

عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۲۷ و ۲۸

گردآوری و تدوین

دکتر سیدمصطفی آزمایش

سرشناسه : آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ -
عنوان و پدیدآور : عرفان ایران (مجموعه مقالات) ۲۷ و ۲۸ / گردآوری و تدوین
مصطفی آزمایش.
مشخصات نشر : تهران: حقیقت، ۱۳۸۵.
مشخصات ظاهری: ۱۹۸ ص.
شابک : ۱۴۰۰۰ ریال 964-7040-82-2
یادداشت : فیبا
موضوع : عرفان - ایران - مقاله‌ها و خطابه‌ها.
موضوع : آداب طریقت - مقاله‌ها و خطابه‌ها.
رده‌بندی کنگره : ۴۸۴۸۳۶ ع ۴۶ آ ۲۸۶ BP
رده‌بندی دیویی : ۲۹۷/۸۳
شماره کتابخانه ملی: ۲۴۸۶۱ - ۸۵ م

ویژه‌نامه تصوف، عرفان و فقهای شیعه: به یادبود یکصدمین سال
شهادت عارف فقیه جناب سلطان‌علیشاه (۱۳۲۷ - ۱۴۲۷ قمری)

عرفان ایران : مجموعه مقالات (۲۷ و ۲۸)

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش

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

صندوق پستی: تهران، ۱۱۳۶۵ - ۳۳۵۷

تلفن: ۸۸۷۷۲۵۲۹؛ فاکس: ۸۸۷۹۱۶۵۲

تلفن مرکز پخش: ۵۵۶۳۳۱۵۱

Email: nashr_haghighat@yahoo.com

چاپ اول: بهار و تابستان ۱۳۸۵

تعداد: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۱۴۰۰ تومان

شابک: ۲ - ۸۲ - ۷۰۴۰ - ۹۶۴

ISBN: 964 - 7040 - 82 - 2

— لطفاً مقالات و مطالب خود را به نشانی ناشر

بفرستید.

— آراء و نظرهای مندرج در مقالات و مطالب

عرفان‌ایران ضرورتاً مورد قبول گردآورنده آن نیست.

— عرفان ایران در ویرایش و تلخیص مطالب مجاز

است.

فهرست مندرجات

..... مقالات	
۵	● عرفان: اتفاق و اتحاد دکتر حاج نورعلی تابنده
۱۲	● استاد شعرائی و عرفان و تصوّف اکبر ثبوت
۲۱	● پیدایش سیر معنوی و عرفان علامه سیّد محمدحسین طباطبایی
۳۶	● افرادی از فقهای اسلام که به علم حکمت پرداخته‌اند آیت‌الله سیّد محمدحسین حسینی طهرانی
۵۰	● کتاب‌شناسی جناب سلطان‌علیشاه گنابادی سیّد محمدحسین خیره فرشچی
۷۷	● تشیّع و ایران هانری کربن ترجمه: مرسته همدانی
۸۷	● اهمیت معنوی پیدایش و گسترش سلسله‌های صوفیه دکتر سیّد حسین نصر ترجمه: فاطمه شاه‌حسینی
..... تصحیح متون	
۹۲	● ضمیمه رساله شهیدیه شیخ عباسعلی کیوان قزوینی
..... گفت‌وگو	
۱۲۲	● مقام تصوّف نزد علامه طباطبایی شهرام پازوکی
..... معرّفی کتاب	
۱۴۵	● نابغه علم و عرفان در قرن چهاردهم هجری حاج سلطان‌حسین تابنده گنابادی عرفان ایران

- ١٥١ عبدالحمید مرادی ● معروف الکرخی
 شیخ قاسم طهرانی
- ١٦٧ دکتر شمس الملوک مصطفوی ● اقتدا به محمد (ص)
 کارل ارنست
- ١٨٧ عرفان ایران ● مقالات هانری کربن
 محمد امین شاهجویی

عرفان: اتفاق و اتحاد^۱

دکتر حاج نورعلی تابنده

امروزه در دنیا وقایعی، چه در داخل کشورها و چه در سطح بین‌المللی، در جریان است که نتایج آن در قلمرو معنویت و اعتقادات مردم، سبب‌گردیده که آنها به عرفان‌گرایی یابند؛ البته نه همواره به حقیقت عرفان بلکه در بسیاری اوقات به نام و عنوان و آوازه عرفان و به آنچه به ذائقه خود عرفان می‌پندارند. از این رو هر کسی به زعم خود مطالبی را در قالب الفاظ و اصطلاحات عرفانی با نام عرفان عرضه کرده که نتیجه آن، پیدایش جریان‌های عرفانی متعددی است که امروزه تحت عناوین مختلفی هم در درون اسلام و هم بیرون آن متداول شده است. البته برخی از این عرفان‌های خارج از اسلام نظیر یوگا و ذن بودایی، دارای سنت و اصالت و پیشینه قدیمی‌تری دارند که توضیح آنها از حوصله این مقال خارج است.

علت این اختلاط را می‌توان با این مثال ساده توضیح داد که همان‌طوری که با

۱. مطالب بیان شده در تاریخ ۸۲/۱/۳۰.

بارش باران روی یک زمین خشک، همه نوع گیاه اعم از مفید و هرز سبز می شود، و قایعی هم که برای بشر اتفاق افتاده و می افتد به منزله همان باران است که نتایج و ثمره اش در زمین وجود بشر به شکل جریان های مختلف عرفانی به ظهور می رسد. اما نکته مهم این است که چگونه می توان علی رغم جرگه های مختلف عرفانی به یک اتفاق نظر رسید و بین آنها ائتلاف و اتحاد برقرار کرد؟ برای این منظور مثل همیشه بهترین راه، اطاعت از روش پیامبر و پاسخ دادن به دعوت الهی مبتنی بر اتحاد ادیان توحیدی است که: تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا...^۱ اما درباره این دعوت ذکر چند نکته ضروری است.

پیامبر (ص) نمی توانست مقام نبوت خویش را مصالحه کند به این معنی که آن را بین خود و دیگران تقسیم کند و مثلاً به دیگری بگوید از فردا تو پیامبر باش. مقام نبوت مربوط به عمق هویت صاحب آن مقام است و مأموریتی الهی است که قابل مصالحه به غیر نیست؛ از این رو پیامبر هرگز با بت پرستان مذاکره به قصد مصالحه نکرد و مخاطب این آیه هم بت پرستان نیستند بلکه مسیحیان و یهودیان می باشند. شاید بتوان این موضوع را از جهتی، حسنی برای عثمان دانست که در پاسخ به خواسته عده ای مبنی بر استعفایش از خلافت، گفت: سمت الهی قابل استعفا نیست؛ سخن او درست بود ولی به مضمون: کَلِمَةُ حَقٍّ يُرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ مصداقش نادرست بود و او اشتباه می کرد چون خلافت عثمان الهی نبود ولی به هر تقدیر اصل اعتقاد او صحیح بود.

در نتیجه، این مأموریت الهی — و اصولاً هر مأموریت الهی — قابل توافق و

۱. سوره آل عمران، آیه ۶۴: بیایید از آن کلمه ای که پذیرفته ما و شما هست پیروی کنیم. آنکه جز خدای را نپرستیم و هیچ چیز را شریک او نسازیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به پرستش نگیرد.

موافقت هم نیست. چون چنانچه اشاره شد، برخاسته از عمق هویت معنوی صاحب آن مقام است. در طول تاریخ، اعتراضاتی حاکی از عدم توافق و ناسازگاری از جانب برخی دشمنان نادان بر اولیای خداوند وارد می‌شده از جمله در جریان حکمیت در جواب خوارج که خواسته بودند تا حکمی تعیین شود، حضرت علی (ع) فرمودند که به حکمیت نیازی نیست. این بدان معنی است که توافق یا عدم توافق دیگران نسبت به نبوت یا ولایت بی‌اثر است چون آن حقیقتی است که با وجود نبی یا ولی یگانه گشته است. در جریان حکمیت، حضرت علی (ع) که تحت فشار خوارج مجبور به پذیرفتن حکمیت شدند، ابتدا ابن عباس را انتخاب کردند ولی در اثر فشار دیگران ابوموسی را به‌عنوان حکم پذیرفتند اما این شرط را گذاشتند که باید حتماً مطابق قرآن و دستورات کتاب الهی حکم کند و جریانات بعدی آن در تاریخ آمده و از ذکر آن در اینجا خودداری می‌شود.

اعتراضات این چنینی نیز در دوران امامت امام حسن (ع) هم به ایشان می‌شد؛ از جمله اینکه عده‌ای از پیروان حضرت امام حسن بر ضد ایشان شوریدند و حتی در جریان شورش‌ها پای حضرت را مجروح کردند و باز همین افراد در اعتراض به امام حسن گفتند که چطور استعفا دادی و حضرت هم در جواب، به این مضمون فرمودند که خلافتی که من دارم قابل استعفا نیست. و این صلح از اولین قدم‌هایی بود که در تفکیک حکومت از خلافت الهی برداشته شد. اگر هم می‌بینیم که در طول تاریخ اسلام ائمه و اولیای الهی خانه‌نشین شده‌اند، یکی از دلایل این بوده که خونی ریخته نشود. علی (ع) هم همین‌گونه بود یعنی خانه‌نشین شد اما مراقب اعمال شیخین بود و سمت مشاورت آنها را داشت ولی این مطلب بدین معنا نیست که مقام ولایت خود را به آنان واگذار کرد یا آنها آن را غصب کردند.

این موضوع، یعنی قابل مصالحه نبودن نبوت، امامت یا ولایت، نکته‌ای است که غالباً مورد توجه جدی قرار نگرفته است.

با این مقدمه به بررسی آیه یاد شده می‌پردازیم. پیامبر در این آیه تنها مسیحیان و یهودیان را خطاب می‌کند و آنها را به کلمه‌ای که بین پیامبر و آنها مشترک است، فرا می‌خواند. این فراخوانی برای یک ائتلاف و اتحاد، قدم اول می‌باشد و لازم و ضروری است. دلیل اینکه تنها یهودیان و مسیحیان در این آیه مورد خطاب قرار می‌گیرند این است که اولاً اهل کتاب مقیم در عربستان فقط یهودیان و مسیحیان بودند. ثانیاً آنها هم در زمره ادیان توحیدی هستند و لذا پیامبری داشته‌اند که من الله مأمور بوده است. در ادامه آیه از مخاطبان (یهودیان و مسیحیان) خواسته می‌شود که جز خدا را نپرستند و نکته جالب توجه این که این موضوع با عبارت *أَلَّا تَعْبُدُوا اللَّهَ بِيَان* می‌شود؛ به این معنی که بیاید تا جز خدا را نپرستیم و درحقیقت به موضوع اتحاد و ائتلاف اشاره می‌شود. البته لازم به ذکر است که لازمه نپرستیدن جز خدا، این است که نمایندگان و راهنمایان او یعنی آنهایی که از جانب او مأموریت دارند را بشناسیم و محترم داریم. به عبارت دیگر، سخن پیامبر این است که اگرچه شما مرا به پیامبری نمی‌شناسید ولی چون اصل مسأله را قبول دارید که جز خدا را نپرستید و هیچ چیزی، نه بت‌های بی‌جان و نه بت‌های جاندار، را برای او شریک قرار ندهید؛ البته بعدها با تشکیل حکومت اسلامی در زمان پیامبر، اهل کتاب اجازه داشتند که بر مذهب خود و آداب و مناسک آن باقی بمانند ولی باید مالیات (جزیه) می‌دادند چون باید در مخارج حکومت شریک می‌شدند.^۱

۱. پرداخت جزیه هم به این سبب بود که وقتی مسلمانان خمس و زکات می‌دادند غالباً از صمیم قلب و با نیت *قربةً الى الله* بود ولی یهودیان و مسیحیان که محمد (ص) را به پیامبری قبول نداشتند

نکته مهم دیگر اینکه، این اصل فراخوانی به سوی اتحاد، همواره در عالم سیاست، اجتماع و در قواعد اسلامی بوده ولی متأسفانه غالب این ندها در جهت این غرض بوده که «بیایید به من دست بدهید تا اتحاد داشته باشیم»؛ به اصطلاح «همه با من، نه همه با هم». در واقع این دعوت الهی را عده‌ای فرصت طلب و سودجو دستاویز قرار داده‌اند تا مقاصد خودکامانه خود را عملی کنند.

در مورد این دعوت، در خصوص عرفان مشکل دیگری نیز پیش‌رو است و آن اینکه عرفان برحسب حقیقتش از ادراکات قلبی است و به زبان نمی‌آید، ولی بعضی می‌خواهند این لطیفه دست‌نیافتنی را مثل دیگر علوم ظاهری فرا بگیرند. آنها متأسفانه به جای اینکه به اصل و حقیقت عرفان توجه کنند و به جای اینکه در تصفیه خانه دل جستجویش کنند، آن را در لابه‌لای اوراق و صفحات کتب می‌جویند و مثلاً با تحقیقات تجربی یا تاریخی می‌خواهند درباره‌اش قضاوت کنند. از این‌رو طبیعی است که در این میان، درگیر بازی با اصطلاحات عرفانی می‌شوند و چنین می‌اندیشند که لطایف عرفانی، الفاظ و کلماتی است که با دانستن معنای لغوی یا اصطلاحی آنها، بهره‌ای از عرفان دارند؛ اما واقعیت این است که حتی از دور هم دستی بر آتش ندارند. چنین کسانی درباره‌ی عرفان شنیده‌اند که «حلوای تن‌تنانی تا نخوری ندانی» لذا می‌گویند حلوای عرفان را باید خورد ولی تصوّر می‌کنند خوردن این حلوای این است که کتاب‌های عرفانی را بتوانند بخوانند و درباره‌اش از ظنّ خویش سخن بگویند.

تاریخ گواه آن است که از زمانی که عرفان روی کاغذ آمد، راه‌های انحراف

→

طبعاً نمی‌توانستند آن را با طیب خاطر پرداخت کنند اما چون از فوائد حکومت اسلامی بهره می‌بردند می‌بایست بخشی از مخارج و هزینه‌های آن را هم عهده‌دار شوند. از این‌رو جزیه می‌دادند.

آن باز شد. در مورد عرفان همه ادیان این نکته صادق است. اصولاً در ابتدای ظهور ادیان و به عنوان یک روحیه شرقی، پیروان حقیقی دین معمولاً به موجب خُذ الْعِلْمَ مِنْ افواه الرّجال^۱، می‌کوشیدند علوم حقیقی و عرفان دین را از زبان بزرگان دین بشنوند. در تاریخ اسلام در زمان پیامبر (ص) و سپس ائمه (ع)، شیعیان اجتهاد شخصی نمی‌کردند و حتی آن را مذموم هم می‌دانستند و به همین دلیل با هم متحد بودند و الفت داشتند. ولی وقتی آن علمی که به زبان نمی‌آمد، مکتوب شد و آن را نه از زبان بزرگان دین بلکه در کتاب‌ها و گمان‌های فردی جستند، اختلاف نظرها آغاز گردید.

به شهادت تاریخ، در زمان یکی از خلفای بنی عباس، چند صد مجتهد در بغداد بودند که هر کسی طبق نظر خود حکم می‌کرد و فتوا می‌داد و اجرا می‌کرد. خلیفه که متوجه تفرقه‌افکنی این مجتهدین شد، از میان آنها، شش نفر را که بیش از سایرین پیرو داشتند، انتخاب کرد و همه را به پیروی از آنها فراخواند. این شش نفر ابوحنیفه، شافعی، مالکی، احمد حنبل، داوود و طبری بودند که تدریجاً چهار نفر اول بیشتر مورد توجه قرار گرفتند و داوود و طبری حذف شدند و آن چهار نفر باقی ماندند. با وجود این، باز هم در میان آنها اختلاف نظر فراوان حاکم است.

در عالم عرفان هم این موضوع صادق است. تمام حقایق عرفانی در متن و بطن اقوال بزرگان عرفا مطرح شده است اما آنها هیچ‌گاه، این موضوعات را به طور رسمی و به عنوان مباحث علمی مطرح نکردند؛ مثلاً وقتی پیامبر فرمودند: لا اله الا الله یا لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم، این اقوال دلالت بر همان چیزی دارد که به نام وحدت وجود، ابتدا عرفای متقدم مثل بایزید و حلاج آن را به طور ضمنی در اقوال

۱. علم را از دهان مردان فراگیر.

خود مطرح کردند، ولی اول بار عارفی از مغرب عالم اسلام یعنی محی‌الدین بن عربی و سپس شارحان آثار وی بودند که آن را در آثار خود عنوان کرده، توضیح دادند و به تدریج به صورت یک مسأله عرفانی مطرح شد. این تبدیل شدن حال به قال، منشأ اختلافات و تفرقه گردید. چنانکه شیخ علاءالدوله سمنانی با اینکه خودش عارفی بود که عملاً و قلباً به حقیقت وحدت وجود اعتقاد داشت ولی با مسأله وحدت وجود به نحوی که ابن عربی عنوان می‌کرد، مخالف بود.

پس تا زمانی که بخواهیم عرفان و اسلام را با فراگیری اصطلاحات عرفانی از لابه‌لای اوراق و کتاب‌ها و تاریخ بیابیم، این تفرقه‌ها ادامه دارد. البته این بحث به معنی منع مطالعه و پژوهش در زمینه عرفان نیست بلکه به این معناست که ضمن مطالعه آنها، باید آنچه را از کتاب‌ها خوانده‌ایم در تصفیه‌خانه دل‌مان جستجو کنیم و ببینیم کدامش عرفان حقیقی است. باید عرفان واقعی را در دل جو یا شد و از همان طریق هم آن را از عرفان‌های غیرحقیقی بازشناخت و به این نتیجه رسید که عرفان و حقایق قلبی را نمی‌توان در ترازوی معیارهای عقلی و علمی گذاشت و با آن سنجید. اتفاق و اتحاد حقیقی هم در عرفان وقتی پیدا می‌شود که حاصل آن اتحاد "همه با هم" باشد نه اتحاد "همه با من" که در واقع جلوه‌ای از خودخواهی پنهان آدمی است.

استاد شعرانی^۱ و عرفان و تصوّف

اکبر ثبوت

استاد ذوفنون علامه ابوالحسن شعرانی تهرانی (۱۳۹۳ - ۱۳۲۰ ه. ق.) -
اعلی الله مقامه و ضاعف اکرامه - از علمای بزرگی بود که در سده‌های اخیر کسی
را به جامعیت علمی او کمتر می‌توان یافت. نقش او در ترویج و تعالی فرهنگ و

۱. در قدیمی‌ترین اثری که از استاد به چاپ رسیده و من دیده‌ام (فلسفه اولی، تاریخ انتشار ۱۳۱۶ ش) نام ایشان "شعرانی" ضبط شده - آن هم سه بار - و در دیگر کتاب‌هایشان نیز گاهی نامشان به همین صورت و گاهی "شعرانی" ضبط شده؛ و من اولی را ترجیح می‌دهم زیرا: اولاً در لغت‌نامه دهخدا در فصلی که به معرفی اعضای لغت‌نامه اختصاص یافته، از ایشان با عنوان شعرانی یاد شده و ظن قوی بر آن است که این ضبط مستند به اسناد رسمی دولتی بوده است. همچنین در سال ۱۳۴۰ ه. ش. اداره کل انتشارات و رادیو، کتابی به نام کارنامه بزرگان ایران منتشر کرد که استاد شعرانی یکی از مؤلفان آن بود و در مقدمه‌ای که مرحوم دکتر مهدی بیانی برای معرفی مؤلفان آن نوشت، از استاد با عنوان شعرانی یاد شده است. ثانیاً عنوان "شعرانی" هر چند می‌تواند یادآور نسبت به شعرانی (تخلص جد استاد) باشد، اما بیشتر یادآور نسبت به شعران (نام دو کوه یکی در موصل و دیگری در تهمام) است که ارتباطی با استاد ندارد. در حالی که ضبط شعرانی صرفاً یادآور نسبت به شعرانی است. امید است با دستیابی مستقیم به اسناد رسمی دولتی (از جمله در اداره ثبت احوال و دانشگاه و سازمان لغت‌نامه) این اختلاف به صورت قطعی حل شود و با ارائه نص، محلی برای این‌گونه اجتهادها نماند.

معارف اسلامی، بیش از آن است که از عهده تبیین آن بر توانم آمد. با این همه، به مصداق المیسور لا یسقط بالمعسور، در فرصت کوتاهی که بود، اینجانب گفتاری در صد صفحه به عنوان یادآور پاره‌ای از کمالات و فضایل ایشان فراهم آورد تا به مناسبت سی و دومین سال درگذشت آن بزرگوار منتشر شود. بخشی از آن گفتار را که با موضوع نشریه گرامی عرفان ایران مناسبت داشت به نظر خوانندگان محترم می‌رساند.

با عرفان و تصوّف

استاد شعرانی در برخورد با عرفان و تصوّف، شیوه‌ای بسیار منطقی و معتدل داشتند. نه مانند برخی از شیفتگان عرفان، همه ابعاد دین را تابع آراء عرفا قرار می‌دادند؛ و نه مثل مخالفان عرفان، در مقام نفی مطلق آن بودند. مرزها را حفظ می‌کردند و در عین پاسداری از حریم کلام و فقه و شریعت، مکتب و آراء عرفا را به دیده حرمت می‌نگریستند و در این مسیر چندان پیش رفتند که به تبع جدّشان ملا فتح‌الله کاشانی صاحب منهج‌الصادقین، حتی از اناالحق‌گویی حلاج، تفسیری موجه و مقبول عرضه فرمودند؛ و آن را ناشی از توغّل در توحید و یقین به فنا و استهلاک همه موجودات در وجود حق شمردند.^۱ و البته این توجیه از سوی متشرعان متعصب و ضد عرفان که سخن حلاج را کفرآمیز می‌دانستند قویاً تخطئه شد و مورد نکوهش و حمله قرار گرفت؛^۲ و یک بار یکی‌شان با لحنی تعرض‌آمیز خطاب به استاد گفت: آخر چه معنی دارد که صاحب منهج‌الصادقین می‌نویسد:

۱. منهج‌الصادقین، ملا فتح‌الله کاشانی، به تصحیح ابوالحسن شعرانی، چاپ تهران، کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۷۸، ج ۱۰، صص ۶-۱۴۴- متن و پاورقی.
 ۲. همان کتاب، به تصحیح سید ابوالحسن مرتضوی، چاپ تهران، انتشارات علمیه اسلامیّه، ج ۱۰، صص ۶-۱۴۴- پاورقی.

«یکی از عرفا در مناجات گفت: خداوندا! این چه حال است که فرعون انا ربُّکم الأعلى گفت و حلاج انا الحق گفت؛ و با آن که هر دو یک دعوی کردند روح فرعون در اعماق دوزخ است و روح حلاج در برترین مراتب بهشت؟ هاتنی در پاسخ او گفت: چون فرعون به خودبینی در افتاد و همه خود را دید و حلاج خود را در خدا گم کرد. پس در میانه فرق بسیار است.» این حرف‌ها یعنی چه؟ استاد گفتند، یعنی:

در سرایِ انا الحق دو بوالفضول زدند

یکی قبول و یکی رد شد این چه بلعجبی است
 اگر هم توجیه عقلی و شرعی کلام حلاج را می‌خواهی من در ذیل همانچه نقل کردی نوشته‌ام. همچنین علی‌رغم کسانی که به خیال خود عرفان را از تصوّف تفکیک و اولی را می‌ستایند و دومی را مذمت می‌کنند، استاد شعرائی هیچ پروایی از تأیید تصوّف و ستایش کسانی از پیشوایان صوفیه - حتی صوفیه متأخر - نداشتند و از آنان - چه در نوشته‌ها و چه در درس‌های خود - با تکریم فراوان یاد می‌کردند. بنیانگذار آیین تصوّف را امام علی (ع)؛ و صوفیان نخستین هم چون بایزید بسطامی و معروف کرخی را وابسته به امامان معصوم (ع) می‌دانستند؛ و در این مورد به کلام علامه حلی که در نظر ایشان بزرگترین علمای اسلام بود استناد می‌فرمودند - نیز به کلام شهید اول که به لحاظ مرتبت دومین فقیه در کل تاریخ شیعه به‌شمار می‌رود و در کتاب الوقف از اثر بسیار مهم خودالدروس الشرعیة فی فقه الامامیة، شرایط وقف بر صوفی و خانقاه را ذکر کرده و از جمله این‌که: «والصوفیة المعرضون عن الدنيا المشتغلون بالعبادة، و فی اشتراط ترک الحرفة تردد و لا یشرط سکنی الرباط و لالیس الخرقه من شیخ و لازئ مخصوص»^۱.

۱. صوفیان روگردان از دنیا و مشغول عبادت. اما این که مشروط به نداشتن حرفه و پیشه باشد،
 ←

یک بار که در مجلس درس، سخن استاد به اینجا رسید، من با استجازه از ایشان چند بیت از یک قصیده شهید راکه به یاد داشتم خواندم؛ همان قصیده‌ای که صاحب‌روضات درباره آن می‌نویسد: «تشهد بغایة ارتفاع الرجل فی مراتب الذوق والعرفان»^۱ و این هم اصل و ترجمه آنها:

بالشوق و الذوق نالوا عزة الشرف	لا بالدّلوف و لا بالعجب و الصلف
و مذهب القوم اخلاق مطهرة	بها تخلّت الاجساد فی النطف
صبر و شکر و ایثار و مخصمة	و انفس تقطع الانفاس باللهف
و الزهد فی کل فان لا بقاء له	كما مضت سنة الاخير فی السلف
قوم لتصفية الارواح قد عملوا	و اسلموا عرض الاشباح للتلف
ما ضرّهم رث اطمار و لا خلق	كالدّر حاصره مخلوق الصدف
لا بالتخلق بالمعروف تعرفهم	و لا التکلف فی شیء من الکلف
ليس التصوف عُكازاً و مَسبَحَةً ^۲	کلاً و لا الفقر رؤیا ذلك الشرف
و ان تروح و تغدو فی مرقعة	و تحتها موبقات الکبر و السرف
الفقر سرّ و عنک النفس تحجبه	فارفع حجابک تجلو ظلمة التلف
و فارق الجنس و اقر النفس فی نفس	و غب عن الحس و اجلب دمهعة الاسف
و اقل المثنائی و وحدان عزمت علی	ذکر الحبيب وصف ما شئت و اتّصف
واخضع له و تذلل اذ دعيت له	واعرف محلك من آباک و اعترف
وقف علی عرفات الذل منكسرا	و حول كعبة عرفان الصفا فطف

→

مورد تردید است. هم‌چنین سکونت در خانقاه و پوشیدن خرّقه از دست شیخ و داشتن لباس خاص شرط نیست. بنگرید به ترجمه و شرح فارسی کشف المراد، ابوالحسن شعرانی، چاپ تهران، کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۹۸ هـ. ق. ص ۵۵۶-متن و پاورقی.

۱. گواه است بر اوج ترقّی این مرد در مراتب ذوقی و عرفانی.

۲. طریقت به جز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجّاده و دلّی نیست

و ادخل علی خلوة الافکار مبتکرا وُعِد الی حانة الاذکار بالصحف
 و ان سقاک مدیر الراح من یده کاس التجلی فخذ بالکأس و اغترف
 و اشرب واسق و لا تبخل علی ظمأ فان رجعت بلا ری فوا اسفی^۱

۱. به یاری شوق و ذوق بود که به مقام عزت و شرف رسیدند نه گام‌ها را کوتاه برداشتن و خودپسندی و خودستایی.

شیوه این طایفه (عارفان)، آراستگی به خوی‌های پاکیزه است که از آغاز به آن متخلّق باشند. شکیبایی، سپاسگزاری حق، مقدّم داشتن دیگران بر خود، تحمل گرسنگی و جان‌هایی که با اندوه، راه نفّس‌ها را بزنند.

و زهد و ورزیدن در مورد هر آنچه فانی است و آن را بقایی نیست - همان‌گونه که سنت نیکان گذشته بوده است.

طایفه‌ای که برای تصفیه جان‌ها کوشیدند و تن و کالای جهان را تسلیم فنا کردند. از اینکه جامه‌هاشان کهنه و فرسوده بود زیانی نکردند - هم‌چون مرواریدی که صدفی کهنه گرداگرد آن را بپوشاند.

با آراستگی به کارهای نیکو است که می‌توان آنان را شناخت؛ نه با تکلف و ورزیدن در آنچه به آن حریص باشند.

تصوّف آن نیست که تسبیح و عصای خاص در دست گیرند - هرگز - و فقر آن نیست که اینها را برای خود شرف بیانگارند.

مرقعی در بر کنند که زیر آن، پرتگاه‌های خودبینی و خطا را پنهان دارند. فقر سَرّی است که نفس، تو را از آن در حجاب می‌دارد. حجاب خود را بردار تا ظلمتِ هلاکت از میانه برخیزد.

از جنس خود جدا شو و جان را در یک دم (نفس) جمع کن؛ از عالم حس غایب شو و اشک افسوس بیار.

دویی‌ها را دشمن بدار و اگر عزم ذکر یار داری یکی گوی و یکی جوی، و آنچه را می‌خواهی وصف کن و به صفات نیکو معروف شو.

چون به سوی او خواندندت در برابر او خضوع نمای و فروتن باش و جایگاه خود را در برابر پدران بشناس و بدان اعتراف کن.

با شکستگی در عرفات نرمی و فروتنی بایست و گرداگرد کعبه عرفان صفا طواف کن.

بامدادان در خلوت فکر درآی و با صحیفه‌ها به سوی میخانه ذکر بازگرد.

اگر ساقی مجلس، به دست خود جامی از باده تجلی به تو داد، بگیر، بنوش و بنوشان و با بنخل ورزیدن، تشنگی را بر خود و دیگران مپسند. که اگر پیش از سیراب شدن بازگردی، جای افسوس

←

استاد معتقد بودند نکوهش‌هایی که در بعضی از روایات از صوفیان می‌بینیم، از قبیل نکوهش‌هایی است که - در احادیث معتبر - از علما و متکلمان شده؛ و همان‌سان که نکوهش‌های وارده در احادیث، در حقیقت متوجه علمای سوء و اهل مجادله است نه همه علما، غرض از آنچه در مذمت صوفیان وارد شده نیز صوفیان دنیاپرست است نه همه صوفیان. و بستگان بدین قوم شریف (صوفیان) مانند سایر طبقات، اکثراً صالح و گروهی منحرف بودند.^۱ استاد با طعن و تعریض به صوفی‌کشی‌های دوره فتحعلیشاه، انگیزه آن تبه‌کاری‌ها را ترس حکومت از این می‌دانستند که تحت لوای تصوّف، قیامی برای سرنگون ساختن حکومت صورت گیرد. و دفاع از دین و مقابله با بدعت را صرفاً پوششی می‌شمردند که زورمندان عصر، انگیزه حقیقی خود را در زیر آن پنهان ساخته بودند. در مقدمه نفائس الفنون با اشاره به حوادث عصر فتحعلیشاه می‌نویسند:

«هر روز یکی از مشایخ متنفذ ظاهر می‌شد و مردم را شیفته خود می‌کرد و شاه بیم داشت که [وی] به نیروی مریدان - مانند صفویه - بر مملکت مستولی گردد. خصوصاً که نام شاه بر خویش می‌نهادند - مانند معصوم‌علیشاه و نورعلیشاه. فتحعلیشاه بیشتر از همین می‌ترسید و نقد علما را بر فاسقان صوفی‌نما وسیله برانداختن اساس تصوّف ساخت؛ و عامه ساده‌لوح را به عداوت سالکان راه حق برانگیخت؛ و آنان را دشمن دین و خدا و مخالف مذهب جعفری شمرد؛ با آن‌که اساس معرفت حق و دقایق توحید و طرق تکمیل نفس، به بیان محکم و شیرین

→

و اندوه است.

(بنگرید به: روضات الجنّات، محمّدباقر موسوی خوانساری، ج ۷، چاپ قم، ۱۳۹۲ ه. ق، صص ۸-۱۶، اعیان الشیعه، سید محسن امین، ج ۱۰، چاپ بیروت، ۱۴۰۳ ه. ق، ص ۶۳.)
 ۱. ترجمه و شرح کشف المراد، ص ۵۵۶، پاورقی؛ نفائس الفنون، ج ۱، مقدمه، ص ۱۵.

آنان استوارگشت و اصول مذهب جعفری به قوت شمشیر آنان مستقر شد. او چند تن دوره گرد فاجر و عامی جلف و ناسترده سبوت ژولیده موی و گدای هرزه درای را دستاویز کرده، چنان می نمود که عرفای شامخین از این گروهند. حق این بود که [فتحعلیشاه] ریاضت مشروع و معرفت کامل خداوند و تهذیب نفوس را که تصوف حقیقی است ترویج می کرد و بدعت ها را برمی انداخت؛ نیک را نیک می گفت و بد را بد. نه آن که تصوف را مطلقاً بد گوید؛ اما او غرض دیگر داشت.^۱ از مرحوم علامه طباطبایی هم نقل می کردند که با اشاره به آن صوفی کشی ها فرموده بودند: استقرار مشروطه در ایران، با همه معایب فراوانی که داشت - از جمله غرب گرایی و بی دینی و لابیگری - این پیامد بسیار مطلوب را هم داشت که پس از آن، درویش کشی منسوخ شد؛ و آزادی نسبی برای گفت و گوهای عرفانی به دست آمد؛ و گرنه هنوز قتل و غارت سالکان راه حق ادامه داشت.^۲ نیز این طنز دلپذیر را حکایت می کردند که در دوره فتحعلیشاه، یکی از پیروان نورعلیشاه را دستگیر کرده و به حضور شاه آوردند. شاه گفت: باید نورعلیشاه را لعنت کنی. او پاسخ داد: نور نام خداست (الله نور السموات والارض) و نمی توانم لعنتش کنم؛ علی هم نام خدا و نام مولی است و العیاذ بالله نمی توانم لعنتش کنم. می ماند شاه؛ اگر امر بفرمایید لعنتش کنم!^۳

۱. نفاث الفنون، شمس الدین محمد آملی، به تصحیح ابوالحسن شعرائی، چاپ تهران، کتابفروشی اسلامیة، ج ۱، مقدمه، صص ۷-۱۶؛ نیز ترجمه و شرح کشف المراد، ص ۵۱۴.

۲. این روایت را دیگران از جمله مرحوم آیت الله سید محمد حسین حسینی نیز از علامه طباطبایی نقل کرده اند، بنگرید به: روح مجزده، محمد حسین حسینی تهرانی، چاپ تهران، ۱۴۱۶ ه. ق. ص ۳۶۳.

۳. این روایت را آقای حسن زاده آملی نیز با اندک اختلافی از زبان استاد شعرائی آورده اند (بنگرید به هزار و یک کلمه، حسن حسن زاده آملی، چاپ قم، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۵۹) و در طرائق الحقایق تألیف نایب الصدر شیرازی (ج ۳، ص ۲۰۳) نیز آمده است.

استاد شعرانی با مشایخ صوفیّه معاصر روابط نیکویی داشتند؛ از برخورد مرحوم حاج شیخ عبدالله حایری صوفی با رضاخان و عزّت نفس و مناعت طبعی که در برابر او از خود نشان داد، با تحسین یاد می‌کردند و می‌گفتند که وقتی بیمار شده بود، طیب از او پرسید: شما قند دارید؟ و او پاسخ داد: بلی دو سه کیلو قند در خانه داریم! طیب به تصوّر آن که او سؤال را متوجّه نشده گفته بود با قندی که در خانه دارید کار ندارم خودتان چه؟ او در پاسخ این بیت را خوانده بود:

کانِ قندم نیستانِ شکرَم هم ز من می‌روید و من می‌خورم^۱
 مرحوم حاج سلطان حسین تابنده گنابادی رضاعلیشاه قطب طریقت نعمت‌اللّهی گنابادی را نیز کراراً در منزل استاد شعرانی دیده بودم و استاد در گفته‌ها و نوشته‌هایشان از دانش و معنویّت و آثار وی با احترام یاد می‌کردند.^۲ و می‌گفتند آقای تابنده علاوه بر شؤونی که در عالم طریقت دارند، در علوم شرعی هم مجتهدند و مراجع بزرگ عصر مثل مرحوم آیت‌الله کاشف الغطاء اجتهاد ایشان را تصدیق و تأیید کرده‌اند. همچنین علم و فضل و تتبّعات مرحوم سید عبدالحجّه بلاغی (حجّت‌علیشاه) از مشایخ متأخر صوفیان نعمت‌اللّهی را می‌ستودند و می‌فرمودند که اجتهاد ایشان به تأیید کثیری از فقهای بزرگ از جمله مرحوم کاشف الغطاء رسیده است^۳ و اگر وارد وادی عرفان نمی‌شدند و برچسب "صوفی" به ایشان نمی‌خورد، می‌توانستند از امتیازات شغلی روحانیت به نحو اتم استفاده کنند. ولی ایشان همه این امتیازات را فدای گرایش‌های عرفانی خود کردند. در

۱. شرح برخورد مرحوم حاج شیخ عبدالله حایری با رضا شاه و اصولاً شرح مفصل زندگی وی در عرفان ایران، شماره ۱۱، زمستان ۱۳۸۰ نیز آمده است.

۲. نرطویی، ابوالحسن شعرانی، چاپ تهران، کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۹۸ هـ. ق. ج ۱، ص ۱۸۴.

۳. در مقاله‌ای که اینجانب در شرح احوال و آثار مرحوم کاشف الغطاء نگاشته و امید است به زودی منتشر شود، در باب گرایش‌های فلسفی و عرفانی وی توضیحات کافی آمده و از اجازات او برای برخی از مشایخ متأخر صوفیه سخن رفته است.

دهه سوم ماه صفر نیز که در مسجد مرحوم شعرائی - مسجد حوض - پیش از ظهرها مراسم روضه خوانی بود، در میان واعظانی که منبر می رفتند، مرحوم سید ابوالفضل کمالی سبزواری واعظ و منبری صوفی هم بود؛ و یک بار میان او و مرحوم حاج شیخ عباسعلی اسلامی سبزواری از پیروان میرزا مهدی اصفهانی و واعظ ضد فلسفه و عرفان، برخورد تندی روی داد که با لطف تدبیر استاد شعرائی ختم به خیر شد.

پیدایش سیر معنوی و عرفان^۱

علامه سید محمدحسین طباطبایی

مقدمه

یکی از مهم‌ترین نوشته‌های مرحوم علامه طباطبایی که نظر ایشان را نسبت به عرفان و تصوّف و سلسله‌های صوفیه و انتساب آنها نشان می‌دهد، فصلی است از کتاب شیعه^۲. در اینجا این فصل عیناً نقل می‌شود. عرفان ایران

منشأ پیدایش سیر معنوی

وضع اکثریت قریب به اتفاق مسلمین در صدر اوّل اسلام، همین بود که ذکر شد و در نتیجه این وضع، معارف اعتقادی و عملی اسلام روز به روز رو به سقوط می‌رفت و طرق درک و پیشرفت این حقایق، یعنی طریق بحث آزاد و طریق سیر

۱. نقل کامل از کتاب شیعه، مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری کربن با علامه سید محمدحسین طباطبایی، تهران، ۱۳۸۲، صص ۲۳۹-۲۶۴.

۲. شیعه، مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری کربن با علامه سید محمدحسین طباطبایی، تهران، ۱۳۸۲، صص ۲۳۹-۲۶۴.

معنوی، رهسپار وادی فراموشی می‌شد.

اما از جانب دیگر، اقلیت شیعه که از همان روزهای نخستین، به مخالفت با رویه اکثریت، قد علم کرده بودند، چنان‌که در مصاحبه‌های سال گذشته به عرض رسید، چون نیروی کافی برای درهم شکستن وضع موجود نداشتند و اعاده وضع عمومی زمان رسول اکرم (ص) برای آنها ممکن به نظر نمی‌رسید، ناگزیر، از مقاومت کلی و مثبت دست برداشته، از راه دیگر دست به کار شدند و آن این‌که کوشیدند تا می‌توانند معارف اعتقادی و عملی اسلام را حفظ و ضبط نمایند و راه‌های مشروع آن را که همان راه بحث آزاد و سیر معنوی باشد، زنده نگه دارند. شیعیان طبق وصیتی که به موجب آن، رسول اکرم (ص) اهل بیت کرام خود را حافظ و مبین معارف اسلامی و پیشوای معنوی مسلمین معرفی کرده بود، به ائمه اهل بیت روی آوردند و با نهایت ترس و لرزی که داشتند، از هر راه ممکن، به تحصیل و ضبط معارف دینی پرداختند.

امام اول شیعه در بیست و پنج سال دوران گوشه‌گیری و پنج سال زمان خلافت پرمحنت خود، با لهجه جذاب و بلاغت خارق‌العاده خود که به تصدیق دوست و دشمن، غیرقابل معارضه و بی‌رقیب بود، به نشر معارف و احکام اسلام پرداخت و درهای بهترین بحث‌های منطقی و آزاد را به روی مردم باز نمود و عده‌ای از مردان خدا را از صحابه و تابعین، مانند سلمان و کمیل نخعی و اویس قرنی و رشید هجری و میثم کوفی و غیر آنها پرورش داد و البته نمی‌توان گفت که اینان با روش معنوی که داشتند و ذخایر معارف و علمی که حمل می‌کردند، در جامعه اسلامی هیچ‌گونه تأثیری نداشتند.

پس از شهادت پیشوای نخستین شیعه، دوران سلطنت اموی با قیافه هولناک و مستبدانه خود، شروع شد و معاویه و عمال وی و پس از آن سایر پادشاهان

اموی، با آخرین نیروی خود، علیه شیعه به مبارزه پرداختند و هر جا فردی از شیعه را سراغ می‌گرفتند - حتی کسانی را که به تشیع متهم می‌شدند - از میان بُرده، هر رگ و ریشه‌ای که داشت، می‌زدند و روزبه‌روز کار و خیم‌تر و فشار شدیدتر می‌شد. با این همه، در این مدّت، پیشوای دوم و سوم و چهارم شیعه، در زنده کردن و زنده نگه‌داشتن حق، فروگذار نمی‌کردند و در چنین محیطی که پر از شدّت و محنت بود، در زیر سایبان شمشیر و تازیانه و زنجیر، کار می‌کردند و حقیقت تشیع روزبه‌روز وسعت پیدا کرده، روح حق توسعه می‌یافت.

بهترین گواه بر این مطلب، این است که بلافاصله پس از این دوره، در زمان پیشوای پنجم و ششم شیعه که سلطنت اموی ضعیف شده و رو به‌انهدام نهاد و هنوز سلطنت عباسی نضج نگرفته بود، در زمان بسیار کمی، دستی که گلوی شیعه را فشار می‌داد، قدری سست شد و شیعیان راه نفسی پیدا کردند، رجال و علما و محدثین، مانند سیل خروشان به سوی این دو پیشوای بزرگوار، سرازیر شده، به‌اخذ علوم و معارف اسلامی پرداختند. این جمعیت عظیم، غیرشیعی نبودند که اول به‌دست امام، شیعه شده باشند و بعد از آن به تعلّم علوم و معارف بپردازند، بلکه شیعیانی بودند که در پس پردهٔ اختفاء و تقیّد، زندگی می‌کردند و با کوچکترین فرصتی، پرده را کنار زده و بیرون آمدند.

البته این روح توسعه یافته، در کالبد اکثریت جامعه، خالی از نفوذ نبود و در آیینۀ افهام آنها حق و حقیقت راکم و بیش جلوه می‌داد و نیازمندی فطرت انسانی را به دین فطری و بحث آزاد و احتیاج انسان متدین با ذوق و محبت را به سیر معنوی، به گوش هوش همگانی می‌رسانید.

مساعدت وضع به افکار شیعه از راه دیگر

از سوی دیگر، اوضاع تاریک جامعه که روزبه‌روز تاریک‌تر می‌شد و

همچنین ستمگری فزون از حدّ و بی‌بند و باری عمّال حکومت که سالی چند در زمان خلافت خلیفه سوم و بعد از آن در تمام مدّت حکمرانی بنی امیّه ادامه داشت، این معنی را پیش مردم، مسجّل کرد که اساس دین از جانب مقام خلافت، هیچ‌گونه مصوئیت ندارد و نمی‌شود زمام احکام و قوانین دینی به دست مقام خلافت سپرده شود و اجرای آن منوط به اجتهاد و صوابدید خلیفه وقت باشد، و بالاخره بر عموم روشن شده بود که قدرت کرسی خلافت، به نفع خودکار می‌کند، نه به نفع مردم و جامعه اسلامی.

در نتیجه این معنی، مسلم شد که احکام و قوانین دینی، قابل تغییر نبوده برای همیشه زنده است و "اجتهاد در مقابل نص" معنی ندارد. عامّه مردم صرفاً به خاطر ارادتی که به مقام صحابه داشتند و از راه تعبد به روایاتی که از مقام صحابه تمجید می‌کرد و اجتهاد آنها را تصدیق می‌نمود، از هرگونه اعتراض به سه خلیفه اولی و معاویه خودداری می‌نمودند و با این که خلافت آنها به طور آشکار روی اساس نظریّه سابق استوار بود و سیرت آنها به همین معنی گواهی می‌داد، مداخله و تصرفات آنها را در احکام و قوانین اسلامی، توجیه نموده، به محل‌های صحیحی حمل می‌کردند. همچنین گاهی انصاف داده، به بحث‌های آزاد می‌پرداختند و به معنویات اسلام نیز منتقل می‌شدند.

ظهور روش معنوی و سیر و سلوک باطنی

نفوذ و سرایت تعلیمات معنوی اهل بیت (علیهم‌السلام) که در رأس آنها بیانات علمی و تربیت عملی پیشوای اول شیعه، امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (علیه‌السلام) قرار گرفته بود، با مساعدتی که گرفتاری‌های عمومی طبعاً نسبت به این مقصد داشت، به علاوه این که پیوسته جمعی از مردان خدا که تربیت یافتگان

این مکتب بودند و در حال تقید و تستر زندگی می‌کردند، در میان مردم بودند و در مورد مناسب، از حق و حقیقت گوشه‌هایی می‌زدند، مجموعه این عوامل، موجب شد که عده‌ای در قرن دوم هجری، از همان اکثریت، به مجاهدت‌های باطنی و تصفیة نفس، تمایل پیدا کردند، این عده در خط سیر و سلوک افتادند و جمعی دیگر از عاقه مردم، به ارادت آنها برخاستند، و با این‌که در همان اوایل ظهور، تا مدتی مبتلا به کشمکش‌های شدید بودند و در این راه، هرگونه فشار از قبیل قتل و حبس و شکنجه و تبعید را متحمل می‌شدند، ولی بالاخره از مقاومت دست برداشته، پس از دو سه قرن، در تمام بلاد اسلامی ریشه دوانیده و جمعیت‌های انبوه دهشت‌آوری را به وجود آوردند.

یکی از بهترین شواهدی که دلالت دارد بر این‌که ظهور این طایفه، از تعلیم و تربیت ائمه شیعه سرچشمه می‌گیرد، این است که همه این طوایف (که در حدود بیست و پنج سلسله کلی می‌باشند و هر سلسله منشعب به سلسله‌های فرعی متعدد دیگری است) به استثنای یک طایفه، سلسله طریقت و ارشاد خود را به پیشوای اول شیعه، منتسب می‌سازند.

دلیلی ندارد که ما این نسبت را تکذیب نموده و به واسطه مفاسد و معایبی که در میان این طوایف شیوع پیدا کرده، اصل نسبت و استناد را انکار کنیم یا حمل بر دگان‌داری نماییم؛ زیرا اولاً سرایت فساد و شیوع آن در میان طایفه‌ای از طوایف مذهبی، دلیل بطلان اصل انتساب آنها نیست و اگر بنا شود که شیوع فساد در میان طایفه‌ای، دلیل بطلان اصول اولی آنان باشد، باید خط بطلان به دور همه مذاهب و ادیان کشید و همه طبقات گوناگون مذهبی را محکوم به بطلان نمود و حمل به دگان‌داری و عوام‌فریبی کرد.

ثانیاً پیدایش اولی این سلسله‌ها در میان اکثریت سنی شروع شده و قرن‌های

متوالی در همان محیط به پیشرفت خود ادامه داده است. در همه این مدّت، اعتقاد اکثریت قریب به اتفاق اهل سنت، در حقّ سه خلیفهٔ اوّلی بیشتر از اعتقادی بود که به خلیفهٔ چهارم و پیشوای اوّل شیعه داشتند؛ اعتقاداً آنها را افضل می دانستند و عملاً نیز اخلاص و ارادت بیشتری به آنها داشتند.

در همه این مدّت، مقام خلافت و کارگردانان جامعه، اعتقاد خوشی در حقّ اهل بیت (علیهم السّلام) نداشتند و آنچه فشار و شکنجه بود، نسبت به دوستاناران و منتسبین آنها روا می دیدند و دوستی اهل بیت، گناهی نابخشودنی به شمار می رفت. اگر مقصود این طوایف از انتساب به آن حضرت، مجرد ترویج طریقهٔ آنها و جلب قلوب اولیای امور و عامّه مردم بود، هیچ دلیلی نداشت که خلفای مورد علاقه و اخلاص دولت و ملت و به ویژه خلیفهٔ اوّل و دوم را رها کرده، به دامن پیشوای اوّل شیعه بچسبند یا مثلاً به امام ششم یا هشتم انتساب جویند.

پس بهتر این است که متعزّض اصل انتساب نشده، در بررسی دیگری به کنجکاوی پردازیم و آن این است که جمع معدود پیشروان این طوایف، از اکثریت تسنن بودند و در محیط تسنن زندگی می کردند و روش و طریقه ای جز روش و طریقهٔ عمومی جامعه که همان راه تسنن بود، تصوّر نمی کردند، آنان وقتی که برای اوّلین بار به مکتب معنوی اهل بیت (ع) اتصال پیدا کردند و از نورانیت امام اوّل شیعه الهام یافتند، چون هرگز باور نمی کردند و حتی به ذهنشان نیز خطور نمی کرد که پیشوای معنویت که خود یکی از خلفای اربعه و جانشین گذشتگان خود می باشد، در معارف اعتقادی و عملی اسلام، نظری ماورای نظر دیگران داشته باشد، همان موجودی اعتقاد و عمل تسنن را زمینه قرار داده، با همان موادّ اعتقادی و عملی که در دست داشتند، شروع به کار نمودند و با همان زاد و راحلهٔ عمومی، راه سیر و سلوک را در پیش گرفتند.

این رویه، از دو جهت در نتایج سیر و سلوک و محصول مجاهدات معنوی آنان نواقصی را به وجود آورد: اولاً نقطه‌های تاریکی که در متن معارف اعتقادی و عملی داشتند، حجاب و مانع گردید از این که یک سلسله حقایق پاک برای آنها مکشوف شده، خودنمایی کند و در نتیجه، محصول کارشان به صورت مجموعه‌ای درآمد که خالی از تضاد و تناقض نمی‌باشد. کسی که آشنایی کامل به کتب علمی این طوایف دارد، اگر با نظر دقت به این کتب مراجعه نماید، صدق گفتار ما را به رأی‌العين مشاهده خواهد کرد. وی یک رشته معارف خاصه تشیع را که در غیر کلام ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام) نشانی از آنها نیست، در این کتب مشاهده خواهد کرد و نیز به مطالبی بر خواهد خورد که هرگز با معارف نام‌برده، قابل التیام نیست. وی خواهد دید که روح تشیع در مطالب عرفانی که در این کتاب‌ها است، دمیده شده است، ولی مانند روحی که در یک پیکر آفت‌دیده جای‌گزیند و نتواند برخی از کمالات درونی خود را آن‌طور که شاید و باید از آن ظهور بدهد یا مانند آینه‌ای که به واسطه نقیصه صنعتی، گره‌ها و ناهمواری‌هایی در سطحش پیدا شود، چنین آینه‌ای صورت مرئی را نشان می‌دهد، ولی مطابقت کامل را تأمین نمی‌کند.

ثانیاً نظر به این که روش بحث و کنجکاوی آنها در معارف اعتقادی و عملی کتاب و سنت، همان روش عمومی بود و در مکتب علمی ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام) تربیت نیافته بودند، نتوانستند طریقه معرفت نفس و تصفیه باطن را از بیانات شرع، استفاده نموده و دستورات کافی راه را از کتاب و سنت دریافت دارند، لذا به حسب اقتضای حاجت، در مراحل مختلف سیر و سلوک و منازل مختلفه سالکان، دستورات گوناگونی از مشایخ طریقت صادر شده و رویه‌هایی اخذ می‌شد که سابقه‌ای در میان دستورات شرع اسلام نداشت.

