

عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۱۷

گردآوری و تدوین

دکتر سیدمصطفی آزمایش

آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ - .
عرفان ایران: مجموعه مقالات (۱۷) / گردآوری و تدوین مصطفی
آزمایش. - تهران: حقیقت، ۱۳۸۲.
۱۲۸ ص.

ISBN 964-7040-48-2: ریال ۱۰۰۰۰

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. عرفان - ایران - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. آداب طریقت - مقاله‌ها و
خطابه‌ها. ۳. تصوف - مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عنوان.

۲۹۷/۸۳

BP۲۸۶ / آ ۴۶ ع ۴۸۴۶

۱۸۰۹۰ - ۸۲ م

کتابخانه ملی ایران

عرفان ایران : مجموعه مقالات (۱۷)

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش

ناشر: انتشارات حقیقت؛ تهران، خیابان گاندی، خیابان نهم، پلاک ۲۴

صندوق پستی: تهران، ۱۱۳۶۵-۳۳۵۷

تلفن: ۸۷۹۱۶۵۲؛ فاکس: ۸۷۷۲۵۲۹

تلفن مرکز پخش: ۵۶۳۳۱۵۱

چاپ اول: پاییز ۱۳۸۲

تعداد: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۱۰۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۷۰۴۰-۴۸-۲

ISBN: 964 - 7040 - 48 - 2

— لطفاً مقالات و مطالب خود را به نشانی ناشر

بفرستید.

— آراء و نظرهای مندرج در مقالات و مطالب

عرفان ایران ضرورتاً مورد قبول مسئول آن نیست.

— عرفان ایران در ویرایش و تلخیص مطالب مجاز

است.

فهرست مندرجات

مقالات.....		
۵	حاج دکتور نورعلی تابنده	• عید مبعث
۱۶	دکتور شهرام بازوکی	• تصوّف علوی
۳۴	دکتور سعید بینای مطلق	• فریتهوف شوئون و معنای زیبایی
۴۴	سید حسن آذرکار	• تأملی در باب معنای روحانی کار
۵۹	محمد ابراهیم ایرج پور	• کرامات اولیا در آثار مولانا
۸۴	مهرداد قیومی بیدهندی	• مجموعه مزار شاه نعمت الله ولی
معرفی کتاب.....		
۱۰۷	دکتور عادل نادرعلی	• تفسیر بیان السّعادة فی مقامات العبادة
	ترجمه: حسینعلی کاشانی بیدختی	

عید مبعث^۱

حاج دکتر نورعلی تابنده

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عید سعید مبعث را به همهٔ مسلمین جهان به خصوص شیعیان و بالخصوص فقرا، مخصوصاً فقرای حاضر در این جلسه و آنهایی که این سخنان را می‌شنوند، تبریک می‌گوییم.

این عیدی است که خداوند با آوردن آن بر ما منت گذاشت. خداوند با این همه نعماتی که داده، ما را آفریده، هستی بخشیده، بر ما منت گذاشته و حتی وقتی می‌خواهد مؤمنان را تشویق کند، می‌گوید: جان و مالتان را می‌خرم و در مقابل به شما بهشت را می‌دهم.^۲ وقتی می‌خواهد بگوید انفاق کنید، می‌گوید: کیست که به من قرض بدهد؟^۳ با اینکه مالک همه چیز است. اما با این همه بزرگواری چند

۱. متن بیانات جناب آقای حاج دکتر نورعلی تابنده (مجدوب‌علیشاه) در حسینیه امیرسلیمانی تهران در تاریخ ۲۳ مهر ۱۳۸۰ (۲۷ رجب ۱۴۲۲) به مناسبت عید مبعث رسول اکرم.
۲. سوره توبه، آیه ۱۱۱: اِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بِاَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ.
۳. سوره بقره، آیه ۲۴۵: مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا.

چیز را بر ما منت گذاشته است: یکی از آنها ایمان و هدایت^۱ است و دیگر اینکه می‌فرماید: لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ،^۲ خدا منت بر شما می‌گذارد که از بین خودشان کسی را برمی‌انگیزد تا آیاتش را برای آنها بخواند و برای اینکه آنها را تربیت و پاک کند و به آنها کتاب الهی و حکمت بیاموزد.

این که برمی‌گزینند، همین بعثت است. پس به این گزینش، خیلی اهمیت می‌دهیم و باید بدهیم برای اینکه خدا بر ما منت گذاشته است. اگر هم ما قدرش را ندانیم، خداوند وقتی منت می‌گذارد بر ما معلوم می‌شود که خیلی چیز با ارزشی است. نقص از ماست که متوجه نمی‌شویم، این است که عید مبعث یا بعثت رسول اکرم را باز هم به همه تبریک می‌گوییم.

لغت بعثت و بعث و مبعث در موارد مختلفی به کار برده شده است. مثلاً در مورد از خواب بیدار شدن هم در بعضی موارد بعثت می‌گویند: لَكَ الْحَمْدُ أَنْ بَعَثْتَنِي مِنْ مَرْقَدِي وَلَوْ شِئْتَ جَعَلْتَهُ سَرْمَدًا. البته این در مورد روز قیامت هم مصداق دارد ولی در مورد صبح هم که از خواب بیدار می‌شویم، ما را از مرقدمان به اصطلاح، برانگیخته (بعث) است. راجع به فرستادن نماینده‌ای یا مأموریت دادن به نماینده‌ای هم اسمش را بعثت گفته‌اند. کما اینکه بعثت رسول می‌گوییم. بعثت دلالت‌های معنوی متعددی دارد و چه بسا منظور خداوند تمام آن معانی است.

یکی از معانی بعثت، برانگیخته شدن در روز قیامت است. خداوند مرده را زنده می‌کند. بنابراین زنده کردن مرده یک برانگیختگی است، یک بعثت است. پیغمبر را خداوند برانگیخت. برای کی؟ برای ما. چرا؟ برای اینکه ما را از خواب

۱. سوره حجرات، آیه ۱۷: اللَّهُ يُمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْكُمْ لِلْإِيمَانِ (خدا بدان سبب که شما را به ایمان راه نموده است بر شما منت می‌نهد).

۲. سوره آل عمران، آیه ۱۶۴.

غفلت، از آنچه مرگ انسانیت است، نجات بدهد. به ما روح انسانیت یعنی در واقع روح الهی بدمد. یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ^۱: ای مؤمنین وقتی خداوند و پیغمبرش شما را می خواند به سمت امری که شما را زنده می کند (لِمَا يُحْيِيكُمْ) اجابت کنید و دنبالش بروید... تمام دستورات پیغمبر، تمام دستورات اسلامی، ما را زنده می کند و جان می دهد. پس آمدن آن کسی که ما را زنده می کند و از مرگ بیرون می آورد، خودش بعثت است. بنابراین به یک معنا این بعثت انشاءالله بعثت ما باشد یعنی خداوند ما را از مردگی نجات بدهد و زنده کرده باشد.

در عربستان آن روز، هیچ بارقه‌ای از آنچه امروز علم، فرهنگ و تمدن می‌گویند نبود. ولی پیغمبری که از آن محیط ظاهر شد تمام جهان را گرفت، مثل چتری که از یک کویر بی آب و علف بر تمام جهان سایه انداخت. فرقی که در اینجا بین فلاسفه و نوابغ با پیغمبران دیده می‌شود این است که نوابغ، علما، در محیطی به وجود می‌آیند که سابقه تعلیم و تربیت دارد. مثل یونان قدیم که مرکز تمدن و مرکز فلسفه و هنر بود یا ایران قدیم. ولی مابقی جاها در جهل و فساد غوطه‌ور بودند. پیغمبران در محیطی برانگیخته شدند که ظاهراً هیچ تناسبی با مولدشان نداشت. از همان اوّل چنین بوده است، مثلاً نوح (ع) در محیطی رشد کرد که مسخره‌اش می‌کردند. چندین بار کتکش زدند، نزدیک بود که جانش را از دست بدهد ولی خداوند مقدر کرده بود که بماند. موسی (ع) در سرزمین بنی اسرائیل آن روز ظهور کرد. البته مدّتی در محیط درباری بود و بعد برگشت. وقتی که وارد زندگی ساده چوپانی شد، آن وقت خدا او را برانگیخت. عیسی (ع) همین جور. پیغمبر ما هم چنین بود. از محیطی و زمانه‌ای برخاست که ظاهر آن با

۱. سوره انفال، آیه ۲۴.

ظواهر اسلام به هیچ‌نحو متناسب در نمی‌آمد. به این معنی که کشورهای که در دورتادور محیط عربستان بودند، مثلاً کشور ایران آن روز، در فساد بودند. کشور ایران رژیمش رژیم سلطنتی ساسانیان بود که پادشاهانش خودشان را خدا یا اقلاً فرزند خدا می‌دانستند. در محیط جامعه درجه‌بندی بود. چهار گروه بود که هیچ گروهی حق نداشت از مزایای گروه دیگر استفاده کند. سواد یادگرفتن فقط مخصوص موبدان و بالادستان بود که اگر می‌خواستند یاد می‌دادند و گرنه که نه. در این طرف در عربستان همه بی‌سواد بودند. در تمام مکه می‌گویند هفت یا هفده نفر بودند که سواد خواندن و نوشتن داشتند. در آن محیط که مردم حق خودشان نمی‌دانستند که تقاضای سوادآموزی کنند، در آن محیط که به قول خودشان، مردم عرب بادیه‌نشین و عرب بیابان‌گرد بودند، دستوری آمد که: *طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ*؛ هر مسلمانی باید دنبال علم و دانش برود. چقدر تفاوت بین اینها است؟ آنجا کسی خودش را همچون خدا می‌دانست، ولی در اینجا کسی آمد و گفت: *لا اله الا الله؛ جز الله خدایی نیست*. وقتی به خودش خیلی توجه می‌کرد، می‌فرمود: *انا بشرٌ مثلكم*^۱، من هم بشری هستم مثل شما.

در امپراطوری رم آن وقت همین وضعیت از لحاظ حکومتی بود. از لحاظ مسیحیت هم کشیش‌ها خودشان را حاکم بر همهٔ سرنوشت مردم می‌دانستند. ولی در این طرف، درست است که جانشین پیغمبر علی (ع) بود ولی شاید خداوند مصلحت دانست که مسلمانان خودشان خلیفه را انتخاب کردند. در خود عربستان هم قبایل همیشه با هم در حال جنگ بودند. قبیله یک واحد اجتماعی بود که بالاتر از فرد بود. یعنی اگر فردی از یک قبیله مورد ستم واقع می‌شد، تمام قبیله خون‌خواهش بودند و برایشان فرق نمی‌کرد که مثلاً چون یک نفر از افراد قبیله

۱. سورهٔ فصلت، آیهٔ ۶.

کشته شده فقط قاتل را پیدا و قصاص کنند. لذا به هر یک از افراد آن قبیله قاتل که دسترسی داشتند مجازاتشان می کردند. اما پیامبر به این مردم فرمود: وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ^۱ در قصاص حیات دارید و افزود: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرِّ بِالْحَرِّ^۲...، در قتل حق قصاص دارید یک نفر آزاد به یک نفر... اما بعد می فرماید: فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ^۳...، کسی که از برادرش عفو کند، یعنی حقش را ببخشد، این رحمتی است و خداوند به او کرم می کند. این با آن روحیه عرب سازگار نیست. این است آن تفاوت‌هایی که نبوت پیغمبری با نبوغ و حکمت انسانی دارد.

اصلاً قبل از بعثت در واقع قوانینی در عربستان نبود که ما بخواهیم قوانین اسلامی را با آن مقررات مقایسه کنیم، چه مقررات فردی چه مقررات اجتماعی. ولی اگر قوانین اسلامی را با مقررات اخلاقی فردی یا با مقررات اجتماعی که علمای اخلاق نوشتند، مقایسه کنیم عظمت آن فهمیده می شود. با همه حملاتی که در این هزار و چند صد سال به اسلام کرده و باز هم خواهند کرد، مع ذلک اسلام روز به روز در توسعه و عظمت است. هر لطمه‌ای هم بخواهند بزنند، هر حمله‌ای هم که به اسلام و به مسلمین بکنند، این به منزله همان مثال چکش است که بر آهن کوبیده می شود و خاصیتش این است که آهن محکم تر می شود. آنقدر آهن محکم تر می شود که دسته چکش را می شکنند.

پیغمبر در چنین محیطی به دنیا آمد و در چنین محیطی پرورش یافت. پرورشش مقدر الهی بود که ابتدا به دست جدش عبدالمطلب که موحد و خداشناس بود باشد. بعد از عبدالمطلب تحت تربیت عمویش ابوطالب بود که او هم موحد و خداشناس و بلکه به عقیده بزرگان تصوف که در هر دوره انسان کاملی باید باشد، ابوطالب سلف پیغمبر در امر هدایت بود. او به پیغمبر اجازه داد و

۱ و ۲ و ۳. سوره بقره، آیات ۱۷۸ و ۱۷۹.

پیغمبر را به شاگردی قبول کرد و بعد پیامبر به مقامی رسید که ابوطالب خودش شاگرد پیغمبر شد.

وقتی که هنوز بعثت رخ نداده بود و محمد را به عنوان نبوت نمی شناختند، او را به عنوان امین می شناختند: "محمد امین". کسی که مورد اعتماد و حلّ هرگونه اختلاف بود کما اینکه وقتی بنای خانه کعبه را می خواستند تعمیر کنند، چهار تا سِمَت در خدمت خانه کعبه بود که هر کدامش را یکی از رؤسای قبایل قریش تصدی داشتند. وقتی می خواستند حجرالاسود را نصب کنند، هر کدام از اینها می گفتند من باید سنگ را بردارم. هیچ کدام توافق نکردند بالاخره قرار بر این شد که هر چه محمد امین بگوید انجام دهند. وقتی پیغمبر وارد مسجد شدند، از ایشان پرسیدند. حضرت عباى خود را روی زمین انداختند و سنگ را روی آن گذاشتند. گفتند هر کدام از شما چهار قبيله يك گوشه عبا را بگيريد و برداريد و بياوريد اینجا. وقتی آنجا بردند خود پیغمبر سنگ را برداشتند و نصب کردند.

خوب این اعتمادی بود که به بی طرفی و بزرگواری پیغمبر حتی قبل از بعثت هم داشتند. یا مسأله حلف الفضول که قدمی بود که در راه صدق در آن ایام جاهلیت به نفع مردم برداشته شد. قَسَم یک عده از آنهایی که شاید راهی در دل به خدا داشتند و با هم نشستند و هم قسم شدند که مظلومان را کمک کنند. این را حلف الفضول می گفتند. پیغمبر هم به این حلف الفضول پیوست و همیشه از آن تجلیل می کرد.

خوب در همان ایام معلوم بود که پیغمبر ارتباطی با مبانی عالی‌های دارد. در غالب اوقات، چه ماه رمضان و چه ایام دیگر، حضرت به غار حرا تشریف می برد و آنجا روزه می گرفت و عبادت می کرد. و حضرت خدیجه با کمال بزرگواری در خدمت حضرت بود و تأیید و تشویق می کرد و هرگز موجب ناراحتی ایشان را

فراهم نکرد. تکیه حضرت که قریش اذیتش می‌کردند به خدیجه و ابوطالب بود. چون ابوطالب از لحاظ اهمیت و احترامی که داشت جانشین عبدالمطلب بود. خدیجه هم از خاندان محترم می‌بود و خودش را هم می‌شناختند، این است که کمتر مزاحم می‌شدند.

اما بعثت چگونه بود؟ بعثت یعنی وقتی که پیغمبر مأمور به بیان آن حقایقی شد که در دلش بود. همه پیغمبران از اول عمرشان موحد و خداجو بودند. پیغمبر هم همین جور خداجو بود تا بعد از آن باری که از غار حرا پایین تشریف می‌آورد، خود پیغمبر بعداً فرمود که دیدم جبرئیل آمد و به من گفت: "اقراً" (بخوان). من گفتم خواندن بلد نیستم، دو مرتبه گلوی مرا فشار داد و گفت: "اقراً"، باز همین را گفتم. مرتبه سوم فشار داد و گفت: بنا به امر الهی: اقرأ باسم ربك الذی خلق، خلق الانسان من علق، اقرأ و ربك الاكرم، الذی علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم؛ بخوان به نام خداوندی که بشر را خلق کرد، او را از علق آفرید، بخوان به نام پروردگار بزرگوار که با قلم تعلیم داد و آنچه را که انسان نمی‌دانست به او یاد داد. به بشر علم داد و او را با قلم آشنا کرد که انتقال علم است؛ یعنی هم خودش علم بیاموزد، هم آن را انتقال بدهد.

پیغمبر ما شروع کار رسالتش یا به اصطلاح امروزی، شعار اولیه‌اش این بود، کما اینکه حضرت موسی شعار اولیه‌اش در وحی‌ای بود که خداوند به او فرمود: انا اُخترتک... وَاقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي^۲ من تو را برای خودم برگزیدم و تو نماز را برای یاد من پیادار. شاید این حکم برای بنی اسرائیل بود که دستور داده شد نماز را برای کارهای دنیایی نخوان، نماز را برای یاد من بخوان. دستوری که به پیغمبر ما داده

۱. سوره علق، آیات ۱ تا ۵.

۲. سوره طه، آیات ۱۳ و ۱۴.

شد این است که برو جلو، خودت می فهمی که نماز را باید به یاد من بخوانی. عَلمَ الانسانَ بالقلم، خداوند انسان را علم داد، یعنی کم کم خود می فهمی. آن وقت، آن ملت، آن اسلام کودک بود که به او گفتند چه بکن. ولی این دفعه گفتند برو جلو خودت می فهمی. بعد پیغمبر فرمودند که آدم پابین، در پابین کوه یا در جایی دیگر باز فرشته را دیدم. به او نگاه کردم و به صورت انسانی دیدمش که یک پایش این طرف افق و پای دیگرش آن طرف افق بود. به هر جا هم نگاه می کردم او را می دیدم.

به هر جا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا تو بینم
 به هر جا نگاه می کردم او را می دیدم. این کمال سلوک پیغمبر بود، محو بود. البته نه در جبرئیل بلکه در ارباب جبرئیل. جبرئیل یک بار دیگر هم به صورت انسان برای پیامبر متمثل شد و آن یادآوری واقعه در پیشگاه حضرت مریم بود. پیغمبر فرمود که من ترسیدم، نگران شدم. حضرت آمدند منزل، عرق کرده بودند. خودشان را پیچیدند در چیزی که آیه دیگری نازل شد: یا ایها المدثر قم فأنذر؛^۱ ای کسی که خود را پوشانده ای، برخیز و اندرز بده.

حالا آیات اولیه نازل شده سوره مزمل یا مدثر یا سوره حمد بوده، اختلاف نظر است ولی فرق نمی کند. این واقعه در ۲۷ رجب بود یعنی امروز که روز مبعث است. البته بعضی ها می گویند چون در یک آیه آمده: إنا أنزلناه فی لیلۃ القدر، پس همه قرآن در یک شب نازل شد و در آیه دیگر آمده شهر رمضان، آذی أنزل فی القرآن^۲: ماه رمضان که قرآن در آن نازل شد. اینها با هم منافاتی ندارند چون بنا به تعبیرات عرفانی قرآن یک بار به صورت جملگی بر قلب پیغمبر نازل شد و

۱. سوره مدثر، آیات ۱ و ۲.

۲. سوره بقره، آیه ۱۸۵.

این در ماه رمضان بود. اُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ، دالّ بر انزال است یعنی یک باره نازل شد. بعد به تدریج در هر موردی و به اصطلاح شأن نزولی آیات جدیدی آمد. این مثل این است که فرضاً کوششی می شود و می خواهند یک سازمانی یا شرکتی یا حکومتی تشکیل بدهند. برای این کار کلیاتی در ذهن همه هست که می گویند باید این جور باشد. بعد یک نفر، دو نفر مأمور می شوند که اساسنامه را بنویسند. اصل آن چیزی است که در فکر همه هست و مشترک است که یک باره نازل می شود. قرآن هم به همین ترتیب یک باره در ماه رمضان بر پیغمبر نازل شد و اساسش این است که لا اله الا الله. خوب طبعاً کسی که این عبارت را بگوید به نبوت پیغمبر ایمان دارد و می گوید محمداً رسول الله و بعد معاد یا برگشت به سوی خدا را قبول دارد.

اینها اساس اولیه اسلام است که همه احکام قرآن با اینها منطبق است. این روح اولیه قرآن است. اثر بعثت را هنوز که هنوز است در جهان می بینیم. آثاری که این واقعه در بشریت داشته است تا آخر روز قیامت هم ادامه خواهد داشت. پیغمبر در اول فقط خودش و چند نفر از نزدیکان می دانستند که پیامبر است. نماز قبلاً مدّت ها دو رکعت بود. نمازی که حضرت می خواند فقط خدیجه و علی پشت سرش بودند. می رفتند به مسجد الحرام جلوی کعبه نماز می خواندند. مدّت ها فقط همین بود تا اینکه خداوند تدریجاً قدرتی به پیغمبر داد. خداوند هم ایا دارد از اینکه امور را جز به اسباب خودش انجام بدهد: إِنَّ اللَّهَ أَبَىٰ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورَ إِلَّا بِأَسْبَابِهَا. البته گاهی ممکن است خلاف این باشد چنان که برای موسی عصا کار اژدها را کرد یا اینکه نیل را شکافت. ولی این به ندرت است و هر کاری خداوند بخواهد بکند به وسیله اسبابی که خودش آفریده است، می کند.

خوب به طور طبیعی اول پیغمبر از وضعیت خود در میان مردم مکه خیلی ناراحت بود. یک تنه باید در تمام مکه بگوید که این بتها چیست که می پرستید؟

اینها سنگ است، همان کاری که حضرت ابراهیم هم می خواست بکند که در آتش انداختنش. خداوند تدریجاً او را محکم کرد. در یک آیه قرآن آمده که خطاب به پیامبر می گویند: کافران می پرسند که چرا قرآن یک باره به تو نازل نشد؟ خداوند می فرماید: قرآن را کم کم برایت فرستادیم که قلب تو را محکم کنیم.^۱ یعنی تدریجاً این بار سنگین را به عهده ات گذاشتیم. تا اینکه پیامبر به درجه ای رسید که خداوند فرمود: و أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ،^۲ قوم و خویش های خودت را انذار کن، بترسان.

اینها همه دنباله بعثت است. بعثت را از لحاظ شخصی بگیریم همان اولی است که پیغمبر برانگیخته شد. اما اگر از لحاظ ما امت بگیریم اینها مراحل بعثت است. در اینجا پیغمبر مبعوث شد بر قوم و خویش هایش. از این رو قوم و خویش ها را دعوت کرد به غذایی که ظاهرآ کم به نظر می رسید ولی مهمانان که تقریباً ۴۰ نفر بودند خوردند و زیاد هم آمد. روز اول گویا مجال نشد. روز دوم و روز سوم پیغمبر فرمود: هر که به من ایمان بیاورد، هر که با من به اسلام بیعت کند، جانشین و وصی من است. اما هر چند بار فقط علی (ع) بلند شد و عرض کرد: من در خدمتم. از اینجا دیگر دعوت پیامبر آشکار شد. پیغمبر گفت که شما مرا راستگو می دانید؟ همه گفتند: بلی. فرمود: اگر من بگویم پشت این کوه هایی که دور مکه را در برگرفته، قشونی هست که می خواهد شما را قتل و غارت کند، باور می کنید؟ گفتند: بله. گفت: پس من به شما خبر می دهم که یک روز محاسبه در کمین شما است. از آن روز حساب بترسید و به خداوند ایمان بیاورید. همه حضرت را مسخره کردند. ولی به تدریج چند نفری ایمان آوردند. ابوبکر، عثمان

۱. سوره فرقان، آیه ۳۲. و قال الذین کفروا لولا نزل علیه القرآن جمله واحدة کذلک لئنبت به فوادک و رتلنا تریلاً.

۲. سوره شعرا، آیه ۲۶.

و چند نفر دیگری ایمان آوردند. ولی باز هم اذیت می‌کردند. پیغمبر به طائف تشریف بردند. در آن زمان سه شهر مدینه و مکه و طائف در عربستان اهمیت داشت. جاهای دیگر همه قبیله‌ای بودند. حضرت رفتند به طائف و بعثت خودشان را به آنها اعلام کردند. ولی آنها هم حضرت را بیرون کردند و حتی بچه‌ها را وادار کردند که به حضرت سنگ بزنند و پای ایشان زخمی شد و فقط یک نفر که غلامی مسیحی بود خدمت حضرت آمد و مسلمان شد.

در آن زمان دعوت منحصر به همان محیط مکه بود تا خداوند مجدداً فرمود: و ما أرسلناك إلا كافةً للناس بشيراً و نذيراً، تو را برای تمام مردم جهان به عنوان بشارت و انذار فرستادیم. از اینجا پیغمبر بعثت را آشکار فرمود. به این ترتیب که نامه‌هایی مرقوم فرمودند به پادشاهان وقت: یکی به حبشه، یکی به روم و یکی به ایران قدیم. آنها را به اسلام دعوت کردند و گفتند اگر اسلام بیاورید و دستورات اسلام را رعایت کنید ما به شما کاری نداریم، فقط می‌خواهیم اسلام بیاورید. از اینجا دیگر اسلام آشکار شد.

بعثت در واقع از لحاظ خود حضرت همان لحظه‌ای بود که وحی آمد یعنی جبرئیل آمد. از لحاظ ما مردم اگر بعثت را به آن معنا بگیریم که مرده زنده می‌شود، آن وقتی است که ما که از لحاظ انسانیت مرده‌ایم زنده بشویم. آن وقت برای ما بعثت است. بنابراین ما به تیمن این روز که بعثت اولیه پیغمبر، بعثت شخصی پیغمبر است، و می‌شود گفت عید تولد معنوی ما هم هست، از خدا می‌خواهیم که ما را هم برانگیزد. ما را هم از این مرگ، مرگ معنوی نجات بدهد. انشاءالله

تصوّف علوی^۱

گفتاری در باب انتساب سلاسل صوفیه به حضرت علی (ع)

دکتر شهرام پازوکی

در کتاب‌هایی که ذکر سجایا و فضایل حضرت مولی علی (ع) می‌شود، اعمّ از کتب کلامی شیعه یا شروح متعدّد نهج البلاغه، معمولاً قسمتی وجود دارد در شرح اینکه آن حضرت، هم منبع جریان و سریان علم لدنی و هم منشأ افاضه جمیع علوم رسمی اسلامی مثل علم اصول دین یعنی کلام و علم فروع یا علم لغت و تفسیر بود. در همین قسمت معمولاً اشاره می‌شود که آن جناب مبدأ علم طریقت و حقیقت و تصوّف است و بزرگان صوفیه خرّقه خویش را به وی نسبت می‌دهند. در این باب ابتدا دو نمونه از شروح نهج البلاغه ذکر می‌گردد:

اولی از قدیمی‌ترین شارحان که ابن ابی الحدید (وفات ۶۵۶) باشد. او می‌گوید: «دیگر از علوم، علم طریقت و حقیقت و احوال تصوّف است و دانستی که ارباب این فنّ در جمیع بلاد اسلام به وی می‌رسند و نزد وی پایگاه دارند و به

۱. متن منقّح سخنرانی نگارنده در کنگره امام علی (ع)، شیراز، اسفند ۱۳۷۹.

این مطلب شبلی و جنید و سرّی و ابویزید بسطامی و ابو محفّوظ معروف کرخی و دیگران تصریح کرده‌اند و خرقه‌ای که تا امروزه شعار آنان بوده دلیل کافی برای تو است؛ چرا که آن را به‌وی [حضرت علی] علیه‌السلام اسناد می‌دهند.^۱

دوم شرح ابن میثم بحرانی (وفات ۶۷۹) است که در آن گوید: «و اما علمای صوفیه و ارباب عرفان، نسبتشان به وی [علی (ع)] در تصفیه باطن و کیفیت سلوکِ اِلی الله تعالی ظاهر است.»^۲ بحرانی به قدری این نسبت را در آن زمان عادی می‌دانسته که می‌گوید این نسبت واضح است.

در بین متکلمین شیعه که به این مسأله اشاره کرده‌اند می‌توان از علامه حلّی در نَهجِ الْحَقِّ و کشف الصّدق یاد کرد که گوید: «و اما علم طریقه هم همین طور است زیرا جمیع صوفیه و ارباب اشارات و حقیقت خرقه خویش را به وی اسناد می‌کنند.»^۳ نکته جالب توجه دیگر این است که وی صوفیه را ارباب اشارات و حقیقت می‌خواند.

علامه حلّی همین مطلب را در چند کتاب دیگر خویش کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین^۴ و منهاج الکرامه^۵ نیز تکرار می‌کند. از علمای متأخر شیعه مجلسی اول و حتی مجلسی دوم نیز به این ارتباط تصریح کرده‌اند.^۶ علمای بزرگ

۱. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، جلد اول، ص ۱۹.

۲. شرح نهج البلاغه، کمال الدین میثم بحرانی، جزء اول، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۳۷۹ قمری، ص ۷۹.

۳. نهج الحق و کشف الصّدق، حسن بن یوسف مطهر حلّی، مقدمه و تصحیح سیدرضا صدر، ص ۲۳۸.

۴. کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین، حسن بن یوسف بن مطهر حلّی، ترجمه حمیدرضا آزیار، تهران، ۱۳۷۹، ص ۹۳.

۵. جذبه ولایت، ترجمه منهاج الکرامه، ص ۱۷۳.

۶. مجلسی اول در رساله تشویق السالکین (چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۵-۱۷) و همچنین در مقدمه شرح فارسی من لا یحضره الفقیه (منقول از زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوّف ایران،

معاصر مثل مرحوم علامه طباطبایی و علامه سید محمدحسین حسینی تهرانی نیز به آن اذعان دارند.^۱ محققین معاصر در تصوّف مثل فروزانفر و زرین کوب و هانری کربن نیز آن را بی تردید می دانند. به همین منوال شرح ارتباط و ارادت مشایخ اولیه تصوّف به ائمه اطهار مقدّم بر منابع شیعه در منابع علمای اهل سنت نیز آمده است.^۲

از طرف دیگر در عالم تصوّف از اصول اصلی و بدیهی است که مشایخ تصوّف و عرفان رشته اجازه خود را در امر طریقت به آن حضرت و از ایشان به پیامبر(ع) برسانند. تقریباً همه سلاسل صوفیه چه آنها که صراحتاً شیعی هستند مثل نعمت اللّهی و ذهبیه و چه آنها که مذهب فقهی ایشان صراحتاً شیعی نیست و در زمانها یا مناطق تحت سلطه حکام سنّی مذهب، ظاهراً سنّی می نمودند مثل سهروردیه و شاذلیّه اعتقاد و بلکه اصرار دارند که رشته اجازه شان به علی(ع)

→

ص ۲۶۰). مجلسی دوّم نیز در ضمن تفکیک صوفیه شیعه و سنّی در رساله اجوبه (منقول در دین و سیاست در دوره صفوی، رسول جعفریان، قم، ۱۳۷۰، ص ۲۵۸-۲۶۷).

۱. علامه سید محمدحسین طباطبایی، رسالت تشیع در دنیای امروز، تهران، ۱۳۷۰، ص ۹۹. علامه حسینی تهرانی نیز پس از قبول و اظهار اینکه حقیقت عرفان را که از امیرالمؤمنین علی(ع) مأثور است طریقه های صوفیه نشر داده اند، گوید: «اصول دسته های تصوّف از ۲۵ دسته تجاوز نمی کند و تمام این سلسله ها منتهی به حضرت علی بن ابی طالب(ع) می گردد» (رساله لبّ اللّباب، تهران، ص ۱۵۴).

۲. اخیراً (۱۳۸۶ قمری) نیز کتابی به زبان عربی در صحت انتساب صوفیه به علی(ع) به نام علی بن ابی طالب امام العارفین او البرهان الجلی فی تحقیق انتساب الصوفیه الی علی تألیف یکی از علمای معاصر سنّی به نام شیخ احمد بن محمد الصدیق الحسنی الادریسی (متولد ۱۳۲۰ قمری) در مصر چاپ شده است. مؤلف، محدث بزرگی است و ۱۲۰ عنوان از تألیفاتش که عموماً روایی می باشند در انتهای کتاب آمده است. وی در بخشی از این کتاب ضمن رد مناقشه ابن تیمیه و ابن خلدون در انتساب صوفیه به امام علی(ع) و اختصاص علی(ع) به علمی که شیخین آن را نداشتند، دلایل اختصاص صوفیه به علی(ع) و انتساب بلاانقطاع خرقه شان را به آن حضرت اثبات می کند.

