رفتن از کلیسا بود حسن مؤدب که خادم و اداره‌کننده خانقاهش بود، آهسته در گوشش گفت: ای شیخ اگر اشاره کرده بودی همگی زنارها را می‌بریدند. ابوسعید در پاسخ گفت ما آن را نبسته بودیم که ما آن را باز کنیم. از این داستان می‌توان نتایج مهمی به دست آورد.

الف - در عرفان راستین اسلامی مودت و دوستی و رعایت اصول و آداب انسانیت روش و رویه عرفای اسلامی بوده و با تمام مردم از هر نژاد و هر ملیتی به محبت و صمیمیت برخورد می‌کردند چنانچه ابوسعید در ممرّ عام (کوچه و

خیابان) با کشیش برخورد کرد و در برابر عابریں و پیروان خود رفتار دوستانه و مؤدبانه و توأم با احترام با یکدیگر داشتند و در اجرای امر خداوند از ملامت کردن ملامت‌کنندگان نه‌راسید: و لا یخافون لومة لائم^۱.

ب - با توجه به آیه شریفه: فَاَيُّهَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ^۲ که تقریباً معنی آن "در هر کجا کردم نظر دیدم رخ جانانه را" می‌باشد یا به فرمایش حافظ "همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت" و یا:

همه جا کعبه و بتخانه و دیر درون کعبه دید خالی از غیر
و باز به فرمایش حافظ:

در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست

هر جا که هست پرتو روی حبیب هست

آنجا که کار صومعه را جلوه می‌دهند

ناقوس و دیر و راهب و نام صلیب هست

ابوسعید وارد کلیسا شد و با صدق و اخلاصی که داشت در برابر محبوب و معبود خود، خداوند یگانه، به راز و نیاز درونی پرداخت.

پ - عرفای هدف بین، دور از تعصب بودند و آئینه دلشان را گرد و غبار تعصبات تیره و تار نکرده بود و جلوی چشمان و دیدشان را نگرفته بود. ابوسعید تحت تأثیر این آیه شریف قرآن که می‌فرماید: ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ...^۳ که خداوند به پیامبرش می‌فرماید: دعوت به سوی مرا با پند و موعظه‌های نیکو و محکم و به بهترین وجه ممکنه انجام بده (هی احسن)، این دعوت بجز در مورد شهادتین و انجام عبادات و مراسم اسلامی برای همه یکسان

۱. سوره مائده، آیه ۵۴.

۲. سوره بقره، آیه ۱۱۵.

۳. سوره نحل، آیه ۱۲۵.

است. اما روش دعوت و برخورد به جهت این که طرز عمل هی احسن باشد، در هر زمان و هر مکان و هر سنّ و هر موقعیت شخصی و اجتماعی در نزد خاصّ و عام دانشمند و بی سواد و غیره با هم فرق دارند. وقتی خداوند به پیامبر گرامی خود و پیشوا و راهنمای ما این گونه دستوری صادر فرماید، وظیفه ما کاملاً واضح و روشن است یعنی:

گر هی احسن بگیری در نظر امر و نهیت می کند بهتر اثر
هر زمان در هر مکان در خرد و پیر فرق با هم می کند یکسان مگیر
در جدل آرام و با حسن بیان حق به وجه احسن آورد در میان
ابوسعید که رفتارش برای دیگران نیز می بایست آموزنده باشد چون
موقعیت و فضای آنجا را در وضع هی احسن یافت بدون توجه به تعصبات بعضی از
افراد که معاشرت و رفتار با غیر مسلمین را جایز نمی دانستند و بدون توجه به رفتار
بعدی دیگران و تهمت ها و اتهاماتی که به او وارد خواهند آورد، دعوت کشیش
را پذیرفت و درباره عرفان اسلامی و عرفان قرآن برایشان سخنرانی کرد و همه را
تحت تأثیر آن مطالب قرار داد.

ت - پاسخی که ابوسعید به حسن مؤدب داد و گفت: زنا را ما ما نبستیم که ما
باز کنیم، نشان می دهد که عارف حقیقی بر طبق آیات صریح قرآن مجید: "لَكُمْ
دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ"^۱، یعنی کیش شما، شما را کیش من مرا (برای شما دین خودتان و
برای من دین خودم) و هم چنین آیه لا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ^۲، یعنی
اکراه و اجباری در پذیرفتن دین نیست، راه راست از راه گمراهی نشان داده شده^۳

۱. سوره کافرون، آیه ۶.

۲. سوره بقره، آیه ۲۵۶.

۳. گروهی می گویند و اعتقاد دارند بعضی از آیات از قبیل لا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ، در پذیرفتن دین جبر و

و نیز آیه وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا^۱، یعنی کسانی که در راه ما می‌کوشند ما آنها را به راه‌های خودمان راهنمایی می‌کنیم و چندین آیه دیگر که می‌فرماید در پذیرفتن دین اسلام اجبار و زور و ناچاری نیست بلکه راه رشد و گمراهی را برای همه واضح و روشن کرده است، هرکسی اهل تحقیق و انصاف باشد مسلماً خوبترین ادیان را که اسلام است انتخاب خواهد کرد. لذا به خاطر ازدیاد مریدان خود به تطمیع، تهدید، زور و اجبار متوسل نمی‌شود و گام خود را از راه انصاف به خارج نمی‌گذارد و حتی به کسی توصیه آمرانه‌ای هم نمی‌کند وقتی در مکتبی پایه و اساسش بر این آزادی و آزادی‌خواهی و آزادمنشی استوار گردد، مردم مجذوب این عظمت می‌شوند و خود به خود به آن گرایش پیدا می‌کنند و دین اسلام را می‌پذیرند و نیز عالمان و عارفانی نامدار و عاشقانی دلسوخته به وجود می‌آید که رفتار و آثارشان در روزگاران بعد از خودشان نیز انقلابی شگرف به وجود می‌آورد که همیشه دنیای عارفان و عاشقان را پر از سوز و گداز نگه دارد.

۳- سومین عارفی که مورد بحث ما در اینجا است و در عرفان اسلامی کم‌نظیر

→

اکراهی نیست و آزادی است نسخ شده‌اند و دلیل بر گفتار خود را آیات دیگری از قرآن می‌آورند من جمله: اِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ، که به وسیله آنها اعلام می‌شود که دین مقبول در پیشگاه خداوند متعال اسلام است. اما در جای دیگر قرآن هست ما آیه‌ای را اگر نسخ کنیم آیه‌ای بهتر از آن می‌آوریم و در این موارد در قرآن اشاره‌ای به نسخ آنها نشده. یکی از موارد عظمت‌ها و جذابیت‌ها و برانندگی و برتری دین اسلام در جوامع بشری همین سعه صدر و آزادمنشی می‌باشد که قرآن به پیامبرش در یک جا می‌فرماید: دین مقبول در نزد خداوند اسلام است با این وجود تو به کافران بگو دین شما، شما را و دین من، مرا (لکم دینکم ولی دین) و در آیه دیگری می‌فرماید: در دین جبر و اکراهی نیست (یعنی آزادی هست) و این بی‌نیازی پروردگار توانا و پیامبرش از کثرت یا قلت مسلمین می‌باشد و شاید نظر بر کیفیت باشد نه بر کمیت. خواجه عبدالله انصاری در کنز‌السالکین دارد: این ستیز و جدل تا کی، قد تبین الرشد من الغی. حضرت آیه‌الله خوئی نیز در جلد دوم البیان نوشته‌اند که آیه لا اکراه فی الدین (در دین جبر و ناچاری نیست) نسخ نشده.

۱. سوره عنکبوت، آیه ۶۹.

است از مرشدان عالی مقام و از اساتید بزرگ عرفان می باشد. وی شیخ نجم الدین کبری یا شیخ ولی تراش است. به این دلیل به او شیخ ولی تراش می گویند که دوازده نفر را به شاگردی و مریدی پذیرفت و به تربیت و تعلیم آنان پرداخت و همه آنها را به مقام کمال و ولایت رساند. از قبیل: مجدالدین بغدادی که شیخ عطار یکی از شاگردان و تربیت یافتگانش بود و دیگری بهاء الدین ولد (پدر مولانا جلال الدین محمد بلخی) که از نوادر زمان خود بود و هم چنین نجم الدین رازی یا نجم الدین دایه صاحب کتاب مرصاد العباد و نه نفر دیگر که از مشاهیر عرفا بودند. شکوفایی عرفان آن دوران و درخشیدن ستارگانی از قبیل مولانا و شمس تبریزی و صدها نفر دیگر در آسمان عرفان در اثر آموزش و برکت وجود همان دوازده نفر بوده. اصول و پایه های مکتب تربیتی آموزشی و پرورشی شیخ ولی تراش از جنبه معنوی و روحی یگانه پرستی و از نظر دنیوی و اجتماعی ایجاد تعادل روحی و خودشناسی بوده که در نتیجه برای افراد استقلال شخصیت و اعتماد به نفس به همراه داشته تا هم خود بزرگ بینی و هم احساس حقارت را در آنها از میان ببرد. این دو بیت را که به او نسبت می دهند می توان گفت که نشان دهنده و گویای افکار و اعتقادات و روش مکتب اوست. شیخ در این دو بیت انسان ها را مخاطب قرار می دهد و قدر و ارزش و مقامشان را به آنان یادآوری و روشن می کند.