کم‌کم این عقیده مسلّم گردید که طریقه "معرفت نفس" در عین این که راهی است برای معرفت حقّ عزّاسمه و نیل به کمال معنوی، و به خودی خود، پسندیده خدا و رسول است، معذک بیان این راه از شرع مقدّس اسلام نرسیده است. در دنبال این عقیده، هر یک از مشایخ طریقت، برای تربیت و تکمیل مریدان خود، دستوراتی تهیّه کرده و به مورد اجرا گذاشتند و انشعابات هم در سلسله‌ها پیدا شد.

در نتیجه همین عقیده و عمل، روزبه‌روز طریقت از شریعت فاصله گرفت تا آن جا که طریقت و شریعت، درست در دو نقطه متقابل استقرار یافتند و نغمه "سقوط تکالیف" از بعضی افراد بلند شد و عبادت‌های پاک دینی به شاهدبازی و حلقه‌های نی و دف و ترانه‌های مهیج و رقص و وجد، تبدیل گردید و طبعاً جمعی از سلاطین و اولیای دولت و توانگران و اهل نعمت که فطرتاً به معنویات علاقه‌مند بودند و از طرف دیگر نمی‌توانستند از لذایذ مادی دل بکنند، سرسپرده این طوایف شده، هرگونه احترام و مساعدت ممکن را نسبت به مشایخ قوم، بذل می‌کردند که این خود، یکی از بذرهای فساد بود که در میان جماعت نشو و نما می‌کرد. بالاخره عرفان به معنی حقیقی خود (خداشناسی یا معادشناسی) از میان قوم رخت بر بسته، به جای آن جز‌گدایی و دریوزه و افیون و چرسن و بنگ و غزلیخوانی، چیزی نماند.

سرایت این سلیقه به شیعه

اجمالی که مربوط به آغاز پیدایش و سرانجام طریقه عرفان گفته شد، برای کسی که محققانه و باکمال بی‌طرفی، به کتب و رسائلی که در سیر و سلوک تألیف یافته و همچنین تراجم و تذکره‌هایی مانند تذکره شیخ عطار و نفحات و رشحات و

طبقات الاخیار و طرائق و نظایر آنها که متضمن جهات تاریخی طریقت و رجال طریقت است، مراجعه نماید، در نهایت روشنی است.

سخن ما اگرچه در سیری بود که طریقت عرفان در میان اکثریت اهل سنت نموده بود و جهات نقص و فساد را توصیف می‌کردیم که قوم گرفتار آن شده بودند، ولی نمی‌توان انکار کرد که اقلیت شیعه نیز به همین درد، مبتلا شده است و اتحاد محیط، با تأثیر قهری و جبری خود، همین فساد را به داخل جمعیت اهل طریقت از شیعه نیز انعکاس داده است، و همان‌طور که روش عمومی اجتماعی اکثریت که از سیرت جاریهٔ زمان رسول اکرم منحرف شده بود، شیعه را تحت الشعاع قرار داد و نگذاشت سیرت نبی اکرم را پس از استقلال، در میان جمعیت متشکل خود، اجرا و عملی سازد، همچنین سلیقه‌های علمی که شیعه از ائمهٔ اهل بیت (علیهم‌السلام) اخذ کرده بود، با آن همه صافی و روانی، در کمترین زمانی تحت تأثیر سلیقه‌های علمی جماعت قرار داده شد و رنگ‌های نامطوبعی از آنها گرفت. همچنین طریقهٔ عرفان نیز به رنگ طریقت جماعت درآمد و تقریباً به همان سرنوشت که توصیف کردیم، دچار شد.

در فصل‌های گذشته تذکر دادیم که فسادها و اختلالات در روش و اعمال طایفه‌ای که از یک مشرب و مسلک عمومی کلی منشعب شده‌اند، دلالت بر فساد و بطلان اصول اولی آن طایفه ندارد و به همین سبب، بحث و کنجکاوی از چگونگی اصول اولی آنها را نباید در روش و اعمال فرعی آنها انجام داد، بلکه باید به سراغ مواد اولی اصول آنها رفت. از این رو، در تشخیص رابطهٔ شریعت و طریقت و لزوم و عدم موافقت میان آنها، از نظریه‌های خصوصی سلسله‌های مختلف عرفان چشم‌پوشی نموده، به نظر کلی خود اسلام که سرچشمهٔ خداشناسی می‌باشد (به هر معنی که فرض شود) مراجعه می‌نماییم.

لزوم موافقت طریقت با شریعت

شک نیست که طریق سیر معنوی و معرفت نفس، در صورت صحّت، راه روشنی برای خداشناسی (یا به عبارت دیگر معادشناسی) است و برای کسی که رهسپار این راه گردد و از مخاطرات آن مصون مانده، از پای در نیاید، حقّ و حقیقت عیان می‌شود. روی این اصل، آیا متصوّر است که اسلام که دین توحید است و هدفی جز تعلیم "خداشناسی" ندارد، بهترین راه از راه‌های خداشناسی را الغاء و به بیان و تعلیم راهی نسبتاً پایین‌تر از آن، بپردازد و به منزلتی ساده‌تر و بسیط‌تر از آن هدایت کند؟

درست است که معارف حقیقی درخور افهام عمومی نیست و اسرار هستی و رازهای نهان آفرینش، برای غیر مردان خدا - که به تمام معنی دامن کبریای حق گرفته، همه چیز را فراموش نموده‌اند - کشف نمی‌شود، ولی لازمه این خاصیت، این نیست که از بیان و تعلیم این راه صرف نظر شود، بلکه این است که برای رعایت حال افکار عامّه و حفظ حقوق خاصّه، بدون این که پرده‌داری شود، در لُفّافه ایما و اشاره، با لطیف‌ترین تلویح، مانند سخن در میان سخن، به هر نحو ممکن به افهام خاصّه رسانیده شود.

این نظری است که عقل سلیم آن را تصدیق کرده و کتاب و سنت آن را تأیید می‌نماید. خداوند عزّاسمه در کلام خود در مثلی که در خصوص سنت جاریه خود می‌زند، باران تحقّق و هستی را که به سر عالمیان می‌باراند و همچنین معارف حقیقی را که برای تعلیم و تربیت به افهام بندگان خود نازل می‌نماید، به بارانی تشبیه می‌کند که از آسمان به زمین بباراند و در نتیجه مسیل‌ها و درّه‌ها، هر کدام به حسب ظرفیت و گنجایش خود، سیلی برداشته جاری سازند. در پیشاپیش و روی این سیل، کف زیادی مشاهده می‌شود که با آب مخلوط شده است، ولی

بالاخره آنچه کف است، هیچ و پوچ شده و از میان می‌رود و آنچه به درد مردم می‌خورد و از آن انتفاع می‌برند که آب خالص بوده باشد، در زمین مانده و ذخیره می‌شود.^۱

این مثل دلالت دارد بر این که بیانات دینی به نحوی تنظیم شده‌اند که همه افهام با اختلاف زیادی که دارند، از آنها بهره‌مند می‌شوند و هرکس به فراخور حال و طبق ظرفیت فهم خود، از آنها برخوردار است، و آیات دیگری از قرآن کریم نیز به همین معنی دلالت می‌کند.

نبی اکرم در حدیث بین الفریقین می‌فرماید: «ما گروه پیامبران با مردم به اندازه عقول آنها سخن می‌گوییم».^۲ پرروشن است که این حدیث، ناظر به کیفیت بیان و تکلیم است، نه به کمیت آن. منظور حدیث این نیست که نبی اکرم، مثلاً با یکی از افراد امت خود صد جمله سخن گوید یا به وی صد مسأله دینی را تعلیم دهد و با شخص دیگر دویست جمله یا دویست مسأله؛ زیرا بیانات دینی ظاهراً به همه به طور یکنواخت القاء شده است، منظور حدیث این است که مطلب یکی است، ولی هرکس به حسب فهم خود، نوع خطابی مخصوص به خویش دارد.

از راه دیگر، قرآن شریف در آیات بسیاری، مردم را به پیمودن راه خدا و گاهی به اتباع راه نبی اکرم (ص) یا راه مؤمنین که همان راه خدا است، دعوت می‌کند و کسانی را که از این راه، سر پیچیده، دوری می‌جویند، به هلاک ابدی و عذاب الهی تهدید می‌کند، و هرگز متصوّر نیست که حکیم علی‌الاطلاق، راه شریعت را که در همه جا راه خود معرفتی نموده، اراده نکند و به جای آن به راهی

۱. رعد/ ۱۷.

۲. کافی، ج ۱، ص ۲۳؛ بحار، ج ۱، ص ۸۵ و ج ۲، ص ۲۴۲.

که هرگز بیان نکرده و برای مردم مجهول است، دعوت نماید، و بر تقدیر این که راه شریعت را اراده کرده باشد و این همه اصرار در سلوک آن کند، هر راهی که پیمودن آن مستلزم اهمال یا الغای راه شریعت یا بخش هایی از راه شریعت باشد، راه خدا نیست و قطعاً بیراهه گمراهی و ضلال است.

گذشته از اینها، قرآن کریم در آیه سی ام از سوره روم و نیز در آیات دیگری، اسلام را دین فطرت و خلقت معرفی می کند و توضیح می دهد که سعادت حقیقی انسان را دین مخصوص و روش خاصی از زندگی (اعمال حیاتی) می تواند تأمین کند که به خلقت و آفرینش ویژه انسانی انطباق پذیرد.

انسان، آفریده مخصوص و جزء غیر قابل انفکاک است از دستگاه عظیم آفرینش، و به همراهی این سازمان پهناور بزرگ، به سوی خدای آفرینش در سیر و سلوک است و باید روش مخصوصی در زندگی خود اتخاذ کند که با مقتضیات آفرینش که خود نیز جزئی از آن است، تضاد و تناقض نداشته باشد. این روش مخصوص، شریعت مقدسه اسلام است که مواد اعتقادی و عملی آن، بر خلقت و آفرینش جهان و انسان منطبق است و انسان را آن گونه که آفرینش پیش بینی کرده و به وجود آورده و در شاهراه سعادت و سیر معاد انداخته، دست نخورده با همان زاد و راحله فطری خویش به راه می اندازد و به سوی آخرین مرحله کمال و سعادت رهبری می نماید. دین حنیف اسلام، انسان را در حال اجتماع پرورش می دهد و یک رشته رفتار و گرفتاری را که نسبت به موقعیت تکوینی او زیان بخش است، تحریم کرده و یک سلسله از اعمال و افعال را که نظر به زندگی جاوید انسان، نافع و سودمند است، ایجاب و دستور اجرا و عمل آنها را صادر نموده است.

در هر حال، هیچ گونه تمیز فردی در اسلام منظور نشده است و به هیچ یک از

طبقات مردم اجازه داده نشده که روشی را در زندگی انتخاب کنند یا به اعمال و افعال خاصی بپردازند که بیرون از روش‌های عمومی اسلام باشد؛ زندگی انفرادی اختیار کنند یا از دواج و توالد و تناسل یا از کسب و کار سرباز زنند یا پاره‌ای از واجبات را از حق شاغل دانسته، به ترک آنها بکوشند، یا برخی از محرّمات را مانند معشوق‌بازی و باده‌گساری و پرده‌داری، وسیلهٔ وصول به حق و شرط سیر و سلوک قرار دهند، یا آبروریزی و گدایی و هرگونه سُبک‌وزنی را از اسباب تهذیب اخلاق نفس بشمارند.

البته مراد ما از این مخالفت‌های دینی که بر می‌شماریم، معصیت‌ها و تخلف‌هایی نیست که افراد از راه سستی ایمان و بی‌اعتنایی به مقرّرات دین و آیین مرتکب می‌شوند؛ زیرا این‌گونه گرفتاری فعلاً همهٔ جهان را فرا گرفته است و اکثریت افراد هر طبقه‌ای از طبقات دینی، وظایف دینی خود را انجام نداده، راه بی‌بند و باری را در پیش گرفته‌اند، و گذشته از این‌که این بحث و گفتگوی ما جنبهٔ تبلیغ ندارد، نمی‌خواهیم افکار عمومی را علیه کسی یا طایفه‌ای بشورانیم و اصولاً آب از سر گذشته است و به کردار و رفتار هر طایفه‌ای بخواهیم دست زده و خُرده‌گیری نماییم، طوایف دیگر، رنگین‌تر و ننگین‌تر از آن را دارند:

گر حکم شود که مست گیرند در شهر هر آن که هست گیرند

بلکه مراد ما یک رشته کردارها و رفتارهای بیرون از مجرای شریعت اسلامی است که در سلسله‌های مختلف عرفان، جزء طریقت قرار گرفته است.

جواب یک اشکال

خلاصه چنان‌که متن بیانات دینی دلالت دارد بر این‌که یکی از راه‌های وصول به حقایق دینی و اسرار الهی، راه کشف و شهود است، همچنان دلالت

دارد بر این که زاد و راحله این راه، همان مواد اعتقادی و عملی است که در کتاب و سنت بیان گردیده و تنها دریچه‌ای که با بازکردن آن، فضای پاک حقایق به انسان خودنمایی می‌کند، همان دریچه عمل به شریعت است و بس.

ممکن است کسی تصور نماید که ما به بسیاری از اهل تعبد و صاحبان زهد و عبادت برمی‌خوریم که با این که کمترین فروگذاری در طاعات و عبادات نمی‌کنند، کوچکترین قدمی در معرفت حقایق برنداشته‌اند، ولی باید متذکر این نکته بود که ساختمان باطنی یک فرد از انسان، مانند ساختمان ظاهری وی مختلف است و اختلافات ترکیبی که در افراد انسان، مشهود است، نظیر آنها در ترکیبات باطنی آنان نیز وجود دارد و همچنین نظایر انحرافات مزاجی گوناگون در طبایع افراد، انحرافات و اعوجاجات باطنی نیز وجود دارد.

چنان که هر غذایی با این که از اجزای طبیعت، مأخوذ است، با هر بدنی مناسب نیست و هر دوايي نیز با این که از اجزای طبیعت، مأخوذ است، با هر مزاجی سازش ندارد، بلکه هر ترکیبی در جایی غذا و در جای دیگر غیرقابل هضم، و در موردی شفا و در مورد دیگر سم است، همین قیاس و نسبت در اغذیه و ادویه روحانی نیز موجود است و دستورات عملی و اخلاقی شریعت، در تقدیس و اصلاح ارواح انسانی، با اختلافات فاحش که در افراد هست، همان حکم دستورات طبی در اغذیه و ادویه را دارند.

در شرع اسلام، دواها و سم‌های عمومی داریم که همان واجبات و محرّمات عملی فقهی می‌باشند و رعایت جانب آنها، برای حفظ کمترین حدّ لازم از بهداشت روحی انسان، ضروری است، و برای به دست آوردن درجات و مراتب گوناگون کمالات روحی، باید قدم‌های دیگری برای اصلاح و تصفیة حالات روحی برداشت و مجاهدت‌های دقیق تر و عمیق تری برای تخلیه قلب از غیر یاد

خدا و تحصیل اخلاص کامل بندگی، نمود که بدون تنظیم دقیق حالات روحی که به دست خیرت و معرفت انجام گیرد، صورت پذیر نیست، اینها یک رشته مسلماتی است که هرگز تردید نمی پذیرد.

از این جا روشن می شود که مراقبت کامل اعمال دینی از قبیل طاعات و عبادات، همان مرحله عمومی تقوای دینی را نتیجه می دهد و بس، و نیز روشن می شود که سیر در مراتب بعدی کمال و ارتقاء و عروج به مدارج عالیة سعادت باطنی، دلیل و رهبری می خواهد که انسان با هدایت و راهنمایی وی، قدم در راه گذاشته، به سیر پردازد و در امتداد مسیر، زمام طاعت را به دست وی بسپارد و البته متبوعیت و مطاعیت (دستورات) وی نیز در زمینه مراعات کامل متن شریعت خواهد بود، نه در دستوراتی که به حسب شرع، مجاز شناخته نشده باشد و حلالی را حرام کند یا حرامی را حلال نماید.

افرادی از فقهای اسلام که به علم حکمت^۱ پرداخته‌اند

آیت‌الله سید محمدحسین حسینی طهرانی^۲

مرحوم آقا حاج میرزا محمدحسین نائینی فلسفه را خوب می‌دانسته است؛
مرحوم آیت‌الله حاج آقا حسین بروجردی اسفار را نزد جهانگیرخان در اصفهان
تلمذ نموده‌اند؛ و آیت‌الله آقای حاج آقا روح‌الله خمینی سال‌های سال در قم خفیه
درس منظومه و اسفار می‌داده‌اند و ایشان از استادشان مرحوم آقای حاج میرزا
محمدعلی شاه‌آبادی آموخته‌اند و گویا خدمت ایشان شرح فصوص الحکم
قیصری را نیز آموخته‌اند.

مرحوم آیه‌الحق آقا حاج میرزا علی آقا قاضی به شاگردان خود توصیه
می‌کرده است که حکمت را بیاموزند و منظومه و اسفار را درس بگیرند و مدرسین
از شاگردان [را] درس دهند؛ مرحوم آقای آقاسید حسن سقطی که از تلامذد دوره

۱. منظور مؤلف محترم از حکمت چنان‌که در متن مطلب نیز واضح است اعم از فلسفه و تصوف و عرفان است.

۲. منقول از سایت مرحوم آیت‌الله حسینی طهرانی به آدرس: www.Maaref-Islam.com، بخش یادداشت‌های شخصی به‌خط خود آن مرحوم (صص ۳۴۹-۳۵۶).

اول ایشان است درس اسفار [را] علنی در نجف اشرف داشت و بسیاری از طالبان را به معارف الهیه رهبری می‌نمود؛ و استاد مرحوم قاضی، مرحوم آقا سید احمد کربلایی طهرانی، نیز در حکمت متضلع بود؛ و از مکاتباتی که بین ایشان و مرحوم حاج شیخ آقا حسین اصفهانی رد و بدل شده است می‌توان وسعت اطلاع ایشان را در مبانی فلسفیه به دست آورد؛ و استاد ایشان نیز آیه‌الحق والیقین سیدالفقهاء والاعلام مرحوم آخوند ملا حسین قلی درجزینی همدانی فلسفه را نزد مرحوم استاد حاج میرزا هادی سبزواری قده فرا گرفته است و برای این منظور به سبزواری طی رحال نموده و در آنجا مدتی متوطن گردیده است.

استاد ما در فلسفه، مرحوم آیه‌الحق والیقین سیدالفقهاء و المجتهدین آقای حاج سید محمدحسین طباطبایی تبریزی *أَسْكَنَهُ اللَّهُ بُحْبُوحَاتِ جَنَّاتِهِ*، فلسفه را نزد مرحوم آقا سیدحسین بادکوبه‌ای فیلسوف شهیر نجف اشرف تلمذ نموده‌اند و همچنین آخوی ایشان مرحوم حاج سید محمدحسن الهی تبریزی نزد آن مرحوم فرا گرفته‌اند.

مرحوم حاج شیخ محمدحسین اصفهانی کمپانی صاحب حاشیه بر مکاسب و بر کفایه خود فیلسوفی عظیم‌الشان بود و منظومه‌ای در حکمت سروده است و تضلع ایشان در فن حکمت از مکاتبات ایشان با آقای سیداحمد کربلایی طهرانی معلوم می‌شود.

مرحوم میرزای بزرگ آقای حاج میرزا محمدحسن شیرازی اعلی‌الله مقامه *مُجَدِّد* رأس رابع عشر در فلسفه قوی بوده و از شاگردان ملا محمدحسن نوری فرزند ملا محمدعلی نوری است؛ شرح حال و تضلع این پسر و پدر در کتب مسطور است.

آقای حاج سید احمد خوانساری، فلسفه خوانده‌اند و دوره‌هایی از اشارات را

تدریس نموده‌اند. در طرائق الحقائق، طبع حروفی، ج ۳، ص ۲۱۷، از مرحوم حاج میرزا ابوالقاسم شیرازی شریفی معروف به میرزا بابا که خود را در زمرة مشایخ ذهبیه شمرده، در آخر کتاب مسمی به شرائط الطریقه فرماید که: سید قطب الدین (سید محمد حسین نیریزی شیرازی) بعد از پی سپر کردن اغلب بلاد ایران و توقف در هر جا خاصه در نجف اشرف جمعی کثیر از آن حضرت فیض و بهره درآمده؛ در آن ارض اقدس فتوحات مکیه درس سفر بوده و بعد از تحقیقات بسیار، عبارت کتاب را با تحقیقات مطابق می فرموده؛ و جناب رضوان جایگاه آقا سید مهدی طباطبایی بحر العلوم، و مولی محراب گیلانی، و آقا شیخ جعفر مجتهد نجفی از فیض تدریس و تذکیر و طریقت آن جناب فیض یاب شده به کمال انسانیت فائض گردیدند.

در کتاب دروس مرحوم شهید در کتاب وقف در صفحه ششم از اولین صفحه شروع این کتاب در ضمن مراد از عناوینی که مورد وقف واقع می شوند گوید: والمتفقهة الطلبة فی الابتداء اوالتوسط اوالانتهاء ماداموا مشغولین بالتحصیل؛ والصفوة المشغولون بالعبادة المعرضون عن الدنيا والاقرب اشتراط الفقر والعدالة فیهم لتحقق المعنی المقتنی للفضيلة؛ واولی منه اشتراط ان لا یخرجوا عن الشریعة الحقّة؛ و فی اشتراط ترک الحرفة تردّد؛ و یحتمل استثناء التوریق و الخیاطة و ما یمکن فعلها فی الرّباط؛ و لا یشرط سکنی الرّباط^۱ و لا لبس الخرقّة من شیخ و لا زیّ مخصوص^۲.

۱. در حاشیه متن آمده: رباط، جمع آن رباطات؛ و هی المعاهد المبنیة والموقوفه للفقراء.

۲. طلبه‌هایی که درس فقه می خوانند خواه مبتدی و یا متوسط و یا در مقطع نهایی باشند (یعنی می توان بر این عده وقف کرد) تا وقتی که مشغول تحصیل هستند و به صوفیه (نیز می توان وقف کرد) که مشغول عبادت هستند و از دنیا روی گردانند نزدیک تر این است که مشروط به نیازمند و عادل بودنشان باشد (یعنی فقیر و عادل باشند به جهت محقق شدن معنی ای که اقتضا شده برای فضیلت) و شرط مهم آن است که از شریعت حقّه خارج نشوند. در اینکه این عده حرفه خود را
←

و مجلسی ملاً محمّدباقر رضوان الله علیه در دیباچه زادالمعاد، ص ۲، فرماید:
و خروش صوفیان صفوت نشان به زمزمه دعای خلود دولت آبد قوامان، با
عندلیبان اغصان سدره المنتهی همداستان.

در کتاب طرائق الحقایق (ط حروفی، ج ۱، ص ۲۸۰ تا ۲۸۴) نامه‌ای را مفصل
از علامه مجلسی رحمه الله علیه نقل کرده و در آن مفصلاً مجلسی، اصل تصوّف
صحیح را ارائه می‌دهد و می‌پذیرد؛ و از آن به‌طور صریح و روشن دفاع می‌کند؛ و
حتی در قریب به آخر آن می‌فرماید: و باید دانست که آنها که تصوّف را عموماً
نفی می‌کنند از بی‌بصیرتی ایشان است که فرق نکرده‌اند میان صوفیه حقه شیعه و
صوفیه اهل سنت.

و از جمله بزرگان از مدرّسین فلسفه و حکمت در حوزه علمیه نجف، مرحوم
آیت الله حاج شیخ محمّدحسین کاشف الغطاء است. محمّدحسین بن رضا بن علی
بن موسی بن جعفر کاشف الغطاء که میلادش ۱۲۹۴ هجری قمریه و رحلتش ۱۳۷۲
بوده است. وی دوره‌هایی را از اسفار و مشاعر و عرشیه و شرح هدایه در نجف
تدریس کرده است؛ و چنانچه از بحث‌های او در کتاب الفردوس الأعلى، آواجدلاً
يُضَدُّ مِنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ، وحدت وجود و وحدت موجود، معاد جسمانی و عقول عشره،
استفاده می‌شود، در فنّ فلسفه و حکمت متضلع بوده است و چنانچه از تعلیقه او در
ج ۱، ص ۳۳، الدّین والإسلام برمی‌آید شاگرد آقا میرزا محمّدباقر اصطهباناتی بوده
است که او از اعظم مدرّسین فلسفه مآصدرا در اوایل قرن چهاردهم هجری در

→

ترک بکنند یا خیر محلّ تردید است. و احتمالاً مؤزّق‌کاری و خیاطی و هر کاری که در رباط انجام
آن امکان‌پذیر است از این قانون مستثنا است. و رباط‌نشینی و خرّقه‌پوشی از دست یک شیخ و یا
به‌صورت دیگر خاصی، شرط نیست. (یعنی برای استفاده از اموال موقوفه لازم نیست که صوفیه و
فقرا رباط‌نشین و خرّقه‌پوش باشند).

نجف اشرف بوده است.

آقای سید محمدعلی طباطبایی قاضی (ره) که تعلیقه بر کتاب الفردوس الأعلى ایشان نوشته است در مقدمه در ص "یا" گوید: و كانت الحرّية التامة في دراسة العلوم من معقولها و منقولها و التوسع في اقتنائها و تحصيلها على انواعها سائدة على تلك الجامعة (يعني النجف الاشرف) و فتحت طرقا سهلة في التحليل و التحرّي العلمي و تنوير الافكار في البحث التفتت النظرى و اجتمع فيها أيضاً جمع من أكابر الحكماء المتشرّعين و العرفاء الشامخين و المرّبين للنفوس بالحكمة العملية و الدراسة العلميّة و يتخلّقهم باخلاق الله و بخشيتهم في جنب الله و... الطريقة المثلى و الشرعة الوسطى في بحوثهم القيّمة و دروسهم العالية و تجنّبهم عن الجمود و الوقوف عن تحصيل العلوم و الرجوع الى القهقري.¹

و پس از آن که مفضلاً از آقا شیخ محمدباقر اصطهباناتی و مهارت ایشان در تدریس حکمت متعالیه ذکر می کند، [در ص "یج" می گوید: و أيضاً كان من مشاهير المدرّسين للحكمة العالية في ذلك الوقت الشيخ العلامة الجامع لانواع العلوم الحاج ميرزا فتح الله الشهير به (الشيخ الشريعة) الاصفهاني المتوفى سنة ١٣٣٩ هـ. الذي تقلّد الزعامة العامة و المرجعية في التقليد و الفتوى مدةً يسيرة في أواخر عمره الشريف - فإنه عند قدومه من إيران الى العراق مجازاً من علماء اصفهان سنة ١٢٩٥ هـ. كان مدرّساً كبيراً في الحكمة و الكلام و الفلسفة العالية و المعارف الدينيّة؛ تا آن که گوید: و أيضاً كان من الجهابذة في الحكمة و الفلسفة و من المدرّسين في هذه الجامعة الشيخ العلامة الحكيم: الشيخ أحمد الشيرازي المتوفى ١٣٣٢ هـ. الجامع بين

١. در آموزش علوم چه معقول و چه منقول آزادی و وسعت کامل در تحصیل و کسب آن علوم داشت و ریاست و سیادت جامعه نجف را داشت و راه های هموار در بررسی و آزادی علمی و روشن کردن افکار در بحث و بررسی و پژوهش نظری گشوده شد. و از حکمای بزرگ و متشرّعين و عرفاء عالی قدر و تربیت کنندگان نفوس به وسیله حکمت عملی و آموزش علمی در نجف جمع شدند و با اخلاق الهی شان و خشیتشان از خداوند و... با روش نمونه و شریعت میانه (دور از افراط و تفریط) در بحث های باارزش و درس های عالی و دوری کردنشان از بی تفاوتی و عدم تحرّک در کسب علم و برگشتن به عقب راه ها گشوده شده است.

المعقول والمنقول؛ و هو ايضاً من اساتذة سماحة شيخنا العلامة (يعني الشيخ محمدالحسين كاشف الغطاء) ادام الله ايامه.^۱ تا آن که گوید: فلواردنا إحصاء المدرّسين و الأساتذة الكبرآء في المعقول والاخلاق والعرفان والحديث والرجال و علوم القرآن في اوائل هذا القرن لطال بنا الكلام الخ.^۲

و سپس گوید: در هر زمان جامعه نجف مرکز بحث و تحقیقات علمی و فلسفی و ذب از حریم مقدّس اسلام بوده است ولیکن برادران ما بالقطع والیقین بدانند که از مکاید دشمنان دین از اُمم اجنبی این است که این جامعه را براندازند و این مرکز اسلام و تشیّع را نابود کنند؛ و به این امر موفق شدند تا کم کم مردم را در امر تقلید به غیر نجف سوق می دهند و بعد از اوایل این قرن بسیاری از علوم در نجف ضعیف شد و فی اثر ذلك توقّف جمع من الاساتذة في هذه الجامعة عن دراسة بعض العلوم؛ و صار هذا الامر من الجنایات التي لا يسدّها شيء إلاّ التيقظ و سدّ هذه الثلمة بالحرية التامة في تحصيل العلوم بشتی انواعها.^۳

و مرحوم کاشف الغطاء در ص ۴۲ گوید:^۴ والظاهر بل اليقين أن أقوى المساعدات و

۱. و هم چنین از مدرّسین مشهور برای حکمت عالیّه در آن زمان، شیخ علامه و دارای علوم مختلفه، حاج میرزا فتح الله مشهور به شیخ الشریعه اصفهانی بود که در سال ۱۳۳۹ هجری وفات یافت. او کسی بود که در اواخر عمرش مدت کمی زعامت و مرجعیّت عموم را در تقلید و فتوا به عهده داشت. او وقتی که با اجازه علما در سال ۱۲۹۵ ه. از اصفهان ایران وارد عراق گردید، در حکمت و کلام و فلسفه عالیّه و معارف دینی مدرّس بزرگی بود... همین طور او در حکمت و فلسفه از نوادر بوده است و از مدرّسین در این جامعه (نجف) شیخ علامه حکیم شیخ احمد شیرازی بود که در سال ۱۳۳۲ هجری وفات یافت که جامع علوم عقلی و نقلی بود و او همین طور از اساتید جناب شیخ ما علامه محمدحسین کاشف الغطا بوده است.
۲. اگر بخوایم مدرّسین و اساتید بزرگ را در علوم عقلی و اخلاق و عرفان و حدیث و رجال و علوم قرآنی در اوایل این قرن بشماریم سخن به درازا می کشد.
۳. و در اثر آن تعدادی از استادان در این جامعه از آموزش بعضی از علوم خودداری کردند و این کار از جنایاتی بشمار رفت که هیچ چیز آن را جبران نمی کند مگر بیداری. و این رخنه را فقط آزادی کامل در تحصیل علوم مختلفه پر می کند.
۴. ظاهراً بلکه یقیناً این طور است که قوی ترین کمک ها و مجهز ترین وسایل و عوامل برای

أعدّ الأسباب والموجبات للوصول الى مقاصد أمناء الوحي و كلمات الانبياء والاوصياء عليهم السلام إنما هو فهم كلمات الحكماء المتشرّعين.

در کتاب زندگانی و شخصیت شیخ انصاری قدّه در صفحه ۱۶۵ آورده است که مولی مهدی نراقی در اصفهان سی سال نزد ملا اسماعیل خاجویی تلمذ کرده است (ملا اسماعیل خاجویی از اعظم حکماء و محققین بوده و در ۱۱۷۳ رحلت کرده است).

در کتاب تشویق السالکین که مرحوم ملا محمد تقی مجلسی (ره) درباره لزوم تصوّف و سلوک نوشته است اثبات نموده است که حقیقت تصوّف و تشیّع یک چیز است و صوفی به معنای زاهد از دنیا و راغب به آخرت و ملتزم به تطهیر باطن است و علمای اعلام اسلام همگی صوفی بوده‌اند و از جمله افرادی را که نام می‌برد خواجه نصیرالدین طوسی و ورام‌کندی و سید رضی‌الدین علی بن طاوس و سید محمود آملی صاحب کتاب نفائس الفنون و سید حیدر آملی صاحب تفسیر بحر الأبحار و ابن فهد حلّی و شیخ ابن ابی جمهور احسائی و شیخ شهید مکی و شیخ بهاء‌الدین عاملی و قاضی نورالله شوشتری که از سلسله علیّه نوربخشیه است و در کتاب مجالس المؤمنین به دلایل قویّه اثبات می‌کند که جمیع مشایخ مشهور شیعه بوده‌اند و علامه حلّی در کتاب امامت از شرح تجرید گوید: به تواتر منقول است که حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام سید و سرور ابدال بوده‌اند؛ از همه اطراف عالم به خدمت آن حضرت علیه‌السلام می‌آمدند به جهت آموختن آداب سلوک و ریاضات و طریق زهد و ترتیب احوال و ذکر مقامات عارفین. و شیخ ابویزید بسطامی فخر می‌کرد به آن‌که سقا بود در خانه حضرت صادق علیه‌السلام

→

رسیدن به اهداف امنای وحی و سخنان پیامبران و اوصیاء (ع) فقط فهمیدن سخنان حکمای پیرو شریعت است.

و شیخ معروف کرخی قدس سرّه العزیز شیعۀ خالص و دربان حضرت رضا علیه‌السلام بود تا از دنیا رحلت کرد.

و هم علامه حلی در کتاب منهج الکرامة درجایی که مفاخرت حضرت امیر را می‌شمارد می‌گوید: که علم طریقت منسوب است به حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام و صوفیه کلّهم نسبت فرقه خود را به آن حضرت می‌دهند.

و حاصل سخن آن‌که اصل تصوّف صافی نمودن باطن است از زنگ ماسوی و متخلّق شدن به اخلاق‌الله و تحصیل کمالات روحانی و رسیدن به مقام قرب و معرفت عیانی و متابعت تامّه از شریعت مصطفوی و طریقت مرتضوی علیهما‌السلام چنان‌که از مشایخ این طایفه کسانی بوده‌اند که از علوم ظاهری نیز هر یک سرآمد زمان خود بودند؛ چنان‌که از تصانیف ایشان معلوم است مثل مولانای رومی و شیخ علاء‌الدوله سمنانی و شیخ شهاب‌الدین سهروردی صاحب حکمت اشراق و شیخ محیی‌الدین عربی صاحب فتوحات و شیخ عبدالرزاق کاشی صاحب تأویلات و شیخ أبو حامد غزالی و شیخ روزبهان صاحب تفسیر عرائس و شیخ عطّار و غیرهم.

آیت‌الله آقا سید شهاب‌الدین مرعشی نجفی در مقدمه‌ای که بر کتاب غوالی اللئالی نوشته‌اند، در ص ۱۰ و ۱۱ گفته‌اند: و اما نسبة الفلسفة الیه فغیر ضائر أيضاً؛ إذ الفلسفة علم عقلی برع فیهِ عدّة من علماء الاسلام کشیخنا المفید والشریف المرتضی والمحقق الطوسی والعلامة الحلّی والسید الدّاماد والفاضل السبزواری والمولی علی النوری والمولی محمّد اسماعیل الخواجوی الاصفهانی و شیخنا البهائی والسید محمّد السبزواری الشهیر بمیرلوحی جدّ الشّاب المجاهد الشهید السید مجتبی الشهیر بالنّواب الصفوی والقاضی سعید القمی والمتألّه السبزواری و صدرالمتألّهین الشیرازی والمحدّث الکاشانی و غیرهم الدّین جمعوا بین العلوم

التَّقْلِيَةِ وَالْعَقْلِيَّةِ وَ هُمْ فِي اصْحَابِنَا تَأْتُ وَأُلُوفٌ.^۱

در مجله اندیشه کیهان (شماره ۱، شهریور و مرداد ۱۳۴۶ در ص ۱۹) در ضمن مصاحبه‌ای از دانشمند معظم آقای سید جلال‌الدین آشتیانی نقل کرده است که: مرحوم حاج میرزا احمد کفایی خراسانی می‌گفت: من شرح اصول کافی از ملای قزوینی را دیدم. پدرم یک روز گفت: احمد بیا یک چیزی به تو بگویم. اگر مقدمات فلسفه را نخوانی، از این روایات هیچ نمی‌فهمی!^۲

در تاریخ یعقوبی (ج ۲، ص ۱۰۰) در ضمن خطبه‌ای از رسول خدا صلی‌الله علیه و آله و سلم آورده است که: طوبی لمن شغله عبیه عن عيوب الناس و أنفق من مال قد اکتسب من غیر معصیه و رجم و صاحب أهل الذلّ و المسکنه و خالط أهل الفقه و الحکمة^۳ (و ما تمام خطبه را در ج ۱، مجلس ۲، از معادشناسی در تعلیقه ص ۴۹ از نسخه خطی آورده‌ایم).

اقوال: مطلب کسانی که می‌گویند: ما به علوم عقلیه و حکمت نیاز نداریم. زیرا آنچه از علوم عقلیه که در اخبار ائمه علیهم‌السلام وارد شده است که ما از اخبار

۱. اما نسبت فلسفه به او ضروری و اشکالی ندارد. چون فلسفه علم عقلی است که عده‌ای از علمای اسلام در آن علم به مقام عالی رسیده‌اند مثل: شیخ مفید و شریف رضی سید مرتضی و محقق طوسی و علامه حلّی و سید داماد و فاضل سبزواری و مولی‌علی نوری و مولی‌محمد اسماعیل خواجوی اصفهانی و شیخ ما بهایی و سید محمد سبزواری مشهور به میرلوحی جدّ جوان مجاهد شهید سید مجتبی مشهور به نواب صفوی و قاضی سعید قمی و متألّه سبزواری و ملاصدرا شیرازی و محدث کاشانی و کسان دیگری که علوم عقلیه و نقلیه را با هم دارا بودند و این افراد در میان اصحاب ما به صدها و هزاران نفر بالغ می‌شوند.

۲. مرحوم شهید شیخ مرتضی مطهری در تعلیقه ص ۶۹ تا ص ۷۳ از جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم مطالب مفیدی را در لزوم تحصیل فلسفه و عدم کفایت تماشای موجودات آفاقیه ذکر کرده است که شایان توجه است.

۳. خوشا به حال کسی که [پرداختن به] عیب خودش او را از عیب دیگران مشغول کند و از مالش که بدون گناه به دست آورده است در راه خدا بدهد و با مردم بیچاره هم‌نشینی کند و با صاحبان فقه و حکمت تماس داشته باشد.

استفاده می‌کنیم؛ و آنچه که وارد نشده است ما به آن نیازی نداریم؛ عیناً مانند گفتار عمر است که به عَمْرُو عاص: حاکم از جانب خود در مصر نوشت که: وَأَمَّا الْكُتُبُ الَّتِي ذَكَرْتَهَا فَإِنَّ كَانَتْ فِيهَا مَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ، فَفِي كِتَابِ اللَّهِ عَنْهُ غَنَى؛ وَإِنْ كَانَتْ فِيهَا مَا يَخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ، فَلَا حَاجَةَ إِلَيْهِ؛ فَتَقَدَّمَ بِإِعْدَامِهَا (الغدیر، ج ۶، ص ۲۹۸ و ص ۳۰۰). فشرع عَمْرُو بن العاص فی تفریقها علی حَمَامَاتِ الإسْکَنْدَرِیَّةِ وَإِحْرَاقِهَا فی مَوَاقِدِهَا.^۱

این گفتار سد باب تحقیق و تدقیق و نشر علوم و فرهنگ دنیا و آخرت است؛ و عیناً همان گفتار آخر عمر است که: حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ.^۲ در قرآن اگر مفسری و پاسداری چون عترت نباشد، دستاویز هر شخص جنایتکار می‌شود و با آیات قرآن نیز استفاده برای حکومت جائز خود می‌کند؛ و در اخبار هم اگر علوم عقلیه نباشد نتیجه‌اش جمود بر ظواهر نظیر تشبیه و تعطیل و تجسیم و جبر و تفویض و غیرها می‌شود؛ فَلَا تُعْقَل.

و دیگر کلام مخالفین علوم عقلیه و حکمت عیناً مانند کلام دیگر عمر است که به سعد بن ابی وقاص فاتح ایران نوشت که: أَنْ اطْرَحُوهَا فِي الْمَاءِ. فَإِنْ يَكُنْ مَا فِيهَا هَدًى، فَقَدْ هَدَانَا اللَّهُ تَعَالَى بِأَهْدَى مِنْهُ. وَإِنْ يَكُنْ ضَلَالًا، فَقَدْ كَفَانَا اللَّهُ تَعَالَى. فَطَرَّ حَوْهَا فِي الْمَاءِ مَا وَجَدُوا مِنَ الْكُتُبِ فِي فَتُوحَاتِ الْبِلَادِ^۳ (الغدیر، ج ۶، ص ۳۰۱) و مرحوم امینی در ص ۳۰۱ و ص ۳۰۲ بیان خوبی دارد.

۱. اما کتاب‌هایی که نام برده‌ای اگر در آن کتاب‌ها چیزی هست که موافق کتاب خداست پس در کتاب خدا از آن زیاد است و نیازی به آن نیست و اگر در آن کتب چیزی هست که مخالف کتاب خداست به آن هم نیازی نداریم پس به ناپدید کردن آنها اقدام کن. پس عمرو عاص شروع کرد به جدا کردن آنها و حمل آنها به حمام‌های اسکندریه و سوزانیدن آنها.

۲. کتاب خدا برای ما بس است.

۳. آنها را در آب بیاندازید. چون اگر آنچه که در آن کتب هست برای هدایت باشد خداوند ما را بهتر از آن هدایت کرده است و اگر باعث گمراهی می‌شوند پس خدا برای ما بس است. پس در فتوحات کشورها همه کتب یافته شده را به آب ریختند.

علم فلسفه در قرآن مجید آمده و تعبیر از آن به علم حکمت شده است. هر جا در این کتاب کریم نامی از حکمت برده می‌شود، منظور علوم عقلیه و پیدا نمودن سرّ آفرینش و توحید حقّ متعال و وصول به اسرار عالم ملک و ملکوت است. در اینجا باید یکایک از این آیات بررسی شود و مورد مطالعه و تفسیر قرار گیرد.

اسلام از حکما و فلاسفه یونان که الهی بوده‌اند، مدح کرده است. در روایات ایشان را به نظر تجلیل و تکریم می‌نگرد. در قرآن کریم سوره‌ای است به نام لقمان حکیم (سوره ۳۱) و در آنجا ذکر می‌کند که: و لقد أتینا لقمان الحكمة ان اشکر لله و من یشکر فانما یشکر لنفسه و من کفر فإنّ الله غنیّ حمید^۱ (آیه ۱۲). آن‌گاه شرح مفصّلی از نصایح و مواعظ لقمان را به پسرش در آیات بعدی بازگو می‌فرماید.

ملا سید صالح خلخالی در مقدمه کتاب شرح مناقب بحرالعلوم - از ص ۶۴ تا ص ۸۱ - مطالب نفیسی در معنای فلسفه و عرفان و در سرّ لزوم تحصیل علوم عقلیه و عدم منافات فلسفه با علوم شرعیّه و در اینکه مخالفت علماء اسلام با فلسفه اشاعره بوده‌اند که حسن و قبح عقلی را انکار می‌کرده‌اند، ذکر کرده است و حقّاً مطالب پخته و حساب شده‌ای را آورده است.

و براساس بحث ایشان مخالفان فلسفه منحصر می‌شوند بر اخباریین که بحث از ادله عقلیه را انکار دارند نه اصولیون که بحثشان بر عقل است. معروف است که چون از شیخ مرتضی انصاری درباره مسأله‌ای از مسائل توحید سؤال شد، در پاسخ گفت: من مرد این میدان نیستم. بروید سبزواری و از حکیم ملا هادی

۱. همانا به لقمان حکمت داده‌ایم که خدا را سپاسگزار باش. پس هرکس سپاسگزار باشد فقط برای خودش شکر کرده است و کسی که کافر باشد پس خداوند بی‌نیاز و ستوده است.

پرسید.

از مفسرین و محدثین اهل تسنن آنها که اشعری مذهب‌اند با فلسفه مخالف‌اند و معتزله موافق. و این به علت آن است که اشاعره در اباحت عقلیه فرو می‌مانند، و اما معتزله و شیعه با کی از اباحت عقلیه ندارند.

سید محمود آلوسی چون سنی اشعری مذهب است و صریحاً در عبارات خود به شیخ ابوالحسن اشعری استناد می‌جوید، و جدّ مادری وی شیخ عبدالقادر گیلانی است و به او نیز تمسک دارد، در تفسیر روح المعانی (جلد اول از طبع بولاق، ص ۴۹۱) در ضمن تفسیر آیه: *يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا*^۱ با آن که روایاتی را در فضیلت حکمت ذکر می‌کند، مع ذلك از حکمت و فلسفه تنقید می‌کند؛ و ما عین عبارت او را می‌آوریم: *أخرج الطبرانی عن أبي امامة قال قال رسول الله صَلَّى الله عليه (و آله) و سلم: إِنَّ لِقْمَانَ قَالَ لابنه: يَا بُنَيَّ عَلَيْكَ بِمَجَالِسَةِ الْعُلَمَاءِ وَ اسْمِعْ كَلَامَ الْحُكَمَاءِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُحْيِي الْقَلْبَ الْمَيِّتَ بِنُورِ الْحِكْمَةِ كَمَا يُحْيِي الْأَرْضَ الْمَيِّتَةَ بِوَابِلِ الْمَطَرِ. وَ أَخْرَجَ الْبُخَارِيُّ وَ سَلَّمَ عَنْ ابْنِ سَعْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تَعَالَى قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ (و آله) وَ سَلَّمَ: لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ تَعَالَى مَالًا وَ فَسَلَطَهُ عَلَيْهِ هَلَكْتَهُ فِي الْحَقِّ؛ وَ رَجُلٍ آتَاهُ اللَّهُ تَعَالَى الْحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَ يَعْلَمُهَا. وَ أَخْرَجَ الطَّبْرَانِيُّ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ (و آله) وَ سَلَّمَ يَبْعَثُ اللَّهُ تَعَالَى الْعِبَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ يَمَيِّزُ الْعُلَمَاءَ فَيَقُولُ يَا مَعْشَرَ الْعُلَمَاءِ إِنِّي لَمْ أَضَعْ فِيكُمْ عِلْمِي لِأَعَذِّبَكُمْ إِذْ هَبُّوا فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ. وَ فِي رِوَايَةٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَبَّحَانَهُ يَقُولُ: إِنِّي لَمْ أَجْعَلْ عِلْمِي وَ حِكْمِي فِيكُمْ إِلَّا وَ أَنَا أُرِيدُ أَنْ أُغْفِرَ لَكُمْ عَلَى مَا كَانَ مِنْكُمْ وَ لَا ابَالِي. وَ هَذَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى حَمَلَةِ الْعِلْمِ الْمَشْرُوعِيِّ الَّذِي جَاءَ بِهِ حَكِيمُ الْأَنْبِيَاءِ وَ نَبِيُّ الْحُكَمَاءِ حَضْرَةَ خَاتَمِ الرُّسُلِ وَ مَحْدَدِ جِهَاتِ الْعَدَالَةِ وَ الْبِسَالَةِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ (و آله) وَ سَلَّمَ لَا مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ جَالِينُوسُ وَ ذِيمِقْرَاطِيسُ وَ*

۱. سوره بقره، آیه ۲۶۹: حکمت را به کسی می‌دهد که بخواهد و کسی که حکمت به او داده شده باشد سود زیادی به او داده شده است.

أفلاطون و ارسطاطاليس و من مشى على آثارهم؛ واعتكف في رواق أفكارهم فإنّ الجهل أولى بكثير من ما ذهبوا إليه و أسلم بمراتب مما عوّلوا عليه حتّى إنّ كثيراً من العلماء نَهوا عن التَّنظر في كتبهم و استدلّوا على ذلك بما أخرجه الإمام أحمد و أبو يعلى من حديث جابر إنّ عمَرَ استاذن رسول الله في جوامع كتبها من التّوراة فليقرأها و يزداد بها علماً إلى علمه؛ فغضب و لم يأذن له و قال: لو كان موسى حيّاً لما وَسِعَهُ إِلَّا اتّباعي. و في رواية يكفيكم كتاب الله تعالى.^۱ و وجه الاستدلال أنّه صلّى الله تعالى عليه (و آله) و سلّم لم هُج استعمال الكتاب الّذي جاء به موسى هدئاً و نوراً في وقت كانت فيه أنوار النّبوة ساطعة و سحائب الشبه و الشكوك بالرجوع اليه منقشعه؛ فكيف يُباح الاشتغال بما وضعه المتخبّطون من فلاسفة اليونان إفاكاً و زوراً في وقت كثرت فيه الظّنون و عظمت فيه الأوهام

۱. طبرانی از ابی امامه نقل کرده است که رسول خدا(ص) فرمود: لقمان به پسرش گفت: ای فرزند عزیزم حتماً با دانشمندان همنشین باش و به سخنان حکما گوش فراده. چون خداوند متعال دل‌های مرده را با نور حکمت زنده می‌کند همچنان‌که ریزش باران‌ها زمین‌های مرده را زنده می‌کند. و بخاری از ابن مسعود و او از رسول خدا(ص) نقل کرده است که: حسدی نیست مگر در مورد دو بخش: ۱- در مورد مردی که خداوند ثروتی به او داده و به او قدرت داده که آن را در راه حق هزینه کند. ۲- و درباره مردی که خداوند به او حکمت داده است که با آن قضاوت می‌کند و آن را به دیگران می‌آموزد. طبرانی از ابوموسی و او از رسول خدا(ص) نقل کرده است که: خداوند در روز قیامت بندگان را برمی‌انگیزد آنگاه علما را از میان آنان جدا می‌کند پس می‌گوید: ای گروه علما من علم خود را در اختیار شما قرار نداده‌ام که شما را عذاب کنم، بروید من شما را بخشیده‌ام. و در روایت دیگر از ثعلبه بن الحکم آمده است که خداوند سبحان می‌فرماید: من علمم و حکمتم را در شما قرار ندادم مگر اینکه خواستم شما را ببخشم از آنچه که از شما هست و با کی برای من نیست. این نسبت به حاملین علم و مجریان شریعت است که آن را حکیم پیامبران و پیامبر حکیمان یعنی حضرت خاتم الرساله و آورنده ضوابط عدالت و آزادی است گفته که: درود خداوند بر او باد. نه آنچه که جالینوس و ذیمقراطیس و افلاطون و ارسطو و پیروانشان به سوی آن رفته‌اند و در زیر طاق افکار آنان به اعتکاف نشسته‌اند. به راستی جهل و نادانی سزاوارتر است از آنچه که به سویی رفتند و سالم‌تر است از آنچه که به آن تکیه کردند و روی آوردندو حتّی بیشتر علما از نگاه کردن به کتب آنان نهی کرده‌اند و در این باره استدلال کرده‌اند به آنچه که امام احمد و ابو یعلی از حدیث جابر نقل کرده است: عمَرَ از حضرت رسول(ص) اجازه خواست که مطالبی را که از تورات نوشته بود بخواند و به آن وسیله به علمش بیفزاید. آن حضرت خشمگین شد و اجازه نداد و فرمود: اگر موسی زنده بود هیچ چیز او را وسعت نمی‌داد مگر پیروی از من و در روایت دیگر آمده است که کتاب خدا برای شما بس است.

و عاد الإسلام فيه غريباً و في كتاب الله تعالى غنيٌّ عما سواه كما لا يخفى على من ميز القشر من اللبّاب و الخطأ من الصواب انتهى.^۱

۱. وجه استدلال در فرمایش حضرت رسول (ص) این است که: آن حضرت مناسب ندید به کار گرفتن کتابی که موسی آن را آورده است به عنوان هدایت و روشنایی در دورانی که نورهای نبوت، درخشانند و ابرهای شک و تردید در مقابل آنها از هم گسیخته و دور می‌شوند. پس چگونه جایز است اشتغال به چیزی که فلاسفه خطا کار یونانی از روی دروغ و زور آن را وضع کرده‌اند در زمانی که ظن و گمان در آن بیشتر بوده و توهمات در آن زمان بزرگ بوده و اسلام آمد درحالی که غریب بود و در کتاب خداوند (قرآن) بی‌نیازی و غنی نسبت به ماسوی الله موجود است برای کسانی که مغز را از پوست تشخیص می‌دهند و درست را از نادرست جدا می‌کنند.

کتاب‌شناسی جناب سلطان‌علیشاه گنابادی^۱

سید محمدحسین خبره فرشچی

بیست و ششم ربیع‌الاول ۱۴۲۷ هجری قمری مصادف است با یکصدمین سالگرد شهادت عارف فقیه، مفسر شهیر قرآن، حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی سلطان‌علیشاه شهید - روح‌الله روحه و نورالله مضجعه الشریف. بدین مناسبت کتابنامه‌ای درباره حضرتش تهیه و تنظیم گردید. امید است مورد توجه علاقه‌مندان و محققین قرار گیرد. والسلام

آثار حضرت حاج ملا سلطان محمد گنابادی به ترتیب حروف الفباء

۱. ایضاح (شرحی عربی بر کلمات قصار باباطاهر عریان)

در این کتاب کلمات باباطاهر به عربی شرح شده است. این کتاب ترجمه

۱. این کتاب‌شناسی را سرکار خانم فرشته کاظم‌پور برمبنای جزوه‌ای از آقای مهرداد مصوری در همین موضوع و اطلاعات حاصل از کتابخانه سلطانی بیدخت تنظیم و تکمیل کرده‌اند و از این بابت از ایشان متشکریم.

