

عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۳۶ و ۳۵

گردآوری و تدوین

دکتر سید مصطفی آزمایش

سرشناسه
عنوان و نام پدیدآور : عرفان ایران (مجموعه مقالات) ۳۵ و ۳۶ / گردآوری و
تدوین مصطفی آزمایش.
مشخصات نشر : تهران: حقیقت، ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری : ۲۶۵ ص:؛ ۲۱/۵×۱۴/۵ س.م.
شابک : ۴۰۰۰۰ ریال 2-05-5231-600-978
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
موضوع : عرفان - ایران - مقاله‌ها و خطابه‌ها.
موضوع : آداب طریقت - مقاله‌ها و خطابه‌ها
موضوع : تصوّف - مقاله‌ها و خطابه‌ها.
رده‌بندی کنگره : ۱۳۸۸ ۴۸۴۸۳۶۶ ع ۴۶ / آ ۲۸۶ BP
رده‌بندی دیویی : ۲۹۷/۸۳
شماره کتابشناسی ملی : ۱۸۶۵۹۱۲



انتشارات حقیقت

عرفان ایران : مجموعه مقالات (۳۵ و ۳۶)

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش

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

صندوق پستی: تهران، ۳۳۵۷-۱۱۳۶۵

تلفن: ۸۸۷۷۲۵۲۹؛ فاکس: ۸۸۷۹۱۶۵۲

تلفن مرکز پخش: ۵۵۶۳۳۱۵۱

Site: www.haqiqat.ir

Email: info@haqiqat.ir

چاپ اول: ۱۳۸۸

تعداد: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۴۰۰۰ تومان

— لطفاً مقالات و مطالب خود را به نشانی ناشر

بفرستید.

— آراء و نظرهای مندرج در مقالات و مطالب

عرفان ایران ضرورتاً مورد قبول گردآورنده آن نیست.

— عرفان ایران در ویرایش و تلخیص مطالب مجاز

است.

فهرست مندرجات

..... مقالات		
۵	دکتر حاج نورعلی تابنده	● عرفان و فقه: تنظیم یا تصحیح قوانین به منظور انطباق با مقررات شرعی اسلام
۱۴	دکتر سید مصطفی آزمایش	● غوری در چند اجازة طریقتی در سلسله نعمت‌اللہی
۳۱	اکبر ثبوت	● مولانا در نگاه سه دانای شیعی
۵۴	علیرضا عرب	● سجدة نور به نور: بحثی درباره سجده بر انسان
۷۹	دکتر محمد ابراهیم ایرج‌پور	● آداب‌المسافرین: تذکره‌ای ناشناخته در تصوف
..... از مقالات گذشتگان		
۹۲	دکتر بهروز ثروتیان	● دادخواهی خواجه حافظ شیرازی از شاه نعمت‌الله ولی در فتنه شیراز و فارس
..... گفت‌وگو		
۱۱۱		● مولانا، شاعر عارف یا عارف شاعر؟ در گفتگو با دکتر شهرام پازوکی
..... عرفان و هنر		
۱۲۸	دکتر سید حسین نصر ترجمه: فاطمه شاه‌حسینی	● جوانمردی و کار

..... عرفان و ادیان.....

● قاعده‌نامهٔ بندیکت قدیس محمدرضا عدلی ۱۴۸

..... معرّفی کتاب.....

● واژه‌نامهٔ دین بریل جعفر فلاحی ۱۸۳

● مصلوب شدن عیسی: داستان یا واقعیت
دکتر سید مصطفی آزمایش

● ابن عربی و تفکر مدرن محمّد کوکب ۲۱۲
پیتر کوتس

● نشر المحاسن العالیه فی فضل مشایخ الصوفیه فرشته سخایی - فاطمه غلام‌نژاد ۲۲۵
شیخ عبدالله اسعد یافعی

● بینش عرفانی وجود در اسلام سنتی سجّاد دهقان‌زاده ۲۳۶
گرهارد بُئرینگ

● طریقت‌ها و سلسله‌ها (طومار طرق عالیّه) اسراء دوغان ۲۴۷
صادق وجدانی، عرفان‌گوندوز

● رسالهٔ ردّ پاذری حسین علیشاه اصفهانی ۲۵۳

● داستان‌ها و پیام‌های هفت اورنگ جامی حشمت‌الله ریاضی ۲۵۶

..... گزارش.....

● همایش بین‌المللی نجم‌الدین کبری عرفان ایران ۲۵۹

● قدرت عرفان فیلیپ جنکینز ۲۶۳
ترجمهٔ فاطمه شاه‌حسینی

عرفان و فقه

تنظیم یا تصحیح قوانین به منظور انطباق با مقررات شرعی اسلام

دکتر حاج نورعلی تابنده

تکوین و شکل‌گیری تاریخی دین اسلام را می‌توان در دو مرحله دانست: مرحله اول مربوط به زمانی است که پیامبر(ص) در مکه تشریف داشتند و هنوز جامعه مستقل اسلامی تشکیل نشده بود لذا قواعد و دستورات اسلامی منحصر به بیان مسائل ایمانی و اخلاقی یعنی تعلیمات معنوی بود.

مرحله دوم زمانی بود که پیامبر از مکه به مدینه هجرت فرمود و یک جامعه جدیدی مبتنی بر اسلام تشکیل شد و آن حضرت علاوه بر وظیفه رهبری معنوی می‌بایست این جامعه را به ریاست ظاهری و مدیریت خود اداره کند. بدین جهت به نمایندگی و به اذن الهی اقدام به تقنین و تشریح قواعد حقوقی و شرعی کرد و چون مکلف به اجرای فرامین الهی و برقراری عدل و داد در میان مردم بود، از این رو سه قوه مقننه و مجریه و قضائیه در وجود آن حضرت به عنوان رئیس حکومت مجتمع شده بود و از آنجا که هرچه انجام می‌داد بنا به دستور خداوند بود،

قرآن در توضیح و توصیف این شأن از شؤون پیامبر می‌فرماید: وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ
إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ،^۱ یعنی از روی هوی و هوس سخن نمی‌گفت و هرچه که می‌کرد
منطبق با وحی الهی و دستور خداوند بود.

با این اوصاف می‌توان گفت که دین اسلام دارای دو دسته تعلیمات است؛
یک دسته شامل دستورات و تعالیم عرفانی و اخلاقی است و دسته دیگر عبارت
از دستوراتی است که می‌توان آنها را دستورات حقوقی نامید. البته در هر حال
روح دستورات حقوقی هم همان دستورات معنوی بود و به اعتباری تفاوت آن را
می‌توان به زبان عرفانی به تفاوت شریعت و طریقت یا فقه و عرفان و به اعتباری
دیگر تفاوت علم اخلاق و علم حقوق دانست.

در زمانی که پیامبر ریاست حکومت اسلامی را عهده‌دار بود مسلمانان
عمدتاً به دو گروه تقسیم می‌شدند که از نظر مراتب معنوی در نهایت دو حد فاصله
از هم قرار داشتند: در یک طرف حضرت علی (ع) و سایر صحابه خاص پیامبر
مثل ابوبکر بودند که تمام ثروتش را در راه اسلام مصرف کرد - هرچند که در
آخر عُمر به واسطه خطایی که مرتکب شد، شاید اجر آن فداکاری‌ها را بر باد داد
ولی در زمان پیامبر اکرم (ص) از فداکارترین مسلمانان بود - و در طرف دیگر
امثال عبدالله بن اُبی و ابوسفیان‌ها قرار داشتند که صرفاً بنابر مصالحی دنیوی و
سودجویانه تسلیم پیامبر شدند و اسلام آوردند. مسلمان شدن آنها در اصل به منزله
قبول ظاهری تابعیت حکومتی بود که تحت قوانین اسلامی اداره می‌شد، بنابراین
نسبت به تعالیم معنوی پیامبر (ص) علاقه‌ای نداشتند و شاید از آن بی‌بهره بودند.
بر مبنای تعالیم معنوی و قواعد اخلاقی، انسان باید چنان خودش را تربیت
کند که به طور مثال اگر کسی مالی را پیدا کند که متعلق به غیر باشد و صاحبش هم

۱. سوره نجم، آیات ۲ و ۳.

معلوم نباشد و یابنده مال بداند که اگر آن مال را مصرف کند هیچ‌کس مزاحمش نمی‌شود، این کار را انجام ندهد و تعرّض به اموال دیگران نکند اما در علم حقوق گفته می‌شود که اگر مال متعلّق به غیر را دور از چشم دیگران پیدا کنی و آن را تصاحب کنی و مصرف نمایی در صورتی که کسی نتواند این عمل خلاف تو را اثبات کند، مشمول مجازات مقرّر قانونی نخواهی شد.

به‌طور کلی قواعد حقوقی اسلام به‌منظور رفاه و آسایش جامعه، اعمالی مانند سرقت و خیانت و سایر موارد ضدّ اخلاقی را منع کرده بود و اگر کسی مرتکب این جرایم می‌شد، مجازات می‌گردید و این امر یک جنبه بازدارندگی از ارتکاب جرم هم داشت ولی تعالیم معنوی و اخلاقی اسلام به‌گونه‌ای شخص را تربیت می‌کرد که اصلاً میل به دزدی و سایر جرایم پیدا نکند و قلباً از انجام این اعمال منزجر باشد.

به این ترتیب قوانین اسلام هم آنچه که مربوط به تربیت معنوی و اخلاقی فرد بود به مسلمانان تعلیم می‌داد و هم آنچه مربوط به بهبود اجتماع بود. و از نظر تاریخی آنچه در سال‌های قبل از هجرت در مکه غلبه داشت، احکام نوع اول بود که هنوز جامعه و حکومت اسلامی تشکیل نشده بود ولی احکام نوع دوم در سال‌های اقامت در مدینه بود که مربوط به شأن مدیریت حکومتی پیامبر (ص) هم می‌شد.

اما دوران حکومت صد در صد واقعی اسلام که منحصر به دوران حکومت پیامبر در مدینه و دوران خلافت حضرت علی و امام حسن (ع) است دوران بسیار کوتاهی بود البته تا حدّی در زمان شیخین هم می‌توان گفت ظواهر قوانین اسلام رعایت می‌شد اما با سختی و خشونت و بدون توجه به عمق ایمانی دستورات اسلام. پس از شهادت امام حسن (ع)، دیگر حکومت اسلامی به‌معنای واقعی آن

بر سر کار نبود بلکه آنچه از قوانین اسلامی اجرا می‌شد به‌عنوان قوانین حقوقی حکومتی اجرا می‌گردید. در واقع در این دوران حقوق اسلام حکومت می‌کرد، نه دین اسلام.

در بحث دربارهٔ حقوق اسلامی و جایگاه آن در اسلام به مقدماتی که گفته شد باید توجه کرد. با توجه به این مقدمات می‌توان گفت دین اسلام نیز از نظر حقوقی به دو قسم تقسیم می‌شود که یک قسمت آن ثابت و غیر قابل تغییر است و آن زمینه‌ای است که مبتنی بر امر الهی است و چون حضرت محمد (ص) آخرین پیامبری است که امر الهی را ابلاغ کرده است، این قواعد حقوقی در اسلام تغییرناپذیر است اما قسمت دیگر در علم حقوق اسلام که قابل تغییر است برای بقای جنبهٔ ثابت حقوقی اسلام و برای بقا جنبهٔ معنوی اسلام، به اسلام اجازه می‌دهد تحولات اجتماعی را در خودش جذب و حل کند و قواعد جدیدی مطابق با نیاز جامعه استنباط و وضع کند، اما چون اسلام پس از زمان امام حسن (ع) دارای حکومت واقعی نبود، برخی از جنبه‌های حقوقی اسلام که می‌بایست حکومت متولی آن باشد، تحوّل پیدا نکرد؛ چرا که علم حقوق در روابط بین افراد بشر معنا پیدا می‌کند. بنابراین در طی تحولات اجتماعی - تاریخی تحوّل می‌یابد و تمام نظام‌های حقوقی در دنیا تا به امروز نفس وجود این تحولات را پذیرا و آن را تحمّل کرده‌اند به‌نحوی که این موضوع باعث ایجاد نظریات جدید حقوقی گردیده است.

اما در قسمت مدنی قوانین اسلام، چون این قسمت در ارتباط با روابط مدنی مردم است و این روابط همیشه تابع حکومت نبوده، بلکه یک جنبهٔ استقلالی داشته است، این قسمت خودبه‌خود تحوّل پیدا کرده به‌طوری که قوانین فقهی امروزی اسلام در جنبهٔ مدنی، قوانین بسیار مترقی‌ای است اما جنبهٔ جزایی فقه

اسلام که حکومت باید متولی آن باشد، تحوّل پیدا نکرد. البته برخی از قوانین و مقرّرات مدنی اسلام هم، همانند مقرّرات جزایی اسلام تحوّل پیدا نکرده ولی به هر حال نسبت به بقیه قسمت‌ها تحوّل آن بارز است.

مسأله عدم تحوّل در حقوق جزا چنان است که کتاب‌هایی که امروزه نیز در این زمینه نوشته شده و می‌شود با کتاب‌های هزار سال قبل تفاوتی ندارد و حال آنکه در این هزار و اندی سال، بشریت تحولات زیادی نموده است و از آثار این تحولات در مقرّرات و قوانین فعلی فقه حقوقی جز برخی موارد معدود، چیزی دیده نمی‌شود. مثلاً در کتب فقهی امروز، مسائلی از قبیل رقیت یعنی بردگی را ذکر کرده‌اند و یا حتّی در برخی از قوانینی هم که نوشته‌اند رگه‌هایی از مبحث رقیت وجود دارد و آن مسأله ارش دردیه است و مبنای موضوع ارش بر وجود برده، غلام و کنیز است و حال آنکه در دنیای امروز، برده وجود ندارد. یا در مورد کفّاره که به‌عنوان مجازات است، آزادی بنده، به‌عنوان کفّاره مقرّر شده است و چون امروز بنده وجود ندارد ناچار باید این قسمت نیز متحوّل شود به این معنی که وقتی می‌گویند رقبه‌ای آزاد کنند یعنی اینکه بار مسؤولیت و وجود و هویت هر شخصی را آزاد کنند. لذا باید در این قسمت اجتهاد کنند و آن را عوض بکنند البته نه به این صورت که بخواهند کفّاره را حذف کنند یا قیمت یک انسان را تعیین بکنند.

همچنین در خصوص تعیین مهرالمتعه، در کتب فقهی قدما آمده است که در بعضی موارد باید غلام یا کنیز یا مقداری پول و امثالهم داده شود ولی از آنجا که در قرآن فقط به بیان کلیاتی در خصوص مهرالمتعه اکتفا شده و به صورت کلی فرموده است: *وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ*^۱ و چون امروزه در

۱. سوره بقره، آیه ۲۳۵: آن مطلقات را به چیزی درخور بهره دهید، توانگر به مقدار توانش و تنگدست به مقدار توانش.

دنیا غلام و کنیز وجود ندارد و دادن اسب یا شتر هم متعذر است، لذا بعضی از فقها صریحاً این قسمت را تغییر داده‌اند. چنان‌که مرحوم شیخ محمدباقر آیت‌الله‌زاده مازندرانی حایری استاد فقید دانشکده حقوق که از علمای بزرگ شیعه بوده است در خصوص مهرالتمعه در کتاب ازدواج و طلاق در اسلام و سایر ادیان می‌گوید: «در مقدار تمعه حال مرد از حیث فقر و غنا ملاحظه می‌شود.^۱ نظر به صریح آیه مزبور مثلاً اگر توانگر است از قبیل خانه یا غلام و کنیز یا حیوان یا ثوب نفیس می‌دهد و اگر متوسط الحال باشد از قبیل پارچه یا انگشتر متوسط و اگر فقیر است از قبیل انگشتر و پارچه مناسب حال خود می‌دهد و اشیای مذکوره که در اخبار اسم برده شده ظاهراً از باب مثال است نه از جهت حصر و تعیین.»^۲

بنابراین، نظر مؤلف آن است که با وجود اینکه در اخبار و روایات و کتب فقهی قدما به این اموال (منظور غلام یا کنیز یا حیوان) تصریح شده است ولی چون امروزه، اوضاع متفاوت شده است، لازم نیست که آن موارد رعایت شود. شاید اگر در مورد نوع دیه نیز از ایشان استفتاء می‌شد، فتوا می‌دادند که چون امروزه شتر، گاو، گوسفند، درهم و دینار و حلهٔ یمانی رایج نیست، هیچ‌کدام از اینها نمی‌توانند دیه محسوب شوند و در قرآن هم فقط آمده است: دِيَّةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ،^۳ یعنی دیه مسلمان را به خانواده‌اش تسلیم کند و حتی به نوع و میزان دیه ولو به صورت مبهم هم در قرآن اشاره نشده است و در این‌گونه موارد هم قرآن فقط به بیان کلیاتی پرداخته است چنان‌که در مورد مهرالتمعه هم بیان شد. در مورد تعیین نوع دیه، همان‌طور که قبلاً در مقالاتی که راجع به دیه نوشته‌ام و توضیح

۱. مواد ۱۰۹۳ و ۱۰۹۴ قانونی مدنی راجع به مهرالتمعه است که در مادهٔ ۱۰۹۴ آمده است: برای تعیین مهرالتمعه حال مرد از حیث غنا و فقر ملاحظه می‌شود.

۲. صص ۴۱-۴۲.

۳. سورهٔ نساء، آیهٔ ۹۲.

داده‌ام^۱ به نظر برخی از فقها، دستورات و فرمایشات پیامبر(ص) و به نظر ما شیعیان، بیانات ائمه معصومین(ع) درخصوص دیه را می‌توان از باب تصرّفات حکومتی دانست که بنا به مقتضای ازمه و امکان، آن بزرگواران نوع و میزان دیه را تعیین کردند و اکنون هم اگر مجتهدین تشخیص بدهند بنا بر مقتضیات جامعه می‌تواند تغییر کند. و همان‌طور که گفته شد از آنجا که میزان و نوع دیه در قرآن ذکر نشده است پیامبر(ص) و ائمه(ع) بنا به مقتضیات جامعه آن روز فرموده‌اند تأدیة دیه، به شتر یا درهم یا دینار باشد.

نکته قابل توجه دیگر آن است که اگر به اخباری که مبنای تعیین نوع و میزان دیه قرار گرفته‌اند دقت کنیم، درمی‌یابیم که غالباً، اصل دیه را مسکوک (پول رایج زمان) قرار داده‌اند ولی چون سبک اقتصادی معاملات در آن زمان غالباً تهاتری و بدون مبادله پول بوده و از طرفی اصولاً پول رایج کمتر رواج داشته، معصوم(ع) در پاسخ سؤال‌کننده، اجازه داده که پرداخت دیه، با شتر و گاو و غیره باشد و فرموده که: «اهل الابل ابل و اهل البقر بقر و اهل الیمن...». بر این مبنا هر شخصی از کالاهایی که در محلّ زندگی او یافت می‌شود می‌تواند به‌عنوان دیه بپردازد. ولی با توجه به اینکه اولاً نصّ صریح قرآنی و روایی درخصوص حصر نوع دیه به موارد فوق و یا میزان آن نداریم، ثانیاً موارد تعیین شده برای دیه مثل درهم و دینار و حله یمانی امروزه در دنیا رایج نیست - و تنها شاید در موزه‌ها برای مطالعه محققان وجود داشته باشد - و یا در اماکنی از قبیل آلاسکا و سیبری و سوئد و نروژ و یا جاهای دیگر ممکن است شتر یا گاو وجود نداشته باشد، ثالثاً ما معتقدیم که اسلام آخرین دین الهی است که احکام آن تا قیام قیامت نسخ نخواهد

۱. مجموعه مقالات فقهی و اجتماعی، تهران، انتشارات حقیقت، ۱۳۷۸، مقالات: "دیه انسان"، "قصاص و دیه".

شد و در تمام ازمنه و امکانه و در تمام حالات، قواعد و مقررات آن قابلیت اجرایی داشته و منطبق با صفت دین سمحه و سهله است،^۱ حال در اینجا این سؤال پیش می‌آید که در خصوص تعیین نوع و میزان دیه، امروزه تکلیف چیست؟

خداوند در قرآن خطاب به پیامبر می‌فرماید: *وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ*،^۲ با آنها مشورت کن ولی وقتی تصمیم گرفتی با توکل بر خدا به آن تصمیم عمل کن. خداوند می‌فرماید با آنها مشورت بکن ولی تصمیم‌گیری نهایی را برعهده آنها نگذار و خودت تصمیم بگیر. اما این موضوع مختص خود پیامبر (ص) بود و در قرآن در سوره شوری در مورد صفات مؤمنین می‌فرماید: *وَأَمْزُهُمْ سُورَىٰ بَيْنَهُمْ*،^۳ کارهایشان براساس مشورت با یکدیگر است. بنابر این آیه، در مسائلی که پیش می‌آید خود مؤمنین با هم مشورت می‌کنند و قراردادی را وضع می‌کنند که مقصود، همان تصویب قوانین عادی است. بر این اساس در این‌گونه موارد باید مجتهدین و فقها با درک شرایط اجتماع، مقتضیات جامعه را تشخیص بدهند و به‌طور مثال میزان و نوع دیه را مشخص کنند. این موضوع را می‌توان به‌مورد تعیین نوع و میزان مهرالتمعه هم تسری داد.

مثال دیگر در مورد نحوه مجازات جرایم است. اصولاً مطلبی را که باید در مورد مقررات اسلامی همواره در نظر داشت این است که از لحاظ حقوقی، قرآن قانون اساسی اسلام است و در آن جرایم و گناهیانی را ذکر کرده و مجازات برخی از آنها را نیز تعیین کرده است اما در بسیاری از موارد طرز اثبات آن جرایم را بیان نکرده و فقط در بعضی موارد خاص نظیر زنا و لواط طرز اثبات آن را بیان کرده است و اثبات آن را در این قبیل مسائل سخت کرده و منوط به شهادت چهار

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۵۹.

۲. مجموعه مقالات فقهی و اجتماعی، مقاله "فصاح و دیه"، ص ۹۷.

۳. آیه ۳۸.

شاهد عادل آن هم به نحو خاصی و یا اقرار خود شخص قرار داده که در صورت احراز شرعی آن، مجازات حد اجرا خواهد شد و به این ترتیب آنقدر بر نحوه اثبات این جرایم سخت‌گیری شده است که به سادگی نمی‌توان جرایم ناموسی را در مورد اشخاص ثابت کرد، زیرا به طور مثال به ندرت اتفاق می‌افتد که یک شخص زناکار در معرض دید چهار نفر به انجام این عمل منافی عفت بپردازد.

نکته دیگری که در اینجا قابل توجه است این است که در آن زمان چون دلایلی که احتمالاً می‌توانسته است جرم را اثبات کند منحصر به شهادت شهود بود، می‌توان گفت که تقریباً به هیچ وجه امکان بررسی غیر از شهادت شهود نبود؛ لذا مثلاً در اثبات زنا، چنان‌که گفته شده، چهار شاهد یا مثلاً در مورد سرقت، شهادت عدلین را از دلایل اثبات آن دانسته‌اند. بنابراین در مواردی که نحوه اثبات جرم در قرآن مشخص شده، علاوه بر توجه به حکمت آن - که سخت‌گیری در مورد اثبات زنا است و حاکی از تقبیح نظر کسانی است که یحیون أن تشیع الفاحشه فی الدین آمنوا^۱ و نشان می‌دهد که این جرایم حتی المقدور نباید فاش شود و حتی امروز هم در تمامی نظام‌های حقوقی می‌گویند محاکمات آن غیر علنی است - باید توجه داشت که آیا ممکن است بر حسب پیشرفت علوم بتوان به دلایل دیگری نیز دسترسی پیدا کرد که به طور قاطع از مجرمیت یا برائت متهم حکایت کند.

در اینجا لازم به ذکر است همان‌طور که در زمان رضاشاه یکی از موادی که در قانون جزای اولیه تصویب شده بود، این بود که مقررات این قانون به منظور مجازات تخطی از نظم اجتماعی و برای حفظ نظم اجتماع است و جرائم شرعی پس از اثبات آن طبق قوانین شرع در دادگاه شرع قابل مجازات است، در قوانین جاریه امروز نیز باید چنین ماده‌ای و چنین مقرراتی را تصویب کرد.

۱. سوره نور، آیه ۱۹: دوست دارند درباره مؤمنان، تهمت زنا شایع شود.

غوری در چند اجازه طریقتی در سلسله نعمت‌اللہی

دکتر سید مصطفی آزمایش

از مرحوم نایب‌الصدر شیرازی حاج آقا میرزا زین‌العابدین شیرازی رحمت‌علی‌شاه (متوفی به شب یکشنبه ۲۷ صفر ۱۲۷۸ در هفتادسالگی در شیراز) که از اقطاب جلیله سلسله متصله نعمت‌اللہیہ و جانشین مرحوم حاج آقا میرزا زین‌العابدین شیروانی مست‌علی‌شاه بوده، چندین اجازه طریقتی در دست است که از اهمیت ویژه و بسیار فراوانی برخوردارند.

اگرچه صاحب کتاب طرائق الحقایق - مرحوم حاج محمد معصوم شیرازی ابن زین‌العابدین معروف به نایب‌الصدر ثالث - از مشایخ بسیاری نام می‌برد که از دست پدر بزرگوارش - رحمت‌علی‌شاه - مفتخر به دریافت اجازه ارشاد شدند،^۱ اما از نظر یک محقق که در کار تهیه یک گزارش تاریخی دقیق از تحولات سلسله متصله نعمت‌اللہیہ است، روایات عموم مورّخین - چون صاحب طرائق - زمانی

۱. مانند حاج میرزا ابوالحسن کرمانی (نعمت‌علی‌شاه)، حاجی محمدحسن نطنزی کاشانی (عبدعلی‌شاه)، میرزا محمدحسن غفاری کاشانی (محتاج‌علی‌شاه مشرقی)، شیخ محمدحسن سیرجانی کرمانی (صفاعلی‌شاه قازانی)، و نیز یوسف‌علی، عنایت‌علی، قربان‌علی و....

قابل استناد به‌شمار می‌رود که به دلایل متقن تاریخی و اسناد غیرقابل انکار نیز اتکا داشته باشد^۱

۱. متأسفانه کتاب طرائق الحقایق که زمانی در زمره امهات مراجع تصوف متأخر به‌شمار می‌رفت امروزه در مواردی از اعتبار چندانی برخوردار نیست و این امر ناشی از به‌دست افتادن مدارک قطعی است که عدم صحت برخی از مندرجات این کتاب را به اثبات می‌رساند. مخدوش‌ترین بخش‌های این کتاب به‌ویژه مربوط به وقایعی است که مربوط به ایام پس از رحلت پدر بزرگوار وی مرحوم رحمت‌علیشاه و جانشین ایشان می‌شود. به عنوان اشاره به ذکر چند نمونه بسنده می‌شود:

الف - عین فرمان جانشینی حاج آقا محمدکاظم سعادت‌علیشاه که به خط و خامه مرحوم رحمت‌علیشاه انشا و تحریر و به مهر ایشان مهور شده و از گزند روزگار مصون مانده و امروزه در دسترس ماست و گراور آن در این وجیزه منعکس شده با متنی که صاحب طرائق نقل کرده تفاوت‌های اساسی دارد، و بسیاری از جمله‌های محوری و اساسی آن توسط صاحب طرائق محذوف و بخش‌های دیگر آن تحریف شده است. و اگر نبود که ما امروزه به اصل فرمان دسترسی داشتیم، گزارش مخدوش صاحب طرائق سیمای دیگری از حوادث واقعه پس از رحلت مرحوم رحمت‌علیشاه به‌دست محققان می‌داد.

ب - در طرائق الحقایق آمده که حاج آقا محمدکاظم اصفهانی از طرف رحمت‌علیشاه مفتخر به لقب "سعادت‌علی" شد، و این خلاف واقع است، چون ایشان در همان فرمان جانشینی سابق‌الذکر "درویش سعادت‌علیشاه" لقب گرفته که برهان دیگری بر امر نیابت مطلقه ایشان در تدبیر و تدبیر امور مربوط به سلسله است.

ج - در طرائق فرمان جانشینی به‌عنوان دستور تلقین ذکر قلبی معرفی شده؛ حال آن‌که در صدر آن متن سخن از انتقال اسرار اولیا از سلف به خلف است.

د - در طرائق الحقایق (ج ۳، ص ۳۹۵) نوشته شده که رقم نیابت و نصب مشایخ در هر ولایت به‌قلم "فخرالدین منصورعلی میرزا محمدحسین نایب‌الصدر ثانی" [یعنی فرزند ارشد رحمت‌علیشاه متولد شعبان ۱۲۵۵ و متوفی به ۱۷ ماه صفر ۱۲۹۵] مقرر فرموده بود؛ حال آنکه چندین فرمان طریقتی موجود که در دست ماست (متعلق به حاج آقا محمدکاظم اصفهانی و حاج آقا ملا محمدحسن نطنزی) همه به خط خود رحمت‌علیشاه است.

ه - در طرائق الحقایق (ج ۳، ص ۴۰۴) نوشته شده که حاج محمدحسن نطنزی از جانب رحمت‌علیشاه «به لقب عبدعلیشاه و اجازه ارشاد طالبین راه رشاد مفتخر» گشت. حال آنکه در فرمان‌های ارشاد حاجی مزبور که در دست است مطلقاً چنین لقبی مذکور نیست، و حاجی ملا محمدحسن که ذوق و طبع شعری داشت در اشعار خود "عبدعلی" تخلص می‌کرد، اما این لقب طریقتی او نبود.

و - در طرائق الحقایق (ج ۳، ص ۴۳۳) آمده که حاج آقا محمد شیرازی عموی مرحوم رحمت‌علیشاه

اجازه‌های مزبور به ترتیب تاریخ صدور به قرار زیرند:

۱- اجازه ارشاد جزئیة اولیة برای حاج آقا محمدکاظم اصفهانی - مورخه شوال المکرم ۱۳۷۱ هجری. در این اجازه آمده است: «جناب محامد و محاسن انتساب برادر مکرم آقا محمدکاظم استحضار از طریقت علیّه داشت، لهدا به تاریخ شوال المکرم قرار دادم که در اصفهان هرکس طالب طریقه حقّه باشد، ذکر انفس را با اورادی که از مشایخ عظام یدآبید به ایشان رسیده تعلیم نمایند». و در ادامه از جمله آمده است: «و شب‌های جمعه هرگاه اسبابش جمع باشد به نهجی که به ایشان رسیده است، نیازی سبزکنند و دعای سفره معمول دارند».

→

«... برحسب نص صریح غفران مآب حاجی میرزا کوچک نایب‌الصدر [رحمت‌علیشاه] مرجع و مقتدای سالکین طریقه واضحه نعمت‌اللّٰهیه است...» حال آن که مرحوم عموی رحمت‌علیشاه - حاج آقا محمد شیرازی - اگرچه در فقه و اصول دستی داشت و موفق به اخذ درجه اجتهاد شده بود، در طریقت مقامی نداشت و اذن و اجازه و فرمانی دریافت نکرده بود و نص مورد ادعای صاحب طرائق دستخط برادرزاده او یعنی میرزا محمدحسین است و اعتبار طریقتی ندارد. نکته جالب آنکه خود مرحوم حاج آقا محمد شیرازی نیز همیشه به این امر اقرار داشت که از دست مرحوم رحمت‌علیشاه چیزی دریافته نداشته و معترف بود که «اجازنامه مورد بحث را پس از فوت ایشان آوردند و به من دادند» (این مطلب را عیناً به مرحوم حاج آقا میرزا حسن اصفهانی گفته بود، و ایشان نیز در نوشته‌های خود آن را نقل کرده است. رجوع شود به نامه‌های صفی و مقدمه کتاب او در دیوان صفی‌علیشاه و نیز درآمدی بر تحولات تاریخی سلسله نعمت‌اللّٰهیه در دوران اخیر به قلم نویسنده این سطور [تهران، حقیقت، ۱۳۸۱]).

ز- در طرائق الحقایق از حاج آقا محمد مجتهد شیرازی به اسم "منورعلیشاه" نام می‌برد. حال آنکه هیچ سندی برای این لقب در دست نیست، و از آنجا که این ترکیب یکی از القاب طریقتی است و حاجی مذکور در طریقت هیچ‌گونه جایگاهی نداشته، فلذا اعتباری ندارد. نکته قابل توجه آن که حتی در نص مورد نظر صاحب طرائق الحقایق [دستخط میرزا محمدحسین] نیز چنین لقبی به چشم نمی‌خورد. از جانب دیگر بسیاری از محققان با توجه به اختلاف دیدگاهی که بین خانواده رحمت‌علیشاه - که از فقها و مجتهدان به نام بودند - با شخص رحمت‌علیشاه - که برخلاف روش پدر و عموها و اجدادش عمل کرده و به تصوف گراییده و از بزرگان عرفان بود - در تشریح عموی ایشان به فقر نعمت‌اللّٰهیه تردید جدی دارند و آن را محل تأمل قرار می‌دهند. این بحث در کتاب درآمدی بر تحولات تاریخی سلسله نعمت‌اللّٰهیه تفصیلاً آمده است.

بنابراین اجازه، حاج آقا محمدکاظم مجاز به تلقین اوراد و اذکار لسانی، ذکر انفاس و تشکیل مجلس نیاز و دعای سفره در شب جمعه شده، اما مفتخر به دریافت لقب طریقتی نگشته است.

۲- اجازه ارشاد جزئیة ثانویة حاج آقا محمدکاظم اصفهانی مورّخه ربیع‌الاول ۱۲۷۲. در این اجازه آمده است: «مجدّد قلمی می‌شود که طالبین حق در اصفهان یا جای دیگر هر جا باشد به هم رسد مأذون هستند که ذکر انفاس و ذکر حیات و اوراد - به نهجی که به ایشان رسیده - به قدر استعداد طالبین به ایشان تعلیم کنند و تا ممکن است شب‌های جمعه و نیاز را از دست ندهند و معمول دارند».^۱

این اجازه مکمل قبلی است و در آن جواز تلقین اذکار انفاسیه و حیاتیه و نیز اوراد و سبزکردن مجلس نیاز و مجالس شب‌های جمعه ذکر شده و دایره ارشاد ایشان از انحصار به محدوده اصفهان خارج گشته و اطلاق یافته است. مع ذلک در این اجازه نیز عنوان و لقب طریقتی ذکر نشده است.

۳- اجازه مطلقه کامله ارشاد کلیه و فرمان نیابت و جانشینی و لقب طریقتی "سعادت‌علیشاه" برای حاج محمدکاظم اصفهانی مورّخه شوال المکرم ۱۲۷۶ در این فرمان آمده است: «در این تاریخ که شهر شوال المکرم سنه ۱۲۷۶ هجری است، مجدّداً عالی‌جناب معارف اکتساب عوارف انتساب محامد و مکارم و مشایخ القاب آقا محمدکاظم معروف به شیخ زین‌الدین طاب‌ثراه^۲ را که به حلیه اوصاف حمیده آراسته و از رذایل صفات نفسانی پیراسته پیراسته است، محکوم به ارشاد طالبین و مأذون در تلقین اوراد و اذکار قلبیه و قالبیه مأثوره از اولیاء راشدین نمودم و ایشان را در طریقت "درویش سعادت‌علیشاه" ملقب ساختم.

۱. رساله سعادتیه، آقا عبدالغفار اصفهانی، تهران، حقیقت، ص ۳۰.

۲. مرحوم سعادت‌علیشاه از طایفه شیخ زین‌الدین بود که از طوایف مشهور ساکن در ناحیه اصفهان به‌شمار می‌رفتند و نسب به شیخ زین‌الدین طاب‌ثراه می‌رسانند.

جناب مشارالیه باید همّت اولیا را پیش نهاد نموده، از ارشاد طالبین و تربیت سالکین و انذار منکرین دقیقه‌ای فرو گذاشت ننماید. و فقرای سلسله علیّه نعمت‌اللّٰهیه هم از اطاعت و انقیاد ایشان خود را معاف ندارند و مردود ایشان را مردود فقیر و مقبول ایشان را مقبول فقیر شمارند»^۱.

این فرمان دارای اطلاق و کمال خاصی است و چنان‌که در جملات صدریه آن درج شده، آقا محمّدکاظم را نه تنها "مأذون در تلقین اوراد و اذکار" بلکه حامل و مبلغ "اسرار اولیا" نموده و به این دلیل، کلیه اذکار قلبیه و قالبیه اعم از انفاسیه و حیاتیّه و هیكلیه و حمایلیه و تهلیلیه و... اوراد مختلفه که یدآبید در سلسله متّصله نعمت‌اللّٰهیه از اسلاف به دست اخلاف منتقل شده و در آن زمان در اختیار مرحوم رحمت‌علیشاه قرار داشت به ایشان سپرده گشته است، و مندرجات این فرمان منحصر بفرد دلالت صریح بر امر نیابت مطلقه و جانشینی بلافصل حاج آقا محمّدکاظم اصفهانی دارد و به همین دلیل است که ایشان تنها شخصیتی است که از طرف مرحوم رحمت‌علیشاه مفتخر به اخذ لقب طریقتی شاهی گشته و به درویش سعادت‌علیشاه ملقب شده است. این لقب و این اطلاق ولایتی و نیز بخش اخیر فرمان که خطاب به عموم پیروان و رهروان طریقه نعمت‌اللّٰهیه است، نشانگر آن است که فرمان فوق، فرمان جانشینی مطلقه است خاصّه آنجا که فرموده است: «مردود ایشان را مردود فقیر و مقبول ایشان را مقبول فقیر دانند». و این همان جمله بسیار مهمی است که صاحب طرائق الحقایق از نقل آن خودداری کرده و آن را به میل و تشخیص خود حذف کرده است.

۴ - اجازه اولیه ارشاد جزئیّه برای حاج آقا ملا محمّدحسن نطنزی کاشانی مورّخه دهه دوم محرّم الحرام ۱۲۷۷. در این اجازه آمده است: «فرزند مکرم

۱. همان، ص ۳۱.

مؤتمن الحاج محمد حسن خلف مرحمت‌مآب حاجی ملا احمد نطنزی را مأذون در اجازه ادعیه و اوراد و مأمور به تلقین اذکار لسانیه و ذکر انفاس نمودم که هر جا طالبی صادق یابند، از شراب طهور ورد و ذکر بچشانند».

بر مبنای این اجازه مرحوم حاجی مذکور مجاز به تعلیم اوراد و ذکر انفاس گشته و دایره ارشادش محدود به ناحیه معینی نشده است. از وی به عنوان "فرزند مکرم مؤتمن" یاد رفته ولی لقب طریقتی بر ایشان منظور نشده است. از آنجا که این فرمان در چند ماه آخر حیات مرحوم رحمت‌علیشاه صادر شده بود و احتمالاً می‌توانست مورد ایراد برخی از پیروان قرار گیرد، فلذا مرحوم رحمت‌علیشاه در انتهای فرمان با انشاء این جمله که: «فقرای سلسله علیه... قول ایشان را در طریقت قول فقیر دانند و از صلاح و صوابدید ایشان تخلف ننمایند» مشیر بدان شده‌اند که تعالیمی که ارادتمندان از لسان حاج ملا محمد حسن دریافت می‌دارند از جانب خود ایشان نیست بلکه با اجازه رحمت‌علیشاه است.^۱

اصل اجازه‌نامه فوق، امروزه در دسترس بازماندگان حاج آقا ملا محمد حسن نطنزی نیست [و چه بسا در اختیار بازماندگان حاج آقا محمد شیرازی باشد] اما رونوشت آن که به قلم کاتبی خوش‌نویس تحریر یافته همراه با اصل متن [که دستخط مرحوم رحمت‌علیشاه بوده و چند نفر شاهد که اصل متن و رونوشت

۱. چنان‌که یاد شد تنها مبنای شناخت حوادث واقعه در ایام مورد بحث، اجازه‌های مرحوم سعادت‌علیشاه به خط رحمت‌علیشاه و یک نامه مورخه ۱۲۷۷ به ایشان بود. خوشبختانه اخیراً دیوان اشعار مرحوم حاج ملا محمد حسن نطنزی متخلص به تخلص شعری "عبدعلی" که نام خانوادگی "قطب" را برای خویش برگزیده بود تحت عنوان دیوان عبدالیشاه کاشانی، به کوشش بازماندگان ایشان به تصحیح حسن عاطفی و با مقدمه افشین عاطفی در سال ۱۳۷۸ توسط انتشارات مرسل در ۳۲۰ صفحه انتشار یافت. در مقدمه این کتاب اجازه‌ها و دست‌خط‌های مورد بحث ما در مورد مرحوم آقای نطنزی مندرج‌اند. اما گراور شهادت شهود در ذیل ورقه رونوشت منعکس نشده بلکه به حروفچینی گواهی شهود در صفحه بیست کتاب مذکور اکتفا گردیده است. و ای کاش این کمبود در تجدید چاپ مرتفع شود.

مزبور را دیده‌اند و شهادت خود را در زیر همین رونوشت تحریر کرده‌اند، این مطلب را نوشته‌اند] در سال ۱۲۷۸ - یعنی پس از رحلت مرحوم رحمت‌علیشاه - به نظر چند نفر رسانده شده. از کاتب مزبور نوشته دیگری نیز موجود است که عبارت از نامه شکوائیه مرحوم حاج ملا محمدحسن نطنزی به ناصرالدین شاه قاجار است.^۱ حال اگر خط رونوشت فرمان رحمت‌علیشاه و خط متن شکوائیه که هر دو، دستخط کاتب واحدی است با دستخط خود حاج ملا محمدحسن نطنزی مقایسه شود، تفاوت‌های زیادی آشکار می‌گردد که نشانگر آن است که کاتب خوشنویس مزبور شخص ثالثی به غیر از مرحوم رحمت‌علیشاه و حاج ملا محمدحسن بوده است.

اجازه پنجم - اجازه ثانویه ارشاد جزئیة برای حاج ملا محمد حسن بدون تاریخ و بدون لقب طریقتی در حاشیة همان رونوشت فوق‌الذکر است. در این متن آمده: «باید جناب فرزند اکرم حاجی محمدحسن اوراد و اذکاری که به ایشان رسیده است، هر طالبی که از روی صدق و صفا طالب طریقه نعمت‌اللہیہ بشود به ایشان بگویند و در شب‌های جمعه نیاز را به طریقی که رسیده است معمول دارند». این اجازه بسیط‌تر از قبلی است و تلقین ذکر در آن از محدوده انفسیہ خارج شده و اجازه سبزکردن مجالس نیاز نیز بدان افزوده گشته است. این اجازه به خط مرحوم رحمت‌علیشاه و مهور به مهر ایشان است.^۲

۱. دیوان عبدالیشاه کاشانی، مقدمه، صفحه نوزده.

۲. همان، صفحه بیست و سه. لازم به ذکر است که در صفحه مذکور، رونوشت اجازه اولیة ارشاد جزئیة و اصل اجازه ثانویه ارشاد جزئیة حاج ملا محمدحسن نطنزی صادره از طرف مرحوم رحمت‌علیشاه گراور گردیده که تنها اجازه دوم به خط جناب رحمت‌علیشاه می‌باشد، اما آقای افشین عاطفی، دو اجازه مذکور را یک اجازه تلقی نموده و هر دو را به خط مرحوم آقای رحمت‌علیشاه دانسته و بنابراین دو تصور اشتباه، در ذیل صفحه مورد اشاره، نوشته‌اند: «اصل اجازه رحمت‌علیشاه به حاج ملا محمدحسن [نطنزی]».

چند نکته پیرامون اسناد مورد بحث

الف - اجازه‌های دوگانه ارشاد جزئیة برای حاج آقا محمدکاظم اصفهانی مورّخات ۱۲۷۱ و ۱۲۷۲ قمری در کاغذ واحد و به خط و به مهر مرحوم رحمت‌علیشاه است. این امر نشان می‌دهد که معمول ایشان آن بود که پس از مأمور ساختن سالکی به خلوت و صحبت و عزلت و خدمت - که ارکان اربعه سلوک‌اند - به مقدار معین و گشایش ابواب غیبی، ایشان را طیّ فرمانی مجاز به امر ارشاد می‌کردند، و پس از مأمور نمودن به ریاضات دیگر فرمان مکمل جدیدی در حاشیة همان اجازه قبلی ترقیم می‌فرمودند.

بر این منوال اجازه‌های دوگانه شیخی حاج آقا ملا محمد حسن نطنزی نیز که نشان از سلوک و کمال تدریجی ایشان دارد، باید در حاشیة یکدیگر قید شده باشد، اما چنین نیست؛ یعنی اجازه دوم رحمت‌علیشاه به ایشان که دستخط خود ایشان است، در حاشیة رونوشت اجازه اول شرف صدور یافته که به قلم کاتبی خوشنویس است. این در حالی است که از گواهی گواهان استنباط می‌گردد که اجازه دوم زمانی بر حاشیة رونوشت اجازه اول درج شده که اصل آن اجازه نیز موجود بوده است. اکنون سؤالی که مطرح می‌شود آن است که در شرایطی که اصل اجازه اول وجود داشته، چرا اجازه دوم در حاشیة رونوشت آن نگاشته شده است؟ زیرا اجازه دوم نیز می‌توانسته در حاشیة همان اجازه اول رقم خورده و از هر دو، دو رونوشت یکجا یا جدا جدا برداشته شود. مگر آنکه فرض کنیم که اصل اجازه اول به دلایلی به هنگام نوشته شدن اجازه دوم کنار گذاشته شده بوده تا حضرت رحمت‌علیشاه ناچار گردد اجازه دوم را در کنار رونوشت مزبور بنویسد. اما چرا؟

برای پاسخ دادن به این پرسش باید سیر حوادث را ضمن موضع‌گیری‌های

مرحوم حاج ملا محمدحسن پس از فوت رحمت‌علیشاه پیگیری نماییم.

ب - چنان‌که فوقاً یاد شد، فرمان صادره در سال ۱۲۷۶ برای مرحوم حاج آقا محمدکاظم اصفهانی سعادت‌علیشاه نظر به کمال وسعت و اطلاق محتوای آن، نه تنها فرمان ارشاد و انذار بلکه جواز انتقال اسرار اولیا، از ولی حاضر به جانشین وی می‌باشد و فرمان بی‌چون و چرای جانشینی به‌شمار می‌رود. با صدور این فرمان و به‌شرحی که مبسوطاً در کتاب تاریخچه تحولات سلسله نعمت‌اللهیه آمده است، خانواده مرحوم آقای رحمت‌علیشاه که از متشرعان متحجر و از مخالفان فقر و معاندان قسم‌خورده تصوف و عرفان بودند، با امر ولایت به صورت کالای قابل نقل و انتقال از طریق وراثت برخوردار کرده و با انتقال امر خلافت از شیراز به اصفهان به مخالفت برخاستند و زمینه‌های متعددی برای ممانعت مرحوم آقای سعادت‌علیشاه از قبول مسؤولیت جانشینی و برای انصراف رحمت‌علیشاه از احاله امر به ایشان چیدند و چون از این امر طرّفی نبستند (نامه آقای رحمت‌علیشاه به آقای سعادت‌علیشاه مورخه ۱۲۷۷ دیده شود)^۱ تصمیم به ریختن طرحی جدید گرفتند. بر مبنای این طرح جدید قرار بر آن شد که پس از رحلت آقای رحمت‌علیشاه پسر بزرگ ایشان میرزا محمدحسین اجازه‌نامه معمولی به خط خود تحریر نموده و با مهر پدرش - که پس از درگذشتش به او به ارث می‌رسد - آن را مهور نماید، و در این متن مجعول «عم امجد حاج آقامحمد راکه بهتر از ایشان متصور نیست» به‌عنوان جانشین ایشان معرفی نماید.^۲

با دقت در متن اجازه مذکور درمی‌یابیم که انشای آن از مرحوم آقای رحمت‌علیشاه نیست و به فرامین حکومتی مانسته، و اساسی‌ترین نقطه ضعفش

۱. رساله سعادتیه، ص ۳۴.

۲. متن مذکور در کتاب گلستان جاوید، تألیف آقای دکتر جواد نوربخش (ج ۲، ۱۳۷۳، ص ۱۴) گراور شده است.

آن است که به خط و خامه غیر، تنظیم شده و این خلاف روش مشخص رحمت‌علیشاه بود که کلیه فرامین طریقتی را - که به‌عنوان نمونه چهار فقره آن را در این جا منعکس نموده‌ایم - به خط و خامه خود تنظیم می‌فرمود.

د - پس از درگذشت مرحوم رحمت‌علیشاه، مرحوم سعادت‌علیشاه در شهر اصفهان به‌عنوان جانشین ایشان پیروان سلسله متصله نعمت‌اللہیه را به تجدید عهد با خود فراخواند و به هرکسی که به ملاقات ایشان می‌رفت، فرمان جانشینی خود را که عین دستخط آقای رحمت‌علیشاه بود، ارائه می‌نمود و می‌فرمود که هیچ‌کس دیگری دستخطی از رحمت‌علیشاه ندارد که فوق دستخط من باشد و آنچه دیگران عرضه می‌نمایند مقبول نیست؛ چون دستخط رحمت‌علیشاه نیست و اعتبار ندارد و مجعول است و از مهر ایشان سوءاستفاده نموده‌اند. اما خانواده مرحوم رحمت‌علیشاه که دست به چنان عمل ناشایستی زده و اسباب تشمت و پراکندگی پیروان را فراهم ساخته بود، اظهار می‌داشت که این نکته که دستخط فرمان حاج آقا محمد از آن مرحوم رحمت‌علیشاه نیست کفایت از آن ندارد که ما متن مزبور را مخدوش و تقلبی و بی‌اعتبار بدانیم، زیرا برخی از فرامین طریقتی دیگر نیز بوده که در زمان حیات رحمت‌علیشاه با خط شخص دیگری تنظیم شده و مورد قبول رحمت‌علیشاه قرار داشته و مهر ایشان برپایش الصاق شده است. آنگاه برای تحکیم سفسطه خویش همان رونوشت اجازه نامه حاج آقا ملا محمد حسن نطنزی را همراه با اصل متن - که اکنون از خفا خارج ساخته بودند - ارائه می‌دادند و از پیروان گواهی به صحت رونوشت و مهر می‌گرفتند. از مطلبی که یکی از گواهان در زیر رونوشت اجازه حاج ملا محمد حسن پس از رحلت رحمت‌علیشاه نوشته و در آن این جمله را قید کرده که «چون جناب آقای آقا محمد کاظم [سعادت‌علیشاه] حقیر را سرافراز سواد [= فرمان] خود فرموده بود،

رؤیت نمودم». صراحتاً استنباط می‌گردد که این امر در راستای برنامه از قبل طرح ریزی شده‌ای به منظور تضعیف موقعیت و فرمان جانشینی سعادت‌علیشاه انجام می‌گرفته است. مع‌ذلک پس از کوتاه‌مدتی - و پس از نشان دادن آن رونوشت به پنج شش نفر - از ادامه ارائه آن خودداری ورزیدند، و علت نیز آن بود که ارائه آن رونوشت ممهور به مهر رحمت‌علیشاه کفایت از انجام مقصود آنان ننمود. زیرا:

اولاً - مرحوم رحمت‌علیشاه در کنار آن رونوشت دوباره خط خود را ترقیم فرموده بود تا اگر در این ورقه مهری الصاق گردد به واسطه اصالت دستخط ایشان باشد.

ثانیاً - دستخط خود را مورّخ به تاریخ ننموده، و در واقع آن رونوشت را ذیل این نوشته جدید خویش داخل کرده بود تا نشان دهد که الصاق مهر بر آن ورقه در دو تاریخ صورت نگرفته که بعداً بهانه‌ای برای بهانه‌جویان فراهم شود. ثالثاً - با آوردن یک جمله عجیب در اجازه ثانوی بر جریان یک توطئه مشکوک اشاره فرموده بود. آن جمله چنین است: «نعوذ بالله من شرور انفسنا من سیئات اعمالنا».^۱

پس از رحلت رحمت‌علیشاه

اما حاج آقا محمد شیرازی که با برنامه‌چینی‌های مبهم میرزا محمدحسین فرزند ارشد رحمت‌علیشاه به مقام جانشینی نشانده شده و از حمایت مرحوم حاج ملا محمدحسن نطنزی و حاج میرزا حسن اصفهانی و برخی دیگر نیز برخوردار بود، خود را ملقب به "منورعلیشاه" نمود و مرحوم حاج ملا محمدحسن نطنزی را

۱. پناه می‌بریم به خدا از شرّ نفس خودمان و از بدی‌های اعمالمان.

— که از سال‌ها قبل در اشعارش "عبدعلی" تخلص می‌کرد — ملقب به عبدعلیشاه ساخت و حاج میرزا حسن اصفهانی را "صفی‌علیشاه" لقب بخشید.

چنان‌که از آثار حاج ملا محمدحسن نطنزی استنباط می‌شود، وی علاوه بر دریافت لقب عبدعلیشاه از طرف حاج آقا محمد، مجاز و مأمور در تعیین مشایخ نیز شد چنان‌که اجازه‌نامه‌ای برای آقا محمدحسن نقاش زرگر اصفهانی نوشته است. اما دیری نپایید که میان وی و میرزا حسن اصفهانی کدورت و نقاری شدید بروز کرد و کار به جایی رسید که حاج آقا محمد ناچار به مداخله شد.

از آنجا که تمامی مشروعیت ظاهری مقام حاج آقا محمد در گرو حمایت حاج آقا ملا محمدحسن نطنزی بود، زیرا ایشان تنها شخصی از بیعت‌کنندگان با حاجی مزبور بود که از طرف آقای رحمت‌علیشاه اجازه ارشاد داشت و در فرمانش نیز آمده بود که «فقرای سلسله... از فرمان ایشان تخطی ننمایند» فلذا ناچار به حفظ حمایت وی از خودش بود و چه بسا بدین‌روی طرف وی را گرفت و از حاج میرزا حسن اصفهانی خواست که کوتاه آمده و از حاج ملا محمدحسن عذر خواهد و چون حاج میرزا حسن قبول این خواسته را نکرد، حاج آقا محمد به طرد وی مجبور گردید. اما حاج میرزا حسن اصفهانی که اصولاً و قلباً مشروعیتی برای حاج آقا محمد قائل نبود و می‌دانست که نداشتن هیچ‌گونه اجازه طریقتی تفاوتی با دردست داشتن یک اجازه مجعول ندارد، یک‌باره منکر ضرورت اجازه طریقتی شد و خود راه ادعای قطبیت در پیش گرفت و رقیبی جدی برای حاج آقا محمد گردید. صاحب طرائق^۱ در این مورد چنین نوشته است:

«با یکدیگر [میرزا محمدحسین و میرزا معصوم‌علی] با مرحوم حاجی آقا محمد عمّ والد ۱۲۹۳ روانه دارالخلافت شدیم. جناب منصور علی (میرزا

محمدحسین) در تهران ماند و بنده با عمّ امجد به مشهد مقدّس رضوی مشرف شد. چون به تهران عود کردیم، توقف عمّ به طول انجامید و مطالبی در میان فقرا بهم رسید که شرحش طولانی است. برادرم شب و روز در اصلاح آن کوشید و به جایی نرسید. به حدّی افسرده و ملول گردید که حدّی نداشت و مکرّر طلب مرگ از خدا نمود. یک روز قبل از آن که گرفتار مرض موت شود به من فرمود: «ای معصوم لقد تمسکوا بالشجره و اضاعوا الثمره [یعنی - علیرغم همه تلاش‌هایی که این خانواده برای تبلیغ به نفع حاج آقا محمد مبذول داشته‌اند، باز هم ارادتمندان - به اصل درخت چسبیده‌اند و میوه را ضایع کرده‌اند. اقرار صریح بر این‌که فقرا مشروعیت حاج آقا محمد را که به میوه تعبیر شده نمی‌پذیرفتند و فرمان رحمت‌علیشاه را که به شجره تعبیر شده بر همه چیز مقدّم می‌دانستند]... جناب عمّ و سایر احبّاء حاضر شدند و اطبّا را جمع نمودند، آنچه کوشیدند در عرض سه روز فایده نبخشید و روز ۱۷ ماه صفر سال ۱۲۹۵ از سرای سپنج راحت شد و مرحوم عمّ را حالت نماز خواندن نماند».

از جانب دیگر حاج آقا ملا محمدحسن نطنزی (که برای خود پسوند قطب نیز برگزید) امیدوار بود که توسط حاج آقا محمد به عنوان جانشین تعیین شود. همچنین فرزند دوم مرحوم رحمت‌علیشاه [نایب‌الصدر ثالث حاج محمد معصوم شیرازی که برای خویش لقب "معصوم‌علی" را انتخاب کرده بود] نیز همین تصوّر را در سر می‌پروراند.^۱ اما حاج آقا محمد بناگاه پسر ارشد خود را "فاعلیشاه" لقب نهاده و او را به جانشینی معین ساخت و از نزدیکان و دوستان خود شهادت بر این مطلب گرفت. این امر بر سایر صاحبان دعوی گران آمد و در نتیجه غالباً از حاج

۱. محمد معصوم شیرازی صاحب طرائق الحقائق در جلد سوم این کتاب (ص ۴۳۶) به این مطلب تصریح می‌کند.

آقا محمد و فرزندش منصورف و پراکنده شده و اطراف حاج آقا ملا محمدحسن را گرفتند و ایشان می‌رفت که رونق کار آن اشخاص را از سگه بیندازد که اجل مهلتش نداد و به دیار باقی شتافت.

الحاصل از میان کلیه اجازه‌نامه‌ها و فرمان‌های منسوب به مرحوم رحمت‌علیشاه، تنها سند مستندی که به خط رحمت‌علیشاه و ممهور به مهر ایشان است و در آن لقب طریقتی تعیین شده همان فرمانی است که در سال ۱۲۷۶ برای سعادت‌علیشاه شرف صدور یافته است.

ضمیمه‌ای در معنای سلسله

سلسله، رشته متصله و بلاگسستنی است که از نقطه‌ای آغاز می‌شود و تازمانی که تداوم خود را حفظ نماید، بر آن سلسله اطلاق می‌شود. پس هر مدعی پیشوایی طریقتی باید رشته اتصال خویش را بدون گسست و به‌طور پیوسته نشان دهد و به اثبات رساند.

برای درک بیشتر مفهوم سلسله بهتر است صفی بسیار طولانی را در نظر آوریم که در آن مردانی در کنار هم ایستاده و دست‌های یکدیگر را گرفته‌اند به طوری که دست راست نفر دوم در دست چپ نفر اول و دست چپ او در دست راست نفر سوم است،... و این زنجیر دست‌های بهم پیوسته بلانقطاع و مرتباً ادامه دارد. اکنون تصور کنیم که هر یک از این افراد زعمیم این زنجیره و بزرگ این سلسله، در عصر خود بوده است. یعنی این زنجیره متصله از گذشته آغاز شده و نسل به نسل در طول زمان‌های متوالی ادامه یافته و هر شخصی از افراد این زنجیره نماینده یک نسل است. هرکسی که در این صف قرارگاهی داشته باشد و دو دستش به روشی که یاد شد به دو فرد چپ و راستش متصل باشد، حلقه‌ای از

حلقه‌های پیونددهنده و به وجود آورنده این زنجیره به‌شمار می‌رود که از آن به "سلسله الذهب" یا "سلسله الاولیا" یا "سلسله فقری" یا "سلسله طریقتی" تعبیر می‌شود. حال اگر شخص یا اشخاصی در یک دوره یا در هر دوره‌ای بیایند و در کنار و به موازات این صف بایستند و یک دست خود را به یکی از اشخاص داخل صف دراز کنند و دست دیگر خود را به شخص دیگری بعد از خود بدهند، حلقه‌ای از حلقه‌های این سلسله به‌شمار نمی‌روند و هرچند خود را منتسب و وابسته به این سلسله و رشته اصیل و اصلی نمایند، انتسابشان اعتباری ندارد و اگر دیگران چنین انتسابی را معتبر بشمارند، دلیل بر خطا و اشتباه خودشان است و بس. اما چنین شعبه‌های متفرقه‌ای که در حول و حوش یک سلسله اصلی و اصیل و متصل شکل می‌گیرند کم نیستند، و مبدأ حیات خود را از ادعای شخصی که برای نخستین بار خود را بدون برهان و بیجا متصل به سلسله حقیقی معرفی می‌نماید اخذ می‌کنند. آن نفر اول که چنین ادعایی را طرح می‌کند، برای پیشبرد دعوی‌ش مطالبی از این دست می‌گوید:

۱- من در خواب دیدم که به من فرمان طریقتی دادند (مانند دعوی مرحوم حاج آقا میرزا حسن اصفهانی که به مرحوم صدرالعرفا فرزند جناب مست‌علیشاه گفته بود).^۱ حال آنکه اخذ فرمان طریقتی در خواب، یا تربیت شدن توسط "روحانیت" یکی از بزرگان - که از این امر به "اویسی" بودن تعبیر می‌شود - مانند اخذ حدیث در خواب است و مقبول نیست.

توضیح این امر آن است که کسانی که حدیثی از پیغمبر (ص) و سایر معصومان (ع) نقل و روایت می‌کنند، باید "سلسله استناد" خود را مشخص نمایند. یعنی هر روایت‌کننده‌ای باید مشخص کند که روایتش را از زبان چه کسی شنیده و

۱. نایغه علم و عرفان، حاج سلطان‌حسین تابنده گنابادی، چاپ دوم، ص ۳۵۳.

به گوش چه کسی رساننده تا حلقه‌های "عدول" [اشخاص صحیح‌القول و صحیح‌العمل] بهم پیوسته گردد. اگر کسی به عوض اثبات صحت سلسله استناد و اسناد بگوید من این حدیث را مستقیماً از زبان پیغمبر در خواب تعلیم گرفتم، روایتش بی اعتبار است و داخل در سلسله روات قرار نمی‌گیرد و مردود می‌شود. امر طریقت نیز به همین صورت است. بسیار کسان آمده و سلسله‌هایی از خود اختراع کرده و گفته‌اند که خوابنما شده‌ایم و ارواح بزرگان به ما تلقین و تعلیم دادند، مانند شیخ بهاء‌الدین نقشبند که به علت کثرت تعصب در تسنن و شدت مخالفت با تشیع، برای مقابله با آوازه بلند حضرت شاه نعمت‌الله ولی به ناگاه طریقه‌ای به نام خویش (نقشبندیه) "اختراع" کرد^۱ و مدعی شد که روحانیت شیخ عبدالخالق غجدوانی در عالم رؤیا او را تربیت کرده و به مقام ارشاد رسانده است، و وقتی از او پرسیدند: سلسله شما به کجا می‌رسد، پاسخ داد که از سلسله کسی به جایی نمی‌رسد و با این قول خود را از مخصصة اثبات ادعای خود رهانید، اما روشن نساخت که سلسله او به کجا می‌رسد.

۲- برخی از کسانی که خود را منتسب به سلسله متصله حقیقی می‌کنند، مبنای صحت دعوی خود را فرمان و دستخط پیشوای سلسله قرار می‌دهند. باید توجه داشت که وجود اجازه و فرمان و دستخط برای اتصال سابق به لاحق لازم است اما کافی نیست، بلکه باید به دایره شمول فرمان و اجازه توجه کرد. هر فرمان و اجازه‌ای به صرف این که از جانب زعیم سلسله صادر شود، اتصال یک حلقه را به سلسله موجب نمی‌گردد.

۳- برخی از کسان خود را منتسب به سلسله حقیقی کرده و فرمانی مجعول را مطرح می‌کنند که پیداست این امر تفاوتی با نداشتن فرمان ندارد.

۱. این تعبیری است که قاضی نورالله شوشتری درباره سلسله نقشبندیه به کار می‌برد.

۴- برخی از کسان خود را منتسب به سلسله‌ای کرده بدون داشتن فرمان اصیل یا مجعول، و حتی بدون رؤیت خواب، صرفاً از طریق آگهی‌های مطبوعاتی و استفاده‌ی کلان و بسیار وسیع از وسایل ارتباطات جمعی مانند روزنامه‌های کثیرالانتشار و اخیراً اینترنت... و صرف هزینه‌های تبلیغاتی و مطبوعاتی فزون از حد، از خویش پیشوا و راهنما و حتی خدا می‌سازند که پیداست دعوی آنها اعتباری ندارد و اگر نام سلسله‌ای را بر خود نهند، عملشان تصرف عدوانی و از مقوله‌ی غصب و عملی برخلاف شرع و قانون و اخلاق است.

۵- تعیین جانشین می‌تواند به صورت مکتوب نباشد و شفاهی باشد ولی باید صریح باشد و به گونه‌ای باشد که محلّ شبهه نباشد؛ چنان‌که در مورد اجازه‌ی جناب مست‌علیشاه، همه‌ی مشایخ جناب مجذوب‌علیشاه آن را پذیرفتند و فقط حاج آقا ملا رضا همدانی (مشهور به کوثرعلیشاه) استنکاف کرد و دلیل وی هم استناد به فرمانی بود که آقای نورعلیشاه برای آقای مجذوب‌علیشاه نوشته بود. وی در این فرمان از مشارّالیه با عنوان "فرزند ارجمند آقا محمدرضا" یاد کرده و به سمت پیر دلیل جناب مجذوب‌علیشاه تعیین کرده بود ولی حاج آقا ملا رضا همدانی آن را فرمان جانشینی برای خود تلقی کرد.^۱

۱. شرح این مطلب کتاب درآمدی بر تحولات تاریخی سلسله نعمت‌اللهیه در دوران اخیر آمده و در مقاله دیگری با تفصیل بیشتری به آن خواهیم پرداخت.

مولانا در نگاه سه دانای شیعی

اکبر ثبوت

این نفس جان دامنم برتافته است بوی پیراهان یوسف یافته است
از برای حق صحبت سالها بازگو حالی از آن خوش حالها
تا زمین و آسمان خندان شود عقل و روح و دیده صد چندان شود^۱
مولانا جلال‌الدین محمد از مرتفع‌ترین قلّه‌های حکمت و معرفت در تاریخ
بشری است که به دلیل جایگاه والای او، بسی از دانایان وابسته به مکتب‌های
گوناگون در برابر او سر تعظیم فرود آورده و همی‌کوشیده‌اند که شاهد دلارای
اندیشه و عرفان او را در آئینه خویش جلوه‌گر نمایند و برخی نیز که به خاطر
ضعف بینش و قصور ادراک، قادر بر دریافت عمق سخنان او نبوده‌اند، به
عیب‌جویی از وی برخاسته و او را به باد نکوهش گرفته‌اند. نگارنده این سطور
کتابی مستقل در دست تألیف دارد که در فصول متعدّد آن، داوریه‌های شماری از

۱. مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، چاپ تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش، دفتر ۱، ابیات ۱۲۵-۷.

ستایشگران و مخالفان مولانا از علمای شیعه به بررسی نهاد خواهد شد. در این گفتار پاره‌ای از آنچه را در کتاب مزبور آمده است ملاحظه می‌فرمایید.

محقق نراقی و حکیم سبزواری

علامه جلیل‌القدر شیخ آقا بزرگ تهرانی، در یک گفتگوی شفاهی، از استاد خود فقیه و اصولی نامدار، آخوند خراسانی، روایت کردند که یک بار در محضر حکیم متآله حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ ه.ق) قسمتی از مقدمه شرح او بر مثنوی را می‌خواندند از جمله: کتاب عظیم و راه پر حکمت مثنوی معنوی، تفسیر منظوم قرآن و راز نهان است زیرا همه آن - به گونه‌ای که بینی - توضیح آیه‌های روشن قرآن و تبیین سنت پیامبر (ص) و شعله‌هایی از نور درخشان قرآن و شراره‌هایی از چراغ تابان آن است. برگرفته از گنجینه‌های قرآن است و همه حکمت پیشین در آن موجود؛ و همه آن حکمتی با زیبایی شگفت‌انگیز. و خدا را از نیکویی‌های آن که سراینده‌اش، شریعت و طریقت و حقیقت را چنان با یکدیگر پیوند داده که خرد نقاد و اندیشه ژرف و سرشت روشنگر و سلیقه مستقیم صاحبان دست و دیده معنوی و الهام و انوار، از آن به حیرت می‌افتند. اگر سخن از برتری و کمال به میان آید، او (مولوی) برترین برتران است و اگر از مقامات اهل عرفان گفتگو کنند او پیشوای نیکان است.^۱

وقتی این سخنان به سمع حاضران رسید، یکی از آنان که شیخی بود اعتراض کرد که چرا حکیم این همه مولانا را ستوده و بر کتاب مثنوی شرح نوشته است؟ مگر نمی‌داند که فقیه بزرگ، مرحوم ملا احمد نراقی (۱۱۸۵-۱۲۴۵ ه.ق) آن همه

۱. شرح مثنوی، سبزواری، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱، صص ۹ و ۱۰.

