

عرفانیات

(مجموعه مقالات عرفانی)

تألیف

علیرضا کاوتی قراگزلو

ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، ۱۳۲۲ -	
عرفانیات (مجموعه مقالات عرفانی) / تألیف علیرضا ذکاوتی قراگزلو. - تهران: حقیقت، ۱۳۷۹.	
۴۱۵ ص.	
ISBN 964-7040-03-2: ۲۰۰۰۰ ریال	
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.	
کتابنامه به صورت زیرنویس.	
۱. عرفان - مقاله ها و خطابه ها. ۲. عارفان. ۳. ادبیات فارسی - تاریخ و نقد. ۴. شعر عرفانی - تاریخ و نقد.	
۵. مقاله های فارسی - قرن ۱۴. الف. عنوان.	
۲۹۷/۸۲	BP۲۸۴/۵/۸ ع ۴
۲۸۲۴۸ - ۷۸ م	کتابخانه ملی ایران

عرفانیات : مجموعه مقالات عرفانی

تألیف: علیرضا ذکاوتی قراگزلو

ویراستار: ناصر تقویان

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

تلفن مرکز پخش: ۵۶۳۳۱۵۱

طراح روی جلد: محمد ولدبیگی

چاپ اول: بهار ۱۳۷۹

تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۲۰۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۷۰۴۰-۰۳-۲

ISBN: 964 - 7040 - 03 - 2

ای.ای.ان: ۹۷۸۹۶۴۷۰۴۰۰۳۷

EAN: 9789647040037

پیشگفتار

بررسی و پژوهش مقولات عرفانی سه شکل دارد: یا از دیدگاه مخالف و معمولاً قشری منشانه است یا از موضع شیفتگی و سرسپردگی و تسلیم کورکورانه یا از دیدگاه علمی و عینی و توجه به زمینه تاریخی پدیده‌ها توأم با نقد و نقل صحیح. صاحب‌نظرانی که هم فرهنگ قدیم را به درستی دریافته‌اند و هم با فرهنگ و زبان روز آشنا هستند مسئولیتی مضاعف دارند که فرزندان روزگار ما را با میراث عظیم و هنگفت اندیشه قدیم‌مان که فی الواقع متعلق به دنیای دانش و هنر و هنر و دانش دنیاست آشتی دهند و آشنا کنند. برای این کار رعایت سلامتی ذهنی خوانندگان بایستی است و کاری است سهل و ممتنع.

گرچه در این مجموعه ممکن است طول مقالات در موضوعات مختلف ناهمگن و نامتناسب به نظر آید ولی انسجام درونی و نگرش یگانه‌ای که برگفتارها حاکم است می‌تواند بر این مجموعه در طول بیش از پانصد سال به قلم آمده عنوان کتاب واحدی بدهد. ترتیب زمانی و موضوعی مقالات خواننده را در تاریخ عرفان ایران طی چندین قرن سیر می‌دهد و مبهمات یک مقاله در مقاله دیگر روشن می‌شود.

فهرست مندرجات

مقدمه ناشر	پنج
نظری به حدیث ماه شب چهارده	۱
مقامات القلوب	۷
سیری در سیره ابن خفیف	۱۹
مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی	۲۳
کیمیای سعادت از دیدگاه تاریخ اجتماعی	۲۹
خاصیت آینگی	۵۳
عین القضاة و منتقدان او	۵۹
نگاهی به نامه‌های عین القضاة همدانی	۶۹
نظری بر احوال و افکار خواجه یوسف همدانی	۷۷
روزبهران بقلی	۸۳
از روزبهران تا حافظ	۸۷
عطار و عرفان ایرانی	۹۹
سیر مسأله توحید در عالم اسلام تا قرن هفتم هجری	۱۰۷
نگاهی به شرح فصوص الحکم	۱۳۱
پژوهشی دیگر در فصوص الحکم	۱۴۱
نظری بر کبریت احمر	۱۴۷
سرگذشت و اندیشه‌های ابن سبعین	۱۵۵
حافظ عارف و ابن عربی شاعر	۱۶۵
پرتو ذات و تجلی صفات	۱۸۱

۱۹۳	ابن فارض، شاعر حُبِّ الهی.....
۲۳۷	تلخیص مقدمه کتاب کشف وجوه الغرّ لمعانی نظم الدر.....
۲۵۳	حافظ و ابن فارض.....
۲۶۹	سیری در مقدمه استاد آشتیانی بر ترجمه شرح مثنوی نیکلسون.....
۲۸۱	نقدی بر نقدی بر مثنوی.....
۲۹۷	شمس بی نقاب.....
۳۰۳	ولدنامه.....
۳۰۹	رباب نامه.....
۳۱۳	انتها نامه.....
۳۱۷	نسایم گلشن یا شرح گلشن راز.....
۳۲۱	جامع الأسرار و منبع الأنوار.....
۳۲۳	المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح الفصوص.....
۳۲۷	تصوّف در آثار ابن تیمیّه.....
۳۳۱	یادی از ابن عطاءالله اسکندری.....
۳۴۱	طریقه شاذلی در مصر.....
۳۴۵	شاه نعمت الله ولی.....
۳۴۹	سیری در آثار میرسید علی همدانی.....
۳۵۹	نگاهی به فتوت نامه میرسید علی همدانی.....
۳۶۵	چهل مجلس یا رساله اقبالیّه.....
۳۶۷	مصنّفات فارسی علاءالدوله سمنانی.....
۳۷۱	انیس الطالبین و عدّة السالکین.....
۳۷۵	فوائد الفؤاد.....
۳۸۱	وصفی از صفوة الصفا.....
۳۹۱	تفسیرهای مکتب شیخ صفی الدین اردبیلی بر اشعار عرفانی.....
۴۰۱	مقامات جامی.....
۴۰۵	تحلیلی بر کتاب مجالس العشاق.....

مقدمه ناشر

بسمه الحق

عرفانیات نام مجموعه مقاله‌های عرفانی محقق باذوق آقای علیرضا ذکاوتی قراگزلو است. این مقالات در طی پانزده سال در نشریات مختلف به تفرقه منتشر شده است و اینک در کتاب حاضر از مقام فرق به جمع می‌آید تا خوانندگان از وجود جمعی آنها نیز بهره‌مند شوند.

گرچه در این کتاب ممکن است طول مقالات در موضوعات مختلف ناهمگن و نامتناسب به نظر آید ولی انسجام درونی و نگرش یگانه‌ای که بر گفتارها حاکم است می‌تواند بر این مجموعه که باگذشت سالها به قلم آمده عنوان کتاب واحدی بدهد. ترتیب زمانی و موضوعی مقالات، خواننده را در تاریخ عرفان ایران طی چندین قرن سیر می‌دهد و غالباً مبهمات یک مقاله در مقاله دیگر روشن می‌شود.

روش و بینش مؤلف محترم در این مقالات همان است که خود در مقاله اول کتاب (نظری به حدیث ماه شب چهارده) و بار دیگر در مقاله شاه نعمت‌الله ولی (ص ۳۴۵ کتاب حاضر) عنوان کرده‌اند: روش علمی و انتقادی تاریخی. به نظر ایشان این نگرش نه از دیدگاه مخالفت و ردّ مطلق عرفان بدان‌گونه است که قشریون روا می‌دارند و نه از موضع شیفتگی و تسلیم است چنان‌که ارادتمندان عرفان اظهار می‌کنند.

روش علمی و انتقادی تاریخی مؤلف محترم که غالباً مورد توجه معاصرین محقق در عرفان مثل استاد مرحوم دکتر عبدالحسین زرین‌کوب نیز بوده است، از جهت موضع

عینی‌ای (objective) که در آن انتخاب می‌شود و مطالب بررسی و نقد تاریخی می‌گردند مفید است و از این حیث اطلاعات سودمند و تحلیل‌های قابل توجهی از مسایل در طی تاریخ تصوّف معلوم می‌شود که روشنگر است. اما اشکال اساسی این روش این است که چون مبتنی بر نوعی فلسفه یعنی پوزیتیویسم (positivism) تاریخی است که در آن همه چیز تابع شرایط و اوضاع خاص تاریخی اجتماعی معقول و مفهوم هستند، آثار عرفانی هم چون جنازه‌ای بی‌روح کالبدشکافی تاریخی می‌شوند. گویی که فراموش می‌شود این جسم، دارای روحی است که به‌چنگ ابزار و وسایل جراحی ما نمی‌آید. عدم توجه به این روح خصوصاً در آثار عرفانی که آکنده از لطایف معنوی است که در حصار تاریخ و اوضاع تاریخی محصور نمی‌شود و دست نیافتنی است، آثار سوء بیشتری دارد، از جمله اینکه موجب اظهار نظریاتی می‌شود که ممکن است ظاهراً و به‌دیدۀ تاریخی درست بنمایند ولی خلاف حقیقتند.

درک آثار عرفانی مستلزم نوعی هم‌زبانی و بلکه همدلی است. ورود به عالم معنوی عرفانی را می‌طلبند و نمی‌توان دستی از دور داشت و به‌اقتضای روش نقد تاریخی و به‌داعیه یافتن عینیت علمی – که همان عینیت (objectivity) پوزیتیویستی است – به‌صرف مراجعه به مآخذ به حقیقت امر راه یافت. بخصوص در اوضاع کنونی که اینک بیش از پیش به‌واسطه پیش‌داوری‌ها و قضاوت‌های نادرست فکری رایج زمانه – که آن نیز اسباب و عوامل خاصی دارد که اینجا مجال بررسی آن نیست – خبر از عالم درویشی نداریم، تفکر موسوم به نقد تاریخی مانع راه درک حقیقت می‌شود و انس و همدلی را به‌قرب و جدایی مبدّل می‌سازد.^۱ اما با هم‌زبانی و طرد واسطه‌ها و به‌برکت آشنایی حضوری، اثر عرفانی به‌زبان می‌آید و افق‌هایی از معناگشوده می‌شود که با رجوع به هیچ یک از منابع حاصل نمی‌شود.

مؤلف محقق کتاب حاضر هم در مقاله "نظری به حدیث ماه شب چهارده" به‌نحوی

۱. مشکلات و محدودیت‌هایی که عمدتاً مولود روش پوزیتیویستی نگرش به متون و آثار فکری قدما – که متأسفانه به‌نام "علمی" هم شناخته می‌شود – است موجب شد که در قرن معاصر پدیدارشناسان و اصحاب هرمنوتیک نگرش و روش دیگر را مطرح کنند که در آنها رجوع به اصل و منشاء فکر و پرهیز از تحلیل تاریخی و هم‌سخنی صاحب اثر مطلوب است.

به این شیوه پسندیده التفات می‌کند. ایشان ضمن تحسین روش استاد محترم آقای دکتر نصرالله پورجوادی در تحقیق در موضوع رؤیت، می‌گوید: «اگر آشنایی بی‌واسطه نویسنده به او کمک نمی‌کرد به صرف مراجعه به مآخذ مربوط نمی‌توانست چنین توصیف و بیان درخشانی از موضوع ارائه دهد.» (کتاب حاضر، ص ۲).

استاد ذکاوتی در این کتاب کندوکاوی علمی در میراث عظیم عرفانی اسلام می‌کند و گرچه گاه به جهت طریق مأخوذ به نتایجی می‌رسد که لااقل مورد قبول ناشر نیست ولی به هر حال نظر و رأی صاحب‌نظری است که محترم و مغتنم است و حتماً برای خوانندگان نیز مفید خواهد بود؛ ان شاء الله.

نظری به حدیث «ماه شب چهارده»، مبحث رؤیت و لقاءالله*

بررسی و پژوهش مقولات عرفانی سه شکل پیدا می‌کند: یا از دیدگاه مخالف و معمولاً قشری‌منشانه است یا از موضع شیفتگی و سرسپردگی و تسلیم کورکورانه یا از دیدگاه علمی و عینی. ممکن است در بررسی‌های خاصی دو حالت از این سه حالت باهم ترکیب شده باشد یا در بعضی جاها به یکی از این دیدگاه‌ها نزدیک‌تر گردد.

مطالعه‌کنندگان آثار عرفانی و فلسفی، مخصوصاً آثار متأخر، با این پدیده آشنا هستند که چگونه دیوار زمان و مکان فرو ریخته می‌شود و به سبب بی‌روشی یا بد روشی مؤلفان، خواننده عادی هرچه بیشتر می‌خواند بالاخره نمی‌تواند بفهمد که سیر تکاملی و تحوّل‌ی مسائل چگونه بوده است.

مشکل عمده این است که اهل عرفان و فلسفه غالباً روش علمی ندارند و آنهایی هم که با روش تاریخی و انتقادی آشنا هستند غالباً به مباحث عرفانی و فلسفی عنایت نمی‌ورزند. مثلاً از اهل فلسفه متأخر تنها علامه طباطبائی و استاد مطهری دارای نظم فکری لازم برای بیان مطالب بوده‌اند و توجه به تطوّر و پیشرفت در پیدایش و سیر مسائل داشته‌اند.

مقالات «رویت ماه در آسمان» نوشته دکتر نصرالله پورجوادی که پیشتر در نشر دانش منتشر شده بود اینک به صورت ویراسته و مجموع، یکجا در معرض ملاحظه و

* این مقاله درباره کتاب زیر نوشته شده است: رؤیت ماه در آسمان: بررسی تاریخی مسئله لقاءالله در کلام و تصوف، تألیف نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.

داوری اهل نظر و تحقیق قرار می‌گیرد. عنوان کتاب از حدیث معروفی گرفته شده است که می‌فرماید: «انکم سترون ربکم كما ترون هذا القمر...»^۱.

رؤیت پروردگار که در قرآن هم نفی^۲ و هم اثبات شده است^۳ از مهم‌ترین مطالب کلامی و عرفانی است و بین معتزله، اشاعره، اهل حدیث سنی، شیعیان و صوفیان مورد بحث بوده است. دکتر پورجوادی با دقت و حوصله به مسئله نزدیک شده و به ترتیب تاریخی از قدیم‌ترین متون حدیث و کلام و عرفان، که به نحوی با مسئله رؤیت ارتباط دارد، و اصطلاحات و کلمات مربوط به آن سود جسته و به تحلیل پرداخته است و اگر آشنایی بی‌واسطه نویسنده به او کمک نمی‌کرد به صرف مراجعه به مآخذ مربوط نمی‌توانست چنین توصیف و بیان درخشانی از موضوع ارائه دهد.

به گمان من نکته اصلی این است که تا نوعی تجسیم و تشبیه لحاظ نشود، نظر و رؤیت و سپس محبت و عشق قابل تصور نیست. لذا در ادیان و مذاهبی که به نوعی تمایل تجسیمی و تشبیهی در آنها هست با محبت هم مواجه هستیم؛ مثلاً در مسیحیت عشق به مسیح به همان نسبت است که مجسمه و نقاشی در آن عمومیت دارد. در ادیان و مذاهب هندی و نیز آیین‌های کهن راز و نیاز و گفتگوی عاشقانه با معبود مجسم صورت می‌گیرد. اصولاً کلمه بت [که احتمالاً محرف «بودا» است] در ادب و عرفان هم بر معبود مجسم اطلاق می‌شود هم بر معشوق.

محققان بزرگ قدیم ما به این نکات توجه داشته‌اند. جاحظ می‌نویسد:

... مشبیه، هر جا ذکر رؤیت الهی در میان می‌آید، می‌گیرد و نعره می‌کشد و غش می‌کند، و این عشق به خدای مجسم یا نزدیک به مجسم... در مسیحی عامی نیز که خدا را انسان تصور می‌کند یا مسیح را پسر خدا می‌پندارد دیده می‌شود که عشق و محبتش به خدای بشری یا بشر خدایی بسیار حادث‌تر است از علاقه به خدای دست نیافتنی.^۴

۱- ص ۷۸، به نقل از صحیحین.

۲- «لَنْ تَرَانِي»، اعراف، ۱۳۹.

۳- «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ. قِيَامَةٌ، ۲۳.

۴- زندگی و آثار جاحظ، علیرضا ذکاوتی قراگزلو، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۹۵ و ۹۶.

ابوریحان بیرونی هم حسّی‌گرایی عوام را باعث پیدایش شبیه‌سازی و شمایل و تصویر بین یهود و نصاری و مانویان می‌داند و بت‌پرستی را صورت افراطی همین تمایل می‌شمارد.^۱

اگر برای فهم بحث تجسیم و تشبیه کلمات را تحلیل کنیم تقریباً به این نتیجه می‌رسیم که حتی اندیشه‌های هنرمندان بزرگ هم، اگر به صورت کلمات تجلّی نیابد یا تعین نیافته باشد، باری به صورت تصاویر (در نقاشان) و احجام (در معماران و مجسمه‌سازان) و اصوات و همه‌ها و زمزمه‌ها (در اهل موسیقی) و حوادث و صحنه‌ها (در داستان‌نویسان و نمایش‌پردازان) و مانند آنها ظاهر می‌شود، یعنی اگر ما به سادگی می‌گوییم: «تحقیر شدن و مورد اهانت قرارگرفتن و بیچارگی و بدبختی یک دائم الخمر»، در ذهنیت داستایوسکی به شکل حرکات و خواری و زاری مارمارادف مفلوک و الکلی چهره می‌نماید و برکاغذ می‌آید، مقصود ما این است که هنرمند، اگر هم با کلمات نیندیشد و فرضاً با تصاویر بیندیشد، آن تصاویر به شکل کلمات روی کاغذ می‌آید. همچنین نقاش با تصاویر می‌اندیشد و ماییم که آن تصاویر را به کلمات معنی می‌کنیم؛ درباره موسیقی این تفاوت ظاهرتر و بارزتر است.

خوب حالا به مطلب خودمان برگردیم. عارفان و شاعران، نه اینکه خواسته‌اند مفاهیم مجرد را با واژه‌های تجسیمی و تشبیهی بیان کنند، بلکه همان تجسیم و تشبیه‌ها در ذهنشان آمده است. همچنان که سه نوع معرفت حسّی و خیالی و عقلی داریم، سه نوع بیان حسّی و خیالی و عقلی هم داریم؛ آنچه تخیل می‌شود در قالبهای مثالی ظهور می‌یابد.

در اینجا نقل عبارتی از تبلیس ابلیس ابن الجوزی مناسب می‌نماید:

بعضی مشبّه رؤیت حق در قیامت را بدین گونه تصور می‌کنند که خداوند در زیباترین شکل انسانی، روز قیامت ظاهر می‌شود، و از شوق آن صورت خیالی و مثالی آه می‌کشند و اشتیاق از خود نشان می‌دهند و با یاد آوردن وعده دیدار غش می‌کنند. و چون در حدیث می‌خوانند که خداوند بنده مؤمن را به خود نزدیک می‌سازد، تصوّر

قُرب ذاتی و همنشینی جسمانی می‌نمایند. و این همه ناشی از جهل ایشان است.^۱

ابن الجوزی در جای دیگر از همین کتاب آورده است:

ابوالقاسم احمد بلخی در کتاب المقالات قول عده‌ای از مشبّهه را در جوار رؤیت خدا به چشم در همین دنیا نقل کرده است و گوید: روا دانند که یکی از رهگذران کوی، خدا باشد و برخی لمس و همراهی و دست دادن با او را ممکن دانند و گویند: خدا به ملاقات ما می‌آید و ما به ملاقات او می‌رویم. در عراق اینان را «اصحاب باطن» یا «اصحاب وسوس و خطرات» نامند.^۲

مؤلف کتاب توضیح داده‌اند که تأکید بر ظواهر و جسمانیات از تصورات یهودی – مسیحی و اسرائیلیات وارد کلام و عرفان اسلامی شده است^۳ و حتی همان حدیث «ماه شب چهارده» نیز از قرن سوم مورد توجه قرار گرفته است^۴ همچنان که اسرائیلیات نیز از قرن سوم به بعد بیشتر وارد فرهنگ اسلامی گردیده است.^۵

در اینجا است که بحث تشبیه و تنزیه پیش می‌آید. عرفای بزرگ و ژرف اندیش مثل محیی الدّین ابن عربی و مولانا جلال الدّین حقیقت توحید را میان این دو یا در جمع این دو می‌دانسته‌اند، چنان که قرآن نیز در عبارت مشهور «لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (شوری، ۹) جمع میان این دو جهت کرده است: «لیس» تنزیه است و «ک» تشبیه. البته به گمان من همچنان که مفسران بزرگ (مثلاً علامه طباطبایی در المیزان) تصریح کرده‌اند، آنچه مورد نظر قرآن است «تسبیح» است، «تسبیح» بدین معناست که ما صفات اسماء الهی را به معنای بشری آنها نگیریم. ید و سمع و بصر و وجه و مجیء و رضا و غضب و جز اینها، که در قرآن به خدا نسبت داده شده است، به آن معنا نیست که در بشر است. معتزله و بعضی

۱- تلبیس ابلیس، ترجمه فارسی علیرضا ذکاوتی قراگزلو، ص ۷۲.

۲- همان، ص ۱۴۴.

۳- رؤیت ماه در آسمان، ص ۱۲۴ و ۱۶۲.

۴- ص ۵۱ و ۷۱.

۵- ص ۲۰۱.

متکلمان شیعه (مثلاً مفید و سیدمرتضی) گفته‌اند که، فی المثل، مراد از غضب الهی آن است که نتیجه‌ای نظیر نتیجه‌ای که برای شخص مغضوب بشر حاصل می‌شود برای شخص مغضوب خدا هم، بلکه شدیدتر، حاصل می‌شود. این عقل پذیر است، ولی جای این سؤال هنوز باقی است که چرا تعبیراتی نظیر «یدالله» (فتح، ۱۰) و «الرحمن علی العرش استوی» (طه، ۵) و «جاء ربک و الملائکة صفّاً صفّاً» (فجر، ۲۲) در قرآن به کار رفته است. اگر مراد از «ید»، قدرت و تصرف است چرا همانها را به کار نبرده، و اگر مراد از «استواء» استیلاء و حکومت است، چرا همان کلمات را نیاورده است و اگر مراد از «جاء ربک»، چنان که نوشته‌اند، «جاء أمر ربک» باشد چرا به همین صورت که شبهه انگیز هم نباشد نیامده است، چنان که در جای دیگر از قرآن هم می‌خوانیم «یأتی أمر ربک» (نحل، ۳۳).

به گمان من از حقیقت معانی قرآنی غافل نباید بود و همه را نباید حمل بر مجاز کرد. حتی منکران وحی نیز اعتراف بر فصاحت و بلاغت و کمال مقدرت بیانی قرآن دارند، چرا باید تصوّر کرد که قرآن چیز دیگری می‌خواسته است بگوید و چیز دیگر گفته است؟ بهتر آن است که بگوییم قرآن همان چیزی را که خواسته است بگوید گفته است. این است که در تعبیرات «رؤیت» و «لقاء» باید اندیشید. همان کاری که مؤلف ژرف بین و کنجکاو و دانشمند با شجاعت و بردباری انجام داده و به تمام مظانی که اطلاع یافته مراجعه نموده است تا آب را از سرچشمه بردارد و فی الواقع مطابق عنوان فرعی کتاب یک «بررسی تاریخی در مسئله لقاءالله در کلام و تصوّف» صورت داده است.

کلمه دیگر که مُرادف یا متقارب «رؤیت» است «لقاءالله» است.^۱ این تعبیر در قرآن به معنی مرگ و قیامت هم آمده است، اما منحصر در آن معنا نیست. امام خمینی در مقاله کوتاه لقاءالله که در پایان ترجمه رساله لقاءالله حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی به چاپ رسیده است، فرموده‌اند:

بدان که بعضی از علماء و مفسرین به کلی سَدّ طریق لقاءالله نموده‌اند و انکار مشاهدات عینیّه و تجلیات ذاتیه و اسمائیه نموده‌اند به گمان آنکه ذات مقدّس را تنزیه

کنند تمام آیات و اخبار لقاء الله را حمل به لقاء یوم آخرت و لقاء جزاء و ثواب و عقاب نموده‌اند... و این حمل نسبت به مطلق لقاء و بعضی آیات و اخبار، گرچه بعید نیست، ولی نسبت به بعضی ادعیه معتبره و روایات در کتب معتبره... بسیار حمل بارد بعیدی است.^۱

و پس از دو سه صفحه آورده‌اند:

فرمایش حضرت امیر را که می‌فرماید: «هبنی صبرت علی عذابک فکیف علی فراقک؟» و آن سوز و گدازهای اولیاء را می‌توان حمل کرد به حور و قصور؟ آیا کسانی که می‌فرمودند ما عبادت نمی‌کنیم برای خوف از جهنم و نه برای شوق بهشت بلکه عبادت احرار می‌کنیم و خالص برای حق عبادت می‌کنیم، باز ناله‌های فراق آنها را می‌توان حمل کرد به فراق از بهشت و مأکولات و مشتهیات آن؟^۲

در باره حدیث «انکم سترون ربکم کما ترون هذا القمر»، همچنان که مؤلف از قول معتزله نقل کرده‌اند، این خبر از اخبار آحاد است ضمن آنکه از قرن سوم مورد توجه قرار گرفته است، خود مؤلف می‌نویسند: «نمی‌توانیم در صحت انتساب این حدیث حکمی بکنیم». به گمان این جانب نظر مؤلف منطبق با احتیاط علمی است.

در باره مطلبی که از تفسیر منسوب به امام صادق (ع) نقل شده است، ضمن آنکه در صحت انتساب این تفسیر بحث هست^۳ مطلب منقول قابل توجه است، اما آن گونه که نوشته‌اند نخستین مورد نیست^۴ چرا که از حضرت علی (ع) هم مأثور است که «لم أعبد رباً لم آره» و سپس رؤیت را نه به چشم سر، بلکه با چشم دل دانسته است.

با آنکه یک جا به تأثیر «معدنشناسی ایرانی» در تصویر صوفیانه بهشت اشاره شده، مع ذلک در این کتاب تأکید بر اسرائیلیات زیاد است و سهم ایرانیات کمتر از واقع برآورده شده است. برای ترسیم نمایی درست و واقع‌نما، تأکید بیشتری بر عنصر ایرانی عرفان بایسته است.

۱- رساله لقاء الله، ترجمه سید احمد فهری، ص ۲۵۳.

۲- ص ۲۵۶.

۳- نگاه کنید به: مقاله علیرضا ذکاوتی قراگزلو، مجله آیین پژوهش، شماره ۳ ص ۴۶، ستون اول.

۴- ص ۱۲۱.

مقامات القلوب*

ستایش خدای را که پروردگار عالمیان است و سلام خدا بر بندگان برگزیده اش و درود خدا بر سرور ما محمد و خاندان و یارانش همگی باد.

چنین گفت شیخ ابوالحسن نوری رحمه الله [عارف قرن سوم].

مقامات دلها چهار است از آن روی که خدای تعالی دل را به چهار نام نامیده است: صدر، قلب، فؤاد و لُب. اما صدر سرچشمه اسلام است، چنان که در قرآن آمده است: «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (آیا کسی که خداوند صدرش را برای اسلام گشوده است [بادیگری برابر است؟]) و قلب سرچشمه ایمان است، چنان که فرماید: «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبُ الْيَكْمِ الْإِيمَانِ وَ زِينَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» (و لکن خداوند ایمان را محبوب شما ساخت و آن را در قلبهای شما بیاراست). و فؤاد سرچشمه معرفت است، چنان که در این آیه می خوانیم: «ما كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (فؤاد دروغ نگفت آنچه را دید). و لُب معدن توحید است، چنان که گوید: «لَا يَأْتِ لَاوَلِيَّ الْإِلْبَابِ» (نشانه هایی است صاحبان لُب را). پس لُب ظرف توحید است و فؤاد ظرف معرفت و قلب ظرف ایمان و صدر ظرف اسلام. اما توحید منزّه داشتن حق است از دریافته شدن. و معرفت اثبات صفات والا و اسمای حسنی برای حق است. و ایمان دلبستگی به گسستگی از همه سود و زیانهای است که قلبها را شیفته دارد سوای حق عزّ و جلّ. و اسلام تسلیم و سپردن همه کارهاست به الله در آشکار و نهان. و این نورها

* این مقاله ترجمه ای است از رساله مقامات القلوب تألیف ابوالحسن نوری و تصحیح و مقدمه پل نویا که در مجله معارف، دوره ششم آبان - فروردین ۱۳۶۸ چاپ شده است.

در باطن موحدان موجود است، و معرفت جز با توحید و ایمان جز با معرفت و اسلام جز با ایمان درست نیاید. پس کسی را که توحید نیست معرفت نیست و آن را که معرفت نیست ایمان نیست و آنکه ایمان ندارد اسلام ندارد و هر کس اسلام ندارد کارها و رفتارها و کردارهای دیگر او را سود ندهد. پس نور اسلام با یادکرد عاقبتهاست و نور ایمان با بیداری در حوادث تاریک (شبهه ناک) است و نور معرفت با یادآوری سابقه‌هاست و نور توحید با پرده‌گشایی از حقیقتهاست، بدین گونه که یادکرد عاقبتها موجب سیاست نفوس است و بیداری در حوادث تاریک باعث ریاضت نفوس است و یادآوری سابقه‌ها موجب حراست قلبها می‌شود و دیدن حقایق باعث رعایت حقوق می‌گردد و بنده با آن سیاست نفس به تصدیق می‌رسد و با حراست دل به تحقیق می‌رسد و با ریاضت به توفیق و با رعایت حقوق به حق - جلّ و علا - می‌رسد. اما سیاست نفس یعنی نگهداری و شناخت آن. و ریاضت نفس یعنی تربیت نفس و تسلط بر آن. و حراست قلب یعنی مطالعه نیکیهای خدای تعالی در درون. و رعایت حقوق یعنی پاس نعمت خدای غیبیان و حالگردان را داشتن. و این رعایت باعث وفای به عهد می‌شود. و حراست دل موجب نگهداری حد می‌گردد. و ریاضت، رضا بر آنچه هست و سیاست نفس، صبر بر آنچه نیست را به بار می‌آورد.

و اینها همان خصلتهای بندگی است که خداوند در آشکار و نهان و درون و برون از بندگانش خواسته است.

۱ - صفت خانه دل مؤمن

بدان که خدای خانه‌ای در درون مؤمن آفریده که قلب نامیده می‌شود و نسیمی از کرمش برانگیخته تا آن خانه را از شرک و شک و نفاق و شکاف پاکیزه سازد. سپس ابری از فضلش فرستاده تا بر آن خانه ببارد و در آن انواع گیاه از قبیل یقین و توکل و اخلاص و خوف و رجا و محبت برویاند، سپس در بالای آن خانه تختی از توحید نهاده و بر آن تخت فرش از رضا گسترده و در پیش روی آن خانه نهال معرفت نشاند که ریشه‌اش در قلب مؤمن و شاخه‌هایش در آسمان و زیر عرش است. در راست و چپ آن تخت

پُشتیهایی از شریعت نهاده و دری از بوستان رحمت بر آن گشاده و در آن انواع ریاحین تسبیح و ستایش و بزرگداشت و یادکردِ خدا کاشته. و آبی از دریای هدایت در جویبار فضل برای آبیاری آن رویدنیها روان ساخته. و بر درگاه بلند قنديلهای فضل آویخته و در آن روغن پالودگی ریخته و چراغش را به روشنایی تقوی افروخته، سپس در فراز کرده تا تباهی و تبهکاران ره نیابند و کلیدش را برداشته و نگه داشته و هیچ آفریده‌ای - نه جبریل، نه میکائیل، نه اسرافیل - را بر آن محرم نداشته، و فرموده است: این گنجینه من است در زمین و نظرگاه من است و جایگاه توحید من و منم ساکن آن. چه نیکو ساکنی و چه نیکو مسکنی!

۲ - در یادکردِ لطف خدا با دل مؤمن تا آنکه بشناسدش

بدان که خدای تعالی با قلب مؤمن هفت چیز همراه کرد تا بشناسدش: یکی نرمی تا مطیع شود چنان که فرماید: «ثم تلین جلودهم و قلوبهم الی ذکر الله» (سپس نرم می‌شود پوستهایشان و دلهایشان به یاد خدا). دیگر گشادگی، چنان که فرماید: «أَقَمَّن شرح الله صدره للإسلام فهو علی نور» (آیا کسی که خدا صدرش را برای اسلام گشوده و بر روشنایی است [با دیگری برابر است؟]) مراد آن گشادگی است که گنجایش معرفت خدا را دارد، در حالی که آسمان و زمین از کشیدن این بار معرفت عاجز شدند. دیگر شفایافتگی از مرض است، چنان که فرماید: «و یشف صدور قوم مؤمنین» (تا خدا سینه‌های گروهی مؤمن را تشفی بخشد). دیگر هدایت است، چنان که فرماید: «ولكن الله حبَّب الیکم الایمان و زینہ فی قلوبکم» (ولکن خداوند ایمان را محبوب شما ساخت و آن را در قلبهای شما بیاراست). دیگر سکینه و طمأنینه، به طوری که دل مؤمن جز به آن نیارامد، چنان که فرماید: «و هو الذی انزل السکینة فی قلوب المؤمنین» (اوست که فرود آورد آرامش در دلهای مؤمنان) و بالأخره روشننگری و نوربخشی است، چنان که فرماید: «یهدی الله لنوره من یشاء» (هدایت می‌کند با نور خود هر کس را بخواهد).

۳- کارها که خدا با دل دشمنان کند تا آنجا که انکارش کنند

و آن هفت چیز است: یکی تنگی که گنجایش معرفت و توحید را نداشته باشد، چنان که فرماید: «و من یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا» (و خدا هر کس را بخواهد گمراه کند سینه‌اش را تنگ و سخت گرداند). سپس آن را در قساوت چون سنگ کند که به گفتار انبیا و اولیا نرم نشود، چنان که فرماید: «ثم قست قلوبکم من بعد ذلک»، سپس سیاهش سازد، چنان که فرماید: «کَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰی قُلُوبِهِمْ» (چنین نیست، بلکه دل‌هایشان زنگ بسته است). سپس در دل‌هایشان ظلمت پدید آرد، چنان که فرماید: «و قالوا قلوبنا غلف» (و گفتند دل‌های ما در غلاف است). سپس بر آنها مُهر نهد تا باز نشود، چنان که فرماید: «ختم الله علی قلوبهم» (خدا بر دل‌های ایشان مُهر نهاده است). سپس دل‌هایشان را قفل کند، چنان که فرماید: «ام علی قلوب اقفالها» (مگر بر دل‌ها برای فهم قرآن قفل‌ها هست؟) بعد از این همه، آنان را منکر شناخت خدا گرداند، چنان که فرماید: «فالذین لا یؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة» (آنان که آخرت را باور ندارند دل‌هایشان منکر است). برای این است که دارنده دل منکر، یگانگی و پروردگاری الله و پیام‌آوران او و بهشت و دوزخ او، هیچ یک را، قبول ندارد.

۴- دل‌ها سه گونه است

یکی دل‌های عاصیان که ویرانه است و جایگاه شیاطین و پراز پلیدی و آلودگی‌ها. دوم دل‌های مطیعان که خانه دانایان و نیکوکاران اخلاص‌مند است که در آن چیزها ذخیره شده و بر آن پاسدارانی است تا حفظش کنند. سوم دل‌های عارفان که خزانه شاهان است و در آن گوهر و دُر و یاقوت گنجینه شده و خودِ مَلِک نگهدار و یار و پاسدار آن است و بر آن نظر دارد، زیرا مَلِک دیگری نیست.

۵- صفت دل‌های عارفان

خدای را در روی زمین بوستانهایی است که هر که آن را بویید هوس بهشت نکرد، و آن دل‌های عارفان است.

۶- صفت «قلب سلیم»

صاحب قلب سلیم از پایین به وفا و از بالا به رضا و از راست به عطا و از چپ به مُنی و از پیش روی به لقا و از پشت سر به بقا نظر دارد و اشاره می‌کند.

و گوید: سلامت قلب چهار مرحله دارد: یکی سلامت قلب از شک، دوم سلامت قلب از هوی و هوس گمراه‌کننده، سوم سلامت قلب از عجب و ریا، چهارم سلامت قلب از یاد ما سویی.

و شاه شجاع الدین کرمانی گفته است: سه چیز از نشانه‌های سلامت صدر شمرده می‌شود: اطمینان به همگان، نیکی مردمان را دیدن (یا: نیکی در مردمان دیدن) و هر انسانی را معذور داشتن.

۷- صفت دل‌های دوستان

خدای تعالی به موسی (ع) گفت: دلت را برای دوستی من مجرد کن که من دل تو را میدان حب خویش قرار دادم و در دل تو زمینی گستردم از معرفت خویش و خانه‌ای بنا کردم از ایمان به خود، و^۱ در دل تو آفتاب شوق خویش روان ساختم [کذا] و ماه محبت خویش در دل تو گذران ساختم [کذا] و در دل تو ستارگانی از چشمه‌های واردات خویش شب برآوردم [کذا] و در دل تو ابری از تفکر درباره من پدید آوردم و بادی از توفیق وزانیدم و بارانی از تفضیل بارانیدم و از آن کشتِ صدق بردمانیدم و در دل تو درختان طاعتم را رویانیدم که برگش همه وفای به من است و بار مناجات با من از شاخسارش آویخته، و در دل تو جویبارانی از دقایق علم ازلیت خویش روان ساختم و در دل تو محبتی (یا: آزرمی) از یقین خویش نهادم.

۸- دژهای قلب مؤمن

بدان که خدای تعالی در دل مؤمنان هفت دژ آفریده با هفت دیوار و حصار، و به

۱- از اینجا به بعد سه فقره مشکوک است و در همه نسخه‌ها هم نبوده، در حد امکان کوشش به عمل آمد که معنایی برای این سه عبارت به فارسی نوشته شود...م.

مؤمنان امر کرده که در داخل قلعه‌ها باشند و شیطان را بیرون این هفت حصار قرار داده که از پشت دیوارها آدمیان را ندا می‌دهد و مثل سگ پارس می‌کند.

دژ اول معرفت خداست که دیوارش از یاقوت است، محیط بر آن دژ دیگری است که ایمان به خداست و زرّین است، محیط بر آن دژی است از نقره و آن اخلاص در گفتار و کردار است. محیط بر آن دژی است از آهن و آن رضا به قضای الهی است، محیط بر آن دژی است از مس و آن عمل کردن به فرایض خدایی است. محیط بر آن دژی است از برنج و آن قیام به امر و نهی الهی است، محیط بر آن دژی است از سفال و آن ادب نفس است در هر عملی، چنان که در قرآن آمده است: «ان عبادی لیس لک علیهم سلطان» (تو را ای شیطان بر بندگان من تسلطی نیست). و مؤمن در داخل این دژهاست، درون دیوارهای از یاقوت. و شیطان به او تا وقتی که قیام به ادب نفس می‌کند، راهی ندارد، و چون آن را خوار انگاشت و سبک شمرد و گفت واجب نیست، شیطان آن دژ سفالی را می‌گیرد و در دژ دیگر طمع می‌کند. و زمانی که در امر و نهی الهی تقصیر ورزید، شیطان دژ برنجین را از او می‌گیرد و در سومی طمع می‌کند. و هرگاه در رضای به قضای الهی کوتاهی کرد، شیطان دژ مسین او را می‌گیرد و در چهارمی طمع می‌کند، تا آخر.

۹- آتشی که در دل مؤمن است

در دل عارف چهار آتش هست: آتش خوف، آتش محبت، آتش معرفت و آتش شوق. آتش خوف شیرینی معصیت را نابود می‌کند و آتش محبت تلخی (یا شیرینی) طاعت را می‌سوزاند و آتش معرفت شیرینی علایق (و توجه خلایق) را از بین می‌برد و آتش شوق روح را می‌سوزاند و به رضای محبوب می‌رساند.

۱۰- باغ دل مؤمن عارف

دل عارف در سه گونه باغ می‌چمد و می‌چرد: یکی در باغ جفا، دیگر در باغ نعمتها (آلاء)، دیگر در باغ حال خوش و آسایش (نعماء). چون در باغ جفا باشد، حیا بر او چیره شود، و چون در باغ آلاء باشد امید در دلش راه یابد، و چون در باغ نعماء باشد به وظایف وفا قیام کند.

۱۱- نورهای دل عارف

در دل عارف سه نور هست: نور معرفت، نور عقل و نور علم. معرفت چون آفتاب است و عقل مثل ماه و علم مثل ستارگان. نور معرفت هوئی و هوس را می پوشاند و نور عقل شهوت را می پوشاند و نور علم جهل را می پوشاند، پس به نور معرفت پروردگار را می بیند، و به نور عقل حق را می پذیرد، و به نور علم به حق عمل می کند.

۱۲- اوّل چیزی که در دل عارف پیدا می شود

هر بنده ای که خدا سعادتش را بخواهد نخستین چیزی که در دلش ظاهر شود نوری است، سپس آن نور ضیاء شود و آن ضیاء شعاعی شود و آن شعاع ماهی شود و آن ماه آفتابی. پس چون نور پدید آید، دنیا و هر چه در آن هست بر دلش سرد شود؛ و چون ماه پدید آید، آخرت و هر چه در آن هست بر دلش سرد شود؛ و چون آفتاب پدید آید، نه دنیا بیند و نه آخرت و نه هر چه در آن دو هست و جز خدا را نشناسد، در آن حالت تن او و دل او و سخن او همه نور است، چنان که در قرآن آمده است: «نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء» (نوری بالای نوری، و خدا هر که را بخواهد به نور خویش هدایت می کند).

۱۳- دریا‌های دل عارف

عارف تا از سه دریا نگذرد به عظمت پروردگارش راه نبرد: یکی دریای ربوبیت، دو دیگر دریای مهمنیت، سه دیگر دریای لاهوتیت. اما دریای ربوبیت چنان است که چون در آن فرو رود داند که پروردگار خداست و خود پرورده اوست، پس دلش در بحر فکر غواصی کند و زبانش به یادکردِ نعمتهای خدا و چشمش در عبرت گرفتن از حال خوش و آسایش دنیا و نفسش به خدمت و جستجوی رضای خدا مشغول باشد و در این حالت سزاوار است که طاعت را دریایی انگارد و خدمت را سفینه ای و اندیشه در حال خوش و آسایش را بادبان و یادکردِ نعمتهای الهی را بادی بداند که می بردش و عبرت را سکاندار آن سفینه. باد منت بر سفینه می وزد^۱ و آن را به دریای مهمنیت می کشاند و در

۱- عبارت متن چنین است «و یهدیها ریح المنّة و بحر السفینة» که به نظر مترجم «یهب بها ریح المنّة...»

اینجا دیگر سفینه‌ای در کار نیست؛ شایسته است که پلی از شوق و محبت و توبه بسازد و بر آن بگذرد تا به دریای لاهوتیت برسد.

چون به آن دریا رسید نه سفینه می ماند و نه پل؛ می سزد که خود را تسلیم سازد و در آب اندازد تا باد الفت و موج کرامت برسد و او را به ساحل برساند و در اینجاست که عظمت خدای تعالی را در می یابد.

و چون عظمت و جلال خدا را شناخت، دلش به چهار چیز آراسته می شود: در میان دلش چراغ معرفت و سمت راستش عظمت و پیش رویش جلالت و پشت سرش عزت پرتو می افکند. پس هرگاه بنده با نور معرفت و از راههای فکرت نظر کند خداوند از باب معرفت بدو ترس و بیم را می نمایاند^۱ و هرگاه پیش روی خود نظر کند از باب جلالت، هراس و نگرانی را بدو می نمایاند و هرگاه به پس پشت نظر کند از باب عزت، خواری و بیچارگی را بدو می نمایاند و قلبش را در منن الهی غرق کند^۲ و مهر خوف بر زبانش می گذارد تا جز به خوف سخن نگوید و بر چشمش، تا جز به خوف ننگرد و بند پروا پیشگی بر دستش نهد تا جز از دست خدا چیزی نگیرد و به بیم پای بندش سازد تا جز راه خدا نیوید. سپس پرده های آسمانها را بگشاید و فرشتگان را حاضر آرد.^۳

۱۴- درخت معرفت در دل عارف

نخست در دل عارف باران کرامت می بارد و درخت معرفت بار می آرد با پنج شاخه که یکی به عرش می رسد، دومی به مشرق، سومی به مغرب، چهارمی به افق راست و پنجمی به افق چپ.

آن شاخه که به عرش می رسد، آبش از سعادت است و میوه اش مناجات؛ و آنکه به مشرق می رسد، آبش از کرامت است و ثمره اش خدمت؛ و آنکه به مغرب می رسد، آبش از رحمت است و ثمره اش علم و عبرت که خود اندیشه و طاعت رادر زیر دارد؛ و آنکه به

→

است و مصحح از روی نسخه خطی غلط خوانده است.

۱- به گمان مترجم به جای کلمه «یراه» احتمالاً «یریه» صحیح است و به لحاظ مستقیم شدن معنا با این فرض ترجمه شد.

۲- به گمان مترجم به جای کلمه «يعرف» احتمالاً «يعرق» صحیح است و بر این فرض ترجمه شد.

۳- به گمان مترجم «يأتي بالملائكة» صحیح است و با این فرض ترجمه شد.

افق راست می‌رسد، آتش از محبت است و ثمره‌اش ذکر؛ و آنکه به افق چپ می‌رسد، آتش از توبه است و ثمره‌اش رؤیت، و این همه از جانب خدا.

۱۵- زبان قلب عارف و گفت و شنود او و نشانه آن

علامت قلب مؤمن سه چیز است: یکی اینکه همه گناهان را با پرده توبه می‌پوشاند و همه نیکیه‌ها را با پرده ذکر می‌پوشاند و همه چیزها را با پرده حبّ خدای تعالی می‌پوشاند تا آنجا که در دلش ازدو جهان جز دوستی مولایش نباشد. و گفتار مؤمن همه ذکر نعمتها و بخششهای اوست و در نگاه داشتن نفس خویش (از گناه). و با معرفت در چهار موضوع سخن می‌گوید: به زبان حمد و به زبان شکر و به زبان شکایت و به زبان معذرت. اما زبان حمد میان مؤمن و نعمتهای الهی است (از بابت نعمتها خدا را شکر می‌کند) و زبان شکر میان مؤمن و بندگان خداست، شکر پروردگار را نزد آفریدگان او می‌گوید، و به زبان شکایت از نفس خود نزد پروردگارش شکایت می‌برد، و به زبان معذرت از گناهانش نزد پروردگار پوزش می‌طلبد. اما استماع مؤمن به سه چیز است: به تنزیل و تفسیر و تأویل. چون تنزیل را بشنود، آن را باور دارد؛ و چون تفسیر بشنود، آن را در کار آورد؛ و چون تأویل بشنود، علم آن را به دانای آن حواله کند (و گوید خدا بهتر داند).

۱۶- مثال قلب مؤمن و کسی که در آن ساکن است

مثال آن چون خانه‌ای است که دو در دارد، یکی رو به دنیا راه دارد و یکی رو به آخرت. اولی عبرت است و دومی فکرت. و در آن خانه تختی است با چهار پایه، یکی جلال هیبت، دیگری خشوع طاعت، دیگر ترک معصیت، و دیگر خوف عاقبت. و بر تخت پادشاهی نشسته است با دو وزیر، آن شاه یقین است، وزیر دست راستش خوف، وزیر دست چپش رجا. و در پیشگاه تخت دوازده مهتر و سالار ایستاده‌اند: اول شهادت گفتن که آرایه اسلام است، دوم نماز که ستون اسلام است، سوم زکات که پاکیزگی اسلام است، چهارم روزه که کمال اسلام است، پنجم حج که رکن اسلام است، ششم عرف (نیکویی و پسندیدگی و ستودگی) که عزّت اسلام است، هفتم امر به معروف که حفاظ اسلام است، هشتم نهی از منکر که حجت اسلام است، نهم جماعت که زینت اسلام است،

دهم صدقه که گوهر اسلام است، یازدهم صلهٔ رحم که شفقت اسلام است، دوازدهم حسن عاقبت که آن (در) حفظ اسلام است.

۱۷- مثال درخت معرفت در دل مؤمن

معرفت در دل مؤمن مثل درختی است که هفت شاخه دارد که یکی به سوی دو چشم او، دومی به سوی زبان او، سومی به سوی قلب او، چهارمی به سوی نفس او، پنجمی به سوی آفریدگان پروردگار، ششمی به سوی آخرت و هفتمی به سوی پروردگار اوست. و هر شاخه دو میوه دارد: آن شاخه که به سوی دو چشم است، میوه اش عبرت است و گریه (از شوق یا بیم خدا). و آن شاخه که به سوی زبان است، میوه اش علم است و حکمت. و آن شاخه که به سوی قلب است، میوه اش شوق است و توبه. و آن شاخه که به سوی نفس است، میوه اش زهد است و عبادت. و آن شاخه که به سوی آفریدگان پروردگار است، ثمره اش امانت است و وفا. و آن شاخه که به سوی آخرت است، میوه اش بهشت است و نعمات آن. و آن شاخه که به سوی مولی است، میوه اش نزدیکی است و دیدار.

۱۸- مثال درخت هوئی و هوس

هوئی در قلب آدمیزاد مثل درختی است که هفت شاخه دارد، یکی به سوی دو چشم، دومی به سوی زبان، سومی به سوی قلب، چهارمی به سوی نفس، پنجمی به سوی خلق، ششمی به سوی دنیا، هفتمی به سوی آخرت. اما آن شاخه که به سوی دو چشم است، میوه اش آرزو و شهوت است. و آن شاخه که به سوی زبان است، میوه اش گزافه و غیبت است. و آن شاخه که به سوی قلب است، میوه اش کینه و دشمنی است. و آن شاخه که به سوی نفس است، میوه اش حرام و شبهه است. و آن شاخه که به سوی خلق است، میوه اش مکر و خدعه است. و آن شاخه که به سوی دنیا است، میوه اش آرایش و ظاهر سازی (ریا) است، و آن شاخه که به سوی آخرت است، میوه اش پشیمانی و حسرت.

۱۹- وصف بستانهای دل عارف

در قلب عارف ده بوستان است: یکی بوستان توحید، دوم بوستان سبیل [طریقت؟]،

سوم بستان یقین، چهارم بستان تواضع، پنجم بستان حلال، ششم بستان حلم، هفتم بستان سخاوت، هشتم بستان رضا، نهم بستان اخلاص، دهم بستان علم. و مؤمن بوستان بانی است که دائم در این بستانها می‌گردد. هرگاه در بستان توحید خار شرک و نفاق بیابد، آن را از پای می‌کند و دور می‌اندازد. و اگر در بستان سیل بدعت و هوا بیند، آن را بر می‌کند. و اگر در بستان یقین به شک و ظن برخورد کند، آن را می‌کند. و اگر در بستان تواضع خودبینی و سرکشی بیند، از جای می‌کند و اگر در بستان حلال حرام و شبهه بیند، آن را می‌کند. و اگر در بستان حلم دشمنی و کینه یابد، آن را از جای بر می‌کند. و اگر در بستان سخاوت بخل و حرص یابد، آن را بر می‌کند، و اگر در بستان اخلاص ریا و سمعه^۱ بیند، بر می‌کند. و اگر در بستان رضایتی و گله‌مندی یابد، آن را از جای بر می‌کند. و اگر در بستان علم جهل و غفلت یابد، آن را از جای بر می‌کند.

۲۰ - بارانهای که بر دل دوستان یا دشمنان می‌بارد

باران دو گونه است: باران رحمت و باران بلا. باران رحمت بر اثر سعادت است و باران بلا بر اثر شقاوت. و نیامدن باران رحمت سه سبب دارد: یکی آمیزش دلها به ریا، دوم آمیختن عقل به ادعا، سوم آلاش درون به نفاق. و باران بلا بر دلها به سه سبب می‌بارد. حلال را ترک کردن و حرام خوردن و نیت ظلم نمودن. و در باران رحمت چهار چیز هست: رعد هیبت، برق شوق، بارش کرامت و نسیم آسایش. رعد هیبت در دل توبه کاران می‌خروشد و برق شوق در دل زاهدان می‌درخشد و بارش کرامت بر دل دوستاران (خدا) می‌بارد و نسیم آسایش بر دل عارفان می‌وزد. و در باران بلا چهار چیز هست، رعد گسستگی، برق دشمنی، بارش کینه، نسیم (گرد آلود) حجاب.^۲ اما رعد گسستگی در دل کافران است و برق دشمنی در دل منافقان و بارش کینه در دل ظالمان و نسیم (گرد آلود) حجاب در دل گنهکاران.

۱- ریا آن است که نیکویی خود را به چشم مردم برساند و سمعه آن است که نیکویی خود را به گوش مردم برساند. -م.

۲- حجاب در اصطلاح عرفانی یعنی آنچه پرده و حایل میان عاشق و معشوق و طالب و مطلوب است، آنچه از قبول تجلی حقایق مانع گردد (رک: فرهنگ معارف اسلامی، دکتر سید جعفر سجادی، ج ۲، ص ۲۳۱ - ۲۳۰). -م.

سیری در سیره ابن خفیف*

ابن خفیف شیرازی (۲۶۹ - ۳۷۲ ه. ق.) از صوفیان مشهور قرن چهارم، با عمری طولانی و تألیفات متعدد، از جمله کسانی است که در گرما گرم بالا گرفتن تلاشهای نظری و نیز دعاوی خلاف عرف و شرع و عقل (شطح و طامات) در تصوف، نماینده جهت عملی و اعتدالی این نحوه زیستن بود.^۱ او با آنکه منصور حلاج را دیده است و حتی وی را موحد نمونه می داند، مع ذلک وقتی یک شعر مسلم حلاج را برایش می خوانند می گوید «لعنت خدای بر آن کس باد کی این گفته و این اعتقاد دارد» (صفحه ۱۰۱). و در دورانی که کرامات نمایی از صوفیه و متصوفه عادی بلکه ضروری می نمود مُنصفانه و به وجهی توان گفت قلندرانه به مریدی که تصور کرامت او در خاطرش گذشته می گوید، «کودکی و احمقی مکن!» (صفحه ۱۹۸). همو مریدی را که ایزار در پای نکرده بود توییخ کرد که چرا تکلف و تظاهر می کنی؟ (صفحه ۳۴) و بر خلاف آنان که علم ظاهر مخصوصاً آموختن آداب شرع را دون شأن صوفی می دانستند به شاگردش توصیه می کرد که: «بر تو

* سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله ابن خفیف شیرازی. تألیف: ابوالحسن دیلمی. ترجمه فارسی: رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی. تصحیح: ا. شیمیل - طاری. به کوشش دکتر توفیق سبحانی. انتشارات بابک، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۳. ۳۴۲ + ۴۶ صفحه.

۱- ابن خفیف با آنکه از لحاظ نظری با حلولیان مخالف بود و می گفت: «ان الله ... لاحال فی الاشياء و لا الاشياء حالة فیه» (ص ۲۸۶) معذک بر خورد مشفقانه ای با یک حلولی به نام ابوالغریب دارد (صفحه ۱۸۴، فصل ۱۷) و از عاقبت بخیری او حکایت می کند (ص ۱۸۶ فصل ۲۰). ابن خفیف به تصوف پیش از قرن چهارم بیشتر گرایش داشته است تا آنچه در قرن چهارم پدید آمد (ص ۲۰ مقدمه).

باذکی به طلب علم مشغول شوی و چیزی خوانی» (صفحه ۳۵). همچنان که خود نیز در اوایل سلوک علی‌رغم منع رفیقان به مجلس علم و حدیث می‌رفته و حتی در محفل متکلمان حاضر می‌شده چنان که با ابوالحسن اشعری صحبت داشته است (صفحه ۲۴۲) و از شاگردان و پیروان مکتب وی به شمار آمده است (صفحه ۷ مقدمه).

این را هم بگوییم که ابن خفیف با آنکه اشعری مسلک بوده و اعتقادی‌ای بر وفق مذهب اشعری از او در دست است (صفحه ۲۸۴ - ۳۰۸) و نیز گلدزیهر به استناد یک حکایت وی را از ظاهریه شمرده (ص ۶ از مقدمه مصحح)، مع ذلک آن چهره عبوس و خشک که از یک اشعری مسلکِ ظاهری مذهب انتظار می‌رود از او سراغ نداریم بلکه لبخندی عطف و رندانه بر صورتش پرتو انداخته است، چنان که وقتی می‌پرسند: چند نوبت به حج رفتی؟ به طریق مزاح پاسخ می‌دهد که حج من بی‌شمار است! تا عددی نگفته باشد (صفحه ۴۶) و نیز به یکی از یاران صوفی بر می‌خورد که یکی از مشایخ را به دعا شفاعت داده بود، از وی می‌پرسد: «از کی به بیطاری مشغولی؟!» (صفحه ۳۹ از مقدمه مصحح) و اطرافیان او گفته‌اند: «شیخ چون پیش ما نشسته بودی همچون کوزکان با ما مزاح کردی و خوش منش بودی و تبسم کردی» (صفحه ۳۲). ابن خفیف از استادان و شاگردانش به ملایمت انتقاد می‌کرده است و چنان که خود گفته هزار مرید در شیراز داشته است.

تأثیر شیخ با «مکارم اخلاق» که داشته در محیط خودش عظیم بوده است به طوری که یکی از شاگردانش به نام ابوالحسن محمد دیلمی (متوفی بعد از ۳۹۱ ق) هم در آن زمان شرح حالی آنچنان که در مورد دیگر مرشدان بزرگ معهود است درباره او نوشته و از تولد و خانواده و تربیت نوجوانی او و سیر و سلوکش و معاصرانش در عراق و فارس و خوابها و کرامتهای او^۱ و بالاخره آثار و رحلتش سخن رانده است؛ و چهار قرن پس از آن مترجم فصیح و توانایی به نام ابن جنید شیرازی به‌اشارت اتابک فارس آن شرح حال را به

۱- خوابهای ابن خفیف نسبت به آنچه از دیگر مرشدان بزرگ نقل شده قابل قبولتر است مثلاً کتابی نیمه تمام داشته، کسی در خواب می‌بیند که پیغمبر فرمود برو به ابن خفیف بگو آن کتاب را تمام کند (صفحه ۱۹۳). کرامتهایی هم که به او نسبت داده‌اند از قبیل حسن تصادف و اتفاق یا فراست است.

فارسی ساده و روان و دل انگیزی برگردانده و از جهت ادبی^۱ و عرفانی^۲ یک یادگار ارزنده از خود باقی گذاشته است. خانم شیمل محقق آلمانی تحت نظر پروفیسور هر ریتز آن کتاب را بر اساس دو نسخه، یکی کهنه تر از آن کتابخانه کوپریلی و دیگری نو تر متعلق به کتابخانه برلین، تصحیح نموده و به سال ۱۹۵۵ منتشر کرده است. اینک اُفسِت همان چاپ با ترجمه مقدمه ترکی خانم شیمل و فهرست بعضی اغلاط چاپی و غیر چاپی کتاب به اهتمام دکتر توفیق سبحانی در اختیار ما قرار می گیرد. این نکته را هم بیفزاییم که کار خانم شیمل منحصر به تصحیح و چاپ اصلی کتاب نبوده، بلکه با استقصاء در منابع و مآخذ متعدد آنچه از اخبار و احوال و کلمات ابن خفیف به دست آورده به علاوه رساله معتقد (= اعتقادیه) ابن خفیف و نیز وصیت او، همه را تحت عنوان «ملحق» به کتاب افزوده است که فایده آن را چند برابر می سازد و این ملحق به ترتیب فصول اصل کتاب تبویب گردیده است (صص ۲۲۰ - ۳۱۰). کوشش مصحح و نیز زحمات دکتر توفیق سبحانی در برگرداندن مقدمه از ترکی به فارسی قابل تقدیر است.

و اینک با یک حکایت مقاله را به پایان می بریم:

شیخ گفت رحمة الله علیه کی وقتی صوفی مصری پوشیده بودم و دستاری نیکو بر سر داشتم و قصد جمعی از درویشان کردم، چون در خدمت ایشان شدم نان می خوردند، من دست فرا کردم تا موافقت ایشان کنم یکی از میان ایشان به من گفت تو جامعه

۱- همچنان که دکتر سبحانی اشاره کرده اند لازم است که در «اختصاصات صرفی و نحوی و سبک کتاب» بحث شود (صفحه ۴). برای نمونه کاربرد خاص و جالب و متنوع ترکیب حرف اضافه با ضمیر متصل در این کتاب قابل مطالعه است، درش (صفحه ۱۳۶، ۹۹، ۲۰۱) برش (صفحه ۳۳، ۹۸، ۱۱۲، ۱۶۶) ازش (صفحه ۶۵)... دیگر از نکات جالب که در دیگر سیره های صوفیه هم نظایر دارد کاربردهای عامیانه است: «بشورد» (صفحه ۱۹۹) به معنای «بشوید»، «خون از دماغم گشود» (صفحه ۸۳) به معنای «خون از بینیم گشاده شد»، «خیک من پر شد» (صفحه ۱۸۳) به معنای «سیر شدم»...

۲- سیرت ابن خفیف، از جهت اشاره بر احوال و اقوال عده ای از صوفیه قرن چهارم نیز اهمیت دارد و با آنکه گفتیم ابن خفیف از جهت عرفان نظری برجستگی ندارد، مع ذلک ظاهراً به لحاظ عقاید متهمش می داشته اند که ناچار به نوشتن اعتقادیه ای طبق مذاق اشعریان گردیده یا همان عقایدش بوده است. خصوصیت دیگر ابن خفیف که باعث ایراد شده و به آن حساسیت داشته اند وجود عده زیادی زن در حوزه ارشاد اوست و متعصبان و قشریان اراجیفی از این بابت بر سر زبانها می انداخته اند (ص ۲۲۶ به نقل از تبلیس ابلیس ابن الجوزی).

توانگران پوشیده‌ای و نان درویشان می‌خوری. من گفتم: ندانستم کی درویشان را نان باشد و اگر نه نخوردمی، و دست باز گرفتم. این سخن به پیر ایشان رسید و مستحسن دید و سرزنش آن درویش کرد و او را پیش من فرستاد تا عذری خواهد. من گفتم: ای برادر نانِ درویشان را خداوند نباشد و هر کی خورد اعتراض بدو راه نیابد و هر کی دست در او زد از ملک این جهان مستغنی گشت و هر کی بدو اعتصام نمود از حاجت و نیاز غنی و بی‌نیاز شد (ص ۵۰).

مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی *

آثار ابو عبد الرحمن سلمی، مورخ و راوی بزرگ صوفیه، و محدث و مؤلف مشهور ایرانی در قرن چهارم و پنجم هجری، از جهت پژوهش در تاریخ تصوف و سیر عقاید و احوال اجتماعی اهمیت فراوان دارد. با آنکه این آثار همواره مورد توجه بوده و بسیار نیز به چاپ رسیده بود، اما تفرق زمانی و مکانی چاپهای این آثار چنان بوده که حتی در یک کتابخانه بزرگ هم مجموعه آنها یکجا پیدا نمی‌شد. دانشمند محقق دکتر نصرالله پورجوادی کوشیده‌اند این آثار را یکجا گردآورده و در مجموعه‌ای به خوانندگان و پژوهندگان فرهنگ اسلام و ایران عرضه کنند. و چون مجموعه این آثار در یک مجلد نمی‌گنجد، قرار بر آن شده است که در دو مجلد عرضه گردد. و اگر طبقات الصوفیه سلمی هم – که کتاب مفرد و مستقلی است – با این مجموعه چاپ شود، خود مجلد دیگری خواهد بود. و می‌دانیم که طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری هروی تحریر فارسی کهن همان کتاب است. و نیز نفحات الأئس، تألیف مشهور جامی، بر اساس کتاب هروی تألیف شده است.

رساله‌هایی که در مجلد اول از مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی گرد آمده، عبارت‌اند از:

۱- بخشهایی از حقایق التفسیر، شامل تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع)، تفسیر

* مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، گردآوری نصرالله پور جوادی، چاپ اول: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹. ج ۱، ۵۰۲ ص، وزیری.

ابن عطا، تفسیر ابوالحسن نوری و تفسیر حسین بن منصور حلاج که پیشتر در تاریخ ۱۹۵۴ و ۱۹۶۸ و ۱۹۷۰ و ۱۹۷۳ چاپ شده بود.

اینها برگزیده‌هایی است از حقایق التفسیر سلمی که کل آن تاکنون چاپ نشده است؛ و گذشته از تفسیر سهل بن عبدالله تستری، از اولین نمونه‌های تفسیر صوفیانه است و توسط پل نويا و لویی ماسینیون تصحیح شده است. آنچه لازم به تأکید می‌باشد، تردید در انتساب تفسیر مورد بحث (ص ۲۱-۶۳) به امام صادق (ع) است. هر چند مصحح (پل نويا) بر صحت این انتساب تأکید دارد؛ اما مطالعه‌کننده شیعه و ایرانی آشنا به متون شیعه و متصوفه، هم از جهت نقد خارجی (صحت اسناد)، و هم از جهت نقد داخلی (سبک شناسی و مضامین)، پی خواهد برد که این تفسیر نمی‌تواند از امام صادق (ع) باشد و حتی کهنه‌تر از نیمه دوم قرن سوم نیز نمی‌تواند باشد. مثلاً ذیل آیه «الیوم اکملت لکم دینکم» آمده است: «الیوم اشارة الی یوم بعث محمد رسول الله صلعم و یوم رسالته» (ص ۲۸). پیداست که ائمه شیعه این آیه را مربوط به ولایت علی (ع) می‌دانسته‌اند؛ و انگهی چگونه روز بعثت، روز اكمال دین می‌تواند باشد؟ در همین تفسیر، کلمه دعائیه «آمین» (با تخفیف میم) به صورت «آمین» (با تشدید میم) آمده است (ص ۲۳)؛ که هرگز امام صادق (ع) و هیچ عرب فصیحی چنین اشتباهی نمی‌کند (رک: تلخیص ابلیس، ترجمه فارسی، ص ۲۳۲).

۲- بخشی از تاریخ الصوفیه سلمی (درباره حلاج)، مستخرج از تاریخ بغداد خطیب بغدادی است که توسط لویی ماسینیون به چاپ رسیده است.

۳- جوامع آداب الصوفیه.

۴- عیوب النفس و مداواتها.

این دو اثر توسط اتیان کولبرگ، تصحیح و چاپ شده و همراه با مقدمه و فهرستی که توسط آقای دکتر پورجوادی تهیه شده، توسط ایشان به فارسی برگردانده شده است (ترجمه مقدمه تفسیر حلاج و ابن عطاء و تفسیر منسوب به امام صادق (ع) را آقای احمد سمیعی صورت داده‌اند و مقدمه تفسیر ابوالحسن نوری را آقای اسماعیل سعادت نوشته‌اند).

۵- درجات المعاملات.

این اثر برای اولین بار چاپ می‌شود و مصحح آن، دکتر احمد طاهری عراقی است که یک نمونه عالی از تحقیق متون را ارائه داده‌اند؛ به ویژه با توجه به اینکه کتاب یاد شده بیش از یک نسخه نداشته و اغلاط (سقطات) کتابتی فراوان داشته است. مصحح، منابع احادیث و اقوال را با مراجعه به متون دست اول پیدا کرده و برای اعلام توضیحاتی آورده‌اند. این رساله از اولین کتابهایی است که منازل و مقامات سلوک در آن ذکر می‌شود و پیش درآمدی است برای منازل السائرین؛ لذا از جهت اهمیت رساله، اصطلاحات و تعبيرات (و در واقع مفردات فنی کتاب) نیز استخراج شده است. مقدمه مصحح نیز پرفایده می‌باشد.

ترجمه مقدمه‌ها، روان و شیوا، و چاپ و صحافی و تجلید کتاب نیز زیباست. ندرتاً اغلاط چاپی دارد: مثلاً در صفحه ۳۲، سطر ۱۶، «عندهم» غلط و «عَنْتُمْ» صحیح است. همچنین در صفحه ۳۱۴، سطر ۴ «جنید» غلط و «نجید» صحیح است. و نیز ضبط و اعراب شعری که در صفحه ۳۳۳ آمده، محل تأمل است.

از مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی جلد دوم حاوی ده رساله دیگر به شرح زیر منتشر شده است:

۱- کتاب السماع، تصحیح شده به وسیله دکتر نصرالله پورجوادی. این رساله نخستین بار در مجله معارف (مرکز نشر دانشگاهی، آذر - اسفند ۶۷) چاپ شده است. کتاب السماع به احتمال قوی نخستین اثر مستقلی است که درباره سماع از سوی صوفیه معتدل نوشته شده و کوشیده شده مجوزهایی برای آن در شرع بیابند. اهمیت چنین اثری در گسترش بعدی موسیقی و مخصوصاً شعر تغزلی (و خمریات) در حوزه‌های تصوف پیداست (ص ۵).

۲- آداب الصحبة وحسن العشرة، این اثر نخستین بار به سال ۱۹۵۴ توسط م. ی قسطنطین به طبع رسیده است. مقدمه مصحح بر این کتاب توسط آقای سعادت ترجمه شده. ایرادی که مخالفان بر این رساله (و دیگر آثار سلمی) می‌گرفته‌اند استفاده از احادیث غیر معتبر است. به طوری که می‌دانیم در کتب اخلاقی، مؤلف چندان مقید به استحکام روایت

نیست و بسیاری اقوال حکیمانه قدما به عنوان روایت در کتب سیر و سلوک و اخلاق آمده است (تسامح در ادله سُنن).

۳- مناهج العارفين، تصحيح اتیان کولبرگ در سال ۱۹۷۶. مقدمه این اثر، که خلاصه محتوای آن است، توسط مرحوم دکتر احمد طاهری عراقی ترجمه شده است.

۴- نسیم الارواح، اثر دیگری از سلمی درباره سماع، تصحيح توسط مرحوم دکتر احمد طاهری عراقی و کاظم برگ نیسی.

۵- کتاب کلام الشافعی فی التصوف، تحقیق احمد طاهری عراقی. از جمله آخرین کارهای تحقیقی، شادروان دکتر طاهری است.

۶- کتاب الفتوه، با مقدمه دکتر سلیمان آتش (ترجمه مقدمه به وسیله توفیق سبحانی). این اثر نخستین بار در ۱۹۵۳ به تصحيح فرانتز تمشتر چاپ شده بود و بار دیگر در ۱۹۷۷ م (۱۳۹۷ ق) در ترکیه به چاپ رسیده و چاپ اخیر در این مجموعه افست شده است. کتاب الفتوه سلمی از قدیمترین آثار صوفیه در این باره است. (سعید نفیسی، سرچشمه تصوف، ص ۱۳۶). طبیعی است که غلطهای چاپی به این چاپ نیز منتقل شده است؛ مثلاً در عبارت زیر: «و من الفتوة ان يحفظ العبد على نفسه هذه الاشياء الخمسة ولا يخل بواحدة منها: الامانة، و الصيانة و الصدق، و الصبر، و الاخ الصالح، و اصلاح السريره.» ظاهراً علامت ویرگول بین «الامانه» و «والصيانة» زیادی است. یا در عبارت زیر: «ليس من اخلاق الله الكرام التواني عن قضاء حوائج الاخوان اذا استمكن منها» پیداست که کلمه «الله» زائد است.

۷- الملامتیه و الصوفیه و اهل الفتوة، تصحيح دکتر ابو العلاء عفیفی، ترجمه مقدمه دکتر عفیفی بر رساله الملامتیه به قلم دکتر مهدی تدین. این مقدمه مفصل عصاره مطالب رساله را تحلیل می کند و با توجه به اینکه رساله ملامتیه سلمی از نخستین و مهمترین آثار درباره ملامتیه است (که کانون اصلیشان نیشابور بوده) تجدید چاپ این اثر برای اهل مطالعه مغتنم می باشد (چاپ اول: ۱۹۴۵).

۸- مسأله صفات المذاکرین و الممتذکرین، از روی چاپ ۱۴۰۴ (۱۹۸۴) مقدمه این اثر به قلم ابو محفوظ الکریم المعصومی را مهندس حسین معصومی همدانی ترجمه و تلخیص کرده است.

- ۹-المقدمه فی التصوف و حقیقتہ، به تصحیح دکتر حسین امین (۱۹۸۴).
- ۱۰- کتاب الاربعین فی التصوف، افسست از روی چاپ: حیدرآباد دکن ۱۹۵۰م.
- جالب است که در این اثر نیز حدیث ۳۹ و ۴۰ به اباحه سماع و رقص اختصاص دارد.
- این دو مجموعه صرف نظر از طبقات الصوفیه سلمی، اهم آثار سلمی است و طبق آنچه در مقدمه کتاب آمده کارهای دیگری درباره سلمی در دست انجام است.

کیمیای سعادت از دیدگاه تاریخ اجتماعی*

کیمیای سعادت از پخته‌ترین و جالفتاده‌ترین آثار امام محمد غزالی است که در سنین کمال عقل و عمر و اواخر سیر مراحل دانش و سلوک و تجربه زندگی پدید آورده، و صرف‌نظر از فایده و مقصد اصلی کتاب که «تزکیه نفسانی و تصفیه قلبی و تحلیه روحانی» است، بسی فواید جنبی دیگر نیز می‌توان از آن برداشت که از آن جمله است بیرون کشیدن یادداشت‌ها و مواد مردم شناختی و تاریخ اجتماعی ایران در قرن پنجم هجری. ما در این گفتار بی‌آنکه مدعی تدقیق و استقصاء یا تحلیل و استنتاج باشیم یا در مقام تحقیق و تطبیق گسترده نظایر مطالب این کتاب در دیگر آثار غزالی یا آنچه دیگران در همان قرن نوشته‌اند برآییم، عجالتاً ملخص یادداشت‌هایی را که از کیمیای سعادت^۱ استخراج شده با یک دسته بندی کلی و اجمالی از نظر خوانندگان می‌گذرانیم.

غزالی چون در کیمیای سعادت با عامه حرف می‌زند لاجرم حتی امثله و شواهد و تمثیلات و تشبیهاتی هم که آورده از تأثرات اجتماعی خالی نیست و به نحوی منعکس کننده واقعیت‌های آن روزگار یا برداشت‌های مردم آن روزگار از واقعیت‌هاست مثلاً وقتی می‌نویسد: «مثال تن چون شهری است و دست و پای و اعضا چون پیشه‌وران شهرند، و شهوت چون عامل خراج است و غضب چون شحنة شهر است و دل پادشاه شهر است و

* این مقاله در نهمصدمین سالروز درگذشت غزالی در دی ماه ۱۳۶۴ در مجله کیهان فرهنگی به چاپ رسید.
۱- در این مقاله به کیمیای سعادت، جلد اول و دوم، به کوشش حسین خدیو جم، (مرکز انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۱) ارجاع داده می‌شود. برای معنی کلمات که داخل پرانتز آمده از تعلیقات سودمند مصحح دانشمند کتاب استفاده شد و البته به ساده‌ترین و نزدیک‌ترین معنی واژه از لحاظ فهم مطلب اکتفا گردیده است.

عقل وزیر پادشاه است...» (۱۹/۱) صورتی از جامعه معاصرش به دست می دهد. همچنان که جای دیگر می گوید: «از هر پیشه وری که در عالم هست در تن آدمی نمودگاری است... آن قوت که در معده است چون طباخ... و آن که صافی طعام به جگر فرستد... چون عصار... و آن که صافی طعام را در جگر به رنگ خون کند چون رنگرز... و آن که خون را در سینه شیر سپید کند... چون گازر... و آن که در هر جزوی، غذا از جگر به خویشتن می کشد چون جلاب^۱... و آن که در کلیه آب از جگر می کشد تا در مثانه می رود چون سقا... و آن که ثقل^۲ را بیرون می اندازد چون کناس است...» (۴۲/۱). جای دیگر می خوانیم: «گروهی پندارند که وی را [یعنی آدمی را] برای غلبه و قهر و استیلا کردن آفریده اند چون کرد و ترک و عرب...» (۲۶/۱).^۳

و این یک سابقه ذهنی تاریخی است بر قلم غزالی جاری شده و در آثار دیگر نویسندگان هم برخوردیم.

یا وقتی می نویسد: «چنان که کتب کیمیا و حدیث آن و طالب آن بسیار است و حقیقت آن... به دست هر کسی نیاید و بیشتر کسانی که به طلب آن برخیزند حاصل ایشان قلابی بود کار صوفیان نیز همچنین باشد...» (۳۸/۱) تراژدی عمرهای تباه شده در راه «مشاقی» از سویی و حيله بازی «سکه قلب سازان» مدعی اکسیر از سوی دیگر جلوی نظر مجسم می شود، هوسهای پوچی که تا همین اواخر ادامه داشته است.

یا هنگامی که از قوه غضبیه سخن در میان است، می گوید: «بیشتر خشم ها را از زیادت مال و جاه بود. تا باشد که کسی به چیزی خسیس فخر می کند چون شطرنج و نرد و کبوتر بازی و اگر کسی گوید که نیک نبازد و شراب بسیار نخورد، خشمگین شود» (۱۱۰/۲)، نه تنها بی اختیار لبخندی می زنیم، بلکه ضمناً می فهمیم کبوتر بازی و نرد و شطرنج و حتی تفاخر بر سر اینکه کی بیشتر می تواند شراب بخورد، از تفریحات اقشاری از مردم آن زمان بوده است.

۱- کسی که چهارپایان را برای فروش از جایی به جایی ببرد، مطلق دلال مال.

۲- تفاله.

۳- مثال دیگر: «... حرامخوار چون ترکان و ظالمان و دزدان و کسانی که ربا دهند و خمر فروشند...» (۳۲۹/۱).

یا وقتی از حرام شدن سماع به سبب «فحش یا هجو» بودن سرود، صحبت می‌کند می‌نویسد: «... شعر روافض که در حق صحابه گویند... طعن باشد در اهل دین». (۱/۴۸۳) می‌فهمیم که شیعه آن زمان به زبان فارسی اشعاری داشته‌اند که احیاناً به آواز خوانده می‌شده، که غزالی سماع به آن اشعار را حرام دانسته... و از این نمونه‌ها بسیار است. اما تصویر زنده جامعه عصر غزالی از آن روی در کیمیای سعادت به تفصیل و به وضوح پیدا است که وی در انتقادهایش نظر به معایب واقعاً موجود و نواقص مشهود دارد و هر جا از چیزی منع می‌کند، حتماً در عینیت جامعه کمابیش وجود داشته است، و هرگاه با تعصب و تشدد علیه عقاید متفاوت با «مذهب مختار» تحت عنوان «مبتدعه، اباحیه، باطنیه...» به جنگ بر می‌خیزد معلوم می‌شود با جریان و گرایش پر قدرتی طرفیت داشته است.

کلاً غزالی تصاویری برجسته و پررنگ از زندگی شهری معاصرش - گهواره تاگور - برای مورخ اجتماعی به یادگار گذاشته و دیدگاه انتقادی وی در این عبارات هویدا است: «بدان که عالم پر از منکرات است. در این روزگار، و مردمان نومید شده‌اند از آنکه صلاح پذیرد و به سبب آنکه بر همه قادر نیند از آنچه قادرند نیز دست نداشته‌اند، کسانی که اهل دینند چنینند. اما اهل غفلت خود بدان راضی‌اند».

... «و این منکرات بعضی در مسجدهاست بعضی در بازارها و راهها و بعضی در گرمابه‌ها و خانه‌ها... و چون این بشناختی منکرات مدارس و خانگاهها و مجلس حکم دیوان سلطان و غیر آن بر این قیاس کن» (۱/۵۲۰ و ۵۲۴) پیش از آنکه وارد متن مطلب شویم یک اشاره تاریخی هم ضروری است و آن اینکه تولد غزالی درست مقارن است با تاریخ کودتای بساسیری در بغداد (در ۴۵۰ هجری) به نفع فاطمیان. درست یک سال بعد طغرل سلجوقی، دوباره «خلیفه را وارد بغداد کرد».

اما وحشت و نفرت میان فاطمی و عباسی و همبستگانشان یعنی مبلغان تعلیمی و باطنی از سویی و دستگاه سلجوقی و عالمان «نظام نظامیه‌ای»^۱ از سوی دیگر ادامه داشت و هر دم افزوده می‌شد و عجیب اینکه غزالی با همه داعیه آزاد اندیشی و وارستگی، ضدیت و حتی باید گفت عناد و کینه آشکار بی‌اختیار با این فرقه داشته و تحت عنوان

۱- همه می‌دانیم که غزالی، مدرس برجسته نظامیه بغداد بوده است. و بعداً هم به اصرار وی را برای تدریس در نظامیه نیشابور دعوت کردند (رک: مقدمه کتاب: «سخنی از مصحح» صفحه چهارده و پانزده).

اباحتی و باطنی و مبتدع سخت آنان را کوبیده است^۱ محقق ملل و نحل می‌داند که «اباحیه» نام مذهب و نحله معینی به عینه نیست. بلکه میان متفلسفان، غالیان، صوفیان، اسماعیلیان (به ویژه قرامطه و نزاریان) و دیگر ادیان و مذاهب^۲ بعضاً تمایلات اباحی وجود داشته. اما مقصود غزالی نه بیان عینی و علمی موضوع، بلکه زدن یک انگ زشت تبلیغاتی بر تعلیمیان و باطنیان و به طور کلی «مبتدعه» و ایجاد جو خصومت علیه آنها به ویژه اعیان آنهاست. ببینید چقدر صریح است: «... اظهار دشمنی وی [یعنی علیه مبتدع] مهم بود تا خلق از وی در نفرت افتند و اولی‌تر آن بود که وی را سلام نگویند و با وی نیز سخن گویند و سلام وی را جواب ندهند، که چون دعوت کند شروی متعددی بود اما اگر عامی بود و دعوت نکند کار وی سهل تر باشد» (۳۹۹/۱). دقیقاً با حال و هوای فصول آخر سیاست‌نامه مواجه هستیم.^۳

اینک یادداشتهای استخراج شده از کیمیای سعادت را ملاحظه می‌کنید. با این یادآوری که عناوین و تأکیدها از نویسنده مقاله است.

در مکتب خانه و مدرسه

«و چون (کودک را) به دبیرستان دهد قرآن بیاموزد، پس از آن به اخبار و حکایات پارسایان و سیرت صحابه و سلف مشغول کند و البته نگذارد که به اشعار که در وی حدیث

۱- از جمله این کتاب‌ها را در رد باطنیه نوشته: المستظهری فی الرد علی الباطنیة، قواصم الباطنیة، جواب المسائل الاربع، فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة، فضایح الباطنیة... (رک: مقدمه کتاب).

۲- در توضیح الملل (ترجمه ملل و النحل شهرستانی متوفی ۵۴۸) آمده است: «هر آینه در هرامتی از امتها قومی بودند مثل اباحیه» (۳۳۷/۱).

۳- فصل چهل و چهارم تا چهل و هشتم از سیاست نامه منسوب به خواجه نظام الملک، مقتول به دست اسماعیلیه در سال (۴۸۵ هجری) با این عنوان: «اندر باز نمودن احوال بدمذهبان که دشمن ملک و اسلامند». نویسنده در این پنج فصل (که مانند بقیه کتاب روی سخنش با ملک‌شاه سلجوقی است) تعمداً باطنی و قرمطی و رافضی و خرمدین و مزدکی و بابکی و اسماعیلی و بومسلمی را یکی شمرده و همه را کشتنی قلمداد کرده است. واضح است که از لحاظ علم الادیان تطبیقی، این بیان درست نیست اما بعید نیست که گروههای مذکور در برابر عباسیان و ترکان غزنوی و سلجوقی از لحاظ سیاسی مؤتلف و متحد می‌شده‌اند و نویسنده در قالب حمله مغالطه آمیز مذهبی، می‌خواسته آن نکته سیاسی را خاطر نشان سلطان سلجوقی سازد. غزالی با آنکه در بیان عقاید «اباحتیان» تدقیق و تفصیل به کار برده و تهمت دروغ به اباحتیان زده است اما اطلاق اباحتی بر همه باطنیان و در واقع داعیان اسماعیلی که هدف حمله او هستند برجسبی تبلیغاتی بیش نیست، و از لحاظ مطالعه تاریخ اجتماعی قرن پنجم بسیار قابل تأمل است.

عشق و صفت زنان باشد مشغول شود، و نگاه دارد وی را از ادیبی که گوید: طبع بدان لطیف شود، که آن نه ادیب بود بلکه آن شیطان بود که تخم فساد اندر دل وی بکارد» (۲۸/۲).

«... چون مدرس که زکات به طالب علمان خویش دهد و اگر از درس وی بشوند ندهد و این به جای اجرا (مستمری) باشد و همی داند که به عوض شاگردی همی دهد. و همی پندارد که زکات بداد...» (۳۱۳/۲).

«اهل علم را بدان شرط روا بود (از کمک مالی سلطانی استفاده کردن) که با عامل سلطان... هیچ مدهانت نکنند و در کارهای باطل با ایشان موافق نباشند» (۳۸۰/۱).

واعظ و مذکر

«کسی که تذکیر (وعظ گفتن) وی از جنس طامات (گرافه گویی صوفیانه) و سجع و نکته و سخن ها بود که خلق را به وعده رحمت، بر معصیت دلیر کند، یا تعلیم وی جدل و خلاف و مناظره باشد که تخم حسد و مباهات اندر دل برویاند، وی را از آن منع کنیم (۲/۲ و ۲۴۱) و گروهی به علم و وعظ مشغول شده اند و سخن ایشان همه سجع و شعر و نکته و طامات بود... و مقصد ایشان آن بود تا خلق نعره بزنند و برایشان ثنا گویند»^۱ (۳۰۰/۲) «و هیچ آفت بیشتر از آن نبود که در شهری تعصب مذهب بود^۲ و گروهی طلب جاه و تبع (پیرو) کنند و فرامیند که جدل

۱- «... مناظره مکن... و تذکیر مکن و اگر برای مراعات اقارب بدین بلا مبتلا شدی از دو چیز احتراز کن یکی آنکه از تفاسیح و عبارات بسیار و اسجاع متوالی حذر کن... دیگر آنکه دل با آن ندارد که تا خلق نعره زنند و حال آورند و شور در مجلس افکنند تا مردمان گویند: مجلسی خوش بود، که این همه دلیل غفلت و ریا بود» (مکاتیب غزالی، به اهتمام عباس اقبال، ۱۳۳۳، ص ۴-۸۳)، و مقایسه کنید با قابوسنامه (تألیف ۴۵۷هـ): کیمیای سعادت بین ۴۸۸ تا ۴۹۹ هجری تألیف شده است.

۲- باطلست... «در بدعت ها سخن گوید... و در قتال صحابه و در وقایع ایشان سخن گوید... و مجلسی که اندر آن مناظره رفته باشد میان دو کس که یکدیگر را فحشی گفته باشند یا رنجانیده... حکایت کند» (۶۹/۲) و کمی بعد می نویسد گفتن اینکه: «لعنت بر معتزلی و کرامی باد» اندر این خطری باشد و فسادی تولد کند (۷۳/۲) فتنه عظیمی به سال ۴۸۸ در نیشابور در گرفت که یک طرف آن کرامیان بودند (تاریخ غزنویان، بوسورت، ترجمه انوشه ص ۱۹۱. در مورد کرامیان، مفصلترین اطلاعات را سعید نفیسی در تعلیقاتش بر تاریخ بیهقی گردآوری کرده است: ۹۱۵/۲-۹۶۵). مایه فتنه های مذهبی، جدل و مناظره مذهبی بود لذا غزالی مکرر از آن نهی کرده (مکاتیب... ص ۵ و ۴۵).

گفتن از دین است» (۷۱/۲).

«و گروهی رواداشته‌اند که اخبار نهند (وضع و جعل کنند) از رسول اندر فرمودن خیرات و ثواب آن، این نیز حرام است» (۸۳/۲) «کسانی که در مسجد مجلس کنند و قصه‌ها گویند که در وی زیادت و نقصان باشد و از کتب حدیث که معتمد است بیرون بود، ایشان را نیز بیرون باید کرد^۱... اما کسانی که خویشان بیاریند و شهوت بر ایشان غالب باشد و سخنها به سجع گویند و سرودها می‌گویند و زنان جوان در مجلس حاضر باشند، این از کبایر بود و بیرون از مسجد نیز نشاید. بلکه واعظ کسی باید که ظاهر وی به صلاح بود و زنی و هیئت اهل دین و وقار دارد...» (۵۲۰/۱).

قاضی و اطرافیان

«و مزد قاضی بر حکم و مزد گواه بر گواهی حرام بود، اما اگر قاضی سجل (سند حکم) بنویسد و مزد کار خود فراستاند روا بود... لیکن به شرط آنکه دیگران را از سجل نبشتن باز ندارد و اگر منع کند و تنها نویسد و آنگاه سجلی را که به یک ساعت بتوان نبشت ده دینار خواهد یا دیناری، این حرام بود... و اگر سجل، دیگری نویسد و وی نشان کند و این را چیزی خواهد و گوید این نشان نبشتن بر من واجب نیست، این حرام بود^۲... و هر چه از جاه و حکم (مقام داوری و فرمانروایی) بود مزد آن نشاید ستدن. اما مزد وکیل قاضی^۳ حلال بود به شرط آنکه وکیل کسی نکند که داند مبطل است (محقق نیست)...

اما متوسط که میانجی کند میان دو کس، روان بود که از هر دو جانب فراستاند... [و]

۱- راجع به سخنوران «قصص گوی» یا قصاص رجوع کنید به آدم متز، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری «ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. چاپ اول، ج ۲ ص ۵۶-۵۵ و ۸۴-۹۰ (متن و حواشی).

۲- در قابوسنامه (تألیف ۴۷۵ هـ) به قاضی سفارش اکید شده است که هرگز به دست خود قباله و منشور ننویسد و «خط خود را عزیز دارد و سخن خود را سجل کند» ص ۱۱۸.

۳- «و (قاضی)، وکیلان جلد باید که دارد و نگذارد که در وقت حکم پیش وی قصه و سرگذشت گویند...» قابوسنامه، ص ۱۱۸.

غالب توسط آن بود که از میل (طرفگیری) و ظلم و دروغ و تلبیس خالی نبود و مزد آن حرام بود... اما شفیع به نزدیک مهتران، تا شغل کسی بگزارد، به شرط آنکه کاری کند... و عوض فخر و جاه نستانند، و در کاری سخن گوید که روا بود [مزدش حلال است].
... اگر در مضرت ظالم گوید یا در رسانیدن ادارار حرام (= مقرری حرام) ... مزد بر وی حرام بود» (۳۴۲/۱).

سلطانیان

«... مردمان در حق تو شش قسمند... قسم سوم آنکه وی را ظالم دانی چون ترکان و عمال سلطانیان» (۳۷۷/۱).
«بدان که هر چه در دست سلطانیان روزگار است که از خراج مسلمانان سته‌اند، یا از مصادره، یا از رشوت، همه حرام است و حلال در دست ایشان سه مال است: ^۱ مالی که از کفار به غنیمت ستانند، یا گزیدی (جزیه‌ای) که از اهل ذمت بستانند - چون به شرط شرع ستانند - و یا میراثی که در دست ایشان افتد از آن کسی که بمیرد وی را وارثی نباشد - که آن مال، مصالح را باشد - و چون روزگار چنین است که این مال حلال نادر است و بیشتر از حرام و مصادره است شاید از ایشان هیچ چیز ستن، تا ندانی که از وجه حلال است. اما از غنیمت یا از گزید یا از ترکات و روا باشد که سلطانی (شخص وابسته به حکومت) نیز ملکی احیا کند و آن وی را حلال باشد، ولیکن اگر مزدور به بیگار داشته باشد شبهت بدان راه یابد. پس هر که از سلطان ادراری دارد، ^۲ اگر بر خاص ملک وی دارد، ... روا باشد و اگر بر ترکات و مال مصالح بود حلال نباشد تا آنگاه که این کس چنان باشد که مصلحتی از آن مسلمانان در وی بسته بود، چون مفتی و قاضی و فقیه و متولی وقف و فقیه و طبیب» (۳۷۹/۱ - ۳۸۰).

۱- «مال سلاطین بر سه قسم است: یکی مالی که مغضوب است به مصادره و قسمت و خراج (از آن) کسی معروف و معین، و این حرام محض است... دوم مالی که از انفاع (= درآمد) ایشان بود از ملکی که خریده باشند یا احیا کرده... سیم آنکه داند که حرام و مغضوب است لیکن مالک را نشناسند» (مکاتیب... ص ۸۱).
۲- مستمری، مواجب، مقرری، سعدی گوید:

مرا در نظامیه ادرار بود شب و روز تلقین و تکرار بود.

«[بازاری] اگر کاغذی به مستوفیان و ظالمان فروشد، بدان مؤاخَذ بود» (۳۶۳/۱).

بازار

«بیع سگ و خوک و سرگین و استخوان و خمر و گوشت خوک و روغن مردار باطل بود اما روغن پاک که نجاست در وی افتد، بیع وی حرام نشود^۱ و جامه پلید همچین، اما نافه مشگ و تخم کرم قز (ابریشم) روا بود فروختن، بیع موش و کژدم و حشرات زمین باطل بود و منفعتی که مشعبد (شعبده باز) را در مار است اصلی ندارد. بیع یک دانه گندم یا چیزی دیگر، (غالباً محض کلاه شرعی) که به اندکی، چنان بود که در وی غرضی صحیح نبود، هم باطل بود. اما بیع گربه و زنبور انگبین و یوز و شیر و گرگ، و هر چه در پوست وی یا در کشتن وی منفعتی باشد، روا بود و بیع طوطک (طوطی) و طاوس و مرغان نیکو روا بود و منفعت ایشان راحت دیدار و آواز ایشان باشد، و بیع بربط و چنگ و رباب باطل بود... و صورتهایی که از گل (سفال) کرده باشند تا کودکان بدان بازی کنند بیع آن باطل بود و بهای آن حرام بود و شکستن آن واجب، اما صورت درخت و نبات روا بود، اما طبق و جامه‌ای که بروی صورت بود بیع وی درست بود و از آن، جامه فرش کردن و بالش کردن روا بود و پوشیدن روا نبود» (۳۳۰/۱).

«بیع توزی^۲ در پلاس (عدل بسته) و جامه فرانوشته (توپ پیچیده) و گندم در خوشه باطل بود» (۳۳۲/۱).

«و گوسفند به قصاب فروختن به گوشت و گندم به نانبا (نانوا) دادن به نان و کنجد و گوز مغز (مغز گردو) فرا عصار دادن به روغن، این همه نشاید و بیع نبندد» (۳۳۵/۱).
«اگر به اجل (مهلت) می خرد باید که وقت معلوم بود و نگوید تا به ادراک (رسیدن) غله، که این متفاوت بود، و اگر گوید تا نوروز... یا گوید تا جمادی... درست بود» (۳۳۷/۱).
«بیع فقاع (آبجو) باطل بود. ولیکن خوردن به دستوری (با اجازه طبیب و فقیه) مباح بود» (۳۳۲/۱).

۱- برای مصرف سوزاندن (توضیح نویسنده مقاله).

۲- توزی نوعی کتان است، درباره آن رجوع کنید به تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ۱۹۷/۲.

«سه شرکت... عادت است و آن باطل بود: یکی شرکت حمالان و پیشه‌وران که شرط کنند که هرچه کسب کنند مشترک بود و این باطل بود که مزد هر کس، خالص ملک وی بود، دیگر مفاوضه که هرچه دارند در میان نهند و گویند هر سود و زیان که باشد با هم باشد، و دیگر آن که یکی را مال و یکی را جاه و مال می‌فروشد به قول صاحب جاه، تا سود مشترک بود و این نیز باطل بود» (۳۴۵/۱) «واجب بود بر بازاری که علم نقد (مسکوک نقره و طلا) بیاموزد تا بشناسد که بد کدام است، نه برای آنکه تا فرایستند، بلکه برای آنکه فرا کسی ندهد» (۳۴۸/۱).

«این عادت است که کالا در بازار من یزید^۱ (مزایده) بدهند و کسانی که اندیشه خریداری ندارند می‌افزایند، و این حرام است» (۳۵۳/۱).
«سکه شکسته» (۳۵۷/۱).

«اگر در بازاری مال سلطانی طرح کنند^۲ یا گوسفند غارتی افتد، اگر داند که بیشتر مال در آن بازار حرام است باید که نخرد» (۳۷۹/۱).
«منکرات بازارها آن بود که بر خریده دروغ گویند^۳، و عیب کالا پنهان دارند. و

۱- حافظ گوید:

بی معرفت مباش که در من یزید عشق
اهل نظر معامله با آشنا کنند
۲- «طرح کردن» یعنی به زور عرضه کردن و فروختن. حکایت زیر در این مورد خواندنی است.
در زمان حکومت ملک شمس الدین تازی گوی، اسفهلاران ممالک شیراز، خرمایی چند از رعایا سته بودند به تسعیر اندک و به نرخی گران به بقالان می‌دادند به طرح، و ملک از این ظلم بیخبر، اتفاقاً چند بار خرما به برادر شیخ دادند و برادر شیخ در خانه اتابک دکان داشت چون حال بدانجهت بدید به رباط کریم خفیف رفت خدمت برادر خود شیخ سعدی و صورت حال عرضه داشت. شیخ از آن حال کوفته خاطر شد و با خود اندیشه کرد که برود و این بد از سر درویشان شیراز دفع کند. به تخصیص از آن برادر خود... پاره‌ای کاغذ برداشت و این قطعه بنوشت:

زاحوال برادرم به تحقیق	دانم که ترا خبر نباشد
خرمای به طرح می‌دهندش	بخت بد از این بتر نباشد
اطفال برنند و مرد درویش	خرما بخورند و زر نباشد
وانگه تو محصلی فرستی	ترکی که از او بتر نباشد
چندان بزنندش ای خداوند	کزخانه رهش به در نباشد

ملک چون رقعہ بر خواند بخندید و در حال بفرمود تا منادی کردند که هر کس از آن خرمای به طرح سته پیش من آرید... از ایشان بپرسید که هر کس زر داده است... می‌فرمود... زر ایشان را باز می‌دادند و هر کس نداده بود می‌فرمود تا خرما از وی باز نستانند... (تلخیص از مقدمه کلیات سعدی).
۳- «راست گفتن عادت کن خاصه بر خریده» قابوسنامه، ص ۱۷۷.

ترازو و سنگ و چوب گز (= نیم ذرعی) راست ندارند و در کالا غش کنند، و چنگ و چغانه فروشند، و صورت حیوانات فروشند برای کودکان در عید، و شمشیر و سپر چوبین فروشند برای نوروز، و بوق سفالین برای سده (که اظهار شعارگبران است و مخالف شرع) و کلاه و قبای ابریشمین فروشند برای جامه مردان، و جامه رفو کرده گازر شسته فروشند و فرانمایند که نواست. و مجمره و کوزه و دوات و اوانی (ظروف) سیم و زر فروشند و امثال این» (۵۲۲/۱).

«افراط کردن در آراستن بازارها به سبب نوروز و قطایف (شیرینی) بسیار کردن و تکلفهای نوافزدون برای نوروز نشاید، بلکه نوروز^۱ و سده باید که مندرس شود و کسی نام آن نبرد» (۵۲۲/۱).

«(کسی با سرمایه دیگری معامله و تجارت می کند) نشاید که بی دستوری مالک سفر کند... و اگر به دستوری سفر کند نفقه راه بر مال قراض بود، چنان که نفقه کیل و وزن و حمال و کرای دکان بر مال بود، و چون باز آید سفره و مطهره (آفتابه) و آنچه از مال قراض خریده باشد از میان مال بود» (۳۴۵/۱).

«و اگر بیاعی بود که وی را جاه و حشمت بود و به یک سخن وی بیع برآید، وی را مزدی شرط کند تا یک سخن بگوید و بیع برآرد این بیع باطل بود... آنکه (بیاع و دلال) عادت آورده اند که ده نیم بگیرند و با مقدار مال بستانند نه با مقدار رنج، این حرام باشد. دلال از این مظلمت بر دو طریق برهد: یکی آنکه آنچه به وی دهند فراستانند و مکاس نکند (چک و چانه نزد) ... دیگر آنکه از پیش بگوید: چون بفروشم این، درمی خواهم یا دیناری... و نگوید که ده نیم بها خواهم» (۳۳۹/۱).

مزد و اجاره

«مزد باید که معلوم باشد... اگر سرائی به کرافرا دهد به عمارت (تعمیر)، باطل بود، که عمارت مجهول بود، و اگر گوید به ده درم عمارت کند، هم باطل بود که عمل در فرمودن عمارت مجهول بود» (۳۳۸/۱).

۱- این نظر درست مقابل مندرجات نوروز نامه (منسوب به خیام) است.

«اگر بستانی یا رزی (باغ مو) به اجارت ستاند تا میوه برگیرد، یا گاوی به اجارت ستاند تا شیر وی را بود، یا گاو را به نیمه فرا دهد تا تعهد می کند (نگهداری کند) که یک نیمه شیر برگیرد. این همه باطل بود که علف و شیر هر دو مجهول است. اما اگر زنی را به اجارت گیرد تا کودکی را شیر دهد روا بود، چون مقصود داشتن کودک بود و شیر تبع بود. همچون خبر وراق (مرکب خطاط) و رشته خیاط...» (۳۴۰/۱).

«اجارت سلاخ به پوست گوسفند، و اجارت آسیابان به سپوس یا به مقداری از آرد باطل بود، و هرچه حاصل شدن آن به عمل مزدور خواهد بود نشاید که آن مزد وی کنند» (۳۳۸/۱).

«اگر کسی را به مزد گیرد تا دندانی درست بر کند، یا دستی درست ببرد، و یا گوش کودکی سوراخ کند برای حلقه، این همه باطل بود و مزد این ستدن حرام بود. و همچنین آنچه در عیاران نقش کنند بر دست به سوزن که فرو برند و سیاهی در نشانند^۱ و مزد کلاه دوزان که کلاه دیا دوزند برای مردان، و مزد درزیان (خیاطان) که همه قبای عتایی و جبّه دیا و ابریشمین دوزند برای مردان، حرام است» (۳۴۰/۱).

«همچنین اگر کسی را به اجارت گیرد تا وی را رسن بازی بیاموزد این حرام است، و هر که به نظاره بایستد در خون وی شریک باشد که اگر مردمان نظاره نکنند وی آن را ارتکاب نکند. و هر که رسن بازی را و دوال بازی را و کارد بازی را که کارهای با خطر و بیفایده کنند چیزی دهد، عاصی باشد و همچنین مزد مسخره و مطرب و نوحه گر و شاعری که هجا کند حرام بود» (۳۴۱/۱).

در شاهراها

«و منکرات شاهراها آن است که استون در شاهراه بنهند و دکان کنند چنان که راه تنگ شود، و درخت کارند، یا قابول (سایبان) بیرون آرند چنان که اگر کسی بر ستور بود در آنجا کوبد، و خروارها (عدل های بار) بنهند و ستور بر آنجا بندند و راه تنگ گردانند...

۱- خالکوبی از دیر باز سابقه داشته، از جمله در معلقه طرفه و زهر «آثار دیار یار» به خال پشت دست یا میچ تشبیه شده. در ادبیات فارسی هم داستان آن قزوینی که برای «کبودی زدن» نزدیک دلاک رفت، معروف است (مثنوی مولوی).

خروارهای خار که جامه بدرد، نشاید راندن، جایی که تنگ بود مگر هیچ جای نیابد جز آن. و بار بر ستور نهادن، زیادت از آنکه طاقت دارد نشاید. و کشتن قصاب گوسفند را بر راه چنان که جامهٔ مردمان را خطر بود (یعنی پلید و نجس کند) نشاید، بلکه باید دکان جایی سازد آن را. همچنین پوست خربزه به راه افکندن یا آب زدن چنان که در وی خطر باشد که پای بخیزد (بلغزد) همچنین هر که برف بر راه افکند، یا آبی از بام وی آید... بر وی واجب بود که راه پاک کند: اما آنچه عام بود بر همه واجب بود، و والی را رسد که مردمان را بر آن دارد (وادار کند). و هر که سگی دارد بر در سرایی که مردمان را از آن بیم بود نشاید... و اگر بر راه بخشید چنان که راه تنگ کند... نشاید» (۳/۱-۵۲۲).

حمام و سلمانی

«از خنور (تغار یاخم) سفالین طهارت کردن اولی تر، و به تواضع نزدیکتر از آفتابه و طاس» (۲۵۱/۱).

«ازالت موی به آهک» (۱۵۵/۱).

«موی سر... ستردن آن اولیتر، و به پاکی نزدیکتر. مگر اهل شرف^۱ را، و اما بعضی ستردن و هر جای مویی پراکنده بگذاشتن بر عادت لشگریان^۲ کراهیت و نهی آمده است از آن» (۱۵۵/۱).

«آب و گل گرمابه» (۱۵۳/۱).

«بدان که در محاسن (= ریش) ده چیز کراهیت است:

اول خضاب سیاه کردن... دوم خضاب به سرخی و زردی... سوم سپید کردن محاسن به گوگرد^۳... چهارم آنکه موی سپید از محاسن ببرد و از پیری ننگ دارد... پنجم کندن

۱- «اهل شرف» یا شریفان همان سادات و علویانند که موی بلند می گذاشتند. در گلستان سعدی (باب اول) می خوانیم: «شیادی گیسوان بر تافت که من علویم...».

۲- طبق حاشیه آقای خدیو جم در ترجمهٔ قدیمی احیاء العلوم (مؤیدالدین خوارزمی) به جای لشگریان «کلمه شطاران (الواط و اوباش شهری) آمده است. در کتب قدیمی غالباً «عیاری و برنابیشگی و اسفاهیگیری» را با هم می آورند. به هر حال در اینجا غزالی به نحوهٔ آرایش موی این تیپ در آن روزگار اشاره دارد.

۳- در تنسوخ نامه ایلخانی تألیف خواجه نصیر طوسی (چاپ مدرس رضوی ص ۲۵۶) آمده است: «اگر خواهند که جامه را سفید کنند، گوگرد را در زیر وی دود کنند به غایت سفید شود.»

موی به حکم هوی و سودا، در ابتدای جوانی، تا به صورت بی‌ریشان نماید... ششم محاسن را به ناخن پیراه گرد بکردن، چون دم کبوتر تا در چشم زنان نیکوتر نماید و به وی رغبت بیش کنند. هفتم آنکه موی سر در محاسن افزاید و زلف از بناگوش فروگذارد. زیادت از آنکه عادت اهل صلاح است...» (۱۵۶-۸/۱).

«از منکرات است: صورت حیوان بر دیوار گرمابه... و سطل و طاس پلید در آب اندک (قلیل) کردن...» (۵۲۳/۱).

مهمانی و اثاثه خانه

«بدان که هیچ فساد چون نشستن زنان و مردان اندر مجلس‌ها و مهمانی‌ها و نظاره‌ها نیست، چون میان ایشان حجابی نباشد. به آنکه زنان چادر و نقاب دارند کفایت نبود که چون چادر سپید دارند و در بستن نقاب تکلف (تجمل و خودنمایی) کنند، شهوت حرکت کند... و روا نیست هیچ مرد را که جامه‌ای که زنی داشته بود در پوشد به قصد شهوت، یا شاهسپرغم (ریحان سبز) یا سیب یا چیزی که بدان ملاطفه (هدیه دوستانه و محرمانه) کنند فرا زنی دهد یا از وی فراستاند... و از کوزه‌ای که زنی آب خورده باشد، نشاید به قصد از جای دهن او آب خوردن» (۶۱-۲/۲).

«اگر (میهمان) داند که در آن موضع (یعنی خانه میزبان) منکری است چون فرش دیبا، مجمره (متقل) سیمین یا بر دیوار صورت جانوران است یا بر سقف، یا سماع رود و مزامیر است یا کسی مسخرگی همی کند یا فحش همی گوید یا زنان جوان به نظاره مردم همی آیند. (باید) اجابت نکنند» (۲۹۶/۱).

«و روا نبود مهمانان را که زله^۱ بگیرند، چنان که عادت گروهی از صوفیان است - مگر که میزبان صریح بگوید که چنین کنند» (۲۹۹/۱). «فرش ابریشمین و مجمره و گلابزن سیمین و زرین و غالیه دان و پرده‌های آویخته که بروی صورت بود... و مجمره بر صورت حیوان منکر بود. اما سماع رود (هر نوع ساز زهی) و نظاره زنان جوان در مردان جوان خود تخم فساد بود... همچنین اگر در مهمانی مردی بود که جامه دیبا دارد با

۱- غذایی است که پس از میهمانی از سفره بگیرند و با خود ببرند.

انگشتی زرین نشاید آنجا نشستن و اگر کودکی ممیز (عقل رس) هم جامه ابریشمین دارد، هم نشاید نشست... و اگر در میهمانی مسخره‌ای باشد که مردمان را به فحش (حرف زننده) و دروغ خنده آرد، نشاید با وی نشست» (۵۲۴/۱).

«(بعد از غذا خوردن) چون دست بشوید. اشنان (چوبک) بر دست چپ کند و سرانگشت راست بشوید اول بی اشنان آنگاه انگشت بر اشنان زند و به دندان و لب و کام فراز آرد و نیک بمالد. و انگشت‌ها بشوید، آنگاه دهان بشوید از اشنان» (۲۸۷/۱). باید «جامه سپید در چشم وی (یعنی پسر بچه) بیاراید و جامه ابریشمین و رنگین در چشم وی نكوهیده دارد و گوید که آن کار زنان باشد و کار رعنایان، و خویشتن آراستن کار مختثان بود نه کار مردان» (۲۸/۲).

مسجد

«منکرات مسجدها آن بود که کسی نماز کند و رکوع و سجود تمام (کامل) نکند یا قرآن خواند و لحن خواند، یا مؤذنان که قومی به هم آیند و بانگ کنند و به الحان بسیار می‌کشند... دیگر آنکه خطیب جامه سیاه ابریشمین پوشد و شمشیر به زر دارد... و دیگر کسانی که در مسجدها هنگامه گیرند و قصه گویند و شعر خوانند یا تعویذ فروشند یا چیزی دیگر. و دیگر آمدن و دیوانگان و کودکان... به مسجد. اما کودکی که خاموش بود و دیوانه‌ای که از وی رنجی نبود و مسجد آلوده نکند روا بود که در مسجد شوند. و اگر کودکی به نادر بازی کند، منع واجب نکند... ولیکن اگر بازیگاه گیرند منع باید کرد. و اگر کسی درزی (خیاطی) کند یا چیزی نویسد که اهل مسجد را از آن رنجی نباشد روا بود. ولیکن اگر به دکان گیرد، همیشه، مکروه باشد.

اما کاری که بدان سبب غلبه (ازدحام) در مسجد پدید آید چون حکم کردن بردوام و قبالة نبشتن نشاید مگر گاه گاه... اما آنکه گازران جامه در مسجد خشک کنند یا رنگ‌رزان جامه رنگ کنند این همه منکر است... و از منکرات آن است که در مسجد دیوان دارند و قسمت کنند و معاملات روستائیان و حساب ایشان راست دارند یا بنویسند و یا بنشینند و تماشاگاه سازند و به غیبت و بیهوده گفتن مشغول شوند» (۵۲۰ - ۱/۱).

«...نشاید که زنان جوان و مردان جوان در مسجد بنشینند و میان ایشان حایلی نباشد» (۵۲۱/۱) «...امروز منع از مسجد و نظاره (تماشاگری) اولیٰ تر است مگر پیرزنی که چادری خَلَق (کهنه) در پوشد که از آن خللی نباشد، و آفت بیشتر زنان را از آن نظاره و مجلس خیزد» (۳۱۷/۱) «و (پیشنماز) امامی نکند الا به دلخوشی (رضایت) مردمان... و چون وی را کاره باشند باید حذر کند» (۱۷۴/۱).

وسواسی ها و «قرا آن جاهل»

«هر احتیاط که در آن رنج دل مسلمانی باشد... حرام است و ترک احتیاط حرام نیست، چنان که کسی قصد آن کند که دست وی فراگیرد: در سلام یا در معانقه، و دست وی عرق دارد، وی خویشتن را فراهم گیرد... همچنین اگر کسی پای بر سجاده وی نهد و از آفتابه وی طهارت کند و از کوزه وی آب خورد، نشاید که منع کند... و بیشتر قرا آن^۱ جاهل این دقایق نشناسند... و باشد که با پدر و مادر و برادر و رفیق سخنانی درشت گویند، چون دست به آفتابه و جامه ایشان دراز کرده باشند... و اگر کسی در استنجاء بر سنگ اختصار کند. این خود از کبایر داند، و این همه از جنایت اخلاق است و دلیل نجاست باطن است» (۱۴۲ - ۴/۱) «گروهی از قرایان و پارسایان جاهل غیبت کنند و پندارند که آن غیبت نیست. چنان که حدیث کسی کنند پیش ایشان و گویند: الحمدلله که حق تعالی ما را نگاه داشته است از فلان چیز - تا بدانند که آن کس چنین همی کند - و یا گویند فلان مرد سخت نیکو احوال مردی است و لکن... که خلاص یابد از عثرت (لغزش) و آفت و باشد که خویشتن را مذمت کند تا بدان مذمت دیگری حاصل آید^۲ و باشد که اندر پیش وی غیبت کنند، گوید: سبحان الله، اینت عجب! - تا آن کسی بنشاط تر شود و یا دیگران که غافل بوده اند... بشنوند، و گوید: اندوهگین شدم که فلان را واقعه چنین افتاد... و

۱- آنکه مداومت بر قرائت قرآن کند، پارسا، این کلمه در متون قرن پنجم و ششم مکرر آمده، از جمله در دیوان سنائی متوفی ۵۲۵، چاپ مدرس رضوی، ص ۱۵۱، سطر ۱۰ و ص ۷۴ سطر آخر: چه خواهی کرد قرائی و طامات.

۲- مثل این شعر حافظ:

می ده که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب چون نیک بنگری همه تزویر می کنند

مقصود آن بود که آن واقعه دیگران بدانند. و باشد که چون حدیث کسی کنند گوید: خدای تعالی ما را توبت دهد! – تا بدانند که وی معصیت کرده است. این همه غیبت بود... و نفاق نیز!» (۸۹/۲).

«مزدکسی را دادن تا بدل وی روزه دارد یا نماز کند از بهر وی روا نبود، و مزد بر حج روا بود... و اجارت بر تعلیم قرآن و تعلیم علمی معین روا بود، و برگور کردن و مرده شستن و جنازه برگرفتن روا بود – اگرچه از فروض کفایات (واجبهای کفایی) است، اما بر امامی نماز تراویح^۱ و بر مؤذنی، در این خلاف است...» (۳۴۳/۱).

صوفیان و صوفی نمایان و اهل دعوی...

«گروهی هستند از مرقع^۲ داران که خوی گرفته اند که از شهری به شهر و از جایی به جایی می روند بی آنکه مقصود پیری باشد که خدمت وی را ملازم گیرند ولیکن مقصود ایشان تماشا (= گردش) بود که طاقت مواظبت بر عبادات ندارند... و به حکم کاهلی و بطالت طاقت آن ندارند که در یک جای و حکم کسی از پیران بنشینند، در شهرها می گردند و هر جای که سفره آبادان تر بود زیادت مقام می کنند، و چون بر مراد ایشان نبود زبان بر خادم دراز می کنند و وی را می رنجانند و جای دیگر که سفره ای بهتر نشان دهند آنجا می شوند، و باشد که زیارت گوری به بهانه گیرند که مقصود ما این است و نه آن باشد...» (۴۶۱/۱).

«... نه هر که مرقع در پوشد و پنج نماز کند صوفی بود، بلکه صوفی آن بود که وی را طلبی باشد و روی بدان آورده بود یا بدان رسیده بود، یا کسی بود که به خدمت این قوم

۱- تراویح نمازهای دو رکعتی مستحبی است که اهل سنت در شبهای ماه رمضان بعد از نماز عشاء می خوانده اند (از حواشی های خدیو جم). از کلمه تراویح بی اختیار یاد لطیفه ای افتادم که یادم نیست کجا و کی یادداشت کرده ام. قضیه مربوط به صاحب بن عباد است که شیعه و معتزلی بوده و می دانید که معتزله قرآن را مخلوق می گفتند.

«... قال قوم من اصبهان لابن عباد لو كان القرآن مخلوقاً لجازان يموت، و لو مات القرآن في آخر شعبان بماذا كنا نصلی التراویح فی رمضان؟

فقال: لو مات القرآن كان رمضان يموت ايضاً. و يقول: لا حياة لي بعدك، و لا نصلی التراویح و نستريح».

۲- لباس ژنده و وصله وصله که صوفیان بنا به سنت می پوشیدند.

مشغول باشد، نان صوفیان این قوم را بیش حلال نبود... بلکه اگر چیزی بر طراران وقف کرده باشند وی را مباح باشد! که خویشتن، بی ضرورت بر صورت صوفی نمودن بی آنکه بر صفت ایشان باشی، محض نفاق و طراری باشد» (۴۶۲/۱).

«...گروهی از ایشان بیش از مرقع و سجاده و سخن طامات ندانند.

... جامه و صورت و ظاهر سیرت ایشان بگرفته باشند. و همچون ایشان بر سجاده همی نشینند و سرهمی فرو برند!... و بود که وسوسه و خیالی اندر پیش ایشان همی آید، سرهمی جنبانند.

و گروهی باشند از این بتر که از این نیز عاجز باشند. که زئی ظاهر ایشان (یعنی صوفیه) نگاه دارند و جامه خلق دارند، فوطه‌های باریک (ظریف و نازک) و مرقع‌های نیکو رنگ کحلی (سرمه‌ای) به دست آورند و درپوشند و پندارند که چون جامه رنگ کردند آن کفایت بود... و چنان عاجز (بی بضاعت) نیست که هر کجا از جامه وی بدرد خرقة بر وی دوزد تا مرقع شود. بلکه فوطه‌های نو بقصد پاره کند تا مرقع شود!

و گروهی دیگر از این قوم بتر باشند که طاقت جامه دریده و مختصر بر ندارند و طاقت گزاردن فرایض و ترک معاصی ندارند که به عجز بر خویشتن اقرار دهند که اندر دست شیطان و شهوات اسیرند، گویند: کار دل دارد و به صورت (ظاهر) نظر نیست، و دل ما همیشه اندر نماز است و با حق است، دل ما را بدین اعمال خود حاجت نیست که این برای مجاهده، کسان را فرموده‌اند که ایشان اسیر نفس خویشتن گشته‌اند و ما را خود نفس بمرده است و دین ما دو قلّه (آب کُر) شده است که به چنین چیزها آلوده نشود و متغیر نگردد، و چون به عابدان نگرند گویند: این مزدوران بی‌مزدانند، و چون به علما نگرند گویند این قوم به حدیث افتاده‌اند و راه فراحقیقت نمی‌دانند.