می‌رسد.^۱ این انتساب یا غیرمستقیم از طریق دیگر ائمه می‌باشد - مثل سلسله معروفیه که ام‌السلاسل تصوّف است و به واسطه شیخ معروف کرخی به امام رضا (ع) می‌رسد - یا مستقیماً به آن حضرت می‌رسد مثل سلسله کمیلیّه و فقط در این میان سلسله نقشبندیّه است که رشته اجازه خود را از طریق ابوبکر نیز به پیامبر نسبت می‌دهد. به این طریق که سلسله اجازه خود را به بایزید بسطامی و از او به امام صادق (ع) و از او به قاسم بن محمّد بن ابی بکر و از او به سلمان فارسی و از او به ابوبکر و بالاخره به پیامبر می‌رساند. با این حال خود آنان به چند طریق دیگر نیز سلسله خود را نقل می‌کنند که نهایتاً همان طریق مشهور انتساب به حضرت علی (ع) مشهور به "سلسله الذهب" می‌باشد.^۲

۱. درباره سلسله‌های صوفیه جامع‌ترین اثر به زبان فارسی کتاب طرائق الحقائق تألیف محمّد معصوم شیرازی است. به زبان انگلیسی هم کتاب طرائق صوفیه در اسلام (*The Sufi Orders in Islam*) اثر تریمنینگام (J. Spencer Trimingham) می‌باشد (چاپ اول: ۱۹۷۱). کتاب دیگری به زبان آلمانی و بسیار مفصل به نام *Die Schiitischen Derwischord in Persiens* (درویشان شیعی ایران) در سه جلد تألیف ریچارد گراملیش (Richard Gramlich) می‌باشد که مختص سلسله‌های شیعی در ایران است و از این جهت مکمل کتاب قبلی است (چاپ اول: ۱۹۷۶، آلمان).

۲. در میان نقشبندیّه برخی طریق علوی را ترجیح می‌دهند (ر. ک: عمده‌المقامات، خواجه محمّد فضل الله، ص ۱۳۴) و بعضی طریق بکری را (ر. ک: خواجه محمّد پارسا، قدسیه، تصحیح احمد طاهری عراقی، ص ۳۱). ظاهراً طریق بکری بعدها به تبعیت از شیخ احمد سرهندی مشهور به امام ربّانی (۹۷۱-۱۰۳۴) و توسط او به تبعیت از عقاید متعصب سنی حکومت وقت در میان نقشبندیّه متداول شد (طرائق الحقایق، ج ۲، ص ۱۱) ولی با این حال در میان جمعی از نقشبندیّه مثل ساکنان ماوراءالنهر چندان مورد توجه قرار نگرفت. به هر حال در این نسبت اشکال‌هایی هست و به نظر محققین تاریخ تصوّف با تاریخ و سنت صوفیه توافق ندارد (زرین کوب، دنباله جستجو در تصوّف ایران، ص ۳۷۰) و نزد صوفیه هم مثل اهل تاریخ قابل حل نیست (همانجا، ص ۲۱۲). از این رو مورد انکار بل تقبیح بزرگان تصوّف قرار گرفته است. چنانکه قاضی نورالله شوشتری سلسله نقشبندیّه را "سلسله مخترعه" خوانده (مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۸) و گوید شردّمه‌ای از آنان جهت ترویج بضاعت و گول زدن اهل سنت و جماعت نقش تصوفی جهت ابوبکر بسته و خرق اجماع قوم نموده و خرقه طریقت خود را به او بسته‌اند (همان، ص ۵). عالم و عارف متأخر مرحوم

سؤالی که در اینجا به میان می‌آید و موضوع بحث فعلی می‌باشد این است که مراد از سلسله چیست و چرا سلسله‌های تصوّف و عرفان خود را به باب علم پیامبر حضرت علی (ع) می‌رسانند. با ذکر مقدماتی به شرح این مطلب می‌پردازیم.

یکی از اصول اصلی تصوّف این است که علم حقیقی، علمی لدنی است که از آدم تا خاتم استمرار داشته و سینه‌به‌سینه و یداً بید منتقل شده است. البته آن علم به موجب حدیث کنتُ نبیاً و آدم بین الماءِ والطینِ اصالتاً از آن پیامبر خاتم بود و به عاریه نزد آدم تا اینکه به انتصاب الهی و به طریق وصایت معنوی دست به دست از اوصیای آدم به پیامبر اکرم رسید و از ایشان به باب مدینه علم الهی علی (ع)^۱ و

→

مجدوب‌علیشاه همدانی نیز طریقه بکرّیه را محض اختراع و غلط و مجعول متأخرین نقشبندیه می‌داند و در فصلی در کتاب مرآة الحق (تصحیح دکتر نوربخش، ص ۹۳-۱۰۶) بیان قده آن می‌کند. اما اینکه شوشتری گوید متأخرین نقشبندیه جهت ترویج بضاعت و گول زدن اهل سنت و جماعت سلسله خود را به ابوبکر نیز نسبت دادند ظاهراً از جهات تاریخی نیز اثبات می‌شود و شواهد صدق این گفتار مخالفت‌هایی است که بزرگان نقشبندیه با مشایخ صوفیه مشهور به تشیع مثل شاه نعمت‌الله ولی یا صابین‌الدین علی بن محمد ترکه و سید محمد نوربخش کردند و دیگر ارتباط نزدیکی است که نقشبندیه با حکام سنی مذهب مثل تیموریان داشتند و لذا نزد آنان سعایت مشایخ شیعی می‌کردند. ولی به‌طور کلی مسأله سلسله و اتصال معنعن در میان نقشبندیه چندان استحکامی ندارد و لذا غالباً در تصحیح اتصال و فاصله زمانی دور میان برخی از مشایخ مثل انتساب شیخ ابوالحسن خرقانی به بایزید بسطامی یا انتساب خواجه بهاء‌الدین محمد نقشبندی (وفات ۷۹۱) به خواجه عبدالخالق غجدوانی (وفات ۵۷۵) قائل به انتساب روحانی شده‌اند و به دلیل همین فقدان کرسی‌نامه مسلسل و متصل، بزرگانی از نقشبندیه مثل خواجه بهاء‌الدین اصولاً برخلاف تعالیم اولیه تصوّف منکر سلسله شده و گویند از سلسله کسی به‌جایی نرسد و باید اویسی بود (قدسیه، ص ۲۹).

۱. بنابر خبر منقول در من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق (باب الوصیه من لدن آدم (ع)، تصحیح و ترجمه صدر بلاغی و علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۹، ج ۶، ص ۳-۶، حدیث ۵۴۰۲) این امانت الهی به طریق وصیت از آدم به شیب رسید و از آن به بعد در هر دوره نزد ولی آن دوره بود تا رسید به شخصی به نام برده که (احتمالاً همان ابوطالب باشد) و سپس از وی به پیامبر اکرم و از ایشان به علی (ع) رسید و این رشته در ائمه اطهار (ع) جاری شد. شیخ صدوق بین آدم تا خاتم از عدّه دیگری از اولیا و اوصیای یاد می‌کند که تعدادی از آنان همان پیامبران مذکور در قرآن و کتاب مقدّس هستند.

سپس به دیگر امامان علیهم السّلام. عرفا از این علم تعبیر به ولایت کرده‌اند و آن را باطن رسالت و جنبه الی‌الحقی و مقام معنوی و دعوت باطنی و طریقت هر رسول دانسته‌اند در مقابل جنبه الی‌الخلق رسول که مقام ابلاغ احکام شریعت و دعوت ظاهری است. ولایت به این معنی چون راجع به جنبه معنوی و الهی پیامبر می‌باشد، به اذن الهی است و ذوق و اجتهاد اشخاص در تعیین ولی مدخلیتی ندارد. و گرچه مقام رسالت در نبی اکرم ختم شد ولی مقام ولایت به موجب آیه شریفه: *إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً^۱* و به موجب اینکه "ولی" از اسماء الهی است که تعطیلی نمی‌پذیرد، دائمی است. به قول مولانا:

پس به هر دوری ولی ای قائم است آزمایش تا قیامت دائم است^۲
 پس از پیامبر به اذن الهی علی (ع) مظهر تام ولایت شد و این رشته در دیگر امامان جریان یافت تا امام دوازدهم عجل الله تعالی فرجه که مهدی و هادی اوست. باز به قول مولانا:

مهدی و هادی وی است ای راه‌جو هم نهان و هم نشسته پیش رو^۳
 در میان اصحاب ائمه اطهار، فقها اخذ احکام شریعت کردند و آن را ترویج نمودند و کسانی از جنبه ولایتی و طریقتی ایشان، مأمور به دعوت به تهذیب نفس و سلوک الی‌الله شدند که مشایخ صوفیه یا عرفا باشند. و از اینجا بود که طریقت اسلامی به نام "طریقت مرتضوی" در قیاس با "شریعت محمدی" نامیده شده است. دقیقاً در همین جا است که می‌بینیم تمامی مشایخ بزرگ صوفیه یا مستقیماً و بی‌واسطه یا با واسطه و غیرمستقیم تحت هدایت و تربیت و به این معنی منتسب به حضرت علی (ع) یا دیگر ائمه اطهار بوده‌اند. مثلاً کمیل و انتساب وی به حضرت

۱. سوره بقره، آیه ۳۰. من در زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهم.

۲. مثنوی معنوی، تصحیح توفیق سبحانی، دفتر دوم، بیت ۸۱۷.

۳. همان، دفتر دوم، بیت ۸۲۰.

علی(ع)، ابراهیم ادهم و انتسابش به امام سجّاد یا باقر، بایزید بسطامی به امام ششم، شقیق بلخی و یشر حافی به امام هفتم، معروف کرخی به امام هشتم حضرت رضا(ع). و همین مشایخ که خود را از جانب امام مآذون به هدایت معنوی می دانستند کسانی را به کمال رسانده و جانشین خود کردند و بدین قرار رشته های مختلف تصوّف جاری شد. اما از همان آغاز آنان تأکید داشتند به اینکه هیچ شیخی از پیش خود متاعی ندارد و آنچه هست مستفیض از مقام ولایت کلیه می باشد که پس از بیعت و لویه با شیخ کامل و طی مراتب سلوک به او نیز عنایت می شود، لذا مسأله اجازه مشایخ و نهایتاً اتصال آنها به علی(ع) مورد توجه و دقت تامّ بود. اساساً اصطلاح "سلسله" که دلالت بر تسلسل زنجیروار و معنن اجازات و وصایت معنوی لاحق از سابق دارد از همین جهت رایج شد تا بگویند اگر کسی مدّعی مقام ارشاد و هدایت معنوی است باید مآذون و متصل باشد و اجازه اش به امام برسد تا به موجب وَأَتُوا أَلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا^۱ از در خانه ولایت که علی(ع) باشد وارد آن شده باشد و حکایت سارق و متجاوزی نباشد که بخواهد به زور یا از دیوار وارد شود. اما چون از در وارد شد، همین اتصال و اجازه است که موجب سریان لطیفه ولایت در قلب او نیز می شود. باز به قول مولانا:

مریم دل نشود حامل انوار مسیح تا امانت زنهانی به نهانی نرسد^۲
 به خصوص در قرون پنجم و ششم هجری که دوره سلطه سلاطین متعصّب سنی مذهب مثل سلجوقیان و ظهور مدّعیان ارشاد و لذا تشعّب در سلسله تصوّف بود، تأکید در ذکر این اجازات، در زمانه ای که اظهار ارادت به اهل بیت جرم محسوب می شد، به عناوین و رموز مختلف فزونی یافت تا هم ارادت و اتصال معنوی خود

۱. سوره بقره، آیه ۱۸۹: و از درها به خانه ها درآید.

۲. کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع الزّمان فروزانفر، ج ۲، انتشارات امیرکبیر، بیت ۸۳۲۵.

را به مقام ولایت علی (ع) نشان دهند و هم از این طریق ملاک صدق دعوی مشایخ حقه و داشتن اجازه صحیح از سقیم را معین کنند.

چون بسی ابلیس آدم روی هست پس به هر دستی نشاید داد دست^۱ یکی از نشانه‌ها و رموز عرفانی دالّ بر اهمّیت تربیت معنوی و داشتن اجازه ارشاد و انتساب این اجازات به حضرت علی (ع) که میان مشایخ عرفا رایج بود، رمز و استعاره خرقه است که معمول بود حتماً ذکر کنند که خرقه از دست چه کسی پوشیده‌اند. البته منظور از خرقه، حقیقتاً لباس مرقّع ژنده نبود بلکه لطیفه ولایت و به تعبیر دیگر فقر معنوی بود که سالک به هنگام بیعت طریقتی و پیوند خوردن معنوی به شجره ملکوتی الهی از شیخ خود می‌گرفت تا ملبّس به لباس تقوی و متخلّق به اخلاق الهی او شود. مرجع آنان در این باره کساء یا عبایی است که پیامبر اکرم (ص) بر اهل بیت پوشاندند و به این طریق علم و طهارت به آن بزرگواران اعطا فرمودند.^۲ این لباس ظاهراً نیز باید خرقه و ژنده و از پشم می‌بود

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۱۷.

۲. درباره معنای حقیقی خرقه، عارف و عالم بزرگ شیعه در قرن نهم شیخ ابن ابی‌جمهور احسایی حدیث نبوی را در کتاب مُجلی (چاپ سنگی، شیخ احمد شیرازی، ۱۳۲۹ قمری، ص ۳۷۹-۳۸۱) نقل و سپس شرح کرده که مجلسی اول نیز در تشویق السالکین، ص ۱۵-۱۷، عیناً نقل می‌کند. بنابراین حدیث پیامبر فرمود که در معراج در بهشت، قصری را دیدند از یاقوت سرخ که داخل آن خانه‌ای از در سفید بود و در وسط خانه صندوقی. پیامبر از جبرئیل خواستند در صندوق را باز کند ولی وی گفت باید به اذن الهی باشد. پس از یافتن اذن الهی جبرئیل در صندوق را باز کرد. در آن دو چیز بود: فقر و مرقّع. و خداوند فرمود این دو عزیزترین چیزها نزد من هستند که به عزیزانم می‌دهم. پس پیامبر پس از معراج خرقه را پوشید و سپس آن را به اذن الهی برتن علی کرد. و آن حضرت برتن پسر خود حسن (ع) تا حضرت قائم. احسایی در اینجا شرح می‌دهد که مراد از این خرقه، خرقه ظاهری نیست و خرقه معنویه است که باید از صاحب مقام آن اخذ کرد. سپس درباره فقر و معنای باطنی آن که عبارت اخرای ولایت است سه حدیث را از پیامبر ذکر می‌کند و آن را حقیقت خرقه می‌داند. به این معنا، ولایت معنوی مدلول و باطن خرقه ظاهری است. سیّد حیدر آملی نیز در جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار (تصحیح هانری کرین و عثمان یحیی، ص ۲۳۰-۲۳۱) روشن می‌کند که

تا دلالت بر ترک امور دنیوی و ترک ماسوی الله داشته باشد. البته رسم خرقه پوشی نیز نزد بعضی صوفی نمایان عاری از حقیقت مرسوم شد و چنین خرقه‌هایی هم، چون از اهلش اخذ نشده بود، به قول حافظ شایسته آتش باشد:

نقد صوفی نه همه صافی بی غش باشد ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
 پس اگر مشایخ بزرگ صوفیه سند خرقه خود را به علی (ع) نسبت می‌دهند،
 منظور پوشیدن خرقه ظاهری نیست بلکه انتساب ولوی به آن حضرت است،
 یعنی در عقد بیعت ولویه علی (ع) را دستگیر خود می‌دانند و معتقدند با این بیعت
 و پیوند معنوی به موجب حدیث نبوی انا و علی ابوا هذه الامة، فرزندان معنوی
 صاحب مقام ولایت هستند. این مطلب را مورخ نکته‌بینی مثل ابن خلدون با اینکه
 غافل از ارتباط معنوی تصوف و تشیع است متوجه شده و می‌گوید: متصوفه به
 پیروی از شیعه خرقه خود را به علی (ع) نسبت دادند. اما این انتساب حاکی از
 حقیقی مهم‌تر است و آن اینکه تصوف و تشیع دو نام هستند دال بر حقیقتی واحد.
 برای نشان دادن اتحاد تصوف و تشیع قبل از هرگونه پیش‌داوری باید به
 اصل تصوف و تشیع و به قول تابعان روش پدیدارشناسی در غرب ابتدا به پدیدار
 اولیه (Urphaenomen) و سرآغاز آن دو یعنی باطنشان توجه کنیم و سپس
 ظهوراتی را که این باطن در تاریخ ظاهری داشته است نشان دهیم نه اینکه از
 همان ابتدا آنها را از حقیقت و اصول اولیه‌شان متنزل ساخته به اموری فرعی که
 بعداً حدوث یافته تقلیل دهیم و تحولات و احیاناً انحرافات متأخر تاریخی و

←

→

از خرقه، سر ولایت است و آن استعاره و مجاز برای تفهیم اهل صورت و ظاهر می‌باشد. درباره
 خرقه و معنای آن و حدیث مذکور. ک: پازوکی، دکتر شهرام، "حدیثی در ذکر خرقه صوفیه"، عرفان
 ایران، مجموعه مقالات (۸)، ۱۳۸۰.

۱. مقدمه، ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۹۸۲.

زمانی را ملاک اصل بگیریم. در پدیدارشناسی تصوّف از همین انتساب سلاسل صوفیه برمی آید^۱ که اصل تصوّف قبول ولایت علی (ع) به همان معنای مذکور است. اما در تاریخ تصوّف، اگر مشایخ صوفیه بنا بر احوال یا به اقتضای زمان سخن از طرق مختلف و صول مثل طریق زهد یا محبت یا معرفت کرده اند، اینها اموری فرعی است و ربطی به اصل اعتقادشان ندارد. همین طور در پدیدارشناسی تشیع معلوم می‌گردد که اصل تشیع اعتقاد به این است که، برخلاف نظر اهل سنت، دین صرف شریعت و سنت و مقام تنزیل کتاب نیست که پس از پیامبر کافی باشد بلکه امام و ولی نیز باید باشد که همراه کتاب است و آن را به نطق درمی آورد و مقام تأویل آن است و این مقام پس از پیامبر به علی (ع) و اوصیانش رسید. پس اصل تشیع، معنای فرعی فقهی و کلامی آن نیست. اینکه بعداً در طی تاریخ، شیعه تبدیل به مذهب فقهی در جنب دیگر مذاهب فقهی اهل سنت یا مذهبی کلامی در بین معتزله و اشاعره مبدل شده یا حتی آن را نهضت سیاسی علیه سلطه خلفاء تعریف کرده اند، فرع بر حقیقت اصلی تشیع است. بی تردید مذهب شیعه جنبه‌های فقهی و کلامی و سیاسی نیز دارد ولی آنچه ذاتی آن است همان معنای مذکور و لویش می‌باشد که متأسفانه در طی تاریخ اسلام خصوصاً در اواخر دوره صفویه محجوب و مغفول عنه مانده و دیگر جنبه‌ها غلبه یافته است.^۲ تا به حدّی که

۱. علامه طباطبایی همین استدلال را می‌آورد و می‌گوید: «یکی از بهترین شواهدی که دلالت دارد بر اینکه ظهور این طایفه از تعلیم و تربیت ائمه سرچشمه می‌گیرد این است که همه این طوایف (که در حدود ۲۵ سلسله کلی می‌باشند و هر سلسله منشعب به سلسله‌های فرعی متعدّد دیگری است) به‌استثنای یک طایفه، سلسله طریقت و ارشاد خود را به پیشوای اول شیعه منتسب می‌سازند» (رسالت تشیع در دنیای امروز، ص ۹۹).

۲. سلطه فقه و کلام در مذهب شیعه به حدّی رسید که در قرن هشتم سیدحیدر آملی به جوش و خروش آمده می‌گوید: در میان اکثر صوفیه [در عین انتسابشان به مقام ولایت علی (ع)] این تصوّر رایج شده که ائمه معصومین عاری از این فضیلت [معارف عرفانی] هستند و شیعه [رسمی] هم

در همان ایام بعضی از علمای عامه قائل شدند که شیعه مذهب اختراعی و جعلی ایام سلطنت الجایتو و یا شاه اسماعیل است^۱ چنانکه مستشرقین جدید نیز غالباً اصالت آن را منکر شده بعضی آن را نهضتی شعوبی و مصنوع ایرانیان می خوانند.^۲ درست همان طور که غفلت از حقیقت عرفانی اسلام موجب شده است سرچشمه آن را در جاهای دیگری مثل ایران باستان یا مذاهب هندی یا مسیحیت جستجو کنند یا اینکه مشاهیر صوفیه را حنفی یا اشعری بدانند.

بزرگان تصوّف و عرفان ممکن است در فروع دین و فقه ظاهراً هم رأی و بر مذهب مثلاً حنفی یا شافعی باشند، ولی این قبیل اجتهادات فقهی - اعم از آن که آن را به موجب تقیه ایشان بدانیم یا ندانیم - اساساً ربطی به اصل اعتقادات دینی آنها ندارد چنانکه میان فقهای شیعه هم همواره در مسایل فقهی اختلافات مهمتی وجود داشته و گاه استنباطات ایشان موافق مذاهب اربعه اهل سنت بوده ولی منافی شیعه بودن آنان نگردیده است. ما زیدیه را شیعه می دانیم درحالی که از نظر

→

خیال می کند که فضیلت امامانشان منحصر به علوم ظاهری است که میان ایشان متداول است (جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۹). مساعی علمای عارف مسلک بزرگ شیعه در این دوره از ابن میثم بحرانی و علامه حلّی تا سید حیدر آملی، ابن فهد حلّی، ابن ابی جمهور احسائی و قاضی نورالله شوشتری در همین مسیر ایضاح و تفهیم اتحاد تصوّف و تشیع است.

۱. مقصود اصلی قاضی نورالله شوشتری از تألیف مجالس المؤمنین ردّ قائلین به جعلی بودن مذهب شیعه و خصوصاً نشان دادن حقیقت عرفانی آن است و برخلاف آنچه بعداً گفته شد این رأی را به تکلف و به منظور "شیعه تراشی" به میان نیاورده بلکه ماهیت تشیع را مدنظر قرار داده است.

۲. مثلاً رجوع کنید به: تاریخ ادبیات ایران، ادوارد براون، ترجمه و حواشی فتح الله مجتبابی، تهران، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۸۶. در مقابل اکثریت غالب مستشرقین، کسانی هم مثل هانری کربن با اتخاذ روش پدیدارشناسی برای شیعه حقیقت و اصالتی قائل هستند و آن را عین تصوّف و عرفان می دانند. از دیگر تحقیق‌هایی که پس از کربن با همین روش در خصوص منشأ و ماهیت اصلی تشیع صورت گرفته و به نتیجه واحدی با کربن رسیده کتاب ذیل است:

Amir - Moezzi, *The Divine Guide in Early Shiism*, translated into English by D.Streight, SUNY, 1994.

فقهی حنفی و از نظر کلامی عموماً معتزلی می‌باشند. از نظر کلامی نیز مسأله چنین است. بزرگان تصوّف ممکن است اقوالشان به کلام اشعری نزدیک باشد ولی برخلاف بعضی تصوّرات رایج به هیچ‌وجه اشعری نیستند. آنان از حیث صوفی و عارف بودن و به اقتضای حقیقت ولوی اعتقادشان شیعه علوی هستند.

عارف جلیلی همچو مولانا درس عشق و ولایت را نزد فقیهان بزرگ اهل سنت نمی‌جوید:

آن طرف که عشق می‌افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد^۱
چونکه می‌داند آنان شرح و روایت عشق را نمی‌دانند:
عشق را بوحنیفه درس نگفت شافعی را درو روایت نیست
مالک از سرّ عشق بی‌خبر است حنبلی را درو درایت نیست^۲
به همین منوال او راز ولوی دین را در بساط هیچ متکلمی حتی عالم بزرگ اشعری
فخر رازی نمی‌یابد:

اندین بحث ار خرد ره بین بُدی فخر رازی رازدان دین بُدی^۳
فقه مقام نقل است و کلام مقام عقل ولی آنچه مطلوب مولانا است مقام قلب
است، سرّ است، سرّی مستتر. رازی که نزد علی (ع) است و او آن را باید بگشاید.
راز بگشا ای علی مرتضی ای پس سوءالقضاء حسن القضاء^۴
و چه بسا از همین رو است که اکابر صوفیه گاه گویند عمل به احوط مذهب^۵

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۳۳.

۲. جذبات الهیه، منتخبات کلیات شمس‌الدین تبریزی، تصحیح شیخ اسدالله ایزدگشسب، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰.

۳. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۴۱۴۶.

۴. همان، دفتر اول، بیت ۳۷۷۱.

۵. به قول فروزانفر در مورد شیخ عطار (شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار، ۵۷ - ۶۱):

می‌کنیم و گاه گویند: الصوفی من لا مذهب له. برای گریز از التزام به یکی از مذاهب عامه و احتراز از تصریح به شیعه بودن. و لهذا نیز گفته‌اند که هر صوفی که اظهار مذهب کند ملامت کردنی بلکه لایق سیلی و گردنی است.^۱

با همه تأکید و اصراری که سلسله‌های صوفیه در انتساب به حضرت علی (ع) و اخذ علم طریقت از آن امام همام دارند از جانب مخالفین تصوف و عرفان تردید و انکارهایی نیز در این موضوع شده است که اینک به شرح و بررسی آنها می‌پردازیم:

گروهی سرایت فساد و شیوع آن را در میان بعضی صوفیه دلیل عدم اصالت و انتساب آنها به صاحب مقام ولایت کلیه تصور کرده‌اند. در پاسخ متوسل به قول مرحوم علامه طباطبایی در همین باب می‌شویم. وی درست مانند پدیدارشناسان جدید پس از شرح آن‌که چگونه در قرن دوم هجری جمعی از مردان خدا در اهتمام به سیر و سلوک و مجاهدت باطنی به استفاضه از منبع فیاض امیرالمؤمنین علی (ع) پرداختند و پس از تحمّل مخالفت‌ها در تمام بلاد اسلامی ریشه دوانیدند، در ردّ شبهه مخالفین گوید: «دلیل ندارد که ما این نسبت را تکذیب نموده و به واسطه مفاسد و معایبی که در میان این طایفه شیوع پیدا کرده، اصل نسبت و

→

«بنابراین عشق و اخلاص او [عطار] بدان ولی مطلق و مرشد کامل، امری است بسیار طبیعی و به اقتضای رسوخ اوست در مسلک تصوف. و تبعیت او در فروع مذهب از ابوحنیفه... یا شافعی منافاتی با ارادت و اخلاص عاشقانه‌اش به حضرت مولی الموالی علی (ع) ندارد و به فرض که او [عطار] را سنی بدانیم بدون شک پیرو هیچ‌یک از ائمه اربعه بالاخصاص نبوده و اطلاق حنفی یا شافعی و حنبلی یا مالکی بر او روا نیست زیرا صوفیه در فروع دین تابع هیچ‌یک از این چهار تن به تنهایی نبوده‌اند بلکه در هر مسأله از مسایل فرعی دین به مصلحت حال عمل می‌کرده‌اند و فتوای یکی از چهار تن را ترجیح می‌داده‌اند و مقید به تبعیت شخص به‌خصوصی نبوده‌اند» و لذا می‌توان گفت خود اجتهاد می‌کرده‌اند.

۱. قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۶.

استناد را انکار کنیم یا حمل به دکان‌داری بنماییم.» چرا که اولاً: سرایت فساد در طایفه‌ای دلیل بطلان اصل انتساب و اصول اولیه‌شان نیست و اگر چنین باشد باید خطاً بطلان به دور همه مذاهب و ادیان کشید. ثانیاً: در ایامی که مقام خلافت و کارگردانان جامعه اعتقاد خوشی در حق اهل بیت (ع) نداشتند و به دوستداران و منتسبین آن‌ها فشار و شکنجه وارد می‌کردند، اگر مقصود از طایفه صوفیه از انتساب به حضرت علی (ع) مجرد ترویج طریقه‌شان و جلب قلوب اولیای امور و عامه مردم بود، هیچ دلیلی نداشت که خلفای مورد علاقه دولت و ملت را رها کرده، به دامن پیشوای اول شیعه بچسبند یا مثلاً به امام ششم یا هشتم انتساب جویند.^۱

گروهی هم به دنبال اشکال فوق فرقه‌ها و گروه‌هایی از متصوّفه را ذکر می‌کنند و می‌گویند اعتقادات آن‌ها کاملاً سخیف و غیراسلامی است و ربطی به تعالیم معنوی ائمه ندارد. درحالی که توجه نمی‌کنند که اولاً اصل تصوّف چنانکه مذکور شد اعتقاد به مقام باطن و ولایت در دین است نه اینکه عین مذاهب منتسب به تصوّف باشد. فرقه‌هایی را که مخالفین از قدیم‌الایام به نام تصوّف می‌خوانند تا خود تصوّف را رد کنند مثل اتحادیه، حلولیه، نوریه، واصلیه و عشاقیه اولاً بیشتر ناظر به عقاید خاصی است که هرکس می‌تواند داشته باشد و نیازی نیست که اصولاً صوفی باشد چون در میان هیچ‌یک از سلاسل نامی از آن فِرَق برده نشده و ثانیاً از نظر اعتقادی نیز خود صوفیه حقیقی این عقاید را قبول ندارند و همواره از آن تبرّی جسته‌اند.^۲ ولی این امر را در مورد شیعه هم می‌توان

۱. رسالت تشیع در دنیای امروز، ص ۹۹ تا ۱۰۴.

۲. اسامی این فرق بی‌آن‌که درباره هویت و اصل و نسب آن‌ها ذکر شود در کتب مخالفین تصوّف و عرفان از تلبیس ابلیس جوزی تا خیراتیه آقا محمد علی کرمانشاهی و حدیقه الشیعه منسوب به مقدّس

گفت. در کتب تاریخی شیعه مثل فرق الشیعه نوبختی در قرن سوم یا تبصرة العوام سید مرتضی رازی در قرن ششم نام حدود بیست فرقه از شیعه آمده و اقوالی از بعضی از آنها نقل شده که هر که آن اقوال را بشنود آنها را اصولاً مسلمان نداند. فرقه‌های منحرفی مثل خطابیّه، غرابیّه، بیانیه، کاملیه که خود مؤلف تبصرة العوام هشت فرقه از آنها را کافر خوانده و اظهار تنفر و بیزاری می‌کند.

گروهی هم به شواهد تاریخی استناد می‌جویند و می‌گویند منابع تاریخی در این مورد ضعیف است و نمی‌توان از نظر تاریخی ارادت و انتساب مشایخ صوفیه مثل بایزید بسطامی یا شقیق بلخی یا بشر حافی یا معروف کرخی را به ائمه اطهار اثبات کرد.^۱ در حالی که اولاً از نظر تاریخی منابعی که مؤید این انتساب است بسیار بیشتر از منابع انکار آن است. و جالب توجه‌تر آن که شرح این ارتباطها مقدمتاً در متون اهل سنت آمده و لذا نمی‌توان حمل بر شیعه تراشی بزرگان شیعی کرد.^۲ ولی نکته مهم‌تر این است که قبل از پرداختن به این مسأله اصولاً در

→

اردبیلی نقل شده است. در حالی که خود صوفیه ذکر از آنها نکرده‌اند و حتی در کتب تاریخی مثل ملل و نحل شهرستانی این فرقه‌ها به اشخاص معینی انتساب داده شده بی‌آنکه صراحتاً اسمی از صوفی بودن آنها برده شود.

۱. از میان مطالبی که بنابر استنادات تاریخی در رد انتساب صوفیه به ائمه نوشته شده، مقاله "نسبت سلسله‌های صوفیه با ائمه آل‌البیت" تألیف منوچهر صدوقی سها (کیهان اندیشه، شماره ۴۹، ص ۳-۱۱) است. با این حال مؤلف مقاله که نتوانسته فی‌الجمله این انتساب را رد کند بالاخره با شک و شبهه در انتهای مقاله به این نتیجه می‌رسد که «تواند بود که گفته شود که صوفیه معاصر ائمه (ع) باطناً از اصحاب آن بزرگواران می‌بوده‌اند و عدم انتساب ظاهری آنان ناشی می‌بوده است از تقیه و به متن واقع نیز این احتمال موجود است.» در نقد این مقاله، نوشته دیگری به نام "ارادت و اعتقاد صوفیه به خاندان علوی" تألیف بهروز صاحب اختیاری (کیهان اندیشه، شماره ۵۱، ص ۱۷۱-۱۷۶) در خصوص تأیید این انتساب نوشته شده است.

۲. برای مثال می‌توان به منابعی که ارادت شقیق بلخی و بشر حافی را به امام موسی کاظم (ع) نشان می‌دهد اشاره کرد (ر.ک: حامد الگار، "امام موسی کاظم و اخبار اهل تصوف"، ترجمه آرمیدخت مشایخ فریدنی، نشریه معارف، اسفند ۱۳۷۲، ص ۴۲-۵۵).