او را نکوهش کرده است؟ مرحوم حاجی با تعجب پرسید: کجا؟ کی؟ معترض در پاسخ، اشعاری از مثنوی طاقدیس (اثر طبع نراقی) را خواند؛ از جمله این ابیات:

مولوی گیرم که فهمد نیک و زشت راه دوزخ دانسد و راه بهشت
 چون کند بیچاره نفسش سرکش است افکند خود را اگر چه آتش است
 این روا آن ناروا داند درست لیک پایش در عمل لنگ است و سست
 فقه و حکمت خواند جهلش کم نشد عالم و دانا شد و آدم نشد

مرحوم حاجی با شنیدن این اشعار خندید و گفت شیخنا! عناوین "مولانا"، "مولوی"، و "ملا" از عناوین تفخیمی عام و مطلق است که اگر با قرائنی همراه باشد، باید مراد از آن را جلال‌الدین رومی بلخی صاحب کتاب مثنوی دانست؛ ولی اگر قرائنی نباشد، باید این عناوین را به معنی آخوند و معتم و عالم، خصوصاً عالم دین گرفت. در کتاب‌های لغت نیز آمده است که: المولوی الزاهد؛ و از تاج العروس، تألیف سید محمد مرتضی زبیدی، برمی آید که مولوی همان ملاست. چنان‌که وقتی کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی که قریب ۴۰ سال - و شاید بیشتر - قبل از مولوی درگذشته، عنوان "مولوی" را در شعر خود می آورد و می گوید:

مرا دلی است پر از ماجرای گوناگون که نیست مخفی بر رای مولوی مانا
 و وقتی حافظ می گوید:

ساقی مگر وظیفه حافظ زیاده داد کاشفته گشت طره دستار مولوی
 هرگز مقصودشان از عنوان "مولوی" صاحب کتاب مثنوی نیست.

نراقی هم که عناوین مزبور را در اشعار خود به کار برده، مرادش همین معانی اخیر است نه صاحب کتاب مثنوی! و با اندکی تأمل در مضامین ابیاتی که این عنوان‌ها را در آنها به کار برده - و ابیات قبل و بعد آنها - کاملاً می توان این مطلب را فهمید. چنان‌که در همین مثنوی طاقدیس، ذیل عنوان "شهادت خلاف دادن

یکی از ائمهٔ جماعت " سرگذشت آقایی را نقل می‌کند که او را با عناوین مولانا، مولوی، امام دین، امام جماعت، دین درست، دانای راز، راستگو می‌شناخته‌اند و:

بر سرش عمامه‌ای چون گرز سام در برش هم جبه‌ای چون سیم خام
 سبجهٔ صد دانه‌اش در پیش رو رشتهٔ عمامه‌اش زیر گلو
 سبجه بر کف لب پر از ذکر جلی

بعد می‌گوید که این آقا با پسر خود و مؤذن مسجدش، در ازای شامی که به رشوت خوردند، در نزد قاضی حاضر شدند و او با شهادتی که به دروغ داد، حقی بیچاره‌ای را پایمال کرد. واکنش محکوم بیچاره هم آن بود که به محضر آقا عرض کرد:

چون که مردن هست آیین ای عنود پس چه می‌بودی اگر مردن نبود؟
 مرده بودی کاش دهری پیش از این تا زمرگت زنده گشتی شرع و دین!
 زنده گردد دین ز مرگ چون تویی کاش نبود در جهان یک مولوی!
 داد از این دستاربندان داد داد! رفت شرع و ملت از ایشان به باد
 آنچه با دین خامهٔ ایشان کند کی دم شمشیر بدکیشان کند؟
 کاش نوک خامه‌شان بشکسته باد وین زبان‌هاشان ز گفتن بسته باد

و بقیهٔ ابیات که نیز در نکوهش مولوی به معنی ملامت^۱ و هیچ ارتباطی با صاحب مثنوی ندارد. اشعاری هم که تو می‌گویی نراقی در تخطئهٔ صاحب مثنوی سروده، در نکوهش مولوی به همین معنی است و برای اینکه مطلب روشن شود، آنها را در میان ابیات قبل و بعد آن ملاحظه کنید:

نفس خود ناکرده تسخیر ای فلان چون کنی تسخیر نفس دیگران؟

۱. نیز بنگرید به مثنوی طاقدیس، احمد نراقی، به‌اهتمام حسن نراقی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش، صص ۵- ۳۸۳.

ای خوشا آن کو که افکند این حریف
 نفس او شد زیر فرمان پیش او
 عقل این است ای رفیق معنوی
 مولوی گیرم که فهمد نیک و زشت
 چون کند بیچاره نفسش سرکش است
 این روا آن ناروا داند درست
 فقه و حکمت خواند جهلش کم نشد
 کاشکی هرگز نبود این دانشت
 چاه را می بینی، و این نفس دون
 آنچه با تو نفس می شومت کند
 که از این ابیات به وضوح برمی آید که مقصود از مولوی، مآلاست نه صاحب
 مثنوی. خصوصاً که هیچ اشاره‌ای به رشته مرتبط با صاحب مثنوی (تصوّف و
 عرفان) نمی‌کند بلکه از رشته مربوط به مآلاها یاد می‌کند که فقه است و در آن از
 روا و ناروا و حلال و حرام بحث می‌شود و راه بهشت و دوزخ را نشان می‌دهد.

علاوه بر این، چرا توجه نکرده‌اید که مرحوم نراقی، در موارد بسیار از کتابی
 که برای تعلیم اخلاق اسلامی تألیف نموده، از سروده‌های صاحب مثنوی یاری
 جسته و استفاده کرده؛ و مثنوی طاقدیس را به اقتضای او سروده؛ و در کتاب خزائن
 بارها - در ضمن نقل اشعار او - از وی با حرمت یاد کرده و او را با عنوان تَفخیمی
 "مولوی معنوی" نام برده است.^۳ آخر چگونه ممکن است که نراقی، در یک مورد

۱. آبریزگاه.

۲. مثنوی طاقدیس، صص ۳-۲۸۲.

۳. خزائن، به تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، انتشارات قیام، ۱۳۷۸ ش، صص ۵۰، ۵۱، ۳-۱۳۲،

آن‌گونه مولوی را نکوهش کند و او را بیچاره و دارای نفس سرکش و جاهل و غیر آدم بخواند و در موارد دیگر او را با لقب معنوی بستانید؟ این را کدام عقلی می‌پذیرد؟

این بود پاسخ استوار حکیم سبزواری به کسی که مدعی بود مرحوم نراقی، مولوی را نکوهش کرده است. با این همه، شگفت است که حتی در عصر ما کسانی از مولویان و اتباع ایشان، سروده‌های نراقی در تخطئه هم‌کسوتان خود را، در نکوهش مولانای رومی قلمداد کرده‌اند؛ و برای آن‌که معنایی مخالف با نظر ایشان از آن سروده‌ها فهمیده نشود، ابیات قبل و بعد آن سروده‌ها را نیآورده‌اند. از جمله چهل و چند سال قبل، یکی از مولویانِ ضدِ مولوی معنوی – که آثار متعددی در نکوهش عرفا نوشته و منتشر کرده بود – در کتابی در ردّ اقوال آنان در باب عشق و عاشقی، اشعار نراقی در تخطئه مولویان را، در مذمت مولانای رومی قلمداد کرد؛ و در این اواخر نیز یکی دیگر از آن صنف، در کتابچه‌ای در شرح احوال و اقوال یکی از سالکان، به همان راه رفت؛ و یکی از نویسندگان متشرع، که در گفتاری جداگانه، به تحلیل و ارزیابی مثنوی طاقدیس اختصاص داد، از سویی تأکید می‌کند که مثنوی مولانا «به حتم مهم‌ترین اثر عرفانی منظوم در همه جهان بشری است» و از سویی دیگر می‌پذیرد که «بی‌شک و واهمه‌ای می‌توان طاقدیس را در همه اضلاع لفظی و اکثر زوایای معنوی، نوعی همانندسازی با مثنوی دانست. شباهت‌ها آن‌چنان است که حتی مطالعه چند بیت از طاقدیس، خواننده را به دنیای مثنوی مولانا خاطر نشان می‌سازد و گویی دفتری دیگر – البته

→

۲۵۲، ۳۴۵ (یکی از متشرعان مخالف مولوی، به جای عنوان تجلیل‌آمیز معنوی، وی را به ملهوی -- از ریشه لهُو به معنی بازیگری -- ملقب ساخته است. بنگرید به: رضوان اکبر آله، به دنبال البدعة والتحرف، جواد محولاتی خراسانی، تهران، بی‌ت، بی‌ن، ص ۱۳).

باکم و کیفی نازل تر - از همان دیوان را می خواند» و با این همه: نمی تواند شگفتی خود را از تعریض تند و خشمگینانه فاضل نراقی به مولوی پنهان کند. وی مولوی را "بیچاره نفس" می خواند. این تعریض شگفت انگیز شاید به دلیل روحیه ضد صوفی گری فاضل باشد؛ و شاید اختلاف مذهب، وی را به چنین سخنانی واداشته است. به هر روی برای خواننده طاقدیس که از بیت بیت آن بوی مثنوی به مشام می رسد، این دو سه بیت بسیار ناباورانه است: مولوی گیرم..... آدم نشد در جای دیگر نیز تصریح می کند که: نراقی در طاقدیس، مولانا را به احترام و سپاس یاد نمی کند و در جایی از وی خرده می گیرد. برخلاف کتاب اخلاق معراج السعاده که همواره به ابیات ناب مثنوی تمسک می کند، در طاقدیس که تمام آن در فضا و اسلوب مثنوی است؛ به چشم عنایت بدو نمی گیرد - پایان سخن نویسنده متشّرع.^۱

اما با مطالعه دقیق طاقدیس و ملاحظه آنچه از قول حکیم سبزواری نقل شد، می توان دریافت که "تعریض تند و خشمگینانه فاضل نراقی به مولوی" نه فقط در "جایی" از مثنوی طاقدیس، بلکه در موارد متعددی از آن است - چنان که در یکی از آن موارد می گوید: کاش نبود در جهان یک مولوی! و مراد وی از "مولوی" نیز - باتوجه به قرائن عیدیه ای که در خود سروده های نراقی وجود دارد - همان ملاست نه صاحب کتاب مثنوی! و من در شگفتم که نویسنده متشّرع، چگونه برای اثبات مخالفت نراقی با مولانا، به این مصرع (کاش نبود.....) استناد ننموده؟ آیا می دانسته که در اینجا مولوی به معنی صاحب مثنوی نیست؟ در این صورت چرا توجه نکرده که در ابیات مورد استناد او نیز مولوی به همان معنی است که در آن

۱. مجموعه مقالات کنگره فاضلین نراقی، گروهی از نویسندگان، ۱۳۸۱ ش، ج ۴، صص ۸۱-۸۰، ۶-۴۸۵.

مصرع آمده است؟

سخنان نویسنده متشّرع در توجیه تعریض نراقی به مولوی (ضدیت نراقی با صوفی‌گری، اختلاف مذهبی) نیز بی‌مورد؛ و ضدیت نراقی با صوفی‌گری (صوفی‌گری به‌عنوان مکتب و به‌صورت مطلق و نه با برخی از مدعیان صوفی‌گری) ادعایی مردود است زیرا:

اولاً اگر تعریض‌های نراقی در معراج السّعادة و طاقدیس به صوفیان^۱ را دلیلی بر این ادعا بگیریم، می‌توان تعریض‌های او به علمای دین و اهل عبادت و واعظان و قاریان و زاهدان در این دو کتاب^۲ را نیز - که مجموعاً خیلی بیش از تعریض‌های او به صوفیان است - دلیل بر ضدیت او با اصل دین و قاطبه پیشوایان دین گرفت؛ که درست نیست.

ثانیاً گرایش‌های نراقی به عرفان و تصوّف و حرمت بسیاری از عرفا و صوفیان در نظر وی را با مراجعه به آثار او می‌توان دریافت، چنان‌که در کتاب خزائن:

* سلسله صوفیانه سیدمحمد نوربخش و میرسید علی همدانی و علاءالدوله سمنانی و شیخ مجدالدین بغدادی و شیخ نجم‌الدین کبری و احمد غزالی و ابوعلی رودباری و جنید و سرّی سقطی و معروف کرخی را به امام رضا(ع) می‌رساند.^۳ که این مدعا را متشّرعان ضدّ تصوّف قویاً انکار می‌کنند و حتی مدعی‌اند که در میان نامبردگان و امامان شیعه، هیچ‌گونه پیوندی نبوده؛ و بلکه ایشان از مخالفان تشیّع و ائمه اهل بیت بوده‌اند؛ و علامه مجلسی، سیدمحمد نوربخش را به دعوی مهدویت

۱. طاقدیس، صص ۲۳ - ۱۲۰، ۹ - ۱۲۸؛ معراج السّعادة، احمد نراقی، چاپ ۱۳۷۱ ش، صص ۱۰ - ۵۰۶.
 ۲. طاقدیس، صص ۴ - ۱۲۳، ۴۱ - ۱۳۹، ۵ - ۳۸۳، ۸ - ۴۵۵، ۶۱ - ۴۶۰، ۵ - ۴۶۴، ۴۶۷؛ معراج السّعادة، احمد نراقی، صص ۴۹۹ تا ۵۰۶.
 ۳. خزائن، ص ۴۰۷.

متهم می‌نماید و از احمد غزالی با لقب ملعون یاد می‌کند.^۱

* نراقی سروده‌های مولانا در ستایش مرشد خود شمس تبریزی را به گونه‌ای آورده است که نشان می‌دهد مورد قبول خود او نیز بوده است:

چون حدیث روی شمس الدین رسید	شمس چارم آسمان سر در کشید...
این نفس جان دامنم برتافته است	بوی پیراهان یوسف یافته است
کز برای حق صحبت سالها	بازگو رمزی از آن خوش حالها
تا زمین و آسمان خندان شود	عقل و جان و دیده صد چندان شود...
آفتابی کز وی این عالم فروخت	اندکی گر بیش تابد جمله سوخت
فتنه و آشوب و خونریزی مجو	بیش از این از شمس تبریزی مگو ^۲

* نراقی حلاج را که در نظر بسی از متشرعان، از صوفیانِ مردود و مطرود است، بالحنی ستایش آمیز یاد کرده و از کسانی شمرده که چون مژده وصل حق را شنیدند، جان خود را از شوق نثار کردند:

مژده وصلم چو منصور آید از روزی روم

پای کویان سر به کف کف بر دهن تا پای دار^۳

اینک کسی که حلاج را تقدیس می‌کند، چگونه ممکن است مولانا را به جرم صوفی‌گری تخطئه نماید؟

* تعریفی که نراقی برای صوفی ذکر کرده: گفته‌اند که صوفی ابن الوقت است و مقصودشان اینکه، صوفی نه بر آنچه از دست رفته افسوس می‌خورد و نه چشم

۱. عین الحیات، محمدباقر مجلسی، تحقیق مهدی رجایی، قم، انوار الهدی، ۱۳۸۲ ش، ج ۱، صص

۳۱-۴۳۰؛ ج ۲، ص ۴۵۷.

۲. خزائن، صص ۵۰، ۵۱.

۳. همان، ص ۱۰۳ - نیز صص ۴۹۹ و ۵۰۲ سروده‌های نورعلیشاه در ستایش منصور حلاج، و ص ۵۱۰ شعر حلاج.

به راه چیزی است که برسد، بلکه فقط به همان وقتی که در آن است توجه دارد و پیرو این دستور الهی است: لکیلا تأسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما آتیکم^۱ - تا بر آنچه از دست می‌دهید افسوس نخورید و بر آنچه به دست می‌آورد شادمان نشوید.^۲

* نورعلیشاه از صوفیان معاصر نراقی بوده و در مقام معارضه با آقا محمدعلی کرمانشاهی فقیه آن عصر - که چند تن از صوفیه از جمله معصوم‌علیشاه مرشد نورعلیشاه را به حکم او کشتند - اشعاری سروده است. از جمله در یک قطعه شعر، دست‌کم دوازده بار وی را - چون در کرمانشاه که در بالای کوه است مقیم بوده - با عنوان "جبلی" مخاطب قرار داده و در مذمت و نکوهش وی گفته:

گر نور خداجویی بیهوده چه می‌پویی ما مشرق انواریم هی هی جبلی قم قم
ای زاهد افسرده رو طعنه مزین بر ما ما آه شررباریم هی هی جبلی قم قم^۳
نیز در غزل دیگری در نکوهش وی گفته:

زاهد چه می‌دانی برو کنجی بمیر و دم مزین

ور نه سراسر پرده‌ها از روی کارت واکنم^۴

کرمانشاهی نیز در ردّ نورعلیشاه سخنان فراوانی به نظم در آورده که در ضمن آن، از هیچ دشنامی فروگذار نکرده است؛ از جمله در یک قطعه منظوم با این سرآغاز:

۱. الحدید، ۲۳.

۲. خزائن، ص ۱۵۱.

۳. همان، صص ۹-۴۹۸.

۴. همان، ص ۵۰۲ (و بسنجید با: خیرایه، آقا محمدعلی کرمانشاهی، تحقیق مهدی رجایی، قم، انصاریان، ۱۴۱۲ ه.، ج ۱، مقدمه، ص ۵۵؛ دیوان نورعلیشاه، به کوشش احمد خوشنویس، تهران، ۱۳۷۰ ش، ص ۱۳۱).

تو ابر شرر باری هی هی دغلی گم گم
 تو خرسک دمداری هی هی دغلی گم گم^۱
 آنگاه جالب است که مرحوم نراقی، آنچه را نورعلیشاه در طعن و
 تعریض به کرمانشاهی گفته، آورده،^۲ و پاسخ‌های کرمانشاهی به وی را نیاورده
 است.

با این مقدمات، چگونه می‌توان نراقی را از فقیهانِ ضدّ صوفی پنداشت و
 دعوی مخالفتِ وی با مولوی را بر پایهٔ این پندار توجیه کرد؟ و بگذریم که در
 برابر تهمتِ ضدّیت با تصوّف به نراقی، برخی از متشرّعان او را به دلیل آن‌که
 به نظر آنان، به پیروی مولوی و دیگر عرفا، ضوابط شرعی لازم الرعایه در عالم
 شاعری را مراعات نکرده، تخطئه نموده‌اند؛ و مثلاً صدرالافاضل شیرازی، بدون
 تصریح به نام نراقی، این بیت وی را درخور ایراد شمرده است:

مابه عاشق نه همین رخصت دیدار دهیم بوسه را نیز دهیم اذن که گاهی بکنند^۳
 در خاتمه، این روایت نیز شنیدنی است که: در سال‌هایی که شیخ مرتضی
 انصاری برای استفاده از محضر نراقی در کاشان به سر می‌برد، به تصریح خود،
 یک بار به دستور نراقی به درِ خانهٔ درویشی رفت و از او درخواست کرد که به وی
 حکمت بیاموزد؛ و درویش در خلال تدریس یک دوره مثنوی برای او، یک
 دوره حکمت نیز به او آموخت.^۴

۱. خیراتی، ج ۱، مقدمه، صص ۷-۶۶.

۲. خزائن، صص ۹-۴۹۸، ۵۰۲.

۳. نشریهٔ کتابداری، دفتر ۱۱، تهران، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۵۷ - قس: مثنوی طاق‌دیس، ص ۴۵۷.

۴. این روایت از طرق متعدّد نقل شده است و من آن را از استاد حکیم فقیه محمدتقی آملی -
 طاب ثراه - شنیدم و ایشان به نقل از استاد خود آقا شیخ عبدالنّبی نوری و او به نقل از استادش
 میرزای شیرازی و او به نقل از استادش شیخ انصاری. نیز بنگرید به نشریهٔ کیهان اندیشه، فروردین و
 اردیبهشت ۱۳۷۱ ش، ش ۴۱، صص ۷ و ۸ به نقل از شیخ اسدالله زنجانی از مشایخ استاد آملی و
 شاگرد میرزای شیرازی.

مهدی آلهی قمشه‌ای (۱۳۱۸ - ۱۳۹۲ هـ.)

وی از علمای دین و حکمت‌شناسان و سخنوران نامی بود؛ و به گفته خود، همچون استاد جلال‌الدین همایی،^۱ در محضر شیخ محمد خراسانی - از مدرّسان عالی‌رتبه حوزه اصفهان - مثنوی را فراگرفت و علاقه به مثنوی را از او به ارث برد - چنان‌که او نیز از استاد خود جهانگیرخان قشقایی، معلّم بزرگ اخلاق و مدرّس بلندپایه نهج‌البلاغه و کتاب‌های فقه و اصول و ریاضی و هیئت و فلسفه و منطق و طب، که مثنوی را نیک می‌شناخت و گاه در ضمن درس ابیاتی از آن را می‌خواند و شاگرد دیگر او حاج آقا رحیم ارباب نیز که در حکمت و فقه و ریاضی و هیئت یگانه دوران بود، در تبیین دقایق مثنوی تسلّطی کم‌نظیر داشت.^۲

آلهی به تبع استاد خود خراسانی، مثنوی را صیقل ارواح و بانگ توحید و دکان فقر می‌نامید، و دلبستگی او به مثنوی چندان بود که حتی در ضمن تدریس متون فلسفی همچون منظومه و اشارات و اسفار، و در تفسیر و تحلیل‌های کتبی خود از موضوعات حکمی و دینی، غالباً سخن را با ابیاتی از این منظومه عظیم می‌آراست؛ و از مضامین بلند آن استمداد می‌نمود؛ و از مولانا با تعبیراتی همچون «عارف رومی قدس سرّه القیومی در این مقام فرماید...»، «عارف قیومی، ملای رومی، فرماید» یاد می‌کرد.^۳ یک جا ضمن توضیح روایات ائمه (ع) درباره علم حق، می‌گوید: عارف رومی از آن امامان گرفته؛^۴ و جای دیگر پس از نقل گفتگوی پیامبر (ص) با زید (کیف اصبحت...) می‌نویسد: این حدیث شریف نبوی

۱. این نکته که استاد همایی مثنوی را بر شیخ محمد خراسانی خوانده‌اند، در مقاله‌ای به‌خامه این ناچیز در م. تحقیقات فارسی، دهلی، ۱۹۹۴ م. صص ۴-۱۷۳ بازگو شده است.
 ۲. محمدباقر کتابی، رجال اصفهان، اصفهان، انتشارات گلها، ۱۳۷۵، صص ۵-۳۹۴، ۷-۴۴۵، ۲-۴۵۱.
 ۳. حکمت آلهی عام و خاص، مهدی آلهی قمشه‌ای، تهران، انتشارات اسلامی، ج ۱، صص ۱۴۸، ۲۷۷، ۲۸۲؛ ج ۲، صص ۷۰، ۹۸، ۱۰۴، ۱۴۹، ۱۶۸، ۶-۴۰۵، ۳۷۱، ۲-۳۵۱، ۳۵۸.
 ۴. همان، ج ۱، ص ۲۷۳.

را عارف رومی قدس سرّه با بیانی شیوا و شیرین و شورانگیز شرح کرده اینجا ذکرش مناسب است.^۱ از جمله حقوق بسیاری نیز که استاد الهی بر ذمّه این ناچیز دارد، یکی هم یاری به من برای فرجه در جزیره مثنوی بود - که از سر حسن ظنّ به این مرید مخلص، به غرق شدن در بحر معنوی تعبیر می فرمود؛ و گاه این نیازمند را بر آن می داشت، تا با تکیه بر صوت - و البتّه نه با آوایی چندان دلنشین - مثنوی را قرائت کند؛ و من در آشنایی با مثنوی، بیش از هرکسی مدیون اویم. البتّه مشرب عرفانی الهی و حرمتی که به عرفا از جمله مولوی و به مثنوی او می نهاد، در دیده برخی از ظاهرینان و دنیاطلبان مدعی دین داری پسندیده نبود؛ چنان که شیخی بی مایه و حسود، یک بار به عزم معرکه گیری، الهی را در برابر جمعی فرومایه هدف زخم زبانها و طعنهها قرار داد؛^۲ و پاسخ او نیز این بود که:

ای شیخ مزین طعنه به گفتار الهی
هر عالم ربّانی و هر صوفی صافی است پاک از حسد و شید، بود یار الهی^۳
یک بار نیز کسی در محضر او، این ایراد را از قول مرحوم مجلسی به مولانا گرفت که: چرا گفته است: «امام علی (ع) در قیامت از ابن ملجم شفاعت می کند؟»^۴
استاد در پاسخ گفت: اولاً بر فرض که سخن مولانا در این مورد نادرست باشد، ولی مگر چه کسی است که هیچ کلام ناصوابی بر زبان وی جاری نشده باشد؟ ثانیاً مولانا این سخن را از شدت ایمانی که به کریمی و بخشنده و بزرگواری و عفو و گذشت امام علی (ع) داشته بر زبان رانده؛ و آنچه او را به این اعتقاد رسانیده، رفتار خود امام (ع) بوده است که در این دنیا شفاعت ابن ملجم را فرموده و در

۱. همان، ص ۴۰۸.

۲. در آسمان معرفت، حسن حسن زاده آملی، قم، انتشارات تشیّع، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۴۲.

۳. دیوان حکیم الهی قمشاهی، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۷، صص ۸-۲۷۷.

۴. عین الحیاة، ج ۲، ص ۴۵۷.

وصیت‌نامه خود، از بازماندگانش خواستار شده است که همان‌سان که می‌خواهند خدا از آنان بگذرد، آنان نیز از گناه قاتل او درگذرند: فاعفوا الا تحيون ان يغفر الله لكم؟^۱ یک‌بار دیگر کسی در محضر استاد، از قول آقای... این ایراد را به مولانا گرفت که ولایتش قوی نبوده و در این بیت:

گفت هرکو را منم مولی و دوست ابن عم من علی مولای اوست^۲ که به حدیث «من كنت مولاه فعلى مولاه» اشاره کرده، به پیروی از ستیان، کلمه مولانا را به معنی دوست گرفته است؛ درحالی که به اعتقاد شیعه، این کلمه به معنی خلیفه است.^۳

استاد گفتند: خیلی عجیب است که این آقا از سر ضدیت با مولانا، شعر او را به صورت نیمه کاره نقل کرده؛ زیرا مولانا در بیتی که به دنبال این بیت آورده، باتوجه به یکی از معانی مولی در لغت (آزادکننده) معنای بسیار لطیفی برای این کلمه ذکر کرده که به اعتبار جنبه یلی الخلقی، از خلیفه نیز دلنشین تر است. می‌گوید:

کیست مولی آن‌که آزادت کند بند رقیبت ز پایت برکند
ای گروه مؤمنان شادی کنید همچو سرو و سوسن آزادی کنید
مقصود مولانا آن است که پیامبر(ص) و امام علی(ع) آزادکننده مؤمنانند و ایشان را از بندهایی که شیاطین انسی و جنی و نفس امّاره بر دست و پای جسم و جان و عقل آنان می‌نهند آزاد می‌نمایند؛ چنان‌که در قرآن کریم درباره پیامبر(ص) فرموده است: و يضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم: آنان را از

۱. نهج‌البلاغه، با ترجمه جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۷۱ ش، بخش نامه‌ها، ش ۲۳.

۲. مثنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر ۶، بیت ۴۵۳۹.

۳. فروغ هدایت، سیدعلی بهبهانی، ترجمه علی دوانی، تهران، ۱۳۴۹ ش.

بارهای سنگین و غل و بندهایی که گرفتار آند برهاند.^۱ و این به یک اعتبار، بزرگ‌ترین کاری است که "خلیفه پیامبر" و "دوست" در حق کسی انجام می‌دهد. پس ذکر کلمه دوست در بیت قبل به معنی آن نیست که مولانا، از کلمه مولی فقط یک دوستی معمولی را فهمیده است.

نیز یک بار دیگر، کسی در محضر استاد آلهی روایت کرد که ملا محمدطاهر قمی و به تبع او آقای... به مولوی اعتراض کرده‌اند که چرا گفته:

ابلهان تعظیم مسجد می‌کنند در خرابی اهل دل جد می‌کنند
آن مجاز است این حقیقت ای خران نیست مسجد جز درون سروران
مسجدی کان اندرون اولیاست سجده گاه جمله است آنجا خداست^۲
ملا محمدطاهر می‌نویسد:

بدان که از این کلام، کفر صاحبش از دو جهت لازم می‌آید: یکی آن که دل اهل خانقاه را منزل خدا و سجده گاه خلق دانسته؛ و دیگر آن که استخفاف به حرمت مساجد، که نزد خدا به غایت محترم است، رسانیده؛ و احادیث اهل بیت در بیان فضل مساجد بسیار است. (و پس از ذکر چند حدیث می‌نویسد): مساجد را پیش خدا حرمتی است به غایت عظیم. پس هر که حرمتش را نگاه ندارد، از بی‌دینان و گمراهان خواهد بود.^۳

آقای... هم می‌نویسد: ما می‌بینیم صوفیه مساجد را رها کرده پناه به خانقاه می‌آورند و به جای احترام و تقدیس خانه خدا به مدح و ستایش خانقاه - یعنی یادگار راهب‌ها و دیرنشینان نصاری - پرداخته‌اند. چنان که مولای آنها در کتاب مثنوی مسجد را مسخره می‌کند و نمازگزاران را خران می‌نامد و مسجد حقیقی را

۱. سورة الاعراف، آیه ۱۵۷.

۲. مثنوی، به تصحیح نیکلسون، دفتر دوم، ابیات ۱۱ - ۳۱۰.

۳. تحفة الاخیار، محمدطاهر قمی، قم، مطبوعاتی هدف، ۱۳۶۹ ش، ص ۲۰۶.

درون اقطاب صوفیه و مرآشد طاماتی و به اصطلاح آنها "اولیا" می‌داند و می‌گوید: خدا را در دل مرشد بجوید نه در مسجد: ابلهان تعظیم مسجد...^۱

در پاسخ این مدعیات، استاد الهی گفتند: باید به این تکفیرکنندگان یاد آور شد که: حفظ شیئا و غابت عنک اشیاء (چیزی را از بر کردی و چیزهایی از دیده تو پنهان ماند) فی‌المثل هر چند در باب حرمت مسجد تردیدی نیست، اما با استناد به همان‌گونه مستندات که ایشان ارائه کرده‌اند (احادیث اهل بیت) می‌توان ثابت کرد که حرمت انسان مؤمن، حتی از مقدس‌ترین و محترم‌ترین مساجد، که مسجد الحرام باشد، بیشتر است؛ چنان‌که به نقل مرحوم مجلسی در بحار:

— در روایت آمده است که حرمت انسان مؤمن، از حرمت کعبه و قرآن بزرگ‌تر است: حرمة المؤمن اعظم من البيت.

— امام صادق(ع) بر کوه صفا (در مسجد الحرام) ایستاده بود. عباد بصری به آن حضرت گفت: این چه حدیثی است که از تو روایت می‌کنند؟ فرمود: کدام حدیث؟ گفت: این حدیث که حرمت انسان مؤمن از حرمت این بنا (خانه کعبه) بیشتر است. امام فرمود: آری من چنین گفته‌ام.

— پیامبر خدا نظر به سوی کعبه افکند و فرمود: مرحبا به خانه خدا! چه بزرگی و چه بزرگ است حرمت تو در نزد خدا! و به خدا که حرمت انسان مؤمن از تو بزرگ‌تر است.

— امام باقر(ع) و امام صادق(ع): حرمت انسان مؤمن از کعبه بیشتر است.

— امام صادق(ع): به خدا قسم حق مؤمن از حق کعبه بزرگ‌تر است.

— نیز مجلسی به این روایت اشاره می‌کند که: قلب انسان مؤمن عرش خدای

۱. مهدی موعود، علی دوانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۴۵ ش.

رحمان است.^۱

با این مقدمات، اگر مولوی به کسانی که هم مسجد می‌سازند و هم اولیای خدا را می‌آزارند بگوید: «جایگاه اولیا از مسجد والاتر است و مسجد قلب و درون اولیاست.» گناهی نکرده است. اما اینکه ملامی اخباری مذهب و ضد عرفان قمی، تعبیر «درون سروران» را «دل اهل خانقاه» معنی کرده و برپایه این تفسیر «من در آوردی»، حکم به کفر مولوی داده، با هیچ معیاری جور در نمی‌آید؛ و ملایم‌ترین پاسخی که به این برخورد او می‌توان داد این که: وی بر اثر کینه و عداوت شدید با مولوی، چنان در کوره خشم و بدبینی افتاده که حتی معنای ظاهری کلمات را به درستی نتوانسته بفهمد و برای آنها معانی‌ای نادرست عرضه کرده است.

این که از ملا محمدطاهر. در مورد آقای... نیز باید توجه داشت که ایشان به‌دلیلی که ناگفتن آن اولی است،^۲ خود را ناگزیر می‌بیند که بدون هیچ تأمل و اندیشه‌ای، هرچه به قلمش می‌آید در تخطئه عرفا و صوفیه از جمله مولوی بگوید و پروایی از نادرستی آن نداشته باشد. چنان که این سه بیت را مدرک و مستندی بر ضدیت مولانا با کسانی که مسجد بنا می‌کنند قلمداد کرده؛ و هیچ نیاندیشیده که مولوی در این سه بیت، به خلفا و شاهان و درباریان و صاحبان مناصب حکومتی و توانگرانی طعنه می‌زند که بانیان مساجد بزرگ، اکثراً از ایشان بوده‌اند؛ و از یک طرف مساجد باشکوه بنا می‌کرده‌اند؛ و از طرف دیگر در آزار ائمه و اولیا و اهل حق کوشا بوده‌اند. چنان که عمروعاص اولین مسجد جامع بزرگ را در مصر بنا کرد؛ و ولید بن عبدالملک اموی بر جای کلیسایی معروف که در دمشق بود، مسجد

۱. بحار الانوار، محمدباقر مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ه.ق، ج ۷، ص ۳۲۳؛ ج ۴۷، صص ۸۹، ۹۰؛ ج ۶۵، ص ۱۶؛ ج ۶۴، ص ۷۱؛ ج ۵۵، ص ۳۹.

۲. استاد الهی دلیش را گفتند و من از بازگوکردن آن معذورم.

جامع اموی را بنیاد نهاد؛ و منصور عباسی در بغداد مسجد جامع ساخت؛ و متوکل عباسی برای ساخت مسجد جامع سامرا بیش از ۳۰۰۰۰۰ دینار طلا هزینه کرد و....^۱ آنگاه مگر عیبی دارد که کسی بگوید: ابلهانی مثل عمرو عاص و ولید بن عبدالملک و منصور و متوکل مسجد می‌سازند و در آزار ائمه و اولیای خدا اهتمام دارند، و نمی‌دانند که مسجد حقیقی درون ائمه و اولیاست و...؟ کدام خردمندی این سخن را به معنی مخالفت با تعمیر و بنای مساجد و دشمنی با مسجد می‌گیرد و آن را بر سر گوینده‌اش می‌کوبد؟

آیا این بیت عربی که علما به عنوان مرثیه می‌خوانند:

یَعظُمون له اَعواد منبره و تحت منبره ابناؤه وضعوا^۲

که اعتراض به تعظیم چوب‌های منبر رسول (ص) و در همان حال آزار فرزندان رسول (ص) است، هیچ عاقلی را به این فکر می‌اندازد که شاعر خواسته به منبر پیامبر (ص) اهانت کند؟ و آیا این شعر فارسی که روضه‌خوان‌ها می‌خوانند: یسن کنند حرز و به طه کشند تیغ قرآن کنند حفظ و امام زمان کشند به معنی اهانت به سوره یس و نهی از حفظ قرآن است؟

و آیا این بیت از فقیه و اصولی بزرگ، شیخ محمدحسین کمپانی، مضمونِ همان دو سه بیتِ مثنوی - و بلکه مضمونی تندتر از آن - را منعکس نمی‌کند: از خانه کعبه چه می‌طلبی؟ ای از تو خرابیِ خانه دل!^۳ جلّ الاله!

استاد آلهی فرمودند: ثانیاً اگر آقای... حتی نگاهی سرسری به یکی از

۱. دانشنامه جهان اسلام، ج ۹، تهران، ۱۳۸۴ ش، صص ۸-۳۰۳، ۳۵۳.

۲. چوب‌های منبر پیامبر را حرمت می‌نهند و در پای منبر او فرزندان را خوار و ذلیل داشته‌اند.

یادآوری - تعبیر خوار و ذلیل را من برای فرزندان رسول (ص) روا نمی‌دارم و استغفرالله!

۳. دیوان محمدحسین غروی اصفهانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲ ش، ص ۲۳۰.

دیوان‌های علمای بزرگی که شاعر هم بوده‌اند می‌افکنند، بالعین والعیان می‌دید که آنچه آنان در مقام شاعری دربارهٔ مقدّسات گفته‌اند، خیلی تندتر از سخن مولوی دربارهٔ مسجد است؛ و هر توجیهی که آقای... برای آن اشعار دارد، من همان را برای دو سه بیت مولوی عرضه می‌کنم. از باب مثال می‌پرسم که این آقا برای این ابیات شیخ بهایی، فقیه بزرگ، چه توجیهی دارد:

یارب چه فرخ طالعدن آنان که در بازار عشق

دردی خریدند و غم دنیا و دین بفروختند

چون رشتهٔ ایمان من بگسسته دیدند اهل کفر

یک رشته از زنار خود بر خرقةٔ من دوختند

دی مفتیان شهر را تعلیم کردم مسأله

و امروز اهل میکده رندی ز من آموختند

درگوش اهل مدرسه یارب بهایی دی چه گفت

کامروز آن بیچارگان اوراق خود را سوختند

نیز این ابیات:

دین و دل به یک دیدن، باختیم و خرسندیم

در قمار عشق ای دل کی بود پشیمانی

زاهدی به میخانه سرخ رو ز می دیدم

گفتمش مبارک باد بر تو این مسلمانی

نیز این رباعی:

در میکده دوش زاهدی دیدم مست تسبیح به گردن و صراحی در دست

گفتم ز چه در میکده جا کردی گفت از میکده هم به سوی حق راهی هست

و این رباعی دیگر:

زاهد به تو تقوی و ریا ارزانی من دانم و بی‌دینی و بی‌ایمانی
 تو باش چنین و طعنه میزن بر من من کافر و من یهود و من نصرانی^۱
 نیز دیگر اشعار و نوشته‌های عارفانه شیخ بهایی که با دستاویزگردانیدن آنها،
 کسانی از متشرعان نزدیک به عصر وی مانند ملا محمدطاهر قمی، او را بزهکار
 شمرده و تکفیر کرده‌اند؛^۲ و برخی از متشرعان معاصر ما همچون سید ابوالفضل
 برقعی قمی در تخطئه او اهتمام نموده و مدعی شده‌اند که وی و همانندانش
 برخلاف تمام شیعه و اهل بیت عصمت رفتار کرده‌اند.^۳ و یکی از ملایانی که دهه
 اول قرن چهاردهم را درک کرده و به ملا فیض‌الله (دربندی؟) موسوم بوده،
 شیخ بهایی و گروهی از اهل معرفت را بسیار نکوهش نموده و دروغگو انگاشته
 و دلباخته زنان و جوانان و مردان و بچه‌ها قلمداد کرده؛ و برای اثبات این دعاوی،
 پاره‌ای از ابیات شیخ را - که در آن به توصیف زیبایی‌های بدنی (کاکل
 مشکین...) پرداخته - گواه آورده است.^۴

نیز این ابیات از فقیه و اصولی بزرگ محقق نراقی:

در سر هر کوچه‌ای صیادهاست	مسجد و محراب پر شیادهاست
بر فراز منبر آن شیوا زبان	هست صیادی و تیرش در دهان
هم به محراب آن امام خودپسند ^۵	سبحه‌اش دامست و دستارش کمند
دام چبود؟ مسجد و محرابشان	این نماز و وعظ و نان و آبشان

۱. دیوان کامل شیخ بهایی، با مقدمه سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۸، ش، صص ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۶۷، ۱۷۴.

۲. الذریعه، آقابزرگ تهرانی، ج ۷، تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۲۷، ش، ص ۵۸.

۳. حافظ شکن، ابوالفضل برقعی، نسخه ماشین شده.

۴. کشکول حکیم هیدجی، به اهتمام حاج محمدرحیم صالحی هیدجی، بی‌ت، بی‌ن، صص ۴-۹۳.

۵. در نسخه چاپی طاق‌دیس، به جای خودپسند پراوند ضبط شده که نفهمیدم یعنی چه؛ و من آن‌گونه که از استادم الهی شنیدم ضبط کردم.

جِبَّة و عَمَّامه و تحت الحنک
در تشهدها نشستن بر وَرَک^۱ و:

روی اندر مسجد و محراب کن
طعمه اندر نان جو کشکاب^۳ کن
دست اندر دامنِ سَجَّاده زن
رشتهٔ تسبیح در گردن فکن
تا مگر بفریبی از این عامه‌ای
گرم سازی بهر خود هنگامه‌ای
هیچ دام و دانه از بهر شکار
بہتر از تسبیح و سَجَّاده میار
بہتر از سجاده دامی نزد کیست؟
دانه به از دانهٔ تسبیح چیست؟^۴
و:

عمری شد از من مدرسه، آباد و می‌خواهم کنون
کَفَّارَةُ آن در حرم، طرح افکنم میخانه‌ای

و:
نمی‌خواهم مقامی جز خرابات
ز مسجد دل گرفت از خانقه نیز
و:

گفتم که آیا جویمت در کعبه یا در خانقه؟
گفتا مرا خواهی بیا دیر مغان دیر مغان
و:

چه نازی از نماز و روزه زاهد؟!
گنہ زین‌گونه من بسیار دارم!^۵
آقای... و همفکران ایشان، خوب است بر روی یکایک این ابیات - که

۱. ورک: خار بیابان.

۲. مثنوی طاقدیس، ص ۲۹۵.

۳. آتش جو.

۴. مثنوی طاقدیس، صص ۳-۳۹۲.

۵. مجموعه مقالات کنگرهٔ فاضلین نراقی، ج ۴، صص ۵-۴۶۳ و ۴۵۳.

نظایر آنها را علمای بزرگ دیگر نیز فراوان گفته‌اند - تأمل کنند و ببینند مضمون کدام یک از آنها، با تشریح و ظواهر شرع، سازگارتر از آن دو بیت مثنوی است؟ و آیا بهتر نیست آقای... که آن همه کتاب و مقاله برای معرفی علمای شیعه نوشته - و الحق نیز در این صحنه بسیار زحمت کشیده - آثار ادبی آنها را هم با چشم عنایت می‌نگریست تا بداند با چشمی که او به آن دو سه بیت مثنوی نگریسته و بر آن انگشت اعتراض نهاده، کثیری از بزرگانِ مقبول در نظر او را نیز می‌توان تخطئه و تکفیر و تفسیق کرد؟ استاد آلهی به نقل از روضات الجنات تألیف خوانساری، حکایتی ظریف هم نقل کردند که من جرأت بازگو کردن آن را ندارم و در طبع آن حکایت، چیزهایی بس نامقدس، به کعبه و حجرالاسود و مسجدالحرام و حرم تشبیه شده‌اند - بدون ذکرِ بلا تشبیه - و فرمودند: من نمی‌دانم آقای... - با آن همه تتبع در کتاب‌های تراجم و رجال - این حکایت را در روضات^۱ دیده‌اند؟ و اگر دیده‌اند، درباره‌ی ناقل آن - که عالم بزرگ دین سید صاحب روضات است - چه نظری دارند؟ آیا او را به جرم اینکه به بهانه نقل حکایتی ظریف، به مقدسات اهانت کرده تکفیر می‌کنند یا نه؟ و اگر نمی‌کنند، چگونه مولوی و عرفا را به خاطر سخنانی بسیار ملایم‌تر از آن تشبیهات محکوم می‌کنند؟

یادآوری: به سروده‌هایی که استاد آلهی به عنوان نمونه آوردند، من این بیتِ دیگر از غزل معروف آیت‌الله خمینی را می‌افزایم:

در میخانه گشایید به رویم شب و روز که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم^۲
و از همفکران ملاً محمدطاهر قمی و آقای... می‌خواهم که آن سه بیت

۱. روضات الجنات، سید محمدباقر خوانساری، قم، اسماعیلیان، ۹۲-۱۳۹۰ ه.ق، ج ۵، ص ۱۵۲ (نیز بنگرید به ترجمه فارسی آن از محمدباقر ساعدی، تهران، ۱۳۶۰ ش، ج ۶، ص ۵۵).
۲. دیوان، چاپ خرداد ۱۳۷۲ ش، ص ۱۴۲.

مثنوی را کنار این بیت بگذارند، و سپس بفرمایند که وقتی باید این بیت را توجیه و بلکه تقدیس کرد، چرا باید از آن سه بیت، چماقی برای کوبیدن به فرق مولوی و همه عرفا ساخت؟

در پایان این گفتار درخور ذکر است که استاد آلهی به غزلیات مولانا نیز دلبستگی شایان داشت و پاره‌ای از غزل‌های خود او آهنگ و قافیه و تعبیرات مولانا را به یاد می‌آورد:

از جمله غزلی مشتمل بر این ابیات:

ای لعلِ گهربارت	از درّ و گهر خوشتر
وی طرّه مشکینت	از سنبلِ تر خوشتر
خورشیدِ وجودی تو عالم شررِ مهرت	روی قمرافروزت صدره ز قمر خوشتر
نازِ خمِ ابرویت صدملک جهان ارزد	نطق لب شیرینت از قندوشکر خوشتر
یک شعله حسنش صد شمس و قمر سازد	ای دوست چه فرمایی رویش ز قمر خوشتر ^۱

که یادآور دو غزل از مولانا با این‌گونه ابیات است:

ای دلبرِ شنگِ من	ای مایه رنگِ من
ای شگرِ تنگِ من	از تنگِ شکر خوشتر
همسایه ما بودی، چون چهره تو بنمودی	تا خانه یکی کردی، ای خوش قمر انور
نوری که نیارم گفت در پای تو می‌افتد	معنی‌اش که درویشا در ما بنگر خوشتر ^۲

۱. دیوان حکیم آلهی قمشه‌ای، ص ۱۳۹.

۲. کلیات شمس، با تصحیحات فروزانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۲۷۵.

سجده نور به نور

بحثی درباره سجده بر انسان

علیرضا عرب

یکی از ایرادهایی که برخی علمای اهل سنت به شیعه، و برخی مخالفان تصوف و عرفان بر اهل آن وارد می‌کنند، مسأله سجده سالکان طریقت – در بعضی حالات ویژه – به بزرگان آنها است. در این نوشتار سعی می‌شود به حول و قوه الهی، مبانی دینی و حکمی آن مورد بررسی قرار گیرد. ابتدا باید این نکته را یادآور شویم که نه در عالم تشیع و نه در عالم تصوف و عرفان هیچ برنامه ویژه و دستور خاصی جهت سجده به بزرگان و اولیای الهی وجود نداشته و ندارد، و اگر در پاره‌ای از موارد این اتفاق نادر و مبارک می‌افتد، به مقتضای حال و مقام سالک است که به شرح آن می‌پردازیم.

قرآن کریم، طی دو داستان، که اولی داستان آفرینش و خلقت آدم است و دیگری داستان یوسف (ع)، مسأله سجده به انسان و از جمله سجده انسانی به انسان دیگر را مطرح می‌کند. در داستان آفرینش آدم، این‌گونه می‌فرماید که:

آدمی آفریده شده که چون واجد تمام اسما و صفات الهی و آیینۀ تمام‌نمای اوست، صاحب مقام خلافت الهی بر روی زمین و مسجود فرشتگان است.^۱ در داستان آفرینش آدم، این خداوند است که خود به فرشتگان دستور سجده به آدم را می‌دهد.^۲ حال این سؤالات پیش می‌آید که آیا سجده به غیر خدا مگر حرام نیست؟ آیا آدم موجودی غیر از خدا بود؟ و آیا فرشتگان که موجوداتی نوری و عقل محض، و عاری از شهوت و غضب - به شکل انسانی آن - هستند، به ناگاه مشرک شده و به جای خدای تعالی به موجودی دیگر - که خود معترض به آفرینش او بودند - سجده کردند؟ آیا میان خدا و آدم (ع) دوگانگی‌ای در میان بود؟ اگر به این پرسش‌ها - به استثنای پرسش اول - پاسخ مثبت دهیم، مستلزم شرک و بت‌پرستی می‌شود. آیا خدایی که خود، پیامبران الهی - علیهم‌السلام - را برای تعلیم و نشر توحید مبعوث فرمود، خود، فرشتگانش را به وادی شرک و دوگانه‌پرستی تبعید کرد؟ یا مسأله به گونه‌ای دیگر است که اگر نور الهی مددکار آدمی نشود، از درک عمق مطلب ناتوان خواهیم بود؟

در قضیۀ سجده فرشتگان به آدم (ع)، دو دیدگاه به وجود آمد: نخست دیدگاه فرشته‌ای و دوم دیدگاه ابلیسی. از دید فرشتگان، آدم گرچه موجودی به ظاهر جسمانی بود، اما قلبی داشت که آیینۀ تمام‌نمای اسماء و صفات الهی بود. یعنی اگر ذات الهی رب العالمین است، آدم هم به اقتضای مقام مظهریت، مظهر اسم

۱. «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره / ۳۱): «و (خدا) تمام اسم‌ها (ی‌خود) را به آدم آموخت.» «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره / ۳۰): «من قطعاً در روی زمین (به صورت دایمی و پی‌در پی) جانشینی (برای خود) قرار می‌دهم.» لازم به گفتن است، که تمام آیات و روایات و متون عربی به کار رفته در این مقاله، توسط نویسنده مقاله به فارسی ترجمه شده است.

۲. «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره / ۳۴): «به فرشتگان گفتیم به آدم سجده کنید! پس همه سجده کردند جز ابلیس که سرپیچی کرد و بزرگی فروخت و از کافران شد.»

فوق بود. پس سجده به او و عبادت و پرستش او و ثنا و ستایش او، نه سجده و عبادت و ستایش جسم آدم، که سجده و عبادت و ثنا و ستایش عکس رخ یار بود که در آئینه قلب آدم (ع) متجلی شده بود. فرشتگان دوگانگی ای نمی دیدند، و به هنگام سجده، توجه و عنایتی به جسم آدم نداشتند. آنها همچون همیشه خود را در حال سجده به حضرت رب العالمین می یافتند.^۱ اما از دید ابلیس، آدم (ع) چیزی جز یک موجود خاکی و جسمانی بیش نبود. و چون در مقام استدلال و قیاس برآمد، آتش را از خاک، و خود را از آدم (ع) برتر یافت. بنابراین به راه خودسری رفت و از بارگاه الهی رانده شد.

اگر در داستان آفرینش آدم (ع)، مسأله سجده فرشتگان به آدم (ع) مطرح است، در داستان یوسف (ع) مسأله سجده انسان به انسان مطرح شده است. همان گونه که همگان می دانند در داستان فوق، نخست یوسف (ع) در ایام کودکی خواب عجیبی می بیند که در آن، یازده ستاره به همراه ماه و خورشید به او سجده می کنند.^۲ سپس به هنگام بزرگسالی که مصادف با به سلطنت رسیدن وی و مقارن

۱. از آیه ای که می آوریم معلوم می شود اگرچه فرشتگان به آدمی که مجموعه هماهنگی از جسم و روح الهی بود سجده کردند، اما توجه آنها به بعد الهی وجود وی بوده است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر / ۲۹): «وقتی آفرینش او را کامل کردم و از روح خود در او دمیدم، همگی به او سجده کنید.» چنان که مشهود است، دستور الهی مبنی بر سجده همه فرشتگان به آدم، در حالی صادر می شود که آدم، مجموعه ای کامل از جسم و روح الهی بوده است. یعنی آنها ظاهراً جسم، اما در واقع روح الهی را سجده کردند. درست همان گونه که برای صوفیان - در حالت های ویژه - در برابر مشایخ رخ می دهد.

۲. «إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (يوسف / ۴): «یوسف به پدر خویش گفت: ای پدر! من یازده ستاره و خورشید و ماه را دیدم. همه آنها را در حال سجده به خودم دیدم.» نکته قابل ملاحظه در این آیه، بشارت الهی به یوسف کودک است مبنی بر اینکه وی در بزرگسالی به مقام جامعیت میان کثرت و وحدت، یا ضحو بعد المحو، یا جمع الجمیع یا بقای بعد از فنا می رسد. و شاهد ما بر این مطلب، دو بار استفاده از فعل رایث - که این فعل، نشانه ای بر روش شهودی همه انبیا که یوسف در اینجا نماد ایشان است، در مسیر خداشناسی می باشد. - توسط یوسف است. اولی اشاره به عالم کثرت، و دیگری اشاره به عالم وحدت دارد.

با به کمال معنوی رسیدن او بوده، والدین و یازده برادرش در مقابل وی و در عالم واقع - و نه در خواب - بر خاک افتاده و سجده اش می کنند، و یوسف به پدر یاد آور می شود که این سجده شما به من، تأویل عملی خوابی بود که در کودکی دیده بودم.^۱

حال این سؤالات مطرح می شود که آیا یعقوب و یوسف - علیهما السلام - و برادران و مادر او که جملگی از موحدان نامی تاریخ، و دو نفر اول که از انبیای بزرگ بنی اسرائیل بودند، مشرک بوده اند؟ آیا یعقوب (ع) و همسر و فرزندان او میان سجده کردن به یوسف (ع)، و سجده کردن به خدا، دوگانگی ای می دیده اند؟ یا سجده به یوسف (ع) را که مظهر اسماء و صفات الهی بوده، همان سجده به خدای تعالی می یافته اند؟ آیا به هنگام سجده به یوسف (ع)، هیچ توجه و عنایتی به جسم آن بزرگوار هم داشته اند؟ یا به تمامی محو شهود جمال و کمال الهی که متجلی در آینه قلب یوسف (ع) بوده، بوده اند؟

در هر دوی این داستانها، ما شاهد سجده نور به نور هستیم. سجده نور ضعیف تر به نور قوی تر و بلکه قوی ترین و کامل ترین نور. در داستان آفرینش آدم (ع)، فرشتگان که موجودات نوریۀ جهان هستی اند، به آدم (ع) که به مقتضای مظهریتش برای تمامی اسما و صفات الهی، و به مقتضای کریمه «الله نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ»،^۲ نور مطلق و کامل هستی و مظهر اسم اعظم "الله" بود، سجده کردند. آنها به ظاهر به جسم آدم (ع)، و در واقع به نور او و به روح الهی وی و به الله سجده کردند. در داستان یوسف (ع) هم، پدر و مادر و یازده برادرش که تجسد خورشید و

۱. «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجْدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رَبِّي حَقًّا» (یوسف / ۱۰۰): «و پدر و مادرش را بر تخت نشانند و همگی به او سجده کردند، و گفت: ای پدر! این تأویل رویای ایام کودکی من بود که پروردگارم آن را تحقق عملی بخشید.»

۲. نور / ۳۵: الله، نور آسمانها و زمین است.

ماه و یازده ستاره بودند، به یوسف (ع) که در کوره آزمایشات و ابتلائات الهی پخته شده و صاحب نور کامل تر و قوی تر شده بود سجده کردند. نور ستاره و ماه و خورشید، نماد مجموع نورهای عالم است. یعنی مجموع نورهای ضعیف و قوی عالم به او سجده کردند و تسلیم امرش شدند. پس سجده جسم به جسم نبوده که مستلزم شرک و کفر بوده باشد، گرچه صورت شرک آلود و کفر آمیزی داشته، بلکه سجده نور به نور بوده است. سجده تجلیات ضعیف تر نور الهی، به تجلیات قوی تر آن. و این یعنی آنکه برادران یوسف که به مدد نور الهی از مشاعرو حواس باطنی باز برخوردار شده بودند، با مشاهده تجلی نور کامل تر الهی در آینه قلب یوسف (ع)، در مقابل آن نور کامل تر به سجده افتادند. در این حال و مقام سلوکی، دیگر حجابها و پردههای حایل برداشته شده و مرزهای جسمانی و طبیعی در نور دیده می شود. چنان سالکی و در چنین حال و مقامی، به صورت قهری و ناگزیر، در مقابل نور کامل تر از خود به سجده می افتد؛ و گرچه این سجده، سجده جسمی به جسم دیگر به نظر آمده و ظاهری شرک آلود و کفر آمیز دارد، اما آینه تمام نمای توحید ناب است.

بر همین اساس است که مولای متقیان، خود را یکی از بندگان محمد (ص) می شمارد: «أَنَا عَبْدٌ مِنْ عَبِيدِ مُحَمَّدٍ».^۱ آیا نعوذ بالله، علی (ع) که پرچمدار توحید در طول تاریخ بشریت است، به بت پرستی روی آورده است؟ و به جای پرستش و بندگی خداوند، به پرستش و بندگی پیامبر او مشغول شده است؟ هرگز! بلکه علی (ع) با دیده وحدت بین خود، محمد (ص) را فانی در حضرت ذوالجلال و الاکرام مشاهده کرده، و در این مقام، میان او و خدا فاصله ای نمی یابد؛ تا بندگی محمد (ص) در عرض بندگی خدا قرار گیرد، و خوف شرک و بت پرستی پدید

۱. کافی، ج ۱، ص ۹۰.

آید. مرحوم امام خمینی در این باره می‌نویسد:

«پس فطرت همه مردم، ثناجو و ستایش‌گوی ذات مقدس اویند و از دیگر موجودات متنفرند. مگر آن وجودهایی که به حسب سیر در ممالک کمال و شهرهای عشق، فانی در ذات ذوالجلال شوند، که عشق و محبت به آنها و ثنا و ستایش آنها، عین عشق به حق و ستایش اوست. "حب خاصان خدا، حب خداست."»^۱

ایشان در جای دیگری، و بر اساس فقراتی از زیارت جامعه، رجوع به انسان کامل را رجوع به الله قلمداد می‌کنند؛ و پرواضح است که سجده، کامل‌ترین نماد رجوع به انسان کامل و رجوع به الله است:

«و در زیارت جامعه می‌فرماید: وَ اِيَابُ الْخَلْقِ اِلَيْكُمْ وَ حِسَابُهُمْ عَلَيْكُمْ. سرّی از اسرار توحید و اشاره به آن است که رجوع به انسان کامل، رجوع الی الله است. زیرا که انسان کامل، فانی مطلق و باقی به بقاء الله است، و از خود تعین و انیت و انانیتی ندارد. بلکه خود از اسمای حسنی و اسم اعظم است. چنانچه اشاره به این معنی در قرآن و احادیث شریفه بسیار است.»^۲

فرمایش علوی «انا عبدٌ من عبید محمد» که بر پایه یک پشتوانه عمیق معرفتی - قرآنی استوار است، باعث آن شد که علویان و شیعیان، با نامگذاری فرزندان خود به نام‌های: عبدالمحمد، عبدالعلی، عبدالحسین، عبدالصادق، عبدالرضا و... آنها را بر بندگی ائمه خود بگمارند. و این نوع نامگذاری، از افتخارات معرفتی و تاریخی و فرهنگی و دینی شیعیان است، و در میان اهل سنت، مسوق به سابقه نبوده و نیست. زیرا شیعیان که در مکتب تربیتی اهل بیت (ع) رشد یافته بودند، میان

۱. آداب الصلوة، امام خمینی، ص ۲۵۲.

۲. همان، ص ۲۶۳.

بندگی امام خود و بندگی خدا فاصله‌ای نمی‌دیدند. و سجده، یکی از نمادهای بندگی و البته کامل‌ترین آنان است.

بر این اساس، سجده به ائمه اطهار(ع) در میان شیعیان، وقتی که حال خوشی دست می‌داده، و حجاب‌ها دریده می‌شده، امر عجیبی نبوده است، چرا که سجده نور به نور بوده است. البته باز تکرار می‌کنیم که این، به آن معنا نیست که شیعیان برنامه خاصی یا دستور ویژه‌ای برای سجده به ائمه اطهار(ع) داشته‌اند. بلکه به مقتضای حال و مقام، اگر در اثر شهود انوار الهی در آیینة قلب امام، حال سجده بر آنان غالب می‌شده آن را انجام می‌داده و در این عمل هیچ‌گونه شائبه شرک و کفری ملاحظه نمی‌کرده‌اند.

علی(ع)، در روایتی طولانی که در بیان چگونگی خلقت حقایق عالم هستی، از جمله نور محمد(ص) و اهل بیت(ع) است می‌فرماید:

«و خَلَقَ مِنْ نُورِ اللَّوْحِ الْقَلَمَ، وَقَالَ لَهُ: اُكْتُبْ تَوْحِيدِي! فَبَقِيَ الْقَلَمُ أَلْفَ عَامٍ سَكَرًا مِنْ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى. فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ: اُكْتُبْ، قَالَ: يَا رَبِّ وَمَا اُكْتُبُ؟ قَالَ اُكْتُبْ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ». فَلَمَّا سَمِعَ الْقَلَمُ اسْمَ مُحَمَّدٍ (ص) خَرَّ سَاجِدًا وَقَالَ: سُبْحَانَ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ، سُبْحَانَ الْعَظِيمِ الْأَعْظَمِ...»^۱

یعنی همان قلمی که خدای تعالی به آن سوگند یاد کرده،^۲ به اسم محمد(ص) سجده کرده است. اسم نمادی است که بر معنا و مسمای خود دلالت می‌کند. اسم محمد(ص) هم نمادی است که بر احوالات و مقامات معنوی و قلبی ایشان دلالت دارد، و سجده قلم به اسم ایشان، گرچه به ظاهر، سجده به اسم است اما در واقع،

۱. بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۲۹: و از نور لوح، قلم را خلق کرد و به او گفت: توحید مرا بنویس! پس قلم به مدت هزار سال از کلام خدای متعال مست شد. وقتی به هوش آمد، (خدا) گفت: بنویس! (قلم) گفت: ای پروردگار من، چه بنویسم؟ گفت بنویس: «لا اله الا الله، محمد رسول الله». قلم وقتی اسم محمد(ص) را شنید به سجده افتاد و گفت: پاک و منزّه است یگانه قهار، پاک و منزّه است عظیم عظیم تر....

۲. قلم / ۱.

سجده به مستمای آن اسم، یعنی سجده به نور محمد(ص) و سجده به اسماء و صفات الهی ای است که در آئینه قلب و وجود آن حضرت متجلی بوده است. زیرا در روایت فوق به بیان علی(ع)، قلم به اسم محمد(ص) سجده می‌کند و باید به ستایش او پردازد، اما در حین سجده به اسم آن حضرت، به ستایش خدای تعالی می‌پردازد. و این به معنای آن است که وقتی قلم به اسم محمد(ص) توجه کرده، مستمایی جز تجلیات اسمایی و ذاتی خداوند در آن اسم ملاحظه نکرده، و به همین دلیل به آن اسم سجده کرده است. یعنی تغایر و تمایزی میان الله و مستمای اسم محمد(ص) نمی‌دیده است. به بیان دیگر در ظاهر، اسم قلم بر اسم محمد(ص)، و در واقع مستمای قلم بر مستمای محمد(ص)، یا به عبارتی نور قلم بر نور محمد(ص) سجده برده است. جسم هم از مقوله اسم است. یعنی همان‌گونه که اسم بر مستمای خود دلالت دارد، جسم هم بر جان و روح موجود در خود، که همان هویت و مستمای اوست دلالت دارد. پس سجده قلم به اسم محمد(ص)، به مثابه سجده سالکان طریقت به جسم انسان کامل وقت است. جسمی که حامل تجلی کامل روح الهی است، آنقدر شریف است، که حتی منهای روح الهی نیز لیاقت آن را دارد که مسجود واقع شود. علی(ع) در ادامه فرمایشات خود در روایت فوق می‌فرماید:

«فَلَمَّا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى آدَمَ (ع) أَوْحَى إِلَى الْمَلَائِكَةِ: "إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ. فَاذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ."^۱ فَحَمَلَتِ الْمَلَائِكَةُ جَسَدَ آدَمَ (ع) وَ وَضَعُوهُ عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ وَ هُوَ جَسَدٌ لَّا رُوحَ فِيهِ، وَ الْمَلَائِكَةُ يَنْتَظِرُونَ مَتَى يُؤْمَرُونَ بِالسُّجُودِ وَ كَانَ ذَلِكَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ بَعْدَ الظُّهْرِ. ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُودِ لِآدَمَ (ع)، فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَعَنَهُ اللَّهُ. ثُمَّ خَلَقَ اللَّهُ بَعْدَ ذَلِكَ الرُّوحَ وَ قَالَ لَهَا: أَدْخُلِي فِي هَذَا الْجِسْمِ.»^۲

۱. ص / ۷۲ - ۷۱.

۲. بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۳۲: وقتی خدای تعالی آدم(ع) را خلق کرد به فرشتگان گفت: «من بشری ←

خوب است همگان به مفاد فرمایشات علی(ع) در این روایت عمیق و شریف، نیک تأمل کنند. براساس فرمایش حضرت علی(ع) خداوند خود به فرشتگانش دستور می‌دهد که به جسم بی‌روح آدم(ع) سجده کنند. وقتی جسدی بی‌روح، از آن جهت که می‌خواهد خانه اقامت روح کامل الهی باشد، لایق مسجود شدن است، لیاقت جسد و جسم حامل روح کامل الهی چگونه و در چه حدی خواهد بود؟

در روایت شریف دیگری، درباره اتفاقاتی که پس از اتمام ماه سوم بارداری حضرت آمنه(ع)، مادر گرامی حضرت رسول(ص) رخ داده بوده، چنین آمده است:

«فَلَمَّا مَضَى ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ أَمَرَ اللَّهُ الْبِحَارَ وَالْجِبَالَ وَالْأَشْجَارَ وَكُلَّ شَيْءٍ أَنْ يَسْجُدُوا لِمُحَمَّدٍ (ص) حَتَّى وَضَعَ جَمَلُ أَبِي قُحَافَةَ رَأْسَهُ عَلَى الْأَرْضِ فَكَلَّمَا ضَرْبَهُ لَمْ يُحَرِّكَ رَأْسَهُ فَنَادَى هَاتِفًا لَا تَضْرِبُهُ فَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ إِيَّاهُ وَكُلَّ شَيْءٍ أَنْ يَسْجُدُوا لِأَمْرِ عَظِيمٍ.»^۱

اینک این پرسش مطرح می‌شود که چگونه دریاها و کوه‌ها و درختان و دیگر موجودات استعداد دریافت و شنیدن امر الهی مبنی بر وجوب سجده به

→

را از گل می‌آفرینم. چون تماشای کردم و در آن از روح خود دمیدم، همه سجده‌اش کنید.» پس فرشتگان جسم آدم را – درحالی که فاقد روح بود – بردند و مقابل درب بهشت نهادند. فرشتگان منتظر بودند که کی به سجده امر می‌شوند، و این در بعد از ظهر روز جمعه بود. سپس خدای تعالی فرشتگان را امر به سجده به آدم کرد. همه سجده کردند مگر ابلیس که خدایش لعنت کند. سپس خدا روح را خلق کرد و به او گفت: در این جسم داخل شو!

۱. قلم، ملاء علی بیدختی "نورعلیشاه ثانی"، ج ۱، ص ۶۳: وقتی سه ماه (از بارداری حضرت آمنه) گذشت، خداوند به دریاها و کوه‌ها و درختان و هر چیزی امر کرد که به محمد(ص) سجده کنند. تا آنجا که شتر ابو قحافه نیز سرش را (به سجده) بر زمین نهاد، و هرچه به او ضربه زد، (شتر) سرش را تکان نداد. سروش غیبی ندا داد: او را نزن، که خدا به او و همه موجودات امر کرده است که به امر عظیمی سجده کنند.

جنینی مبارک را که قرار است در آینده خلیفه خدا و مظهر تام روح کامل الهی شود دارند، اما سالک موفق و مؤیدی که مشغول سیر و سلوک الی الله بوده، و به حکم انسان بودنش اشرف مخلوقات نیز هست، استعداد و لیاقت و ظرفیت دریافت و شنیدن ندای سروش غیبی را مبنی بر سجده به انسان کاملی که در برابر اوست ندارد؟ یعنی انسانی که اشرف مخلوقات است از شتر ابوقحافه پست تر و ضعیف تر است؟ آیا حواس و مشاعر باطنی یک سالک الی الله از حواس و مشاعر یک شتر کمتر است؟

در ادامه روایت فوق، درباره وقایع پنجمین ماه بارداری حضرت آمنه چنین آمده است:

«وَلَمَّا مَضَىٰ أَرْبَعَةٌ رَأَىٰ حَبِيبُ الرَّاهِدِ مِنْ أَشْهَرِ عُلَمَاءِ الْيَهُودِ غَزَالًا يَسْجُدُ فَجَاءَ لِيُخَرِّكَهُ فَسَمِعَ هَاتِفًا يَقُولُ: دَعُهُ فَإِنَّهُ وَكُلُّ الْمَخْلُوقَاتِ أُمُرًا أَنْ يَسْجُدُوا لِلنَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي صَارَ مِنْ حَمَلِهِ أَرْبَعَةٌ أَشْهُرًا.»^۱

براساس این روایت شریف، همه مخلوقات عالم، مأمور شده اند تا به جنینی چهارماهه سجده کنند، که در نوع خود کم نظیر است. مگر سجده کردن به غیر خدا حرام نیست؟ چگونه است که حق تعالی به همه مخلوقات عالم دستور سجده کردن به یک جنین چهارماهه را می دهد؟ پس مسأله سجده کردن به انسان کامل چیزی نیست که به این سادگی ها قابل فهم باشد، چه رسد به آنکه با یک شبهه زیر سؤال برود.

در روایت دیگری که بسیار عمیق و عجیب می نماید، امام جعفر صادق (ع)

۱. و چون چهار ماه گذشت، حبیب زاهد که از مشهورترین علمای یهود بود غزالی را دید که سر به سجده نهاده است. تا آمد او را حرکت دهد، از سروشی غیبی شنید که می گوید: او را به حال خود بگذار که او و همه مخلوقات امر شده اند تا به آن پیامبر درس ناخوانده ای که چهار ماه از عمر جنینی اش می گذرد سجده کنند.