کتاب دیگر مؤلف در همین موضوع، توضیح، شرح فارسی کلمات باباطاهر، نیست بلکه کتابی جداگانه است و مطالب آن دو هم در همه جا یکی نیست و تنوع دارد. این کتاب مشتمل بر چهل و هفت فصل است که هر فصل مربوط به یکی از لوازم سلوک می‌باشد. این کتاب آخرین تألیف ایشان و حدود بیست روز قبل از شهادتشان اتمام یافته است.

۱. چاپ سنگی، خشتی، میرزا رضاخان یاور، تهران، ۱۳۴۷ ق / ۱۳۰۷ ش،

شرح درباره نسخه و موضوع از جناب حاج شیخ عبدالله حایری رحمت‌علیشاه.

۲. بشارة المؤمنین

این کتاب به زبان فارسی و جمع بین آیات قرآن و اخبار و بیان احادیثی است که در بشارت مؤمنین از بزرگان دین رسیده و همچنین مشتمل بر اخبار و حالات و مراتبی است که موجب ظهور این بشارت می‌شود و دارای مقدمه و دوازده باب و خاتمه است.

۱. سنگی کلیشه‌ای، رقعی، چاپخانه آقا اسماعیل خوانساری، تهران، ۱۳۳۹

ه. ق، کتابت محمدتقی دزفولی.

۲. حروفچینی جدید، خشتی، چاپ دوم، چاپخانه تابان، تهران، ۱۳۷۸ ق /

۱۳۳۷ ش، ز + ۲۶۸ صفحه، دیباچه اول از شیخ محمد اسماعیل شیخ المشایخ دزفولی، دیباچه دوم از حاج سید هبة الله جذبی (ثابت علی).

۳. حروفچینی جدید، وزیری، چاپ سوم، حسین درویش، تهران، ۱۴۰۳ ق /

۱۳۶۲ ش، ۲۶۰ صفحه با مقدمه حاج سید هبة الله جذبی (ثابت علی).

۳. بیان السعادة فی مقامات العباده

مهم ترین تألیف حضرتشان که به زبان عربی و در تفسیر قرآن است. بعضی علمای معاصر آن جناب درباره این تفسیر گفته اند: «تفسیر السلطان سلطان التفاسیر». در این تفسیر همه نکات ادبی و بیانی آیات و ترکیبات مختلف جملات به نحو اکمل ذکر شده و اخبار لازم و نکات فلسفی و عرفانی و فقهی هر آیه بیان شده و مشکل ترین آیات به بهترین وجه شرح و تفسیر شده است.

۱. نسخه خطی، کتابخانه سلطانی بیدخت.

۲. چاپ سنگی، رحلی (دو جلد در یک مجلد)، عربی، چاپخانه باسمه چی،

تهران، ۱۳۱۴ ق.

۳. حروفچینی جدید، رحلی (چهار مجلد)، عربی، چاپ اول، چاپخانه دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۹ ق / ۱۳۴۴ ش، با مقدمه حضرت آقای حاج سلطان حسین تابنده گنابادی رضاعلیشاه.

۴. افست، رحلی (چهار مجلد)، عربی، چاپ اول انتشارات حقیقت، تهران،

۱۳۸۱.

۵. افست (از چاپ تهران)، رحلی، چاپ اول انتشارات اعلمی، بیروت.

۶. افست (از چاپ تهران)، رحلی، چاپ دوم انتشارات اعلمی، بیروت.

۴. توضیح (شرح فارسی کلمات قصار شیخ اجل بابا طاهر عریان)

۱. چاپ سنگی کلیشه ای، رقی، تهران، ۱۳۳۲ ق.

۲. حروفچینی جدید، رقی، چاپخانه تابان، تهران، ۱۳۷۵ ق / ۱۳۳۴ ش، ۱۸۰

صفحه، دیباچه از حاج سید هبه الله جذبی.

۳. افست، چاپ قبل، رقی، چاپ دوم، کتابخانه صالح حسینی امیر سلیمانی،

تهران، ۱۴۰۵ ق / ۱۳۶۳ ش، کج + ۱۸۰ صفحه، مقدمه از حاج سید هبه‌الله جذبی.
 ۴. افسست از چاپ کتابخانه صالح، رقعی، چاپ سوم انتشارات حقیقت،
 تهران، ۱۳۸۱ ش، کج + ۱۸۰ صفحه.

۵. تنبیه النائمین

در این کتاب که به زبان فارسی است از راه خواب طبیعی، عوالم
 ماوراءالطبیعه و تجرد و بقای روح را اثبات می‌فرمایند و در عین اختصار دارای
 بسی مطالب مهم و رموز فلسفی و عرفانی است و موجب تنبیه و آگاهی اهل
 سلوک می‌شود و مشتمل بر مقدمه و چهارده باب است.

۱. سنگی کلیشه‌ای، چاپ اول، جیبی، شیخ الاسلام خوانساری، تهران، ۱۳۲۳
 ق، کتابت محمد مهدی گلپایگانی، ۸۳ صفحه.
 ۲. حروفچینی، به ضمیمه رساله خواب مغناطیسی، نگارش جناب آقای
 سلطان حسین تابنده، ۱۳۱۸.

۳. افسست چاپ قبل، با کمی تغییر در رساله ضمیمه آن، ۱۳۵۷.

۶. سعادت نامه

این کتاب به زبان فارسی و موضوع آن علم و شرافت آن است و آنچه به آن
 مربوط می‌شود. این کتاب بالنسبه مختصر ولی دارای مطالب و تحقیقات زیادی
 است که فهم آنها محتاج به دانستن علوم عقلی و نقلی است.

۱. سنگی کلیشه‌ای، تهران، ۱۳۰۴ ق، کتابت محمد مهدی گلپایگانی.
 ۲. افسست از چاپ سنگی، وزیری، چاپخانه دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۷،
 سه + ۲۰۴ صفحه، با مقدمه آخوند ملاعلی لنجانی، کتابت محمد مهدی گلپایگانی،

مقدمه حاج سید هبة الله جذبی.

۳. وزیری، چاپ اول انتشارات حقیقت، چاپخانه خواجه، تهران، ۱۳۷۹،
یازده + ۲۵۶ صفحه.

۷. مجمع السعادات

این کتاب به زبان فارسی و شرح اخبار مجمله اصول کافی شامل عقاید و اخلاق و اعمال دینی در ۱۲ باب می باشد. در این کتاب آنچه برای سالک راه خدا از آداب ظاهر و اعمال شریعت لازم است شرح داده شده و اخباری که مربوط به این قسمت ها می باشد تفسیر و توضیح داده شده است.

۱. چاپ سنگی کلیشه ای، وزیری، چاپ اول، تهران، ۱۳۱۷ ق، ۵۲۵ صفحه،
کتابت عبدالخالق ابن میرزا رضا لنجانی.

۲. حروفچینی جدید، وزیری، چاپ دوم، حیدری، تهران، ۱۳۹۴ ق / ۱۳۵۳
ش، ح + ۴۸۲ صفحه، مقدمه از حضرت آقای رضاعلی شاه، با نظارت حاج سید
هبة الله جذبی.

۳. افست از چاپ دوم، وزیری، چاپ اول انتشارات حقیقت، مجموعه
محبوب، شماره ۱، تهران، ۱۳۷۹، ۵۶۵ صفحه، به ضمیمه فهرست.

۴. افست از چاپ دوم، وزیری، چاپ دوم انتشارات حقیقت، مجموعه
محبوب، شماره ۱، نوبت دوم، تهران، ۱۳۸۴، ۵۶۵ صفحه، به ضمیمه فهرست.

۸. ولایت نامه

این کتاب به زبان فارسی در بیان احکام قلبی و احوال و واردات و امور
مربوط به ولایت می باشد. دارای یک مقدمه در بیان معانی ولایت و دوازده باب

که هر باب مشتمل بر چند فصل است.

۱. چاپ سنگی، تهران، ۱۳۲۳، ۳۴۲ صفحه.
۲. حروفچینی جدید، وزیری، چاپ دوم، چاپخانه دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۵ ق / ۱۳۴۴ ش، ده + ۳۴۸ صفحه، مقدمه از علی پرورش.
۳. حروفچینی، وزیری، چاپ سوم، کتابخانه صالح حسینی امیر سلیمانی، تهران، ۱۴۰۶ ق / ۱۳۶۵ ش، یح + ۳۳۲ صفحه، مقدمه از حاج سید هبه‌الله جذبی.
۴. افست چاپ قبل، وزیری، چاپ چهارم، چاپ اول انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۰، ۳۶۹ صفحه، یادداشت ناشر + فهرست در آخر.
۵. افست چاپ قبل، وزیری، چاپ پنجم، چاپ دوم انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۴.

* * *

ترتیب تألیفات حضرتشان بنا به تقدّم و تأخر زمانی این چنین است:

۱. سعادت‌نامه؛ ۲. تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده؛ ۳. مجمع السعادات؛ ۴. ولایت‌نامه؛ ۵. بشاره المؤمنین؛ ۶. تنبیه التائبین؛ ۷. توضیح؛ ۸. ایضاح

نسخه‌های خطی تألیفات آن جناب به خط خودشان

۱. بیان السعاده فی مقامات العباده؛ این تفسیر شریف به خط مبارک حضرتشان در کتابخانه سلطانی بیدخت نگهداری می‌شود.
۱. تفسیر بیان السعاده...، ج ۱، از اول قرآن تا انتهای سوره آل عمران، شماره ثبت کتابخانه ۹۳۵۳.
۲. تفسیر بیان السعاده...، ج ۲، از اول سوره نساء تا انتهای سوره کهف، شماره

ثبت کتابخانه ۹۳۶۰.

۳. تفسیر بیان السعاده...، ج ۳، از اوّل سوره طه تا انتهای سوره صافات، شماره

ثبت کتابخانه ۹۳۶۲.

۴. تفسیر بیان السعاده...، ج ۴، از اوّل سوره زمر تا انتهای قرآن کریم، شماره

ثبت کتابخانه ۹۳۸۱.

۲. بشارة المؤمنین، نسخه خطی، ۱۳۸ صفحه، نسخه مرجع چاپ سنگی، تا ص ۶۵ به خط مؤلف، از ص ۶۵ تا ۹۹ به خط مرحوم اسماعیل دزفولی، از ص ۱۰۰ تا آخر به خط شخص سوم ناشناس. نسخه به آقای محمّدباقر سلطانی به ارث رسیده و پس از آن مرحوم، اینک نزد نوّه ایشان آقای سپهر سلطانی است.

۳. ایضاح، شرح عربی کلمات باباطاهر، قطع وزیری، نسخه خطی، به خط خود مؤلف محترم، نسخه کامل بدون افتادگی، تاریخ اختتام هفدهم ماه صفر، سال ۱۳۲۷، تعداد صفحات ۱۸۹ صفحه، در صفحه سفید پیش از شروع کتاب به خط حضرت رضاعلیشاه نوشته شده: «این کتاب مستطاب را بندگان حضرت آقا [صالح علیشاه] به حقیر سلطان حسین تابنده مرحمت فرمودند، خرداد ۱۳۲۴ - ج ۲ / ۱۳۶۴». این نسخه خطی جزو نسخ تقسیم شده کتاب‌های جناب آقای رضاعلیشاه بوده که به جناب آقای محبوب علیشاه رسیده و اکنون در کتابخانه ایشان است.

۴. مجمع السعادات، نسخه خطی، به خط حضرت سلطان علیشاه شهید بیدختی

گنابادی، تاریخ کتابت، ۱۳۱۵ ه. ق. موضوع کتاب شرح بعضی از احادیث منقول

در کتاب شریف اصول کافی می‌باشد. این نسخه اینک در کتابخانه جناب آقای حاج دکتر نورعلی تابنده موجود است.

کتاب خطی و نسخ عکسی

الف. تألیفات حضرت حاج ملاسلطان محمد گنابادی

۱. تنبیه النائمین

کاتب نسخه:

تاریخ کتابت: پنجم رمضان المبارک ۱۳۲۳ قمری

نسخه از کتابت خوشی برخوردار است و جهت میرزا غلامرضاخان موثق السلطان کتابت شده که اینک در کتابخانه جناب آقای حاج علی تابنده می‌باشد.

۲. سعادت نامه

۱. کاتب نسخه: ملا خداداد خیبرگی

تاریخ کتابت: غره شهر رمضان المبارک ۱۳۰۷ قمری

۲. کاتب نسخه: حاج ملا حسین کاخکی

تاریخ کتابت: ۱۳۰۸ قمری

در پشت جلد آن به قلم جناب آقای حاج سلطان حسین تابنده نوشته شده که این نسخه در زمان خود مرحوم آقای سلطان‌علیشاه نوشته شده است. نسخه کامل و به خط نسخ خوانا است.

۳. تنبيه التائمين، حضرت سلطان عليشاه، خطاط؟، قطع جيبي، خطاط خود را "یک نفر فدایی غلامان آستان مبارک حضرت مولا ارواح العالمین له الفداء" معرفی کرده و نوشته است "به جهت یادگاری جناب معتمد السلطان آقامیرزا غلامرضاخان ادام الله توفیقاته".

تاریخ اتمام تحریر: پنجم رمضان ۱۳۲۳.

خط زیبای خوش، ۷۴ صفحه.

اصل کتاب متعلق به مرحوم غلامرضاخان مصدق السلطان تفضلی بوده است که از وراثت آن مرحوم برای کتابخانه جناب آقای حاج علی تابنده خریداری شده و اکنون در کتابخانه ایشان است.

۴. ولایت نامه

۱. کاتب نسخه: غلامحسین ابن محمد علی الحسینی الجرقانی

تاریخ کتابت: چهارشنبه ۱۷ ربیع الثانی ۱۳۳۰ قمری، ۵۱۳ صفحه

نسخه از کتابت خوشی برخوردار است و دارای سرلوح اسلیمی می باشد. این نسخه چون نسخه تنبيه التائمين جهت مرحوم موقت السلطان کتابت شده است.

۲. کاتب نسخه: ملامحمد صدرالعلماء بیدختی

تاریخ کتابت: جمادی الاولی ۱۳۲۰

خط: نسخ خوانا و زیبا

دارای ۲۴۶ صفحه موجود در کتابخانه جناب آقای حاج علی تابنده

ب: بررسی‌های مربوط به سلسله نعمت‌اللهیه سلطان‌علیشاهی

۱. زندگانی اقطاب نعمت‌اللهی

نویسنده نسخه: میرزا علی شیروانی صدرالزمان

کاتب نسخه: عبدالله الحسینی

تاریخ کتابت: ۱۷ صفر ۱۳۲۴ قمری

زبان: فارسی

موضوع: تراجم عرفا شامخین

۲. مجموعه رسائل عرفانی

نویسنده نسخه: ؟

کاتب نسخه: ؟

تاریخ کتابت: ۱۲۹۳ قمری

زبان: فارسی

این نسخه، عکسی از نسخه مخطوطه محفوظ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران تهیه شده و شامل رسائل زیر می‌باشد:

۱- اجازه تعلیم اوراد لسانی به میرزا علی صدر العرفا غضنفر علی فرزند آقای

مست‌علیشاه از جانب حضرت سلطان‌علیشاه

۲- کتاب سعادت‌نامه حضرت سلطان‌علیشاه شهید

۳- رساله عرفانی مجهول که گویا از حضرت سلطان‌علیشاه است.

۴- رساله در معرفت سلسله‌های صوفیان

۵- اشعار

۳. مجموعه مکاتبات حضرات اقطاب سلسله سلطان علیشاهی گنابادی

۱. مجموعه اربابیه

این مجموعه از مجموعه‌ای فراهم شده که در خاندان ارباب علی بیدگلی بوده و اینک در کتابخانه حضرت آقای حاج علی تابنده می‌باشد.

نویسنده نسخه: از حضرت شهید مولانا سلطان علیشاه تا زمان حضرت

صالح علیشاه علیهم سلام الله اجمعین

کاتب نسخه: حضرات اقطاب

تاریخ کتابت: مختلف السنوات

زبان: فارسی

موضوع: مباحث عرفانی

۲. مجموعه اربابیه، بخش اول

متعلق به مهندس نصرت الله اربابی (موفق)

نویسنده نسخه: حضرات اقطاب سلسله و مشایخ عظام

کاتب نسخه: حضرات اقطاب و مشایخ

تاریخ کتابت: این مجموعه مختلف السنوات است.

زبان: فارسی

موضوع: مباحث مختلفه عرفانی و تاریخی است.

۳. مجموعه اربابیه، بخش دوم

مجموعه متعلق به مهندس نصرت الله اربابی (موفق) می‌باشد.

نویسنده نسخه: حضرات اقطاب و مشایخ عظام

کاتب نسخه: حضرات اقطاب و مشایخ

تاریخ کتابت: مختلف السنوات

زبان: فارسی

موضوع: مباحث مختلف عرفانی و تاریخی

آثار مربوط به سلسله نعمت‌اللهی سلطان‌علیشاهی

۱. آزمایش، دکتر سید مصطفی؛ درآمدی بر تحولات تاریخی سلسله نعمت‌اللهیه در دوران اخیر، رقی، چاپ اول، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۱، ۱۵۴ صفحه، صص ۱۲۹ - ۱۳۴.
۲. پریشان‌زاده ابوالحسن: گشایش راز، رقی، چاپ اول، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۷۷، ۱۸۷ صفحه.
۳. ایزدگشسب، شیخ اسدالله؛ رساله‌جوابیه، چاپ اول، خواجه، تهران، ۱۳۶۲.
۴. تابنده، حاج علی (محبوب‌علیشاه)؛ خورشیدتابنده.
۱. وزیری، چاپ اول، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۷۳، نه + ۸۶۹ صفحه، صص ۴۶ - ۴۸ و ۱۶۹ - ۱۷۲.
۲. وزیری، چاپ دوم، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۷۷، نه + ۹۹۴ صفحه، صص ۴۶ - ۴۸ و ۱۶۹ - ۱۷۲.
۳. وزیری، چاپ سوم، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۴.
۵. تابنده گنابادی (رضاعلیشاه)، حاج سلطان حسین؛ تاریخ و جغرافی گناباد، چاپ اول، انتشارات حقیقت، مجموعه محبوب، شماره ۲، تهران، ۱۳۷۹، صص ۲۶۹ - ۲۷۵.
۶. تابنده گنابادی (رضاعلیشاه)، حاج سلطان حسین؛ تنبیه‌النائمین به پیوست رساله‌خواب مغناطیسی.

۱. وزیری، چاپ دوم، چاپخانه مجلس، تهران، ۱۳۱۸، ۹۲ صفحه.
۲. رقی، چاپ سوم، مؤسسه مطبوعاتی حکمت قم، قم، ۱۳۹۸ ق / ۱۳۵۷ ش، ۹۸ صفحه، ناظر چاپ سید فخرالدین برقی قمی.
۷. تابنده گنابادی (رضاعلیشاه)، حاج سلطان حسین؛ رهنمای سعادت ترجمه مقدمه تفسیر بیان السعاده با هفت سوره، رقی، چاپ اول، تهران، ۱۳۴۲ ش / ۱۳۸۳ ق، ب + ۲۷۵ صفحه، صص ۱۱ - ۳۳ ناظر چاپ سید مصطفی صفوی زاده.
۸. تابنده گنابادی (رضاعلیشاه)، حاج سلطان حسین؛ سه گوهر تابناک از دریای پرفیض کلام الهی، ترجمه و شرح آیه الکرسی، آیات خواتیم سوره بقره، آیه نوراز تفسیر جلیل بیان السعاده، افسست از چاپ اول، چاپ دوم، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۷۶.
۹. تابنده گنابادی (رضاعلیشاه)، حاج سلطان حسین؛ قرآن مجید و سه داستان اسرارآمیز.
 ۱. وزیری، چاپ اول، چاپخانه رودکی، تهران، ۱۳۶۰.
 ۲. وزیری، چاپ دوم، چاپخانه دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۱.
 ۱۰. تابنده گنابادی (رضاعلیشاه)، حاج سلطان حسین؛ نابغه علم و عرفان در قرن چهاردهم.
 ۱. وزیری، چاپ اول، چاپخانه تابان، تهران، ۱۳۳۷ ق / ۱۳۷۴ ش، دیباچه + فهرست و تصحیحات + ۴۹۴ + پایان تا حرف ز.
 ۲. وزیری، چاپ دوم، چاپخانه تابان، تهران، ۱۳۹۱ ق / ۱۳۵۰ ش، ۵۹۰ صفحه، با اشراف و نظارت حاج سید هبه الله جذبی.
 ۳. وزیری، چاپ سوم، با اصلاحات مؤلف و اضافات، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۴.

۱۱. تاریخچه مختصر بقعه مبارکه سلطانی صالحی بیدخت، کلیشه‌ای، جیبی، تهران، ۱۳۵۰، به خط استاد مرتضی عبدالرسولی، چاپ سوم، تولیت بقعه متبرکه، ناشر رضا قائمی.
۱۲. جذبی اصفهانی (ثابت‌علی)، حاج سید هبه‌الله: باب ولایت و راه‌هدایت، رقی، چاپ چهارم، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۲، ل + ۵۳۵ صفحه.
۱۳. رضاخانی، محمد و حشمت‌الله ریاضی؛ ترجمه تفسیر بیان السعاده حضرت آقای سلطان‌علیشاه، چاپ اول، انتشارات محسن و سرالاسرار، تهران، ۱۳۷۲، در ۱۴ جلد تا سال ۱۳۸۰ ترجمه شده است.
۱۴. سلطانی گنابادی، محمدباقر؛ رهبران طریقت و عرفان، وزیری، چاپ پنجم، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۳، صص ۲۳۷ - ۲۴۸.
۱۵. کتابخانه صالح، هیأت تحریریه؛ یادنامه صالح، وزیری، چاپ دوم، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۰، ۶۴۹ صفحه.
۱۶. کیوان قزوینی، ملا عباسعلی؛ رازگشا، بهین سخن، استوار؛ به اهتمام و مقدمه محمود عباسی، وزیری، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۶، ۵۶۰ صفحه، صص ۱۰۰ - ۱۱۰.
۱۷. ملک صالحی (قوام)، محمود؛ مقاله درویش فی جواب التفتیش، رقی، چاپ اول، تهران، ۲۰۳ صفحه.
- مقالات مفرده در کتب، دایرة المعارف‌ها، نشریات ادواری و مجموعه‌های مختلف درباره سلسله نعمت‌اللهیه سلطان‌علیشاهی
۱. آزمایش، سید مصطفی؛ فصلنامه عرفان ایران، رقی، جلد شومیز، انتشارات حقیقت، تهران، از پاییز ۱۳۷۸ شمسی منتشر می‌شود.

۱. شماره اول، پاییز ۱۳۷۸، صص ۱۰۷-۱۱۴، "رساله شهیدیه"، عباسعلی واعظ قزوینی، دکتر شهرام پازوکی.
۲. شماره سوم، بهار ۱۳۷۹، صص ۱۴۲-۱۶۶، "شهیدیه (۲)"، عباسعلی واعظ قزوینی، دکتر شهرام پازوکی.
۳. شماره چهارم، بهار ۱۳۷۹، صص ۹-۱۴، "سعادت نامه"، دکتر حاج نورعلی تابنده.
۴. شماره چهارم، بهار ۱۳۷۹، صص ۸۹-۱۱۷، "فصلی از کتاب سعادت نامه"، حسینعلی کاشانی بیدختی.
۵. شماره ۵ و ۶، تابستان ۱۳۷۹: صص ۱۱۷-۱۴۱، "شهیدیه (۳)"، عباسعلی واعظ قزوینی، دکتر شهرام پازوکی.
۶. شماره ۷، زمستان ۱۳۷۹ شمسی، صص ۱۲۱-۱۳۱، "معرفی و فصلی از کتاب بشارة المؤمنین"، ش، پ.
۷. شماره ۱۱، زمستان ۱۳۸۰ شمسی، صص ۱۰۵-۱۴۵، "لایحه ليله ۱۷ ربیع الثانی ۱۳۳۲" حاج شیخ عبدالله حایری (رحمت علیشاه).
۸. شماره ۱۱، زمستان ۱۳۸۰ شمسی، صص ۱۵۲-۱۵۵، "ولایت نامه حاج ملا سلطان محمد گنابادی".
۹. شماره ۱۲، بهار ۱۳۸۱ شمسی، صص ۹۵-۱۲۴، "جناب محمد کاظم اصفهانی سعادت علیشاه"، هیأت تحریریه فصلنامه عرفان ایران.
۱۰. شماره ۱۷، پاییز ۱۳۸۲ شمسی، صص ۱۰۷-۱۲۸، "تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة"، دکتر عادل نادرعلی، ترجمه حسینعلی کاشانی بیدختی.
۱۱. شماره ۲۰، تابستان ۱۳۸۳ شمسی، صص ۶۰-۸۴، "مروری بر برخی از آثار معماری طریقه نعمت الالهیه در ایران"، مهندس مهرداد قیومی.

۱۲. شماره ۲۱، پاییز ۱۳۸۳ شمسی، صص ۲۰-۴۰، "معنای آسمان و زمین در بیان السعادة"، دکتر تقی بدخشان.
۲. اصفهانی، عبدالغفار؛ رساله شریفه سعادتیه به انضمام بخشی از کتاب فلک سعادت جناب حاج ملاعلی نورعلیشاه، چاپ اول، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۷۲.
۳. اعتماد السلطنه، محمد حسن خان؛ چهل سال تاریخ ایران، به کوشش ایرج افشار، چاپ اول، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۶۳، ۴۳۲ صفحه، باب دهم، ص ۲۳۹.
۴. الهامی، داود؛ سلطان‌علیشاه، فرقه نعمت‌اللہی گنابادی، جیبی، مکتب اسلام، تهران، ۱۳۸۰، ۸۸ صفحه، ص ۶۴.
۵. امینی بیدختی، حاج محمدعلی؛ بیدخت را بشناسیم، وزیری، چاپ اول، رودکی، تهران، ۱۳۷۱، ۲۱۰ صفحه، صص ۷۷-۱۰۰.
۶. ایازی، سید محمدعلی؛ چهره‌پیوسته قرآن، چاپ اول، نشر هستی‌نما، تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲.
۷. ایازی، سید محمدعلی؛ سیر تطوّر تفاسیر شیعه، چاپ سوم، کتاب مبین، تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۳۶.
۸. ایازی، سید محمدعلی؛ شناخت‌نامه تفاسیر، نگاهی اجمالی به ۱۳۰ تفسیر برجسته از مفسران شیعه و اهل سنت، چاپ اول، انتشارات کتاب مبین، رشت، ۱۳۷۸، ۳۲۸ صفحه، صص ۵۱-۵۲، بیان السعادة فی مقامات العباده.
۹. ایزدگشسب، شیخ اسدالله؛ شمس‌التواریخ، به اهتمام عبدالباقی ایزدگشسب، چاپ دوم، چاپخانه نقش جهان، اصفهان، ۱۳۴۵، ۲۱۲ صفحه، ص ۸ و صص ۸۳-۸۵.
۱۰. باستانی پاریزی، محمد ابراهیم؛ از سیر تا پیاز، رقی، چاپ اول، نشر علم،

تهران، ۱۳۶۷، ۷۲۷ صفحه، صص ۲۲۱-۲۲۸.

۱۱. باستانی پاریزی، محمد ابراهیم؛ بارگاه خانقاه در کوی هفت کاسه، رقیعی، چاپ اول، نشر علم، تهران، ۱۳۸۴، ۶۷۱ صفحه، صص ۵۳۱ و ۵۳۳ و ۵۳۸.
۱۲. بامداد، مهدی؛ شرح حال رجال ایران، چاپ چهارم، زوار، تهران، ۱۳۷۱، ج ۵، صص ۲۳۲-۲۳۳ و ج ۶، ص ۱۶۱. چاپ چهارم، زوار، تهران، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۶۱.
۱۳. بانگ درا، هفته نامه به زبان اردو، سید کرار حسین کاظمی، حیدرآباد دکن هندوستان، ۱۹۹۲، شماره ۳۷، ص ۳.
- ۱۹۸۲، شماره ۴۲، ص ۴.
۱۴. بکایی، شیخ محمد حسن؛ کتابنامه بزرگ قرآن کریم، چاپ اول، مرکز فرهنگی نشر قبله، ۱۳۷۵، ج ۳ (ب-پ)، صص ۱۰۶۷-۱۰۶۸.
۱۵. بنیاد دایرة المعارف اسلامی، دانشنامه جهان اسلام (ب-پ)، چاپ اول، شرکت افست، تهران، ۱۳۷۹، صص ۴۵-۴۷، مقاله بیان السعادة از دکتر شهرام پازوکی.
۱۶. بیانی، مهدی؛ کارنامه بزرگان ایران، خشتی، چاپ اول، اداره کَل انتشارات رادیو، تهران، ۱۳۴۰، صص ۴۰۴ و ۴۰۶.
۱۷. پازوکی، شهرام؛ مجموعه مقالات درباره شاه سید نعمت الله ولی، وزیر، چاپ اول، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۳، ۲۷۵ صفحه، صص ۱۱۵-۱۴۱، مجدد طریقه نعمت اللّهی در دوره جدید حضرت سلطان علی شاه گنابادی، دکتر شهرام پازوکی.
۱۸. تفضلی، آذر و مهین فضائی جوان؛ فرهنگ بزرگان اسلام و ایران از قرن اول تا چهاردهم هجری، وزیر، چاپ اول، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی،

مشهد، ۱۳۷۲، ۷۴ صفحه، صص ۵۰۲-۵۰۳.

۱۹. تنهایی، حسین ابوالحسن؛ جامعه‌شناسی تاریخی اسلام، وزیری، چاپ اول، نشر روزگار، تهران، ۱۳۷۸، ۴۸۰ صفحه، صص ۱۴۲ و ۱۴۳.
۲۰. تهرانی، شیخ آغا بزرگ؛ الذریعه الی تصانیف الشیعه، وزیری، چاپ سوم، دارالاصفراء، بیروت، ۱۴۰۳ ه. ق، جلد سوم، صص ۱۸۱-۱۸۲، بیان السعاده.
۲۱. حاج سید جوادی، سید کمال؛ اثرآفرینان زندگی نامه‌نام‌آوران فرهنگی از آغاز تا سال ۱۳۰۰ شمسی، جلد سوم (د.ش)، رحلی (A4)، چاپ اول، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران، تهران، ۱۳۷۸، ۴۱۶ صفحه، ص ۲۵۴.
۲۲. حسن زاده آملی، حسن؛ انسان و قرآن، وزیری، چاپ دوم، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۶۹، ۲۶۲ صفحه، صص ۹۳، ۲۱۶، ۲۴۹.
۲۳. حسینی، میرزا محمد نصیر (فرصت الدوله شیرازی)؛ آثار عجم، وزیری، چاپ اول، جلد دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۷، ۱۱۵۴ صفحه، صفحه ۸۹۰.
۲۴. حقیقت، عبدالرّفع؛ تاریخ عرفان و عارفان ایرانی از بایزید بسطامی تا نورعلیشاه گنابادی، وزیری، چاپ اول، کومش، تهران، ۱۳۷۰، ۷۵۲ صفحه، صص ۷۱۵-۷۱۶.
۲۵. حقیقت، عبدالرّفع؛ تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان در دوره قاجاریه از ملاعلی نوری تا ادیب‌الممالک فراهانی، رقعی، چاپ اول، انتشارات فرهنگ، تهران، ۱۳۶۸، جلد ۳، ص ۱۵۶۹ و صص ۱۶۳۱-۱۶۳۲.
۲۶. حقیقت، عبدالرّفع؛ شهیدان قلم و اندیشه، چاپ اول، کومش، تهران، ۱۳۷۸، صص ۴۸۳-۴۸۴.
۲۷. خانه کتاب ایران، کتاب هفته، مدیر مسئول احمد مسجد جامعی، شماره ۱۲۷، پیاپی ۵۱۴، صص ۱-۱۹، گفتگو با مترجمان تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده.

۲۸. خر مشاهی، بهاءالدین؛ دانشنامه قرآن و قرآن پژوهشی، وزیری، جلد اول، انتشارات دوستان و انتشارات ناهید، تهران، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۶۷۶-۶۷۷، مقاله تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده، شهرام پازوکی.
- ج دوم، صص ۱۲۰۹-۱۲۱۰، سلطان علیشاه، شهرام پازوکی.
۲۹. خر مشاهی، بهاءالدین؛ قرآن شناخت مباحثی در فرهنگ آفرینی قرآن، چاپ دوم، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵، ص ۳۶.
۳۰. دهخدا، علی اکبر؛ لغت نامه دهخدا، زیر نظر دکتر محمد معین، خروس - سیهی، رحلی، چاپ سیروس، تهران، ۱۳۳۹، ص ۵۹۳.
۳۱. ذهبی، محمدحسین؛ التفسیر والمفسرون، وزیری، چاپ اول، دارالقلم، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م، جلد ۲، ۷۲۵ صفحه، صص ۴۸ و ۴۹ و ۲۴۱-۲۵۱ و ۵۷۲
۳۲. زرّین کوب، عبدالحسین؛ ارزش میراث صوفیه، وزیری، چاپ سوم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۳، ص ۹۹.
۳۳. زرّین کوب، عبدالحسین؛ دنباله جستجو در تصوف ایران، وزیری، چاپ اول، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، ۴۱۲ صفحه، صص ۳۴۰-۳۴۷.
۳۴. ساکس، سرپرسی؛ سفرنامه ژنرال سرپرسی ساکس یاده هزار میل در ایران، ترجمه سعادت نوری، چاپ دوم، کتابخانه سنایی، تهران، ۱۳۳۶ ه. ش، ۴۸۷ صفحه.
۳۵. شاکر، محمدکاظم؛ قرآن در آینه پژوهش (مقالات علمی - پژوهشی فارغ التحصیلان دکتری تخصصی)، چاپ اول، انتشارات رایزن، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۳۲، مقاله ساغرنامه، دکتر عبدالوهاب شاهرودی.
- چاپ اول، نشر هستی نما، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۸ مقاله مبانی تفسیر عرفانی،

دکتر محسن قاسم پور.

۳۶. شواخ اسحاق، علی؛ معجم مصنفات القرآن الکریم، چاپ اول، دارالرفاعی، ریاض، ۱۴۰۴ هـ. ق، جلد ۲، صفحه ۱۴۶.
۳۷. شهیدی صالحی، عبدالحسین؛ تفسیر و تفاسیر شیعه، وزیری، چاپ اول، حدیث امروز، قم، ۱۳۸۱، ۴۱۶ صفحه، صص ۳۲۸-۳۲۹.
۳۸. صدر، محسن؛ خاطرات صدراالاشراف، چاپ اول، انتشارات وحید، تهران، ۱۳۶۴، ص ۸۹.
۳۹. صدر حاج سید جواد، احمد و هیأت مؤلفین؛ دایرةالمعارف تشیع.
۱. چاپ اول، بنیاد خیریه فرهنگی شط، تهران، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۲۴۵.
۲. رحلی، چاپ اول، نشر سعید محبتی، تهران، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۳۲۶.
۳. چاپ اول، نشر سعید محبتی، تهران، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۲۵۳.
۴۰. صدوقی سها، منوچهر؛ تاریخ حکما و عرفای متأخر، چاپ اول، حکمت، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۸۲.
۴۱. عرفانی فسایی، هادی؛ تذکرة العارفين، رقی، چاپ اول، چاپخانه گلستان، شیراز، صص ۱۳-۱۵.
۴۲. فرزام، حمید؛ تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت‌الله ولی، وزیری، چاپ اول، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۴، ۷۲۴ صفحه، ص ۲۱۹.
۴۳. قاسم آبادی، محمد؛ عرفای نیشابور، رقی، چاپ اول، نشر نوند، مشهد، ۱۳۷۵، ۱۱۲ صفحه، صص ۸۹-۹۵.
۴۴. گلد تسهیر، ایگناتس؛ مذاهب التفسیر الاسلامی، ترجمه عبدالحلیم نجار، مکتبة الخانجي، قاهره، ۱۳۷۴ ش / ۱۹۵۵ م، ص ۲۷۹.
۴۵. مجله ایران‌شهر، سال چهارم، مرداد و شهریور ۱۳۰۵، شماره ۵ و ۶، برلن،

- شرح حال حضرت آقای سلطان علیشاه شهید از امیر قلی خان امینی اصفهانی.
۴۶. مجله وحید، بحثی کلامی میان حاج ملاسلطانعلی گنابادی و شیخ عباسعلی کیوان قزوینی، مهر و آبان ۱۳۵۰، شماره ۷ و ۸.
۴۷. مدرس (تبریزی)، محمدعلی؛ ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه او اللقب، وزیری، جلد اول، چاپ دوم، چاپخانه شرکت سهامی طبع کتاب، تهران، ۱۳۳۵، ص ۲۸۵.
۴۸. مدرسی چهاردهی، نورالدین؛ سلسله‌های صوفیه ایران، رقعی، انتشارات بتونک، تهران، ۱۳۶۰، ۳۹۴ صفحه، صص ۲۶۴-۳۰۷.
۴۹. مرسل وند، حسن؛ زندگی نامه رجال و مشاهیر ایران، چاپ اول، انتشارات الهام، ۱۳۶۹، ج دوم (ب-ث).
۵۰. مرکز الثقافه والمعارف القرانیه، علوم القرآن عندالمفسرین، چاپ اول، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۶ ق / ۱۳۷۴ ش، ج ۱، صص ۲۱۴، ۲۱۵.
- ج ۲، صص ۲۱۴-۲۱۷، ۲۶۰، ۲۶۱، ۳۳۷-۳۴۲، ۵۷۳.
- ج ۳، صص ۵۵، ۵۶، ۹۲، ۱۹۲، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۷۴، ۲۷۵، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۹، ۴۴۶.
۵۱. مشکور، محمدجواد؛ فرهنگ فرق اسلامی، وزیری، چاپ دوم، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۲، ۵۸۲ صفحه، ص ۳۲۱.
۵۲. مصاحب، غلامحسین، دایرةالمعارف فارسی، جلد اول (الف-س)، رحلی، چاپ دوم، شرکت کتاب‌های جیبی وابسته به انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲۵.
۵۳. معلّم حبیب آبادی، میرزا محمدعلی؛ مکارم الآثار در احوال رجال در قرن سیزده و چهارده هجری، انتشارات انجمن کتابخانه‌های عمومی اصفهان، ۱۳۵۲، جلد چهارم، ۱۴۵۱ صفحه، صص ۱۳۸۳-۱۳۸۶.

۵۴. معین، محمد؛ فرهنگ فارسی معین، جلد پنجم، رقعی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۵، صص ۷۸۵-۷۸۶.
۵۵. مؤدب، سیدرضا؛ روش‌های تفسیر قرآن، چاپ اول، اشراق، تهران، ۱۳۸۰، صص ۲۶۸ و ۳۰۶.
۵۶. نایب‌الصدر شیرازی، محمد معصوم‌علیشاه؛ طرائق الحقایق، تصحیح محمدجعفر محبوب، وزیری، چاپ دوم، انتشارات سنایی، تهران، ۱۳۱۸ ه. ق، ۳ جلد، جلد ۲، ص ۵۴۰ و ج ۳، صص ۴۰۱ و ۴۰۳ و ۴۰۵.
۵۷. نعمتی، محمد رضا؛ طریقت نعمت‌اللہی گنابادی، چاپ اول، انتشارات خواندنی‌ها، کلن، آلمان، ۱۳۷۹، صص ۵۷-۵۸.
۵۸. نویهض، عادل؛ معجم‌المفسرین، چاپ سوم، مؤسسه نویهض الثقافیه، بیروت، ۱۴۰۹ ه. ق، ج ۲، ص ۵۲۶.
۵۹. نیر شیرازی، عبدالرسول؛ کوکب نیریا کشف برقع از جهان حقیقت در دفاع اهل طریقت، وزیری، چاپ اول، کتاب‌فروشی رحیم مشتاقی، اصفهان، ۱۳۴۹، ۵۶۹ صفحه، صص ۱۹۸-۲۵۵.
۶۰. همایونی، مسعود؛ تاریخ سلسله‌های طریقه نعمت‌اللہیه در ایران از سال ۱۱۹۰ تا سال ۱۳۹۶، وزیری، انتشارات مکتب عرفان ایران، تهران، ۱۳۵۵، صص ۱۳۲-۱۳۷.

کتاب و مقالاتی که از حضرت سلطان‌علیشاه شهید نام برده شده است

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، رقعی، چاپ اول، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹، دوره سه جلدی، ج ۳، ۴۷۸ صفحه، صص ۲۷۸،

۲۹۲، ۳۰۳، ۳۰۴.

۲. آزموده، ابوالفضل؛ ایران‌شناسی (مجموعه مقالات)، چاپ اول، انتشارات پاسارگاد، تهران، ۱۳۷۶، ص ۳۴۳.
۳. امین، سید حسن؛ چهل‌گفتار از چهل استاد در ایران‌شناسی، چاپ اول، دایرةالمعارف ایران‌شناسی، تهران، ۱۳۸۱، صص ۸۹ و ۳۹۱.
۴. امین، سید محسن؛ اعیان‌الشیعه، رحلی، چاپ دوم، دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۳ ق، جلد نهم، صفحه ۲۷۲.
۵. امین، سید محسن؛ مستدرکات اعیان‌الشیعه، رحلی، دارالتعارف، دارالتعارف، بیروت، ۱۴۱۰ ه، جلد سوم، صفحه ۸۴-۸۸.
۶. آیینة میراث، فصلنامه، سال سوم، شماره ۴، ۱۳۸۰، شماره ۱۲، ص ۵۲.
۷. بینات (ویژه پژوهش‌های قرآنی)، فصلنامه مؤسسه معارف اسلامی امام رضا(ع)، سال اول، شماره ۳، ۱۳۷۳، ص ۲۰۱.
۸. بینارقی، عصمت و خالد ارن؛ کتاب‌شناسی جهانی ترجمه‌ها و تفسیرهای چاپی قرآن مجید، ترجمه محمد آصف فکرت، وزیری، چاپ اول، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۳، ۳۵۹ صفحه، ص ۲۷۳.
۹. پرتوی، احسان‌الله؛ نهج‌البلاغه کتابی جاویدان، چاپ اول، نشر اعجاز، حیدرآباد هندوستان، ۱۳۶۷ ه. ش / ۱۹۹۸ م، صص ۴۹، ۵۷، ۵۸.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن؛ رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، چاپ اول، انتشارات فجر، ۱۳۶۲، ص ۷۵.
۱۱. حسن‌زاده آملی، حسن؛ گنجینه گوهر روان، چاپ اول، انتشارات طوبی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۷.
۱۲. حسن‌زاده آملی، حسن؛ شرح‌العیون فی شرح‌العیون، چاپ دوم، مرکز

- انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، صص ۵۰۷، ۸۱۷.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن؛ ولایت تکوینی، رقی، چاپ اول، انتشارات قیام، قم، ۱۳۷۱، ۶۴ صفحه، ص ۳۵.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن؛ مجموعه مقالات، رقی، چاپ اول، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۴، ۲۰۳ صفحه، ص ۶۰.
۱۵. حسن زاده آملی، حسن؛ هزار و یک کلمه، وزیری، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵، ج ۲، ۵۰۴ صفحه، صفحه ۱۸۶.
۱۶. خاطرات حاج سیاح یادوران خوف و وحشت، به کوشش حمید سیاح، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۶، صص ۱۳۹ - ۱۴۰.
۱۷. خرماهی، بهاء‌الدین؛ تفسیر و تفاسیر جدید، وزیری، چاپ اول، انتشارات کیهان، تهران، ۱۳۶۴، ۲۳۸ صفحه، ص ۱۹۹.
۱۸. خمینی، آیت‌الله العظمی حاج سید روح‌الله؛ تفسیر سوره حمد، رقی، چاپ سوم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۶، ص ۹۴.
۱۹. سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی وزارت آموزش و پرورش، جلوه‌های معلّمی استاد مطهری، وزیری، انتشارات مدرسه، تهران، ۱۳۶۹، ۳۱۶ صفحه، ص ۲۴.
۲۰. سمندری، مهدی؛ اسرار الصلاة یا معراج عشق، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۰، صص ۳۰، ۳۶، ۷۶، ۷۷، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۲۹.
۲۱. سمیعی، کیوان و منوچهر صدوقی سها؛ دورساله در تاریخ جدید تصوّف ایران (تاریخ انشعابات متأخره سلسله نعمت‌اللّهیه)، وزیری، چاپ اول، انتشارات پاژنگ، تهران، ۱۳۷۰، ۱۷۶ صفحه، ص ۹۱.
۲۲. صمدی آملی؛ شرح دفتر دل (علامه حسن حسن زاده آملی)، وزیری،

- چاپ اول، انتشارات نبوغ، قم، ۱۳۷۹، ج ۱، ۶۸۰ صفحه، صص ۱۷۶ و ۲۶۶.
۲۳. طبری، محمدعلی (عمادالدین آذرمان)؛ زبده الآثار، چاپ اول، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۰۵.
۲۴. عقیقی بخشایشی؛ طبقات مفسران شیعه، چاپ دوم، نوید اسلام، تهران، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۷۰.
۲۵. فاضل القائینی النجفی، علی؛ معجم مؤلفی الشیعه، چاپ اول، وزارت ارشاد، ۱۴۰۵ هـ. ق، ص ۳۶۵.
۲۶. قاسم پور، محسن؛ پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی، وزیر، چاپ اول، انتشارات فرهنگی هنری ثمین، تهران، ۱۳۸۱، ۴۲۰ صفحه، ص ۱۸۹.
۲۷. کتاب شناسی علوم و معارف قرآنی (۱۳۵۷ - ۱۳۷۹)، چاپ اول، کتاب مبین، ۱۳۸۰، شماره های ۸۶۵، ۱۴۱۵، ۱۶۰۶.
۲۸. کحاله، عمر رضا؛ معجم المؤلفین، وزیر، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ج ۹، ۳۲۰ صفحه، ص ۲۷۵.
۲۹. لاهیجی، شیخ محمد؛ شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمیعی، وزیر، چاپ اول، کتاب فروشی محمودی، ۱۳۳۷، ۸۰۴ صفحه، مقدمه صفحه ۸۰.
۳۰. ماهنامه ساختمان، شماره ۳۲، شهریور ۱۳۷۰، صص ۳۸ - ۴۳، عزت الله رکوعی، منارهای تاریخی گناباد.
۳۱. مشار، خان بابا؛ فهرست کتاب های چاپی، وزیر، چاپ دوم، جلد سوم (س - ق)، چاپخانه ارژنگ، تهران، ۱۳۵۲، ص ۳۰۱۱، سعادت نامه.
۳۲. معرفت، محمد هادی؛ تفسیر و مفسران، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۴۴.
۳۳. نجفی، سید محمد باقر؛ دین نامه های ایران، کتاب شناسی موضوعی

- کتاب‌های دینی ایران، آکادمی علمی اسلامی کلن آلمان، ۱۹۸۷ م، ص ۴۳۰.
۳۴. نصری، عبدالله؛ آینه‌های فیلسوف (گفتگو‌هایی در باب زندگی، آثار و دیدگاه‌های استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی)، چاپ اول، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۸۰، ص ۲۲۳.
۳۵. نقشبندی قادری، محمد لطیف الدّین؛ واقعات حضرت میر محمود شاه اولیاء قدّس سرّه، جیبی، چاپ اول، انتشارات اعجاز پرتنگ پریس چهرته بازار حیدرآباد، هند، ۱۴۰۲ هـ. ق، ۲۸ صفحه، ص ۲۷.
۳۶. هاجری، سید ضیاء الدّین، فرهنگ‌نامه‌ها، چاپ اول، به آفرین، تهران، ۱۳۸۱، صص ۵۶۳ - ۵۶۴.
۳۷. یزدی، محمدرضا (یار علی)؛ سجاده‌نشینان عشق، شرح حال فرزندان عرفان، وزیری، چاپ اول، نشر علم، تهران، ۱۳۷۹، ۴۳۲ صفحه، صص ۳۸، ۵۰.

پایان‌نامه‌ها

۱. جوکار، محمدرضا: شرح حال حضرت قطب الاقطاب سلطان‌العرفاء زین‌الحکما و رأس العلماء سلطان‌علیشاه شهید (گنابادی)
- تذ دانشگاهی، چاپ حیدرآباد، اول ژانویه ۱۹۸۲، دهم دی ماه ۱۳۶۰ به زبان فارسی، ۲۵۷ صفحه، ۱۴ فصل، عناوین، آغاز سخن، عرفان و تصوّف، اصطلاحات تصوّف... شرح حال حضرت سلطان‌علیشاه، تألیفات، سبک نگارش، مکاتبات، انتقادات، بیعت، لطایف ظریفه، پایان سخن.
۲. درویش، حوریه: اوصاف ولی و ولایت در بیان السّعادة
- پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته عرفان اسلامی، استاد راهنما دکتر

غلامحسین ابراهیمی دینانی، استاد مشاور آقای حسینعلی کاشانی، سال تحصیلی ۱۳۸۱، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، ۳۵۷ صفحه.

منابع خارجی

1. Gramlich, Richard, *Die Schiitischen Derwischorden Persiens*, 3 Parts, Wiesbaden 1976, Vol.2, PP. 50-66.
2. *Celebrating A Sufi Master*, A Collection of Works On the Occasion of the First International Symposium on Shah Nematollah Vali, San Jose State University, October - 2002.
3. *Celebrating A Sufi Master*, A Collection of Works On the Occasion of the Second International Symposium on Shah Nematollah Vali, University of Leiden, The Netherlands, October 2003.
4. *The Sūfī Path: An Introduction to the Ni^{matullāhī} Sultan Alishāhī Order*, Edited & translated by: Shahram Pazouki, Tehran, 2002.
5. *Encyclopediā of Islam*, New Edition, Vol. 8, P. 44.

تشیع و ایران^۱

هانری کرین

ترجمهٔ مرصده همدانی

مشکلات تحقیق

اگر کسی از من بخواهد که برخی از وجوه نظریهٔ "مُثُل افلاطونی" را برای او توضیح دهم، می‌توانم حدس بزنم که مخاطبم در جریان فلسفه قرار دارد، بنابراین لازم نیست برای او زندگی افلاطون یا یونان یا به‌طور کلی چیستی فلسفه و به‌طور اخص، فلسفه یونان را معنا کنم. این امر در مورد همهٔ فلاسفه و موضوعات عمومی فلسفه صدق می‌کند، چرا که وجود معلومات پیشین در مورد موضوع مورد بحث، گفتگو را آسان می‌سازد.

حال اگر همان مخاطب دست از کوله نظری بکشد و بی‌پروا از من دربارهٔ شیعه دوازده امامی – موضوعی که دربارهٔ آن هیچ نمی‌داند – پرس و جو کند،

۱. اندر اسلام ایرانی، هانری کرین، جلد اول (شیعهٔ دوازده امامی)، انتشارات گالیمار، پاریس ۱۹۷۱، صص ۳ تا ۹.

بی‌درنگ مرا دچار مشکل بزرگی می‌سازد؛ چراکه می‌ترسم تاریخ را با تاریخ تر توضیح دهم.

برای توضیح می‌توان این‌گونه آغاز کرد: Shiisme یک لغت غریب در زبان فرانسه است، زیرا از یک پسوند یونانی (isme) و یک لغت عربی (shie) تشکیل شده است. کلمه شیعه از مصدری به معنای پیروی و همراهی کردن گرفته شده است.

لغت شیعه در زبان عربی می‌تواند به معنای گروهی از طرفداران و مریدان یک مکتب باشد (مثلاً می‌توان گفت شیعه افلاطون)، ولی به طور مطلق در اسلام، به کسانی اطلاق می‌شود که پیرو اسلام حقیقی و کامل هستند، زیرا مریدان علاقه‌مندان دوازده امام می‌باشند. بلافاصله باید تصریح کنم که لغت امام به معنای رهبر و راهنماست، زیرا در آیین عبادی، امام کسی است که نماز را رهبری می‌کند و شرکت‌کنندگان در نماز (مأموم) به او اقتدا می‌کنند. در اسلام سنتی در تداول عامه، این لغت به معنای روحانی مسؤول یک مسجد است. در واژگان و اصطلاحات اسلام شیعی، کلمه امام معنایی والا دارد و مخصوص به دوازده فرزند پیامبر است که از علی ابن ابی طالب، داماد پیامبر و همسر حضرت فاطمه زهرا، آغاز و تا امامت امام غائب ادامه دارد. ذوات مقدس^۱ دوازده امام، راهنمایان معنوی، خزانه و در عین حال خزانه‌دار وحی الهی می‌باشند. آنان راهنمایانی برای درک مفهوم واقعی وحی الهی هستند و عمل تأویل آن را که همانا، ادراک و فهماندن مفاهیم پنهان و باطنی آن است، به عهده دارند.