بحث‌های تاریخی باید توجه داشت که چون صحت یک امر از نظر تاریخی وقتی محرز می‌شود که مورد نقد تاریخی قرار گیرد و منابع تاریخی آن را تأیید کنند، در این قبیل امور دینی که جنبه معنوی و باطنی آن غلبه دارد نمی‌توان چندان به منابع ظاهری تاریخی و روش رایج نقد تاریخی تکیه کرد چرا که این روش مبتنی بر نوعی نگرش پوزیتیویستی (positivism) به تاریخ است که منکر جستجو در ماهیت و حقیقت امور می‌باشد. و هرچیز را فقط برحسب اوضاع و شرایط ظاهری تاریخی حصول آن می‌سنجد و معتبر می‌داند. و لذا از عالم معنوی امور و ارتباطات باطنی که فهم آن مستلزم انس و آشنایی بی‌واسطه است و در منابع ذکر نمی‌شود و اصولاً به زبان نمی‌آید غافل می‌باشد.^۱ مثلاً در مورد شیعه بنا بر نقد تاریخی می‌گویند در دوره صفویه پیدا شده چون شواهد و مدارک موجود فرهنگی و تاریخی دالّ بر آن است یا در مورد تصوّف گویند در قرن دوم هجری ظاهر گشته چون کسی به نام ابوهاشم کوفی در قرن دوم خود را صوفی خوانده است^۲ در حالی که توجه ندارند رواج اسم دلیل فقدان مسّی نیست.

خود بزرگان تصوّف و عرفان هم مورّخ نبودند که به ثبت و ضبط اسناد اهتمام بورزند، دعوی نوشتن تاریخ نیز نداشتند. و اصولاً در آن ایام توجه به حوادث یومیّه و تاریخ‌نگاری به سبک دوره جدید اهمّیتی نداشت. متونی مثل تذکرة الاولیای عطّار را که شرح احوال مشایخ صوفیه است و از ذکر امام ششم آغاز می‌کند و به ذکر امام پنجم ختم می‌نماید، نمی‌توان متنی تاریخی قلمداد کرد. تذکرة الاولیا متنی است در تذکرة احوال و مقامات مشایخ طریقت تا مایه تذکّر

۱. با همین مبانی و اصول اکنون در غرب در نقد تاریخی کتاب مقدّس به‌جایی رسیده‌اند که میان عیسای تاریخی که منابع تاریخی وی را قبول و تأیید می‌کنند و عیسای دینی که به‌زعم آنان معلوم نیست همان عیسای تاریخی باشد فرق گذارده‌اند و اوّلی را حقیقی می‌دانند.
 ۲. عجیب است که نام این شخص در هیچ یک از سلاسل صوفیه نیامده است.

دیگران گردد و مرغ جانشان به پرواز درآید. عطار به جزییات تاریخی زندگی ایشان وقعی نمی‌نهد که بخواهد دقیقاً معلوم دارد که بایزید بسطامی مرید امام باقر بوده یا صادق^۱ علیهما السلام و برای او فرقی نمی‌کند زیرا صرف اعتقاد و اصرار به این ارتباط و انتساب معنوی به ساحت مقدس ولایت برایش مهم می‌باشد که آن نیز حاصل بوده است. دربارهٔ مشایخ اولیه صوفیه هم مطابق متون خود صوفیه و هم بنابراین شجره‌نامه‌ها این اتصالات محرز و بلکه از اصول اولیه تصوف است و اساساً به قول هانری کربن «کسانی که در اصالت تاریخی این شجره‌نامه‌ها تردید کرده‌اند، متوجه نبوده‌اند که هر قدر این شجره‌نامه‌ها کمتر تاریخی باشد، بیشتر مبین ارادهٔ آگاهانه انتساب معنوی به یکی از امامان شیعه است.»^۲

نوع دیگر ایرادات مبتنی بر این است که چرا مشایخ کبار صوفیه مستقیماً سه خلیفه اول را انکار نکرده و بلکه گاهی اوقات از آنها تمجید نیز کرده‌اند. درحالی که اولاً باید توجه داشت که اختلافات حادثی که بعداً خصوصاً در زمان صوفیه میان شیعه و سنی پیدا شد و عمدتاً جهات سیاسی داشت لااقل در دو قرن اول اسلام وجود نداشته که کسی آن را ملاک برای زمان‌های بعد گیرد. ثانیاً این اختلافات بیشتر در حوزه فقه و کلام که عرصه نزاع و تفرقه آرا است ظاهر می‌شود تا عرفان و تصوف و از این لحاظ عرفا بیش از آنکه به تبری یا احیاناً سب و لعن پیردازند به تولی و ایجاد اتحاد اسلامی می‌اندیشیدند. ثالثاً مقایسه میان نوع مدح و ستایشی که از علی (ع) به عنوان کسی که دارای مقام ولایت و جانشینی است و ابوبکر و عمر و عثمان به عنوان اصحاب نزدیک پیامبر در متون مهم

۱. و چقدر بعید خواهد بود که بایزید بسطامی را حنفی بدانیم. در اسرارالتوحید (تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱، ص ۲۰-۲۱) آمده که شیخ کبیر بایزید بسطامی مذهب ابوحنیفه نداشته و مرید امام جعفر صادق و سقّای او بوده و امام او را بایزید سقّا گفته است.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، ص ۲۶۹.

عرفانی مثل مثنوی مولوی شده یا تفاوتی که گاهی اوقات میان شیعه علوی و رافضی گذارده‌اند نشان می‌دهد که حقیقتاً منظورشان چیست.

اما کسانی هم این انتساب و ارادت را پذیرفته ولی آن را حاکی از صرف اظهار محبت و علاقه طبیعی بزرگان تصوّف و عرفان به اهل بیت پیامبر یا امامان تصوّر کرده‌اند. اما با اندکی تأمل در مبادی و اصول گفته شده در تصوّف درمی‌یابیم که این انتساب صرفاً اظهار علاقه به خویشان و نزدیکان جسمانی پیامبر نیست که بگوییم امری عادی بود. مگر منسوبین پیامبر و امامان علیهم السلام فقط منحصر به همان کسانی می‌شوند که در شجره‌نامه‌های تصوّف اسمشان ذکر شده است؟ پس چرا اسم منسوبین دیگر در این شجره‌ها ذکر نمی‌شود؟ این انتساب و علاقه حتی به علی (ع) از آن جهت که پسر عمّ یا داماد پیامبر است نیست چرا که پیامبر عموزادگان و دامادهای دیگر نیز داشتند، بلکه آن اعتقاد و انتساب به کسی است که در روز غدیر خم به ولایت و جانشینی پیامبر منصوب شد و حقیقت اسلام پس از پیامبر در وی ظهور کرد. این انتساب اظهار ارادت و اتصال معنوی و استفاضه ولوی و باطنی و اخذ منصوص علم از مقام ولایت ائمه اطهار و نهایتاً باب آن علی (ع) است. بدین معنا تصوّف حقیقتاً علوی است و جز آن نمی‌تواند باشد.

فریتهوف شوئون و معنای زیبایی

دکتر سعید بینای مطلق^۱

- فریتهوف شوئون کتاب مستقلی درباره زیبایی ندارد، ولی در غالب آثارش فصلی درباره زیبایی و هنر می توان یافت. برای مثال:
- ۱- "مبانی یک استتیک فراگیر" در: "تزیسم چون اصل و چون راه (به فرانسه و انگلیسی).
 - ۲- "هنر، وظایف و حقوق آن" در: "دیگر شدن انسان"^۲ (به فرانسه و انگلیسی).
 - ۳- "استتیک و سمبولیسم در هنر و طبیعت" در: "چشم اندازهای معنوی و حقایق بشری (به فرانسه و انگلیسی).
 - ۴- "اشکال هنر" در: "وحدت متعالی ادیان (به فرانسه و انگلیسی).

۱. عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه اصفهان.
۲. پاره‌هایی از این دو نوشته را دکتر محمود بینای مطلق تحت عنوان "مبانی متافیزیکی زیبایی و هنر" به فارسی برگردانده و تفسیر نموده است (ترجمه ایشان به صورت سخنرانی ارائه گردیده ولی متأسفانه تا به امروز چاپ نگردیده است).

۵ - "درست و نادرست دربارهٔ زیبایی" در: منطق و تعالی (به فرانسه و انگلیسی).

در این مقاله بیشتر از نوشته‌های بالا استفاده شده است.

برای فریتهوف شوئون «زیبایی شکوه حقیقت است» کمتر نوشته‌ای از وی می‌توان یافت که این جملهٔ منسوب به افلاطون در آن دیده نشود. اگر زیبایی شکوه حقیقت است چه نتایجی از این پیوند، چه به لحاظ ذات زیبایی و چه به لحاظ مظاهر آن، به دست می‌آید؟

زیبایی، چون شکوه حقیقت، از سویی دارای مبانی متافیزیکی است (چون از حقیقت جدا نیست) و از سوی دیگر واقعیتی ابژکتیوست (چون شکوه حقیقت است).

۱. مبانی متافیزیکی زیبایی

در مبانی یک زیباشناسی فراگیر چنین آمده است: «اصل الهی مطلق است، و چون مطلق است، بی‌نهایت است. از بی‌نهایتی است که مایای خلاقه یا متجلی‌کننده، منبعث می‌گردد. و این تجلی به اقنوم سومی دیگری، یعنی کمال، تحقق می‌بخشد. مطلقیت، بی‌نهایتی، کمال... کمال از طرفی برحسب مطلقیت و از طرف دیگر برحسب بی‌نهایتی تحقق می‌یابد. زیبایی با منعکس کردن مطلق به نحوه‌ای از نظم تحقق می‌بخشد، و با منعکس کردن بی‌نهایت به نحوه‌ای از راز. زیبایی چون کمال است، نظم است و راز...»^۱

پس زیبایی با تجلی سرآغاز می‌یابد^۲ و درواقع با کمال یکی است، یعنی از

۱. مبانی متافیزیکی زیبایی و هنر، ص ۳.

۲. افلاطون و افلوپین نیز زیبایی را در مرتبهٔ تجلی قرار می‌دهند. برای افلاطون زیبایی

سویی نمودار مطلق و از سوی دیگر نمودار بی‌نهایت است. به سخن دیگر، در زیبایی، نظم سمبل مطلق و راز نشانه بی‌نهایت می‌باشد. کمال نیز از هم‌نشینی نظم و راز زاده می‌شود، چه در طبیعت و چه در هنر... شکوه حقیقت یعنی زیبایی دارای دو روی یا وجه است: راز و نظم.

در متن دیگری نویسنده، هم رأی با دیگران، زیبایی را به هماهنگی چندگانگی تعریف می‌کند.^۱ در تعریف اخیر، در واقع تأکید بر نظم است تا راز. این تأکید شاید از آن‌رو باشد که شکل یا صورت (فرم) بی‌نظم ممکن نیست، و راز بی‌شکل و فرم جایگاهی برای جلوه‌گری و خودنمایی نمی‌یابد.

پس زیبایی دارای بار و معنایی بس متعالی است و تنها نمودی دلپذیر و یا سودمند نمی‌باشد. از همین‌رو، شوئون، مانند افلاطون^۲ میان زیبایی از سویی و آنچه سودمند و یا مقبول و خوشایند می‌باشد از سوی دیگر فرق می‌نهد. زیرا زیبایی برخلاف امر سودمند بیرون از خود و بیرون از نظاره‌ای که ابژه آن است هدف دیگری ندارد، و برخلاف امر خوشایند و دلپذیر اثر آن در خوشی تنها خلاصه نمی‌شود. بلکه از آن فراتر می‌رود.^۳ خلاصه، سرچشمه زیبایی، حقیقت الهی، یا دقیق‌تر بگوییم، بی‌نهایت و یا وجه خلاقه آن است. پس زیبایی واقعیتی ابژکتیو است و حاصل تصوّر و ادراک بشر نمی‌باشد.

→

در خشنده‌ترین جلوه خوب است، پس خود خوب نیست (فدر، ۲۵۰ e-۲۵۰ b). افلوپین نیز چنین می‌گوید. وی درباره خوب و زیبایی می‌گوید: «... بدین ترتیب کلاً می‌توان گفت زیبایی نخستین اصل است لیکن اگر بخواهیم معقولات را از یکدیگر جدا کنیم، باید بگوییم زیبایی معقول جایگاه ایده‌هاست و خوب را ورای زیبایی هم چون اصل و سرچشمه آن بدانیم...» (نه‌گانه اول، رساله ششم، فصل نهم، صص ۳۴-۳۳).

۱. درست و نادرست درباره زیبایی، به فرانسه، ص ۲۶۳.

۲. برای مثال، هیپاس بزرگ، ۲۸۷ e، ۲۹۵ e، ۲۹۷ e.

۳. همان، ص ۲۶۳.

۲. ابژکتیو بودن زیبایی و نتایج آن

اگر زیبایی امری ابژکتیوست، چه نتایجی از ابژکتیو بودن آن به دست می‌آید؟ پاسخ به این پرسش دشوار و طولانی است. در اینجا به بررسی کوتاه سه مورد آن بسنده می‌کنیم. ابژکتیو بودن زیبایی دست‌کم سه نتیجه خواهد داشت: الف - واقعیت امر محسوس، ب - موضع زیبایی در برابر اخلاق، ج - جایگاه سلیقه در ارزیابی زیبایی.

الف - واقعیت امر محسوس

اگر زیبایی ابژکتیوست، پس از سویی "محسوس" و از سوی دیگر "زیبایی محسوس" دارای معناست و نمود بی‌بود نمی‌باشد. به سخن دیگر "ظاهر" امری ظاهری نیست و مقابل باطن قرار ندارد، بلکه جلوه باطن است...

شاید سخن از معنادار بودن محسوس گفتن به نظر عجیب آید ولی در واقع چنین نیست. می‌دانیم که برای استتیک کلاسیک (افلاطون و افلوپین...) زیبایی محسوس "سایه"، "اثر" یا تصویر زیبایی معقول است^۱ ولی، بسیار خلاصه کنیم، با پیدایش دیدگاه جدید، بگوئیم دکارتی یا کانتی، معنا تنها از آن من اندیشنده می‌شود و امر محسوس از معنا و محتوی تهی می‌گردد. در نتیجه زیبایی محسوس نیز واقعیت خود را از دست می‌دهد. "محسوس" به معنای دکارتی یا کانتی دیگر شکوه حقیقت نیست.^۲

پس چون زیبایی ابژکتیو است، محسوس دارای معنا می‌شود، از این رو (ف. شوئون) در تعریف استتیک می‌گوید: «استتیک راستین چیزی نیست مگر دانش اشکال (science des formes). هدف آن امر ابژکتیو، امر واقعی، است و نه خود

۱. افلوپین، نه‌گانه اول، رساله ششم، فصل هشتم، صص ۸-۷.

۲. برای مثال نک، مارک شرینگام، درآمدی به فلسفه زیباشناسی، به فرانسه، صص ۱۴۶-۱۲۲.

سوپرکتیویته». و سپس در پاورقی می‌افزاید: «ما این واژه [استتیک] را به معنای رایج و کنونی آن به کار می‌بریم، نه به معنای نظریه‌های مربوط به شناخت محسوس».^۱

در واقع "شناخت محسوس" که در متن به صورت صفت و موصوف آمده همان اشاره به تعریف بومگارتن (۱۷۶۲ - ۱۷۱۴) از استتیک یعنی «کمال شناخت محسوس که همان زیبایی است»، می‌باشد. خلاصه کنیم، در تعریف شوئون، امر ابژکتیو، یا شناخت اشکال، جایگزین "محسوس" در تعریف بومگارتن می‌شود. روشن است که ف. شوئون و بومگارتن برداشت یکسانی از محسوس ندارند. بررسی تعریف بومگارتن از استتیک بیرون از موضوع ماست، تنها به چند نکته از آن اشاره می‌کنیم. بومگارتن در تعریف خود مقوله‌های استتیک کلاسیک، یعنی: کمال، شناخت، زیبایی... را نگهداشته ولی "محسوس" در نظر وی دیگر "محسوس" به معنای افلاطونی یا افلوپینی نمی‌باشد، بلکه محسوس دکارتی است. یعنی محسوسی که از تعالی و معنا خالی است و بیشتر سرای "اغتشاش"، "پریشانی" و یا "فریندگی" است تا شکوه حقیقت.^۲ کمال شناخت چنین محسوسی است که بومگارتن در جستجوی آن است.

بنابراین، هنگامی که شوئون، به جای "نظریه‌های شناخت محسوس" استتیک را دانش اشکال می‌نامد، در واقع به تجدید حیثیت از محسوس می‌پردازد. خاصه اینکه، فرم (شکل) برای وی همان سمبل است. از این رو بی‌جا نیست اگر فصل موردنظر "استتیک و سمبولیسم..." نام دارد. چون زیبایی به معنای تجلی شکوه حقیقت از سمبل (طبیعی و هنری) جدا ناشدنی است و شاید

۱. استتیک و سمبولیسم در هنر و در طبیعت، به فرانسه، صص ۳۲ - ۳۱.

۲. م. شرینگام، همان، به ویژه صص ۴۵ - ۱۴۳.

بتوان گفت در نظر وی استتیک همان دانش سمبل هاست، یا دانش اشکال، از آن روی که سمبل می‌باشند. این همه را نویسنده چنین بیان می‌کند: «استتیک راستین، چیزی جز دانش اشکال نیست، هدف آن امر ابژکتیو، امر واقعی است و نه سوپژکتیویته فی نفسه. شکل و تعقل (intellection): هنر سنتی همه بر این تناظر استوار است. از سوی دیگر، معنای صور (اشکال) در چند و چون کردن عقلانی (speculations intellectives) نیز می‌تواند دارای نقش و عمل مهمی باشد. درستی یا منطق اندازه‌ها (proportions): در هر زمینه‌ای که عناصر صوری در آن وارد شوند، معیاری برای (سنجش) درستی (صدق) و نادرستی (کذب) می‌باشد. (زیرا) پرتو فوق صوری (supra-formel) در صوری (formel) چیزی بی‌شکل و صورت نمی‌باشد، برعکس شکل و صورت دقیق و استوار است. فوق صوری (برتر از صورت) در امر صوری و شکل‌داری تجسم می‌یابد که هم منطقی است و هم سخاوتمند، پس در زیبایی^۱.

بنابراین فرم یا شکل پذیرای بی‌شکل می‌باشد. به سخن دیگر باطن (= نادیدنی، فوق صوری) به یمن ظاهر (فرم یا شکل) جلوه‌گر و پدیدار می‌شود. از این رو اشکال، چه در طبیعت و چه در هنر، دارای مرتبه و نقشی اساسی‌اند. بی‌جا نیست اگر شوئون استتیک را دانش اشکال می‌داند و می‌گوید جایگاه تجلی و جلوه‌گری فوق صوری یا بی‌شکل در جهان محسوس نه بی‌شکل و بی‌هیأت، که به شکل دقیق و استوار است (چون لازمه سمبل شکل است). گذشته از این، وجود زیبایی از همیاری دو چیزست: منطق (نظم)، سخاوتمندی (راز). خلاصه، اهمیت شکل یا بطور کلی امر محسوس از آن‌روست که زیبایی جلوه حقیقت است و حقیقت برای جلوه‌گری در جهان محسوس جایگاه درخور و مناسب

۱. استتیک و سمبولیسم... چشم‌اندازهای معنوی، صص ۳۲-۳۱.

می‌خواهد. بررسی رابطه میان اخلاق و زیبایی، به مقام زیبایی محسوس نزد ف. شوئون روشنی بیشتر می‌بخشد.

ب - اخلاق و زیبایی

زیبایی محسوس تا به جایی برای ف. شوئون اساسی است که وی از آنچه می‌توان حقوق زیبایی نامید در برابر ملاحظات اخلاقی و عملی سخت دفاع می‌کند: «نباید در برابر تلاش برای اخلاق نمودن زیبایی و زشتی از پای نشست...»^۱.^۱ در جای دیگر همان مقاله می‌خوانیم: «اگر زیبا خواندن ظواهر ناهماهنگ و ناموزون کاری گزاف و نادرست است، نفی زیبایی ظاهری نیز که زیبا می‌باشند به همان اندازه نارواست. در مورد نخست باید به خود گفت که زشتی سایه‌ای زمینی بیش نیست، و در مورد دوم باید دانست که زیبایی حتی زیبایی آفریده‌ای ناشایست و نالایق آفریننده را می‌ستاید و تنها به او تعلق دارد.»^۲

ناشایستگی آفریده نباید موجب نفی زیبایی او شود. پس داوری اخلاقی نمی‌تواند حقیقت زیبایی را پس بزند و جلوه‌اش را نادیده انگارد. در تفسیر دیدگاه شوئون شاید بتوان چنین نیز گفت: چنان‌که زیبایی تابع اخلاق باشد، نوعی پراگماتیسم و یا دغدغه‌کارایی عملی می‌تواند به کوچک شمردن زیبایی و نفی آن انجامد. این گفته در زمینه هنر قدسی نیز صادق است. می‌دانیم که در هنر مقدس، شکل، نقش اساسی دارد. تا آنجا که هر صورتی نمی‌تواند رساننده یا محمل معنی باشد. معنای فوق‌صوری در سرای صور و اشکال، طالب ظرفی است سازگار. این سازگاری مبنای سمبلیسم در هنر مقدس می‌باشد. سازگاری صورت با

۱. درست و نادرست درباره زیبایی، ص ۲۶۵.

۲. ص ۱۶۴.

معنی به زیبایی و روشنی و دقت بسیار در این شعر از نظامی بیان شده است:

دیر این نامه را چو زند مجوس جلوه زان داده‌ام به هفت عروس
تا عروسان چرخ اگر یک راه در عروسان من کنند نگاه
از همارایی و همکاری هر یکی را یکی یاری

بدین ترتیب نادیده گرفتن زیبایی به غفلت از معنای سمبل می‌انجامد. مثال بارز این غفلت پاره‌ای از بناهای مذهبی است که به لحاظ صورت هیچ‌گونه پیوندی با هنر مقدس ندارند، برای مثال می‌توان از مسجد امیر در تهران یاد کرد. ساختن جایی برای برگزاری نماز، پس یک ملاحظه عملی، موجب نادیده گرفتن درستی و زیبایی صورت بنا شده است. از این رو این اثر به‌طور مبتدلی امروزی است و نه یک بنای سنتی (به‌طور مبتدلی امروزی است چون هرچه امروزی است ضرورتاً مبتدل نیست). از این رو هنگامی که شوئون زیبایی را ابژکتیو می‌داند به ارزش و ضرورت سمبل در هنر توجه دارد.

اهمیت زیبایی محسوس در نظر شوئون از تحلیل رابطه شکل و حالت نیز به‌خوبی به‌دست می‌آید. برای وی حالت (برای مثال حالت چهره) اگر هم نمودار زیبایی درون باشد ضرورتاً بر زیبایی شکل و صورت غلبه و برتری ندارد. بی‌گمان، به‌گفته شوئون، زیبایی نفس می‌تواند بر زیبایی جسم بیفزاید و یا حتی از طریق آن کاملاً خودنمایی کرده تا جایی بیشتر برود که عنصر جسمانی را در خود فرو برد و محو گرداند، ولی زیبایی نفس نمی‌تواند بجای زیبایی جسم بنشیند به‌طوری که گویی جسم وجود نداشته، حق کمال ندارد، کمالی که هنجار و میزان وجودی (norme existentielle) اوست.^۱ پس زیبایی جسم به همان اندازه زیبایی نفس دارای واقعیت و بهاست زیرا شکوه حقیقت در جسم (ظاهر) نیز جلوه

۱. درست و نادرست...، ص ۲۶۴.

می‌کند. در نتیجه زشتی و ناپاکی نفس نباید موجب انکار زیبایی جسمانی شود: «فضیلت، زیبایی نفس و زیبایی، فضیلت اشکال است».^۱ البته ف. شوئون در مواردی قائل به برتری حالت بر شکل است.^۲

ج - جایگاه سلیقه در ارزیابی زیبایی

هر چند زیبایی امری ابژکتیوست، با وجود این ف. شوئون واقعیت ذوق و سلیقه را نادیده نمی‌انگارد. از دیدگاه وی، اگرچه زیبایی، چون جلوه حقیقت، به لحاظ هستی‌شناسی دارای واقعیت مستقل و جدای از افراد بشرست، سلیقه می‌تواند به لحاظی معیار سنجش و گزینش اشکال زیبایی باشد.

به پندار وی بی‌گمان زیبایی آفریده ذوق و سلیقه نیست. با این همه، چون ذوق و سلیقه می‌تواند نشانه پیوندی ظریف و خویشاوندی (affinite) با گونه‌ها یا صوری از زیبایی باشد و نه با نفس زیبایی، پس در تعیین زیبایی به طور طبیعی نقش خواهد داشت.^۳ از این رو، «به لحاظ روانشناختی، داشتن سلیقه، چنانچه به گزاف ابژکتیو تلقی نشود، طبیعی است، یعنی بی‌آنکه به غلط چنین نتیجه بگیریم که تنها یک‌گونه یا صورت زیباست، و یا برعکس اینکه هیچ صورتی دارای زیبایی ابژکتیو نیست».^۴

در تفسیر این سخن می‌توان چنین گفت هرکس به سلیقه خود (البته سلیقه داریم تا سلیقه)، به این صورت یا آن صورت از زیبایی بیشتر میل می‌کند. به سخن دیگر ذوق، معیار بودن و هستی زیبایی نیست، بلکه نمودار گرایش ما به صور معینی از زیبایی است. پس ذوق و سلیقه انگیزه و معیاری برای گزینش

۱. همان، ص ۲۷۱.

۲. همان، ص ۲۶۳.

۳. همان، صص ۲۶۸-۲۶۷.

۴. همان، ص ۲۶۸.

زیبایی است، ولی حقیقت زیبایی جدا و مستقل از سلیقه و ذوق می باشد.
 این بررسی کوتاه را با شعری از ف. شوئون به پایان می آوریم:
 زیبایی در نظر خداوند بی معنا می بود،
 اگر برای روح اهمیتی نمی داشت،
 اگر به بازگشت به درون فرا نمی خواند،
 و نیز به سوی شرافت و بزرگی و سرای آن والاترین.
 بسیاری می پندارند باید از فریبندگی بگریزند،
 این بدانندیشی را بر ایشان به تمامی خرده نمی گیرم،
 زیرا آدمیان هستند هر آنچه هستند،
 ولی مبارک باشند آنان که به یمن زیبایی شریف و بزرگواری می گردند.^۱

۱. اشعار بی عنوان، مجموعه دهم، شعر پنجم؛ برگردان انگلیسی هنوز چاپ نگردیده است.

تأملی در باب معنای روحانی کار

سید حسن آذرکار

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ^۱

مفهوم کار از جمله مفاهیمی است که در دنیای جدید از معنای قدسی اش دور گردیده و معنایی کاملاً دنیوی^۲ یافته است. شیوه تفکر جدید درباره کار مبتنی بر این اعتقاد است که کار ضرورتی است برای کسب معاش و تحصیل ثروت که اکثر انسان‌ها از آن ناگزیرند. بدیهی است که چنین معنایی از کار که معطوف به رفع حوایج مادی و جسمانی بشر است، در مقابل تأملات معنوی^۳ و مراقبات روحانی که جلوه‌ای مادی و محسوس ندارند، قرار گیرد. در نزد انسان متجددگام حتی چنین تأملاتی به عنوان تن آسانی و تن‌پروری تلقی شده و سخت نکوهش می‌شود.

۱. سوره انشقاق، آیه ۶: ای انسان تو در نهایت تلاش و تکاپو به دیدار پروردگارت نایل خواهی آمد.

2. Profane

3. Contemplation

اما همواره و در همه جا قدیسان و اهل مراقبه‌ای بوده‌اند که بی‌آنکه تسبیل و تن‌آسان باشند، مستقیماً به تحصیل معاش اشتغال نداشته‌اند و نیز همه تمدن‌های سنتی جلوه‌گاه اهل معنایی بوده که پیشکش‌ها و صدقاتی به آنان نثار می‌شده بی‌آنکه چیزی جز دعای خیر از آنان طلب شود. نمونه آشنای چنین افرادی، اصحاب صُفّه در صدر اسلام هستند؛ گروهی از اصحاب خاص پیامبر اسلام (ص) که عمدتاً از مهاجران بودند و چنانکه آمده است در مسجد پیامبر (ص) همواره ملازم ایشان بودند و خود را وقف عبادت کرده و به تعلیم و تعلّم قرآن اشتغال داشتند و در غزوات و سَریه‌ها مشتاقانه شرکت می‌کردند و نیز چنانکه مورد اتفاق است زندگی آنان وقف بر همین امور بود و کسب و کاری نداشتند.^۱ معیشت این افراد عمدتاً از هدایایی تأمین می‌شد که دیگر مؤمنین به آنان پیشکش می‌داشتند ولی از کار ابائی نداشتند مثل آن صحابی که کارکرد و مزدکار خود را نصف کرد، نصف به خانواده داد و نصف مصرف جهاد نمود.^۲

۱. هجویری درباره ایشان می‌نویسد: «بدانک اَمّت کَثْرَهَم الله مجتمع‌اند بر آنک پیغمبر را عم گروهی بوده‌اند از صحابه رضوان الله علیهم اجمعین که اندر مسجد وی ملازم بودند و مهیا مر عبادت را و دست از دنیا نداشته بودند و از کسب اعراض کرده بودند. و خدای عزوجل از برای ایشان را با پیغمبر عم عتاب کرد عزّ من قائل: وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاوَةِ وَالْعَفْئِيّ [سوره انعام، آیه ۵۲: کسانی را که هر بامداد و شبانگاه پروردگار خویش را می‌خوانند، طرد مکن.] و کتاب خدای عزوجل به فضائل ایشان ناطقست و پیغمبر را عم اندر مناقب ایشان اخبار بسیار که به ما رسیده است.» (علی بن عثمان هجویری، کشف المحجوب، تصحیح و ژوکوفسکی، چاپ سوّم، طهوری، تهران، ۱۳۷۳، ص ۹۷). نام برخی از بزرگترین صحابه پیامبر اسلام (ص) در بین این افراد دیده می‌شود از قبیل: بلال بن رباح حبشی، سلمان فارسی، عمّار یاسر، ابوذر غفاری و...
 ۲. ابونعیم اصفهانی در حلیة الاولیا (جلد اول، ص ۳۳۸) می‌گوید که «رسول (ص) درباره آنان [اصحاب صُفّه] می‌فرمود که آنان میهمانان اسلامند و صحابه اگر صدقه‌ای بر ایشان می‌فرستادند بدان دست دراز نمی‌کردند و از آن استفاده نمی‌نمودند. اما اگر هدیه‌ای می‌فرستادند قبول می‌کردند و بکار می‌بردند.» (سید صادق گوهرین، شرح اصطلاحات تصوّف، جلد دوم، چاپ دوم، انتشارات زوّار، تهران، ۱۳۷۶، ص ۱۹۲) مفسران قرآن حتّی اظهار داشته‌اند که بنا به آیه ۲۷۳ سوره بقره: لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ

چنین شیوه‌ای از زندگی که برای انسان معاصر بسیار غریب و شاید نکوهیده جلوه می‌کند،^۱ نه تنها در متن یک سنت دینی غریب و نکوهیده نیست، بالعکس چنانکه می‌دانیم پیامبر(ص) به این صحابه خاص، عنایت و لطفی ویژه داشتند و هرگز هیچ مسلمانی نیز نظری غیر از این نسبت به آنان نداشته است. اما چیزی که اتفاق افتاده این است که ما امروزه - حتی اگر الگوی جدید کار مورد قبول ما نباشد، هر چند به ظاهر از آن ناگزیریم - شاید چنین نحوه‌ای از زندگی را متعلق به

←

→

أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْتَلُونَ النَّاسَ لِأَلْحَافًا وَمَا تَتَّقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (صدقات از آن فقرایی است که در راه خدا از کار بازمانده‌اند نمی‌توانند سفر کنند و از مناعتی که دارند اشخاص بی‌خبر آنان را توانگر می‌پندارند. تو آنان را از سیمایشان می‌شناسی، از مردم چیزی به اصرار نمی‌خواهند و هر مالی که اتفاق کنی، خدا به آن داناست.) صدقات نیز خاص این افراد است. میبیدی در تفسیر همین آیه، برای این افراد صفات ویژه‌ای را قائل است و می‌نویسد: «رَبِّ الْعَالَمِينَ اِيشَانِ رَا [اهل صُفَه] در این آیت ستود و به پنج چیز از اخلاق پسندیده ایشان را نشان کرد یکی دوام افتقار بحق، دیگر حبس نفس ایشان در راه حق، سه دیگر نهان داشتن فقر از بهر حق، چهارم تازه‌رویی و شادمانی شُکْرِ نِعْمَتِ حَقِّ، پنجم بی‌نیازی از خلق توانگری را به حق. "احصروا فی سبیل الله"، یعنی حبسوا انفسهم فی طاعة الله و فی الغزو. "لا یستطیعون ضرباً فی الارض" [یعنی] للتجارة و طلب المعاش، می‌گوید خود را چنان بر طاعتِ الله داشته‌اند و دل بر مهر جهاد و غزو نهاده که نمی‌توانند بجایی به تجارت مشغول شوند و طلب معاش کنند.» (ابوالفضل رشیدالدین میبیدی، کشف الاسرار و عده الابرار، به سعی علی اصغر حکمت، جلد اول، چاپ ششم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۶، صص ۵-۷۴۴).