و چنین قوم کشتنی‌اند و خون ایشان به اجماع امت حلال است» (۳۰۷-۹/۲) «و بترین این قوم آن باشد که سخنی چند به عبارت صوفیان یاد گرفته باشد و بیهوده می‌گوید و می‌پندارد که علم اولین و آخرین برایشان گشاده شد که آن سخن می‌توانند گفت و باشد که شومی آن سخن ایشان به جایی کشد که با چشم حقارت در علم و علما نگرند و باشد که شرع نیز در چشم ایشان مختصر گردد و گویند که این برای ضعف است و

کسانی که در این راه قوی شدند ایشان را هیچ چیز زیان ندارد و دین ایشان دو قله شده که به هیچ چیز نجاست نپذیرد. و چون بدین درجه رسیدند کشتن یکی از ایشان فاضلتر از کشتن هزار کافر در بلاد هند و روم، که مردمان خود را نگاه دارند از کفار، اما این ملعونان، مسلمانی را هم به زبان اصل مسلمانی باطل کنند، و شیطان در این روزگار هیچ دام فرو نهاده است مثل این دام، و بسیار کس که در این دام افتاده هلاک شد» (۴۶۲/۱).

«... و بسیاری زنان و مردان که جامه صوفیان دارند و بدین کار (یعنی شهوت پرستی و عشق بازی با زیبارویان) مشغول شده اند و آنگاه هم به عبارت و شیوه طامات این را عذر ها نهند و گویند: فلان را سودا و شوری پیدا آمد...

و گویند عشق دام حق است ... و قوادگی را ظریفی و نیکو خویی نام کنند و فسق و لواطت را شور و سودا نام کنند، باشد که عذر خویش را گویند: فلان پیر ما را به فلان کودک نظری بود و این همیشه در راه بزرگان می افتاده است و این نه لواطت است که شاهد بازی است، و باشد که گویند: عین روح بازی باشد! و از این جنس ترهات به هم باز نهند تا فضیحتی (رسوایی) خویش به چنین بیهوده ها پیوشند، و هر که اعتقاد ندارد که این حرام است و فسق است، اباحتی است و خون وی مباح است» (۴۸۶/۱).

«... معنی این که علم حجاب است باید که بدانی ... اما این اباحتیان ... که در این روزگار پدید آمده اند و هرگز خود این حال ایشان را نبوده است و لکن عبارتی چند ... از طامات صوفیان بگرفته اند و شغل ایشان آن باشد که خویشان را همه روز می شویند و به فوطه و سجاده و مرقع می آریند و آنگاه علم و علما را مذمت می کنند، ایشان کشتنی اند^۱ و شیاطین خلق اند و دشمن خدای و رسولند که خدای و رسول علم و علما را مدح گفته اند...

۱- جای دیگر می نویسد: «و اگر چشم از کودکان نیکو روی نگاه نتواند داشت، این آفت عظیم تر، که این خود حلال به نتوان کرد و هر که اندر وی شهوتی حرکت کند که اندر امری نگردد و از آن راحتی یابد، نگرستن بر وی حرام است.» (۵۶/۲).

۲- برای آنکه خواننده به درستی دریابد، لعنت پراکنی ها و احکام و فتاوی شداد و غلاظ غزالی علیه کسانی که طرز فکرشان با «نظام نظامیه» و فرهنگ عباسی و سلجوقی نمی ساخته، همه محضاً نبوده مثال بالا تأمل کردنی است. گیریم کسانی وجود داشته اند که به تقلید و نفهمیده می گفته اند «علم حجاب است»، و در عین حال اهل سجاده و مرقع هم بوده اند و خویشان را همه روز می شسته اند ... غزالی اینان را دشمن خدا و رسول می شمرد و می گوید: کشتنی اند! اما همو درباره یزید بن معاویه دچار احتیاط و تردید می شود و می نویسد: بهتر است لعنتش نکنیم، بسا که توبه کرده باشد، وانگهی اگر در همه عمر ابلیس را هم لعنت نکرده باشیم روز قیامت از ما نمی پرسند چرا لعنت نکردی؟ (۷۴/۲).

و این مدبر (واژگون بخت) چون صاحب حالتی نباشد و علم نیز حاصل نکرده باشد وی را آن سخن کی روا بود؟...» (۳۸/۱).

اباحتیان...

«کسانی که اهل اباحتند حدود حکم خدای را دست برداشتند به غلط، و جهل ایشان از هفت وجه بود: وجه اول جهل گروهی است که به خدای سبحانه و تعالی ایمان ندارند. ... و حواله کارها با نجوم و طبیعت کردند و پنداشتند که این شخص آدمی و دیگر حیوانات و این عالم عجیب با این همه حکمت و ترتیب از خود پدیدار آمده یا خود همیشه بوده یا فعل طبیعی است که وی خود از خود بیخبر بود. تا به چیزی دیگر چه رسد...»

وجه دوم جهل گروهی است به آخرت، که پنداشتند آدمی چون نبات است و یا چون حیوانی دیگر که چون بمیرد نیست شود. و با وی خود نه عقاب بود و نه عقاب و نه ثواب، و از خویشتن، هم آن می شناسد که از خر و گاو و گیاه... وجه سوم جهل کسانی است که ایشان به خدای و به آخرت ایمان دارند. ایمانی ضعیف، ولیکن معنی شریعت نشناخته اند و گویند که خدای را عز و جل به عبادت ما چه حاجت است و از معصیت ما چه رنج، که وی پادشاه است و از عبادت خلق مستغنی است، عبادت و معصیت نزدیک وی برابر است...

وجه چهارم جهل کسانی است هم به شریعت از وجهی دیگر که گفتند: شرع می فرماید که دل از خشم و شهوت و ریا پاک کنید، و این ممکن نیست که آدمی را از این آفریده اند...

وجه پنجم جهل کسانی است به صفات حق تعالی که گویند خدای تعالی رحیم و کریم است، به هر صفت که وی باشد بر ما رحمت کند... وجه ششم جهل کسانی است به خویشتن غره... که گویند ما به جایی رسیده ایم که معصیت ما را زیان ندارد و دین ما دو قله (آب گُر) گشته است و نجاست نپذیرد... وجه هفتم از غفلت و شهوت خیزد نه از جهل، و این اباحت گروهی است که ایشان از این شبهت های گذشته خود هیچ نشنیده باشند ولیکن گروهی را بیند که ایشان بر راه اباحت می روند و فساد می کنند.

... و دعوی تصوف می‌کنند و ولایت^۱ و جامهٔ ایشان می‌دارند، ایشان را نیز این بر طبع خوش آید که در طبع وی شهوت و بطالت غالب باشد... و گروهی اند که بی‌شبهتی بر راه اباحت روند و گویند که متحیرانیم و اگر گویی متحیر در چه چیزی؟ نتواند گفتن!» (۷۰/۱-۶۵).

«... اباحتیان همی گویند که چون حرام فرادهن وی (مؤمن) رسد حلال شود...» (۴۸/۲).

«... اینکه گروهی احمقان می‌گویند که فقیر آن وقت باشی که هیچ طاعت نکنی که چون طاعت کنی و ثواب آن خود بنهی، آنگاه تو را چیزی باشد و فقیر نباشی، این تخم زنده و اباحت است که شیطان در دل ایشان افکنده، و شیطان ابلهان را که دعوی زیرکی کنند از راه بدین بیفکنند که معنی بد را به لفظ نیکویی برد» (۴۲۰/۲).

مبتدعان و حسبت اباحتیان

«اباحتیان زندیق، معاملت با ایشان باطل باشد، که خون و مال ایشان معصوم نباشد، بلکه ایشان را خود ملک نبود و نکاح ایشان باطل بود، و حکم ایشان حکم مرتدان باشد. و هر که خمر خوردن و با زنان نامحرم نشستن یا نماز ناکردن روا دارد - به شبهتی از آن هفت شبهت... که گفته‌ایم - وی زندیق بود و معاملت و نکاح با وی نبندد...» (۳۲۹/۱-۳۳۰).

«... اما مبتدع که خدای را جسم گوید و قرآن را مخلوق، و گوید خدای تعالی را نتوان دید و امثال این، بر وی حسبت باید کرد... و لیکن مبتدع را حسبت در شهری باید کرد که مبتدع غریب و نادر بود و بیشتر مذهب سنت دارند اما چون دو گروه باشند و اگر تو بر

۱- در مکاتیب غزالی (ص ۸۷) آمده است: اباحتی ترکیبی است که شیطان از صوفی و فاسق ساخته و «بحقیقت بیاید دانست که این قوم بدترین خلق اند... و علاج ایشان مأیوس، و با ایشان مناظره کردن و ایشان را نصیحت گفتن سود ندارد که قمع و استیصال ایشان و ریختن خون ایشان واجب است و جز از این طریق نیست در اصلاح ایشان، يفعل الله بالسيف و السنان ما لا يفعل بالبرهان!» البته گرایش‌های افراطی و انحرافی در عقیده و عمل میان متصوفه خیلی پیش از غزالی مورد توجه بوده از جمله ابونصر عبدالله بن علی السراج طوسی (متوفی ۳۷۸ هـ) در کتاب اللمع در بخش مفصلی تحت عنوان باب فی ذکر من غلط من المتترسمین بالتصوف، و من این یقع الغلط... (چاپ نیکلسون ص ۴۰۹-۴۳۵) به بیان جزئیات آن پرداخته است و از آن جمله است: باب فی ذکر الفرقه التي غلطت فی الاباحه (ص ۴۲۴) پس از او هجویری نیز در کشف المحجوب، در مواضع مختلف بدین موضوع پرداخته است. نظر ما در این گفتار به وجود چنین گرایش‌هاست در عصر غزالی، و تعبیری که از آن داشته‌اند.

مبتدع حسبت کنی، وی نیز بر تو حسبت کند و به فتنه ادا کند (منجر شود) این چنین نشاید کرد الا به دستوری و قوت سلطان وقت!» (۵۰۸/۱).

سماع و سرود، وجد و حال

«... اما سبب آنکه بَدَلِ مقری، قوال (خواننده) نشانند و بدل قرآن سرود گویند... آنکه آیات قرآن همه با حال عاشقان مناسبت ندارد... چون مقری به مثل این آیت برخورد که «مادر را از میراث شش یک بود و خواهر را نیمه» یا «اگر زنی را شوهر بمیرد چهار ماه و ده روز عدت باید داشت» و امثال این بسیار است، این آتش عشق را تیزنگرداند...» (۴۹۲/۱).^۱

«... اما آنکه صوفیان (در سماع) جامه خرجه کنند و پاره‌ها قسمت کنند. گروهی که اعتراض کرده‌اند... خطا کرده‌اند، که کرباس نیز پاره کنند، پیراهن دوزند... همچنین چون پاره‌ها چهار سو کنند برای آن غرض را تا همه را از آن نصیب باشد و بر سجاده و مرقع دوزند روا باشد...» (۴۹۶/۱).

«بدان که ... سماع مباح... به پنج سبب حرام شود:

سبب اول آنکه از زنی شنود، یا از کودکی که در محل شهوت باشد. ... و سماع از کودکی که در محل فتنه نباشد مباح است و از زنی که زشت بود مباح نیست، چون وی را می‌بیند. که نظر در زنان به هر صفت که باشد حرام است... اما اگر آواز بشنود از پس پرده، اگر بیم فتنه بود حرام بود و اگر نه، مباح بود.

سبب دوم آنکه با سرود رباب و چنگ و بریط چیزی از رودها باشد یا نای عراقی باشد، که از رودها نهی آمده است نه به سبب آنکه خوش بود... لیکن به سبب آنکه این عادت شرابخوارگان است... اما طبل و شاهین [شاه نای] و دف اگرچه در وی جلاجل (زنگوله) بود حرام نیست... و طبل حاجیان و غازیان را خود رسم است زدن اما طبل مختنان حرام بود که آن شعار ایشان است و آن طبلی دراز بود میان باریک و دو سر پهن....

۱- ابن الجوزی (متوفی ۵۹۷) در کتاب الحمفی و المغفلین (ص ۱۳۷) به نقل از جاحظ آورده است که شخصی آیه «و یسئلونک عن المحیض...» را می‌خواند و وجد و حال می‌کرد.

سبب سوم آنکه اندر سرود فحش باشد یا هجو یا طعن باشد در اهل دین چون شعر روافض که در حق صحابه گویند، یا صفتی باشد از آن زنان معروف (یعنی شناخته شده بطور مشخص).

سبب چهارم آنکه شنونده جوان باشد و شهوت بر وی غالب بود. ... که چون حدیث زلف و خال و صورت نیکو شوند، شیطان پای به گردن وی در آورد و شهوت را در وی بجنباند.

سبب پنجم آنکه عوام سماع به عادت کنند بر طریق عشرت و بازی و این مباح باشد. و لیکن به شرط آنکه پیشه نگیرند و بر آن مواظبت نکنند...» (۸/۱ - ۴۸۱).

«... اما شعری که در وی صفت زلف و خال و جمال بود و حدیث وصال و فراق و آنچه عادت عشاق است، گفتن و شنیدن آن حرام نیست، حرام بدان گردد که کسی در اندیشه خویش آن بر زنی که وی را دوست دارد یا بر کودکی فرود آرد (تطبیق کند)، آنگاه اندیشه وی حرام باشد... بر زن و کنیزک خویش سماع کند حرام نبود.

اما صوفیان... این بیت‌ها ایشان را زیان ندارد... باشد که از زلف ظلمت کفر فهم کنند و از نور روی، نور ایمان فهم کنند و باشد که از زلف سلسله اشکال حضرت الهیت فهم کنند چنان که شاعر گوید:

گفتم بشمارم سر یک حلقه زلفت تا بو که به تفصیل سر جمله برآرم
خندید به من بر سر زلفینک مشکین یک پیچ بیچید و غلط کرد شمارم
... کسی که خواهد به تصرف عقل... یک موی از عجایب حضرت الوهیت بشناسد
یک پیچ که در وی افتد همه شماره‌ها غلط شود... و چون حدیث شراب و مستی بود...
مثلاً چون گویند:

گر می دو هزار رطل برپیمانی تا خود نخوری نباشدت شیدایی
از این آن فهم کنند که کار دین به حدیث و علم راست نیاید، به ذوق راست آید... و
آنچه از بیت‌های خرابات گویند هم فهم دیگر کنند. مثلاً چون گویند:
هر کاو به خرابات نشد بی‌دین است زیرا که خرابات اصول دین است
... از این، خرابی صفات بشریت فهم کنند...» (۵/۱ - ۴۸۴).

«... مرید باشد که وی را در طلب... احوال مختلف باشد از قبض و بسط و آسانی و

دشواری و آثار قبول و آثار رد... چون سخنی بشنود که در وی حدیث عتاب و قبول و وصل و هجر و قرب و بعد... وفای به عهد و بدعهدی... بود، آنچه در باطن وی باشد افروختن گیرد... و اگر قاعده علم و اعتقاد وی محکم نبود، باشد که اندیشه‌ها افتد وی را در سماع که آن کفر باشد که در حق سبحانه و تعالی... محال باشد چنان که این بیت شنود مثلاً:

ز اول به منت میل بُد آن میل کجاست؟ و امروز ملول گشتن از بهر چراست؟
... این کفر بود بلکه باید که تغیر را به حق راه نبود...

و باید که بداند که صفت وی (یعنی خودش) بگردید تا آن معنی که گشاده بود در حجاب شد، اما از آن جانب خود هرگز منع و حجاب و ملال نباشد بلکه درگاه گشاده است... باید که گوید:

خورشید بر آمد ای نگارین، دیر است گریه بر سر من نتابد از ادبیر است^۱
باید که حواله حجاب به ادبار خویش کند... اگر این سرمایه ندارد از علم، زود در کفر افتد...»

«... کسانی که تازی ندانند ایشان را بر بیت‌های تازی سماع افتد و ابلهان می‌خندند که وی خود تازی نداند این سماع بر چه می‌کند؟... این مقدار ندانند که اشتر نیز تازی نداند و باشد که به سبب الحان و سرائیدن عرب... چندان بدود به قوت سماع و نشاط با بارگران... که هلاک شود...»

و باشد نیز که از آن بیت تازی چیزی فهم کند که نه معنی آن بود، و لیکن چنان که ایشان را خیال افتد...

یکی می‌گفت: مازارنی فی النوم الاخیالکم... صوفئی حال کرد، گفتند این حال چرا کردی که خود ندانی که وی چه می‌گوید؟ گفت چرا ندانم می‌گوید: «مازاریم» راست می‌گوید، همه زاریم!...» (۴۸۵/۱).

۱- «ادبیر» مُمال «ادبار» است به معنی بدبختی، چنان که در شعر زیر از مولوی «اعتمید» همان اعتماد است:

گفت پیغمبر علی را کای علی	شیر حقی، پهلوانی، پردلی
لیک بر شیری مکن هم اعتمید...	اندر آ در سایه نخل امید

خاصیت آیینگی*

درباره عارف گستاخ اندیشه عین‌القضات شهید (۵۲۵-۴۹۲ هـ ق) گرچه تحقیقاتی صورت گرفته و بیشتر آثار باقی مانده‌اش به چاپ رسیده است لیکن هم چاپ این کتابها به شیوه دقیق‌تری باید تجدید شود و هم مجال تحقیق درباره او بسیار وسیع است. در سالی که گذشت منتخباتی از او، و نیز دو کتاب درباره او منتشر گردیده که اینک درباره یکی از دو کتاب بعضی نکات از نظر خوانندگان می‌گذرد.

خاصیت آیینگی، نقد حال و گزاره آراء و گزیده آثار فارسی عین‌القضات همدانی به قلم نجیب مایل هروی است. مؤلف با قلمی احساساتی به موضوع پرداخته که از لحاظی بی تناسب هم نیست و برای خوانندگان جوان جاذب است.

با آنکه مؤلف قبول دارد که پیش از ملاقات عین‌القضات با احمد غزالی، عین‌القضات سالکی پخته و ساخته و نیز صاحب اطلاعات وسیع در عرفان - حتی متخصص در آثار محمد غزالی - بوده است باز هم عین‌القضات را دنباله‌رو عارفان خراسان می‌نامد. باید پرسید عین‌القضات از برّ که (و به واسطه او از فتحه و طاهر) و نیز شیخ سیاوش و شیخ مودود چه آموخته بوده است؟ و باید پرسید سهم عرفان و اندیشه منطقه جبال چه می‌شود؟ منطقه‌ای که گذشته از عین‌القضات، بابا فرج و سهروردی فیلسوف را پرورده و کانون دو فرقه عمده گنوسی اهل حق و یزیدی بوده است. هیچ محقق منکر سهم خراسان بزرگ (شامل شمال افغانستان و ماوراءالنهر و

* خاصیت آیینگی، تألیف نجیب مایل هروی، نشر نی، ۱۳۷۴. این مقاله در مجله نشر دانش، مهر و آبان ۱۳۷۴ چاپ شده است.

خراسان فعلی) در فرهنگ و تاریخ ایران نیست و نمی تواند باشد. اما اینکه تصوف را یکسره خراسانی بینگارند بی انصافی است. درست است که سوابق بودایی گری در این منطقه زمینه مساعدی برای این نهضت بوده و بعضی از پیران زهد و فتوت همچون ابراهیم ادهم و شقیق بلخی و فضیل عیاض از این منطقه بوده اند، و ملامتی گری در اینجا پیدا شده اما سهم فارس و عراق عجم و خوزستان و آذربایجان را نیز نباید فراموش کرد. اگر بایزید و ابوالحسن خرقانی از خراسان است، جنید از نهاوند و شبلی از دماوند است. اگر از بُستی و بوسعید سخن در میان می آوریم حلاج و ابن خفیف را که از فارس اند و سهل تستری را که از خوزستان است فراموش نکنیم.

این منطقه جبال به خاطر ارتباطی که از دیرباز با کانونهای تمدنی بین النهرین و فُرات داشته، و نیز از آنجا که بعد از اسلام دروازه ایران محسوب می شده، محل برخورد افکار بوده است. و اگر بعد از اعدام حلاج و دستگیری ابن عطاء در بغداد موج تصوف به سوی ایران فروکش کرد و بازگشت و خصوصاً در خراسان پناهگاه جُست، مگر نه اینکه از همین نقطه جبال گذشت.

نکته دیگر انکار تَلَمَذ عین القضاة است نزد خیام. باید دانست که این نه چیزی بر عین القضاة می افزاید نه می کاهد، اما فهم ما را درباره عین القضاة گسترده تر می سازد. به نظر من انکار وجهی ندارد به ویژه که روایت متواتر است. هم بیهقی گفته (ص ۱۹) و هم شهرزوری و هم صاحب طریخانه، و معلوم نیست این سه روایت یکی باشد. می شود تصور کرد که عین القضاة در بازگشت از سفر مکه خیام او را دیده و نزدش تلمذ کرده است همچنان که احمد غزالی را هم بیست روز دیده است نه بیش.

من نمی خواهم وارد این بحث شوم که منابع اندیشه عین القضاة خصوصاً در ابلیس ستائی مقولات سامی و مربوط به اسرائیلیات و اناجیل است یا صورت تحول یافته ای از اندیشه ها و انگاره های ایرانی که در قالب مصطلحات عرفان اسلامی ریخته شده. در این مورد آقای پرویز اذکائی بحث مستوفایی دارد که پیشتر در مجله معارف (فروردین - آبان ۷۴، ص ۱۳۸ - ۱۲۰) چاپ شده است. همچنین نمی خواهم این بحث را مطرح کنم - گرچه یک وقت باید مطرح شود که فی الواقع پایه گذار عرفان نظری و حکمت عرفانی عین القضاة است نه ابن عربی.

پرسش مهم دربارهٔ عین‌القضات این است که چرا او را کشتند؟ آیا باید این را حاصل یک توطئه درباری پنداشت یا حسادت علما در حق وی. این عامل آخری در اینکه از او دفاع نکرده‌اند نقش داشته ولی علت تامه نیست. توطئه درباری جای درنگ و اندیشه دارد. اینکه می‌گویند به عین‌القضات تهمت دروغین باطنی‌گری زدند چرا تهمت دیگری نزدند؟ و چرا به او تهمت زدند؟ و صرف اینکه خود تهمت زنده هم متهم به همان جرم بوده چیزی را نفی نمی‌کند. مگر در زمان‌های قدیم و جدید کسانی از منتسبان گروه‌های مخفی نبوده‌اند که همدیگر را لو داده‌اند یا به خون هم تشنه بوده‌اند؟

اینکه نوشته‌اند عین‌القضات به نظام سیاسی بی‌اعتنا بوده (ص ۶۸-۶۷) با منقولات آتشینی که از او آورده‌اند منافات دارد: «در مملکت سلطان، قزل مثلاً، چندین هزار اقطاع دارد بی‌هیچ استحقاقی، چون بساط عدل بگسترند و هر کسی با حد خود نشانند بدانی که قزل کیست؟» (ص ۶۸، نقل از نامه‌ها، ج ۲، ص ۴۷۲) یا آنجا که می‌گوید: «خاک بر سر خادم و مخدوم باد».

اینکه عین‌القضات گفته «بساط عدل بگسترند و هر کس با حد خود نشانند» مرادش قیامت نیست یا تنها قیامت نیست بلکه عدل این جهانی است. زیرا عین‌القضات برخلاف غالب صوفیه که تسلیم بوده‌اند، شورشی است و برای همین کشتندش، و گرنه برای عرفان‌بافی محض کسی را نکشته‌اند. اما عدل این جهانی را چه کسی باید برقرار کند؟

اینکه عین‌القضات متهم به ارتباط با باطنیه بوده پیراه نیست و اگر از جهت فکری آنان را انتقاد کرده (ص ۸۰) با انتقاد مغرضانه و مأمورمنشانه و ضد شیعیانهٔ محمد غزالی فرق دارد. به گمان من روی اتهام عین‌القضات باید تأمل کرد. ترور دو قاضی به دست فدائیان اسماعیلی در شهر همدان بعد از اعدام عین‌القضات خالی از دلالتی نیست (سال ۵۲۶ و ۵۳۴). اینکه حکم قتل عین‌القضات را در بغداد دادند، اهمیت او را از جهت سیاسی نشان می‌دهد. عین‌القضات با شغلی که داشته و نیز نفوذی که روی بعضی رجال سلجوقی داشته و نیز مریدانی که به عنوان یک مرشد داشته شاید به نحوی اسماعیلیان را کمک می‌کرده است. حوادث سالهای قبل و بعد از مرگ عین‌القضات در منطقهٔ جبال و عراق عجم برای فدائیان بسیار اهمیت دارد و دو خلیفهٔ عباسی در همین منطقه به دست

اسماعیلیان به قتل رسیده‌اند (مسترشد در مراغه به سال ۵۲۹ و راشد در اصفهان به سال ۵۳۲). جالب اینکه حلاج نیز که یک صوفی تندرو و پیشگام عین‌القضات در جهات گوناگون به عنوان «داعی قرامطه» اعدام شد. باید توجه داشت که نفوذ اسماعیلیان تا درون دربار سلجوقی و حتی درون رجال و امرای خلافت عباسی هم گسترش یافته بود، و برکیارق و حتی خود سنجر را متمایل به اسماعیلیان - دست کم در برهه‌ای از زمان - انگاشته‌اند. یک نسل پیش از عین‌القضات (۴۵۰ ه‍.ق) بساسیری از امیران سابق عباسی به نفع فاطمیان در بغداد کودتا کرد و بیش از یک سال در بغداد به نام خلیفه اسماعیلی مصر خطبه خوانده می‌شد. این همه را برای آن یادآوری می‌کنیم که دانسته شود خطر اسماعیلیان برای خلافت عباسی و رژیم ترکان جدی بوده و عجله آنان در اعدام عین‌القضات نه به عنوان یک صوفی بوده است، و نه فقط بر اثر یک اتهام مغرضانه، بلکه زبان و قلم آتشباری را که صریحاً آنان را به دشنام گرفته بود و تهدید می‌کرد بریدند. آیا پُشتگر می‌عین‌القضات با تصور یک ارتباط و اطمینان تشکیلاتی نبوده است؟ او علناً کارگزاران عالی رتبه دربار سلجوقی را به ترک خدمت فرا می‌خواند: «شب و روز جز این کاری داری که قرب ده بار هزار دینار هر سال به قلم خویش به ظلم قسمت کنی؟... مستحق آن نه ترکان‌اند و هر معصیتی که ترکان بکنند در آن مال و در خرج از آن مال... تو در آن همه معاصی شریکی» (ص ۶۹). این عیناً لحن و لهجه حسن صباح است در نامه‌ای که به ملک‌شاه نوشته (چند مقاله تاریخی و ادبی، نصرالله فلسفی، ص ۴۱۶ تا ۴۲۵).

خود مؤلف توجه عین‌القضات را به شعر ناصر خسرو - که از دعوات اسماعیلی است - تأیید کرده و می‌گوید این از پسند فکری او حکایت دارد (ص ۴۰۹).

اینکه عین‌القضات در نقل قول از ابن سینا نیز بر دیدگاه‌های باطنی او تأکید دارد (ص ۷۵ و ۷۶) تأیید دیگری است بر گرایش عین‌القضات بر رویکرد انقلابی اکثر اندیشمندان ایران در آن عصر برای رها ساختن اسلام و ایران از چنگال خلافت عباسی و حامیان قشری و بی‌فرهنگ آنان که از امواج مهاجران شمال شرقی تأمین می‌شد و به محض اینکه یک موج فرو می‌نشست و مهاجمان متمدن می‌شدند و «ایرانی» می‌گردیدند موج دیگری از پی می‌رسید، به قول ناصر خسرو:

نباتِ پُر بلا غزّ است و قبیچاق که رستستند بر اطرافِ جیحون
 موضع‌گیری عین‌القضات نسبت به فیلسوفان و متکلمان هم با فرض همدلی او
 نسبت به باطنیان – نه اینکه حتماً به آنان گرویده باشد – سازگار در می‌آید که به طور
 مشروط و موضعی به این دو گروه نزدیک یا دور می‌شده‌اند.
 کلام آخر اینکه فلسفه نویسی به زبان فارسی، سنتی بوده است میان باطنیان. هر
 کسی به فارسی فلسفه نوشته است نوعی ربط اسماعیلی دارد. از محمدبن سرخ نیشابوری
 و سجستانی بگیرید تا ابن سینا و ناصر خسرو و خواجه نصیر و بابا افضل و غیره (رک:
 مقاله این جانب در مجله آینده، شماره فروردین - شهریور ۱۳۷۱ ص ۶-۱۲۵).
 عین‌القضات هم با تمهیدات و مکتوباتش در زمره این فلسفه به پارسی‌نویسان قرار
 گرفته که جنبه ایران‌گرایانه و باطنی منشانه او را نشان می‌دهد.

عین‌القضات و منتقدانِ او*

حکیم دانشمند، عارف بلند پرواز، عاشق پیشه عیار، عین‌القضات همدانی (مقتول به سال ۵۲۵) در عمر کوتاه خود آثار ارزشمندی پدید آورده و مریدان و شاگردان صادقی پرورده و از زندگی و مرگش اثری ماندگار به یادگار نهاده، به طوری که قرن‌هاست نام سرخ او چون لاله‌ای خونین بر دامن سبز الوند می‌درخشد.

عین‌القضات، گذشته از جنبه علمی و ادبی، چهره‌ای مردمی است. به طوری که افسانه‌ها به نام و یاد او ساخته‌اند. افسانه‌هایی که نظیر آن فقط برای چهره‌هایی محبوب و مردمی همچون شمس تبریزی و حافظ و حلاج و بوعلی سینا و فردوسی و... ساخته شده است. گویند عین‌القضات نحوه مرگ و حتی به آتش کشیده شدن جسد خود را در یک رباعی پیش بینی کرده بود.

و نیز گفته‌اند، او پس از اعدام، سر بریده خود را برداشت و دوید! و هنوز در گورستان سابق همدان، محلی به نام «چال عین‌القضات» نشان می‌دهند.

عین‌القضات پیش از بیست سالگی در علوم عقلی و نقلی زمان خود به استادی رسید که آثارش نشان می‌دهد. او را شاگرد خیام نیز به شمار آورده‌اند که به نظر من بعید نمی‌نماید. ممکن است خیام در بازگشت از سفر حج که از همدان می‌گذشته مدتی مهمان پدر عین‌القضات بوده و عین‌القضات مشکلاتی را در عقلیات نزد او مطرح ساخته باشد. توجه به این نکته نیز جالب است که عین‌القضات نزد احمد غزالی نیز فقط بیست روز

* این مقاله در مجله فرهنگ همدان، سال سوم، شماره ۹، چاپ شده است.

تلمذ کرده است. اصولاً آدمهایی از سنخ عین‌القضات زیاد نیاز به استاد ندارند و خود ساخته‌اند. اگر بر شاگردی عین‌القضات نزد خیام تأکید می‌کنیم، از جهت مشرب فلسفی عین‌القضات است. کما اینکه او بوعلی سینا را هم بسیار می‌ستاید و حتی او را بر ابوسعید ابوالخیر ترجیح می‌دهد. اما تأثیرپذیری عین‌القضات از احمد غزالی بیشتر است.

در اندیشه احمد غزالی و عین‌القضات – همچنین حلاج پیش از او و سهروردی بعد از او – توجه به ثنویت معنوی (مراد ثنویت فلسفی است نه مذهبی) محسوس است که خود نشانی از تداوم اندیشه ایرانی در آثار اینان دارد. خشک‌اندیشانِ مزدورِ طرفدار خلیفه و سلطان این‌گونه متفکران را عمداً یا اشتهاً می‌کوبیدند و اگر می‌توانستند به قتل می‌رساندند زیرا برداشت اینان از اسلام مشابه عمال و سرسپردگان خلیفه عباسی و سلطان سلجوقی نبود.

عین‌القضات لحن بسیار تندی در نامه‌های خود خطاب به کارگزاران درجه اول دولت سلجوقی دارد و آنان را از ستم بر مردم برحذر می‌دارد و آنان را تحقیر می‌کند که خود را به هیچ فروخته‌اند: «خاک بر سر خادم و مخدوم باد» (نامه‌های عین‌القضات). این چنین است که نوشته‌های پُر شور و آتشین عین‌القضات بعد از مرگش نیز مورد توجه و زیر ذره بین دوست و دشمن بوده است. دوستان او را ستوده‌اند و دشمنان بر او نقد نوشته‌اند. البته همه نقدنویسان هم دشمن به معنی لغوی نبوده‌اند ولی از موضع مخالف جدی حرف می‌زنند.

در این گفتار، نقد یکی از عارفان مخالف عین‌القضات را بر تمهیدات او مورد بررسی قرار می‌دهیم. غرض از این مقاله فقط ارایه نحوه نقد فلسفی و عرفانی در آثار ارزشمند گذشتگان است و قصد جانبداری از هیچ یک نداریم. تمهیدات^۱ عین‌القضات یکی از متون شیوا و پرمعنای عرفانی در زبان فارسی است و چنان‌که شایسته این کتاب عزیز است کاری بر روی آن صورت نگرفته.

۱- تمهیدات، تألیف عین‌القضات همدانی با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف غسیران، چاپ سوم، ۱۳۷۰، انتشارات منوچهری، تهران.

عین‌القضات در روزگار خود مطعون بود و سرانجام جان بر سر دلیری و زبان آوری و حقیقت نگاری خود گذاشت. مع ذلک آثارش به ویژه تمهیدات همواره مورد توجه بوده. چنان که یکی از مشایخ فاضل طریقه «چشتیه» هند موسوم به سیدمحمد گیسو دراز (۸۲۵-۷۲۰ ه‍.ق) شرحی به فارسی شیرین بر آن نگاشته و محقق کتاب تمهیدات منتخبی از آن شرح را در آخر تمهیدات چاپ کرد که ما در این گفتار مختصر بعضی نکات آن را از نظر خوانندگان می‌گذرانیم. با این تأکید که این شرح تقریباً سیصد سال بعد از عین‌القضات نوشته شده و شارح ناقد سوء نیتی نداشته است. امید است که صاحب‌نظران و پژوهشگران از جهت تاریخ تصوف و نیز سیر مسائل کلامی و فلسفی و همچنین نثر فارسی فصیح قرن ششم روی آثار عین‌القضات بیشتر کار کنند. باید چاپ مجدد منقح و دقیقی از آثار او صورت گیرد زیرا با همه احترامی که برای مصححان اولیه آثار عین‌القضات قایل هستیم، پیداست که کار بسیار ارزشمند آنان گام اول بوده و نواقص و نقایصی دارد که یقیناً با کوشش دانشوران آینده، آن کم و کاستی‌ها برطرف خواهد شد. نکته‌گیری‌های گیسو دراز بر طغیان قلم عین‌القضات غالباً از آن روست که گیسو دراز از مقبولات و متوسط مسایل عرفانی سخن می‌دارد حال آنکه عین‌القضات نو اندیش بود و به گمان من می‌توان او را یکی از بنیان‌گذاران عرفان نظری (مقدم بر ابن عربی) به حساب آورد. گیسو دراز گاه تیزی‌بینی‌های ظریفی از خود نشان داد و هر جا ممکن بود قاضی (= عین‌القضات) را معذور داشته است چنان که در شرح عبارت عین‌القضات «در دایره باء بسم الله یا در میم بسم الله جمله اسرار الهی به تو نمایند» گوید: «قاضی (= عین‌القضات) چرا سین را از میان گذاشت؟ مگر از بی و میم بدایتی و منتهاهی می‌خواهد بیان کند» (تمهیدات، ص ۱۵۵ و ۳۸۹).

از جمله نکته‌گیری‌های سید محمد گیسو دراز به عین‌القضات همدانی در تمهیدات آن است که عین‌القضات گوید: «قرآنی هست و رای کاغذ و سیاهی و سپیدی» و همچنین است «محمد (ص) را دستی و پای و تنی، و آن محمد (ص) نیست، و رای آن محمد است» (۳۵۶) و این در واقع تطبیق و هماهنگی نظریه قدیم بودن قرآن است با نظریه حقیقت محمدیه - که بعداً در عرفان محی‌الدین ابن عربی به تفصیل مطرح گردید - و نشان می‌دهد عین‌القضات از پیشروان عرفان نظری است (۴۰۱).

نکته دیگر اینکه عین القضاات نوشته است، «بشر از خود بدر آید» گیسو دراز می‌نویسد: «خود را چگونه گذارند و از خود به در چون شوند؟» (۳۵۹). جای دیگر نوشته است: «... از خود رفتن صوفیان عبارت از این کنند که نظر مرد ساقط شود از قول و فعل و وجود خود همه نظر به فرد حقیقی» (۳۶۹).

نکته دیگر اینکه عین القضاات نوشته است: «مرید، از پیر معصومی طاعت نجوید» در رفع این دخل مقدر است که مردم بر آنند که از پیر حرکات ناشایسته در وجود نیاید، قاضی (= عین القضاات) می‌گوید: «نخواهم از پیر عصمت طلبی که پیر غرق دریای الوهیت است» سپس حکایت خضر را می‌آورد که کودکی را گرفت و کشت (سوره کهف، آیه ۷۴ و ۸۰) هم بر این عارف دیگر را قیاس کن... از کبیره به کبیره تفاوتی نیست (۳۷۶).

نکته دیگر اینکه عین القضاات نوشته است: «سالک نمازد، همه خدای - تعالی - ماند.» گیسو دراز برای آنکه رفع توهم وحدت وجود شود، تصریح به وحدت شهود کرده است و می‌نویسد: «امثال گفتار بایزید و جنید و حسین [بن منصور حلاج] بیانی دیگر کنند، یعنی عکس انوار لاهوت بر آینه دل متجلی گشت، آن را در خود شاهد یافت و پس غلبه شوق و شهود او در خود (اصل: خور) این کلمه بر زبانش رود: سبحانی، انا الحق، لیس فی الجبّة سوی الله (۳۸۱ و ۳۸۰). جای دیگر هم نوشته است: «ایشان شاهد، او مشهود یا او شاهد، ایشان مشهود» (۳۷۸).

نکته دیگر: عین القضاات در جایی نوشته است: «نور محمد (ص) از میان برداشته شود وجهت وجهی للذی (انعام ۷۲) نقد وقت شود.» گیسو دراز می‌نویسد: «این همه و هم بازی و خیال سازی است. انیت باقی و اثنینیت باقی، دوزخ و بهشت و حساب و صراط ثابت. آمنا و صدقنا» (۳۸۲).

نکته دیگر اینکه عین القضاات در شرح شاهد و مشهود گوید: «میانۀ عشق را فرقی توان یافتن میان شاهد و مشهود، اما نهایت عشق آن باشد که فرق نتوان کردن میان ایشان» (۱۱۵). گیسو دراز توضیح می‌دهد: «همان سخن محی الدین بن اعرابی است که مطلق و مقیدی می‌گوید» (۳۸۸).

نکته دیگر این است که عین‌القضات نوشته است، «باش تا بایزید بسطامی این معنی با تو در میان نهد» (۱۱۹) گیسودراز توضیح می‌دهد: «سبحانی ما اعظم شأنی، اگر این کلام را حکایت عن الله داری درست تر و تمام تر باشد، قاضی (= عین‌القضات) انا الحق و سبحانی را بدین معنی تطبیق داده است: سمعی و بصری که مراست سمع و بصر اوست. مرد عاقل اینجاگوید: آن باصره قوه ابصار دارد، پرتو فیض اوست و فیض او قایم بدو» (۳۹۰). در اینجا می‌توان ایراد گرفت که اگر مراد بایزید حکایت از قول خدا باشد که اشکالی وارد نبوده است تا لزوم به جوابی باشد! اما قسمت دوم جواب گیسودراز اشاره به حدیث قدسی معروف قرب نوافل دارد: «لا یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل، حتی احبه فاذا احبته کنت له سمعاً و بصرأ و لساناً خبی یسمع و بی یبصر و بی ینطق» (ص ۵۰۷ فهرست تمهیدات) البته روایتهای دیگر نیز از این حدیث داریم به هر حال اگر مراد این باشد که قوه بینایی از خداست، اینکه دیگر «قرب نوافل» نمی‌خواهد، قوه بینایی تمام جانوران هم از خداست، و محل بحث و رد و ایرادی نخواهد بود. عین‌القضات از حدیث مذکور چنین می‌فهمیده که «بیان صفات است و تخلق سالک» (۲۷۱).

نکته دیگر اینکه عین‌القضات جمال احمدی را خد و خال می‌داند و ابلیس را زلف و ابرو، می‌نویسد: «هرگز خد و خال بی‌زلف کمالی ندارد» (۱۲۱) گیسودراز جواب می‌دهد: «چهره جمال ربوبیت معیوب و مطعون ساختن!» و می‌افزاید این تنها در چهره انسان است که جمع شدن سپیدی و سیاهی زیبایی به نظر می‌آید (۳۹۱).

نکته دیگر این است که قاضی (= عین‌القضات) می‌گوید: «اگر آنچه عبارت از روح روح است حکایت کنم غیرت الهی نمی‌گذارد» همین فیض قدسی که مرتبط و منوط به اصل خود است بیان او کما هو هو، در فهم هر عقلی نیاید. عیسی علیه السلام احیا و اماتت کردی همین روح قدسی بود (۳۹۶) ضمناً گیسودراز در اینجا هم محض مزید توضیح آورده است: «محمی‌الدین بن اعرابی مطلقاً و مقیدی گوید» (۳۹۵) و بعد برای آنکه رفع اشتباه از بعضی صوفیه در مراتب مکاشفات کرده باشد، می‌افزاید: «قومی بر ایشان روح تجلی کرده و او را ایشان حق – تعالی – دانسته‌اند... اینقدر بیاورد دانست که مثلاً وزیر از پادشاه می‌آید، تمام پادشاه با وی است، چتر با وی است، داروگیر با وی است. عزل و

نصب باوی، هر که پادشاه را ندیده باشد، بداند که همین پادشاه است» (۳۹۶).
 نکته دیگر این است که عین القضاات از قول ابوبکر قحطبی آورده است که «الروح لا یدخل تحت ذل کن»^۱... از عالم آفریده نباشد، از عالم آفریدگار باشد (۱۵۰) گیسودراز رفع شبهه کرده است که روح «نعت قدم و ازلیت» ندارد و اگر معنی سخن قاضی (= عین القضاات) این باشد، غلط محض است (۳۹۷).
 البته عین القضاات «قدیم» نمی گوید ولی «دایم و باقی» می گوید. گیسودراز می نویسد: خلقت روح مگر نه اینکه اظهار و عرض آن است، همین «حدوث» خواهد بود (۳۹۷).

نکته دیگر بحث در اقتضای ذاتی است، حکما می گویند بی اراده خدا هر آنچه قابل و لایق باشد، ظاهر می گردد، «مؤمن موحد می گوید: اقتضا بود، اما به ارادت و اختیارات او به وجود آید» (۴۰۲) و دنباله همین بحث به جبر می کشد که عین القضاات نوشته است: «سعادت محمد (ص) بی شقاوت ابلیس نبود» (۱۸۷) گیسودراز می پرسد: «از کجا پیدا آمد اگر همه سعادت بودی، چه بد بودی؟» (۴۰۲) اما عین القضاات در این مبحث از همه پیشتر رفته است: «راه نمودن محمد (ص) مجازی دان و راه زدن ابلیس مجازی دان» و باز هم بالاتر رفته و گفته است: «قومی را هر لحظه در خرابات خانه فألهمها فجورها شربت قهر و کفر می دهند و قومی را شربت ابیت عند ربی می دهند و تقویها این باشد (ص ۱۲۰ اشاره به آیه ۸ از سوره شمس).

نکته دیگر اینکه عین القضاات نوشته است: «ما صحت الفتوة لا حد الا لاحمد و ابلیس» (۲۸۴) گیسودراز اعتراض می کند که از ابلیس بت پرستی آمد و اینکه تو بت پرستی را عشق نامی، این چیز دیگر است زیرا عشق همه را نیست کند و یکی به جا دارد. این سخن اتقیا و جمله عاقلان است و همه عاشقان بر این اند و کفر و بت پرستی و شرک باعشق چون جمع شود؟» (۴۰۹) در اینجا گیسودراز بر خلاف مذاق عرفا حرف زده است شبستری گوید:

مسلمان‌گر بدانستی که بت چیست؟ یقین‌کردی که دین در بت پرستی است و گر کافر زبت آگاه‌گشتی کجا در دین خود گمراه‌گشتی بت یعنی هر منظور و معبودی، حال اگر سالک از آن بگذرد، همچون منزلی از منازل خواهد بود اما اگر در هر معبود و منظوری (غیر خدا) گیر کند، این بت مذموم است. عین‌القضات نوشته است: «سؤال منکر و نکیر هم در خود باشد» (۲۸۹) گیسودراز می‌نویسد: «تحقیق سخن این است هر طاعتی که او کرده فرشته به صورت طاعت او می‌شود و هر سیئه‌ای که او کرده است فرشته بر صورت سیئه او می‌شود» (۴۱۰) و بر عین‌القضات ایراد می‌گیرد که چرا مانند بوعلی سینا نکیر و منکر را به عمل نیک و بد تعبیر کرده است (۴۱۰).

گیسودراز در جایی دیگر که عین‌القضات، بوعلی سینا راستوده، (ص ۳۵۰) صریحاً می‌نویسد: «قاضی (= عین‌القضات) و بوعلی هر دو برون افتادگان از دایره خارج‌چند» (۴۱۶). و تفاوت ظرفیت‌ها را یادآور می‌شود. این نکته را هم بگویم که منقولات عین‌القضات از بوعلی و ابوسعید منطبق با واقع تاریخی نیست و همچنان که دکتر شفیعی کدکنی (در تعلیقات اسرار التوحید) و دکتر فتح‌الله مجتبابی (در مقاله مندرج در مجله نامه فرهنگستان شماره ۶) توضیح داده‌اند تقریباً قطعی است که مکاتبات مزعوم میان بوعلی سینا و ابوسعید ابوالخیر (نقل شده در نامه‌دان‌شوران) صحیح و مستند نیست. به گمان این جانب طرف مکاتبه بوعلی در آن مکاتبات ابوسعید دخدوک دوست و میزبان بوعلی در همدان است و با این فرض اشکال حل می‌شود.

گذشته از این آنچه می‌توان استنباط کرد این است که عین‌القضات عمداً یا سهواً خواسته است حکیمی را بر یک صوفی خانقاهی رجحان دهد زیرا عین‌القضات مذاق فلسفی دارد و او را در شمار حکما آورده و شاگرد خیام انگاشته‌اند. (رک: درة‌الاجبار، ترجمه صوان‌الحکمه، ص ۷۳ و ۷۴). بر روی هم اکثر برداشتهای عین‌القضات فلسفی است.

عین همین بحث در مورد بهشت و دوزخ وجود دارد که عین‌القضات فیلسوفانه گوید: «بهشت و دوزخ نیز با توسل گیسودراز توضیح می‌دهد که «صوفیان گویند خدا

را دو دوزخ است و دو بهشت. هر که در این دنیا به اوصاف ذمیمه موصوف است، گرفتار در دوزخ دنیا است و هم اوست که فردا در دوزخ افتد و آنکه موصوف به اوصاف حمیده است، او در بهشت دنیا است هم اوست که در بهشت آخرت باشد» (۴۱۰).

نکته دیگر درباره تمثیل است که به قول عین القضاة شناختن آن، دانستن معظم اسرار الهی است (۲۹۳) باز هم گیسو دراز در مقابل عین القضاة قرار می‌گیرد. عین القضاة می‌گوید: «جبریل که به صورت دحیه کلبی در نظر اصحاب جلوه نمود، «تمثیل خشک» است یعنی پیغمبر جبریل را بر اصحاب به آن صورت ارائه کرد» (۴۱۱) گیسو دراز می‌گوید: «مجرد ارادت و تمثیل خشک نباشد» (۴۱۱) ولی توضیح نداده است که چگونه؟

باز هم گیسو دراز در مورد این شعر شطح آمیز، مقابل عین القضاة می‌ایستد:
کافر نشوی عشق خریدار تو نیست مرتد نشوی قلندری کار تو نیست
گیسو دراز گوید: «مسلمان مرتد می‌شود و جا به جا کافر هم می‌گردد. مبارک باد! قاضی و امثال قاضی (چنان که محی الدین بن اعرابی) از دایره خارج شده‌اند، اگر چه از ضابطه خارج نشده‌اند» (۴۱۱). اگر از ضابطه خارج نشده‌اند اشکال بر چیست؟
نکته دیگر اینکه عین القضاة گفته است: «تا پیر پرست نشوی خدا پرست نباشی» (۳۳۳) این از نکاتی است که در محاکمه بغداد بر عین القضاة گرفته‌اند. گیسو دراز به مذاق صوفیه این را قبول دارد منتهی در آخر عبارت، می‌نویسد: «اینجا سخنی دیگر هم می‌گویند بر مذهبی که محی الدین اعرابی مقید و مطلق می‌گوید» (۴۱۱).
عین القضاة گفته است: «همه بر یک دین و یک ملت‌اند. تشبیه و غلط خلق را از حقیقت دور کرده است» (۳۳۹) گیسو دراز این حرف را «وهم و هم» می‌نامد: «بلی از آن رو که اوست، اوست، لیس عند الله صباح و لاء مساء ولی از اینجا که ماییم، ماییم عبودیت و رد و قبول و حسن و قبح است» (۴۱۲) سپس اشاره به ابن عربی می‌کند که: «او مطلق و مقید می‌گوید و بر مقال اثباتی و استقامتی دارد» (۴۱۲).

عین القضاة گوید: «اسمها بسیار است عین و مسمی یکی باشد.» (۳۳۹) گیسو دراز ایراد می‌گیرد که اگر منظور این است که همه حق‌اند «هذا غلط فاحش» (۴۱۲) و پس از

بیان اتحاد در مؤثر و اختلاف در اثر، می‌افزاید: «اگر قاضی [عین‌القضات] پیش من بودی، تعلیم حقایق می‌کردم. آن مسکین بچه راه ما بوده است. کارش به کمال نرسیده بود و گرنه اینچنین بچگی‌ها نکردی» (۴۱۳).

عین‌القضات نوشته است: «قطره‌ای در دریا انا البحر می‌گوید، باید معذور داشت» گیسودراز می‌گوید: «این مجاز است نه حقیقت» (۴۱۳) و باز هم مطلق و مقید محی‌الدین ابن عربی را پیش می‌کشد و می‌گوید: «این مطلق کلی طبیعی است که در خارج وجودی ندارد و وجود او در ضمن جزئیات اوست» (۴۱۳) سپس گیسودراز چنین فتوی می‌دهد: «من راست می‌گویم محی‌الدین و عین‌القضات و آن گوینده انا الحق اگر بدین معنا گفته باشند [که جزوی همان کلی است]، مشرکان باشند ولیکن نه شرک خفی بلکه شرک جلی» (۴۱۳). اگر انصاف در کار بیاریم عین‌القضات خود متوجه لغزندگی مطلب بوده و مثالی آورده و شرطی و قیدی گذاشته که تا حدی ضرب آن را می‌گیرد: «آن جوانمرد گفت انا الحق، او را نیز معذور باید داشت. کافر حقیقی باشد اگر نه از مقام خود می‌گوید» (۳۴۰) و سپس این مثال را می‌آورد: «بلسنو (= ابوالحسن خرقانی) گفت: اگر در آن مقام که فاوحی الی عبده ما اوحی [نجم ۱۰] رفت، من حاضر نبودم، چه من، چه بوالحسن و بوجهل! یعنی کافرم اگر آنجا حاضر نبودم» (۳۴۰).

کفر هم در نظر عین‌القضات و گیسودراز فرق دارد و به نظر من حرف گیسودراز در اینجا پخته‌تر است که می‌گوید: «کفر دو معنی دارد، یکی مرد به حقیقت رسید و از آن حکایتی و بیانی می‌کند یا به دل خویش و به خیال خود او با شرع تطبیق دادن نتواند، او را کفر نامند شرعاً یعنی کفری که منبع او حقیقت شد [یعنی عندالله کافر نیست ولی در ظاهر شرع کافر است] دیگر حقیقت هی هی [یعنی کفر به معنی حقیقی‌اش]... در آمدن او [یعنی دخول در چنین کفری] بودن او [یعنی اینگونه کافر بودن] فهم او [یعنی اینگونه فهمیدن] کفر است.» (۴۱۵) جای دیگر نیز گیسودراز قسمت اول را مشروح‌تر توضیح داد: «صوفیان محقق و محققان به حقیقت هر جا در قرآن و در احادیث و در کلام ایشان کسی را کافر نامند، نه بدین معنا که او شرعاً کافر است، انکار نبی کرد یا خدای را رد گفت. باید آنچه علما مردمان را کافر خوانند، بدین معنا گویند که سر حقیقت (ظاهراً: ستر

حقیقت) است بر ایشان کشف حقیقت نیست» (۳۷۵).

نکته دیگر و آخر اینکه عین القضاات گوید «تکلیف بر قالب است» (۳۵۱) پیداست که بشر تا هست در قالب است، گیسودراز درست می گوید که «تو می گویی با وجود بشریت و قالب ذمه تکلیف نماند، الکلام فیه» (۴۱۶). البته عین القضاات درست تر می گوید آنجا که قید می کند احوال باطن در زیر تکلیف و امر و نهی نیاید» (۳۵۱). همچنان که عین القضاات و گیسودراز در اینکه احوال و سلوک هر روندهای برنوعی دیگر و مغایر باشد، اختلاف دارند. مراد عین القضاات این است که ممکن است احوال درونی مریدی و رای طریق پیر باشد (۳۵۱). گیسودراز از در دیگر وارد شده و جواب داده است که مغایر در اینجا به معنای متباین و متضاد نیست [البته می شود که متضاد نباشد ولی متباین باشد] و مثال معروفی زده که نسبت شریعت و طریقت و حقیقت، نسبت پوست و مغز و مغز مغز (= روغن) جوز است (۴۱۷).

عین القضاات کتاب خود را چنین تمام می کند که اگر پیغمبر را در خواب دیده اند و آن حضرت فرموده است: «ای عین القضاات بیش از این اسرار بر صحرا منه» (۳۵۴) و گیسودراز شرح خود را که گاهی «جرح» است بدین گونه به انجام می رساند: «اللهم آنچه گفتیم، اگر سر فهم و حقایق و دانش بود بدین عربده و بدین کلام و فصاحت از ما به ما نگیری و اگر العیاذ بالله خطایی و خللی و سهوی از ما رفت، آن را به ما بخش. به روح قاضی (= عین القضاات) از آنان که در این راه قدمی زده اند فاتحه در کار داریم» (۴۱۷).

نگاهی به نامه های عین القضاات همدانی*

بحث در مورد آثار عین القضاات همدانی (مقتول به سال ۵۲۵ ه.ق) از جهت ادبی، عرفانی و فلسفی و نیز تاریخ اجتماعی - فرهنگی ایران بسیار بایسته است و بسیار کم انجام گرفته است و مسلماً نقش اصلی و سهم مهم را در شناساندن عین القضاات، دو مصحح آثار او مرحوم دکتر عقیف عسیران و دکتر علینفی منزوی به عهده داشته اند. البته دکتر رحیم فرمنش نیز به سال ۱۳۳۸ کتابی در شرح حال و آثار عین القضاات به چاپ رسانید که با وجود اشکالات و نواقص از نخستین گام های استوار در معرفی عین القضاات است. مصححان مجموعه مصنفات عین القضاات (چاپ دانشگاه تهران ۱۳۴۱) بر اساس زبدة الحقایق (رسالة عربی فلسفی عین القضاات) و دیگر آثار عین القضاات کوشیده اند یک نظام فلسفی برای او بازسازی کنند. اما این مقدمه عین القضاات را آن چنان که باید - یعنی یک متفکر نوآور - معرفی نمی کند اما به گمان من اندیشه های اصلی عین القضاات در نامه های او بیان شده که اینک آخرین مجلد آن با مقدمه مفصل دکتر منزوی منتشر گردیده است.

مخاطبان نامه های عین القضاات دوستان و ارادتمندان و در حقیقت شاگردان او هستند جز در یک مورد (نامه ۹۸) که به نظر دکتر منزوی آخرین نامه عین القضاات است. و آن از تاریخش پیداست، خطاب به یک عارف همتراز یا یک بازجوی مطلع دولتی است که در آن نامه لحن عین القضاات و حتی مطالبش با نوع سایر نامه ها تفاوت دارد

* این مقاله در مجله کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شهریور ۱۳۷۷ چاپ شده است.

(رک: مقاله «م. وزین» در مجله نامه فرهنگستان، شماره ۵، ص ۱۰۵). البته به گمان من عین القضاة در آن نامه آخر هم تنازل نکرده، ممکن است عقایدش قدری تعدیل و اصلاح شده باشد که برای هر اندیشمندی متصور است. خصوصاً اگر در نظر بگیریم سن عین القضاة را در زمان شهادت سی و سه یا حداکثر سی و پنج سال نوشته‌اند، برای یک آدم جوان و اهل تحقیق و تفکر، تموج فکر چیز بعیدی نیست و لزومی ندارد که حتماً حمل بر تقیه شود.

البته عین القضاة در رساله شکوی الغریب که در زندان بغداد نوشته گاهی از بعضی آثار خود نام نمی‌برد یا به نحوی در توجیه تندروی‌های خود می‌کوشد اما در همان رساله هم هرگز دروغ نگفته و ریا نورزیده است.

موضوعات نامه‌ها در تحقیق مسائل نظری دینی (تا حدی به روش محمد غزالی) و تحقیق در مسائل عشق (بیشتر بر مذاق احمد غزالی) است اما این همه مطلب نیست. عین القضاة میراثدار تصوف ایرانی است. و تروتازگی‌ای که در گفتار او هست از آن جاست که سخنگوی نحله‌های ناشناخته باطنی - عرفانی می‌باشد، و اینکه به عین القضاة نسبت باطنی‌گری می‌زده‌اند بی‌وجه نیست. در اینجا و در این گونه موارد است که از محمد غزالی و احمد غزالی نیز پیشتر می‌تازد و همچنان که پیشتر گفته‌ایم (مقاله «عین القضاة و منتقدان او»)، جلوه‌ای بینابین حلاج و سهروردی می‌یابد و از بنیانگذاران عرفان نظری بایستی به شمار آید. به هر حال در مورد عین القضاة هنوز در آغاز راهیم.

مسئله عین القضاة دارای تفکر فلسفی است. باید دانست حمله عرفا به عقل در حقیقت حمله به عقل جزئی است، مولوی گوید: «عقل جزئی، عقل را بدنام کرد». عقل جزئی یعنی عقل معاش و مصلحت بینی (از جهت عملی) و تقید به رسمیات حکمت‌مثنائی (از جهت نظری)، عارف به چنین عقل کوتاه‌بین کم دامنۀ تنگ‌افقی می‌تازد، همچنان که به تندروی بی‌افسار در شطحیات هم معتقد نیست. حافظ گوید:

یکی از عقل می‌لافد یکی طامات می‌بافد بیاکاین داورها را به نزد داور اندازیم

این اشاره برای آن بود که وقتی می‌گوییم عین القضاة تفکر فلسفی داشته (یا حلاج

و بایزید و روزبهان و محی‌الدین عربی هم تفکر فلسفی داشته‌اند) به نظر شگفت‌نماید و غریب نیاید. بلی اینان هیچ یک نتیجه‌گیری‌های سیستماتیک مشائیان را که فلسفه رسمی دنیای اسلام بود نمی‌پذیرفتند. می‌دانید که حتی بوعلی سینا نیز که بزرگترین فیلسوف مشائی اسلامی است در اواخر عمر تمایلی به اشراق یافت که در فصول آخر اشارات و تنبیهات و قصیده عینیه و قصه‌حی بن یقظان هویداست. خود بوعلی می‌گوید: «من شفا را برای عامه مشتغلان به فلسفه نوشتم». مقصودش این است که شفا یک دیدگاه عمومی و رسمی فیلسوفان مشائی را به بهترین صورت بیان می‌کند اما نظرگاه‌های خاص بوعلی لزوماً در شفا نیست.

عین‌القضات به بوعلی ارادت واقعی داشته و چه بسا بر سر مزار او به تأمل و تفکر می‌نشسته است. عین‌القضات که در نقلیات خود را شاگرد غیرمستقیم محمد غزالی و در ذوقیات پیرو احمد غزالی می‌داند، در عقلیات و آزاد اندیشی، مرشدش بوعلی است همچنان که در گستاخانه سخن گفتن نظر به حلاج دارد.

این که عین‌القضات بوعلی را بر ابوسعید ابوالخیر (به عنوان صوفی خانقاهی) ترجیح می‌دهد نمایشگر این نگره است که عین‌القضات در جست و جوی یک نگره تعقلی برای عرفان است و آن را در بوعلی می‌یابد نه در میراث خانقاه‌ها که نقلیات و ذوقیات است.

در این جا به عنوان جمله معترضه عرض کنم که به گمان اینجانب، مخاطب بوعلی در نامه‌های منسوب بدو، ابوسعید ابوالخیر صوفی معروف نیست بلکه به احتمال قوی ابوسعید دخدوک دوست و حامی بوعلی در همدان است (رک: مقاله «عین‌القضات و منتقدان او») نامه‌ها را بوعلی ظاهراً از اصفهان برای او فرستاده باشد. به هر حال باب این تحقیق باز است و باید کاوش بیشتری به عمل آید آنچه در این جا مورد تأکید ماست ترجیح نهادن عین‌القضات است بوعلی را بر ابوسعید ابوالخیر، ولو اینکه از نظر واقع تاریخی این نظر عین‌القضات درست نباشد.

به عین‌القضات بازگردیم. اینکه عین‌القضات مؤلف زبدة الحقایق حکمت اندیش و تعقلی است، بحثی ندارد چنان که درة الأخبار (ص ۷۳) نیز عین‌القضات را در عداد

فیلسوفان و شاگرد خیام به حساب آورده است. در اینجا می‌خواهیم بگوییم عین‌القضات نگارنده نامه‌ها نیز فلسفی اندیش و خردکیش است الا اینکه مسلماً در دایره اندیشه‌های مشائی که آن زمان حکمت رسمی بوده است، محدود نمانده ولی با آن مقالات و مقولات آشنایی (کامل یا کافی) داشته است.

دکتر منزوی در مقدمه جلد سوم نامه‌ها کوشیده‌اند با بیان خاص خود سیستم اندیشه‌گری عین‌القضات را در نگره تاریخی - جغرافیایی تفکر ایرانی - اسلامی جای دهند که آن مقدمه بسیار خواندنی و پرمطلب است، گرچه نکته‌گیری‌هایی بر آن داریم. عین‌القضات در نامه‌هایش گاهی لحن متکلم به خود می‌گیرد اما غالباً لحن فیلسوف دارد، خصوصاً آنجا که شک را می‌ستاید و با «طلب» مربوط می‌نماید: «چون مرد را دیده دهند در نگر بیند داند که ندارد شک اینجا پیدا گردد. شک اول مقام سالکان است. تا به شک نرسد طلب نبود پس در حق ایشان الشک و الطلب توأمان بود» (۳۰۹/۱).

عین‌القضات به «عادت پرستی» نیز می‌تازد (۹۲/۲) پس اگر در تأکید بر شک یادآور دکارت است، در حمله به بت‌های ذهنی یادآور بیکن خواهد بود. نمونه نگرش و استدلال فلسفی عین‌القضات در جلد سوم نامه‌ها از جمله آنجا پیداست که در مسئله جبر و قدر بحث می‌کند و می‌گوید: «در این نامه جز مقدماتی یقینی چیز دیگر نمی‌نویسم» (۳۳۸/۳).

ثنویت فلسفی که یک میراث اندیشه ایرانی بوده در عین‌القضات (و سپس سهروردی شهید) به کمال خود جلوه می‌کند و عین‌القضات با پررنگ کردن اصطلاح «نور سیاه» که سابقه داشته، پیشاهنگ اصطلاح محی‌الدین در مورد «غیب هویت» و «ثبوت علمی عدم» به حساب می‌آید. اینکه در ذکر این مطالب به اختصار بلکه به اشاره بسنده می‌کنیم برای آن است که خواننده با مطالعه مقدمه مفصل دکتر منزوی بر جلد سوم نامه‌ها (۲۷۴ - ۲۱) حق مطلب را دریافت خواهد نمود و البته خواننده بایستی آن صفحات را مکرر مرور کند تا در فضای فکری عین‌القضات و در جریان نسب نامه اندیشگی او قرارگیرد و دریابد که چگونه این نامه‌ها به قول خود عین‌القضات هر کدام رساله یا کتابی است.

در پایان اشاره‌ای به اصطلاح گنوسیسم – که دکتر منزوی در همهٔ مقالات و کتاب‌های خود آن را تکرار می‌کند و حتی با صفات و اضافاتی معانی فرعی بدان می‌دهند – ضروری است.

التقاط و ترکیبی از اندیشه‌های هندی ایرانی و فلسفهٔ یونانی و مواریت سامی، بعد از اسکندر در حوزهٔ هلال خصیب و نیز بین النهرین پیدا شد که گاه به صورت مدرسه‌ها و مکاتب آشکار و گاه به شکل محافل مخفی و نیمه مخفی به حیات خود ادامه می‌داد تا به عصر اسلامی رسید. این اندیشه‌های هفتجوش در بین النهرین به شکل مذاهب غلات و بعضی گرایش‌های کلامی و عرفانی بروز کرد و با شدت و ضعف در افکار شیعیان، صوفیان، متکلمان و فیلسوفان چهره نمود. البته پیدا کردن این هسته‌ها کار دشواری است. احاطه به کتابشناسی را لازم دارد و دکتر منزوی از این جهت‌ها شایستگی تحلیل این قضایا را دارند الا اینکه به نظر می‌آید گنوسیسم را جریان واحدی می‌انگارند و لذا گاه تناقضاتی بروز می‌کند.

مثلاً به گفتهٔ ایشان پیروان اندیشهٔ گنوسی، کتاب و کلام خدا را حادث می‌انگاشتند و ضد گنوسی‌ها کتاب و کلام را قدیم تصور می‌کردند. اما اگر گنوسی‌ها را از جهت تاریخ و جغرافیای اندیشه، دنبالهٔ تفکر هند و ایرانی بدانیم، ملاحظه می‌شود که در اوپانیشادها اندیشهٔ قدیم بودن ودا آمده است (اوپه نیشادها، ترجمه رضا زاده شفق، ص ۹) اما از گنوسیان اسلامی – به تعبیر دکتر منزوی – فقط معتزله به حادث بودن کتاب معتقدند و همین عین‌القضات تعبیر «قرآن قدیم» را به کار برده است (۲۸۵/۳).

به گمان من تناقض و تهافت در گفتار دکتر منزوی از آنجا پیدا می‌شود که ایشان حساب اسماعیلیه و محمدبن زکریا و جابر بن حیان و معتزله و شیعه و فلاسفه اشراقی (و حتی فلسفه اشراق در پردهٔ مشاء) و صوفیه را یک کاسه کرده‌اند، در حالی که فی المثل محمدبن زکریا را اسماعیلیه تکفیر می‌کردند و محمدبن زکریا هم لابد آنان را خرافی می‌دانسته است، و معتزله و صوفیه در دو قطب مخالفند چنان که مولوی بر معتزله می‌تازد همچنان که بر فلسفیان می‌تازد.

دکتر منزوی اصطلاح «نیروانا» و «اتحاد» را یکی انگاشته‌اند (۱۲۸/۳)، حال آنکه

«نیروانا» نفی خواست‌ها و شهوات و در نهایت نفی اوصاف شخصی و خارج شدن از چرخه تولد مجدد است و «اتحاد» در عرفان پیوستن بنده است به خدا به صورت فنای فی الله و بقای بالله. من منکر تأثیر اندیشه‌های هندی در عرفان اسلامی نیستم. بحث این است که مسائل خلط نشود.

دکتر منزوی عیسای مسیح را از فریسیان شمرده‌اند (۱۵۲/۳ و ۱۷۲)، حال آنکه عیسی (ع) ظاهراً با اسنی‌یان یا یسنی‌یان مربوط بوده است (درباره ارتباط محتمل مسیح با اسنی‌یان رک: جان ناس، تاریخ جامع ادیان، فصل مسیحیت).

در باب «نسبت دادن اندیشه‌های گنوسیستی به ارسطو» (۲۲۱/۳) باید گفت اختلاط عمدی یا سهوی اندیشه‌های ارسطویی با اندیشه‌های افلوطینی، پیش از اسلام رخ داده و همه می‌دانند که مربوط به زمان فروریوس می‌شود. مسلمین نیز آن کتاب‌اثولوجیا را اشتباهاً به ارسطو نسبت دادند و جمع بین رأیی‌الحکمین نوشتند و تنها این رشد توانست به ارسطوی واقعی نزدیک شود، ولی این تأثیری در عالم اسلام نداشت زیرا آن اشتباه یا اختلاط کار خود را کرده بود و نظریه فیض و صدور - که در واقع ربطی به ارسطو ندارد - میان مشائیان اسلام جای خود را باز کرد، بلکه می‌توان گفت نود درصد فیلسوفان اسلامی (مشائی و اشراقی و صدرایی) بر نظریه فیض و صدور که اندیشه‌ای است افلوطینی - و البته ریشه در شرق داشته است - گردن نهادند. می‌خواهم بگویم نسبت دادن اندیشه‌های گنوسی به ارسطو، کار مسلمانان نبوده بلکه از همان حوزه‌های گنوسی قبل از اسلام شروع شده و متفکران مسلمان ناخواسته و نادانسته آن را دنبال کرده‌اند.

از دیگر مواردی که یک کاسه کردن همه دگراندیشان اسلامی، تحت عنوان گنوسی، تناقض بار می‌آورد نسبت دادن عقیده اختیار و تفویض به گنوسیان است (۲۲۳/۳). حال آنکه در این میان فقط معتزله کاملاً معتقد به اختیار بودند و فلاسفه بین بین می‌رفتند، اما صوفیه که می‌بایست مصداق کامل گنوسیان باشند عموماً جبری‌اند و بعضی‌شان جبری افراطی‌اند که به قول خیام در رساله سه سؤال، کار جبر را به «هذیان و خرافه» کشانده‌اند. عین‌القضات از کسانی است که سعادت و شقاوت را ازلی می‌داند و معتقد به اختیار نبوده است. البته جبریگری عین‌القضات صبغه عقلی و فلسفی دارد و گزافه نیست چرا که

فی‌المثل‌ کارد در دستِ انسان مسخر است ولی کار نوشتن از آن برنمی‌آید بلکه کار بریدن از کارد برمی‌آید و قلم نیز در دست انسان مسخر است اما کار بریدن از آن برنمی‌آید بلکه کار نوشتن از قلم برمی‌آید (۳۳۶/۳). و بالاخره انسان در اختیار مجبور و در جبر مختار خواهد بود (۳۳۹/۳ - ۳۴۰). این مواردی که گفته شد از آن جهت است که به گمان اینجانب کُل دیدگاه دکتر منزوی در تحلیل تفکر عرفانی مسلمین مخصوصاً تأکید و تکیه بر رگه ایرانی و گنوسی آن، قابل قبول و شایسته بحث و تحقیق است ولی گاهی شواهد و موارد خاصی که می‌آورند و در به هم آمیختن همه گرایش‌های دگراندیشان طول تاریخ اسلامی پُر دور رفته است و ممکن است به نظر کسانی نتیجه‌گیری‌های ایشان نادرست بیاید حال آنکه در کُل برداشت غلطی نیست، ولی دلایل و سؤال‌های نامناسب آن را مخدوش می‌سازد.

محقق دانشمند دکتر منزوی در پیشگفتار کتاب نوشته‌اند: «هیچ اصراری بر صحت همه استنباطها و توجیهات خود در این بررسی مختصر ندارم و برای تجدید نظر در آنها آماده شنیدن انتقاد هستم» (ص ۱۷). آنچه به عرض رسید و قبلاً نیز در معرفی کتاب طبقات اعلام الشیعه (مجله آئینپژوهش، شماره ۲۷ - مهر - آبان ۷۳، ص ۲۷ و ۲۸) نوشته‌ام، همه از این بابت است که تئوری ایشان را قابل توجه و سزاوار امعان نظر می‌دانم، امید است دیگر صاحب‌نظران نیز با تدقیق در این گونه مسائل و موضوعات، فهم ما را از گذشته فرهنگی‌مان بالاتر ببرند. در خاتمه این نکته را هم اضافه کنم که جای یک فهرست فنی و نمایه جامع در پایان جلد سوم نامه‌های عین‌القضات خالی است و خوب است که در چاپ آینده ان شاء الله این نقیصه نیز برطرف شود.

نظری بر احوال و افکار خواجه یوسف همدانی

ابویعقوب یوسف بن ایوب بن حسین به سال ۴۴۰ یا ۴۴۱ هجری قمری در بوزجرد همدان زاده شد و در سال ۵۳۵ در بادغیس درگذشت. اینکه در بعضی مآخذ به پیروی از دولتشاه سمرقندی کنیت او را ابویوسف آورده‌اند غلط است. به هر حال او به سال ۴۶۰ در حدود بیست سالگی به بغداد رفت و به حلقه درس شیخ ابواسحاق علی بن ابراهیم بن علی فیروزآبادی شیرازی (۳۹۳-۴۷۶) رئیس نظامیه بغداد پیوست و نزد او فقه و اصول و کلام خواند و در مناظره مهارت یافت، گرچه بعدها از آن دست کشید.

حدیث را نزد قاضی ابوالحسین محمد بن علی و عبدالصمد بن علی و ابوجعفر محمد بن احمد بن مسلمه و احمد بن علی بن ثابت خطیب استماع کرد. جامی در احوال خواجه یوسف غجدوانی (شاگرد ابویوسف) آورده است که ابویوسف به بخارا نیز (برای سماع حدیث) رفته است. آنچه مسلم است ابویوسف در جبال (به طور دقیق تر در همدان و اصفهان) و نیز سمرقند حدیث استماع کرده است.

شیخ پس از تکمیل تحصیلات عزلت گزیده و به عبادت و ریاضت پرداخته است. آنگاه نشان او را در مرو می‌یابیم. به هرات رفته و به مرو بازگشته است. دکتر ریاحی در مقدمه رتبه الحیات می‌نویسد: «چون ابویوسف حنفی است و مذهب ساکنان ماوراءالنهر غالباً حنفی بوده لذا سکونت در آنجا را به غرب ایران که اکثر شافعی بوده‌اند ترجیح داده است».

بار دیگر نشان شیخ را در بغداد می‌یابیم و آن به سال ۵۰۶ هجری قمری که این بار

واعظ معروفی است و داستان او با ابن سقا در همین جا رخ داد. خواجه یوسف باز هم به ماوراءالنهر برگشت و تا آخر عمر در آنجا زیست (صفة الصفوة، ۴/۴۰).

انتساب شیخ ابویوسف در تصوف به ابوعلی فارمدی است و با بعضی دیگر نیز صحبت داشته است. در هر حال ابویوسف صوفی معتدل طرفدار شریعت است و ذکر را بر فکر ترجیح می‌نهد و البته این منافاتی با آن ندارد که حسین بن منصور حلاج را قبول داشته است. یک عبارت در رتبه الحیات (چاپ دکتر ریاحی، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۲) دارد که نشان می‌دهد او مثل بیشتر پیران تصوف، عوام‌گرا بوده اما با عوام زیرک کار دارد نه با عوام کودن، می‌نویسد: «به اندازه فهم عوام زیرک شرح دهیم» (ص ۳۶) و البته مراتب معرفت و وجود را دقیقاً تفکیک می‌نماید: «کمیت چیزها آئینه دید وحدانیت بود و کیفیت چیزها آئینه دید قدوسیت، و لمیت چیزها آئینه دید طهارت و پاکی بود و حیثیت چیزها آئینه دید بی‌نیازی و عینیت بود و انیت چیزها آئینه دید ازلیت و ابدیت بود» (همان، ص ۴۳).

بدین‌گونه روشن می‌شود که خواجه یوسف چگونه در عین مقبول شمردن گستاخ اندیشیهای حلاج رعایت شریعت را نیز به احسن وجه می‌نموده است. چنان که در رتبه الحیات می‌آورد: «قالب کارکن اسلام است و قلب کارکن ایمان است» (ص ۳۸). تأثیر خواجه یوسف در محیط زندگی و تبلیغش بسیار گسترده بوده است. او از طریق مریدش عبدالخالق غجدوانی پیشوای خواجهگان و نقشبندیان شمرده می‌شود و نیز از طریق احمد یَسوی (یاساوی) متوفی به ملقب به آتایَسوی (=بابایسوی) یا «پیر ترکستان» بنیانگذار عرفان ترکستان محسوب می‌شود (تاریخ ترکهای آسیای میانه، بارتلد، ترجمه دکتر غفارحسینی، ص ۱۶۳).

اینکه سنایی شاعر و عارف بزرگ را هم از شاگردان خواجه یوسف شمرده‌اند مورد تردید مرحوم مدرس رضوی مصحح دیوان سنایی است (مقدمه دیوان سنایی، ص ۴۴) زیرا سنایی از خواجه یوسف نام نبرده است حال آنکه عطار در تذکره الاولیاء و الهی‌نامه و منطق الطیر از او نام برده است.

ابوالحسن بُستی را از اقران یوسف همدانی نوشته‌اند و البته ابوالحسن سکاکی از

شاگردان بستی را نیز هم صحبت خواجه یوسف به قلم آورده‌اند. جامی شیخ حسن لالا را هم از مصاحبان یوسف همدانی می‌شمارد (نفحات الانس، چاپ دکتر محمود عابدی، ص ۴۱۷ و مواضع دیگر) ایضاً به نوشته جامی، شیخ محی‌الدین بن عربی سیری از خواجه یوسف همدانی را نقل کرده است (همانجا، ص ۳۸۳).

خواجه یوسف هم در مرو و هم در هرات مریدانی داشته است که میان این دو شهر تردد می‌کرده است (مقدمه دکتر ریاحی بر رتبه الحیات، ص ۱۲).

بین کسانی که راجع به خواجه یوسف همدانی تحقیق کرده‌اند تا آنجا که بنده اطلاع دارم دکتر محمدمین ریاحی بیش از همه زحمت کشیده است. اما نکته‌ای که می‌توان برایشان گرفت این است که نوشته‌اند دهی به نام بوزنجر در همدان وجود ندارد (صفحه ۹)، حال آنکه این ده هم اکنون نیز وجود دارد و دارای سکنه است و بین اهالی به «بیزنی جرد» شهرت دارد و مردم آن امروز مانند غالب دهات همدان ترک زبانند، ولی «بوزنجر» که احتمالاً در اصل «بیژن گرد» بوده در زمان یوسف همدانی از زبان ترکی به کلی بی‌خبر بوده است. کسانی که مایل به کسب اطلاعات تاریخی و زبانشناختی بیشتری درباره این کلمه هستند باید حتماً به مقاله دکتر پرویز اذکایی همدانی تحت عنوان «بوزنجر و بوزنجر دی» (فصلنامه همدان، تابستان ۱۳۷۵) رجوع کنند.

درباره آثار خواجه یوسف که عطار کتابی به نام «کشف» به او نسبت داده است (تذکره الاولیاء، چاپ دکتر محمد استعلامی، ص ۸۲۵) ظاهراً غیر از رتبه الحیات که دکتر محمد امین ریاحی تصحیح و چاپ کرده است چیزی باقی نباشد. اما از این کتاب مختصر نیز می‌توان به افکار او راه یافت.

ما در همین مقاله به نکات مهمی از اندیشه‌های خواجه یوسف اشاره کردیم. اینک به برخی موارد و عبارات دیگر اشاره می‌کنیم. البته نمی‌توان خواجه یوسف را از لحاظ علو اندیشه در حد عین القضاات همدانی (شهید به سال ۵۲۵) انگاشت ولی دقت فکرش قابل توجه است. به این عبارت توجه کنید:

[جان] در دیده با دیده است بی‌دیده، و بی‌دیدن دیده و بی‌دیده دیدن، بل در دید

دیدن است و در دیدن دید است و در دیده، دید دیدن است (ص ۵۹).

علم به علم، و اینکه خداست که در بنده می‌بیند، و اینکه ادراک مربوط به ناحیه جان است، نه جسم...، در این عبارت موجز ذکر گردیده و البته باز هم تحمل معانی دیگر را دارد، که در اینجا نه جای بحث بیشتر در آنچه گفتیم هست و نه درباره آنچه نگفتیم. به دنبال عبارت مذکور می‌خوانیم:

و هم بر این مثال در سمع و مسموع است و در نطق و منطوق است و در شم و مشموم است و در ذوق و مذقوق است و فهم و مفهوم است.

به گمان بنده بحث در این عبارات رساله‌ای دقیق در معرفت‌شناسی خواهد بود. از نکات علم‌النفسی و تربیتی خواجه یوسف این است که دو نوع اطمینان داریم: اطمینان به دنیا و اطمینان دل به ذکر خدا (ص ۳۰). بدیهی است که باید به دنبال دومی بود زیرا خاطر رسولی است از رسولان حق.

دیگر این که می‌نویسد: «ذکر در عالم ارکان است و فکر در عالم دل» (ص ۴۸). توضیح این مطلب چنین است که نخست باید مال و تن و زبان پاک شود، آنگاه به فکر پردازیم. ذکر با آن شرایط مقدمه فکر است و البته فکر به لحاظ رتبه بالاتر است ولی فکر بدون رعایت آن شرایط و بدون پاک کردن مال و تن و زبان به انحراف می‌کشد و از طبایعی و فلکی و انکار نبوت و عقاید باطله سر در می‌آورد (ص ۵۰).

در اینجا است که خواجه یوسف لحن محمد غزالی را دارد. او کجا و عین القضاة کجا که بوعلی را می‌ستاید و حتی بر ابوسعید ابوالخیر ترجیح می‌نهد (تمهیدات، ص ۳۵۰)، منظورم ترجیح نیست بلکه فقط مقایسه است. این را هم بگویم که در سخن خواجه یوسف یعنی موقوف بودن فکر صحیح بر پاک بودن «زبان و مال و تن» حقیقت بسیار بزرگ و ارزنده‌ای نهفته است.

طبق آنچه دکتر ریاحی اشاره کرده‌اند کتاب رتبه الحیات از لحاظ نشر فارسی ارزشمند است و خصوصیات ارزنده‌ای دارد. ما خواننده را به آنچه ایشان نوشته‌اند ارجاع می‌دهیم و سخن را با دو حکایت بسیار جالب و جالب که عمق نظر خواجه یوسف را در مسائل سلوک و تربیت نشان می‌دهد به پایان می‌بریم:

مطربه‌ای بود قمر نام، حسنی و جمالی به کمال داشت. در آخر عمر به انابت

پیوست و به زیارت کعبه رفت. چون بازگشت به همدان رسید. والی همدان را از آمدن او خبر شد. کس بر او فرستاد و گفت: بیا پیش من سماع کن. آن عورت جواب داد که من از این کار توبه کرده‌ام... بیش [=دیگر] این کارها نخواهم کرد. والی همدان استبداد کرد و نشنید. آن عورت درماند. به خدمت شیخ یوسف همدانی رفت و صورت حال باز نمود. شیخ فرمود: هلا باز گرد. من امشب به جهت کار تو مشغول خواهم شد و بامداد جواب خواهم داد. چون بامداد شد آن عورت به نزد شیخ آمد. شیخ فرمود که هنوز در خزانه تقدیر یک معصیت تو باقی است. عورت درماند و کسان ملک همدان او را نگذاشتند [=امان ندادند] پیش ملک بردند. چون چنگ بیاوردند و بدو دادند آن عورت چنگ ساز کرد و سماع آغاز کرد. بیتی چند انشاد کرد که جمله را در گرفت. اول ملک همدان تائب شد، بعد از آن هر که در مجلس بود تائب شد. و الحمدلله رب العالمین (فوائد الفوائد، خواجه حسن دهلوی، ص ۲۷۹).

شخصی در خدمت خواجه امام یوسف همدانی باز می‌گفت به تعجب که در خدمت شیخ احمد غزالی بودم، بر سفره خانقاه با اصحاب طعام می‌خورد. در میانه آن از خود غایب شد. چون با خود آمد گفت این ساعت پیغمبر را دیدم که آمده و لقمه در دهان من نهاد. خواجه امام یوسف فرمود: تلک خیالات تربی بها اطفال الطریقه؛ آنها نمایشهایی باشد که اطفال طریقت را بدان پروند (مرصاد العباد چاپ ریاحی، ص ۲۹۷).

یک نکته آخر اینکه خواجه یوسف مثل همه عرفا و صوفیه جبری است چنان که در رتبه الحیات نیز بدان تصریح کرده (۳۸- ۴۰). گرچه در همان کتاب به حد معتدلی از جبر و قدر است بازگشته (ص ۶۶) و گفته نسبت فعل به حق و عبد هر دو صحیح است و مخالف یکدیگر نیست. در حکایتی از الهی‌نامه عطار از قول یوسف همدانی آورده است که «یوسف را گفتند دل زلیخا را بردی بازده. گفت مرا با دل چکار؟ نه من دل او برده‌ام که باز دهم» (شرح احوال و تحلیل آثار عطار نیشابوری، فروزانفر، ص ۱۶۲) و در همین کلمه خواجه یوسف تمام لطایفی که عارفان درباره عشق و جبر می‌گویند و نیز مجاز را پل حقیقت می‌دانند نهفته است و می‌رساند که خواجه یوسف همدانی از ژرفای هستی سخن می‌گوید.

روزبهان بقلی*

روزبهان فسایی متوفی ۶۰۶ هـ ق عارف و هنرمند و اندیشه گر شیفته جان از کسان است که می توان گفت به یک معنا تازه کشف شده، یعنی در این سی و چهار سال اخیر با چاپ کتابهایی از او و درباره او توجه محققان غربی و ایرانی بدو جلب شده است. اینکه در گذشته نیز به روزبهان آنچنان که باید توجه نشده است، اسبابی دارد که بد نیست به بعضی از آنها اشاره کنم. زبان روزبهان شاعرانه و پیچیده و پر از رمز و استعاره است و فکرش گستاخ و تند. چنان که یکی از القاب او شیخ شطّاح است بدین معنا که او شطّحیات قدما را شرح کرده، ضمن آنکه خود نیز شطّحیات بسیار دارد. به علاوه روزبهان (مثل اوحدالدین کرمانی و فخرالدین عراقی و دیگران) به جمال پرستی صوری نیز متهم بوده است که این خود سبب شده است بعضاً از نام او فاصله بگیرند و او را مبتدع بینگارند. با این حال تأثیر غیرمستقیم روزبهان بسیار وسیع بوده، چنان که محققان به اثرگذاری روزبهان بر سعدی و حافظ اشاره نموده اند (معین/آربری). اینجانب سالها پیش در مقاله ای، خطی را که از روزبهان تا حافظ ادامه دارد با ارائه شواهد و امثله قانع کننده ترسیم نموده ام (مجله معارف، آذر - اسفند ۶۷، حافظیات، ۱۶۱-۱۴۷). در شناخت این «شطّاح طربناک» هنوز در آغاز راهیم.

تفکر روزبهان آنقدر بکر و بدیع و زبانش آنقدر پرمایه و پر خون و دامنه کارش

* روزبهان بقلی، کارل ارنست، ترجمه مجدالدین کیوانی، نشر مرکز ۱۳۷۷؛ این مقاله در مجله کتاب ماه، آذر ۱۳۷۷ چاپ شده است.

آنقدر وسیع است که هنوز بسیار بسیار جا دارد که روی او کار کنند، چنان که بعضی محققان غربی (مثلاً مؤلف کتاب مورد بحث، کارل ارنست استاد مطالعات دینی در کارولینای شمالی) بدان پرداخته‌اند. ولی این به گمان بنده از اولین قدمهاست و ما خودمان باید به امثال روزبهان و عین‌القضات که در حقیقت پیش از ابن عربی بنیانگذاران عرفان نظری محسوب می‌شوند بیشتر بپردازیم. حال که نام ابن عربی در میان آمد این را عرض کنم که «روزبهان» مذکور در فتوحات روزبهان مصری است و با روزبهان بقلی فرق دارد. از این قبیل اشتباهات که در کتب معاصران هست، بگذریم.

باری به روزبهان برگردیم. مترجم محترم که دستی در مقاله نویسی دارند (رک: دایرةالمعارف اسلامی) ترجیح داده‌اند که کتابی حاضر و آماده را ترجمه کنند. به گمان من هستند از محققان ایرانی در حال حاضر که بهتر از کتاب کارل ارنست را بتوانند بنویسند. به هر حال با حائز بودن شرایط، اهل الدار ادری بما فی الدار، این ترجمه از فارسی و عربی به فرنگی و ترجمه مجدّد به فارسی کار را خراب می‌کند!

در این کتاب روی خوابهای روزبهان - که یکی از وجوه مشابه و مشترک او با ابن عربی است - تأکید شده (۹۳ - ۷۷) و همچنین فهرست خوبی از مؤلفات روزبهان تهیه گردیده است (۲۶۵).

گاهی تکیه مؤلف بر آثار عربی روزبهان است و عبارات آن را مترجم محترم به فارسی در آورده‌اند و خود به «دیریاب» بودن بعضی قسمتها اعتراف کرده‌اند (۷).

مسئله کشف و صور خیالی و مثالی، و مظهریت زیباییها و زیبارویان (گل سرخ، زن زیبا و جوان، پسر زیبا) که در عین حال می‌توانند مظهر تجلیات قهری و جلالی هم باشند، مورد توجه مؤلف است (۱۲۳). سلسله مراتب اولیاء که در کتب روزبهان به آن اشاره می‌شود (شرح شطحیات و رسالة القدس) و سازمان درونی ولایت بحث فنی پرمایه‌ای است که مؤلف وارد عرصه آن شده است، ولی هنوز جای بررسی مسئله ولایت از حکیم ترمذی به بعد خالی است و خوب است که محققى بدان بپردازد. همچنین است نکات قرآنی و تفسیری روزبهان، که در این مورد مقاله ارزشمندی از مرحوم صلاح الصاوی به عربی در دست است (مجله تحقیقات اسلامی، بنیاد دایره المعارف اسلامی، سال اول

شماره دوم، سال دوم شماره اول، ص ۳۲-۱۳).

همچنین از بهترین کتابها در شناخت روزبہان و طرز تفکر او مشرب الارواح یا هزار و یک مقام است (استانبول ۱۹۷۳). روزبہان در کتاب مذکور و همچنین رسالہ غلطات السالکین بر بعضی شطحیات نقد می نویسد که خواندنی است. البتہ نقد بر شطحیات غلطات السالکین از سوی صوفیہ بہ کتاب اللمع ابو نصر سراج بر می گردد (چاپ نیکلسون، ص ۴۰۹ بہ بعد).

همچنان کہ ہجویری نیز بر تندرویہای بعضی ارباب سلوک انگشت گذاشتہ اما نقد روزبہان کہ طرفدار شطاحان و خود شطح پرداز می بودہ است جالب است.

از روزبهان تا حافظ*

(عاشقان) در مزگت کوچۀ یار مناجاتی
باشند و در صومعه زهاد خراباتی باشند
(عبرالعاشقین، ص ۵۳)

روزبهان بقلی (متوفی ۶۰۶ هـ ق) معروف به شیخ شطّاح^۱ از صوفیان آزادمنش است که در سیر مکتب تصوّف ایرانی یا عرفان آن گونه که در ادبیات فارسی منعکس شده است و به عبارت دیگر تصوّف عاشقانه شخصیت برجسته‌ای است، و اگر این نکته را در نظر بگیریم که حاصل همه گرایشهای عارفانه اسلامی و ایرانی در دیوان حافظ (متوفی ۷۹۲ هـ ق) انعکاس یافته، و با توجه به تأکید استواری که حافظ بر عشق در مراحل گونه گون آن دارد، ارتباط فکری این دو، که همولایتی بوده‌اند و به فاصله تقریباً دو قرن از یکدیگر می‌زیسته‌اند، قابل فهم و تصوّر خواهد بود.

ستایش حافظ از عشق معلوم است و روزبهان نیز برای شریعت و طریقت و حقیقت محمل و محوری جز عشق نمی‌شناخته است، و عجب نیست که در روایاتی افسانه‌ای (که به وجهی بازتابی از حقیقت است) حافظ را مرید «پیر گلرنگ» انگاشته‌اند^۲ و پیر

* این مقاله در مجله معارف، دوره پنجم، شماره ۳، آذر - اسفند ۱۳۶۷ چاپ شده است.

۱- درباره احوال روزبهان بقلی بهترین منبع روزبهان نامه است (به اهتمام محمد تقی دانش پژوه، انتشارات انجمن آثار ملی) و نیز رک: مقدمه دکتر محمد معین بر عبر العاشقین، همچنین جستجو در تصوّف ایران، دکتر زرین کوب، ص ۲۲۵-۲۱۹.

۲- مقدمه عبر العاشقین، ص ۶۲، ۶۳ (به نقل از سودی شارح دیوان حافظ).

گلرنگ را از مرشدان سلسله روزبهانیه پنداشته‌اند و بعضی دیگر پیرگلرنگ را همان «عقل سرخ» سهروردی فرض کرده‌اند،^۱ حال آنکه در بادی نظر و مدلول ظاهر پیرگلرنگ همان شراب کهنه سرخ فام است.

از این که بگذریم، بر شباهت اندیشه‌های این دو عارف شواهد دیگری هست. روزبهان، همچنان که تصریح کرده‌اند، «عشق شدیدی به صور زیبا و جامه‌های آراسته داشته است. فرشتگان در نظر او مانند زنان، گیسو و گوشوار و مروارید و حجاب نورانی دارند و حوریان پاهای خود را می‌آرایند». به علاوه روزبهان به موسیقی علاقه‌مند بود، فرشتگان در نظر وی طنبور و مزمار و انبیا صور داشته‌اند. حضرت الوهیت در نظر روزبهان همچون گلی سرخ است که همه منظره را فرا می‌گیرد... گل‌های سپید و سرخ بیننده را احاطه می‌کنند، رنگ غالب در رؤیاهای روزبهان رنگ قرمز باده و خون است.^۲

آیا تا همین جاکسانی که با فضای دیوان حافظ آشنایی دارند تصوّر نمی‌کنند که توصیفات فوق راجع به اوست؟ اگر این نکته به ذهن بیاید که روزبهان ظاهراً «مشبه» بوده و حافظ اهل تنزیه، باید گفت این ایراد از هر دو جهت کاملاً وارد نیست. زیرا تصوّر روزبهان از عوالم معنوی در قوالب زیبا و صور دلربا چیزی است غیر از تشبیه‌گرایی عامیانه که مورد انکار عارفان دین‌شناس هم هست و از سوی دیگر حافظ نیز همین تخیلات و تصوّرات را داشته، گیرم که در مرتبه دیگری بوده است یا در همان حال آن تصوّر را که مربوط به عالم مثال است ردّ می‌کرده است، و این زمانی است که عارف به حقایق ناب راه می‌برد.^۳ پیداست که در این مرتبه بر سطح و شطّاحان نیز می‌تازد، هر چند خود نیز در مقام دیگر شطّاح است، و البته به تعبیر روزبهان «شطّاح طربناک».^۴

۱- حافظ‌شناسی، سعیدنیاز کرمانی، ج ۸، ص ۶۱.

۲- مقدمه عبهر العاشقین، ص ۶۱ و ۶۲.

۳- تحلیل‌گران عرفانی گفته‌اند: صورتهای کشف خیالی که بر سالک ظاهر می‌شود مربوط به عالم مثال و خیال مفارق است، در این حال معانی عقلی در اشکال زیبا و جذّاب ظاهر می‌شود. سالک با تلقین و تکرار ذکر حق از عالم خیال و مثال می‌تواند به عالم معنی و مجردات قدم بگذارد. در این باب رک: رسائل ابن عربی، به اهتمام نجیب مایل هروی، ترجمه رساله فی مایمنج صاحب الخلوّة من الاسرار، ص ۳-۱۶۲.

۴- عبهر العاشقین، ص ۱۳۲، س ۹. در احوال روزبهان آورده‌اند که اکثر اوقات بشّاش بود و «رجاء بر خوفش غالب» (روح الجنان، ص ۱۷۹).

روزبهان و حافظ هر دو مراحل ریاضت سلوک را گذرانده‌اند^۱ و هر دو در روایات افسانه‌ای با پیشه‌وران و عوام الناس و نیز مسلک‌های تصوّف عامیانه (فتوّت) ارتباط دارند.^۲ هر دو شعر عامیانه دارند، هر دو در عین تعمق در مسلمانی و ژرفکاویهایی قرآنی،^۳ پارسی‌گرایی و ایرانی‌مآبند.^۴ اما در روش زندگی متفاوت بوده‌اند و لذا تفاوت‌هایی هم در تأثرات و انفعالات و لاجرم انعکاساتشان هست که در جای خود اشاره خواهد شد.

نخست به این نکته بپردازیم که آیا شهرت روزبهان به «شیخ شطّاح» صرفاً از این راه است که او شطّح‌گوی بوده؟ به گمان من این کافی نیست، زیرا صوفی‌ای نیست که شطّح‌گوی نباشد، یعنی کلمه‌ای زنده نپرانده باشد که با شرع و عرف یا عقل به ظاهر سازگار نیست. شهرت روزبهان به شطّاح بیشتر از این راه است که او شرح بر شطّحیات صوفیه نوشته و البته نسبت به مورد، تشریح یا توجیه و احیاناً استنکار یا انکار نموده است. همچنان که در کتاب دیگرش، مشرب الارواح، مقامات عرفانی را بر اساس مکتب عشق بیان نموده و به انحرافات که گهگاه رخ می‌دهد اشاره کرده و از لاف و گزاف‌ها که در

۱- تحفة العرفان (از مجموعه روزبهان نامه، ص ۱۳). درباره ریاضت‌کشی حافظ اشاراتی در دیوانش هست و نیز نکاتی در تذکرها و روایات افسانه‌ای، مثلاً گویند «چاه مرتاض علی» و «بابا کوهی» از جاهایی بوده که حافظ در آن به خلوت و اعتکاف می‌پرداخته است.

۲- مقدّمه دانش پژوه بر روزبهان نامه، ص ۲۴. در تحفة العرفان (ص ۱۴۲) می‌خوانیم: «چون آخر کار نزدیک شد، ارباب شریعت اجازتِ تفسیر و تذکیر طلبیدند و اصحاب طریقت اجازتِ ادارتِ زنبیل و اجرای مقرض طلب کردند. بر حسب استعداد هر یک، مأمول ایشان مبذول می‌فرمود».

۳- در مقدّمه محمّد گلندام بر دیوان حافظ آمده است: «به واسطه محافظت درس قرآن و ... بحث کشاف... به جمع اشتات غزلیات نپرداخت». در دیوان حافظ نیز به اشتغالات قرآنی وی اشاره شده است. اما روزبهان گذشته از آنکه پنجاه سال به وعظ و تذکیر در جامع شیراز می‌پرداخته و طبعاً از قرآن و حدیث سخن می‌رانده است، در علم تفسیر دو کتاب مستقل دارد، یکی لطائف البیان که پس از نقل قول مفسران قول خود را آورده، دیگر عرائس البیان که کلاً بر اساس تأویل صوفیانه است و البته همه آیات را تفسیر نکرده است. درباره این تفسیر مقاله تحلیلی بر مطلبی به قلم صلاح الصاوی به عربی نگارش یافته است: رک: مجله تحقیقات اسلامی (سال اول، شماره دوم و سال دوم، شماره اول)، ص ۳۲-۱۳.

۴- دیگر از نکات شباهت دو عارف گرایش به نوعی تشیع ملایم است. در مورد روزبهان، رک: مقدّمه دانش پژوه بر روزبهان نامه، ص ۲۶. درباره حافظ نویسندگان از عصر صفوی به بعد غالباً به تشیع او گرایش داشته‌اند، آنچه مسلم است برای خاندان پیغمبر (ص) و شخص علی بن ابی طالب (ع) حرمت خاصی قایل بوده است:

حافظ اگر قدم زنی در ره خاندان به صدق بدرقه رهت شود همت شحنه نجف

بعضی مراحل از سالک سر می‌زند پرده برداشته است؛ بدین گونه، «شیخ شطّاح» خود نیز در جایی منکر شطّاحان است.^۱ اما تفاوتش با حافظ در این است که نزدیکتر بودن حافظ به زندگی عملی وی را واقع بین تر ساخته و نظر به اینکه معیشت وی در کلّ از «نذر و فتوح صومعه» تأمین نمی‌شده است، نیازی هم به کرامات نمایی نداشته است. حافظ بیشتر از محلّ صله ممدوحان (شاهان و وزیران) و نیز مقرّری و مستمرّی اهل مدرسه (و حافظان قرآن و حدیث) که این نیز در دست دولت بود گذران می‌کرده، لذا به جای کرامت‌فروشی که مریدان را خوش آید،^۲ مدّاحی را پیشه کرده تا بند کیسه صاحبان زر و زور را شل کند و در این راه از هیچ شاعر مدّاح دیگر دست کم ندارد، الاّ اینکه معمولاً در غزل بیش از یک دو بیت مدح نمی‌شود گفت. هر چند حافظ غزلهایی دارد که از اوّل تا آخر در مدح است، و اگر سعدی مدح را وسیله موعظه ساخته حافظ چنین کاری هم نکرده است.

البته روزبهان هم در عالم صوفیگری خود با دربار اتابکان فارس بی‌رابطه نبود و حتی در پیکار مخالفان و موافقان «اتابک تُکله»، روزبهان، یا به عبارت بهتر خانقاه روزبهان، در طرف تُکله بود و لذا مخالفان تُکله می‌گفتند: «این رباط را بر سرت خراب کنیم!» و روزبهان به گوینده آن سخن گفت: سر تو را بر در این رباط آویخته می‌بینم!^۳ و همان شد. اما همین روزبهان به دیدار سعدبن زنگی نرفت با این عذر که خدا فرمود «اگر طالب مایی نزد پادشاهان صورت مرو».^۴ حافظ نزد شاهان صورت می‌رفت و برای صله گرفتن هم می‌رفت و حتی بعضی گفته‌اند خواننده دربار و همپایه شاهان بود،^۵ اما کسی چه می‌داند، شاید خانقاه داری روزبهان عملاً برای نفس، زیان بارتر از صله جویی حافظ

۱- بحث درباره کتاب مشرب الارواح (هزار و یک مقام) روزبهان (استانبول، ۱۹۷۳)، گفتار مستقلّ و مجال ویژه‌ای می‌طلبد.

۲- درباره کرامات منسوب به روزبهان رک: تحفة العرفان، ص ۴۳ تا ۶۲. در عین حال خود او کرامات را جزو حجابها می‌داند، چنان که گوید: «اذا بلغ العارف مقام الرضا یتّهبأ له الاسباب و الکرامات و یطلع علی القلوب و سهل له الفراسات و هو یفرح بها و ذلک الحجاب الخامس و الاربعون» (مجموعه روزبهان نامه، ص ۱۶۱). حافظ گوید: «با خرابات نشینان زکرامات ملاف».

۳- تحفة العرفان، ص ۶۲ و ۶۳.

۴- همان، ص ۶۴.

۵- رک: حافظ شناسی، گردآوری سعید نیاز کرمانی، مقاله باستانی پاریزی، مندرج در جلد هفتم.

بوده باشد، زیرا این یکی رعونت بار نمی آورد و از ریا دور است. این را هم بگوییم که روزبهان لا اقل در مرحلهٔ اوّلیهٔ عمر با اهل خمر و ضلال^۱ تماس داشته و از چنین عوالمی دست کم برای فهم مطلب و نیز دوری از «عبوس زهد» باخبر بوده و از این راه نیز میان دو عارف همانندی هست.

از وجوه مشترک دو عارف شاهد بازی و نظربازی است که هم در آثار آن دو و هم در افسانه‌ها و روایاتی که دربارهٔ آن دو هست نشانه‌های آن را می‌یابیم. در کتاب مشهور مجالس العشاق^۲ که برای عدّهٔ زیادی از مشاهیر معشوقان ساده رخ ذکر کرده، آورده است که حافظ عاشق پسر مفتی شهر بود. در دیوان حافظ به کلمات «نازنین پسر» و «شیرین پسر» بر می‌خوریم،^۳ همچنان که صریح کلمات اوست: «عاشق روی جوانی خوش و نوخاسته‌ام». در همان کتاب دربارهٔ روزبهان آورده است که در جوانی شیفتهٔ سبزی فروشی شد که «عاشق تره» می‌فروخت و از آن کلمه چنین استنباط کرده بود که گویی می‌گوید: «عاشق شو تا ببینی!». می‌دانیم که در روایات افسانه‌ای روزبهان بقلی بوده، یعنی دکان سبزی فروشی داشته و حافظ خمیرگیر نانوايي بوده است.

و باز دربارهٔ روزبهان از ده نامهٔ عراقی حکایتی نقل می‌کند که:

داشت او دلبری فرشته نهاد	که رخس دیده را جلا می‌داد
اتفاقاً مگر سفیهی دید	کان پری پای شیخ می‌مالید

آن آدم کم ظرفیت نزد اتابک سعد به شکایت رفت و:

گفت ای پادشاه دین فریاد پای خود شیخ دین به امر داد

اتابک آن سخن را افترا می‌انگارد، اماروزی که به عیادت شیخ روزبهان آمده بود به چشم خویش می‌بیند و زیر لب می‌خندد، روزبهان بی‌درنگ پای خود را از کنار آن پسر در منقل آتش می‌نهد و با این امتحان ثابت می‌کند که نظرش روحانی است نه جسمانی.

۱- روح الجنان از مجموعهٔ روزبهان نامه، ص ۱۶۷.

۲- مجالس العشاق چاپ کانپور، ص ۶-۱۴۴ و ۷۸-۸۲.

۳- آدم سلیم النفسی می‌گفت، اشارهٔ حافظ به پسر خودش بوده است.

عادت معاشرت با صاحبان جمال از دیگر عارفان نامدار همچون ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵ هـ ق)، ابوالحسین نوری (متوفی ۲۹۵ هـ ق)، احمد غزالی (متوفی ۵۲۰ هـ ق) و نیز سنائی و اوحالدین کرمانی و عراقی و سعدی مشهور و مأثور است، مخصوصاً سعدی که آورده‌اند تا نظرش بر جمال منظوری نبود از سخن گفتن اکراه داشت. سعدی که همشهری روزبهان و حافظ بوده و در فاصله زمانی میان آن دو می‌زیسته، هم از ارادتمندان روزبهان است و هم در فکر و هنر از مقتدایان حافظ، و آن دفاع که از سنت نظر بازی و شاهدبازی به عمل آورده در دیوان حافظ پژواک یافته است. سعدی گوید:

همه دانند که من سبزه خط دارم دوست نه چو دیگر حیوان سبزه صحرایی را

که گفت بر رخ خوبان نظر خطا باشد خطا بود که نبینند روی زیبا را

و حافظ با لحنی حماسی سروده است:

عاشق ورنند و نظر بازم و می‌گویم فاش تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام

اما عمده‌ترین وجه شبه حافظ و روزبهان گذشته از زیباپرستی، شاعرمنشی است. این دو به تمام معنا حُسن پرست و به تمام معنا شاعرند؛ گرچه آفرینش شعری روزبهان بیشتر در نثر جلوه می‌کند؛ نثری رنگین، نیرومند، پر از تصویر و خیال و گرانبار از اندیشه و احساس اصیل.

در نظر روزبهان زیبایی در جهان هستی دو مظهر دارد: بهشت و آدم.^۱ می‌دانیم که خاطره بهشت و تراژدی شکوهمند هبوط آدم و صحنه با عظمت خلقت او و سرشته شدن گل او با شراب عشق، از نخستین تصاویری است که با کلمه «حافظ» به ذهن می‌آید. از دید این دو عارف، آدم هبوط یافته با نردبان عشق دوباره بالا می‌رود و این عشق مسلم است که از جاذبه زیباییه‌های ظاهری آغاز می‌گردد: «مرا گفت به دیده انسانی در عالم انسانی نگر، چشم دل در چشم صورت آمد.» و آنچه به چشم می‌آید لزوماً یک مظهر

۱- عبهر العاشقین، ص ۳۱.

معصومانه و تقدّس مآب همچون عیسیای مسیح یا مریم عذرا نیست، بلکه در نظر حافظ «لولی وشی است قتال وضع و رنگ آمیز، نرگشش عربده جوی و لبش افسوس کنان» و در نظر روزبها نیز چنین است.

چنین لعبتی دیدم که به حسن و جمال جهانیان را عشق می داد، از این کافری،
رعنایی، مکاری، ززاقی، شوخی، عیاری که در طرف چشمش صدهزار هاروت و
ماروت بود و در حلقه زلفش هزار لشکر ابلیس و قارون، رنگ رخسارش
زهره را خجل کرده و با مشتری در سماء به حسن و جمال مباحثات نموده. در تبختر
آهوی عشقش شیران شکار کردی و به رعنایی، زاهدان را از صومعه ملکوت بیزار
کردی...^۱

از این معشوق یا معشوقه کافر کیش در آثار عین القضاات هم سخن می رود و پیش از
اینها حلاج از ندیم خونریز خویش یاد می کند و همنشینی با او را به همپالگی با اژدها در
گرمای تابستان همانند می نماید.^۲ در اصطلاح تصوّف این را به تجلّیات توأمان مظاهر
جمالی و جلالی می توان تعبیر نمود.

حال ببینیم روزبها خود چه می گوید:

گفتم ای جان مرا نکویی تو	از کجایی مرا نکویی تو؟
گفت من دستکرد لاهوتم	قائد و رهنمای ناسوتم
اول خلق در جهان ماییم	در همه جای چهره بنماییم
نظر حق به ماست از همه خلق	خلقت ما جداست از همه خلق

مخلوق اوّل، حق مخلوق به، انسان کامل یا به تعبیر گنوسیان «آدم قدیم»؟... این
است آن جامع تضادها:

سر جمالی در جلال حسن فطرت نقش گل آن عروس دیدم که از لب لعلش نور ازل
ارواح قدسی را در عین فناء عشق در کمند اجل داشت.

۱- عبهر العاشقین، ص ۵ به بعد.

۲- رک: تذکرة الاولیای عطار، قسمت مربوط به حسین بن منصور حلاج.

شاید حافظ هم نظر به نظیر همین معنا دارد که گوید:
یادباد آنکه چو چشمت به عتابم می‌کشت معجز عیسویت در لب شکرخا بود
گفتم چگونه می‌کشی و زنده می‌کنی بایک نگاه کشت و نگاه دگر نکرد

همچنان که روزبهان به نظم گفته است:
اجل از دست آن لب خندان سر انگشت مانده در دندان

دنبالهٔ مطلب از روزبهان:

چون نیک بدیدم صفات صفای جانش صورت بی‌مکان بود و عین حقیقت در صورت
آدم علیه السلام بی‌نشان بود.^۱

چنان که ملاحظه می‌شود زبان روزبهان غامض است و از ذهنی مرموزگرا و پیچیده نشان دارد، برخلاف حافظ که گرچه گوشهٔ چشمی به همان معانی داشته اما روشنتر گفته است. تفاوت این دو را چنین می‌توان تعبیر کرد که اثر روزبهان یک صخرهٔ مرمر است که در دیوان حافظ همان صخره به صورت لوحه‌های صیقل یافته، امواج و نقوش خود را ارائه می‌دهد یا کتابهای روزبهان چون معدن گوهر است که سنگ و خاک و گوهر را در هم دارد، اما در دیوان حافظ همان گوهرها را در شکل تراش خورده و به رشته کشیده تماشا می‌کنیم.

شبهات تعبیرات دو عارف نشانی از شبهات شخصیت آن دو و همانندی عوالمی است که سیر کرده‌اند، اینک چند ترکیب و تعبیر که از کتاب *عبر العاشقین* برگزیده‌ایم:
آب حیات، آیینۀ خیال، کنگرهٔ بام فلک عشق، آرنی گوی، نالهٔ سحری، شاهد، بانگ
الست، بامداد ازل، جام جهان نمای جم، حسن ازل، خرابات، کوی شریعت، سرانداز،
سر ملکوت، سلسلهٔ دیوانگان، چین زلف، عشوه خر، شهسواران میدان غیوب،

۱- *عبر العاشقین*، ص ۸، ص ۱.

خلو تخانه دل، دولت عشق، سیمرغ، عنبرفشان، عقل قدسی، گلشن قدس، مجلس انس،
نگارخانه انس، گل آدم، منزل انس، نور دیده جان، همدم راز، ترک (در معنای معشوق)

اکنون به بعضی عبارات روزبهان که یادآور ابیاتی از حافظ است اشاره می‌کنیم.
«در خیال بت پرستی کنند در معاصی کافری کنند، صمد را از صنم باز نشناسند، آنگاه
دعوی کنند و گویند طاماتیان عصریم.» (عبرالعاشقین، ص ۹۶)
حافظ گوید:

ز جیب خرقة حافظ چه طرف بتوان بست که ما صمد طلبیدیم و او صنم دارد

«جان خُرشان بنده عشق است.» (عبرالعاشقین، ص ۵۲)

حافظ گوید:

فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

«زندگان بی مرگند.» (عبرالعاشقین، ص ۵۲)

حافظ گوید:

هرگز نمیرد آن که دلش زنده شد به عشق ثبت است بر جریده عالم دوام ما

روزبهان در تفسیر عرائس البیان ذیل آیه ۲۰۴ سوره بقره، درباره ریاکاران منافق
می‌نویسد: «یغری الخلق زبرج لباسهم و زینة هیأتهم و یجذبون الناس بحلو کلامهم و
اضواء و جوههم و اقصرار اکمامهم و انتفاخ اقدامهم لیضعوا اقدامهم علی اعناق الانام.»
حافظ گوید:

به زیر دلق ملّمع کمندها دارند درازدستی این کوتاه آستینان بین

در اشعار منسوب به روزبهان و پیروان او که در قرن هفتم می‌زیسته‌اند^۱ باکلمات و
عباراتی که واژگان و کلیشه‌های حافظ را به یاد می‌آورد برمی‌خوریم:

۱- اشعار از صفحات ۳۶۳-۳۶۰ کتاب روح الجنان، تألیف به سال ۷۰۵ نقل شده است.

مسکین دل شوریده سرگشته من کز تاب سر زلف تو تابی دارد

یک ذره تاب مهرش بر هرکه تافت روزی چون ذره در هوایش بس مهربان برآمد

تا در هوای مهر تو ماه اوفتاده ایم سر را چو ماه بر خط مهرت نهاده ایم
بر تخت سلطنت تو به شادی نشسته ای ما بردرت به تارک سر ایستاده ایم
تا آتش فراق تو برد آب روی ما خود را چو خاک بیهده بر باد داده ایم
ما بست شست زلف تو بی بند و حلقه ایم ما مست چشم مست تو بی جام و باده ایم
ای نور دیده روزبهان را ز روی تو رحمی بکن که در شب محنت فتاده ایم

که بی اختیار این اشعار حافظ را تداعی می نماید:

ما بیغمان مست دل از دست داده ایم همراز عشق و همنفس جام باده ایم
پیر مغان ز توبه ماگر ملول شد گو باده صاف کن که به عذر ایستاده ایم
کار از تو می رود مددی ای دلیل راه کائنات می دهیم و ز راه اوفتاده ایم

...

و اشعار زیر از پیروان روزبهان که در قرن هفتم سروده شده است:

تا چند باشی ای دل در قید خودپرستی یک ره بر آراز گل پای خودی که رستی

...

برخیز از سر جان گر در بساط جانان چون یافتی بلندی اندر مقام پستی

بی درنگ خواننده و شنونده را به یاد اشعار معروف حافظ می اندازد:

با مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی تا بیخبر بمیرد در درد خودپرستی

...

در آستان جانان از آسمان میندیش کز اوج سربلندی افتی به خاک پستی

...

تا فضل و علم بینی بی معرفت نشینی یک نکته‌ات بگویم خود را مبین که رستی

باز در همان غزل که از پیروان روزبهان است می‌خوانیم:

در نیستی قدم زن تا در رسی به هستی

که این مضمون شایع عرفانی یادآور این سخن حافظ است:

ای دل مباش خالی یک دم زعشق و مستی وانگه برو که رستی از نیستی و هستی

بدین گونه می‌توان تصور کرد که به گفته آربری مکتب پیروان روزبهان تا روزگار حافظ ادامه داشته و او را نیز جلب و جذب کرده است.^۱

از نکات مشترک دو عارف توجه به «رجال الغیب» و «مردان خدا» است. روزبهان کراراً از تعداد و مراتب اولیاء یاد می‌کند (مثلاً شرح شطحیات، ص ۱۰؛ تحفة العرفان، ص ۲). در دیوان حافظ هم اشاره به رجال الله و به تعبیر ابن عربی «اقطاب رکبان»^۲ یا به تعبیر روزبهان «شهسواران عالم غیوب» فراوان است، کسانی که نهان و عیانند و قدرت تصرف در آفاق و انفس دارند:

تو خود چه لعبتی ای شهسوار شیرین کار که در برابر چشمی و غایب از نظری

تو خود چه لعبتی ای شهسوار شیرین کار که توسنی چو فلک رام تازیانه توس

روزبهان به یک شهر آرمانی نظر داشته به نام «مدینه الاولیاء» (تحفة العرفان، ص ۱۱۵)، و این یادآور «عالم نو و آدم دیگر» حافظ است.

از یکی از عرفای معاصر روزبهان نقل است که «در اربعینیات که می‌داشتم نوری از خطه شیراز می‌دیدم که به آسمان پیوسته بود، چنانم معلوم کردند از عالم غیب که آن نور

۱- شیراز مهد شعر و عرفان، ص ۱۰۷ و ۱۱۲.

۲- رک: مقاله «حافظ عارف و ابن عربی شاعر» نوشته علیرضا ذکاوتی قراگزلو، مجله نشر دانش، آذر و دی ۶۷، به ویژه صفحه ۱۲-۱۱.

نفس مبارک شیخ روزبهان است»^۱ و این یادآور شعر معروف حافظ است که گوید:
بعد از این نور به آفاق دهم از دل خویش که به خورشید رسیدیم و غبار آخر شد

از خود روزبهان نقل است که می‌گفت: «سر تربت من از اولیای حق خالی نباشد» و
شرح حال نویس او افزوده است: «والحق چنین یافتیم»^۲ و این نظیر آن شعر حافظ است
که گوید:

بر سر تربت ما چون گذری همت خواه که زیارت‌گه رندان جهان خواهد بود

دیگر از نقاط مشترک دو عارف ستایش منصور حلاج است که روزبهان شطحیات
وی را شرح کرده و حافظ هم در دو مورد از وی به نیکی یاد کرده است.
اشاره روزبهان به «شهید عشق» که به سیف غیرت در منزل ابتلا کشته شده
(عبدالعاشقین، ص ۲۵) بازتابی هم در زندگی نامه حافظ یافته است که محمد گلندام جزو
القاب حافظ «الشهید» را نیز ذکر کرده است.