از این لحظه بر من واجب است که مفهوم لغت ولایت را شرح دهم. ولایت

۱. Plerôme: در عرفان مسیحی مجموعه ذوات و جوهرهای اسطوره‌ای هستند یا مجموعه ایون‌ها (Aion) هستند که از پدر اول صادر شده و عالم وحدت، نظم و نور را در مقابل عالم کثرت، بی‌نظمی و تاریکی به وجود آورده‌اند.

همان عشق و محبت الهی است که امامان را تقدیس و آنان را در زمره دوستان نزدیک خداوند (اولیاء الله) قرار می دهد. باید بگویم چرا و چگونه ولایت مفهوم مکمل نبوت است و در نزد خود پیامبر نیز به منزله سرچشمه رسالت او و به طور خلاصه، جنبه باطنی و درونی نبوت محسوب می شود. باید بی درنگ اضافه کنم که نبوت^۱ به معنی پیشگویی آینده نمی باشد، بلکه به معنای ابلاغ کلام الهی است. پس از این موظف الهیات و حیانی را در اسلام توضیح دهم و بگویم که قرآن کتاب مقدس آسمانی است تا به توضیح رسالت پیامبر و بیان مفهوم این رسالت و رسالت پیامبران گذشته برسم و بگویم چرا طبق نظریه تشیع، امامت لزوماً مکمل نبوت است. هنگامی که توضیح دادم که مشخصه شیعه دوازده امامی، اعتقاد به کمال امامت در وجود دوازده امام است، لازم می آید اختلاف آن را با شیعه هفت امامی یا اسماعیلیه که معتقد به هفت امام هستند، توضیح دهم.

حال اگر بگویم که شیعه دوازده امامی، نزدیک به پنج قرن است که دین رسمی ملت ایران است، ولی از همان ابتدا و آغاز استقرار دین اسلام در ایران شواهد بسیاری دال بر این مطلب است که ایرانیان این نوع از اسلام را ترجیح می دهند؛ وانگهی اگر بیان کنم که اندیشه امام غائب و امام منتظر با سوشیانت یا نجات دهنده در دین زرتشت – دین ایران باستان – قرابت و مطابقت چشمگیر دارد، شاید مخاطب نیک نظرم را، در ورطه ای از افکار و تردید بیاندازم. با این همه من فقط طرح و برنامه جوابی را مطرح کرده ام که جزئیات آن می تواند دارای ابعاد طاقت فرسا باشد.^۲

چرا که شاید تمامی ارجاعات من مبهم باشند، زیرا هر توضیحی، توضیح

۱. لازم به تذکر است که کلمه Prophétie در زبان فرانسه علاوه بر معنای نبوت، معنای پیشگویی نیز می دهد (مترجم).

جدیدتری را اقتضا می‌کند و همه چیز این‌گونه است که به محض اینکه از افق مباحث آشنای مسیحیت و پیش از مسیحیت خارج می‌شویم، گویی مسائل فلسفی دینی به سیاره دیگری مربوط می‌شود. در حالی که مسائل مطروحه در دین اسلام به عنوان یک "دین نبوی" که مبتنی بر کتاب آسمانی است، باید بیشتر از مسائل تمام ادیان دیگر برای ما آشنا باشد؛ چرا که لغت قرآن همان معنی *Bible* یعنی کتاب مقدس را داراست. ولی آیا به طور ناخودآگاه از آن بیم نداریم که مسائل، آنچنان که در دین اسلام مطرح شده و می‌شوند، ما را بر آن دارند که صرفاً به دلیل قرابت با آنها، به بازنگری موضوعات مورد نظر خودمان که به آن خو کرده بودیم بپردازیم. اعراض از هرگونه دفاعیه می‌تواند نشانه مثمرترین برخوردها باشند.

متأسفانه نظریات و مکاتب پسامسیحی موفق شده است آنچنان خسارتی به بخش وسیعی از معرفت اسلامی وارد آورد که هنوز فرصت بسیاری لازم است تا زمان این گفتگو فرا رسد. بدبینان خواهند گفت دیر شده است، ولی ما آن را باور نداریم. کما اینکه اگر بخواهم اطلاعات مختصری به مخاطبم بدهم، فقط می‌توانم به تعداد اندکی از تألیفاتی که بیانگر دیدگاه‌های من در الهیات و فلسفه است، او را رجوع دهم. تعداد آنها بسیار نادر است، در حالی که تحقیقات و مطالعات بسیاری وجود دارند که حتی مقدمه‌ای بر این سؤال واقعی نیستند. زیرا آنچه که در این صفحات مورد نظر ما بوده، معنویت شیعی و تشیع به عنوان زندگی یک انسان معنوی است.

این مستلزم آن است که وجود عوالم معنوی ابدی که دائماً انسان را مورد سؤال قرار می‌دهند و دائماً بشر را به خود می‌خوانند، پذیرفته شود. مطمئناً بدون

مغلوب کردن تفکر لادری‌گری^۱ نزد انسان غربی روزگار ما، این امر پذیرفته نمی‌شود. کسی که بر این تفکر غالب نیامده باشد بدون تردید، به خلط فلسفه و جامعه‌شناسی فلسفه می‌پردازد، درحالی که بین این دو نوع پژوهش، شکافی عمیق وجود دارد و به دلیل همین ناآگاهی از تفاوت این دو است که بسیاری از گردهمایی‌ها، از کنار موضوعات اساسی، بی‌اعتنا می‌گذرند.

ما در اینجا اعلام می‌کنیم که سنن معنوی در غرب و شرق، دارای یک معنای جاودان هستند. این آداب در خود ما نیز به فعلیت می‌رسند و این به خود ما بستگی دارد که آداب و رسوم معنوی را به زمان حاضر و به صورت امروزی درآوریم و از این منظر است که جا دارد از تاریخ‌گرایی آنان سخن گفته شود.

لغت "تاریخی" به مفهوم محدود کردن سنت‌ها در یک گذشته مسدود و منسوخ و وابسته کردن آنان به شرایط اجتماعی یا اجتماعی - سیاسی نیست. به هر حال همواره و همه‌جا این شرایط، رسالت آزادی‌بخشی انسان را به عهده گرفته‌اند. وقتی لغت "امر معنوی" را به کار می‌بریم، مقصود امری واقعی است، اما حقیقت آن بستگی به گاه‌شماری ظاهری ندارد. وابسته کردن یک حقیقت معنوی به یک لحظه تاریخی در تقویم، تعریف و تبیین آن به وسیله زمانی که در جهان به وقوع پیوسته، همان چیزی است که ما عموماً نام آن را "تاریخ‌گرایی"^۲ گزارده‌ایم و این باعث خلط بین زمان روح^۳ (زمان انفسی) و زمانی که در تاریخ رخ داده است (زمان آفاقی) می‌شود. انسان غربی شاید در تاریخ‌گرایی غرق شده است، درحالی که همراه خود چیزی بیش‌تر از یک تمدن سنتی را غرق کرده است؛ این‌ها مشکلات خود ما نیز بوده‌اند. آیا می‌توان گفت که اگر بر این

1. Agnosticisme

2. Historicisme

3. Le temps de l'âme

مشکلات فائق آییم همه چیز آسان می شود؟ خیر، زیرا نفوذ در جهان معنویت شیعی که به بحث ما مربوط می شود، اصلاً آسان نمی باشد.

اولاً چنین تحقیق دشواری همراه با پرسش نامه و یادداشتی در دست، ممکن نیست. پرسش مستقیم از یک مسلمان شیعه در مورد دینش - حتی اگر کاملاً دینش را بشناسد - مطمئن ترین راه برای قطع هرگونه ارتباط است. او یا خیلی مؤذبانه راه را برای تمام سؤالات بعدی مسدود می کند و یا ترجیح می دهد با جواب های تفتنی و بی آزار، خود را خلاص کند. دلایل بی شماری برای این رفتار وجود دارد.

می توان گفت این عکس العمل، میراثی از دوران های ظلم و ستم است، ولی این هم در موارد خاصی پیش می آید. به هر حال دستور تقیه و کتمان که از طرف خود امامان نیز صادر شده بود، نه تنها برای حفظ جان خود بلکه خصوصاً برای اقدام و حفظ حقایق عالی بود؛ تنها، کسی حق شنیدن آن را داشت که به آن پایه از درک و فهم حقیقت رسیده بود. عدم حفظ این حقایق، به منزله آن است که یک امانت و گنج را به فردی نالایق بدهی و این سهل انگاری و ارتکاب، خیانتی معنوی است. از همین جاست که عواطفی عالی نسبت به تمام امور مذهبی بوجود می آید و پرده پوشی و احتیاطی رخ می نماید که از شدت آن کاسته نمی شود، مگر زمانی که مخاطب شما مطمئن شود که در خود شخص سؤال کننده نیز نوعی دلبستگی و دریافتی حاکی از تمام این مسائل موجود است.

در یک اجتماع علمی که در مورد تشیع، در تهران تشکیل شده بود، بارها دیدم که شیخ مجلس، فقط وقتی لب به سخن گشود که یکایک مدعوین را شناسایی کرد. گمان می کنم در ایران شیعی، معنای یک دین باطنی و زنده را درست درک کرده باشم، این همان پرده پوشی است که در عدم وجود تبلیغ در

تشیع ایرانی جلوه گر است. در همان محفل، اخیراً سخنان روحانی جوانی را شنیدم که با ایمانی عمیق و راسخ چنین می‌گفت: «تشیع مخاطبش همگان می‌باشند، ولی فقط می‌تواند مورد تأیید و قبول خواص و نخبگان واقع شود و متمایل به گزینش و تفکیک این خواص است. و این مطلب را امامان به خوبی می‌دانستند».

بارها شنیدم که: «اگر امامان خود، شما را به این امور راهنمایی نکرده باشند، اگر استعداد فهم این مطالب در شما نیست، تمام مطالبی که به شما گفته می‌شود بی‌نتیجه خواهد بود». به زودی خواهیم دید که اعتقاد به امام به‌عنوان راهنمای درونی، فی‌الواقع بر تمام معنویت تشیع تسلط دارد. چنین نتیجه می‌شود که این رفتار، ناشی از یک روح عالی آموزشی می‌باشد که با تحقیقات علمی، ناسازگار است. منابع مکتوب تشیع به زبان عربی و به همان اندازه به زبان فارسی، بسیار عظیم و گسترده است که هم به صورت کتاب‌های چاپی و هم به صورت نسخ خطی حفظ شده است.

برای رسیدن به مقصود، فهرست‌های کتابخانه‌ای کمک نمی‌کنند، این عمل ما را الزاماً به موفقیت نمی‌رساند، کتاب‌ها را با توقف‌های طولانی در کتابخانه‌ها نمی‌یابیم، بلکه به تدریج و از طریق روابط دوستانه و برخوردهای غیرمنتظره، کشف می‌شوند؛ حتی اتفاق می‌افتد که چند زیارتگاه معروف هم کشف شود. اگر متعجب شوید و پرسید که چرا تا به حال آن را نشناخته‌اید، جواب یکی است: زیرا فقط در این لحظه و اکنون، باید این محل یا کتاب را می‌شناختید و بر اثر اتفاق نبوده است!

خلاصه در مورد تشیع – بیشتر از عوالم دینی دیگر – شرط لازم برای نفوذ و درک روح آن، این است که مهمان معنوی این عالم شوی، ولی مهمان یک محیط

مذهبی شدن، از اینجا آغاز می‌شود که در درون خود برای آن، جایی فراهم کنی. ممکن نیست که در یک محیط معنوی شیعی زندگی کنی و بفهمی چگونه زندگی می‌کنند، مگر آنکه آنها نیز در شما زندگی کنند و خود آن را تجربه کنید. بدون این درون‌سازی، همه صحبت‌ها مربوط به امری بیرونی و احتمالاً عکس می‌شود، زیرا بدون ورود به یک بنا، هرگز نمی‌توان آن را توصیف کرد. هنگامی که فیلسوفان اشراقی ما که پیرو سهروردی هستند، اعلام می‌دارند که فلسفه و معنویت دو امر جدایی‌ناپذیرند، نشان خاص تفکر اسلام ایرانی را ظاهر می‌کنند و از همان جا محقق را به سوی یک واقعه بزرگ معنوی و پژوهشی طولانی سوق می‌دهند.

باری نوع اقامت او در دنیای تشیع، نباید مانند بازدیدکننده‌ای در تعطیلات آخر هفته باشد، بلکه باید در آنجا ساکن شود، مانند فرزندخوانده‌ای که همان وظایف دیگر فرزندان خانه را دارد، زیرا گاهی اتفاق می‌افتد که او اولین کسی باشد که پیش آمدن خطری را تشخیص می‌دهد و کمک به برادر خوانده‌هایش در مقابل خطر به‌گرددن او می‌افتد تا این مکان برای کسانی که به آن پناه می‌برند باقی بماند. البته بدون شک منظور، مکان باطنی است. کلمه باطنی^۱ احتمالاً نزد ما استفاده‌ای نامتعارف دارد که بعضاً باعث تحریک و تهییج مخاطب غربی می‌شود. زیرا بیشتر اوقات در مورد امور "باطنی‌نما"^۲ و صرفاً در مورد امور غیرمذهبی (ظاهری) و یا امور ناپایدار دنیوی استفاده می‌شود، ولی لغت esoterisme در اینجا دقیقاً به معنی "باطن" و "غیب" در زبان عربی و در مقام وصف این عالم معنوی که با ادراکات متداول و دلایل تجریدی حاصل نمی‌شود، است. عالم

1. Esoterisme

2. Pseudo-Esoterisme

درونی و نادیدنی روح، تنها جایگاهی است که جانها، محبت و مهمان‌نوازی را در آن تجربه می‌کنند، زیرا تمام سنن معنوی آنچه را که "امور باطنی" می‌خوانند، دقیقاً ناظر به همان حقایق متعالی درونی و پنهان هستند.

آنها همان حکمت الهی^۱ به معنی حکمت یا معرفت الله می‌باشند و به سوی یک مقصد در آخر یک راه می‌روند. زیرا جایگاه خرد، در قلّه روح و هر جایی که قلّه فتح شد می‌باشد، همان‌طور که مرکز در هر لحظه، آنجایی است که بدان رسیده ایم.

محقق در جریان تحقیق، متوجه می‌شود که مشکلات او در رابطه با تشیع با یک خیزش از جانب خود تحقیق، حل می‌شود؛ اگر جستجوی او در حقیقت از یک خیزش یا جذبه‌ای در قلب او برخیزد. ولی نباید زیاد هم خوش بین باشد، زیرا در مقابل و در غرب، مشکلاتی در انتظار اویند. پژوهشگر گاهی این‌طور احساس می‌کند که مفاهیم و معانی بسیار ساده و پیش پا افتاده که در طول زمان طولانی و یک بار برای همیشه پذیرفته شده‌اند، مانع از پرسش کردن از مسائلی می‌شوند که راه را برای رسیدن به این عوالم معنوی باز می‌کنند، در نتیجه گاهی به نظر او می‌رسد که اراده عجیبی در کار است تا از معنا و اهمیت پدیدار مذهبی تشیع بکاهد؛ گویی بازشناسی مختصات خاص معنویت در تشیع، برخی موقعیت‌های کسب شده، بعضاً علمی یا تبلیغی را به خطر می‌اندازد. سرانجام لازم است که او به رویارویی با اثرات برخورد غرب و یک تمدن سنتی بپردازد، اثراتی که اولین قربانیان آن، دوستان شیعی مذهب او هستند. یک قانون اسرارآمیز وجود دارد که می‌گوید: «زخم را همان چیزی درمان می‌کند که به وجودش آورده». شاید اگر غرب خود باعث تولید سم شده، خود نیز قادر به

1. Théosophia

ساختن پادزهر آن باشد، اما نمی‌توان اطمینان داشت که غرب تا به حال از این مسؤلیت آگاه شده باشد.

اهمیت معنوی پیدایش و گسترش سلسله‌های صوفیه^۱

دکتر سید حسین نصر

ترجمه: فاطمه شاه‌حسینی

حقیقت و واقعیت تعالیم معنوی اسلام عمدتاً در تصوّف متبلور شده است. از این رو تصوّف بیش از هر یک از دیگر وجوه اسلام جنبه‌های مختلف معنویت اسلامی را شکل می‌بخشد، اگرچه این معنویت در زندگی مذهبی مسلمانان شریعتی اهل تسنن، در زهد شیعی و نیز در زندگی فکری و هنری اسلام نیز خود را جلوه گر می‌سازد.

همان‌طور که در مقاله‌های موجود در مجلد پیشین این دایرةالمعارف که به شالوده‌های معنویت اسلامی اختصاص یافته است، دیده شد، در جهان تصوّف نیز تعالیم سنتی که از نسلی به نسل دیگر منتقل شده‌اند، منشأ و حیانی دارند. در تاریخ

۱. مقاله حاضر از کتاب ذیل ترجمه شده است:

Nasr, Seyyed Hossein, *The Spiritual Significance of the Rise and Growth of the Sufi Orders*, in *Islamic Spirituality*, Ed. Nasr, Seyyed Hossein, New York, 1997, PP, 3-5.

تصوّف تنها در زمان‌های بعد بود که سلسله‌ها یا طُرُق (جمع طریقه) در صحنه ظاهر شدند و امانتداران و محافظان اصلی تعالیم تصوّف گشتند.

در طی چهار تا پنج قرن نخست اسلام، تعالیم تصوّف توسط مرشدی به مریدانی که به دور او گرد می‌آمدند منتقل می‌شد. به تدریج جریان نزولی زمان و جدایی جامعهٔ مسلمان از منشأ وحی، سازمان به شدت منسجم‌تری را ایجاد کرد که همچنان پیرامون محور استاد (که شیخ، پیر یا مرشد نامیده می‌شد) استوار بود که معمولاً به نام مؤسس خوانده می‌شد، و براساس مجموعه قواعد خاصّ مربوط به آداب و رفتار، اوراد، انواع مراقبه و غیره قرار داشت. به تدریج که سلسله‌های صوفیه در سراسر جهان اسلامی پدیدار گشتند در کُنه تعالیم خویش حقیقت توحید الهی و شیوه‌های دست‌یابی به حقیقت مطلق را در بر گرفتند که بر مبنای ذکر اسماء گوناگون الهی و کسب فضایل یا احسان استوار بود؛ فضایی که امکان می‌داد ذکر در کُنه روح آدمی نفوذ یابد و در عین حال خود، ثمرهٔ ذکر باشد.

هر سلسله بر رکنی از سلوک تأکید می‌ورزید و خود را با شرایط قومی و روان‌شناختی موجود در جهان پهناور سازگار می‌ساخت، جهانی که انواع گوناگون آدمی از اعراب و بربرها گرفته تا نیجریه‌ای‌ها و ایرانیان، ترک‌ها و مالزیایی‌ها را در بر می‌گرفت. با این که اعمال بنیادی ذکر و شالودهٔ شریعت برای تمامی سلسله‌های مرسوم یکسان بود، اما ارکان دیگر سلوک، از جمله کاربرد صورت‌های هنری از موسیقی و شعر گرفته تا سماع، از سلسله‌ای به سلسلهٔ دیگر تفاوت داشت. در نتیجه، امکانات معنوی بسیار گوناگونی در جهان اسلامی به وجود آمد که مردان و زنان را از طبقات مختلف قومی، ذهنی و روانی قادر ساخت در تعالیم تصوّف سهیم باشند. در عین حال، همین سلسله‌ها تداوم آموزه‌های تصوّف، استمرار تشرف و انتقال بیعت را تضمین کردند، و موجب

پدید آمدن تشکیلاتی شدند که شعله‌تصوّف را در غوغای زندگی ظاهری آدمی با همه افت و خیزهایش حفظ کرد.

در طیّ نه قرن از آغاز تشکیلات سلسله‌های صوفی، سلسله‌های بی‌شماری در مناطق مختلف جهان اسلام به وجود آمده‌اند. برخی تنها در یک مکان از اهمیت برخوردارند، و باقی در نواحی پهناوری گسترش یافته‌اند. بعضی نیز تنها مدّت کوتاهی باقی ماندند و راه زوال را پیمودند. بعضی دیگر قرن‌های متمادی برجا مانده‌اند و تا به امروز مریدانی را جذب کرده‌اند. برخی از سلسله‌های موجود هم‌چنان سیر و سلوک را امکان‌پذیر می‌دانند، درحالی که سلسله‌های دیگر بدون امکان عروج معنوی تنها تیرک حاصل از تصوّف را به دنبال می‌آورند. در سلسله‌های اصلی فرد می‌تواند انحطاط موقعی و زوال یک شاخه و تولّد شاخه‌ای دیگر را از طریق ظهور یک شیخ واقعی مشاهده نماید. هم‌چنین این احتمال وجود دارد که سلسله‌ای منسوخ شود و پس از طیّ شرایط انحطاط در دوره بعد احیا شود، به شرط آن که سلسله تشرّف و انتقال بیعت به‌طور کامل به‌جا مانده باشد. یک چنین اثری نمی‌تواند به تمامی سلسله‌های صوفی بپردازد که در جهان اسلام وجود داشته‌اند یا هم‌چنان موجود می‌باشند.^۱ تجلّیات معنویت اسلامی به‌صورت تصوّف طیّ مباحث جداگانه درباره سلسله‌ها و مکاتب مهم و سپس با افزودن مقالات تکمیلی درخصوص نواحی گوناگون جهان اسلام ارائه شده است. بدین ترتیب انتظار می‌رود که این کتاب بیشتر تجلّیات محوری تصوّف را در

۱. شماری از آثار تاریخی، سلسله‌های صوفی را در سراسر جهان اسلام مورد مطالعه قرار داده‌اند، کامل‌ترین اثر به‌نام سلسله‌های صوفیه در اسلام (لندن: چاپ دانشگاه آکسفورد، ۱۹۷۱) از ج. اسپنسر تریمنگام J. Spencer Trimingham می‌باشد. اما حتّی این اثر نیز کامل نیست؛ علاوه بر این، هیچ اثر منفردی وجود ندارد که به‌طور کامل تاریخ تمامی سلسله‌های صوفی را دربرگیرد. برای سازماندهی سلسله‌ها به مدخل "طُرُق" نوشته لویی ماسینیون در دایرةالمعارف قدیمی اسلام مراجعه نمایید.

برگرفته و تعالیم و تاریخچهٔ سلسله‌های مهم را به شیوه‌ای کامل عرضه کرده باشد. به هر صورت، ذکر این مسأله مهم است که علی‌رغم اهمیت مسلم سلسله‌ها به‌عنوان امانت‌داران اصلی تعالیم صوفی در طی هشت یا نه قرن گذشته، تعالیم اساتید منفرد و مستقل که نمی‌توان آنها را با سلسلهٔ خاصی یکسان در نظر گرفت ارزشمند می‌باشد. این امر نه تنها در قرن‌های گذشته، زمانی که تصوف با تعالیم فردی مشخص می‌شد، در دوره‌های بعد نیز زمانی که سلسله‌ها تأسیس شده بودند، به حق و پابرجا بود. شخصیت مهمی چون ابن عربی که در میان پیروان چندین سلسله از نفوذ بسیاری برخوردار بود، طریقت خاصی را بنا نکرد، اگرچه جریان متمایز اکبریته در خلال قرن‌های بعد دیده می‌شود.^۱ هم‌چنین شخصیت‌های صوفی مختلفی وجود دارند که به‌دست خضر، "پیامبر همیشه زنده تشرّف"، یا اعضای "رجال الغیب" هدایت شدند که بخشی از عالم تصوف هستند.^۲

انتخاب سلسله‌هایی که جداگانه در این بخش مورد بررسی قرار گرفته‌اند بر مبنای این چند عامل استوارند: قدمت تاریخی، گسترهٔ جغرافیایی، تأثیر و نفوذ در جامعهٔ اسلامی، و اهمیت فکری و هنری آنها. برخی از قدیمی‌ترین سلسله‌ها از قبیل رفاعیه به‌جهت گسترش جغرافیایی نسبتاً محدودشان مورد بررسی قرار نگرفته‌اند، با وجود این در بحث تصوف در جهان عرب به این سلسله اشاره شده است. سلسله‌های دیگری چون تیجاتیته، با این که در نواحی وسیعی گسترش یافته است، مورد بررسی مستقل قرار نگرفت زیرا خاستگاه نسبتاً نوظهوری دارد.

در هر صورت، حجم کتاب، انتخابی را بر ما تحمیل کرده است که به بررسی

۱. به‌همین دلیل هر چند ابن عربی چون شاذلیه و قادریه، دو سلسله‌ای که در طی قرون متأخر تعالیم وی را ترویج کرده‌اند، سلسلهٔ صوفی دیگری را تأسیس نکرد، اما فصل جداگانه‌ای به او و مکتب وی اختصاص یافته است.

۲. این مسأله در فصل دهم همین کتاب، "تصوف و معنویت در ایران"، مطرح شده است.

کنونی این سلسله‌ها بدین شکل انجامیده است. قدر مسلم آن که سلسله‌هایی که جداگانه مورد بررسی قرار گرفته‌اند همه از سلسله‌های مهمی هستند که تأثیر عمیقی بر تاریخ اسلامی داشته‌اند. آنها مراکز و حافظان پرشور معنویت اسلامی و تعالیم باطنی‌ای بوده‌اند که با سلسلهٔ قادریه، جهانی‌ترین سلسله در میان همهٔ سلسله‌های صوفی که مراکش از فیلیپین تا مراکش امتداد یافته است، آغاز می‌شوند.

ضمیمه رساله شهیدیه

جزئی است از کتاب شهیدیه که متظماً الی الله در شهادت تمام انبیا

و اولیا نگاشته شده

شیخ عباسعلی کیوان قزوینی

تصحیح: شهرام بازوکی

مقدمه

ضمیمه رساله شهیدیه چنانکه از عنوانش برمی آید، رساله مختصر و مستقلی است که حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی به عنوان ضمیمه ای بر رساله مفصل تر شهیدیه^۱ پس از گذشت چند سال از چاپش نوشته است.

کیوان قزوینی که خود از زمره علما و وعاظ شهیر زمان خود و از جمله شاگردان و ارادتمندان مرحوم جناب سلطان علیشاه بود، شهیدیه را عمدتاً درباره وقایعی نوشت که به کشته شدن مرشد خویش منجر شد ولی در ضمن آن

۱. رساله شهیدیه توسط نگارنده قبلاً در نشریه عرفان ایران (شماره های ۱، ۳، ۵، ۶) تصحیح و منتشر گردیده است.

مختصری از شرح احوال و کراماتشان را نیز آورده است.

رساله حاضر نیز به شیوه رایج شهادت نامه‌ها مثل روضه الشهداء و اعظ کاشفی سبزواری که عبارت رایج "روضه خوانی" به واسطه خواندن آن رایج شد، نوشته شده است. کیوان قزوینی در این رساله انبیا و ائمه علیهم السلام و اولیای صوفیه را که به شهادت رسیده‌اند، نام برده و شرح مختصری از کیفیت شهادتشان را آورده است و آن را به شهادت جناب سلطان علیشاه ختم می‌کند.

این ضمیمه یک بار در خاتمه چاپ سنگی رساله توضیح، شرح فارسی بر کلمات باباطاهر، تألیف جناب سلطان علیشاه در سال ۱۳۳۳ قمری به صورتی مغلوپ منتشر شده است و تا آنجا که نگارنده تحقیق کرد، نسخه دیگری از آن موجود نیست. تصحیح حاضر نیز براساس همین چاپ انجام شده است.^۱

* * *

قال تعالی: «وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا^۲». یا رب این گنبد مینا برای چه افراشته و این توده غبراً^۳ برای که انباشته؟ چار دیوار عناصر به این اتقان و مناعت برای چه گنجی و مقصدی برآورده شده؟ قوافل ماهیات از دارالامن حضرت علمیه چرا هماره منتزل و در بدر نشئاتند و در نشئات متباعد به فراق یکدیگر مبتلا و در سجن صور نوعیه و شخصیه مسجون و دچار ظلمات طبیعت می‌شوند و پرده‌نشینان استعدادات نوعیه و فردیه از مکمن هر نطفه و دانه شتابانه رو به صحرای پرخطر فعلیات چرا می‌نهند تا دستچین هر

۱. تصحیح جدیدی از رساله شهیدیه و همین ضمیمه آن به همراه رساله دیگری به نام رجوم الشیاطین در همین موضوع، نوشته مرحوم حاج ملاعلی نورعلیشاه گنابادی، در یک مجموعه با عنوان دو رساله در زندگی و شهادت جناب سلطان علیشاه توسط نگارنده آماده چاپ است.

۲. سوره آل عمران (۳)، آیه ۱۹۱: و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند: ای پروردگار ما، این جهان را بیهوده نیافریده‌ای.

۳. گردآلود، خاک‌کی.

ناسپاس و لگدکوب هر بی سر و پا شده، راه عافیت نجویند و طریق مراجعت به پرده غیب نیویند به حکم استحالة التناسخ وَهُوَ رُجُوعُ مَا بِالْفِعْلِ إِلَى مَا بِالْقُوَّةِ وَهُوَ سِرُّ الْوُجُودِ قَهْقَرَى.^۱ این همه نُظْفِ حوادث گوناگون که از اصلاّب شامخه آباء علویّه به سبب علل مُعَدّه نظرات و اتصالات با یکدیگر به ارحام عالم کبیر آمده، هر ساعت تولّد می یابند برای چیست؟ و این همه نُظْفِ شخصیه که از اصلاّب وحش و انس و طیر به ارحام آنائی – که دامهای ملکوت گیرند به فریب دانه های موادّ ناسوتی – می ریزند آنگاه تعین یافته به خودخواهی و جدال با هم برمی خیزند، برای چه؟

آن صانع حکیم این بزرگ چرخ گردون را که مدیر میلیونها چرخ های مختلفه الحركة والاثر است برای چه می گرداند؟ اگر برای ترمید^۲ و تنضید^۳ صورت و تشعیب^۴ شجره طبیعت است، پس چرا هر دم نقض غرض می شود مثل آفات هستی شکن و تسلیط سباع و ظلّمه و چرا دانشمندان صنایع و سیاسی را پر و بال از مال و منال و مجال تکمیل افعال و فراغت تصفیّه خیال نمی دهد و ایشان را مبسوط الید و مسموع القول و طویل العمر نمی کند؟ لا رَأَى لِمَنِ لَا يُطَاع.^۵ سقراط حکیم چرا به خواری میزید و به زاری در دست ملّت خود علناً کشته می شود؟ ارسطو چرا زیر دست اسکندر باشد تا علمش مایه هوس رانی وی شود و بدان بهانه علوم قدیمه ایران را براندازد و افسانه خود را در زبانها و دفترها بجای آنها دراندازد؟ بزرگمهر که در خردی تعبیر خواب شاه به واقعی بعد از عجز و وظیفه خواران نماید و در جوانی بی تعلّم به مطالعه یک شبه شطرنج باز و در قبال

۱. تناسخ عبارت است از رجوع آنچه بالفعل است به آنچه بالقوه است و این، سیر وجود به عقب است.

۲. خاکستر آلود کردن.

۳. برهم نهادن.

۴. جدا و متفرّق کردن.

۵. اصول کافی، تصحیح علی اکبر غفّاری، ج ۶/۵: کسی که از او اطاعت نمی کنند، رأیی ندارد.

آن اختراع، نرد سازد چرا باید رهین عزل و نصب نوشیروان باشد؟ شیخ ابوالحسن خرقانی بر لقمه نانی قادر نباشد و به هیزم‌کشی پردازد. مستکشف امریکا - کریستف کلمب - از بی‌بضاعتی متوسل به شاه اسپانیول و غیره شود و آنها وقعی چندان نهند و مددی ندهند و پس از استکشاف، امریکا را قطعه‌قطعه به رایگان ببرند و او خود تصاحب و تشکیل دولتی نتواند نمود. چرا قوای طبیعی که جذب و مُسک^۱ و هضم و دفع است کاملاً و منظمأ در هر نبات و حیوان هست و طبیعی است نه کسبی، ولی قوای علمیّه در هر گوشه‌کره زمین و همه ملل عالم نیست؟ علم استخوان‌گذاری را که هیچ آتشی از عهده برنیاید در معده درندگان بالطبع نهاد ولی رشته حلّ طلق^۲ و عقد زیبق^۳ و تلین^۴ نیکل جدیدالظهور و طریق تطریق^۵ آن را به دست هرکس نداد؟ سنگ یرقان را باید حکما در آشیانه مرغان یابند که آنها بالطبع آن را علاج زردی دانند و شناسند و آرند ولی حَجَر مکرّم را اهل صنعت هرچه جویند نیابند؟ بلکه علم هماره چون یاغی دربدر یا خائن منفی‌البلد هر روزی در طایفه‌ای بوده و از گوشه‌ای بروز نموده و هنوز به اوج نرسیده، حضیض یافته یا دچار کید و وبال شده و هیچ‌گاه آزاد نبوده که در هر مملکت به زبان ملّی ترجمه شده یابد بلکه هر زمانی در حصن یک‌زبانی خودداری نموده و از ذکر زبان‌ها مخفی بوده. مدّتی متحصّن زبان یونانی بود و دیگران بی‌بهره، پس آن تحصّن را خلیفه ثانی به تحریق کتابخانه‌های مصر و تفریق بر تونهای حمام برانداخت. طایر علم بی‌آشیانه ماند تا آنکه خود را به

۱. آنچه از طعام و شراب که بدن را نگه‌داری کند.

۲. سنگی سفید و بزاق که در علم کیمیا معتقدند که چون بر چیزی بمالند، آتش آن را نسوزد و اگر حل گردد و مانند آب شود اکسیر گردد.

۳. معزب جیوه، سیماب.

۴. نرم کردن و نرم گردانیدن.

۵. کشیدن و نازک کردن زر توسط زرگر.

گمنامی به زبان عرب انداخت و چندی از آن طور ظهور نمود. قرن‌ها کاخ‌نشین یعنی در ترکستان شرقی بود. از ناسپاسی اقوام ترک قهر کرده و از شمال غربی و غرب جنوبی ظهور نموده و به زبان ایرانیان قدیم که نیاکان فرانسه باشند خود را معرّفی می‌نماید ولی آوای معرّفی او را کمتر گوشی می‌شنود و از شنوندگان نیز کمتر کسی می‌پذیرد و با این همه در هر چند قرنی سیلی بنیان‌کن یا طوفانی عالم‌شکن یا خونریزی پرستیز برخیزد و ریشه دانش برکند و مادر طبیعت را از دانش پژوه عقیم سازد که تا هزاران سال‌ها نوباوگان ملل از پدر علم یتیم باشند و عجب تر آنکه اگر ظالمی مقتدر، عالمی متبخر را به ندرت احترام نمود آن عالم مشهور و بزرگ شود نه از جهت علم بلکه از جهت منظوریّت آن مقتدر و اذلاء که عالم برای ترویج علمش تملق سلطان گوید و رضای وی جوید و وی شامخاً لائفه، یعنی گردن‌فرازانه، روگرداند یا مترحمانه رو کند: *اِسْتَقْبَلَهُ وَ اِنْ تَوَلَّیْ، اِسْتَأْنَسَهُ وَ اِنْ تَعَسَّ*.^۱ چرا حسّیات در همه یکسان است ولی علمیات مختلف و پریشان که این اختلافات علمی بزرگتر مانع ترقی علم است و سالب اطمینان متعلم و ممدّ عصبیّت طرفین و پیرایه‌بندی زین و شین چنانکه هنوز مسلم کلّ ملل نشده که مرکز حرکات محسوسه روز و سال زمین است یا کره شمس و روشنان نمایان آویخته فضایند یا فروکوفته *ثَخَن*^۲ سماء و به هر حال حرکات کرات بالطبیعه و تجاذب است یا به اراده عقلانی و تشبّه به علل عالیّه؟

و آیا اجسام بسیطه یا موادّ موالید عالم که عنصر و اسطقس نامند، منحصر در چهار است یا شصت و چهار یا بی‌شمار؟ و آیا اعضاء بدن هر جاندار مرکّب و وحدانی است به انتهای به صورت مزاجیه و حافظ غیبی شخصی که کثرات اعضا

۱. اگر روی بگرداند، رو به او آورد و اگر پشت کند، انس یابد.

۲. ستبری، ضخامت.

صادرند از آن وحدت شخصیّه و قائم‌اند و متقوم‌اند به او و راجع و منتهی‌اند به سوی او و اوست نحوه وجود اینها و تعین شخصی حقیقی اینها و خودبیت متحده خود اینها که این همه اعضا مختلفه الاثر و الماهیه یک شخص‌اند؟ یا آنکه جهازات متغایره متصله محتایه‌اند به اتصال احتیاجی و فعل و انفعالی چون دولت‌های متجاوره محتاجه به یکدیگر و چون کارخانه‌های مرتبطه مثل آهن‌ریزی و قندسازی که کبد است و بافندگی که اوتار و عصب‌های ریزه است و هیأت وزرا که قوای دماغیه است و اداره رژیمن که ذرات خون است؟ و هکذا که هر بدنی اشخاص عدیده و تعینات متعدده است و وحدت آنها اعتباری است که همان ارتباط آنها به هم و انتفاع از هم باشد و همین ارتباط و انتفاع حیات بدن است و زوال این ارتباط کلی به هر علت که باشد مرگ بدن و پس از مرگ هیچ تعین از بدن در عالم دیگر باقی نمی‌ماند فقط اجسام منفصله خواهد بود با تعین جمادی و آن هم به تصرف هوازایل شده، متلاشی می‌شود و هیچ انانیتی برای میت پس از مرگ نیست - نه در عالم اجسام و نه در عالم دیگر - که معنای مات فات همین است و تدین شکن است زیرا بنابراین موضوعی برای دین نخواهد بود و ادیان ملل فقط قوانین تمدن پرور خواهد بود. و آیا در هر بدن چهار کیفیت است: دو فاعله حرارت و برودت و دو منفعله رطوبت و یبوست، و هر وقتی یکی از این چهار غالب می‌شود و مظهر این چهار خلط است که میرتان^۱ و دم و بلغم باشد؟ یا آنکه اینها به کل افسانه است و تفاوت اجزاء بدن بالخاصیه است؟

و اگر آن صانع حکیم این عالم را آفریده برای تولید روحانیت و ماده بقاء ابدی در نوع انسان یا تعمیر و تزیین عالم روحانیت که نشئه آخرت و عالم دیگر

۱. صفراء و سوداء.

نامند؛ ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.^۱ و طریق این تولید و تعمیر را دین گویند و آن عبارت است از التزام به افعال معینه و تحصیل اخلاق و اعتقادات مخصوصه. پس چرا یک دین متفق علیه بین ملل نیست و اختلاف به این کثرت و شدت محیرالعقول است؟ زیرا اگر همه حق و منجی است پس چه اختلافی و چه دعوتی است که انبیا(ع) داشتند و اتباع مقلده دارند - چه دعوت باطنی و چه ظاهری -؟ و اگر یکی حق است چرا آشکارا شبهه شکن نیست و عقل گوید که دین حق آن است که منتج روحانیت مطلوبه و به فعلیت آورنده آن استعداد مکمون در انسان است که در سایر موجودات نیست و آن استعداد مابه الامتیاز نوع انسان است و آن ذاتی است نه عرضی پس فصل منوع است و مکمون در ماده جسمانی انسان است نه آنکه فقط روحانی مامول منتظر باشد و جسم به کلی بی مداخله.

پس معاد انسان جسمانی است یعنی آن عالم دیگر که انسان مترقب و ممکن الوصول به آن است در عرض جسم و مباین ذاتی با جسم نیست بلکه در طول این جسم است بلکه همین جسم به سبب تصفیه و تلطیف ممکن التبدل به آن عالم است نحو انقلاب دانی به عالی و این امکان مصحح تکلیف است و تعبیر به رجا و امید می شود که در غیر انسان امید ترقی به روحانیت نیست و در انسان هست. و شاید توان استدلال بر این مطلب نمود به ضمیر بارز منصوب: ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ که راجع به بدن تسویه شده و تمام شده است که از کلمات سابقه همین آیه معلوم می شود و خدا آن بدن را موضوع انشاء خلق آخر قرار داده و انشاء رویانیدن و نشو روییدن است مثل روییدن درخت از تخم که آنچه رویید تخم

۱. سوره مؤنون (۲۳)، آیه ۱۴: بار دیگر او را آفرینشی دیگر دادیم؛ درخور تعظیم است خداوند، آن بهترین آفرینندگان.

است و آنچه شد پس از رویدن درخت است، پس همان تخم است که درخت شده و اگر آن تخم نبود این درخت نبود زیرا که از پسته درخت بادام نروید و بالعکس. پس این درخت همان بادام فعلیت یافته و منبسط شده است و بادام همین درخت است بالاستعداد و بالاندماج و همین است معنی اضافه درخت به تخم که گویند این درخت بادام است و آن درخت خرما یعنی اولش بادام و آخرش بادام خواهد بود و درخت به خودی خود اسم ندارد زیرا اسم شیء عنوان فعلیت اخیره اوست، پس صحیح است که گویند: *الْخَلَّةُ نُوَاةٌ وَالتَّوَاةُ النَّخْلَةُ*^۱ یعنی کانت نواة و تصییر نخلة^۲ پس لازمه بینة انشأناه خلقاً آخر افتاده که: *هُوَ اِی الْبَدَنِ خَلْقٌ آخِرٌ*؛ یعنی بالاستعداد قبل الانشاء و بالفعل بعده.^۳ و از اینجا معاد جسمانی معلوم می شود و شاید نیکوترین بیان باشد برای معاد جسمانی و شاید مراد از قول خدا: *يَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَيْرَ الْاَرْضِ*،^۴ این باشد که ارض اشاره به قوای بدنی است و غیر الارض اشاره به روحانیت حاصله از صعود و تکمیل آن قوا و غیرت اشاره به مغایرت استعداد و فعلیت است که از این جهت نخله غیر نواة است یعنی مواد عنصریه بعد از تلطّف و عروج به مقام حیوانیت کامله که آخرین درجه محسوسه مسلم طبیعت است و آن را بشر و انسان نامند، به منزله تخم است برای شجره طوبی که بهشت عبارت از زیر سایه آن است و باغبانی که این تخم را بشناسد و بتواند برویاند نبی و ولی و خلیفه الله و صاحب الامر است - ای امر الانشا - که به حکم *ثُمَّ اَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخِرًا*^۵ این رویدن کار خداست و به حکم مظهریت و اشاره ضمیر متکلم مع الغیر و *اَبی الله اَنْ*

۱. نخل، هسته است و هسته، نخل است.

۲. هسته بود و نخل شد.

۳. قبل از ایجاد به استعداد بود و بعد از آن بالفعل شد.

۴. سوره ابراهیم (۱۴)، آیه ۴۸: آن روز که زمین به زمینی جز این بدل شود.

۵. سوره مؤمنون (۲۳)، آیه ۱۴: بار دیگر او را آفرینشی دیگر دادیم.

يَجْرِي الْأُمُور إِلَّا بِإِسْبَابِهَا^۱ کار صاحب الامر است که فرمود: قُلُوبُنَا أَوْعِيَةٌ مَشِيَّةٌ اللَّهُ^۲ و معنی یدالله و لسان الله همین است که در تربیت انسانی آلت فعل خدایند که فیض رحیمی باشد و الا در فیض رحمانی یداللهی منحصر به اولیا نیست بلکه از جهتی همه مردم یدالله‌اند و همین است آن علم که فرمود: شَرَّفُوا أَوْعَزُّوا لَنْ تَجِدُوا الْعِلْمَ إِلَّا هُنَا^۳؛ یعنی علم تربیت انسانی در غیر ما یافت نمی‌شود و بدیهی است که سایر علوم را نمی‌توان به حصر عقلی منحصر کرد به یک محل و همین علم است که حقیقت آن در حق است تعالی: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ^۴ و إِنَّمَا وَكَّلْنَاهُ اللَّهُ^۵ و لَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا هُوَ^۶ و لَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا^۷ و اسم استاثره الله لِنَفْسِهِ^۸ و تنزل آن در ولی کل است که قوه امامت و ودیعه امامت نامند و درجه ضعیفه از آن تنزل را که در علماء بالله و مأذونین از ولی کل است، قوه قدسیه نامند و در عرف حالیه قوه اجتهاد گویند. و اشاره به این تنزل دارد عطفِ وَالرَّاسِخُونَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا و استثناء إِلَّا مِنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ^۹ و چون این مطلب از حسیات نیست - زیرا در عالم حس مقام بشری فعلیت اخیره طبایع است - لذا ادعا انبیاء و اولیا مورد انکار اهل طبیعت است و در بادی نظر گمان می‌رود که حق با منکر است، لذا حق فرمود: فَازْجِعِ الْبَصَرَ^{۱۰} ثُمَّ اَرْجِعِ

۱. شرح اصول کافی، محمد صالح مازندرانی، تصحیح ابوالحسن شعرانی، ج ۴، ص ۲۰۱: خداوند پرهیز دارد از اینکه امور را به جز از طریق اسباب آن جاری سازد.
۲. تفسیر صافی، فیض کاشانی، تصحیح حسین اعلمی، ج ۵، چ ۲، انتشارات صدر، تهران، ۱۴۱۶ ق، ص ۲۶۶: قلب‌های ما ظرف‌های مشیت خداوند است.
۳. چه به شرق روید چه به غرب، علم را نمی‌یابید مگر در اینجا.
۴. سوره آل عمران (۳)، آیه ۷: درحالی که تأویل آن را جز خدای نمی‌داند.
۵. سوره مائده (۵)، آیه ۵۵: جز این نیست که ولی شما خداست.
۶. بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۹۱، چ ۲، مؤسسه وفا، بیروت ۱۴۰۳ ق، ص ۳۹۵.
۷. سوره جن (۷۲) آیه ۲۶: و غیب خود را بر هیچ کس آشکار نمی‌سازد.
۸. اسمی که خداوند به خود اختصاص داد.
۹. سوره جن (۷۲)، آیه ۲۷: مگر برای آن پیامبری که از او خوشنود باشد.
۱۰. سوره ملک (۶۷)، آیه ۳: پس بار دیگر نظر کن.

البَصْر. ^۱ و انبیا هم توقع تصدیق در بادی نظر نداشتند بلکه از عموم مردم تفکر خواستند.

در اول فکرکردن شرط راه است ولی در ذات حق عین گناه است ^۲ و فکر اعمال عقل است که رسول باطنی است و مُمد و هادی به رسول ظاهری و این هدایت اجمالی است و از هدایت تفصیلی عقل مردم که عقل جزئی است عاجز است. پس عقل در تفصیل امور حجت نیست مگر عقل سلیم که اسیر هوای نفس نباشد و عقل سلیم نتیجه مقصوده از دین است نه مقدمه هادیه به سوی دین. و این درجه اجمالی از عقل در عموم مکلفین یکسان است و قاطع عذر است و زاجر قلبی و معاون درونی انبیا(ص). و آنچه گویند عقل مردم مختلف است، درجات فعلیات کامله عقل است که مابه الامتیاز مردم است با هم در جهت تدین و آن درجه که مابه الاشتراک است نسبت به این درجات مثل استعداد است نسبت به فعلیات، و اختلاف عقول هم در بدو امر اختلاف استعدادی و استعداد اختلاف است نه اختلاف بالفعل، تا وقتی که ایمان آورند و تربیت یابند، پس اختلاف بالفعل شود؛ مثلاً سلمان و ابوذر و مرتدین اولاً در هدایت اجمالی عقل شریک بودند و یکسان ایمان آوردند و پس از تربیت جذبی که نظر باطنی محمّد(ص) باشد و سلوکی که عمل خود آنها باشد سلمان به درجه دهم از عقل رسید مثلاً و ابوذر به درجه نهم و مرتدین آن درجه اول را نیز که مابه الاشتراک بود باطل کردند و از هدایت اجمالی بیرون رفته مضل شدند و آنکه از هدایت تفصیلی تخلف نماید ضال است نه مضل. و مراد از این اضلال وجودی است نه اختیاری، کما قال تعالی: *أُولَئِكَ (ای المُشْرکُونَ) يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ (ای بوجوهیم لأبلسانهم) وَاللَّهُ تَعَالَى (ای المؤمن*

۱. پیشین؛ آیه ۴: بار دیگر نیز چشم باز کن.

۲. گلشن راز، شیخ محمود شبستری به اهتمام دکتر صمد موحد، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۵، بیت ۱۱۲ (با اختلاف).

فَاتَهُ مَظْهَرُهُ) يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ^۱ (ای باذنِ الله تعالی). و لهذا استخدامِ فَاتَهُ أُرِيدُ بِاللَّهِ أَوْلًا مَعْنَاهُ الْمَجَازِي وَ ثَانِيًا مَعْنَاهُ الْحَقِيقِي وَ بِدُونِ الْإِسْتِخْدَامِ لِأَيِّضَ مَعْنَى الْآيَةِ^۲.

و از اینجا معلوم می شود سِرّ امر به مجالست نیکان و نظر به وجه علما و تراور مؤمنان و نهی از مخالطت کفار و خوف سرایت عقاید و اخلاق است از راه درون بدون التفات طرفین و شاید مراد از تنجیس اهل کتاب همین باشد؛ نه تنها نجاست بدنی، تا آنکه محققین منکر شوند و بگویند بدن انسان نجس نخواهد بود. پس این تنجیس برای حفظ دین مسلمین است نه ناظر به بدن اهل کتاب و نیز این حفظ نوعی و قانونی است و خروج فرد مضرّ نیست. پس تمکین که مسلمی به جهت قوت ایمانش از مخالطت با کفار متضرّر نشود بلکه او به وجوده اثر در کافر کند و هدایت کفار غالباً منوط به این گونه اسباب است زیرا اثر از قوی به ضعیف است یا از مساوی به مساوی. لهذا بزرگان دین بعضی را اذن صحبت با عموم مردم می دهند و آن مأذون را پیر صحبت می نامیدند ولی اغلب مریدان را منع از صحبت می نمودند. فی الکافی: مَا لَكُمْ وَلِلنَّاسِ كَفْوًا عَنِ النَّاسِ^۳ فَاتَهُ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا طَيَّبَ اللَّهُ رُوحَهُ فَلَا يَرُدُّ عَلَيْهِ مَعْرُوفٌ إِلَّا عَرَفَهُ وَلَا مُنْكَرٌ إِلَّا أَنْكَرَهُ. و ابن بیگر در مسجد می نشست و با مردم صحبت مذهبی می نمود. روزی یکی از اصحاب به او گفت که حضرت صادق(ع) ما را نهی از مکالمه مذهبی فرموده، تو چرا سخن

۱. سوره بقره، آیه ۲۲۱: أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ؛ [آنها (یعنی مشرکان) دعوت به جهنّم می کنند (یعنی به وجودشان نه به زبانشان) و خداوند (یعنی مؤمنان) زیرا مظهر خدای تعالی است) دعوت به بهشت و آمرزش می کند به اجازه خود (یعنی به اجازه خدا)].
 ۲. و این استخدام کلمات است زیرا مراد از خدا، اولاً معنای مجازی آن است و ثانیاً معنای حقیقی اش و بدون این استخدام، معنای آیه درست نمی شود.
 ۳. اصول کافی، ج ۱ / ۱۶۵. با کمی تفاوت: شما را با مردم چه کار. از مردم دست بردارید [و هیچ کس را به مذهب خود نخوانید] زیرا چون خدا برای بنده ای خیر بخواهد روحش را پاک کند پس هیچ چیز نیست که او را نشناسد و هیچ زشتی ای نیست که انکار نکند.

