

عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۲۰

گردآوری و تدوین

دکتر سیدمصطفی آزمایش

آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ -
عرفان ایران: مجموعه مقالات (۲۰) / گردآوری و تدوین مصطفی
آزمایش. - تهران: حقیقت، ۱۳۸۳.
۱۳۸ ص.
ISBN 964-7040-60-1: 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 ۴۸۴۸۲
م ۸۳ - ۲۴۱۲۱ کتابخانه ملی ایران

عرفان ایران : مجموعه مقالات (۲۰)

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: تابستان ۱۳۸۳

تعداد: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۱۰۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۷۰۴۰-۶۰-۱

ISBN: 964 - 7040 - 60 - 1

- لطفاً مقالات و مطالب خود را به نشانی ناشر

بفرستید.

- آراء و نظرهای مندرج در مقالات و مطالب

عرفان ایران ضرورتاً مورد قبول گردآورنده آن نیست.

- عرفان ایران در ویرایش و تلخیص مطالب مجاز

است.

فهرست مندرجات

..... مقالات

- به مناسبت برگزاری دو کنگره عرفانی
۵
- نکاتی درباره حسن بصری
حاج دکتر نورعلی تابنده ۱۲
- ارادت حسن بصری به حضرت علی(ع)
حاج محمدجعفر کبودرآهنگی ۲۰
- تحقیق در احوال حسن بصری
استاد محمود شهابی ۲۸
- ولایت معنوی در مثنوی مولوی
دکتر شهرام پازوکی ۳۸
- مروری بر برخی از آثار معماری طریقه
مهندس مهرداد قیومی ۶۰
- نعمت‌اللهیه در ایران
- رند و رندی در آثار شاه نعمت‌الله ولی
دکتر یانیس ایشوتس ۸۵
- ترجمه: معصومه امین دهقان

..... گفت‌وگو

- اسلام، علم و مسلمانان (بخش اول)
گفتگوی محمد اقبال با سیدحسین نصر ۹۵
- ترجمه: سید امیرحسین اصغری

..... معرّفی کتاب

- مقایسه انسان فرهمند در شاهنامه با ولی
در مثنوی ۱۱۰
- البرهان الجلی فی تحقیق انتساب الصوفیة
محمد امین شاهجویی ۱۱۴
- إلی علی(ع)

به مناسبت برگزاری دو کنگره عرفانی

در نیمه دوم سال ۱۳۸۲ دو کنگره هر کدام به یاد دو عارف بزرگ ایرانی، شاه سید نعمت‌الله ولی و مولانا جلال‌الدین بلخی، برگزار شد. برگزاری این دو مراسم یکی در خارج و دیگری در ایران، نکاتی را در پیش و پس داشت که در وضعیت بحرانی تفکر در ایران معاصر درخور توجه جدی است که به اجمال به آنها اشاره می‌شود.

کنگره بزرگداشت شاه نعمت‌الله ولی در دانشگاه لایدن هلند برگزار شد. قبل از این، در سال ۱۳۸۱ کنگره دیگری به نام و یاد شاه نعمت‌الله ولی در شهریورماه سال ۱۳۸۱ دانشگاه سن خوزه آمریکا برگزار شده بود. در کنگره لایدن تنی چند از اساتید مشهور ایرانی و خارجی که به نحوی درباره آثار و احوال شاه نعمت‌الله ولی تحقیق کرده بودند درباره موضوعات مختلفی از تعالیم عرفانی و شعر شاه نعمت‌الله ولی تا معماری و موقوفات مزار وی سخن گفتند.

شهرت عارفانی مثل شاه نعمت‌الله ولی در غرب بسیار کمتر از کسانی چون مولانا است؛ چرا که غربیان بیشتر به واسطه ادبیات عرفانی ما با عرفان آشنا شده‌اند و لذا بیشتر مثنوی مولانا یا غزلیات حافظ را به عنوان متون عرفانی

می‌شناسند تا خود مولانا و حافظ را به‌عنوان عارف. ولی با این حال استقبال ایرانیان خارج از کشور و خارجیان علاقمند به این مراسم جالب توجه بود. از میان غربیان عده‌ای از سرکنجکاوی علمی و غیرعلمی و عده‌ای نیز با آشنایی قبلی به جستجوی تصوّف و عرفان اسلامی آمده بودند. گویی می‌خواستند بدانند که آیا اسلام همان است که در غرب به دین قهر و خشونت و ظاهربینی و عاری از معنویت و عرفان مشهور شده و پیامبرش، پیامبر شمشیر است و درنهایت به جریان نوع طالبان در افغانستان می‌رسد یا اسلام دیگری نیز هست که پیامبرش رحمة للعالمین است و دینش که به‌نام اسلام است، مأخوذ از کلمه "سلام" به‌معنای صلح و دوستی و طمأنینه می‌باشد و از این رو مملو از معنویت و عرفان است. همان اسلامی که نه به شمشیر قهر و غضب سلطان محمود غزنوی و نادرشاه افشار بلکه با آیات رحمت و لطف و به شمشیر معنوی ولایت علوی که در تصوّف و عرفان متجلی است، جهانگشایی می‌کند و از هندوستان تا اقصی نقاط عالم مثل چین و ماچین با مهر عارفانی چون شاه نعمت‌الله ولی و مولوی پیش می‌رود.

برای ایرانیان مقیم خارج خصوصاً آنهایی که بنا بر دلایلی خواسته یا ناخواسته مقیم غرب شده بودند نیز مهم بود که با اسلام آباء و اجدادی خویش از این طریق آشنا تر شوند و لااقل بدانند که آیا این همه تبلیغ که بر ضد اسلام در غرب می‌شود درست است و آیا خاطره کودکی و جوانی آنها از اسلام بر باطل بوده و باید کودکی خود را فراموش کنند یا نه اسلام دیگری هم هست که یادش دواي درد غربت غریبه و غم دوری از وطن است. آیا تعالیم شاه نعمت‌الله ولی یا مولوی می‌تواند الگوی رفتار و گفتار آنها باشد یا نه؟

در انتهای آذرماه سال ۱۳۸۲ (۲۴، ۲۵، ۲۶ آذر) بالاخره پس از چندین دهه، کنگره‌ای به یاد مولانا جلال‌الدین بلخی در ایران به پیشنهاد و همّت دانشجویان

دانشگاه تهران برگزار شد. آن هم نه ابتدائاً بلکه به دنبال متجاوز از بیست کنگره و سمینار که در کشورهای اروپایی و آسیایی و آمریکای شمالی به همین مناسبت در دو سه سال اخیر منعقد شده بود. در چند سال اخیر در غرب به تفکر عرفانی خصوصاً مولانا بسیار اقبال شده است و کتاب‌های جدید و نوارهای صوتی و تصویری و آهنگ‌ها منتشر گردیده و فیلمی نیز از زندگی وی توسط کارگردانی اهل ترکیه در حال ساخت است. تردیدی نیست که بخشی از این توجه تابع مد زمانه است و مثل دیگر مُدها با انقضای تاریخ مصرفش فروکش خواهد کرد. اما در این نیز تردیدی نیست که اصولاً تفکر عرفانی و آثار عارفان بزرگی هم چون شاه نعمت‌الله ولی یا مولانا افق روشنی است که متفکران بزرگی که دردمند بحران زمانه خویش هستند به آن چشم دوخته و چشم امید به آن دارند و از آن شفاخانه درمان می‌جویند.

از منظر این متفکران، تفکر این عارفان، دیگر صرفاً تفکری ملی و مربوط به ایرانیان نیست بلکه متعلق به جهان است و اصولاً مگر می‌توان در عصر جهانی شدن^۱ مقام و آثار یک فکر را محدود به مناطق جغرافیایی خاصی کرد. مگر می‌توان سخنی جدی گفت و منتظر عکس‌العمل بین‌المللی آن نشد؟ معمولاً تصور ما این است که این قبیل تأثیر و تأثرهای جهانی در عالم اقتصاد و سیاست رخ می‌دهد که مثلاً به دلیل حادثه کوچکی در این طرف جهان به یکباره نرخ ارز در تمام جهان کاهش یا افزایش می‌یابد یا با قدرت یافتن حزبی در آمریکا، در امور سیاسی کشورهای شرقی تحوّل ایجاد می‌شود. در عالم تفکر این مسأله شدیدتر وقوع می‌یابد ولی محسوس و فوری نیست.

اما چرا در ایران پس از انقلاب که انتظار می‌رفت رجوع به متفکران اصیل

اسلامی بیشتر مورد توجه قرار گیرد و مثلاً دانشکده ادبیات و گروه‌های ادبیات فارسی که منابع اولیه‌شان آثار عرفانی به زبان فارسی است یا دانشکده‌های الهیات لاقلاً در گروه‌های ادیان و عرفان - که ظاهراً و بنا بر اسم گروه علمی خود، خود را متولیان طرح آثار این بزرگان می‌دانند - کنگره‌هایی از این قبیل برگزار کنند، ولی چنین نکردند؟ چرا کنگره بزرگداشت شاه نعمت‌الله در بخش شرق‌شناسی و ادبیات فارسی دانشگاه لایدن برگزار شد؟ و چرا دانشجویان دانشکده‌های علوم و فنی دانشگاه به‌جای دانشجویان دانشکده‌های ادبیات و الهیات متکفل برگزاری این امر مهم (کنگره مولانا) که سال‌ها به تعویق افتاده بود، شدند؟

تردیدی نیست که سیاست‌گذاری کلان فرهنگی در ایران دچار سردرگمی و مشکل است. چرا که باید مسؤولین فرهنگی از طرفی از استقبال جهانی نسبت به تصوف و عرفان و خصوصاً عارفان ایرانی عقب‌نمانده و بالاخره خودی‌نشان بدهند و از طرفی دیگر باید پاسخگوی منتقدین داخلی نیز باشند که اعتراض می‌کنند تصوف و عرفان خارج از اسلام است یا اینکه این‌ها صوفی سنی هستند! در اینجا مجال این بحث که آیا اصولاً مشایخ بزرگ تصوف در ایران سنی هستند یا شیعه، نیست. چرا که اگر از منظر فقهی به مذهب شیعه بنگریم - و تشیع را مذهب فقهی در جنب مذاهب اربعه اهل سنت بدانیم - پاسخ به این سؤال متفاوت از آن است که از منظر عرفانی به آن بنگریم. اگر توجه کنیم که حقیقت تشیع امر ولایت به معنای عرفانی‌اش است، متوجه می‌شویم که تصوف عین تشیع است و نه مذهبی در ردیف مذاهب اربعه (حنفی، مالکی، حنبلی و شافعی).

به فرض هم که شاه نعمت‌الله ولی سنی باشد آیا باید وی را به اتهام سنی بودن از قلمرو متفکران مسلمان ایرانی بیرون گذارد؟ آن هم در زمانی که کشورهای

مختلف می‌کوشند متفکران بزرگ را به خود منتسب کنند و از این طریق برای خود هویت و حیثیتی احراز کنند. تُرک‌ها اصرار دارند بگویند مولانا اهل ترکیه بود و تاجیک‌ها ابن سینا را اهل تاجیکستان می‌دانند و هر یک مراسم مختلفی در بزرگداشت آنان برگزار می‌کنند که این انتساب‌ها را محرز سازند.

اما چگونه ما به اقتضای وضعیت بحرانی جهانی و روابط حادّ بین‌الملل - بخصوص میان اسلام و غرب - مسأله گفتگوی تمدن‌ها را مطرح می‌کنیم ولی هنوز در داخل خود کشورمان بر سر شیعه و سنی بودن اصیل‌ترین متفکران اسلامی خود نزاع داریم؟ چگونه است که سخن از تقریب مذاهب اسلامی به زبان می‌آوریم - و حتی مؤسسه‌ای را به این منظور تأسیس می‌کنیم - ولی عملاً عمیق‌ترین و لطیف‌ترین بخش اسلام را که تصوّف و عرفان باشد، از خود می‌رانیم؟ چگونه است که ما هنوز اندر خَم کوچه شیعه و سنی بودن شاه نعمت‌الله ولی هستیم - و به همین سبب کنگره‌ای که قرار بود به مناسبت بزرگداشت وی در سال ۱۳۸۰ در کرمان برگزار شود پس از جمع‌آوری مقالات و تهیه مقدمات به یکباره به بهانه واهی سنی بودن وی لغو می‌شود - یا اینکه بر همین مبنا هنوز کتاب‌های مفصّل مثل نقدی بر مثنوی - که در حقیقت ردّ و انکار مثنوی و دیگر آثار عرفانی و تکفیر عارفان است و نه نقد و سنجش علمی - چاپ می‌شود، در حالی که می‌خواهیم این بزرگواران را به عنوان سرچشمه‌های اصیل تفکری که باید در بحران جهانی تفکر در دنیا راهگشا باشند، مطرح کنیم؟

مطرح کردن داخلی بزرگان، اندیشمندان اسلامی، یعنی همه کسانی که سهمی در سیر علوم و معارف اسلامی داشته‌اند، از فقیه و متکلم و ادیب تا حکیم و عارف، مغتنم و ارزشمند است ولی وقتی سخن از مقام اسلام در عالم تفکر در جهان در وضعیت فعلی آن پیش می‌آید فقط حکیمان و عارفان هستند که بیرون

از بُعد ظاهری اسلام مطالبی درخور توجه عموم دارند ولی دقیقاً بسیاری از همین متفکران در درون ایران مهجور و چه بسا مطرود هستند. اگر هم در محافل علمی دانشگاهی به آثارشان توجهی می‌شود غالباً حکایت یک نفر باستان‌شناس است که با یک بنای تاریخی که مربوط به گذشته است و اهمیّتش صرفاً از حیث قدمت تاریخی و مصالح و مواد و نقشه هندسی آن است، مواجهه می‌شود. در نگاه باستان‌شناسانه، این افکار متعلّق به گذشتگان ما است و ربطی به خود ما ندارد. از این رو تفکر عرفانی منحصر به ادبیات عرفانی می‌شود که ادیبان باید آن را نبش قبر کنند و با نظری کالبدشناسانه به نکات و ظرایف ادبی آن بپردازند. تفکر فلسفی نیز منحصر به بحث‌های منطقی و چون و چراهای کلامی می‌گردد و با این فرض تصوّر می‌شود که در هر حال ربطی به تفکر در وضعیت فعلی ما ندارد و مربوط به دوره‌ای از تاریخ اسلام است. بی‌تردید تحقیقات رایج ادبی یا فلسفی دانشگاهی در حوزه اسلامی ارزشمند است و هیچ‌کس نمی‌تواند منکر آن شود ولی با کمی تأمل می‌توان عدم حضور و عدم منشأیّت اثر این‌گونه تحقیقات را در وضعیت تفکر در ایران به چشم دید.

در این خصوص نگاهی به عنوان فرعی کنگره مولانا یعنی "آموزه‌های مولانا برای انسان معاصر"، حائزاهمیّت است. مهم نیست که آیا مقالات خوانده شده در این همایش در سطح مطلوب بود یا نه ولی خود این عنوان نشان می‌دهد که به مولانا از منظر دیگری غیر از ادبیات نگریسته‌اند. از او به عنوان یک متفکر اصیل اسلامی که آموزه‌هایی برای انسان معاصر دارد توقع داشتند، نه ادیبی که به فصاحت و بلاغت شهرت دارد. شاید به همین دلیل این کنگره از جانب اهل ادب در دانشگاه چندان مقبول واقع نشد. در میان دانشجویان رشته‌های علوم و فنی نیز طبیعتاً کسانی بودند که از سرکنجکاوی یا تفتّن شرکت کرده بودند ولی کسانی نیز

بودند که واقعاً می‌خواستند بدانند که آیا تعالیم مولانا نیز مربوط به گذشته است یا اینکه می‌تواند در بجهوه منازعات فکری انسان مدرن برای او نیز راهنما باشد.

نکاتی دربارهٔ حسن بصری^۱

حاج دکتر نورعلی تابنده

بسم الله الرحمن الرحيم

تا اینجا شرح احوال - نه شرح حال به معنای مصطلح در تاریخ بلکه شرح حال به معنایی که در تذکرة الاولیاء عطار آمده است - دو نفر از بزرگان را شنیدید یکی اویس قرنی و دیگری حسن بصری.

نکته‌ای که از مقایسهٔ این دو حاصل می‌شود و نتیجه‌گیری از این مقایسه باید همیشه مورد توجه ما باشد، حالات مختلفی است که عرفا دارند. فرموده‌اند که: **الطُّرُقُ إِلَى اللَّهِ بَعْدَ انْفَاسِ الْخَلَائِقِ**؛ یعنی راه‌ها به سوی خدا به عدد انفاس مردم است.

۱. دربارهٔ حسن بصری مناقشات بسیاری شده است بخصوص در این باره که وی ظاهراً با حضرت علی (ع) مخالفت می‌کرده است. مقاله حاضر بخشی از گفتار دربارهٔ شیخ حسن بصری است که در تاریخ ۸۱/۱۱/۶ پس از قرائت کتاب تذکرة الاولیاء عطار از جانب مؤلف محترم بیان شد. در ادامه، نظر دو تن از بزرگان عرفا و علمای شیعه - مرحوم مجذوب‌علیشاه همدانی و مرحوم محمود شهابی - نیز درج گردید (عرفان ایران).

۲. با توجه به اینکه انفاس جمع نَفَس است، می‌توان این حدیث را به این معنی تفسیر کرد که راه‌ها ←

یک معنای این حدیث همین است که آدمیان در راه به سوی خدا حالات مختلفی دارند. در این باره می‌توان حالات اویس قرنی را با حسن بصری مقایسه کرد. اویس قرنی اصلاً در کار دنیا نبود. شترچرانی بود که غالباً بیرون شهر می‌رفت. به نحوی که حتی همسایه‌هایش گفته بودند هرچه ما خواستیم برایش یک منزلی بسازیم که سکونت کند، قبول نکرد و عموماً در بیابان بسر می‌برد. غذایش هم هسته خرما بود که آرد می‌کرد چنانکه رسم عرب بود و می‌خورد. اگر هم زیادتر بود به دیگران می‌داد و نگه نمی‌داشت. لباسش هم از پاره‌هایی بود که دیگران دور می‌انداختند و آنها را به هم می‌دوخت.

اما حالات حسن بصری غیر از این بود، حسن بصری واعظ بود، واعظ سرشناسی که همه او را می‌شناختند. حتی به قول بعضی‌ها با حجاج ابن یوسف که حاکم بود مراوده داشت. ولی این قول صحیح نیست، حسن از ترس حجاج بن یوسف مدت‌ها پنهان بود. ولی به هر جهت شخصیت مشهور و معتبر در جامعه بود.

تفاوت دوم اینکه از اویس سلسله‌ای جاری نشده است. درباره خود او و اینکه مرتب‌اش که بوده، بعضی‌ها معتقدند که مقام نبوت مستقیماً او را در سایه خودش پروراند و از این رو کسانی خود را اویسی می‌گویند. البته این مطلبی است قابل تأمل ولی فعلاً مجال بحث درباره آن نیست. آنچه مسلم است این که از اویس سلسله‌ای جاری نشد اما از حسن بصری به قول بعضی‌ها سلسله جاری شد. می‌گویند که از حضرت علی (ع) توسط دو نفر یکی کمیل ابن زیاد نخعی و

→

به سوی خدا به تعداد نفس‌های مردم است. این دو تفسیر منافاتی با یکدیگر ندارد. در تفسیر اول حدیث، مراد سلوک به معنای عام است و در تفسیر دوم به معنای خاص، یعنی در هر نفسی راهی به سوی خدا برای سالک پیدا می‌شود.

دیگری حسن بصری، سلسله جاری شد.

مسأله سوم این است که راجع به حسن بصری با ۱۸۰ درجه تفاوت نسبت به اوئیس قرنی، مطلب نقل شده است. بعضی‌ها می‌گویند حسن بصری با علی(ع) مخالف بود. مُحاجه‌هایی با علی کرد. بحث ما فعلاً در این قسمت است و در مسأله سلسله و جاری شدن سلسله از وی.

در میان عرب رسم است که اشخاص به غیر از اسم لقب و کنیه دارند. در مورد حسن بصری لقب و کنیه‌ای ذکر نشده است. حسن اسم است. ما شیعیان هم اکنون خیلی اشخاص با نام حسن داریم که تیمناً به نام امام حسن مجتبی(ع) اسمشان را حسن گذارده‌اند. "بصری" هم یعنی اهل بصره. لذا کاملاً طبیعی است که هر حَسَنی که در بصره بوده، اسمش حسن بصری باشد. بنابراین خیلی محتمل است اگر هم کسی بوده که آن جسارت را در برابر علی(ع) داشته یک حسن بصری دیگری بوده باشد. اما ما آن حسن بصری را تجلیل می‌کنیم که به نوکری آستان علی(ع) افتخار می‌کرد و مرید آن حضرت بود. در نامه‌ای که از حضرت زین العابدین(ع) به دست آمده، نوشته‌اند در تمام وقایع یک اثری، یک چیزی، از این حسن بصری هست. حسن بصری تحت تربیت مستقیم بود. در زمان کودکی که زمان پیغمبر بوده می‌گویند امّ سلمه، کودک را نگه می‌داشت. بعداً هم تحت تربیت علی(ع) و سپس حسنین و حضرت سجاد علیهم‌السلام بود. ولی خودش نیابت داشت که مردم را تربیت معنوی کند. همیشه چنین بوده است که کسانی مانند حسن بصری مردم را به طریق حق هدایت کرده و بعداً می‌گفتند که خودتان بروید پیدا کنید.

این یک روش تربیتی است و مشهور است که اول بار سقراط آن را در مباحثاتش اعمال کرد. سقراط به جای اینکه مطلبی را از خودش بگوید، همان را

از طرف مقابل سؤال می‌کرد. مثلاً می‌گفت: به نظر تو قدرت چیست؟ طرف می‌گفت: قدرت آن است که کسی بتواند هر کاری که می‌خواهد بکند. سقراط می‌گفت: چنین چیزی نمی‌شود و امکان ندارد. برای اینکه در این صورت اصلاً قدرتی وجود ندارد، بشر این همه محدودیت دارد.

سقراط دو مرتبه سؤال می‌کرد: پس با این حساب جواب تو چیست؟ قدرت چیست؟ تا بالاخره آن طرف جوابی می‌داد. سقراط مجدداً ایراد می‌گرفت تا بالاخره به یک پاسخی می‌رسیدند. سقراط مخاطب خود را هل می‌داد. مثل این است که مرغ را کیش کیش می‌کنیم که وارد لانه‌اش شود. سقراط هم تیت خود را هدف قرار می‌داد و سوفسطائیان را بالاخره به مقصود هدایت می‌کرد تا آنکه طرف مقابل می‌گفت قدرت یعنی قدرت یعنی تسلط داشتن بر خود. آن‌گاه سقراط می‌گفت: بله این قدرت است. با این رویه سقراط مقصود خویش را از زبان طرف درمی‌آورد.

حسن بصری هم چون واعظ بود بالای منبر مطالبی می‌گفت و چنان‌که رسم منبر است، واعظ بالای منبر هرچه گوید، آنجا نمی‌شود با او حرف زد. ولی بعداً اگر کسی اهل تحقیق باشد خودش می‌رود راجع به بعضی مسائل از او می‌پرسد. حسن هم با موعظه خودش مردم را راهنمایی می‌کرد. یکی از ایرادهایی که بر حسن بصری وارد کرده‌اند همین طرح مسائل دینی است ولی واقعاً باید به رویه حسن بصری توجه داشت. ممکن است حسن‌های بصری زیادی در آن ایام بوده باشد که این‌که نوشتند در بعضی کتب مثل طرائق الحقایق که حسن دیگری هم در بصره مشهور بود. هر حسنی که در بصره باشد و قدری شهرت پیدا کرده باشد، به حسن بصری مشهور می‌شود و این مطلب خلاف عقلی نیست. به علاوه مگر در مورد بسیاری از صحابه پیغمبر بین مسلمانان اختلاف نیست؟ اختلافاتی که گاه به

۱۸۰ درجه می‌رسد. مثلاً ما معاویه را خطا کار می‌دانیم و لذا به هیچ وجه نه تنها بر او رحمت نمی‌فرستیم بلکه احیاناً لعن هم می‌کنیم ولی عدّه زیادی از برادران مسلمان ما می‌گویند: حضرت معاویه یا امیرالمؤمنین معاویه، وقتی در مورد خلیفه‌ای این قدر اختلاف است در مورد حسن بصری مسلماً این اختلاف بین مورّخان چیز بعیدی نیست و اصولاً این اقتضای علم تاریخ است که نمی‌تواند درباره شخصیت‌های تاریخی نظر قطعی بدهد. همین الآن راجع به رجال حکومتی خودمان از مثلاً یک قرن پیش چقدر چیزهای متفاوت نوشته شده است. بعضی‌ها را به اوج افلاک بردند و بعضی‌ها را به حضيض. در دوران ماکه تمام وسایل تحقیق برای همه مردم فراهم است این اختلاف پیدا می‌شود، چه برسد به آن وقت که این امکان نبوده است.

یکی از خصوصیات عرفان هم این است که عارفان مطابق فرمایش علی (ع):
 أَنْظُرْ إِلَى مَا قَالَ وَلَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ، عمل می‌کنند و می‌گویند نگاه کن به این که چه چیزی می‌گوید، حرفش چیست و نگاه نکن به اینکه چه کسی می‌گوید. اگر قولش درست باشد قبول کن وگرنه قبول نکن. اما در تاریخ‌نویسی عموماً مورّخین برای اینکه یک مطلبی را بقبولانند ذهن را از "ما قال" متوجه "من قال" کرده‌اند و شروع می‌کنند به انتقاد از گوینده این مطلب درباره تاریخ تصوّف و عرفان همراه با شدّت و سوءنیت نیز شده است. مثلاً درباره حسن بصری چون عارفان از وی تعریف می‌کنند، برخی مورّخین سعی دارند نشان دهند که وی آدم بدی بوده است. و بر این مبنا دلیل می‌تراشند که اینک راجع به کتاب مصباح الشریعه که بعضی‌ها می‌گویند از حضرت جعفر صادق نیست اگر پیرسید چرا، می‌گویند: چون به سبک صوفیه نوشته شده است. به دلیل اینکه این کتاب به سبک صوفیه گفته شده پس از حضرت جعفر صادق نیست. نمی‌گویند که چون به سبک عرفانی

است پس حضرت جعفر صادق هم این افکار را تأیید کرده است. خوب به طریق اولی همین نحوه استنباط در مورد افراد منتسب به عرفان هم به کار می‌رود. نکته دیگر این است که در طی تاریخ اسلام و تاریخ تشیع همه ائمه ماکه قطب الاقطاب بودند، یعنی در واقع نماینده الهی بودند، آن‌چنان در روی زمین دچار فشار و اختناق بودند که در اواخر زمان ائمه خصوصاً بعد از حضرت رضا(ع)، آن بزرگواران در کمال اختفاء زندگی می‌کردند، حتی زندگی عایشان در کمال اختفاء بود. اما هر کسی که بیعت می‌کرد، ولو شده یک بار، حضور امام می‌رسید. حضرات ائمه هم از میان کسانی که بیعت می‌کردند آنهایی را که استعداد پیشرفت ظاهری و باطنی داشتند، به کسانی که راه رفته بودند معرفی می‌کردند تا با آنان بیشتر معاشرت کنند. به اصطلاح عرفانی برای وی پیر صحبت یا پیر تربیت تعیین می‌کردند. حسن بصری هم از این قبیل کسان بود. از حسن بصری سلسله عرفانی مستقل جاری نشد، مثل اینکه از کمیل یا از ابراهیم ادهم یا از یزید سلسله جاری شده است. ظاهراً حسن معلّم بود، البتّه معلّم نه به معنای فقط تعلیم، بلکه مرتبی معنوی بود که کسانی که استعداد داشتند با او معاشرت می‌کردند. یکی از کسانی که خیلی به اصطلاح نزدیک و معاشر او بود حبیب عجمی است. حبیب عجمی را حسن بصری تربیت کرد البتّه نه به عنوان جاری شدن سلسله، بلکه به این عنوان که او را معرفی کرد به امام، امام هم بعد از حسن حبیب را پذیرفت. حبیب عجمی، داود طایی را تربیت کرد. داود طایی، معروف کرخی را که معروف چون دربان حضرت رضا بود، حضرت مستقیم به او اجازه اخذ بیعت هم دادند. این است که سلسله‌ای از معروف جاری شد و به نام وی با عنوان "معروفیه" مشهور است.

معروف - چنان‌که در غالب کتب صوفیه آمده - سلسله سند و اجازه خودش

را به حضرت رضا منتسب می‌کند ولی خود وی تربیت شده به دست داوود طایی است. داوود طایی مراقبش بود. داوود هم تربیت شده حبیب عجمی و حبیب عجمی تربیت شده حسن بصری و حسن بصری تربیت شده علی (ع). ولی این سلسله اجازه نیست، سلسله تربیتی است. حال هر اشتباهی را که یک نفر گفت مخالفان روی آن ذره بین می‌گذارند و بزرگش می‌کنند. چنان‌که بنا بر اختلاف اقوال درباره حسن بصری گفتند که اصلاً صوفی شیعه نیست. البته ما هم قبول داریم هر کس که با دشمن علی دوست باشد مسلماً صوفی نیست، درویش نیست. البته این رأی را به عنوان حمله بر عرفان و تصوف به کار بردند و الا حسن بصری در سلسله معروفیه نقش تربیتی داشته و نسبت معروف کرخی که به حسن بصری می‌رسد، نسبت تربیتی است. از این اشتباهات در تاریخ بین مورخین خیلی شده و چنان‌که ذکر شد هر اشتباه جزئی هم که به دست مخالفین فقر و عرفان افتاده روی آن ذره بین گذاشتند و از گاه، کوهی آفریدند.

آنچه گفته شد راجع به حسن بصری بود ولی در مورد بقیه مشایخ عرفا هم مثل جنید بغدادی صادق است. جنید بغدادی به نظر عرفا از طرف حضرت قائم مأمور اخذ بیعت بود و اجازه داشت بعد از خودش هم جانشین تعیین کند که این کار را کرد و او جانشینی تعیین کرد که سلسله‌اش تا امروز استمرار داشته است. ولی راجع به جنید هم بعضی همین حرف‌ها را می‌زنند. حتی بعضی می‌گویند اصلاً جنیدی وجود نداشته است. چرا؟ چون در فلان کتاب اسم جنید نیامده است. خوب باید پرسید چرا به کتاب‌هایی که نام جنید در آنها ذکر شده و صحت انتسابش تأیید شده مراجعه نمی‌کنید؟

کسی از من همین مطلب را پرسید که جنیدی نبوده است. در پاسخ گفتم که نظریه‌ای شیعی وجود دارد؛ آیا این نظریه را قبول دارید یا نه؟ نظریه شیعه این

است که در هر زمان ولی قائم باید باشد. به قول مولانا:
 پس به هر دوری ولی ای قائم است آزمایش تا قیامت دائم است
 یک زمان پیغمبر بود، بعد علی (ع) بعد هم، ائمه اطهار تا امام دوازدهم
 علیهم السلام. این نظریه را همه شیعه قبول دارند. در زمان غیبت چه؟ آیا در زمان
 غیبت دیگر خداوند به این مردم توجه ندارد؟ آیا خداوند فقط به آن مردمی که
 امام حسین را شهید کردند، مردم آن زمان، توجه دارد؟ آیا برای مردمی که
 خلیفه‌شان حضرت رضا (ع) را مسموم کرد، بر روی زمین قائم مقام می‌گذارد ولی
 بعد ولی نیست؟ به نظر شیعه این رویه همیشه باید باشد، منتها در زمان غیبت، امام
 غایب شدند.

اگر نظریه اول را قبول داشته باشیم به نظریه دوم می‌رسیم و آن اینکه امام در
 زمان غیبت آیا نماینده‌ای را انتخاب کرد یا نه؟ علی القاعده باید قبول داشته باشیم.
 حال دیگر چه کار داریم. اگر اصل این حکم را قبول داریم، مسأله مصداقش مسأله
 ثانوی است. اینکه این فرد جنیدی بوده یا نبوده ثانوی است. یک نفری بوده که
 این کار را کرده و می‌گویند اسمش جنید بود. حال شما بگویید جنید نبوده بلکه
 مُنید بوده، تفاوتی در اصل قضیه ندارد. ما با کسی سروکار داریم که از جانب امام
 تعیین شده است.

در مورد حسن بصری هم همین مسأله صدق می‌کند. ما با حسن بصری ای
 سروکار داریم که ارادت به حضرت علی (ع) داشته است حال این ارادت تا چه حد
 بنا بر مستندات تاریخی قابل ردّ یا قبول باشد از موضوع اعتقاد ما خارج است.

ارادات حسن بصری به حضرت علی (ع)

حاج محمدجعفر کبودرآهنگی (مجدوب علیشاه)

یکی از تألیفات عالم و عارف ربّانی جناب محمدجعفر کبودرآهنگی ملقب به مجدوب علیشاه (وفات ۱۲۳۹ قمری) کتاب *مرآة الحق* است که وی در ضمن تحقیق درباره سلسله نقشبندیه بخشی را به احوال حسن بصری اختصاص داده است. این عارف جلیل مطلب خویش را ابتدا به نقل از کتاب *مجالس المؤمنین* قاضی نورالله شوشتری آغاز می‌کند و می‌فرماید:^۱

«فقهای شیعه امامیه را در باب حسن بصری اختلاف است و از بعضی مشایخ خود - رحمهم الله - شنیده که سید اجل رضی الدین علی بن طاووس او را مقبول شمرده و کتابتی که در کتاب *احتجاج*^۲ شیخ طبرسی مذکور است که حضرت امام حسن، علیه السلام، به حسن بصری - مشتمل بر تعرّضات - نوشته، نسبت او به آن حضرت به مرتبه صحّت نرسیده است. و ایضاً این چنین نیست که در نسبت

۱. *مرآة الحق*، تصحیح دکتر حامد ناجی، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹. درباره زندگی این مؤلف عارف منابع متعددی موجود است از جمله مقدمه همین کتاب.

۲. *الاحتجاج*، ج ۱ / ۲۵۱. در این محل منازعه‌ای با حضرت امام حسن (ع) گزارش نشده است.

ارادت مطلقاً حسن بصری داخل باشد بلکه او در سلسله‌ای داخل است که به معروف کرخی و از او به حضرت امام علی بن موسی الرضا و آباء که او - علیهم‌السلام - منتهی نشده باشد»^۱.

ضعیف مسکین معروض می‌دارد که بعض سلاسل منتهی می‌شوند به خدمت جناب حضرت امیرالمؤمنین بدون توسط حسن بصری؛ بلکه به توسط کمیل بن زیاد النخعی - رحمه الله - و سلسله شیخ نجم الدین کبری که اکثر مشایخ مثل شیخ عطار و مولوی رومی و سعد الدین حموی و سیف الدین باخزری به او مستند می‌باشند، به این طریق است که به حضرت امیر منتهی می‌شود به توسط کمیل، رحمه الله. و علامه محدث، مجلسی - رحمه الله - در کتاب عین الحیوة گفته است که شیخ طبرسی در کتاب احتجاجات روایت کرده است که: «در بصره حضرت امیرالمؤمنین - علیه السلام - بر حسن بصری گذشتند، و او وضو می‌ساخت، فرمودند: وضو را کامل بجا بیاور، ای حسن!

گفت: یا امیر! دیروز جماعتی را کشتی که شهادتین می‌گفتند، و وضوی کامل می‌ساختند. حضرت فرمود: پس چرا به مدد ایشان نیامدی؟

گفت: والله که در روز اول، غسل کردم و حنوط بر خود پاشیدم و سلاح پوشیدم، و هیچ شک نداشتم که تخلف ورزیدن از عایشه کفر است. در عرض راه کسی مرا ندا کرد که به کجا می‌روی؟ برگرد که هر که می‌کشد و هر که کشته می‌شود به جهنم می‌رود. من ترسان برگشتم و در خانه نشستم. در روز دوم، باز به مدد عایشه مهیا شدم و روانه شدم، در راه همان ندا شنیدم و برگشتم.

حضرت فرمود که راست می‌گویی، می‌دانی که آن منادی که بود؟ گفت: نه. فرمود: آن برادرت، شیطان بود، و به تو راست گفت که قاتل و مقتول لشکر

عایشه، در جهنم‌اند.

و در حدیث دیگر روایت کرده است که امیرالمؤمنین - علیه السلام - به حسن بصری خطاب فرمود که در هر اقامتی سامری می‌باشد و سامری این اقامت تویی که می‌گویی، جنگ نمی‌باید کرد^۱. و چند قصه طولانی، در مباحثه حضرت امام زین العابدین و امام محمد باقر - علیهما السلام - با او نقل کرده است که دلالت بر شقاوت او می‌کند.