سجده بر خاک حسین (ع) را - که نماد سجده بر جسم امام است - مایه خرق و دریده شدن حجاب‌های هفت‌گانه می‌داند:

«السُّجُودُ عَلَى تُرابِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَخْرِقُ الْحُجُبَ السَّبْعَ»^۱

چنانچه تصور کنیم که منظور امام صادق (ع) آن است که اگر از خاک حسین (ع) مُهر نماز بسازید و بر آن سجده کنید، از حجاب‌های هفت‌گانه عبور خواهید کرد، بسیار سطحی و ساده‌انگارانه اندیشیده‌ایم. قطعاً منظور امام صادق (ع) آن است که سالکی که قدم در طریقت سلوک الی‌الله نهاده و خالصانه در حال مجاهده و تصفیة باطن خویش است، اگر از روی معرفت، و شناخت حقّ و کوی امام حسین (ع)، بر تربت و خاک او - که نماد جسم اوست - سجده کند، خدای تعالی او را از حجاب‌های هفت‌گانه - که مراحل دانی به عالی ذات آدمی هستند - عبور داده و او را به مقام فناء فی ذات الله می‌رساند. فنایی که مقام تجلی اصل دل و دل اصلی، و تجلی حقیقت امام حسین (ع)، و بلکه تجلی حقیقت واحد همه انبیا و ائمه و اولیای الهی است. زیرا فقط کسی می‌تواند به این نوع از سجده مبادرت ورزد که اساساً این معانی را پذیرفته باشد و قبول داشته باشد. مباحث حجاب‌های هفت‌گانه و لزوم عبور از آنها برای نیل به مقام کمال مطلق، از مباحث ریشه‌ای و اساسی طریقت تصوّف و عرفان است، و در هیچ رشته علمی و عملی دیگری؛ از جمله فقه و اصول و فلسفه و اخلاق و... مسبوق به سابقه نیست. پس فقط سالکی که با پذیرش این معانی، گام عملی در طی طریقت نهاده است، می‌تواند مخاطب امام صادق (ع) واقع شود، و به این روایت شریف و هزاران روایت مشابه دیگر عمل کند.

نکته عمیقی که در این روایت منطوی و پنهان است آن است که سجده کردن

۱. بحار الانوار، ج ۸۵، ص ۱۵۳: سجده کردن بر خاک حسین (ع) حجاب‌های هفت‌گانه را می‌درد.

به ائمه دیگر و همه اولیای الهی نیز همین ویژگی و خاصیت را دارد. زیرا آنچه امام حسین (ع) - حتی خاک و جسم شریفش - را لیاقت و استعداد مسجود واقع شدن بخشیده، رسیدن آن حضرت به مقام ولایت کلیه الهی و فنای مطلق در ذات احدیت است. مقامی که ائمه دیگر (ع) و نیز اولیای کامل الهی به آن دست یافته، و اولیای دیگر هم با نیل به کمال مطلق به آن دست می‌یابند. در حقیقت، امام صادق (ع) با این روایت به مقام خویش و ائمه و اولیای پس از خود اشاره فرموده است.^۱

مطلب دیگری که قابل اعتنا و استناد است، صدور جواز فقهی سجده به قبور ائمه اطهار (ع)، و قبله قرار دادن قبور آنان است، که باز بر یک پشتوانه عمیق معرفتی استوار است. به این معنا که فقهای شیعی اجازه داده‌اند که شخص نمازگزار، در مشاهد مشرفه، به گونه‌ای در مقابل قبور ائمه (ع) بایستد که قبور مطهر آن ذوات طاهره را در راستای قبله، قبله قرار دهد، و در مقابل آن قبور به رکوع و سجود و عبادت حق تعالی بپردازد. که این موضوع باز در نوع خود

۱. چند نکته عمیق دیگر در این روایت شریف موجود است که چون مربوط به موضوع مقاله ما نیست در پاورقی توضیح می‌دهیم: الف - از این روایت استفاده می‌شود که امام جعفر صادق (ع) فقط به فقه و علوم ظاهری اهمیت نمی‌داده‌اند، بلکه امر طریقت و سلوک الی الله را هم مهم می‌شمرده‌اند، و عبور از این حجاب‌های هفت‌گانه را برای نیل به مقام کمال مطلق، لازم و واجب می‌دانسته‌اند. ب - از این روایت استفاده می‌شود که کسانی که فقط فقه و جنبه ظاهری دین را از امام صادق (ع) گرفته، و با طریقت تصوف و عرفان - که جنبه باطنی دین و وجود مقدس اهل بیت (ع) است، و آدمی را از حجاب‌های هفت‌گانه عبور می‌دهد - مخالفت می‌کنند، و اصولاً این معانی را قبول ندارند، شیعه نصفه و نیمه و ناقص بوده، و در حقیقت مخالف جنبه باطنی اهل بیت (ع) هستند. ج - از روایت استفاده می‌شود که امام صادق (ع)، نیل به مقامات عالیة انسانی، بلکه نیل به عالی‌ترین مقام انسانی و عبور از همه حجاب‌های هفت‌گانه را ویژه اهل بیت (ع) ندانسته و با این توصیه‌ای که به همگان ارایه می‌فرمایند، معلوم می‌شود که نیل به مقام انسان کامل را برای همگان، از جمله اقطاب و مشایخ صوفیه، ممکن و میسر و بلکه واجب می‌دانسته‌اند.

شاهدی است بر صحت گفتار و استدلال ما، که سجده کردن به بندگان مخلص^۱ خدا، و داشتن حالت بندگی نسبت به کسانی که به مقام فنای مطلق در ذات حق باریافته، و با فنای صفات بشری آنان در اسما و صفات الهی، به خلوص ذاتی دست یافته‌اند، سجده کردن به خدا و بندگی حق تعالی است. زیرا آنچه مایه شرک و کفر می‌شود، قرار دادن اولیای الهی در عرض خدا، و قایل شدن به وجود و توانایی آنان در عرض وجود و توانایی خدا است. اما قرار دادن آنان در یک رابطه طولی نسبت به خداوند، به نحوی که در نقطه‌ای خاص به نام نقطه فنای مطلق، وجود مقدس آنان در ذات اقدس الهی فانی شود و هیچ اثری از آثار بشری در آنان باقی نماند، و آنچنان که در روایات آمده است، اسما و صفات آنان، اسما و صفات خدا، و گفتار و اعمال و کردار آنان، گفتار و اعمال و کردار خدای تعالی شود، دیگر هرگز شائبه شرک و کفر در توجه به آنان و معبود قرار دادن آنان - آنها نه به نحو اختیاری و ارادی - باقی نمی‌ماند؛ زیرا در این حالت، آنان دیگر چیزی جز اسما و صفات الهی نیستند، و وجودی از خود ندارند که در عرض وجود خدا قرار گیرند. در این حالت، توجه به آنان، توجه به اسما و صفات الهی و در نهایت، توجه به ذات اقدس باری تعالی است.

اگر ائمه اطهار - علیهم السلام - فرموده‌اند: نَحْنُ اَسْمَاءُ اللَّهِ و یا بِنَا عُبْدُ اللَّهِ؛^۲ ما

۱. به فتح لام، یعنی کسی که به خلوص ذاتی دست یافته و ارزش وی به اعمالش سنجیده نمی‌شود (صافات / ۴۰ - ۳۹)، بنابراین در عرصه قیامت احضار نمی‌گردد (صافات / ۱۲۸ - ۱۲۷)، از دایره تسلط و گزند ابلیس و شیاطین بیرون است (ص / ۸۳ - ۸۲)، بر صراط مستقیم و خود، صراط مستقیم است (حجر / ۴۱ - ۴۰)، تنها او به مقام بندگی دست یافته و تسبیحش پذیرفته است (صافات / ۱۶۰ - ۱۵۹)، سوء و فحشا از دامن مطهرش دور است (یوسف / ۲۴)، و صاحب «ذکر»ی است که قدمتی به قدر عمر آدمی دارد و خط سیر آدمی از اسفل السافلین تا اعلی علیین مقام مخلصین است (صافات / ۱۶۹ - ۱۶۸). و اینها اصالتاً ویژگی‌های حجّت غایب حق، و در غیاب او، نیابتاً ویژگی‌های نمایندگانی است که با واسطه صحیح، سلسله اجازه‌شان به امام می‌رسد.

۲. بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۱۰۲، امام جعفر صادق (ع)

اسمای الهی هستیم، و به ما خدا بندگی می‌شود، قصد پر کردن اوقات فراغت ما و یا سیاه کردن اوراق سفید کتاب‌ها را نداشته‌اند. آشکارا به ما فرموده‌اند که به خاطر فنای مطلق ما در ذات احدیت، ما اسماء و صفات الهی و از جمله مثلاً اسم ربّ العالمین هستیم. و وقتی در نماز می‌گویید: «الحمد لله ربّ العالمین»، به حمد و ستایش ما مشغول هستید که حمد و ستایش ما، عین حمد و ستایش خداست. زیرا هیچ دوگانگی‌ای در میان نیست. و به همین دلیل است که فرموده‌اند: خدا به وسیله ما و از طریق ما مورد بندگی بندگان خود واقع می‌شود. یعنی به خاطر حصول مقام فنای مطلق برای ما، بندگی ما عین بندگی خداست، تفاوتی در میان نیست. و دقیقاً به همین جهت است که مرحوم امام خمینی، هم‌نوا با بزرگان طریقت نوشته‌اند: رجوع به انسان کامل و حمد و ستایش او، رجوع به الله و حمد و ستایش خداست. منتقدان، خوب است به این نکته عمیق توجه داشته باشند که حقیقت سجده، اطاعت امر است.^۱ هر انسانی که به امر و دستور و فرمان و فتوای انسان دیگری گردن نهد، در حقیقت و در باطن امر، مشغول سجده کردن به او و عبادت او است. و این مطلب برای اهل دل، مکشوف و مشهود است. به این معنا که اگر ما به امر و فرمان کسی گردن نهیم که به خاطر فنایش در ذات الهی، از خود هستی‌ای نداشته و

۱. این معنا به روشنی از قرآن استفاده می‌شود. زیرا قرآن از طرفی موجودات را به دلخواه خودشان مطیع او امر حقّ معرفی می‌کند: «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انثبیا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالنا انثبنا طائِعین» «به آسمان‌ها و زمین گفت: به دلخواه یا به اجبار بیایید. گفتند: به دلخواه می‌آییم.» (فصلت / ۱۱)، و از طرف دیگر، موجودات را در حال سجده به خدا معرفی می‌کند: «وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً» «آنچه در آسمان‌ها و زمین است، در حال سجده به خدا هستند» (رعد / ۱۵)، پس، از نظر قرآن حقیقت سجده، اطاعت امر است. و این حقیقت وقتی روشن‌تر می‌شود که بدانیم مشرکانی که در دنیا اطاعت امر خدا را نمی‌کرده‌اند، وقتی در آخرت به سجده امر می‌شوند، نمی‌توانند سجده کنند: «يَوْمَ يُكْفَتُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ اِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُوْنَ» «در آن روز سخت به سجده کردن امر می‌شوند، اما نمی‌توانند» (قلم / ۴۲).

زبان‌ش زبان خدا شده باشد،^۱ در حقیقت به امر او گردن نهاده‌ایم، به امر خدای تعالی گردن نهاده‌ایم. و اگر به امر و فرمان کسی گردن نهیم که به چنان جایگاه و مقامی نرسیده، و برای خود و سایر موجودات، در برابر خدا، هستی‌ای قایل باشد، در حقیقت به امر کسی غیر از خدا گردن نهاده‌ایم، و موجودی غیر از خدا را سجده و عبادت کرده‌ایم.

به دلیل همین نکته دقیق و عمیق است که عده‌ای در روز قیامت که روز ظهور و بروز باطن‌ها است،^۲ بسیار حسرت می‌خورند که چرا به جای دوستی با فلان و فلان، با رسول‌خدا (ص) دوستی نکرده‌اند:

«و يَوْمَ يَعِضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً * يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلاً * لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِجَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولاً».^۳

زیرا همان‌گونه که از آیات شریفه فوق هم برمی‌آید، دوستی با کسی، همراهی با وی را در پی دارد. اگر با کسی مانند رسول‌خدا(ص) که بر اساس کریمه: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»^۴ حایز مقام فناء فی الله است دوستی و همراهی کنیم، با خدا دوستی و همراهی کرده‌ایم. و اگر امرش را اطاعت کنیم، امر خدا را اطاعت کرده‌ایم. باطن دوستی با او، عبودیت خدا، و باطن اطاعت امر او، سجده به خداست. و اما اگر با کسی دوستی کنیم که همچون رسول‌خدا(ص) نبوده،

۱. چنان‌که در حدیث قدسی شریف و معروف "قرب نوافل" آمده است: «وَإِنَّهُ لَيَتَّقِرُّ إِلَى... (اصول کافی، ج ۴، ص ۵۳).

۲. طارق / ۹: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ».

۳. فرقان / ۲۹ - ۲۷: و روزی که ستم‌کننده (بر خویش) دست‌های خود را به دندان می‌گزد و می‌گوید: ای کاش با رسول زمان خویش همراه شده بودم. ای وای بر من، کاش با فلانی دوستی نمی‌کردم. قطعاً او مرا از راه «ذکر» [رسول‌خدا] - پس از آنکه به نزد آمده بود - بدر کرد. و شیطان انسان را (در گرفتاری) وامی‌گذارد و نومید می‌کند.

۴. انفاق / ۱۷: به‌گاه تیراندازی تو، تو نبودی، خدای بود که تیر می‌انداخت.

و حایز مقام فناء فی الله نباشد، با شیطان دوستی و همراهی کرده ایم. و اگر امرش را اطاعت کنیم امر شیطان را اطاعت کرده ایم. باطن دوستی با او، عبودیت شیاطین و بت‌ها، و باطن اطاعت امر او، سجده به شیاطین و بت‌ها است. و درست به همین دلیل بوده است که از اهل بیت (ع) روایت شده است که پای سخن هر سخنرانی ننشینید؛ که اگر سخنران، انسانی الهی باشد، مستمعین مشغول سجده و عبودیت خدا و اگر غیر الهی باشد، مشغول سجده و عبودیت شیطان هستند.

امام صادق (ع) در این رابطه فرموده‌اند:

«مَنْ أَصْغَى إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ فَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ عَنِ اللَّهِ فَقَدْ عَبَدَ اللَّهَ، وَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ عَنِ إِبْلِيسَ فَقَدْ عَبَدَ إِبْلِيسَ.»^۱

فعل ماضی اصغی از ماده صغی بوده، و به معنای گوش دادن از روی توجه و اعتنا، و غرق شدن در بیانات سخنران است، که معنای گوش دادن به نیت عمل کردن نیز از آن استفاده می‌شود. «الناطق عن الله» نیز به کسی گفته می‌شود که از جانب خدا، و به نمایندگی از طرف خدا سخن می‌گوید، نه آنکه از خدا و یا درباره خدا سخن می‌گوید. این مسؤولیتی عظیم است که توان معنوی و باطنی عظیمی نیز می‌طلبد، و فقط کسی می‌تواند چنین مسؤولیتی را به عهده بگیرد، و ادعای سخن گفتن از جانب خدا را داشته باشد، که به مقام فناء فی الله رسیده باشد، و زبانش زبان خدا بوده باشد. پس اگر پای سخنرانی چنین شخصی بنشینیم، در حال عبادت او، و در حقیقت در حال عبادت خداوند هستیم. و چون سجده، از مصادیق عبودیت و بلکه کامل‌ترین نماد آن است، می‌توان گفت در حال سجده به چنین شخصی هستیم. «الناطق عن ابلیس» هم به کسی گفته می‌شود که از جانب ابلیس و به نمایندگی از او سخن می‌گوید. چنین شخصی چون به مقام فناء فی الله نرسیده،

۱. بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۶۴.

ناگزیر سخنانش سخنان خدا نبوده، و براساس فهم خود، و از جانب نفس خویش — که شعبه‌ای از نمایندگی ابلیس است — سخن می‌گوید. پس اگر کسی پای سخنان او بنشیند، در حال عبادت نفس او و درحقیقت در حال عبادت ابلیس است. و به همان دلیلی که گفتیم می‌توان گفت وی در حال سجده به نفس سخنران و درنهایت در حال سجده به ابلیس است.

به همین جهت، سالکان طریقت تصوّف و عرفان که مشغول اطاعت امر انسانی هستند که همچون رسول‌الله (ص) و ائمه اطهار (ع) با رسیدن به مقام فناء فی‌الله، از نفس رسته و به خدا پیوسته است، در باطن امر، مشغول سجده به وی و در حقیقت مشغول سجده به خدای تعالی هستند. و این سجده باطنی که حقیقت اطاعت امر است، گاه و به شکلی غیرارادی در ظاهر هم ظهور و بروز می‌یابد. پس همه ما — از جمله خرده‌گیران بر صوفیه نیز — باید کمال دقت و مواظبت را داشته باشیم که با چه کسانی دوستی می‌کنیم و امر چه کسانی را اطاعت کرده و گردن می‌نهم، که در باطن امر، مشغول سجده به او هستیم، چه این سجده باطنی، ظهور ظاهری هم داشته باشد، و چه نداشته باشد.

بعضی از فقها و علمای بزرگ شیعی، سجده به بشر را به قصد تعظیم و تجلیل او و یا به قصد شکر الهی به جهت آنکه آن انسان وارسته را به آنان ارزانی داشته است، جایز دانسته‌اند؛ و این نوع از سجده، همانی است که سجده تعظیم و سجده شکر خوانده می‌شود. و سجده غیر ارادی اهل سلوک به بزرگان خود، در حالت‌های ویژه‌ای که در مسیر سلوک و بندگی پیش می‌آید، در این قالب نیز قابل تأمل و بررسی است. مرحوم استاد جلال‌الدین همایی در این باره می‌نویسد:

«عجب است که بعض فقهای مسلم بزرگ نیز سجده بشر را به قصد "ما به ينظر" جایز دانسته‌اند، چنان‌که شیخ جلیل شیخ محمد حسین، والد شیخ بهایی — رحمه الله

— در رساله عقد طهماسبی به این امر فتوی داده است به شرط قصد تجلیل و تعظیم، نه به نظر عبادت و پرستش.^۱»

امام خمینی هم که در مکتب عرفانی مرحوم شاه آبادی رشد یافته بود و با بزرگان تصوف و عرفان زمان خویش سر و سری هم داشته است، با آن صراحت لهجه‌ای که در ایشان سراغ داشتیم، وقتی می‌خواهد در باب سجده سالکان الی‌الله به بزرگان و مشایخ خود، فتوای فقهی بدهد، قلمش به اضطراب و قلق می‌افتد، و فتوای صریح در حرمت این عمل نمی‌دهد و در نهایت، به توجیه عرفانی مقبولیت دینی این نوع از سجده می‌پردازد:

«و اما مطلق خضوع بدون این اعتقاد، یا تجزّم به این معنی — ولو تکلفاً — ولو به‌غایت خضوع برسد، اسباب کفر و شرک نمی‌شود. گرچه بعضی انواع آن حرام باشد، مثل پیشانی به خاک گذاشتن برای خضوع. و این گرچه عبادت و پرستش نیست، ولی ممنوع است شرعاً "علی‌الظاهر". پس احتراماتی که صاحبان مذاهب از بزرگان مذهب خود می‌کنند، با اعتقاد به آن که آنها بندگان هستند که در همه چیز محتاج به حق تعالی هستند — در اصل وجود و کمال آن — و عباد صالحی هستند که با آن که مالک نفع و ضرر و موت و حیات خود نیستند، به واسطه عبودیت، مقرب درگاه و مورد عنایات حق تعالی و وسیله عطیات اویند، به‌هیچ‌وجه شائبه شرک و کفر در آن نیست. و احترام خاصان خدا، احترام او و "حبّ خاصان خدا حبّ خداست"^۲».

قاضی نور الله شوشتری هم که از علما و عرفای بزرگ تاریخ تشیع و ناشر شیعه اثنی عشری در مملکت هندوستان بوده و عاقبت هم به فتوای علمای اهل

۱. تفسیر مثنوی مولوی، استاد همایی، انتشارات آگاه، تهران، ۲۵۳۶، ص ۱۹۰.

۲. آداب الصلوة، امام خمینی، صص ۲۸۵ - ۲۸۴.

سنت به شهادت رسید، پس از نقل گفتار صاحب نواقض که از ستیان متعصب، و ناقد سجده صوفیه به بزرگان خویش بوده، به نقد و رد آرای سست وی در این باب می‌پردازد و می‌گوید:

«صاحب نواقض^۱ گفته است: "و از لغزش‌ها و گناهان آنها، آن چیزی است که ابن عبدالعالی، موافق با علمای پیش از خود نوشته است، و آن تجویز سجود از روی تعظیم، برای بنده‌ای دیگر است. پس او و پیروانش به شاه اسماعیل بن حیدر، از روی الحاد در دین و برای جلب دنیا، و از روی دوری از خالق، و روی آوردن به خلق، سجده می‌کردند، و این عمل عادت آنها شده بود. تا آنجا که تارک این سجده را یزید می‌نامیدند و او را ساعتی مهلت نمی‌دادند. و یکی از برکات محبت به دو شیخ (ابوبکر و عمر، رضی الله عنهما) این است که به من دو نعمت داده شده که (به واسطه آن دو نعمت) به دو امر ملهم شده‌ام، (و آن دو امر) مرا از قتل، و نقصان در دین خلاصی بخشیده است. پس اگر به من الهام نشده بود، قطعاً به یکی از آن دو کار (قتل یا نقصان در دین) مبتلا شده بودم. و من آن دو را در مطول شرح و تفصیل داده‌ام و هر کس که به این کتاب و این مبحث مراجعه کند، بر تاریخ عجیب و امر غریبی اطلاع می‌یابد، که یکی از آنها با این مقام و دیگری (با مناسب خویش) مناسبت دارد، همان‌طور که بر اهلش پوشیده نیست. و خلاصه کلام آنکه، هر کس که ذره‌ای از ایمان در قلبش داخل شده باشد، می‌داند کسی که سجده بر مخلوق را - به ویژه پادشاهان دنیوی، و ویژه تر پادشاهی که عمرش را به اتفاق نظر علمای مذهب در نافرمانی از پروردگار تعالی و مخالفت با خاتم انبیاء (ص) سپری کرده است - جایز بدانند، ایمان ندارد و از زیانکارترین بندگان

۱. منظور، میرزا مخدوم بن میر عبدالباقی شریفی، نویسنده نواقض الروافض در نقد تشیع و تصوف است.

است. خدا ایمان کامل را روزی ما فرماید که او پاداش نیکوکاران را تباه نمی‌سازد."

من (قاضی نورالله شوشتری) می‌گویم: این مطلب قابل نقد است. برای اینکه سجده تعظیم نسبت به کسی که شایستگی آن را دارد، در شریعت‌های پیش از اسلام، ثابت شده است. چنان‌که در باب سجده فرشتگان به آدم (ع)، و سجده برادران یوسف (ع) به او آمده است. و چیزی که نسخ نشده باشد، نزد بعضی از اصولیین حجت است. و نسخ آنچه ما بدان اعتقاد داریم (سجده تعظیم) قطعاً ثابت نشده است. پس معتقد به آن، جایز است که به سوی تجویز آن (سجده تعظیم) حرکت کند. سجده شکر به هنگام رسیدن شادی، نزد اهل سنت و جماعت هم جایز است. چنان‌که در کتاب‌هایشان به آن تصریح نموده‌اند. در مجموع، هیچ‌یک از اصحاب ما به جواز سجده به کسی از روی تعظیم، رأی نداده‌اند. بلکه حکم به حرمت آن، یکی از اصول ایشان است، تا آنجا که شیخ شهید ما در "قواعد اصولی" اش، به تنهایی، فصل جداگانه‌ای برای آن در نظر گرفته و گفته است: "جز این نیست که سجده کردن برای بت‌ها (کفر قرار داده شده است، و برای پدر، و آدمی از میان آدمیان، که مقصود تعظیم به اوست، کفر قرار داده نشده است. برای آنکه سجده کردن به بت‌ها) به منظور عبادت آنها صورت می‌پذیرد، به خلاف پدر که مراد از سجده به او، تعظیم اوست.

شایسته است که تقرّب و نزدیکی به خدا از راهی صورت پذیرد که خدای تعالی آن را راهی برای تقرّب و نزدیکی به خویش قرار داده باشد. و تعظیم به پدر و شخص عالم، راهی برای تقرّب است، اگر چه تعظیم آنها به این شکل (یعنی سجده - م) جایز نیست، جز آنکه آن (یعنی سجده تعظیم - م) به اعتبار آنکه به تعظیم آنها امر شده است، به کفر منتهی نمی‌شود."

این در حالی است که ما صاحب نواقض را، به هنگامی که در سرزمین رافضیان بود، در حال سجده به سران قزلباش، و در حال عبادت پست‌ترین گوساله آنها دیده‌ایم، و هیچ شکی در اقدام وی به سجده بت‌ها، و به خاک مالیدن صورت برای انصاب و ازلام نداریم.^۱»

براساس کریمه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»،^۲ آدم (ع) مظهر تمام اسماء و صفات الهی، و در حقیقت مظهر اسم اعظم الله است که جامع جمیع اسمای الهی است. از حضرت باری تعالی، با دو عنوان کلی در قرآن یاد شده است؛ یکی "هو" و دیگری "الله". هو، اشاره به مقام ذات داشته، و غیرقابل معرفت بوده، و مورد عبادت واقع نمی‌شود. اما الله که جامع جمیع اسمای الهی است، و آدم (ع) فانی مطلق در او بوده است، قابل معرفت و شناخت است، و مورد عبادت واقع می‌شود، و در حقیقت، آدم (ع) مظهریت آن را بر عهده داشته است. از جمله اسمایی که اسم اعظم الله جامع آنها است، اسمای معبود، مسجود و رب العالمین است. و آدم (ع) نیز به جهت دارا بودن همه اسمای الهی، مظهریت این سه اسم را نیز دارا بوده است. یعنی آدم (ع) نیز - البته به نحو مظهریت - هم معبود عابدان، هم مسجود ساجدان، و هم رب مترتبان بوده است.

اما نکته بسیار مهمی که نباید از آن غافل ماند، آن است که در کریمه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»،^۳ جاعل، اسم فاعلی است که در معنای صفت مشبّه به کار رفته است. اهل فن می‌دانند که فاعلیت در اسم فاعل، استمرار و تداوم ندارد. مثلاً ضارب به کسی گفته نمی‌شود که همه عمر خویش را مشغول کتک زدن دیگران است. بلکه ممکن است گاهی با دیگران درگیر شده، و به زد و خورد پردازد.

۱. مصائب النواصب، قاضی نورالله شوشتری، ج ۲، صص: ۱۶۸-۱۶۵ با تلخیص.

۲. بقره / ۳۱: و همه اسمها را به آدم تعلیم داد.

۳. بقره / ۳۰: قطعاً من، پی در پی جانشینی بر روی زمین خواهم گذاشت.

برخلاف آن، حالت وصفیت در صفت مشبّهه، دایمی و همیشگی است. مانند: سخی - بر وزن فعیل - که دلالت بر شخصی می‌کند که همیشه بخشنده و با سخاوت است؛ نه آنکه گاه می‌بخشد و گاه بخیل است. حال گاهی ممکن است صفت مشبّهه بر وزن فاعل بیاید؛ یعنی در ظاهر اسم فاعل و در واقع صفت مشبّهه باشد؛ مانند صفت عالم، وقتی که برای حضرت باری تعالی بکار می‌رود. صفت عالم اگر برای غیر حق تعالی به کار رود، مانند کاربردش برای انسان، دلالت بر وجود علم در پاره‌ای از عمر و جهل در پاره‌ای دیگر از آن می‌کند؛ اما وقتی برای حق تعالی به کار می‌رود، دلالت بر علم دایمی و همیشگی و بدون جهل سابق و لاحق دارد. یعنی صفت مشبّهه می‌شود. جاعل، در کریمه فوق نیز چنین است. گرچه بر وزن فاعل آمده، اما صفت مشبّهه است؛ یعنی خدای تعالی می‌فرماید: من به صورت دایمی و پی در پی و بدون هیچ فاصله و دوره فترتی، خلیفه و جانشینی برای خودم بر روی زمین می‌گذارم. با پرواز هر خلیفه‌ای به ملکوت اعلی، خلیفه بعدی بدون ثانیه‌ای درنگ، خلافت الهی و نمایندگی خدایی را در عالم، و بر روی زمین بر عهده می‌گیرد. به قول مولانا:

پس به هر دوری ولیی قائم است آزمایش تا قیامت دائم است^۱
 بنابراین برخلاف باور عمومی، آدم، فقط نامی برای اولین انسان خلق شده و اولین پیامبر الهی نیست. بلکه حالت نمادین دارد. به بیانی دیگر، آدم، فقط یک شخصیت حقیقی نبوده بلکه شخصیتی حقوقی است که واجد مقام آدمیت - جامعیت همه اسماء و صفات الهی - است. بنابراین همه اولیا و خلفای الهی‌ای که ظهورشان از آدم (ع) شروع شده و در خاتم (ص) به اوج کمال خویش رسیده و تا قیام قیامت، پی در پی خواهند آمد، علاوه بر نام‌های خاص خود، مانند شیث و

۱. مثنوی مولوی، دفتر دوم، بیت ۸۱۵.

نوح و ابراهیم و یوسف و موسی و عیسی و علی و حسن و حسین و صادق و جواد و مهدی و... (علیهم‌السلام) و محمد(ص)، یک عنوان کلی نیز دارند، و آن عنوان "آدم وقت" است. و صاحب این عنوان، چون به مقام آدمیت نایل آمده و واجد همه اسماء و صفات الهی گردیده، معبود عابدان و مسجود ساجدان است. چه این عابدان و ساجدان، خود شعور و معرفت به این عبودیت و ساجدیت خود نسبت به وی داشته باشند، و چه نداشته باشند. چه این ساجدیت در محضر شخصی آدم وقت - البته به نحو غیرارادی - برای سالکان طریق فنا، ظهور و بروز بیابد و چه نیابد.

یکی از اسرار الهیه که از فرط ظهور، بر همگان پوشیده مانده، و فقط به اذن الهی برای برخی از بندگانش عیان گشته است، مسأله سجده انسان به انسان در رویکرد اقامه نماز به سوی قبله واحد است. اگر سیاره زمین را که کروی شکل است، به شکل یک دایره در نظر بگیریم، کعبه، مرکز و نقطه کانونی آن خواهد بود، و مسلمانان که در نقاط مختلف زمین، حداقل شبانه‌روزی ۳۴ بار رو به سوی آن به سجده می‌پردازند، در حقیقت رو به یکدیگر و به یکدیگر سجده می‌نمایند. و این حقیقت زمانی روشن‌تر می‌شود که قطر این دایره را تنگ‌تر کنیم، تا آنجایی که به کوچک‌ترین اندازه آن در محوطه مسجدالحرام برسد. اگر، به ویژه در ایام حج، که نماز جماعت با شکوهی به گرد خانه کعبه برقرار می‌شود، کعبه یا همان نقطه کانونی دایره را در نظر نیاوریم، خواهیم دید ساجدان همه به همدیگر سجده می‌نمایند؛ که یادآور سجده فرشتگان به آدم(ع) و اهل بیت یوسف(ع) به او خواهد بود.

در این نوع از سجده انسان به انسان، مسلمانان فارغ از اختلاف دیدگاه‌های فقهی و کلامی و قومی و نژادی - که عوامل ایجاد نزاع‌های تند و گاه خونین میان

آنها در عالم کثرت است — بر اساس کریمه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^۱ در عالم حقیقت و از دریچه دید عالم وحدت، و البته غالباً بدون توجه و معرفت، به روح الهی که تجلی تام و تمام و کامل آن در «آدم وقت» متجلی است، سجده می‌کنند. و در واقع به آدم وقت که مظهر جمال و جلال و کمال الهی است، سجده می‌نمایند.

اگر به روایتی که از حضرت امام محمدباقر (ع) به دست ما رسیده است دقت کنیم، این حقیقتی را که تبیین کردیم برای ما روشن تر می‌شود. امام (ع) در تفسیر آیه شریفه «أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي نَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^۲ فرموده‌اند: پس از این عالمی که ما آدمیان در آن زندگی می‌کنیم، عالم و آدم دیگری غیر از این عالم و آدم خواهند آمد، چنان‌که پیش از این عالم و آدم هم، هزاران هزار عالم و آدم دیگر وجود داشته‌اند.^۳ در کلام مبارک امام باقر (ع) از عبارت «الف الف» برای بیان تعداد عوالم و آدمیان پیش از این عالم و آدم استفاده شده است که به معنای ریاضی، یک میلیون عالم و آدم می‌شود، اما در مفهوم و معنای حقیقی به معنای نامتناهی بودن و ازلی بودن وجود عالم و آدم است. توجه در این روایت به ما می‌فهماند که مقام «آدمیت» و «الهیّت» بر هم منطبق هستند، و «آدم وقت» که به مقام آدمیت دست یافته، مظهر اسم اعظم الله و مسجود موجودات، از جمله آدمیان است.

حال می‌خواهیم به شبهه‌ای که در این رابطه ممکن است توسط مخالفان فقر و عرفان مطرح شود، پاسخ دهیم. مخالفان فقر و عرفان ممکن است مطالب مطرح شده در این نوشتار را پذیرفته، اما مقام آدمیت وقت را در انحصار انبیا و ائمه اطهار — علیهم‌السلام — دانسته، و دیگران، از جمله اقطاب و مشایخ صوفیه را

۱. حجر / ۲۹: از روح خویش دراو دمیدم.

۲. ق / ۱۵: آیا از آفرینش نخستین عاجز شده بودیم؟ نه، آنها از آفرینش تازه در شک‌اند.

۳. الخصال، شیخ صدوق، ج ۲، باب الواحد الی المائة، روایت ۵۴.

محروم از آن مقامات بیندارند. این درحالی است که با کمی دقت و توجه در آیات و روایات، متوجه بطلان پندار مخالفان می شویم. از جمله آنچه در پاورقی مربوط به روایت سجده بر تربت پاک امام حسین (ع) آوردیم. ما به جهت رعایت اختصار، از غور و بررسی همه جانبه پرهیز نموده و تنها به نقل کلامی از مرحوم امام خمینی در این زمینه اکتفا می کنیم:

«اما آنچه انبیا گفته اند را می توان با اعمال آن، به آنجایی که خود انبیا رسیدند، رسید. ^۱ برای اینکه امری که در یک فرد از بشر تحقق پیدا کرد، برای طبیعت او ممکن است، و لذا برای افراد دیگر هم ممکن می شود. پیغمبر اکرم (ص) با همین نماز بود که رسید، اگر هر کسی با دقت ملاحظه کند اسراری از صلاة را می فهمد و لذا در معراج هم حضرت همین عمل را بجا آورد و اگر اسراری که درباره نماز در اخبار وارد شده ملاحظه شود، معلوم می شود این اسرار از آنچه صوفیه می گویند بیشتر است و یا همان است که اینها گفته اند.»^۲

این استدلال امام خمینی، در این عصر غیبت که دست ما از دامان آن امام همام (عج) کوتاه است بیشتر به چشم می آید، و راهگشای طالبان حقیقت و سلوک الی الله است. و آنها را از سرگشتگی و تحیر در این موضوع، که «آیا در عصر غیبت، کسی هست که ما زمام تربیت قلب خویش را به دست او بسپاریم؟» نجات می دهد.

۱. دقیق ترین و عمیق ترین مفهوم الگوبودن انبیا و ائمه و اولیا همین مطلب است. آنها الگو قرار داده شده اند تا ما با تأسی به آنها که به قلّه معرفت صعود کرده اند، طریق آنها را طی کرده، و همچون ایشان به قلّه معرفت و انسانیت صعود کنیم، و حایز مقام فناء فی الله شویم. روغن مالیدن به موها، و نمک خوردن پیش از شروع به غذا، و... اگرچه از سنن نبوی بوده و عمل به آنها نیکو است، اما حصر مفهوم الگوبودن انبیا و اولیا در این موارد، ناشی از سطحی نگری است.

۲. تقریرات فلسفه امام خمینی، اسفار (۳)، آیت الله سید عبدالغنی اردبیلی (ره)، ص ۴۹۹.

آداب المسافرين

تذکره‌ای ناشناخته در تصوف دوره قاجار

دکتر محمدابراهيم ايرج پور

فرهنگ مکتوب ایرانی - اسلامی آنچنان پرشکوه و سرشار است که پژوهندگان را گاه به بهت و حیرت فرو می‌برد. کتاب‌های بسیار و بی‌شماری که تا کنون در موضوعات مختلف به چاپ رسیده، گواهی صادق بر ارجمندی این فرهنگ سترگ است. شاهد دیگر در باب عظمت فرهنگ مکتوب ما، میزان قابل توجه نسخ خطی و دست‌نوشته‌هایی است که هر یک گوشه‌ای از داشته‌های فرهنگ ما را در سینه خود محفوظ داشته‌اند و خاموش و منتظر، چشم به راه پژوهندگانی هستند که در موضوعات گوناگون به سراغ این گنج‌های صبور بروند تا با تصحیح یا معرفی این آثار، برگی دیگر بر افتخارات فرهنگ دیرین مکتوب ایران بیفزایند. از این رو نسخه‌ای ناشناخته اما ارزشمند در مقاله حاضر معرفی می‌گردد.

آداب المسافرين نام کتابی است عرفانی که به خامة محمدتقی خویی نگاشته

شده و تنها نسخه آن با شماره ۲۴۰۹ در کتابخانه دانشگاه تهران محفوظ است. این کتاب منشور یادگار عهد قاجار است؛ دوره‌ای که تصوف و عرفان در ایران با سرنوشتی که در زمان صفویه پیدا کرده بود از جانب برخی علما مطرود شد و ادبیات آن نیز به دلیل عدم نوآوری، به مغفول ماندن و بی‌ارزش‌انگاری از سوی ادبا محکوم گردید و از آن‌جا که عرفان و ادبیات همواره پیوندی استوار داشته‌اند، به تبع کم‌توجهی به ادبیات عهد قاجار، عرفان این عصر نیز مورد تحقیق و پژوهش جدی قرار نگرفته است تا آن‌جا که کمبود منابع درجه اول برای بررسی عرفان و تصوف پس از صفویه کاملاً محسوس است. با معرفی آداب المسافرین خواهیم دید که این اثر یکی از منابع مناسب برای مطالعه و شناخت عرفان و تصوف عصر قاجار محسوب می‌شود.

آداب المسافرین ۲۵۸ برگ و ۵۱۶ صفحه دارد که صفحات زوج شماره‌گذاری شده است. این کتاب به سه بخش کلی تقسیم می‌شود. بخش اول آداب سفر و شرایط مسافر است که عنوان کتاب نیز بر همین اساس انتخاب شده است. این بخش تا صفحه ۱۸۰ ادامه دارد و در آن بر طبق تقسیم‌بندی مؤلف، آداب بیست‌گانه سفر توضیح داده شده است.

در جدول زیر آداب بیست‌گانه سفر و صفحه هر ادب مشخص گردید.

صفحه	موضوع	ادب
۱۰	در دانستن سبب و راه	ادب اول
۱۵	توبه	ادب دوم
۲۲	رفیق راه	ادب سوم
۲۶	تأمیر (یعنی امیرشدن یک نفر از میان چند مسافر)	ادب چهارم

صفحه	موضوع	ادب
۱۰۹	راه‌نرفتن در اوّل شب و طّی مراحل نمودن در آخر شب	ادب پنجم
۱۱۳	معصا بودن (عصا داشتن در سفر)	ادب ششم
۱۱۶	مراعات حقوق مراقبت و مصاحبت	ادب هفتم
۱۲۰	مراعات حقوق مرکوب	ادب هشتم
۱۲۲	تأمل	ادب نهم
۱۲۴	تسبیح و تهلیل	ادب دهم
۱۲۵	تبرک به آیات	ادب یازدهم
۱۲۸	طلب خیر از خداوند	ادب دوازدهم
۱۳۰	غسل و پاکیزگی	ادب سیزدهم
۱۳۲	سجده شکر	ادب چهاردهم
۱۳۴	آینه برداشتن	ادب پانزدهم
۱۳۸	سرمه‌دان برداشتن	ادب شانزدهم
۱۳۹	رکوه (مشک آب) همراه داشتن	ادب هفدهم
۱۴۴	حدی و شعر خواندن	ادب هجدهم
۱۶۳	سوزن برداشتن	ادب نوزدهم
۱۷۰	توسل جستن	ادب بیستم

بخش دوم کتاب مربوط است به تحقیق در باب تصوّف و سلاسل مختلف صوفیه که تا صفحه ۲۱۷ ادامه می‌یابد. مؤلف بخش دوم را هم جزئی از آداب‌المسافرین و وابسته به بخش بیستم دانسته است اما به دلیل تمایز آشکار

میان مطالب این قسمت از کتاب با آداب سفر که در جدول نشان داده شد، ما آن را به عنوان بخش دوم کتاب معرفی نمودیم، برخی از موضوعاتی که در این قسمت به آنها پرداخته شده، عبارتند از: معنی تصوّف و صوفیه، باب خرّقه و فقر، نبوت و ولایت، ذکر متشبهین به صوفیه، سپس سلاسل صوفیه معرفی شده‌اند که عبارتند از: اویسیه، کمیلیه، چشتیه، بابا حافظ ادهمیه، جلالیه ادهمیه، سهروردیه، جمالیه ادهمیه، طیفوریه، پیر حاجات معروفیه، قادریه معروفیه، قادریه سهروردیه، معروفیه، رفاعیه، نوربخشیه، نقشبندیه، صفویه. مؤلف در غالب موارد به ذکر اسامی و شجره هر سلسله اکتفا نموده است.

بخش سوم و پایانی کتاب که از لحاظ حجم و اهمیت از دو بخش دیگر کتاب برتر است، معرفی کامل شجره و اقطاب سلسله نعمت‌اللهیه را در بردارد و از آنجا که مؤلف نیز از سرسپردگان این سلسله بوده، با دقت بیشتری به بخش پایانی کتاب پرداخته است. ویژگی قابل توجه در معرفی اقطاب سلسله نعمت‌اللهیه این است که مؤلف پس از ترجمه احوال هر یک از اقطاب، بخشی از گفتار و جملات آنان را نیز در کتاب می‌گنجاند. در مواردی نیز یک رساله یا اثر مختصر از آنان را به تمامی نقل می‌نماید. برای نمونه در شرح احوال سید شاه نعمت‌الله ولی رساله محبت‌نامه ایشان را (صص ۳۳۸ - ۳۴۱) و در ترجمه احوال مرحوم زین‌العابدین شیروانی، رساله نیمه‌بلند کشف‌المعارف را (صص ۴۵۲ - ۵۰۱) به طور کامل نقل کرده است.

اسامی اقطابی که در بخش پایانی آداب‌المسافرین شرح احوال و اقوال آنان درج شده و صفحات مربوط به آنان از این قرار است: معروف کرخی (۲۱۸ - ۲۲۵)، سری سقطی (۲۳۵ - ۲۳۸)، جنید بغدادی (۲۳۸ - ۲۶۵)، ابوعلی رودباری (۲۶۵ - ۲۷۳)، ابوعلی کاتب (۲۷۳ - ۲۷۸)، ابوعثمان مغربی (۲۷۸ -

(۲۸۲)، ابوالقاسم گرکانی (۲۸۲ - ۲۸۷)، ابوبکر نَسَاج (۲۸۷ - ۲۹۰)، احمد غزالی (۲۹۰ - ۲۹۵)، ابوالفضل بغدادی (۲۹۶ - ۲۹۸)، شیخ ابوالبرکات (۲۹۸ - ۳۰۱)، ابوسعید اندلسی (۳۰۲ - ۳۰۶)، ابومدین مغربی (۳۰۶ - ۳۱۱)، شیخ ابو الفتوح سعید (۳۱۱ - ۳۱۶)، نجم الدین کمال کوفی (۳۱۷ - ۳۲۲)، صالح بربری (۳۲۲ - ۳۲۷)، عبدالله یافعی (۳۲۷ - ۳۳۰)، سید نعمت الله ولی (۳۳۰ - ۳۴۱) اقطاب پس از شاه نعمت الله ولی تا زمان شاه علیرضای دکنی (۳۴۲ - ۳۴۵)، شاه علی رضای دکنی (۳۴۵ - ۳۵۱)، سید معصوم علیشاه دکنی (۳۵۱ - ۳۶۴)، نورعلیشاه اصفهانی (۳۶۵ - ۳۸۴) - هر دو بزرگوار از مشایخ شاه علیرضا دکنی بوده اند و از اقطاب نبوده اند - حسین علیشاه اصفهانی (۳۸۴ - ۳۹۳)، مجذوب علیشاه همدانی (۳۹۳ - ۴۲۴) سپس به مشایخ جناب مجذوب علیشاه و بزرگان سلسلهٔ پس از ایشان پرداخته است. به این ترتیب: کوثر علیشاه (۴۲۴ - ۴۲۷)، حسین علیشاه زاجکانی (۴۲۷ - ۴۴۱)، میرزا مسلم نصرت علیشاه ارموی (۴۴۱ - ۴۴۳)، حاج زین العابدین شیروانی مست علیشاه که جانشین مرحوم مجذوب علیشاه بودند و مؤلف رساله توجّه و تعلّق بیشتری به ایشان نشان داده، چنان که رسالهٔ کشف المعارف را که شرح حال خود نوشت مرحوم شیروانی است و بیش از پنجاه صفحه دارد، در آداب المسافرین گنجانده است (۴۴۴ - ۵۰۲) و سرانجام شرح احوال مؤلف (۵۰۲ - ۵۱۶).

محمدتقی خویی چند نوبت به سال ۱۲۵۶ ه. ق. به عنوان تاریخ تألیف آداب المسافرین اشاره کرده است. بدین ترتیب جایگاه این کتاب در میان منابع درجهٔ اول و موجود برای تحقیق در تصوّف قاجار به ویژه در خصوص سلسلهٔ نعمت اللّهیّه پس از مطالب مختصر رسالهٔ ابّحاث عشره اثر حاج محمدخان قراگزلو و سه کتاب معروف مرحوم شیروانی، ریاض السّیاحه، حدائق السّیاحه و

بستان السیاحه قرار می‌گیرد و بر کتاب‌های چون اصول الفصول مرحوم هدایت، حدیقة الشعرا دیوان بیگی و طرائق الحقایق معصوم علی شیرازی مقدم است. (گفتنی است کتاب‌های اخیر که پس از آداب المسافرین نوشته شده‌اند، نه از این کتاب استفاده کرده‌اند و نه به آن اشارتی دارند).

تا آنجا که دیده شد گویا تنها کسی که تاکنون به این کتاب اشارت کرده، جناب آقای منوچهر صدوقی (سها) است. ایشان در رساله تاریخ انشعابات متأخره سلسله نعمت‌اللهیه که به ضمیمه رساله‌ای دیگر در کتابی تحت عنوان دو رساله در تاریخ جدید تصوف ایران به چاپ رسیده، از مطالب آداب المسافرین استفاده کرده‌اند و پیش یا پس از ایشان این کتاب از چشم اهل تحقیق پنهان بوده است.

در صفحه ابتدایی این نسخه خطی و پیش از آغاز متن آداب المسافرین مطالبی برای معرفی کتاب نوشته شده که در اینجا عیناً نقل می‌شود:

«نسخه نفیس و بی‌مانند آداب المسافرین فی الطریقه به خط شریف خود مؤلف، تألیف فاضل کامل و عارف سالک مولانا محمدتقی خویی منصورعلیشاه. نسخه دیگر این کتاب دیده نشده و نه در طرائق الحقایق و نه در ریاض العارفين که معاصر وی و شرح حالش را ثبت کرده‌اند، از این کتاب نامی نبرده و اطلاعی اظهار ننموده‌اند. بعضی حک و اصلاح‌ها و محو و اثبات‌ها که در مطالب به کار رفته و اضافاتی که در حاشیه برخی صفحات دیده می‌شود، اثر خود مؤلف است و شکی در آن نمی‌رود.»

«این کتاب از احتوا بر مطالب عالیه عرفانی و اشتمال بر تحقیقات کافیه، یکی از بهترین تألیفاتی است که در این عصر به عمل آمده. بالاخص در قسمتی که به شرح احوال معاصرین خود پرداخته، نکات مهم تاریخ زندگی آنان را که با

تاریخ عمومی مملکت نیز مربوط است، روشن ساخته و به طور کلی در هر موضوعی که وارد شده تمام اطراف و جوانب آن را روشن نموده و تتبع و تبخّر خود را ثابت کرده. از مراجعه به رؤوس مطالب که این فقیر در صدر صفحات نگاشت، کمی از اهمّیت کتاب بر خواننده بصیر آشکار می شود و در نظر است که اگر توفیقی یار گردد، فهرست کاملی بنگارد و این گنجینه معارف و عوارف را از پرده خفا و استتار به درآرد و این بدر تمام را از زیر ابر احتجاب خارج و چنانچه ایزد متعال وسایل و حالی کرامت کند، استفاده آن را عام و به چاپ آن اقدام کرده آید. ان شاء الله تعالی.

مؤلف پس از اتمام مطالب منظوره و شرح کلمات و مصطلحاتی همچون خرّقه و فقر و تصوّف که باب بیستم کتاب است. از صفحه ۱۹۰ به ذکر سلسله صوفیه و نسبت خرّقه ها پرداخته و تعریف مشاهیر هر طبقه و ترجمه حیات و نخبه کلمات هر یک از بزرگان می پردازد و مخصوصاً در بیان حال معاصرین مطالب مهم و وقایع تاریخی کشور را که با حیات آنان ارتباط داشته و درهم شور بوده اند بیان می نماید.

برای سهولت مراجعه و استفاده که دسترسی به مطالب آسان گردد در صدد است فهرستی که از مندرجات تهیه می نماید، بدین ترتیب باشد که قسمت نخست آن مخصوص مطالب و موضوعات و قسمت دوم به ذکر نام کسانی که شرح حال و ترجمه حیاتشان مذکور است اختصاص دهد.»

ذکر چند نکته در باب مطالب فوق ضروری به نظر می رسد. نخست آنکه نگارنده این مطالب مشخص نیست و با آنکه او مقدمه ای کوتاه بر کتاب نوشته و در صدر صفحات کتاب، عنوان هایی را مطابق مطالب هر صفحه اضافه کرده ولی نامی از خود نیاورده است. تنها حدسی که در این باب می توان زد آن است که

احتمالاً این مقدمه مختصر و عنوان‌های سرصفحات از مرحوم مشکات الشریعه بیرجندی باشد، چرا که براساس اشارت آقای صدوقی در رساله تاریخ انشعابات متأخره سلسله نعمت‌اللهیه، کتاب آداب المسافرین مدتی در اختیار مرحوم مشکات‌الشریعه بوده است.^۱

نکته دیگر آنکه در هیچ کجای متن دیده نشد که مؤلف خود را با لقب منصورعلیشاه بخواند بلکه او همواره اصل کمترینی و کهترشماری خویش را که از اخلاق پسندیده عارفان است رعایت نموده و به ذکر نام خود اکتفا کرده است. نام او نیز چه در آداب المسافرین و چه در کتب تراجم گاه محمدتقی و به ندرت تقی ذکر شده است.

نکته قابل ذکر دیگر آن است که نویسنده ناآشنای مقدمه و اضافه کننده عنوان‌ها در صدر صفحات، گاه در نوشتن عنوان‌های کتاب دچار خبط شده است؛ فی‌المثل مؤلف کتاب از مراحل السالکین مرحوم مجذوب‌علیشاه همدانی اجازه دستگیری ایشان را که از سوی جناب نورعلیشاه اصفهانی صادر شده است، اخذ نموده و عین آن را در آداب المسافرین نقل کرده است. در مطالب نقل شده از مراحل السالکین آمده: «اجازه‌ای که جناب نورعلیشاه به این حقیر عطا فرمودند». این موضوع را نویسنده عنوان‌های صدر صفحات اشتباه فهمیده و در بالای صفحه نوشته: «اجازه ارشاد مجذوب‌علی به نورعلیشاه و مؤلف کتاب». (صص ۳۹۸-۴۰۴). حال آنکه چون مؤلف آداب المسافرین عین اجازه را از مراحل السالکین اخذ کرده، منظور از مؤلف در متن، نویسنده مراحل السالکین است یعنی مرحوم مجذوب‌علیشاه همدانی، ضمن اینکه جناب نورعلیشاه به

۱. دو رساله در تاریخ جدید تصوف ایران، کیوان سمیعی و منوچهر صدوقی، انتشارات پاژنگ، ۱۳۷۰، ص ۳۷.

مرحوم کبودرآهنگی اجازه ارشاد داده‌اند نه بالعکس و این نشان می‌دهد که نگارنده مقدمه کوتاه کتاب از تاریخ تصوف قاجار اطلاعات چندانی نداشته است. از جمله موارد دیگر اشتباه او در صفحه ۱۱۶ کتاب که محمدتقی خویی رعایت حقوق مراقت را به عنوان هفتمین ادب سفر توضیح می‌دهد، او به اشتباه در بالای صفحه این موضوع را ششمین ادب کتاب درج کرده است. به عنوان نکته پایانی یادآور می‌شود که شرح احوالی از محمدتقی خویی در ریاض العارفین وجود ندارد، برخلاف آنچه نویسنده گمنام در مقدمه کوتاه خود آورده است.

تحقیق در باب مؤلف آداب المسافرین

آقا محمدتقی بن محمد خویی شرح احوالی از خود در پایان آداب المسافرین آورده که تصحیح شده و در شماره بعدی عرفان ایران به چاپ می‌رسد. این شرح احوال بهترین منبع موجود در باب زندگی اوست. محمدتقی خواهرزاده آقا ابراهیم خویی، شیخ الاسلام شهر خوی، است و این آقا ابراهیم از مریدان مرحوم نورعلیشاه اصفهانی بوده، در زمان جناب حسین علیشاه از طرف ایشان با لقب طریقتی "مطلوب علی" اجازه دستگیری نیز می‌یابد. او این مرتبه عرفانی و طریقتی را با مقام شیخ الاسلامی شهر خوی توأم داشته و علاوه بر این حتی به عنوان سفیر ایران از سوی فتح‌علیشاه برای تبریک پادشاهی سلطان مصطفی به عثمانی می‌رود.^۱

در میان منابع متعددی که دیده شد، حدیقة الشعرا قدیم‌ترین متنی است که اشاره‌ای به آقا محمدتقی خویی دارد. دیوان بیگی مؤلف این کتاب پس از

۱. برای اطلاع بیشتر در باب او ر.ک: بستان السیاحه / ۲۷۴؛ حدیقة الشعرا / ج ۲ / ص ۱۰۴۹؛ تاریخ خوی / ۲۰۱ - ۲۰۲؛ طرائق الحقایق / ج ۳ / ۲۳۲.

شرح حال مختصری از آقاابراهیم خویی می‌نویسد: «آقا محمدتقی خویی همشیره‌زاده ایشان [آقاابراهیم] است و از حاجی شیروانی تربیت دیده، از بعضی معاصرین می‌شنیدم که از احوال و اخلاقش تمجید می‌کنند بلکه مدّعی کرامت هم در حقّش بودند، العهدة علیهم».^۱

کتاب دیگری که اشارتی به احوال محمدتقی خویی دارد طرائق الحقایق است. محمد معصوم شیرازی درباره او می‌نویسد: «جناب آقا محمدتقی خویی الملقّب "منصور علی" همشیره‌زاده مطلوب علی است که سبق ذکر یافت. در هجده سالگی از خال خود بعضی اوراد گرفت و بعد از آن خدمت مست‌علیشاه توبه و تلقین یافت و از انفاس قدسی اساس آن جناب به درجات سالکین الی الله رسید و هفت سال طریق ریاضت و مجاهده پیموده به کمال واصلین نایل گردید. از بعضی چنین شنیده شد که آقا فتح‌الله خلف مطلوب علی با وی هر دو از حضور مجذوب‌علیشاه و مست‌علیشاه بهره‌ور گردیده‌اند و آقا فتح‌الله را صدرالممالک اجازه دستگیری داده و العلم عندالله. وفات آن جناب در بلده خوی در سال هزار و دو یست و هفتاد و چهار بوده و همانجا به خاک سپردند».^۲ نویسنده طرائق سپس اشارتی به فرزند و برادر محمدتقی می‌نماید.

منبع دیگری که اشارتی به احوال او دارد کتاب دانشمندان آذربایجان است. در این کتاب می‌خوانیم: «تقی بن محمد: از عرفای معروف خوی بوده در تاریخ ۱۲۵۷ منظومه‌ای در شیراز به‌عنوان نقطه اسرار قریب به دو هزار بیت در شرح بیت اول مثنوی مولانا جلال‌الدین رومی موزون ساخته مطلعش این است:

۱. حدیقة الشعراء سید احمد دیوان بیگی شیرازی، تصحیح عبدالحسین نوایی، انتشارات زرین، ۱۳۶۵، ج ۲، ۱۰۴۹.

۲. طرائق الحقایق، معصوم علی شیرازی، محمدجعفر محجوب، انتشارات سنایی، ۱۳۸۲، ج ۳، ۲۹۵.

یا کریم العفو حیّ لم یزل یا کثیر الخیر شاه بی بدل»^۱
 این که مرحوم تربیت، مثنوی نقطهٔ اسرار را به محمدتقی خویی نسبت می‌دهد نیز شگفت نیست چون با تحقیقات بیشتر معلوم شد که او دیوانی هم با تخلص "منصور" دارد که با شماره ۲/۳۱۳۲ در دانشگاه تهران محفوظ است.^۲ این دیوان شامل ۵۱ غزل است و در مجموعه‌ای پس از اشعار صدرالممالک در صفحات ۱۴۲-۱۹۳ درج شده، جمع‌آوری این مجموعه نیز توسط پسر صدرالممالک انجام شده است. علاوه بر این دیوان، مثنوی دیگری با نام حسینی‌نامه از محمدتقی خویی بجا مانده است که در کتابخانهٔ علامه طباطبایی شیراز نگهداری می‌شود. در مقاله‌ای که چندی پیش نسخ خطی این کتابخانه را معرفی کرده، می‌خوانیم: «حسینی‌نامه از تقی بن محمد خویی، منظومه‌ای در بیان داستان کربلا و امام حسین (ع) که ناظم در ۱۲۶۱ هـ. در کربلا شروع به سرودن کرده، آغاز:

حمد بی حد مرخدای پاک را کو خلافت داد مشت خاک را
 شماره ۱۳۳۷، سال ۱۲۶۴، کاتب محمدعلی حسینی تفرشی، نستعلیق،
 ۱۶/۵ × ۱۰ سانت».^۳ در این معرفی مختصر تعداد ابیات یا صفحات این نسخه ذکر نشده و اطلاعات جامع‌تری در باب حسینی‌نامه نیامده است.
 در انتها به عنوان نمونه بخشی مختصر از این نسخهٔ خطی که مشتمل بر اجازهٔ طریقتی آقای نورعلیشاه اصفهانی به آقای حسین‌علیشاه اصفهانی است، ذکر

۱. دانشمندان آذربایجان، محمدعلی تربیت، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷، ۱۵۰.

۲. فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، محمدتقی دانش‌پژوه، ۱۳۴۰، ج ۱۱، ۲۰۲۸.

۳. «فهرست الفبایی نسخه‌های تک کتابی کتابخانهٔ علامه طباطبایی شیراز»، محمد برکت، مجلهٔ نسخه‌پژوهی، دفتر دوم، ابوالفضل حافظیان، کتابخانه و موزهٔ مجلس شورای اسلامی، پاییز ۱۳۸۴، ۱۵۴.

می‌شود.

اجازة طریقتی آقای نورعلیشاه به آقای حسین‌علیشاه^۱

صورت اجازة‌نامه که به آن سرور اهل ایقان داده این است:

«رهنوردان طریق فقر و فنا و جرعه‌نوشان رحیق ثبات و بقاء، فرزندان ارجمند رشادت پناه نظرعلیشاه و حسین‌علیشاه و سایر فرزندان راه و سلاک سبیل‌الله کبیراً و صغیراً، جرعه‌نوشان صهبای فرح‌بخشای ذکر دوام و هم‌آغوشان حسناى دل‌آرای فکر تمام بوده از ضیوق خطرات برکران و همواره به چشم تحقیق بر جمال شاهد حضور نگران باشند، بعد از طیّ تعارفات صوری و رفع تکالیفات ضروری در مرایای ضمائر اخلاص مظاهرشان منجلی می‌سازد که اگرچه به‌عنایت حضرت مولی‌الموالی اصحاب قلوب و صورت پرستان شاهد مطلوب را از استدراک حقایق حالات احتیاج به رسوم رسالت و مقالات نیست لکن چون مقتضی تقیید به‌قید صورت به همهٔ اسباب صوری و اهل معنی را در عالم صور رعایت رسوم صورت ضروری است چنانچه عارف لاریب لسان‌الغیب می‌فرماید که «می‌بینمت عیان و دعا می‌فرستم»، در این وقت که شاهباز بلندپرواز اوج معارف و حقایق و سیمرخ قاف عوارف و دقایق السائر بالله والطائر الی الله فرزند ارجمند حقایق آگاه حسین‌علیشاه رخصت انصراف به آن صوب صورت یافته روانه می‌گردیدند و طریقهٔ آداب صوری و رویهٔ تعارفات ضروری، مقتضی نگارش مراسلات بوده خواست که به زبان‌آوری خامه بلاغت ختامه کشف نقاب از چهرهٔ شاهد حالات نماید لکن چون شرح حال درویشان دل به دل تواند گفت

۱. آداب المسافرین، آقای محمدتقی خوئی، نسخهٔ خطی، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، تحت شمارهٔ ۲۴۰۹.

این نه شیوه قاصد و این نه حدّ مکتوب است انبب آن است که لب از سخن سرایی بسته انکشاف احوال را مرجوع به تقریر فرزند ارجمند معظّم الیه دارد لکن مجملّاً همین قدر را به زبان قلم حقایق ترجمان می آورد که وظیفه عموم فقرایی که از کبیر و صغیر خود را منسوب به سلسله جلیله نعمت اللّهی می دارند آن است که از هر باب ظاهراً و باطناً صحبت عالی جناب فرزندی مشارّالیه را صحبت فقیر دانسته، خود را از حول دوینی باز داشته مهما ممکن در استدراک خدمت ایشان ساعی و قواعد اطاعت و انقیاد ایشان را بیش از پیش مراعی باشند و رجاء واثق است که نفوسی که خالی از شوایب خطرات ظلمانیه طالب خدمت و شایق انقیاد و اطاعت ایشان باشند و چهره احوال را به ناخن تفرقه و اخلال نخرانند، صدرنشین ایوان تجرید و متکی اریکه تفرید گردیده در حلقه ارباب درک توحید در آیند، خلاصه الحال که به حسب اقتضای ایام صورت دست تصرّف از ایشان کوتاه است به جهت اتمام حجّت، فرزند مشارّالیه را به جهت تربیت عموم ایشان مشخص و رقبه خود را از قید حقوق شرعیه هر یک مستخلص می نماید. هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ^۱ وَ كَفَى بِاللّهِ شَهِيداً^۲ که هر که خود را به قید اطاعت ایشان بست از قید خودپرستی جست و هر که در مقام مخالفت نشست ابواب فیوضات را بر روی خود بست. وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ اَتٰبَعِ الْهُدٰی».

۱. جائیه / ۲۹: این نوشته ما است که با شما به حق سخن می گوید.

۲. فتح / ۲۸: و شهادت خدا کافی است.

دادخواهی خواجه حافظ شیرازی از شاه نعمت‌الله ولی در فتنه شیراز و فارس^۱

دکتر بهروز ثروتیان

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند آیا بود که گوشه چشمی به ما کنند؟
دریافت معنی از شعر هنرمندانه به کاوش‌های آثار باستانی می‌ماند که افزون
بر زحمت و دقت و ظرافت‌کاری‌های خاص، برای بیرون کشیدن یک شیء نفیس
از دل خاک، نیازمند کارشناسی درست و منطقی و ممارست جدی است تا خطوط
اصلی زندگی و تمدن و فرهنگ قومی با تشخیص صحیح زمان و مکان آن از روی
نشانه‌های موجود در یک چیز بی‌جان و زبان به دست آید، چیزی که با
باستان‌شناسان به هزار زبان سخن می‌گوید؛ همچنان‌که یک قطعه غزل در نظر
نخست مجموعه‌ای از کلمات و نشانه‌های کلامی است که با نظم و ترتیب خاصی
دوش به دوش هم نشسته، با ناآشنایان سخنی نمی‌گویند و تا حریفی اهل و

۱. این مقاله نخستین بار در مجله آینه زندگی، شماره ۴۱ و ۴۲ چاپ شده و در اینجا پس از
اصلاحات ویرایشی مجدداً منتشر می‌شود.

هم‌زمان یابند به صدگونه زبان سخن می‌گویند.

آنجا که شاه نعمت‌الله ولی کرمانی به طاماتی عارفانه قلم برمی‌دارد و می‌نویسد:

ما خاک راه را به نظر کیمیا کنیم صد در در ابه گوشه چشمی دوا کنیم^۱
در پاسخ وی، خواجه شیراز در فتنه‌ای خونبار از تاریخ فارس، حکایت دل
را خوش ادا کرده، عریضه‌ای کوتاه در غزلی هنرمندانه به حضرت شاه نعمت‌الله
ولی می‌نگارد و می‌گوید: "گر سنگ از این حدیث بنالد عجب مدار" و او را به
یاری می‌طلبد:

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند آیا بُود که گوشه چشمی به ما کنند
پیراهنی که آید از بوی یوسفم ترسم برادران غیورش قبا کنند
حالی درون پرده بسی فتنه می‌رود تا آن زمان که پرده برافتد چه‌ها کنند
گر سنگ از این حدیث بنالد عجب مدار صاحب‌دلان حکایت دل خوش ادا کنند^۲
برای دریافت چگونگی رخداد تاریخی و زمان آن، بررسی اوضاع و احوال
شیراز و حتی شرح حال شاه نعمت‌الله ولی ضرورت دارد.

۱. مجموعه در ترجمه احوال شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، به تصحیح و مقدمه ژان اوبن، زیر نظر هنری کربن، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران، ۱۳۶۱ شمسی، ۱۹۸۲ میلادی، تجدید چاپ کتابخانه طهوری (در صفحه ۱۰۶ شماره ۱۳۸ تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولی، تصنیف عبدالرزاق کرمانی، تنها مطلع غزل را ذکر کرده‌اند و در صفحه ۱۵۸ [فصلی از جامع مفیدی] اقتباس از رساله صنع‌الله نعمت‌اللهی هر هفت بیت ضبط شده است) نیز رجوع کنید: دیوان شاه نعمت‌الله ولی، با مقدمه استاد سعید نفیسی و حواشی م. درویش، ناشر محمدی، غزل شماره ۱۱۶۹، ص ۴۵۱.

۲. غزلیات حافظ، نقد و بررسی، مقدمه و تعلیقات دکتر بهروز ثروتیان، نگاه، ۱۳۷۹ ش، تهران، غزل شماره ۱۸۶، ص ۳۰۸ و نیز رجوع کنید: شرح غزلیات حافظ، دکتر بهروز ثروتیان، انتشارات پویندگان دانشگاه، ۱۳۸۰ ش، ج ۲، صص ۱۹۷۶ - ۱۹۸۹.

ناگفته نماند که در این شرح به حوادث سیاسی - تاریخی اشاره‌ای نشده است و آن را یک رخداد مکتبی مربوط به طریقت و پیر طریقت حافظ مربوط دانسته به گونه‌ای دیگر تعبیر شده است.

یکی از اسناد معتبر مربوط به زندگی و کرامات شاه نعمت‌الله ولی و نقش وی در اوضاع اجتماعی قرن هشتم رساله عبدالرزاق بن عبدالکریم کرمانی است. عبدالرزاق در سال ۹۱۰ هجری این رساله را از روی رساله مولانا سدیدالدین نصرالله رونوشت کرده است که در سال ۹۰۶ هجری در شیراز نوشته شده است؛^۱ یعنی هفتاد و دو سال بعد از رحلت حضرت شاه نعمت‌الله ولی، و از همین جهت است که برخی حکایات گمان‌انگیز در میانه وقایع تاریخی بی‌گمان، خودنمایی می‌کند.^۲

در هر حال از بررسی این رساله یکصد و سی صفحه‌ای چنین برمی‌آید که شاه نعمت‌الله ولی کرمانی در ماهان کرمان و تفت یزد، می‌زیسته و در ولایات هند و ترکستان و ایران نفوذی انکارناپذیر داشته و نقش وی در تاریخ قرن هشتم به صورت‌های مستقیم و غیرمستقیم قابل تحقیق است.

شاه نعمت‌الله ولی در سال ۷۳۰ هجری قمری به دنیا آمده و در کرمان

۱. در صفحات ۱۲-۱۴، تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولی، عبدالرزاق کرمانی می‌نویسد: در سال نهصد به غمگده کرمان آمدم و نعمت‌الله ثانی فرمودند که عبدالعزیز بن شیر ملک، شرح حال شاه نعمت‌الله را در هندوستان تألیف کرده ولیکن فهم آن دشوار است. و در صفحات ۱۸-۱۹، ذیل بند ۱۵، عبدالرزاق اشاره می‌کند که ظهیرالدین عبدالباقی (نعمت‌الله ثانی) فرمودند که مولانا سدیدالدین نصرالله، جمع سیرت حضرت مقدسه (شاه نعمت‌الله) نموده در شیراز در سنه ست و تسع مایه (۹۰۶ هـ.ق) اشارت به املا و کتابت آن... فرموده بودند.