ای نسخه نامه الهی که تویی ای آیینه جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
همان طور که گذشت در قرآن می فرماید: ما انسان را در بهترین وضعیت و
موقعیت و مقام خلق کردیم. در جای دیگر می فرماید: و لقد کرمنا بنی آدم...^۱ حال
چنانچه انسان به این بخشش خداوند و مرتبه معنوی که به او داده است پی ببرد و

۱. سوره اسراء، آیه ۷۰.

قدردان این موهبت الهی باشد، اعتماد به نفس پیدا می‌کند و به تعادل روحی می‌رسد و در قالب این آیات انسان‌ها را یکسان می‌بیند و جز اولیای حق هیچ‌کس را بالاتر از دیگری نمی‌بیند و نیز احدی را پایین‌تر از دیگران نمی‌داند. خود را بر دیگران برتر ندانسته بلکه یکسان و برابر می‌بیند و به مردم قلباً احترام می‌گذارد. در بیت دوم که می‌گوید:

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست

از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

به انسان‌ها می‌فهماند که خداوند از رگ گردن به تو نزدیکتر و همیشه با تو است و این معنی آیه قرآن است که می‌فرماید: نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ^۱ (ما از رگ گردن به او نزدیکتر هستیم). درحقیقت:

باشد آن دلدار غایب از نظر از رگ گردن به ما نزدیکتر

و به فرمایش سعدی:

دوست نزدیکتر از من به من است وین عجب بین که من از وی دورم
راستی با که توان گفت که دوست در کنار من و من مهجورم
و یا به فرمایش حافظ:

بی‌دلی در همه احوال خدا با او بود او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد
در این صورت به خودمان هشدار بدهیم و بگوییم:

قدر بدان وصل یار دور مشو هوش‌دار

از رگ گردن به تو او شده نزدیکتر

قومی که اعتماد به نفس و تعادل روحی دارند نه زورگو و نه ظالم هستند و نه زورگویی و ظلم دیگران را تحمل می‌کنند. نه تلقین پذیرند زیرا پذیرفتن بعضی از

۱. سوره ق، آیه ۱۶.

تلقینات و بدگمان شدن بدون تحقیق و اطمینان یافتن به درستی آن مطلب گناه است و در قرآن می فرماید انَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ، بعضی از گمان ها گناه است. و نیز امیال خود را به دیگران تلقین و تحمیل نمی کنند، همین طور نمی توان ناحقی را به آنان تحمیل نمود. خودخواهی و تکبر و فخر فروشی ندارند و در خود احساس حقارت نیز نمی کنند. با همه متواضع و فروتن هستند به فرمایش هاتف:

سینه بی کینه و درون صافی دل پر از گفتگو و لب خاموش
همه را از عنایت ازلی چشم حق بین و گوش راست نیوش

هر فردی که مایل و مشتاق پیمودن راه به سوی معرفت حق باشد نسبت به جدیت و کوششی که انجام می دهد توفیق می یابد و پیشرفت می کند همان طوری که گذشت در قرآن آیه ۶۹ سوره عنکبوت می فرماید: همه کسانی که در راه ما مجاهده و کوشش بکنند، مسلماً آنان را به راه های خود هدایت خواهیم کرد. و روایتی هم در این مورد هست که می فرماید: اَلطَّرِيقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ اَنْفَاسِ خَلَايِقِ (راه های به سوی خداوند به عدد نفس های مخلوق است).

پس به سوی او بود راه زیاد هر نفس را حال و راهی تازه داد
هر کسی که صادقانه و خالصانه وارد راه شود ابتدا باید به تصفیه و تزکیه خود اقدام کند و به این منظور می بایست دو عمل انجام دهد که عبارتند از تخلیه و تحلیه.

۱- تخلیه عبارت است از خالی کردن وجود خود روحاً و فکراً و عملاً از کلیه بدی ها و پستی ها و از رذایل اخلاقی همان گونه که داخل نی را بعد از بریدن از نیستان از تمام اضافات ناهنجار تخلیه و تمیز می کنند تا برای مراحل بعدی آماده شود و بالاخره شایستگی پیدا کند که به وصال لب نی زنی برسد و آتشی در دل عشاق سوخته دل بپا کند و با ناله ها و سوز و گداز خود جهانی را برهم زند. نتیجه

دیگر تخلیه پاک شدن و صاف شدن آینه دل یعنی جام جهان‌نمای انسان است از کلیه آلودگیها و گردوغبارهای دنیوی و جسمانی. به فرمایش مولانا:

آینه دل صاف باید تا در او و اشناسی صورت زشت از نکو
یا درحقیقت ساغر جسم خود را از لگه‌ها و رنگهای گناهان پاک کند تا نورانیت و شفافیت و جذائیت باده روحش نمایان گردد.

چون بشر را حق تعالی آفرید	جسم داد و بعد جان در او دمید
ساخت جسمش را قدح‌جاننش چو می	کرد از دوری ورا نالان چو نی
باده را از عشق خود چون کرد مست	بست پیمان با تو در روز الست
باده در هر جام رنگ از وی گرفت	ای خوشا جامی که رنگ از می گرفت
گر شود بی‌رنگ ساغر آن زمان	رنگ می از چهره‌اش گردد عیان
گر که بی‌رنگی شود با رنگ جفت	باید آن را تیره از آن رنگ گفت
رنگها ظلم است و زور است و گناه	می‌شود در راه جانان سدّ راه
لکه‌ها را پاک کن از روی تن	وین من و مایی بیا بر هم بزن
روح زان جسم نبود ای سلیم	چند روزی در تنت باشد مقیم
تن بمیران تا سراسر جان شوی	صاف شو تا لایق جانان شوی
روح هر کس شد مسلط بر جسد	نعمة الله او به وصل حق رسد

۲- تحلیل است و آن این است که تمام صفات خوب و نیکو را در وجود خود متحقق کند آن چنان که پندار و گفتار و کردار خود را نیک و شایسته و پسندیده نماید و به پیروی از سرور عرفا که فرمود: تخلقوا باخلاق الله یعنی اخلاق خویش را موردپسند و رضای خداوند کند و تا حدّ امکان و ظرفیت و لیاقت از اخلاق او پیروی نماید. در دنباله مثال نی که از نیستان بریده شده می‌شود گفت که تحلیل در آنجا این است که تمام تزئینات و اضافاتی که برای تکمیل نی لازم است مثلاً

ایجاد سوراخها و ساختن محل و جایگاه لبهای نی زن و غیره در وجود نی تعبیه شود، موقعی که نی آماده شد و شایستگی رسیدن به لبهای نی زن را پیدا کرد به مرحله بعدی یا مرحله سوم که به آن تجلیه می‌گویند می‌رسد که نی قیامتی به پا می‌کند و به فرمایش مولانا که از زبان نی می‌گوید:

سرّ پنهان است اندر زیر و بزم فاش اگر گویم جهان بر هم زخم
راهرو هم که مراحل فوق را گذراند و تصفیه و تزکیه شد، نور حق در دل پاک
و صافش جلوه می‌کند و این تجلی نور معبود را تجلیه می‌نامند و عارفی که مرحله
تجلیه را درک کرد به کمال نسبی رسیده است.

خاطره‌ای از میرزا شکرالله مستوفی
در باره قطبیت جناب سعادت علیشاه

محمد حسین آذری

مقدمه

یکی از انشعابات سلسله نعمت‌اللهیه در زمان مرحوم حاج میرزا زین‌العابدین رحمت‌علیشاه (متوفی ۱۲۷۸ قمری) نایب‌الصدر شیراز واقع شد.^۱ ایشان صراحتاً جناب حاج محمدکاظم سعادت‌علیشاه اصفهانی (متوفی ۱۲۹۳ قمری) را طی فرمانی به جانشینی تعیین کرده و اعلام فرموده بودند ولی چندی پس از رحلتشان، عمویشان جناب حاج آقا محمد شیرازی که بعداً خود را منورعلیشاه نامید با کمک فرزند بزرگ جناب رحمت‌علیشاه میرزا محمدحسین (نائب‌الصدر ثانی)، برادر بزرگتر میرزا محمد معصوم صاحب‌کتاب جامع طرائق‌الحقائق (نائب‌الصدر ثالث)، و به تحریک مادر این دو فرزند یعنی همسر

۱. برای تاریخچه این انشعابات رجوع کنید به مقدمه و خود کتاب سعادتیه، نگارش آقا عبدالغفار اصفهانی، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۷۲؛ هم‌چنین تحولات تاریخی سلسله نعمت‌اللهیه از آغاز تا به امروز، تحقیق دکتر سید مصطفی آزمایش، پاریس، ۱۳۷۷.

