

عرفان ایران
(مجموعه مقالات)
(۱)

گرد آوری و تدوین
دکتر سید مصطفی آزمایش

آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹، گردآورنده

عرفان ایران (مجموعه مقالات (۱) / گردآوری و تدوین مصطفی آزمايش.. تهران: حقيقت، ۱۳۷۸.
۲۲۲ص: نمونه، نمودار.

ISBN 964-90907-8-9

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

پشت جلد به فرانسه: Erfane Iran = la gnose Iranienne.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

۱- عرفان - ایران - مقاله ها و خطابه ها. ۲- آداب طریقت - مقاله ها و خطابه ها. الف. عنوان.

BP 83/297۲۸۶/آ۴۶ ع۴

کتابخانه ملی ایران ۱۳۷۸ ۷۸-۱۶۸۷۴ م

انتشارات حقیقت

عرفان ایران: مجموعه مقالات (۱)

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش

ناشر: انتشارات حقیقت: صندوق پستی ۱۱۳۶۵-۳۳۵۷

تلفن مرکز پخش ۵۶۳۳۱۵۱

چاپ اول: پائیز ۱۳۷۸

تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۱۰۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۹۰۹۰۷-۸-۹

ISBN: 964- 90907- 8 - 9

فهرست مطالب

۷	ملاحظات در معنای بیعت حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه
۱۲	با درد کشان هر که دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی
۲۷	پرواز در بعد عمودی دکتر سید مصطفی آزمایش
۴۳	(Orientation) جهت یابی بازگردان از فرانسه: دکتر سید مصطفی آزمایش
۵۴	شالوده‌های جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی دکتر ح - الف - تنهایی
۷۳	رساله شهیدیه حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی
۷۸	شهیدیه حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی
۹۱	رساله توجه آتم ترجمه عبدالغفور لاری
۱۰۷	معرفی کتاب
۱۰۷	مراسلات بین صدرالدین قونوی و خواجه نصیرالدین طوسی
۱۱۵	رسائل مجذوبیه
۱۱۵	هفت رساله حضرت مجذوبعلیشاه همدانی
۱۲۲	کبریت احمر و کنزالاسما دکتر سید مصطفی آزمایش
۱۳۵	مکاشفات رضوی معرفی، نقد و بررسی از کورش منصوری
۱۴۳	گذری کوتاه در تراژدیهای چهارگانه شکسپیر دکتر منوچهر منوچهری
۱۴۹	از کشکول عارفان دکتر محمد رضا نعمتی (نعمت‌علی)
۱۵۱	زبده‌ای از گوهر عقل محمد جواد آموزگار کرمانی (ظفرعلی)
۱۵۲	مژده که جان آمد دکتر نعمت الله تابنده

عرفان ایران سرمقاله

جای خالی عرفان

قرن بیست و یکم و هزاره سوم میلادی هردو یکجا در راهند. بشر در تدارک عبور به سده جدید و گذار به هزاره‌ای نوین است. می‌گویند که نوع بشر کنونی - که ما نیز جزء آنیم - از قریب صد هزار سال پیش در جهان پدیدار شده است. پس تقریباً هزاره سوم میلادی برابر با یکصدمین هزاره تولد بشر است. به این اعتبار بشر قرن ۲۱ میلادی صد هزار سال تحول پشت سر دارد. اکنون با این تحول صد هزار ساله چه ارمغانی به هزاره سوم مسیحی می‌برد؟ صلح، یا جنگ؟ صفا، یا کینه توزی؟ محبت یا نفرت حمایت از بشریت، یا جنایت علیه بشریت؟ ناعدوستی یا خود پرستی؟ تعاون بقا، یا تنازع بقا؟ مدارا، یا استبداد رای؟...

بشر یکصد هزار سال پیش مانند سایر حیوانات درنده طبیعت غرایز تخریبی خویش را ابراز می‌نمود. در محدوده‌ای بسیار بسته و کوچک. زیرا اونه دندانهای درنده و نه چنگالهای برنده داشت که بتواند به تنهایی مانند شیرو پلنگ از عهده رفع نیازهای خود برآید. برای بقا ناچار به منازعه بود و احتیاج به معاضدت هموعان خود داشت تا گروهی تشکیل دهند و با سنگ و چوب گوزن و گرازی برای سدجوع برخاک هلاک افکنند. اما در عرض صد هزار سال تاریخ حیات خویش بشر موفق شد که پیچیده ترین وسایل تخریب و انهدام محیط زیست وزیندگان را در اختیار غریزه غارتگر و مهیب «دفع ضرر و جلب منفعت» خویش قرار دهد. جنگها و کشتارها و تخریبها و غارتها و فسادها به گذشته‌های دور تعلق ندارد، جوامع عقب مانده وسایل کشتار جمعیشان به پیشرفتگی جوامع مدرن نیست.

در هر حال نمی‌توان منکر وجود تحولاتی در تاریخ بشری شد. اما مساله در سمت و سوی این تحولات است. بی‌تردید تا کنون تحول در سمت و سوی قهقراپی بوده است نه متعالی. این تحولات اگرچه انسان را به «مدرنیته» راه برده، اما به مدنیت رهنمون نشده است. بنای مدینه محتاج اعتلاء و ارتقاء آدمی از دوران بشریت به دوران انسانیت است. با حیوانات وحشی و درندگان خونریز نمی‌توان به بنای مدینه نایل آمد. این اعتلاء زمانی فرا می‌رسد که ارزشهای متعالی انسانی جای جنگ و ستیزه را بگیرد و فطرت انسانی موفق به مهار طبیعت وحشی و ستمگر غرایز بشری گردد.

این امر میسر نیست مگر با تغییر اساسی اخلاق یکایک افراد آدمی. چیزی که در گرو تحول «نظام آموزش و پرورش جهانی» و «تعلیم و تربیت عمومی» است. تا «دیگر دوستی» جای «خود پرستی» را نگیرد «تنازع بقا» و «قانون جنگل» بر جامعه بشری حکمفرما خواهد بود.

بشراولیه در جنگل چشم به جهان گشود و در مکتبی آموزش گرفت که گرگ و گراز و سوسمار و کفتار

معلمان آن بودند. سرلوحه تعالیم این مکتب «تفوق طلبی قوی برضعیف»، «بقای اصلح» و «تنازع بقا» بشمار می- آمد. در این «نظام زیستی بدوی» «تعاون بقا» جایی نداشت و تعلیم داده نمی شد.

سالها و سده‌ها و هزاره‌ها از پی هم سپری شدند و نسل‌ها از پس یکدیگر آمدند. کودکان از مریبان خویش همین اصل را فرا گرفتند که:

بروقوی شواگر راحت جهان طلبی که در نظام طبیعت ضعیف پامال است
بدین ترتیب افتخار بشر آن شده که خود را با حیوانات درنده مقایسه نماید و بکوشد که در مسابقه درندگی
گوی سبقت از آنان برآید، و ببالد که:

رنگ تزویر نزد ما نبود شیر سرخیم وافعی سیهیم
افتخار آفرینانش افرادی گشتند که یکجا متصف به صفات فیل و شیر بودند
تن پیل دارد دل نره شیر نهنگان برآرد ز دریای نیل
و درآورد گاه چنین رجز می خواندند که:

زدم بر سرش بانگ برسان شیر چنان چون بود کار مرد دلیر
این فارغ التحصیلان مکتب نبرد در وقت کشتار اعجاب می آفریدند:

به روز نبرد آن یل ارجمند به تیغ و به خنجر به گرز و کمند
برید و درید و شکست و بیست یلان را سروسینه و پا و دست

البته آن روزها به گذشته‌های دور تعلق دارند. امروزه ضعیف‌ترین، بیمارترین و ناتوان‌ترین افراد بشر نیز- به یمن تحولاتی که «مدرنیته» ارمغانش کرده- قادر است که با فشار دادن بر روی یک دکمه صدها هزار نفر را در عرض کمتر از یک ثانیه به کام هلاک فرو غلطاند.

اما در نظام مبتنی بر «تعاون بقا» پهلوانی و جوانمردی در تهمت، تنومندی، و نیرومندی در تخریب و کشتار نیست. نشانه فتوت و مردانگی دستگیری از ناتوانان و کمک به هموعان و امداد به بی توشگان است. مکتب تعاون بقا در جهت مخالف قانون جنگل قرارداد. با اصول مکتب تعاون بقا می توان جامعه مدرن را به «مدینه» و «نظام جنگلی» را به «نظام مدنی» تحول بخشید.

نظام آموزشی جهانی شاید کفایت از آماده سازی نوباوگان برای اشتغال مناصب اجتماعی بنماید، اما کافی از پاسخگویی به نیازهای فطری آدمی نیست. انسان دارای جوهری انبساط پذیر است. او موجودی دو بعدی است. هر دو بعد وجود او نیاز به تغذیه و رشد و نمو دارد. اگرچه او تمام زمان خویش را صرف برآورده ساختن نیازهای غریزی یا «انتلکتوئلی» کرده و به همین اندازه بسنده می نماید- چون جامعه بیش از این از او نمی خواهد- اما باید بداند که وی تنها مجموعه‌ای از غریزه و هوش (مغز قدیم «پالئوکورتکس» و مغز جدید «نئوکورتکس») نیست، بلکه دارای وجهه‌ای روحانی و معنوی نیز می باشد.

روح انسان نیازمند بهروری از فضایل و کمالات معنوی است، و این امر جز از طریق بهره گرفتن از اسلوبهای

آموزشی صحیح - که مکمل آموزشهای کنونی اند - دست نمی‌دهد.

بنای نظام آموزشی و تعلیم و تربیتی جوامع جوابگویی تربیت افراد فرهیخته نبوده است. کمبود آن از دوران نرون‌ها و آتیلاها،... مرتفع نشده و به همین دلیل هنوز نیز امثال هیتلرها و استالینها... از این مراکز آموزشی فارغ التحصیل می‌شوند. این جانوران سنگدل و وحشی - که وحشی‌ترین درندگان روی زمین به پاشنه پای آنان نمی‌رسند - از کرات آسمانی به زمین نیامده‌اند. اینها محصول تعلیم و تربیت تحت نظام آموزشی مبتنی بر «قانون جنگل» و اصل «تنازع بقا» و «بقای اصلح» می‌باشند. همین امروزه - در آستانه ورود به قرن بیست و یکم - نیز مشاهده می‌کنیم که امثال این جانوران در چهار گوشه کره ارض کم نیستند. تفاوت آتیلا و هیتلر در میزان و توحش و تمدن آنها نمی‌باشد. هر دو آنها وحشید، اما یکی وحشی عقب مانده و آن دیگری وحشی «مدرن». برآستی از خلط میان «مدرنیته» و «مدنیت» باید پرهیخت، که خلط میان این دو خبطی عظیم و نابخشودنی است. مدرنیته بدون مدنیت مهیب و خطرناک است و مدنیت نیز بدون معنویت مفهوم و معنایی ندارد.

اینجاست که تنه‌یادآوری یک جمله نغزهرانسان صاحب وجدانی را بی نیاز از تطویل مقال می‌کند. جمله‌ای نغز که توسط آندره مالرو اندیشمند نامدار معاصر عنوان شد:

« قرن بیست و یکم یا نخواهد بود، یا عرفانی خواهد بود ».

آشنایی با «عرفان»، ارزشهای عرفانی و اسلوبهای آموزشی آن در جهت تصحیح کردار و پندار و گفتار نوع بشر نیاز مبرم، بلکه مبرم‌ترین ضرورت زمانه ما است.

امید بر آن که این «فصلنامه» بتواند گامی کوچک در این راه بدارد.

مددی گریه چراغی نکند آتش طور چاره تیره شب وادی ایمن چه کنم؟

ملاحظات در معنای بیعت

حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوبعلیشاه

بیعت در لغت به معنی خرید و فروش است که از لغت بیع می‌آید، منتهی یک نحوه خرید و فروش خاص. در قرآن آیه ۱۱۱ از سوره شریفه توبه به بیعت اختصاص دارد و خداوند در آن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ» / خداوند جان و مال مومنین را می‌خرد، و در مقابل بهای آن بهشت است، که این خودش معامله‌ای است؛ و در آیات دیگر قرآن از این معامله و تعهد به تجارت تعبیر شده است. مثلاً در آیات ۱۱۰ و ۱۱۱ سوره صف می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا هل ادلكم علی تجاره تنجیکم من عذاب الیم؟ تومنون بالله ورسوله وجاهدون فی سبیل الله» / ای کسانی که ایمان آوردید، آیا شما را هدایت بکنم به تجارتی که شما را از عذاب الیم نجات بدهد؟ ایمان به خدا و رسولش بیاورید و در راه خدا جهاد کنید. و نیز در آیه ۲۹ سوره مبارکه فاطمه می‌فرماید: «ان الذین یتلون کتاب الله و اقاموا الصلوه و انفقوا مِمَّا رزقناهم سرا و علانیه یرجون تجاره لن تبور» /... این اشخاص امیدوار به انجام تجارتی هستند که زیان ندارد.

انواع بیعت

این روش تمثیل در قرآن نمونه‌های فراوانی دارد ولی به این نکته هم باید توجه کرد که وقتی مثالی زده می‌شود یا چیزی را به چیز دیگر تشبیه می‌کنند آن دو چیز (مشبه و مشبه به) نباید در تمام امور با هم شبیه باشند، بلکه کلیات امر مورد نظر است. مثلاً در قرآن «تقوی» را به لباس تعبیر کرده است و می‌فرماید (اعراف، ۲۶): « ولباس التقوی ذلک خیر» / و لباس تقوی نیکوتر است؛ و همچنین زن را برای شوهر و شوهر را برای زن به منزله لباس ذکر کرده و می‌فرماید (بقره، ۱۸۷): «هن لباس لکم وانتم لباس لهن» / شما لباس همسران و آنان لباس شما هستند، یا در جای دیگر غیبت کردن را به خوردن گوشت مردار تشبیه می‌نماید. (حجرات، ۱۲) «أُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً»... بنابراین، این روش در قرآن متداول است و نمی‌توان به عنوان این که چون بی معنی است که بیعت را تجارتی بدانیم آن را معامله‌ای فرض کنیم، پس می‌توان آن را -چنان که بعداً ذکر خواهد شد- به عنوان ادای سوگند و وفاداری تعبیر و تعریف نمود.

در صدر اسلام مسلمانانی که در مکه به حضور حضرت پیامبر (ص) شرفیاب می‌شدند و ایمان می‌آوردند، از آنجا که پیامبر هنوز تاسیس حکومت نکرده بودند، و فقط تعالیم معنوی اسلام ابلاغ شده بود، آنان به نبوت پیغمبر تسلیم می‌شدند، بنابراین غالب آیات قرآن که در مکه نازل شده از اینها به عنوان مؤمن و مسلم هر دو ذکر می‌کند. اما وقتی حضرت رسول به مدینه تشریف بردند -چون در آنجا حکومت تشکیل دادند- بسیاری از مردم (مثل منافقان) ظاهراً به حکومت تسلیم می‌شدند، ولی در دل مسلمان نبودند.

در واقع بیعتی که در اینجا در مدینه از جانب پیامبر اخذ می‌شد غیر از بیعت مکه بود. یعنی در اینجا دو نوع بیعت وجود داشت:

الف: بیعت نبویه - یک بیعتی بود که با آن شخص تسلیم او امر حکومت می‌شد، ولو اعتقادی قوی به اسلام

نداشت. مثلاً نماز نمی‌خواند و روزه نمی‌گرفت، ولی به حکومت تسلیم می‌شد. یعنی به زبان امروز در واقع تقاضای تابعیت می‌کرد. قبول بیعت هم از جانب پیامبر به منزله اعطای تابعیت حکومت اسلام به متقاضی تازه مسلمان بود. درحقیقت بیعت نبویه بود، و با انجام آن و قبول اسلام ازدواج با مسلمان دیگروارث بردن برای او جائز می‌شد، در زمان حضرت رسول بدون بیعت، اسلام هیچ کس رانمی‌پذیرفتند. پس از فتح مکه حتی هندجگر خواره نیز بیعت کرد.

ب: بیعت ولویه - بیعت دیگر، بیعت ایمانی بود که متفاوت از بیعت اسلامی بشمار می‌رفت، و درحقیقت بیعت با جنبه ولایت پیامبر بود. یعنی کسانی که -چه در مکه و چه بعد از آن- به نبوت پیغمبر تسلیم می‌شدند (ولایمه آن تسلیم شدن به حکومت پیغمبر هم بود) با این بیعت ولویه داخل در اهل ایمان می‌شدند. البته گروهی در همان زمان نبوت پیغمبر را ملاک قرار می‌دادند و خیال کردند همان بیعت اسلامی، ایمان آوردن است. از این روی آیه ۱۴ سوره حجرات می‌فرماید «قالت الاعراب آمنا. قل لم تؤمنوا. ولكن قولوا اسلمنا. ولما يدخل الايمان في قلوبكم» / اعراب می‌گویند ایمان آوردیم. بگوایمان نیاوردید (لم تؤمنوا)، بلکه بگوئید ما تسلیم شدیم. اسلام آوردیم، و حال آنکه ایمان در قلب شما وارد نشده است. از اینجا مجزا بودن اسلام و ایمان معلوم است. اسلام به منزله همان تسلیم در برابر حکومت است که با گفتن شهادتین به زبان حاصل می‌شود ولی ایمان مربوط به قلب است. به دنباله این مطلب در آیه ۱۷ خطاب به پیامبر می‌فرماید «يؤمنون عليكم ان اسلموا قل لا تمّوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين» / یعنی ای پیامبر، بر تو منت می‌گذارند که اسلام آوردند، توبه آنها بگو اسلام خودتان را بر من منت مگذارید، بلکه خداوند بر شما منت می‌گذارد که -به واسطه اسلام آوردن- شما را به ایمان هدایت کرده است. از این آیه معلوم می‌شود اسلام مقدمه ایمان است. یعنی ایمان بدون اسلام نمی‌شود، ولی اسلام بدون ایمان ممکن است. در دنباله این آیه البته می‌فرماید «ان كنتم صادقين» یعنی اگر در اسلام آوردنتان صادق باشید. نه این که از ترس حکومت اسلام آورده باشید.

با این توضیحات باید توجه کرد که در زمان پیغمبر بیعت ایمانی جدای از بیعت حکومتی بود، ولی بعد از رحلت پیغمبر بیعت ایمانی به جهت ولایت علی (ع) بود، و هیچ یک از خلفای راشدین مدعی اخذ چنین بیعتی نبود. ولی در دوران خلافت امویان و عباسیان -چون آنها غالباً از عمق ضمیر ایمان نیاورده بودند تا توجه به این نکته مهم تفاوت دویعت بکنند- بنابراین تصویر می‌کردند که بیعت فقط برای حکومت است^۱ و لذا اگر متوجه

^۱ در قدیم - و همچنین فعلاً - به کار بردن اصطلاح «بیعت» معمولاً در مورد حکومت است، چنانچه خلفا بیعت می‌گرفتند و هیچ نوع بیعت دیگری را جز بیعت خودشان قبول نداشتند. در این بیعت در واقع بیعت کننده تعهد می‌کرد که اطاعت و رعایت نظم قانون حکومت را بکند. حکومت هم تضمین جان و مال وی را می‌نمود و متعهد آن می‌شد. کما اینکه در یکی از جنگها بعد از آنکه مسلمانان بعضی از ولایات شام را گرفتند در آنجا بسیاری بیعت کردند و مسلمان شدند. این اشخاص خمس و زکات می‌دادند، برخی دیگر نیز بر اعتقاد خود باقی مانده و ترک مسیحیت و یهودیت نگفتند و جزیه می‌دادند. به هر جهت ما به از هر دو -جزیه و دین شرعی - حفظ جان و مال بود، کما اینکه بعدا که قشون روم مجدداً آمد و آن نقاط را گرفت، مسلمانان مقاومت کردند، و سپاه

می‌شدند که ائمه ما بیعت می‌گیرند، جان آن بزرگواران در خطر می‌افتاد.

تداوم امر بیعت ایمانی در زمان ائمه اطهار (ع)

ائمه (ع) کسانی را از جانب خود مأذون به اخذ بیعت کرده بودند، از جمله حضرت سجاد (ع) به محمد حنیفه عموی خود اختیار داده بودند که از جانب ایشان بیعت بگیرد. این امر در تمام دوران ائمه شیعه برقرار بود و آن حضرات که بیعت ایمانی را برای مؤمنان واجب می‌دانستند، غالباً در خفا توسط نمایندگان بیعت می‌گرفتند.

به این ترتیب می‌بینیم بیعت امری است که در اسلام تشریح شده، و همانطور که از آیه بیعت زنان (ممتحنه، ۱۲): «اذا جائك المؤمنات يبايعنك...» و از آیه سابق الذکر «ان الله اشترى...» برمی‌آید در این بیعت‌ها تعهد به امور دینی و خریدن جان و مال می‌شود، نه چنانکه بعضی تصور کرده‌اند برای جهاد و جنگ. زیرا جهاد برای زنان تحریم شده بود، در حالی که حکم بیعت ادامه داشت (در تاریخ اسلام حتی آنهایی که به بیعت ایمانی توجه نداشتند، بیعت اسلامی یا بیعت حکومتی می‌گرفتند) ولی نسخ آن هیچگاه نیامده است. بنابراین باید حکم بیعت هم اکنون نیز برقرار باشد.

گفته شد که در زمان ائمه (ع)، خود آن بزرگواران یا نمایندگانشان بیعت می‌گرفتند. در زمان امام دوازدهم خصوصیت و کلای اربعه (نواب اربعه) فقط این بود که واسطه ارتباط ظاهری شیعیان با امام بودند، مثلاً چون محل اقامت حضرت به آنها گفته شده بود و آن را می‌دانستند، عریضه‌هایی که شیعیان می‌نوشتند را می‌گرفتند و به حضرت می‌رسانند و جواب اخذ کرده، به صاحبش رد می‌کردند. این چهار نفر به هیچ وجه نه خودشان مدعی اخذ بیعت بودند و نه در کتب نوشته شده است که بیعت می‌گرفتند. امر اخذ بیعت در این زمان از طرف امام بر عهده شیخ جنید بغدادی بود.

چگونگی اخذ بیعت در دوران غیبت

شرح مطلب این است که پس از زمان حضرت رضا (ع) خفقان نسبت به شیعیان تشدید شد^۲ خود حضرت رضا به معروف کرخی که در بانیشان بود اجازه دادند که از طرف ایشان بیعت بگیرد، و همچنین کسانی را که لایق دید با اجازه و اطلاع آن حضرت به جانشینی خود تعیین کند.

معروف کرخی، سری سقطی را تعیین کرد و به تصویب امام رساند. سری سقطی نیز این اختیار را داشت و او جنید بغدادی را تعیین کرد که در زمان امام دوازدهم این اختیار را داشت. بعد از غیبت هم حضرت به او اجازه دادند که برای خود جانشین تعیین کند، و او نیز جانشین تعیین کرد. لذا بیعت ایمانی نسخ نشد و جانشینان جنید در واقع نماینده غیر مستقیم امام می‌باشند که اخذ بیعت می‌کنند. البته تمام سلسله و رشته اجازات را اصطلاحاً

اسلام لشکر کشی کرده، دوباره آن سرزمین‌ها را از رومیان پس گرفتند، و حکومت آنچه را که به عنوان خمس و زکات، مالیات شرعی و یا جزیه گرفته بود، پس داد. برای اینکه در حفظ جان و مالشان کوتاهی کرده بود. این همان بیعت به معنای حکومتی است.
^۲ - برای درک شدت این اختناق در کتاب مفاتیح الجنان آنجایی که ایام هفته را به نام ائمه هدی می‌نامند، داستان مفصلی را در ملاقات یکی از شیعیان با حضرت علی النقی نقل کرده است. به انجا مراجعه کنید. / مفاتیح الجنان / مهدی الهی قمشه ای /

سلسله الاولیاء، سلسله تصوف، می نامند و سلاسل مختلفی هم هستند که خود را منتسب به امام می دانند، ولی صحت این انتساب - از نظر ما شیعیان - باید مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد. زیرا سلاسلی که خود را به امام نمی رسانند در رشته اجازه شان خللی نباشد، لذا کسی که این مقدمات و نظریه مزبور را قبول کرد موظف می شود که در سلاسل مختلف و کسانی که خود را در این سلسله ها می دانند بررسی و تحقیق کند تا دریابد که کدام سلسله اجازه اش بدون خدشه به امام می رسد، و آن سلسله یا سلاسل را که احیاناً اتصال به امام دارند مورد نظر قرار بدهد.

چگونگی اخذ بیعت

رسم بیعت در اسلام چنان بوده که دست با دست باید تماس می گرفت. همان طوری که هم اکنون نیز رسم است و در هر بیعتی و هر معامله ای طرفین به یکدیگر دست می دهند. در مورد زنان نیز با پوششی بر روی دست یا از طریق ظرف آبی یا با استفاده از تسبیح بیعت می گرفتند که بطور غیر مستقیم ملامسه دستان برقرار باشد. البته در بیعت ایمانی این تماس دودست به نحو خاصی بود. خداوند آنجا که می فرماید دست خداوند بالای دست آنهاست (فتح/۱۱) «یدالله فوق ایدیهم» خطاب به پیغمبر است که کسانی که با تو بیعت می کنند در واقع با خدا بیعت کرده اند: «ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله» (فتح/۱۱). منتهی خدا چون جسم و مادی نیست - که مستقیم با او بیعت شود - توسط فرستاده خود، که پیغمبر و اوصیاء او باشند، بیعت می گیرد و در واقع می خواهد بفرماید که در دو دستی که به هم می رسد دست خداوند هم جزء آن دستهاست. منظور از «دست خدا بالای دست شماست» همین است.

اشتباه برخی از مستشرقان

قبل از اسلام بیعت ایمانی در همه ادیان الهی مرسوم بوده است، منتهی در هر زمان به صورت خاصی بود. مثلاً عیسی (ع) نزد یحیی (ع) رفت که تعمیم یابد. یحیی - چون از مقامات آتیه عیسی (ع) آگاه بود - گفت که من باید به دست تو تعمیم یابم. ولی عیسی (ع) در جواب فرمود که: نه فعلاً تو باید مرا تعمیم بدهی. چون مقتضی زمان فعلی این است. بعد از تعمیم گرفتن بر حسب دستور یحیی (ع) به ریاضت پرداخت و به پیغمبری رسید. با شرحی که گذشت کسانی که به مساله بیعت ایمانی معتقد نیستند، بیعت را فقط حکومتی می دانند که چون فعلاً منتفی است برای آن اعتباری قایل نیستند. نکته دیگر اینکه این که چون فهم لغت بیعت که در اصل به معنای خرید و فروش است به این مفهوم که تعهدی ایمانی است که انسان جان و مال خود را در ازای بهشت به خدا بفروشد، برگوش مستشرقین و اسلام شناسان سنگینی می کند از این رو بعضی مترجمین قرآن ابا دارند از این که بیعت را به معنای مذکور بگیرند و آن را به کلمات دیگری ترجمه کرده اند که عمدتاً به معنای سوگند وفاداری یا تعهد به انجام کاری است. مثلاً بلاشر «Blachere Regis» یا ادوارد مونته «Montet Edward» در ترجمه قرآن به زبان فرانسه آن را به «Serment d'allegeance, jurer alleageance» یعنی سوگند وفاداری برگردانده اند و حال آن که سوگند امری یک طرفه است ولی بیعت دو طرفه می باشد. همانطور که در آیه ۱۲

سوره ممتحنه خطاب به پیامبر می فرماید «یا ایها النبی اذا جاءک المؤمنات یبایعنک»/ وقتی که زنان مؤمنه آمدند با تو بیعت کنند... ، در آخر آن می فرماید: « فبایعنهن واستغفرلهن الله » / پس با آنها بیعت کن و برایشان استغفار کن. از این آیه معلوم می شود که « بیعت » طرف قبول هم دارد، و مثل سوگند نیست که یک طرفه است. غفلت از معنای حقیقی بیعت باعث شده که حتی کسانی که در مسائل اسلامی واردند ولی احياناً آگاه به لطایف عرفانی نیستند مثل « پرفسور حمید الله » که قرآن را به زبان فرانسه ترجمه کرده، نیز دچار همین اشتباه بشوند، و کلمه بیعت را به jurer lidelite سوگند وفاداری بازگردانند. مترجمین انگلیسی قرآن نیز ظاهراً مرتکب همین اشتباه شده اند چنانکه آربری (arberry) از تعبیر فارسی To swear fealty در ترجمه پیک تال pikthall از To swear allegiance و بالاخره در ترجمه یوسف علی yusuf ali از تعبیر 's fealty plight one استفاده شده و همه این تعابیر کما بیش به معنای سوگند وفاداری است.

اخیراً در بعضی از کتب دیدم که لغت initiation را معادل بیعت دانسته اند.^۳ اگرچه این لغت به منزله تشریفات و آدابی است که ممکن است در « بیعت » نیز رعایت شود (مثل طاهر بودن بدن، یا لباس طاهر داشتن و...) اما با این حال با « بیعت » تفاوت دارد، و غیر از آن است. بطور کلی شاید بتوان گفت که لغت بیعت - مانند واژه ولایت - معادل لاتین ندارد، و باید عین کلمه به کار برده شود.

^۳ - دو تعریف از این واژه در لغتنامه لاروس به دست داده شده است :

Initiation: ceremonies par lesquelles on etait admis a la connaissance de certains mysteres dans les religions anciennes et qui accompagnent encore l'admission dans differentes societes secretes: L'action de donner a' quelqu'un la connaissance de choses qu'il ignorait. / 528 , Nouveau petit Larousse illustre' / -

در ادیان گذشته عبارت از مراسمی بود که به سبب انجام آن فرد برای شناخت پاره ای از اسرار مخفی قبولی می یافت؛ و امروزه نیز به مراسمی اطلاق می شود که همراه با قبولی عضویت در « جوامع مخفی » انجام می گیرد.
- عملی است که به سبب آن معرفت چیزی به کسی - که نسبت به آن بی اطلاع است - عطا می شود.
با توجه به معانی فوق بهترین معادل برای واژه « initiation » لغت تشریف می باشد، نه بیعت.

با درد کشان هر که ...

دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی

در جزء عوامل متعددی که برای توجیه علل حمله مغول به ایران برشمرده می‌شود - علاوه بر مساله اقتصاد و ارتباط تجارتي تجار مغول با دربار خوارزمشاه و قطع راه ارتباطی آنان، و غیر از فساد اطرافیان خوارزمشاه و خصوصاً حرکات ترکان خاتون مادرش (که برای شستشوی لکه های ننگ خود، رودخانه جیحون را انتخاب کرده بود!) و سایر عوامل که باید در تاریخ خواند - یک عامل معنوی را نیز فرقه‌ای از اهل معنی در این کشور ذی دخل دانسته‌اند، که هر چند ما ظاهرینان و فلسفه‌سازان تاریخ در قبول آن تمجج کنیم و جرأت تأیید آن را نیابیم، اما به هر حال گفتگویی است که در افواه هست. از آنجمله: علت حمله خانان سوز زردپوستان گربه چشم را در سال ۶۱۷ هـ / ۱۲۲۰ م.^۴ جمعی چنین باز گفته‌اند:

« بهاء الدین محمد (پدر جلال الدین محمد بلخی - مولوی)، بعد از اکتساب علوم، به خدمت شیخ نجم الدین کبری رسیده و از وی درجه تکمیل یافته و در بلخ به ارشاد طالبان اشتغال می‌نموده ... و سلطان محمد خوارزمشاه - با آنکه جد مادری بهاء الدین محمد بود^۵ به سعایت فخرالدین رازی و اهل نفاق، اندیشناک از آن قدوه آفاق گردیده، لهذا بهاء الدین محمد آزرده خاطر از آن کشور بیرون آمد، و سوگند یاد نمود که تا سلطان محمد پادشاه خراسان است، بدانجا نیاید ... گویند این هم یکی از اسباب انقراض دولت خوارزمیان بود ...^۶ درست مثل ویکتور هوگو که در تبعید گفت «وقتی به فرانسه باز خواهم گشت که حق به این کشور باز گشته باشد».

علاوه بر این، ترکان خاتون قدرت بسیار داشت. به نوشته جوینی «ترکان خاتون رادرگاه و حضرت و ارکان دولت و مواجب و اقطاع جدا بودی، و معهدا حکم او بر سلطان و امرا و اعیان و ارکان اونا فذ. و بسیار خاندان قدیم را واسطه او شد که منقلع گشت. و چون ملکی یا ناحیتی مسلم شدی، صاحب آن ملک را برسبیل ارتهان به خوارزم آوردندی. تمامت را در شب به جیحون انداختی و غرض آن داشتی تا ملک پسرش بی زحمت اغیار، و چشمه حکم بی غبار باشد»^۷ و گفتگو در اطراف کار او بدانجا کشید که «به واسطه امری که به دروغ اسناد به

^۴ - در حاشیه محمد منجم بر جهانگشای جوینی آمده است که «این بدبخت ترکان، مادر سلطان محمد بن تکش خوارزمشاه، فسق و فجور داشت و خون چندین بی‌گناه بریخت (ص ۲۰۰)، و خود جوینی هم گوید که «ترکان را مجلس انس و طرب در خفیه مرتب بود» (ص ۱۹۸ جهانگشای ج ۲) و من خود، ندانم کجا دیده‌ام در کتاب، که بعضی سرداران پس از آنکه به کام دل می‌رسیدند به جیحون افکنده می‌شدند. باید اضافه کنم که مهر توقيع این خانم (عصمة الدنیا و الدین اولا) (اولغ) ترکان ملک نساء العالمین» بوده است! (ابن خلدون / تاریخ / ج ۵ / ص ۱۱۱)

^۵ - ظاهراً سلطان محمد خواب دیده بود که باید دختر خود را به یکی از اولیاء الله بدهد و او حسین بن احمد خطیب پدر بهاء الدین را برگزید (از نمونه شاهزاده خانم هایی که نذر سادات می‌شوند). هر چند همین ازدواج با بزرگان، موجب آوارگی فرزندش شد.