۲. چنان‌که خود شاه نعمت‌الله از ولادت فرزند خود خلیل‌الله در سال ۷۷۵ خیر داده است که در کوبنان کرمان به دنیا آمده است:

پنج و هفتاد و هفتصد از سال	رفته در کوبنان که ناگاهان
میر برهان دین خلیل‌الله	آمد از غیب بنده را مهمان

(همان، ص ۴۷)

نظر براین‌که شاه نعمت‌الله خود در سال ۷۳۱ به دنیا آمده است، پس هنگام تولد فرزند، خود شاه ولی ۴۴ سال داشته، در صورتی‌که در صفحه ۴۵ مأخذ شماره ۱، آمده است: «سن شریف آن حضرت، در آن وقت شصت شده بود.» و خود در صفحه ۲۵ به تولد شاه نعمت‌الله ولی در سال ۷۳۱ اشاره کرده است.

می‌زیسته و اجداد وی از حلب بوده و شاه خود، کرمان و یزد را هم ملک فارس می‌نامد.

نعمت‌الله نور دین دارد لقب نور دین از نعمت‌الله می‌طلب
مدتی بودم مجاور در عجم گر چه اصلم باشد از ملک عرب
من مجاور حالیا در ملک فارس جدّ ما آسوده در ملک حلب^۱

و رحلت آن حضرت به سال ۸۳۴ هجری بوده است که در کرمان دار فانی را وداع گفته و در خطه ماهان به خاکش سپرده‌اند و "جنت فردوس" تاریخ فوت آن حضرت است.

مشهد آل محمد روضه رضوان بود این چنین خوش مشهدی در خطه ماهان بود
نعمت‌الله را زیارت کن که تا یابی مراد ز ان که قبرش قبله حاجات انس و جان بود^۲
هنگام تولد شاه نعمت‌الله ولی به سال ۷۳۰، خواجه حافظ پنج سال داشته و
شاه نعمت‌الله نیز پنج ساله بوده است که امیر تیمورگورکانی به دنیا آمده است به
سال ۷۳۶ هجری قمری.

و در آن زمان که شاه نعمت‌الله در ماهان به ارشاد اهل عرفان مشغول می‌بوده،
ابوالفوارس شاه شجاع (۷۸۶ - ۷۶۰ هـ.) در شیراز حکومت می‌کرده و سلطان
اویس خان بهادر در دارالسلطنه تبریز فرمانروایی داشته است (جلوس ۷۵۷ هـ.
فوت ۷۷۶) و تیمور لنگ به سال ۷۶۱ هجری از سمرقند برخاسته و از سال ۷۷۱
هجری لشکری از ترک و تاتار برآراسته و به نام اسلام تا سال ۸۰۷ هجری جهانی

۱. همان، ص ۲۴ و عبدالرزاق در ص ۲۵ می‌نویسد:

«اما این کمینه به کرات و مرات از قضات ثقات کرمان و پدر و جد خود شنیده که حضرت مقدسه [شاه نعمت‌الله] می‌فرموده‌اند: "دال بر ولادت من ذال ملفوظ است" که سنه احدی و ثلثین و سبع مائه [۷۳۱ هـ] باشد».

۲. همان، صص ۱۲۹، ۱۳۰.

را از ترکستان تا جنوب ایران و بغداد و سوریه و تا قلب مسکو و حتی بلغارستان به خاک و خون کشیده است.

امیر تیمور را با شاه ولی ماهان ماجراهاست و در غزلیات حافظ او را عرض تهنیت و اظهار نفرت هاست، عبدالرزاق می نویسد:

«گویند جناب امیر کلال، که حضرت بهائیه نقشبندیّه منتسب بدو نیز می شوند، آن را به وجهی شنیع به عرض حضرت صاحب قرانی امیر تیمور رسانیده بود و گفته که: "جمعی از اهل سلاح با او [یعنی شاه نعمت‌الله] بیعت نموده‌اند. اگر او را داعیۀ سلطنت باشد مجال مقاومت نیست." حضرت صاحب قرانی [امیر تیمور] فرمودند: "غوغا بود دو پادشه اندر ولایتی.

به مملکت دیگر روند" حضرت مقدسه [شاه نعمت‌الله] فرمودند: "به کجا رویم که مملکت شما نباشد؟" و آخر فرمودند که: "نان و حلوائی امیر کلال می خوریم و می رویم." و در روز توجه، درویشی نیازمند به تعجیل می آمده، پرسیدند که: "از کجا می آیی؟" گفت: "بر سر قبر امیر کلال بودم." و نان و حلوا را به نظر در آورد. حضرت مقدسه لقمه‌ای از آن برداشته روانه شدند.

گویند که این قطعه که بعضی از آن از اشعار خواجه حافظ است، آن حضرت [شاه نعمت‌الله] در شأن امیر تیمور مقرر داشته‌اند:

بی‌خبری ای دل از آن و ازین چشم خرد بازگشا و ببین
نیم تنی ملک سلیمان اگرگفت گشت یقینی شه روی زمین

۱. مراد از ملک سلیمان ولایت فارس است و نیم تن اشاره است به تیمور لنگ که نیمی از بدن وی در شکنجه‌ها و جنگ‌های سیستان فلج شده بود و می‌لنگید (ر.ک: تاریخ ایران، اقبال پیرنیا، ج ۳، کتابفروشی خیام، ۱۳۶۲، ص ۶۲۴ که می‌نویسد: والی سیستان به حيله بر سرایشان تاخت و در این گیر و دار بود که تیمور چند زخم برداشت، از جمله پاشنه پای و شانه دست راست او معروح شد و دو انگشت آخرین از همان دست او ساقط گردید و پای راستش چنان صدمه دید که هیچ وقت ←

پای نه و چرخ به زیر رکاب دست نه و ملک به زیر نگین
 ملک خدای است و خدا می‌دهد کیست که گوید که چنان یا چنین^۱
 ظاهراً این قطعه به سال‌های بعد از ۷۸۹ هـ. برمی‌گردد که امیر تیمور به شیراز
 آمده است.^۲

و همین امیر تیمور است که پس از فتح سمرقند و در آغاز کار وی، شاه نعمت‌الله را از زندگی در سمرقند منع کرده و او به سوی ماهان و کرمان روانه گشته است. و در مقام و منزلت شاه نعمت‌الله ولی همین بس است که به شیراز سفر می‌کنند و سید شریف و امیرزاده اسکندر میرزا به استقبال وی می‌شتابند و شیخ محمد جرری و عمادالدین ادهمی از وی بیعت کرده‌اند و همه شیوخ طریقت‌های متصوفه و نویسندگان و شعرا از شهرهای دور و نزدیک جهان سر بر آستان وی نهاده‌اند و ناگزیر بی‌هیچ ذکر عنوانی از برخی از آنان می‌توان نام برد که هر یک از کشوری و شهری هستند.

شیخ نظام‌الدین از خوجن، شیخ فخرالدین از شهر محمدآباد، سیدعلی سبزواری، سید شمس‌الدین اقطابی از تبریز، شیخ نعمان محمودآبادی، سید مجنون رومی و شیخ ابوسعید بن سید نورالدین الایجی که شاه شجاع را به وی اعتقادی تمام بوده.

شیخ محمود مورچه‌گیر از هرات، شیخ عبدالحمید اصفهانی، شیخ داوود مشهدی، سید محمد بدخشانی، سید عمادالدین شیرازی، سید محمد حلوانی

→

به حال طبیعی برنگشت و از این سبب تیمور همه عمر می‌لنگید و به همین مناسبت است که او را تیمور لنگ خوانده‌اند).

۱. تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولی، عبدالرزاق کرمانی، صص ۱۲۲-۱۲۳.

۲. همانجا.

شیرازی، سید عزالدین عاملی، سید محب شیروانی و شیخ قاسم و شیخ محمد شیروانی، درویش حسن گیلانی، سید محمد ترمذی کابلی، سید تاج‌الدین سیستانی، شیخ محمد طوسی... و شیخ کمال‌الدین شیرازی و دهها شاعر و محقق و فقیه و دانشمند دیگر که در صفحات ۱۰۶ تا ۱۱۲ رساله عبدالرزاق [کرمانی] ذکر گردیده و این شیخ کمال‌الدین شیرازی نیز هیچ بعید نیست که مراد خواجه کمال‌الدین ابوالوفا، پیر طریقت خواجه حافظ شیرازی بوده باشد که خواجه غزلی زیبا و بی‌همتا در نعت وی و وصف دستگیری وی از خواجه و مرحمت ذکر به حافظ و مجلس توبه خود ساخته است به مطلع زیر:

سحر بلبل حکایت با صبا کرد که عشق روی گل با ما چه‌ها کرد
و در پایان غزل فرموده است:

وفا از خواجهگان شهر با من کمال دولت و دین بوالوفا کرد
بشارت بر به کوی می‌فروشان که حافظ توبه از زهد ریا کرد^۱

و درباره این خواجه دستگیر حافظ زنده یاد علامه فقیه علی‌اکبر دهخدا در لغت‌نامه و ذیل "ابوالوفاء کمال‌الدین"^۲ می‌نویسد:

«سید الوفاء شیرازی. فرصت شیرازی در آثار العجم آرد که: از احوالش چیزی معلوم نشد جز این که سیدی است جلیل‌القدر از اولیاء الله، و با شاه داعی الی الله معاصر بوده و ارادت داشته. زمانی که شاه نعمت‌الله ولی - قُدِسَ سِرُّهُ - به شیراز آمده، شرف خدمت آن جناب را دریافته. بقعه سید ابوالوفاء در سمت شمال غربی شیراز است خارج از شهر به مسافت یک میدان اسب.» از همین ملاقات شاه نعمت‌الله با پیر دستگیر خواجه حافظ، یعنی سید ابوالوفاء و از قطعه‌ای

۱. ر.ک: غزلیات حافظ، نقد و بررسی، غزل ۱۲۳، ص ۲۴۵ و شرح غزلیات حافظ، ج ۲، صص ۱۳۴۴-۱۳۵۷.
۲. هم امروز از سوی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بقعه کمال‌الدین ابوالوفا، در محله ابوالوفای شیراز به صورتی پسندیده و زیبا بازسازی می‌شود.

چهار بیتی که در رساله عبدالرزاق آمده و این که نوشته‌اند برخی از ابیات آن از خواجه حافظ است، معلوم می‌شود که شاه نعمت‌الله ولی و حافظ ارتباط نزدیکی داشته‌اند و این که حافظ خود یکی از اصلاح‌طلبان زمان خود بوده و به گواهی بسیاری از غزل‌های دیوان، این شاعر یک مصلح اجتماعی به شمار می‌رود، این موضوع خود شایسته تحقیق در دفتری مفصل است و در این مقال می‌توان اشاره‌ای بسیار کوتاه ذکر کرد و گذشت که از آن جمله است غزلی به مطلع زیر:

خوش کرد یاوری فلکت روز داوری تا شکر چون‌کنی و چه شکرانه آوری
که در بیتی از آن می‌گوید:

یک حرف صوفیانه بگویم اجازت است؟ ای نور دیده صلح به از جنگ و داوری
همین دعوت به صلح، بیتی از شاه نعمت‌الله را به خاطر می‌آورد که فرموده
است "ای نظام‌الدین احمد با ما صلح کن":

ایمان همه تسلیم و همه صلح و صلاح است با ما به چه جنگی هله ای پیر نظامی
و اما درباره غزل حافظ، می‌توان گفت به یکی از حوادث تاریخی زیر مربوط
می‌شود:

۱- شاه محمود برادر شاه شجاع که حکومت اصفهان را داشته، از فرمان برادر
سرپیچی کرد و در نزدیکی شیراز از شاه شجاع شکست خورد و دو برادر صلح
کردند (سال ۷۶۴ هـ). شاه محمود به یاری لشکر آذربایجان و سلطان اویس و
دیگران به شیراز حمله کردند و شاه شجاع به صوابدید خود و دیگران، طلب صلح
کردند و شاه محمود به شیراز آمد و بر تخت نشست و شاه شجاع به ابرقو رفت
(۷۶۵ هـ).

بار دیگر در سال ۷۶۷ شاه شجاع به شیراز حمله آورد و در ۲۴ ذی‌القعدة ۷۶۷

شاه محمود به اصفهان گریخته و باز شاه شجاع بر تخت نشسته است^۱ و به احتمال زیاد این غزل به همین تاریخ مربوط می‌شود که ده‌ها غزل در این باره خواجه شیراز به خامه هنر آراسته و در دوران دوری شاه شجاع گفته است:

یوسف گمگشته باز آید به کنعان غم‌مخور
خانه‌احزان شود روزی گلستان غم‌مخور^۲
و در همین دوره است که از بستان بهشت یعنی شیراز گروهی به نمایندگی مردم شیراز نزد شاه شجاع رفته‌اند تا فرمان قتل برادر را از وی بگیرند و عرض حالی را خواجه به مطلع زیر نوشته و زهر داروی مهر گیاه (سگ‌کش) از وی خواسته و از سوی مردم شیراز طلب عفو و آمرزش کرده است:

ما بدین درنه پی حشمت و جاه آمده‌ایم
از بد حادثه اینجا به پناه آمده‌ایم
سبزه خط تو دیدیم و ز بستان بهشت
به طلبکاری این مهر گیاه آمده‌ایم
آبرو می‌رود ای ابر خطاپوش ببار
که به دیوان عمل نامه سیاه آمده‌ایم^۳
۲- همچنین احتمال دارد، غزل: "ای نور دیده، صلح به از جنگ و داوری" را برای شاه منصور گفته باشد، که تیمور لنگ پس از قتل عام مردم اصفهان به شیراز آمده، شاه یحیی برادر شاه منصور را بر تخت شیراز نشاند خود با شتاب برمی‌گردد (۷۸۹ ه.ق) و شاه منصور از لرستان به قصد تصرف شیراز حرکت می‌کند و شاه یحیی شیراز را رها کرده به یزد می‌رود (۷۹۰ ه.ق) و در همین رویداد تاریخی است که حافظ غزلی شیوا و رسا سروده، به شاه منصور خوش آمد می‌گوید:

بیا که رایت منصور پادشاه رسید
نوید فتح و ظفر تا به مهر و ماه رسید
و در همین غزل به رفتن تیمور لنگ و یافراز شاه یحیی اشاره کرده، یکی از

۱. تاریخ ایران، صص ۵۷۸ - ۵۷۹.

۲. برای شرح غزل، رجوع کنید: شرح غزلیات حافظ، ج ۳، شرح غزل ۲۴۳، صص ۲۴۰۸ - ۲۴۱۶.

۳. ر.ک: همان، ج ۴، شرح غزل ۳۴۷، صص ۳۱۶۲ - ۳۱۸۳، (مراد از سبزه خط، فرمان شاه است).

ایشان را - ظاهراً تیمور را - «صوفی دجال کیش ملحد شکل» می‌خواند:
 کجاست صوفی دجال کیش ملحد شکل بگو بسوز که مهدی دین پناه رسید^۱
 ناگفته نماند که حافظ در حین ورود امیر تیمور به شیراز، در حالی که همه
 سپاه وی غرقه در خون مردم اصفهان بودند، غزلی به تهنیت گفته و به خطر
 درازدستی لشکریان وی به جوانان شیراز (سمن و یاسمن و نسرین) و پی سپر
 شدن باغ‌ها و کشتزارهای شیراز در زیر سم اسبان بیگانه اشاره‌ای کرده به
 صراحت، از عهد تیمور با شاه شجاع سخن به میان می‌آورد که در تاریخ
 می‌نویسند:

«... شاه شجاع هنگام مرگ (۷۸۶ هـ.) دو مراسله یکی به امیر تیمور گورکانی
 و یکی هم خطاب به سلطان احمد جلایر در نگاه‌داری پسران نوشت».^۲
 و حافظ می‌گوید: این آهوی مشکین از ختن می‌آید، جای نگرانی هست و
 ما به باورهای دینی وی دل بسته‌ایم و اما ابر به حال جوانان می‌گیرید و باد صبا در
 مرگ و عزای آنان عنبرافشانی می‌کند:

سحرم دولت بیدار به بالین آمد گفت برخیز که آن خسرو شیرین آمد
 قدحی درکش و سرخوش به تماشا بخرام تا ببینی که نگارت به چه آیین آمد
 مژدگانی بده ای خلوتی نافه گشای که ز صحرای ختن آهوی مشکین آمد
 خلوتی نافه گشای، خود حافظ است و آهوی مشکین مراد تیمور گورکانی
 است و شاعر می‌گوید:

گریه آبی به رخ سوختگان باز آورد ناله فریاد رس عاشق مسکین آمد
 یعنی ما اشک‌ها ریختیم و آرزوها کردیم تا تیمور بیاید و به داد ما برسد و

۱. همان، ج ۳، شرح غزل ۲۳۰، صص ۲۳۰۸ - ۲۳۲۴.

۲. تاریخ ایران، صص ۵۸۰ - ۵۸۱.

دنیا را رهایی بخشد لیکن:

مرغ دل، باز هوادار کمان ابرویی ست ای کبوتر نگران باش که شاهین آمد
ساقیا می‌دهد و غم‌مخور از دشمن و دوست که به کام دل ما آن بشد و این آمد
رسم بدعهدی ایام چو دید ابر بهار گریه‌اش بر سمن و سنبل و نسرين آمد
چون صبا گفته حافظ بشنید از بلبل عنبرافشان به تماشای ریاحین آمد^۱
و همین عرض تهنیت، خود دلیل بر آن است که حافظ یک مصلح اجتماعی
بوده و ای بسا با همین مقدمه، تیمور خونخوار و قوم تاتار را از قتل عام و غارت
شیراز باز داشته است.

و در پی‌گیری همین اصلاح‌طلبی، غزلسرای بلامنازع شیراز است که
می‌توانیم با آسودگی خاطر بگوییم: حافظ چگونه و برای چه گفته است:
آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند آیا بود که گوشه چشمی به ما کنند
آن کسی که خاک راه را به نظر کیمیا می‌کند، قطعاً نورالدین شاه نعمت‌الله ولی
قرن هشتم کرمان و ایران و بلکه همه جهان شناخته شده آن زمان است که
عبدالرزاق در رساله ساده و زیبا و جامع خود می‌نویسد:

«گویند وقتی یکی از درویشان ملازم حوالی خلوت شده بود. حضرت
مقدسه [شاه نعمت‌الله] با خدام و غلامان فرموده بودند که: "او را منع منماید". چون
ایام ملازمت متمادی شده، پرسیده‌اند در مجلس که: "این نیازمند را مهم معلوم
نیست." [یعنی چه نیازی داری که اینجا آمده خلوت گزیده‌ای؟] [درویش] گفت:
"حاصلگمان اهل زمان چنان است که حضرت مقدسه کیمیا می‌داند، یا به کسب یا
به کشف." فرمودند که: "آن کیمیا که ما دانیم و دانا به آنیم اواخر زمستان بُود."
و بعضی اوقات که خربزه و هندوانه به مجلس آن حضرت می‌آوردند به

۱. شرح غزلیات حافظ، ج ۲، غزل ۱۶۸، صص ۱۷۹۷-۱۸۱۲.

خادمان می‌فرمودند که تخم‌ها را نگه دارند. و چون چند وقت از نوروز گذشته، فرموده‌اند که امانت را به اتفاق فلان درویش در کنار نهر ماهان در پالیزی زرع کنند. بالجمله بعد از اتمام و رسیدن ثمره برکت انجام، فرموده که: "حافظ آن بستان و صاحب جمع قیمت آن باش." و به برکت ولایت، هم کثرت و هم غلایم داشت. آخر آن چه نقد شده بود مبلغ‌ها به وصول رسید. فرمودند که بدو بسپارند و فرمودند: "کیمیا خواهی، زراعت کن که خوش گفت آن که گفت: شعر، زرع را ثلثان زر است و ثلث باقی هم زر است.

و از فرموده‌های حضرت مقدسه است، بیت:

ما خاک راه را به نظر کیمیا کنیم صد درد را به گوشه چشمی دوا کنیم
و خواجه حافظ گفت:

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند آيا بود که گوشه چشمی به ما کنند؟^۱
همین گفته دلیل بر آن است که این بیت هرگز طنز نبوده و طنز نیست، بلکه گروهی آسوده خاطر و فارغ‌بال که مجال اندیشیدن نداشته، خویشان را چیزی می‌دانسته‌اند، از جهل چنان پنداشته‌اند که این غزل حافظ، به شیوه طنز آمده است، در حالی که موضوع ابیات غزل در ارتباط معنوی خود با هم حقیقتی از تاریخ خون‌ریزی‌ها و برادرکشی‌های زمان هر دو ولی و عارف یا شاعر سالک را نشان می‌دهد و در چند جای همین رساله شریف نام حافظ و شعر او دیده می‌شود و معلوم می‌گردد حافظ را در پیش باورمندان حضرت شاه نعمت‌الله و خود وی مقام و منزلتی بوده است و در صفحه ۱۲۹ رساله عبدالرزاق آمده است:

«گویند در وفات شاه نعمت‌الله، نوشته بود بیت:

نمیرد نعمت‌الله حاش لله که دل زنده به درگاه خدا شد

۱. تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولی، صص ۱۰۵-۱۰۶.

"الا انّ اولياء الله لا يموتون ولكن ينقلون من دار الـ داره"

هرگز نمیرد آن که دلش زنده شده به عشق ثبت است بر جریده عالم دوام ما^۱ و همین کیمیاگری شاه نعمت‌الله در رساله دیگری به نقل از جامع مفیدی به نام رساله صنع الله نعمت الّلهی به صورت کامل تری آمده و آنجا، حکایت دیگری نقل شده و گفته است، شیخ عازم زیارت کعبه بود، حقه‌ای به درویشی داد تا پیش سیدحسین افلاطی که کیمیا و سیمیا می‌دانسته ببرد «سیدحسین چون سر حقه گشود، قدری پنبه و مقداری آتش سوزنده در اندرون آن حقه یافت. تعجب نموده، گفت: "دریغ که صحبت نعمت‌الله را در نیافتم"^۲.

درویش که حقه را نزد سیدحسین می‌برده با خود می‌گوید: ای کاش حضرت سید نعمت‌الله نیز کیمیا می‌دانست ما از فقر و فاقه خلاص می‌گشتیم. چون درویش بازمی‌گردد، سید به او اشاره می‌کند تا سنگی از راه بردارد و پیش گوهری ببرد. درویش سنگ را می‌برد و گوهرشناس می‌گوید: این لعل را قیمت هزار درم است. و می‌نویسد:

«درویش قیمت معلوم کرده و باز گرفته به خدمت حضرت شاه آورد. آن حضرت فرمود تا آن سنگ لعل شده را صلایه ساخته شربت نمود و هر درویش را قطره‌ای چشانیده فرمود:^۳ غزل،

[۱] ما خاک راه را به نظر کیمیا کنیم صد درد را به گوشه چشمی دوا کنیم

۱. همان، ص ۱۲۹؛ هم‌چنین در صفحه ۸۱ همین رساله آمده است:

«دیدم که حضرت مقدسه [شاه نعمت‌الله] بر بالین نشسته و آب از چشم مبارکش بر روی من می‌بارد، برجستم، فرمودند که: "حالت ذوق و تجرد و انقطاع خودم یاد آمد. از تأسف گریستم." یادم از کشته خویش آمد و هنگام درو [حافظ]».

۲. فصلی از جامع مفیدی، ص ۱۵۷.

۳. این حکایت به افسانه‌سازی‌ها درباره ابیات خواجه حافظ همانند است و نوشته عبدالرزاق درست به نظر می‌رسد که پیشاپیش از صفحه ۱۰۶ نقل شد.

[۲] در حبس صورتیم و چنین شاد و خرمیم بنگر که در سراچه معنی چه ها کنیم
 [۳] رندان لاابالی و مستان سرخوشیم هوشیار را به مجلس خود کی رها کنیم
 [۴] موج محیط و گوهر دریای عزتیم ما میل دل به آب و گل آخر چرا کنیم
 [۵] در دیده روی ساقی و در دست جام می باری بگو که گوش به عاقل چرا کنیم^۱
 [۶] ما را نفس چو از دم عشق است لاجرم بیگانه را به یک نفسی آشنا کنیم
 [۷] از خود برآ و در صف اصحاب ما خرام تا سیدانه روی دلت با خدا کنیم^۲

از این چنین ولی‌ئی از اولیای قرن هشتم هجری، خواجه حافظ استمداد می‌طلبد و سید نعمت‌الله شخصیتی است که غزل او را پس از اذان بر سر بام‌ها در شیراز به بانگ نماز می‌خوانند، چنان‌که از جامع مفیدی نقل شده است که «نقل است که درویشی مؤذن، در شیراز بانگ خفتن می‌گفت. و بعد از بانگ، این غزل که از نتایج طبع شریف حضرت ولایت منقبت بود، خواند: غزل،

غم مخور یارا که غمخوارت منم این جهان و آن جهان یارت منم
 در سر بازار ملک کاینات اول و آخر خریدارت منم
 رو به داروخانه ملک من آر چون شفای جان بیمارت منم
 هاتفی از غیب می‌داد این ندا نعمت‌اللها طلبکارت منم^۳

در مقام و منزلت شاه نعمت‌الله از نظر ظاهر و باطن همین بس است که می‌گویند: «حضرت شیخ کمال‌الدین خجندی، که از اهل باطن و حضور بوده و

۱. ظاهراً بیت الحاقی است و گرنه دوباره قافیه "چرا کنیم" را شاه نعمت‌الله تکرار نمی‌فرمودند و شاید هم از خود ولی‌ی قرن هشتم است که در قید و بند قافیه نبوده است.

۲. این غزل در صفحه ۴۵۱ و ۴۵۲ دیوان شاه نعمت‌الله (چاپ محمدی) با مقدمه استاد نفیسی چاپ شده است، مگر اینکه در بیت چهارم آمده: «موج محیط گوهر دریای عزتیم». در بیت ۵: (به هر دست جام می) ضبط شده است.

۳. جامع مفیدی، ص ۱۵۸.

۴. رساله جامع مفیدی، صص ۱۸۳-۱۸۴.

قریب دو قرن مرتکب نامشروعی نشده، پیش هیچ سربرآورده‌ای سر فرو نیاورده مگر پیش سید نعمت الله.^۱

همچنین در صفحات ۱۸۹ و ۱۹۰ رساله صنع الله نعمت اللهی آمده است که این ولی کامل سلطنت ظاهر نیز داشته:

«... سلاطین آفاق و اکابر هر دیار تحف‌های لایق و نذورات موافق به خدمت خدامش می‌فرستادند، چنانچه وقتی از اوقات، دوستان به اخلاص که در بلاد هندوستان بودند تحف‌ها و نذورات به خدمت آن حضرت فرستادند: حاکم کرمان... لاجرم حقیقت حال به عرض پادشاه جهان، شاهرخ سلطان، رسانید. خاقان مغفور متردد خاطر گشت... در این باب با مهدعلیا گوهرشاد آغا... قرعه مشورت در میان انداخت. مهدعلیا فرمود که: "ای پادشاه صاحب جاه، از آن اندیشه نمای که تا دامن آخر زمان، مردمان مذکور سازند که سلاطین هند، آن مقدار تحفه به جهت سیدی فرستاده بودند که خاقان زمان از سر تمغای آن نتوانست گذشت" چون پادشاه این سخن شنید فرمانی به اسم حاکم کرمان فرستاد که طلب تمغا نمایند.^۲»

از این‌گونه شواهد و اسناد تاریخی بسیار است و با این مقدمات می‌توان گفت که حافظ چرا و چگونه، از ولی زمان و شاه اولیای فارس و کرمان یاری می‌طلبد و موضوع چیست؟

خواجه حافظ شیرازی که خود یکی از ارکان گرانقدر فارس و مورد توجه خاص و عام بوده از اختلاف فرزندان محمد مبارزالدین و کارهای محرمانه سرپرده شاهان اطراف که همه از احفاد و اولاد مظفری بودند، آگاهی کامل

۱. تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت الله ولی، ص ۶۵.

۲. جامع مفیدی، صص ۱۸۹ - ۱۹۰.

داشت و می‌دید که چگونه برادران به جان هم افتاده‌اند و احتمال دارد شیرازه رفاه و امنیت شیراز از هم بریزد و می‌ریزد، چنان‌که تیمور لنگ فرمان می‌دهد نسل و نزد ایشان را از روی زمین برکنند و در تاریخ اقبال آمده است:

بعد از قتل شاه منصور (۷۹۵ هـ.) سایر افراد خاندان مظفری همگی به خدمت امیر تیمور گورکانی شتافتند و امیر جمیع ایشان را مقید نمود. ابتدا شبلی را که به فرمان پدر خود شاه شجاع کور شده بود و سلطان زین‌العابدین جانشین شاه شجاع را که دیده جهان بینش به دست شاه منصور نابینا گشته بود، به سمرقند فرستاد، سپس فارس را به پسر خود عمر شیخ سپرد و با شاهزادگان خاندان مظفری عازم اصفهان شد، ولی قبل از رسیدن به این شهر فرمان داد تا در تاریخ دهم ماه رجب سال ۷۹۵ در قریه ماهیار ولایت قمشه، جمیع افراد آل مظفر را از بزرگ و کوچک کشتند و بقیه را هم حکام تیموری در ولایات به قتل آوردند عدد مقتولین این خانواده را به دست کارکنان تیمور هفتاد نوشته‌اند.

این است ماجرای دادخواهی حافظ و درست در آن زمان که شاه یحیی از یزد و شاه محمود از اصفهان، شاه منصور از لرستان و احمدشاه از کرمان همدست شده بودند تا شاه شجاع را به یاری سپاه آذربایجان و سرداران شاه شیخ ابواسحاق از سلطنت فارس بردارند. آنجاست که حافظ در حدود سال‌های ۷۶۴ و ۷۶۵ از شاه نعمت‌الله ولی کرمان به صورت و معنی مدد می‌طلبد و به حکایتی خوش، ماجرای خونبار و دردناک را به عرض می‌رساند و می‌گوید:

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند آیا بود که گوشه چشمی به ما کنند
 دردم نهفته به ز طبیبان مدعی باشد که از خزانه غیبش دوا کنند
 شاید به قرینه همین «طبیبان مدعی» گروهی با خود اندیشیده‌اند که غرض حافظ، شاه نعمت‌الله بوده است و شعر لحن طنز دارد، در صورتی که خواجه حافظ

مقام و منزلت شاه اولیای زمان را پیش چشم داشته و در مصراع آخر غزل او را «شاه» نامیده است نه طیب مدعی؟ و گفته است: «شاهان کم التفات به حال گدا کنند» و شاعر سالک، خویشان را در تمثیل بدیع خویش "گدا" می خواند و از طیبیان مدعی کسانی چون عماد فقیه و دیگر اولیای شهر شیراز را از امام جماعت تا فقیه شهر بالکنایه بر زبان می آورد و در ابیاتی مرموز و پرمعنی می گوید:

معشوقه چون نقاب ز رخ بر نمی کشد هر کس حکایتی به تصوّر چرا کنند
چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدی ست آن به که کار خود به عنایت رها کنند
رازناک بودن همین ابیات موجب آن شده است که نگارنده در شرح غزلیات حافظ چنان گمان ببرد که دادخواهی حافظ از شاه نعمت الله به خاطر اختلافات مذهبی و مکتبی اهل طریقت بوده است^۱ و این معشوقه که نقاب از رخ بر نمی کشد، در غزلیات حافظ، خود موضوع دفتری مفصل است که از نظر ما پوشیده است، چه کسی همه جا هست و دیده نمی شود:

یارب به که شاید گفت این نکته که در عالم رُخساره به کس ننمود آن شاهد هر جایی^۲
در هر حال خواجه حافظ، برای پوشیده و پنهان داشتن راز دل خود، به پرده هنر پناه می برد و می گوید قطعاً شاه نعمت الله از آشنایان خود و اهل معرفت از طریقت خویش هواداری خواهد کرد و تو، ای حافظ! به ذکر دل مشغول باش و راز نگه دار:

بی معرفت مباش که در من یزیدِ عشق اهل نظر معامله با آشنا کنند
می خور که صدگناه از آغیار در حجاب بهتر ز طاعتی که به روی و ریا کنند
ناگفته نماند که معانی کنایی ابیات در همین یک نظر و یک گمان، خلاصه

۱. رک: شرح غزل ۱۸۶، ج ۲/ صص ۱۹۷۷-۱۹۸۹.

۲. همان، شرح غزل ۲۶۶/ ج ۴/ صص ۳۸۶۳-۳۸۹۳.

نمی‌شود و جای وسعت و دقت نظر بیشتری است لیکن بیت بعد، راز کار را آشکار می‌سازد و به اختلاف برادران اشاره‌ای صریح دارد و چون مراد از "یوسف" بدون تردید در غزل زیر، شاه شجاع در دوره دوری از شیراز بوده است (۷۶۷-۷۶۵ هـ).

یوسف گمگشته باز آید به کنعان غم مخور خانه احزان شود روزی گلستان غم مخور
به قرینه همین کاربرد رمزناک، ظاهراً در غزل مورد بحث نیز نظر دارد به وضع شاه شجاع که همه برادران با هم علیه وی متحد شده‌اند و در تاریخ آمده است:

«و شاه محمود برادر شاه شجاع می‌خواست به هر وسیله که باشد او را مستأصل کرده ملک پدری را در تصرف خود گیرد، به همین جهت با سلطان اوئیس جلایر، پادشاه آذربایجان، داخل مکاتبه شد و او را از خیال شاه شجاع در باب تسخیر تبریز ترسانده به مخالفت برادر برانگیخت و سلطان اوئیس جمعی از امرای خود را به یاری شاه محمود فرستاد، و شاه محمود به یاری ایشان و بعضی از امرای شاه شیخ ابواسحاق اینجو مستظهر شده در طغیان بر برادر جری تر شد و شاه یحیی نیز به جمع مخالفان پیوست و از لرستان و قم و کاشان و ساوه و آوه نیز به آن جماعت مدد رسید و ایشان برای برانداختن دولت شاه شجاع در سال ۷۶۵ از اصفهان بیرون آمده به طرف شیراز حرکت کردند. شاه شجاع برای مقابله با دشمن با برادر کوچکتر خود سلطان احمد و پسر خویش سلطان اوئیس از شیراز خارج شد و قبل از آنکه به لشکریان همراه شاه محمود برسد، سلطان احمد نیز از شاه شجاع رنجیده به اردوی شاه محمود پیوست...»

این است که خواجه به احتمال زیاد در سال ۷۶۴ هجری دست به دامن شاه نعمت‌الله ولی می‌شود و شاید همین غزل دادخواهی خواجه با آگاهی و نظر شاه

شجاع سروده شده است و شاه نعمت‌الله خود نیز به خاطر سکونت ادواری در تفت یزد و وجود خانقاه مشهورش در این ناحیه، از طرفداران شاه یحیی و شاه محمود بوده است - خدای داند؟

در هر حال این بیت از غزل خواجه حافظ، راز این پرده را باز می‌کند که می‌گوید:

حالی درون پرده بسی فتنه می‌رود و اگر سنگ از این حدیث خونبار بنالد
جای آن است و من این حکایت غم‌انگیز را به زبانی خوش ادا می‌کنم تا آن شاه
ولایت، حضرت شاه نعمت‌الله، عنایتی بکنند، اگر چه شاهان به حال گدایان کمتر
التفات می‌کنند و این رسم است و لیکن بدان که شاه شجاع بی‌گناه است.

پسیراهنی که آید از بوی یوسفم ترسم برادران غیورش قبا کنند
حالی درون پرده بسی فتنه می‌رود تا آن زمان که پرده برافتد چه‌ها کنند
گر سنگ از این حدیث بنالد عجب مدار صاحب‌دلان حکایت دل‌خوش آدا کنند
حافظ دوام وصل میسر نمی‌شود شاهان کم‌التفات به حال گدا کنند
یعنی هم پادشاهان در حق مستضعفان ظلم می‌کنند و هم شاه نعمت‌الله ولی به
حال ما التفاتی نمی‌کند.

مولانا، شاعر عارف یا عارف شاعر؟

در گفتگو با دکتر شهرام پازوکی^۱

مقدمه

دوشنبه هشتم مهر روز بزرگداشت مولانا جلال‌الدین بلخی بود که مثل همیشه در کشور ما با سکوت برگزار شد. در روزگاری که همهٔ مفاخر فرهنگی ایران از سوی کشورهای همسایه مصادره می‌شوند و هیچ صدای اعتراضی بلند نمی‌شود، مولانا بیش از همهٔ بزرگان ادب فارسی مظلوم مانده است چرا که جریان مصادرهٔ شخصیت‌های برجستهٔ فرهنگی ایران با مصادرهٔ عارف و شاعر بزرگ ایرانی در سدهٔ هفتم به‌طور جدی شروع شد و امروز دیگر در جهان همه مولانا را عارف رومی می‌شناسند نه عارفی ایرانی.

از طرف دیگر خالق دیوان کبیر و قرآن عجم، در کشور خودش به اندازه‌ای غریب و مظلوم مانده است که نه تنها با همهٔ مخالفان روبه‌روست بلکه در زادگاهش آن هم در روز بزرگداشتش از سنگ اگر صدایی برمی‌خیزد از متولیان فرهنگی هم صدایی برمی‌آید. گویا متولیان فرهنگی به این نتیجه رسیده‌اند که

۱. گفتگوی خبرگزاری شبستان با دکتر شهرام پازوکی در هشتم مهر ۱۳۸۷ به مناسبت روز مولانا.

مولانا دیگر چهره‌ای رومی به حساب می‌آید و حالاً که ایران در این معرکه قافیه را باخته است، بهتر آن است که سکوت و مدارا پیشه کنند و در هزینه‌های فرهنگی بیشتر قناعت ورزند.

خبرگزاری شبستان در روز بزرگداشت این شاعر و عارف نامی ایران مصاحبه‌ای با دکتر شهرام پازوکی ترتیب داده است که متن زیر حاصل گفتگوی صمیمی یک ساعته در روز یکشنبه ۷ مهر با این استاد فلسفه و عرفان در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران است. دکتر پازوکی در ابتدای این گفتگو گفت: کشورهای مسلمان در دو قرن اخیر همگام با پیدایش جریان‌های ناسیونالیستی که بعد از سقوط امپراطوری عثمانی و ضعف حکومت قاجار پیدا شد و از بعضی جهات واکنشی نسبت به استعمارگرایی اروپا بود، به دنبال احراز هویت خود بوده‌اند. به خصوص بعد از انحلال شوروی، کشورهای مهم اسلامی به دنبال این بودند تا سابقه و گذشته‌ای برای خودشان پیدا کنند و به این طریق به قومیت خودشان هویت فرهنگی ببخشند و بگویند ما چنین گذشته‌ای داشته‌ایم. امروزه تقریباً یک معارضه و دعوای پنهانی و گاه کینه‌آمیز میان این کشورها وجود دارد و هر یک از کشورها برای متفکران مسلمان مراسم بزرگداشت برگزار می‌کنند تا نشان دهند که این فرد بخشی از سابقه فرهنگی آن کشور و آن فرهنگ بوده است. در دو دهه اخیر این رقابت آن قدر بالا گرفته که گاهی اوقات تصنعی به نظر می‌رسد. من گزارشی دارم از کنگره‌ای که برای شیخ نجم‌الدین کبری در ترکمنستان برگزار کردند، این کنگره پس از سه - چهار سال مجدداً برای وی برگزار شد. ترکمن‌ها دنبال چه چیزی هستند؟ درست است که مقبره شیخ نجم‌الدین کبری در ترکمنستان است ولی هیچ معلوم نیست ترکمن بودن این شخصیت به چه معناست. به همین ترتیب در تاجیکستان به فاصله یک

ماه برای امام محمد غزالی دو بزرگداشت برگزار شد. یک مراسم را سازمان استراتژیک وابسته به ریاست جمهوری و دیگری را آکادمی فلسفه و علوم برگزار کردند، در حالی که مولد، مسکن و مقبره غزالی در ایران است. غزالی که کتاب‌هایش را به فارسی و یا به عربی نوشته و بخش اعظم زندگی‌اش هم در ایران سپری شده است، ولی چرا در ایران نسبت به برگزاری مراسم بزرگداشت برای وی کوتاهی می‌شود، با اینکه از جانب یونسکو امسال سال بزرگداشت غزالی اعلام شده است؟

وی در ادامه می‌گوید: سال گذشته در ترکیه سه مراسم تقریباً پشت سر هم و بدون فاصله‌زمانی درباره سه متفکر مسلمان، صدرالدین قونوی، ابن عربی و ابن سینا برگزار شد. قونوی ساکن قونیه بود و مدفنش هم همانجاست ولی آثارش را به فارسی و عربی نوشته است، ابن عربی هم که همه آثارش به زبان عربی است و مولدش اندلس است و در سوریه دفن شده است و البته بیشترین شارحان ابن عربی هم ایرانی بودند. ابن سینا هم که مولد و مدفنش در ایران است. پس آنها دنبال چه چیزی هستند که به این نحو رفتار می‌کنند؟ همه این کارها برای احراز هویت است؛ امروز کشورهای عربی به خصوص کشورهای حاشیه خلیج فارس که هویت فرهنگی ندارند، بیشتر این امر را دنبال می‌کنند. بحث اصلاً بحث جغرافیایی نیست، بحث فرهنگی است. نجم‌الدین کبری، مولانا، غزالی و... همه بخشی از یک سنت فرهنگی، ایرانی اسلامی هستند، نه ایرانی به معنای جغرافیایی و سیاسی بلکه ایرانی به معنای داشتن ارکان فرهنگی خاص و مشخص، می‌توانیم بگوییم اسلام ایرانی تا حد زیادی با اسلامی که در کشورهای عربی است تفاوت دارد. این تلقی است که ایرانیان از اسلام داشتند و مظاهر این تلقی در متفکرانی همچون مولانا و نجم‌الدین کبری جلوه داشته است.

دکتر پازوکی سپس به دو رویکردی که نسبت به مولانا در ایران وجود دارد پرداخته و تصریح کرد: مولانا پیش از آنکه یک شاعر و ادیب باشد یک عارف، حکیم و سالک طریق تصوّف است. ما معمولاً نسبت به این بزرگان - که در سنت فرهنگی ایرانی - اسلامی هستند که یک سنت کاملاً معنوی است - از دو طرف دچار مضیقه هستیم. اولین مشکل به مخالفت برخی ظاهریون و قشریون با مولانا برمیگردد. درست در ببحوحه برگزاری کنگره مولانا چند نفر از علمای ما رأساً نسبت به وی موضع گرفتند و وزارت ارشاد را تخطئه کردند و از این حیث باعث لطمه‌های پنهانی به مراسم شدند. چنان‌که برخی اساتید خارجی به ما ایراد گرفتند و از ما توضیح خواستند. حتی وقتی رئیس مجلس وقت، به ترکیه سفر کرد و در آنجا خبرنگاران درباره مولانا پرسیدند که «بالاخره نظرتان درباره مولانا چیست؟» وی گفت: «در ایران نظرات درباره مولانا مختلف است».

اخیراً نیز مقام رهبری در جمع شعرا به این مضمون گفتند که من و آقای مطهری در این مورد که مولانا اصول اصول دین است هم عقیده بودیم. این جمله را خود مولانا در مقدمه دفتر اول مثنوی درباره کتاب مثنوی به کار می‌برد و به گمان من اشاره به سه مقام شریعت، طریقت و حقیقت دارد. از یک طرف می‌گویند که مولانا اصل اصل اصل دین است و از طرف دیگر می‌گویند مولانا از دین اسلام انحراف داشت و هر دو این اظهارات از طرف بزرگان و علمای شیعه گفته می‌شود، درحالی که مخالفین در مخالفتشان اتفاق نظر دارند، مثلاً بالاتفاق مولانا را مطرود می‌دانند. ولی علمای شیعه درباره یک نفر دو نظر کاملاً مخالف دارند؛ خیلی فرق است بین اصل اصل اصل دین بودن مولانا و اینکه مولانا اصلاً مسلمان صحیح‌الاعتقاد نیست.

دکتر پازوکی درباره مشکل دوم می‌گوید: مشکل دیگر مولانا در ایران،

مشکل ادبیات است. بعضی استادان ادبیات طوری مولانا را تفسیر می‌کنند که گویی مولانا صرفاً یک ادیب شاعر است، یعنی کسی است که در شعر و ادب فارسی سرآمد است. بله، مولانا شاعر است و به یک معنا ادیب هم هست ولی شعر و ادبیات مولانا تابع عرفان او است و خودش نیز بارها از شعر بیزاری می‌جوید، بارها گفته من کجا و شعر کجا، بنابراین مولانا در ایران از دو طرف مشکل دارد: یکی اهل ظاهر او را رد می‌کنند و دلیلشان آن است که می‌گویند او شیعه نیست و از طرف دیگر استادان ادبیات، مولانا را محدود می‌کنند به ادبیات. درنهایت نتیجه این می‌شود که راه ورود به افکار مولانا مسدود می‌شود، یعنی یک نفر که اهل نظر و تفکر است حیران می‌شود. اصولاً بخشی از سنت عرفانی ایرانی اسلامی ما به زبان شعر بیان شده است. شاعر به معنای ادیب امروزی نیست، حال آنکه ما مولانا را مثل سنایی و عطار تفسیر ادبی می‌کنیم. بسیار جا دارد که این آثار تفسیر ادبی بشوند؛ زیرا اگر آثار این عارفان را از ادبیات فارسی بردارید چیز زیادی باقی نمی‌ماند ولی نباید آنها را محدود به ادبیات کرد.

* * *

سؤال - آقای دکتر پازوکی؛ شما گفتید برخی مولانا را ادیب می‌دانند که عرفانش در ذیل اشعارش شناخته می‌شود در حالی که برخی مثل حمیدی شیرازی مولانا را به خاطر شکستن قالب‌های شعری شاعر نمی‌دانند؟

جواب - آقای حمیدی شیرازی استاد ادبیات و شاعر هستند ولی ایشان نمی‌توانند درباره عرفان مولانا قضاوت درستی داشته باشند و از آثارشان بر نمی‌آید که چندان متوجه عرفان مولانا شده باشند.

در مورد شعر مولانا بستگی دارد به اینکه ما شعر را چه بدانیم تا حکم ایشان را تأیید یا تکذیب کنیم. من نمی‌خواهم وارد تعارض آرای این افراد در مورد

شعر شوم؛ اما در همان عالم شاعری هم مثنوی سرایی مولوی بی نظیر است، از نظر من عرفان مولانا که در اشعارش نمایان است در سطح عالی است، "نی نامه" مثنوی در ادبیات و شعر فارسی نظیر ندارد. شعر مولانا تابع عرفان او است. شمس تبریزی پشت سر مولاناست ولی چه کسی می داند مقام شمس در عرفان بالاتر است یا مولانا، به هر حال شمس تبریزی شاعر نبوده، پس شاعر بودن شأن مولانا است ولی شاعر بودن مولانا تابع عرفان اوست. اختلاف نظر ادبا بر اساس مقدمات ادبی است، یعنی می خواهند شعر مولانا را از این حیث بسنجند ولی حقیقت شعر مولانا در ذیل عرفان او شناخته می شود. عرفان در اصل مقام سکوت است، یعنی عارف به جایی می رسد که سکوت می کند، مگر اینکه به لحاظ معنوی مجبور باشد سخنی بگوید، وقتی سخن می گوید ممکن است سخنش به نثر، شعر، کلمات قصار و یا تذکره باشد ولی ملاک عارف بودن چیز دیگری است و شاعر بودن یک صفت دیگر است. نمی شود در شعر مولانا تردید کرد ولی این ادعا که ما عرفان مولانا را در ذیل شعرش می شناسیم، مسأله عجیبی است.

سؤال - به نظر شما مخالفت های ظاهر تون با مولانا به دلیل رواداری و تساهل و تسامح مولانا در برداشت از دین نیست؟

جواب - مخالفت آنان غالباً با خود عرفان است نه شخص مولانا، عرفان است که وسعت نظر دارد. در بحث گفتگوی ادیان، وقتی می خواهید با یک مسیحی بحث کنید از فقه که نمی توان شاهدی آورد، چون فقه اصلاً مقام گفتگو نیست، از کلام هم نمی توان زیرا بیشترین بحث ها و اولین اختلافات ما با مسیحی ها بر سر مباحث کلامی است ولی می رویم سراغ آثار عرفا و مثلاً سراغ مثنوی مولانا؛ چرا؟ به دلیل وجود وسعت نظر؛ در عرفان باب گفتگو با ادیان دیگر باز است. ادیان فقط در مقام عرفان می توانند با هم گفتگو کنند، در مقام فقهی و کلامی هیچ دینی با دین

دیگر محلّ گفتگو ندارد.

داراشکوه مسلمان و بسیار هم متشرّع بود. او آثار هندوها را می‌خواند و چند کتاب نوشته است که جزو اولین آثار در حوزه ادیان و عرفان تطبیقی است، مثل مجمع البحرین که در آن از طریق عرفان اسلامی باب گفتگو با عارفان هندو را باز می‌کند. صورت ظاهر اسلام با آیین هندو خیلی تفاوت دارد، آنها بیش از هزار خدا دارند و این مسأله با توحید اسلامی که "یکی هست و هیچ نیست جز او" خیلی تفاوت دارد، ولی هنگامی که داراشکوه می‌خواهد گفتگو کند از طریق عرفان وارد می‌شود. این تسامح و تساهل مختص مولانا نیست، اساساً این وسعت و عمق نظر در خود عرفان است فصوص الحکم ابن عربی را بخوانید؛ ۲۷ فصّ دارد که هرکدام درباره یکی از انبیاست، ابن عربی به گونه‌ای با آنها صحبت می‌کند که گویی با این نبیّ تاریخی کاری ندارد و با حقیقت انبیاکار دارد وقتی با حقیقت انبیا کار دارید، می‌توانید اینها را با همدیگر تطبیق کنید ولی به محض اینکه کلام یهودی و یا مسیحی را وسط بیاورید با کلام اسلامی تطابق ندارد. این وسعت نظر مختص مولانا نیست، منتها در مثنوی مولانا این وسعت نظر را به خوبی می‌بینید. البته یک نکته دیگر را باید در نظر گرفت، مولانا در قونیه ساکن بوده، و قونیه بنابر سابقه تاریخی خود یکی از مراکز تجمّع ادیان بوده است. ترکیه جزو مراکز اولیه مسیحیت بوده و "کنستانتین پولیس" که بعدها به نام استانبول تغییر یافت زمانی پایتخت اولین حکومت مسیحیان بوده است، چون مولانا با مسیحی‌ها بیشتر در ارتباط بود، وسعت نظر در مثنوی مولانا بیشتر مطرح شده است. این وسعت نظر از یک طرف در نگرش مولانا است و از طرف دیگر در برخورد با مردم است.

در این میان شاهد اشتباه دیگری هستیم و آن این است که متوجّه نیستیم با همه وسعت نظر، مولانا بر مسلمان بودنش اصرار دارد و مسلمان متشرّعی است.

مشکل ما این است که خیال می‌کنیم مسلمان متشرع بودن به معنای قشریت و خشک‌نظری است درحالی که می‌شود مسلمان متشرعی بود ولی وسعت‌نظر و تساهل داشت. انتهای دفتر اول مثنوی در وصف حضرت علی است. مولانا به عنوان یک مسلمان متشرع با وسعت‌نظر، این صفت را از آن حضرت علی می‌داند در ابیاتی مولانا تسامح و تساهل امام علی را در برابر کسی که بر او خدو می‌اندازد به تصویر می‌کشد. این داستان را مقایسه کنید با داستان "پیر چنگی" که در آن خلیفه دوم از قهرمانان داستان است. در آن داستان عمر در خواب می‌بیند، که خداوند به او دستور می‌دهد برود به قبرستان و به شخصی کمک کند عمر دوبار به قبرستان می‌رود و می‌بیند آن شخص مطرب است و با خودش می‌گوید مطرب که بنده خدا نیست و من اشتباه کرده‌ام و از این کار سرباز می‌زنم.

سؤال - ولی خیلی از اشخاص به دلیل اینکه این داستان‌ها مستند تاریخی ندارد با آنها مخالفت می‌کنند.

جواب - این اشتباه دیگری است که اهل تاریخ مرتکب آن می‌شوند. متون تاریخی متون عرفانی نیست، تاریخ‌نویس باید زمان و مکان وقوع حوادث را دقیق تهیه کند ولی داستان‌های مثنوی تذکره است، مثل تذکره‌الاولیای عطار که زمان و مکان ندارد و فراسوی آن می‌رود. با شخصیت‌ها آنچنان کار دارد که این شخصیت‌ها گویی حیات آفاقی ندارند، او با حیات انفسی و حقیقت معنوی آنها کار دارد. کسانی که ایراد می‌گیرند و می‌گویند بایزید معاصر امام صادق (ع) نبوده، اولاً این قول محلّ تردید است. ثانیاً آنها توجه ندارند که عطار با بایزیدی کار دارد که معاصر امام صادق (ع) است، مورخ می‌تواند ایراد بگیرد ولی عارف می‌گوید من تذکره می‌نویسم نه تاریخ، مولانا هم مورخ نیست.

سؤال - غالباً در کشور ما اندیشه‌های هگل را با مولانا مقایسه می‌کنند و

می‌گویند در اندیشه مولانا حرکت مجموعه جهان به سوی تکامل است و این نگره با دیالکتیکی که در متن فلسفه هگل وجود دارد در تناسب است. به اعتقاد شما آیا اصلاً می‌توانیم مولانا را با هگل مقایسه کنیم؟

جواب - بین ایده آلیسم آلمانی و فلسفه رمانتیسیسم آلمان پیوندی هست، اولین توجهات فکری به مشرق و شرق‌شناسی هم از همان موقع شروع شد و در واقع شرق‌شناسی در آلمان از همان زمان آغاز شد. خود هگل کلاً به عرفان هند و تصوّف اسلامی توجه دارد و چند جا هم اسم مولانا را می‌برد. لسینگ، گوته و هامان جزو فیلسوف‌های رمانتیک آلمانی هستند که به شرق توجه دارند. دلیلش هم این است که تفکر رمانتیک از بعضی جهات شبیه به عرفان است. رمانتیسیسم در واقع نهضتی است در مقابل راسیونالیسم دکارتی، به عبارت دیگر یک نحو مقابله است با فلسفه قائل به اصالت عقل. به همین دلیل فیلسوف‌های رمانتیک اهل شعر و تفکر هنری هستند. چرا گوته به حافظ علاقمند می‌شود؟ چرا لسینگ به اسلام و عرفای مسلمان توجه می‌کند و حتی از بشر حافی تحت عنوان عارف پابره‌نه اسم می‌برد؟ چرا شوپنهاور سراغ آثار بودا رفته است؟ اینها توجهی است به عرفان که در ایده آلیسم آلمانی هم به دلیل پیوندش با فلسفه‌های رمانتیک آلمانی پیدا می‌شود. تفکر خود هگل ارکان عرفانی خیلی قوی دارد، بعدها هگلی‌ها دو طیف شدند: هگلی‌های چپ که به مارکسیسم منجر می‌شود و هگلی‌های راست که تفکرات هگل را تفسیر دینی عرفانی می‌کنند. از اینها نتیجه می‌گیریم که یک سنت عرفانی قوی در آلمان وجود دارد که نمونه اخیرش یا کوب بومه است. نوع تفکر هگل با بحث‌هایی که راجع به وجود می‌کند مثل وجود لابلشرط مقسمی، وجود لابلشرط قسمی و... یکی از اجزایش عرفان است اینها بی‌سابقه نیست و در عرفان مسیحی هم می‌توانید آن را ببینید. این

توجه هگل به عرفان مسیحی و فلسفه رمانتیک باعث می‌شود که در هگل فیلسوف مدرنی را ببینید که از یک جهت اهل عرفان است و از جهت دیگر به شعر و هنر توجه دارد، کتاب استتیک هگل یکی از مهم‌ترین کتاب‌ها در این موضوع است. پس می‌شود او را از این جهت با مولانا قیاس کرد. اما در مورد دیالکتیک، به معنای دقیق لفظ، آن‌گونه که افلاطون و بعد افلوپین تعریف می‌کند و در عرفان مسیحی می‌آید، منشأش همان است که به هگل می‌رسد. منتها هگل از آن، تفسیر مدرن می‌کند. در سنت عرفانی این را شما در همه جا می‌بینید، تقابل بین "بین" و "یانگ" در بین چینی‌ها، تضاد در خود عرفان اسلامی، صفات جمال و جلال و لطف و قهر، نور احمدی و نور ابلیس، اینها سنت مشترک عرفانی بسیاری از ادیان است. به این دلیل مولانا از بعضی جهات قابل قیاس با هگل است ولی هگل فیلسوف مدرن است و وارث دکارت، و مولانا فیلسوف مدرن نیست. نفوذ مدرنیته در تفکر هگل به نحوی است که راه را برای مارکس هم باز می‌کند ولی مولانا نمی‌تواند راهی برای فیلسوفی مثل مارکس باز کند، یعنی یکی از میوه‌های فلسفه هگل مارکس است ولی مولانا میوه مارکسی نمی‌تواند داشته باشد. این است که می‌توانید مولانا را از این حیث بررسی کنید ولی مولانا فیلسوف مدرن نیست، مدرنیته در اجزای تفکر مولانا نمی‌تواند وجود داشته باشد ولی در هگل چرا، او خاتم فیلسوفان مدرن است.

سؤال - هگل از مولانا هم تأثیر پذیرفته است؟

جواب - از مولانا نه، ولی از عرفای مسیحی و حکمای نوافلاطونی قطعاً، خودش هم به این تأثیر اشاره می‌کند.

سؤال - ابر انسانی که مد نظر نیچه است، آیا هیچ تناسبی با انسان کاملی که

مولانا به دنبال آن است، دارد؟

جواب - هیچ ارتباطی با هم ندارند و بلکه متضاد هم هستند.

سؤال - گاه تناسبی در نقد عقل، بین افکار مولانا و نیچه می‌بینیم. مولانا در قرن هفتم عقل انسان را در رسیدن به حقیقت ناتوان می‌داند و این مطلب را به خوبی در تمثیل فیل به تصویر می‌کشد و نیچه هم در قرن نوزدهم مدرنیته غرب را به نقد می‌کشد، آیا همین نشان‌دهنده تناسب بین افکار این دو نیست؟

جواب - نیچه با مقدماتی این نقد را بیان می‌کند که این مقدمات برای مولانا اصلاً معنی ندارد. درست است که عقل مدرن که عقل دکارتی است با عقل جزوی و حسابگر نزد مولانا مشابهت‌هایی دارد ولی مولانا برای عقل به سلسله‌مراتبی قائل است که در آن مراتب عالی‌تر دیگر عقل دکارتی جایی ندارد. عقل عقل عقل که مولانا از آن سخن می‌گوید برای نیچه معنایی ندارد. نیچه در انتهای یک سنت فکری و فلسفی در غرب است که به نیهیلیسم می‌رسد، نقد نیچه از نیهیلیسم با نقدش از مدرنیته همسوست. چیزی به نام نیهیلیسم به معنایی که نیچه می‌گوید در مولانا نداریم. یک نوع توجه به عدم در عرفان داریم که در مولانا هم هست، او می‌گوید:

پس عدم‌گردم چون ارغنون گویدم کانا الیه راجعون
این عدم و فنا در آثار مولانا، مقامی است که عارف در عالی‌ترین مراتب سلوک به آن می‌رسد و ورای هستی است. نیست‌انگاری که نیچه می‌گوید نیست‌انگاشتن ارزش‌ها و حقیقت است، اینها کاملاً دو چیز مختلف هستند. این شباهت‌های ظاهری نباید ما را به اشتباه بیاندازد. این اشتباهات خطرناکی است که خیال‌کنیم تصویری که ما از عدم در عرفان داریم همانی است که در آثار فیلسوفانی مثل نیچه وجود دارد، این یکی از خطرات در این قبیل تطبیق‌هاست این خطر به شناخت صحیح نداشتن از فلسفه مدرن و عرفان، هر دو، برمی‌گردد.

سؤال - آقای دکتر اگر موافق باشید حالا بپردازیم به تفاوت عرفان مولانا با عرفان سنایی و عطار. مولانا با آنکه از این دو عارف بزرگ ایرانی تأثیر می‌پذیرد ولی در مقابل تفسیر آنها از عشق با عنوان ادراک جمال، عشق همراه با درد و رنج و جدایی را مطرح می‌کند؟

جواب - این قیاس‌ها در عرفان معانی خودش را دارد. اولاً باز این مسأله را روشن کنم که عدم اظهار عشق به معنای عاشق نبودن نیست یعنی اگر در سنایی این طور شور عاشقانه مولانا را نمی‌بینید به این معنا نیست که او عاشق نیست. عشق هم مراتب دارد و مثل وجود می‌ماند، شیخ احمد غزالی در سوانح العشاق برای عشق مراتبی را مانند وجود قایل است. در فلسفه می‌گویند نور مراتب تشکیکی دارد؛ نور شمع نور است و نور خورشید هم نور است ولی "میان ماه من تا ماه گردون" فرق است، یکی نور خورشید است و دیگری نور شمع. مسلماً غزلیات شمس اوج عاشقی مولانا است و از این حیث مولانا نسبت به سنایی و عطار عاشق‌تر است.

در خود سنت عرفانی تقسیماتی وجود دارد که می‌گویند "مجدوب سالک و سالک مجذوب"، مولانا قبل از اینکه شمس را ببیند، سالک مجذوب است، وقتی شمس را می‌بیند مجذوب سالک می‌شود. تفاوت بین این دو مرحله در زندگی مولانا کاملاً مشهود است. برخی خیال می‌کنند مولانا بعد از دیدار شمس وارد سنت عارفان شد در حالی که مولانا، پدرش و خانواده‌اش در سنت تصوف و عرفان بودند، منتها این مولانایی که شمس را دیدار کرد مجذوب سالک شد و عشقش غلبه کلی یافت به نحوی که در دیوان شمس می‌بینیم. اگر مثنوی و غزلیات شمس را نگاه کنید همین را می‌بینید حالات مواجید، شور و عشقی که در غزلیات شمس وجود دارد با مثنوی قابل مقایسه نیست. یکی از عرفای بزرگ معاصر

مثالی زده و گفته: «مثنوی نم نم بارانی است که می آید و بر سر آدم می خورد و به انسان لذت و طراوت می بخشد درحالی که دیوان شمس سیل خروشان است که همه چیز را با خودش می برد». از این حیث مولانا را با سنایی و عطار می توانیم مقایسه کنیم و ببینیم مولانا عاشقانه تر و پرشورتر سخن می گوید. البته ناگفته نماند که در دیوان عطار هم اشعاری هست که حاکی از این شور عاشقانه است.

سؤال - اینجا سؤال دیگری مطرح می شود. به نظر شما آیا عرفان اسلامی در ادبیات ایرانی که با سنایی شروع شد و به عطار رسید با درگذشت مولانا به پایان خودش رسید؟ چون پس از اینها ادبیات عرفانی بی فروغ شد.

جواب - یکی از نتایج اشتباه تفسیر ادبی آثار عرفانی همین است که ما خیال می کنیم، چون بعد از مثنوی دیگر اثری مثل آن پیدا نشد، عرفان متوقف شده و دیگر کسی عارف نیست. نه؛ طریق عرفان، تفکر، سلوک و معرفت عرفانی سر جای خودش هست، این آثار ادبی عرفانی است که در آن حد و مقام دیگر پیدا نشده است. چرا این طور فکر می کنید؟ بروید سراغ بقیه هنرها. مگر در معماری در حد معماری دوره صفوی، دوباره دیده شد؟ مگر مسجد شیخ لطف الله دیگری ساخته شد؟ بروید سراغ هنرهای دیگر مثل نقاشی. همه هنرهای اسلامی برخاسته از روح عرفان بود - از موسیقی بگیرد تا معماری و شعر. تردیدی در این موضوع نیست ولی توقف یا پیدانشدن آثار درجه یک عرفانی دلیل بر این نیست که آن تفکر عرفانی دیگر وجود ندارد، دلیلش این است که دیگر آن تفکر مجلا، ظهور کامل ندارد و ارتباطش را با هنر از دست داده است به عبارت دیگر مثل مولانا بلکه بزرگ تر از مولانا هم داریم ولی مثل مثنوی نداریم. مطلب دیگری را باید در نظر داشته باشیم که آثار هنری بزرگ، تولید انبوه ندارد. به قول یکی از عارفان قرن گذشته مولانا با مثنوی خویش می تواند تحدی بکند. در مورد

آثار هنری مسیحی و راجع به همه هنرهای دیگر هم همین را می‌توانید بگویید. از طرف دیگر در دوره صفوی در فلسفه، کسانی مثل میرداماد و ملاصدرا را داشتیم بعد از ملاصدرا، کسانی که دیده می‌شوند شارحان ملاصدرا هستند، ملاهادی سبزواری هم شارح فلسفه صدرا بود. تفکر، سنت و سلوک عرفانی متوقف نشده آثار هنری شبیه آثار سابق پیدا نشده است.

سؤال - درباره ابن عربی و مولانا مطالب زیادی گفته شده و می‌شود ولی آنها با آنکه هم دوره و معاصر یکدیگر بودند، هیچ‌گاه دیداری بین‌شان صورت نگرفت حتی هیچ‌کدام اشاره‌ای نسبت به هم نداشتند آیا این مسأله به اختلاف دیدگاه آنها بر نمی‌گردد؟

جواب - در این باره سخن بسیار است. در دیوان شمس بی‌تی است که مفسران می‌گویند مولانا درباره ابن عربی سروده است:

اندر جبل صالح کانی است زگوهر زان گوهر ما غرقه دریای دمشقیم
جبل صالح مدفن ابن عربی در دمشق است، اولاً در این موضوع که این دو همدیگر را دیده باشند بحث بسیار است ولی مولانا با صدرالدین قونوی هم دوره و هم محل بود، قونوی فرزندخوانده ابن عربی بود و مولانا با قونوی خیلی صمیمی بود و حتی می‌گویند وی در بیت دوم این شعر مشهور مثنوی به قونوی اشاره کرده است که:

پای استدالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
غیر آن قطب زمان دیده‌ور کز ثباتش کوه گردد خیره‌سر
نکته دوم این است که عرفان سخن از حقیقت واحد می‌کند اما این سخن گفتن از حقیقت واحد به انحاء مختلف است. در تذکرةالاولیاء، عطار می‌گوید: عرفا برخی بر طریق محبت باشند و برخی بر طریق معرفت و برخی بر

طریق معاملات و برخی هر سه. وی چند راه متفاوت را ذکر می‌کند. این تفاوت میان مشرب‌های سلوک عرفانی است، برخی از عارفان اهل معرفت هستند و برخی دیگر اهل عشق و برخی اهل عمل اما هیچ‌کدام از آنها دیگری را نفی نمی‌کند. ملاًصدرا و سهروردی به ابن سینا ایراد می‌گیرند و می‌گویند مثلاً در فلان جا اشتباه کرده است. اگر به دامنه این ایراد گرفتن‌ها نیک بنگریم و جلو برویم می‌بینیم فقها بیشترین ایراد را به هم دارند، بعد متکلمان و بعد فلاسفه و بعد عرفا. وقتی در عرفان نگاه می‌کنید می‌بینید، سبک سلوک بایزید بسطامی نسبت به جنید بغدادی متفاوت است ولی هیچ‌گاه یکی به دیگری ایراد نمی‌گیرد. چرا؟ برای اینکه می‌گوید این سبک و مشرب اوست، اگر تفاوت در بینش باشد آن وقت مشکل ایجاد می‌شود ولی تفاوت در مشرب سلوکی از لوازم روح انسانی است.

مشرب سلوکی مولوی با مشرب سلوکی ابن عربی تفاوت دارد یعنی ابن عربی مثل یک عارف فیلسوف است که سنت‌های فکری قبل از خودش را خوانده، چیزهایی که شاید مولانا علاقه‌ای به آنها ندارد. همین است که سبک سلوک ابن عربی با مولانا تفاوت دارد. تفاوت مشرب بی‌تردید هست اما این تفاوت مشرب چندان در خود سنت عرفانی اهمیتی ندارد. به این نکته توجه کنید که بیشتر شارحان مثنوی مولانا آن را براساس افکار ابن عربی شرح کردند با اینکه تفاوت مشربی دارند. در واقع ابن عربی به نحوی عرفان را سیستماتیزه کرده است و این به مذاق همه عرفا خوش نمی‌آید. مراتب خمس، مراتب وجود و... برخی مسائل دیگر در آثار ابن عربی وجود دارد اما این به معنای آن نیست که مولانا در نتیجه گیری با ابن عربی مخالف است. در تفسیر و تشریح ممکن است به هم شبیه نباشند، مثل قضیه وحدت وجود، نمی‌شود عارفی معتقد به وحدت وجود نباشد. وحدت وجود یعنی یکی موجود بیش نیست و آن وجود خداوند است اما باز

می‌بینیم برخی از عرفا با وحدت وجود مخالفت می‌کنند. آنها در نحوه تشریح مخالف هم هستند نه در اصل وحدت وجود. کتابی داریم به نام لمعات که فخرالدین عراقی شاگرد صدرالدین قونوی نوشته است. در اول کتاب لمعات عراقی می‌گوید من این کتاب را به سنت سوانح غزالی نوشتم، یعنی به همان نوع عرفان عاشقانه غزالی. مکتب احمد غزالی یکی از برجسته‌ترین مکاتب عشق است قونوی وقتی این کتاب را دیده، گفته که این کتاب شرح فصوص الحکم است درحالی که اگر کتاب لمعات را بخوانید می‌بینید یک کتاب عاشقانه است. برای چه قونوی چنین می‌گوید؟ مقصود آنکه این بُعدی که میان سبک مولانا و قونوی احساس می‌کنید، واقعاً در آثارشان، همین‌طور است؛ سبک مثنوی و فکوک قونوی اصلاً ربطی به هم ندارند. فکوک کتابی عارفانه و حکیمانه است، درحالی که مثنوی کتاب عرفان عاشقانه، حکمی و تعلیمی است ولی با این حال وقتی به او ج می‌روید می‌بینید آنها از هم دور نمی‌شوند.