۱- روزبهان نامه، ص ۳۸ و ۲۲۸.

۲- همان، ص ۱۴.

عطار و عرفان ایرانی*

درباره عطار داوریه‌ها گونه‌گون است و بر روی هم به او ظلم شده و او را دست‌کم گرفته‌اند. بعضی از معاصران ما عطار را مردی درازنفس و پرگو معرفی کرده‌اند و شواهدی از مثنویهای او – که بهترین آثار اوست – آورده‌اند که نمونه‌های گویایی است از اطناب بلکه اسهاب.^۱ اما آیا عطار همان است؟

مگر نه اینکه همین عطار در مثنویهایش گاهی ایجاز را به اعجاز نزدیک می‌کند و والاترین معانی را در کوتاهترین و خوشترین و ساده‌ترین لفظ ادا می‌نماید؟ بعضی نیز با الفاظ تعارف آمیزی عطار را تعریف کرده‌اند، بی‌آنکه مشخصات و ممیزات او را نشان دهند. به گمان من عطار را باید در سه مسیر دنبال کرد و آثارش را ارزیابی نمود. نخست اینکه عطار یکی از بهترین مؤلفان آثار و احوال صوفیه است به زبان فارسی. البته پیش از عطار در طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری و نیز در تک زیست - نامه نگاریهای عارفان (مثلاً سیره ابو عبدالله بن خفیف، اسرار التوحید، فردوس المرشدیه و غیره) با شرح حال این یا آن صوفی آشنا می‌شویم اما عطار بود که مجموعه پرمایه‌ای همچون تذکرة الاولیاء، که نوعی دایرة المعارف عرفانی تا زمان اوست، به فارسی شیوا و گویا و گیرایی پدید آورد و عرفان را بیش از پیش ایرانی کرد.

دوم اینکه عطار مثنوی عرفانی را پیش برد و مخصوصاً پرداختن قصه‌های بلند و

* این مقاله در مجله نشر دانش، مرداد و شهریور ۱۳۷۴ و نیز در مجله چیتا، آبان و آذر ۱۳۷۴ چاپ شده است.
۱- رک: مقالات دکتر مهدی حمیدی در شماره‌های دوره نوزدهم مجله یغم. خود عطار گوید: «شور عشقم اینچنین پرگوی کرد» (مصیبت نامه، ص ۳۷۱).

تمثیلهای کوتاه دارای محتوای صوفیانه را باب کرد. درست است که پیش از او سنایی حقیقة الحقیقة و سیر العباد من المبدأ الی المعاد را که دو شاهکار بی نظیر است عرضه کرده بود. اما فی الواقع داستانسرایی عطار (چه داستانهای کوتاه و چه بلند) در ادب فارسی مجموعاً بی نظیر است و کسانی که بخواهند به چشم انداز سریعی از مایه‌های داستانی عطار آگاه شوند به کتاب شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطارنیشابوری نوشته مرحوم بدیع الزمان فروزانفر رجوع کنند. کسانی هم روی مآخذ قصه‌های عطار کار کرده‌اند^۱ ولی هنوز ناگفته‌ها باقی است. مسلم است که عطار از معلومات و مطالعات گسترده‌اش در احوال و آثار صوفیه به عنوان منبعی برای داستانسرایی نیز استفاده کرده، اما استفاده او از فرهنگ عامیانه و نیز مشاهدات روزمره را نباید فراموش کرد. آن صحنه‌های فراموش نشدنی که عطار دیوانگان را به گفتار و رفتار درمی‌آورد تا حرفهای نگفتنی را از قول آنان بگوید بیشتر مایه‌اش از کوچه و بازار فراهم شده است.

سوم، سهمی است که عطار از رباعی و غزل و قصیده عرفانی دارد و نقشی است که در پیشبرد تعبیر اندیشه صوفیانه در این سه قالب داشته است. ما بحث در قصیده و رباعی را دنبال نمی‌کنیم، اما بر غزل عرفانی تأکید داریم که سنایی آن را آغاز کرد و انوری و خاقانی تاحدی دنبال نمودند، اما غزل عرفانی (قلندرانه، عاشقانه) از مجرای دیوان عطار است که به امثال مولوی و عراقی و اوحدی و سعدی و حافظ (و سپس شاه نعمت الله ولی و شمس مغربی و دیگران) می‌رسد و تا جامی ادامه می‌یابد. در غزلیات عطار است که با نفس گرم این شاعر شوریده آشنا می‌شویم و برخی از نخستین نمونه‌های تعبیرات غزل عرفانی را - که بعداً کلیشه شد - باز می‌یابیم و به شطحیات گستاخانه (که نمونه‌ای است از ملامتی‌گری در گفتار) برمی‌خوریم که هنوز برخی غیر عادی و جاذب می‌نماید و با آنکه قرن‌هاست در دیوانهای شعر فارسی تکرار شده مبتذل و فرسوده نگردیده است. در همین جا ممکن است در ذهن خواننده این پرسش پدید آید که عطار و شاعران عارف چه اصراری به استفاده از عبارات بزمی یا عاشقانه یا کفرآمیز داشته‌اند؟ پاسخ اجمالی این است که این گونه تعبیرات، بیان احساسات حادّ و تند و نیرومندی است که شکل دیگری

۱- رک: مآخذ قصص و تمثیلات مثنویهای عطار، فاطمه صنعتی نیا، زوار، ۱۳۶۹.

برای بروز و اظهار نیافته، ضمن آنکه نامحرمان را می‌راند و سالکان مبتدی را به شوق می‌آورد تا برای درک معنی نهایی و تفصیلی آن پیش بروند. برای قشریان مایه‌گریز است و برای مستعدان اشتیاق برانگیز، و برای شخص شاعر نیز رها شدن است از فشارهای درونی.

حال بار دیگر به اهمیت موقعیت عطار در شعر فارسی برمی‌گردیم و برای این منظور باید نخست ببینیم کلاً شعر عرفانی چه موقعیتی در مجموع ادب گذشته ما دارد. شعر فارسی در درجه اول و در مرحله نخست جلوه‌ای است از شعوبیگری. ایرانیان تنها ملت مسلمان بودند که با وجود پذیرفتن اسلام، مقهور فرهنگ عربی نشدند و با آنکه بیشترین خدمت را برای ادبیات عربی و زبان عربی انجام دادند فارسی را هم حفظ کردند. بلکه در آمیختن فارسی و عربی قوت و نیرویی دو چندان به زبان فارسی بخشید. شعر فارسی در دستگاه صفاریان آغاز شد و در کل جنبه ملی داشت (ایرانی - اسلامی) و کمال مرحله اول آن شاهنامه فردوسی است. اما شعر و شاعری مداحانه درباری روز به روز در ابتذال بیشتر فرو می‌رفت و مظهر عصیان کامل علیه آن ناصر خسرو است. این مرد با اصول و صاحب عقیده، که بهترین گوینده و نویسنده نهضت فکری و اجتماعی باطنی (اسماعیلی) است، شعر را در خدمت آرمان و مرام سیاسی قرار داد.

در همین ایام غلبه ترکان سلجوقی و قوت گرفتن مجدد عباسیان، نهضت شعوبی و باطنی را در ایران به ضعف می‌کشاند، اما از سوی دیگر عرفان در شعر مجال ظهور و بروز می‌یابد. عرفان چنان دامنه وسیعی دارد که خود عناصر مثبت و ماندگار نهضت‌های فکری و اجتماعی پیشین را هم می‌تواند حفظ کند. سنایی قهرمان این میدان است، او شاعری درباری بود که بر دربار و شعر درباری شورید و تمام قدرت سخنوری و ابداع خویش را در راه رشد دادن و پروردن ادب نوپای عرفانی صرف کرد. عارفانی چون ابونعیم اصفهانی^۱ و احمد غزالی و محمد غزالی^۲ پیش از او جاده را کوبیده و آماده آن کرده بودند که شعر بر روی هم مقبول اهل شرع واقع گردد و سنایی یک تنه کار را به مقدار

۱- ابونعیم اصفهانی ظاهراً اولین صوفی متشرع است که راجع به مشروع بودن شعر بحث کرده است (رک. المجلة المجمع العلمی و الادبی، دمشق، ج ۷ و ۸، ۱۳۶۰ ق، ص ۳۵۹).

۲- رک. مقالة «شعر حلال، شعر حرام»، دکتر نصرالله پورجوادی، نشر دانش، سال ششم، شماره ۵ و ۶.

زیادی پیش بُرد و شعر عرفانی هویت یافت. در شعر سنایی تمام خصوصیات ادب عرفانی که طی قرنهای بعد شکوفایی یافت آشکارا به چشم می خورد و علاوه بر کیفیت قابل قبول، کمیت چشمگیری نیز دارد. بعد از سنایی پیروان او همچون خاقانی و نظامی (در قصیده و غزل و مخزن الاسرار) و انوری (در بعضی غزلیات) جاده را کوبیده تر کردند و سرانجام عطار بود که فقط شعر عرفانی سرود و حتی در مرحله ای کوتاه از عمرش نیز شاعر درباری نبود:

به عمر خویش مدح کس نگفتم دُری از بهر دنیا من نسفتم

در شعر عطار است که استقلال از دربار (منبع تغذیه شعر و شاعر تا آن زمان) تحقق می یابد و چهره مردم و رویکرد مردمی شعر فارسی آشکار می گردد، و شعر از فرمالیسم فاصله می گیرد و بیشتر به معنا می گراید.

پیش از عطار تنها خیام بود که در رباعیات محدودش شعر را در خدمت بیان اندیشه به کار گرفته بود. تصادفاً عطار از شیوه رباعی سرایی خیام نیز پیروی کرده، چنان که برخی از رباعیات منسوب به خیام از آن عطار است. در اینجا بیفزایم که گرچه عطار از خیام به تعریض یاد کرده است،^۱ اما خود در بیان حیرت و وحشت و حسرت و فرو ریختن قصر آرزوها و سهمگین بودن سرنوشت و پوچ بودن تکیه بر زندگی دنیوی همنوای خیام است، اما در نومیثی بن بست گونه خیامی نمی ماند چرا که به «دریای جان» راه یافته است. تفاوت دیگرشان این است که عطار به شیوه غزالی عقل را ترک می گوید و به ورای عقل راه می جوید، حال آنکه خیام عقلی مسلک است و از چهار شیوه تفکر در زمان خودش (متکلمان، باطنیان، صوفیان و فیلسوفان) به فیلسوفان متمایل است هر چند آنان را نیز سردرگم می یابد؛ اما می دانیم که به قول ارسطو، ردّ فلسفه هم (از طریق استدلال) خود نوعی فلسفیدن است. اما عطار در عین آنکه عقل را رد کرده (در واقع روشهای استدلالی زمان خودش را قبول ندارد) ولی دارای تفکر نیرومند فلسفی بوده و این از همه بهتر در مثنوی اسرارنامه هویدا است، و با توجه به این مثنوی و دیگر آثار

سرشار از اندیشه خلاق عطار است که سراینده دانشمندگلشن راز می‌سراید: مرا زین شاعری خود عار ناید که در صد قرن چون عطار ناید تفکر فلسفی عطار عجیب نیست چرا که وی مردی دانش‌آموخته و اهل مطالعه و تحقیق و حکیم و طبیب، و دارای تجارب وسیع در زندگی عملی و سلوک روحی بوده است، چنان که در بعضی حکایات مثنویاتش پرده از شگفتیهای کردار و پندار انسانی برمی‌دارد و شواهدی واقع‌گرایانه از اوضاع اجتماعی عصر خویش به دست می‌دهد. این راهم باید پذیرفت و نمی‌توان مخفی نگه داشت که تصوف و عرفان آن گونه که در ادبیات ما ظهور یافته گرچه به لحاظ اجتماعی انتقادگر است اما شورشی و انقلابی نیست. شاعر عارف به مذمت «دنایای دون» و بی‌اعتنایی به «جیفه دنیوی» و ضبط «نفس امّاره» اکتفا می‌کند اما نمی‌گوید چه باید کرد. صوفی مسلکان چنان در آستانه حمله مغول خود را باخته بودند که وقتی پامال شدن تمام مقدسات را به وسیله مغولان دیدند، فقط گفتند: «این باد استغنائی الهی است که می‌وزد»^۱ حال آنکه «بی‌نیازی الهی» موضوع تازه‌ای نبود، فی‌الواقع این خود آن آدم صوفی مسلک بود که احساس می‌کرد به او و پندارهایش دیگر نیازی نیست!

تفکر ایرانی دو مرحله نفی را گذرانده بود، یکی آنگاه که ایران ماقبل اسلام را نفی کرد تا اسلام را بپذیرد، دیگر آنگاه که اسلام دستگاه خلافت را نفی کرد که بار دیگر به خود بازگردد و این «خود» یعنی ایرانی مسلمانی که میراثهای گذشته خود را هم به یاد می‌آورد، اما هم مسلمانی رسمی خلافت و وابستگان ترک آن را نفی می‌کند و هم آیین پیش از اسلام خود را: «نه گبرم نه مسلمانم». البته این احمقانه است که تصور کنیم گذشته ایران به کلی نابود شد. خیر، عناصر ماندگار آن در عرفان باقی ماند، و اینکه گفته‌اند در عرفان تجلیات روح ایرانی آشکار است خالی از حقیقتی نیست به شرط آنکه برداشت شوونیستی از این گفته نداشته باشیم. همین نفی و اثبات در اخلاق و سیستم ارزشها به وقوع پیوست یا دست کم در

ذهنیت متفکران این حالت رخ داد و این همان صحنه‌های خیره‌کننده‌ای است که از «توبه شکنی» و «از خانقاه به خرابات آمدن زاهد» در شعر عرفانی خصوصاً در غزلیات عطار می‌بینیم. بعدها مولوی و سعدی و عراقی و حافظ و شمس مغربی و شاه نعمت‌الله نیز همان مضمون را تکرار کرده‌اند.

اما شاهکار داستان‌سرایی عطار که شیخ صنعان باشد مضمونش همین است و یک فرایند دوری و چرخه شگفت‌انگیز روانی را به دلکش‌ترین صورتی تصویر کرده است. این داستان جاودانی قرن‌هاست که تکرار شده و می‌شود با این فرق که سالکان غالباً در نیمه راه می‌مانند. «شیخ صنعان» حکایت تحول و ارتقای نفس انسانی است.

واقعیت‌های عینی خارجی در ادبیات قدیم خصوصاً ادب عرفانی رنگ رمز و راز دارد و صورت کاژ و کوژ می‌یابد:

چون کنم معشوق عیار آمده‌ست	دشنه در کف سوی بازار آمده‌ست
دشنه او تشنه خون دل است	لاجرم خونریز و خونخوار آمده‌ست
صبحدم هر روز با کرباس و تیغ	پیش تیغ او به زنهار آمده‌ست
او ز جمله فارغ است و هر کسی	اندر این دعوی پدیدار آمده‌ست
لیک چون تو بنگری در راه عشق	قسم هر کس محض پندار آمده‌ست
جز فنائی نیست چون می‌بنگرم	آنچه از وی قسم عطار آمده‌ست

(دیوان عطار، ص ۳۷)

یک متصوف از این غزل چه می‌فهمد؟ ظهور اسمای جلالیه و نفی اوصاف بشریت از مرید و سالک. اما یک محقق با تتبع تاریخی ضمن آنکه می‌پذیرد ممکن است منظور شاعر همین بوده باشد، اما در ورای تصویر خوف‌انگیز اوایل غزل طرحی از واقعیت تاریخی آن روزگار را می‌یابد. جالب این است که قتل عطار به دست یک آدمکش مغولی نیز به این صورت افسانه‌ای نقل شده که عطار به او گفت: «این دیگر چه شکلی است که تجلی کرده‌ای؟ به هر صورت در آیی تو را می‌شناسم».^۱

در اصطلاح عرفانی معنای این حرف این است که خداوند در مظهر اسم قهار و منتقم

۱- رساله خیراتیه، آقا محمد علی بهبهانی (کرمانشاهی)، ج ۱، ص ۱۶۶.

و مُمیت جلوه کرده است و مسلماً اگر این سخن از دهان عطار بیرون آمده باشد به همین معناست. اما در پشت این تصویر و تصور، حقیقت خونریز تاریخ شرق است که همچون رب النوع قسی‌القلب انتقام و مرگ رخ می‌نماید.

اکنون که کلمه «تاریخ شرق» در میان آمد این را هم بگویم که کوله‌باری از خاطره‌ها و رسوبات ذهنی که بارها و بارها تغییر شکل یافته و تخمیر و تحول پیدا کرده است، بر فکر و روح ما شرقیان و ملل کهن سنگینی می‌کند و همین مجال پیدایی مکتبهای تلفیقی را در طول تاریخ پدید آورده است. آنجا که ما «اسکندر» را با «ذوالقرنین» و «کوروش» را با «مادر سلیمان» و «سلیمان» را با «جمشید» می‌آمیزیم، آنجا که به ارسطو و افلاطون و فیثاغورث قیافهٔ رسولان الهی ناشناخته و مظلوم داده‌اند... و به طور خلاصه آنجا که بابلیات و اسرائیلیات و اسکندرانیات با میراث ایرانی و هندی در هم آمیخته می‌شود، در حقیقت این روح ماست که زیر بار قرون نَفَس نَفَس می‌زند و تقلا می‌کند تا بیرون شدی بیابد. این حالت در مصیبت نامهٔ عطار جلوه کرده و سالک در مسیر خود نزد عرش و کرسی و فرشتگان و عناصر اربعه و پیغمبران و قوای باطنی و پدیده‌های طبیعی (مثل آفتاب و ماه و آسمان و زمین و جانوران... که معبودهای اقوام قدیم هستند) رفته است تا کسب هدایت کند.

کلام آخر اینکه بعضی محققان معاصر عرب شعر عرفانی ایران را متأثر از مکتب ابن عربی پنداشته‌اند.^۱ صرف نظر از ارزش عقلی نظریهٔ وحدت وجود و لوازم آن، باید گفت تمام آنچه در شعر عرفانی فارسی بعد از ابن عربی آمده است در زبان فارسی مخصوصاً دیوان عطار سابقه داشته؛ چنان که جامی، یکی از بزرگترین صاحب‌نظران و مطلعان عرفان نظری و ادب فارسی، گوید: «آن قدر اسرار توحید و حقایق اذواق و مواجید که در مثنویات و غزلیات (یعنی عطار) اندراج یافته در سخنان هیچ یک از این طایفه یافت نمی‌شود».^۲ حکمت ذوقی شعر عرفانی فارسی مقولهٔ مستقلی است و عطار از مظاهر عالی آن است.

۱- مقدمهٔ تعلیقات ابوالعلاء عقیفی بر فصوص الحکم ابن العربی.

۲- نفحات الانس، انتشارات اطلاعات، ص ۵۹۷.

سیر مسئله توحید در عالم اسلام تا قرن هفتم هجری*

نوشته عثمان اسماعیل یحیی

مقدمه

التَّجَلِّیَّاتُ الالَهیَّةُ از آثار مهم ابن عربی است که اولین بار به اهتمام عثمان یحیی (از متخصصان قدر اول تصوف اسلامی مخصوصاً در زمینه آثار ابن عربی) در نُه شماره از مجله المشرق (بیروت، ۷-۱۹۶۶) به چاپ رسیده بود. اخیراً مرکز نشر دانشگاهی به یک اقدام ارزشمند دست زده و این کتاب را بر اساس همان چاپ و با نظر خود عثمان یحیی همراه با فهرس متنوع و دقیقی که شخص ایشان تهیه کرده در یک مجلد به صورت زیبایی عرضه نموده است که مسلماً مورد توجه خاص اهل تحقیق و مطالعات فلسفی و عرفانی قرار خواهد گرفت.

عثمان یحیی بر این کتاب مقدمه‌ای دارد که در بخشی از آن (ص ۸۳-۵۷) به صورتی فشرده سیر مسئله توحید را در عالم اسلام خصوصاً از دیدگاه معتزله، سلفیان و متصوفه بررسی می‌کند و با جمع بندی خوبی توانسته است تصویر روشنی از مشکلات اندیشه توحید و راه حل‌های آن تا قرن هفتم هجری به دست دهد. چون این بخش مستقل از آن کتاب و حتی مطالب دیگر آن مقدمه بود، و به نظر سودمند آمد، ذیلاً ترجمه فارسی آن را از لحاظ خوانندگان می‌گذرانیم.

* این مقاله در مجله معارف، دوره ششم، شماره‌های ۱ و ۲، فروردین - آبان ۱۳۶۸ چاپ شده است.

جایگاه توحید در دین اسلام

توحید عقیده عمده و اصلی اسلام و شعار مشخص کننده آن است. در حقیقت شهرت رسالت محمدی در تاریخ ادیان به این بوده که دعوت توحید است، همچنان که دانشها و باورداشتهای صوفیه اسلامی به همین عنوان شناخته شده است. اما در همان حال که «توحید» در کلام خصوصاً اشعریان و متأثریدیان یک مسئله نظری محض است، یعنی عبارت است از تحقیق و بیان وحدت الهی با آوردن دلایل عقلی و نقلی، همین قضیه توحید در عرصه معارف صوفیانه به منزله آزمایش کاملی است از وحدت و آگاهی کامل بر آن. موضع گیری صوفیانه توحیدی در درجه اول، اگر بشود گفت، ذوق^۱ و تجربه مستقیم وحدت الهی است در مطلق بودنش از همه چیز و ساری بودنش در همه چیز. شک نیست که توحید اساس همه ادیان و قدر مشترک همه آنهاست و در نظر قرآن توحید غرض اصلی وحی آسمانی و بعثت انبیاست، الا اینکه توحید در سایه دعوت محمدی مفهوم جدید یافته و به صورت نوآیین و مشخصی درآمده است. دیدگاه توحیدی اسلام سرچشمه سایر عقاید و نیز منبع قوانین شریعت و شعایر اسلامی است، اندیشه اسلامی در موضوعات خدا، هستی و انسان همه رنگ توحید دارد، نظریات و ویژه اسلامی در وحدت ادیان و عوالم و نوع بشر همه از وحدت خالق جریان می یابد.

نظریه توحید نزد اسلامیان

محقق هنگام واریسی نظریه توحید و تحولات آن نزد مسلمانان خصوصاً اهل سنت درمی یابد که نزد سه گروه توحید نقش مهمی داشته است: معتزلیان، سلفیان و صوفیان. برای هر یک از این سه گروه، توحید میدان گشاده ای برای فعالیت اندیشه و مزرعه حاصلخیزی برای تولید و ابداع فکری بوده است و هر یک از سه گروه میراث علمی اصیل و عمیق و جامعی پیرامون مسئله توحید برای آیندگان خود باقی گذاشته است. مورخ اندیشه اسلامی بدون هیچ زحمتی از خلال آرای بزرگان معتزله و سلفیون و

۱- کلمه ذوق به معنی چشیدن است، در این معنا بین عرفای متأخر ایران عبارتی مشهور هست که «حلوای تن تنانی، تا نخوری ندانی»-م.

صوفیه در مباحث توحید می‌تواند صورتهای واقعی تفکر مثبت را دریابد که هم مشکلات و هم مواد آن در موضوع و موضع اسلامی است، و سپس در قالب یک نظریه عمومی که می‌تواند به جنبه‌های گوناگون زندگی دینی و اخلاقی و اجتماعی تطبیق یابد ریخته شده است.

توحید در نظر معتزلیان

به نظر می‌آید که نخستین بار سران معتزله بودند که در جوّ اهل سنت مشکلات مسئله توحید را برانگیختند و هم ایشان از جمله پیشاهنگان و پایه گذاران نظریه توحید بر شالوده نظریه‌ای استوار بودند که خالصانه کوشیدند اصل و مبدأ توحید خود را در عالم اندیشه و سیاست به یکسان متحقق سازند.

همه می‌دانیم که توحید یکی از پنج اصل مشهور معتزلی است که اعتزال جز با گرایش به آن و دفاع از آن کامل نیست. پنج اصل مزبور عبارت است از: توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر.

در اینجا نکته درخور ملاحظه این است که عقیده توحید اصل همه آرای دینی معتزله است در صفات و ذات خدا، و مخلوق بودن قرآن، و اینکه خدا قابل رؤیت نیست. و نیز همین عقیده توحید پیوند استواری با مباحث ایشان در عدل الهی و آزادی اراده انسانی و لزوم امر به معروف و نهی از منکر دارد. بدین گونه مبدأ توحید که در ذات خود یک اندیشه لاهوتی است در نظر اندیشه گران اسلامی اساس راه حلهای عملی در سطح اخلاقی و اجتماعی است.

حقیقت آن است که معتزله ابداع کننده قول به توحید یا تنها قائلان به توحید نبودند، چون توحید شعار عمومی مسلمانان است. اما معتزلیان در این دریافت یا برداشت خاص و دقیق از وحدت الهی از دیگر فرق اسلامی ممتاز بودند، لذا در تاریخ عقاید ایشان را «اهل توحید»^۱ نامیده‌اند و این مایه افتخار و مباهات ایشان بوده است.

۱- سید مرتضی علم الهدی عالم معروف شیعی که دوستدار معتزله بوده و از ایشان به شمار است، اهل اعتزال را «اهل توحید و عدل» می‌نامد. رک: مالی مرتضی. -م.

پایداری و تأکید به پالایش و والایش وحدت الهی محور مباحث و بنیاد تفکر معتزله در مسائل الهیات است، همچنان که علاقه شدید به طرفداری از اصل توحید در زندگانی فردی و اجتماعی، فعالیت عملی آنان را در بر می‌گرفت. اشعری در مقالات الاسلامیین چند نص آورده که آرای معتزله را در توحید به بهترین صورت تلخیص و تصویر می‌کند، که از آن جمله این را برگزیده و نقل می‌کنیم:

به درستی که خدا واحد است، چیزی همانند او نیست... خدا جسم نیست و شخص نیست... و جوهر و عرض نیست... زمان بر او نمی‌گذرد و نمی‌شود گفت که در مکانی حلول می‌نماید و به هیچ یک از صفات مخلوقات که دلیل بر حدوث باشد متصف نمی‌شود، محدود نیست... نه پدر است نه پسر... حواس او را درک نمی‌کند... و به هیچ گونه شبیه خلق نیست... چشمها او را نمی‌بینند و دیدگان او را در نمی‌یابند و پندار بر او احاطه نمی‌یابد. «شیء» است، اما همچون اشیاء نیست؛ دانا، توانا و زنده است، اما نه مانند این دانایان و توانایان و زندگان... او تنها قدیم است، غیر از او قدیمی نیست و خدایی نیست... برای آفرینش کسی یاریش نکرده و برای پدیدار کردن نمونه و سرمشقی نداشته است.

این نص – و امثال آن که کم نیست – بسیار اهمیت دارد. زیرا از جهتی میزان نفوذ الفاظ فلسفی را در مباحث معتزله نشان می‌دهد و برداشت و غوررسی آنان را از گرایشهای غالب فکری آن زمان می‌نمایاند، مثلاً کلمات «شخص»، «جوهر»، «عرض»، «حلول»، «قدم و حدوث» معانی معین فلسفی دارد و به ویژه در حوزه‌های فلسفی و لاهوتی (= کلامی) آن عصر و پیش از آن رایج بوده است.

از جهت دیگر این نص مهم موضعگیری توحیدی معتزلیان را در برابر دیگر مذاهب و فرقه‌ها معلوم می‌دارد، مثلاً آنجا که آمده است: «خدا... به هیچ یک از صفات مخلوقات... متصف نمی‌شود» یا «چشمها او را نمی‌بینند و دیدگان او را در نمی‌یابند» مخالف با اهل سنت است.

و آنجا که آمده است: «... نه پدر است نه پسر...» در مقابل مسیحیان است که عقیده

داشتند مسیح فرزند خداست که پیش از روزگاران از او زاده شده و در جوهر برابر با اوست.

و آنجا که آمده است: «برای آفرینش، کسی یاریش نکرده» منظورشان استقلال خدا در خلقت و نفی وسایط مادی یا معنوی است، و آنجا که آمده است: «برای پدیدار کردن نمونه و سرمشقی نداشته است» منظورشان معارضه با نظریه «مُثل افلاطونی» است که برای هر شیء محسوس، مثالی در عالم نامحسوس قائل است که این صورت زیرین بر حسب آن مثال زَبَرین و به وسیله آن پیدا شده است.

و تأکید بر اینکه خدا «آفریننده است» ردّ نظریه «فیض» است که افلوطین گفته بود و فیلسوفان مسلمان از او گرفته بودند.

پوشیده نماند که افراط معتزله بر تثبیت وحدت الهی و دفاع از آن، ضمناً موضعگیری مشخص علیه دوگرایی مجوس است که الوهیت را متشکل از دو عنصر متضادّ خیر (= نور) که مظهر آن اورمزد است و شر (= ظلمت) که مظهر آن اهریمن است می‌شمردند، و نیز موضعگیری علیه سه‌گرایی مسیحیان است که الوهیت را متشکل از سه اقنوم اب و ابن و روح القدس می‌انگاشتند.

با این همه و علی‌رغم اعتراف به حاصل زحمات سران اعتزال در عرصه‌های اندیشه و علم و ادب، حقیقت این است که نظریه ایشان در مورد ذات الهی قاصر است و نظریه ایشان در باب وحدت نیز کامل و دربرگیرنده نیست. اندیشه ایشان درباره خدا مقید به اطلاق است، و بهتر بود که الوهیت را از هر قیدی — حتی قید اطلاق — منزّه می‌داشتند. بدین گونه از قول معتزلیان در مسئله توحید، مشکلات بزرگی پیدا شد که پژوهش‌های عمیقی در همه جهان اسلام داشت و آن مشکلات عبارتند از: «رؤیت الهی»، «مخلوق بودن قرآن» و «صفات الهی».

معتزله بر آن بودند که صفات الهی حقیقتی در ورای عقل انسانی ندارند و در جوهر خود عبارتند از معانی مجردی که فکر از خودش انتزاع می‌کند و به عنوان نُعوت کمالیه برای ذات مقدّس و ماهیت متعالی آن به کار می‌برد، اما اینکه خدا در واقع موصوف به آن صفات باشد به یک نوع کثرت ناخوشایند — که خدا منزّه از آن است — منجر می‌شود.

معتزله کتابهای آسمانی و از جمله قرآن کریم را البته به عنوان پدیده‌های الهی برجسته می‌شمردند، الا اینکه این پدیده‌ها مثل دیگر پدیده‌های هستی مخلوق و حادث است، و اعتقاد به ازلیت قرآن و تورات و انجیل به عقیده تعدّد قدما (یعنی اینکه غیر از خدا چند قدیم دیگر هم است) کشیده می‌شود که با اعتقاد توحید سامی (= ادیان ابراهیمی) منافات دارد.

اما «رؤیت الهی» را معتزلیان به کلی منکر بودند چه در دنیا و چه آخرت، چون مستلزم محال عقلی است و ذات خدا را در کمر بند زمان و مکان و ماده محدود می‌سازد. و آن نصوص دینی را که در این موضوع وارد شده تأویل می‌نمودند.

اما چندگانگی و چندگونگی صفات الهی به نظر معتزله با وحدت ذات تناقض دارد. ولی صفات در حقیقت محل ظهور و تجلی کمالات ذات‌اند و اگر ذات را از «الوهیت» برهنه سازیم دیگر چه از آن خواهد ماند؟ به عبارت روشنتر هرگاه صفات ثبوتیه از ذات حق تعالی نفی گردد پیوند انسان با خالق چگونه فهمیده می‌شود؟ چگونه در عبادت و پارسایی می‌توان امید و آرزو بست، حتی پدیده‌های آفرینش دقیقاً آیا تفسیرپذیر خواهد بود؟

اگر ذات الهی را برهنه از صفات بپنداریم، یعنی همه صفات و نُعوت و شُؤون را از آن نفی نماییم، مثل تصوّر یک چاه خالی خواهد بود که نه آبی درون آن هست و نه گل و سایه‌ای پیرامونش، آیا لب تشنه بیابان زندگی چگونه عطشش را در کنار چنین چاهی رفع نماید؟

این بود یکی از نتایج خطیر گفتار معتزلیان در نفی صفات و موضعگیری سلبی ایشان در این باب.

همچنین است موضوع «مخلوق بودن قرآن». اگر وحی آسمانی که نماد ارتباط زنده میان آفریدگار و آفریدگان و مظهر غیابت والای خدا به انسان است، همچون دیگر پدیده‌های هستی حادث باشد، من می‌پرسم، نتایج این عقیده در وجدان بشری در ارتباط با سرنوشت نهایی و کمال مطلقش چیست؟

مسلمانی که در قرآن به عنوان یک «حکمت آفریده شده» می‌نگرد در گردش ادبی

خود از حدود «جهان آفریده شده» بیرون نمی‌رود و نتیجتاً به «آفاق آفریده نشده» نمی‌پرد، وانگهی خود در توان او هست که در تجارب آوردگاه زندگی به «حکمت آفریده شده‌ای» همانند آن از محصول فکر بشری دست یابد. آری، مسلمانی که به ازلیت قرآن معتقد باشد مجال آن را دارد که در حین تأمل در صفحات کتاب الهی «ناموس ازلی» را کشف کند و آن را قانون زندگی خویش سازد و به «حکمت آفریده نشده‌ای» برخورد کند که وی را به آسمان جاودانگی فرا می‌برد. بدین گونه مسلمان (با این اعتقاد) می‌تواند روی ای زمین مملو از اشک و درد، و عرق جبین، همچون فرشتگان بزیاید.^۱ و بالاخره اگر در بهشت هم – طبق نظر معتزله – رؤیت الهی ممکن نباشد، آن چه جور بهشتی است و به چه دردی می‌خورد؟ مگر نه اینکه نظر به روی حبیب تنها بهشت است و ندیدن روی او تنها دوزخ؟

هر چه هست نظریه توحیدی معتزله گرچه در زمینه الهیات به خاموشی گرایید، اما در اجتماعیات و اخلاقیات توفیق کامل یافت. نظریه «عدل» ایشان که خود از اصل توحید سرچشمه می‌گیرد منشأ رأی شجاعانه ایشان به «اختیار» و «لزوم امر به معروف و نهی از منکر» است که این هر دو سنگ زاویه زندگانی اخلاقی و اجتماعی انسان است. همانا با مزیت اختیار، یا به تعبیر بهتر «آزادی انتخاب» است که شخص می‌تواند به شخصیت عالی خویش از جنبه ارادی و فکری تحقق بخشد، چون آزادی اساس تربیت اراده و تحوّل فکر است. و در نتیجه آزادی دیباچه تکامل ذاتی شخص، و معیار درستی است برای سنجش تبعات فردی و اجتماعی آن.

اما لزوم امر به معروف و نهی از منکر، یعنی اینکه فرد و جامعه متقابلاً مسئول یکدیگرند. موجود انسانی در نظر معتزله دارای مسئولیتهای شخصی است تحت عنوان آزادی انتخاب و دارای مسئولیتهای اجتماعی است تحت عنوان لزوم امر به معروف و نهی از منکر (و این بی‌شک نمودار زیبایی است از آنچه امروز از آن به افکار عمومی و عدالت اجتماعی تعبیر می‌کنیم)، و این همه می‌تواند ضامن پیشرفت پیوسته بشر طی عصرها و نسلها باشد و اصول ارتباط و تعاون میان افراد و طبقات را ترویج کند.

۱- اینجا نویسنده دچار احساسات شده است، وگرنه با اعتقاد به حادث بودن قرآن نیز همه نتایجی را که فرض کرده است، می‌شود که مسلمان به دست بیاورد. -م.

جالب این است که در اینجا ملاحظه می‌شود معتزله در دایره الهیات از پیروان نظریه ماهیت مجرد (essentialistes) و در دایره اخلاقیات و اجتماعیات از پیروان فلسفه وجودی (اگزیستانسیالیست) بودند، اما آن «آزادی انتخاب» و امر به معروفی که مطلوب معتزله است هر دو از عدل الهی سرچشمه می‌گیرد. عقاید پیشوایان اعتزال در «عدالت الهی» است که بنیاد نظریه ایشان درباره اختیار فردی و لزوم امر به معروف اجتماعی می‌باشد و این گونه ویژه از اندیشه گری، اصول ایشان را سرشار از والایی و کمال می‌سازد.

در نظر معتزلیان تنها انگیزه‌های اخلاقی و روانی نیست که انسان را به آزادی انتخاب فرا می‌خواند و فقط ضرورت‌های اجتماعی نیست که امر به معروف و نهی از منکر را توجیه می‌نماید، بلکه هر دو اینها از یک انگاره عمیق از مفهوم عدالت الهی آب می‌خورد. این «عدل» که مظهر ذات متعال در وحدت مطلق اوست، در عین حال سرچشمه اساسی آزادی انسان بر روی زمین و لزوم امر به معروف و نهی از منکر هم هست. آزادی انسانی نیز همچون لزوم امر به معروف همانا نماینده کامل وجدان انسانی در مطلقیت وجودش به یکسان، چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی.

توحید نزد سلفیان

سرنوشت این بود که اندیشه توحید در حوزه سلفیان نیز همان نقشی را بیابد که نزد معتزله داشت، لکن به شیوه‌ای دیگر. همچنین اندیشه توحید این فرصت را یافت که نزد سلفیان نیز مورد توجه خاص باشد، بلکه بیشتر. در حقیقت این اندیشه نزد بزرگان متأخر سلفیه به صورت جدیدی درآمد که هم الوهیت را و هم فعالیت‌های انسانی را از همه جوانب نشان می‌دهد و در بر می‌گیرد.

جنبش سلفیان همچنان که مستشرق لائوست اشاره کرده بر اصل توحید ایستاده است. توحید در نظر عالمان سلفی از لحاظ الهی هم عقیده است و هم عبادت، و در عین حال از جهت انسانی هم سلوک فردی است و هم رفتار اجتماعی. بدین گونه توحید اصلی است در عین حال الهی و انسانی و دینی و زمانی.

به نظر پیشوایان سلفی هیکل دین به تمامی، شامل عقاید و شعایر و قوانین، تعبیری

است از همه والاّیی و عظمتی که اصل توحید در بردارد و صورت تجسم یافته همین اصل است در اوج کمالش.

به نظر ایشان هدف نهایی توحید یاوری «کلمة الله العلیا» در زندگانی فردی و اجتماعی انسان است، و «کلمة الله» یعنی همان قانون و نظام ازلی و ابدی خدا، و یاوری آن یعنی کمک کردن به وجدان بشر در جهاد پیوسته اش برای تحقق بخشیدن همیشگی آنچه برتر و بهتر است، و این ضمانت کافی است برای هرگونه پیشرفت و شکوفایی مادی و معنوی، و کلید جادویی گنجهای زمینی و آسمانی است.

طبق تقریر ابن تیمیّه مبدأ توحید از سه حقیقت تشکیل می شود یا در سه مظهر تجلی می یابد که هر یک از آن سه، ذات الهی را در جهتی از کمال مطلقش نشان می دهد و دیدگاه انسان را از پروردگارش مشخص می نماید و آن سه عبارتند از: عقاید، عبادات و معاملات. بدین گونه اندیشه توحید در شکل اصول کلی دربرگیرنده جنبه های الهی و انسانی، که هر دو را توأمأ دارد، جلوه می کند و در سایه آن عظمت خالق و مخلوق به هم می رسند.

توحید الوهیت

ابن تیمیّه مظهر اوّل توحید را توحید الوهیت نامیده و آن اعتراف بنده است به وجود خدا، و اینکه غیر از او خدایی نیست. مفهوم الوهیت در نظر ابن تیمیّه شامل وجود مطلق و ماهیت مطلق می شود، بدین معنا که خدا حقیقتی است موضوعی دارای صفات ایجابی و ثبوتی. صفات خدا در نظر ابن تیمیّه از لحاظ شماره فراوان و از لحاظ دلالت گونه گونه است و به همه آنها باید ایمان داشت، البتّه فقط مادام که شرع آن را آورده باشد، در این صورت بی هیچ تأویلی یا تعطیلی در معنای ظاهری پیاده می شود.

پس توحید الوهیت ما را بر کمال مطلق جناب الهی در وحدت ذات و کثرت صفاتش مطلع می نماید. وحدت و کثرت در مقام الوهیت متعارض نیستند و مستلزم محالی نیستند بلکه در آن مقام هم آغوش و متحدند. و این درست نقطه مقابل دیدگاه معتزله است و این اختلاف نهایت اهمیت را دارد.

سبب اینکه در مقام الوهیت وحدت و کثرت انسجام یافته بلکه یکی شده، آن است که جناب الهی ذاتاً دارای اطلاق کلی و شامل است و از اینجاست که از هر گونه تزاخم و تعارض تناقض آمیزی منزّه است.

از همین روی ایمان به صفات تشبیهی وارده در قرآن و در حدیث بی شائبه و پیاده کردن آن در معنای ظاهری واجب است. مانند: استواء بر عرش [سوره طه، آیه ۵] و بشاشت یا خنده یا غضب که به خدا نسبت داده شده [در احادیث] و اینکه خدای سبحان دو دست گشاده و دو قدم استوار و چشمانی دارد، اینجا صفات و شؤون حقیقی و نه مجازی خداست. این صفات و شؤون در مخلوقات دلالت بر حدوث و امکان می‌کند و در خالق دلالت بر ازلیت و ابدیت، چون وقتی بر ذات مقدس الهی اطلاق شود نشانه‌های حدوث و امکان و محدودیت از آن برمی‌خیزد، و به تعبیر واضحتر وقتی صفات تشبیهی از زبان شارع درباره خدا به کار می‌رود ویژگیهای امکانی و حدوثی این صفات به طور اعجاز آمیزی تبدیل به ویژگیهای ازلی و جاودانی و ایجابی می‌گردد.

به همین قیاس فراوانی و گونه گونی صفات با وحدت ذات منافات ندارد بلکه کاشف از آن است و دلالت بر آن می‌کند. چندگانگی و چندگونگی در اینجا کیفی است نه کمی. کثرت، در ماده و مادی نیست، بلکه روحی و معنوی است و دلالت بر غنای ذات الهی دارد.

توحید ربوبی

در نظر ابن تیمیّه مظهر دوم توحید «توحید ربوبی» است و آن اقرار بنده است به اینکه پروردگار یکی است و احساس اینکه فعل او همه چیز را دربرمی‌گیرد و تقدیر و هدایت او شامل همه چیز است، اما می‌شود پرسید که فرق این با توحید الوهیت چیست؟ در روش تفکر و کلامی ابن تیمیّه «اندیشه صفات» دو نقش مهم را به عهده داشته و نشانه دو امر اساسی بوده است، یکی اطلاع بر صفات خاص خدا با همان معانی و حقایقی که دارد مانند حیات و قدرت و اراده و علم و کلام و مانند آنها. اینها را صفات ذاتی یا نفسی می‌نامند و موضوع ویژه آن توحید الوهیت است، دیگر پرده برداشتن از شؤون و

افعال خاصّ خدا که یا در سطح وجود است (مانند آفرینش و میرانیدن و زنده کردن) یا در سطح کمال بخشیدن به وجود (مانند هدایت و آمرزش و رحمت) و موضوع ویژه این صفات توحید ربوبی است. پس توحید الوهیت به جهت وجود ذاتی جناب مقدّس الهی و صفات نفسی او من حیث هو اختصاص دارد، و به این اعتبار جنبه نظری محض دارد و اگر بشود گفت در عرصه فکر و منطق مطرح می‌شود.

اما توحید ربوبیت به وجود الهی از جهت شئون و افعال از رهگذر اشیاء و کائنات مربوط می‌شود، پس از این لحاظ جنبه عملی دارد و اگر بشود گفت در عرصه واقعیت مطرح می‌شود.

بار دیگر (دقت کنیم): شئون و افعال الهی در سطح وجود و در سطح کمال وجود، این به چه معناست و اساس این تقسیم چیست؟ مگر نه اینکه همه افعال الهی صفت کمال و اطلاق دارد؟ واقع این است که این سؤالات در نهایت اهمیت است و موضوع جدّاً خطیر است، لذا برای رفع هر گونه اشتباه در این قضیه می‌گوییم:

خداوند به طور کلی دو نوع تدبیر در آفرینش مخلوقات به کار می‌برد. یکی در رابطه با هستی و زندگی آنان، دیگر راجع به بقا و حفظ آنان. کائنات همگی با ایجاد الهی موجود و با حفظ او باقی‌اند. و ایجاد و بقا مظهر عنایت عام الهی است که در همه اشیاء سریان دارد و آنها را نگاه می‌دارد.

اما خداوند یک تدبیر خاصّ انسان نیز دارد که انسان با آن از دیگر موجودات ممتاز می‌شود و آن مربوط به کمال وجود و زندگانی انسان است، یعنی وجود و حیات ابدی انسان. مظهر این تدبیر خاص و در حقیقت وسیله و طریقه این رحمت والا و عنایت ویژه الهی به انسان عبارت از وحی آسمانی است، نوری که از سرچشمه حقیقت مطلق می‌تراود و انسان را به سوی حق پیش می‌برد.

و این بدان لحاظ است که موجود بشری – همچنان که قرآن می‌گوید – دارای روحی الهی است که طبیعت جاودانگی دارد و مایه قوام ابدی و خلود بشر همین است، انسان با همین روح است که از خدا آغاز شده و بدو باز می‌گردد. پس وجود حقیقی انسان یا کمال او محدود به این زندگی خاکی نیست، بلکه به عروج اوست به اوج آسمانها، و زندگانی

راستین یا کمال زندگانی بشر نه با فعالیتش در میدان هست و بود، بلکه با درخشش او در آفاق ابدیت خواهد بود.

پس صفات افعال الهی در سطح وجود به زندگی و وجود طبیعی انسان در عالم کون و فساد مربوط می شود. اما شئون الهی ای که در سطح کمال وجودی مطرح می گردد مربوط است به زندگانی و وجود والای انسان در سایه جاودانگی.

از دید ابن تیمیه غرض از آداب و تعالیم همه ادیان عبارت بوده است از تقریر توحید ربوبی و پرده برداشتن از حقایق و معانی آن و اصل قرار دادن آن برای رفتار بشر و نگرشش بر هستی و زندگی. و این بدان لحاظ است که توحید الوهیت در دسترس بشر هست، عقل به خودی خود و مستقلاً می تواند در گذرگاه اشیاء و کائنات وجود خدا را ادراک کند. اما مشکل انسان در همه زمانها و مکانها این است که کاملاً چیرگی و فراگیرندگی و سریان وحدت فعل الهی را در هر چیز دریابد، این دریافت و آگاهی کامل از توان نیرومندترین قوای ادراکی فطری و کسبی انسانی بیرون است، و لذاست که از نگره اندیشه انسانی سببهای آفرینش و فعل متعدّد می شود و خواه ناخواه به دنبال آن چندگانگی خدایان پیش می آید...

پس همچنان که در دایره توحید الوهیت (انسان دریافته است که) ذات حق در کمال و اطلاق وجود یگانه است، همچنین در حیطه توحید ربوبی نیز (باید دریابد که) ذات حق در آفرینش و فعل و ایجاد و کمال بخشیدن به آفرینش و فعل ایجاد یگانه است. پس «لا اله الا الله» شعار توحید الوهیت است و «لا خالق ولا هادی سواه» شعار توحید ربوبی. بدین گونه در وجدان بشری توحید خدا تحقق می یابد چه از لحاظ وجود و چه از لحاظ فعل، در نتیجه پرده های میان خدا و انسان فرو می افتد و واسطه ها حذف می گردد.

توحید عبودیت

سومین مظهر توحید را ابن تیمیه «توحید عبودیت» نامیده است که دو جنبه به خود می گیرد: وحدت عبودیت (بندگی) و وحدت عبادت (بندگی نمودن). جنبه اول مقتضی آن است که شخص تنها برای آفریننده اش خاضع باشد، به طوری

که از ژرفای هستی خود طبیعت پیوند با آفریدگار بزرگ رادرک کند. در اینجاست که برای انسان روشن می‌شود که وی «از خدا» و نه از غیر او برای عناصر زندگی‌اش مدد می‌گیرد و استواری شالوده و پایداری او نیز به دست خداست نه دیگری، و کسب فیض تنها از او می‌شود نه از غیر او، تنها به او می‌توان پناه جست و تنها بدو می‌توان امید بست. به راستی این وحدت عبودیت است که برای وجدان انسانی وسایل آزادی از همه قیود و زنجیرهایی که گرد او را گرفته و او را فرو بسته فراهم می‌سازد، چون عبودیت الله یعنی بندگی حق مطلق و کمال مطلق، مگر نه اینکه خدا در ذات خود حقیقت و محبت و حیات محض است و سرچشمه هر حقیقت و محبت و حیاتی می‌باشد؟

اما وحدت عبادت که جنبه دوم توحید و عبودیت است مظهر خارجی آن و ثمره عملی و نشانه آن می‌باشد، اگر انسان فقط بنده خداست پس بندگی کردن هم برای خداست و بس، پس موضوع والای هر گونه نیکی و خوبی و نذر و قربانی خداست (یا اینکه باید او باشد).

از نظر اسلام «عبادت» همه فعالیت‌های فردی و اجتماعی اعم از دینی و دنیوی و بشری را شامل می‌شود، به شرط اینکه فعالیت‌ها بر پایه محکمی از دانش و آگاهی ساخته شده باشد و به وسیله آن مصالح فردی و اجتماعی تحقق یابد. و مقصود از آن تنها رضای خدا و نزدیکی جویی به ذات مقدسش بوده باشد.

اما رأس همه عبادات و تاج گوهرین همه عبادات عبارت است از محبت و معرفت یا به تعبیر دقیقتر، معرفتی که همانا محبت است و محبتی که همانا معرفت است.

نخستین مظهر عبادتها محبت حق تعالی است و محبت او فقط. و این حق است که در کتاب طبیعت و وجود از ورای هر تغییر و تحوّل و از پشت هر موجود فانی رخ می‌نماید، حق است که در کتاب وحی - این نور کشیده شده از خدا به سوی خلق - از لابه لای هر حرف و کلمه و جمله‌ای پیداست. و دومین مظهر عبادتها معرفت حق تعالی است و معرفت او فقط. و این حق است که در کتاب طبیعت و وجود از رهگذر امواج نور وحدتش در هر موجود تغییر و تحوّل یابنده یا فانی هویداست و در کتاب وحی - این نور کشیده شده از خدا به سوی انسان - از رهگذر امواج نور وحدتش که در هر حرف کلمه و جمله سریان دارد پیداست.

توحید در عرصه معارف صوفیه

در حالی که توحید نزد معتزلیان یک مشکل فکری و اخلاقی بود و نزد سلفیان یک مشکل دینی و اجتماعی، در نظر صوفیان پیش از هر چیزی یک مشکل روحی بود مربوط به آزاد سازی ضمیر انسان از همه قیود مادی و روانی.

توحید در پرتو آزمایش صوفیانه یک امتحان سخت و دشوار اندیشه وحدانیت است توأم با اشک، اندوه و درد. توحید یعنی ادراک ذوقی (چشیدن) مفهوم وحدانیت و دریافت کامل آن هم در ژرفای وجود شخص و هم در همه موجوداتی که او را احاطه کرده است. هدف صوفی و تنها هدف او عبارت است از پیدا کردن راه نجات و پیمودن آن به سختی. و راه نجات همان وحدت و وحدانیت است، وحدت خالق و مخلوق است، مگر نه اینکه همه چیز از وحدت صادر شده؟ پس وحدت یعنی همه چیز و به عبارت دیگر وحدت یعنی کلیت هر چیز، در تک تک چیزها:

یوسف بن الحسین گوید کسی نزد ذوالنون مصری بر پا خاست و گفت به من بگو توحید چیست؟ ذوالنون گفت: توحید آن است که بدانی که قدرت خدا در اشیاء هست بی آنکه به آن آمیخته باشد و خدا اشیاء را ساخته بی آنکه تمرین کرده باشد، خدا علت هر آفریده‌ای است بی آنکه آفرینش او سببی باشد [یعنی غایتی غیر از خدا در خلقت منظور نیست] در آسمانهای بلند و بر زمین پست مدبری غیر از الله نیست و هر چیز که در ذهن بینداری خدای تعالی غیر از آن است. و از جنید درباره توحید خاص پرسیدند، گفت: آن است که بنده به محضر خدا همچون شبی باشد که در راههای اجرای احکام خدا و در امواج دریای یگانگی خدا تصرفات تدبیر الهی بر او جاری شود به وسیله فنای از نفس. و دعوت حق از او و پذیرفتن او حقایق وحدانیت را در حقیقت قرب الهی، در از بین رفتن حس و حرکت او و اینکه حق بر آنچه از او اراده کرده خود قیام می‌کند، ظاهر گردد. و نیز جنید گفته است که توحید خاص آن است که پایان بنده به آغازش برگردد. پس چنان شود که پیش از پیدایشش بود. و کسی به شبلی گفت: از توحید محض به زبان حق یکتا برای من خبر ده گفت: وای بر تو، هر کس سؤال توحید را با عبارت پاسخ دهد ملحد است و هر کس بدان اشاره کند دوگانه پرست است و

هرکس بر آن انگشت نهد بت پرست است و هرکس در باب آن سخن بگوید نادان است و هرکس سکوت کند غافل است، و هرکس پندارد که رسیده بی حاصل است و هرکس نزدیکی انگارد دور است و هرکس یافته اش پندارد بی حضور. هر چیز که با وهمهای خود مشخص نمایید و با عقلهای خود ادراک کنید، در کاملترین معنا و مقصدی که منظور دارید، آن به شما برمی گردد و برگردانیده می شود و مخلوق نوپیدی است مثل خودتان.^۱

و این آهنگ جدیدی بود که در مایه توحید نواخته می شد که نه از معتزلیان پیشین شنیده شده است و نه از سلفیان واپسین.

نص نقل شده از ذوالنون به روشنی میزان نفوذ الفاظ و مصطلحات مربوط به کیمیا را در محیط صوفیانه و میزان استقبال صوفیه از آن و انس گرفتنشان به آنها و غوررسی آنها را نشان می دهد، چنان که اهلش می داند که تعبیرات «قدرت در اشیاء»، «آمیختگی»، «تمرین»، «علت» و «مدبّر» مفردات مربوط به کیمیاست، و گویای این پدیده یگانه است (یعنی کاربرد مصطلحات کیمیا در تصوف).

اما جوابی که شبلی داده است اشاره دارد به تفاوت باریکی که میان وحدت ذات الهی و توحید ذاتی (که تعبیر ویژه آن است) با وحدت شؤون و افعال الهی و تجلیات او در کائنات مادی و غیرمادی که به توحید افعال تعبیر می شود، وجود دارد.

پس توحید ذاتی که تعبیر وحدت ذاتی الهی است و توحید قائم بر ازل است، عقل بشری مطلقاً بدان راه ندارد و پی نمی برد زیرا آن «خاص حق است و دیگری شایسته آن نباشد» و هرکس عبارتی در پاسخ آن بگوید ملحد است و هرکس بدان اشاره کند دوگانه پرست است و هرکس بر آن انگشت نهد بت پرست است.

اما توحید افعال که تعبیری است از تجلیات خارجی، این چیزی است که از زبان بنده می تواند بیرون آید و در این میدان است که بشر می تواند کثر و فری بنماید، با این حال ذوالنون درباره همین توحید افعالی است که می گوید: «هر چه در پندار تو آید کان

۱- نقل از نسخه خطی کتاب جذوة الاصطلاء و حقیقة الاجتلاء، منسوب به ابن عربی.

خداست، غیر اوست»، و همین است که شبلی می‌گوید: «هر چیز که با وهمهای خود مشخص نماید و با عقلهای خود ادراک کنید در کاملترین معنا و مقصدی که منظور دارید آن به شما برمی‌گردد و برگردانیده می‌شود، و مخلوق نوپدیدی است مثل خودتان».

حال سؤالی که در ذهن سر بر می‌آورد این است که چرا این گونه توحید را «معلول و مصنوع و نوپدید» نامیده‌اند و چرا از درگاه حقیقت بازگردانیده و به سوی مخلوق بازگشت داده می‌شود؟

در پاسخ گوییم: اولاً توان قوای حسی و ملکات معنوی انسان کوتاه است و تجربه‌ها و شناختی که کسب می‌نماید محدود است، پس نمی‌تواند وحدت فعل الهی را در شمول و اطلاق بی‌پایانش به طور تام درک کند، لذا توحیدی که از زبان انسان بیرون آید نشان کوتاهی و محدودیت قوای حسی و ملکات معنوی انسان را حتماً با خود دارد.

ثانیاً اگر پدیده‌های هستی را مزرعه حاصخیزی فرض کنیم که انسان با کار تجربه بار معرفت از آن برمی‌دارد، این مزرعه فی‌نفسه دارای همه عناصری نیست که دلالت بر وحدت فعل الهی از آن برآید و بر حقیقت توحید ره نماید. زیرا پدیده‌های هستی نوپدید و در حال تغییر است، حال آنکه فعل الهی قدیم است و ازلی. پدیده‌های هستی چندگانه و چندگونه است، حال آنکه فعل الهی قدیم است و ازلی. پدیده‌های هستی چندگانه و چندگونه است، حال آنکه فعل الهی بسیط است و واحد. شکاف و فاصله این دو خیلی زیاد است، پس «هیكل توحید» چگونه بر چنین نهادهایی قائم شود و به چنین مصالحی ساخته آید؟

و بالاخره جواب جنید به سؤال «توحید خاص» در نظر اول و آن گونه که در قالب روش عقلی ریخته شود مربوط است به نظریه فناى او، با این تفاوت که فنا در نظر جنید جز با یک حقیقت ایجابی که با سلبیت ذاتی فنا مقابل افتد، کامل نیست زیرا فناى محض و مطلق، خلائی است که با منطق زندگانی روحی صوفی نمی‌سازد، آن حقیقت ایجابی (که این خلأ را پر می‌کند) عبارت است از اینکه «حق بر آنچه از بنده خواسته (از قبیل قربانی و عبادت و کوشندگی) خود قیام می‌کند».

در یک نص معروف (دیگر) جنید صورت کامل نظریه‌اش را در مورد توحید و مراتب آن، فنا و مظاهر آن، و بقا و شواهد آن عرضه می‌دارد:

بدان که آغاز بندگی خدای عزّ و جلّ شناخت اوست و اصل شناخت او توحید اوست و سررشته توحید او نفی صفات (به لحاظ چونی و چرایی و کجایی) از اوست.^۱ که از او بدو استدلال توان کرد و به توفیق او بدو راه توان یافت. پس با توفیق اوست که (عقیده) توحید او صورت می‌بندد و با (عقیده) توحید اوست که تصدیق به او حاصل می‌شود و با تصدیق به اوست که او را به حقّانیت باور می‌دارند و با حق دانستن اوست که حکم معرفت بر او جاری می‌شود و با معرفت اوست که دعوت او را اجابت می‌کنند و با اجابت دعوت اوست که می‌توان به سوی او ترقّی کرد و با ترقّی به سوی اوست که می‌توان بدو رسید و با رسیدن بدوست که می‌توان بیانش کرد و با بیان اوست که حیرت دست می‌دهد و با حیرت است که بیان از میان می‌رود و با از میان رفتن بیان است که از وصف باز می‌ایستند و باز ایستادن از وصف حقیقت دریافت (= وجود) اوست و از حقیقت دریافت (= وجود) شهود راستین واقع می‌شود یعنی با از میان رفتن همان وجود و دریافت. و با گم کردن و از دست دادن وجود (= دریافت) است که وجود (= هستی) صافی می‌شود و با صفای وجود غیبت از صفات رخ می‌دهد و با غیبت از صفات حضور کلّیت حاصل می‌شود و با حضور کلّیت، فقدان کلّیت، پیش می‌آید، پس کسی که به این رسید موجودی است مفقود و مفقودی است موجود، در حالی و جایی که هست نیست و در حالی و جایی که نیست هست...^۲

توحید ارادی

اندیشه توحید در عرصه معارف صوفیانه سه دوره را گذرانده است و در هر دوره دارای پیوندهای استواری با روحیه عصری که در آن ظهور نموده بوده است، ضمن آنکه ارتباطات محکمی با خود تصوّف که نمایندگان آن احساس وجود و رسالت در وجدان عالم اسلامی می‌کردند داشته است.

۱- یادآور این عبارات از خطبه اول نهج البلاغه است:

اول الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به و کمال التصدیق به توحید و کمال توحید الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه... فمن وصف الله فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه فقد جزاه و من جزاه فقد جهله و من جهله فقد اشار الیه و من اشار الیه فقد حده و من حده فقد عدّه..... م.

۲- نقل از [کتاب التوحید جنید] نسخه خطی شهید علی باشار استانبول.

دوره‌ای هست که می‌توان اندیشهٔ توحید را در آن «توحید ارادی» نامید و آن عبارت است از آزمون و چشیدن وحدت الهی در سطح اراده و در عرصهٔ سلوک و زندگانی عملی، و در اینجا است که ارادهٔ بنده در ارادهٔ پروردگار ذوب می‌شود، بنده همان می‌خواهد که خدا می‌خواهد و همان را دوست دارد که خدا دوست دارد. در این نبود کردن ارادهٔ شخصی و به عبارت دیگر بالا بردن ارادهٔ (شخصی) است که اسلام در کاملترین شکل عملی و عالیت‌ترین معانی مثبتش تحقق می‌یابد.

نمونهٔ والا برای صاحب «توحید ارادی» ابراهیم علیه‌السلام است که پس از کشف بزرگش (سیر از ستاره به ماه و از ماه به خورشید و از خورشید به پروردگار) چنین اعلام موضع می‌کند: «... ای قوم من بیزارم از آنچه شما شریک خدا می‌پندارید، من با تمام وجود خالصانه روی به آن کس آوردم که آسمانها و زمین را سرشته، و از جملهٔ شرک آورندگان نیستم» [سورهٔ انعام، آیات ۹-۱۷۸]. و نیز نمونهٔ والای او به ویژه مسیح علیه‌السلام است که (به روایت انجیل) در آخرین ساعات زندگی چنین دعا کرد: «ای پدر اگر بخواهی این پیاله را از من بگردان، لیکن نه به خواهش من بلکه به ارادهٔ تو» [انجیل لوقا، باب ۲۲، آیهٔ ۴۳].

شک نیست که در همهٔ مذاهب و ادیان بنیاد زندگانی معنوی بر اصل «مجرد ساختن اراده»^۱ یعنی درست کردن آن و متمرکز کردن آن گذارده شده است و آن با جمع کردن همت از پراکندگی و منحصر ساختن در موضوع واحد شدنی است. و همین مجرد ساختن اراده است که علامت مشخصه و قالب درست برای هر گونه آزمون معنوی اصیل و هر گونه تجربهٔ سالم آزادسازی است، چراکه از راه مجرد ساختن اراده است که وحدت شخصیت در عین شکوفا شدن و کامل گردیدن آن تحقق می‌یابد. الا اینکه ویژگی برجستهٔ تصوف اسلامی آن است که در این باب وحدت شخصیت از جهت اراده به وحدت عقیده از راه ایمان ربط می‌دهد، پس وحدت الوهیت در میدان عقاید ستون وحدت شخصیت است در میدان اراده و رفتار.

۱- نزدیک است به آنچه از آن به «حضور قلب» یا «خلوص نیت» تعبیر می‌شود. -م.

توحید شهودی

و نیز دوره‌ای هست که به عنوان توحید شهودی شناخته شده، و آن عبارت است از آگاهی کامل و احساس ژرف به وحدت مطلق در اوج تأمل و مشاهده، و این یعنی یکی شدن بنده بالکل با خدا در عیان (نه در اعیان) پس از نیست شدن او از همهٔ مراحل هست و بود.

و فرق اساسی میان توحید شهودی و ارادی این است که حقیقت الهی در اینجا به صورت «کن و مکن» و شریعتی که بنده را خاضع سازد و اراده‌اش را نابود کند ظاهر نمی‌شود، بلکه به صورت ذات مشخصی ظاهر می‌شود که صاحب توحید شهودی آشفتهٔ جمال و شیفتهٔ کمال آن می‌شود و در آن نیست می‌گردد. موضع عبد در برابر آن حقیقت مشخص الهی همچون موضع مجنون است در برابر لیلی (بلا تشبیه، والله المثل الاعلی) به این بیان که هرگاه حرف می‌زد سخن عشق او بود و هر جا می‌نگریست تنها او را می‌دید. و هر چه می‌شنید حدیث او بود و جز حدیث او نمی‌شنود و چون تأمل می‌کرد جز امواج نور او را نمی‌دید. بنده هم برای همیشه در اوست و (قائم) به اوست و برای اوست و با اوست و از اوست و به سوی اوست.

در حقیقت فنای ارادهٔ بنده در ارادهٔ پروردگار آن چنان که در توحید ارادی بیان شد، برکشیدن و بالا بردن ارادهٔ بشر است به آسمان ارادهٔ الهی، و فنای وجود بنده در وجود پروردگار آن چنان که در توحید شهودی گفته شد بالا رفتن و برکشیدن وجود مقتید بشری است به اوج وجود مطلق الهی، بی آنکه این پدیدهٔ اعجاز آمیز هیچ گونه تغییری در کمال لایتنهای یا طبیعت ذات الهی ایجاد کرده باشد. تغییر اینجا برای بنده حاصل می‌شود. اکنون وی انسانی ربّانی است، اما فقط انسان است.

اگر پرسیده شود آن موضوع والا در توحید ارادی که ارادهٔ بندهٔ آن فانی می‌گردد بلکه به سوی ارادهٔ الهی برکشیده می‌شود و بالا می‌رود چیست؟ گوییم آن وحی آسمانی و هدایت پیامبران و روش زندگی اولیا و اوصیا و امناست.

و اگر پرسیده شود که جلوه گاه کامل توحید شهودی که در آن وجود بنده فانی می‌گردد بلکه به سوی وجود الهی برکشیده می‌شود و بالا می‌رود چیست؟ گوییم آن

حقیقت ازلیّه محمدیه است در ظهور پی‌درپی‌اش در طول زمان و مکان در قالب پیامبران و اولیا و اوصیا و امنا.

و اگر پرسیده شود که وسایل توحید ارادی چیست؟ گوییم: ایمان است و ایقان و احسان، و اگر پرسند وسایل توحید شهودی چیست؟ گوییم عشق و شیفتگی که از شدت عیان از اعماق دل سرچشمه بگیرد. در توحید ارادی، حق بر آنچه از عبد اراده کرده (از قبیل قربانی و عبادت و کوشندگی) خود قیام می‌کند. پس حقیقت توحید ارادی عبارت خواهد بود از گواهی خدا به خودش برای خودش «در مظاهر وحی و شرع» و بر زبان و دل و همه وجود بنده. و معنای توحید شهودی و اساس آن عبارت است از گواهی خدا به خودش برای خودش «در جلوه گاههای ذات مقدّسش» و بر زبان و دل و همه وجود بنده.

توحید وجودی

و بالاخره گونه‌سومی از توحید هست که نزد متأخران صوفیه (ابن عربی و پیروان او) پیدا شد و در تاریخ اسلام به توحید وجودی مشهور است. صاحبان این عقیده از این نامگذاری معنای تازه و مفهوم ویژه‌ای از جهت عقلی محض برای وحدت در نظر دارند. واقع این است که ما در مقابل این نوع خاص از توحید، از عرصه ذوقیات صوفیانه و طبیعت آزمونه‌های معنوی بسیار دور هستیم و در حقیقت با یک نظریه پیچیده درباره چیستی وجود و احکام و شؤون آن مواجهیم. اما اگر در این عقیده ژرف بنگریم خواهیم دید که تأکید صاحبان آن صرفاً نظری نیست بلکه دینی و روحی هم هست. هدف طرفداران نظریه توحید وجودی آن است که اولاً اندیشه «الوهیت» را از جهت وحدت مطلق و کمال بی‌پایانش در حوزه و دایره خاص خودش قرار دهند، دیگر اینکه از همین «الوهیت» به عنوان موضوع والای ایمان و معرفت و عبادت و محبت دفاع نمایند.

پس وحدت الوهیت در دایره اثولوجی (=الهیات) معتقدان آن را به وحدت وجود در دایره اُنتولوجی (=وجود شناسی) فرا می‌خواند و از اینجا است که صوفیان اندیشمند توانسته‌اند میان دو نوع توحید، یکی «توحید الوهی» که یکی دانستن خداست و «توحید وجودی» که یکی دانستن هستی است فرق بگذارند.

به قول طرفداران وحدت وجود، توحید الهی جز بر پایه توحید وجودی درست در نمی آید... زیرا هر دوگانگی یا کثرتی در سطح وجود در واقع دوگانگی و کثرتی است در سطح لاهوت و چون در الهیات به وحدت الهی یقین داریم در وجودشناسی نیز باید به همان دلیل بر وحدت وجود گردن نهیم.

اما معنی وحدت وجود چیست؟ مشخصاً از این کلمه چه اراده می کنند؟ آیا این عقیده مستلزم آن است که در دایره وجود خالق و مخلوق یکی است؟ صاحبان این نظریه چنین پاسخ می دهند:

اما معنی وجود، شایسته است که از دو لحاظ در نظر گرفته شود و در نتیجه به دو نحو فهمیده شود. یک بار وجود را از نگره جلوه گاه و آثار خارجی اش ملاحظه می کنیم و یک بار از جهت خودش آن چنان که هست، یعنی حقیقت و مفهوم ذاتی آن.

اما وجود به اعتبار اول به معنی ایجاد است یعنی فعل وجودی آفریننده که همه موجودات در صورتهای شخصی و نوعی آن تحقق می یابند، از ماده بی زبان بگير تا روح اعظم. پس هر چه در جهانهای گوناگون از موجودات دیدنی و نادیدنی هست مظهر همین وجود واحد (به عبارت بهتر: ایجاد واحد) است و اثری از آثار آن.

و این وجود واحد یعنی ایجاد واحد همه اشیا موجود را منظم می سازد و از تمام جوانب بر آنها احاطه دارد و همه چیز موجودات در آشکار و نهان و حقیقت و عیان همان وجود واحد است. زیرا در دایره موجودات هیچ چیز از تأثیر «فعل ایجادی» مستثنا نیست.

و این وجود واحد در معنای فعل ایجادی به تمام معنا از حیث طبیعت و ماهیت از همه موجودات متمایز است، او یکی است و اینها متعدّدند، او قدیم است و اینها حادث اند، او باقی است و اینها فانی اند، او آفریننده است و اینها آفریده اند، او مطلق است و اینها مقیدند....

اما وجود به اعتبار دوم یعنی از جهت مفهوم ویژه و حقیقت ذاتی خودش عبارت است از «مطلق لا بشرط شیء» و به این اعتبار نه ذهنی است نه خارجی، نه حتی مطلق مقید به اطلاق... نه کلی است و نه جزئی، نه عام است نه خاص، و نه حتی واحد به وحدت

زاید بر ذات... زیرا همه این گونه‌های وجود به مظاهر مختلف همان «وجود مطلق لا بشرط شیء» و اثری از آثار آن هستند.

در واقع سه نوع وجود می‌توان تصوّر کرد:

(۱) «وجود بشرط شیء» که همین وجود جزئی مقید و محدود به زمان و مکان و ماده است.

(۲) «وجود بشرط لا شیء» و این عبارت است از وجود کلی و مطلق (در مقایسه با وجود جزئی پیشگفته). وصف اطلاق در این نوع از وجود مقید است.

(۳) «وجود لا بشرط شیء» این وجودی است مطلق، حتی مانند کلی مقید به اطلاق نیست و مانند جزئی گرفتار تقیید نیست.

اینکه نوع اول از وجود را مزاحم یا مانع یا معارض وجود نوع دوم بدانیم، یا بر عکس آن، قابل تصوّر است و می‌شود درست باشد و اما در دایره نوع سوم از وجود، هر گونه مزاحمت و ممانعت و معارضه رفع می‌شود و در نتیجه کثرتی هم آنجا نیست. زیرا عرصه کثرت ثبوت است، کثرت در عرصه ثبوت پیدا می‌شود، ثبوت کثرات با وجود مطلق و از وجود مطلق است. پس کثرت ثبوتی (= کثرت موجودات) خود عبارت است از ظهورات وحدت وجود در معنای مطلقش. این وحدت وجود است که در کثرت ثبوتی پیداست.

بدیهی است که از سه نوع وجود مذکور آنچه کاربردش درباره حق تعالی صحیح است نوع سوم خواهد بود، پس وجود سبحانش واحد است و وحید.

وحدت وجود در این معنا عبارت است از وحدت وجود مطلق، هم وحدت مطلق است و هم وجود، مطلق واحد است نه به وحدتی زاید بر ذات خویش، مطلق وجود است اما نه به وجودی زاید بر ذات خویش، در دایره این مطلق هر گونه دوگانگی یا چندگانگی محال است، عقیده به ثنویت یا کثرت در مطلق همچون قول به دو خدایی یا چند خدایی است. در لاهوت هر دو شرک است و احترازکردنی است، حتی می‌توان گفت شرک در سطح وجود مطلق باریکتر و خطرناکتر (مهمتر) است از شرک در سطح لاهوت مقدس، چون دومی شرکی است دینی (و جلی) و اولی شرکی است خفی و عقلی.

اندیشمند اسلامی در پرتو نظریه وحدت وجود می تواند برای شماری از مشکلات لاهوتی که علم کلام در تطوّر تاریخی خود بدان پرداخته یا در آنجا لغزیده است راه حل های منطقی بیابد. برای مثال اگر معتزله درک کرده بودند که وجود الهی «وجود لابشرط شیء» است قول به چندگانگی صفات الهی یا قدیم بودن قرآن یا امکان رؤیت خدا را محال نمی انگاشتند.

مگر نه اینکه وجود خدا مطلق است، حتی از قید اطلاق آزاد است پس چگونه تجلّی ذاتی او از خلال صفات و کمالات بی پایانش بر او محال باشد؟ چرا ظهور اعجاز آمیزش را در گذر صورتهای جاودانی بهشت آسمانی نشدنی بینداریم؟

نگاهی به شرح فصوص الحکم*

از جمله بهترین شروح فصوص الحکم ابن عربی، شرح داود قیصری بر آن است که در مجموعه مورد بحث به صورت متن آمده و حواشی چند تن از ابن عربی شناسان قرن اخیر (جلوه، محمد رضا قمشه‌ای، غلامعلی شیرازی، امام خمینی و سید جلال الدین آشتیانی) بر آن افزوده شده است.

توجه به ابن عربی و افکار او در سالهای اخیر پدیده خاصی است که جداگانه باید مورد مطالعه قرار گیرد، البته در این میان افراط و تفریطهایی نیز صورت گرفته است. بعضی به پیروی از محدثان عهد صفوی به محی الدین تاخته و او را ملحد شمرده‌اند و بعضی او را در مقام مظهر ولایت و نزدیک معصومین جای داده‌اند. یکی از معاصران یعنی میرزا جواد آقا تهرانی در کتاب عارف و صوفی چه می‌گویند؟ مؤدبانه و منصفانه برخورد کرده است.

استاد آشتیانی که حدود چهل سال است در مباحث فلسفی و عرفانی قلم می‌زنند، بسی متون ارزنده را از کنج کتابخانه‌ها بیرون کشیده و با مقدمه‌های روشن‌گر به طبع سپرده‌اند که از آن جمله بعضی شروح فصوص بوده است و در حقیقت راه را برای مطالعه علمی ابن عربی و مکتب او آماده ساخته‌اند.

نکته مهم در کار استاد آشتیانی دید انتقادی ایشان است که البته از حکیم جز این

* شرح فصوص الحکم. مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، پنجاه و هشت + ۱۳۳۵ ص. این مقاله در مجله آینده پژوهش، مهر و آبان ۱۳۷۶ چاپ شده است.

انتظاری نمی‌رود. ایشان بی‌هیچ ملاحظه‌ای از بعضی انحرافات در افکار محی‌الدین پرده برداشته‌اند؛ مثلاً ضدیت او را با شیعه و اشتباهش در مورد اسحاق به جای اسماعیل (به تقلید از تورات) و همچنین نتیجه‌گیریهای خاص محی‌الدین در مبحث ولایت را نشان داده‌اند. البته در ولایت که گفته می‌شود از شاهکارهای محی‌الدین است، اصول بحث از حکیم ترمذی (متوفی ۳۲۰ ه‍.ق) و همچنین حکمای اسماعیلی گرفته شده است.

در اینکه این شخص بزرگ، اشتباهات بزرگ داشته، شک نیست و در اینکه تحت تأثیر محیط تولد و رشدش، سنی‌قشری و متحجر بار آمده، تردید نمی‌توان کرد، اما جالب است تأکید کنیم که مکتب عرفانی محی‌الدین از جمله زمینه‌های رشد معنویت تشیع و نیز پیدایش نهضت‌های صوفیانه - شیعیانه بوده است. نقش سید حیدر آملی - عالم شیعی پیرو ابن عربی در قرن هشتم - و همچنین نقش عبدالرزاق کاشانی را در این میان نمی‌توان نادیده انگاشت.

میشم بحرانی شارح نهج البلاغه نیز در تقریب تشیع و تصوف تأثیر داشته و بعدها شاه نعمت‌الله ولی، میرسیدعلی همدانی، سید محمد نوربخش و دیگر سردمداران تشیع صوفیانه یا تصوف شیعیانه این زمینه را گسترش دادند، تا آنجا که متأخران شیعه فراموش کردند که ابن عربی معاویه و متوکل را از اولیای صاحب دولت ظاهری و باطنی می‌دانست و فرعون را معذور می‌شمرد، و با اینکه رافضی را باطناً خوک می‌پنداشت و...، او را شیعه انگاشتند و هر چه خلاف تشیع گفته، به حساب تقیه گذاشتند، حال آنکه ابن عربی اهل تقیه نبوده و تقیه برای او موردی نداشته است، چرا که در آن زمان مسیحیان از غرب و مغول از شرق چنان دنیای اسلام را تحت فشار قرار داده بودند که کسی به فکر عواقب حرفهای امثال ابن عربی نبود. استاد آشتیانی در مقدمه کتاب، بحث مستوفایی درباره دیدگاه ابن عربی نسبت به عقاید تشیع طرح کرده‌اند که خواندنی است.

دیگر از نکات مهم مقدمه استاد آشتیانی بر کتاب، نکته‌گیریهای ایشان بر ابوالعلاء عفیفی دانشمند متأخر مصری است که ازفصوص چاپ منتحی منتشر کرده و تعلیقات مفصلی بر آن نگاشته است. ایراد اساسی آشتیانی بر عفیفی که قبلاً در مقدمه مشارق الدرداری (شرح تائیه ابن فارض به قلم سعید الدین فرغانی) نوشته بودند، این است که

عفیفی عرفان را نزد استاد ندیده و لذا استفاده ابن عربی از قرآن را بر توجیه حمل کرده است. به نظر استاد آشتیانی و دیگر علاقه‌مندان به اندیشه‌های ابن عربی، شیخ اکبر متوغل در باطن کلام الله بوده و اینکه عفیفی می‌گوید «نوح و ادریس مورد اشاره ابن عربی نوح و ادریس تاریخی نیست» تهمت حیرت‌آوری است (صفحه بیست و هفتم مقدمه).

یک مورد از تفسیرهای عفیفی (فصّ نوحی درباره تنزیه) را استاد آشتیانی به بحث گذاشته (صفحات سی تا چهل) و مفصلاً توضیح داده‌اند که مراد ابن عربی چیست.

در اینجا بنده عرض می‌کنم، به هر حال در اینکه عفیفی به طور واضح فصوص را (یا اگر دوست دارید بگوییم یک بطن از آن را) فهمیده و بیان کرده، تردیدی نیست؛ با این توضیح که مسلماً تعمق و تعمیق شارحان متأخر ایرانی را ندارد و البته داعی و انگیزه این را نیز نداشته است. او به ابن عربی چنان نگاه می‌کند که به افلوطین یا اسپینوزا. عفیفی ابن عربی را از اولیاء الله نمی‌داند و این گفته ابن عربی را که وی کتاب خود را از پیغمبر (ص) گرفته، به جد نمی‌گیرد، بلکه او را یک متفکر وحدت وجودی با تمام لوازم این طرز فکر می‌داند و البته شهود و شواهدی هم از گذشته‌های دور و از کسانی که ابن عربی را دیده‌اند، داریم که او را شخصیتی مضطرب نشان می‌دهند. شمس تبریزی (غایب شده در سال ۶۴۵) که ابن عربی (متوفی ۶۳۸) را دیده، می‌گوید: «او در متابعت نبود» (مقالات شمس، به کوشش محمد علی موحد، ص ۲۳۹، ۲۸۹ و ۳۰۴).

اینکه ابن عربی صاحب دعوی و داعیه بزرگ است و خود را آخرین خشت کنگره کاخ ولایت می‌دانسته، شاید رعونت نفس او را برساند، رسیدگان این دعاوی را به ریشخند می‌گرفته‌اند:

خیز تا خرقة صوفی به خرابات بریم شطح و طامات به بازار خرافات بریم

چندان که زدم لاف کرامات و مقامات هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد

ما در عالم اسلام بیش از چهارده معصوم — علیهم صلوات الله اجمعین — نداریم. با این مقدمه اگر فلسفه یا عرفان را بخواهیم درست بفهمیم، باید از منظر قداست آمیز به آن

ننگریم؛ همان گونه که استاد آشتیانی، ابن عربی را نقد کرده‌اند. علاوه بر این باید روشهای گذشته را تصحیح کنیم، یعنی چه در تدریس و تقریر و چه در تألیف یا تصحیح متون قدیم به روشهای امروزی روی آوریم. این قصه را شنیده‌اید که یکی از اساتید نامدار حکمت در قرن گذشته، یک اسفار خطی داشته که حدود یکصد صفحه بزرگ دستنویس آن افتاده بوده است و چون کتب خطی قدیم شماره صفحه نداشت، متوجه نمی‌شد و چند دوره آن را به همان ترتیب درس می‌داده و شاگردان هم که کتاب نداشته‌اند، متوجه نمی‌شده‌اند زیرا مطالب آنقدر شبیه و الفاظ آنقدر تکراری و اصطلاحات آنقدر غیرمنجز و تعریف نشده است که اگر صد صفحه کم یا بیش از آن ساقط شود، باز ضرری به جایی نمی‌خورد! در حالی که اگر از یک کتاب لغت ساده یا از یک کتاب جغرافیای پنجم ابتدایی یک ورق بیفتد، معلوم می‌شود. این حکایت اگر راست باشد نشانه‌ای است از بی‌در و پیکر بودن روش کار ما در گذشته‌ای نه چندان دور.

در هر حال، ضمن آنکه بنده نکته اصلی استاد را قبول دارم و آن اینکه اهل البیت اداری بما فی البیت و بالاخره معنی حرف عرفای قدیم را ما بهتر از غربی‌ها یا تربیت شدگان غرب می‌توانیم بفهمیم، این را نیز به تأکید می‌نویسم که ما باید از شیوه علمی غرب در تنظیم و ادای مطالب و سیر تاریخی مسائل و ریشه‌یابی سوابق آنها استفاده کنیم و حُسن نوشته عیفی (در عین آنکه ممکن است به ژرفای فصوص آنچنان که میرزا محمد رضا قمشه‌ای راه یافت، ره نیافته باشد) در این است که برای یک فلسفه خواننده امروزی روشن می‌کند که ظاهر فصوص چه می‌گوید. آن وقت اگر کسی خواست به سراغ باطن فصوص برود، باید به اساتید فن مراجعه کند و نمونه اعلای آنچه اساتید فن در باب فصوص نوشته‌اند، همین مجموعه‌ای است که استاد آشتیانی فراهم آورده‌اند و بسی از تعلیقات خود ایشان را نیز بر فصوص شامل است. ایشان آن گونه که خود فرموده‌اند شرح جامی بر فصوص را نیز در دست چاپ دارند که آن هم از نفایس کتب در این باب خواهد بود (صفحه پنجاه و هفت مقدمه).

از جمله نکات مهمی که در مقدمه استاد آشتیانی مورد اشاره قرار گرفته و حقاً درخور یک رساله تحقیقی است، این است که آیا سابقه اندیشه وحدت وجودی از چه

زمانی است و اینکه مستشرقان، صوفیان قدیم را وحدت شهودی می‌دانند نه وحدت وجودی درست است یا نه؟ (صفحه پانزده مقدمه). استاد آشتیانی مطالب مفصلی در زمینه حلاج و بایزید و انحراف این دو از وصول به کمال ذکر کرده‌اند که دقیق و مطابق تحقیق است. باید دانست که خود این دو عارف متوجه قضیه بوده‌اند. حلاج می‌گفته است: «مرا بکشید که هم من آسوده شوم، هم شما ثواب ببرید» و بایزید می‌گفته است: «هرگاه سبحانی ما اعظم شأنی گفتم، مرا کارد بزنید» (که مولوی این حکایت را منظوم ساخته است).

از این که بگذریم، باید دانست شعرا و عرفای ایران پیش از آنکه با افکار ابن عربی آشنا شوند، همان حرفه‌ای را که در شعر عرفانی قرن هشتم به بعد (عراقی، شاه نعمت‌الله، شمس مغربی، حافظ، شاه داعی، شبستری و دیگران) مطرح است می‌گفته‌اند. بهترین نمونه‌اش عطار است (کشته شده به سال ۶۱۷) که در مثنویات خصوصاً غزل و قصایدش عمیقاً وحدت وجودی است و حتی سعیدالدین فرغانی (۷۰۰ق) در مشارق الدراری از شعر او شاهد آورده است (مشارق الدراری، ص ۲۶۶).

از بهترین شعرهای عرب در تصوف، خمربه ابن فارض (متوفی ۶۳۲) است:
 شربنا علی ذکر الحبيب مدامة سکرنا بها من قبل ان یُخلَقَ الکرم

که این خود از شعر عربی شیخ شهاب الدین سهروردی (مقتول به سال ۵۸۷) اقتباس شده است:

قم یا ندیم الی المدام فهاتها	فی کأسها قد دارت الاقداح
من کرم اکرام بدن دیانة	لاخمرة قد داسها الفلاح
هی خمرة الحب القديم و منتهی	غرض النديم فنعم ذاک الراح
هی اسکرت فی الخلد آدم اولاً...	
... و کذلک نوح فی السفينة اسکرت...	

(نزهة الارواح، حیدرآباد، ۱۳۱/۲)

یکی از اشتباهات ابوالعلاء عقیفی این است که شعر عرفانی فارسی را مقتبس از ابن عربی می‌داند (مقدم‌مقصود ص الحکم، عقیفی، ص ۸) حال آنکه خود ابن عربی متأثر از عرفان ایرانی و به طور غیرمستقیم متأثر از شعر فارسی است که صوفیان مهاجر با خود به مصر و سوریه و عراق و آسیای صغیر برده بودند، و اینکه ابن عربی در ترجمان الاشواق از دختری اصفهانی الهام می‌گیرد بی‌دلالتی و بی‌وجهی نیست. ما در همین جا توجه اهل تحقیق را به سوابق اندیشه‌های ایرانی در عرفان، و تأثیر شعر عرفانی فارسی را در شخصیت‌هایی چون ابن عربی و ابن فارض و ابن سبعین جلب می‌کنیم.

این مطلب که شارحان ابن عربی غالباً ایرانی بوده‌اند و بهترین و بزرگترین شارح ابن عربی، صدرالدین قونوی پسر خوانده اوست که فارسی زبان بوده و حتی گفته‌اند مطالبی در شرح تائیه ابن فارض به فارسی می‌گفته که جز به فارسی قابل ادا نبوده است، نه تنها ظرفیت و غنای زبان فارسی را می‌رساند بلکه سابقه فارسی بودن مطالب بیان شده را هم ثابت می‌کند.

یک نکته دیگر: اینکه در حوزه مولوی، ابن عربی را خیلی جدی نمی‌گرفته‌اند، نشان می‌دهد که مطالب او را تازه نمی‌دانسته‌اند. مولوی به مزاح فتوحات مکی را با «فتوحات زکی» مقایسه می‌کرد و شمس تبریزی، محمد مغربی را در متابعت نمی‌دانست (مقالات شمس، ۳۰۴) در عین آنکه مولوی و صدرالدین قونوی کمال احترام را نسبت به هم رعایت می‌کردند و این حکایت از پختگی و استادی آن دو دارد یا از صفای باطن و وارستگی‌شان، اما معنی‌اش آن نیست که مولوی تمام افکار صدرالدین یا ابن عربی را می‌پذیرفته است. اینکه در مثنوی و دیوان شمس مضامین از سنخ مضامین ابن عربی هست، مرحوم استاد مطهری را بر آن داشته که برخی افکار مولوی را مأخوذ از اندیشه‌های محی‌الدین بداند (آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۳) حال آنکه مولوی‌شناسان و ابن عربی‌شناسان افکار مولوی را مستقل از محی‌الدین می‌دانند و اگر شباهتهایی هست بر حسب توارد، یا همانندی مطالب عرفانی است و از همه مهم‌تر سرچشمه‌های مشترک هر دو یکی می‌باشد که از عرفای قدیم ایران اخذ شده است.

این را از این جهت گفتیم که بی‌وجهی به سوابق و بدیهیات تاریخی، نتایج

تأسف بار و شگفت آوری به بار می آورد. یک مدرس مشهور فلسفه و عرفان گفته است: «عبدالرزاق کاشی، شرح فصوص را به تقاضای شمس تبریزی نوشت». جالب است بدانید که عبدالرزاق کاشی در ۷۳۵ در گذشته حال آنکه شمس تبریزی معروف مرشد مولوی در ۶۴۵ غایب شده (و احتمالاً به دست علاءالدین پسر مولوی بر سر یک مسئله خانوادگی کشته شده است). به هر حال این دو در سال وفات نود سال اختلاف دارند، چطور می شود شمس تبریزی از کسی که هنوز متولد نشده بوده است، تقاضای تألیف کتابی نماید! طرفه اینکه این مدرّس مشهور فلسفه و عرفان این مطلب را در حضور دهها متخصص مباحث اسلامی در یک کنگره بین المللی مطرح می کند و صدا از احدی در نمی آید. این ناشی از پوسیدگی روش تعلیم و تعلم ماست که یک مدرس مشهور فلسفه و عرفان عار می داند که سال تولد و وفات کسی را در کتاب نگاه کند یا از دانایی بپرسد. فکر می کنید سایر مطالب اینان چگونه تلقی می شود، هر چند ممکن است خیلی هم دقیق باشد. یک نویسنده معروف اسلامی معاصر، شهاب الدین عمر سهروردی (صاحب عوارف المعارف متوفی ۶۳۲) را با شهاب الدین یحیی سهروردی (صاحب حکمة الاشراق مقتول ۵۸۷) اشتباه کرده و چون ابن عربی (متوفی ۶۳۸) با سهروردی صاحب عوارف ملاقاتی داشته، می نویسد سهروردی صاحب حکمة الاشراق بعضی افکارش را از محی الدین عرب اخذ کرده است، حال آنکه صاحب حکمة الاشراق ۵۱ سال پیش از محی الدین فوت شده است!

اینها نتیجه آن است که بعضی شأن خود را اجل از آن می دانند که به کتاب مرجع نگاه کنند و حداقل شیوه علمی را که بین المللی است و اتفاقاً بین ما هم در زمان شکوفایی علمی تا قرن ششم رایج بوده است، رعایت نمی کنند.

یکی دیگر از نتایج اسف بار بی توجهی به تاریخ علوم – نه خود مسائل علوم – این است که ما گذشته خود را شناسیم و مثلاً سهم واقعی ایران را در عرفان و فلسفه درک نکنیم یا حق آن را ننگزاریم. یک نویسنده معروف اسلامی معاصر می نویسد: از ایران پیش از اسلام تنها یک کتاب منطق به عربی ترجمه شد! توجه نکرده اند که آنچه هم از زبان سریانی به عربی ترجمه شده حقاً جزء مواریث فرهنگ ایرانی محسوب است، زیرا

زبان سریانی زبان علمی ایران پیش از اسلام و زبان پهلوی زبان ادبی و اداری آن دوره بوده است. آری، حق فرهنگ ایرانی این گونه تضييع می شود.

شاید با توجه به چنین مواردی است که استاد آشتیانی می گویند «بعضی به معرکه گیر شبه اند تا دانشمند». مرحوم ابوالعلاء عقیفی آنجا که شعر عرفانی ایران را مأخوذ از افکار ابن عربی می داند بسیار بی انصافی نموده و کم اطلاعی خود را ثابت کرده است.

شاید قدری از معرفی کتاب دور افتادیم، ولی به هر حال لازم بود این نکات در جایی گفته شود. اکنون به یک نمونه از متن و حاشیه کتاب اشاره می کنیم. عبارتی در «فص آدمیه» هست به این شکل: «فهو الانسان الحادث الازلی والنشیء الدائم الابدی و الكلمة الفاصلة الجامعة». قیصری و نیز استاد آشتیانی، ازلی بودن را به وجود علمی یعنی حضور و ثبوت در مرتبه علم حق معنی کرده اند (ص ۳۵۳). ابوالعلاء عقیفی هم خیلی ساده تر می نویسد: «... و ناحية ازلیة ابدیه، و هی ما يتصل منه بالجانب الاله» (ص ۱۲، تعلیقات عقیفی) یعنی به اصطلاح جنبه «یلی الخالق» نه جنبه «یلی الخلق»، اما اگر ریشه همین کلمه را بکاویم به این می رسم که گنوسیان، انسان کامل را انسان قدیم می نامیدند؛ قریب به آنکه استاد آشتیانی نوشته اند «... ان نفوس الکمل کلیة ازلیه مساوقة فی الوجود للعقل الاول و اما من کان نفسه جزئیة يستحيل علیه ذلک» و شاهد از حدیث آورده اند که «ان الله خلق الارواح قبل الأبدان» (ص ۳۵۳).

گنوسیان انسان کامل را «انسان اول» و «انسان قدیم» و «انسان عقلی» نیز می نامیدند. این اندیشه ها که بعد از اسکندر در هلال خصیب و خاورمیانه شکل گرفت، به عالم اسلام منتقل شد و به قول ماسینیون کمال گنوسیسم اسلامی نزد ابن عربی است (الانسان الکامل فی الاسلام، ص ۶۲). این فقط اشاره سربسته ای بود به اینکه حتی کلمات مطرح شده در فصوص سابقه در پیش از اسلام دارد. در عین حال منکر این نیستیم که عرفا من جمله ابن عربی تعبیر و تأویل خاص خود را از قرآن داشته اند. این ترکیب عجیب و غریب از یونانیگری و ایرانیگری و اسرائیلیات خیلی پیش از اسلام صورت گرفته و با زمینه مساعد به عالم اسلام هم منتقل شد، یعنی در واقع نه تنها به کلمات عربی بلکه به مقولات اسلامی ترجمه شده است.

از مواردی که عملاً تأثر ابن عربی را از حکمة الاشراق و اندیشه ایرانی و ثنویت فلسفی تسجیل می‌نماید، تقابل نور و ظلمت در فصّ یوسفی است که با توجه به آیه «الم تر الی ربک کیف مد الظل ... ثم جعلنا الشمس علیه دلیلاً» (سوره فرقان، آیه ۴۵) ظلّ را به وجود خارجی اضافی و شمس را به اسم «النور» یعنی وجود خارجی تعبیر کرده است (صص ۷-۶۹۶). سهروردی به جای «ظل» تعبیر «غواسق» را به کار برده است. ابوالعلاء عفیفی در اینجا اعتراف کرده است که ابن عربی از جهت اصطلاحات و تشبیهات دست کم تأثیر روشنی از زرتشتی‌گری را نشان می‌دهد (تعلیقات، ص ۱۰۸).

البته ابن عربی جای دیگر هم از تثلیث فلسفی حرف زده که تأثیرش را از علم لاهوت مسیحی می‌نمایاند (الفص الصالحیه، تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، ص ۱۳۴) که تثلیث «ذات و اراده و قول» یا «عالم و معلوم و علم» است (ص ۷۵۳). اینجا از مواردی است که به مستشرقان و مسیحیان خیلی مزه می‌دهد. همچنان که بار دیگر به شکل دیگر این تثلیث در فص محمدیه ظاهر می‌شود (ص ۱۱۵۶) و ابن عربی آن حدیث معروف «حُبَّ الی من دنیا کم الثلاث...» را مطرح می‌کند و سخن را به درازا می‌کشد.

حاصل سخن اینکه مقولات و مقالات ابن عربی بی سابقه نبوده و از همین جهت به سرعت زمینه قبول و گسترش یافته است و اینکه ایرانیها حرفهای او را پذیرفته و بسط دادند، در واقع می‌خواسته‌اند بگویند: «جانا سخن از زبان ما می‌گویی»!

البته سابقه ایرانی بعضی حرفهای ابن عربی دقیقاً به معنی سابقه زرتشتی برای آنگونه حرفها نیست - گرچه در شیخ اشراق آن تأثیر واضح است - بلکه در مورد ابن عربی و سابقه اندیشه‌های او باید تا اسکندریه و سوریه در عصر جانشینان اسکندر عقب رفت. همچون در حوزه عراق که خود سابقه بابلیات را داشته، پیش از مسلمانان، یهودیان و مسیحیان و مانویان و صابئه مقولات و مقامات هندی و ایرانی و یونانی را با مواریث سامی (مصری، لبنانی، کنعانی، آشوری، بابلی...) درآمیختند و این همه به سریانی و سپس به عربی منتقل گردید. نمونه این التقاط را سیصد - چهارصد سال پیش از ابن عربی، در اخوان الصفا می‌یابیم. و ارسای این گونه مسائل کاری است بایسته که منشأ بعضی روایات مجعول مذهبی را هم روشن می‌کند و نشان می‌دهد چگونه مجال تأویل پدید آمده است.

از دیگر محاسن کتاب شرح فصوص الحکم مورد بحث که تحت نظر و اشراف حضرت استاد آشتیانی تهیه شده، فهارس فنی آخر کتاب است (آیات، روایات، اصطلاحات، اعلام، اشعار عربی و فارسی...). نکته‌ای که هست اینکه اگر اصطلاحات – یعنی مهم‌ترین قسمت این فهارس – تفکیک می‌شد، خیلی بهتر بود. همان کاری که عثمان یحیی در استخراج مفردات فنی الفتوحات المکیة چاپ خودش صورت داده و خیلی دقیق هر اصطلاح را در جای خود نشانده است و اگر همسانی یا ارتباطی میان دو یا چند اصطلاح بوده، ارجاع داده است، نه اینکه همه را یک کاسه سازد، زیرا به هر حال این اصطلاحات به ظاهر مرادف، تفاوت‌های ریزی با هم دارند؛ فی‌المثل فیض اقدس، فیض منبسط، تجلی اول، وجود مطلق، وجود مقید به قید اطلاق، حقیقت محمدیه، مشیت فعلیه، ثبوت و ظهور علمی را تحت یک عنوان آورده‌اند (ص ۱۲۶).

پژوهشی دیگر در فصوص الحکم*

افزایش توجه به آثار و افکار عرفا خصوصاً محی الدین بن عربی در سال‌های اخیر مسئله قابل تأملی است و ظاهراً حکایت از این دارد که اهل مطالعه طالب ژرف اندیشی در عقاید شده‌اند، و البته مذاقها گوناگون است و بساکسانی که از این وادیها بسیار دورند، اما به گمان بنده اگر حسن نیت و اخلاق و صدق در کار باشد همگی در راه خدایند. به هر حال بی‌گمان مطالعه ناقدانه آثار عرفانی سودمند است و یکی از زمینه‌های آماده‌کننده دید نقادانه در این باب، انتشار علمی و مصحح این گونه کتب و رسالات است. در سال‌های اخیر شروح مختلفی از فصوص چاپ شده است و می‌توان گفت که در ضمن این شروح، اختلاف نسخه‌های متن فصوص نیز تا حدودی آشکار شده است. یکی از شروح معروف که به کار فارسی زبانان بیشتر می‌آید، شرح کمال الدین حسین خوارزمی است که برای بار نخست آن را آقای نجیب مایل هروی در دو مجلد و سپس در یک مجلد با اصلاحاتی در مقدمه و افزودن نسخه بدل‌های سه نسخه اساس در پایان، به چاپ رساند و حقاً می‌توان گفت به لحاظ نشر یک کتاب خطی، حقی را برای خود احراز کرد، و همچنان که در مورد سایر متونی که نجیب مایل هروی به چاپ رسانده است، می‌شود گفت از مسامحاتی خالی نیست. در تصحیح فعلی به اهتمام و عنایت حضرت آیه‌الله علامه استاد حسن زاده آملی^۱ به بعضی اشتباهات و سقطات چاپ آقای نجیب مایل

* شرح فصوص الحکم. تاج الدین حسین خوارزمی، تحقیق آیه‌الله حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷، ۱۱۵۲ ص، وزیری. این مقاله در آینه پژوهش شماره ۵۳ چاپ شده است.
۱- شرح فصوص الحکم. تاج الدین حسین خوارزمی، به تحقیق آیه‌الله حسن زاده آملی ص ۱۲-۱۵.

هروی اشاره رفته است. در اینجا بلافاصله بیفزایم که چاپ نجیب مایل هروی از شرح فصوص خوارزمی غیر قابل استفاده نیست بلکه به نوبه خود محاسنی دارد.

شرح فصوص چاپ نجیب مایل هروی نظری هم به نسخه گنج بخش پاکستان دارد که نسخه چاپ استاد حسن زاده آملی این جهت را ندارد، در عوض نسخه مصحح استاد حسن زاده آملی نظری به نسخه کتابخانه ملی دارد که در چاپ نجیب مایل هروی به آن توجه نشده است.^۱

برای خواننده باریک بین مهم است که بداند اختلاف ضبط کلمات مربوط به کدام نسخه است، چون گاهی یک نسخه آن قدر برتری دارد که ضبط های دیگر در برابر آن ضعیف می نماید. البته حضرت علامه حسن زاده آملی با تسلط و احاطه کامل بر متن و شرح، اجتهاد در تشخیص وجوه ارجح به خرج داده اند و گاهی اختلاف نسخه را هم در حاشیه ذکر کرده اند که معلوم نیست مربوط به نسخه دانشگاه است یا مصر یا کتابخانه ملی؟ به لحاظ روشن تر شدن ذهن خواننده بگوییم که اختلاف نسخه غالباً چنان نیست که تفاوت مهمی در معنا پیدا شود. مثلاً تفاوت ضبط «دروی» و «درولی» (ص ۸۹۴) «قتل» و «فعل» (ص ۹۴۰) و حتی «یا اقامت» و «تا اقامت» (ص ۶۹۰) تأثیری در معنا ندارد. گاهی نسخه بدل گنج بخش که در تصحیح نجیب مایل هروی بدان توجه شده، صحیح تر است؛ مثلاً عبارت عربی «ان المحبوبین يعدّ قتلهم بالاحیاء و افسادهم بالاصلاح» در نسخه چاپ استاد حسن زاده آملی ترجمه اش چنین است: «قتل محبوبان از احیاء معدود است و فساد ایشان از اصلاح محسوب» (ص ۱۰۴۴). طبق نسخه گنج بخش پاکستان به جای کلمه «فساد»، «افساد» صحیح است (ص ۷۶۱).

یک وجه ترجیح نسخه چاپ نجیب مایل هروی داشتن فهرس مفصل فنی، از جمله فهرست اصطلاحات است که به خواننده کمک بسیار می کند. البته چاپ مورد بحث ما نیز فهرست هایی دارد، ولی به تفصیل چاپ سابق نیست.

خوارزمی همچنان که اشاره شده است و پیدا است، به نوعی ترجمه اقتباس از شرح فصوص قیصری اقدام کرده است و جای جای از اشعار شیوای مولوی و عطار و غیرهما به

۱- رک: مقدمه هر دو چاپ.

عنوان شاهد یا مؤید مطلب نقل نموده و نیز بسیاری از اشعار متکلف و خنک خود را هم لا به لای سطور زورچپان کرده است (به قول عبید زاکانی: خود شعر خواند و خود سر جنباند) و کمتر برمی خوریم که نکته‌ای بر شارح عربی (قیصری) یا ماتن (ابن عربی) گرفته باشد. حضرت استاد حسن زاده آملی، در حواشی نکات بسیاری را توضیح داده‌اند و به چند «اثر قیم» و «کتاب مستطاب» خودشان ارجاع فرموده‌اند و گاهی با خفض جناح عالمان راستین مرقوم داشته‌اند: «نگارنده را تعلیقاتی است که شاید سودمند باشد» (ص ۱۰۷۸) و البته از اشعار خودشان هم جای جای نقل فرموده‌اند.

بر روی هم این تصحیح خوشخوان‌تر و مفیدتر و کم غلط‌تر است. البته آفت غلط چاپی از کتاب‌های ما معلوم نیست کی رفع خواهد شد؟

به بعضی نکات که در یک تصفح و تورق سریع به نظر آمد اشاره می‌رود:
 اِعرابِ «فیتبین» به نظر می‌رسد مرجوح «فیتبین» راجح باشد، زیرا بنا بر ترجمه خوارزمی فاسبیه است (ص ۱۰۳۵).

کلمه «بنگذارمش» مرجوح و «بنگذارمش» صحیح است (ص ۱۰۷۲).
 «بنما فرشتگان را که از بشر چه آید» مرجوح و «بنما فرشتگان را توکز بشر چه آید» صحیح است.^۱

نکته‌ای که در شروح قدیم کمتر به آن برمی خوریم ولی در شرح و تعلیقات ابوالعلاء عیفی برفصوص الحکم بعضاً بدان اشاره شده است، نکته‌گیری‌های ادبی بر ابن عربی است. ابن عربی با آن که اصلاً عربی زبان و عالم کامل بوده، گاهی برای به کرسی نشاندن مطالب و مقاصدش به توجیهات ناموجه و اشتقاقات عجیب متوسل می‌شود. «نساء» (= زنان) را با نساء (به معنی تأخیر) و نسی (به معنی فراموشی) ربط می‌دهد (ص ۱۰۶۸ و ۱۰۸۶) که پیدا است لایتنجسبک است! یا مال (= دارایی) را با میل مربوط می‌سازد (ص ۹۶۹) یا سجن و جن را از یک ماده قلمداد نموده، س اول سجن را از حروف زواید می‌انگارد (ص ۱۰۴۰) یا عصا (= چوبدستی) را با عصی (= سرکشی کرد) هم‌ریشه می‌پندارد (ص ۱۰۴۳) یا کلمه «منهاجاً» را در آیه شریفه «لکل جعلنا منکم شریعة و

۱- چاپ نجیب مایل هروی، ص ۷۸۰ و چاپ مورد بحث، ص ۱۰۷۳.

منهاجا» با تسهیل، «منهاجا» قرائت می‌کند و آشکارا در کلام خدا تحریف لفظی وارد می‌سازد (ص ۱۰۱۳).

همچنین است از کلمه «محدث» در آیه «و ما یأتیهم عن ذکر الرحمن محدث» که صفت «ذکر» است طوری برداشت می‌کند که گویی «محدثاً» بوده، چنان که خوارزمی نوشته است: «لاجرم حدوث در اتیان اوست نه در وجودش» (ص ۱۰۴۹) حال آنکه خود قرآن اگر می‌خواست «محدثاً» می‌فرمود نه «محدث».

و از جمله عجایب ابن عربی، استفاده از تعبیر «مجلّی و مصلی» است که صفت اسب مسابقه در رتبه اول و دوم است. این دو کلمه را ابن عربی به سابق و تابع تعبیر نموده، می‌نویسد: «فاذاکان هو المصلی، فانما یصلی باسمه الآخر، فیتأخر عن وجود العبد، و هو عین الحق الذی یخلقه (یجعلہ) العبد فی قبلته (قلبه) بنظره الفکری او بتقلیده، و هو الاله المعتقد» (ص ۱۱۱۳).

عبارت را کامل آوردیم که خواننده عمیق النظر در یابد ابن عربی چگونه مصلی را به معنی اسب دارای رتبه دوم در مسابقه، با مصلی به معنی درود فرستنده [هو الذی یصلی علیکم - احزاب ۴۳] خلط کرده، و آنچه خواسته تلفیق نموده است.

در اینجا به یاد توجیهات قصاصان قدیم می‌افتیم که می‌گفته‌اند: «عصفور از آن جهت عصفور نامیده شد که عصبی و فرّ»! اینجانب شخصاً چندین سال پیش، از معرکه گیری شنیدم که می‌گفت: «علی را مرتضی نامیدند، چون در عربی مُر یعنی تلخ و تَضی شیرین و علی [علیه السلام] در کام دشمنان تلخ و به دهن دوستان شیرین است»! بعضی توجیهات لغوی و ادبی ابن عربی هم از این قبیل می‌باشد و شارحان و مدرسان شایسته است که این جهت ضعف یا مغلطه و سفسطه بازی ابن عربی را نشان دهند.

استاد آملی در صفحه ۱۰۶۸ افاده فرموده‌اند که شعر «آفتاب آمد دلیل آفتاب» از دفتر اول مثنوی مولوی است اما آنجا که ابن عربی به زور می‌خواهد «رسل الله» را «رسل الیه الله» وانمود کند، توجیه قیصری نقل شده است که «رسل الله هم مظاهر الله» (ص ۹۱۴). حضرت استاد حسن زاده آملی در حاشیه مرقوم داشته‌اند: «محض تبصره

عرض می‌شود که وزان این وجه در آیه کریمه^۱ از حیث معنی، وزان آیه کریمه «فقال لهم رسول الله، ناقة الله» در سورة شمس است که قاضی است به اینکه رسول الله، الله است و ناقة رسول الله صالح (ع) ناقة الله است...» (ص ۹۱۴). خواننده توجه دارد که اضافه ناقة به الله در اینجا جنبه تشریفی دارد و کلام ابن عربی را موجه نمی‌سازد.

در واقع ابن عربی در تأویل آیه ۱۲۴ سورة انعام خواسته است از کلمه «الله» دو استفاده بکند، یکی مبتدا در «الله اعلم حیث يجعل رسالته» و یکی خبر برای «رسل الله» اما قرآن که بر فصاحت و بلاغتش حتی کافر و مشرک و ملحد اذعان دارد، مسلماً نسبت چنین ضعف تألیفی را نمی‌پذیرد. اینجا بحث صحت و سقم خود مطلب نیست، بحث در این است که دلیلش علیل است و توجیهش وارد.

از مواردی که حضرت علامه استاد حسن زاده آملی، اشتباه شارح یا ماتن را تصحیح فرموده‌اند، موارد ریاضی و هیوی است (ص ۴۸۴ و ۶۹۱) و البته نکته‌ای که درباره سرعت بسیار زیاد سفینه‌های فضایی فرموده‌اند (ص ۷۷۸) صحیح است، الا اینکه می‌دانید هیچ ماده‌ای سرعتش به سرعت نور نخواهد رسید، و اتفاقاً با این ترتیب شگفتی اعجاز موضوع آیه «قبل ان یرتد الیک طرفک» بیشتر جلوه خواهد نمود، زیرا سرعت نگاه همان سرعت نور است.

در مورد اینکه نقل فرموده‌اند حکما «۱» را عدد نمی‌دانند چون نصف حاشیتین خودش نمی‌باشد (ص ۱۰۶۶)، باید دانست که «۱» نیز بر همین مبنا عدد است، چون رابطه زیر درباره آن صادق می‌باشد: $۱ = ۲ : (۲ + ۰)$

از مواردی که مکرر توضیح فرموده‌اند اینکه دیوان کمال‌الدین حسین خوارزمی به نام حسین بن منصور حلاج چاپ شده است و یقیناً خواننده در این مورد هرگز دیگر دچار اشتباه نخواهد شد، یا خیلی باید بی‌انصاف باشد که باز هم اشتباه کند!

نسخه بدّل «لا یضجع» را از بعضی نسخ «لا یتجع» نقل کرده‌اند (ص ۱۰۱۹) که به نظر مستبعد می‌آید، زیرا دیده نشده که وجع به باب افتعال رفته باشد، هر چند خوارزمی همین کلمه را «به درد نیاید» ترجمه کرده است.

در حاشیه کلام قیصری: «ان لوازم الوجود موجودة فی کل موجود، الا انها ظاهرة الوجود فی البعض و الباطنة فی الآخر...» (ص ۳۵) آورده‌اند که چه بسا همین نظریه مبنای نظریه کمون و خلیط باشد. باید گفت: بینهما بون بعید، زیرا نظریه کمون انکساغوراس یک نظریه طبیعی است و عبارت قیصری سخنی ماورای طبیعی. و این نظیر آن است که در مجموعه‌ای تحت عنوان حکیم سبزواری (ص ۶۴۱-۶۴۲) نوشته است آناکسیس ملطی و تالس ملطی در مورد علم باری، ذات الهی را محل کثرت صور می‌دانستند!

ابن عربی ذیل آیه «أفرأیت مَن اتخذ الهه هواه و اضله الله علی علم»^۱ علم را مربوط به خدا دانسته است (ص ۹۷۷)، حال آنکه اینجا متبادر به ذهن و ظهور معنی در نسبت علم به بشر است، یعنی «خداوند با وجود دانستگی بشر هواپرست، او را گمراه کرد» و این یادآور آیه ۸ سوره دهر است: «و یطمعون الطعام علی حبه» که ضمیر «ه» را هم راجع به طعام گرفته‌اند و هم راجع به خدا؛ و البته اولی اولی است.

۱- سوره جاثیه، آیه ۲۳.

نظری بر کبریت الاحمر*

شیخ عبدالوهاب شعرانی (متوفی به سال ۹۷۳ ه. ق) عارف متشرع مصری کوشیده است مبانی عرفان نظری را با شریعت وفق دهد و به ویژه در دو کتاب خود الیواقیت و الجواهر و الکبریت الاحمر، ضمن تلخیص و تنظیم مطالب فتوحات مکیه ابن عربی سعی کرده مشکلات آن را حل کند و موارد ابهام یا شبهه برانگیز آن را مرتفع سازد؛ هر دو کتاب با هم به سال ۱۳۷۸ ه. ق (۱۹۵۹ م.) در قاهره چاپ شده است و ما در اینجا ترجمه شانزده بند اول الکبریت الاحمر را از لحاظ خوانندگان می‌گذرانیم تا برای علاقه‌مندان عرفان نظری و در راه مطالعه و مراجعه به اصل کتاب، شوق انگیز باشد. خواننده در همین مختصر از حسن سلیقه شعرانی در انتخاب و بیان مطالب پیچیده فصول نامنظم فتوحات به شکل ساده و دقیق به شگفت می‌آید.

امید است که روزی فرصت ترجمه کامل الکبریت الاحمر برای مترجم حاصل شود.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ستایش خدای را که پروردگار جهانیان است و درود و سلام بر سرور ما محمد (ص) و دیگر پیام‌آوران و فرستادگان خدا و بر آل محمد (ص) و همه یاران پیمبران باد؛ اما بعد، این کتاب نفیسی است که آن را از کتاب دیگرم موسوم به لواقح الانوار القدسیه برگزیدم که لواقح خود اختصاری است از فتوحات مکیه و فهم آن ویژه عالمان بزرگ است و

* این مقاله در مجموعه شریعه خرد چاپ شده است.

دیگران جز ظاهر آن را در نیابند، اما این برگزیده [که آن را دست دارید] دانشها و رازها و شناختهایی دربردارد که بیننده پیش از دیدن این کتاب به خاطرش خطور نکرده است و این را الکبریت الاحمر فی بیان علوم الشیخ الاکبر نامیدم و مرادم از کبریت احمر (گوگرد سرخ) اکسیر کیمیاست و منظور از شیخ اکبر محی الدین ابن عربی است. مقصود این بوده است که نسبت این کتاب به دیگر سخنان صوفیه نسبت کیمیاست به طلا - همچنان که خواهیم دید - گوگرد سرخ یا کیمیا، شنیده شده اما دیده نمی شود، چون نایاب و عزیز است. و بدان ای برادر من که من از کتب صوفیه به تعداد، بی شمار خوانده ام و کتابی جامع تر از فتوحات مکیه از کلام اهل طریق ندیده ام، مخصوصاً آنچه درباره اسرار شریعت و موارد استنباط مجتهدان گفته است که اگر مجتهدی در فتوحات بنگرد، علمش افزون می شود و بر وجوه و دلایلی دست می یابد که در اختیارش نبوده است و اگر مفسر قرآن یا شارح احادیث، یا متکلم یا محدث و حتی عالم لغت و مقری و خوابگزار و طبیعی دان و پزشک و هندسه دان و نحوی و منطقی و نیز صوفی و داندۀ علم الاسماء و علم الحروف در آن بنگرد، بردانشش می افزاید و فوایدی به دستش می آید که پیشتر نمی دانست و به خاطر هیچ دانشوری در آن رشته ها نرسیده است. و ما به حدود سه هزار علم از علوم فتوحات مکیه در کتاب تنبیه الاغیاء علی قطرة من بحر علوم الاولیاء اشاره کرده ایم. حقیقت این است که علوم شیخ همه بر اساس کشف و شناخت و پیراسته از شک و انحراف است، همچنان که خود در باب سیصد و شصت و هفتم گوید: «ما بحمد الله مقلد هیچ کس نیستیم، جز شارح صلی الله علیه و سلم» و نیز پس از فتوای خود درباره اذان، افزوده است: «بدان که من بحمد الله در این کتابم امری غیر مشروع نیاورده ام و در هیچ موردی از کتاب و سنت بیرون نرفته ام». و در باب سیصد و شصت و پنجم گوید: «بدان که هر چه در مجالس و کتبم آورده ام از خزانه قرآن و حضرت آن است، زیرا به من کلید فهم و یاری جستن از آن اعطا شده است تا آنجا که از مجالست حق و مناجات او بیرون نمی روم و خالی نمی شوم» و در باب اسرار و دمیده شدن در سویدای دل از وحی خدای پاک گوید: «آن با وحی کلام و وحی اشاره، فرق دارد، این وحی الهام است این را دریاب که از اهل الله باشی» و در باب سیصد و شصت و ششم گوید: «آنچه در تألیف خود

می‌نویسم از روی اندیشه و تأمل نیست، بلکه دمیده شدن در سویدای دل است از سوی خدای صاحب الهام». و در باب سیصد و هفتاد و سوم گوید: «آنچه در این کتاب نوشته‌ام و می‌نویسم املای الهی و القای ربانی است یا دمیده شدن در سویدای دل و جان من، و این همه به حکم وراثت و تبعیت از انبیاست نه اینکه مستقل باشد» و در باب هشتاد و نهم و سیصد و چهل و هشتم گوید: «بدان که ترتیب ابواب فتوحات به انتخاب من یا نظر و اندیشه من نبوده است، بلکه حق تعالی بر زبان فرشته الهام آنچه را من می‌نویسم املا فرموده است، چنان که گاهی پیش می‌آید سخنی بین دو سخن می‌آوریم که پیوندی به پیش و پس خود ندارد، نظیر آنکه خدای تعالی بین آیات طلاق و نکاح و عده وفات، فرموده است: «حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی».^۱ و نیز در باب دوم فتوحات آورده است که عارفان مقید کلام به تناسب ابواب کتاب نیستند، زیرا دل‌های ایشان گوشه نشین حضرت الهی است و مراقب آنچه از آن جانب ظهور نماید، هر امری بروز کند، به امثال آن می‌شتابد و طبق آنچه تعیین شده است، تألیف می‌نماید، چنان که گاه مطلبی را القا می‌کند در مجاورت آنچه از جنس آن نیست، فقط به لحاظ اطاعت امر الهی». و در باب چهل و هفتم گوید: «بدان که علوم ما و علوم اصحاب ما از طریق اندیشه نیست بلکه از فیض الهی است». نقل قول از شیخ تمام شد و خدا داناتر است.