(رک. حبیب السیر. / ج ۳ / ص ۱۱۵)

^۶ - طرایق الحقایق. گفتار دوم. ص ۱۹۸

^۷ - جهانگشای جوینی. ج ۲. ص ۱۹۸

شیخ مجدالدین بغدادی کردند و او را به ترکان خاتون والده سلطان متهم داشتند! شبی در غلوسکر به قتل آن بزرگوار فرمان داد^۸ ظاهراً این پراکندگی‌های اعتقادی بر اثر تعصب فخرالدین رازی حاصل شده بود. فخررازی در اول شوال ۶۰۶ هجری (مارس ۱۲۱۱ م.) در گذشته است، ولی شیوه اندیشه او در مخالفت با صوفیه و تأثیر او در خوارزمشاه موجب مشکلات اجتماعی بزرگی در خوارزم شده بوده است.

مثلاً شیخ مجدالدین بغدادی^۹ (البته خوارزمی) که یکی از مریدان شیخ نجم الدین^{۱۰} بود و بعد با او اختلاف یافت^{۱۱} در بحبوحه همین اختلافات به بهانه‌ای عجیب - یعنی ارتباط با مادر خوارزمشاه - کشته شد. «شیخ مجدالدین در خوارزم و عظمی گفت، و مادر سلطان محمد عورتی بود به غایت جمیله. به و عظم شیخ مجدالدین می آمد و گاهگاه به زیارت او می رفت. مدعیان فرصت جستند تا شبی که سلطان محمد به غایت مست بود، عرضه داشتند که مادر تو، به مذهب امام ابوحنیفه، به نکاح مجدالدین در آمده است. سلطان رنجه شد. فرمود که شیخ را در درجله (البته مقصود جیحون است) انداختند... خبر به شیخ نجم الدین رسید. متغیر گشت... پس سر به سجده نهاد، وزمانی نیک در سجده بود. پس سراز سجده آورد و گفت از حضرت عزت در خواستم تا به خونبهای فرزندانم، ملک از سلطان محمد بازستاند. اجابت فرمود. سلطان را از آن خبر دادند. به غایت پشیمان شد. پیاده به حضرت شیخ آمد، و طشتی پر زر بیاورد و شمشیر و کفن بر سر آن نهاد، و سربرهنه کرده، ایستاد و گفت:

^۸ - روضة الصفا / ج ۵ / ص ۸۰. در باب این روابط رجوع شود به مقاله دانشمند محترم آقای دکتر محمد امین ریاحی. یغما / سال ۱۲ / ص ۲۷ - ۳۱ تحت عنوان عشق مجد الدین بغدادی و همچنین به مقاله شاعر سخن سنج پژمان بختیاری در مجله یغما / سال ۱۷ / ص ۴۵۵

^۹ - «ابو سعید شرف بن مویدین الفتح بغدادی خوارزمی» متولد سنه ۵۴۴ هجری در بغداد ک خوارزم و متوفی به سال ۶۰۷ یا ۶۱۶ هجری در رودخانه جیحون صاحب «رساله سفر». وی ارادتمند و تربیت شده شیخ نجم الدین کبری، و مرشد و مربی شیخ نجم الدین رازی مشتهربه «نجم دایه» صاحب کتاب مشهور «مرصادالعباد» و رساله «عقل و عشق» است. (هیات تحریریه)

^{۱۰} - نجم الدین ابو الجناب احمد بن عمر خیوقی خوارزمی ملقب به «طامه الکبری» و مشهور به «نجم کبری» و معروف به «شیخ ولی تراش» که در اثنای حمله مغول در سال ۶۱۸ هجری به شهادت رسید. صاحب کتب متعدده مانند: الاصول العشره، رساله فی السلوک، رساله الطریق، طوابع التنویر، فواتح الجمال، لومه اللانم، هدایه الطالبین، آداب المریدین، سکینه الصالحین. وی مرشد مجد الدین بغدادی و بسیاری دیگر از اکابر است. (هیات تحریریه)

^{۱۱} - «روزی شیخ مجد الدین باجمعی از درویشان نشسته بود، سکری به وی غالب شد گفت ما بیضه بط بودیم بر کنار دریا، و شیخ نجم الدین مرغی بود. بال تربیت بر سر ما فرود آورد تا از بیضه بیرون آمدیم. ما چون بچه بط بودیم در دریا رفتیم و شیخ بر کنار بماند. شیخ نجم الدین به نورکرامت آن را دانست. بر زبان ایشان گذشت که «در دریا میر». شیخ مجد الدین شنید و ترسید... پای برهنه بیامد و طشتی پر آتش کرد و بر سر نهاد و در کفشگاه بایستاد. شیخ به وی نظر کرد و فرمود چون به طریق درویشان عذر سخن پریشان می خواهی ایمان و دین به سلامت بردی اما سرت برود و در دریا میری... شیخ مجد الدین در قدم شیخ افتاد...» نفحات الانس / نور الدین عبد الرحمن جامی / کتاب فروشی محمودی / ص ۴۲۵ - ۴۲۶ / چندی بعد طوفان فتنه های اهل فساد شدت یافت. تا سر انجام به غرق شدن شیخ مجد الدین در جیحون انجامید. (هیات تحریریه)

- اگر دیت می‌باید اینک زر. و اگر قصاص می‌کنید اینک شمشیر و سر. شیخ در جواب فرمود:
- کان ذلك في الكتاب مسطورا. دیت او از جمله ملک توست. و سرتو برود و سر خلق، و ما نیز در سر شما شویم.^{۱۲} مجدالدین را در سلخ جمادی الاخری ۶۰۷ هـ / ۱۸ دسامبر ۱۲۱۰ م. در جیحون انداخته‌اند. چنانکه جای دیگر گفته‌ایم نجم الدین کبری در فتنه مغول در دهم جمادی الاولی ۶۱۸ هـ / ۳ ژوئیه ۱۲۲۱ م. در جنگ تن به تن با مغول کشته شد.^{۱۳}

نجم الدین رازی صاحب مرصادالعباد - معروف به نجم دایه - نیز که در مکتب مجدالدین کبری بود و با مجدالدین بغدادی حشر و نشر داشت^{۱۴} در این قضایا در گیرا گیر حمله مغول ناچار شد از خراسان مهاجرت کند. و باز گویا فخر رازی در این پراکندگی او اثر داشته است. او به ارومیه رفت و در اربیل و قیصریه و ارزنجان و بغداد بود، تا در سال ۶۵۴ هـ / ۱۲۵۶ م. در بغداد درگذشت،^{۱۵} و در واقع خوشبختی او این بود که سقوط بغداد و هجوم ثانویه مغول را ندید. یعنی دو سال قبل از سقوط بغداد به دست هلاکو، نجم الدین وفات کرد. و «مردم خوارزم دیده بودند روزی را که سیصد هزار سوار جرار ملازم رکاب خوارزمشاه بودند، و وقتی شیخ شهاب الدین سهروردی^{۱۶} از جانب خلیفه الناصر لدین الله عنوان سفارت در گاه خوارزمشاه یافت، چون به خرگاه فلک اشتباه درآمد، خوارزمشاه را دید بر نهالی نشسته، جامه‌های بی تکلف پوشیده. شیخ به طریق سنت سلام کرد. و پادشاه

^{۱۲} - این مطلب را جامی در نفحات الانس آورده و آقای دکتر ریاحی در مقدمه مرصاد العباد نقل کرده‌اند. بهترین مقاله در اوضاع صوفیه در آن روزگار همان مقدمه ای است که دکتر ریاحی بر مرصاد العباد نوشته (چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب. ۱۳۵۲)

^{۱۳} - «شیخ (نجم الدین کبری) اصحاب خود را جمع کرد - و زیادت بر ۶۰ بودند -... و گفت زود برخیزید و به بلاد خود روید که آتشی از جانب مشرق بر افروخت که تا نزدیک به مغرب خواهد سوخت... بعضی از اصحاب گفتند چه شود که حضرت شیخ دعایی کند شاید که این از بلاد مسلمانان مندفع شود؟ فرمود که این قضایی است میرم. دعا دفع آن نتواند کرد. اصحاب التماس کردند که... حضرت شیخ نیز با اصحاب موافقت کنند تا در ملازمت ایشان به خراسان شویم... فرمودند من اینجا شهید خواهم شد.» نفحات الانس / ص ۴۲۳ (هیات تحریریه)

^{۱۴} - شیخ نجم الدین رازی معروف به «نجم دایه» مرید شیخ مجد الدین بغدادی و او مرید شیخ نجم الدین کبری بود. ر. ک نفحات الانس / ص ۴۲۴، بستان السیاحه / چاپ سنگی / حاج میرزا زین العابدین شیروانی. ص ۶۶ / به نقل از روضه الصفا (هیات تحریریه)

^{۱۵} - مقدمه دکتر ریاحی بر مرصاد العباد ص ۳۱.

^{۱۶} - شیخ شهاب الدین ابو حفص عمر بن محمد بن عبدالله بکری سهروردی (۵۳۹ - ۶۳۲ هجری) بنیانگذار طریقه سهروردیه و مرشد و مربی سعدی شیرازی و صاحب کتابهای عوارف المعارف، رساله فی السلوک، رساله الطیر، رشف النصایح الایمانیه و کشف الفصایح الیونانیه... وی غیر از شیخ شهاب الدین ابو الفتوح یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی مشهور به «شیخ اشراق» (۵۴۹ - ۵۸۷) است که احتمالاً به امر صلاح الدین ایوبی (کرد ایرانی و اشعری مذهب) شهید شد. یعنی آهک و زرنیخ در کیسه کرده جلوی دهان او بستند تا خفه شد. از او آثار مهمی مانند: رساله عقل سرخ، لغتنامه موران، آواز پر جبرئیل، صفیر سیمرخ، یزدان شناخت، پرتو نامه، لوامع الانوار، الهیاکل النوریه، قصة الغرابة الغربیه، ترجمه رساله الطیر ابن سینا، المشارع و المطارحات، منطق التلویحات... بجاست. از مهمترین تالیفات او کتاب «حکمت اشراق است». (هیات تحریریه).

از غایت نخوت جواب داد، و نگفت که بنشین. و شیخ همچنان بر پای ایستاد و به عربی خطبه خواند» اما شنیدند روزی هم این خبر را که همین شاه در جزیره آبسکون، در زمان مرگ او «ملازمان موکب خوارزمشاهی هر چه جهد کردند کفن نیافتند»^{۱۷} لاجرم به همان جامه که دربر داشت دفنش کردند.^{۱۸}

بنده نمی‌توانم بگویم تا چه حد نفرین بهاء‌الدین و نجم‌الدین‌ها در این فاجعه عظمای تاریخی موثر بود که موجب شد قومی «آمدند و کشتند و سوختند و رفتند...»، اما در ضمن مرور تاریخ کرمان به دو واقعه مشابه این پیش آمد برخورداریم که یکی قبل از حمله مغول و یکی بعد از آن بوده است و در هر دو واقعه، مردم ساده دل کرمان - که هر پیش آمدی را با یک عامل معنوی وابسته می‌دانستند، و هر مساله‌ای را بایک علت معنوی توجیه می‌کنند - در این دو واقعه هم آزرده‌گی خاطریکی از مردان حق را دخیل دانسته و اثر نفس و آه دل شکسته‌ای را در مطوای آن دیده‌اند و اکنون آن را بازگویی کنم:

دراواخر حکومت سلجوقیان کرمان عواملی پدید آمد که منجر به ضعف آنان و نفرت مردم از دستگاه حکومت آنان گردید، چه امیران و سرداران سلجوقی از هر راه به ظلم و تعدی دست بر آوردند و چنان شد که به قول افضل:^{۱۹} «در این مدت به کرمان به رسم تادیب به چوب و حبس و قلاع، در باقی نهادند^{۲۰} و زلت قدم را به اراقت دم مقابل داشتند، و به کمتر جرمی مسلمانی راهلاک کردند... زمام امور به دست نا اهلان می‌دادند... ترتیب اسباب جهاننداری از دست ملوک بیرون شد؛ هر ترکی قبایی نو می‌یافت تمنای اتابکی و خیال دادبگی^{۲۱} می‌کرد... و از آن، وهن ملک و ضعف کارزیادت می‌شد... و عرصه ولایت تنگ ترمی گشت و ایشان را به قسم^{۲۲} و تکالیف معذب می‌داشتند».

این عوامل، زمینه را برای یک هجوم خطرناک از قبایل شمالی یا غربی فراهم می‌کرد و مثل این که قرعه فال به نام قبایل شمالی زده شده بود، و آن طایفه سرگردان «غز» بودند و تفصیل آن این است:

در ایام سلطان سنجر، طوایف غز در ماوراءالنهر برآشفتمند.^{۲۳} پس در شهور سنه سبع و اربعین و خمسمایه (۵۴۷/هـ ۱۱۵۲م) خروج کردند و به سوی خراسان افتادند و بعد از آن به حدود کرمان افتادند. «أفنی الله باقیهم!»^{۲۴}

^{۱۷} - حیب السیر. ج ۲. ص ۶۵۳.

^{۱۸} - روضة الصفا. ص. ۴۱.

^{۱۹} - عقد العلی - ص ۱۹.

^{۲۰} - در باقی نهادند = موقوف کردن و دست بازداشتن است.

^{۲۱} - دادبگ = رئیس عدالتخانه

^{۲۲} - قسم = مالیات

^{۲۳} - غزها از طوایف ترک بودند و به گفته ابن اثیر بر دو دست تقسیم می شدند: «دسته ای که به آنان «اجق» گفته می شد و سردار آنان طوطی بن دادبک بود و دسته دیگر که «برق» نامیده می شدند و امیر آنان قرغوت بن عبد الحمید بود مسکن غزان در اصل تاراب و بحیره، جند بوده است. بر هر دو جانب از جیحون چاچ...» الکامل / ابن الاثیر / ج ۱۱ / ص ۳۸

^{۲۴} - جهان نامه / مصحح دکتر محمد امین ریاحی / ص ۷۲

علت طغیان آنان نیز فشاری بود از طرف گماشتگان سنجر بر آنان وارد آمده بود. به قول سعدی:

همانا که چون گربه عاجز شود
برآرد به چنگال چشم پلنگ

راوندی گوید: «غزان... زنان و اطفال خود را در پیش داشتند و تضرع کنان پیش آمدند و زنهارخواستند، و از هر خانه هفت من نقره قبول می کردند که بدهند. سلطان (سنجر) را برایشان رحمت آمد، عنان باز خواست گردانید. امیر مؤید بزرگ (ای ابه) و یرنقش و عمر جمعی، عنان سلطان بگرفتند و گفتند: باز گشتن هیچ مصلحت نیست» (بنام عین الدوله و امیر بهادر زمان را)^{۲۵} موید نگذاشت که سلطان باز گردد، و بیشتر لشکر را با موید بدد بود، در مصاف تهاون کردند، و چون غزان از رحمت پادشاه نومید شدند، جان را و حفظ خان و مان را بکوشیدند و یک لحظه روزگار نشد تا لشکر سلطان شکسته شد و هزیمت بر آن افتاد، و غزان بر اثر براندند، و سلطان را در میان گرفتند و حشمت برداشتند و او را به دارالملک مرو آوردند و حاشیه و خدمتکاران از خود ترتیب کردند و هر هفته تغییر و تبدیل می کردند و بدان فساد موید، ملک تباہ شد.^{۲۶}

بدین طریق این طایفه در خراسان جا گرفتند. اما طولی نکشید که سلطان شاه برادر تکش خان در خراسان نیز آنان را تارومار کرد (۵۷۵ هـ / ۱۱۷۹ م.). و هریک از گوشه‌ای فرارفتند و چون اطلاع حاصل کردند که کرمان آشفته و درهم است، قومی از آنان - به صورت کوچ - از بیابان طبس به کرمان آمدند. طایفه این قوم «سواری پنج هزار بودند با بنه وزن و فرزند، اما همه محروب و مسکوب و برهنه و غارتیده. سه روز در کوبن خرابی کردند و چون بر حصار دست نیافتند به زرنند آمدند»^{۲۷} بقیه آنان نیز کم کم فرا رسیدند، زیرا در واقع حدود ده هزار غز به طرف کرمان حرکت کرده بود. در جنگی که در ۵۷۵ بین غز و دیوانیان کرمان در گرفت، شکست نصیب سپاه کرمان شد و بالنتیجه «آتش محنت و دود وحشت در برد سیر افتاد، از هر محله‌ای نوحه‌ای و از هر خانه‌ای ناله‌ای و از هر گوشه‌ای فریاد بی توشه‌ای برآمد. نفس مملکت کرمان که از ضعف و بی طاقتی به سینه رسیده بود به لب رسید، و مسالک قوافل به سبب اضطراب بسته شد، و امداد که از اقطار متواصل بود منقطع گردید و مخایل قحط

^{۲۵} - گویا وقتی مظفرالدین شاه به امیر بهادر گفته بود این حرفی که مردم در باب مشروطه می زنند آن قدر ها هم بی ادبانه نیست، امیر بهادر جواب داده بود:

اگر قبله عالم یکبار دیگر این فرمایش را بفرمایند در حضور قبله عالم شکم را پاره خواهم کرد! { نظیر همین حکایت در دفتر چهارم مثنوی (ص ۳۹۲ - چاپ میرخانی) وارد شده است که هنگامی که موسی علیه السلام به فرعون وعده داد که در صورت قبول کردن او چهار کرامت در حق او خواهد نمود، فرعون این مطلب را پذیرفت، اما وقتی نظر خود را با وزیر خویش همامان در میان

گذاشت او کلاهش را به زمین زد و گفت اول مرا بکش بعد قبول وعده موسی نما!

خسرو! اول مرا گردن بزن

تا نبیند این مذلت چشم من

بندگانمان خواجه تاش ما شوند

بی دلانمان دلخراش ما شوند

خرمن فرعون را داد او به باد

هیچ‌شه را این چنین صاحب مباد (هیات تحریریه)

^{۲۶} - راحة الصدور / راوندی / ص ۱۸۰

^{۲۷} - سلجوقیان و غز در کرمان / تصحیح نگارنده / ص ۱۲۷ و ۱۲۹

غزها روی به جیرفت نهادند و در آنجا قریب صدهزارتن را به انواع شکنجه و عذاب هلاک کردند. تورانشاه سلجوقی هرچه از فارس و یزد کمک خواست بی نتیجه ماند. براتراین حوادث، و احتمالاً بخل آسمان و خشکسالی. یکی از عجیب‌ترین قحطی‌های تاریخ یعنی قحطی ۵۷۶ هلالی در کرمان پیش آمد. باید توضیح داده شود که سرزمین کرمان اصولاً به علت کمبود بارندگی در سال (که میزان متوسط آن از ۱۲ سانتیمتر تجاوز نمی‌کند) سرزمینی خشک و کم حاصل است و جز در حدود جیرفت و هلیل رود، سرزمین‌هایی که بتواند حاصل فراوانی بدهد وجود ندارد و در واقع جیرفت انبارگندم کرمان است. در این سال‌ها به علت آشفته‌گی اوضاع و هجوم غز و قتل صد هزار تن مردم گرمسیر، طبعاً این ناحیه از ولایت به آتش کشیده شده بود، راهها نیز بسته بود و گندمی از فارس و خراسان (طبس) و سیستان نرسید. بالنتیجه فصل بهار سال ۵۶۹ خراجی (۵۷۶) فصل قحط و غلا و مرگ و میر کرمان شد. چه اصولاً فصل بهار در کرمان همیشه انبارها خالی می‌شود و به اصطلاح محلی «گرسنگی زیربافه» و «گرسنگی زیرخرمن» پدید می‌آید، بدین جهت به قول صاحب تاریخ سلاجقه: «چون بهار سنه ۵۶۹ خراجی درآمد، در کرمان قحطی مفرط ظاهر شد، و سفره وجود از مطعومات چنان خالی که دانه‌ای در هیچ خانه‌ای نماند. قوت هستی و طعام خوش در گواشیر، چندگاهی استه خرما بود که آن را آرد می‌کردند و می‌خورند و می‌مردند! چون هسته نیز به آخر رسید، گرسنگان، نطعهای^{۲۹} کهنه و دلوهای پوسیده و دبه‌های دریده می‌سوختند و می‌خوردند و هر روز چند کودک در شهر گم می‌شدند که گرسنگان ایشان را به مذبح هلاک می‌بردند و چند کس فرزند خویش طعمه ساخت و بخورد! و در شهر و حومه یک گربه نماند! و در شوارع - روز و شب - سگان و گرسنگان در کشتی بودند، اگر سگ غالب می‌آمد آدمی را می‌خورد و اگر آدمی غالب می‌آمد سگ را. و اگر از جانبی چند منی غله در شهر می‌آوردند، چندان زرینه و سیمینه را ثواب فاخره در بهای آن عرض می‌دادند که آن را نمی‌توانستند فروخت. یک من غله به دیناری نقره قرض میسر نمی‌شد. اگر در شهر، کسی را پس از تاراج متواتر و غارات متوالی چیزی مانده بود، در بهای غله بر این نسق صرف می‌کرد و روز می‌گذاشت، و از تراکم مردگان در محلات، زندگان را مجال گذر نماند و کس را پروای مرده و تجهیز و تکفین نبود»^{۳۰}

در جهان آرا هم صحبت از این قحط سالی‌های متوالی کرمان هست و گوید: «هفت سال چنان قحطی شد که آدمی چون برسگ ظفریافتی او را بخوردی و اگر سگ غالب می‌آمد همچین...» و افضل در عقد العلی نیز گفته است که کرمان ولایتی شده بود که «سگ آدمی می‌خورد و آدمی سگ!». در چنین قحط سال و تنگی و بینوایی حشم غز در اطراف بردسیر «اگر مزروعی دید بر قاعده، بخورد و روی به جانب بم نهاد... و برولایت نسا

۲۸ - ۱۱۸۱

۲۹ - نطع - سفره چرمین

۳۰ - سلجوقیان و غز در کرمان / ص ۱۳۱

و نماشیر هجوم آوردند و صدهزار آدمی در پنجه شکنجه و نکال ایشان افتاد و در زیر طشت آتش گرفتار شدند و خاکستر در گلو می کردند و آن را «قاوودغزی»^{۳۱} نام نهاده بودند... و در زمستان سنه ۵۶۹ خراجی (= ۱۱۸۰ م) به جیرفت بازگشتند» سه سال به تنگی و تنگی گذشت. دستگاه رهبری حکومت سلجوقی به کلی از هم پاشیده بود و مویدالدین ریحان در گذشته بود. اتابک محمد، از بزرگان شهر که از خراسان نتوانسته بود کمکی بگیرد ناچار بازگشت و با غز بساخت. یعنی در میان آنان رفت و با آنان مماشات کرد. غلامان درباری تورانشاه دست تجاوز و تعدی و همچنین خواهش‌های بی حساب زدند. چون تورانشاه نتوانست خواسته‌های آنان را برآورد، به رهبری رفیع‌الدین ظافر محمد امیرک دست به شورش زدند و در تابستان سال ۵۷۹ هـ / ۱۱۸۳ م. علی الصباح، ظافر محمد «با چند سرهنگ و بطلال در حجره ملک شدوی رخصت و استجازه در سرای حرم آمد و - تورانشاه خود به علت نقرس مبتلا بود - ظافر، حجاب حرمت برداشت و برقع حیا از رو برگرفت و آن مسکین رنجور را پاره پاره کرد و محمد شاه بن بهرامشاه را از قلعه به زیر آورد و بر جای او بنشانند.»

رعب و وحشت این امیر «امیر نشان» در دل‌های مردم افتاد. و او که برای خود حقی بزرگ در تغییر سلطنت می‌دید بسیار مغرور شده و علنا می‌گفت: «نیم مردهء ظالم مکار غدار را برداشتم». نقشه‌های ظافریه همین مختصر ختم نمی‌شد. او نقشه بستگی به خاندان سلطنت و احتمالاً به دست آوردن نیابت سلطنت و شاید حکومت مستقل داشت. بدین جهت به فکر افتاد که ملکه - یعنی مادر محمد شاه سلجوقی - را به ازدواج درآورد و به قول عبدالغفار قزوینی «چون محمدشاه را از قلعه آورده بر تخت نشاند، والده اش را بخواست. وی (محمدشاه) از آن غیرت کرده، رفیع‌الدین را پاره پاره کرد»^{۳۲} یا به قول صاحب تاریخ سلاجقه: «علاءالدین سلیمان بردروازه ماهان، نیزه‌ای بر پشت ظافر زد که سنان جان ستانش از زیر پستان ظافر بیرون آمد، و دیگر یاران مدد کرده، او را پاره پاره کردند»^{۳۳}.

خلع محمدشاه و بر نشاندن مبارکشاه گمنام هم هیچکدام دردی را دوا نکرد تا کار به مهاجرت هر دو کشید. اما کرمان ولایتی شد که «در مسالک طرق آن باد بی بدرغه نمی‌گذشت و غول بی سلاح نمیرفت»^{۳۴}.

اغلب مردم به ممالک مجاور مهاجرت کردند و به قول انوری هر که پایی و خری داشت به حیلت بگریخت.

«مشتی رعیت بیچاره که از بی درمانی و ناامنی راه و عدم کرایه در مضایق اضطرار مانده بودند، همه روز

^{۳۱} - قاوت و قاووت: کوفته ای است که از چهل تخم ودانه مثل تخم کاهو و قهوه و نخود و جو و موردانه به عنوان ناشتا خورند و کرمانیان با ذوق، خاکستر داغی را که غزها به گلوهایشان می ریختند قاووت غزی گفته بودند ادر کرمان اینگونه کوفته را قوتو گویند و به همین دلیل ذوق مردم میان قوتو و قاووت غزی که خاکستر داغ باشد وجه مشابهتی جسته بوده است.

^{۳۲} - جهان آرا. نسخه خطی

^{۳۳} - سلجوقیان و غز در کرمان. / ص ۱۴۳

^{۳۴} - عقد العلی. / ص ۲۵

در شکنجه مطالبت بودند، و همه شب بر دریچه پاسبانی، ملکی بی جمال و دیوانی بی منال و رعیتی بی مال، همه در تاریکی فتنه مشت می زدند و به تحمل و احتیال بر انتظار فرج روزی به شب می بردند...^{۳۵} «اگر کسی به حالت نزع می رسید، مردسلطان و موکل دیوان بر بالین او بود تا جان از طرفی برند و مال از طرفی! و ورثه را با مرده و گریه باز گذارند»^{۳۶} در چنین موقعیتی، مردی از اهالی کوهستان به نام مجاهدالدین کوهبنانی و همچنین حاکم بم - سابق علی، که خود از عیاران خراسان بود - دفع مضرت غز را چاره‌ای ندیدند جز این که از امیرآنان که در آن وقت سرگردان ولایات بود، یعنی از ملک دینار غز، دعوت کنند تا او به کرمان بیاید و حشم نا فرمان و عاصی غز و دزد را زیر فرمان گیرد و از خرابی باز دارد و به قول معروف خواستند «سنگ را با سنگ بشکنند» و امیر مجاهد در مقام ملک دینار به گرگان، قاصد دو کورت به خدمت او فرستاده بود.

بیست و دوم رمضان سنه ۵۸۱/هـ ۲۲/۵ دستامبر ۱۱۸۵م. بود که سپاهیان ملک دینار از طریق دیه اریز^{۳۷} به کوبان رسید. ابتدای حکومت ملک دینار، مثل ابتدای حکومت سلجوقیان و عهد قاورد - و اصولاً مانند مدت حکومت هر سلسله ایرانی - با آرامش و عدالتی نسبی توأم بود. امرای سلجوقی مثل محمدشاه و مبارکشاه همه از کرمان مهاجرت کرده و به دربار فارس و غور پناهنده شده بودند و از همه این خاندان پر عرض و طول یعنی از خاندان سلجوقی و جانشینان قاوردبک هم فقط یک مردمانده بود که آن هم زن بود! یعنی خاتون کرمانی دختر ملک طغرل و عمه محمد شاه (چنان که رضا شاه گفته بود درباره خاندان قاجاریه که فقط یک مرد در این خاندان هست و آن هم خانم فخرالدوله است!)

ملک دینار هم که از گرد بیابان سوزان کوبان تشنه و خسته درآمده و مادر بچه‌ها را در نیشابور نهاده بود، همچون عرب دوغ ندیده به مجرد ورود به کاخ سلجوقی «او را خطبه فرمود و در حکم خود درآورد»^{۳۸} ملک دینار پس از چند سال که جای پای خود را مستحکم کرد - مثل همه مستبدان و دیکتاتورهای و همچون بنایان که پس از تمام بنا نخستین کارشان این است که «چوب بست» را بردارند - اول کارش این بود که اولاد مجاهد کوهبنانی را - هر چند خودشان او را دعوت کرده بودند - از میان برداشت. آن گاه به نواحی گرمسیر پرداخت. «چون نام زرخرابی واسب تازی شنید، در ماه آذر (ظ- ۵۸۶/هـ شوال ۱۱۹۰م) به جیرفت رسید» و «ملک دینار در باب زر، بر مادر و فرزند خویش رحمت نکردی! و از قول او گفته‌اند که اگر من درستی زردریشانی پسر خویش بینم، پیشانی او بشکافم و زیر برون آرم»^{۳۹} و سپس قصد قلعه منوجان کرده، قلعه آن به رسوایی تمام بگشاد، و فتحی مشتمل بر قتل و احراق و شکنجه و ارهاق دم اعدای روی نمود... و آنچه بسوخت

^{۳۵} - سلجوقیان و غز در کرمان. / ص ۱۳۴، ۱۴۳

^{۳۶} - عقدالعلی. / ص ۲۶

^{۳۷} - اریز، دهی است در شمال مرزیگان از توابع شمالی بافق یزد که در مغرب پور وار واقع است.

^{۳۸} - سلجوقیان و غز در کرمان. / ص ۱۵۸

^{۳۹} - المضاف الی بدایع الازمان. / ص ۵

از نیل و بقم^{۴۰} و انواع عقاقیر، خود قیاس ندارد»^{۴۱} از این روز دیگر ملک دینار که «پادشاهی بود حیول» بطون خود را آشکار کرد و ضبط و مصادره اموال مردم پرداخت: ناصح الدین وزیر را مغضوب ساخت موجباتی فراهم آورد تا سابقعلی شحنه بم که آنجا را مدتها آباد و آسوده داشت از اقامت در بم منصرف شد و «حیات در هزیمت را بهتر از مرگ بر سرغنیمت دانست، و رخت و قوم خویش برداشت و روی به سیستان نهاد». اولاد مجاهد کوبنایی، خصوصاً تاج الدین را که « جوانی میوه دلها بود و روشنی دیدهها» بکشت، و برادرش ناصرالدین، ترک دیار کرد و به خراسان رفت، و بالاخره امیر هرموز را هم مصادره کرد.

مرگ ملک دینار در (۵۹۲/هـ ۱۱۹۶م) اوضاع را آشفته تر ساخت، فرخشاہ جانشین او «کار شرب مدام پیش گرفت، و پنجه تذبذبگشاد، و آن مالها که ملک دینار، دینار دینار، به صد هزار خون جگر جمع کرده (بود)، به اهل و نااهل می داد» تا بالاخره به جانب خوارزم پناه برد و لشکریان خوارزمشاه راتا زنوقان که هفت فرسخی دهوک و ۱۴ فرسخی ناینداست آورد.

امالشکرغز که بی سر و سردار مانده بود دیگر «برهیچ جانب ابقاء نمود. هیچ زنده‌ای را نیافت که حله حیات اوخلع نکرد». دربار خوارزم که از آشفتگی کرمان آگاهی یافت، دندان طمع تیز کرد، حکام فارس و ملوک ایگ نیز موقعیت را مناسب دیدند و هر کدام به فکر تسلط بر این سرزمین افتادند. در این بین جلال الوزراء از طرف خراسان روی به کرمان آورد (۵۹۵/هـ ۱۱۹۹م) و شهر را محاصره کرد: «و در آن وقت کاربراهل کرمان تنگ شده بود، اکثر خلایق به حشیش صحرا زندگی می کردند، و لشکری بدان انبوهی، و هیچ وجه تعیش و علوفه موجود نه. چه غز ولایت را تاراج کرده بود... دو سال بعد «امیر قطب الدین مبارز و امیر نظام الدین محمود (ملوک شبانکاره) باده هزارسوار و پیاده از ایگ برآمده و به راه جیرفت عزیمت نمودند... در سنه ۶۰۰ هلالی:

«در خزانه دیوان هیچ نماند. اصحاب دیوان (نظام الدین) هیچ تدبیر صابیترا قسمت ولایت ندانستند... قلم ستم روان کردند و آسیای بلاء و دور جور گردان. ورعیت سوخته بیچاره را به دست شبانکاره باز دادند تا به هریک دینار که استخراج می کرد صدچوب بر رعایای مسلمان بی گناه می زدند... و بر مواشی ولایت خراجی نهادند، و از جهودان و گبران جزیتی بستند... خواص و عوام و محترفه و غیرهم بدین محنت در ماندند... و در این میان هر کس که زور بازویی داشت می گریخت، و زن و فرزند را به چوب باز می داد»^{۴۲} این سخت گیری نیز به انقلابی تازه منجر شد «و عوام غلبه کردند و گردسرای فرو گرفتند و دروازه‌ها را بشکستند و وزعما و بازاریان و اهل ریض به شهر آمدند و شب را در طعن و ضرب به روز آوردند... و چون روز آمد، شبانکاره را، یا کشته بودند و یا در قبض در آورده... و جمله سرای و خزینه او (نظام الدین) بر باد تاراج فنا شد و به دست عوام افتاد، و نظام

^{۴۰} - بقم = برگ گیاهی است که خرید و فروش می شد و برای رنگ بکار می رفت از نوع نیل

^{۴۱} - سلجوقیان و غز در کرمان. /ص ۱۷۷

^{۴۲} - سلجوقیان و غز در کرمان. /ص ۲۰۷

الدین و پسران را مقید کردند.^{۴۳}

نظام الدین را در چاه قلعه زندانی ساختند، ولی البته از ترس انتقام برادرش « مدت شش ماه و هشت روز، هیچ آفریده‌ای سر به بالش استراحت نهد. »^{۴۴} در همین احوال از طرف اتابک سعد زنگی نیز نماینده‌ای به کرمان آمد و او عمادالدین محمد بن زیدان بود. پشت سرش فخرالدین عباس نامی به نیابت آمد (۶۰۴/هـ ۱۲۰۷م) و هم او بود که مثل زمان ساسانیان، برای این که رعیت را آزار دهد، از بازدید محصول و برآورد مالیات، برخاست املاک کوتاهی می کرد و هیچ کس هم جرأت برداشت حاصل رانداشت.