دوم جناب رحمت‌علیشاه که در عین حال خواهر همسر حاج آقا محمد شیرازی نیز بود، فرمانی جعلی را به خط میرزا محمد حسین نوشتند^۱ و به این ترتیب مانعی بر سر راه هدایت و ارشاد جناب سعادت‌علیشاه فراهم کردند که منجر به انشعاب در این سلسله جلیله گردید.

شرح این ماجرا به قلم آقا عبدالغفار اصفهانی که در آن ایام در قید حیات و ناظر وقایع بوده در رساله سعادتیه ذکر شده است. وی پس از آن که به عنوان یک کرامت و پیش‌گویی از جانب جناب رحمت‌علیشاه اشاره می‌کند که خود ایشان قبلاً ملتفت موضوع گردیده و متذکر شده بودند: «اگر کسی نوشته از فقیر فرستاده یا بفرستد خلاف است و اطلاعی ندارم»، می‌افزاید: «چنانچه حاجی آقا محمد شیرازی که از منسوبان صوری آن حضرت بود و فی‌الجمله اسم و رسمی و علوم صوری داشت، خواست که این طریقه از خانواده او جاری باشد، آقازاده آقا میرزا محمد حسین را فریب داد که من این امر را در همین شیراز اجرا خواهم نمود که بزرگی از آن ما و شما باشد و همواره احترام شما هر جا باشد و فرمانی به اسم خودش به خط آقازاده نویسانید و مهر مبارک مرحوم آقا را از آقازاده گرفته، مهر نمود و سواد آن را به ولایات انتشار داد. بعضی مردم که مطلع نبودند به آنها گرویدند. بعد آقازاده صدماتی کشیده و پشیمان شد و مطلب را بروز داده و اذعان به تقصیر نمود و توسط جناب آقا میرزا حسین خان سررشته‌دار، شرح حال و ندامت خود را به حضور مبارک مرحوم سعادت‌علیشاه عرض داشتند و تائب

۱. درباره جعلی بودن این فرمان، حاج میرزا حسن معروف به صفی‌علیشاه که جزو مروّجین اصلی این اختلاف بوده و بعداً از حاج آقا محمد نیز برگشته و خود ادعا نمود، در مراسلات خویش به آقا ملا محمد تقی محلاتی تصریح نموده که فرمان جناب حاج محمد کاظم طاووس (سعادت‌علیشاه) صحّت و اعتبار کاملی داشته است. وی در همانجا در اصالت فرمان جناب حاج آقا محمد تشکیک می‌کند. رجوع شود به: دیوان صفی‌علیشاه، به کوشش منصور مشفق، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۷.

گردید و در دنیا خیری ندید.»^۱

آنچه مسلم است میرزا محمدحسین چنانکه در نایغه علم و عرفان آمده: «بعداً پشیمان شده و خدمت جناب سعادت‌علیشاه رسید و جناب حاج میرزا معصوم نائب‌الصدر فرزند دیگر ایشان^۲ تمام این وقایع و علت اختلافات را برای جمعی از جمله جناب آقا شیخ اسدالله ایزدگشسب^۳ که از مشایخ این سلسله می‌باشند نقل نموده است.»^۴ در طرائق الحقائق نیز درباره مشارالیه همین نکته به این نحو ذکر شده که «بعد از ارتحال حضرت رحمت از دار پرملال گرفتار رنج بسیار و وام‌خواه بی‌شمار گردید.»^۵

شرح آتی را که جزو مدارک موجود در کتابخانه صالح حسینیه امیرسلیمانی بود، مرحوم آقای محمدحسین آذری برای بسیاری از دوستان و آشنایان تعریف کرده همچنین خطاب به جناب حاج سلطان‌حسین تابنده رضاعلیشاه در این خصوص نوشته بود تا در جایی مناسب چاپ شود. و اینک عرفان ایران بنا بر اهمیت موضوع اقدام به چاپ آن نمود.

۱. سعادتیه، ص ۵۴.

۲. وی خدمت جناب سلطان‌علیشاه مشرف به فقر گردید ولی بعداً خود دعوی جانشینی حاج آقا محمد نمود و خود را معصوم‌علیشاه نامید ولی پس از چندی از کردار خود پشیمان شد و خدمت جناب سلطان‌علیشاه توبه کرد. بعداً با جناب نورعلیشاه گنابادی و جناب صالح‌علیشاه تجدید عهد نمود. وی در سال ۱۳۴۴ قمری درگذشت و صاحب کتاب مشهور طرائق الحقائق است.

۳. از علما و عرفای بزرگ اصفهان، صاحب تألیفات بسیار، متولد ۱۲۶۲ و متوفی به سال ۱۳۲۶ شمسی در اصفهان. برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به مقاله "شرح احوال و آثار شیخ اسدالله ایزدگشسب" نوشته عبدالباقی ایزدگشسب، در عرفان ایران، شماره ۶ و ۵، صص ۱۶-۱۰۹.

۴. نایغه علم و عرفان، تألیف جناب حاج سلطان‌حسین تابنده گنابادی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۰، ص ۳۱.

۵. طرائق الحقائق، محمد معصوم شیرازی، تصحیح محمد جعفر محجوب، تهران، ج ۳، ص ۳۹۵.

سَلَامٌ مِنَ الرَّحْمَنِ نَحْوِ جَنَابِكُمْ لَآنَّ سَلَامِي لَا يَلِيْقُ بِبَابِكُمْ

با کمال توقیر و احترام به شرف عرض عالی می‌رساند: شادروان حاج میرزا شکرالله مستوفی^۱ (دایی مرحوم آقای فریدونی)^۲ که خدمت حضرت قطب‌العارفین رحمت‌علیشاه شیرازی قدس سرّه‌الغزیز بودند، فرمودند: من هم مثل اکثریت فقرای شیراز بعد از رحلت حضرت رحمت‌علیشاه با حاج آقا محمد تجدید نمودم. چهار ماه پس از تجدید یک روز قبل از طلوع آفتاب آقازاده حضرت رحمت‌علیشاه به نام میرزا محمدحسین به منزل بنده آمدند. من به استقبال ایشان شتافتم. دیدم برخلاف معمول از راه پلکان داخل حیاط نمی‌شوند. عجله نمودم و بازوی ایشان را گرفتم و به طرف پلکان هدایت نمودم. داخل منزل شدند و نشستند و شروع به گریه کردند. به تصور اینکه زمان آمدنشان در خدمت والد بزرگوارشان به خاطر آمده و از این روی بی‌تابی می‌نمایند، ایشان را تسلیت دادم؛ آن مرحوم گفتند گریه من علت دیگری دارد و برای همین به ملاقات شما آمده‌ام و شروع به سخن کردند و گفتند: حضرت آقای رحمت‌علیشاه اغلب مرقوماتشان به خط من بود؛ پس از رحلت ایشان مسأله جانشینی در خانواده مطرح شد و خانواده اصرار داشتند که حاج آقا محمد قبول نمایند و ایشان به ناچار قبول کردند؛ حکم انتصاب ایشان را بنده نوشتم. پس از این واقعه حضرت والد را در خواب

۱. حاج میرزا شکرالله خان مستوفی، پدرش مرحوم میرزا بزرگ خدمت جناب مست‌علیشاه مشرف به فقر گردید. وی از مستوفیان معروف زمان خود و خطاط قابل بود. در ابتدا خدمت جناب رحمت‌علیشاه شیرازی رسیده و وارد در سلوک گردید و بعداً خدمت جنابان سعادت‌علیشاه و سلطان‌علیشاه تجدید عهد کرد. در کتاب آثارالعجم فرصت شیرازی درباره‌اش آمده: «حاجی میرزا شکرالله خلف مرحوم میرزا بزرگ، هم خداوند کلک و دفتر است هم سیر و سلوک را پی سیر، بسیاری از عرفا را دیده و به خدمت جناب حاج ملاسلطان علی رسیده.»
 ۲. آقا میرزا احمدخان فریدونی اصلاً شیرازی ولی ساکن تهران بود. در سال ۱۳۱۴ قمری خدمت جناب سلطان‌علیشاه مشرف به فقر گردید. وی سال‌ها سمت کفالت وزارت کشور را برعهده داشت و در سال ۱۳۴۸ شمسی بدرود زندگانی گفت.

دیدم و عرض بندگی نمودم، مرحمتی نفرمودند. بنده عرض کردم: توجّهی نمی فرمایید؟ فرمودند: فرزند چنان که سبب اختلاف جمعی از فقرا گشتی، هم کور شوی، هم جوان مرگ. من بیدار شدم، خواب را نتیجه عمل خود دانستم. لیکن چهار ماه بعد روشنایی به کلی از چشم رفت؛ چنان که دیدید راه پلکان را که مکرّر از آن پایین آمده بودم، ندیدم و به کمک شما داخل حیاط شدم. اکنون مطمئنم که جوان مرگ هم خواهم شد؛ این است که به شما جریان را گفتم تا به هر کس که دسترس دارید موضوع را در میان بگذارید و آنان را به حضور حضرت سعادت علیشاه راهنمایی فرمایید.