۱. به گفته فریتهوف شوون برای هیچ هندویی حتی در خواب متصور نبوده که اشخاصی مانند "راما کریشنا" یا "رامانا ماهاراشی" را به خاطر اینکه به هیچ حرفه‌ای اشتغال نداشته‌اند سرزنش کند. اما بی‌ایمانی فراگیر، منع تقدسات در زندگی عمومی بشر و اجبارهایی که صنعت‌گرایی بر جامعه بشری تحمیل کرده است، سبب شده تا کار به صورت یک امر ضروری و بی‌قید و شرط درآید که خارج از آن، چنانکه مورد اعتقاد عموم است، چیزی جز تن‌آسانی سزاوار سرزنش و نیز فساد وجود ندارد:

(Frithjof Schuon, "The Transfiguration of Man", World Wisdom Books, 1995, P.51.)

همان دوران گذشته و نسبت به افرادی خاص موّجه می‌دانیم. و البته چنین تفاوتی با کمال تأسّف در دنیای جدید تا حدّ زیادی درست از آب درمی‌آید، زیرا همان‌طور که انسان عصر حاضر هر روز بیش از گذشته از شرایط زندگی طبیعی و سالم محرومتر می‌شود، به همین نحو از فیض حضور انسان‌های معنوی و قدّیسان نیز محروم می‌گردد.

اما روشن است که این موهبت که کسی تمام اوقات زندگی خود را صرف مراقبه معنوی نماید و در پی تحصیل معاش نباشد به افراد اندک شماری عطا شده است و اکثر مردمان اعمّ از زن و مرد ناگزیرند در پی کسب معاش باشند. اما سؤالی که در این باره وجود دارد این است که چگونه می‌توان با اشتغال به کارهای دنیوی که بدون برقرار ساختن روابط ذهنی و جسمانی با عالم مادی امکان‌پذیر نیست، مجالی برای رشد معنوی و سیر و سلوک عرفانی پیدا نمود. علی‌الظاهر این دو، اموری هستند که با یکدیگر مانعة الجمعند.

پاسخ به چنین سؤالی در دنیای جدید که در آن تحت سیطره ماشین، الگوی کار عوض شده است، محتاج تأمل بیشتری است. زیرا در جوامع سنتی که تمشیت امورشان براساس آیین‌های عرفانی و متافیزیکی صورت می‌پذیرفت، همه کارهایی که شخص باید انجام می‌داد، از جمله پیشه و حرفه‌ای که بدان اشتغال داشت به نوعی در ظلّ اصول الهی صورت می‌گرفت و اصولاً هر عملی، کاربردی از یک اصل متعالی در عالم جسمانی بود.

طبیعی است که با چنین نگرشی در عالم هستی ما، همه پدیده‌ها، اجزاء و روابطش به منزله جلوه گاه حکمت و مشیت خداوندی جلوه گر می‌شود و لذا کار مشخص نیز چون در یک زمینه الهی قرار می‌گیرد، خصلت قدسی پیدا کرده و مقدّس می‌شود. بنابراین طریقه‌های بزرگ معنوی، حتی آنهایی که صریحاً بر

برتری زندگی زاهدانه تأکید می‌ورزند هرگز امکان پیروی از راهی را که در میانه اشتغالات زندگی این جهانی واقع شده باشد، نفی نکرده‌اند. شاید این مدعا، خصلت قدسی پیشه‌ها در تمدن‌های سنتی است. برای نمونه می‌توانیم در سنت عرفانی اسلام از ارتباط پیشه‌ها و اصناف با آیین فتوت یاد کنیم. چنانکه می‌دانیم، داشتن پیشه - البته منظور در اینجا "پیشه" به معنای سنتی کلمه است که "هنر" را نیز شامل می‌شود - و مشغول بودن به یک حرفه از شرایط اساسی و آیین فتوت است. در فتوت نامه‌های بجامانده، از جمله شرایط لازم برای اهل فتوت، بر این نکته تأکید شده است که "اخی باید صاحب صنعتی باشد"^۱ و نیز می‌دانیم که در سرسپردگی به یک طریقت عرفانی، مشغول شدن به یکی از پیشه‌ها، جنبه رازآموزی و سیر و سلوک داشته است و این امر منحصر به سنت اسلامی نبوده، بلکه در سنت‌های دینی دیگر، خصوصاً طریقه ذن بودایی نیز، نمونه‌های مشابهی وجود دارد.

در روایات اسلامی آمده است که الكادُّ لِعِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ^۲ کسی که در راه معاش خانواده‌اش می‌کوشد، مانند مجاهد راه خداست. آیات قرآنی به همراه روایاتی از این قبیل و نیز سیره پیامبر اسلام (ص) و ائمه معصومین (ع)، در سنت اسلامی نظام فکری و اعتقادی‌ای را ایجاد می‌کرد که مصداق خارجی آن، رواج این اعتقاد بود که هر فعلی که در متن این سنت الهی صورت گیرد، مقدس است و لذا کار تحصیل معاش که به ظاهر امری دنیوی بود، جهتی متعالی پیدا می‌نمود. بنابراین شخص به هر فعالیتی که اشتغال داشت اگر به این نیت بود که اطاعت امر الهی می‌کند، در حال عبادت بود و اساساً سوای قدّیسانی که چون اصحاب صُفّه

۱. عبدالباقی گولپینارلی، فتوت در کشورهای اسلامی و مآخذ آن، ترجمه توفیق. ه. سبحانی، چاپ اول، روزنه، تهران، ۱۳۷۹، ص ۷۸.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، فروع کافی، جلد ۵، ص ۸۸.

زندگی آنان تماماً وقف معنویات بود، دیگر اعضای جامعه، هر یک به فراخور استعداد و حال خویش، به کاری اشتغال داشتند و نظام کار این جهان مختل نمی‌شد.

در اینجا لازمست به یک امر تاریخی اشاره کنیم که به ناگزیر در روند تاریخی تمدن اسلامی ظهور پیدا کرده و نوعی فرار از کار و کاهلی را به وجود آورده است. از آنجایی که هر امر اصیلی، نوع باطلی نیز دارد، در طی تاریخ تمدن اسلامی، همین شیوه زندگی اصحاب صُفّه که بعداً متصوّف به آن تأسی جستند، مورد سوءاستفاده واقع می‌شود و خانقاهها، گاه، محلّ اقامت تن‌پروران و کاهلانی شد که نوعی زندگی طفیلی و انگلی داشتند. این معضل که بیشتر در مورد کسانی روی نموده که خود را به یکی از طریقه‌های معنوی منتسب می‌داشته‌اند، اگر ناشی از کامجویی‌های دنیوی و فرار از رنج کار نبوده، در اغلب موارد از جهل و یا عدم ادراک درستی ناشی می‌شده که این افراد از مفاهیم عمیقی چون "توکل" و "رضا" داشته‌اند. همین پدیده نیز دستاویزی بوده از برای کسانی که با دیدن چنین افرادی، تمامی پیروان طریقت‌های معنوی را به اتهام تن‌پروری و کَلّ بر دیگران بودن، منسوب کنند. بنابراین، گاه، پیروان طریقت‌های معنوی در صدد رفع این اتهام‌ها از خود برآمده و این قبیل افراد را از خود طرد کرده‌اند.^۱

مثلاً مؤلف کتاب طرائق الحقائق به این موضوع توجه نشان داده و از جمله صفات ممیزه‌ای که برای سلسله نعمت‌اللّهی بر شمرده است، یکی را این می‌داند که در این سلسله بر کسب معیشت و ترک بطالت تأکید و افری رفته است. وی

۱. وقتی حافظ می‌فرماید:

صوفی شهر بین که چون لقمه شبّه می‌خورد پاردمش درازباد این حیوان خوش علف
احتمالاً نظر به برخی صوفیان عهد خود داشته که این‌گونه بوده‌اند یا به طوری که بعضی مورّخین
می‌گویند نظر بر یک شخص خاص داشته است که به نام و شهرت "صوفی" شناخته می‌شد.

می‌نویسد:

«... در آن سلسله، ترک کسب و کار کردن و روی آوردن به بطالت نمی‌باشد، زیرا هرکس در هر کسب و هنری که دارد می‌تواند بندگی نماید و آفریدگار خود را عبادت کند و هر که ترک کسب و معیشت نموده و طریق عبادت پیش گرفته، هر آئینه شیرازه عالم نظام نپذیرد. باری تعالی انسان را برای معرفت و عبادت آفریده و به سه چیز محتاج و مُفْتَقِرِ گرانده است: اول، اکل و شرب که قوام بدن به اوست. دوم، لباس و جامه که ستر عورت و دفع برودت و حرارت نماید. سوم، مسکن که آرام و آسایش و دفع الم باد و باران و غیره بدو است؛ و این سه چیز حاصل نمی‌شود مگر از سه چیز: اول به کسب و کسب مراتب دارد، دوم به سرقت و دزدی و آن نیز مراتب دارد، سوم به طمع و خواهش از مردم کردن، آن هم مراتب دارد. و به اتفاق عقلاً این دو قسم اخیر مذموم و نزد باری تعالی شوم است، باقی ماند کسب و آن محمود و ستوده است. پس انسان را لازم است که به جهت معیشت خود کسبی اختیار کند و در آن ضمن معرفت الله را حاصل نماید و باب بندگی را بر روی خود بگشاید و آیه رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ،^۱ دلالت بر مدعا دارد. اگر جذبۀ من جذبات الحق کسی را بر بایند و از مشاغل دنیوی بیرون آورد آن را حکمی است علیحده.»^۲

۱. سوره نور، آیه ۳۷: مردانی که هیچ تجارت و خرید و فروختی از یاد خدا بازشان ندارد.
 ۲. محمد معصوم شیرازی (نایب‌الصدر)، طرائق الحقائق، به تصحیح محمدجعفر محجوب، جلد سوم، کتابفروشی بارانی، تهران، ۱۳۴۵، صص ۲۱-۲۰. هم‌کنون نیز در طریقه نعمت‌اللّٰهی گنابادی به همین رویه عمل می‌شود و بزرگان این سلسله در دستورالعمل‌های خویش آن را یادآور می‌شوند. به این ترتیب که دستور عمومی سالکان این طریقه این است که باید اشتغال به کاری ورزیده ولی در عین اشتغال دست به کار و دل را با یار داشته باشند که جمع ظاهر و باطن شود (ر.ک: حاج شیخ محمدحسن صالح‌علیشاه، پند صالح، چاپ هفتم، انتشارات حقیقت، ص ۹) و اصولاً اگر کار دنیوی نیز به نیت اطاعت امر الهی انجام شود، اطاعت محسوب می‌شود. (ر.ک: حاج دکتر نورعلی تابنده، آشنایی با عرفان و تصوف، انتشارات حقیقت، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۱، ص ۶۸)

اما سوای موضوع تأمین نیازهای مادی که کار سالم و کسب معیشت را موجه می‌سازد، از جنبه‌ای دیگر باید بگوییم که کار نسبتی با "وجود" دارد. سرشت انسانی ما توسط کار آشکار می‌شود و یا چنانکه ملای رومی می‌فرماید: کار عیان‌کننده اسرار درون آدمی است.

این تقاضاهای کار از بهر آن شد موکل تا شود سیرت عیان^۱ اگر بپذیریم که انسان با آثارش شناخته می‌شود و این آثار همان اسرار نهفته در نهاد آدمی است که با کار به ظهور می‌رسد، رابطه کار با عالم ظهور بهتر درک خواهد شد.

اصولاً "وجود"^۲، عمل^۳ را در پی می‌آورد. به عبارتی دیگر عمل پی آمد بلافصل وجود است. و این امری است که هم درباره وجود مطلق که خداوند است صادق است و هم درباره عالم صغیر یعنی انسان که به نحوی مستفیض از این وجود می‌باشد. وجود مطلق، به ذات خویش هر لحظه در کاری است. خداوند درباره خویش می‌فرماید: کلُّ یومٍ هو فی شأن. ^۴ و به گفته ملای رومی:

کل یوم هوم فی شانِ بخوان مر و را بی کار و بی فعلی فلان^۵
 اما نکته قابل ذکر در اینجا این است که فعل انسان برخلاف فعل خداوند که قائم به خویش و عین ذات اوست، در خود جهت کافی^۶ خود را ندارد. در هر کاری

عرفان ایران.

۱. جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، تصحیح ر. نیکلسون، دفتر دوم، بیت ۹۹۷.

2. Being

3. Action

۴. سوره رحمن، آیه ۳۹.

۵. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۰۷۱.

6. Sufficient Reason

که انسان انجام می‌دهد، عامل یا کارگزاری^۱ وجود دارد که نسبت به کار آزاد و عینی^۲ باقی می‌ماند و همین عامل است که بر انسانیت ماگواهی می‌دهد. عارف آلمانی مایستر اکهارت این نکته را این‌گونه بیان کرده است:

«کار نه هستی دارد و نه زمانی که در آن اتفاق می‌افتد، زیرا آن به خودی خود نابود می‌شود، بنابراین کار نه نیکوست و نه مقدس و نه متبرک، بلکه این انسان است که متبرک است، چرا که ثمره کار در او باقی می‌ماند، نه بسان زمان و نه بسان کار، که بسان سنجیه‌ای نیکو که با "روح" جاودانه می‌ماند، همچنانکه روح به ذات خویش جاودانه است، و آن سنجیه نیکو خود "روح" است.»^۳

بنابراین بشر نمی‌تواند از کار فارغ شود، مگر اینکه به کلی از "عمل" فارغ شود^۴ و باز به زبان ملای رومی:

یک زمان بیکار نتوانی نشست تا بدی یا نیکئی از تو نجست^۵
 پس در این صورت کار باید چنان باشد که در عین حالی که نیازهای مادی و جسمانی ما را برآورده می‌سازد، به تکامل زندگی روحانی و معنوی ما نیز مدد

1. Agent

2. Objective

3. Quoted by: Brian Keeble, "Are The Crafts an Anachronism?", *Sophia*, Vol.3, No.2, 1997, P.82.

۴. بحث "رهایی از عمل" که در سنت‌های چینی و هندی از آن سخن به میان آمده است، مقوله عمیق دیگری است که نیاز به بحثی جداگانه دارد.

۵. مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۹۹۶.

رساند. این امر چنانکه گفتیم در تمدن‌های سنتی و با خصلت قدسی حِرَف و پیشه‌ها، امکان‌پذیر بود، اما در جامعه صنعتی - و نیز فراصنعتی - که اصولاً الگوی کار و تولید و شیوه رفع نیازهای مادی بشر کاملاً دگرگون شده است، آشتی بین کاری که برای تحصیل معاش صورت می‌گیرد و مقتید بودن آن در جهت تکامل معنوی بشر نیاز به بررسی عمیق‌تری دارد.

وضعیت کار در دنیای متجدد، وضعیتی است بسیار متفاوت با آنچه در تمدن‌های سنتی وجود داشته است. فیلیپ شرار در توصیف این وضعیت می‌نویسد:

«در حقیقت [در دنیای متجدد] آنچه که زیر عنوان کار قرار دارد، برای اکثریت افراد جامعه ما تباه‌کننده جسم و روح است. این نوع "کاری" است که در آن هیچ توجهی به کیفیات و خصوصیات شخصی افرادی که بدان مشغولند نمی‌شود. کار هیچ‌گونه ارتباطی با آنچه که به صورت اختصاصی، هستی یک شخص را تشکیل می‌دهد، یعنی آنچه که موجب می‌شود شخص خودش باشد و نه دیگری، ندارد. کار مطلقاً نسبت به شخص جنبه بیرونی دارد و او می‌تواند آن را - در صورتی که ممکن باشد - با کار دیگری عوض کند که این نیز به همان اندازه غیرشخصی و بیرونی است. در ارتباط با کارمان، اکثریت ما در جامعه امروز صرفاً مشابه واحدها، اشیاء و یا وسایل قابل تعویضی هستیم و در تمام مدتی که کار می‌کنیم محکومیم فعالیت‌های مکانیکی‌ها را انجام دهیم که در آنها هیچ چیز مناسب با شأن انسان وجود ندارد و انجام آنها به هیچ روی سازگار با هویت درونی و استعداد و توانایی مشخص ما نیست. اگر به یاد داشته باشیم که وقتی فردی وظیفه‌ای را که استعداد و شایستگی آن طبعاً در او به ودیعه گذاشته شده است، انجام نمی‌دهد و مجبور به انجام وظیفه و کار دیگری است که اساساً با او

ارتباط ندارد و این امر موجب پیدایش آشفتگی و ناهماهنگی در درون وی می‌شود و این حالت، کل جامعه‌ای را که فرد بدان تعلق دارد، متأثر می‌کند، تا اندازه‌ای به وضع بیمارگونه خود پی می‌بریم. چون این واقعیت روال کلی جامعه ماست و استثناء نیست و در این اوضاع و احوال، این آشفتگی و بی‌ترتیبی نه تنها جامعه ما، بلکه کل جهان را متأثر می‌کند. احتیاج به تأکید ندارد که این آشفتگی و بی‌ترتیبی جهانی که خود نماینده غیرانسانی شدن جامعه ماست و جز از طریق دوباره شخصی و انسانی شدن شرایط کار در جامعه قابل علاج نیست، در حال حاضر بسیار شیوع و توسعه یافته است.^۱ برای اینکه انسان بتواند شرایط کار در جامعه امروزی را دوباره شخصی و انسانی سازد، به نظر تنها راهی که فراروی اوست، بازگشت به سنت‌های الهی و گردن نهادن به آنهاست، همان سنت‌هایی که کارهای نیاکان ما را - هرچند نسبت به کارهای امروزی ما مشقت‌بارتر و وقت‌گیرتر بود - سالم، مفید متعالی و در یک کلام مقدس می‌ساخت. البته آنچه گفته شد تا حدی به بُعد اجتماعی موضوع مربوط می‌شود اما از جنبه فردی نیز باید بگوییم از آنجایی که درهای رحمت آسمانی همیشه بر روی بشر گشوده است، حتی در صورت تحقق نیافتن چنان شرایطی برای کار در جامعه، یک فرد را نیز توانایی آن هست که کاری را که شاید به نوعی بر او تحمیل شده است، به وسیله‌ای جهت رشد معنوی خود بدل سازد.

بنابراین، پرسش این است که چگونه می‌توان در جامعه صنعتی امروز، یک زندگی روحانی جدی را با الزامات زندگی بیرونی آشتی داد و حتی آن الزامات را با زندگی درونی هماهنگ کرد. چرا که اگر کار روزمره یک شخص - خواه حرفه‌

۱. فیلیپ شرارد، علوم جدید و غیرانسانی شدن انسان، ترجمه هادی شریفی، جاویدان خرد، نشریه انجمن فلسفه ایران، سال سوم، شماره دوم، پاییز ۱۳۵۶، ص ۳۹.

وی باشد خواه کارِ خانه و... - مانعی برای طریقت معنوی نباشد، این امر تلویحاً بدین معناست که آن کار شاید بتواند نقش یک عامل مثبت را در طریقت ایفاء کند و یا به بیانی دقیق تر در تأله شخص، نقش یک تکیه گاه ثانوی را داشته باشد.

عارف و حکیم فقید الهی فریتهوف شوان در پاسخ به این پرسش، تلفیق کار در معنویت را ممکن دانسته و در کتاب خویش موسوم به دگر دیسی بشر، در فصل کوتاهی که تحت عنوان "معنای روحانی کار" آورده است، در این باره می نویسد:

«باری به هر جهت کار بوده و هست. همواره کشاورزی شرافتمندانه و حِرَفی که در خانه یا کارگاه‌ها توسط اصناف گذشته با جدیت دنبال می شده، وجود داشته است و پس از آن نیز هم، از قرن نوزدهم به بعد، بردگی صنعتی در کارخانه‌ها موجود بوده است، بردگی ای که روی هم رفته، اگر نگوییم خوارکننده، بیرحمانه و ظالمانه است و در آن هدف، ماشین می باشد و در اکثر مواقع هیچ رضایت انسانی شایسته و درخور برای کارگر حاصل نمی آورد. با این حال حتی این قبیل کارها - که به طور کلی بیشتر کمی است تا کیفی - می تواند در سایه بینش معنوی کارگر به طرز درونی، خصلتی قدسی داشته و مقدس باشد، منوط به اینکه او بداند که او را توان تغییر دادن جهان نیست و نیز بایستی برای خود و خانواده اش کسب معاش کند و اینکه بکوشد تا بنا بر امکانات قابل دسترسی، کارش را با آگاهی از غایات نهایی و "یاد خداوند" توأم سازد؛ یعنی "نیایش و کار"»^۱.

در ادامه بحث، ایشان در باب چگونگی تلفیق کار و نیایش می نویسند:

«چنین ادغامی از کار در معنویت به سه شرط بنیادی بستگی دارد که ما

1. Ora et Labora

2. Frithjof Schuon, *The Transfiguration of Man*, P.P. 51-2.

به ترتیب آنها را با عبارات "ضرورت"^۱، "تقدیس"^۲ و "کمال"^۳ مشخص می‌کنیم. اولین این شروط بر این دلالت دارد که روحانی شدن فعالیت بایستی با یک ضرورت و نه صرفاً یک هوس، مطابقت داشته باشد. شخص می‌تواند هر فعالیت معمولی را که به وسیله نیازهای زندگی اش ایجاب می‌گردد، تقدیس کند - یا به عبارت دیگر به درگاه خداوند عرضه دارد - اما نه هر سرگرمی و مشغولیتی که فاقد دلیل کافی باشد و یا اینکه از خصلتی سزاوار سرزنش برخوردار باشد. این بدان معناست که بگوییم هر فعالیت ضروری، خصلتی را داراست که آن را برای اینکه محل "روح" واقع شود، مستعد می‌کند. درحقیقت همه فعالیت‌های ضروری، جهانشمولی خاصی را دارا هستند که آنها را به نحوی بارز، رمزی می‌سازد. اولین شرط از شروط فوق دال بر این است که فعالیت که بدین قرار تعریف شده است، باید حقیقتاً به درگاه خداوند عرضه شود. به عبارت دیگر آن فعالیت بایستی به خاطر حب الهی و فارغ از هرگونه طغیانگری علیه "تقدیر"^۴ انجام گیرد؛ و این به معنای عبارتی است که - در اغلب و نه در همه صور سنتی - با آن کار تقدیس می‌شود و شکل آیینی به خود می‌گیرد، بدین معنی که کار به صورت یک "آیین قدسی طبیعی"^۵ درمی‌آید، نوعی سایه یا همتای ثانویه برای "آیین قدسی مافوق طبیعی"^۶ که همان "منسک"^۷ به معنای دقیق کلمه می‌باشد.

و نهایتاً سومین شرط به کمال منطقی کار اشاره دارد. زیرا روشن است که

-
1. Necessity
 2. Sanctification
 3. Perfection
 4. Destiny
 5. Natural Sacrament
 6. Supernatural Sacrament
 7. Rite

شخص نمی تواند چیزی ناقص را به پیشگاه خداوند عرضه دارد و یا شیئی قلب و دروغین را وقف "او" سازد. علاوه بر این کمال فعل به اندازه خود وجود امری است بدیهی؛ یعنی چنین فرض می شود که هر فعلی، در نظر آوردن فعل الهی و در عین حال چگونگی ای از آن فعل است [و لذا از کمال بهره مند است]. کمال فعل سه جنبه دارد که به ترتیب عبارتند از کمال خود فعل، سپس کمال وسایل و سرانجام کمال هدف آن فعل. به دیگر سخن، ابتدا می بایستی که خود فعالیت، از جنبه های ظاهری و باطنی کامل باشد، یعنی مطابق یا متناسب با غایات مورد نظر باشد، همچنین وسایل کار نیز باید مطابق و درخور هدف متصور بوده باشد. یعنی ابزار کار به بهترین نحو ممکن انتخاب شده باشد و با مهارت بکار گرفته شود و لذا به کاملترین وجه با طبیعت کار همخوانی داشته باشد. و سرانجام اینکه محصول کار نیز باید کامل و پاسخگوی نیازهایی باشد که برای آن ها به وجود آمده است.^۱

در مورد اتقان و محکم کاری در انجام فعالیت ها، از حضرت پیامبر (ص) روایت شده است که وقتی که ایشان در قبر فرزند خویش ابراهیم، رخنه ای را مشاهده کردند، آن را با دست مبارک خویش هموار کرده و فرمودند: «هرگاه یکی از شما عملی را انجام دهد باید آن را متقن و محکم سازد».^۲

در دنباله بحث های شوان می نویسد:

«اگر این شروط که سازنده آن چیزی هستند که می توان آن را منطق درونی و بیرونی فعالیت نام نهاد، به طرز درست به انجام برسند، کار دیگر نه تنها مانعی برای طریقت باطنی نخواهد بود که حتی مُعین و یاور آن نیز خواهد شد و بالعکس کاری که ناقص و ناستوار صورت گیرد، همواره مانعی بر سر این راه خواهد بود،

1. Ibid, P.P. 52-3.

۲. رَوَى أَنَّهُ (ص) رَأَى فِي قَبْرِ إِبْرَاهِيمَ ابْنَهُ خَلَاثًا فَسَوَّاهُ بِيَدِهِ، ثُمَّ قَالَ: إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا فَلْيَتَّقِن. (سفينة البحار، جلد دوم، ص ۲۷۸).

زیرا چنان کاری، با هیچ "امکان الهی"^۱ تناظر و همخوانی نخواهد داشت. خداوند کمال مطلق است و بشر - برای تقرب به خداوند - بایستی در فعل خویش، همچون "مراقبه غیر فعالانه"^۲، کامل باشد.^۳

سخن را با کلام خداوند آغاز کردیم و آن را ختم می‌کنیم با بییتی از عارف قرن هشتم و نهم هجری شاه نعمت‌الله ولی کرمانی که، چنانکه معروف است، ضمن ارشاد مریدان، خود نیز اوقاتی کثیر را صرف فلاحت می‌نمود و این عمل را سرمشق دیگران قرار می‌داد:

ذکر حق ای یار من بسیار کن تا توانی کار کن در کار کن^۴

1. Divine Possibility

2. Non-active Contemplation

3. *Ibid*, P.P. 53-4.

۴. شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، کلیات اشعار، به سعی جواد نوربخش، چاپ نهم، ۱۳۷۴، ص ۱۱.

کرامات اولیا در آثار مولانا

محمد ابراهیم ایرج پور

کرامات اولیا یکی از مباحث پیچیده و شگفت آور عرفانی است و از آنجا که در بررسی و شناخت آن تجزیه و تحلیل عقلانی به هیچ روی، راهی به دیهی نمی برد، عملاً در طول قرون و اعصار شاهد برخوردهای مختلف و رد و قبول های بسیار با این موضوع هستیم.

نیاز به گفتن ندارد که در عصر عقل مداری محض روزگار ما مسلماً به این مسأله با شگفتی بیشتری نگریسته می شود. آنچنان شگفتی و اعجابی که بوی ناباوری و انکار را می توان از آن استشمام کرد.

علی ای حال ما در این اوراق نه قصد اثبات و نه انکار کرامات را داریم. تنها کوششی در حدّ توان کرده ایم تا به طوری دقیق و موشکافانه این مبحث راز آلود را از خلال بیان و کلام مولانا جلال الدین بلخی بکاویم به امید آن که به شناختی بهتر از این موضوع دست یابیم.

حال جا دارد به چند تعریف مختصر از فرهنگ ها درباره کرامت اشاره ای

بکنیم: «کارهای خارق عادت که از انبیا و اولیا صادر می‌شود»^۱ هم‌چنین: «کرامات، جمع کرامت و در لغت به معنی بزرگواری‌ها و بخشندگی‌هاست و در اصطلاح صوفیان استعمال آن به صیغه جمع بیشتر و مقصود از آن امور خارق‌العاده‌ای است که به سبب عنایت خداوندی از ناحیه صوفی کامل و واصل صادر می‌شود، چون اخبار مغیبات و اشراف بر ضمائر و شفای بیماران و رام کردن دزدگان و نظایر اینها»^۲.

اما تعریفی جامع‌تر که با دقت بیشتر به جوانب کرامت ارائه شده را می‌توان در مرصادالعباد یافت: «چون حجاب زمان و مکان دنیاوی برخاسته بود زمان و مکان آخرتی کشف می‌افتاد و هم در این مقام باشد که حجاب جهات از پیش برخیزد، از پس همچنان بیند که از پیش بیند... و بیشتر خرق عادات که آن را کرامات گویند در این مقام پدید آید»^۳. نجم رازی کرامات را به دو دسته که ما مسامحتاً مجازی و حقیقی می‌خوانیم تقسیم می‌کند: «این جنس کرامات را اعتباری زیادتی نباشد زیرا که اهل دین و غیراهل دین را بود... و دیگر آنک جنس این خرق عادات دجال را خواهد بود تا در حدیث آمده است که مرد را بکشد و زنده کند. اما آنچه آن را به حقیقت کرامات توان گفت، و جز اهل دین را نبود، آن است که بعد از کشف روحی در مکاشفات خفی پدید آید، زیرا که روح، کافر و مسلمان را هست اما خفی روحی حضرتی است خاص که جز به خاصان

۱. لغات و اصطلاحات و تعییرات عرفانی، سیدجعفر سجّادی، طهوری، ۱۳۷۰، چاپ اول، تهران، ص ۶۵۳.

۲. فرهنگ اشعار حافظ، احمدعلی رجایی بخارایی، انتشارات علمی، ۱۳۶۴، چاپ دوم، صص ۵۷۷ - ۵۵۷.

۳. مرصادالعباد، نجم رازی (دایه)، دکتر محمد امین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۲، ص ۳۱۳.

حضرت ندهند».^۱

چنین دسته‌بندی را البتّه در نزد ابن عربی نیز شاهدیم، او نیز معتقد است: «هی [کرامت] علی قسمین حسّیه و معنویّه فالعامه ما تعرف الکرامه الا الحسیّه»^۲ و در مورد کرامات معنوی چنین می‌نویسد: «اما الکرامه المعنویه فلا يعرفها الا الخواص من عبادا... والعامه لا تعرف ذلك و هی ان تحفظ علیه آداب الشریعة و ان یوفق لاتیان مکارم الاخلاق و اجتناب سفاسفها و المحافظه علی أداء الواجبات مطلقا فی اوقاتها و المسارعة الی الخیرات و ازالة الغل و الحقد من صدره للناس و الحسد و سوء الظن و طهارة القلب عن کل صفة مذمومه و تحلیه بالمراقبه مع الانفاس و مراعاة حقوق الله فی نفسه و فی الاشیاء و تفقد آثاره فی قلبه و مراعاة انفاسه فی خروجها و دخولها...».^۳

حال جا دارد که نمونه‌هایی از کرامات عرفا را از زبان کتب عرفانی شنید. قشیری می‌نویسد: «پس این کرامات باشد که اجابت دعایی بود و بود که طعامی پدید آید به وقت فاقات بی [آنک] سببی [بود ظاهر] یا به وقت تشنگی، آب پدیدار آید یا مسافتی دور بود آسان گردانند بریدن آن، به مدّتی نزدیک یا از دشمنی برهد یا از هاتفی آواز یا خطابی شنود یا آنچه بدین ماند از چیزها که نقض عادت بود».^۴

جامی نیز در ابتدای نفحات الانس خویش نمونه‌هایی از کرامت را برشمرده است: «انواع خوارق عادات بسیار است، چون ایجاد معدوم و اعلام موجود و اظهار امری مستور و ستر امری ظاهری و استجابت دعا و قطع مسافت بعیده در

۱. همان، صص ۱۴-۳۱۳.

۲. فتوحات مکیه، ابن عربی، بیروت، ج ۲، ص ۳۶۹ (باب ۱۸۴).

۳. همان.

۴. ترجمه رساله قشیری، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۷، ص ۶۳۰.

مدّت اندک و اطلاع بر امور غایبه از حس و اخبار از آن و حاضر شدن در زمان واحد در امکانه مختلفه و احیای موتی و اماتة احیا و سماع کلام حیوانات و نباتات و جمادات از تسبیح غیر آن و احضار طعام و شراب در وقت حاجت بی سببی ظاهر،...»^۱.

مثال‌هایی که نجم رازی در مورد کرامات ظاهری می‌آورد عبارت است از: «اشراف بر خواطر و اطلاع بر مغیبات و عبور بر آب و آتش و هوا و طی زمین و غیر آن»^۲ و ابن عربی نیز نمونه‌هایی برای کرامات حسی ذکر می‌کند: «مثل الکلام علی الخاطر والاخبار بالمغیبات الماضيه والکائنه والاتیه والاخذ من الکون والمشی علی الماء و اختراق الهواء و طی الارض و الاحتجاب عن الابصار و اجابة الدعای فی الحال»^۳.

باید دانست که بیشترین دغدغه عرفا در کتب خویش مسأله اثبات کرامات اولیاء بوده چنان‌که در امتهات کتب صوفیه مانند کشف‌المحجوب، رساله قشیریه، نفحات الانس و... فصل و مبحثی جداگانه و غالباً مشتبّع در اثبات کرامات پرداخته شده است. عرفا برای اثبات این موضوع حتی دلایل محکم قرآنی نیز ارائه می‌کنند. از آن جمله «۱- آیه ۳۷ از سوره آل عمران و اینکه هر روز غذای مریم در محراب از غیب حاضر می‌شد. ۲- آیه ۴۰ از سوره نمل که سلیمان برای آوردن تخت بلقیس از سبأ داوطلب می‌خواهد و یکی از همراهانش آن را در چشم به هم زدنی حاضر می‌کند. ۳- آیات ۲۴ و ۲۵ سوره مریم هنگامی که مریم را درد زادن می‌گیرد و به کنار درخت خرمایی پناه می‌برد و خدا برای او نهر آبی روان می‌سازد. ۴- آیات ۶۷-۶۵ سوره کهف و اطلاعی که خضر از مغیبات و دانستنی‌ها داشت و حال آن‌که موسی با پیغمبری خود بی اطلاع بود. ۵- احادیث و اخباری

۱. نفحات الانس، عبدالرحمن جامی، تصحیح محمود عابدی، اطلاعات، ۱۳۷۰، تهران، ص ۲۲.