اوضاع چنین بود تا از طرف خوارزم، قصد تسخیر کرمان مسجل شد و از آن سامان، خواجه قوام الدین زوزنی را نامزد حکومت کرمان ساختند، او در حدود سال (۶۱۱/هـ ۱۲۱۴م) عازم کرمان گشت^{۴۵} و همین قوام الدین بود که دستور داده بود علماء و روحانیون به شهر وارد نشوند. ظاهراً این مخالفت او و تبعید علماء برای این بوده است که گفته بود «تمام وقفنامه‌ها را پیش او بردند. مجموع را در آب شست و ورقبات را در حوزه دیوان گرفت»^{۴۶}.

البته رفتار این حاکم موقوفه شور، و البته بهتر بگویم موقوفه خور، موجب عصبانیت علماء بوده است و ظاهراً اقداماتی کرده اند که او مجبور شده است دستور دهد بیشتر علماء از شهر خارج و تبعید و محترمانه زیر نظر گرفته شوند.

در این میان یکی از علماء، یعنی تاج الدین ابوالخطاب، بیمار شد و پسرش صدرالدین برای معالجه پدر به شهر آمد «قوام الدین او را دستگیر کرده و فرمان داد لبانش را بدوزند، و این واقعه روز چهارشنبه بود، روز فروردین ماه آبان سنه خمس و ستمایه (۶۰۵ خراجی برابر ۶۱۱ هلالی؟ / اکتبر ۱۲۱۵م).^{۴۷}

چنین بود اوضاع اجتماعی و سیاسی و اقتصادی سرزمین کرمان (ناحیتی که حدود نصف کشور فرانسه وسعت دارد) در مدت یکصد و هشتاد سال (۴۴۰/هـ ۱۰۴۸م = قاورد تا ۶۲۹/هـ ۱۲۲۲م = حکومت براق حاجب) ... و سرزمین ما - سرزمینی صاحب قصرها و کاخ‌ها که به قول افضل « منازل ربض بردسیرو سراهای دشت - که یک شبر از آن به یک مثقال تبر خریدندی » - پس از این همه آفات و این همه قحط و غلا و جنگ و لشکر کشی،

^{۴۳} - همان منبع. ص ۲۰۹. مؤلف این کتاب را که تا کنون ناشناخته بود بنده در گنجعلیخان، چاپ دوم به تفضیل شناسایی و معرفی کرده‌ام.

^{۴۴} - از عجایب تاریخ کرمان است که دیگری را به جای نظام الدین کشتند تا او نمود کنند که کشته شده است، و بعدها او را آزاد کردند. در مقاله « اقلیم پارس » به این واقعه اشاره شده است.

^{۴۵} - الکامل. / ابن الاثیر / ج ۱۲ / ص ۱۲۰

^{۴۶} - جغرافی. / حافظ ابرو. / نسخه ملک. / ورق ۱۳۴

^{۴۷} - المضاف الی بدایع الازمان / ص ۵۱. ولی خوشبختانه حاکم از دوختن منصرف شد و تنها ریشش را تراشید. شاید این نخستین لب دوزی تاریخ باشد. قبل از لب دوزختن فرخی یزدی.

چنان شد که «بوم از بیم وحدت از آن خراب‌ها می‌گریخت و جغد از وحشت آن اطلال پرهیزی می‌کرد»^{۴۸}

مردم کرمان بعد از این بدبختی‌ها عقیده پیدا کرده بودند که «این همه خرابی کرمان نتیجه آزار خاطر و رنجیده رفتن قدوة‌الاولیاء شیخ محمد-رحمة الله- از کرمان بود در عهد ملک ارسلان» و صاحب تاریخ سلاجقه روایت می‌کند: «گویند که بهرام شاه و مویدالدین ریحان مرید شیخ بودند، چون هردو به خراسان شدند و ارسلان شاه از بم باز کرمان آمد، بدگویان تقریر ارسلان شاه کردند که این مرد (مقصود شیخ محمد است) دوست بهرام شاه و مویدالدین ریحان است و چندین هزار مرید دارد، بودن او در کرمان خطر است!

پس کسی پیش شیخ آمد و گفت: ملک از تو رنجیده است...

شیخ گفت: ما از ترکان نترسیم. ما از کسی ترسیم که در همه عمر کفش مردی راست نهاده باشد! و از روی خشم برخاسته از کرمان برفت و گفت: «ما کرمان را پشت پای زدیم. چنان که در پای مناره شاهیان، گرگ بچه کند...» و چنان بود. بیرون گواشیر به نوعی خراب شد که گرگ در پای مناره شاهیان بچه کرد! شیخ مبارک گازر که مردی صالح و مشهور بود... گوید که هیچ کس زهره نداشت که تنها به شاهیان بگذشتی، از ترس گرگ مردم‌خوار.

« تا دل مرد خدا نامد درد هیچ قومی را خدا رسوا نکرد »^{۴۹}

این بود تصور مردم کرمان درباره هجوم غز و شبانکاره و ملک زوزن در هشت قرن پیش. سالها بعد، یعنی یک قرن و نیم پیش از روزگار ما هم، باز چنین اعتقادی برای مردم کرمان پیش آمد که از آن گفتگو خواهیم کرد و آن مربوط به دوره قاجاریه است. اما پیش از آن که به این قسمت پردازیم طردالباب اشاره به واقعه‌ای دیگر نیز باید کرد و آن مربوط به هجوم افغانه به اصفهان است. «شاه سلطان حسین صفوی» که مردی متعصب و مذهبی و طرفدار روحانیون بود- به اشاره روحانیان- نسبت به صوفی عالیقدری توهین روا داشت و دستور داد تا «مولانا محمد صادق اردستانی» را که به میرابوالقاسم فندرسکی خلوصی داشت و مردی حکیم و مجرد بود - در عین سرمای زمستان- با عیال از اصفهان، بی‌جرمی، اخراج بلد کردند، و اطفال او از سردی هوا و فقدان لباس

^{۴۸} - همان منبع. در همین اوقات یک تن که همراه قشون خوارزم و امرای خوارزمشاهی به کرمان آمده بوده است درست توضیح می‌دهد که چگونه شهرهایی که دویست هزار و صد هزار و پنجاه هزار تن سکنه داشته‌اند خالی از سکنه شده‌اند. او می‌گوید: «در شهر سنه (۱۲۰۰/۵۹۶م) که در خدمت رکاب مخدوم امیرالعرب والعجم، ولی السیف والقلم موید الملک، صدرالامرا، افتخار خوارزم، خواجه خراسان، اختیار جهان، مدالله عمره، به کرمان رسیدم، چند شهر بزرگ دیدم چون جیرفت و زرنند و این و سیرجان که در هر شهری از آن دویست هزار و صد هزار و پنجاه هزار آدمی بوده است. (او اکنون) در بعضی دیار نبود، و بعضی کم از صد تن و کم از پنجاه تن بود!» (جمع التواریخ حسنی. نسخه کتابخانه ملی).

^{۴۹} - سلجوقیان و غز / ص ۱۳۸. بنده احتمال می‌دهم که این مرد به هرات مهاجرت کرده و همان شیخ علاء الدوله ابو شجاع محمد بن مسعود کرمانی مدفون در درب خوش هرات (۵۹۰ ه / ۱۱۹۴ م) باشد که در رساله مزارات هرات (مقصد الاقبال) از آن نامبرده شد (رک. مقاله آقای ایرج افشار. مجله دانشکده ادبیات. شماره ۱. سال ۱۲. ص ۵۴) احتمال هم هست همان شمس الدین بردسیری باشد که «مصباح الارواح» را به نظم در آورده است یک شمس الدین کرمانی هم داشتیم که به طیس مهاجرت نموده بوده است.

و غذا در صحرا بمردند».^{۵۰}

از این واقعه ظاهراً مدت زیادی نگذشته است که چند هزار افغان از راه کرمان خود را به پشت دروازه-های اصفهان رساندند و چنان شد که شاه سلطان حسین، پیرمرد هفتاد ساله و شاه بزرگ صفوی، از کاخ خود بارجال و بزرگان قزلباش، پشت سر محمدافغان- جوان ۱۹ ساله- به راه افتاد و در همان کاخ «پس از گریه فراوان در حضور لشکریان و مردم، دختر خود را تجهیز کرده و به محمود داد و بعد به طرف محمود رو به راه شد... و محمود را در بغل گرفت و دو چشم او را بوسه داد و از بغلش دستمال جیقه خود را در آورده بر سر محمود زد و بعد از چند کلام گفتگو، شاه او را گفت: تقدیر ازل تاج و تخت ایران را از من گرفته به شما لایق دید... سپس مبارک باد گفت...»^{۵۱}

آن طور که نوشته‌اند به دستور محمود افغان «نعوذ بالله، به یکبار آن غلامان خونخوار شمشیرها از غلاف بیرون کشیده و دویدند و بر شکم‌های بزرگ امراء و وزراء و عملجات مذکوره به ناز و نعمت پرورده فرود آورده، خروار خروار پیه از شکم‌های ایشان بیرون آمده، و در و دیوار از خون ایشان منقش گردید...»^{۵۲}

رفتارهای خشونت آمیز، اصولاً عکس‌العمل‌های اجتماعی تند دارد. علاوه بر آن وسیله سوء استفاده همسایگان فرصت طلب نیز می‌تواند بشود. و چون صوفیه و عرفا معمولاً در معرض اینگونه رفتارهای تند قرار می‌گرفته‌اند، پیش بینی عواقب تند و غیرعادی از طرف آنها در واقع یک امر عادی است، و دلیل کرامات یا نتیجه نفرین نیست. نتیجه این عمل بود که هر کس- از جمله صوفیه- ابراز حیاتی می‌کرد و یا عقیده‌ای بیان می‌داشت، به اتهام‌های ناروا نابود می‌شد و یا جزء گروه ناراضی‌هایی رفت. از این طبقه باید دانست صوفیه را، که با این که صوفیه خود اصلاً صوفی بودند و نان تصوف را می‌خوردند، در این اواخر چنان مغلوب قشریون و متعصبان شدند که نسبت به صوفیه هم ابقا نکردند، چنان که در این روزگار، روحانیون «ارباب ریاضت را خشک مغز خواندند و حکماء را مبتدع نام کردند و عرفا را مخترع لقب نهادند و اهل فکر را از ذکر منع کردند»^{۵۳} به عنوان نمونه از شیخ بهاء‌الدین استبری می‌توان نام برد که بعد از ۱۱۲۹/۱۷۱۶م دچار نکال شدند.

«شیخ بهاء‌الدین» پیری از سلسله علماء و مشایخ خراسان بود و برای جلب توجه مقامات دولتی «به اصفهان رفته شکایت تظلم بسیار پیش امرا نموده بود و از نهایت دل سوختی- چون مردی حراف و زبان‌آور و واعظ پیشه بود- بعضی از سخنان وحشت‌انگیز عبرت افزا به پادشاه و امرا و جمیع شیعیان بر زبان آورده بود که پادشاهی عبارت از ترحم و اشفاق و غیرت و حمیت دین است، و پادشاه و امراء همه در این زمان به سبب تن پروری و راحت طلبی دست از فضیلت این امر برداشته‌اند، و همیشه مشغول به فسق و فجور و شایع و قبیح‌اند، و بی‌خبری از احوال رعایا و زیردستان را شیوه و شعار خود نموده‌اند. علما نیز مهرسکوت بر لب گذاشته، مطلق در مجلس

^{۵۰} - روضة الصفا. / ج ۸ ص ۴۹۳

^{۵۱} - منظم ناصری. / ص ۲۶۲

^{۵۲} - رستم التواریخ. / ص پ ۱۶۲

^{۵۳} - روضة الصفا. / ج ۸ / ۴۹۳

پادشاه و امرا سخنانی که موجب تنبه و آگاهی ایشان باشد هرگز بر زبان نیاورند... از این سخنان حق، اکثری از علماء مکدر شده، آن عزیز را متهم به تصوف والحاد نموده، حکم به اخراج او کردند. چنان که او را از اصفهان به اهانت تمام بیرون کردند...»^{۵۴}

این مرد پس از آن که به خراسان رفت شروع به تبلیغات شدید علیه روحانیون نمود و اصفهان را به فسق و فجور نسبت داد و چنان سر و صدایی راه انداخت که شاه ناچار شد یکی از سرداران خود را به دفع او بفرستد. این سردار صفی قلی خان نام داشت که به صفی قلی خان دیوانه معروف بود. او مردی سفاک بود و به همین سبب ظاهراً این لقب را یافته است.^{۵۵} صفی قلی خان به خراسان آمد و این پیرمرد روحانی را دستگیر کرد و بدون این که او را محاکمه کندیا سؤال و جوابی بنماید «آن سفاک بی باک، از فرط طیش و غضب به محض دیدن - حکم به فراشان نمود که او را گرفته، انداختند و به ضرب میخ کوب، سر آن عزیز را خرد نمودند!»^{۵۶}.

عجیب آن که این طریقه در کشورهای دیگر هم نمونه داشته است: در سبب زوال دولت «سلطان جلال الدین خلج» در هندوستان نوشته اند که «سبب زوال دولت سلطان، در پای پیل انداختن «سیدموله»^{۵۷} شد و کشتن او، این غفلت عظیم بود... این سید طریقه بوالعجب انفاق و اطعام پیدا کرد، لیکن برای نماز گزاردن به مسجد حاضر نشدی و شرایط جماعت چون بزرگان دین به جا نیاوردی، اما مجاهده و ریاضت بسیار کردی و چادری پوشیدی... (شایع شد) که شبها پیش «سید» کنکاج و فتنه انگیزی می کنند و کوتوال و تنی چند را مقرر ساخته اند که روز جمعه به وقت سواری، سلطان جلال الدین را بکشند، و بعد از آن «موله» را خلیفه سازند، و دخت سلطان ناصرالدین را در نکاح او آورند!... کیفیت این واقعه را به سلطان رسانیدند.

پس سلطان همه را گرفتار ساخت... چون عادت سلطان نبود سیاست کردن و به سیاست اقرار کشیدن، و به رده که سوگند کفره است خواست که رجوع نکند، بر این عزم آخر فکر سوختن کرد! علما منعش کردند که این عذاب الهی است. آخر، قاضی را سیاست کرده و دیگر امراء را نیز علاج کرده، «سید موله» را نیز پیش تخت آوردند. در مجلسی که شیخ ابوبکر طوسی حیدری با جمعی از حیدریان حاضر بودند. سلطان با «سید» مباحثه نمود و روی به شیخ آورده گفت: «که درویشان انصاف من از این «موله» بستانید».

^{۵۴} -مجمع اتواریخ مرعشی. / ص ۴۴۶

^{۵۵} -در مورد یک نمونه از کارهای جنون آمیز او گفته اند در یکی از جنگها با ازبکان دستور داد «مجموع اسیران را گردن زده و سرهای آنها را با مقتولان دیگر کله منار ساخت و سرداران را که زنده گرفته بودند بر بالای منار زنده به گچ گرفت» همان منبع. ص ۲۴

^{۵۶} -همان منبع ص ۲۶. جالب آن که این صفی قلیخان و پسرش در جنگ با افغانه شرکت داشت و در بجوچه جنگ، چون دید که فوج شکست خورده و پسرش کشته شده، از کمال طیش، خود را بر عراده بارو ط انداخته آتش زد و در آتش بارو ط سوخته گردید. ایضا ص ۲۸.

^{۵۷} -موله = دیوانه. مجنون و واله. { لقب یکی از مردان خدا بوده که حالت و له بر او غلبه داشته و از شدت جذبه در زمره « عقلای مجانین » به شمار می آمده و به « جنون العاشقین » گرفتار بوده است. (هیات تحریری) }

اول درویشان گفتند پادشاه سلامت، سید کسی است که به هیچ کس کاری ندارد، وفیض او به همه مردم این شهر می‌رسید. اولی آن که سلطان از قتل او بگذرد که می‌ترسیم چشم زخمی از این ممر بدین دولت برسد. سلطان قبول نمود. «بحری» نامی از حیدریان بی باکانه سنگی برگرفته، برسید زد و چند استره (کارد) برتنش رسانید. و به جوالدوزش نیز مجروح ساخت. و «ارکلی خان» نیز از بالای کوشک به پیلان اشاره کرد و پیلان «سید» را به پیل مال نموده، کارش تمام ساخت... «ضیاء برنی» گوید که به یادم هست کشتن آن سیدمظلوم بی-گناه، که آن روز که او را کشتند باد سیاه برخاست چنان که عالم تیره و تاریک شد... «درویش کشتن هرگز بر هیچ ملکی مبارک نبوده»^{۵۸}

طولی نکشید که خواهرزاده او یعنی «سلطان علاءالدین خلیج» بردایی خود «سلطان جلال‌الدین» طغیان کرد و به حيله او را به چنگ آورد. هنگامی که پیش علاءالدین رفت «بوسه بر چشم و رخساره او می‌داد و ریش او را گرفته طپانچه (سیلی) مشفقانه به رویش زده، گفت: ای علاءالدین کمیزی که در طفلی در کنار من کرده‌ای هنوز از جامه من بوی آن می‌آید. تو چرا از من می‌ترسی؟ من تو را از پسران خود عزیزتر دانم... در این محل، اشاره غداران در کار شد. محمود سالم» که بنده زاده سامانه بود تیغ بی‌دریغ به جانب سلطان جلال‌الدین حواله کرد چون زخم کاری شد، سلطان به جانب کشتی دوید و گفت ای علاءالدین بدبخت چه کردی؟... از جانب دیگر اختیارالدین هور رسیده، سلطان را بر زمین انداخته سرش را بریده پیش علاءالدین آورد.

فی الحال چتر سلطان جلال‌الدین را بر سر علاءالدین افراشتند^{۵۹} و علاءالدین هم دیری نپائید و دولتش به پایان رسید.

در اینجا باید باز هم بگویم که البته لازم نیست که سق دهان صوفیه سیاه باشد و نفرین کنند تا اوضاع زیرو رو شود. مساله این است که بالاخره اقلیتی ناراضی می‌شود و همه چیز را به چشم بدبینی می‌نگرد. در باب عوامل ماوراء الطبیعه و جبر الهی تاریخ هم بنده نمی‌توانم در اینجا زیاد بحث کنم و تنها اشاره به این گفته برنارد شاو می‌کنم که گفت: «ما چون نمی‌توانیم کتاب مقدس را از بین ببریم، عاقبت این کتاب ما را از بین خواهد برد».^{۶۰}

اما به هر حال، تا حدودی پیشگویی و پیش بینی بعضی مسائل اجتماعی اصولاً امکان پذیر هست و از بعضی معالیل به بعضی علل می‌توان پی برد. این را هم باید گفت که این ناراضی‌ها در دوره آرامش ممکن است اهمیتی نداشته باشند، ولی هنگامی که ورق برگشت و چرخ وارون زد، آن وقت است که هر یک فرد ناراضی ممکن است به اندازه یک سپاه برای دشمن مفید واقع شود و این بزرگترین خطر برای یک دولت مقتدر است. از همان روزگار شگفتی اقتصادی می‌بایست در فکراین باشند که طبقات مختلف جامعه را به نحوی

^{۵۸} - بحیره. / فزونی استرآبادی / ص ۵۷

^{۵۹} - همان منبع / ص ۶۱

^{۶۰} - در این مورد رجوع شود به کتاب دیگر نگارنده «فرمانفرمای عالم»

شایسته نگاه دارند، و گرنه در روز واقعه کاری نمی‌توان کرد.

علاج واقعه پیش از وقوع باید کرد بلا ندیده دعا را شروع باید کرد^{۶۱}

ادامه دارد

یاد آوری

مقاله « با درد کشان ... » اثرخامه استاد گرانقدر تاریخ و ادب ایران جناب آقای دکتر « محمد ابراهیم باستانی پاریزی » است که قسمتهایی از آن در کتاب « آسیای هفت سنگ » انتشار یافته بود. ایشان با کمال محبت لطف فرموده و به درخواست فصلنامه « عرفان ایران » لیبیک گفتند و این مقاله را با تجدید نظر و برخی بازنگری‌های برای انتشار در فصلنامه عنایت کردند. بخشهای دیگر این نوشتار در شماره‌های بعدی « عرفان ایران » به نظر خوانندگان عزیز خواهد رسید.

^{۶۱} - صورت دیگرش در طفر نامه شامی / ص ۳۴

دریغ سود ندارد چو کار رفت ز دست

علاج واقعه قبل از وقوع باید کرد

پرواز در بعد عمودی دکتر سید مصطفی آزمایش

خرم آن روز که پرواز کنم تا بردوست به هوای سر کویش پر و بالی بززم

۱- بقای جان

اصل بقای «نفس ناطقه»^{۶۲} پس از مفارقت از بدن به سبب مرگ، از زمره اعتقادات بسیار کهن انسانی است. مسلم است که انسانهای «نئاندرتال» نیز که از نظر رشد جمجمه و غدد زیرجمجمه‌ای مغز و تکامل نئوکورتکس از نسل بشر امروزی که به «هموساپین ساپین» و نیز «کرومانیون» اشتها دارد بسیار عقب‌تر بودند، مردگان‌شان را تشییع و تدفین کرده، و بر سر قبر آنان مراسمی برپا می‌داشته‌اند. این همه نشانگر آن است که انسان از لحظه‌ای که به خویشتن آمده، از دریچه رویاچشم به عالمی موازی با دنیای مادی گشوده و این نوید را به گوش جان شنیده که دوام هستی او در گرو پایداری پیکر خاکی او نیست. آثار بجا مانده از بشر نخستین گواه این امیدواری است.

در قدیمی‌ترین نقش‌هایی که حدود ۲۵ هزار سال پیش به دست انسان‌های اولیه بردیواره «غار لاسکو» (دفرانسه) ترسیم شده صحنه‌ای مشاهده می‌شود که در آن یک شکارچی توسط گاوی نیرومند به خاک هلاک افتاده و روح وی مانند مرغی از تنش بیرون آمده و از او فاصله می‌گیرد.

آثار باقیه از مصریان عصر فراعنه درباره مرگ بسیار است. نزد آنان جان آدمی پس از مفارقت از جسم، با دو بال ستر از دل خاک پر کشیده و به دوردستها نقل مکان می‌کند. در آن دیار، در محضر دادگاهی دقیق و خرده سنج حاضر شده و به پرسش‌های قاضی عادل پیرامون کارنامه اعمالش پاسخ می‌دهد. اعتقاد به چنین پرسش و پاسخی نشان می‌دهد که حکمای پیشین نطق و شعور را از خصایص «نفس ناطقه» دانسته، و برای روان پس از جدایی از پیکر خاکی همچون مرغی سخنگو اعتبار قائل بودند.

۲- مرغ سخنگو^{۶۳}

در ایام پیشین در هند و ممالک همجوار آن مرسوم چنین بود که صیادان خبره به جنگل‌های انبوه استوایی می‌شتافتند، و در اطراف درختان تنومند و پر شاخ و برگ آن نواحی دامهای بسیار می‌گسترده و طوطیان

^{۶۲} - «نفس ناطقه» در عرف روز مره «روح» خوانده می‌شود. به کار بردن واژه «روح» برای اشاره به «نفس ناطقه» و ساختن ترکیبات «احضار روح»، «عود ارواح» و غیره بیانگر نوعی تخیل و درهم آمیختگی مفاهیم می‌باشد. و «نفس ناطقه» عبارت از وجهه باقیه انسان است که پس از جدا شدن از پیکر پایدار می‌ماند.

^{۶۳} - در ادب سنسکریت افسانه‌های بسیاری تحت عنوان «طوطی نامه» جمع آمده است. برخی از آنها راز آمیز و قابل تأویلند. مرغانی سخنگو، اسیر دام تقدیر و بسته دست آدمیان! بوا سطره بشر به گوشه و کنار گیتی رفت و آمد می‌کنند، و آسمان هفت اقلیم را می‌پویند اما همیشه چشم جان‌شان متوجه زادگاهشان هندوستان است. برخی از این حکایات در مثنوی نیز منعکس شده است. مولوی هندوستان را نشانه وطن حقیقی می‌داند و از آن دیار به «هند جان» تعبیر می‌کند.

رنگارنگی را که بر شاخه‌های این درختان آشیان داشتند به هوای دانه صید کرده و به قفس می‌کشاندند. آنگاه بامهارت و خبرگی تمام آئینه‌ای پیش رویشان می‌نهادند و خود در پشت آن پنهان شده و سخن می‌گفتند. طوطی صورت خود را در آئینه می‌دید و صدای حرف و کلام می‌شنید. چون مدتی بر این منوال می‌گذشت، خود او نیز به زبان می‌آمد^{۶۴} و از یک جانور جنگلی به مرغی سخنگو تبدیل می‌شد.^{۶۵} سرانجام صیاد او را به بازار برده و به فروش می‌رساند.

خریداران نیز - به نوبه خویش - در خانه به طوطیان کلمات، بلکه جملاتی کوتاه می‌آموختند و هر بار که راهی سفر به سرزمینهای دور دست می‌شدند تعدادی چند از این طوطیان را با خود می‌بردند تا در اثنای مسافرت، برای اطلاع خانواده نسبت به سلامتی خویش، یکی از این مرغان را پرواز داده و راهی وطن مألوف سازند. به این ترتیب، فواصل مکانی زیاد به نیروی بال و پر طوطیان در نور دیده می‌شد، و با استفاده از قوت نطق آنان امکان برقراری ارتباط خبری با اقصا نقاط جهان فراهم می‌آمد.^{۶۶}

«مرغ سخنگو» از چشم پیشینیان نمایشگر نمادی غریب بود. پرنده ای که در آسمانها پرواز می‌کند، به خانه‌ها سر می‌کشد و هر بار با خود اخبار دیاری را به دیار دیگر می‌رساند، همانند «روان» که پس از خروج از بدن خاکی - به واسطه مرگ - قدرت پرواز و جابجایی در ابعاد لایتهای وجود و توانایی بر تبادل اخبار میان عالم غیب و شهادت را می‌یابد.

۳- مرغ سخنگو در قرآن مجید

تعبیر رازآمیز از نماد مرغ سخنگو تنها ریشه در اساطیر قومی ندارد، بلکه قرآن مجید نیز دارای اشارات چندی به این رمز پرتأویل می‌باشد. چنانکه در سوره النمل می‌خوانیم:

«و ورث سلیمان داود و قال یا ایها الناس علمنا منطق الطیر» النمل - ۱۶

«وتفقد الطیر فقال مالی لا اری الهدهد» النمل - ۲۰

مجموع داستان آن که سلیمان نبی (ع) وارث ودایع انبیاء بود که از پدرش داود علیه السلام به او منتقل گشت. پس به مردم زمان خویش ندا در داد که ما را «منطق الطیر» آموخته‌اند... هر روز سلیمان علیه السلام به تخت می‌نشست و لشکریان بر وی عرض می‌شدند. یک بار که در بارگاه خویش متوجه احوال پرنده‌گان شد، دریافت که بدون کسب اجازه از محضرش «هدهد» در میان حضور نیافته است... پس از آنکه «هدهد» مراجعت نمود به حضرت سلیمان عرض کرد: «انی آتیتک من سباء بنباء عظیم». من تو را از جانب سبا خبری شگرف آورده‌ام. در این داستان «هدهد» بارها میان فلسطین و یمن پرواز، و پیامهای سلیمان و ملکه سبا را مبادله می‌نماید. ظاهر

^{۶۴} - در پس آئینه طوطی صفتم داشته‌اند آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم (حافظ)

^{۶۵} - پرنده‌گان قاصد هنوز هم کما بیش بعنوان عوامل خبر رسان مورد استفاده ارتش‌های جهان قرار دارند. قسمتی از برنامه تلویزیونی شب سه شنبه سوم آوریل ۱۹۹۹ مطابق با ۱۵ فروردین ۱۳۷۸ از کانال اول شبکه سراسری فرانسه به کبوتران خبر رسانی اختصاص داشت که وظیفه شان یافتن مغروران در دریاها و اطلاع رساندن از محل حضور آنان به گروههای امداد است ...

^{۶۶} - مرحبا طایر فرخ پی فرخنده مقام خیر مقدم! چه خبر؟ دوست کجا؟ یار کدام؟ (حافظ)

داستان می‌رساند که این پرنده خیرگزار، مرغی تربیت شده از خانواده طوطیان بوده که براو نام هدهد اطلاق می‌شده است:

ای هدهد صبا به سبا می‌فرستمت بنگر که از کجا به کجا می‌فرستمت
حیف است طایری چو تو در خاکدان غم زاین جا به آشیان وفا می‌فرستمت

۴- نماد مرغ سخنگو در ادب حماسی - عرفانی ایران

صیت شهپرهای «مرغ سخنگو» در تمامی ادب ایرانی - از «رساله الطیر» ابوعلی سینا تا «صفیر سیمرغ» سهروردی - طنین افسانه‌ای دارد. چکاد البرز در شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی تا قله قاف در منطق الطیر شیخ فریدالدین عطار گستره پرواز گاه او است. از حکایات عامیانه «سمک عیار» تا داستان‌های نظامی گنجوی همه جا حضورش ملموس است. خاقانی شروانی سراینده منطق الطیر خویش است. وی در قسمتی از مقال - در مثنوی «تحفة العراقین» می‌فرماید:

طوطی معانی آفرینم شروان قفسی است آهنینم
من مرده - بظاهر - از پی جست کان طوطی کو بمرد وارست

از آنجا که سراینده به رمز مرگ برای رهایی روان از قفس پیکر خاکی اشاره گذرا و کوتاهی نموده، و از آوردن هرگونه توضیح بیشتر پیرامون تمثیل بلیغ خویش خودداری ورزیده است، می‌توان نتیجه گرفت که حکایت مورد اشاره وی در آن زمان زبانزد خاص و عام بوده است. این داستان قریب یک سده پس از درگذشت خاقانی زیر عنوان داستان «طوطی و بازرگان» در مثنوی معنوی به نظم درآمده است.

بود بازرگان و او را طوطی	در قفس محبوس، زیبا طوطی
چون که بازرگان سفر را ساز کرد	سوی هندوستان شدن آغاز کرد
گفت طوطی را چه خواهی ارمغان	کآرمت از خطه هندوستان
گفتش آن طوطی که آنجا طوطیان	چون بینی کن ز حال من بیان
که فلان طوطی که مشتاق شماس	از قضای آسمان در حبس ما است
بر شما کرد او سلام و دادخواست	وز شما چاره ره و ارشادخواست
یاد آریدای مهان زین مرغ زار	یک صبوحی در میان مرغزار
یاد یاران یار را میمون بود	خاصه کان لیلی و این مجنون بود
مرد بازرگان پذیرفت آن پیام	کورساند سوی جنس از وی سلام
چون که تا اقصای هندستان رسید	دریابان طوطی چندی بدید
مرکب استانید و پس آواز داد	آن سلام و آن امانت باز داد
طوطی زان طوطیان لرزید و پس	اوفتاد و مرد و بگسستش نفس

کرد بازرگان تجارت را تمام
گفت طوطی ارمغان بنده کو؟
گفت: گفتم آن شکایت‌های تو
آن یکی طوطی ز دردت بوی برد
چون شنید آن مرغ کان طوطی چکر د
چون بدین رنگ و بدین حالش بدید
بعد از آتش از قفس بیرون فکند
طوطی مرده چنان پرواز کرد
خواجه حیران گشت اندر کار مرغ
روی بالا کرد و گفت ای عندلیب
او چه کرد آنجا؟ که تو آموختی
گفت طوطی کو به فعلم پند داد
یک دو پندش داد طوطی بی نفاق
الوداع ای خواجه کردی مرحمت
الوداع ای خواجه رفتم تا وطن
سوی هندوستان اصلی رو نهاد
خواجه با خود گفت کاین پند من است
تن قفس شکل است ز آن شد خار جان
معنی مردن ز طوطی بد نیاز
تادم عیسی تو را زنده کند
در بهاران کی شود سرسبز سنگ؟

باز آمد سوی منزل شاد کام
آنچه گفتمی، و آنچه دیدی باز گو
با گروه طوطیان همتای تو
زهره‌اش بدرید و لرزید و بمرد
هم بلرزید و فتاد و گشت سرد
خواجه برجست و گریبان رادرید
طوطیک پرید تا شاخ بلند
کآفتاب از چرخ ترکیتاز کرد
بی خیر ناگه بدید اسرار مرغ
از بیان حال خودمان ده نصیب
چشم ما از مکر خود بردوختی
که رها کن نطق و آواز و گشاد
بعد از آن گفتش سلام و الفراق
کردی آزادم ز قید مظلمت
هم شوی آزاد روزی همچو من
بعد شدت - از فرج - دل گشته شاد
راه او گیرم که این ره روشن است
در فریب داخلان و خار جان
در نیاز و فقر خود را مرده ساز
همچو خویش خوب و فرخنده کند
خاک شو تا گل بروید رنگ رنگ

۵- شاهنشاه مرغان سخنگو - سیمرغ

مهمترین حضور «مرغ سخنگو» را - چنانکه اشاره شد - در شاهنامه فردوسی می‌توان سراغ گرفت، آنجا که «سیمرغ» - شاهنشاه مرغان سخنگو - نقش آفرین تاریخ ایران شهری است. صحنه پردازی‌های فردوسی از دیدارهای سیمرغ با فرهمندان زیباست.