سؤال - با آنکه ابن عربی در برداشت از قرآن جسورتر از مولانا است و همه‌جا مثل او جانب احتیاط را نگه نمی‌دارد ولی در ایران با مولانا بیشتر مخالفت می‌شود تا با ابن عربی، به اعتقاد شما دلیل این همه مخالفت با مولانا و سنت عرفانی او چیست؟

جواب - برخی "نباید گفتن"ها در ابن عربی دیده می‌شود که شاید در مولانا نباشد ولی آنهایی که با عرفان مخالف هستند زیاد تفاوتی بین این دو نمی‌بینند و هر دو را با یک چوب می‌رانند. اما اینکه می‌بینید مولانا را صراحتاً رد می‌کنند ولی ابن عربی را نمی‌کنند این امر بیشتر به دلیل توجهی است که بعضی از مدرّسان حوزوی عرفان به وی داشته‌اند. این است که کسی جرأت مخالفت زیاد با ابن عربی را ندارد. از طرف دیگر ابن عربی حوزوی می‌شود ولی مولانا حوزوی

نمی‌شود و خانقاهی باقی می‌ماند. این است که با مولانا امکان برخورد بیشتر است تا با ابن عربی، البتّه از یاد نبرید که ایرانی‌ها بیشترین شرح را بر فصوص الحکم نوشتند در حالی که عموم ایرانیان عرفان‌دوست بیشتر اهل مولوی هستند ولی حوزوی‌ها بیشتر اهل ابن عربی هستند. با این همه، ایرانیان بیشترین سهم را هم در شرح مثنوی و هم در شرح فصوص الحکم داشته‌اند.

جوانمردی و کار^(۱)

دکتر سید حسین نصر

ترجمه: فاطمه شاه‌حسینی

سخن‌گفتن از معنویت اسلامی بدون پرداختن به حقیقتی معنوی که به عربی فتوت و به فارسی جوانمردی^(۲) نامیده می‌شود و به انگلیسی می‌توان آن را *mystical youth* یا *spiritual chivalry* ترجمه کرد، ممکن نیست. هر دو اصطلاح عربی و فارسی (فتی در عربی و جوان در فارسی) بر *youth* در انگلیسی یا *juvenis*

(۱). این مقاله از کتاب *Islamic Spirituality*، جلد دوم، صص ۳۰۴-۳۱۵ ترجمه شده است. درباره این کتاب که ترجمه آن توسط نگارنده به پایان رسیده و آماده چاپ است، رجوع کنید به مقاله نگارنده در عرفان ایران، ۳۳ و ۳۴، صص ۲۳۱-۲۳۹.

(۲). معنی لغوی جوانمردی همان جوانی از حیث جسمانی است؛ به کمال و شکفتگی ظاهری و جسمانی رسیدن، اما معنای مجازی آن سالک معنوی است که به منزلگه دل رسیده باشد و خصلت‌ها و نیروهای درونی وی شکوفا و به مرحله جاودانگی روح نایل شده باشد. در ادبیات فارسی واژه جوانمرد و جوانمردی بسیار به کار رفته است:

جوانمردی و لطف است آدمیت	همین نقش هسیولایی مسپندار
چو انسانی نباشد فضل و احسان	چه فرق از آدمی تا نقش دیوار

(سعدی)

لاتین دلالت دارد و بیش از آن که جوانی از حیث جسمانی مورد نظر باشد منظور از جوانی، سرزندگی جاودانی حیات روح است. برای برخوردار شدن از فتوت یا جوانمردی باید به اوصاف شجاعت و سخاوت همراه با سلحشوری، از ساحت عمل ظاهری تا زندگی روحانی در بالاترین مرتبه معنا متصف شد، البته بی آن که جهان عمل ظاهر را نادیده بگیریم. از این رو، تعبیر ایشان از "جوانمردی" بیش از هر چیز دیگری، این مفهوم اساسی اسلامی را یادآور می شود که حقیقت آن در زمینه های بسیاری، از فعالیت اصناف در بازار تا سلحشوران میدان نبرد، از عالم متفکران صوفیه تا سلاطین و وزرا، نمود پیدا کرده است.^۱ بخش اعظم جوهره معنوی روح اسلامی، طی قرن ها توسط فتوت و جوانمردی شکل گرفته است و تا به امروز یک مسلمان سنتی به شخصی که این "جوانمردی" را ظاهر می سازد به دیده ابهت، احترام و اعتماد می نگرد.

خاستگاه فتوت

در باره خاستگاه فتوت مباحث بسیاری مطرح شده است. بعضی بر این باور هستند که رسم ایرانی عتباری قبل از اسلام با تصوف درهم آمیخت و فتوت را به وجود آورد. (اصطلاح عتبار به طور اعم به معنی "بافراست" و "چابکی" است، اما به طور اخص به گروه های تشکل یافته ای نسبت داده می شود که اغلب بر ضمیمه اقتدار مرکزی خلیفه و حکام وی در استان های مختلف ایران علم طغیان

۱. هانری کربن این ترجمه را در شماری از بررسی های مهم خویش درباره این موضوع به کار برده است، از قبیل:

En Islam iranien (Paris: Gallimard, 1972) vol. 4, Liver VII, entitled "Le Douzieme Imam et la chevalrie spirituelle" (PP. 390 ff); and his *L' Homme et son ange: Initiation et chevalrie spirituelle* (Paris: Fayard, 1983) chap. 3, entitled "Juvénilité et cheralrie en Islam iranien" (PP. 207 ff).

برافراشتند). برخی دیگر معتقدند که اخلاق مروّت که شامل شجاعت و سخاوت بود و در میان اعراب قبل از اسلام وجود داشت تحت عنوان فتوّت در طیّ دوره اسلامی میان ساکنین آن سرزمین گسترش یافت. با این همه، بعضی فتوّت را با ویژگی‌های خاصّ خودش شاخه‌ای از تصوّف به‌شمار می‌آورند.^۱ منابع سنتی، به‌ویژه منابع مربوط به پیروان فتوّت، پایه‌گذار این جوانمردی را، ابراهیم بنیان‌گذار یکتاپرستی، می‌دانند. در قرآن اصطلاح فتّی یا جوانی در آیه ذیل درباره ابراهیم به کار برده شده است: «آنها (بعضی از بت پرستان) گفتند: ما جوانی، ابراهیم نام را شنیده‌ایم که نام بتان را به بدی یاد می‌کرد.»^۲ این آیه درباره شکستن بت‌ها توسط ابراهیم است. امام ابوالقاسم قشیری، صوفی شهیر، در رساله خویش می‌گوید: «جوانمرد آن بود که بت بشکند چنان‌که در قصّه ابراهیم (ع) می‌آید. و بت هرکس نفس اوست (هر که هوای خویشتن را مخالفت کند او جوانمرد به حقیقت بود).»^۳

قرآن (سوره کهف، آیه ۱۳)^۴ نیز به اصحاب کهف به‌عنوان فتیان اشاره می‌کند و در آثار اسلامی متأخر، درباره این موضوع نیز از آنها به‌عنوان اهل

۱. آثار گسترده‌ای درباره فتوّت به زبان‌های اروپایی و همچنین به عربی و فارسی وجود دارد. برخی از مهم‌ترین مقالات درباره این موضوع به فارسی توسط احسان نراقی در آیین جوانمردی (تهران: انتشارات کتیبه، ۱۳۶۳ شمسی) گردآوری و ترجمه شده است. برای کتاب‌شناسی آثار به زبان‌های اروپایی به مقاله فتوّت اثر فرانتس تیشنر در دایرة‌المعارف جدید اسلام مراجعه شود. بهترین بررسی به زبان عربی همچنان بررسی ابوالعلاء عقیفی، الملامة والصفیة و اهل الفتوة (قاهره، ۱۹۴۵) است.

۲. «قالوا سمعنا فتیّ یدکُزُهمُ یقالُ لهُ ابراهیم.» سوره انبیا / ۶۰.

۳. در مقدمه اثر زیر توسط میشل شوکتیویچ نقل قول شده است:

Ibn al-Husayn, al-sulami, *The Book of Sufi Chivalry (Futuwwah)*, trans. Sheikh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti (New York: Inner Traditions International, 1983) 21.

۴. «نحن نقصّ علیک نبأهم بالحق إنهم فتیة امنوا بریهم وزدناهم هدی.»

فتوت یاد می‌شود. باتوجه به اهمیت اصحاب کهف در همه ادیانی که از تبار قائلان به توحید هستند^۱ و نقش ابراهیم به‌عنوان بنیان‌گذار توحید، به آسانی متوجه می‌شویم که چرا فتوت همواره در همه این ادیان از خصیصه اهمیت برخوردار بوده است. قبل از عصر جدید، پیروان جوانمردی، اعم از یهودیان، مسیحیان یا مسلمانان، انجمن اخوت تشکیل می‌دادند که فراتر از مرزهای قراردادی بود. Gottesfreunde ("دوستان خدا") که در عرفان مکتب راینی^(۲) از آن نام برده می‌شود، شباهت چشمگیری به فتوت عرفانی اولیاءالله دارد؛ و کمال مطلوب پیروان فتوت بسیار شبیه به آن چیزی است که در اشعار و لفارم فُن اِشباخ^(۳) می‌توان یافت.^۴ ابراهیم که در طلب خدای یکتا، جاذبه‌های این دنیا را رها کرد، هم از دیدگاه اسلام و هم از دیدگاه سنتی غرب، پدر جوانمردی (ابوالفتیان) محسوب می‌شود.^۵

ابراهیم این جماعت را برکشتی طریقت نشانده. او کشتی را در دریای کامل حقیقت برانده و آن را در جزیره فتوت به ساحل آورد و آن جماعت در آن جا مأوا

۱. شادروان لویی ماسینیون مطالعات بسیاری درباره اصحاب کهف انجام داد تا اهمیت ایشان را به‌عنوان پلی میان سه دین توحیدی آشکار سازد. رجوع شود به اثر وی به‌نام:

Opera Minora, ed Y. Moubarac (Paris: Presses universitaires de France, 1969).

(۲). رولمن مرسون، عارف مسیحی استراسبورگی (قرن چهاردهم م.) به‌خواست گروهی مسلک عشاق حق را به‌وجود آورد که پیروان آن نه کشیش بودند و نه مؤمنان عادی، بلکه کسانی بودند که در شوالیه‌گری معنوی که بر عرفان مکتب راینی مبتنی بود راه خود را یافتند و نام خود را دوستان خدا نهادند. (فتوت‌نامه سلطانی، کاشفی سبزواری، مقدمه، صص ۶-۷).

(3). Wolfram von Eschenbach

Corbin, *L'Homme et son ange*, 218-19.

۴. رجوع شود به:

۵. متون اخیر درباره فتوت، شیث نبی را به‌عنوان کسی معرفی می‌کند که فتوت با او تبدیل به طریقه معنوی شد و لباس وی خرقه بود. اما در زمان ابراهیم این خرقه "سنگین‌تر" از آن بود که بتوان تحمل کرد. از این رو ابراهیم طریقه جدیدی را بنیاد نهاد، طریقه‌ای که در دوره‌های بعد به فتوت معروف شد.

گزید.^۱ بنابراین ابراهیم بنیان‌گذار دور فتوت بود که به گفته نویسندهگان متأخر چون واعظ کاشفی، همچون نبوت انتقال داده شد. ابراهیم آن را به اسماعیل و اسحاق، اسحاق به یعقوب، و یعقوب به یوسف، یکی از نمونه‌های بارز فتوت منتقل کرد، بعد به مسیحیت و در نهایت به اسلام انتقال داده شد. پیامبر اسلام از طریق "نور محمدی" حقیقت و قدرت فتوت را دریافت کرد و آن را به علی (ع) انتقال داد که از آن به بعد در اسلام هم برای اهل تسنن و هم برای شیعیان، سرچشمه مطلق فتوت شد.^(۲) در یکی از رسایل متأخر درباره فتوت اثر عبدالرزاق کاشانی، به نام تحفة الاخوان فی خصایص الفتیان، دور نبوت و فتوت به شرح زیر مقایسه می‌شوند:^۳

مبدأ	آدم	
قطب	ابراهیم	نبوت
خاتم	محمد(ص)	
مبدأ	ابراهیم	
قطب	علی	فتوت
خاتم	مهدی(ع) امام دوازدهم	

1. Corbin, *L'Homme*, 219.

(۲). رسول اکرم(ص)، علی(ع) را قطب و مدار فتوت نامید و در حق وی فرمود: افتیکم علی، جوانمردترین شما علی است و در معنی جوانمردی فرمود که: شرف یشرف به اهل التجدة والسماحة، یعنی: جوانمردی شرفی است که اهل شجاعت و سخاوت بدو مشرف می‌شوند. آن‌گاه به علی(ع) فرمودند: ای علی تو پسر جوانمردی و برادر جوانمردی. علی(ع) پرسید: پدر و برادر من از جوانمردان کیست؟ پیامبر فرمودند: پدرت ابراهیم است و برادرت من. فتوت من از فتوت ابراهیم است و فتوت تو از فتوت من. (فتوت‌نامه سلطانی، صص ۲۰-۱۹).

۳. رجوع شود به: رسایل جوانمردان، به تصحیح مرتضی صراف، (تهران و پاریس: A. Maisonneuve، ۱۹۷۳)؛ همچنین مراجعه شود به: نراقی، آیین جوانمردی، ص ۲۰.

تاریخچه فتوت

شکی نیست که فتوت از نظر تاریخی از ابتدا با مذهب شیعه و همچنین با ایران در ارتباط تنگاتنگ بوده است. پس از علی (ع)، این سلمان فارسی بود که به عنوان پیر فتوت محترم شمرده می‌شد و پس از او ابو مسلم خراسانی سردار مشهور ایرانی بود که موجب سقوط حکومت بنی امیه شد. فتوت همواره به عقیده شیعی ولایت متعهد باقی ماند. در طی قرن‌ها، کسانی را که سرسپرده امام دوازدهم بودند در شمار جوانمردان و فتی‌های والامقام در نظر گرفته‌اند که چون شوالیه‌ها، نبرد نهایی خیر بر ضد شر و [نبرد] روح بر ضد آن جسمانی که حقیقت روحانی را نفی می‌کند به سرانجام می‌رسانند. حتی پس از قرن ششم ق. / دوازدهم م، که فتوت در محافل سنی عراق، سوریه و مصر انتشار یافت، و در حالی که در ترکیه عثمانی روز به روز رنگ شیعی به خود می‌گرفت تا حکومت سلطان سلیم که مذهب شیعه به طور کلی در جهان عثمانی از همیشه محدودتر شد، تعلق خویش به علی (ع) را حفظ کرد.

عبارت لافتی الآ علی لا سیف الآ ذوالفقار (جوانمردی جز علی و شمشیری غیر از ذوالفقار نیست) بنا به سنت به ملک مقرب جبرئیل نسبت داده شده است که آن را به پیامبر منتقل کرد. این گفته مشهور در سراسر جهان اسلام در طی قرن‌ها طنین انداخته است و به ویژه در جهان شیعی گرامی داشته می‌شود اما محدود به آن نمی‌گردد. قرن‌هاست که شخصیت علی (ع)، به عنوان فرزانه و دلاور، متفکر و حامی کارگران و صنعتگران به همان اندازه که بر تصوف سایه افکنده است بر افق فتوت نیز غالب بوده است.

در طی دوره حکومت بنی امیه، فتوت میان غیر اعراب و به ویژه ایرانیان که اسلام را پذیرفته بودند (موالی) پیروان بسیاری به دست آورد. معروف است که

سلمان، یار صمیمی علی(ع)، با طبقه صنعتگر عراق تماس داشت چنانکه ابومسلم نیز با آنها در ارتباط بود و در طیّ قرن‌های بعد هنگامی که یکی از قهرمانان فتوت شد، ادبیات گسترده‌ای درباره او انتشار یافت. علی‌رغم انحطاط برخی از انواع فتوت در قرن‌های سوم ه. / نهم م. و چهاردم ه. / دهم م.، فتوت اصیل با تصوّف ادغام شد و درخصوص این نوع خاصّ جوانمردی به تدریج در متون صوفیه اشاراتی شد. سلمی که نویسنده نخستین اثر درباره فتوت است، در طبقات الصوفیه خویش بسیاری از شخصیت‌های مهم صوفی چون معروف کرخی، ابوتراب نخشبی و ابوعباس دینوری را متعلّق به طریقه فتوت می‌داند.^۱ پس از این دوره، اشارات به فتوت و جوانمردی در آثار نویسندگان صوفی، به‌ویژه نویسندگان ایرانی نظیر قشیری و میبیدی در تفسیر چند جلدی اش از قرآن یعنی کشف‌الاسرار متداول‌تر شد، این درحالی بود که شاعران معروفی چون عنصری و فردوسی و نویسندگان آثار منثور مانند عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر مؤلف قابوس‌نامه از فضایل جوانمردی تعریف و تمجید کردند. این اشارات در میان نویسندگان متأخر صوفیه چون مولانا در دوره مربوط به قرن هفتم ه. / دهم م. تا قرن نهم ه. / دوازدهم م. بیشتر شد. اکثر فتوت‌نامه‌های معروف در این دوره نوشته شده بودند و مفصل‌ترین آنها فتوت‌نامه سلطانی اثر حسین واعظی کاشفی سبزواری، عالم و صوفی قرن نهم ه. / پانزدهم م. بود.^۲ در طیّ آخرین دوره حکومت عباسی‌ها، خلیفه الناصر لدین‌الله (متوفی،

۱. رجوع شود به: جستجو در تصوّف ایران، زرّین‌کوب (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷) فصل ۱۴؛ و سرچشمه تصوّف در ایران، سعید نفیسی (تهران: کتابخانه فروغی، ۱۹۶۵) ص ۱۳۰. ابن معمار حنبلی نخستین شخصیت صوفیه است که در ارتباط با فتوت بود.

۲. این کتاب نخستین بار توسط محمّدجعفر محجوب تصحیح گشت (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰) و با مقدمه‌ای مشروح توسط مصحح درباره تاریخ فتوت منتشر شد.

۱۲۲۵ م. / ۶۲۲ ق.) فتوت را به بیعت جوانمردانه تغییر داد و جمعیتی متشکل از دلاوران بنا نهاد که آداب برگرفته از جوانمردی آنها را به یکدیگر پیوند می‌داد. این جمعیت، پس از هجوم مغول در عراق از بین رفت، اما در مصر دوره مملوک و سوریه و تا حدی در ترکیه عثمانی برای مدتی باقی ماند.

به هر حال، این شکل صنفی فتوت بود که از قرن هشتم ق. / چهاردهم م. جایگزین فتوت جوانمردی شد، اما همچنان به‌طور تنگاتنگی مرتبط با فتوت ناصری باقی ماند. این نوع فتوت صنفی در ظهور عمومی خود، به ارتباط با محافل شیعی در آناتولی ادامه داد چنان‌که بعدها در هند نیز مصداق پیدا کرد، جایی که کسب‌نامه‌ها به‌وضوح صبغه شیعی داشتند. این فتوت صنفی در جهان عثمانی تا قرن سیزدهم ه. / نوزدهم م. به حیات خود ادامه داد، هر صنف فتوت‌نامه خود را داشت و مهم‌ترین آنها فتوت‌نامه کبیر اثر سید محمد رضوی^(۱) از قرن دهم ق. / شانزدهم م. بود.^۲ این اصناف همچنان تا به امروز در اینجا و آنجا – در سوریه، ایران، هند مسلمان و سایر مناطق جهان اسلامی – هر جا که هنوز شیوه‌های سنتی صنعت و تجارت به کار گرفته می‌شود، به حیات خود ادامه می‌دهند.

فتوت بر ورزش‌های سنتی از قبیل کشتی نیز اثر گذاشت. زورخانه در ایران به‌عنوان نتیجه جنبی آن تا به امروز باقی است. زورخانه با "گود مقدس" خود، راهنما یا مرشد، بیعت، تأکید بر فضایل اخلاقی و همچنین پرورش و

(1). Sayyid Mehmed al-Radawi

۲. به مقاله "فتوت" از فرانتس تیشنر در دایرةالمعارف جدید اسلام رجوع شود، در آنجا درباره فتوت در عالم عثمانی به‌طور مفصل بحث شده است. هر صنفی، مانند صنف آهنگران، چرم‌کاران و چیت‌سازان، فتوت‌نامه خاص خود را درخصوص با اعمال هنرمندانه‌اش مطابق با اصول معنوی داشت. همچنین رجوع شود به:

Yasar Nuri Ozturk, *The Eye of the Heart* (Istanbul: Redhouse Press, 1988) chap 8.

نیرومندسازی بدن، نشانگر بقایای ارزشمند فتوت است. در طی قرن‌ها به تدریج طبقه‌ای از مردان در جامعه ظاهر شدند که از قدرت جسمی زبازد عام و خاص همراه با فضایل اخلاقی، به‌ویژه سخاوت و شجاعت برخوردار بودند که بسیار مورد تأکید فتوت هست.^۱ آنها حامیان جامعه در برابر ظلم حکام و تعرض شخصی از سوی سارقان و اوباش بوده‌اند. یکی از این دلاوران کشتی‌گیر، پهلوان محمود خوارزمی (متوفی ۱۳۲۲ م. / ۷۲۲ ق.)، معروف به پوریای ولی، از پهلوانان ملی ایران است. او کشتی‌گیر و مبارزی بزرگ، همچنین یک صوفی و شاعر والامقام بود که رساله کتوالحقایق را به او نسبت می‌دهند. تا به امروز کشتی‌گیران جوان در زورخانه به نام او سوگند یاد می‌کنند. او آمیزه‌ای از قدرت، تواضع، شجاعت و سخاوت را نشان می‌دهد که در طی قرن‌ها مشخصه این نوع فتوت یا جوانمردی بوده است.

محتوای فتوت‌نامه‌ها

هدف از فتوت، بیعت، ارتباط با اصناف و مشاغل

فتوت‌نامه‌ها که در طول قرون هفتم ق. / سیزدهم م. تا نهم ق. / پانزدهم م. توسط شخصیت‌هایی چون عبدالرزاق کاشانی، شمس‌الدین آملی، شهاب‌الدین عمر سهروردی و واعظ کاشفی به رشته تحریر درآمده است تا حد زیادی هدف و مقصود فتوت، آداب مرتبط با آن و پیوند میان فتوت و اصناف گوناگون را آشکار می‌سازد. به‌عنوان مثال، می‌توان تحفة‌الاکوان فی خصایص الفتیان اثر کاشانی را در نظر گرفت.^۲ در این اثر به عقیده نویسنده، مفهوم اساسی مرتبط با

۱. در مورد زورخانه رجوع شود به: "تأثیر آیین جوانمردی در ورزش‌های باستانی" در کتاب آیین جوانمردی، پرتو بیضایی کاشانی، نراقی، صص ۴۸-۱۴۲.

۲. صرف این موضوع را در رسائل خود مطرح کرده است.

فتوت، فطرت است. انسان علی‌رغم هبوط به این جهان پر از آشوب و ظلمت همچنان در درون خود از فطرتی برخوردار است که با آن خلق شده است. فطرت نوری است که در عمق وجود انسان می‌درخشد حتی اگر در حال حاضر با حجاب‌های شهوت و غفلت پوشانده شده باشد. فتوت حالتی را در نفس به وجود می‌آورد که در آن حالت، روح فطرت می‌تواند بجای این‌که در حالت بالقوه نهفته باشد، بر تاریکی این جهان غلبه کند و بر سرشت حاصل هبوط فائق آید. هدف از فتوت، از قوه به فعل درآوردن نور فطرت است. بزرگترین نبرد دلاور حقیقی، تلاش و مبارزه برای امکان غلبه مجدد بر سرشت هبوط کرده با توسل به نور فطرت است. جوانمردی در بالاترین مرتبه، طریقی است که به وسیله آن ما به خود آمده و از فطرت ازلی خود آگاهی کامل می‌یابیم.

کاشانی در نخستین فصل اثر خویش، به مقامات فتوت می‌پردازد. مقامات فتوت با مروّت شروع می‌شود که به مفهوم واژه *courtoisie* (آداب‌دانی) سده میانی غرب نزدیک است. مرتبه بالاترش ولایت، به مفهوم بیعت معنوی شیعی است که کاشانی آن را بازگشت انسان به فطرت اولیه خود می‌داند. توبه که آغاز هر طلب معنوی است چیزی جز طهارت آغازین انسان نیست و فتوت یا جوانمردی چیزی جز بازگشت به عهد آلت، یا به عبارتی، میثاق میان خدا و انسان نمی‌باشد، آنجا که به گفته قرآن خداوند از انسان سؤال می‌کند: «آیا من پروردگار شما نیستم؟ (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ) و همه گفتند: "بلی".^۱ سومین مرتبه فتوت، رسالت یا نبوت است که در عین حال سرچشمه ولایت و فتوت است. انسان بدون وحی نمی‌تواند نور فطرت اولیه خویش را در خود به فعلیت درآورد، با این‌که این فطرت در مرکز وجود وی ساکن است.

۱. سوره اعراف / ۱۷۲.

فصل دوم رساله کاشانی با پرداختن به موضوع ولایت آشکار می‌سازد که چرا این موضوع تا به این حد محوری است و چرا ولایت که کمال فتوت است، رشته پیوند میان نبوت و فتوت است. ابراهیم نخستین شخصی بود که فتوت و ولایت به طور همزمان در وجودش متجلی گردید. او کسی است که بت‌ها را به نام خداوند یکتا درهم شکست.

فصل سوم درباره ریشه‌های فتوت و آداب ورود به حلقه جوانمردان است. در کتاب کاشانی در خصوص آداب تشرّف مربوط به فتوت به صراحت مطالبی ذکر شده است. این آداب شامل نوشیدن آب و نمک است که پیامبر به علی (ع) و سلمان توصیه کرده بود؛ پوشیدن سراویل زیر لباس خود مانند سراویلی که علی (ع) می‌پوشید و سرانجام، بستن کمر بند است همان‌گونه که پیامبر کمر بندی به دور کمر علی (ع) بسته بود. هر یک از این آداب نماد یک حقیقت معنوی است. آب نشانه معرفت و خرد، نمک نشانه عدالت، سراویل نشانه عفت و نجابت و کمر بند نشانه شجاعت و غیرت است. انتقال بیعت از مراد به مرید از طریق آدابی به مرحله عمل درمی‌آید و تا آنجا که به انتقال ولایت مربوط است به بیعت صوفیه شباهت دارد، اما ظواهر این آداب متفاوت است.

در فصل چهارم، نویسنده در مبادی و معنای فتوت بحث می‌کند. این مبادی چیزی جز تزکیه نفس نیست که به تنهایی فعلیت بخشیدن به نور فطرت اولیه آدمی را ممکن می‌سازد. آنگاه کاشانی درباره فضایل فتوت سخن می‌گوید که برای شناخت حقیقت آن ضروری است.

فضایل فتوت

ذکر جزئیات و توصیف کاشانی از فضایل جوانمردی، چگونگی محوری

بودن این فضایل را نسبت به کلّ فتوّت، درست همان‌گونه که نسبت به تصوّف هستند، آشکار می‌سازد؛ زیرا در هر دوی این موارد حقیقت موردنظر، کلمات یا اندیشه‌ها نیست بلکه وجود و اعمالی است که نشأه آدمی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و اصلاح می‌کند. فضایی را که کاشانی برمی‌شمارد،^(۱) چنان‌که سایر مشایخ فتوّت به اشکال متفاوت نام برده‌اند، عبارتند از:

- ۱- توبه. این امر شامل دگرگونی درونی و بازگشت به اصل خویش است.
- ۲- سخا. و آن بالاترین درجه مروّت و دارای سه مرتبه است: نخستین مرتبه شامل کرامت و بخشندگی بدون چشمداشت عوض است؛ مرتبه دوم احسان و بخشش شخص و دارای بر سیل میل و رغبت است و مرتبه سوم بذل مال خود است برای کمک به دوستان و شرکت دادن ایشان در آنچه که به وی تعلق دارد.^(۲)
- ۳- تواضع. و آن نفس شخص را مطیع عقل گردانیدن در وقت اقدام است.
- ۴- امن. و آن برخوردار بودن از اطمینان خاطر درونی و آرامش فکر است که بدون وجود نور ایمان در قلب فرد امکان‌پذیر نیست.
- ۵- صدق. و آن مبنا و اساس حکمت است و جوانمرد کسی است که همواره صادق باشد و رفتار ظاهری و باطنی وی با یکدیگر متفاوت نباشد.
- ۶- هدایت. و آن پیروی کردن از طریقی است که به رستگاری منتهی می‌شود و این امر مستلزم استقامت در صراط مستقیم است؛ در این مقام، هدایت حاکی از رؤیت قلبی و نایل شدن به علم‌الیقین است.

(۱). برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: تحفة‌الاخوان، کاشانی، با مقدّمه و تصحیح و تعلیق دکتر محمّد دامادی، صص ۵۵-۱۹.

(۲). این سه مرتبه به ترتیب مسامحت، سماحت و مؤاسات نامیده می‌شود. مؤاسات نزد اهل فتوّت برترین مراتب سخاست و محک جوانمردان در وقت امتحان و معیار جوهر و قدر ایشان است. (تحفة‌الاخوان، ص ۲۵).

۷- نصیحت. مبدأ ظهور نور عدالت و مظهر تعادل درونی است که خداوند اعطا کرده است.

۸- وفا.^(۱) پای‌بندی به کلام خود است و در بالاترین درجه، اشاره به وفاداری به میثاق آلت دارد که بین خداوند و انسان منعقد شد. آن‌گاه کاشانی آفاتی را متذکر می‌شود که به فتوت لطمه می‌زنند. از همه آفات مهم‌تر، غرور است که خطر آن همیشه وجود دارد و مستلزم مراقبت بر نفس در همه اوقات است.

در خاتمه، نویسنده تفاوت‌های میان فتی، متفتی و مدعی را شرح می‌دهد: «فتی جوانمرد است و جوانمرد شخصی بود در فضایل خلقی کامل و از دنیا یا و رذایل نفسانی مجتنب، و متفتی طالب فتوت باشد و در تحصیل آن سعی... و اما مدعی شخصی بود خود را به زیّ جوانمردان بیاراسته و به حیل فتیان متحلی گشته نه سیرت ایشان گرفته و نه در طریق ایشان قدمی رفته...».^(۲) نویسنده رساله خویش را با جمع‌بندی فضایل و ارزش آنها به پایان می‌رساند و بار دیگر بر اهمیت سخاوت و مهمان‌نوازی تأکید می‌کند.

پس فضیلت در کنه فتوت قرار دارد، زیرا به تنهایی می‌تواند نفس را دگرگون سازد و آن را زینت دهد. از اشکال عامیانه فتوت، فضایل خاصی در میان گروه‌ها و طبقات مختلف جامعه سنتی مسلمان رواج یافت و در بالاترین مرتبه، فضایل فتوت با فضایل مربوط به تصوف همسان شدند.

(۱). علی(ع) در ذکر فضایل فتوت "وفا" را که آخر خصال است بر همه مقدم داشت و "توبه" را که اول است مؤخر، چه قطب از مقام کمال نظر کند و از مرتبه علیا فرود آید و سیر منتهی در تکمیل برعکس سیر مبتدی باشد در استکمال. پس به حسب مرتبه حضرت علی(ع) اول "وفا" باشد و آخر "توبه" و به حسب مرتبه این اول "توبه" است و آخر "وفا" (رسایل جوانمردان، مرتضی صراف، ص ۵۱).
(۲). تحفة‌اللاخوان، کاشانی، صص ۵۴-۵۳؛ در مورد فتی و متفتی و مدعی چون مؤلف نتوانسته است حق طلب را به خوبی ادا کند، دقیقاً از منبع ذکر شده نقل قول شده است.

فتوت و اصناف

همان‌طور که قبلاً ذکر شد، فتوت روح و مبدأ هدایت‌کننده بسیاری از اصناف در ایران، آناتولی، سوریه و سایر مناطق جهان اسلامی شد. از طریق فتوت، فعالیت‌های پیشه‌وران با زندگی مذهبی در آمیخت و فعالیت ظاهری صنعتگران، بسیار شبیه به فعالیت معماران و صنعتگران غربی قرون وسطا، تکیه گاهی برای "عمل باطنی" شد. چندین رساله به فارسی، عربی و ترکی هست که مدرکی دال بر نقش فتوت در میسر ساختن تلفیق معنوی فعالیت‌های سنتی در قلمرو هنرها و فنون می‌باشد که از دیدگاه اسلامی یکی هستند.^۱ رسایلی از این نوع برای مثال در خصوص صنف آهنگران و چیت‌سازان وجود دارد.

فتوت‌نامه چیت‌سازان به‌ویژه در توضیح رابطه میان اصناف و فتوت حائز اهمیت است.^۲ بر طبق این رساله، هر عمل در تولید و رنگرزی منسوجات از اهمیت نمادین برخوردار است. پیشوای صنف چیت‌سازان ششمین امام شیعی، امام جعفر صادق (ع)، بود و این جبرئیل بود که نخستین مرتبه رنگرزی پارچه را به انسان تعلیم داد. این رساله بر این امر تأکید دارد که داشتن استاد ضروری است و تنها از طریق تعالیمی معنوی که توسط سلسله فتوت منتقل می‌شود می‌توان در کار صنعتگران روح دمید و به آن ارج نهاد.

معنویت اسلامی از طریق فتوت در فعالیت‌های روزمره جامعه اسلامی نفوذ کرد و هنر نه تنها در مقام نظر بلکه در عمل، با جنبه معنوی اسلام در آمیخت. برای

۱. تیتوس بورکهارت در بسیاری از آثار خویش به‌طور مفصل این امر را مورد بحث قرار داده است، مانند اثر ذیل:

The Art of Islam, tran. P. Hobson (London: Festival of the World of Islam, 1976); and *Mirror of the Intellect*, trans. W. Stoddart, (Albany: State University of New York Press, 1987).

۲. رجوع شود به: رسائل، صراف.

آن‌که معنویت اسلامی را عمیقاً درک کنیم باید ابتدا به نقش جوانمردی در دگرگونی روح آن افرادی پی ببریم که به نوبه خود، ماده موجود در آن فعالیت همگانی، یعنی هنر را پیش از آن‌که در جامعه مدرن غرب به طبقه خاصی از انسان‌ها منحصر شود، در مفهوم سنتی‌اش تغییر و تعالی دادند.

مولوی و اخلاص عمل

در یکی از معروف‌ترین بخش‌های مثنوی، مولانا آنچه را که در کنه فتوت قرار دارد، یعنی سخاوت مخلصانه، شجاعت و عمل صرف را که با اخلاص توأم و برای خدا است، در شعر ماندگار فارسی خلاصه کرده است. روایت مربوط به نبرد میان علی، قطب فتوت، و جنگجویی است که در میدان نبرد با او وارد جنگ شده بود:

از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان مُطهر از دغل
در غزا بر پهلوانی دست یافت	زود شمشیری بر آورد و شتافت
او خدو انداخت در روی علی	افتخار هر نبی و هر ولی
آن خدو زد بر رخی که روی ماه	سجده آرد پیش او در سجده گاه
در زمان، انداخت شمشیر آن علی	کرد او اندر غزایش کاهلی
گشت حیران آن مبارز زین عمل	وز نمودن عفو و رحمت بی محل
گفت: بر من تیغ تیز افراستی	از چه افکندی؟ مرا بگذاشتی؟
آن چه دیدی بهتر از پیکار من؟	تا شدی تو سست در لشکار من
آن چه دیدی که چنین خشم نشست؟	تا چنان برقی نمود و باز جست
.....
در شجاعت شیر رّانیستی	در مروّت خود کی داند کیستی

<p>کآمد از وی خوان و نان بی شبیه بسنده حَقَم، نه مأمور تنم فعل من بر دین من باشد گوا من چو تیغم و آن زننده آفتاب غیر حق را من عدم انگاشتم حاجیم من، نیستم او را حجاب زنده گردانم نه کشته، در قتال باد از جاگی برد میغ مرا؟ کوه راگی در رباید تندباد؟^۱</p>	<p>در مروّت ابرِ موسی به تیه گفت: من تیغ از پی حق می‌زنم شیر حَقَم، نیستم شیر هوا ما رَمیتَ اِذ رَمیتَ در حِراب رختِ "خود" را من ز ره برداشتم سایه‌ای ام، کدخدالم آفتاب من چو تیغم پُر گهرهای وصال خون نپوشد گوهر تیغ مرا که نِیم، کوهم زحلم و صبر و داد</p>
--	--

ابن عربی و فتوّت

عالی‌ترین معنای فتوّت را در تألیفات ابن عربی می‌توان یافت، او کسی است که این جریان خاص معنویت را با بسیاری از جریان‌های دیگر ادغام و به آمیزه گسترده‌ای مبدل ساخت و به جهت آن از شهرت بسیاری برخوردار شد. هنگامی که ابن عربی در اندلس بود با شمار زیادی از مشایخ فتوّت ملاقات کرد. او در روح‌القدس خویش درباره ابو محمد بن ابراهیم مَلّاقی الفَخّار می‌نویسد: «این مرد که به‌عنوان درزگیر کشتی (قَلَفَات) معروف بود، مصاحب ابوالربیع خفیف و تنی چند دیگر و دوست ابراهیم ابن طریف بود. او از طریق فتوّت پیروی کرد و

۱. مثنوی جلال‌الدین مولانا، نیکلسون (لندن: لوزاک، ۱۹۸۲) صص ۵ - ۲۰۲: ۲؛ (تصحیح، مقدمه و کشف‌الابیات از قوام‌الدین خرمشاهی - تهران، ناهید، ۱۳۷۵. دفتر اول، ۳۷۸۷ - ۳۷۴۹، ۳۳ - ۳۷۳۲، ۲۹ - ۳۷۲۱).

تمامی نشانه‌های آن را نیز از خود نشان داد».^۱

ابن عربی سه فصل از شاهکار خویش، فتوحات مکیه، را به فتوت اختصاص داد و همچنین در سایر آثار خود درباره این موضوع بحث کرد، برای مثال، او در حلیة‌الابدال خویش، نه تنها از شریعت بلکه از مکارم اخلاق سخن می‌گوید و در آنها آشکارا به زهد و فتوت به عنوان ضرورتی برای رشد معنوی اشاره می‌کند.^۲ با این همه در فتوحات است که ابن عربی در پیچیده‌ترین اسرار فتوت غور می‌کند. در نخستین فصل این اثر ماندگار او ملاقات با یک جوان اسرارآمیز (فتی) را شرح می‌دهد که خلق کل این اثر را به برخورد خود با وی نسبت می‌دهد. این شخص خیره‌کننده است که سرکعبه ربوبیت الهی را نزد او آشکار می‌سازد.

در این مقدمه به طور کلی چهار مرحله را می‌توان تشخیص داد. مرحله نخست طواف و رویارویی با آن جوان در مقابل حجرالاسود است؛ این مرحله به اظهاراتی می‌انجامد که جوان طی آن خود را معرفی می‌کند. شناخت معنای عرفانی کعبه که از دیوارهای سنگی اش ظاهر شد، با رویارویی عارف با ملاء اعلای ملکوتی خویش در شخص آن جوان، همراه و همعنان است. آن جوان به او امر می‌کند: «به سیر خانه و راز آن پیش از دست رفتن فرصت بنگر. خواهی دید که به گردندگان و طواف‌کنندگان سنگ‌هایش - از فراسوی حجاب‌ها و پرده‌هایش - به

۱. رجوع شود به:

Ibn Arabi, Sufis of Andalusia, trans. R. W. J. Austin (London: Allen & Unwin, 1971)

129.

در همین کتاب او از شیخ دیگر فتوت، ابوالحسن قونوی نیز نام می‌برد که او را در اندلس ملاقات کرده بود.

۲. رجوع شود به:

C. Addas, *Ibn Arabi ou La quiete du Soufre Rouge* (Paris: Gallimard, 1989) 199.

دیده شکوهمندی و درخشش می‌نگرد». و درحقیقت، این عارف شاهد جان‌گرفتن بیت بود. او که به منزلت و مقام آن جوان و سیطره‌اش بر مکان و زمان، به معنای "انزال" او واقف شده بود، او را در عالم مثال می‌خواند «دست راستش را بوسه دادم و ترشح عرق وحی را در پیشانی‌اش لمس کردم. بدو گفتم: به آن‌که طالب همنشینی و مشتاق هم‌صحبتی با تو است نظر کن. به سویم به ایما و کنایه اشاره کرد که بر این امر سرشته و مفلور گردیده که با هیچ‌کس جز به رمز و راز سخن نگوید. چون رمز و راز مرا دانستی و بدان تحقق یافتی و فهمش کردی، خواهی دانست که نه فصاحت فصیحان بدان نایل و نه بلاغت بلیغان و رسایی بیانشان از عهده بیانش برآید.... بدو گفتم: ای مژده‌رسان خوش‌خبر! این خود خیر و نیکویی فراوان است، مرا با اصطلاحات آشنا ساز و با چگونگی حرکات کلیدت واقفم نما! زیرا می‌خواهم که همنشین شب‌های تو و هم‌عهد تو باشم.» باز هم او [= آن جوان] که بدین سان به‌عنوان همراه ازلی، فاریدروس [paredros] ملکوتی معرفی شده است، فقط به رمز پاسخ می‌دهد. «ولی من [اشارات او را] دریافتم. حقیقت جمالش بر من آشکار شد و سرگشته و حیران شدم و در آن هنگام بر من غالب گشت و در حضورش بیهوش شدم و چون از بیهوشی درآمدم، هنوز از ترس می‌لرزیدم، دانست که او را شناخته‌ام. عصای سیرش را افکند و درنگ کرد (یعنی دیگر جوان فانی، کسی که فوت شود، نبود)... بدو گفتم: مرا بر برخی از رازها و اسرار آگاه ساز تا از زمره عالمان تو باشم. گفتم: در تفصیل نشأه وجود من و در ترتیب هیأت‌م نظر کن! آنچه را که از من خواستی در وجودم خواهی یافت، زیرا من نه گوینده سختم و نه مخاطب آن، نه متکلم‌ام و نه کلیم، علم من به غیر خودم تعلق ندارد و ذات من مغایر با اسماء من نیست. زیرا علم و معلوم و عالم منم. حکمت و

مَحْكَم و حکیم [یا حکمت، فلسفه و فیلسوف] هم خودم هستم.^۱
 این شخصی که هم عالم و هم معلوم است و ابن عربی او را با اوصاف متعارضی چون، "نه زنده بود و نه مرده" و "مرکب بسیط" بود و "محاط محیط" توصیف می‌کند، وجودی که "همه آنچه که در این کتاب آمده" از نشأه وجود اوست، کیست؟^۲ این جوان که حقیقتِ فتوت است کسی جز حقیقتِ ابن عربی در عالم ازلی، یعنی وجود وی در الوهیت نیست.

در برخی از احادیث نبوی از ساکنان بهشت به عنوان فتیان بی‌ریش یاد می‌شود و ابن عربی خود حدیثی را بر این اساس نقل قول می‌کند: «ربّ خود را به صورت نوجوانی دیدم.»^۳ بنابراین ملاقات با فتی در برابر کعبه چیزی جز رویارویی ابن عربی با ربّ خویش نیست. برای کسانی که چون ابراهیم، توانسته‌اند بت امیال خویش را درهم شکنند، دیدن فتی که منشأ جوانمردی است، ممکن می‌شود. انسان در دیدار با حقیقت ملکوتی خود، با آن جوانی عرفانی‌ای همراه می‌شود که چیزی جز جوانی چشمه ازلی حیات "روح" نیست. از آن جوانی، جوانمردی‌ای پدیدار می‌شود که بر رسوم و عادات دلاوران و حکام، صنعتگران و هنرمندان اثر گذاشته است.

اما در بالاترین مرتبه، این جوان ازلی انسان را قادر می‌سازد که به معرفت اعلی پی ببرد و هنگامی که خود را در الوهیت درمی‌یابد متوجه شود تنها خود او است. بنابراین عالی‌ترین صورت جوانمردی، شکستن یوغ عبودیت نفسمان

1. H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, trans. R. Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969) 383-85;

(تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات جامی، ۱۳۸۴، صص ۳۷-۵۳۶).

۲. رجوع شود به مقدمه شودکویچ در کتاب رساله جوانمردی، از ابن‌الحسین سلمی، ص ۲۳.

۳. همان، ۲۸.

است تا این که لایق رویارویی با آن جوان ملکوتی، یعنی فتی شویم که همان است که ما هستیم، از قبل بوده و تا ابد خواهد بود و همان حقیقت خود ماست که ما را در قرب ساحت خود الهی جاودانه می‌سازد.

قاعده‌نامهٔ بندیکت قدیس
دستورات عرفانی طریقهٔ راهبان بندیکتی

محمدرضا عدلی*

بندیکت قدیس

بندیکت قدیس^۱ در حدود ۴۸۰ میلادی در نریشیا^۲ ایتالیا متولد شد و در حدود ۵۴۷ میلادی در شهر مُنت کاسینو^۳ ایتالیا درگذشت. او بنیانگذار دیرهای متعددی در ایتالیاست و همچنین معروف‌ترین قاعده‌نامهٔ رهبانیت اثر اوست. این قاعده‌نامه، تأثیر عمیقی بر زندگی دیرنشینی در مسیحیت غربی نهاد؛ تا جایی‌که نظام‌ها و سلسله‌های رهبانی متعددی نام وی را به‌عنوان سرسلسله و پیشوای طریقت خود یدک می‌کشند. راهبان منسوب به این طریقت، در رشد و تکامل کلیسا و تمدن غربی بسیار مؤثر بودند. قدیمی‌ترین منبعی که ما را از

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی.

1. St. Benedict
2. Nursia
3. Monte Cassino

جزئیات زندگی بندیکت آگاه می‌کند، کتاب دوم از مجموعه گفتگوهای^۱ پاپ گریگوری کبیر^۲ است. اگرچه این کتاب به سبک کتب تذکره‌قدیسان و به‌منظور تهذیب خوانندگان نگاشته شده است، اما جزئیات تاریخی مذکور در آن مطابق با شخصیت‌ها و وقایع قرن ششم ایتالیا است.^۳

بندیکت در خانواده‌ای برجسته و پرآوازه در شهر نریشیا در مرکز ایتالیا متولد شد. خانواده‌اش، او را در جوانی برای ادامه تحصیل به رُم فرستادند. او که از فضای فاسد رُم به‌تنگ آمده بود، نخست به روستایی در شرق رُم و سپس در غاری در ناحیه‌ای مجاور سوییا کو^۴ خلوت‌گزید. در آنجا برای مدتی به ریاضت و مراقبه پرداخت. پس از چندی گروهی از راهبان محلی جذب وی شدند، ولی آنگاه که بندیکت از آنان خواست تا شیوه زندگی خود را اصلاح نمایند، خشمگین شدند و کوشیدند با ریختن زهری در فنجان بندیکت، وی را بکشند. در کتاب گفتگوها آمده است که هنگامی که بندیکت فنجان را تبرک کرد، فنجان به یکباره شکست و بدین ترتیب دسیسه راهبان بی‌نتیجه ماند. سپس بندیکت رهسپار نرو در نزدیکی سوییا کو شد. در آنجا بود که شاگردان زیادی جذب وی شدند و جماعتی بزرگ را به‌وجود آوردند. این جماعت به شاخه‌های مختلفی تقسیم شدند و دوازده دیر را در ایتالیا بنا نهادند. موفقیت و محبوبیت بندیکت، رشک کشیش محلی، فلورنتیوس^۵ را برانگیخت. او نیز در صدد قتل بندیکت برآمد، از این رو قرص نانی آغشته به زهر برای وی فرستاد. اما این بار نیز

1. *Dialogues*

2. Pope Gregory the Great

3. Ripinger, J., "St. Benedict", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Gale, 2003, p. 236.

4. Subiaco

5. Florentius

بندیکت به وجهی معجزه‌آسا از این دسیسه جان بدر برد.^۱ آن‌گونه که در زندگی نامه بندیکت آمده است، وی فضای علمی رُم را برای حیات معنوی خود مناسب نمی‌دید. در واقع وی که برای تحصیل علوم رسمی آن زمان، از جمله: دستور زبان، علم بدیع و حقوق به رُم رفته بود، پس از چندی تحصیل علم و مدرسه را رها کرد و به عزلت‌نشینی پرداخت. این انکار علوم رسمی در زندگی قدّيسان دیگر نیز قابل مشاهده است. شاید از جهتی شبیه به توبه آگوستین قدّیس^۲ و یا زندگی کساریوس قدّیس^۳ باشد. این ترک علوم رسمی به‌علت عدم توانایی بندیکت در کسب آن نبود، بلکه به این دلیل بود که اساساً فضای مدرسه برای تهذیب اخلاق مناسب نبود. باری به‌طور دقیق دانسته نیست که وی تا چه میزان از علوم رسمی آن زمان بهره جست. شاید بتوان این پرسش را با بررسی فضای فرهنگی صومعه توصیف شده در قاعده‌نامه وی پاسخ داد. برخی به‌طور اغراق‌آمیز فضای صومعه وی را با آکادمی‌های یونان باستان مقایسه می‌کنند؛ در مقابل برخی معتقدند که بندیکت چیز زیادی به عالم حکمت اضافه نکرد. آنچه در قاعده‌نامه آمده است، حاکی از آن است که دو عنصر در حیات عقلی صومعه بسیار مهم بوده است: نخست توانایی خواندن متون و دوم جستجوی خداوند. راهبان می‌بایست از توانایی خواندن متون مقدّس در طی آیین‌ها برخوردار باشند، بدیهی است توانایی بازنویسی این متون نیز لازم بوده است. می‌توان تصوّر کرد وجود کتابخانه در دیر، برای نگهداری این متون

1. Ripinger, J., p. 237.

2. St. Augustine

3. St. Caesarius

ضروری بوده است.^۱

بندیکت برای خواندن، دو واژه به کار می‌برد: *lectio* و *meditatio*؛ این دو واژه – که هر کدام بار معنایی خاص خود را دارند – در طی قرون وسطی بارها مورد استفاده واقع شدند. در قرون وسطی – همچون دوران باستان – خواندن، مانند روزگار ما صرفاً از طریق چشم نبود؛ بلکه لب‌ها هم در این امر دخیل بودند. لب‌ها آنچه را که چشم می‌دید، ادا می‌کردند؛ به نحوی که گوش‌ها کلمات را بشنوند. این همان چیزی است که به "صدای اوراق"^۲ معروف بود. در واقع این روش، نوعی خواندن شنیداری بود. بنابراین خواندن (*legere*) در عین حال به معنی شنیدن (*audire*) نیز بود. البته نوع دیگری از خواندن نیز در آن زمان رواج داشت که به آن *meditatio* می‌گفتند. *meditatio* و *meditari* از معانی گسترده‌ای برخوردارند. در صومعه‌ها، هم معنای قدسی و هم معنای غیرقدسی آن مدنظر بوده است. در استفاده دنیوی، این واژه به معنی فکرکردن و اندیشیدن است؛ اما فراتر از این معنی، این واژه در بردارنده مفهومی کاربردی و همچنین اخلاقی است، *meditatio* یعنی اندیشیدن در باب موضوعی به قصد عمل بدان. به عبارت دیگر، به معنای مهیاشدن برای آن، تجسم دوباره آن در ذهن و تمنای آن است. این واژه همچنین در مورد اعمال جسمانی مانند: ورزش و تمرین‌های نظامی، همچنین در علوم مانند: علم بدیع، شعر، موسیقی و علم اخلاق نیز کاربرد داشته است. در روزگار باستان، تعمق بر متنی به معنای درک قلبی آن متن بوده است؛ یعنی فرد، متنی را با تمام جسم و جان خویش بفهمد. تمام این معانی نیز از

1. Leclercq, Jean, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, Catharine Misrahi (trans.), New York, Fordham University Press, 1982, pp. 12-13.

2. voices of pages

سوی مسیحیان مورد نظر بوده است. بنابراین مشاهده می‌شود که ادبیات، بخش جدایی‌ناپذیر حیات رهبانی بوده است و دیر بندیکتی بدون ادبیات، وجود نداشته است.^۱

رهبانیت بندیکتی

راهب یا دیار (دیرنشین) به گروهی از مسیحیان گفته می‌شود که سلوک دینی خاصی را برگزیدند. این افراد معمولاً به صورت گروهی در دیرها زندگی می‌کنند و با هم پیمان می‌بندند که تنها در «جستجوی خدا» باشند و «تنها برای خداوند زندگی کنند». در زبان انگلیسی واژه monastic به معنی راهب است، این واژه از ریشه یونانی monachos مشتق شده است، monachos از ریشه monos مطابق با واژه لاتین solus و به معنی «تنها» است. اولین ویژگی راهب مسیحی نیز مطابق با این واژه، «تجزد و تنهایی» است. دومین ویژگی حیات رهبانی، فراوانی نیایش و دعاست؛ نیایش‌های جمعی یا انفرادی معمولاً به همراه قرائت کتاب مقدس و تفاسیر آن، از مهم‌ترین فعالیت‌های دیرنشینان است. این نیایش‌ها سه مرحله دارد: ۱- قرائت ۲- مراقبه ۳- دعا ۴- ۵.

زندگی رهبانی ریشه در تعالیم مسیح دارد. عیسی، خود به یارانش چنین پند می‌داد: «اگر خواهی کامل شوی، مایملک خود را بفروش و به فقرا ده... و مرا

1. Leclercq, Jean, 1982, pp. 15-17.

2. lectio

3. meditatio

4. oratio / contemplatio

5. Leclercq, J., Seasoltz, R., K., "Benedictine Spirituality", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomson Gale, 2003, pp. 263-264.

متابعت نما» (متی، ۲۱:۱۹). باری اولین کسانی که به نام راهب شهرت یافتند، قدیس آنتونی^۱ در قرن سوم میلادی (در شرق) و قدیس مارتین^۲ در قرن چهارم میلادی (در غرب) بودند. در واقع رهبانیت توسط شخص واحدی تأسیس نشد، بلکه اندک‌اندک، هر کجا که پیام مسیحیت رواج می‌یافت، بذر رهبانیت نیز در آنجا افشانده می‌شد. از این رو زمانی که بندیکت، دیرهایی را در ایتالیا پایه‌ریزی می‌کرد، رهبانیت مدتها بود که در مسیحیت شرقی (مصر، سوریه، فلسطین) و در مسیحیت غربی (ایرلند، گُل، ایتالیا، اسپانیا و آفریقا) پا گرفته بود. تا آن زمان دو نوع زندگی رهبانی رواج داشت: گروهی تحت عنوان "راهبان منفرد"^۳ به تنهایی و در گروه‌های کوچک سازمان نیافته سلوک می‌کردند و جماعتی معروف به "راهبان دیرنشین"^۴ که زندگی اجتماعی داشتند. بنابراین سخنان بندیکت، ریشه در سنتی کهن داشت.^۵

اگرچه در کتاب گریگوری کبیر بر شهرت و آوازه بندیکت تأکید شده است، اما تا پیش از ویرانی منت کاسینو به دست لومباردها،^۶ در حدود ۵۷۷ میلادی، سندی دال بر وجود فرقه‌ای به نام بندیکتیان، وجود ندارد. باری پس از احیای دیر توسط شیخ صومعه، پتروناس^۷ (حدود ۷۲۰ م)، شواهدی مبنی بر برگزاری آیین‌هایی بر مزار بندیکت قدیس به چشم می‌خورد.^۸

1. St. Anthony

2. St. Martin

3. hermits

4. cenobites

5. Leclercq, J., Seasoltz, R., K., p.264.

6. Lombards: گروهی از ژرمن‌ها که در قرن ششم میلادی به شمال ایتالیا حمله کردند و حاکمیت آنجا را به دست گرفتند.

7. Petronax

8. Ripinger, J., p. 237.

در واقع فعالیت‌های راهبان دوستدار بندیکت به پیش از این تاریخ باز می‌گردد. در سال ۵۹۶ م گریگوری کبیر که بسیار تحت تأثیر قاعده‌نامه بندیکت قرار داشت و آن را ترویج می‌نمود، ۴۰ تن از راهبان را برای ترویج و تبلیغ مسیحیت نزد آنگلساکسون‌ها اگسیل داشت. سردسته این گروه، آگوستین^۲ نام داشت. این گروه به‌رغم فشارها و مخالفت‌ها، سرانجام توانستند دیرها و کلیساهایی را در آن منطقه دایر کنند. پائولینوس قدیس^۳ در زمره دومین گروه اعزامی قرار داشت. در سال ۶۲۵ م وی اسقف شد و به شمال انگلستان رفت و در آنجا مسؤولیت ترویج دین مسیح را به‌عهده گرفت. در آن زمان تنشی میان راهبان پیرو قاعده‌نامه بندیکت و پیروان مکتب ایرلند - به‌ویژه کسانی که از ایونا^۴ می‌آمدند - وجود داشت. در سال ۶۶۳ م تنش به‌نفع سنت بندیکتی روم خاتمه یافت. در سال ۶۸۵ م پادشاه آنگلساکسون‌ها مسیحیت را پذیرفت. این امر سبب گسترش مدارس شد که فرهنگ درخشانی از دل آن پدید آمد و این پیشرفت در مکتوبات بیده^۵ به اوج خود رسید. در مسیر بریتانیا، فعالیت آگوستین در ۵۹۶ م موجب شد که قواعد بندیکت در پادشاهی فرانک‌ها^۶ نیز شناخته شود. پس از آن، توجه فراوان به فعالیت‌های تبلیغی، مشخصه اصلی آنگلساکسون‌های پیرو بندیکت شد. این فعالیت‌های تبلیغی تا مدت‌ها در

1. Anglo-Saxons

2. Augustine

3. St. Paulinus

4. Iona

۵. Bede: (۶۷۳ - ۷۳۵ م) متکلم و مورخ معروف انگلساکسون که اثر برجسته‌اش تحت عنوان تاریخ کیسای ملی انگلیس (*Ecclesiastical History of the English Nation*) که به زبان لاتین نگاشته شده است، مهم‌ترین منبع درباره تاریخ قدیم انگلیس است. او مبدع روش تاریخ‌نگاری وقایع از مبدأ تولد مسیح است.

۶. Franks: گروهی از مردمان ژرمن کهن هستند که گل و فرانسه را فتح کردند.

سرتاسر اروپا ادامه یافت.^۱

باری اصطلاح بندیکتی نسبتاً نوین است. این اصطلاح تا پیش از قرن هفدهم میلادی به ندرت به کار می‌رفت. بندیکتی بر کسانانی اطلاق می‌شود که از قاعده‌نامهٔ بندیکت قدیس پیروی می‌کنند و خود را با سنت روحانی وی مرتبط می‌دانند. از آنجا که بندیکت راهب بود، روحانیت حاکم بر قاعده‌نامهٔ وی نیز اساساً روحانیتی رهبانی است. نظام بندیکتی، یک نهاد دینی متمرکز نیست؛ هر صومعه، شامل جماعتی مستقل است که پیوندی قوی یا ضعیف با صومعه‌ای دیگر دارد؛ اما نظام فراگیر معینی تمام این صومعه‌ها را دربر نمی‌گیرد.^۲

جماعت خواهران بندیکتی نیز قاعده‌نامهٔ بندیکت را به عنوان مرجع اساسی طریقتشان برگزیدند. البته خواهران بندیکتی سلسلهٔ خود را به خواهر بندیکت، منسوب می‌کنند. گفته می‌شود وی دوشیزه‌ای بود که بندیکت را در حیات معنوی‌اش همراهی می‌کرد. باری همان‌طور که در مورد برادران بندیکتی هم گفته شد، تاریخ آغاز فعالیت نخستین جماعت خواهران بندیکتی نیز به روشنی دانسته نیست.^۳

قاعده‌نامهٔ بندیکت قدیس^۴

دو کتاب بر پیدایش و پیشرفت فرهنگ رهبانی قرون وسطی در غرب

1. Biggs, A., G., Seasoltz, R., K., "Benedictines", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomson Gale, 2003, p. 261.

2. Ibid., p. 267.

3. See Doyle, T., A., Sutera, J., "Benedictine Nuns and Sisters", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomson Gale, 2003, pp. 256-261.

4. *The Rule of St. Benedict*

تأثیری قطعی، مداوم و فراگیر نهاده‌اند. این دو کتاب بدو در بردارنده دو مؤلفه اساسی این فرهنگ می‌باشند: توجه به علم دستور زبان و روحانیت؛ یکی از این دو کتاب اثر بندیکت قدیس و کتاب دیگر اثر فردی است که از هر نظر بسیار به وی نزدیک بوده است، یعنی گریگوری کبیر.^۱

قاعده‌نامه بندیکت قدیس در قرن ششم میلادی، زمانی که بندیکت شیخ دیر مُنت کاسینو بود، نگاشته شد. این کتاب نسبتاً کوچک از یک مقدمه و ۷۳ باب تشکیل شده است. بسیاری از محققان بر این باورند که فصل‌های ۶۷ تا ۷۳ کتاب ملحقاتی است که بعدها به نسخه اولیه اضافه شده است. دستورات این قاعده‌نامه درباره ساختار، اداره و مدیریت دیر و همچنین درباره حیات روحانی و دنیوی راهبان، به مدت ۱۵ قرن معتبر و عملی بوده است.^۲

انتساب این قاعده‌نامه به بندیکت قدیس تا سال ۱۹۸۳ م مورد تأیید عموم بوده است؛ اما در آن سال راهبی به نام دُم آگوستین ژنستو^۳ چنین اظهار داشت که این قاعده‌نامه کاملاً بر مبنای کتاب دیگری تحت عنوان قاعده‌نامه استاد^۴ نگاشته شده است؛ که نام نویسنده کتاب اخیر نامعلوم است. مقدمه و باب‌های ۱-۱۰ کتاب قاعده‌نامه استاد به‌طور کامل با مقدمه و باب‌های ۱-۷ قاعده‌نامه بندیکت مطابقت دارد و شباهت‌های چشم‌گیری نیز در باب‌های دیگر دیده می‌شود. از آن زمان به بعد تحقیقات گسترده‌ای در این موضوع صورت گرفته است. امروزه شواهد زیادی بر تقدّم کتاب قاعده‌نامه استاد صحّه می‌گذارد و هیچ کارشناس

1. Leclercq, Jean, 1982, p. 11.

2. Knowles, M., D., Seasoltz, R., K., "Benedictine Rule", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomson Gale, 2003, p. 261.

3. Dom Augustine Génestout

4. *Reula Magistri = Rule of Master*

خبره‌ای نیست که قاعده‌نامهٔ بندیکت را کهن‌تر از قاعده‌نامهٔ استاد بدانند. چگونگی پیدایش و گسترش کتاب قاعده‌نامهٔ استاد و اینکه چگونه تحت عنوان قاعده‌نامهٔ بندیکت مشهور شد، همچنان مورد مناقشه است. باری طرح کلی کتاب دربارهٔ آیین‌ها و حیات معنوی و دنیوی، مطمئناً از دستاوردهای بندیکت بوده است. در واقع این کتاب قاعده‌نامهٔ بندیکت بود که نظام رهبانیت اروپا را قالب‌ریزی کرد و مورد احترام نسل‌های متمادی راهبان و راهبه‌ها بود، نه کتاب قاعده‌نامهٔ استاد.^۱

دلیل آنکه در قاعده‌نامهٔ بندیکت اشاره‌ای به قاعده‌نامهٔ استاد نمی‌شود شاید این باشد که نگارندهٔ قاعده‌نامهٔ بندیکت، در حالی که از آباء نخستین به‌عنوان بنیانگذاران این سنت نام می‌برد، نیازی نمی‌بیند که از منابع متأخرتر اثر خود یاد کند؛ شاید به این دلیل که تصوّر می‌کرد مخاطبانش از این منابع متأخر آگاهی دارند و نیازی به ذکر نام آنها نیست. توافق عمومی دربارهٔ قاعده‌نامهٔ استاد این است که این اثر در جنوب شرقی شهر رُم و در سه دههٔ نخستین قرن ششم میلادی نگاشته شده است. قاعده‌نامهٔ بندیکت در همین فضا و بین سال‌های ۵۳۰ تا ۵۶۰ م نگاشته شده است. بنابراین "استاد" شخصیتی برجسته و شناخته شده از نسل پیش از بندیکت بود که تعالیمش در آن دوره بر نظام‌های رهبانی تأثیرگذار بود.^۲

متن قاعده‌نامهٔ بندیکت به زبان لاتین قرن ششم میلادی نگاشته شده است و صدها نسخه از آن به‌جای مانده است. اولین انتشار نسخهٔ چاپی آن در سال ۱۴۸۹ بود. به جز کتاب مقدس، احتمالاً متن قدیمی دیگری نیست که در طی قرون

1. Knowles, M., D., Seasoltz, R., K., p. 262.

2. Leyser, Conrad, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 102-103.

وسطی به اندازه این کتاب نسخه برداری شده باشد.^۱

در این کتاب به شیخ دیر و سایر مسؤولان صومعه توصیه‌هایی می‌شود و فضایل اصلی رهبانیت برشمرده می‌شود؛ فضایی از قبیل: اطاعت (باب ۵)، سکوت (۶)، تواضع (۷). این قواعد برای جماعتی مستقل و خودمختار تدوین شده است (۶۶) و حاوی آموزه‌هایی در انتخاب شیخ دیر (۶۴)، تشرّف راهبان، تعلیم و تربیت مبتدیان (۵۸ - ۶۰) و در انتصاب و وظایف معاون دیر (۶۵)، انباردار (۳۱)، مرّی مبتدیان (۵۸)، مهماندار (۵۳) و مشاوران (۳) می‌باشد. مزبور خوانی و همچنین نیایش در مسند الهی^۲ با جزئیات کامل توصیف شده است (۸-۱۹). دستورات مرتبط با خوراک (۳۹-۴۱، ۵۶)، پوشاک (۵۵)، خواب (۲۲) و کار روزانه (۴۸) در باب‌های جداگانه‌ای مطرح می‌شود. صومعه توصیف شده در این کتاب، عالم صغیری^۳ است که در بردارنده افرادی از هر سن و خصوصیتی است؛ از کودکان گرفته تا کهنسالان (۳۷)، افراد عامی (۵۹)، بزرگسالان نوکیش (۸۵)، رعایای پیشین (۲)، کشیشان (۶۰، ۶۲)، راهبانی از صومعه‌های دیگر (۶۱)، و پسران فقرا و ثروتمندان (۵۸-۵۹). اوقات بیداری به‌طور مساوی به سه کار اختصاص دارد: نیایش دسته‌جمعی، خواندن متون دینی (۴۸) و کارهای معین خانگی و دستی (۵۷) و باغبانی (۴۸).^۴

قاعده‌نامه بندیکت با واژه "بشنو"^۵ آغاز می‌شود. این واژه در واقع کلید فهم همه تعالیم عرفانی اوست و بدین معناست که راهب می‌بایست پیش از هر چیز

1. Ibid., p. 262-263.

2. opus Dei = Divine office

3. microcosm

4. Knowles, M., D., Seasoltz, R., K., p. 261.

5. ausculat = listen

دیگر نیوشنده‌ای نیک باشد. یکی از اهداف اولیه هر نظام رهبانی این است که برای راهبان شرایطی مهیا کند که بتوانند هنر شنیدن را به خوبی فراگیرند. راهبان می‌بایست به دستورات استاد گوش فرا دهند. البته استاد اول و غایی آنان خداوند است؛ سخنان شیخ دیر در جایگاه بعدی قرار دارد. در این جایگاه است که بندیکت قواعد خود را بیان می‌کند. بدین ترتیب گوش دادن به خداوند از طریق گوش جان، مهم‌ترین وظیفه راهب است. این گوش دادن امری خیالی یا عقلی نیست، بلکه ماهیتی شهودی دارد. خداوند به واسطه مسیح با راهب سخن می‌گوید، اما علاوه بر آن، راهب باید مسیح را در شیخ دیر نیز حاضر بداند. همچنین مسیح در مهمانان، بیماران، کودکان و پیران نیز حضور دارد. البته خداوند از طریق کتاب مقدس به شکل بسیار ویژه‌ای با راهب سخن می‌گوید. این کلام خاص، در طی اوقات نیایش جمعی و انفرادی به راهب منتقل می‌گردد. پس راهب باید کاملاً ساکت و خاموش باشد تا هرگاه کلام الهی طنین‌انداز شد آن را با تمام وجود دریافت نماید.^۱

دومین قاعده محوری کتاب بندیکت "تواضع" است. تواضع سبب می‌شود که راهب فراتر از سراب شکوه خویش، به عظمت و شکوه الهی بیاندیشد. اگر او شکوه الهی را دریابد آنگاه شایسته دریافت تعالیم عرفانی دیگر نیز خواهد شد. البته در کلام بندیکت تواضع به معنی حقارت نیست؛ زیرا حقارت سبب تنزل انسان می‌گردد. در قاعده‌نامه بسیار بر وقار و ارزش راهبان تأکید شده است. تواضع به معنی توانایی درک شأن حقیقی انسان در عالم و نظاره امتزاج رازآمیز قوت و ضعف در نهاد آدمی است. بندیکت از راهبان می‌خواهد که حضور خداوند را در زندگیشان دریابند؛ حضوری که قابل کسب نیست بلکه موهبتی الهی

1. Leclercq, J., Seasoltz, R., K., p. 265.

است. پس راهب در تمام طول حیاتش باید فروتن باشد. بندیکت دربارهٔ مراحل گوناگون تواضع سخن می‌گوید و آن را با پله‌های نردبان مقایسه می‌کند که باید یک‌به‌یک طی شوند تا شخص به رشد و کمال رسد.^۱

سومین قاعدهٔ مهم، "اطاعت" است که پیوندی نزدیک با شنیدن و تواضع دارد. بندیکت نظر خود دربارهٔ اطاعت را به‌واسطهٔ تشریح مفهوم مرجعیت، شرح می‌دهد. از نظر بندیکت خداوند بالاترین مرجع برای راهبان است. بنابراین راهب در وهلهٔ نخست باید مطیع خداوند باشد. کلام الهی به‌واسطه‌های مختلف و از طریق افراد گوناگون به او منتقل می‌شود؛ از طریق شیخ دیر، از طریق جماعت راهبان، از طریق پیران و کودکان، بیماران، مهمانان، در نیایش‌های جمعی و انفرادی و همچنین از طریق تجربه‌های دیگر.^۲

"ساده زیستن" و "دوستی با دیگران" از دیگر قواعد مهم بندیکت هستند. در اعماق سنت بندیکتی ارزش‌هایی توصیه می‌شود که نقطهٔ مقابل غفلت، دنیاپرستی و حرص هستند؛ ارزش‌هایی از قبیل: فقر، ساده زیستن، انفاق و بخشش، انکار خود به‌واسطهٔ عشق، آزادی قلب، قدردانی، توجه به دیگران و داوری عادلانه.