و به سند معتبر از حضرت امام محمد باقر - علیه السلام - منقول است که حسن اگر خواهد به جانب راست برود و اگر خواهد به جانب چپ. علم یافت نمی‌شود، مگر نزد ما اهل بیت. تا این جا بود کلام علامه مجلسی^۲.

لیکن بعضی افاضل گفته است که سید عالی‌مقدار، عَلمُ الهُدی در کتاب غرر او [در در باب حسن بصری بیان نموده که نام پدر او یسار، و کنیت او ابوالحسن و نام مادر او خیره، کنیز امّ السلمه - رضی الله عنها - بوده. و امّ سلمه وقتی که می‌گریست، پستان در دهن او می‌گذاشت، و حکمتی که خدای تعالی به او داده بود از آن جهت بود. و در غایت فصاحت و بلاغت و بسیار دانشمند بود، و جمیع کلام او در وعظ و مذمت دنیا بود و در آخر مقالات به این عبارت فرموده: «و جله مأخوذ لفظاً و معناً، أو معناً دون لفظاً من کلام امیرالمؤمنین - علیه السلام - فهو من تلك القدرة فی الغایة»؛ یعنی بیشترین اقوال حسن، لفظاً و معناً یا به حسب معنا دون لفظ از کلام حضرت امیرالمؤمنین - علیه السلام - بود، و در باب نقل احادیث در نهایت قدرت بوده است.

و در مجلس شصت و هفتم از کتاب امالی، از ابو معمر روایت نموده است که

۱. الاحتجاج، ج ۱ / ۲۵۱: «ان کل قوم سامری، و هذا سامری هذه الامة».

۲. عین الحیاة / ۵۷۹، ذیل مصباح پنجم: در بیان شال پوشیست.

مضمونش این است که: «ابو معمر گفت که: شنیدم که به حسن بصری رسیده، که شخص گمان کرده است که او تنقیص حضرت امیرالمؤمنین می‌کند، پس برخاست حسن از روی غضب در میان اصحاب خود، و گفت: من می‌خواهم در سرای خود را ببندم، و بیرون نیایم تا اجل من برسد؛ زیرا که به من رسیده است که یکی از شما گمان کرده است که من تنقیص می‌کنم کسی را که بهترین مردمان بوده است بعد از رسول الله، و انیس غم‌های او و جلیس و خوشحال‌کننده او بوده است در وقت محنت، و کشنده پهلوانان بوده است در وقت جنگ. به تحقیق که از شما جدا شده است مردی که قرآن می‌خواند به تعظیم، و ظلم را بر طرف می‌کرد و صبر می‌نمود بر الم‌ها و تعب‌های جهاد، و در وقت بلا شاکر بود، و عمل به کتاب خدا می‌کرد و ناصح بود مردمان را برای پیغمبر، و برادر پیغمبر بود، و حضرت پیغمبر - صلی الله علیه و آله - هیچ یک از صحابه را برادر نگرفته غیر از او، و همه اسرار خود را پیش او گذاشته، و جمع نموده احکام الهی را.

و پیغمبر - صلی الله علیه و آله - از دنیا رحلت نمود در حالی که از او راضی بود، و داناترین مسلمانان و زیرک‌ترین ایشان بود در فهمیدن احکام الهی، و اقدام ایشان بوده در اسلام، و او را نظیر و مانند نبود در صفات کمال، و شبیه او نبود از ایشان در سیرت و صورت. و منع نمود خود را از لذات و شهوات نفسانی، و عبادت خدا نمود در خلوت‌ها، و خشوع نمود در نمازها، و قطع نمود نفس خود را از لذات دنیوی و اصل او نیکو بود، به خلاف باقی صحابه. و در آخر به این عبارت ادا نموده: «فکیف أقول فیه ما یوقنی، و ما أحد أعلمه، یجد فیه مقالاً، فکفوا عنی الاذی و تجنبوا طریق الردی»؛ یعنی: «ای مردمان چگونه می‌گوییم در شأن او چیزی که مرا هلاک کند، و حال آن که من نمی‌دانم کسی را که در حق وی سخن بد اندیشد؛ پس

باز دارید خود را از آزار من، دور شوید از راه بد».^۱

و در مجلس پنجاه و یکم امالی، حدیثی مذکور است که دلالت دارد که حسن بصری، شیعه امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - بوده. و مجمل حدیث این است که: «ابو مسلم گفت که بیرون آمدم با حسن بصری و انس بن مالک تا به در خانه ام سلمه، پس انس به در خانه نشست و من با حسن بصری داخل خانه شدیم و سلام کردیم، ام سلمه گفت: به چه کار آمده‌ای ای حسن؟ گفت: به جهت آن که حدیثی که در شأن حضرت امیرالمؤمنین - علیه السلام - از حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - شنیده باشی، از تو بشنوم. پس ام سلمه گفت: شنیدم که رسول خدا گفت با امیرالمؤمنین - علیه السلام - : یا علی! نیست بنده‌ای که ملاقات کند خدا را روز قیامت با انکار خلافت و ولایت و محبت تو، مگر آن که باشد ملاقات او چون ملاقات بت پرستی مر خدای را. ابو مسلم گوید: پس شنیدم که حسن گفت: «الله اکبر؛ اشهد ان علیاً مولای و مولی المؤمنین».^۲

از این روایت ظاهر می‌شود که حسن، اقرار به خلافت امیرالمؤمنین - علیه السلام - داشته و از روایتی که در پیش مذکور است، ظاهر می‌گردد که هرگز تنقیص صفت حضرت امیر نکرده و مرتد نشده باشد، و العلم عند الله.

و علی بن ابراهیم در درر المناقب به روایت حسن بصری حدیثی ذکر نموده که مضمونش این است که: «حضرت رسول خدا - صلی الله علیه و آله - فرمود که هرگاه روز قیامت باشد، علی بن ابیطالب - علیه السلام - می‌نشیند بر فردوس، و آن کوهی است که برآمده است از بهشت، و بالای او عرش است، و از جانب نشیب او می‌جوشد جو [ی]های بهشت در حالتی که آن حضرت نشسته باشد بر

۱. امالی صدوق / ۴۳۴.

۲. امالی صدوق / ۳۱۵ و ۳۹۲، چاپ بعثت: «الله اکبر، شهادت می‌دهم که حضرت علی مولای من و مولای مؤمنان است».

کرسی ای از نور که پیش او آب بهشت است که آن را تسنیم گویند. نمی‌گذرد به بهشت کسی مگر آن که او را براتی باشد از ولایت او و اهل بیت او؛ پس هر که محب اوست او را داخل جنت می‌کنند و دشمنان او را داخل دوزخ می‌سازند»^۱.

و از روایت این حدیث ظاهر می‌شود که حسن، حضرت امیر المؤمنین [را] قاسم نعیم و نار داند؛ نه آن که دشمن او باشد. تا این جا بود کلام فاضل مذکور. ضعیف مسکین معروض می‌دارد که ملاحظه اختلاف را بنما! اگر می‌توانی به وجه صحیحی جمع میانه اخبار نمای که تصحیح حال حسن بصری را نموده باشی بهتر، چنانچه ابن طاووس - رحمه الله - و صاحب غرر و درر نموده، و الا از منافق و یا معاند بودن او هیچ نقصی و عیبی در مذهب اثنی عشریه یا در سلسله عرفا لازم نمی‌آید؛ چه ظاهر این است؛ بلکه در کتب مشایخ دیده نشده که سلسله ای بدون توسط به حضرت امام رضا - علیه السلام - به او رسیده باشد.

غایتش این است که بعضی تصریح نموده‌اند که معروف سابق بر آن که به خدمت امام - علیه السلام - فیض یاب گردد، نسبت هم رساند به داوود طائی، و او داشت به حبیب عجمی، و او داشت به حسن بصری، و او نسبت داشت به خدمت با برکت حضرت امیر - علیه السلام - . بعد از چندی که به خدمت جناب امام - علیه السلام - مشرف گردید، طوق بندگی و ارادت به او را قلاده گردن خود نمود، چنانچه گفته‌اند:

او ز موسی رضا چو احسان یافت کفر بگذاشت، راه ایمان یافت
مراد از کفر، کفر باطنی است؛ چه علی الظاهر از کفر نصرانیت سابق بر خدمت امام - علیه السلام - بیرون آمده بود.

و فرموده است قاضی - رحمه الله - در همان کتاب مستطاب: «و اما احمد

۱. بسنجید: کشف الغمّة، ج ۱/ ۱۰۳ و مائة متقیة / ۸۵.

غزالی، بر تقدیر تسلیم آن که نزد جمهور امامیه حال او سقیم باشد، دفع نقص به وجود او بر این وجه می‌توان کرد که شیخ زین الدین ابوبکر خوافی که از متأخرین صوفیه است، در کتابی که به خواجه عبدالقادر - مشهور موسیقی دان - نوشته، و آن را بنا بر التماس او مشحون به ذکر نسبت و بیان سلسله خود ساخته، آورده که شیخ ضیاء الدین ابی التجیب سهروردی را دو نسبت است:

یکی به عم خود، قاضی وجیه الدین سهروردی، و او را به پدر خود، شیخ محمد سهروردی - شهیر به عمویه - و او را به شیخ احمد اسود دینوری، و او را به شیخ طایفه جنید بغدادی.

و دیگری: احمد غزالی، و او را به ابوبکر نساج، و او را به شیخ ابوالقاسم گرگانی، و او را به شیخ عثمان مغربی، و او را به شیخ علی رودباری، و او را به شیخ جنید الی آخره. و بنابر این احمد غزالی به یک اعتبار از سلسله خارج باشد و سلسله معتبره متسق النظام باشد^۱، انتهی کلامه.

ضعیف مسکین معروض می‌دارد که اشخاصی که استفاده فیض به واسطه یا بلا واسطه از احمد غزالی نموده‌اند، جمعی قطعی التشیع‌اند؛ مثل شاه نعمت الله ولی و سید نوربخش و خواجه اسحاق ختلانی و میر سید علی همدانی و غیر ذلك ممالایعد و لایحصی، و از تشیع و بزرگواری مریدهای او تشیع و بزرگواری خود او هم ظاهر می‌شود. با آن که یکی از مریدهای بلاواسطه او عین القضاة همدانی است، و جلالت قدر او از تصانیف او کالشمس فی وسط النهار، ظاهر و باهر است، و صاحب نفحات^۲ نسبت اماتة احیاء و احیاء اموات به او داده، و خود او هم در یکی از تصانیف خود ادعای هر دو را نموده که از او ظهور هم رسانیده. احیای

۱. مجالس المؤمنین، ج ۲/ ۷ (با اندکی اختلاف).

۲. نفحات الانس / ۴۱۵، ذیل: «عین القضاة همدانی».

اموات که در السنه اهل همدان جاری است و شهرت دارد و باعث قتل او را هم آن را می دانند، و الله يعلم. همچو شخص محققى صاحب مقامى یقیناً شیعه و صاحب مقامات عالیه بوده. البته مراد و مرشد او هم باید شیعه و بزرگوار باشد.

مقصود از این صحبت ها نه این است که تصحیح و توثیق همه متصوفه را نموده باشم؛ چه بسیاری از عیاران روزگار و طرّاران دکان دار که صاحب غلظت طبع و کثافت و محجوب به انواع حجب ظلمانی و خباثت می باشند، خصوص از اهل سنت مآثر شعبده و تکسیر و رمل و نجوم را بر مردم مشتبه به کرامات و خوارق عادات ساخته اند، و بسیاری از مردم را گول زده، در دام ارادت خود انداخته اند. و اگر احیاناً از مشایخ مخالفین که از سرچشمه تحقیق - یعنی مشرب عذب مرتضوی دور افتاده اند - چیزی از خوارق عادات صدور نموده، نه از باب کرامات اولیاء بوده است، بلکه از آثار جنّ و عمل شعبده و سیمیا بوده، چنانچه از سکاکی در صحبت جغتای خان بر السنه مذکور است. با این که خوارق عادات را چه اعتبار! گاه می شود که از کفار هنود یا از رهبانان نصاری هم صادر می شود، چه کفار و براهمه و خلاف مذهبی که مشغول به ریاضات شاقّه باشد ممکن است، بلکه واقع می شود از او خوارق عادات. لیکن چه فایده که مقبول عند الله نیست، چنانچه از شیاطین صادر می شود و صدور این امور از این اشخاص موجب استدراج و خسارت دائمی از جهت ایشان می شود.

تحقیق در احوال حسن بصری

استاد محمود شهابی^۱

به گفته ابواسحق، ابو حسن پدر حسن را نام یسار و مولیٰ انصار بوده است. حسن دو سال به آخر خلافت عمر مانده تولد یافته و شب پنجشنبه در بصره درگذشته و فردای آن روز، جمعه غرة رجب از سال یکصد و ده (۱۱۰) دفن شده است.

روایت شده که مادر حسن، خادمة ام المؤمنین، ام سلمه زن پیغمبر (ص)، بوده و هرگاه مادر عقب فرمانی می‌رفته و حسن گریه می‌کرده، ام سلمه پستان به دهان او می‌گذاشته است و از این رو بوده که حسن برکت یافته و به مقامات عالیه رسیده است.

ابواسحق از همام آورده که گفته است: حسن می‌گذشت، گروهی از قارئان (فقیهان) را بر برخی از ابواب امراء و فرمانروایان دید، پس چنین گفت: أَفَرَجْتُمْ عَمَّا بَكُم وَفَزَطَحْتُمْ نِعَالَكُمْ وَجِئْتُمْ بِالْعِلْمِ يَحْمِلُونَهُ غُلًّا رِقَابَكُمْ اَلِىْ اَبْوَابِهِمْ، زَهَّدُوا فَيْكُمْ اَمَّا اَنْتُمْ لَوْ

۱. ادوار فقه، محمود شهابی، چاپ دانشگاه تهران، ج ۳، صص ۶۲۲-۶۱۴.

جَلَسْتُمْ فِي بَيْوتِكُمْ حَتَّى تَكُونُوا هُمُ الَّذِينَ يَتَوَسَّلُونَ إِلَيْكُمْ، لَكَانَ اعْظَمَ لَكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ. تَفَرَّقُوا فَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَ أَعْصَابِكُمْ. فَإِنَّهُ سَمِعَ وَ سَمِعْنَا فَحَفِظَ وَ نَسِينَا.^۱

باز از ابو برده آورده که این مضمون را گفته است: «من اصحاب محمد را ادراک کرده‌ام هیچ‌کس را از این شیخ (حسن بصری) به آنان مانده تر ندیده‌ام». و علی بن زید گفته است: «من عروه پسر زبیر و سعید پسر مسیب و یحیی پسر جعد و قاسم پسر محمد و سالم و گروهی دیگر را دیده‌ام پس مانند حسن کسی را ندیده‌ام و اگر حسن اصحاب پیغمبر (ص) را ادراک می‌کرد ایشان به آراء او نیاز می‌داشتند».

ابونعیم او را به عبارت: «و مِنْهُمْ حَلِيفُ الْخَوْفِ وَالْحَزَنِ، أَلَيْفُ الْهَمِّ وَالشَّجَنِ، عَدِيمُ التَّوَمِ وَالْوَسَنِ، ابوسعید، الحسن بن ابوالحسن، الفقیه الزاهد...»^۲ عنوان کرده و از آن پس از سخنان و خطب و نصایح و مکاتبات او با عمر بن عبدالعزیز، و غیر وی و هم از روایات و احادیث او مقداری زیاد نقل کرده است.^۳

حسن خود شخصاً مهموم و محزون می‌بوده، به طوری که ابونعیم به اسناد از ابراهیم بن عیسی یشکری آورده که گفته است: «ما رأیتُ أَحَدًا أَطُولَ خَوْفًا مِنَ الْحَسَنِ وَ ما رأیتُهُ قَطُّ إِلَّا حَسِبْتُهُ حَدِيثًا عَهْدٍ بِمَصِيبَةٍ»،^۴ و مردم را هم مهموم و محزون می‌خواستند و

۱. آیا آنچه بر عهده شماست را چنین رها کرده‌اید و بند کفش‌های خود را گشوده و از رفتن ایستاده‌اید. و دانش خود را به نزد آنها برده‌اید تا آن را به عنوان ابزار سلطه استفاده کنند و شما را بهایی ندهند. حال اگر شما در جایگاه خود می‌ماندید تا آنها برای آمدن به نزد شما بهانه جویند بسی ارزش خود را بیشتر حفظ می‌کردید. از هم جدا شوید که خداوند بین دسته‌های شما جدایی افکند. سپس گفت: همانا او (حسن بصری) شنونده بود و ما هم شنونده ولی او پاس داشت و ما نداشتیم. (عرفان ایران)

۲. از میان آنان ابوسعید الحسن بن ابوالحسن آن فقیه زاهد اهل خوف و حزن است و با بیم و شجن (حزن به یادماندن) مألوف است. از آسودگی و خواب عاری است و... (عرفان ایران)

۳. حلیة الاولیاء، جلد سوم، صفحه ۳۱-۱۶۱.

۴. ترجمه در پاراگراف بعدی متن آمده است. (عرفان ایران)

در این باب ابو نعیم کلمات و سخنانی زیاد از وی آورده، از آن جمله حزم بن ابو حزم گفته است: حسن را شنیدم با سوگند شدید و غلیظ می‌گفت: ما يَسَعُ الْمُؤْمِنَ فِي دِينِهِ إِلَّا الْحُزْنَ.^۱ حسن می‌گفته است: «فَضَحَ الْمُؤْتُ الدُّنْيَا فَلَمْ يَتْرِكْ لَدِي لُبٌّ فَرَحًا».^۲ علقمة بن مرثد گفته است: «زُهد به هشت تن^۳ از تابعان پایان یافت که حسن یکی از آنان است. ما هیچ‌کس را ندیدیم که حزن و اندوهش از حسن طولانی‌تر باشد. او را نمی‌دیدیم مگر اینکه گمان می‌بردیم مصیبتی تازه بر او وارد آمده است...»

از سخنان حسن است: «و الله لقد ادركتُ سَبْعِينَ بَدْرِيًّا، أَكْثَرُهُمْ لِبَاسُهُمُ الصُّوفُ وَ لَوْ رَأَيْتُمُوهُمْ قُلْتُمْ: مَجَانِينَ، وَ لَوْ رَأَوْا خِيَارَ كَمْ قَالُوا: مَا لَهُؤُلَاءِ مِنْ خَلْقٍ وَ لَوْ رَأَوْا اشْرَارَ كَمْ قَالُوا: مَا يُؤْمِنُ هَؤُلَاءِ بِيَوْمِ الْحِسَابِ. وَ لَقَدْ رَأَيْتُ اقْوَامًا كَانَتِ الدُّنْيَا أَهْوَنَ عَلَيَّ أَحَدِهِمْ مِنَ التُّرَابِ تَحْتَ قَدَمَيْهِ وَ رَأَيْتُ اقْوَامًا يُمَسِّئُ أَحَدَهُمْ وَ لَا يَجِدُ عِنْدَهُ إِلَّا قَوْلًا، فَيَقُولُ: لَا أَجْعَلُ هَذَا كَلَّةً فِي بَطْنِي، لَا أَجْعَلَنَّ بَعْضُهُ لِي عَزَّ وَ جَلَّ فَيَتَصَدَّقُ بِبَعْضِهِ وَ انْ كَانَ هُوَ أَحْوَجَ مِمَّنْ يَتَصَدَّقُ بِهِ عَلَيْهِ».^۴

۱. مؤمن را در دینش هیچ چیز غیر از حُزن در بر نمی‌گیرد. (عرفان ایران)

۲. مرگ دنیا را رسوا کرد و برای صاحب عقل شادی نگذارد. (عرفان ایران)

۳. «زهد ثمانیه» مانند فقهاء سبعة، اصطلاح شده و مراد از ایشان این هشت کسند: اویس قرنی، ربیع بن خثیم، هرم بن حیّان و عامر بن عبد قیس، که زهد این چهار نفر مورد اتفاق است چنانکه افضل بودن اویس از همه، و به تعبیر ممقانی: «هم من اصحاب امیر المؤمنین و هم زهد اتقیاء حقاً و صدقاً» و چهار تن دیگر از ایشان ابومسلم و مسروق و حسن بصری و اسود بن یزید مورد اختلافند میان شیعه و سنی و به گفته ممقانی، به استظهار از کشی و سید داماد: «اتماکان زهد علی طریق التدلّیس والتلبیس». ابو نعیم در حلیه چنین آورده است: «انتهی الزهد الی ثمانیة: عامر بن عبدالله بن عبد قیس و اویس القرنی و هرم بن حیّان و الربیع بن خثیم و مسروق بن الاعدد و الاسود بن یزید و ابومسلم الخولانی و الحسن بن ابی الحسن البصری».

۴. به خداوند سوگند هفتاد بدری را درک کرده‌ام بیشتر آنها پشمینه‌پوش‌اند و اگر به ایشان بنگرید می‌گویید: دیوانه‌اند و اگر آنها برگزیدگان شما را ببیند می‌گویند «در عالم آخرت بهره‌ای ندارند» [اشاره به آیه ۱۰۲ بقره یعنی علمشان سودی بر ایشان ندارد] و اگر بدان شما را ببیند می‌گویند اینها به روز حساب ایمان ندارند. هم‌چنین مردمانی را دیدم که دنیا در نزدشان از خاک زیر پا بی‌ارزش‌تر ←

و هم از سخنان او است در طی نامه‌ای مفصل که به عمر بن عبدالعزیز نوشته است: «وَأَمَّا الدُّنْيَا إِذَا فَكَّرْتَ فِيهَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ: يَوْمٌ مَضَى لَا تَرْجُوهُ. وَ يَوْمٌ أَنْتَ فِيهِ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَعْتَنِيَهُ. وَ يَوْمٌ لَا تَدْرِي أَنْتَ مِنْ أَهْلِهِ أَمْ لَا؟ وَ لَعَلَّكَ تَمُوتُ قَبْلَهُ. فَأَمَّا أَمْسٌ فَحَكِيمٌ مُؤَدَّبٌ. وَأَمَّا الْيَوْمُ فَصَدِيقٌ مُودَعٌ غَيْرَ أَنْ أَمْسَ وَ إِنْ كَانَ قَدْ فَجَعَكَ بِنَفْسِهِ فَقَدْ أَبْقَى فِي يَدَيْكَ حَكْمَتَهُ وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ أَضَعْتَهُ فَقَدْ جَاءَكَ خَلْفٌ مِنْهُ، وَ قَدْ كَانَ عَنْكَ طَوِيلَ الْغَيْبَةِ وَ هُوَ الْآنَ عَنْكَ سَرِيعُ الرَّحْلَةِ. وَ غَدًا أَيْضًا فِي يَدَيْكَ مِنْهُ أَمَلُهُ، فَخُذِ الثَّقَةَ بِالْعَمَلِ وَ اثْرُكَ الثُّرُورَ بِالْأَمَلِ قَبْلَ حُلُولِ الْأَجْلِ. وَ إِيَّاكَ أَنْ تُدْخَلَ عَلَى الْيَوْمِ هَمٌّ غَدًا أَوْ هَمٌّ مَا بَعْدَهُ»^۱.

سخنان حسن، چه خطب و چه مواظب و نصایح و چه مکاتیب وی، همه حکیمانه و با اثر است. حفص بن غیاث می‌گفته است: «اعمش را شنیدم که می‌گفت: ما زال الحسن البصری یعی الحکمة حتی نطق بها. و کان اذا ذکر عند ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین (یعنی الامام الباقر) قال: ذاک الذی یُشبهه کلام الإنبیاء»^۲.

باز ابو نعیم، به اسناد از علقمة بن مرثد مضمون زیر را آورده است: «چون

→

بود. و دیدم مردمانی را که اگر شب فقط روزی اندکی داشتند باز با خود می‌گفتند: همه این را در شکم نکنم و بخشی را برای خداوند عز و جل صدقه دهم و صدقه می‌دادند هر چند خویش به آن نیازمندتر بودند. (عرفان ایران)

۱. همانا دنیا اگر در آن بیاندیشی سه روز است: روزی که رفته و به آن امید نیست و امروز که بر تو است آن را غنیمت شماری و روزی دیگر که نمی‌دانی در آن روز زنده‌ای یا نه و شاید پیش از آن مرده باشی. اما دیروز، دانایی بود آموزنده و امروز دوستی در حال جدایی، ولی دیروز که تو را با از دست رفتنش اندوهگین کرد برای تو خردمندیش را برجای نهاد. و اگر آن را از دست دادی بدان جانشینش به دست تو رسیده. دیروز از نزد تو به غیبتی طولانی رفته است و امروز هم از برابرت شتابان می‌گذرد و در دست تو فقط آرزوی فرد است. پس پایداری را با عمل بستان و تا زنده‌ای فریفته شدن با آرزوها را رها کن و مبادا بیم فردا و پس از آن را بر امروز خود وارد سازی. (عرفان ایران)

۲. اعمش می‌گفت: حسن بصری همواره بر حکمت آگاه بود تا جایی که همواره به آن سخن گفت. هرگاه نزد امام باقر (ع) از او یاد می‌شد، می‌فرمود: آن کسی است که سخنانش مانند پیامبران است. (عرفان ایران)

عمر بن هبیره بر عراق ولایت یافت، حسن و شعبی را به خواست و یک ماه ایشان را در خانه نگه داشت. از آن پس یک روز بر ایشان درآمد و سلام کرد و ایشان را بزرگ و گرامی داشت و چون نشست گفت: همانا امیر المؤمنین یزید بن عبدالملک نامه‌ها برایم می‌فرستد و به کارهایی مرا امر می‌کند که می‌دانم مایهٔ هلاک من است. اگر آنها را اطاعت کنم خدا را معصیت کرده‌ام و اگر از اطاعت آنها خودداری و سرپیچی کنم از خدا اطاعت کرده‌ام. آیا در اطاعت آنها و متابعت من از فرمان راهی به نظر شما می‌رسد که مایهٔ نجات و فرج و موجب رفع نگرانی من باشد؟

حسن به شعبی گفت: یا اباعمر و، امیر را پاسخ گو. شعبی سخنانی به دلخواه و خوش آیند ابن هبیره بر زبان راند. پس ابن هبیره رو به حسن کرد و گفت: یا اباسعید تو چه می‌گویی و عقیده‌ات چیست؟ حسن پاسخ داد: همان شعبی آنچه را شنیدی گفت.

دوباره امیر از حسن پرسید تو چه می‌گویی؟ این بار حسن گفت: ای عمر بن هبیره زود است که ملکی از ملائکهٔ خدا، درشتخو و سختگیر که جز فرمان خدا را به کار نبندد بر تو فرود آید و تو را از این فراخنای کاخ به تنگنای گور بیرون ببرد. ای عمر بن هبیره اگر خدا را در نظر بگیری و از او پرهیزی او تو را از یزید بن عبدالملک نکه می‌دارد لیکن یزید نمی‌تواند تو را از کیفر خدا نگهداری کند. ایمن مباش و بدان که خدا زشت‌ترین کار تو را در راه فرمانبرداری از یزید می‌بیند و بر آن با نظر خشم می‌نگرد پس باب آمرزش را به روی تو می‌بندد. ای عمر بن هبیره من مردانی از صدر این امت را ادراک کردم که به خدا سوگند بر دنیایی که به ایشان رو آورده سخت‌تر و بیشتر پشت کرده بودند از رو آوردن شما به آن، که بر شما پشت کرده است. ای عمر بن هبیره من به تو آن را می‌گویم که خدا خواسته و

از آنت می‌ترسانم که خدایت ترسانده آنجا که گفته است «ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَ خَافَ وَعَيْدِي...» تا آخر آنچه به عمر بن هبیره گفته و پند و اندرزش عمر را گریانده است.

از روایات حسن است که ابونعیم، به اسناد از او از عمران بن حصین، آورده است: قال رسول الله (ص): «إِنَّ اللَّهَ اسْتَخْلَصَ هَذَا الدِّينَ لِنَفْسِهِ وَ لَا يَصْلَحُ لِدِينِكُمْ إِلَّا السَّخَاءُ وَ حُسْنَ الْخُلُقِ إِلَّا فَرِيئُوا دِينَكُمْ بهما»^۱.

ابونعیم ترجمه حسن بصری را بدین مضمون پایان داده است: «این طبقه (طبقه حسن بصری) تالی طبقه‌ای است از اهل مدینه که تفقه در دین برایشان غالب بوده و بدان شناخته شده بوده‌اند و مردم از فتاوی آنان استفاده می‌کرده و به آراء و عقایدشان عامل می‌بوده‌اند و آنان را بهره و حظی وافر از تعبّد و تنسّک می‌بوده که پنهان می‌داشته و آن را اظهار نمی‌کرده‌اند که از آن طبقه به‌شمار است سعید بن مسیب و عروة بن زبیر و قاسم بن محمّد بن ابی‌بکر و ابوبکر بن عبدالرحمن بن حارث و خارجه بن زید بن ثابت، که به نام "فقهاء سبعة" خوانده شده و شهرت یافته‌اند».

ممقانی کلماتی در مدح و قدح حسن بصری آورده، از جمله در مدح او: مردی حسن را گفته است شیعه، تو را دشمن علی می‌پندارد. حسن به روی خاک افتاده و گریه کرده و آن‌گاه سر برداشته و چنین گفته است: «لَقَدْ فَارَقَكُمْ بِالْأَمْسِ رَجُلٌ كَانَ سَهْمًا مِنْ مَرَامِي اللَّهِ، عَزَّ وَ جَلَّ، عَلَى عَدُوِّهِ، رَبَّنَا هَذِهِ الْأُمَّةُ وَ شَرُّهَا وَ فَضْلُهَا، وَ ذُو قَرَابَةِ مِنَ النَّبِيِّ (ص) قَرِيبَةٌ لَمْ يَكُنْ بِالتَّنُومَةِ عَنْ أَمْرِ اللَّهِ وَ لَا بِالْغَافِلِ عَنْ حَقِّ اللَّهِ^۲ وَ لَا بِالسَّرْوَقَةِ مِنْ مَالِ اللَّهِ، أَعْطَى الْقُرْآنَ عَزَائِمَهُ فِي مَالِهِ وَ عَلَيَّ فَاشْرَفَ مِنْهَا عَلَى رِيَاضٍ مُؤَنَّقَةٍ وَ اِعْلَامٍ مُبِينَةٍ، ذَلِكَ عَلَى بَن

۱. خداوند این دین را برای خود برگزید و برای دین شما جز گشادگی و خوشرویی براننده نیست. پس دین خود را به آنها بیاراید. (عرفان ایران)

۲. به نقل این ابی‌الحدید از الاستیعاب "و لا بالملومة فی دین الله" به جای این جمله آورده شده است.

ابی طالب، یا لُكْع.^۱»

باز ممقانی نقل کرده که حسن بصری چون در زمان بنی امیه بوده و می خواسته حدیثی از علی (ع) نقل کند، تقیه را می گفته است: «قال: ابو زینب»، وی از زهاد ثمانیه بوده و همه سخنانش در مواعظ است و در ذم دنیا. حسن بارع الفصاحه، بلیغ المواعظ، کثیرالعلم بوده و بیشتر مواعظ او از کلمات علی مأخوذ است و از سلیم بن قیس هلالی استظهار شده که حسن جلیل القدر و عظیم الشأن بوده و به دستور علی (ع) از زیاد و پسرش عبیدالله و از حجاج تقیه می کرده است. و در قدح و ذم حسن، از ابن ابی الحدید چنین آورده که حسن را از کسانی که علی را دشمن می داشته اند به شمار آورده و به نقل از حماد بن سلمه، حسن گفته است: «لو كان عليُّ يأكل الحشف في المدينة لكان خيراً له مما دخل فيه^۲». و حتی مهموم و محزون بودن دائمی حسن را هم نقل کرده که به سبب نفرین علی (ع) بوده است. ممقانی پس از این قسمت خودش به استناد روایتی صحیح از ابان بن ابی عیاش توبه کردن حسن را در آخر امر استظهار کرده و خلاصه آن خبر را بدین مضمون نقل کرده است: «سلیم بن قیس هلالی از بیم حجاج فراری و متواری

۱. دیروز مردی از شما جدا شده است که تیری سخت از تیرهای خدا بود بر دشمنانش. مردی خدایی که شرف و برگزیده این امت است و خویش پیامبر است و با او نزدیک بود چنانکه از امر الهی سستی نکرد و از حق خداوند غفلت نکرد و از بیت المال دزدی نکرد. و با عزم راسخ حق قرآن را هم در آنچه برای او بود و هم بر او بود ادا کرد. و از آن جایگاه بر باغهای دلربا و نشانه های آشکار اشراف یافت. این است علی بن ابی طالب ای بنده نفس! - عرفان ایران. «رجل لکع: مرد لثیم و خوار، بنده نفس» (صراح اللغه).

۲. «اگر حضرت علی در مدینه می ماند و خرما می خشک می خورد از اینها که درباره او می گویند بهتر بود - عرفان ایران» این کلام صریح در بدگویی نیست بلکه ممکن است از باب دلسوزی و غمخواری باشد، یعنی اگر علی (ع) برای دنیا کار می کرد و برای خودش چیزی می خواست، نه برای خدا و امت، گوشه گیری می کرد و داخل در این کار نمی شد بی گمان آسوده تر و راحت تر و بهتر بود لیکن چون برای خدا بوده در این کار داخل شده و ناراحتی خود را به چیزی نگرفته است.

می‌بوده و هنگام مرگ کتاب خویش را به ابان سپرده تا از میان نرود و نابود نگردد. و آن کتاب اخباری را متضمن است که جمیع امت محمد، جز علی و اهل بیت و شیعیان ایشان هالکنند.»

«ابان گفته است چون به بصره در آمدم نخستین کس را که دیدم حسن بصری بود. و حسن در آن وقت از ترس حجاج، متواری می‌زیست. و او از شیعیان علی و از مفرطان در تشیع بود بدین سبب از اینکه در جنگ جمل به یاری علی برخاسته سخت پشیمان و اندوهناک می‌بود، پس با حسن به خلوت نشستیم و کتاب سلیم را به وی نشان دادم. گریست، آن‌گاه گفت: «ما فی حدیثه شیء الا حقٌ قد سمعته من الثقات من شیعة علی و غیرهم...».

ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه^۱ به روایت از ابان بن عیاش که گفته است: حسن را پرسیدم که درباره علی چه می‌گویی؟ پس چنین پاسخ داد: «ما اقولُ فیهِ: کانت له السابقة والفضل والعلم والحكمة والفقہ والصحة والتجدة والبلاء والزهد والقضاء والقربة. ان علیاً کان فی أمره علیاً، رَحِمَ اللهُ عَلِیّاً وَ صَلَّى عَلَیْهِ.»^۲

فقلت: یا اباسعید اتقول: "صَلَّى عَلَيْهِ" لغير النبي؟

فقال: تَرَحَّم على المسلمين اذا ذُكروا، وَ صَلَّى على النبي و آله، وَ على خير آله.

فقلت: أهو خير من حمزة و جعفر؟

قال: نعم، قلت: و خير من فاطمة و ابنتيها؟

قال: نعم، وَ مَنْ يَشْكُ أَنَّهُ خَيْرٌ مِنْهُمْ وَ قد قال رسول الله (ص): "و أبوهما خيرٌ مِنْهُمَا" وَ لَمْ يَجْرِ

عليه اسم شركٍ و لا شربِ خمرٍ؟. وَ قد قال رسول الله (ص) لفاطمة، عليها السلام، "زوّجتك خير

۱. جلد اول، ص ۳۶۹.

۲. درباره او می‌گویم: او پیشی و برتری و علم و حکمت و فقه و همراهی نبی (ص) و فریادرسی و پایمردی و زهد و توان قضاوت و خویشاوندی (پیامبر) داشت. علی در کار خویش برتر بود خداوند او را پیامرزد و بر او درود فرستد. (عرفان ایران)

امتی؟" فلو كان في امته خير منه لاشتتناه. و لقد آخى رسول الله من بين اصحابه فاخى بين علي و نفسه فرسول الله خير الناس نفساً و خيراً لهم ائاً.

فقلت: يا ابوسعيد فما هذا الذي يقال عنك انك قلت في علي؟

فقال: يا ابن اخي اخقن دمي من هؤلاء الجبابرة لولا ذلك لسالت بي اعشب^۱

ابن ابی‌الحدید بعد از این قسمت که از بصری نقل کرده از شیخ، ابوجعفر اسکافی، و هم از کتاب غارات، تألیف ابراهیم بن هلال ثقفی، چنین نقل کرده است: «و قد كان بالكوفة من فقهائها من يعادي علياً و يبغضه مع غلبة التشيع على الكوفة»^۲ آن‌گاه عده‌ای، امثال مره همدانی و اسود بن یزید و مسروق اجدع و شریح و شعبی را از آنان به‌شمار آورده و اشخاصی را هم از غیر کوفه به عداوت علی نام برده که ممقانی در ذم حسن بصری، از آن جمله حسن را یاد کرده. به‌نظر نویسنده این اوراق منقولات از حسن و منقولات درباره او بیشتر بر استقامت او دلالت دارد تا بر انحراف وی و شاید همان موضوع تقیه، که هم او خود تصریح به آن کرده و هم غیر وی، درست باشد.