روزی که سام یل به جستجوی زال زر به دامنه البرز می‌شتابد و برستیغ کوه نشیم دست نیافتنی سیمرغ را ملاحظه می‌نماید، به حیرت می‌افتد که چه چاره کند تا دوباره بتواند پسر خود را در کنار خویش ببیند. با عجز و زاری سر بر آستانه باری می‌نهد و از او طلب مغفرت و رحمت می‌نماید. این دعا مؤثر واقع می‌شود و برقله البرز

سیمرغ به زال زر می‌فرماید که اکنون دیگر لحظه فراق و جدایی فرار رسیده و ایام عزلت پایان گرفته و تربیت به کمال انجامیده و تو باید دوباره به سطح خاک و درمیان مردم بازگردی. بر او نام دستان می‌نهد و او را مژده و نوید می‌دهد که همه جاسایه سیمرغ بر سرش گسترده خواهد بود، و در هیچ مشکلی خود را تنها نخواهد یافت. اما زال دلش به جدایی رضا نمی‌دهد، هر چند چاره‌ای جز قبول فرمان سیمرغ ندارد. آماده رفتن می‌شود و به مربی آسمانی خویش می‌گوید:

نشیم تو فرخنده گاه من است دو پر تو فر کلاه من است

آنگاه شهرهای سیمرغ را به یادگاری گیرد تا هر جا با مشکلی صعب و دشوار برخورد به آنها تمسک جوید و از سیمرغ مدد خواهد.

یکی دیگر از صحنه‌های حضور سیمرغ در میدان حماسه به شب پیش از نبرد فرجامین رستم با اسفندیار روئین تن باز می‌گردد. رستم به کنار دریا می‌آید تا راز پیروزی خویش را از زبان سیمرغ بیاموزد. آنجا درخت گز همیشه سرسبزی در کرانه کویر و برکناره دریا از زمین سر در هوا کشیده است. فرودگاه سیمرغ فلکپو. و چاره کار در شاخه‌ای از همین درخت گز:

گزی دید سر در میان هوا نشسته بر او مرغ فرمانروا

اما شیخ شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی مشهور به شیخ اشراق چگونگی اسرار غلبه رستم بر اسفندیار روئین تن در نبرد آخرینشان را بازگو می‌کند و نقش سیمرغ را بر ملاتر می‌سازد. رستم در زور آزمایی جسمانی هم‌آورد اسفندیار نیست، و چاره‌ای جز قبول شکست ندارد. اما او به یمن موهبت زال زر، دستان داستانه‌های حماسی- با عالم غیبی ارتباط دارد. سیمرغ به دعوت زال- آن زمان که آتش برمی‌فروزد و عود می‌سوزد- از ژرفنای مینو به عرصه گیتی می‌آید و چاره کار را به رستم می‌آموزد. روز بعد در عرصه مصاف اسفندیار چشم به سینه رستم می‌دوزد تا قلب او را هدف تیری جان‌شکار نماید. اما بناگاه در سینه سپر رستم- که چون آئینه صیقلی خورده و شفاف است- خورشید جلال سیمرغ با شعاعی شهشانی تجلی می‌کند و لمحه‌ای از شععه نورالانوار و فروغان فروغ را می‌تاباند. از انعکاس شعاعهای سوزان و فروزان این انوار بی‌پایان چشمان اسفندیار روئین تن خیره می‌شود و عقل از سرش به درمی‌رود. به قول شیخ شمس الدین محمد حافظ شیرازی:

کرشمه تو شرابی به عاشقان پیمود که عقل بی‌خبر افتاد و هوش بی‌حس شد

سیمرغ کیست؟ همان عنقای مغرب که اریکه بر قله قاف زده و با ظهور خود ذرات انوار را در جواهر غاسقه افاضه می‌کند و عالم خاموش را به جنب و جوش و جوش و خروش می‌فکند. اجزاء ماده که زهدانشان زندان ذرات نور است از این فیض به رقص آمده و چرخ می‌زنند. نیروی محرکه و سائقه آنان ذره‌های منفصله از شعاعهای نور مدبره می‌باشد که می‌کوشند به هر ترتیب که شده خویش را از طلسم ظلمات ماده برهانند. این رقص و تحرک جوهری، انکسار و تکاثفی در میان مواد برپا می‌سازد و در اثر تجزیه و ترکیب مداوم آنها طبایع متضاده تدریجاً تخمیر شده و موالیذ ثلاثه به ظهور می‌رسند، تا آنکه دور گردون قرعه به نام انسان می‌زند

و آدمی در وجود می‌آید. درطور انسان، ذرات زندانی نور فرصت می‌یابند که در هیکل نفس ناطقه برای ابد از دام هیولائی بگریزند و همچون پرندگان تیزبال و خودآگاه از «غربت غریبه» پر کشیده، رهسپار مینوی انوار بی افول کوه قاف در مشرق گیتی وجود گردند، مشرقی که نه در عرض دنیای محسوسات بلکه در طول آن واقع شده است و رجوع به آن مستلزم عروج با بال و پری از نور است.

بال و پری ندارم و این طرفه‌تر که نیست
غیر از هوای منزل سیمرغ در سرم
حضور سیمرغ - شاهنشاه مرغان سخنگو - چنان در عرصه ادب ایران گسترده است که احصاء منابع و
مآخذی که در آنها از این مرغ سخنگو سخن به میان آمده غیر ممکن می‌نماید.^{۶۷}

اما میان این منابع و مآخذ کثیری که وجه مشابهت واحدی توان باز یافت. مؤلفان، نویسندگان، شاعران،
راویان، قصه پردازان، نقالان، متفکران، عارفان، حکیمان، و خلاصه همه کسانی که به سیمرغ پرداخته‌اند
از آبخور فرهنگ اشراقی خسروانی سیراب گشته‌اند. به تعبیر دیگر باید گفت که خردگرایان و پیروان فلسفه
مشاء و شاگردان مکتب ارسطو را با نماد سیمرغ و مرغ سخنگو عنایتی چندان نیست. با استنتاجات فلسفی
و استدلال‌های عقلی نمی‌توان به چکاد سیمرغ در قاف اقلیم هشتم و عالم مثال پرواز کرد. این راه را تنها می‌توان
با پای ذوق و شوق - نه عقل و استدلال - پیمود.

به همین دلیل پیروان فلسفه یونانی را با مرغ سخنگو کاری نیست، و عارفان و مشرقیون را کاری هست.
شاید حضور سیمرغ مناطی برای سنجش مشرب فکری متقدمان باشد. اگر رد پای سیمرغ را در آثار آنان
بازیابیم شاید بتوانیم با قدری تسامح آنان را از زمره مشرقیون بشماریم. در عین حال اگر در آثار کسانی که به
خردگرایی اشتها یافته‌اند نیز سایه‌ای از سیمرغ افتاده باشد، باید این امر را قرینه‌ای بر تغییر مشرب آنان به حساب
آوریم. به همین دلیل ملاقات با سیمرغ در عرصه آثار سه‌روردی شگفت آور نیست، چرا که او از اکابر حکمت
و معرفت ذوقی مشرقیون است و در نفی و رد مشرب مشاء کتاب حکمت اشراق خود را تحریر فرموده است. اما
برخورد با سیمرغ در آثار ابن سینا - که با عنوان خردگرایی شهره خاص و عام است - اعجاب آور می‌نماید
و حکایت از تحولی عظیم در زندگانی روحی و فلسفی او می‌کند. تحولی که همراه با نقد و رد حکمت عقلی
صورت نگرفته، بلکه در امتداد و در جمع با آن واقع شده است.

چون دامنه سخن به اینجا رسید، بی‌مناسبت نیست که برای مدتی کوتاه سیمرغ را براریکه عزت درستینغ
قاف و اهلیم، و با گذار در آثار شیخ الرئیس اسرار آشنایی او را با سیمرغ و حکمت اشراق کنکاش نماییم.

ابو علی سینا و رساله الطیر

یکی از آثار مکتوب شیخ اشراق که از تصرف حوادث مصون مانده و به دست مار سیده «ترجمه رساله

^{۶۷} - پس از رواج اسلام در ایران، روایات شیعی نیز به نوبه خود عرصه حضور سیمرغ گردیدند. به این نکته در مقالات بعدی
پرداخت خواهد شد.

الطیر» شیخ رئیس ابوعلی سینا است.

چنان که می‌دانیم «حجة الحق شیخ رئیس شرف الملک ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا» (متولد ماه صفر سنه ۳۷۰ قمری در قریه «خوورمی ان» (Xovar mal anne)) از قراء بخارا و متوفی به سال ۴۲۸ قمری در همدان) در ایران و در جهان به عنوان فیلسوفی خردگرا- بلکه به عنوان خردگراترین فلاسفه جهان - شهرتی به سزا دارد.

داستان پرفراز و نشیب زندگی او را شاگرد و همراه همیشگی او «عبداللہ جوزجانی» با دقت تمام به رشته تحریر درآورده، و پرداختن بدان خارج از حوصله این مقال است. خلاصه مطلب آن که می‌دانیم که این علامه شرق در سال ۴۰۳ به همراه ابوسهل مسیحی از راه بیابان خوارزم از گرگانج بیرون رفته، از راه نساء و ابیورد و طوس و سمنگان و شقان و جاجرم عازم گرگان گشته، آن‌گاه از آنجا عازم دهستان شده و پس از اندکی توقف دوباره به گرگان مراجعت فرمود و در سال ۴۰۵ وارد ری شده و در اواخر همین سال راه قزوین و همدان را در پیش گرفته و در آن دیار نه سال اقامت اختیار، و عهده‌دار وزارت شمس‌الدوله دیلمی گشت. پس از این مدت نسبتاً قابل توجه به علت انقلابات زمانه دستگیر و در قلعه «فرداجان» در ناحیه فراهان به مدت چهارماه مقید شده. در این ایام وی کتاب هدایت و رساله «حی بن یقظان» و نیز رساله قولنج را تألیف کرده (در سال ۴۱۲) آن‌گاه پس از استخلاص از بند به همراه شاگرد خود عبداللہ جوزجانی

و برادر و دوغلام خویش درزی صوفیان عازم اصفهان گشته، و قبول وزارت علاءالدوله کاکویه نموده است. ۶۸. علت این غورمجمل در ایام حیات ابن سینا بررسی یک نکته مهم در حیات این فیلسوف خردگرا است، و آن عبارت از ردیابی عواملی است که به روی برگرداندن او از اعتقاد به خردگرایی انجامیده و او را علاقمند به تصوف و عرفان و حکمت اشراق یعنی طریقه تصفیه باطن و تزکیه روح نموده است.

در تغییر مشرب ابن سینا جای تردید نیست. علت آن را باید باز جست.

البته از آنجا که این گذار از خردگرایی به تصوف و عرفان و اشراق- آن هم توسط بزرگترین خردگرای قرون و اعصار- به سادگی «مدعیان» خردگرایی قابل هضم نبوده، سعی در عبور شتابناک از کنار آن نموده‌اند، و بدان نپرداخته‌اند. آنان شیخ رئیس ابوعلی سینا را تاجایی پسندیده‌اند که او خردگرایی را پسندیده است.

اما شیخ رئیس در تعبیر مشرب خویش اساس خردگرایی را به زیر سؤال نبرده، تنها حدود آن را تبیین و دایره اقتدار آن را تعیین نموده است. وی کوشیده تا با لوازم و اسباب خردگرایی باثبات مرحله‌ای ماورای ادراک عقل پردازد. البته مرحله‌ای و رای خرد، اما داخل در طبیعت انسان. نقطه قوت آثار ابن سینا از همین جاست. یعنی او خرد و ماورای خرد را جزء توانایی‌های عادی و طبیعی انسان می‌داند. وی با دلایل عقلی بیان می‌-

۶۸ - کتاب جشن نامه ابن سینا / ج اول / مقاله « سرگذشت و تالیفات و اشعار و آراء ابن سینا » / ذبیح الله صفا / تهران / ۱۳۳ - تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی / ج ۱ / چاپ اول / ص ۲۰۶ تا ۲۸۱؛ صفا - تاریخ ادبیات ایران / ج ۱ / ص ۳۰۳ - ۳۱۵ / تهران / چاپ ۶: « ابو علی سینا و داستان یک مکاشفه » / هانری کرین / ۱۹۷۹ / ج ۲ پاریس / انتشارات جزیره خضراء.

کند که همچنان که با ورزش دادن نیروی خرد می‌توان به حل مشکلات فراوان عقلی نایل گشت، می‌توان با ورزش دادن «روان» (یعنی روحانیت و وجهه باطنی) به مقامی دست یافت که خارج از حیطه ادراک خرداست، و نیروی خرد عاقلان از درک آن عاجز و ناتوان است، و در این مقام می‌توان دست به تصرفاتی در طبیعت زد که نزد خرد جزء ناممکنات و امور خارق‌العاده محسوب می‌شود. آن گاه بیان می‌دارد که ورزش دادن باطن عبارت از همان طریقه‌ای است که توسط پیروان طریقت تصوف و عارفان معمول است.

تلبس ابن سینا به جامه اهل تصوف برای فرار از زندان «فردا جان» نیست. برای فرار از مضیقه تنگی است که استدلال‌ات خردگرایی - همچون حصاری سخت و قفسی تنگ - گرداگرد مرغ روح بلند پرواز او ساخته است.

آثار ابن سینا در باب کرامات اهل تصوف و توانایی اولیا بر تصرف در طبیعت و اقتدار آنان بر اموری که نزد عقل خارق عادت به شمار می‌رود کم نیست و از آن جمله‌اند:

رساله فی کلمات الصوفیه، سلامان و ابدال، حی بن یقظان، رساله الطیر، رساله فی العشق، العلم اللدنی، حث الذکر، ماهیه الحزن، الخلو، الدعاء، الزهد، الصلاة و ماهیتها، فی مخاطبات الارواح بعد مفارقه الاشباح، بیان المعجزات و الکرامات، مواقع الالهام...^{۶۹} اکنون باید دید چه عاملی سبب این تغییر و

^{۶۹} - برای شناخت نحوه استنتاجات خردگرایانه ابن سینا برای اثبات کرامات اولیاء، و عرفا، و اهل تصوف به معرفی کوتاه شده یکی از رسایل او می‌پردازیم:

« بدان که کلیه فعل و انفعال و تأثیر و تأثری که در عالم وجود به ظهور می‌رسد بر حسب امور عقلیه نفسانیه متفاوت و متباین می‌باشند به واسطه آن که هر مقدار موجود فاعل با قوت ترو در فاعلیت کامل تر باشد تأثیر فعل او در غیر بیشتر و آثارش زیادتر است، و هر مقدار موجود قابل در استعداد قبول اتم و اکمل باشد تأثیر فعل غیر در او ظاهر واضح تر است، و در علم فلسفه هم ثابت شده است که فعل و انفعال از مقوله اضافه می‌باشد که عبارت است از تأثیر چیزی در چیز دیگر، و تأثر موجودی از موجود آخر. موجود هم بر دو قسم است: نفسانی، جسمانی. از ضرب نمودن فعل و انفعال در موجود نفسانی و جسمانی چهار قسم پدید می‌گردد:

اول آن است که فاعل و منفعل هر دو نفسانی باشند.

دوم آن است که هر دو جسمانی باشند.

سوم فاعل نفسانی باشد ولیکن منفعل جسمانی

چهارم برعکس سوم.

اما آنجا که فاعل و منفعل هر دو نفسانی باشند مثال تأثیر کردن عقول مفارقه بعضی در بعض دیگر و متأثر شدن بعضی از بعض دیگر؛ و یا تأثیر نمودن همین عقول مفارقه در نفوس بشریه اعم از آن که در خواب باشد و یا در بیداری. این مسأله در علم مابعد الطبیعه ثابت و مبرهن گردیده و اما آنجایی که هر دو جسمانی باشند مثال تأثیر کردن بعضی از عناصر چهارگانه در بعض دیگر و الحاق و استحاله آنها به یکدیگر، مثل آن که به هوا مبدل شود و یا هوا مبدل به آتش گردد... و این مسأله هم در علم طبیعی ثابت گردیده. تأثیر نمودن ادویه نافع یا سمومات موزیه در ابدان انسانی هم از این قسم باید شمرده شود.

و اما آنجایی که فاعل نفسانی باشد و لکن منفعل جسمانی، مثال تأثیر کردن قوای نفسانی در عناصر اربعه که ثمره این تأثیر و تأثر پدید آمدن مزاج و موالید سه گانه است که معادن و نباتات و حیوانات باشند و همچنین تغذیه و تنمیه و تولید مثل و نمو آنها. این مسأله هم از جمله مسائل علم طبیعی است که باید رجوع به آنجا شود.

مرتبه چهارم که تأثیر فاعل جسمانی در منفعل نفسانی است. مثال تأثیر نمودن و جوه حسنه و صور مستحسنه در نفوس بشریه که گاهی مایل می شوند و گاهی متنفر می گردند. این مطالب که به نحو اجمال دانسته شد اکنون می گوئیم کلیه اقسام وحی و کرامات و اصناف آیات و معجزات و فنون الهامات و منامات، و انواع سحر و عیون مؤثره و شعب نیرنجات و طلسمات ناچار در تحت یکی از این اقسام چهار گانه داخل می باشند.

اما وحی و کرامات داخلند در تحت تأثیر نفسانی در نفسانی زیرا که حقیقت وحی القاء امر عقلی است بطور خفا به اذن خدای تعالی به نفوس مستعد بشریه. اگر این القاء در حال بیداری باشد مسمی به « وحی » است، و اگر در حال خواب باشد موسوم به « نفث در روع » است همچنان که نبی اکرم فرمود « ان روح القدس نفث فی روعی ... » (یعنی جبرئیل وحی آورد و القا در قلب من نمود) و نیز فرمودند رویای صادقانه از شخص صالح پرهیزگار یک جزء از چهل و شش جزء نبوت است و آن القایی است که به طور خفا در حالت بیداری حاصل می شود و بردو قسم است:

- یا القا علوم عقلیه است (و علمنا من لدنا علما، و نیز نزل به الروح الامین علی قلبک)

- و یا اطلاع و اظهار بر امور غیبی است (عالم الغیب فلا ینظر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول)

چگونگی کرامات هم نظیر وحی است الا آن که وحی مختص است به آن کسی که ادعای نبوت و رسالت نماید و از جانب حق مامور برای تبلیغ بشارت و انداز خلق شده باشد، و لکن ابراز کرامات از اشخاص صالح مشروط به داعیه نبوت و رسالت نیست. و اما آیات و معجزات به سه قسم منقسم می شوند. دو قسم از آنها داخل است در تحت تأثیر نفسانی در نفسانی و یکی در تحت تأثیر نفسانی در جسمانی.

صنف اول متعلق است به علمی که افاضه می شود از جانب خداوند به نفوس مستعد بدون تعلیم و تعلم بشریه. این نحو از علم که آن را علم لدنی و موهبتی می گویند محیط است به تمام موجودات ارضی و سماوی ... اما صنف دوم از معجزات متعلق است به تقویت قوه خیال. به این نحو که افاضه می شود به نفوس مستعد بشریه آنچه را که موجب تقویت تخیلات امور حاضر و گذشته و اطلاع دادن از وقایع آینده است. لهذا القاء می شود به نفس نبی کلیه وقایع و حوادثی که در زمان قدیم واقع شده و آنچه را که بعد خواهد آمد. ثمره این صنف انداز و بشارت به کائنات و حکایت کردن از مغیبات است. این صنف از علم ممکن است که برای غیر نبی هم در خواب حاصل شود، نه در بیداری. اما نبی چون صاحب نفس قوی است خواب و بیداری نزد او یکسان است. آنچه می گوید حق است و آنچه را که خبر می دهد صدق و مطابق با واقع است... دنباله پاروقی از صفحه قبل:

و اما قسم سوم از معجزات که داخل است تحت تأثیر نفسانی در جسمانی: - و غالب معجزات انبیاء علیهم السلام داخل در این قسم می باشد - آن است که قوه نفس محرکه نبی می رسد به آن مرتبه ای که قادر و توانا است از به جا آوردن افعالی که از طاقت بشریه خارج است. ... و بالاخره کلیه افعال و اعمال و خوارق عادات که از مجرای طبیعی خارج می باشند و خداوند به **بندگان مخلص و عباد صالح خود مرحمت فرموده است.**

و اما الهامات و منامات داخلند تحت تأثیر نفسانی در نفسانی. کثرت و قلت در الهام و یا صدق و کذب در منام منوط و مربوط به شدت قوه استعداد نفوس و ضعف آنهاست. هر قدر نفس صافی تر و از آلاینده و کدورات پاکتر باشد الهامات او بیشتر و صدق مناماتش زیادتر است. و چون بنای این رساله به اختصار است به همین قدر اکتفا و از شرح و بسط مطالب خودداری شد. (نقل یا

دگرگونی در شخصیت و احوال وافکارفلسوف شرق شده است. مسلم آن است که ابن سینا پس از تحقیق و پژوهش ژرف در احوال صوفیه معتقد به توانایی آنان بر خرق مجاری عادی و «عقلی» شده است. و این امر خاص ابن سینا نبوده است، بلکه «بحث و تحقیق در اصول و عقاید صوفیه و تعلیل کرامات آنان هم در قرن چهارم شیوع یافت، و نتیجه مباحثی که در این باب در گرفته بود به (تغییر گرایش و مشرب) «ابن سینا» منجر شد.^{۷۰} البته شیوه ابن سینا همیشه مبتنی بر تحقیق و دریافت عینی و پژوهش تجربی و سپس جمع بندی عقلی بود. علامه ای چون او هرگز به مباحث نظری و کلامی اکتفا نمی ورزید. تردیدی نمی توان داشت که وی رسالاتی همانند «بیان المعجزات والکرامات» و «فی کلمات الصوفیه» و... را پس از دیدن کرامات صوفیه - با چشم خویش - و شنیدن کلمات آنان - با گوش خویش - به رشته تحریر در آورده است. تردیدی نمی توان داشت که ابن سینا در اثنا سفر دراز مدت خویش با بزرگان طریقت و عرفان و تصوف ایران ملاقات کرده تلقین ذکر یافته و به خلوت نشسته، پس آنگاه رساله های «الخلوه» و «حاث الذکر» را نوشته است. ابن سینا اهل تحقیق است نه تقلید. اختلاف نظر او با ابوریحان بیرونی بر کسی پوشیده نیست. اختلاف آنان بر سر شیوه اندازه گیری قطر کره زمین دور می زند و نهایتاً به هتاکی نسبت به یکدیگر می انجامد، چون هیچ یک از این دو دانشمند شیوه دیگری را دقیق و رسا نمی شمارد. شیخ الرئیس ابوعلی سینا کسی نیست که تبعیت کورکورانه کند. خودپا به راه تحقیق و پژوهش می نهد و تا امری را نبیند و تجربه ننماید هرگز نمی پذیرد. به همین روی نیز معقول است که با بزرگان تصوف و عرفان زمان خود ملاقات و مکاتبه داشته باشد.

تردیدی نیست که دگرگون شدن احوال فیلسوف خردگرای سترگی مانند شیخ الرئیس ابن سینا کاری ساده و خرد نیست. عاملی بسیار نیرومند لازم است. نیرومندتر از استدلال خردگرایانه ابوعلی سینا. خاصه آن که این تغییر احوال در ابتدای جوانی برای او حاصل نشده است. در ایامی صورت گرفته که شیخ الرئیس به عنوان یک فیلسوف مشاء خردگرا در اقطار امصار جهان شهرت و اشتها فراوان داشت و مرجع خاص و عام بود.

چه عاملی آیا باعث این دگرگونی بنیادی در وجود ابن سینا شده است؟

آن عامل نیرومند خارجی که از بیرون دست تصرف در درون وجود او دراز کرده و کلیه ارزشهای اعتباری او را به هم ریخته و نقطه صفر بر همه آنها زده چه کسی و چه چیزی بوده است؟ خردمندانترین روشی که پیش روی ماست قبول احتمال ملاقات میان ابن سینا و اصحاب ریاضت و تصفیه باطن از طایفه صوفیه و عارفان بالله است. پس باید در متون تاریخی به جستجو برآمد، و نشانه های ملاقات ابن سینا با بزرگان طریقت و عرفان عصر او را شناسایی نمود.

تلخیص - از «رساله فیض الهی». اثر فیلسوف دوران و افتخار اهل ایران «شیخ الرئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا» رحمه الله تعالی / به کوشش: ضیاء الدین دری / مدرس علم معقول / ۱۳۵۸ انتشارات مرکزی / چاپ دوم / ۱۳۶۰

علاوه بر این طالبان و علاقمندان میتوانند شبیه همین افادات و افاضات را در دو نمط آخر کتاب «اشارات و تنبیهات» ابن سینا با تفصیل بیشتر و تشریح دقیقتر مطالعه نمایند.

^{۷۰} - تاریخ ادبیات / ج ۱ / ص ۲۵۷ / چاپ ششم / ذبیح الله صفا.

البته از آنجا که ابن سینا از دور دست بخارا راهی شهرهای مرکزی ایران شده، احتمال بسیار می‌رود که در برخی از این شهرها در خانقاه‌هایی که قبول مسافران و واردان و غریبان می‌کرده‌اند توقف اختیار نموده و با شیخ آن خانقاه نیز ملاقات کرده باشد. از جانب دیگر مسیر او از شهرهای متعدد خراسان عبور نموده و در آن زمان مشایخ بسیاری در این شهرها خانقاه دایر کرده بودند، که از معروفترین آنان از شیخ «ابوالحسن علی بن احمد خرقانی بسطامی» (متوفی در دهم محرم - عاشورا - سال ۴۲۶ یا ۴۲۷ قمری در سن ۷۳ سالگی) و «شیخ ابوسعید فضل‌الله بن ابی‌الخیر محمد بن احمد میهنی» (متولد ۳۵۷ در میهنه ابیورد و متوفی به ۴۴۰ در همان قریه) می‌توان نام برد که هر دو از مریدان شیخ ابوالعباس قصاب آملی بوده و خرقة از دست وی پوشیده‌اند.

شیخ ابو حامد محمد بن ابی بکر ابراهیم فریدالدین عطار نیشابوری در کتاب تذکره الاولیاء خویش به نقل صحنه‌هایی از ملاقات ابن سینا و شیخ ابوالحسن پرداخته است.^{۷۱} البته این چنین ملاقاتی استبعادی ندارد، نخست آنکه چنان که گفتیم عبور ابن سینا از شهرهای خراسان حتمی، و استقرار شیخ در خرقان بسطام نیز قطعی است. این دو معاصر یکدیگر بوده‌اند و بسیار کسان از معاصران شیخ ابوالحسن، حتی سلاطین زمان و گردنکشان دوران مانند سلطان محمود غزنوی به دیدار این پیر روشن ضمیر مشرف می‌شدند.^{۷۲} مع‌ذلک سند این روایت نقل نشده و مشخص نیست که عطار از چه مأخذی به ذکر این روایت مبادرت ورزیده است.^{۷۳}

اما مأخذ معتبر دیگری که نزدیک به زمان شیخ رئیس نگاشته شده گواه دیدار شیخ رئیس از یکی از بزرگترین صوفیان دوران و عارفان جهان یعنی شیخ ابوسعید ابی‌الخیر میهنه‌ای است.

^{۷۱} - تذکره الاولیاء / به اهتمام میرزا محمد خان قزوینی / از روی نسخه نیکلسون / چاپ پنجم / ص ۱۷۵

^{۷۲} - میر خوند در «روضه الصفا» / چاپ بمبئی / ۱۲۷۰ / ج ۴ / ص ۳۹؛ و سیف‌الدین عقیلی در «آثار الوزراء»؛ و خوند میر در «حبيب السیر» / چ بمبئی / ۱۲۷۳ / جزء چهارم / ج ۲ / ص ۲۷، و همچنین در «دستور الوزراء» / تهران / ۱۳۱۷ / به اهتمام سعید نفیسی / صفحات ۱۴۱ و ۱۴۲؛ و نیز قاضی احمد بن غفاری در «نگارستان» / چ بمبئی / ۱۲۷۵ / ص ۱۳۳-۱۳۴؛ و نیز ملا محمد باقر بن محمد مومن سبزواری معروف به محقق امام جماعت و شیخ الاسلام اصفهانی - متوفی به ۱۰۹۰ در «روضه الانوار» / تهران / ۱۲۸۴ / صفحات ۱۱۳ و ۱۱۴؛ و نیز فزونی استرآبادی در «بحیره» / چ تهران / ۱۳۲۸ / ص ۳۷۵ شرح ملاقات محمد غزنوی و شیخ ابو الحسن را ذکر نموده، اما بجای اسم بردن از «شیخ ابو الحسن خرقانی» از «زاهد آهو پوش» یا «پیر آهو پوش» یاد کرده‌اند. ظاهراً رفتن محمود غزنوی با حسنک وزیر نزد «پیر آهو پوش»... تحریفی از این مطلب است که «سمعانی» در کتاب «الانساب» / چاپ اوقاف / ورق ۱۹۴ ب / درباره عارف مشهور زمان ابوالحسن علی بن احمد خرقانی... آورده است. احتمال نزدیک به یقین می‌رود که این واقعه... در موقع رفتن محمود به ری و گذشتن او از حدود بسطام در سال ۴۲۰ قمری روی داده باشد» (استاد فقید مرحوم سعید نفیسی / تاریخ بیهقی / ج ۲ / صفحات ۹۹۷ تا ۱۰۰۳).

^{۷۳} - شرح این ملاقات - احتمالاً با اقتباس از تذکره الاولیاء عطار - بدون قید نام «ابن سینا» در «مثنوی معنوی» به خامه مولانا محمد جلال‌الدین بلخی نیز وارد شده است.

به نوشته محمدمنور^{۷۴} ابتدا ابن سینا باب مکاتبه با شیخ ابوسعید را گشوده، سپس به دیدار شیخ آمده و سه روز با او به خلوت نشست و پس از آن نیز در دیدارهای مکرری که از شیخ به عمل می‌آورد شاهد وقوع کرامات و اموری خارق عادت به دست شیخ بود، و این امر در دگرگونی احوال او و انشاد فصول کتاب اشارات و تنبیهات موثر بوده است.

گزارش‌های این کتاب کما بیش مورد توجه و استناد محققان قرار گرفته: ابوعلی سینا «بازرگان زمان مکاتبه داشت... منجمه با ابوسعید فضل‌الله بن ابی‌الخیر صوفی مشهور قرن پنجم (۳۵۷ - ۴۴۰) که گویا شیخ هنگام عبور از خراسان با وی ملاقاتی و خلوتی داشت و این ملاقات او در اعتقاد شیخ به مبانی تصوف و کرامات صوفیه مؤثر بود.^{۷۵}

محمدمنور می‌نویسد: «اما خواجه بوعلی چنان مرید شیخ ما گشت که کم‌روزی بودی که به نزدیک شیخ ما نیامدی و بعد از آن هر کتاب که در علم حکمت ساخت - چون اشارات و غیر آن - فصلی مشع در اثبات کرامات اولیاء و شرف حالات متصوفه ایراد کرد در این معنی، و بیان مراتب ایشان و کیفیت سلوک جاده طریقت و حقیقت تصانیف مفرد ساخت چنانکه مشهور است^{۷۶}» با این حال برخی از پژوهندگان این گزارشها را مورد تردید قرار داده و در صحت آنها شک کرده‌اند.^{۷۷} دلیل آنها ساده است: تلاش مریدان متصوفه برای بزرگ نشان دادن مقامات مشایخ خویش.^{۷۸}

البته طرح چنین امری بعید نمی‌نماید. چه بسا مریدانی که به قصد تعظیم بزرگانشان در مورد آنان گرافه‌ها بافته باشند. اما این تنها یک روی سکه است که مورد توجه محققان قرار گرفته است. روی دیگر سکه نیز آن

^{۷۴} - اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید / محمدمنور / به اهتمام شفیع کدکنی / تهران / ج ۱ / صفحات ۱۹۴ و ۱۹۵ - کرامات شگفت‌انگیزی که به دست شیخ ابوسعید جاری شده و ابن سینا را مجذوب کرده و اسباب تغییر مشرب وی را فراهم آورده به تفصیل در نشریه «تحفه درویش» / بهمن ماه ۱۳۷۷ / چاپ پاریس / شماره اول انتشار یافته است.

^{۷۵} - تاریخ ادبیات / ج اول / ص ۳۰۳ - ۳۱۵

^{۷۶} - اسرار التوحید / ص ۲۹۱ / ج اول.