و من از مطالعه‌کننده این کتاب می‌خواهم که برای خدا هر انحراف و اشتباهی در این کتاب دید اصلاح کند تا به گفته پیغمبر کار کرده باشد که فرمود: «والله فی عون العبد ما کان العبد فی عون اخیه» یعنی: «خداوند در یاری بنده است مادام که بنده در یاری برادر دینی خویش است». اکنون این را دانستی، با طلب توفیق از حق می‌گوییم:

□ شیخ در باب دوم از فتوحات درباره آیه «و ما علّمناه الشعر و ما ینبغی له»^۲ گوید: «شعر جایگاه اجمال و لغز و رمز و ایهام است و مراد خداوند این است که ما به محمد (ص) چیزی را به رمز و لغز نگفتیم، خطاب به چیزی نکردیم که خلاف آن را مراد کنیم و به اجمال نگفتیم تا آن را نفهمد».

۱- بقره، ۲۳۸.

۲- یس، ۶۹.

و نیز در این باب آورده است کمترین درجهٔ رعایت ادب با گروهی، تسلیم به قولشان است و بالاترین درجهٔ ادب یقین به صدقشان. و از این دو که بگذری جز حرمان چیزی نیست» و در همین باب گوید: «نزد ما و در طریق ما خلاف صحیح نیست، چرا که همگان همه چیز را با چشم الهی می بینند، و از اینجاست که انسان کامل را «ابوالعیون» می خوانند. و نیز در معنی «لا تدركه الابصار»^۱ گوید: «مراد آن است که چشمهای محبوب، خدا را نمی بینند» و در آخر همین آیه راجع به معنی «و هو اللطیف الخبیر» گوید: «خدا لطیف است به بندگان خود که به قدر طاقتشان بر آنها تجلی کرده و ایشان را از تحمل تجلی اقدس خویش در حد الوهیت ناتوان ساخته است» و در معنی آیه «و لا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه»^۲ گوید: «بدان که به پیغمبر اجمال قرآن عطا شده بود، پیش از آنکه جبریل تفصیل آن را بیاورد. پس به پیغمبر گفته شد که قرآن مجمل را به مردم القا مکن که احدی آن را نمی فهمد «و قل رب زدنی علما» یعنی خدایا دانش مرا به تفصیل آیات افزون کن، نه چنان که بعضی پنداشته اند خدایا احکام را افزون کن! چرا که خود پیغمبر فرموده است: «اترکونی ما ترککم» یعنی: «هر جاکه من شما را وا گذاشته ام و حکمی نداده ام مرا وا گذارید» حکم مرا میرسید و به نظر خودتان عمل کنید. و نیز در باب دوم گوید: بدان ای برادر من که اگر علوم موهبتی نتیجه اندیشه و تأمل بود در کمترین مدت تمام می شد، چنین نیست بلکه سرچشمه هایی است از جانب خدا در خاطر بنده، و چون خدا وهاب و فیاض علی الدوام است و محل نیز قابل است پس فیض پی در پی ادامه دارد. هر کس به نسبت صفای دل یا تیرگی دل دارای علم و جهل است. چون دل صافی شود در یک لحظه آنقدر علم حاصل می نماید که در مدتهای دراز نمی تواند بنویسد چرا که فلک معقول فراخ و فلک محسوس تنگ است، و چگونه برای لایحیه می توان انجامی تصور کرد و از همین جهت است که خداوند به محمد (ص) فرموده «قل رب زدنی علما».

□ و در باب پنجم فتوحات گوید: «بدان که آدم (ع) حامل اسماء است و محمد (ص)

۱- انعام، ۱۰۳.

۲- طه، ۱۱۴.

حامل معانی اسماء و مُراد از حدیث "اوتیتُ جوامع الکلم" همین است.^۱ و نیز گوید هر کس بر ستایش خود توانا تر است از دیگری، مگر آنکه ستاینده خدا باشد، چنان که خدا درباره یحیی می فرماید: «و سلام علیه»^۲ و درباره ی عیسی از قول خود آمده است: «و سلام علی»^۳ و معلوم است که هر کس ذات دارد، اسماء دارد، اما هر کس که اسماء دارد مسلم نیست که مسمما نزدش حاصل باشد. از این روی صحابه بر ما فضیلت دارند که آنان را ذات حاصل بود و ما را اسم؛ اما چون ما همین اسم را چنان پاس می داریم که آنان ذات را، اجر ما دو برابر است. و چون ما حضرت غیبت را درک کرده ایم که آنان نکرده اند بار دیگر اجر ما دو برابر می شود، لذا ما را اخوان خطاب فرموده و آنان را اصحاب «انتم اصحابی و اخوانی الذین لم یأتون بعد...» پیغمبر به ما اظهار شوق فرموده، و اجر عمل کننده از ما پنجاه برابر امثال آنهاست که همان عمل را کرده است. البته امثال آنها نه اعیان آنها فافهم! □ و در باب ششم از فتوحات گوید: «بیشتر عقلا بلکه همه عقلا جامد را نادان می دانند و در حدّ دید خود متوقف مانده اند و اگر به آنها خبر برسد که سنگی با ولی یا پیغمبری سخن گفته است، چنین توجیه می کنند که خداوند همان لحظه در آن سنگ حیات آفرید، اما نظر ما چنین نیست ما می گوئیم سرّ حیات در همه عالم جاری است. روایت داریم که هر چه در خشک و تری هست صدای مؤذن رامی شنود و بنابر شهادت او شهادت می دهد، پیداست می فهمد که شهادت می دهد و این مطلب (یعنی حیات در جمادات) حاصل کشف است نه استنباط نظری».

□ و در باب هفتم فتوحات گوید: بدان که انسان آخرین جنس از عالم کبیر است که پدید آمده، و آخرین نوع مولّدات است و خداوند خلقت مولّدات (یعنی جمادات و حیوان) را هفتاد و یک هزار سال پس از آفرینش جهان طبیعت کامل کرد. خلقت دنیا پنجاه و چهار هزار سال پس از خلق جهان طبیعی و خلقت آخرت (یعنی بهشت و دوزخ) نه هزار سال پس از خلقت دنیا بوده است از این لحاظ است که دنیا «اولی» و آخرت «اخری» لقب یافته است و برای بهشت و دوزخ پایانی قرار نداده است و دایمی اند؛

۱- مریم، ۱۵.

۲- مریم، ۳۳.

خداوند طینت آدم را آفرید در حالی که هفده هزار سال از عمر دنیا و هشت هزار سال از عمر آخرت می‌گذشت». و شیخ در این باب سخن به درازا کشیده است.

□ در باب نهم فتوحات گوید: «جنیان شصت هزار سال پیش از آدم در زمین بودند و اوّل کس از جن که به خدا عصیان ورزید و شیطان نامیده شد، حارث بود، که خداوند او را سرگردان ساخت و راند. شیطان بر خلاف آنچه می‌پندارند پدر جنیان نیست، بلکه نخستین شقی از جن است، همچنان که قابیل نخستین شقی از آدمیان است».

□ در باب یازدهم فتوحات گوید: «به ما خبر رسیده است که بر اهرام با قلم نخست نوشته شده بود که بنای اهرام زمانی صورت گرفته که نسر طائر در برج اسد بوده و اکنون — یعنی زمان شیخ محی الدین — در برج جدی است، پس محاسبه کن تا تاریخ بنای اهرام را بدانی». شعرانی گوید: می‌دانیم که نسر طائر در هر برجی سی هزار سال توقف دارد. عبدالکریم جیلی گفته است اکنون در برج دلو است: پس ده برج را پیموده، و این جز پس از گذشتن سیصد هزار سال نمی‌شود. در باب سیصد و نودم فتوحات شیخ محی الدین پس از بیان مجدد مسئله اهرام گوید: «می‌توان به دانستن تاریخ بنای اهرام نزدیک شد، اما بانی آن و امر کسانی که بر آن گذاشته‌اند به طور قطع معلوم نیست. حال که عمر اهرام چنین باشد ای برادر من، عمر دنیا چگونه خواهد بود؟».

□ در باب سیزدهم گوید: «از فرشتگان هیچ یک پیش از خلقت عرش نبودند، مگر ملائکه مهیمین فی جلال الله (= سرگشتگان در شکوه الهی) و بعد «قلم اعلی» ملائکه مهیمین نخستین مظهري هستند که در «عماء» ظهور کردند پس از آن «قلم اعلی» که فرشتگان نوشتن‌اند». سپس شیخ به ترتیب سایر آفریدگان را ذکر کرده است.

□ در باب چهاردهم گوید: «قطبهای مکمل امم گذشته از آدم (ع) تا محمد (ص) بیست و پنج قطب‌اند که در شهر قرطبه، خداوند در مشهد اقدس برزخیت آنان را به من نشان داد، و عبارت‌اند از مفرق، مداوی الکلولوم، بکاء، مرتفع، شفاء، ماحق، عاقب، منجور، شجرالماء، عنصرالحیة، شرید، راجع، صائغ، طیار، سالم، خلیفه، مقسوم، حی، رامی، واسع، بحر، ملصق، هادی، مصلح و باقی» و نیز گوید: «قطب واحد عبارت است از روح محمد (ص) که مددکار همه انبیا و رسل و اقطاب بود از پیدایش بشر تا روز قیامت». و نیز

گوید، «در وحی تشریعی بعد از محمد (ص) بسته شد، لذا وقتی عیسی (ع) نازل شود طبق شریعت محمد (ص) حکم خواهد کرد، بی آنکه وحی تازه‌ای بیاورد. و برای اولیا باقی نمانده است مگر وحی الهام بر زبان فرشته پنهانی، که آنان را از درست یا غلط بودن حدیثی (یا سخنی) آگاه می‌کند بی آنکه دیده شود، چون فقط انبیا هستند که هم ملک را می‌بینند و هم صدایش را می‌شنوند. اولیا یا ملک را می‌بینند یا صدایش را می‌شنوند، چون وحی اولیا وحی تشریعی نیست.» شیخ در باب بیست و دوم مفصلاً در این موضوع سخن گفته است.

□ در باب پانزدهم فتوحات گوید: «ابدال هفتگانه در اقالیم هفتگانه از روحانیت پیغمبرانی که در آسمان است مدد می‌گیرند و آن پیغمبران عبارت‌اند از ابراهیم و موسی و هارون و ادريس و یوسف و عیسی و آدم. اما یحیی بین عیسی و هارون در تردد است. مدد هر یک از ابدال از حقیقت یکی از این پیغمبران نازل می‌شود. همچنین در هر یک از ایام هفته از لطایف علوم یکی از این انبیا به ابدال نازل می‌گردد».

□ در باب شانزدهم فتوحات گوید: «سوفسطائیان دچار فریب نشده‌اند، مگر از ناحیه شک افکندن ابلیس در حواس آنان دچار خطا شده‌اند و اهل نظر در صحت علم به صحت آن، استناد می‌کنند، پس چون ابلیس در ابزار علم آنان [یعنی حواس] ابراز نادرستی کرد، گفتند علم ما بر اعتمادی وجود ندارد و اگر گفته شما خود علمی است و شما به علم قائل نیستید، می‌گویند این گفته ما علم محسوب نمی‌شود، بلکه از جمله مغلطه‌ها و اشتباهات است. شیخ (محمی‌الدین) گوید: این نیز از جمله شبهات ابلیس است، لکن ما برای حس غلط قائل نیستیم، بلکه آنکه حاکم بر حس است ممکن است اشتباه کند که صفرای عسل را تلخ می‌یابد و عسل در واقع تلخ نیست، چرا که دیگری از آن شیرینی احساس می‌کند و اگر همان صفرای نیز صحت یابد علت اشتباه خود را در می‌یابد و برای شکر حکم به تلخی نمی‌کند و می‌فهمد که حس به هر حال بر صواب است و آنکه قاضی بر حس است خطا یا صواب می‌نماید و شیخ (محمی‌الدین) در باب سی و چهارم نیز این مطلب را ذکر کرده است و در بیان آیه ۱۷ سورة اعراف که شیطان می‌گوید "از پیش رو و پشت سر و راست و چپ بنی آدم بر آنها وارد خواهم شد" آورده است که شیطان از بالا و پایین

نمی‌آید، پس هرگاه از روبرو آمد باکشف و برهان طردش کن و غیر از این ممکن نیست و اگر از پشت سر آمد با ترک شهوات و صدق طردش کن و از سمت راست که مشهور به قوت است آمد یا یقینت را با القای شبهه در ادله‌ات ضعیف کند همچون موسی با او مبارزه کن که ساحران را شکست داد و به او ایمان آوردند و اگر از سمت چپ به سوی تو آمد با دلایل توحید و علم نظر طردشان کن. شیخ ادامه می‌دهد که پشت سر مخصوص معطله و مشرکان است و راست مخصوص ضعیفان در ایمان و پیش رو برای تشکیک در حواس، و از همین جاست که خطا و فریب و اشتباه برای سوفسطائیان پیش آمده، آنچنان که گذشت و باز هم شرح آن خواهد آمد».

سرگذشت و اندیشه‌های ابن سبعین*

السلام على المنكر والمسلم و العالم
والمتعلم والغالط والمتغالط!
(از شطحیات ابن سبعین)

احوال و آثار ابن سبعین صوفی متفلسف یا فیلسوف متصوّف اندلسی (۶۶۹-۶۱۳ ه‍.ق) را هاله‌ای از غموض و ابهام پوشانیده است؛^۱ همچنان که معنای کلمه «ابن سبعین» نیز کاملاً روشن نیست. بعضی کلمه «سبعین» را معادل «دایره» دانسته‌اند و ابن سبعین را به معنای «ابن دایره» (یعنی «ابن صفر») گرفته‌اند و این شبیه آن چیزی است که از ابوسعید ابی‌الخیر نقل می‌شود که خود را «هیچ بن هیچ» می‌نامید. بعضی نیز او را «ابن داره» نامیده‌اند و آن لقب یکی از قهرمانان بوده است. ضمناً صفر را در حساب مغربی به صورت یک دایره خالی می‌نوشته‌اند و حرف «ع» را هم به همان صورت می‌نوشته‌اند، و چنان که می‌دانیم «ع» در حساب جُمَّل معادل هفتاد است.

* این مقاله در مجله معارف، دوره ششم، شماره ۳، آذر - اسفند ۱۳۶۸ چاپ شده است.

۱- در تهیه این مقاله به منابع زیر رجوع شده است: زر کلی، الاعلام، ج ۶، ص ۳، ج ۳، ص ۲۸۰؛ الغنیمی التفتازانی، ابوالوفا، ابن سبعین و فلسفته الصوفیه، دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۷۳؛ همو، «ابن سبعین و حکیم الاشراق در مجموعه الكتاب التذکاري شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي في ذكرى المئوية الثامنة لوفاته، ص ۳۰۹ - ۲۹۳؛ شرف، محمد یاسر، حركة التصوّف الاسلامی، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۶، ص ۲۸۷ - ۲۵۱؛ دانشنامه ایران و اسلام، ج ۴، ص ۲۲ - ۶۲۰؛ رسائل ابن سبعین، چاپ عبدالرحمن بدوی، الدار المصریّة العامة للتألیف و الترجمة، [تاریخ مقدمه] ۱۹۵۶؛ ابن شاکر، فوات الوفيات، ج ۲، ص ۴ - ۲۵۲؛ معجم اعلام الفكر الانسانی، با مقدمه ابراهیم مدکور، اعداد نخبة من الاساتذة المصريين، ج ۱، ص ۱۶۳؛ معارف اسلامی در جهان اسلام، سید حسین نصر، ص ۸۱.

از اینکه بگذریم، نام و نسب کاملش در الاعلام زرکلی به صورت زیر آمده است: «عبدالحق بن ابراهیم بن محمد بن نصر، ابن سبعین الاشبیلی المرسى الرقوتی». در ضمن لقبش را «قطب الدین» و کنیتش را «ابومحمد» نوشته‌اند.

ابن سبعین در خاندانی نجیب و توانگر در «مُرسیّه» زاده شد. بعضی گفته‌اند که «سید» بوده است. تحصیلاتش در زادگاهش انجام گرفت، اما پیش از بیست سالگی از آنجا به سبته رفت. گفته‌اند که شاید فرا رسیدن شرایط سقوط و اضمحلال دولت آزادمنش «موحدین» (شکست از اسپانیا به سال ۶۳۲) باعث شد که ابن سبعین مهاجرت کند. شاید هم این مهاجرت بر اثر فشار فقها بوده است که او را از نوجوانی به عنوان متصوّف و اهل حروف و طلسمات می‌شناخته‌اند، زیرا از جمله استادان او ابوالعبّاس احمد بن علی البونی (متوفی ۶۲۲)، صاحب کتاب مشهور شمس المعارف الکبری، را نام برده‌اند که معروفترین عالم در آن فن است. می‌توان احتمال داد که ابن سبعین شاگرد کتابهای بونی بوده، همچنان که انتساب تلمذش به ابن دهان یا ابن مرآت متکلم (متوفی ۶۱۱) و حرّانی (متوفی ۵۳۸)، از مؤلفان کتب حروف و اسماء، نیز به معنای استفاده کامل از کتب این دو تن است نه درس خواندن حضوری نزد ایشان.

ابن سبعین پس از استقرار در سبته با زن ثروتمندی که شیفته فکر و دانش ابن سبعین شده بود ازدواج کرد و با استفاده از ثروت او خانقاه و محل تدریس و ارشادی دایر نمود؛ زیرا در همان موقع شاگردان و مریدانی داشت.

اما آنچه شهرت بسیار برای او بار آورد پاسخ دادن به سؤالات فلسفی فردریک دوم، فرمانروای نورمان سیسیل (صقلیه) است که سپس امپراتور (۱۲۵۰ - ۱۲۲۰) امپراتوری مقدس روم شد. توضیح اینکه فردریک تعدادی سؤال فلسفی تهیه کرده برای مشاهیر اهل حکمت مشرق و مصر و شام و عراق و یمن فرستاد، اما جوابهای رسیده وی را قانع نکرد تا به توسط رشید از فرمانروایان موحدی مطلع گردید که ابن سبعین نامی در سبته به تدریس و تحقیق فلسفه اشتغال دارد. سؤالات را همراه پول فراوانی برای «ابن خلاص»، حاکم سبته، فرستاد که به دست ابن سبعین برساند. ابن سبعین به عنوان یک «وظیفه الهی و اسلامی» متعهد پاسخ سؤالات شد و پس از آنکه یک یک سؤالات

امپراتور را پاسخ نوشت افزود که مسلمان شو تا به علم حقیقی راه یابی (بنگرید به: یوسف زیدان، عبدالکریم جیلی، فیلسوف الصوفیه، مصر ۱۹۸۸، ص ۲۵۷) و چون پاسخ سؤالات به فردریک رسید، او پسندید و شهرت ابن سبعین بالا گرفت، به طوری که حاکم شهر خواست از خود جایزه‌ای به ابن سبعین بدهد. او پول حاکم را هم مثل پول فردریک نپذیرفت و گفت «احتساباً لله و انتصاراً للملّة الاسلامیه» جواب آن پرسشها را نوشته است (در مورد این سؤالات و پاسخ ابن سبعین به آنها نگاه کنید به: ابن سبعین و فلسفته الصّوّفیّة، ص ۱۱۱-۱۱۰ و بعد). شهرت ابن سبعین در غرب بیشتر به سبب این رساله بوده است (همان، ص ۱۷۷).

قشریان و حسودان ابن خلاص را واداشتند که ابن سبعین را از شهر برانند، لیکن ابن سبعین که آدمی حسّاس و ناآرام بود با این تضيیقات، به جای آنکه رام شود و کوتاه بیاید، هر چه بیشتر به تندروی گرایش یافت و موضع انتقادی به خود گرفت.^۱ به هر حال ابن سبعین از سبته به علاوه، از آنجا به بجایه رفت و از آنجا به قابس (در تونس) رفت. در بجایه «شوشتی» که مهمترین مرید اوست بدو پیوست و اکثر آثار ابن سبعین در همین مرحله از زندگی او، که تا به ۶۴۲ هـ ق (نزدیک سی سالگی او) می‌رسد نوشته شده است و به طوری که ملاحظه می‌شود او سالها در آوارگی گذرانده و البته مریدان ویژه‌اش همواره همراه او بوده‌اند.

ابن سبعین را در ۶۴۸ در قاهره می‌یابیم که با فشار متعصبان به سبب عقیده به تشیع و نیز عقیده به «وحدت وجود» از قاهره و از مصر اخراج می‌شود و ناچار به مکه پناه می‌برد و آن دو سبب داشته، یکی امن بودن حرم الهی، دیگر حمایت شریف ابونمنی (۷۰۱-۶۵۲) از او که خود باعث افزایش تعداد مریدان او گردید. ابن سبعین تمام ثروت خود و زنش را و آنچه به عنوان هدیه به دست او می‌رسید خرج پیروانش می‌کرد و در سخاوتمندی نام آور شد و خود در کمال پارسایی و با حداقل معیشت زیست.

گرچه دوران زندگی ابن سبعین در مکه برای او فشار و زحمت نسبتاً کمتری داشت،

۱- در «وصایا» خطاب به اصحابش می‌نویسد: «اکفروا بالحقیقة اللّتی فی زمانکم هذا و قولوا علیها و علی اهلها اللعنة، فانها حقیقة کما سمی اللدیغ سلیماً...» (حركة التصوّف الاسلامی، ص ۹-۲۷۸).

اما به کلی خالی از رنج و گرفتاری نبود،^۱ چنان که یک بار به مناسبت مسافرت ملک الظاهر یببرس که گرایش شدید ضد شیعی داشت ناچار شد مخفی شود (۶۶۷).

ابن سبعین در یمن نیز پناهی نیافت، چرا که گرچه «صاحب یمن» شمس الدین یوسف بن عمر (۶۹۴-۶۴۷) در حق او حسن عقیدت داشت، اما وزیرش با ابن سبعین بد بود. از طرف ابن سبعین در مدینه نیز نمی توانست بماند؛ دلیل واقعی این ممنوعیت یا دشواری روشن نیست، اما به این صورت تعبیر شده که هرگاه به نزدیکی مدینه می رسید خون حیض از او گشوده می شد. و این به سبب کلمه ای بود که درباره پیغمبر (ص) گفته بود و زبان درازی تلقی شد: «لقد تحجر ابن آمنة واسعاً بقوله لا نبی بعدی». گویند تبعید او از مغرب نیز به همین دلیل بود.

به نظر می آید که در اواخر اقامتش در مکه، در آنجا نیز در فشار بود که اظهار تمایل می کرد به هند برود. ظاهراً قطب الدین بن قسطلانی (متوفی ۶۸۶) در همان دوران بر او ردیه نوشت. مرگش را بر اثر رگ زدن و خونریزی (خودکشی؟) به سال ۶۶۹ نوشته اند؛ مسموم شدنش را هم احتمال داده اند.^۲

تعداد آثار ابن سبعین را ۴۱ کتاب و رساله دانسته اند که اهم آنها عبارت است از: رسالة بئالکعارف (یا کتاب البئد) که شخصاً به این کتاب خیلی اهمیت می داده است. بُد را به معنای معبود نوشته اند، در این حالت، صورتی از کلمه «بت» خواهد بود. این رساله را ابن سبعین در اوایل جوانی نوشته و تاکنون منتشر نشده است. ابن سبعین سپس تعلیقهای بر این کتاب نوشته که جزو مجموعه رسائل ابن سبعین توسط دکتر عبدالرحمن بدوی چاپ شده است. دیگر رساله جواب صاحب صقیه است که به اهتمام شرف الدین یالتقایا به سال ۱۹۴۱ در بیروت منتشر گردیده است. این اثر باعث شهرت ابن سبعین در زمان زندگی اش و از جمله انگیزه های توجه اروپاییان به او در زمانهای متأخر شده است (رک: ابن سبعین و فلسفته الصوفیة، ص ۱۰۰-۹۸).

۱- در فوات الوفيات آمده است که شیخ صفی الدین هندی گوید به سال ۶۶۶ به حج رفته بودم و با ابن سبعین در فلسفه بحث کردم. او به من گفت صلاح تو است که در مکه بمانی. گفتم تو چه طور؟ گفت قسمت من منحصر در این است که اینجا بنشینم. در همین کتاب داستانی هست که نشان می دهد شهرت الحاد ابن سبعین پیش از رسیدن خودش به هر شهری قبلاً به آنجا رسیده بود!

۲- حركة التصوف الاسلامی، ص ۲۵۵ (به نقل از العقد الثمین فاسی، ج ۳، ص ۳۱۰).

سایر آثار او که در مجموعه‌ای به کوشش دکتر عبدالرحمن بدوی به طبع رسیده عبارت است از: الرسالة الفقیریّة؛ کتاب فی حکم و مواعظ؛ الرسالة القوسیّة؛ عهد ابن سبعین لتلامذته الشّرح... [از مؤلفی ناشناس]؛ کتاب الاحاطة؛ رسالة التّصحیح [یا: التّوریة]؛ رسالة فی انوار النّبی؛ رسالة خطاب الله بلسان نوره؛ ملاحظات علی بُدّ العارف [تعلیقه‌ای است بر کتاب مشهورش بُدّ العارف]؛ رسالة الالواح المبارکة؛ رسالة له رضی الله عنه؛ وصیة ابن سبعین لاصحابه؛ الرسالة الرضوانیّة؛ رسالة فی عرفه؛ و شش اثر دیگر که عنوان همه آنها فقط «رسالة» است. احتمال می‌رود که این رساله‌ها که اسم خاصی ندارند و غالباً هر یک در حجم یک نامه مفصل است، به سفارش یا درخواست مرید و شاگردی نوشته شده باشد. رساله‌های خطی دیگری نیز از او موجود است.^۱

گذشته از این آثار، تأثیر شخصی ابن سبعین در اطرافیان و مریدانش چنان بوده که او را «مغنطیس القلوب» لقب داده بودند. پیروان استوار ابن سبعین «فرقة اتحادیة سبعینیّة» نامیده شدند و ابن تیمیّه (متوفی ۷۲۸) ردیه‌ای بر ایشان نوشت.^۲ معلوم می‌شود که آنها تا زمان او کمابیش وجود داشته‌اند. اینان با فقر و قناعت می‌زیستند و زنی خاصی داشتند: نوعی ریاضت کشی و شاید آمادگی برای قیامی مهدیگرایانه، چه ابن سبعین از منادیان و مبلغان فاطمی موعود بود،^۳ و به نظر می‌آید که مخالفت ارباب دین و دولت با او بیشتر از این بابت بوده است؛ به ویژه که متهم به دانستن علوم غریبه و سیمیا نیز بود.^۴

شجره فکری ابن سبعین طبق آنچه از قصیده شاگردش «شوشتری» نقل کرده‌اند از افلاطون و ارسطو شروع می‌شود و از اسلامیان به نامهای حلاج و شوزی اشبیلی و ابومدین (استاد ابن عربی) برمی‌خوریم.^۵

۱- رک: ابن سبعین و فلسفته الصوفیه، ص ۱۴۶-۸۷، که تحلیل موضوعی آثار ابن سبعین است.

۲- نام رسالة ابن تیمیّه این است: «المسائل الاسکندریه فی الرد علی الملاحده الاتحادیه السبعینیّه» (معجم اعلام فکر الانسانی، ص ۱۶۶). نیز رک: ابن سبعین و فلسفته الصوفیه، ص ۲۳۲ به بعد.

۳- مقدمه ابن خلدون، ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۶۳۲.

۴- حركة التصوف الاسلامی، ص ۲۵۴ (به نقل از ابن کثیر، ج ۱۳، ص ۲۶۱).

۵- صورت کاملتر اسامی چنین است، از پیشینان: هرمس، سقراط، افلاطون، اسکندر؛ از اسلامیان: حلاج، شبلی، نفری، حبشی، قضیب البان، شوزی، سهروردی، ابن فارض، ابن قسی... و نیز ابن سینا، ابن مسره، غزالی، ابن طفیل، ابن رشد، ابومدین، ابن عربی، حرّانی....

طریقه شوذیه، منتسب به ابو عبدالله الشوذی معروف به علوی، خود دنباله مکتب ابن مسرّه فیلسوف (۳۱۹-۲۶۹) است. شخص پژوهنده کلاً در اندیشه متفکران مغربی به رگه‌های الحادی برخورد می‌کند که در اینجا مجال بسط این مطلب نیست. جالب است اشاره کنیم که ابن سبعین با وجود شباهت‌های فکری با ابن عربی در تفکر فلسفی - صوفیانه وحدت وجودی و اندیشه مهدیگرایی، ابن عربی را نمی‌پسندد و فلسفه او را «مخموجه» (= گندیده و پوسیده) لقب داده است.^۱

در مورد صدرالدین قونوی اظهار نظر مساعدی کرده، اما شاگرد وی عقیف الدین تلمسانی را زیاد ستوده است.^۲ و این عجیب نیست که ابن تیمیه نیز در انتقاد بر وحدت وجودیان و اتحادیه نظریه تلمسانی و ابن سبعین را از همه افراطی‌تر شمرده و نظریه ابن عربی و تاحدی صدر قونوی را کمتر از آن دو غیر قابل قبول انگاشته است.^۳ بعضی ابن سبعین را فیلسوف مشائی پنداشته‌اند. و این سخنی مسامحه آمیز است، زیرا او مشائیان را همچون بیشتر متفکران دیگر سخت انتقاد کرده است؛^۴ از آن جمله ابن رشد را. او ابن رشد را مقلد محض ارسطو می‌داند و تهیدست از معارف اهل کشف و کند ذهن در این عوالم، با این توضیح که او منصف بوده و خود از عجز خویش آگاهی داشته است.

ابن سبعین فارابی را فهم‌ترین فیلسوف اسلامی می‌نامد و می‌گوید در حالی مرد که به مرحله «تحقیق» و «محقق» رسیده بود، با این حال آرای وی خالی از تناقض و اضطراب نیست.

اما ابن سینا در نظر ابن سبعین سفسطه‌گری پر سر و صدا و فریبکار است که در تألیفاتش فایده‌ای نیست، مدعی شده که فلسفه مشرقیه را فهمیده، اما بوی این فهم از وی به مشام نمی‌رسد. با این حال ابن سبعین کتاب الاشارات والتنبیها و قصه حی بن یقظان را پسندیده است.

۱- معجم اعلام فکر الانسانی، ص ۱۶۶.

۲- جهانگیری، محسن، محیی الدین بن عربی، ص ۴۲۹؛ و نیز آورده‌اند که ابن سبعین با نجم الدین بن اسرائیل (شاعر وحدت جودی) (۶۷۷-۶۵۳)، شاگرد ابن عربی) مکاتبه داشت (معجم اعلام الفكر الانسانی، ص ۱۶۴).

۳- مجموعه الرسائل و المسائل، ص ۷۸-۱۷۴؛ و نیز مقدمه ابن خلدون، ترجمه فارسی، ص ۸-۹۸۲.

۴- رک: رسائل ابن سبعین، مقدمه عبدالرحمن بدوی، ص ۱۲ به بعد.

غزالی در نظر ابن سبعین مجمع اضداد است: فیلسوف، اشعری، فقیه، صوفی، جبری. اما به هر حال، باید سپاسگزار و ستایشگر او بود که بالأخره، در مقام یک عالم اسلامی مقبول عامه، تصوّف را بزرگ داشته و به آن تمایل یافته است. نکته جالب در ارزیابی غزالی از دیدگاه ابن سبعین این است که می‌گوید: آن طور که به نظر می‌آید، کتاب غزالی در بیشتر اوقات از روی رسائل اخوان المصفا نوشته شده و مثل اصلش در فلسفه ضعیف است. این نکته‌ای است که هیچ‌کس در مورد غزالی به آن اشاره نکرده است.

ابن سبعین در جای دیگر هم به طور کلی ارسطو را در الهیات به پراکنده‌گویی متهم کرده (بر خلاف سایر علوم که غلطش در آنها کم است) و مشائیان را اهل شک و فارابی را دچار حیرت و ابن سینا را متقلّب و غزالی را متزلزل و ابن باجه (= ابن صائغ) را متردّد و ابن رشد را متفتّن و فخر رازی را مشوّش لقب داده است.

ابن سبعین حتی شیخ اشراق را از انتقاد معاف نداشته^۱ و می‌گوید از نه وجه تصوّف تنها به وجه اوّل رسیده است. در نظر اشراقیان عوالم چهارتاست (انوار قاهره، انوار مدبّره، صور شبیهه یا معلقه و صور جسمیه). اما نور در نظر ابن سبعین واحد است و نیز صور معلقه (= اجانین و اشباح عالم مثال) را منکر است.

البته مشابهت میان شیخ اشراق و ابن سبعین نیز کم نیست، به ویژه سرنوشت آن دو بی‌شابهت به هم نبوده است. هر دو بر استقلال فکر تأکید دارند و هر دو منطق و حکمت مشائی را نقد می‌کنند و هر دو صاحب مکتب‌اند، اوّلی مبدع «حکمة الاشراق» است و دومی مؤسس «علم التحقيق». هر دو متفکر به حکمت ماقبل‌مشاء و اندیشه‌های هر مسمی توجه دارند و هر یک به وجهی فلسفه انوار را زنده کرده‌اند و بر انوار تأکید می‌کنند.^۲ و این در مورد شیخ اشراق عجیب نیست. چون او ایرانی است و می‌خواهد اندیشه ایرانی را به زعم خود احیا کند، شاید ابن سبعین نیز به نوبه خود با همین تفکر نورگرایانه‌اش توانست توجه شاگرد خود «شوشتری» را جلب نماید.

دیگر از وجوه همانندی شیخ اشراق و ابن سبعین قول به امکان استمرار نبوت است.

۱- ابن سبعین و حکیم الاشراق، ص ۶-۳۰۴.

۲- همان، ص ۲۹۳ به بعد.

شیخ اشراق را متهم به تمهید دعوی پیغمبری می‌کردند و به همین عناوین وی را کشتند، درباره ابن سبعین نیز گفته می‌شد که در غار حرا رفت و آمد می‌کرده و می‌خواسته است دعوت بنهد. اما آنچه مسلم است این دو حکیم از امکان (و نه وقوع) استمرار نبوت سخن می‌گفته‌اند و این چیزی است که در توجیه و توضیح پدیده نبوت از دیدگاه مشائیان اسلام به طور ضمنی هست. بر طبق مدلول آن نظریه، اگر نفسی چنان پالوده شود که امکان اتصال به عقل فعال داشته باشد، مهمترین شرط قضیه تحقق یافته است.

دیگر از وجوه همانندی این دو متفکر مرموزنویسی و رمزپردازی است که در مورد سهروردی یادآوری رسائل کوچک به (ویژه آثار فارسی) او کافی است، و در مورد ابن سبعین تنها به ذکر اظهار نظر یکی از معاصران وی بسنده می‌کنیم: «قال... جلست مع ابن سبعین من ضحوة الى قريب الظهر و هو يسرد كلاماً تعقل مفرداته و لا تعقل مرکباته» (از اول چاشت تا نزدیک ظهر نزد ابن سبعین نشستیم، سخنانی پشت سر هم می‌گفت که تک تک کلماتش مفهوم بود، اما از ترکیب آن چیزی فهمیده نمی‌شد). توجه خاص به حروف (که در تصوف از قرن ششم به بعد گسترش می‌یابد) غموض دیگری بر شطحیات و رموز او می‌افزاید. او رساله‌ای موسوم به الدرّج در این موضوع داشته است.^۱ گفته‌اند که ابن سبعین با اندیشه‌های هرمسی، ایرانی و هندی آشنا بوده و طبق آنچه شارح رسالة العهد می‌نویسد: «قوانین متقدمة شرعیة و فلسفیه و ادبیة را آموخته بود».^۲ بدین گونه ابن سبعین با نقد مکتبهای کلامی و صوفیانه اندیشه خاص خود را مطرح می‌سازد و در نهایت دایره «اصحاب» خود را چنان وسیع می‌گیرد که می‌شود شامل همه عقلای خداجوی باشد. شارح رسالة العهد می‌نویسد: «الوصول الى الله لا يكون الا بالنبي و النبي لا يعرف الا بالوارث و الوارث هو المحقق و العقلاء يطلبون و يحتاجون اليه بالضرورة، و هذا هو معنى قول ابن سبعين: «الكل من اصحابنا»».

وارث راستین پیغمبر (ص) «محقق» است، مرتبه‌ای که ابن سبعین مریدانش را به

۱- همان، ص ۲۹۹ و نیز رک: رسائل ابن سبعین، ص ۱۹۳ و ۲۱۶ و ۲۳۲ و ۲۳۸.

۲- عین عبارت شارح رسالة العهد چنین است: «... اطلع على القوانين المتقدمة كلها الشرعية و الفلسفية و الادبية و حضر الكتب المنزلة فيها و غير المنزلة من اول مبدأ العالم الى وقتنا هذا و عرف مجملها و مفسرها و مهملها و مخصصها و فك غوامضها».

آن می‌خواست برساند. اما این «وارث» بودن به معنی شرع‌گرایی مو به مو نیست، زیرا ابن سبعین مقتید به مذهب خاص نبوده است. او صوفیه را «صحابه راستین» پیغمبر (ص) می‌نامد^۱ و درباره هرامسه و هرمسیان می‌گوید که اینان را کتب آسمانی سود رسانید، اما فیلسوفان دیگر به ویژه مشائیان بدان نرسیدند.

در نظر ابن سبعین سالک، نخست، وجود را در سیلان و استمرار می‌بیند، در مرحله دوم اتحاد را توهم می‌کند، در مرحله سوم منطق مشائی رانفی می‌نماید. در این حالت کلیات منطقی (جنس، نوع، فصل...) و همچنین مقولات عشر پندار محض است: «فلا موضوع الا واحد و هو الجوهر الموطأ، لجميع المقولات (التسع) المقدمة عليها بالطبع و هو الجنس العالی».^۲ این وحدت به سایر جهات هم تسری داده می‌شود: نفس و عقل یکی است، خیر و سعادت و لذت هم یکی است. این سالک به توحیدی می‌رسد که توحید معمولی در مقابل آن کفر است.

آنچه بیان شد مربوط به نفوس قویه بود، اما نفوس ضعیفه یا عادی اول تصفح احوال ملت کند (نه به شیوه فقها)، سپس بر نفس خود تکلیف کند که فیض را تصور کند و استناد به منقول را نفی نماید، و به واردات حال و وقت بپردازد و خود را در حاضر مستمر سرمدی بینگارد یا نزد شیخی برود که، با خواص اسمای الهی، او را تدبیر کند.

ذکری که ابن سبعین به مریدان تلقین می‌کرد چنین بود: «لا موجود الا الله».^۳ مذهب عرفانی و فلسفی او را وحدت مطلقه یا «احاطه» نامیده‌اند. از این منظر، ممکن مجال هیچ گونه هستی را ندارد. وجود مطلق حتی از وصف «وحدت» برتر است، دایره‌ای است که وجود مقتید را در درون خود دارد.^۴ به تعبیر دیگر وجود واحد مثل ماده است و ممکن مثل صورت.

۱- ابن سبعین در رساله فی انوار النبی سی و سه نور خاص پیغمبر اسلام را برمی‌شمارد (رسائل ابن سبعین، ص ۲۱۱-۲۰۱) و نیز در رساله الفقیریّه در وصف آن حضرت می‌نویسد: «... و معلمهم العظیم الذی اذا نظر العارف فی شأنه و تتبعه و تصفحه و تأمله ما ینبغی... علم ان اهل الحق کلهم نقطه من ذکره و ذره من قفره» (همان، ص ۲۲۹).

۲- معجم اعلام الفكر الانسانی، ص ۱۹۸؛ ابن سبعین و فلسفته الصوفیّه، ص ۲۹۴.

۳- ابن تیمیّه از قطب الدین بن قسطلانی نقل می‌کند که سبعینیّه به جای «لا اله الا الله»، می‌گفتند: «لیس اله الا الله» و ایشان را «لیسینه» نامیده است.

۴- به یک نوع وجود دیگر نیز قائل بوده است: «وجود مقدّر» که آن هم مقتید محسوب می‌شده است (رک: ابن سبعین و فلسفته الصوفیّه، ص ۲۱۱ به بعد).

انسان در سلوک خود از پنج مرتبه (مراتب خمس یا رجال خمس) می‌گذرد: فقیه، متکلم اشعری، فیلسوف، صوفی، محقق (یا مقرب). این آخری کمالات آن چهار را دارد، به علاوه مرتبه عرفان را که «علم التحقيق» است. محقق یا مقرب «باب نبی» است و از جهت اتحادش با نبی مدبر عالم است و همه از او استمداد می‌کنند.^۱ این نمونه‌ای از همان دعاوی است که موجب مطرود بودن ابن سبعین بوده است. کسی که به مرتبه «احاطه» رسیده است خود را محیط به عالم و محاط در آن می‌یابد. در اینجا زوج و فرد، شنبه و یکشنبه، گُل و گَنَد... در هم می‌آمیزد، «يوم الفرض» با «يوم العرض» یکی می‌شود، و مضمون مناجات چنین است: «سبحان الفرد الزوج الحضيض الاوج»! در نظر ابن سبعین توحید ذاتی و صفاتی و افعالی جدا از هم، وهم در وهم است: «الله فقط، و الکثرة وهم».^۲ با چنین افکاری است که ابن سبعین اواخر عمر به این نتیجه رسیده بود که سرزمین اسلام او را بر نمی‌تابد و خیال رفتن به «جنگل مولای» هند داشت که در گذشت.^۳

۱- معجم اعلام الفكر الانسانی، ص ۱۶۸. درباره فقیه و اشعری و فیلسوف و صوفی و مقرب رک: رسائل ابن سبعین، ص ۲۵۲.

۲- مجموعه الرسائل و المسائل، ص ۷۷.

۳- همان، ص ۱۷۸.

حافظ عارف و ابن عربی شاعر*

در این مناسبت که پژوهندگان می‌کوشند هر یک بر گوشه یا گوشه‌های ناشناخته‌ای از ابعاد فکر و هنر حافظ پرتو تازه‌ای بیفکنند شاید مقارنه مختصری بین حافظ (۷۹۲ هـ) و ابن عربی (۶۳۸ هـ) بیراه نباشد بخصوص که بعضی محققان حافظ را در وحدت وجود پیرو ابن عربی انگاشته‌اند^۱ و این سخن را در «نظرة اولی» خلیلیها پذیرفته‌اند، حال آنکه موضوع به این سادگی و صراحت نیست. اما گذشته از این، وجوه مشابهت و قابل قیاس بین این دو شخصیت بزرگ که یکی از شرق اسلامی است و دیگری از غرب اسلامی کم نیست، هر چند وجوه افتراق و تمایز آن دو نیز زیاد است. از آن جمله اینکه ابن عربی پرکار و جهانگرد و عمدتاً نثر نویس بوده و اصرار در اشاعه و تبلیغ و تدریس یافته‌های خود داشته حال آنکه از حافظ به جز شعر آن هم حداکثر پنج هزار بیت اثری نمانده، و بیشتر دوست داشته در «منزلِ جانان» به سیر معنوی مشغول باشد تا آنکه در غربت و سفر بسر برد. و پیداست که اصراری در تشریح افکار خود نداشته و نیز افکارش صورت منسجمی (بدان گونه که ابن عربی افکار خود را تنظیم کرده^۲) نیافته است و

* این مقاله در مجله نشر دانش، آذر و دی ۱۳۶۷ چاپ شده است.

۱- از آن جمله هانری کرین، رک: مقاله «عالم خیال از نظر احمد غزالی»، نوشته دکتر نصرالله پورجوادی، مجله معارف، مرکز نشر دانشگاهی، دوره سوم، شماره ۲، مرداد-آبان ۶۵، ص ۵۳؛ و نیز «درباره حافظ» (مجموعه مقالات مندرج در نشر دانش راجع به حافظ)، ص ۲۰۹، مقاله دکتر پورجوادی در معرفی کتاب تماشاگاه راز استاد مطهری.

۲- راجع به ابن عربی مفصلترین نوشته به زبان فارسی عبارت است از کتاب محی الدین عربی چهره برجسته

بیشتر محصول حال و «واردِ وقت» بوده، به همین جهت گهگاه متناقض می‌نماید. پیش از آنکه وارد جهات مشابهت دو عارف نامدار شویم تأکید بر این نکته ضروری است که حافظ به گواهی دیوانش «وحدت وجودی» آن هم پیرو ابن عربی به نظر نمی‌آید. در غزل مشهور

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت دست در حلقهٔ آن زلف خم اندر خم زد

سخن از تجلی حسن و پیدا شدن عشق است و اختصاص آدمی به عشق و سپس سیر روح از تنگنای جسم و پلکان تیرگیها و پیچیدگیهای تعینات به سوی تصفیه و تعالی، اما اینها مطالب ابن عربی نیست بلکه پیشتر در «حکمت ذوقی و قلبی» شعر صوفیانه یا تصوف شعری ایران بیان شده بود، و نیز سابقه‌ای پیش از اسلام در فلسفهٔ نوافلاطونی و نیز معرفت مانوی و غیر آن دارد.

شعر دیگری که بوی وحدت وجود می‌دهد این است:

که بندد طرفِ وصل از حسن شاهی که با خود عشق بازد جاودانه
ندیم و مطرب و ساقی همه اوست خیال آب و گل در ره بهانه

اتفاقاً این شعر خود سابقه و شناسنامه‌ای دارد که نشان می‌دهد مأخذ و منبع اندیشهٔ حافظ حکمت ذوقی و قلبی عطار و شاعران فهلوی‌گوی بوده است^۱ نه کلمات و آثار

←

→

عرفان اسلامی، تألیف دکتر محسن جهانگیری، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱؛ از فصوص الحکم و شروح عربی و فارسی آن نیز در سالهای اخیر چاپهای متعددی عرضه شده است. بهترین چاپ الفتوحات المکیه به اهتمام عثمان یحیی صورت گرفته و مراجعهٔ ما در این مقاله به همین چاپ است. بیان مجملی از نظام فکری و اندیشهٔ عرفانی ابن عربی در کتب زیر به فارسی آمده است: سه حکیم مسلمان، سید حسین نصر، ترجمهٔ احمد آرام، چاپ ۱۳۶۱، ص ۹۹ تا ۱۴۶ و ۱۹۱ تا ۲۱۴؛ تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، جلد اول، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ص ۵۶۱ تا ۵۹۱؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا الفاخوری، خلیل الجبر، ترجمهٔ عبدالحمید آیتی، زمان، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۳۰۱ تا ۳۱۳. باید توجه داشت که ابن عربی گذشته از قدرت تفکر فلسفی و عرفانی و توانایی در نظم و نثر، فقیهی صاحب نظر نیز بوده است.

۱- در مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض، نوشتهٔ سعید فرغانی، متوفی ۷۰۰ هـ) شعری از عطار به این

شارحان ابن عربی، هر چند بعدها این دو جریان به صورت تفکیک ناپذیری به هم آمیخته است. در همین غزل حافظ بیتنی هست که نشان می‌دهد او با فرضیه و نظریه ابن عربی در وحدت وجود نمی‌تواند موافق باشد و این گونه تصورات را تله‌ای می‌انگارد که برای شکار سیمرغ نهاده باشند:

برو این دام بر مرغی دگر نه که عنقا را بلند است آشیانه

پیش از ابن عربی با مهاجرت تدریجی صوفیان خراسان و عراق عجم به ممالک عربی زبان (عراق و شام و حجاز و مصر و مغرب...) و نیز آسیای صغیر، حکمت ذوقی و قلبی و در واقع عرفان شعر فارسی و شعر عارفانه ایران کمابیش در ممالک اسلامی پراکنده شده بود^۱ و شواهد این قضیه بسیار است. از جمله مشایخ بزرگ ایرانی که حوزه نفوذ اندیشه و دایره فعالیت مریدانشان بیشتر ممالک عربی بوده است تا ایران عبارتند از

←

→

صورت آمده است (ص ۲۶۶).

به خود می‌بازد از خود عشق با خود خیال آب و گل در ره بهانه است
و ترجمه پهلوی (= فهلویات) همین شعر را به این صورت آورده
اج خودش د خودی جهنامه و اجار او و گل هر دو هانه ساتسانی
در دیوان چاپی عطار شعر بعدی به این صورت آمده است:

نگاهی می‌کند در آینه یار که او خود عاشق خود جاودانه است

۱- به عنوان فقط یک نمونه یادآور می‌شود که مطلع مشهور ابن فارض متوفی ۶۳۲ «شر بنا علی ذکر الحبيب مدامة / سکرنا بها من قبل ان یخلق الکرم» که هم مضمون است یا بیت زیر از ابن عربی (متوفی ۶۳۸): «و سلافة فی عهد آدم اخبرت / عن جنة المأوی حدیثاً یسند» (ترجمان الاشواق، ص ۲۸) به احتمال قوی هر دو مأخوذ است از شعر زیر که شهرزوری از شیخ اشراق (مقتول ۵۸۷) نقل کرده است:

قم یا ندیم الی المدام فهانا	فی کأسها قد دارت الاقداح
من کرم اکرام بدن دیانه	لاخمرة قد داسها الفلاح
هی خمرة الحب القديم و منتهی	غرض الندیم فنعم ذاک الراح
هی اسکرت فی الخلد آدم اولاً	و علیه منها خلعة و وشاح
و کذاک نوح فی السفينة اسکرت	و له بذلك رنة و نباح

(نزهة الارواح و روضة الافراح، حیدر آباد، ج ۲، ص ۱۳۱)

مولوی می‌گوید:

پیشتر از خلقت انگورها خورده می‌ها و نموده شورها

عدی بن مسافر (متوفی ۵۵۷ که بعداً یزیدیان یا شیطان پرستان فرقه خود را بدو منسوب کرده‌اند)، عبدالقادر گیلانی (متوفی ۵۶۱)، ابوالنجیب سهروردی (متوفی ۵۶۳)، شیخ اشراق (حکیم سهروردی مقتول به سال ۵۸۷)، شهاب الدین سهروردی صاحب عوارف المعارف (متوفی ۶۳۲)، اوحدالدین کرمانی (متوفی ۶۳۴)، شیخ روزبهان مصری و همچنین پدر و استادان مولوی... اینان همگی غنا و سماع را جایز می‌شمرده‌اند و در مجالسشان سماع رایج بوده و غالباً اشعار عرفانی فارسی خوانده می‌شده است. تماس ابن عربی با بعضی مشایخ ایرانی که به عنوان رجال الغیب و ابدال و غیره در جای جای فتوحات از ایشان نام می‌برد و نیز الهام‌گرفتنش از افکار حلاج و بایزید و حکیم ترمذی و محمد غزالی و شیخ اشراق که ایرانی بوده‌اند و اندیشه‌شان جوهر ایرانی دارد و نیز آشنایی محتمل او با زبان فارسی که بعضی از اساتید بدان تصریح کرده‌اند^۱ تأثیرپذیری وی را از حکمت ذوقی و قلبی عرفان ایرانی ثابت می‌کند و این مخصوصاً در شعر او هویداست.

ابن عربی را بعد از ابن فارض بهترین شاعر متصوف در زبان عربی شمرده‌اند.^۲ ابن عربی به تصریح خودش در دیوان ترجمان الاشواق^۳ این دیوان را به خاطر یک دختر پارسا و دانا و زیبا و عارف و سخنور اصفهانی الاصل سروده است و بدو تقدیم داشته، چنان‌که موقعیت این دختر را نسبت به ابن عربی همانند نسبت بئاتریس به دانته انگاشته‌اند. ابن عربی در سن کمال علمی و عقلی (۳۸ سالگی) و پس از آنکه کتابها تألیف کرده بود در شهر مقدس مکه شیفته این دختر شد. البته بعدها این اشعار را تأویل عرفانی کرد اما در همین تأویلگری نیز متأثر از روح عرفان ایرانی است. عشق ابن عربی و

۱- رک: مقدمه استاد جلال الدین آشتیانی بر شکوه شمس: سیری در آثار و افکار مولانا، تألیف آن ماری شیمل، ترجمه حسن لاهوتی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، صفحه ۶۰ که نوشته‌اند: «ابن عربی فارسی می‌دانسته و از کتب عرفانی فارسی استفاده می‌کرده است».

۲- سه حکیم مسلمان، ص ۱۱۹؛ دکتر زکی مبارک در النصوص الاسلامی فی الادب و الاخلاق، (جلد اول، چاپ مصر، ۱۹۵۴، ص ۱۷۴) و جامی در نفات الانس (چاپ توحیدی‌پور، ص ۵۴۶) شاعری ابن عربی را ستوده‌اند.

۳- ترجمان الاشواق، نشر رینولد نیکلسون، ۱۹۱۱ (تجدید چاپ به وسیله مارتین لینگز، ۱۹۷۸)، مورد مراجعه ما بوده است. در مورد مکین الدین اصفهانی و خواهرش که هر دو از مشایخ روایت ابن عربی بوده‌اند و نیز دختر مکین الدین مسماء به نظام رک: دکتر محسن جهانگیری (پیشگفته)، ص ۵۹ تا ۶۴.

عارفه که در محیط علم و عبادت شعله‌ور شد، همچنان که خود ابن عربی اشاره کرده، مبرا از جهاتی بوده است که «نفوس با مناعت و همتهای عالی آسمانی» را سزاوار نیست، لذا تأکید کرده است که این اشعار را جز به معنای «واردات الهیه در صورت تنزلات روحانیه» نگیریم. البته این تأویلی است که بعداً در حلب نگاشته، اما خود اشعاری که در مکه سروده است التهابات جان شیفته‌ای را تصویر می‌کند که جمال را در همه مظاهر مادی و طبیعی‌اش می‌یابد و می‌ستاید و می‌خواهد. و این به تنها با دینداری و اخلاق پاک معارضه‌ای ندارد بلکه خود سبب اعتلای روح و پالایش و والایش نفس است، همچنان که در شعر حافظ نیز یکی از منازل سیر، وقفه‌ای در عشق مجازی است:

من آدم بهشتیم اما در این سفر حالی اسیر عشق جوانان مهوشم

ارتباط روحی ابن عربی با عشق انسانی پارسا زنان عارف پیشه نه منحصر به این دختر اصفهانی است (که همراه پدر فقیهش ساکن بغداد بود) بلکه در همان مکه پس از آنکه شبی در طواف حالش خوش می‌شود سر به صحرا می‌گذارد و بر تل ریکی می‌نشیند و با خود شعری زمزمه می‌نماید، «ناگهان دستی نرمتر از حریر بر پشت شانه‌ام خورد. برگشتم دختری رومی دیدم که از آن خوبروی تر و خوشگوی تر... ندیده بود...» و آن دختر بحثی عرفانی و عاشقانه درباره آن شعر در میان می‌آورد... با این دختر که قره‌العین می‌نامد ملاقاتهای دیگر هم داشته است.^۱

و نیز آورده‌اند که دو زن یکی یاسمین مرشنائی و دیگر فاطمه قرطبی در ابتدای سلوک تأثیر بسیار در زندگی ابن عربی داشته‌اند،^۲ و این نظیر تأثیری است که «شاخ

۱- «... فقلت یا بنت الخالة ما اسمک؟ قالت قره العین، فقلت لی! ثم سلّمت و انصرفْتُ. ثم انی عرفتها بعد ذلک و عاشرتها و رأیت عندها من لطائف المعرفة ما لا یصفه و اصف» و در توصیف همین دختر رومی که ظاهراً ترسا زاده بوده است گوید:

یُحیی إذا قتلَ باللحظ منطعها	کائنها عند ما تحیی به عیسی
توراتها لوخ ساقیتها سنا وانا	اتلو و ادُرُسها کاننی موسی
أسقفّة من بنات الروم عاطلة	تری علیها من الانوار ناموسا
قد اعجزت کلّ علّام بملتنا	و داودياً و حیراً ثم قسیسا

(ترجمان الاشواق، ص ۱۵)

۲- سه حکیم مسلمان، ص ۱۱۰ و در مورد «یاسمین» رک. دکتر جهانگیری، همان، ص ۳۶.

نبات» افسانه‌ای در تصعید روح حافظ دارد. ابن عربی در آخر عمر با بیوه دوستش اسحاق بن محمد (پدر صدرالدین قونوی) ازدواج کرد و صدرالدین را که بعدها بهترین شارح افکار او گردید در دامن خود پرورد. باید دانست که این خانواده عارف مسلک نیز ایرانی بوده‌اند.

اما صفات و ویژگیهای ظاهری و باطنی این دخترک ایرانی محبوبه آرمانی ابن عربی که لقبش «عین الشمس و البهاء» و نامش نظام بود چنین است: «دوشیزه‌ای باریک میان و نازک اندام دلربا و محفل آرا، پارسا و دانا، سخنور و گویا، جادو نگاه و کرشمه دان...» آیا این همان خصوصیتی نیست که حافظ در معشوقه می‌بیند یا می‌پسندد:

آن یارکزو خانه‌ما جای پری بود سر تا قدمش چون پری از عیب بری بود
منظور خردمند من آن ماه که او را با حسن ادب شیوه صاحب نظری بود...

دل داده‌ام به یاری شوخی کشی نگاری مرضیه السجایا محمودة الخصائل

حسن مهرویان مجلس گرچه دل می‌برد و دین
بحث ما در لطف طبع و خوبی اخلاق بود

روی خوبست و کمال هنر و دامن پاک لاجرم همت پاکان دو عالم با اوست

کرا رسد که کند عیب دامن پاکت که همچو قطره که بر برگ گل چکد پاکی

لفظی فصیح شیرین قدی بلند چابک روی لطیف زیبا چشمی خوش کشیده

شیوه حور و پری گرچه لطیفست ولی خوبی آنست و لطافت که فلانی دارد

ابن عربی هم که مانند حافظ با طبقات بالا تماس داشته و گهگاه در بزم شاهان رفت و آمد می کرده است ذوق و سلیقه اش مشکل پسند است، این است که معشوقه اش را به نسب شاهی می ستاید^۱ و البته در شرح شعرش گفته است که مقصود از شاهان زاهدان اند که به واقع ملوک زمینند:

... من بنات الملوک من دارفرس من اجل البلاد من اصفهان...

حافظ هم گفته است:

به خط و خال گدایان مده خزینۀ دل به دست شاه وشی ده که محترم دارد

معشوقۀ ابن عربی چهارده ساله است: «بنت عشر و اربع لی بدراً». حافظ هم از محبوب چهارده ساله یاد کرده است: «می دو ساله و محبوب چهارده ساله».

حضور قلب حافظ را در نماز یاد معشوق به هم می زند و با یاد خم ابروی او به حالتی می افتد که محراب به فریاد می آید، اما ابن عربی مناسک حجّش با حضور دختران معجز به سر آشفته می گردد:

و زاحَمَنی عند استلامی اوانس	اتّین الی التطواف معتجرات
حَسَرَنَ عن انوار الشموس و قلن لی	تورّع فموت النفس فی اللحظات
فکم قد قتلنا بالمحصب من منی	نفوساً ابیات لدی الجمرات
الم تر ان الحسن یسلّب من له	عفافٌ فیدعی سالب الحسنات ^۲

.....

ثلاث بدور ما یُزَنّ بزینة خرجن الی التنعیم، معتجرات

و این شبیه است به اشعار عمر بن ابی ربیعہ (متوفی ۹۳ هـ ق) در این مایه و مضمون، اما طبیعی است که از عمر بن ابی ربیعہ تا ابن عربی همان قدر فاصله هست که از رودکی و

۱- ترجمان الاشواق، ص ۲۴.

۲- همان، ص ۱۷.

فرخی تاسعدی و حافظ، و گذشته از تأویلاتی که به آنها اشاره خواهیم کرد در همان ظاهر الفاظ و صراحت معانی هم تفاوت کیفی میان دو چشم انداز و دیدگاه وجود دارد. از این مطلب واضح می‌گذریم و به نوع تأویلاتی که ابن عربی بر اشعار خود نوشته است اشاره می‌کنیم.

در شعری که کلمه «مخلخل»^۱ را آورده، به معنی میچ پای زن که جای خلخال است، می‌نویسد: اشاره به آیه، «یوم یکشف عن ساق» (سوره قلم، آیه ۴۲) دارد و در بیت زیر:

... انّ به احبّتی عند میاه الاجرع

کلمه «اجرع»^۲ را که به معنی «ریگ هموار» یا «زمین درشت» است اشاره به ریاضتها و مجاهدات دانسته: «تجریع الغصص فی الرياضات و المجاهدات». کلمه «ارض» را اشاره به «تمکین»^۳ شمرده و خلاصه گفته است که تمام کلماتش از ربع و اطلال، و نجد و تهامه و ضمایر هی و هو و هم و هما و هنّ، و نیز گل و ابر و رعد و برق و باد و کاروان و ساروان و مه رخان و خورشید رویان و بتان نارپستان... همه اسرار عرفانی و معانی آیات است،^۴ البته برای کسی که قلبش دارای صفت قدسی باشد نه اینکه نفس آلوده و بیماری داشته باشد. و این همه قول و غزل به ادعای ابن عربی چیزی نیست جز «معارف ربانیه و اسرار روحانیه و علوم عقلیه و تنبیهات شرعیه» که محض شوق‌انگیزی^۵ به «لسان غزل و نسیب» بیان شده تا خواننده به سوی آن کشیده شود. پس نباید گمان دیگری برده شود، به گفته حافظ:

در حق من به دُرد کشی ظن بد مبر کالوده گشت خرقه ولی پاکدامنم

۱- همان، ص ۳۹.

۲- همان، ص ۲۹.

۳- همان، ص ۴۰.

۴-

کَلَمًا اذکره من طلل او ربوع اومغان کَلَمًا...

فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتی تعلمها

(ترجمان الاشواق، ص ۱۳).

۵- همان، ص ۱۲ و ۴۶.

اما در روزگار خود ابن عربی هم آن ادعا را صحیح نمی دانستند و می گفتند برای رعایت مراتب دین و صلاح که دارد این تأویلات را پوشش قرار داده و شرح مفصل بر اشعارش نگاشته تا رفع شبهه کرده باشد.

و این عیناً وضعی است که شعر حافظ نیز در طول قرن‌ها داشته و دارد: می‌گساران آن را نقل مجلس شراب قرار داده‌اند و هم کسانی ضمن عبادت شبانه ابیات او را زمزمه می‌کرده‌اند، و خود تعمّد داشته است که تناقض آمیز بسراید:

زان باده که در میکده عشق فروشد ما را دو سه ساغر بده و گو رمضان باش

تعبیر دیگری که از ظهور مناظر طبیعی و انسانی (و حتی نفسانی و شهوانی) در شعر عرفانی می‌شود کرد توصیفی است که ابن عربی از صورتهای «کشف»^۱ به عمل آورده است. صورتهای کشف در خلوت ریاضت سالک به دو گونه کشف حسی و کشف خیالی تقسیم می‌شود. کشف حسی آن است که شخص ماورای حجاب مادی را می‌بیند و اگر چشم بر هم نهد آن را نمی‌بیند. کشف خیالی آن است که اگر هم چشم را بپوشاند باز می‌بیند زیرا آنچه در نظر او مجسم شده مربوط به عالم مثال و خیال مفارق و منفصل (= صور معلقه) است.^۲ در این حالت معانی عقلی در اشکال زیبا و جذاب ظاهر می‌شود و آنچه شاعران متصوف در طیف الخیال (= خوابگرد) وصف می‌کنند مربوط به همین کشف خیالی است:

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست	پیرهن چاک و غزلخوان و صراحی در دست
نرگش عربده جوی و لبش افسون‌کنان	نیمشب دوش به بالین من آمد بنشست
سرفراگوش من آورد و به آواز حزین	گفت کای عاشق دیرینه من خوابت هست
عاشقی را که چنین باده شبگیر دهند	کافر عشق بود گر نشود باده پرست

البته در این مرحله از تجلیات، سالک باید بین «وارد ملک» و «وارد شیطانی» که هر دو از عالم مثال است فرق بگذارد و آنقدر ذکر حق بگوید تا از عالم خیال و مثال به عالم

۱- ده رساله ترجمه شده ابن عربی، به اهتمام نجیب مایل هروی، ترجمه رساله «فیما یمنح صاحب الخلوة من الاسرار» ص ۱۶۲ و ۱۶۳.

۲- رک: ترجمه حکمة الاشراق سهروردی، دکتر سید جعفر سجادی.

معنی و مجردات قدم بگذارد...

بدین گونه باتحلیلی که از ابن عربی نقل کردیم تصویر جدیدی از دنیای درونی حافظ برای خواننده اشعار چند لایه ای او آشکار می شود.

اما مقایسه و مقارنه حافظ و ابن عربی در همین جا تمام نمی شود. ابن عربی ملامتیه را بزرگان و پیشوایان اهل طریق می داند،^۱ همآوایی حافظ نیز با ملامتیه معلوم است. ابن عربی «بهالیل» یا «عقلاء المجانین» را می ستاید،^۲ حافظ نیز: و رای طاعت دیوانگان زما مطلب که شیخ مذهب ما عاقلی گنه دانست

شاید بهترین شرح صوفیانه درباره رجال الله و مردان خدادر فتوحات مکیه ابن عربی آمده باشد. اینان آشکار و نهانند، تصرف در کائنات و نفوس دارند و بلاگردانند: یار مردان خدا باش که در کشتی نوح هست خاکی که به آبی نخرد طوفان را

بر در میکرده رندان قلندر باشند که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای دست قدرست نگر و منصب صاحبجاهی از جمله اینان خضر است که ابن عربی تفصیلاتی درباره او دارد.^۳ حافظ نیز بارها از خضر یاد کرده و مرادش از آن مطلق مرشد یا قطب وقت است. از جمله اقطاب، «رکبان» اند:

...ان الله عباداً رکبوا نُجِب الاعمال فی اللیل البهیم...

حافظ نیز از «رُکبان»^۴ و «سواران» نام برده است:

الا ای سواربان منزل دوست الی رکبانکم طال اشتیاقی

۱- دکتر جهانگیری، همان، ص ۹.

۲- رک: مقاله «در احوال دیوانگان الهی و بزرگان ایشان»، بخشی از الفتوحات المکیة ابن عربی، ترجمه محمد حسین مشایخ فریدنی، مجله معارف، دوره چهارم شماره ۲، مرداد-آبان ۶۶، ص ۱۵۱ تا ۱۶۸.

۳- الفتوحات المکیة، محی الدین بن عربی، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی، تصدیق و مراجعة ابراهیم مدکور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، السفر الثالث ۱۹۸۵/۱۴۰۵، ص ۱۸۰ به بعد.

۴- همان، ص ۲۴۳ به بعد.

تو دستگیر شو ای خضرپی خجسته که من پیاده می‌روم و هم‌رهان سوارانند
و نیز از «شهسوار» یاد می‌کنند که با لیلۃ القدر ارتباط دارد:
آن شب قدری که گویند اهل خلوت امشبست
یارب این تأثیر دولت از کدامین کوکبست
شهسوار من که مه آینه‌دار روی اوست
تاج خورشید بلندش خاک نعل مرکبست

ابن عربی از «علم التهجد» (= دانش شب زنده‌داری^۱) و نیز «معرفة اهل اللیل»^۲ نیز
سخن می‌گوید که مناسبتش با حافظ و نیز لیلۃ القدر و «رُکبان» معلوم است.
از اصول این دسته از مردان خدا (یعنی «رُکبان») این است که «ادب مع الله» را
رعایت می‌کنند:
گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ تو بر طریق ادب باش و گو گناه منست

نمی‌بینی که در قرآن آمده است: «ما اصابک من حسنة فَمِنْ اللَّهِ و ما اصابک مِنْ سيئةٍ
فَمِنْ نَفْسِكَ» [سورة نساء، آیه ۸۰] «و قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ» [سورة نساء آیه ۷۹] آنجا که هر
دو را جمع کرده «مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» گفته نه «مِنْ اللَّهِ».^۳ و شاید آن بیت مشهور حافظ مناسب
همین مقام سروده شده باشد:
پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

دیگر اقطابِ نیت‌اند،^۴ اینان چون از «سرقدر» مطلع‌اند جز به اخلاص نیت
نمی‌کوشند، و در دنیا که پلی است بر گذر سیل آبادی نمی‌کنند:
بر آستانه میخانه گرسری بینی مزین به پای که معلوم نیست نیت او

۱- همان، ص ۷۰.

۲- الفتوحات المکیة ابن عربی، «رُکبان» را به دو دسته تقسیم می‌کند. و دربارهٔ دسته دوم (المُدبرون) می‌نویسد: «ولهذه الطبقة الثانية من الركبان حقيقة ليلة القدر و كشفها و سرها و معناها و لهم فيها حكم الهی اختصوا به و هي حظهم من الزمان...» (ج ۳، ص ۲۹۰). حافظ گوید:

چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی آن شب قدر که این تازه براتم دادند.
۳- الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۲۷۰ به بعد.

۴- همان، ج ۳، ص ۲۹۲ به بعد.

مکن به نامه سیاهی ملامت من مست که نیست معصیت و زهد بی مشیت او
مدام خرقة حافظ به باده درگرو است مگر زخاک خرابات بود طینت او

دیگر اقطاب عیسایی اند،^۱ و آنان عیسی نفسانی هستند که نفوس را از بیماری «حجاب» شفا می بخشند و زنده می کنند. حافظ به دنبال این طیب «مسیح دم» بوده است و نیز بشارت آن را داده است:

مژده ای دل که مسیحا نفسی می آید که زانفاس خوشش بوی کسی می آید

بدین گونه حافظ خود را «ولی شناس» می نمایاند. آنجا هم که «ولی» تنزل می یابد یا سقوط می کند این سقوط بدبختی ابدی نیست زیرا این سقوط هم در سوی بی سویی است و در احساس شکستگی و خواری ای که می کند در واقع ترقی می کند و به نوعی دیگر به خدا نزدیک می شود:

رند از ره نیاز به دارالسلام رفت

نمونه سقوط موقتی «ولی» هبوط آدم است که هبوط کرامت است نه، مثل هبوط ابلیس،^۲ هبوط خذلان. آدم و حوا را از بهشت بیرون کردند اما سمت حرکتشان به سر کوی اوست که از بهشت بالاتر است:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد در این دیر خراب آبادم
سایه طوبی و دلجویی حور و لب حوض به هوای سرکوی تو برفت از یادم
نیست بر لوح دلم جز الف قامت یار چکنم حرف دگر یاد نداد استادم^۳

این گناهی است که مقدمه صوابها و ثوابهاست، همان گرمای جهنمی است که (به

۱- همان، ج ۳، ص ۳۵۶ به بعد.

۲- همان، ج ۳، ص ۷-۴۰۵.

۳- بیت «نیست بر لوح دلم جز الف قامت یار...» قابل انطباق است با بحثی در فتوحات مکیه تحت عنوان «فی معرفة العلم القلیل و من حصله من الصالحین» (ج ۴، ص ۱۶۶ به بعد).

قول ابن عربی) میوه‌های بهشت، با حرارت آن پخته می‌شود.^۱

اما چنان نیست که ابن عربی یا حافظ با پارسایی مخالف باشند. از جمله مراتب رجال الله، مرتبه «اقطاب الورعین»^۲ است و اگر ضبط ترکیب «رندان پارسا» درست باشد به همین معناست. اینان در نظر عامه ناشناسند، ظاهر الصلاح نیستند. «صلاح کار کجا و من خراب کجا؟» و هر ناملایمی را به خود نسبت می‌دهند و اعمال خوب را به خود نمی‌بندند و مقاصد شرع را از سوی خدا در هر مورد درمی‌یابند و عمل می‌کنند. از اولیاء کسانی هستند که پس از وصول و وصال، به سوی خلق بازگشت داده می‌شوند:^۳

عارفی کو که کند فهم زبانِ سوسن تا بپرسد که چرارت و چرا باز آمد

و این «فهم زبان سوسن» یعنی «شناختن اشارات» در مقابل علم علمای رسمی،^۴ و علامت مرید صادق آن است که بدون آموزش شیخ در اولین تماس اشارات عرفانی را در می‌یابد:

آن کس است اهل بشارت که اشارت داند نکته‌ها هست بسی محرم اسرار کجاست

گذشته از این موارد مشابهت نسبتاً کلی، شباهتهای دیگری هم میان این دو هست. یکی از این موارد مقام ترک کرامت یا نفی کرامت است که ابن عربی درباره آن گفته است: «ترک الکرامه واجب متحقق عند الرجال...» و حافظ گوید: «با خرابات نشینان زکرامات ملاف»، و جای دیگر گفته است:

چندان که زدم لاف کرامات و مقامات هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد
ابن عربی در فتوحات این قول یکی از عرفا را نقل می‌کند که «اطلعت علی الخلق فرأيتهم موتی فکبرت علیهم اربع تکبیرات»، و بر او ایراد می‌گیرد که شخص باید خودش را هم در پیشگاه خدا مرده ببیند (ج ۸، ص ۶۷)، اما جالب این است که بر بیت

۱- رک. اسفار ملاصدرا، ج ۹، ص ۳۶۷.

۲- الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۷۵-۷۷.

۳- همان، ج ۴، ص ۱۰۲.

۴- همان، ج ۴، ص ۶-۲۷۴.

مشهور حافظ این ایراد وارد نیست زیرا «هر چه که هست» را مرده انگاشته که شامل خودش هم می شود:

من همان دم که وضو ساختم از چشمه عشق چار تکبیر زدم یکسره بر هر چه که هست

ابن عربی گفته است بر حسب اینکه وصول آدمی به خدا، از طریق کدام یک از اسماء الله بوده باشد یا آنکه تجلی خدا بر آدمی در مظهر کدام اسم باشد آن شخص را «عبد» آن «اسم» باید نامید: عبدالشکور، عبدالباری، عبدالغنی، عبدالجلیل، عبدالرزاق،... (ج ۴، ص ۱۰۹ و ۱۱۰)، حافظ هم گویی بر این اساس، پیر خود را در مظهر «عبدالستار» و «عبدالکریم» دیده است:

پیر دردی کش ما گرچه ندارد زر و زور خوش عطا بخش و خطا پوش خدایی دارد

از اولیاء کسانی هستند که «علم الهام» دارند^۱ و این همان است که حافظ به «سروش» تعبیر می کند.

اینک یک رؤیای مشابه از دو عارف بزرگ. ابن عربی گوید: «رأیت لیلة انی نکحت نجوم السماء کلها فما بقی منها نجم الا نکحته بلذة عظیمة روحانیة...» حافظ گوید: ای معتر مژده ای فرما که دوشم آفتاب درشکر خواب صبحی هم وثاق افتاده بود

باز نکات مشابهی میان فتوحات مکیه و دیوان حافظ وجود دارد که از ذکر آن محض پرهیز از طول سخن می گذریم (مثلاً: اسرار عبادات، مراحل سلوک، وحدت ادیان). فقط اشاره به این نکته ضروری است که ابن عربی در مسئله ظهور مهدی (عج) با شیعه توافق دارد.^۲ حافظ نیز اشعاری دارد که عرفای شیعه به اظهار اشتیاق به ساحت امام

۱- همان، ج ۳، ص ۳۱۳.

۲- الصلة بین التصوف و التشیع، الدكتور کامل مصطفی الشیبی، دارالمعارف بمصر، ۱۹۶۹، ص ۴۷۰ به بعد. باید دانست که به عنوان پلی میان تشیع و تصوف صوفیه اکثراً به مهدی نوعی اعتقاد داشته اند اما ابن عربی «مهدی» را از خاندان پیغمبر می داند. نکته جالب این است که علمای متأخر شیعه نیز به نوبه خود به مذاق و تعبیرات صوفیه در این موضوع نزدیک شده اند، چنان که مجلسی در بحار از قول میرزا محمد استرآبادی نقل می کند که جوانی نیکو روی در طواف گل سرخی به او داده و گفته از «خرابات» برای من آورده اند، و از نظر غایب شده است (رک: نجم الثاقب حاج میرزا حسین نوری، باب «ذکر کسانی که در غیبت کبری به

غایب (عج) تعبیر می‌کنند:

ای پادشه خوبان داد از غم تنهایی
دل بی تو بجان آمد و قست که باز آیی
یار ب به که شاید گفت این نکته که در عالم
رخساره به کس ننمود آن شاهد هر جایی

و نیز آنجا که گوید:

از غم هجر مکن ناله و فریاد که من
زده‌ام فالی و فریاد رسی می‌آید

خدمت امام زمان رسیدند»، حکایت شصت و ششم، و نیز حکایت شصت و هفتم که از یکی از علمای شیعه حکایت مشابهی نقل می‌کند و نیز: المعجم الفهرس بحار الانوار، ج ۴، ص ۲۹۳.

پرتو ذات و تجلی صفات*

□ الا یا ایها الساقی أدر کأساً و ناولها...

با آنکه دیوان حافظ به دست شخص او تنظیم نشده، و با آنکه ترتیب غزل‌ها در دیوان‌های مورخ قدیم متفاوت است و با آنکه به هیچ حسابی این غزل در آغاز قرار نمی‌گیرد، اما نوعاً در دیوان‌های حافظ این غزل را در آغاز دیوان می‌آورند و در این نکته‌ای هست، و آن اینکه این غزل برای تمام دیوان حافظ جنبه «براعت استهلال» دارد؛ یعنی تمام مضامین دیوان حافظ اجمالاً در این غزل آمده است: خطاب به ساقی و طلب شراب، اشاره به دشواری‌های راه عشق، بوی زلف مشکین و پریچ و خم معشوق، تنگی فرصت، لزوم اطاعت از پیر، تاریکی راه و خطر هلاک یا ملامت نفس و بالاخره تحریض بر حضور و تحذیر از رغبت. ضمناً در این غزل، حافظ علاقه خود را به عربیت نشان داده، و نیز به راه پراکندگی مضامین که ویژگی غزلیات اوست، رفته است. علاوه بر این مضمون‌سازی و خیال‌بندی خصوصاً در بیت دوم، همچون پیش در آمدی برای سبک هندی جلوه می‌نماید.

□ جز این قدر نتوان گفت در جمال تو عیب که وضع مهر و وفانیست روی زیبا را

این ضبط قزوینی است. در نسخ متأخر می‌خوانیم: «که خال مهر و وفا نیست روی

* این مقاله در آینده پژوهش، شماره ۵۲ تحت عنوان «در حاشیه دیوان حافظ» به چاپ رسیده است.

زیبا را» و این خیلی شاعرانه تر و بهتر است. اما حافظ همان گونه گفته که قزوینی ضبط کرده است. تصرف کاتبان از اصل گفته شاعر زیبا تر است.

□ می بده تادهمت آگهی از سر قضا...

بحث «سر قدر» در کتب عرفانی (مثلاً فصوص الحکم و فتوحات) مطرح شده و در دیوان حافظ با همین تعبیر یا غیر این تعبیر، مضمون مزبور کراراً آمده است. نقل عبارتی از استاد سید جلال الدین آشتیانی اینجا مناسب می نماید: «اطلاع بر سر قدر از طریق مکاشفه، راحت و آسودگی می آورد و در اهل نظر با فطرت سلیم، ابتهاج و تسلیم و در نفوس منحطه طغیان و در مبتلایان به فقر الحاد می آورد».^۱

این را هم باید توجه داشت که طبق مندرجات نامه عبدالرزاق کاشانی و علاءالدوله سمنانی، فصوص الحکم به شیراز رسیده بوده است، پیش از آنکه حافظ به سن تحصیل برسد.^۲

□ راز درون پرده ز رندان مست پرس کاین حال نیست زاهد عالی مقام را
عنقا شکار کس نشود دام باز چین کاینجا همیشه باد به دست است دام را

ممکن است میان این دو بیت تناقض به نظر آید؛ اما مقصود شاعر ورای این تناقض ظاهری است. می خواهد بگوید: زاهدان عالی مقام که تصور آشنایی با راز درون پرده دارند، اشتباه می کنند؛ این راز نزد رندان مست است. بعد می افزاید: رندان مست هم به هیچ حقیقتی نرسیده اند یا به این حقیقت رسیده اند که حقیقت دست نیافتنی است. اما اینکه گفتیم رندان مست هم به حقیقت نرسیده اند یا به این حقیقت رسیده اند که حقیقت دست نیافتنی است، این تردید از من نیست، از خود حافظ است؛ چنان که گوید:

۱- شرح فصوص الحکم قیصری، چاپ آشتیانی، ص ۸۲۳.

۲- نفحات الانس، چاپ دکتر عابدی، ص ۴۶۷.

با هیچ کس نشانی زان دلستان ندیدم یا من خبر ندارم یا او نشان ندارد

مُردم در این خیال، در این پرده راه نیست یا هست و پرده دار نشانم نمی‌دهد

□ ساقی بده بشارت رندان پارسا را

بعضی تصور کرده‌اند «رند پارسا» تعبیری است شبیه «کوسه ریش پهن»، اما این اشتباه است. زیرا رند در عین آنکه مقررات را قبول ندارد ممکن است به لحاظ بی‌اعتنایی اش به تعلقات کاملاً پارسا باشد و حافظ عمداً این عبارت متناقض نما را به کار برده است و نظیر هم دارد:

با آنکه از وی غایبم و زمی چو حافظ تائبم در مجلس روحانیان گهگاه جامی می‌زنم
حافظم در مجلسی، دُردی کشم در محفلی بنگراین شوخی که چون باخلق صنعت می‌کنم

آن خشکی و ترش رویی که بر اثر زهد از هر نوعش (ریایی یا غیرریایی) حاصل می‌شود، چنان زننده و گریزاننده است که سالکان را از حق دور می‌کند و نفرت و وحشت ایجاد می‌نماید. در نتیجه حافظ گرانی‌های دلق پوشان را نمی‌تواند تحمل کند و به رندان بی‌سامان که فقرای الی الله بی‌تعلق به ماسوی هستند، روی می‌کند. البته رند را ایضاً به معنی قلندر بی‌سر و پا و منکر آیین و رسوم نیز می‌توان تلقی کرد.
بنفشه طره مفتول خودگره می‌زد صبا حکایت زلف تو در میان انداخت

یکی از شارحان قدیمی حافظ گفته منظور این بیت چنین است: «صبا وقتی حکایت خوبی و زیبایی زلف تو در میان انداخت بنفشه از راه خجالت و غیرت، طره مفتول خود را گره می‌زد و پیچ و تاب می‌داد».^۱

به نظر بنده اگر تقدم و تأخری در این عبارت صورت دهیم و در واقع مطلب را که سر

۱- ختمی لاهوری، ج ۱، ص ۳۱۱.

و ته شده است، روی پای خودش بگذاریم، بهتر است و معنی شعر چنین خواهد بود: «بنفشه از راه دلربایی و خودنمایی داشت طره خود را پیچ و تاب می انداخت که صبا سخن از زلف تو در میان آورد.» بقیه مطلب را خود شنونده و خواننده باید حدس بزند که بنفشه تا چه حد منفعل گردید. مثالش این است که کسی در کشتی یا شطرنج از حریف معین شکست خورده، ولی در جایی که آن حریف غالب حضور ندارد، این شخص دارد از مهارت و قوت خود داد سخن می دهد، یک راز آشنا در آن میان اسم آن حریف غالب را به مناسبتی یا بی مناسبت در میان می آورد و این لاف زن را دچار تشویر و خجالت می سازد. □ حدیث مدعیان و خیال همکاران همان حکایت زردوز و بوریا باف است

نظامی گوید:

به قدر شغل خود باید زدن لاف که زردوزی نداند بوریا باف

حافظ گوید:

□ گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ تو بر طریق ادب باش و گو گناه من است

در شرح فصوص می خوانیم: «الجبری اما جاهل او متجاسر و لایراعی الادب...»^۱ جبر غلیظ حافظ که شایع ترین مضمون دیوان اوست، بدین گونه تعدیل و تلطیف می شود، اما به هر حال کسی نمی تواند منکر افراط حافظ و نیز پیروان مکتب محی الدین در مسئله جبر باشد. حافظ منکران جبر را به طعنه گرفته است:

حافظ به خود نپوشید این خرقة می آلود ای شیخ پاکدامن معذور دار ما را

آیین تقوی ما نیز دانیم اما چه چاره با بخت گمراه

مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند که اعتراض بر اسرار علم غیب کند

۱- شرح فصوص الحکم، چاپ آشتیانی، ص ۱۱۲۶.

در مکتب محیی الدین این مسئله با صور علمیه حق و عین ثابت هر کس که سرنوشت واقعی اوست، ارتباط پیدا می‌کند و این بحث مفصلی است.^۱

عرفا طریق سر سالکان را رجوع به عین ثابت می‌دانند که بی‌واسطه است و این سیر محبوبی یا خاص الخاص است، به قول حافظ:

فرصت شمر طریقه رندی که این نشان چون راه گنج بر همه کس آشکاره نیست

□ این چه استغناست یارب، وین چه قادر حکمت است
این همه زخم نهان هست و مجال آه نیست

احتمال هست که کلمه «قادر» در اصل «نادر» بوده و سهوالقلم شده باشد. ضمناً این عبارت از التجلیات الالهیه ابن عربی مناسب می‌نماید: «إذا قلت يا الله، قال لما تدعو؟ و اننا لم ادع، يقول الا تدعوا» و این را تجلی «کیف الراحة؟» نامیده است.^۲ ضمناً کلمه قادر برای حکمت صفت مناسبی نیست و همان نادر موجه‌تر به نظر می‌آید.

قدم دریغ مدار از جنازه حافظ که گرچه غرق گناه است می‌رود به بهشت

بحثی در عرفان هست که آیا «ولی» خود می‌داند «ولی» است یا نه؟ گفته می‌شود اگر بداند رفع خوف از او می‌شود و ممکن است دچار غرور و عجب گردد. از طرف دیگر در قرآن می‌خوانیم: «الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون». و این بیت اشاره به همین معناست که «ولی» خود می‌داند «ولی» است.

□ چشم از آینه داران خط و خالش گشت لبم از بوسه ربایان برو دوشش باد

گفته‌اند مصرع اول مرحله «عین الیقین» را نشان می‌دهد و در مصرع دوم طالب «حق الیقین» است.

۱- رک: شرح فصوص قیصری، چاپ آشتیانی، ص ۱۱۹، ۹۵۷ و ۸۱۸ و ۳۹۸.

۲- التجلیات الالهیه، ص ۴۸۶.

□ چندان که زدم لاف کرامات و مقامات هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد

جای دیگر هم گفته است: «با خرابات نشینان زکرامات ملاف» و اصلان به کرامت
اعتنا نمی‌کنند و آن را دام راه می‌دانند.

زخانقاه به میخانه می‌رود حافظ مگر زمستی زهد ریا به هوش آمد

تعبیر می و میخانه و مستی و خرابات در شعر حافظ هم برای جذبه و شور عشق الهی
به کار می‌رود و هم به معنی بی‌اعتنائی به آیین و مقررات، خصوصاً رسوم خانقاهی و
مدرسه‌ای:

ساقی بیار جامی از چشمه خرابات تا خرقه‌ها بشویم از عجب خانقاهی

بر در مدرسه تا چند نشینی حافظ خیز تا از در میخانه گشادی طلبیم

طاق و رواق مدرسه و قیل و قال علم در راه جام و ساقی مه‌رو نهاده‌ایم

تجلی معشوق و حتی یاد او عبادات شاعر را به هم می‌زند؛ این هم به دو معناست:
یکی اینکه دیانت و زهد معمولی تاب پایداری در برابر وسوسه‌های زیبایی طبیعت و
غرایز را ندارد:

قوت بازوی پرهیز به خوبان مفروش کاندرین خیل حصاری به سواری گیرند

حدیث توبه در این بزمگه مگو حافظ که ساقیان کمان ابروت زنند به تیر

معنی دیگر این است که عبادت باید با عشق و کشش و حرارت توأم باشد تا اینکه
نماز صورت نیاز پیدا کند:

در نمازم خم ابروی تو با یاد آمد حالتی رفت که محراب به فریاد آمد

زاهد چو از نماز توکاری نمی‌رود هم مستی شبانه و راز و نیاز من

دلیل کناره‌گیری حافظ از خرقه‌پوشان و خشونت اخلاق ایشان واضح است. اینان در عین آلودگی خرقه‌شان زهد می‌فروشدند، به دو صورت: «زهد ریا»، «زهد و ریا». از خواجه یوسف همدانی نقل است که بر احمد غزالی به خاطر توجه به کرامات طعنه زده است و روایات و حکایات زیاد است از جمله آنکه: مرتاضی پس از آنکه مشرف به اسلام گردید توانا پیش بر امور خارق العاده از بین رفت و چون جویای سبب شد امام معصوم به او فرمود: آن اجر زحمت بوده که در این جهان به تو دادند، حال که مسلمان و مستحق اجر عظیم در آخرت شده‌ای، نصیب دنیایی‌ات را گرفتند. و این به مضمون آیه ۲۰ از سوره شوری نزدیک است.

□ سحر چون خسرو خاور عَلم بر کوهساران زد...

در این غزل، غالب تعبیرات رزمی و شکوهمند و متناسب یک مدیحه شاهانه است و تناسب الفاظ کاملاً رعایت شده است.
در نظر بازی ما بی‌خبران حیرانند...

این غزل دو دسته اشعار جدی و طنز دارد؛ همچنین است غزل «خیز تا خرقه صوفی به خرابات بریم». به همین ترتیب غزل «دلم ربوده لولی وشی است شورانگیز» که جامع عشق حقیقت و مجاز است. این از ویژگی‌های حافظ است که صمد و صنم و خرقه و شراب و سبجه و زنار را باهم می‌آورد.
زان باده که در مصطبه عشق فروشد ما را دو سه ساغر بده و گو رمضان باش

ابن عربی در التجلیات الالهیه این را تجلی «العزة» نامیده است و می‌نویسد: «بما

وحدت الحق؟ - بقبوله الضدین معاً^۱. بر این گونه اشعار روحیه تمسخر و توسل توأماً حاکم است؛ همچنان که در آن غزل معروف می خوانیم:

گرمی فروش حاجت رندان روا کند ایزد گنه ببخشد و دفع بلا کند

□ گرچه می گفت که زارت بکشم می دیدم که نهانش نظری با من دلسوخته بود

بحثی در کلام هست که عمل به وعده، بر حکیم و کریم واجب است، اما عمل به وعید واجب نیست؛ یعنی اگر کسی تهدید به مجازات را عملی نسازد، بر او ایراد نمی گیرند. شعر بالا ناظر به همین معنی است در لباس تغزل.

□ کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست...

این مصرع با کمی تصرف از سیف الدین باخرزی (قرن هفتم) است:

هر که دانست که منزلگه معشوق کجاست...

□ طامات و شطح در ره آهنگ چنگ نه تسبیح و طیلسان به می و میگسار بخش

حافظ جای دیگر هم گفته است: «شطح و طامات به بازار خرافات بریم» و این برگرفته از سخن استاد و مرشدش شیخ امین الدین بلیانی است که گفته بود: «زینهار صد زینهار هیچ کدام از یاران یک کلمه از طامات و شطح بر زبان نیارند و اگر کسی کلمه ای از آن معنی در میان آرد، غرامتی از او بستانند تا نادانی نکند»^۲.

۱- کشف المحجوب هجویری، ص ۲۶۹.

۲- مجله معارف مرکز نشر دانشگاهی، مرداد-آبان ۷۶، ص ۷۴۵ مقاله «خاندان بلیانی».

□ دلبر که جان فرسود از او کار دلم نگشود از او

نومید نتوان بود از او شاید که دلداری کند

در اصطلاحات عرفانی، شعرا «دلبر» را در معنی قابض و «دلدار» را در معنی باسط استعمال می‌کنند، و معنی شعر واضح است.

سری دارم چو حافظ مست لیکن به لطف آن سری امیدوارم

مولوی آورده است:

چون پری غالب شود بر آدمی گم شود از مرد وصف مردمی
هر چه او گوید پری گفته بُود این سری نه ز آن سری گفته بود

□ ای پادشه خوبان داد از غم تنهایی دل‌بی تو به جان آمد وقت است که باز آیی...

حافظ در این مضمون اشعار دیگری هم دارد مانند «ما و چراغ چشم و ره انتظار دوست» یا:

خوشا خجسته زمانی که یار باز آید به کام غمزدگان غمگسار باز آید
به راه خیل خیالش کشیدم ابلق چشم بدان امید که آن شهسوار باز آید

ممکن است بیت اخیر اشاره به رسمی باشد که بعضی شیعیان در قرون گذشته روزهای جمعه اسبی بیرون شهر می‌بردند که اگر حضرت ظهور کند، بر آن سوار گردد. در ضمن با اقتباس از اشعار حافظ، ملامحسن فیض کاشانی دیوانی تلفیق کرده است به نام شوق المهدی در عرض ارادت به حضرت مهدی (عج) که به کوشش استاد علی دوانی به چاپ رسیده است.

□ در دایره قسمت ما نقطه تسلیمیم

لطف آنچه تو اندیشی حکم آنچه تو فرمایی

زین دایره مینا خونین جگرم می‌ده
تا حل کنم این مشکل در ساغر مینایی

بیت اخیر با بیت قبل از آن تناقض دارد؛ زیرا کسی که خونین جگر است لاجرم معترض است، پس دیگر تسلیم نیست و به نوعی دچار خودرأیی و خودبینی است. مگر اینکه بگوییم بلی خونین جگر است، اما می‌خواهد به زور مستی خود را تسلیم سازد و از خودی بیرون آید.

□ به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد

آیا از این شعر می‌توان چنین برداشت کرد که حافظ مرشدی نداشته یا داشته؟ به گمانم با توجه به مجموع دیوان حافظ که سرشار از ستایش پیر است، حتماً به راهنمایان رجوع کرده است؛ چنان که در همین غزل می‌گوید: «بسی شدم به گدایی بر کرام و نشد» و جای دیگر هم گفته است: «دست شفاعت هر زمان بر نیکنای می‌زنم». آری خوش سروده است:

حافظ از معتقدان است گرامی دارش زانکه بخشایش صد روح مکرم با اوست

□ خدا را کم نشین با خرقه پوشان رخ از رندان بی سامان می‌پوشان
تو نازک طبعی و طاقت نیاری گرانی‌های مشتی دلق پوشان...

یکی از صاحب‌نظران معاصر در کتابی که راجع به حافظ نگاشته، خطاب این غزل را با معشوق ازلی انگاشته است،^۱ حال آنکه به طور واضح خطاب حافظ با خودش است و حکایت از حالاتی دارد که با اهل دلق فاصله گرفته و به اهل درد پیوسته است.

□ هر دم از روی تو نقشی زندم راه خیال با که گویم که در این پرده چه‌های بینم

۱- هستی‌شناسی حافظ، ۲۷۴.

ابن عربی از این حالت به تجلی اختلاف الاحوال^۱ و تجلی التحول فی الصور^۲ تعبیر نموده که دنبال این، تجلی الحیرة است.^۳ در شرح فصوص الحکم نیز سخن از تحول صور ایمان نفس می رود.^۴

□ ما را به رندی افسانه کردند پیران جاهل شیخان گمراه

هر جا در دیوان حافظ کلمه «شیخ» آمد به معنی دکاندارانِ طریقت و صاحبان صومعه و خانقاه است، چنان که در همین معنی بیت بالا به شکل دیگر نیز گفته است: کردار اهل صومعه ام کرد می پرست این دود بین که نامه من شد سیاه از او

□ ای بی خبر بکوش که صاحب خبر شوی...

در این غزل مراتب سلوک به همان لسان اهل خانقاه بیان شده است، حال آنکه بعدها جذبه بر حافظ غلبه کرده و از خانقاه به میخانه رفته است.

□ شده ام خراب و بدنام و هنوز امیدوارم که به همت عزیزان برسم به نیکنامی

توجه حافظ به شفاعت و وساطت و میانجی گری روحی مردان خدا در به کمال رسانیدن نفوس، مضمونی است شایع در دیوان او؛ اما معلوم نیست به طریقه معینی وابسته باشد یا در طول عمر مخصوصاً سنین میانی و پیری دست ارادت به کسی داده باشد. در جوانی محتمل است از امین الدین بلیانی تلقیناتی پذیرفته باشد. چنان که وی را «بقیه ابدال» می نامد. اما در اواسط یا اواخر عمر با رندی از «پیر گلرنگ» دم می زند و خود را «مرید جام می» می خواند.

۱- التجلیات الالهیه، ص ۲۲۱.

۲- همان، ص ۲۶۱.

۳- همان، ص ۲۶۲.

۴- شرح فصوص الحکم، ص ۷۴۱.

حافظ در اوج آزادگی نیک و بد را خیلی فاصله نمی‌دهد، ولی تأکید می‌نماید که این به لحاظ نیک نبودن خودش نیست، می‌گوید: من نیکنام شدم اما در نظرم سود و زیان هیچ کدام چندان اهمیتی ندارد.

نام حافظ رقم نیک پذیرفت، ولی پیش رندان رقم سود و زیان این همه نیست

ابن فارض، شاعر حُبِّ الهی*

عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد صوفی از خنده می در طمع خام افتاد
حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینهٔ اوهام افتاد
غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد
حافظ

ابن فارض مصری از مشهورترین شاعران عربی گوی و بزرگ ترین گویندهٔ متصوّف در زبان عربی است. در دیوان او بیش از همه حال و هوای شعر و ادب عرفانی ایران را احساس می‌کنیم و گویی اشعار حافظ و جامی یا عراقی و شمس مغربی را می‌خوانیم و مطالعهٔ تطبیقی تأثیر محتمل ابن فارض در ادب عرفانی فارسی مبحث دلکشی است که خوب است کسی بدان پردازد و معلوم دارد که این تأثیر مستقیم بوده است یا از طریق شروح اشعار ابن فارض. این مبحث دیگری است، به هر حال در این گفتار مختصر کوشش بر آن است که یک معرفی اجمالی از احوال و آثار این شاعر عارف به عمل آید و به ویژه با تأکید و تأمل بیشتر بر شاهکارش، قصیدهٔ طولانی تأیّه الکبری، اندیشهٔ صوفیانه ابن فارض اعم از معارف یا مواجید (= دریافته‌ها) تحلیل شود و بدین منظور عمدتاً از کتابهای زیر استفاده شد:

ابن الفارض و الحبّ الالهی، اثر ارزندهٔ دکتر محمد مصطفی حلمی استاد فقید

* این مقاله در مجلهٔ معارف، دورهٔ سوم، شمارهٔ ۳ چاپ شده است.

مصری که دانشنامه او بوده و او آن را تحت تأثیر نظر استادانی چون مصطفی عبدالرزاق، احمد امین، طه حسین، عبدالوهاب عزام و پول کراوس تهیه کرده است (۱۹۴۰ میلادی) و بعدها آن را تکمیل نموده و ما چاپ ۱۹۷۱ آن را در دست داشته‌ایم.

- شرح دیوان ابن الفارض در دو جزء، گردآوری رشید بن غالب الدحداح لبنانی، که بهترین چاپ دیوان ابن فارض است و شامل دو شرح معتبر ادبی و عرفانی، و نیز یک دیباچه به قلم علی نواده دختری ابن فارض در شرح حال شاعر است.

- شرح عبدالرزاق کاشانی بر تأیید الکبری موسوم به کشف وجوه الخیر لمعانی نظم الدرر که در حاشیه کتاب پیشین چاپ شده است (مطبعة الازهریه المصریه، ۱۳۱۹ هـ.ق). امید است که این نخستین گام در راه شناساندن عارف و شاعر بزرگ اسلامی، ابن فارض، در زبان فارسی مقبول صاحب نظران افتد و مقدمه کارهای مفصلتر و مشروح تر از کسانی که وقت و امکانات بیشتر دارند باشد.

مآخذ احوال ابن فارض^۱

بسیاری از متقدمان و متأخران ترجمه احوال ابن فارض را نوشته‌اند اما جامع ترین و مفصلترین این تراجم همان است که نواده دختری او علی نگاشته و در بعضی از چاپهای دیوان او طبع شده است و عنوان «دیباچه الادیان» دارد. در این نوشته علی، استنادش به حرفهای کمال الدین محمد پسر ابن فارض است که نزدیکترین کس به پدرش بوده و در سفر حجاز و اقامت اخیر مصر وی را همراهی کرده است.

در این شرح حال که به مکاشفات و کرامات ابن فارض و خوابهای او نیز اشاره می‌شود، بر طبق همه تراجم احوال و اولیاء و صوفیه، با تصویر اغراق آمیزی مواجه هستیم که بی‌شک از تعصب خانوادگی خالی نمی‌تواند باشد و مسلماً جنبه طرفگیری و بزرگتر فرا نمودن شاعر از آنچه واقعاً می‌بوده است دارد. بخصوص که این علی نواده دختری ابن فارض شخص مجهولی است و روایتش را در فضایل جدش در بست نمی‌توان پذیرفت خاصه در موردی که می‌گوید: کسی بر حرف ابن فارض انگشت نهاد و طعنی در

۱- ابن فارض و الحب الالهی، الدكتور محمد مصطفى حلمی، دارالمعارف بمصر، ۱۹۷۱، ص ۲۱-۲۷.

احوالش نراند؛ و این معارض است با گواهی بعضی علمای دین علیه این شاعر، و حتی با اشارتی که در شعر خود او به طعن و ملامت منکران هست.

ترجمهٔ احوال دیگری هست که در زمان خود شاعر نوشته شده است و آن مختصری است که ابن خلکان^۱ در وفیات الاعیان به قلم آورده و مسلماً نسبت به نوشتهٔ نوادهٔ شاعر از تعصب دورتر و به حقیقت نزدیک‌تر باشد، و می‌توان با مقایسهٔ آن دو تصویر راستینی از زندگی شاعر به دست داد و این البته در نوع مطالبی است که بین دو ترجمهٔ احوال مذکور مشترک است، اما آنچه نوادهٔ ابن فارض اضافه دارد باید با معیارهای دیگر و مقایسه با منابع دیگر نقد شود.

آنچه ابن العماد در شذرات الذهب فی اخبار من ذهب دربارهٔ ابن فارض آورده از لحاظ مقدار بیشتر از ابن خلکان، و کوتاه‌تر از نوشتهٔ نوادهٔ ابن فارض است و مطالبی هم افزون بر آنها دارد که ظاهراً از عبدالرزاق المُنَافِی صاحب الکواکب الدرّیه فی تراجم الساسة الصوفیة گرفته.

منبع مهم دیگر جلاء العینین فی محاکمة الاحمدین نوشتهٔ ابن الالوسی بغدادی است که راجع به ابن فارض مطالبی از مآخذ پیشگفته و چند کتاب دیگر بیرون کشیده و ذکر نموده، و علاوه بر آن رأی فقها را در باب ابن فارض گردآوری کرده است.

این بود عمدهٔ مآخذ مربوط به زندگانی شاعر، و آنچه دیگران نوشته‌اند مأخوذ از اینهاست. اما کتبی هم هست که مطالبی دارد مربوط به بعد از مرگ شاعر، یا در واقع تداوم زندگی او در خاطره‌ها و تاریخ؛ و این کتب دو قسمند: در بعضی ابن فارض کما بیش به صورت یک خروج‌کننده بر تعالیم اسلام و از قائلان به حلول یا وحدت وجود معرفی شده و با شدت و تعصب بر او تاخته‌اند و در بعضی از ابن فارض دفاع شده است و ما در بخش «مخالفان و طرفداران ابن فارض» بدان اشاره خواهیم کرد.

۱- وفیات الاعیان، چاپ محمد محی‌الدین عبدالحمید، مكتبة النهضة المصرية، ۱۹۴۸، ج ۳، ص ۱۲۶ و ۱۲۷.

زندگی ابن فارض^۱

ابن فارض، نامش عمر لقبش شرف الدّین کنیه‌اش ابو حفص یا ابوالقاسم است. از پدرش باکنیت و نام ابوالحسن علی و از جدّش با نام یا لقب «مرشد» یاد کرده‌اند که ای بسا واقعاً پیر طریقتی بوده و مریدانی داشته. نسبت و شهرت این شاعر و عارف نامی به «ابن فارض» از آنجاست که پدرش مدّتی وظیفه‌ثبت احکام و فروض شرعی نزد حکام و قضات را بر عهده داشته یا در واقع کاتب حاکم شرع در امور ارثی و خانوادگی بوده و لقب «فارض»^۲ یافته و پسرش به «ابن فارض» علّم شده است.

خانواده ابن فارض در اصل از مردم حماة شام بودند، اما خود زاده مصر است و زیستگاهش عمدتاً مصر بود و همانجا به خاک سپرده شده. تولّد او را به سالهای ۵۵۶ و ۵۶۰ و ۵۷۶ و ۵۷۷ نوشته‌اند که صحیح‌ترین آن چهارم ذیقعدۀ ۵۷۶ ه‍.ق (برابر ۲۲ مارس ۱۱۸۱ میلادی) است. پدر ابن فارض پیش از سال ۵۶۷ ه‍.ق از حماة به مصر آمده و پس از آنکه مدّتی در دستگاه حاکم شرع کاتب بوده به مقام نیابت حاکم شرع رسیده و اواخر از او خواسته‌اند که قاضی القضاة شود. و این بالاترین مقام اهل عمامه و قلم در حکومت فاطمیان بوده است، چنان که داعی الدّعاة را به سمت قاضی القضاة برمی‌گماشتند. به هر حال، پدر ابن فارض آن شغل را رد کرد و از کارکناره گرفت و عزلت گزید.

بر طبق آنچه نواده ابن فارض در شرح حال او آورده، او در جوانی همراه پدر در مدارس علم و مجالس حکم می‌نشسته، و مسلماً اعتزال و زهد پدر در روحیه پسر تأثیر نهاده، و بسا یک میراث عرفانی در خانواده وجود داشته که به اضافه شرایط خاص اجتماعی^۳ و محیطی ابن فارض را از جوانی به تجرّد و سلوک سوق داده است. نوشته‌اند که

۱- ابن فارض و الحبّ الالهی، ص ۲۸ به بعد.

۲- «الفارض بالراء المسکورة هو الذی یثبت الفروض للنساء علی الرجال بین یدی الحکام»، همان، ص ۲۸ و ۲۹؛ در دانشنامه ایران و اسلام (۷۵۴/۵) «فارض» به معنی تعیین‌کننده سهام در میراث آمده است.

۳- دوران زندگی ابن فارض همزمان است با جنگهای صلیبی، و نیز سقوط فاطمیان و روی کار آمدن ابوبیان که سنی متعصب بودند و به جای مدارس اسماعیلی که مرکز علوم عقلی و باطنی بود حوزه‌های فقه و حدیث شافعی و حنفی و مالکی و نیز اداره تصوف رسمی ایجاد کردند. در جوانی ابن فارض، اختلاف جانشینان صلاح الدّین ایوبی با یکدیگر رخ داد و آشوبهایی ایجاد شد، علاوه بر دو قحطی و خشکسالی پر دامنه در سال ۵۹۸ و ۵۹۹، که در گرایش روحی مردم به معنویات و عرفان بسیار مؤثر بود. عرفان و تصوف

از ابن عساکر و حافظ منذری فقه شافعی و حدیث فراگرفت و در دامنه کوه مقطم نزدیک قاهره به سیاحت و ریاضت پرداخت. سیوطی نوشته است که ابن فارض شخصاً نیز فقیه رسمی و قاضی شد، و به سبب شعری که کسی تغنی کرد قضاوت را رها ساخت و به زهد گرایید.^۱ اما این مسلم نیست، آنچه هست ابن فارض با اجازه پدر به «وادی المستضعفین» برای ریاضت و عبادت می‌رفت و باز محض دلجویی پدر به قاهره نزد او باز می‌گشت. نوشته‌اند که در همین مرحله بود که روزی در مسجد قاهره پیر بقالی را دید که نیکو وضو نمی‌ساخت، ابن فارض بر او ایراد کرد که چنین وضو نمی‌سازند. پیر گفت: «در مصر دری بر تو گشوده نشود، فتوح و گشایش تو در حجاز است و به مکه، قصد آن شهر کن که هنگام گشایش و فتوح تو رسیده است» ابن فارض از این حرف دهشت زده شد و گفت: «اینجا کجا مکه کجا؟» پیر گفت: «اینک مکه در برابر تو!» ابن فارض نگاه کرد، مکه را پیش روی خود دید.

از این قصه پیداست که آن پیر یا «شیخ بقال» از مرشدان گمنام «جریده رو» یا یک صوفی ملامتی بوده. در بعضی منابع نام این پیر را ابوالحسن علی [همان نام و کنیه پدر ابن فارض] و بعضی نامش را شیخ محمد ذکر کرده‌اند و آورده‌اند که ابن فارض زیر پای او

→

در آن روزگار دو جریان عمده داشت: یکی شرعی و معتدل که فرد شاخص این جریان شهاب الدین عمرسهروردی (متوفی ۶۳۲، مؤلف عوارف المعارف) است، دیگر افراطی و نظری است که فرد شاخص این جریان محی الدین ابن عربی حاتمی اندلسی (متوفی ۶۳۸، مؤلف فتوحات مکیه، فصوص و بسیاری کتب دیگر) است. ابن فارض با سهروردی ملاقات داشته، اما آشنایی و دیدارش با محی الدین مورد تردید است.

۱- ابن فارض و الحب الالهی، ص ۴۳-۴۴. سیوطی در رساله قمع المعارض بنصرة ابن الفارض (نسخه خطی) آورده است که ابن فارض در مقام قاضی و فقیه روزی برای شرکت در نماز جمعه به مسجد رفت و در حالی که خطیب خطبه می‌خواند شنید که کسی آواز می‌خواند، تصمیم گرفت آن آوازخوان را تنبیه نماید. پس از نماز به سراغ او رفت و آن شخص این شعر را برای ابن فارض خواند، و همین سبب انقطاع ابن فارض شد:

قسَمُ الاله الامر بین عباده فالصَّب یَنشُد و الخَلی یُسبِحُ
و لعمری التسبیح خیر عبادة للَناسکین، و ذالقوم یصلِحُ

یعنی: «خداوند کارها را بین بندگان قسمت کرده است: عاشق ترانه می‌خواند و فارغ تسبیح می‌کند، و به جان خودم سوگند که تسبیح بهترین عبادت است برای پارسایان و آن یکی هم برای گروهی دیگر شایسته است».

دفن شد.^۱

به هر حال ابن فارض عازم مکه شد و در وادیهای اطراف مکه به تنهایی سر می‌کرد و به سیر و سلوک مشغول بود و این پانزده سال طول کشید (سال ۶۱۳ تا ۶۲۸ یا ۶۲۹ ه.ق). آن طور که نواده ابن فارض نوشته یک قصیده او را اهل مکه در مأذنه‌ها هنگام سحر به آواز می‌خواندند و در مکتب‌خانه‌ها به اطفال می‌آموختند. تأثیر خاطرات حجاز در اشعار او پیداست (چه آنها که در حجاز سروده و چه آنها که بعداً در مصر سرود).^۲ در اواخر همین دوره بود که ابن فارض را با شهاب الدین عمر سهروردی ملاقات دست داد و سهروردی دو پسر ابن فارض را خرقة پوشانید و وارد طریقت خویش کرد. بازگشت ابن فارض به مصر، گویند به آن سبب بود که مرشدش شیخ بقال از راه اتصال روحی وی را به مصر فراخواند تا بازگردد و شاهد مرگ پیر و استادش باشد و او را به خاک سپارد و بر او نماز بگذارد.

آن «فتح» مداوم که در حجاز ابن فارض از آن برخوردار بود در مصر قطع شد و اظهار حسرت بر ایام وصال و سوز و درد فراق و هجران که در شعر ابن فارض هست ناظر به همین گوشه است می‌گوید از بخت بد «رشته اوراد و واردات من» گسسته شد و آرزو می‌کند که روزگار برگردد و آن ایام فرخنده‌اش را برگرداند.

نَقَلْتَنِي عَنْهَا الْحُظُوظَ فَجَزَّتْ وارداتی و لم تدم أورادی
آه لو یسمح الزمان بعود فعسی آن تعود لی أعیادی^۳

در اواخر این دوره است که به مناسبت ذکر شعری از ابن فارض در مجلس ملک الکامل سلطان ایوبی، ملک خواستار ملاقات او می‌شود و هدیه‌ای نزد او می‌فرستد. شاعر

۱- ابن فارض و الحب الالهی، ص ۴۷ (به نقل از ابن الزیات، الکواکب السیارة فی ترتیب الزیارة، ص ۲۲۹ و

ابن ایاس،

←

→

بدائع الزهور فی وقایع الدهور، ج ۱، ص ۸۱).

۲- ابن فارض و الحب الالهی، ص ۴۸.

۳- همان، ص ۵۲.

عارف هدیه را نمی‌پذیرد و به مجلس شاه نمی‌رود. شاه خود عازم حضور او می‌شود، اما ابن فارض فوراً به عزم اسکندریه از قاهره خارج می‌شود و مدتی در (مسجد) منار اسکندریه اقامت می‌گزیند. سپس به قاهره باز می‌گردد در حالی که شدیداً بیمار و در آستانه مرگ است. ملک الکامل با استحضار از قضیه از ابن فارض تقاضا می‌کند که اجازه دهد ضریحی کنار قبر مادر شاه در قبه شافعی برای او آماده سازند، ابن فارض نمی‌پذیرد و حتی پیشنهاد ساختن مزاری اختصاصی را نیز رد می‌کند.

در همین دوره است که ابن فارض به تنظیم دیوان شعر خود می‌پردازد و در جامع ازهر مقیم می‌شود و خاص و عام به زیارتش می‌شتابند. وفاتش در دوم جمادی الاول ۶۳۲ (۲۳ ژانویه ۱۲۳۴) رخ داد و فردای روز وفات در کنار مسجد معروف به «عارض» بالای بلندیه‌های مقطم به خاک سپرده شد. برهان الدین جعبری (متوفی ۶۸۷) واعظ پارسای شافعی که در تشییع و نماز او حاضر بود گوید: «مراسمی به آن عظمت ندیده‌ام، مردم برای حمل نعش او بر یکدیگر سبقت گرفته درهم افتاده بودند، و مقبره‌اش بعد از مرگ زیارتگاه شد».^۱

ابن فارض مردی بوده است میانه بالا و زیباروی با رنگی به سرخی و سپیدی متمایل و چون به سماع می‌پرداخت و وجد و حال بر او غلبه می‌یافت صورتش درخشان‌تر و زیباتر می‌شد و از تمام تنش عرق روان می‌گردید. صفا و حیا و شکوه و هیبت خاصی داشت و چون در شهر راه می‌پیمود مردم بر او گرد می‌آمدند. و از او التماس دعا و برکت می‌نمودند و می‌خواستند دستش را ببوسند که البته اجازه نمی‌داد، بلکه مصافحه می‌کرد. خوشپوش و خوشبوی بود و در هر مجلسی که حاضر می‌شد آرامش و شکوه و سنگینی و وقار در آن مجلس پدید می‌آمد. بزرگان و امیران و وزیران در محضرش با ادب تمام می‌نشستند. با او چنان خطاب می‌کردند که گویی با پادشاهی بزرگ سخن می‌گویند. و او برای دیدارکنندگان و میهمانان و پذیرایی ایشان مخارج فراوان می‌کرد و به دست خود عطای بسیاری می‌داد، حال آنکه سبب جویی ظاهری در تحصیل مال از او دیده نشد و از کسی چیزی نمی‌پذیرفت. اینها مطالبی است که نواده ابن فارض نوشته است و ابن خلکان

و ابن‌العماد نیز کمابیش آن را تأیید کرده‌اند.^۱

ابن‌فارض خوش صحبت و نیک خلق و چندان حسّاس بود که چون یک بار خطایی از او سرزد از شدّت ناراحتی سر به کوه و بیابان گذاشت و می‌گریست، آنگاه برای آنکه دلش گشوده شود به مسجد رفت.

او چله‌های متعدّد بی‌خور و خواب گذرانید و طی مدّت ریاضت در وادیهای مکه با وحوش به سر برد.^۲

در اشعار زیر اشاره می‌کند به ریاضات خود، و اهدافی که از آن در نظر داشته است:

و صُمْتُ نَهَارِي رَغْبَةً فِي مَثْوَبَةٍ وَ أَحْيَيْتُ لَيْلِي رَهْبَةً مِنْ عَقُوبَةٍ
و عَمَرْتُ أَوْقَاتِي بِوُجْدٍ لَوَارِدٍ وَ صُمْتُ لِسْمَتٍ وَ اعْتِكَافٍ لِحَرَمَةٍ
و بَنَيْتُ عَنْ الْوَطَانِ هَجْرَانٍ قَاطِعٍ وَ مُوَاصَلَةَ الْإِخْوَانِ وَ اخْتَرْتُ عِزْلَتِي
وَ دَقَقْتُ فِكْرِي فِي الْحَلَالِ تَوَرَعًا وَ رَاعَيْتُ فِي إِصْلَاحِ قُوَّتِي قُوَّتِي
وَ انْفَقْتُ مِنْ يَسْرِ الْقَنَاعَةِ رَاضِيًا مِنْ الْعَيْشِ فِي الدُّنْيَا بِأَيْسَرِ بَلْغَةٍ
وَ هَذَبْتُ نَفْسِي بِالرِّيَاضَةِ ذَاهِبًا إِلَى كَشْفِ مَا حَجَبَ الْعَوَائِدُ غُطَّتْ^۳

بسیار پیش آمد که حالت غیبت از خود به ابن‌فارض دست می‌داد، در آن هنگام مدهوش با چشمان خیره شده بی‌آنکه ببیند یا بشنود نشسته یا ایستاده یا خوابیده یا بر پشت افتاده مثل مرده‌ای به نظر می‌آمد و گاه تا ده روز کمابیش بی‌خور و خواب و بی‌حرکت همچنان می‌ماند تا به خود آید و «از غیبتش برانگیخته شود» و چون دهان می‌گشود نخستین کلماتی که بر زبانش جاری می‌شد چند بیتی از نظم السلوک (= قصیده تائیه الکبری) بود.^۴

آنچه مطلب اخیر را تأیید می‌کند آن است که بر طبق گفته و یژگان ابن‌فارض قصیده

۱- همان، ص ۵۸. مقایسه شود با دیباجة الدّیوان، ص ۴.