۲. مرصادالعباد، ص ۳۱۳.

۳. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۳۶۹.

نیز از پیغمبر و دیگر بزرگان دین در این باب مروی است»^۱. البته غیر از دلایل قرآنی دلایل بسیار دیگری نیز در اثبات کرامت آمده که بررسی و حتی اشاره به آنها از حوصله این اوراق بیرون است و می توان آنها را در اکثر کتب صوفیه مطالعه کرد. اما علت اصلی این چنین پافشاری ای که عرفا در اثبات کرامت به خرج می دهند را می توان در نفحات الانس خواند، جامی پس بحث مفصل خود در این موضوع می نویسد: «مقصود از این همه مبالغه و تطویل در اثبات کرامت اولیا آن است که تا هر سلیم القلبی که مشاهده احوال این طایفه و مطالعه احوال ایشان نکرده است، به سخنان سست و حکایات نادرست اصحاب جهالت و ارباب ضلالت که در این زمان ظاهر شده اند و نفی کرامات اولیا، بلکه انکار معجزات انبیا می کنند، فریفته نشود و دین خود بر باد ندهد»^۲. نکته قابل توجه دیگری که باید به آن توجه داشت. تشابه و تفاوت کرامت با معجزه است. موضوعی که در اکثر کتب صوفیه به آن پرداخته شده است. این منابع غالباً میان معجزات انبیا و کرامت اولیا تفاوت قایل هستند. بیان این تمایز و تفاوت مسلماً برای گریز از طعن خرده گیران و پرهیز از مشتبه شدن این دو موضوع در نظر عوام است ولی با دقت در سخنان ایشان و تجزیه و تحلیل دقیق این سخنان مشابهت های شگرفی میان معجزه و کرامت مشاهده خواهد شد. اما مطالبی که در تفاوت معجزه و کرامت آمده برخی در همه کتب مشترک و برخی نیز در دیدگاه های خاص برخی از عرفا مجال بروز یافته است.

تفاوت های میان معجزه و کرامت که به طور مکرر در کتب صوفیه آمده را اینجا از کتاب کشف المحجوب نقل می کنیم: «پس بدانک سرّ معجزات

۱. به نقل از: فرهنگ اشعار حافظ، صص ۸-۵۵۷؛ هم چنین در این باره رجوع شود به: رساله قشیریه، ص ۶۳۴ به بعد.

۲. نفحات الانس، ص ۲۲.

اظهارست و از آن کرامات کتمان و ثمره معجزه به غیر بازگردد و کرامت خاص مرصاحب کرامت را بود و نیز صاحب معجزه قطع کند که این معجزه است و ولی قطع نتواند کرد که این کرامت است یا استدراج و نیز صاحب معجزه اندر شرع تصرف کند و اندر ترتیب نفی و اثبات آن به فرمان خدای بگوید و بکند و صاحب کرامات را اندرین بجز تسلیم و قبول احکام روی نیست از آنچه به هیچ وجه کرامت ولی مرحکم شرع نبی منافات نکند»^۱.

با دقت در کلام عرفا جای هیچ شکی باقی نمی ماند که تمامی معترف اند به برتری معجزه انبیا نسبت به اولیا و با دقتی بیشتر درمی یابیم که این گروه حتی سرچشمه کرامات اولیا را دریای بیکران معجزات انبیا می دانند: «اما رتبت اولیا هرگز به رتبت انبیا نرسد و اجماع برین منعقد است [و آنک] ابویزید بسطامی را پرسیدند از این مسأله گفت [مثل] آنچه انبیا [علیهم السلام] داده اند چون مثل خیکی انگبین است آن مقدار که از وی بیرون چکد قطره بود و آن قطره مثل کرامات [جمله] اولیا بود و آنچه در مشک است مثل آنک پیغمبر ما را بود»^۲.

و آن قطره از خیک تراویده بی شک از جنس همان معجزات است پس به بیانی دیگر کرامت زیر مجموعه معجزه پیامبران قرار می گیرد و این موضوع را غزالی شفاف تر بیان کرده است: «کرامات اولیا محققاً همان حالات اولیه پیامبران است. این امر اولین حالت رسول خدا در غار حراء بود»^۳. قشیری نیز در این راستا معتقد است: «هر پیغامبر که در امت وی یکی را کرامتی بود آن [کرامت] از جمله

۱. کشف المحجوب، ابوالحسن جلابی هجویری، تصحیح ژوکوفسکی، انتشارات طهوری، چاپ هشتم، ۱۳۸۱، ص ۲۷۸.

۲. رساله قشیری، صص ۳۰-۶۳۹.

۳. شک و شناخت (المنقذ من الضلال)، ابو حامد غزالی، ترجمه صادق آئینه‌وند، امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۶۰، ص ۵۰.

معجزات آن پیغمبر بود زیرا که اگر این رسول صادق نبودی کرامت ظاهر نشدی بر آنک متابعت او کرد^۱. اما در توجیه این امر باید گفت که شباهت کرامت و معجزه موجب شد تا صوفیه با صراحت تمام به برتری معجزه نسبت به کرامت اقرار کنند و با این کار از بدگویی و قدح عیبجویان رهایی یابند، دیدیم که یکی از مباحث مهم کتب صوفیه همانا اثبات کرامت اولیا بود. اما پس از اثبات، مخاطبین عرفان و کتب عرفانی باید می دانستند که کرامت اولیا با معجزات انبیا متفاوت است تا موجب شبهه و ایراد نشود. پس عرفا نه تنها کرامت و معجزه را با دلایل فراوان و متقن از یکدیگر جدا ساختند بلکه کرامت را مشتق از خروار معجزه معرفی کردند به عبارتی دیگر چنان نمودند که قطرات کرامت از آبشخور معجزه جاری می شود به این ترتیب نه تنها در اذهان شائبه‌ای ایجاد نمی شد بلکه به طور غیرمستقیم رد کرامت و خرق عادت اولیاگویی معادل انکار معجزه پیامبران قرار می گیرد.

کرامات اولیا در مثنوی

موضوع کرامت در سرتاسر مثنوی همانند بسیاری دیگر از موضوعات جداگانه و در بخشی مستقل مورد بحث قرار نگرفته است و برای تحقیق در این موضوع و شناخت دیدگاه مولانا نسبت به کرامت باید به ابیاتی که به صورت پراکنده در گوشه و کنار مثنوی آمده است اکتفا و اعتنا نمود.

در مثنوی گاه کراماتی از اولیا ذکر می شود که یکی از منابع مهم برای تحقیق در این موضوع است ولی نکته قابل توجه این که کرامت در این داستان‌ها نقش ثانوی و فرعی دارند. یعنی داستان کرامتی نقل می شود تا از آن درس عرفانی

۱. رساله قشیریه، ص ۶۲۹.

دیگری گرفته شود. فی‌المثل "کرامات شیخ اقطع" در دفتر سوم برای اهمیت توکل نقل شده و یا «کرامات آن درویش کی در کشتی متهمش کردند» در دفتر دوم نیز به منظور پرهیز از عیب‌گویی بندگان خاص خداست.

با در نظر گرفتن این موضوع تک بیت‌ها و داستان‌هایی که از کرامات عرفا و اولیا در مثنوی نقل شده، جداگانه مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهیم. لازم به ذکر است که ابیات و حکایات را به ترتیب تقدّم و تأخر از دفتر اول تا ششم منظم ساخته‌ایم. ضمناً ابیات و شماره آنها براساس چاپ نیکلسون آمده است.

دفتر اول / ۳۱۴۱ و ۳۱۴۲:

هر شکار و هر کراماتی که هست از برای بندگان آن شه است
نیست شه را طمع، بهر خلق ساخت این همه دولت، خنک آنکو شناخت
ابیات فوق، ذیل عنوان «تهدید کردن نوح - علیه‌السلام - مر قوم را که با من
میچید که من رو پوشم با خدای می‌پیچید در میان این به حقیقت ای مخذولان»
آمده است. ابیات مذکور استغناى حضرت حق را از آفریده‌های خویش بیان
می‌کند و اینکه همه مخلوقات را "بهر خلق ساخت".

در مصرع اول از بیت اول شکار را می‌توان رمزی از نمودهای مادی
آفرینش و کرامات را نماد و نمودی از خلقت‌های نامحسوس الهی استنباط کرد
به بیان بهتر در این بیت کرامات جانشین، عالم غیب شده است. البته کرامات را در
اینجا می‌توان به معنی بخشش و الطاف الهی نیز در نظر گرفت که در این صورت از
موضوع کرامات اولیا خارج است.

دفتر دوم / ۴۴۴ - ۳۷۶: «حلوا خریدن شیخ احمد خضرویه جهت غریمان به
الهام حق تعالی».

در عنوان این بخش نامی از کرامت نیامده است ولی در فحوای ابیات این

حکایت آنجا که خادم مال‌اهدایی را می‌آورد، می‌خوانیم:
 چون طبق را از غطا واکرد رو خلق دیدند آن کرامت را ازو^۱
 پس مولانا این عمل خضرویه را کرامت او محسوب می‌کند. دربارهٔ مأخذ
 این حکایت گفته شده است: «مأخذ آن قصه‌ای است که در رسالهٔ قشیریه، ص ۱۶-
 ۱۷ و در تذکرة الاولیاء ج ۱، ص ۲۹۴ ذکر شده است... و مولانا این حکایت را با
 قصه‌ای که در اسرارالتوحید نقل شده به هم آمیخته است».^۲
 در مقایسهٔ حکایت مثنوی با مأخذ مذکور تفاوت‌هایی نیز دیده می‌شود.
 فی‌المثل در مثنوی وام‌خضرویه چهارصد دینار ولی در تذکرة الاولیاء ورسالة
 قشیریه او هفتصد دینار قرض دارد. در مثنوی خادمی طبق زر به نزد شیخ هدیه
 می‌آورد ولی در قشیریه و تذکره کسی می‌آید و مستقیم و امداران خضرویه را
 خطاب می‌کند تا وام بازستانند.

در مجموع این حکایت دو پیام عرفانی دارد که یکی توکل و اهمیت آن در
 نزد شیخ احمد خضرویه است. چنان‌که با وام سنگین خویش دست از توکل
 نکشید تا چنان کرامتی از او ظاهر و وام او گزارده شد و حقیقتاً او مصداق سخن
 حمدون قصار است دربارهٔ توکل: «حمدون را پرسیدند از توکل، گفت: اگر تو را
 ده هزار درم بود و بر تو دانگی وام بود [ایمن نباشی که بمیری و آن بر تو بماند] و
 اگر ده هزار درم تو را وام بود و هیچ چیز نداری، نوامید نباشی از خدای عزوجل به
 گزاردن آن».^۳ عطار نیز به درستی در القاب شیخ احمد خضرویه در تذکرة الاولیاء
 آورده است: «آن متصرف طریقت، آن متوکل به حقیقت».^۴

۱. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۴۳۰.

۲. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۷۰، ص ۴۶.

۳. رسالهٔ قشیریه، ص ۲۴۹.

۴. تذکرة الاولیاء، عطار نیشابوری، تصحیح نیکلسن، انتشارات منوچهری، چاپ دوم، ۱۳۷۴، ص ۳۰۳.

اما درس دیگر این حکایت لزوم زاری و نیاز سالک به درخواست خاشعانه از درگاه خداوند متعال است:

تا نگرید کودک حلوا فروش بحر رحمت در نمی آید به جوش
 ای برادر طفل طفل چشم توست کام خود موقوف زاری دان درست^۱
 دفتر دوم / ۳۲۳۹ - ۳۲۱۰: «کرامات ابراهیم ادهم - قدس الله سره - بر لب دریا»

در این حکایت امیری از کنار دریا می‌گذرد و چون ابراهیم ادهم را در حال دوختن جامه و دلخ کهنه خویش می‌بیند افسوس می‌خورد از آن جاه که این‌گونه تباه شده و سلطانی با آن شکوه که به چنین روزی افتاده پس ابراهیم ادهم سوزن خود را در دریا می‌اندازد و چون آن را باز می‌خواهد ماهیان بسیار با سوزن‌های طلا سر از آب بیرون می‌آورند:

صد هزاران ماهی آلهی سوزن زر در لب هر ماهی
 سر بر آوردند از دریای حق که بگیر ای شیخ سوزن‌های حق
 رو بدو کرد و بگفتش ای امیر ملک دل به یا چنان ملک حقیر

مأخذ این حکایت را استاد فروزانفر از کتاب تذکره‌الاولیا نقل کرده‌اند.^۲ البته مأخذ حکایت باز با روایت مولانا تفاوت‌هایی دارد که بی‌شک از دخل و تصرف‌های مولانا است. چنان‌که در تذکره ادهم در کنار دجله سوزنش در آب می‌افتد نه در کنار دریا و کسی مجهول‌الهویه ناگاه از او می‌پرسد، امیر «ملکی چنان از دست بدادی چه یافتی» در حالی که در مثنوی اولاً این شخص امیر است و ثانیاً ابراهیم ادهم بدون سخن بر ضمیرش آگاه می‌شود و به‌طور ارادی سوزن را

۱. دفتر دوم، ابیات ۳-۴۴۲.

۲. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۸۰-۷۹.

در آب می‌اندازد.

مولانا در ادامه حکایت نکاتی راجع به کرامت متذکر می‌شود.

این نشان ظاهر است، این هیچ نیست تا به باطن در روی بینی تو بیست
سوی شهر از باغ شاخی آورند باغ و بستان را کجا آنجا برند
مولانا این چنین کرامتی را ظاهری برمی‌شمارد و آن را ناچیز می‌داند. این
سخن او یادآور تقسیم‌بندی‌های کرامت در نزد نجم رازی و ابن عربی است که
پیش‌تر از آن سخن رفت. در کلّ فیه مافیة به‌طور کلی دو موضع مولانا از کرامت
سخن رانده است که یکی از آنها با همین موضوع تقسیم کرامات در ارتباط است
و ذکر آن در اینجا شایسته می‌نماید: «حکایت کرامات می‌فرمود. گفت: یکی از
اینجا به روزی یا به لحظه به کعبه رود چندان عجب و کرامات نیست، باد سموم را
نیز این کرامات هست به یک روز و به یک لحظه هرکجا که خواهد برود، کرامات
آن باشد که تو را از حال دون به حال عالی آرد و از آنجا اینجا سفر کنی و از جهل
به عقل و از جمادی به حیات».^۱

بنابراین می‌توان در تفکر مولانا کرامات باطنی را تغییر حال دون به حال
عالی تصوّر کرد و این را همان باغی دانست که کرامت ظاهری شاخه‌ای از آن
بیش نیست.

دفتر دوم / ۳۵۰۵-۳۴۷۸: «کرامات آن درویش که در کشتی متهمش
کردند».

همیانی زر در کشتی گم می‌شود گم کرده فغان برمی‌دارد و همه را می‌گردد،
در آخر فقیری خفته را می‌بیند پس گمان‌ها متوجه او می‌شود و او را نیز

۱. فیه مافیة، مولانا جلال‌الدین، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، چاپ هشتم، ۱۳۸۰،
ص ۱۱۸.

می‌جویند، فقیر از خدا یاری می‌خواهد تا اینکه ناگاه:

صد هزاران ماهی از دریای پر در دهان هر یکی درّ و چه در سر از آب بر می‌کشند سپس درویش در هوا و بر فراز کشتی مربع می‌نشیند و ادامه مسیر را در هوا می‌پیماید.

«مأخذ آن حکایتی است در حلیة الاولیاء، ج ۱۰، ص ۱۷۶ و در رسالۃ قشیریہ ص ۱۶۵ از قول ذوالنون مصری و در کشف المحجوب، ص ۱۰۹ و در کتاب تذکرۃ الاولیاء جلد اول، ص ۴۱ با مختصر تفاوت منسوب به مالک دینار و در ص ۱۱۶ منسوب به ذوالنون مصری نقل شده است»^۱.

غرض اصلی مولانا از ذکر چنین حکایتی پرهیز از عیبجویی بندگان خاص حضرت حق است. می‌دانیم که در مثنوی غالباً چند بیت پایانی هر قسمت تعیین‌کننده موضوع و مطالب بعدی است. در اینجا نیز پیش از حکایت درویش و کرامات آن در کشتی این بیت آمده است:

عیب کم گو بنده الله را متهم کم کن به دزدی شاه را
پس چنان که پیش تر گفتیم هدف مولانا از ذکر چنین کرامتی تشریح و ملموس ساختن همین بیت فوق است و در واقع ذات کرامت فی نفسه فرع موضوع قرار می‌گیرد. دلیل دیگر بر این موضوع آن است که هنگامی که دیگر کشتی‌نشینان چنین کرامتی از درویش می‌بینند، می‌گویند:

بانگ کردند اهل کشتی ای همام از چه دادندت چنین عالی مقام؟
گفت از تهمت نهادن بر فقیر وز حق آزاری پی چیزی حقیر
اما پیش از بستن پرونده این کرامت استدلالی عالمانه از دکتر زرین کوب را در مورد بی‌نام بودن این درویش درون کشتی می‌آوریم که بی‌شک جای آن را

۱. مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، صص ۲-۸۱.

دارد: «اصل قصّه را مآخذ صوفیه هم در باب ذوالنون (وفات: ۲۴۵) و هم درباره مالک دینار (وفات: ۱۳۱) نقل کرده‌اند، و اینکه درمثنوی از چنین مشایخ نام آور به "درویش درون کشتی" تعبیر می‌کند از آن روست که می‌خواهد ظاهر درویشی را ستر حال ارباب کرامات نشان دهد و مخاطب را متوجه نماید که اولیای حق اگر مانند ذوالنون و مالک دینار هم باشند در کسوت درویشی ظاهر می‌شوند و بدین سبب اهل فقر را هرگز نباید به چشم خواری و کوچک شماری نگریست».^۱ دفتر دوم / ۳۸۱۰ - ۳۷۸۸: «حیران شدن حاجیان در کرامات آن زاهد که در بادیه تنه‌اش یافتند».

حاجیان در راه بیابان گرم و تفت دیده زاهدی را می‌بینند که بر روی ریگ‌ها نماز می‌گزارد. چون نمازش را سلام می‌دهد روشن ضمیری از میان حُجّاج در شگفت می‌شود.

دید کابش می‌چکید از دست و رو جامه‌اش تر بود از آثار وضو زاهد می‌گوید هرگاه که بخواهی بی‌اسباب می‌رسد پس دعا می‌کند و همان ساعت ابری ظاهر می‌شود و سپس باران بسیاری می‌بارد.

در تحلیل عرفانی این حکایت چند نکته قابل توجه است. اولاً حاجیان در راه حجّ این زاهد را می‌بینند. در اسلام کسی که به زیارت خانه خدا می‌رود خود دارای مقام و مرتبه بسیاری است او از منظر عرفانی به وصال و انجام برترین عبادات نایل می‌آید. از همین رو، حتی سعدی در مناجات پایانی بوستان خداوند را به "لَبَّيْكَ حَجَّاج" سوگند می‌دهد:

به لبّیک حجّاج بیت الحرام به مدفون یثرب علیه السلام^۲

۱. بحر در کوزه، عبدالحسین زرین‌کوب، انتشارات علمی و سخن، چاپ دوم، بهار ۱۳۶۷، ص ۱۵۶.

۲. کلیات شیخ سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، کتابفروشی علمی، بی‌تا، ص ۴۰۴.

با این حال در داستان هیچ یک به مقام باطنی آن زاهد نرسیده‌اند و تنها «زان جماعت زنده‌ای روشن ضمیر» توفیق دیدار چنین حالتی را در زاهد می‌یابد نکته مهم دیگر در بحث کرامت ترک اسباب است که از این سخن زاهد می‌توان آن را برداشت کرد:

گفت هر گاهی که خواهی می‌رسد بی ز چاه و بی ز حبلِ مینِ مسد که چاه و حبل نمادی از اسباب ظاهری هستند.

اما نکته دیگر شباهت فوق‌العاده و راز آلودی است که این کرامت با (قصه سؤال کردن عایشه از مصطفی (ص) که امروز باران بارید چون تو سوی گورستان رفتی جامه‌های تو چون تر نیست؟) دارد. در آن حکایت حضرت رسول (ص) به گورستان می‌رود و در بازگشت عایشه جامه ایشان را لمس می‌کند و حیران می‌شود که چگونه جامه در باران امروز خیس نشده است. پس حضرت از او سؤال می‌کنند:

گفت چه بر سر فکندی از ازار گفت کردم آن ردای تو خمار
گفت بهر آن نمود ای پاک جیب چشم پاکت را خدا باران غیب
نیست آن باران از این ابر شما هست ابری دیگر و دیگر سما
و بی شک آن زاهد در میان بیابان نیز با ابری دیگر از سمایی دیگر وضو
ساخته بوده و دلیل مدعا آن‌که در میان آن همه حاجیان چنان‌که گفتیم تنها "روشن ضمیری" او را کماهی می‌بیند.

دفتر سوم / ۱۷۲۰-۱۷۰۵: «کرامات شیخ اقطع و زنبیل بافتن او به دو دست»
شیخ اقطع حکایتی طولانی درمثنوی دارد. او با خود عهد می‌کند تا از درخت میوه نچیند مگر اینکه باد میوه‌ای بیندازد. پنج روز میوه‌ای از شاخه نمی‌افتد و نهایتاً شیخ اقطع با همان دستی که از عهد بازپس کشیده میوه‌ای برمی‌چیند. پس

غضب الهی بر او تاختن می آرد و به بهانه همدستی با دزدان به اشتباه دستان او قطع می شود و وجه تسمیه او نیز از این داستان شکل گرفته است. اما بخشی که این کرامت ظاهر می شود، آنجاست که زایری او را در خانه می بیند در حالی که با هر دو دست زنبیل می بافد. پس از آن شخص نیز، قومی دیگر شیخ را در همان حال می نگرند و در این حال به شیخ اقطع الهام می شود که این قوم اندک بر تو انکار آوردند که تو سالوسی بوده ای پس:

من نخواهم کان رمه کافر شوند در ضلالت در گمان بد روند
این کرامت را بکردیم آشکار که دهیمت دست اندر وقت کار
بنابر این یکی از کاربردهای کرامت همانا جلوگیری از ردالباب شدن سالکان
از خانه هدایت است و چراغی فراراه گمشدگان همان گونه که معجزه چنین
استعمالی دارد تا با ظهور آن دلها را مطمئن و سپس به سوی خدا راهنمایی کند.
بیت قابل توجه دیگری نیز در این بخش می خوانیم که در خطاب الهی به
شیخ اقطع آمده است:

من تو را بی این کرامت ها ز پیش خود تسلی دادمی از ذات خویش
اما آنچه از این بیت منتج می شود اینکه اولاً کرامت افتخاری برای عارف
نیست ثانیاً تسلی بخش روح عارف مربوط به کرامت نیست بلکه آن موهبتی از
جانب حق است و هم چنین یادآور کلام مولانا در فیه مافیه که پیش تر ذکر شد
«کرامات آن باشد که تو را از حال دون به حال عالی آرد».

ضمناً شیخ اقطع چون درمی یابد که زایر بر دستی که او از کرامت حق باز یافته
بود مطلع شده است می گوید:

پس تبسم کرد و گفت اکنون بیا لیک مخفی دار این را ای کیا
تا نمیرم من، مگو این باکسی نه قرینی نه حبیبی نه خسی

یکی از وجوه مهم افتراق میان معجزه و کرامت بحث تحدی معجزه و کتمان کرامت است. «پس بدانک سرّ معجزات اظهارست و از آن کرامات کتمان»^۱ دفتر سوم / ۲۳۰۵ - ۱۹۲۴: «قصه دقوقی - رحمة... علیه - و کراماتش»

قصه دقوقی یکی از شگفت‌ترین و بلندترین حکایات مثنوی است که مولانا حدود چهارصد بیت را به داستان او اختصاص داده است. ناگزیر خلاصه‌ای از آن می‌آوریم: دقوقی درویشی بیابان‌گرد بود که در هیچ کجا مقام نمی‌کرد و حتی دو روز نیز در جایی قرار نداشت، روزی در ساحلی گرم و گدازان هفت شمع می‌بیند که نور تا فرق آسمان رانده‌اند ولی شگفت آنجاست که هیچ‌کس از همراهان توان دیدار آنها را ندارند این هفت شمع گاه یک شمع و گاه هفت درخت و گاه یک درخت و نهایتاً هفت مرد می‌شوند که حتی دقوقی را هم می‌شناسند و از او می‌خواهند تا به امامت او نماز گزارند. در نماز، کشتی در حال غرقی دل دقوقی را می‌شوراند و او از خدا نجات آن قوم را می‌خواهد چون کشتی به سلامت می‌رسد و نماز آنان نیز به سلام می‌آید. پچ پچی نزد هفت مرد بلند می‌شود که چه کسی بوالفضولانه دعا کرد تا کشتی نجات یافت و بر قضای الهی دخالت کرد چون درمی‌یابند که دعا از جانب دقوقی بوده ناگاه همه ناپدید می‌شوند.

دقوقی صوفی مخمول‌الدّ کری است که در مآخذ و قصص تمثیلات استاد فروزانفر نیز از او نشانی نیامده است استاد نامه‌ای نیز به علامه قزوینی می‌نویسد که یک بند از سؤالات آن مربوط به همین دقوقی بوده، اما استقصای آن دانشی مرد نیز مطلب دندانگیری ندارد خلاصه‌اش آن‌که یک دقوقی به نام عبدالمنعم بن محمد همزمان با مولانا از لابلای سطور تاج العروس یافته‌اند و در توجیه همزمانی او با مولانا و گمنامی دقوقی نوشته‌اند: «هیچ مستبعد نیست که مولانا برای ساختن

۱. کشف المحجوب، ص ۲۷۸.

بطلی برای این حکایت مرموز عرفانی خود راجع به دقوقی، چون به هیچ یک از مشاهیر عرفا که شرح احوال ایشان در تذکره‌های اولیا مدون و مسطور و بین‌الجمهور متداول و مشهور بوده است آن واقعات و کرامات را نمی‌توانسته چهاراً بدون خوف تکذیب حساد و نکته‌جویان نسبت دهد که آنها نگویند تو این حکایات و وقایع را از روی چه مأخذ در حقّ جنید مثلاً یا شبلی یا منصور ذکر کرده‌ای؟ لہذا گشته و از مابین پیغمبران جرجیس را انتخاب کرده»^۱.

دکتر زرین کوب نیز نظر جالب توجّهی در مورد حکایت دقوقی دارند: «اینکه عین آن ظاهراً در جایی دیگر مذکور نیست شاید حاکی باشد از وجود یک اصل مستقل مربوط به احوال یک تن از اولیای مجهول، یا اینکه از "واقعة" مربوط به تجربه روحانی خود مولانا حاکی باشد که چون خواسته است سر دلبران را در حدیث دیگران نقل کند از اسناد آن به تجربه خویش خودداری کرده است»^۲.

آنچه برای نگارنده از توصیفات مولانا درباره دقوقی جالب توجّه بود ارتباط نزدیک این شخصیت با شمس تبریزی است. دقوقی از آن دست صوفیانی است که دائماً در حال سفر است و مولانا در ابتدای داستان او سخت بر این نکته تأکید دارد:

در مقامی مسکنی کم ساختی کم دو روز اندر دهی انداختی
و صد البتّه چنین صوفی و صوفیانی از مخمولان و گمنامان بوده‌اند. چنان‌که درباره شمس آمده است: «تا زمان حضرت خداوندگار هیچ آفریده را بر حال او اطلاعی نبود و الحال هذّه، هیچ کس را بر حقایق اسرار و قوف نخواهد بود. پیوسته

۱. مأخذ و قصص و تمثیلات مثنوی، ص ۱۰۹.

۲. بحر در کوزه، ص ۱۴۹.

در کتم کرامات بودی و از خلق و شهرت خود را پنهان داشتی، به طریقه و لباس
تجّار بود. به هر شهر که رفتی در کاروانسراها نزول کردی و کلید محکم بر در
نهادی»^۱.

یا هنگامی که بهاءالدین پس از اولین غیبت شمس ردّ او را در شام می‌یابد
«بعد از چند روز آن عالم حقایق را در گوشه‌ای یافتند که مستغرق جمال صمدی
گشته بود و هیچ کس را از اهل آن بلاد بر معامله ایشان و قوف نبود»^۲.
مطلب دیگر آن‌که با توجه به کلّ داستان دقوقی و مقایسه آن با دیگر
داستان‌های مثنوی ماکثر با بیان نکات اخلاقی، عرفانی و درس‌های آموزنده در
سیر و سلوک روبه‌رو هستیم. مولانا در نظم مثنوی گاه کاسه صبرش لبریز می‌شود
و ناگهان در میان متن داستان نه یک بار و دو بار بل مکرّر نتایج اخلاقی و عرفانی
حتی اجتماعی از داستان‌های خود می‌گیرد. اما مولانا در این داستان طویل‌گویی
مسیری دیگر را پیموده است. با دقت در حکایت دقوقی می‌توان دریافت که او
در نقل این حکایات تمایل کمتری دارد به مطالب عرفانی و روحانی و نیز جنبه
اخباری و روایی این داستان برایش اهمیت بیشتری دارد.

گویا مولانا قصد دارد تا حکایت و اسم و رسم دقوقی مخموم‌الذکر را در سینه
مثنوی خود به یادگار گذارد. حال چه دقوقی را همان عارف معاصر مولانا چه این
نام را نقابی بدانیم که در پشت آن حدیث دلبر خود شمس را نهاده است و چه
واقعه خویش را در قالب درویشی دقوقی نام به‌نمایش در آورده باشد به هر روی
وجهی مقبول‌تر می‌یابد.

اما با اینکه حکایت دقوقی ابیات بسیاری به خود اختصاص داده ولی در

۱. رساله فریدون بن احمد سپهسالار در احوال مولانا جلال‌الدین مولوی، تصحیح سعید نفیسی، کتابخانه
اقبال، تهران، ۱۳۲۵، ص ۱۲۳.

۲. همان، ص ۱۳۱.

مورد کرامت و اصول و فروع آن از ابیات حکایت نکته خاصی منتج نمی‌شود. تنها بیان نمادهای این داستان را ضرور گمان می‌برم که آن را نیز از قول شادروان استاد زرین کوب می‌خوانیم: «کیست که در این قصه تبدیل هفت شمع و هفت درخت را به یک شمع و یک درخت، تعبیری از وحدت ارواح اولیا بدان گونه که مولانا و صوفیه بدان اشارت دارند معاینه نبیند و یا رمز نور و هدایت را در وجود شمع، و رمز زندگی و تجدید حیات را در وجود درخت قابل تعبیر نیابد».^۱

دفتر چهارم / ۶۱۳-۵۹۸: «کرامات و نور شیخ عبدا... مغربی - قدس الله روحه»

شیخ مغربی می‌گوید: من شصت سال است که سیاهی شب را ندیده‌ام مریدان برای امتحان شبی با او همراه می‌شوند. پس شیخ در آن شب پیشاپیش ایشان حرکت می‌کرد و:

روی پس ناکرده، می‌گفتی به شب هین گو آمد، میل کن در سوی چپ
باز گفתי بعد یک دم سوی راست میل کن زیرا که خاری پیش پاست

در اینجا نیز قصد مولانا بیان کرامت شیخ مغربی بوده و درباره چندی و چونی کرامت سخنی نرفته است تنها کلامی که درباره این حکایت می‌توان گفت این است که «آنچه اوقات اولیای حق را روشن می‌دارد انعکاس انوار باطن آنهاست و با چنین حالی وقوع کرامات از دست آنها البته مایه تعجب نیست».^۲

دفتر پنجم / ۹۵-۱۱۹۶:

آن کرامت‌های پنهانشان که آن در نیاید در حواس و در بیان
کار آن دارد، خود آن باشد ابد دایماً، نه منقطع، نه مسترد

۱. بحر در کوزه، ص ۱۵۲.

۲. همان، ص ۱۴۸.