^{۷۷} - «این داستان به احتمال زیاد ساختگی است و مریدان ابوسعید به منظور تجلیل از مقام شیخ خود آنرا ساخته‌اند» نصرالله پور جوادی / رویت ماه در آسمان / نشر دانش / آذر ۶۸ / ص ۶. آنچه را که استاد پور جوادی مورد دقت قرار نداده‌اند آن است که اعتقاد به کرامات متصوفه و اولیاء و عرفا خاص مریدان مشایخ متصوفه نبوده است. خود ابن سینا - به شرحی که در رسائل او به تفصیل آمده است و نمونه آن را در صفحات پیش نقل کردیم - نه تنها معتقد، بلکه ثابت‌کننده کرامات اولیاء و مشایخ بوده است. پرداختن به این «بهبانه» که کتاب «اسرار التوحید» از پرداخته‌های ذهن محمدمنور، و به منظور تعظیم شیخ ابوسعید - سالها پس از مرگ او - است. مشکلی را حل نمی‌کند و توضیح نمی‌دهد که چه عواملی موجب شده که خود ابن سینا شخصا برخلاف خردگرایان دیروز و مدعیان خردگرایی امروز قائل به کرامات اولیاء گردد. استاد نصرالله پور جوادی بدین نکته نمی‌پردازد که ابن سینا با چشمان کنجکاو خویش شاهد عینی چه تجربیاتی بوده که ناچار از قبول قدرت روحانی اولیاء در تصرف در طبیعت خارجی شده و سپس در صدد بهره‌گیری از استدلال‌ات منطقی برای اثبات عقلی مشاهدات خویش برآمده است.

۴- همان منبع / همان صفحه

است که شاگردان فلاسفه‌ای امثال ابوعلی سینا برای حفظ حرمت معلم خویش از بازگویی بسیاری از وقایع خودداری ورزیده و سکوت را بر بیان حقایق مرجح شمرده باشند.

تردیدی نیست که ابن‌سینا در «الاشارات و تنبیهات» دونمط آخر را به تشریح احوال متصوفه و ارباب کرامت اختصاص داده و صدق و صحت مقاماتشان را اثبات فرموده است. وی «بحث دقیقی در اصول عقاید عرفا و تعریف زاهد و عارف و کیفیت اتصال نفوس به عقل فعال و اطلاع به حقایق از این طریق و مراحل کمال و سیر روحی عرفا و موضوع کشف و شهود و کرامات اولیاء آورده و با اتکاء بر مبانی فلسفی خود این امور را اثبات کرده است و از این گذشته در قسمتی از رسالات خود اشارات و رموز و تحقیقاتی در مسائل مربوط به تصوف دارد»^{۷۹}

در تلبس بوعلی به لباس متصوفه و تفکر او به سیاق متصوفه در وقت تنظیم رسالاتی همانند «حی بن یقظان»... نیز جای تردیدی نیست.

عبیدالله جوزجانی - شاگرد دیرینه خردگرای او - بر این نکته گواهی داده و این امر نشان می‌دهد که گزارش مفصل صاحب کتاب اسرارالتوحید در مورد تأثیر روحانیت شیخ ابوسعید بر احوال ابن‌سینا بیجا نمی‌تواند باشد، هر چند که این واقعه را واقعه نگاران «پوزیتیویست» - به بهانه دفاع از حرمت خردگرایی - با دقت تمام دور زده و از کنارش عبور کرده باشند.^{۸۰} اگرچه برخی گزارشهای تاریخی محل تردید است، اما پاره‌ای از «سکوتهای تاریخی» نیز جای تأمل دارد. یک نمونه کوچک آن پیش روی ما است، نیازی نیست به هزارسال قبل مراجعه کنیم و در باب علت سکوت هواداران بوعلی از شیفتگی معلمشان نسبت به مشایخ تصوف گفتگو نماییم کافی است نگاهی به چاپ اخیر کتاب اسرارالتوحید به کوشش و اهتمام دانشمند و محقق ارزنده جناب آقای دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی بیفکنیم.

استادفرزانه جناب آقای دکتر شفیعی کدکنی مصحح این کتاب در تألیف یک اثر دقیق منقح و تنقیدی رنج فراوان برده و در تعلیقه بسیار مفصلی که به صورت یک جلد مستقل بر این کتاب ترتیب داده‌اند قدرت پژوهشگری خویش را به کمال عیان فرموده‌اند.

این تکمله شامل فهرست مطالب و مشتمل بر دو بخش تعلیقات و فهرست‌ها است. تعلیقات بر مباحث لغوی، اصطلاحات عرفانی، ترجمه اشعار و احادیث و عبارات عربی، منشاء اقوال و داستان‌ها (تاکید از ما است)، و دیگر اشارات اشتمال دارد که از ۴۴۵ تا ۸۲۷ کتاب را در برمی‌گیرد. در بخش دوم از جلد دوم فهرست‌نگاری بسیار مبسوط و دقیق و مفصلی از آیات و احادیث و اقوال اولیاء و مشایخ و امثال و حکم و ادعیه و اشعار عربی و فارسی و عبارات و لغات و ترکیبات و تعبیرات و مثل‌واره‌ها و فهرست مربوط به زندگی شهری و روستایی و نظام

^{۷۹} - ذبیح‌الله صفا / تاریخ ادبیات / ج اول / صفحات ۶۰۳ و ۶۰۴

^{۸۰} - «درباره شیخ ابوسعید و ابوعلی سینا روایات و داستانهایی موجود و نسخی از نامه‌ها در دست است، ولی محققان اصولاً در صحت روایات مذکور تردید کرده‌اند.» / منبع فوق

حکومتی والقاب و معماری و آلات و اوانی، و نیز فهرست مربوط به نظام خانقاه و مفاهیم تصوف و اطعمه و البسه و آنچه بدانها پیوسته است و معارف دینی و سرانجام مشخصات منابع و مراجع آمده است.

در بخش تعلیقات (قسمت اول از جلد دوم) محقق ارجمند صفحه به صفحه اصل کتاب را در جلد اول پیش روی خویش نهاده و شرح هر لغت و مطلبی را که در هر صفحه‌ای لازم دیده در تعلیقه مربوط به همان صفحه، و با ذکر صفحه مربوطه در جلد دوم قید کرده است. اما به ملاقات میان ابوعلی و ابوسعید که در صفحات ۱۹۴-۱۹۵ جلد اول نقل شده هیچ اشاره‌ای ندارد! گویی این دو صفحه از جلد اول نسخه ایشان هنگام تنظیم تعلیقات مفقود بوده است.^{۸۱}

بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که استاد عمداً از بررسی - و یا حداقل اشاره به - واقعه مزبور خودداری ورزیده‌اند.

در بخش بعدی تعلیقات یعنی فهرست اعلام تاریخی نام یکایک کسانی که در متن کتاب از آنان اسم رفته به ترتیب حروف الفبایی مرتب شده است. استاد همه اسامی را مورد بررسی قرار داده و سعی فراوان در شناسایی و معرفی صاحبان آن اسامی کرده اعم از این که شطرنج باز و دلاک و بقال و جارو کش و غیره بوده باشند. اگر برخی از نامها به اشخاصی تعلق داشته که از کثرت گمنامی قابل شناسایی نبوده‌اند، استاد به ذکر اسمشان اکتفا ورزیده‌اند. از جمله:

ابوبکر جانارو. گویا از اولاد حسن جانارو است و از معاصران مؤلف. جای دیگر اطلاعی در باب او نیافتم (ص ۶۴۵)؛ ابوبکر درونی: در باب این شخص اطلاعی به دست نیاوردم. وی از مردم درون است (۶۴۶)؛ ابوبکر محمد بن احمد واعظ سرخسی: این مرد را که از معاصران مؤلف است در جای دیگر نیافتم (۶۴۸)؛ ابو بکر مکرّم: او را نشناختم (ص ۶۴۸)؛ ابوسعید عنازی: هیچ اطلاعی در باب این شخص به دست نیاوردم. و حتی در ثبت نام درست او جای تردید باقی است (۶۷۵)؛ احمد: از زندگی این مرید. «بلفضل حسن» سندی دیگر به دست نیاوردم (۶۸۴) احمد بولیت: شناخته نشد (۶۸۴) حبیب: در باب این خیاط و درزی شیخ سندی در جایی نیافتم (۶۹۴)؛ حسن. بابا: پیش‌نماز شیخ. در باب او هیچ اطلاعی... وجود ندارد (۶۹۴)؛ حمزه سکاک: در باب این پیشه‌ور ساده از جاهی اطلاعی در جای دیگری نیافتم و طبیعی است که نامش در جایی ثبت نشده باشد (ص ۶۹۷) - تأکید از ما است)؛ عبدالرحیم از جاهی: زندگینامه او را در منابع کار خود نیافتم (۷۰۸) و...

اما در تمامی سطور و صفحات تعلیقه اعلام، این بنده جستجو کرد، و هیچ نشانی از نام نامی و اسم سامی شیخ رئیس ابو علی سینا نیافت!! آیا این امر عجیب نیست؟ بنده به خود گفت شاید استاد ارجمند به هنگام تحقیق خویش دسترسی به آثار ابن سینا نداشته و از این روبه اسم او که در «اسرار التوحید» ذکر شده و صفحاتی به احوالش اختصاص یافته، اشاره‌ای ننموده است. اما با کمال تعجب مشاهده کرد که استاد ارجمند در بخش

^{۸۱} - هر چند که این تصور درست نیست. زیرا در فهرست اعلام نام‌ها / جلد دوم کتاب / برگ ۴۰۴ / به نام «ابن سینا» در صفحات ۱۹۴ و ۱۹۵ جلد اول اشاره شده است.

آخرمجلد دوم تحت عنوان « مشخصات منابع و مراجع » به آثار ابن سینا نیز برای تنظیم تعلیقات خویش رجوع فرموده بوده. برخی از آثار ابن سینا که برای نگارش تعلیقه اسرارالتوحید مورد استفاده استاد قرار گرفته به قرار زیرند:

ابن سینا. ابوعلی حسین بن عبدالله: الاشارات و التنبیها / محمود شهابی / تهران / دانشگاه تهران / ۱۳۳۹
ترجمه رساله اضحویه، مترجم نامعلوم / حسین خدیو جم / تهران / بنیادفرهنگ ایران / ۱۳۵۰
رسایل ابن سینا فی اسرارالحکمه المشرقیه / یحیی المهرنی
الرسائل الاضحویه / تحقیق سلیمان دنیا / قاهره ۱۳۴۵
سرگذشت ابن سینا / تهران / انجمن دوستان کتاب
الشفای الطبیعیات / راجعه و قدم له ابراهیم مدکور / قاهره / داو الکتب العربی الطبیعیات / چاپ سنگی / تهران
این « سکوت پرمعنا » را نمی توان حاصل فراموشکاری استاد دانست.

پس اگر فراموشی مانع تذکار نام ابن سینا نبوده، علت این تقیّه چه بوده است؟ شاید جو عمومی حاکم بر فضای روشنفکری - که بر محور پوزیتیویسم دور می زند - مانع استاد از ارائه تحقیقی دقیق شده باشد؟! چنین استنباطی بیجا نیست. خود استاد در مقدمه‌ای^{۸۲} که بر جلد اول کتاب نوشته این مطلب را به عینه شرح داده است. وی می گوید که دعوی کرامت برای ابوسعید از شخصیت او نمی‌کاهد!! و در عین حال این دعاوی از جانب مریدان صورت گرفته، و نه خود او؛ و در هر حال اگرچه این قبیل مطالب به دایره خرافات تعلق دارد، مع ذلک از ارزش ادبی کتاب نمی‌کاهد. غافل از آن که اگر این نحوه استدلال را پایه کار تحقیق قرار دهیم بایدنه تنها مجموع میراث فرهنگی عرفان ایران - بلکه نیمی از آثار ابوعلی سینا را - که بسیاری از ناقدان خرده گیر امروزی و مدعیان خرده‌گرایی حتی به پاشنه پای او در امر خرده‌گرایی نمی‌رسند نیز معدوم سازیم. چرا که او نه فقط معتقد به کرامات اولیاء و متصوفه است بلکه به طریق عقلی صحت آن را اثبات می‌فرماید.

به هر روی، این قبیل ملاحظات مانع تحقیق دقیقند و محقق را به خود سانسوری وا می‌دارند.

پرواز مرغ سخنگو به مغرب زمین

باید اذعان داشت که نخستین محققى که بی‌بیم از فشار مدعیان خرده‌گرایی به بررسی علمی و آکادمیک آثار اشراقی ابن سینا سرگرم شد فیلسوف شهیر و معاصر فرانسوی مرحوم «هانری کوربن» بود. هر چند که این شهامت او موجب شد که مورد انتقادهای بسیار قرار گیرد و از هر سو تلاشهای زیادی برای بستن راه براو صورت

^{۸۲} - « شاید ضرورت داشته باشد که یادآور شوم همه مطالب این کتاب، امروز روز، مورد پسند همه سلیقه‌ها نیست، و بی‌گمان بعضی سخنان و بعضی داستان‌ها در این کتاب هست که زمینه خرافی ... دارد. ولی باید توجه داشت که نخستین هدف از نشر این گونه کتابها جنبه هنری و ادبی آنهاست - و نه تمام جوانب پیام و محتوای آنها ... این نکته را نباید فراموش کرد که بیشتر این ضعفها، حاصل افسانه‌هایی است که مریدان بر شخصیت بو سعید، پس از مرگ وی افزوده‌اند ... بیگمان بسیاری کسان خواهند بود که مرا بمناسبت بعضی کارهای دیگر که می‌توانستم بکنم و نکردم و وقتم را صرف این کار کردم ملامت کنند ... » (پیشگفتار مصحح / صفحه هفت / جلد اول اسرارالتوحید / به کوشش شفیعی کدکنی / چاپ اول / بهار ۱۳۶۶)

پذیرد. اما این فشارها او را از راهی که در پیش گرفته بود دور نساخت، بلکه او هرچه مصمم‌تر به ترجمه و تشریح آثار ابن سینا همت گماشت و به معرفی او، و فرهنگی که آبخشور افکار شخصیتها و چهره‌های بزرگ تاریخ حکمت و عرفان ایران - وافتخار دانش و معرفت جهان - بوده‌اند، همت گماشت.

بدین ترتیب به کوشش هانری کوربن نماد «مرغ سخنگو» - که از محورهای اساسی ادب حماسی - عرفانی ایران است - در مغرب زمین معرفی و در معرض شناخت اهل تحقیق قرار گرفت.^{۸۳}

نخستین اثری که توسط هانری کوربن به زبان فرانسه بازگردانده، تفسیر و توضیح شد رساله متروکه‌ای از شیخ اشراق بود. این رساله در سال ۱۹۳۳ در پاریس - با عنوان زیر (یک رساله منتشر نشده) انتشار یافت.

Pour l' anthropologic philosophique:

Un traite persan inedit de Sohrawadi d' Alep. Dans Recherches philosophiques Paris. Boiwin. 1933. T. II. pp. 53 -101.

انتشار آثار کوربن همچنان ادامه یافت تا آنکه وی در سال ۱۹۵۴ به ترجمه رساله اشراقی ابوعلی سینا روی آورد. پس از آنکه وی اثر زیر (ابوعلی سینا و روایت یک مکاشفه):

A Vicenne et le recit visionnaire - Bibliotheque iranienne. Vol. 4&5 / Teheran - Paris. 1954. edition Maisonneuve. T I: 344P. T.II : 90 + 116P.

و همچنین (سمبلیسم در روایتهای مکاشفاتی ابن سینا)

Le symbolisme dans les recits visionnaires d' A vicenne. revuz:

“Syntheses”, Bruxelles. 1955. 20P.

را انتشار داد از هرسو مورد حملات پوزیتیویستهای مدعی خردگرایی واقع شد. وی پس از مدت‌ها اندیشه در این خصوص نتیجه گرفت که انتقاداتی که به اثر وی وارد شده ناشی از آن است که انسان غربی جهت‌یابی شش بعدی را فراموش کرده و جهان واقعی را منحصر در چهار بعد جغرافیایی ارزیابی می‌کند. وی برای روشن کردن ذهن خوانندگانش به تألیف اثر تحقیقی جدیدی به نام «انسان نورانی در تصوف ایرانی» همت گماشت:

Physiologie de l'homme de lumiere dans le soufisme iranien dans le vol: “Ombre et lumiere”, Acad. Septentr. I- Paris, Descleede Brower, 1961. 130 p. 2eme edition: “L'homme de lumiere dans le soufisme iranien. 1971- Paris Edition presence.

Collection: le soleil dans le coeur. diffuse par Medicis. 231 p.

از نظر او درک راز نمادهای عرفان ایرانی ساده نیست، خاصه برای اشخاصی که همچون راه گم‌کردگان در میانه کویر حتی قطب نمای خویش را نیز از کف داده باشند. این قبیل مردم در فقدان امکان جهت‌یابی، از تعیین موقعیت خویش در عالم عاجزند و هویتی ناخویشمند و از خود بیگانه می‌یابند. از نظر آنان جهان عمقی فرا حسی ندارد و بیش از یک سطح دو بعدی و چهار جهتی نیست، چیزی که نمونه آن را می‌توان در روی نقشه‌های جغرافیا باز یافت. این اشخاص از گشودن دروازه‌های ابعاد عمودی عالم عاجزند.

عنوان فصل نخست کتاب «انسان نورانی در تصوف ایرانی» هانری کوربن (Henry Corbin)

^{۸۳} - بی‌مناسبت ندیدیم که با ترجمه تدریجی آثار کوربن در این فصلنامه در پی معرفی بیشتر این خدمتگزار فرهنگ ایران برآئیم. اما بیشتر از آن، مقدمات آشنایی خود را با او با گذاری در برخی از آثارش تدارک می‌جویم.

«جهت یابی» (Orientation)^{۸۴} نام دارد. بخشی از این فصل - که جنبه مقدمه کتاب را دارد - به نظر خوانندگان عزیز می‌رسد.^{۸۵}

الله نور السموات و الارض

مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونه لا شرقية ولا غربية.

يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار.

نور علي نور.

يهدى الله لنوره من يشاء.

قرآن مجید - ۲۴ - ۳۵

(Orientation) جهت یابی

هانری کربن - قسمتی از فصل اول کتاب «انسان نورانی در تصوف ایرانی»

بازگردان از فرانسه: دکتر سید مصطفی آزمایش

الف - قطب هدایت

جهت یابی از پدیده‌های اولیه ناشی از حضور انسان در جهان است. نفس حضور انسان در گیتی متلازم با تعیین فضایی پیرامون او است، و این پدیده رابطه ویژه‌ای را میان انسان و جهان - جهان خاص انسان - مقرر می‌دارد. رابطه‌ای که بر حسب نحوه حضور آدمی در عالم عینیت می‌یابد. جهات اربعه شمال و جنوب و شرق و غرب نقاطی نیستند که در تلاقی با حضور انسان قرار گیرند^{۸۶}، اما بیانگر جوهر و معنا و سمت و سوی^{۸۷} این

^{۸۴} - یادآوری این نکته دارای اهمیت اساسی است که در زبان فرانسه واژه Orientation در تقابل با واژه Occidentalisation قرار دارد. نخستین واژه از ریشه «شرق» orient دارای دو معنای مختلف است. نخستین معنای آن «رو به شرق ایستادن»، و معنای دوم آن «شرقی شدن» یعنی قبول ارزشهای شرق را نمودن است. واژه دوم از ریشه غرب occident به معنی خود را هم‌رنگ ارزشهای غربی کردن است. همچنین نباید از نظر دور داشت که در زبان فرانسه «اریانتاسیون» به معنای مجازی («جهت یابی») به کار می‌رود. کوربن از به کار بردن این واژه Orientation تمام بار معنوی آن را مد نظر قرار می‌دهد. «رو به شرق ایستادن» یعنی وضعیت خود را درک کردن، خود را باز یافتن، خود را شناختن! «شرق یابی» در حقیقت «یافتن هویت اصلی خویش» است چرا که شرق جهت حقیقی است. در حقیقت درک مقام انسانی و یافتن مقام انسان به معنای یافتن شرق و رو به آن ایستادن است. مانند قبله که به جانب آن توجه می‌کنند، تا به خداوند توجه نمایند. از این روی کلمه «اهتدا» را نیز به عنوان معادلی برای «اریانتاسیون» ذکر نموده‌اند.

^{۸۵} - در چند مورد نویسنده عنان قلم را از کف داده و به انتقاد تند نسبت به منقدان آثار خود سرگرم شده است. از آنجا که این موارد خارج از متن بحث اصلی (یعنی پرواز در بعد عمودی و مرغ سخنگو) است و سبب می‌شود که خواننده از درک مطالب محوری غافل ماند، حتی المقدور در این نوشتار از بازگردانی آنها احتراز شده است.

^{۸۶} - جهت‌های جغرافیایی چهارند. همچنانکه در متن ذکر شده است. اما آدمی در جهان دو بعدی جغرافیایی که همه چیز در سطح الارض می‌گذرد نمی‌زید. وی در حیزی شش جهتی خود را باز می‌شناسد. دو جهت دیگر فوق و تحت، یا بالا و پایین می‌باشند. به این دو جهت دیگر نویسنده در دنباله بحث اشاره می‌نماید. حافظ با اشاره به این جهات ششگانه می‌فرماید:

هر چند غرق بحر گناهم ز شش جهت تا آشنای عشق شدم ز اهل رحمت

حضور در هستی‌اند، و علامت انطباق طبیعت آدمی و پیوند خویشاوندانه او با هستی می‌باشند. داشتن چنین حس و مفهومی امکان جهت‌یابی در جهان رامی‌سازد. خطوطی که از شرق به غرب و از شمال به جنوب امتداد یافته‌اند از زمره بدیهیات اولیه مکانی به شمار می‌روند که بدون آنها امکان جهت‌یابی جغرافیایی و انسانی دست نمی‌دهد.^{۸۸}

انسان را به اعتبار عقیدتی و خصیصه‌شناسی می‌توان به شرقی و غربی، یا شمال و جنوبی تقسیم‌بندی کرد. طرح و سازمان شبکه خطوط جغرافیایی - که بشرقادر به یادآوری زمان پیدایش آن نیست - به یک نقطه وابستگی دارد: نقطه جهت‌یابی، شمال فلکی، ستاره قطبی. آیا کافی است بگوئیم که مراتب اربعه عرضی را یک بعد طولی که از تحت به فوق امتداد می‌یابد کامل می‌نماید؟ یا آنکه این جهت طولی را به انحاء مختلف می‌توان دریافت، به کیفیتی که تفاوت این دریافت‌ها جهت‌گیری حضور انسان را نه تنها در مکان، بلکه در زمان نیز دستخوش دگرگونی می‌تواند بنماید؟

جهت‌یابی در زمان: انسان حضور خویش را در زمین به انحاء گوناگون به ابتلاء می‌نهد؛ و تداوم این حضور در چیزی چون تاریخ؛ و طرح این پرسش که آیا تاریخ دارای جهتی است و اگر هست کدامین؟ طرح این سؤالات معلول آن است که آیا ادراک قطب شمال از یک قانون ثابت و عام و فراگیر تبعیت می‌کند، یا امری شخصی است به نحوی که هرکسی به اعتبار شیوه حضور خود مستقلاً می‌تواند به جهت‌یابی شمال پردازد؟ از اینجاست که اهمیت بی‌چون و چرای شمال و مفهوم شمال ظاهر می‌شود.

مراتب عرضی معنا و جهت خویش را بر حسب دریافت درونی انسان‌ها از بعد شمالی تحصیل می‌کنند.^{۸۹} یکی از اساسی‌ترین محورهای « ادب صوفیانه ایرانی » جستجوی مشرق زمین است، اما جستجوی « مشرقی » که در روی نقشه‌های جغرافیایی نه جایی دارد و نه جایی می‌گیرد. مشرقی که در شمار هفت کشور و اقلیم سبعة نیست بلکه خود سرزمینی مستقل به نام « اقلیم هشتم » محسوب می‌شود.^{۹۰} این اقلیم باطنی را نه در جهان محسوس و نه در مراتب عرضی هستی، بلکه در عالمی و رای حس و در بعد عمودی عالم - آن لامکانی که مبداء و منتها و غایت سلوک ابدی است - باید جستجو کرد. در قطب سماوی. این مشرق معنوی همان قطب سماوی

^{۸۷} - Sens به معانی مختلف به کار می‌رود. از جمله حس، جوهر، جهت، معنا ... کربن این واژه را با تمامی بار معانی خود در اینجا به کار گرفته است.

^{۸۸} - مقصود مدارها و نصف النهارها می‌توانند باشند.

^{۸۹} - در این متن کربن انسان سالک و صوفی را انسان شمالی می‌نامد. البته این تقسیم‌بندی کربن سالیان دراز پیش از سقوط دیوار برلن و از میان رفتن مرز میان شرق و غرب و انقسام جامعه جهانی بشری به « شمال » و « جنوب » صورت گرفته و بدین روی فاقد هر گونه بار سیاسی و اجتماعی است.

^{۹۰} - Climat در فرانسه محاوره‌ای به معنای آب و هواست، اما با واژه اقلیم از یک ریشه، بلکه یگانه است. کربن کلیما را مترادف با اقلیم به کار می‌برد و هفت اقلیم را Sept climats، و اقلیم هشتم را Huitieme climat عنوان می‌نهد. اقلیم هشتم و عالم هورقلیا در آثار وی جایگاه بسیار مهمی را اشغال می‌نمایند.

است.

قطب سماوی در انتهای ترین کرانه شمالی آسمان واقع است آنجا که مرز «عالم بالا» و آستانه «ملاء اعلی» است. معرفت به چنین اقلیمی تنها در چهارچوب بینش ویژه‌ای از جهان میسر می‌گردد که مختص تصوف و شیوه زیست صوفیان است، شیوه زیست روحانی که تصوف، و به ویژه تصوف ایرانی بدان تعلق دارد.

مشرقی که عارفان در پی آنند در روی نقشه جغرافیا یافت نمی‌شود، بل در جهت شمالی و برفراز شمال قرار دارد. نقطه مرکزی جهت یابی در سلوک عرفانی نقطه‌ای شمالی در آسمان است، فلذا با سلوکی صعودی و معراج‌گونه می‌توان بدان دست یافت. نخستین نتیجه این امرزایل شدن اختلافاتی است که طیف بندیهای جغرافیایی و انسان‌شناختی ظاهری را تحت شمول خود دارد. شرقیان و غربیان، شمالیان و جنوبیان به اعتبار مشخصات ظاهری که بدان انتساب یافته‌اند دیگر قابل تمییز نخواهند بود، چرا که در این سفر به اعتبار مشخصات عادی‌شان نمی‌توان برای آنان جایگاهی معین ساخت. همچنان‌جا دارد که از خودپرسی غربیان در چه مقطعی از زمان بعد فردی منقصت ناپذیر خود را نسبت به تقسیم بندیهای مبتنی بر جهات جغرافیایی ظاهری از دست می‌دهند. شاید ما غربیان همچنان که فرا گرفتیم که کیمیا را همه گونه می‌توان تعبیر نمود جز فصلی از تاریخ یا ما قبل تاریخ علم، جهان‌شناسی «زمین مرکزی» (ژئوسانتریک) را نیز-پس از آنکه جوهر واقعی خود را بر ما عیان ساخت- بشناسیم. جوهری که ارتباطی با جهان علم ندارد.

چه بسا بتوان «ژئوسانتریسیم» را به اعتبار دریافتش از جهان و احساسش نسبت به هستی به ساختمان یک «ماندالا» تشبیه نمود.

عنایت به «ماندالا»^{۹۱} امکان یافتن بعدشمالی را با تمامیت سطوت نمادین آن میسر می‌سازد. سطوتی که راهگشای آستانه عالم بالا است. این همان شمال مفقوده می‌باشد. در اثنای یک دگرگونی انقلابی ناظر بر حضور انسان در کیهان، زمین نیز در آسمان مفقود می‌گردد. گم کردن شمال. یعنی در ماندن در تشخیص آسمان از دوزخ، و در تفکیک فرشته از دیو، و در تمییز نور از سایه، و در تمایز ناخودآگاه (inconscience) از فراخودآگاه (Transconscience)...

نمادهای شمال

خطای محض آن است که سخن از «نور شرقی» «مشرق جغرافیایی» را در خاطر ما تداعی نماید. خورشید از شرق برمی‌خیزد و ظلمت شب را نور روز درمی‌نوردد. روز و شب از پی یکدیگر فرا می‌رسند، اما یکجا با یکدیگر گرد نمی‌آیند که جمع اضداد محال است. نور از مشرق سر بر می‌کشد و در مغرب فرو می‌نشیند. جهان روز و قواعد آن، دنیای شب و توابع آن، دو روی سکه‌ء عالم وجودند. در لحظه تلاقی این دو، به هنگام پگاه و

^{۹۱} -Mandala عبارت از تابلوهایی است که بودائیان با سنگ ریزه‌های رنگ شده و بسیار خرد درست می‌کنند. ساعتهای متمادی برای ساختن آن صرف می‌نمایند، و پس از اتمام تابلو آن را در آب می‌شویند. ظاهراً این کار بی‌منطق می‌نماید. اما هدف آنان از این ساختن و بر هم زدن اشاره به عدم دوام و ناپایداری حیات در دنیای خاکی است. محتوای تابلوهایی «ماندالا» صحنه‌های مکاشفاتی است. ماندالاها شکلی مدور دارد که در مرکز آن انسان کامل (به صورت بودا) جلوس نموده است.

دروقت غروب نوبت به دنیایی میانه و برزخی می‌رسد که نه شب مهرخود را بر آن زده و نه روز در آن به حکمرانی نشسته. «برزخی دوگانه» *Crepusculum vespertinum* که نمادی از موجودیت انسان است. همچنان که لو تر بدان اشاره دارد.

اندکی درنگ باید تا در کیفیت نوری بیندیشیم که نه شرقی و نه غربی، بل شمالی است. آفتاب نیمه شب، درخشش پگاه وسطوت صبح صادق. این نورازجنس روزی که در پی شب و شبی در پس روز می‌رسد و می‌گذرد نیست، بلکه روزی است که در ژرفنای ظلمات شام تجلی می‌نماید، و به شب تاریک رنگ دلفروز روز زده و شبی منیر را متأللی می‌کند.

Nox illuminatio mea in deliciis meis این مفهوم به ما امکان امکان می‌دهد که در انسان‌شناسی فلسفی مفهومی نوین بیافرینیم که عبارت از تعیین و توضیح تضاد میان شرق و غرب، نور و ظلمت، با تعریفی کاملاً جدید است. این همه از مفهوم نورشمالی و انسان شمال زائیده می‌شود. انسانی که ازدیارس شمال است، از شمال آمده و به شمال رهسپار می‌باشد.

اما شمال نیز دارای وجهی مثالی است و بعدی را در ماوراء بیان می‌نماید. یک صورت خیالی^{۹۲} که در تقدم جوهری برهنوع دریافت حسی بوده، و غیرقابل قیاس با صورت تراشی‌های ذهن در پی دریافتهای حسی از عالم خارج است. با در نظر گرفتن چنین فرضی از این پدیده، حس و جوهر و جهت از همان صورت خیالی بدوی نشئه می‌گیرد. «صورتی خیالی» که ذهنی نیست بلکه همان قطب فلکی است که در بعد عمودی هستی انسان در شمال قرار گرفته است. این «خیالی مثالی» وجود دارد، در حالی که در بیان جغرافیایی، فرض چنین پدیده‌ای ممکن نمی‌نماید. خورشید شبانه و آفتاب در ظلمت در بسیاری از مراسم دینی رازآمیز به چشم می‌خورد. در آثار سهروردی در بطن خلسه‌ای - که در آن هرمس قهرمان داستان به شمار می‌رود - همین اشاره را مشاهده می‌نمائیم. سایر بزرگان عرفان ایران نیز همچنین می‌گویند. شب نورانی، ظهر ظلمانی، نور سیاه^{۹۳}. این همه اشاره به تشعشعات صبح صادق دارد که اعتقادات مانوی آن را مدنظر قرار داده است و بر مبنای آن تمامی ذرات نور که

^{۹۲} - این صورت خیالی آفریده نیروی متخیله و قوه خیال نیست، بلکه خود خیال نقش آفرین و آفریننده است. خیال بدان اعتبار که مجرد از تعیین است و آفریننده بدان جهت که بر اعیان اکوان تقدم زمانی و تقدم منطقی دارد. با اشاره به این «صورت خیالی» شیخ ابو سعید ابی الخیر می‌فرماید:

باور نکنی خیال خود را بفرست تادر نگرد که بی تو چون خواهم خفت
و بابا طاهر عریان می‌سراید:

چو شو گیروم خیالت را در آغوش سحر از بستم بوی گل آید

^{۹۳} - محور گفتار کربن در این کتاب بررسی الوان انوار در نزد صوفیان ایرانی است. بیش از همه توجه وی به آفتاب نیمه شب، و نور سیاه معطوف است. حافظ درباره آفتاب شبانه گفته:

به نیمه شب اگر آفتاب می‌باید ز روی دختر گلچهر رز نقاب انداز

شیخ محمود شبستری در مورد «نور سیاه» می‌فرماید:

سیاهی گر بدانی نور ذات است به تاریکی درون آب حیات است

در حسیض ماده زندانی انداز ظلمت بازداشتگاه خویش رهایی یافته و به جانب «ارض منیر» Terra lucida، یا سرزمین روشن عروج می‌نمایند. این دیار، همانند بهشت «یی‌ما» Yima در شمال فلکی واقع شده است.