۲- فلی بعد اوطانی سکونی الی الفلا و بالوحش أنسی اذا من الإنس وحشتی

۳- همان، ص ۶۰. روزه به هوای ثواب و شب‌زنده‌داری از بیم عقاب، ورد و اعتکاف و سکوت و هجرت و عزلت و باریک اندیشی برای حلال‌خواری و انفاق از حداقل آنچه بدان قناعت کنند این ریاضتها برای تهذیب نفس و پرده‌برداری از آنچه حجاب عادات پوشانیده است.

۴- همان، ص ۶۱.

تأثیة را مثل دیگر شاعران یکجا نسروده، و از خود قصیده هم این مطلب برمی آید. چنان که قصیده از حالات مختلف و از مقامهای گونه گون حکایت دارد و صورتهای متفاوتی است از مکاشفات او.

گذشته از حالات غیبت از حس، حساسیت فوق العاده ای داشت. مثلاً از نوحه گری یک زن عزادار از هوش رفت و چون به خود آمد و به وزن نوحه او سراییدن گرفت، بار دیگر گازی را دید جامه ژنده و چرکی را برسنگ می کوبد و می خواند:

قطع قلبی هذا المقطع ماکان یصفو او یتقطع

یعنی: «این رخت کهنه بند دلم را برید، که نه پاک می شود و نه پاره می شود»، ابن فارض به وجد آمد و دچار اضطراب و التهاب شد، تا به خود آمد اما اثر کلام گازر تا لحظه مرگ در ذهنش باقی بود.^۱

ابن فارض زیباپرست بود، غالباً موقع طغیان نیل به مسجد معروف «مشتهی» در کنار نیل می رفت و به تماشای آب می ایستاد. در اشعار زیر تصریح می کند که جمال معشوق (یعنی حسن مطلق الهی) را در همه مظاهر و ظواهر با همه اعضاء و جوارح خود احساس می کرده است:

تراه ان غاب عنی کل جارحة	فی کل معنی لطیف رائق بهج
فی نعمة العود و النای الرخیم اذا	تألّفا بین الحان من الهزج
و فی مسارج غزلان الخمائل فی	برد الاصائل و الاصباح فی البلج
و فی مساحب اذیال النسیم اذا	اهدی الی سحیراً أطیب الأرج
و فی الثامی ثغر الکأس مرتشفاً	ریق الملامة فی مستنزه فرح ^۲

ابن حجر عسقلانی روایت کرده است که ابن فارض در شهری واقع در صعید مصر

۱- همان، ص ۶۶.

۲- دیباجة الدیوان، ص ۱۳، ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۶۷: هر چند از چشم من غایب است اما هر عضو من حسن او را در هر معنای لطیف شگفت بهجت انگیز می بیند؛ و در هماهنگی مترنم نی و عود، در شیب چراگاههای آهوان وقت خنکی شامگاهان، در دامنکشی نسیم سحری که خوشترین بویها را هدیه می آورد، و آنگاه که در گردشگاهی دلگشایب جام را می بوسم... دیده ام او را می بیند.

خانه‌ای داشت پر از کنیزان مطربه و نوازنده، و شاعر برای رقص و سماع به این خانه می‌رفت، و چون آرامش می‌یافت به قاهره برمی‌گشت.^۱

کرامات و فراستهایی نیز به ابن‌فارض نسبت داده شده است. از جمله وقتی ملک الکامل، کاتب سرّ خود قاضی شرف الدّین را با هزار دینار نزد ابن‌فارض فرستاد، چون قاضی به در خانه ابن‌فارض رسید دید شاعر بر در ایستاده است و می‌گوید: چرا نام مرا در مجلس سلطان بردی، زر را به او برگردان، و برو تا یک سال نزد من میا!^۲

دیگر آنکه آورده‌اند سهروردی، چون به مکه رفت و آنجا مردم دوروبرش ازدحام کرده فوق العاده حرمتش می‌نمودند، با خود اندیشید: «آیا من در نظر خدا همچنانم که مردم گمان می‌کنند؟ و آیا در حضرت محبوب امروز ذکر می‌رفته است؟» در این میان ابن‌فارض که تا آن وقت با سهروردی ملاقات نکرده بود پیدا شد و چنین سرود:

لک البشارة فاخلع ما عليك فقد ذكرت ثمّ علي مافيك من عوج

یعنی: «ترا بشارت باد، که آنجا یادت کردند با همه کثرتی که داری!».^۳

و نیز آورده‌اند که ابن‌فارض پیغمبر(ص) را در خواب دید و آن حضرت به او فرمود که تو انتساب به من داری. و آورده‌اند که یک بار دیگر حضرت را در خواب دید و حضرت از او پرسید که قصیده تائیه الکبری را چه نام نهاده‌ای؟ عرض کرد «لوائح الجنان و ردائح الجنان»، حضرت فرمود: نام آن را نظم السلوک بگذار.

و نیز آورده‌اند که هنگام احتضار بهشت پیش چشم او مجسم شد، و او فریاد کشید و گریست که من این را نمی‌خواستم. جعبری واعظ که آنجا بوده گوید ندایی میان زمین و آسمان شنیدم که پرسید: یا عمر! پس چه می‌خواهی؟ محتضر نالید که دیدار می‌خواهم؛ و ناگهان چهره‌اش از شادمانی برافروخت و در همان سرور جان تسلیم کرد. جعبری گوید: دانستم که به مرادش رسیده است.^۴

۱- ابن‌فارض و الحبّ الالهی، ص ۶۷ (به نقل از لسان المیزان، ج ۴، ص ۳۱۸-۳۱۹).

۲- همان، ص ۷۳.

۳- همان، ص ۷۴.

۴- همان، ص ۷۷.

مخالفان و طرفداران ابن فارض^۱

علی‌رغم آنکه نواده ابن فارض در شرح حالی که برای او نوشته ادعا می‌کند که در دوره زندگی ابن فارض کسی بر حرف او انگشت ننهاده و بر حالاتش طعن نراند، اما از بعضی اشعارش در دیوان و حتی در تائیه برمی‌آید که از طعن عیبجویان و بدگویان نرست، چنان که گوید:

و هدی یدی لا أن نفسی تخوفت	سواى ولا غیرى لخیرى ترجت
ولكن لصدّ الضد عن طعنه على	علا اولیاء المنجدين بنجدتی
رجعتُ لأعمال العبادة عادة	واعددتُ احوال الارادة عُدتی

سوگند می‌خورد که بی‌هیچ بیم و امیدی از غیر به عبادت طبق عادت و فراهم کردن اوضاع سلوک واردات (مبتدیان) برگشته، تنها برای آنکه از طعن منکر بر مقامات والای اولیا و مشایخ که امدادگر و یاور وی بوده‌اند جلوگیری کند. و نیز آنجا که می‌گوید از «نسبتهای دروغ‌گمراهی» باک ندارم معلوم می‌شود شایعاتی همان زمان علیه وی وجود داشته است: «وکیف تکنون اراجیف الضلال مُخیفتی».

اما سر و صدا درباره او پس از مرگش بالا گرفته و چند قرن ادامه داشته است. از نخستین منتقدان ابن فارض ابن بنت الاعز قاضی (متوفی ۶۹۵) وزیر سلطان قلاوون است که گفت قصیده نظم السلوک (= تائیه الکبری) محتوی عقیده حلول است و شمس الدین ایگی را مورد انتقاد و ایراد قرار داد که آن را به صوفیه توصیه می‌کند. اما همو چون ابیاتی را که ابن فارض از حلول اظهار تبرّی می‌نماید خواند از بدبینی خویش نسبت به ابن فارض و شمس الدین ایگی بازگشت و استغفار نمود.^۲ از سرسخت‌ترین مخالفان ابن فارض، تقی الدین ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸) عالم حنبلی

۱- همان، ص ۱۱۱ به بعد.

۲- همان، ص ۱۱۷. شمس الدین ایگی از شاگردان صدرالدین قونوی است.

است که گوید عقاید این شاعر صوفی ربطی به اسلام (آنچنان که از «سلف صالح» به ما رسیده است) ندارد، و نیز بر رقص و سماع دف و نی او اعتراض دارد و می‌پرسد کدام یک از صحابه یا تابعان یا اصحاب صفة این کار را می‌کردند، و نیز بر عقیده وحدت وجودی و جبریگری ابن‌فارض (و چند صوفی دیگر) اشکال می‌گیرد.^۱ خواهیم دید که آیا ابن‌فارض وحدت وجودی است.

دیگر ابن‌خلدون (متوفی ۸۰۸) است^۲ که ضمن بحث از نظریه صوفیان در کشف و ماورای حس، ابن‌فارض و بعضی دیگر از صوفیه متأخر را متأثر از اسماعیلیان و رافضه می‌داند و جای دیگر او را در عداد بد دینان صوفیه می‌شمرد. حال آنکه صوفیان اولیه و قدیم را از مؤمنان به اصول و فروع اسلام می‌داند، گرچه در همان فصل، ابن‌خلدون کسانی را که در حال غیبت بی‌اراده شطحاتی بر زبانشان جاری شده معذور می‌شمارد.

دیگر ابن‌حجر عسقلانی (متوفی ۸۵۲) است که می‌نویسد: ابن‌فارض صریحاً اتحادی است و زیر خرقة افعی نهفته دارد؛ و قول ذهبی را نقل می‌کند که ابن‌فارض «عقیده به اتحاد را در دلکش‌ترین عبارات و خوشترین استعارات ریخته، چون فالوذجی که با سم آمیخته»؛ و نیز نظر بلقینی را که چون شعر ابن‌فارض را شنید گفت: «این کفر است».^۳

دیگر برهان الدین ابراهیم بقاعی (متوفی ۸۵۸) است که دو کتاب در ردّ ابن‌عربی و ابن‌فارض دارد: تنبیه الغبی علی تکفیر ابن‌العربی و تحذیر العباد من اهل العناد ببدعة الاتحاد.^۴ این دو کتاب تأثیر خاصی در مشوّه ساختن چهره ابن‌فارض داشته‌اند. مؤلف، مطاعنی را که علما در حق ابن‌عربی و ابن‌فارض بر زبان رانده‌اند گرد آورده است. مثلاً از قاضی عضد ایجی صاحب مواقف نقل می‌کند که درباره ابن‌عربی گفته است: «انه کان کذاباً حشاشاً کأوغاد الأوباش» یعنی: «دروغسازي بود حشیشی همانند اراذل و اوباش» و

۱- ابن‌فارض و الحبّ الالهی، ص ۱۱۷-۱۲۰.

۲- همان، ص ۱۲۰؛ مقایسه شود با مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه فارسی محمد پروین گنابادی، ج ۲، ص ۹۶۸-۹۹۲، مخصوصاً ص ۹۸۳.

۳- ابن‌فارض و الحبّ الالهی، ص ۱۲۱-۱۲۲.

۴- همان، ص ۱۲۳.

درباره ابن‌فارض گوید: «این هم پیرو اوست که مدعی شده است در خواب دیدم پیغمبر به من فرمود تائیه را نظم السلوک نام بنه؛ آخر در نظر کسی که وجود کائنات همان خداست نبی و رسول چه معنی دارد و فرستنده و فرستاده و امت کدام است؟»

بقاعی می‌کوشد که میان تائیه و فصوص مقایسه کند و به این نتیجه می‌رسد که هر دو شامل بروحدت وجود است الا اینکه فصوص نثر است و تائیه نظم. بقاعی از چند عالم دیگر نام می‌برد که علیه ابن‌فارض نظر داده‌اند، از آن جمله است: عزالدین عبدالسلام، ابن دقیق العید، تقی الدین سُبکی، بدرالدین ابن جماعه، زین الدین حنفی، شرف الدین الزواری مالکی، سعدالدین حنبلی. و نیز از کتابهایی نام می‌برد که نظریات مخالف ابن عربی و ابن‌فارض در آنها آمده است از آن جمله المیزان و لسان المیزان ابن حجر عسقلانی، تاریخ ابن کثیر، ناصحة الموحدين و فاضحة الملحدين علاء بخاری، الفتاوی المکیة عراقی، تاریخ العینی، شرح تائیه بساطی، کشف الغطاء ابن اهدال.^۱

بقاعی ایراد اخلاقی هم بر ابن عربی و ابن‌فارض می‌گیرد، که هر دو حشیشی بوده‌اند^۲ و آنچه در رفع کثرت و بیان وحدت می‌گویند همانا پندار برخاسته از بخار حشیش است. باید گفت که ابن خلکان معاصر ابن‌فارض چیزی در این باب نمی‌گوید و بزرگداشت ملک‌الکامل - با آن تعصبی که داشت - از ابن‌فارض خلاف نظر بقاعی را نشان می‌دهد و به هر حال حرفهای بقاعی اگر نه از سوءنیت باشد باری از سوء فهم خالی نیست.

دیگر صالح بن مهدی مقبلی یمنی^۳ مؤلف قرن یازدهم هجری است که در کتاب العلم الشامخ فی اثبات الحق علی الآباء و المشایخ بر ردّ صوفیه قلمفرسایی کرده است. از آن جمله گوید: «همان کلام ابن‌فارض که همه صوفیان به مقامش اذعان دارند ترا بس که ظاهرش اتحاد است و التزام کفر و بلندی جستن بر پیام آوران، و دعوی بزرگی نمانده است که در میان نیاورده باشد؛ گذشته از آنچه به رسوایی و پرده دری خویش می‌نازد و می‌بالد» و می‌افزاید: «اینکه می‌گویند ابن‌فارض در دم آخر بهشت را دید طعن دیگری

۱- همان، ص ۱۲۴ و ۱۲۵.

۲- دکتر محمد مصطفی حلمی جای دیگر می‌نویسد: ابن‌فارض حشیشی نبوده ولی خیالاتی بوده است (همان، ص ۲۹۳).

۳- ابن‌فارض و الحبّ الالهی، ص ۱۲۶.

است بر او؛ بنابراین از باب جدل و نقیضه می‌توان گفت پس نه حلول درست است نه اتحاد!».۱

در این خصوص باید توجه داشت که صوفی احوال و دریافتهای خود را بیان می‌کند و بس. دیگر سید محمدامین افندی، واعظ مجمع قادریه بغداد (متوفی ۱۲۷۳ هـ ق) است که در ردّ شطحات صوفیه از جمله به این شعر ابن فارض اشاره می‌کند:

و ماکان لی صلیّی سوای و لم تکن صلاتی لغیری فی اداکّل رکعة

یعنی: «کسی جز من به سوی من و به من نماز نخوانده، همچنان که در ادای هر رکعت، نماز من به خود من و به سوی خود من است».۲

ابن فارض طرفدارانی هم داشته است^۲ هم از حکومتیان و هم از اهل علم و دین. از آن جمله است سلطان قایتبای که به سال ۹۲۴ دستور داد در هفت نقطه قاهره در ماه رمضان قرآن بخوانند از آن جمله در مسجد ابن فارض.^۳

به سال ۹۲۶ قاضی شافعی زکریّا بن محمد انصاری فتوای برائت ابن فارض را صادر کرد. و نیز فقیه شافعی احمد بن حجر هیشمی (متوفی ۹۷۳) از مدافعان او بوده است.^۴

سیوطی (متوفی ۹۱۱) نیز کتابچه‌ای در قالب مقامه دارد به نام قمع المعارض بنصرة ابن الفارض که در آن مخالفان شاعر را هجو کرده و رعایت بیطرفی علمی ننموده است، از این قبیل: «... مگر نه شهاب الدّین سهروردی او را دیده و انکار نورزیده؟... مگر نه شیخ زکی الدّین منذری حافظ حدیث با او ملاقات نموده؟... و بسا عالمان زمان او که برخلافش برنخاستند و از قدرش نکاستند»، و همو از قول بلقینی (متوفی ۹۳۰) نقل می‌کند که راجع به ابن فارض گفت «ما احب ان اتکلم فیه» (= دوست ندارم درباره او حرفی بزنم) و اینکه بعضی اشعارش را انکار کرده نظر به ظواهر الفاظ آن شعرها بوده

۱- همان، ص ۱۲۹.

۲- مثلاً در احوال سراج الدّین عمر بن اسحاق هندی (۷۰۴-۷۷۳) آورده‌اند که ابن جمعة (متوفی ۷۷۶) او را به جرم اظهار مخالفت با ابن فارض تنبیه کرد (رک: تشیع و تصوّف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، امیرکبیر، ۱۳۵۹، ص ۱۴۴، حاشیه به نقل از شذرات الذهب، ۶، ۲۲۸).

۳- ابن فارض و الحبّ الالهی، ص ۱۳۰.

۴- همان.

است.^۱

گذشته از اینها پیداست که ابن فارض بین صوفیه طرفداران بیشمار دارد و ما فقط از عبدالوهاب شعرانی (متوفی ۹۷۳) نام می‌بریم^۲ که کوشید اقوال و احوال ابن عربی و ابن فارض را بر شریعت تطبیق نماید. وی خصوصاً ابن فارض را حرمت بسیار می‌نهد و جز با عنوان «سیدی عمر بن الفارض» از او یاد نمی‌کند، و از عده‌ای از طرفداران و پیروان ابن فارض نام می‌برد و او را از اولیای ائمه می‌شمارد.^۳

دیوان ابن فارض^۴

تا آنجا که اطلاع داریم تنها اثر بازمانده از ابن فارض دیوان اوست. هر چند صاحب کواکب الدرّیه او را نثرنویس نیز لقب داده، اما دلیلی که این دعوی را اثبات کند نداریم.^۵ ابن فارض شاعر بوده و برجسته‌ترین شاعر زمان خودش و شاید بزرگترین شاعر متصوّف است که به عربی شعر سروده. بر دیوان کم حجم او شروح متعدد نوشته‌اند که توجّه اهل عرفان و ادب را از دیرباز به شعر او نشان می‌دهد. از خصوصیات هنر ابن فارض گذشته از شرافت و علوّ معانی، افراط در صنایع بدیعی و ظرافتهای لفظی است که گاه به تکلف می‌کشد:

سهم شهم القوم اشوی و شوی سهم الحاظکم أحشای شی

ابن فارض شیفته آن است که بسیاری از کلمات را به صورت مُصَغَّر به کار ببرد. در تصغیر حالتی هست که کلمه را بامزه‌تر و گیراتر می‌کند، چنان که گوید:

۱- همان، ص ۱۳۲ (به نقل از نسخه خطی دارالکتب و الوثائق القومية، مجموعه شماره ۹۸).

۲- ابن فارض و الحبّ الالهی، ص ۱۳۴.

۳- عامر بن عامر بصری شاعر متصوّف نصیری (قرن هشتم) قصیده تائیه ابن فارض را استقبال کرده (تشیع و تصوّف، ص ۱۲۶-۱۳۵)، حافظ رجب بُرسی عالم شیعی غالی (قرن هشتم و نهم) بعضی اشعار ابن فارض را مورد تقلید قرار داده است (تشیع و تصوّف، ص ۲۶۴).

۴- ابن فارض و الحبّ الالهی، ص ۸۲ به بعد.

۵- همان، ص ۸۲ (به نقل از شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۴۹).

ما قلت حُبِّي من التحقير بل يُعَذِّبُ اسم الشخص بالتصغير^۱

از این قبیل است: اُهِيل (به جای اهل) سُحیر (به جای سحر) فُتًی (به جای فتنی)، اُخًی (به جای اخی) نُسِیم (به جای نسیم)...

ابن فارض به طور غیر مستقیم تحت تأثیر شعر فارسی به سرودن رباعی (که وزن و قالب آفریده ایرانیهاست) پرداخته و نیز لُغز و موالیا دارد که تفتن شاعرانه محسوب است^۲ هر چند شارحان دیوان آنها را هم به معانی عرفانی حمل کرده‌اند، به هر حال در تصوّر این جانب درست است که بعضی اشعار ابن فارض در حال بیخودی سروده شده است اما عمدتاً همچون حافظ توجه خاصی به ظاهر آرای کلام و موسیقی الفاظ و گزینش واژگان هماهنگ و تراشیده دارد و شعرش مناسب تغنی است.

از ویژگیهای دیگر او این است که به علت گذراندن مدتهای زیادی از دوران عمر آگاهانه خود در بیابان و عزلت، در شعرش فضای بیابان بیش از شهر محسوس است، حال آنکه شاعری شهری بوده است.^۳

اُنس شاعر با مقولات عرفانی و حدیث و قرآن شعرش را (مخصوصاً قصیده تائیه الکبری) را مالا مال از اشاره و تلمیح به قرآن و حدیث و مصطلحات صوفیه ساخته و دشواریهایی را در فهم معانی آن پدید آورده است به طوری که حتی در زمان نواده او نسخ دیوانش دچار تحریف و تصحیف شده بودند و نواده شاعر دیوانش را از روی نسخه پسر ابن فارض که بر خود شاعر قرائت کرده بود تصحیح نموده و به تقریب پس از یکصدسال قصیده‌ای را که گم شده بود و حتی پسر شاعر بدان دسترسی نیافته بود یافت و

۱- ابن فارض و الحبّ الالهی، ص ۸۳-۸۴. حنا الفاخوری در تاریخ ادبیات زبان عربی (ترجمه عبدالمحمد آیتی) از جمله مختصات شعر ابن فارض را کثرت قسم، استفهام، ندا و خطاب می‌داند (ص ۵۱۶-۵۲۱).

۲- شرح دیوان ابن الفارض، ج ۲، ص ۱۷۶-۲۱۰. در مورد «موالیا» رجوع کنید به: صفی الدین حلّی، العاقل الحالی و المرخص الغالی، تحقیق دکتر حسین نصار، ص ۱۰۵ به بعد.

۳- از معدود مواردی که نشانه‌ای از مظاهر زندگی مربوط به قرون ششم و هفتم هجری در دیوان ابن فارض هست، اشاره به خیال الظّل (= نمایش سایه) در چند بیت از تائیه الکبری است که از این بیت شروع می‌شود:

فطیف خیال الظّل یهدی الیک فی کری اللهو ما عنه الستائر شُقت

بر دیوان بیفزود و آن قصیده است به مطلع:

أبرق بدا من جانب الغور لامع ام ارتفعت عن وجه سلمی براقع

جالب اینکه نواده شاعر، پیش از یافتن اصل قصیده، با توجه به مطلع قصیده که در یاد داشتند یک بَدَل برای این قصیده ساخته و در دیوان جای داده بود که آن هم موجود است.^۱

نسخه‌های خطی متعدّد از جمله یکی که تاریخ کتابش سال ۸۰۴ هجری است از دیوان‌بن‌فارض باقی است. از چاپهای خوب و معروف دیوان‌بن‌فارض یکی طبع سنگی مصر است، مورّخ ۱۲۷۵ هـ ق، دیگر طبع سنگی مصر مورّخ ۱۳۰۱ هـ ق، چاپ معمولی بیروت ۱۸۸۷ و تجدید چاپ ۱۹۰۲ میلادی چاپ معمولی بیروت ۱۳۵۲ هـ ق. این چاپها تقریباً یکی است و اختلافات خیلی جزئی دارد.^۲

کمتر شعر صوفیانه به اندازه اشعار ابن‌فارض شرح شده است، بخصوص قصیده تائیه الکبری و قصیده خمیره شروع متعدّد دارد.

اما شروع دیوان،^۳ از آن جمله است: شرح بورینی (۹۶۳ - ۱۰۲۴ هـ ق) در دو مجلد که تأکیدش بر جهات ادبی و لغوی است و ناسخ آن به سال ۱۱۰۲ از تألیف آن فراغت یافته. دیگر شرح عبدالغنی نابلسی (۱۰۵۰ - ۱۱۴۳ هـ ق) است موسوم به کشف السّر الغامض من شرح دیوان ابن‌الفارض که بر جنبه عرفانی تأکید دارد. این شارح طبق مذاق ابن‌عربی، دیوان ابن‌فارض را شرح می‌کند (و خود ظاهراً از صوفیه رفاعیه^۴ بوده است). رُشیدبن غالب الدحداح اللبّانی دو شرح مذکور را تلفیق کرده، یعنی برای هر بیت نخست شرح ادبی بورینی را نقل می‌کند و قدری از شرح عرفانی نابلسی را می‌افزاید و هر قسمت را مشخص کرده است. این شرح تلفیقی نخستین بار به سال ۱۸۵۳ در مارسی چاپ شده، چاپ دیگری از آن در بولاق مصر به سال ۱۲۸۹ صورت گرفته است و چاپ

۱- شرح دیوان ابن‌الفارض، ج ۲، ص ۱۲۳ و ۲۳۰ و دیباجة‌الدیوان، ص ۳.

۲- ابن‌الفارض و الحبّ الالهی، ص ۸۹.

۳- همان، ص ۹۰.

۴- شرح دیوان ابن‌الفارض، ج ۲، ص ۱۶۴، ص ۱۸ و ۲۳.

دیگری با شرح تائیه الکبری به قلم عبدالرزاق کاشانی در حاشیه آن در ۱۳۱۰ در مصر و چاپ دیگری در مطبعه از هریه مصر به سال ۱۳۱۹ ه. ق.

شرح دیگر به نام جلاء الغامض فی شرح دیوان ابن الفارض که جنبه ادبی دارد نوشته امین الخوری، چاپ شده به سال ۱۸۹۴ به بیروت.

بین اشعار ابن فارض شک نیست که تائیه الکبری و خمیه جنبه عرفانی محض دارد و از همان روزگار ابن فارض صحبت شرح کردن آن در میان بوده، چنان که آورده اند یکی از مشایخ نزد ابن فارض آمد و اجازه خواست تائیه را شرح کند. شاعر پرسید: شرحی که می خواهی بنویسی در چند مجلد خواهد بود؟ گفت دو مجلد. شاعر لبخند زد که هرگاه بخواهم هر بیت آن را در دو مجلد شرح می کنم! و نیز آورده اند که ابن عربی از ابن فارض درخواست که قصیده تائیه اش را شرح کند ابن فارض پاسخ داد (یا پاسخ فرستاد) که فتوحات مکیه تو شرح آن است.^۱

آنچه از این دو قصه برمی آید وجود تمایل و نیز ضرورت شرح قصیده تائیه است از زمان سروده شدن آن. به هر حال شروح تائیه که به صورت خطی باقی است عبارت است از:^۲

- شرح داود بن محمد قیصری (متوفی ۷۵۱) که صوفیانه است.
- شرح مختصری که نویسنده آن شناخته نیست و ظاهراً تلخیص شرح عبدالرزاق کاشانی است که در شروح چاپ شده به آن اشاره خواهیم کرد.
- شرح محمد امین مشهور به امیر پادشاه، که ادبی و عرفانی است، تاریخ کتابت نسخه این شرح ۱۰۳۴ ه. ق است.
- شرح عمر بن اسحاق بن احمد غزنوی معروف به سراج هندی (متوفی ۷۷۳ ه. ق).
- شرح شمس بساطی مالکی.
- شرح جلال قزوینی شافعی.
- شرح ابن حجر عسقلانی بر چند بیت ابن فارض.

۱- ابن الفارض و الحب الالهی، ص ۴۱ و ۹۵.

۲- همان، ص ۹۶ به بعد.

ظاهراً این شرح، علیه ابن فارض بود و ابن حجر آن را نزد شیخ مدین بُرده (یا فرستاده) تا اجازتی بر آن بنگارد و شیخ چنین پاسخ نوشته است: «چه خوب گفته‌اند که این به شرق می‌رود و تو به غرب می‌روی...» و ابن حجر از سوء نظرش در حق ابن فارض و اهل طریق برگشته و مرید شیخ مدین شده است.

- شرح شیخ علی بن عطیة الحموی (متوفی ۹۲۲ هـ ق) مشهور به علوان الهیتی، این شرح موسوم است به مددالفائض و الکشف العارض.

- شرح زین العابدین محمد بن عبدالرؤف المناوی مصری (متوفی ۱۰۲۲ هـ ق).

- شرح صدرالدین علی اصفهانی (متوفی ۸۳۶ هـ ق).

- شرح ترکی شیخ اسماعیل مولوی انقروی (متوفی ۱۰۴۲ هـ ق).

شروح چاپ شده تأیید عبارت است از:

- شرح عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۰ هـ ق) موسوم به کشف وجوه الغرلمعانی نظم الدّر، این شرح جنبه ادبی و عرفانی توأم دارد، و با آنکه طبق مذاق مکتب ابن عربی تأیید ابن فارض را شرح کرده نسبت به دیگر شاگردان مکتب ابن عربی که تأیید را شرح کرده‌اند امانت را بیشتر رعایت کرده است (این نظر نلینو است).

- شرح سعیدالدین فرغانی (متوفی ۶۶۹ هـ ق) به زبان عربی^۱ موسوم به منتهی المدا رک (چاپ استانبول ۱۲۹۳ هـ ق). شرح ادبی و عرفانی است با یک مقدمه در اطوار سلوک و صدور وجود.

اما شروح قصیده خمیه (میمیه)^۲ عبارت است از:

- شرح داود قیصری (متوفی ۷۵۱ هـ ق) که شرحی است صوفیانه و فلسفی.

- شرح مولی احمد بن سلیمان بن کمال پاشا (متوفی ۹۴۰ هـ ق).

- شرح محمد بن محمد الغمری موسوم به الزجاجة البلوریة فی شرح قصیده الخمریة

۱- شرح عربی فرغانی بر تأیید ابن فارض مسبوق است به شرح فارسی آن، و خود این شرح فارسی ظاهراً مبتنی بوده است بر بعضی توضیحات شفاهی که صدرالدین قونوی استاد فرغانی می‌داده و فرغانی آن تقریرات را تحریر می‌کرده. و این شرح فارسی موجود است (الذریعه، ج ۲۱، ص ۳۵). شرح فارسی تأیید ابن فارض تألیف فرغانی با مقدمه و تعلیقات سیدجلال الدین آشتیانی به سال ۱۳۵۷ ش. جزء انتشارات انجمن فلسفه و عرفان اسلامی به طبع رسیده است.

۲- ابن الفارض و الحب الالهی، ص ۱۰۱.

که تاریخ تألیفش ۹۵۹ ه‍.ق است.

- شرح فارسی میرسیدعلی همدانی (متوفی ۷۸۶ ه‍.ق) به نام مشارب الاذواق.^۱
- شرح فارسی عبدالرحمن جامی (متوفی ۸۹۸ ه‍.ق).
- شرح فارسی مولی علمشاه عبدالرحمن بن صاچلی امیر (متوفی ۹۸۷ ه‍.ق).
- شرح قاضی صنع الله بن ابراهیم (متوفی ۱۰۵۰ ه‍.ق) که این هم فارسی است و التزام کرده که به اعتراض ابن کمال پاشا بر جامی چهل پاسخ بدهد.
- موضوع دیگر که توجه عرفا را به دیوان ابن فارض می‌نماید شیوع اشعار اوست به عنوان ذکر در حلقات صوفیه، در مراکش و طرابلس غرب و مصر و شام. در دیگر بلاد شرق و غرب اسلامی نیز شعر او را تغنی می‌کرده‌اند.^۲
- و با آنکه بسیاری از لطف اشعار ابن فارض در ترجمه از دست می‌رود غربیان نیز از دیربار به ترجمه اشعار او دست زده‌اند^۳ که از آن جمله است:
- ترجمه لاتینی قصیده به مطلع «انتم فروضی و نفلی...» توسط فابریسیوس (چاپ شده در کتابی به سال ۱۶۳۸ م.) و ترجمه قصیده به مطلع «أبرقُ بدا من جانب الغور لامع...» (چاپ شده در کتابی به سال ۱۷۷۷ م.)
- از آن پس کمابیش قصاید و قطعاتی از ابن فارض به زبانهای فرانسوی و انگلیسی ترجمه و منتشر شده است که مخصوصاً ترجمه نیکلسون به انگلیسی شامل اشعار خوب ابن فارض است با توجه به شروح عرفانی آن.
- در آلمان هامر پورگشتال به سال ۱۸۵۴ تائیه را ترجمه کرد اما نلینو بر او نکته گرفته که برگردان درستی از اصل و روح و طبیعت شعر ارائه نمی‌دهد. اما ترجمه‌های ایتالیایی بر روی هم بهتر بوده‌اند. نخست پیترو والرگا قصاید کوتاه ابن فارض را ترجمه کرد و با اشعار پترارک مقایسه نمود (چاپ ۱۸۷۴). سپس اگناتسیو دی ماتیو^۴ تائیه الکبری را به

۱- مشارب الاذواق، جزء مجموعه احوال و آثار و اشعار میرسیدعلی همدانی، تألیف دکتر محمد ریاض، پاکستان، ۱۳۶۴ (ص ۳۸۰-۴۲۷)، و نیز جداگانه قبلاً در تهران چاپ شده است.

۲- تاریخ ادبیات زبان عربی، حنا الفاخوری، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۵۱۶-۵۲۱.

۳- ابن الفارض و الحب الالهی، ص ۱۰۴.

۴- همان، ص ۱۰۸؛ دانشنامه ایران و اسلام، ج ۵، ص ۷۵۵.

ایتالیایی ترجمه و به سال ۱۹۱۷ چاپ کرد. نلینو بر ترجمه او نقدی نوشت و این شروع بحثی بود بین آن دو. باید گفت که همه ترجمه دی ماتیو با وجود ایرادات نلینو بر روی هم دقیق و ممتاز بوده، و هم مباحثه آن دو برای شناخت هر چه بهتر ابن فارض سودمند افتاد. روی هم رفته مستشرقان و محققان غربی برای ابن فارض اهمیت خاص قائلند در آن میان کارادووو^۱ بر این نظر افراطی رفته است که دیوان ابن فارض در تاریخ اندیشه فلسفی اهمیت زیادی نداشته است، بلکه شروح دیوان ابن فارض است که ارزش دارد.

از حبّ انسانی تا حبّ الهی

آیا غزل ابن فارض انسانی است یا الهی؟ در پاسخ باید گفت که در اشعار او الفاظ غزلسرایان و خمربه سرایان هست که در بعضی موارد دلالت آن آشکارتر و گاه خفی تر و خفیف تر است. او دلبر خود را گاه به ضمیر مفرد مؤنث و گاه به ضمیر مفرد مذکر و گاه به ضمیر جمع مذکر یا مؤنث مورد خطاب قرار می دهد، نام محبوبه لیلی و سلمی و می و شعاد... است، یعنی همان نامهای معشوقگان شعرای عرب؛ و تشبیهاتش همان است که در اشعار عاشقانه عربی آمده. در باب شراب هم اشعار پراکنده ای دارد به اضافه یک قصیده ویژه در آن موضوع. در خمریات ابن فارض بر طبق معمول از میکده و خم و جام و پیاله و مستی و نشوه و نغمه و میگساران سخن می رود. آیا معنی این اشعار چیست؟ آیا این همه رمزی است از عشق الهی؟ شارحان نظرشان چنین است،^۲ اما واقعاً منظور شاعر چه بوده است؟

اشعاری هست که بر عشق انسانی دلالت دارند، ولو عشق پاک و افلاطونی نه شهوی

۱- ابن الفارض والحبّ الالهی، ص ۱۱۰. مقایسه شود با متفکران اسلام، بارون کارادوو، ترجمه احمد آرام، ج ۴، ص ۲۰۷-۲۱۱.

۲- مثلاً چنان که ابن خلکان نوشته (۱۲۷/۳)، ابن فارض عاشق قصاب پسری بوده و برای وی یک موالیا (= تصنیف عامیانه) سروده است به این عبارت که «می خواهد سرم را ببرد و تکه تکه ام کند، و دارد بادم می کند که پوستم را بکنند...» نابلسی شارح دیوان ابن فارض می توانست به همین اکتفا کند که «حق در صورت آن قصاب پسر تجلی اش را بدو نمایانده بود»، این را گفته سپس افزوده است: در شعر بالا مقصود از قصاب حق تعالی است که دست جاهلان را از رسیدن به جنابش قطع می کند... و قصاب ظاهری مظهر اسم «میت» اوست، و اینکه گفته قصاب پسر دارد بادم می کند که پوستم را بکنند اشارت است به آیه «و نفخت فیه من روحی». شرح دیوان ابن الفارض، ج ۲، ص ۲۰۹ و از این گونه شروح نامربوط باز هم دارد.

و جسمانی. چنان که گوید:

چون شب هنگام ملاقات کردیم
و در راه خانه من و خیمه گاه او به هم رسیدیم
و اندکی از کوی فاصله گرفتیم
آنجا که نه رقیب بود و نه سخن چین دروغساز
چهره بر خاک پایش نهادم
و او مرا مژده بوسه داد
اما غیرت و همت اجازه بوسیدن به من نداد
و طبق دلخواه و آرزوی من با هم شب را به روز آوردیم
و در آن حال ملک را ملک خود و روزگار را غلام خود می دیدم.^۱

ملاحظه می شود غزلی است عقیقانه درباره یک محبوبه انسانی. هر چند شارحان ابن فارض اشعاری را هم که اشارات صریح جسمانی دارد تأویلات معنوی و عرفانی کرده اند مثلاً در بیت زیر:

اهواه مهفهفاً ثقیلاً الرّدْف کالبدر یجل حسنه عن وصف
یعنی: «من آن پسر لاغر میان گران سرین رادوست دارم که مانند شب چهارده
زیبایی اش در وصف نگنجد.»

نابلسی شارح دیوان «مهفهف» را کنایه از «تجلی اسماء جمالیّه در حقیقت روح اعظم» و «ثقیل الرّدْف» را به معنی «جميع عوالم مکتوبه با قلم در لوح محفوظ» و «بدر» را به معنی «ظهور نور الهی در ظلمت اکوان» گرفته است.^۲
آیا طبیعی تر آن نیست که تصوّر کنیم ابن فارض در مرحله ای از عمرش عشق انسانی می ورزیده، آنگاه وارد عوالم حُب الهی شده است؟ آنچه این مسئله را تأیید

۱- وَلَمَّا تَلَقَيْنَا عِشَاءً وَضَمْنَا اری الملک ملکی و الزّمان غلامی
ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۱۵۳.

۲- ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۱۵۴؛ مقایسه شود با شرح دیوان ابن الفارض ج ۲، ص ۲۰۳-۳.

می‌نماید پخته‌تر بودن اشعار عرفانی ابن فارض است که نشان می‌دهد در زمانی مؤخرتر سروده شده است؛ و همچنین اشعاری که به دو معنی می‌توان حمل کرد.

ما به طور مشروح نمی‌دانیم که ابن فارض ماجرای عاشقانه‌ای داشته است یا نه. جز آنکه آورده‌اند وقتی از بالای مناره مسجد نگاهش در پشت بام یکی از خانه‌ها به زنی افتاد و شیفته او شد و گویند آن زن همسر یکی از قضات بود.^۱ ابن خلکان (و غیر او نیز) آورده است که ابن فارض عاشق قصاب پسری زیباروی بود و یک شعر ملحون و عامیانه (موالیا) از ابن فارض درباره آن پسر نقل کرده است.^۲ چه بسا ابن فارض از آن مجوبه و از این محبوب سرخورده و دریافته است که احساس و عاطفه‌اش والاتر و بالاتر از آن است که متوجه جمال یک انسان گردد و شایسته‌تر آنکه به محبوب حقیقی که ذات متعال است روی نماید و این مرحله تحوّل عاطفی شاعر است و انتقال از مرحله عشق انسانی به حبّ الهی. و این منطبق است با آنچه در روانشناسی تحقیق شده که امکان دارد شهوت نهفته به عاطفه دیگری تبدیل شود.

صوفیه به این نکته توجه داشته و گفته‌اند: زنان هر چند دامها و ریسمانهای شیطانند اما دستاویزهای عرفان نیز هستند.^۳ و همچنان که داود انطاکی گفته است می‌توان از دوستی زنان به شناخت آفریننده‌شان رسید، چرا که امعان نظر در مخلوق فانی طریقه عرفان خلاق باقی است.

گفتیم بعضی اشعار هم در دیوان ابن فارض هست که متحمل هر دو معنای حقیقی و مجازی تواند بود، مثلاً این بیت:

ته دلالاً فانت اهل لذاکا و تحکم فالحسن قد اعطاکا

یعنی: «با ناز سرکشی و سرگرانی بنمای که ترا ناز و سرکشی سزد و به هر چه خواهی حکم کن که زیبایی این حق را به تو داده است».

۱- ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۱۵۶ (به نقل از زکی مبارک در کتاب التصوف الاسلامی، ج ۱، ص ۲۹۳، که مآخذ خود را ذکر نکرده است).

۲- ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۱۵۶؛ و فیات الاعیان ج ۳، ص ۱۲۷.

۳- ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۱۵۸ (به نقل از تزیین الاسواق، ص ۳۰).

و این بیت:

قلبی یحادثنی بانک متلفی روحی فداک عرفت أم لم تعرف
یعنی: «دلم به من می‌گوید که تو آخر مرا می‌کشی، جانم به فدایت، دانسته باشی یا ندانسته باشی».

می‌شود تصور کرد که این اشعار را شاعر عارف پس از زیر و رو شدن در اطوار سلوک سروده است و با زبان بی‌تکلف از حالت بسط بعد از قبض این گونه با محبوب سخن می‌گوید. در شعر دوم عبارت «عرفت أم لم تعرف» را که مناسب مخاطبه با خدا نیست به معنی «جازیت ام لم تجاز» گرفته‌اند یعنی: «خواه آن را عوض و جزا داده باشی یا نداده باشی».^۱

اما ابن فارض یک رشته اشعار دارد که شکی در عرفانی بودن آنها نیست که از همه مهمتر تائیه الکبری و قصیده خمیره است. در این دو قصیده شاعر زبان رمز به کار برده است، منتهی رمزی آسان یاب و با دلالت روشن. تائیه چنین شروع می‌شود:

سقتنی حمی الحب راحة مقلتی و کأسی محیا من عن الحسن جلّت
فاوهمت صحبی ان شرب شرابهم به سُرسری فی انتشائی بنظرة
و بالحدق استغنیت عن قدحی و من شمائلها لامن شمولی نشوتی

پیداست شرابی که جامش چهره معشوقه^۲ باشد، معشوقه‌اش که از وصف حُسن بالاتر است، نشوه‌ای که نه از باده بلکه از شمایل معشوقه حاصل گردد استعمال و اطلاق در معانی ظاهری لفظی نیست. و همچنین خمیره که چنین شروع می‌شود.

شربنا علی ذکر الحبيب مدامة سکرنا بها من قبل ان یخلق الکرم

۱- ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۱۵۹؛ شرح دیوان ابن الفارض، ج ۱، ص ۱۶۷. جالب اینکه شارح پس از تأویل عرفانی شعر، می‌نویسد: «...ان کلام الشیخ رحمه الله لیس مُنْزَلاً بأسره علی قانون الحقیقة فکثیراً ما تری فيه ما لا یصلح [الاً] للمجاز».

۲- عبدالرزاق کاشانی کاربرد ضمیر مؤنث را برای محبوب که ذات باری تعالی است به این مناسبت می‌داند که «ذات» مؤنث لفظی است (کشف وجوه الغر، ج ۱، ص ۵۳).

آن چگونه باده‌ای است که پیش از آفرینش رز شاعر به یاد دوست از آن نوشیده و سرمست گردیده؟^۱ اوصاف آن را از خود ابن فارض بشنوید:

يقولون لی سفها فانت بوصفها خبیر، اجل عندی با وصافها علم
صفاء ولاماء و لطف ولا هوا و نور و لانار و روح ولا جسم
تقدم کلّ الکائنات حدیثها قدیمّاً ولا شکل هناک ولا رسم
وقامت بها الاشياء ثم لحکمة بها احتجبت عن کل من لاله فهم^۲

عشق الهی ابن فارض آیا ناشی از ملاحظه حسی جمال افعال الهی در عالم محسوسات است، یا از معاینه نفسانی جمال افعال الهی در غیب، یا از مطالعه قلبی جمال صفات الهی در ملکوت یا از مشاهده روحی جمال ذات در عالم جبروت؟ حقیقت آنکه هر چهار جنبه را دارد و شک نیست که این مراحل را تدریجاً طی کرده تا به والاترین مرحله یعنی حُب جمال ذات مطلق رسیده است.^۳

در واقع حُب دو حُب است حُب انسان به خدا و حُب خدا (به خودش یا به انسان) که اصل این است. تمام معشوقها و تمام عاشقها در هر زمان و مکان مظهر حقیقت واحد هستند. همه عاشقان هوای او را دارند که به صورت حسن در پوشش حُسن صورت جلوه‌گری می‌نماید:

فکل ملیح حسنه من جمالها معار له بل حسن کل ملیحة
بها قیس لُبنی هام بل کل عاشق کمجنون لیلی او کثیر عزة
فکل صبا من هم الی وصف لبسها بصورة حُسن لاح فی حسن صورة

۱- این شعر را میر سید علی همدانی چنین ترجمه کرده:

پیش از آن کاندرا جهان باغ و می انگور بود از شراب لایزالی جان ما مخمور بود
و جامی چنین ترجمه کرده:

بودم آن روز من از طایفه دُرکشان که نه از تاک نشان بود و نه از تاکنشان

۲- مرا گویند باده را وصف کن که از آن باخبری، آری من دانای صفات آن هستم: صفا هست و آب نی، لطیف است و هوای، نور است و آتش نی، روح است و جسم نی. حدیث آن قدیم است، پیش از همه کائنات - آنگاه که شکل و رسم نبود - بوده، و همه چیز بدان قائم شده، به سبب حکمتی که از نافهمان پوشیده است.
۳- ابن الفارض و الحب الالهی، ص ۱۶۴.

در این پله که «اطلاق جمال» را در نظر بگیریم لزومی ندارد که عشق صوری و مجازی ابن فارض را به دوران جوانی و عاری از سلوک عرفانی اش نسبت دهیم زیرا مشخصاً نمی‌دانیم در چه تاریخ فلان یا بهمان را دوست داشته است. آنچه مسلم است ابن فارض زیباپرست بوده و همچون افلاطون معتقد بوده است که جمال در هر صورتی همان جمال است در صورت دیگر.^۱

حُبّ الهی حال است یا مقام؟ حال است و بخشش الهی، نه مقام که با اعمال بدان برسی. کسبی نیست، موهبتی است ازلی و قائم به نفس؛^۲ در اینجا روح برتیت پیشی دارد؛ همچنان که محبت بر عهد الست پیشی داشته:

و بعد فحالی فیک قامت بنفسها و بی‌تتی فی سبق روحی بنیتتی
مُنِحْتُ ولاها یوم لایوم قبل أن بدت عند اخذ العهد فی اولیتی
فَنِلْتُ ولاها لا بسمع و ناظر ولا باکْتساب و اجتلاب جبلة
و هِمْتُ بها فی عالم الامر حیث لا ظهور و کانت نشوتی قبل نشأتی

در مصراع اخیر، به حال و هوای خمیّه برمی‌گردیم؛ خمر را به هر یک از دو معنا بگیریم،^۳ یا آنچنان که نابلسی گفته است: «معرفت و شوق و محبت» یا آنچنان که سیدعلی همدانی تعبیر کرده است: «قبول افراد و اعیان مراتب وجود، دوام فیض تجلیات ذاتی و صفاتی و افعالی را... به قدر استعدادات و قابلیتات» در هر حال در حُبّ الهی به هم می‌رسند آنچنان که در حدیث قدسی آمده است: «کُنْتُ کُنْزاً مُخْفِياً فَأُحِبُّ أَنْ أُعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فَبِهِ عَرَفُونِي».^۴ پس خمر همان حُبّ الهی است که پیش از پیدایش هستی یا به هر حال پیش از این نشأه سرگرم نشوئه آن بوده‌ایم.

۱- همان، ص ۱۶۶ و ۱۷۰.

۲- همان، ص ۱۷۲.

۳- شرح دیوان ابن الفارض، ج ۲، ص ۱۵۴؛ احوال و آثار و اشعار سید علی همدانی، ص ۴۰۰.

۴- ابن الفارض و الحُبّ الالهی، ص ۱۶۴، س ۱. باید دانست که در کتب عرفانی رایج در ایران قسمت اخیر حدیث قدسی مزبور چنین آمده است: «... فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أُعْرِفَ».

اطوار و مراحل حُب الهی

تائیه الکبری میوه راستین حالاتی است که بر ابن فارض گذشته، و آن حالت «غیبت» که نفس شاعر بسیاری از اوقات اسیر آن بوده بر تقسیم این قصیده به بخشهای مشخص اثر گذاشته است که در مجموع از جهت تصویر حالات مختلف سلوک ارزش خاص دارد.

حُب الهی موهبتی است ازلی از عالم امر؛ انسان با آن به عالم سُفلا نزول می‌کند و آلوده حسیات و مادیات می‌شود و آن را فراموش می‌کند تا دوباره تصفیه شود و راه آمده را بازگردد. پس در مرحله اول حُب آلوده به شوائب حس است و محب میان صحو و سکر نوسان دارد تا در نهایت این مرحله به صعق [سوره اعراف، آیه ۱۴۳] و محو یا فنای اول برسد. در این مرحله عاشق می‌خواهد که معشوق را یک نظر ببیند و صدایش را بشنود، گرچه «لن ترانی» [سوره اعراف، آیه ۱۴۳] باشد، و برای آنکه جگر عاشق متلاشی نشود نیازمند مستی است. در این مرحله عاشق اظهار شکوه نمی‌کند، محنت را نعمت می‌انگارد و به جای شکایت شکر بر زبان می‌آرد و عاقبت صبر را نیکو می‌بیند و عزمش سست نشدنی است: «و جعلت له شکری مکان شکیتی» و «ما حلّ بی من محنة فهو منحة» و «عقبی اصطباری فی هواک حمیده»^۱ «و قد سلّمت من حلّ عقد عزیمتی»^۱. این فنای اول یا موت ارادی است و آمادگی برای یک زندگی دیگر:

فقد صرّت ارجو ما یُخاف فاسعدی به روح میت للحیة استعدت

اینکه «خوف و رجا» به نحوی هنوز باقی است نشان می‌دهد که این فنای تام نیست و می‌توان حُب ابن فارض را در این مرحله «حُب الهوی» نامید. نهایت «حُب الهوی» این است که از ماسوا به ذکر محبوب مشغول باشد، و از آن سو محبوب باید پرده بردارد و امکان دیدن به محب بدهد. این شایسته شأن حُب و محبوب خواهد بود و در هر حال منت از اوست، به قول رابعه:

۱- ابن الفارض و الحب الالهی، ص ۱۸۳.

فاما الَّذی هو حبّ الهوی فشغلی بذکرک عَمَن سواکا
و اما الَّذی انت اهل له فکشفک لی الحجب حتی اراکا
فلا الحمد فی ذا ولا ذاک لی ولكن لک الحمد فی ذا و ذاکا^۱

در مرحله بعد «هوی» را نابود می‌کند به این صورت که صفات عاشق مضمحل می‌شود، چرا که حظوظ نمی‌خواهد، لذت و بهره نمی‌جوید، نفس عاشق به صفای قبل از در آمدن به بدن می‌رسد و می‌تواند خود را با محبوب یکی ببیند:

فافنی الهوی مالم یکن ثمّ باقیاً هنا من صفات بیننا فاضمحلّت

فنا را سه قسم عنوان کرده‌اند^۲: یکی فناء عن وجود السّوی (که همان وحدت وجود است) دوم فناء عن شهود السّوی (که وحدت شهود است) سوم فناء عن ارادة السّوی (یعنی جز خواست محبوب نخواستن و جز محبوب نخواستن). فنای ابن فارض از کدام نوع است؟

حقیقت آنکه از بیان هر سه نوع فنا نمونه‌هایی در تأیید هست:

جلت فی تجلیها الوجود لناظری ففی کل مرئی اراها برؤیة
و اشهدت غیبی اذ بدت فوجدتنی هنالک ایاها بجلوة خلوتی

یعنی: «با تجلی‌اش وجود را در چشم من پدیدار کرد، پس در هر دیدنی به گونه‌ای می‌بینمش. چون ظاهر شد من نهفت خویش را پیدا دیدم، و آنجا که خلوت من به جلوت آمد خود را همو یافتم».

از این شعر می‌توان گفت اتحاد و فنای نوع اول یعنی وحدت وجود استشمام می‌شود. اما هم به دنبال آن می‌سراید:

و طاح وجودی فی شهودی و بنت عن^۳ وجود شهودی ماحیاً غیر مثبت
یعنی: «ظلمت وجود من در نور شهود من نابود شد و از وصف شهود خویش جدا

۱- همان، ص ۱۸۶.

۲- همان، ص ۱۸۹ (به نقل از ابن قیم الجوزیه در مدارج السالکین، ج ۱، ص ۸۳).

۳- ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۱۹۰؛ کشف وجوه الغر، ج ۱، ص ۱۷۷.

شدم بی آنکه وجود محو کرد را اثبات کرده باشم».

که به نظر می آید اتحاد را به معنی وحدت شهود بیان می کند، همچنان که جای دیگر «وجود» را «شفع» (= جفت، اثنین) و اتحاد را در پرتو شهود «وثر» (= فرد، یک، طاق) گفته:

و شفع وجودی فی شهودی ظلّ فی اتحادی و ثراً فی تیقظ عفوتی

و جای دیگر باز به ثنویت وجود [احساس دوگانگی محب و محبوب، احساس تفرقه و کثرت در عالم یا دوگانگی مُدَرِّک و مُدَّرَّک] اشاره کرده است:

وعاد وجودی فی فنا ثنویة الوجود شهوداً فی بقا اُحدیة^۱

و اما از فنای نوع سوم در شعر زیر یاد می کند:

و کنت بها صَبّاً فلما ترکت ما اریب اراد ثنی لها و احبّت

یعنی: «پیش از این شائق و خواستارش بودم (بی آنکه او نیز مرا بخواهد) از آنگاه که ترک خواست کرده ام او هم مرا برای خودش می خواهد و دوستم می دارد».

در نتیجه: «فَصِرْتُ حَبیباً بل مُحبّاً...». مثال دیگر:

فخلّ لها خلی مرادک معطیاً قیادک من نفس بها مطمئنة

وامس خلیاً من حظوظک و اسمُ عن حسیضک و اثبت بعد ذلک تنبت^۲

یعنی: «دوست من! مرادت را برای محبوبه از دست بنه و با نفسی آرامیده عنان اختیار خویش بدو واگذار. از بهره و لذت جوییها خود را تهی ساز و از پستی خود به فراز آی و پایدار باش تا برویی».

خلاصه مطلب اینکه در مرحله و طور دوم حب الهی آن طور که ابن فارض بیان می کند به فنا می رسد اگر نه به معنای وحدت وجود خاص با عام، اتحاد به معنی اینکه همه

۱- ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۳۱۰.

۲- همان، ص ۱۹۲؛ کشف وجوه الغرّ، ج ۱، ص ۱۵۵.

چیز را موجود به وجود حق مطلق واحد ببیند و بنفسه معدوم داند و این گونه اتحاد شهودی هم عقل پذیر است و هم با شرع منافات ندارد.^۱ و اینکه ابن فارض الفاظ و مصطلحات وحدت وجودیان را به کار می‌گیرد یا از آن بابت است که به سبب حال «غیبت» که بدو دست می‌داده به الفاظ بی توجه است یا آنکه تعمداً اغراق می‌ورزیده است تا نهایت استغراق خود را در حب برساند. واقع این است که ابن فارض وحدت وجودی نیست.

در این مرحله محب از محبوب هیچ نمی‌خواهد جز خودش را. ثواب اخروی هم نمی‌خواهد.

تقرب بالنفس احتساباً لها و لم اکُن راجياً منها ثواباً فأدنت^۲
یعنی: «با قربانی کردن نفس به او تقرب جستم بی آنکه چشم به ثواب داشته باشم، پس محبوه مرا به خود نزدیک ساخت».

در مرحله سوم به اتحاد می‌رسد نه به این معنا که دو وجود یکی شده باشند، بلکه فنای از انیت، و خروج از نفس به سوی محبوب با محبوب، و غیبت از همین جدا ساختن نفس به گونه‌ای که هیچ وصفی [مثلاً نسبت دادن نفس جدا ساخته به خویش] مزاحم حضور نشود:

خرجت بها عني إليها فلم اعد
و غيبت عن أفراد نفسي بحيث لا
التي و مثلي لا يقول برجة
يزاحمني ابداء وصف بحضرتي^۳

و در این مرحله است که تجلی ذاتی در دو نوع و به دو معنی رخ می‌دهد: یکی ظاهری یعنی دیدن وحدت در کثرت [جمع]، دیگر باطنی که دیدن کثرت در وحدت است و کثرت در وحدت باهم [جمع الجمع] که این شعر اشاره به آن است:

فكن بصرًا وانظر و سمعًا و كن
لسانا فقل، فالجمع الهدى طريقة

۱- ابن الفارض و الحب الالهی، ص ۱۹۰، س ۱ و ۱۹۳.

۲- همان، ص ۱۹۴؛ کشف وجوه الغر، ج ۱، ص ۱۵۲.

۳- ابن الفارض و الحب الالهی، ص ۲۰۱، (با توجه به شرح عبدالرزاق).

خطاب به سالک است که چشم باش و بین، گوش باش و بشنو، زبان باش و بگو... و این اشاره به آن است که گوش و چشم و زبان احساس «منیت» ندارند، دیگری است که با آنها کار می‌کند. این شعر را طور دیگر هم می‌شود فهمید: در حدیث قدسی چنین مضمونی آمده است: پیوسته بنده مؤمن با نوافل به من تقرّب می‌جوید... تا آنکه او را دوست بدارم و چشمی شوم که با آن می‌بیند و گویی که با آن می‌شنود... ممکن است شعر بالا اشاره به آن مضمون هم باشد همچنان که در شعر دیگری تصریح به آن حدیث کرده و «اتحاد» خود را بدان مستند می‌نماید:

و جاء حدیث فی اتحادی ثابت	روایتی فی التّقل غیر ضعیفة
یشیر بحبّ الحق بعد تقرب	الیه بنفل او اداء فریضة
و موضع تنبیه الإشارة ظاهر	بکنت له سمعاً کنور الظهيرة ^۱

در این حالت است که منادی و منادی یکی می‌شود و ضمیر مخاطب از میان برمی‌خیزد:

فأن دُعِيتُ كنت المجیب و ان اكن	منادی اجابت من دعانی و لبّت
و ان نطقت كنت المناجی کذاک ان	قصصت حدیثاً انما هی قصّت
فقد رُفعت تاءالمخاطب بیننا	و فی رفعها عن فرقة الفرق رفعتی

کعبه حج گزار و قبله نمازگزار خود اوست.

و بی موقفی لابل الی توجهی کذاک صلاتی لی و متی کعبتی^۲

گرایش و بینش فلسفی در تائیه

امیتاز تائیه به رنگ روانشناختی اذواق و مواجید آن است چنان که نمی‌توان به کنه

۱- همان، ص ۱۹۹؛ کشف وجوه الغر، ج ۲، ص ۲۲۱.

۲- ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۲۰۴.

آن رسید جز با شناخت احوال سکر و غیبت و فنای از حس و کشف حجاب نفس. مع ذلک تائیه تنها آینه زندگی روانی شاعر نیست بلکه شامل اندیشه‌های فلسفی و اصول اخلاقی و نتیجه‌گیری‌هایی که بسا تأثیرات اجتماعی هم داشته باشد هست و آن اطوار حب الهی آنچنان که شرح دادیم هر کدام نوعی گرایش فلسفی متناسب می‌طلبد. مثلاً طور اول حب الهی که خرسندی عاشق و شکیبایی‌اش را بر رنجها و شادمانی از آزمایشهای دشوار بیان می‌کند یادآور اندیشه خوشبینانه‌ای است که عالم را به بهترین وجه ممکن می‌انگارد.

در طور ثانی که عاشق به ریاضات و مجاهدات می‌پردازد و از کام و لذت کناره می‌جوید و به دنبال فنای نفس و کشف حجاب است، در واقع نظر به تحقق یک رشته آرمانهای اخلاقی است با دیدگاه فلسفی خاصی که کمال نفس و صفای آن را راه سعادت می‌شناسد.

در طور سوم که بیان احساس یگانگی محب و محبوب است، توان گفت که فلسفه «وحدت» بیان می‌شود. اعم از اینکه طبق برداشت مخالفان ابن فارض، این «وحدت» همان وحدت وجود ابن عربی باشد یا نه، به هر حال اندیشه یگانگی هستی از هر نگرش یک اندیشه فلسفی است.^۱

گذشته از این، تائیه مسائل فلسفی دیگری هم دربردارد، از قبیل معرفت و درجات آن و موضوع هر درجه از معرفت و ابزار آن؛ و طبیعت ذات و صفات و اسماء و افعال الهی؛ و موضوع آفرینش جهان طبق نظریه فیض و صدور؛ و اینکه خلقت یکباره و مستقیم است یا مراتب و وسائط دارد؛ آیا ادیان اساساً یکی هستند و تنها در ظواهر شرایع تفاوت دارند یا مختلفند؟ اینها و مطالب دیگر نکات فلسفی هستند که گاه به صراحت و گاه به تلویح در تائیه مطرح شده و ابن فارض به نحوی در باب آنها نظر داده است. همچنین است قصیده خمیه که مسئله فیض و صدور در آن بیان شده است، البته با بیانی شاعرانه و تعبیراتی باریک و ژرف.

۱- ابن الفارض و الحب الالهی، ص ۲۲۱ و ۲۲۷-۲۲۸.

در نظر ابن فارض طریق معرفت فناست^۱ و آن در حُبِّ تحقیق می یابد، طور اول حُبِّ الهی برابر است با فنای جزئی، طور دوم برابر است با فنای کلی و طور سوم اتحاد است [که عارف و معروف یکی می شود].

بعضی اندیشمندان همچون غزالی معرفت را بر حُبِّ مقدم داشته اند^۲ اما ابن فارض حُبِّ را بر معرفت مقدم می داند و البته محبت بعد از معرفت کامل تر خواهد بود. چه اولی آلوده به شوائب حس است و دومی ذات مطلق را در نظر دارد. معرفت دو قسم است: الهامی، که در مقام جمع حاصل می شود و حسی، که مربوط به حالت تفرقه است. اما مصدر معرفت نفس است که معارف از ازل در آن منتقش گردیده اند، یعنی پیش از اتصال بدن؛ و این بدن است که حایل بین نفس و معرفت الهامی می شود:

فان كنت متي فانح جمعي وامح فر ق صدعي و لاتجنح لجنح الطبيعة
فدونكها آيات إلهام حكمة لاوهام حدس الحس عنك مُزيلة

برای تلقی و دریافت «آیات الهام حکمت» که «زداینده اوهام دانش حسی» است باید به طبیعت و طبع گرایش نداشت و شکاف حاصل از «فرق» (دیدن کثرات و خلق) را محو نمود، یعنی به «جمع» (= شهود اشیاء در پر تو خدا) رسید؛ یا به عبارت صحیح تر باید به سوی «جمع» سمتگیری کرد: (فَأَنْحُ جَمْعِي).^۳

اما اینکه نفس منبع معرفت است ابن فارض با چند مثال روشن می کند که از آن جمله یکی وضع کسی است که خواب می بیند. آن که در خواب آگهیهای گذشته و آینده را به شخص می دهد کیست؟ جز خود او؟ جز نفس او؟ از کجا خبر می دهد؟ از آنچه پیشتر در آن منقوش بوده:

وقد طُبِعَتْ فِيهَا الْعُلُومُ وَاعْلَنْتَ بِأَسْمَائِهَا قَدْماً بُوْحَى الْإِبْوَةِ

۱- همان، ص ۲۳۷.

۲- همان، ص ۲۳۹ (به نقل از احیاء العلوم، ج ۴، ص ۲۵۴).

۳- ابن الفارض و الحبِّ الالهی، ص ۲۴۴ و ۲۴۵.

همان اسماء که به آدم تعلیم شد. نفس در حال خواب مُجَرَّد می‌شود [و به تعبیر افلاطون] آن علم را به یاد می‌آورد. ابن‌فارض یک نکته هم می‌افزاید:

و تجریدها العادی اثبت اولاً تجرّدها الثانی المعادی فاثبت

پس باز هم می‌تواند مجرّد شود، این «تجرید عادی» مؤید «تجرّد معادی» است. از اینجا می‌فهمیم که ورای آنچه گفته می‌شود علومی هست که عقل سلیم آن را در نیابد؛ آن علمی است که شخص از خودش فرامی‌گیرد و می‌آموزد و منع آن در خود انسان است؛ دهنده و گیرنده و مخزن کالا یکی است:

تَلْقِيَتُهُ مَنِّي وَ عَنِّي اخذته و نفسی کانت من عطائی ممدّتی^۱

در مثال دیگر، ابن‌فارض نفس را به خیال‌باز^۲ شعبده باز تشبیه می‌نماید که بدن عبارت است از پرده خیال‌بازی او و صور و اشکال اشیاء نمایشهای اوست و همه بازیها که به چشم می‌آید کار یکی است که اگر پرده برافتد غیر او چیزی و کسی نمی‌ماند و شکوک و اشکالات برطرف می‌شود:

فطيف خيال الظل يهدي اليك في	کری اللّهُو ماعنه الستائر شقت
تری صور الاشیاء تُجَلّی علیک من	وراء حجاب اللّبس فی کل خلعة
وکل الذی شاهدته فعل واحد	بمفرده، لکن. بحجب الاکنة
اذا ما ازال الستر لم تر غیره	و لم یبق بالأشکال إشکال ريبة
کذاکنتُ ما بینی و بینی مستبلا	حجاب التّباس النفس فی نور ظلمة
فاشکاله کانت مظاهر فعله	بستر تلاشت اذ تجلّی و ولت
و کانت له بالفعل نفسی شبیهة	و حسّی کالأشکال و اللّبس سُترتی ^۳

۱- همان، ص ۲۴۶.

۲- درباره خیال‌بازی رک: مقاله علیرضا ذکاوتی قراگزلو، کیهان فرهنگی، اسفند ۱۳۶۵.

۳- همان، ص ۲۴۸؛ مقایسه شود با عبارت زیر از لمعات عراقی: «یک استاد پس پرده ظل و خیال چندین صور مختلف و اشکال متضاد می‌نماید، حرکات و سکناات و احکام و تصرّفات همه به حکم او و او پس پرده پنهان؛ چون پرده براندازد ترا معلوم شود که حقیقت آن صور و افعال چیست» و دو بیت شعر از ابن‌فارض هم نقل کرده است رک: کلیات شیخ فخرالدین ابراهیم عراقی، به کوشش سعید نفیسی، ص ۳۹۴-۳۹۵.

خود من میان من و من همچون پرده‌ای در آویخته بوده، آن اشکال محسوسات، سایه‌ها و تصاویر «خیال الظل» یا آدمک‌های خیالبازی، مظاهر فعل آن فاعل واحد هستند که وقتی خودش پیدا شود، همگی متلاشی می‌شوند و برمی‌گردند و می‌گریزند. شأن و وصف حس، شرک است: «و عن شرک وصف الحس کلی منزّه» و در حس، ثنویت است:

کذا كنتُ حيناً قبل ان يكشف الغطا من الّلبس لانفك عن ثنوية

ابن فارض روح و نفس را گاه به یک معنی و گاه به دو معنی به کار می‌برد. اما در مجموع سه عنوان روح و نفس و بدن^۱ را در شعر او می‌توان تشخیص داد: روح که معانی خفیه رادرک می‌کند؛ نفس یعنی قوه گرداننده بدن؛ بدن صاحب حواس که صور محسوسه را احساس می‌نماید. در عین حال این هر سه وحدت درونی دارند تا آنجا که تعدّد حواس دلیل عدم وحدت نمی‌شود. آن که در ما می‌بیند، همان است که لمس می‌کند و آن که می‌گوید همان است که می‌شنود، یعنی تمامیت وجود ماگویی زبانی است بینا و در عین حال دستی است شنوا، به طوری که می‌توان گفت: این چشم من است که نجوی می‌کند و زبان است که می‌بیند و گوش است که سخن می‌گوید و دست است که می‌شنود:

و کَلّی لسانٌ ناظرٌ مسمِعٌ یَدُ لَنطِق و ادراک و سَمع و بطشَة
فَعینِی نَاجت و اللّسان مُشاهدٌ و یَنطِق مِنی السَّمع و الید اصغت
و سَمعی عین تجتلی کل ما بدا و عینی سَمعٌ ان شدا القوم تنصت

پس هیچ عضوی نیست که به وصف خاصی از عضو دیگر جدایی داشته باشد.
و ما فی عضوٍ خُص من دون غیره بتعیین وصف مثل عین البصيرة

و از این طور ورای عقل و حس است که راه به معرفت حقیقی و مستقیم باز می شود: احساس وجد و وجود پراکنده است و رسیدن به فقد و شهود گرد آورنده؛ عقل با التزام به حضور ایجاد فرق و تفرقه می نماید حال آنکه سلب و نیستی و خرابی به غیبت و «جمع» منجر می شود:

اروحُ بفقد بالشهود مؤلفی واغدو بوجد بالوجود مشتی
یفرقنی لَبی التزاماً بمحضری و یجمعنی سلبی اصطلاماً بغیبتی^۱

و این معرفت از شناخت ذات به سمت شناخت اسماء و صفات و افعال حرکت می کند، و این علمی است که منبع آن درون خود آدم است، یعنی معرفت ازلی که در روح منطبع شده؛ روحی که منشأ آن حُب الهی است. اکنون که بحث از گرایشهای فلسفیان در شعر ابن فارض است بد نیست به تحقیقاتی که بعضی محققان غربی در مطالعه تطبیقی افکار ابن فارض به عمل آورده اند^۲ اشارتی بکنیم.

دی ماتیو (Di Matteo) و نلینو (Nallino) دو مستشرق ایتالیایی که دارای پژوهشهای ژرفی درباره ابن فارض هستند در سه مسئله عمده اختلافات نظر دارند: الف. آیا ابن فارض شاگرد ابن عربی است و دو صوفی در وحدت وجود مذهب یگانه ای دارند؟

ب. آیا ابن فارض عامدانه بر کتاب و سنت خروج کرده یا سعی در تطبیق عقاید خود با آن دارد؟

ج. آیا ابن فارض متأثر از فلسفه نوافلاطونی است یا در شعرش اثری از آن نیست؟ دی ماتیو در پاسخ به سؤال الف می گوید که ابن فارض از شاگردان مکتب ابن عربی است و فلسفه وحدت وجود بر تائیه حاکم است و در آن از فتوحات مکیه و فصوص استفاده شده است.

۱- کشف وجوه الغر، ج ۱، ص ۱۸۵.

۲- ابن الفارض و الحب الالهی، ص ۲۹۵ به بعد.

در مورد سؤال دوم، عقیده دی ماتیو این است که ابن فارض نیز چون ابن عربی از نصوص دینی برای تأیید عقیده وحدت وجودی اش سود می جوید و مقصودش جلوگیری از طعن طاعنان در حق اولیاء است.

در جواب به سؤال سوم دی ماتیو نظرش مثبت است و ابن فارض را متأثر از نظریات افلوطین می داند.

نلینو در هر سه مورد مخالف رأی دی ماتیو است، وی در پاسخ سؤال اول می گوید که ابن فارض فیلسوف نیست و مشابهتش با ابن عربی در حدّ هر صوفی دیگری است مضاف به اینکه آسین پالاسیوس (Asin Palacios) در فهرستی که از یکصد صوفی شاگرد ابن عربی فراهم آورده از ابن فارض اسم نبرده است. آن اتحاد که ابن فارض بر آن تکیه دارد مستلزم خروج از شرع نیست. نلینو حتی در جواب سؤال دوم تأکید می کند که ابن فارض متمسک به شرع بود. و در جواب سؤال سوم تفاوت های مهم زیر بین اندیشه ابن فارض و افلوطین را برمی شمارد:

— خدای افلوطین چنان مجرّد است که حتّی با اتّصاف به وجود محدود می شود، و گذشته از «واحد» تنها اسمای «مطلق»، «خیر» و «اول» شایسته اوست و هر چه در عالم شهادت است از آن واحد، به صورت واحد از واحد صادر شده، در حالی که خدای ابن فارض دارای صفت اراده و قدرت است و بلاواسطه خلق می کند.

— افلوطین عقیده به فیوضات متوالی دارد، حال آنکه ابن فارض کلمه فیض را تنها یک بار به کار برده، آن هم در این بیت:

وَجَاءَتْ وَلَا اسْتِعْدَادَ كَسْبَ بِفَيْضِهَا وَقَبْلَ التَّهَيُّيِّ لِلْقَبُولِ اسْتِعْدَاتُ^۱
که مُفادش این است: استعداد فیض بخشی پیش از استعداد فیض پذیری بوده است.

— در فلسفه افلوطین عقل اول از طریق نفس کلّیه به ماده صور و اشکال می بخشد. چنین اندیشه ای را نزد ابن فارض نمی یابیم.

— تناسخ در فلسفه افلوطین جای مهمّی دارد، در حالی که ابن فارض هر چهار حالت

نسخ و فسخ و رسخ و مسخ را رد کرده است.^۱

نیکلسون^۲ نظریه نلینو را در مقابل دی ماتئو تأیید کرده و می‌گوید: نمی‌توان ابن‌فارض را در لفظ و معنا متأثر از ابن‌عربی دانست. شعر ابن‌فارض یک وصف‌الحال شخصی صوفیانه است، ثمره تفکر نیست، بلکه حالتی از حالات آگاهی است. امیل درمنگم (Emile Dermenghem) فرانسوی^۳ ابن‌فارض را پیرو وحدت‌شهود (panenthéisme) نه وحدت وجود (panthéisme) می‌داند. در واقع وحدتی که ابن‌فارض می‌گوید احساسی است در حال سکر جمع یا صحو جمع در حالی که وحدت وجود به عقیده ابن‌عربی حقیقتی است مستقل از احساس و ادراک انسان.

او همچنان که وحدت وجودی نیست، حلولی هم نیست.

حال می‌توان پرسید چگونه این شبهه یا اشتباه یا نظر به وجود آمده است که ابن‌فارض متأثر از ابن‌عربی است؟ باید دانست که ابن‌عربی به سال ۵۹۸ از مصر دیدار کرد و امکان دیدار با ابن‌فارض را داشته است اما دلیلی برای وقوع این ملاقات نداریم.^۴ در باب تأثر محتمل ابن‌فارض از کتاب فتوحات مکیه ابن‌عربی باید گفت که این کتاب در ۶۳۶ خاتمه یافته، حال آنکه دیوان ابن‌فارض پیش از ۶۳۲ تمام شده است. البته آگاهی این دو تن از یکدیگر بعید نیست اما اینکه تأیید صورت دیگری از فتوحات باشد یا فتوحات آن طور که بعضی گفته‌اند شرح تأیید، مستبعد به نظر می‌آید.

همچنین فصوص و تأیید را نمی‌توان، آن گونه که گفته‌اند، صورت منشور و منظوم یکدیگر دانست. البته چون ابن‌عربی فصوص را از ۶۲۷ تا ۶۲۸ نوشته ممکن است

۱- همان، ص ۳۲۹.

و من قائل بالنسخ و المسخ واقع به ابراء و کن عما یراه بعزلة
و دعه و دعوى الفسخ و الرسخ لائق به ابدأ لوصح فی کل دورة

یعنی «از قائل به تناسخ دوری گزین و بیزار باش که خودش مسخ شده است! و او را با دعوی فسخ و گذار که اگر این عقیده درست باشد خود لایق رسخ است». نسخ یا تناسخ یعنی انتقال روح انسان از بدنی به بدن دیگر؛ مسخ یعنی انتقال روح انسانی به حیوان؛ فسخ یعنی انتقال روح انسانی به نبات، رسخ یعنی انتقال روح انسانی به جماد.

۲- ابن‌فارض و الحب الالهی، ص ۹۱.

۳- همان، ص ۳۰۳.

۴- همان، ص ۳۳۸.

ابن فارض از آن کتاب مطلع شده باشد و از بعضی الفاظ و عبارات و تعبیرات وحدت وجودی ابن عربی در بیان وحدت شهود خود استفاده کرده باشد.

به دو سه مورد تشابه در عبارات اشاره می‌کنیم:

ابن عربی گوید: «ان العین تثبت العین» ابن فارض گوید: «... العین بالعين قرت». ابن عربی در فصوص آورده است که واحد مُنشئ عدد است و عدد مفصل واحد، شبیه است به آنچه ابن فارض راجع به ظهور جمال مطلق در تعینات گونه‌گون بیان داشته. و نیز مثال تمثیل جبرئیل به صورت دحیه کلبی که ابن فارض در دفع تهمت حلولی بودن خود آورده در آثار ابن عربی نمونه دارد.^۱

اگر واقعاً شباهت ابن فارض و ابن عربی این قدر کم و تفاوت‌هایشان این قدر زیاد است، چرا افکار اینان به هم شبیه تلقی شده و حتی ابن فارض را شاگرد مکتب ابن عربی شمرده‌اند؟ پاسخ این است که شارحان مهم ابن فارض عموماً پیروان مکتب ابن عربی بوده‌اند که از آن جمله‌اند سعید فرغانی و عبدالرزاق کاشانی و عبدالغنی نابلسی. اینان الفاظ مشترک ابن فارض را با وحدت وجودیان به معنی اخیر فهمیدند و مقولات ذهنی خود را بر اشعار ابن فارض تطبیق کردند. ما به عنوان یک نمونه موجز و منظم از این گونه شروع، مقدمه شرح تائیه ابن فارض به قلم عبدالرزاق کاشانی را تلخیص و ترجمه کرده ضمیمه این گفتار می‌آوریم تا خوانند با نحوه عرضه افکار ابن فارض توسط یکی از شاگردان مکتب ابن عربی آشنا شود.

اکنون ببینیم آیا ابن فارض از نظریه فیض و صدور افلوطینی تأثیر پذیرفته است یا نه؟ آری، و آن در مبحث «قطب» یا «الحق المخلوق به» یا «حقیقه محمدیه»^۲ است که شاعر از آن به کلمه «روح» نیز تعبیر می‌نماید.

شاعر در مقام صحو الجمع از زبان این «قطب معنوی» چنین می‌سراید:

و روحی للارواح روحٌ و کُلّ ما تری حسناً فی الـکون من فیض طینتی
ولا فلک الا و من نور باطنی به ملک یهدی الـهدی بمشیتی

۱- همان، ص ۳۴۰-۳۴۲ (به نقل از فتوحات، ج ۴، ص ۳۹۰ و ۳۳۸ و فصوص، ص ۶۴ و ۱۱۰ و ۱۱۱).

۲- ابن الفارض و الحب الالهی، ص ۳۵۸.

ولا قطر الّا حلّ من فیض ظاهری به قطرة عنها السحاب سُحّت^۱

آن حقیقت مورد نظر روح الارواح است و هر نیکویی از فیض طینت او سرشته شده، درهر فلکی فرشته‌ای است که به مشیت او به هدایت مشغول است و در هیچ گوشه‌ای از زمین نیست که فیض ظاهری او نرسیده باشد و نیز می‌گوید:

و فی عالم التّریب فی کلّ صورة ظهرت بمعنی عنه بالحسن زینتی
و فی کل معنی لم تُبْنِه مظاهری تصورت لا فی صورة هیکلیه

در عالم ترکیب به صورت جمال ظهور کرده و در عالم معنی هم متصوّر است گرچه نه در قالب و کالبد مادی. خلاصه اینکه: «لا حیّ الّا عن حیاتی حیاته» و «لولای لم یوجد وجود و لم یکن شهود» یعنی زندگی زندگان بلکه پیدایش وجود و حتی صورت گرفتن شهود به بودن اوست.^۲

باطن قطب نشأه اجمالی عالم است (رُتق: سورة انبیاء، آیه ۳۰) که وقتی به حالت تفصیل درآید (فتق) نشأه شهادت است. در مرحله اول «جهت و این و مدت و شمار و حدّ و ضدّ و ندّ وجود ندارد».^۳

بدین گونه در نظریه ابن فارض – اگر احساسات و دریافتهای شاعرانه او را نظریه بتوان خواند – ذات الهی معادل «واحد» افلوطین و قطب معنوی معادل «عقل اول» و روح قطب یا نور باطن او معادل «نفس کلیه» و طینت قطب یا فیض ظاهر او برابر است با «ماده بی شکل» افلوطینی. با این تفاوت که روح قطب و طینت قطب عین قطب هستند در حالی که در فلسفه افلوطینی ماده بی شکل از نفس کلیه و نفس کلیه از عقل اول صادر می‌شود. عقل اول افلوطینی و قطب معنوی ابن فارض دو حقیقت یا یک حقیقت جامع قدیم هستند یا به هر حال مقدم بر عالم، که عالم صورت تفصیلی آن است.^۴

۱- همان، ص ۳۵۵ و ۳۶۴.

۲- همان، ص ۳۶۴ و ۳۶۵.

۳- همان، ص ۳۶۹ و ۳۷۰.

۴- همان، ص ۳۶۷.

قطب معنوی، منبع علم و مصدر عرفان نیز هست همچنان که حُب نیز از آنجا افاضه می‌شود: در عالم ذَر (=عالم ارواح و نفوس جزئیّه) ولا و دوستی از آن حقیقت واحد به خودش ظهور و بروز یافته است: «فَعَنَى بَدَا فِي الذَّرَفِيّ الْوَلَا...»^۱

این قطب معنوی یا روح اعظم یا صادر اول همان «حقیقة محمدیه» است که ابن فارض از زبان او چنین می‌گوید:^۲

و كل الورى ابناء آدم غير أنسى حُزْتُ صَحْوَ الْجَمْعِ مِنْ بَيْنِ اخوتي
فسمعي كلیمی و قلبی مُثْبِتاً باحمد رؤیا مقلة أحمدیه
یعنی: «همه مردمان اولاد آدمند الا اینکه من در میان برادرانم حائز مقام
صحوالجمع شده‌ام. پس گوش من کلیم من است و قلب من خبر یافته از ستوده‌ترین دیدنی
که دیده احمد نگری است.»

و جای دیگر اشاره به این دارد که چون ادیان و شرایع در اصل به «حقیقة محمدیه»
برمی‌گردند شریعت محمد(ص) خاتم شرایع است و همچنان او آخر رسل است سابق
ایشان نیز هست، و این همه را به صیغه متکلم وحده می‌گوید، که حکایت از مقام جمع
جمع است.

و فی المهد حزبی الانبیاء و فی عناصری لوحی المحفوظ و الفتح سورتی
و قبل فصالی دون تکلیف ظاهری ختمت بشرعی الموضعی کل شرعة^۳

شاید لازم به ذکر نباشد که میان «حقیقة محمدیه»، طبق اصطلاح عرفان نظری و

۱- همان، ص ۳۷۱.

۲- همان، ص ۳۶۰. مقایسه شود با آغاز لمعات عراقی که پس از ذکر این بیت از ابن فارض از لسان مرتبت محمد(ص):

وافی و ان كنت ابن آدم صورة فلی فیہ معنی شاهد بآبوتی
آن را چنین شرح می‌کند (تا سیزده بیت):

گفتا به صورت ارچه ز اولاد آدمم از روی مرتبت به همه حال برترم
۳- ابن الفارض و الحب الالهی، ص ۳۷۲. شیخ محمود شبستری در مدح پیغمبر(ص) گوید:
مقام دلگشایش جمع جمع است جمال جانفزایش شمع شمع است

شخص محمد رسول الله (ص) گوینده «انا بشرٌ مثلكم» فرق است، همچنان که میان «قطبیّت حادثه» و «قطبیّة کبری»^۱ یا قطب قدیم همان تفاوت وجود دارد. محمد بن عبدالله تجسم و تمثیل، و تجسد بشری «حقیقه محمدیه» است و اسلام خاتم ادیان. ابن فارض مسلمانی است که طبق فضای عمومی زمانی و مکانی محیط خود، مذهب سنت را تأیید می نماید و طبق آنچه از رسول الله (ص) روایت کرده اند که «اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم» می گوید:

و سائرهم مثل النجوم من اقتدی بایهم منه اهتدی بالنصیحة
و جای دیگر «چهار یار» را یک یک می ستاید^۲ اما به خصوصیت وصایت علی (ع) تصریح دارد:

و اوضح بالتأویل ما كان مشکلا علی بعلم ناله بالوصیة
یعنی: «علی (ع) به وسیله آن علم که از راه وصیت بدو رسید هر مشکلی را با تأویل روشن کرد».

و نیز در یک بیت بدیع و مصنوع تلویحاً علی (ع) را تنها کسی می داند که از «بحر رؤیت» که محمد در آن درون شده بهره ای داشته است.^۳

اما نظر باطنی ابن فارض مانند غالب عرفا به وحدت ادیان است زیرا همه معبودشان در اصل یکی است، وانگهی پیروان این دین یا آن دین اختیار در گزینش آن دین بخصوص نداشته اند و بالاخره مگر نه اینکه تمام اسمای الهی باید تجلی یابد؟ اگر بعضی مظهر «معز و هادی و منعم» اند کسانی هم مظهر یا مجرا و محل تجلای «مذل و مضل و منتقم» می شوند. این ابیات را بخوانید:

و ماعقد الزّتار حکماً سوی یدی و ان حُلّ بالاقرار بی فهی حلت
و ان نار بالتّنزیل محراب مسجد فما بار بالانجیل هیکل بیعة

۱- ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۳۶۸-۳۷۰ و نیز رک: تعریفات جرجانی.

۲- ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۳۷۸.

۳- و ما نال شیئاً منه غیری سوى فتی علی قدمی فی القبض و البسط ما فتی
برای شرح بیت و دو بیت پیش از آن رک: کشف وجوه الغر، ج ۱، ص ۲۱۱.

و اسفار توراۃ الکلیم لقومه	یناجی بها الاحبار فی کل لیلۃ
و ان خرّ للاحجار فی البُء عاکف	فلأوجه للانکار بالعصیۃ
فقد عبدالدینار معنی منزّه	عن العار بالاشراک بالوثنیۃ
و ان عبدالنار المجوس و ما انظفت	کما جاء فی الاخبار فی الف حجة
فما قصدوا غیری و ان کان قصدهم	سواى و ان لم یظهروا عقدنیۃ
رأضوء نوری مرة فتوهمو	ه ناراً فضلوا فی الهدی بالاشعة

می‌گوید: آن که زَنار می‌بندد یا می‌گشاید دست خداست. اگر محراب مسجد به نور تلاوت قرآن روشن است، کلیسا نیز به سبب انجیل باطل نیست، همچنان که احبار یهود هم شبها با تورات خواندن مناجات می‌کنند. اگر کسی به عنوان عبادت بر بت سجده می‌برد جای انکار از روی عصیّت نیست، زیرا همان که با ایرادگیری بر بت پرست تنزیه خدا می‌کند بسا که در باطن دینار پرست است. مجوسان که آتش هزار ساله را می‌پرستند از آنجاست که «نار» را «نور خدا» پنداشته‌اند گرچه رویکردشان به غیر خداست اما نیت باطنی‌شان جز به خدا نیست.

در ابیات زیر جبریگری هویدا است:

فلاعبث و الخلق لم یخلقوا سُدی	و ان لم تکن افعالهم بالسیدیۃ
على سمة الاسماء تجرى امورهم	وحكمة وصف الذات للحکم اجرت
یصرفهم فی القبضیتن ولا ولا	فقبضة تنعیم و قبضة شقوة

«خلقت پوچ نیست و مردم به حال خود رها نشده‌اند؛ هر چند افعالشان استوار نمی‌نماید. امور خلایق بر نشان اسماء جاری است و حکمت صفات ذات از قبیل مُعزّ و مُذلّ و هادی و مضلّ اجرا می‌شود».^۱

در بیت سوم اشاره به روایتی می‌کند که آورده‌اند خدا آدم را آفرید و با اشاره به ذرّیّة آدم فرمود جمعی را به بهشت می‌برم و پروا و اعتنا ندارم و گروهی را به جهنّم می‌افکنم و

۱- ابن الفارض و الحبّ الالهی، ص ۳۸۷-۳۹۲ (با توجه به شرح عبدالرزاق).

پروا و اعتنا ندارم «هؤلاء في الجنِّ و لا ابالي و هؤلاء في النار و لا ابالي».^۱
 توحید آن نیست که فقط ایمان را از خدا بدانی، إضلال هم از خداست «يضل الله من يشاء و يهدي من يشاء» (سوره مدثر آیه ۳۱). لذا ابن فارض گوید «ولو انني وحدثتُ الحدت»^۲ آن گونه توحید که فقط سعادتِ هدایت را از خدا بداند و شقاوت کفر را از مبدأ دیگر شرک و الحاد است. او خود را موظف می‌داند این دریافته‌ها را که مواهب الهی می‌داند همچون عطیه‌ای بزرگ به پیروانش ببخشد و نثار کند و می‌گوید جای ملامت نیست.

وَلَسْتُ مَلُومًا اِنْ اُبْتُ مَوَاهِبِي وَ اَمْنَحَ اتِّبَاعِي جَزِيلَ عَطِيَّتِي^۳
 و بالأخره از همانجا که آغاز کردیم به همانجا می‌رسیم: محبت، ابن فارض هم مثل ابن عربی که می‌گوید «أدينُ بدين الحبِّ» چنین می‌سراید.
 و عن مذهبي في الحبِّ مالي مذهب و ان ملتُ يوماً عنه فارقت ملتي

راه و روش او در حب آن است که مذهبی جز حب ندارد و می‌گوید: اگر روزی از راه حب منحرف شدم همانا از کیش خویش بیرون شده‌ام.
 و ما احترت حتى اخترتُ حُبِّيک مذهباً فواحیرتی ان لم تکن فیکی خیرتی^۴

۱-کشف وجوه الغر، ج ۲، ص ۲۹.

۲-ابن الفارض و الحبِّ الالهی، ص ۳۹۴.

۳-کشف وجوه الغر، ج ۲، ص ۲۳۰.

۴-ابن الفارض و الحبِّ الالهی، ص ۴۰۲.

تلخیص مقدمه کتاب کشف وجوه الغر لمعانی نظم الدرّ

در شرح قصیده تائیه الکبری سروده ابن فارض*

تألیف شیخ عبدالرزاق کاشانی (ص ۱۰ - ۴۰)

پیش از شروع به شرح، فصولی در اصول کار می آورم در دو قسم و هر قسم در پنج فصل، جمعاً ده فصل.

قسم اول در معارف (شناختها)

فصل یکم - در معرفت ذات و صفات و اسماء و افعال

معرفت اخصّ از علم است و خود به دو معنی است: یکی راه بردن به امر باطن از یک اثر ظاهر، مثل اینکه از قیافه یک شخص یا لحن سخن او به راز نهانش پی ببری؛ دیگر شناختن چیزی است که از پیش دیده‌ای، مثل آنکه شخصی را چند سال پیش دیده باشی و اکنون او را ببینی و بگویی همان است. پس عارفان هم دو گونه‌اند: یکی آنان که از راه دلالت فعل بر صفت و صفت بر اسم و اسم بر ذات استدلال می‌کنند، دیگر آنان که عهد الست [سوره اعراف، آیه ۱۷۲] را به یاد می‌آرند و به عکس، از راه خود او (ذات او) اسماء و صفاتش را می‌شناسند. اولی مثل خواب بیننده‌ای است که خیالی غیر واقعی را می‌بیند و دومی به مشهودی مطابق واقع نظر دارد چنان که ابن فارض گوید:

و بی ذکر اسمائی تیقظ رؤیة و ذکرى بها رؤیا توسّن هجعة
لذاک بفعلى عارف بی جاهل و عارفه بی عارف بالحقیقة
یعنی: «یاد کرد اسماء من به ذات من با چشم بازنگریستن است، و یاد کرد ذات من به اسماء من خفتن و خواب دیدن است. بدین گونه آن که از راه فعل من مرا می‌شناسد به من جاهل است و آن که فعل مرا به من می‌شناسد به حقیقت عارف است.»

و خداوند وحدانی الذّات و الصّفات و الاسماء و الافعال است، یعنی هر چه از این مقولات به دیگری نسبت دهی آن نسبت مجازی است و عکس انوار تجلیات ذات و صفات و اسماء و افعال اوست در مظاهر کون؛ و این همه مثل تصاویر آینه واقعیت ندارد. مثلاً صفت سمع و بصر را به هر کس نسبت دهی مجازی است، چرا که «هو السّميع البصیر» (سوره شوری، آیه ۱۱). و این ظهور و اظهار از آن رو نیست که پیشتر چیزی بر او مخفی بوده، بلکه برای تجلّی اسم الظّاهر است در آخر، همچنان که اول در اسم الباطن متجلّی بود و هو الأوّل و الآخر و الظّاهر و الباطن (سوره حدید، آیه ۳) چنان که ابن فارض گوید:

بدت با حجاب و اختفت بمظاهر علی صیغ التلوین فی کل برزّة
یعنی: «در هر بروزی به گونه‌ها و رنگهای مختلف در پرده جلوه‌گری کرده و در مظاهر نهان گشته است.»

و مقصود از «اسم» لفظ نیست بلکه همان «سمّا»ست؛ ذات است به اعتبار موصوف بودنش به صفتی. و «اسم» یا ذاتی است مثل: الله یا صفاتی مثل: عالم یا افعالی مثل: خالق. و نیز از دیدگاه اُنس یا هیبت می‌توان اسماء را به جمالی و جلالی تقسیم نمود. اما صفات یا ذاتی هستند یا افعالی. صفات ذاتی عبارتند از حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر و کلام [ائمه الاسماء یا ائمه سبعة]، غیر این هفت، صفات افعالی‌اند. هر موجودی – غیر از انسان – از یکی از اسماء الله بهره دارد مثلاً ملائکه از اسم سبوح و قدوس بهره دارند و شیطان از اسم جبار و متکبر بهره دارد لذاگاه عصیان می‌کند و گاه طاعت. و علّم آدم الاسماء (سوره بقره، آیه ۳۱) به این معناست که نهاد انسان مرکّب است از کلیه اسماء، و معنای سرشته شدن آدم به دو دست خدا همین است، یعنی اسماء جلالیه و جمالیّه می‌توانند در انسان تحقّق یابند. در حالی که موجوداتِ سوای انسان را خدا به یک دست ساخته است؛ این است که یا مظهر جلال‌اند یا مظهر جمال. و معنی تحقّق اسمی از اسماء الله در انسان آن است که انسان آن معنا را در نفس خود بیابد، مثلاً کسی که در او اسم «حق» تحقّق یافته به هیچ وجه تغییر و تغیر در او راه ندارد، همچنان که حلاج حین قتلش همین حال داشت و از دعوی خویش برنگشت. ابن فارض گوید:

و کیف و باسم الحق ظل تحقیق تکنون اراجیف الظنون مُخیفیتی
یعنی: «چگونه بیهوده گوییهای گمانها بترساندم؟ حال آنکه در من، اسم «حق»
متحقق گردیده است».

فصل دوم - در شناخت عوالم برسیل اجمال

ابن فارض، عوالم را به شهادت و غیب و ملکوت و جبروت تقسیم کرده است. شهادت یعنی محسوسات، غیب یعنی مُحدّثات غیر محسوس، جبروت یعنی ذات، ملکوت یعنی صفات در ارتباط و تعلق با اجسام. اشتقاق «جبروت» از «جبر» است به معنی تصرّف و واداشتن یا آن قبیل است که گفته می شود: «نخل جبارة» یعنی درخت خرمایی که دست به شاخش نرسد. جبروت در این معنی آن عالم است که از دسترس ادراک عقل بیرون است. ملکوت عبارت است از تدبیر و تصرّف خدا در اشیاء به توسط صفات؛ پس صفات و سبایط تصرّف و رابطه اسماء و افعال هستند، مثلاً «قهر» یعنی آنچه در میان «قهار» و «مقهور» می گذرد. بین هر ربّ و مربوبی مناسبت ویژه ای هست که «ملکوت» آن چیز است. و «ملکوت» به ادنی و اعلی تقسیم می شود. ملکوت ادنی عبارت است از قوای روحانیّه و نفسانیّه و طبیعیه که روابط تصرّف در کون هستند و ملکوت اعلی عبارت است از صفات ازلی. ابن فارض از ملکوت همین را مراد می کند.

جبروت، عالم اسماء است که تنزّل آن در عالم صفات، می شود ملکوت؛ و در مرتبه ابداع روحانیات، می شود عالم غیب؛ و در مرحله تکوین جسمانیات، می شود عالم شهادة. و مادون این عالمی نیست. اما در بازگشت و صعود، نخست مرحله ادراک محسوسات است و نفس را از اثر به مؤثر راهنمایی کردن که نحوه ای عروج است به عالم غیب، چنان که در قرآن هم آمده است: «هو الذی یدبّر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه» (سوره سجده، آیه ۵). آنگاه ترقی به عالم ملکوت اعلی، که مرحله تجلّی صفات است. روح در این ارتقاء همه قوا را جا می گذارد و از آنجا به جبروت راه می یابد که در اینجا بصیرت نیز جا می ماند و جدا می شود همچنان که جبریل در معراج از محمّد (ص) جا ماند.

به عالم جبروت جز معدودی که انبیاء هستند راه نمی یابند. واصلان عالم جبروت، صاحب تصرف در ملکوت ادنی (عالم ارواح و قوا و نفسانیات) می شوند و حتی می توانند خواص اجسام را عوض کنند و خارق عادت و معجز از خود نشان دهند که خود این درجاتی دارد: بعضی فقط صاحب قوه تصرف در عناصر زمینی هستند (مثل شکافته شدن دریا به دست موسی (ع) و تسخیر باد به دست سلیمان (ع) و بعضی صاحب تصرف در آسمانند چنان که پیامبر ما شق القمر کرد. اینان در یک چشم به هم زدن کارهایی می کنند که به مدت طولانی نیاز دارد. ابن فارض از قول اینان گوید:

و فی ساعة او دون ذلک من تلا بمجموعة جمعی تلا الف ختمة

و ما سار فوق الماء او طار فی الهوا او اقتحم النیران الا بهمتی

یعنی: «در ساعتی و کمتر از آن که کسی یک جزوه قرآن بخواند، من در مقام جمع هزار ختم قرآن می کنم. آن که بر آب روان شد یا به هوا پرید یا در آتش درون شد، همه به همت من بود».

«همت» که شرط خرق عادت است عبارت است از جمع کردن نیت به امری در حضرت یکی از اسماء الله که اقتضای آن تحقق تأثیر مطلوب باشد، و تأثیر این اسم به شرط جمع کردن نیت است.

فصل سوم - در معرفت روح و نفس و آنچه از این دو بزاید

اول صادر از مؤثر حقیقی که او را به صورت خود آفرید و واسطه وجود و عدم و رابطه حدوث و قدم قرار داد روح اعظم است که پیغمبر (ص) فرموده است: «ما خلق الله خلقاً اعظم من الروح»، و همان است که قرآن از آن تعبیر به نفس واحدة می کند (سوره نساء، آیه ۱) و به اعتبار نورانیت آن را عقل نامند، که «اول ما خلق الله العقل».

از پهلوی چپ این موجود (که جهت حدوث اوست) نفس کلیه آفریده شد و آن طور که جزء از کل جدا می شود از او جدا شد، و آن طور که جنس به جنس میل می نماید میان روح اعظم و نفس کلیه ازدواج پدید آمد؛ روح اعظم همه کنش و تأثیر است و نفس کلیه همه انوئیت و اثرپذیری؛ از نتایج فعل و انفعال اینها کائنات به ترتیب پدید آمد تا

آخرین مولود که نوع انسان است پیدا شد و دایره وجود بدین گونه سر به هم آورد. روح اعظم در حضرت آدم و نفس کلیه در حضرت حوّا ظهور نمود.

همچنان که از ازدواج روح اعظم و نفس کلیه کائنات پدید آمد، در هر شخص انسانی از ازدواج روح و نفس، قلب پیدا می شود که سرّ روح و نفس است و جامع آن دو. این است که لفظ روح و قلب و نفس به جای یکدیگر به کار می رود، همچنان که به جای اینها گاه کلمه «عقل» هم استعمال می شود.

هم بدان سان که نورانیت روح اعظم در عقل اوّل است یا به عبارت بهتر نورانیت روح اعظم همان عقل اوّل است، نورانیت نفس هم به عقل ثانی است. عقل اوّل قلب را به افق روح و عالم قدس می کشاند، اما عقل ثانی قلب را متوجه نفس و طبیعت می نماید و از کشش به سوی روح باز می دارد، و ابن فارض از این دو به «واشی و لاحی» تعبیر می نماید:

فلاح و واشٍ ذاک یهدی لغرة ضاللاً و ذابی ظلّ یهدی لغیره

فذا مظهر للروح هادٍ لافقها و ذا مظهر للنفس حادٍ لرفقة

یعنی: «ملامتگری و سعایتگری: یکی به گمراهی و فریب می کشاند و دیگری از راه غیرت مرا به (حقیقت) من ره می نماید. یکی مظهر روح است و راهنما به افق آن، دیگری مظهر نفس است و حُدی خوان راهیانِ آن».

عقل اول ملک مقرّبی است که خداوند، او را موکّل دعوت به سوی خویش قرار داده و عقل ثانی مأمور دعوت به عالم صورت است تا عالم ظاهر نیز آبادان گردد و عبارت است از شیطان که انسان را به «اکل شجرة طبیعت» فراخواند و یاران شیطان عبارتند از قوای نفس و طبیعت که برزخ بین نفس و جسم هستند، یعنی روح حیوانی یا نفس در معنای مذمومش که پیغمبر (ص) فرموده است: «اعدی عدوّک نفسک الّتی بین جنّیک». اما روح اعظم به اعتبار اوصافش اسامی گونه گون دارد. آن را «قلم» نامند چون واسطه بیرون آمدن کلمات الهیه است از عین الجمع به محل تفصیل که نفس کلیه باشد (و نفس کلیه را لوح محفوظ گویند). در نفوس جزئیّه انسانی بعضی حقایق معلومات نفس کلیه مکتوب است و به هر اندازه که پرده های بشریت و جسمانیت برکنار شود و به نوعی تجرّد نزدیکتر گردد برخی معانی در خواب بر او منکشف می شود چنان که ابن فارض در

شش بیت زیر اشاره می‌نماید:

و قل لی من القی الیک علومه؟ و قد رکدت منک الحواس بغفوة
و ما کنت تدری قبل یومک ماجری بأمسک او ما سوف یجرى بغدوة
فأصبحت ذاعلم بأخبار من مضى و اسرار من یأتى مُدلاً بخبرة
أتحسب ما جاراک فی سنة الکرى سواک بانواع العلوم الجلیلة؟
و ماهی الا النفس عند اشتغالها بعالمها عن مظهر البشرية
تجلت لها بالغیب فی شکل عالم هداها الی فهم المعانی الغریبة
یعنی: «آنگاه که حواس تو بر اثر بیهوشی را کد است، به من بگو آن کیست که به تو
دانشهایش را القا می‌نماید؟ و در حالی که نمی‌دانستی دیروز چه شده یا فردا چه خواهد
شد، دارای علم به اخبار گذشتگان و اسرار آیندگان شدی و به این دانش می‌نازی. آیا
می‌پنداری آنچه در حال چرت و خمیازه با تو همراه بوده و چنان آگاهیهای گرانبار به تو
داده غیر از خود تو بوده؟ آن همانا نفس است که از جسم بشری به عالم (تجربیدی) خود
سرگرم شده و در نهان به صورت دانایی تجلی کرده رهنمون به فهم معانی نا آشنا
می‌گردد».

و نسبت عقل اول به روح اعظم به مثابه لسان است به قلم، که ترجمان قلم است و
خاصیت آن نطق است. و نطق ملائکه و جنّ، فرع نطق روح و نفس است، زیرا ملائکه
عبارتند از ارواح و نفوس مجردة قدسیة فائضه از روح اعظم و نفس کلّیة؛ و جنّ ناطق
عبارت است از نفوس انسانی جدا شده از بدن که زیر فلک قمر معلق و گرفتارند و به جرم
آتش (کره آتش) پیوسته‌اند و به صورت اشباح رمنده رمانده و وحشت زده وحشت
افکن متمثل می‌شوند. ابن فارض گوید:

و تلحظ اشباحاً ترا آی بانفس مجردة فی ارضها مستجنة
تباین أنس الانس صورة لبسها لوحشتها و الجنّ غیر انیسة

فصل چهارم - در شناخت انسان و خلیفه الهی او

پدید آمدن خلائق، مستلزم تسخیر شئون و تدبیر امور و حفظ مراتب وجود بوده که

مباشرت آن از ذات قدیم بلاواسطه دور می نمود، لذا نایب مناب و خلیفه ای برگماشت که رویی به قدم دارد و استمداد از حق می کند و رویی در حدوث دارد و امداد خلق می نماید. بر این خلیفه خلعت جمیع اسماء پوشانیده شده و صورت انس یافت تا انس به جمیع خلق داشته باشد و چون مظهر اسم «ظاهر و باطن» هم هست تصرف در ملک و ملکوت می تواند. و این خلیفه همانا انسان کبیر است که باطن او عبارت است از عقل اول و نفس کلّیه و طبیعت کلّیه و صورت ظاهر او عبارت است از صورت عالم از عرش تا فرش، شامل همه بسائط و مرکبات. این است که گفته اند: «العالم انسان کبیر». اما اینکه گفته می شود: «الانسان عالم صغیر» در اینجا مقصود از کلمه «انسان» نوع بشر است که خلیفه خداست بر روی زمین، حال آنکه «انسان کبیر» خلیفه الله است در آسمان و زمین؛ و نسبت این به آن نسبت پدر است به پسر.

باطن انسان صغیر عبارت است از روح جزئی و عقل جزئی و طبیعت جزئی و نفس جزئی، و صورت ظاهر او نسخه خلاصه شده ای است از هر چه در عالم هست. و مصداقش عبارت است از آدم و حوا علیهما السلام.

انسان صغیر با محو تقیدات و فنای تعینات می تواند به عالم انسان کبیر راه یابد و از زبان او سخن گوید همچنان که ابن فارض اشاره می نماید:

وَأَنی وَا ن کنت ابن آدم صورهً فلی فیہ معنی شاهد بابوئی
یعنی: «گرچه من به ظاهر فرزند آدمم، اما مرا در او نشانی هست گواه بر اینکه من پدر اویم.»

و بر این اساس (یعنی که: انسان صغیر از زبان انسان کبیر سخن می گوید) بسیاری از حقایق قابل فهم می شود.

فصل پنجم - در معرفت نبوت و ولایت

نبی یعنی خبردهنده از ذات و صفات و اسماء و احکام و مُرادات خدا؛ و این خبر دادن در معنای حقیقی و دائمی خود از روح اعظم بر می آید، که از سوی خدا بر نفس کلّیه مبعوث شده؛ و نبوت هر یک از پیغمبران در واقع مظاهر زمانی و موقت و عَرَضی نبوت

روح اعظم است و در هر پیغمبری به یکی از اسماء و صفات خود جلوه کرده الّا در نبوّت محمّد (ص) (که حقیقت او همانا روح اعظم است) با تمام صفات و ذات خود تجلّا نموده و نبوّت به محمّد (ص) ختم شده است، و لذا اینجا است که گویند محمّد (ص) بر همه پیغمبران در معنا پیش است هر چند به ظاهر مؤخر است چنان که مأثور است که فرمود: «نحن الاخرون السابقون» و مروی است که فرمود «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين». ملاحظه می شود که در اینجا هم دو سر دایره به هم آمده و با آخرین نقطه دایره کامل شده و تحقق پیدا کرده. معنای نهانی نبوّت در وجود محمّد (ص) عیان گردیده؛ و مثالش بدر است که در تمام مراتب هلال در واقع وجود دارد و ظهور بدر کامل ظهور فعلیت و تمامیت قمر است.

پیشتر گفتیم که قلب حاصل ازدواج روح جزئی و نفس جزئی است و آن محلّ نزول وحی است بر انبیاء: «نزل به روح الامین علی قلبک» (سورة الشعراء، آیه ۱۹۳). در حدیث قدسی آمده است: «لا یسعی ارضی و لا سمائی و یسعی قلب عبدی المؤمن» که مراد عرش قلب محمّدی است. قلب عرش روح است در عالم غیب، همچنان که عرش قلب کائنات است در عالم شهادت.

ظاهر نبوّت، انباء است که در این معنا مختومه است. اما باطن نبوّت که تصرف در نفوس است به اجرای احکام و ولایت نامیده می شود، الی الأبد ادامه دارد. زیرا نفوس اولیاء از امت محمّد (ص) محلّ تصرف آن حضرت است و ولایت محمّدی به توسط ایشان تصرف در خلق می کند. لذا علامت صحت ولیّ متابعت نبی است، و تصرف ولیّ مظهر تصرف نبی است که هر دو از یک مأخذ است و بعضی اولیاء بر سبیل حکایت، از خصائص نبی به نام خود سخن می گویند، چنان که ابن فارض گوید: «إلیّ رسولاً كنت متّی مُرسِلاً» (رسولی از جانب خود به خود فرستاده ام)، و جای دیگر آورده است:

و کَلَّهم عن سبق معنای دائر بدائرتی او وارڈ من شریعتی
یعنی: «همه پیامبران - با توجه به سبقت معنوی من - برگرد حلقه من می گردند و از جویبار و آبشخور من آب برمی دارند».

دایره ولایت نیز چون دایره نبوّت به خاتم ولایت ختم می شود که همان خاتم نبوّت

است و اینکه بعضی گفته‌اند: «ولایت برتر از نبوت است»، به طور اطلاق صحیح نیست مگر اینکه درباره پیغمبر ما (صلی الله علیه و آله و سلم) گفته شود ولایتش برتر است از نبوتش، چرا که شریعت وابسته زمان و شرایط و مصالح است، در حالی که ولایت حضرت از بدایت تا نهایت استمرار داشته است و خواهد داشت. و از اولیای امت محمد (ص) کسانی هستند در ردیف پیغمبران پیشین، چنان که مأثور است: «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل» و ابن فارض در اشاره بدین معنا سروده است:

و ما منهم الا و قد کان داعیاً به قومه للحق عن تبعیتی

قسم دوم در مواجید (دریافته‌ها)

فصل اول - در محبت

محبت یعنی میل جمیل به جمال به دلالت مشاهده، چنان که آورده‌اند: «ان الله جمیل یحب الجمال». باید دانست که گرایش محبت به محبوب برای جمال اوست. و جمال حقیقی از صفات ازلی خداست که در ذات خود مشاهده کرده و خواسته است به معاینه بیند پس در آینه عالم جلوه فرموده، چنان که در حدیث قدسی مأثور است: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف». و چون خدا انسان را به صورت خویش آفریده، لذا انسان جذب زیبایی می‌شود. حال اگر روح در جبروت مشاهده جمال ذات کند محبت به معنی اخص را پدید می‌آورد و اگر قلب در عالم ملکوت صفات را تماشا کند محبت به معنی خاص پیدا می‌شود و اگر نفس جمال افعال را در عالم غیب بنگرد محبت به معنی عام ایجاد می‌شود و اگر حواس جمال افعال را در عالم شهادت بیند محبت به معنی اعم ظهور می‌یابد.

اما حب الهی و رای حب مخلوقات است، چه صفتی است قدیم قائم به خود، در حالی که حب مخلوقات قائم به حب الهی است، چنان که در آیه قرآنی «یحبتهم» بر «یحبتونه» مقدم است (سوره مائده، آیه ۵۴).

آن که جمال ذات را دوست دارد، صفات متقابله جلالی و جمالی از قبیل دادن و

گرفتن، سود و زیان، خوار کردن و عزیز داشتن، بریدن و پیوستن، نزدیکی و دوری، درد و درمان، وصل و هجران... نزدش یکسان است، چنان که ابن فارض گوید: «و جاوزت حدَّ العشق فالحب كالقلى» یعنی: «از حدّ عشق در گذشتم، اکنون دوستی و دشمنی یکی است» و جای دیگر گوید: «فوصلی قطعی و اقترابی تباعدی».

و این محبت زوال نپذیرد و ثابت است همچنان که جمال ذات ثابت است، اما آن که محبتش به اعتبار وصول آثار است به همان نسبت کم و زیاد می شود و در آیه قرآنی اشاره شده: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ...» (سوره حج، آیه ۱۱).

جمال افعال را حُسن و ملاحات گوییم که در قالب تناسب ظاهری درمی آید و فرحبخش است. اما صورتهای روحانی خوشتر و دلکش ترند همچنان که ساز و آواز خوش (که با لطافت روح هماهنگ تر است) در دل ارباب ذوق بیش از دیگر انواع زیبایی اثر می گذارد و بعضی اهل حال در سماع دچار بیهوشی می شوند. و نیز کم اوفتد که حسن ظاهر و شاهد آن از لغزش در فتنه و آلودگی به شهوت در امان ماند (مگر افراد انگشت شماری با جانهای پالوده و دلهای پاک که آتش شهوت را کشته اند)، لذا در شرع نظر کردن به زن بیگانه تحریم شده است.

میان مُحبتان، محبت ذات بهره اش از همه بیشتر است، آنگاه مُحبت صفات و آخر محبت افعال؛ زیرا جمال افعال در واقع زایل است و جمال صفات گرچه در واقع ثابت است اما نسبت به بعضی اشیاء زایل است، حال آنکه جمال ذات مطلق است و در هر حال ثابت، اینجاست که ابن فارض تصریح و تحریض به جمال مطلق می نماید و تقیید آن را نمی پسندد:

و صرَح باطلاق الجمال و لا تُقْلُ بتقییده میلاً لزخرف زینة

با این حال هر سه قسم محبتان را داخل دایره محبت می داند و «یاران من» (= صَحبی) می نامد. هر یک از این سه گروه را شُرَب خاصی است الا اینکه محبت ذات از داده ای که محبت صفات و محبت افعال می کشند و می چشند با نصیب است و این دو از

شراب و یژه او بیخبرند.

مُحِبِّت و محبوبیت دو جهت اند عارض بر محبت؛ و گفتیم که محبت صفت ذات است قائم به خود؛ و رسیدن مُحَبِّ به محبوب جز در محبت تحقق نیابد، چرا که مُحَبِّ، همه عجز و نیاز و خواری است و محبوب همه کبر و ناز و سرکشی، و تنها با فنای محبت در محبت محبوب آن تضاد از میان برمی خیزد این است که سروده اند: «بر عشق تو عاشقم نه بر روی تو من!» و جنید گفته است: «المحبة محبة المحبة» و محققان عرفا گفته اند مُحَبِّ و محبت و محبوب یکی است. و اما آنکه گفته اند محبت حجاب است از آن روست که مُشْعِر (یا بگو مُوهِم) دو گانگی محبت و محبوب است یا آنکه نظر گوینده به محبت غیر محبوب بوده، و به هر حال مربوط به آغاز کار است و گرنه محبت محبت، خود مسبوق است به محبت محبوب: «يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ». و از آنجا که هر محبتی به نوبه خود محبوب است این است که می تواند خصایص محبوب را از قول خود حکایت کند، چنان که بر بعضی اولیاء وصف محبوبیت غالب است و از زبان محبوب سخن می گویند.

در مخلوقات محبوب اول محمد مصطفی (ص) است، آنگاه کسانی که به حُسن متابعت بدو نزدیکترند، به ترتیب محبوبند. در آیه شریفه آمده است: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (سوره آل عمران، آیه ۳۱) و آن که به متابعت محمد (ص) صفت محبت پیدا کند خود محبوب می شود مثل آهن که از مغناطیس کسب خاصیت مغناطیسی کرده می تواند به زبان حال بگوید که من مغناطیسم، و این است معنی آن قول منسوب به رسول الله (ص) که «من رأني فقد رأی الحق». و بعضی موحدان امت محمدی که «انا الحق» گفتند یا «سبحانی ما اعظم شأنی» سرودند به طریق حکایت است نه دعوی از سوی خودشان، که جای انکار باشد، و گفتار ابن فارض را هم در تائیه، آنجا که از صفات احدیت و مقامات محمد (ص) به صیغه متکلم سخن می گوید، به همین معنا باید حمل کرد.

فصل دوم - در سُکر

«سُکر» عبارت است از حالت مدهوشی که در باطن محبت از مشاهده ناگهانی محبوب پدید می آید و روشنی عقل را (موقتاً) برطرف می کند و توجه را از محسوسات

برمی‌گرداند، به طوری که تفرقه و تمییز و مشاهده کثرات منتفی می‌گردد تا با حصول اُنس به جمال حالت «صحو» پیدا می‌شود و مجدداً عالم نفس از پرتو عقل روشن گشته حواس به کار می‌افتد و معقولات و محسوسات هر یک به جای خود قرار می‌گیرند و تمییز و تفرقه پدید می‌آید. مثال این حالتها داستان یوسف است که زنانِ ملامت‌کننده به محض دیدن یوسف دستهای خود را بریدند. اما زلیخا که با شهود جمال یوسف اُنس داشت دست نبرید. پس سه حالت هست: صحو پیش از سکر، سکر، صحو بعد از سکر؛ که این را صحو الثانی و صحو الجمع و صحو بعد المحو نیز گویند، و این صحو از سکر بالاتر است چرا که شامل جمع و تفرقه با هم است و آنجا که ابن فارض گفته است: «إِخَال حَضِيضِي الصَّحْوِ السَّكْرِ مَعْرَجِي» (یعنی صحو را حَضِيضِ خویش دانم و سکر را عروج خویش) نظرش به صحو اول است که اثبات حادثات است و دونِ سکر است که محو حادثات است. و اشاره به صحو دوم می‌کند که گوید: «فَفِي الصَّحْوِ بَعْدَ المَحْوِ لَمْ أَكُ غِيْرَهَا» (یعنی: در صحو بعد از محو غیر از محبوبه نبوده‌ام).