در این بخش مولانا از وفاداران به عهدالهی سخن می‌گوید و از الطاف الاهی که به آنان ارزانی شده است. از آن جمله کراماتی است که در حواس و در بیان نمی‌آید. به عبارتی دیگر مرید تنها کرامات ظاهری را می‌بیند ولی در درون او نیز ودایعی پنهانی وجود دارد که از نوع کرامات باطنی است. چنان‌که پیش‌تر یاد آور شدیم کرامات ظاهری چندان اعتبار و درجه‌ای در نزد اولیا و عرفا ندارد و اگر مرید نیز اعتقاد خویش را بر این اساس بنیاد نهد بی‌شک بیراهه پیموده است. از این رو سلطان ولد فرزند مولانا می‌گوید: «اولیا را نباید به علت کرامات و ضمیر گفتن معتقد شدن که اگر به این علت معتقد باشی و تعلق تو به شیخ از این جهت باشد این تعلق زود بریده گردد و بقایش نباشد؛ زیرا شیخ را مشغولی‌هاست به کارهایی از این عزیزتر و لطیف‌تر و بلندتر؛ چون به آن مشغول و مستغرق از او این نوع ناید که ضمیر تو گوید که کجا بودی و چه خوردی و چه کردی؟»^۱ و این «عزیزتر و لطیف‌تر و بلندتر» همان است که در حواس و در بیان نمی‌آید یا به عبارتی دیگر همان کرامت‌های پنهان.

دفتر ششم / ۱ - ۱۳۰۰:

معجزاتی و کراماتی خفّی برزند بر دل ز پیران صفّی
 که درونشان صد قیامت نقد هست کمترین آن‌که شود همسایه مست
 گفتیم که کرامات را نجم رازی دوگونه ظاهری و باطنی برشمرد و به‌طور کلی
 در نزد قاطبه عرفا کرامات نهانی ارزشمند و ارجمند است و کرامات آشکار و
 عیان پایگاهی آنچنان ندارد. کلام مولانا را در فیه مافیه پیش‌تر در این باره
 خواندیم. اما فرزند خلفش سلطان ولد نیز مناسب این "کرامات خفّی" در

۱. معارف، سلطان ولد، به کوشش نجیب مایل‌هروی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۷، صص ۴ - ۲۶۳.

معارف خود دارد که «و هم چنین کرامت‌ها و معجزات که در صورت آمد، جهت منکران و نادانان است که بر معجزات و کرامات معنوی واقف نیستند. چنان‌که شیخ در مرید تصرّف می‌کند و دل مرده او را زنده می‌گرداند و چشم کور او را بینا می‌کند تا ظلمت او همه نور می‌شود و هستی همچون مس او را زر می‌گردد و درون او بی‌نهایت می‌شود صدهزارگون ریاض حکمت و گلزار علم و دانش و بینش از او می‌رویاند و حور و قصور در او پدید می‌کند کسی که از شیخ خود چنین معجزات و کرامت‌ها دم به دم می‌بیند به کراماتی که دی چنین خوردی یا فردا چنین خواهی کردن چه التفات کند و کی به حساب آورد».^۱

دفتر ششم / ۴۸۳۰ - ۴۸۱۵: «کرامات شیخ شیبان راعی - قدس الله روحه العزیز -»

شیخ شیبان چون به نماز جمعه می‌رفت برگرد گوسفندان خطی می‌کشید که نه گرگ بر آن داخل می‌شد و نه گوسفندان پای فراتر از خط می‌نهادند. مولانا بلافاصله کرامت شیخ شیبان را با معجزه هود نبی مقایسه می‌کند و در حقیقت این تشابه و نزدیکی کرامت و معجزه را بیانگر است به عبارت دیگر «بدین‌گونه مولانا با نقل قصه وی نشان می‌دهد که احوال اولیا هم با آنچه از انبیا نقل است توافق و تجانس دارد».^۲

کرامت و کرامات در دیوان شمس

چون گشت عیان مجو کرامت کز بهر نشان بود کرامات^۳
در این بیت نیز کرامت به عنوان نشانه‌ای معرفی می‌شود پس چون عارف

۱. همان، ص ۹۳.

۲. بحر در کوزه، ص ۱۳۶.

۳. کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، غزل ۳۷۸.

به مرحله عیان و مشاهده می‌رسد، کرامت او را سودی ندارد. اما در مورد نشانه‌بودن آن در توضیحات مربوط به حکایت شیخ اقطع مطالبی آوردیم که آن را مکرر نمی‌کنیم.

در وادی رسیدم کان جا نبرد بویی نه معجز و کرامت و نی مکرو ساحری^۱ در این بیت نیز نکته قابل توجه شباهت معجزه و کرامت و تضاد و تفاوت فاحشی است که با مکر و ساحری دارد.

در هر دو جهان است و نبوده است و نباشد جز دیدن روی تو کرامات افندی اول در مورد کلمه افندی گوییم که «به طریق احترام به بزرگان ترک اطلاق شود و نیز به آخر نام رجال افزوده شود».^۲

اما در این بیت روی و رخسار مرشد و مراد بزرگترین کرامات دانسته شده است. اهمیت این بیت از آنجاست که مولانا در مثنوی مشابه این مضمون را دارد البته آنجا در مورد معجزه:

در دل هر امتی کز حق مزه‌ست روی و آواز پیمبر معجزه است^۳
 اما این کرامت یا این جنس معجزه مختص روشن ضمیران با بصیرت است.
 در کلیات شمس ابیاتی دیگر هست که از کرامات تنها استفاده شاعرانه شده و نمی‌تواند برای موضوع ما آنچنان مثمر ثمر باشد که ذیلاً چند مورد را ذکر می‌کنیم:

گر کرامات ببخشد کرمت مو به مو لطف و کرامات توأم^۴

۱. غزل ۲۹۹۲.

۲. فرهنگ فارسی، ذیل افندی.

۳. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۵۹۸.

۴. غزل ۱۶۸۳.

از خم توحید بخور جام می مست شو این است کرامات من^۱
 تافضل و کرامات تو دیدم بیزارم از این فضل و مقامات حریری^۲
 نکته دیگر اینکه در کلیات شمس مانند مثوی کلمه کرامت با معنای
 دیگری مانند بخشش و عطا، نیکویی، لطف کردن همراه است که اکنون ابیاتی از
 آن را از نظر می گذرانیم:

گفتا کجاست خوش تر گفتم که قصر قیصر

گفتا چه دیدی آن جا گفتم که صد کرامت^۳

بر کرم و کرامت خنده آفتاب تو

ذره به ذره را بود نوع دگر شهادتی^۴

پیاپی باید آن سو مان بخوانی

ز فضلت این کرامت نیست دوری^۵

کرامات در مجالس سبعة

در مجالس سبعة مولانا هیچ نکته قابل توجهی در مورد کرامت یافت
 نمی شود و منبع حاضر در مورد موضوع ما خالی از فایده می نماید.

کرامات در فیه مافیه

گفتیم که به طور کلی مولانا در فیه مافیه خود، دو جا سخن از کرامت را مطرح

۱. غزل ۲۱۱۱.

۲. غزل ۲۶۲۷.

۳. غزل ۴۳۶.

۴. غزل ۲۴۷۹.

۵. غزل ۲۶۹۹.

کرده و یکی از آنها را پیش تر نقل و بارها به آن اشاره کردیم و به خاطر پرهیز از اطناب اینجا مکرر نمی‌کنیم و خوانندگان را به توضیحاتی که ذیل حکایت ابراهیم ادهم آمده، ارجاع می‌دهیم. اما مولانا در فیه مافیه تنها یک بار دیگر از کرامت سخن می‌گوید که در اینجا نقل می‌کنیم: «یکی گفت که ما را هیچ دلیلی قاطع نیست که ولیّ حق و واصل به حق کدام است نه قول و نه فعل و نه کرامات و نه هیچ چیز زیرا که قول شاید که آموخته باشد و فعل و کرامت رهایی را هم هست و ایشان استخراج ضمیر می‌کنند و بسیار عجایب به طریق سحر نیز اظهار کرده‌اند».^۱

اگرچه این سخن مولانا نقل سؤال کسی است که در ادامه به آن پاسخ می‌دهد ولی چند نکته قابل توجه در آن نهفته است: ۱- در اینجا کلمه فعل و کرامت مترادف و توأم آمده است در فرهنگ‌ها "فعل" هم معنی با کرامت نیست ولی می‌توان حدس زد که چون یکی از معانی فعل تبدیل قوه به فعل و وجود شیء است. شاید از این رو با کرامت دوشادوش به کار رفته است. ۲- کرامت نمی‌تواند برهان قاطعی برای تشخیص مراد و مرشد کامل باشد و حتی در میان صوفیه نیز چنین اعتقادی را شاهد هستیم چنان‌که از سلطان ولد در شرح ابیات ۶- ۱۱۹۵ از دفتر پنجم این عقیده را نشان دادیم. این موضوع در اندیشه حاج ملا سلطان محمد گنابادی (سلطان علیشاه) با صراحت بیشتری مطرح می‌شود: «معلوم است که آنچه در کافر یافت شود، دلیل خلافت الهی نخواهد بود بلکه می‌تواند که صاحب اجازه، صاحب کرامت نباشد و غیر صاحب اجازه با کرامت باشد چنانچه نقل شده است از حبیب عجمی و گذشتن او از آب و ماندن مرشد او بر کنار شط و چنانچه از شیخ ابوالفضل و شیخ ابوسعید [ابوالخیر] نقل شده است که آن دو بزرگوار در مسأله‌ای با یکدیگر صحبت می‌داشتند تا رسید به جایی که هر دو باز ماندند، ناگاه

۱. فیه مافیه، ص ۱۸۹.

دیدند که سقف خانه شکافته شد و لقمان سرخسی چون مرغی فرود آمد و مشکل هر دو را جواب کرد و بازپدید، شیخ ابوالفضل گفت: یا ابوسعید مرتبه این مرد را می‌بینی در آن درگاه، اما اقتدا را نشاید». ۳۱- کرامت و به عبارتی بهتر خرق عادت برای دیگران نیز تحقق‌پذیر است و صرف اولیای الهی نیست چنان‌که آن را به "رهایین" نیز نسبت داده‌اند و از همین روست که جامی در تفاوت آن با کرامت اولیا می‌نویسد: «اگر صدهزار خارق عادت بر ایشان ظاهر شود چون نه ظاهر ایشان موافق احکام شریعت است و نه باطن ایشان مطابق آداب طریقت آن را از قبیل مکر و استدراج خواهد بود نه از مقوله ولایت و کرامت».^۲

پس درحقیقت خرق عادات به مجاهدت و تلاش فرد بستگی دارد تا از قوه به فعل درآید و خود عرفا نیز معتقدند که «لابد است که هر که رنج کشید لایق گوهر خود چیزی از غیب مشاهده کند تا حدی که بت پرستان».^۳

۱. سعادت‌نامه، حاج ملا سلطان محمد سلطان علیشاه گنابادی، انتشارات حقیقت، چاپ اول، تابستان ۱۳۷۹، صص ۱۰۷-۱۰۶. «ضمناً حکایت شیخ ابوالفضل، ابوسعید ابوالخیر و لقمان سرخسی در اسرارالتوحید، تصحیح ذبیح‌الله، صفا، ص ۲۸ آمده است و مأخذ حکایت حبیب عجمی و مرشدش را نیز در تذکره‌الاولیا، عطار نیشابوری، از چاپ نیکلسون، انتشارات مرکزی، چاپ پنجم، ص ۶۰ می‌توان یافت».

۲. نفحات الانس، ص ۲۱.

۳. معارف، سلطان ولد، صص ۸-۲۹۷.

مجموعه مزار شاه نعمت‌الله ولی^۱ بررسی سیر تحوّل و تحلیل کالبدی

مهرداد قیومی بیدهندی^۲

شناخت مجموعه مزار شاه نعمت‌الله ولی به لحاظ وسعت و تفصیل، برخوردار از طرح ویژه و منحصر به فرد در ترکیب کلی (حیاط‌های متعدّد و متوالی)، و سیر تحوّل آن، در تاریخ معماری ایران اهمّیت زیادی دارد. این نکته هم که این مجموعه نه یکباره، بلکه طی چند قرن ساخته شده است، بر اهمّیت شناسایی آن می‌افزاید. نگارنده در این مقاله مختصر درصدد است ضمن به دست دادن تصویری روشن از سیر تحوّل بنا، که اطلاعات آن به صورتی نامدوّن در منابع پراکنده است، تحلیلی کلی از کالبد معماری مجموعه نیز به دست دهد. در این مقاله پس از مقدمه‌ای درباره صاحب مزار و تاریخ بنیان‌گذاری بنا،

۱. مقاله ارسال شده به کنگره شاه نعمت‌الله ولی در دانشگاه سن خوزه آمریکا در ۱۹ و ۲۰ مهر سال ۱۳۸۱. کلیه عکس‌ها و نقشه‌های این مقاله به بایگانی مرکز اسناد و تحقیقات دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بهشتی تعلق دارد.

۲. عضو هیأت علمی گروه تاریخ معماری دانشگاه شهید بهشتی.

معرفی مجموعه و بخش‌های آن، درباره هر یک از فضاهای باز و بسته مجموعه، ترکیب آنها با یکدیگر، طرح استقرار مجموعه و نحوه ارتباط آن با بیرون به اجمال سخن خواهد رفت.

۱. مقدمه

تشیع، برخلاف تسنن، از ابتدا در قبال احداث بنا بر روی قبور منش ملایمی داشته است. از این رو، در طول تاریخ پس از اسلام در پهنه ممالک اسلامی، هر زمان که شیعیان به حکومت رسیدند، در تاریخ معماری نیز می‌توان به دنبال کثرت آرامگاه‌ها و مزارات بود. گسترش احداث مقابر در مصر دوره فاطمیان و ایران دوره آل بویه از مثال‌های بارز آن است.

این روال در ایران، و خصوصاً بعد از ظهور صفویان، به اوج خود رسید. البته تسنن در ایران، جز در برخی برهه‌ها، چهره عبوسی را که در شمال آفریقا یا در ممالک عثمانی و اخیراً در جزیره العرب نشان داده کمتر به خود گرفته است و حب آل رسول (ص)، حتی در زمان حکومت ستیان در ایران امری رایج بوده است. از همین رو نمونه ابنیه بر روی قبور در ایران، حتی پیش از صفویان، بیش از سایر ممالک اسلامی یافت می‌شود. همین بس که یکی از اولین مقابر در تاریخ معماری اسلامی، و یکی از نخستین نمونه‌های خاص معماری پس از اسلام، مقبره امیراسماعیل سامانی است که در بخارا، در محدوده عالم ایرانی، ساخته شده است. امیران و حاکمان برای تجسم پندار دوام حکومت و قدرت خود بعد از مرگ، یا برای زنده نگاه داشتن یاد خود، یا به امید طلب آمرزش، یا برای گرامی داشتن یاد پدر و نیای خود، برای قبر خود یا بر روی قبور پدرانشان بنا می‌ساختند. از سوی دیگر، مردم نیز برای طلب رحمت و شفا و شفاعت بر گور اولیای خدا

عمارت می‌کردند، و در این میان امیران نیز، به صدق یا به ریا، در این کار با ایشان مشارکت می‌کردند. لذا عموم مقابر یا از آن اولیای دنیاست و یا اولیای دین. تا پیش از صفویان، مقابر دینی علاوه بر امامان معصوم (علیهم‌السلام)، که مورد احترام اهل سنت نیز بودند، خاص مشایخ صوفیه بود (این روال پس از صفویه به صورت احداث بنا بر مقابر سادات و امامزادگان تداوم یافت). از نمونه‌های معروف این مقابر می‌توان از مقبره شیخ عبدالصمد اصفهانی در نطنز، مقبره شیخ زین‌الدین ابوبکر تایبادی در تایباد خراسان، و بقعه پیربکران در نزدیکی اصفهان نام برد. اما نمونه‌ای که، پس از مراقد مطهر حضرت امام رضا و حضرت معصومه (علیهما السلام)، بزرگترین مقبره در ایران محسوب می‌شود، مجموعه مزار شاه نعمت‌الله ولی در ماهان کرمان است که بنیاد آن به قرن نهم هجری / پانزدهم میلادی، دوره تیموریان، باز می‌گردد.

صاحب مزار

صاحب مزار، امیر سید نورالدین نعمت‌الله فرزند میرعبدالله معروف به شاه نعمت‌الله ولی (۸۳۴ - ۷۳۰ ق / ۱۴۳۱ - ۱۳۳۰ م)، از مشهورترین مشایخ صوفیه است.^۱ برخی از محققان مولد او را قریه کوه‌بنان کرمان^۲ و برخی در یزد^۳

۱. محمد معین، فرهنگ فارسی، ج ۶، ص ۲۱۳۷-۲۱۳۶؛ حمید فرزام، "سلطان احمد بهمنی و شاه نعمت‌الله ولی"، سی‌گفتار درباره کرمان: از مجموعه سخنرانی‌های هشتمین کنگره تحقیقات ایرانی، به کوشش محمد رسول دریاگشت، کرمان، انتشارات استانداری کرمان، ۲۵۳۶ (۱۳۵۶ ش)، ص ۷۴.
 ۲. محمد معین، فرهنگ فارسی، ج ۶، ص ۲۱۳۷-۲۱۳۶؛ هم‌چنین نک: توضیحات محمد ابراهیم باستانی پاریزی در راهنمای آثار تاریخی کرمان، نشریه فرهنگ استان هشتم، تهران، ۱۳۳۵، ص ۸۷-۸۶.
 ۳. احمد علی‌خان وزیری، تاریخ کرمان، به تصحیح و تحشیه محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۰، ص ۵۷۸-۵۷۴.

دانسته‌اند؛ اما بیشتر منابع بر آن‌اند که وی، مانند اجدادش،^۱ در حلب، از شهرهای شام، به دنیا آمد.^۲ در صورت اخیر، قاعدتاً در کودکی به همراه پدر به ناحیه کرمان

منظر عمومی مجموعه از سمت شمال آن

آمده بوده است.^۳ درباره میلاد او نیز بین ۷۳۰ ق و ۷۳۱ ق اختلاف است.^۴ «پس از توطن در کرمان و ماهان وسعت دامنه نفوذ تعالیم عرفانی او به جایی کشید که علاوه بر بعضی امرا و سلاطین ایران مانند شاهرخ [تیموری] و میرزا اسکندر بن عمر شیخ، برخی از پادشاهان دکن هندوستان نیز، مانند سلطان شهاب‌الدین احمدشاه بهمنی (۸۳۸ - ۸۲۵ ق / ۱۴۳۵ - ۱۴۲۲ م) و فرزندش سلطان علاءالدین

۱. وزیری، همان، ص ۵۷۸ - ۵۷۴؛ رضا قلی‌خان هدایت، مجمع‌الفصحاء، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹، ج ۴، ص ۸۷.
 ۲. باستانی پاریزی، راهنمای آثار تاریخی کرمان، ص ۸۷ - ۸۶.
 ۳. همانجا.
 ۴. هدایت، همان، ص ۸۷.

(۸۶۲-۸۳۸ ق / ۱۴۵۸-۱۴۳۵ م) به شاه نعمت‌الله و پس از او به خاندان و اعقابش خالصانه ارادت ورزیدند.^۱

بنیان مزار

همین ارادت موجب شد که پس از وفات وی احمدشاه بهمنی از هندوستان مبالغ هنگفتی به ایران بفرستد تا گنبد و بارگاه رفیعی بر مرقد او بنا کنند.^۲ احداث این بنا تقریباً بلافاصله بعد از وفات شاه نعمت‌الله آغاز شد زیرا وی در سال ۸۳۳ ق / ۱۴۳۰ م یا ۸۳۴ ق / ۱۴۳۱ م درگذشت^۳ و کتیبه احمدشاه بهمنی در سردر شمالی گنبدخانه^۴ مورخ ۸۴۰ ق / ۱۴۳۶ م (قدیم‌ترین تاریخ ثبت شده در بنا) است. احمدشاه بهمنی در ۸۳۸ ق / ۱۴۳۵ م درگذشت، و چنان‌که در کتیبه مذکور آمده، بنا در عهد پسرش علاءالدین بهمنی به اتمام رسید.^۵

اما بنای مزار به این گنبدخانه ظریف و زیبای دوره تیموری ختم نشد. عظمت معنوی و کرامات شاه ولی، کثرت پیروان، انتساب به خاندان پیامبر، تقید به شرع، و علنی ساختن تشیع از عواملی بود که بر حرمت او پس از استیلای سلسله صوفی‌منش و شیعه‌مذهب صفوی بر ایران افزود؛ و حتی جریان دشمنی با صوفیه که از اواخر عهد صفویان آغاز شد و در زمان قاجاریان اوج گرفت، نتوانست از

۱. فرزام، همان، ص ۷۵.

۲. محمد معصوم شیرازی، طرائق الحقائق، تهران، ۱۳۱۹، ج ۳، ص ۸؛ هدایت، همان، ص ۸۷؛ همو، فرهنگ انجمن آرای ناصری، تهران، اسلامی، ص ۶۷۱-۶۷۰.

۳. وزیری، همان، ص ۵۷۸-۵۷۴ و ۵۸۰-۵۷۹؛ باستانی پاریزی، همان، ص ۸۷-۸۶.

۴. نک. فرزام، همان، ص ۷۹، که متن کتیبه را به دقت نقل کرده است؛ هم‌چنین نک. باستانی پاریزی، همان، ص ۷۹.

۵. وزیری، همان، ص ۵۸۲-۵۸۰؛ فرزام، همان، ص ۷۸؛ باستانی پاریزی، همان، ص ۷۹-۷۸؛ معصوم شیرازی، همان، ص ۸؛ لیزاگلمبک و دونالد ویلبر، معماری تیموری در ایران و توران، ترجمه کرامت‌الله افسر و محمد یوسف کیانی، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۴، ص ۵۶۱.

اعتبار و احترام او بکاهد. از همین رو بنای مقبره در زمان سلسله‌های صفویه و قاجاریه گسترشی فوق‌العاده یافت.

۲. ترکیب کلی مجموعه

بنای مورد بحث مجموعه‌ای است مفصل و مشتمل بر فضاهای بسته و باز متعدّد و متنوّع که اگرچه طیّ مدّت مدیدی تکوین و نمو یافته، مجموعه‌ای واحد و منسجم احساس می‌شود. در عصر ما، توسعه بناها، حتی بناهای معاصر که بیش از چند سال یا چند دهه از عمرشان نمی‌گذرد، نوعاً با دگرگونی اساسی طرح اولیه همراه است. در جریان توسعه، یا بنای اولیه به کلی دگرگون می‌شود و یا قسمت‌های افزوده با بنای اولیه ماهیتی متفاوت پیدا می‌کند. برای ذهن انسان دوران مدرن، که به چنین نوعی از تحوّل و توسعه معماری خو کرده است، پذیرفتن اینکه مجموعه منسجم مزار شاه نعمت‌الله در طول پانصد سال تکوین یافته است دشوار می‌نماید.

تصویر ایزومتری از ترکیب کلی مجموعه

مجموعه به صورت خطی و در امتداد محور قبله شکل گرفته است (باتوجه

به اینکه قبله ماهان از جنوب جغرافیایی انحراف زیادی دارد و بیشتر به جانب مغرب نزدیک است، این محور را می توان به تسامح شرقی- غربی نامید). بخش های مجموعه به ترتیب از غرب به شرق عبارت اند از: جلوخان و سردر، صحن محمدشاهی (حسینیه)، صحن شاه عباسی (میرداماد)، هسته اصلی مجموعه (شامل گنبدخانه و رواق های پیرامون)، صحن وکیل الملکی، صحن اتابکی. مجموعه مابین دو جاده قدیم و جدیدی قرار گرفته که شهر را به کرمان و دیگر شهرهای استان مرتبط می کند، و از هر دو جانب ورودی دارد. بدین ترتیب از هر جانب که وارد شویم، برای رسیدن به مقبره و گنبدخانه باید از دو صحن کاروان سرا مانند عبور کنیم. به عبارت دیگر، این صحن ها در حکم مقدمه هایی برای وصول به گنبدخانه اند.

۳. فضاهای بسته

۱-۳. گنبدخانه

گنبدخانه، چنان که گفتیم، در اواسط قرن نهم هجری / پانزدهم میلادی بر

روی قبر صاحب مزار احداث شد. این فضا، مانند گنبدخانه بیشتر مقابر، تناسباتی کشیده و رو به بالا دارد. در کنج‌های طاق، در محل تبدیل قاعده مربع به طاق هشت گوش، یزدی‌بندی ظریف و منقوشی به کار رفته است. گنبد دوپوش است. گنبد داخلی حجمی نزدیک به نیم کره دارد، و نکته جالب اینکه قاعده آن، که روی پایه هشت‌گوش نشسته، کاملاً مدور نیست؛ بلکه شبیه هشت‌گوشی با گوشه‌های گرد است که به تدریج و در مقاطع بالاتر گنبد به دایره تبدیل می‌شود. کتیبه‌ای کاشی به خط ثلث دورتادور گنبدخانه در بالای دیوارها می‌گردد و سطح گچی دیوارها و طاق در بالای این کتیبه تماماً به نقوشی با سلیقه دوره تیموری مزین است. بدین ترتیب، اختتام یک عنصر طرح (بدنه) و زمینه‌چینی برای اتصال آن به عنصر دیگر به زیبایی صورت می‌گیرد. این تدبیر در پایین دیوار و محل اتصال آن با عنصر دیگر فضا، یعنی کف، در ازاره‌های کاشی آبی‌رنگی جلوه گرفته است که بر نشاط این فضای آرام می‌افزاید.

این گنبدخانه در ابتدا تنها بنای مقبره بوده و صورتی کوشک‌مانند داشته و احتمالاً درون باغی قرار می‌گرفته و از هر سو به فضای باغ رو می‌کرده است؛ از همین رو در پلان ترکیبی خنثا و فاقد جهت دارد؛ اما در حجم آن بر جهت بالا، رو به آسمان، تأکید شده است.

مدخل اصلی این کوشک در غرب آن واقع بوده، و سردر مزین و بسیار زیبا و پخته آن، که هم‌تراز سایر آثار نفیس دوره تیموری است، امروز در فضای بسته رواق غربی قرار گرفته و هم‌چنان باقی است. این سردر، چنان‌که آمد، کتیبه اولین بانی مقبره را بر پیشانی دارد. گنبد خارجی، که بر بلندی و کشیدگی و تشخیص این بنای کوشک‌مانند می‌افزوده، امروز نیز شاخص‌ترین عنصر در جلوه

بیرونی مجموعه است.^۱ این گنبد خوش تناسب گریوی نسبتاً بلند دارد و بر پایه‌ای هشت‌گوش نشسته است. گنبد با کاشی فیروزه‌ای با نقوش هندسی درشت و کتیبه‌های سفید و لاجوردی پوشانده شده است. این کاشی‌کاری قاعدتاً متعلق به دوره تیموری است، و تعمیر یا تجدید احتمالی کاشی‌کاری در دوره صفوی^۲ هم لابد بر طبق همان طرح اولیه صورت گرفته است.

احتمالاً شاه ولی‌را، بنا بر سنت رایج در مورد مشایخ صوفیه، در محدوده خانقاه خودش دفن کرده‌اند.^۳ در این صورت، در کنار یا نزدیکی این بنا بنای قدیم‌تر خانقاه وجود داشته که از بین رفته است. امروزه در گوشه جنوب غربی رواق غربی (رواق شاه عباسی، که ذیلاً بدان خواهیم پرداخت) حجره کوچکی است با سه طاق مدور منقوش، که می‌گویند زاویه یا چله‌خانه (محل چله‌نشینی و ریاضت) شاه نعمت‌الله بوده است.^۴ در این صورت، این حجره لابد جزئی از خانقاه مذکور بوده که بعد از احداث مقبره و حتی بعد از احداث رواق غربی نیز آن را به لحاظ تقدسش حفظ کرده‌اند. به هر تقدیر، این فضای به ظاهر محقر معنویت

۱. گنبد بر اثر زلزله سال ۱۳۶۰ ش / ۱۹۸۱ م آسیب زیادی دید که بعداً به صورت اولیه مرمت شد؛ نک: عزت‌الله رکوعی، سرزمین ماه، تهران، کیوان، ۱۳۷۴.

۲. گلمبک و ویلبر، همان، ص ۵۶۲.

۳. جناب سید در ماهان قطعاً خانقاه داشته، چنان‌که گفته‌اند (از جمله: باستانی، همان، ص ۷۹-۷۸) که احمدشاه بهمنی هر ساله مبالغی برای مخارج خانقاه برای او می‌فرستاده است.

۴. گلمبک و ویلبر، همان، ص ۵۶۲؛ این اتاق امروز در نزد مردم به چله‌خانه معروف است، اما باستانی پاریزی معتقد است چله‌خانه در جنوب شرقی گنبدخانه واقع بوده و امروز جزو رواق شده، و اتاق ذکر شده، نه چله‌خانه، بلکه مقبره درویشی است که خود او طاق آن را نقاشی کرده است. نک: باستانی، همان، ص ۷۹؛ اما وی برای صحت قول نخست خود (محل اصلی چله‌خانه) دلیلی نیاورده، و قول دوم (مقبره درویش) نیز با چله‌خانه بودن آن اتاق جمع‌شدنی است. شاید بتوان نقوشی و اذکاری را هم که درویش مذکور بر طاق اتاق نقش کرده مؤید متبرک شمرده شدن آن مکان و تداوم استفاده از آن برای مراقبت و ریاضت در دوره‌های بعد دانست.

و جذابیّت فوق‌العاده‌ای دارد، آنچنان که به رغم سادگیش امروز نیز زائران را به جانب خود می‌کشاند - جاذبه‌ای معنوی که احتمال انتساب خاصّ آن به شاه ولی را قوّت می‌بخشد.

۲-۳. رواق شاه عباسی

اولین مرحله توسعه مجموعه، احداث رواق^۱ نسبتاً مستقل واقع در غرب گنبدخانه (جانب قبله) بوده که به رواق شاه عباسی یا دارالحفاظ^۲ معروف است. این رواق را، که تنها رواق تاریخ‌دار مجموعه است، بنابر کتیبه‌اش در سال ۹۹۸ ق / ۱۵۹۰ م، به دستور بکتاش خان، والی کرمان و بلوچستان در اوایل عهد

رواق شاه عباسی

۱. در معماری معمولاً به فضای نیم‌باز کشیده ستون‌دار رواق می‌گویند؛ اما در این بنا، مانند برخی مزارهای دیگر، مقصود از رواق فضای شبستان‌مانند اما تک‌دهانه‌ای است که در کنار گنبدخانه قرار می‌گیرد.

۲. محمدمهدی عقابی (ویراستار)، دایرة‌المعارف بناهای تاریخی ایران در دوره اسلامی، بناهای آرامگاهی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۶۷.

شاه عباس اول صفوی (حک ۱۰۳۸-۹۹۶ ق / ۱۶۲۹-۱۵۸۷ م)، ساخته‌اند؛^۱ و نظر محققانی که آن را متعلق به دوره تیموری می‌دانند صائب نیست.^۲

دیوارها و طاق و قوس‌های متوالی این رواق گچی و بدون رنگ است و شبکه تویزه‌های گچی رسمی‌بندی هم به‌نرمی از این سطوح بیرون می‌زند. می‌دانیم که وحدت رنگ از جمله تدابیر طراحی برای تأکید بر حجم است. به عبارت دیگر، در اینجا با تقلیل رنگ در فضا، توجه بیننده را به بازی خطوط و حجم‌ها و چین و شکنج سطوح جلب کرده و تأثیر فضایی آنها را دوچندان ساخته‌اند. مدخل نوری که از میانه هر طاق بر روی سطوح می‌تراود و عشوۀ آنها را به نمایش می‌گذارد روزن‌های واقع در وسط شمسۀ هر طاق است. بر روی هر روزن کلاهی هشت‌گوش قرار گرفته که حجم بیرونی‌شان نیز در جوار حجم گنبد شایسته توجه است.

برش شمالی - جنوبی صحن شاه عباسی

۱. نصرت‌الله مشکوتی، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، سازمان ملی حفاظت آثار باستانی ایران، ۱۳۴۹، ص ۱۵۳؛ سیدمحمدتقی مصطفوی، آثار تاریخی طهران: اماکن متمیزه، ج ۲، تنظیم و تصحیح میرهاشم محدث، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و انتشارات گروس، ۱۳۷۵، ضمایم، ص ۳۷۱؛ عقابی، همان، ص ۶۷؛ باستانی پاریزی، همان، ص ۷۶-۷۵.
۲. عقابی، همان، ص ۶۷.

۳-۳. سه رواق دیگر

سه رواق دیگر، که در شمال و شرق و جنوب گنبدخانه قرار گرفته‌اند، با هم اتصال بیشتری دارند و شکلی نعل مانند می‌سازند. برخی معتقدند این سه رواق نیز، مانند رواق غربی، در زمان شاه عباس ساخته شده است؛^۱ اما این نظر دست‌کم در خصوص رواق شرقی درست نمی‌نماید، زیرا این رواق کیفیت قاجاری دارد. شهرت آن به رواق وکیل‌الملکی نیز انتساب آن به دوره قاجاریه و زمان ناصرالدین‌شاه قاجار (حک ۱۳۱۴ - ۱۲۶۴ ق / ۱۸۶۹ - ۱۸۴۸ م) را تأیید می‌کند، زیرا محمد اسماعیل خان وکیل‌الملک (حک ۱۲۸۳ - ۱۲۷۴ ق / ۱۸۶۶ - ۱۸۵۸ م) از حاکمان کرمان در آن زمان بوده است. در مجموع به نظر می‌رسد به جز رواق شاه عباسی، سه رواق دیگر در زمان او و فرزندش مرتضی قلی خان وکیل‌الملک ثانی (حک ۱۲۹۵ - ۱۲۸۶ ق / ۱۸۷۸ - ۱۸۶۹ م)، احتمالاً بر جای بناهایی قدیم‌تر، احداث شده باشد.