حسن بصری تألیفاتی هم داشته است از جمله ممقانی از ملحقات صراح نقل

۱. پس گفتم: ای ابوسعید آیا "صلی علیه" برای غیر پیامبر می‌گویی. گفت: بر مسلمانان رحمت فرست چون از آنها یاد شد و درود خدا بر پیامبر و آل او بفرست و برگزیده‌ترین آل او. علی است. پس گفتم: آیا او از حمزه و جعفر برتر است؟ او گفت: بلی. پرسیدم: و برتر از فاطمه و دو فرزند اوست؟ گفت: بلی و چه کسی در این شک دارد که او برتر از آنهاست که پیامبر (ص) گفت: پدرشان از آن دو برتر است. که بر او شرکی وارد نشده و شرب خمیری نکرده و پیامبر (ص) به فاطمه گفت: تو را به همسری برترین امت خود در آوردم. پس اگر در بین امت او برتر از علی بود او را مستثنی می‌کرد و رسول خدا از بین همه اصحاب خود او را به برادری با حق برگزید و بین خود و علی برادری برقرار کرد و چنین است که رسول خدا برترین نفس مردمان است و برترین برادر. پس گفتم: ای ابوسعید آن چیست که می‌گویند تو درباره علی گفته‌ای؟ گفت: ای برادرزاده خون خود را از دست این ستمگران پاس می‌دارم و گرنه خون من بر خاشاک‌ها جاری می‌شد. (عرفان ایران)
۲. و در کوفه فقهای بودند که با علی ستیز داشتند و با وجود غلبه تشیع در کوفه با او کینه می‌ورزیدند. (عرفان ایران)

کرده که «حسن را کتابی کبیر در تفسیر بوده و در ماه رجب از سال یکصد و ده (۱۱۰) به سن هشتاد و نه سال (۸۹) وفات یافته است». و هموز از محکی کتاب مدلی و نحل شهرستانی آورده است که شهرستانی گفته است: «رَأَيْتُ رَسُولًا تَنْسِبُ إِلَى الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ كَتَبَهَا إِلَى عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ وَقَدْ سَأَلَهُ عَنِ الْقَوْلِ بِالْقَدَرِ وَالْجَبْرِ فَأَجَابَ بِمَا يُوَافِقُ مَذْهَبَ الْقَدَرِيَّةِ وَاسْتَدَلَّ فِيهَا بِآيَاتٍ مِنَ الْكِتَابِ وَدَلَائِلَ مِنَ الْعَقْلِ. وَ لَعَلَّهَا لِوَأَصْلِ بْنِ عَطَاءٍ فَمَا كَانَ الْحَسَنُ مِمَّنْ يُخَالِفُ فِي أَنَّ الْقَدَرَ خَيْرٌ وَ شَرٌّ مِنَ اللَّهِ، فَإِنَّ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ كَالْمَجْمَعِ عَلَيْهَا عِنْدَهُمْ»^۱.

ممقانی پس از نقل کلام بالا از شهرستانی این مضمون را گفته است: لیکن ابن ابی العوجاء، شاگرد حسن بصری، که رأی و اعتقاد استاد خود را در این مسأله، خوب می شناخته و می دانسته، هنگامی که از او پرسیده اند: چرا مذهب استاد خود را رها کردی و مذهبی را که حقیقت و اصلی ندارد اختیار کردی؟ پاسخ داده است: «استاد را عقیده و رأیی ثابت و پابرجا نمی بود: گاهی از نظر "قَدَر" دفاع و آن را تأیید می کرد و گاهی "جبر" را درست می دانست و به آن می گفت!»

باز ممقانی از سید نقل کرده که این مضمون را آورده است: «یکی از متقدمان که به عقیده و مذهب "عَدَل" تظاهر داشته (عدلیه مذهب بوده) حسن بن ابی الحسن بصری است که از اهل دیه میشان (دشت میشان) بوده و عمرش به نود و نه سال (۹۹) بالغ شده است.

علی بن ابی الجعد گفته است: حسن را شنیدم که می گفت: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَعَاصِيَ مِنْ اللَّهِ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَجْهَهُ مُسْوَدًّا»^۲.

۱. و خواندم رساله ای که به حسن بصری نسبت داده می شود که برای عبدالملک بن مروان و در پاسخ سؤال او از قدر و جبر، نوشته بود به گونه ای که با نظر مذهب قدریه موافق بود و دلایلی از آیات قرآن و عقل ارائه داده بود. این نامه شاید از واصل بن عطاء بوده باشد چرا که حسن از کسانی نبود که مخالفتی با این امر داشته باشد که خیر و شرّ تقدیر از آن خداست در حالی که این نظر مورد اجماع مذهب قدریه است. (عرفان ایران)

۲. هرکس بپندارد که گناه از جانب خدا است، در روز قیامت روسیاه خواهد بود. (عرفان ایران)

ولایت معنوی در مثنوی مولوی^۱

شهرام بازوکی

در معارف اسلامی، برای تحقیق در دین و رسیدن به یقین معمولاً به سه طریق اصلی رجوع می‌کنند: نقل و عقل و قلب. از میان گروه فقها و مجتهدین و متکلمین و فلاسفه و صوفیان و عرفا فقط عرفا طریق قلبی را اصل دانسته‌اند. عرفا طریق قلبی را مستلزم سیر و سلوک و پاک کردن قلب تا وصول الی الله می‌دانند. در این طریق سخن گفتن درباره خدا و دین، جای خود را به شهود بی واسطه او می‌دهد. خدا فقط شارع شریعت نیست که آمر یا ناهی احکام باشد یا به واسطه ترس از دوزخ یا میل به بهشت او را عبادت کنند.^۲ او محبوب و معشوق است که

۱. این مقاله، متن مفصل و منقح سخنرانی نگارنده در کنگره بزرگداشت مولانا است که در اواخر آذرماه سال ۱۳۸۲ در دانشگاه تهران برگزار شد. ارجاعات به مثنوی تماماً به مثنوی معنوی، به کوشش توفیق سبحانی، چاپ سوم، وزارت ارشاد، تهران، ۱۳۷۳ است.

۲. از امیر مؤمنان علی (ع) نقل شده که فرمود: قومی خدا را از رغبت می‌پرستند و این عبادت تجار است. گروهی او را به رهبة (ترس) می‌پرستند و این عبادت بردگان است و گروهی به جهت شکر از او، و این عبادت آزادگان است (نهج البلاغه، باب المختار من حکم امیرالمؤمنین، حکمت شماره

مؤمن او را دوست دارد. پس به یک معنی، این طریق، طریق عشق است که جایگاهش قلب است. از طرف دیگر در این طریق نظر بر این است که حقیقت دین در مقام ظاهر (شریعت) آن نیست. درک مقام باطن نیز مختص اولیاء است که سیر از ظاهر به باطن کرده‌اند. لذا در هر دوره‌ای، راهنمایی معنوی و الهی یا ولی وجود دارد که فقط از طریق او می‌توان راه به سوی خدا یافت، از این رو پس از فوت پیامبر اسلام هم فقط اکتفا به کتاب و سنت یعنی ارائه طریق کافی نیست^۱ و باید پیرو جانشینان معنوی پیامبر که ائمه اطهار و اولیاء الله هستند بود تا به مطلوب رسید. دور رسالت با پیامبر اسلام به انتها رسید ولی دور ولایت هیچ‌گاه انقطاع نمی‌پذیرد و لذا راه به خدا از همین طریق هدایت همیشه باز است. بدین قرار طریق قلبی، طریق ولایت است. چنان‌که خواهیم دید ولایت و عشق دو جنبه از حقیقت واحدی هستند.

کلمه ولایت از ریشه ولی مشتق شده است که معنای اصلی آن قرارگرفتن چیزی در کنار چیز دیگری است به نحوی که فاصله‌ای در میان آن دو نباشد.^۲ به همین مناسبت عموماً این کلمه دلالت بر قرب و نزدیکی می‌کند اعم از قرب مکانی و قرب معنوی. در همه معانی مختلف رایج ولایت اعم از نصرت و یاری، محبت، سلطنت و حکومت همین معنای نزدیکی میان دو چیز مورد نظر بوده

→

(۲۳۷). در جای دیگر نیز از علی (ع) نقل شده که فرمود: من ترانه از خوف آتش تو و نه از طمع به بهشت تو می‌پرستم بلکه چون ترا شایسته عبادت و بندگی می‌دانم، می‌پرستم.

۱. بر همین اساس شیعیان بر این نکته تأکید می‌کنند که پیامبر فرمود: کتاب خدا و عترت خویش را در میان مردم گذاردم. اما باید توجه داشت که چون عترت پیامبر، اولیای پس از پیامبر بودند، مورد تأکید و عنایت حضرتش بودند نه اینکه لزوماً چون نسبت جسمانی با ایشان داشته‌اند. در این خصوص ابیاتی به عنوان شاهد مثال از مولانا نقل خواهد شد.

۲. الراغب الاصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقیق ندیم مرعشلی، تهران، ص ۵۷۰.

است. کلمات ولّی و مولی و مولوی (نام مشهور رومی) نیز از همین ریشه است. این واژه و مشتقاتش از پرستش از پرستش‌ترین واژه‌های قرآن کریم است که به صورت‌های مختلفی به کار رفته و جزو کلمات کلیدی در روایات شیعی و بلکه مهمترین آنهاست و احادیث بسیاری درباره ولایت نقل شده است.^۱ از مفاهیم اصلی و بلکه اصلی‌ترین مفاهیم تصوّف نیز ولایت است و گرچه این اصطلاح در متون صوفیه پس از ابن عربی و پیروان وی رواج بیشتری یافت ولی مدلول آن به شرحی که خواهد آمد، اصل تصوّف و باطن اسلام است.

ولایت یا ولایت^۲ به معنای معنوی یا عرفانیش به عنوان یک اصطلاح در تصوّف و تشیّع به معنای قرب بلاواسطه به حقّ است که ولّی پیدا می‌کند و از همین باب به او وحی و الهام می‌گردد. ولّی آن‌چنان قربی به حق دارد که قابل فهم نیست. مولوی درباره کیفیت این قرب گوید:

تو توهم می‌کنی از قرب حق	که طبق‌گر دور نبود از طبق
این نمی‌بینی که قرب اولیا	صد کرامت دارد و کار و کیا ^۳
قرب بر انواع باشد ای پدر	می‌زند خورشید بر کُھسار و زر
لیک قربی هست با زر شید را	که از آن آگه نباشد بید را ^۴

۱. جزو قدیمیترین کتب روائی شیعه در باب ولایت کتاب اصول کافی تألیف کلینی خصوصاً باب حجّت است و از کتاب‌های روائی متأخر، کتاب بحارالانوار ملا محمد باقر مجلسی (متوفی ۱۱۱۰ قمری) جلد هفتم است.

۲. درباره تلفّظ این لفظ به ولایت (کسر واو) یا ولایت (فتح واو) راغب گوید: اولی به معنی نصرت و یاری و دومی به معنای تولّی امر یعنی تصدّی و صاحب اختیاری یک امر است و گفته شده است که معنی هر دو یکی است و حقیقت آن همان تصدّی و صاحب اختیاری (تولّی الامر) است (راغب اصفهانی، همان‌جا).

۳. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲-۷۰۱.

۴. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۶-۷۰۵.

ولایت، باطن رسالت است.^۱ بدین قرار، مقام معنوی و دعوت باطنی و جنبهٔ الی الحقی رسول، ولایت است در مقابل رسالت که جنبهٔ الی الخلق رسول می‌باشد که مقام ابلاغ احکام شریعت و دعوت ظاهری مردم است. همهٔ انبیا از آدم تا خاتم ابتدا به مقام ولایت رسیده و سپس مأمور به نبوت و رسالت گشته‌اند. از این جهت عرفا میان مقام اسلام و ایمان فرق می‌گذارند و اولی را به جنبهٔ رسالت و دومی را به جنبهٔ ولایت انبیاء برمی‌گردانند.

دوران نبوت همانند گلستانی است که با پیامبر اسلام موسم آن به سر آمده و اینک باید حقیقت آن را در ولایت جستجو کنیم. بوی گل نبوت را از گلاب ولایت که عصارهٔ آن است بوییم. مولوی گوید:

چون که شد از پیش دیده وصل یار نایبی باید ازو مان یادگار
چون که گل بگذشت و گلشن شد خراب بوی گل را از که یابیم از گلاب^۲
در اینجا به اختصار به ذکر اوصاف ولی و ولایت که در سراسر مثنوی شرحش آمده است می‌پردازیم:

ولی کسی است که مراحل سلوک الی الله را به اتمام رسانده و به نهایت قرب حق رسیده و فانی در حق و باقی به او شده است. دربارهٔ این مقام در حدیث مشهور به "قرب نوافل" آمده: «بندۀ من مستمراً با انجام نوافل و عبادات داوطلبانه

۱. ولایت به عنوان یک اصطلاح عرفانی گرچه از نظر تاریخی در آثار صوفیه ابتدا نزد ترمذی مستقلاً مورد بحث قرار گرفته است. در این باره به زبان انگلیسی رجوع کنید به:
Bernd Roatke & John O'kane: *the Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, Curzon, 1996.

ولی حقیقت آن همواره مورد نظر عارفان بوده است. بهترین بحث‌های صوفیانه دربارهٔ آن در آثار ابن عربی خصوصاً فصوص الحکم و شارحان ابن عربی مثل قیصری و علی‌الخصوص سید حیدر آملی آمده است. در میان متأخرین عرفا کتاب ولایت‌نامه، مرحوم حاج ملا سلطان محمد گنابادی سلطان‌علیشاه، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۰، به زبان فارسی بهترین است.

۲. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۶-۶۷۵.

به من نزدیک می شود تا جایی که دوستش بدارم. پس اگر دوستش بدارم گوشش می شوم که به آن می شنود و چشمش می شوم که با آن می بیند و زبانش می شوم که با آن سخن می گوید و دستش می شوم که با آن حرکت می دهد و پایش می شوم که با آن راه می رود.»^۱

ولایت چون امری قلبی و راجع به جنبه معنوی و الهی است، سرّ و مخفی و پنهان است و چون همه چشم ولّی شناس ندارند او را نمی بینند:

هم سلیمان هست اکنون لیک ما از نشاط دوربینی در عما
دوربینی کور دارد مرد را همچو خفته در سرا، کور از سرا^۲
ولّی، سایه خدا بر زمین است:

سایه یزدان بود بنده خدا مرده او زین عالم و زنده خدا
دامن او گیر زوتر بی گمان تارهی در دامن آخر زمان
کیف مدّ الظلّ نقش اولیاست کو دلیل نور خورشید خداست
اندرین وادی مرو بی این دلیل لا أُحِبُّ الافلین گو چون خلیل^۳
ولّی، انسان کامل زمان و واسطه فیض بین حقّ و خلق است که رحمت الهی به واسطه او نازل می شود. ردّ او ردّ حقّ و قبول او قبول حق است.

گر کند ردّ، از برای او کند و قبول آرد، همو باشد سند
بی از او، ندهد کسی را حقّ نوال شمه ای گفتم من از صاحب وصال^۴
او پیامبر ایام خویش و دلیل راه است:

۱. این حدیث از احادیث قدسی مشهور و مقبول نزد شیعه و سنّی است که با کمی اختلاف ذکر شده است. درباره مرجع شیعی آن برای نمونه ر. ک: اصول کافی، کلینی، کتاب ایمان و کفر، روایت ۷ و ۸.

۲. مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۴-۳۴۳.

۳. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۹-۴۲۶.

۴. مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۷-۸۷۶.

مَسْکُل از پیغمبر ایام خویش تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش
 گرچه شیری، چون روی ره بی دلیل خویش بین و در ضلالی و ذلیل^۱
 اولیا به دم حیات بخش ولایت، انسان را زنده می کنند:

هین که اسرافیل وقت اند اولیا مرده را زیشان حیات است و نما
 جان هر یک مرده بی از گور تن بر جهد ز آوازشان اندر کفن^۲
 صوفیه ولایت را به پیوند با شجره الهیه تشبیه کرده اند که بر شجره تلخ وجود
 انسان می رسد و میوه تلخ او را شیرین می کند. چنان که مولوی نیز گوید یا باید مانند
 علی بود و یا به گلبن او (ولایت) متصل شد تا نور او نار نفس تو را بکشد:

یا تبر برگیر و مردانه بزن تو علی وار این در خیبر بکن
 یا به گلبن وصل کن این خار را وصل کن با نار، نور یار را
 تا که نور او کُشد نار تو را وصل او گلشن کند خار تو را
 تو مثال دوزخی او مؤمن است کُشتن آتش به مؤمن ممکن است^۳
 این پیوند، بیعت کردن با ولی است. با این پیوند، امانت الهی بر دل سالک
 وارد می شود. از این رو مولوی گوید:

مریم دل نشود حامله زانفاس مسیح تا امانت زنهانی به نهانی نرسد^۴
 با این بیعت با ولی، اتّصالی بی قیاس با خدا برای انسان که در این حالت ناس
 است و نه نسناس، پیدا می شود:

اتّصالی بی تکلیف بی قیاس هست ربّ الناس را با جان ناس

۱. مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۴-۵۴۳.

۲. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۴۰-۱۹۳۹.

۳. مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۵۱-۱۲۴۸.

۴. کلیات شمس تبریزی، ج ۱، انتشارات سنایی و نشر ثالث، غ ۷۹۶ (با کمی اختلاف).

لیک گفتم ناس من، نَسناس نی ناس غیر جانِ جانِ اِشناس نی^۱
 همنشینی با خدا همنشینی با اولیا خداست، مولوی نیز گوید:
 هر که خواهد هم‌نشینی خدا تا نشیند در حضور اولیاء
 از حضور اولیاگر بُسگلی تو هلاکی، زانکه جزوی بی‌کلی^۲
 البته تردیدی نیست که همواره مدعیانی کاذب برای هدایت هستند که از
 خود و بدون اجازه و بدون پیوند معنوی دعوت به ارشاد می‌کنند. مولوی گوید:
 چون بسی ابلیس آدم روی هست پس به هر دستی نشاید داد دست
 زآنکه صیاد آورد بانگ صفیر تا فریید مرغ را آن مرغ‌گیر
 بشنود آن مرغ بانگ جنس خویش از هوا آید بیابد دام و نیش
 حرفِ درویشان بدزدد مرد دون تا بخواند بر سلیمی زان فسون^۳
 از همین اجازه معنوی یا ولوی است که صوفیه تعبیر به خرقه نیز کرده‌اند و
 اینکه می‌گویند شیخی خرقه از شیخ دیگر پوشید، در اصل منظورشان یافتن اجازه
 تربیتی بود.^۴ این اجازات نیز - بنابر ارکان تصوّف - نهایتاً باید به باب ولایت
 علی (ع) برسد که آغاز دور ولایت پس از رسالت پیامبر به نام اوست.

اطاعت از ولی که سمت راهنمایی دارد در مثنوی واجب دانسته شده است و
 باید تسلیم او شد. اما پیامبر مقدّم بر همه اصحاب این نکته را به علی می‌آموزاند تا
 مرشد دیگران شود همچنان که خضر به موسی آموخت. از این رو مولانا در مثنوی
 درست در جایی که صفت پیر را بیان می‌کند، مهم‌ترین وصیت پیامبر به علی را

۱. مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱-۷۶۰.

۲. مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۶-۲۱۶۵.

۳. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۲۰-۳۱۷.

۴. در این باره رجوع کنید به مقاله نگارنده "حدیثی در ذکر خرقه صوفیه" مندرج در عرفان ایران،
 تدوین دکتر سید مصطفی آزمایش، شماره ۸، تهران، ۱۳۸۰، ص ۷۱-۵۵.

اطاعت از راهنما و پیر به عنوان بهترین راه تقرّب به حقّ از میان همه راه‌ها ذکر می‌کند؛ همان‌طور که در منابع شیعی هم در حدیث ولایت وقتی گفته می‌شود اسلام بر پنج چیز (نماز، زکات، روزه، حجّ، ولایت) بنا شده، در انتها آمده که هیچ‌کدام از آن پنج رکن به مقام رکن ولایت نمی‌رسد.^۱ مولوی گوید:

گفت پیغامبر علی را کای علی	شیر حقی، پهلوانِ پردلی
لیک بر شیر می مکن هم اعتماد	اندر آ در سایه نخل امید
اندر آ در سایه آن عاقلی	کیش نداند بُرد از ره ناقلی
ظّل او اندر زمین چون کوه قاف	روح او سیمرغ بس عالی طواف ^۲
یا علی از جمله طاعات راه	برگزین تو سایه خاصِ اله
هر کسی در طاعتی بگریختند	خویشتن را مخلصی انگیختند
تو برو در سایه عاقل گریز	تا رهی زان دشمن پنهان ستیز
از همه طاعات اینت بهتر است	سَبَق یابی بر هر آن سابق که هست
چون گرفتت پیر، هین تسلیم شو	همچو موسی زیر حکم خضر رو
صبر کن بر کار خضری بی نفاق	تا نگوید خضر رو هذا فراق
گرچه کشتی بشکند، تو دم مزن	گرچه طفلی را کشد تو مو مکن
دست او را حقّ چو دست خویش خواند	تا یدالله فوق ایدیهم براند ^۳

هیچ چیز جز ظلّ پیر، نفس را نمی‌کشد:

هیچ نکشد نفس را جز ظلّ پیر	دامن آن نفس کش را سخت گیر
چون بگیری سخت آن توفیق هوست	در تو هر قوّت که آید جذب اوست ^۴

۱. بنی الاسلام علی خمس: الصلوة والزکوة والصّوم والحجّ والولایة و لم یناد بشیء کما نودی بالولایة.

۲. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۷۵-۲۹۷۲.

۳. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۸۵-۲۹۷۸.

۴. مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۵-۲۵۳۴.

مولوی ولّی یا پیر را حتّی عین راه می خواند و می گوید:

بر نویس احوال پیر راه دان پیر را بگزین و عین راه دان^۱
برای اینکه پیوستگی با او را عین طریق وصول به مقصد می داند. ولایت و
اتّصال به ولّی عین اتّصال به حقّ است:

گر بیبندی بدان شه، شه شوی سوی هر ادبیر تاکی می روی
هم نشینی مقبلان چون کیمیاست چون نظرشان کیمیایی خود کجاست^۲
از طرف دیگر ولایت موجب عشق می شود؛ چنان که در حدیث نوافل
دیدیم که وقتی بنده به او نزدیک می شود، خداوند عاشق او می شود و او محبوب
خدا می گردد. طریقه ولایت، طریقه عشق است. دین عین عشق است چنان که از
امامان شیعی نقل شده: هل الدین إلاّ الحبّ. و مولانا گوید:

عشق ز اوصافِ خدای بی نیاز عاشقی بر غیر او باشد مجاز^۳
عشق حقّ است که مقصد هر سالکی است و او را به کمال می رساند:

عشق ربّانی است خورشید کمال امر نورِ اوست، خلقان چون ظلال^۴
و مولانا از شرح آن عاجز است:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم ز آن^۵
نه تنها مولانا بلکه هر عقلی در شرح آن عاجز است:

عقل در شرحش چو خر در گل بخت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت^۶
فقط طریق عشق است که انسان را پاک می کند برای اینکه هموست که

۱. مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۹۵۱.

۲. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۹۹-۲۶۹۸.

۳. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۹۷۴.

۴. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۹۸۳.

۵. مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۲.

۶. مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۵.

طیب جمله امراض است:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب کَلّی پاک شد^۱
ولّی، عاشق به تمام معناست چون - بنابر ریشه لفظ ولایت - فاصله میان او و
معشوقش از میان رفته است:

لیک از لیلی وجود من پُرس این صدف پُر از صفات آن دُرست
ترسم ای فصّاد چون فصدم کنی تیغ را برگردن لیلی زنی^۲
عشق دیگران به خدا هم به واسطه عشق به ولّی است چون او فانی در حق و
آئینه حقّ نماست. اگر مولانا عاشق شمس تبریزی بود بدان واسطه بود که او
ولی ای از اولیای خدا بود که مولوی را مجذوب خویش کرد و مولوی مس وجود
خویش را به کیمیای عشق او طلا می کرد:

خدمت اکسیر کن مس وار تو جور می کش ای دل از دلدار تو
کیست دلدار، اهل دل نیکو بدان که چو روز و شب جهانند از جهان^۳
مولانا درس عشق را از اولیا آموخته و آن را نزد فقیهان بزرگ اهل سنت
نمی یابد و می گوید:

آن طرف که عشق می افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد^۴
چنان که در کتب روایت و حدیث اهل سنت نیز نمی جوید:
بی صحیحین و احادیث و روات بلکه اندر مشرب آب حیات^۵
چون می داند آنان که اهل ولایت نیستند شرح و روایت عشق را نمی دانند

۱. مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۲.

۲. مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۸-۲۰۱۷.

۳. مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۸-۳۴۸۷.

۴. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۸۳۳.

۵. مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۴۳۸.

چنان که گوید:

عشق جز دولت و عنایت نیست جز گشاد دل و هدایت نیست
عشق را بوحنیفه درس نگفت شافعی را در او روایت نیست
مالک از سرّ عشق بی خبر است حنبلی را در او درایت نیست^۱
اصولاً اجتهاد و قیاس چنان که معمول فقها و مجتهدین است در مقام ولایت،
نزد مولانا جایی ندارد چرا که اجتهاد در مقابل نصّ است و مهمترین رکن ولایت
قبول نصّ است:

مجتهد هر گه که باشد نصّ شناس اندر آن صورت نیندیشد قیاس
چون نیابد نصّ اندر صورتی از قیاس آنجا نماید عبرتی
نصّ، وحی روح قدسی دان یقین و آن قیاس عقل جزوی تحت این^۲
دم ولیّ زمان، منشأ فهم دین است نه قیاسات و استنباطات فقهی در دین:
چون تیمّم با وجود آب دان علم نقلی با دم قطب زمان^۳
معرفت حقیقی هم قابل نقل نیست:
آفتاب معرفت را نقل نیست مشرق او غیر جان و عقل نیست^۴
و باید از ولیّ آن را آموخت:
یا به علم نقل کم بودی ملی عِلْمِ وحی دل رُبودی از ولی^۵
به همین منوال در طریق قلبی مولانا راز ولوی دین در بساط هیچ متکلمی
حتّی عالم بزرگ اشعری، فخر رازی، که به عقل تکیه می کند نیست:

-
۱. جذبات الهیه، منتخبات کلیات شمس الدین تبریزی، گردآورنده: شیخ اسدالله ایزدگشسب، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰.
 ۲. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴-۳۵۸۲.
 ۳. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۴۱۸.
 ۴. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۴۳.
 ۵. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۴۱۶.

اندرین بحث از خرد ره بین بُدی فخر رازی رازدان دین بدی
 لیک چون مَنْ لَمْ یَذُقْ لَمْ یَدْرِ بود عقل و تخیلات او حیرت فزود^۱
 اصولاً چون متکلمان یا از طریق عقل دورانیش و یا از طریق حواس
 جسمانی می خواهند فهم اسرار باطنی دین کنند و منکر حواس باطنی و قلبی
 هستند از طریقه دینی مولوی به دورند:

گر نبودی حس دیگر مر ترا جز حس حیوان زبیرون هوا
 پس بنی آدم مکرم کی بُدی کی به حس مشترک محرم شدی^۲
 فیلسوفان هم اگر تنها به عقل خویش استناد کنند خود را از اندیشه می کشند
 ولی آنان هیچ گاه به یقین نرسند و راه به جایی نبرند. او گوید:

فلسفی خود را از اندیشه بکُشت گو بدو کاو راست سوی گنج پشت
 گو بدو چندانکه افزون می دود از مراد دل جداتر می شود^۳

* * *

فلسفی منکر شود در فکر و ظنّ گو برو سر را بر آن دیوار زن
 نطق آب و نطق خاک و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل^۴

* * *

هرکه را در دل شک و پیچانی است در جهان او فلسفی پنهانی است^۵
 فیلسوف از حواس و درک اولیا بیگانه است:

فلسفی کو منکر حنانه است از حواس اولیا بیگانه است^۶

۱. مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۷-۱۴۶.

۲. مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۷-۶۶.

۳. مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۶۲-۲۳۶۱.

۴. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲-۳۲۹۱.

۵. مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۲۹۸.

۶. مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۲۹۳.

فلسفی در بند معقولات است:

بند معقولات آمد فلسفی شهسوار عقلِ عقل آمد صفی^۱

درحالی که عقل پوست جوست و به مغز توجه ندارد:

عقل عقلت مغز و عقل تست پوست معده حیوان همیشه پوست جوست^۲

او باید بداند که فقط با بندگی و سلوک می توان به کشف هستی رسید نه

به واسطه عقل:

کشف این نه از عقل کارافزا شود بندگی کن تا تو را پیدا شود^۳

تمام این علوم ظاهری که مولانا آنها را "علم ظنون" می نامد محلّ اختلاف و

کثرت آراست، اما اولیا چون به چشم دل می بینند اختلافی میان نظریاتشان نیست:

این خبرها وین روایات محقّ صد هزاران پیر بر وی متفق

یک خلافی نی میان این عیون آنچنان که هست در علم ظنون^۴

خود اولیا نیز با آنکه از جهت جسمانی متفاوت و متکثرند ولی همه نور

واحدی هستند:

جان گرگان و سگان هریک جداست متحد جانهای شیران خداست

جمع گفتم جانهاشان من به اسم کان یکی جان صد بود نسبت به جسم

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه ها^۵

ولایت مقام عقل عقل است. پس، از عقل جزوی استدلالی که وسیله

متکلمین است بالاتر می رود:

۱. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۵۲۸.

۲. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۵۲۹.

۳. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۵۲۷.

۴. مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۷-۴۱۴۶.

۵. مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۶-۴۱۴.

عقل تو همچون شتربان تو شتر می‌کشاند هر طرف در حکم مَرّ
 عقل عَقْلند اولیا و عقلها بر مثال اشتران تا انتها^۱
 ولیّ اعظم خدا در هر دور یکی است که از جانب خدا مأمور به هدایت و
 حجت خدا بر خلق است. او مهدی و هادی است. مولوی گوید:

پس به هر دوری ولیّ ای قائم است آزمایش تا قیامت دائم است^۲
 مهدی و هادی وی است ای راه جو هم نهران و هم نشسته پیش رو^۳
 و چون مقام معنوی ولیّ را جز خدا و ولیّ دیگر، کسی نمی‌شناسند پس فقط
 ولیّ سابق می‌تواند ولیّ لاحق را تعیین کند و ما به عقل خویش او را نمی‌شناسیم و
 این از ارکان اولیه اعتقادات شیعه است:

پیش آن چشمی که باز و رهبرست هر گلیمی را کلیمی در برست
 مَر ولی را هم ولی شهره کند هر که را او خواست با بهره کند
 کس نداند از خرد او را شناخت چون که او مرخویش رادیوانه ساخت^۴

این ولیّ به اذن الهی به مقام هدایت منصوب می‌شود. او اصلح همه صالحان
 زمان است که اجازه ارشادش را خداوند امضاء کرده است:

در میان صالحان یک اصلحی است بر سر توقیعش از سلطان صحیحی است^۵
 البته به نظر مولانا ولایت با خلافت صوری تفاوت دارد. ممکن است مردم
 در تعیین خلافت دخالت کنند و نظر خویش را دخیل دانند، اما ولیّ را خدا انتخاب
 می‌کند و اجتهاد و رأی اشخاص در تعیین ولیّ مدخلیتی ندارد.

۱. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۷-۲۵۰۶.

۲. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۸۱۷.

۳. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۸۲۰.

۴. مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۵۵-۲۳۵۳.

۵. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۶۲۸.

ولّی جانشین پیامبر به همان بصیرت‌های معنوی او رسیده است و این مقام برای هیچ یک از خلفای راشدین جز علی (ع) ادّعا نشده است:

این چنین فرمود آن شاه رسل که منم کشتی در این دریای کَلّ
 یاکسی کو در بصیرت‌های من شد خلیفه راستین بر جای من
 کشتی نوحیم در دریا که تا رو نگردانی ز کشتی ای فتی^۱
 خداوند علی (ع) را به ولایت و به عنوان وارث معنوی پیامبر انتخاب کرد.
 حال اگر او به خلافت رسید یا نه، مسأله‌ای تاریخی است نه اعتقادی. آنچه مهم
 است اعتقاد است به اینکه امر ولایت از جانب خدا پس از پیامبر ادامه یافت و به
 علی (ع) رسید. مولوی ضمن تأیید واقعه تاریخی غدیر خم که پیامبر علی (ع) را به
 ولایت انتخاب کرد، می‌گوید:

زین سبب پیغامبر با اجتهاد نام خود و آن علی مولا نهاد
 گفت هر کو را منم مولا و دوست ابن عمّ من علی مولای اوست^۲
 بدین قرار پیامبر خود را و پس از خود علی را "مولی" می‌خواند که از ریشه
 ولایت است. و برای اینکه جای هیچ‌گونه شکی - چنان‌که برای بعضی متکلمین
 اهل سنّت پیش آمد - باقی نماند که مراد از مولا، دوستی ساده نیست بلکه
 راهنمای دینی و معشوق معنوی است - مرشدی است که به واسطه ولایت، انسان
 را از قیود مادی آزاد می‌کند و اولی بالتصرف است. در ادامه می‌گوید:

کیست مولا آن که آزادت کند بند رقیّت زپایت برکند
 چون به آزادی نبوت هادی است مؤمنان را زانبیا آزادی است^۳
 و چون تعیین ولّی را موهبت الهی بزرگ و بالاترین جشن و سرور می‌داند،

۱. مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۶۰-۳۳۵۸.

۲. مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲-۴۵۵۱.

۳. مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۴-۴۵۵۳.

می‌افزاید:

ای گروه مؤمنان شادی کنید همچو سرو و سوسن آزادی کنید^۱
 حله‌ها پوشیده و دامن کشان مست و رقاص و خوش و عنبرفشان^۲
 و برای اینکه نشان دهد برخلاف رأی کسانی که علی را حریص به خلافت
 می‌دانستند، برای امیرمؤمنان چنان‌که خود فرمود خلافت از کفش بی‌ارزش
 وصله خورده‌اش کم‌بها تر است^۳، گوید:
 آنکه او تن را بدینسان پی کند حرص میری و خلافت کی کند^۴
 به قول مولانا اگر هم علی سخن از خلافت می‌گوید به جهت آن است که
 طریق درست حکمرانی را نشان دهد:
 زان به ظاهر کوشد اندر جاه و حکم تا امیران را نماید راه و حکم
 تا امیری را دهد جانی دگر تا دهد نخل خلافت را ثمر^۵
 مولوی حتی در پاسخ کسانی که ایراد می‌گیرند چون علی در جنگ‌ها عده
 زیادی را کشته و اجد شرایط خلافت نیست، در پاسخ می‌گوید: کار او مانند کار
 باغبانی است که شاخه‌های مضر را می‌برد تا درختان سالم بمانند و میوه دهند:
 صد هزاران سر برید آن دلستان تا امان یابد سر اهل جهان
 باغبان زان می‌برد شاخ مضر تا بیابد نخل قامت‌ها و بز
 می‌کند از باغ دانا آن حشیش تا نماید باغ و میوه خرّمیش
 می‌کند دندان بد را آن طبیب تا رهد از درد و بیماری حبیب^۶

۱. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۵۵۵.

۲. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۵۵۸.

۳. نهج البلاغه، سید رضی، به تصحیح دکتر صبحی الصالح، بیروت، ۱۹۸۰، خطبه ۳۳.

۴. مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۹۶۰.

۵. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱-۳۹۶۰.

۶. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۸۵-۳۸۸۲.