مرحوم حاجی فرمودند: پس از شنیدن شرح ماوقع بی درنگ به اصفهان شتافتم و به آستان حضرت سعادت علیشاه مشرف شده، تجدید نمودم. این شرحی بود که از مرحوم حاج میرزا شکرالله مستوفی شنیده شده بود. ایشان پس از حضرت سعادت علیشاه قدّس سرّه به حضرت مولانا الشهید قدّس سرّه العزیز تجدید نمودند و پس از ایشان به حضرت نورعلیشاه ثانی جدّامجد تجدید نمودند. به خاطر دارم پس از رحلت ایشان در آن سنّ پیری و ناتوانی عازم بیدخت گردیدند. شادروان پدرم حاج نایب خلیل عرض کردند: «جناب حاجی وضع شما برای مسافرت مساعد نیست؛ مسلماً مأذونی برای تجدیدی‌ها به فارس خواهد آمد». فرمودند: «صحیح است اما مایه نقد بقا را که ضمان خواهد شد؟». عازم آستان حضرت رضوان الله علیه والد ماجد بزرگوارتان^۱ شدند و تجدید نمودند و پس از آن هم مدّتی بودند تا به حق پیوستند و در نزدیکی بقعه متبرّکه که حضرت رحمت علیشاه به خاک سپرده شدند. رحمة الله علیه رحمةً واسعةً.

۱۳۵۰/۱۲/۲۲

۱. منظور حضرت حاج محمد حسن صالح علیشاه (متوفی به سال ۱۳۴۵ شمسی) است. درباره ایشان رجوع کنید به: یادنامه صالح، کتابخانه صالح حسینیه امیرسلیمانی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۰.

ادوار وحی در مکه

نوشته: رژی بلاشر

ترجمه: دکتر سید مصطفی آزمایش

پیش درآمد

آنچه در پی می آید بازگردان فصل دوم کتاب قرآن^۱ از محقق فقید فرانسوی و اسلام شناس نام آور رژی بلاشر^۲ می باشد. این کتاب منبع تحقیقی بسیار غنی و بزرگی در اختیار پژوهنده بی غرض ژرف اندیش می نهد تا به ادوار وحی بیندیشد و در جوهر آیات قرآنی و شأن نزول و ایام نزول آنها دقت نماید. از بلاشر کتاب دیگری نیز به نام مقدمه ای بر قرآن^۳ در دست است که در امتداد موضوعی بحث جاری قرار دارد.

بلاشر پژوهش خود را با تکیه بر کاوش نولدکه اسلام شناس و مستشرق آلمانی و نیز اندیشمندان پژوهشگر دیگر مانند: بل گریم، سه ول، بوهل و... پی

1. *Le Coran*

2. Régis Blachère

3. *Introduction au Coran*

نهاده است که تلاشی زایدالوصف مبذول داشتند تا آیه‌ها و سوره‌های قرآن موجود را - که در زمان عثمان خلیفه سوم پس از جمع‌آوری توسط هیأتی رسمیت یافت - برحسب تاریخ نزول آنها تعیین نمایند.

بنا به گفته محققان، قرآن علی (ع) که به خط ایشان تدوین یافته بود و هرگز نشانی از آن به دست نیامد به ترتیب نزول آیات فراهم گشته بود و آیاتی که بعداً به هر بخش الحاق و افزوده گشتند شأن و زمان نزولشان معین بود. اهمیتی که فصل‌بندی قرآن بدین صورت دارد کم نیست زیرا تحوّل موقعیت رشد یابنده امت اسلامی را علی‌رغم ستیزه‌جویی معاندان به موازات تغییر آهنگ آیه‌ها و سوره‌ها نشان می‌دهد. بر مبنای تحقیقات نولدکه آلمانی و بلاشر فرانسوی، مرحوم مهندس مهدی بازرگان اثر ارزنده و پاینده خود سیر تحوّل قرآن را سامان داد. وی در اثر خویش می‌گوید: «مورّخین قدیم و محققین جدید یا مستشرقین فهرستهای چندی از ردیف‌بندی یا شماره‌گذاری سوره‌های کتاب خدا برحسب زمان نزول آورده‌اند. متأسفانه نه آن جداول با یکدیگر انطباق کامل دارند و نه جدولی که ذیلاً با استفاده از محاسبات آماری گذشته در این کتاب داده می‌شود صددرصد با آنها تطبیق می‌نماید.»^۱ و در جای دیگر می‌نویسد: «بلاشر چهار نوع سوره و چهار دوران برای نزول قرآن قائل شده است. سوره‌های هم‌نوع و مشابه را به ترتیبی که از روی قرائن تاریخی و تناسب مطلب با تحوّل اصطلاحات مربوطه حدس می‌زده است در داخل گروه‌های چهارگانه ردیف کرده و سه دوران را در سیزده سال مکه و یک دوران را در ده سال مدینه (! کذا فی الاصل) قرار داده است.»^۲

۱. سیر تحوّل قرآن، ج ۱، ص ۹۹.

۲. همان، ص ۱۰۰.

دوره اول وحی در مکه

بر مبنای قرآنی که اینک در دست ما می‌باشد، کاهش تدریجی طول سوره‌ها از سوره ۵۳ به بعد نشانه‌های روشنی از ایام ابتدای رسالت محمد (ص) ارائه می‌دهند. دورانی که تشویش و تردید بر افکار پیغمبر چنگ افکنده و مشکلات خطیر امر رسالت و ناتوانی ظاهری مقابله با آنها او را اندوهناک ساخته است. (سوره ۷۴، آیه‌های ۱ تا ۷؛ سوره ۹۳، آیه‌های ۱ تا ۱۱؛ سوره ۹۴، آیه‌های ۱ تا ۸) بیست و سه سوره دیگر نخستین تجربه پیامبر را بیان می‌نمایند که سخت درگیر مشکلات امر رسالت خویش است، سخن از بلا و عذاب خداوند است که به زودی فرامی‌رسد و جهان را به کام عدم فرو می‌کشد، روز قیامت و اجل معلق که به ناگاه و در هر آن در راه است و کسی به لحظه وقوع آن آگاهی ندارد. زمانی که ثروتمندان بزهکار به ستم خویش گرفتار می‌آیند.

سوره ۷۰؛ آیه‌های ۸ تا ۱۴ چنین است: روزی که آسمان چون فلز گداخته گردد... و هیچ خویشاوندی از حال خویشاوند خود نپرسد... [گناهکار دوست دارد که خویشتن را بازخرد به فرزندانش...] و همه آنها که در روی زمینند تا نجات یابند.^۱

در این زمان زمین به لرزه درآمده و مردگان از خوابگاه عدم برمی‌خیزند و روز داوری و مکافات بر پا می‌گردد.

سوره ۹۹، آیه‌های ۱ تا ۸: وقتی که زمین به لرزه‌ای متلاطم گردد... [در آن روز مردم پراکنده از قبرها بیرون می‌آیند تا اعمالشان را به آنها بنمایانند و کسی که ذره‌ای نیکی کرده باشد آن را می‌بیند] و کسی که ذره‌ای شر از او سرزده باشد

۱. قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۷۴. در ترجمه آیات قرآنی از این ترجمه استفاده شده است. در متن مقاله نیز به تناسب گاه آیات قرآنی محذوف در متن بلاشر، اضافه شده تا مطلب مفهوم‌تر گردد (مترجم).

آن را مشاهده خواهد کرد.

در این سوره‌ها جزای بدکاران و بزهکاران از یک سو و مؤمنان و نیکوکاران با تفاوتی شگرف و تعارضی بزرگ ترسیم شده است.

سوره ۶۹، آیه‌های ۱۵ تا ۲۹: در آن روز واجب الوقوع به وقوع خواهد پیوست... [اما آن کس که نامه اعمالش را به دست چپش دهند، می‌گوید: ای کاش نامه مرا به دست من نداده بودند... دارایی من مرا سود نبخشید] و قدرت من از دست من برفت.

در این گروه از آیه‌های قرآنی با کلام موزون و مسجع که از خواص فن خطابه و شعر در جهان سامی و به‌ویژه در زبان عربی است روبه‌رو هستیم. جدلی که مداوماً با اندکی تفاوت در سراسر سطور این سوره‌ها و آیه‌ها سیر می‌کند و اندیشه و روحیه اعراب آن دوران را - که از شنیدن یک کلمه و دریافت یک توصیف ساده عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌گیرند - تحت الشعاع خود قرار می‌دهد. سوره ۸۰، آیه‌های ۳۳ تا ۴۲؛ سوره ۸۴، آیه‌های ۷ تا ۱۴؛ سوره ۸۸، آیه‌های ۱ تا ۱۶؛ سوره ۵۶، آیه‌های ۱ تا ۵۶؛ سوره ۷۸، آیه‌های ۱۷ تا ۳۶. این ویژگی کلام در همه این آیه‌ها موج می‌زند. بخصوص آنجا که مواهب بهشتی و باغهای جاودانه توصیف می‌گردند.