طاق این رواق‌ها پرکارتر از رواق شاه عباسی است و به جای رسمی‌بندی، یزدی‌بندی دارد؛ و اگرچه در تناسبات به پختگی رواق شاه عباسی نیست، تأثیر فضایش کمابیش مشابه آن رواق و متناسب با حال و هوای معنوی مقبره است. نکته شایان توجه در ترکیب گنبدخانه با رواق‌های اطراف اینک: در فضای داخل گنبدخانه با مربعی فاقد جهت روبرویم که به تدریج به دایره و نهایتاً یک نقطه - رأس گنبد داخلی - ختم می‌شود؛ در صورتی که در رواق‌ها با عناصری متکثر و مشابه - دهانه‌ها و طاق و تویزه‌ها و روزنها و شمشه‌ها - مواجهیم که به توالی تکرار می‌شوند و حول گنبدخانه می‌گردند.

۱. مصطفوی، همان، ص ۳۷۱.

برش گنبدخانه و رواق‌های شمالی و جنوبی

۴. فضاهای باز

چنان‌که گفتیم، بنای کوشک مانند گنبدخانه به ظنّ قوی نخست درون محوطهٔ محصورهٔ محصورهٔ باغی - احتمالاً باغی - قرار داشته است، سپس ابتدا رواق و صحن غربی و آنگاه رواق‌ها و صحن‌های دیگر را بدان افزوده‌اند. جادهٔ کرمان - ماهان - بم تا پیش از قرن حاضر از غرب مجموعه می‌گذشته و بنابراین ورودی مزار از غرب (سمت قبله) بوده است.^۱ از همین رو اولین صحن، که به صحن شاه عباسی

۱. مصطفوی، همان، ص ۳۷۳.

صحن شاه‌عباسی، جبهه غربی (رواق میان دو صحن)

یا صحن میرداماد معروف است، در زمان شاه‌عباس صفوی در غرب بنا ساخته شد.^۱

۴-۱. صحن شاه‌عباسی (میرداماد)

اولین طرح مهم توسعه مجموعه، احداث رواق و صحن شاه‌عباسی هر دو را شامل می‌شده است. صحن شاه‌عباسی، که احتمالاً محل اقامت زائران و رباط صوفیان بوده، همچون دیگر بناهای شاخص آن دوره طرحی پخته و نظم و هندسه‌ای مستحکم دارد.

نماهای استوار و بی‌پیرایه صحن از هم‌نشینی آجر و سیم‌گل فراهم آمده است. این ترکیب موزون و ملایم‌گویی ترجمه‌ای از همان بیان فضایی رواق شاه‌عباسی با استفاده از واژه‌هایی دیگر است. حوض و باغچه‌های طرفین آن و

۱. عقابی، همان، ص ۶۸.

وزن و ضرب آهنگ نماها حول صحن خوش تناسب نیز همه در زمره این واژگان فضای بازند.

ضرب آهنگ طرح شبیه کاروان سراهای چهارایوانی است؛ اما برخلاف الگوی چهارایوانی، رخ بام صحن در محلّ ایوان گونه‌های شمالی و جنوبی نمی‌شکند. جدار شرقی صحن، یعنی محلّ اتصال آن با بنای اصلی، مرتفع‌تر است. سردر بنا در این جبهه مقرنس گچی نفیسی دارد که با ستاره‌های کاشی ترصیع شده است. جبهه غربی، یعنی محلّ اتصال با صحن مجاور، با رواق‌های نیم‌بازی که دو صحن را به هم می‌پیوندد متخلخل شده و ارتباط ستالی میان دو صحن فراهم آمده است. سردری از میانه این جبهه بیرون زده، رخ بام را می‌شکند. از ترکیب این سردر و نحوه پیوند و ارتباط آن با جانب دیگرش در صحن مجاور پیداست که سردر هم‌زمان با صحن مجاور در دوره قاجاریان احداث شده است. به ظنّ قوی در آن زمان تمامی جبهه غربی صحن را متناسب با صحن جدید بازسازی کرده‌اند. در این صورت، این تغییر و بازسازی ماهرانه صورت گرفته و در عین ایجاد ارتباط مناسب و سنجیده‌ای میان دو صحن، انسجام فضایی صحن شاه عباسی را مخدوش نساخته است.

۴-۲. صحن محمدشاهی (حسینیه)

صحن مجاور در زمان محمدشاه قاجار (حک ۱۲۶۴ - ۱۲۵۰ ق / ۱۸۴۸ - ۱۸۳۴ م) ساخته شده^۱ و به همین مناسبت به صحن محمدشاهی (یا صحن حسینیه) معروف است.^۲ بعضی از صاحب‌نظران، بدون ذکر دلیل و سندی، این

۱. بیشتر احداثات قاجاری در این مجموعه به زمان محمدشاه و پسرش ناصرالدین‌شاه مربوط است، نک: وزیری، همان، ص ۵۸۲ - ۵۸۱؛ عقابی، همان‌جا.

۲. مشکوتی، همان، ص ۴۱۵۳؛ رکوعی، همان‌جا؛ عقابی، همان‌جا.

صحن را هم از احداثات دوره شاه عباس می‌دانند؛ اما کتیبه پیشانی صحن و هم چنین ترکیب نماهای آن، که کاملاً منطبق با سلیقه قاجاری است، این حدس را منتفی می‌کند.^۲ آثار و تعمیراتی از شاهزاده عبدالحمید میرزا ناصرالدوله (ف ۱۳۰۹ ق / ۱۸۹۲ م)، از والیان کرمان در عهد ناصرالدین شاه قاجار و بانی کوشک باغ معروف شاهزاده در ماهان، هم در صحن باقی است.^۳

صحن محمدشاهی، جبهه غربی (دستگاه ورودی)

این صحن نیز مستطیل شکل، اما وسیع تر از صحن شاه عباسی است و محور طولی آن بر محور طولی صحن شاه عباسی عمود است. حجره‌ها در یک طبقه

۱. مصطفوی، همان، ص ۳۷۲ - ۳۷۱. وی معتقد است این صحن مانند صحن شاه‌عباسی در زمان شاه‌عباس ساخته شد و در عهد محمدشاه تنها دو مناره بلند را به طرفین سردر افزودند.
 ۲. با این حال، بعید نیست در دوره قاجاریه صحن حاضر را بر جای صحن قدیم‌تری ساخته باشند.
 ۳. نک: یادداشت باستانی در حاشیه شماره ۷۷ کتاب وزیری، همان، ص ۸۲۰.

پیرامون آن استقرار یافته‌اند. جلو هر حجره ایوانچه‌ای قرار دارد و از اتصال این ایوانچه‌های متوالی فضایی رواق‌مانند در طرفین شمال و جنوب صحن پدید آمده است. دهانه کوچک‌تر کفش‌کن‌های مابین حجرات به ضرب آهنگ نما تنوع بخشیده؛ و با تخت شدن طاق دهانه میانی جبهه‌های شمالی و جنوبی، میانه این دو جبهه تشخیص یافته است. محور طولی صحن با وجود ایوان‌های بلند در میانه جبهه‌های شرقی و غربی شاخص‌تر شده است. ایوان جبهه شرقی مدخل صحن شاه‌عباسی و ایوان جبهه غربی مدخل اصلی این صحن و ورودی قدیمی مجموعه است. در طرفین این ایوان دو مناره کاشی‌کاری شده بسیار بلند قرار دارد. این دو مناره، که از بلندترین مناره‌های ایران شمرده شده،^۱ بعد از گنبد، شاخص‌ترین عنصر مجموعه و شهر به شمار می‌رود. نماهای صحن پوششی از گچ و آجر و کاشی با نقوش قاجاری دارد و، هرچند مزین‌تر و پرکارتر از صحن شاه‌عباسی است، در تأثیر فضایی و سلاست و شیوایی به پای آن نمی‌رسد. کف گسترده و سنگ‌فرش شده‌اش فاقد حوض و باغچه‌ای است؛^۲ لذا هم‌چنان که از نام دیگر آن (صحن حسینی) پیداست، از آن برای عزاداری در محوطه باز و احتمالاً اجرای تعزیه استفاده می‌کرده‌اند.

۴-۳. جلوخان و سردر غربی

مدخل صحن از بیرون، که ورودی قدیم مجموعه بوده، سردری بزرگ و مرتفع و جلوخانی مفصل با حوضی در میان دارد که شایسته ورودی چنین مجموعه‌ای است. این جلوخان و سردر هم از احداثات دوره محمدشاه قاجار

۱. محمد ابراهیم باستانی پاریزی، راهنمای آثار تاریخی کرمان، تهران، ۱۳۳۵، ص ۷۶.
 ۲. در وسط این صحن چاله‌ای برای برداشتن آب از جوی زیرزمینی تعبیه شده است.

است. مقرنس سردر، با روزنی که قسمتی از آسمان را قاب گرفته، تقسیمات نما، و نحوه اتصال سردر با جدارهای کوتاه طرفین جلوخان شایسته تأمل است. کف جلوخان در گذشته، احتمالاً برای جلوگیری از خطر سیل و طغیان رودخانه، در حدود سه متر مرتفع‌تر از کف جاده بوده؛ زیرا جاده را بر بستر رودخانه یا مسیلی ساخته‌اند که سابقاً از وسط قریه ماهان می‌گذشته است.^۱ در مقابل جلوخان، در آن سوی جاده، خانه متولی آستانه قرار دارد.^۲ در گذشته دو طاق سردر مانند از روی جاده (مسیل) می‌گذشته^۳ و فضای جلوخان را به آن خانه می‌پیوسته است. با این تدبیر، جلوخان به حیاط نسبتاً بسته‌ای بدل می‌شده و در ترکیب کلی مجموعه مقامی مهم‌تر و معتبرتر از امروز داشته است. متأسفانه این دو طاق در سیل سال ۱۳۱۱ ش / ۱۹۳۲ م ویران شد.^۴

صحن وکیل‌الملکی

-
۱. باستانی پاریزی، همان، ص ۷۵-۷۴.
 ۲. مصطفوی، همان، ص ۳۷۲.
 ۳. باستانی پاریزی، همان، ص ۷۵.
 ۴. همان‌جا.

۴-۴. صحن وکیل‌الملکی (مهدیه)

جهت توسعه مجموعه تا پیش از ناصرالدین شاه قاجار به سمت غرب (قبله) بود؛ اما از آن پس به سمت شرق منتقل شد. از این رو، مرحله بعدی توسعه طرح در جانب شرق بنای اصلی صورت گرفت و آن احداث صحنی به قرینه صحن شاه‌عباسی به نام صحن وکیل‌الملکی (یا مهدیه)^۱ بود، که مصفاًترین صحن مجموعه است. احداث آن به زمان وکیل‌الملک اول و وکیل‌الملک ثانی (عهد ناصرالدین شاه قاجار) باز می‌گردد، و به عبارت دیگر با رواق همانم خود مقارن است،^۲ و از لحاظ تاریخی سومین صحنی است که به مجموعه اضافه شده است. طرح صحن در شکل و نحوه انتظام و هم‌نشینی حجرات از طرح صحن شاه‌عباسی اثر پذیرفته؛ اما نماهای آن خصوصاً در قوس‌ها و تزیینات، با سلیقه قاجاری موافقت یافته است.

پوشش نماها را ترکیبی از گچ و آجر و کاشی با نقوش هندسی تشکیل می‌دهد. جبهه غربی از جبهه‌های شمالی و جنوبی بلندتر است و ایوان بزرگی رخ‌بام آن را می‌شکند. این ایوان، با دو منار طرفین و نیم‌طاق مقرنش، در واقع سردر رواق وکیل‌الملکی است و با گنبد آبی بنا در پشت خود، که از داخل صحن نیز کاملاً پیداست، ترکیبی موزون می‌سازد. جبهه مقابل این ایوان، یعنی جبهه شرقی، تنها جبهه دو طبقه صحن است. طبقه دوم آن مشتمل بر ایوان و اتاق‌های متعدد ارسی‌دار است.

بنابر گزارش‌های تاریخی، این جبهه نیز نخست یک طبقه بوده است. امیرنظام گروسی (۱۳۱۸-۱۲۳۶ / ۱۹۰۰-۱۸۲۱)^۳، که در ۱۳۱۷ ق / ۱۸۹۹ م از

۱. عقابی، همان، ص ۶۸.

۲. باستانی پاریزی، همان، ص ۸۰-۷۹؛ مصطفوی، همان، ص ۳۷۲.

۳. امیرنظام حسن‌علی‌خان بن محمد صادق‌خان، معروف به امیرنظام گروسی، از مشاهیر سیاسی

جانب ناصرالدین شاه به حکمرانی کرمان منصوب شد،^۱ طبقه دوم را (احتمالاً برای اقامت خود یا پذیرایی اشخاص مهم)^۲ به بنا افزود (ذیلاً در بحث از صحن اتابکی به این عمارت خواهیم پرداخت).^۳

از عوامل مهم طراوت و زیبایی این صحن حوض بزرگ چلیپاشکل و چهار باغچه اطراف آن است که بیشتر سطح صحن را فرامی‌گیرد.

عمارت امیرنظام در طبقه بالای جبهه شرقی صحن وکیل‌الملکی

و نظامی و ادبی دوره قاجاریه.

۱. معین، همان، ج ۶، ص ۱۶۹۸.

۲. مصطفوی، همان، ص ۳۷۲؛ باستانی پاریزی، همان، ص ۸۱-۸۰.

۳. امیرنظام بنا به وصیتش در جنوب ایوان وکیل‌الملکی در همین صحن دفن شد. نک: وزیری، همان، ص ۸۴۵-۸۴۴؛ باستانی، همان، ص ۸۰.

۴-۵. صحن اتابکی

صحن مذکور از طریق هشتی‌ای در همین جبهه شرقی به بزرگ‌ترین و متأخرترین صحن مجموعه مرتبط می‌شود. احداث این صحن به میرزا علی اصغرخان اتابک اعظم (۱۳۲۵ - ۱۲۷۵ ق / ۱۹۰۷ - ۱۸۵۹ م)، معروف به امین السلطان، صدراعظم ناصرالدین و مظفرالدین و محمدعلی شاه قاجار،^۱ منسوب است؛ و به همین سبب به صحن اتابکی شهرت دارد. احتمال داده‌اند که این صحن هم‌زمان با صحن وکیل‌الملکی احداث شده و تعمیر آن به امر اتابک انجام گرفته باشد.^۲

این صحن صورت کاروان‌سرای یک طبقه ساده‌ای دارد، با نماهایی موزون و متقارن و ترکیبی از آجر و کاشی با نقوش هندسی درشت. آب‌انبار بادگیرداری در میانه جبهه شمالی این جبهه را تشخص بخشیده است؛ اما در این صحن بیش از همه عمارت امیرنظام، که در بالای جبهه غربی با سلیقه‌ای متفاوت و ناهمگون با بقیه طرح ساخته شده، خودنمایی می‌کند. این عمارت فوقانی متشکل است از تالاری با ارسی‌هایی ظریف و ایوان‌هایی ستون‌دار در طرفین که بر هر دو صحن اتابکی و وکیل‌الملکی مشرف است، به علاوه چند اتاق و مطبخ و یک حیاط کوچک. هرچند این عمارت فوقانی به تنهایی زیبا و یادآور بالاخانه و شاه‌نشین باغ شاهزاده در حومه همین شهر است؛ شاید بتوان آن را، از لحاظ هماهنگی با معماری بقیه مجموعه، تنها ضعف طرح تلقی کرد. این ناهماهنگی در وجوه معنوی بنا نیز پیداست. به عبارت دیگر، در این مجموعه معنوی، که به شاه ولایت اختصاص دارد نه به شاهان ظاهری، اینجا تنها جایی است که معماری شاهانه و

۱. معین، همان، ج ۵، ص ۱۸۱.

۲. باستانی، همان، ص ۸۱-۸۰.

دنیوی ظهور و بروزی خودنمایانه یافته است.

بیشتر سطح صحن اتابکی را هم آب و سبزه فرا گرفته؛ اما از طرح اصیل حیاط‌سازی آن فقط حوض مستطیل شکل خوش تناسب و درختان کهن باقی مانده، و محوطه‌سازی نابهنجاری به شیوه امروزی جانشین طرح اولیه شده است - وضعیتی که درخور مدخل چنین مجموعه ارزنده‌ای نیست.

چنان‌که آمد، با انتقال جاده اصلی ماهان از غرب مجموعه به شرق آن، از زمان ناصرالدین‌شاه ورودی اصلی مجموعه نیز به این جانب منتقل شد. در نتیجه، صحن‌های شرقی، نخست صحن وکیل‌الملکی و سپس صحن اتابکی، به صحن ورودی اصلی مجموعه بدل گردید. این صحن در اصل «محل فرود آمدن کاروان‌ها و پیاده شدن زوار بوده بیشتر جنبه کاروان‌سرای دارد و مرحله پیش از ورود مسافران و زائرین به صحن وکیل‌الملکی در آنجا صورت می‌گرفته است.»^۱ وجود آب‌انبار بادگیردار برای تأمین آب شرب خنک نیز مؤید این مدعاست. «در سال‌های اخیر [...] جبهه خارجی ضلع شرقی صحن اتابکی را که به جانب شاهراه کرمان - بم قرار دارد، طبق نظر اداره کل باستان‌شناسی تعمیر و کاشی‌کاری نموده، سردر ورودی آبرومندی در آنجا احداث کرده‌اند.»^۲ اما این نما و سردر، که امروزه مدخل اصلی مجموعه است، چندان نشانی از جمال و جلال درون مجموعه ندارد.

خاتمه

اینکه کیفیت معماری به وصف در نمی‌آید و دریافت آن تنها با حضور در

۱. مصطفوی، همان، ص ۳۷۲.

۲. همان‌جا.

فضا ممکن است، قولی است که در مورد همه بناهای ارزنده صادق است؛ اما آنان که خود در مزار شاه نعمت‌الله ولی حضور یافته‌اند نهایت عمق و درستی این قول را درخصوص چنان فضاهایی درمی‌یابند. استفاده از صحن‌های پی‌درپی چون مراتب و مقدماتی برای زیارت ولی خدا، رواق‌هایی که گرد حرم طواف می‌کنند و با ترکیب سادگی و ظرافت، مثالی از زهد و غنای صاحب مزار را به‌نمایش می‌گذارند، و گنبد روی قبر که جان ناظر را همراه با معراج روح ولی خدا عروج می‌دهد، همه در زمره ابزارهای معماری‌اند که با تأثیر خارق‌العاده و تردیدناپذیر روح سید ولی بر دل زایران خود سخت هماهنگ‌اند. همین کیفیت موجب شده است که این مجموعه را «در عین سادگی و نداشتن تزیینات طلا و کاشی‌کاری‌های بسیار عالی و آینه‌کاری و امثال آن» به حق «یکی از روحانی‌ترین و باشکوه‌ترین و مصفا‌ترین آثار دینی و ملی و تاریخی ایران» بدانند.^۱

۱. مصطفوی، همان، ص ۳۷۰.

تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادۃ
تألیف عارف شهید سلطان محمد جنابذی ملقب به سلطان علیشاه

دکتر عادل نادرعلی^۱

ترجمه: حسینعلی کاشانی بیدختی

هو

۱۲۱

چندی پیش آقای دکتر ابوالقاسم صفاری که از وکلای محترم دادگستری و از دوستان می‌باشند و به مسائل مذهبی و عرفانی علاقه دارند در تماس تلفنی از آشنایی خود با آقای دکتر نادرعلی از اساتید ارجمند و فاضل دانشگاه رازی کرمانشاه خبر داده و گفتند ایشان مقاله‌ای به عربی در شماره ۱۱ مجله آفاق الحضارة الاسلامیه^۲ در معرفی تفسیر شریف بیان السعادة، تألیف مرحوم حاج ملا سلطان محمد گنابادی سلطان علیشاه، به چاپ رسانیده‌اند و مجله را برای من

۱. استاد دانشگاه رازی کرمانشاه.

۲. تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، اسفند ۱۳۸۱، ص ۲۷۱.

فرستادند. از مطالعه مقاله فاضلانه ایشان که بسیار مستدل و شیوا بود، خرسند گردیده و به نظرم رسید که خوب است به فارسی ترجمه شود تا مورد استفاده بیشتر هموطنان فارسی زبان و دوستداران عرفان قرار گیرد؛ لذا از آقای حسینعلی کاشانی بیدختی خواستم که آن را ترجمه کنند. این ترجمه پس از مقدمه این جانب به نظر تان می‌رسد.

مطالعه مقاله آقای دکتر نادرعلی، علاقه وافر ایشان به مسائل معنوی و عرفانی و دقت نظر و وسعت دانش و بینش ایشان را می‌رساند. و هم‌چنین بیانگر توجه نویسنده محترم به تفسیر بیان السعادة و در نتیجه به مفسر عارف آن است. از مقاله عالمانه ایشان بسیار استفاده نمودم و ضمن تشکر، آرزوی سلامتی و توفیقات روزافزون ایشان را در تنویر افکار دانش‌جویان و پژوهشگران دارم ضمناً یقین دارم که دوست دارند نظریات من را هم درباره تفسیر بیان السعادة و مؤلف آن بدانند به همین جهت قبل از شروع ترجمه متن، به‌طور خلاصه به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱- مرحوم سلطان‌علیشاه شهید که از سال ۱۲۹۳ هـ. ق بعد از رحلت قطب و مرشد خود حضرت آقای سعادت‌علیشاه طبق فرمان ایشان سرپرستی سلسله را به‌عهده گرفتند تا سال ۱۳۱۴ هـ. ق جانشینی برای خود تعیین نکرده بودند و در نتیجه توجه و علاقه‌ای که به راهنما و پیر خود داشتند سه کتاب از تألیفات خود را به نام‌های سعادت‌نامه، مجمع السعادات، تفسیر بیان السعادة را مقرون و متبرک به نام حضرت سعادت‌علیشاه نمودند و در این سال طی فرمانی، فرزند خود مرحوم آقای حاج ملاعلی نورعلیشاه را به سمت خلیفه‌الخلفایی خود تعیین فرموده‌اند. به همین جهت این روش در نامگذاری تألیفات بعدی ایشان دیده نمی‌شود.

۲- مرحوم آقای سلطان‌علیشاه قدس سره با آنکه قبل از تشرّف به فقر و ورود در سیر و سلوک، عالم به علوم منقول و معقول بوده و توانایی صدور فتوا را داشتند ولی هیچ کتاب و اثری ننوشتند زیرا هنوز خود را واصل به هدف و مقصد ندانسته و در جستجوی حقیقت بودند و علوم صوری و اکتسابی عطش جان ایشان را سیراب ننموده بود، از هنگامی که به گوهر مقصود و راه حضرت معبود دست یافتند، آماده نوشتن کتاب شدند لذا عموم تألیفات ایشان پس از راهیابی به فقر و عرفان است.

در دوران قطبیت با تمام جامعیتی که در علوم صوری و معنوی داشتند از پاسخ دادن به سؤالات شرعی و استفتاآت خودداری می نمودند و پیروان خود را همچون سایر بزرگان این سلسله به رهبران شریعت و مراجع تقلید ارجاع می دادند. و فقط فتاوی مهم ایشان در حدود چهارده مورد مهم است که در مقاله نویسنده محترم آقای دکتر نادرعلی به شش مورد آن اشاره شده و موضوع ششم درباره تحریم سفر در روز جمعه است و اینکه خرید و فروش از اول شب جمعه تا ظهر پنجشنبه جایز نیست، البته معامله باطل نیست و برعکس بعد از ظهر جمعه خوب و مستحب است به دلیل آیه بعد از آن که می فرماید: فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ^۱ بعد از ظهر جمعه و پس از برگزاری نماز در زمین منتشر شوید و از فضل الهی برخوردار گردید.

فتاوی مهم دیگر ایشان در حرمت افیون و مواد مخدر است که در تفسیر آیه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ^۲ حکم به حرمت مواد مخدر دادند چون در آن زمان استعمال مواد مخدر

۱. سوره جمعه، آیه ۱۰: چون نماز پایان یافت، در زمین پراکنده شوید و از فضل خدا طلب کنید.
 ۲. سوره مائده، آیه ۹۰: ای کسانی که ایمان آوردید شراب و قمار و بت‌ها و گروندی با تیرها، پلید و کار شیطان است از آن دوری کنید تا رستگار شوید.

متداول شده بود، ایشان فتوا دادند که به عنوان مواد مخدر جایز نیست و حرام است. باید توجه کنیم که مقارن همین ایام اعتماد السلطنه در کتاب المآثر والآثار می‌نویسد: این روزها در کرمان از مصرف تریاک که محصول خشخاش است و در کرمان می‌کارند، حالت مستی و خمودگی و بی‌حرکتی به مصرف‌کننده دست می‌دهد و استعمارگران در نظر دارند این مواد را به تدریج پخش کنند تا بتوانند به اهداف استعماری خود برسند بنابراین توجه به این مسأله لازم است. مرحوم آقای سلطان‌علیشاه هم چون معلومات طبی داشته و دارای جامعیت فقهت و عرفان بودند با دلایل طبی و فقهی و اجتماعی حکم به حرمت مصرف آن دادند و سپس جانشین ایشان حضرت آقای حاج ملاعلی نورعلیشاه کتابی مستقل به نام ذوالفقار در حرمت مصرف مواد مخدر نوشتند و آن را به‌طور مفصل توضیح دادند. مرحوم آقای سلطان‌علیشاه همان‌طور که گفته شد با وجود آنکه مجتهد مسلم بودند و چنان‌که مشهور است در ملاقات با مرجع تقلید مشهور آن زمان مرحوم آیت‌الله حاج میرزا حسن شیرازی هنگامی که چند نفر از طلاب خراسان حضور داشته و مسأله فقهی را می‌پرسند، ایشان پاسخ می‌دهند و چون آنها اعتنایی به پاسخ ایشان ننموده پاسخ و سؤال را از خود مرحوم شیرازی درخواست می‌نمایند. مرحوم شیرازی می‌گویند: پاسخ همان بود که حضرت سلطان‌علیشاه دادند. ولی کمتر فتوا می‌دادند و پیروان را به مراجع تقلید ارجاع می‌دادند علت آنکه درباره مصرف مواد مخدر با این صراحت و استحکام حکم به حرمت داده‌اند، آن است که کسانی که وارد عرفان و تصوّف می‌شوند همواره منتظر کشف و شهود می‌باشد و در این راه زحمت و ریاضت تحمل می‌کنند از طرفی مصرف مواد مخدر این اثر را دارد که در نیروی و هم و خیال اثر گذاشته و تحریک می‌نماید و مسائلی را به رؤیت و فکر مصرف‌کننده می‌رساند که صحیح

نیست و شیطانی است. درویش و صوفی اگر مواد مخدّر را استعمال کند بسا ممکن است بواسطه مصرف آن، خیالاتی بر او ظاهر شود و او به اشتباه آنها را مکاشفه و شهود فرض کند و به انحراف کشیده شده، دیگران را نیز منحرف نماید به این دلیل مسأله بسیار مهم و مورد توجّه ایشان و موجب صدور و حکم صریح شده است.^۱

دکتر حاج نورعلی تابنده

گفتار گلدزبهر در کتابش به نام روش‌های تفسیر اسلامی

شایسته است در آغاز این مبحث به نوشته گلدزبهر خاورشناس در تعیین اولین تفسیر شیعی اشاره نمایم، آنجا که می‌گوید: «از قرن سوم تا قرن چهارم هجری بلکه قبل از آن، کتاب بیان السَّعادة فی مقامات العبادة از سلطان محمدبن حجر بجنختی که تاریخ پایان تألیفش در سال (۳۱۱ هـ = ۹۳۲) بوده است و در سال ۱۳۱۴ هـ. ق در تهران به چاپ رسیده است.»^۲

این خاورشناس معتقد است اولین تفسیر شیعی مأثور این کتاب است. به نظر من او هرگز این تفسیر را ندیده است زیرا در تاریخ تألیف این کتاب حدود هزار سال اشتباه نموده و مفسّر محترم آن را در سال ۱۳۱۱ هـ. ق به پایان رسانیده نه ۳۱۱ و مؤلف آن، سلطان محمد گنابادی^۳ است، نه سلطان محمدبن حجر بجنختی، و این تفسیر صوفی شیعی است نه تفسیر شیعی مأثور و به عقیده من نمونه‌های این

۱. یادآوری می‌شود در ترجمه برای حفظ اصالت متن نویسنده محترم، آنچه به نظر رسید که لازم به توضیح می‌باشد یا باید اضافه گردد در پاورقی آورده شده است (مترجم).

۲. جولدزبهر، مذاهب التفسیر الاسلامی، تحقیق الدكتور عبدالحلیم النجار، مصر، ۱۳۷۴ هـ، ص ۳۰۴.

۳. سلطان محمد بیدختی گنابادی.

اشتباه در بحث‌های دانشمندان جهان درباره شیعه کم نیست.

ذهبی شرح حالی از مؤلف بیان السعادة نیافته است

ذهبی در کتاب التفسیر والمفسرون خود می‌نویسد: «مؤلف این تفسیر سلطان محمدبن حیدر گنابادی خراسانی یکی از افراطیون و تندروهای شیعه اثنی عشری در قرن چهاردهم هجری است که ما بیش از این اندازه به شرح حال او آگاهی نیافتیم.»^۱

دلیل عدم دسترسی و آگاهی نویسنده به شرح حال مفسر محترم آن است که کتابی درباره ایشان به زبان عربی وجود نداشته ولی به زبان فارسی زیاد است از جمله کتاب نابغه علم و عرفان که به طور کامل شرح حال و عقاید و سلسله طریقت ایشان بیان شده است و اخیراً در چاپ‌های جدید تفسیر آن جناب به زبان عربی نیز آمده است که طالبین می‌توانند به آنها مراجعه نمایند.

زندگانی ایشان

مرحوم حاج سلطان محمد بیدختی گنابادی طبق آنچه مرحوم پدرشان ملاحیدر محمد به خط خودش در پشت قرآن کریم نوشته و عکس آن در کتاب نابغه علم و عرفان^۲ کلیشه شده است در ۲۸ ماه جمادی‌الاولی سال ۱۲۵۱ ه. ق متولد شده‌اند و در سه سالگی پدر خود را از دست داده و تحت سرپرستی برادر بزرگترشان ملا محمد علی قرار گرفته و در کودکی به تعلیم قرآن پرداخته،^۳ سپس

۱. الذهبی، التفسیر والمفسرون، بیروت، ۱۹۷۶ ه، ج ۲، ص ۱۹۹.

۲. تابنده، حاج سلطانحسین، نابغه علم و عرفان، تلخیص و ترجمه.

۳. ایشان تا دوران نوجوانی به واسطه اشتغال به زراعت و تأمین هزینه خانواده امکان تحصیل نداشتند.

برای تحصیل علوم ادبی و دینی به شهر مشهد و از آنجا به نجف اشرف مسافرت نموده و از آنجا به شهر سبزوار آمده تا علوم عقلی را از حکیم مشهور مرحوم حاج ملاهادی سبزواری فراگیرد در همانجا جذبه‌ای الهی شامل حالش گردیده و برای نیل به مقصود، سبزوار را به سوی اصفهان ترک نموده و در آنجا با عارف شهیر مرحوم حاج محمدکاظم سعادت‌علیشاه ملاقات نموده^۱ و اذکار قلبیه را از ایشان تعلیم و در سلک صوفیان نعمت‌اللّهی داخل گردیده و امر مرشدش را درباره اطاعت از مادر در مورد ازدواج، پذیرفته و در بازگشت از اصفهان با دختر حاج ملاعلی بیدختی وصلت فرمود و بعد از مدّت کوتاهی، شوق زیارت پیر بزرگوار موجب گردید که بار دوم به اصفهان مسافرت نماید و در سال ۱۲۸۴ هجری قمری به مقام شیخی نایل گردید یعنی اجازه ارشاد و تلقین اذکار قلبی و اوراد مأثوره با لقب سلطان‌علیشاه دریافت کرد، و در سال ۱۲۹۳ ه. ق که مرشد او وفات یافت و با وفات او سلسله نعمت‌اللّهی به سلاسل متعدّدی انشعاب یافت،^۲ مرحوم سلطان‌علیشاه که سرپرستی سلسله گنابادی به عهده ایشان سپرده شده بود، قطب آن سلسله شد و در روستای بیدخت در حومه شهر گناباد از توابع استان خراسان ساکن شد و در سال ۱۳۰۵ ه. ق به حجّ بیت‌الله الحرام و زیارت عتبات مقدّسه در عراق رفته و با بسیاری از علما مانند مرحوم حاج میرزا حسن شیرازی ملاقات نمود و در شب ۲۶ ماه ربیع‌الاول سال ۱۳۲۷ ه. ق در حالی که ایشان را مخنوق نموده و در آب انداختند به شهادت رسید و در بیدخت مدفون گردید.