اصولاً شمشیر حقیقی علی، شمشیر قهر و غلبه ظاهری نیست بلکه ذوالفقار باطنی عشق و محبت است که عاشقان را بی شمشیر می‌کشد؛ مولوی گوید:

تیغِ حلمت جان ما را چاک کرد آبِ علمت خاکِ ما را پاک کرد
 بازگو دانم که این اسرارِ هوست زانکه بی شمشیر کشتن کار اوست^۱
 مولانا خطاب به علی او را دستگیر و راهنمای این جهان و آن جهان می‌خواند و این مقام دستگیری فقط در شأن ولی است:

از برای حق شما یید این مهان دستگیر این جهان و آن جهان^۲
 و چون حقیقت دین را ولایت و آن را مربوط به قلب و سرّ می‌داند^۳ و معتقد است حامل این سرّ پس از پیامبر علی (ع) بود و نه دیگران، از علی می‌خواهد که این سرّ و راز را بگشاید. لذا گوید:

راز بگشا ای علی مرتضی ای پس سوء القضا حسن القضا^۴
 و مشابه همین بیت، مولانا، در غزلیات خویش گوید^۵:

ببردی دلم را بدادی به زاغان گرفتم گروگان خیالت به تاوان
 در آیی در آیم بگیری بگیرم بگویی بگویم علامات مستان

...

خموش باش ای تن که تا جان بگوید علی میر گردد چو بگذشت عثمان
 خموش کردم ای جان بگو نوبت خود تویی یوسف ما تویی خوب کنعان
 و مولانا که در طریقه خویش مرید طریقه ولوی علی (ع) است و برکت و

۱. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۶۱-۳۷۶۰.

۲. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۶۶۲.

۳. از امامان شیعه به مضامین مختلف رسیده است: امرنا سرّ مستور فی سرّ و سرّ مستتر....

۴. مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۷۷۱.

۵. کلیات شمس تبریزی، تصحیح فروزانفر، جلد ۴، ابیات ۲۲۰۵۵-۲۲۰۴۷.

حضور معنوی او را در وجود خویش می‌بیند، بلافاصله گوید:

یا تو واگو آنچه عقلت یافتست یا بگویم آنچه بر من تافتست
 از تو بر من تافت، چون داری نهان می‌فشانی نور چون مه بی‌زبان^۱
 ماه بی‌گفتن چو باشد رهنما چون بگوید، شد ضیا اندر ضیا^۲
 مولانا علی را تبار و اصل معنوی خویش می‌داند و ضمن اظهار غلامی آن
 درگاه، خطاب به او گوید:

تو تبار و اصل خویشم بوده‌ای تو فروغ شمع کیشم بوده‌ای
 من غلام آن چراغ چشم جو که چراغت روشنی پذیرفت ازو
 من غلام موج آن دریای نور که چنین گوهر برآرد در ظهور^۳
 مولانا دوستی اولاد پیامبر و اهل بیت را نه صرفاً از آن جهت که آن
 بزرگواران بستگان پیامبرند می‌داند بلکه از آن جهت که اولیاء و ربانیان هستند،
 لذا گوید:

هست اشارات محمد المراد کل‌گشاد اندر گشاد اندر گشاد
 صد هزاران آفرین بر جان او بر قدم و دور فرزندان او
 آن خلیفه زادگان مقبلش زاده‌اند از عنصر جان و دلش
 گر ز بغداد و هری یا از ری‌اند بی‌مزاج آب و گیل نسل وی‌اند^۴
 و به همین سبب دشمنی با آنان را از سر زنازادگی می‌داند و ناسزاگو را مرتد
 می‌خواند:

خویشتن را بر علی و بر نبی بسته است اندر زمانه بس غیبی

۱. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳-۳۷۷۲.

۲. مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۷۷۶.

۳. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۹-۳۹۹۷.

۴. مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۷۷-۱۷۴.

هر که باشد از زنا و زانیان این برّ ظن در حقّ ربّانیان
هر که برگردد سرش از چرخ‌ها همچو خودگردنده بیند خانه را
آنچه گفت آن باغبان بوالفضول حال او بُد، دور از اولاد رسول
گر نبودى او نتیجه مرتدان کی چنین گفتی برای خاندان؟^۱

مقام ولایت پس از علی در میان امامان شیعه رایج شد و آنها نیز مشایخی را از جانب خود برای هدایت تعیین کرده‌اند و بدین قرار سلسله‌های هدایتی که بعداً به نام سلسله‌های صوفیه شناخته شده‌اند جاری شد که اکثر قریب به اتفاق آنها رشته اجازه طریقتی و هدایتی خود را یا مستقیماً به علی (ع) می‌رسانند^۲ و یا غیر مستقیم از طریق دیگر ائمه شیعی مثل امام صادق یا امام رضا علیهما السلام. به این معنی همه آنها علی را بنابر حدیث پیامبر که انا مدینه العلم و علی بابها، باب مدینه علم الهی یا ولایت پیامبر و رحمت رحیمیه او می‌دانند. مولوی نیز خطاب به علی (ع) به عنوان باب علم سخن گوید و دعا می‌کند که همواره این باب بر جویای آن باز باشد که راه هدایت هیچ‌گاه مسدود نمی‌گردد:

چون تو بایی آن مدینه علم را چون شعاعی آفتاب حلم را
باز باش ای باب بر جویای باب تا رسد از تو قشور اندر لباب
باز باش ای باب رحمت تا ابد بارگاه مالک کفواً آحد^۳

مولانا علی را به عنوان ولیّ، میزان قول و فعل اشخاص می‌داند و خطاب به او

۱. مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۲۰۱-۲۱۹۷.

۲. نقشبندیه مشهورترین طریقه‌ای است که رشته اجازه خود را به ابوبکر می‌رساند. با این حال آنها نیز به طریقی دیگر رشته اجازه خود را به علی نیز می‌رسانند و ظاهراً طریق اول بعداً میان آنها رایج شده و مخدوش است. برای تفصیل بیشتر این موضوع رجوع کنید به مقاله نگارنده، "تصوّف علوی": گفتاری در باب انتساب سلاسل صوفیه به حضرت علی، فصل‌نامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، شماره اول و دوم، ۱۳۷۹.

۳. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۷-۳۷۷۵.

می‌گوید:

تو ترازوی احد خو بوده‌ای بل زبانه هر ترازو بوده‌ای^۱
نتیجه‌ای که از این بحث گرفته می‌شود این است که مسأله امامت یا ولایت
به‌عنوان باطن رسالت و اینکه ولی واسطه نجات و فیض الهی و مظهر و حجت
خدا بر خلق و راهنماست که به اذن الهی تعیین می‌شود، مهمترین اصل مشترک
مورد قبول تشیع و تصوف است که آنها را متحد می‌سازد.^۲ البته باید توجه داشت
که تشیع به معنای اصیل آن یک نهضت سیاسی علیه خلفا یا مذهبی فقهی در کنار
مذاهب فقهی اهل سنت یا فرقه‌ای کلامی میان اشاعره و معتزله و نزدیک به
معتزله چنان‌که غالباً می‌گویند نبوده است؛ بلکه طریقتی قلبی و متکی بر رکن
رکین ولایت است و اختلافات فقهی و کلامی و تاریخی شیعه و سنی خارج از این
حقیقت ذاتی است. به این معنی که بنابر تشیع حقیقی باید خدا را نه از پیش خود و
با عقل کوتاه و نه صرفاً از روی نقل دیگران بلکه با تسلیم شدن به امام یا ولی و با
سلوک قلبی و عشق به او شناخت.

با این ملاحظات، با اینکه مولانا در مثنوی از همه خلفای راشدین به‌خوبی
نقل می‌کند ولی ذکر او از علی (ع) کاملاً با لحنی متفاوت است.^۳ غالباً از زبان
دشمنان علی مثل قاتلش ابن ملجم او را می‌ستایند و آنگاه که خود به مدح زبان

۱. مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۹۹۷.

۲. درخصوص اعتقادات مولوی در این موضوع ر. ک: مولوی‌نامه، جلال‌الدین همایی، جلد اول و دوم، چاپ ششم، تهران، ۱۳۶۶. هم‌چنین مقاله "اعتقادات مذهبی مولانا"، دکتر سید مصطفی آزمایش، عرفان ایران، شماره ۵ و ۶، ص ۴۴-۵۷.

۳. در کلیات شمس نیز غزلیاتی منسوب به مولوی است که در آن حضرت علی به‌عنوان ولی کامل ستایش شده است. از جمله غزلی با مطلع "تا صورت پیوند جهان بود علی بود." ر. ک: جذبات الهیه، منتخبات کلیات شمس الدین تبریزی، ص ۱۲۰ و البته در این مقال از ذکر آن مدایح عمداً صرف نظر شد چرا که به نظر نگارنده حتی به فرض عدم صحت انتساب آن مدایح، مولانا به‌اندازه کافی ابیاتی را درخصوص اعتقاد خویش به مقام ولایت آورده است.

می‌گشاید، از علی چنان سخن می‌گوید که مرید با مراد سخن می‌گوید. گویی با مرشد خویش شمس سخن می‌گوید و به همان نحو گاه کاملاً بی‌تاب و شیفته می‌شود چنان‌که عاشقانه دربارهٔ رخ علی گوید: روی ماه "سجده آرد پیش او در سجده گاه".^۱

از این رو کلام او گاهی حالت درخواست و عجز و نیاز دارد. اوصاف و القابی که او برای علی (ع) قائل است مثل: "افتخار هر نبی و هر ولی" ^۲ "شیر حق" ^۳ "باب مدینه علم" و "مولی"، چنان است که مقام معنوی‌ای را که برای علی (ع) قائل است برای دیگر خلفا قائل نیست. و این همان مقام است که تعبیر به ولایت می‌شود. از این رو اکثر مواردی که از علی (ع) یاد می‌کند مواردی مربوط به مسألهٔ ولایت است.

مولانا از این جهت که قائل به ولایت است و به معنایی که گفتیم او نیز جانشین یا "ولی" پس از پیامبر را مثل اکثریت غالب مشایخ صوفیه علی می‌خواند — با استشهاد به ابیاتی که از مثنوی ذکر شد ^۴ — شیعی است گرچه رافضی به معنای رایج آن نیست ^۵ و به معنای دقیق کلمه، او سنی نیز هست زیرا در عرف مولوی

۱. مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۷۲۴.

۲. مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۷۲۳.

۳. مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۷۸۸.

۴. در نسخ قدیمتر مثنوی ابیات دیگری در شأن حضرت علی و مقام ولایی آن حضرت آمده که در اینجا هیچ اشاره‌ای به آنها نشد بی‌آنکه این امر دلیل اعتقاد به عدم انتساب آنها به مولوی باشد. زیرا همان‌طور که قبلاً گفته شد سعی بر این بوده که فقط به ابیاتی استناد شود که مورد تأیید همه است. ۵. این معنای اولی و اصلی شیعه بودن همواره مورد توجه محققان تصوف و تشیع از قدیم و جدید بوده است. از قدما کسانی مثل سید حیدر آملی و از متأخرین استاد سید جلال همائی می‌گویند: تشیع به معنای عام کلمه یعنی آنچه را که "از یک شیعه ساده اصلی صدر اسلام که دچار افراط و تفریط‌ها و اسباب دست‌سیاست‌ها و تعصب‌های عامیانه نشده باشد، توقع باید داشت،" و این خصیصه نه تنها در وجود مولوی است بلکه در همهٔ بزرگان اهل تصوف و عرفان خواه شیعی و

سنّی کسی است که مطیع سنّت حقیقی اسلامی باشد و اهل بینش، نه کسی که در مرحله شناخت حسّی و رأی و تدبیر و اجتهاد شخصی است^۱ و از این جهت فرقی میان معتزلی و اشعری باقی نمی ماند زیرا هر دو در مقام حسّ یا خرد خودبین می اندیشند؛ چنان که گوید:

سخره حسّند اهل اعتزال خویش را سنّی نماید از ضلال
هر که در حسّ ماند او معتزلی است گرچه گوید سنّیم از جاهلی است
هر که بیرون شد ز حسّ سنّی وی است اهل بینش چشم حسّ خوش پی است^۲
پس سنّی به معنای فرقه‌ای و اشعری خواندن وی کاملاً نادرست و حاکی از
عدم توجه به حقیقت تصوّف و عرفان از طرفی و حقیقت ولایت و تشیع از طرفی
دیگر است و کتاب مثنوی او که با شرح عشق آغاز می شود، یک عشق نامه و در
عین حال یک ولایت نامه کامل است که دفتر اوّل و آخر مثنوی را با یاد علی (ع)
ختم می کند.

→

خواه سنّی بوده است (همائی، جلال الدین، مولوی نامه، ج ۱، ص ۲-۵۱ و ج ۲، ص ۲-۱۰۴۱، تهران، ۱۳۶۶).

۱. به این معنای دقیق سنّی بودن نیز مرحوم استاد سید جلال همائی اشاره می کند (دو رساله در فلسفه اسلامی، تهران، ۱۳۵۶). در آثار عرفای دیگر هم می توان سنّی بودن به این معنی را دید مثلاً شاه نعمت الله ولی در دیوان اشعار (کلیات اشعار شاه نعمت الله ولی، تصحیح دکتر جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۵، ص ۶۸۸) آنجا که می فرماید:

ای که هستی محبّ آل علی مؤمن کاملی و بسی بدلی
ره سنّی گزین که مذهب ماست ورنه گم گشته‌ای و در خللی

۲. مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۴-۶۲.

مروری بر برخی از آثار معماری طریقه نعمت‌اللهیه در ایران^۱ مزار شاه نعمت الله ولی، مزار مشتاقیه کرمان، مزار سلطانی گناباد

مهندس مهرداد قیومی^۲

طریقت امری است که بر همه شئون زندگی فردی و جمعی مؤمنان اثر می‌گذارد. از سوی دیگر، تصوّف را مهم‌ترین جریان معنوی، فکری و اجتماعی ایران شمرده‌اند. پیداست که این مهم‌ترین جریان مهم‌ترین مظهر مادی زندگی ایرانیان، یعنی معماری راه، که آن را به درستی «لباس زندگی انسان» خوانده‌اند، متأثر سازد. این تأثر قاعدتاً همه آثار معماری راه، از خانه و مدرسه و بازار و مسجد و... در بر می‌گیرد؛ اما برجسته‌ترین صورت آن بناهای خاص صوفیه، یعنی خانقاه و مقبره مشایخ و اولیاست.

۱. کلیه عکس‌ها و نقشه‌های بخش‌های اول و دوم این مقاله متعلق به مرکز اسناد و تحقیقات دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بهشتی است. در اطلاعات مربوط به ادوار معماری مقبره‌ها در ایران نیز از آراء رئیس محترم آن مرکز، آقای مهندس کامبیز حاجی قاسمی، استفاده شده است. عکس‌ها و نقشه‌های بخش سوم مقاله را برادر بزرگوار آقای دکتر شهرام پازوکی، در اختیار گذاشتند.

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

در این نوشته سه نمونه از آثار معماری مقبره‌ای مشایخ صوفیّه نعمت‌اللّٰهیه در ایران را از لحاظ معماری مرور می‌کنیم: مجموعه مقبره شاه نعمت‌الله ولی در ماهان، مشتاقیه (مقبره مشتاق‌علیشاه) در کرمان، مجموعه مزار سلطانی (مقبره سلطان‌علیشاه و سه تن دیگر از اقطاب نعمت‌اللّٰهیه گنابادی) در بیدخت گناباد. این نمونه‌ها از مهم‌ترین آثار موجود صوفیّه در ایران است؛ زیرا اولاً) با آن‌که ساخت خانقاه و مقبره برای عارفان در بیشتر دوره‌های تاریخ ایران از بناهای خیر محسوب می‌شده و بسیاری از حاکمان و متمولان بدان افتخار می‌کرده و آن را از باقیات صالحات خود می‌شمرده‌اند، از اواخر دوره صفویّه و نضج گرفتن جریان مخالفت با صوفیّه این جریان سستی گرفت و جز در اندک موارد گسترش مقبره اولیاد در دوره قاجاریه، دیگر نشانی از نشاط در ساخت این‌گونه بناها در دو قرن اخیر دیده نمی‌شود. شاید بتوان اندک بودن تعداد خانقاه‌های تاریخی به‌جامانده را ناشی از تخریب یا تبدیل خانقاه‌ها در دو قرن اخیر دانست. ثانیاً) سه بنای انتخاب‌شده مهم‌ترین آثار معماری طریقه مورد بحث در ایران امروز است. ثالثاً) این آثار در مسیر تاریخی سلسله نعمت‌اللّٰهیه نیز اهمیتی فوق‌العاده و نمادین دارد: بنای نخست مقبره رأس این سلسله است؛ دومی هم نشانه‌ای است از شهادت در مسیر طریقت، هم یادگار بازگشت اقطاب و مشایخ این سلسله از هند به ایران است، و هم نشان حلقه واسط میان سرسلسله و اقطاب این سلسله در روزگار ما، و به عبارتی نشان تداوم و پیوستگی این زنجیره قدسی - از شاه نعمت‌الله تا سلطان‌علیشاه گنابادی است؛ بنای سوم مجموعه‌ای از مقابر اقطاب سلسله در قرن اخیر را در بردارد و هم از حیث محتوا و هم کالبد معماری شایسته تأمل است. تدبیر در این بناها ممکن است به نکته‌هایی در مناسبت کالبد معماری و کارکرد و مضمون این‌گونه بناها رهنمون شود.

رویکرد اصلی در این مقاله رویکرد معمارانه است. بدیهی است در بررسی معماری متناسباً به شواهد تاریخی استشهاد خواهد شد.

براساس آثار به‌جامانده، ساخت مقبره در ایران از قرن سوم هجری / نهم میلادی آغاز شد. این نوع بنا در طی یازده قرن، به استثنای سده بعد از حمله مغول یعنی قرن هفتم هجری / سیزدهم میلادی، همواره در ایران به صورت‌های گوناگون ساخته شده است. شاید بتوان گفت در میان بناهای عمومی، ایرانیان پس از مسجد به ساخت مقبره و نگهداری و ترمیم آن همت گمارده‌اند.

معماری مقبره در این مدت صورت‌های مختلفی داشته است، که می‌توان آنها را در سه دسته مقابر منفرد و برجی، مقابر گسترده و مجموعه‌ای، و مقابر کوشکی دسته‌بندی کرد. مقابر منفرد بیشتر در قرون سوم هجری / نهم میلادی تا هفتم هجری / سیزدهم میلادی رواج داشته است؛ از نمونه‌های آن می‌توان از مقبره امیراسماعیل سامانی در بخارا (۲۹۵ ق / ۹۰۸ م) و گنبد قابوس در شهری به همین نام در شمال ایران (۳۹۷ ق / ۱۰۰۷ م) نام برد. احداث مقابر مجموعه‌ای از قرن هشتم هجری / چهاردهم میلادی آغاز شد (مانند سلطانیه در زنجان - ۷۰۶ ق / ۱۳۰۶ م) و از قرن نهم هجری / پانزدهم میلادی به بعد اوج گرفت. قرون نهم هجری / پانزدهم میلادی تا دوازدهم هجری / هجدهم میلادی دوران اوج مقبره‌سازی در ایران است. در این دوره علاوه بر مقابر مجموعه‌ای و مقابر گسترده، مقابر کوشکی نیز ساخته شد. در قرن سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی مقبره کمتر ساخته شد؛ اما مقابر پیشین گسترش یافت.

عموم مقابر یا از آن‌ها اولیای دنیاست یا اولیای دین. تا پیش از صفویان (قرن دهم هجری / شانزدهم میلادی)، مقابر دینی علاوه بر امامان معصوم (علیهم‌السلام) خاص مشایخ صوفیه بود (این روال پس از صفویه بیشتر

به صورت احداث بنا بر مقابر سادات و امامزادگان تداوم یافت). از نمونه‌های معروف مقابر مشایخ صوفیه می‌توان از مقبره شیخ عبدالصمد اصفهانی در نطنز، مقبره شیخ زین‌الدین ابوبکر تایبادی در تایباد خراسان، مقبره شیخ احمد جام در تربت جام خراسان، مقبره پیر بکران در نزدیکی اصفهان نام برد. اما نمونه‌ای که پس از مراقد مطهر حضرت امام رضا و حضرت معصومه و حضرت عبدالعظیم (علیهم‌السلام) بزرگ‌ترین مقبره در ایران محسوب می‌شود، مجموعه مزار شاه نعمت‌الله ولی در ماهان کرمان است که بنیاد آن به قرن نهم / پانزدهم، دوره تیموریان، باز می‌گردد. چون معماری این مجموعه را قبلاً در مقاله‌ای مستقل بررسی کرده‌ایم،^۱ در اینجا به ذکر خلاصه‌ای از آن مقاله درباره سیر تحوّل و ترکیب معماری این مجموعه بسنده می‌کنیم.

۱. ماهان کرمان، مجموعه مزار شاه نعمت‌الله ولی

احداث مقبره سید شاه نعمت‌الله ولی تقریباً بلافاصله بعد از وفات او در نیمه اول قرن نهم هجری / پانزدهم میلادی با حمایت مالی احمدشاه بهمنی، پادشاه دکن که از مریدان شاه ولی بود، آغاز شد و به تدریج طی پانصد سال تکوین یافت. مهم‌ترین بخش‌های مجموعه به دوره‌های تیموریان و صفویان و قاجاریان تعلق دارد.

بخش‌های مجموعه به ترتیب از غرب به شرق عبارت‌اند از: جلوخان و سردر، صحن محمدشاهی (حسینیه)، صحن شاه عباسی (میرداماد)، هسته اصلی مجموعه (شامل گنبدخانه و رواق‌های پیرامون)، صحن وکیل‌الملکی، صحن

۱. مهرداد قیومی، «مجموعه مزار شاه نعمت‌الله ولی، بررسی سیر تحوّل و تحلیل کالبدی»، عرفان ایران، ش ۱۷ (پاییز ۱۳۸۲)، ص ۸۴.

اتابکی. مجموعه مابین دو جاده قدیم و جدیدی قرار گرفته که شهر را به کرمان و دیگر شهرهای استان مرتبط می‌کند؛ و از هر دو جانب ورودی دارد. از هر جانب که وارد شویم، برای رسیدن به مقبره و گنبدخانه باید از دو صحن کاروان‌سرا مانند عبور کنیم.

گنبدخانه، که در اواسط قرن نهم هجری / پانزدهم میلادی بر روی قبر صاحب مزار احداث شد، در ابتدا تنها بنای مقبره بوده است.

اولین مرحله توسعه مجموعه، احداث «رواق شاه عباسی» (دارالحفاظ) در غرب گنبدخانه (جانب قبله) بوده است، که آن را در سال ۹۹۸ ق / ۱۵۹۰ م در اوایل عهد شاه عباس اول صفوی (حک ۹۹۶-۱۰۳۸ / ۱۵۸۷-۱۶۲۹ م) ساخته‌اند.^۱ سه رواق دیگر که در شمال و شرق و جنوب گنبدخانه قرار گرفته‌اند، به زمان ناصرالدین شاه قاجار (حک ۱۲۶۴-۱۳۱۴ ق / ۱۸۴۸-۱۸۹۶ م) تعلق دارند.

تقریباً هم‌زمان با احداث اولین رواق در زمان شاه عباس، اولین صحن، معروف به «صحن شاه عباسی» یا «صحن میرداماد»، در غرب بنا ساخته شد.^۲ صحن مجاور در زمان محمدشاه قاجار (حک ۱۲۶۴-۱۲۵۰ ق / ۱۸۴۸-۱۸۳۴ م) ساخته شده و به‌همین مناسبت به «صحن محمدشاهی» (یا «صحن حسینی»)^۳ معروف است.

مراحل بعدی توسعه طرح بدین ترتیب بوده است: صحن وکیل‌الملکی

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

۲. عقابی، همان، ص ۶۸.

۳. وزیری، همان، ص ۵۸۲-۵۸۱، مشکوتی، همان، ص ۱۵۳؛ عزت‌الله رکوعی، سرزمین ماه تهران، کیوان ۱۳۷۴؛ عقابی، همانجا.

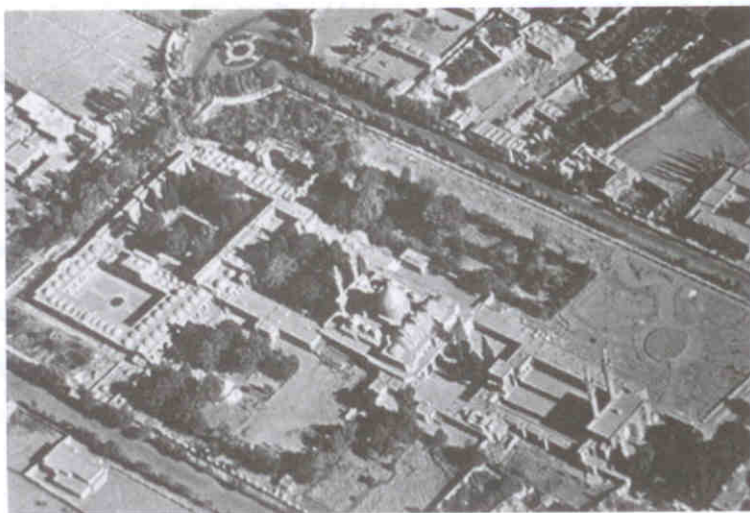
(مهدیه) و سپس آشکوب دوم جبهه شرقی این صحن، هر دو در زمان ناصرالدین شاه؛ و صحن اتابکی در زمان امین السلطان.

منظر هوایی

۲. کرمان، مشتاقیه (مزار مشتاق علیشاه)

بنای معروف به مشتاقیه، واقع در بافت قدیم شهر کرمان، مقبره میرزا محمد تربتی خراسانی، معروف به مشتاق علیشاه، از بزرگان مشایخ صوفیه نعمت‌اللّٰهیه است. بنابر گزارش‌های تاریخی، میرزا محمد مردی شوریده‌حال و پاک‌نهاد بود که در اوایل قرن سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی به فیض علیشاه و سپس فرزندش نورعلیشاه اول، شیخ‌المشایخ سلسله نعمت‌اللّٰهیه در اوایل دوره قاجاریه (حک ۱۱۹۳ - ۱۳۴۴ ق / ۱۷۷۹ - ۱۹۲۶ م) در ایران، دست ارادت داد و از همو لقب مشتاق‌علیشاه گرفت. چون القاب طریقتی نوعاً به حقیقتی معنوی درخصوص شخص ملقب دلالت می‌کند، از این لقب می‌توان تا اندازه‌ای به غلبه

(مهدیه) و سپس آشکوب دوم جبهه شرقی این صحن، هر دو در زمان ناصرالدین شاه؛ و صحن اتابکی در زمان امین السلطان.



منظر هوایی

۲. کرمان، مشتاقیه (مزار مشتاق علیشاه)

بنای معروف به مشتاقیه، واقع در بافت قدیم شهر کرمان، مقبره میرزا محمد تربتی خراسانی، معروف به مشتاق علیشاه، از بزرگان مشایخ صوفیه نعمت‌اللّٰهیه است. بنا بر گزارش‌های تاریخی، میرزا محمد مردی شوریده‌حال و پاک‌نهاد بود که در اوایل قرن سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی به فیض علیشاه و سپس فرزندش نورعلیشاه اول، شیخ‌المشایخ سلسله نعمت‌اللّٰهیه در اوایل دوره قاجاریه (حک ۱۱۹۳ - ۱۳۴۴ ق / ۱۷۷۹ - ۱۹۲۶ م) در ایران، دست ارادت داد و از همو لقب مشتاق‌علیشاه گرفت. چون القاب طریقتی نوعاً به حقیقتی معنوی درخصوص شخص ملقب دلالت می‌کند، از این لقب می‌توان تا اندازه‌ای به غلبه

حال شوق و جذبه بر او پی برد. مشتاق گویا به سبب همین حال شوق و صفای باطن خود در جلب جمعی کثیر به طریقه نعمت‌اللّٰهی مؤثر بوده است. او در سال ۱۲۰۵ ق / ۱۷۹۱ م یا ۱۲۰۶ ق / ۱۷۹۲ م همراه با مراد خود برای زیارت مرقد حضرت شاه نعمت‌الله ولی و احتمالاً رسیدگی به امور فقرا عازم کرمان شد. برخی از علمای کرمان که از حضور آنان در منطقه بیمناک شده بودند به آنان تهمت بی‌دینی زدند^۱ و سرانجام مشتاق بدین اتهام که آیات قرآن کریم را با نواختن سه تار^۲ تلاوت کرده است،^۳ به حکم ملا عبدالله کرمانی سنگسار،^۴ یا به دست مردم تحریک شده در مسجد کرمان به قتل رسید.^۵ قتل او، بنا بر تاریخ سنگ قبر، در ۱۲۰۶ ق / ۱۷۹۲ م بوده است. ماده تاریخی هم که بر سنگ قبر حک شده برابر ۱۲۰۶ است: «قطره پویا سوی بحر بیکران شد».^۶

مشتاق علیشاه را احتمالاً در گورستانی عمومی دفن کردند - در بنایی خشتی که گویا مقبره یکی از والیان کرمان در زمان زندیه بوده است.^۷ در ۱۲۴۷ ق / ۱۸۳۱ م یکی از مشایخ منتسب به سلسله، حاج ملا محمدرضا همدانی مشهور به کوثر علیشاه، که همراه با عباس میرزا (ف ۱۲۴۹ ق / ۱۸۳۳ م) نایب السلطنه

۱. محمود عبدالصمدی، سیری در تصوّف و عرفان ایران، تهران، شرق، ۱۳۶۱، ص ۹۷-۹۶.
۲. مشتاق علیشاه از پیش از آن که در سلک فقرا درآید به نواختن سه تار معروف بود. سه تار، چنان که از نامش پیداست، تا پیش از او سه سیم داشت. گفته‌اند سیم چهارم سه تار را، که در ترتیب قرارگیری سیم‌ها سومین آنهاست، او به سه تار افزود.
۳. محمد ابراهیم باستانی پاریزی، راهنمای آثار تاریخی کرمان، نشریه فرهنگ استان هشتم، تهران، اداره کل فرهنگ کرمان، ۱۳۳۵.
۴. همان.
۵. محمود عبدالصمدی، سیری در تصوّف و عرفان ایران، ص ۹۷.
۶. در راهنمای آثار تاریخی کرمان قتل او در ۱۲۰۵ ذکر شده، که خطاست.
۷. احمدعلی خان وزیری کرمانی، تاریخ کرمان، به تصحیح و تحشیه محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، علمی، ۱۳۶۴، ج ۲، ج ۱.

فتح‌علیشاه قاجار (حک ۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق / ۱۷۹۷ - ۱۸۳۴ م)، به کرمان رفته بود، درگذشت و او را در کنار قبر مشتاق‌علیشاه به خاک سپردند. مدتی بعد، احتمالاً در ۱۲۶۰ ق / ۱۸۴۴ م،^۱ یکی از دختران فتح‌علیشاه قاجار، ملقب به خان باجی، که به کوثرعلیشاه سخت ارادت می‌ورزید، بر جای بنای خستی سابق بر روی قبر کوثرعلیشاه و مشتاق‌علیشاه مقبره‌ای ساخت.^۲ بر کتیبه گنبد فعلی مشتاق‌علیشاه تاریخ ۱۳۳۰ ق / ۱۹۱۲ م به چشم می‌خورد، که شاید تاریخ مرمت یا بازسازی گنبد باشد. این نکته نیز شایان توجه است که بنای مشتاقیه در زمان محمدشاه قاجار (حک ۱۲۵۰ - ۱۲۶۴ ق / ۱۸۳۴ - ۱۸۴۸ م) ساخته شد؛ یعنی در زمانی که از حدت ضدیت با صوفیه کاسته و ساختن بناهای مربوط به تصوف رواجی نسبی یافته بود. می‌دانیم که یکی از مراحل مهم توسعه مقبره شاه نعمت‌الله ولی در ماهان نیز به امر محمدشاه صورت گرفت.

نکته تاریخی مهم دیگر اینکه تا پیش از قرن دوازدهم / هجدهم قبور مشایخ صوفیه غالباً در کنار خانقاه آنهاست؛ مانند مقبره شیخ زین‌الدین تایبادی در تایباد خراسان، مقبره شیخ عبدالصمد اصفهانی در نطنز، مقبره شاه نعمت‌الله ولی در ماهان. در آن دوران مشایخ و اولیا محترم بودند و دفن ایشان در خانقاهشان از آزادی آنان و پیروانشان و حرمت آنان در جامعه حکایت می‌کند. اما از قرن دوازدهم / هجدهم (از اواخر دوره صفویان به بعد) که آزار صوفیان رایج شد، این سنت را نیز وانهادند. اینکه مقبره مشتاق‌علیشاه ارتباطی با خانقاهی ندارد، خود نشانه‌ای از این تحوّل فرهنگی و اجتماعی است.

کانون مجموعه مشتاقیه صحنی است وسیع و باغ مانند که بناها در شمال و

۱. همان.

۲. محمود عبدالصمدی، سیری در تصوف و عرفان ایران، ص ۱۰۷-۱۰۶.

جنوب آن واقع شده‌اند. دیواره‌های شرقی و غربی صحن مجموعه طاق‌نماهایی باز است که صحن را به ملایمت از دو باغچه طرفین جدا می‌کند. وضع اصلی این دو باغچه معلوم نیست؛ اما از قیاس با بناهای مشابه می‌توان حدس زد که اینها باغ‌های میوه یا سبزی موقوفه مقبره بوده که به تدریج قسمت‌هایی از آنها تصرف شده و امروز تنها همین بخش اندک و ناقص از آنها باقی مانده است. به هر حال، صحن با این دیواره‌های متخلخل و شفاف در طرفین، فراخ‌تر و دل‌بازتر جلوه می‌کند. ترکیب باغچه‌ها و حوض اصیل نیست. با توجه به اینکه باغ در اوایل دوره قاجار احداث گردیده، بی‌گمان طرح محوطه‌سازی آن دستخوش تصرف شده است.

بنای جنوبی صحن بنایی است ساده و تک‌لایه و یک طبقه، متشکل از دو ایوانچه مشابه، دو کفش‌کن در بین ایوانچه‌ها، و دو راهرو در طرفین این جناح. اما نمای این جبهه مرتفع‌تر از جبهه جنوبی است و نیم‌طاق ایوانچه‌های آن مزین و شاخص‌تر است. به علاوه، گنبد‌های بلند و رنگین واقع در پس این نما نیز آن را شاخص‌تر و بلندتر جلوه می‌دهد.

این انتظام و هندسه کامل که در صحن حکم‌فرماست در جناح شمالی دیده نمی‌شود. به سخن دیگر، بخش مفصل و اصلی مجموعه که در جناح شمالی صحن واقع است فاقد انتظام و هندسه کامل است. در اینجا گویی مجموعه‌ای از عناصری را که هر یک خود منظم و هندسی و حتی تراشیده و بلورین است، بی‌نظم در کنار هم چیده‌اند. می‌دانیم که این‌گونه عدول از ارزش‌های معماری سنتی ایران از نیمه دوم دوره قاجار رفته‌رفته رواج یافت. با توجه به اینکه این بنا در اوایل دوره قاجار در یکی از مراکز فرهنگ و معماری ایران احداث شده، چنین نابسامانی در طرح بسیار غریب است؛ تا آنجا که شاید بتوان در صحت انتساب تاریخ احداث آن به

عصر محمدشاه قاجار تردید کرد. تاریخ ۱۳۳۰ ق / ۱۹۱۲ م که برکتیبه گنبد مشتاق علیشاه درج شده است، مؤید این تردید است. بعید نیست که در این تاریخ، یعنی در عصر احمدشاه (حکما ۱۳۲۶ - ۱۳۴۴ ق / ۱۹۰۸ - ۱۹۲۶ م)، آخرین شاه قاجار، بنایی را که در حدود هفتاد سال پیش از آن خان‌باجی ساخته بود خراب کرده و مجموعه، یا دست‌کم بناهای جناح شمالی آن، را از نو ساخته باشند. در هر صورت، بی‌گمان بازسازی مجموعه را نیز کسانی برعهده داشته‌اند که به کوثرعلیشاه ارادت می‌ورزیده‌اند؛ زیرا گنبد روی قبر او بزرگ‌تر و مرتفع‌تر و مزین‌تر از گنبد روی قبر مشتاق‌علیشاه است و نحوه ترکیب طرح با توجه به موقعیت قبور نیز طوری است که قبر کوثرعلیشاه در مرکز مجموعه قرار گرفته است.

اگر بخواهیم طرح جناح شمالی را لایه به لایه تحلیل کنیم، باید بگوییم که طرح در این جناح چهار لایه دارد. لایه نخست متشکل از ایوانچه‌ها و کفش‌کن‌هایی است که پیش‌تر ذکر شد. سه ایوانچه هم‌اندازه‌اند؛ اما ایوانچه میانی، که مستقیماً به گنبدخانه کوثرعلیشاه راه دارد، مقرنس‌کاری مفصل‌تری دارد.