سوره ۵۲، آیه‌های ۱۷ تا ۲۷:

در حقیقت پرهیزگاران در باغها و نعمت خواهند بود... [می‌گویند: پیش از این در میان کسانمان، تنها ما از خدا می‌ترسیدیم].

خداوند ما را نعمت ارزانی کرد و ما را از عذاب شعله آتش دوزخ معاف فرمود.

در متون فوق از جانب دیگر تکیه‌گاه پیغمبر در دعوت و مبارزه‌جویی و

استقامت او در رسالت خویش مکرراً تبیین می‌گردد که همان قدرت لایزال خداوندی است. هرچند که این نیروی بی‌پایان سیمایی خشن و بی‌رحم به خداوند نمی‌بخشد. بلکه برعکس او خداوندی است که عنایات و مواهبش علاوه بر آدمیان، سراسر ذرات جهان را زیر پوشش خود دارد. روییدنی‌ها، میوه‌ها، رمه‌هایی که منابع تولیدکننده لبنیات و خوراک و پوشاک هستند همه جلوه‌های گوناگونی از آثار رحمت الهی به‌شمار می‌روند.

در سوره الرحمن، (آیه ۵۵) مواهب الهی بر عموم مخلوقات برشمرده می‌شود تا مردمان را به سپاسگزاری و عبادت خداوند انگیزه بخشد. در کنار این فراخوان مردم هم‌چنین به نیکوکاری و همیاری و احسان، دعوت و از ثروت‌اندوزی و استکبار و فخرفروشی نهی و منع شده‌اند.

سوره ۹۲، آیه‌های ۵ و ۱۰:

آیه ۵؛ هر آن کس که می‌بخشد و متقی است.

آیه ۱۰؛ به چنین کسی ما وصول به ناراحتی غایی را تسهیل می‌نماییم.

در سوره‌های این دوران که صحبت بر مدار وعده عذاب و ساعت قیامت دور می‌زند، رسالت محمد به مثابه چتر حمایت و سپر محافظ از بلاهای قریب‌الوقوع طرح می‌گردد؛ این معنا در سوره ۸۱ "تکویر" با صلابت و روشنی زیادی بیان شده است.

سوره ۸۱، آیه‌های ۱۵ تا ۲۸:

نه! چنین نیست! به ستارگان سوگند... [که این سخن رسولی بزرگوار است... این کتاب پندی است برای جهانیان] برای هرکس که بخواهد در میان شما راه راست را پیروی کند.

در این آیه‌ها مأموریت رسول خدا تبیین می‌گردد. هم‌چنین مسأله رؤیت

خداوند به چشم سر که برای هیچ آفریده‌ای مقدور نیست مطرح می‌شود و این نکته که رسول، پیام الهی را به صورت وحی و القا از طریق واسطه‌ای که فرشته پیام‌رسان است دریافت می‌دارد.

محمد بیان‌کننده حوادث و وقایعی است که روزگار در انتظار آن است. در آیات فوق‌الذکر پرده‌ای از موقعیت محمد و بت پرستان کنار زده می‌شود و قرآن اندیشه نابینایانی که وحی خداوندی را تخیلات و تلقینات شیطانی می‌شمارند مورد افشاء و انتقاد قرار می‌دهد. (سوره ۵۲، آیه‌های ۲۹ و ۳۰؛ سوره ۵۳، آیه‌های ۱ تا ۱۸؛ سوره ۶۸، آیه‌های ۲ تا ۶ و ۵۱ و ۵۲).

نباید از نظر دور داشت که در آیات نازل در این دوره بحث "توحید الله" در بوته اجمال و ابهام قرار دارد. حتی شاید بتوان تصور کرد که آیه‌های ۱۹ تا ۲۵ سوره ۵۳ ستایش "اله" های ثلاثه مورد قبول مردم مکه را به صراحت محکوم نمی‌کند:

«آیالات و عُزّی را دیده‌اید؟ و منات آن بت سومی دیگر را؟ آیا شما را پسر باشد و او را دختر؟ این تقسیمی است خلاف عدالت. اینها چیزی نیستند جز نامهایی که خود و پدران‌تان به آنها داده‌اید. و خداوند هیچ دلیلی بر آنها نفرستاده است. تنها از پی‌گمان و هوای نفس خویش می‌روند...»

ولی متن موجود قرآن نصی است که آیه‌هایی که در دوره‌های بعد نازل شده در میان آن الحاق شده است. به هر روی آیه‌های بعد به طور قاطعانه و تردیدناپذیر توحید خداوند را اعلان می‌نمایند:

سوره ۱۱۲، آیه‌های ۱ تا ۴:

«بگو (ای محمد): او (هو) خداوند (الله) یکتاست (احد). خداوندِ صمد که

هرگز زاییده نشده و نمی‌زاید و کسی به او مانسته نیست.»

اعتقاد و ایمان به توحید به صورت ارزشی اصولی مکرراً در قرآن آمده است. سوره ۵۲، آیه ۴۳؛ سوره ۷۳، آیه ۹. صفات دیگر خداوند نیز کمابیش مورد اشاره قرار می‌گیرد که با توحید منافاتی ندارد.

در پی سوره‌های فوق‌الذکر و آیه‌های مورد بحث فوق، یازده سوره دیگر در فصل هفتاد قابل ذکر است. در این سوره‌ها نیز امور اخروی و دنیای باقی و زندگانی عقبی مورد اشاره قرار گرفته‌اند. علاوه بر آن آیه‌های دیگری نیز بیانگر تغییر روش محمد در قبال مردم شهر مکه می‌باشد که با رفتار خود ثابت کرده‌اند که امکان دسترسی به تفاهم و توافقی با آنان وجود ندارد. سخت‌گویی نسبت به آنان فزونی یافته و مقدمات قطع رابطه با آنان در مدت زمانی کوتاه تمهید می‌گردد. سوره ۷۳، آیه‌های ۱۰ تا ۱۳:

«سخن آنان را تحمل کن و از آنان به آرامی دوری‌گزین... نزد ما است... و طعامی گلوگیر و عذابی زجرآور.»

در سوره ۱۰۴، هم‌چنین علاوه بر فراخواندن به توبه و بازگشت ثروتمندان، پرداخت صدقه و زکات و انفاق نیز قویاً مورد تأیید و تشویق قرار می‌گیرد هم‌چنین در سوره ۹۰، آیه‌های ۱ تا ۲۱.

عبادت خداوند مشرق و مغرب نیز گوشزد می‌شود و بیداری اسحار کراً تکرار می‌گردد.

در سوره ۷۳، آیه‌های ۱ تا ۴: «ای گلیم بر خود پیچیده [شب را زنده بدار، مگر اندکی را، نیمه‌ای از آن را یا اندکی از نیمه کم کن] یا اندکی بیفزا.»

سؤالی که مطرح می‌شود آن است که آیا از این دوران به بعد نخستین پیروان محمد نماز و ادعیه کاملی برای امور عبادی خود در اختیار داشته‌اند؟ پاسخ این پرسش غالباً مثبت است و سوره فاتحه یکی از پنج سوره‌ای است که برای نماز و

عبادت عنوان شده است. سوره فاتحه از آن جهت بدین نام موسوم گشته که کلید فتح باب قرآن مجید است هم‌چنان که *paster noster* (پدرما) در مسیحیت واژه‌ای کلیدی به‌شمار می‌رود.

آنچه در دوران اول رسالت بر محمد القا شد همگی سبکی یکسان و روالی مشابه دارند، هر آیه غالباً «شش - ده» سیلابی است. اوزان کوتاه با قافیه‌های کمابیش هماهنگ و غنی در پی یکدیگر طنین می‌افکنند و حتی در برخی از موارد یک سوره حالت ترجیع بند زیبایی می‌یابد که بندی واحد هر از چند یکبار به دنبال چند آیه که به صورت گروهی به هم پیوسته بیان می‌شود تکرار می‌گردد (سوره ۷۷). در این دسته از سوره‌ها کلام با اشاره به ستارگان و کوه‌ها باز می‌شود و جنبه تغزلی آنها فراکشنده نیروی تخیل به جانب فضاهایی دیگر است.

دوره دوم وحی در مکه

دومین دوران بعثت در مکه در ۲۲ فصل تبلور می‌یابد که از ابتدای سوره ۱۸ تا سوره ۵۳ را دربر می‌گیرد. متون این دوران تفصیل بیشتر و ترکیب فراگیرتری دارند. سوره ۱۸ (کهف) نمونه جامعی از سوره‌های این دوران است. کاربرد مکرر واژه «الرحمن» همراه با سایر نامهای خداوند توجه خواننده را به خود معطوف می‌دارد. از یک نظر کلام نازل در این دوران معرفت بینش و درک حاکم بر دوران نزول آنها می‌باشد (سوره ۴۳، آیه‌های ۸-۹؛ سوره ۳۶، آیه‌های ۳۳-۳۴).