سلسله گنابادی دارای آداب و رسوم عملی در مجالس ذکر است و عقاید

۱. مرحوم سلطان محمد گنابادی اولین بار در سفری که مرحوم سعادت‌علیشاه به سبزوار نمودند در مدرسه مرحوم حکیم سبزواری با ایشان ملاقات نمودند.

۲. بعد از مرحوم آقای سعادت‌علیشاه انشعابی در سلسله صورت نگرفته است بلکه انشعاب مذکور پس از رحلت مرحوم آقای رحمت‌علیشاه بوده است.

مخصوصی دارند و همچنین دارای زاویه‌ها و تکیه‌های زیادی در تمام شهرهای ایران می‌باشند.^۱ در اینجا برای رعایت اختصار و بیرون نرفتن از بحث ادامه سخن در این باره را رها می‌کنیم.

اقطاب این سلسله

سلسله گنابادی از سلاسل نعمت‌اللّهی بعد از وفات سعادت‌علیشاه منشعب گردیده و سرپرستی آن به عهده حضرت سلطان‌علیشاه محوّل شد و از آن پس به نام نعمت‌اللّهی گنابادی معروف شده است و بعد از وفات او فرزندش ملقب به نورعلیشاه ثانی جانشین ایشان شده و بعد از وفات او (در سال ۱۳۳۷ ه. ق) فرزند او ملقب به صالح‌علیشاه و سپس فرزند او سلطان حسین تابنده با لقب رضاعلیشاه و بعد از ایشان فرزندش (حاج علی تابنده) ملقب به محبوب‌علیشاه جانشین او بوده‌اند و جانشین محبوب‌علیشاه، عمویش ملقب به تابنده^۲ قطب فعلی این سلسله می‌باشد و این سلسله از نظر داشتن پیروان، بزرگترین سلاسل صوفیه شیعه در ایران است و دارای آداب مخصوصی است که مهم‌ترینش تقیدشان به داشتن حال بسط بر حال قبض در اصطلاح صوفیه است و این حال نتیجه آن است که پیروان این سلسله معاشرت با مردم داشته و کناره‌گیری از اجتماع ندارند.^۳

تألیفات ایشان

مرحوم آقای سلطان محمد گنابادی تألیفات زیادی به زبان عربی و فارسی

۱. این سلسله زوایا و تکایا ندارد، در تهران و بعضی شهرستانها دارای حسینیه بوده و مجالس فقری در بسیاری از شهرستانهای داخل و خارج از کشور در منازل برگزار می‌شود.
۲. دکتر حاج نورعلی تابنده ملقب به مجذوب‌علیشاه.
۳. از دیگر امتیازات این سلسله: تقید به آداب شریعت مقدّسه، تقید به کسب و کار، عدم تقید به لباس مخصوص بلکه بنابر آیه شریفه قرآن تقید به لباس تقواست.

دارند که مشهورترین آنها به زبان عربی کتاب ایضاح، بیان السعادة فی مقامات العبادة و به فارسی: سعادت نامه، مجمع السعادات، ولایت نامه، بشارة المؤمنین و تنبیه النائمین است.

و چون مؤلف علاقه زیاد و ارادت شدیدی به مرشدش مرحوم سعادت علی شاه داشت، سه کتاب از تألیفاتش یعنی سعادت نامه، مجمع السعادات و بیان السعادة را به نام او نامگذاری نمود.

چاپ های تفسیر

این تفسیر بار اول در سال ۱۳۱۴ هـ. ق به هزینه حاج محمد حسن خطیب تهرانی و میرزا محمد حسین خان سررشته دار اصفهانی و غلامرضا خان مصدق السلطان مشهدی^۱ در یک جلد بزرگ چاپ شد و بار دوم در سال ۱۳۸۵ هـ. ق در چاپخانه دانشگاه تهران در چهار جلد بزرگ چاپ شده است.

مراجع تفسیر بیان السعادة

در خطبه کتاب ملاحظه می کنیم، مفسر منابع خود را در تفسیر و حدیث به نوعی بیان می فرماید که ممکن است برای کسی که آگاهی از روش بیان عرفا و اشارات این قوم ندارد، واضح نباشد. وی در خطبه تفسیر بعد از حمد و ثنای الهی می فرماید:

«و درود و سلام بر ملائکه خدا و پیامبران خصوصاً بر کسی که قرآن را بر او نازل فرموده است، قرآنی که مجمع البحرین و جوب و امکان و مجمع البیان و تبیان هر ذکر و کتاب است و از هر سخن دروغ و نادرست و شکی صافی است و بر

۱. الجنابذی، بیان السعادة، مقدمه طبع ثانی.

هر وعده خیر و صوابی وافی و برای انواع بیماری‌ها و رنج‌های روانی و جسمانی شافی و برای بینای هر کتاب و خطاب، سخنی کافی است.»^۱

در نتیجه ایشان با بیان ظریف و ادیبانه‌ای مراجع تفسیر را ذکر می‌نمایند:
۱- مجمع البحرین در لغت.

۲-۳-۴- مجمع المیان و تیان و صافی در تفسیر.

۵-۶-۷- وافی، شافی و کافی در حدیث.

علاوه بر این منابع می‌بینیم در بحث‌های فلسفی و عرفانی به اشعار فارسی شاعر شهیر و عارف بزرگ، مؤسس سلسله مولویه مولانا جلال‌الدین رومی استشهد می‌فرمایند.

روش ایشان در تفسیر

این تفسیر دارای مقدمه‌ای است که مفسر آن را در چهارده فصل ترتیب داده برای تیمن به تعداد چهارده معصوم علیه‌السلام.^۲ در این فصول، مجموعه‌ای از علوم قرآنی را به روش صوفیه شیعه بیان می‌نماید، برای نمونه قسمتی از فصل دوم این مقدمه را که درباره علم و جهل است، نقل می‌نمایم. ایشان می‌فرماید:

«انسان بین دو منزل رحمان و شیطان واقع است و برای نفسش و جبهه‌ای به سوی خداست که آن را وجه‌الرب گویند و وجه‌ای به سوی شیطان است که آن را وجه‌الشیطان یعنی خودیت و انانیت او گفته می‌شود و خودبینی و انانیت و نسبتش به آن جز از این جنبه ممکن نیست و همین دو جهت نفس، دنیا و آخرت است که هُو و ضد یکدیگرند و روی آوردن به هر کدام زیان به دیگری است و

۱. همان، ج ۱، ص ۱.

۲. در مورد باقی تألیفات ایشان نیز چنین است.

این دو، همان عقل و جهل در عالم صغیرند و به مُدْرَکات آنها نیز عقل و جهل گفته می‌شود و وسعت هر یک از این دو جهت، به زیادی و وسعت مدرکات آنهاست، زیرا فعلیت انسان به فعلیت دریافت‌هایش می‌باشد، هر چه مدرکات جهلیه و نادانی‌های او زیادتر باشد، انانیت او زیادتر خواهد بود و وجه ربّانی او ضعیف است و هر چه مدرکات عقلانی او زیادتر باشد، جهت ربّانی او تقویت شده و جنبه جهالت و انانیتش ضعیف می‌شود و هر چه نادانی‌ها در انسان زیاد شود، تصرّف شیطان در او زیادتر خواهد شد تا جایی که این مدرکات جز به کمک شیطان و وسوسه و نفوذ او نمی‌باشد و درحقیقت مدرکات او، فضله‌های شیطان بر صفحه نفس انسان است. بنابراین اگر انسان دارای وجه ربّانی نباشد، به‌ناچار دارای جهت شیطانی خواهد بود و صفحه نفس او در تصرّف شیطان است و در این صورت شیطان هر چه بخواهد و انسان استعداد و آمادگی پذیرش آن را داشته باشد به او القاء خواهد نمود.^۱

هم‌چنین در این تفسیر، امور مخصوصی است که در سایر تفاسیر کمتر به آن پرداخته شده است:

۱- پیوند آیات با یکدیگر و آیات سابق را به لاحق پیوند دادن، در صورتی که جمع آیات قرآنی به ترتیب نزول آن نمی‌باشد بلکه مشهور کوشش در ترتیب آیات است. و مؤلف هم قائل به آن است ولی با وجود آن می‌گوید همانا پیوند آیات قرآنی و جمع آنها به ترتیب موجود دلیل است بر آنکه علم الهی و اراده ازلی به جمع و پیوند آنها تعلق دارد: همان‌طور که خداوند فرموده است إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ^۲ و بنابراین مؤلف بسیاری از آیات را به آیات قبلیش ارتباط داده و

۱. الجنابذی، بیان السَّعَادَةِ، ج ۱، ص ۵.

۲. سورة قیامت، آیه ۱۷: گرد آوردن و خواندنش بر عهده ماست.

وجه ارتباط را بیان می‌کند اگر چه در ظاهر و مفهوم چنین نباشد.

۲- تفسیر جمیع آیات مربوط به عقاید و ایمان و کفر، به ایمان و کفر به ولایت و اهتمام کامل به مقام ولایت علی (ع) و ائمه معصومین از نسل او و آنکه ایمان به خدا در حقیقت همان ایمان به ولایت و کفر به آن مستلزم کفر به ولایت است^۱ و در این باره به اخبار نبوی که فریقین آن را قبول دارند و احادیث مروی از ائمه (ع) استناد می‌فرماید و این نظریه اگر چه در ظاهر غلو است به حدی که بعضی از معاندین از روی لجاج این عقیده را منتسب به غلات پیروان آنها می‌دانند لکن در حقیقت چنین نیست، بلکه مستند به اخبار و دلایل عقلی است زیرا ولی در اصطلاح اخبار و نزد عرفا یعنی اولی به تصرف همان‌گونه که خدا فرموده است: *اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا*^۲ و فرموده: *النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ*^۳ و این معنی حقیقت مشککه است که دارای مراتب متفاوتی به اختلاف مظاهر کامله در هر زمانی می‌باشد، و شامل جمیع انبیاء و اولیاء کامل در هر زمان می‌شود و آنها بعد از رسول خدا (ص)، ائمه معصومین (ع) هستند و مرتبه‌عالی این حقیقت، متحد با مقام مشیت و واحدیت و تجلی اسماء و صفات و مقام جامعیت است که مستمی به الله و فیض مقدس می‌گویند که محمد و علی مظهر تام و آینه آن هستند. و این مرتبه احاط به ماسوی الله دارد و هم‌چنین مظهر تام آن که رسول خدا و بعد از او خلفا و اوصیاء معصومین (ع) هستند همان‌طور که ایمان و کفر در مقام عالی منتسب به این مرتبه است، هم‌چنین در مقام مظهر و مرآت نیز ایمان به مظهر، ایمان به خدا و کفر به مظهر او کفر به خداست و هم‌چنین اخبار دلالت بر آن دارد که می‌توانیم بگوییم این مطلب از اصول اعتقادی شیعه است.

۱. الجنابذی، بیان السعادة، ج ۱، ص ۵۰.

۲. سوره بقره، آیه ۲۵۷: خدا ولی مؤمنین است.

۳. سوره احزاب، آیه ۶: پیامبر نسبت به مؤمنین از خودشان سزاوارتر است.

۳- تحقیق درباره وجود جن و اثبات آن با بیان فلسفی و عرفانی شیوا و ظریف.^۱

۴- نظر مفسر درباره طهارت اهل کتاب و ترجیح آن بر نجاست آنها که عَرَضِيٌّ است (نه ذاتی) در ذیل آیه وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ^۲.

۵- قول به این که عقد زنان اهل کتاب اختصاص به عقد انقطاع و تمتع دارد و عدم جواز نکاح دائم در تفسیر آیه إِذَا اتَّيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ^۳.

۶- تحریم مسافرت در روز جمعه برای کسی که مسافت محل او تا محل برگزاری نماز جمعه دو فرسخ یا کمتر باشد بلکه لزوم ترک خرید و فروش در آن زمان به استناد آیه يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ^۴ و مفسر اشارات و رموز و تأویلات عرفانی زیادی در تفسیر دارد از قبیل تفسیر بستن راه خدا به بستن راه ولایت و هم چنین تأویلاتی که اغلب به احادیث شیعه یا براهین عقلی و فلسفی مستند است و ما برای نمونه به نقل مهم ترین آنها اکتفا می نماییم.

تفسیر ایشان درباره مساجد در آیه: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ ...^۵

مفسر می فرماید: «همانا مساجد حقیقی، سینه های منشرح و نورانی است و مقصود از آن اولیای الهی می باشند و می فرماید: مساجد جمع مسجد است و آن محل سجود است که نهایت خضوع می باشد پس به این معنی تمام زمین مسجد است زیرا هر چیزی که در روی زمین است کاری جز خضوع و اطاعت در برابر

۱. الجنابذی، بیان السَّعَادَةِ، ج ۱، ص ۷۸.

۲. سوره مائده، آیه ۵: و طَعَامُ اَهْلِ كِتَابٍ بِرِشْمَا حَلَالٌ اِسْت.

۳. سوره مائده، آیه ۵: هِرْكَاهِ مَهْرِيَهْ اَنهَآ رَا بِيْرْدَا زَنْد.

۴. سوره جمعه، آیه ۹: اَي كِسَانِي كِه اِيْمَان اُورْدِيْد چُون نَدَاي نِمَاز رُوز جَمْعَه نَمَايَنْد.

۵. سوره بقره، آیه ۱۱۴: وَ چِه كَسِي سَتْمَكَارْتَر اِسْت اَز اَنَكِه اَز بَرْدَن نَام خُدَا دَر مَسَاجِد جَلُوْگِيْرِي كَنْد.

خدا ندارد، پس تمام روی زمین محل فروتنی و خواری هر چیزی است که روی زمین است و پیامبر اکرم (ص) فرمود: زمین برای من مسجد و پاک قرار داده شده است زیرا رسول خدا سجده کلیه موجودات را در تمام زمین می‌دید. و به همین معنی سینه‌های باز شده به نور اسلام و دل‌های روشن گشته به نور ایمان، مساجد حقیقی هستند به واسطه آنکه هر چه در این سینه‌ها است در حقیقت تذلل و خضوع دارند. و امتیاز مساجد صوری از بین مکان‌های زمین تنها به واسطه داشتن نام مسجد و بیت‌الله به این مکان نیست و نه به علت ویژگی بقعه و مکان و خشت و گل و گچ و سایر مصالح ساختمانی و نه ویژگی نوع ساختمان و کارگران آن و گرنه هر چیزی که در این خصوصیات شریک باشد در این اسم هم مشارکت دارد بلکه امتیاز آنها به سبب نیت و وقف‌کننده است زیرا واقف هنگامی که دارای نیت صحیح و خالص برای خدا بود و نیتش آلوده به اغراض نفسانی نبود، سینه او باز و قلبش روشن می‌شود و این دو، مسجد خدا هستند و به سبب توجه او به این مکان، این مکان نورانی گشته و امتیاز مسجد و خانه خدا بودن را پیدا می‌کند و اگر انسان در این گشایش قلبی و نورانیت باطنی تمکّن یافت به طور مطلق خودش، مسجد و خانه خدا خواهد شد و اگر این تمکّن را نیافت، در هنگامی که دارای این حال و صفت بود، مسجد و بیت‌الله است و هر چه این حال و صفت در او زیادتیر و شدیدتر شود مسجد و خانه خدا بودنش ازدیاد می‌یابد و هر قدر مسجد بودن او برای خدا شدت یابد، مسجد بودن آنچه او بنا کرده نیز بیشتر خواهد بود. پس در حقیقت مساجد و خانه‌هایی که خدا اجازه ترفیع آن را در آیه شریفه *إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ فِيهِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ* داده است همان سینه و دل‌های باز و نورانی و سپس دارنده آن سینه‌ها و دل‌های نورانی است. و اما مسجدهای صوری، پس آنها مساجد حقیقی به اعتبار

۱. سوره نور، آیه ۳۶: [در خانه‌هایی که] خدا اجازه داده که نامش را بلند و ارجمند دارند.

معنی اوّل هستند که فرمود همه زمین مسجد است اما امتیاز آنها از سایر مکان‌های زمین تنها به اسم مسجد داشتن، نیست مگر به واسطه توجه مساجد حقیقی که واقفین آنها باشند به آنجا و به همین جهت این مساجد به خود ائمه (ع) تفسیر شده است که خدا اجازه ترفیع آنها را داده است و در بسیاری از اخبار به خودشان تفسیر شده است.»^۱

و من یقین دارم کسی که آگاهی به اشارات و رموز عرفانی ندارد، نمی‌تواند رموز این تفسیر را بفهمد بنابراین لازم است خواننده تفسیر برای استفاده از آن و پی بردن به تأویلات و تعبیرات آن به احادیث شیعه احاطه و آگاهی پیدا کند زیرا این تفسیر مملوّ از بحث‌های عرفانی و براهین عقلی مستند به احادیث پیامبر (ص) و اهل بیتش (ع) می‌باشد.

تمام علم قرآن در نزد محمد (ص) و ائمه (ع) است

همان‌طور که تمام شیعه معتقدند، مؤلف نیز اعتقادش این است که علم تمام قرآن در نزد پیامبر و ائمه (ع) است، زیرا قرآن شرح مراتب و درجات وجود به‌طور کامل است و پیامبر و امامان (ع) کسانی هستند که تمام این درجات در آنها جمع شده است و در حقیقت علم پیامبر و ائمه (ع) به قرآن همان علمشان به مقامات و درجات خودشان است و غیر از آن بزرگواران هر کس دیگر، علمش به حقایق قرآن، ناقص و در حدّ خودش است و به آن درجه‌ای که مخصوص پیامبر و ائمه است، نمی‌رسد و در نظر مفسّر این موضوع به تفاوت مقامات مربوط است که مراتب علم نیز با تفاوت مقامات معنوی، متفاوت می‌شود و نظر مؤلف در این مورد در فصل دهم از مقدمه‌اش چنین آمده است:

۱. الجنابذی، بیان السعادة، ج ۱، ص ۱۳۸.

«همانا گذشت که حقایق و بطون قرآن بسیار متعدد و زیاد است و حقیقت والا و روح عمیق قرآن، همان حقیقت محمدیه (ص) و علویّت علی (ع) است که مقام مشیت فوق امکان است و هر نبی و وصی از آن مقام تجاوز نمی‌کند مگر مقام محمد (ص) و جانشینانش و کسی که به مقام مشیت نرسیده است، نه از آن آگاهی دارد و نه می‌تواند چیزی از آن مرتبه بیان کند زیرا مفسر در تفسیرش از مقام خود تجاوز نمی‌کند پس هر کس چیزی از قرآن بداند یا از آن تفسیر کند هر چند به درجاتی نایل شده باشد، نسبت علم و تفسیرش به حقیقت قرآن مانند قطره‌ای از اقیانوس بزرگ است، پس حقیقت قرآن که همان حقیقت محمد (ص) و علی (ع) است مقام اطلاق است که محدودیت و نهایتی برای آن نیست و موجود ممکن با توجه به محدودیت عالم امکان و عقل کلی، محدود بوده و نمی‌توان بین موجود محدود با غیر متناهی و نامحدود نسبتی را تصوّر نمود، پس علم هر عالم و مفسر قرآن نسبت به علم قرآن مانند قطره در برابر دریاهاست و هنگامی که مقام معنوی محمد (ص) و علی و اولاد معصومین آنها (ع)، مقام مشیت است، علم تمام قرآن نزد آنان است و علی کسیست که علم تمام کتاب نزد اوست، همان‌گونه که در مورد ولایت چنین است و او دارای ولایت مطلقه می‌باشد که در نتیجه علم تمام کتاب نزد اوست و اضافه علم به کتاب، مفید استغراق است و ابراهیم را خداوند به کلمات محدودی آزموده نه تمام کلمات در صورتی که او بعد از پیامبر ما، از تمام پیامبران کاملتر بوده و محمد ایمان به خدا و تمام کلمات او دارد که فرمود: *فَأَمَّنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ*^۱ و کلمات جمع مضاف و مفید استغراق است و منظور ایمان اجمالی نیست که در این صورت غیر او هم در آن

۱. سوره اعراف، آیه ۱۵۸: پس ایمان آورید به خدا و رسول او، آن پیامبر امی که به خدا و کلماتش ایمان دارد.

شریک و شامل دیگران هم شود بلکه ایمان تفصیلی است و چنین ایمانی تحقق نمی‌یابد مگر آنکه مؤمن به مقام شهود و عیان رسیده باشد.^۱

فضیلت صلوات بر پیامبر اکرم (ص)

مفسر معتقد است که پیامبران هر کدام یک درجه از مقام والای پیامبر اکرم (که انسان کامل است) می‌باشند، به همین جهت هر فردی از امت‌های گذشته که با هر یک از پیامبران بیعت کرده باشد در حقیقت با پیامبر ما بیعت نموده است و حقیقت نماز هر سالک همان حالت تذکر و توجه به پیامبر اکرم (ص) و نصب‌العین قرار دادن صورت پیامبر یا شیخش در هر عبادت بلکه در هر آن و لحظه است و مطلوب حقیقی هر سالک در عبادات گوناگون، ظهور صورت شیخ یا پیامبر و اتصال او از روی حال با روحانیت پیامبر یا شیخش می‌باشد تنها در این مورد اختلاف نظری بین سلاسل صوفیه است، عده‌ای نهایت هدف سالک در عبادتش را اتصال روحی سالک با پیامبر (ص) یا شیخش می‌دانند و عده‌ای تذکر و یادآوری صورت شیخ را مانند پل ارتباطی و وسیله‌ای مجازی برای وصول به این اتصال می‌دانند با علم به اینکه در نظر گرفتن صورت شیخ نوعی بت‌پرستی است ولی آنان تنها راه وصول به این هدف عالی را همین روش مجازی و استفاده از این راه ارتباطی برای رسیدن به هدف می‌شناسند. و در این مورد مفسر می‌فرماید:

«هنگامی که حضرت محمد (ص) اصل جمیع خلفاء الهی است و تمام اوصیاء سایه‌ها و پرتوی از وجود او هستند، هر چه برای تمام اولیاء حاصل می‌گردد در واقع برای آن حضرت حاصل است و آنچه برای جمیع خلفا از جهت

۱. جنابذی، بیان السَّعادة، ج ۱، ص ۱۶.

نظر و خدمت و تعظیم و تذکر و تأمل در شئون و حالات و رفتار آنها لازم است برای او به تنهایی لازم می‌باشد و هرکس با یکی از خلفاء آن حضرت بیعت نموده باشد مانند آنست که با حضرت محمد (ص) بیعت کرده باشد و برای هر مسلمان و مؤمنی هیچ عمل و عبادتی ارزشمندتر و سودمندتر از توجه به حضرت محمد (ص) و یادآوری او و دعای به او و طلب رحمت برای او و گرایش به سوی او نیست تا جایی که ملکوت آن حضرت یا یکی از خلفاء و اوصیاء بزرگوار آن حضرت بر دل او تجلی و ظهور نماید، و لذا از امام صادق (ع) وارد شده که فرمود: مردی شرفیاب محضر رسول خدا (ص) شد و عرض کرد: آیا نیمی از صلوات‌هایم را برای تو قرار بدهم؟ فرمود: آری آن مرد گفت: همه صلوات‌هایم را برای تو قرار بدهم؟ فرمود: آری هنگامی که آن مرد رفت رسول خدا (ص) فرمود: تمام گرفتاری‌های دنیا و آخرت او کفایت شد و راحت گردید. در حدیث دیگری است که مردی به رسول خدا (ص) عرض کرد: یا رسول الله من یک هشتم صلواتم^۱ را برای تو قرار داده‌ام، رسول خدا (ص) فرمود: کار خوبی کردی. پس آن مرد گفت: یا رسول الله، نصف صلواتم را برای تو قرار داده‌ام، رسول خدا فرمود: این کار بهتر است. آن مرد عرض کرد همه صلواتم را برای تو قرار دادم؟ رسول خدا (ص) فرمود: در این صورت خداوند هر مهم تو از دنیا و آخرت را کفایت می‌کند. در این هنگام مردی به امام صادق عرض کرد: خدا امور تو را اصلاح کند، چگونه شخصی صلواتش را برای رسول خدا (ص) قرار می‌دهد؟ آن حضرت (ع) فرمود: بدین گونه که از خداوند چیزی درخواست نمی‌کند مگر آنکه ابتدا صلوات بر محمد (ص) و آل او می‌فرستد. و امثال این اخبار مانند قرآن دارای تعبیرات و معانی زیاد است که با توجه به مراتب معنوی و درجات فهم و

۱. صلوات به معنی نماز و عبادت و دعا نیز می‌باشد.

شعور مردم متفاوت می‌باشد. زیرا نماز به معنی دعاست و کسی که هنوز به مقام حضور نرسیده، صلوات او بر محمد فقط به معنی دعا برای آن حضرت خواهد بود. و هم‌چنین صلوة به معنی همین نماز است که شارع مقدّس تعیین فرموده و شامل افعال و اذکار مخصوص می‌باشد و برای کسی که به مقام حضور در نزد آن حضرت رسیده جایز است که دعای او برای آن حضرت و معنی صلواتش برای آن حضرت همین نماز واجب باشد که در هنگام اقامه آن توجّهی به غیر آن حضرت نداشته باشد و مخاطب او در نماز بلکه متکلم واقعی و نمازگزار حقیقی خود آن حضرت باشند. همان‌طور که شأن و مقام کسی که به مقام حضور در نزد شیخش برسد همین است و کسی که دارای چنین حالی باشد کلیه مهمات و مشکلاتش برطرف شده بلکه تمام خیرات دنیا و آخرت برای او حاصل گردیده است. بلکه او به مقام بی‌نیازی از دنیا و آخرت نایل گردیده است و به همین دلیل مشایخ رضوان‌الله علیهم برای رسیدن سالکین به این مقام اهتمام ورزیده و برای سالکین هدفی جز رسیدن به این مقام نمی‌باشد و مشایخ فارس، سالکین را به در نظر گرفتن صورت شیخ امر می‌کردند تا در نتیجه این تمرین و تکرار، این حالت حضور پیدا شود و اگر به آنها گفته می‌شد، این کار کفر و در بند صورت بودن و از معبود حقیقی و مسمای واقعی، غافل شدن است، پاسخ می‌دادند که آری این کفر است و شبیه به بت پرستی است ولی کفریست که از هر کفر و ایمانی بالاتر است و به این موضوع مولوی قدّس سرّه اشاره نموده و فرموده است:

آینه دل چون شود صافی و پاک	نقشها بینی برون از آب و خاک
هم ببینی نقش و هم نقاش را	فرش دولت را و هم فراش را
چون خلیل آمد خیال یار من	صورتش بت، معنی او بت شکن
شکر یزدان را که چون او شد پدید	در خیالش جان خیال او ندید

و این شعر اشاره به این موضوع دارد که حضور نزد شیخ^۱ اگر چه ظاهر آقید و بند و کفر است اما در حقیقت رهایی از هر قید و اساراتی است، نه در قید و بندشان.^۲

والدین و نزدیکان

مفسر بزرگوار ما معتقد است که (در جهان آفرینش) علّت‌ها به منزله پدر و معلول‌ها، فرزند آنان هستند و کسی که معتقد به وحدت وجود است در قوس نزول در عالم هستی، عقل را معلول اول برای ذات الهی می‌داند و نفس از تجلی و اشراق عقل، حاصل شده، همان‌طور که در داستان آدم و حوا می‌بینیم، زیرا آدم عقل همان محصول (مخلوق) اول است و حوای نفس از تجلی آدم عقل، ظاهر شده است پس ذات، پدر عقل است و نفس، مولود عقل. و آنجا که خداوند در کتاب عزیز خود انسان را امر به اطاعت از والدین می‌کند کسی که این عقیده را دارد، نتیجه می‌گیرد که نفسی که مولود عقل است، واجب است از پدر عقل اطاعت کند و بر همه نفوس اطاعت از عقول و بر عقول اطاعت از خدا واجب است یعنی بر مردم که مصادیق نفس هستند، واجب است که از طریق عقول که وجوه الهی یعنی اولیای او هستند، بندگی خدا نمایند و به عبارت دیگر برای مسلمان امکان ندارد از خدا اطاعت کند، مگر به اطاعت از رسول خدا و خلفایش. گفتار مفسر به طور اختصار چنین است: «پس افلاک و عناصر پدران موالید هستند و عقل و نفس عالم وجود پدر و مادر عالم طبع (طبیعت) می‌باشند زیرا افلاک با (گردش خود) و ستارگانش که مانند قوای انسانی هستند آثاری را بر

۱. یا به مقام حضور رسیدن و ملکوت شیخ بر دل سالک ظاهر شدن.

۲. الجنابذی، بیان السعادة، ج ۳، ص ۲۵۵. به قول حافظ: «من از آن روز که در بند توأم، آزادم».

عناصر می‌گذارند (در عناصر تأثیر گذارند) و عناصر نیز آن آثار را قبول می‌کنند (پس افلاک و کواکب جنبه فاعلیت و عناصر جنبه قابلیت دارند) و قابلیت و تأثیر پذیری عناصر مانند تأثیر پذیری زنان از مردان است همان‌گونه که رَحِم هایشان نطفه را که موجب تولید مثل است دریافت می‌کند و پرورش می‌یابد و در رشد و بقای خود نیاز به این پدران دارد منتها برعکس نیازمندی حیوان به پدر جسمانی خود زیرا موجود زنده بعد از استقرار نطفه و در رحم مادر، نیازی به پدر ندارد و از القاء عقل کلی بر لوح نفس کلی، نقوش عالم که به منزله دانه‌هاست، عالم طبع به وجود می‌آید و عالم طبع در بقایش محتاج این پدر و مادر است این موضوع در عالم کبیر است، اما در عالم صغیر انسانی بعد از سامان یافتن و هموار گردیدن، به واسطه ازدواج عقل و نفس، آدم و حوای عالم صغیر به وجود می‌آیند و با ازدواج آنها نسل آدم ایجاد می‌شود و با ازدواج شیطان و نفس اماره، فرزندان جن و نسل شیطان بوجود می‌آیند این قانون و روش تکوین در دو عالم کبیر و صغیر پیوسته جریان دارد. اما به حسب اختیار و تکلیف که مختص به انسان ناتوان است، سنت الهی چنین جریان یافته که به ثمر رسیدن طفل قلب و مراتب آن با اختیار و اراده سالک و لشکریان خُلقی و علمی و عیانی به کمک دو نفس مأمور از جانب خدا باشد تا به کمک یکدیگر فرمان الهی را به مکلف برسانند و به کمک آن تطبیق تکلیف و تکوین را ایجاد نمایند، زیرا اوامر تکوینی با تکالیف تشریحی و تکلیفی مطابقت دارد و اگر در بعضی موارد چگونگی این توافق را درک نکنیم برای عدم آگاهی ما به جهان تکوین است و این سنت از زمان حضرت آدم تا زمان ما جاری بوده و تا انقراض عالم، دوام دارد اگرچه بین عامه مردم، اثر و خبری از آن نداشته باشند، همانا صحّت و درستی اسلام در سینه و دخول ایمان در قلب نخواهد بود (تحقق نخواهد یافت) مگر به کمک دو

شخص که یکی مظهر عقل کلی و دیگری مظهر نفس کلیه باشد.»^۱

درباره معنی سُکر

مفسر بزرگوار ما معتقد است که سُکر تنها منحصر به آن حالتی نیست که در اثر نوشیدن شراب حاصل می‌شود بلکه هر حالتی که عقل را از تدبیر سالم در کارها باز دارد مانند شرابی است که شارع حرام فرموده بنابراین به اعتقاد ایشان، حرص و حسد و حبّ دنیا حالاتی هستند که بر نفس چیره می‌شوند و عقل را از تدبیر صحیح باز می‌دارند و حکم این صفات مانند حکم شراب است و دارنده آن بیهوش است مادامی که این صفات به نفس او متعلق باشد و گفتار ایشان در این مورد چنین است: «سُکر از سَکَر به معنی "سَدَّ" (بازداشت) و به حالت حاصله از استعمال چیزی از مسکرات، گفته می‌شود زیرا راه‌های تصرّف عقل در قوا و راه‌های فرمانداری قوئی از عقل را می‌بندد و اختصاص به شراب معروف ندارد بلکه هر چه موجب این حالت گردد چه خوردنی و چه آشامیدنی و چه دود کردنی و غیر آن شراب نفس است چه از آن سکر معروف حاصل شود - مانند فقع و فشردنی‌ها - و یا نشود مانند حرص، آرزو، حبّ دنیا، شهوت، غضب، حسد و بخل.»^۲

می‌توانستیم بسیاری از نظریات مؤلف در اصول و فروع دین را از خلال عبارات و اشارات او در این تفسیر استخراج کنیم ولی ما تفصیل مطلب را رها نموده و مطالعه دقیق تفسیر را به خواننده واگذار کردیم و من معتقدم که مطالعه این تفسیر برای کسی که آگاهی به رموز این قوم ندارد آسان نخواهد بود، پس بر خواننده محترم لازم است که قبل از مطالعه این تفسیر به رموز و اشارات آنان آگاهی یابد.

۱. الجنابذی، بیان السعادة، ج ۳، ص ۲۵۵.

۲. الجنابذی، بیان السعادة، ج ۲، ص ۱۶.