شهود در آغازِ حالِ دوامی ندارد، دیدار می‌نماید و پرهیز می‌کند، نوسان میان حالت صحو اول و سکر را تلوین گویند، وقتی حال مشاهده ثبات یافت این حالت را تمکین نامند، و چون حالت سکر دوامی ندارد و صاحب سکر نیز دستخوش تلوین است لذا در جایی ابن فارض گفته است: «تساوی النشأوی و الصُّحاة»، و نظرش به همین معناست و گر نه چگونه مست و هشیار یکی باشند؟

سُکر حالت شریفی است و بی‌آن از صحو اول نتوان رست، اما سالک وقتی به صحو دوم پیوست دیگر نیازی به سکر ندارد، و آنکه ابن فارض در یک بیت خویش را هم نیازمند سکر دانسته و هم بی‌نیاز آن: «و من فاقتی سکر غنیت افاقة» ناظر به گوشه خاصی است و متناقض نیست. توضیح اینکه سُکر ناشی از مشاهده صفات در صحو ثانی زایل می‌شود اما سُکری که در صحو ثانی از مشاهده جمال ذات دست می‌دهد زایل شدنی نیست، چه حالت شهود ذات نمی‌تواند دوام داشته باشد بلکه همان لمحات و لحظات هم ندرتاً پیش می‌آید و عبارت مأثور نبوی: «لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب و لانی مرسل» اشاره بدان است. بعضی گفته‌اند که مشاهده مداوم و مستمر در جهان دیگر

ممکن است که همان رؤیت موعود در آخرت باشد و مقام محمود (سوره اسراء، آیه ۷۹) همان است.

فصل سوم - در وجد و وجود

وجد آن است که باطن انسان از سوی خدا واردی غم‌انگیز یا شادی‌خیز دریافت دارد و او را با شهود حق از هیأت و صفت خود بگرداند.

با این تعریف پیداست که «وجد» مبتدیانِ اصحابِ تلوینِ راست و بعد از «فقد» پدید آید. در حالت وجد صفاتِ نفس پنهان می‌شود و با گذشتن حالت وجد، آن صفات را باز می‌یابد (فقد دوم) و اشاره ابن‌فارض به این معناست آنجا که گوید:

وما فاقد فی الصحو فی المحو واجد لتلوینه اهلاً لتمکین زلفه

حالت «وجدان» اخص است از وجد؛ چه وجدان مصادفه باطن است حق تعالی را. و حالت «وجود» اخص است از وجدان چه وجود عبارت است از دوام حالت شهود و استهلاک وجد در موجود. چنان که از جُنید منقول است:

وجودی أن اغیب عن الوجود بما یبید و علی من الشهود

وجد صفتی است قائم به واجد، و با فناءِ واجد از بین می‌رود اما وجود صفتی است قائم به موجود [تعالی شأنه] که بقای او باقی است.

برانگیزنده وجد ممکن است شنیدن خطاب محبوب باشد یا دیدن جمالش. این برای کسانی است که حالت استقرار نیافته‌اند و «وجد» شان صورت «وجود» به خود نگرفته. آن که شهودش دائم است و سماعش پیوسته، به جلوه‌ای از جانرود و به نغمه‌ای نلرزد. با این حال کسانی که ارباب شهود و اصحاب وجود هستند که در سماع به رقص برمی‌خیزند و این نه از شوق و التهاب یافتن مفقودی است و نه از درد و اضطراب از دست دادنِ موجودی. بلکه کشمکش جسم و روح است که این به فراز می‌رود و آن به فرود. دلش بی آرام است مثل کودکی که در گهواره خود آن را تکان می‌دهد تا آرام سازد

و اشاره ابن فارض به همین حالت است: «یسکن بالتحریک و هو بمهده».

فصل چهارم - در جمع

جمع یعنی برطرف شدن پراکندگی بین قدم و حدوث، به این نحو که بصیرتِ روح جذبِ مشاهده جمال ذات شود و نور عقل که جدایی میان اشیاء می نهد مغلوب نور ذات گردد و تمیز قدیم و حادث برخیزد، حق بیاید و باطل زدوده گردد. این حالت جمع است. سپس که پرده عزّت فرو آویخته شود و روح به عالم خلق برگردد، نور عقل باز تابیدن گیرد و تفاوت و تمیز میان قدیم و حادث دوباره ظاهر گردد و این را حالت تفرقه گویند. در آغاز کار حالت جمع برای سالک استقرار ندارد و جمع و تفرقه متناوب رخ می دهد و پنهان می گردد تا حالت جمع برای همیشه در او مستقر شود و بتواند به هر دو نگاه جمع و تفرقه به جهان بنگرد بلکه بتواند با هر دو چشم چپ و راست - در عین حال - خلق و حق را در نظر داشته باشد. این حالت را صحوالثانی و فرق الثانی و صحو الجمع یا جمع الجمع گویند و از جمع صرف بالاتر است. زیرا آن که بادیده جمع صرف می نگرد، درست است که هم می تواند با نگاه تفرقه بنگرد و هم با نگاه جمع، اما همین که میان جمع و تفرقه تمایز می گذارد خود در تفرقه است، حال آنکه در مقام جمع الجمع سالک با دو چشم در یک زمان می نگرد و نگاهش شامل جمع و تفرقه است. برای این آدم آمیزش و تنهایی یکی است و در آمیختن با مردم را بر او عیب نمی گیرند و منافاتی با حالت وحدتش ندارد، در این مورد است که ابن فارض گوید: «لدى فرقى الثانى فجمعى كوحدة» (= در مقام فرق ثانى جمع با وحدت یکی است).

اما صاحب حالت جمع صرف ممکن است بر اثر مخالطت با مردم و نگرستن به صور اجزاء عالم پراکنده نظر شود و حالتش از میان برود. در حالی که صاحب حالت جمع الجمع وقتی به عالم تفرقه می نگرد صور اجزای عالم را آلهای فاعل واحد می بیند، بلکه همه افعال را در افعال او و همه صفات را در صفات او و همه ذوات را در ذات او جمع می بیند، تا آنجا که اگر چیزی را حس نماید او را حس کننده می یابد. ابن فارض اشاره به این نکته دارد آنجا که می گوید:

فَكُنْ بَصِراً وَانْظُرْ وَاسْمَعْ وَعَهْ وَكُنْ لِسَاناً فَقُلْ، فالجمع اهدى طريقة

همان طور که در صحو دوم سکر عارض نمی شود، تفرقه هم به جمع الجمع راه ندارد چون مَطَّلَع این جمع افق اعلی (سوره نجم، آیه ۷) یا افق ذات مجرد است حال آنکه مَطَّلَع جمع صرف افق اسم جامع یا افق دانی است.

جمع صرف بسا به الحاد می کشد و حکم به برداشتن احکام ظاهر کند، کما اینکه تفرقه محض هم بسا به عقیده تعطیل منجر شود، اما جمع و تفرقه با هم افاده توحید می نماید و بر تفاوت احکام ربوبی و عبادی صحه می نهد. این است که صوفیه گفته اند: «الجمع بلا تفرقه زندقة، و التفرقة بلا جمع تعطیل، و الجمع مع التفرقة توحید».

صاحب مقام جمع (الجمع) می تواند پدیدارهای هستی را از فعل و صفت و اسم در ذات واحد منحصر سازد و به خویش نسبت دهد و از لسان جمع سخن گوید. جمع رودخانه ای است که به دریای توحید سرازیر می شود.

فصل پنجم - در توحید

همه مقامات و احوال راههای توحید است، و حقیقت آن به فهم درنیاید.

توحید یا علمی و برهانی است یا عینی و وجدانی یا رحمانی. توحید علمی و برهانی را اگر متکی به دلایل نقلی باشد توحید تصدیقی گویند و اگر به دلایل عقلی باشد توحید تحقیقی نامند. توحید عینی و وجدانی سه مرتبه دارد: یکی توحید افعال است یعنی اثبات فاعلیت برای خدا مطلقاً و نفی آن از غیر خدا؛ و این در حالی است که خدا با افعالش بر او تجلی کرده باشد. دوم توحید صفات، یعنی اثبات صفات برای خدا مطلقاً و نفی آن از غیر خدا؛ و این در حالی است که خدا با صفاتش بر او تجلی کرده باشد. سوم توحید ذات است، یعنی اثبات ذات برای خدا و نفی آن از غیر خدا؛ و آن وقتی است که خدا با ذاتش بر او تجلی کرده باشد.

آن که به این نوع از توحید رسیده تمام ذوات و صفات و افعال را در ذات و صفات و افعال خدا متلاشی می بیند، و خویش را با جمع مخلوقات همراه می بیند، چنان که گویی

مدبّر آنهاست یا اعضای همان مخلوقات است. اشاره به هر چه بشود گویی اشاره به خود اوست، ذات و صفات و افعال خود را با ذات و صفات و افعال واحد یکی می‌بیند چون بالکل در عین توحید مستهلک است و در عالم توحید مقامی فراتر از این برای انسان نتوان یافت: توحید اخصّ. ابن‌فارض در این مقام گوید:

و وصفی اذا لم ندعُ بِأَئینِ وصفها و هیئتها اذ واحدٌ نحن هیئتی
یعنی: «اگر بنای دعوت به دوگانگی نباشد، وصف من و وصف ذات محبوبه یکی است، و در حالتی که یگانه‌ایم هیأت واحد داریم».

ابن‌فارض عقیده خودش را از حلول و تشبیه و تعطیل مبرا می‌داند، و برای تفهیم مطلب این مثال را از حدیث می‌آورد که جبرئیل به شکل دحیه کلبی بر پیغمبر (ص) و اصحاب متمثل گردید. اصحاب او را دحیه می‌دیدند و پیغمبر (ص) جبریل را می‌دید، بی‌آنکه جبریل در دحیه حلول کرده باشد.

ولی من اصحّ الرؤیتین اشارة تنزّه عن رأی الحلول عقیدتی

که این حلول نیست، «لبس» است و ریشه در سنت دارد.

اما حق مطلب در توحید رحمانی است و آن گواهی خداست بر توحید خودش، با ایجاد و اظهار موجودات به نحوی که هر یک خاصیت و خصوصیت و اختصاص خود را دارند که با آن متعین می‌شوند بی‌آنکه موجود دیگری در آن ویژگی شرکت داشته باشد و همین دلیل وحدانیت و بلاشریک بودن خداست.

وفی کلّ شیءٍ له آیهٌ تدلّ علیّ أنّه واحد

حافظ و ابن فارض*

چنینم هست یاد از پیر دانا	فراموشم نشد هرگز همانا
که روزی رهروی در سرزمینی	به لطفش گفت رندی ره‌نشینی
که ای سالک چه در انبانه داری	بیا دامی بنه گر دانه داری
جوابش داد و گفتا دام دارم	ولی سیمرخ می‌باید شکارم

حافظ

شاید بتوان گفت ابن‌فارض (شرف‌الدین عمر^۱، متوفی ۶۳۲ ه.ق) بزرگترین گوینده متصوّف در زبان عربی است، همچنان‌که حافظ (متوفی ۷۹۲) را می‌شود سراینده بهترین غزل‌های عارفانه - عاشقانه فارسی شمرد. این دو شاعر، که به فاصله یکصد و شصت سال یکی در مصر می‌زیسته است و آن یک در ایران، شباهت‌های فراوانی دارند^۲ که در این گفتار بدان اشاره می‌کنیم و پیدا است که وجه تمایزها و جدا‌گونگی‌هایی بین آن دو هست که اجمالاً از آنها نیز یاد خواهیم کرد.

نخست باید بگوییم که شعر عارفانه - عاشقانه عربی به احتمال قوی و بنا به قراینی متأثر از غزل عارفانه - عاشقانه فارسی است که با سنایی (۴۳۷ تا ۵۲۵ ه.ق) تثبیت شده و

* این مقاله در مجله نشر دانش، مرداد و شهریور ۱۳۶۷ چاپ شده است.

۱- رک: «ابن‌فارض، شاعر حب‌الهی»، علیرضا ذکاوتی فراگزلو، مجله معارف، دوره سوم، شماره ۳، آذر - اسفند ۱۳۶۵، صص ۱۰۹ تا ۱۵۶.

۲- مرحوم استاد مطهری به مشاب‌هت ابن‌فارض و حافظ اشاره کرده است (رک: تماشا‌گه راز، ص ۵۹).

رسمیت یافته است. می‌شود تصوّر کرد که صوفیه و شاعران متصوّف ایرانی (از خراسان و عراق عجم)، که در مقابل امواج متوالی ترکان غز و سپس مغولان مجبور به مهاجرت به آسیای صغیر و مصر و شام و حجاز شدند،^۱ سنت شعر صوفیانه (عاشقانه - عارفانه) را هم با خود بردند. نسل بعدی این متصوّف صاحب ذوق و ادیب توانستند هم مسلکان عربی زبان خود را با سنت شعر عارفانه - عاشقانه چنان آشنا سازند که فی‌المثل دو شاعر متصوّف بزرگ قرن هفتم هجری (ابن فارض، و ابن عربی در دیوان ترجمان‌الاشواق) را می‌توان حامل روح ادب عرفانی فارسی و، به ظن غالب، متأثر از شعر صوفیانه فارسی دانست؛ و این مدّعا وقتی روشن می‌شود که شعر این دو را با شعر عرفانی عربی پیش از آن مقایسه کنیم.^۲

ابن فارض به‌طور غیرمستقیم تحت تأثیر شعر فارسی به سرودن رباعی (که وزن و قالب آفریده ایرانیان است) و نیز موالیا، که شعر عامیانه تاحدی متأثر از فرهنگ ایرانی است، پرداخته است.^۳ متقابلاً حافظ نیز متأثر از شعر عربی بوده، و همچنان که در شرح حالش آورده‌اند و از اشعارش پیداست،^۴ با ادبیات عربی و قرآن و تفاسیر آن و علوم بلاغی آشنایی عمیق و مداوم داشته و به‌احتمالی بسیار قوی اشعار ابن فارض را نیز مطالعه کرده است.^۵ حافظ مصرع‌هایی به لهجه محلی نیز دارد.

۱- به عنوان نمونه می‌توان از بهاء‌الدین بلخی (متوفی ۶۲۸)، پدر مولوی، و سید برهان‌الدین ترمذی (متوفی ۶۳۸)، استاد مولوی، و نیز شهاب‌الدین سهروردی (متوفی ۶۳۲)، صاحب عوارف المعارف، نام برد. همچنین رجوع کنید به داستان جالبی که در دیباجة‌الدیوان ابن فارض (ص ۱۰) آمده است و نوع مفاوضات صوفیان مهاجر ایرانی و صوفیان عرب را در آن عصر و رابطه ابن فارض را با صوفیان مهاجر ایرانی نشان می‌دهد.

۲- یکی از شاعران متصوّف مصر پیش از ابن فارض، ابن الکیزانی (متوفی ۵۶۰ یا ۵۶۲) است که اشعارش غالباً رنگ زاهدانه دارد. البته خمر را در معنای رمزی به کار برده است (رک: الدكتور علی صافی حسین، ابن الکیزانی الشاعر الصوفی المصری، دارالمعارف بمصر، صص ۳۴، ۳۵ و ۷۷).

۳- رک: «ابن فارض، شاعر حب الهی»، معارف، ص ۱۱۹.

۴- حافظ ابیات و مصرعهای عربی نیز ساخته است و، گذشته از این، عرایس شعر عربی، همچون لیلی، سعاد، سلمی، عذرا... در شعر او جلوه‌گری می‌کنند همچنان که در شعر ابن فارض از معشوقه با همین نامها و نظایر آن یاد شده است.

۵- خمریة ابن فارض را میر سید علی همدانی (متوفی ۷۸۶) شرح کرده و این نشان می‌دهد که اشعار ابن فارض در حوزه‌های عرفانی و علمی و ادبی ایران در قرن هشتم شناخته بوده است. رک: احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی، دکتر محمد ریاض، پاکستان، ۱۳۶۴ ه. ش (۱۹۸۵ م)، صص ۳۷۹ تا ۴۲۷.

تحصیلات هر دو شاعر و محیط فرهنگی و حوزه‌های علمی و عرفانی که با آن تماس داشته‌اند نیز تاحدی شبیه است. هر دو علوم دینی و ادبیات خوانده‌اند و در عرفان نیز، به‌طوری که از شرح حال هر دو پیداست، با آنکه سالها سالک طریق بوده‌اند، به سلسله یا طریقه خاصی وابسته نیستند. درست است که در شرح حال حافظ از یکی دو مرشد نام برده شده و در احوال ابن فارض نیز از «شیخ بقال» نامی یاد می‌شود،^۱ اما آنچه مسلم است سلوک انفرادی و «مسلک عشق» بر مذاق هر دو عارف غلبه داشته و هیچ یک صوفی خانقاهی نبوده‌اند.

گذشته از «مسلک عشق» و محصول آن، یعنی تغزلات عارفانه - عاشقانه، که قدر مشترک عمده دو شاعر است، در عرفان و حکمت نظری تفاوت دارند، چراکه بر ابن فارض مشرب وحدت شهود و اتحاد غلبه دارد و، هرچند او را مانند ابن عربی نمی‌توان وحدت وجودی (یا وحدت موجودی) محض خواند،^۲ به هر حال نظیر شطحیات و دعاوی و حکایت از مراتب و حالات و مقاماتی که بر زبان ابن فارض جاری شده (مخصوصاً در قصیده تائیه الکبری) هرگز بر قلم حافظ نیامده است^۳ و این شاید نه از نرسیدن به آن مقولات و مقالات بلکه از کمال پختگی است. واقع‌بینی و تواضع قلندرانه حافظ وی را از شطح‌پردازی باز می‌دارد، گذشته از آنکه طامات را با خرافات یکی می‌داند. حافظ رند نظر باز است و ابن فارض عاشق نظریه پرداز!

۱- جامی از قول ابن فارض آورده است که در اول تجرید و سیاحت و سلوک، مرا از این طریق «فتح» نمی‌شد، تا آنکه «روزی خواستم که به یکی از مدارس درآیم، دیدم که بر در مدرسه پیری است بقال وضو می‌سازد، نه بر ترتیب مشروع... با خود گفتم که عجب از این پیر در این سن در دیار اسلام بر در مدرسه در میان فقهای مسلمانان وضویی می‌سازد نه بر ترتیب مشروع آن. آن پیر در من نگریست و گفت: ... بر تو در مصر هیچ فتح نمی‌شود، فتحی که ترا دست دهد در زمین حجاز و مکه خواهد بود، و قصد آنجا کن... دانستم که وی از اولیاء است و مراد وی از آن وضوی غیر مرتب اظهار جهل و تلبیس و ستر حال بوده است...» (نفحات الانس، چاپ توحیدی‌پور، ص ۵۴۰).

۲- رک: «ابن فارض، شاعر حب الهی»، معارف، ص ۱۳۴.

۳- رک: «حسن و ملاحه؛ بحثی در زیبایی‌شناسی حافظ»، دکتر نصرالله پورجوادی، نشر دانش، سال ششم، شماره سوم، فروردین و اردیبهشت ۶۵. در آن مقاله می‌خوانیم: «رموز و معانی و اندیشه‌های صوفیانه‌ای که حافظ در شعر خود به کار برده عناصری است از یک مذهب عرفانی خاص که می‌توان آن را تصوّف شعر فارسی نامید» (صص ۲ و ۳). دکتر پورجوادی ضمن مقاله‌ای دیگر (در معرفی کتاب تماشاگه راز) این نکته را که حافظ پیرو مکتب ابن عربی باشد بحق مورد تردید قرار داده است. (رک: کتاب درباره حافظ، ص ۲۰۲ تا ۲۱۳).

اگرگاه کسانی از جهت اخلاقی یا عملی بر ظاهر برخی از اشعار حافظ انگشت گذارده‌اند - که از باب ستم ظریفی است - این نحوه ایراد اخلاقی بر شعر ابن فارض هم گرفته‌اند و البته بر بیشتر شاعران می‌توان آن گونه نکته‌گیری کرد.

از جهت زندگی روزمره و طرز معیشت، می‌دانیم که حافظ «گردآلود فقر» بوده و حتی در اوج غنای روحی قطعه تقاضای جو برای استرش سروده^۱ و در غزلیات قلندرانه‌اش درخواست پول برای پرداخت قرضش کرده است^۲ و شاید یک عامل عمده خاکساری و شکستگی حافظ تنگدستی و سختی زندگانی‌اش بوده که پیوسته حقیقت زندگی را بدو گوشزد می‌کرده است. فقر عرفانی و فقر مالی در تعارض می‌افتاده و خود به این تناقض توجه داشته است:

اگر ت سلطنت فقر ببخشند ای دل کمترین ملک تو از ماه بود تا ماهی
تو دم فقر ندانی زدن از دست مده مسندخواجگی و مجلس تورانشاهی

اما ابن فارض که ظاهراً از «خزانة غیب» وجه معاشش تأمین بوده^۳ داریم در آسمان است و گویی بر زمین نیست حال آنکه حافظ در مکاشفه‌آمیزترین و روحانی‌ترین غزلش بازنشانی از «غم ایام» دارد (ولو از آن نجات یافته):

... بیخود از شعله‌ پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند...
... همّت حافظ و انفاس سحرخیزان بود که ز بند غم ایام نجاتم دادند...

۱- رک: دیوان حافظ، قطعه‌ای به مطلع:

خسرو دادگرا شیردلا بحر کفا ای جلال تو به انواع هنر ارزانی

۲-

گرچه ما بندگان پادشهم پادشاهان ملک صبحگهیم
گنج در آستین و کیسه تهی جام گیتی نما و خاک رهیم

.....

وام حافظ بگو که باز دهند کرده‌ای اعتراف و ما گوهیم

۳- ابن فارض برای دیدارکنندگان و میهمانان و پذیرایی ایشان مخارج فراوان می‌کرد و به دست خود عطای بسیار می‌داد، حال آنکه سبب‌جویی ظاهری در تحصیل مال از او دیده نشد و از کسی چیزی نمی‌پذیرفت (دیباچه‌الدیوان، ص ۴).

به همین جهت است که شعر حافظ منعکس کننده صادق تاریخ زمان اوست؛ اما در دیوان ابن فارض جز یکی دو مورد با مهر و نشان روزگار او برخورد نمی‌کنیم.^۱ البته این هست که نفس رویکرد به تصوف و دنیای درون در عصر ابن فارض معلول اغتشاشات سیاسی و انتقال حکومتها و شدت گرفتن مرحله‌ای از جنگهای صلیبی بوده است.^۲ ابن فارض نیز چون حافظ زیباپرست و حساس بوده،^۳ از تلاوت و سماع و بوی خوش و مناظر طبیعی لذت می‌برده و علاقه خاصی به تماشای رود نیل هنگام طغیان آن داشته است، همچنان که حافظ شیفته «آب رکناباد» بوده است.

حافظ و ابن فارض هر دو بعد از مرگ و در طول سده‌ها محور افسانه‌هایی قرار گرفته‌اند که عامه مردم حول شخصیت‌های محبوب و مورد توجه خود می‌بافند. در افسانه‌ها حافظ عاشق «شاخ نبات» است و ابن فارض دل‌باخته زنی است که از پشت بام مسجد چشمش بر او افتاد.^۴

در کتاب عجیب‌مجالس العشاق،^۵ که به عنوان نوعی تعبیر و تفسیر آثار ادبی برای بسیاری از مشاهیر معشوقان مذکر ساده رخ نام برده است، این دو شاعر هم فراموش نشده‌اند: ابن فارض عاشق یک جوان رویگر بوده و حافظ این غزل را در عشق یک نوجوان آهنگر سروده است:

دلم رمیده لولی و شییست شورانگیز دروغ وعده و قتال وضع و رنگ آمیز...
فدای پیرهن چاک ماهرویان باد هزار جامه تقوی و خرقة پرهیز

باید دانست که در دیوان هر دو شاعر زمینه یا انگیزه به هم بافتن چنین افسانه‌های

۱- از آن جمله اشاره به تفصیل «خیال الظل» است. رک: «خیال‌بازی یا نمایش سایه‌ها»، علیرضا ذکاوتی قراغزلو، کیهان فرهنگی، سال سوم، شماره ۱۲، اسفند ۱۳۶۵، ص ۲۸.

۲- رک: «ابن فارض، شاعر حب‌الهی»، معارف، ص ۱۳۸، یادداشتها، ذیل شماره ۵.

۳- روزبهان بقلی شیرازی (متوفی ۶۰۶) می‌نویسد: اِذَا وَصَلَ الرُّوحُ مَقَامَ الْاِنْسِ تَسْتَأْنِسُ بِكُلِّ جَمِيلٍ وَكُلِّ صَوْتٍ حَسَنٍ وَكُلِّ رَائِحَةٍ طَيِّبَةٍ... وَبِذَلِكَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: جُبِّبَ اِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ الثَّلَاثُ: الطَّيِّبُ وَالنِّسَاءُ وَ قِرَّةٌ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ. (مشرب الارواح، چاپ ۱۹۷۳، استانبول، ص ۲۸۶).

۴- «يُقَالُ ان ابن الفارض صعد منارة المسجد فرأى امرأة جميلة فوق سطح بيت فاشتعل قلبه وهام مع الهائمين، يُقال أنَّ تلك المرأة كانت زوجة احد القضاة». (التصوّف الاسلامي في الادب والاخلاق، الدكتور زكي مبارك، الجزء الاول، ص ۲۹۱ حاشیه).

۵- مجالس العشاق، کامپور هند، ۱۳۱۴ قمری (۱۸۹۷ م)، صص ۱۰۲ و ۱۴۴ و ۱۴۵.

سختیف از سوی ساده‌اندیشان یا بیماران جنسی، که می‌خواسته‌اند حجتی برای تمایلات منحرف خودشان داشته باشند، وجود داشته است. ابن‌فارض آنجا که از «معشوق لاغر میان‌گران سرین» یاد می‌کند^۱ و آنجا که همچون سنایی از عشق پسر قصاب دم می‌زند^۲ و نیز حافظ که از «شیرین پسر» در غزل یاد می‌کند، به دست کوتاه‌اندیشان قصه‌پرداز بهانه داده‌اند.

جالب اینکه هر دو شاعر از «باده» دم می‌زنند و می‌دانیم که مشهورترین شعر ابن‌فارض قصیدهٔ خمریهٔ اوست با این مطلع:

شَرَبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً سَكَرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرَمُ

و این قصیده را صوفی و شاعر نامدار، میر سید علی همدانی، که معاصر حافظ (و قدری مستتر از او) بوده، شرح کرده است، وی «خمر» را چنین معنی می‌کند: «قبول افراد و اعیان مراتب وجود، دوام فیض تجلیات ذاتی و صفاتی و افعالی را به قدر استعدادات و قابلیت»؛ و نابلسی، شارح دیگر ابن‌فارض، «خمر» را به معنی «معرفت و شوق و محبت» می‌گیرد.^۳ در هر دو تعبیر می‌توان حافظ را شریک ابن‌فارض دانست. مگر نه اینکه در نظر حافظ هم طینت آدم را در میخانهٔ عشق مخمر کرده‌اند^۴ و مگر نه اینکه عشق مقدم بر خلقت است؟^۵ و مگر نه اینکه در تصوّر حافظ:

۱- «اهواه مهفهفا ثقیل الردف». شرح دیوان ابن‌فارض، ج ۲، ص ۲۰۳، شارح تعبیرات عجیب و غریبی کرده است.

۲- در وفیات ابن‌خلکان (ج ۳، ص ۱۲۷) آمده است که ابن‌فارض عاشق قصاب پسری بود و برای او یک موالیا سرود به این عبارت که «می‌خواهد سرم را ببرد و تکه‌تکه‌ام کند و دارد بادم می‌کند که پوستم را بکند». نابلسی شرح خنکی بر این مطلب نوشته که به نهایت نامربوط است (شرح دیوان ابن‌فارض، ج ۲، ص ۲۰۹). حافظ نیز به لهجهٔ عامیانهٔ شیراز شعر سروده است.

۳- شرح دیوان ابن‌فارض، ج ۲، ص ۱۵۴، و احوال و آثار و اشعار سید علی همدانی، ص ۴۰.

۴- بر در میخانهٔ عشق ای ملک تسبیح گوی کاندرا آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند

نبود چنگ و رباب و نبید و عود که بود گلی وجود من آغشتهٔ گلاب و نبید

۵- پیش از آن‌کاین سقف‌سبز و طاق‌مینا برکشند منظر چشم مرا ابروی جانان طاق بود
و این مقدم بودن عشق بر خلقت، مضمون «حدیث قدسی» است که: «أَنْتَ كُنْتَ كَنْزاً مَخْفِئاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ
فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ».

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد

آیا نمی شود چنین انگاشت که این شعر حافظ:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده ایم ای بیخبر ز لذت شرب مدام ما

طرح دیگری از مطلع تائیه الکبری سروده ابن فارض است:

سقتنی حمیّا الحب راحة مقلتی و کأسی محیّا من عن الحسن جلّت

.....

و بالحدق استغینت عن قدحی و من شمائلها لا من شمولی نشوتی

شیخ محمود شبستری در گلشن راز نظر به همین دو بیت داشته که گوید:

شرابی خور که جامش روی یارست پیاله چشم پاک باده خوارست

قرنهاست بحث می کنند که این باده چیست؟ و معشوق یا معشوقه کیست؟ و این سؤال هم در تعبیر و تفسیر اشعار ابن فارض مطرح است و هم حافظ. آیا باید این کلمات را در معنای ظاهری گرفت یا به معنای باطنی، یا در جایی بدین معنا و در جایی بدان معنا؟ آیا حقیقت و مجاز را در این مورد چطور باید فهمید؟ وقتی حافظ می گوید:

خُمها همه در جوش و خروشدن ز مستی وان می که در آنجاست حقیقت نه مجازست

شعر را چگونه معنی کنیم؟

«می و خم» در اطلاق «حقیقی» به اصطلاح لغوی همان آب انگور و ظرف سفالی است و در اطلاق «مجازی» بر مصطلح و معنای عرفانی تعبیر و تأویل می شود، اما اکنون در عرف چنین به کار نمی رود و این نکته قابل تأملی است: فرهنگ عرفانی بر زبان و کاربرد لغوی ما هم سایه افکنده، حتی معنای دو اصطلاح بسیار روشن علوم بلاغی یعنی «حقیقت و مجاز» را معکوس کرده است. آیا این یک دیدگاه افلاطونی است؟

شارحان ابن فارض و حافظ، که به دهها تن می‌رسند،^۱ کوشیده‌اند هریک طبق مذاق خود مراد شاعر را از بیان حالات عشق و عاشقی و خمار و مستی باز نمایند. این مبحثی است که معركة الآراء است و ما در این گفتار نمی‌خواهیم وارد آن شویم، فقط وجوه قابل قیاس دو شاعر بزرگ عارف مشرب متعلق به فرهنگ اسلامی را بیان می‌کنیم که علاوه بر در آمیختن شگفت‌انگیز یا سحرآمیز ناز و نیاز و حقیقت و مجاز، حتی در صنعتگری و نازک‌کاری‌های بدیع و بیانی هم مشابهت دارند. جناس و طباق و اشتقاق و ایهام و مراعات نظیر و تلمیح و التزام از صنایع مورد علاقه دو شاعر است. خوش آهنگی و انطباق با دستگاههای موسیقی از همانندیهای شعر ابن فارض و حافظ است که شعر هر دو قرنهای مجالس صوفیان را گرم داشته است.^۲ سوز و شوق و درد راستین در شعر هر دو چنان است که از ورای ریزه کاریهای هنرمندانه – که ذهن را مشغول داشته – دل را برمی‌انگیزد و جان را به اهتزاز درمی‌آورد و انسان را میان خاک و افلاک سیر می‌دهد.

و باز از جمله وجوه مشترک دو شاعر ملامت‌گری و تخریب رسوم و عادات است.^۳ که در عرفان به خراباتی‌گری تعبیر می‌شود: کسی که به حقیقت رسیده و مظهر اسم «حق» شده است از پراکنده‌گوییهای گمراهان و گمراهی چه باک دارد؟ به گفته ابن فارض:

وکیف و باسم الحق ظلّ تحقیق
تکون أراجیف الضلال مُخیف^۴

و به قول حافظ:

گر من از سرزنش مدعیان اندیشم شیوه مستی و رندی نرود از پیشم

۱- اسامی تعدادی از شارحان حافظ را در تاریخ نظم و نثر در ایران... تألیف سعید نفیسی، صص ۲۰۵ و ۲۰۶ ببینید. برای اسامی شارحان ابن فارض رک: «ابن فارض، شاعر حب الهی»، معارف، صص ۱۲۰ و ۱۲۱.
۲- رک: الحقیقة والمجاز فی الرحلة الی بلاد الشام و مصر و الحجاز، تألیف عبدالغنی النابلسی، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۶، صص ۱۹۷ و ۲۸۰؛ و نیز رک: مقدمه محمد گلندام بر دیوان حافظ: «سماع صوفیان بی غزل شورانگیز او گرم نشدی و مجلس می‌پرستان بی نقل سخن ذوق‌آمیز او رونق نیافتی».
۳- سعیدالدین سعید فرغانی در مشارق الدراری - شرح تائیه ابن فارض (انتشارات انجمن فلسفه و عرفان اسلامی، ۱۳۹۸ ق) گوید: «... شیخ ناظم [ابن فارض] را میل به مذهب اهل ملامت بوده است» (ص ۸۵).
۴- و نیز گفته است:

و هذی یدی لا اِنَّ نفسی تخوفت سوای و لاغیری لخیری ترجت

جبری‌گری در معنای موحدان‌هاش از مشترکات هر دو عارف است، امور خلاق بر نشان اسماء جاری است و حکمت صفاتی از قبیل مُعِزّ و مُذِلّ و هادی و مُضِلّ اجرا می‌شود:

على سمة الاسماء تجرى امورهم و حكمة وصف الذات للحكم أجرت
چنان که حافظ گوید: «آتش کرا بسوزد گر بولهب نباشد».

مضمون عارفانه وحدت ادیان مورد تأکید هر دو متفکر ژرف‌اندیش فرهنگ اسلامی است. حافظ راه صومعه تا دیرمغان را پر دور نمی‌انگارد، بلکه در خرابات مغان «نور خدا» می‌بیند و ناقوس و صلیب را به رخ صومعه‌داران می‌کشد و صریحاً اعلام می‌دارد:

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست همه جا خانه عشقست چه مسجد چه کنشت

ابن فارض نیز می‌گوید: «آن که زَنار می‌بندد یا می‌گشاید دست خداست. اگر محراب مسجد به نور تلاوت قرآن روشن است، کلیسا نیز با وجود انجیل باطل نیست و احبار یهود هم شبها با تورات خواندن مناجات می‌کنند. اگر کسی به عنوان عبادت بر بت سجده می‌برد جای انکار از روی عصبیت نیست، زیرا همان کسی که با ایرادگیری بر بت پرست تنزیه خدا می‌کند بسا خود در باطن دنیاپرست است. مجوسان که آتش هزار ساله را می‌پرستند از آنجاست که نار را «نور خدا» پنداشته‌اند»^۱.

بیا ساقی آن آتش تابناک که زرتشت می‌جویدش زیر خاک
به من ده که در کیش رندان مست چه آتش پرست و چه دنیاپرست

اما در این گونه موارد هم تفاوت باریکی میان حافظ و ابن فارض (و بسیاری عارفان دیگر) هست. نظر عرفا بر این است که در سیر طریق و مراتب معرفت و سلوک، توحید

۱- رک: ابن الفارض والحبّ الالهی، ص ۳۸۵:

... و ان عبد النار المجوس و ما انطفت
فما قصدوا غیرى و ان کان قصدهم
رأضوء نورى مرة فتوهمو
کما جاء فى الاخبار فى الف حجة
سواى و ان لم یظهروا عققدنية
ه ناراً فضلوها فى الهدى بالاشعة

در مرحله‌ای شرک است نسبت به مرحله بالاتر و صواب در مرحله‌ای خطاست نسبت به مرحله بالاتر، از توبه باید توبه کرد زیرا «حسناتُ الأبرار سیئاتُ المقرّین». اما از بعضی ابیات حافظ چنین برمی آید که می شود صاحب هر دو حال به طور توأم و همزمان بود:

گفتم صنم پرست مشو با صمد نشین گفتا به کوی عشق همین و همان کنند
گفتم شراب و خرقه نه آیین مذهبست گفت این عمل به فتوی پیر مغان کنند^۱

ملاحظه می شود که این نظر را نه از قول خود که از قول دیگری آورده است و مثل همیشه با اعتدال خاصی در حافظ برخورد می کنیم که حساب او را از اهل حلول و اتحاد و تناسخ و اباحه یا به تعبیر خودش، «صوفیان دجال فعل ملحد شکل» جدا می کند. اما ابن فارض در حالت غیبت و بی خویشی^۲ از قول «روح الارواح» یا «قطب معنوی» به کلماتی گرافه آمیز دهان گشوده که کمتر از آن حسین بن منصور حلاج را مهدورالدم ساخت، و این البته در تائیه الکبری است.

غلبه روح تصوّف در قرن هفتم و پس از آن در دنیای اسلام، بخصوص مصر، و بی ضرر بودن دعاوی معنوی بدون تشکیلات و دواعی دنیوی برای صاحبان مسند شرع و عرف باعث شد که ابن فارض و پیروان او در خطر جانی قرار نگیرند و حتی برای بعضی کلمات «متشابه» او محملهای قابل قبول تراشیده شود، همچنان که از دیرباز برای بعضی کلمات «متشابه» حافظ کوشیده اند توجیهی بیابند:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد^۳

حافظ و ابن فارض در نظر مردم هر دو از اولیاء الله شناخته شدند و قبرشان زیارتگاه گردید. حافظ با زمزمه زیر لبی و ابن فارض با تأکید و به صدای بلند خود را مقتدا می دانند:

۱- و نیز گوید:

وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر ذکر تسبیح ملک در حلقه زنار داشت

۲- نفحات الانس (چاپ توحیدی پور)، ص ۴۲.

۳- مثلاً ملا جلال دوانی (متوفی ۹۰۸) در شرح بیت مذکور نوشته است: «... اگر خطا در واقع بودی، نظر پیر، که آن را ندیده، پاک نبود» (نسخه خطی کتابخانه غرب همدان).

بر سر تربت ما چون گذری همت خواه که زیارتگه رندان جهان خواهد بود

قُلْ لِلَّذِينَ تَقَدَّمُوا قَبْلِي وَمَنْ بَعْدِي وَمَنْ أَضْحَى لِأُشْجَانِي يَرَى
عَنِّي خذُوا وَبِئِاقْتُدُوا وَلِي اسْمَعُوا وَتَحَدَّثُوا بِصِبَابَتِي بَيْنَ الْوَرَى

و جالب اینکه علی الظاهر هر دو سنی مذهب بوده‌اند. اما با غلبه تشیع در ایران هر دو شیعه انگاشته شده‌اند.^۱ البته ارادت خاص هر دو شاعر عارف به خاندان پیغمبر (ص) مسلم است، هم حافظ در «ره خاندان» به صدق قدم می‌زند، و هم ابن فارض علی (ع) را اختصاصاً صاحب مقام وصایت علم پیغمبر می‌داند:

و اوضح بالتأويل ما كان مشكلاً عليّ بعلم ناله بالوصية

آورده‌اند که ابن فارض را پس از مرگ در خواب دیدند و پرسیدند: چرا پیغمبر (ص) را مدح نگفته‌ای؟ گفت: خداوند پیغمبر را ستوده است و هرچه و رای آن گفته شود تقصیرآمیز خواهد بود. شاید برای رفع این نقص بوده که بیت تغزلی و عاشقانه زیر را اشاره به پیغمبر (ص) دانسته‌اند:

يا أُخْتِ سَعْدٍ مِنْ حَبِيبِي جِئْتَنِي بِرِسَالَةٍ أَدَيْتَهَا بِتَلَطُّفٍ^۲

به این قرینه که «حلیمة سعدیة» دایه رسول الله (ص) بود و «حبیب الله» از القاب آن حضرت است، و این نظیر آن تعبیری است که در ایران از بیت مشهور حافظ می‌کنند: نگار من که به مکتب نرفت و خط نوشت به غمزه مسئله آموز صد مدرّس شد

دیگر از مشترکات دو شاعر اشاره به داستانهای پیغمبران در قرآن می‌باشد که برای خواننده فارسی زبان ارائه امثله و شواهد از حافظ ضروری نیست و در مورد ابن فارض

۱- مجالس المؤمنین، چاپ اسلامی، ج ۲، ص ۵۷.

۲- ابن الفارض والحبّ الالهی، ص ۱۷۸؛ مقایسه شود با شرح دیوان ابن الفارض، ج ۱، ص ۱۸۶.

می‌توان به‌عنوان نمونه به چندین بیت متوالی از تائیه الکبریٰ ارجاع نمود که اولین و آخرین آن را می‌آوریم:

بذاك علا الطوفان نوح و قد نجا به من نجا من قومه فی السفینه

.....

و من اكمه ابرا و من وضع عدا شفی و اعاد الطین طیراً بنفخة^۱
از اینها گذشته حال و هوای شعر ابن‌فارض و حافظ در زمینه تغزلات عارفانه - عاشقانه یادآور یکدیگر است. ذیلاً به بعضی ابیات و مصرعها، که در یک مرور اجمالی برگزیده شد و به‌وجهی تداعی برانگیز است، نظری می‌افکنیم:

□ ابن‌فارض در وصف خمر و مستی آن گفته است:

و فی سكرة منها و لو عمر ساعة ترى الدهر عبداً طائعاً و لك الحكم

حافظ در این باب سروده است:

گدای میکده‌ام لیک وقت مستی بین که ناز بر فلک و حکم بر ستاره کنم

□ ابن‌فارض در خطاب به معشوق گوید:

بانكساری بذلتی بخضوعی بـافتقاری بـفاقتی بـغناکا

حافظ هم گفته است: «چو یار ناز نماید شما نیاز کنید». و باز ابن‌فارض در خطاب به معشوق گوید:

و بما شئت فی هواك اختبرنی فاختیاری ماكان فیه رضاكا

و حافظ گفته است: «رای آنچه تو اندیشی حکم آنچه تو فرمایی».

□ ابن‌فارض در دوام عهد و استواری پیمان گوید:

۱- و نیز رجوع کنید به اعلام مشارق الدراری.

و عقدی و عهدی لم یحلّ ولم یحل و وجدی و جدی والغرام غرامی

حافظ هم سروده است:

من آن نیم که دهم نقد دل به هر شوخی در خزان به مهر تو و نشانه تست

گوهر مخزن اسرار همانست که بود حق مهر بدان مهر و نشانست که بود

□ ابن فارض گوید: «و ما حلّ بی من محنة فهی منحة» و حافظ سروده است: «بلایی کز حبیب آید هزارش مرجبا گفتیم».

□ ابن فارض گوید:

فکلّ اذی فی الحبّ منک اذا بدا جعلتْ له شکری مکان شکیتی

حافظ هم سروده است:

زان یار دلنوازم شکریست با شکایت گر نکته دان عشقی بشنو تو این حکایت

□ ابن فارض گوید:

و معنی وراء الحُسن فیک شهدته به دق عن ادراک عین بصیرتی

که یاد آور شعرهای زیر از حافظ است:

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد بنده طلعت آن باش که آنی دارد

از بتان آن طلبار حسن شناسی ای دل این کسی گفت که در علم نظر بینا بود

اینکه می گویند آن بهتر ز حسن یار ما این دارد و آن نیز هم

بس نکته غیر حسن بیاید که تا کسی مقبول طبع مردم صاحب نظر شود

□ ابن فارض گوید:

و فی ساعةٍ او دون ذلک من تلا بمجموعه جمعی تلا الف ختمه

حافظ سروده است:

عشقت رسد به فریادگر خود بسان حافظ قرآن ز بر بخوانی با چارده روایت

□ ابن فارض گوید: «... فأهل الهوى جُنْدَى و حُكْمَى عَلَى الْكُلِّ». و حافظ سروده است:

«شاه شوریده سران خوان من بی سامان را».

□ ابن فارض گوید: «و صرّح باطلاق الجمال و لا تقل بتقييده...» و حافظ سروده است:

بعد ازین روی من و آینه وصف جمال که در آنجا خبر از جلوه ذاتم دادند

□ ابن فارض گوید:

فَلَوْ قِيلَ مَنْ تَهَوَّى؟ و صرّحتُ بِاسْمِهَا لقليل كنى، او مسّه طيفُ جنّة

و حافظ سروده است:

گفتم آه از دل دیوانه حافظ بی تو زیر لب خنده زنان گفت که دیوانه کیست؟

چنین است فضا و عناصر همانند دو دیوان،^۱ که البته با صرف وقت بیشتر می توان

۱- از دیگر موارد قابل مقایسه دو شاعر «طیف الخيال» است که از مضامین شایع ابن فارض می باشد. حافظ نیز چنین سروده:

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست

تا آنجا که گوید:

گفت ای عاشق شوریده من خوابت هست؟

نکته اخیر اینکه دکتر زکی مبارک در مورد شعر ابن فارض چنین نظر داده که میان فطرت و تکلف (یا مطبوع و مصنوع) در نوسان است (پیشگفته، ص ۲۹۱). در مورد شعر حافظ نیز چنین قضاوتی می توان داشت.

امثله و شواهد بهتر و منطبق تری در آن دو یافت. گفتار را با شعری از ابن فارض، که اقتباس از آیه قرآنی است، و مشابه آن از حافظ به پایان می‌بریم:

آنست فی الحیّ ناراً لیلا فبشّرْتُ اهلی
قلت امکثوا فلعلّی اجد هُداً لعلّی

و حافظ سروده است:

لَمَعَ الْبَرْقُ مِنَ الطُّورِ وَ آنست به فَلَعَلّی لک آتِ بِشَهابٍ قَبَسِ

سیری در مقدمه استاد آشتیانی بر ترجمه شرح مثنوی نیکلسون*

مثنوی مولوی یکی از بزرگترین و بااهمیت‌ترین متون عرفانی ایران و اسلام و یکی از معدود کتابهای ارزشمند فرهنگ بشری است که عصاره عرفان و فلسفه و کلام و معارف اسلامی را در قالب گیراترین اشعار و شیرین‌ترین تمثیلات و رساترین تعبیرات عرضه کرده است. البته این باعث نمی‌شود که کسی اگر بتواند و از عهده‌اش برآید بر مثنوی انتقاد نکند، چون به هر حال مولوی معصوم نبوده است.

این کتاب از روزی که پدید آمده مورد توجه خاص و عاشقانه بوده است. یعنی به همان ترتیب که هر روز یا هر شب مولوی پنجاه بیت یا صد بیت یا کمتر یا بیشتر سروده و در مجلس خاصان برای حسام‌الدین چلبی و دیگر ارادتمندانش می‌خوانده، در سینه‌ها یا روی کاغذ ثبت می‌شده است.

مولوی مردی دانشمند و درس خوانده و اهل مطالعه بوده و رجال بزرگی را دیده و حامل یک سنت، ارشاد و تدریس خانوادگی بوده است. لذا گرچه می‌کوشید زبانش ساده باشد، باز هم خواه ناخواه بیان ملای روم بیانی است عالمانه و مثنوی مشکلاتی داشته و دارد که طی قرن‌ها شارحان ریز و درشت و ادیب و عارف و صوفی و فیلسوف کوشیده‌اند آن مشکلات را بگشایند. ضمن آنکه این کتاب دشمنانی هم داشته که از جهت منفی درباره آن قلم زده‌اند و معتقدان مولوی می‌بایست آن اشکالات را نیز جواب بدهند. این

* شرح مثنوی معنوی مولوی، رینولد آلن نیکلسون، ترجمه و تعلیق: حسن لاهوتی، مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول: تهران، ۱۳۷۴، شش دفتر، صد و یازده + ۲۳۲۲ ص، وزیری. این مقاله در مجله آینده پژوهش، خرداد و تیر ۱۳۷۵ چاپ شده است.

است که شرح کردن مثنوی و مولوی شناسی از دیرباز مبحث مهمی بوده و هست؛ به ویژه که در قرن اخیر مستشرقان نیز در این مبحث وارد شده‌اند و مجموعاً بیش از یکصد و پنجاه شرح به زبانهای مختلف بر مثنوی نوشته شده است.

یکی از مستشرقان دانشمند — که تصحیح مشهوری از مثنوی ترتیب داده و شرح گرانسنگی بر آن نوشته — نیکلسون است که بیست سال از عمر پربار خود را صرف این کار کرد و مولوی شناس فاضلی همچون بدیع الزمان فروزانفر — آن طور که نقل کرده‌اند — یکی از آرزوهایش این بود که شرح نیکلسون بر مثنوی مولوی به فارسی ترجمه شود. اینک این کار به همت مترجمی صاحب علاقه و اهلیت صورت گرفته و با مقدمه پرمایه از استاد علامه سید جلال‌الدین آشتیانی به بازار آمده است.

اینجانب در این گفتار به شرح مثنوی نیکلسون نمی‌پردازم، این کاری است که جداگانه باید صورت گیرد و چه بهتر که کسانی بدان کار بپردازند که مشخصاً روی شرح مثنوی کار کرده‌اند یا می‌کنند. آنچه در این گفتار مورد اشاره قرار می‌گیرد، مقدمه عالمانه و عمیق استاد آشتیانی است که با لذت و مکرر خواندم و دریغ دیدم بعضی نکات در حاشیه آن به قلم نیاورم.

در اینجا خوب است از دانشور صاحب معرفت، جناب منوچهر صدوقی شها یاد کنم که چند سال پیش با ایشان صحبتی داشتیم در مقایسه و ارتباط محتمل اندیشه ابن عربی و مولوی، و ایشان با حسن ظنی که به این ناچیز دارند پیشنهاد می‌کردند اینجانب روی این مطلب کار کنم. اکنون متخصص بی نظیر عرفان و فلسفه اسلامی این مشکل را حل کرده و این مانع را از پیش پای محققان برداشته‌اند؛ چنان که کراراً در مقدمه‌ای که بر شرح مثنوی نیکلسون نوشته‌اند، می‌خوانیم تصریح دارند بر اینکه تأثر مولوی از شیخ اکبر (= ابن عربی) گمانی نادرست است و مولوی مثنوی را براساس قواعد شیخ اکبر ننوشته است (ص نود و سه و نود و پنج).

این رفع یک دخل مقدر است که چون بسیاری از شارحان مثنوی بر مذاق ابن عربی و از شاگردان مکتب او بودند و بیانات مولوی را حمل بر مقولات و مقالات محی‌الدین کرده‌اند لذا این سخن از استاد آشتیانی به عنوان یک فتوای قاطع علمی شنیدنی است. دکتر زرین کوب نیز در سرنی اشاره کرده‌اند که اندیشه مولوی مستقل از ابن عربی است و

اینکه مولوی و حتی مراد و مرشدش شمس تبریزی، تعریضهایی بر محمد مغربی و فتوح مکی بر زبان آورده‌اند، می‌تواند مؤید این مطلب باشد که دست‌کم دیدگاه این دو مکتب فرق دارد. هرچند بهتر است آن تعریضها را خصمانه تلقی نکنیم، بلکه نیش آن تعریض را متوجه شخص سؤال‌کننده و اعتراض‌کننده بدانیم. چنان‌که کسی نزد خربزه فروش از هندوانه فروش ستایش کند و خربزه فروش بداند که او نه خربزه بخر است و نه هندوانه بخر، و لذا هندوانه بخر و هندوانه فروش را فحش بدهد.

اگر این مثال و مَثَل را احیاناً نامناسب بینگارند، باید بگوییم نظیر مثالهایی است که خود مولوی می‌آورد. مانند مثالی که در دفتر پنجم مثنوی برای ایمان و صدق بایزید آورده است. و نیز روزی بعد از کشته شدن شمس کسی از او نزد مولوی تعریف می‌کرده و افسوس می‌خورده است که به خدمت ایشان نرسیدیم استفاده کنیم. مولوی می‌گوید: «اگر شمس را ندیدی کسی را می‌بینی که از هر موی او هزار شمس آویزان است!» این تعریض به شمس نیست، بلکه جواب آن شخص است که اگر تو می‌خواهی استفاده کنی بسم الله!

می‌خواهم بگوییم تعریضهای شمس و مولوی بر ابن عربی خصمانه نیست، یا می‌تواند خصمانه نباشد. ولی به هر حال تخالف یا تباین دو طریقه را نشان می‌دهد و اینکه مولوی و صدرالدین قونوی حرمت یکدیگر را رعایت می‌کرده‌اند، این از خرد عالمانه و سعه صدر عارفانه و پختگی و رسیدگی هر دو حکایت می‌کند، نه اینکه مشرب‌شان یکی است.

در اینجا حاشیه‌ای جزئی بروم و آن اینکه شارحان عرفانی حافظ نیز اکثراً از مکتب ابن عربی بوده‌اند و کوشیده‌اند حافظ را براساس مشرب آن مکتب شرح کنند. اینجانب اختصاراً به نادرست بودن این دیدگاه در مقاله «حافظ و ابن فارض»^۱ و «حافظ و ابن عربی»^۲ اشاره کرده‌ام.

۱- مقاله «حافظ و ابن فارض» نخست در مجله نشر دانش، شماره مرداد - شهریور ۱۳۶۷ و نیز در کتاب حاضر، منتشر شده است. ابن فارض بزرگترین شاعر متصوف عربی است و جالب است بدانید که نخستین شرح بر دیوان او تقریرات فارسی صدرالدین قونوی برای سیف‌الدین فرغانی بوده است. این شرح به همت استاد آشتیانی، در سال ۱۳۹۸ ق، چاپ شده است.

۲- مقاله «ابن عربی شاعر و حافظ عارف» نخست در مجله نشر دانش شماره آذر - دی ۱۳۶۷ و نیز در کتاب حاضر منتشر شده است.

در دنباله گفتار حاضر، دیدگاه صحیح به گمان اینجانب برای خواننده روشن خواهد شد.

ما در اینجا وارد مبحث معركة الآراء تاریخ تحولات عرفان و تصوف نمی شویم، اما اجمالاً باید دانست که عرفان نظری یا عرفان علمی پیش از آنکه به وسیله ابن عربی و شارحان او تنظیم گردد، بین عرفای ایران از حلاج و جنید گرفته تا حکیم ترمذی و غزالی و بابا فرج تبریزی و عین القضات و خواجه عبدالله و روزبهان شیرازی و حتی فیلسوفانی چون ابن سینا (در نمط تاسع و عاشر اشارات و رسالات عرفانیه او) و همچنین سهروردی مقتول مطرح بوده است.

مگر نه اینکه یکی از کارهای مهم محی الدین در فتوحات مکیه پاسخ دادن به سؤالهای حکیم ترمذی درباره ولایت است؟ (حاشیه مقاله استاد آشتیانی صفحه هفتاد و نه).

برای رفع استبعاد و تقریب ذهن خواننده یک نمونه دیگر بیاورم. محمود شبستری — که مسلماً تحت تأثیر مکتب محی الدین بوده است — خود تحت تأثیر عرفان ایرانی از طریق بابا فرج تبریزی (قرن ششم) نیز هست؛ چنانکه در آثار خود از او یاد و کلماتی نقل می کند. نجم الدین کبری — که سلسله های بسیار بدو می رسد — خود بابا فرج را و ظاهراً روزبهان را هم دیده بوده است. عرفانی که به مولوی رسیده (چه از طریق پدرش و چه از طریق برهان الدین ترمذی و چه از طریق شمس) عرفان ایرانی است. همچنانکه سنت شعر عرفانی فارسی^۱ و دو شاخص مهم آن پیش از مولوی (یعنی سنایی و عطار) ربطی به محی الدین ندارد و مقدم بر او بوده است. شاید به عکس بتوان محی الدین را از طریق عرفای مهاجر از ایران (فراریان از حملات غز و سپس مغول) تحت تأثیر عرفان ایران انگاشت. باری سخن در این باره به درازا کشید. آنچه اکنون باید مفروغ عنه انگاشت، همین است که مکتب عرفانی مولوی مستقل از ابن عربی است و گواهی استاد آشتیانی در

۱- برخلاف آنچه ابوالعلاء عقیفی در مقدمه بر فصوص الحکم نوشته، شعر صوفیانه فارسی تنها انعکاس معانی ابن عربی نیست؛ بلکه خود ابن عربی به احتمال قوی متأثر از عرفان ایرانی بوده است. طبق اشاره استاد آشتیانی در مقدمه شکوه شمس (ص ۶۰) ابن عربی چه بسا فارسی نیز می دانسته است. یک نمونه را در التجلیات الهیه ابن عربی، ص ۴۶۶ (چاپ مرکز نشر دانشگاهی) ببینید.

این باب بس است. تا آنجا که به یاد دارم مرحوم همایی نیز در مولوی نامه چنین برداشتی دارد، اما آن کتاب اکنون در دسترس نیست که ملاحظه کنم، و مورد نیاز این مقاله هم نیست.

استاد آشتیانی چند عنوان را که مهم بوده است و از جهت یک محقق عرفانی فلسفی شیعی اهمیت دارد که نظرگاه مولوی را درباره آن بداند عمیقاً مطرح کرده اند. یکی مسئله مراتب یقین است و حکایت حارثه (زید) در مثنوی: «گفت پیغمبر صباحی زید را/ کیف اصبحت ای رفیق باصفا». و از آنجا به مسئله رؤیت قلبی خدا، آنچنان که حضرت علی در حدیث «ذعلب» فرموده است، پرداخته اند (سی و سه تا سی و نه) که تفصیل آن را باید خواند. در اینجا حاشیه ای که اینجانب دارم این است که حارثه یا زید در آنجا که می گوید: «اصبحت مؤمناً موقناً» در مرحله علم یقین است و آنجا که می گوید «... کأنی انظر الی عرش ربی... و کانی انظر الی اهل الجنة... و کانی انظر الی اهل النار...» حکایت از عین الیقین می نماید و اینجاست که «لب گزیدش مصطفی، یعنی که بس!» و آنجا که از حضرت می خواهد دعا فرماید که شهادت روزی او گردد در طلب حق یقین است. بحث دیگر، ولایت در مثنوی است (چهل و پنج به بعد). ولایت متصف به اطلاق... اختصاص به خاتم الانبیا و اولیاء دارد. چون نبوت جهت خلقی است به وجود حضرت ختم شد و چون ولایت جهت حقی است دائمی است (چهل و نه و پنجاه). «ولایت خاصه محمدیه» با «ولایت مقیده محمدیه» فرق دارد و آنچه مولوی اشاره کرده مربوط به اخیر است:

پس به هر دوری ولیی قائم است	تا قیامت آزمایش دائم است
...پس امام حی قائم آن ولی است	خواه از نسل عمر خواهی علی است

در حقیقت نظر مولوی به «مهدی نوعی» است که جای دیگر هم گفته:
هم سلیمان هست اکنون لیک ما از نشاطِ دوربینی در عما

به طور خلاصه باید گفت مولوی تعصب تعجب انگیز جامی را نداشته و تاحدی حق ولایت را ادا کرده است.

در اینجا بد نیست اشاره کنم که شاه ولی الله دهلوی — که می دانید در تستن متعصب بود — ائمه اثنا عشر را اقطاب می داند.

در بحث وحدت و کثرت از نظر مولوی (پنجاه به بعد) پس از تحقیق مفصلی در مبانی محی الدین و ملاصدرا، بالاخره به آنجا رسیده اند که مولوی «تنزیه صرف را مردود می شمرد و به تشبیه صرف نیز مطلقاً گرایش ندارد» (شصت) و می دانیم این مطابق مشرب ابن عربی است که در فصوص بیان کرده است (شصت و هفت).

در مسئله ایجاد هم مولوی به ابن عربی نزدیک می شود: ما نبودیم و تقاضا مان نبود / لطف تو ناگفته ما می شنود. «ما یعنی اعیان ثابته، اعیان قبل از تنزل و ظهور به علم تفصیلی... در عدم آرمیده بود... اولین خواهش و استدعا و دعا در عالم هستی تقاضای اسماء جهت اظهار آثار خود بود و حق به اسم السميع دعای آنها را می شنید... و به اسم المتکلم و با کلمه کُن اعیان را وجود خارجی داد» (شصت و شصت و یک).

از اینجا وارد مسئله دعا می شویم:

یک گروهی می شناسم زاویا کفر باشد در بر ایشان دعا

«جهات قابلی دعا از جانب حق است و لسان فاعلی نیز از مقام جمع او. فتح باب ادعیه و اجابت مستند است به اسمای الهیه که از حق طلب ظهور کردند و حق ندای آنها را شنید و به اسم متکلم به آنها جواب داد و به فیض اقدس... آنها را از مقام خفا به ظهور آورد» (شصت و هشت و شصت و نه).

«از امتهات عطایای الهیه و داشتن حق تعالی است بندگان خود را جهت طلب، و عجب آنکه قبول نیز مانند اصل طلب از مقام جمع الهی است» (هفتاد).
ای دعا از تو اجابت هم ز تو

این نیست که ما یا رب بگوییم و او لبیک جواب بدهد، بلکه او لبیک را گفته که ما موفق به یا رب گفتن می شویم:
زیر هر یا رب تو لبیک هاست.

«بعضی درخواستن مراد خویش از حق عجلوند و قبل از موسم اجابت دعا مطلوب خود را طلب می‌کنند... بعضی دیگر می‌دانند که در غیب وجود... اموری تحقق دارد که بدون سؤال و تضرع نازل نمی‌شود... این سؤال و دعا از عبد خاشع بر سبیل احتیاط ظاهر می‌شود» (هفتاد و دو).

«ارباب حضور نیز دو صنفند: صنفی بر قبول دعا و عطیة حق به استعداد خود عالم می‌شوند، و صنف دیگر از طریق علم به استعداد، عالم به قبول خواهش و طلب خود می‌شوند» (هفتاد و دو).

«کسانی که به مرتبه کامل اخلاص رسیده‌اند و غیرحق را طلب نمی‌کنند... منظور اینان از دعا اطاعت حق است که بندگان را امر به طلب فرموده» (هفتاد و سه). به قول سنائی:

اذکرونی اگر نفرمودی زهره نام او که را بودی؟

گاهی اقتضای حال سؤال است و گاه سکوت، و در هر حال اگر از روی خلوص باشد، چه زود مستجاب شود و چه دیر و اصلاً نشود، در هر حال با لبیک همدوش است (هفتاد و سه و هفتاد و چهار).

به گمان اینجانب خود دعا مطلوب است، چه اجابت بشود و چه نشود؛ چون گفتگو با محبوب است.

مسئله دیگر «حقیقت محمدیه» است که مولوی نور آن حضرت را مقدم بر «قلم» می‌داند. قلم یا ملکی که نام دیگرش عقل اول است به نظر اهل تحقیق صادر اول می‌باشد.

آنکه اول شد برون از جیب غیب بود نور پاک او بی هیچ ریب
بعد از آن نور مطلق زد رقم گشت پیدا کرسی و لوح و قلم

ابن عربی، «حقیقت محمدیه» را «الانسان الحادث الازلی والنشأ الدائم الابدی» می‌نامد (هفتاد و هشت). در حدیث نبوی هم وارد شده است: «نحن الآخرون السابقون»:

گر به صورت من ز آدم زاده‌ام من به معنی جد جد افتاده‌ام

البته در اصطلاح گنوسیایان و مانویان هم به «انسان قدیم» برمی‌خوریم (سابقه این‌گونه مطالب را اگر کسی بخواهد در کتاب الانسان الکامل فی الاسلام لوثی ماسینیون ببیند).

این انسان کامل که با تعین صوری و دنیوی آن فرق دارد (هشتاد و دو)، بر عوالم کونی دو جهانی حاکم است و همان است که شیعه می‌گوید زمین نمی‌تواند خالی از حجت باشد.

اکنون به موضوع حلاج می‌رسیم. استاد آشتیانی می‌نویسد: حلاج گرفتار در تله شیطان نفس شد... و شطح او ناشی از عدم تحقق وی به مقام تجلی ذاتی است. یعنی در تجلی اسمائی متوقف شد... غلو او در حضرت مسیح و اعتقاد او به شیطان و توجیه تمرد شیطان هم دلالت بر آن دارد که... ماده شرک (خفی) در او قلع نشده است (هشتاد). و شعر معروف حلاج «سبحان من اظهر ناسوته...» بوی تثلیث می‌دهد،^۱ اما نسبت حلول به او وارد نیست (هشتاد و دو).

حلاج در تلوین مذموم (نه ممدوح) گرفتار مانده بود، لذا از وی شطح سر می‌زد، و برای او گاهی عبور از این وضع حاصل می‌شد، لیکن به مقام تجلی ذاتی نرسید (هشتاد و شش) که الحال لایدوم.

«تجلیات حق تابع قوایل و مظاهر است. لذا به نور انیه و ظلمانیه منقسم می‌شود. در تجلی ظلمانی... مشتبهات نفسانیه و خواسته‌های شیطنیه و ملکوت اسفل قبول استکمال و ترقی می‌نماید و راه عروج بر ملکوت اعلی و جبروت بسته است». حرکت در تجلی ظلمانی دوری و در تجلی نوری طولی است و اگر مظهر هر دو را داشته باشد حکم بر جهت غالب است (هشتاد و هفت). بدین‌گونه نویسنده محترم بدون آنکه بر قلم آورده باشند، آنچه را مولوی درباره حلاج گفته پذیرفته‌اند.

گفت فرعونى انا الحق گشت پست گفت منصورى انا الحق و برست

۱- تأثر حلاج را از مقولات گنوسیای مسیحی و مانوی و نیز مقولات حکمت ایرانی قدیم نباید فراموش کرد (رک: ماسینیون). ضمناً دعوی بابت از سوی حلاج و طرفیت خاندان نوبختی با او نیز بسیار قابل تأمل است؛ با آنکه هم حلاج و هم نوبختیان با خلافت عباسیان مخالف بوده‌اند.

اما آنچه ابن عربی در مبحث سرّ قدر گفته است، بدین معنی که «هر عین ثابت (صورت علمی قدری حق) در اظهار افعال خود که مستند به اسم حاکم بر آن مظهر است برمی‌گردد به سرّ قدر، چه ترتّب حرارت بر نار و برودت بر ماء... ذاتی است... و در روایات آمده که «السعادة والشقاوة مقدرتان... والناس معادن كمعادن الذهب والفضة...». در این باب مذاق مولوی به امر بین الامرین – که مذهب اهل بیت است – نزدیک است. چه جبر و قدر را رد می‌کند:

در خرد جبر از قدر رسواتر است زانکه جبری حسّ خود را منکر است

البته بنده – نویسنده این مقاله – توضیحاً بیفزایم که مثنوی کتابی است هم کلامی هم عرفانی. مولوی به حیث متکلم و اثبات‌کننده عقاید دینی نمی‌تواند روی جبر پافشاری کند، بلکه با تمثیلات قانع‌کننده و دلایل دندان‌شکن جبری را می‌کوبد:

اینکه گویی این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

اما به عنوان یک عارف و صوفی نمی‌تواند از جبر بگذرد، آنچه از قول علی(ع) خطاب به ابن ملجم سروده مشهور است:

هیچ بُغضی نیست در جانم ز تو زانکه این را من نمی‌دانم ز تو
آلت حقی تو فاعل دستِ حق چون زنم بر آلت حق طعن و دق

مولوی به دنبال این اشعار جواب اشکال مقدر را هم داده است:

گفت او پس این قصاص از بهر چیست؟ گفت آن هم از حق و سرّ خفی است
اعتراض او را رسد بر فعل خود زانکه در قهرست و در لطف او احد
آلت خود را اگر او بشکند آن شکسته گشته را نیکو کند

بعد وارد یک بحث دیالکتیکی می‌شود که ناموس تکامل همین نفی و اثباتهای پی در پی است:

پس زیادتها درون نقصهاست مر شهیدان را بقا اندر فناست
حلق حیوان چون بریده شد به عدل حلق انسان رُست و افزائید فضل

بنابراین، قصاص دلیل بر اختیار نیست، خود جبر دیگری است:

گر نفرمودی قصاص او بر جنات یا نگفتی فی القصاص آمد حیات
خود که را زهره بُدی تا او زخود بر اسیر حکم حق تیغی زند
زانکه داند هر که چشمش را گشود کان کشنده سُخره تقدیر بود
تو بترس و طعنه کم زن بر بدان پیش دام حکم، عجزِ خود بدان

یعنی مولوی هم آخرش به همان سرّ قدر می‌رسد. حافظ رندانه از این کلمه گذشته است:

می‌ده تادهمت آگهی از سرّ قضا (قدر) که به روی که شدم عاشق و از بوی که مست؟

گفتی ز سرّ عهد ازل یک سخن بگو آنکه بگویمت که دو پیمان در کشم
من آدم بهشتی‌ام اما در این سفر حالی اسیر عشق جوانان مهوشم

اینکه درباره جبر و قدر کمی سخن به درازا کشید، از این جهت بود که یادآوری شود در مثنوی بر هر دو وجه مسئله تأکید شده است. همچنان که در قرآن نیز باید جمع آیات را در نظر گرفت و هر کدام در پله خود قابل درک و قابل قبول است. در سوانح مولوی (شبلی نعمانی) که مولوی را به عنوان متکلم نگاه می‌کند، راجع به این مسئله بحث مستوفی شده است.

بحث آخر شرح صدر مولوی است که «غامض ترین مسائل عرفانی را به ساده ترین صورت لباس سخن می‌پوشاند و درخور فهم عامه بیان می‌کند» (هشتاد و نه). این مطلب مشهور است که صدرالدین قونوی به مولوی گفت: شما چطور این مسائل مشکل را به این سادگی می‌گویید؟ مولوی جواب داد: من در شگفتم شما این مسائل ساده را چرا مشکل

می‌سازید؟ (سی و دو). فی الواقع مثنوی بر روی هم سهل و ممتنع است. استاد تأکید کرده‌اند که مولوی در مثنوی کمتر شطح و طامات می‌گوید (نود) و اینکه بعضی او را اشعر شعرا دانسته‌اند، و مثنوی در زمان آرامش و بلوغ مولانا به حقیقة الایمان سروده شده، حال آنکه غزلیات حاکی از دوران انقلاب احوال از تلوین به تمکین و از تمکین به تلوین است (نود).

از همین جهت است که به گفته علاءالدوله سمنانی: «مولوی روشن است و امیدبخش». و با آنکه قشریون مثنوی را نفی می‌کرده‌اند و حتی نجس می‌شمرده‌اند، اما هم آنان در حد فهم خود از بیانات و تعبیراتش سود جسته و رونقی به کلام خود می‌بخشیده‌اند.

حرف درویشان بدزدد مردِ دون در دمد تا بر سلیمی زان فسون

توجه به مثنوی که طی همین سال دو شرح بسیار بزرگ از آن منتشر شده است، بالا رفتن فهم عموم را نشان می‌دهد. مثنوی را باید خواند و مکرر خواند، ولی با چشم باز و حواس جمع.

والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم.

نقدی بر نقدی بر مثنوی*

کتاب نقدی بر مثنوی که اخیراً از نظر گذشت، از دو قسمت تشکیل می‌شود: قسمت اول در بیش از پانصد صفحه به قلم آقای سید جواد مدرسی و قسمت دوم در بیش از پنجاه صفحه به قلم مرحوم میرزا علی اکبر مصلائی یزدی (از شاگردان شیخ مرتضی انصاری) است. قسمت اول کتاب در واقع شرح است بر قسمت دوم، با این فرق که قسمت دوم به ترتیب بعضی اشعار مثنوی (از روی چاپ علاءالدوله) است و در قسمت اول کوشیده شده که موضوعات طبقه‌بندی شود، ولی عمده مطالب همانهاست که مرحوم مصلائی یزدی (مؤلف رساله کوتاه‌تر) نوشته است. این را نیز عرض کنم که مؤلفان هر دو رساله در حد توان خود سعی کرده‌اند بحث علمی بکنند گرچه لحن متناسب با این گونه ردیه‌نویسی‌ها گزنده است. اما اینکه سعی کرده‌اند بحث علمی بکنند، مسلماً همه جا قرین توفیق نیست و طبیعی است که وقتی کسی بخواهد یک کتاب با اهمیت مثل مثنوی را به کلی رد کند، به ناچار به تکلف دچار خواهد شد.

مقدمتاً نقل یک حکایت جالب است. آورده‌اند که به کسی گفتند مولوی گفته است: «من با هفتاد و دو ملت یکی‌ام»، آن کس دشنام زشتی به مولوی داد. خبر به مولوی رسید گفت: «با همین هم که می‌گوید یکی‌ام».

مولوی خود هم در مثنوی هم در دیوان شمس‌گاہ از کلمات زننده استفاده کرده که

* نقدی بر مثنوی. میرزا علی اکبر مصلائی یزدی، سید جواد مدرسی یزدی، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۵، ۶۳۸ ص، وزیری. این مقاله در مجله آینه پژوهش، شماره ۴۹ به چاپ رسیده است.

آنچه در مثنوی است غالباً تناسب با مقام دارد و از نوعی بلاغت متکلم خالی نیست، به هر حال ناقدان هم اگر همان شیوه در پیش گیرند عجب نباشد.

نظر به اهمیت مطلب و نظر به اینکه به هر حال این گونه نقد و انتقاد و تنقید کمابیش در گفتار و نوشتار جامعه ما وجود دارد، و نظر به آشنایی کمی که هم بامثنوی و مولوی و هم با موضوع نقد و انتقاد دارم، کتاب را اجمالاً ورق می‌زنیم؛ یعنی از همان شیوه مرحوم مصلائی استفاده می‌کنیم و در حد توان عصاره نظریات مؤلف را از نظر می‌گذرانیم. امید است که اگر نه گامی در شناخت مثنوی و آثار فرهنگی مهم گذشته ما، باری در جهت نشان دادن طرز فکرهای روزگار ما و تلقی ما از آثار گذشتگان مفید باشد.

نخست باید از مؤلف تشکر کرد که باری شرح حال مولوی را خواننده و مثنوی را هم مرور کرده است. چون بعضی ردیه‌ها هست که به اعتراف نویسنده، اصل کتاب خواننده نشده است. مثلاً احمد کسروی در رساله‌ای که تحت عنوان درباره ادبیات نوشته است، تصریح می‌کند: «من مثنوی را نخوانده‌ام ولی اشعاری که اینجا و آنجا از مولوی شنیده‌ام یا خوانده‌ام، یاوه است» آنگاه به اظهار نظر درباره مولوی می‌پردازد.

مؤلف کتاب مورد بحث ما یعنی جناب آقای سید جواد مدرسی برخلاف کسروی، مثنوی را خوانده و مولوی را شناخته است و اقرار می‌کند که مولوی مرد درس خوانده و اشعر شعرا و دارای مهارت کامل در بیان مطالب بوده است، به علاوه مطالب و مضمون‌های مثبت و سازنده هم دارد (ص ۱۲) که همان به نوبه خود باعث شهرت بیش از پیش مثنوی گردیده است. البته از اشعار خوب مولوی فقط دو نمونه آورده، که یکی از آنها به درد مجلس عقد و نکاح می‌خورد، و خود مؤلف همین استفاده را از آن می‌نمایند (ص ۶۸) و دیگری شعری است بدین مضمون:

روزن از بهر چه کردی ای رفیق؟ گفت تا نور اندر آید زین طریق
گفت آن فرع است، این باید نیاز تا از این ره بشنوی بانگ نماز

این نکته برگرفته از یک عبارت مشهور کلیله و دمنه است که قصد کشاورز باید گندم باشد «گاه که علف ستوران است خود به تبع حاصل آید» و خود مولوی هم سروده است:

هر که کارد قصدِ گندم باشدش کاهِ خود اندر تبع می آیدش
(ص ۴۶۵)

کاش ما همه (یعنی بنده نگارنده و مؤلف محترم و خوانندگان نوشته‌های ما) دست‌کم از این یک پند که به قول مؤلف محترم با نص قرآن و حدیث هم سازش دارد (ص ۴۶۵) پیروی می‌کردیم. در هر حال انصاف باید داد که حرف‌های خوب مثنوی منحصر به این دو قسمت نبوده، ولی بنای مؤلف به این است که چون قبلاً در برابر ضعف‌ها و لغزش‌های مثنوی یا سکوت شده یا توجیه ناصواب به عمل آمده، و ستایش‌های اغراق‌آمیز از آن کرده‌اند (ص ۱۴ و ۱۵) به نقد مثنوی بپردازد. ستایش‌های اغراق‌آمیز مثنوی از حوزه خود مولوی شروع می‌شود و مثنوی را تفسیر قرآن می‌نامیدند و گاه با خود قرآن برابر می‌نهادند (ص ۱۶ و ۱۷).

مؤلف در صفحه هجده ایراد گرفته است که مولوی درباره سخنان بایزید و امثال او گفته است:

لوح محفوظ است او را پیشوا	از چه محفوظ است، محفوظ از خطا
نی نجوم است و نه رمل است و نه خواب	وحی حق، والله اعلم بالصواب
از پی روپوش عامه در بیان	وحی دل‌گویند او را صوفیان

من بدون اینکه بخواهم از بایزید یا مولوی دفاع کنم (چون هر کسی را در گور خودش می‌گذارند) عرض می‌کنم مولوی حرف بی‌وجهی نزده است؛ مگر نه اینکه قرآن کلمه وحی را درباره زنبور عسل و درباره مادر موسی هم به کار برده است و هم اکنون در تداول رایج می‌گوییم: «به دلم الهام شد» یا «مثل اینکه به قلبم وحی شد». لذا «وحی دل» حرف بدی نیست و خود مؤلف پذیرفته است که گاهی چشمه‌های حکمت بر قلب و زبان جاری می‌گردد (ص ۱۸ حاشیه).

دنباله بحث این است که شمس و مولوی می‌گفته‌اند که «سؤال از مرشد بدعت است» یا «اگر کافری، دست من آب ریخت مغفور و مقبول شد، زهی عزت من...» (ص ۱۹). باید دید زمینه ذهنی و سابقه این حرف‌ها کجا و چرا بوده است.

قصهٔ مرید و مرادبازی که منحصر به صوفیه هم نیست، قصه‌ای دراز است. انصافاً اگر بنا باشد رسیدگی شود، نباید تنها یک صنف خاص را در نظر بگیریم.

مؤلف محترم سپس دعاوی «انا الحق» و غیره را مطرح کرده‌اند. ملاحظه می‌فرمایید با آنکه حسین بن منصور حلاج این شطح کفرآمیز را گفته و مورد حملهٔ عالمان قدیم شیعه (خاندان نوبختی، مفید، طوسی، طبرسی و...) هم بوده است، مع ذلک امروز اشعاری از بزرگان دین، در ستایش او با ساز و آواز خوانده می‌شود. این هم یک قصه طولانی است و باید انصاف داد که ما در حرف‌های خود و دلپسندهای خود، اگر نگوئیم «التقاطی» دست‌کم بی‌دقت هستیم. شما نمی‌توانید به محی‌الدین حمله کنید و ملاصدرا را تجلیل نمایید. ملاصدرای که در اسفار خود دست‌کم پنجاه صفحه به عین عبارت از فتوحات مکیه مطلب نقل کرده است. همچنین نمی‌توانید حاج ملاهادی را تکریم کنید، اما به یاد نیاورید که یکی از شارحان مثنوی و ستایشگران مولوی — که در اسرارالحکم نیز از اشعار مولوی نقل کرده — حاج ملاهادی است (رجوع کنید به فهرست اعلام نقدی بر مثنوی).

ممکن است بگویید ماکاری به محی‌الدین و ملاصدرا و حاج ملاهادی سبزواری نداریم. ما با مغز خودمان فکر می‌کنیم. بسیار خوب، در این صورت به خوابی که مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی دیده‌اند یا صدای غیبی که شنیده‌اند «فلانی مطالعه مثنوی را رهاکن، تو را به جایی نمی‌رساند» استناد نفرمایید (رک: صفحات ۹-۴۸۶). یا اگر قرار است به کلمات بزرگان در این مسائل استناد شود (مثلاً فرمودهٔ امام — ره — در صفحه ۲۴ و ۳۲ این کتاب)، بدانید که آن بزرگوار کلمات و مطالب دیگری هم در این باب دارند (مثلاً تفسیر سورهٔ حمد).

اعتراض دیگری که مؤلف محترم بر مولوی دارند و در سراسر کتاب تکرار می‌شود، این است که چرا مولوی شیعه نیست. البته بنده و مؤلف محترم و غالب خوانندگان باید خدا را شاکر باشیم که در خانوادهٔ شیعه و در محیط شیعی متولد شده‌ایم و شیعه‌ایم. اما مولوی در خانواده‌ای حنفی متولد شده، اصول و فقه حنفی خوانده و با کلام اشعری و احادیث اهل سنت و مآثورات صوفیه — حق و باطل، ساختگی و حقیقی — بار آمده، باز هم خیلی آزاد فکر است که بوحنیفه و شافعی را خارج از دایرهٔ عشق و درد می‌گذارد، و فخر رازی را رازدار دین نمی‌داند:

آن زمان که عشق می‌افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد
پای چوبین را اگر تمکین بُدی فخر رازی رازدار دین بُدی

اگر مولوی با صحیفه سجادیه و نهج البلاغه آشنا نبوده است، چنین ادعایی هم نداشته. البته من می‌دانم در محیط ما خصوصاً در قرون اخیر کوشیده‌اند مولوی را هم مثل خیلی‌های دیگر شیعه وانمود کنند. طرف حمله شما باید آنها باشند، اصولاً بین صوفیه قدیم (یعنی تا قرن ششم) یک تمایل ضد علوی هم هست، اما از قرن هفتم و بعد از آن به تدریج دو جریان اجتماعی - فرهنگی تشیع و تصوف به هم نزدیک می‌شود و گره می‌خورد (رک: تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، امیرکبیر، ۱۳۵۹ و ۱۳۷۳).

مولوی و حتی صوفیه بعدی در منطقه خراسان بزرگ قدیم - متعلق به جریان تصوف سنی هستند (چنان که نقشبندیان هم که در قرن هشتم پدید آمدند، صریحاً سنی‌اند و خرقة‌شان را به ابوبکر می‌رسانند). البته اینها ظاهر قضایاست، حقیقت این است که «الصوفی لا مذهب له» و در احوال حلاج هست که می‌گوید از مذاهب هرچه سخت‌تر است برگزیده‌ام و عمل می‌کنم (لا اقل مدتی از ریاضت‌کشی‌اش به این صورت بوده است). به هر حال صوفیه هر چهار مذهب سنت را حرمت می‌نهادند.

ایراد دیگری که بر مولوی گرفته‌اند استفاده او از احادیث مجعول است (ص ۲۸ و خیلی جاهای دیگر). این احادیث مجعول به فراوانی هم در محیط‌های شیعی و هم در محیط‌های سنی وجود داشته، و مولوی از باب استفاده از مشهورات و مسلمات قوم در بیان از آنها استفاده کرده است. نه استناد به احادیث مجعول منحصر به اوست و نه تأویل و تفسیر من در آوردی قرآن و حدیث. در همین مکتب محی‌الدین چه قدر استنادهای این‌گونه هست. اگر مولوی گفته:

ما ز قرآن مغز را برداشتیم پوست را بهر خران بگذاشتیم
ملاصدرا هم در مقدمه شرح اصول کافی آورده است: «هذه الدنيا و تلك الآخرة، هذه للابدان و تلك للارواح، متاعاً لكم و لانعامکم» (رک: رحيق مختوم، آیت‌الله جوادی آملی، ج ۱، ص ۷۹)

این نکته را هم عرض کنم که نه در عالم تشیع نه در عالم تسنن، کوششی که در راه تنقیح متن و سند احادیث احکام صورت گرفته، دربارهٔ احادیث تاریخی و اعتقادی صورت نگرفته است، دلیلش هم واضح است؛ چرا که احادیث احکام با حلال و حرام و نجس و پاک سروکار دارد، اما احادیث تاریخی و اعتقادی اثر فوری و محسوس در عمل ندارد. گذشته از آن «گروهی این، گروهی آن پسندند». یعنی حدیثی که به نظر یکی مجعول است، در نظر دیگری محمل صحیحی دارد و هدایت بخش هم هست. البته سوءاستفاده مسئله دیگری است که از «کلمه حق» هم می شود «ارادهٔ باطل» کرد. یک رشته احادیث اخلاقی و استجابی هم داریم که علما روی قاعدهٔ «تسامح در ادلهٔ سنن» متعرض اینها هم نشده اند: بالاخره ذکر گفتن که بد نیست و خوش رویی هم خوب است و خوردن انار اگر ثواب نداشته باشد فایدهٔ صحی که دارد! پس با این قبیل احادیث هم کسی طرف نمی شود.

هم اکنون در محیط ما اکثر علما با قمه زنی موافق نیستند (چون مسلماً اضرار به نفس است)، اما کمتر اظهار می کنند و قمه زن هم به فتوایی گوش نمی دهد. حالا اگر موضوع را از یک افق بالاتر نگاه کنیم، آن قمه زن از این طریق جذب دین می شود و از این راه می شود او را یواش یواش اهل مسجد و عمل به مسئله کرد، و بالاخره همین اعمال هم ریشه ای در احادیث شیعه دارد.

از اینجا وارد این مسئله می شوم که سماع دراویش مولویه در حالی که از نظر شیعه حرام یا مکروه به حساب می آید ولی تاحدی در آن محیط یک عده را پایبند معنویت نگاه داشته است. بالاخره رقاص ها و لوطی ها هم یک موعظه گر از خودشان می خواهند! در اینجا به شیوهٔ خود مولوی مطلب را تنزل دادم و تنازل کردم تا تقریب ذهنی حاصل شود. اینکه کار اصلی مولوی پس از ملاقات با شمس تبریزی، شعر و ترانه و سماع و رقص صوفیانه بوده است (ص ۲۸) یک قدری کم لطفی است. همین شعر مولوی یعنی مثنوی مورد توجه فضلالی درجهٔ اول هر عصری بوده است. مگر نه اینکه در زمان ما امثال استاد مطهری و مرحوم همایی و فروزانفر و استاد جعفری و دکتر زرین کوب بدان پرداخته اند. فقط شعر مولوی، می شود کار ده ها عمر باشد نه یک عمر.

مگر نه اینکه تا نسل گذشته بعضی متعصبان مثنوی را با انبر برمی داشتند که مبادا دستشان نجس شود! اما بعد فهمیدند در همین کتاب یک جوهر پاک هست که جلو ماتریالیسم را می شود با آن گرفت، و کوتاه آمدند. من کاری به رقص و سماع و ساز زدن مولوی ندارم (چون هرکس را توی گور خودش می گذارند و اینها مسائل شخصی است)، اما مثنوی کتاب پرمایه و گرانسنگی است که بر روی هم جهات مثبتش بر جهات منفی اش می چربد و آشکارا نورانیت و جاذبه ای معنوی در آن هست که در عصر غلبه اندیشه های مادی و ماشینی می تواند پادزهر مؤثری باشد:

گر بگوید کفر، دارد بوی دین آید از گفت شکش بوی یقین

و این نیست جز از آن روی که مولوی مسلمان با اخلاصی بوده است، گیریم به سبک خودش و با اجتهاد خودش و البته با بعضی انحرافات که در عصر او بوده و خاص او نیست. می شود از مولوی استفاده مثبت کرد آن چنان که اقبال لاهوری — در عین آنکه بر حافظ می تازد — مولوی را می ستاید. قرن هاست مدرسان و سخنوران از روش بیان و تمثیلات و عبارات مولوی در وعظ و درس سود می برند:

حرف درویشان بدزدد مرد دون بردمد تا بر سلیمی زان فسون

اگر افراطی گری پیروان مولوی (رک: گلیپنارلی، مولویه بعد از مولانا) را می نکوهم خوب است به همه جهات توجه داشته باشیم.

ایرادگیری بر رفتار مریدان مولوی حتی در زمان او انصافاً بر او خدشهای وارد نمی سازد. بلا تشبیه چه تعداد از صحابه پیغمبر مرضی آن حضرت بودند؟ ولی وظیفه راهنما طرد نیست، بلکه حفظ و جذب است:

تو برای وصل کردن آمدی نی برای فصل کردن آمدی

اگر بر سر خانقاه کار به چاقوکشی رسیده (ص ۴۰) در کجاست که منافی و سوراتی باشد و از این حرف ها نیست؟ پس این هم به صوفیه اختصاص ندارد.

مؤلف پس از بحثی مفصل، اثر شمس را بر مولوی منفی ارزیابی می کند (ص ۵۹).

به گمان اینجانب این درست نیست. اگر مولوی شمس را نمی‌دید آدمی بود به قواره پدرش، شاید هم کمتر، این مولوی که شما می‌بینید حرف‌های شمس را با شعر و قریحه و حوصله‌ای که خود شمس نداشته است، می‌زند. حال شما ممکن است بگویید این حرف‌ها به درد نمی‌خورد یا مضر است. این بحث دیگری است که به آن هم می‌رسیم.

شمس، استعداد درونی مولوی را شناخت و او را برافروخت. به قول عطار:

هر کسی ز اهل هنر یا اهل عیب	آفتابی دارد اندر جیب غیب
عاقبت روزی بود کان آفتاب	با خودش گیرد براندازد نقاب
تا نیفتند بر تو مردی را نظر	از وجود خویش کی یابی خبر؟

اینکه شمس چرا با صدرالدین قونوی رفیق نشده است (ص ۷۱)، به خاطر این است که شمس اصلاً با محی‌الدین (استاد صدرالدین قونوی) هم صفایی نداشته است. همچنین مولوی گرچه در مواردی تشابه افکار با محی‌الدین دارد (در کلیات عرفان) اما کارشناسان این فن قبول کرده‌اند که مکتب محی‌الدین با مکتب مولوی دو رشته است (رک: مقدمه استاد جلال‌الدین آشتیانی بر ترجمه مثنوی نیکلسون).

بر این اساس وحدت وجود (یا به عبارت بهتر وحدت شهود مولوی) با تعبیر محی‌الدین از این مطلب متفاوت است (برای نمونه محی‌الدین، فرعون را ناجی و مولوی او را هالک می‌داند). وحدت ادیان و اینکه بعضی اختلافات لفظی است، ممکن است از لوازم وحدت وجود تلقی شود، اما اهل همین مباحث حرفی دارند شنیدنی:

هر مرتبه از وجود حکمی دارد گر حفظ مراتب نکنی زندیقی

خلاصه مطلب اینکه طبق فتوای نقل شده از عروة الوثقی «القائلون بوحدۃ الوجود اذا التزموا باحکام الاسلام فالاقوی عدم نجاستهم» و یکی از حاشیه‌نویسان گفته: «به شرطی که وحدت وجود مستلزم کفر نباشد» (ص ۳۹۳). شما ملاصدرا را در نظر بگیرید. در راه هفتمین سفر حج وفات کرده، غالب اوقات دائم الوضو بوده، در عمرش یک شاهی مال شبهه نخورده... بالاخره در عمل از زاهدترین آدم‌ها بوده است، وحدت وجودی هم بوده است.

باید نتایج را نگریست. کسانی هستند که در این الفاظ و در این سطح، دین را می‌فهمند و به آن عمل می‌کنند. ما نمی‌توانیم عنوان ملحد به آنها بدهیم. تازه اگر ساز و آواز هم گوش بدهد، آخرش می‌شود غیر عادل نه کافر! اگر قرار شد مولوی پیشنهاد شود شما به او اقتدا نکنید (گرچه صدرالدین قونوی به او اقتدا می‌کرده است)!

اینکه ریشه‌های تصوّف کجاست و افکار هندی یا نوافلاطونی یا مسیحی‌گنوسی (و البته زرتشتی و مانوی و زروانی) در آن هست، اصالت آن را نفی نمی‌کند و آن را غیراسلامی نمی‌سازد. مگر آنکه شما کل فلاسفۀ اسلامی و اکثر متکلمان را هم از دایرۀ اسلام خارج کنید، چرا که مصطلحات اینها هم یونانی است. پس دیگر ننویسید «ملاصدرا، فیلسوف بزرگ اسلامی» (ص ۱۶۷) بزرگی‌اش در چیست؟ با حساب شما او هم التقاطی بوده است.

اگر مولوی غیرمستقیم خلفای عباسی را تأیید کرده و این مورد اعتراض شماست (ص ۱۹۹) علمای عصر صفوی که بنا به مصالحی از شاه عباس اول و دوم و شاه سلطان حسین و شاه اسماعیل اول تعریف کرده‌اند و گفته‌اند دولت صفوی به ظهور حضرت می‌پیوندد، چه صورتی خواهد داشت؟ در اینجا باید کلی قضیه را در نظر گرفت و اشکالی بر هیچ یک وارد نیست.

اینکه مولوی حشوی بود و همه جور اخبار را با ظواهرش پذیرفته (ص ۲۳۰)، باید توجه داشت که اینها استفاده از مشهورات است برای القای مطالبی که خودش می‌خواهد. مانند استفاده‌ای که از قصص کلیده دمنه کرده است و بحث‌های جبر و اختیار که حیوانات در حکایت نخجیران می‌کنند.

اعتراض می‌کند که چرا وضو را طبق فقه اهل سنت بیان کرده، خوب الان اکثریت مسلمانان جهان آن گونه وضو می‌گیرند. شما فقط یقۀ مولوی را گرفته‌اید (ص ۲۳۸)! همچنین است مسئله آب کر (که در فقه شیعه هم یک مسئله اختلافی است) و نیز مسئله پاک بودن سجده‌گاه (ص ۲۴۲). انصافاً آیا اختلاف در فروع فقهی جای ایراد و تکفیر و تفسیق است؟ در حالی که شما جای دیگر می‌گویید مولوی اسقاط تکالیف کرده (ص ۲۸۸). بالاخره مولوی پیرو فقه سنت است یا اصلاً قائل به تکلیف نیست؟!

اینکه مولوی در برابر معتزله ایستاده، این روش قدیم صوفیه و بیشتر اهل حدیث و سنت است. در کتب قدیم تصوف (مثلاً کشف المحجوب هجویری، معتزله را با طبایعیان و فلسفیان یکجا می آورد) و مولوی و استادش شمس هم با فلسفیان بد بودند: فلسفی را زهره نی تا دم زند دم زند قهر حقش بر هم زند

من بدون اینکه الان بخواهم قضاوت کنم، فقط اتخاذ سند می کنم به اینکه مولوی درد دین داشته است و به عنوان یک متکلم (اشعری) می خواهد از دین دفاع کند. اگر مولوی درد دین نداشت، چرا با فلاسفه و معتزله درگیر می شد؟ آیا انصافاً ما چون از بعضی حرف های اشعری ها خوشمان نمی آید، باید بگوییم دین نداشته اند؟ همان کاری که بعضی بی انصاف ها درباره معتزله کرده اند. در حالی که معتزله و اشاعره غالباً درد دین داشته اند و به نظر خودشان می خواسته اند از راهی دین را محکم کنند و راه تحکیم دین هم یکی نیست. «والذین جاهدوا فینا لنهتینهم سبیلنا». نویسنده از صفحه ۲۵۴ به بعد، می خواهد ثابت کند «مثنوی صوفی است» مرادش این است که مولوی صوفی است، یا اینکه محتویات مثنوی صوفیانه است. چه کسی در این بحث دارد و چه کسی گمان می کرده که مولوی فرضاً طبیعی دان یا پزشک است که شما می فرمایید صوفی است! اما اینکه مستندات صوفیه غلط است و آنها به دروغ رسول الله (ص) و صحابه را سلف خود می دانند، باز به مولوی تنها مربوط نمی شود. این یک دعوای تاریخی است. تمام مذاهب و مسالک اسلامی خود را به پیغمبر (ص) و صحابه می بندند، حتی اهل فتوت (یعنی زورخانه کارها و داش مشدی های قدیم). عین این بحث بر خیلی از مذاهب و فرق وارد است. اما این انتسابات دروغ منحصر در صوفیه نیست. هر اقلیتی سعی می کرده سابقه محکمی برای خودش درست کند. حتی شیعه دوازده امامی که فی الواقع نیازی به این کار نداشته، بعضاً این کار را کرده اند؛ مثلاً مرحوم قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین خیلی ها را به تشیع نسبت داده (مثلاً همین مولوی را سعی کرده است شیعه وانمود سازد، ج ۲، ص ۱۰۹ به بعد).

در اینکه آداب صوفیه (خرقه پوشی، خانقاه، مرید و مرادی...) بعضاً بدعت آمیز

است، شکی نیست. از عطالت و مفتخوارگی در خانقاه‌ها، حتی خود صوفیه انتقاد کرده‌اند (و شخص مولوی هم مکرر انتقاد کرده). اطاعت مطلق از پیر نیز سابقه در غلات و اسماعیلیه دارد. اینها به نحوه دیگری پیر را معصوم می‌دانند؛ همچنان که غلات و اسماعیلیه رهبران خود را معصوم، بلکه انسان الهی می‌شمردند. اصولاً مبحث ولایت از تشیع و اسماعیلی‌گری وارد تصوف شد (رک: ابن خلدون، مقدمه، ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۹۸۳ به بعد). کسی اگر بخواهد بحث مستوفایی در این زمینه بخواند باید الصلة بین التصوف والتشیع، نوشته مصطفی کامل الشیبی را ببیند. در هر حال هذه بضاعتنا ردت الینا. در صفحه ۲۸۲ ساحت شیخ بهایی را از تصوف پاک می‌کند. این درست است، اما بالاخره امثال شیخ بهایی و ملامحسن فیض و ابن طاووس و ابن فهد و محمد تقی مجلسی و ملااحمد نراقی و ملاحسینقلی همدانی و شیخ محمد بهاری و بحرالعلوم... خصوصیتی داشته‌اند که عرفا به آنها می‌چسبند.

در صفحات بعد اجمالاً به این نکته می‌رسد که صوفیه با چسبیدن به دامن پیر، خود را از تکالیف راحت می‌کرده‌اند (ص ۲۸۹ - ۲۹۹). در مذهب بر حق جعفری هم بعضی پیروان جاهل، با پندار شفاعت (با معنی غلطی که از آن می‌فهمند) به همین نتیجه غلط می‌رسند و شاعر کم خرد می‌سراید:

ای دل اگر معامله حشر با علی است من ضامنم هر آنچه توانی گناه کن!

من نمی‌دانم آیا اینکه شیخ جعفر نجفی کاشف الغطاء غبار کفش مرحوم بحرالعلوم را با تحت الحنک عمامه خود پاک می‌کرده (ص ۳۰۷) از چه مقوله‌ای است؟ اما شبیه همین حرکات را مریدان در حق مرشدها داشته‌اند.

فصل سماع مربوط به مبحث غناء است (ص ۳۰۹ به بعد) که بحثی وسیع و خلافی در فقه شیعه و سنی دارد و هم‌اکنون دست‌کم موسیقی عرفانی رایج شده و... در هر حال نهایتش باعث تکفیر کسی نمی‌شود.

بحث جبر (ص ۳۲۵ به بعد) در مثنوی خیلی حساس است. خلاصه‌اش اینکه مولوی به عنوان یک متکلم و مدافع از شریعت، باید از «اختیار» دفاع کند و به عنوان یک صوفی

و با مبانی اشعری باید «جبر» را تأیید نماید و اضطراب رأی او در این مسئله از این جهت است که می‌خواست هر دو طرف را داشته باشد. گاه از راه جبر می‌گوید: «من همی گویم برو، جفّ القلم» (ص ۳۲۶) و جای دیگر هم از راه اختیار می‌گوید «جفّ القلم» (ص ۳۶۲) گویا مولوی قصد داشته زیر بغل دو تا هندوانه بگیرد، یا دو تا مشک روغن را با هم نگه دارد!

انصاف این است که صفحات ۳۲۵-۳۷۲ کتاب، فصل مفصل و پرباری است که مؤلف محترم آن قدر که توانسته‌اند دقت خود را در مثنوی و نیز مظانّ بحث جبر و اختیار در کتب رایج شیعه و سنی نشان داده و نظریه صحیح اسلامی را که همان کلمات ائمه معصومین - علیهم السلام - امر بین الامرین است، در جای خود بر کرسی نشانیده، و حقاً باید گفت مولوی هم از طریق خودش به این مطلب نزدیک شده: «بل قضا حق است و جهد بنده حق» (ص ۳۶۶).

بعضی فقهای شیعه، معتقدان متصلّب در جبر محض یا تفویض محض یا ارجاء را با عقیده به مستلزمات آن نجس شمرده‌اند (ص ۳۶۷). اگر کسی بخواهد حق مطلب را در این مورد بفهمد، باید رساله طلب و اراده حضرت امام راحل را ببیند. در باب مولوی حق همان است که گفتیم میان صوفی و متکلم گیر کرده، به قول مؤلف باریک‌بین: «مولوی صوفی هست، سنی هست، شاعر هم هست» (۳۴۲). یک مثال دیگر در این مورد، مولوی یک جا می‌گوید: «داد او را قابلیت شرط نیست»، جای دیگر می‌گوید: «نیست‌ها را قابلیت از کجاست؟»

مسئله جعل یا عدم جعل ماهیات خیلی مشکل است. یک جا هم به محی‌الدین نزدیک شده که در فصّ زکریاویه گوید: «خذ ذکرنا فی الفتوحات ان الاثر لا یکون الا للمعدوم لا للموجود» مولوی هم می‌گوید:

کارگاه صنع حق در نیستی است غره هستی، چه دانی نیست چیست؟

در بحث وحدت وجود (ص ۳۷۳ به بعد) همین اندازه اشاره کنم که مطالب به همین سادگی نیست که کسی میان خدا و بنده بینونت را بردارد. یک لطیفه در رساله لقاء الله

مرحوم حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی هست که «حکیمی به یک معترض قشری گفت تو مرا نجس می دانی، چون می پنداری من وحدت وجودی ام و تو را خدا می دانم؟ درحالی که من ترا درازگوش هم حساب نمی کنم!» سپس مرحوم ملکی برای تفهیم مطلب مستنداتش هم آورده است.

در هر حال وحدت وجود یک بحث علمی است و گاه با وحدت شهود آمیخته می شود. یک نفر در حال مغلوبیت می گوید: «من این چنین می بینم» این فرق دارد با وحدت وجود یا وحدت موجود.

اصحاب وحدت وجود، بر آیه ششم سوره حدید خیلی تکیه می کنند و من خود از دیرباز با خود می اندیشیدم که عرب معاصر پیغمبر (ص) از آن چه می فهمیده است؟ مولوی در دیوان شمس گوید:

هو الاول هو الآخر هو الظاهر هو الباطن بجز یا هو و یا من هو دگر چیزی نمی دانم

شما اگر از نتایج اخلاقی و دینی وحدت وجود بیم دارید، باید دانست بدون عقیده وحدت وجود هم کسان بسیاری فاسدالاخلاق و بی دین و لامذهب اند.

در باقی مباحث کتاب (قصه داود، قصه معراج... در صفحات ۴۱۵ به بعد) اشکال بر احادیث مورد استناد مولوی می نماید. در اینجا باید بگویم وجداناً مولوی مجبور نبوده است و نمی توانسته از هفتصد و پنجاه سال پیش سلیقه منتقد محترم را پیشگویی کند و رعایت نماید!

راجع به «عشق در نزد مثنوی» که در صفحات ۴۴۳ به بعد مطرح شد، حقیقتاً باید گفت مولوی از دیگر عرفا (عراقی، سعدی، حافظ و جامی...) پاکیزه تر است و شخصاً از لحاظ جنسی و خانوادگی آدم سالمی بوده و نسبت شاهدبازی حتی در قصه و افسانه هم به او نداده اند، و این درحالی است که حتی در رسائل اخوان الصفا (ج ۳، ص ۲۷۷) و به تقلید آن در اسفار (ج ۸، ص ۱۷۱) مطالبی که به ظاهر این گونه مفاهیم از آن برمی آید، توان دید. مولوی با «شیرین پسران و سبز خطان» کاری نداشته، حتی تمایل و هوس جنسی زن و مرد در معنی حیوانی اش را هم خیلی واقع بینانه ارزیابی کرده است (عشق هایی کز پی

رنگی بود/عشق نبود عاقبت ننگی بود). حکایات مولوی درباره زن (از همان حکایت اول مثنوی در نظر بگیرید) بسیار مایه رئالیستی دارد و از نظر تاریخ اجتماعی قابل مطالعه است و بنده مؤلف محترم را بخصوص به این گوشه و منظر جامعه‌شناسانه نگاه به مثنوی جلب می‌کنم. به هر حال در نقد نباید بهانه‌جویی کرد.

مؤلف می‌نویسد یکی از راه‌های شناخت مولوی، شناخت کسانی است که او دوست داشته و تعریفشان کرده، مثلاً حسین بن منصور حلاج:

چون قلم در دست غذاری بود لاجرم منصور برداری بود

و می‌گوید از جمله کسانی که حکم قتل منصور را امضاء کرد حسین بن روح (نوبختی) وکیل ناحیه مقدسه بود (ص ۴۹۶). در صفحه ۵۴۷ در رساله مرحوم میرزا علی اکبر مصلائی آمده است که مراد مولوی از غدار چیست؟ به گفته مرحوم مصلائی به توقیع حضرت قائم عج به واسطه حسین بن روح که نایب حضرت بود آن ملعون (یعنی حلاج) را کشتند (ص ۵۴۱).

جواب این فقره را هم طرفداران حلاج بدهند. به نظر این جانب همچنان که مؤلف هم قریب این نظر را دارد حسین بن منصور حلاج داعیه‌داری بوده است شیفته و برافروخته و بلندپرواز، در عین حال از سیاست و کیاست و دانش بهره‌مند بود و تردستی‌هایی هم داشته و سرسخت و گستاخ بوده است و تفاوتش با میرزا علی محمد باب که مؤلف با او مقایسه‌اش کرد (ص ۴۹۸ و ۵۰۸) از همین لحاظ‌هاست و باب ترسو بود و قافیه را باخت، درحالی که حلاج به حساب شهامتش شهرت یافت (درباره حلاج ضمناً رجوع کنید به مفاخر اسلام، نوشته استاد علی دوانی، ج ۲، ص ۲۶۴ به بعد).

فصلی هم درباره هرزه‌سرایی مثنوی دارد که پیشتر اشاره کردیم، گاهی خیلی بهتر از کلمات مؤدبانه ادای مقصود می‌نماید و بلاغت همین است؛ مثلاً می‌گویند «فلانی کدو را ندید!» و این در نکوهش علم ناقص است.

رساله مرحوم مصلائی یزدی خیلی شیرین و خوش عبارت است و لب مطالبش همین‌هاست که گذشت؛ یعنی جناب آقای سید جواد مدرسی همان رساله را شرح

کرده‌اند، اما با نظم و ارائه شواهد بیش‌تر و کامل‌تر.

در خاتمه اشعار می‌دارد این کتاب در نوع خود (نسبت به کشف الاشتباه شیخ ذبیح‌الله محلاتی والتفتیش سید ابوالفضل برقی و البدعة والتحرّف...) بهتر است و با اسلوب منظم‌تری به نگارش درآمده، و حتی، اگر کسی بخواهد از افکار مولوی اطلاع یابد نمونه‌ها و اشعار کافی در این کتاب خواهد یافت.

لیکن اگر کسی بخواهد منصفانه افکار کلامی - فلسفی مولوی را به‌طور دسته‌بندی شده و مرتب بدون طرفداری یا دشنام دهی بفهمد، رساله موجز سوانح مولوی نوشته شبلی نعمانی خوب است. از آن بهتر مولوی نامه‌هایی است. گفتار را با این بیت مولوی به پایان می‌برم که:

ای خدای رازدان خوش سخن عیبِ کارِ بد ز ما پنهان مکن

شمس بی نقاب*

اگر برای نسلهای پیشین شمس تبریزی چهره‌ای مرموز و ناشناخته و فقط یک اسم بوده، اکنون دیگر به مقدار زیادی هم شمس شناخته شده است و هم مقالات شمس، و البته بیشتر از راه مقالات شمس (که تندنویسی و تحریر تقریرات اوست) به شناخت این عارف مجهول‌القدر راه یافته‌ایم. در مطبوعات فارسی نخستین بار مرحوم فروزانفر در زندگینامه مولوی از این مجموعه (مقالات شمس) یاد کرد. سپس احمد عماد خوشنویس یک نسخه از آن را بدون مقابله و تعلیقات به چاپ رساند (۱۳۴۹) که در موقع خود بسیار مغتنم بود. آنگاه دکتر موحد بخشی از مقالات را به صورت جدیدی با تصحیح و مقابله چند نسخه به چاپ رساند (۱۳۵۸)، و اکنون تمام مقالات با مقابله همه نسخه‌های معتبر و تعلیقات ارزنده مصحح در اختیار دلبستگان عرفان و ادب فارسی – به‌ویژه آنان که می‌خواهند در آثار مولوی با دقت بیشتری بنگرند – قرار می‌گیرد.

مقالات شمس در همین چاپ مصحح نیز کاملاً روشن و مفهوم نیست چرا که هم خود شمس اصرار داشته موجز و مرموز سخن بگوید و هم کاتب شاید از نوشتن همه کلمات در مانده و می‌پنداشته است که آنچه برای خود او واضح است (باتوجه به اینکه کلمات را از شخص شمس می‌شنیده و بر تکیه‌ها و تأکیدهای گوینده و فضای مجلس و پیش و پس موضوع وقوف داشته) برای خواننده هم معلوم است، حال آنکه بسیاری از

* مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، خوارزمی ۱۳۶۹. این مقاله در مجله نشر دانش، بهمن و اسفند ۱۳۷۰ به چاپ رسیده است.

اشارات شمس امروز برای خواننده روشن نیست. این مقالات – خصوصاً آنچه در بعضی نسخ آمده و مصحح آن را جدا از متن با حروف ریز به چاپ سپرده است – صورتِ ثبتِ جریانِ آزاد و سیال ذهن را دارد و تقریباً هیچ قیدی گوینده را از سخن باز نداشته است تا آنجا که حکایت مسائل کاملاً شخصی و خصوصی خود را هم آورده است (ص ۸۴۵، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۷۰) و در خطاب از کلمات رکیک هم دریغ نکرده حتی در یادکرد از پدر مولوی فحش ناموسی داده است (صفحه ۳۴۹).

مولوی نیز گهگاه هم در مثنوی هم در غزلیات دیوان شمس (به ویژه در غزل با ردیف «او») آنچه را که عرفاً عفت کلام می نامند رعایت نکرده، تا بتواند معانی را آنگونه که می خواهد به شنونده یا خواننده القاء نماید. تقید شمس خیلی کمتر از مولوی است. نه تنها در کلمات، در مفاهیم نیز.

این اثر عظیم باید کراراً خوانده شود و تحلیل گردد حتی در نقطه گذاری عبارات و تقسیم و تفکیک فقرات، کار نشده بسیار است. مصحح محترم همین قدر که توانسته اند با دشواریهای بسیار حاصل چند مخطوط موجود را به این صورت زیبا در اختیار ما بگذارند و تعلیقات سودمندی هم بر آن بنگارند سعی شان مشکور است. در دشواری کار مصحح همین بس که دانشمندی چون فروزانفر با آن احاطه و اشراف کامل که بر آثار مولوی و خاندان مولوی داشت از پرداختن به تصحیح و چاپ مقالات شمس تن زده است (ص ۳۹) و این نبوده است جز به سبب اشکالات اساسی کار. زیرا همچنان که مصحح اشاره کرده اند روایات آشفته و درهم و مکرر است.

به تصور بنده تنها نکته ای که بر مصحح می توان گرفت این است که بهتر بود ملحقات یا اضافات نسخ فرعی را ذیل صفحه متن اصلی می آوردند تا برای خواننده عادی ربط مطلب گسیخته نشود. ملاحظه می شود که فی المثل در معارف بهاء ولد که در آن نیز گفتار گاهی شکل ثبت جریان آزاد و سیال ذهن را دارد، کمتر از مقالات شمس با اشکال روبرو می شویم.

از کارهای شایسته مصحح، تهیه فهرست تحلیلی مطالب کتاب است مخصوصاً در آنچه به شمس و مولوی مربوط می شود: اطلاعاتی از زندگی و شخصیت شمس، شمس و

مولانا، قصه‌های شمس (که بعضی در مثنوی آمده است)، یادی از بزرگان معاصر یا قریب‌العصر، گوشه‌هایی از تعالیم شمس.

در مورد قصه‌ها یا قصه‌گونه‌ها استقصاء کامل نیست شاید هم بعضی قصه‌های کوچک را تمثیل و تمثیل فرض کرده از آن گذشته‌اند. اینک سه نمونه:

«یک چراغ سبکی در دست داشتم، سگ عف کرد، از هیبت او در خانه گریختم، و از آن خانه در خانه دیگر، بعد از آن در تنور بزرگ درجستم، گفتم های ای مادر سلاحم بیار، های ای مادر شمشیرم بیار، های ای مادر نیزه‌ام بیار، برون رو ای مادر به سر محله، آن سگ سرخ را بگو عف کردی! عف تویی، عف پدرت و مادرت، اگر مردی بیا به سر تنور، نیزه‌ات در بینی خلم» (ص ۸۲۵-۸۲۴).

«گفت ای شاه نامت چیست تا فال گیرم، گفت برو ای قواد، گفت: آن پدرت؟!» (ص ۸۲۴).

«قزوینی اول استنجا کرد آنگاه ریست که ابریق شکسته، صرفه آب» (ص ۸۵۴).
در مورد یادکرد از بزرگان معاصر یا قریب‌العصر، نام «حجاج بن یوسف» نیز آمده است که اگر هم از «بزرگان» باشد، قریب‌العصر شمس نیست!

در باب تعالیم شمس آنچه اشاره کرده‌اند درست است اما خواننده باید بداند که توانایی تأثیر شمس بیش از آنکه در این تعالیم باشد در آن حالات و کیفیاتی بوده که حضوراً القاء می‌کرده است، و بدین سبب است که حتی ارزش کلام خدا را در آن می‌داند که از دهان محمد (ص) بیرون آمده است (ص ۶۹۱) و می‌گوید که اسرار در احادیث بیشتر است تا در قرآن (ص ۶۵۰ و ۷۲۸). شمس در گفتن تقیه نداشته: «چون گفتنی باشد و همه عالم از ریش من بیاویزند که مگو، بگویم» (ص ۶۸۹). لذا اظهارنظرهای او صراحت و صداقت خاص دارد.

از آنجا که به تعبیر مولوی، شمس «صراف عالم» است نظرات او درباره دیگران خصوصاً آنها که دیده و سنجیده بسیار ارزشمند است. کلمات نقادانه شمس درباره فخر رازی (حمله به او، ص ۲۸۸ و دفاع از او، ص ۶۴۱)، شیخ اشراق، ابن عربی، اوحالدین کرمانی، شهاب هریوه... همه جالب است. به دو مورد مهم اشاره می‌کنیم:

«خیام در شعر گفته است که کسی در سرّ عشق نرسید و آن کس رسید سرگردان است. شیخ ابراهیم بر سخن خیام اشکال آورد که چون رسید سرگردان چون باشد؟ و گر نرسید سرگردان چون باشد؟ گفتم آری، صفتِ حالِ خود می‌کند هر گوینده. او سرگردان بود، باری بر فلک می‌نهد تهمت را، باری بر روزگار، باری بر بخت، باری به حضرت حق، باری نفی می‌کند و انکار می‌کند، باری اثبات می‌کند، باری «اگر» می‌گوید، سخنهایی درهم و بی‌اندازه و تاریک می‌گوید... مؤمن سرگردان نیست...» (ص ۳۵۱).

معلوم می‌شود اشعار منسوب به خیام در آن زمان متداول بوده (زیرا افکار لادری خیام در اشعار او آمده نه در رسالات منشور عربی) و این نکته، بعد از گواهی نجم رازی در مرصاد العباد بر مضامین اشعار خیام گواهی مهمی است.

«از عین القضاات چند سخن نقل کردند، یخ از آن فرو می‌بارد که گفته است دهانم شکسته باد که چیزی بوده را بگویم کاشکی نبودی» (ص ۶۶۳).

من از این عبارت معنای روشنی دریافتم. پیش از آن سخن از ایمان به غیب است و پس از آن سخن در این است که کسانی به سرّ مصطفی (ص) نرسیدند... به هر حال مخالفت شمس با عین القضاات بی‌وجه نیست زیرا عین القضاات میان عرفا از همه فلسفی مشرب‌تر است و شاگرد خیام بوده (درة الاخبار و لمعة الانوار، ص ۷۳).

این را هم بگوییم که مشابَهت شمس با عین القضاات نیز کم نیست. هر دو، روح عرفان ایرانی را در قالب شیواترین عبارات فارسی عرضه کرده‌اند، هر دو گستاخ و غریب‌گونه و متهم‌اند، هر دو دنبال شاگردانی ویژه می‌گردند تا آنچه به یقین دریافته‌اند بدو بسپارند و از همه مهم‌تر تأکید اکید و مصرانه هر دو است بر لزوم رهبر و مرشد و پیر، تا حدی که گفتارشان به اقوال «تعلیمیه» شباهت می‌یابد. بیهوده نیست که عین القضاات را تهمت باطنی‌گری نهادند و شمس را از اولاد پیشوایان اسماعیلی انگاشته‌اند (تذکره دولتشاه، ص ۱۴۷).

گذشته از این‌گونه اطلاعات، بعضی مواد تاریخ اجتماعی در این کتاب هست که شایان توجه است: شب بازی (ص ۹۱)، رسن بازی (ص ۸۳)، فارس و عرب (ص ۲ - ۶۱۱).

از جهت لغت و دستور زبان و پیشینه بعضی کاربردها و تعبیرات کهن این اثر هم مانند دیگر آثار مربوط به حوزه مولوی با ارزش است.

در تعلیقات، مأخذ داستان فیلی که در خانه تاریک بود به حدیقه سنایی ارجاع داده شده است (ص ۵۳۸). این داستانی است هندی و در آثار اسلامی نخستین بار در کتاب المقایسات ابوحیان توحیدی نقل شده است (مقایسه ۶۴).

کلمه «پندام» (ص ۵۰۴) به معنای آماس و تورم است و هم اکنون در همدان به همین معنا رایج می باشد. به این کلمه در رساله روحی انارجائی که در قرن دهم در تبریز نوشته شده نیز برمی خوریم.

کلمه «گرد و مرد» ظاهراً از اتباع باشد. اگر «گِرد و مِرْد» بخوانیم یعنی «تُپُل و مُپُل» و «چاق و چله» و اگر «گُرد و مُرد» بخوانیم یعنی «پهلوان». و توجیهی که مصحح کرده اند (ص ۵۲۴) مناسب به نظر نمی آید.