می‌گویی؟ او فرمود که حضرت تو را نهی فرموده نه مرا بلکه مرا اذن داده و نیز در خبر است که كُونُوا دُعَاةً إِلَى الْحَقِّ بِغَيْرِ اَلْسِنَتِكُمْ^۱ - ای بوجودکم و باطنکم؛ یعنی خود را تکمیل و ایمان خود را قوی سازید تا هر که با شما نشیند از وجود شما متأثر و مهتدی گردد که: خَيْرُ النَّاسِ مَنْ يَنْفَعُ النَّاسَ.^۲ و سخن عقل‌پذیر که مابه‌اشتراک طبیعی و ملی است آن است که عالم اجسام به اجزایها و حوادثها مقدمه تمدن انسان است. پس ملی ممتاز می‌شود به اینکه می‌گوید هم مقدمه و خادم تدین است. و طبیعی مُجَدِّد در انکارِ تدین بسیار نادر است بلکه اغلب لایبالی و مُقَرَّب به لادری است و اختلاف ملل شاهد اهمیت به دین است چنانچه نفیاً و اثباتاً مصرّ و مجدّد در امر دین و انحصار طریق به درجه‌ای که قسمت عمده خونریزی‌های عالم برای تدین بوده و هواپرستان هم اسم دین را دست‌آویز جنگ‌های مغرضانه و دنیاطلبانه خود قرار می‌دادند؛ رَجُلٌ اِسْتَعْمَلَ اَلَةَ الدِّينِ فِي الدُّنْيَا.^۳ چنانچه خدا در قرآن از قَتْلَةُ انبیا نقل می‌فرماید که به هم می‌گفتند: اُقْتُلُوهُ.^۴ و انصُرُوا اِلَهَتِكُمْ^۵ و نُسِبَ اِلَى الْخَبْرِ: اِنَّ الْحُسَيْنَ قُتِلَ بِسَيْفِ جَدِّهِ^۶ یعنی به همان عنوانی که محمّد (ص) شمشیر به روی مردم می‌کشید، یزید نیز به آن عنوان متمسک شده اجرای غرض شخصی دنیوی نمود. برای سوزانیدن ابراهیم خلیل (ع) تمام مردم اقدام تدینی داشتند و آوردن هیزم را بزرگتر عبادت می‌پنداشتند و بعضی به نذر بر خود واجب می‌کردند و افناء

۱. الاصول السنّه عشر، ج ۲، ۱۳۶۳ شمسی، قم، ص ۱۵۱.

۲. کنز العمال، المتقی الهندی، به تحقیق ابوبکر حیانی و صفوة السقا، بیروت، ج ۱۶، ص ۱۲۸: بهترین مردم کسی است که به مردمان نفع رساند.

۳. مردی که دین را وسیله دنیا قرار می‌دهد.

۴. سوره عنکبوت (۲۹)، آیه ۲۴: بکشیدش.

۵. سوره انبیا (۲۱)، آیه ۶۸: و خدایان خود را نصرت دهید.

۶. خلاصه عقبات الانوار، سید حامد نقوی، ج ۴، مؤسسه بعثت، قم، ۱۴۰۶، ص ۲۳۹: حسین به شمشیر جدش کشته شد.

آن حضرت را احیاء دین می‌دانستند. و اصحاب الرّس که اهل دوازده شهر کنار نهر رس بودند و درخت کاج را که عرب صنوبر گویند، می‌پرستیدند. پیغمبری بر آنها مبعوث شده مدّت‌ها انذار نمود، بی‌نتیجه بود. پس آن پیغمبر نفرین نموده، درخت کاج خشکید که شاید مردم متنبّه شوند ولی مردم گمان کردند که چون مکذّب آن درخت را نکشته‌اند، آن درخت از آنها به قهر شده پس برای ترضیّه درخت و امید اخضرارش آن پیغمبر را زنده به چاه انداختند و سنگ پر قیمتی که شکل آن درخت بر آن منقوش بود روی آن چاه انداختند و تا چندی ناله آن پیغمبر از آن چاه شنیده می‌شد. ملائکه به خروش آمده به درگاه عدل الهی مطالبه خون آن پیغمبر نمودند. دست قهر الهی از آستین عدل برآمده همه آن قوم را یک‌باره به هوای سمّی هلاک کرد و ابدان آنها چون قلع بر آتش نهاده آب شد. و مسیح (ع) را یهودان به تهمت اخلال در دین و به جرم آنکه تو فرموده‌ای اگر دست بیابم، اورشلیم را ویران سازم، پس از حبس و آزارهای تحمّل‌شکن بردار نمودند؛ گرچه به حکم آیه: *وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ*^۱ شاید عکس مسیح (ع) بر یکی از حواریین افتاده باشد ولی فرق نمی‌کند کشتن او هم شاهد بر مطلب است. علاوه که *قَتَلَهُ بِهٖ قَصْدٌ مِّنْ عِيسَىٰ (ع) كَشَتْنَدُ وُلِيَّ بِهٖ حَكْمٌ آيَةٌ: اِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَ رَافِعُكَ اِلَيَّ وَ مُطَهِّرُكَ مِّنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَ جَاعِلُ الَّذِيْنَ اَتَّبَعُوْكَ فَوْقَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اِلَىٰ يَوْمِ الْقِيٰمَةِ*^۲ حقیقت و حقیقت عیسی (ع) ظاهر تر و کلمه او بلندتر گردید و عوض آن مظلومیت اتباعش - ولو مدّعی متابعت باشند - به حکمرانی مالک الرّقاب عالمیان و به علم و صنعت مقتدای جهانیان شدند و اهل مکه نبی خاتم را به جرم آنکه: *يُوْهِنُ وَ يُوَقِّعُ فِي الْهَيْتِنَا*

۱. سوره نساء (۴)، آیه ۱۵۷: بلکه امر بر ایشان مشتبه شد.

۲. سوره آل عمران (۳)، آیه ۵۵: من تو را برمی‌گیرم، و به سوی خود برمی‌آورم، و از کافران دور می‌سازم، و تا روز قیامت آنان را که از تو پیروی کنند فراز کافران قرار خواهم داد.

وَيَمْنَعُنَا عَنْ عِبَادَتِهِمْ وَيُفْسِدُ عَلَيْنَا شُبَّانَنَا،^۱ مصداق: مَا أُوذِيَ نَبِيٌّ مِثْلَ مَا أُوْذِيَ،^۲ داشتند به درجه‌ای که چهار سال با مسلمین در شعب ابی طالب (ع) محصور و اقوام از دیدار و مکالمه آنها مهجور بودند تا آنکه سران قبایل همدست شده اجتماعی بر قتلش نمودند و آن حضرت به حکم: الْفِرَارُ مِمَّا لَا يُطَاقُ مِنَ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ،^۳ فراراً به مدینه آمد و پس از ده سال و هشتاد جنگ با فتح چون دین آن حضرت ملیت و مسلمیت یافت، مغرضین امت به بهانه بیعت وصی آن حضرت را با کمال خفت از خانه بیرون کشیدند و بیست و پنج سال خانه نشین و حامل الذکر^۴ نمودند و به اسم دین محمد (ص) اسم خود را بلند و دوستان علی (ع) را خوار داشتند تا آنکه در وَقَعَهُ يَوْمَ الْطَّافِ اسم دین و بیعت را وقود ساخته آتشی برافروختند که دودش تا کنون دیده شیعیان را اشک آلود دارد و اسارت عیال و اطفال که همه ذریه نزدیک محمد (ص) و بعضی فرزند بلا واسطه فاطمه (س) بودند و گردانیدن آنها را تا چند ماه در شهرها به وضعی فظیح^۵ حیرت تاریخی گردید و عاقل هر مذهبی انگشت به دندان گزید و عرصه فراخنای زمین بر آل محمد (ص) تنگنا گردید. چنانکه این آتش ظلم هر وقتی در دستی به اسم دیانت به اختلاف ضعف و شدت مشتعل می‌شد و دودش به چشم اهل مذهب جعفری و سوزش بر جگر آل محمد (ص) می‌رسید تا آنکه در عهد معتمد عباسی در سنه ۲۶۵ هجری خلیفه امام حسن عسکری (ع) که دوازدهمین وصی منصوب محمد (ص) و رئیس کل

۱. خدایان ما را کوچک می‌کند و از آنها بد می‌گوید و از عبادت آنان باز می‌دارد و جوانان ما را با ما بد می‌کند.

۲. بحار الانوار، ج ۵۶/۳۹: هیچ پیامبری مثل من اذیت نشد.

۳. کشف الخفاء، اسماعیل عجلونی الجراحی، ج ۲، ج ۲، دارالکتب العلمیه، ص ۸۵: گریختن از آنچه نمی‌توان تحمل کرد از سنت‌های پیامبران است.

۴. گمنام.

۵. کار سخت و زشت و از حد گذشته.

مذهب جعفری و خلیفه‌الله بود خوفاً علی نفسه غایب شد و تا ۷۳ سال احکام شرع را به توسط سفراء اربعه به شیعه می‌رساند. پس برای اشتداد مصیبت تقیه در آخرین توقیع رفیع به نص صریح قطع سلسله سفرا فرمود و در فیض ظاهری و دعوت عمومی را به کلی بسته و قناعت به ایصال فیض قلبی و باطنی از طرق صدریه مخصوصه به اقل قلیل از شیعیان نموده، در دعوت خاصه قلبیه را به روی خاصان گشود و «قَدْ وَعَتِ الْغَيْبَةَ الْكُبْرَى»^۱ فرمود و مدعی رؤیت را کذاب خواند. پس غیبت آن حضرت که سینه خداجویان را تنگ ساخت عرصه جولان هوسناکان را وسعت داد و اسمها و علمها بلند و الفاظ و پیرایه‌ها مرسوم و همه به اسم دین موسوم گردید:

بس که فزودند بر او برگ و ساز گر تو بینی نشناسیش باز
هر دانشمندی که در رشته متصله صحیحه ولایت خاصه به کلید اجازه زبان
علمی گشود او را مبتدع و متابعتش را حرام و خونش را حلال شمردند و تا
توانستند عنوانش را شکستند و جانش را خستند و راهش را بستند و رشته ظلم
پیشینیان را پیوستند و همواره ظالم و مظلوم هستند نه ظالم را رحم و نه مظلوم را
خوف. إِنَّ اللَّهَ بِالْعُأْمِرِهِ^۲ وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمُّ نُورَهُ^۳ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ^۴
رگ رگ است این آب شیرین و آب شور

تا قیامت می‌رود بی نفخ صور^۵

هر هوشمند جویای دین که توسن عقل را به میدان فکر اندازد، از تاب رشته

۱. الغیبه، شیخ طوسی، تصحیح عبدالله طهرانی و علی احمد ناصح، ج ۱، مؤسسه معارف اسلامی، قم، ۱۴۱۱ ق، ص ۲۵۹ (با کمی اختلاف): واقعه غیبت کبری واقع شد.
۲. سوره طلاق (۶۵)، آیه ۳: خدا کار خود را به اجرا رساند.
۳. سوره توبه (۹)، آیه ۳۲: و خدا جز به کمال رساندن نور خود نمی‌خواهد.
۴. سوره یوسف (۱۲)، آیه ۲۱: و خدا بر کار خویش غالب است.
۵. مثنوی معنوی؛ تصحیح توفیق سبحانی، دفتر اول، بیت ۷۵۱ [با اندکی اختلاف].

ظلم و تحمّل مظلوم دو نحو استدلال بر اصل دیانت تواند نمود که اگر دین حقی در عالم نبود این همه خون ریزها و ظلم‌ها به اسم دین واقع نمی‌شد زیرا مبطل یا مشتبه خواهد بود یا متعمّد به غرض نفسانی. و مشتبه لازم دارد مشتبه علیه را و متعمّد معتمد و تکیه‌گاه را چنانکه وجود و شیوع فلز زرانود دلیل بر وجود زر خالص است که اسم آن را آبروی خود قرار داده و نیز محقّ اگر متیقّن نبود جان‌فشانی یا جان‌ستانی را بی‌پروا نمی‌نمود و حضرت منصور نغمه فی‌العشق زَکَعْتَانِ لَا يَصِحُّ وَضَوْئُهُمَا إِلَّا بِدَمِ ضَاحِيهِ^۱ نمی‌سرود و هنگام شهادتش دعا به قاتلین خود نمی‌نمود که خدایا اینان را که به صلابت و حمایت شرع تو مرا می‌کشند بیامرز. روز پیش پرسیدند که عشق چیست. فرمود: فردا و پس فردا. فردا وی را کشتند پس فردا بدن مبارکش سوختند. پس دانا و بینا به پای دار به پای خود رفت نه آنکه بلا به او رو کند بلکه او به بلا رو کرد. چنانکه گویند حکمت آنکه زخم‌های سیدالشهدا از پیش رو بود با آنکه لشکر احاطه داشتند همان است که آن حضرت رو به بلا رفت نه بلا رو به او. در نفحات است که شبلی زيردار منصور ایستاد و به او گفت: أَوَلَمْ تُنْهَيْكَ عَنِ الْغَالِمِينَ.^۲ آن قاضی که حکم به قتل وی داده بود حاضر بود، گفت: او، یعنی لوط، دعوی پیغمبری می‌کرد و این دعوی خدایی کرد. شبلی گفت: من هم آن گویم که او گفت لکن مرا دیوانگی برهاند و او را عقل درافکند. و نیز در نفحات است که ابن عطا صاحب تفسیر تمام قرآن به طور اشارت — چنانکه در تفسیر قوله تعالی: يُمِئْتُنِي ثُمَّ يُخِينُنِي،^۳ گوید: يُمِئْتُنِي عَنِّي ثُمَّ يُخِينُنِي به^۴ — به سبب منصور حلاج کشته شد زیرا آن وزیر که منصور را بکشت ابن عطا را گفت

۱. دو رکعت در عشق هست که وضویش درست در نمی‌آید مگر به خون صاحبش.

۲. سوره حجر (۱۵)، آیه ۷۰: مگر تو را از مردم عالم نهی نکرده بودیم؟

۳. سوره شعراء (۲۶)، آیه ۸۱: می‌میراند مرا و باز زنده می‌کند مرا.

۴. مرا از خود بمیراند و آنگاه به آن واسطه زنده گرداند.

که «در حلاج چه گویی». گفت: تو خود چندان داری که از آن باز نپردازی، سیم مردمان بازده. وزیر گفت: تعریض می‌کنی؟ فرمود تا دندان‌های وی یک یک می‌کنند و به سر وی فرو بردند تا کشته شد.^۱

یارب این درجه از صبر چه قدر یقین می‌خواهد که با آنکه قتل منصور را دیده نهراسد و با وزیر مداهنه نماید. گویند به حکم وزیر حضرت منصور را سه شب به زندان بردند. شب اول منصور را ندیدند. شب دوم نه منصور را دیدند نه زندان را. زندانبانان خواستند از بیم وزیر بگریزند. شب سیم منصور را در زندان دیدند، پرسیدند. فرمود: شب اول من نزد دوست بودم، شب دوم دوست نزد من، لذا هیچ چیز پیدا نبود پس به محبوسین فرمود همه برآید که آزادید. گفتند: بند مانع و راه‌گریز ناپیدا، فرمود: روانه شوید. چون روانه شدند بندها ریخته و کوجه‌ها پیدا شد. رفتند و گفتند: تو نیز بیا. فرمود: مرا رخصت نیست. بامدادان زندانبان فزعناک جو یای محبوسین شد. فرمود: در راه خدا آزاد کردم. گفت: خود چرا نرفتی؟ فرمود: حکم این است:

اشتران بُختی آند اندر سبق لب فرو بسته به زیر بار حق^۳

کسی گفت که در حبس وقت نماز نزد آن حضرت رفته، دیدم برخاست و بندها فرو ریخت، وضو ساخته، نمازی پرگداز بجا آورد. پس به گریه شد، چندان که من بی تاب شده، گفتم: ای مظهر قدرت چرا خود را خلاص نسازی؟ فرمود: الحال تو کجا را آرزو داری؟ گفتم: نیشابور را. فرمود: چشم فرو خوابان. پس خود و او را در بازار نیشابور دیده به گرد شهر برآمدیم. پس باز خود و او را در زندان

۱. نفحات الانس من حضرات القدس، نورالدین عبدالرحمان، جامی، مقدمه و تصحیح محمود عابدی،

انتشارات اطلاعات، ص ۱۴۴.

۲. شتر قوی هیکل و نیرومند.

۳. مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ۲۱۳۹ (با کمی اختلاف).

دیدم. از کلمات آن حضرت است در غزلی پنج بیتی:

دُنیا تَخادَعَنی کَأَنی لَسْتُ أَعْرِفُ خَالَها خَطَرَ المَلِیکِ حَرَامِها وَأَنَا اجْتَنِبْتُ خَالَها^۱

و بردار فرمود:

أَقْتُلُونی یا ثِقَاتی إِنَّ فی قَتلی حَیاتی

وَ مَمَاتی فی حَیاتی وَ حَیاتی فی مَمَاتی^۲

یکی از منکران در آن دم حمد خدا را نمود. ناگاه منصور دیگر دید که دست بر شانه آن حضرت نهاده، می‌گوید: وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَّوهُ وَلَکِنْ شِبْهَ لَهُمْ.^۳ چون آن حضرت را سوختند، آب دجله طغیان کرد. بیم خرابی بغداد بود. خلیفه گفت: حلاج این را کسی از خود منصور نشنیده. معتقدانش گفتند: چرا ریختن خاکستر او در دجله. چون بر ریختند آب فرونشست. یاللعجب که پس از دیدن این کرامات باز ابن عطا را به جرم دوستی وی می‌کشند؛ بلی اَلذَّاتِی لَا یَتَعَيَّرُ.^۴ شقاوت ذاتی است در نهاد قاتلان اولیاء و شهد ذاتی است در کام شهدا از رحیق مختوم^۵ که آنچه کشته یکدیگر بینند، دگرگون نشوند بلکه سرمست تر گردند. چنانکه حضرت شمس تبریزی را آخر شبی که با مولانا نشسته بود کسی از بیرون اشاره نمود. شمس فرحناک برجسته، دویدن گرفت. مولانا گفت: به کجا؟ فرمود: بکشتنم می‌خوانند. پس هفت نفر از کمین برآمده کاردی بر آن حضرت راندند که افتاد ولی نعره‌ای

۱. دنیا می‌خواهد مرا گول زند، گویی که من حال آن را نمی‌دانم. پادشاه به حرام آن می‌اندیشد و من از حلالش گریزانم

۲. مرا بکشید ای معتمدانم که در کشتن من، زندگی من است. و مرگ من در زندگی است و زندگی در مرگم.

۳. سوره نساء (۴)، آیه ۱۵۷: و حال آنکه آنان مسیح را نکشتند و بر دار نکردند بلکه امر بر ایشان مشتبه شد.

۴. ذاتی تغییر نمی‌پذیرد.

۵. شرابی خالص که بر سر آن مهر نهاده‌اند. مأخوذ از سوره مطففین، آیه ۲۵.

بزد که هر هفت بیهوش شدند. یکی از آنها ناخلف پسر مولانا بود، علاءالدین، که پس از چندی بمرد و مولانا بر جنازه اش حاضر نشد. در آن اوان که چنگیزیان به خوارزم تاختند، گویند چنگیز بنا بر اعتقاد پیام فرستاد به حضرت شیخ وقت نجم‌الدین کبری که از خوارزم برآید که شما درامانید. آن حضرت نرفت و فرمود: ما که در خوشی یار این دیار بودیم، در سختی آنان را وانی نمی‌گذاریم؛ پس با اصحابش به عزم دفاع برآمده، شهید شدند.

در نوحات است که آن حضرت قبلاً به بعضی فرمود: برخیزید و بروید که آتشی از مشرق برافروخت که تا مغرب خواهد سوخت. گفتند: دعا کنید. فرمود: قضاء مبرم بی‌علاج است. گفتند: چهارپا آماده است شما هم برخیزید. فرمود: من اینجا شهید خواهم شد. پس رفتنی‌ها رفتند. آن حضرت به باقی مانده‌ها فرمود: قَوْمُوا عَلَى اسْمِ اللَّهِ نُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ.^۱ پس خرقه پوشیده میان محکم بست، بغل پر سنگ و نیزه بر دست مقابل کفار آمده، سنگ‌ها را بر آنها انداخت. آنها تیرباران کردند. تیری به سینه شیخ آمده؛ آن حضرت بیرون کشید و دوید تا پرچم کافری را به دست پیچیده، بیفتاد و جان داد و ده کس نتوانستند آن پرچم را از دست میت آن حضرت خلاص نمایند. عاقبت پرچم را بردند و گویند این دو شعر از غزل مولوی رومی اشاره به این است:

ما از آن محتشمانیم که ساغر گیرند نه از آن مفلسکان که بز لاغر گیرند^۲
 به یکی دست می‌خالص ایمان نوشند به یکی دست دگر پرچم کافر گیرند^۳
 و نیز مولانای رومی فرماید که روح حضرت منصور بعد از صد و پنجاه سال

۱. به اسم خدا به پا خیزید تا بجنگیم در راه خدا.

۲ و ۳. کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، ج ۲، چ ۴، تهران، انتشارات امیرکبیر، ایبات ۸۲۰۰ و ۸۲۰۷ (با کمی اختلاف).

تجلی نمود به روح شیخ فریدالدین محمد ابراهیم عطار که در عهد سنجر در سنه ۵۶۳ تولد یافت و در طفولیت نظر عنایت قطب الدین حیدر بر او تافت و در کهولت به خرقه پوشی از دست مجدالدین بغدادی به هفت وادی سلوک شتافت تا آنکه از دم پرگرم حضرت نجم الدین کبری خود و خدا را شناخت و علم ارشاد دیگران برافراخت و قرب صد و ده کتاب از اسرار توحید و ادواق و مواجید ساخت و عاقبت الامر در فتنه چنگیزی حیات عاریت را پرداخت. چنانکه گویند اسیر مغولی شده، مغولی دیگر به هزار دینارش می خرید. فرمود: مفروش که بیشتر ارزم، یعنی در بازار حقیقت و نظر به ملک بی نهایت که در باطن دارم. پس دیگری به مشت کاهش خرید. فرمود: بده که بیشتر نیرزم، یعنی در بازار صورت و نظر به فقر ذاتی که از خود هیچ ندارم. پس آن مغول غافل آن فص ثمین را از حلقه طبیعت پیاده ساخت و چون به بازار حقیقت رسید گرانی هایش ظاهر گردید؛ لذا سربریده خود را به دو دست گرفته دوید تقریباً نیم فرسخ تا در مرقدش افتاد و جان داد و آن قاتل غافل توبه حقیقی و پشت بر خود و خلق نموده دنبال آن مظهر حق دوید و آن جسم پاک را به طریق اسلام تغسیل و تکفین و تدفین نموده، بر سر مزار مبارکش مادام العمر مجاور گردید.

در فراق شمع دل افروختم تا تو رفتی من زحیرت سوختم
من زحیرت گشتم اینجا همچو موی کار تو چون است آنجا بازگوی^۱
در اینجا روشنگران صاحب نظر را نکته ای است که چون آگاهی خود آن حضرت بدین وجه بوده که در حال اشتغالش به عطاری، درویشی به تکرار سؤال خسته اش نمود، پس به درویش گفت که با این حرص در دم مرگ چون دل از دنیا می کنی. درویش چون از مبدأ عالی مأمور به امانت نفس و احیاء غیر بود، کشکول

۱. منطق الطیر، عطار نیشابوری، تصحیح سید صادق گوهرین، تهران، ۱۳۷۸، ابیات ۳۹۳۷ و ۳۹۳۸.

زیر سر نهاده فوراً جان داد یعنی سر بر خط بندگی نهاد. لذا آن حضرت به شکرانه نظیری این نعمت موت طبیعی خود را به نحو شهادت مقدمه حیات عقلانی قاتل قرار داد و رشته ارشاد را به مابعدالطبیعه متصل ساخت.

كُلُّ يُرِيدُ رَجَائَهُ لِحَيَاتِهِ يَا مَنْ يُرِيدُ حَيَاتَهُ لِرَجَائِهِ^۱

و این دقیق نکته در وفات جمله اولیا مندرج است که موت یا شهادت اولیا(ع) یک درجه از بدایت است اهل آن زمان و آیندگان را ولو به همین اندازه که به سبب افسوس و تأسف، اندوهناکان را ترقی و غفران ذنوب حاصل گردد یا تبدیل نحوه ارشاد خود به نحوه ارشاد خلفاء خود مانند تبدیل طبیب دوائه مریض را رجاء للشفائه استلزام شهادت آنها بلیات عالم گیر را که تنبه و توسل عمومی آور است فکیف که مدخلیت وفات اولیا در اعلاء کلمه آنها و ایقاد نار توحید به درجه ای است که از الزم و اهم امور ربانیه و اتم فیوض رحیمیه شمرده می شود چنانکه موت سایر طبقات ناس از اتم فیوض رحمانیه است و بر سعه دوایر نوعیه و شخصیه می افزاید با آنکه به ظاهر انقطاع منطقه و فتور امر می نماید ولی در واقع تکرار شئون تجلی و سیر دادن اهل عالم در اسماء حسنی است.

چنانکه پس از شهادت و مسمومیت حضرت شاه نعمت الله ولی در سنه ۸۳۴ در نود و هفت سالگی خورشید هدایت انتقال به آفاق هند نمود و تا زمان وفیرالظهور حضرت شاه علیرضا دوازده برج بشریت اقطاب را سیر نموده مذهب اثنا عشری ظهور تام گرفت چنانکه اسم اعظم "علی" جزء القاب طریقت گردید و حضرت سید معصوم علیشاه با فرمان خلیفه الخلفایی و خرقة پوشی خرقة پوشانی از دست ولایت حضرت شاه علیرضا در سنه هزار و صد و نود و اند هجری در عهد

۱. هرکس دیگران را برای زندگی خویش می خواهد. ای کسی که زندگی خود را برای دیگران می خواهد.

کریمخان وارد شیراز شده، استرداد خورشید قطبیت به آفاق ایران نمود و به شهادت خود در کرمانشاه در دست مولانا محمدعلی بهبهانی به غرق در قراسو یا اختناق در باغ جلب قلوب و تشیید امر فرمود و به تعیین حضرت نورعلیشاه سلسله اقطاب را متصل ساخت و به نصب بیست و اند نفر مشایخ که هر یک جلی شامخ و طودی راسخ بودند منطقه طریقه عرفا را وسعت داد.

اکثر این مشایخ برای نصرت دین و نشر آیین جام شهادت را از دست تقدیر قبول و سیف انتقام را بر اعداء طریقت مسلول^۱ فرمودند؛ چنانکه حضرت مشتاقعلیشاه اصفهانی که ادوار سابقه انتظار مثل او داشته و قرون آتیه افتخار به او دارند.

خوبان همگی مظهر جلوات صفاتند مشتاقعلی آینه جلوه ذات است در سنه ۱۲۰۶ در کرمان به حکم عبدالله بی ایمان به قتل صبر شهید شد. یعنی به هجوم عام در ظهر ۲۷ رمضان در مسجد جامع آن قدر سنگ و چوب بر بدن مبارکش زدند که تمام بدن مجروح و به خون غلطان شد و جز "یا علی" از آن مظلوم شنیده نشد و همین کلمه دست آویز ظالمان گردید که مدت ها می گفتند که جز "یا علی" نگفت. و آن دم جناب درویش جعفرعلی رسیده آن بدن به خاک و خون افتاده را به برکشیده و از پرده دل نالید و صورت را به آن خون مقدس مالید. آن بی نیکان دل سنگ آن مظلوم را نیز آن قدر سنگ و چوب زدند که شهید و قطره به دریا متصل گردید. و درویش عباس را نیز چند زخم زدند اما مهلک نبود و این جریمه و خیمه آن جماعت لئیمه را پس از چهل روز به انتقام الهی دچار و به قتل و غارت محمدخان قاجار به اقطع الوجوه گرفتار و مایه عبرت اولی الابصار گردانید. ولی اگر هزار کرمان ویران گردد انتقام یک قطره خون پاک آن ثارالله

۱. سیف مسلول: شمشیر برهنه.

نیست مگر آگاهی خلق و رونق راه حق خونبهایش گردد که مقصد آن حضرت همین بود؛ چنانکه تا کنون و من بعد نیز عموم اهالی خاک کرمان که ۱۸۰ فرسخ در ۱۸۰ فرسخ است چنان مایل به طریقت و مفطور به عقیدت آن حضرت و زیارت قبرش هستند که لیالی جمعه هیچ مجمعی چون مزار آن حضرت که به مشتاقیه معروف است، نیست. و لعن بر قاتل آن حضرت مرسوم، خصوص هنگام آتش افروختن، اگر نیفر و خت مجرب و مشهور است اثر لعن بر قاتل مشتاق.

و این راقم در سنه ۱۳۲۹ به زیارت مشتاقیه مایل و در شب بیست و هفت رمضان در همان مشتاقیه که اینک تکیه پر عمارت است طبعی عمومی نمود که هزاران نفرها خوردند و بردند و خواب‌های با دلالت دیده شد و جمعی در آن شب اول قبر مقدس را می‌بوسیدند بعد غذا روی قبر نهاده با گردن کج و اظهار حزن لعن بر قاتل می‌نمودند، بعد تناول غذا می‌کردند. و این راقم به عموم گفت که هر که از این غذا خورد تا سال دیگر زنده خواهد بود و از کرامت آن حضرت چنین شد که کسی از خورندگان در آن سال نمرد و تا کنون مردم تبرک می‌جویند به دفن شدن در جوار قبر آن حضرت. و حضرت رونق علیشاه و نظام علیشاه نیز همانجا مدفون‌اند و قبر درویش جعفر علی چون روحش به قبر آن حضرت و روحش متصل است.

و جناب هدایت علیشاه کرمانی کهنانی که از افاضل علما و مفسرین بود و هشت سفر زیارت عتبات و هشت سفر زیارت شاه خراسان نموده بود از ابراهیم خان حاکم کرمان آزار فراوان دید تا در سنه ۱۲۳۸ به حکم آن ظالم اخراج بلد شده، از راه بیابان با جمعی از یاران من جمله منیرعلیشاه و برادرش سید صالح عازم خراسان گردیدند. در منزل "چهل زینه" جمعی از بلوچ حمله بر قافله آورده آن جناب را شهید کردند. در آن دم هوا به شدت تیره و تار شد و باد تند وزید. پس

از صاف شدن هوا جسد مطهر آن جناب را حمل به کهنان نموده، دفن کردند. و خود آن جناب فرموده بود که من در این سفر کشته خواهم شد زیرا در سفر هشتم زیارت سیدالشهدا(ع) از آن حضرت درخواست شهادت کرده‌ام امید که قبول شده باشد و نیز فرموده بود که هر که در این سفر از جان و مال تواند گذشت با من همسفر تواند گشت و این بیت را در تعلیقه که در این سفر از بین راه به کسی نگاشته مرقوم داشتند.

غیر ناکامی در این ره کام نیست راه عشق است این ره حتم نیست
و حضرت مظفرعلیشاه کرمانی معروف به مولوی ثانی که قرن‌ها بوده که
چنین فاضل جامعی ظهور و اختر تابانی از سپهر طریقت طلوع ننموده بود، پس از
آزارهای دلخراش به سعایت ابراهیم خان مزبور از فتح‌علیشاه و اخراج بلد در
کرمانشاه به حبس مولانا محمدعلی بهبهانی گرفتار و عاقبت به ستم او شهید و در
خارج دروازه راه تهران مدفون گردید. اکنون بعضی از سلاسل عرفا قبر آن دریای
دانش را بقعه عالی برافراخته و تکیه نیکو ساخته و مزار عمومی کرده‌اند.

سالک راه سوی با نظر مستوی از قدم معتدل کیست مظفرعلی
از دم شاه ولی وز دم فیض علی نورده آب و گل کیست مظفرعلی^۱
و جناب معطرعلیشاه کرمانی که از نسل شیخ شبستری و تلمیذ حضرت
مظفرعلیشاه و در سفر تهران ملازم آن حضرت بود و بعد به همدان رفته باز به
حکم فتح‌علیشاه عود به تهران نموده، در سنه ۱۲۱۷ فرج‌الله خان نسقچی باشی به
حکم شاه آن قدر چوب و تبرزین بر بدن مبارکش زد که پس از شش یا هفت روز
رحلت فرمود و در مزار سید نصرالدین مدفون گردید. راقم مکرر به زیارت قبرش

۱. دیوان مشتاقیه به انضمام دیوان مظفریه و نامه‌هایی از آثار حضرت مظفرعلیشاه کرمانی، به کوشش
دکتر جواد نوربخش، ص ۳۰۵.

رفته. قبر شیخ چقندر معروف نیز آنجاست.

و حضرت نورعلیشاه که رابطه الوقاده و واسطه القلاده بود و در جنّت الوصال به روی اهل حال گشود، در موصل در سنه ۱۲۱۲ غریباً رحلت فرمود؛
فی الخبر: مَنْ مَاتَ غَرِيباً مَاتَ شَهِيداً.^۱

تا آنکه نوبت ارشاد و ریاست تامّه سلسله علیّه رسید به حضرت با مزیت سلطانعلیشاه علی اعلى العرش ثراه.

آنکه شد از هنرش فرع معالی عالی

وانکه شد از سخنش اصل معانی محکم

که دلها جمع و موانع تفریق و کثرات سلاسل منتهی به واحده، آحاد سلسله بالغ به مآت و ألوف گردید. گردها فرونشست و مردهها برخاست. سدها شکسته و طرفها بسته، خستهها چست و مدعیان خسته و طلسمات صورت و معنی شکسته شد. راههای بسته باز، امیدهای کوتاه دراز، بی برگان طریق با برگ و ساز گردیدند. آواز در این گنبد مینا چنان پیچید که هر من فی القبور شنید و معاند گروید. رهروان گرم طریق و از دنیا دل سرد و بر خلق شفیق شدند؛ چنان در سایه آن حضرت متبتهج بودند که بر سایه طوبی ترجیح می دادند و دیدار آن حضرت را بر بهشت تفضیل می نهادند. در استغراق وجد این نعمت را زوال و شرف اختر خود را وبال نمی دیدند. تخمهای امید می کاشتند و از کشتهها برها برمی داشتند و یقین به خلود در جنّت داشتند. چنانکه آنچه خود آن حضرت خبر از شهادت خود می داد از پرده صماخ به تصوّر ذهنی نمی رسید که خاطر آباء از تصویر مرگ آن حیات بخش می نمود و زبان حالِ اِنْ مُحَمَّدًا لَا يَمُوتُ^۲ می سرود و دعای اِذَا مَلَآئِكَةُ اسْتَأْذَنُوا مِنْكُمْ
قَالَ الْمَيِّتُ وَرَبُّهُ اسْتَأْذَنُوا مِنْكُمْ
قَالَ الْمَلَكُ وَرَبُّهُ اسْتَأْذَنُوا مِنْكُمْ
قَالَ الْمَلَكُ وَرَبُّهُ اسْتَأْذَنُوا مِنْكُمْ
قَالَ الْمَلَكُ وَرَبُّهُ اسْتَأْذَنُوا مِنْكُمْ

۱. شرح لمعه، شهید ثانی، ج ۱، انتشارات داوری، قم، ۱۴۱۰ ق، ص ۴۱۲: هرکس غریب بمیرد، شهید مرده است.

۲. محمّد هرگز نمی میرد.

المغالی^۱ و ذَلِكَ ان يَدُومَ لَكَ الْبَقَا^۲ را مستجاب می‌شمردند و آیه وَاَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمُكِّتُ فِي الْأَرْضِ^۳ و مصراع الْخَيْرِ يَبْقَى وَإِنْ طَالَ الزَّمَانُ^۴ را شاهد می‌آوردند. گاهی استدلال به جمع افضل صورت و معنی که در آن حضرت به نحو کمال بود می‌نمودند که این مرتبه مقصود است از همه مراتب اولیا و سرّ خاتمیت محمد (ص) همان است که مثل تورات و انجیل که کمال جلالی موسوی و جمالی عیسوی باشد هر دو در او جمع است. اَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ^۵. تَمَازَجَ فِيهِ الْجِلْمُ وَالْبَأْسُ مِثْلَ مَا تَمَازَجَ صَوَّبَ الْغَادِيَاتِ عِقًا^۶. و گاهی به قانون لطف متمسک می‌شدند که تحمّل بار جهالات خلق را کسی مثل آن حضرت که مطیة^۷ حلم و عطیة علم دارد، ننماید که ناقه الله و نفس و الله القائمة فيه بالسّنن^۸ اوست.

مجملاً در عهد آن حضرت از سنه ۱۲۹۳ تا سنه ۱۳۲۷، سی و چهار سال قوافل طریقت با استقامت شریعت به سلامت راه حقیقت می‌پیمودند و عشاق پرشور بی پروای مخالف به نوای راتب می‌سرودند:

شبی و شمعی و جمعی چه خوش بود یارا

نظر به روی تو کوری چشم اعدا را

عمر ابد و حیات مخلّد و عیش سَرمَد داشتند که ناگهان تندباد حوادث نخل امید برافکند و بساط نشاط برچید. خون‌ها در رگ‌ها بیفسرد و دست قضا رگ‌های

۱. خداوند ایام عالی را دوام بخشد.

۲. این برای آن است که بقا برای تو ادامه یابد.

۳. سوره رعد (۱۳)، آیه ۱۷: وَاَمَّا آنچه مردم را سود می‌رساند در زمین بماند.

۴. خیر باقی می‌ماند اگرچه دیر زمانی بگذرد.

۵. سوره فتح (۴۸)، آیه ۲۹: بر کافران سختگیر و با یکدیگر مهربان هستند.

۶. در او بردباری و دلیری ترکیب شده بود آن چنان که بارش باران‌های صبحگاهی درهم می‌آمیزد.

۷. سواری و مرکب.

۸. ناقه خدا.

گلو را بیفشرد چنانکه چشم‌ها باز ماند.
 زینهار از دورگیتی و انقلاب روزگار
 در خیال کس نگشتی کانچنان گردد چنین
 شبی که روز آن عالم سیاه و چراغ دل را تباه و روز قیامت را آبستن بود و
 بزاد شب شنبه ۲۶ ربیع‌الاول بود. لَا أَقْمَرَتْ لَيْلَةٌ ضَارَتْ صَبِيحَتَهَا بُدُورَ آلِ رَسُولِ اللَّهِ فِي
 حَسْفٍ^۱

ای محمد که قیامت می بر آری سر ز جان
 سر بر آور وین قیامت در میان خلق بین
 نازنینان حرم را موج خون بی دریغ
 ز آستان بگذشت و مارا خون چشم از آستین
 □ □ □
 دل شکسته که مرهم نهد دگر بارش
 یتیم خسته که از پای بر کند خارش
 خدنگ درد فراق اندرون سینه خلق
 چنان بخت که بر جان نشست سوافارش
 چو مرغ کشته قلم سر بریده می گردد
 چنانکه خون سیه می رود ز متقارش
 چگونه غم نخورد در فراق او درویش
 که غم فزون شد و از سر برفت غمخوارش
 از آب چشم عزیزان که بر بساط بریخت
 به روز باران مانست صفه و یارش

۱. هیچ شبی ماه نتابید مگر اینکه صبح بعد از آن به دوران خاندان رسول ناپدید شد.

نظر به حال چنین روز بود در همه عمر
 نماز نیمشبان و دعای اسحارش
 غمی رسید به روی زمانه از تقدیر
 که پشت طاقت گردون دو تا کند بارش
 همین جراحت غم بود کز فراق رسول
 به روزگار مهاجر رسید و انصارش
 بهار امید صاحب نظران هیچ گمان چنین خزان نداشت.
 به هیچ باغ نبود آن درخت ماندش
 که تندباد اجل بی دریغ برکنش
 از این فرخه^۱ هایله و فجیعه صایله،^۲ درد بی دوا و غمی بی منتها پدید آمد.
 نه آن دریغ که هرگز به در رود از دل
 نه آن حدیث که هرگز برون شود از یاد
 گر آب دیده دلخستگان بیوستی
 به یکدگر برود همچو دجله بغداد
 جناب شاه قاسم انوار در مرثیه میرمختوم فرماید:
 من چه گویم که چه شد فوت ز من و اسفا
 سالک راه خدا ساکن درگاه شهود
 رفت از این دار فنا جانب محبوب ازل
 رو به دیوار خدا کرد که نعم المشهود
 گرچه گریه، عود مافات نمی دهد ولی اختیاری نیست.

۱. فرخه: نیزه پهن.

۲. صایل: حمله برنده.

قضای حکم ازل بود و روز ختم عمل
 دگر چه فائده تعداد ذکر و تکرارش
 ولیک دوست بگرید به زاری از دوری
 اگرچه باز نگردد به گریه زارش
 و این مصیبت طاقت فرسا تسلیت یافته به بقاء خلیفه منصوبه آن حضرت
 فرزند روحانی و جسمانی الحاج مولانا علی نورعلیشاه ثانی دامت برکاته به رغم
 معاندان عموماً و قتلہ خصوصاً که می گفتند پس از شهادت، امر آن حضرت به کلی
 از میان می رود و مسند هدایت برچیده می شود.
 عدو که گفت به غوغای درگذشتن او
 جهان خراب شود سهو بود پندارش
 هم آن درخت نبود اندرین حدیقه ملک
 که بعد از او متفرق شوند اطیارش
 چراغ را که چراغی از او فراگیرند
 فرونشیند و باقی بماند انوارش
 خدایگان که علی اسم و نور وی لقب است
 که قائم است به اعلاء دین و اظهارش
 بزرگوار خدایا به عزّ و دولت و کام
 دوام عمر بده سالهای بسیاریش
 به نیکمردان کز چشم بد پیرهیزش
 برآستان که ز نار آستان نگهدارش

□ □ □

کز آفتاب خزان گلبنی شکفته بریخت
بقای سرو روان باد و سایه شمشاد
قمر فرو شد و صبح دوم جهان بگرفت
حیات او به سر آمد مزید عمر تو باد
مؤلفه عباسعلی القزوینی

گفت‌وگو دربارهٔ مقام تصوّف نزد علامه طباطبایی^۱

به‌عنوان اولین سؤال می‌خواستم بپرسم که آیا علامه طباطبایی اهل عرفان نظری بوده‌اند یا عرفانی عملی؟

در ابتدا باید توضیح بدهم که تقسیم‌بندی عرفان به عرفان نظری و عرفان عملی در نزد خود عرفا، تقسیم‌بندی مجعولی است و به‌طور کلی چیزی به‌نام مجموعه نظریات عرفانی که در واقع جدای از عمل و سلوک عرفانی باشد، اصالت ندارد. عرفان دقیقاً برخلاف فلسفه است چراکه فلسفه در مقام نظر (theoria) است، درحالی‌که در عرفان نظر از عمل جدا نیست و کسی که اهل عمل (praxis) است، خود به‌خود اهل نظر هم هست و کسی که اهل نظر است اهل عمل نیز می‌باشد.

پس این تقسیم‌بندی عرفان به نظری و عملی از کجا ریشه گرفته است؟

این مسأله یک تقسیم‌بندی متأخر است و به این دلیل پیدا شد که سبک جدیدی از کتاب‌های عرفانی مانند شرح‌هایی که بر فصوص الحکم نوشتند، رواج

۱. مصاحبهٔ مذکور با دکتر شهرام پازوکی توسط خانم مؤگن ایلاتلو اول بار در ویژه‌نامه علامه طباطبایی با نام "جان جهان" خردنامهٔ روزنامهٔ همشهری، مورّخهٔ ۲۵ آبان ۱۳۸۴، به‌صورت مختصر چاپ شد و در اینجا به‌صورت کامل و با اصلاحات درج می‌شود.

یافت. همچنین به دلیل آن‌که عرفان پس از مآلصدرأ شأنی فلسفی نیز پیدا کرد، افرادی که علاقه‌مند به طرح این قبیل مسائل بودند، در یک تقسیم‌بندی کاملاً اعتباری و به دلیل آن‌که مسائل آنها از مسائل صرفاً سلوکی متفاوت باشد، آن مباحث را عرفان نظری نامیدند و برایش موضوع و مسائل جداگانه‌ای قائل شدند و الا در خود حقیقت تصوف و عرفان، چنین تقسیم‌بندی وجود ندارد؛ در واقع این افراد قائل به نوعی "عرفان فلسفی" و به اعتباری دیگر "فلسفه عرفانی" بودند.

عرفان فلسفی؟

بله، عرفان فلسفی اصطلاحی است که به مسامحه می‌توان آن را به کار برد و منظورم نوع تفکر مآلصدرأ است؛ کسی که از یک حیث فیلسوف اشراقی است و از یک جهت شارح آرای ابن عربی هم هست، یعنی بعد از ابن عربی با فلسفه‌ای روبه‌رو می‌شویم که می‌توان آن را فلسفه عرفانی یا عرفان فلسفی نامید. این نوع فلسفه تنها در ایران بزرگ آن روز بسط پیدا می‌کند و چون با تفکر شیعی هم ارتباط دارد، در بیرون از ایران جایگاه مشخصی ندارد و اتفاقاً یکی از مسائلی که کربن از علامه طباطبایی سؤال می‌کند، راجع به همین مسأله است که می‌گوید: غربی‌ها سیر فلسفه در عالم اسلام را به ابن رشد ختم می‌کنند، ولی ما در ایران می‌بینیم که نوع فلسفه دیگری که خود کربن تعبیر "حکمت نبوی" را برایش به کار می‌برد، بسط پیدا می‌کند؛ مسأله‌ای که تا همین امروز هم ادامه دارد.

به نظر شما آیا علامه طباطبایی در دسته همین طرفداران فلسفه عرفانی قرار می‌گرفت؟ به این منظور که می‌خواهیم بدانیم آیا بحث عرفان نظری و عرفان عملی برای او امری تفکیک شده بود یا خیر؟

مرحوم علامه طباطبایی را می‌توان با مرحوم فیض کاشانی مقایسه کرد؛ چنان‌که خود علامه نیز همواره از فیض کاشانی به نیکی یاد می‌کرد و حتی از

ایشان به کزات نقل شده است که می‌فرمود: ما کسی را در عالم اسلام به جامعیت فیض کاشانی نداشته‌ایم. به این معنا که او در عین جامعیت، مسائل عرفانی و فلسفی و کلامی را مخلوط نمی‌کرد. علامه نیز در آثارش چنین است، به این معنا که در تفسیر المیزان و حتی در عمده آثار علامه از جمله در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌بینیم که سعی شده حتی المقدور مباحث با هم مخلوط نشود یعنی همان‌گونه که کاشانی در تفسیر صافی سعی می‌کند مباحث فلسفی و عرفانی و روایی خلط نشود، در المیزان نیز چنین نکته‌ای وجود دارد و وقتی بحث فلسفی است، علامه استدلالی سخن می‌گوید و وقتی بحث نقلی است وارد فلسفه نمی‌شود. و مقام این بحث‌ها را از هم تفکیک می‌کند. اما منظور من این است که علامه طباطبایی اثر خاصی از خود بر جای نگذاشته است که شما براساس آن بگویید ایشان منحصراً اهل مباحث عرفان نظری بوده‌اند. برای مثال هیچ شرحی بر فصوص الحکم ننوشته‌اند، اما ایشان هم در دروس خود و هم در مجموعه رسائلی که در باب توحید نوشته‌اند و در آن، روایاتی را در تأیید مسائل عرفانی و به سبک عرفا نقل می‌کنند و هم در رساله خویش در باب ولایت و نیز در پاسخ‌هایی که به کربن می‌دهند، عملاً نشان می‌دهند که بر مباحث عرفان نظری کاملاً مسلط بودند و اساساً کسی که اسفار درس می‌دهد، نمی‌تواند با عرفان نظری بیگانه باشد و حتی نمی‌تواند مسلط بر آن مباحث نباشد.

بحث عرفان و تصوف چه ارتباطی با یکدیگر داشته‌اند و مرحوم علامه طباطبایی که به استناد سخن شما بدون تسلط به این مباحث، نمی‌توانستند آن آثار گرانبها را از خود به‌جای بگذارند،

آیا به وجوه شباهت و تمایز مابین این دو مفهوم واقف بودند یا خیر؟

برای پاسخ به این سؤال باید در ابتدا مقدماتی تاریخی عنوان کنم. تصوف در ایران بعد از صفویه ماجرای عجیبی دارد. اگر شما همین امروز به تاجیکستان

بروید، وضعیّت دینی ایران قبل از دورهٔ صفویه را از بعضی جهات می‌توانید در آنجا مشاهده کنید؛ به این معنا که می‌بینید نه تنها هیچ‌گونه مخالفتی از جانب علما با تصوّف وجود ندارد، بلکه در می‌یابید که بزرگان و مشایخ صوفیه همان قدر در نزد علما محترم‌اند که علما در نزد بزرگان صوفیه و گاه این دو یکی هستند، مانند مرحوم شیخ عبدالحلیم محمود که هم مفتی اعظم در دانشگاه الازهر مصر بود و هم شیخی صوفی، و نکتهٔ جالب تر اینکه در این کشورها اختلاف شیعه و سنی اصلاً برجسته نیست و در حقیقت روح فکری تصوّف باعث شده که این دو، خود را از هم جدا نپندارند. اساساً به غیر از ایران در هیچ جا کلمه "عارف" را به جای "صوفی" به کار نمی‌برند و این کار هم در ایران سابقه نداشت و از اواسط دورهٔ صفویه آغاز شد؛ به این معنا که در ایران دورهٔ صفویه، ما از طرفی با گونه‌ای از رفتار نابه‌هنجار صوفیانه مواجه هستیم و از طرف دیگر با گروهی از علما برخورد می‌کنیم که مخالفت با تصوّف را باب می‌کنند. در واقع بعضی از صوفیان منتسب به حاکمان صفوی که خودشان در اصل منتسب به سلسله‌ای در تصوّف بودند که به جدّشان شیخ صفی‌الدین اردبیلی می‌رسیدند، رفتاری را از خود نشان می‌دهند که دقیقاً خلاف روح معنوی حاکم بر تصوّف است.

یعنی شما می‌خواهید بفرمایید که قدرت سیاسی‌ای که این گروه از صوفیان صفوی که برای نخستین بار پیدا کردند، باعث عدول آنها از اصول تصوّف شد؟

این مسأله جای بحث فراوانی دارد که چگونه قدرت دنیوی یافتن می‌تواند در این گونه انحرافات دینی دخیل باشد؟ همان‌گونه که این بحث در خصوص قدرت گرفتن برخی علمای ظاهر در این دوره نیز می‌تواند وجود داشته باشد که میل به دستیابی به حکومت و قرب به حکام تا چه حدّ باعث تغییر رفتار آنها شد. به هر حال مشکل به خود آنها برمی‌گردد نه به آموزه‌های دینی.

برمی‌گردیم به بحث اصلی؛ دربارهٔ تحولات تصوّف بعد از صفویه می‌گفتید.

بله، همان‌طور که گفتیم با قدرت یافتن صفویان، عده‌ای از علمای جبل عامل به ایران می‌آیند، و منصب شیخ‌الاسلامی علما در دربار صفوی رایج شده و بلکه بر سر رسیدن به قدرت، در بین آنها رقابت ایجاد می‌شود که در میان آنها برخی از علمای ظاهری هم هستند که مخالف تصوّف و بلکه مخالف هرگونه تفکر حکمی و فلسفی بودند؛ اگرچه بعضی‌ها مانند شیخ بهایی نیز وجود داشتند که مخالف یک گونهٔ خاص از تصوّف حکومتی رایج و موافق با حقیقت تصوّف بودند. این نزاع به وضوح مشخص است، یعنی در این دوره می‌بینید که مثلاً ملاصدرا کتابی دارد به نام رسالهٔ سه اصل در اثبات تصوّف و کتابی دارد به نام کسر الاصنام الجاهلیّة در ردّ تصوّف؛ این وضع تقریباً در مورد همهٔ اهل تصوّف و حکمت مثل میرفندرسکی و فیض کاشانی در این دوره نیز صادق است. این جریان از اواخر دورهٔ صفویه تا همین زمان حال ادامه پیدا کرده، به این معنا که خود لفظ تصوّف و صوفی به مفهوم دالّ بر بعضی از اقوال و افعال مذموم معنا پیدا کرده است و از اواخر زندیه تا اوایل دورهٔ قاجار می‌بینیم که آن بزرگانی که علاقه‌مند به تصوّف می‌باشند - اعم از علما و غیرعلما - دچار این مشکل هستند که هم می‌خواهند از تصوّف حقیقی دفاع کنند که مورد هجوم علما قرار گرفته است و هم تبری خود را از نوع گرایش‌های صوفیانه حکومتی که عمدتاً مورد انکار خود صوفیّه حقیقی هم هست اظهار کنند و البته باید به یاد داشت که در تاریخ اسلام صوفیّه راستین خود همواره بیشترین نقدها را بر صوفی نمایان کرده‌اند.