در باور بندیکتیان، انسان فقیرترین موجودات است. پس تکامل راهب، همچون سایر انسان‌ها، هم وابسته به منابع مادی است و هم محتاج کمک به دیگران است. یکی از نشانه‌های کمال رهبانی این است که جماعت، نیاز یک فرد را صادقانه پذیرا شوند. از این رو راهب باید فقر را در درون خود حس کند؛ زیرا او به وابستگی خود به دیگران واقف است. در نتیجه او خدمات و نظرات دیگران

1. Ibid.

2. Ibid., p. 265-266.

را می‌پذیرد؛ خدماتی که به‌عنوان موهبت حیات رهبانی به وی اعطا می‌شود. در واقع راهب می‌بایست در مقامی میان پذیرفتن و بخشیدن باشد؛ یعنی درحالی‌که موهبت‌های الهی و کمک‌های دیگران را دریافت می‌کند، سخاوتمندانه در برخورداری از این موهبت‌ها با دیگران سهیم شود. این الگوی زندگی شراکتی از ویژگی‌های اساسی راهبان دیرنشین است.^۱

نکته مهم دیگر درباره قاعده‌نامه بندیکت این است که در این قاعده‌نامه اعتدال به‌خوبی رعایت شده است. از این‌رو ریاضت‌های شدید و طاقت‌فرسا هرگز توصیه نمی‌شود. برخلاف برخی از نظام‌های رهبانی، در این نظام از اعمال دور از ذهن خبری نیست. شاید همین اعتدال بوده است که سبب رواج این قاعده‌نامه شده باشد؛ به‌نحوی که برای قرن‌های متمادی در دیرها مورد استفاده بوده است و در خارج از دیرها نیز خوانده می‌شود.

بندیکت قاعده‌نامه‌اش را با این جملات به پایان می‌رساند: «این قاعده‌نامه کوچک را که برای نوآموزان است به کار بندید. پس از آن می‌توانید برای فتح قلّه‌های رفیع‌تر مهیا شوید.»^۲ این جملات، قدرت اخلاقی «فروتنی» و «تواضع» را به اثبات می‌رساند. آن قدرت در این پارادوکس نهفته است که قواعدی که گفته می‌شود برای نوآموزان است، برای مدت بیش از هزار سال مرجع اصلی رهبانیت در غرب بوده است. در واقع این سخن بندیکت صرفاً تواضع نبود، بلکه تعلیم این نکته بود که در جماعت رهبانی کلام مرجعیت نباید سبب به‌وجود آمدن حس رقابت میان راهبان شود. در واقع این قاعده‌نامه، تضاد میان عزلت‌نشینی و زندگی

1. Ibid., p. 266.

2. *The Rule of St. Benedict*, Timothy Fry (ed.), United States of America, The Order of St. Benedict, 1981, p. 96.

اجتماعی در دیر را – که افرادی چون جان کاسین^۱ مغلوب آن شده بودند – برطرف می‌نماید. و به این پرسش که چگونه راهبان کامل می‌توانند در کنار مبتدیان در دیر زندگی کنند، پاسخ می‌دهد.^۲

خلاصه‌ای از قاعده‌نامهٔ بندیکت قدیس

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، قاعده‌نامهٔ بندیکت از یک مقدمه و ۷۳ فصل تشکیل شده است. در اینجا خلاصه‌ای از مطالب این کتاب ذکر می‌شود:

مقدمه. پسرم، این تعالیم را با دقت بشنو و آن را با گوش جان دریافت کن. این پندی است از سوی پدری که به تو عشق می‌ورزد؛ پس آن را بپذیر و به کار بند. هر روز صبح صدای خداوند شما را می‌خواند (مزامیر، ۱۲:۳۴)، پس سحرخیز باشید، با ایمان جامه بر تن کنید و با راهنمایی انجیل عمل کنید. شاید ما شایستهٔ آن شویم که او را ببینیم که ما را به ملکوت خویش می‌خواند.^۳

فصل ۱. اقسام راهبان.

فصل ۲. صفات و ویژگی‌های شیخ دیر.

فصل ۳. فراخوانی برادران.

فصل ۴. لوازم اعمال نیک. «نخست اینکه خدای خود را، به همهٔ دل و تمامی نفس و تمامی فکر خود محبت نما. و دوم اینکه همسایهٔ خود را مثل خود محبت نما» (متی، ۳۷:۲۲-۳۹). از: قتل، زنا، دزدی، طمع (رومیان، ۱۳:۱۹) و شهادت دروغ (متی، ۱۹:۱۸) بپرهیزید. به همه احترام بگذارید (اول پطروس، ۲:۱۷) و آنچه را که برای خود نمی‌پسندید برای دیگران مپسندید (متی، ۷:۱۲). خود را

1. John Cassian

2. Leyser, Conrad, p. 101.

3. *The Rule of St. Benedict*, p. 15.

انکار کنید تا پیرو مسیح باشید (متی، ۱۶: ۲۴)، بر جسم خود حاکم باشید. نازپرورد تنعم نباشید، بلکه روزه‌داری را نیکو بدانید. شما باید فقرا را تسکین دهید و برهنگان را جامه پوشانید و از بیماران دلجویی کنید (متی، ۲۵: ۳۶). مردگان را به خاک بسپارید، درماندگان را کمک کنید و غمگینان را رهنمون باشید. طریق شما در اعمالتان باید با طریق مردمان دیگر متفاوت باشد. عشق به مسیح باید بیش از هر چیز دیگری در دل شما باشد. هرگز خشمگین مشوید و کینه و حسد نوزید. قلب خود را از مکر و حيله تهی سازید. هرگز از کسی که به محبت شما نیازمند است روی نتابید. هرگز سوگند نخورید؛ زیرا ممکن است نادرستی آن اثبات شود، پس با قلب و زبان راست بگویید. هرگز بدی را با بدی پاسخ ندهید. هرگز به کسی آسیب نرسانید، بلکه آسیب‌دیدگان را شفا بخشید. دشمنان خود را دوست بدارید. اگر کسی شما را نفرین کرد، او را نفرین نکنید، بلکه دعای خیر نثارش کنید. برای عدالت رنج و عذاب را تحمل کنید. هرگز مغرور نشوید و میگساری نکنید. از خوردن و خوابیدن بیش از حد و همچنین از سستی و کاهلی دوری کنید. از کسی گله نکنید و درباره دیگران بد نگویید. تنها به خدا امید داشته باشید. اگر چیز خوبی در خود یافتید آن را از خدا بدانید نه از خودتان، اما مطمئن باشید که اعمال ناصوابتان از خودتان است. همواره از روز داوری در هراس باشید و از جهنم بترسید و در آرزوی حیات جاوید باشید. هر روز یاد مرگ را به خود هشدار دهید. هر ساعت به اعمال خود بنگرید و بدانید هر کجا باشید، خداوند شاهد اعمال شماست. هرگاه خیال باطلی به ذهن شما خطور کرد آن را با یاد مسیح از خود دور کنید. زبان خود را از گفتار ناپسند حفظ کنید. از سخنان لغو که جز خنده و تمسخر سودی ندارد، پرهیزید. هرگز بلند و بیش از حد نخندید. کتاب مقدس بخوانید و نیایش کنید. هر روز با اشک و آه گناهان گذشته خود را نزد خداوند اعتراف کنید

و این گناهان را دیگر تکرار نکنید. «شهوآت جسم خود را بجا نیاورید» (غلاطیان، ۱۶:۵). دستورات شیخ دیر را بی چون و چرا اطاعت کنید، حتی اگر اعمال خودی در تضاد با سخنش باشد. این سخن خداوندگار را به یاد داشته باشید: «آنچه به شما گویند، نگاه دارید و به جا آورید، لیکن مثل اعمال ایشان مکنید» (متی، ۲۳:۳). سودای آن را نداشته باشید که قدیس خطاب شوید، پیش از آنکه واقعاً آنگونه باشید. هر روز مطابق دستورات و فرمان‌های الهی زندگی کنید. عفت و پاکدامنی پیشه کنید. هرگز از کسی نفرت نداشته باشید و به کسی حسد نوزید. کاری را از روی رشک انجام ندهید. ستیزه‌جو مباشید. از تکبر و نخوت دوری کنید. به بزرگان احترام بگذارید و به کودکان محبت کنید. به دشمنان خود با عشق به مسیح، دعا فرستید. اگر با کسی مشاجره یا نزاعی دارید پیش از غروب آفتاب با او آشتی کنید. هرگز از رحمت خدا ناامید نشوید. خداوند وعده داده است که «چیزهایی را که چشمی ندید و گوشی نشنید، خدا برای دوستداران خود مهیا کرده است» (اول قرنتیان، ۹:۲).^۱

فصل ۵. اطاعت. اولین گام تواضع، تسلیم شدن بی چون و چرا در برابر فرمان‌های الهی است. این امر به‌طور طبیعی در کسانی تحقق می‌یابد که به مسیح بیش از هر چیز دیگر عشق بورزند. خداوند دربارهٔ چنین افرادی فرموده است: «به مجرّد شنیدن، مرا اطاعت خواهند کرد» (مزمیر، ۱۸:۴۴) و خطاب به معلمان فرموده است: «هر که شما را شنود، مرا شنیده است» (لوقا، ۱۰:۱۶). اغلب در همان لحظه که شیخ فرمانی دهد، در همان دم، از ترس خداوند، شاگرد به آن عمل خواهد کرد. چنین افرادی هستند که زندگی در دیر و تحت فرمان شیخ دیر را برگزیده‌اند و به‌راستی این قول خداوندگار در مورد آنان صادق است: «من آمده‌ام

1. Ibid., pp. 26-29.

تا نه به اراده خود بلکه به اراده فرستنده خود عمل کنم» (یوحنا، ۶:۳۸). این فرمانبرداری باید از سرِ خرسندی باشد، حتی ذره‌ای عدم رضایت یا گلایه در دل سبب می‌شود نه تنها عمل مقبول واقع نشود، بلکه موجب مجازات و کیفر نیز خواهد شد.^۱

فصل ۶. پرهیز از سخن. بیایید تا پند پیامبر را بشنویم: «گفتم، راه‌های خود را حفظ خواهم کرد تا به زبانم خطا نوزم. دهان خود را به لجام نگاه خواهم داشت، مبادا که با زبانم مرتکب گناهی شوم. من گنگ و خوار بودم و حتی از کلام نیکو نیز پرهیز کردم» (مزمیر، ۳۹:۲-۳). در واقع سکوت بسیار مهم است، زیرا اذن سخن‌گفتن برای راهب به ندرت صادر می‌شود. حتی برای سالکان پخته و آگاه؛ مهم نیست که کلام آنها تا چه میزان مقدس و سازنده باشد؛ زیرا آمده است که: «کثرت کلام از گناه خالی نباشد» (امثال سلیمان، ۱۹:۲۰) و همچنین «کلید مرگ و حیات به دست زبان است» (امثال سلیمان، ۲۱:۱۸). سخن‌گفتن و تعلیم‌دادن وظیفه شیخ است و راهب باید خاموش باشد و گوش دهد. از نظر ما: غیبت، رفتار عوامانه و سخنان لغو مردود است و به راهبان اجازه چنین رفتاری را نمی‌دهیم.^۲

فصل ۷. تواضع. برادران، کلام الهی به ما چنین می‌گوید: «هر که خود را بزرگ سازد، ذلیل گردد و هر که خویشتن را فرود آرد، سرافراز گردد» (لوقا، ۱۴:۱۱). از این رو، ای برادران، اگر می‌خواهیم به بالاترین قله فروتنی دست یابیم و اگر خواستار آنیم که به سرعت به اوج آسمان‌ها عروج کنیم، تنها راه آن، رعایت تواضع در زندگی کنونی است.^۳

اولین گام تواضع آن است که انسان همواره خوف خداوند را در پیش چشم

1. Ibid., pp. 29-28.

2. Ibid., p. 31.

3. Ibid., p. 32.

داشته باشد (مزامیر، ۲:۳۶) و هرگز آن را فراموش نکند. در واقع ما از اینکه به اراده خود کاری انجام دهیم، نهی شده‌ایم. زیرا کتاب مقدس به ما این‌گونه می‌گوید: «از آرزوهای خود چشم‌پوشی کنید» (بن سیرا، ۳۰:۱۸) و همچنین در نیایش از خداوند می‌خواهیم که اراده‌اش در ما تحقق یابد (متی، ۱۰:۶). به درستی به ما هشدار داده‌اند که از اراده و خواست خود دوری کنیم، از این‌رو در کتاب مقدس می‌خوانیم: «راه‌هایی هست که در نظر انسان راست است، اما عاقبت آنها موت می‌باشد» (امثال، ۲۵:۱۶). بنابراین اگر «چشمان خداوند نیکوکار و شیریرا می‌بیند» (امثال، ۳:۱۵)، اگر در همه اوقات «خداوندگار از آسمان بر فرزندان خود ناظر است که آیا خداوند را می‌شناسند و در پی اویند» (مزامیر، ۲:۱۴) و اگر هر روز فرشتگان اعمال ما را به خداوند گزارش می‌دهند، پس ای برادران ما باید هر ساعت هوشیار باشیم.^۱

دومین گام تواضع آن است که انسان نه تنها دوستدار میل خود نباشد بلکه از ارضای امیال خویش نیز خشنود نگردد.

سومین گام تواضع آن است که انسان تسلیم ارباب خود شود.

چهارمین گام تواضع آن است که انسان در فرمانبرداری، در سختی‌ها و حتی در شرایط ناعادلانه، قلباً سختی را بپذیرد و بدون ضعف و تلاش برای رهایی، در فرمانبرداری بکوشد.

پنجمین گام تواضع آن است که فرد، افکار گناه‌آلود خود را از شیخ دیر پنهان نکند و کوچک‌ترین لغزش پنهانی خود را از او نپوشد، بلکه فروتنانه نزد وی اعتراف کند.

ششمین گام تواضع آن است که راهب از کمترین و پست‌ترین رفتارها

1. Ibid., p. 33.

خشنود شود و خود را همچون کارگر فقیر و بی‌قدری در نظر بگیرد که هر وظیفه‌ای را می‌توان به او محوّل کرد.

هفتمین گام تواضع آن است که فرد نه تنها به زبان بلکه در دل نیز خود را از همه کمتر و کم‌ارزش‌تر بداند و فروتنانه با پیامبر هم زبان شود: «من کرم هستم و انسان نی‌ام، عار آدمیان هستم و حقیر شمرده شده‌ام» (مز امیر، ۷:۲۲).

هشتمین گام تواضع آن است که راهب تنها فرمان‌ها و قواعد دیر را انجام دهد و نمونه‌هایی را که بالادستان وی برایش تعیین کرده‌اند، اجرا کند.

نهمین گام تواضع آن است که راهب زبان خویش را مهار کند و صامت باقی بماند و تا زمانی که از وی نپرسیدند خاموش باشد.

دهمین گام تواضع آن است که فرد نباید با صدای بلند بخندد؛ زیرا آمده است که: «سفیه به بانگ بلند فقهه سر می‌دهد» (بن سیرا، ۲۰:۲۱).

یازدهمین گام تواضع آن است که راهب به آهستگی سخن بگوید. سخن لغو نگوید، بلکه با جدّیت، با شرم، به اختصار و مستدل، بدون آنکه صدای خود را بلند کند، سخن گوید.

دوازدهمین گام تواضع آن است که راهب همواره در دل و در رفتار خود فروتن باشد.^۱

فصل ۸. مسند الهی در شب. در زمستان یعنی از اوّل نوامبر (۱۰ آبان) تا عید پاک (روز ۲۱ مارس، اوّل فروردین)، بهتر است که در هشتمین ساعت شب^۲ برخیزید، در حالی که غذایتان کاملاً هضم شده است. پس از آیین شبانه،^۳ و در

1. Ibid., pp. 34-38.

۲. منظور از شب، از غروب آفتاب تا طلوع خورشید است، بنابراین هشتمین ساعت شب حدود ساعت ۲ نیمه شب است.

۳. Vigils: آیین شب زنده‌داری یا احیاست که خصوصاً در شب اعیاد دینی برگزار می‌شود، ولی مطابق این متن راهبان هر شب ملزم به برگزاری آن هستند و "هر دمی دو عید" می‌کنند.

زمان باقی مانده تا روز، کسانی که نیازمند خواندن مزامیر یا کتب دیگر هستند، می توانند بدان کار مشغول شوند.^۱

فصل ۹. تعداد اوراد در هنگام شب زنده داری. در طی فصل زمستان، آیین شبانه با این مزمور آغاز می شود: «خداوندا لبهایم را بگشا تا زبانم تسبیح تو را اخبار نماید» (مزامیر، ۱۵:۵۱). پس از آن سه بار دیگر تکرار می شود و آنگاه ترتیب زیر رعایت گردد...^۲

فصل ۱۰. تمهید شب زنده داری در تابستان. از عید پاک تا نوامبر، همان ترتیب زمستانی مزامیر باز هم برقرار است. اما به دلیل اینکه شب های تابستان کوتاه تر است، بخش مطالعه پس از آیین شبانه حذف می شود.^۳

فصل ۱۱. برگزاری آیین شب زنده داری در یکشنبه ها. در یکشنبه ها، راهبان باید برای آیین شب زنده داری زودتر برخیزند...^۴

فصل ۱۲. برگزاری با شکوه نیایش ها.

فصل ۱۳. برگزاری نیایش ها در روزهای عادی.

فصل ۱۴. برگزاری آیین شب زنده داری در سالروز قدیسان.

فصل ۱۵. اوقاتی که ذکر "هیلویاه" باید گفته شود.

فصل ۱۶. بزرگداشت و یادبود مسند الهی در طی روز. پیامبر گفته است: «هر روز تو را هفت مرتبه تسبیح می خوانم، برای داوری های عدالت تو» (مزامیر، ۱۶۴:۱۱۹). ما زمانی می توانیم این هفت مرتبه مقدس را تحقق بخشیم که

1. Ibid., pp. 38-39.

2. Ibid., pp. 39-40.

3. Ibid., pp. 40.

4. Ibid.

نیایش‌های روزانه^۱ را برگزار کنیم. پیامبر دربارهٔ آیین شبانه نیز چنین گفته است: «در نیمه‌شب برخاستم تا تو را حمد گویم برای داوری‌های عدالت تو» (مزامیر، ۱۱۹:۶۲). از این رو، ما باید پروردگار خود را برای داوری‌های عدالتش ستایش کنیم.^۲

فصل ۱۷. اورادی که در این اوقات باید خوانده شوند.

فصل ۱۸. ترتیب اوراد.

فصل ۱۹. شیوهٔ خواندن اوراد. ما معتقدیم که حضور الهی همه‌جا را فرا گرفته است و اینکه «چشمان خداوند در همه‌جا هست و بر بدان و نیکان می‌نگرد» (امثال، ۱۵:۳). پس بی‌هیچ تردیدی باید به این اصل، به‌ویژه در هنگام نیایش مسند الهی، ایمان داشته باشیم. از این رو همواره باید این سخن پیامبر را به‌خاطر داشته باشیم: «خداوند را با ترس عبادت کنید» (مزامیر، ۱۱:۲). و اینکه «به خردمندی تسیح بخوانید» (مزامیر، ۸:۴۷) و همچنین «تو را به تمامی دل خود حمد خواهم گفت، به حضور فرشتگان تو را حمد خواهم گفت» (مزامیر، ۱:۱۳۸). پس بیایید تا بیاموزیم که چگونه باید در حضور خدا و فرشتگانش سلوک کنیم و

۱. بندیکت اوقات نیایش‌های روزانه را چنین نام می‌برد: lauds, prime, terce, sext, none, vespers, compline. در امپراتوری روم، اوقات روز به دوازده ساعت تقسیم می‌شد. این ساعات باتوجه به فصول مختلف، متفاوت بودند. سومین ساعت، terce از میانهٔ صبح آغاز می‌شد، ششمین ساعت، sext میانهٔ روز بود و نهمین ساعت، none میانهٔ عصر بود. از آنجا که این ساعات، اوقات مهم روز محسوب می‌شدند، می‌بایست با ستایش پروردگار آغاز می‌شدند. prime بعدها، برای اینکه راهبان زودتر از خواب برخیزند، به این مجموعه اضافه شد. lauds نیز نیایش صبحگاهی است که از prime و terce مهمتر است. vespers نیایش هنگام غروب است و compline آخرین نیایش روزانه است. نک:

Schidel, G., E., "Little Hours", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 8, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomson Gale, 2003; Idem, "Lauds", *Ibid.*; Idem, "Compline", *Ibid.*, vol. 4; Idem, "Vespers", *Ibid.*, vol. 14.

2. *The Rule of St. Benedict*, p. 44.

آن‌گاه بیایید تا مزامیر را در حالی بخوانیم که ذهن ما با صدایمان هماهنگ باشد.^۱
 فصل ۲۰. نیایش خاضعانه. معمولاً این‌گونه است که اگر خواهشی از انسان
 نیرومندی داشته باشیم، خواسته خود را - برای آنکه گستاخی قلمداد نشود -
 خاضعانه و با تکریم فراوان بیان می‌کنیم. پس بسیار مهم است که تمتای خود را از
 پروردگاری که خدای همه موجودات است، بانهایت خضوع و شوق فراوان بیان
 کنیم. باید بدانیم که خداوند بر خلوص قلب و دیدگان اشکبار ما می‌نگرد، نه بر
 فراوانی کلام ما. از این رو نیایش باید کوتاه و با خلوص نیت باشد، مگر آنکه
 توسط الهامات فیض الهی بسط یابد و طولانی‌تر شود. اما در جماعت، نیایش
 همواره باید مختصر باشد و هرگاه که مرشد اشاره کند، همگان باید برای نیایش
 گرد هم آیند.^۲

فصل ۲۱. خلفای دیر. اگر جمعیت دیر نسبتاً زیاد شود، باید برخی از برادران
 خوش آوازه و پارسا به‌عنوان خلیفه انتخاب شوند. خلفا باید از افراد ده نفره گروه
 خود مراقبت کنند و امور آنان را مطابق فرمان‌های الهی و دستورات شیخ دیر
 سامان بخشند. خلفا باید به گونه‌ای باشند که شیخ دیر با اطمینان خاطر
 مسؤولیت‌های خطیر خود را به ایشان محول کند. اگر یکی از خلفا دچار غرور
 شود باید تا سه بار بدو هشدار داد و پس از آن، اگر باز هم اصلاح نشد، باید از مسند
 خود برکنار شود و شخص دیگری جایگزین وی گردد.^۳

فصل ۲۲. ترتیب و تمهید خواب راهبان. راهبان باید در تخت‌های جداگانه
 بخوابند. مکان خواب آنها باید توسط شیخ دیر و متناسب با زندگی رهبانی فراهم

1. Ibid., p. 47.

2. Ibid., p. 48.

3. Ibid.

شود.^۱

فصل ۲۳. طرد و تنبیه خطاکاران. اگر برادری سرکشی و نافرمانی نمود یا دچار غرور شد و یا اینکه به طریقی به قانون مقدّس بی‌احترامی نمود و فرمان‌ها را زیر پا گذاشت باید دو بار به‌طور خصوصی به وی هشدار داد. اگر اصلاح نشد، باید در حضور دیگران مورد بازخواست قرار گیرد. باز هم اگر رفتار خود را تغییر ندهد، باید طرد شود؛ با این فرض که وی ماهیت این تنبیه را درک خواهد کرد. با این حال اگر باز هم به خطای خود پی نبرد باید مورد تنبیه بدنی قرار گیرد.^۲

فصل ۲۴. درجات طرد و تنبیه.

فصل ۲۵. خطاهای جدّی.

فصل ۲۶. ارتباط غیرمجاز با فرد مطرود.

فصل ۲۷. توجه شیخ دیر به فرد مطرود. شیخ دیر باید به برادران نافرمان و خطاکار توجه بیشتری نشان دهد؛ زیرا «نه تندرستان بلکه مریضان احتیاج به طبیب دارند» (متی، ۹: ۱۲).^۳

فصل ۲۸. کسانی که پس از بازخواست‌های متوالی از اصلاح شدن سر باز می‌زنند. اگر برادری به‌موجب خطایش بازخواست شد، طرد گشت و حتی مورد تنبیه بدنی قرار گرفت، باز هم اصلاح نشد، آن‌گاه شیخ دیر باید همچون طبیبی حاذق به درمان وی بشتابد و از او و برادران دیگر بخواهد که برای سلامتی وی دعا کنند. اگر این روش‌ها نیز در او کارگر نیفتاد، سرانجام شیخ ناگزیر است که با او قطع پیوند کند؛ زیرا در کلام حواری آمده است: «آن شریر را از میان خود برانید» (اول قرنتیان، ۵: ۱۳) و همچنین گفته است: «اگر بی‌ایمانی جدایی نماید، بگذارش

1. Ibid., p. 49.

2. Ibid., p. 50.

3. Ibid., p. 51.

که بشود» (اول قرنیتان، ۷:۱۵)، مبادا که بره ای بیمار همگان را مبتلا سازد.^۱
 فصل ۲۹. پذیرش دوباره برادرانی که دیر را ترک کردند. اگر برادری راه ناصواب را
 پیمود و دیر را ترک کرد ولی سپس دوباره شوق بازگشت در سر داشت، نخست
 باید متعهد شود که خود را اصلاح خواهد کرد، آن‌گاه به وی اجازه بازگشت دهید،
 اما برای اینکه خضوع وی آزمایش شود، پایین‌ترین مقام و مکان را به وی
 دهید.^۲

فصل ۳۰. روش اصلاح جوانان.

فصل ۳۱. ویژگی‌های انباردار دیر.

فصل ۳۲. وسایل و کالاهای دیر.

فصل ۳۳. راهبان و موضوع تملک شخصی. مهم‌ترین موضوع در دیر این است که،
 هیچ‌کس بدون فرمان شیخ دیر، حق ندارد چیزی را از آن خود بداند و برای خود
 نگه دارد؛ نه کتاب، نه میز تحریر و نه حتی یک سوزن. حتی راهبان نباید جسم و
 اراده خود را نیز از آن خود بدانند و نسبت بدان احساس اختیار و مالکیت کنند.
 آنان برای مایحتاج خود باید در انتظار فرمان شیخ باشند و مجاز نیستند بدون
 اجازه شیخ دیر از چیزی استفاده کنند. «همه چیز را مشترک می‌داشتند و هیچ‌کس
 چیزی از اموال خود را از آن خود نمی‌دانست» (اعمال، ۴:۳۲).^۳

فصل ۳۴. توزیع کالا متناسب با نیاز افراد.

فصل ۳۵. خادمان مطبخ در طول هفته.

فصل ۳۶. برادران بیمار.

فصل ۳۷. سالمندان و خردسالان. اگرچه طبیعت بشر به گونه‌ای است که به خودی

1. Ibid., p. 53.

2. Ibid.

3. Ibid., p. 56.

خود با سالمندان و خردسالان مهربان است، اما در اینجا باز تأکید می‌شود که کمی قوای آنان باید همواره مورد توجه باشد. قوانین سخت در مورد میزان خوراک نباید به طور کامل در مورد آنان اجرا شود، بلکه باید با آنان مهربان بود و به آنها اجازه داد قبل از موعد مقرر غذا بخورند.^۱

فصل ۳۸. قاری هفته. همواره باید در هنگام صرف غذای برادران، کتاب مقدس قرائت شود. قاری باید برای یک هفته معین شود. قرائت با این عبارت آغاز می‌شود: «خداوندا لب‌هایم را بگشا تا زبانم تسبیح تو را اخبار نماید» (مزامیر، ۱۵:۵۱) و دیگران باید این عبارت را سه بار تکرار کنند. آنگاه قاری خواندن هفتگی را آغاز می‌کند و دیگران در سکوت کامل به خوردن و نوشیدن مشغول شوند.^۲

فصل ۳۹. مقدار مناسب غذا.

فصل ۴۰. مقدار مناسب نوشیدنی.

فصل ۴۱. زمان صرف غذای برادران.

فصل ۴۲. سکوت پس از اتمام مراسم. راهبان در تمام اوقات، مخصوصاً در شب باید ساکت باشند.

فصل ۴۳. رفتار باوقار در خدمت خداوند و حضور بر سر میز غذا. هرگاه که هشدار آغاز آیین عبادت شنیده شود، راهبان باید هر کاری در دست دارند کنار بگذارند و بی‌درنگ حاضر شوند. اما این عمل باید باوقار و به دور از سبک‌سری و شتاب انجام شود.^۳

فصل ۴۴. جلب رضایت دیگران توسط فرد مطرود. هرکسی که به سبب لغزشی

1. Ibid., p. 59.

2. Ibid., p. 60.

3. Ibid., p. 65.

جدّی از نمازخانه و میز غذا طرد شد، باید در پایان آیین نیایش خداوند و در سکوت، بر در نمازخانه به خاک افتد، سر خود را مقابل پاهای برادرانی که نمازخانه را ترک می‌کنند، قرار دهد. این عمل تا زمانی که شیخ دیر تشخیص دهد، باید ادامه یابد.^۱

فصل ۴۵. خطا و لغزش در نمازخانه.

فصل ۴۶. خطا و گناه در موارد دیگر.

فصل ۴۷. اعلام اوقات خدمت خداوند.

فصل ۴۸. مبانی کار روزانه. تنبلی و کاهلی دشمن روح است. از این رو برادران باید دوره‌های مشخصی را به کار منظم و تعیین شده و همچنین مطالعه آثار دینی اختصاص دهند.^۲

فصل ۴۹. ایام صیام و پرهیز.^۳ راهب همواره باید روزه داشته باشد. اما از آنجایی که افرادی هستند که توانایی چنین کاری را داشته باشند، لذا از جماعت می‌خواهیم که در طی روزه‌های معین روزه، این رویه زندگی را رعایت کنند؛ تا اینکه پاک شوند و بدانند که گناهانشان در این چله مقدّس بیش از سایر اوقات زدوده خواهد شد. در این ایام شخص باید عادات ناپسند خود را کنار بگذارد و خود را وقف نیایش اشکبار کند و با خواندن کتاب مقدّس و احساس ندامت قلبی و نفی خود، روزها را سپری کند.^۴

فصل ۵۰. برادرانی که در سفر هستند و در مسافتی بعید کار می‌کنند.

فصل ۵۱. برادرانی که در سفر و در مسافتی نزدیک هستند.

1. Ibid., p. 66.

2. Ibid., p. 69.

۳. Lent: دوره چهار روزی نیایش و توبه و پرهیز به منظور آماده شدن برای عید پاک.

4. Ibid., p. 71.

فصل ۵۲. نمازخانه دیر. نمازخانه دیر باید فقط مخصوص آیین نماز باشد و هیچ کار دیگری نباید آنجا صورت بگیرد و کالایی نباید در آنجا ذخیره و نگهداری شود.^۱

فصل ۵۳. پذیرش مهمان. تمام مهمان‌هایی که به دیر می‌آیند باید با گشاده‌رویی پذیرفته شوند؛ همان‌گونه که مسیح درباره خود چنین گفت: «من غریب بودم و مرا جا دادید» (متی، ۲۵:۳۵). احترام مناسب باید به همه گذاشته شود «به‌ویژه با کسانی که هم ایمان مایند» (غلاطیان، ۶:۱۰) و به زایران. آن‌گاه مهمان معرفی شد، شیخ و برادران باید او را با عشق و حسن معاشرت ملاقات کنند. نخست باید آنان همگی با هم دعا کنند و بدین ترتیب با آرامش گرد هم جمع شوند، اما باید توجه داشت که دعا به‌منظور دوری از وسواس شیطان، همواره باید قبل از مصافحه^۲ خوانده شود. همه‌گونه خشوع و تواضعی باید در هنگام آمدن و بازگشت مهمان انجام شود. از تعظیم گرفته تا به خاک افتادن و سجده کردن. شیخ دیر، اگر در هنگام ایام صیام نباشد، باید روزه خود را به احترام مهمان بشکند. شیخ باید آب بر دست مهمان بریزد و به همراه سایر برادران پای مهمان را بشوید.^۳

فصل ۵۴. نامه‌ها و هدایا برای راهبان.

فصل ۵۵. لباس و کفش برادران.

فصل ۵۶. میز شیخ دیر.

فصل ۵۷. صنعتگران دیر.

فصل ۵۸. شیوه تشرّف برادران. نباید تازه‌واردان دیر را به‌سهولت به سلک

1. Ibid., p. 72.

۲. kiss of peace: نوعی بوسیدن آیینی که نشان‌دهنده اتحاد و یکی شدن است و به‌ویژه در زمان عشای ربّانی انجام می‌شود.

3. Ibid., pp. 73-74.

راهبان پذیرفت، بلکه همان‌گونه که در کلام حواری آمده است: «روح‌ها را بیازمایید که از خدا هستند یا نه» (اول یوحنا، ۴: ۱). بنابراین اگر کسی به دیر آمد و پس از چهار یا پنج روز توان خود را در تحمل سختی‌های روزهای آغازین به اثبات رساند و همچنان بر خواست خود اصرار داشت، پس آن‌گاه وی را بپذیرید و در اتاق مهمان چند روزی به او اجازه اقامت دهید. از این پس او باید دوره کارآموزی را سپری کند. او در اتاق مهمان می‌آموزد، غذا می‌خورد و می‌خوابد. شخصی نیز انتخاب می‌شود تا به دقت فراوان مراقب او باشد. باید مراقب بود که آیا کارآموز واقعاً به دنبال خدا هست و اینکه آیا در طاعت و نیایش شوق نشان می‌دهد یا نه. مبتدی را باید کاملاً از سختی‌های طریق خداوند آگاه کرد.^۱

اگر او پیمان بندد که در رعایت قوانین ثابت قدم باشد، آن‌گاه پس از سپری شدن دو ماه این قانون را به‌طور کامل برای وی بخوانید: «این قانونی است که به واسطه آن، تو برای خدمت انتخاب می‌شوی. اگر توان رعایت آن را داری آن را دریافت کن، در غیر این صورت در رفتن مختار هستی.» اگر او همچنان مستحکم ایستادگی کرد، او را دوباره به دوره کارآموزی بازگردانید تا صبر و طاقتش آزموده شود. پس از شش ماه دوباره قانون را برای وی بخوانید؛ پس حالا وی می‌داند که به چه راهی گام نهاده است. اگر باز هم ایستادگی کرد، بگذارید چهار ماه دیگر سپری شود و سپس قانون را دوباره برای وی بخوانید. اگر در برابر چنین برخوردی باز هم وی بر پیمان و عهد خویش پایدار ماند و بر تسلیم و اطاعت همه امور مصمم بود، آن‌گاه او را در جماعت بپذیرید. اما به او یادآور شوید: آن‌گونه که در قانون آمده است از این روز به بعد او دیگر اجازه ترک دیر

1. Ibid., p. 78.

را ندارد و کاملاً باید بر طوق قوانین گردن نهد.^۱

پس از آنکه طالب به سلک رهبانیت پذیرفته شد، باید در مقابل جماعت در نمازخانه بایستد و بر پایداری و وفاداری به حیات رهبانی و اطاعت فرمان‌ها عهد بندد. او پیمان خود را بر سندی به نام قدیسان - که آثار مقدّسشان در آن مکان حاضر است - و شیخ دیر که در آنجا حضور دارد، ثبت می‌کند. طالب، خود این سند را می‌نویسد و بر پای آن سند امضا می‌کند و آن را با دست خود در محراب قرار می‌دهد. پس از آن این عبارت را می‌خواند: «مرا به حسب کلام خود تأیید کن تا زنده شوم و از امید خود خجل نگردم» (مزامیر، ۱۱۹:۱۱۶). جماعت نیز این عبارت را سه بار تکرار می‌کنند و در ادامه می‌گویند: «جلال پدر را باد.» آن‌گاه طالب خود را به پای تک‌تک راهبان می‌افکند و از ایشان التماس دعا می‌کند و از همان روز به عنوان یکی از افراد جماعت پذیرفته می‌شود.^۲ اگر اموالی دارد، باید به نیازمندان یا به دیر ببخشد؛ بدون اینکه کوچک‌ترین چیزی برای خود نگه دارد. سپس باید در صحن نمازخانه تمامی پوشاک خود را از تن بدر کند و لباس مخصوص دیر را بپوشد. لباس‌های او باید در صندوق‌خانه نگهداری شود تا اینکه اگر او به سبب وسواس شیطانی خواهان ترک دیر شد، به وی مرجوع شود و لباس دیر باز پس گرفته شود و او مطرود اعلام گردد. اما سندی که عهدنامهٔ اوست به او مرجوع نمی‌شود بلکه در دیر باقی می‌ماند.^۳

فصل ۵۹. اهدای فرزندان به دیر.

فصل ۶۰. شیوهٔ تشرّف کشیشان. اگر یک کشیش رسمی خواهان تشرّف بود، هرگز با شتاب او را نپذیرید. باری اگر او کاملاً در طلب خود مُصَرِّب بود، باید بداند

1. Ibid., p. 79.

2. Ibid., p. 80.

3. Ibid.

که موظف است تمام قوانین دیر را بدون کوچک‌ترین لغزشی انجام دهد. همچنین باید بداند که هیچ‌گونه تخفیف و تبعیضی برای وی قایل نمی‌شوند. هرگاه که او خواهان منصبی شود باید بداند که مناصب، مطابق با زمان ورود افراد به دیر تعیین خواهد شد و هیچ منصبی به خاطر کشیش بودن به او محول نخواهد گشت.^۱

فصل ۶۱. پذیرش راهبان مسافر.

فصل ۶۲. کشیش‌های دیر. اگر شیخ دیر بخواهد کشیش یا شماسی برای دیر قرار دهد باید یکی از راهبان را انتخاب کند تا این مسؤولیت را برعهده گیرد.^۲

فصل ۶۳. طبقات جماعت. طبقه و مقام راهبان بسته به تاریخ ورودشان، فضایل و زندگی معنویشان و همچنین تصمیم شیخ مشخص می‌شود.^۳

فصل ۶۴. انتخاب شیخ دیر. در انتخاب شیخ، اصل بر این است که وی را تمام جماعت به‌طور یک‌دل و یک‌زبان، در حالی که خوف الهی را در نظر دارند، انتخاب کنند و یا اینکه بخشی از جماعت او را برگزینند. درست زندگی کردن و هوش و خرد در تعلیم، معیار انتخاب است؛ حتی اگر شخص موردنظر از پایین‌ترین طبقه و مقام دیر باشد.^۴

فصل ۶۵. قائم‌مقام^۵ دیر. اغلب در گذشته، انتصاب قائم‌مقام، سبب به‌وجود آمدن مشاجراتی جدی در دیرها می‌شد. برخی از قائم‌مقام‌ها که به‌سبب روح شیطانیِ غرور، غره می‌شدند، خود را شیخ ثانی قلمداد می‌کردند، قدرت مستبدانه اختیار می‌کردند و به مشاجره و نزاع در جماعت دامن می‌زدند. برای اینکه از

1. Ibid., p. 82.

2. Ibid., p. 84.

3. Ibid., p. 85.

4. Ibid., p. 86.

5. Prior

چنین مشاجراتی جلوگیری شود، در وهله اول بهتر است که بعد از مقام شیخ، خلفایی تحت فرمان شیخ انتخاب شوند؛ ولی اگر در مواقعی احساس شود که وجود قائم مقام ضروری است، او نیز باید توسط شیخ انتخاب گردد.^۱

فصل ۶۶. حاجب دیر. بر در دیر پیرمرد هوشیاری که بر دریافت و پاسخ پیام‌ها دانا باشد، قرار دهید. کسی که به واسطه سن و سالش تمایلی به پرسه‌زدن نداشته باشد. باید اتاقلکی نزدیک به در ورودی برای حاجب تعبیه کرد که ملاقات‌کنندگان بتوانند به راحتی و در هر زمانی وی را در آنجا بیابند.^۲

فصل ۶۷. برادرانی که به سفر اعزام می‌شوند.

فصل ۶۸. سپردن وظایف بیش از توان به برادران.

فصل ۶۹. گستاخی حمایت فردی از فرد دیگر در دیر.

فصل ۷۰. گستاخی تهاجم فردی به فرد دیگر در دیر.

فصل ۷۱. اطاعت متقابل.

فصل ۷۲. حمیت راهبان. همان‌گونه که تعصب خام و ناصواب موجب جدایی از خداوند و افتادن در دوزخ می‌شود؛ حمیت، انسان را از شیطان جدا می‌کند و به حیات ابدی رهنمون می‌شود. این حمیت و تعصب نیکو را راهبان باید در خود پرورش دهند: «هرکس باید سعی کند در احترام‌گذاختن به دیگری نفر اول باشد» (رومیان، ۱۰:۱۲).^۳

فصل ۷۳. این قاعده‌نامه تنها آغاز راه کمال است. سبب نگارش این قاعده‌نامه آن بود که با رعایت آن در دیرها، می‌توان گفت که تنها از درجاتی از فضیلت برخوردار شدیم و در ابتدای راه حیات رهبانی قرار داریم. اما برای کسانی که

1. Ibid., pp. 88-89.

2. Ibid., p. 90.

3. Ibid., p. 94.

خواهان شتاب بخشیدن به سلوک خود هستند، تعالیم آباء مقدّس می‌تواند راهگشا باشد، که پیروی از دستورات آنان می‌تواند این افراد را به اوج کمال برساند. برای راهبان پارسا اینها چیزی نیست جز وسایلی که فضیلت آنها را می‌پرورد، اما برای ما سبب شرمساری است؛ به واسطه یادآوری کاهلی، بی‌طاقتی و غفلت‌مان. آیا شما در رسیدن به خانه آسمانی شتاب دارید؟ پس با کمک مسیح، این قاعده‌نامه کوچک را که برای مبتدیان نگاشته شده است، به کار بندید. پس از آن می‌توانید برای تعالیم و درجات رفیعی که پیش‌تر اشاره شد، مهیا‌گردید و تحت حفاظت خداوند می‌توانید بدان نایل شوید. آمین.^۱

1. Ibid., pp. 95-96.

منابع

۱. کتاب مقدس، شامل کتب عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه قدیم، انگلستان، انتشارات ایلام، ۲۰۰۳.
۲. کتاب‌های قانونی ثانی، ترجمه پیروز سیار، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.
3. Biggs, A., G., Seasoltz, R., K., "Benedictines", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomson Gale, 2003.
4. Doyle, T., A., Sutera, J., "Benedictine Nuns and Sisters", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomson Gale, 2003.
5. Knowles, M., D., Seasoltz, R., K., "Benedictine Rule", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomson Gale, 2003.
6. Leclercq, Jean, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, Catharine Misrahi (trans.), New York, Fordham University Press, 1982.

7. Leclercq, J., Seasoltz, R., K., "Benedictine Spirituality", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomson Gale, 2003.
8. Leyser, Conrad, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford, Clarendon Press, 2000.
9. Rippling, J., "St. Benedict", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomson Gale, 2003.
10. Schidel, G., E., "Compline", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomson Gale, 2003.
11. Schidel, G., E., "Lauds", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 8, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomson Gale, 2003.
12. Schidel, G., E., "Little Hours", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 8, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomson Gale, 2003.
13. Schidel, G., E., "Vespers", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 14, Bernard L. Marthaler (ed.), United States of America, Thomson Gale, 2003.
14. *The Rule of St. Benedict*, Timothy Fry (ed.), United States of America, The Order of St. Benedict, 1981.

واژه‌نامهٔ دین بریل
به سرپرستی کُکوفُن اشنوکراد

جعفر فلاحي

واژه‌نامهٔ دین بریل،^۱ واژه‌نامه‌ای است در چهار جلد (هر جلد بیش از ۵۰۰ صفحه در قطع وزیری) که انتشارات بریل آن را در سال ۲۰۰۶ و به زبان انگلیسی منتشر ساخته است. به تفصیل یک دایرةالمعارف نیست اما از یک واژه‌نامه مفصل‌تر است. حدوداً دارای ۵۰۰ مدخل است که تصاویر متنوع آن را جذاب ساخته است. این مجموعه برگردانی همراه با بازنگری است از یک واژه‌نامهٔ آلمانی.^۲ برگردان آن از آلمانی به انگلیسی (با ترجمه‌ای خوب از رابرت آر. بار^۳) یک ترجمهٔ صرف نبوده بلکه ویراستار

1. Kocku von Stuckrad(ed), *The Brill Dictionary of Religion (BDR)*, 4 Vol., Brill, Leiden. Boston, 2006.

2. *Metzler Lexikon Religion*, edited by Christoph Auffarth, Jutta Bernard and Hubert Mohr, 2000.

3. Robert R. Barr.

انگلیسی^۱ سعی نموده تغییراتی به وجود آورد. تغییراتی در انتخاب مدخل‌ها، تمرکز مدخل‌ها و قسمت ارجاعات آنها. تغییر در قسمت ارجاعات و منابع، سبب گردیده نسخه انگلیسی واژه‌نامه در انتهای هر مدخل دارای کتاب‌شناسی گسترده‌ای در موضوع مربوطه گردد که این از نکات مثبت واژه‌نامه است. سیاست کلی او در تغییرات، جابجایی تمرکز واژه‌نامه از موضوعات اروپایی و خصوصاً آلمانی به موضوعاتی بین‌المللی بوده است تا برای مخاطبان بین‌المللی مفیدتر باشد؛ (BDR, Vol. 1, p. x).

مشخصه اصلی این واژه‌نامه پرداختن به دین به‌عنوان عنصری از زندگی آدمیان است. صرفاً آموزه‌ها و الهیات ادیان مورد بررسی قرار نگرفته‌اند. بلکه دیگر مسایل دینی که عام‌تر و مؤثرتر و متأثر از مسایل معاصرند، هم‌چنین روش مطالعه چنین پدیده‌هایی مورد توجه قرار گرفته است.

پرداختن و توجه به دین، هم در عرصه زندگی عمومی و هم در میان محققان و پژوهش‌گران دانشگاهی در دوران پس از عصر روشنگری دچار فراز و نشیب‌هایی بوده است. جهان‌بینی عقلانی و علمی پس از عصر روشنگری به نظر می‌رسید باعث افول دین شده باشد. تا اوایل قرن ۲۰ این صدا در گوش‌ها می‌پیچید که مسایلی مانند پیشرفت علم مدرن، جدایی دین و دولت در غرب،

۱. ککوفن اشتوکراد، استادیار رشته مطالعات ادیان در دانشگاه آمستردام هلند است. او کمک - ویراستار "مجموعه کتاب‌های نومن" بریل (Numen Book Series (Brill)، نیز مجموعه کتاب‌های "دین و جامعه" والتر دی گرویتز (Religion and Society Book Series (Walter de Gruyter)) است. از کارهای او یکی مقدمه‌ای بر مطالعات ادیان با همکاری اچ. جی. کیپنبرگ (An Introduction to the Study of Religion 2003, with H. G. Kippenberg) و اخیراً علوم باطنی غربی: تاریخچه‌ای مختصر دانش سری (۲۰۰۵) (Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge (2005)) است. در حال حاضر در حوزه روش‌شناسی مطالعات ادیان و نقش علوم باطنی غرب در گفتمان مدرن متقدم کار می‌کند.

صنعتی شدن و فردی شدن، به سکولارشدن جوامع و افسون‌زدایی از عالم منجر شده و دین دیگر جایگاه محکمی نخواهد داشت. در کنار این دیدگاه کلی نسبت به دین در عرصهٔ عمومی، در میان دین‌پژوهان تا اوایل قرن بیستم رویکرد خاصی نسبت به دین وجود داشت که عمدتاً بر پایهٔ علوم تجربی بنا شده بود. تحقیقات باستان‌شناختی و زبان‌شناختی اهمیت فراوان داشت و پدیده‌های دینی در ظرف زمان و مکان، با دقتی مثال‌زدنی بررسی می‌شدند. پدیده‌های دینی زنده‌کمر مورد توجه قرار می‌گرفت و در نتیجهٔ نگاه تکامل‌گرایانه که الگوی خود را از نگاه داروین به گونه‌های حیات می‌گرفت، جستجوی اصل و منشأ دین، دین‌پژوهان را به ژرف‌کاوی در اعماق تاریخ و واکاوی متون کهن (با نگاهی فقه‌اللغوی) می‌فرستاد. مجموعهٔ عظیم "دایرةالمعارف دین و اخلاق" به ویراستاری هستینگز ثمرهٔ این‌گونه از دین‌پژوهی است.

رفته‌رفته در حوالی نیمهٔ قرن ۲۰ دین‌پژوهان توجه خود را به دین‌های زنده و امور دینی موجود در جوامع بشری معطوف ساخته و در نتیجه روش‌های مناسب برای فهم و مطالعهٔ آنها را به دست دادند. اصطلاح "دین‌های زنده" به جای "تاریخ ادیان"، بر کتاب‌هایی نهاده شد که به معرفی دین‌های جهان می‌پرداخت. در روش نیز سعی می‌شد با استفاده از هم‌دلی و درون‌فهمی، روایتی عمیق‌تر و نزدیک‌تر به آنچه خود دینداران در مورد پدیده‌های دینی می‌اندیشند ارائه گردد. این تغییر در روش‌شناسی مطالعهٔ ادیان سبب شد دیگر تنها یک روش منحصر، یعنی روش تاریخی، روش معیار و درست محسوب نگردد و مطالعات دانشگاهی ادعای معصومیت و بی‌نقصی خود را از دست داد. دیگر محققان نیز خود جزیی از یک گفتمان فرهنگی در حال تحوّل محسوب گردیدند. ویراستار انگلیسی در مقدمهٔ واژه‌نامه در این زمینه مثال‌هایی ارائه می‌دهد: «مفاهیمی مانند

"روشنگری" و "مدرنیته" خود برنامه‌هایی ایدئولوژیک هستند که بر اعتقاد به پیشرفت و رهایی در معنای غیردینی آن بنا شده‌اند؛ توصیف تروریسم و خشونت به‌عنوان کارکردهای منفی دین نمایانده یک دیدگاه خاص الهیاتی به "دین ناب" است که اساساً صلح‌آمیز و اهل تساهل است. پدیده‌هایی که برای تفکر "مدرن" مخاطره‌انگیز بوده‌اند تحت عنوان‌هایی مانند جادو، خرافه، عقاید عامیانه و شستشوی مغزی طرد شده‌اند.^۱ (BDR, Vol.1, p. vii)

در عرصه عمومی نیز در دهه‌های اخیر توجهی دوباره به دین شده است و در زمینه‌های مختلف از سیاست تا اجتماع و محافل خصوصی ظهور دوباره دین را شاهدیم، هرچند این بازگشت به دین، آن صورت سابق از دین را در اختیار بشر قرار نداده است؛ مسیحیت در نگاه غربیان دیگر دین برتر نیست و صرفاً دینی است در میان دیگر ادیان. چون و چراهای صورت گرفته باعث شده که دیگر دین آن موقعیت مستحکم سابق را نداشته و همواره با چالش‌هایی مواجه باشد. شرایط اجتماعی خاص حاکم بر اروپا و آمریکای شمالی نیز وضعیتی را به وجود آورد که تکثر و همزیستی ادیان و فرهنگ‌ها را به میان آورد. دین‌های مختلف پیروان خاص خود را دارند که در یک جامعه متکثر در کنار یکدیگر می‌زیند و برخلاف قبل رابطه‌ای نسبتاً دوطرفه بین پیروان ادیان برقرار شده است.

«در نتیجه تحولات در عرصه زندگی عمومی و مطالعات دانشگاهی دین، از سویی دین بدل به پدیده‌ای هرروزه شد که قادر به تجهیز گروه‌ها و افراد به تفاسیر معنادار از جایگاهشان در زمان و مکان می‌باشد و از سوی دیگر این فهم از دین در مطالعات دانشگاهی فضایی بینارشته‌ای پدید آورد که بر دوش رشته‌هایی مانند تاریخ، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفه، الهیات، علوم

1. Living Religion.

سیاسی، مطالعات ادبی، هنر، حقوق و بخش‌هایی از علوم طبیعی قرار گرفته است.» (نقل به مضمون BDR, Vol.1, p. viii)

واژه‌نامهٔ دین بریل گذاری را که مطالعات دانشگاهی در سه دههٔ اخیر پشت سر نهاده، نشان می‌دهد. مدخل‌هایی مانند مدرنیته، افسون‌زدایی، عرفی‌سازی (سکولاریزاسیون)، هویت، جامعهٔ صنعتی، پول، تروریسم و خشونت، به‌همین دلیل در این واژه‌نامه جای گرفته‌اند. اشتوکراد، سرپرست نسخهٔ انگلیسی، خود می‌گوید سعی کرده است دو دیدگاه را در کنار هم قرار دهد: یکی، جنبهٔ عمومی و تعاملی دین را مورد بررسی قرار دهد؛ مدخل‌هایی مانند رسانه، ادراک، زندگی روزانه و تعداد زیاد تصاویر از عناصر دینی موجود در زندگی عمومی، مثال‌هایی از این بررسی‌اند. دیگر، ابعاد تاریخی. چرا که فهم صحیح از گفتمان مدرن دینی بدون شناخت گذشته و مقایسه با دوره‌ها و بافت‌های متفاوت غیرممکن می‌نماید (BDR, Vol.1, p. viii).

او در مقدمهٔ واژه‌نامه، مدخل‌های آن را به ۶ دستهٔ موضوعی تقسیم می‌کند (BDR, Vol.1, p. ix):

۱. انسان (جسم، چرخهٔ حیات، ادراک، امور جنسی، روان، احساسات، بیماری و سلامتی، مرگ و مردن).
۲. فرد و گروه (اجتماعی‌سازی، خانواده و تبار، زندگی روزانه، کار، خشونت).
۳. محیط زیست، جامعه، فرهنگ (طبیعت / محیط زیست، رسانه، اعتراض دسته‌جمعی، هویت، جامعه، حکومت، سیاست، غیر، حقوق، اقتصاد، علوم، هنر، زیبایی‌شناسی).
۴. عناصر نظام‌های دینی (دین و نقد، مناسک، ارتباط، پویایی گروه‌ها،

نظام‌های اعتقادی، الهیات‌ها، اسطوره و اسطوره‌شناسی، اله و الهه‌ها، معنا و دلالت، اخلاق).

۵. تاریخ ادیان (زمان، تقویم، تاریخ، اعصار فردی، سنن دینی و فلسفی، صور ادراک).

۶. جغرافیا و مسایل قلمرویی ادیان (مکان، مهاجرت، زیارت، آسمان/ بهشت، تعیین جهت، مناطق و شهرهای جغرافیایی خاص).

علاوه بر این ۶ دسته، مدخل‌هایی واژگان مهم مطالعات ادیان را مورد بررسی قرار می‌دهند مانند: ارتباط، گفتمان، زبان، استعمارگری، کلیشه‌های جنسیتی، سنت، حافظه، ماده‌گرایی.

این زمینه‌های موضوعی، خود به واسطه انواع گوناگون مدخل مورد بررسی قرار گرفته‌اند. یعنی درحالی‌که یک مدخل بزرگ نگاهی به جنبه‌های مهم آن زمینه مفهومی کرده است، مدخل‌هایی خاص نیز وجود دارند که می‌توان آنها را به انواع زیر دانست: مدخل‌های سیستماتیک (در باب عناصر بنیادین دین)، تاریخی (نگاهی به سنت‌های دینی و فلسفی مهم و علاوه بر آن اطلاعات تاریخی در باب برخی عناصر دینی)، متمرکز (موضوعاتی که مورد توجه علوم در جوامع معاصر است مثل مهندسی ژنتیک و بنیادگرایی)، بیوگرافیک، منطقه‌ای (واحد‌های فرهنگی و انسان‌شناختی - جغرافیایی را بررسی می‌کند، مانند شبه‌قاره هند)، عصری (نگاهی به دوره‌های تاریخی خاص)، اطلاعاتی (اطلاعات مختصر در باب پدیده‌ها و واژگان تاریخی خاص به دست می‌دهد).

سرپرستان نسخه آلمانی مقدمه‌ای در ابتدای مجموعه در مورد موضوعات تاریخی و معاصر دانشگاهی دین‌پژوهی نوشته‌اند. ادعایشان بر آن است که در آن سعی نموده‌اند جریان‌ات علمی و مکاتب مختلف دین‌پژوهی را تا روزگار

معاصر معرفی کنند که به این جهت آن را مطالعه‌ای پارادایمی می‌دانند و این‌گونه مطالعه را ارزشمندتر از دیگر شیوه‌های مطالعه در این زمینه می‌دانند (BDR, Vol.1, p. xi). این مطالعه در سه محور انجام شده است:

۱. مطالعات تاریخی نگر دین، بحران آن و در نتیجه چرخش ضد تاریخی و الهیات سیاسی و پدیدارشناسی دین. ۲. روان‌شناسی و روان‌کاوی و علوم عصبی. ۳. منظرهای روش‌شناختی جدید، از گرایش زبان‌شناختی تا مطالعات فرهنگی که در آن به انسان‌شناسی و علوم اجتماعی، ساختارگرایی و علم ارتباطات و رسانه پرداخته شده است و در آخر نیز فهرستی از آثار مهم دین‌پژوهی به ترتیب زمانی (۱۸۷۳ - ۲۰۰۰ میلادی) با توضیحاتی آورده شده است.

در مراجعات معدودی که به این واژه‌نامه داشته‌ام، آن را مفید و متناسب با ادعاهای مطرح شده در سطور فوق یافته‌ام، اما صاحب‌نظران در کنار تعریف و تمجید از این مجموعه، انتقادهایی نیز بر آن وارد دانسته‌اند؛ از جمله گئورگ فویر اشتاین در پایگاه اینترنتی "مطالعات یوگای سنتی" ایرادهایی به این واژه‌نامه وارد کرده. از جمله اینکه موضوع‌های مرتبط با روان‌شناسی دارای شمول کافی نیست. نیز مواردی از عدم کفایت یا اشتباهات را در مدخل‌های مربوط به حوزه تخصصی خود (یوگا) گزارش می‌دهد (Feuerstein).

واژه‌نامهٔ دین بریل به صورت برخط (آنلاین) در آدرس اینترنتی WWW.brillonline.nl موجود است. علی‌الادعا مؤسسات می‌توانند با فرستادن نامه‌ای الکترونیکی به آدرس اینترنتی brillonline@brill.nl به مدت ۳۰ روز به صورت مجانی از آن استفاده کنند.

گزارشی از مدخل "تصوّف"

در پایان با توجه به موضوع تخصصی نشریه، ترجمه‌ای آزاد از مدخل تصوّف^۱ این واژه‌نامه، نوشته مارکوس درسلر^۲ ارایه می‌گردد؛ تصوّف و رازورزی^۳ - در صورت یکی‌گرفتن تصوّف و رازورزی مشکلاتی به وجود می‌آید؛ از جمله، تقسیم‌بندی تصنّعی اسلام به دو سنت، با این پیش فرض که آن دو از یکدیگر قابل جدایی هستند. دیگر آنکه لزوماً همه ظهورات تصوّف رازورزانه نیستند. در قرن هجده شرق‌شناسان در بافت استعمارگری اروپایی اصطلاح صوفیسم را برای جریانی ساخته و به کار بردند که به باور آنها از اسلام جدا بوده و به صورتی تصنّعی به اسلام ضمیمه شده است. چراکه معنویت عمیق موجود در میان صوفیه را با تصوّر شریعت محورانه‌ای که از اسلام داشتند نامناسب می‌دیدند.

نظام‌بندی و رشد - تصوّف به صورت یک جنبش اجتماعی رشد کرد و اولین ظهور آن در بسط رابطه مراد - مریدی بود. تشکیل اولین حلقه‌های مریدان حول اساتید بزرگ در قرن ۸ میلادی رخ داد. از قرن ۱۲ میلادی به بعد، حلقه‌های صوفی بدل به یک سنت شدند. مریدان حول شخصیت‌ها و آموزه‌های بزرگانی جمع می‌شدند که آنها را بدین واسطه از دیگر گروه‌های صوفی متمایز می‌ساخت. اعتقاد بر این بود که این شیوخ دانش و مرجعیت معنوی زنجیره‌ای گسست‌ناپذیر (سلسله) را حمل می‌کنند که منشأ آن به پیامبر می‌رسد. این سلسله بود که پیر را مشروعیت می‌بخشید. به زودی دسته‌های صوفیه در هر جایی که مسلمانان می‌زیستند انتشار یافتند.

-
1. Sufism
 2. Markus Dressler
 3. Mysticism

در مراحل اولیه، تصوّف جایگاه بزرگانی در پارسایی، شعر و حکمت بوده است: عطار و مولوی در شعر و ابن عربی در نظریه پردازی در باب تصوّف. رشد سریع تصوّف و خانقاه مربوط به جایگاه آنهاست در میان عامهٔ مردم. درجات مختلف تشرف به طریقت و سطوح گوناگون پختگی در طریق تصوّف این امکان را به وجود می‌آورد که در التزام به تصوّف، سطوح متفاوتی وجود داشته باشد. رفته رفته با سازمان یافتن بیشتر گروه‌های صوفی، شبکه‌های دینی - اجتماعی آنها کاراتر شده، تأثیرات سیاسی قابل توجهی را نشان داد.

تصوّف و مدرنیته - صوفیه تا قرن نوزده میلادی موقعیت اجتماعی خوبی داشتند، اما از آن پس به حاشیه درآمدند. نوگرایان غرب‌گرا و ملی‌گرایان در دو قرن گذشته تصوّف را مانع بزرگی در راه مدرن‌سازی و عقلانی‌سازی جوامع مسلمان دانسته‌اند (مانند کمال آتاتورک در ترکیه). امروزه احساسات ضدّ صوفیانه توسط گروه‌های احیاگرا مانند سلفیه و وهابیه دامن زده می‌شود. بیان هنرمندانهٔ صوفیه، مانند شعر و موسیقی از عناصر فرهنگ اسلامی است. با "عصر جدید" و "سعادت" به عنوان اکتشافات نظام سرمایه‌داری، محصولات صوفیان نیز وارد بازار آمریکایی شمالی و اروپا شد و شعر و موسیقی و اعمال آنها با برجسب‌های جهانی‌سازی مانند "معنویت شرقی"، "موسیقی جهانی" ادبیات جهانی" و "رازورزی اسلامی" فروخته شد. در پاره‌ای موارد، خصوصاً در نیمهٔ دوم قرن ۲۰، خود صوفیان نیز در این کشورها حضور داشته‌اند. این صوفیان، مشابه وضعیت‌شان در بسیاری از کشورهای اسلامی در حاشیه بوده‌اند و مورد توجه جامعهٔ غیرمسلمان واقع نشده‌اند. با این وجود ثابت کرده‌اند در بسیاری موارد در انطباق با محیط جدید و جذب پیروان جدید موفق بوده‌اند. امروزه تصوّف در وضعیتی دفاعی است که مجبور است موقعیت خود را در

گفتمان اسلامی حفظ کند. با این وجود سنت تصوف در اسلام هنوز بسیار سرزنده است و به نیاز به ارشاد کارزماتیک و روابط شخصی نزدیک در گروه‌های کوچک، نیز تجربه‌های دینی قوی، به خوبی پاسخ می‌دهد.

منابع

- Kocku Von Stuckrad(ed), *"The Brill Dictionary of Religion"* Vol. 1 and Vol. IV, Brill, Leiden. Boston, 2006.

_ Feuerstein, Georg; Book Review on *"The Brill Dictionary of Religion"*, from "Traditional Yoga Studies" website.

مصلوب شدن عیسی (ع): داستان یا واقعیت^۱

نوشته دکتر مصطفی آزمایش

پریا الیاسی

واقعه مصلوب شدن حضرت عیسی همواره از دید پژوهشگران در هاله‌ای از ابهام قرار داشته و آنان می‌کوشند که راز این واقعه را آشکار نمایند. اما کلیسا علاوه بر عدم تمایل به این امر، سعی داشته که هرگونه شاهی برخلاف باور عمومی را از میان بردارد و از نشر آن جلوگیری کند. منظور از باور عمومی، این ماجراست؛ گفته می‌شود یکی از حواریون به نام یهوذا به عیسی خیانت کرد و عیسی را به رومیان تسلیم کرد و رومیان بر طبق خواست مراجع یهودی عیسی را به صلیب کشیده‌اند. عیسی بر روی صلیب جان داد و پس از سه روز از میان مردگان برخاست. این واقعه به‌طور کلی در چهار انجیل اصلی (مرقس، متی، لوقا و یوحنا) ذکر شده است و این همان چیزی است که بیشتر مردم – اعم از مسیحی و غیر مسیحی – در رابطه با مصلوب شدن عیسی در ذهن دارند. در طی قرون

1. Azmayesh, S. M., *Crucifixion: Fact of Fiction*, London, 2008.

متممادی همواره این اندیشه توسط کلیسا اشاعه داده شده و تأثیر عمیقی تا به امروز در تاریخ داشته است.

هدف کتاب مصلوب شدن عیسی که اخیراً به زبان انگلیسی منتشر شده، بررسی این باور عمومی درباره مصلوب شدن حضرت عیسی است. این کتاب توالی وقایع قبل و بعد از مصلوب شدن حضرت عیسی را با استناد به آثار قدیم و اسنادی که در دهه‌های اخیر یافت شده، پی می‌گیرد. این امر براساس متون موجود در مسیحیت و همچنین متونی که در گذشته مورد پذیرش نبوده‌اند، همچنین از دید قرآن مجید، بررسی می‌شود. کتاب با اشاره به حلقه حواریون عیسی و رابطه آنان با یکدیگر و با مرشد خود، درباره شیوه‌ای گنوسی که حضرت با شاگردان خود داشت نیز بحث می‌کند و به این ترتیب نتیجه‌ای اساساً متفاوت در قیاس با نظرات معمول درباره آنچه به وقوع پیوسته است، اتخاذ می‌شود.

در قرآن مجید آیاتی آمده که مصلوب شدن "عیسی پسر مریم" را نپذیرفته است. در قرآن آمده که عیسی مصلوب نشد بلکه به آسمان رفت.^۱

در انجیل یهودا که به تازگی منتشر شده، جمله‌ای دیده می‌شود که تفاسیر مختلفی را در پی داشته است: «یهودا تو از تمامی یاران من بالاتری، چرا که تو سبب قربانی شدن مردی خواهی شد که مرا پوشانده است.» در این جملات با واژه‌ای قبلی کسیهو (kasiho) روبه‌رو می‌شویم که به "پوشاندن" (to cloth) ترجمه شده است. کلمه کسیهو (گرفته شده از کسوت = لباس = cover) می‌تواند به شیوه‌های متفاوتی تفسیر شود، به عنوان مثال در مجله ملی جغرافیایی^۲ «فردی که مرا پوشانده است» جسم مادی عیسی (ع) تصوّر شده که او به واسطه عمل یهودا

۱. سوره النساء، آیه ۱۵۷: «وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ...» و نیز بدان سبب که گفتند: ما مسیح پسر مریم پیامبر خدا را کشتیم. و حال آنکه آنان مسیح را نکشتند....

2. *National Geographic Magazine*.

از آن رهایی یافته است. اما اگر چنین است پس چرا پس از سه روز عیسی به همین قالب جسمانی باز می‌گردد و بر اینکه مانند دیگران از گوشت و پوست تشکیل شده است، تأکید می‌ورزد.