«عالم مثل معلقه» در تقدم بر تمامی داده‌های تجربی ابزار مراقبه محسوب می‌شوند، همانند تخیل فعال (imagination active). این ابزار، داده‌های تجربی را آستن مفاهیم خاص خود کرده و در اثنای آن، کیفیت حضور مقدر آدمی را در عالم وجود و جهت‌یابی فطری او را تبیین می‌کنند. با جهت‌گیری به جانب قطب شمالی به مثابه آستانه عالم بالا، جهانی دیگر متفاوت با فضای مادی، جغرافیایی، و نجومی، در برابر آدمی گسترده می‌شود. «صراط مستقیم» Voie droite عبارت از عدم انحراف به مشرق و مغرب، و صعود به سوی قله یعنی تمایل به سمت مرکزی‌باشد. عروجی به ماورای ابعاد قراردادی در روی نقشه عالم. عروجی به جانب جهان باطنی که خود زاینده نور و روشنایی است دنیایی که عالم انوار نام دارد. این ویژگی باطنی، عالم انوار را در تقابل و تضاد با فضای جهان ظاهری و خارجی قرار می‌دهد. هرگاه از بطن آن جهان باطنی به جهان مادی بنگریم جز فضای ظلمانی تودرتو مشاهده نمی‌کنیم. زبان فرهنگ فلسفی حاکم بر غرب و اصطلاحات نوین آن مثل «نومینالیسم» و «سوبژکتیویسم» Subjectivisme et nominalisme از ارائه معادلی برای واژه «باطن» در مقوله مورد بحث ما ناتوان است. همچنان که لغت «سمبل»- از آنجا که در اصطلاحات رایج در فرهنگ غرب متضمن مفهومی غیرعینی و ذهنی است - برای بیان «عالم مثال» (Le monde des symboles) کاملاً نارسا است. هر گاه واقعیات محسوس را به طور غلو آمیزی معتبر بشماریم از ادراک مفاهیم واقعی - اما فراحسی - باز خواهیم ماند. در چنین نگرشی از جهان، تنها عینیات، واقعی‌اند و به جز آن هر چه هست مفاهیم ذهنی و خیالی تلقی می‌شود. در عوض در حکمت افلاطونی سهروردی که مزدیسناگرایی متأخر به شمار می‌رود، عالم مثال Mundus imaginalis یک دنیای روحانی متفاوت همانند سرزمین لطیف و آسمانی هورقلیا است. جایی که از تجربیات و تعمیمات و سر فصل‌ها Paradigmes در آن نشانی نیست. حکمای اشراقی مکرراً تأکید می‌ورزند که «صورت مثالی» یک نوع، رب النوع و الهه و صنم متکافئه آن نوع است، نه مقوله عامی که منطق مدرسی و حوزوی آن را طبقه‌بندی نموده باشد. تجرید منطقی تنها به تشییع جنازه یک فرشته توفیق می‌یابد. عالم صور مثالی، جهان مستقل صور و اشکال مظاهر باید در مقوله «ملکوت شناسی» مورد بررسی قرار گیرد.

مشاهده موجودات و اشیاء در پرتو انوار شمالی، رویت آنان در سرزمین هورقلیا است، یا به عبارت دیگر رویت آنان در پرتو شعاع‌های ملکوت. می‌توان از این رویت به صعود بر صخره‌ای زمردین در قطب سماوی و شهود ملکوت تعبیر نمود. سلوکی بر این نهج مستلزم قبول این فرض است که هر شخصی به اعتبار فردانیت خویش و قطع نظر از تمامی علقه‌ها و ارتباطات با جمع و گروه بالقوه باید دارای یک بعد ملکوتی باشد. رشد این بعد ضامن فتح دیده‌دل و چشم مکاشفه است تا از راه آن مجموعه معارف و دریافت‌های فراحسی دستخوش

تحول شوند. مجموعه‌ای که کلیت آن را می‌توان تحت عنوان «هیروگنوز»^{۹۴} (hierognose) جمع‌بندی نمود.

تفہیم و تفاهم نمادہای دنیای عرفان مستلزم بهره‌گیری از ابزار و وسایل سه بعدی تشریح است. بدین روی دست‌افزارهای دو بعدی معمولی که مورد استفاده فرهنگ فلسفی غرب می‌باشند از درک و دریافت رموز این جهان بی‌بهره می‌مانند.

به تعبیری رساترینجا سخن از دو گونه ظلمت است:

- ظلمتی که ظلمانی است و حجاب و پرده و فروبلعنده ذرات نور می‌باشد. طبق اصول «حکمت اشراق» سهروردی و تعالیم مانوی وقتی نورا زین زندان ظلمانی وزهدان این تاریکی بیرون جهد، این ظلمت مجوف بر روی خود تا می‌خورد و به حال خویش و اہشته می‌گردد. این ظلمت در تقابل با نور قرار دارد و طبیعتش قبول نورانیت نمی‌نماید.

- ظلمات دیگری نیز وجود دارد که عارفان ما از آن با نام «شام روشن»، «ظلمت نورانی»، «شب رخشنده»، «سیاهی روشنایی آفرین» و «نور سیاه» نام می‌برند.

پیش از این - در حکایتی که اثر خامہ شیخ الرئیس ابوعلی سیناست - تمایز روشن این دو ظلمات را به اعتبار جهت طولی سیرسلاک بازخوانده‌ایم. ظلمتی که گرداگرد قطب را احاطه کرده است و اصل الاصول، شام ملکوتی موجود اعلاء مقام عمی و خارج از تیررس و ہم وادراک و شعور و معرفت است. اما نوع دوم، ظلماتی است که در غربی‌ترین کرانہ عالم طبع و مادہ و در تلاقی با «عدم» واقع است. آنجا کہ خورشید صور مجردہ *Formes pures* افول می‌کند. مشرق صور مجردہ، آن مشرقی کہ نخستین نقطه و اولین لحظہ آفرینش اکوان کائنات است، قطب شمال فلکی است.

در حکایت شیخ الرئیس دو جایگاہ و دو مفہوم از آفتاب شبانہ ارائه شدہ است. نخستین آن «عقل اول» یا کروبوی لوگوس Logos به مثابہ تشعشعی در بطن ظلمات (Deus absconditus) می‌باشد، بہ همان گونه کہ پرتو «خود آگاہ برتر» (Surconscience) از افق «وجدان آگاہ» (Conscience) سر برآرد. از دیگر سو روح آدمی مانند فروغ «خود آگاہ» (Conscience) است کہ در ژرفنای تاریکی «ناخود آگاہ» (Subconscient) طلوع می‌کند.

نزد شیخ نجم‌الدین کبری الوان انوار (بخصوص «سواد منور» و «نور اخضر») بیانگر ساختمانی «روحانی - کیهانی» Psycho-cosmique می‌باشند.

در این بنا «جهت یابی» متلازم با الصاق سه زمینہ بر روی یکدیگر است:

شب تاریک «ناخود آگاہ» Inconscience از یکسو، و شام روشن «خود آگاہ برتر» Surconscience از سوی دیگر روز «خود آگاہ»، Conscience را در میان گرفته‌اند. ظلمت ملکوتی ابرہای متراکم ناخود آگاہ،

^{۹۴} - Gnose به معنی باطن‌گرایی و مترادف با تصوف و عرفان، و Gnostique مترادف با عرفانی است. شاید ترکیب فوق توسط نویسنده ابداع شده باشد. البتہ در اصطلاحات مکتبی واژه «غنوص» موجود است و فرقه‌ای نیز «غنوصیہ» خواندہ شدہ اند.

ظلمات محیط بر قطب، لیلۃ المثل - جایی که در جوف آن روح سلوک می‌کند - از ظلماتی که زندان ذرات نور است کاملاً متمایز و متفاوت می‌باشد. این ظلمت، در منتهاالیه مغرب قرار دارد، و دوزخ شیطانی ابالسه است. جهت‌گیری به جانب قطب شمالی در آسمان در عین حال یک فوق و یک تحت را معین می‌سازد که میان آن دو نباید خلط کرد. ...

« دانش فضاوردی - بی‌آنکه خود بداند - هرگز به پهنای آسمانهای نورانی تصوف ایرانی راهی نخواهد برد.

در انجیل توما می‌خوانیم « کسانی که شما را هدایت می‌کنند اگر به شما بگویند که بنگرید ملکوت الهی در آسمان‌ها قرار دارد، شما بدانید که پرنده‌گان آسمان در حرکت به سوی آن بر شما پیشی خواهند گرفت. اما حقیقت آن است که ملکوت در ژرفنای وجود شما قرار دارد. آنجایی که در خارج از وجود شما است. »

(انجیل توما. دستنویس قبطی. ترجمه گیومون - پاریس ۱۹۵۹ - ۱۹ - ۲۶)

تکمله

- آثار کربن

آثار کربن بخشی انتشار یافته و برخی در دست انتشار است. علاوه بر این پژوهشهای فراوانی نیز از وی نزد همسر ارجمندش خانم کربن باقی است که انشاءالله در فرصتهای مناسب انتشار خواهد یافت. آثار کربن چندان جایی نزد فلاسفه مغرب زمین باز نکرد و پس از وی به یک جریان فلسفی تبدیل نگشت. شاید به دلیل آنکه مقوله‌های مورد بحث وی بسیار پیچیده و خارج از قدرت دریافت خردگرایان مغرب‌زمین بود و از تیررس اندیشه آنان فراتر می‌رفت. ترجمه آثار ملامصدرا مانند عرشیه و مشاعر به زبان فرانسه رغبت چندانی در فلاسفه و پژوهشگران و مستشرقین و ایرانشناسان بر نیانگیخت. مطلب بسیار فنی و پیچیده بود، خاصه آنجا که پایه‌های استدلال از «براهین عقلی» متوجه «براهین عرشی» می‌گشت.

پس از فوت هانری کربن در ۱۹۷۸ کرسی وی به کشیشی دانش پژوه و اسلام‌شناس به نام «پل نویا» رسید، که مدرس «تأویلات قرآنی» (Exegeses coraniques) در بخش پنجم - 5eme Section-Lecole pratique des hautes Etudes-Sorbone «مدرسه تحقیقات عالی سوربن» بود. اما نویا دنباله‌رو کربن نبود و به دنباله‌روی از وی نیز برنخاست. وی بارها به نویسنده این سطور که افتخار شاگردی هر دو استاد فوق را در همان مدرسه داشت اظهار کرد که آثار کربن برای اروپائیان - هر اندازه فرهیخته باشند و فلسفی بیندیشند - قابل درک و دسترسی نیست. پس از فوت نابهنگام «پل نویا» کشیش محقق دیگری به نام «مونو» عهده‌دار درس عرفانی شد، ولی علی‌رغم اطلاعاتی که در این زمینه داشت، از درک دنیای کربن ناتوان و مهجور بود.

علت دیگر عدم اقبال آثار کربن در بین فلاسفه غرب آن بود که وی مطالب پیچیده عرفان ایران و حکمت اشراق را - که خود در آن منغم بود - با معضلتین تعابیر بیان می‌داشت. همین امر آثار کربن را به کتب معما و نوشته‌های پر از اسرار و راز آمیز مشابه می‌ساخت. از جانب دیگر کربن در نوشتارهای خویش می‌کوشید که

دقایق و لطایف مکاشفات عرفانی صوفیان ایرانی را برحسب قراردادهای «پسیکانالیتیک» بیان دارد، و آنجا که واژه‌های موجود در فن روان‌پژوهی برای بیان منظور او کفایت نمی‌نمود، وی از خلق و ابداع واژه‌های جدید باک نداشت. اما چون مطلبی که بیان می‌کرد مشکل و معضل بود، واژه‌هایی نیز که ابداع می‌نمود غرابت فراوانی می‌یافت. کربن متهورانه در آثارش همه جا به ضعف منطق دکارتی و جهانبینی خردگرایانه اشاره می‌ورزید و نواقص و نقایص این دستگاه تشریحی دویبعدی را به نقد می‌کشید. همین برخوردهای صریح موجب شد که در ملاقاتی با «کارل گوستاو یونگ» روان‌پژوه شهیر معاصر، او را فریفته آثار سهروردی و عرفان ایران بنماید. همسر ارجمند کربن به نویسنده این سطور بیان کرد که چگونه در همان نخستین ملاقات این دو به تعاطی افکار خویش پرداخته و آن شب تا صبح را به گفتگو پیرامون «تخیل خلاق» (imagination creatrice) در عرفان و تصوف ایرانی نشستند. بیهوده نیست که طریقه یونگ از مشرب استاد وی فروید با فاصله‌های نجومی جدا و متفاوت است. در ۱۹۶۴ مؤخره‌ای که بر کتاب «کارل گوستاو یونگ» به قلم «هانری کربن» نگاشته شده بود توسط انتشارات «بوشه کاستل» به چاپ رسید:

Postface a c.g. jung. Reponse a job (trad. française de Roland Cahen). Paris. Buchet-Castel. 1964. 12p

(مؤخره بر کارل گوستاو یونگ / پاسخ به «ژوب»)

تا سال ۱۹۷۶ بیش از ۲۰۰ اثر (اعم از کتاب، رساله، مصاحبه) از هانری کربن به زبانهای فرانسه، انگلیسی، آلمانی، ژاپنی، عربی و فارسی انتشار یافت که از آن میان تعدادی به ابوعلی سینا اختصاص یافته بود که عبارت از آثار ذیلند:

- 1- Avicenne et le recit visionnaire. Maisonneuve 1954
- 2- Avicennisme et imamisme. 1955. Teheran
- 3- Le symbolisme dans les recite visionnaires d'Avicenne. Syntheses. 1955
- 4- Avicenne, philosophe de l'Islam iranien. Monde nouveau 1955
- 5- Avicennisme et iranisme dans notre univers spirituel. France-Asie. 1955
- 6- Avicenne et Averroes. Maznod. 1956

(۱- ابن سینا و حکایت مکاشفاتی؛ ۲- ابن سینا و امامت گرای؛ ۳- سمبلیسم در روایات مکاشفاتی ابن سینا؛ ۴- ابن سینا، حکیم جهان «اسلامی ایرانی»؛ ۵- ابن سینا و ایران گرای در دنیای روحانی ما؛ ۶- ابن سینا و ابن رشد قرطبی)

باضافه دو پژوهش که در «تاریخ فلسفه اسلامی» و در مجموعه «انسیکلوپدی یونیورسالیس» درباره شیخ الرئیس به رشته تحریر در آمد. کتاب «ابن سینا و حکایت مکاشفه‌ای» در سال ۱۹۶۰ به انگلیسی بازگردانده و در نیویورک انتشار یافت.

همچنان که ذکر شد کربن با پرداختن به آثار اشراقی شیخ الرئیس ابوعلی سینا آماج حملات فلاسفه خردگرای مغرب زمین قرار گرفت. آنان رد خویش و رد مشرب خویش را در پژوهش وی می‌دیدند. توضیحات کربن نشان می‌داد که چگونه حکیمی به عظمت ابن سینا پس از انغمار در خرد گرای و وقوف کامل به نقایص و نواقص آن به نفایس فنون تصوف و عرفان و حکمت اشراق روی آورده و راه کشف و شهود مستقیم حکمای

مشرقی را برگزیده است. وی در این خصوص چنین می نویسد:

« من درباره اثر خویش در مورد داستان مکاشفاتی ابن سینا به کوتاهی می گویم به نظر می رسد که این اثر در زمان خود شگفتی آفرید چرا که در چهارچوب « ایرانیسم » و کاربردهای این جهان بینی به رشته تحریر درآمده بود، اما دیگرانی نیز بودند که ابن سینا را جز در لباس متکلمان اسکولاستیکی نمی شناختند. از جانب دیگر، هرگونه شناخت جامع از یک مؤلف باید با در نظر گرفتن این نکته باشد که اندیشه وی به چه شیوه در محیط روحانی که وی در آن به رسمیت شناخته شده زیسته است. ادعای این که تنها باید نوشته های پیشین (که چه بسا خود مؤلف آنها را نشناخته) مورد اتکاء قرار گیرند نوعی توضیح تقلبی تاریخ گرایانه است. از این بدتر نیز هست. هر کسی می تواند چنانکه مایل است از خردگرایی به دفاع برخیزد،^{۹۵} اما این جواز خلاف واقع گویی و تغییر دادن معانی لغات نیست، به ویژه زمانی که سخن از واژه « باطنی » (*ta Eow, batin. Par opposition a ta Eew, zahir*) «*Esoterique*» پیش می آید. (باطن در تقابل با ظاهر) داستانهای عرفانی ابن سینا نوعی تثلیثند.

جدا کردن اجزای این مثلث مطمئن ترین طریق برای عدم درک معنای مطلب است. همچنان که نویسندگان مورد بحث ما (حکیمان اشراقی) در موارد متعدد یادآوری می کنند مشابهات را با مشابهات می توان بازیافت، بدین روی هرگونه ادراکی به نحو مفسر بودن باز می گردد من به توانایی خود بر تفهیم نمادها به کسانی که از دیدن آنها محرومند یقین دارم. روایت انجیلی از داستان ضیافت تا عرصه علوم نیز معنی خود را حفظ می کند. مجادله با کسانی که از این ضیافت رو برمی تابند بیهوده است. روبروتافتن آنان اسباب حزن و غمخوارگی دیگران می شود.»

(انسان نورانی در تصوف ایرانی / پاورقی صفحات ۲۰-۲۱)

- روش ما در ترجمه

اما روشی که ما در ترجمه اثر کربن برگزیده ایم نیازمند توضیحی کوتاه می باشد. کربن پیش از پرداختن به تصوف ایرانی در اعماق فلسفه آلمان غور و استغراقی عمیق کرد. او رساله دکترای خود را با پژوهش در اندیشه «هایدگر» فیلسوف سترگ معاصر آلمانی به پایان برد و در جستجوی ریشه نظریات استاد از بطن افکار هگل و «استاد اکهارت» و سایر حکمای متأله آلمانی وقوف تام یافت. پس از آن که به کار تدریس پرداخت، تا آنکه به هدایت «لویی ماسینیون» از فضای «اگزستانسیالیستی ویژه هایدگر» رو در آسمان شگرف صدر المتألهین آورد. ملاصدرا او را به آثار سهروردی و حکمت اشراق راه برد، و در تداوم این گذار به دیار پهلویون و مزدیسنائیان پای نهاد و در آنجا حکمای زرتشتی را در حال تعلیم به افلاطون جوان مشاهده کرد. او را به راحتی متون مشکل فارسی و عربی را مطالعه و ترجمه و تشریح و تفسیر می نمود. اما ظرف

^{۹۵} - کلیه کسانی که در ستیزه با عرفان، و در طریق نفی اطواری و رای مرتبه خرد، حکایات بزرگانی امثال شیخ ابوسعید ابی الخیر و شیخ ابوالحسن خرقانی و ... را در زمره افسانه پرداریهای مریدان برای تعظیم مرشدان خویش می شمارند باید دقت نمایند که به قول مرحوم هانری کوربن - در دفاع از خردگرایی به «توضیح تقلبی از رویدادهای تاریخ» دچار نشوند.

زبانهای لاتین برای کار او ساخته نشده و او را آزار فراوان می‌داد. بگذریم از این نکته که حتی ظرف عظیم زبان فارسی و ظرفیت فراوان زبان عربی نیز گنجایی و یارایی قبول مکاشفات عارفان ما را نداشته‌اند و عارفان از این نکته همیشه نالیده‌اند که:

من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر
من عاجز از بیان نمودن و خلق از شنیدنش

کربن به ترجمه متونی آکنده از اصطلاحات فنی خاص مشغول بود. هر چند اصطلاحات تصوف متضمن واژه‌های عادی و روزمره می‌باشند اما مفهوم و کاربردی کاملاً متفاوت دارند و مفید معانی دیگری بوده و هستند. فرهنگ لغات متمایز از فرهنگ اصطلاحات است. از اینجاست که برای ترجمه و بازگردان متون تصوف به زبانهای غربی -جایی که تصوف به معنای خاص خود سنتی و پشتوانه‌ای ندارد- با اشکالی اساسی و غیر قابل حل مواجه می‌شویم، آنجا دیگر نمی‌توان برای لغات مترادفی جست. چون واژه‌ها معنای روزمره خود را در فرهنگ لغات از دست می‌دهند، و معنای ویژه فرهنگ اصطلاحات را می‌بایند.

من چو لا گویم مراد الا بود
من چو لب گویم لب دریا بود

به عنوان مثال نظری به واژه فکر بیفکنیم. فکر عبارت از حرکت از معلوم به مجهول است، حال آنکه فکر مصطلح نزد متصوفه عبارت از نقش بندی خیال می‌باشد. فکر نهایت ذکر است و فکر و ذکر دو بال برای طیران مرغ روح به شمار می‌روند. به این دلیل کسانی که با پشتوانه فرهنگ اجتماعی یا اصطلاح‌شناسی فلسفی به مطالعه و پژوهش در متون عارفان و صوفیان می‌پردازند تفسیرشان جز بازتاب اندیشه و افکار خودشان نیست. اینان بیرونیند و درون مطلب را نمی‌بینند. درون خود را در گفتارشان بیرونی می‌کنند، و متن مورد بحثشان بهانه‌ای بیش نیست در آثاری که کربن از صوفیان و عارفان ایرانی به فرانسه بازگردانده است سخن از این قبیل اصطلاحات کم نیست. اما این اصطلاحات را در اصل فرهنگ تصوف باید بازجست و در جای خود قرار داد. در ترجمه آثار کربن از فرانسه به فارسی اگر این اصل را مورد توجه قرار ندهیم متن نهایی ما از مفهوم نخستینی که کربن برای ترجمه کردن پیش خویش نهاده بود بسیار فاصله می‌گیرد. نمونه‌ای ذکر می‌کنم.

یکی از فصول اصلی در حکمت اشراق «عالم مثل معلقه و صور مجرد» می‌باشد. در این فصل بحث از آن است که هر شیء دارای دو گونه اعتبار وجودی است. یکی وجود «علمی» و دیگری وجود عینی «علم» در این مبحث را بطه با علم مصطلح در فرهنگ لغات ندارد، بلکه عبارت از جهانی مجرد است (ضمن آنکه تجرید این جهان نیز ناشی از عمل ذهن نیست و با تجرید در مفهوم روانشناسی آن تفاوت دارد). مجرد از هرگونه تعینی. در این جهان همه اشیاء و موجودات در ظلمات عدم به سر می‌برند. اما عدمیت مستولی بر این جهان «عدمیت آسمانی» است نه «عدمیت ذاتی». به این ترتیب اشیاء در این جهان هستند بدون آنکه تعینی داشته باشند. آنان دارای «وجود علمی» هستند. یعنی وجود آنان نزد ذات احدیت معلوم است هر چند که ظهوری ندارند و در کتم پرده غیب متمکنند. وقتی آفتاب اشراق بر آنان بتابد آنان قبول وجود عینی کرده و از کتم غیبت به صحرای ظهور وارد می‌شوند. این مقام اخیر «وجود عینی» آنان می‌باشد که توأم با ظهور است. پس تا آفتاب

آفرینش در جلوه مظاهر تجلی نکرده باشد. موجودات دارای «وجودعلمی» هستند، و پس از دریافت تشعشعات این خورشید، دارای «وجودعینی» می گردند. اصناف اجناس و انواع اشیاء و موجودات فیض وجودی خود را از «رب النوع» خویش - که «صنم متکافئه» آنان است - دریافت می دارند و فیض واهب الوجود از مجاری «ارباب انواع» به «اکوان کائنات» سریان و جریان می یابد.

هانری کربن «صور مجرد» را که اصطلاح فنی بسیارویژه است به «Formes Pures» بازگردانده است. اکنون کسی که به بازگردانی کتاب کربن می نشیند اگر از اصطلاحات تصوف بی اطلاع باشد نمی تواند دریابد که - در مضیقه اصطلاحات در زبان فرانسه - کربن این ترکیب را برای بیان چه اصطلاح صوفیانه ای به کار گرفته است. فلذا این ترکیب کربن را به پارسی سره ترجمه ادبی می کند. ترجمه این ترکیب به فارسی «شکل های خالص وناب» خواهد شد که متضمن هیچ مفهوم و معنایی نیست. بدین رو مترجم باید تلاش کند که متون مورد استفاده کربن را عمیقاً شناخته و دریابد که کربن در تنظیم آثار خود به کدام اصطلاحات از کدام متون برخاسته است، و همانها را با دقت و صرف وقت و وسواس بسیار در جای خود قرار دهد. نمونه دیگر:

واژه Trone در فرهنگ لغات به معنی تخت و اریکه می باشد. در فرهنگ اصطلاحات کلامی و متون مذهبی این لغت مترادف با واژه «عرش» به کار می رود. کربن در سال ۱۹۷۳ در مقاله ای که توسط مدرسه تحقیقات عالی سوربن - بخش پنجم انتشار داد به بحث حول آیه «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (۹/۱۱) از قرآن مجید پرداخت. نام این مقاله چنین است:

«Et son Trone reposait sur l'Eau»

که دقیقاً ترجمه کلمه به کلمه آیه مزبور می باشد.

اما در مقاله دیگری که هشت سال پیش از آن در سال ۱۹۶۵ در سلسله مقالات همان مدرسه از کربن انتشار یافته بود با چنین عنوانی مواجه می شویم:

Le verset du Trone et ses commentaires

معنی دقیق این جمله چنین است: آیه عرشیه و تفاسیر آن.

اما پس از مطالعه مندرجات مقاله مشخص می شود که در اینجا کربن واژه Trone را معادل «کرسی» قرار داده و عنوان مقاله «بحث پیرامون آیه الكرسي و تفسیرهای آن» می باشد.

این امر ناشی از بی دقتی کربن نیست، کرسی و عرش به لحاظ واژه شناسی - و نه اصطلاح شناسی - مترادف و معادل لغت Trone در زبان فرانسه هستند. واژه معادل دیگری نیست که به کار برده شود. بدین روی اگر مترجم توجه نداشته باشد که کربن به ترجمه از اصل کدام متن قرآنی - عرفانی برخاسته در بازگرداندن متن کربن واژه های نامناسب به کار خواهد گرفت، و این امر منافاتی با دقت و امانت داری او در کار ترجمه ندارد.

نمونه دیگر ترکیب Le Livre des penetrations metaphysiques است. این ترکیب به فارسی «کتاب نفوذهای ماوراء طبیعی» معنی می شود. حال اگر حاذقترین و بزرگترین علمای زبان شناسی جهان اجتماع کنند نمی توانند دریابند که این ترکیب را کربن به عنوان معادلی برای «کتاب المشاعر» ملاصدرا به کار گرفته است!

شالوده‌های

جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی

در مکتب شیعی - عرفانی نعمت اللهیه سلطانعلیشاهیه

نمونه حاج سلطانحسین تابنده رضاعلیشاه

دکتر ح - الف - تنهایی

از آنجا که یکی از کارکردهای (Function) ادیان حقه اصلاح اجتماعی (Social Reform) و تحول جامعه (Societal Transformation) از مراحل ناسالم به سالم است^{۹۶} به ناگزیر انبیاء، ائمه هدی و اولیای کامل باید طرح جامعی از تخیل جامعه‌شناسی (Sociological Imagination) در میان آراء و اقوال خود به ارادت‌مندان و اهل سلوک ارائه نموده باشند، تا مصداق کامل هدایت رحمانی^{۹۷} حضرت حق در جوامع و فرهنگ‌های مختلف باشند. نگارنده در مقاله حاضر^{۹۸} کوشیده تا با ارائه اطلاعات مختصری از بزرگان این سلسله جلیله، نظریات عمومی آنان و به ویژه نظریه و آراء جناب حاج آقا سلطانحسین تابنده رضاعلیشاه را، هرچند فهرست‌وار و خلاصه، در باب شالوده‌های تخیل جامعه‌شناختی صوفیانه، یا تشیع عرفانی، معرفی نماید. بر همین روال شرح تخیل جامعه‌شناسی این سلسله با طرح چهارجستار^{۹۹} معمول در « ادبیات جامعه‌شناسی » (Sociological Literature) تقدیم می‌گردد.

برای رعایت پرهیز از جحیم شدن مقاله، علاوه بر اشارات فهرست‌وار در مقایسه نکات و تعابیر جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی بزرگان این سلسله و نظریه‌های متداول در جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی، تنها به ذکر نام یا اصطلاح در ادبیات جامعه‌شناختی غرب بسنده شده است.

برخی نکات روش‌شناختی

در اصطلاح‌شناسی عرفانی «علم» - که همانا معرفت حقیقی و عرفان عملی نسبت به صفات احدی و آیات الهی است - تنها از طریق مکاشفه و شهود دست می‌دهد. ولی اینگونه علم یا معرفت دینی نقطه کمال و آخرین مراحل رشد شعور و شناخت بشری است که تابع قوانین مختص به خود است.

^{۹۶} - به حکم لتخرج الناس من الظلمات الی النور

^{۹۷} - به حکم لکل امه رسول؛ و نیز لکل قوم هادٍ

^{۹۸} - این مقاله آخرین فصل از کتاب جامعه‌شناسی اسلام نگاشته نگارنده این سطور است که با تغییر و تلخیص به شکل مقاله حاضر تقدیم می‌گردد.

^{۹۹} - چهار جستار تشکیل دهنده تخیل جامعه‌شناسی هستند. این جستارها عبارتند از: جستار هستی‌شناسی، جستار روش‌شناسی، جستار ایستایی‌شناسی و جستار پویایی‌شناسی. در این مقاله - جهت اختصار - از طرح جستار هستی‌شناسی، شرح سفرنامه، شرح مطالعات انسان‌شناختی و تک نگارانه ایشان صرف‌نظر گردید.

اینگونه علم را اصطلاحاً « علم حقیقی » یا « علم حضوری » و یا « علم لدنی » نیز می‌خوانند، و در حقیقت همان « عرفان » و معرفت به جمال و آیات حق است، تعالی شأنه. نگاه کنید:

« علم حقیقی مثل آبخاری است که از بالا ریزش می‌کند، از عالم دریای غیب بر دل انسان ریزش می‌کند. آن علم، دیگر محتاج به تحصیل نیست، موهبتی است که در اثر تفضل الهی در دل ریزش می‌کند. نگارمن که به مکتب‌نرفت و خط‌ننوشت به غمزه مسأله آموز صد مدرس شد

علم حقیقی معرفت خداوند است که حقایق امور نیز از آن طریق بر شخص مکشوف می‌گردد و آن بسته به عنایت غیبی است که بر قلب مؤمن القاء می‌فرماید، ولی وظیفه ما نیز جهد و کوشش است، که:

گرچه وصالش نه به کوشش دهند در طلبش هرچه توانی بکوش

علم واقعی در دل جای دارد، نه تن. منتهی دلی که مرکز جان است و رابط بین خدا و بنده، آن دل مرکز علم است»^{۱۰۰}

تجربه و تلاش جهت رسیدن به معرفت دینی - که اصطلاحاً « تجربه شوقی » یا « شهودی » نام گرفته - از لوازم ضرور است. شأن و قابلیت علمی جهت تکرارپذیری چنین داده‌های علمی، زمانی برای سالک و یا طلبه و دانشجوی عرفان عملی میسر می‌شود که دل را متوجه حضرت یار کرده باشد، و جان را مسلط بر دل نموده باشد، تا مصداق « دیوچو بیرون رود فرشته درآید » شده باشد. در این حال داده‌های علمی از طریق مشاهده و یامصاحبه با آیات الهی بر شخص مکشوف می‌گردد، به همان شکلی که آتش با موسی سخن گفت و نور در طور درخشیدن گرفت ...

پس مشاهده، مصاحبه، بررسی آنچه در گذشته واقع شده، همه فنون مطالعه در تجربه شهودی موجود هستند که شرایط روایی Reliability و اعتبار Validity و از جمله تکرارپذیری Repeatidous آزموده‌ها را نیز به همان دقت خواهد داشت، و در پرتو این عرفان و معرفت به خداوند « حقایق امور نیز » که شامل سبب‌ها و قوانین دنیای کثیر است بر سالک روشن می‌شود.

در مراحل پایین از این نوع علم نیز می‌توان به علوم یا معرفتی فلسفی و علمی دست یافت که از طریق تجربه‌های استدلالی و آزمایشی ممکن و شرح آن در معرفتهای پنجگانه ذکر شد. این علوم از نوع علوم « حصولی » یا کسبی هستند، که آنها نیز از مشاهده و دیگر فنون یاد شده بهره می‌گیرند، همانگونه که استادان در تحلیل جامعه شناختی پویایی‌شناسی اجتماعی می‌فرمود: « و این امر پس از مشاهده تواریخ و اطلاع به انقراضات قطعی است »^{۱۰۱} اگر علوم حصولی - و یا به قول مرحوم شیخ بهایی « علوم رسمی » که « سربه سر قیل است و قال » - رو به سوی بندگی داشته باشند می‌توانند نام « علم » را بر خود به درستی حمل کنند، همانگونه که نیز در اصول کافی / باب عقل و جهل، آورده شده است. ولی اگر سوی رشد و گسترش فرایند چنین علمی به سوی بندگی خدا نبود،

^{۱۰۰} - « جامعه‌شناسی ادیان » / فصل اول؛ « در آمدی بر مکاتب ... » فصل اول / جلد دوم

^{۱۰۱} - تجلی حقیقت در اسرار کربلا / حاج سلطانحسین تاننده رضا علیشاه / ص ۵

دیگر نام «علم»، و یا دانش یا معرفت بر آن نمی توان اطلاق نمود؛ بلکه به قول کافی این جهل است، و به قول شیخ بهایی حتی در صورت سوی بندگی داشتن نیز حالی از آن مستفاد نمی شود:

علم رسمی سربه سر قیل است و قال نه از آن کیفیتی حاصل نه حال

و به قول حضرت رسول (ص) «العلم الثلاثة» و آن عبارت از علم به «آیات محکمه»- این همان معرفت و عرفان به خداوند است؛ و نیز سنت قائمه که راه رسیدن و انجام امور مربوط به عرفان حق است. و علوم حصولی و کسبی نیز در عداد انواع همین نوع علم قرار می گیرند، و سوم «فریضه عادل» که عبارت «سلوک الی الله»، بدانگونه است که خلق انسانی به خلق الهی تبدیل شود، که نهایت و سرانجام طریقت الی الله است و مابقی هر چه هست علم نیست، بلکه فقط فضل است به دیگر سخن:

«علمی که ما را به طرف کثرت ببرد و از خدا دور بکند علم نیست. علم حقیقی به وحدت می رساند: العلم نقطه کثرها الجاهلون. آن که به ظاهر دنبال علم برود، اما در باطن به دنبال دنیا باشد، دستش به هادی راه نمی رسد، و هر چه بیشتر در پی علم باشد، گمراه ترمی شود... علم از درون بیرون را آراسته نماید...»^{۱۰۲}

نقد اجتماعی

از ویژگی های جامعه شناسی دین و جامعه شناسی دینی- که به ناگزیر ریشه های Radical نیز خواهند بود، نقد شرایط اجتماعی زمان جامعه شناس و نشان دادن راه های اصلاح و درمان دردهای اجتماعی است. پیش از این بارها مسئولیت صاحبان این مکتب را در برابر نادانی، ستمگری و بی عدالتی های متفاوت در جامعه و در میان مسئولین ذکر نمودیم.