لایه دوم، که گویی نسبت به لایه اول لغزیده و جابه‌جا شده، در دو سر خود متقارن، اما در میانه نامتقارن است. دو راهرو و دو اتاق در دو سر این لایه در امتداد طرح متقارن لایه اول‌اند. اما تقارن طرح در میانه این لایه به هم خورده است: مهم‌ترین واحد فضایی طرح، یعنی گنبدخانه کوثرعلیشاه، نه در وسط این لایه، بلکه قدری منحرف از آن قرار گرفته و جای خالی حاصل از این انحراف را

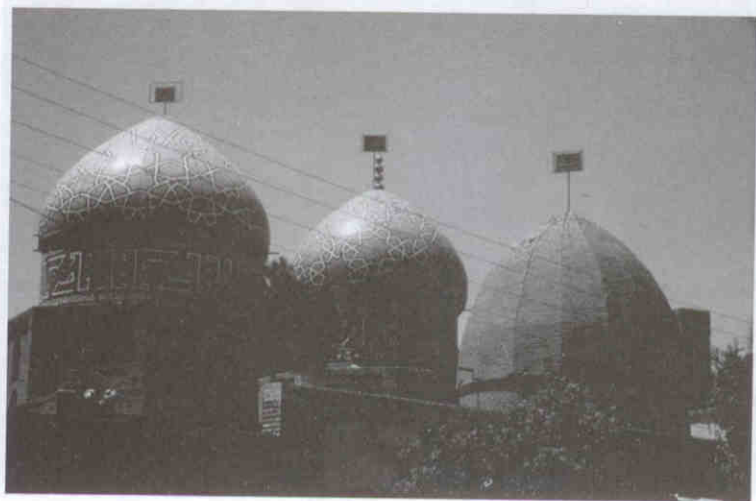
۱. کفش‌کن به فضایی راهرو مانند می‌گویند که معمولاً در میان دو فضای اصلی قرار می‌گیرد و مدخل و راه وصول آن فضاها از حیاط است.

راهرویی پر کرده است. این فضای مرتفع گنبدخانه‌ای است با طرحی اصیل و پخته، با قاعده مربع و گنبدی دوپوش، که پوش درونی آن نیم‌کروی و مزین به رسمی‌بندی و مقرنس‌کاری و نقاشی روی گچ است. پوش بیرونی گنبدی است شلجمی و بلند که بر پایه‌ای هشت‌گوش قرار گرفته است و در حجم بیرونی مجموعه بیش از همه خودنمایی می‌کند. اتاق واقع در جنوب این گنبدخانه به طرزی عجیب مدخل مشترک گنبدخانه مورد بحث و گنبدخانه مشتاق‌علیشاه است؛ و از همین رو به اتاق "استیدان" - یعنی "کسب‌اذن" دخول - معروف است. لایه سوم از غرب به شرق متشکل از این اجزاست: راهرویی طویل که از صحن آغاز شده است؛ فضایی با قاعده هشت و طاق مدور، که هویت و کارکرد آن در چنین موقعیتی نامعلوم است؛ فضایی با دو طاق مدور که مسجد مجموعه است؛ گنبدخانه مشتاق‌علیشاه؛ و راهرو طویلی دیگر. اما مسجد مذکور، با طاق دوقلویی مزین به رسمی‌بندی و مقرنس‌کاری بسیار ظریف و زیبا، با الگوی معماری مساجد مطابقت ندارد؛ فقط محراب روی دیوار جانب قبله نشانه‌ای است یادآور مسجد. این فضا نمونه‌ای است از صفتی که آن را شاخصه معماری این مجموعه شمردیم: اجزایی ظریف و منتظم و تراش‌خورده و زیبا که آنها را در ترکیبی ضعیف و نامنتظم در کنار هم چیده‌اند. ترکیب کلی گنبدخانه مشتاق‌علیشاه مشابه گنبدخانه کوثرعلیشاه است؛ اما کوچک‌تر و با تزئیناتی کم‌تر. گنبد بیرونی آن نیز کوچک‌تر و پایه هشت‌گوش آن بسیار کوتاه‌تر است. در غرب گنبدخانه مشتاق و در خارج از محدوده مستطیل محیطی طرح، گنبدخانه دیگری است از آن مقبره شیخ اسماعیل هراتی (ف ۱۳۰۲ ق / ۱۸۸۵ م) که متأخر بر دو مقبره دیگر و ساده‌تر از آنهاست.

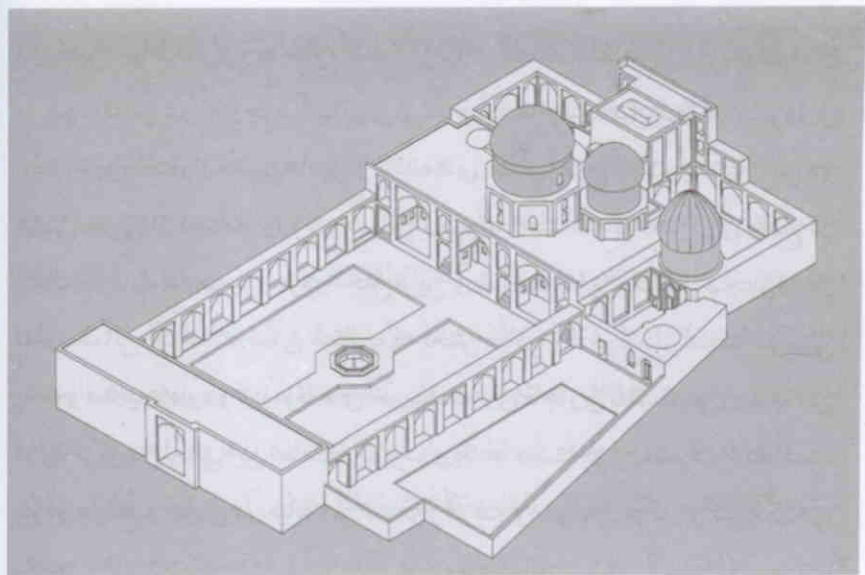
لایه چهارم متشکل است از دو حیاط زاویه و دو هشتی در حد فاصل آنها.

فایده این حیاط‌های زاویه معلوم نیست؛ زیرا از آنها نه استفاده‌ای برای چشم‌انداز می‌شود، نه نور؛ و نه وجود آنها برای تردّد و ایجاد ارتباط بین فضاها ضروری است. شیوه استقرار هشتی‌ها نیز از نشانه‌های ضعف طرح است. یکی از این دو هشتی جزئی از دستگاہ ورودی شمالی مجموعه است که به سردری واقع در شمال خود راه دارد. این سردر مجلل‌ترین و شاخص‌ترین عنصر مجموعه در نمای شمالی آن است. نمای شمالی، که بخش میانی آن مرتفع‌تر است، ترکیبی پخته و سنجیده دارد و از نمونه‌های خوب معماری قاجاری به‌شمار می‌رود. به ظنّ قوی، ترکیب پلکانی این نما مقارن بوده و بعدها دست‌خوش تصرّف شده است. سردر مرتفع و عمیق در میانه این نما قرار گرفته و مقرنسی پرکار و کتیبه‌کاشی دارد.

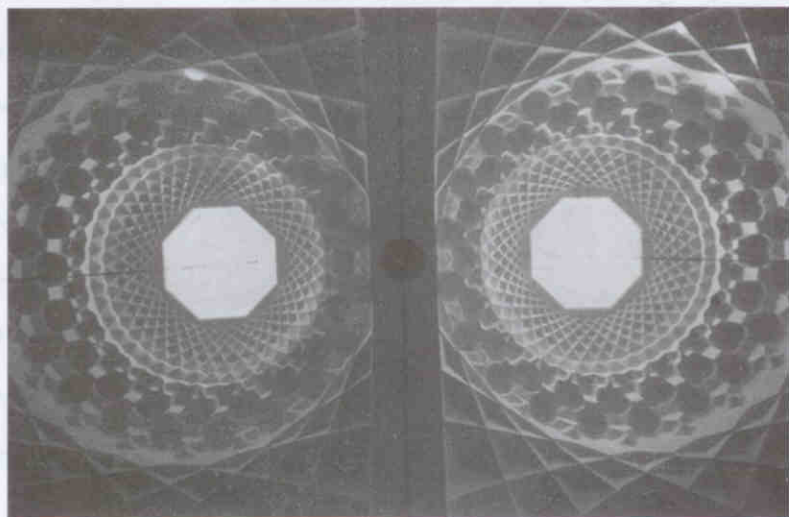
فایده این حیاط‌های زاویه معلوم نیست؛ زیرا از آنها نه استفاده‌ای برای چشم‌انداز می‌شود، نه نور؛ و نه وجود آنها برای تردد و ایجاد ارتباط بین فضاها ضروری است. شیوه استقرار هشتی‌ها نیز از نشانه‌های ضعف طرح است. یکی از این دو هشتی جزئی از دستگاہ ورودی شمالی مجموعه است که به سردری واقع در شمال خود راه دارد. این سردر مجلل‌ترین و شاخص‌ترین عنصر مجموعه در نمای شمالی آن است. نمای شمالی، که بخش میانی آن مرتفع‌تر است، ترکیبی پخته و سنجیده دارد و از نمونه‌های خوب معماری قاجاری به‌شمار می‌رود. به‌ظن قوی، ترکیب پلکانی این نما مقارن بوده و بعدها دست‌خوش تصرف شده است. سردر مرتفع و عمیق در میانه این نما قرار گرفته و مقرنسی پرکار و کتیبه‌کاشی دارد.



منظر گنبد‌های سه‌گانه



تصویر ایزومتری



گنبد‌های دوگانه مسجد

۳. گناباد، مجموعه مزار سلطانی

بیدخت از دهستان‌های بخش گناباد در خراسان (در شرق ایران) موطن مرحوم حاج ملاسلطان محمد سلطان‌علیشاه، پیشوای طریقت نعمت‌اللّٰهیه در اواخر دوره قاجاریان، است. این روستا از اواخر قرن سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی که مرحوم سلطان‌علیشاه به زادگاه خود بازگشت و آنجا را مقرّ خود و مرکز دست‌گیری سالکان قرار داد، اهمیت یافت.

در بهار سال ۱۳۲۷ ق / ۱۹۰۹ م او را در هنگام وضوگرفتن برای نماز شب در حیاط منزلش به شهادت رساندند. جسد او را فرزند و خلیفه‌اش، حاج ملاعلی نورعلیشاه ثانی، روی تپه‌ای در جوار گورستان بیدخت به خاک سپرد.^۱ مرحوم آقای نورعلیشاه ابتدا روی تپه را تسطیح کرد و صحنی برای مزار پدید آورد.^۲ اتاقی کوچک و موقتی بر روی قبر^۳ و حسینیه‌ای کوچک به صورت چهارطاقی در مغرب صحن بنا کرد.^۴ از احداثات دیگر مرحوم نورعلیشاه در مزار سلطانی باید از رباطی نام برد که در سمت شمال غربی صحن، در پایین تپه مذکور، برای اقامت صوفیان و زایران ساخت (که بعدها بر جای آن صحن جدید ساخته شد).^۵ او احداث بنای دائمی مقبره را نیز آغاز کرد؛ اما پیش از خاتمه آن، در سال ۱۳۳۷ ق / ۱۹۱۸ م درگذشت.^۶

۱. حاج سلطان‌حسین تابنده، تاریخ و جغرافیای گناباد، تهران، سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۴۸، ص ۲۵۲.
۲. هیأت تحریریه کتابخانه صالح، یادنامه صالح، حاج شیخ محمدحسن بیچاره بیدختی (صالح‌علیشاه)، تهران، حقیقت، ۱۳۸۰، ص ۶۳۹.
۳. همانجا.
۴. همان، ص ۱۳۱ و ص ۶۴۷.
۵. همان، ص ۶۴۶-۶۴۷.
۶. همان، ص ۶۳۹. چون مرحوم نورعلیشاه در حوالی کهریزک درگذشت، او را نه در بیدخت، بلکه در مجموعه حرم حضرت عبدالعظیم(ع)، در بقعه‌ای به نام سعادتیه واقع در صحن امامزاده حمزه، دفن کردند که متأسفانه در جریان توسعه مجموعه حرم تخریب شد.

پس از رحلت آقای نورعلیشاه، فرزند و جانشین او، حاج محمدحسن صالح‌علیشاه، به تکمیل مزار همت گماشت. درحقیقت، دوره مرحوم نورعلیشاه دوره تأسیس مجموعه مزار؛ دوره مرحوم صالح‌علیشاه دوره شکل‌گیری ماهیت مجموعه؛ و دوره مرحوم آقای رضاعلیشاه دوره توسعه آن بوده است. مهم‌ترین کار در دوره آقای صالح‌علیشاه تکمیل بنای بقعه بود:

در تکمیل بقعه، اتاق کوچکی را که قبلاً روی قبر ساخته شده بود برداشت و ساختمان بزرگی تأسیس کرد و اطرافش را اتاق‌هایی در چهار ضلع بقعه ساخت و گنبد مفصلی روی قبر بنا نمود.^۱

پوش اول‌گنبد در تابستان ۱۳۴۵ ق / ۱۹۲۶ م خاتمه یافت. بیشتر معماری بنا را مرحوم حاج ابوالقاسم توکلی، معمار یزدی، که خود درویش بود، برعهده داشت.^۲ مرحوم آقای صالح‌علیشاه سپس داخل بقعه را با گچ‌بری‌های زیبا و آئینه‌کاری تزئین کرد و پس از آنکه داخل بقعه سر و صورتی گرفت، چهار در که فقراً به تدریج تقدیم کرده بودند و به چهار ایوان باز می‌شد، نصب گردید. سنگ قبر مناسبی هم که با خطوط نسخ و نستعلیق بر آن نوشته شده، به جای سنگ قبلی قرار داد.^۳

علاوه بر این، مرحوم آقای صالح‌علیشاه در غرب حسینیه‌ای که مرحوم نورعلیشاه در مغرب صحن ساخته بود، حسینیه‌ای بزرگ‌تر ساخت؛ به عبارت دیگر، حسینیه را توسعه داد.^۴ با توسعه صحن، یکی از زیارتگاه‌های محلی به نام تپه جوانمرد در صحن قرار گرفت. او برای زیارت مردم حجره‌ای در محل تپه

۱. همانجا.

۲. همانجا.

۳. همانجا.

۴. همان، ص ۳۴۷. بعداً حسینیه اول جزء صحن شد (همانجا).

جوانمرد ساخت.^۱ کار مهم دیگر آقای صالح‌علیشاه رساندن آب به مجموعه مزار بود. با توجه به قرارگیری مزار بر بلندی، چنین کاری با روش‌های سنتی ناممکن می‌نمود. او کار احداث قنات را تقریباً هم‌زمان با تکمیل بقعه پیش برد. احداث قنات در ۱۳۴۲ ق / ۱۹۲۴ م آغاز شد و در ۱۳۴۵ ق / ۱۹۲۷ م پایان یافت و مظهر آن در جنوب صحن اصلی ظاهر شد؛ و آن را "صالح‌آباد" نامیدند.^۲ این قنات پس از مشروب ساختن صحن‌های مزار به جوی خیابان‌های روستا و سپس زمین‌های زراعی وارد می‌شود و در آبادانی بیدخت مؤثر بوده است.^۳

پس از گذشت بیش از دو دهه از احداث پوش اول گنبد، امکان احداث پوش دوم، یا پوش بیرونی آن فراهم آمد: پوش دوم گنبد در ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م خاتمه یافت.^۴

آقای صالح‌علیشاه علاوه بر تکمیل صحن اصلی (صحن بالا)، دو صحن بزرگ دیگر به مجموعه افزود: یکی "صحن پایین" در شمال صحن بالا؛ دیگری "صحن کوثر". و در محلّ مظهر قنات، صحنی وسیع به نام "صحن کوثر" ساخت؛ و به شیوه‌ای که در کاروان‌سراها و رباط‌های صوفیان معمول بود، حجراتی در پیرامون آن برای زایران تعبیه کرد. حوضی مدور هم در وسط صحن کوثر احداث کرد، که آب قنات صالح‌آباد آن را سیراب می‌کند.^۵ فرمود تا بر فراز سردر صحن پایین برج ساعتی افزودند.^۶ ساخت این برج در ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م به پایان رسید

۱. حاج سلطان‌حسین تابنده، تاریخ و جغرافیای گناباد، ص ۱۱۳.

۲. همان، ص ۱۰۳.

۳. هیأت تحریریه کتابخانه صالح، یادنامه صالح، ص ۱۲۷.

۴. همان، ص ۶۴۶-۶۴۵.

۵. همان، ص ۱۳۱-۱۳۰.

۶. همان، ص ۱۳۲-۱۳۱.

و کاشی‌کاری آن را حاج ابراهیم هاشمی معمار برعهده داشت.^۱

در همان سال آقای صالح‌علیشاه درگذشت و او را در بقعه مزار، در جوار جدش دفن کردند.^۲ فرزند و جانشین او، مرحوم آقای سلطان‌حسین تابنده (رضاعلیشاه)، کار تکمیل مجموعه را پی گرفت؛ و چنان‌که گفتیم، دوره او دوره سوم تحوّل مجموعه است که آن را "دوره توسعه و تکمیل" نامیدیم.

باتوجه به اینکه در بناهای مربوط به سلسله نعمت‌اللّٰهیه "حسینیه" اهمیت بسیاری دارد - زیرا هم جانشین خانقاه صوفیان است و هم، مانند دیگر حسینیه‌های ایران، مکان برگزاری مراسم سوگواری سالار شهیدان - در این دوره حسینیه مجموعه، واقع در جناح غربی صحن بالا، توسعه یافت و خود دارای صحنی مستقل به نام "صحن تکیه" یا "صحن فردوس" شد. احداث این حسینیه در ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م به پایان رسید.^۳ در همین سال زلزله‌ای رخ داد و بر مزار سلطانی خساراتی وارد آورد، که به دستور و مراقبت مرحوم آقای رضاعلیشاه تعمیر شد.^۴

با احداث صحن پایین در زمان آقای صالح‌علیشاه، این صحن هم‌جوار رباطی شده بود که مرحوم نورعلیشاه ساخته بود. آقای رضاعلیشاه بر جای این

۱. همان، ص ۶۴۸-۶۴۷.

۲. حاج سلطان‌حسین تابنده، تاریخ و جغرافیای گناباد، ص ۲۶۷، پانویس.

«... دستور دادم که جنازه متبرکه را در حوض صحن کوثر غسل دهند... من و همه تشییع‌کنندگان در صحن کوثر حاضر و در ایوان اتاق مدرس نشستیم... جنازه شریفه برای نماز حاضر شد و به صحن وسط بالای سر آوردند... نماز خواندم و پشت سر قبر متبرک مرحوم آقای سلطان‌علیشاه، که خودشان مرحمت فرموده و نقشه آن را داده و جای آن را هم تهیه نموده بودند، به طوری که محل سینه مطابق پشت سر مبارک مرحوم آقا قرار گیرد و قبر هم آماده بود.» (حاج سلطان‌حسین تابنده، در: هیأت تحریریه کتابخانه صالح، یادنامه صالح، ص ۲۷).

۳. هیأت تحریریه کتابخانه صالح، یادنامه صالح، ص ۱۳۱ و ۶۴۷.

۴. حاج سلطان‌حسین تابنده، تاریخ و جغرافیای گناباد، ص ۱۰۴، پانویس.

رباط صحنی به نام "صحن جدید" ساخت؛ و در ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م در جنوب آن کتابخانه‌ای را که مرحوم صالح علیشاه طرح ریخته بود بنا کرد.^۱ از دیگر آثار خیر مرحوم رضاعلیشاه در این مجموعه تکمیل آینه کاری درون بقعه بود.^۲

آقای رضاعلیشاه در سال ۱۴۱۳ ق / ۱۹۹۲ م درگذشت و پیکر او را در همان بقعه، در جوار قبر پدر و جدش، به خاک سپردند. در سال ۱۳۷۵ ش فرزند و جانشینش، آقای حاج علی تابنده (محبوب علیشاه) نیز وفات یافت و پیکر او را نیز در همانجا مدفون ساختند. بدین ترتیب این بقعه مدفن چهار تن از اقطاب اخیر سلسله نعمت‌اللّٰهیه است و از این لحاظ نیز در میان آثار معماری صوفیه شایان توجه است.

مجموعه مزار سلطانی در زمرة مقابر مجموعه‌ای به‌شمار می‌رود؛ زیرا هم در پیرامون بقعه سلطانی اقسامی از فضاها و مراکز علمی و دینی و زیارتی و رفاهی شکل گرفته و هم این مجموعه در حکم مرکزی برای روستای بیدخت، آن را از صورت روستای ساده بیرون آورده و در تحوّل کالبدی آن مؤثر واقع شده است. به عبارت دیگر، مجموعه مزار سلطانی کانون تحولات فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی و کالبدی بیدخت و گناباد در صد سال اخیر بوده است.

مجموعه انتظام خطی دارد - خطی که در جهت قبله کشیده شده است. اگر برای سهولت بیان، از این پس جهت قبله را به تسامح جنوب بخوانیم، سه صحن اصلی از شمال به جنوب از این قرار است: صحن پایین، صحن بالا، صحن کوثر. جهت شیب به سمت شمال است؛ یعنی هرچه به سمت جنوب می‌رویم ارتفاع کف صحن‌ها افزایش می‌یابد. به عبارت دیگر، کف صحن پایین پایین‌تر و کف

۱. همان، ص ۶۴۷-۶۴۶.

۲. همان، ص ۶۴۹-۶۴۸.

صحن کوثر بالاتر از همه است. ورودی اصلی مجموعه از شمال، یعنی از سردر صحن پایین است. بی تردید در این ترکیب تعمدی در کار بوده است؛ زیرا زایر وقتی از سردر این صحن وارد می‌شود، بخشی از نمای زیبای بقعه را بر فراز می‌بیند. برای رسیدن به آن باید از صحن باغ‌مانند بگذرد و از پلکان میان دو صحن عروج کند.

صحن پایین در دو جبهه شمالی و غربی خود حجراتی دارد؛ جبهه شرقی آن دیواری ساده است؛ و در جبهه جنوبی، در محل اتصال به صحن بالا و در دیواره حاصل از اختلاف تراز دو صحن، ایوانچه‌هایی زیبا دارد. بدین ترتیب، نماهای دورتادور صحن، به جز جبهه شرقی، با ایوانچه‌هایی مشابه و مسلسل به هم پیوند می‌خورد و وحدت می‌یابد. آهنگ ایوانچه‌ها و حجره‌ها در میانه هر جبهه با ایوانی بلندتر و عمیق‌تر فراز گرفته است. این ایوان در جبهه شمالی مدخل صحن و روی دیگر سردر اصلی مجموعه است.

اختلاف تراز صحن‌های "بالا" و "کوثر" کمتر است. به علاوه، ترکیب و ضرب‌آهنگ حجره‌های پیرامون آنها مشابه است؛ و همین در میان آن دو وحدتی بصری پدید آورده است. هر یک از این دو صحن گویی ترکیبی است از کاروان‌سرای و وسیع با باغ: صحن کوثر با حوض و باغچه‌های فراخ به باغ تشبیه‌جسته و صحن بالا با کوشکی فخیم در میانه‌اش. با آن‌که نظم حجرات پیرامون صحن‌ها کامل نیست و در برخی از مواضع، آهنگ حاصل از آنها ناموزون شده است؛ در نماهای هر دو صحن، میانه‌نما با ایوانی عریض‌تر و بلندتر تشخص یافته است. ایوان میانه جبهه جنوبی در صحن کوثر مدخل این صحن نیز هست: روی دیگر این ایوان سردر جنوبی مجموعه است.

کلان‌ترین ویژگی در کالبد این مجموعه ترکیب آن از صحن‌های متعدّد است. در معماری ایران، فضای باز - که معمولاً در خانه‌ها "حیاط"، در بناهای عمومی "صحن"، و اگر در طرح اهمیتی بیش از فضای بسته داشته باشد "باغ" خوانده می‌شود - در اقسام بناها اهمیتی ویژه دارد و غالباً عنصر مقوم طرح است. در مقابر نیز نوعاً چنین وضعی حاکم است. مقابر منفرد و برجی معمولاً فضای باز معینی ندارند؛ اما در مقابر گسترده و مجموعه‌ای و مقابر کوشکی فضای باز (صحن یا باغ) مهم‌ترین عنصر و کانون اصلی طرح است.

پیش‌تر، در بحث از مجموعه مزار شاه نعمت‌الله ولی، گفتیم که این مجموعه پس از مجموعه حضرت امام رضا و حضرت معصومه علیهما السلام در مشهد و قم، بزرگ‌ترین مجموعه مقبره‌ای در ایران است. در همان‌جا دیدیم که برجسته‌ترین ویژگی کالبدی آن مجموعه ترکیب خطی صحن‌های متعدّد است - صحن‌هایی که پی‌درپی قرار گرفته‌اند و انتظامی خطی دارند. برای رسیدن به مهم‌ترین نقطه مجموعه، یعنی حرم شاه ولی، و زیارت قبر او باید مراتبی را طی کرد - مراتبی که صحن‌های پی‌درپی نماد آنهایند. حال می‌افزاییم که با آن‌که ساخت مقبره از قرن نهم هجری / پانزدهم میلادی شدت یافت و مقبره - اعم از مقبره اولیای دین یا دنیا - همواره از مهم‌ترین و پایدارترین اقسام بناها در ایران بوده است، چنین ترکیبی پس از مجموعه شاه ولی در هیچ مجموعه مقبره‌ای تکرار نشده است. این حکم تنها یک استثنا دارد و آن مجموعه مزار سلطانی در بیدخت است که طی نزدیک به صد سال - در طول قرن بیستم میلادی - در گناباد ساخته شده است.

با توجه به اینکه صاحبان این مزار و بانیان آن همه جانشینان شاه نعمت‌الله بوده‌اند، در طرح‌ریزی این مجموعه بی‌تردید الگوی مزار او را در نظر داشته‌اند.

آنان الگوی کلی مجموعه شاه ولی را، که در زمینی مسطح قرار گرفته است، با شرایط خاص و زمین شیب‌دار بیدخت وفق داده‌اند و مجموعه‌ای از صحن‌های پی‌درپی اما پلکانی پدید آورده‌اند. و چون در روزگار ما، این مجموعه تنها اثر معماری قابل توجه صوفیه است، این نکته اهمیتی مضاعف می‌یابد.

گفتیم که اگر از منظری درونی به تصوف بنگریم، همه بناهای دینی اسلامی بناهای صوفیانه است؛ اما از منظری بیرونی، خانقاه و رباط و مقبره مهم‌ترین بناهای مربوط به صوفیان در تاریخ معماری ایران است. جریان پرنشاط ساخت این‌گونه بناها در تاریخ ایران از اواخر دوره صفویه سستی گرفت و حتی بسیاری از خانقاه‌های کهن نابود شد یا تغییر کارکرد یافت؛ تا جایی که در سده اخیر تعداد این‌گونه بناها انگشت‌شمار است. از این معدود بناهای زنده در روزگار ما می‌توان به حسینیه امیر سلیمانی (مربوط به درویش نعمت‌اللهی گنابادی) در تهران اشاره کرد؛ اما مجموعه مزار سلطانی بیدخت را، چه در ابعاد و چه در کارکرد و چه در کیفیت معماری، نمی‌توان با هیچ یک از اینها قیاس کرد. بدین ترتیب، این مجموعه را باید نقطه عطفی در تاریخ معماری صوفیه در دو سده اخیر شمرد.

اگر مجموعه مزار سلطانی را با مطابقت با الگوهای متداول در تاریخ معماری مقابر بسنجیم، گذشته از تأثر چشم‌گیر آن از مجموعه شاه نعمت‌الله، وجه بارز دیگری نیز در آن دیده می‌شود: در این مجموعه گویی اقسام الگوهای مقبره ترکیب شده است. از سویی، این مجموعه در ترکیب کلی خود نوعی مقبره گسترده و مجموعه‌ای است. از سوی دیگر، طرز استقرار بنای اصلی مقبره در میان صحن اصلی آن را به الگوی مقابر کوشکی نزدیک کرده است. از جانبی دیگر نیز می‌بینیم که بنای اصلی خود بیش از آن‌که به کوشک میان باغ شباهت داشته باشد، به مقابر منفرد شبیه است. در این بنای میانی، خصوصاً در ترکیب

حجمی سنگین آن که با چهار مناره در چهار گوشه‌اش، هم بر زمین استوار شده و هم دست در آسمان فروروده، رنگ و بوی مقابر بسیار کهن خراسان بزرگ احساس می‌شود.

ساخت مجموعه در اواخر دوره قاجار آغاز شده و اوج تکوین آن در اوایل دوره پهلوی اول بوده است؛ یعنی زمانی که معماری اصیل ایرانی رفته‌رفته جای خود را به معماری التقاطی می‌داد. از این رو، مشاهده برخی نابسامانی‌ها در طرح امری طبیعی است و نشان از زمانه احداث آن دارد. از جمله این نشانه‌ها می‌توان به شکسته‌شدن هندسه طرح در بعضی مواضع صحن‌ها، خصوصاً در صحن پایین، طراحی نشدن محل اتصال یا انفصال صحن‌ها،^۱ طراحی نکردن عناصری در محوطه‌سازی برای پیوند دادن بصری و کالبدی صحن‌ها به یکدیگر، و استفاده از حوض‌های مدور و بیضوی اشاره کرد. این نشانه‌ها در فضاهای بسته نیز دیده می‌شود؛ از جمله در بنای اصلی که نمایی پوشیده از سنگ پلاک دارد؛ و درها و پنجره‌های فولادی و نوع تناسبات و ترکیب اشکال آنها، که از سلیق متأخر حکایت می‌کند.

با این حال، پختگی هیأت کلی و ابتدای آن بر تجربه هزارساله معماری اسلامی در حاشیه کویر ایران، که ترکیبی از مقبره و کاروان‌سرا و خانقاه و حسینیه و مدرسه و مسجد پیش‌رو می‌نهد؛ ترکیب اصیل حجره‌ها و کفش‌کن‌ها و مدرّس‌ها؛ ایوانچه‌های مسلسل جلو حجره‌ها که به هم پیوسته شده و رواق‌هایی پدید آورده‌اند؛ مراعات تقارن در صحن‌ها، که خاطرۀ کاروان‌سراها و مدارس کهن را زنده می‌کند؛ ترکیب لطیف آجر و گچ – و گاهی کاشی – در نمای حجره‌ها؛ رسمی‌بندی نیم‌طاق حجره‌ها و مقرنس‌های ساده سردرها؛ تزیینات

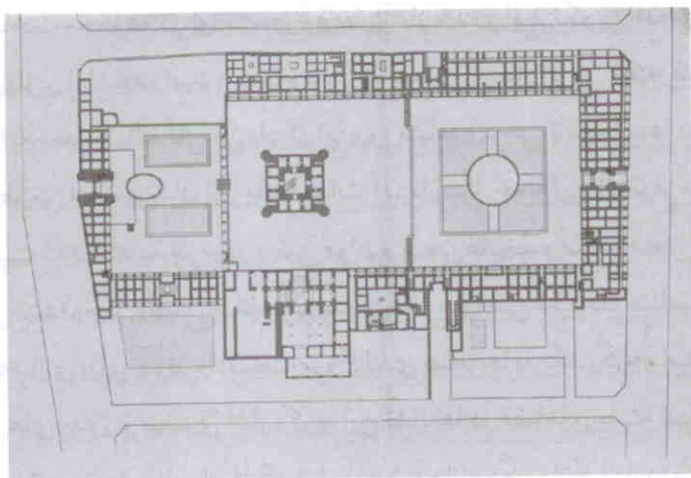
۱. درحالی که به این نکته در مجموعه شاه نعمت‌الله به دقت توجه شده است.

درون بقعه؛ و از همه جَدّاب‌تر، سردرهایی با رنگ و بوی اصیل معماری دوره قاجار؛ از تداوم سنتی کالبدی حکایت می‌کند؛ سنتی که شاید بتوان آن را نمادی از سنتی معنوی دانست که صاحبان مزار متولی حفظ آن‌اند.

نقشه مجموعه

سر در

درون بقعه؛ و از همه جذاب‌تر، سردرهایی با رنگ و بوی اصیل معماری دوره قاجار؛ از تداوم سنتی کالبدی حکایت می‌کند؛ سنتی که شاید بتوان آن را نمادی از سنتی معنوی دانست که صاحبان مزار متولی حفظ آن‌اند.



نقشه مجموعه



سر در



بنای اصلی



منظر بنای اصلی از صحن پایین

*

در این مقاله سنت مقبره‌سازی را، به‌منزله یکی از اقسام مهم بناهای مربوط به تصوّف در ایران، با مطالعه موردی سه نمونه مهم در تاریخ معماری این‌گونه بناها پی‌گرفتیم. این سه بنا در نقاط مهمی از تاریخ یکی از مهم‌ترین سلسله‌های صوفیه در ایران احداث شده است. لذا این امکان فراهم آمد تا نسبت این سه نمونه را با سیر و تداوم این سلسله در طی ششصد سال بررسی کنیم.

در مطالعه مجموعه مزار شاه نعمت‌الله ولی دیدیم که این مجموعه نمونه‌ای منحصر به فرد از یکی از اقسام معماری مقبره‌ای در ایران است. بررسی طرح مشتاقیه نشان داد که طرح این بنا، در عین ظرافتی که در اجزای آن دیده می‌شود، دست‌خوش نوعی آشفتگی در ترکیب اجزاست - آشفتگی‌ای که در اوایل دوره قاجار، که هنوز سنن معماری ایران به قوت برجا بوده است، عجیب می‌نماید. در عین آن‌که مشتاق‌علیشاه هم نماد صوفی‌ای راستین است که در راه عقیده به شهادت می‌رسد و هم نماد بازگشت مرکزیت هدایت طریقت نعمت‌اللهیه به ایران، این بنا را در اصل برای یکی از مدعیان جانشینی ساخته‌اند و گنبد مقبره مشتاق را فرع بر آن جلوه داده‌اند - هرچند که دست تقدیر نام مشتاق را بالا برده و مقبره به نام او مشتاقیه خوانده شده است. در بخش آخر مقاله دیدیم که مجموعه مزار سلطانی، به‌رغم آن‌که در اواخر دوره قاجار ساخته شده و از فتور معماری ایران در آن دوران بی‌نصیب نمانده، در اساس و ترکیب کلی مشابهت زیادی با مجموعه مزار شاه نعمت‌الله دارد؛ با آن‌که یکی در کرمان است و دیگری در خراسان، یکی در قرن نهم هجری / پانزدهم میلادی ساخته شده است و دیگری در قرن چهاردهم هجری / بیستم میلادی. این مطابقت نمادین سیر سنت معماری با سنت عرفانی در مسیر تاریخی این سلسله شایسته دقت و تأمل بیشتری است.

رند و رندی در آثار شاه نعمت‌الله ولی

دکتر یانیس ایشوتس^۱

ترجمه: معصومه امین دهقان

بر اهل ذوق پوشیده نیست که اصطلاح "رند" هم‌چون سایر اصطلاحات کلیدی تصوف ایرانی، به نحو مطلوبی به هیچ یک از زبان‌های غربی جدید ترجمه نشده و من هم تلاشی برای ترجمه آن نمی‌کنم. در عوض، سخن آغازین در باب "رند" و "رندی" را با تعریف محمد لاهیجی، شارح گلشن راز شیخ محمود شبستری، شروع می‌کنم: «رند آن کس را می‌گویند که از اوصاف و نعوت و احکام کثرات تعینات معزّاگشته، همه را به رنده محو و فنا از خود دور ساخته، تقیّد به هیچ قید ندارد».^۲

بدیهی است که اصطلاح رند عموماً به معنای صوفی‌ای است که خود را از همه قیود رهایی بخشیده. گمان می‌رود که این اصطلاح به لحاظ وجه اشتقاق

۱. Janis Eshots: استاد دانشگاه لاتویا در لاتویا.

۲. محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، چاپ پنجم، تهران، ص ۶۳۶.

به‌واژه رنده مربوط باشد (مثلاً، رنده یک نجار که برای صاف کردن سطح چوب به کار می‌رود). نظر بر این است که همان‌طور که نجار یک تکه چوب ناصاف را می‌تراشد، رند هم خود را از همه قیود می‌زداید؛ از این رو پاک و زدوده می‌شود. رند هم (در کنار اصطلاحاتی چون عشق، شراب، خرابات و ساقی) یکی از اصطلاحات کلیدی فرهنگ عرفانی شاه نعمت‌الله است. این اصطلاح در حداقل ریع اشعار او به چشم می‌خورد. علاوه بر این، شاه نعمت‌الله صاحب یک رساله ویژه در باب رندان و حالات و مقامات آنها تحت عنوان مراتب رندان است. اگرچه در سراسر رساله، کلمه "مرتبه" بیش از آن که به معنای رتبه معنوی باشد، به معنای "بخش" یا "بهره" است. این رساله - که احتمالاً شرحی موجز بر مواعظ شفاهی شاه نعمت‌الله است - در بردارنده تفسیری مختصر بر نظرات عرفانی مهم ابن عربی یا آنچه عموماً به اصول مکتب وحدت وجود معروف است (یعنی، موجودات خاص به منزله تعینات وجود مطلق، مراتب پنجگانه تعینات وجود، فیض اقدس و فیض مقدس، اعیان ثابت و غیره) می‌باشد.