منظور شما این است که سایهٔ تفکرات مخالفان تصوّف از زمان صفویه به بعد، چنان بر فضای فکری ایران حاکم شده است که تا به امروز هم ادامه دارد؟

بله البته این مسأله یک فرایند تاریخی داشته است که به مرور زمان و

به جهات عدیده قوت یافته است، اما اصل موضوع در همان اواسط زمان صوفیه پایه‌گذاری شد و در طول زمان نیز مسائل دیگری به آن افزوده شد و مخالفان تصوف روز به روز قدرت گرفتند و عرصه را بر دوست داران آن تنگ کردند تا آنجا که سلسله‌های صوفیه عمدتاً از ایران بیرون رفتند و غالباً در هندوستان سکنی گزیدند، سپس در اواخر دوران زندیه، یکی از مشایخ بزرگ صوفیه که ملقب به معصوم‌علیشاه بود، از جانب قطب وقت سلسله نعمت‌اللهی، رضاعلیشاه دکنی، به ایران می‌آید و مرحوم معصوم‌علیشاه نیز شخصی را ملقب به نورعلیشاه اصفهانی تربیت می‌کند که شخصیتی کلیدی در تاریخ تصوف پس از ده‌ها سال ایام فترت است؛ به این دلیل که تصوف توسط او در ایران اوایل دوره قاجار احیا می‌شود و عده بسیاری در سلک پیروان او قرار می‌گیرند. وی عارفی مجذوب و وارسته، شاعری بزرگ، مفسر قرآن و اهل حکمت و فلسفه بود که باعث احیای تصوف در ایران شد. هانری کرین در تاریخ فلسفه‌اش در اسلام نام وی را به‌عنوان مجدد تصوف در ایران ذکر می‌کند و حتی یکی از شاگردانش به نام میشل دومیرا، کتاب مفصلی به زبان فرانسه دربارهٔ این عارف جلیل‌القدر نوشته است.^۱ از جمله عالمانی که مجذوب وی می‌گردد، مرحوم مولانا عبدالصمد همدانی است و او همان کسی است که کتاب مفصل بحرالمعارف را نوشته؛ کتابی که به تأیید علامه طباطبایی، یکی از عزیزترین و عمیق‌ترین کتب عرفانی اخیر است. شیخ عبدالصمد همدانی صراحتاً ارادت خود را به سید علی‌رضا شاه دکنی که شیخ مجاز وی در ایران در آن زمان مرحوم نورعلیشاه اصفهانی بوده ابراز کرده است و در ارادت او هیچ تردیدی نیست؛ چنان‌که در همان کتاب بحرالمعارف^۲ در فصل

۱. این کتاب در عرفان ایران، تدوین دکتر سید مصطفی آزمایش، شماره ۱۳، صص ۱۲۲-۱۳۰ معرفی شده است.

۲. بحرالمعارف، تصحیح استاد ولی، تهران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۴۹.

راجع به شرایط و آداب ذکر، مأخذ طریق خود در ذکر را به نحوی که در سلسله نعمت‌اللّهیه مرسوم است، یاد می‌کند. در بعضی از تذکرها ذکر شده که یکی از بزرگ‌ترین علمای شیعه به نام سید بحر العلوم که همه ما او را به عنوان فقیه و محدث می‌شناسیم، به واسطه مولانا عبدالصمد همدانی از جمله ارادتمندان مرحوم نورعلیشاه می‌شود. رساله مشهور تحفة الملوک فی السیر والسلوک^۱ که به نام رساله در سیر و سلوک معروف بوده و رساله عرفانی مشهور در این دوره است، نویسنده‌اش مرحوم بحر العلوم است.

آیا این کتاب از جمله آثار منسوب به سید بحر العلوم است یا آنکه به طور قطع، او این رساله را نوشته است؟

نکته قابل تأمل در اینجا این است که این کتاب شبیه به هیچ کدام از آثار دیگر سید بحر العلوم نیست، چرا که تمام کتب و رسالات دیگر او از سنخ آثار فقهی و روایی است و خود سید بحر العلوم هم شاگرد فقهی مرحوم وحید بهبهانی بوده است؛ چنان‌که مولانا عبدالصمد همدانی هم بوده است. در این میان آنهایی که به طور کلی مخالف عرفان هستند، می‌گویند که این رساله متعلق به سید بحر العلوم نیست و آنهایی که موافق عرفان هستند، می‌گویند که این رساله را خود سید بحر العلوم نوشته است و حتی برخی می‌گویند که این رساله را به خط خود سید

۱. رساله فی السیر والسلوک، سید محمد مهدی طباطبایی بروجردی بحر العلوم با شرح و توضیح و مقدمه حسن مصطفوی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷. و مصحح محترم در مقدمه کتاب دلایلی چند در اثبات تعلق کتاب به مؤلف بیان می‌دارد و جالب‌تر آن‌که در صفحه ۱۴ مقدمه مذکور می‌نویسد: «مسلم بودن نسبت این رساله به سید، حتی در میان طایفه صوفیه و سلسله نعمت‌اللّهیه، که اگر احتمال آن بود که رساله از عارف دیگری باشد، البته آنان اطلاع پیدا می‌کردند، مخصوصاً مؤلف کتاب طرائق با آن سعه اطلاع و تحقیقی که داشت». خود همین مطلب نشان می‌دهد که چگونه مصحح کتاب، دستورات سلوکی سید بحر العلوم را جزو تعالیم سلسله نعمت‌اللّهیه و مشایخ این سلسله را واقف به این دستورات می‌داند.

دیده‌اند و از جمله این اشخاص مرحوم علامه طباطبایی است، ایشان به قدری به این رساله علاقه داشتند که کراراً آن را خوانده و به شاگردان خود توصیه می‌کردند که آن را بخوانند و خود ایشان نیز آن را به شاگردان خاص خود تعلیم می‌دادند. چنان‌که رسالهٔ بُب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب تألیف مرحوم آیت‌الله سید محمدحسین حسینی تهرانی که براساس تعالیم عرفانی مرحوم علامه طباطبایی نوشته شده است،^۱ منطبق است با رسالهٔ سید بحر العلوم. حتی فقیه مشهور به ضدیت با عرفان و تصوّف صاحب کتاب جلوهٔ حق که از کتاب‌های اخیر در ردّ صوفیه است، در کتاب دیگر خود وقتی وارد مباحث اخلاقی قرآنی می‌شوند در شرح روش‌های مختلف ارباب سیر و سلوک به این رساله استناد می‌کنند.^۲

محتوای این رساله چیست که تا این حد بحث برانگیز بوده است؟

قبلاً به این نکته اشاره کنم که سید بحر العلوم در زمان خود مشهور بود به اینکه صاحب کرامات و مکاشفات است و در این تردیدی نیست. از همین جهت صاحب اعیان الشیعه وی را منتسب به یکی از طریقه‌های عرفا و صوفیه می‌داند.^۳ اما دربارهٔ خود رساله، وقتی شما این رساله را می‌خوانید، کاملاً احساس می‌کنید که یک اثر صوفیانه را مطالعه می‌کنید و دستورات آن کاملاً صوفیانه است. همهٔ او را، اذکار، و توصیه‌های آن از قبیل احتیاج سالک به مرشد، همه برخاسته از روح تصوّف است و اگر دقیق‌تر شوید می‌بینید که این رساله تناسب دارد با رساله‌های دیگری در سلوک در این ایام مثل بحرال معارف از مولی عبدالصمد

۱. در چاپ اول این رساله مندرج در یادنامهٔ استاد شهید مرتضی مطهری، تهران، ۱۳۶۰، ص ۱۹۸، به این نکته تصریح شده است.

۲. ر. ک: اخلاق در قرآن، آیت‌الله مکارم شیرازی، ج ۱، ج سوم، قم، ۱۳۸۱، صص ۱۳۳-۱۳۸.

۳. اعیان الشیعه، سید محسن امین جبل عاملی، جزء ۴۸، ص ۱۶۶.

همدانی که در حقیقت بحرالمعارف گویی تفصیل رساله سیر و سلوک است و یا اینکه رساله سیر و سلوک خلاصه‌ای از بحرالمعارف است و همچنین شباهت دارد به رساله کبریت احمر که منسوب به مرحوم مظفرعلیشاه کرمانی است و رساله کنزالاسماء مرحوم مجذوب‌علیشاه همدانی و البته دو رساله اخیر، یک رساله است و حقیقت آن است که اینها همه تفصیل و اجمال دستورات طریقتی مرحوم نورعلیشاه اصفهانی است که اصول و آداب طریقتی همه این عارفان است. اشخاص نامبرده همه از علما و فقهای آن دوران بودند که اهل تصوّف هم بوده‌اند. از این مقدمات می‌توان چنین نتیجه گرفت که به احتمال قوی، مسلک طریقتی سید بحرالعلوم همان مسلک و طریقه نورعلیشاه اصفهانی بوده است، منتها در دوره‌ای که هیچ‌کس جرأت نشان دادن ارادت خود به تصوّف را ندارد و جوّ حاکم بر جامعه، اجازه طرح چنین مسائلی را نمی‌دهد و عدم تقیّه و اظهار علنی این بزرگان، منجر به تکفیرشان می‌شده است، لذا صراحتاً اظهار نمی‌کردند. اما جهت اینکه چرا از این رساله عموم اهل علم اطلاع نداشته‌اند - همان‌طور که مصحح محترم یکی از طبع‌های این کتاب می‌گوید - این است که این رساله برای کسانی که اهل سلوک بوده‌اند نوشته شده نه برای عموم اهل علم و حتی خود سید بحرالعلوم بنا بر مصالحو نمی‌خواسته این رساله در اختیار عموم قرار گیرد.^۱

یعنی می‌خواهید بفهمید که جوّ حاکم بر جامعه آن روز، آن قدر سنگین و رعب‌آور بوده است که عالم بزرگی مانند سید بحرالعلوم از اعلام تعلق خود به یک شیخ صوفی عارف، امتناع می‌کرده است؟

در توصیف جوّ حاکم بر فضای فکری آن روز همین بس که بگوییم فرزندان مرحوم وحید بهبهانی، استاد سید بحرالعلوم در فقه و حدیث، همان کسی است که

۱. رساله فی السیر والسلوک، تصحیح و مقدمه حسن مصطفوی، تهران، ۱۳۶۷، مقدمه.

با حکم تکفیرش، عارفی مانند معصوم علیشاه دکنی را به قتل می‌رساند. توجّه کنید وی که معروف به آقا محمدعلی کرمانشاهی است، همان کسی است که با همکاری فتح‌علیشاه قاجار بزرگان تصوّف در این دوره را به اتهام تصوّف به قتل می‌رساند و مشهور به "صوفی‌کش" می‌شود و جالب آن‌که فرزندان وی آقا محمود کرمانشاهی و برادر بزرگترش مرید مرحوم مظفرعلیشاه کرمانی شده بودند و دربارهٔ فرزند همین آقا محمود، به نام حاج محمد مهدی، صاحب طرائق الحقائق گوید که «الحال زاویه‌نشین خانقاه طریقت است.»^۱ مرحوم مظفرعلیشاه کرمانی که از حکما و ادبا و اطبای متبحر بوده به حکم آقا محمدعلی کرمانشاهی در کرمانشاه محبوس شده بود و آقا محمود کرمانشاهی در این ایام مبتلا به بیماری سختی می‌گردد و مظفرعلیشاه کرمانی مداوایش می‌کند و ظاهراً کرامات و مکارم اخلاقی ایشان سبب می‌شود که ارادتی بیابد. البته بعضی از مخالفان تصوّف سعی کردند به نحوی ارادت فرزندان آقا محمدعلی کرمانشاهی را به بزرگان تصوّف انکار کنند ولی وقایع مسلم تاریخی را به سادگی نمی‌توان انکار یا مخدوش کرد. در کتاب الماثر والاثار^۲ که از تواریخ عمومی مهم در این دوره است، آمده «آقا محمود در تهران رئیسی بزرگ بود و به تصوّف و عالم درویشان و سودا و سر ایشان اقبالی عظیم داشت. برخلاف سیره پدر بزرگوارش که دوده صوفیان بر انداخت و بعضی را در آب غرقه ساخت. از آثار قلمیه آن عالم عارف شرح دعای سمات است.» در این باره بد نیست از مرحوم علامه شعرانی به اختصار نقل

۱. طرائق الحقائق، نائب‌الصدر شیرازی، تصحیح محمدجعفر محجوب، ج ۱، ص ۱۸۵.
 ۲. الماثر والاثار (چهل سال تاریخ ایران)، محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، تصحیح ایرج افشار، ج ۱، ص ۲۰۵. شرح ارادت آقا محمود کرمانشاهی در منابع معتبر دیگر آن دوره مثل طرائق الحقائق (ج ۳، ص ۴۶۹)، و مجمع الفصحاء (تصحیح مظاهر مصفاً، ج ۵، صص ۹۴۶-۹۴۹) و مکارم الآثار (حبیب‌آبادی، ج ۶، ص ۲۰۲) آمده است.

قول کنم. ایشان در مقدمه خود بر چاپ کتاب نفائس الفنون می‌گوید: «فتح‌علیشاه شاه محبت مردم ایران را به سلاطین صفویه می‌دانست... و هر روز یکی از مشایخ متنفذ، ظاهر می‌شد و مردم را شیفته خویش می‌کرد و شاه بیم آن داشت که به نیروی مریدان مانند صفویه بر ملک مستولی گردد خصوصاً که نام شاه بر خود می‌نهادند مانند: معصوم‌علیشاه و نور‌علیشاه. فتح‌علیشاه بیشتر می‌ترسید و نقد علما را بر فاسقان صوفی نما و سیله برانداختن اساس تصوف ساخت و عامه ساده لوح را به عداوت سالکان راه حق برانگیخت و آنان را دشمن دین و خدا و مخالف مذهب جعفری می‌شمرد با آن که اساس معرف حق و دقایق توحید و طرق تکمیل نفس به بیان محکم و شیرین آنان استوارگشت و اصول مذهب جعفری به قوت شمشیر آنان مستقر شد. او چند تن دوره گرد فاجر و عامی جلف ناسترده سبوت ژولیده موی و گدای هرزه درای را دستاویز کرده، چنان می‌نمود که عرفای شامخین از این گروه‌اند. حق این بود که ریاضت مشروع و معرفت کامل خداوند و تذهیب نفوس را که تصوف حقیقی است ترویج می‌کرد... نه آن که تصوف را مطلقاً بدگوید...»^۱

آیا شما مستند دیگری هم دارید که بیانگر نوعی تعلق خاطر پنهان علما و حکمای شیعه در آن دوران و دوران متأخر، به بزرگان تصوف باشد؟

اجازه بدهید بخشی از کتاب روح مجرد را که یکی از شاگردان خاص علامه طباطبایی، یعنی مرحوم آیت‌الله حسینی تهرانی در شرح احوال حاج سیدهاشم موسوی حداد نوشته شده است، برایتان بخوانم. مرحوم حداد در واقع از جمله شاگردان مرحوم حاج سیدعلی قاضی طباطبایی است که او نیز مرتبی مرحوم علامه طباطبایی در عرفان است. آیت‌الله حسینی تهرانی در ابتدا می‌گوید: «در زمان

۱. نفایس الفنون، شمس‌الدین محمد آملی، تصحیح ابوالحسن شعرانی، ج ۱، مقدمه صص ۷-۱۶.

ایشان [آقا محمدعلی کرمانشاهی] درویش‌کشی رایج بود. عوام کالانعام هر جا مسکینی دلسوخته را که شعار درویشی داشت می‌یافتند، خانه‌اش را غارت می‌کردند و خودش را می‌کشتند.^۱ سپس به نقل از آیت‌الله حاج شیخ جواد انصاری همدانی می‌افزاید: «آقا سید معصوم علیشاه را آقا محمدعلی بهبهانی در کرمانشاه کشت. آقا محمدعلی سه نفر از اولیای خدا را کشت، سومی آنها بُدْلا بود که فرمان قتل او را صادر کرده بود. بُدْلا به او گفت: اگر مرا بکشی، تو قبل از من به خاک خواهی رفت! آقا محمدعلی به وی گفت: مظفرعلیشاه^۲ و سید معصوم علیشاه که از تو مهم‌تر بودند چنین معجزه‌ای نکردند، تو حالا می‌خواهی بکنی! بُدْلا گفت: همین‌طور است. چون آنها کامل بودند، مرگ و حیات در نزدشان تفاوت نداشت، ولی من هنوز کامل نشده‌ام و نارس هستم. اگر مرا بکشی به من ظلم کرده‌ای! آقا محمدعلی به حرف او اعتنا نکرد و او را کشت، هنوز جنازهٔ بدلا روی زمین بود که آقا محمدعلی از زیر دالانی عبور می‌کرد، ناگهان سقف خراب شد و در زیر سقف جان سپرد. چون ایشان عالم مشهور و معروف کرمانشاه بود و احترامی مخصوص در میان مردم داشت، فوراً جنازه‌اش را تشییع و دفن کردند، اما در این احوال کسی به بدلا توجه نداشت و جنازهٔ وی در گوشه‌ای افتاده بود و هنوز دفن نشده بود».^۳ مرحوم آیت‌الله انصاری فرمودند: «گرچه مظفرعلیشاه و

۱. روح مجزده، علامه آیت‌الله حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی، ج ۴، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۱۸ ق، ص ۳۸۲.

۲. در متن دست‌نویسشان که عیناً در سایت اینترنتی مربوط به خودشان آمده به جای نام مرحوم مظفرعلیشاه که در این متن در اینجا و چند خط بعد ذکر شده، اسم نورعلیشاه آمده است، البته دربارهٔ مرحوم نورعلیشاه نیز نقل است که به احتمال قوی به دستور آقا محمدعلی کشته شد ولی در مورد مرحوم مظفرعلیشاه تردیدی نیست که به دست وی کشته شد. در همین سایت اینترنتی چند قطعه از اشعار مرحوم نورعلیشاه را آیت‌الله حسینی طهرانی به خط خویش آورده است.

۳. همان، صص ۴-۳۸۳.

سید معصوم علیشاه و بدلا مسلک درویشی داشتند؛ و این مسلک خوب نیست، اما فرمان قتل اولیای خدا را صادر کردن کار آسانی نیست».^۱ اینها عین عبارات کتاب است که برایتان نقل کردم.

این چگونه مسلکی است که خوب نیست، اما رهبران آن از اولیای خدا هستند؟!

نکته مهم دقیقاً در همین جا است، روح این مطالب می تواند شما را با فضای فکری جامعه آشنا کند. آنها مجبورند که این مسلک و مرام را انکار کنند، اما در برابر بزرگی و حتی کرامات بسیاری که از بزرگان تصوف دیده اند، نمی توانند سکوت کنند؛ چنان که در همین صفحات کتاب مذکور، کرامت دیگری را از مرحوم رضاعلیشاه، قطب وقت سلسله نعمت الاهی که ساکن دکن بود، از مرحوم آیت الله انصاری نقل کرده است.^۲ این مسأله در اقوال و احوال علمایی که اهل

۱. همان، ص ۳۸۴.

۲. همان، صص ۳-۳۸۲، پاورقی: «آقا سید معصوم علیشاه شاگرد آقا سید علیرضا دکنی بود و در دکن که از بلاد هند است، زیست می نمود. پس از مدتی از هند به ایران آمد درحالی که یک ساتر عورت بیشتر نداشت و حاج محمدجعفر بروجردی [منظور حاج محمدجعفر مجذوب علیشاه است] و حاج محمدرضا تبریزی [منظور کوثرعلیشاه است] از شاگردان [با واسطه] آقا سید علیرضا دکنی بودند و در عین حال از مجذوبین آقا سید معصوم علیشاه به شمار می آمدند. حاج محمدرضا و حاج محمدجعفر دو مرد بسیار بزرگ بودند ولی در عین حال مرام درویشی داشتند. و حاج محمدرضا دارای مقام علمی بود و کتاب الدرر العظیم و مفاتیح الابواب و بسیاری از کتاب های دیگر از مصنفات اوست. و در بروجرد سکونت گزید. بروجردی ها به تهمت تصوف، تمام اموال وی را غارت کردند و خود او را تنها از بروجرد بیرون نمودند. حاج محمدرضا به شهر تبریز رفت و در آنجا مورد علاقه مردم واقع شد و در پای منبرش جمع کثیری حاضر می شدند. یک روز در بالای منبر که تمام مردم مجتمع و مستمع بوده و منظره عجیبی داشت، در دلش خطور کرد که این استقبال مردم تبریز، عوض آن اذیت های مردم بروجرد. ناگهان درویشی پر و پا بسته از در وارد شد و یک سره به سوی منبر رفت و آهسته در گوش حاج محمدرضا چیزی گفت؛ و ظاهراً این بود که بکنم آن کاری را که باید بکنم یا نه! حاج محمدرضا گفت: بکن! درویش عمامه حاج محمدرضا را به گردنش پیچیده او را از منبر پایین کشید و از مسجد بیرون برد تلافیاً لهذا الخُطُورُ النَّسَانِیَّ. این درویش را آقا سید علیرضا دکنی [رضاعلیشاه دکنی] از دکن فرستاده بود و فرموده

بـــــــود:

سلوک بودند ولی می‌خواستند و در واقع مجبور بوده‌اند که ارادت خود را به تصوّف پنهان کنند، وجود دارد. در آن دوران آقا محمدعلی کرمانشاهی معروف به صوفی‌کش با تقرّب به فتح‌علیشاه و تحریک کردن وی به کشتن مشایخ بزرگ تصوّف، چنان جوّ رعب و وحشتی را حاکم کرده بود که هیچ‌کس جرأت اظهار ارادت به بزرگان تصوّف را نداشت.

آیا می‌توان در اقوال علامه طباطبایی هم نکته‌هایی پیدا کرد که دلیل بر نظر مثبت ایشان به تصوّف باشد یا خیر؟

بله، مرحوم آیت‌الله حسینی تهرانی از قول استاد خود - علامه طباطبایی - می‌گوید: «حضرت استاد، علامه طباطبایی - قدس‌الله‌نفسه - فرمود: این مشروطیت و آزادی و غرب‌گرایی و بی‌دینی و لاابالی‌گری که از جانب کفّار برای ما سوغات آمده است، این ثمره را داشت که دیگر درویش‌کشی منسوخ شد و گفتار عرفانی و توحیدی، آزادی نسبی یافته است، وگرنه شما می‌دیدید که امروز هم همان اتهامات و قتل‌ها و غارت‌ها و به دار آویختن‌ها برای سالکین راه خدا بود». ^۱ من فکر می‌کنم که بهتر از این شما نمی‌توانید مطلبی را پیدا کنید که بیانگر دیدگاه علامه طباطبایی دربارهٔ تصوّف باشد. در واقع یکی از حمله‌هایی که مخالفان عرفان به مرحوم علامه طباطبایی وارد می‌کردند، این بود که می‌گفتند ایشان صوفی شده است؛ چنان‌که به بسیاری از علمای دیگر نیز چنین حملاتی وارد شد. از آن ایام تا کنون رسم شده است که اهل ظاهر و قشریون، کسانی را که

←

→

فوراً به تبریز برو که یکی از دوستان خدا نزدیک است هلاک شود، او را نجات بده! و بدین طریق حاج محمدرضا نجات پیدا کرد.»

۱. این مطلب را مرحوم استاد شعرانی نیز از مرحوم علامه طباطبایی نقل کرده است. رجوع کنید به مقاله «استاد شعرانی و عرفان و تصوّف»، نوشتهٔ اکبر ثبوت، در همین شمارهٔ عرفان ایران.

اهل مراقبه و محاسبه و زهد و پرهیز از حرام و لقمه شبهه هستند و به ذکر و فکر دوام اشتغال دارند، صوفی بخوانند و با این اتهام این بزرگواران را طرد نمایند، حتی علمایی مانند مرحوم ملا حسینقلی همدانی یا آقا سیدعلی قاضی طباطبایی همه دچار این اتهامات شدند. ولی دقت کنید که از جهت دیگر، آنچه از این اتهامات برمی آید این است که همه این اوصاف در تصوف مورد نظر و توجه بوده است و صوفی در واقع کسی بوده است که اشتغال به این آداب و افعال داشته است، لذا خود بزرگان و علمای اهل سلوک از این که چنین برچسبی به آنها بچسبد ابا داشته‌اند و مدام گرایش و ارادت به تصوف را انکار می‌کردند، در حالی که از احوال و اقوال آنها اعتقاد به تصوف ثابت می‌شود. از توجه به این مسأله به خوبی می‌توان دریافت که لفظ صوفی و تصوف، چگونه در جامعه فکری ایران دچار تغییر و تحول شده است و چه مراتبی را طی کرده است و چگونه به سختی می‌توان درباره گرایش اشخاص به تصوف قضاوت کرد.

اگر بخواهیم مسأله را به شکل مشخصی درباره مرحوم علامه طباطبایی پی‌گیری کنیم، چگونه می‌توان ماجرا را دسته‌بندی کرد؟

مرحوم علامه طباطبایی اهل سیر و سلوک بود، او شاگرد طریقتی مرحوم قاضی طباطبایی و قاضی طباطبایی هم مرید سید احمد کربلایی و او نیز مرید مرحوم آخوند ملا حسینقلی همدانی بوده است و از وی با یک یا دو واسطه که کاملاً معلوم نیست که چه کسانی هستند، به احتمال بسیار به سید بحر العلوم می‌رسد. این که می‌گوییم "به احتمال" از آن جهت است که سلسله نویسان از سید بحر العلوم عقب‌تر نمی‌روند، چون می‌دانند که این رشته به کس دیگری جز نورعلیشاه اصفهانی ختم نمی‌شود و او چون مورد تکفیر برخی عالم‌نمایان واقع شده و مسلک تصوف داشته، پس مورد پسند مخالفان تصوف نیست، ولی بالاخره بنا بر

اصول سلوکی‌ای که همهٔ این بزرگواران به آن اذعان دارند، این تعالیم باید از استادی به استاد دیگر رسیده باشد و این سلسلهٔ اساتید - به قول اهل حدیث - باید به صورت "معنعن" به حضرت علی (ع) که سرچشمهٔ باب عرفان و تصوّف است برسد. در نقل روایت و حدیث، اگر حدیثی مسلسل و معنعن نباشد مخدوش است؛ در طریقت نیز که از اصول تعالیم آن، اجازهٔ صریح و صحیح مرشد لاحق از مرشد سابق است، به طریق اولی این امر صادق است. این تعالیم سینه به سینه منتقل شده است، پس بحرالعلوم نیز باید از کسی اخذ کرده باشد. لذا کافی است که شما با این مقدمه و نیز در نظر گرفتن ارادت علامه به رسالهٔ سیر و سلوک مرحوم بحرالعلوم، به میزان گرایش علامه طباطبایی به حقیقت تصوّف پی ببرید. البته هیچ تردیدی نیست که ایشان نیز رفتار بعضی از صوفیه را نمی‌پسندیدند، ولی سخن در این است که آیا اصل تصوّف را هم رد می‌کردند؟

در عباراتی که از خودشان بعداً نقل می‌کنند، می‌بینید که چگونه این نکته را تذکر می‌دهند. در جامعهٔ ایران امروز با پیشینه‌ای که ذکر کردم و دگرگونی معنایی که در لفظ خود صوفی پدید آمده است، می‌توان فهمید که چرا جامعهٔ ما، بین عرفان و تصوّف فرق گذاشته است. وقتی نمی‌توانیم مقام علمی و پارسایی شخصیتی مانند علامه طباطبایی را انکار کنیم و از سویی در برابر گرایش‌های آشکار او به تعالیمی که در تاریخ اسلام به نام تصوّف مشهور شده قرار گرفته‌ایم، دست به کار می‌شویم و آن مرحوم را مخالف تصوّف دانسته و لقب "عارف" را به او می‌دهیم که دلالت معنایی متفاوت و در واقع خنثی داشته باشد، اما آیا هیچ‌گاه در طول تاریخ اسلام می‌توان ادعا کرد که عرفان از تصوّف جدا بوده است؟ مفهوم عرفان خود برخاسته از تعالیم تصوّف است و تصوّف طریقه‌ای بوده است که به معرفت قلبی به حق و مراتب هستی - یعنی عرفان - منجر می‌شده است و

چنان‌که گفتم در حال حاضر در هر کشور دیگری به غیر از ایران برای مثال اگر بگویید که مولوی صوفی نبوده و عارف بوده است، این اصطلاح برایشان عجیب و بی‌معنا است؛ چنان‌که در عالم اسلام همه این بزرگان را از مشایخ صوفیه می‌شناسند. لفظ "صوفی" از صفویه به بعد مانند لفظ رافضی شده است که در ابتدا معنای مذموم خارج از سنت بودن (heterodox) با اوصافی زشت و ناپسند را برایش تثبیت کردند و سپس هرکس را که شیعه‌علی بود، به اتهام رافضی بودن، از دین خارج می‌دانستند.

یعنی حتی فردی مانند علامه طباطبایی را می‌توان عارف نامید اما نمی‌توان او را صوفی نامید؟
توجه کنید که دعوا بر سر اصطلاح نیست، به قول مولانا:

میم و واو و میم و نون تشریف نیست لفظ مؤمن جز پی تعریف نیست^۱
مطلب این است که تعالیمی که آن بزرگواران و استادان‌شان در طریقت پیروی می‌کردند، تعالیمی است که فقط در تصوّف برای طی مدارج سلوک آمده است؛ مثل مسأله ضرورت وجود مربّی و مرشد در طریق سلوک الی الله^۲ که قبلاً درباره‌اش سخن گفته شد. البته مراد از تصوّف هم تصوّفی است که حقیقی و ولوی

۱. مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر اول، بیت ۲۹۳.

۲. درباره حسن توجه مشایخ بزرگ تصوّف و عرفان به ضرورت وجود مربّی و پیر طریقتی از مرحوم استاد مرتضی مطهری - که خود از شاگردان خاص مرحوم علامه طباطبایی بود - نقل است که فرمود: «یکی از علل عدم موفقیت در تزکیه نفس این است که تعلیم اخلاقی در میان ما به صورت تعلیم و تدریس وجود دارد نه به صورت سازندگی و درمانگری... احتیاج به مرشد و مربّی برای درمان بیماری‌های جان و فکر و سازندگی انسان تنها در میان متصوّفه رسمیت یافته که در این مورد می‌توان به رساله ولایت‌نامه ملا سلطان‌علی [سلطان‌علیشاه گنابادی] و بستان السیاحه ملا زین‌العابدین شیروانی [مست‌علیشاه، قطب وقت سلسله نعمت‌اللّهی] که به دو واسطه از مشایخ ملا سلطان‌علی است، رجوع کرد. مولوی در دفتر اول مثنوی می‌گوید:

پیر را بگزین که بی‌پیر این سفر هست بس پرآفت و خوف و خطر
هر که او بی‌مرشدی در راه شد او ز غولان گمره و در چاه شد»

جلوه‌های معلّمی استاد مطهری، انتشارات مدرسه، تهران، ۱۳۶۹، ص ۲۴.

یعنی مستند به مقام ولایت باشد. در واقع مخالفانی که آن بزرگواران را متّهم به تصوّف می‌کردند، از جهتی درست می‌گفتند، برای اینکه این تعالیم تعالیم تصوّف است؛ درست مثل مخالفان تصوّف در عالم تسنّن که می‌گویند اصل تصوّف تشیّع است و لذا مردود است. آنها درست حدس زده‌اند و از این جهت قولشان صائب است. با این مقدمات کسی علامهٔ طباطبایی را نمی‌تواند صوفی بخواند زیرا که هنوز بسیاری از اهل ظاهر حتّی کسانی را که به اصطلاح رایج عارف نامیده شده‌اند نجس می‌دانند چه رسد به اینکه آنها را صوفی بنامیم. مرحوم علامه به سبب مواجهه با چنین مسأله‌ای، در اقوالشان به وضوح می‌توان مستنداتی را یافت که کسانی را که حافظ و مولوی را خارج از دین می‌دانستند تقبیح می‌کرد.

اجازه بدهید سند دیگری را ذکر کنم، ایشان در مجموعه‌ای که در پاسخ به سؤالات هانری کربن می‌نویسد، در کتاب شیعه در فصلی تحت عنوان "پیدایش سیر معنوی و عرفان" راجع به روش معنوی و سیر و سلوک باطنی سخن می‌گوید که در آن مستقیماً به تصوّف و سلسله‌های صوفیه می‌پردازد، در اینجا علامه می‌خواهد به سؤالات کربن از این قبیل که چرا تذکرةالاولیا با ذکر امام ششم آغاز می‌شود و با ذکر امام پنجم پایان می‌یابد و چرا این اندازه تشابه میان تعالیم معنوی صوفیه و تشیّع وجود دارد پاسخ دهد. کربن معتقد است که به قول پدیدارشناسان جدید، افکار اولیهٔ شیعه، یک تفکر ولایی و درحقیقت یک نوع تفکر عرفانی است، یعنی حقیقت اولیه تشیّع فقه و کلام شیعه نیست، بلکه عرفان و تصوّف است. علامه نیز که به مسألهٔ ولایت که اصل تصوّف و تشیّع است به‌عنوان یک نگرش خاص به اسلام می‌نگرد و در واقع سخن کربن را به نحوی تأیید می‌کند، و در پاسخ می‌نویسد: «یکی از بهترین شواهدی که دلالت دارد بر این که ظهور این طایفه [صوفیه] از تعلیم و تربیت ائمّه شیعه سرچشمه می‌گیرد،

این است که همه این طوایف (که در حدود بیست و پنج سلسله کلی می باشند و هر سلسله، منشعب به سلسله های فرعی متعدّد دیگری است) به استثنای یک طایفه، سلسله طریقت و ارشاد خود را به پیشوای اول شیعه، منتسب می سازند. دلیلی ندارد که ما این نسبت را تکذیب نموده و به واسطه مفاسد و معایبی که در میان این طوایف شیوع پیدا کرده، اصل نسبت و استناد را انکار کنیم یا حمل بر دکان داری نماییم، زیرا اولاً سرایت فساد و شیوع آن در میان طایفه ای از طوایف مذهبی، دلیل بطلان اصل انتساب آنها نیست و اگر بنا شود که شیوع فساد در میان طایفه ای، دلیل بطلان اصول اولیه آنان باشد، باید خط بطلان به دور همه مذاهب و ادیان کشید و همه طبقات گوناگون مذهبی را محکوم به بطلان نمود و حمل بر دکان داری و عوام فریبی کرد؛ ثانیاً پیدایش اولی این سلسله ها، در میان اکثریت سنی شروع شده و قرن های متوالی در همان محیط به پیشرفت خود ادامه داده است. در همه این مدت، اعتقاد اکثریت قریب به اتفاق اهل سنت، در حق سه خلیفه اولی بیشتر از اعتقادی بود که به خلیفه چهارم و پیشوای اول شیعه داشتند؛ اعتقاداً آنها را افضل می دانستند و عملاً نیز اخلاص و ارادت بیشتری به آنها داشتند. در همه این مدت، مقام خلافت و کارگردانان جامعه، اعتقاد خوشی در حق اهل بیت - علیهم السلام - نداشتند و آنچه فشار و شکنجه بود، نسبت به دوست داران و منتسبین آنها روا می دیدند و دوستی اهل بیت، گناهی نابخشودنی به شمار می رفت. اگر مقصود این طوایف از انتساب به آن حضرت، مجرد ترویج طریقه آنها و جلب قلوب اولیای امور و عاقله مردم بود، هیچ دلیلی نداشت که خلفای مورد علاقه و اخلاص دولت و ملت و به ویژه خلیفه اول و دوم را رها کرده، به دامن پیشوای اول شیعه بچسبند یا مثلاً به امام ششم یا هشتم انتساب جویند.^۱

۱. شیعه، مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری کربن با علامه سید محمدحسین طباطبایی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲، ص ۲۴۳. تمام این فصل در همین شماره عرفان ایران آمده است.

در واقع علامه معتقد بود که روح ولایی تشیّع در تصوّف و عرفان دمیده شده است.

در باب احوال علامه طباطبایی چه طور می‌شود مستنداتش پیدا کرد؟

احوال معنوی چیزی نیست که نزد همگان عیان باشد. آنچه دیده می‌شود فقط آثار و نشانه‌هایی است که می‌تواند دالّ بر سلوک معنوی باشد. سیرهٔ عملی ایشان و احوال معنوی‌ای که گاه از ایشان بروز می‌کرد - چنان‌که از شاگردان و خواصّ‌شان منقول است - حاکی از سیر و سلوک عرفانی ایشان بود. اینکه کسی به اشعار عارفان بزرگی مثل مولوی، حافظ، ابن فارض تعلق خاطر دارد و حتّی اهل تفأل به دیوان حافظ است و خود نیز اهل سرودن شعر عرفانی با مضامین رندانه است از شواهدی است که دلالت می‌کند که او دارای احوال عرفانی بوده است. مگر می‌شود تا وقتی که فرد به جوشش درونی نرسیده است شعر بر کلام او جاری شود. شعر چیزی نیست که با یک تفکر قشری و احوال خشک بر زبان جاری شود. باید حال خوشی باشد تا فرد بسراید. سلوک معنوی علامه و نیز دستورات طریقتی که به شاگردان خود داده‌اند کاملاً محرز است که ایشان اهل سلوک عملی بوده‌اند.

آقای دکتر در مراودات میان علامه طباطبایی و هانری کرین، کدام یک بیشتر از دیگری تأثیر گرفته است؟

درواقع این یک رابطهٔ دوطرفه و به تعبیر مولوی، "هم‌زبانی" بوده است و هر دوی آنها از یکدیگر بهرهٔ علمی و معنوی می‌بردند؛ کرین که یک فیلسوف غربی و در عین حال مستشرق به معنای دقیق و لغوی لفظاً یعنی جوای شرف بود، در مواجهه با یک حکیم اسلامی، سعی در تحقیق و بررسی پیرامون نظریهٔ خاصّ خود دربارهٔ تفکر شیعی داشت و اتفاقاً با هوشمندی خاصّ خود به سراغ فردی

آمده بود که کمک‌های بسیاری به او می‌کرد. کربن به سراغ علمای ظاهری اسلامی نرفت، چون می‌دانست که کسانی مثل علامه طباطبایی پاسخ سؤالات او درباره تفکر شیعی و ارتباط آن با روح عرفان و تصوف را می‌دانند. اما علامه نیز از معاشرت با کربن بهره‌های بسیار برد. مضافاً بر این، علامه طباطبایی از طریق کربن با فلسفه غرب و بیشتر از آن با عرفان ادیان دیگر آشنایی جدی‌تری پیدا کرد؛ به این تفصیل که کربن با عرفان مسیحی و عرفان یهودی و اصولاً تفکر عرفانی ادیان، آشنایی عمیق داشت و از همین منظر هم به تشیع و تصوف می‌نگریست. علامه طباطبایی نیز چنین نظری داشت، به نظر ایشان: «رابطه مخصوصی میان اصل دین - به معنی قول به الوهیت و خضوع به عالم غیب - و طریقه تصوف موجود است و از همین جهت است که متصوفه در میان همه طوایف دینی جهان، حتی بودایی‌ها و برهمنی‌ها پیدا می‌شود».^۱ و در ادامه می‌افزاید که هر طایفه‌ای که «به امید پی بردن به اسرار پس پرده غیب، به مجاهدت و ریاضات پرداخته و از لذایذ مادی و شهوت نفسانی چشم پوشیده و به تخلیه و تجرید نفس پرداخته‌اند، این همان تصوف است اگرچه در میان هر طایفه، به اسم مخصوصی نامیده می‌شود».^۲ لذا به نظر علامه، طریقه تصوف را نباید مذهب یا فرقه‌ای در ردیف سایر مذاهب مثلاً اشعری یا معتزلی گذاشت،^۳ تصوف روح همه ادیان است که باعث می‌شود - به قول مولانا - هندو و ترک هم‌زبان بشوند؛ همان‌طور که خود علامه می‌فرمود که رایحه توحید از اوپانیشادها استشمام می‌شود.^۴ از این جهت کربن و علامه طباطبایی با توجه به عرفان ادیان، با

۱ و ۲ و ۳. شیعه، ص ۶۹.

۴. توجه به همین حقیقت عرفانی ادیان بود که باعث شده بود نظر مرحوم علامه طباطبایی درباره اوپانیشادها کاملاً خلاف بسیاری از علمای ظاهربین مسلمان باشد. به نظر ایشان در باطن این کتاب ←

یکدیگر هم‌زبان شده بودند و علامه نیز از عرفان ادیان دیگر به‌خصوص مسیحیت بیشتر مطلع گردید.

این آشنایی مرحوم طباطبایی با فلسفه غرب و بعدها نقد او بر آن تا چه اندازه دقیق است با توجه به آنکه ایشان زبان خارجی نمی‌دانستند و اطلاعاتشان از فلسفه غرب، اطلاعی دسته اول نبوده است؟

این یک واقعیت است که علامه طباطبایی و بسیاری دیگر از علما و اساتید حوزوی ما در آن زمان که به معارف غربی التفاتی داشتند، زبان خارجه نمی‌دانستند و اطلاع آنها از فلسفه غرب منحصر بود اولاً به ترجمه‌هایی که مارکسیست‌ها و رهبران فکری حزب توده انجام داده بودند و ثانیاً ترجمه‌های عربی آثار فیلسوفان غربی، البته آثار اندکی نیز به غیر از این دو مسیر از جمله کتاب سیر حکمت در اروپا به زبان فارسی موجود بود. طبیعی است که اطلاعات فلسفی غربی علامه هم به همان ترجمه‌های مخدوش عربی یا قرائت مارکسیستی — آن هم به مشرب حزب توده — از فلسفه غرب محدود شود و از جامعیت کافی برخوردار نباشد. اما نکته در اینجا است که مرحوم علامه فلسفه غرب را تا جایی نقد می‌کند که مربوط به دفاع از اسلام و فلسفه اسلامی است و لذا بیشتر به انگیزه نقد مارکسیسم که در آن ایام در ایران متداول شده بود وارد حوزه فلسفه غرب می‌شود. این است که در آن محدوده و در آن زمان نقد ایشان برای بسیاری — خصوصاً جوانان مسلمان علاقه‌مند به فلسفه — سودمند و در زمان خود تأثیرگذار بوده است. ولی اگر اکنون بخواهیم از منظر مثلاً کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم

→

حقیقت عالی توحیدی و معارف حقه‌ای وجود دارد که فقط اهل معرفت که از مرتبه حس و خیال گذر کرده‌اند می‌توانند به آن دست یابند. علامه در مواضعی از جمله در تفسیر المیزان، جلد دهم، ذیل آیه ۴۹، سوره هود در این باره سخن می‌گوید.

به فلسفه غرب و سیر آن خصوصاً به فلسفه مدرن و معاصر بنگریم دچار مشکلاتی خواهیم شد. با این همه این نکته را نیز نباید فراموش کرد که اگر قرار باشد کسانی به عمق فلسفه غربی رسوخ کنند خود باید اهل فلسفه و نظر باشند و علامه طباطبایی اهل فلسفه بود، فیلسوفی سالک.

نابغه علم و عرفان در قرن چهاردهم

تألیف: حاج سلطان حسین تابنده گنابادی

کتاب نابغه علم و عرفان در قرن چهاردهم با عنوان فرعی شرح حال مرحوم حاج سلطان محمد گنابادی سلطان علیشاه، تألیف مرحوم حاج سلطان حسین تابنده گنابادی (رضاعلیشاه)، به مناسبت یکصدمین سالگرد جناب آقای سلطان علیشاه پس از گذشت سی و پنج سال از چاپ دوم آن اخیراً (سال ۱۳۸۴) منتشر شد.

این کتاب نخستین بار در سال ۱۳۳۳ شمسی منتشر گردید و چاپ دوم آن در سال ۱۳۵۰ شمسی نسبت به چاپ قبل دارای اصلاحات و اضافاتی بود. چاپ سوم این کتاب با ملاحظه و اعمال یادداشت‌هایی که مؤلف محترم برای یادداشت چاپ سوم آماده کرده بودند، انجام شد و با اصلاحات مطبعی و حروفچینی جدید و افزودن فهرست‌های سودمند در انتهای آن، مجموعاً در ۷۷۸ صفحه توسط انتشارات حقیقت در سال ۱۳۸۴ منتشر گردید.

عارف فقیه مرحوم حاج ملا سلطان محمد گنابادی ملقب به سلطان علیشاه از عرفا، علما و حکمای قرن سیزدهم و چهاردهم (۱۲۵۱ - ۱۳۲۷ قمری) است که

به سبب جامعیت ظاهر و باطن و رونق دادن به فقر و عرفان و تألیف آثار مهم علمی و عرفانی، در زمان حیات خویش، در ایران و بیشتر کشورهای اسلامی مشهور شد. بدین طریق موطن ایشان گناباد نیز شهرت یافت؛ لذا در اکثر تواریخ و سفرنامه‌های مکتوب در آن زمان، ذکری از ایشان و شرح احوال و مکارم اخلاق و مقامات علمی شان به میان آمده است.^۱ از جمله در کتاب المآثر والآثار که از تاریخ‌های عمومی نوشته شده در دوره ناصری است، مؤلف درباره آن جناب می‌نویسد: «الحاج ملا سلطان علی الجنابذی، مابین ظاهر و باطن فراهم آورده و معقول با منقول توأم ساخته، می‌گویند: امروز در طریقت، گروهی به او دست می‌دهند و سر می‌سپارند. مقارن جمع و تألیف این فهرس شریف، از حج بازگشته به تهران فرود آمد. از فقیه فاضل‌العلی عارف کامل هر که او را دید، پسندید و به مراتب دانش و آگاهی اش بستود.»^۲ آثار ایشان به خصوص تفسیر بیان السعاده که به تأیید بسیاری از علما جامع‌ترین تفسیر عرفانی شیعه می‌باشد،^۳ تاکنون مورد توجه و استناد بسیاری از علماء اهل عرفان بوده است.

آن جناب در تصوّف و عرفان مرید مرحوم جناب سعادت‌علیشاه اصفهانی، در حکمت و فلسفه شاگرد مرحوم حاج ملا هادی سبزواری و در فقه مدّتی که در نجف به تحصیل اشتغال داشتند به درس حاج شیخ مرتضی انصاری حاضر می‌شدند.^۴ پس از درگذشت مرشد خویش نیز به فرمان ایشان به مقام قطیبت در سلسله نعمت‌اللهیه منصوب شدند و از آن زمان این سلسله به نعمت‌اللهیه گنابادی

۱. در این خصوص می‌توان به فصل شانزدهم نایغه علم و عرفان (چاپ سوم، صص ۵۴۷-۵۵۸) رجوع کرد.

۲. المآثر والآثار (چهل سال تاریخ ایران)، محمّدحسن خان اعتمادالسلطنه، تصحیح ایرج افشار، ج ۱، ص ۲۳۹.

۳. در مورد تفسیر بیان السعاده می‌توان به فصل نهم نایغه علم و عرفان (صص ۲۲۱-۲۴۰) رجوع کرد.

۴. نایغه علم و عرفان، ص ۵۱۰.

یا نعمت‌اللّهی سلطان‌علیشاهی مشهور شده است. ایام ارشاد آن بزرگوار از پر آشوب‌ترین ایام تاریخ متأخر ایران است که نمونه برجسته‌اش حوادث مشروطه است و همین آشوبی ایام از عوامل مؤثر در شهادت ایشان نیز بود.^۱ در میان تذکره‌های قدیمی که احوال و آثار ایشان را ذکر کرده، دو کتاب *رحوم‌الشیاطین* تألیف فرزند و جانشین معنوی آن بزرگوار، مرحوم حاج ملاعلی نورعلیشاه گنابادی، و رساله شهیدیه و ضمیمه آن تألیف حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی در کیفیت شهادت جناب سلطان‌علیشاه که در واقع مکمل رساله اول می‌باشد، از همه مهم‌ترند ولی با این حال هیچ‌کدام به جامعیت نابغه علم و عرفان نمی‌رسند.

این کتاب با آن‌که برحسب موضوع در شرح احوال مرحوم حضرت آقای سلطان‌علیشاه است ولی در عین حال مشتمل بر نکاتی درباره عرفان و تصوّف و اطلاعاتی دسته اول درباره سلسله نعمت‌اللّهی و شرح حالی از عرفا و علمای زمان معاصر ایشان نیز می‌باشد و بالاخره دربرگیرنده مجموعه‌ای از مکاتیب آن بزرگوار است که حاوی رموز عرفانی، نصایح سلوکی و اخلاقی مهمی است.^۲ در این باره نویسنده محترم، در مقدمه چاپ سوم کتاب می‌فرماید: «کتاب مذکور به لحاظ موضوع آن، که شرح حال نابغه علم و عرفان در قرن چهاردهم است و هم مطالب مندرج در آن حاوی نکات ارزشمند علمی و معنوی است و نیز از جهت نویسنده کتاب که شخصیتی از همان طریقه و مکتب و در همان حدود و مقامات معنوی بوده، مهم است».^۳

نویسنده کتاب، مرحوم حاج سلطان‌حسین تابنده گنابادی (رضاعلیشاه) که از

۱. یکی از بخش‌های کتاب نابغه، صص ۱۴۳-۱۶۱ شرح همین اوضاع است.

۲. خورشید تابنده، جناب حاج علی تابنده، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۳، صص ۱۸۲-۱۸۳.

۳. نابغه علم و عرفان، چاپ سوم، مقدمه حاج دکتر نورعلی تابنده.

نظر نسب جسمانی نتیجه جناب سلطان‌علیشاه و از جهت نسب طریقتی وارث مقام و منصب معنوی ایشان نیز هستند، واجد همان جامعیتی بودند که جدّ امجد خویش داشته‌اند و این کتاب حاکی از مراتب عرفانی و علمی مؤلف نیز می‌باشد. نبیخه علم و عرفان شامل همه مراتب زندگی آن بزرگوار از بدو تولّد تا شهادت است و در ضمن، جنبه‌ای از تاریخ و زندگی بزرگان آن زمان نیز ذکر می‌شود. چاپ سوم کتاب با مقدمه آقای حاج دکتر نورعلی تابنده که برادر محترم مؤلف و سمت تصدی همان مقام ایشان را دارند، آغاز می‌شود و به دنبال آن مقدمه‌های چاپ دوم و اول کتاب آمده است.

فصول هیجده گانه بعدی کتاب به ترتیب عبارتند از: فصل اول) در بدو حالات جناب حاج ملا سلطان محمد تا زمان طلب؛ فصل دوم) مقدمات طلب تا زمان ورود به رشته فقر؛ فصل سوم) اجازه یافتن...؛ فصل چهارم) خلافت...؛ فصل پنجم) از سال ۱۳۱۰ تا ۱۳۲۷ قمری؛ فصل ششم) مقدمات و اسباب شهادت...؛ فصل هفتم) شهادت جناب سلطان‌علیشاه؛ فصل هشتم) شمایل و اخلاق و کرامات آن جناب؛ فصل نهم) تألیفات آن جناب؛ فصل دهم) بعضی کلمات آن جناب؛ فصل یازدهم) بعضی از مکاتیب مهمه آن جناب؛ فصل دوازدهم) فرزندان و بستگان؛ فصل سیزدهم) مشایخ و مأذونین...؛ فصل چهاردهم) گرویدگان نامی نزد آن جناب؛ فصل پانزدهم) علما و بزرگان مشهور معاصر آن جناب؛ فصل شانزدهم) کتبی که نام ایشان را برده...؛ فصل هفدهم) مقبره و اشعاری که در مرثیه یا تاریخ شهادت‌شان سروده شده؛ فصل هیجدهم) به کیفر رسیدن کشتندگان و اذیت‌کنندگان؛ در انتها نیز تکمله‌ای با عنوان "تاریخچه بنا و ساختمان بقعه مقدسه" به قلم مرحوم حاج سید هبه‌الله جذبی آمده است.

از میان فصول مذکور، فصل سوم اهمیت خاصی در موضوع تصوف دارد؛ زیرا در این فصل، مؤلف محترم نظر خویش را در باب مسائلی از قبیل تعریف و منشأ تصوف، لزوم راهنما و سلسله اقطاب بیان می‌دارند.