یکی از ویژگی های روش استاد ما مرحوم آقای حاج سلطان حسین تابنده رضاعلشاه گنابادی نیز کار بست همین خصلت نقد اجتماعی است که بکرات در آثار ایشان دیده می شود. نمونه زیر یکی از مصادیق نقد سیاسی- اجتماعی مسئولین مملکت زمان ایشان بود. در نفی و رد اقدامات تقلید گونه مسئولین از سیاست های غربی می نویسند:

«... چنان که در تاریخ ۳۱/۰۹/۲۰ از طرف وزارت خارجه لایحه ای به نام لایحه الحاق دولت شاهنشاهی به پروتکل های اصلاحی قراردادهای مربوط به منع فحشاء تقدیم مجلس گردید، که من وقتی این خبر را شنیدم هم تعجب کردم، هم افسوس خوردم که چرا اولیاء امور مملکت ما این قدر از قوانین اسلامی بی اطلاعند و یا بدان بی اعتنا می باشند و از طرفی سنگ اصلاح مملکت و جلوگیری از فساد اخلاق به سینه می گویند»^{۱۰۳}

فن میدانی^{۱۰۴}

از جمله نتایج ناگزیر اعتقاد به روش شناخت شهودی، مطالعه مستقیم، بلاواسطه و استقراء گونه واقعیت

^{۱۰۲} - خورشید تابنده / چاپ اول / حاج علی تابنده محبوبعلیشاه / ص ۴۳۸

^{۱۰۳} - تجلی حقیقت در اسرار کربلا / ص ۸۶

^{۱۰۴} - Field Study

است. با دیدن و نظرافکندن مستقیم و بلاواسطه است که بصیرت و فهم درست از واقعیت ممکن می‌شود. بنابراین کاربست همین مفهوم روش شناختی واقع‌گرایانه، یا تعبیر بلومر طبیعت‌گرایانه Naturalistic است که فن میدانی از مهمترین فنون مطالعه و روش شناخت در این مکتب شناخته می‌شود. فن میدانی در علوم مربوط به فرهنگ نامادی همراه مشاهده، مصاحبه، پرسش (پرسشنامه یا گفتگوهای غیررسمی) و به ویژه مطالعات مشارکتی (اعم از مشاهده و مصاحبه مشارکتی) می‌شود، و در علوم مربوط به فرهنگ مادی نیز به تناسب از همان فنون ولی با تأکید از روش‌شناسی برون‌گرایانه Etics بهره گرفته می‌شود. کاربست این روش را به ویژه در سفرنامه‌های ایشان می‌توان مشاهده نمود.

مقابله‌سازی - یا تقابل و مثال‌سازی، و یا تمثیل از نمونه‌های واقعی در مشاهدات مختلف برای رساندن پیام از جمله فنون و تاکتیک‌های عملی گزارش داده‌های مردم‌شناختی و جامعه‌شناختی در آثار ایشان است، که به وفور دیده می‌شود.

برخی نکات ایستایی‌شناسی

مفهوم انسان، جامعه، و روابط متقابل اجتماعی^{۱۰۵}

الف - انسان

انسان تنها موجودی است که علاوه بر نیروی حیاتی - که در جهت زندگی طبیعی صرف می‌شود - دارای نیروی روانی است که موجب تمییز و تفضیل انسان بر دیگر موجودات شده، و در فرآیند زندگی جمعی به تدریج، تکوین و تکامل پیدا می‌کند.

«امتیاز انسان از سایر جانداران به عقل و فکریان‌بین است و کودک اول تولد مانند سایر حیوانات است، ولی به نمو تن، فکر او هم پیشی می‌گیرد و پایان سنجی او افزون می‌گردد.»^{۱۰۶}

که البته تمام و کمال این پیشی گرفتن تکامل به معرفت نفس و عرفان حق تعالی است:

«... ولی نباید به همین اندازه بسازد و فکر را صرف خارج وجود خود نماید، و همت خود را در بردن و لوازم آن که فانی است صرف نماید، بلکه به خود آمده، تأمل نماید که:

از کجا آمده‌ام، آمدنم بهره‌چه بود بکجا می‌روم آخر نمایی وطنم»^{۱۰۷}

پس انسان علاوه بر تن - که محمل جان است - دارای جان نیز می‌باشد - که «مهیمن بر دل» است - پس «فکر» انسان واسطه‌ای حقیقی و ظریف میان تن و دل برقرار می‌کند، که هرگاه این واسطه هدایت شده باشد، موجب هدایت فرد، و در غیر آن صورت موجب گمراهی فرد می‌شود.

پس «تفکر» در انسان که رشدی تکوینی دارد بایستی به تلاش فرد و همت راهنمایی راهدان و استادی

^{۱۰۵} - این سه مفهوم مفاهیم پایه‌ای در مطالعات مربوط به ایستایی‌شناس اجتماعی می‌باشند.

^{۱۰۶} - حاج محمد حسن صالح‌علیشاه گنابادی / پند صالح / ص ۱۶

^{۱۰۷} - همانجا / ص ۱۸۲

ربانی در مسیر و «سیر الی الله» یا سلوک تکاملی قرارگیرد تا تن به خدمت جان درآید، و دل بر بدن مسلط شود و انسان نشانه و آیتی از نور خدا گردد.

انسان مسئول سرنوشت خوداست، که نه به تنهایی، بلکه تحت تربیت اولیا قرارگیرد تا خود و جامعه خود را، بدان گونه که خداوند در فطرت هستی نهاده و مشیت فرمود، سامان دهد.

بنابراین عدل و ظلم در جوامع در ظل مسئولیت قرارمی گیرد که بایستی میان بندگی خدا و اطاعت از اولیاء الهی، و یا بندگی شیطان یا اطاعت از غیر اولیاء الهی یکی را برگزیند.

« پس باید جستجوی راه و راهبر برای این راه نمود، و انبیاء و اولیاء که این راه را پیموده و خوب و بد آن را دیده و توشه راه را دانسته‌اند، برای بیدار کردن، مأمور بوده و راه و چاه را نشان داده‌اند. باید در صدد رفتار به دستور آنها برآمد. و آغاز پیدایش این اندیشه دوربین آغاز سلوک به سوی خداست. »^{۱۰۸}

و یا به دیگر سخن

« انسان مجموعه‌ای است که همگی صفات حیوانات به نحو کمال در او آفریده شده که مانند آنها برای نیک و بد و سود و زیان تن خود بکوشد که جلب آسایش کند و آسیب و رنج را دفع نماید، به علاوه قوه فکر و عقل دارد که می‌تواند صفات را در حد اعتدال نگهدارد و مسلط بر نفس خود باشد و برای ترقی روح آنها را به کار وا دارد ... »^{۱۰۹}

و این میسر نمی‌شود مگر زمانی که فرد، رهبری و ولایت استادی راهنما و منصوص به اذن خدایی را پذیرفته باشد، زیرا که: « حقیقت کمال و حقیقت معرفت انسانیت در وجود آن بزرگوار است. مانند مرکز دایره‌ای که همه دوائر کوچک در اطراف آنها در گردشند، ولی آن نقطه ساکن است، و همه به او متوجه هستند. »^{۱۱۰}

بنابراین انسان مسئول و در وادی میان جبر و اختیار، سازنده سرنوشت خود، در میان جنگ همیشگی نور و ظلمت است، تا به مدد اولیاء خدا که مبعوث به « لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ النُّورِ » شدند به وادی ایمن گام گذارد ...

مسأله جبر و اختیار در ساده‌ترین و کامل‌ترین شکل آن به شرح ذیل توضیح می‌شود:

« ۱- خداوند به ما اختیار داده - که فرمود « وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ » - ولی اختیار ما به اختیار نیست: « و مارمیت اذ رمیت ولكن الله رمی »

۲- خداوند به ما اختیار داده ولی اختیار ما تحت اراده حق است، و به عبارت اخری اگر تنها نظریه

علت تامه و علت العلل - که علت بعیده است - بکنیم جبر؛ و اگر به علل معده و قریبه نظر شود، تفویض است. ولی امر بین الامرین آن است که همه علل را در مراتب خود در نظر بگیریم و علت العلل را که ذات حق است

^{۱۰۸} - همانجا / ۱ و ۲۰

^{۱۰۹} - همانجا / ص ۳۸

^{۱۱۰} - خورشید تابنده : ص ۴۳۹

تعالی شانه در نظر داشته و از وسایط و معادات و علل قریبه نیز غفلت نشود.

۳- مثال جبر و اختیار، جان و اعضای بدن است. مثلاً چشم که داریم بیننده در حقیقت جان است، و عضو چشم، واسطه و آلت است. پس هم می‌توانیم بگوییم من می‌بینم و هم می‌گوییم چشم می‌بیند. ولی بیننده اصلی، جان است - به توسط چشم - و اختیاری هم که به ما داده شده همین‌طور محدود است، و نقص و قصور از ما است نه از خدا. مثلاً می‌گوییم «چشمم» درد می‌کند، ولی نمی‌گوییم «من» درد می‌کنم. زیرا درد از نقص عضو است، نه از جان. ظلم هم که در این عالم واقع می‌شود به واسطه نقص خود ماست، و از طرف خداوند نیست»^{۱۱۱}

بنابراین مسئولیت انسان در ساختن جامعه خود - که می‌تواند بر اساس عدل و یا ظلم باشد - راه گریزناپذیری است که تکوین و تکامل انسان را معنا می‌کند، و معنای آن - البته هم در این جهان و هم در رستاخیز - تعیین کننده سرنوشت ابدی فرد است، ولی به هر روی، انسان ناگزیر از سلوک در فرآیند ساخت جامعه است، زیرا که انسان در فطرت اجتماعی است، و یا گرایش Drive اجتماعی دارد.

« انسان مدنی الطبع است، یعنی طبیعت او مایل به شهرنشینی و اجتماع می‌باشد، و در حقیقت اساس زندگانی بشر بر اجتماع قرار گرفته، و بنابراین مایه‌توانیم به جای «تعارض بقا» Struggle for Existence - که در فلسفه نشو و ارتقاء^{۱۱۲} Evolutionism از اصول اولیه زندگانی بشری ذکر شده - «تعاون بقا» Survival Cooperation رانام ببریم...»^{۱۱۳}

ایشان ضمن نقد نظریه تکاملی طبیعت‌گرای «اسپنسر» اصل «تعاون» - که شأن اسلامی دارد، ولی بعدها غربیان آن را مبنای مکاتب انسان‌گرایی و آزادی‌گرایی قرار دادند - اشاره فرموده، آن را مبنای نظری انسجام اجتماعی Social integration ذکر می‌فرمایند.

ایشان چون دیگر فلاسفه اجتماعی و جامعه‌شناسان اخیر، خانواده را یک نهاد اجتماعی می‌دانند که بنیان کامل جامعه بر آن استوار است؛ همان گونه که از خانواده به عنوان «اجتماع خانوادگی» نام می‌برند، ولی آن را نه نتیجه تکامل کور طبیعی، بلکه ناشی از توافق قلبی طرفین - یعنی مبتنی بر معرفت - می‌دانند^{۱۱۴} که پس از تشخیص این معرفت و میل زوجین، تابع قوانین ساخت و کارکرد نظام تقسیم کار می‌شوند.

ب - جامعه: نظریه تعاون بقا

جامعه یعنی مجموعه متشکل و منظمی از کنش و واکنشی مدون یا فرهنگی افراد - که بر پایه «تعاون» cooperation و نه «تعارض» بقا - قرار دارد. به دیگر سخن جامعه در شکل سنخ آرمانی ideal type آن فرایند نهادی شده در عین حال متکامل از کنش متقابل اجتماعی همسو یا تعاونی است، که درجه پیچیدگی آن

^{۱۱۱} - همانجا / ص ۴۴۷

^{۱۱۲} - همانجا / ص ۷۴

^{۱۱۳} - نظر مذهبی به اعلامیه حقوق بشر / حاج سلطان‌حسین تابنده، رضا علیشاه / ص ۱۹

^{۱۱۴} - همانجا / ص ۷۴

نیز به قوه بشری تکامل می‌یابد. نگاه کنید که پس از تعریف طبیعت و فطرت انسان، و مقایسه این تعریف با نظر دانشمندان غربی می‌فرماید:

«...طبیعت او (انسان) مایل به شهرنشینی و اجتماع می‌باشد، و درحقیقت اساس زندگانی بشر بر اجتماع قرار گرفته، و بنابراین ما می‌توانیم به جای «تنازع بقا» - که در «فلسفه نشو و ارتقا» از اصول اولیه زندگانی بشری ذکر شده - «تعاون بقا» را نام ببریم»، سپس می‌فرماید که این اصل معنای مشخصی دارد:

«یعنی بشر درحیات خود نیازمند کمک هموعان خود می‌باشد، و بدون وجود آنها نمی‌تواند به زندگی سروسامان بدهد...»^{۱۱۵}

و همانگونه که گفته شد وجه تکاملی این جامعه مربوط به درجه تفکیک پذیری هر دو بعد مادی و غیر مادی و رابطه متقابل یا جدل تکمیلی این هر دو بعد است که در عرف جامعه‌شناسی از اصول مسلم است:

«به هر حال شکی نیست که بشر هرچه رشد فکری او زیادتر گردد، احتیاج او به اجتماع بیشتر و باز هرچه اجتماع کاملتر شود حرکت فکری او شدیدتر و تکامل او زیادتر می‌گردد. پس در حقیقت لازم و ملزوم یکدیگرند»^{۱۱۶}

از دیگر لوازم اصل «تعاون بقا» یا «همسویی ماندگاری» صلح و آرامش است. به دیگر سخن بشر به طبیعت خویش همواره مایل به صلح و آرامش و از جنگ گریزان بوده^{۱۱۷} و به همین دلیل صلح طلبی و بسط عدالت یا عدالت خواهی همیشه در برابر گروهی قرار می‌گرفته است که به دلایل «اغراض شخصی و جاه طلبی و ارضاء امیال نفسانی» مایل به جنگ طلبی بوده‌اند. پس جامعه بشری همیشه درگیر تضادی همیشگی بوده است. تضادی میان گروهی که: «به منظوره‌های عقلانی - مانند بسط عدالت و جلوگیری از ظلم و تعدی یا دفاع از خود و مظلومین - با نشر عقاید و رفتارهای درست و از بین بردن رسم مخالف انسانیت ... در برابر گروهی که» برای تسلط بر دیگران و ارضاء امیال نفسانی برگردن مردم سوار شده و از ظلم و تعدی و قتل و جرح مضایقه نداشته و ندارند»^{۱۱۸} تدوین یافته است.

و درست به همین دلیل است که در تمام ادوار تاریخی جوامع - در اندیشه‌های توحیدی و یا غیر توحیدی - آرزوی انتظار برای پیروزی عدل بر ظلم در کلیه جوامع و نگرشهای اجتماعی دیده می‌شده است:

«از این رو، توده مردم همواره منتظر ظهور کسی می‌باشند که مصلح حقیقی بوده و عدل و داد را در جهان رواج داده، ظلم و فساد را از بین ببرد و ریشه کن کند. بلکه هر فردی امید این را دارد که آینده او بهتر از گذشته باشد، و رو به آسایش برود. و این آرزو نسبت به جامعه، صورت یک آرمان اجتماعی Social (Ideal) Type

^{۱۱۵} - همانجا / ص ۱۹

^{۱۱۶} - همانجا

^{۱۱۷} - همانجا

^{۱۱۸} - همانجا / ص ۲۰

پیدا کرده، و افراد را با امید بهبود آینده اجتماع منتظر ظهور مصلحی قرارداد است»^{۱۱۹}

تقابل بنیادی میان این دوسخ جامعه عادل و ظالم، ادیان و فلاسفه و جامعه‌شناسان را به این فکر می‌اندخته است که شرحی کامل درباره بهترین نوع جامعه که بایستی توسط مردم ساخته شود را به مردم معرفی کنند. این طرح جامعه فاضله یا سنخ آرمانی جامعه سالم از لوازم تخیل جامعه‌شناختی است که بزرگان دینی و دانشمندان علوم اجتماعی همیشه درباره آن شرح‌ها نوشته‌اند، تا شاید راهی برای رفع ظلم و بنیان جامعه سالم و عادل فراهم کنند.

«دانشمندان و سیاستمداران جهان هم هر کدام از راهی در صدد پیدا کردن طریق صلح و آرامش عمومی بوده و می‌باشند. مانند حکمای قرون اولیه اسلام - همچون فارابی - که کمال بشر را از راه پیدایش اخلاق فاضله گفته و روشهای اخلاقی را شرح داده و آرزوی ظهور جامعه اخلاقی - که همه افراد آن به صفات حسنه متصف گردیده و با همدگر در صلح و صفا به سربرند - داشتند و آن را مدینه فاضله نامیده و کتابی هم به نام آراء اهل مدینه فاضله نوشته است»^{۱۲۰}

تقابل فوق که نشان دهنده تقابل واقعی تر دو طبقه آرمانی در جامعه است طراحی نظریه قشربندی اجتماعی را نیز به عهده می‌گیرد. بنابراین همیشه تضادی میان دو گروه هست که منجر به دو طبقه آرمانی می‌شود:

۱- یک گروه که: « برای تسلط بر دیگران و ارضاء امیال نفسانی برگردن مردم سوار شده و از ظلم و تعدی و قتل و جرح مضایقه نداشته و ندارند» یا طبقه ظالم؛

۲- و گروهی دیگر که در برابر: « به منظورهای عقلانی مانند بسط عدالت و جلوگیری از ظلم و تعدی یا دفاع از خود و مظلومین با شرع‌قاید و رفتارهای درست و از بین بردن رسوم مخالف انسانیت»^{۱۲۱} مجتمع می‌شوند: یا طبقه ظلم ستیز.

تضاد این دو گروه، تضاد اصلی طبقاتی را در هر جامعه‌ای تشکیل می‌دهد. طرح «جامعه سالم» در حقیقت تلاشی است برای حل عقلانی و خداپسندانه این تضاد که محور اصلی جامعه‌شناسی متعهد دینی را می‌سازد. روشن است که طرح قشربندی اجتماعی فوق نه بر اساس تفاوت اقتصادی طبقات اجتماع، بلکه - بر تفاوت سوگیریهای طبقاتی و فرهنگی یا جهان‌بینی استوار است نمونه این نگرش را در میان اندیشمندان موحد و غیر موحد: چون فارابی، مزدک، مارکس، متفکرین حوزه فرانکفورت، و جامعه‌شناسان رادیکال می‌توان دید.

جدول بوم شناختی^{۱۲۲}

یکی از نکات ظریف در نظریه‌های جامعه شناختی ایشان به شناخت جدل چند اسلوبی و ربط منطقی -

۱۱۹ - همانجا

۱۲۰ - همانجا / ص ۲۱

۱۲۱ - همانجا / ص ۲۰

دینی آن به نظریه « امر بین الامرین » برمی گردد. بنابراین اصل، اگرچه انسان در گیر و در شرط قید و بندهای مختلف اجتماعی، فرهنگی، روانی و طبیعی است و از سویی نیز تمام این قیود یاد شده با هم تلازم ارتباطی و جدل مناسباتی دارند، اما به دلیل خصلت جدل خلاق، که به خلیفه‌اللهی فطری (= بالقوه) در عموم بشر برمی گردد، انسان می‌تواند به شیوه تفسیر گرایان از قیود و شروط محیطی پافرا تر گذارده، و بدین وسیله تنگی شرایط را با تلاش خود جبران کند. بنابراین همگام با نظریه فرم، بلومرو دیگر تفسیر گرایان معاصر، این نکته در این نظام فکری جلا می‌یابد که:

« انسان اگرچه مشروط در شرایط است. اما شرطی شرایط نیست»^{۱۲۳}

نمونه ذیل مصداقی از جستارهای یاد شده را نمایش می‌دهد:

« مثلاً هر جا هوای آن خشک و آب آن کم باشد، مردم آن غالباً در کارها باهوش‌تر و جدی‌تر، و چون تهیه لوازم زندگانی و استفاده از محصول در آنجا به واسطه کم‌آبی و خشکی هوا و مهیا نبودن زمین مشکل‌تر است، مردم نیز بالطبع مجبورند زحمت بیشتر بکشند و فعالیت زیادتری بنمایند، ولی هر جا هوای آن مرطوب و آب آن فراوان باشد، اکثریت مردم آنجا نسبت به دسته اول کم‌هوشتر و کم حافظه‌ترند، و چون تهیه وسایل اولیه زندگانی برای آنها آسان است و محتاج به زحمت زیاد نیستند، طبیعتاً آسایش طلب و کم‌کارند»^{۱۲۴}

دقت در استدلال‌ات ایشان به خوبی نشان می‌دهد که طبیعت و هرگونه جبر اجتماعی، فرهنگی، و یا شخصیتی در نظریه ایشان تعیین یک‌جانبه بر انسان ندارد، بلکه در برابر جبرهای اجتماعی فوق، بشر موضع‌گیری متناسب نموده و جبرهای فوق را به ضرورت‌های فرهنگی تبدیل می‌نماید، و بنابراین تنگناهای محیط را به تلاش خود جبران می‌کند.

طرح سنخ آرمانی جامعه سالم

سنخ آرمانی جامعه - بر پایه اندیشه «وحدت وجود» شیعی - حکایت از جامعه‌ای دارد که اعضای آن همه آثار و آیت حضرت حق تعالی هستند و به همین روی همه عزیز، محترم و یگانه در برابر جامعه می‌باشند. نگاه کنید: «تمام خلق دست‌ساخت و آثار حقند، از این جهت باید بر حسب عهد‌خدایی با همه شفقت و مهربانی کنیم و بکوشیم تا دیده دل باز شود و همه را آئینه دیدار یار بینیم و در هر حال باید بد احدی را نخواهیم و با نوع بشر خیرخواه و همراه باشیم»^{۱۲۵}

این همان معنایی است که پیش از این با نام «اصل تعاون بقا» و «همسویی ماندگاری» از آن یاد نمودیم. درین معنا جهان از چشم‌انداز وحدت نگریسته شده و همه مردم آیات و آثار حق تعالی هستند و تنها در گروه ظالم قرار گرفتن آنها - که بنابراین اختیار خودشان است - آنها را بالعرض و تامادامی که مایل به ادامه راه ظلمند،

در برابر گروه عادل قرار می‌دهد. درین صورت نیز مبارزه علیه آنها به حکم « و قاتلوا هم حتی لا تکون فتنه » تا مادامی که در لشکر ظلم هستند، از لوازم ایمان است- البته مبارزه و نه کشتار که فرمود: « قاتلوهم » و نفرمود « و اقاتلوهم ». در تقابل این دوسخ جامعه هر عضو وظیفه‌ای دارد.

کارکردی Function که انجام آن واجب و غفلت از آن موجب تباهی جامعه است، زیرا جامعه به دلیل خدمت کارکردی که به افراد ارائه می‌کند حقی بر گردن مردم دارد، که این حق تنها با کارکردن و خدمت نمودن به جامعه و دیگر اجزاء جامعه، و البته با توجه به تقابل در قشریادو طبقه عادل و ظالم پاسخگویی می‌شود. بنابراین تقید به کار از امتیازات لشکر عدل و بیکاری و تنبلی از نشانه‌های لشکر ظلم است. « و تنبلی هم بدو تباه ساختن حق جامعه است و تقید به کسب و کار هم از امتیازات سلسله علیه نعمت الهی (= لشکر عدل) بوده و هست... » و نیز: « باید از آنچه انسانی را به بیکاری عادت دهد و بارگردن جامعه سازد، تاچه رسد خانمان برانداز باشد، پرهیز کند. مانند عادت به مجالس خوشگذرانی و شرب و قمار و مشاکی، کیمیا بازی و تریاک، وحشیش و مانند آنها که دستورات اسلام بر پایه کار و مردانگی و بندگی خدا گذارده شده »^{۱۲۶}

پس هر فرد یا هر عضو جامعه وظیفه اجتماعی و کارکرد اجتماعی خویش را در جهت خدمت به خلائق خدا صرف کند، حتی خدمت به دشمنان خدا- که قاتلوا هم، نیز نوعی خدمت است در جهت تصحیح اعمال لشکر ظلم-: « و باید انسان- که بالطبع مدنی آفریده شده و به یکدیگر محتاجند- کمک به هم نمایند، و هر کسی کاری انجام دهد- که بیکریه‌ده و برابر جامعه نباشد- و تکیه به خدا و استغناء داشته چشم داشت و طمع نداشته باشد... و تا توانست به آموختن هنر استاد خود قناعت ننموده، همیشه کنجکاو برای آگاهی بر مجهولات کرده، و هنر خود را ترقی داد، ولو برسیدگی و آبادانی دارایی خود که سرانجام آن آسایش مردم است و از گدایی و دزدی که دو نقطه مقابل کسب است و در اسلام سخت نهی شده دوری باید کرد... »^{۱۲۷}

پس هدف اصلی کارکرد اجتماعی جامعه و سرانجام تمام کارها بایستی « آسایش مردم » باشد، زیرا همه مخلوق خداوندند، و البته در همه این امور بایستی از « دستوراتی که در شریعت برای معاملات (= کنش متقابل) رسیده تجاوز نکند »^{۱۲۸} در میان کارکردهای اجتماعی، مهم‌ترین آنها که در دنباله هدف نهایی « آسایش مردم » مطرح می‌شود کارکرد اجتماعی ذیل است که می‌فرماید:

« و یگانگی، و جلوگیری از خود و دیگران در ستمگری. و لباس و ظرف نساختن از طلا و نقره که برای مبادله مورد احتیاج عمومی است... و خواستن برای مؤمنین آنچه برای خود می‌خواهد، که اهدنا به لفظ مفید جمع است... »^{۱۲۹} «... جامه مانند مردم پوشد. در میان آنها زندگی کند... زیانش به کسی نرسد... انصاف نخواهد و انصاف دهد. دشمن ستمگری و یار ستمکشیدگان باشد... تجسس عیوب نکند... با مؤمنین یکدل باشد.

^{۱۲۶} - همانجا / ص ۹۴

^{۱۲۷} - همانجا / ص ۳ و ۹۲

^{۱۲۸} - همانجا / ص ۹۳

^{۱۲۹} - همانجا / ص ۱ و ۷۰

درشادی آنها شاد و به گرفتاری آنها اندوهناک گردد. اگر تواند به همراهی چاره اندیشد و دل آنها را خوش سازد»^{۱۳۰}؛ «ستم روا ندارد... یاور ستمزدگان و یار آوارگان و ناتوانان باشد...»^{۱۳۱}

در آخرین تذکره، فرازهایی از نظریه استاد ما در تعبیری که از جامعه فاضله و سنخ آرمانی جامعه سالم بنابر تعبیری که از قرآن ارئه فرموده‌اند را در ذیل گزیده‌وار نقل می‌کنیم:

« آنچه بشر در جستجوی آن می‌باشد و آرزوی رسیدن بدان را دارد در دیانت مقدسه اسلام به نحو آتم واکمل موجود است، و آنچه خوبان همه دارند او به تنهایی بیشتر از همه آنها دارد، نهایت آنکه باید همه احکام را طبق النعل بالنعل اجرا کرد و آنها را بکار بست تا به مقصود رسید، نه آنکه مزد دو جهان بخواهیم و عملی نداشته باشیم و ما منتظریم که مصلح حقیقی و مهدی موعود حضرت حجت بن الحسن ظهور کند و به آمل و آرمانهای مقدسه عالم بشریت جامه عمل بپوشاند و مدینه فاضله را که ایده‌آل فلاسفه می‌باشد و جامعه بین المللی را که آرزوی دول صلح دوست است و عدل و داد را که مورد علاقه و احترام همه افراد بشر است ایجاد و عملی نماید»^{۱۳۲}

ایشان نخست از آرزوی ادیان و فلاسفه و روشنفکران برای ایجاد جامعه‌ای سالم و آرمانی - که مبتنی بر عدل و داد و صلح و دوستی است - سخن گفته، معتقد می‌شوند که این دعوت در اسلام عمیق‌تر و ظریف‌تر بیان شده، و نهایت آن که این کار با عمل مسلمین و کمک خداوند و نمایندگان الهی و سرانجام با فضل « بقية اللهی » انجام پذیر می‌باشد.

آنگاه در ادامه سخن و با بحثی تفصیلی از موارد کاربرد فقه اسلام در بهبودی جوامع نظریات اسلام را پیرامون ویژگیهای جامعه سالم نشان می‌دهند.

« (از آیه قل یا اهل الكتاب تعالوا... الخ این معنا گرفته می‌شود): آزادی و مساوات و برابری افراد در مقابل قانون و عدم جواز تسلیم به دیگران - مگر مطابق قانون و شرع - که امروزه قانندین بسیاری از ملل از آن دم می‌زنند... مانند رفتار علی با برادرش عقیل...»

(و یا از آیه ان الله يأمر بالعدل و... الخ چنین استفاده می‌شود) این آیه به بسط عدل و داد در همه مراحل خواه در جامعه یا آبادی و قریه و خانواده^{۱۳۳} باشد و به نیکی کردن به زیردستان... که آن نیز شامل همه موارد فردی و اجتماعی از قبیل کمک به بی‌نوایان، گرفتاران، امور عام المنفعه و موسسات خیریه و...»

^{۱۳۰} - همانجا / ص ۱۱۹

۵ - همانجا / ص ۱۲۰

^{۱۳۲} - نظر مذهبی به اعلامیه حقوق بشر / ص ۸ و ۲۷

^{۱۳۳} - این تقسیم بندی نشان‌دهنده ظرافت تفکیک و تقسیم بندی حدود ساختار و قوالب نهادهای اجتماعی در نظریات ایشان است. همانگونه که جامعه شناسان قرن نوزدهم و بیستم میان جوامع مکانیم و ارگانیک و... تفاوت قائل بوده‌اند، و میان جامعه و اجتماع و یا خرد و کلان و جهانی ایشان نیز در اینجا به سه درجه از رشد ساخت تفکیک یافته اشاره دارند: جامعه شهری؛ روستایی؛ خانواده.

(ویا آیه یا ایها الناس انا خلقناکم... الخ) اشاره به تساوی نژادها در برابر خداوند دارد. یعنی فرق بین نژاد سیاه و سفید نیست... مثل رفتار خلیفه دوم با غلامش و علی (ع) که هفده وصله بر پیراهن خود داشت... و هر وقت لباس می خرید برای خود و غلامش به یک قسم می خرید و باز هم بهتر را به غلام می داد، و سلمان که والی مداین شد با یک کوله پستی و پیاده حرکت کرد (و موضوع بلال) -

(ویا از آیه محمدرسول الله والذین... می توان فهمید که افراد جامعه بایستی) بین خودشان بسیار مهربان و... در دفاع از حریم خود بسیار جدی و فداکار... (و از ظلم به دور باشند مثل هنگامی که) جنگجویان پارتیزانی معاویه گوشواره از زن یهود که در ذمه حکومت او (علی) بود کشیده و گوش او را پاره کردند از غصه سه شبانه روز حضرت علی مریض شد و تب کرد و می گفت (به این مضمون) علی باید زنده به گور شود که در مملکت او دشمنان گوشواره از گوش زن یهودی بکشند... (پس کسی بر کسی) نه ظلم می کند، و نه تقلب و خیانت و نه... رسوایی... و نه غیبت...»^{۱۳۴}

آنگاه بیشتر این مشکلات را ناشی از سازمان و ساخت نادرست جامعه و مسئولین جوامع می دانند، و نه ناشی از اعمال فردی محض. پس شجاعانه به دولتمردان می تازد که:

«متأسفانه قاندرین سیاسی امروز مسلمین یا مقید به احکام نیستند، و یا از احکام اسلامی بی اطلاع می باشند، و گرنه برای دردهای اجتماعی خود به اسلام و قرآن متمسک می شدند... و نه آنکه دست به دامن بیگانگان - که در این موارد بسیار فقیر هستند - بزنند»^{۱۳۵}

و یا نمونه دیگری از تبیینهای اجتماعی و جامعه شناختی ایشان در مقاله «همه مقصریم» بروز کرده که در حقیقت به جرم آفرینی ساختی جامعه اشاره می فرماید که علل «پیدایش مفساد مالی و اجتماعی در کشور ایران»... در این قضایای مربوط به «شهریور ۱۳۲۰م مربوط به دو عامل مهم است:

- یکی ساخت جرم آفرین جامعه و بی توجهی مسئولین به قوانین دینی؛- و دیگری فقدان اخلاق اجتماعی در یکایک افراد.