به نظر می‌رسد که به عقیده شاه نعمت‌الله، تعالیم ابن عربی عمدتاً تعاریفی نظری از تجربه صوفیانه عملی یک عارف کامل است. از این رو، برای آشنایی بیشتر با تعالیم ابن عربی، داشتن تجاربی عرفانی ضروری است.^۱ با وجود این، ظاهراً همه مریدان شاه نعمت‌الله به اندازه کافی زبان عربی نمی‌دانستند که آثار خود ابن عربی را بخوانند. مضافاً اینکه از آنجایی که آنها ایرانی بودند، زبان بومی شان و اشعار فارسی که با رموز عرفانی شکل گرفته بود، باعث می‌شد که بیشتر به این اشعار روی آوردند تا به مباحث نظری پیچیده در زبان عربی. من به

۱. در این باره می‌توان به اقوال آقا سید رضی لاریجانی (وفات ۱۸۵۳ یا ۱۸۵۴) مراجعه نمود: «تدریس شرح فصوص کار قلندری است». (منوچهر صدوقی سها، تاریخ حکماء و عرفای متأخر صدرالمئاتهین، انجمن ایرانی حکمت و فلسفه، تهران، ۱۹۸۰، ص ۴۷).

جرأت می‌گوییم که این موضوع با منش ملی ایرانی و نگرش ذوقی متعالی آنان به زندگی - که حتی ممکن است آسایش طلبی هم تلقی شود - در ارتباط است. به همین دلیل است که صور رمزی‌ای چون "شراب"، "ساقی" و "خرابات" بسیار بیشتر از صوری چون "قیامت کبری" یا "تجلی ذاتی حقیقت" درباره این ذوق صادق است.

اکنون من غزلی را با ردیف "رند" از بخش پنجم رساله مراتب رندان نقل می‌کنم که رند را به صورت یک الگو به تصویر می‌کشد؛ از این رو هر بیت را با جزئیات بررسی می‌کنم:

مدام همدم جام شراب باشد رند	همیشه عاشق و مست و خراب باشد رند
حجاب زاهد بیچاره زهد و طاعت اوست	ولی به مذهب ما بی حجاب باشد رند
چو رند جام می بی حساب می نوشد	به نزد عقل کجا در حساب باشد رند
لبش پر آب حیات و نهاده بر لب ما	نگر چو جام حباب پر آب باشد رند
به هر طریق که یابد رفیق راه رود	نه مانده سرآب و سراب باشد رند
به هیچ چیز مقید نباشد آن مطلق	کجا مقید علم و کتاب باشد رند
طریق رندی سید ز نعمت‌الله جو	که بی خطا رود در صواب باشد رند ^۱

معنای بیت اول به لحاظ صورت ظاهری کاملاً روشن است: تنها کار رند باده‌نوشی است، از این رو همیشه مست و لایعقل است تا جایی که از توجیه اعمال خود ناتوان است. در یک کلام، او میخواره‌ای نا امید است. از سوی دیگر، چون گفته شده که پیوسته عاشق است، شراب او باید شاهی بر جمال معشوقش فرض شود. حال معنای عرفانی اصطلاحات کلیدی "شراب"، "جام شراب" و "مستی و خرابی" را بررسی می‌کنیم.

۱. شاه نعمت‌الله، رسائل، ج ۱، تهران، ص ۲۳۲.

در یکی از واژه‌نامه‌های اصطلاحات عرفانی، در تعریف شراب آمده که شراب عموماً کنایه از مستی عشق و جذبۀ حق است. به علاوه عشق و ذوق سکر هم به شراب تشبیه شده‌اند.^۱ در واژه‌نامه‌ای دیگر، تعریفی خاص‌تر از شراب شده: «شراب، شور عشق را گویند با وجود اعمالی که مستوجب ملامت باشد و مخصوص اهل کمال است».^۲ جام هم به نوبۀ خود، ظرف این شراب روحانی است؛ یعنی، دل عارف.

به این همه، به عقیدۀ من شروح دیگر هم پذیرفتنی هستند. به عقیدۀ شاه نعمت‌الله هر صورت قابل مشاهده‌ای، جامی از شراب است، زیرا نمونه‌ای از تجلّی یکی از اسماء خداوند است. آنچه مستی رند را دوام می‌بخشد، دقیقاً توانایی او بر مشاهده یک حقیقت در صور بی‌شمار است.

از غیرت آن شاهد سرمست یگانه دیار نمی‌گنجد در دار خرابات^۳ مست و خراب هم کنایه از شخص مستغرق در سکر است؛^۴ یعنی، رسیدن به منتها درجۀ سکر. این سکر بر "ترک قیود ظاهری و باطنی، و توجّه به حق"^۳ و از این رو به بی‌اعتنایی به ماسوای حق دلالت دارد.

دومین بیت براساس مقابله بین زاهد و رند است. زاهد به دلیل اینکه تنها اعمال زاهدانۀ خود را می‌بیند، از حقیقت محجوب است. او به اعمال خود مغرور، و امیدوار است که ازای آنها پاداشی دریافت کند. او از دنیا به خاطر آخرت کناره می‌گیرد. اما رند، نه به این عالم و نه به عالم دیگر توجهی ندارد. او مستغرق

۱. "شرح مختصر اصطلاحات" در: روح‌الله موسوی خمینی، دیوان امام، ویرایش سی و پنجم، تهران، ۲۰۰۲، ص ۳۳۱.

۲. "مصطلحات و تعبيرات دیوان شاه نعمت‌الله ولی" در: شاه نعمت‌الله، دیوان با مقدمۀ سعید نفیسی، چاپ دوم، تهران، ص ۷۲۶.

۳ و ۴ و ۵. شاه نعمت‌الله، دیوان، صص ۳۷ و ۷۳۲ و ۷۲۶.

مشاهده حق در هر صورت و نقشی است تا جایی که به هیچ چیز دیگر التفاتی نمی‌کند، زیرا یقین دارد که غیر از حق، چیز دیگری وجود ندارد. او حجاب‌های هر دو عالم را کنار زده است.

این موضوع توجه ما را به مسأله "همّت" معطوف می‌کند. یکی از اصول تصوّف این است: قدر شما در مطلوب شماست، پس همّت خود را صرف تمنیات حقیر نکنید. باید خاطر بیاوریم که پیامبر (ص) توانست به پروردگارش نزدیک گردد چنانکه در قرآن می‌فرماید: فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۗ أَلَمْ يَرَا: مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ.^۲

بیت سوم که در آن به گونه‌ای با الفاظ بازی شده، به لحاظ صورت ظاهری، ظریف و نکته دار است اما به لحاظ معنا، مطلب مهمی ندارد. گفته می‌شود که چون رند بودن مستلزم پیوسته مست بودن است، رندی با عقل منافات دارد و هیچ یک از این دو نقطه مقابل (عقل و رند) یکدیگر را جدی به شمار نمی‌آورند. به همین دلیل، رند زیرکی خود را نشان می‌دهد اما عقل نخوت و خودسری اش را.^۳

در بیت چهارم، شاه نعمت‌الله با صور رمزی مورد توجه اش، یعنی "حباب" و "آب"، بازی می‌کند و نشان می‌دهد که آنها از حقیقت یگانه آب حکایت می‌کنند. اگرچه تفاوت آنها از حیث شدت مرتبه وجودی شان گمان ثنویت ایجاد می‌کند (تصوّر کنید که در حال نوشیدن آب از فنجانی هستید که از یخ درست شده باشد!). شایان ذکر است که صور رمزی "حباب"، "شراب" و "جام" بیش از یک صد بار در دیوان شاه نعمت‌الله به چشم می‌خورد و شاه همواره مایل است که وحدت

۱ و ۲. قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمد آیتی، سورة النجم: آیات ۹ و ۱۷. تا به قدر دو کمان، یا نزدیک تر. چشم خطا نکرد و از حد درنگذشت.

۳. ر. ک: شاه نعمت‌الله، دیوان، ص ۱۰۵، (که اشتباهاً گاهی منسوب به حافظ شده است):

عقل اگر بینی بگیر و زود پیش ما بیار زانکه او از بندگی شاه رندان جسته است

حقیقی آنها و موهوم بودن غیریت و تمایزشان را خاطر نشان کند:
 پرکن از آب ساغری ز حباب جام و می را به همدگر دریاب
 به حقیقت یکی است نامش دو خواه جامش بخوان و خواه شراب^۱
 پیام واقعی ای که در صور رمزی "حباب" و "آب" پنهان است والاتر و
 دیرپا تر از آن است که خودبینی ها آن را دریابد: «ما حبایم و زده خیمه ای از
 باد بر آب».^۲

موجیم در این دریا ماییم حجاب ما
 چون موج نشست از پامایی زمین برخاست^۳
 ظاهراً "باد" هوای نفس ما و "موج"، هم جان یا نفس ماست. "حباب" هم
 ممکن است جان و هم چنین جسم باشد. حباب و موج هر دو موهومند و وجود
 حقیقی ندارند. از این رو، سر رندی در از میان برداشتن پندار خودخواهی و
 دیگرخواهی است. ورای این وهم (موج یا حباب) اقیانوس عدم تعین (اطلاق)
 قرار دارد. وقتی حق حجاب وهم را کنار می زند، عارف همه چیز را او و او را در
 همه چیز می بیند.

بیت پنجم گویای این مطلب است که رند ابداً به مسیر سفر و رفیقانش
 توجّهی ندارد. علاوه بر این، او انسانی بی قرار است که هرگز یک جا برای مدّت
 طولانی مقیم نمی شود. این رهایی و بی قراری، گروه قلندران را به خاطر می آورد.
 به عقیده من، پیروان مشایخ قلندری چون جمال الدّین ساوجی و قطب الدّین
 حیدر، تلاش می کردند که در ظاهر، حالات درونی رندان را تقلید کنند. آنها به
 نشانه جدایی و قطع تعلّقات، موی سر و ریش خود را می تراشیدند و از جایی به
 جای دیگر آواره بودند. آنها معتقد بودند که تقلید تدریجاً به تحقیق مبدل می شود

۱ و ۲ و ۳. همان، صص ۵۴۲ و ۱۷۴ و ۵۱.

و تکرار مداوم اعمال، ملکات را پدید آورد. اما منظور از "رفیق" می‌تواند هر چیزی که متعلق به یکی از سه حوزه حسی، نفسانی یا روحانی است، باشد. رند با هر صورتی که برخورد می‌کند، آن صورت وی را فوراً به حق می‌رساند. با این حال او هیچ‌گاه مجذوب هیچ یک از تجلیات خاص حق (سرچشمه آب) نمی‌شود تا چه رسد به اینکه مجذوب توهمی در ماسوی الله گردد (یعنی هر نقش یا صورتی که به نظر آید وجودی مستقل، متفاوت با وجود حق داشته باشد).

در بیت ششم، شاه نعمت‌الله به وضوح پیام ضمنی پنج بیت اول را تصریح می‌کند: «به هیچ چیز مقید نباشد آن مطلق». بنابراین معنای عمیق تر "قطع تعلقات" و "از میان برداشتن پندارهای موهوم" یعنی کنار زدن همه قیود. باز میان برداشتن آنها، رند می‌بیند که:

همسایه و همنشین و همره همه اوست در دلّی گدا و اطلس شه همه اوست
در انجمن فرق و نهانخانه جمع بالله همه اوست ثم بالله همه اوست^۱
در حقیقت، این تجربه می‌تواند در یک سخن بیان شود: هو یعنی او.

علمی که از آن در مصرع دوم بیت ششم یاد شده، قطعاً علم بحثی یا رسمی است نه علم لدنی یا علم یک عارف کامل. کتاب هم، کتاب رسمی است؛ یعنی، کتاب علما و فقها نه کتاب خدا. شاید هم نظر شاه نعمت‌الله این است که چون اساس مشرب رند بر بی‌تعلقی است، علم و کتاب رسمی محدودتر از آنند که تجربه او را منتقل کنند.

در مصرع اول بیت آخر غزل، منظور از کلمه "سید"، پیامبر است؛ یعنی، به اعتقاد شاه نعمت‌الله، پیامبر مثال اعلای رندی و طریق او کامل‌ترین راه رندی

۱. عبدالرحمان جامی، لویح در: ملاً محمدتقی مجلسی، رساله تشویق السالکین، به انضمام لویح عبدالرحمان جامی و لوامع فخرالدین عراقی، انتشارات نور فاطمه، تهران، ۱۹۹۶، ص ۶۲.

است که تاکنون طی شده. این درحالی که شاه خود را وارث این طریق می‌داند. راه دیگری برای تفسیر این مصرع وجود دارد و آن این است که سید، خود شاه است، بنابراین "نعمت‌الله" خوانده می‌شود که به لحاظ لغوی یعنی نعمت خدا. در این مورد، پیام این است که برای یافتن طریق رندی که شاه نعمت‌الله طی کرده، همه محتاج نعمت خدا هستند که تنها از جانب خدا عطا می‌شود نه تلاش خود شخص.

در دومین مصرع این بیت بیان می‌شود که چرا یافتن این راه ضرورت دارد: «که بی‌خطا رود و در صواب باشد رند». یعنی، او معصوم است و دقیقاً به دلیل بی‌تعلقی و علم به اینکه همه چیز خداست، در مقام عصمت قرار دارد. به طور خلاصه می‌توان به این نتیجه رسید که به عقیده شاه نعمت‌الله، اوصاف اصلی رند، همت عالی، تجرید از وجود موهوم ماسوی الله، و زیرکی او در مشاهده حقیقت اشیاء است؛ یعنی، مشاهده حق در همه اشیاء، بلکه دیدن حق به نور حق. مقام معنوی رند، توحید ذاتی است که به خرابات نیز مشهور است. خرابات در لغت به معنای ناحیه انجام اعمال نامشروع در شهر است؛ جایی که همه اعمال نامشروع (به خصوص شراب‌فروشی، قمار و فحشاء) در آن انجام می‌شود و رندان (که به مردم پست و آواره مشهورند) در آنجا ساکن‌اند. در معنای عرفانی، خراباتی شدن (ساکن خرابات شدن) به معنای از خود رها شدن و بنابراین وصول به مقام توحید است؛ مرحله‌ای که مشخصه آن "اسقاط الاضافات"^۱ است. شاه نعمت‌الله با خرم و احتیاط تأکید می‌کند که مقام یک رند کامل بالاتر از مقام از ابدال (جمع بَدَل) است. کلمه اخیر (بَدَل)، به معنای عارفی است که "تبدیل وجودی" یا "تبدیل در صفات" را تجربه کرده، یعنی، خداوند، صفات خوب و زیبا

۱. گلشن راز محمود شبستری در: محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز، ص ۷۶۳.

را جایگزین صفات ناپسند او نموده است.

ازین رو، شاه در شعری، در وصف شیخ احمد جام، می‌گوید:

شبیخ اسلام احمد جامی	که دل مرده از دمش حی شد
مَی او شد عسل چنین گویند	منکر او مشو مگوکی شد
باز رندی دگر به یک جذبه	خم او پاک خالی از می شد
نه می‌اش ماند و نه عسل در خم	شکرش رفت و فارغ از نی شد
گرچه تبدیل خلق خوش باشد	لیکن آن خوشترست که لاشیء شد
نعمت‌الله که میر مستان است	فانی از خویش و باقی از وی شد ^۱

پس رند کامل شدن مستلزم "هیچ" (و از این رو "همه چیز") شدن است. بدین قرار شایسته نیست که با واژگان "خلق جدید" یا "حرکت جوهری" دربارهٔ رند سخن گوئیم، اگرچه این تلقی‌ها در توضیح تبدیل هستی و صفت [وی] مفیدند. من دو راه حل پیشنهاد می‌کنم که ممکن است در توضیح تفاوت رند و بدل راهگشا باشد (هر دو از رسالهٔ مراتب‌رندان گرفته شده است).

اول اینکه، به عقیدهٔ من، رند به واسطهٔ قرب فرایض و "بدل" به واسطهٔ قرب نوافل به مقام قرب الهی رسیده است. در مورد اول، بنده سمع و بصر خدا می‌شود. خدا باطن است و بنده ظاهر. در مورد دوم، این خداست که سمع و بصر بنده‌اش می‌شود. خدا ظاهر است و بنده باطن.^۲

دومین راه‌حل بر پایهٔ سلسله مراتب تجلیات حقیقت است. شاه نعمت‌الله ولی تصدیق می‌کند که برخی رندان قادر به مشاهدهٔ تجلی افعال حق هستند و برخی تجلی صفات الهی را درمی‌یابند. اما رندان کامل می‌دانند که افعال آثار صفات و

۱. شاه نعمت‌الله، دیوان، ص ۶۰۸.

۲. ر.ک: شاه نعمت‌الله، رسائل، ج ۱، صص ۲۴۳-۲۴۲.

صفات مندرج در ذات است. نادرست نخواهد بود که بگوییم ابدال، عارفانی هستند که تجلی صفات و رندان کامل تجلی ذات را ادراک می‌کنند. تجلی‌ای که تجلیگاه را نابود می‌سازد.^۱

نه مرتبه و نه مظهر و نه مرآت آنجا نبود اسم کدام است صفات^۲
 «و این تجلی ذاتیه برقیه حاصل محققى است که تمام فارغ بود از اوصاف و احوال و احکام و جوبیه اسمائیه و امکانه... و این فراغ مطلقاً مغایر اطلاق حق نیست اما بارقه‌ای است که می‌نماید و نمی‌یابد. کما قال نبینا (ص): لی مع الله وقت، و سبب عدم دوام این تجلی حکم جمعیت حقیقت انسانیته است.»^۳

به عبارت دیگر، حقیقت انسان همچون آینه است که اسماء خدا را در کلیت آنها منعکس می‌کند. به دلیل خاصیت آینگی، او نمی‌تواند یک لحظه خود را از صورت‌ها خالی باشد. از این رو آنچه یک رند کامل را از دیگر عارفان متمایز می‌کند، توانایی اوست در مشاهده حق در همه صورت‌ها و شناختن او به هر اسمی. به این معنا او در مقام آدم است که خداوند به او همه اسماء را تعلیم داد: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا.^۴

من در خاتمه به قطع و یقین قائلم که "رند" هم‌چون "قلندر"، "عاشق" و "مست" نمادی است که ما از طریق آن می‌کوشیم آنچه را که ورای صفات است توصیف کنیم و به آنچه نامی ندارد، نام دهیم. اما در مقام عمل، رند بودن، پیش از همه، به معنای حفظ همت عالی است:

مست عاشق نخواهد الا دوست نعمت الله نجوید الا هو^۵

۱ و ۲ و ۳. همان، صص ۵۴۲ و ۱۷۴ و ۵۱.

۴. سوره بقره، آیه ۳۱.

۵. شاه نعمت الله، دیوان، ص ۴۴۲.

اسلام، علم و مسلمانان^۱
گفتگوی محمد اقبال^۲ با سید حسین نصر

ترجمه: سید امیر حسین اصغری

بخش اول

مظفر اقبال: مسلمانان از دو دهه پیش، با مشکلی مواجه شده‌اند که به نظر غیرقابل حل می‌رسد. در جهانی که از علم و فن آوری غربی سرچشمه گرفته است، دنیای اسلام چگونه می‌تواند، بدون این که شاخصه‌های تمدن اسلامی را از

۱. Islam, Science and Muslims. این گفت‌وگو در نشریه اسلام و علم، شماره اول، ژوئن ۲۰۰۳

منتشر شده است.

۲. پروفیسور محمد اقبال اصالتاً پاکستانی و ساکن کانادا است. وی دارای دکتری شیمی بوده و مطالعات اسلامی فراوانی نیز دارد. کتاب وی با عنوان اسلام و علم از سوی مترجم در حال ترجمه است. اقبال هم‌چنین بنیانگذار مؤسسه "اسلام و علم" (Islam and Science) و مجله‌ای به همین نام در کانادا می‌باشد. اعضای علمی این نشریه عبارتند از: ظفر اقبال انصاری (پاکستان)، سید محمد تقیب العطاس (مالزی)، ویلیام چیتیک (آمریکا)، احمد دلال (آمریکا)، مهدی گلشنی (ایران)، سید نعمان الحق (آمریکا)، محمد هاشم کمالی (مالزی)، سید حسین نصر (آمریکا)، رشدی راشد (فرانسه - م).

بین ببرد، از عهده مشکلات متعددی که نیاز به تخصص فنی دارد برآید؟ پاسخ اصلاح طلبان قرن ۱۹ این بود که می توان علم و فن آوری غرب را بدون پذیرفتن سیستم ارزشی آن وارد کرد. نظریه آنها براساس این تفکر بود که علم و فن آوری، عاری از حیث ارزشی هستند. از سوی دیگر، شما همواره بر نیاز از حراست از "فضای اسلامی" یعنی آن جنبه یگانه تمدن اسلامی که به جهت ارتباطش با امر قدسی پدیدار شده است، تأکید کرده اید. اما این فرمول، بارها به خاطر عملی نبودنش مورد انتقاد قرار گرفته است. پاسخ شما به این نقد چیست؟

دکتر نصر: سؤال گسترده ای است که ابعاد متعددی دارد. دو منظر نظری و عملی در این ساحت متصور است. تا آنجا که به ساحت عملی مربوط است، اجازه بدهید این طور بگویم که اگر کسی در بنگلادش به بیماری مالاریا دچار شد، ما باید به دنبال بهترین واکسن این بیماری بگردیم. ورود اشکال متعدد علم غربی (چه به شکل طب یا الکترونیک و چه چیزهای دیگر که البته بیشتر صنعت اند نه علم ولی با این حال علم کاربردی^۱ هستند) به جامعه مسلمانان، در سطحی است که دولت ها توان رد آن را ندارند. هیچ دولتی نمی تواند بگوید که ما تلفن و نظایر آن را نخواهیم داشت. در این باره شکی نیست. اما در اینجا مسأله بسیار اساسی تری مورد بحث است. بسیاری از مراکز قدرت فقط به بحث پیرامون این مسأله پرداخته اند که علم بیشتر، قدرت بیشتر است و بنابراین جوامع اسلامی باید تا حد امکان توسعه و پیشرفت های تکنولوژیک غرب را دنبال کرده و با تقلید از ژاپنی ها که مثلاً اتمبیل های ساخت آنها، بهتر از آن چیزی است که در دیترویت ساخته می شود، غرب را شکست دهند. این ذهنیت رایج در جوامع اسلامی، خصوصاً اکنون که بخشی از خانواده انسانی - یعنی غرب که پیش تر فن آوری ای

1. Applied Science

را بر پایه علم مدرن توسعه داده است - همواره با مشکلات و سختی‌های غیرقابل
 علاجی هم‌چون مسأله بحران و ویرانی محیط زیست، تعریف هویت شخص
 انسانی، اخلاق و هزاران سؤال دیگر مواجه است، بسیار خطرناک است. به گمان
 من، اگر جامعه اسلامی هم بخواهد به نام زیستن در قرن بیست و یکم به این
 تشویش و تخریب محیط زیست بپیوندد، دست به خودکشی زده است. پس از
 جنبه عملی، هنگامی که جهان مسلمانان آماده بهره‌گیری از علم غربی و به دست
 آوردن خود علم محض شده است، باید آن را با فرض تحدید و تقید در جهتی
 به دست آورد که ضرورتاً خود را در ورطه هر نوع پیشرفت نیاندازد و سعی نکند
 که هرچه را که در غرب می‌گذرد تقلید کند. از لحاظ نظری، مسلمانان باید در علوم
 غربی مهارت یابند. در این باره شکی نیست، اما این مهارت باید با منظری انتقادی
 بر پایه سنت فکری اسلام همراه باشد.

باتوجه به این مطلب، اکنون به نقطه دوم می‌رسم. چیزی که طی دهه‌های
 مختلف بدان اشاره کرده‌ام. تمدن اسلامی نمی‌تواند صرفاً و بدون ویران کردن
 خود، با علم و فن آوری غربی رقابت کند. هرکس چیز دیگری بگوید، چیستی
 بنیاد فلسفی علم مدرن و تأثیر کاربردهای آن را در جهان نشناخته است. اگر
 تمدن اسلامی بخواهد تمدنی زنده باشد، تأمل دوباره در باب بنیادهای علم مدرن
 و مبانی نظری آن، برایش ضروری است. تمدن اسلامی باید دست به فرآیندی
 بزند که در آن به بازخوانی، بازسازی، قبول یا رد جنبه‌های گوناگون علم مدرن از
 منظر جهان‌بینی اسلامی و نگاه مابعدالطبیعی‌اش درباره ماهیت واقعیت بپردازد.
 در سطح عملی نیز باید سعی کند تا معیار مستقلی برای پاسخ به پرسش: چه چیزی
 را باید قبول کرد و چه چیزی را نه، تدوین کند.
 بنابراین، دو بعد متفاوت، در باب چگونگی برخورد با علم مدرن وجود

دارد. یکی حوزه عملی است: آیا باید هواپیما و نظایر آن را داشته باشیم یا نه؟ در آن سطح، تصمیمات خاص اجتناب‌ناپذیری باید در حوزه‌های پزشکی، ارتباطات، و مانند آن اتخاذ شود. اما، در حال انجام این فرآیند، جامعه مسلمانان نمی‌تواند همانند آنچه که آمریکاییان بدان "gung ho" یا سرآزیری رفتن طولانی در یک کوچه بن بست می‌گویند، را اتخاذ کند و سعی در پیشی جستن از هر آنچه که در غرب انجام می‌شود، داشته باشد. نخست این که، اگر ما چنان کنیم همواره پشت سر غرب خواهیم بود و ثانیاً اشتباهات فن آوری مدرن را تکرار می‌کنیم که در سطح وسیعی با حرص و طمع ممزوج شده و فارغ از نزول مقام انسانی نیست. تقلید صرف، اشتباهات را در جامعه اسلامی بسیار بدتر می‌سازد. رقابت باید در شرایطی مشخص و منصفانه انجام گیرد که به جهان مسلمانان برای توسعه شقوق دیگر، هر کجا که ممکن باشد، زمان بدهد.

از جنبه نظری، وظیفه بسیار مهم تری وجود دارد و آن فهم عمیق علم غربی و درک آن در حوزه اصطلاحات خودش و سپس سعی در درک آن از منظر جهان‌نگری اسلامی و سعی در پنهان نکردن تفاوت‌های اصلی میان فلسفه علم مدرن - چنان‌که در قرن ۱۷ توسعه یافت - و فلسفه و تفکر اسلامی است که موجب ظهور علم اسلامی شد.

اقبال: راه‌حلی که شما از جنبه عملی، پیشنهاد کردید، به نظر من مشابه همان چیزی است که حداقل در دو قرن اخیر در بین ما بوده است: وقتی عثمانی‌ها و محمدعلی پاشا و دیگر حاکمان، ارتش غرب را پشت مرزهای خود دیدند، گفتند که «ما برای مقابله با مشکلات نظامی جدید به سلاح‌های مدرن نیاز داریم». آنها راه‌حلی برای دستیابی به دانش مدرن و تکنولوژی برآمده از آن را مطرح کردند تا بتوانند از عهده تغییر حاصل برآیند. سؤال این است: آیا اساساً می‌توان کنترل و

محدودیتی در این فرآیند داشت؟ برای مثال، وقتی ما وسایل ارتباطی مدرن هم چون تلفن همراه را وارد می‌کنیم، ضرورتاً این وسایل در حد بی‌حسابی به تخریب روش‌های پیشینی ارتباط و تعامل می‌پردازند. اینها به صورت بسته‌هایی کامل می‌آیند که نمی‌توانند فضای اسلامی را تأمین کنند.

نصر: دقیقاً؛ ساده لوحانه است که بگوییم فن آوری مدرن بی‌طرف یا بی‌خطر است. این فن آوری کلاً جنبه دیوانه‌واری دارد که بخش زیادی از فضای معنوی را هم در درون و هم بیرون وجود انسانی، تخریب می‌کند. در این باره شکی وجود ندارد. من می‌خواهم در این بحث، این مسأله را روشن کنم. در واقع، وقتی از کنترل و محدودیت صحبت کردم، منظورم این بود که جامعه مسلمانان نباید کورکورانه فن آوری مدرن را تقلید کند، بلکه باید قادر به توسعه نقد خود از آن باشد، چنان‌که در خود غرب نیز در قرن ۱۹ میلادی کسانی مثل ویلیام موریس^۱ و جان روسکین^۲ و بعد در قرن بیستم بسیاری از نویسندگان غربی این کار را انجام دادند. در جامعه اسلامی ما در این باره، کارهای بسیار اندکی انجام داده‌ایم. اما بدان محتاجیم. باید کاملاً از تمام خطرات آگاه باشیم و صرفاً به فکر رقابت با آنچه در آنجا وجود دارد، نباشیم. شما به تلفن همراه اشاره کردید که مثال بسیار خوبی است. تلفن همراه، واقعاً فضایی را که بسیاری از انسان‌ها در آن می‌زیند، تغییر داده است. آن فضای آرام درونی را که ما در آن با خدا هستیم، ویران می‌کند. این وسیله کوچک، انسان را ناگزیر از مرتبط بودن با فضای مغشوش و ناآرام بیرون می‌کند. این مسأله تصادفی نیست. اگر تأثیر آن بر روح انسانی مورد توجه قرار گیرد، تأثیرش بسیار ژرف و سنگین است.

1. William Morris

2. John Ruskin

با اشاره به این موضوع، اجازه بدهید که به ابعاد خاص دیگر پردازیم. برای مثال، ایستگاه آتش نشانی یا آژانس دولتی که نیاز به ارتباط فوری با افراد خود دارد، هیچ وقت موافق نیست که به خاطر این کاستی‌های معنوی، نباید تلفن همراه داشت. این همان چیزی است که من می‌گویم. یعنی از جنبه عملی، هیچ حاکم اسلامی چنان راه‌حلی را قبول نمی‌کند. آنچه که ما باید به عنوان متفکر فراهم کنیم، تدارک نقّادی وسیعی در نشان دادن آن است که کجا و چگونه، محدودیت و کنترل لازم است. و نشان دهیم که چگونه در نگاهی عمیق‌تر، روح کلی فن آوری و دانش مدرن - تمام این مخاطره - جمعاً با بخش‌های مختلفش پیوند دارد، بنابراین انسان نمی‌تواند یک بخش از فن آوری مدرن را بگیرد و بگوید که جذّاب و عالی است و سایر بخش‌ها را رها کند. فن آوری مدرن به همراه خود جهان‌بینی، شیوه خاص زیستن و بودن، طریقه خاص عمل و مفهومی خاص از زمان را می‌آورد. هر مصنوع مدرن که وظیفه‌اش کوتاه کردن زمان است، به تخریب زمان می‌پردازد. نامه الکترونیکی به کوتاه کردن زمانی می‌پردازد که شما باید پاسخ بدهید، در عین حال، بر شخص فشار وارد می‌آورد. این حقیقتی است که به سختی قابل انکار است و من آخرین کسی در این عالم هستم که گمان کنم که تمدن اسلامی می‌تواند بخشی از فن آوری غربی را که خوب است انتخاب کند و بگوید که عالی است و بخش‌های دیگر آن را رد کند و بگوید که خوب نیست. هر چیزی که مطابق فن آوری مدرن است، تأثیرات منفی خود را دارد. هر چند که در حوزه عملی نمی‌دانم کدامیک از اشکال فن آوری در دوره تاریخی کنونی قابل اجتناب است. اگر ما موضعی انتقادی و دفاعی داشته باشیم مسائل و قضایا قابل تغییرند. بدون توجه به اینکه من و یا شما چه می‌گوییم، مواردی از فن آوری غربی هست که جوامع اسلامی و حاکمان آنها به سمت پذیرش و تطبیق

آنها می‌روند. امیدوارم که موضوع چنین نباشد اما چنین است و قابل اجتناب نیست. بنابراین، از آنجا که قابل اجتناب نیست، انسان باید به نقد تمدن غربی پرداخته تا حد امکان سعی در کم کردن تأثیرات منفی آن داشته باشد. آرزوی من این است که با تمام وجود آن را کنار بگذاریم و بتوانیم فن آوری اسلامی خود را آنچنان که در قرون میانه بود، توسعه دهیم. اما از آنجا که اکنون این مسأله عملی نیست، آنچه که باید انجام دهیم این است که اذهان مسلمانان را تغییر داده و آنها را متوجه توابع منفی تحت تأثیر ماشین بودن بنماییم. بسیاری از مسلمانان، خصوصاً در شبه‌قاره هند، که در مؤسسات مدرن تحصیل کرده‌اند، دچار علم‌زدگی عمیقی شده‌اند که می‌توان گفت چونان مذهبشان شده است و لذا غلبه بر آن بسیار دشوار است.

ما به شجاعت کافی برای نشان دادن نقایص علم مدرن و تدارک دیدن چهارچوب عقلی و معنوی دیگری برای درک آن علم نیاز داریم. سپس باید قدم بعدی را برای توسعه علم اسلامی برداشت؛ چیزی که حدود ۴۰ سال است از آن سخن می‌گویم. بنابراین در عین اینکه باید عمیقاً ریشه در سیره عقلی اسلامی داشت نخست باید بر علم مدرن مسلط شد آن‌گاه قدم بعدی را در قلمرو ساختار اسلامی و نه ساختار و قوالب غربی، برداشت. هیچ فیزیکدان مسلمانی نمی‌تواند بگوید آنچه مکانیک کوانتوم کشف کرده است برایش اهمیتی ندارد، این سخنی نامربوط است. آنچه که مورد نیاز است، درک مکانیک کوانتوم و سپس بازتفسیر کاملاً متفاوت آن با آنچه که مکتب کوپنهاگ^۱ با اتکا به نظریه انشعاب^۲ - یعنی همان دوگانه‌انگاری فلسفه دکارتی که زمینه تمام اقدامات خطیر علمی مدرن را

1. Copenhagen

2. Bifurcation

فراهم می‌سازد - انجام داد. اگر ما بتوانیم این کار را در جنبه فکری، بکنیم و فلسفه صحیح اسلامی طبیعت یا متافیزیک طبیعت را تأسیس کنیم و ثانیاً علم اسلامی طبیعت را هم بر پایه سنت علمی خودمان و هم آنچه که غربی‌ها کشف کرده‌اند بنا نهیم و در نهایت گزاره دوم را در سنت خودمان سامان دهیم، آن‌گاه تأسیس فن آوری خودمان بر پایه آن علم، ممکن خواهد بود. امروزه، نیروهای اقتصادی، نظامی و سیاسی جهان بسیار قدرتمندند، چنان‌که اگر صرفاً بگویید: «علم و فن آوری مدرن را نمی‌پذیرم» - هیچ‌کس به شما گوش نمی‌کند. همه مشکل اینجاست. امروزه هیچ‌کسی به این مطلب گوش نمی‌دهد، اگر به جامعه کنونی مسلمانان بنگرید، چه حکومت‌هاشان طرفدار غرب، پادشاهی یا جمهوری باشند، چه حاصل انقلاب‌های اسلامی یا سکولار باشند، همه تسبیح‌خوان شکوه و عظمت دانش و فن آوری مدرن هستند. این فرآیند باید تغییر کند و من تصور می‌کنم، به لطف خدا، در ۳۰ سال گذشته، برخی تغییراتی رخ داده است و براساس تلاش‌های مختصر این جانب، بخشی از امور از سی یا چهل سال پیش، بهتر شده‌اند. اکنون حداقل صداهایی از جوامع مسلمین برمی‌آید که چنین می‌نمایند که طریقی که باید رفت این نیست و سیره عقلی اسلامی باید قادر به نقد علم و فن آوری مدرن باشد. اگر ما انتخابی در ساختن پلی زشت بر روی این رودخانه نداشته باشیم، حداقل نباید عنوان کنیم که «عجب علم شگفت‌انگیزی است!» باید نگرش مان را عوض کنیم. اگر چاره‌ای جز انتخاب پزشکی مدرن نداریم - حداقل در تمام اوقاتی که در حال تلاش برای توسعه دوباره طب سنتی اسلامی هستیم - باید به نقایص [طب مدرن] معرفت داشته باشیم. در دوران کنونی که طب سوزنی به غرب باز می‌گردد، افراد خاصی از احیای طب سنتی اسلامی سخن می‌گویند. ما باید از آن ذهنیت خارج شویم. این مسأله بسیار اهمیت دارد.