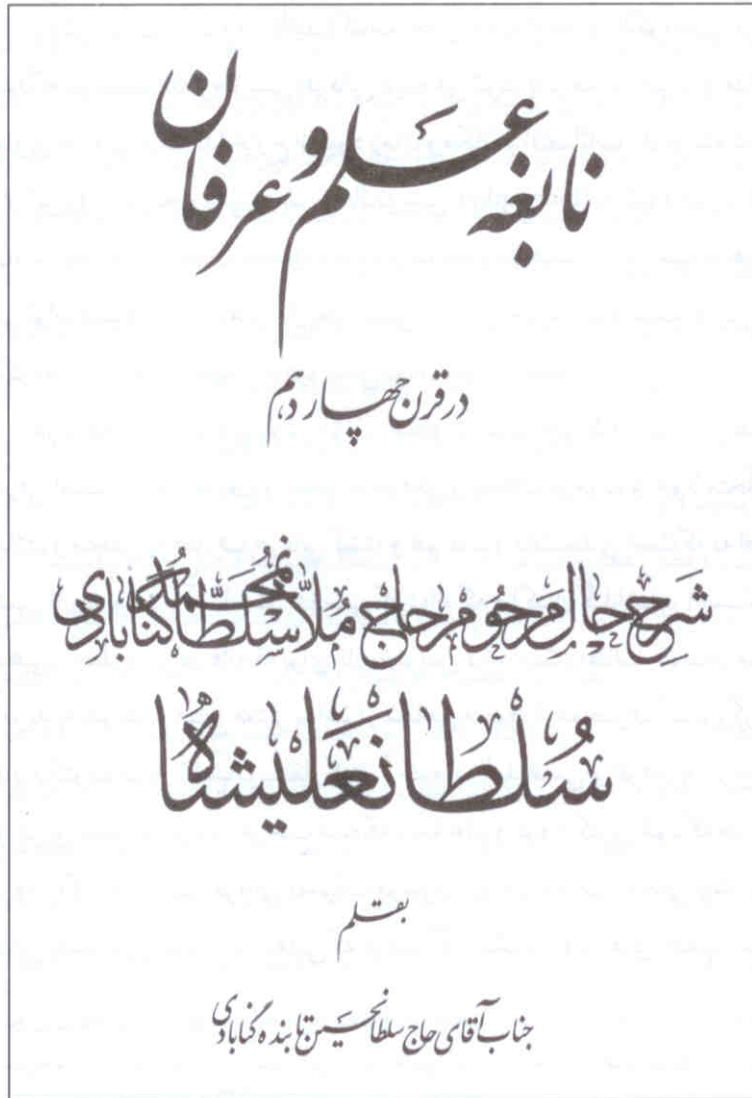
روش مؤلف محترم در تألیف کتاب، حائز اهمیت است. تذکره‌های عرفانی چنان‌که در سنت تذکره‌نویسی عرفانی دیده می‌شود، با توجه به احوال و مقامات معنوی عارفان است؛ لذا خارج از قیود زمان و مکان و اقتضائات آن نوشته شده‌اند و از این رو با تاریخ‌نویسی یا شرح‌حال‌نویسی (biography) به شیوه مدرن که در آن، شرایط زمان و مکان مدخلیت تام دارند، متفاوت هستند. زین سبب، هیچ‌گاه نمی‌توان تذکره‌الاولیا را متن تاریخی علمی به معنای جدید آن دانست. و این قبیل تذکره‌ها غالباً به این جهت به غیر علمی بودن متهم شده‌اند.^۱

در نابغه علم و عرفان روش مؤلف متفاوت است؛ چرا که ایشان از طرفی عارفی است که این لطایف و مقامات عرفانی را به‌جان آزموده و خود متخلق به اخلاق و متحقق به معارف عرفانی گشته و هم عالم و دانشمندی است که به اصول علمی تاریخ‌نویسی آشناست؛ لذا سعی کرده‌اند که با کنار گذاشتن احساسات مذهبی، با نظری بی‌طرفانه که برای تاریخ‌نویس لازم است، مطالب کتاب را مستند و مؤید به شواهد و منابع معتبر - اعم از شفاهی منقول از معاصران آن بزرگوار یا آثار مکتوب درباره ایشان - نقل کنند.^۲ جمع دو بُعد علمی و عرفانی، نیز اِعمال دو طریق علمی و عرفانی موجب شده که نابغه علم و عرفان کتابی شود که هم جزو گروه تذکره‌های مهم عرفانی به سبک مرسوم آنها در ادبیات عرفانی باشد و هم کتابی باشد جزو گروه کتاب‌هایی که نویسندگان‌شان با روش‌های جدید علمی

۱. چاپ سوم، صص ۴ و ۵.

۲. نمونه دیگر از آثار مؤلف در اِعمال این روش علمی، کتاب تاریخ و جغرافیای گناباد (چاپ دوم، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۷۹) است.

به تحقیق شرح احوال و زندگی اشخاص می پردازند. از این رو می تواند خوانندگان را با هر دو سلیقه اقناع کند.



معروف الكرخي

تلميذ الامام الرضا و استاذ العرفاء^١

تأليف: شيخ قاسم الطهراني

عبد الحميد مرادي

ابومحفوظ معروف بن فيروزان کرخی از نامدارترین عرفای نیمه دوم سده دوم قمری بوده و شخصیتی است که اکثر سلسله‌های تصوف و عرفان بدو منتهی می‌شوند. او در یک خانواده غیرمسلمان زاده شد و به تصریح مآخذ، به دست امام رضا(ع) اسلام آورد و بعدها از اصحاب امام رضا و دربان وی شد. اکثر مآخذ متأخر شیعه و سنی، وی را تربیت یافته امام رضا می‌دانند و معتقدند که او تصوف و تشیع را توأمان از امام گرفته است و اشکالاتی که متوجه این ارتباط و اتصال می‌شود، عمدتاً از جانب کسانی صورت گرفته که مخالف تصوف هستند؛ چرا که با اثبات این ارتباط، ثابت می‌شود که تصوف و تشیع از آبشخور واحدی سیراب می‌شوند و هر دو، ریشه در تعالیم ائمه شیعه و بالطبع در تعالیم پیامبر اسلام(ص)

١. دارالمحجة البيضاء، بیروت، ١٤٢٣ قمری.

دارند. لذا اولین کسی که این انتساب را رد کرد ابن جوزی (م ۵۹۸ ق.) بود. اما باتوجه به وجود نصوصی از سلمی و قشیری و انصاری و دیگران در مورد اسلام آوردن کرخی به دست امام رضا، شکی در این مسأله باقی نمی ماند.

کتاب معروف الکرخی با عنوان توضیحی "تحقیقی مفصل درباره حیات معروف کرخی دربان امام رضا(ع) و صاحب سر امام و اثبات تشیع و اتصال وی به امام" به زبان عربی و تألیف شیخ قاسم طهرانی است که به سال ۱۴۲۳ قمری منتشر شده است. همان گونه که از نام کتاب پیدا است، مؤلف در آن به بررسی زندگی معروف کرخی پرداخته و اثبات می کند که وی دربان امام رضا بوده و به دست او اسلام آورده است و در ادامه با بیان مشایخ معروف کرخی و شاگردانش و نیز با نقل برخی تعالیم وی از کتب معتبر و قدیمی، نقش او را به عنوان سرسلسله دار تصوف ثابت می کند. مؤلف در مقدمه کتاب می گوید:

«معروف کرخی نقش مهمی در تاریخ تصوف داشته. از طرفی او شیخ و عارفی صوفی است که اکثر سلسله های تصوف و عرفان بدو منتهی می شود و استاد استاد جنید بغدادی می باشد؛ کسی که در موردش گفته شده: اولین کسی است که در بغداد در تصوف سخن رانده است و علما در انتسابشان به او افتخار می کنند و سخنانش از منابع اولیه تصوف محسوب می شود. و از طرف دیگر مشهور است که او تصوف و عرفان را از امام هشتم شیعیان، امام رضا(ع)، و او از پدرش و از اجداد پاکش گرفته است و با اثبات تشیع معروف کرخی و ارتباط او با امام رضا، ثابت می شود که از جنبه تاریخی، "تشیع" مصدر عرفان و تصوف است.»

از نظر مؤلف، نخستین کسی که نسبت تشیع معروف کرخی را انکار کرد، ابن جوزی حنبلی بود که از شاگردان ابن ناصر حنبلی متعصب بود، و در قرن هشتم نیز فقط ذهبی و ابن تیمیه از نظریه او پیروی کردند. هم چنین در قرن یازدهم هم

علامه مجلسی، صاحب بحارالانوار در آن نسبت، تردید روا داشته است و در عصر اخیر، وهابیه و برخی مدرسه‌های شیخیه در ایران هم بر این نظر اصرار دارند. غیر از اینها، همه اصحاب و صاحبان تراجم - اعم از شیعه و سنی - به ارتباط معروف کرخی با امام رضا و گرفتن خرقه تصوف از وی اقرار دارند. این کتاب شامل بخش‌ها و قسمت‌های مختلفی می‌باشد که مؤلف آن در هر قسمت، به بیان یکی از جنبه‌های زندگی معروف کرخی می‌پردازد و در یک بخش به بیان اسم او، در بخش دیگری زادگاه او و بدین‌سان در بخش‌های بعدی جنبه‌های دیگر زندگی او را براساس مأخذ کهن، مورد ارزیابی قرار داده و در پایان هر بخش، نظر درست را در موارد اختلافی با اقامه دلیل بیان می‌کند.

نام و خانواده و مذهب معروف کرخی

ابومحفوظ معروف بن فیروزان کرخی که معروف بن فیروز نیز گفته شده است. این اسم را سلمی، ابونعیم اصفهانی، خطیب بغدادی و دیگران نیز بدین‌گونه ذکر کرده‌اند و تنها عبدالحسین شرف‌الدین، صاحب مراجعات، او را با معروف بن خربود یکی دانسته که مؤلف با نقل ترجمه معروف بن خربود، این احتمال را رد کرده و دلیل‌های دیگری را نیز در رد این ادعا می‌آورد. مؤلف بیان می‌کند که محققین در اینکه خانواده وی غیرمسلمان بوده تأکید دارند، اما در بیان مذهب خانواده او، سه دسته شده‌اند:

- ۱- برخی به خاطر فارسی بودن "فیروزان"، او را مجوسی دانسته‌اند.
- ۲- پدرش نصرانی بوده و اولین کسی که به آن تصریح کرده، قشیری و سپس ابن جوزی است.
- ۳- خطیب بغدادی در تاریخ بغداد پدرش را صائبی دانسته.

به نظر مؤلف از قراین این‌گونه برمی‌آید که خانواده معروف، نصرانی بوده و برادرانی به نام‌های موسی بن فیروزان و عیسی بن فیروزان داشته است و این نام‌گذاری بر مسیحی بودن خانواده وی دلالت دارد. و این نظر را نصوصی متقدم از جمله قشیری، ابن جوزی و محمد بن ظفر صقلی نیز تأیید می‌کنند.

زادگاه معروف کرخی

مؤلف می‌گوید: مشهور است که او کرخی بوده ولی مشخص نیست که آیا او در کرخ و هم‌چنین در کدام کرخ، زاده شده است. خطیب بغدادی، وی را به کرخ بغداد، و سمعانی به کرخ باجدآ، و یاقوت او را به کرخ جَدان منسوب می‌دارند. مؤلف سپس با آوردن دلایلی، در اثبات این نکته می‌کوشد که کرخ، قبل از بنای بغداد موجود بوده است و می‌گوید که وجود دیرهایی در بغداد و اطراف این شهر، بر وجود مردم و سکونتشان در آنجا و قبل از بنای بغداد دلالت می‌کند، پس احتمال انتساب معروف کرخی به کرخ قبل از بنای بغداد که به احتمال زیاد یک قریه یا روستای کوچک مسیحی نشین نیز بوده است، بیشتر است.

پدیده تشیع در کرخ

۱- تشیع در کرخ: در این بخش، مؤلف دو علت اصلی را بر وجود شیعه در بغداد و کرخ بیان می‌کند: الف- مردم شهر انبار که مکانی نزدیک به بغداد بود، به دوستی با حضرت علی (ع) و فرزندانش مشهور بودند و شاید علت آن، امارت سلمان فارسی بر آن شهر بود، اما بعد از بنای بغداد، مردم به آن شهر کوچ کردند.
ب- عباسیون پس از کشتن ابو مسلم، از ترس انقلاب مردم در کوفه، بغداد را به عنوان پایتخت خویش برگزیده و آن را به صورت یک اردوگاه درآوردند که

شیعه نیز تدریجاً از بغداد به کرخ رفته و در آنجا سکونت گزید.

۲ - تشیع در کرخ در زمان حیات امام صادق(ع): مؤلف در این بخش با بیان اینکه هشام بن حکم در آن زمان در کرخ، مدرّس قرآن بوده که عده‌ای در دگانش جمع شده و بر او قرآن می‌خواندند و او در آن زمان به "کلام" مشهور بود، همین امر دلالت بر وجود شیعه در کرخ در اواخر زندگی امام صادق(ع) می‌کند و نیز با برشمردن اسامی اصحاب امام صادق در کرخ و بغداد، ثابت می‌کند که معروف کرخی در محیطی شیعی پرورش یافته که دوستدار اهل بیت و راوی احادیث بوده‌اند.

۳ - تشیع در کرخ در عصر امام کاظم(ع): در این جا تاریخی دال بر وجود پایگاه مردمی امام در منطقه کرخ و در هنگام شهادتش وجود دارد. خطیب بغدادی از سندی بن شاهک نقل می‌کند: وقتی موسی بن جعفر در زندان به شهادت رسید، او را به جماعتی از معدّین کرخ نشان دادیم که بر مرگ وی شهادت دادند. این واقعه این نکته را می‌رساند که عده‌ای امام موسی کاظم(ع) را از نزدیک دیده بودند و با وی هم صحبت شده و او را می‌شناختند. مؤلف در ادامه، جماعتی از شیعه را که ترجمه‌هایشان در کتاب‌های تراجم آمده است ذکر می‌کند که در زمان امام، ساکن کرخ بودند و در ادامه نیز نتیجه می‌گیرد که طرفداران امام در بغداد و کرخ آن قدر زیاد و قوی بودند که حکومت‌ها نتوانسته بودند وجود آن‌ها را نادیده بگیرند.

۴ - تشیع در کرخ در عصر امام رضا(ع): در این بخش از کتاب، مؤلف ثابت می‌کند که در زمان امام رضا، منطقه کرخ به تشیع و دوستداری امام، شهره بوده و مورد رضایت ایشان بوده است. در بیان این مطلب، از کمال‌الدین روایتی نقل می‌کند که امام رضا از احمد بن زکریا پرسید: منزلت کجای بغداد است؟ پاسخ داد: کرخ؛ امام فرمود: چه جای خوبی است، اما فتنه‌ای در آنجا خواهد افتاد و آن، بعد از فقدان

شیعه از آن ناحیه و بعد از پسر من خواهد بود. و در پایان، اسامی اصحاب امام رضا را که ساکن بغداد و کرخ بوده‌اند نیز بیان می‌کند.

۵- تشیع در کرخ در عصر امام جواد(ع): در این بخش، بعد از بیان سفر امام جواد به بغداد و شهادت آن حضرت، زیاد بودن شیعه را در کرخ و بغداد آن زمان بیان کرده و در پایان عده‌ای از اصحاب مشهور آن حضرت را که ساکن بغداد و کرخ بوده‌اند نیز نام می‌برد.

مشایخ معروف کرخی در روایت

مؤلف، مشایخ معروف کرخی را به دو دسته تقسیم می‌کند. دسته اول، مشایخ او در روایت هستند که از زهاد می‌باشند و از آنها سخنانی در مایه‌های تصوّف و عرفان نقل شده است، ولی به معنی واقعی کلمه، عارف نبوده و بر شخصیت دینی‌شان زهد و تقوا حاکم بود و از این گروه این افراد را نام می‌برد: ابن ابی حازم؛ بکر بن خنیس؛ ربیع بن صبیح بصری؛ عبدالله بن موسی؛ محمد بن صبیح سَمَک کوفی و هشام بن بشیر واسطی. هم‌چنین ثابت می‌کند که همه این افراد، شیعه و از دستداران اهل بیت بوده‌اند و بیشتر این‌ها از ائمه شیعه، روایت نقل کرده‌اند. دسته دوم، مشایخ او در عرفان و تصوّف می‌باشند که ما در این میان، به داود طایی اشاره می‌کنیم.

داود بن نصیر طایی

شیخ در رجال خود، او را از اصحاب امام جعفر صادق شمرده است و در باب مصاحبت معروف کرخی با داود طایی، بیانات هجویری و عطّار نیشابوری و دیگران را آورده و از قشیری نقل می‌کند که استاد ابوعلی دقاق می‌گفت: من این طریق را از نصرآبادی گرفتم و او از شبلی و شبلی از جنید و جنید از سریّ و سریّ

از معروف کرخی و معروف کرخی از داود طایبی گرفته است و طایبی، تابعین را دیده است.

ردّ تلمذ معروف کرخی از فرقدسبخی

در الفهرست اشاره شده که معروف کرخی این طریق را از فرقدسبخی گرفته است و از منابع برمی آید که فرقدسبخی در حدیث، ضعیف شمرده شده و باتوجه به آن که او در سال ۱۳۱ هجری و معروف در سال ۲۰۰ هجری و در سن ۸۰ سالگی فوت کرده، لذا این ادعا خودبه خود مردود می باشد.

بررسی اسلام آوردن معروف کرخی به دست امام رضا

سه نص در مورد اسلام آوردن معروف کرخی به دست امام رضا در دست است: یکی از قشیری و دومی از مناقب الابرار شهرزوری و سومی از کتاب انباء نجباء الانبار.

مؤلف، قول سلمی را که معروف به دست علی بن موسی الرضا اسلام آورد را نقل می کند و سپس بیان می کند که این نص، نصّ تامی نیست، زیرا موانعی تاریخی در مورد اسلام ظاهری معروف به دست امام رضا وجود دارد که عبارتند از:

۱- امام رضا در سال وفات امام صادق، یعنی در سال ۱۴۸ هجری، متولد شده و در سال ۲۰۳ هجری و در ۵۵ سالگی در طوس به شهادت رسید. از روایات معروف کرخی و حکایاتش و آنچه درباره اش گفته شده است، مشخص می شود که وی هنگام وفات نه جوان بوده و نه پیر و حداقل عمرش از ۶۰ سال کمتر نبوده است. این بدین معنی است که او تقریباً هم سنّ امام رضا بوده و بنابراین در اینجا مشکلی مبنی بر قبول این روایت که معروف کرخی در کودکی از خانواده اش گریخت و به دست امام رضا اسلام آورد، پیش می آید که اسلام آوردن یک کودک به دست کودک دیگر معنی ندارد.

۲- معروف کرخی از امام صادق روایاتی نقل کرده است و دو نص مبنی بر تلمذ معروف کرخی نزد امام صادق در زمینه عرفانی وجود دارد که این روایات در اسرارالتوحید نیز آمده است، و اگر فرض کنیم که معروف در هنگام تلمذ در محضر امام صادق، ۲۵ ساله بوده و او این روایات را در سال آخر عمر امام روایت کرده، این بدین معنا است که معروف کرخی حداقل در سال ۱۲۸ هجری زاده شده و دست کم یکی دو سال قبل از ولادت امام رضا اسلام آورده است.

مؤلف می‌گوید: شهرزوری نگفته که معروف به دست امام رضا اسلام آورد در حالی که کودک بود. کلام او این است که او گریخت و به امام رضا پیوست و به دست او اسلام آورد، سپس به خانه‌اش بازگشت. قشیری هم گفته: هنگامی که معروف کرخی فرار کرد، والدینش گفتند: با هر دینی به خانه برگردی، از آن پیروی خواهیم کرد. سپس او به دست امام رضا اسلام آورد و به خانه برگشت.

در اینجا برای رهایی از این مشکل، وجوهی مطرح شده است:

۱- انصاری هروی گفته: کسی که به دست امام رضا اسلام آورد، پدر معروف بود نه خود معروف.

۲- از نظر شاه نعمت‌الله ولی، معروف به دست امام موسی کاظم اسلام آورد و در بان او بوده است.

۳- اسلام ظاهری معروف کرخی به دست کسی غیر از امام رضا و اسلام باطنی او به دست امام رضا بوده، ولی در مورد خانواده‌اش باید گفت که اسلام ظاهری و باطنی آنها به دست امام رضا بوده است. براساس نصی که می‌گوید: معروف پس از سال‌های زیاد نزد خانواده‌اش بازگشت و این همان معروفی بوده که تسلیم امام رضا بوده است، مؤلف نتیجه می‌گیرد که:

«ما جدّاً احتمال می‌دهیم که اسلام باطنی معروف به دست امام موسی

کاظم بوده و امر بر او بیان مشتبه شده و ابالرضا را - به اشتباه - رضا پنداشتند، و این اصلاً عجیب نیست چراکه در تاریخ از این نمونه‌ها بسیار است: شقیق بلخی با امام کاظم که جوان بوده ملاقات می‌کند و نیز هشام بن حکم به امام کاظم در زمان حیات امام جعفر صادق رجوع می‌کند.»

بررسی نصوصی که به بیان خدمت معروف کرخی به امام رضا(ع) پرداخته‌اند ابو عبدالرحمن سلمی در کتاب طبقات الصوفیه نوشته است: معروف به دست امام رضا(ع) اسلام آورد؛ اولاً این سخن در اکثر نسخه‌ها وجود دارد. ثانیاً: مضمون این حرف در باقی کتاب‌های متأخر از طبقات الصوفیه مانند عبدالله انصاری و غیر از آن هم نقل شده است. ثالثاً: مخالفین از قبیل ابن جوزی و ذهبی، این کلام را منکر شدند. گاهی گفته می‌شود که سلمی تنها کسی است که ارتباط معروف کرخی را با امام رضا بیان کرده و بقیه از او تبعیت کرده‌اند و با رد سلمی، بقیه ادعاها نیز رد می‌شود. بسیاری از علمای شیعه و سنی شهادت سلمی را مبنی بر ارتباط معروف با امام رضا و اینکه او دربان امام رضا بوده است را پذیرفته و فقط حنفیون قشری‌گرا که در رأسشان ابن جوزی است، بدان به دیده انکار نگریسته‌اند.

مسجل کردن روایت مسلمان شدن معروف کرخی به دست امام رضا

در این بخش از سه جهت درباره مسلمان شدن معروف به دست حضرت رضا بحث شده است. به دلیل آنکه اولین کسی که این حرف را زده ابو عبدالرحمن سلمی بوده، مؤلف ابتدا به بررسی حیات و زندگی سلمی پرداخته و نظر معاصرین او را در مورد سلمی آورده است. در بحث بعدی نظرات مختلف را

در حجیت این خبر آورده و در بخش بعدی نیز به پاسخ دادن به اعتراضاتی پرداخته که پیرامون این نص وارد شده است.

مؤلف در بحث اول، از قول مورّخین و نیز افراد مختلف معاصر سلّمی و نیز متأخر از او، به بیان برخی ویژگی‌های سلّمی می‌پردازد؛ از جمله اینکه سلّمی کتابی در تفسیر دارد که در آن، تفسیر امام صادق از قرآن را بیان کرده و زمانی که سلّمی در بغداد بود، آن کتاب را در مصر برای کودکان می‌خواند و بابت آن ۱۰۰۰ دینار می‌گرفت. مؤلف می‌گوید: اگر نظر سلّمی در تفسیر آیه *وَقِفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ*^۱ را که معتقد است در شأن ولایت علی بن ابی طالب نازل شده و نیز روایت او را در تفسیر آیه *أَمْثُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ*^۲ را که به نظر سلّمی در شأن حضرت علی، جعفر طیّار، حمزه، سلمان، ابوذر، مقداد و حذیفه بن یمان نازل شده است را در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که به ظنّ قوی، وی متمایل به تشیّع بوده است. ولی در بیان اعتراضات، مؤلف اعتراض اول را مطرح می‌کند که گفته‌اند: تنها سلّمی این حرف را زده و متأخرین، از او گرفته‌اند.

دکتر عبدالله جبوری می‌گوید: اما اسلام آوردن معروف کرخی و نیز حاجب امام رضا بودن وی، تحقیق تاریخی آن را رد می‌کند؛ چون امام رضا در مدینه متولّد شده و سپس به طوس خراسان رفت و در آنجا وفات یافت... و این حکایت را برخی روّات جعل کردند و سلّمی در طبقات الصّوفیه آن را آورده و هجویری آن را در کشف‌المحجوب تکرار کرده است و بین این مرد و معروف بن خرّبود که از رجال شیعه بوده، خلط صورت گرفته است.

ابن جوزی می‌گوید: سلّمی گفته معروف کرخی دربان و حاجب امام رضا

۱. سوره صافات، آیه ۲۴: و نگه‌داریدشان، باید بازخواست شوند.

۲. سوره بقره، آیه ۱۳: ایمان بیاورید همان‌طور که دیگران ایمان آوردند.

بوده که دنده‌هایش را شکستند و به این دلیل فوت کرد، در حالی که معروف در زاویه مسجدش انزواگزیده بود و عبادت می‌کرد که استاد ما ابوالفضل بن ناصر حافظ گفت: این حکایت صحیح نیست و در نزد اهل نقل، شناخته شده نمی‌باشد. مؤلف می‌گوید: با این سخن مشخص می‌شود که اولین کسی که به این سخن اعتراض کرد، محمد بن ناصر حافظ، استاد ابن جوزی بوده و گرایش‌های منحرفه، در انکار ارتباط کرخی با امام رضا بر سخن ابن ناصر حنبلی اعتماد کرده‌اند و این گرایش‌ها عبارتند از:

۱- وهابیه؛ که منکر تصوّف و عرفان هستند و از طرف دیگر منکر تشیّع و مکتب اهل بیت می‌باشند. مثلاً ابن تیمیه در جواب علامه حلّی که درباره امام رضا گفته است: «او زاهدترین و عالم‌ترین مردم بود»، گوید: این ادعا بدون دلیل است و مردم می‌دانند که در زمان آنها، از او عالم‌تر و زاهدتر مثل شافعی و اسحاق بن راهویه و معروف کرخی و امثال اینها بودند؛ که ابن تیمیه ارتباط معروف کرخی با امام رضا را انکار کرده و در همان حال شخصیت امام رضا را مورد مناقشه قرار داده است و واضح است که ابن تیمیه در این حرف به ابن جوزی اعتماد کرده است. اما ذهبی، متأخر از ابن تیمیه و متأثر از وی و شاگردش بوده است. پس، مناقشه در ارتباط معروف کرخی با امام رضا توسط حنبلی‌ها رشد پیدا کرده و از ابن تیمیه نشأت گرفته است.

۲- شیخیه؛ که از پیروان شیخ احمد احسائی می‌باشند و این انکار را از حنبلیّه و وهابیه گرفته‌اند. از اینجا مؤلف به شرح حال ابن ناصر، مبنی بر اینکه او ابتدا شافعی و سپس حنبلی شده و یک حنبلی متعصب بوده که از تشکیک در منزلت و شخصیت جمعی از مشایخ باکی نداشته، می‌پردازد و بعد از نقل روایاتی، عدم توازن روحی، ناهمگونی عقلی و تعصب او را در مذهب حنبلی ثابت کرده و به

این نتیجه می‌رسد که ابن جوزی هم در محضر چنین استادی تلمذ کرده بود.

نظر نوه ابن جوزی

در مورد خدمت معروف کرخی به امام رضا، وی این ارتباط را قبول کرده و سخن جدّش را رد کرده است.

اعتراض دوم؛ عدم آمدن امام رضا به بغداد: نقل شده که امام رضا هرگز به بغداد نرفته و معروف کرخی نیز هرگز به خراسان نرفته است. مامقانی گوید: و اگر همان‌گونه که وارد شده، امام رضا در هنگام وفات معروف کرخی در خراسان بوده و وفات وی در خانه امام رضا رخ داده، به خاطر عدم رایج بودن انتقال جنازه، نباید قبر معروف در بغداد باشد. مؤلف سپس مواردی را نقل می‌کند که جنازه اشخاص از شهری به شهر دیگر منتقل شده است.

دلیل عدم آمدن امام رضا به بغداد: چون امام از منزلت والایی برخوردار بوده، اگر به بغداد می‌رفت سفر او در تواریخ عامّ و خاص منعکس می‌شد، در حالی که طبری، مسعودی، ابن اثیر، ذهبی، ابن خلدون، ابن مسکویه و خطیب بغدادی آمدن وی را به بغداد نقل نکرده‌اند و نیز این سفر در مجموعه‌های شیعه، مثل عیون اخبار الرضا و غیره نیز نقل نشده است.

دلایل حاکی از آمدن امام رضا به بغداد: تصریح یعقوبی در تاریخ خود؛ تصریح ابوالفضل بیهقی؛ اشاره عبدالکریم بن طاووس به آن؛ ذکر محمد بن محمد عوفی متوفی ۶۳۰ ق؛ نقل مجلسی از تفسیر امام حسن عسکری (ع)؛ نیز فاضل بسطامی^۱ روایتی را مبنی بر عبور امام رضا از بغداد هنگام سفر به خراسان ذکر می‌کند.

۱. التحفة الرضویة، ص ۱۴۵.

اعتراض سوم: مامقانی می‌گوید که کتب رجالی، نامی از معروف کرخی به میان نیاورده و نیز در کتاب عیون اخبار الرضا نیز نامی از وی برده نشده است. هم‌چنین مجلسی با جزمیت، بیان کرده که کرخی دربان امام رضا نبوده است. مؤلف به این اشکال این‌گونه پاسخ می‌دهد که: اولاً معروف کرخی به تصوّف و عرفان معروف بوده و شاگردانش سرّی سقطی و جنید بغدادی بوده‌اند.

نکته دیگر اینکه ائمه دو گروه شاگرد داشتند که گروه اول سالکین بودند و ائمه به آنها تعلیم باطنی را ارائه می‌دادند که این معارف باید از عامه مردم دور نگاه داشته می‌شد؛ معروف هم از اینها بود. گروه دوم راویان و دیگر اصحاب بودند که تعلیم ظاهری را از ائمه می‌گرفتند. و حقیقت این است که اگر مجموعه‌های رجالی شیعه، از اسم شخصی خالی باشند، نمی‌تواند دلیل بر شیعه نبودن آن شخص باشد. در ادامه فهرست اشخاصی مانند جابر بن حیان، شقیق بلخی، ابراهیم بن ادهم، لیث بن سعد و دیگران را می‌آورد که به تشیع مشهور، ولی نامی از آنها در مجموعه‌های رجالی شیعه نیامده است.

اعتراض چهارم: فاصله نیشابور تا عراق بسیار بوده، بنابراین مردم نیشابور بر منابع اولیه رجال تصوّف عراق دسترسی نداشتند؛ بنابراین زندگی و حیات معروف کرخی در بین مردمان محلّ زندگی او و اصحابش روشن بوده، اما سالکان خراسان و عرفای نیشابور، شناختی از معروف کرخی و اخبارش نداشتند. بنابراین ما هیچ نصّ عراقی پیرامون نسبت معروف کرخی با امام رضا در دست نداریم و خطیب بغدادی و ابونعیم اصفهانی به آن حکایتی که سلمی نیشابوری در طبقات الصّوفیه ذکر کرده، اشاره‌ای نکرده‌اند و این شاید از موضوعاتی بوده که بین نیشابوری‌های دوستدار امام رضا و منسوبین به تصوّف بوده باشد. مؤلف با آوردن دلایلی ثابت می‌کند که نیشابور در آن زمان به لحاظ علمی،

جایگاه والایی داشته و سپس می‌کوشد تا ارتباطات علمی بین مدرسه نیشابور و بغداد را ثابت کند و اینکه اگر سلمی آن نص را پیرامون کرخی آورده، به این خاطر بود که وی اهتمام خاصی به جمع‌آوری زندگی‌نامه صوفیه و آثار آنها داشته است که حتی خطیب بغدادی گاهی در شناخت رجال تصوف بغداد هم به آن رجوع می‌کند.

نویسندگان متقدم و متأخر

در بخش بعدی، مؤلف حدود چهارده نص از نویسندگان متقدم و متأخر، از جمله: عبدالکریم هوازده شیرازی، قشیری، محمد بن ظفر صقلی مکی، فضل بن روزبهان، خنجی اصفهانی، انصاری هروی، هجویری، عطار نیشابوری، حمدالله مستوفی قزوینی و دیگران می‌آورد که مضمون همه آنها این است که: معروف در ابتدا از مدرسه نصرانی‌ها فرار کرده و خانواده‌اش گفتند که با هر دینی که برگردی ما هم همان دین را قبول خواهیم کرد، و او به امام رضا پیوست و مسلمان شد و دربان او شد. و همه این نص‌ها، خدمت معروف کرخی را به امام رضا بیان می‌کند.

موضع معروف در مقابل حکومت عباسی

مؤلف می‌گوید: هیچ نصی دال بر مدح معروف از حاکمین عباسی و یا پیوستن او به آنان در دست نیست و زهد او و نیز این شعار او که: «اگر خدا، بنده‌ای را دوست داشته باشد، او را در بین فقرا مسکن می‌دهد و در غیر این صورت، او را در بین اغنیا جای می‌دهد» دلیل بر موضع سلبی و منفی او در مقابل حکام عباسی است. ضمناً مؤلف با آوردن نصی، عدم رضایت معروف

کرخی را در خروج مسلحانه بر ضد حاکمان بیان می‌کند که این انکار زیدیه نیز بود.

مؤلف در ادامه کتاب و در بخش‌های مختلف آن به ذکر دعاها و برخی سخنان معروف کرخی می‌پردازد. از جمله این که شیخ فخرالدین طریحی گوید: معروف کرخی از جمله کسانی است که از جعفر بن محمد صادق روایت نقل می‌کند و یکی از احادیث او این است که وی به امام جعفر صادق گفت: یا بن رسول‌الله! مرا وصیت کن؛ فرمود: معارف را کم کن. گفت: بیشتر نصیحتم کن؛ فرمود: آنچه را که از معارف بدان دست یافتی آن را انکار کن.

وفات و مدفن معروف کرخی

در بخشی از کتاب آمده است که او در سال ۲۰۰ هجری فوت نموده و در مقبره باب‌الدیر که در جانب غربی بغداد و در کرخ قرار داشت، به خاک سپرده شد. ظاهراً این مقبره در کنار مسجدی بوده که معروف در آن نماز می‌خوانده است، و منابع از آتش گرفتن این مسجد در دوره‌های بعد و تعمیر دوباره‌اش سخن گفته‌اند.

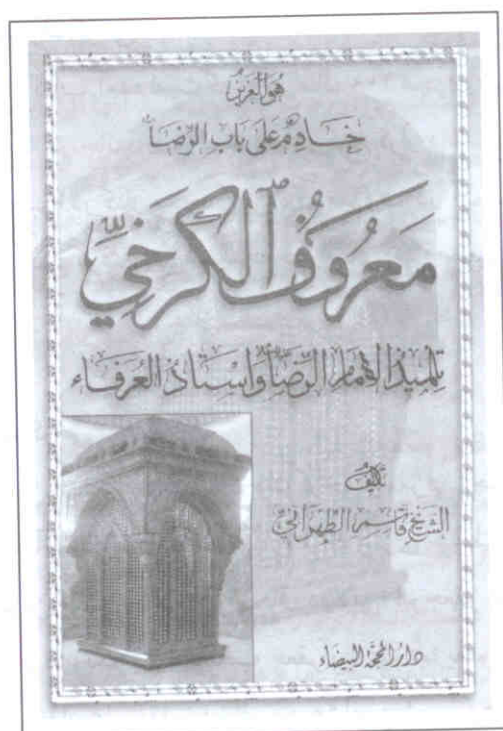
شاگردان معروف کرخی

مؤلف در این بخش به ذکر شاگردان کرخی و معرفی اجمالی آنان و نقل برخی از کرامات آنها می‌پردازد که عبارتند از: سری سقطی؛ ابراهیم صیاد بغدادی؛ ابراهیم بن عیسی جامی؛ ابواسحاق دولابی؛ ابوجعفر عابد معروف به طوسی؛ بشر حافی؛ ابوبکر بن ابی طالب جعفر بن عبدالله؛ یعقوب بن موسی بن فیروزان؛ ابوشعیب؛ ابوعلی مفلوج؛ خلف بن هشام بن شعیب؛ هیشم ابوعلی؛ محمد

بن سوار تستری و یحیی جلا.

مسانید معروف کرخی

در این بخش برخی از سخنان معروف کرخی که توسط دیگران نقل شده و نیز برخی از احادیثی که به پیغمبر و ائمه نسبت داده شده که معروف هم جزو سلسله راویان آن حدیث بوده است، بیان می‌شود. مؤلف در ادامه کتاب به ذکر برخی از حالات معروف کرخی، حکایاتی در مورد او، کرامات او و نیز به بیان خواب‌های وی می‌پردازد.



اقتدا به محمد(ص)

بازنگری اسلام در جهان معاصر

تألیف: کارل ارنست^۱

دکتر شمس الملوک مصطفوی^۲

کتاب پیروی از محمد(ص)؛ بازنگری اسلام در جهان معاصر، تألیف
پروفسور کارل ارنست (متولد ۱۹۵۰)، استاد مطالعات دینی در دانشگاه
کارولینای شمالی در امریکا است. این کتاب طبق گفته‌ی وی، حاصل سال‌ها تفکر،
تعلیم و تعلم و نوشتن درباره‌ی دین و فرهنگ اسلامی است.
کارل ارنست که دارای دکترای در رشته‌ی مطالعات اسلامی است، زبان‌های
عربی، اردو و فارسی را آموخته تا بتواند به گونه‌ای جدی و با ارجاع به منابع اصلی

1. *Following Muhammad, Rethinking Islam in the Contemporary World*, Carl W. Ernst, the University of North Carolina Press, U.S.A, 2003.

این کتاب توسط آقای حسن نورائی بیدخت ترجمه شده و توسط انتشارات حقیقت در حال انتشار است.

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد، واحد تهران شمال.

به تتبع در خصوص اسلام بپردازد. وی هم‌چنین مدّت‌های مدیدی را در کشورهای مختلف اسلامی به‌ویژه هند و پاکستان به‌سر برده و سال‌ها زندگی در بین مسلمانان را تجربه کرده است.

پروفسور ارنست، به مطالعه درباره‌ی "سنت معنوی و انسانی تصوّف" به‌عنوان "جنبه‌ی مهمی از نظر و عمل اسلامی" علاقه‌مند بوده و پژوهش‌ها و تتبعاتی را نیز در این زمینه به انجام رسانده است. تلاش علمی وی به‌خصوص حول دو محور اصلی متمرکز است: اول مبارزه با تصاویر غلطی که از اسلام در غرب وجود داشته و همه‌روزه نیز از سوی رسانه‌های جمعی ترسیم می‌شود. دوم مطرح کردن یک فهم غیربنیادگرایانه از اسلام و فراهم نمودن شرایط دستیابی مردم به اطلاعات اصلی و کلیدی جهت فهم صحیح این دین الهی.

کارل ارنست در کتاب حاضر بر اهمیت نگاه تاریخی به اسلام تأکید کرده و لذا به بررسی ریشه‌های تاریخی کلمات، واژه‌ها و تغییرات تاریخی آن‌ها برای فهم اسلام می‌پردازد و مصمّم است با ارائه تصویری روشن از اسلام، زمینه‌ی ایجاد ارتباط و گفت‌وگوی سازنده بین مسلمانان و غیرمسلمانان را فراهم آورد.

این کتاب در ۱۸ اگوست ۲۰۰۴ توسط انتشارات دانشگاه کارولینای شمالی به چاپ رسیده است. هرچند قبلاً برخی از ناشران از چاپ کتاب با این استدلال که حمایت از اسلام، حمایت از تروریسم است، خودداری کرده بودند.

کتاب مشتمل بر پنج فصل و یک پی‌نوشت است که نویسنده در هر فصل ذیل چند عنوان به طرح و بررسی مباحث موردنظر خود پرداخته است.

فصل اول: اسلام در نگاه غرب

در این فصل نویسنده ضمن ارائه شرحی اجمالی از اسلام به‌عنوان بخشی از

جهان مدرن، رویکردهای ضد اسلامی را از قرون وسطی تا عصر حاضر تحت عنوان ذیل بررسی می‌کند:

۱ - اسلام به عنوان بخشی از جهان معاصر: مؤلف در این قسمت ضمن انتقاد از جامعه امریکایی، به دلیل غفلت از فرهنگ‌های دیگر، به جهان سه قطبی قبل از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی اشاره کرده و می‌گوید که پس از فرو ریختن دیوار برلین و تجزیه امپراطوری شوروی، عملاً جهان دوم از بین رفت و اینک دو جهان پیشرفته و توسعه نیافته برجای مانده است. وی از هانتینگتون به عنوان سخنگوی جنگ تمدن‌ها و کسی که بر تضاد غرب علیه بقیه جهان تأکید دارد، و از محمد خاتمی به عنوان طراح گفت‌وگوی تمدن‌ها نام می‌برد و با اشاره به این مطلب که در جهان غرب پنج میلیون امریکایی مسلمان و ده میلیون اروپایی مسلمان وجود دارد، می‌گوید که نمی‌توان از تقابل غرب و جهان اسلام سخن گفت و اصولاً به دلیل پیشرفت رسانه‌های ارتباط جمعی، امکان منزوی کردن فرهنگ‌های دیگر وجود ندارد. نویسنده تصویر اروپایی - امریکایی از اسلام را با واقعیت زندگی مسلمانان در تعارض دانسته و در اصل مفهوم "تمدن غرب" را مضحک می‌شمارد چرا که به عقیده وی دو سرچشمه تمدن غرب یعنی تعالیم دینی پیامبران بنی اسرائیل، به عنوان سرچشمه‌های اخلاق و دین و فلسفه و عقلانیت یونانی به عنوان مبانی علم و دموکراسی، سرچشمه‌های تمدن اسلامی نیز هستند؛ زیرا قرآن پیامبران بنی اسرائیل را می‌پذیرد و به علاوه علم و فلسفه یونان موضوعات مورد مطالعه مسلمانان بوده و در اصل از طریق ترجمه متون فلسفی عربی به لاتین بود که غرب ارسطو را شناخت؛ لذا مؤلف کنار گذاشتن مسلمین از جریان فرهنگ جهان را حرکتی خلاف جریان تاریخ ارزیابی می‌کند و می‌گوید نباید برتری تکنولوژیکی اروپا که برتری نظامی آن را بر سایر نقاط

جهان به دنبال داشته، به عنوان برتری فرهنگی تلقی شود.

نویسنده هم چنین تعصبات اروپا محور علیه اسلام را به عنوان توجیه تاریخی استعمارگری ارزیابی نموده و زبان دینی اسلامی علیه غرب را پاسخی ایدئولوژیکی علیه استعمار می داند. وی ضمن توضیح تفاوت بین واژه "اسلام" (به معنای تسلیم در برابر خداوند) و "مسلمان" (که علاوه بر معنای تسلیم، یک معنای اجتماعی و جمعی نیز داشته و بر عضویت در یک جماعت دینی دلالت دارد) و با اشاره به این که چگونه کلمه "اسلام" به واژه‌ای با کاربرد سیاسی مبدل گردیده، زمینه مجادلات کنونی در خصوص اسلام را حوادث دو قرن اخیر دانسته و معتقد است که برای فهم جهانی که همه انسان‌ها در آن سهیم اند، فهم جریانی که موجب ایجاد چنین زبان ستیزه‌جویانه‌ای بین غرب و مسلمانان شده، ضرورتی انکارناپذیر است.

۲- رویکردهای ضد اسلامی از قرون وسطی تا عصر حاضر: پروفیسور ارنست در این قسمت با اشاره به سوء تفاهات موجود در غرب علیه اسلام و ذکر این نکته که حتی قشر تحصیل کرده می‌پندارند که اسلام مشوق ظلم به زنان و طرفدار خشونت است، چگونگی به وجود آمدن تصویری منفی از اسلام نزد غربی‌ها را مرور می‌کند.

وی انتقادات مسیحیان علیه حضرت محمد (ص) را حول دو محور فعالیت‌های نظامی و ازدواج‌های پیامبر مورد بررسی قرار داده و می‌گوید که برای مسلمانان حضرت محمد (ص) الگوی کامل پیامبری است که مردمش را برای درست زیستن در جهان آماده می‌کند و چون زندگی دنیوی همواره در معرض کشمکش و نزاع است، وی نمونه‌ای از بهترین رفتار اخلاقی را در سیاست و جنگ ارائه کرده است. برای مسلمانان الگوی مسیحی پرهیز از خشونت یک

الگوی غیر واقعی است که نمی‌تواند همیشه کارساز باشد. مسلمانان حضرت محمد(ص) را مشفق‌ترین انسان می‌دانند؛ پیامبری که روز جزا، در پیشگاه خداوند، نه فقط برای مسلمانان بلکه برای همه مردم طلب بخشایش خواهد کرد. مؤلف سپس نمونه‌هایی را ذکر می‌کند که نشان دهد چگونه نویسندگان مسیحی چهره‌ای منفی و دروغین از حضرت محمد(ص) ترسیم کرده‌اند. نویسنده جنگ‌های صلیبی در قرون وسطی را زمینه‌ساز تبلیغات ضد اسلامی اروپاییان دانسته و معتقد است که در دوران استعمار، به تعصبات ضد اسلامی دامن زده شد. وی هم‌چنین رواج نظریه‌های نژادپرستانه و ضد سامی در قرن ۱۹، به‌علاوه فعالیت مبلغان مذهبی در تأیید مسیحیت و نفی ادیان دیگر را نیز از عوامل رشد دیدگاه‌های ضد اسلامی در غرب و اثبات حقیقت عملکرد استعمار اروپایی دانسته و جنبش صهیونیسم را به‌عنوان یک جنبش ناسیونالیستی اروپایی و یکی از مهم‌ترین عوامل خلق و شیوع گفتارهای کلیشه‌ای علیه اعراب و اسلام معرفی می‌کند. مؤلف با اشاره به این که جنگ بین یهود و عرب، منازعه‌ای در خصوص مالکیت سرزمین است و نه حاصل نوعی رویکرد دینی، می‌گوید که متأسفانه هنوز هم برای نیمی از خوانندگان روزنامه‌هایی امریکایی، واژه‌های عرب، مسلمان و تروریست، واژه‌هایی مترادف‌اند.

۳- پرهیز از تعصب در رویکرد به اسلام: در این قسمت امکان تحقق جهانی‌سازی از درگیری و نزاع منوط به آن دانسته شده که غیرمسلمانان تلاش کنند جهان‌بینی مسلمین را بفهمند؛ مسلمانان چون سال‌ها تحت استعمار کشورهای غیرمسلمان بوده‌اند، با فرهنگ آن‌ها آشنا هستند و لذا لزوم شناخت سنت اسلامی ضرورتی از سوی غیرمسلمانان است؛ به‌ویژه درک سوء تفاهماتی که در مورد برخی مفاهیم دینی وجود دارد. برای مثال مفهوم "جهاد" که اغلب سوء تعبیر شده، "جنگ

مقدّس "نامیده می‌شود، درحالی که این کلمه به معنای "کوشش برای حقیقت" است.

فصل دوم: رویکرد به اسلام به منزله یک دین

این فصل به بررسی واژه دین و تغییرات آن از دوران مسیحیت اولیه تا عصر استعمار پرداخته و درصدد است روشن سازد که پژوهشگران اسلام را چگونه فهمیده‌اند و دولت - ملت‌ها آن را چگونه تعریف کرده‌اند و نهایتاً این واژه در جریان مناسبات بین مسلمانان به چه صورت درآمده است. نویسنده حول عناوین ذیل موارد فوق را بررسی می‌کند:

۱- اسلام و مفهوم مدرن دین: پروفیسور ارنست نخست به این نکته توجه می‌دهد که یکی از اهداف کتاب حاضر، ارتقای فهم از اسلام به منزله یک دین است. به نظر وی مفهوم دین را باید به طریقی تاریخی یعنی با توجه به عوامل زمان و مکان فهمید، لذا به بررسی معنا و تاریخچه واژه دین و تغییرات آن در طول تاریخ می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که تلقی از مسیحیت به عنوان برترین دین در جهان و این فرض نادرست که سایر ادیان غیر حقیقی‌اند، جنبه‌ای از مفهوم دین در اروپای مدرن است.

کارل ارنست هم‌چنین با اشاره به این که تکثر دینی واقعیت زندگی امروز است، پذیرش تکثر دینی در اسلام را یادآور شده و ضمن استناد به آیه "هیچ اکراهی در دین نیست" می‌گوید که تعصب دینی در بین مسلمانان بسیار کمتر از مسیحیان است؛ قرآن مرجعیت پیامبران ابراهیمی را می‌پذیرد و حضرت محمد(ص) اختلاف عقیده برای امت را رحمت می‌داند که چنین مطلبی در آثار هیچ‌یک از متألّهان مسیحی یافت نمی‌شود.

نویسنده ضمن توضیح در مورد این که چگونه قوانین اسلامی در خلال قرون و اعصار، با عادات عملی و سنت‌ها و فرامین اجرایی حکومت‌های غیراسلامی درهم آمیخته است، درخصوص نوع جدیدی از ایدئولوژی اسلامی که در قرن بیستم پیدا شده و مدّعی است که تمامیت زندگی باید براساس اسلام و قوانین اسلامی اداره شود، مطالبی عنوان می‌کند.

۲- اسلام و مطالعه تاریخی دین: نویسنده در این قسمت ضمن اشاره به رقابت جدی اسلام و مسیحیت (به دلیل داشتن بیشترین طرفدار)، روش‌های مختلف مقایسه بین این دو دین الهی را بررسی کرده و اعلام می‌دارد که نتیجه مطالعه ادیان به عنوان واقعیاتی تاریخی و فرهنگی، برخوردار شدن از این بصیرت است که ادیان ذواتی سرمدی و تغییرناپذیر نیستند.

وی با اشاره به این که دین به دو مؤلفه تقسیم می‌شود: تجربه دینی یا ایمان (بعد درونی) و سنت دینی مشتمل بر کتب مقدّس، اعمال دینی و اخلاقی، شریعت، ادبیات، اسطوره معرفت طبیعی جهان، هنر و معماری و... (بعد بیرونی یا خارجی دین)، می‌گوید که بعد خارجی دین همواره در معرض تغییر و تفسیرهای گوناگون بوده است.

مؤلف هم‌چنین به بررسی نظراتی که در مطالعات دینی به دو رویکرد تجویزی یا دستوری و توصیفی قائل‌اند پرداخته و خود طریق صحیح فهم اسلام را شناختن هر دو بعد درونی و بیرونی و هر دو رویکرد تجویزی و توصیفی می‌داند.

مؤلف در ادامه بحث از مزایای رویکرد تاریخی به دین و تأکید بر اهمیت شناختن صداهای مختلفی که به نام اسلام شنیده می‌شود، نقش کتب مقدّس را در فهم دین بررسی می‌کند. به عقیده وی فهم کتب مقدّس از یک سنت دینی به سنت

دینی دیگر و نیز در میان طرفداران یک سنت خاص تفاوت می‌کند و لذا نظر کسانی را که فرض می‌گیرند همه آیات مقدس به یک اندازه مهم هستند و هیچ مجادله‌ای در معنای آن‌ها وجود ندارد و هیچ تغییری نیز در طی قرون و اعصار متوالی در فهم آیات خاص ایجاد نشده، قابل قبول نمی‌داند.

۳- تعریف اسلام به وسیله دولت و از زبان دین‌داران: این بخش توضیح این مطلب است که چون دین عملاً به وسیله دولت‌ها تعریف می‌شود، لذا بین ایمان دینی و هویت دینی یعنی عضویت در یک جامعه قابل شناخت سیاسی، تمایز و جدایی وجود دارد. نویسندگان روش سرشماری دینی را یک نوع طبقه‌بندی آماری گروه‌های مختلف دانسته که نمی‌تواند نشانگر ایمان یا رفتاری خاص باشد. وی هم‌چنین به پراکندگی جمعیت اسلام در کشورهای مختلف اسلامی و نیز کشورهای اروپایی و امریکا اشاره کرده و موقعیت جدید مسلمانان در غرب را بررسی می‌کند.

۴- زبان اسلامی دین: این قسمت اختصاص یافته است به توضیح برخی واژه‌ها به منظور فهم اسلام و رفع سوء تفاهماتی که در اروپا و امریکا در مورد اسلام وجود دارد.

در توضیح واژه "اسلام" گفته می‌شود که این کلمه باید بدون تبدیل حرف "S" به "Z" تلفظ شود زیرا تلفظ غلط این واژه یعنی Muzlim به معنای دیکتاتور یا حاکم مطلق است؛ و لذا جای سؤال دارد که چرا گویندگان انگلیسی تمایل دارند که این واژه را غلط تلفظ کنند. نویسندگان با اشاره به این که امروزه واژه اسلام مانند مسیحیت به عنوان نام یک دین شناخته می‌شود، می‌گویند که سخن گفتن درباره اسلام بیشتر به گونه تجویزی و دستوری است یعنی سخن گفتن آمرانه در خصوص این که چیزها چگونه باید باشند، در صورتی که واژه اسلام دلالت

دارد بر واقعیتی تاریخی در مورد آن چه مردم عملاً انجام داده‌اند. مؤلف سپس کاربرد واژه اسلام را در الهیات مبتنی بر قرآن و نزد متکلمان مشهور اسلامی مانند غزالی که اسلام را به معنای "ایمان" به کار برده‌اند، مرور می‌کند. وی به گفتاری از پیامبر استناد می‌کند که در آن به سه مفهوم بنیادین عقیده دینی اشاره شده است: اول "تسلیم به خدا" (اسلام) به معنای عمل به ارکان یعنی اقرار به خدا و پیامبر، نماز، روزه و...؛ که چون این اعمال در جامعه انجام می‌پذیرد اسلام در این معنا واجد یک مؤلفه اجتماعی قدرتمند است. دوم مفهوم "ایمان" به معنای ایمان به خدا، پیامبر، فرشتگان، و سوم مفهوم "احسان" بدین معنا که باید خداوند را به گونه‌ای عبادت کنید که گویی او را می‌بینید، چرا که اگر شما او را نمی‌بینید، او شما را می‌بیند. از نظر مؤلف در تفسیرهای اخیر از اسلام، ایمان و احسان نادیده گرفته شده و در نتیجه تصویری ناقص و نارسا از سنت دینی اسلام ارائه گردیده است.