در سوره‌های دوره دوم بعثت در مکه تمایز و شکاف میان مسلمانان و مخالفان آنان جنبه روشن‌تری می‌یابد. آیه‌های ۸۱ تا ۸۳ و ۹۰ تا ۹۲ سوره ۲۳ لحنی جدلی دارد. در آیه‌های اخیر یگانگی خداوند به صورت اصلی مطرح

شده و مأموریت پیغامبری محمد نیز در آیه‌هایی مانند ۹۳ تا ۹۶ سوره ۱۸ تأیید شده است. در این سوره‌ها مؤمن از غیرمؤمن تنها به اعتبار پیروی یا گمراهی از "صراط مستقیم" تمایز نمی‌یابد؛ بلکه جزا و نتیجه اعمال هر یک نیز انعکاس یافته و مشرکان مکه به عذاب دوزخ بیم داده می‌شوند (سوره ۴۴، آیه‌های ۳۳ و ۳۴ و ۵۹).

دوران اول بعثت را می‌توان "پیامبری دعوت‌کننده در صحرا" نام نهاد؛ اما دوران دوم بعثت فاقد آن آرامش قبلی است چراکه عناد و دشمنی مشرکان شدت فراوان یافته و اوضاع جدیدی جایگزین شرایط پیشین شده است. در اینجا اساطیر و روایات رایج در شبه جزیره عربستان مورد استفاده پیغامبر برای انتقال پیامش قرار می‌گیرند. استخوان‌بندی دعوت محمد مشتمل بر یک خطابه کوتاه آغازین دربارهٔ دین و اعتقادات توحیدی و وظایف مؤمنان است و پس از آن حکایات اقوام سلف مطرح می‌گردد که در اثر برخورداری از فراوانی موهبت‌های خداوند به سرکشی و گمراهی افتاده و روی از پرستش خدا باز تافتند و به سرنوشتی سخت دچار آمدند. طوایف و قریه‌های مورد اشاره در این سوره‌ها اندک و عبارتند از قوم عاد در عربستان جنوبی، قوم ثمود در وادی القری واقع در شمال مدینه، قوم عمالقه و قوم لوط و فراعنه و قوم نوح در زمانهای دورتر. سنت الهی چنان است که خداوند پیغمبری به سوی هر یک از این اقوام می‌فرستد که همانند محمد به مردم قوم خود هشدار و فراخوان دهد. کسانی مثل هود، صالح، موسی، ابراهیم، نوح. اما این پیغمبران نیز مانند محمد هر یک در زمان خود جوابی جز نیشخند و تمسخر از مردم قوم و عشیره خویش دریافت نداشته‌اند. (سوره‌های ۵۴، ۳۷، ۷۱، ۲۶، ۱۵، ۲۱).

به این ترتیب دایره رسالت به اعتبار مایه دعوت پیغمبر در این دوران با

استناد به روایات و حکایات رایج در میان مردم بسط بیشتری پیدا می‌کند و قرآن به عهد عتیق تشابه فراوانی می‌یابد. البته از آنجا که زبان عربی زبانی شفاهی و روایی است، نقالی و حکایت در این زبان با تکیه بر اشاره و ضرب‌المثل و یادآوری پندها - به عنوان استدلال و استناد و استنتاج منطقی - از خصلت خطابی خاصی برخوردار است و همین امر قرآن را از عهد عتیق تمایزی ویژه می‌بخشد، اگر چند منطق حاکم بر این دو کتاب یکسان است. در حکایات قرآنی و قصص انبیاء بیش از همه به تذکار احوال موسی برمی‌خوریم هر چند که سوره نوزدهم قرآن به احوال عیسی و مریم نیز اشاره دارد و عظمت مقام قدسی آنان را نمایان می‌سازد. اگرچه چهره این دو شخصیت با سیمایی که انجیل‌های چهارگانه از آن دو ترسیم کرده است، تفاوت‌هایی دارد و کاملاً یکسان نیست. قصص ابراهیم نیز قابل بحث است چراکه او نیز مأمور به دعوت قومی است که به فراخوان او وقعی نمی‌نهند و حتی پدرش نیز از پذیرش ارشاد او سرباز می‌زند (سوره ۱۹، آیه‌های ۴۱ و ۴۲ و ۵۱ و ۵۲؛ سوره ۴۳، آیه‌های ۲۵ و ۲۶ و نیز ۳۸ و ۳۹).

اما سیاق وحی در دوره دوم بعثت در مکه با دوران اول تفاوت پیدا می‌کند. طول آیه‌ها بیشتر شده و از شش تاده سیلاب به ۱۲ تا ۲۰ سیلاب گسترش می‌یابند. فضای آیه‌های این دوره دیگر مانند آیات سوره‌های سالهای اول بعثت مشتعل سازنده آتش شوق و بیدارکننده نیروی تخیل نیستند. حالات جذبه شاعرانه در این دوره جای به انتقادهای صریح و گزنده بخشیده است و به همین دلیل کلام محمد (ص) القاءکننده حالات مؤثر قلبی نیست. آیه‌ها سجع و قافیه پیشین را ندارند و تنوع اسلوبی نیز در آنها کمتر است و بیشتر سوره‌ها به یکدیگر مانسته می‌باشند. در این دوران ضمیر محمد (ص) آکنده از بازتاب فشار مخالفان و معاندانی است که با تمام توان در برابر او صف آرایی کرده و شکست‌ناپذیر به نظر

می‌رسند. لحن بیان و خطاب با مخالفان شدت بیشتری می‌یابد و گویای حقیقتی است که پیروزی محتوم محمد را چون برهانی خلل‌ناپذیر رقم می‌زند.

دوره سوم وحی در مکه

بیست و دو سوره در قرآنی که توسط نولدکه فصل‌بندی شده و مورد اشاره ما است ناظر بر سومین مرحله بعثت و آخرین بخش از دوران اقامت محمد در شهر مکه (دوران مقدم بر هجرت) می‌باشد. این دسته از آیات دوره سوم با آیه‌های دوره دوم تفاوتی در نحوه بیان و اظهار مطالب ندارند. با این حال جزئیاتی در وحی این دوران به چشم می‌خورد که آن را از دوره پیشین متمایز می‌نماید. این سوره‌ها وحی‌های پس از سال ۶۲۲ میلادی را شامل می‌باشند که در میان آیه‌های وحی شده در دو یا سه سال آخر اقامت در مکه قرار داده شده‌اند. به عنوان مثال سوره هفدهم (اسراء) نمونه‌ای قابل توجه است. در دوازده مجموعه آیه‌های این سوره مطالبی به تکرار بازگو شده و الحاقی بودن بسیاری از آنها را در چهارچوب یک مجموعه نشان می‌دهد، مانند آیه پنجم و چند آیه بعد از آن که ناظر بر اختلاف با یهودیان مدینه و قطع ارتباط با آنان در سالهای پس از ۶۲۴ میلادی (بعد از هجرت) می‌باشد و به این سوره که در مکه نازل شده افزوده گشته است. از دیگر ویژگی‌های سومین مجموعه سوره‌ها که در دوران آخر اقامت محمد در مکه نازل شده، عباراتی با لحن خطابی و وجهه ارشادی قوی‌تر است که اگرچه در دوره قبل نیز وجود داشت اما به این عرض و طول و شمول و عمومیت نبود.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود در مورد هماهنگی این مجموعه‌ها و مستندبودن آنها به صورت جمع آمده کنونی است. در مورد سوره انعام (ششم) و

احقاف (چهل و ششم) پاسخ به این پرسش مثبت است اما در مورد سایر سوره‌ها به سادگی نمی‌توان چنین نتیجه‌ای را عنوان نمود. شاید بتوان چنین برداشت کرد که تذکارهای دینی و ارشادی که نشانگر عدم قبول دعوت محمد (ص) در میان مردم است و نیز آیه‌های مشتمل بر تهدید و وعده به عذاب در مورد مشرکان مکه ناظر از جایگزینی آیاتی است که ضرورتاً به این دوران ارتباط ندارد و نظر به شمول دایره محتوایی آن در هر یک از سه بخش دوران اول بعثت می‌توان قرارشان داد. این آیه‌ها به قدری با شرایط جدیدی که محمد با آن روبه‌رو است تطبیق می‌کند که به نوعی می‌تواند بازتاب و نتیجه این شرایط ارزیابی گردد؛ شرایط جدید و نوینی که با اوضاع و احوال پنج‌ساله ابتدایی دوران بعثت تفاوت دارد. بازرگانان و ثروتمندانی که در سالهای اولیه بعثت در قبال محمد تنها به این اندازه اکتفا می‌نمودند که به دعوت او وقعی ننهند، اینک شیوه استهزاء و تمسخر و معاندت را پیش می‌گیرند. در اثنای سال ۶۱۹ میلادی محمد از پشتیبانی عمومی بزرگوار و شجاع و جوانمرد خویش [ابوطالب] محروم می‌شود و کوتاه مدتی پس از آن همسر گرانقدر او خدیجه خاتون نیز چشم از جهان می‌بندد و به موازات آن مخالفت‌های مخالفان افزایش یافته و به تبعید و طرد محمد و پیروانش منتهی می‌شود.