ولدنامه*

ولدنامه نخستین مثنوی است که سلطان ولد (۶۲۳-۷۱۲ق) فرزند و جانشین مولوی (متوفی ۶۷۲) به خواهش مریدان سرود و عصاره آنچه را از پدرش، شمس تبریزی (غیبت ۶۴۵ق)، صلاح‌الدین زرکوب (۶۶۲)، سید برهان ترمذی (۶۳۸) و حسام‌الدین چلبی (۶۸۳) شنیده و دریافته بود، در قالب عبارات و کلماتی که آن هم مقتبس از زبان و بیان مولوی است، بر روی کاغذ آورد:

وَلَدَ رَا نِیْسَتْ عِلْمَ وَ نِیْ وَلَایَتْ جَزَ آنْ عِلْمَ وَ وَلَایَتْ کَشْ پَدَرِ دَاد

سال سرودن این کتاب ۶۹۰ق. است و با شتاب در چهارماه سروده شد و آمیزه‌ای است از نظم و نثر و به قول مرحوم همایی سبب سستی بعضی اشعار آن نپرداختگی و عجله است، اما از همین جهت به گمان من حسنی نیز دارد و آن طبیعی بودن بیان مطالب است؛ چون مسئله خیلی حساس بوده و سلطان ولد در این مثنوی سرگذشت مولوی و طریقه او را که شخص سلطان ولد از همین سال ۶۹۰ق. عهده‌دار رهبری آن طریقه گردید، بیان می‌نماید. توضیح لازم اینکه در فاصله فوت چلبی تا تاریخ مذکور، یعنی هفت سال، شیخ کریم‌الدین بک‌تمر مرشد طریقه مولوی بود و سلطان ولد طبق نظر و توصیه پدر بر حسام‌الدین و کریم‌الدین تمکین نمود، حال آنکه از زمان پدرش مریدان

* ولدنامه. از سلطان ولد، به تصحیح جلال‌الدین همایی، مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۶، صد و سیزده + ۳۳۷ص. این مقاله در مجله آینه پژوهش، شماره ۵۳ چاپ شده است.

خاص داشت و اصرار داشتند که به طریق توارث سلطان ولد برجای پدرش مولوی بنشیند، اما تعلیمات عمومی عرفان و خصوصاً تعلیمات شمس و صلاح‌الدین و مولوی درباره اهمیت مرشد، سلطان ولد را واداشت تا راه چنان برود که رهروان رفتند و در عین پختگی به ریاست برسد، تا جای گفتگویی نباشد.

از خصوصیات سلطان ولد اعتدال در عقاید و اعمال است؛ یعنی در همان حال که نفیس عارف گستاخ و بی‌رسم و راهی چون شمس تبریزی به او خورده، ولی او برخلاف برادرش و نیز بعضی دیگر از احفاد مولوی، تند نرفت و حیثیت علمی و عرفانی و مسند ارشاد و تدریس را با هم جمع کرد. کسانی که بخواهند از سرگذشت بعضی افراطیون طریقه مولوی آگاه شوند، باید حتماً کتاب مولویه بعد از مولانا نوشته گلپینارلی، ترجمه فارسی توفیق سبحانی را ببینند (و نیز رک: مقدمه همین کتاب، صفحه ده).

با این حال ولدنامه چون سرگذشت شمس در آن آمده خالی از تندروییهای خاص شمس — ولو به نقل از او — نیست؛ از جمله این مطلب است که نور حق در لباس بشر جلوه می‌کند تا مردم را به راه راست بکشاند، چون بشر عادی نمی‌تواند خدای مجرد مطلق را دریابد و بپرستد، لذا مظاهر را می‌پرستند:

نور حق چون مسیح و تن چون خر	نور حقیق در لباس بشر
گرچه مرکب هزار گونه بود	شه همان باشد و دگر نشود
نی همان است اگر رود در کاس؟	می جان را که می‌خوری از طاس
آنکه می را شناخت مردانه است	طاس و کاس و قدح چو پیمانه است

و این همان مطلبی است که پدرش در دیوان شمس سروده:

آن سرخ قبایی که چو مه پار برآمد	امسال در این خرقه زنگار برآمد
آن تُرک که آن سال به یغماش ببردند	این است که امسال عَرَب وار برآمد...

و چون خود احتمال داده که برداشت تناسخ از این سخن بشود، افزوده:

این نیست تناسخ، سخن وحدت صرف است کز جوشش آن قُلُوم زخار برآمد

گر شمس فرو شد به غروب او نه فنا شد از برج دگر آن شه انوار برآمد...

نقل این اشعار از آن جهت بود که طرز فکر اینان به دست آید. با این حال وحدت وجود مولوی و مولویه با آنچه محی الدین ابن عربی می گوید، فرق دارد و مرحوم همایی که عمیقاً با این مقولات آشناست و آثار مولوی و محی الدین را خوانده بوده است، تصریح می کند که این دو مکتب متفاوت است (رک: مقدمه همایی، صفحه هشتاد و پنج و نیز مولوی نامه همایی).

اینک عبارتی از کتاب را که روشنگر مطالب ذکر شده خصوصاً درباره اولیاست – که مظاهر حق اند – نقل می کنیم تا هم نمونه نثر عرضه گردد و هم نحوه استدلال و بیان سلطان ولد معلوم شود:

بعض اولیاء مشهوراند و بعضی مستور. مرتبه مستوران بلندتر است از مرتبه مشهوران، و از این سبب مشایخ بزرگ سر آمده همواره در تمنا و آرزوی آن بوده اند که از آن مستوران یکی را بیابند و انبیاء نیز همچنین آرزو داشتند. حکایت موسی و خضر – علیهما السلام – در قرآن مذکور است و ندا کردن مصطفی – علیه السلام – از سر صدق که (واشوقه الی بقاء اخوانی...) و گفتن مصطفی با عایشه... که یکی از خاصان حق بر در ما خواهد آمدن ولیکن اگر اتفاقاً در خانه نباشم او را به نوازش و دلداری در خانه بنشان تا آمدن من. و اگر این معنی متعذر شود و مقبول نیفتد باری حلیه صورت او را به قدر امکان ضبط کن تا به من شرح کنی حلیه او را که در شنیدن حلیه ایشان فایده عظیم است... (ص ۲۲۴).

من نمی دانم که این حدیث از طریق شیعه نیز روایت شده است یا نه؟ به هر حال بی مبنا نیست و مورد اعتقاد بسیاری از مسلمانان بوده است. دنباله حدیث این است که آن ولی مستور به در خانه پیغمبر که در خانه نبوده می آید و عایشه بعداً حلیه او را برای پیغمبر شرح می دهد، پیغمبر طبق این حدیث اشکش جاری می شود و از هوش می رود: زان چنان بیهشی چو باز آمد قطره اش بحر پر ز راز آمد

بر زبانش روانه گشت اسرار مستمع غرق شد در آن انوار
(ص ۶-۲۲۵)

سلطان ولد حکایتی هم از جنید نقل می‌کند که در خلوت از حق مقامی می‌طلبید. جوابش دادند که «برو و در فلان شهر پیش احمد زندیق، تا این مقصود از او میسر شود»... تا آخر قصه (ص ۲۲۶).

طبق این طرز فکر، فقط با مشاهده این چنین پیران نیز مراد حاصل می‌گردد. بدیهی است که این سخن - درست باشد یا غلط - مریدان را خوش می‌آمده چرا که «ناگه به یک ترانه به منزل می‌رسیده‌اند»! البته این طرز فکر هم اکنون در عوام ما نیز هست که می‌پندارند صرف ارتباط با اولیاء ولو به دیدن چهره‌شان یا مقبره‌شان یا بردن نام‌شان یا گریستن به یادشان نجات‌بخش است، که البته اگر منجر به عمل صالح شود، پذیرفتنی است و معنی صحیح شفاعت همین است.

در اینجا این نکته را بیفزایم که بسیاری از رسوم اهل تصوف عوام از قبیل مجالس تذکر جمعی و پابره‌نه راه رفتن [در مراسم تعزیه] و صیحه برآوردن و ذکر جلی و غیره به شکلی در تشیع عامیانه نیز باقی مانده، و این ظاهراً یادگار عصر صفوی است که هم صوفی بوده‌اند و هم شیعه. از همین قبیل است که میان صوفیه رسم بوده است که خرقة تائب و خرقة‌ای را که در سماع چاک زده می‌شد، پاره پاره کرده برای تبرک می‌بردند. این رسم به این صورت بین شیعه باقی مانده است که لباس مریض شفایافته به کرامت و شفاعت ائمه را پاره پاره کرده برای تبرک می‌برند و این برای آن است که عامه ایرانیان هم میراث از صوفی برده‌اند و هم از شیعه. ملاحظه می‌شود که این آمیختگی تشیع و تصوف از کشکول سقا‌های عزادار، تازورخانه فتوت و ذکر یا علی شیعیانه تا «تکیه» که هم به معنی خانقاه و لنگر درویشی است و هم به معنی حسینیه شیعیان... تجلی می‌یابد.

ارتباط جوهری این دو جریان در مسئله ولایت است که نخستین بار ابن خلدون بدان توجه یافته است (ترجمه فارسی مقدمه، ج ۲، ص ۹۸۳). تأکید بر کرامات و غیبگویی نسبت به بزرگان (نه فقط معصومین) هم میان صوفیه شایع است هم شیعه.

مشاهده رجال الغیب از آرزوهای هر صوفی است و به خدمت حضرت مشرف گردیدن حسرت هر شیعی. بسیاری از حکایات که در امثال نجم ثاقب حاج میرزا حسین نوری (ره) آمده، ممکن است ملاقات با رجال الغیب و یاران امام غایب (عج) باشد، نه ملاقات با خود آن حضرت. جالب است که در حکایتی از این گونه ملاقاتها سخن از «خرابات» در میان می آید (نجم ثاقب، حکایت شصت و ششم به نقل از مجلسی، قس: معجم بحار الانوار، ج ۴، ص ۲۹۳).

اما در مسئله خاتمیت ولایت و حضرت مهدی (عج) فرقی که میان صوفیه و شیعه هست، این است که صوفیه مهدویت را نوعی می انگارند و شیعیان شخصی می دانند. چنان که مولوی گوید:

پس امام حی قائم آن ولی است خواه از نسل عمر خواه از علی است
(صفحه هشتاد و پنج، مقدمه همایی)

صوفیه نتیجه می گیرند که «پس به هر دوری ولی قائم است». همین نظریه یعنی «زمین خالی از حجت نیست» وجه دیگری میان شیعیان در معنی وسیع اش داشته و دارد. اسماعیلیه به دو امام صامت و ناطق معتقد بودند و شیخیه در اواخر قرن سیزدهم به «ناطق واحد» گرویدند، و از همان زمان میان اصولیه امامیه نیز نظریه «تقلید اعلم» رونق گرفت. یک نکته مشترک دیگر این است که شیعه امامت و عصمت ائمه را از راه نص ثابت می کند، چون ما اگر صد سال هم با کسی بنشینیم نمی توانیم یقین کنیم که او معصوم است، اما اگر معصوم قبلی گفته باشد او معصوم است، ندیده می توانیم با اطمینان او را معصوم بدانیم. سلطان ولد شبیه همین را در مورد ولی می گوید: «چون ولی در حق ولی دیگر گواهی داد به ولایتش، اگرچه تو نظر آن نداری که آن ولایت را در او بینی... گواهی یک ولی به جای صد هزار است از خلق دیگر، چنان که گواهی صراف در حق زر به جای صد هزار است که صراف نباشند» (ص ۲۷۲).

نکته مشترک دیگر این است که عرفا قطب وقت را جامع تمام کمالات پیشینیان می دانند و شیعه نیز مواردی و نشانه ها و یادگارهای همه انبیاء را سپرده نزد قائم (عج) می داند (رک: کتاب الحجة کافی).

مطالعه متون اصیل عرفانی برای پژوهشگران تاریخ تفکر و تاریخ اجتماعی ایران روشنگر بسیاری از ویژگیهای روحی و معنوی مردم خواهد بود، خصوصاً اگر این متون به وسیله دانشمندان ژرف بین تصحیح و چاپ شده باشد که آثار مکتب مولوی از این جهت خوشبخت بوده است، چرا که امثال فروزانفر و همایی و نیکلسون و گلپینارلی و دیگران بدان پرداخته اند و کسانی چون آن ماری شیمل و دکتر زرین کوب و دکتر شهیدی و مرحوم استاد محمد تقی جعفری در معرفی مولوی کوشش های آنان را دنبال کرده اند.

در مورد ولدنامه چاپ مورد بحث، باید گفت مقاله مفصلی نیز از مرحوم همایی در آغاز آن افزوده شده که اجمالی از اندیشه مولوی را بیان می کند. نقصی که بر این کتاب می توان گرفت نداشتن فهرست راهنما یا دست کم فهرست اعلام است که خواننده را به موارد مهم هنگام نیاز راهنمایی کند.

با نقل چند بیت از ولدنامه که یاد آور اشعار حدیقه سنایی است - که سرمشق سلطان ولد در این کتاب بوده - گفتار را به پایان می بریم:

این جهان سایه ای از آن طوبی است	یا چو برگی ز گلشن عقبی است
این جهان پرتوی است از تابش	بلکه زان جاست جمله اسبابش
این جهان از برای دوران است	هر که اینجا خوش است حیوان است
وانکه انسان بود کند نqlان	از جهان بدن به عالم جان
عوض تن ز حق بَرَد جانها	عوض یک قراضه ای کانها
از چنین سود چون گریزانی؟	مگر این سود را نمی دانی!

(ص ۲۸۲)

رباب نامه*

سلطان ولد فرزند جلال الدین مولوی، همچنان که در طریقت پیرو پدرش بود در روش ارشاد و تألیف کتاب نیز تقلید پدر کرده است. هم دیوان غزل و رباعی به تقلید دیوان شمس مولوی دارد و هم کتابی به نثر به تقلید از فیه مافیه پدر نوشته است. و نیز سه مثنوی سروده: یکی ولد نامه در وزن حدیقه سنائی (که به کوشش مرحوم جلال همایی به چاپ رسیده است) دیگر انتها نامه (که به کوشش دکتر محمدعلی خزانه دارلو به چاپ رسیده و اینجانب اختصاراً آن را در مجله آینه پژوهش، ش ۵۳ معرفی کردم) و بالاخره رباب نامه مورد بحث، که دو کتاب اخیر در وزن مثنوی مولوی است. همان مضامین را دارد و حتی از تمثیلهای و حکایتها (البته نه به تفصیل مولوی) برای تفهیم مطالب عرفانی استفاده می کند و همچنان که محقق کتاب اشاره کرده است در حل مشکلات مثنوی مولوی کمک می کند.

از خوشبختی های کتاب رباب نامه این است که محقق فاضلی آن را تصحیح کرده و توضیحات و تعلیقات سودمندی بر آن نگاشته است (۴۷۶ به بعد) و نیز مقدمه پر مطلبی در معرفی کتاب.

روش بیان مطلب در این کتاب (و نیز انتها نامه) چنین است که مطلبی را به نثر شیوا و زیبا و پر معنا می نویسد آنگاه به نظم توضیحش می دهد. بعضی تمثیلات سلطان ولد از مولوی اقتباس شده و در بعضی مبتکر است مثلاً می نویسد:

* رباب نامه. سلطان ولد، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۷، ۶۱۲ ص + صد و نوزده صفحه مقدمه.

دیوان سپید و سیاه در نفوس مردم اند. حال‌های بد مثل زنا و قتل و حرام خوردن ... دیوان سیاهند و آن را همه کس می‌بینند و می‌دانند و حال‌های نیک مثل ترک دنیا کردن و به طاعت و عبادت و خیر مشغول شدن از روی ظاهر به غرض آنکه خلق قبول کنند دیوان سپیدند و آن را هر کس نتواند دیدن و دانستن (ص ۵۲).

سپس به نظم می‌سراید:

حاصل آن رستم همیشه در وغا	می‌شکستی قلبها را بی‌دغا
جنگ با دیو سپید او کرد و بس	غیر او کس را نشد این دسترس
هر مخنث را کجا گردد زبون	دیو اسپید و سیاه ای ذوفنون
رستمی مانند مولانا کجاست	که ورا صد ارض واسع برسماست

پیر و مرشد که ولی حق است کارش این است که در نفوس تصرف کند و آنها را به حقیقت بالقوه خودشان برساند چون آنچه در انسان هست با ورزیدن و عمل کردن به ظهور می‌آید (۲۸۰ به بعد).

اما اینکه به ظاهر انبیاء و اولیاء از طوری و رای عقل می‌گویند، آنها آلت حق شده‌اند و «حق تعالی قدرت خود را از صورت ایشان می‌نمایاند همچو شق قمر از مصطفی و مرده زنده کردن عیسی و عصا اژدها ساختن موسی» و در نتیجه:

وحی بر جانها زند چون نوبهار	زو شود یک همچو گل یک همچو خار
یک شده صدیق و مقبول و لطیف	یک شده زندیق و پر دود و کثیف (۳۰۲)

انبیاء و اولیاء محک هستند. با ظهور آنها هر چه ظاهر شدنی است ظاهر می‌شود. حقیقت همه انبیاء و اولیاء یکی است و آن حقیقت محمدی است که با بعثت‌های متوالی بشریت به تدریج قابلیت آن را یافته است که حضرت محمد (ص) مبعوث شود و اصل و مغز را پدیدار نماید (۳۶۴). اعمال و مجاهدات سالیان با آنکه موثر است ولی ارزش و اعتبار یک نظر مرشد کامل را ندارد که راه صد ساله را یک‌شبه می‌برد (مقدمه، صفحه نود و پنج). کسانی که قابلیت نهادی دارند بدون دیدن معجزه پیغمبر را می‌پذیرند و بدو می‌پیوندند (صفحه ۲۴۸).

اما دیدن مرد حق (ولی) کافی نیست. حتی طلب و علاقه هم دلیل آن نمی‌شود که استفاده کامل به عمل آید. موسی با آنکه دیدار خضر را خود خواستار شده بود بیش از سه چشمه از کارهای خضر را نتوانست ببیند و تحمل کند. داستان موسی و خضر را سلطان ولد هم در ولدنامه آورده (ص ۳۷-۲۳) و هم در رباب نامه (۲۱۵ به بعد) که اندک اختلافی در تقریر هست (تعلیقات رباب نامه، ص ۵۳۸). اما موسی با آنکه فقط سه چشمه از کارهای خضر را دید، اما همانها برای موسی و امتش سودمند بود.

رتبت موسی فزون شد ز آنچه بود	در جهان نادرش صد در گشود
کس نداند کاو چه‌ها برد از خضر	گشت صافی هر چه در وی بدکدر
باز واگردید سوی شهر خویش	تا فزاید از ورودش اهل کیش
تا از او یابند امت ارتقا	تا فزاید جمله را از وی تقا (۲۲۹)

گذشتن از پرده‌های ظاهر با صحبت پیر کامل سریعاً میسر می‌شود. اما این هست که هر کس در حد قابلیت خود بهره می‌برد.

کشش ذاتی و خواست درونی - بدون هیچ تقلید و غرضی - حقیقت و عینیت انسان است. پس کسی که حق را می‌خواهد حق می‌شود (۴۶). انا الحق گفتن عارف از آن است که او بی‌نمانده و خواستی دیگر جز حق ندارد و لذا وصل را پایانی نیست چون بعد از سیر الی الله به سیر فی الله می‌رسد:

سیر خشکی را بود پایان و حد	سیر دریا را نه حد است و نه عدّ
راه بعد از وصل باشد معتبر	غیر آن راه نگوید باخبر
ور بگوید باشد از راه مجاز	زانکه نتوان طوف کردن بی حجاز
مرده را کشتی سیل هر سو می‌برد	او ندارد زان خبر چو می‌برد

(۲۳۹ / ۲۴۰)

کسی که می‌خواهد راه دریا برود اختیارش و عملش تاکنار دریاست. از آن به بعد دریاست که او را می‌برد، حرکت حرکت دریاست. «کل یوم هو فی شأن» یکی از معانی‌اش همین است و بدین‌گونه مسئله جبر و اختیار که این همه میان متکلمان غوغا برانگیخته از دیدگاه عارفانه یکی است یعنی دو مرحله یک سفر است.

اشاره به پیمان الست و «بلی» گفتن آدمیان، یک مضمون قرآنی و عرفانی مشهور

است. سلطان ولد یک نکته اضافه کرده که بلی‌ها در ازل با هم فرق داشته لذا در این دنیا هم آدمها متفاوتند:

آن بلی‌هاشان همه یکسان نبود در حقیقت سرشان یکسان نبود

.....

گشت سر هر بلی چون خور عیان کیست مدبر کیست مقبل در جهان
یک بلی چون شیر نر در حمله چُست یک چو روبه در طلب پیوسته سست

(صفحه هشتاد و شش)

یک نوع جبر از سخنان مذکور دریافت می‌شود چنان‌که جای دیگر نیز «السعيد في بطن امه» را به همین معنی گرفته، «ام» همان عهده‌ای است که اکنون فراموش کرده‌ایم (صفحه صد و یک از مقدمه) اما سلطان ولد به شیوه پدرش اختیار را هم در جای خود تأیید می‌کند:

کن عمل از جان و دل در روز و شب تا شوی چون عاملان مقبول رب

و حکایت آن طلبه را می‌آورد که دعا می‌کرد: «خدایا مرا عالم گردان!» مدرس از روزن ندا کرد: «کرّ یا عبدی» و طلبه خیال کرد خدا دارد حرف می‌زند، و درسهایش را تکرار کرد تا ملاً شد (۳۷۶).

گرکنی صدگون دعا بی‌کوششی ناید آن بحر کرم در جنبشی (۳۷۷)

از خصوصیات رباب نامه اشعاری به یونانی و ترکی است (۳۷/۴۵۴) که محقق کتاب بیت بیت آن را معنی کرده است.

با نقل چند بیت درباره نور ولایت گفتار را به پایان می‌بریم و خواننده را به مطالعه اصل کتاب ارجاع می‌دهیم:

اولیا اسرار حق اند ای پسر آموده در صورت و نقش بشر
این ولایت هست ایشان را ز حق بی‌وسایط می‌برند از حق سَبَقُ
نی «یکاد زیتها یضیء» هو در نیبی از بهر دل گفت ای عمو
قلب مؤمن پس زخود روشن بود نز فتیل و آتش و روغن بود (۴۵۵)

انتها نامه *

از سلطان ولد (متوفی ۷۱۲ ه.ق) فرزند بزرگ مولوی (۶۷۲ ق) سه مثنوی برجای مانده است که انتها نامه تا کنون چاپ نشده بود. دو مثنوی دیگر او یکی ولد نامه به کوشش مرحوم جلال همایی و دیگر رباب نامه به کوشش دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی تصحیح و طبع شده است. انتها نامه که تقریباً یک پنجمش نثر و مابقی نظم است (نزدیک هشت هزار بیت)، بیانگر نظرات اعتدالی و آرام سلطان ولد در عرفان است. او به شیوه پدرش - البته منهای جهش های فکری او - از حدیث و قرآن و اقوال بزرگان سود می جوید و با بیانی روشن و مؤثر، غوامض عرفانی را شرح می دهد. البته پدر او بیشتر از زبان حکایت و تمثیل استفاده می کند، اما سلطان ولد کمتر به این شیوه پرداخته است. قسمت های نثر، چکیده آن مطالبی است که در نظم مشروح تر می آید. نثر سلطان ولد، موجز و شیوا و روشن و استوار است. البته در حوزه خانواده مولوی (پدر مولوی، خود مولوی، پسر مولوی و سید برهان الدین ترمذی شاگرد پدر مولوی و استاد خود مولوی) سنت نثرنویسی رایج بوده و همگی نویسندگان توانایی محسوب می شوند. گویی هنوز تأثیرات ویرانگر ایلغار مغول زبان و بیان آنان را خراب نکرده است. برای مزید فایده بعض عبارات پرمعنی را نقل می کنیم:

اگرچه آسمان و زمین ناطق نیستند و زبان ظاهر بیان نمی کنند، لیکن از کارها و

* انتها نامه، بهاء الدین ولد (سلطان ولد). تصحیح محمد علی خزانه دارلو، روزنه، ۱۳۷۶، چهل + ۳۹۴ ص. این مقاله در مجله آینه پژوهش، شماره ۵۳ چاپ شده است.

عمل‌های پر حکمت که می‌کنند و به جا می‌آرند، باید دانستن که آگاهند و هرچه می‌کنند و به جا می‌آرند، باید دانستن که آگاهند و هرچه می‌کنند همه بر جای خود است همچون شخص که زبانش را ندانی الا از کفایتش دانی که علم و فضلش به کمال است (ص ۳۰۲).

چندین تاجر به تجارت می‌روند و به سودی نمی‌رسند بلکه زیانمند می‌گردند و از غایت میل دنیا بدان رنج‌ها و زیان‌ها نمی‌نگرند، باز در آن کارها به جد مشغولند و جهدها می‌کنند، کلی نظرشان بر آنهاست که سودها کرده‌اند و چون به آخرت دلبستگی ندارند، به سودهای انبیاء و اولیاء و مؤمنان نظر نمی‌کنند، کلی نظرشان به زیان‌ها و رنج‌ها می‌افتد و ترک جست و جوی آن می‌گزینند. این معنی از آن است که میل این طرف دارند و آن طرف میل ندارند (ص ۹۶).

اینک سه تمثیل به نظم نیز خلاصه وار نقل می‌شود تا هم نمونه نظم کتاب ارائه گردد و هم ترزبانی و شوخ طبعی سلطان ولد که میراث مولوی و شمس است، ظاهر گردد:

از عرب شخصی به پیش مصطفی	بامدادان آمد و کردش دعا
گفت خواهم پیش تو من یک سخن	از سر رحمت مرآن را گوش کن
تارک صوم و صلاتم در جهان	می‌ستانم بی‌عوض مال کسان
جرم‌های خویشتن را بر شمرد	بی‌صفایی بود فعلش جمله دُرد
شد رسول از گفت او پرخشم و کین	پس بگفتش ای رسول حق یقین
با چنین آثام بر تو عاشقم	راست می‌گویم اگرچه فاسقم
چون شنید این را از او حالی رسول	گشت احوال و را از حق سؤل
سر برآورد اندر آن دم مصطفی	گفت او را خوش جوابی با صفا
هر کراکه بی‌غرض داری تو دوست	هر دو یک جانند و صورت نقش و پوست

(ص ۱۲۰)

... همچنانک آن شخص جو یا خضر را جدّ همی جستی به صدق از جا به جا

شد سقا و می کشید او مشک ها
هر کسی را کوزه می دادی به دست
ای خضر بستان بخور این آب را
همچنین می گفت هر کس را خضر
اتفاقاً با یکی داد آب را
خضر گفتش چون بدانستی مرا
گفت چندین سال من این نام را
همچنان می جوی تو اندر جهان

زین هوس می ریخت بر رخ اشک ها
رسم سقایان روان آن حق پرست
شاد کن از خوردنش احباب را
با جوان و پیر فاش او نی به سر
کای خضر بستان ز دست این سقا
آن چنان که یار و خویش و آشنا؟
ورد کردم تا بیابم کام را
آن خضر را در کهان و در مهان
(ص ۲۸۴)

بود در زندان قاضی یک آکول
اهل زندان جمله زاو عاجز بُدند
گفت قاضی خیز از این زندان برو
گفت خان و مان من احسان تست
گر ز زندانم برانی تو به ردّ
گفت قاضی مفلسی را وانما
گفت ایشان متهم باشند چون
وز تو می خواهند تا هم وارهند
جمله اهل محکمه گفتند ما
هر که را پرسید قاضی حال او
گفت قاضی کیش بگردانید فاش
کو به کو او را منادیها زنید
هر که دعوی آردش اینجا به فن
اشتر گردی که هیزم می فروخت
اشترش بردند از هنگام چاشت

کاو نگشتی هیچ از خوردن ملول
در شکایت جانب قاضی شدند
سوی خانه مرده ریگ خویش شو
همچو کافر جنتم زندان تست
خود بمیرم من ز افلاس و زکدّ
گفت اینک اهل زندانت گوا
می گریزند از تو می گیرند خون
زین غرض باطل گواهی می دهند
هم بر ادبار و بر افلاش گوا
گفت مولا دست از این مفلس بشو
تا کسی ندهد ورا سیم و قماش
طبل افلاش عیان هر جا زنید
بیش زندانش نخواهم کرد من
حاضر آوردند چون فتنه فروخت
تا به شب افغان او سودی نداشت

چون شبانگه از شتر آمد به زیر
 برنشستی اشترم را از پگاه
 گفت تا اکنون چه می‌کردیم پس؟
 گوش تو پُر بوده است از طمع خام
 صیت آن افلاس را پیر و جوان
 تو که داری در جهان صد نوع طمع
 با وجود این غرضها گو مرا
 کُرد گفتش منزل دور است و دیر
 ترک جو کردم، کم از اخراج کاه
 هوش تو کو، نیست اندر خانه کس؟
 پس طمع کر می‌کند کور ای غلام
 جمله بشنیدند و او غافل از آن
 از خورش و زکردن اموال جمع
 کی کنی در گوش پند اولیا؟
 (ص ۸۵-۸۶)

تصحیح کتاب براساس دو نسخه صورت گرفته، دقت مصحح و توضیحاتی که بر بعضی موارد کتاب نوشته‌اند (ص ۳۲۱-۳۶۷) و همچنین فهارس آیات و احادیث و اقوال مشایخ و بزرگان قابل توجه است.
 با ابیات پرمغز دیگری از این مثنوی گفتار را پایان می‌دهیم و خوانندگان را به مطالعه اصل کتاب توصیه می‌کنیم:

جمله اوصاف نکو نور خداست
 هست پیوسته چو نور آفتاب
 چون پُری از وصف حق بیدار شو
 داد حق از هر صفت اندک ترا
 جمله اوصاف خدا چون در تو هست
 تا از این پستی روی بالا روان
 وانکه زین آگه نشد باشد جماد
 کی چنین انوار از آن حضرت جداست
 گرچه افتاده‌ست نورش بر تراب
 رو به وی کن از جهان بیزار شو
 گرچه اوصافش ندارد منتها
 یک یک از بالا روان گشته به پست
 بر سمای لامکان بی‌نردبان
 بیخبر زان نور کاندرو وی فتاد...
 (ص ۳۰۶)

نسابیم گلشن یا شرح گلشن راز*

بر کتاب کم حجم و پر مطلب و بسیار ارزشمند شیخ محمود شبستری، عارف و متفکر بزرگ قرن هشتم، نزدیک چهل شرح نوشته شده (ص ۵۱) که یکی از قدیم ترین و بهترین آنها شرح شاه داعی شیرازی (وفات بعد از ۸۶۷ق) است. هرچند معروف ترین و مفصل ترین شرح گلشن راز، از آن شیخ محمد لاهیجی نوربخشی است که مکرر به چاپ رسیده، و به گفته محقق این کتاب، لاهیجی از شرح شاه داعی نیز استفاده کرده است. ظاهر این است که شیخ محمود شبستری بیانگر نظریات محی الدین بن عربی است، اما او در تقریر و تحریر مطالب و نحوه ورود و خروج در مباحث، صاحب تصرف و اجتهاد می باشد و حق این است که اگر شارحان ابن عربی – که بیشترشان ایرانی اند – نمی بودند، مقاصد و نهفته های آثار ابن عربی نگفته می ماند. شبستری با استفاده از میراث شعر عرفانی فارسی و نثر عرفانی فارسی قبل از مغول که از معنویت دیرین ایرانی سرچشمه می گیرد، سخن را بر طاق بلند نهاده است؛ چنان که اگر کار او را با شاعر فاضل و پرمایه دیگر یعنی عبدالرحمن جامی – که او نیز از پیروان و شارحان ابن عربی است – بسنجیم، تفاوت معلوم می شود.

یک نکته مهم در گرایش باطنی شبستری این است که او از پیران آذربایجان (باباحسن، بابافرج، خواجه عبدالرحیم تبریزی، امین باله...) مطالبی دریافت داشته و

* نسابیم گلشن یا شرح گلشن راز، شاه محمود داعی شیرازی، به کوشش پرویز عباس داکانی، انتشارات الهام، ۱۳۷۷، ۴۰۰ ص. این مقاله در مجله آینه پژوهش، شماره ۵۳ چاپ شده است.

اینان خود ادامه دهنده یک مکتب ویژه عرفانی در غرب ایران بوده‌اند که مستقل از تصرف خراسان و بغداد است. این مکتب، پیشتر، بزرگانی همچون باباطاهر و عین القضات و سهروردی مقتول - به حیث عارف - بیرون داده است. اما گرایش باطنی شبستری چنان قوی و آشکار است که در بعضی متون اسماعیلیه وی را منسوب بدان طایفه داشته‌اند. محقق کتاب در شرح عقاید و توصیف آثار شبستری گرچه تدقیق به خرج داده (ص ۱۹-۴۲)، ولی بر جهت باطنی اندیشه شبستری تأکید نورزیده است، هرچند نقد گزنده او را بر محی الدین نقل می‌کند (ص ۲۲):

سخن شیخ محی ملت و دین	چون نکرد این دل مرا تسکین
راستی دیدم آن سخن همه خوب	لیک می‌داشت نوعی از آشوب
سر این حال را من از استاد	باز پرسیدم او جوابم داد
سعی شیخ اندر آن فتاد مگر	که نویسد هر آنچه دید نظر
قلم او چو در قدم نرسید	پای تحریر از آن سبب لرزید...

آشوب و آشفتگی اندیشه در محی الدین به نظر استاد شبستری در این بوده که پا به پای تفکر، سلوک نکرده و قلمش به قدم نرسیده است. این جانب جای دیگر هم اشاره کرده‌ام که آن نورانیت و صفا که مثلاً در مثنوی هست، در فصوص و فتوحات نیست، و لذا لغزش‌های آشکار در ابن عربی می‌بینم.

شرح شاه داعی قبلاً در پاکستان چاپ شده بود. محقق کتاب، آن را با نسخه مورخه ۱۰۶۴ ق. دانشگاه تهران مقایسه کرده، و نسخه دانشگاه را بعضاً مرجح دانسته است، حال آنکه تاریخ نسخه پاکستان ۸۸۲ ق. است.

برتری چاپ حاضر بر چاپ پاکستان علاوه بر دادن نسخه بدل‌ها، مقدمه مفصلی است که به شرح حال شبستری و امیر حسینی هروی (پرسش‌کننده سؤالاتی که گلشن راز پاسخ آن است) و نیز شاه داعی شیرازی پرداخته و خواننده را به احوال و افکار و آثار این سه عارف بزرگ آگاه نموده است (ص ۹-۱۰۶). کتاب کم غلط است و با دقت تهیه شده و از نقطه گذارهای معلوم می‌شود که مصحح، متن را فهمیده است (گرچه در مواردی هم درست نیست؛ مثلاً ص ۱۸۱، س ۲۲ و ص ۱۷۸، س ۱۱).

بعضی نکات اضافی و استحسنات به نظر آمد که به لحاظ کامل تر شدن کار عرضه می دارد:

الف. اینکه شاه داعی هفده سال در محضر قاسم انوار بود (ص ۷۸) تمایلات شیعیانه و احیاناً حروفیانه او را می رساند. این نکته با تدقیق در آثار شاه داعی باید تحقیق شود. ب. در ذکر ده نامه ها (ص ۷۵) ده نامه عراقی نیز باید منظور گردد.

ج. در مورد وحدت وجود و وحدت شهود (ص ۹۱) باید گفت که هر عارف وحدت وجودی، لزوماً وحدت شهودی نیز هست و نه به عکس. پس این عبارت «اگرچه اکثر مواقع شاه داعی را متمایل به نظریه وحدت وجود عرفانی می بینیم، اما گاه نیز بوی وحدت شهود از کلام شیخ به مشام می رسد» مسامحه آمیز است؛ فی المثل اگر گفته می شد که «او اگرچه بیشتر وحدت شهودی است اما گهگاه وحدت وجودی به نظر می آید» مستقیم تر می نمود.

مع الاسف گاهی دیده می شود که بعضی نویسندگان با سابقه، با تکیه بر حافظه که خائن است، از مراجعه به کتب در مسائل نقلی تن می زنند و اشتباهات تأسف انگیزی رخ می دهد. اکنون که سخن از شبستری و گلشن راز است، اشاره می کنم که دانشمند معروفی نوشته اند: «شیخ بهاءالدین زکریا مولتانی [۶۶۶-۵۸۷ ق] هفده سؤال به تبریز فرستاد و اتفاق کردند که شیخ شبستری [۷۲۰-۶۸۷ ه. ق] آنها را جواب بدهد و شبستری گلشن راز را سرود» (شریعة خرد، ص ۶۳). در این عبارت سه غلط فاحش هست: سؤال کننده امیر حسین هروی است [متوفی ۷۸۲]. تعداد سؤالات هجده تاست نه هفده تا. و «اتفاق نکردند» بلکه به تصریح شبستری «یک مرد کار دیده» بدو گفته است که «جوابی گوی دردم». وانگهی چگونه ممکن است بهاءالدین زکریا مولتانی که پیش از تولد شبستری در گذشته بوده است، سوال کننده از او باشد!

خوشبختانه در کتاب مورد بحث ما از این گونه هفوات دیده نمی شود. اهل مطالعه را به ملاحظه نسایم گلشن توصیه می کنیم.

جامع الأسرار و منبع الأنوار*

سید حیدر آملی (پیش از ۷۲۰ - بعد از ۷۸۷)، از بزرگترین عرفا و حکمای شیعه است و از نخستین کسانی است که کوشیده اصول تشیع را با مبانی عرفان نظری و حکمت، تطبیق و تلفیق نماید. وی در این طریق، پیروانی همچون میرداماد و شیخ بهایی و فیض و لاهیجی و قاضی سعید قمی و دیگران یافته است. سید حیدر از لحاظ فکری، وابسته به مکتب ابن عربی است و در واقع از شارحان اندیشه‌های اوست. و به لحاظ مذهبی نیز شیعه پاک اعتقاد اثناعشری است؛ به طوری که با وجود نهایت ارادت و تسلیم به ابن عربی، در مسئله ختم ولایت و مهدی (عج) بر او انتقاد می‌کند (ص ۴۴۷-۴۴۸). سید حیدر در مسئله ولایت نیز با بعضی شارحان و پیروان ابن عربی اختلاف نظر دارد و حتی الحاد اسماعیلیه و نصیری را ناشی از آن می‌داند که ولایت را برتر از نبوت می‌دانند (ص ۳۸۸). البته وی برای قول ابن عربی در این معنا توجیهی می‌آورد.

سید حیدر آملی حلقه مهمی است در تکامل فلسفه؛ به طوری که هنری کربن، کارشناس معتبر تشیع و فلسفه شیعی، گستره آثار سید حیدر در دوره پیش از صفویه را معادل گستره آثار ملاصدرا در دوره صفویان می‌داند (مقدمه، ص دوازده).

مطالب جامع‌الاسرار در دوازده بخش تنظیم شده که خود اشاره‌ای است به مبارک و مقدس بودن این عدد. این اثر شامل مباحث توحید و نبوت و رسالت و ولایت و وحی و

* سید حیدر آملی. تصحیح و مقدمه هنری کربن و عثمان یحیی (چاپ دوم: تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸). ۷۶+۸۲۸ ص، وزیری. این مقاله در مجله آینه پژوهش، مهر و آبان ۱۳۶۹ چاپ شده است.

الهام و کشف می‌شود، و مؤلف همه جا استشهاد به قرآن و حدیث و کلام اولیاء (ائمه اثناعشر) و مشایخ تصوف می‌نماید. همان‌گونه که دکتر کامل مصطفی الشیبی در کتاب تشیع و تصوف نشان داده (ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹، ص ۱۱۲-۱۲۵)، سید حیدر از حلقه‌های مهم ارتباط تصوف و تشیع است، و صرف نظر از اینکه خواننده این معنا را مطابق با حقیقت این دو مکتب فکری بداند یا نه، آنچه در واقع رُخ داده، این است که در قرن هشتم میان پیروان این دو طریق پیوندی به وجود آمده است؛ تا آنجا که سید حیدر، شیعه کامل و مؤمن ممتحن و صوفی راستین را یکی می‌داند و متصوفه را از طریق چهار نفر (حسن بصری، بایزید بسطامی، شقیق بلخی و معروف کرخی) به مکتب ائمه اثناعشر متصل می‌سازد (ص ۲۲۴). البته این انتساب از جهت تاریخی مخدوش است؛ زیرا حسن بصری در روایات شیعه چهره مقبولى نیست و بایزید با امام جعفر صادق (ع) معاصر نبوده؛ بلکه – همچنان که گفته‌اند – بایزید با جعفر کذاب معاصر بوده و احتمالاً با او ارتباطی داشته است. ارتباط شقیق بلخی و معروف کرخی هم با ائمه جای بحث دارد (رک: تشیع و تصوف. ص ۱۱۷. حاشیه مترجم).

تجدید چاپ این کتاب، مزیتی که بر چاپ قبلی (۱۳۴۷) دارد، ترجمه مقدمه فرانسوی آن به فارسی توسط سید جواد طباطبایی است. کتاب، فهرستهای فنی دقیق دارد که می‌تواند الگوی کار محققان ما در چاپ آثار فلسفی و عرفانی و کلاً متون قدیمی باشد. اما در رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، در واقع بسط مباحث قیصری در مقدمه شرح فصوص است و می‌توان گفت در مسئله وجود و رساندن مطلب به حدی که بعداً در حکمت متعالیه مورد بحث قرار گرفته، قدم بلندی بوده است.

سید حیدر به فیلسوفان نظر خوشی ندارد؛ گو اینکه خود او را می‌توان در عداد حکمت اندیشان آورد. فیلسوفان در بهترین حالت – کمابیش – به عرفان روی می‌آورند و سید حیدر نیز شواهد فراوانی برای این قضیه آورده که خواندنی است (جامع الاسرار، ص ۴۷۴، ۴۸۵ و ۴۹۲-۴۹۷). وی تفسیری عرفانی هم دارد موسوم به المحيط الاعظم... که به روی هم نسخه‌های چند کتابخانه، دوره کامل آن را شامل می‌شود. خوب است کسانی که به سیر تاریخ تفسیر، خصوصاً تطوّر تفسیر عرفانی قرآن علاقه دارند، مطالعه‌ای بر روی تفسیر عرفانی قرآن، اثر سید حیدر آملی صورت دهند.

المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح الفصوص*

یکی از شارحان مشهور ابن عربی، سید حیدر آملی عارف شیعی است که ما پیشتر کتاب جامع الاسرار او را معرفی کرده ایم (آینفث و هش، شماره ۳). سید حیدر آملی با گوشه چشمی که به سه شارح مهم ابن عربی پیش از خودش (مؤیدالدین خجندی، جندی، عبدالرزاق کاشانی و داود قیصری) داشته است، شرح خود را می آغازد و مدعی است شرح او به سه شرح پیش همان مزیت را دارد که قرآن بر تورات و انجیل و زبور (۱۷) و مدعی است که پیش از دیدن شرح فصوص و بدون خواندن آن نزد استادی، اسرار آن را کشف کرده است (۵۲۸).

کتابی که در دست داریم، مقدمات شرح فصوص است؛ یعنی همچنان که قیصری بر شرح فصوص خویش مقدمه ای نوشته که خود استقلالی دارد و در مباحث وجود قدمی به پیش بوده، سید حیدر نیز با نگاشتن این مقدمه استقلال مواضع خود را در بعضی مسائل مهم از ابن عربی و شارحان سنی او باز نموده است. از جمله در مسئله مهم خاتمیت مطلقه ولایت (که ابن عربی آن را مخصوص عیسی می داند) و خاتمیت مقیده ولایت (که ابن عربی آن را مخصوص خودش می داند)، نظر سید حیدر با ابن عربی کاملاً مغایر است. او از مؤیدالدین خجندی نقل می کند خاتم ولایت مطلقه علی – علیه السلام – و از عبدالرزاق کاشانی نقل می کند که خاتم ولایت مقیده مهدی [عج] است و با استدلالات و

* شیخ سید حیدر آملی. به اهتمام هانری کربن و عثمان یحیی. با دو مقدمه عربی و فرانسوی. (تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۷). این مقاله در مجله آینفث و هش، مهر و آبان ۱۳۷۰ به چاپ رسیده است.

تقریب و استحساناتی به این نتیجه می‌رسد که از راه نقل و عقل و کشف، دعوی ابن عربی باطل است (۲۳۰) و اینکه ابن عربی از راه خواب، خاتمیت مقیده ولایت را اثبات نموده، درست نیست. زیرا برای دیگری (یعنی مهدی عج) در بیداری ثابت می‌شود (۲۳۸). و نیز بر تعصب قیصری در این معنا می‌تازد و می‌گوید: این با ادعای عدم تعصب ابن عربی نمی‌سازد (۲۳۹).

البته سید حیدر آملی خود نیز در استناد به خواب و در دعوی الهام گرفتن و ارتباط با عالم بالادست کمی از ابن عربی ندارد (۲۵۸ و ۵۳۶...) و خوابهای ابن عربی را هم تأیید می‌کند و همه جافصوص را کتاب پیغمبر می‌داند. زیرا به ادعای ابن عربی پیغمبر در خواب این کتاب را بدو داده است، و سید حیدر نیز این ادعا را پذیرفته و می‌گوید همان نسبتی که قرآن بافصوص دارد، تفسیر قرآن سید حیدر آملی (طبق مشرب ابن عربی) با نص‌النصوص دارد (رک: مقدمه هانری کربن، صفحه هفت). اما معلوم نیست سید حیدر چرا گاهی خواب ابن عربی را حجت می‌شمارد و گاهی اضغاث و احلام می‌انگارد؟ کتاب سید حیدر سرشار است از تأویلات و توجیهات شگفتی که پیش درآمد حروفیه و شیخیه و غلات جدید است. مثلاً سید حیدر برای عدد نوزده قداستی قائل است و از اینکه نگهبانان جهنم نوزده نفرند و حروف «بسم الله الرحمن الرحيم» نوزده است دلیل می‌آورده که کل عوالم مادی و معنوی باید نوزده تا باشد؛ به این ترتیب:

۱- ب، عقل اول، حقیقت محمدیه

۲- س، نفس کلیه، آدم

۳- م، عرش یا فلک نهم، نوح

۴- الف، کرسی یا فلک هشتم، ابراهیم

۵- ل، فلک هفتم، زحل، داود

۶- لام، فلک ششم، مشتری، موسی

۷- ه، فلک پنجم، مریخ، عیسی

۸- الف، فلک چهارم، شمس، علی

۹- ل، فلک سوم، زهره، حسن

- ۱۰- ر، فلک دوم، عطارد، حسین
 ۱۱- ح، فلک اول، قمر، سجاد
 ۱۲- م، کره نار، باقر
 ۱۳- ن، کره هوا، جعفر
 ۱۴- الف، کره آب، کاظم
 ۱۵- ل، کره ارض، رضا
 ۱۶- ر، جمادات، جواد
 ۱۷- ح، نباتات، نقی
 ۱۸- ی، حیوانات، عسکری
 ۱۹- م، انسان، مهدی که جامع کل و مرجع کل است (۳۱۰-۳۱۴).

بدین گونه جمع هفت نبی و دوازده ولی یا هفت سیاره و دوازده برج، می شود نوزده. لذا نوزده عددی مقدس است. از طرف دیگر خداوند عالم را در شش روز آفریده که باتوجه به مراتب سه گانه (جبروت، ملکوت و ملک) می شود هجده و با انسان می شود نوزده!

جالب این است که توجه کنیم نقطویه (پیروان محمود پسیخانی، متوفی ۸۳۱ ق.) و همچنین پیروان آیین الهی اکبر تیموری نیز عدد نوزده را مقدس می دانستند و پس از آنها بابیه و بهائیه بر ویژگی عدد نوزده (برابر «واحد» در حساب جمل) تأکید ورزیدند. سید حیدر اصرار دارد که نسبت خرقة تصوف را به حضرت علی (ع) و اولاد او برساند (۲۱۹-۲۲۴) که مسلماً از نظر تاریخی این انتساب مخدوش است. بر عصمت پیغمبر تأکید خاصی دارد و این روایت را که در جنگ بدر پیغمبر مایل بود اسیر و فدیہ گرفته شود و عمر نظر به کشتن می داد و آیه در تأیید عمر آمد، رد می کند و می گوید آنکه به گرفتن اسیر و فدیہ نظر دارد ابوبکر بود نه پیغمبر (۲۳۳). و جالب اینکه خجندی و تلمسانی دو تن از شارحان سنی ابن عربی نیز روایت را به همین گونه آورده اند (۲۳۱). همچنین بر اینکه علی (ع) منحصرأ وارث معنوی پیغمبر بود تأکید می ورزد (۴۹۵). او به

گمان خودش کوشیده است جز از آنچه مسلم می‌داند و معلوم است سخن نگوید: «انی لا اقول بعناية الله الا الواقع المطابق، لأن كل ما ليس بمطابق و لا واقع، ليس بعلم و لا معلوم» (۱۸).

مطالعه آثار سید حیدر به عنوان حلقه‌ای در ارتباط تشیع و تصوف و پیش درآمد علمای عارف مشرب متأخر جالب است، اما پذیرفتن تطبیقها و توجیه‌های او سلیقه‌های خاصی را می‌طلبد که البته همیشه کمابیش چنان سلیقه‌هایی پیدا می‌شود و البته اختلاف مشربها را به قول خود سید حیدر می‌توان به خاطر تقابل اسماء جلالیه و جمالیه و مظاهر و مجالی آنها دانست که زدودن این تقابل و برداشتن این تضاد غیرممکن است (۳۵).

با نقل کلمه یکی از عرفا، که خود سید حیدر نقل کرده است، گفتار را به پایان می‌بریم: «الا لا يلعبن بك اختلاف العبارات و لا يغلبنك تنوع الاشارات، فانه اذا بعثر ما في القبور و حصل ما في الصدور و حضر البشر في عرصة الله تعالى يوم القيامة، لعل من كل الف، تسع مائه و تسع و تسعين ينبعثون من اجداثهم و هم قتلن بسيوف العبارات... غفلوا عن المعاني و ضيعوا المباني» (۳۵).

تصوّف در آثار ابن تیمیّه*

عنوان کتاب در نخستین نگاه ممکن است برای خواننده عجیب باشد؛ زیرا همگان ابن تیمیّه را یک حنبلی متصلب و یک سلفی متعصب و حتی خشک اندیش می‌شناسند. اما حقیقت این است که هم میان حنبلیان، صوفی فراوان داریم و هم به‌طوری که در این کتاب به تفصیل بررسی شده است سلفیان در اعتقادات با صوفیان متشرع، یا در واقع زهاد و متنسکان که «سلف صالح» صوفیان شمرده می‌شوند، همراهند. و این، نکته‌ای است که از مطالعه کتاب صفة الصّفوة و حتی تلخیص ابلیس ابن الجوزی (عالم حنبلی) نیز برمی‌آید. زیرا او نیز انتقادش متوجه صوفیه، در شکل فرقه‌هایی است که بدعت‌گرند؛ و گرنه در حدی که با شریعت و سنت همراه باشند بر ایشان اعتراض ندارد. نکته مهم در این همسویی آنجاست که به هر حال هر انسانی از داشتن زندگی درونی و معنویت ناگزیر است و قشریترین آدمها ناچار است به پرواز روح و اندیشه و جنبش احساسات و عواطف هرچند در گوشه‌ای مجال و میدانی بدهد.

اکنون نگاهی به مباحث کتاب بیفکنیم: سلفیه منسوب است به «سلف صالح» که مراد از آن، صحابه و تابعان و تابعان تابعان است. ابن تیمیّه «سلف» را چنان تعریف می‌کند که گذشته از اینان، شامل شیوخ پیشین تنسک و تصوف، امثال سفیان ثوری و عبدالله بن مبارک و فضیل عیاض و یوسف بن اسباط و سهل بن عبدالله تستری و بشر

* التصوف فی تراث ابن تیمیّه، د. الطیلاوی محمود سعد (الهیئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۴). این مقاله در مجله آینه پژوهش، مهر و آبان ۱۳۷۰ چاپ شده است.

حافی و احمد بن ابی الحواری و حارث محاسبی و حتی کسانی که متأخر ترند و مشخصاً «صوفی» محسوب می شوند نیز می شود؛ همچون عبدالقادر گیلانی و ابو عبدالله بن خفیف و عمرو بن عثمان مکی (ص ۱۲-۱۳). در روش سلف، بنابراین است که «صریح معقول از صریح منقول بیرون نرود». و در اینجا است که صوفیه و سلفیه در برابر متکلمان و اهل فلسفه قرار می گیرند.

آثار و مطالبی که ابن تیمیه راجع به صوفیه نوشته است، کم نیست و خود نیز در زندگی بر شیوه پارسایان می زیسته است. از جمله کتابهای ابن تیمیه در مضمون زهد و تصوف عبارت است از التحفة العراقية فی الاعمال القلبية و قاعدة المحبة و کتاب الاستقامة و کتاب التصوف و رسالة الصوفية والفقراء (ص ۳۱-۳۴). البته ابن تیمیه فتاوی و رسالاتی هم بر ضد صوفیان افراطی وحدت وجودی دارد؛ مانند الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان. و نیز ظاهراً رساله‌ای در رد پیروان ابن سبعین. اما آن، بحث دیگری است و در رسالاتی که پیشتر نام بردیم، ابن تیمیه از «مقامات» و «احوال» و نیز مصطلحات اهل سلوک، مانند خوف، رجاء محبت، توکل، اخلاص و شکر سخن در میان آورده است (ص ۳۱ و ۱۸۱-۱۹۳).

ابن تیمیه صوفیه را به سه دسته «صوفیة الحقایق» و «صوفیة الارزاق» و «صوفیة الرسم» تقسیم می کند (ص ۵۰). و کتابهای ابوطالب مکی و ابوحامد غزالی را بر روی هم می ستاید (ص ۵۱-۵۲). و همچنین از معمر بن زیاد اصفهانی و کلاباذی و ابونعیم اصفهانی با احترام نام می برد که نسبت به قشیری (مؤلف رسالة القشیریة) از بدعت و هوی دورتر بوده اند (ص ۵۳). و البته بر مجموع کتابهای زهد و تصوف این ایراد را دارد که منقولات بی مأخذ شامل احادیث ضعیف یا مجعول دارند. این ایراد بر بعضی از کتابهای فقه و حدیث نیز وارد است (ص ۵۶-۵۷). و ابن تیمیه بر اینان نیز ایراد گرفته است.

نظریات سلفی ابن تیمیه در مسائل کلامی و درگیری اش با متکلمان او را بار دیگر به مشایخ زهد و تصوف نزدیک می کنند. مشایخی مانند ابراهیم ادهم، بشر حافی، سهل تستری، عمرو بن عثمان مکی، ابن خفیف، فضیل عیاض، معروف کرخی، ذوالنون

مصری، سرّی سقطی و حتی بایزید و از متأخران عبدالقادر گیلانی و عدی بن مسافر. پیداست که درباره دو تن اخیرالذکر، پیروان و منتسبانشان، یعنی قادریه و یزیدیّه، مورد مخالفت ابن تیمیه بوده است. حلول و اتحاد و پیروان این نظریه هم در نظر ابن تیمیه (و نیز در نظر متصوفه تا زمان جنید) مردود است. ابن تیمیه با طرفداران ابن عربی و ابن فارض و ابن سبعین در زمان خودش درگیری داشته و کار به شکایت علیه او کشیده شده است (ص ۸۷ به بعد).

در اثبات صفات - که مسئله معركة الآرای فرق کلامی است - طبق آنچه مؤلف کتاب بررسی کرده است، مشایخ صوفیه و سلفیان همگامند (ص ۱۳۰ به بعد). و آنچه خلاف مذهب سلف و سلفیه از مشایخ در این باب نقل شده است، ابن تیمیه بر نقل آن نقد می‌کند؛ و همچنین است در تأویل بعضی احادیث که مشبهه و مجسمه بدان استناد می‌کنند (ص ۱۴۵ و ۱۵۱ - ۱۵۳).

در مسئله مقامات العارفین، ابن تیمیه نظر بوعلی سینا را در اشارات و تنبیهات تأیید می‌نماید (۱۶۷) و فنا را آن گونه که شهاب‌الدین سهروردی در عوارف المعارف بیان نموده، قابل قبول دانسته است (ص ۱۷۲ - ۱۷۳). اما می‌گوید فنای ادعایی منافقان ملحد و مشبه، به کفر و ضلال می‌کشد (ص ۱۷۳ - ۱۷۵). و نیز عقلاء المجانین را که در حالت بیخودی به تکالیف عمل نمی‌کنند، به شرط آنکه از کسانی باشند که در حالت باخودی عمل به تکلیف کنند، شایسته نام «ولی» می‌داند (الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان، ص ۴۲ - ۴۵).

ابن تیمیه کاربرد کلمه «محبت» را در رابطه بنده و خدا جایز می‌داند؛ اما «عشق» را جایز نمی‌داند و انتساب این نحوه استعمال به مشایخ را نمی‌پذیرد (ص ۱۹۲). همچنین است «سماع» که بر روی هم با آن موافق نیست (ص ۲۰۷)؛ مگر اینکه شنیدنش از روی قصد و عمد نباشد و برحسب تصادف، کسی به مجلس سماع برسد. در مسئله «حقیقت محمدیه» و مسئله «ولایت» و «ختم ولایت»، آن گونه که ابن عربی مطرح کرده، پیداست که با مذاق ابن تیمیه و نیز مشایخ سلف منافات وجود دارد (ص ۲۳۶ - ۲۳۷). مسئله «ولایت» را نخست حکیم ترمذی مورد بحث قرار داده؛ اما غلو در این معنا از ابن عربی است (ص ۲۵۸).

بالاخره مشایخ سلف صوفیه و سلفیه و ابن تیمیّه، برآنند که محبت اهل بیت و احترام به عموم صحابه بی آنکه هیچ یک از یاران و خویشان پیغمبر، معصوم تلقی شوند – جزء سنت اسلام و مسلمانان است و در این مسئله با شیعه (یا به تعبیر ابن تیمیّه و سلفیه: با رافضه) تقابل دارند. و می‌دانیم که ابن تیمیّه کتاب منهاج السنة النبویة را علیه شیعیان نوشت.

ابن تیمیّه برخلاف وهابیان و سلفیان متأخر (که به ابن تیمیّه نیز استناد می‌کنند) زیارت شرعیّه قبور را رد نمی‌کند؛ و حتی زیارت پیغمبر (ص) را مستحب می‌داند. و همچنین وقوع کرامات برای اولیا را ممکن می‌انگارد. بدین گونه در این کتاب، ما با چهره‌ای از ابن تیمیّه آشنا می‌شویم که قدری متفاوت با تصویری است که از او در اذهان داریم.

به گمان اینجانب می‌توان بر مؤلف خرده گرفت که ابن تیمیّه را از جنبهٔ پرخاشگری علیه نقش منفی تصوّف (در زمان او) عاری کرده و به این قسمت پرداخته است.

یادی از ابن عطاءالله اسکندری عارف مصری در قرن هفتم*

در کشورهای اسلامی آفریقا به ویژه مصر، تصوّف ابعاد گسترده و مردمی دارد و می شود گفت که در این کشورها مراسم و نهادهای صوفیانه مکمل و متمم مراسم و نهادهای مذهبی است. نظیر همان اهمّی که در ایران صرف دسته جات تعزیه می شود در مصر برای مواکب صوفیانه و مجالس مولود خوانی به عمل می آید.^۱

از دهها طریقه صوفیانه فعال در مصر شاید «شاذلیّه» را با (با شعب متعدّدش) بتوان بزرگترین و پرمیردترین طریقه انگاشت.^۲ انتساب این سلسله به ابوالحسن شاذلی (متولد ۵۹۲ هـ ق) است که سید حسنی یا حسینی بوده و منسوب به شاذله (دهی در تونس)؛ وی به سال ۶۴۲ ق طریقه اش را در مصر تأسیس کرد. جانشین او ابوالعبّاس مرسی (متوفی ۶۸۶)^۳ و از مشاهیر طریقه شاذلی ابن عطاءالله اسکندری^۴ شاگرد ابوالعبّاس است که

* این مقاله در مجله معارف، دوره پنجم، شماره ۲، مرداد و آبان ۱۳۶۷ چاپ شده است.

۱- رک: البناء الاجتماعی للطریقه الشاذلیّة فی مصر، دکتور فاروق مصطفی، الهيئة المصریة العامة للكتاب (فرع الاسکندریة)، ۱۹۸۰، ص ۶۹ به بعد.

۲- همان، ص ۷۵ به بعد.

۳- رک: جمهرة الاولیاء و اعلام اهل التصوف، السید محمود ابوالفیض المنونی الحسینی، مؤسسة الحلبي و شرکاء للنشر و التوزیع، القاهرة، ج ۲، ص ۲۳۱.

۴- درباره ابن عطاء الله اسکندری (یا: سکندری) بهترین تحقیق عبارت است از رساله ابن عطاءالله الاسکندری و تصوّفه، تألیف دکتور ابوالوفا الغنیمی التفتازانی، رساله دکترای فلسفه، ۱۹۵۵، دانشگاه قاهره (چاپ اول ۱۹۶۵). رجوع ما به چاپ دوم تجدید نظر شده (قاهره، ۱۹۶۹) است و نیز رک: دانشنامه ایران و

←

شهرتش فراتر از دایره صوفیان شاذلی است، زیرا دارای تألیفات ارزنده‌ای در تصوّف بوده است.^۱ معروفترین این آثار^۲ مجموعه کلمات قصار و ادعیه‌ای موسوم به الحکم العطائیة است که از جهت سبک و مضامین و شیوع و اشتها با مناجاتنامه خواجه عبدالله انصاری هروی شباهت دارد.^۳ در این مقاله مختصر به مناسبت هفتصدمین سالگرد درگذشت ابن عطاءالله اسکندری (۷۰۹ هـ ق) اجمالاً به زندگی و اندیشه‌ها و آثار او اشاره می‌کنیم و ترجمه بعضی عبارات و ادعیه او را از نظر خوانندگان فارسی زبان می‌گذرانیم.

ابن عطاء در حدود سال ۶۵۸ در اسکندریه مصر تولّد یافته و هم در آنجا پرورش یافته و به سال ۶۷۴ به خدمت ابوالعبّاس مرسی رسیده است. ابوالعبّاس شاگرد جدیدش را به ادامه تحصیل علم تشویق نمود. ابن عطاءالله نوجوان تعصّب ضدّ صوفیانه داشت، اما با ملاحظه کرامتی از استاد در اولین ملاقاتش و نیز از آن روی که فکر و عمل ابوالعبّاس معارضه‌ای با شرع نداشت دست ارادت به او داد و دیری نگذشت که هم به عنوان یک فقیه منصب و مسند تدریس یافت و هم به عنوان صوفی و زاهد شهرت پیدا کرد، به طوری که کمی قبل از وفات ابوالعبّاس (به سال ۶۸۶) ابن عطاء راهی قاهره شد و آنجا به تدریس فقه و نیز ارشاد سالکان طریقه عرفان مشغول شد و تا آخر عمر به تربیت شاگردان و مریدان و تألیف کتب اشتغال داشت. به او نیز مثل دیگر «اولیاء الله» کراماتی نسبت داده‌اند و قبرش را هم زیارتگاه کرده‌اند.

ابن عطاءالله یک صوفی مقبول از نظرگاه رسمی بود، لذا وقتی در همان روزگار ابن تیمیّه حنبلی (۷۲۸-۶۶۱) حملات تعصّب آمیزش را علیه صوفیه به اوج رسانید، یکی از کسانی که به سال ۷۰۷ بر ضدّ ابن تیمیّه به دولت شکایت کرد ابن عطاء بود که از

→

اسلام، ج ۵، ص ۷۲۶-۷۲۵. منتخبات آخر این مقاله از کتاب ابن عطاءالله السّکندری و تصوّف و نیز کتاب تصوّف الاسلامی فی الادب و الاخلاق زکی مبارک نقل شده است.

۱- شاذلی و مرسی هیچ کدام کتابی ننوشته‌اند و آثار خود را همان شاگردان خود می‌انگاشتند: «کتبی اصحابی». ابن عطاء آثار و مآثر آن دو را گرد آورد (جمهره الاولیاء ۲/۲۳۱).

۲- زکی مبارک در کتاب تصوّف الاسلامی فی الادب و الاخلاق (مصر، ۱۹۵۴ م- ۱۳۷۳ق)، منتخباتی از الحکم العطائیة را نقل و آن را تحلیل کرده است که در این مقاله از آن نیز استفاده شده است (ص ۱۵۷-۱۳۴).

۳- جالب توجه اینکه خواجه عبدالله و ابن عطاءالله هر دو بر عقیده اشعری بوده‌اند.

سخنگویان سرشناس تصوّف محسوب می‌شد ولی از افراطیون نبود. زیرا او نه سعی و عمل را در زندگی روزانه ردّ می‌کرد و نه به افکار تند وحدت وجودی - که بعد از ابن عربی داشت بر تصوّف سایه می‌افکند - گرویده بود، بلکه حدّا کثر به وحدت شهود (که معارض با شرع نیست^۱ و با نصوص دینی تناقض ندارد) اشاره کرده است. گذشته از شکایت رسمی مذکور علیه ابن تیمیّه، ابن عطاء معمولاً با مخالفان درگیر نمی‌شد و این درسی است که از استادش ابوالعبّاس مرسی آموخته بود: «فکان من شأنه ان لا ینتقم لنفسه و لا ینتصر لها».

اهم آثار ابن عطاء الله عبارت است از:

- الحکم العطائیّة. ظاهراً از اولین آثار اوست، زیرا در چند اثر دیگرش به آن اشاره می‌کند. این کتاب کراراً چاپ شده و چندین شرح بر آن نوشته‌اند، زیرا گاهی مرموز و مبهم است، اما اثر زیبا و موجزی دارد و حاوی افکار و تعلیمات ابن عطاء الله است.

- المناجاة العطائیّة. این مناجات‌ها که ضمیمه الحکم است و گاه رنگ ادعیه شیعی دارد مورد توجه خاصّ و عامّ در مصر است، به طوری که در عبادات خود از آنها استفاده می‌کنند، و به قرینه بعضی شباهتها^۲ بعید نیست که ابن عطاء فقراتی از آن را از مآخذ شیعی گرفته باشد.

- رساله‌ای در بیان معانی عنایت و محبت و شکر و توبه و فکر و خلوت که به عنوان سفارش و وصیت برای شاگردان و مریدانش نوشته است. این رساله در آخر لطائف المنن (۱۳۳۲) چاپ شده است.

- التنویر فی اسقاط التدبیر. این کتاب بیان نظریه اصلی اوست - که بیان خواهیم کرد

۱- از شاذلی نقل است که گفته است: «کان لی صاحبٌ کثیراً ما یأتینی بالتوحید فقلت له ان اردت اللّٰتی لالوم فیها فلیکن الفرق علی لسانک موجوداً و الجمع فی باطنک مشهوداً» (دکتر ابوالوفا الغنیمی التفتازانی، ص ۳۲۲ به نقل از لطائف المنن) خود ابن عطاء الله گفته است: «الأکوان ثابتةٌ بآثباته و ممحوّةٌ باحدیه ذاته» (زکی مبارک، پیشگفته، ص ۱۴۶).

۲- مثلاً این مناجات ابن عطاء را ملاحظه کنید که آدم را به یاد فقراتی از صحیفه سجّادیه و ادعیه مشهور خودمان (کمیل، ابو حمزه، صباح...) می‌اندازد: «یک استنصر فانصرنی و علیک أتوکل فلا تکلنی و ایاک أسأل فلا تحبّنی و فی فضلك ارغب فلا تحرمنی و لجناک انتسب فلا تبعدنی و بیابک اقف فلا تطردنی» (زکی مبارک، ص ۱۵۶) طبق یادداشت دکتر جواد مقصود در حاشیه کتاب شرح کلمات قصار باباطاهر (ص ۷۵۵) دعای عرفه امام حسین (ع) به عنوان مناجات ابن عطاء الله به فرانسه ترجمه شده است.

— و چند بار به چاپ رسیده است.

— لطائف‌المنن فی مناقب الشیخ ابی العباس المرسى و شیخه الشاذلی ابی الحسن. پیداست که این کتاب برای تبلیغ طریقه شاذلیه نگاشته شده است و عمدتاً به احوال ابوالحسن شاذلی و ابوالعباس مرسی اختصاص دارد، الا اینکه از افکار و احوال خود ابن عطاء نیز خالی نیست. این کتاب نیز مکرر چاپ شده است.

— تاج‌العروس الحاوی لتهذیب النفوس. این کتاب را که شامل نصایح صوفیانه است از دو کتاب اخیر الذکر (لطائف و التتویر) تلخیص کرده. نسخ خطی این کتاب عناوین دیگر هم دارد، اما باهمین عنوان بارها در حاشیه‌التتویر به چاپ رسیده است.

— القصد المجرد فی معرفة الاسم المفرد. این کتاب بحثی است فلسفی و کلامی در الهیات که البته خالی از اذواق صوفیانه نیست، و به سال ۱۳۴۸ (۱۹۳۰م) در مصر چاپ شده است.

— مفتاح الفلاح و مصباح الارواح، در آداب ریاضت و ذکر صوفیانه است. عنوان دیگر این کتاب چنین است: مفتاح الفلاح فی ذکر الله الکریم الفتح، و با عنوان اول چند بار چاپ شده است.

— عنوان التوفیق فی آداب الطریق. شرح قصیده شیخ ابومدین تلمسانی (متوفی ۵۹۴) است — که استاد ابن عربی بوده — به این مطلع:

ما لذة العیش الا صحبة الفقراء هم السلاطین و السادات و الامراء

رساله‌ای درباره آیه «و اذا جاءک الذین یؤمنون بآیتنا فقل سلامٌ...» (انعام، ۵۴) بحثی است در ایمان و اقسام مؤمنان. نسخه‌ای خطی از این رساله موجود است.

آثار مختصر و پراکنده دیگری هم در موضوعات دینی و عرفانی به ابن عطاء الله نسبت داده‌اند که از بعضی نشانی در دست نیست و از بعضی نسخه خطی باقی است.^۱ اینک اشاره‌ای به اندیشه اخلاقی و اجتماعی این عارف و روش سلوک از دیدگاه او:

۱- دکتر ابوالوفاء الغنیمی التفتازانی (پیشگفته)، ص ۷۹-۱۱۶.

نظریهٔ اساسی^۱ ابن عطاء الله اسکندری «اسقاط تدبیر» است، بدین معنا که خدا را آفرینندهٔ انسان و اعمال او اعم از بد و نیک می‌داند و پیداست که در نظر او انتساب بد و نیک به اعمال نیز ذاتی و عقلی نیست (برخلاف نظر معتزله) و از اینجاست که نتیجه می‌گیرد خداوند از آن جهت «اراده» را در بشر آفریده تا با شکسته شدن آن بشر خود متوجه شود که در واقع اراده‌ای ندارد و آنچه خدا می‌خواهد همان می‌شود. تدبیر، یعنی چاره‌گری و دست و پا زدن، اگر به این صورت باشد که انسان را از خدا دور کند، مذموم است و اگر در جهت قرب به خدا صورت گیرد، ممدوح است. شیطان آدمهای خوب و سالکان راه خدا را مخصوصاً از مجرای «تدبیر» می‌فریبد، چون اینان به دام فریب ابلیس در مخالفت آشکار او امر الهی نمی‌افتند. به عبارت دیگر تا در مقام تدبیر (مذموم) و تصوّر ارادهٔ مستقل برای خودمان هستیم در چنگ نفس اماره اسیریم و چون توجه و بیداری یافتیم و در «تدبیر» تردید حاصل شد، این مرتبهٔ نفس لوّامه است و هرگاه تدبیر اسقاط شد شخص به مرتبهٔ نفس مطمئنه رسیده و رضایت تحقق یافته است. در این مقام شخص غم روزی نمی‌خورد، نه اینکه سربار مردم شود و سؤال و تکذبی نماید، خیر، باید کار خود را بکند و سهم خود را در زندگی اجتماعی ادا کند، اما آرام و بی‌اندوه و بی‌ترس و بی‌اضطراب و آزاده به معنای حقیقی باشد و خود را با خواست خدا منطبق سازد، در راه آنچه ضمانت شده است زیاده نکوشد و در طلب آنچه از او خواسته‌اند کوتاهی نکند که اگر بکند، این نشانهٔ پوشیدگی چشم بصیرت خواهد بود.

نفسی که خدا را فراموش می‌کند و خود را می‌بیند منشأ همهٔ شرور اخلاقی است. جاهلی که از خود راضی نیست بر عالم خود پسند ترجیح دارد؛ اصلاً عالم از خود راضی عالم به معنای حقیقی نیست و جاهلی که از خود راضی نیست در واقع به علم سودمند رسیده و در راه اصلاح خود قدم نهاده است. باید توجه داشت و گول نخورد، از دو کار آنچه به نظر ما سنگین تر می‌آید همان بهتر است و از دو امر آن را که بر نفس گران تر است باید پیروی کرد که هر چه برحق تر است پذیرش آن بر نفس ثقیل تر است.

برای اصلاح نفس مجاهده لازم است و مجاهده نخست تلخ است و کم کم شیرین

می‌شود، و همان لذتی که نخست از معصیت می‌یافتی بعداً در طاعت می‌یابی. مجاهده را چهار مرحله است:

- ریاضت اخلاقی و ترک بدیها و آراستن خویشتن به خوبیها؛

- عزلت‌گزینی و خلوت نشینی و ذکر؛

- واداشتن نفس به رعایت آداب عملی سلوک؛

- ترقی نفس در مقامات و احوال مختلفه تا به معرفه الله برسد.

و این همه باید تحت نظارت و اشراف شیخ و مرشد باشد که سالک بدون مرشد مثل «بچه سرراهی» است. اما شرط شیخ آن است که «تارک لِهَوَاهُ راسخ القَدَم فی خدمَةِ مولاه» باشد. وظیفه شیخ آن است که سالک را متوجه خودآراییها و خودنماییها و نهفته‌های نفس سازد و او را به سوی خدا ره نماید و فرار از ما سوی الله آموزد: «شیخ تو آن نیست که از او استماع کرده‌ای، بلکه آن است که از او اخذ کرده‌ای... شیخ تو آن نیست که قال پیش آرد، بلکه آن است که با حال، تو را از جای برآرد و پیشاپیش تو برود و تو را آنقدر پیش برد تا به نور الهی رسی، آنگاه گوید اینک تو و خدا!».

این رابطه و علاقه از رابطه پدر و فرزندى بالاتر است و پاس داشتن آن واجب‌تر. مرید نباید چیزی از استاد و مرشد پنهان دارد، همچنان که هیچ‌گونه دردی را از طبیب پنهان نمی‌دارند، و نیز نباید چیزی را جزئی انگارد و مهم نپندارد که در این صورت معالجه نخواهد شد.

بدترین حالت برای سالک این است که از خود راضی باشد و از خدا ناراضی و به قضا و قدر الهی ناخشنود. چنین کسی «نزد خدا اعتباری ندارد» اما آنکه از خود سلب اختیار (= حق انتخاب) و سلب تدبیر (چاره‌گری) و سلب اراده (خواست) کند از ویژگیان خداوند است. از جمله صفاتی که مانع وصول به طریق الهی است عبارت است از:

- ریا (که مقابل آن اخلاص است)

- کبر (که مقابل آن تواضع است)

- تکیه کردن بر خلق (در مقابل بلند همتی)

اینها فقط دو دسته سه تایی از صفات نیست، بلکه در گونه‌ها و مراتب و مراحل سلوک بارها رخ می‌نماید.

سالک پس از تهذیب اخلاق، با راهنمایی و طبق نظر شیخ به عزلت و خلوت می‌پردازد و با گرسنگی و تشنگی و بیداری و خاموشی و ذکر [خفی یا ذکرِ سرّ] آمادۀ معرفۀ الله و فنا می‌شود.

عزلت یعنی ترک معاشرت مردم، نه اینکه به صورت مردم را ترک کنی. باید دلت و گوشت به زیاده‌گوییهای آنان نباشد، اما خلوت یعنی بریدن از غیر خدا و رازگویی با خدا در جایی که کسی نبیند.

سالک در اطاقکی تاریک و بی‌سر و صدا به ارتفاع قد یک آدم و عرض و طول کمتر از آن خود را محبوس می‌سازد تا عوامل مشغول‌کنندۀ قلب و جلب‌کنندۀ چشم و گوش را از خود دفع کرده باشد. باید تن و جامه‌اش پاک و پاکیزه، فکرش ساکن و فقط متوجّه الله باشد. کم حرکت کند، کم بخورد، حیوانی نخورد، کم بخوابد، در عبادت به فرایض و نوافل بس کند و بقیۀ اوقات نام «الله» یا «هو» را در دل بگذراند و تکرار نماید، و گاه نفس را تا مدّتی حبس نماید.

ذکر انواع و اقسام دارد، و مقصود از همه آنها صیقل دادن آینه دل و زدودن زنگار نفسانیت و رسیدن به طمأنینۀ قلب است همچنان که در قرآن آمده است: «الْأَبْذِكْرِ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد، ۲۸۲). حالاتی برای ذکرکننده پیش می‌آید که همه عالم را در یک رشته وحدت ناگسستنی می‌بیند بلکه جز یکی به چشم دل هیچ نمی‌بیند و بر همه موجودات (مجزّاء و مستقلّ و مشخّص) نماز میّت می‌خواند. هستیها از جهت شهود نیست می‌شوند، و این آزمایشی است درونی و فردی.

میان خداجویان کسانی هستند که جذبه برایشان غالب است، اینان مجذوبانند که انوارشان بر اذکارشان پیشی دارد و مصداق ظهور سرّ عنایت هستند: «يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ» (آل عمران، ۷۴). اما در مورد سالکان معمولی اذکار بر انوار پیشی دارد و مصداق إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (اعراف، ۵۶) هستند. البته هیچ یک از این دو گروه در واقع از خود اراده‌ای ندارند، این مشیّت الهی است که در مراتب ذکر آنان را پیش می‌برد. اما نباید پنداشت که بدون مجاهده چیزی حاصل می‌شود یا کشفی دست می‌دهد، و این تناقض نیست، به این صورت که برگزیدن طریق مجاهده صرفاً امتثال امر حق است و

نباید آن را به اراده و تدبیر خود نسبت داد، همین خود فضل الهی است که کسی در صدد مجاهده با نفس برآید. این کوشش ناشی از کشش است، «زیر هر یارب ما لبتیک اوست» و این همه به نظریه اساسی ابن عطاءالله برمیگردد که انسان نمی تواند به معنای واقعی کلمه صاحب اراده تلقی شود. اختیار فقط یک پندار است، اما واقع این است که از حکم ازل بیرون نتوان رفت و از دیوار «قَدَر» نتوان گذشت. اما این همه به معنی بیکارگی نیست، بلکه به معنی از خود ندیدن کارهاست.

از کتاب الحکم العطائیه

- نو میدی از رحمت بر اثر گناه نشانِ تکیه بر عمل است.
- جنس اعمال بر حسب واردات احوال گونه گون می شود.
- همچون خرِ عَصاری مباش که از این «هست» به آن «هست» در دایره «هستان» بچرخي بلکه به سوی «هست آفرین» حرکت کن.
- آنجا که خدا اسبابی فراهم کرده است اگر تجرید بخواهی، ناشی از شهوتی نهانی است و آنجا که به تجرید افتاده ای، اگر اسباب بجویی دون همتی است.
- از خدا میخواه که تو را از حالتی که هستی بیرون آرد و بر کار دیگری وادارد که اگر بخواهد می تواند در همین حال همان کار را از تو برآرد.
- با کسی که گفتارش تو را به خدا راه ننماید و حالتش تو را به حرکت درنیاورد منشین.
- وجودت را در زمین فراموشی خاک کن، که دانه تا در خاک نهاده نشود نروید و بار ندهد.
- خدا دانسته است که تو از او نمی شکیی، پس آن قدر که می بینی بر تو جلوه نموده است.
- آن زمان که به طاعت اندری به حلم خدا محتاج تری از وقت معصیت.
- نفس از معاصی لذت آشکار می برد و از طاعات حظّ نهان، و این درد علاجش سخت تر است.

- از آنجا که تو تا بدیها و خودیهایت نابود نشود بدو نتوانی رسید، پس اگر او بخواهد تو را وصال نصیب کند، تو را با اوصاف خودش می پوشاند و از راه کشش آنسوئی (نه کوشش اینسوئی) تو را به خودش می رساند.
- چه بسا از ظلمت شام «قبض» بیش از روشنایی روز «بسط» سود ببری.
- ممکن است ریا در چیزی باشد که در برابر چشم مردم هم نیست.
- کوششت در راه آنچه برای ضمانت کرده اند و کوتاهیت درباره آنچه از تو خواسته اند نشان نابینایی تو است.
- اصل هر معصیت و غفلت و شهوتی از خود راضی بودن است و اصل هر طاعت و بیداری و خودداری ای از خود راضی نبودن.

از کتابهای دیگرش

- بنده همچون درختی است که خدا آن را کاشته و از آب دادنش غافل نیست.
- معصیت مثل آتش است و تاریکی دل دود آن است. کسی که هفتاد سال در یک اطاق آتش بسوزاند، آیا آن خانه سیاه نخواهد شد؟ بنده همچون دیگی است که چون نخستین بار زیر آن آتش برافروزند و اندکی سیاه شود با شستشو پاک می شود. اما اگر بارها بارها با آن پخت و پز کنند سیاهی بر آن استوار می گردد و دیگر شستنی نیست.
- نشانه زهد هنگام اقبال دنیا ایثار آن است و هنگام برگشت دنیا سپاسگزاری خدا برای از دست رفتن هر چیز دنیوی است که مایه دل بستگی و گرفتاری باشد.

از مناجاتها

- خدایا من در دارایی ام ندارم چه رسد به نداری ام، خدایا من در دانایی ام نادانم چه رسد به نادانی ام.
- خدایا آن کس که نیکیهایش بدی است بدیهایش چه باشد و آن که راستیهایش گزاف است لافش چه باشد؟
- خدایا اگر خوبی از من پیدا است به فضل توست و تو را بر من منت و انعام است و اگر بدیهای من هویدا است از عدل توست و تو را بر من حجت تمام است.

- خدایا رضای تو منزّه از آن است که علّتی از سوی تو داشته باشد چه رسد به من.
- خدایا هر چند معصیت کنم به تو امیدوارم و هر چند طاعت کنم از تو بیم دارم.
- هرگاه درباره دو چیز به شک اندری، بنگر پذیرفتن کدام یک بر نفس گرانتر است. همان را پیروی کن. چون حق است که بر نفس گران می آید.
- واردات الهی جز به ناگهان (در دل) فرود نیاید تا بندگان آن را حاصل استعداد خویش نخوانند.
- وصول به خدا یعنی رسیدن به خدا دانی، والا خدا برتر از آن است که چیزی بدو برسد....
- نهایت ارباب جذب بدایت اهل سلوک است و نهایت اهل سلوک بدایت ارباب جذب، اما نه به یک معنا، این یک در راه فرا شدن و آن یک در راه فرود آمدن است که با هم برمی خورند.
- نادانی بیش از این نباشد که کسی بخواهد در وقت و حالی که دارد چیزی غیر از آنچه خداوند پدیدار نموده است پدید آرد.
- تو را در میانه ملک و ملکوت قرار داده اند تا بزرگی خود را بشناسی.
- هستی همه ظلمت است و به ظهور حق در آن روشن شده است. هر کس در هستان بنگرد و خدا را در آن و نزد آن و پیش و پس از آن نبیند از زور نور کور است و ابر آثار میان او آفتاب حقیقت حجاب شده است.

طریقه شاذلی در مصر*

کتابی است در نوع خود تازه که در آن مؤلف از دیدگاه مردم شناسی یکی از طریقه‌های معروف تصوف در مصر، طریقه حامدیه شاذلیه، را مورد مطالعه قرار می‌دهد. و پس از مقدمه‌ای در اهمیت موضوع و روش بحث و مختصری از طرح کتاب (ص ۱۶- ۲۹) و اینکه پیدایش تصوف در عالم اسلام چگونه بوده (ص ۳۳- ۵۵) به تاریخچه تصوف در مصر می‌پردازد (ص ۵۹- ۱۰۰)؛ آنگاه بنیان‌گذاری طریقه شاذلیه به دست ابوالحسن شاذلی (متوفی ۶۵۶ هـ ق) و تأسیس طریقه فرعی حامدیه به دست سیدی سلامه راضی (متوفی ۱۹۳۹ میلادی) را مورد بحث قرار می‌دهد (ص ۱۰۳- ۱۲۶)؛ سپس شعائر و مراسم طریقه حامدیه را به شرح بیان می‌کند که عبارت است از عهد (= بیعت گرفتن شیخ از مرید)، ذکر، مواکب (= دسته‌جات شبیه مراسم سینه زنی خودمان) و احتفالات (= جشنها)، و همبستگی فرقه‌ای و نسبی میان اعضای طریقه را وصف و تحلیل می‌نماید (ص ۱۳۹- ۲۱۸). آنگاه بیان رسم مبادله هدیه (که در اصطلاح آن طریقه «نفحة» خوانده می‌شود) می‌رسد و یک تفسیر مردم‌شناسانه از آن عرضه می‌دارد (ص ۲۲۱- ۲۳۸). کنترل اجتماعی در داخل این «جماعت» و ابزارهای این کنترل موضوع بخش بعدی است (ص ۲۴۱- ۲۶۰). جایگاه شیخ و تحرک درون جماعت آخرین فصل کتاب است (ص ۲۶۱- ۲۹۵).

* البناء الاجتماعي للطريقة الشاذلية في مصر. دراسة في انثروبولوجيا الاجتماعية. دكتور فاروق احمد مصطفى (كلية الآداب، جامعة الاسكندرية) ۱۹۸۰، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الاسكندرية، ۳۳۴ ص. این مقاله در مجله نشر دانش، مهر و آبان ۱۳۶۵ چاپ شده است.

کتاب ضمایمی هم دارد که به جای خود ارزشمند است: فهرست الفبایی طرق تصوف در مصر (ص ۳۰۹-۳۱۲)، لایحه قانونی آیین نامه اجرایی طریقه‌های تصوف مصوبه ۱۹۰۳ و تکمیل شده در ۱۹۱۰ میلادی که هنوز این قانون رسمیت دارد (ص ۳۱۳-۳۱۶).

طبق پژوهش مؤلف که در دهه هفتاد به صورت زنده و تحقیق در محل صورت گرفته در حال حاضر در مصر ۶۵ طریقه صوفیانه فعال موجود است که از آن جمله یک طریقه به سال ۱۹۷۲ یا ۱۹۷۳ تأسیس شده است (ص ۸۵) و مخصوصاً حالت روحی خاصی که بعد از شکست ۱۹۶۷ مصر از اسرائیل به وجود آمد در افزایش گرایش به تصوف و بالا رفتن تعداد اعضای طریقه‌ها اثر محسوس داشت. طریقه‌های صوفیانه در مصر همان نقش مذهب و مراسم هیأت‌های مذهبی بین شیعه مذهب‌ان ایران را دارد همچنان که در مناطق سنی نشین ایران (به ویژه کردستان) نیز طریقه‌های صوفیانه (همچون قادریه و نقشبندیه...) از اهمیت و موقعیت ویژه‌ای برخوردار است. در مصر، اوقاف مربوط به صوفیه و سازمانهای صوفیانه زیر نظر دولت قرار دارد و بر روی هم طرق صوفیانه در مصر طی هشتاد نود سال اخیر با همه تغییرات سیاسی و اجتماعی عمیق که در آن مملکت رخ داده به دلیل ایفای وظیفه «جامعه پذیر ساختن افراد» و آرامش بخشی آن مورد قبول بوده‌اند، به ویژه که در قرون متأخر تصوف مصر از افراطهای عقیدتی خالی بوده و در قرن بیستم از مظاهر و صورتهای عملی زننده (مثل ژنده پوشی و پرسه زدن و آتشخواری و مار و عقرب به جان خود انداختن و کارد برتن خویش زدن...) هم تصفیه شده است و بیشتر جنبه شعائر ساده و تبلیغ محبت و همبستگی دارد و هر چه بیشتر حالت معقول و امروزی پسند یافته است. گرچه در کل روستاییان و طبقات سنتی جامعه، سواد اعظم و اکثریت مریدان تصوف را تشکیل می‌دهند و اقشار متجدد و متأثر از غرب کمتر بدان می‌گرایند (ص ۱۲۹-۱۳۰) ولی رابطه شیخ و مرشد امروزی در مصر (از جمله رهبر طریقه حامدیه) با اعضای طریقه و مریدان خود همچون اعضای یک محفل دوستانه یا باشگاه است. در این کتاب تحول ساختهای قدیمی و سنتی طریقه (که شبیه نظامهای قبیله‌ای تلقی شده) و به نهادهای نوین یا دست کم به سوی ایفای نقشهای تازه و

متناسب زندگی امروز نشان داده شده، که نه به عنوان پذیرفتن آن نتایج، بلکه همچون چشم اندازی تازه برای ماست. اگر محققان ما هم بتوانند چنین مطالعاتی صورت دهند جالب است.

شاه نعمت الله ولی *

شاه نعمت الله ولی (۷۳۱ - ۸۳۴ هـ ق) از جمله عارفانی است که در سراسر دنیای فارسی زبان هنوز معتقدان و پیروانی دارد؛ به ویژه در ایران، اکثر صوفیان در دو سده اخیر نعمت الهی بوده‌اند. لذا سخن گفتن درباره او حساس است و خارج از سه روش نمی‌تواند باشد:

الف - ردّ مطلق، آن گونه که قشریون مطلق عرفان را رد می‌کنند؛

ب - تسلیم و سرسپردگی مطلق، همان گونه که خانقاهیان می‌نویسند؛

ج - برخورد علمی و انتقادی، که مؤلف کتاب حاضر با وجود داشتن ذوق و مشرب عرفانی، بدان پرداخته است و - عنداللزوم - از نقد دریغ نورزیده است. از دکتر حمید فرزام درباره شاه نعمت الله ولی قبلاً مقالات و رسالاتی منتشر شده است، از جمله: «شاه ولی و دعوی مهدویت»، «مسافرتهاى سیاسى شاه نعمت الله ولی»، مقاله «اختلاف جامی با شاه ولی» و حافظ و شاه نعمت الله». در این کتاب با مجموع مندرجات آن رسالات و مقالات به اضافه مطالب بیشتری آشنا می‌شویم؛ و این در واقع، رساله دکتری مؤلف است که به صورت کاملتر عرضه می‌شود و بیش از هفتصد صفحه را در بر می‌گیرد.

مؤلف در این کتاب، درباره احوال و آثار شاه نعمت الله، استقصای کامل نموده

* تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت الله ولی، حمید فرزام، چاپ اول: تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۴. این مقاله در مجله آینده پژوهش، مهر و آبان ۱۳۷۵ چاپ شده است.

است، و نکات مهمی را گوشزد کرده که در شناخت این متصوف بسیار معروف – و در واقع شناخت گوشه‌ای از فرهنگ ایران – به کار می‌آید. از آن جمله است بیان سر اینکه چرا جامی با وجود اتحاد مسلک وحدت وجودی‌اش با شاه نعمت‌الله، از او در نفحات‌الانسی نام نبرده است، حال آنکه از بعضی عوام و جهال معاصرش که وابسته به نقشبندیه بوده‌اند نام برده است. به عقیده مؤلف، به سبب این کم لطفی جامی به شاه نعمت‌الله، منافستی است که میان شاه نعمت‌الله و سران نقشبندی زمان او رخ داد (مقایسه کنید با تشیع و تصوف، ص ۲۳۸).

دیگر از نکات مهم، بررسی رابطه حافظ و شاه نعمت‌الله است. اکثر ادبا را عقیده بر این است که حافظ در غزل معروف «آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند» تعریض به شاه نعمت‌الله دارد. مؤلف عقاید مختلف را بررسی کرده و بالأخره به نتیجه می‌رسد که این مسئله (یعنی ارادت حافظ به شاه نعمت‌الله یا تنقید و انتقاد براو) مشکوک فیه است (ص ۲۸۴ به بعد).

از نکات جالب دیگر در آثار و احوال نعمت‌الله ولی، خودستایی‌های اوست. ممکن است گفته شود که عارف، این همه را از زبان انسان کامل می‌گوید یا از مقام جمع الجمع حکایت می‌کند. حقیقت این است که میان عرفای ایران – پیش از آنکه نفوذ محی‌الدین ابن عربی فراگیر شود – با چنین لحنی بر نمی‌خوریم. حتی شطحیات صوفیه ایرانی، پوشیده‌تر و ملایم‌تر است، اما لحن شاگردان مکتب محی‌الدین در حکایت از مقام ولایت خودشان – هر هدفی در پشت آن باشد – زننده می‌نماید. البته باید توجه داشت که در قرن هشتم و نهم، آنقدر دکانداران طریقت زیاد بوده‌اند که بایستی به صدای بلند کالای خود را عرضه نمایند و خویش را معرفی کنند؛ اما بهتر آن است که کالا بدون تبلیغ راه خود را باز کند «خوار است متاعی که به آواز خرنندش».

ظهور علویان در تصوف از قرن ششم و هفتم به بعد، پدیده خاصی است. پیش از آن اگر «علوی» میان صوفیان بود چنان نادر بود که مشخص می‌شد و از قرن ششم می‌بینیم که نسب علوی برای عبدالقادر گیلانی (متوفی ۵۶۰ ه‍.ق) ذکر می‌شود. در آثار محی‌الدین با اندیشه‌های شیعی و مهدیگرانه مواجه می‌شویم. سید حیدر آملی (متوفی ۷۳۱) یکی از

نزدیک کنندگان تشیع و تصوف و از شارحان آثار محی الدین است. در قرن هشتم و نهم با سادات متصوف برمی خوریم: نعمت الله ولی، قاسم انوار، علی همدانی، محمد نوربخش، فضل الله نعیمی، محمد بن فلاح مشعشی و اولاد شیخ صفی... یک مقدار از جاذبه اینها به سیادتشان مربوط است. نعمت الله اگر چه شخصاً شافعی بوده، یا به تقیه خود را شافعی وامی نموده، ولی طریقتش در بسط تشیع تأثیر داشته است. لذا صفویه که همه طرق صوفیه را سرکوب کردند، میانه شان با نعمت الله خوب بود و حتی با خاندان نعمت الله خویشاوندی برقرار کردند و شعری به نعمت الله ولی نسبت داده اند که آمدن شاه اسماعیل را پیش بینی می کند. مشروح آنچه گفتیم در کتاب تشیع و تصوف (ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ امیرکبیر، ۱۳۵۹ و ۱۳۷۴) آمده است. آنچه گفته شد، به لحاظ روشن شدن موقعیت تاریخی این طریقه است.

از جمله نکات مثبت که مؤلف به آن اشاره کرده است، اعتدال طریقه نعمت الله ولی است که لباس خاصی برای مریدان تعیین نکرده، کسب و کار را واجب می دانست و با تکدی و سؤال مخالف بود و برای ارشاد، دست رد بر سینه احدی نمی گذاشت. نعمت الله یکی از پرکارترین مؤلفان تصوف در زبان فارسی است و دهها رساله کوچک در تبیین مبانی وحدت وجود و لوازم آن نگاشته و اشعارش هم در همان مایه هاست و از جهت ادبی، متوسط و زیر متوسط است. خواننده کتاب دکتر فرزام، اطلاعاتی مبسوط و تفصیلاتی مشبع - و گاه مکرر - درباره این عارف معروف که یک شخصیت تاریخی با اهمیت و قابل مطالعه است، خواهد یافت.

سیری در آثار میرسید علی همدانی*

میرسید علی همدانی (۷۸۶-۷۱۴ ه. ق) از شخصیت‌های برجسته تاریخی جهان اسلام است که هم‌اکنون دست‌کم در پنج کشور منطقه (ایران، پاکستان، هند، تاجیکستان و افغانستان) او را به بزرگی می‌شناسند. در سالهای اخیر در پاکستان و کشمیر و بدخشان و تاجیکستان و ایران برای میرسید علی مراسم و جلساتی برگزار شده و اندیشه‌ها و جایگاه اجتماعی او در عصر خودش مورد بحث قرار گرفته است. مناسب می‌نماید که هموطنان میرسید علی همدانی از راه آثارش بدانند که او که بوده و چه می‌گفته است. میرسید علی به گواهی آثارش عارفی است اجتماعی و مبلغ اسلام در خاورمیانه (بخشهایی از هند و پاکستان و بدخشان و کشمیر و تاجیکستان و افغانستان فعلی) و علاوه بر اینها کسی است که فرهنگ و هنر ایران را تا دورترین نقاط دنیای اسلام آن روز به سمت شرق برده و در واقع ایران را دوباره در شرق بازآفرینی کرده است. گذشته از اینها شاگردان و شاگردان شاگردان او، انقلابی بوده‌اند و عملاً علیه تیموریان قیام کرده‌اند و خود میرسید علی همدانی در عظمت شخصیت و قوت تأثیر کلام و شایستگی اخلاقی و قدرت سازماندهی به گونه‌ای بوده است که امیر تیمور گورکانی آن نابغه نظامی و سیاسی (البته نابغه از نوع شریرش) از میرسید علی حساب می‌برده است.

اکنون به آثار میرسید علی همدانی می‌پردازیم، نخست آثار فارسی سپس نوشته‌های عربی وی. در این مقاله از کتاب پرمایه مرحوم دکتر محمد ریاض پاکستانی

* این مقاله در مجله فرهنگ همدان، سال سوم، شماره ۱۰ به چاپ رسیده است.

تحت عنوان احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی (مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ش ۹۵) استفاده شده است.

□ ذخیره الملوک فهرست این کتاب به شرح زیر است:

باب اول در شرایط و احکام و لوازم کمال ایمان. باب دوم در ادای حقوق عباد الله. باب سوم در مکارم اخلاق و وجوب تمسک پادشاه و حاکم اسلام به سیرت خلفای راشدین. باب چهارم در حقوق والدین و زوج و زوجه و اولاد و عبید و اصحاب و اقارب و غیره. باب پنجم در احکام سلطنت و ولایت و امامت و حقوق رعایا. باب ششم در شرح سلطنت معنوی و اسرار خلافت انسانی. باب هفتم در بیان امر به معروف و نهی از منکر. باب هشتم در بیان شکر نعمت. باب نهم در بیان صبر بر مکاره و مصایب. باب دهم در مذمت کبر. (دکتر محمد ریاض، احوال و آثار و اشعار میر سید علی همدانی، ص ۱۰۱).

جالب این است که بدانید این کتاب در شبه قاره به صورت کتاب درسی درآمده بوده و قرن‌ها در اندیشه و رفتار مردم اثر گذارده است. ملاحظه می‌شود که میر سید علی نه تنها صوفی تارک دنیا و تبلیغ‌کننده عزلت و خمود و طفیلی‌گری نیست بلکه برعکس نحوه زندگانی درست در این دنیا را که منجر به سعادت آن جهانی هم بشود، می‌آموزد.

میر سید علی خود متشیع می‌بوده و به گمان من یکی از شخصیت‌هایی که از طریق عرفان، حقانیت تشیع را به تدریج ترویج کرده‌اند، میر سید علی است به طوری که اگر هم صفویه قیام نمی‌کردند، ایران به تدریج و آرام آرام خود به تشیع می‌گرایید. قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین سید را شیعه به قلم آورده است (ج ۲ صص ۱۴۳ - ۱۳۸) گرچه معمولاً در این گونه موارد اغراق می‌کند، درباره میر سید علی نسبت تشیع را می‌توان پذیرفت.

□ مرآت التائین کتابی است که برای بهرام شاه بدخشانی نوشته و جنبه اخلاقی و فقهی دارد (دکتر محمد ریاض، صص ۱۰۵ - ۱۰۴).

□ مشارب الاذواق شرح قصیده میمیه خمیه ابن فارض شاعر متصوف مصری است. سید در این رساله میان وحدت وجود (که نظریه ابن عربی است) و وحدت شهود (که ابن فارض بیشتر بدان مایل است) نوسان دارد ولی به گمان من میر سید علی بیشتر

متماایل به وحدت شهود است تا وحدت وجود. هرچند وحدت وجود نیز مورد قبول بعضی از علمای بزرگ اسلام واقع شده است (رک: مصباح الهدایه امام خمینی (رض) و نیز تعلیقات ایشان بر مصباح الانس و شرح خصوص).

این جانب در سفر تاجیکستان (شهریور ۱۳۷۴) بحثی با دو تن از دانشمندان فلسفی آن دیار داشتم راجع به اینکه میر سیدعلی همدانی معتقد به وحدت وجود است یا وحدت شهود. عقیده آن دو تن محقق تاجیک (دینار شایف و سلطانزاده) بر این بود که سید وحدت وجودی غلیظ است و بنده عقیده داشتم که او بیشتر وحدت شهودی است تا وحدت وجودی، و البته به علت تنگی مجال و کمی وقت هیچ یک از طرفین نتوانست دیگری را قانع کند.

میرسید علی بیت اول قصیده خمیره ابن فارض را هم به فارسی منظوم ساخته:
پیش از آن کاندر جهان، باغ و می انگور بود از شراب لایزالی جان ما مخمور بود

مطلع میمیه (خمیره) ابن فارض چنین است:
شربنا علی ذکر الحبيب مدامه سکرنا بها من قبل ان یخلق الکرم

میر سیدعلی می نویسد: مراد این طایفه (= صوفیه) از شراب، قبول افراد و اعیان مراتب وجود است، دوام تجلیات ذاتی و صفاتی و افعالی را (کتاب دکتر محمد ریاض، پیشگفته، ص ۴۰۰) که این عبارت به مشرب وحدت وجود نزدیک است. اما هم او جای دیگر شراب را به محبت تعبیر نموده است. و بدیهی است که در نظر محبت عاشق، هر چیزی جلوه‌ای از محبوب می‌نماید، چنان که باباطاهر گوید:
به دریا بنگرم دریا ته وینم به صحرا بنگرم صحرا ته وینم...

و این فرق دارد با آنکه گفته شود دریا و صحرا هموست. این بحث را که مفید و روشنگر هم هست به همین جا موقوف می‌کنیم و بقیه آثار سید را معرفی می‌نماییم.
□ اوراد فتحیه یک رساله عملیه تصوف است در باب اذکاری که مرید باید بخواند.

سید تأکید زیادی بر نماز اول وقت داشته است (دکتر محمد ریاض، پیشگفته، ص ۱۱۳ و ۱۶۴) درباره ترجمه عربی همین رساله رک: محمد ریاض، پیشگفته ص ۱۹۰.

□ سیرالطالبین رساله‌ای در سلوک. میر سیدعلی بر تبعیت شریعت تأکید می‌ورزد اما توجه به باطن و معنی را اصل می‌داند و علم ظاهری را بدون معنویت ارزش نمی‌نهد چون توجه به ظاهر مرحله اول ایمان است و رسیدن به باطن مرحله دوم. در قرآن کریم آمده است: «یا ایها الذین آمنوا، آمنوا بالله» [نساء - ۱۳۶] از ایمان اول به ایمان دوم می‌خواند (کتاب دکتر محمد ریاض، ص ۱۱۶).

□ رساله ذکریه هم مانند فتحیه در باب اوراد و اذکار است. سید ذکر خفی را ترجیح می‌داده است (۱۱۸) و این روش عرفای شیعه می‌باشد و همین رساله از دلایل تشیع میر سیدعلی است.

□ مکتوبات امیریه مجموعه نامه‌هایی است در نصیحت شاهان و امیران زمان (۱۲۱). این کتاب شخصیت والای سید را نشان می‌دهد، می‌فرماید: «این ضعیف را به حضرت صمدیت عهدی است که اگر جمله زمین آتش گیرد و از آسمان شمشیر بارد، آنچه حق باشد، نپوشد و به جهت مصلحت فانی، دین به دنیا نفروشد» و نیز می‌نویسد که حاضر است مثل جدش حسین علیه‌السلام شهادت را بپذیرد (۱۲۳).

□ رساله عقلیه که در آن عقل را به رحمانی و شیطانی تقسیم می‌کند و ایمان را فطری و ازلی می‌داند (۱۲۷ و ۱۲۶).

□ رساله داودیه نامه‌ای است نصیحت آمیز به داود نامی.

□ رساله بهرام شاهیه نصیحت نامه‌ای است برای بهرام‌شاه امیر بدخشان (۱۲۷).

□ رساله موچلکا تفسیری است بر آیه ۲۲ سوره روم «و من آیاته خلق السموات والارض و اختلاف السنتکم و اللوانکم ان فی ذلک لآیات للعالمین» (ص ۱۲۹). در این رساله فقهای ظاهربین را به خوارچ تشبیه می‌نماید و بر فهم تأکید دارد:

به نور عقل توان در طریق جان رفتن به پای وهم در این راه کی توان رفتن

(۱۳۱ - ۱۳۰)

□ واردات امیریه به سیاق مناجات‌نامه خواجه عبدالله انصاری است. یک جمله از

آن را نقل می‌کنیم: «غفلت و بدعت غافل را به هاویئه بعد رساند و حکمت و رضا عاقل را بر مسند قرب نشانده» (۱۳۲). در رساله مناجات میر سیدعلی نیز فقراتی از این کتاب دیده می‌شود (۱۶۴ و ۱۶۵).

□ رساله ده قاعده در این رساله شعری هست که نظر ما را در مورد وحدت شهودی بودن سید تأیید می‌نماید:

تا تو با خویشی، عدد بینی همه چون شدی فانی، احد بینی همه
(۱۳۶)

□ رساله چهل مقام؛ نیت، انابت، توبه، ارادت، مجاهده، مراقبه، صبر، ذکر، مخالفت نفس، رضا، موافقت بر بلا، تسلیم به توکل، زهد، عبادت، ورع، اخلاص، صدق، خوف، رجا، فنا، بقا، علم‌الیقین، حق‌الیقین، معرفت، ولایت، محبت، شوق، وحدت، قربت، انس، وصال، کشف، محاصره، تجرید، تفرید، انبساط، تحیر، نهایت و تصوف.
در توضیح تصوف که مقام آخر است گوید: «صوفی آن بود که از همه مرادها صافی بود و زبانش از عیب و فضول صافی بود و دلش از هر علت صافی بود و چشمش از خیانت صافی بود» (۱۳۷).

□ رساله منامیه در تعبیر خواب و بیان انواع نور (۱۳۷).

□ رساله همدانیه بیان یک معنای عرفانی برای همدان. چند چاپ از این رساله صورت گرفته است (۱۴۰).

□ رساله اعتقادیه بیان اصول و فروع دین به طور اختصار (۱۴۱).

□ اصطلاحات صوفیه حدود سیصد واژه و تعبیر صوفیانه را شرح داده است (۱۴۲) و شبیه است به رساله عراقی در اصطلاحات متصوفه. لازم است که این رساله به صورت منقح چاپ شود.

□ رساله مشیت در این رساله، میر سیدعلی، ایمان به مشیت الهی را یاور راه سلوک می‌داند. سالک باید خودش حرکت و عمل کند و از برکت رضای خداوندی چشم داشت نیک داشته باشد و به هیچ وجه نومید نگردد (۱۴۷).

□ رساله عقبات در نصیحت پادشاه کشمیر، با لحنی تند پادشاه را از میدان دادن به فاسقان و فاجران برحذر می‌دارد (۱۴۷).

- رساله حقیقت ایمان گوید: ایمان سالکان فقط ظاهری نیست بلکه تفکر فی الکاینات است (۱۴۸). ش - رساله مشکل حل یا حل مشکل در مراتب معرفت (۱۵۱).
- سیر وسلوک یا حق الیقین (۱۵۱)
- حل الفصوص خلاصه و چکیدۀ فصوص الحکم ابن عربی است (۱۵۳).
- رساله فقریه وصیت نامه سید است (۱۵۵).
- درویشیه نصیحت نامه ای است به روش کیمیای سعادت غزالی (۱۵۶).
- آداب المریدین، در آن مرید را به رعایت کامل شرع می خواند (۱۵۸).
- انسان نامه در علم قیافه شناسی (۱۵۹).
- رساله نوریه در سلوک و نورهایی که بر سالک ظاهر می شود (۱۶۱).
- رساله وجودیه در بیان عوالم پنجگانه (حضرات خمس طبق اصطلاح ابن عربی) و طبق مذاق ابن عربی نوشته شده است (۱۶۲).
- رساله تلقینیه در آداب مبتدیان (۱۶۳).
- رساله در حقیقت نور (۱۶۶).
- اختیارات منطق الطیر، سید ۶۲۳ بیت از منطق الطیر عطار نیشابوری را انتخاب کرده است، که شامل هفت وادی نیز می شود (۱۶۸).
- اسناد حلیه رسول الله (ص) که توصیف چهره و پیکر مبارک حضرت پیغمبر (ص) است (۱۷۰) این شعر از آن رساله است:
- مشتاق آفتاب جمال محمدیم تا بنده محمد و آل محمدیم
پروانه وار سوخته از آتش فراق در آرزوی شمع وصال محمدیم
- که به نظر می آید اشاره و انتظار ظهور حضرت مهدی (عج) داشته باشد.
- رساله اقرب الطرق اذالم یوجد الرفیق درباره سلوک انفرادی (۱۷۱).
- رساله فتوتیه درباره این رساله و تحلیل مطالب آن این جانب یک سخنرانی در تاجیکستان داشتم که عیناً در مجله آشنا (شماره مرداد و شهریور ۱۳۷۵ ص ۸۰-۷۷) و نیز در کتاب حاضر چاپ شده است. خلاصه مطلب اینکه فتوت، تصوف عوام است و

سید از آنجا که یک رهبر مردمی بود، به فتوت توجه دارد.

میر سید علی همدانی در رساله فتوت گوید: «ارکان فتوت چهار چیز است: عفو کردن با توانایی، بردباری در وقت خشم، نیک اندیشی با دشمنی، و ایثار کردن با وجود احتیاج» (ص ۳۴۹ از کتاب دکتر محمد ریاض). به نظر سید «خلق همه عیالان خدای اند و دوست ترین همه نزد خدای تعالی کسی است که منفعت به عیال او بیشتر رساند». به نظر سید «مؤمنان همچون دیوار یک عمارتند که هر خشتی از آن، خشت دیگر را استوار می دارد... باید در دین و دنیا معاون یکدیگر باشند و در کشیدن بار تکلیف و زحمتهای این سفر مساوی دانند» (۳۶۰). جوانمرد باید ویژگیهای زیر را داشته باشد: «با پیران به حرمت، با جوانان به نصیحت، با طفلان به شفقت، با ضعیفان به رحمت، با درویشان به بذل و سخاوت، با علما به توقیر و حشمت، با ظالمان به عداوت، با فاجران به اهانت، با خلق به احسان و مروت، با حق به تضرع و استکانت...» (۳۶۲).

□ فی سواداللیل ولبس الاسود در سیاهپوشی است. باید دانست که پیروان میر سید علی همدانی (از جمله مرید مع الواسطه او سید محمد نوربخش) سیاه می پوشیده اند و عمامه سیاه می گذاشته اند (رک: تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۵۹ و ۱۳۷۴ صص ۳۱۶-۳۱۲). این رساله در موزه بریتانیا است و چاپ نشده (۱۷۳).

□ رساله سؤالات کلامی (۱۷۳) از متن سؤالات به نظر می آید در اینجا هم سید میان وحدت وجود و وحدت شهود نوسان دارد.

□ معاش السالکین نصیحت نامه ای است به مریدان در باب حلال و حرام و تأکید بر حلال خواری (۱۷۵).

□ مرادات دیوان حافظ در واقع این هم رساله مختصر اصطلاحات عرفانی است، با توجه به غزل «ساقی حدیث سرو و گل و لاله می رود» (۱۷۷).

□ منهاج العارفين رساله مختصر عرفانی (۱۷۹).

□ رساله در کیمیا، نسخه دانشکده ادبیات تهران (۱۸۱ - ۱۸۰).

میر سید علی همدانی آثاری هم به زبان عربی دارد که از آن جمله است:

□ شرح اسماء الحسنی (۱۸۱).

□ اسرار النقطة (۱۸۲) طبق نظر دکتر محمد ریاض رساله چاپ شد در حاشیه مبدأ و معاد ملا صدرا در موضوع نقطه همین است و به غلط به ملا صدرا نسبت داده شده است. احمد خوشنویس عماد معتقد است رساله نقطه منسوب به صابین الدین علی ترکه، همین رساله نقطه میر سید علی همدانی می باشد.

□ رساله المودة فی القربی و اهل العبا (۱۸۵) که تشیع سید را می رساند.
 □ روضة الفردوس احادیث پیغمبر (ص) در اخلاقیات (۱۸۷).
 □ فی علماء الدین، علمای راستین را در برابر علمای سوء می گذارد. (۱۸۹).
 □ فی فضل الفقر و بیان حالات الفقراء صفة الفقراء (۱۹۲ و ۱۹۱).
 □ الانسان الكامل (الروح الاعظم) خلاصه اش این مصرع فارسی است: «در آشکار آدم و در پرده احمد است» (۱۹۵).
 □ طالقانی، نسبت این رساله به طالقان در ناحیه ختلان «شرق تاجیکستان فعلی» است نه طالقان قزوین (۱۹۵).

□ الناسخ والمنسوخ فی القرآن المجید (۱۹۶).
 □ تفسیر الحروف المعجم (۱۹۸ و ۱۹۷) در معنی حروف القیاس.
 □ فی خواص اهل الباطن نصیحت نامه ای است (۱۹۸).
 □ رساله التوبه (یا: رساله التصوف)، در این رساله میر سید علی همدانی ذکر لاله الاله و سبحان الله و الحمد لله را بر سایر اذکار فضل نهاده، و ذکر خفی را بر تر از ذکر جلی دانسته است (۱۹۹).

□ اربعین امیریه، چهل حدیث موسوم به عقود ایمان (۱۹۹).
 □ اربعین فی فضایل امیرالمؤمنین (۲۰۱).
 □ خطبة الامیریه، دو خطبه از میر سید علی به زبان عربی (۲۰۲).
 □ خواطریه (۲۰۲).
 □ اسمعین فی فضایل الی المؤمنین (۲۰۵).

شعر و شاعری میر سیدعلی همدانی

درباره شعر و شاعری میر سیدعلی باید گفت که او از نظم اشعار هدف تعلیمی داشته و نباید انتظار شور و سوز اشعار عراقی را از او داشت. شعرش به شمس مغرب و شاه نعمت‌الله شبیه‌تر است. معروفترین اثر منظوم سید، چهل اسرار یا چهل و یک غزل است که گویند همه در یک شب سروده شده و آن را به حساب کرامت سید گذاشته‌اند (۲۱۷). در این اشعار گاهی لحن سنایی و عطار و ندرتاً مولوی احساس می‌شود. نمونه‌هایی را از نظر خوانندگان می‌گذرانیم:

هر سحرگه بوی زلفش دل به بالا می‌کشد صورت موهوم را خط در من و ما می‌کشد
سایه درخور شیدگم می‌گردد و سیمرغ عقل زال زار افتاده را از تیه سودا می‌کشد

* * *

ارباب ذوق بر غم تو آرمیده‌اند از شادی و نعیم دو عالم رمیده‌اند
حوران خلد را به پشیزی نمی‌خرند تا از صفای حسن تو رمزی شنیده‌اند

* * *

خوشا سری که بود ذوق سیرها دیده به چشم دل رخ اسرار آن سرا دیده
ز جام شوق شده مست و شیشه بشکسته میان عربده محبوب خوش لقا دیده

* * *

میان آب حیاتی و آب می‌جویی فراز گنجی و از فاقه در تک و پویی
تو کوی دوست همی جویی و نمی‌دانی که گر نظر به حقیقت کنی، تو آن کویی
گلی ز گلشن وصلی فتاده اندر خاک میان گلخن حرص و حسد چه می‌بویی

(کتاب دکتر محمد ریاض، پیشگفته، صص ۴۸۰-۴۴۵)

مقاله را با عباراتی از مرحوم استاد مطهری در وصف میر سید علی همدانی به پایان می‌بریم: «یکی از کسانی که در کشمیر به اسلام خدمت کرده است میر سید علی همدانی بوده، این مرد بزرگ که از مفاخر اسلام است هزارها شاگرد در کشمیر تربیت کرد... مقام میر سید علی هنوز در کشمیر محترم است و مردم آنجا او را زیارت می‌کنند و در روزهای عزاداری که دستجات از آنجا عبور می‌کنند پرچمهای خود را به حال احترام فرود می‌آورند.» (خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۴-۳۹۳).

نگاهی به فتوت نامه تألیف میر سیدعلی همدانی*

عرفان مکتبی است که در سطوح مختلف عرضه می‌شود و برای همه طبقات و اقشار فرهنگی حرفی برای گفتن دارد. اجتماع درویشان و دوستان ایشان و خواندن اشعار و دم‌گرفتن و سماع کردن ظهوری از عرفان است و بحث‌های شبه فلسفی صدرالدین قونوی در بیان کلمات محی‌الدین عربی شکل دیگری از آن و تأویل آیات به مذاق صوفیان نوعی دیگر از تفکر عرفانی. عرفان در طول تاریخ برای اصناف شهری و علاقه‌مندان کم‌سواد اما پر صداقت عرفان، به شکل «فتوت» بروز کرده است. فتوت خود سابقه در جامعه ایران پیش از اسلام و همچنین قرون اولیه اسلامی دارد. آنگاه که ایرانیان با خلافت اموی و عباسی که برخورد غیراسلامی با ملتها داشتند می‌جنگیدند یکی از محمل‌های مبارزه‌شان همین فتوت بود که ایرانیان مسلمان با استناد به سیره پیغمبر (ص) و علی (ع) و همچنین صحابه بزرگوار مانند سلمان و قنبر، نهاد اجتماعی سالم و پویا و سودمندی پدید آوردند که به همیاری مردمی رنگی الهی و مقدس ببخشند.

فتوت آنقدر اهمیت داشت که خلفای عباسی رسماً از قدرت آن ترسیدند و یکی از آخرین خلفای قدرتمند عباسی به نام الناصر لدین‌الله (۶۴۰ ه.ق) یک سازمان دولتی فتوت در بغداد پدید آورد. همچنان که پیشتر نیز در شام «فتوت نبوی» را در مقابل «فتوت علوی» بر ساخته بودند. این سازمان که از نام مطهر پیغمبر سوءاستفاده کرده بود

* متن سخنرانی در گردهمایی میر سیدعلی همدانی - تاجیکستان ۱۳۷۴ که در مجله آشنه، مرداد و شهریور ۱۳۷۵ به چاپ رسیده است.

از جمله اهدافش کشتن رافضیان بود (تشیع و تصوف، کامل مصطفی شیبی، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، امیرکبیر ۱۳۵۹، ص ۳-۶۲). وگرنه فتوت علوی نیز چیزی جز فتوت نبوی نیست و نمی تواند باشد.