من با محمدعلی پاشا و دیگرانی همانند وی که می‌گفتند فقط برای فهمیدن چگونگی ساخت سلاح به اروپا برویم، سپس در بازگشت ارتش بهتری داشته باشیم و همه چیز آنها را فراموش کنیم، کاملاً مخالفم. ما نمی‌توانیم چنین کنیم، همه چیز از ساختن اسلحه و کامپیوتر تا تلفن همراه و فولاد تا هواپیما به یکدیگر متصل است. تکنولوژی، جهان‌بینی خاصی به انسان القاء می‌کند. از جهات بسیاری انسان را به ماشین تبدیل می‌کند. تمدن اسلامی نیز باید سعی کند که به هر طریق ممکن مانع وقوع چنین وضعیتی در خود شود. وقتی من می‌گویم که حاکمان اکنون انتخاب دیگری ندارند، منظورم این نیست که دیگر هرگز انتخابی نخواهیم داشت. اما در زمان کنونی، باید روشی اتخاذ کنیم که این فرآیند را به تأخیر اندازد. یعنی به جای اینکه سراسیمه به تقلید علم و فن آوری غربی پردازیم، این امر [تقلید] را در جایی مطلقاً ضروری انجام دهیم که انتخاب دیگری نیست. و هم‌زمان با آن، به ایجاد فرصت برای خودمان جهت تأسیس علم خودی و به امید خدا، روزی نیز فن آوری خودی پردازیم.

اقبال: احساس می‌کنم، از یک جنبه، کلّ مسأله احیای سنت علمی اسلامی، عمیقاً به احیای سنت آموزشی اسلامی وابسته است.

نصر: درست است.

اقبال: شما خوشبختانه از امکان رشد در فضایی که حضور اساتید فلسفه و تصوّف سنتی اسلام در آن احاطه داشت، برخوردار بوده‌اید. این را در زندگینامه‌تان^۱ ذکر کرده‌اید. اما اکنون برای مسلمانانی که بخواهند در چنان فضاهای غنی عقلی و معنوی رشد کنند، چه فرصت‌هایی باقی مانده است؟ من

1. The philosophy of Seyyed Hossein Nasr, *The library of living philosophers*, Volume. XXVIII, Chicago and Lasalle, pp. 3-85.

عملاً به مسلمانانی که در غرب زندگی می‌کنند، فکر می‌کنم: چگونه باید آن فضا را برای دختران و پسران جوانان در غرب فراهم کنیم؟ ما قادر به تأسیس هیچ مؤسسه‌ای در غرب نبوده‌ایم که جوانانمان در آن فرصت درک "سنت" را داشته باشند.

نصر: ابتدا اجازه بدهید که به جامعه مسلمانان برگردم. باید به جای تقلید از مؤسسات آموزشی غربی - که در دو قرن گذشته از دوران سید احمدخان و دیگران انجام داده‌ایم - به تقویت مؤسسات سنتی آموزشی اسلامی خودمان پردازیم. این مدارس متأسفانه در دو سده گذشته در بیشتر کشورهای اسلامی، دارای دیدگاه‌هایی بسیار محدودی شده‌اند؛ برای مثال، خارج کردن تدریس فلسفه و منطق، ریاضیات و اخترشناسی از دوره تحصیلات.^۱ منظور من از گفتن این که نیازمند تقویت دوباره و بازسازی مدارس هستیم این نیست که به هر طریق انحصاری خشن سیاسی یا غیرسیاسی آن را انجام دهیم. بلکه منظورم احیای واقعی و معتبر نظام مدارس است. ثانیاً، به تقویت روش سنتی انتقال علوم و ترکیب دانش با اخلاق و کیفیات معنوی و فضایل، به همراه علم، نیاز داریم. این همان چیزی است که باید در جهان اسلام - از مدارس مالزی تا مراکش - باید انجام شود. در مناطق خاصی، به طور مثال ایران، علائم بسیار امیدوارکننده‌ای وجود دارد. مدارس بسیاری از جمله در قم تأسیس شده‌اند. البته به خاطر زیادی شمار طلاب در برخی مسائل کیفیت بالا نیست، با این همه، مؤسساتی در آنجا هست که کیفیت‌شان بالاست. علاوه بر آن، تعداد زیادی از محققان خوب جوان وجود دارند که نه تنها فقه، بلکه جنبه‌های عقلی و معنوی اسلام را نیز تجربه کرده‌اند. ضروری است که ما به تقویت همه تجربیات آموزشی سنتی در جهان

1. Curricula

اسلام پیردازیم. سنت هنوز نمرده است، باید تقویتش کنیم.

تمدن اسلامی در انتقال و جوه مثبت روش مدارس خود به دانشگاه‌های جدید که از حدود قرون نوزدهم چه در کلکته، الله آباد، استانبول، تهران یا قاهره تأسیس شدند، موفق نشد. چنان مؤسساتی صرفاً سعی در تقلید از مجموعه‌های مشابه غربی‌شان داشتند. گذشته از محتوای آموزشی، بسیاری از کیفیات روابط میان استاد و شاگرد و محیط معنوی آموزش از بین رفت. هیچ‌کشور اسلامی، در تلفیق نظام سنتی خود و سیستم آموزش مدرن که برای تدریس دروسی چون مهندسی، ریاضی، فیزیک، پزشکی و... که در کشورشان بنا کرده بودند، کاملاً موفق نشد. اکنون این وظیفه اصلی جوامع اسلامی است که باید آن را تحقق بخشند، به طوری که دوگانگی میان دوگونه روش آموزش به تدریج از میان برداشته شود.

"کنگره جهانی آموزش اسلامی" که من آن را در سال ۱۹۷۷، به همراه مرحوم سید علی اشرف،^۲ دکتر زبیر^۳ و عبدالله نسیف،^۴ برگزار کردم و منجر به تأسیس چند دانشگاه اسلامی شد، تلاش‌هایی برای انجام چنین امری انجام داد، اما متأسفانه این تلاش به دلیل وجود گرایش‌های فرقه‌ای و کلامی که اجازه بهره‌وری از سیره عقلی اسلامی را به این جنبش ندادند، به موفقیت کامل دست نیافت. مثلاً، فلسفه اسلامی در دانشگاه‌های اسلامی جدی گرفته نشد و وقتی که فلسفه اسلامی جدی گرفته نشود، دیگر نظامات عقلانی نیز جدی گرفته نمی‌شود. بنابراین شما در بخشی فقه و در بخش دیگر علوم جدید، جامعه‌شناسی و اقتصاد

-
1. The World Muslim Educational Congress
 2. Seyyed Ali Ashraf
 3. Dr. Zubair
 4. Abdullah Naseef

مدرن را تدریس می‌کنید. نام این را هم دانشگاه اسلامی می‌گذارید، اما این دانشگاه اسلامی نیست. دانشگاه اسلامی، دانشگاهی است که در آن تمام موضوعات از منظر اسلام مورد توجه واقع شود. بهترین نمونه آن هم همان چیزی است که در غرب در قرون وسطی وجود داشت. دانشگاه‌های غربی، براساس نظام "مدرسه" بنا شدند، منتهی مسیحی بودند. آنها نظام تحصیلی اسلامی و بسیاری از روش‌های آموزشی را گرفته و مسیحی کردند. سپس آن را با نظام فکری الهیاتی و فلسفی خود تلفیق کرده و دانشگاه‌های قرون وسطی را بنا نهادند که کاملاً غربی و مسیحی بوده و از نمونه‌های اسلامی که از آن الگوبرداری کرده بودند، کاملاً متفاوت بود. متأسفانه ما قادر به انجام عکس این کار نبودیم. بنابراین وضعیت جاری جهان اسلام از نظام ایده‌آل خود فاصله دارد.

وقتی به موقعیت مسلمانان در غرب نگاه می‌کنیم، درمی‌یابیم که ابتدا نیاز به انتقال فضای عقلی غربی به واسطه استفاده از سنت عقلی و منابع، عقاید و ارتباطات انسانی خود، به مؤسسات خودمان در غرب داریم. حال، تا آنجا که به کتاب مربوط می‌شود، فکر می‌کنم که طی ۴۰ سال گذشته در حوزه‌هایی این امر انجام یافته است. بدین معنا که ماکتاب‌های قابل ملاحظه‌ای را از سنت عقلی اسلامی به زبان و فکر معاصر غربی از منظر اسلامی ترجمه و تفسیر کرده‌ایم. خود من با تمام توانم برخی کارهای ناچیز در این زمینه انجام داده‌ام، دیگران نیز کارهای مشابهی به انجام رسانیده‌اند. اکنون، ماکتاب‌های زیادی در عرصه فلسفه، کلام و تصوف اسلامی داریم که یا ترجمه و یا به یکی از زبان‌های قابل فهم در غرب تألیف شده‌اند. چنین متنی‌هایی اکنون مثل ۴۰ سال قبل کمیاب نیستند. اما، آنچه که نداریم، مرکز و مکانی است که دانشجویان به طریق اسلامی در آن

آموزش ببینند. در آمریکا چندین دانشگاه اسلامی هست، اما اینها تا کنون موفق نبوده‌اند.

اکنون صحبت دانشگاه اسلامی در حال تأسیس در نیویورک که نخستین دانشگاه بزرگ و اصلی اسلامی در آمریکا خواهد بود، در جریان است. سازندگان در فکرند که آن را شبیه دانشگاه "جورج تاون" که یک دانشگاه کاتولیک است، یا دانشگاه "یشیواس" که مؤسسه عالی یهودی است، یا دانشگاه آلبرت اینشتین^۳ و یا نظیر آن بسازند. خدا می‌داند که موفق خواهند شد یا نه؟ من در تلاشم تا در این راستا به آنها کمک کنم. اما قبل از آن که ما اقدام به تأسیس دانشگاه‌های بزرگ کنیم، دوست دارم که جای کوچکتري را ببینم که در آن ۲۰ یا ۳۰ دانشجو تحت هدایت اساتیدی که دانای معارف عمیق سنت‌اند، آموزش ببینند. من به پایان کار خود و احتمالاً پایان حیاتم نزدیک می‌شوم، اما چند نسل از دانشجویان را آموزش دادم و در سال‌های اخیر ۱۲ تا ۱۳ محقق بسیار خوب جوان را تربیت کردم که اکنون جزو محققان جوان درجه اولند. امیدوارم که به کمک خدا توانسته باشم چیزی از سنت را به این جوانان منتقل کرده باشم. آنچه ما بدان نیازمندیم، وجود مکان کوچکتري است، که در آن چنان افرادی گردهم آیند و هر ساله تعدادی از محققان اسلامی را تربیت کنند. این بدان می‌ماند که اگر شما مشتی گندم داشته باشید، با آن می‌توانید تنها یک یا دو قرص نان بپزید و بعد همه چیزتان تمام می‌شود، اما اگر آنها را بکارید در بهار آینده، دشتی از گندم خواهید داشت که با همان می‌توانید تعداد زیادی از انسان‌ها را تغذیه کنید.

آموزش‌های اسلامی در غرب، باید از واحد کوچک، به سمت واحد بزرگتر

-
1. George Town
 2. Yeshivas
 3. Albert Einstein

حرکت کند. اگر شما واحد کوچکی با کیفیت بسیار بالا با ۲۰ یا حداکثر ۳۰ دانشجو داشته باشید که تمامی آنها مسلمان باشند و میراث راستین حیات فکری اسلامی – اعم از علوم و هرچه همراه آن است، چون: فلسفه، منطق، ریاضیات، عرفان – بدانها منتقل شود، در پایان کار، آنها می‌توانند دیگرانی را در این زمینه آموزش دهند که بعد از ۲۰ سال، صدها نفر استاد خواهید داشت. آنها می‌توانند اساتید دانشگاه‌های بزرگ شوند. بنابراین، اغلب به دوستانم پیشنهاد می‌کنم که ما باید همه تلاش‌هایمان را یک‌جا گرد آوریم تا مرکز واحدی برای این علوم، مثلاً به نام: "علوم عقلی اسلامی"، یا هرچه که می‌خواهید آن را بنامید، تأسیس کنیم. این مرکز باید دانش‌هایی چون؛ فلسفه، منطق و الهیات و موضوعات وابسته به آن را شامل شود. در این دانشگاه نباید مدرک و درجه اعطا شود. باید مرکزی برای دوره فوق دکتری باشد. مثل مرکز مطالعات پیشرفته پرینستون.^۱ باید مکانی باشد که مسلمانان متقی و خالصی که کارشناسی ارشد یا دکتری داشته و به این موضوعات علاقه‌مندند، در آن حضور یافته و آموزش‌ها را فرا بگیرند. همین‌طور نباید برای استادانی که می‌توانند انتقال‌دهنده این سنت باشند مشکلی در پذیرش این افراد وجود داشته باشد. هم‌اکنون دو سه نفر فیلسوف و متفکر ایرانی جوان هستند که اخیراً به آمریکا آمده‌اند که گرچه زبان انگلیسی آنها قوی نیست ولی صاحب معرفت هستند و پانزده تا بیست سال این علوم سنتی را فرا گرفته‌اند. آنها را می‌توان استخدام کرد و دیگرانی نیز هستند که ملحق شوند و تدریجاً مطلوب حاصل گردد.

اقبال: آیا ما می‌توانیم جنبه‌های عملی این فرآیند را بیشتر تبیین کنیم؟ زمانی

1. Princeton

را به یاد می آورم که شما به همراه حکیم فقید محمد سعید^۱ قصد تأسیس مرکزی این چینی را در کراچی داشتید. اما تلاش‌ها به فرجام نرسید. حاکمان برخی کشورهای اسلامی، چنان‌که شما گفتید، به چنین مخاطراتی علاقمند نیستند یا شاید اساساً ضرورت احیاء را در نمی‌یابند.

نصر: درست است.

اقبال: به خاطر این است که من خواستم از غرب شروع کنم - گرچه عجیب است - اما احساس می‌کنم اینجا بخت بیشتری برای موفقیت داریم، بدین جهت سؤال نخست من درباره غرب بود، زیرا...

نصر: با شما تا حد زیادی موافقم اما استثناهایی در جهان اسلام وجود دارد.

(بقیه در شماره بعد)

مقایسهٔ انسان فرهمند در شاهنامه با ولیّ در مثنوی^۱

تألیف: معصومه امین دهقان

تواین را دروغ و فسانه بدان...

یکی از آثار بسیار ارزشمند ادبیات ایران و بلکه جهان، شاهنامهٔ حکیم ابوالقاسم فردوسی است؛ حماسه‌ای که ناظر بر سرنوشت و اوج و حضيض حیات اقوام ایرانی و سهم عظیم آنها در تکوین تمدنشان است؛ منظومه‌ای که همواره در متن زندگی مردم به‌طور ملموس و محسوس حضور داشته؛ شرح فداکاری و مقاومت یک ملت بزرگ در برابر هجوم هر لحظهٔ بیگانگان، بیان معنویت یک قوم که استمرار داشته و حکیم ابوالقاسم فردوسی به استادی تمام گردآوری نموده و به نظم درآورده.

این مجموعهٔ کهن و زیبا همواره مورد توجه پژوهشگران داخل و خارج بوده، به‌طوری که با بررسی و مقایسهٔ آن با سایر منظومه‌های حماسی جهان به بی‌نظیر بودنش اعتراف نموده و پیوسته ارجحش نهاده‌اند؛ چنانکه نلدرکه می‌نویسد: «این یک حماسهٔ ملی چنان با عظمت است که هیچ ملتی روی زمین نظیر آن را

۱. مجموعهٔ عرفانی تطبیقی (شمارهٔ ۱)، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۳.

ندارد».

با نگاهی هرچند اجمالی می‌توان دریافت که بیشتر این پژوهش‌ها از جنبه‌های صرفاً ادبی و تاریخی صورت گرفته و از جنبه‌های دیگر غفلت شده. البته همه این نگرش‌ها در جای خود مغتنم، محترم و ارزشمندند اما متأسفانه آنچه کمتر دید موشکافانه این پژوهشگران را به خود جلب نموده، روح رمزی و معنوی شاهنامه است. داستان‌هایی نظیر دوران پادشاهی فریدون، داستان‌های زال و پیداشدن سیمرغ و هفت‌خان رستم، داستان‌های کیخسرو و داستان بیژن و منیژه و... داستان‌هایی هستند که درونمایه‌ای عرفانی دارند؛ بدین معنا که در پس ظاهر اسطوره‌ای و حماسی خود، هزاران راز و رمز معنوی نهفته دارند. فردوسی، خود نیز از این مجموعه حماسی، معنی دیگری افاده می‌کرده است. او در جای جای شاهنامه، با آموزه‌های اخلاقی خودگوش خوانندگان را می‌نوازد. درحقیقت با هنرمندی و ظرافت تمام سر دلبران را در حدیث دیگران بیان و توصیه می‌کند که داستان‌ها را دروغ و افسانه ندانیم؛ چنانکه درباره فریدون می‌فرماید:

فریدون فرسخ فرشته نبود ز مشک و ز عنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت آن نیکویی تو داد و دهش کن فریدون تویی

اما به راستی راه کشف این سرچینست و چگونه می‌توان معنی حقیقی را دریافت؟ به نظر می‌رسد که راه آن در محرم شدن است، در آشنا شدن. آن زمان است که حقایق و معانی، خود، متجلی می‌شوند؛ چنانکه شیخ اشراق آشنای این پرده شد و رموز را شنید و در رساله عقل سرخ خود آن را به زیبایی تمام بازگو نمود.

البته شاید چندان موافق طبع برخی از پژوهشگران نباشد که پای عرفان به

حماسه باز شود. در حالی که به جرأت می‌توان گفت که حماسه و عرفان اگرچه در ظاهر دو حوزه کاملاً متفاوتند اما پیوندی پنهانی با یکدیگر دارند. وجوهی مشترک دارند که شایسته است طی پژوهش‌هایی روشن شود.

به خاطر داریم که در سال‌های اخیر، کتاب با فردوسی سلوک صوفیانه تادیار سیمرخ تألیف دکتر مصطفی آزمایش که انتشارات حقیقت آن را به چاپ رسانده به بررسی همین وجوه مشترک پرداخته است. اخیراً نیز کتاب مقایسه انسان فرهمند در شاهنامه با ولی در مثنوی تألیف معصومه امین دهقان از همین ناشر به چاپ رسیده که انسان کامل را به عنوان حلقه پیونددهنده حماسه و عرفان در هر دو حوزه مقایسه و تطبیق می‌کند. نویسنده برای حوزه اول شاهنامه و برای حوزه دوم، مثنوی را منبع کار خود قرار داده است ضمن اینکه در بخش‌های مربوط به شاهنامه، برای مستند ساختن مطالب خود به اوستا و متون پهلوی‌ای نظیر وجرکردینی استناد نموده است.

کتاب با مقدمه‌ای در معرفی فردوسی (زندگی، مذهب و نظر او نسبت به انسان) و "فرّ" که اصل بنیادی پژوهش اوست - آغاز می‌شود. در فصل مربوط به مذهب، نظریات متداول چند محقق درباره مذهب فردوسی بیان و در انتها با استناد به اشعار خود شاعر به این نتیجه می‌رسد که فردوسی شیعه اثناعشری به معنای عرفانی آن است. در فصل مربوط به "فرّ"، "فرّ" و انواع آن با توجه به شاهنامه و اوستا مورد بررسی قرار می‌گیرد. محور کلی بحث این فصل، این است که انتقال فرّ از شاهی به شاه دیگر، سلسله‌ای از انسان‌های فرهمند را پدید آورده که وظیفه آنها پیش بردن عالم به سوی نور و روشنی است.

در بخش دوم کتاب، با نگاهی عرفانی، یکی از انسان‌های فرهمند شاهنامه یعنی کیخسرو که به تعبیری "دارنده ممتاز فرّ" است، با شرح دوران زندگی و

پادشاهی اش معرفی می‌شود. در این بخش، حوادث زندگی کیخسرو و قدم به قدم به تصویر کشیده و با اصول مسلم عرفانی تفسیر می‌شود.

در بخش سوم، نویسنده برای مدتی کوتاه از دنیای حماسه فاصله می‌گیرد و به وادی عرفان یعنی حوزه دوم قدم می‌گذارد. در فصل اول و دوم، به ترتیب ولایت و ولی در مکتب تشیع و تصوف با توجه به آیات قرآن و احادیث و نظریات عرفا بررسی می‌شود.

در بخش چهارم، نویسنده به بحثی کوتاه در باب زندگی و مذهب مولوی می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که مولوی به معنای واقعی شیعه، شیعه و به معنای واقعی لفظ سنی است. سپس در فصل دوم، ویژگی‌های ولی بنا بر مثنوی بر شمرده می‌شود.

سرانجام در بخش پنجم، نویسنده به تطبیق فرّ و ولایت و انسان فرهمند شاهنامه و ولی در مثنوی می‌پردازد و نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که رمز و اصل مهم حماسه و عرفان همان حلقه پیوند آنها یعنی انسان کامل است؛ حقیقتی که متعلق به زمان خاصی نیست بلکه همواره بوده، هست و خواهد بود و رسالت حماسه و عرفان فراخواندن ما برای یافتن اوست.

سخن پایانی آنکه آرزو مندیم خداوند، گوش ما را محلّ پیام سر و ش کند تا بتوانیم رموز و حقایق معنوی را دریابیم و ظواهر، بندی نشود که از حقایق غافل شویم.

علیّ ابن ابی طالب إمام العارفین
أو
البرهان الجلیّ فی تحقیق انتساب الصوفیة إلى علیّ
احمد بن محمّد بن الصدیق الغماری الحسنی

محمّد امین شاهجویی

این کتاب با تحقیق احمد محمد مرسی نقشبندی در سال ۱۹۶۹ م / ۱۳۸۹ هـ برای نخستین بار، همراه با چاپ دوم کتاب فتح الملک العلی بصحة حدیث باب مدینة العلم علی از همین مؤلف، توسط مطبعة السعادة، به زبان عربی، به چاپ رسیده است. مؤلف آن، ابوالفیض احمد، فرزند شیخ ابو عبدالله شمس الدین محمد بن ولیّ کبیر است. مادر او دختر عارف بالله عبدالحفیظ بن ولیّ کبیر است. او به سال ۱۳۲۰ هـ در بیت علم و تصوّف، دیده به جهان گشود و پدرش به عنایت خود در تربیت او کوشید. در سنین آغازین به حفظ قرآن کریم پرداخت و در درس های پدرش درباره صحیح بخاری شرکت می جست و از پدر، واداشتن به مبارزه با کفّار و لزوم آمادگی برای جهاد را می شنید. از این رو به آموزش

تیراندازی روی آورد و در آن به کسب مهارت پرداخت. وی کتب تفسیر و حدیث و فقه و تصوف را یافته و از آنها بهره می برد تا آن جا که کتابخانه ای بزرگ از آنها فراهم و گرد آورد.

رقم تألیفات او به صد و بیست عنوان می رسد که بسیاری از آنها پاسخ یک سؤال یا ثبت و تدوین یک گفتگو و مباحثه علمی و یارده کسی است که حقیقتی را بی دلیل، منکر می شود. فهرست الفبایی کامل این آثار در صفحات پایانی کتاب فتح الملک که در یک مجلد، همراه با البرهان الجلی چاپ شده، آمده است.

مؤلف - بنابر اظهار محقق این اثر - مشرب شاذلی داشته است. او ابن تیمیه را به خاطر انحرافش از اهل بیت و از صوفیه، دوست نداشته و به سبب بدعت گذاری و گمراهی او در تألیفاتش با وی به احتجاج می پردازد. هنگامی که مؤلف، رده ای بر ابن خلدون می نوشت، او را در مقام تعرض به صوفیه و اعتراض به آنها در انتساب آنان به امام علی (ع) و انکار شنیدن حدیث از علی (ع) توسط حسن بصری یافت؛ از این رو این کتاب را به اهداف زیر تألیف نمود:

۱. بیان شنیدن حسن بصری از علی (ع) از راه های معروف نزد اهل حدیث.
۲. بیان دلیل اختصاص صوفیه به علی (ع) و انتساب آنها به آن حضرت.
۳. بیان بسیاری از خرجه های صوفیه و مفهوم خرجه نزد آنها.
۴. بیان اتصال سند صوفیه به علی (ع) بدون انقطاع یا ارسال.

بازگشت سلسله مشایخ صوفیه به امام علی (ع)

آغاز تصوف، پیراسته شدن از اخلاق و عادات ناپسند و آراسته شدن به افعال و اوصاف پسندیده است؛ و انجام آن، فانی شدن در مشاهده خداوند و چشم پوشی از غیر اوست، و راهی این راه، ناگزیر از راهنمایی است که چگونگی

پیمودن راه را به او بیاموزد و او را از آفت‌های نفس و عیوب و بیماری‌های آن دور کند.

هریک از شیوخ صوفیه، این‌گونه، آموزه‌های سلوک را از مافوق خود اخذ و تلقی می‌کنند تا آن‌که سلسله به حسن بن ابی الحسن بصری منتهی گردد؛ کسی که در خانه ام‌المؤمنین، ام سلمه پرورش یافت و آن‌گاه که ام سلمه، تار مویی از محاسن پیامبر (ص) را - که خود بدان محافظت می‌شد - به گردنش آویخت، حسن آن را درحالی که با زبان می‌لیسید، در دهان فرو برد، و به برکت آن، فصاحت در سخن و حکمت در گفتار، روزی‌اش شد تا آن‌جا که مردم، هنگامی که وعظ او را می‌شنیدند، می‌گفتند: سخن او همانند گفتار پیامبران است، و او این سخنان شیوا و حکمت‌آمیز را از دانشمندترین یاران پیامبر (ص) و پیشگام آنان در پذیرش اسلام، امام علی (ع) آموخته بود؛ کسی که سلسله صوفیه یا خرقة آنها به او ختم می‌شود و آنان حقایق و دقایق و رقایق تصوف را از او فرا گرفته‌اند.

این مطلب، اگرچه مورد اتفاق و اجماع صوفیه است و آنها را در آن اختلافی نیست، لیکن علمای دیگر غیر از صوفیه در برابر این سلسله، مواضع گوناگونی اتخاذ کرده‌اند. برخی از آنها از قبیل ابن تیمیّه از حافظان، و ابن خلدون از فقها و مورخان، با اتکاء و استناد به تصریح بسیاری از حفاظ در خصوص عدم ملاقات حسن با علی (ع) به انکار اتصال سلسله پرداخته و آن را منقطع و نه متصل، گمان کرده‌اند. علاوه بر این، ابن تیمیّه، اختصاص داشتن علمی به علی (ع) را که شیخین از آن بی‌نصیب‌اند، انکار کرده است.

بعضی دیگر، صوفیه را در سخنشان تأیید و اتصال سلسله را به سبب ملاقات حسن با علی (ع) تبیین کرده‌اند. از جمله حافظ سیوطی بدین منظور، رساله اتحاف الفرقه بر فو الخرقه را که مشتمل بر ده حدیث منقول از علی (ع) توسط حسن

می‌باشد، تألیف کرده است. اگر کسی بخواهد برتری و مزیت کتاب البرهان الجلی و بحث‌ها و پژوهش‌هایی را که در بردارد، بداند، باید رسالهٔ اتحاف را بخواند، آن‌گاه بی‌اختیار و ناخودآگاه به مزایا و امتیازات کتاب حاضر اعتراف خواهد نمود. مؤلف در این کتاب بیان داشته که بیشتر کسانی که به انقطاع خرقة حکم کرده‌اند، حکم خود را بر تقلید و راحت‌طلبی بنا نهاده‌اند. سپس احادیثی را از مسند ابی یعلی و سنن بیهقی نقل می‌کند که در آنها حسن تصریح به شنیدن حدیث از علی (ع) کرده است؛ تصریحی که احتمال خلاف و اشتباه در آن راه ندارد.

وی سپس به ابن تیمیه و ابن خلدون عطف توجه کرده و با دلایل بسیار، اختصاص علی (ع) را به تصوّف و علوم دیگری که شیخین از آنها بی‌بهره بوده‌اند، برای آن دو تبیین نموده و دلایل مزبور را به نیکی شرح و بسط داده است. از جمله دلایل یاد شده آن است که علم علی (ع) مانند شجاعت او به تواتر نقل شده تا آن جا که به ضرب‌المثلی برای همگان تبدیل گردیده است؛ دیگر آن که صحابه - و در پیشاپیش آنان، شیخان - به تقدّم علی (ع) در علم اذعان و در اشکالاتی که بر آنها عرضه می‌شد، به او مراجعه نموده‌اند؛ و نیز این که هیچ یک از یاران پیامبر (ص)، غیر از علی (ع) را "امام" نام نهاده‌اند؛ و بالاخره این که پیامبر (ص) فرموده است: «أنا مدینة العلم و علیّ بابها» یعنی من شهر علمم و علی در آن است. این حدیث در موضوع مورد بحث، به عنوان یک اصل شمرده و محسوب می‌گردد و سرّ مطلب و جان کلام است.

در حالی که آرای دانشمندان حدیث اهل سنت دربارهٔ حدیث فوق، مختلف است و جز اندکی از حافظان، آن را صحیح ندانسته‌اند و برخی از آنها به خاطر تأیید صحت آن، متهم به تشیع گشته‌اند، مؤلف، کتابی با عنوان فتح‌الملک‌العلی بصحة حدیث باب مدینة العلم علی تألیف کرده و در آن از راه‌های نُه‌گانه،

صحت این حدیث را به اثبات رسانده است. کتاب یاد شده، اصل کتاب البرهان الجلی محسوب می‌شود؛ زیرا صحت حدیث «أنا مدينة العلم» مبنا و پایه صحت انتساب صوفیه به علی (ع) است؛ کسی که پیامبر (ص) به علم او شهادت داده، بلکه همگان را به آموختن علم از او امر کرده و فرموده است: «فمن اراد العلم فليأت الباب» یعنی هرکس طالب علم است، می‌بایست از در شهر علم بدان وارد شود. مهم‌ترین مباحث کتاب البرهان الجلی در سه محور زیر خلاصه می‌شود:

الف) علی (ع) و علم حقایق. ب) مفهوم خرقه نزد صوفیه.

ج) شواهد و دلایل سماع حسن بصری از علی (ع).

علی (ع) و علم حقایق

صوفیه جملگی تصریح می‌کنند به این که علی (ع) پیشوا و مرجع آنهاست، چنان‌که عارف بزرگ، عربی درقاوی گوید: مولای ما علی بن ابی طالب، امام صوفیه و بزرگ و قطب آنهاست. راهنمایان بی‌شمار صوفیه، اعم از پیشینیان و پسینیان نیز به این معنا تصریح کرده‌اند.

شیخ طایفه صوفیه، جنید گوید: صاحب ما در این امر بعد از پیامبر (ص)، علی بن ابی طالب است. ابو عبدالرحمن سلمی و ابونصر سراج طوسی در کتاب لمع نقل کرده‌اند که جنید گوید: رضوان خدا بر امیر مؤمنان، علی (ع) باد که اگر او به جنگ‌ها سرگرم نمی‌شد، معانی فراوانی از علم خود را به ما می‌آموخت، او کسی است که علم لدنی به او اعطا شده است، و آن، دانشی است که خضر (ع) بدان مخصوص گشت؛ چرا که خداوند متعال فرمود: «و علمناه من لدنا علماً»^۱.^۲ وی

۱. سوره کهف، آیه ۶۵: یعنی ما از نزد خود به او علمی را آموختیم.

۲. البرهان الجلی، ص ۵۹.

می‌گوید: امیر مؤمنان، علی (ع) از بین همه یاران پیامبر خدا (ص) به واسطه معانی بلند و اشارات لطیف و کلمات منحصر به فرد و تعبیر و بیان توحید و معرفت و ایمان و علم و... دارای ویژگی است، و خصصت‌های نیکی را داراست که اهل حقایق از صوفیه بدان تعلق و تعلق دارند.

علی (ع) در حدیث کمیل بن زیاد فرموده است: هاین هیهنا لعلماً جملاً لو وجدت له حملة، یعنی در این جا - به سینه مبارکش اشاره نمود - انبوهی از علم است، اگر (ای کاش) برای آن، حاملانی می‌یافتیم. از این رو در میان صحابه، تبیین توحید و تعبیر از معرفت به کامل‌ترین معنا و برترین حالت، به آن حضرت اختصاص داشت.

(سراج) گوید: مشهور است که اصحاب پیامبر خدا (ص)، وقتی در یکی از امور دینی با اشکال مواجه می‌شدند، از علی (ع) سؤال می‌کردند و او آنچه بر آنان مشکل بود، بر ایشان روشن می‌ساخت^۱ و از عمر نقل شده است که گفت: «لولا علی لهلك عمر» یعنی اگر علی نبود، هر آینه عمر هلاک می‌گردید. سراج - پس از نقل برخی از سخنان علی (ع) - گوید: علی (ع) را مانند آن سخنان، حالات و صفات و افعال فراوانی است که صاحب‌دلان و اهل اشارات و اهل مواجید از صوفیه بدانها تعلق و دلبستگی دارند.

شیخ اکبر در باب ششم از فتوحات مکیه در ذکر تجلی هباء گوید: ... نزدیک‌ترین مردم به پیامبر (ص)، علی بن ابی طالب است که پیشوای همه عالم و راز جمله انبیاء است. وی هم‌چنین در خطبه فتوحات گوید: ... علی (ع) با زبان خود، ترجمان ختم است... قونوی در شرح‌التعرف گفته است: علی بن ابی طالب، سرسلسله عارفان است و امت، جملگی بر آن‌اند که او از انفاس پیامبر خدا (ص) برخوردار است، وی را سخنانی است که نه احدی پیش از او، آنها را به زبان

آورده و نه پس از او چنین گفته است. یوسف فارسی در المنح الصافیة گوید: شیوخ درباره علی (ع) گفته‌اند: او کسی است که به او علم لدنی داده شده است، و نسبت داشتن با ولایت - که منبع ولایت حقیقی و معارف الهی است - جز از جهت او و حقیقت وی، صحیح نیست.

آلوسی در تفسیر آیه «أئما ولیکم الله...»^۱ چنین گوید: آیه نزد اکثر محدثان درباره علی (ع) نازل شده است و بسیاری از صوفیه به خلافت بلافصل او پس از پیامبر (ص) اشاره می‌کنند، البته خلافت نزد آنان، عبارت از خلافت باطنی است که همان خلافت ارشاد و تربیت و امداد روحانی می‌باشد، نه خلافت صوری که عبارت است از اقامه حدود ظاهری و تجهیز سپاهیان و دفاع و حمایت از حوزه اسلامی و سرزمین مسلمین و نبرد با دشمنان اسلام با شمشیر و سرنیزه. به نزدیک آنان، فرق بین این دو خلافت، نظیر تفاوت بین پوست و مغز است؛ خلافت باطنی، مغز خلافت ظاهری است و بدان از حقیقت اسلام، دفاع می‌شود، درحالی که به واسطه خلافت ظاهری از صورت آن حمایت به عمل می‌آید. گاهی خلافت باطنی با خلافت ظاهری در یک فرد، جمع می‌شود، نظیر علی (ع) در ایام فرمانروایی اش، و مهدی (ع) در روزگار ظهورش؛ و خلافت باطنی و نبوت، دو شیرخوار یک پستان‌اند و حدیث نبوی «خلقت أنا و علی من نور واحد» یعنی من و علی از یک نور آفریده شده‌ایم، به این مطلب اشاره دارد. این خلافت (باطنی) به کامل‌ترین شکل در علی (ع) بوده است، و از این جاست که سلسله‌های اهل الله جز یک سلسله، بدو منتهی می‌گردند.^۲

احمد بن عجیبة در ایقاظ الهمم بشرح الحکم در مورد مبادی علم تصوف

۱. سورة مائده، آیه ۵۵.

۲. همان، ص ۶۳.

چنین می‌گوید: واضح این علم، پیامبر (ص) است که خداوند آن را در پرتو وحی و الهام بدو آموخت، بنابراین جبرئیل (ع) نخست شریعت را نازل کرد و در مرحله بعد از بیان آن، حقیقت را نازل فرمود و تنها برخی از افراد (و نه دیگران) را بدان مخصوص داشت، و نخستین کسی که در این باره سخن گفت و آن را اظهار نمود، سرورمان علی (ع) بود، و حسن بصری آن را از او گرفت...
ابن فارض در تائیه خود با اشاره به پیامبر (ص) گوید:

بعترته استغنت عن الرسل الوری و اصحابه و التابعین الأئمة^۱

شارح تائیه گوید: او ذکر عترت را بر ذکر صحابه مقدم داشت؛ زیرا علوم حقیقت و طریقت در مرحله آغازین، جز به واسطه آنها ظاهر نگشت، و نسبت ولایت و خرقه جز به وسیله آنها متصل نمی‌شود. مناوی در فیض القدر گوید: سلسله اهل طریق از جهت مشایخ و مریدان به اهل بیت منتهی می‌شود، طرق مشایخ عموماً به ابوالقاسم جنید بازمی‌گردند، و ابوالقاسم نخست، آن را از دایی اش سرّی گرفت، و سرّی به معروف اقتدا نمود و معروف، مولا علی بن موسی الرضا (ع) را قدوه قرار داد و او پدران خود را... پس جملگی به علی (ع) باز می‌گردند.