نومسلمانان به ناچار در جستجوی حامیان جدید برمی‌آیند، اما از مردم طائف پاسخ دلگرم‌کننده‌ای دریافت نمی‌دارند. برعکس مردم یثرب - که یکی از کانونهای اقتصادی مهم عربستان و در رقابت با مکه بود - تمایل خود را نسبت به دعوت محمد پنهان نمی‌نمایند. انطباق مأموریت پیغامبری با شرایط متحول جدید امری کاملاً طبیعی است. فراخوان به تشکیل جامعه‌ای پرتنوع، ناگزیر جلوه می‌کند. در خلال این دوران در موارد بسیار محتوای آیه‌ها با وضعیت محمد در

زمان و مکان به عنوان ظرف اخذکننده امواج وحی هماهنگ می‌گردند. در سوره‌های دوره سوم خطاب عام و به عموم مردم است و رنگ قومی و قبیله‌ای و حتی اعتقادی ندارد و با "یا ایها الناس" (ای عموم مردمان) آغاز می‌گردد. مخاطبان وحی الهی دیگر مردم مکه نیستند بلکه هر کسی که تاکنون در معرض این فراخوان قرار نگرفته به محمد دعوت می‌شود کسانی مانند مردم مدینه و سراسر مردمان قبایل و عشایر شبه جزیره. همین امر تداوم خود را در خلال تحوّل تدریجی و اندک اندک شرایط روزمره نیز آشکار می‌سازد. مباحث موردنظر در این دوران در سه فصل تقسیم‌بندی شده‌اند: داستان شکست رسولان دورانهای پیشین؛ برتری اسلام به عنوان حجت قاطع خداوند توانا و رحمت او بر مردم؛ آموزش این نکته که پیروان قلیل محمد باید طریق ایمان و تقوا و تسلیم در برابر اراده خداوند را در زندگی در پیش گیرند.

مباحث مطروحه این دوره با اندک ویژگی‌های خاص چنان که مشهود است تفاوتی کلی با سوره‌های وحی شده دوره دوم مکه ندارد. قصص انبیاء که کمابیش در کتاب مقدس آمده است به‌طور موجزتری بیان می‌گردد (سوره بیست و نه). نیاز به بازگویی اهمیت و وسعت این مباحث نیست. هرچند که در برخی موارد اضافات و توضیحاتی که در خلال سوره‌های این دوران وارد شده کاربرد و حوزه تأثیر آنان را بیشتر نموده است. به‌عنوان نمونه یادآوری قصه موسی در آیه‌های ۱۰۲ تا ۱۰۴، ۱۷۵ و ۱۷۶ سوره هفتم از این دست است. نمونه برجسته دیگر سوره دوازدهم یا حکایت یوسف است که چگونه شخص بی‌گناه و پاکدامنی مانند او مورد آزار اشرار قرار می‌گیرد و در پایان پاداش تقوا و پارسایی خویش را از جانب خداوند دریافت می‌دارد. در این دوره نکته جدیدی در میان آیات جا باز می‌کند که عبارت از تداوم امر رسالت و هدایت است و این که خداوند از جانب

خویش فرستادگانی برای بشارت و دعوت برمی‌انگیزد که غالباً مورد بی‌توجهی مردم زمان خویش قرار می‌گیرند. از جمله آیه‌های ۹ - ۸۴ سوره ششم قابل ذکر است که بنیان "نبوت‌شناسی قرآنی" را ارائه می‌نماید و به این آیه اختتام می‌پذیرد: «اینان آن کسانند که خداوند هدایتشان کرده است. پس ای محمد! بر تو واجب است که از هدایت آنان پیروی نمایی. به کافران نیز بگوی که من برای مأموریت خویش از شما چشمداشتی ندارم. این اندرزی برای جهانیان است».

در این دوره به مشرکان مکه سرنوشت سخت موعود خطاکاران یادآوری می‌گردد. در سوره چهل و ششم، آیه‌های ۲۵ تا ۲۸ که تهدیدی صریح و روشن است، این تهدید به صورت نشانه راهنمایی در دیگر آیه‌ها نیز به کار می‌رود. من جمله آیه‌های ۲، ۳، ۶ و ۷ سوره سی و نهم. در این دوران اشاره به عذاب قریب‌الوقوع می‌گردد و ظهور ساعت قیامت نیز تکرار می‌شود (سوره ۱۳، آیه‌های ۵، ۷، ۸) در سوره ۴۵ در آیه‌های ۲۳ و ۲۴ و نیز ۲۵ و ۲۶ به پرسشهای ایرادگونه کافران مخالف و پاسخی که به آنان داده می‌شود، اشاره می‌رود.

به قطع رابطه با بت پرستان مکه نیز در آیه‌های ۱۴ و ۱۵ سوره ۴۲ اشاره رفته است. این نقطه پایان هرگونه رابطه مسالمت‌جویانه و آشتی طلبانه با کفار مکی است. این آیات نشانگر سرآغاز فصل جدیدی است که به سبب قطع امید از توبه کافران باز می‌شود.

آیه‌های ۳۷ تا ۳۹ سوره شانزدهم و آیه‌های ۵ تا ۳۵ و ۱۰۵ تا ۱۰۹ سوره ششم نیز در همین رابطه قابل بررسی هستند.

در بسیاری از این موارد پاسخگویی به ایراد و اشکال کفار مبتنی بر استدلالاتی است که رکن اساسی آن قدرت و عظمت خداوند متعال بر تحقق بخشیدن به مشیت خویش به شمار می‌آید. قدرتی که در عین حال از رحمت

و احسان بی حدّ و نهایت نسبت به مخلوقات جدایی ناپذیر است (سوره ۱۳، آیه های ۲ تا ۴) این نحوه بیان هم مشرکانی را که از درک عظمت الهی ناتوانند مخاطب قرار می دهد و هم مؤمنانی را که از حقایق روشن بهره می گیرند و پسند می اندوزند. تکیه گاهی ضروری برای مسلمانان اندکی که خود را در برابر فشارهای روزافزون و طاقت فرسای معاندان مشاهده می نمایند؛ مخاصمه جویانی که با زمره مسلمانان از یک عشیره و طایفه و قبیله اند. متون متعدّد دیگری به سومین دوره وحی در مکه تعلق دارند که حاوی دستورالعمل هایی درباره اصول پرستش الهی به عنوان عاملی مؤثر و نه وظیفه ای ضروری می باشند (سوره ۱۷ آیه های ۷۸ تا ۸۱).

آیه هایی که به تجلیل از شخصیت ابراهیم اختصاص یافته، متعلق به این دورانند. وی دیگر به مثابه شخصی که علیه سنتهای قبایلی آباء و اجداد خود که بر پایه شرک و پرستش بتان بنا شده بود برپا خاست و یا پیرمردی که بنی اسرائیل خود را بازماندگان وی می شمارند مورد توقیر و قدردانی قرار نمی گیرد؛ بلکه به عنوان بنیانگذار دینی معرفی می شود که پس از وی توسط سایر فرستادگان الهی تبلیغ گشت و کافران و مشرکان آن را به دست فراموشی سپردند. چهره ابراهیم در سوره ابراهیم (سوره ۱۴، آیه های ۳۸ تا ۴۲) به روشنی ترسیم می شود؛ همان کسی که عبادتگاه کعبه را برای پرستش خداوند یکتا تأسیس نمود. این دگرگونی که توحید را مبتنی بر بینش ابراهیمی می شمارد در مدینه به تفصیل مورد تأیید قرار گرفت. لویی ماسینیون با استفاده از این آیات و چند آیه دیگر سعی در تفاهم میان اسلام و یهود نموده است.

تردیدی نیست که سیاق وحی در خلال این دوره ده ساله مکه دچار دگرگونی فراوانی شده است. تقطیع آیه ها با بندهای قافیه دار تا قطعه های غنایی و

قطعه‌های گسترده و باز به سراسر این دوران تعلق دارند. دورانی که با سوگندهای کوتاه و آهنگین و اشاره به عالم باقی شروع می‌شود و تبدیل به خطابه‌های طولانی و قصه‌های روایی می‌گردد. روایاتی که نقل آنها مشخصه‌آیه‌هایی است که پیش از هجرت از مکه به مدینه نازل شده‌اند.