به هر حال رویکرد شیعیانه فتوت از آغاز روشن بود و رویکرد شیعیانه تصوف از قرن هفتم به بعد اوج گرفت و سیدعلی همدانی یکی از مظاهر عمده پیوند تشیع و تصوف و فتوت ایرانی فارغ از هرگونه تعصب است. توجه کنید که می گوییم تشیع؛ یعنی تمایل و گرایش به خاندان پیغمبر (ص) نه مذاهب شیعی بعینه.

پیش از ورود در بحث اصلی یک توضیح درباره کلمه «شاه» که لقب میر سیدعلی همدانی است، ضروری می نماید، چه او را «شاه همدان» می نامند. این لقب در قرن هشتم به رؤسای طریقت که دارای نسب سیادت بوده اند اطلاق می شده است مانند «سید نعمت الله ولی» که لقب شاه نعمت الله داشته و «سید قاسم انوار» که لقب شاه قاسم انوار داشته، و همچنین است شاه خلیل الله نعمت اللهی.^۱

از این گذشته از آغاز قرن سیزدهم، مرشدهای نعمت اللهی و بعداً همه مرشدهای طریقتهای متصوفه شیعه ایرانی، در آخر لقب طریقتی خود، کلمه شاه را هم اضافه کرده اند: معصومعلیشاه، نورعلیشاه، مظفرعلیشاه، مجذوب علیشاه، مستعلیشاه و غیره.

بر روی هم می توان گفت عنوان «شاه» یا «شاه درویش» بر آن دسته از سران تصوف اطلاق می شده که در کنار مقام معنوی و باطنی، قدرت و شوکت ظاهری نیز داشته اند و میر سیدعلی همدانی دارای چنان نفوذ کلمه و حرمتی بوده که می توانسته است علناً شاهان زمان را پند دهد و برای ایشان نصیحت نامه تحت عنوان ذخیره الملوک بنویسد، و با آنکه شورشی نبود اما به سبب کثرت مریدان، قدرتمندان زمان از او واهمه داشته اند و می ترسیده اند.

سید علی همدانی از جمله مشایخ تصوف قرن هشتم هجری است که هم نسبت سیادت دارد و هم خرقه فتوت او به علی بن ابیطالب (ع) می رسد یعنی از پیشوایان فتوت علوی بوده است که در اینجا راجع به آن بحث می کنیم.

۱- در قرن سوم و چهارم هجری، صوفی معروفی داریم به نام شاه شجاع یا شاه بن شجاع کرمانی.

سید علی همدانی در رساله ده قاعده (فرهنگ ایران زمین، شماره بهار ۱۳۳۷) راههای طالبان حق را مجموعاً به سه راه باز می‌گرداند: اول راه ارباب معاملات که راه عامه مسلمانان است، دوم راه اصحاب مجاهدات و این، راه ابرار است، سیم راه سائران حضرت صمدیت... (ص ۵۳).

و در رساله فتوت (احوال و آثار میر سید علی همدانی با شش رساله از وی، دکتر محمد ریاض، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ۱۳۶۴/۱۹۸۵ صص ۳۶۶-۳۴۱) نفوس انسانی را به «مقبولان» و «مردودان» تقسیم می‌کند، و «مقبولان» را به «ابرار» و «مقربان» و خود «ابرار» به «زاهدان» و «ارباب فتوت» تقسیم می‌شوند. «زاهدان» کسانی هستند «که به صفای عقل، خساست و حقارت دنیا را معلوم کردند... و هر ساعتی از ساعات عمر در نوعی از طاعات صرف کردند»، اما «ارباب فتوت» کسانی هستند که «خداوند دل‌های ایشان را مهبط رحمت و رأفت کرده و وجود ایشان را سبب راحت و آسایش بندگان خود ساخته» (۳۵۳).

تعبیر دیگر از اهل فتوت «اخى» است. سید گوید:

اسم اخى در لغت برادر است... و یکی را که متصف بود به کرم و سخاوت و عفت و امانت و شفقت و حلم و تواضع و تقوی او را «اخى» نام نهاد (۳۴۳).

البته همچنان که محققان تصریح کرده‌اند کلمه «اخى» به معنی «جوانمرد» و «فتی» احتمالاً ربطی به «اخ» عربی ندارد و اصلاً ترکی است چنان که به نقل مناقب العارفین افلاکی بزرگان فتوت در آسیای صغیر و رومیه را نیز «اخى» می‌نامیده‌اند. اما مرحوم سعید نفیسی «اخى» را مرجحاً مأخوذ از عربی می‌داند و با اصطلاح «داش» و «داداش» که اواخر به لوطی‌ها و جوانمردان اطلاق می‌شده است مربوط می‌نماید (سرچشمه تصوف، ص ۱۳۳).

به سخن میر سید علی باز گردیم که پس از ذکر کلاه و سراویل که شعار فتوت است، تأکید می‌نماید که خرقه اخى حتماً باید به پیغمبر اسلام و از طریق علی بن ابیطالب متصل شود (۳۴۵) و از جمله می‌گوید:

اخى بايد هيچ سنتى از سنتهاى رسول صلى الله عليه و سلم فرو نگذارد و بزرگترين سنتى از سنتها حقارت دنياست (۳۴۶). و اخى را بايد ظاهراً آميزگار باشد به خلق، و با همه بندگان حق به شفقت و نصيحت و مودت و احسان زندگى کند و به باطن از همه بريده بود و در سرّ پيوسته به حق مشغول باشد (۳۴۸).

مير سيد على از قول «امام اولياء و سيد اتقياء منبع عين فتوت و معدن جود و مروت امير المؤمنين على (ع)» مى آورد كه فرمود:
اركان فتوت چهار چيز است: عفو كردن با توانايى، و بردبارى در وقت خشم، و نيك انديشى با دشمنى، و ايثار كردن با وجود احتياج (۳۴۹).

پس فتوت به «حقوق عباد» بر مى گردد و از پيغمبر (ص) روايت است كه:
خلق، همه عيالان خدايند و دوست ترين همه نزد حق تعالى كسى است كه منفعت به عيال او بيشتر رساند (۳۴۹).

سيد، افراد بشر را به قافله اى مانند مى كند كه در رباط دنيا بر سر راه ازل و ابد فرود آمده اند. مسافران قوى تر بايد ضعفا را كمك كنند و «به قدر قوت ذات، هر كس در اين سفر ممد و معاون يكدیگر باشند» و از قول پيغمبر روايت مى آورد كه:
مؤمنان همچون يك ديوار عمارتند كه هر خشتى از آن، خشت ديگر را استوار مى دارد. همچنين آنان كه از ايمان بهره اى دارند بايد كه در دين و دنيا معاون يكدیگر باشند و همه يكدیگر را در كشيدن بار تكليف و زحمتهائى اين سفر به حكم انما المؤمنون اخوه مساوى دانند (۳۶۰).

تعاون اجتماعى يك اصل عقلى و دينى است و جوهر فتوت است.
خداوند جمعى را از آلودگى دنيويات ربوده و ديده دل ايشان را با سرمه هدايت روشن کرده و نقوش حقايق را در دل ايشان پرتوافكن ساخته، «پس نفس و مال را در

ادای حقوق عبودیت صرف کردند و بر جمیع بندگان آن حضرت رحیم و مهربان گشتند و اهتمام به ادای حقوق همراهان سفر حقیقی را بر خود واجب شمردند و کمر خدمت و شفقت برادران دینی را بر میان جان بستند... و آن شخص که به این عنایت مخصوص گشت اخی گویند» (۳۶۲).

صفات و خصوصیات اخی چنین است:

با پیران به حرمت باشد، با جوانان به نصیحت، با طفلان به شفقت، با ضعیفان به رحمت، با درویشان به بذل و سخاوت، با علماء به توقیر و حشمت، با ظالمان به عداوت، با فاجران به اهانت، با خلق به احسان و مروت، با حق به تضرع و استکانت، با نفس به جنگ، با خلق به صلح، با هوی به مخالفت، با شیطان به محاربت، بر جفای خلق متحمل، در مقابل اعداء حلیم، در وقت مصائب صابر، در حالت رجاء شاکر، به عیوب نفس خود عارف، از ذکر عیوب خلق ساکت، اندوه و مصیبت خلق را کاره، به تقدیرات قضای ازلی راضی، از بدعت و هوی دور، قدم در شریعت راسخ، نفس در طریقت ثابت، از مواضع تهمت محترز، بر علم نجات حریص، از اهل غفلت متنفر، بر جماعت مواظب، زیرستان را ناصح، به اندک دنیا قانع، در احوال و احوال آخرت متفکر، از افعال و اقوال خود خائف، از رسوایی قیامت ترسان و به فضل و عنایت دیان امیدوار (۳۶۳).

می‌دانیم که فتوت و جوانمردی نوعی مکتب فعالیت اجتماعی و تجمع صنفی بوده است که به طریق اخلاق و تعاون می‌کوشیده است تا منافع اقشار شهری را حفظ کند. از جمله مرامهای اینان مبارزه با ستمگران و مقاومت در برابر زورمداران بوده است: «با ظالمان به عداوت، با فاجران به اهانت» و می‌دانیم که شخص سید علی همدانی در زمان خود در حد توان کلمه حق را در مقابل سلطان جائر گفته، و حتی انتظار سرنوشتی مانند جدش حسین (ع) را داشته و می‌نویسد:

این ضعیف را به حضرت صمدیت عهدی است که اگر جمله زمین آتش گیرد و از آسمان شمشیر بارد آنچه حق باشد نباشد و به جهت مصلحت فانی، دین به دنیا نفروشد

(۱۲۳).

سید علی همدانی از نصیحت حکام باک نداشت و بزرگترین فرمانروای آن روزگار یعنی امیر تیمور از وی حساب می‌برد. البته سید علی همدانی شورش نبوده بلکه اعتدالی و اصلاحگر و سازنده است چنان‌که از اقدامات عمرانی و فرهنگی و دینی و ترویج تمدن که در کشمیر به دست او صورت گرفت پیداست.

سید علی همدانی با آنکه در دوران غلبه اندیشه وحدت وجودی می‌زیسته و خود نیز برفصوص الحکم ابن عربی و قصیده خمیه ابن فارض شرح نوشته، با این حال وحدت وجودی افراطی نیست و به وحدت شهود نزدیکتر است لذا بر اسلام و شریعت پافشاری می‌ورزد و خود مبلغ اسلام بوده است. اگر بخواهیم طرز فکر مشابهی برای او بین شاعران معرفی کنیم، سعدی است که به نوعی عرفان اجتماعی رسیده است و می‌گوید:

عبادت بجز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلق نیست

و در قالب همین عرفان اجتماعی و تصوّف و تشیع معتدل بود که سید علی همدانی و دیگر عارفان ایرانی فرهنگ ایران را تا اقصای هندوستان و ترکستان بسط دادند.

چهل مجلس یا رساله اقبالیه*

چهل مجلس از پخته‌ترین آثار علاءالدوله (متوفی ۷۳۶) صوفی معروف قرن هفتم و هشتم هجری است و در واقع خلاصهٔ صحبت‌های او در مجالس اوست که یکی از نزدیکترین شاگردانش امیر اقبالشاه می‌نوشته و از نظر خود علاءالدوله هم می‌گذرانده است. چنان‌که گاهی جایی را سفید می‌گذاشته تا خود مرشد آن را تکمیل نماید.

این کتاب پیش از این به اهتمام عبدالرفیع حقیقت بر اساس نسخهٔ کمبریج (شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۵۸) چاپ شده بود که در چاپ حاضر علاوه بر نسخهٔ کمبریج، نسخه‌های «بودلیان»، «نوشاهی» و «مجلس» نیز مورد توجه بوده است و علاوه بر نسخه بدلها (ص ۲۶۵ - ۲۷۵) دارای فهرست‌های مفصل‌تری نسبت به نشر قبلی است و تعلیقاتی هم دارد (ص ۳۲۱ به بعد).

اهمیت این کتاب از چند جهت است: یکی اینکه فضای فکری آن روزگار را به خوبی نشان می‌دهد. در آن عصر فلسفه‌گرایی و تصوف وحدت وجودی گسترش داشت و حتی عارفان و اهل ریاضت از غیرملمسمانان (مثلاً از یهود و بوداییان و براهمه) در ایران امکان تبلیغ و جلب مرید داشتند و البته علاءالدوله از لحاظ اندیشه و عمل در نقطهٔ مقابل اینان قرار می‌گیرد و همه جا با آنان درگیر است (ص ۹۷ و ۱۳۴ و ۱۶۴ و ۲۰۷ تا ۲۰۹ و ۲۴۶).

* چهل مجلس یا رساله اقبالیه، امالی شیخ رکن الدین ابوالمکارم احمدبن محمد بیابانکی معروف به علاءالدوله سمنانی. تحریر امیر اقبالشاه سیستانی. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: نجیب مایل هروی. انتشارات ادیب، تهران، ۱۳۶۶. ۳۷۲ص. این مقاله در مجلهٔ نشر دانش، مهر و آبان ۱۳۶۷ به چاپ رسیده است.

شاید همین افراط در آزادی یا به عبارت صحیح تر شل و ول بودن عقاید در قرن هفتم (که خود معلول تسلط مغولان غیرمسلمان بوده) در نیمه دوم قرن هشتم کار را به سختگیری می‌کشاند چنان‌که تنها در قلمرو امیر مبارزالدین (۷۶۰ هجری قمری) طی دو سال سه چهار هزار مجلد کتب فلسفه و نجوم... به آب شسته شد (رک: رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه، ترجمه فارسی، ص ۲۸ و ۲۹ مقدمه).

اهمیت دوم چهل مجلس در عرضه مشروح دیدگاه صوفیان معتدل و اجتماعی است که کمتر به تخیل مجال پرواز می‌دادند و در عوض به جنبه‌های عملی «خدمت به خلق» می‌پرداختند و در عصری که فساد بر سراپای کشور غلبه داشت بر پاکیزه خویی و سعی و عمل تأکید می‌نمودند و آبادانی و استفاده مشروع و اخلاقی از نعمات الهی را تبلیغ می‌کردند (ص ۷۴ و ۲۴۲ و ۲۴۳ و ۲۵۱ و ۲۵۲).

نکته مهم دیگر شیعه‌گرایی علاء الدوله است که مصحح در این مطلب بحث و تدقیق نموده (ص ۳۲۲ و مقدمه). به هر حال علاء الدوله پاسخگوی روح کلی جامعه است که به طرف تشیع گرایش یافته بود چنان‌که شیعه شدن سلطان محمد خدابنده نیز در جهت همین تمایل و سمتگیری بوده است.

ضمناً چهل مجلس از اولین کتابهای صوفیه است که این مفاوضه منسوب به علی علیه السلام باکمیل در آن آمده است: کمیل از حضرت می‌پرسد: «یا امیرالمؤمنین ما الحقیقة؟» حضرت پاسخ می‌دهد: «مالک و الحقیقة؟»... (ص ۲۴۷ و ۲۴۸).

واقع بینی و استقلال فکر و سنجیدگی سخنان و برکناری از افراط و تفریط در حدی که از یک صوفی بدیع می‌نماید از دیگر ویژگیهای کتاب است، از آن جمله است اظهار نظرش درباره شیخ صفی که از انصاف و نیکخواهی علاءالدوله حکایت می‌کند (ص ۱۲۲). اینک با نقل نکته‌ای آموزنده این معرفی کوتاه را به پایان می‌بریم: «مرا حق تعالی یک چیز داده است که هر مقامی که خود را دیده‌ام هرگز به خود مغرور نشده‌ام که این مقام عالی تر از مقامات بزرگان پیشین است؛ اما هر چه بر من روشن شود که مطابق واقع است تحقیق خود را به تقلید دیگری عوض نکرده‌ام و بدان سبب که مشایخ متقدم این سخن را نگفته‌اند آن را رد نکرده‌ام، چه دانسته‌ام که کلمه حق هر جا که ظاهر گردد و بر زبان هر که رود حق باشد» (ص ۱۰۶).

مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی*

در سالهای اخیر بعضی از آثار مهم علاءالدوله سمنانی (۷۳۶ / ۶۵۹ ق) چاپ و منتشر شده است که هم از نظر موضوع و هم از جهت نشر فارسی اهمیت دارد. با انتشار بعضی رسالات کوچک علاءالدوله در این مجموعه، خواننده فارسی زبان با این عارف معتدل اجتماعی بیشتر آشنا می شود. آنچه در مجموعه مورد بحث جمع و تدوین شده، به شرح زیر است:

سرسماع (۱-۶)، آداب السفره (۷-۱۲)، ما لاید منه فی الدین (۱۳-۱۲۵)، سرّبال البال لذوی الحال (۱۲۷-۱۵۱)، فرحة العالمین و فرجة الکاملین (۱۵۳-۱۷۵)، شرح حدیث ارواح المؤمنین فی طیر خضر (۱۷۷-۱۸۰)، بیان الاحسان لاهل العرفان (۱۸۱-۲۴۹)، فتح المبین لاهل الیقین (۲۵۱-۲۷۵)، سلوة العاشقین و سکتة المشتاقین (۲۷۹-۳۰۰)، نوریه (۳۰۱-۳۱۱)، تذکرة المشایخ (۳۱۲-۳۲۲)، شطرنجیه (۳۲۲-۳۲۸).

گذشته از اینها، چند مکتوب علاءالدوله به متصوفة معاصر وی نیز در این مجموعه آمده که مانند همه این رسالات، هم از لحاظ نظری، هم از جهت آگاهی بر وضعیت خانقاهها و روابط درویشان در قرن هشتم ارزشمند است؛ همچنان که حکایت سلوک علاءالدوله به قلم خودش نیز دلکش است (ص ۲۵۲-۲۵۶ و نیز مقدمه مصحح از صفحه ۸ به بعد).

در این مجموعه از آثار علاءالدوله، مانند دیگر آثار او، با جو فکری قرن هفتم و

* به اهتمام نجیب مایل هروی (تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹). این مقاله در آینه پژوهش، بهمن و اسفند ۱۳۷۰ چاپ شده است.

هشتم آشنا می‌شویم. مثلاً «تناسخیان» در آن ایام در ایران بوده‌اند و علاءالدوله با بعضی از آنها بحث کرده است (ص ۲۲۴-۱۳۶).

همچنین است وجود «بخشیان بودایی» که در اواخر قرن هفتم در ایران تبلیغ می‌کرده‌اند (چهل‌مجلس، ص ۸۱-۸۴ و ۱۳۴-۱۳۶).

پیروان عامر (که مصحح او را نشناخته کیست) نیز در آن زمان پیدا شدند که مذهبی در آمیخته از عقلیات و نقلیات بر ساخته بودند. توضیحاً می‌گوییم بنیانگذار این نحله، عامربن عامر بصری است از پیروان علی بن فخر اردستانی - که به سال ۶۹۶ قمری دعوی کرد که مسیح است. عامر، قصیده تائیه‌ای به تقلید از ابن فارض (متوفی ۶۳۲) دارد و یک شیعی غالی و صوفی وحدت وجودی و دارای عقایدی شبیه نصیرییه بوده است (رک: تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹، ص ۱۲۶ به بعد).

در آن روزگار، بازار دعاوی صوفیانه - متمهدیانه داغ بوده و علاءالدوله اشاره به همین حالت دارد آنجا که می‌گوید: «... مدتی مدید است که شیطان طلاب را به خاتم اولیایی و مهدی سرگردان کرده است (ص ۳۳۵). باید دانست که اندیشه ولایت در عرفان، به ویژه در کتب ابن عربی و شارحان او، در متن جامعه‌ای که در آرزوی نجات دهنده‌ای می‌سوخت، چنان فضای مساعدی پدید آورده بود که آن همه درویش متمهدی در ایران پیدا شد. حتی خود علاءالدوله مدعی بود با مهدی دوازده امامیان (عج) ملاقات کرده است (رک: تحفة الاخیار، ملا محمد طاهر قمی، ص ۱۶۳).

از همین مجموعه معلوم می‌شود که گسترش تشیع نیز در ایران به آرامی پیش می‌رفته است. مصنف بر دوستی سادات تأکید دارد و حدیث «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ» را می‌آورد (۳۵۰). البته تأکید متصوفه پیش از صفویه بر ائمه اثنا عشر تا امام رضا (ع) است، نه بعد از آن حضرت (تذکره المشایخ، ص ۳۲۰).

سماع در عصر علاءالدوله جنبه شهوانی و خراباتی نیز داشته و در اشعاری که می‌خوانده‌اند، بر عالمان تعریض می‌رانده‌اند (ص ۱۱۵-۱۱۶). علاءالدوله با این گونه سماع و هر نوع تندروی مخالف است. وی که در جوانی از دیوانیان بوده و از فساد اداری

ایلیخانیان خبر داشته، دلسوزانه از ستمهایی که حُکّام بر مردم روا می‌داشته‌اند، یاد کرده است: «... در این مدت که به نوشتن این رساله (بیان الاحسان) مشغول شده‌ام پیوسته مشوّش خاطر بوده‌ام و دلم مضطرب از آنکه هر ساعت یکی در آمدی که فلان مسلمان را شکنجه می‌کنند، فلان را چوب می‌زنند، فلان را مصادره می‌کنند.... از اول رجب مردم در تفرقه بوده‌اند فامّا تا رمضان در آمد به نهایت رسیده تا حدی که بی‌مبالغت هزار آدمی بوده باشد که به شب در خانه خود افطار نتوانسته باشد کردن» (ص ۲۴۸).

انیس الطالبین و عدة السالکین *

متون فارسی صوفیانه دارای ویژگیهای چندی است که گیرایی خاصی بدان می‌بخشد: یکی ساده و شیوا بودن (زیرا طرف خطاب آنها عامهٔ مریدان بوده است)، دیگر شامل بودن بر تمثیلات و داستانها و ضرب المثلها، سوم مشتمل بودن بر احادیث و آیات با تعبیر عرفانی آن، و از همه بالاتر صداقت است و شور و نفس گرم حقانیت که در آن موج می‌زند و خواننده را تحت تأثیر قرار می‌دهد و نصوص و عقاید و شعائر دینی را به وجه لطیف تری بازگو می‌نماید.

از کتب تازه‌ای که اخیراً عرضه شده انیس الطالبین و عدة السالکین است که با نثری فصیح و اصیل احوال بهاءالدین نقشبند (۷۱۸ - ۷۹۱) بنیانگذار طریقهٔ نقشبندی را در بردارد و پیداست که مثل همهٔ کتب سیره و مناقب اولیاءالله، سرشار است از اغراقهای مریدانه یا حکایاتی که اصل درستی داشته اما در نقل قول به نحوی از انحاء تحریف یافته است. در هر حال این گونه کتب، هیچ هم که نداشته باشد به لحاظ حاوی بودن بر مواد تاریخ اجتماعی و نیز به لحاظ سبک‌شناسی و لغت و تعبیرات ریشه‌دار فارسی ارزشمند هستند.

بهاءالدین نقشبند، زمانی به تأسیس طریقهٔ تصوف سنیانه اقدام نمود که فضای تصوف ایرانی بلکه اسلامی را نحله‌های صوفی - شیعی با ادعاهای ولایت و مهدویت فرو

* صلاح الدین بن مبارک بخاری (متوفی ۷۹۳ ه.ق)، تصحیح و مقدمهٔ خلیل ابراهیم صاری اوغلی، به کوشش توفیق سبحانی (تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۱). ۴۲۲ ص. این مقاله در آینه پژوهش، خرداد و تیر ۱۳۷۲ چاپ شده است.

گرفته بود (رک: تشیع و تصوف، مصطفی کامل الشیبی، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، امیرکبیر ۱۳۵۹، ص ۱۲۳ و ۲۳۷).

بهاءالدین نقشبند و نخستین پیروانش کوشیدند تصوف را به بساطت اولیه‌اش نزدیک کنند. بهاءالدین می‌گفت: «سلسله کس به جایی نمی‌رسد» یا «از سلسله، کس جایی نمی‌رسد» و خود را پیرو او پس قرن‌ی (ص ۵۹) و الهام یافته از خضر (۱۷۹) می‌شمرد. در همین کتاب چند بار از حکیم ترمذی و بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر نام برده و این به معنای احیای تصوف خراسان است.

او دعاوی و شطحیات مشهور را به وجه نسبتاً مقبولی می‌کوشید توجیه نماید (ختم ولایت محمدیه، ص ۱۱۲ و «صوفی مخلوق نیست» یعنی چه؟ ص ۱۶۱).

اعتدال در اقوال و احوال از ویژگی‌های نخستین نقشبندیان است، بهاءالدین نقشبند پرداختن به ریاضات و مستحبات را برای مریدان آنچنان ضروری نمی‌دانست (۱۲۳) و به نوعی برادری اجتماعی میان مریدان می‌اندیشید و می‌گفت: «طریقه ما صحبت است» و می‌گفت: «خیریت در جمعیت است و جمعیت در صحبت است و صحبت در نفی بودن در یکدیگر» (۱۴۲).

و نیز می‌گفت: «هرگز شما را بحل نکنم اگر همت شما در طلب مقصود چنان نباشد که قدم خود را بر سر من گذارید و بگذرید... آنکه حضرت پیغمبر (ص) امیرالمؤمنین علی (ع) را فرمودند تا قدم بر کتف مبارک حضرت او نهاد و بتان را از دیوار کعبه بینداخت اشارت به همین است» (۹۸). ملاحظه می‌کنید که این مرشدان مردمی چه نکات تربیتی عمیقی در نظر داشتند.

بهاءالدین مردی بود حلال‌خوار، و طبعاً معترض بر ظلم و غصب و جور و ستمگران، چنان که از سفره سلطان خلیل غذا نخورد (۱۱۹) و حتی هیچ خوراکی که در تهیه آن «کراهت و دشوار آمد» به کار رفته بود نمی‌خورد (۱۱۷). بهاءالدین با آنکه شخصاً نیز گاهی مورد ستم مأموران خودسر و زورگوی حکومتی قرار گرفته بود (۳۰۵) اما برخلاف متصوفان متممهدی یا مدعی ولایت آن عصر، شورش‌ی نبود و رعایت اجلال شاهان را از باب بزرگداشت خدایی که آن جلال را به شاهان بخشیده، روا می‌شمرد (۸۵) و زمانی که

از وی درخواستند در یک اقدام ضد حکومتی شرکت کند، نکرد، و گرچه به لفظ (اجباراً) موافقت نمود، اما گفت این جمع را در این کار اخلاصی نیست (۲۳۱). و البته روش او با روح سنتی تصوف (تبری از آلودگیها اما اقدام نکردن در رفع آنها) سازگار است و شاید هم اقدام را مفید و مؤثر نمی دانسته است.

نقشبندیان در نسلهای بعد، هم سادگی نسبی اولیه را از دست دادند و با مکتب ابن عربی در آمیختند (مثلاً جامی از نقشبندیان معروف، شارح ابن عربی نیز هست) و هم با دربار تیموریان به طور جدایی ناپذیری نزدیک شدند و تبدیل به جمعی از صوفیان سنتی حکومتی گردیدند که دارای تعصب ضد شیعی خاص خود بودند، لذا جامی در نفحات الانس از متصوفان متشیع نامی نبرده است. البته صوفیان صفوی هم وقتی به قدرت رسیدند قشریگری را به نهایت رساندند، مکتبهای صوفیانه را کوبیدند و حتی به نوربخشیان شیعی نیز ابقا نکردند.

به کتاب بازگردیم، تصحیح کتاب از روی نسخ معتبری (مورخ ۸۲۳ و ۸۳۱) صورت گرفته، و آنچه کمبود آن کاملاً به چشم می خورد تهیه نکردن فهرستی از لغات و تعبیرات نادر و نیز معنی بعضی واژه های غریب است (مثلاً: «جواز» به معنی دنگ برنج کوبی). در این کتاب ترکیبات و واژگان خاصی هست که جالب است: هرچگاه (= هرگاه)، گرنج (= برنج)، شدکار (شیار، شخم)، معامله (= هدیه و تعارفی که برای مُرشد می بردند، جریمه دوستانه ای که پیر از درویش خاطی می گرفت تا دلش با او صاف شود)، زنبر (= زنبه، ابزار خاک کشی)، فراخ شاخ (= گاو)، فالیز (= پالیز، مزرعه صیفی جات)، خاشاک مسجد (= نوعی گیاه که در مسجد فرش می کردند. ص ۲۵۹).

معدودی غلطهای چاپی و غیر چاپی هم به چشم می خورد که به لحاظ کاملتر شدن کار عرضه می داریم:

یفنی الکلام و لا یحیط بوصفه أیحیط ما یغنی بما لا ینفد (۶۶)

کلمه «الذی» در صدر بیت زائد است چه به لحاظ معنا و چه به لحاظ وزن، و بایستی حذف شود. در صفحه ۸۷ س ۲ عبارت زیر به صورت شعر نوشته شده که شعر نیست: «بعد از نومیدی خطاب شد که هلا/ هر چه می خواهی همچنان باش بگو».

و نیز در صفحه ۱۴۹ س اول: «اگر واصل عمر ابدی یابد / شکر تربیتِ موصل را نتواند گزارد».

و نیز در شعر زیر از حلاج: کفرت بدین الله و الکفر واجب / علی و عند المسلمین حرام قبیح، کلمه «حرام» در مصراع دوم زاید است.
گاهی در علامتگذاری سهو شده است مثلاً: «نقل کرد: دانشمندی که...» (۱۲۴) که به این صورت درست است: «نقل کرد دانشمندی که...».
با نقل خلاصه دو حکایت از کتاب، گفتار را به پایان می‌بریم و مطالعه آن را به محققان و کتابخوانان توصیه می‌نماییم.

نقل کردند که روزی... شیخ شادی به حضرت خواجه (بهاءالدین) رسید قوی در بسط و سرور، خواجه فرمودند: شادی، خوش حالی داری؟ خدمت کرد و گفت: از برکات دریافت قدم شریف حضرت است. خواجه فرمودند: این بسط تو از عالم دیگر است از ما نیست،... چه عمل از تو در وجود آمده است؟ شیخ شادی گفت: به خدمت شما می‌آمدم در راه چند تُنگه زر دیدم در خاطر من آمد که آنها را از نظر خلق پوشیده گردانم، باز استغفار کردم و گفتم: مرا این چکار است؟ مصلحت آن است که به این چیز التفات نکنم. چون سه قدم گذشتم این صفتِ بسط در من پیدا شد. خواجه (بهاءالدین) فرمودند که هر که حق را بر غیر حق گزیند کمینه سعادت او این باشد (۶- ۲۳۵).

روزی محمد ترک کوفینی که از جمله درویشان حضرت خواجه ما (بهاءالدین) بود در بازار بر دکان یکی از درویشان ایشان نشسته بود در شهر بخارا... و سخنان بلند می‌گفتند، در اثنا گفت: چه درویش باشد که اگر پشه‌ای در بغداد بر شاخ درخت باریک بنشیند از اینجا نبیند! بعد آن، حضرت خواجه بیامدند و گفتند: ترا این سخن به چه کار آید؟ غم دین و مسلمانی خور و بر جاده شریعت مصطفویه ثابت قدم باش، از این سخنان کار کفایت نمی‌شود. حاضران را از آن اشراف و شفقت ایشان وقت خوش شد (۲۰۱ و ۲۰۰).

فوائد الفؤاد*

کتابهایی که در زبان فارسی تحت عنوان زندگینامه‌های اولیا طبقه‌بندی می‌شود از چهار لحاظ بسیار اهمیت دارد: ۱- نمونه‌هایی عالی از نثر ساده‌شویا و گیرا و اصیل هستند ۲- اصطلاحات و روایات و گاهی معتقدات و خرافات عامه را منعکس می‌کنند، چون طرف خطاب بزرگانِ عرفانِ ایرانی غالباً عامه بوده‌اند. ۳- تعبیر لطیف و دلپذیر و عمیق و بسیار مؤثری از عقاید و آداب دینی عرضه می‌کنند، برخلاف روایت خشک و انعطاف‌ناپذیر قشربون از دیانت که بیشتر خاصیت دفع دارد تا جذب ۴- و بالاخره اسناد ارزشمندی هستند به لحاظ تاریخ اجتماعی و تاریخ تفکر ایرانیان در قرون گذشته و نیز روشهای تربیتی آنان.

کتاب فوائد الفؤاد که حاوی ۱۸۸ مجلس از گفتار و کردار نظام‌الدین اولیای بدایونی (متوفی ۷۲۵ ه.ق) است به وسیله امیر حسن دهلوی شاعر (متوفی ۷۳۷) طی پانزده سال (۷۲۲-۷۰۷) گردآوری شده است و بعضاً به نظر خود صاحب ترجمه یعنی نظام‌الدین اولیاء مرشد امیر حسن دهلوی مؤلف نیز رسیده و آن را تحسین نموده است (۳۸-۳۷ و ۱۴۰).

این کتاب در اصل توسط محمد لطیف ملک محقق اردو زبان تصحیح و چاپ و در ایران با مقدمه دکتر محسن کیانی تجدید چاپ می‌گردد و از جمله جذاب‌ترین کتابهایی

* ملفوظات خواجه نظام الدین اولیاء، تألیف خواجه حسن دهلوی، تصحیح محمد لطیف ملک، به کوشش دکتر محسن کیانی، روزنه ۱۳۷۷، شصت و شش + ۳۲۵ ص. این مقاله در مجله کتاب ماه، آذر ۱۳۷۷ چاپ شده است.

است که اینجانب در ماههای آخر دیده‌ام و لذا با تلخیص و نقل بعضی قسمتها و نیز اشاره به برخی نکات و مطالب آن سعی می‌کنم که خواننده این مقاله نیز از کتاب بهره‌مند گردد و به مطالعه آن تشویق شود. پرواضح است که مطالعه این گونه کتابها – و هر کتاب دیگری – بایستی با دید انتقادی و نظر خردمندانه باشد و پیداست که تمام محتویات آن یا اکثرش قابل تأیید نیست و با زندگی و اندیشه امروزیان نمی‌سازد. اما اگر ما گذشته خود را آنچنان که بوده است شناسیم یک انسان امروزی به معنی کاملش نیز نتوانیم بود.

□ شیخ‌گاه چیزهایی را غلط می‌خوانده است یا غلط تلفظ می‌کرده است اما مرید باید هیچ نگوید (۳۳). در عین حال شیخ به خود می‌بالیده است که و لالضالین را خیلی خوب ادا می‌کند (۱۹۵).

□ در قرن هفتم رباعیات منسوب به ابوسعید ابوالخیر مشهور بود و نظام‌الدین اولیاء ابوسعید ابوالخیر را شاعر می‌شناسد (۴۳). سیف‌الدین باخرزی را گفتند چرا کتابی و تألیفی پدید نمی‌آری گفت هر بیت ما کتابی است! (همانجا).

□ گرایش ضد فلسفی نظام‌الدین اولیاء (۶۳) و اینکه ابونصر فارابی و شهاب‌الدین سهروردی صاحب‌عوادف را همزمان انگاشته (۲۰۱). این صوفی غالباً ضمن آنکه به فلاسفه و معتزله می‌تازد (از جمله به زمخشری ۱۳۲ و ۱۳۳) از اشاعره نیز دل‌خوشی ندارد (۱۳۵) و ظاهراً در عقاید به اهل حدیث گرایش دارد. «جامع عمل و عقل و عشق» بوده است و در شطحیات معتدل است (۲۳۱).

□ شیخ دعا کرده است که میخچه‌های مرید (= نارو) بهبود یابد (۷۹ و ۱۹۳) مرید یک تار موی را از مرشد می‌گیرد و همان کارگشای او در همه امور بوده است! (۸۰). □ گاهی مریدی از مرشدی می‌رنجیده و امتیازاتی که به مرشد داده بوده پس گرفته است (۹۸).

□ اطلاعاتی درباره عین‌القضات همدانی (۱۸ و ۱۰۳ و ۱۰۴).

□ حکایات زیاد از شیخ فریدالدین شکرگنج (متوفی ۶۶۴) که از مشایخ نظام‌الدین اولیاء است.

□ مرشد پول نقد (= نقدانه) را قبول کرد و با درویشان خرج کرد اما ملک را نپذیرفت (۱۲۲).

□ «یکی از حاضران گفت که در اربعین این حدیث آورده‌اند، خواهجه ذکره الله بالخیر فرمود که آنچه در صحیحین است آن صحیح است» (۱۲۶).
 □ مرشد به لطایف الحیل مرید را واداشت که برده‌ای را آزاد سازد (۷-۱۳۶ و ۲۲۴ و ۲۳۹).

□ «سماع هاجم و غیر هاجم» (۱۳۹).
 □ ویرانی لهاوور بر اثر تقلب و دروغ‌گویی سوداگران آن شهر (۱۴۳).
 □ شیخ، «کشف و کرامت» را با نمایش خر متعلق به یک بازیگر معرکه گیر مقایسه می‌کند (۱۵۷).

□ یکی از حاضران پرسید که هندویی است که کلمه می‌گوید و خدای را به وحدانیت یاد می‌کند و رسول را به رسالت اما همین که مسلمانان می‌آیند ساکت می‌شود، عاقبت او چه می‌باشد؟ خواهجه ذکر الله بالخیر فرمود اینجا معامله او با حق است تا حق با او چه کند... بعضی هندوان می‌دانند که اسلام حق است اما مسلمان نمی‌شوند (۱۶۴). به دنبال این مطلب مطلبی می‌آورد که ابوطالب بالاخره مسلمان نشد و البته این یک دروغ تاریخی و یک نوع بی‌انصافی است.

□ شعر معروف «لسعت حية الهوى كبدي...» با ترجمه فارسی آن و اینکه در مجلس سماع بهاءالدین زکریا ملتانی (استاد نظام‌الدین اولیاء) خوانده می‌شده است. سابقه این شعر را در رساله فریدون سپهسالار که احوال مولوی را نوشته است نیز داریم (چاپ سعید نفیسی، ص ۶۵).

□ از جمله آداب مشایخ در استقبال یکدیگر (۱۸۱).
 □ بی‌ادبی در مجلس سماع آدم را زمین‌گیر می‌کند! (۱۸۹).
 □ «ذوق حسی، ذوق معنوی» (۱۹۸).
 □ «چپا» در مقابل «راستا» (۳۰۳ و ۲۲۹).
 □ خرقه به کسی می‌رسد که عیب بندگان خدای پپوشد (۲۳۳). خرقه را پیغمبر از معراج آورده بود و به علی داد (۴-۲۳۳).

□ «شیخ الاسلام فریدالدین [شکرگنج] فرمودی که هر که بر من می‌آید چیزی

می‌آرد اگر مسکینی بیاید چیزی نیارد هر آینه مرا چیزی بدو باید داد» (۲۳۷).

□ «در عرب طشت و آفتابه مسین را ابوالیاس گویند و نمک را ابوالفتح!» (۲۴۴).
□ از مکه تا بیت المقدس اسراء بود و از بیت المقدس تا فلک اول معراج بود و از فلک اول تا مقام قاب قوسین اعراج بود» (۲۴۶).

□ از خواجه پرسیدند: قالب را و روح را هم معراج باش چگونه است؟ این مصرع به زبان راند: «فَظَنُّ خَيْراً لَا تَسْأَلُ عَنِ الْخَبَرِ!» یعنی گمان نیک بدار و از تحقیق حال مپرس (۲۴۶).

□ یکی به خدمت شیخ فریدالدین [شکرگنج] کارد خدمتی (=هدیه) آورد شیخ آن کارد بدو باز داد و گفت بر من کارد میارید سوزن آرید که کارد آلت قطع است و سوزن آلت پیوند (۲۶۹).

□ شیخ با سماع ملایم موافق بود (۲۷۰ - ۲۶۹) ولی با خشونت در منع موافق نبود (۲۸۵).

□ بعضی مریدان برای دراز شدن موی سر (که شبیه جوکیان شود) دارو به کار می‌بردند! (۲۸۳).

□ احترام فرزندان رسول واجب است، و از علوی و آل رسول خطا نیاید (۲۸۸).
□ «امکان ندارد که کسی بیش (=دیگر) در این چهار صد تن که اولیاءاند درآید زیرا چه در ولایت بسته‌اند» شیخ فرمود این ولایت احسان است اما ولایت ایمان، «هر که مؤمن است ولی تواند بود» (۳۰۱ - ۳۰۰).

□ شبی دزدی در خانه شیخ احمد نهروانی درآمد... و این شیخ احمد مردی بافنده بود دزد در تمام خانه بگشت هیچ نیافت خواست که باز گردد شیخ احمد آواز داد و سوگند داد که ساعتی بایست. آنگاه دست در کارگاه خود زد ریسمانی که در کارگاه خود ترتیب کرده بود از آن هفت گز جامه بافته شده بود آن هفت گز جامه از آن ریسمان جدا کرد و جانب دزد انداخت و گفت ببر^۱، دزد جامه بستد و برفت دوم روز آن دزد و پدر و مادر او همه بیامدند و سر در قدم شیخ احمد آوردند و از آن کار توبه کردند (۲ - ۳۰۱).

۱- یادآور داستانی است در بوستان سعدی، و نیز یادآور رفتار کشیش با ژان والزان است.

□ لختی سخن در توکل افتاد فرمود که اعتماد بر حق می باید کرد و نظر بر هیچ کس نباید داشت. بعد از آن به لفظ مبارک راند که ایمان کسی تمام نشود تا همه خلق نزدیک او همچنان نماید که پشک شتر (۱۲۵).

□ فردای قیامت یکی را فرمان در رسد که تو در دنیا سماع شنیده ای! گوید شنیده ام. فرمان رسد که هر بیتی که می شنیدی آن را بر اوصاف ما حمل می کردی؟ گوید آری. فرمان رسد که اوصاف حادث بر قدیم چگونه روا باشد؟ گوید خداوند از غایت محبت می کردم! فرمان رسد که چون از محبت می کردی به تو رحمت کردیم (۱۲۰).

□ یکی به خدمت فریدالدین [شکرگنج] حکایت کرد از شیخی که در آن عهد بود و مال بسیار داشت گفت آن شیخ مال بسیار دارد اما می گوید که مرا در دادن مال اذن نیست فریدالدین قدس سره چون این بشنید تبسم فرمود و گفت که این بهانه هاست! آنگاه گفت که اگر آن شیخ مرا وکیل خرج کند من در دو سه روز تمامی خزانه او خالی کنم و یک درم بی اذن او ندهم! (۲۵۰).

□ لختی سخن در توکل افتاد فرمود که اعتماد بر حق می یابد کرد و نظر بر هیچ کس نباید داشت. بعد از آن به لفظ مبارک راند که ایمان کسی تمام نشود تا همه خلق نزدیک او همچنان نماید که پشک شتر (۱۲۵).

□ در لهاوور دانشمندی بود مذکر، سخن گرائی داشت یک روز بر قاضی لهاور آمد و گفت مرا آرزوی زیارت کعبه است اجازت ده تا بروم قاضی گفت که کجا خواهی رفت حالی از سخن تو و نصایح تو مرخلق را نفع می آید. آن دانشمند از رفتن بایستاد و چون سال دیگر شد باز آن دانشمند بر قاضی بیامد و اجازت طلبید. قاضی او را چیزی داد و گفت کجا خواهی رفت؟ باز آن دانشمند ساکن شد. سال سوم باز بر قاضی آمد و گفت مرا اشتیاق کعبه عظیم غالب است اجازت ده تا بروم. این بار قاضی گفت ای خواجه اگر ترا اشتیاق کعبه غالب بودی نه اجازت طلبیدی و نه مشورت کردی، می رفتی... در عشق مشورت نیست! (۲۹۰).

وصفی از صفوة الصفا*

کتاب و رسالات مربوط به سیره عارفان و صوفیان از خصوصیات بر خوردار است که مایه جاذبیت آنها در طول قرن‌ها شده است. آن ویژگی‌ها در شرح حال عرفانی که بیشتر مردمی بوده‌اند، نمودارتر است و فی المثل اسرارالتوحید، فردوس المرشديه، مناقب العارفين، سیره ابن خفیف را می‌توان نام برد. کتابی نیز که در این گفتار معرفی می‌شود، از همین قبیل است. اما خصوصیات این نوع کتاب‌ها عبارت است از:

- ساده بودن و در برداشتن واژه‌ها و تعبیرات عامیانه.
 - جذاب بودن به سبب مورد خطاب قرار دادن عواطف و احساسات.
 - تلطیف عقاید و مراسم دینی و تأویل و بیان عرفانی قرآن و حدیث.
 - در برداشتن مواد فراوانی از تاریخ اجتماعی، از آن جهت که مریدان این عارفان و صوفیان غالباً از طبقات و اقشار پایین و متوسط جامعه بوده‌اند و خواه ناخواه اطلاعاتی مربوط به زندگانی و کار آنان در این آثار منعکس شده است.
 - و بالاخره ارزش این کار در جنبه تاریخ زبان و سبک‌شناسی است، چون هریک مرحله مهمی از تحول فارسی بعد از اسلام را نشان می‌دهند.
- آنچه گفتیم درباره همه این کتاب‌ها به یکسان صادق است، اما هریک از این کتاب‌ها برای شناخت شخصیت آن عارف بخصوص ارزش بی‌همتایی دارد. ما از مناقب

* صفوة الصفا ابن بزاز اردبیلی، مقدمه و تصحیح: غلامرضا طباطبایی مجد، تبریز ۱۳۷۳، ۱۳۴۸ ص. این مقاله در آینه پژوهش، آذر - دی ۱۳۷۴ چاپ شده است.

العارفین، مولوی و شمس و دیگر وابستگان این دو را بهتر می‌شناسیم، چه به لحاظ جایگاه اجتماعی و چه از نظر روانشناسی شخصی.

کتاب صفوة الصفا نوشته ابن بزاز اردبیلی از زمره کتب تذکره عرفاست که گرچه نام آن معروف است، ولی در مجموع کمتر مورد استفاده قرار گرفته و تحلیل و تبیین شده است. این کتاب قبلاً (به سال ۱۳۲۹ ه.ق) در هند چاپ شد و چاپ فعلی طبق نوشته مصحح براساس شش نسخه است که قدیم‌ترین آنها تاریخ تحریر ۸۹۶ ه.ق را دارد، یعنی یکصد و شصت سال پس از رحلت شیخ صفی‌الدین (۷۳۵ ه.ق).

صفوة الصفا ربع قرن پس از درگذشت شیخ صفی تکمیل شده است (۷۵۹ ه.ق). مصحح در مقدمه کتاب راجع به نحوه تصحیح بحث کرده و مخصوصاً مسئله مهم تحریف در صفوة الصفا را بیشتر حلاجی نموده است (ص ۲۰ - ۳۰). چون میان محققان در صحت انتساب صفوة الصفا یا دست‌کم در مورد نسبت شیخ صفی و اینکه سید بوده است یا نه و آیا سید حسینی بوده یا حسنی اختلاف نظر وجود دارد و برخی به کلی منکر نسبت سیادت صفی‌الدین شده‌اند (رک: کسروی، شیخ صفی و تبارش).

در هر حال صفوة الصفا در تصحیح فعلی کتابی است خواندنی و شیرین و پرفایده، مخصوصاً که مصحح با آوردن اختلاف نسخ (ص ۱۱۹۶ - ۱۲۴۴) و نیز توضیحات (ص ۱۲۴۵ - ۱۳۰۴) و فهرس (ص ۱۳۰۵ به بعد) دسترسی خواننده را به مطالب آسانتر کرده است.

در این کتاب شیخ صفی‌الدین، آنچنان که بوده است، یعنی عارفی متشرع و معتدل، انسانی بزرگمنش و مهربان و اجتماعی و صاحب نفوذ در اقشار و طبقات گوناگون جامعه از شاه تا گدا و از تاجر تا پیشه‌ور و از شهری تا روستایی، معرفی می‌شود. کسانی که با شیخ بیعت کرده‌اند «توبه‌کار» نامیده می‌شدند. شیخ آنان را به پیروی شریعت و رعایت اخلاق حسنه و نیکوکاری و مردم‌داری و اخلاص فرا می‌خواند، بلکه وامی‌دارد. بدیهی است که در این کتاب نیز مثل تمام کتب سیره «اولیاءالله» با کرامات مواجه می‌شویم. این کرامات از سه قسم بیرون نیست:

۱) کراماتی که از قبیل اشراف بر ضمائر و تصرف در نفوس است و ممکن است راست باشد، ولی به شکل اغراق آمیزی نقل شده.

۲) کراماتی که وابستگان و جانشینان شیخ برای بزرگتر کردن او در انتظار و استفاده‌های تبعی از آن بزرگتر فرامودن شیخ، بر ساخته‌اند. بعضی از این کرامات به بعد از مرگ شیخ و حتی به قبر او مربوط می‌شود (ص ۸۱۹-۸۲۰).

۳) مواردی نیز کرامات واقعی وجود دارد که به اذن خدا بر دست ولی خدا جاری می‌شود (از قبیل استجاب دعا) که نمی‌توان به طور کلی منکر شد. به قول مولوی:

هر که گوید جمله حق، از احمق است هر که گوید جمله باطل، او شقی است

همین موقعیت و شهرت و محبوبیت عظیم و بی‌نظیر که برای شیخ صفی حاصل شد و در دوره جانشینانش حفظ گردید و توسعه یافت، با توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی خاص قرن هشتم و نهم منجر به برپایی دولت صفوی، بر سه پایه تشیع و تصوف و ملیت گردید. در همین کتاب نفوذ شگفت‌انگیز خلقی شیخ صفی‌الدین در زندگی و مرگ نمودار است و اگر ما خود نظایر این صحنه را در عصر خود ندیده بودیم، نمی‌توانستیم صحت آن را باور کنیم:

کوه و صحرا از فوج در فوج، موج می‌زد و مردم را از غایت ازدحام مجال زیارت نمی‌بود؛ امیر علی خوانچی با صد مرد زورمند ایستاده بودند که مردم را از غلبه منع می‌کردند به ضرب چوب. چون طالبان دردمند منع امیر علی دیدند روی به وی آوردند، او از بیم گریخت... و عزم آن خانه کردند که شیخ در آنجا بود. درش برکنند و به غلبه در آنجا رفتند. شیخ چون نظر فرمود که مردم بیخود و عقل از سر رفته در آمدند، برپای خاست و ایشان را از آمدن منع فرمود و... و از آن خانه چون آفتاب بر بام برآمد و پرتو مبارک بر آن خلایق انداخت و مردم گرد بر گرد تا به دامن کوه صحرا در صحرا هریک به امیدی ایستاده. چون خواستند که توبه کنند از سر بام دستاری فرو می‌گذاشتند و شیخ یک سر دستار به دست مبارک می‌گرفت و طرف دیگر مردم می‌گرفتند و باقی مردم فوجاً بعد فوج سلسله می‌گرفتند تا به آخر جمع که در دامن کوه و صحرا می‌بودند و قریب به پنجاه آدمی صیّت (دارای صدای بسیار قوی) در اطراف می‌ایستادند و کلمات توبه و تلقین که شیخ می‌فرمود آن پنجاه کس به آواز بلند باز می‌گفتند تا طوراً بعد طور می‌شنیدند و توبه می‌کردند و تلقین می‌گرفتند (ص ۸۱۷-۸۱۸).

دو نسل بعد، وقتی امیر تیمور از نواده صفی می پرسد که تعداد مریدان شما چند است؟ پاسخ می شنود: «چندان که اصحاب جلادت است، صد چندان ارباب ارادت هستند!» و با همین ارباب ارادت بود که صفویه قوی ترین دولت ملی ایران را تشکیل دادند.

خود شیخ صفی به استظهار همین رابطه جاذب و مجذوبی که با توده های شهری و روستایی و ایلیاتی داشته، در امور حکومتی و سیاسی، مداخلات بجا و خیرخواهانه می نمود (ص ۴۰۵-۴۰۸) و متقابلاً مورد توجه خاص بزرگان زمان بود (نمونه موقوفات و مکاتبات خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی راجع به او، رک: ص ۷-۱۳).

اینک چند فقره برگزیده از کتاب، که نمونه نثر و نوع مطالب آن را نشان می دهد:

اخى مير مير روايت كرد از استاد حسن خياط تبريزى كه در آن روزى كه «نو توبه» بودم از ناگاه عزيمت سفر كردم از حضرت شيخ [صفى الدين] استجازات كردم فرمود كه بر سر توبه باش و از لقمه حرام خود را نگاهدار. اتفاق افتاد كه آنجا زرگرى مرا به خانه خود برد و جامه اى دوختن فرمود و سفره پيش آورد. من دست بدان دراز كردم و دوسه لقمه بخوردم. در آن خانه در خواب رفتم. شيخ را همى ديدم كه بيامدى و گفتمى از سر حدت كه بگيريد اين سگ را كه مردار خورده است تا شكمش بدريم! من از ترس آن بيدار گشتم و از آنجا كه بودم سر و پا برهنه مى دويدم تا به حضرت شيخ رسيدم و پاى هايم پاره پاره گشته بود. چون نظر شيخ به من افتاد فرمود: آرى، بالا به گور! رفتى و لقمه حرام خوردى؟ (ص ۶۹۸-۶۹۹).

پيره حاجى محمد گويد: در زمان سپاهى كه هنوز توبه نكرده بودم، با نوكرى چند به طرف تبريز رفتم. مرا ببردند تا به كار بد مشغول شويم. چون خواستم كه در آنجا روم و به خمر مشغول شوم، باز پشيمان شدم و باز گرديدم. شب شيخ را در عرض خواب ديدم فرمود: باز گرد كه نه كارى است. از همت شيخ از آن خواب انتباه يافتم (ص ۸۵۳).

روایتی است از پیره محمد تولی... که بعد از آنک توبه کرده بودم و به قدر گشایشی حاصل شده، روزی در حضرت شیخ نشسته بودم و شیخ در وقت خود بود و من نیز... در خود تصویری کردم. در حال در واقعه شیخ را دیدم که با من عتاب کرد که «محمد! فراموش کردی که در بازار مرکیل گیلان اسب را می جهانیدی و کله و جعد موی بر دوش می انداختی و خود از بر زنان عرض می کردی و در دل زنا می کردی، این زمان خود پسندی می کنی؟» در این حال بودم که ناگاه سر برداشتم، شیخ را دیدم که به صریح با من می گفت: پندار فایده نمی دهد، کار باید کردن تا در خود آنچه بخواهند بیابند (ص ۸۸۰).

فرمود: هیچ مشایخ خلاف شریعت نگفته است. هر که از معنی خبر دارد خلاف شریعت نکند و نگوید (ص ۸۸۷).

سلطان ابوسعید [بهادر] به خدمت شیخ آمد و شیخ از عدل و احسان سخن آغاز کرد و سلطان ابوسعید گفت که شیخ از حقیقت سخن بگوید. شیخ بغیر الفاظ حسنه در عدل و احسان چیزی دیگر نمی گفت (ص ۹۰۷).

شیخ، اعزاز و احترام علمای سادات بغایت می فرمودی و تواضع نمودی، علما را به سبب علم و سادات را به سبب سیادت. ... و سلام فاش کردی و در تحیت منحنی نشدی و دایم متبسم و بشاش بودی و تواضع در صحبت او پاک از تکلف بدعت... و در روی خلق مدح و تملق نمی کردی، و هرکسی را فرزند و بابا و برادر می خواندی و این تواضع و فروتنی نسبت با درویشان و اهل صلاح نمودی اما با سلاطین و پادشاهان و امرا و ابنای دنیا با وقار و تمکن بودی.

پادشاه ابوسعید [بهادر] چون به خدمت شیخ آمد و آن زمان شیخ در خانه بود، پادشاه در زاویه (خانقاه) همچنان از پا بایستاد و نمی نشست تا وقت حضور شیخ. و چون شیخ را خبر دادند، وضو ساخت و دو رکعت نماز بگزارد و محاسن مبارک شانه

کرد و بیرون آمد و تحفیه [دستار کوچک و سبک] در سر پیچیده. مگر یکی از مریدان گفت که اگر شیخ دستار و جامه‌ای نیکوتر بپوشیدی، نیکوتر بودی. گفت: آری! یعنی مرا به دستار می‌آرایی؟ عجب، اگر این چنین نباشد ما را التفات نکنند؟ (ص ۹۱۰-۹۱۱).

امین الدین تبریزی گفت از وزیر غیاث‌الدین محمد رشیدی شنیدم که... ابوسعید [بهادر] گفت: پادشاهی را پیش من وقعی نمانده است. گفتم: چرا؟ گفت: از برای آنکه روزی به زیارت شیخ صفی‌الدین رفتم، چون زاویه‌ای بزرگ از آجر ساخته، در دل فکری کردم که زهد در اینجا کمتر گنجد. چون در زاویه رفتم خود را در عالمی دیدم که صدهزار خلق آنجا موج در هم می‌زدند و مرا در آن عالم به قدر کاهی نمی‌سنجیدند. گفتم: «نه من پادشاه ابوسعیدم؟» گفتند «بلی» اما پادشاهی تو در آنجا ننگند؛ در این راه چیزی دیگر باید....

چون زمانی برآمد دیدم که شیخ مرا در برگرفته و گفت: فرزند، زهد پیش ما چه کند؟ زاهد شما باید که سر بر متاع (قلیل دنیا) فرو آورده‌اید! همت این طایفه [یعنی عرفا] بر آن است که سر به آخرت فرو نیارند تا به مطلوب رسند.... پس دست شیخ ببوسیدم، و شیخ به من گفت: «آنچه دیدی از دولت و سعادت تو بود» و آنچه من آنجا دیدم بدین عالم نمی‌ماند. از آن سبب پادشاهی بر دلم سرد شده است (ص ۹۱۱-۹۱۲).

و سلاطین و امرا که پیش شیخ آمدندی همچنان نشستندی که غلامان پیش خواجه. و شیخ فرمود که پیش ابنای دنیا خود را فرو تن نباید کردن که ایشان پندارند که مگر طمع چیزی کرده‌اند، پس ایشان زیانکار شوند [به سبب تصور باطل خود دچار خسران شوند].

شیخ فرمود که اثر گشایش اندرون و علاماتش که پیدا شد دو چیز است: سخاوت و حُسنِ خُلُق، و هر دو تصرف الهی است در بنده (ص ۹۲۹).

نوبتی غله گران شد و مردم را تنگی نان بود. شیخ انبار گندم ایثار می کرد و به مردم می داد. حاجی اسماعیل برادر شیخ آمد و گفت: شیخ اجازه فرماید تا از گندم قدری بفروشیم که کیلی به پنج دینار می خرنند، و از برای زاویه (= خانقاه شیخ) ملکی بخرم. شیخ در او نظر کرد و گفت: «نمی دهم... خدای تعالی از من یکی ده می خرد بلکه بیشتر... به پنج دینار چون فروشم؟» و همه را لوجه الله صرف کرد (ص ۹۳۲).

حاجی عمولة و رزقانی گفت: به وقتی که شیخ به بغداد رسید مردم بس انبوه غلبه استقبال کردند و چندان مردم در قدم مبارک می افتادند که بیم بود که در پای ستوران پای سپر و هلاک شوند. و از آنجا چون بگذشتیم و از بغداد بیرون رفتیم، اتفاقاً در منزلی شبی جای می خواستیم کسی ما را جای نمی داد تا عاقبت قدری^۱ مقام شبی به چهار دینار اجاره گرفتیم و شیخ نزول فرمود. چون شب درآمد، ناگاه شیخ را دیدیم که به ذوق و طرب عظیم درآمد و کسی را قدرت سؤال نبود تا از سر ذوق و بسط فرمود که از حضرت عزت ندای هاتف رسید که من آن خدایم که به جایی چندان مردم را به زیارت تو فرستادم که مردم در پای تو هلاک خواستند شد و این زمان آن مقدار مقام که بنشستی به چهار دینار به کرایه می گیری! (ص ۹۶۶).

از جمله فواید این کتاب، تفسیرهایی است که شیخ صفی الدین از اشعار عرفانی گذشتگان (عطار و مولوی و عراقی و...) باز نموده است؛ مثلاً در معنای این شعر مولوی: بیار باده که دیری است در خمار توام اگرچه دلق کشانم نه یار غار توام؟

«باده» را به «می الست بر بکم» و «دلق» را به «قالب جسمانی» تعبیر می نماید (ص ۵۳۵)؛ و در معنی این شعر: «یک بار زاید آدمی، من بارها زاییده ام» گوید: این تولدهای مکرر، یکی ولادتِ صوری بشری است، دیگری تولدِ صفتی... و «ترقی از عالمی به عالمی» که حین ورود به هر عالمی طفلِ آن عالم باشد تا آخراً که توالد او در عالم الهی باشد (ص ۵۳۷).

۱- ظ: قدر مقام شبی.

در اینجا قابل ذکر است که صفی‌الدین با اینکه با مقولات ابن عربی و اهل وحدت آشنا بوده، تعبیرات نزدیکتر به شرع از گفته‌های آنان بیان کرده است؛ مثلاً شعر عراقی را که گوید:

غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عینِ جمله اشیا شد

و مأخوذ از کلمات محی‌الدین است، چنین معنی می‌کند: «این را حمل بر ظاهر نتوان کرد که در وجود خارج عین جمله‌اشیاء شود، بلکه محمول بر آن است که چون اندرون صافی گردد، مجموع اشیاء در نظر او بر مثال آینه نماید و چون صفت حق تعالی ظهور یابد و متجلی گردد در نظر طالب، در مجموع مصنوعات آن متجلی ظاهر نماید، چنان که ابوعثمان حیری گفته است: «ما نظرتُ فی شیءٍ الاّ و قد رأیت الله فیه» (ص ۵۶۳ - ۵۶۴). ملاحظه می‌کنید که وحدت وجود شعر عراقی را به وحدتِ شهود برگردانیده است. دیگر از فواید این کتاب نکاتی است که در تفسیر بعضی آیات قرآنی به زبان آورده است (ص ۴۳۴ - ۴۷۸) و نیز پاسخ بعضی سؤالات عرفانی. باید اضافه کنیم که راوی این کلمات و بیانات، پسرش شیخ صدرالدین است و احتمال تصرّف و تغییر می‌رود، اما در مجموع مشرب اعتدالی صفی‌الدین قابل انکار نیست؛ مثلاً می‌گوید: «ما را کشف و کرامات و قدم و همت است. کشف آن است که به عیوب خود و هنر خود بینا گردد...؛ کرامات آن است که قطع علایق از درون خود بکند و دل خود مجرد گرداند؛ قدم آن است که... سفری کند بیرون از خود و به مقصد رسد؛ همت آن است که سر به دو کون و مادونِ حق فرو نیارد (ص ۴۸۳).

درباره ذکر خفی و ذکر جلی نیز که مورد بحث طرق مختلف صوفیانه بوده، کلام جامعی دارد: در مراحل اول سلوک که بیماری نفسانی شدید و وابستگی جسمانی قوی است، ذکر جلی خوب است، وقتی سالک به دل نزدیکتر شد با ذکر خفی تربیت می‌شود (ص ۴۸۸ - ۴۸۹).

غیاث‌الدین وزیر از شیخ صفی می‌پرسد که درباره ذکر لا اله الا الله به روش «چهار ضربی» نظرش چیست؟! شیخ می‌گوید: «کلمه لا اله الا الله به اخلاص باید گفتن» (ص ۴۸۹).

مشاجرات کلامی و لفاظی مورد توجه صفی‌الدین نبود. «عالمی از شیخ سؤال کرد که حق تعالی را بر زنا که بر بنده‌ای صادر شود، رضا هست؟ شیخ فرمود: نه. آن عالم گفت: پس قدرت و حرکت و تمکن چرا می‌دهد؟ شیخ فرمود: حرکت دهنده و خالق آن حرکت اوست (والله خلقکم و ما تعملون) اما عامل^۱ من و تویم (جزاء بما کانوا يعملون). چرا آن حرکت به حلال خرج نکند تا از او فرزندی در وجود آید که منفعت مسلمانان باشد؟ (ص ۵۰۰-۵۰۱). می‌بینید که مطلب را خیلی کوتاه و درست تمام کرده، بدون آنکه وارد بحث‌های بی‌نتیجه شبهه‌انگیز شود.

دیگر از فواید این کتاب، وجود اشعاری به لهجه آذری قدیم است که از اصیلترین اسناد زبانی لهجه‌های فارسی در دوره پس از اسلام است، و نیز لغات و ترکیبات فارسی اصیل و رسا همچون: بزرگین، تختینه، پلاو، دستنماز، روارو، شیشه باز، کمخا، گندماب، غلبه (به معنی شلوغی و ازدحام و هجوم جمعیت) که تعبیر اخیر در دارابنامه بیغمی نیز آمده است.

۱- در اصل «غافل» بود، تصحیح شد.

تفسیرهای مکتب شیخ صفی الدین اردبیلی بر اشعار عرفانی*

کتاب صفوة الصفا تألیف درویش توکلی ملقب به ابن بزاز اردبیلی از جمله مفصل‌ترین مقامات عرفانی است. تألیف این کتاب در ۷۵۹ ه‍.ق پایان یافته است و منبع آن شیخ صدرالدین پسر شیخ صفی الدین و دیگر مریدان شیخ صفی الدین بوده‌اند. قدیم‌ترین نسخه‌ای که از این کتاب در دست است تاریخ ۸۹۶ ه‍.ق را دارد که همان اساس چاپ اخیر (به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد) قرار گرفته است. اینکه گفته می‌شود صفوة الصفا دستکاری شده، اگر هم شده باشد در مورد نسب شیخ صفی و مذهب اوست (ص ۲۳ و ۲۲ مقدمه).

آنچه در این گفتار مورد توجه ماست تفسیرهای شیخ صفی الدین است بر اشعار عرفانی به روایت پسرش صدرالدین، و چون امکان آن است که صدرالدین مطالبی از خود گفته باشد و به هر حال عبارات از اوست لذا عنوان مقاله را «تفسیرهای مکتب شیخ صفی الدین اردبیلی بر اشعار عرفانی» گذاشتیم و به هر صورت نمونه تفسیر عرفانی است که در قرن هشتم رایج بوده و صوفیان معتدل بدان گرایش داشته‌اند. در این تفسیرها از تأویلهای عجیب و غریب مثلاً اطلاق «ترسا بچه» بر پیغمبر (۵۳۸) اجتناب می‌شود و به تعبیرات ذهن‌پذیر و عقل‌پسند برمی‌خوریم مثلاً «نیم جان» یعنی روح حیوانی (۵۴۷) یا «فنا اندر فنا» و «محو در محو» یعنی «تخلقوا باخلاق الله» (۵۴۸) و اینکه: «چون فنای صفات بشریت باشد، روح مطالعه معرفت الله کند» (۵۴۹).

* این مقاله در مجموعه درخت معرفت، بزرگداشت استاد دکتر غلامحسین زرین‌کوب، چاپ شده است.

اینک گزیده‌ای از تفسیرهای صفی الدین اردبیلی بر اشعار صوفیانه، به تلخیص:
در تحقیق ابیاتی که مولانا رومی گفته است:
بیار باده که دیرست در خمار توام اگر چه دلق کشانم نه یار غار توام

قدس سره فرمود که چون در آن روز می آلتُ بریکم [اعراف، ۱۷۲] خورده‌ایم اگر
چه در دلق قالب وجود آمده‌ایم هنوز در خمار آن شرابیم.
و فرمود بر این بیت که:
بیار رطل گران کارم از قدح بگذشت غلام همت راد بزرگوار توام

قدح از آن نیم مردان است و رطل از آن تمام مردان. قدح مشرب صفت است و رطل
مشرب روح. قد علم کل اناس مشربهم [بقره، ۶۰] و در تحقیق این بیت فرمود که:
عجب که شیشه شکافید و می نمی ریزد چگونه ریزد و داند که در کنار توام

مُراد از می معنی است و مراد از شیشه صفت انسانی است که چون صفت فانی شود
معنی فانی نگردد و بر حال خود باقی باشد، و خود چگونه فانی گردد که به شرف حصول
و وصول مشرف شده باشد (۵۳۵).

در تحقیق آنکه مولانا رومی گفته است: «یک بار زاید آدمی، من بارها زائیده‌ام»
شیخ قدس سره فرمودند که مراد به آن تولدهای مکرر... یکی ولادت صوری بشری
است که از مشیمه رحم متولد می‌شود و به فضای عالم صور می‌آید و تولد دیگر تولد
صفتی است که به تربیت استاذ صفت او متولد شود چنان که عیسی (ع) فرموده است که
مرد به عالم علوی نرسد تا دو نوبت متولد نشود. و باز این صفت از بطون انسانیت قدم در
عالمی دیگر نهد در آن عالم طفل آن عالم باشد و در آن پروریده و بزرگ شود... تا آخراً
که تولد او در عالم الهی باشد... و عبارت از بلوغ وصول است (۷-۵۳۶).

و در تحقیق این بیت مولانا رومی:

زمانی از من آبستن جهانی زمانی چون جهان خلقی بزایم

شیخ قدس سره فرمود که دل صاحب‌دل از فیض الهی که بر او فایض شود از اسرارِ حامل و آبستن گردد و باز او به دل مریدان فایض شود و سرایت کند و دل‌های مریدان از فیض او آبستن و حامل گردد پس زمانی جهان را وی آبستن کند و زمانی چون جهان خلقی اسرار از او متولد شود (۵۳۷).

و در تحقیق این بیت شیخ عطار که:

ترسا بچه‌ای مستم همچون بت روحانی از دیر برون آمد سرمست به نادانی

شیخ فرمود که از جمله عالم‌ها که در راه سالک است و سالک در آن سیر می‌کند یکی عالم روحانیت است و ترسا بچه اهل آن عالم است به اعتبار اینکه ترسامت عیسی‌اند و عیسی را روح الله می‌گویند... و سالک در این عالم صورت‌های حَسَن و مقام‌های مستحسن بیند و هیچ عالمی از این عالم دشوارتر نیست و بسیار باشد که در این عالم مقید شود و سرفروود آورد و علوّ همتش نباشد که از این عالم ترقی جوید. و همچنان که ترسایانِ صوری را ناقوس و دیر و صلیب و زنار و چلیپا و خوک چرانیدن باشد، سالک را در این عالم امثالِ اینها پیش آید و هر یک را معنی‌ای است. و چون سالک به این عالم رسد و از نفسِ او چیزی باقی باشد... بر او خوکبانی منکشف و ظاهر گردد و چون سالک آنجا رسد و عشق بر وی استیلا یابد و زهد و عبادت او بر باد دهد... ناقوس بر وی منکشف گردد که آن عبارت است از نقصانِ زهد و عبادت... و چلیپا عبارت از دو زلفِ شاهدانِ معنوی است که هر که دل در سرِ زلفِ ایشان کرد ایمانِ تقلیدی گم کرد... و چون سالک بدان مقام ایشان رسد و هستی و پندار با او باشد زنار بر وی منکشف شود و بر میان بیند، و چنان که ترسایان بت و صلیب را به نیابت عیسی (ع) پرستش به تقلید می‌کنند که به حقیقت عیسی (ع) نمی‌رسند سالک نیز چون شاهدان معنوی بیند و به حقیقتِ روح نرسیده باشد و تحقیقِ آن ندانسته و ندیده و عشقِ اینها به تقلیدِ آن عشقِ حقیقی ورزد و این عشق‌بازی است که دلیل به عشق حقیقی شود. وَأَشَدَّ فِي هَذَا الْمَعْنَى:

شاهد بازند صوفیان در همه حال اینست دلیل عشق و دلالِ وصال

و دیر عبارت است از عالم روح که توجه بر آن بر مثال توجه با قبله باشد از برای آنکه رجوع با اهل [ظ: اصل] باشد. و سالک اگر در مرتبه زهد و عبادت و غیرهما بازماند و به آن عالم روحانی ذوق و شرب و صفا نرسد، از آن محجوب باشد و اگر به آن عالم ترسد [ظ: رسد] و در آن ذوق و مشرب مقید گردد... و از آن ترقی نجوید، آن عالم حجاب او شود و به مقام اعلاّی مقربان نرسد و هر یکی را از آن عالم و مرتبه او به نسبت با او حسنات باشد و به نسبت مقربان مقام و مرتبه اعلیٰ سیئات (۵۳۹).

و در تحقیق این بیت مولانا رومی:

ای باغبان ای باغبان در من چرا پیچیده‌ای؟ گر خورده‌ام انگور تو تو برده‌ای انبان ما

قدس سره فرمود که مراد به باغ دل مؤمن است که نظرگاه الهی است و باغبان حق تعالی که حافظ اوست و مراد به انگور معرفت الله و مراد به انبان وجود صورتی و صفتی آدمی است. پس این مناجاتی است که با حق تعالی می‌رود که چند با من امتحان می‌فرمایی؟ اگر معرفت تو حاصل کرده‌ایم اختیار صورتی و صفتی از ما سلب کرده‌ای و ستانیده‌ای (۵۴۰).

و در تحقیق این بیت عطار:

از آن مادر که من زادم دگر باره شدم جفتش بدانم گبر می‌خوانند که با مادر زنا کردم [کذا]

قدس سره فرمود که چون از بطن خفی ارواح متولد می‌شود و به این عالم حبس [ظ: حس] می‌آید و باز به سعی و جهد در اخلاص می‌کوشد و توجه به آن عالم می‌کند و چون وصولش باز به آنجا می‌شود که اصل او بود و از آنجا متولد شده، و با آن ازدواج می‌یابد کانه که جفت آن می‌شود. و چون به آنجا رسد و بر اسرار ارواح اطلاع یابد بر وی کتمان آن اسرار واجب باشد و چون بیوشد - و کفر به حسّ لغت پوشیدن است و گبری عبارت از این است - و معنی آنکه «با مادرم زنا کردم» آن است که طالب در این حال در واقع همین حال بیند که با مادر خود جمع می‌شود (۵۴۱).

و در تحقیق این بیت شیخ اوحالدین:

مردم نشسته فارغ و من در بلای دل دل دردمند شد ز که جویم دوی دل

قدس سره فرمود یعنی اهل ظاهر در غفلت اند و آن ستر است و اهل تجلی اهل دلند که ایشان در عالم مکاشفه و مشاهده و معاینه اند. آنها که در عالم ستراند فارغند و از معامله اهل تجلی غافل، و بر اهل دل چیزها از اسرار الهی ظاهر گردد که اگر ذره‌ای از آن برکوه ظاهر گردد ناچیز و متلاشی گردد (۵۴۲).

و در تحقیق این سخن عطار:

سرب به بازار قلندر بر زنم پس به یک ساعت ببازم هر چه هست

قدس سره فرمود: قلندر یعنی مجرد... و بازار قلندر بازاری است که در آن عشق خردند و هستی فروشد... و تراشیدن جمله مویها... آن است که از هر چه هست مجرد شدیم (۵۴۵).

و در تحقیق این بیت عطار:

سگی کاندر نمکساری فتد گم گردد اندر وی من این دریای پرشور از نمک کمتر نمی دانم

شیخ قدس سره فرمود این مثلی است که گفته‌اند. همچنان که سگی در نمکساری افتد و در آن هلاک گردد و نمک چون در اجزای ظاهری و باطنی او اثر کند جزوی و کلی به نمک مبدل گردد. پس کسی که در دریای پرشور عشق افتد ظاهر و باطن او به کلی و همگی عشق گیرد... چنان که آتش در هیمة افتد و اثر کلی کند و تمام سوخته گردد اسم هیزمی از وی برمی خیزد و اسم آتشی یابد و تمامت آتش نماید (۵۴۶).

و در تحقیق این دو بیت عطار:

نگارم مست و لایعقل چوماهی در آمد از در مسجد پگاهی
سیه چشم و سیه زلف و سیه دل سیه گر بود پوشیده سیاهی

شیخ قدس سره فرمود یعنی شاهد معنوی مست شراب محبت الهی که عقالی عقل از او دور بود از در دل درآمد و مراد به مسجد دل است و مراد به این سیاهی نه سیاهی است که در او ظلمت و کدورت توان تصور کردن، بلکه از الوان انوار که بر طالب متشعشع شود

رنگی دیگر بالای رنگ سیاه نباشد و آن را نور فقر گویند و در فقر فنا باشد. و معنی این تعداد سیاهی در چشم و زلف و دل لباس است که اندرون و بیرون او یکرنگ شده باشد و در او تلون و دو رنگی نمانده. و سیه‌گری اشارت با آن است که در شاهد مکر به صید دلها [ی] عشاق باشد (۵۵۰).

و در تحقیق این بیت عطار:

خرقه پوشانِ صوامع را دو تایی چاک شد تا من اندر کوی وصلت لاف یکتایی زدم

فرمود: صوامع عبارت است از عالمِ حدوث که مشتمل بر شش جهت است... و مراد به خرقة پوش حقیقتِ انسانی است که خرقة قالب در پوشیده، و مراد ازدو تایی عالمِ حدوث و خرقة قالب است، و وحدت مُنافی کثرت باشد و حقیقتِ انسانی دم از یکتایی در عالم وحدت وقتی تواند زد که چون آن دو تایی چاک زده باشد (۵۵۱).

و در تحقیق این بیت مولانا رومی:

مهتاب برآمد به شب تیره عجب نیست این طرفه شب تیره زمهتاب برآمد

فرمود: مراد به مهتاب نور روح است که در بدن ظلمانی شب مثال پیدا شده و در این عجب نیست، عجب آن است که نور سیاه (فنا) از مهتاب که نور روح است برآمد (۵۵۱). و فرمود بر این بیت:

گاهی ز فخر تاج سر عالم بلند گاهی ز عجز خاک ره این جهان پست

حق تعالی آدمی را بلند مرتبه تر از همه آفریده است پس لاجرم فخر بر جمله کنند و از خود بزرگتری نبینند و چون حق تعالی را بشناسند و عظمت او را مشاهده کنند بر آستانه عجز و اضطراب نشینند و از خود عاجز تر و مسکین تر کس را نبینند و ندانند (۵۵۶). در تحقیق این بیتها که عطار گفته است:

زان پیش که بود ما نبوده‌ست بود تو ز ما جدا نبوده‌ست
تا بود تو بود بود ما بود کی بود که بود ما نبوده‌ست؟

فرمود که فرق است میان «بود» و «وجود» از برای آنکه ممکنات فی علم الله بود اگرچه موجود بودند و علم حق تعالی صفت اوست و قدیم است... پس چندان که علم او بود بود ما بود. اما وجود ما مُحَدَّث است که بعد از عدم به وجود آمد و چون باز فانی گردد هنوز در علم حق تعالی باشد تا باز اعاده آن فرماید (۵۵۷).

و در تحقیق این دو بیت مولانا رومی:

هر خوشی کاو فوت شد از تو مباحش اندوهگین کاو به نقش دیگر آید پیش تو می دان یقین
این خوشی چیزی است بیچون کاید اندر نقشها گردد از حقه به حقه در میانِ ماء و طین

قدس الله سره فرمود: یعنی خوشیهای بدنی دنی دنیوی همچو لذات و حظوظ و اسباب دنیوی که در محل زوال اند اگر از تو فوت شوند... عوض آن به نقشی دیگر سوی تو آید چنان که مثلاً از جمله صدقات گردد که ثوبات آن بر تو عاید گردد. معنی بیت دوم نه آن مفهوم تناسخ است که بعضی کسان توهم و تصور کنند بلکه آن است که از آثار و الطاف الهی فواید و خوشی در این عالم آب و گل به وجود خلایق رسد چنان که باران مثلاً چون بر زمین که حقه آب و طین است می آید از آنجا انواع نبات از مطعومات و مشمومات دوائی و غذایی برمی آید و باز از آنجا به حقه حوصله حیوانات می رسد و حیوانات از آن قوت می یابند و باز آن حیوانات غذای انسان می گردند. و به حقه قالب انسان می آید و باز در حوصله انسان بعضی نطفه می شود که از آنجا باز به حقه رحمی می رسد که از آن تولدی [پیدا شود] و بعضی فضلات می گردد که قوت زمین مزارع می شود و قوت نبات می گردد (۵۵۷).

و در تحقیق این بیت عطار:

دامنش چون به دست بگرفتم دست او اندر آستین دیدم

فرمود: معنی انسان محل معرفت و مشاهده و مظهر حق است و گاه باشد که صفت حق تعالی بر او متجلی شود و در آن معنی ظهور یابد، طالب آن معنی را حق پندارد و دست طلب دراز کند و دامن آن مراد گیرد و پندارد که به مقصود رسید، و آن خود معنی او

بوده باشد، و چون این دامن به دست گیرد... دامنِ خود گرفته باشد، و آن دست که در چنان آستین باشد دستِ سرّ «و به یبطش» باشد که هم به سرّ حق تعالی رسد (۵۵۸).
و در تحقیق این بیتها عطار گفته است:

کسی که دیرنشین مُغانست پیوسته چه مردِ دین و چه شایسته عبادات است؟
ز نیک و از بد و از کفر و دین و علم و عمل برون شوم که برون زین بسی مقامات است

شیخ قدس سره فرمود: دیر مغان و آتشکده عبارت است از عالمِ عشق، چنان که در دیر و آتشکده پرستش آتش است، عاشقان را قبله عشق است و عبادتِ عشق ورزیدن. و آتشکده وقتی آتشکده باشد که در آن دایم آتش باشد... و کسی که در آن عشق مستغرق باشد او را چه پروای دین و عبادتِ مشوب به شائبه غرضِ بهشت باشد؟ که او همگی به حق تعالی مشغول باشد و نیک و بد و کفر و دین و علم و عمل همه در عالمِ عقل اند و عالمِ عشق که لامکان است در آنجا بسی مقامات است همچو مقام تجرید و تفرید و محبت و معرفت و فقر و توحید و غیرها که در عبارات نمی آید (۵۵۹).

و در تحقیق این بیت مولانا رومی:

ای قوم به حج رفته کجایید کجایید معشوقه همین جاست بیایید بیایید

شیخ قدس سره فرمود که کعبه دو است یکی کعبهٔ گل و دیگر کعبهٔ دل، و این خطاب با طالبانِ کعبهٔ گل است که اگر چه ادای رکن اسلام به آن کعبه حاصل شود اما معرفهٔ الله به حجِ کعبهٔ دل حاصل شود. و قدس سره فرمود که «مردان را نشیمن آبله کند و نامردان را کف پای». یعنی مردان بنشینند و نامردان گام زنند و به کام نرسند (۳-۵۶۲).

و در تحقیق این بیت فخرالدین عراقی:

که همه اوست هر چه هست یقین جان و جانان و دلبر و دل و دین

فرمود: یقین در صفاتِ الهی باشد و هر چه در عالمِ ممکنات و مکونات است قابلِ ظنّ و تخمین است و هر چه وجودی دارد در جنبِ عظمتِ حق تعالی و وجود او نیست

است پس مراد به اینکه همه اوست هر چه هست یقین، ظاهر محسوسات و معقولات نباشد پس آنچه یقین است که قابل ظنّ و تغییر و تبدیل نیست صفات حق تعالی است که هست (۵۶۳).

و در تحقیق این بیت عراقی:

غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیا شد

قدس سره فرمود: این را حمل بر ظاهر نتوان کرد که در وجود خارج عین جمله اشیا شود بلکه محمول بر آن است که چون اندرون به طلب صافی گردد مجموع اشیا در نظر او بر مثال آینه نماید و چون او به چشم بصیرت نظر کند به هر چه نظر کند ظهور حق تعالی را در آن اشیا بیند... غیرت احدیت باشد که نفی کثرت کند (۵۶۴).

در تحقیق این بیت ها

داد جاروبی به دستم آن نگار گفت کز دریا برانگیزان غبار
باز آن جاروب را آتش بسوخت گفت کز آتش تو جاروبی برآر

شیخ قدس سره فرمود: مراد به جاروب، کلمه لاله الا الله است چنان که سنایی گفته است:

پس به جاروب لا فرو روبیم کوکب از صحن گنبد دوار
و چون این ذکر منتهی گردد و سلطان اثبات بر نفی مستولی گردد، آتش اثبات محض، شوایب نفی تمام سوخته گرداند... و بعد از این ذکر نیز، ذکر دیگری هست که حدّت و حرارت آن بیشتر باشد... و آن ذکر بسوزاند (۵۶۶).

مقامات جامی*

درباره زندگی و آثار صوفی مشهور نقشبندی و شاعر و نویسنده معروف عبدالرحمن جامی (متوفی ۸۹۸ ق) نوشته‌های فارسی فراوان از قدیم و جدید در دست است که از همه معروفتر کتاب علی اصغر حکمت می‌باشد. آنچه در کتاب حاضر مهم است نکات ریز و دقیقی است از اوضاع و احوال زمان جامی (قرن نهم هجری) به قلم یکی از شاگردانش، که با فاصله ۱۱ سال پس از مرگ استاد تألیف کرده، و البته از رنگ ویژه زندگینامه متصوفه و انتساب کرامات بدیشان و ابراز تعصب خاص نسبت به ایشان خالی نیست.

در این کتاب، جامی در قیافه یک علامه بی‌نظیر و پرمدعا ظاهر می‌گردد که به زورِ هوش تند خود پیشرفت کرده و هیچ کس حق استادی بر او نداشته است (۶۳ - ۵۰). و مهمتر اینکه تنها در این کتاب جامی را «از مجدّدان رأس مائه» به شمار آورده‌اند (ص ۳۸) و نیز غیب‌گویی و امور خارق عادت بدو بسته‌اند که مسلماً او از این افسانه‌ها تحاشی داشته بلکه با طبع شوخ و رندانه‌اش این‌گونه دعاوی را مسخره می‌کرده است (برای مثال رک. ص ۱۳۷).

اینکه جامی ادیبی کامل عیار و نیز متخصص در عرفان نظری بوده، شکی نیست و این را در عصر صفوی نیز که با سنی‌گری جامی بد بودند، قبول داشتند و از جامی با لقب

* مقامات جامی، عبدالواسع نظامی باخرزی، مقدمه و تصحیح و تعلیقات از نجیب‌مایل هروی، نشر نی، ۱۳۷۱. این مقاله در نشر دانش، خرداد و تیر ۱۳۷۲ چاپ شده است.

«ملاً»، که در آن زمان بار معنایی والایی داشته و بر امثال دوانی و قوشچی و صدرالمتألهین... اطلاق می‌شده، یاد کرده‌اند. اما تعجب از کوتاه‌بینی دانشمندی چون جامی است که در کفر ابوطالب تحجر و عناد می‌ورزد و از آن سو به طرفداری محی‌الدین ابن عربی، اصرار بر ایمانِ فرعون دارد (ص ۹۷).

با آنکه هرات در زمان تیموریان فی الواقع یک مرکز هنری و علمی و ادبی با اهمیت است اما تعصبات کورقرون و سطایی نیز آنجا مجال ظهور و بروز داشته، چنان‌که جامی در دفاع از همین مبانی عرفان ابن عربی هم گاه دچار مشکل می‌شده و جنبهٔ محافظه کارانه به خود می‌گرفته که «از کجا می‌دانند ما وجودی هستیم؟ - ما تقریر سخنِ آن قوم کرده‌ایم» (ص ۱۵۹) و این در حالی است که شاهزادگان و امیران تیموری، خود از شیفتگان ابن عربی بوده‌اند.

از فواید تاریخی این کتاب نشان دادن جوّ حکومتی ضد شیعی در عصر تیموری است، چرا که رشد طریقهٔ صوفی - سنی نقشبندی عکس العملی در برابر پیدایش رهبران متصوفِ منتسب به تشیع و نسبِ علوی بوده است (رک. تشیع و تصوف، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، امیرکبیر، ۱۳۵۹، ص ۱۵۹ و ۳۳۰) و بیراه نیست که جامی به سیادتِ بعضی مدعیان، تعریض دارد (ص ۲۳۸) و نیز تعبیر «سید بی‌سند» (ص ۱۰۱).

به هر حال تشیع میان مردم ایران پیش می‌رفته است به طوری که می‌توان گفت اگر هم شمشیر شاه اسماعیل نبود، تشیع خودبه خود نقاطی از ایران را فرا می‌گرفت. در آن عصر، صوفیه نیز به دوگرایش طرفدار حکومت و عارفان غیررسمی تقسیم شده بودند (ص ۱۹) و حکومتیان و علما و متصوفهٔ طرفدار دولت (از جمله عبدالرحمن جامی) می‌کوشیدند شیعیان و صوفیانِ شیعی گرا (نوربخشیه) را بکوبند ولی مبلغان تشیع و نیز درویشان پیرو سید محمد نوربخش زمینهٔ مردمی داشتند. سید ابوالحسن کربلایی می‌کوشید نام دوازده امام را وارد خطبهٔ جمعه کند (ص ۱۴۹) و سید علی واحد العین (ص ۱۴۹) و نیز شیعی مفرط، نعمت حیدری، از مروّجان شیعه‌گری در آن زمان بودند (ص ۱۷۱).

پیروان قاسم نوربخش، «فدایی» لقب یافتند (ص ۴۳) و شیعیان داغ و پرشور پس از

شایعه دروغین پیدا شدن مقبره حضرت علی (ع) در بلخ، غوغا کردند به حدی که حکومت مجبور به دخالت و سرکوب گردید (ص ۱۹۰ و ۲۳۱). نام سید محمد نوربخش کشش و جادوی خود را حفظ کرده بود لذا می‌گفتند به شیوه مقتع ماه مصنوعی ساخته (ص ۱۹۳) یا از دعاوی خود توبه کرده است (ص ۱۹۲). جانشین وی، قاسم نوربخش را هم مبتدع و مفسد می‌نامیدند (ص ۱۸).

جامی در این جریانات فعال بود و به عنوان یک اندیشمند و صاحب نظر طرفدار نظام تیموریان و منتفع از سوی آنان بایستی با هر گونه اندیشه مخالف طرفیت پیدا می‌کرد. تیموریان املاک او را از مالیات معاف داشتند (ص ۱۶۱) و به ثروت هنگفتی دست یافت چنان که بیست هزار سکه در راه حج خرج کرد.

جامی با همه آزادمندی که از او انتظار می‌رود قشریگری و خامی نموده فی المثل در نفحات الانس از عوام منتسب به نقشبندیه نام می‌برد در حالی که از ذکر شیخ صفی الدین و اولادش، شاه نعمت الله و اولادش، شاه قاسم انوار، سید حیدر آملی، میر سید علی همدانی و صائن الدین علی ترکه.... خودداری نموده است. جامی شخصاً جمال پسند بوده (ص ۱۳۸) اما پیر جمالی را از این بابت دست انداخته (ص ۱۸۰) ظاهراً از آن رو که پیر جمالی متشیع بوده است. این است انعکاس سیاست روز در افکار و آثار مرد فاضل و آگاهی همچون جامی.

در این کتاب واژه‌ها و تعبیرات اصیل و شیوایی هست که فهرست شده‌اند: فشارش (ص ۱۰۰)، زیلوچه (ص ۲۴۶)، داروغگانه (ص ۱۶۲)، رسد (ص ۱۶۱)، شکسته ریخته (ص ۱۵۱)، چمّتا، چنتا (ص ۷۲)، طریقی بُدلایی و خودنمایی (ص ۱۹۹). تعبیر اخیر را در کتب متأخرین به صورت درویش بُدّلا دیده‌ام.

در کتاب بعضی غلطهای چاپی به چشم می‌خورد مانند اینخوا (ص ۱۷۷) که «انیخوا» صحیح است و یدری (ص ۲۳۴) که «یزری» صحیح است.

در توضیح «ستم ظریفان» نوشته‌اند: «گروهی که در پرده ظرافت ستم می‌کرده‌اند» (ص ۳۶۸). این درست است، اما اینکه پنداشته شده که «ستم ظریفان» گروه اجتماعی خاصی بوده‌اند که در عصر تیموری شهرت داشته‌اند، درست نیست.

تحلیلی بر کتابِ مجالس العشاق*

مجالس العشاق^۱ کتاب مشهوری است منسوب به سلطان حسین بن بایقرا (۹۱۲- ۸۶۳ ه.ق) فرمانروای هنرپرور تیموری، اما محققان آن را در واقع از نوشته‌های امیر کمال‌الدین حسین بن شهاب‌الدین طبسی گازرگاهی (از شارحان کتابِ منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری) می‌دانند و حق همین است، الا اینکه چه‌بسا در تألیف مجالس العشاق سفارش و سلیقه خاص سلطان حسین هم در کار بوده است. به هر حال همچنان که اهل نظر اشاره کرده‌اند، مؤلف از مدعیان تصوف است نه یک عارف راستین. این کتاب شگفت‌آور که به سال ۱۳۱۴ قمری (۱۸۹۷ میلادی) در کانپور هند به چاپ رسیده و ظاهراً پیش از آن نیز چند بار «حلیه طبع در برکشیده بود»^۲ (۲۶۸) مشتمل است بر هفتاد و چند «مجلس» در احوال مشاهیر از عرفا و شعرا و سلاطین و همچنین عشاقِ داستانی و حتی بعضی بزرگان دین، که نویسنده برای هر کدام کمابیش یک سرگذشت عاشقانه دست و پا کرده است. و پیداست که آن همه طبق واقع و رویداد تاریخی نیست و نمی‌تواند باشد و بدیهی است که از جهت تاریخ (به معنای وقایع‌نگاری) اصلاً بر این کتاب نمی‌توان تکیه نمود. به این معنا محققان اشاره کرده‌اند و هر مطالعه

* این مقاله در مجله تحقیقات اسلامی، شماره ۱ و ۲، ۱۳۷۰ چاپ شده است.

۱- رک: تاریخ تذکره‌های فارسی، احمد گلچین معانی، ج ۲، ص ۷۵۸-۷۵۷؛ تاریخ نظم و نثر در زبان فارسی، سعید نفیسی، ج ۱ ص ۲۳۲ و ۲۵۵ و ۲۸۴ و ۳۳۱؛ الذریعة، ج ۱۹، ص ۳-۳۶۲؛ اعلام فرهنگ معین.

۲- چاپ دیگری از این کتاب به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد (زرین، ۱۳۷۵) صورت گرفته که به صلاح‌دید دکتر شهیدی مطالبی از مجلس اول را حذف کرده است.

کننده خالی الذهن هم با تورق در آن کتاب به همین نتیجه می‌رسد و محتویات آن را جز یک مشت نقل و روایت واهی نمی‌یابد، اما می‌دانیم که حتی افسانه از نوعی دلالت خالی نیست و می‌تواند به وجهی، ولو غیرمستقیم، منعکس‌کننده یک رشته حقایق باشد. از این دیدگاه است که در این گفتار نظری اجمالی بر مجالس العشاق می‌افکنیم و محتویات آن را به مثابه گونه‌ای تفسیر ادبی مقبول در یک مقطع تاریخی مطرح می‌سازیم.

اینک گشت و گذاری سریع در سراسر کتاب: ارجاع ما همه جا به چاپ ۱۳۱۴ ق. از مجالس العشاق است. البته جای یک چاپ انتقادی و پاکیزه از این کتاب خالی است، و مخصوصاً بایسته است که مآخذ آن پیجویی گردد و مواردی که گمراه‌کننده است به خواننده یادآوری شود.

کتاب با این عبارت شروع می‌شود: «ای جمیلی که اشعه لمعاتِ حُسنِ هرجا چراغی برافروخت از آتش عشقش خانمانها سوخت»، و فلسفه کتاب همین است که طبق صنعت «براعت استهلال» در آغاز آن گنجانیده شده: خدا جمال مطلق است و هر عشقی در نهایت عشق به خداست و اصلاً غیر خدا را دلربایی نرسد. به قول جامی:

درونِ حُسنِ رویِ نیکوان چیست؟ نه آن حُسن است تنها، گوی آن چیست؟
جز از حق می‌نیاید دلربایی که کس را نیست شرکت در خدایی

مؤلف، شاگرد مکتب جامی است و در جای جای کتاب از اشعار و آثار جامی و نیز عطار و عراقی و حافظ و قاسم انوار و مولوی و شبستری استفاده می‌کند اما بیش از آنکه بر نظریه وحدت وجودی جامی (و در واقع ابن عربی) تأکید داشته باشد نظرش به اندیشه عارفانه - شاعرانه مکتب احمد غزالی معطوف است، و آنجا که قضایای حُسن و عشق و حُزن را به تفصیل می‌نگارد (ص ۷) گویی نوشته‌های خواجه احمد غزالی را می‌خوانیم. به دنبال این تمهید و زمینه‌اندیشگی است که به داستان آدم (ع) و یوسف (ع) می‌پردازد و از منظومه یوسف و از زلیخای جامی فقرات مفصلی نقل می‌کند، و البته در فواصل بیان مطلب به نثر خودش ابیات و غزلهایی از معاصران که در مایه «عشق مَجازی» است درج می‌نماید، و این عجیب نیست زیرا متصوفه به مفاد کلام مأثور

«المجاز قنطرة الحقيقة» بر عشق مجازی به عنوان یک مرحله گذشتنی صحّه می‌گذارند؛ آن قول مولوی مشهور است که چون گفتندش فلان صوفی شاهد بازی می‌کند پاسخ داد: «کاش کردی و گذشتی»^۱. اکنون به عبارت مجالس العشاق دقت کنید:

همین عشق مجازی باشد که از غلبه صورت معشوق... چون تعین عاشق را بسوزد... حقیقی گویند و هر امر و حالی که به سبب اعتبارات از حقیقت ممتاز گشته باشد چون قطع نظر از اعتبار کنند غیر حقیقت نماند. پس خود عاشق باشد و خود معشوق (ص ۲۵-۲۶).

مؤلف آنگاه وارد مجالس هفتاد و چندگانه‌اش می‌شود و مصادیق و شواهد عشق مجازی را که به عشق حقیقی می‌کشد از مشاهیر اسلام و ایران می‌آورد و عجیب اینکه طبق یک انحراف فکری (و اخلاقی) رایج و شایع عصر می‌باید معشوق حتماً مذکر و آفرید باشد؛ گرایشی که چه بسا از یونان همراه اسکندر به این سوی جهان آمده باشد. در یونان، پیرامون سقراط جوانان نیکوروی مرقّه آتن را می‌بینیم که فلسفه می‌آموزند و سقراط گهگاه به طنز یا جدّ به زیبایی مقاومت‌ناپذیر آنان اشاره می‌نماید. این سنت فلسفی - یونانی همچنان ادامه داشته و از طریق اخوان الصفا (قرن چهارم هجری) در فکر ملاصدرا (قرن یازدهم هجری) اثر گذاشته است، آنچنان که تقریباً یکصد و بیست سال بعد از تاریخ تألیف مجالس العشاق، فصلی در عشق به نوجوانان در اسفار اختصاص داده است.^۲

به مطلب خود باز گردیم. مؤلف مجالس العشاق از آن منظر فلسفی زیباشناختی که می‌نگرد عجیب نیست که از محدوده شریعت مرسوم فراتر رفته در مجموع بر مقدسات و اخلاقیات تخطی نموده و حتی بعضی پیغمبران و معصومین را هم جزء قهرمانان داستان خود قرار داده باشد. خواننده امروزی هر قدر سعه صدر به خرج دهد و حتی داستان سلیمان و انگشتی را آنطور که مجالس العشاق نوشته دارای پیشینه‌ای بیندارد (ص ۱۸۳

۱- مناقب العارفین، ج ۱، ص ۴۳۹.

۲- الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۱۷۱ به بعد؛ که از رسائل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۲۷۷ اقتباس شده است.

۱۸۸- در محتوای باب اول چه تواند گفت؟^۱ آیا می شود پنداشت که آن افسانهٔ سخیف و مجعول اندک مایهٔ حقیقتی داشته است؟

بگذریم، مطلب همچنین پیش می رود و حکایاتی که مؤلف خوانده یا شنیده به اندک مناسبتی یا بی هیچ تقریبی رنگِ حکایت عاشقانه می گیرد یا درواقع از دیدگاه فلسفهٔ حُسن و عشق که مؤلف (یا سفارش دهندهٔ کتاب) و می شود گفت سلیقهٔ زمانه اش پیرو آن است تفسیر و تعبیر می گردد. مثلاً داستان عبرت آموزی هست که آورده اند ذوالنون مشاهده کرد عقربی بر پشت قورباغه ای سوار شد و از جویی گذشت و در آن سوی جوی، جوانی مست خفته بود و مار سیاهی می خواست آن جوان را نیش بزند، عقرب مذکور آن مار را کشت و بازگشت. ذوالنون دریافت که خدا را با آن جوانِ مست نظر عنایتی است، و بسا کسی که عمل بهشتی کند اما به دوزخ رود و بسا عمل دوزخی کند و به بهشت رود (ص ۳۲). تا اینجا داستانی موجود بوده و قصهٔ به اصطلاح عبرت آموزی است، اما نکتهٔ تازه در مجالس العشاق آن است که ذوالنون عاشقِ این جوان می شود. جالب اینکه مُشتی مطالب کیمیای و تنجیمی هم ضمن حکایت آمده که به طور ضمنی با نام و احوال ذوالنون پُری ربط نیست. این نیز نظر ما را تأیید می نماید که مجالس العشاق نوعی تفسیر ادبی است، چرا که ذوالنون را به داشتن علوم باطنی و غریبه می ستوده اند^۲ بالاخره بر این کتاب نیز نوعی منطق حاکم است!

ابراهیم ادهم نیز باید «عاشق» تلقی شود. در اینجا پسر منظور نظر او و محبوب او فرزند خود اوست که یکدیگر را نمی شناسند، و داستان به صورت غمناکی تمام می شود. بایزید عاشق احمد بن خضرویه است (ص ۴۰) و خضرویه به تاجر زاده ای از مریدان بایزید — به نام هرمرز — دل باخته است (ص ۴۳). حسین بن منصور حلاج عاشق پسر معتضد خلیفه است (ص ۴۹) و به دار کشیده شدن حلاج در راه اوست و پیش چشم او (ص ۵۱). ابوالحسن خرقانی عاشق جوانی «خوش شکل» است که «ابریق و ضوی او را مهیامی داشت» (ص ۵۳) و مریدان حسود سرِ آن جوان را می بُرنند و بر سینه اش می گذارند.

۱- مقایسه شود با نزهت نامه علایی، ص ۵۰۵.

۲- مثلاً رک: الصلوة بین التصوف والتشیع، الدكتور کامل مصطفى الشیبي، دارالمعارف بمصر، ۱۹۶۹، ص ۳۶۱-۳۶۲.

باز از داستانهایی که موجود بوده و مؤلف کتاب از بابی به باب دیگر منتقل نموده، آن است که استادی به شاگردش می‌گوید: هرگاه شانه در (موی) صورتت گیر کرد به مجلس ما بیا. و آن نوجوان که علاقه داشت در مجلس حضور یابد شانه را در گوشت صورت خود فرو برد... مؤلف مجالس العشاق داستان را آورده و گوید آن استاد، ابوسعید ابوالخیر بود و آن جوان معشوقش (ص ۵۳ - ۵۴).

خواجه عبدالله انصاری هم «در محلی که [=موقعی که] به تحصیل علوم مشغول بودند به جوان ابواحمد نام تعلق غریب داشتند و جهت او اشعار بسیار دارند» (ص ۵۸). اما احمد غزالی، معشوقش عین‌القضات همدانی بود و کتاب سوانح العشاق را در غلیان عشق او نوشته است (ص ۶۳). سپس حکایتی از ده نامه عراقی می‌آورد که شیخ احمد غزالی سواره می‌رفت، به نظاره جوان زیبایی که از حمام بیرون می‌آمد ایستاد، مریدان شرمزده پراکنده شدند، غاشیه دار شیخ احمد بدو گفت:

دیدن صورت از تو لایق نیست	شرمت از این همه خلایق نیست؟
شیخ گفتا مگوی هیچ سُخُن	رُویَةُ الحُسْنِ راحَةُ الاعین
گر نیفتادمی به صورت کار	بودمی جبرئیل غاشیه‌دار

سنایی شیفته پسر قصاب است و در باب او می‌سراید (ص ۶۷):

اندر عقب دکان قصاب گوی است [گو = گودال]

وانجای به هر غرقه به خورش گروی است

و هم درباره او گفته: «تا خیال آن بت قصاب در چشم من است...».

آیا این داستان را به عنوان شأن نزولی برای رباعی و غزل فوق نساخته‌اند؟ باز برمی‌گردیم به این نکته که مجالس العشاق نوعی تفسیر ادبی است و نویسنده در این راه از شایعاتی که درباره آثار ادبی و ادبا و شعرا وجود داشته سود جسته است.

اما عین‌القضات عاشق جوانی زرگر بود (ص ۶۸) و احمد ژنده‌پیل تعلق خاطر به پسر امیر نیشابور داشت (ص ۷۱) و اوحدالدین کرمانی تا آخر عمر هرگز بی‌نشانه عشقی

نبود. سپس داستان پسر پادشاه را می آورد که برای امتحان اوحدالدین کرمانی – به قصد اینکه اگر نظر خطا داشت او را بکشد – آمد، و مرید شدنش اوحدالدین را که این شعر خواند:

تو آمده‌ای که کافری را بکشی غازی چو تویی رواست کافر بودن
(ص ۷۴).

ظاهراً نسبت جمال پرستی و شاهدبازی به اوحدالدین بی‌مأخذ نبوده است؛ داستان شمس تبریزی را شنیده‌اید که به او گفت: اگر دُمل در گردن نداری چرا ماه را در آسمان نمی‌بینی و در طشت آب می‌بینی!

اوحدی مراغه‌ای عاشق جوانی از دراویش حیدری است که معرکه می‌گرفته و شعر عرفانی می‌خوانده (ص ۷۴-۷۵). این باز از مواردی است که به مناسبت یک شعر موجود داستانی ساخته‌اند. اینجاست که مؤلف مجالس العشاق می‌نویسد:

زن اوحدی بر سر شاهدبازی اوحدالدین با وی اختلاف داشت به همین جهت است که وقتی پسر اوحدی تصمیم گرفت زن بگیرد اوحدی گفت: نگیر!

پسری با پدر به زاری گفت که مدد شو مرا به همسر و جفت

.....

از من و مادرت نگیری پند چند دیدیم و نیز بینی چند
آن رهاکن که نان و هیمة نماند ریش بابا نگر که نیمه نماند

بسیار واضح است که شعر (از منظومه جام جم) هیچ ربطی به زندگی شخصی شاعر ندارد و یک پند و لطیفه معمولی است.

مثل دنیای قصه، مرزهای زمان و مکان و شرایط عادی در مجالس العشاق به هم ریخته است، مثلاً آورده است: شهاب‌الدین یحیی مقتول [صاحب حکمة الاشراق] عاشق پسر شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی (صاحب عوارف المعارف) شد. تاریخ وفات شهاب‌الدین مقتول را ۵۷۶ و قبرش را در همدان می‌نویسد (ص ۷۷).

اما سعدالدین حموی بر «عین الزمان» که از «اشخاص نجم الدین کبری» است عاشق بود (ص ۷۸) و شیخ روزبهان بر جوان سبزی فروشی که «عاشق تره» می فروخت شیفته شد زیرا از آن کلمه چنین استنباط کرده بود که «عاشق شو تا ببینی!» درباره روزبهان هم که ظاهراً خبر جمال پرستی اش بی اساس نیست، حکایتی از ده نامه عراقی آورده است (ص ۸۱-۸۲).

اما مجدالدین بغدادی بغایت صاحب جمال بود و لابد منظور نظر شیخ نجم الدین کبری، و در بیست و چهار سالگی دل مادر زیبای محمد خوارزمشاه را ربوده بود و در همان اثنا که حاسدان بر عشق مادر سلطان به مجدالدین^۱ زبان درازیها می کرده اند مجدالدین را «تعلق تمام به یکی از محبوبان سلطان پیدا آمده بود و در عشق او رباعیات می فرموده اند و می فرستاده اند» (ص ۸۳).

تک تک مواردی از عشق یا کشش شهوانی به سوی زن هم در این کتاب به چشم می خورد که ناکام و فاجعه بار است (داستان سنجر و مهستی، و محمد بن ملک شاه با معشوقش). این داستانها گرچه مایه ناتورالیستی دارد اما ستم اجتماعی و فساد شاهان را نیز نشان می دهد.

نجم الدین کبری با مجدالدین شطرنج بازی می کرد تا دلش را به دست آرد (ص ۸۵). آنگاه مؤلف به قصه شیخ صنعان می رسد و تلخیص آن را با نثر خودش و شعر عطار از منطق الطیر نقل می کند (ص ۸۹ به بعد) و گرچه شیخ صنعان را آدم تاریخی و حتی پیر ارشاد شیخ عطار می داند اما پُر پیداست که ماجرای شیخ صنعان (و داستانهای گل و خسرو، لیلی و مجنون، شیرین و فرهاد که آورده) پلی است میان حقیقت و افسانه. گویی خود نویسنده می خواهد بگوید: واقعیت این داستانها را جدی نگیرید و در ورای ظاهر به معنای منظور نفوذ کنید.^۲

۱- برای نقد و بحث داستان مجدالدین بغدادی با مادر سلطان محمد خوارزمشاه رک: مقاله دکتر نصرالله پور جوادی، مجله معارف (مرکز نشر دانشگاهی) دوره سوم شماره ۱ (فروردین - تیر ۱۳۶۵) ص ۴۹-۴۷.

۲- در ادبیات فارسی هیچ کس «عاشق» را به فنا و پاکباختگی عطار توصیف نکرده، در بخشهایی از مجالس العشاق از حکایات بلند و کوتاه عاشقانه عطار استفاده شده است.

آنگاه نوبت شیخ عطار است که به گفته مؤلف مجالس العشاق «شیفته پسر کلانتر» نیشابور بود (ص ۱۰۰)، و ابن فارض که عاشق جوانی رویگر بوده (ص ۱۰۲)، و محی الدین ابن عربی که عاشق صدرالدین قونوی بود (ص ۱۰۳-۱۰۴)، و شمس تبریزی که عاشق جوان ترسا بوده و با او شطرنج می‌باخته (ص ۱۰۷)، و نجم الدین رازی صاحب مرصاد العباد در همدان به جوان زرگر عاشق شده (ص ۱۱۱)، همچنان که سیف باخرزی عاشق پادشاه خوبروی بخارا گردیده (ص ۱۱۳)، و عزیز نسفی دلدادۀ پسر یکی از امرای سلطان جلال الدین شده (ص ۱۱۵)، و مولوی عاشق صلاح الدین زرکوب و بعداً حسام الدین چلبی گردیده (ص ۱۱۷-۱۱۸).

از داستان فخرالدین عراقی و قلندرپسری که وی را به دنبال خود از همدان به هندوستان کشانید می‌گذریم که معروف است (ص ۱۲۱-۱۲۲). بیت زیر را که آشکارا معنای عرفانی دارد مؤلف چنین تعبیر کرده که گویا معشوق عراقی دَموی مزاج بوده و «از اندک چیزی رخساره اش گُل گُل می‌شده»!

رخ نگار مرا هر زمان دگر رنگ است به زیر هر خم زلفش هزار نیرنگ است

داستان عجیبی آورده است درباره سعدی که ابتدا بر جوانی قصاب عاشق بود که حوصلۀ قصیده گوش دادن نداشت و سعدی به خاطر او غزل سراگردید (ص ۱۲۳)؛ و نیز آورده است که نزاری قهستانی و سعدی هر دو بر پسر حاکم قهستان عاشق بودند (ص ۱۲۴)، و باز زمان و مکان درهم ریخته است.

امیرحسینی هروی که آن سؤالات را از شیخ محمود شبستری کرده و شبستری گلشن راز را در جواب او سروده، خوش داشت که اکثراً میان لولیان باشد، (ص ۱۲۶) و شیخ محمود شبستری عاشق ابراهیم منظور بود و آنجا که شراب و شاهد را وصف می‌کند نظر بدو دارد (ص ۱۲۹)، درحالی که شبستری تصریح نمود مرادش از این کلمات معنای ظاهری نیست:

شراب و شمع و شاهد عین معنی است که در هر صورتی او را تجلی است

کتاب مجالس العشاق در مجموع با تکیه نامحدودی که مؤلف آن بر عفو الهی می‌نماید، حال و هوایی اباحی دارد. نویسنده این کتاب هیچ جا قهرمانش را بابت عشق ممنوع به مکافات نرسانده و برای خود در نسبت دادن عشقبازی به مقدّسان محدودیت قایل نشده، و از همین بابت از طرف مؤلف بابرنامه مورد ایراد قرار گرفته است. امیر خسرو دهلوی عاشق «حسن» نام، ملازم فیروز شاه است (ص ۱۳۰). در اینجا به یک نکته ادبی برمی‌خوریم و آن توجیه و جوه پست و بلند در اشعار امیر خسرو است. می‌نویسد:

صاحب وجد و حال و ذوق بود، اما تفاوت در اشعارش بسیار است... از آن جهت که... پادشاه زمان اشعار او را فرموده بود که جمع سازند هرکس از اشعار او نمی‌یافت غزلیات به نام او می‌کرده‌اند میان غزلیات تناسب نیست از آن سبب است (ص ۱۳۲).

سید حسین اخلاطی به جوانی که خوشش آمد کیمیاگری آموخت (ص ۱۳۴) و عجیب اینکه سه تن از مشاهیر مرید او بوده‌اند و سالها در زیرزمین خانه‌ای که مسکن او بود به ریاضت و مجاهدت اشتغال داشته‌اند «فاما به حسب ظاهر چون تنزه آن حضرت بسیار بود دیدار ایشان ندیدند.» (ص ۱۳۲).

میر سید علی همدانی همیشه عاشق صاحب جمالی بود (ص ۱۳۶). بهاءالدین نقشبند بر ترک خونریز تندخوی زیبارویی عاشق شد و با آنکه دل او فی الجمله نرم کرد از آنجا که جوان گذشته از «جمال» مظهر تجلی «جلال» هم بود، آن حضرت پرده‌کام از روی کار بر نمی‌داشت:

بگویم حال خویش لیکن از آزار می‌ترسم

اگر پنهان کنم زان‌دیشه گفتار می‌ترسم...

(ص ۱۳۷).

پهلوان پوریای ولی بر جوانی که «کاکلی بغایت پُر حال داشت» عاشق بود (ص ۱۴۰). لطف‌الله نیشابوری شاعر بیچاره... معشوق خبّاز خود را می‌خواست به کباب و

شرابی در باغچه مهمان کند، رفقا خوراک را خورده به جایش کبوتر زنده در ظرف گذاشتند!...^۱ تا آخر داستان (ص ۱۴۲).

حافظ شیرازی عاشق پسر مفتی شهر بود و پسر مفتی به نوبه خود عاشق جوانی آهنگر (ص ۱۴۴-۱۴۵)، و غزل مشهور حافظ شأن نزولش همین است:
دلم رمیده لولی وشی است شورانگیز دروغ وعده و قتال وضع و رنگ آمیز

مؤلف، سعدالدین تفتازانی را هم از این نمذکلاهی بخشیده (ص ۱۴۶) همچنان که برای میر سید شریف جرجانی در ابرقو ماجرای ساخته است (ص ۱۴۹). شمس مغربی عاشق جوانی است نمک فروش (ص ۱۵۰) و کمال خجند در تبریز دلدادۀ جوانی رویگر گردیده (ص ۱۵۱).

امیر مختوم که به اتهام حروفیگری شکنجه شد، پیش از آن از جهت عشقبازی مورد ایراد بود (ص ۱۵۳). قاسم انوار عاشق جوانی تبریزی گردید، جوان غیور بدو پیام فرستاد که اگر مرا می خواهی نامم را بر زبان مبر (ص ۱۵۸). خواجه ابوالوفا عاشق پسر یزدانبخش چنگی بود (ص ۱۵۶).

به نوشته این کتاب، عمادالدین نسیمی را نه به سبب عقاید و فعالیت حروفیانه اش، بلکه بدان جهت که «بر جوان نکته دان پریرویی» عاشق بود موأخذه نمودند (ص ۱۶۳). درباره جامی که معاصر نویسنده بود نیز چنین مطالبی نوشته و معلوم می شود در آن عصر بین اهل ادب امرد بازی جمالی فی الجمله مقبولیت داشته و جامی هم به طنز یا جد طبق رسم روزگار اشعاری در آن مقوله می سروده (ص ۱۷۷)، همچنان که شیخ آذری عارف و متدین هم اشعاری در آن مایه ها داشته است (ص ۲۴۵).

نویسنده، مطالبی هم از عشقبازی شاهانی که بعضاً (مثل داستان محمود و ایاز) جنبه سمبولیک و صورت کلیشه ادبی پیدا کرده، نقل کرده است (ملکشاه و خاص بیگ، ص ۲۱۸، فتنه انگیز و مسعود، و...)، و راجع به شاهزادگان تیموری نیز مطالبی در آن ردیف

۱- «سر دیگ را برداشتن همان بود و کبوتر پریدن همان! از غایت بیطاقتی رو به آسمان کرد که خدایا این خوارق عادات را به فرعون و شداد می بایست نمود من به زیاد از این ایمان دارم».

آورده است که نشان می‌دهد حتی معشوق واقع شدن، بین نوجوانان طبقات «بالا» در آن عصر قباحتی نداشته است.

صحنه‌هایی از اخلاقیات مردم آن عصر که در کتابی همچون بدایع الوقایع و اصفی هروی (تألیف از ۹۱۸ به بعد) توصیف شده در مجالس العشاق (تألیف ۹۰۸ و ۹۰۹) نیز مندرج است^۱ و اگر زمانی در شعر عاشقانه چشم را به «عین» و «عین» را به ذات تعبیر می‌نموده‌اند یا ابرو را به «حاجب» و «حاجب» را صفت معنی می‌کرده‌اند، مؤلف این کتاب گهگاه اشعار عارفانه محض را به معنای جسمانی و شهوانی تعبیر می‌نماید.

با این حال، روحیه هنری حاکم بر آن عصر که در این کتاب مجال بروز یافته و اینکه به هر حال معانی را تجسم داستانی بخشیده (که در چاپ کتاب هم تصویرهایی رسم شده)^۲ از ویژگیهای کتاب است. کتابی خواندنی، عجیب و گاه مهمل و مبتذل که آمیزه‌ای از حقیقت و افسانه و اوهام و سرگرمی و آرمان‌پروری و شایعات و نوعی تفسیر است بر آثار عرفانی و پرتوی رنگین است بر شخصیت‌های ادبی. مواد اولیه کتاب همگی بر ساخته نویسنده یا عصر او نیست بلکه از محفوظات ملی برداشته شده است.

۱- داستان قاسم معشوق و ندیم پیر بداغ بن جهان‌شاه که ناکام به فرمان پیر بداغ در آب غرقش کردند، و همچنین داستان سنجر و مهستی، و نیز محمد بن ملک‌شاه با معشوقش از سیاق داستانهای کتاب بیرون است و نمایی قوی از طبیعت‌گرایی و واقع‌نگاری دارد.

۲- یکی از پژوهندگان گفت: در بعضی از کتابخانه‌های شبه قاره نسخه‌های مینیاتوری زیبایی از این کتاب وجود دارد.