بسیاری از عارفان، احادیث وارده درباره فضایل علی (ع) را از آن جهت که اشاره و یا تصریح به تقدّم او بر شیخین می‌کنند و یا ناظر به اختصاص داشتن امر (حقیقت) به او و نه آن دو هستند، بر این حمل کرده‌اند که حقایق عرفانی و خلافت باطنی به او و نه دیگر صحابه جز وی، اختصاص دارد. شیخ سادات نقشبندی در کتاب المثنوی خود با اشاره به این که پیامبر (ص) به علی (ع) کنیه "ابوتراب" داده است، گوید: تراب، اشاره به وجود اهل توحید و فناست؛ از این رو

۱. مردمان به واسطه اهل بیت نبی از انبیاء و صحابه و تابعین که پیشوا هستند بی‌نیاز شدند.

از معنای ابوتراب، نتیجه می‌شود که او در این معنا، اصل و مورد اقتدا و مرجع طایفه فقرا و صاحبان فنای کامل است، پس به ناچار سلسله‌های مشایخ طریقت، بدو منتهی می‌گردند.

از جمله احادیثی که اشاره می‌کند به این که سلسله‌های اهل طریقت از هر جهت به اهل بیت و همگی به علی (ع) منتهی می‌شوند، احادیث زیر است:

۱. حدیث نبوی «الا ان مثل اهل بیته فیکم مثل سفینه نوح من رکبها نجا و من تخلف عنها هلك» همانا اهل بیت من در میان شما مثل سفینه نوح اند که هرکس بدان سوار شود، نجات یابد و هرکس از آن تخلف ورزد، هلاک گردد.

۲. حدیث علوی «ما سمعت من رسول الله شیئاً فنیسته» که در ذیل آیه «و تعیها اذن واعیه»^۱ و دعای نبوی در حق علی (ع) وارد شده است؛ یعنی من چیزی از پیامبر خدا (ص) نشنیدم که آن را فراموش کرده باشم.

۳. «یا علی... أنت اذن واعیه لعلمی» یعنی ای علی... تو گوش پرظرفیت دانش من

هستی.

ابن ابی شیبیه در کتاب الاوائل نقل می‌کند که به قثم گفته شد: چگونه است که تنها علی از پیامبر (ص) ارث برد و نه شما؟ وی گفت: قسم به خدا که او نخستین فرد از میان ما بود که به پیامبر (ص) ملحق شد و بیش از همه ما ملازم او بود و از او هرگز جدا نشد. شاه دهلوی در تفهیمات گوید: علی (ع) حکمت را به طور کامل از پیامبر (ص) به ارث برد... وی بار شرع پیامبر (ص) و علوم او را به دوش کشید و متکفل دعا برای امت او شد و منصب او، خزانه‌داری علم پیامبر (ص) و حمل وحی آن حضرت است.

ابن اثیر در اسدالغابه بعد از طرح نشانه‌هایی از علم علی (ع) گوید: اگر ما

۱. سوره حاقه، آیه ۱۲.

آنچه را که صحابه، مانند عمر و غیر او از علی (ع) پرسیده‌اند، ذکر می‌کردیم، هرآینه سخن به درازا می‌کشید. مناوی در شرح کبیر بر این مطلب تصریح کرده است که عمر از آن‌جا که به دانش علی (ع) احتیاج داشت و حلّ مشکلات و گشودن گره‌ها، متوقف بر علم آن حضرت بود، در ایام خلافتش، علی (ع) را به سرپرستی هیچ یک از لشکریانش نگماشت.

مفهوم خرقه نزد صوفیه

آنچه از علی (ع) رسیده است، لبّ حقایق قلبی و سرّ معارف الهی است که نتیجه عمل به شریعت محمدی (ص) می‌باشد... و خرقه، تنها یک اصطلاح است و نشانه‌ای از داخل شدن در طریقت، و آن هم نزد برخی از صوفیه، نه تمامی آنها.^۱ پیشینیان از صوفیه، هیچ کدام خرقه را نمی‌شناختند، بلکه تنها صحبت (همنشینی) و اقتداء (پیروی) را می‌شناختند، و هرکس کتاب‌های آنها و کتب شرح حال آنان را بخواند، در آنها ذکری از خرقه و اثری از روایت آن نخواهد یافت؛ زیرا خرقه نزد آنان، آن‌گونه که بین متأخرین اهل قرن پنجم و پس از آن اشتهار و رواج داشته، شهرت نداشته و میان آنها متداول نبوده است.

شیخ اکبر، محی الدین ابن عربی گوید: آغاز ظهور خرقه در قرن چهارم در زمان اصحاب جنید، مانند شبلی و ابن خفیف بوده است؛ از این رو حافظان که به استخراج سنن و آثار می‌پردازند، با وجود شدت اعتنائشان به روایت و گسترده‌گی حفظشان و زیادی بحثشان از هر آنچه که ظاهراً به پیامبر (ص) متصل است، از قبیل سنن و احکام و اخلاق و آداب، خرقه را روایت نکرده‌اند، بلکه وقتی خرقه در میان متأخرین از صوفیه، اشتهار یافت، اهل حدیث به خاطر عدم ثبوت روایی

آن در کتب متقدمین از صوفیه، به انکار آن پرداختند.^۱ شیخ اکبر در فتوحات مکّیة (باب ۲۵) بعد از نقل جریانی که برای او با خضر (ع) رخ داده و از دست او خرّقه پوشیده است، گوید: از آن وقت بود که به لباس خرّقه قایل شدم و آن را بر مردم پوشانیدم... خرّقه در نزد ما عبارت است از همنشینی و ادب و تخلّق. از این رو صوفیه پوشیدن آن را متصل به پیامبر (ص) نیافته‌اند، ولی همنشینی و ادب را که از آن به لباس تقوی تعبیر می‌شود، به آن حضرت متصل دانسته‌اند.^۲

از پیامبر (ص) به ثبوت رسیده است که آن حضرت، گروهی از اصحابش را با دست مبارکش عمامه گذاری کرد که از جمله آنان، علی (ع) بود؛ همان که خرّقه از طریق او روایت می‌شود. و نیز آن حضرت، خاندان گرامی اش را جامه پوشانید و فرمود: «پروردگارا اینان دودمان من‌اند، پس ناپاکی و پلیدی را از آنان دور دار و آنها را پاک ساز، پاک ساختنی.» این خاندان، اقطاب‌اند که معارف الهی از طریق آنها نقل می‌شود و حقایق عرفانی از ناحیه آنان به دست می‌آید، بلکه پیامبر (ص) هیچ والی را به کار نمی‌گماشت مگر آن که او را عمامه گذارد. طیالسی در مسند خود از علی (ع) نقل کرده است که فرمود: پیامبر خدا (ص) در روز غدیر خم، عمامه‌ای بر سر من گذاشت و آن را پشت سر من آویخت. سپس فرمود: خداوند در روز بدر و حنین به وسیله فرشتگانی که این عمامه را بر سر من گذاشتند، مرا یاری کرد، و فرمود: عمامه، حدّ فاصل میان کفر و ایمان است.^۳ ابونعیم در المعرفة از عبدالاعلی بن عدی نقل کرده است که پیامبر خدا (ص) بعد از عمامه گذاری علی (ع) در روز غدیر، وی را دعا کرد و فرمود: این گونه عمامه بر سر گذارید؛ چرا که عمامه‌ها چهره‌های اسلام و فصل ممیّز بین مسلمانان و

۱. ص ۱۱۴.

۲. ص ۱۱۷.

۳. ص ۱۲۰.

مشرکان اند.

صفی قشاشی در السمیط المجید سخن حافظ سخاوی در المقاصد الحسنه را نقل کرده و در پی آن گوید: این سخن او که «وارد نشده است که پیامبر (ص) خرقة را به صورت معمول بین صوفیه برای هیچ یک از یارانش پوشانیده باشد» واجد مطلبی جز نفی ورود کیفیت مخصوص برای آنها نیست... از این رو دلالت بر اطلاق و جواز کیفیت - بعد از ثابت شدن پوشاندن عمامه و غیر آن - دارد. بنابراین نفی کیفیت، خدشه‌ای وارد نمی‌سازد؛ زیرا روشن است که از آن، نفی اصل پوشانیدن به کیفیت دیگر، لازم نمی‌آید، پس روشن شد که عدم ورود کیفیت مخصوص، با ورود اصل پوشانیدن به غیر از آن کیفیت، منافاتی ندارد. علاوه بر این که تعدد پوشانیدن از جانب پیامبر (ص) با کیفیت‌های گوناگون ثابت شد، و این دلیل بر آن است که در امر پوشانیدن، گستردگی وجود دارد و به کیفیت خاص و لباس مخصوص منحصر نمی‌شود و به مرد و یا زن و صغیر و یا کبیر اختصاص ندارد.

اکنون که این مطلب ثابت شد و این که آن حضرت (ص) با ارائه الهی در پرتو نور نبوت، پوشانیدن را مناسب حال شخص و لباس به انجام می‌رساند، شیخ که وارث پیامبر (ص) است نیز اجازه دارد بنا به ارائه الهی و در پرتو نور ولایت، پوشانیدن را به تناسب حال شخص و زمان و مکان او به انجام رساند و او در تمام این کار، پیرو سنت است؛ چرا که در کیفیت آن، حصری وجود نداشت.^۱

از آن جا که خرقة، آن‌گونه که شیخ شهاب‌الدین سهروردی در عوارف المعارف گفته است، آستانه وارد شدن به همنشینی است، و مقصود کلی نیز همان همنشینی است که در پرتو آن، هر خیری برای مرید امید می‌رود، گمان

می‌رود که آنها این شکل و هیأت را جز برای آن که به حال مرید در تخلّق به اخلاق‌شان و تأدّب به آداب‌شان سودمند است، برنگزیده‌اند، و هر آنچه که وسیله برای دستیابی به مطلوب است، خود نیز مطلوب می‌باشد، هر چند به طور خاص از پیامبر(ص) وارد نشده باشد.^۱

قائلین به خرقه از صوفیه، آن را در طریقت خود، اصل قرار نداده‌اند تا غایت مقصود و نتیجه مطلوب باشد، بلکه آن را نشانه ورود در طریقت خود و پیوستگی به مسلک خویش قرار داده‌اند، همان‌گونه که پادشاهان، خلعت را نشانه‌ای از زمامداری قرار داده‌اند و لباس سرباز، نشانه ورود به جمع لشکریان و خدمت دولت است. مقصود از خرقه، بیعت کردن بر توبه و دست کشیدن از گناهان و رو کردن به آخرت به واسطه انجام عمل صالح و اعراض از دنیا به سبب بی‌رغبتی در آن و ترک چشم‌دوختن به آن و مشغول شدن از آن به یاد خدا و آباد کردن عمر با فرمانبرداری او که شأن اهل آن خرقه و مرقع است، می‌باشد.

شیخ اکبر در رساله نسب الخرقه بعد از مقدمه‌ای گوید: چون این امر در نفوس اهل الله استقرار یافت، خواستند میان آن دو لباس، جمع کنند و به هر دو زینت آراسته گردند تا بین دو حُسن جمع کرده و از دو سوی، شایسته پاداش الهی گردند؛ از این رو پوشیدن این خرقه را با شکلی که نزد آنان معلوم است، به عنوان یک سنت قرار دادند تا آن‌ها را به لباس باطن‌هایشان که درحقیقت، آن را می‌خواهند، آگاهی بخشد و آن را همنشینی و ادب قرار داده‌اند.^۲

سهروردی در عوارف المعارف گوید: پوشیدن خرقه، ارتباط بین شیخ و مرید و صرفاً تعیین و گزینش شیخ از جانب مرید است، و این گزینش در شرع

۱. ص ۱۲۳.

۲. ص ۱۲۴.

برای مصالح دنیوی جایز و مباح است؛ شیخی که او را ارشاد و راهنمایی می‌کند و راه خوبی‌ها را به او می‌شناساند و او را از آفت‌های نفوس و تباهی اعمال و ورودگاه‌های دشمن آگاه می‌سازد، پس او بر تن مرید خرقه می‌پوشاند تا تصرف در او را اظهار نماید، بدین ترتیب پوشیدن خرقه، نشانه سپردن و پذیرش است، و داخل شدن مرید در حکم شیخ، داخل شدن او در حکم خداوند متعال و حکم پیامبر او (ص) و زنده نگاه داشتن سنت بیعت با پیامبر (ص) است.

ابن صامت از جدش نقل کرده است که گفت: پیامبر خدا (ص) بر گوش دادن و پیروی در سختی و آسانی و با رغبت و اکراه با ما مبايعت کرده است... پس در خرقه، معنای بیعت است و خرقه، آستانه ورود به همنشینی است.^۱

شیخ اکبر در رساله نسب الخرقه گوید: لباس یکی است و حکم کردن بر آن به واسطه اختلاف مقصدها متفاوت است... همان‌طور که لباس ظاهر به سبب تفاوت مقصدها و نیت‌ها مختلف است، لباس باطن نیز بدین سبب، گوناگون است... اصل این لباس نزد من، براساس آنچه در جان من القاء شده است، آن است که حق، دل بنده مؤمنش را پوشانده است، چنان‌که فرمود: نه زمین من و نه آسمانم، گنجایش مرا ندارد، و دل بنده مؤمن، جایگاه من است. لباس آن است که پوشنده خود را دربرگیرد، پس جمع بین دو لباس در زمان شبلی و ابن خفیف تاکنون پدیدار گشته است و ما نیز به همین روش عمل کردیم و بعد از همنشینی با مشایخ بزرگوار فراوان و تأدب به آداب آنها، آن را از دست این مشایخ در بر کردیم تا لباس، هم از حیث ظاهر و هم از جهت باطن، محکوم به صحت گردد.

شرط‌های این خرقة معروف، به صورتی که حق، اظهار فرموده است^۱ عبارت از پوشاندن بدی و زشتی است؛ زشتی کذب با لباس صدق پوشانده می‌شود و زشتی خیانت با لباس امانت و زشتی پیمان‌شکنی با لباس وفای به عهد و زشتی ریا با خرقة اخلاص و زشتی صفات پست با خرقة بزرگواری‌های اخلاقی و زشتی امور ناپسند با خرقة امور پسندیده، و هر خُلق پست با خرقة هر خُلق عالی و ترک اسباب با توحید تجرید و توکل بر موجودات با توکل بر خدا و کفران نعمت با سپاسگزاری از نعمت آفرین؛ آنگاه سالک به زیور الهی آراسته خواهد شد...^۲ منظور از خرقة‌ای که از علی (ع) روایت شده است، همین است نه صرفاً پوشاک بدن‌ها.^۳ صوفیه تصریح کرده‌اند به این که منظور از خرقة، همنشینی است، خواه در آن‌جا در برکردن خرقة باشد و یا نباشد، و گفته‌اند: تعبیر از زمان پیامبر (ص) تا جنید، با واژه "صحبت" بوده است و پس از آن، کلمه "خرقة" و "لباس" به جای همنشینی و پیروی به کار رفته است.

صوفیه که خرقة را اتخاذ کرده‌اند، در عین حال که آن را آستانه ورود در طریقت و نشانه‌ای از آغاز همنشینی و پیروی قرار داده‌اند، قصدشان صرفاً این نبوده است، بلکه آنچه را که مقرون به لباس است، یعنی سرایت حال شیخ و برکت و سرّ او به مرید و پیدا کردن حالتی را که پیش از آن، مرید به آن حال نبوده است، قصد کرده‌اند، پس آن، سبب جذب دل او به طریقت و دل‌بستگی او به خداوند و گرایش کلی و صادق او در سلوک و پشت کردن او به دنیا و خواهش‌های آن است...^۴ وقتی شیخ کامل، جامه‌ای را پس از اتّصاف به حال، از تن خود می‌کند و

۱. در آیه «یا بنی آدم قد أنزلنا علیکم لباساً یواری سوء آنکم و ریشاً و لباس التقوی ذلک خیر» (اعراف / ۲۶).

۲. ص ۱۲۷.

۳. ص ۱۳۲.

۴. ص ۱۳۶.

بر بدن مرید می پوشانند، آن حال به مرید سرایت می کند و او بعد از کوری درونی اش به واسطه نادانی و تاریکی مشاهده موجودات، بینا می گردد.^۱

عارف شعرانی در مدارج السالکین گوید: بدان ای برادر من که راز پوشیدن خرقة نزد عارفان کامل، آن است که آنها جمله اخلاق محمدی (ص) را به مرید صادق خلعت می دهند... یا همه صفات زشت را از او می زدایند.^۲

شیخ ابوبکر عیدروس گوید: خرقة در حقیقت خود، یکی بیش نیست، هر چند در دست آنان که بدان تمسک می کنند، متعدد باشد؛ زیرا خرقة، ریسمانی بین خداوند و بندگان است که به حقیقت، تعددناپذیر است... و شیخ، دست خدا در میان کسانی است که به او ارادت می ورزند و سر الهی در بین آنان است که از او پیروی می کنند... وی در عقد الواقیت الجوهریه گوید: پوشیدن خرقة در عرف بزرگان صوفیه و اصطلاح آنها عبارت است از همنشینی، پیمان گرفتن و تلقین کردن ذکر، و حقیقت آن، تصرف شیخ در مرید، بلکه تصرف او در قلب وی و سریان روح او در روح مرید و تربیت باطنی اوست.^۳

عارف شعرانی گوید: ای بیچاره گمان مبر که خرقة... آن است که با وجود ارتکاب بدترین صفتها، بر دوش نهاده می شود، بلکه آن، تنها لباسی است که شیخ واصل پاک نفس در برهه ای از زمان بر بدن خود می نهد، سپس آن را از تن بیرون برده و به مرید می پوشاند، در نتیجه صفت های ناپسند را از او زایل و اخلاق ستوده را جایگزین آنها می سازد.^۴

خرقة علی (ع) از طرق متعدد، غیر از طریق حسن بصری نیز روایت شده

۱. ص ۱۳۸.

۲. ص ۱۴۳.

۳. ص ۱۴۵.

۴. ص ۱۴۵.

است؛ از قبیل روایت حسن سبط(ع)... و روایت حسین شهید(ع)... و روایت کمیل بن زیاد... و روایت اُبی درداء... و روایت اویس قرنی.^۱ اکثر اولیای عارف و قطب‌های اُمت محمّدی(ص) از طریق خرقه‌ علی(ع) و از روایت حسن بصری از آن حضرت تربیت شده و تصریح کرده‌اند به این که علی(ع) پیشوا و مرجع آنهاست. خرقه‌ قادری و رفاعی و بدوی و سهروردی و کبروی و چشتی و علوی و شاذلی و خلوتی و مدینی و نقشبندی و محمّدی و قشیری و هروی و غزالی و دسوتی و ساحلی و... و فروع همه این ها که جملگی از عدد صد بیرون‌اند، یا از طریق حسن بصری و یا از طریق اهل بیت(ع)، به علی(ع) متصل می‌شوند.^۲

شواهد و دلایل سماع حسن بصری از علی(ع)

حقایق تاریخی و قواعد اصولی و حدیثی، روایت حسن از علی(ع) را اثبات می‌کند و حکم به صحّت آن می‌دهد. شنیدن حسن از علی(ع) و دیدار او با وی، بین متقدمین و متأخرین، مورد اختلاف است. ابن ابی حاتم در مراسیل در بیان شنیدن حسن از عثمان گوید: از ابو زرعه درباره‌ حسن سؤال شد که آیا او کسی از اهل بدر را دیده است؟ وی گفت: آنها را دیده است، دیدنی؛ وی عثمان بن عفان و علی را دیده است، گفتم: آیا از آن دو حدیثی شنیده است؟ گفت: نه، حسن بصری در روزی که برای علی(ع) بیعت گرفته شد، پسری ۱۴ ساله بوده و علی(ع) را در مدینه دیده است، سپس علی(ع) به کوفه رفته و پس از آن، حسن با وی ملاقاتی نداشته است، و حسن گوید: من زبیر را دیدم در حالی که با علی(ع) بیعت می‌کرد. حافظ مقدّسی در المختارة روایت حسن از علی(ع) را استخراج کرده و آن را

۱. ص ۱۶۸.

۲. ص ۱۷۴.

صحیح شمرده است.^۱

حافظ جزری در کتاب خود اسنی الطالب بمناقب علی بن ابی طالب گوید: مشایخ تصوّف اجماع کرده اند بر این که حسن بصری، مصاحب علی بن ابی طالب بوده و از جانب او خرّقه پوشیده است. از شیخمان، حافظ بن کثیر در این خصوص پرسیدم، او گفت: بعید نیست حسن بدون واسطه از علی (ع) اخذ کرده باشد و ملاقات او با وی ممکن است؛ زیرا او از عثمان شنیده است.

برزلی در جامع النوازل گوید: حسن در زمان علی (ع) از حیث مسافت به او نزدیک بوده است به گونه ای که امکان اخذ او از وی به خاطر سنّش و نزدیکی اش وجود داشته است و روایتی مقبول نیز از او نقل شده است.^۲ حافظ سیوطی در زادالمسیر گوید: حافظان در شنیدن حسن از علی (ع) اختلاف نظر دارند، برخی نظیر بخاری و یحیی بن معین، آن را اثبات نکرده اند و عدّه ای به اثبات آن پرداخته اند، و حافظ مقدّسی در المختارة آن را رجحان بخشیده است و حافظ بن حجر در تهذیب التهذیب حدیثی را از روایت حسن از علی (ع) به واسطه شنیدن ذکر کرده و سپس گفته است محمد بن حسن صریفینی، شیخ شیوخ ما گوید: این نصّ روشنی در شنیدن حسن از علی (ع) است و رجال آن، مورد وثوق اند.^۳

از جمله بزرگان مشایخ صوفیه و عرفا که شنیدن حسن از علی (ع) و گرفتن خرّقه توسط او از وی را اثبات کرده اند و خود از محدّثین اند، شیخ اکبر محی الدّین ابن عربی و شیخ نجم الدّین کبری و غوث جیلانی و... می باشند.^۴

سیوطی در رساله اتحاف الفرقة گوید: انکار منکران شنیدن بصری از

۱. ص ۱۸۱.

۲. ص ۱۸۴.

۳. ص ۱۸۴.

۴. ص ۱۸۶.

علی (ع) به بعد از خروج علی (ع) از مدینه بازگشته و حمل می‌شود؛ زیرا حسن پس از آن به ملاقات علی (ع) نشتافته است، جالب آن است که آنان می‌گویند «ما با وجود این که قایلیم حسن از علی (ع) حدیثی نشنیده است، سند پوشیدن خرقة را از حسن از علی (ع) به عنوان تبرک به بزرگان صوفیه و به امید اندراج در ذیل توجه و امداد آنها و به‌شمار آمدن در زمره آنان، نقل و روایت می‌کنیم».^۱

عارف شعرانی در قواعد الصوفیه گوید: بعضی از محدثین، فراگیری لاله الا لله توسط حسن بصری از علی بن ابی طالب (ع) را به خاطر دشواری ثبوت آن از طریق مشهور، انکار کرده‌اند، بلکه برخی از آنها دیدار حسن بصری با علی (ع) را انکار نموده‌اند، چه رسد به گرفتن طریق، و حق آن است که او با وی ملاقات کرده و وی بدو ذکر آموخته و او را خرقة پوشانده است.

حافظ ابن حجر و شاگردش، سیوطی روایت کرده و گفته‌اند که سند آن صحیح و رجال آن مورد وثوق‌اند که بصری می‌گفت: از علی (ع) شنیدم که می‌گفت پیامبر خدا (ص) فرموده است: امت من، مانند باران‌اند که معلوم نیست اول آن بهتر است یا آخرش. از حسن نقل شده است که گفت: از علی (ع) در مدینه شنیدم، درحالی که صدایی را می‌شنید، گفت: این چیست؟ گفتند: عثمان کشته شد، فرمود: پروردگارا شاهد باش که من رضایت و مهلت ندادم. در مسند حافظ بن مسدی از حسن نقل شده است که گفت: با علی (ع) مصافحه کردم. سیوطی گوید: نزد من و گروهی از حافظان، روایت حسن از علی (ع) اثبات شده است که از جمله آنان، حافظ ضیاءالدین در الاحادیث المختارة است و تمام احادیثی که در آن است، صحیح است.

معلوم می‌شود که پیشینیان، سند تلقین و پوشیدن خرقة را در میان خود

به خاطر حسن ظن به گذشتگان، بدون ثبوت از طریق محدّثین دست به دست می‌کردند تا آن‌که حافظ بن حجر و جلال سیوطی و موافقان آنها آمدند و شنیدن حسن از علی (ع) را تصحیح نمودند و سند را به آن دو رساندند.

کورانی در انبیه الانبیه بعد از آوردن سند تلقین گوید: قول برگزیده آن است که بصری از علی (ع) شنیده است. عقبه بن ابی صهباء گوید: از حسن شنیدم که می‌گوید: علی (چنین) می‌گفت. با اثبات توثیق رجال این سند که عقبه از جمله آنهاست، دیگر دلیل و مستمسکی برای منکر شنیدن حسن از علی (ع) باقی نمی‌ماند...^۱ نکته مهم آن که اعتبار به دلیل است، نه گفتار صرف، خواه از جانب اثبات‌کننده و یا از جانب نفی‌کننده، و دلیلی که اثبات‌کننده را همراهی می‌کند، شنیدن و دیدن و ملاقات است؛ از این رو سخن وی به اجماع، مورد قبول است.^۲ حسن، زمانی که دو سال به پایان خلافت عمر باقی مانده بود، در مدینه منوره به دنیا آمد و در این شهر بود تا آن که ستمش به چهارده سالگی رسید، وی بعد از کشته شدن عثمان به سوی بصره خارج شد، و در این مطلب، بین اهل حدیث متقدم و متأخر، هیچ اختلافی نیست... و از حسن با سندهای صحیح نقل شده است که از جمله آنها سخن بخاری در تاریخ به نقل از اسرائیل بن موسی است. خالد بن بکیر گوید: حسن به ما خبر داد و گفت: عثمان را دیدم که خطبه ایراد می‌کرد، در حالی که من پسری پانزده ساله بودم که می‌نشست و برمی‌خواست.^۳

اکنون که این مطلب ثابت شد، پس علی (ع) در طول این مدت، در مدینه منوره بوده است و به جز چهار ماه بعد از قتل عثمان، از مدینه دور نبوده است؛ زیرا قتل عثمان در ذی حجه سال ۳۵ و خروج علی (ع) در پایان ماه ربیع الثانی سال

۱. ص ۱۸۸.

۲. ص ۱۹۰.

۳. ص ۱۹۲.

۳۶ بوده است... از این رو به یقین، صحیح است که حسن با علی (ع) در یک شهر بوده‌اند؛ تا آن که سنّ حسن به چهارده یا پانزده رسید، سپس او در خانه امّ المؤمنین، امّ سلمه پرورش یافت؛ زیرا مادرش، برگزیده قوم و ارباب امّ سلمه بود؛ از این رو حسن، بنا به نقل ابن سائب از وی، در زمان خلافت عثمان به خانه‌های سایر زنان پیامبر (ص) رفت و آمد داشت.

بخاری در الادب المفرد گوید: علی (ع) بنا به سفارش پیامبر (ص)، به دیدار همسران آن حضرت می‌رفت و برای تأمین مصالح آنها با آنان رفت و آمد داشت، به ویژه امّ سلمه ارتباط بیشتری با علی (ع) و خاندان گرامیش داشت و حسن همراه با مادرش در خانه او اقامت داشت.

هم‌چنین علی (ع) همسایه امّ سلمه و زنان پیامبر (ص) بود؛ زیرا خانه آن حضرت به خانه‌های آنان چسبیده بود. علی (ع) امامت مردم را به عهده داشت و نماز جمعه و عید به جا می‌آورد و حسن در آن هنگام، نوجوان و در شرف بلوغ بود و مطمئناً از کسانی بود که در آن مدّت به نماز پشت سر او مداومت داشت؛ زیرا پیامبر (ص) به یاران خود امر کرده بود که کودکان را در سنّ هفت سالگی به نماز فراخوانند و در ده سالگی آنها را بزنند، پس این امر، نسبت به نوجوان چهارده ساله که در خانه نبوت و دامان امّ سلمه پرورش یافت و خانه او در آن هنگام، چسبیده به مسجد و در آن به روی او گشوده بود، چگونه خواهد بود؟ این در حالی است که تخلف از جماعت و نماز جز در مسجد پیامبر (ص) متعارف و معمول نبود. با وجود این قراین که به منزله نصّ قاطع است، چگونه نقل کسانی که از حسن از علی (ع) روایت کرده‌اند، به ارسال و انقطاع، مردود خواهد بود؟^۱

بنا به نقل سلیمان بن ارقم، بصری عثمان را دیده و خطبه او را شنیده و از او

نقل روایت کرده است و حال آن که عثمان، مدّتی پیش از خروج علی(ع) از مدینه کشته شد و مجاورت و ارتباطی که علی(ع) با امّ سلمه داشت، عثمان نداشت، پس چگونه ممکن است دیدار حسن با علی(ع) و دریافت او از وی اثبات نگردد؟^۱

اکنون که شنیدن حسن از عثمان که پیش از علی(ع) از دنیا رفت، ثابت شد، پس شنیدن او از علی(ع) به طریق اولی ثابت خواهد شد.^۲ حسن از علی(ع) احادیثی را نقل کرده است که گروهی از راویان، آنها را از جانب او به آن حضرت اسناد داده‌اند، هم‌چنان که صوفیه از طریق او خرّقه و تلقین و همنشینی و پیروی را نسبت داده‌اند، و در روایت عدل و ثقه، اصل اتّصال و عدم انقطاع است تا زمانی که دلیلی بر ارسال و عدم اتّصال اقامه شود، و دلیل، قائم و نافی انقطاع و گواه ثبوت اتّصال است؛ از این رو احادیث یاد شده، جملگی متّصل و غیر منقطع‌اند.^۳ از جمله این احادیث که بالغ برده مورد است، حدیث رفع^۴ و حدیث تکفین پیامبر(ص) توسط علی(ع)^۵ و حدیث دعوت به زکات فطر^۶ و نیز حدیث تطبیق آیه ۴۷ سوره حجر بر اهل بدر^۷ می‌باشد.

دولابی در الکنی از حسن بصری نقل کرده است که وی گوید: هنگامی که ناله و فریاد از خانه عثمان برخاست، من در حلقه علی(ع) و همنشین او بودم و او را دیدم در حالی که دو دست خود را به سوی آسمان بالا برده و می‌گفت: پروردگارا، من از خون عثمان به تو اعلان برائت می‌کنم.^۸ هم‌چنین از حسن

۱. ص ۱۹۳.

۲. ص ۱۹۵.

۳ و ۴. ص ۱۹۶.

۵ و ۶ و ۷. ص ۱۹۹.

۸. ص ۲۰۳.

بصری به صراحت وارد شده است که او فراوان از علی (ع) نقل کرده و از او شنیده است و این که بیشتر آنچه از او رسیده است، آنها را از علی (ع) شنیده است.^۱ حافظ مزی در تهذیب از یونس بن عبید نقل می‌کند که وی گوید: از حسن پرسیدم: چگونه می‌گویی پیامبر خدا (ص) چنین گفت... در حالی که او را درک نکرده‌ای؟! وی گفت: آنچه من از پیامبر خدا (ص) روایت می‌کنم، به نقل از علی (ع) است، منتها من در زمانی هستم که مرا یارای نام بردن از علی (ع) نیست.^۲ ابن عبدالله در استیعاب گوید: از حسن بصری در مورد علی (ع) سؤال شد، وی به سائل چنین گفت: «سوگند به خدا، علی تیری هدف‌گرا از تیرهای خداوند بر دشمنش و مرتبی این امت و برتر و پیشتر از آنها و نزدیکتر از آنان به پیامبر خدا (ص) بود، در فرمان خدا سستی نمی‌ورزید و در دین خدا، سرزنش در او اثر نمی‌گذاشت و در مال خدا تصرف ناروا نمی‌کرد، عزائم قرآن به او اعطا شد و او به بوستان‌های سرسبز و حرم آن دست یافت».

حسن در این جملات به سائل به گونه‌ای پاسخ داد که از آن پیداست که وی حالات علی (ع) را می‌شناخته و سیره او را مشاهده نموده است، آنگاه سائل در این باره از او سؤال نکرد چرا که نزد آنان مشهور بوده است که وی علی (ع) را دیده و با او محشور بوده و از این رو درباره او مورد سؤال واقع شده است.^۳ ابوحامد فاسی در مرآة المحاسن درباره حسن بصری گوید: اگر جز دیدن علی (ع)، چیزی برای حسن بصری ثابت نمی‌شد، همین دیدن کفایت می‌کرد؛ زیرا رؤیت در حاصل شدن خصوصیت همنشینی و پیروی کافی است، و برخی از مشایخ، کسانی‌اند که ایصال الی الله را با یک نگاه به انجام می‌رسانند... و این درباره

۱. ص ۲۰۴.

۲ و ۳. ص ۲۰۵.

علی (ع) به طریق اولی و اقرب، صادق و واضح است، به ویژه نسبت به حسن که برای پذیرش آن نور، مستعد و آماده بود، و خصوصیت به دهان گرفتن آن پستان پاک، او را کافی بود و او بدان، شایسته گردید.^۱

شیخ زروق در عدة المرید الصادق گوید: بدان که آنچه در میان اولیای سابق قوم مطرح بود، ترتیب معروف و اصطلاح مألوفی نبود، بلکه تنها دوستی و دیدار بود، بدین ترتیب که نازل ترین آنها وقتی با برترینشان ملاقات می کرد، به واسطه دیدن او، حالاتی بهره اش می شد؛ زیرا هرکس که حالتی در او تحقق یابد، کسانی که در محضر او حاضر می شوند از آن حالت بی نصیب نخواهند بود، و حالات به ارث می رسند، از این رو ابن عریف گوید: چگونه ممکن است کسی که با یک شخص رستگار حشر و نشر نداشته است، به فلاح رسد؟^۲

ابن عراق در رساله اش درباره خرقه و تلقین گوید: بدان که از شرایط ذکر، آن است که از لب های مردان بزرگ تلقی شود؛ چرا که آن را شأنی عجیب و خاصیتی غریب است... تا زمانی که مرید صادق، ذکر را از شیخی که با بصیرت به خدا دعوت می کند و بدان، وی را مدد می رساند و با چشم خود، او را می نگرد، فرانگیرد، درخت وجودش بارور نخواهد شد...^۳ و چه خوش گفت یکی از عارفین بالله و راهنمایان الهی که مرید صادق به سبب نگاه شیخش به او به مقامی می رسد که با کوشش هزار سال بدان جا نخواهد رسید، و حسین بجلی گوید در عالم رؤیا پیامبر (ص) را دیدم و عرض کردم: ای سرور من، ای پیامبر خدا (ص) برترین اعمال کدام است؟ فرمود: ایستادن تو در برابر ولی ای از اولیای خدا برای تو بهتر از آن است که خدا را آنچنان عبادت کنی تا آن که قطعه قطعه شوی. به

۱. ص ۲۱۶.

۲. ص ۲۱۸.

۳. ص ۲۱۹.

حضرتش عرض کردم: زنده باشد یا مرده؟ فرمود: زنده باشد و یا مرده.^۱
حافظ ابن کثیر در البدایة والنهائة در شرح حال حسن بصری به نقل از
یونس بن عبید گوید: انسان وقتی به حسن می‌نگریست، از آن منتفع می‌شد،
هرچند سخن او را نمی‌شنید و عمل او را نمی‌دید. این وصف عرفای بزرگ است
که هر که آنها را دیده و شرح حالشان را نگاشته، از آن خبر داده است، پس
چگونه علی (ع) این‌گونه نباشد در حالی که پیامبر (ص) شهادت به این صفت او
داده و فرموده است: «النظر إلی علیّ عبادة» یعنی نگریستن به چهره علی (ع) عبادت
خداست. این نگاه عبادت نیست، جز برای آن که بیننده مستعد به سبب نگاه کردن
به او از حیث حال باطن و ترس از خدا و ایمان و میل به آخرت و محبت فی الله
بهره می‌برد، پس وضع کسی که با او همنشینی و حشر و نشر داشته و از او حدیث
شنیده است، به ویژه شخصی چون حسن بصری چگونه خواهد بود؟^۲

۱. ص ۲۱۹.

۲. ص ۲۲۲.