از نظر پروفیسور ارنست مهم‌ترین بدنامی تحمیل شده به اسلام در عصر حاضر، "بنیادگرایی" است و لذا وی ضمن ارائه شرحی در مورد چگونگی ورود این واژه از امریکا به فرهنگ عمومی جهان می‌گوید که پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، از جانب روزنامه‌نگاران، به تدریج واژه‌های بنیادگرا و مسلمان به صورت جدایی‌ناپذیری از یکدیگر درآمدند. از دیدگاه وی بنیادگرایی واژه‌ای گمراه‌کننده است زیرا هر چند عده‌ای می‌پندارند که بنیادگرایی در دین امری پسندیده است اما بنا به دلایلی نامعلوم، این واژه همواره نوعی ناسزا تلقی شده است.

فصل سوم: منشأ قدسی دین

مؤلف در این فصل نخست مروری دارد بر زندگی حضرت محمد(ص)

به‌عنوان اولین سرچشمهٔ قدسی دین اسلام و سپس توضیحاتی دربارهٔ قرآن و مضامین آن ارائه داده و مجادلات بین‌المللی درخصوص قرآن را بررسی می‌نماید. وی ذیل چند محور و با توجه به هر دو جریان تحقیق خارجی و دعاوی ایمانی شرحی از منابع قدسی اسلام ارائه می‌دهد:

۱- خاتم پیامبران حضرت محمد(ص): در این قسمت مؤلف با تأکید بر این نکته که سنت اسلامی بدون شناخت سیرهٔ نبوی شناخته نمی‌شود، به معرفی حضرت محمد(ص) به‌عنوان الگویی برای اخلاق، زندگی خانوادگی، سیاست و... می‌پردازد و می‌گوید که اهمیت حضرت محمد(ص) نه فقط از طریق قرآن بلکه از طریق داستان‌ها، اشعار، خوشنویسی و دیگر هنرها نیز آشکار می‌شود؛ محمد(ص) در خلال ۲۳ سال دوران نبوتش نقش‌های متفاوتی ایفا کرد و نسل‌های بعدی و گروه‌های مختلف طرفدارانش هر یک بر جنبه‌های متفاوتی از زندگی وی که برایشان جاذبهٔ بیشتری داشت، تأکید کردند و در نتیجه چهره‌ای که از وی ترسیم شده غالباً یک‌جانبه و ناقص است؛ سیمای حضرت محمد(ص) به‌عنوان محمد رحمت و شفیع انسان‌ها نزد خداوند در بیشتر نقاط جهان ناشناخته است. هرچند که محمد مقتدر با محمد رحمت در تعارض نیست و قرآن نیز حضرت را هم از بعد زیبایی و رحمت و هم تفوق و مرجعیت شرعی توصیف کرده و اطاعت از او را اطاعت از خداوند می‌داند.

۲- کلام خدا (قرآن): در این قسمت نویسنده ضمن توجه دادن به این نکته که قرآن را نباید به‌عنوان یک کتاب عادی مطالعه کرد، می‌گوید برخلاف اناجیل چهارگانه که روایت زندگی حضرت مسیح از زبان افراد مختلف بوده و مشتمل بر نامه‌های پولس و دیگران است، قرآن یک متن کاملاً همگن است. وی پس از بررسی نقش قرآن به‌عنوان خاستگاه قوانین اسلامی و تذکر این

نکته که در قوانین اجرایی حاکم در جوامع اسلامی فعلی، عادات، سنت‌ها و قوانین قومی و قبیله‌ای نیز دخیل‌اند، می‌گوید به یک معنای بسیار واقعی، قرآن به‌عنوان کلام خدا برای مسلمانان همان جایگاهی را دارد که عیسی به‌عنوان پسر خدا برای مسیحیان دارد.

فصل چهارم: اخلاق و زندگی در جهان

این فصل اختصاص دارد به بررسی مفهوم اخلاق اسلامی، تأثیر اخلاق فلسفی یونان بر اخلاق اسلامی، تغییرات به‌وجود آمده در تفکر اخلاقی اسلام در طول دوران استعمار و مشکلاتی که در دوران معاصر، رویاروی اخلاق اسلامی قرار دارد. مطالب این فصل نیز ذیل چند عنوان نوشته شده است:

۱ - اخلاق اسلامی: در این قسمت، مؤلف نخست به بررسی واژه اخلاق پرداخته و آن را واژه مناسبی هم برای مفهوم یونانی *ethis* و هم برای واژه رومی *more* (که *morality* از آن مشتق شده است) می‌داند و می‌گوید که در هر سه مورد ما با اسم جمع روبه‌رو هستیم که با عادات و نحوه‌های صحیح رفتار مرتبط است. وی پس از بررسی تفاوت اخلاق دینی با اخلاق فلسفی، می‌گوید که بیشتر نظام‌های اخلاقی آمیزه‌ای از اخلاق دینی و اخلاق فلسفی است. نویسنده هم‌چنین وجه تمایز قانون اسلامی را از سایر قوانین، نقش تاریخی آن در بسط امپراطوری‌های بزرگ حوزه مدیترانه دانسته و بر این عقیده است که قانون اسلامی به‌عنوان یک نظام، حاصل ترکیب وحی و عقل است.

۲ - فلسفه یونان به‌عنوان یکی از سرچشمه‌های اخلاق: این بخش به بررسی تأثیر فلسفه یونان بر اخلاق اسلامی اختصاص دارد. مؤلف ابتدا به چگونگی بسط امپراطوری عرب در قرن نهم و تبدیل آن به یک تمدن جهانی اشاره کرده و این

نکته را یادآور می‌شود که برخلاف سوء تفاهات رایج، امپراطورهای جدیدالتأسیس عرب، جنبه دینی نداشته و عضویت در قبایل عرب بیشتر از وابستگی دینی مطرح بوده است. وی تأثیر تمدن‌های ایران و رم را در ابعاد مختلف زندگی اجتماعی، سیاسی و اخلاقی اعراب بررسی کرده و چگونگی رایج شدن مکتب ارسطویی و افلاطونی در اسلام را از طریق ترجمه متون فلسفی یونان به عربی شرح می‌دهد و سپس در خصوص آثار متعددی که در حوزه فلسفه و دین به زبان عربی نگاشته شده مطالبی عنوان کرده و تأثیر اخلاق ارسطویی را در آثار اندیشمندان اسلامی، با ذکر نمونه‌هایی مانند اخلاق جلالی، بررسی می‌کند.

۳- اخلاق اسلامی در دوره استعمار: در این قسمت تأثیر قوانین و فرهنگ حکومت‌های استعماری بر فرهنگ کشورهای مستعمره بررسی می‌شود. به عقیده مؤلف، مقاومت سنت‌های محلی در برابر قوانین استعمارگران موجب گردید که یک سیستم التقاطی از قانون به وجود آید.

نویسنده ضمن بررسی عملکرد استعمارگران در کشورهای مانند هند، مصر و... به تشکیل آکادمی‌های جدید اسلامی اشاره کرده و می‌گوید که چون دولت‌ها، غیراسلامی بودند، لذا بررسی موضوعات مربوط به دولت از دایره آموزش این مؤسسات خارج شد.

۴- پایان خلافت و مفهوم دولت اسلامی: نویسنده در این بخش ضمن ارائه شرحی از عملکرد امپراطوری عثمانی، این نکته را خاطر نشان می‌سازد که هرچند حکومت عثمانی با سلطنت شناخته می‌شد ولی سلطان نیز مانند خلیفه مدعی بود که یک مقام دینی و تابع مرجعیت حضرت محمد(ص) است. به گفته‌ی وی مفهوم ملی‌گرایی که مبتنی بر مدلی اروپایی بود، از آغاز قرن بیستم در امپراطوری عثمانی شروع به گسترش کرد و نهایتاً به ایجاد یک جنبش ملی‌گرای ترک به نام

”ترک‌های جوان“ منجر گردید که پس از شکست عثمانی‌ها در جنگ جهانی اول، یک جمهوری سکولار به وسیله آتاتورک تشکیل گردید و در نتیجه مقام سلطنت منسوخ شده و بسیاری از مؤسسات دینی امپراطوری نیز تعطیل شد.

در این قسمت هم‌چنین از چگونگی ظهور گروه‌های اصلاح‌طلب (رفرمیست) اسلامی مانند ”اخوان المسلمین“ مصر به رهبری حسن البنا و ”جماعت اسلامی“ هند به رهبری ابوالعلا مودودی که خواهان بازگشت به ایمان ناب صدر اسلام بوده و الگوی اولیه گروه‌های بنیادگرا نیز به‌شمار می‌آیند، سخن گفته می‌شود و سپس با اشاره به صف‌آرایی اسلام اصلاح‌طلب در مقابل دولت‌های مدرن و مرور فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی این گروه‌ها، به بررسی طرز تفکری پرداخته است که راه‌حل همه مشکلات را در اسلام جستجو می‌کند، بدون آن‌که بتواند ارتباطی بین متون کلاسیک و مشکلات یک جامعه مدرن برقرار نماید.

۵- نمونه‌هایی از دولت اسلامی و دولت مدرن در عمل: مؤلف برای نشان دادن تأثیر قطعی استعمار بر تفکر سیاسی اسلام، ویژگی سیاست در چهار کشور ترکیه، عربستان سعودی، افغانستان و ایران را که هیچ‌کدام به لحاظ قانونی تحت سلطه کامل استعمار نبوده‌اند، بررسی می‌کند: در ترکیه، دولت ملی سکولار حاکم شد و نقش دین در حکومت انکار گردید؛ در عربستان یک گروه متعصب مذهبی یعنی وهابی به حکومت رسیدند و در افغانستان گروه‌های مختلفی حاکم بودند اعم از مارکسیست‌ها، مجاهدان و طالبان. وی ایران را جالب‌ترین نمونه کاربرد نظریه سیاسی اسلام در سال‌های اخیر می‌داند و مروری دارد بر تاریخ قبل از انقلاب اسلامی ایران، چگونگی روی کار آمدن شاه، عملکرد وی، پیروزی انقلاب با همکاری نیروهای مذهبی و سکولار و نقش آیت‌الله خمینی در طراحی یک

حکومت ملی.

۶- اسلام آزاداندیش (لیبرال): نویسنده در این قسمت جایگاه اسلام آزاداندیش را که در طول قرون گذشته، یکی از جایگزین‌های مهم اصلاح‌طلبی بوده، بررسی کرده و معتقد است که مفهوم اسلام آزاداندیش برخلاف نظر سکولارها، مفهومی متناقض نیست.

وی با اشاره به این که هدف اسلام آزاداندیش در قرن بیستم، دموکراسی و آزادی فکر و مذهب و حقوق زنان و حقوق بشر به‌طور کلی بوده است، تمایل غرب را به این که اسلام بنیادگرایان را اسلام حقیقی معرفی کند، یادآور می‌شود. هم‌چنین با ذکر این نکته که دموکراسی مفهومی مدرن است، طرح سؤال در مورد سازگاری اسلام با دموکراسی را نامتعارف می‌داند. وی ضمن یادآوری این نکته که بسیاری از متفکران مسلمان با آگاهی از میراث غنی تفکر اخلاقی و سیاسی اسلام، قرآن را به‌عنوان سرچشمه اصلی موضوعات اخلاقی به‌شمار می‌آورند و نه به‌عنوان طرح و نقشه‌ای برای اداره جامعه می‌گویند که به‌دلیل فراموشی بزرگ فرهنگی غرب درباره جهان غیراروپایی، چهره بسیاری از متفکران مدرن مسلمان حتی برای قشر تحصیل کرده در اروپا و امریکا ناشناخته مانده است. از نظر مؤلف مادامی که جامعه غرب قادر نباشد صدای متفکران مسلمان را بشنود، نخواهد توانست گفت و گویی واقعی درباره تمدن را سامان دهد.

۷- جنسیت و پرسش از حجاب: مؤلف در این قسمت با مروری اجمالی بر واقعه کربلا، نقش حضرت زینب (س) را در دفاع از امام حسین (ع) در مرکز خلافت اسلامی، بررسی می‌کند و با تأکید بر نقش و جایگاه مهم زنان در صدر اسلام، می‌گوید که آن چه امروزه در امریکا و اروپا از زنان مسلمان تصویر می‌شود، با حقایق موجود در تعارض است که البته رفتار گروه‌های افراطی مانند طالبان نیز به

تقویت این تلقی منفی کمک می‌کند.

وی با ذکر این نکته که تسلط مردان بر زنان، خصلت تاریخی سنت رایج در بسیاری از نقاط جهان من جمله کشورهای مسیحی بوده است، می‌گوید که قرآن تنها کتاب مقدس الهی است که در آن با صراحت به برابری زن و مرد تصریح شده است.

در خصوص حجاب نیز نویسنده با اشاره به این که قرآن هیچ الگوی معینی برای لباس زنان دیکته نکرده و فقط پوششی محجوبانه را مدنظر داشته است، به بررسی تاریخی پوشش زنان پرداخته و این نکته را یادآور می‌شود که در دوران استعمار حجاب به عنوان سلاحی علیه استعمارگران به کار می‌رفت و نیز نشانه‌ای بود از مقاومت علیه کسانی که در صدد استفاده غیراخلاقی از پیکر زنان در تبلیغات کمپانی‌های چند ملتیتی بودند.

۸- اسلام و علم: این قسمت به بررسی پیشرفت علم و دانش در میان مسلمانان اختصاص دارد. از نظر مؤلف تمدن اسلامی آمیزه‌ای از وحی الهی و عقل انسانی خصوصاً میراث فلسفی یونان بوده و برخلاف فلسفه مدرن که منحصر می‌شود به بحث در خصوص مشکلات نظری مانند نظریه‌های معرفت و فلسفه ذهن، فلسفه در فرهنگ اسلامی همواره با علوم عملی مانند ستاره‌شناسی، داروسازی، پزشکی و... سروکار داشته است. در این بخش موضوعاتی مانند پیشرفت نجوم در کشورهای اسلامی و تأثیر آن در غرب، پیشرفت‌های پزشکی مسلمین، تأسیس بیمارستان‌ها متعدد در کشورهای اسلامی، نقش پزشک و فیلسوف بزرگ مسلمان ابن‌سینا و تأثیر آراء و افکار وی در دانشگاه‌های اروپا و... نیز بررسی می‌شود.

نویسنده تلاش دانشمندان معاصر مسلمان را در جهت یافتن راهی برای

تلفیق حقیقت دین با کارایی علم یادآور شده و در این خصوص با نظر کسانی که در صدد اسلامی کردن علوم هستند مخالفت کرده و می‌گوید که میلیون‌ها مسلمانی که طی قرون و اعصار متمادی قرآن را پذیرفته‌اند، نه به دلیل وجود حقایق علمی در آن بلکه به خاطر جاذبه قدرتمند حضرت محمد(ص) و پیام معنوی قرآن بوده است. پروفیسور ارنست با اشاره به این که کشفیات جدید علمی خصوصاً در حوزه پزشکی، مشکلاتی را به وجود آورده که در هیچ سنت دینی، پاسخ مناسبی برای آن‌ها وجود ندارد، می‌گوید که مسلمانان مانند پیروان سایر ادیان نیاز دارند برای یافتن اصولی که بتواند در موقعیت‌های جدید کارساز باشد، در ذخایر غنی دینی و فرهنگی خود به طور عمیق به تأمل بپردازند.

فصل ۵: معنویت در عمل

در این فصل در مورد معنویت و عرفان در سنت تصوف و تشیع تحقیق شده و بر نقش خاص مشایخ صوفیه و امامان شیعه به عنوان رهبران معنوی تأکید گردیده است؛ هم‌چنین مجادلات گروه‌های افراطی مانند وهابی‌ها علیه قداست بررسی شده و در خصوص ماهیت هنر اسلامی مطالبی عنوان گردیده است:

۱ - تصوف متقدم و تجربه عرفانی تهذیب نفس: این قسمت اختصاص دارد به بررسی موضوع معنویت در مقایسه با دین که نویسنده در این خصوص با اشاره به سرخوردگی مردم از دین نهادی در جوامع اروپایی و امریکا، عرفان را قرینه معنویت و دال بر موضوعی غیرمادی و نیز "امری بسیار شخصی، کمتر دستوری و به طور آشکار جالب توجه" دانسته و در این رابطه از عرفایی مانند مایستر اکهارت و قدیسانی مانند قدیس جان نام می‌برد. نویسنده در خصوص تصوف اسلامی بر این عقیده است که برای داشتن تصویری روشن از این مفهوم،

باید محدودیت‌های این واژه، چه در حوزه کاربرد خارجی و چه در مورد درک رایج از آن، شناخته شود. وی با اشاره به این که غالباً تصوّف به عنوان وجه عرفانی اسلام شناخته می‌شود، به مرور تاریخ تصوّف می‌پردازد و از مولانا به عنوان یکی از مشهورترین چهره‌های صوفیه نام برده و بر این عقیده است که در سراسر تاریخ اسلام معنویت و عمل به تصوّف از خصوصیات اصلی جوامع مسلمان بوده است. مؤلف از حضرت محمد(ص) به عنوان الگوی معنویت صوفیه نام برده و اصحاب صفّه را نخستین مسلمانانی می‌داند که زندگی معنوی را برگزیدند. وی هم‌چنین در خصوص این مطلب که اولین حلقه‌های تصوّف در اطراف کسانی که به شدت پرهیزگار بودند شکل گرفت، توضیحاتی ارائه می‌دهد.

۲ - معنویت شیعه: در این قسمت مؤلف اشکال بسط یافته معنویت اسلامی را در جنبش‌های متعدّد شیعی بررسی می‌کند. وی با ذکر این نکته که به اعتقاد شیعیان حضرت محمد(ص)، مرجعیت و معرفت معنوی خود را در غدیر خم به علی(ع) منتقل کرد، به مرور حوادث تاریخی زمان علی(ع) پرداخته و با اشاره به این که از نظر شیعیان، امام عالی‌ترین مرجعیت الهی بر روی زمین است، آراء و عقاید سه گروه اصلی از شیعیان را بررسی می‌کند. هم‌چنین وی به سنت زیارت آرامگاه ائمه شیعه و مخالفت وهابی‌ها را با زیارت اماکن مقدّس من جمله آرامگاه ائمه شیعه و مشایخ صوفیه یاد آور شده و ضمن ارائه شرحی از چگونگی پیدایش فرقه وهابی، تعارض بین شیعیان و وهابی‌ها را تعارضی ایدئولوژیکی ارزیابی می‌کند.

۳ - تصوّف متأخر: این بخش به بررسی آیین‌های مختلف تصوّف اختصاص دارد. نویسنده با اشاره به نقش برخی از مشهورترین بزرگان صوفیه مانند ابویزید بسطامی و جنید بغدادی می‌گوید که از دیدگاه برخی اندیشمندان، تصوّف مکمل

معرفت دینی است.

به گفته‌ی وی صوفیه "ولی‌الله" یعنی دوستان خدا نامیده می‌شوند؛ یعنی کسانی که در اطاعت از خدا به کمال رسیده و از عشق الهی سرشارند؛ و نیز کسانی که مانند شهدا در پیشگاه خداوند زنده و از همه چیز آگاهند و روز جزا برای دوستدارنشان طلب شفاعت خواهند کرد. وی با ارائه شرحی در مورد آیین‌های مختلفی که در آرامگاه مشایخ صوفیه برگزار می‌شود (مانند قوالی و سماع)، به بررسی طریقت‌های مختلف تصوّف (مانند قادریه، نقشبندیه و چشتیه) که همگی رشته معنویشان از طریق علی (ع) به حضرت محمد (ص) می‌رسد، می‌پردازد. مؤلف هم‌چنین جاذبه عمیق تصوّف در دنیای معاصر را یادآور شده و ترجمه گسترده اشعار مولوی و کتب ابن عربی به زبان‌های مختلف را شاهد مثال می‌آورد.

۴ - هنر اسلامی چیست؟ از نظر مؤلف، بعد زیبایی‌شناسی، اهمیتی اساسی در شکل‌گیری فرهنگ اسلامی داشته و خاستگاه طبیعی آن نیز تجلیل از خلاقیت خداوند بوده است؛ چنان‌که حدیث معروف نبوی که «خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد» دال بر این مدعاست. وی در این قسمت، بحث خود را به هنرهای بصری محدود کرده؛ هر چند اذعان دارد که هنر اسلامی، موسیقی، ادبیات و معماری را نیز دربرمی‌گیرد. به نظر او هنر اسلامی نه یک سبک است و نه یک جنبش و کسانی که آن را به وجود آورده‌اند نیز ضرورتاً مسلمان نبوده‌اند.

نویسنده برای فهم مشکل هنر اسلامی به توضیح تمایز بین هنر دینی (که به موضوعات دینی می‌پردازد) و هنر قدسی (که برای اهداف قدسی استفاده می‌شود) می‌پردازد؛ سپس موضوع منع تصویرگری در اسلام را مطرح کرده و با اشاره به این که در قرآن اشاره مستقیمی به نقاشی و هنرهای بصری نشده و فقط

پرستش هر چیزی غیر از خدا منع گردیده است، احادیث نقل شده در نکوهش تصویرگری را محلّ نزاع می‌داند که آیا نکوهش در مورد کشیدن تصاویر بوده یا صرفاً در مورد موقعیت‌هایی است که این تصاویر در آن‌ها قرار می‌گیرند. برای مثال می‌گوید که قالیچه‌ای به حضرت محمد(ص) اهدا شد که نقش چهره‌ای بر آن گلدوزی شده بود. حضرت از نماز خواندن بر روی آن اجتناب نمود ولی از آن به‌عنوان مخدّه استفاده کرد.

پی‌نوشت: تصویر دوباره اسلام در قرن بیست و یک

پی‌نوشت کتاب به چند موضوع اختصاص یافته است:

اول مطلبی است تحت عنوان "ورای شرق و غرب" که طی آن مؤلف رایج‌ترین مفهوم معاصر از اسلام را مفهومی مبتنی بر حرکت‌ها و مبارزات داخلی تاریخ معاصر می‌داند. به عقیده وی معنای اسلام به وسیله بازیگران مختلفی که هر یک اسلام را از آن خود می‌دانند تغییر کرده است و لذا فهم صحیح شرق و کشورهای مسلمان و نیز فاصله گرفتن از این تصوّر کلیشه‌ای که شرق موطن معنویت و غرب مأوای مادی‌گرایی است، ضرورتی انکارناپذیر است. مؤلف هم‌چنین عملکرد کسانی را که به تقابل شرق و غرب دامن می‌زنند، به‌ویژه کسانی که چهره‌ای غیرواقعی از اسلام ترسیم می‌کنند، محکوم می‌کند.

مطلب دوم با عنوان "تصاویری نو از اسلام" به بررسی تلقی‌های جدید از اسلام می‌پردازد. مؤلف می‌گوید که از طریق تکنیک‌های جدید ارتباطی، اسلام به نماد اتحاد بین‌المللی علیه اروپا بدل شده است و اغلب حکومت‌های اسلامی با استفاده از مکانیزم ملت - دولت مدرن و تحت لوای تحقق بخشیدن به مدینه زمان پیامبر، به اشکال جدیدی از خشونت دامن زنند و در واقع اسلام را به یک ابزار

سیاسی تبدیل کرده‌اند. وی با بررسی نقش تحصیل کرده‌های مسلمان در کشورهای غربی در ایجاد امکان گفت‌وگویی حقیقی بین مسلمانان و غیرمسلمانان، لزوم استفادهٔ مسلمین از امکانات جدید ارتباطی به‌ویژه اینترنت را برای ابلاغ پیام خود به جهان و نیز معرفی قرآن و سایر متون مقدّس، یادآور می‌شود.

آخرین مطلب کتاب "اسلام و پلورالیزم" نام دارد که تأکیدی است بر این که طبق شواهد تاریخی ارائه شده در کتاب حاضر، اسلام هرگز به یک معنای واحد نبوده و نخواهد بود. تفسیرها و تبیین‌های مختلفی از اسلام وجود داشته و مرجعی برای این که یک بار و برای همیشه تصمیم بگیرد که اسلام چیست وجود ندارد. مؤلف از اراده به قدرتی که مایل است اسلام را به یک صدای واحد تقلیل دهد انتقاد می‌کند و بر محوریت نقش حضرت محمد(ص) در فرق نهادن سنت اسلامی از دیگر سنت‌ها تأکید کرده و می‌گوید پیروی از محمد(ص) مسؤولیت همهٔ کسانی است که خود را مسلمان می‌دانند و مسؤولیت غیرمسلمانان نیز همانا تصدیق حقانیت این کار عظیم است. و صلّ الله علی محمد و آل محمد(ص)

مقالات هانری کربن

گردآوری و تدوین: محمد امین شاهجویی

زیر نظر: شهرام پازوکی

کتاب مقالات هانری کربن مشتمل بر ترجمه هفده مقاله از پروفیسور هانری کربن (۱۹۷۸-۱۹۰۳) به زبان فارسی، زمستان سال ۱۳۸۴، از سوی انتشارات حقیقت چاپ و منتشر شده است. کارگردآوری، تدوین و ویراستاری این مقالات را آقای محمد امین شاهجویی، محقق و پژوهشگر مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با نظارت، هدایت و مشورت آقای دکتر شهرام پازوکی، عضو هیأت علمی مؤسسه مزبور در پی برگزاری همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کربن در آذرماه سال ۱۳۸۲ در آن مؤسسه به انجام رسانیده است.^۱ برخی از مقالات این مجموعه، متن ترجمه مقدمه‌هایی است که هانری کربن بر کتب بزرگان از حکما و عرفای ایران زمین نگاشته (نظیر المشاعر، شرح شطحیات، مصقل صفا و جامع الأسرار و منبع الأنوار) و بعضی دیگر، فصولی از

۱. مجموعه مقالات ارائه شده به همایش مزبور در بهار سال ۱۳۸۵ با عنوان زائر شرق به همت آقای دکتر شهرام پازوکی، دبیر این همایش، گردآوری و تدوین و توسط مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران چاپ و منتشر شده است.

کتاب‌های خود اوست (مانند: تاریخ فلسفه اسلامی، اندر اسلام ایرانی و آیین جوانمردی) و بالاخره، پاره‌ای از آنها، محصول سخنرانی‌های وی در دانشگاه‌ها و انجمن‌های علمی و فرهنگی و یا کنفرانس‌ها و همایش‌های تخصصی است که در ایران و نیز خارج از کشور ایراد و سپس در جراید، نشریات و مطبوعات ادواری چاپ و منتشر شده که متن اغلب آنها در این جا تلخیص و همگی مجدداً ویرایش شده است. این مجموعه، معرّف فعالیت علمی، تحقیقی و پژوهشی کربن است که در یک دوره تقریباً پنجاه ساله (از سال ۱۳۳۷ تا ۱۳۸۲ ه. ش) چاپ و منتشر شده است.

دکتر شهرام پازوکی در پیش‌گفتار خود بر کتاب معتقد است که ترجمه آثار کربن، در ابتدا آسان می‌نماید، اما به واقع، کاری بسیار دشوار است که صرفاً به دانستن عمیق زبان فرانسه و فارسی در حدّ استفاده از متون فلسفی غربی و آثار حکمی و عرفانی اسلامی – که خود آن نیز کاری صعب است – خلاصه نمی‌شود. به تعبیر وی باید به نوعی هم‌زبانی با کربن رسید تا بتوان منظور او را دریافت، همان‌گونه که او خود می‌کوشید در فلسفه تطبیقی خویش، راوی هم‌زبانی حکمای غربی و شرقی شود. از این رو اکثر ترجمه‌های موجود از آثار کربن، هنوز پاسخ‌گوی این منظور نیست، هم‌چنان که ترجمه‌های مقالات این مجموعه نیز با وجود سعی ویراستار در رفع اغلاط و کاستن از پیچیدگی کلام، هنوز در مواضعی، خالی از ابهام که مخّل فهم صحیح مطلب است، نمی‌باشد.

آقای محمّدامین شاهجویی، گردآورنده و تدوین‌گر کتاب در مقدمه خود بر آن از پروفیسور کربن به عنوان برجسته‌ترین مفسر غربی حکمت معنوی ایران و فلسفه اسلامی یاد کرده، برخی از ابعاد شخصیت و جوانب افکار، آراء و اندیشه‌های این فیلسوف فرانسوی را مورد اشاره قرار داده و بعضی از

خصوصیات آثار وی را برشمرده است. در نوشته حاضر، سعی خواهد شد اهم مطالب مقدمه کتاب، مستند به متن آن و گزارشی از رئوس مطالب کتاب به منظور آشنایی بیشتر علاقمندان تفکر و معنویت اسلامی با افکار و آثار هانری کربن ارائه گردد.

ورود هانری کربن به عالم فکری و معنوی اسلام، پس از آن بود که وی "فلسفه وجود" حقیقی را در آثار حکمای الهی ایران به دست آورد. او از سهروردی که مظهر یک حکیم مسلمان ایرانی است، به عنوان راهنما و همسفر برادروار خود طی سال‌های متمادی یاد می‌کند که دست او را گرفته و وی را به آن جایی که "وطن معنوی" اوست، هدایت کرده است.^۱ هم‌چنین این ورود مبارک، کربن را به مرحله جدیدی از شناخت "حکمت الهی" راهنمایی کرد و به اهمیت اساسی عامل ایرانی در ایجاد و ظهور این حکمت واقف نمود.^۲ وی در مقالات خود، مرز میان حکمت الهی و آنچه را که در غرب، فلسفه و یا الهیات شمرده می‌شود و تفاوت میان آن‌ها را به روشنی بیان کرده،^۳ این نوع از حکمت را تلفیقی از دانش فلسفی و تجربه روحانی می‌خواند که پیروان خود را از علم انتزاعی فلسفه به مشاهده مستقیم و اشراق حضوری راهنمایی می‌کند.^۴

اهمیت ورود رشته دنباله‌داری که کربن آن را "فلسفه ایرانی - اسلامی" می‌نامد، در مدار فلسفه جهانی و شناخت ارزش واقعی آن از اموری است که وی در مقالات خود بر آن اصرار می‌ورزد و تصریح می‌کند که خود او نیز کوشش یک عمر پژوهشگری خویش را وقف آن کرده است.^۵ غرض او از این همه، تفهیم این نکته است که فلسفه قدیم ایران، چه معنایی می‌تواند برای ما و روزگار

۱. مقالات هانری کربن، صص ۲۹ و ۴۶.

۲. همان، ص ۳۰۹.

۳. همان، صص ۵۸ و ۱۷۷.

۴. همان، صص ۱۹۰-۱۹۱ و ۶۲-۶۳.

۵. همان، ص ۴۲.

ما داشته باشد.^۱

کربن در این مقالات، جوانان متفکر ایران امروز را به این حقیقت توجه می‌دهد که تحقیقات آنها در موضوعات فلسفه غرب، تنها زمانی می‌تواند برایشان سودمند باشد که فلسفه قدیم (سنتی) خود را که در واقع، آبخور فرهنگ ایران است، به خوبی بشناسند.^۲ کمال مطلوب هانری کربن عبارت از ترمیم شکاف بزرگی بود که به نظر او در تاریخ فلسفه ایران وجود داشت.^۳ وی عناصر و مواد فلسفه سنتی ایران را بسیار و سخت درهم پیچیده می‌داند و از آن میان به آرای حکمی ابن سینا، اشراق سهروردی، حکمت الهی ابن عربی و مجموعه احادیث ائمه اطهار اشاره می‌کند.^۴

کربن از لحاظ معنوی و درونی، کشش خاصی نسبت به تشیع که آن را "طریقت باطنی اسلام"^۵ می‌دانست، احساس می‌کرد، از این رو در بسیاری از نوشته‌های خود از جمله مقالات کتاب حاضر به بحث درباره امامت از دیدگاه شیعه دوازده امامی، رابطه بین ظاهر و باطن، تأویل، سهم امام غایب در هدایت خلق و مانند آن از دیدگاه تشیع پرداخته است. از نظر وی، امامت، مفهوم باطنی و در حکم قلب نبوت است^۶ و امامت و نبوت، دارای منشأ مشترک می‌باشند، امامت، پشتیبان و حامل حقیقت است و بدون آن، تمام کوشش‌ها به طرف حقیقت به خطا می‌انجامد.^۷

یکی از خصایص عمده شیعه که در مقالات کربن مورد تأکید واقع شده، اعتقاد به معنای مستتر و باطنی وحی قرآنی در ورای معنای اصطلاحی و ظاهری

۱. همان، ص ۱۹۹. ۲. همان، ص ۱۸۸. ۳. همان، ص ۱۲۰. ۴. همان، ص ۱۹۶. ۵. همان، صص ۶۶، ۱۴۶، ۱۶۱، ۲۱۰، ۲۱۶، ۲۹۳-۲۹۴ و ۲۹۷-۲۹۸. ۶. همان، ص ۳۵۲. ۷. همان، ص ۳۰۱.

آن است که وارثان آن و صاحبان این امانت معنوی پیامبر، امامان شیعه (ع) اند.^۱ به نظر کربن، شیعه، دارای یک فلسفه و حکمت الهی بسیار غنی است^۲ و فلسفه شیعی برای پدیدارشناسی وجدان دینی - که درحقیقت همان کشف الاسرار و کشف المحجوب است^۳ - دارای اهمیت فراوان می باشد.^۴

به بیان کربن، متفکران ایرانی و اسلامی، جهان را روی یک خط مستقیم و در جهت افقی در تحوّل ندانسته، به سیر طولی و عروج قایل اند، وی سلسله معانی وحی الهی را بر این محور مستقر می داند.^۵ کربن در مقالات خویش، با تکیه بر واقعیت جامع وحی قرآنی و ظاهر و باطن آن، بر ضرورت وجود کسی که ارشاد به علم جامع کتاب آسمانی را عهده دار و "قیم قرآن" و "قائم بالقران" باشد، یعنی امام، تأکید می ورزد.^۶ وی اختتام دایره نبوت را مشخص کننده افتتاح دایره ولایت خوانده و ولایت را عامل استمرار نوعی سنت نبوی می شمارد که عبارت از نبوت باطنی و درونی و یک نبوت ابدی می باشد.^۷

از دیدگاه کربن، اصل و اساس تشیع، اتحاد انحلال ناپذیر ظاهر و باطن است^۸ و میل شیعه همواره به حفظ اعتدال و تقارن میان آن دو بوده است.^۹ او قول به دو قطب شریعت و حقیقت را از مبادی تفکر شیعیان دانسته،^{۱۰} نسخ هر یک از آن دو قطب را لغو تمام و کمال حقیقت اسلام تلقی می کند.^{۱۱}

از منظر وی، سه زوج اصطلاح شریعت و حقیقت، ظاهر و باطن و تنزیل و تأویل، همواره ملازم یکدیگرند^{۱۲} و جدایی دین از حقیقت یا تفسیر معنوی خود

- | | | |
|----------------------|-----------------------|-----------------------|
| ۱. همان، صص ۶۷، ۲۱۲. | ۲. همان، ص ۲۰۹. | ۳. همان، ص ۱۹۳. |
| ۴. همان، ص ۱۸۲. | ۵. همان، ص ۲۳۷. | ۶. همان، ص ۶۸. |
| ۷. همان، صص ۶۸-۶۹. | ۸. همان، ص ۷۲. | ۹. همان، ص ۲۹۶. |
| ۱۰. همان، ص ۲۳۷. | ۱۱. همان، صص ۳۰۰-۳۰۱. | ۱۲. همان، صص ۲۴۶-۲۴۷. |

به منزله نابودی آن است؛^۱ زیرا شریعت منهای حقیقت، چیزی جز یک پوسته خالی نیست^۲ و نمی تواند زنده بماند.^۳ به اعتقاد کربن، راز دوام قرآن در آن است که باطنی الهی دارد که از آن منفک نیست.^۴ وی شیعیان را استادان بزرگ "تأویل" می خواند و تأویل را به مثابه تفسیر درونی، باطنی و رمزی کلام وحی با اعراض از ظاهر آن معرّفی نموده، به تبع تأویل از فکر و حقیقت هادیه (عقل هدایت یا "امام" از نظر شیعه) سخن می گوید.^۵ کربن بر این اساس از امام دوازدهم به عنوان ثروت معنوی امامت یاد می کند^۶ که قیام و ظهور وی، معنای باطنی و پنهانی همه وحی های آسمانی را مکشوف خواهد ساخت.^۷ او از این حیث، تشیع را ضامن بقا و حفظ معنویت اسلام می داند.^۸ با این تحلیل به خوبی روشن می شود که چرا کربن با برجسته ساختن خاستگاه های تصوف و تشیع، از رویارویی آنها فراتر می رود^۹ و از قرابت و خویشاوندی شیعه با شکل خاص مذهب عرفان پرده برمی دارد^{۱۰} و به تبع سیدحیدر آملی تصریح می کند که: «شیعیان حقیقی، صوفیان اند و صوفیان حقیقی، شیعیان اند.»^{۱۱}

یکی از کاستی های تاریخ های فلسفه که در غرب نوشته شده و نیز محافل رسمی شرق شناسی در مغرب زمین، ادعای انحصار فلسفه اسلامی در کندی، فارابی و ابن سینا و توقف آن با ابن رشد است. کربن در موارد متعدّد از مقالات خود، این اعوجاج را یاد آور شده،^{۱۲} دلیل آن را ناتوانی شرق شناسان معمول و متعارف از ورود در عرصه حکمت و فلسفه اسلامی، به ویژه حکمت الهی شیعه

- | | | |
|---|---------------------------------------|-----------------|
| ۱. همان، ص ۳۰۲. | ۲. همان، صص ۳۰۰-۳۰۱. | ۳. همان، ص ۳۰۲. |
| ۴. همان، صص ۲۴۴-۲۴۵. | ۵. همان، صص ۲۴۵-۲۴۶. | ۶. همان، ص ۲۱۲. |
| ۷. همان، صص ۶۹-۷۰. | ۸. همان، ص ۲۳۷. | ۹. همان، ص ۱۶۲. |
| ۱۰. همان، ص ۲۱۲. | ۱۱. همان، صص ۱۱۴، ۱۶۲، ۱۷۷، ۲۲۷، ۳۱۵. | |
| ۱۲. همان، صص ۳، ۴۴، ۱۰۵، ۱۸۱، ۱۸۴، ۲۲۸، ۲۳۷، ۳۰۶. | | |

می‌داند.^۱ برخلاف این گروه، وی معتقد است درحالی که همه‌جا در جهان اسلام، اعتقاد بر خاتمه یافتن کوشش‌های فلسفی با ابن رشد است، در ایران و جهان تشیع، فلسفه در دوران صفویه به طرز باشکوهی احیاء شده است.^۲ به عقیده کربن، در ایران به جای ابن رشد، سهروردی قدم به منصه ظهور می‌نهد^۳ و فلسفه ابن رشد که پیوند خود را با فلسفه نبوت در اسلام قطع می‌کند، رو به تحلیل می‌رود و نابود می‌شود.^۴

هانری کربن در مقام تعلیل سرنوشت درخشان و سیر اعتلایی فلسفه اسلامی در ایران^۵ و سکوت و خمود عظیم آن در غیر ایران^۶ می‌گوید: «درجایی که نظر بر این است که هر ظاهری، باطنی دارد و در نتیجه، فهم هر چیزی، مستلزم فهم آن به‌عنوان یک "رمز" است، موقعیت فلسفه کاملاً متفاوت از جای دیگر خواهد بود که در آن‌جا بر عکس، هر نوع باطنی را به اسم ظاهر دین و قانون لفظی آن نفی می‌کنند... در صورت اول، فلسفه، خود را در وطن خویش می‌یابد، ولی صورت یک "فلسفه مبتنی بر وحی" را می‌گیرد. در شق دوم، دیگر نمی‌توان از فلسفه، سخن به میان آورد.»^۷ از این روست که به تعبیر کربن، فلسفه فقط در محیط شیعه، احساس "خودی" می‌کند^۸ و جدا کردن و جداشمردن تاریخ فلسفه از تاریخ معنویت، امری است خطا و ناروا^۹ و از همین روست که تأویل قرآن و تفکر فلسفی به هم پیوسته و مربوط است.^{۱۰}

موقعیت هانری کربن در شناساندن ابن سینا به غرب، یکی از بزرگ‌ترین خدمات او به فلسفه اسلامی است. وی نظر خود را به رسایل عرفانی ابن سینا

- | | | |
|------------------------|-----------------|----------------------|
| ۱. همان، صص ۱۱۰ و ۱۸۴. | ۲. همان، ص ۷۱. | ۳. همان، صص ۲۲۸-۲۲۹. |
| ۴. همان، صص ۲۳۷-۲۳۸. | ۵. همان، ص ۱۸۳. | ۶. همان، صص ۲۲۸-۲۲۹. |
| ۷. همان، صص ۷۱-۷۲. | ۸. همان، ص ۱۹۸. | ۹. همان، ص ۱۳۵. |
| ۱۰. همان، ص ۲۳۹. | | |

معطوف داشته،^۱ نکته‌ی اساسی فلسفه‌ی او را جستجوی حقیقت باطنی و معنوی می‌شمارد^۲ و معتقد است فلسفه‌ی ابن‌سینا در نهایت شکوفایی خود ممکن است منشأ تجربه‌ی عرفانی قرار گیرد.^۳

با وجود اهمیت جایگاه ابن‌سینا در نظر هانری کربن که در مقالات او هویداست،^۴ بدون شک می‌توان گفت مهم‌ترین خدمت او به فلسفه‌ی اسلامی و معارف ایران زمین، همانا احیای تفکر سهروردی و نمایان‌ساختن اهمیت او در تحولات فکری قرن‌های بعدی در ایران و سایر بلاد شرقی و نیز ضرورت شناخت او برای بشر معاصر است. در مقالات کربن از سهروردی به‌عنوان کسی نام برده شده که فلسفه‌ی مشرقی را تکمیل کرده، به سامان رسانده و بر اساسی نو استوار ساخته،^۵ انقطاع میان ایران باستان و فرهنگ بعد از اسلام ایران را از میان برده،^۶ سمت و جهت جدید و رنگ و رونق تازه‌ای به ذوق و روح معنویت ایران بخشیده،^۷ رستاخیزی در عالم معنویت ایران ایجاد کرده،^۸ و فلسفه و عرفان را انفکاک‌ناپذیر گردانده است^۹ و فلسفه‌ی او انعکاس عمیقی در تفکر شاگردان میرداماد دارد،^{۱۰} هم‌چنین پیشوایان طریقت به تمام معنا، نماینده و مظهر سنت معنوی او هستند.^{۱۱} او بعد از این همه، تصریح می‌کند که: می‌خواهم این اندیشه را در شما برانگیزم که چگونه و در چه جهتی، هنوز شیخ اشراق می‌تواند راهنمای گشت و گذار فلسفی ما باشد.^{۱۲}

یکی از رئوس فلسفه‌ی شیخ اشراق، توجه به عالم مثال و تعیین و تثبیت رتبه‌ی آن در مراتب وجود است. کربن در نوع آثار، از جمله مقالات خود از اهمیت این

۱. همان، ص ۸.	۲. همان، ص ۹.	۳. همان، صص ۵ و ۱۰۷.
۴. همان، صص ۱۰-۱۱.	۵. همان، ص ۱۰.	۶. همان، صص ۱۹۱-۱۹۲.
۷. همان، ص ۱۰۶.	۸. همان، صص ۱۹۰-۱۹۱.	۹. همان، ص ۲۲۰.
۱۰. همان، ص ۱۰۸.	۱۱. همان، صص ۲۲۶-۲۲۷.	۱۲. همان، ص ۲۹.

ابداع و نتایج آن به تفصیل و به نحو مکرر سخن گفته و از جمله برای آن، واژه‌ای به زبان فرانسه (Mundus Imaginalis) یافته و عواقب تلخ و وخیم حذف و انکار آن را برای مغرب زمین تبیین کرده است؛ جهانی که بدون آن، کشف و شهود پیامبران و عارفان و نیز رستاخیز، معنا و مفهومی نخواهد داشت.^۱

کربن با علاقه خاصی که به عرفان داشت و با درک بیشتر تاریخ تفکر و معنویت اسلامی در قرون اخیر، نمی‌توانست نسبت به آثار عارف بی‌همتای اندلس، یعنی ابن عربی بی‌علاقه بماند. وی معتقد بود بزرگانی چون حلاج و ابن عربی هرگز خواستار تجاوز از اسلام و یا خروج از آن نبوده‌اند، بلکه خواسته آنها صرفاً گذر از برداشت فقهی، سیاسی و اجتماعی محض از اسلام است که باعث نابودی آن می‌شود.^۲ وی نسبت خود را با عرفان و معنویت ایرانی - اسلامی و معرفت شیعی این‌گونه بازگو می‌کند: «من یک پژوهشگر، یک زائر، یک مسافر؛ یک بازدیدکننده مفتون، مفتون عرفان شیعی، عرفای بزرگ شیعه. من زیبایی این بارگاه جلال را نشان می‌دهم.»^۳

تحقیقات هانری کربن، هم‌چنین او را مجذوب شخصیت عظیم و تا حد زیادی ناشناخته مآلصدر ساخت؛ کسی که کربن او را از مهم‌ترین نوافلاطونیان ایرانی - اسلامی،^۴ متفکری عمیق و واقعاً معنوی^۵ و در یک کلام، "سن توماس آکوئینی ایران" می‌نامید.^۶ وی در مقالات خود از میان عناصر محوری حکمت مآلصدر به مواردی از قبیل نقش مقدمی فلسفه برای رسیدن به مقام کشف حقایق

۱. همان، صص ۲۹-۳۰، ۸۲-۸۳، ۱۹۹، ۲۶۷-۲۶۸.

۲. همان، ص ۲۹۸.

۳. یاد از هانری کربن (مجموعه‌ای از مقالات درباره هانری کربن به انضمام دو گفتگو با وی)، گردآوری و تدوین: شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول،

۱۳۸۲، ص ۱۴۸.

۴. مقالات هانری کربن، ص ۶۵.

۵. همان، صص ۵۸ و ۲۳۱.

۶. همان، صص ۵۸ و ۲۳۱.

معنوی،^۱ عدم حصول یقین تزلزل‌ناپذیر از استدلال محض و برهان منطقی صرف،^۲ وقوع معنویت اشراقی در برزخ میان روش صوفیان و منهج فلاسفه،^۳ انحصار تطابق میان وحی الهی و عقل فلسفی در مکتب شیعه^۴ و مانند آن اشاره کرده است. کربن معتقد بود که ملاًصدرا یک "مجدّد واقعی" است و یک تجدید حیات در حکمت الهی اسلام در گرد آثار او در شرف تکوین است.^۵ وی تأثیر و نفوذ زنده و غیرقابل انکار حکما و عرفای مکتب الهی و علمی اصفهان و تألیفات و آثار گرانبهای آنها را تا زمان خود از نزدیک احساس و بالعیان مشاهده می‌کرد^۶ و به جدّ معتقد بود که در آینده نزدیک، شاهد ظهور کسی در ایران خواهیم بود که بعد از میرداماد که شایسته عنوان "معلّم ثالث" بود، برازنده نام "معلّم رابع" باشد.^۷

هانری کربن با یقین از "پیام تفکر ملاًصدرا برای دنیای امروزی ما" سخن می‌گفت.^۸ در این راستا وی از دو اندیشه اساسی ملاًصدرا، یعنی اعتقاد به وجود عالم مثال و قوّه تخیل فعال و تأثیر بارز و مستقیم آن در اندیشه یکی از متفکران غربی معاصر (ژیبلر دوران) به عنوان شاهدی بر فعلیت و امروزی بودن فلسفه سنتی ایران نام برده، اظهار می‌دارد که این اندیشه‌های دوگانه و نتایج مترتب بر آن، چندان اهمیت دارد که هرچه در باب آن گفته شود، کم است.^۹

حضور هانری کربن در این افق والا از حکمت، معنویت و معرفت، مرهون ترکیب نادری از سه عنصر فلسفه، شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی بود که در وجود او جمع شده بود و در غیر او، این اجتماع را شاید نتوان یافت. وقتی وی از "فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن" که عنوان یکی از مقالات کتاب حاضر است،

۱. همان، ص ۵۴. ۲. همان، صص ۶۱-۶۲. ۳. همان، ص ۷۸.
 ۴. همان، ص ۷۶. ۵. همان، ص ۴۷. ۶. همان، ص ۱۱۰.
 ۷. همان، صص ۲۳۱-۲۳۲. ۸. همان، ص ۸۴.
 ۹. همان، صص ۱۹۹-۲۰۰ و ۲۰۵-۲۰۶.

سخن می‌راند، در طلیعه سخن، می‌گوید: «این صفحات را نه صرفاً به عنوان یک "مورخ فلسفه"، بلکه به مثابه یک "فیلسوف" می‌نگارم. مقاله من، حکم نوشته‌ی مردی غربی را دارد که هم فیلسوف است و هم ایران‌شناس.»^۱ این به آن دلیل بود که به نظر او، تحولات در تفکر اندیشمندان مسلمان ایران، به نحوی حادث گشته و جریان‌های گوناگون آن، چنان همگرایی شایان توجهی پیدا کرده است که تأمل در طرز وقوع آن، دیگر کار "مورخ" نیست و صرفاً انسان "فیلسوف متفکر" را به خود جلب می‌کند.^۲

بر این اساس، گرچه سروکار کربن با متون قدیمی و میراث فکری گذشتگان بود، به این معارف به عنوان "سنتی زنده" می‌نگریست و بر ماهیت زنده فلسفه اسلامی اصرار می‌ورزید: «هدف عمده من از گشت و گذار فلسفی پر دامنه در معیت فیلسوفان ایرانی - اسلامی این بود که اطمینان دهم که ما در این کار، تنها سیاحتگر تاریخ فلسفه و یا کنجکاو به شناختن نوادر از یاد رفته نبودیم، من شخصاً مطمئن هستم که مسایل مورد طرح و بحث این فیلسوفان، پیوسته وجود داشته است و همیشه تازگی دارد.»^۳ او عمیقاً معتقد بود که دریافتن میراث گذشتگان و زنده نگاهداشتن معرفت کهن، تنها وسیله هموار کردن راه آینده است.^۴ وی در این جا نیز همانند بسیاری از موارد دیگر، از سهروردی به عنوان کسی که آثار او، بهترین نمونه برابر انگاشتن "سنت" و "تجدید حیات" است،^۵ نام می‌برد: «هیچ حکیمی را نمی‌یابید که بیش از سهروردی، سنت‌گرا باشد؛ زیرا پیوستن سنت اشراقی ایران مسلمان به سنن باستانی ایران از برکت فکر اوست؛ و در عین حال می‌بینیم که هیچ متفکری نمی‌تواند بیش از سهروردی، آفرینندگی داشته باشد؛

۱. همان، ص ۱۸۳.

۲. همان، ص ۱۸۴.

۳. همان، ص ۴۱.

۴. همان، ص ۱۰۵.

۵. همان، صص ۱۹۰-۱۹۱.

زیرا اگر او نبود، سنت اشراقی به وجود نمی آمد و تولد مجدد حادث نمی گشت... سنت، مستلزم آفرینش مجدد، نوآفرینی مستمر و ولادت جدید است.^۱

هانری کربن با پشتکار و نیرویی تمام نشدنی بر موانع فایق آمد و توانست به رغم مخالفت های گوناگون، اهمیت سنت فکری و معنوی ایران را برای بسیاری از ایرانیانی که به این میراث معنوی بی اعتنا بودند، به اثبات رساند: «امید قلبی دارم دوستان ایرانی این جانب، رمز اقامت طولانی این حقیر را در ایران عزیز دریابند و به دلایل عمیقی که مدت درازی، مرا در بین آنان عتبه نشین ساخته است، التفتات فرمایند. من ایمان دارم که ایران در مقتضیات کنونی جهان، بشارت معنوی گرانمایی برای جهانیان در آستین دارد و شاید خود بدان مژده و بشارت آسمانی، اشعار و وقوف کامل ندارد.»^۲

بر این اساس، تلاش های خستگی ناپذیر کربن در راستای تجدید حیات سنت فلسفی اسلام و بازیابی غنای زایدالوصف حیات فکری و حکمت معنوی در ایران را بیش و پیش از هرکس، ایرانیان طالب حکمت حقیقی، علاقمند به خودیابی و مشتاق به بازگشت به اصل خویش باید به خوبی شناخته و به شایستگی ارج نهند. گردآورنده و تدوین گر کتاب مقالات هانری کربن به منظور تحقیق این مهم، نسبت به پدید آوردن این مجموعه مقالات اقدام کرده و کتاب یاد شده را فراهم آورده است. کتاب مزبور که مشتمل بر ترجمه هفده مقاله از هانری کربن به زبان فارسی است، با مجموعه ای از فهرست ها که راهنمای خوبی برای استفاده محققان و پژوهشگران است، پایان می پذیرد.

۱. همان، صص ۱۹۵-۱۹۶. ۲. همان، ص ۱۰۸.