یادنامه صالح^۱

حیات معنوی دین مبین اسلام قائم به وجود اولیا و عارفانی است که آن را حفظ و تجدید می‌کنند. درحقیقت همین عارفان دین هستند که به سنن دینی معنا می‌دهند و آن را زنده و باطراوت می‌سازند و همین بزرگواران می‌باشند که حجج خدا بر خلق هستند و لذا قول و فعلشان میزان گفتار و کردار و سرمشق دیگران است؛ چنان‌که از معروف کرخی نقل است که «خلق را به ترازوی خود وزن مکن، اما به ترازوی مردان راه، خود را بسنج تا بدانی فضل ایشان و افلاس خود.»^۲

و برای اینکه کارنامه تعلیمات و اعمالشان محفوظ مانده و باعث تذکر دیگران گردد، تذکره‌هایی اعم از مختصر و مفصل و فردی و گروهی درباره‌شان نوشته‌اند. چراکه در ذکر اوصاف و اقوال آنان به قول عطار چند فایده و جهت است: اول اینکه چون از قرآن و اخبار گذشته، هیچ سخنی بالای سخن مشایخ طریقت نیست که سخن ایشان نتیجه‌کار و حال است نه ثمره حفظ و قال و از عیان است نه از بیان و... دیگر آنکه چنان‌که شیخ ابوعلی دقاق گوید: اگر مرد طالب

۱. تألیف هیأت تحریریه کتابخانه صالح، چاپ دوم با تجدیدنظر و اصلاحات، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۰.

۲. تذکره الاولیاء، تصحیح دکتر محمد استعلامی، ص ۶.

بود، قوی همت گردد و طلبش زیادت شود و اگر در خود دماغی بیند، آن دماغ فرو شکند و دعوی از سر بیرون کند؛ دیگر آنکه اگر دل شکسته بود، قوی گردد و دل بدان آرام گیرد؛ دیگر آنکه دوستی حق در دل مرد پدید آورد.^۱

از جمله عارفان بزرگ مسلمان در ایام اخیر مرحوم حضرت آقای حاج شیخ محمد حسن صالح علیشاه گنابادی (۱۲۷۰-۱۳۴۵ شمسی) است که در دوره ارشاد خود جلوه گاه عرفان و معنویت اسلامی و مرتبی و مرشد خیل طالبان راه حقیقت بود. در عین حال برخلاف برخی که به غلط درباره عرفا تصور کرده اند نه تنها هیچگاه غافل از اوضاع و احوال اجتماعی خود نبوده بلکه منشاء آثار خیریه به خصوص در موطن خویش گناباد نیز گردید. همه کسانی که به آن ناحیه رفته اند به وضوح می بینند و نیک می دانند که چگونه در و دیوار آن دیار گواهی از تحقق مقاصد خیرخواهانه آن بزرگوار می دهد.

از همین رو به مناسبت هشتم ذیحجه ۱۴۰۸ (۱۳۶۷ شمسی) که مصادف بود با یکصدمین سال تولد آن جناب هیأت امنای کتابخانه صالح حسینی امیرسلیمانی - مرکز اجتماعات فقری و مذهبی فقرای نعمه‌اللّهی گنابادی - به منظور تجلیل و در عین حال تذکر به فکر تدوین یادنامه‌ای در ذکر احوال و آرای ایشان افتاد. نتیجه این نیت خیر، تدوین و چاپ مجموعه‌ای به نام یادنامه صالح است که در سال ۱۳۶۷ منتشر شد.

این کتاب با مقدمه‌ای از طرف هیأت تحریریه کتابخانه به قلم جناب آقای حاج علی تابنده (محبوب‌علیشاه) آغاز می شود که نحوه جمع آوری و تدوین کتاب را شرح می دهند. پس از این مقدمه، مقاله‌ای به قلم جناب آقای حاج سلطانحسین تابنده گنابادی (رضاعلیشاه) فرزند ارشد و جانشین ایشان آمده و

۱. همانجا، صص ۸-۹.

سپس شرح حال مفصل جناب صالح‌علیشاه از تولد و ایام کودکی تا شرح امور اجتماعی و اقدامات عام‌المنفعه و بالاخره ذکر فرزندان و مشایخ ایشان که تألیف آقای حاج علی محمد سلطانی‌پور است. مشاراًلیه مدّت زیادی از عمر خویش را از نزدیک در خدمت معظم‌له بوده و از این حیث واجد شرایط لازم نوشتن این قسمت است.

بخش بعدی یادنامه مجموعه چندین مقاله است از جمله از اساتید محترم جنابان آقای دکتر سید جعفر شهیدی و آقای دکتر ابراهیم باستانی که در ذکر سوانح عمر و صفات مشخصه آن بزرگوار نوشته شده. اما عمیق‌ترین و جامع‌ترین این مقالات تحت عنوان "اسوه حسنه"^۱ تألیف جناب آقای حاج دکتر نورعلی تابنده (مجدوب‌علیشاه) است که به دقایق لطیف و ظریفی از زندگی آن بزرگوار اشاره کرده‌اند که به چشم همگان نمی‌آید و دیده‌ای شه‌شناس می‌طلبد.

بخش دیگر یادنامه مجموعه بیانات ایشان است که از نوارهای صوتی برجای مانده پیاده شده و تحریر و تنظیم شده و موضوعات مختلف از جبر و تفویض تا حج و جمعه را دربر می‌گیرد. بیان مطالب در عین سادگی کلام، مشحون از لطایف عرفانی است و از این حیث یادآور تألیف دیگر مؤلف عارف رساله پند صالح است.

"مکاتیب"، عنوان قسمت بعدی کتاب است که در آن گزیده‌ای از نامه‌های ایشان ذکر شده است که البته مجموعه کاملتر این نامه‌ها در کتاب دیگری به نام نامه‌های صالح^۲ مندرج است.

قسمت خاطرات کتاب محصول خاطرات اعم از مسموعات یا مشاهدات

۱. گزیده‌ای از این مقاله در عرفان ایران شماره ۶ و ۵ چاپ شده است.

۲. چاپ دوم، ۱۳۵۸ شمسی، تهران.

شخصی کسانی است که درک محضر آن جناب را کرده‌اند. در این خاطرات شیرین شاهد ابعاد مختلف زندگی عارفی بزرگ در دوره معاصر هستیم و آن در بسیاری موارد یادآور حکایات اولیایی است که شیخ عطار در کتاب خویش نامبرده است و با خواندن آنها شبهه‌ای را که در دل اهل شک نسبت به این قبیل اقوال و رفتار عارفان ممکن است پیدا شود می‌زداید و انسان در شک خود تردید می‌کند و اندکی به خود می‌آید و می‌گوید: عارفان بالله در همه ادوار حتی در دوره‌های عسرت و تنگی امروزی حضور دارند و گویا چشم ما را یارای دیدن نور تابنده آنها نیست.

در ادامه این قسمت، بخش "کلمات قصار" آمده که در واقع مکمل قسمت قبل است. در قسمت ماقبل آخر یادنامه صالح مجموعه‌ای منتخب از مراثی و مدایح که از جانب پیروان و غیرپیروان سروده شده مندرج است که در میان آنان اشعار نغز و لطیف به چشم می‌خورد.

یادنامه صالح با قسمتی ضمیمه تحت عنوان "شرح مختصری از ساختمان بقعه مزار متبرک سلطانی" ختم می‌شود. بقعه سلطانی، در اصل مرقد متبرک مرحوم حضرت آقای سلطان‌علیشاه گنابادی است که به همت حضرت آقای صالح‌علیشاه و سپس حضرت آقای رضاعلیشاه اتمام و توسعه یافت و افتخار آن بزرگواران این بود که خود را خادم آنجا بنامند.

از چاپ اول یادنامه صالح قریب به چهارده سال گذشته است و مدتها بود که چاپ اول نایاب شده بود. از این رو انتشارات حقیقت در صدد اقدام به چاپ دوم برآمد و حاصل کار، چاپی بهتر و مطلوب‌تر است که اینک منتشر شده است (تهران، ۱۳۸۰). در چاپ دوم اصلاحاتی از جمله در مورد اغلاط مطبعی و تنظیم مطالب صورت گرفته و نکاتی جدید به آن اضافه شده است که فایده‌اش را بیشتر

می‌کند.

خواندن این کتاب را به طالبان راه دین خصوصاً علاقه‌مندان تذکره‌های عرفانی توصیه می‌کنیم. فریدالدین عطار نیشابوری سختی روزگار خویش را باعث اصلی تألیف تذکره‌الاولیاء دانسته و می‌گوید: «چون می‌دیدم که روزگاری پدید آمده است که الخیر شرّ، و اشرار الناس اخیار الناس را فراموش کرده‌اند، تذکره‌ای ساختم اولیا را، و این کتاب را تذکره‌الاولیاء نام نهادم تا اهل خسران روزگار، اهل دولت را فراموش نکنند و گوشه‌نشینان و خلوت‌گرفتگان را طلب کنند و با ایشان رغبت نمایند تا در نسیم دولت ایشان به سعادت ابدی پیوسته گردند.»^۱

اگر روزگار عطار چنین سخت بوده است به طریق اولی در روزگار فتنه‌آمیز و غفلت‌زای ما این انگیزه صدچندان می‌گردد و بالاخص برای کسانی که به قصور یا تقصیر فکری تصوّر می‌کنند که سلسله‌مشایخ بزرگ صوفیه و عرفای عظام در دوران گذشته متوقف شده است و ایام آنان به سر آمده، خواندن این کتاب واجب می‌نماید.

۱. تذکره‌الاولیاء، ص ۹.