آقای دکتر آزمایش در کتاب خود با توجه به نارسایی ترجمه‌ها و تفاسیر موجود، تفسیر خود را بیان کرده است. او می‌نویسد «مردی که مرا پوشانده است»، اشاره به شخص خاصی است شبیه به عیسی. نویسنده این نظر را با توجه به واژه «کسیهو» برداشت کرده که به پوشش تفسیر شده است و بدل عیسی است یعنی شخصی که شبیه به عیسی بوده است. این برداشت موافق با تفسیر مجله ملّی جغرافیایی در رابطه با مأمور سری بودن یهودا است اما علاوه بر آن، تفسیری کاملاً جدید از وقایع تصلیب را نیز ارائه می‌دهد و بر تصویر یهودا اسخریوطی و رسالت عیسی مسیح پر تو متفاوتی می‌افکند. در مجموع می‌توان گفت:

۱. نویسنده مدّعی است که یهودا اسخریوطی به هیچ وجه یک خائن نبود، بلکه حواری بسیار نزدیک به عیسی بوده که مأموریتی ویژه داشته است.
۲. پیام اصلی عیسی این بود که به مردم بیاموزد در بند پیکر جسمانی خود نباشند بلکه «خود حقیقی» شان را رشد دهند و ظرفیت‌های پنهان را که عشق، آرامش و ایمان است پرورش دهند: عشق، آرامش و ایمان. این همان «مردن پیش از مرگ» است و یادگیری رهایی روح است درحالی که مقتید به جسم می‌باشد. نویسنده معتقد است که عیسی نیازمند زمان بود تا انجیل (مجموعه آموزه‌هایش) را بنگارد، تا تعدادی از حواریون خود را آموزش دهد و در نهایت آنان را به گوشه و کنار عالم رهسپار کند و با نسخه‌های متعدّد کتاب خود بذر معنویت حقیقی را بیفشانند و به بشریت راه تکامل ذاتی را نشان دهد.
۳. عیسی مسیح به جسم نیاز داشت تا رسالت خود را به انجام رساند، از این رو

نقشه‌های فریسیان را برای کشتن خود برملا کرد و آنان را قاطعانه متقاعد ساخت که جان داده است.

در بخش نخست این کتاب، داستان رازآمیز تصلیب براساس اناجیل چهارگانه و انجیل برنابا و همچنین تاریخ طبری، تاریخ بلعمی و مجمل التواریخ والقصص، به گونه‌ای دیگر بیان شده است. مؤلف محترم معتقد است که یهودا اسخریوطی به خواست خود عیسی مکان او را به رومیان آشکار نموده است، زیرا توسط دو تن از یاران خود که در میان فریسیان بودند از نقشه آنان مطلع شده است. در ادامه هنگامی که رومیان به راهنمایی یهودا به باغ سدرون،^۱ جایگاه عیسی و حواریون می‌روند، عیسی بدون آگاهی دیگر حواریون با شخص دیگری جابجا می‌شود و رومیان عیسی بدلی را دستگیر می‌کنند. پس از این واقعه، بار دیگر مردم در ازدحام و آشفتگی، عیسی بدلی را فراری می‌دهند و مأموران پس از مدتی فردی یهودی و عیسی نام را که شباهت بسیاری به حضرت عیسی داشت و در واقع پوششی برای او بود، دستگیر می‌کنند. این وقایع اتفاقی و تصادفی رخ نداده است، بلکه با نقشه و برنامه‌ریزی انجام شده است. به واسطه نقشه عیسی و حواریون سری او مانند یوسف آرامه‌ای و نیکودیموس، فرد مصلوب نجات می‌یابد، پس از سه روز عیسی از محل اختفای خود بیرون می‌آید و خود را بر حواریون و بستگانش که از این راز ناآگاه بودند، آشکار می‌سازد.

نویسنده کتاب در بخش بعد با توجه به اهمیت تصلیب در تاریخ و در اصول اعتقادی مسیحیان، اذعان می‌دارد که در این باره نه تنها میان مسیحیان و غیرمسیحیان بلکه درون جامعه مسیحی نیز اختلافاتی وجود دارد. به منظور درک بهتر این موضوع، منابع اصلی از دیدی بی‌طرفانه مورد بررسی قرار گرفته و در

1. cedron.

بخش‌های بعد نیز کهن‌ترین منابع مسیحی که نزد اکثر مسیحیان دنیا قابل قبول است، و همچنین منابع اپوکریفا و اناجیل‌گنوسی در این رابطه مورد استناد قرار می‌گیرد. علاوه بر این، متون مورد توجه مسلمانان در رابطه با موضوع تصلیب مورد توجه قرار گرفته است.

مؤلف در بررسی متون مسلمانان، نخست به قرآن پرداخته و برای تفسیر آیات مربوطه (سوره سوم، آیات ۵۲-۵۵) از تفسیر الجلالین بهره گرفته است که بنابر آن خداوند، ظاهر عیسی را در فرد دیگری جلوه داد و کافران او را به جای حضرت عیسی مصلوب کردند و عیسی به نزد پروردگار عروج کرد. در این راستا عده‌ای در اینکه عیسای واقعی به صلیب کشیده شده است، مردّد بودند زیرا علی‌رغم صورت، پیکر فرد مصلوب با عیسای واقعی تفاوت داشت، و برخی نیز در مصلوب شدن عیسی ذره‌ای تردید نکردند. تعداد حواریون دوازده تن ذکر شده که همگی نماینده صداقت و اخلاص بوده‌اند و رسولان عالی‌رتبه عیسی محسوب شده‌اند.

در بخش بعد، نویسنده روایت مصلوب شدن عیسی را در شش اثر مهم تاریخ: تاریخ یعقوبی، اخبار الطول، تاریخ طبری، آثار نویسنده معروف ابوزید احمد بن سهل بلخی (۳۲۲ هـ)، تاریخ بلعمی و کتاب تاریخی آثار الباقیه عن القرون الخالیه نوشته بیرونی (۴۴۰ هـ) بررسی می‌کند. در همه این آثار تقریباً روایت به صلیب کشیده شدن عیسی از جهاتی مشابه با اناجیل چهارگانه است، اگرچه مثلاً یعقوبی روایت ذکر شده در قرآن را نیز، به عنوان روایت متناقض با اناجیل ذکر می‌کند. می‌توان گفت منشأ اطلاعات کتاب بیرونی و بسیاری از آثار دیگر در رابطه با مسیحیت بر سه نکته استوار است:

۱. بررسی مسیحی (اناجیل رسمی و دیگر منابع)

۲. کتاب معارف الروم نوشته ابوالحسن احمد بن اهوازی که مجموعه‌ای است از تحقیقات مسلمانان در زمان امپراتوری بیزانس. از این کتاب اثری یافت نشده اما مکرراً در آثار تاریخ‌نگاران بزرگی چون بیرونی از آن نقل قول شده است.

۳. تحقیقات میدانی انجام شده توسط گروهی از محققان در قلمروهای بیزانسی و مسیحی دیگر.

بیرونی در اثر خود محتوای اناجیل قانونی را در رابطه با واقعهٔ تصلیب گزارش داده و نام یهودا را به عنوان خائن به سرور خود ذکر نموده است: «یهودای اسخریوطی که از شاگردان او بود نزد کاهنان یهود و بزرگان این قوم رفته از عیسی سعایت کرد و سی بوما (دینار) از ایشان گرفت و جای عیسی را به آنان نشان داد. آنها عیسی را گرفتند و شکنجه و آزار کردند و تاجی از خار بر سرش نهادند و او را زدند و ساعت شوم روز جمعه بنا بر قول متی و مارقوس و لوقا به دارش آویختند اما یوحنا می‌گوید در ساعت ششم روز بود که او را به دار زدند.»^۱

مجموعه التواریخ و القصص^۲ در این باره چنین نوشته: «... پس از دستگیری عیسی و خیانت یکی از حواریون، هنگامی که عیسی را به صلیب آویختند به خواست خداوند لحظه‌ای از نظرها پنهان شد و مردم او را ندیدند و سپس خداوند بلندمرتبه ایشونامی را که رهبر یهودیان بود، به شمایل عیسی درآورد و برخلاف توضیحات او، مردم او را به صلیب کشیدند و رهبر خود را به هلاکت رساندند، در حالی که عیسی مسیح در چهارمین آسمان در بیت‌المعمور جای داشت.» در این اثر نام شمعون کیفا و یهودا اسخریوطی ذکر نشده است.

در نسخهٔ تاریخ بلعمی نیز نامی از یهودا برده نشده است. خائن به عیسی

۱. ص ۴۸۷.

۲. صص ۲۱۶-۲۱۹.

شمعون بوده که گویا اشاره به ابن شمعون یعنی یهودا می باشد. در این کتاب خائن به مسیح و انکارکننده او برای سه بار، شمعون نام برده شده است. به نقل از این اثر شمعون توسط رومیان و ادار به افشای مکان اختفای عیسی شده است.

اهمیت آثار طبری - بلعمی

در این آثار داستان زندگی حضرت عیسی با توجه به آیات قرآن مجید در این رابطه آمده است و چنین ذکر شده که حضرت عیسی به صلیب کشیده نشد و به والاترین جایگاه در آسمان عروج کرد، و همچنین تمامی همراهان عیسی بدون استثنا نمونه‌هایی از اخلاق و صداقت بوده‌اند. عیسی (ع) به واسطه جوانمردی همراهانش که انصارالله بودند، توانست بگریزد. تاریخ طبری - بلعمی تفسیر خود از آیات قرآن در این رابطه را با توجه به متون قدیمی مسیحی تازه کشف شده در آن زمان، مانند انجیل یهودا، عرضه داشته است. در قرآن آمده که کتاب عیسی انجیل نام دارد و مجموعه‌ای است از مواعظ، مجموعه‌ای که می تواند با انجیل توما یا کتاب مانی مقایسه شود. اگرچه نام مانی در قرآن ذکر نشده اما آموزه‌های او به دوره پیامبر اسلام راه یافته است. به هر حال انجیل توما که باید از مانی یا کتاب‌های او تأثیر گرفته باشد، از دوره‌ای پیش از اسلامی، توصیفاتی مشابه با آنچه در قرآن آمده است، ارائه می دهد. مانی به طور کلی در آثار خود درباره صلیب کشیده نشدن عیسی با قرآن مجید هم‌رأی است، اما یهودا اسخریوطی را در این امر مسبب می داند.

آثار مسیحی

در میان مسیحیان آثار گنوسی و اپوکریفانیز وجود دارد، در این کتاب به

انجیل یهودا اشاره شده است (که منظور یهودا تادئوسی است) که اگرچه مستقیماً به مسألهٔ تصلیب نپرداخته است اما درک بهتری از وقایع زمان عیسی و رابطهٔ میان او و حواریونش به دست می‌دهد. اثر دیگر در این رابطه، انجیل توما است که در سال ۱۹۴۵ پیدا شده است. در حاشیه به نام انجیل برنابا نیز برمی‌خوریم که در سنت مسیحی به واسطهٔ همسان‌نبودن محتوای آن با اناجیل چهارگانه، از تاریخ مسیحیت رسمی پاک شده است. این انجیل در فهرست متون اپوکریفای اولیه جای دارد و به زبان لاتین و اسپانیایی ترجمه شده است (قرن ۱۴ تا ۱۶). در تنها نسخهٔ لاتین آن که امروزه در دست است، نظرات متفاوتی توسط پژوهشگران ارائه شده است. براساس این اثر، عیسی زنده به آسمان رفته بدون آنکه مصلوب شود و یهودا اسخریوطی به جای او و به سبب گناهان خود به صلیب کشیده شده است.

انجیل یوحنا

دکتر آزمایش در کتاب خود از انجیل یوحنا بیش از اناجیل چهارگانهٔ دیگر استفاده کرده است. انجیل یوحنا بایستی در افسس یا پاتمس و حدود ۷۸ میلادی، نگاشته شده باشد. در باب بیست و یکم (آیات ۲۴ - ۲۵) آن چنین آمده: «و این شاگردی است که به این امور شهادت داد و این مطالب را نوشت و می‌دانیم که شهادت او درست است. و کارهای بسیار عیسی بجا آورد که اگر یک‌به‌یک نوشته شود گمان ندارم که جهان هم‌گنجایش آن نوشته‌ها را داشته باشد.» این آیات گویای این مطلب است که نویسندهٔ انجیل، چکیده‌ای از حیات عیسی و نه همهٔ آن را بیان داشته است. برای درک بهتر مطالب انجیل یوحنا باید چند مورد را در نظر داشت. نخست اینکه گفته‌های حضرت عیسی یا در میان مردم بیان شده یا به

حواریون خطاب گردیده و یا عیسی سخنانی را با هر یک از حواریون خود به‌طور خصوصی در میان گذاشته که دیگری از آن بی‌اطلاع بوده است و به این ترتیب این مطالب در انجیل او نیامده است. مورد دوم درباره گزارش وقایع است، وقایع زمان حضرت عیسی یا در زمانی اتفاق افتاده که راوی انجیل یوحنا شاهد آن بوده است و یا از شخص دیگری روایت کرده است و مستقیماً آن وقایع را مشاهده نکرده است مانند ملاقات حضرت عیسی با یحیای معتمدان و بسیاری مطالب دیگر. مورد سوم تفاسیر شخصی مطرح شده در انجیل است به این ترتیب که جمله‌ای از حضرت عیسی نقل شده یا واقعه‌ای رخ داده و سپس تفاسیر شخصی درباره آنها اظهار شده است که مسلماً می‌تواند برداشتی شخصی باشد.

واقعهٔ تصلیب

در این بخش از کتاب به ظهور عیسی به‌عنوان مسیح‌های قوم یهود، و تعمیم او به‌دست حضرت یحیی و ورود روح‌القدس به‌شکل کبوتری سفید بر او، براساس انجیل چهارگانه اشاره شده است. روایت ادامه می‌یابد و نکته‌ای که در این میان جالب توجه به‌نظر می‌رسد، تغییر چهره و رفتار و حرکات عیسی است که در این کار حرفه‌ای بوده است. عیسی برای اینکه به‌دست فریسیان گرفتار نشود، به یاری حلقهٔ دوستان خود و با استفاده از این روش در لحظات مهم مواعظ خود را به مردم خطاب می‌کرده و سپس ناپدید می‌شده است. در سمک عیار نیز به این عمل و چنین گروهی^۱ اشاره شده است. به‌عنوان مثال عیسی در روز عید فصح به‌خویشان و حواریون خود اعلام کرد که با آنان همراه نمی‌شود، اما ناگهان در میان مراسم با چهره‌ای تغییر یافته ظاهر شد و آنچه ضروری بود به مردم خطاب کرد. داستان

1. Caldestine.

ادامه می‌یابد و در ضمن شفا دادن ایلعازر به دست عیسی و سوار شدن او بر الاغ نیز بیان می‌گردد.^۱ در نهایت فریسیان تصمیم به کشتن عیسی گرفتند، آنان نه تنها می‌خواستند از دست عیسی رهایی یابند بلکه یحیای تعمیددهنده و ایلعازر را نیز از بین بردند. عیسی توسط یوسف آرامه‌ای از نقشه فریسیان آگاه شد و شهر را ترک کرد و به صورتی مخفیانه با حواریون خود دیدار نمود.

فریسیان هنگامی که خود نتوانستند عیسی را بیابند و او را از بین ببرند، از رومیان و پیلاتس یاری خواستند که او را دستگیر و اعدام کنند. از این طریق فشار بیشتری بر مردم اعمال می‌شد تا دشمن حکومت را بیابند و او را تسلیم کنند، بنابراین تنها حذف عیسی بود که فریسیان و رومیان را آرام می‌کرد و خاطر آنان را از بابت عیسی آسوده می‌گردانید. از این رو عیسی برای آنکه بتواند دوباره ظاهر شود و به رسالت خود ادامه دهد، دیگر نمی‌توانست از حیلۀ پوشش و تغییر چهره استفاده کند، بلکه می‌بایست چاره‌ای اساسی می‌اندیشید. به این منظور شخصی مورد نیاز بود که بتواند برای حیات عیسی قربانی شود و خود را عیسی معرفی کند و این راز را با خود به گور برد. علاوه بر این، فردی که سبب این عمل می‌شد باید برای سرزنش نسل‌های آینده نیز آماده می‌بود.

در کتاب مصلوب شدن عیسی، با برداشت اطلاعات از متون متفاوت سعی بر این شده است که راز این معما گشوده شود. نقشه عیسی باید از مجموعه‌ای مراحل تشکیل می‌شد که هر یک توسط اشخاص مختلفی که تنها با عیسی مرتبط بودند، به اجرا درمی‌آمد. هر فرد در این نمایش بدون اطلاع از اینکه فعل او با فعل دیگران مرتبط است، مسؤولیت عمل خود را برعهده داشت. اگر از این زاویه به واقعه مصلوب شدن عیسی بنگریم، متوجه چگونگی به انجام رسیدن نقشه خردمندانه

۱. مرقس، ۱: ۱۱-۱۱؛ یوحنا، ۱: ۱۱-۱۱.

عیسی خواهیم شد.

عیسی با زبان نمادین و رمزآمیز سخن می‌گفت و درحالی که مردم می‌اندیشیدند سخنان او را دریافته‌اند، اما معنای اصلی سخن او تنها بر شاگردان ویژه و همراهانش آشکار بود. او همچنین زبانی رازآلود با هریک از حواریون خود به صورت جداگانه داشت که تنها میان آن دو با معنا بود.

عیسی (ع) دوازده حواری را از بین همراهانش انتخاب کرد، این افراد توسط عیسی تشرّف یافتند و گروه جدیدی را تشکیل دادند که عیسی نیز با آنان پیمان جدیدی بست. همهٔ آنان یک‌به‌یک حاضر به فدا کردن جان خود برای عیسی بودند. هنگامی که عیسی این افراد را برگزید نخست از آنان پرسید: «آیا شما نیز می‌خواهید بروید؟»^۱ و آنان در پاسخ گفتند: «خداوندا نزد که برویم؟ کلمات حیات جاودانی نزد توست. و ما ایمان آورده و شناخته‌ایم که تو مسیح پسر خدای حقیقی هستی.»^۲ و عیسی در پاسخ گفت: «آیا من دوازده را برگزیدم و حال آنکه یکی از شما ابلیس است.»^۳ فرد خائن یا شیطانی کیست؟ بی‌درنگ نام یهودا به ذهن می‌آید، اما آیا این به سبب آن نیست که یوحنا در انجیل خود از او به عنوان ابلیس نام می‌برد؟ درحالی که عیسی خود تنها دربارهٔ شمعون (پطرس) این لفظ را به کار برد.^۴

دوازده حواری یکدیگر را به خوبی می‌شناختند و در شام آخر در کنار سرور خود نشسته بودند و چنان به نظر می‌رسد که عیسی برای ارتباط با هریک، شیوه‌ای خاص داشته است. عیسی همواره حواریون را دو به دو به دنبال مسؤلیت‌هایشان

۱. یوحنا، ۶: ۶۷.

۲. یوحنا، ۶: ۶۸ - ۷۰.

۳. یوحنا، ۶: ۷۱.

۴. متی، ۸: ۳۳.

روانه می‌کرد و یکی از جنبه‌های این عمل این بود که مبادا به تنهایی یکی از آنان مورد تهاجم دشمن قرار گیرد یا فریب آنان را بخورد. زیرا بهترین راه برای فریسیان نفوذ به داخل حلقه حواریون عیسی یا یکی از همراهان او بود. عیسی به سبب علاقه به جان خود چنین اقدامی را انجام نداده بود، بلکه در مسیر رسالت خود باید چنین می‌کرد. جدا شدن انفرادی حواریون از گروه تنها با اجازه عیسی و برای مأموریتی ویژه امکان‌پذیر بود، در حالی که دیگران از آن مطلع نمی‌شدند. در این راستا اقدامات بسیار توسط گروه‌های متفاوت به موازات یکدیگر انجام می‌شد که هیچ یک از این گروه‌ها از عمل گروه دیگر آگاه نبود. به عنوان مثال گروهی مایع بیهوش‌کننده تهیه کرد، گروه دیگری آن را با مایع درون مشک آب تعویض کرد. این ماده سبب می‌شد که فرد به حالتی شبیه به کما رود و جسم او مانند جنازه‌ای سفت و سخت گردد و مرده به نظر آید. از طرفی نیز ماده‌ای دیگر شبیه به عطر تهیه شده از عصاره گل‌ها و مرکه نیکودیموس آن را به نزد عیسی آورد^۱ که برای از بین بردن تأثیر ماده اولیه بود. این مواد توسط زنان یهودی به رهبری مریم مجدلیه تهیه شده بود که عیسی از آنان با عنوان "دختران اورشلیم" نام می‌برد.

در اینجا پرسش‌های بسیاری به ذهن می‌آید: چگونه این دو ماده به مرکز مراسم تصلیب برده شد؟ چگونه به نزدیکی دهان و بینی فرد مصلوب نزدیک شد؟ چگونه فرد مصلوب برای استنشاق پادزهر به پایین تصلیب آورده شد؟ فرد مصلوب بر اساس انجیل مرقس^۲ در نهمین ساعت بر روی تصلیب با صدای بلند چنین بانگ برآورد: "Eloi, Eloi, lama sabachthani"، با شنیدن این صدا فردی

۱. یوحنا، ۱۹:۳۹.

۲. ۳۴:۱۵.

ناشناس در میان جمعیت ماده‌ای را به بینی فرد مصلوب نزدیک کرد. در اینجا باید اشاره نمود که معنای این جمله نمادین چه می‌تواند باشد. این جمله در هر یک از انجیل به گونه‌ای ترجمه شده است: «خدای من، خدای من، تو پیش از این در سرنوشت من چنین نوشتی». اما هنگامی که این جمله با صدای بلند گفته می‌شود، مردم می‌توانند آن را به تشنه بودن فرد تفسیر نمایند و برای او مایعی را مهیا سازند. در انجیل مرقس این جمله چنین تفسیر شده است: «الهی، الهی، چرا مرا واگذاردی؟»^۱ در انجیل متی این جمله چنین آمده است: "Ili, Ili, lama sabachthani" و چنین تفسیر شده است: «الهی، الهی، مرا چرا ترک کردی؟»^۲ در انجیل لوقا این جمله رازآلود ذکر نشده تنها در انجیل یوحنا نوشته شده که عیسی گفت: من تشنه‌ام: «و بعد چون عیسی دید که همه چیز به انجام رسیده است تا کتاب تمام شود، گفت: تشنه‌ام».^۳ این جمله به عنوان علامتی محسوب شده است که روند نجات فرد مصلوب را آغاز می‌کرده است. سپس توسط نیکودیموس و یوسف آرامه‌ای که از یاران سرّی عیسی بودند، فرد مصلوب که به سبب استنشاق ماده، بیهوش شده بود به پایین آورده شد. زیرا سبب نزدیک بود و بودن جنازه بر صلیب خوشایند نبود، سپس دوباره با استنشاق ماده‌ای دیگر فرد به هوش آمد و پنهان شد. در انجیل یوحنا گفته شده که با اسفنج آغشته به سرکه لب‌های فرد مصلوب را آغشته کردند که بسیار عجیب است و به احتمال بسیار زیاد، این ماده سرکه نبوده است.

بنابر نقشه بسیار دقیق طرح شده، فرد مصلوب بدون آنکه پاهایش مانند دو نفر دیگر بر صلیب شکسته شود (چون ظاهراً خیلی زود جان داده بود) به پایین

.۳۴:۱۵.۱

.۴۶:۲۷.۲

.۲۸:۱۹.۳

آورده شد و سریعاً داخل کتان پیچیده شد و کسی به دقت نتوانست او را ببیند. از طرفی بنا بر اناجیل چهارگانه، خانواده عیسی در آن هنگام آنجا نبودند و به خانه‌های خود بازگشته بودند. در مرحله بعد جسد به داخل قبری که توسط یوسف آرامه‌ای تهیته شده بود، گذاشته شد. این مقبره به تازگی ساخته شده بود و در واقع به قصد آماده شده بود و عمق آن از بقیئه مقبره‌ها بیشتر بود، زیرا پطرس توانست به داخل آن رود و ببیند که خالی است. فرد مصلوب تا زمانی که به هوش می‌آمد باید فضای کافی برای تنفس می‌داشت، چرا که تا همه مردم از آنجا می‌رفتند نیاز به زمان بود. از طرفی احتمال زیاد وجود داشت که حواریون عیسی بازگردند و جسد را برابیند، بنابراین بنا بر انجیل متی نیکودیموس به نزد پیلاتس رفت و به منظور نگاهبانی از مقبره، چند نگهبان از او گرفت. هیچ‌کس به جز نیکودیموس، یوسف و خود عیسی و یهودا از این نقشه مطلع نبود. به این ترتیب عیسی توانست از دست فریسیان رهایی یابد.

بنا بر انجیل یوحنا^۱ حضرت عیسی برای حواریون خود از عشق و محبت سخن می‌گفت و مهم‌تر از همه اینکه اشاره می‌کرد: «کسی محبت بزرگ‌تر از این ندارد که جان خود را برای دوستان خود بدهد.» در این آیه صریحاً به از جان گذاشتن برای یاران اشاره شده و همگی حواریون مشتاقانه آمادگی خود را برای فدا کردن جانشان برای سرور خود اعلام کرده‌اند اما عیسی از بین آنان یهودا اسخریوطی را برگزید که به نوعی خود را قربانی کرد و سرزنش نسل‌های بعدی را به جان خرید، تنها به سبب عشق و محبتی که به عیسی مسیح داشت. از طرفی نیز عیسی حواریون خود را به دوازده ساعت روز تشبیه کرده که خود مانند خورشید به آنها نور می‌بخشید، همه آنان با هم برابر بودند و هیچ یک بر دیگری برتری

نداشت، این مسأله تأکید بود بر همسانی یهودا با دیگر حواریون از لحاظ مقام و مرتبت.

عیسی پیشگویی کرده بود که پس از دو روز "پسر انسان" به دست دشمنان هلاک خواهد شد، اما از آنجایی که واقعهٔ تصلیب طرح خود عیسی بود، بنابراین برخلاف خواست فریسیان، عیسی خواست خود را به آنان تحمیل کرد. فریسیان روزهای پنجشنبه، جمعه و شنبه را برای دستگیری عیسی مناسب نمی‌دانستند زیرا مراسم سبت و آمادگی برای آن مطرح بود و همچنین احتمال داشت که در روز سبت شورش به پا گردد، اما عیسی یهودا را زمانی به نزد آنان فرستاد که به هدف خود دست یابد، در واقع زمان قتل خود را نه تنها پیش بینی کرد، بلکه مدیریت نموده بود.

در مراسم شام آخر، عیسی پاهای حواریون خود و از جمله یهودا را شستشو داد تا نصیبی به آنان رسد و استثنایی قایل نشد، پس می‌توان گفت احتمال خائن بودن یهودا را از بین می‌برد، هنگامی که بر سر میز شام بازگشتند، عیسی چنین گفت: «اکنون به شما می‌گویم که یکی از شما مرا به دشمنان تسلیم خواهد کرد.»^۱ عیسی با توجه به گفتهٔ خود پیش از این می‌دانست که یکی از یارانش او را تسلیم خواهد کرد، پس اگر این فرد یهودا بود چرا پاهای او را شستشو داد؟ در انجیل متی^۲ نیز آمده است که: «آنکه دست با من در قاب فرو برد، همان کس مرا تسلیم نماید.» یهوداست که با عیسی دست در قاب می‌برد. اما باید توجه داشت که این واقعه‌ای نمادین و بسیار شگفت‌انگیز است زیرا دست بردن در یک بشقاب به‌طور همزمان، اشاره به وابستگی روحی آن دو به یکدیگر دارد، نه خیانت

۱. متی، ۲۶:۲۰-۲۲.

۲. ۲۶:۲۳.

یهودا. این عمل عملی نمادین است و عیسی پیش از این نیز بسیار به شیوه‌های نمادین سخن گفته بود.

در انجیل یوحنا به وضوح اشاره شده که عیسی پس از دادن لقمه به یهودا به او گفته است آنچه می‌کنی به زودی بکن. این سخن نشان‌دهنده ارتباطی مخفیانه در رابطه با موضوعی سرّی میان این دو فرد است که دیگران از آن اطلاعی ندارند. در ادامه آمده است که شیطان داخل لقمه شد، اما چگونه لقمه‌ای که با دستان عیسی مسیح به دهان یهودا گذاشته می‌شود در معرض شیطان قرار می‌گیرد؟ از طرفی در انجیل یوحنا، پطرس حواری است که سه بار عیسی را انکار کرده است که البته گفته خود عیسی است. اما پطرس یکی از نزدیک‌ترین یاران عیسی بود و پس از او صخره‌ای بود که کلیسا بر آن نهاده شد، چگونه می‌توانست عیسی را سه بار انکار کند؟ پاسخ این است که عیسی به زبانی رمزی با او سخن گفت و وظیفه او را در نقشه خود، مشخص کرد، او باید انکار می‌کرد تا عیسی به هدف خود می‌رسید.

با نگاهی دوباره به طرح عیسی می‌توان به این موضوع اشاره کرد که عیسی در شب دستگیری چندین بار باغ جتسیمانی را ترک کرد و در نهایت در باغ سدرون به ظاهر دستگیر شد، اما یهودا از کجا می‌دانست که عیسی در چه زمانی در کجاست تا او را تسلیم نماید؟ تنها یک احتمال وجود دارد، و آن این است که این دو نفر از قبل با هم هماهنگ بوده‌اند و قرار آنها در محلی مشخص یعنی باغ سدرون بوده است. براساس انجیل یوحنا هنگامی که یهودا رومیان و فریسیان را به مکان عیسی و حواریون آورد، از آنجا که دشمنان چهره عیسی را به درستی نمی‌شناختند، تنها به واسطه معرفتی خود عیسی، او را دستگیر کردند. حواریون در آن لحظات در خواب بودند و از سر و صدای ایجاد شده برخاستند و هریک

به طرفی می‌گریختند، در آن وضعیت آشفته یهودا به داخل خانه رفت تا عیسی را بیاورد اما هر دوی آنان با هم بازنگشتند، تنها یک نفر از خانه بیرون آمد و خود را به عنوان عیسی ناصری معرفی کرد و سپس دستگیر شد، اما در مورد اینکه این فرد واقعاً شخص عیسی بوده است، نمی‌توان اطمینان داشت. بنابر انجیل یوحنا هنگامی که رومیان پرسیدند عیسی ناصری کیست و فردی خود را به عنوان عیسی معرفی نمود، یهودا سکوت کرده بود، و هیچ‌گونه تأییدی نکرد. اناجیل روایات متفاوتی در این رابطه دارند که در این کتاب انجیل یوحنا محور پژوهش است.

آنچه مسلم است این است که سربازان رومی شناختی از عیسی نداشتند و از سویی نیز نمی‌توانستند دست خالی بازگردند، از طرفی نیز مشخص نیست که آیا واقعاً عیسی اصلاً در آن مکان حضور داشته است یا نه، تنها می‌توان گفت که رومیان شخصی را به عنوان عیسی دستگیر کردند. شاید پطرس نیز به همین دلیل شخص دستگیر شده را شناخت و او را انکار کرد.

پس از واقعهٔ تصلیب، هنگامی که فرد مصلوب از صلیب پایین آورده شد، به شرحی که گذشت یوسف آرامه‌ای که به پیلاتس بسیار نزدیک بود جنازه را تحویل گرفت و آن را در آرامگاه فراخی که به تازگی به این منظور فراهم شده بود، گذارد و تعدادی محافظ بر آن گمارد. سپس به دستور او محافظان آنجا را ترک کردند. فردای آن روز، دیگر جسدی وجود نداشت. از لحاظ منطقی می‌توان نتیجه گرفت یوسف که از یاران سرّی عیسی بود، نزد فرد مصلوب بیهوش رفته است و با استفاده از ماده‌ای دیگر او را بیهوش آورده و فرد بیهوش آمده مقبره را ترک کرده است.

براساس منابع مختلف می‌توان گفت که شخص دستگیر شده در سدورن

"عیسی پسر مریم" نبوده است، بلکه فردی بوده که چنین ادعایی کرده است، بر مبنای انجیل برنابا، فرد دستگیر شده در باغ سدرون یهودا بوده است، مطابق با تاریخ بلعمی و مجمل التواریخ والقصص، به واسطهٔ عکس العمل جمعیت، فرد دستگیر شده گریخته است و فردی دیگر با نام عیسی دستگیر و مصلوب شده است. واقعهٔ تصلیب نشان می‌دهد که عیسای دومینی در قالب عیسی پسر مریم دستگیر شده که این امر اتفاقی نبوده و این فرد از یاران عیسی بوده است.

از یهودا در اناجیل چهارگانه به جز اندکی در انجیل متی، چیزی به میان نمی‌آید، شاید یهودا توان دیدن اینکه فردی به واسطهٔ عمل او مصلوب شود را نداشته است، چون او از این مسأله اطلاع نداشت که فرد مصلوب تنها در حالت بیهوشی است. اما عیسی کجا بوده است؟ در مجموع باتوجه به انجیل برنابا و قرآن مجید می‌توان نتیجه گرفت که حضرت عیسی مانند آنچه که در کوه زیتون^۱ به وقوع پیوست، تغییر هیأت داده است یعنی به آسمان رفته و در این سه روز نزد پروردگار جای داشته است. پس از اینکه عیسی به میان حواریون خود بازگشت و هریک را به مکانی برای تبشیر فرستاد، خود به سرزمینی دور رفت، شاید به میان رومیان، چرا که فریسیان از مسأله بسیار بیم داشتند. در نهایت او با خانوادهٔ خود به اورشلیم بازگشت و جان سپرد.

مقبرهٔ گم شدهٔ عیسی

در سال ۱۹۸۰ میلادی برحسب تصادف، مقبره‌ای خانوادگی کشف شده است که پس از پژوهش‌های بسیار، عقیده بر آن است که مقبرهٔ خانوادگی عیسی می‌باشد. باتوجه به آزمایش DNA آثار یافت شده تقریباً دلیلی مبنی بر رد این نظر

۱. متی، ۱۷.

وجود ندارد. حتی اگر هم این مقبره مربوط به بدل عیسی بوده باشد باز می‌توان نتیجه گرفت که عیسای دومینی وجود داشته که او را پوشش داده است.

منابع

۱. بلعمی، ابوعلی محمد، تاریخ بلعمی، به تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۴۱.
۲. بیرونی، آثار الباقیه عن القرون خالیه، ترجمه اکبر داناسرشت، ۱۳۶۳، تهران.
۳. کتاب مقدس، انتشارات ایلام، ۲۰۰۲.
۴. مجمل التواریخ والقصص، به تصحیح محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸.

ابن عربی و تفکر مدرن

پیتر کوتس

محمد کوکب

کتاب ابن عربی و تفکر مدرن با عنوان فرعی تاریخچه جدی گرفتن متافیزیک^۱ نوشته پیتر کوتس^۲، متفکر انگلیسی، در سال ۲۰۰۲ میلادی به رشته تحریر درآمده است. حجم کتاب ۲۰۳ صفحه و مشتمل بر چهار فصل اصلی و در انتها کتاب‌شناسی، نمایه نام اشخاص و موضوعات است. عناوین اصلی فصل‌ها از این قرار است: رویکرد این پژوهش، ابن عربی: فلسفه و عقل، ابن عربی و "عصر" (era)، ابن عربی و نفس.

در فصل اول، مؤلف اهمیت و برجستگی متافیزیک، از جمله متافیزیک ابن عربی را شرح می‌دهد. از دیدگاه وی، متافیزیک به ماهیت وجود (Being) یا ماهیت آنچه امکان شناخت آن برای بشر هست یا آنچه ممکن یا شایسته است

1. *Ibn 'Arabi and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously*

2. Peter Coates

که بشر بدان تبدیل شود، می‌پردازد. وجه تمایز متافیزیک از فلسفه، توصیف جامع آن از «کل بما هو کل» است. متافیزیک سنتی که به پرسش‌هایی درباره «کل بما هو کل» پاسخ می‌دهد، این اصل را مسلم فرض می‌کند که وجود، واقعیتی بیان‌ناپذیر، غیرقابل شناخت، نامفهوم، غیرقابل وصف و دست‌نیافتنی است. در مکتب ابن عربی نیز متافیزیک چنین مختصاتی دارد، چنان‌که بُعد «جلال الهی» ورای درک مفهوم‌سازی بشر است. در این مکتب، وجود مطلق «به کلی شناخت‌ناپذیر» و گاه «تجلی اول» وصف می‌شود. این جوهر، از لحاظ ذات - جز برای خودش - غیرقابل شناخت و از حیث مفهومی تعیین‌ناپذیر است. رویکرد متافیزیکی ابن عربی «وحدت وجود» است، به این معنا که کل تجربه بشری فی نفسه تجلی و ظهور آن حقیقت متافیزیکی لا محاله و اجتناب‌ناپذیر می‌باشد؛ خواه آن حقیقت به درستی شناخته شود یا نشود. این دلالت منطقی وجودشناسی ابن عربی است که وجودشناسی «کثرات» نیست، بلکه وجودشناسی «تمایل به ظاهر شدن» یا به تعبیر ابن عربی «عشقی که شناخته می‌شود» است.

نسبت میان متافیزیک و معرفت (knowledge) همواره از کتاب جمهوری افلاطون تا تراکتوس ویتگنشتاین و تا نسبت‌گرایی معرفتی پست مدرن، یک موضوع اساسی و قابل تأمل جدی تلقی شده است. سمت و سوی اصلی این کتاب نیز تحلیل مفهوم معرفتی متافیزیک ابن عربی و مقایسه و تطبیق آن با فرضیات بدیل در باب معرفت در فرهنگ نظری قرن بیستم است. از دیدگاه مؤلف، معرفت‌شناسی ابن عربی کاملاً متأثر از وجودشناسی خاص او یعنی «وحدت وجود» است. از نظر ابن عربی بنیاد تمام معرفت‌ها معرفت نفس است؛ معرفتی که در نهایت از عالم (knower) و معلوم (known) منفک نیست. در واقع دیدگاه ابن عربی - با اصطلاح اگزیستانسیالیستی - دیدگاهی «مشارکت‌جویانه»

(Participatory) در باب معرفت است. در متافیزیک "وحدت وجود"، تنها یک وجود و تنها یک فاعل شناسا (عالم) موجود است. به بیان دیگر متعلق شناسایی و فاعل شناسا یکی است و آن هم وجود واحد مطلق است. جهان پدیداری نیز به مثابه "عرصه تجلی"، جایی است که وجود واحد، خودش را پیوسته و به طرق گوناگون در بی نهایت شکل آشکار می سازد. پس تنها واقعیتی که ویژگی جهان پدیداری را تشکیل می دهد، شأن خلاقیت دائمی وجود واحد است، و چون ذهن محدود انسان نمی تواند "کل" را در کلیت خویش درک کند، آن را در کثرت اشیاء درمی یابد، اما این اشیاء متکثر چیزی نیستند جز بی نهایت تجلی وجود واحد. از این رو معیار طلایی معرفت شناسی ابن عربی، بازگشت به بینش کلی وحدت نخستین یعنی توحید است.

مؤلف در ادامه به تبیین سنت فکری غرب در عصر روشنگری (Enlightenment) و مقایسه آن با متافیزیک ابن عربی پرداخته، می گوید: روشنگری بر شکاف میان عالم و معلوم، عین و ذهن، جسم و روح، خالق و مخلوق تأکید می ورزد. معادل خدا از دید خداشناسان طبیعی^۱ همچون ولتر و دیدرو، خدایی دور از مخلوقاتش تصور می گردد که صرفاً باید آثار او در طرح و نظم و زیبایی موجود در هستی کشف شود. در این دیدگاه، اسرار طبیعت فقط از طریق مشاهده و دلیل قابل کشف است و هستی یک نظام بسته تجربی و علمی انگاشته می شود. بعدها ظهور مکاتبی چون رومانسیسم و اگزیستانسیالیسم در واقع واکنشی اعتراض آمیز به نگرش تجربی - علمی محض عصر روشنگری بود. هم چنین فیزیک کوانتم در قرن بیستم که در برابر فیزیک نیوتونی قد برافراشت، شکاف عمیق میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی را به نقد و چالش کشید. از نظر

1. Deists

مؤلف، تبیین نسبت بین فاعل شناسا و متعلق شناسایی یکی از عمده‌ترین مسائلی است که قرن بیست و یکم با آن روبه‌روست. از آنجا که فلسفه ابن عربی ربط وثیقی با این مسأله دارد، لذا طرح و بسط تفکر ابن عربی و باز تعریف مؤلفه‌های این تفکر، ضرورت حیاتی خود را بیش از پیش نشان می‌دهد.

مطالب مهم دیگری که در ادامه این فصل مورد بررسی و امعان نظر قرار گرفته‌اند، عبارتند از: "قداست‌زدایی" (desacralization) از معرفت در فرهنگ نظری غرب و لزوم طرح اصل حلول و درونی بودن معرفت (immanencing) به‌مثابه راه‌حلی مؤثر برای این معضل فکری، علت نخستین (خدا) و علل ثانویه (اقتصاد، علوم تجربی و فن‌آوری) و جایگاه آنها در تفکر مدرن و متافیزیک ابن عربی، جایگاه عقل و تفکر استدلالی در منظومه متافیزیک ابن عربی.

در فصل دوم، ابتدا مؤلف تعریف فلسفه را از دو منظر ابن رشد و ابن عربی مقایسه می‌کند. ابن رشد خود را به عقلانیت استنتاجی ارسطویی در شکل نسبتاً محدود آن متعهد می‌داند؛ چیزی که از نظر مؤلف پاشنه آشیل تفکر وی به‌شمار می‌آید. از منظر ابن عربی، تعهد ابن رشد به عقلانیت ارسطویی باعث می‌گردد که نقش حیاتی دستیابی بی‌واسطه معرفتی به حقایق غایی معنوی دست‌کم گرفته شود. از نگاه فلسفه مدرن نیز معرفت علمی نسبت به جهان تجربی به‌هیچ‌وجه بر مقدمات مسلم و قطعی استدلالی مبتنا نیافته است. البته این به‌معنای انکار منطق و عقلانیت علم نیست، بلکه این باور علم را از مقام قطعیت پایین می‌آورد. ابن عربی به جای تعقل (استدلالی یا غیراستدلالی) الهام الهی را راهبر آدمی به معرفت حقیقت مطلق می‌داند و آن را موهبتی ربوبی می‌شمارد که تنها در انسان یافت می‌شود. حداکثر کاری که تفکر استدلالی می‌تواند در این جهت انجام دهد این است که عدم قیاس‌پذیری خداوند را از طریق روش سلبی اثبات

نماید، یعنی اینکه خدا مادی نیست، زمانی نیست و... به هر حال از دیدگاه ابن عربی، عقل اولاً حجابی است که واقعیت را در چارچوب شاکله‌های عقلانی خود مقتید می‌سازد؛ ثانیاً غیرقابل اعتماد است، زیرا برای صاحبان قوای عقلانی به تنها معیار طلایی از حیث معرفت‌شناختی تبدیل می‌شود؛ ثالثاً به دلیل تفکیکی که از لحاظ وجودشناختی میان متفکر و خدا ایجاد می‌کند، تلویحاً "وحدت وجود" را نفی می‌نماید؛ و بالاخره قواعد عقلانی، وجود چیزی را که در تناقض با خود یا منطقاً غیرممکن است انکار می‌کنند. رویدادهای جهان مفاهیم معنوی یا به تعبیر ابن عربی عالم خیال خلاق الهی، از منظر عقل، ناممکن تلقی می‌شوند. "حضور تخیلی الهی" (divine imaginative presence) واقعیتی معنوی سرشار از توارد تضادها و از نگاه عقلانی غیرممکن‌هاست. پس قوه عقلانی غیرمؤید (unaided) راه مستقیم و بی‌واسطه‌ای به این جهان معنوی ندارد. در جریان عادی اشیاء، شیء محسوس نمی‌تواند یک مفهوم باشد و مفهوم نیز نمی‌تواند یک شیء محسوس تلقی شود، اما در حوزه حضور تخیلی، مفاهیم به صورت ظاهری تجسم می‌یابند و اشیاء محسوس نیز نامحسوس می‌گردند. در سیر تاریخ و تحول تفکر علمی نیز گزارش‌های مستندی از معرفت‌تیین شده از طریق خیال بشری و از راه‌های کاملاً غیرعادی دیده می‌شود. به‌عنوان نمونه ککوله^۱ شیمیدان آلمانی در حالتی بین خواب و بیداری در حین کار در آزمایشگاه خود به فرضیه‌ای که به کشف حلقه کربن انجامید، دست یافت.

مؤلف در ادامه ضمن طرح نظریات هیوم و کانت (دو قطب عصر روشنگری) درباره لزوم تعیین حد و مرز عرصه جولان عقل و خروج متافیزیک متعالی از قلمرو گفتمان عقلانی، خاطر نشان می‌کند که ابن عربی نیز در این زمینه

1. kekule

عقیده مشابهی با این دو متفکر دارد.

از دید مؤلف، فلسفه کانت متضمن نوعی لادریگری ژرف و رفع نشدنی است و در بهترین حالت، عقیده کانت به مفهوم خدای کاملاً شناخت‌ناپذیر (دست‌کم در زندگی این جهانی) منجر می‌شود. در مقابل، به‌رغم آنکه ابن عربی محدودیت‌های معرفت‌شناختی عقل غیرمؤید یا عقل جزوی را می‌پذیرد، اما بر منزلت و ارزش ذاتی عقل مُلهم یا عقل کلی تأکید می‌ورزد.

متافیزیک ابن عربی قرابت بیشتری با متافیزیک اسپینوزا – در مقایسه با فلسفه کانت – دارد. اسپینوزا دیدگاه خود را «معرفت شهودی» می‌نامد که با معرفت ناشی از فرایندهای ادراک حسی، خیال و عقل به کلی متفاوت است. بخش عمده صورت‌بندی متافیزیک اسپینوزا با طرح متافیزیکی «وحدت وجود» همشکلی دارد و همین تشابهات صوری است که مُهر و صف واحد «همه‌خدایی» (pantheism) را بر پیشانی آثار ابن عربی و اسپینوزا زده است، درحالی که مؤلف بر این باور است که آموزه «وحدت وجود» ذاتاً و به‌طور اجتناب‌ناپذیری «قرآنی» است و بررسی فصوص الحکم ابن عربی تجربه کاملاً متفاوتی را در قیاس با مطالعه اخلاق اسپینوزا به‌دست خواهد داد، چه اخلاق اسپینوزا فاقد ابعاد و وجوه گوناگون، صحت تجربی و جامعیت محض فصوص است. اسپینوزا در اخلاق خود درصدد نظام‌مند کردن نحوه‌ای از معرفت شهودی است و این درحالی است که ساختار دقیقاً هندسی آن در تباین با صور ادراکی الهام‌یافته آنهاست. مؤلف در توجیه نظریه اسپینوزا می‌گوید: احتمالاً او یک ساختار استنتاجی بدیهی را اتخاذ کرده تا نتیجه اعتقاد متافیزیکی خود را مستقیماً نشان دهد که «منطقاً غیرممکن است رویدادها چیزی غیر از این که هستند باشند».

مؤلف در بخش دیگری از همین فصل به طرح دیدگاه‌های دو مکتب فلسفی

مؤثر مدرن، یعنی پوزیتیویسم منطقی و اگزیستانسیالیسم می‌پردازد. اصل "تحقیق‌پذیری" (verification) که معیار طلایی علم تجربی و تعیین‌کننده معنای گزاره‌هاست، جزء اصول موضوعه پوزیتیویسم منطقی است. با بهره‌گیری از این اصل، مفهوم از نامفهوم، گفتمان معنادار از گفتمان بی‌معنا و علم از غیرعلم تمیز داده می‌شود. این مکتب - که آن را می‌توان تداوم سنت پروژه روشنگری دانست - فی‌نفسه یک جهان‌بینی علمی است و از جمله مدعیات عمده آن این است که گزاره‌های علمی از ارزش تهی هستند. اما آنچه پوزیتیویسم منطقی را در برابر مکتب ابن‌عربی قرار می‌دهد، موضع خصمانه و انکارآمیز این مکتب تجربی در قبال متافیزیک به‌طور کلی است. مطابق دیدگاه پوزیتیویست‌ها تمام گزاره‌ها در باب جهان هستی یا باید تجربی باشند و یا تحلیلی، و چون گزاره‌های متافیزیک و دین سنتی نه تجربی‌اند و نه تحلیلی، پس باید گزاره‌هایی مجعول تلقی شوند، یعنی گزاره‌هایی که فاقد معنا بوده، نه صادق و نه کاذب‌اند و در نتیجه نمی‌توانند در استدلالات نقش و سهمی داشته باشند. این دیدگاه پوزیتیویستی نیز به نوعی لادریگری منطقی خواهد انجامید، بدین‌نحو که اثبات یا انکار مدعیات دینی به‌طور یکسان بی‌معناست و نتیجه‌ای که از این مدعا حاصل می‌شود این است که باید کلاً مفهوم متافیزیکی وجود مطلق (Being) را از حوزه گفتمان مجاز خارج نمود.

و اما مکتب اگزیستانسیالیسم برخلاف پوزیتیویسم منطقی به دنبال صحت گزاره‌ها نیست، بلکه دغدغه حقیقت بشر کاملاً تحول یافته را دارد. در این مکتب، وجود آدمی یک وجود بالقوه است و انسان‌ها ناتمام زاده شده‌اند و باید با آنچه انجام می‌دهند و آنچه می‌شوند، خود را تعریف کنند و بیافرینند. بنابراین "تصمیم" یک مقوله بنیادین به‌شمار می‌آید؛ تصمیم‌هایی که بیشتر درونی‌اند تا بیرونی، و

کیفیت و عمق اصالت بشری را تعیین می‌کنند. در این میان، اگزیستانسیالیسم کیرکگاردی نوعی فردگرایی است که "انسان منفرد" را در مقوله برتری از "عضویت در جامعه" قرار می‌دهد و قرابت زیادی با توصیه ابن عربی مبنی بر "شناخت خود" به منظور "شناخت خدا" دارد. از نظر مؤلف، ماندگارترین جنبه اگزیستانسیالیسم احتمالاً تحقیقات آن درباره ظرفیت‌های کلی‌تر و فراتاریخی آگاهی انسان است، یعنی همان جنبه‌ای که با "وحدت وجود" ابن عربی پیوندی وجودشناختی پیدا می‌کند. از منظر اگزیستانسیالیست‌های موحد (مانند کیرکگارد) مواجهه وجودی اصلی بشر، مواجهه با معنویت است. این عقیده که ما "وجود" (existence) هستیم و هرگز نمی‌توانیم از آن قدم بیرون گذاریم، بلکه تنها می‌توانیم با آن مواجه شویم و درصدد فهم آن بر آییم، طنین‌های معنایی با یکی از معانی اصطلاح "وجود" ابن عربی دارد که "یافتن" است. اگزیستانسیالیسم کیرکگاردی در برخی جنبه‌ها، به وجودشناسی توحیدی بسیار نزدیک می‌شود، مثلاً وقتی به این حقیقت قائل می‌شود که ازل در زمان به وجود آمده و فاعل انسانی، هم شأن محدود و هم نامحدود، هم زمانی (temporal) و هم ازلی (eternal) را دربردارد، و وقتی ژرف‌ترین تلاش درونی روح بشر را تمایلی جهت سیر به ماورای نفس محدود و نیل به نفس نامحدود ترسیم می‌کند. در عین حال مؤلف به این نکته اذعان دارد که تنها از منظر "وحدت وجود" است که ماهیت واقعی بالقوه انسان به طرز شایسته‌ای درک می‌گردد و لذا اگزیستانسیالیسم اروپایی - حتی از نوع کیرکگاردی - قابل قیاس با آن نیست.

فصل سوم به شرح و بسط مفهوم "عصر" یا دوره (era) در متافیزیک ابن عربی و ارتباط آن با مفاهیم جدید اختصاص یافته است. مؤلف معتقد است تغییر و تحوّل مستمری که جهان و رویدادهای آن را در قرن بیستم فراگرفته

است، کاملاً با وجودشناسی "وحدت وجود" و جهان‌شناسی ابن‌عربی در زمینه ظهور دائمی و بی‌وقفه وجود مطلق سازگار می‌باشد. اصطلاح "عصر" حاکی از واقعیت اساسی فعل الهی است؛ یعنی خدا در دوره و عصر و در مقام عصر آشکار می‌گردد و این اوست که پیوسته و دائم خود را بی‌آغاز و بی‌پایان، آشکار و نهان می‌کند. خدا خود را از سویی در کثرت موجودات و علیت، و از سوی دیگر در وحدت، تعالی و عدم علیت نشان می‌دهد و از نظر ابن‌عربی راه درست، لحاظ هر دو وجه حلول و تعالی (یا به تعبیر خود ابن‌عربی تشبیه و تنزیه) به‌طور توأمان برای وصف حقیقت مطلق است. تصویر متافیزیکی کلی این امر، بینشی دقیق از ایام خداست که همواره ویژگی‌های ذاتی خود را مطابق با آیه «کلّ یوم هو فی شأن»: او هر روز در کاری است (سوره رحمن، آیه ۲۹) آشکار می‌سازند. مؤلف سپس چنین نتیجه‌گیری می‌کند: درحالی که ما خود را مجاز می‌دانیم که خدا را "دهر" بنامیم، این حقیقت را نیز نباید از نظر دور بداریم که او مالک ایام است و اینکه ایام خدا در ادوار تشخص می‌یابند، مانند دوره سنتی ماقبل مدرنیته و عصر مدرنیته.

مؤلف از اینجا پلی به بحث مدرنیته، پست مدرن و نسبیت می‌زند. وی به نقل از یورگن هابرماس (متفکر معتقد به مبانی مدرنیته) اشکال و صور غیرمتافیزیکی عقلانیت از جمله هنر و اخلاق را ویژگی‌های تعیین‌کننده مدرنیته برمی‌شمارد. از نظر هابرماس نهضت روشنگری (Enlightenment) یک پروژه مدام ناتمامی است که هنوز امکانات خود را - بالفعل یا بالقوه - به تمامی به‌منصه ظهور نرسانده است، اما آرمان‌های آن از جمله عقلانیت نباید دست‌کم گرفته شوند. هابرماس معتقد است معیارهایی کلی در باب عقلانیت وجود دارد که تفاوت‌های زبانی، فرهنگی و ارزشی در جهان معاصر را درمی‌نوردد. اما عقلی که

او از آن دفاع می‌کند از اصول جزمی (dogma) و بنیادهای غایی (ultimate grounds) عاری و تهی است. در مقابل، ابن عربی و لیوتار^۱ - متفکر معتقد به مبانی پست مدرن - در جبهه مخالف هابرماس قرار گرفته، استنباط منطقی و داوری عقلانی را یک "کلید" نمی‌دانند و هر دو معتقدند که عقل انسان به تنهایی نمی‌تواند داوری تعیین‌کننده باشد. پست مدرن متضمن گشایش و سماحتی نسبت به تنوع و گونه‌گونی طرق حیات و معرفت است؛ طرقتی که نمی‌تواند ذیل یک دیدگاه واحد تماشاگرانه عقل بشری قرار گیرند تا در معرض داوری واقع شوند. مفاهیم روشنگری - یا به تعبیر لیوتار "فراروایت"ها (meta-narratives) - بیشتر ساختارهایی ایدئولوژیک هستند تا حقایقی کلی. بنا به عقیده لیوتار، این فراروایت‌ها اسطوره‌های مدرنیته با اسطوره‌شناسی یونانی یا جهان‌شناسی هندوی هستند. اما از نظر ابن عربی - همان‌طور که گفته شد - داوری عقلانی کلید اصلی گشایش باب معرفت نیست، بلکه معرفت نفس به منزله موهبتی الهی کلیدی است که می‌تواند دستیابی معرفتی به "وحدت وجود" را به آدمی ببخشد. جهت‌گیری اصلی معرفت‌شناختی ابن عربی، معرفت‌شناسی «چه کسی شناخته می‌شود؟» است؛ یعنی چه کسی از طریق جریان هراکلیتی معروف به "عصر" - و به تعبیر ابن عربی "نفس الرحمن" - شناخته می‌شود؟ مؤلف اعتقاد دارد که هیچ‌یک از نظریات مدرن هابرماس و پست مدرن لیوتار در باب معرفت، چنین تأکید و توجه معرفت‌شناختی بدیلی را مدنظر نداشته‌اند. به بیان دیگر نظریات مدرن و پست مدرن در باب معرفت، ساختارهای فکری بشری‌اند که نمی‌توانند به یقین و قطعیت در ارتباط با شناخت حقیقت مطلق دست یابند. مدرنیسم کارآیی عقل بشر را می‌ستاید و پست مدرن بر نسبت‌گرایزناپذیر آن تأکید

1. Lyotard

می‌ورزد و هر دو فاقد مدارک مثبتۀ معرفت‌شناختی تجلی‌گرانه (theophanic) "وحدت وجود" می‌باشند.

در فصل پایانی کتاب، "متافیزیک معرفت نفس" یا "متافیزیک قلب" به تفصیل مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است. بر طبق این متافیزیک، تنها قلب است که قادر به شناخت و درک واقعیت "وحدت وجود" (در ابعاد تنزیهی و تشبیهی آن) می‌باشد و چون هیچ‌گونه ثنویتی بین فاعل شناسا و متعلق شناسایی، عین و ذهن، اصل و تصویر وجود ندارد، لذا نفس ناطقه یا قلب انسان جنبه‌های تنزیهی و تشبیهی ذات یگانه را به نحو کلی و مطلق نشان می‌دهد و به تعبیری کلّ نظام الوهی را تصویر می‌کند. این همان شهود ذاتی است که برحسب آن، عشق الهی در جامع‌ترین و کامل‌ترین شکل خود شناخته می‌شود. پیامد منطقی این شهود ذاتی، تجلی خارجی و آشکار شدن انکشاف ذاتی در "عرصۀ تجلی" است که "عوالم" نامیده می‌شود و شامل تمام آن چیزی است که در شبکه مکان و زمان، یعنی در تاریخ و فرهنگ رخ می‌دهد. خداوند خود را به صورت عالم نشان می‌دهد و گوهر این عالم، انسان کامل است. اجمالاً کلّ جریان عشق الهی که باید شناخته شود (از تجلی ذاتی نخستین تا تجلی خارجی) متافیزیک معرفت نفس ابن عربی را تشکیل می‌دهد. دریافت‌های عقل کلی (Intellect)، نفس کلی (Mind) و قلب کلی (Heart) واقعیت متفرد بسیطی را پدید می‌آورد که ابن عربی آن را نور ازلی (Light) می‌نامد. این نور ازلی همان معرفت به خدا و معرفت به "وحدت وجود" است.

در روان‌شناسی مدرن، نفس هرگز شأن و منزلت یک مقولۀ تبیینی محوری تقلیل‌ناپذیر را نیافته است و در نتیجه، وجوه اساسی رفتار و سلوک نفس یعنی ابعاد ذاتی متافیزیکی، ایدئولوژیک و فرهنگی آن به‌طور قابل ملاحظه‌ای مغفول

مانده و در یک الگوی کاملاً تجربی و منطقاً اسیر امور عینی و معطوف به واقع (factual) نسبتاً مبهم و نامشخص باقی مانده است. فرآورده‌های روان‌شناسی تجربی موجب پدید آمدن کثیری از نظریات و مشاهدات مرتبط با مغز، رفتار، فهم، فرآیند اطلاعات، هوش مصنوعی، وجدان یا شعور، ذهن، زبان، شخصیت، ارتباط و... گردیده، اما توجه تحلیلی تبیینی بسیار ناچیزی به یک متافیزیک جامع در باب نفس شده است.

مؤلف با بیان این مطالب، مهم‌ترین تفاوت میان تفکر سنتی (همچون تفکر ابن عربی) و فرضیات روان‌شناسی علمی مدرن به ویژه روان‌شناسی تجربی را از حیث مفهومی و منطقی، نبود متافیزیکی شفاف و جامع در خصوص نفس می‌داند. البته خاطر نشان می‌کند که امروزه روان‌شناسانی نظیر اسلون^۱ ضمن ارتقاء کانون توجه خود از مغز و امور فردی به امور اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، تاریخی و جهانی، حرکتی مشخص به سمت دیدگاهی جامع‌تر در مقایسه با روان‌شناسی تجربی را سامان داده‌اند، که آن را "روان‌شناسی انتقادی - استنتاجی" (critical-discursive psychology) می‌نامد. این روان‌شناسی بر آن است که تمام نظریات درباره نفس فرآورده‌هایی هستند که ساختاری اجتماعی و شأنی تاریخی دارند. این روان‌شناسی اهمیت ویژه‌ای برای عمل استنتاجی، خلاق و رهایی‌بخش انسان قائل است و به دیدگاهی گسترده در خصوص ذو وجوه بودن نفس آدمی وفادار می‌باشد.

مؤلف نظریه خود را در مقام داوری میان این روان‌شناسی و دیدگاه ابن عربی چنین اظهار می‌دارد: دیدگاه‌هایی این چنین هر چند در قیاس با روان‌شناسی عصبی تجربی یک گام به جلو محسوب می‌شوند، اما وقتی با متافیزیک جامع

1. Sloan

”وحدت وجود“ مقایسه کردند، محدودیت نسبی خود را نشان می‌دهند؛ چراکه ماهیت واقعی و جایگاه شایسته وجود شناختی پدیده‌هایی را که با آنها سروکار دارند، درک نمی‌کنند.

نشر المحاسن الغالية

فی فضل مشایخ الصوفیة اصحاب المقامات العالیة^۱

شیخ عبدالله اسعد یافعی

فرشته سخایی - فاطمه غلام نژاد

عبدالله ابن اسعد علی بن سلیمان بن فلاح یافعی، ملقب به عقیف الدین به سال ۶۹۸ در یمن متولد و در سال ۷۶۸ هـ. ق. در مکه وفات یافت. وی ضمن تحصیل در علوم دینی به تهذیب و مجاهدت نفس پرداخت و صاحب شخصیتی علمی و عرفانی در جهان اسلام گردید و توانست خدمات فراوانی را به جامعه اسلامی عرضه نماید. شیخ عبدالله یافعی در طول عمر بابرکت خویش تألیفات ارزشمند و متعددی را به یادگار گذارد. وی هم‌چنین در زمینه عرفان و تصوف نیز صاحب تألیفات متعددی است که از مهم‌ترین آن کتاب نشر المحاسن الغالیة فی فضل

۱. عبدالله ابن اسعد یافعی، نشر المحاسن الغالیة فی فضل مشایخ الصوفیة اصحاب المقامات العالیة، تحقیق و تعلیق عبدالناصر سعدی احمد عبدالله، ۲ جلد، جلد ۱، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة، چاپ اول، ۱۴۲۴ هـ.

المشايخ الصوفيه اصحاب المقامات العاليه می باشد. در پی مقاله قبلی به احوال و آثار عبدالله یافعی پرداختیم، در این مقاله قصد آن داریم که به معرفی کتاب مذکور بپردازیم.

یافعی نیز مانند سایر مؤلفین در ابتدای کتاب از روش خاص خود در این کتاب سخن گفته است. وی پس از طرح هر موضوع، آیات قرآنی پیرامون آن را ذکر کرده و به دنبال آن احادیث شریف نبوی را در آن باب آورده است؛ سپس به نقل اقوال مشایخ صوفیه در آن موضوع پرداخته و در آخر نیز داستان‌ها و حکایاتی را از زندگی اولیا و مشایخ حکایت کرده است. چنین شیوه‌ای در نگارش کتاب سبب گردیده است که هر خواننده‌ای بتواند از آنها بهره‌ای به فراخور حال خود برگیرد و بدین لحاظ کتاب نشر المحاسن الغالیه، متمایز از سایر تألیفات او و تألیفات بسیاری از مؤلفین در زمینه تصوف و عرفان گردیده است.

کتاب فوق‌الذکر اخیراً در دو جلد با تحقیق و تعلیق عبدالناصر سعدی احمد در مصر به طبع رسیده است:^۱

در جلد اول، مؤلف، کتاب را با خطبه‌ای آغاز می‌کند و پس از حمد و ثنای الهی، بر اولیا و اصحاب او درود می‌فرستد و قصیده‌ای را به نام «الراح المختوم والدر المنظوم فی مدح المشايخ اصحاب السرالمکتوم و ذم الطاعنین فیهم من جمیع الخصوم»^۲ در مدح ایشان می‌سراید. پس از آن به بیان انگیزه و هدف خود از تألیف این کتاب می‌پردازد و روش خود را در تألیف کتاب بیان می‌دارد و به

۱. چاپ دیگری از این کتاب در یک مجلد به اهتمام خلیل عمران المنصور در سال ۱۴۲۱ قمری در بیروت، دارالکتب العلمیه، منتشر شده است.

۲. در کتاب هدیه العارفين این قصیده به عنوان کتاب مستقلی از عبدالله بن اسعد یافعی ذکر شده است: اسماعیل باشابغدادی، هدیه العارفين اسماء المؤلفين و آثار المصنفين، ۶ جلد، جلد ۵، چاپ دوم، بغداد، مکتبه المثنی، صص ۴۶۶ - ۴۶۵.

آن کفایة المعتقد و نکایة المنتقد^۱ لقب می دهد.

مسائلی که وی در این کتاب به طرح آنها می پردازد، عبارتند از:

۱- آیا ظهور کرامات از جانب اولیای الهی جایز است یا خیر؟

۲- آیا کرامات از حیث جنس و رتبه به معجزه می رسند یا خیر؟

۳- فرق میان معجزه و کرامت چیست؟

۴- آیا علی رغم آنکه کرامات توسط صحابه ظاهر می شده، بعد از آنها نیز

توسط اولیا جایز است؟

۵- چرا ظهور کرامت بعد از زمان صحابه بیش از ظهور و بروز آنها در زمان

صحابه است؟ مگر صحابه برتر از سایر اولیاء الله نیستند؟!

۶- آیا مؤمن به عالم غیب، علم و آگاهی دارد؟

۷- اگر یکی از اولیاء الله صاحب کرامت است، بدین جهت آیا وی برتر از آن

ولی دیگری است که صاحب آن کرامت نمی باشد؟

۸- آیا علماء به علم باطن برتر از علماء به علم ظاهر (علوم شرعیّه) هستند؟

۹- فرق میان شریعت و حقیقت چیست؟ و آیا یکی بر دیگری برتری

دارد؟ و آیا تمسک به یکی انسان را مستغنی از دیگری می سازد؟

شیخ یافعی پاسخ به سؤالات فوق را در فصول دهگانه تبویب می نماید و

به ترتیب از فصل یکم تا دهم به پاسخ مفصل به آنها می پردازد؛ او در هر فصل

ضمن استدلال به دلایل عقلی و نقلی، به آیات قرآنی و احادیث نبوی استناد

می نماید و پس از آن به ذکر اقوال مشایخ صوفیه در آن موضوع می پردازد و در

پایان هر فصل حکایاتی از اولیا و اصحاب کرامات را مثال می زند. از مهم ترین

۱. در برخی کتب از جمله هدیه العارفین، کشف الظنون و طرائق الحقایق آن را نام کتاب دیگری از عبدالله یافعی ذکر کرده اند.

این فصول، فصل دهم است. مؤلف کتاب علاوه بر اینکه در این قسمت فصلی را برای پاسخ به سؤال دهم اختصاص می‌دهد، در پایان کتاب نیز مجدداً به بحث پیرامون جمع میان حقیقت و شریعت می‌پردازد. یافعی پس از پاسخ به سؤالات و طرح فصول دهگانه، مقامات سالکین را به ترتیب نام می‌برد و آنها را تبیین می‌کند؛ مقامات دهگانه از این قرار است:

۱- توبه ۲- ورع ۳- زهد ۴- صبر ۵- فقر ۶- سُکر ۷- خوف ۸- رجاء ۹- توکل ۱۰- رضا. ایشان قصیده‌ای را دربارهٔ مقامات می‌سراید که در ضمن آن، هر یک از مقامات را معنا می‌کند و پس از قصیده به شرح و معنای مفصل آن می‌پردازد و در ادامه آن، هر یک از مقامات را به ترتیب، تبیین و تفسیر می‌کند. در بیان معنی هر مقام نیز مطابق روش خود در تألیف این کتاب، ابتدا با استناد به آیات قرآنی و احادیث نبوی و سپس با استناد به اقوال مشایخ صوفیه و حکایت‌ها و داستان‌های ایشان، هر یک از مقامات را معنا می‌نماید. در اینجا برای اختصار در هر مقام به نقل سخن یکی از مشایخ در آن باره اشاره می‌کنیم:

۱- مقام اول، مقام توبه است. «به عقیده شیوخ صوفیه توبه اصل و اساس همهٔ مقامات است و هیچ مقامی بدون توبه صحیح نیست. استاد ابوالقاسم قشیری دربارهٔ آن می‌گوید: هرکس به خاطر ترس از عقوبت توبه کند، صاحب توبه است و هرکس به خاطر طمع به ثواب الهی توبه کند، صاحب انابه است و هرکس برای رعایت امر الهی نه از روی ترس و نه از روی طمع توبه نماید صاحب توبه است.»^۱

۲- مقام دوم، مقام ورع است. «ورع در لغت به معنای خودداری از عملی به دلیل ترس است و در شرع به خودداری از عمل برای امتثال به امر الهی معنا

۱. یافعی، همان، صص ۲۰۸-۲۰۷.

می‌شود. ابراهیم بن ادهم می‌گوید: ورع؛ ترک نمودن هر عمل شبهه‌ناک است.^۱
 ۳- مقام سوم، مقام زهد است. یافعی درباره آن می‌گوید: «زهد بر دو قسم است: فرض و فضل. زهد در حرام، زهد فرض است و زهد در حلال، زهد فضل است... و به معنای لغوی، زهد؛ عمل کردن خلاف رغبت و مخالفت با رغبت است و زاهد در پنج امر باید خلاف رغبت عمل کند: ۱- طعام ۲- لباس ۳- مسکن ۴- اثاثیه ۵- نکاح.»^۲

۴- مقام چهارم، مقام صبر است. یافعی به نقل از ابومحمد جریری درباره صبر می‌گوید: «صبر آن است که حال نعمت و نعمت برایت تفاوت نکند و در هر دو حال آرامش خاطر داشته باشی، پس صبر به معنای آرامش هنگام فشار سختی‌ها و محنت‌هاست.»^۳

۵- مقام پنجم، مقام فقر است. شبلی در این باره می‌گوید: «حقیقت معنای فقر آن است که هیچ چیز غیر از خدا، تو را بی‌نیاز نکند.»^۴

۶- مقام ششم، مقام شکر است. یافعی سخن ابوالقاسم جنید را در این باره نقل می‌کند: «شکر آن است که با استفاده از نعمت‌های الهی معصیت خداوند ننمایی.»^۵

۷- مقام هفتم، مقام خوف است، بنا به قول قشیری: «سرسلسله حکمت؛ خوف از خداوند تعالی است.»^۶

۸- مقام هشتم، مقام رجاء است. ابو عبدالله بن خفیف می‌گوید: «رجاء به معنی

۱. همان، صص ۲۲۷-۲۲۵.

۲. همان، ص ۲۳۴.

۳. همان، صص ۲۶۰-۲۵۹.

۴. همان، ص ۲۶۷.

۵. همان، ص ۲۷۴.

۶. همان، ص ۲۷۸.

خشنودی و خرسندی قلب به سبب دیدن بخشش و کرم پروردگار است.»^۱
 همچنین یافعی سخن ابوعلی روزباری [= رودباری] را در این باره نقل می‌کند:
 «خوف و رجاء مانند دو بال پرنده هستند، هرگاه یکی از آنها نباشد، پرنده دچار
 نقص است و اگر هر دو بال از دست رود، پرنده به سرحد مرگ می‌رسد.»^۲

۹- مقام نهم، مقام توکل است. توکل در لغت به معنای اظهار عجز و اعتماد بر
 غیر است و این معنا با معنای شرعی آن موافقت دارد. محاسبی در این باره
 می‌گوید: «توکل آن است که بنده در آنچه دوست دارد یا ندارد یا آنچه نسبت
 بدان خوف و رجاء دارد، به جای اسباب، بر خداوند تعالی اعتماد کند و هرگز به
 اسباب تکیه نکند.»^۳

۱۰- مقام دهم، مقام رضاست. ابوالحسن نوری درباره آن می‌گوید: «رضا،
 شادمانی قلب به قضاء الهی است.»^۴

پس از آن، شیخ عبدالله یافعی سخن پیرامون احوال را آغاز می‌نماید. وی
 ابتدا حال را معنا می‌نماید و سپس تفاوت آن را با مقام بیان می‌کند:

«حال معنایی است که بر قلب انسان وارد می‌شود، بدون آنکه از راه شادی یا
 غم و اندوه یا تنگنا یا گشایش یا شوق یا هراس یا بیم یا پریشانی حاصل شده باشد،
 پس احوال، مواهب الهی هستند و مقامات، اکتساب بشری هستند؛ احوال عین
 جود الهی هستند و مقامات، با جهد انسان حاصل می‌شوند، صاحب مقام در مقام
 خود مقیم می‌شود و صاحب حال در حال خود ارتقا می‌یابد.»^۵

۱. همان، ص ۲۸۵.

۲. همان‌جا.

۳. همان، ص ۲۹۰.

۴. همان، ص ۳۰۵.

۵. همان، ص ۳۱۳.

وی بعد از آن احوال دهگانه را به شرح زیر برمی‌شمارد:

۱- محبت ۲- شوق ۳- انس ۴- هیبت ۵- قرب ۶- حیا ۷- سُکر ۸- وصول ۹- فناء ۱۰- بقاء. سپس مطابق سنت خود در مباحث پیشین، پس از استناد به آیات قرآنی و احادیث نبوی به نقل سخنان صوفیه در این باب می‌پردازد و در ادامه، داستان‌هایی از زندگی مشایخ صوفیه را در این باره حکایت می‌کند. مؤلف مذکور پیش از توضیح صفات حمیده و فضایل سالکان طریق حق و حقیقت، قصیده‌ای مشتمل بر بیست صفت ایشان را می‌سراید و آن را معنا می‌کند و براساس آن، صفات ممدوح و پسندیده اولیاء را به این شرح برمی‌شمارد: ۱- تقوا ۲- علم ۳- ادب ۴- سخا ۵- قناعت ۶- عزلت ۷- ذکر ۸- صدق ۹- اخلاص ۱۰- استقامت ۱۱- تواضع ۱۲- توسل. بیان ایشان درباره صفات اول تا نهم در جلد اول کتاب مندرج است و جلد دوم کتاب با تبیین صفت دهم، آغاز می‌شود.

در جلد دوم مؤلف در ادامه بحث قبل به ذکر خصال حمیده و شرح آنها پرداخته و به بیان دهمین فضیلت یعنی استقامت و مقام والای آن می‌پردازد. در این زمینه، شیخ یافعی به آیه ۱۱۲ سوره هود [فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ] اشاره کرده و راجع به این مقام به اقوال و حکایات چندی اشاره می‌کند. وی در ادامه صفات دیگر اولیاء خدا یعنی تواضع و توسل و اهمیت آنها در طریقه سالکین و شفاعت نبی اکرم را تبیین و توضیح می‌نماید. در بخش بعد شیخ یافعی به مسأله مهم شطحیات صادره از برخی مشایخ صوفیه پرداخته و در دفاع از این مقام، جواب‌های چهارگانه‌ای را مطرح می‌نماید و در این زمینه قصیده‌ای نیز می‌سراید. مصنف در اینجا اشکالات مطرح شده را پاسخ داده و شطحیات صوفیانه را مرتبط به حال سکر و مستی صوفی می‌داند که به هنگام نوشیدن جمال محبوب به حال مستی می‌رسد و در مقام وصل به حضرت قدس، مشاهدات خود را به صورت شطحیات بیان می‌کند. به نظر

وی آنان که به این امر جاهل هستند، این امور را انکار و تکفیر می‌نمایند. مصنف در این قسمت از کتاب به مواردی از این شطحیات اشاره نموده و در ادامه به هفت مسلک در توجیه افعال و اقوال اهل صوفیه می‌پردازد که عبارتند از:

- ۱- در توجیه اهل صوفیه در حالت سکر و مستی.
 - ۲- در توجیه صدور شطحیات اهل تصوّف از مقام فنا در حق سبحانه و تعالی.
 - ۳- در توجیه ایشان از امر؛ یعنی گاهی دستور و فرمان بر بیان شطحیات می‌یابند.
 - ۴- در توجیه اهل صوفیه و اختیار ایشان در نفع به خلق؛ یعنی اگر در بیان شطح علّتی بر مصالح بندگان و نفع ایشان باشد، سالک ناچار به بیان آن است.
 - ۵- توجیه اهل صوفیه در تأویل و تفسیر امر ظاهر.
 - ۶- توجیه ایشان به اذن تصرّف در مملکت حق - سبحانه و تعالی - به فرمان و جواز حق تعالی.
 - ۷- توجیه صوفیه درباره عمل تخریب، یعنی نابودی نفس خویش با کلام یا عملی که سبب گردد از چشم مردم، مقام وی ساقط شود.
- جواب دوم در همین مسلک در توجیه افعال صادره از ایشان است که موجب انکار آنها گردیده به نحوی که گناهان خویش را اظهار و محاسن خود را پوشیده داشته تا عوام به چشم سوءظن به آنها بنگرند و از قلب‌های مردم خارج شوند.
- جواب سوم در جواز صدور سماع در قول و حرکات از اهل صوفیه است که امام یافعی این امر را جایز دانسته، لکن با شروط و تفصیل خاص خود که در این قسمت از کتاب به تفصیل به بیان آن می‌پردازد و اقوال مختلفی را در اثبات رأی خویش بیان می‌کند.
- جواب چهارم در میان علّت پراکندگی صوفیه در آغاز کار و گردش برخی از

آنها در بیابان‌ها و یا اقامت برخی در مقابر و خرابات است.

در بخش خاتمه امام یافعی به اقوال علماء حقیقی و افعال ایشان که دلالت بر تعظیم شرعیات دینی است، اشاره می‌نماید که البته برخلاف آنچه برخی از اهل تصوف می‌پندارند (که در مقامات و مراحل بالا می‌توان به شریعت عمل نکرد یا برخلاف آن عمل نمود، خصوصاً اسقاط تکالیف شرعی هنگام رسیدن به مراحل بالا مطابق آیه شریفه: *وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ*)، شیخ بزرگوار چنین طریقتی را ناصواب دانسته و به انکار آن می‌پردازد، بلکه شریعت و حقیقت را ملازم یکدیگر معرفی می‌کند؛ از نظر او شریعت علم ظاهر و حقیقت علم باطن است و راه وصول به حقیقت، همان شریعت است، پس شریعت طریق حقیقت است.

شیخ یافعی در این قسمت کتاب مبحثی را نیز به احادیث پیرامون صفات الهی اختصاص می‌دهد و در این زمینه اقوال متکلمین و عرفا را مطرح می‌نماید. از جمله مسائل مطروحه در این بخش مسأله تشبیه و تنزیه در مورد صفات حق تعالی است. در ادامه کتاب، مصنف به برتری طایفه صوفیه بر دیگر طوایف (که در ضمن هدف اصلی نگارش کتاب نیز بوده است) می‌پردازد و ضمن بیان ماهیت تصوف، وجه تسمیه آن و فرق آن با زهد، مباحثی را پیرامون برتری این طایفه بر سایر طوایف، و مقامات عالیه و عظیمة نبی اکرم (ص) و جلالت قدر آن حضرت بر سایر انبیا مطرح می‌نماید که به جهت اهمیت خاص این بخش از کتاب، مطالبی را به نحو اختصار ذکر می‌نماییم. اما در ماهیت تصوف: امام عبدالله بن اسعد یافعی در میان ماهیت تصوف از قول شیخ ابو محمد رویم می‌فرماید: «تصوف مبتنی بر سه خصلت است: ۱- تمسک به فقر و نیازمندی ۲- تخفیف و تخفف نفس از طریق بخشش و ایثار ۳- ترک تعرض و اختیار از نفس خویش.»^۱ در

۱. یافعی، همان، ص ۶۹۵.

جای دیگر، از قول ابوالقاسم جنید در ماهیت تصوف می‌فرماید: «تصوف یعنی تنها با حق تعالی باشد، بدون هیچ علاقه و رابطه‌ای با چیزی.» نیز در تعریف آن آمده است: «تصوف یعنی اینکه حق تعالی تو را از خودت بمیراند و به خود زنده کند.»^۱ برخی نیز در تعریف آن آورده‌اند: «تصوف، اول آن علم و میانه آن عمل و آخر آن موهبت است.»^۲

در وجه تسمیه این طایفه به صوفیه هم به اختصار چنین آمده است: حقیقتاً در اسم صوفی اختلاف است، پس عده‌ای گفته‌اند صوفی یعنی کسی که منسوب به صفتی است که برای فقرا و مهاجرین در عهد پیامبر اکرم (ص) به اهل صفه معروف بودند. برخی هم صوفیه را به کسانی که در صف اول مؤمنین حق تعالی قرار داشته‌اند، باز می‌گردانند. عده‌ای هم صوفیه را به نوع پوشش این طایفه که غالباً در قدیم از صوف یعنی پشم بوده است، منتسب می‌دانند.^۳

اما در مورد زمان وقوع اسم صوفیه، مصنف از قول شیخ الاسلام شهاب‌الدین سهروردی در کتابش به نقل از ابن عباس (ره) آورده است که روزی پیامبر اکرم (ص) برابر اهل صفه ایستاده بودند و فقر و مجاهدت و پاکی قلب‌هایشان را نظاره می‌کردند، پس رو به آنها فرمودند: ای اصحاب صفه بر شما بشارت باد که هر که از شما بر این سختی و صفت باقی بماند، در حالی که مثل امروز راضی و خرسند باشد، بدانند قطعاً در قیامت از دوستان من خواهد بود.^۴ عده‌ای هم قائلند که صوفیه، طایفه‌ای در خراسان بوده‌اند که در صخره‌ها و غارها و دور از شهرها و قریه‌ها می‌زیسته‌اند و در آن نواحی هم به «شکتفیه» معروف

۱. همان‌جا.

۲. همان، ص ۶۹۶.

۳. همان، ص ۶۹۸.

۴. همان، ص ۶۹۹.

بودند که نام یکی از این غارها بوده است و این طایفه به خاطر زهد و ترک دنیای خویش به صوفیه معروف شده‌اند.

امام یافعی در ادامه به تفاوت میان زاهد، فقیر و صوفی پرداخته و هر کدام را به طور جداگانه و مفصل بررسی نموده و در نهایت به مقام بالای اهل صوفیه اشاره می‌کند. نهایتاً، وی اشاره‌ای به مقامات عالیه و عظیمهٔ پیامبر اکرم (ص) و جلالتِ قدرِ آن حضرت بر سایر انبیا می‌نماید و در انتها هدف اصلی خود را از تألیف کتاب، نشر محاسن اولیاءالله و کرامات ایشان و جمع میان شریعت و حقیقت و محبت به اولیاء و دوری از دشمنان ایشان بیان می‌کند و با امید به بهره‌مندی خوانندگان از کتاب، و دعا به درگاه الهی و درود بر پیامبر ختمی مرتبت، کتاب را به پایان می‌رساند.

بینش عرفانی وجود در اسلام سنتی

تأویل قرآنی سهل تستری

تألیف: گرهارد بوئرینگ^۱

سجاد دهقان زاده

کتاب بینش عرفانی وجود در اسلام سنتی با عنوان فرعی "تأویل قرآنی [شیخ] صوفی، سهل تستری" (متوفی ۲۸۳ قمری) اثر بوئرینگ، جزو مجموعه "مطالعات در زبان، تاریخ و فرهنگ شرق اسلامی" در سال ۱۹۸۰ چاپ شده است. گرهارد بوئرینگ استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه ییل^۲ می‌باشد. او در آلمان متولد شد و در همانجا به تحصیل پرداخت. او به دنبال مطالعات فلسفی در مونیخ، از دانشگاه پنجاب در لاهور پاکستان نیز دیپلمی را در زمینه مطالعات اسلامی دریافت کرد. او همچنین به تحصیل زبان عربی در قاهره پرداخت.

1. Böwering, Gerhard, *the mystical vision of existence in classical Islam, the Qur'anic Hermeneutics of Sufi Sahl At-Tustari* (d. 283 / 896), Berlin, 1980.

2. Yale

بوئرینگ پس از مطالعات الهیاتی (کلامی) در مونترال، به مطالعه اسلام در دانشگاه مک‌گیل^۱ پرداخت.

او در سال ۱۹۷۵ دکترای خود را در زمینه مطالعات اسلامی از مونترال گرفت. وی از سال ۱۹۷۵ تا ۱۹۸۴ نخست استادیار و سپس دانشیار دانشگاه پنسیلوانیا بود و در سال ۱۹۸۴ استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه یال گردید. اینک به توصیف مختصری از فصول این کتاب می‌پردازیم:

۱. مؤلف در فصل اول این کتاب در صدد برمی‌آید تا گونه‌ای از "سنت تستری" که در منابع اولیه صوفیه موجود است و از آنها استنباط می‌شود را به صورتی خلاصه ترسیم کند. منظور از سنت تستری، آن چیزی است که از روایات و کلمات قصار خود او که در منابع موجود و مفقود نقل شده، فهمیده می‌شود. این مطلب با توجه به عنوان این فصل - سنت تستری و منابع اولیه - نیز قابل فهم است. با بررسی این منابع اولیه می‌توان به چشم‌اندازی کلی از تفکر عرفانی تستری دست یافت. این منابع را از لحاظ زمانی می‌توان طی سه دوره زمانی مطرح کرد:

۱. سنت تستری در منابعی که مربوط به قبل از سال ۳۵۶ ه. ق است. ۲. منابعی که مربوط به سال‌های مابین ۳۵۶ تا ۴۶۵ ه. ق هستند. ۳. سنت تستری در منابعی که مربوط به بعد از سال ۴۶۵ ه. ق هستند. در این فصل از کتاب، با توجه به منابعی که در هر یک از این دوره‌ها قرار می‌گیرند، روایات و اندرزهایی از تستری نقل می‌شود که در نهایت چشم‌اندازی از عقاید عرفانی او را نشان می‌دهد. در اینجا مثلاً نقل می‌شود که منابع اولیه صوفیه، از تستری چه چیزهایی را نقل کرده‌اند و اینکه هر کدام از منابع مربوط به این دوره‌ها، چه نگرشی به تستری و

1. McGill

تفکر عرفانی او داشته‌اند. منابعی هم وجود دارند که در حدّ نام از آنها یاد شده که بخشی از سنت تستری را برمی‌تابند، اما در حال حاضر مفقود می‌باشند.

۲. در فصل دوم به حیات تستری، استادانی که او از آنها درس گرفته و شاگردانی که وی تربیت کرده اشاره می‌شود. بنابر این کتاب، تستری اهل تستر (شوشتر) در استان خوزستان بوده و در سال ۲۰۳ هـ. ق دیده به جهان گشوده است. جریان حیات تستری طی چهار دوره مختلف مطرح می‌شود:

(الف) سال‌های رشد و تکوین: این دوره از زمان تولّدش - ۲۰۳ هـ. ق - تا اندکی پس از زیارتش از مکه را شامل می‌شود.

(ب) سال‌های انزوا: او پس از زیارت مکه، طی دوره‌ای بیست ساله به ریاضت می‌پردازد و روزه‌های طاقت‌فرسا می‌گیرد. نمونه‌هایی از این زندگی زاهدانه را می‌توان با مراجعه به کتاب مشاهده کرد.

(ج) سال‌های تعلّم در تستر: این دوره، سال‌های بین ۲۴۵ تا ۲۶۲ هـ. ق را شامل می‌شود. او در تستر مدّتی را به علم‌آموزی صرف کرد، اما به‌خاطر ادّعای ویژه‌ای که او در تستر در باب توبه اظهار داشت، مجبور به ترک تستر به قصد بصره شد. او گفت: بر انسان فرض است که در هر دمی توبه کند؛ چه مؤمن باشد و چه کافر، چه مطیع باشد و چه عاصی.

(د) سال‌های تعلیم در بصره: او در سال ۲۶۲ یا ۲۶۳ هـ. ق وارد بصره شد و شروع به تعلیم کرد. حلقه‌ای کوچک از شاگردان را دور خود جمع کرد و تا زمان وفاتش در بصره زندگی می‌کرد. گویند وی به محض وفات ذوالنون مصری، تعلیم خود را آغاز کرد و تا آن زمان حتی خطابه‌ای هم ایراد نکرده بود. از جمله استادان اصلی وی می‌توان به محمد بن سوار (خال او)، ذوالنون مصری و حمزة بن عبدالله العبّادانی اشاره کرد. نحوه ملاقات تستری با هر یک از این استادان و کیفیت

ارتباط معنوی او با آنها، در این فصل به طور مفصل مورد بررسی قرار گرفته است. هم‌چنین از شاگردان برجسته تستری به افرادی چون محمد بن سالم و احمد بن سالم که بعد از تستری فرقه سالمیه را بنیان نهادند، ابن مسروق، ابو یعقوب بن همدانی الشوشی و دیگران را می‌توان اشاره کرد. اگرچه در این فصل طی روایتی اظهار می‌شود که تستری از رابطه استاد و شاگردی حقیقی تعبیر به رابطه عبد و مولا می‌کرد و خداوند را مولا و مرشد، و انسان را عبد و شاگرد می‌نامید ولی در عین حال در تربیت شاگردانش نیز بسیار فعال بود. او در سال ۲۷۳ و به قولی ۲۸۳ ه. ق در نتیجه کهولت سن و بیماری مزمن، دار فانی را وداع گفت.

۳. در فصل سوم، کتاب تفسیر القرآن تستری، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. از میان آثار منسوب به تستری که در منابع به آنها اشاره شده، مهم‌ترین اثر وی که فعلاً موجود هم می‌باشد، همین کتاب تفسیر القرآن اوست. انواع نسخ خطی که از این اثر وجود دارد، در این فصل، هم به لحاظ ظاهری و هم به لحاظ محتوایی توصیف می‌شوند. تعداد این نسخ خطی شش تا بوده و تاریخ تألیفشان به بعد از قرن نهم هجری برمی‌گردد. از این رو از عصر تستری تا زمان تدوین قدیمی‌ترین نسخه خطی این اثر، تقریباً یک شکاف چندصدساله وجود دارد.^۱ برای پل زدن بر این شکاف و به خاطر اینکه در دیگر منابع اولیه، مندرجات ویژه‌ای که منسوب به تستری هست وجود دارد ولی در قدیمی‌ترین نسخه خطی موجود نمی‌باشد، ناگزیر باید یک نمونه فرضی را در نظر بگیریم که تاریخ آن بین قرون چهارم تا نهم باشد که نویسنده و مؤلف آن نیز برای ما گمنام است. در این فصل آن تفسیری که به عصر خود تستری برمی‌گردد را نسخه اصلی^۲ و نمونه

۱. ۲۷۳ تا ۹۰۰ ه. ق.

فرضی را نمونهٔ اولیه^۱ می‌نامد و تاریخ قدیمی‌ترین نسخهٔ خطی موجود را ۷۲-۸۲۵ ه. ق می‌داند. بعد از آن، بحث‌هایی را در مورد ساختار محتوایی نسخهٔ تفسیرالقرآن و اینکه گردآورندگان آن چه کسانی بوده‌اند و در طی چند سال گردآوری شده و نیز در باب سندیت این اثر باتوجه به اینکه مندرجاتش تا چه حدی در منابع دیگر تأیید می‌شود، به بحث و بررسی می‌پردازد. هم‌چنین در مورد روش و سبکی که تستری در تفسیرش از آیات قرآنی درپیش گرفته، سخن به میان می‌آورد و در مورد ساختار محتوایی این اثر، سه‌گونه بافت را به رسمیت می‌شناسد:

۱. تفسیر تستری بر آیات. ۲. کلمات قصار و اندرزها و روایات. ۳. افزوده‌هایی که در ارتباط با تفسیری خاص، شاگردان او به آن افزوده‌اند. در این فصل اظهار می‌شود که مطالب ارائه شده در این اثر، حاصل جمع‌آوری دست‌نوشته‌های سردستی شاگردان اوست. در صفحات ۱۱۳ تا ۱۲۷ در طی سه جدول باتوجه به منابع دیگر، به بررسی اعتبار قدیمی‌ترین نسخهٔ خطی تفسیر پرداخته می‌شود.

۴. فصل چهارم^۲ تحت عنوان "خداوند در دو رویدادش، عهد ازلی و روز رستاخیز" مطرح می‌شود. در این فصل به‌طور کلی به بررسی افعال الهی در سه حوزه جهان مینوی، جهان دنیوی و جهان اخروی می‌پردازد. الگویی که تستری

1. Archetype

۲. ضمناً این کتاب از یک لحاظ به دو بخش عمده نیز تقسیم می‌شود. به این صورت که سه بخش نخست در باب تستری و آثارش صحبت می‌کند و در سه بخش دوم به‌گونه تفکر عرفانی تستری و عقایدش در باب نفس، خدا، تجلی و غیره می‌پردازد. محوری‌ترین بخش کتاب - باتوجه به عنوان آن - سه بخش آخر کتاب است. فصل اول بخش دوم کتاب را می‌توان فصل چهارم آن در نظر گرفت.

از خداوند ارائه می‌دهد، الگوی خدایی فعال و مصداق کُلِّ یومِ هوفی شأن^۱ است. وقایع و افعال خداوند در جهان مینوی و روز عهد، حول سه محور ترسیم می‌شود: اول، تجلی خداوند به صورت نورمحمد به شکل ستونی از جنس نور رقیق، که پس از این تجلی، این حقیقت و نور محمد شروع به نیایش میلیون ساله می‌کند. در وهله دوم، نژاد بشری از نورمحمد یا گلی که آغشته به نورمحمد بود، آفریده شد. خداوند این چنین، آدم را آفرید و از پشت آدم، انبیا و از پشت هر نبی امتش را فراخواند و آنها را به صورت ذره نور آماده کرد و از ایشان عهد گرفته و آنها را بر خودشان گواه ساخت. سومین واقعه روز عهد، به وجود آمدن قلب محمد بود. قلب محمد به عنوان جایگاه و منبع اتحاد عرفانی لحاظ می‌شود. نورمحمد در حال نیایش میلیون ساله، حقایق الهی اطراف خود را هرچه بیشتر در قسمت مرکزیش جمع کرد و قلب محمد را شکل داد. تستری قلب محمد را پیش‌الگوی کمال مقدر انسان، یعنی اتحاد با حقیقت الهی در نظر می‌گیرد. قلب محمد به عنوان سرچشمه و جایگاه اتحاد عرفانی انسان با خدا، معدن جواهر وحی و کتاب مقدس لحاظ می‌شود. چون قلب محمد حقایق تجلی یافته را در حین نیایش ازلی، مستقیماً از خدا برگرفت و مملو از آن حقایق شد، لذا منبع اشراق و معرفت می‌باشد.

اما وقایعی که در جهان اخروی روی خواهد داد – به گفته این کتاب – دو رویداد مهم است: لقای حقیقت متعال (حق) و تجلی حقیقت متعال؛ در روز رستاخیز نیز انسان به لقای خداوند نائل خواهد شد. اما این لقا با ملاقاتی که در روز ازل صورت گرفته بود، فرق می‌کند. در روز عهد، انسان درحالی که به صورت ذره نور بود، به واسطه نیایش حقیقت محمدیه – به عنوان پیش‌الگوی نبوی اش – خدا را ملاقات کرد، ولی در روز رستاخیز و در جهان اخروی، انسان اصالتاً به

۱. سوره رحمن، آیه ۲۹: او همیشه در کاری است.

لقای خدا می‌رسد. در این حالت او دیگر ذره نور نیست و آنچه از خداوند متجلی می‌شود را مستقیماً درک می‌کند. تستری نحوه این ملاقات را بنابر دیدگاه خودش با توجه به تفاسیری که بر آیات خاصی اظهار داشته، ترسیم می‌کند. او تجلی به صورت حق را موکول به جهان دیگر می‌کند و اظهار می‌دارد که: واژه تجلی برگرفته از جریان تجلی خدا بر کوه سینا در برابر موسی است. اما از نظر تستری، خداوند علاوه بر تجلیاتش در جهان مینوی و اخروی، در جهان خلقت نیز بیکار نمی‌نشیند و افعالی را پیوسته از خود نشان می‌دهد.

در بخشی از این فصل، بنابر نظر تستری، از دو حکم خداوند، یعنی حکم اضلال و حکم هدایت خداوند، صحبت به میان می‌آید. با این عقیده، دیدگاه تستری راجع به مسأله جبر و اختیار که یکی از مسائل بحث برانگیز زمانش بوده نیز تبیین می‌شود. تستری اظهار می‌دارد که خدای متعال در جهان خلقت یک سری اوامر و نواهی دارد که انسان، مکلف به رعایت آنهاست. قرارگرفتن در راستای آن اوامر و نواهی - یعنی رعایت آنها - متضمن توفیق و عصمت خدا و درنهایت مقتضی حکم هدایت خداست. اما عمل برخلاف آنها، سلب توفیق و ترک العصمه از جانب خدا و درنهایت حکم اضلال را در پی خواهد داشت. او می‌گوید: انسان هیچ فعالیت مستقل از خدا ندارد. حکم هدایت و اضلال خداوند بر بندگان ضرورتاً جاری می‌شود، اما در وهله اول این تصمیم انسان است که تعیین‌کننده جاری شدن یکی از این دو حکم بر وی است. در نتیجه تصمیم به اینکه او در راستا یا در خلاف اوامر و نواهی خدا عمل کند، انسان، مستحق یکی از این دو حکم و درنهایت بهشت و جهنم می‌شود. از نظر تستری، خداوند در سه حوزه جهان مینوی، جهان دنیوی و جهان اخروی به ترتیب به صورت‌های رب، خدای وحی‌کننده و خالق و در سومین حوزه به صورت حق، متجلی می‌شود.

فصل پنجم تقریباً مفصل‌ترین فصل این کتاب است که با عنوان "انسان عارف و درک حوزه لایتناهی توسط او" نامگذاری شده است که در آن موضوعاتی از قبیل سرّ نفس، ذکر، یقین عرفانی به لقای سعادت‌بار، موهبت ایمان، اقرار به یگانگی خدا و معرفت سه جزئی در باب خدا، طرح و بررسی می‌شوند. تستری از نفس، یک معنای مثبت و یک معنای منفی می‌فهمد. در معنای مثبت، نفس همان ذرّه نوری است که در درونی‌ترین بخش وجودی انسان به ودیعه نهاده شده است و مرکز گفتگوی خداوند با عارف می‌باشد. در معنای منفی، نفس همان نفس اماره، شیطانی و نفس الطبع می‌باشد. تستری در این فصل و در تبیین سرّ نفس، از آیات خاصی در قرآن و از شخصیت فرعون در قرآن بهره می‌گیرد. تستری می‌گوید: فرعون نادانسته جمله‌ای را بر زبان خود جاری کرد که یک عارف در اوج معرفت عرفانیش آن را بیان می‌کند. فرعون گفت: «أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى».^۱ عارف هم در اوج معرفتش می‌گوید: أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى. اما معنایی که فرعون از "أنا" در نظر داشت با معنایی که یک عارف واصل از آن در نظر دارد، کاملاً در تضاد است. منظور اولی، نفس الطبع است و منظور دومی نفس الرّوح و همان ذرّه نور الهی می‌باشد. تستری نفس الرّوح را به عنوان کانون سخن‌گفتن و خودآشکارسازی خداوند می‌داند. انسان عارف با فهم این سرّ نفس، عهد ازلی‌اش را دوباره متحقّق می‌کند و در نتیجه حضور خدا در سرّ نفس، یا هرگونه تغییری ناشی از آن حضور، حالات خاصی در عارف پدیدار می‌شود.

تستری در باب ذکر خدا می‌گوید: ذکر خداوند توسط انسان، مبتنی بر شناخت وضعیتی‌اش در برابر خداست (علم الحال). او این وضعیتی را وضعیتی عبد در برابر مولا می‌داند. همین‌طور او ذکر را به عنوان قوّت معنوی انسان معرّفی

۱. سوره نازعات، آیه ۲۴: منم خدای بزرگ شما.

می‌کند و این قوّت معنوی را با قوّت معنوی فرشتگان - یعنی تسبیح خداوند - مشابه می‌داند. در نهایت، اینکه عارف در اوج شهود عرفانی، ذکر را به عنوان عمل خودِ خدا که ذکرش را در درون عارف می‌پروراند، درک می‌کند.

در باب یقین عرفانی، تستری وضعیّت حال یک عارف را در حالی که در جهان خلقت حاضر است و در سرّ وجودی‌اش سه سطح تجربه خدا را - ربّ، خالق و وحی‌کننده، حق - درک کرده، مورد بررسی قرار می‌دهد. عارف در این حالت تجربه قلبی و مینوی خود را به خاطر می‌آورد. از نظر تستری یقین مراتبی دارد. او از مشاهده (درک دائمی حقایق معنوی و مراقبه دائمی)، معاینه (درک لحظه‌ای حقایق معنوی) و مکاشفه (کنار رفتن حجاب‌هایی که مانع رؤیت با قلب می‌شود) صحبت می‌کند و آنها را لحظات یقین می‌نامد و مصداقشان را به ترتیب سه نبیّ محمّد، ابراهیم و موسی می‌داند. او می‌گوید موهبت ایمان همان ذره‌ای است که هنگام خلقت، در نهاد انسان به عنوان موهبت قرار داده شد. این موهبت اشکال مختلفی مثل نور یقین، نور هدایت و نور ایمان را می‌تواند به خود بگیرد. تستری اقرار به یگانگی خدا را به عنوان حقیقتی که دائماً همراه انسان است توصیف می‌کند. اقرار به یگانگی خدا اعترافی صرف نیست، بلکه به معنای این است که تمام توجه و تمرکز انسان حول محور خدا باشد. تستری می‌گوید: این اقرار، ریشه در زمان روز عهد دارد و اقرار به آن در این جهان، تحقق دوباره اقرار مینوی است. او این اقرار را به همراه پیروی از الگوی پیامبر، دو سنگ بنای سلوک دینی معرفی می‌کند: اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً رسول الله.

از نظر تستری معرفت سه نوع است، معرفت‌الله، معرفت بالله و معرفت بحکم‌الله. صاحبان این سه نوع معرفت، به ترتیب: عارفان صاحب یقین، صاحبان علم‌الاخلاص، و کسانی که حلال و حرام خدا را می‌دانند هستند. در جایی دیگر به

نقل از تستری صاحبان این سه نوع معرفت ربّانیون، نورانیون و ذاتیون هستند. ربّانیون، خدا را به صورت ربّ، نورانیون به صورت نور و ذاتیون به صورت ذات، درک می‌کنند که هر یک از این مراتب برای انسان عارف طی سه جهان مینوی، دنیوی و اخروی را حاصل می‌کند.

۶. فصل ششم و آخرین فصل، تحت عنوان "جدال برای لایتناهی بودن در نفس انسان عارف" مطرح می‌شود. در این فصل چهار موضوع ۱. سرشت معنوی عارف. ۲. دو نیروی بنیادین در نفس انسان. ۳. روح، عقل، قلب. ۴. نفس دنی انسان، مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

این فصل در وهله اول به بررسی سرشت معنوی انسان عارف و نفس او می‌پردازد. در این جهان، عارف سه نوع دریافت از خداوند - دریافت مینوی، دنیوی و اخروی - دارد و از سوی خداوند به او عطیة الهی و درونی فهم عرفانی قرآن عطا می‌شود و خدا او را به عنوان نماد و حجت حق در روی زمین، تعالی می‌بخشد. هم‌چنین در این فصل از دو نیروی بنیادین در نفس انسانی صحبت می‌شود. نفس، پیوسته به عنوان صحنه جدال بین این دو نیرو - یعنی نیروی الهی و نیروی نفسانی - ترسیم می‌شود. در جهان مینوی، نفس به معنای منفی آن یعنی نیروی خودپرست در انسان، وجود نداشت؛ انسان هرچه بود، ذرّه نوری بود، در جهان آخرت نیز این دو نیرو به هم درخواهند آمیخت. به واسطه این دو نیروی متضاد است که خداوند، انسان‌ها را امتحان می‌کند.

در ادامه این فصل از سه واژه روح، عقل و قلب بنابر عقیده تستری صحبت می‌شود. این سه واژه، عناصر تشکیل دهنده نفس نیستند، بلکه سه طریق فهم و شهود آن حقیقت معنوی انسان که در او به ودیعه نهاده شده هستند و این سه واژه در نهایت مترادف هم هستند. تستری پیوسته از شهود روح، فهم عقل و تشخیص

قلب صحبت می‌کند. این سه واژه، واژه‌های قرآنی هستند که تستری با تفاسیرش بر برخی از آیات، تصاویری مجمل از این سه واژه ارائه می‌دهد.

در نهایت، عقیده تستری راجع به نفس دنی و جنبه منفی نفس در این فصل مطرح می‌شود. اصل نفس دنی انسان از لحظه خلقتش در این جهان به او داده شده است. انسانیت انسان به جنبه مثبت نفسش است و این جنبه مثبت یا نفس الرّوح، اصلی تام و برتر در وجود اوست. این ادعا با این مطلب اثبات می‌شود که خداوند در عالم ذرات، وقتی نفس دنی به انسان داده نشده بود و انسان تنها به صورت ذره نور دارای عقل بود، او را مورد خطاب قرار داد و از نفس الرّوح انسان عهد گرفت. اگر حداقل، بخش ناچیزی از انسانیت انسان وابسته به نفس دنی بود، حضور این نفس در لحظه عهدگرفتن ضروری بود تا حجت بر انسان تمام شود. تستری نفس دنی را به عنوان اصلی مخالف امر و نهی خدا که دائماً انسان را به سوءعمل می‌خواند، ترسیم می‌کند و خصایص منفی و کارکردهای متضاد با امر و نهی الهی دیگری را برای آن برمی‌شمارد.

طریقت‌ها و سلسله‌ها (طومار طرق عالیہ)^۱

ملامتیہ، قادریہ، خلوتیہ، صوفی و تصوف

تألیف: صادق وجدانی

به کوشش: دکتر عرفان گوندوز

اسراء دوغان

در باره مؤلف این کتاب – صادق وجدانی – که به زبان ترکی است بنا به گفته مصحح آن – عرفان گوندوز – هیچ اطلاعاتی به دست نیامده جز اینکه مادر او، در طریقه قادری بوده و در سال ۱۳۱۶ قمری به حجاز رفته و از حلب به بغداد و از آنجا به بصره رفته است. خود کتاب پس از مقدمه مشتمل بر عناوین ذیل است:

باب اول: سلسله نامه ملامتیہ

مؤلف در این بخش در نظر دارد تا در طی یک سلسله مباحث کلی، سلاسل

1. *Tarikatlar ve Silsileleri (Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye Sadik Vîcdani, Haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitaberi, 1995, İstanbul.*

طریقتی ملامتیه، قادریه و خلوتیه را معرفی کند؛ از این رو تلاش می‌کند تا مجموعه‌ای از اصطلاحات تصوّف را معرفی کند. مباحث این بخش دربرگیرنده دوشاخه است: یکی معرفی سلاسل طریقتی عثمانی که آن را "طومار طرق عالیّه" می‌نامد که درحقیقت مجموعه یادداشت‌های مؤلف است و دیگری مجموعه اصطلاحات تصوّف است که آن را "قاموس طرق عالیّه" می‌نامد.

فصل اول: (ملامتیه متقدم): در این فصل، اصطلاحات طریقت و شریعت، اصطلاحات ملامتیه، صوفیه و عبّاد با توجه به علم تصوّف شرح داده شده است.

فصل دوم: (ملامتیه وسطی): مقصود مؤلف از ملامتیه وسطی، ملامتیه بایرامیه است که در قرن نهم هجری در یکی از شهرهای عثمانی به نام "بولو" شکل گرفت. در این فصل، مؤلف ضمن توضیح درباره این طریقه مناسبت‌هایش با طریقت‌های دیگر، به شرح توحید و اقسام آن از نظر بایرامیه می‌پردازد.

فصل سوم: (ملامتیه متأخر): این شاخه از ملامتیه در اواخر قرن سوم در آسکودار، یکی از نواحی استانبول، شکل گرفت که منسوب به سید محمّد نورالعربیّه است.

باب دوم: سلسله‌نامه قادریه

مؤلف در این بخش به شرح شجره‌نامه محی‌الدین عبدالقادر گیلانی، تولد، نحوه تدریس، ریاضت، مجادلات و سلسله طریقتی او می‌پردازد. از مباحث دیگر این بخش، منبع کمال و فیض، رجال الغیب، اعلان الغوثیه، پوشیدن خرّقه خلفای بزرگ قادریه، وفات شیخ عبدالقادر گیلانی و شاخه‌های قادریه است. در این بخش، مطالبی از کتاب اثمارالازهار و مرآت الطرق و همچنین اصطلاحاتی از لغت‌نامه تاریخ و جغرافیا که در مورد قادریه است، ارائه شده است. سلسله‌هایی

نظیر عیسویہ، اکبریہ، یافعیہ، اشرفیہ، ہلالیہ، رومیہ، غریبیہ، خالصیہ، حمّادیہ و مقدسیہ ہم در این بخش معرفی می‌شوند. از مباحث دیگر این بخش، اذکار و اوراد است. یک بخش هم به توضیح معنای قادریہ از نظر اصطلاحی اختصاص یافته است. اوراد شریف قدیمی یعنی اورادی که سالکان هر روز می‌گفتند هم شرح داده شده است. این بخش، حاوی یک فهرست اصطلاحات عرفانی است.

باب سوم: سلسله‌نامه خلوتیہ

از مباحث این بخش، شرح سلسله‌نامه خلوتیہ و معرفی ابوالقاسم جنید بغدادی، چهار خلیفہ بغدادی و جانشینان آنها و همچنین بررسی وجه تمایزات کتاب‌هایی است که در زمینه تشریح سلاسل خلوتیہ تألیف شده است که اجمالاً به آنها می‌پردازیم:

سلسلہ خلوتیہ: در این بخش، مؤلف به شرح زندگی پیر طریقت، اخی محمد نورالخلوتی و اینکه چرا لقب امرء گرفته، همچنین درباره میریونس امرء و لقب امرء و زندگی پیر دوم، سید یحیی شیروانی می‌پردازد. از مباحث دیگر این بخش، خصوصیات معنوی این طریقت، اصول ذکر خدا در طریقت خلوتیہ، جدولی از حریری زاده درباره مقامات و انواع سیره عوالم، حالات، واردات، اسامی مشاهدات و رنگ‌های انوار است.

شاخه‌های خلوتیہ: این بخش مشتمل بر مبحث وجه تسمیہ شاخه‌های خلوتیہ، تفاوت‌های شاخه‌ها و معرفی چهار شاخه طریقت خلوتیہ به این شرح است.
الف) شاخه روشنیہ خلوتیہ و سلسلہ آن: (شیخ دده عمر روشنی / شهر آیدینی، ۸۹۲ هـ. ق) که از خلوتیہ جدا شده است.

۱ - تمیرتاشیہ: (شیخ ابو عبدالرحمان محمد تمیرتاش / متوفی به سال ۹۳۵

(ه. ق)

۲- گلشنیه: (سید ابراهیم گلشنیه دیار بکر به / متوفی به سال ۹۴۰ ه. ق)

۳- سزائیه: (حسن سزایی افندی / متوفی به سال ۱۱۵۱ ه. ق)

۴- حالتیه: (شیخ حسن حالتی افندی / متوفی ۱۳۲۹ ه. ق)

ب) شاخه جمالیته و سلسله آن: (جمال الخلوتی / متوفی به سال ۹۱۲ ه. ق)

۱- سنبلیه و سلسله آن: این سلسله با یوسف سنبل سنان افندی شروع می شود

که متوفی به سال ۹۳۶ ه. ق است.

۲- شعباتیه و سلسله آن: (شیخ شعبانی ولی / متوفی به سال ۹۷۶ ه. ق)

۳- قراباشیه و سلسله آن: (شیخ علی علاءالدین افندی / متوفی به سال ۱۰۹۷

(ه. ق)

۴- نصوحیه و سلسله آن: (شیخ نصوحی محمد الخلوتی / متوفی به سال

۱۱۳۰ ه. ق)

۵- چَرّ کِشیه و سلسله آن: (الحاج مصطفی افندی / متوفی به سال ۱۲۲۹

(ه. ق)

۶- خلیلیه و سلسله آن: (شیخ حاج خلیل افندی / متوفی به سال ۱۳۱۹ ه. ق)

۷- ابراهیمیّه و سلسله آن: (ابراهیم افندی قوش آدایی / متوفی به سال ۱۲۶۴

(ه. ق)

۸- بکر به و سلسله آن: (شیخ شمس الدین مصطفی البکری / متوفی به سال

۱۱۶۲ ه. ق)

۹- کمالیه و سلسله آن

۱۰- حفنیّه

۱۱- تیجانیه و سلسله آن: (احمد بن محمد تیجانی / در سال ۱۲۲۰ در مغرب

درگذشت)

- ۱۲- ثمانیہ و سلسلہ آن: (محمد بن عبدالکریم المدنی ثمانی / ۱۱۸۹ هـ. ق)
- ۱۳- فیضیہ
- ۱۴- دزدریہ
- ۱۵- ساویہ
- ۱۶- عسلیہ
- ۱۷- بخشیہ
- پ) شاخہ احمدیہ و سلسلہ آن: (شیخ احمد شمس الدین افندی / متوفی بہ سال ۹۱۰ هـ. ق)
- ۱- رمضانیہ و سلسلہ آن: (شیخ رمضان الدین مخفی افندی / متوفی بہ سال ۱۰۲۵ هـ. ق)
- ۲- جہانگیریہ و سلسلہ آن: (شیخ حسن برہان الدین افندی جہانگیری / متوفی بہ ۱۰۷۴ هـ. ق)
- ۳- بُحوریہ و سلسلہ آن: (شیخ محمد البحوریہ / متوفی بہ ۱۰۳۹ هـ. ق)
- ۴- رثوفیہ و سلسلہ آن: (شیخ احمد رثوفی افندی / متوفی بہ ۱۱۷۰ هـ. ق)
- ۵- جراحیہ: (نورالدین محمد الجراحی / متوفی بہ ۱۱۳۱ هـ. ق)
- ۶- حیاتیہ: (شیخ محمد حیاتی افندی)
- ۷- سنانیہ: (ابراہیم امی سنان افندی / متوفی بہ ۹۵۸ هـ. ق)
- ۸- مُصلحیہ: (مصلح افندی / متوفی بہ ۱۰۹۹ هـ. ق)
- ۹- ظاہریہ
- ۱۰- عشاقیہ
- ۱۱- جمالیہ

۱۲ - صلاحیه

۱۳ - جاهدیه

۱۴ - مصریه

ت) شمسیه خلوتیه: چهارمین شاخه طریقت خلوتیه است (ابو ثناء الشیخ شمس الدین احمد سیواسی / متوفی به ۱۰۰۶ ه. ق) در این قسمت، شاخه سیواسیه و سلسله آن شرح داده می شود.

کتاب چهارم

از مباحث عمده این بخش، وجه تسمیه واژه های تصوّف و صوفی، منابع گسترش تحقیقاتی که در این زمینه انجام شده، جریان تصوّف، فضیلت تصوّف، عوامل پیشرفت سالک به درجات عالیّه، اولین صوفی (ابوهاشم کوفی) - واژه صوفی در اینجا به نحو دقیقی شرح داده شده - تعاریف درباره تصوّف و اسلام، تفاوت تصوّف در شرق و غرب، اصل واژه تصوّف و صوفی و سرانجام یک نتیجه گیری است.

رساله ردّ پاڌرى

حاج محمد حسين حسين عlishاه اصفهاني

رساله ردّ پاڌرى، اثر جناب حسين عlishاه اصفهاني، با مقدمه و تصحيح محمود رضا اسفنديار، در بهار سال ۱۳۸۸ به همت انتشارات حقيقت منتشر شده است.

مرحوم حاج محمد حسين حسين عlishاه اصفهاني، عارف و فقيه بزرگ اوایل دوره قاجار است. از ايشان اثر ديگري به جز اين رساله باقي نمانده است. وي اين رساله را در جواب رديه هنري مارتين (مبلّغ مسيحي انگليسي و پيرو مذهب پروتستان) بر اسلام نگاهشته است و از جنبه‌هاي گوناگون اثر مهمي به شمار مي‌رود.

مصحح محترم در مقدمه‌اي فاضلانه که بر اين رساله نوشته است مناسبات اسلام و مسيحيّت را به طور گذرا مورد توجه قرار داده و فعاليت مبلّغان مسيحي در عصر صفوي و خصوصاً دوره قاجار و رويارويي عالمان مسلمان ايراني با آنها را بررسي کرده است. از جمله اين مبلّغان مسيحي که ايرانيان به آنها پاڌرى مي‌گفتند هنري مارتين انگليسي (۱۲۸۱- ۱۸۱۲ ميلادي)، کشيش سخت‌کوش و

پروتستان مذهب بود که در دوران پادشاهی فتح‌علیشاه قاجار به منظور ترویج مسیحیت و ارائه ترجمه‌ای روان از انجیل از هندوستان به ایران آمد. مارتین با حمایت گوراوزلی^۱ سفیر انگلیس در ایران و جان ملکم^۲ در تهران و شیراز و اصفهان با عالمان و حکیمان و عارفان شیعی مناظره کرد و کوشید برای این منظور از اختلاف نظر صوفیان و فقیهان استفاده کند و حتی رساله‌ای در ردّ تصوّف هم نوشت. فعالیت‌های او در ایران، واکنش‌های فراوانی را برانگیخت و جوابیه‌های فراوانی در پاسخ به ردّیه او بر ضدّ اسلام که به میزان الحق شهرت یافته بود، از سوی اغلب گروه‌های شیعه - اعم از صوفیه، حکما و شیخیه - به رشته تحریر درآمد.

مرحوم حسین‌علیشاه اصفهانی، رساله حاضر را در پاسخ به شبهات و اعتراضات هنری مارتین پاذری بر ضدّ اسلام، به رشته تحریر درآورده است. وی در این رساله کوشیده است به نحوی مستدلّ به اشکالات و ایرادات این کشیش و مبلغ مسیحی پاسخ گوید.

اهمیت این رساله در این است که این اثر منبع اغلب آثاری است که در پاسخ به هنری مارتین بعداً به رشته تحریر درآمده است. نویسنده محقق طرائق الحقائق با این عبارت موضوع اخیر را مورد تأیید قرار داده است: «... [حسین‌علیشاه] الحق به وضع خوش و عبارات واضح و دلکش جواب او [= مارتین] را فرموده‌اند و سایر اجوبه که جمعی از علما مانند عارف ربّانی حاجی ملّارضای همدانی ملقب به کوثرعلیشاه که عمماً قریب ذکر ایشان خواهد آمد و مانند علامه نراقی - قدس روحهما - هر یک کتابی مشروح در ردّ پاذری نوشته‌اند، مصدر همه، کتاب

1. Goreously

2. John Malcom

حاجی اصفهانی [= حسین علیشاه] است...»^۱.

بخش عمده‌ای از این جوابیه به دفاع از اعجاز قرآن، به دلیل تحدّی ناپذیر بودن آن، اختصاص دارد. وی در ابتدا به نقد دیدگاه هنری مارتین دربارهٔ معجزه پرداخته و نوشته که معجزه همان کرامت است. اما معجزه برخلاف کرامت، همراه با ادّعی نبوت است و این هر دو با سحر، که فرق عادات انسانی است و به کمک وسایل و ابزار شیطانی و از سوی فاسق صورت می‌گیرد، فرق عمده دارد. سپس، ضمن ردّ نسبت ساحری به رسول اکرم (ص)، به دفاع از معجزه قرآن و عدم اتیان به مثل آن و ردّ شبهات هنری مارتین در این باره پرداخته است. حسین علیشاه با اینکه به یکی از شبهات هنری مارتین، مبنی بر اینکه پیامبر هیچ معجزه‌ای نداشته است، پاسخ نسبتاً مبسوطی داده، در بسیاری از مواضع این رساله یادآوری کرده که حتی اگر پیامبر هیچ معجزه‌ای به جز قرآن نداشت، تنها همین قرآن در اثبات نبوت او کافی بود.

از دیگر مباحث این رساله است: دفاع از ذکر نام پیامبر در کتاب‌های انبیای پیشین، رفع تهمت از پیامبر دایر بر جهل و پیروی از خواهش‌های نفسانی، علّت وجود ناسخ در منسوخ در قرآن و ردّ اشکال هنری مارتین در کافی نبودن توبه در بخشش گناهان بندگان (فدیه).

وی در بخش پایانی رساله، به‌طور پراکنده به نقد آرای هنری مارتین دربارهٔ کفّارهٔ قتل حضرت عیسی (ع)، موضوع تثلیث و الوهیت ایشان و نقد نظریهٔ خاتمیت حضرت عیسی (ع) پرداخته است.

مصحح فاضل ردّ پادری کار خویش را براساس پنج نسخهٔ خطّی موجود از این اثر بنا نهاده است.

۱. محمّد معصوم شیرازی، طرائق الحقائق، ص ۲۲۷.

داستان‌ها و پیام‌های هفت اورنگ جامی^۱

تألیف: حشمت‌الله ریاضی

این هفت مثنوی است که چون هفت آسمان شد در زمین بلند از آن پایه سخن در ذیل ذکر سبع سماوات اشارتی است پنهان به سویشان و من الارض مثلهن فرهنگ و ادبیات غنی و پرمایه ایران، در سده نهم هجری، یکی دیگر از پرورش یافتگان خود را به جهان معرفی می‌نماید. او نورالدین عبدالرحمان جامی نام دارد که از عارفان شاعر و نویسنده سرزمین خراسان است. از همان اوان کودکی به واسطه اینکه خانواده او همه اهل علم و عرفان بودند، در مسیر تصوف قرار می‌گیرد و در کنار سیر و سلوک معنوی، تحت توجه پدر و عنایات مشایخ طریقت، به فراگیری علوم مختلف از جمله هیأت و ریاضی می‌پردازد. این شاعر گرانمایه، تمامی عمر خود را صرف آموختن می‌کند تا جایی که استادش مولانا شهاب‌الدین جاجرمی، او را در سراسر خراسان، یگانه دانشمند صاحب کمال معرفی می‌نماید.

جامی، ماحصل تجربیات عرفانی و آموخته‌های خود را در آثار متعدد نثر و

۱. انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۷.

نظم به یادگار گذاشته که برخی، تعداد آنها را ۴۵ اثر، برخی ۸۰ و برخی ۹۹ اثر دانسته‌اند.

هفت اورنگ، از برجسته‌ترین آثار منظوم جامی است که در واقع هفت در معرفت و بهشت روحانی را با موضوعات مختلفی از جمله اصول عقاید اسلامی، معارف و اسرار عشق معنوی، مرتبه عشق در تصوف عاشقانه، حکمت عملی و... به روی خوانندگان می‌گشاید. ولی متأسفانه این اثر ارزشمند که سرشار از عرفان، معرفت، اخلاق و ادب و آینه تمام‌نمای اعتقادات و سلوک جامی است، در مقایسه با آثار ارزشمند دوره‌های قبل، در میان ادب دوستان، طرفداران کمتری داشته و در واقع جزء آثار مهجور زبان و ادبیات فارسی است، به طوری که در طی سال‌های گذشته، شرح و تفسیری در جهت تبیین مطالب این اثر صورت نگرفت. داستان‌ها و پیام‌های هفت اورنگ جامی، اثر دکتر حشمت‌الله ریاضی چهارمین کتاب در مجموعه داستان‌ها و پیام‌ها است. در این کتاب محقق و نویسنده گرانمایه کشورمان، تفسیری روشن و عرفانی از هفت اورنگ ارائه کرده و فرصتی مغتنم برای علاقه‌مندان به عرفان و ادبیات فارسی - خصوصاً کسانی که توجه‌شان بیشتر لطایف عرفانی است تا مسائل ادبی - پدید آورده تا بتوانند جامی را بیشتر بشناسند.

شاید بتوان فلسفی و غامض بودن برخی از بخش‌های هفت اورنگ از جمله مثنوی سلسله‌الذهب که مثنوی آغازین می‌باشد را یکی از علل عمده کم‌رنگ ماندن هفت اورنگ در گستره ادبیات فارسی دانست. خوشبختانه نثر ساده کتاب داستان‌ها و پیام‌های هفت اورنگ جامی این نقیصه را به خوبی جبران نموده است.

نویسنده، در آغاز هر مثنوی، ابتدا به بررسی اجمالی آن و درحقیقت ارائه

یک شناسنامه کوچک از آن مثنوی می‌پردازد و سپس بخش عمده مطالب هر اورنگ را توضیح و تفسیر می‌کند و اهم پیام‌ها و داستان‌های آن را ارائه می‌دهد و در مواقعی که اشعار به دلیل پیچیدگی و فلسفی شدن، ملال آور می‌گردد، با انتخاب و گلچین داستان‌های مفید و مرتبط با مطلب اصلی، سعی در رفع ملال و خستگی از خواننده و آماده کردن او برای بحث بعد می‌نماید.

ویژگی مهم دیگر این کتاب، پرده‌گشایی از رازورمزها و تحلیل‌هایی است که نویسنده محترم در مواقع لزوم، در پایان برخی اورنگ‌ها از جمله مثنوی سلمان و ابراهیم، می‌نویسد: «خرمن آتش، ریاضت‌هایی است که در اثر آن، طبیعت، فنا می‌شود ولی روح، باقی می‌ماند؛ این روح مجرد گهگاه ایام وصال را به یاد می‌آورد چون به او خوگر شده است، از این رو حکیم یعنی فیض مقدس او را به خیال زهره آسمان یعنی حُسن کمالات اعلی رهنمون می‌شود».^۱

در داستان یوسف و زلیخا نیز می‌نویسد: «یوسف، مقام دل و یعقوب، روح است که رسالت روحانی او به ودیعه، به فرزندش سپرده می‌شود، از این رو حقیقت یوسف، جلوه حُسن است در کالبد در شکل نور فیتاض یوسف بشری».^۲

بنابراین می‌توان گفت کتاب داستان‌ها و پیام‌های هفت اورنگ جامی با نثری ساده و موجز که حداکثر مطالب و داستان‌های هفت اورنگ را دربرمی‌گیرد، تألیف گردیده به گونه‌ای که اهل نظر از محققان فرهیخته و دانشمند و خوانندگان با معلومات عمومی و متوسط می‌توانند در حداقل وقت، حداکثر استفاده را از این کتاب داشته باشند. و این امید است که نویسنده خوش ذوق کتاب‌های این مجموعه توفیق یابد که سایر آثار عرفانی - ادبی فارسی را به همین سبک به صورت کتاب‌هایی در دسترس علاقه‌مندان قرار دهد.

۱. داستان‌ها و پیام‌های هفت اورنگ جامی، ص ۱۵۲ و ص ۲۶۸.

۲. همان، ص ۲۶۸.

همایش بین‌المللی نجم‌الدین کبری و دنیای معنوی فرهنگی مشرق‌زمین در ترکمنستان

از تاریخ ۱۴ تا ۱۶ شهریورماه ۱۳۸۷ (۴ تا ۶ سپتامبر ۲۰۰۸) در منطقه اورگنج قدیم، همایشی به مناسبت بزرگداشت شیخ نجم‌الدین کبری که مقبره‌اش در منطقه مزبور (جزء کشور ترکمنستان امروز) می‌باشد، برگزار گردید.

دبیرخانه همایش از میهمانان و محققین حوزه عرفان و تصوف، از بیش از بیست کشور جهان از جمله: ایران، آمریکا، روسیه، ارمنستان، تاجیکستان، چین، آلبانی، سوئیس، ترکمنستان، قزاقستان، ازبکستان، هند، بلاروس، لهستان، آلمان، هلند، فرانسه، پاکستان، انگلستان، آذربایجان، ترکیه و چند کشور عربی در عشق‌آباد پذیرایی نمود، و همایش با حضور ایشان در شهر داش آغوز، مرکز استان شمالی ترکمنستان، با نظم و شکوه خاصی به‌طور رسمی کار خود را آغاز کرد و سه روز به‌طول انجامید. بنا به بیانیه پایانی، برگزاری همایش از سوی مرکز میراث ملی ترکمنستان، جهت اعتلای پیشینه فرهنگ و تمدن این کشور – که روزگاری دراز جزء خاک ایران‌زمین محسوب می‌شد – برنامه‌ریزی شده بود. همایش در پنج بخش جداگانه، همراه با رسوم سنتی و هنرهای نمایشی منطقه و

بازدید از آثار تاریخی، همچون: مقبره شیخ نجم‌الدین کبری، مقبره سلطان تکش خوارزمشاه و جارالله زمخشری، برگزار گردید.

در نشست افتتاحیه، پژوهشگرانی از آمریکا، روسیه، ترکیه، آلمان، ایران، فرانسه، آذربایجان و بریتانیا، به‌عنوان سخنرانان ویژه به ارائه مقالات خود پرداختند. علاوه بر آن، در نشست‌های تخصصی نیز میهمانانی از ایران، آمریکا، روسیه، ارمنستان، بلاروس، ترکمنستان و انگلستان، به‌طور تخصصی در مورد موضوع خاص صحبت کرده و فارغ از مرزهای جغرافیایی، در سخنرانی‌های خود صرفاً تلاش در اشاره به گوشه‌هایی از سنت عقلانی و معنوی اسلام داشتند و در پس‌زمینه ذهن خود آن را متعلق به سرزمین ایران دانسته و از این امر استقبال نیز می‌نمودند؛ اما اینکه بر آن تکیه نمی‌کردند، شاید از آن رو بود که از نگاه غربی خود بدان می‌نگریستند. البته برخی محققان آسیای میانه و نیز اروپایی، در دیدارهای خصوصی و دوستانه با پژوهشگران ایرانی حاضر در کنفرانس، به پیشینه فکری، فرهنگی و معنوی درخشان ایران و نیز زبان و ادبیات فاخر فارسی، اعتراف و ادای احترام نموده، و می‌کوشیدند به هر نحو ممکن، تعلق خاطر خود را به این تمدن غنی و کهن ابراز نمایند. نکته جالب توجه اینکه شاید دانستن زبان ترکی نزد برخی از ایشان، امری تحقیقاتی به‌نظر می‌رسید و آن را به‌خاطر تحقیقات خود تا حدی آموخته بودند.

همایش را در نگاه کلی می‌توان کنفرانسی در سطوح بالا، و درخور و متناسب با فرهنگ و تمدن بزرگ این ناحیه یاد کرد که از سوی دولت ترکمنستان، و به دستور مستقیم رئیس‌جمهور این کشور و با پیام وی برگزار شد. مسئولین برگزارکننده، تلاش فراوان در رسیدگی به تمامی میهمانان داشتند، که توجه به این امر را می‌توان در ریشه شرقی ایشان جستجو کرد. در انتها می‌توان به

نکاتی چند اشاره کرد که متأسفانه در این همایش مغفول ماند.

۱. آسیای میانه که امروزه تقسیم شده است، روزگاری دراز با تمام دارایی‌های خود جزء سرزمین ایران بوده است.
۲. کهنه اورگنج که سکنه آن بیشتر از بک هستند، همان خوارزم قدیم بوده است.

۳. بخارای امروزی که جزء کشور ازبکستان است، مرکز زبان فارسی بوده است.

۴. تمدنی که باید آن را تحت نام خراسان بزرگ خواند، تمدنی فراموش شده است که بی‌اعتنایی‌هایی که به آن می‌شود، باعث فراموشی و از میان رفتن اندیشه اشراقی ایرانشهری آن خواهد شد.

۵. در کشور ترکمنستان، نام شهر عشق‌آباد که پایتخت آن کشور است از نام حقیقی اشک‌آباد که ریشه در زبان فارسی پهلوی دارد مایه می‌گیرد؛ ولی این همه امروزه مورد فراموشی واقع شده است.

آنچه در این جا حایز اهمیت است آن است که آیا متولیان کنونی حوزه تفکر و فرهنگ در ایران، به‌ویژه نمایندگی‌های رسمی فرهنگی ایران در خارج از کشور، که رسالت حراست از مرزهای فرهنگی و معنوی ایرانی و اسلامی، و احیای میراث‌گرائقدر فرهنگی این مرزوبوم، و معرفی شایسته آن به نسل جوان امروز در ایران و نیز دیگر کشورها را دارند، ارثیه هویت‌ساز مزبور را به گونه بایسته قدر می‌نهند و در صدر می‌نشانند؟ بدون شک، تلاش‌های فراوانی تاکنون در این خصوص صورت گرفته است که باید آنها را ارج نهاد و از آنها سپاسگزاری نمود، اما با عنایت به حضور کم‌رنگ برخی از رایزنی‌های فرهنگی در همایش‌های بین‌المللی؛ از مرحله اطلاع‌رسانی به محققان ایرانی و تشویق آنها

به ارائه مقاله و فراهم ساختن تسهیلات لازم در این خصوص گرفته تا مرحله برگزاری، و با توجه به تلاش بعضی کشورهای همسایه در راستای تصاحب مفاخر ارزشمند فرهنگی ایران به نام خود و کسب هویت از این طریق، آیا نگرانی از خطر نابودی یا دگرگونی سوابق تفکر و معنویت ایرانی و اسلامی موجّه نخواهد بود؟ و اگر این روند ادامه یابد، آیا ایران با وجود غنای زایدالوصف گهرهای فکری و فرهنگی خود، در اثر غفلت از آن، مجبور به تمتّای آن از دیگران - که هوشمندانه آن را تصاحب و از آن خود کرده‌اند - نخواهد شد؟

به نظر می‌رسد سرزمین ایران که همواره مهد پرورش انسان‌های بزرگ و کانون تکوّن و نشر اندیشه‌های معنوی و اشراقی بوده است، هم در حراست از این پیشینه درخشان که ضامن و حافظ هویت کنونی نسل امروز است، وظیفه‌ای سنگین دارد و هم در ارائه تفکر فرازمینی و فرازمانی اندیشوران خود به بشریت امروز، که تشنه معنویت و فاقد هویت است، تکلیفی سترگ را عهده‌دار است که امیدواریم در عمل به آن قصور و یا تقصیری صورت نپذیرد و فرصت‌ها بیش از این از دست نرود. چراکه در این صورت، خطر انقطاع نسل‌ها و گسست بین فرهنگ کنونی و پیشینه درخشان آن - که پایه هویت امروز ماست - دامنگیر جامعه فرهنگی ما شده و خسارت سنگین و چه بسا جبران‌ناپذیری را بر ما و نسل آینده تحمیل خواهد کرد که معلوم نیست تبعات سوء آن را آیندگان بر ما ببخشند؛ چه شاید خداوند نیز بر ما نبخشاید. امید که چنین مباد.

قدرت عرفان

چرا مسلمانان صوفی که قرن‌ها از سرسخت‌ترین سربازان اسلام بودند
در مبارزه با افراط‌گرایی و هابیتون و طالبان می‌توانند ارزشمند باشند^۱

فیلیپ جنکینز

ترجمه فاطمه شاه‌حسینی

سی سال قبل در چنین ماهی (ماه بهمن) سقوط حکومت شاه با برقراری انقلاب اسلامی ایران مصادف گشت و از آن هنگام به بعد اسلام غالباً یکی از عناوین خبری رسانه‌ها بوده است. عموماً درباره اسلام مطالبی را در حول موضوعاتی مانند تحجر، خشونت و وحشی‌گری القاعده، زن‌ستیزی طالبان و همچنین سلاح‌های هسته‌ای پاکستان و شاید ایران شنیده‌ایم. حتی بسیاری از افراد نگران رشد فزاینده نیروهای افراطی اسلامی در اروپا هستند. در طی این سه دهه ناظران غربی می‌کوشند تا قدرت و جاذبه جهانی اسلام و توانایی‌اش را در

۱. این مقاله با عنوان اصلی "Mystical Power" در سایت نشریه bostonglobe مورخ ۲۵ ژانویه ۲۰۰۹ منتشر شده است.

برانگیختن تهیدستان و براندازی حکومت‌ها درک کنند. اما با وجود این همه توجه شدید، بیشتر ناظران بخش حیاتی این ماجرا، یعنی شبکه‌ای جهانی از جماعات دینی معتقد را که به‌طور منطقی باید متحدین اصلی ضد افراط‌گرایی باشند، نادیده گرفته‌اند.

صوفیان آن قدرتی هستند که اسلام را با ۱/۲ میلیارد پیرو به دومین دین فراگیر جهان تبدیل کرده‌اند. صوفیان، وارثان سنت کهن عرفانی، نه فقط در یک فرقه از اسلام بلکه در هر دو مذهب سنتی و شیعه این دین، در طی قرن‌ها طلب باطنی خود را با میل به حمایت و گسترش جهانی اسلام درهم آمیختند. صوفیان زاهد به‌عنوان عارف و مجاهد، درویش و واعظ، و بالاخره فعال با جاذبه معنوی و در عین حال قدرت‌شکن همواره از پیشگامان اسلام بوده‌اند. آنها ضمن گسترش مرزهای طبیعی اسلام از نظر جامعیت و غنای معنوی و فرهنگی دین نقشی حیاتی برعهده داشته‌اند. امروزه، سنت تصوف در تاروپود ساختارهای قدرتی بسیاری از کشورهای اسلامی عمیقاً تنیده شده است و سلسله‌های صوفیه تجدید حیات جهانی را می‌آزمایند.

نگرش به اسلام بدون توجه به تصوف به منزله عدم توجه به قلب اسلام است. بدون در نظر گرفتن تصوف نمی‌توان ریشه‌های بسیاری از جریان‌های سیاسی معاصر را در خاورمیانه و در میان مسلمانان جنوب آسیا و بسیاری از احزاب سیاسی با نفوذ فهمید؛ و نمی‌توان جاذبه همگانی اسلام برای زنان را که در بیشتر موارد به‌نظر می‌رسد از زندگی مسلمانان حذف شده‌اند، درک کرد. صوفیان از جهت تقویت جوامع اسلامی به‌منظور مصون ماندن از اذیت و آزار وحشیانه – مثلاً در چین و در کوزوو – و لذا آغاز شورش‌های خانمان‌سوز، علیه مسلمانان بسیار ارزشمند هستند. آنها عضلات و رگ و پی دین می‌باشند.

اما شگفت آور این است که صوفیان، همین صوفیانی که مدافع و مبلغ متعهد اسلام عارفانه‌اند - مهم‌ترین متحدان بالقوه صلح‌جویان عالم هستند. بسیاری از ناظران رویارویی ناخوشایند جهان غرب و اسلام را شاهد هستند، تضادی جهانی که با وقوع انقلاب ایران وارد مرحله‌ای جدیدی شد ولی همین اشخاص غافل هستند از تعارض‌های اساسی درون جهان اسلام که عبارت‌اند از برخورد جهانی ارزش‌ها در خصوص ماهیت اعمال دینی که کم‌اهمیت‌تر از مسایل سیاسی نیست. از نظر اسلام‌گراها - بنیادگران افراطی مانند وهابیتون مسعودی و طالبان - صوفیان، دشمنانی سرسخت هستند که فهم آنها از شعائر مغایر با اسلام است. هر زمان که اسلام‌گراهای مذکور به قدرت می‌رسند، صوفیان مورد اذیت و آزار قرار می‌گیرند یا به فعالیت‌های مخفیانه سوق داده می‌شوند؛ اما هنگامی که صوفیان قدرت می‌گیرند، این گروه‌های اسلامی افراطی هستند که باید برای بقای خویش مبارزه کنند.