این تحلیل نمونه ای از نگرش تفسیر گرایانه جامعه شناختی است^{۱۳۶}

رابطه متقابل انسان جامعه

بنابر آنچه گذشت، دیدیم که فکر و قوای روحی در برابر ملزومات مادی، یا تقابل فرهنگ مادی و غیرمادی جدلی دو سویه بوده، و «در حقیقت لازم و ملزوم یکدیگرند»^{۱۳۷}

پس انسان مسئول، تفاوت دو لشکر نور و ظلمت را تمیز داده، و با اختیار تحت رهبری استادی الهی - در جهت برپایی جامعه عادل - به سلوک الهی و انجام وظایف کارکردی پرداخته، هدف را مبارزه جهت براندازی

^{۱۳۴} - همانجا / ص ۳۰ - ۳۷

^{۱۳۵} - همانجا / ۸ و ۳۷

^{۱۳۶} - خورشید تابنده / حاج علی تابنده محبوبعلیشاه / ص ۲۲۳

^{۱۳۷} - نظر مذهبی... / ص ۱۹

ظلم و برقراری آسایش مردم - که همانا رضای پروردگار است - قرار می‌دهد.

در اجرای این احکام و انجام این مهم و برای اثبات حق بشر و جامعه و استقلال هر کدام، و در عین حال لازم و ملزوم بودن هردو، که نشانگر اصالت اجتماعی است - و نه اصالت فرد یا جامعه - معلوم می‌شود که آزادی و عدالت اجتماعی از لوازم اصلی سنخ آرمانی جامعه است.

الف - آزادی: همانگونه که در ایام حکومت علی (ع) دشمنان علی نیز در بیان آراء خویش - حتی به شکل غیر انسانی آزاد بودند - دستورات و احکام اجتماعی اسلامی که عموماً «شامل عدالت اجتماعی و حکومت و قضاوت و حکمیت و غیر آنها می‌شود به طور کلی می‌رساند که هر فردی باید حقوق دیگران را رعایت نموده، و نسبت به آنها تخطی و تجاوز نکند، و قاضی هم در قضاوت خود باید رعایت عدالت را کرده و نظربه فرد و اختلاف طبقاتی و قرابت و غیر آنها نداشته باشد...»^{۱۳۸} به همین دلیل:

«دیانت مقدسه اسلام به هیچ وجه در امور داخلی و خانوادگی اشخاص دخالت یا اجازه نداده و تجسس را روا نداشته، مگر در مواقع جنگ و آن نیز نسبت به کسانی که از نظر جاسوسی برای دشمن مورد سوء ظن واقع شوند...»

امیرالمؤمنین علی (ع) در کوفه در مسجد گاهی که خطبه می‌خواند بعضی خوارج در بین خطبه او شروع به هتاک و جسارت با او می‌نمودند. بعضی اصحاب می‌خواستند آنها را تنبیه کنند یا از مسجد بیرون نمایند، می‌فرمود بگذارید آزاد باشند و تا موقعی که هتاک و جسارت آنها به طغیان عملی نکشید و مصالح مسلمین را به خطر نینداخت در گفتار خود آزاد بودند. ولی موقعی که خبر رسید که در خارج کوفه تجمع نموده و شروع به قتل و کشتار دوستان علی (ع) کرده‌اند، دفع آنها را لازم دید. و همچنین کسانی را که از بیعت با او تخلف کردند - مانند سعد بن ابی وقاص و عبدالله بن عمر - مجبور به بیعت نموده، و بلکه کسانی که نفاق آنها معلوم و یقینی بود - مانند اشعث قیس - باز هم آزاد بودند، مگر آن که بر خلاف مصالح عمومی رفتار کنند»^{۱۳۹}

ایشان در جای دیگر درباره ضرر و زشتی استبداد و اهمیت آزادی و لزوم مشورت در پیشبرد اهداف جامعه سالم اسلامی فرموده‌اند:

«ترقی و تکامل مادی محتاج است به اتحاد و انفاق بین افراد، و تعلیم علم و صنعت و داشتن همت و اراده و آزاد بودن عقیده در امور دنیوی - که قرآن نیز به آن امر می‌کند «و شاور هم فی الامر» در سوره آل عمران اشاره به آزاد بودن عقیده است، زیرا اگر عقاید آزاد نباشد هیچکس حق رأی ندارد، و این خلف امر به مشورت است - پس بنای اسلام در این قبیل امور بر مشاورت است نه بر خودخواهی و استبداد رأی... (زیرا) مشاورت در امور مکمل وحدت جامعه و منشأ ترقی دنیوی است. چنان که ابتدای کمال و ترقی دول معظمه دنیا از موقعی بود

^{۱۳۸} - همانجا / ص ۵۲

^{۱۳۹} - همانجا / ص ۷ و ۵۶

که این امر برقرار گردید»^{۱۴۰}

ب- عدالت اجتماعی: در باب قشربندی اجتماعی نیز نظریه این مکتب، که چندین بار نیز اشاره شد- مبنی بر اجرای عدالت اجتماعی به شیوه‌ای است که ملاک تفکیک اجتماعی Social Differentiation پایگاه شهروندی و انسانی باشد و نه پایگاه طبقاتی؛^{۱۴۱}

«اسلام اختلاف طبقاتی و نژادی و زبان و ثروت و جمال و امثال آنها راملغی نموده و فرقی بین عرب و غیر اونگذاشته، وسیاه و سفید و غیر آن را دریک ردیف قرار داده؛ و در ازدواج هم لفظ کفو بودن از حیث دیانت و عفت و نجابت را لازم دانسته و ازدواج مسلم را با غیر مسلم اجازه نداده است...»^{۱۴۲}

«(در آیه ۶۴ آل عمران) جنبه روحی و توجه به یک مقصد دستور داده شده و (سپس)... وجهه مادی و رفع اختلاف طبقاتی و تساوی افراد نسبت به یکدیگر منظور گردیده است، و اساس اصلاح معنوی و مادی همین دو چیز است (= وَ لَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا آرِبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ)»

ایشان حتی به دقیقترین نکات کار در جامعه سرمایه‌داری توجه داشته و نقد اقتصاد و جامعه سرمایه‌داری را همراه با داروی درمانی نظر اسلام همراه می‌کنند. در مورد کارفرما می‌فرمایند:

«اگر کارفرما در پرداخت مزد کوتاهی نموده یا کمتر از مزدی که باید بدهد بپردازد، مسئول می‌باشد...»^{۱۴۳}

ولی کارگر را هم مسئول می‌دانند که بنابر همان «حق جامعه» خدمت لازم را انجام دهد؛ زیرا اگر کارگر به اندازه مزدی که می‌گیرد کار نکند: «... مزدی که می‌گیرد حرام است... حتی اگر بیدار شدن اسحار و تهجد...» مانع از کار شود و «ضرر» به کار کارفرما می‌رسد و اجرتی که برای کار یک روز می‌گیرد بر او روا نیست و مشمول اکل مال به باطل می‌شود»^{۱۴۴}

ج - حرمت ارزش اضافی: و نیز کارفرما هم نایستی به اصطلاح طالب ارزش اضافه شود، و به عبارت دیگر «کسب ارزش اضافی» Surplus Value از کار کارگر وام است؛ و در قطعه ذیل ایشان چنین استثماری را حرام در شرع و ظلم به کارگر معرفی می‌نمایند:

«... و کارفرما نیز اگر زیادت از اندازه معمول او را به کار او دارد، مثلاً اگر ۸ ساعت معمول می‌باشد

کارگر را ۹ ساعت به کار او دارد و مزد ۸ ساعت بدهد، خلاف شرع و ظلم نسبت به کارگر می‌باشد»^{۱۴۵}
بنابراین، شرط عدالت اجتماعی و نابودی ستم طبقاتی را- که از محورهای اساسی مکاتب رادیکال و جامعه‌گرای Socialist است- با توجه به متون دینی و استنباط فقهی از آنان، و مستقل از مکاتب غربی بیان

^{۱۴۰} - تجلی حقیقت ... / ص ۳۱

^{۱۴۱} - ر. ک. تنهایی؛ «جامعه‌شناسی در ادیان» / ص ۶۷-۷۱؛

^{۱۴۲} - نظر مذهبی به ... / ص ۶۸

^{۱۴۳} - همانجا / ص ۱۰۲

^{۱۴۴} - همانجا

^{۱۴۵} - همانجا

می‌فرمایند و در توضیح و تبیین مفهوم عدل اجتماعی و ستم طبقاتی ملی یا جهانی - که به اشکال صهیونیسم هم رشد نموده - نه تنها دریغ و مضایقه‌ای نمی‌فرمایند، بلکه به نکات مثبت در مکاتب غیر توحیدی نیز به گونه‌ای ظریف اشاره می‌کنند.

برخی نکات در پویایی‌شناسی اجتماعی

از آنجایی که جهان مخلوق، و به مراتب جهان اجتماعی مخلوق، و در نتیجه کثیر است، پس همیشه در حرکت است و روشن است که هر موجود متحرکی تغییرپذیر بوده و به تدریج - بنابر دلایل، قوانین و سنن مخصوص به خود - دگرگونی می‌پذیرد. به دیگر سخن «دنیای عالم طبع بر تبدیل و تغییر، و بر اساس انقلاب استوار است» و نیز از آنجا که انسان نمونه عالم طبع و عالم کبیر است و یا بنابر نظر عارفین و شامخین، عالم طبع صغیر نشانه‌ای از عالم کبیر انسان، و یا انسان کامل است، حرکت جهان اجتماعی را نیز می‌توان بنابر حرکت تکوینی دوره‌های مختلف حیات بشری از دوره‌های طفولیت تا جوانی و کمال در نهایت تا دوران سالخوردگی و مرگ تقسیم‌بندی نمود. این طرح، نمونه‌ای از بازتاب فکر اندام وارگی در چشم‌انداز تشیع عرفانی است و ضمن نمایش نبوغ ایشان به روشنی تأثیر را ساتید و اسلاف ایشان به ویژه جناب مستعلیشاه را یادآور می‌شود.

حرکات تاریخ

از نظر جناب ایشان، برای هر جامعه‌ای سه دوره رشد وجود دارد: کودکی و جوانی و پیری - که در جزر و مد حرکات تاریخی جوامع - هریک پس از دیگری رخ می‌دهد. نگاه کنید:

«و همانطور که برای هر شخص کودکی و جوانی و پیری است، برای هر دولتی نیز زمانی ابتدای ترقی و کمال است و تا مدتی رو به طراوت می‌رود، و به جانب خضرت و نضارت حرکت می‌کند، تا آن که به اوج ترقی و عظمتی که درخور اوست می‌رسد و چندی بر این حالت وقوف دارد، سپس روی به ضعف و ذبول می‌گذارد، و بالاخره فنا برای او پیدا شده منقرض می‌شود. این امر پس از مشاهده تواریخ و اطلاع بر انقراضات قطعی است»^{۱۴۶}

این حرکت و فرایند دورانی Cyclical Process سه مرحله‌ای را می‌توان نشانه‌ای از جزر و مدهای طبیعی و فطری تاریخ هر جامعه دانست. بنابراین: «برای هر یک از دول (Governments) و حکومت‌ها (states) و سازمان‌ها (organizations) جزرومد (social change/ oscillation)، و ترقی و تنزلی (social fluctuation/oscillation) است. این جزر و مد دو قسم است. یکی طبیعی و فطری (Natural). دیگری عارضی (accidental)»^{۱۴۷}

الف - تغییرات طبیعی و فطری

این دسته از تغییرات، در حقیقت همان مدارج تکوینی و تکاملی دورانی سه مرحله‌ای است که از کودکی شروع، در جوانی به اوج درخور کمال رسیده و در پیری روبه افول می‌گذارد. در توضیح این قسم از تغییرات و

^{۱۴۶} - تجلی حقیقت / ص ۴ و ۵

^{۱۴۷} - همانجا

دگرگونی‌های اجتماعی توضیح دو نکته ضروری می‌آید:

۱- نخست آنکه هر جامعه، دولت و یا سازمان اجتماعی بنابر ویژگی‌های درونی که دارد، میزان و درجه رشد و تغییرات آن به قدر خاص و معینی است که معمولاً نیز از آن حد فراتر نمی‌رود. این میزان رشد و تغییرات اجتماعی را با لفظ و اصطلاح «درخور» نشان فرموده‌اند و تغییر و رشد درخور می‌تواند به سبب‌های درونی و بیرونی، به ویژه به شناخت و همت مردم مربوط باشد.

۲- دیگر آنکه -بویژه در آخرین مرحله نقش رهبری و نخبگان جامعه- در جامعترین کیفیت معرفت عمومی جامعه می‌تواند تاریخ ساز باشد. به دیگر سخن وجود هر کدام از عناصر فوق -به ویژه رهبری- می‌تواند عمر طبیعی و فطری دولت و یا جامعه و سازمان‌های اجتماعی را کوتاهتر و یا بلندتر نماید، زیرا اگر چه ...

«... بنای عالم طبع بر تبدیل و تغییر و بر اساس انقلاب استوار است، منتهای امر در ظاهر نیز اسباب و علت‌هایی برای این اختلاف (= تکوین مدارج) پیدا می‌شود، و هر چند که علت عمده و سبب حقیقی خواست خدا و تقدیر او است ولی تقدیر هم به توسط تدبیر اجرا می‌شود، و لیاقت زمامداران یگانه عامل قوی برای این تغییر است، و تاموقعی که تدبیر سلطنت و سیاست المدن و محبوبیت عامه رو به ازدیاد باشد، آن سلطنت نیز روی در ترقی است و چون این جهات روبه نقصان گذاشت آن سلطنت از بین رفته و منقرض می‌شود»^{۱۴۸}

در تفسیر کلام استاد کامل بایستی گفته شود که تغییر سرنوشت هر دولتی منوط و مربوط به تدبیر و چگونگی عملکرد دولت است - که آیا توانسته است محبوبیت عامه را حفظ کند یا خیر - . بنابراین ضمن توجه به سیاست اجتماع و بهبودی اوضاع اجتماعی و اقتصادی جامعه، شرط نظر مساعد و تفسیر موافق مردم مهمترین عالم بقای دولت محسوب می‌شود. این یکی از نکات روشن چشم‌انداز تفسیر گرایانه جامعه‌شناختی در دیدگاه اسلام علی (ع) است.

تغییرات عرضی و رخدادی

این دسته از تغییرات به دلایل عرضی و اتفاقی همانگونه که در بیماریهای بدنی موجب اختلال و یا در شکوفاییهای جهشی باعث تکامل و شکوفندگی می‌شود، جوامع و دولت‌ها را نیز به دامنه تغییرات تاریخ‌سازی می‌کشاند، بنابراین عللی چون «صحت و مرض و فربهی و لاغری» که در سنین مختلف موجب تغییرات بدنی می‌شود و گاه ضعف و پس از آن قوت و صحت پدید می‌آید و یا عکس آن:

«... هکذا در هر یک از اوان عمر هر دولتی آن حالات پیدا می‌شود، و بسیار واقع شده که عظمت و کمال دولتی ناگهان دچار ضعف و فتور شده و انقلابی رخ داده، ولی به واسطه حسن تدبیر و کیاست صاحب آن به زودی مرتفع شده است. چنان که برای قباد و سلطان سنجر واقع شد؛ و ممکن است در ایام ضعف و فتور اوان پیری یک دولت دفعتاً برای او ترقی دست دهد، و عظمت پیدا کند و باز به زودی برگردد، چنانکه برای شاه طهماست

^{۱۴۸} - همانجا / ص ۵

آخرین سلاطین صفویه ظاهر شد»^{۱۴۹}

بنابراین اگرچه تاریخ هر جامعه و فرایند تغییرات اجتماعی جوامع همه قانونمند هستند، و بنابر سنن مشخص و معین حرکت می‌کنند، ولی نگرش تفسیرگرایانه دینی این نکته را نیز به خوبی و وضوح تصیح می‌کند که تغییرات اجتماعی می‌تواند بنا بر دلایل معرفت‌شناختی یک قوم و یا رهبری، اشکال متناسب به خود را پیدا کند. قانون تفسیرگرایانه تغییرات اجتماعی فوق‌نه تنها در مورد جوامع، بلکه درباره ادیان نیز می‌تواند صادق باشد:

« این جزرومد به سازمان‌ها و سلطنت‌های صوری اختصاص ندارد، بلکه در تشکیلات دینی و مذهبی نیز وجود دارد و تدبیر و عدم تدبیر قائل سیاسی هر دینی سبب تغییر و جزر و مد می‌شود و اقبال و عدم اقبال پیروان و اوضاع زمانه و انقلاب نیز در این موضوع مدخلیت تامه دارند»^{۱۵۰}

بنابراین تغییرات عرضی در ادیان نیز که معمولاً پس از «رحلت شارع آن و قانونگذار» رخ می‌دهد «و توجه پیروان به واسطه دخول اشخاص غیر لایق و نااهل» منحرف شده و موجب از بین رفتن اتحاد و اتفاق می‌شود، به ناگزیر فتور و سستی را در سازمانها و قوانین دینی به وجود می‌آورد.

تناسب و روابط بوم‌شناختی^{۱۵۱}

جزر و مد هر جامعه و یا هر کدام از ادیان علاوه بر این که به سبب‌های یادشده مربوط می‌شود، به ویژگی‌های خاص بوم، و محیط‌های انسانی، طبیعی، صنعتی، و... ارتباط و بستگی دارد. بدیهی است که تناسب کارکردی قوانین، احکام و ارزشهای هر جامعه و یا دینی در صورت تناسب بوم‌شناختی در تمام انواع آن مؤید بقا یا فنای هر دولت و دینی خواهد بود.

«بقا و دوام احکام دینی و قوانین هر دینانی به حسب اختلاف اوضاع محیط و زمان و مکان و اشخاص مختلف می‌شود، و تا موقعی که مقتضیات موجود با آن دین برقرار است و نسخ نمی‌شود. چه نسخ موقعی است که بین حکم و محیط تناسب موجود نباشد و با وجود تناسب، نسخ صحیح نیست»^{۱۵۲}

در باب اهمیت تناسب بوم‌شناسی و اثر آن در شناخت فرهنگ جوامع، درجایی دیگر می‌فرمایند: «چون محیط و طبیعت و اوضاع طبیعی در افراد تأثیر دارد، از این رو شناختن وضع زمین و امکانه مختلفه و محیط طبیعی نیز خوب و مفید است»^{۱۵۳}

پس آنگاه شناخت قلمرو بوم‌شناسی هر منطقه را از لوازم کار مطالعاتی در شناخت قوانین پویایی‌شناسی اجتماعی قلمداد می‌فرمایند: «پس دانستن اوضاع امکانه و محیط برای شناختن و پی بردن به حالات و روحیات جوامعی که در آنها زندگی نموده و می‌کنند مؤثر است. از این رو دانستن جغرافی و تاریخ برای اطلاع بر

^{۱۴۹} - همانجا

^{۱۵۰} - همانجا / ص ۶

^{۱۵۱} - محیط‌شناسی = Ecological Relatedness

^{۱۵۲} - همانجا / ص ۶-۷

^{۱۵۳} - تاریخ و جغرافیای گناباد / حاج سلطانحسین تابنده / ص ۲-۳

روحیات گذشتگان مفید، بلکه لازم است»^{۱۵۴}

تأکید بر این تناسب و تلازم - که جدلی است - موجب می‌شود تا ایشان در قوانین پویایی‌شناسی معتقد به شاخه‌های علمی تاریخ و جغرافی در تناسب بوم شناختی آن شوند:

« از جمله علوم مهمه که از ازمه قدیم دارای اهمیت بوده، و امروز اهمیت بیشتری پیدا کرده و توجه زیادی بدان مبذول می‌گردد علم تاریخ و جغرافی است که اولی مربوط به زمان و دوومی مربوط به زمین است و هر دو در ادبیات مقام شامخی دارند. زیرا شناسایی حالات یک ملت و جامعه، یا حالات گذشتگان، تأثیر کلی برای پی بردن به روحیات جامعه زنده یا فردموجود دارد. به اضافه رفتار گذشتگان سرمشق برای زندگان می‌باشد... تا موجب عبرت گردد»^{۱۵۵}

سرانجام تاریخ

در اشکال جزر و مد طبیعی یا فطری جوامع و یا ادیان وجود رهبری شایسته و نخبگانی هوشمند - که البته می‌بایستی مورد معرفت و پذیرش توده مردم قرار گرفته باشند تا بتوانند مؤثر واقع شوند^{۱۵۶} - می‌تواند موجب نجات شود، در غیر این صورت دین جدید و یا جامعه و سازمانی نوپا - از داخل و یا خارج - جانشین نظام قدیم شده و آثار باقیمانده آن را در خود جذب و تحت سیطره و تسلط خود در خواهد آورد.

در اشکال سستیها و جزر و مدهای عرضی نیز دیده‌ایم که معمولاً احتمال اصلاح اوضاع توسط نخبگان و قائدان سیاسی همیشه وجود داشته تا جامعه مجدد به سیر طبیعی خود درآید و شامل همان قانون رشد دورانی شود که در هنگام سن پیری به تدریج منسوخ و جای خود را به شکل جدیدی از سازمان اجتماعی و یا دینی بسپارد. به هر روی پس از جزر و مد عرضی که اغلب با وجود رهبران نالایق رخ می‌دهد:

« فتور در ترقی ظاهری دست می‌دهد، و پس از مدتی به توسط یک نفر قائد مذهبی یا سیاسی که پیدا شود و قیام کند آن مذهب جدید نضج و قوام یافته. فتور اولیه او تبدیل به کمال می‌شود، تا موقعی که هنگام پیری آن دیانت رسیده فتور طبیعی در آن ظاهر گردد، یعنی اوضاع زمانه مقتضی آن احکام و قوانین نباشد. در این موقع دیانت دیگری توسط یک نفر نماینده الهی (و یا رهبری اجتماعی و سیاسی)^{۱۵۷} که از هر حیث بر ازنده اصلاح روح و جسم و لایق دعوت و تقنین بوده ظهور نموده، دیانت سابق را نسخ می‌کند و دولت آن منقرض می‌گردد و دیانت جدیدی جای آن را می‌گیرد، جز دیانت مقدسه اسلام که قابل نسخ نیست، و حلال محمد (ص) تا روز قیامت حلال، و حرام او تا قیامت حرام است»

در تفسیر قطعه فوق باید گفته شود که یکی از مهم‌ترین نکات جامعه‌شناسی در تحلیل‌های مکتبی، پیدا کردن

۵- همانجا/ ص ۳

۱- همانجا

۲- این معنا نشان دهنده ریشه‌های اصلی چشم‌انداز تفسیر گرایانه Interpretive Sociology در این مکتب می‌باشد.

^{۱۵۷} - داخل پراگماتر از ماست. جهت تعمیم قوانین فوق به جوامع و سازمانهای اجتماعی و سیاسی. همانگونه که در دیگر سطور، استاد چنین تعمیمی را خود توصیه و عمل فرموده‌اند.

رابطه تناسب میان احکام و قوانین فرهنگی cultural laws and rules و مقتضیات محیطی (انواع محیطهای طبیعی، اجتماعی، اقتصادی و...) environmental circumstances با وجود رابطه‌ای درخور adjust است، که با اصطلاح تناسب کارکردی functional relatedness-functional fitness نیز می‌توان از آن نام برد. این رابطه از مهمترین شرایط نظم و هماهنگی اجتماعی social order and equilibrium، و به مراتب بقای جامعه social/societal survival می‌باشد. درغیراین صورت، فقدان تناسب فوق موجب تغییرات جامعه، در هر دو شکل طبیعی و عرضی آن، و ایجاد شرایط تحول transformation به هر دو شکل اصلاح reform و یا انقلاب revolution خواهد بود.

رساله شهیدیه

حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی

مقدمه تصحیح: دکتر شهرام پازوکی

مقدمه

حضرت حاج ملاسلطان محمدگنابادی ملقب به «سلطانعلیشاه» از اکابر علما و عرفای قرون اخیر ایران هستند که سلسله نعمت الهی در دوره ایشان به سبب رونق و شهرتی که یافت به نام «نعمت الهی سلطان علیشاهی»، و به جهت موطن ایشان به «نعمت الهی گنابادی» مشهور و ممتاز شد.

آن جناب در ۲۸ جمادی الاولی ۱۲۵۱ قمری در بیدخت گناباد واقع در خراسان قدم به عرصه وجود نهاد و پس از تحصیل علوم ظاهری در محل و سپس در مشهد به عتبات عالیات مشرف شده و علوم فقهی را نزد علمایی هم چون حاج شیخ مرتضی انصاری کسب کرد و اجازه اجتهاد گرفت. در سبزواری نیز به فراگرفتن حکمت نزد مرحوم ملاهادی سبزواری اشتغال ورزید تا این که به معرفی و راهنمایی وی با جناب سعادت علیشاه قطب سلسله نعمت الهی و جانشین مرحوم جناب رحمتعلیشاه شیرازی آشنا گردید و با این که جناب سعادتعلیشاه از نظر علوم ظاهری در مدارج بالایی نبودند ولی این جستجوگر طالب حقیقت، مولوی وار، مجذوب شمس حقیقت شد. به حدی که چندی بعد از گناباد پیاده به سمت اصفهان برای دیدار حضرتش به راه افتاد، و دست ارادت به ایشان داد، و در اندک زمانی مراحل سلوک الی الله را طی کرد، و پس از رحلت مرشد بزرگوار با اذن صریح ایشان - به سمت قطبیت سلسله نعمت الهی منصوب شد.

آن جناب در دوره ارشاد در مقام عالم و عارفی بزرگ به سرعت مشهور و قبله رهروان طریقه هدی شد و جمع کثیری - از جمله تنی چند از علمای بزرگ آن زمان - دست ارادت به ایشان دادند^{۱۵۸} و همین امر موجب حسادت دشمنان فقر گردید، تا این که سحرگاه ۱۶ ربیع الاول ۱۳۲۷ قمری ایشان را در سن ۷۶ سالگی در بیدخت گناباد مخنوق و به شهادت رسانیدند.

شهرت آن جناب در زمان خود موجب شد که اکثر تواریخ و سفرنامه‌های مکتوب در آن زمان ذکری از ایشان به میان آورده و شرح احوال و مکارم اخلاقشان را به اجمال و تفصیل بیان کرده‌اند.^{۱۵۹} اما کتاب‌هایی که به تفصیل در شرح احوال ایشان نوشته شده است، به ترتیب تاریخ تألیف عبارتند از: رجوم الشیاطین، شهیدیه، نابغه علم و عرفان.

^{۱۵۸} - از جمله این علما و معاریف زمان مرحوم حاج شیخ عبدالله حایری، کوچکترین فرزند مرحوم آقا شیخ زین العابدین مازندرانی، حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی، امام جمعه اصطهباناتی، شیخ اسد الله ایزد گشسب، حاج شیخ عماد الدین سبزواری - نوه پسر حاج ملاهادی سبزواری - هستند. مختصری از شرح احوال هر یک از ایشان در نابغه علم و عرفان، صص ۳۴۸ - ۳۵۲ و ۳۵۶ - ۳۶۴ آمده است.

^{۱۵۹} - شرح مفصلی از کتاب‌هایی که از آن جناب در دوره خویش مطالبی ذکر کرده‌اند در نابغه علم و عرفان (ج ۲، صص ۴۹۵ - ۵۰۵) ذکر شده است.

رجوم الشیاطین تألیف فرزند و جانشین ایشان جناب حاج ملاعلی نورعلیشاه ثانی است که در سال ۱۳۱۵ قمری نوشته شده و به عنوان تقریظ بر مشهورترین اثر جناب سلطانعلیشاه - تفسیر بیان السعاده - است. این کتاب مشتمل بر پنج بخش به نام شهاب است که به ترتیب در بیان نسب جسمانی و روحانی، در ذکر قسمتی از حالات، در ذکر سیره و شمایل و گفتار آن حضرت، در معنی کشف و کرامت، و بالاخره ذکر از تفسیر بیان السعاده و فضل آن است. این کتاب فقط یک بار و در همان ایام چاپ سنگی شد.

دوم کتاب شهیدیه تألیف حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی است، که بعداً با تفضیل بیشتری به آن می‌پردازیم.

سوم کتاب نابغه علم و عرفان در قرن چهاردهم: شرح حال حضرت آقای سلطانعلیشاه، تألیف جناب حاج سلطانحسین تابنده گنابادی ملقب به رضاعلیشاه است.^{۱۶۰}

مؤلف عالم و عارف، این کتاب را با استشهداد به وقایع تاریخی و مسموعات خویش از اشخاص معاصر حضرت سلطانعلیشاه تهیه و تحریر کرده‌اند.^{۱۶۱}

ایشان برای رعایت اصول تاریخ نویسی جدید از نقل لطایف و احوال معنوی آن بزرگوار که به دیده ظاهرین علمی امروز خوشایند نیست، پرهیز نموده و فقط نکاتی را که جنبه تاریخی دارد ذکر کرده‌اند. ۱۶۲

نابغه علم و عرفان جامعترین و دقیقترین کتاب مرجع درباره ایشان است، و در آن به دو کتاب اول نیز استشهداد شده است. این کتاب شامل همه مراتب زندگی آن بزرگوار از بدو تولد تا شهادت می‌باشد. همچنین، شرح تألیفات و بعضی اقوال و تعدادی از مکاتیب ایشان نیز در آن مندرج است. فصول آخر کتاب درباره فرزندان و بستگان و گرویدگان نامی، علماء و بزرگان مشهور معاصر و ذکر کتبی که درباره ایشان مطالبی نوشته‌اند، و بالاخره ذکر کیفیت به کیفر رسیدن قاتلان، و در انتها تاریخچه بنا و ساختمان مزار آن حضرت در بیدخت است. این کتاب یک بار در سال ۱۳۳۳ شمسی و بار دیگر در سال ۱۳۵۰ در تهران به طبع رسیده است.

اما کتاب شهیدیه تألیف حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی، چنان که از نامش برمی‌آید عمدتاً درباره

^{۱۶۰} - از جمله این کتب آثار العجم تألیف فرصت شیرازی (ج ۲، ص ۸۹): وهم چنین کتاب **مآثر و الآثار** (باب دهم، ص ۲۰۴) تألیف محمد حسن خان اعتماد السلطنه است.

در طرایق الحقایق حاج میرزا معصوم نایب الصدر شیرازی (ج ۳، ص ۴۰۱-۴۰۳) نیز شرح حالی از ایشان به همراه ذکر کراماتی نوشته است. سرپرستی سایکس (sir Percy Sax) نیز که در سال ۱۸۹۶ میلادی (۱۳۱۳ قمری) به ایران آمد، در سفرنامه خویش موسوم به **هشت سال** در ایران (ترجمه سعادت نوری / تهران) به هنگام ذکر بیدخت از ایشان یاد می‌کند.

^{۱۶۱} - برای معرفی کتاب **نابغه علم و عرفان** و دیگر آثار حضرت رضاعلیشاه مراجعه شود به **خورشید تابنده** / تألیف جناب حاج علی تابنده محبوب علیشاه (ج ۲، تهران ۱۳۷۷، صص ۱۶۹-۲۴۱).

۴- از منظر علم جدید تاریخ، کتابهایی مثل **تذکره الاولیاء** عطاریا **اسرار التوحید** محمد بن منور که به ساخت دیگری از زندگی مشایخ صوفیه و اولیای دین می‌پردازد، علمی نیست چرا که بامبانی پوزیتیویسم (positivism) علم تاریخ مطابقت ندارد بحث درباره معجزات انبیاء و کرامات اولیاء نیز منتفی است.

وقایعی که منجر به کشته شدن حضرت سلطانه‌لیشاه شد می‌باشد، ولی در ضمن آن مختصری از شرح احوال و کرامات ایشان نیز آمده است. خود مؤلف در مقدمه شهیدیه اشاره می‌کند که چون در کتاب رجوم الشیاطین مجملی از اوایل حالات ایشان درج شد، در اینجا از ذکر آنها قلم درمی‌کشد و فقط به شرح شهادت آن حضرت اختصار می‌کند. از این رو شهیدیه مکمل رجوم الشیاطین است. در انتهای کتاب حوادثی که بعداً در گناباد رخ داد، ونحوه به کیفر رسیدن قاتلان نیز درج شده است. تاریخ تألیف کتاب آن گونه که از انتهای آن برمی‌آید سال ۱۳۳۰ قمری است. کیوان قزوینی از زمره علمایی است که دست ارادت به حضرت سلطانه‌لیشاه داد. وی در زمان خود واعظ معروفی بود که به طلاق زبان شهرت داشت.^۱

او در ۲۴ ذیحجه سال ۱۲۷۷ قمری در قزوین قدم به عرصه گیتی نهاد. پدرش ملا اسماعیل از علمای قزوین و امام جماعت یکی از مساجد آنجا بود. پس از کسب مقدمات علوم دینی در قزوین، کیوان در سال ۱۳۰۰ قمری به تهران آمد. و در این شهر ضمن ادامه تحصیل به منبر می‌رفت، و به تدریج مجالس وعظش رونق گرفت و به «واعظ قزوینی» مشهور شد. ولی به منظور تکمیل علوم اسلامی در سال ۱۳۰۶ قمری به عراق رفت و جزء شاگردان فقیه اصولی حاج میرزا حبیب الله رشتی در آمد و موفق به اخذ اجازه اجتهاد از وی گردید. ولی چندی نگذشت که از کسب علوم ظاهری در رسیدن به حقیقت سرخورده گردید و با خواندن آثار عرفا و اهل الله تغییر حالت یافت و با این که اغلب مشاهیر عرفای زمان خود را دیده بود و حتی ظاهراً زمانی مرید حاج میرزا حسن اصفهانی معروف به صفیعلیشاه شده بود، معذک تعلق قلبی به جناب سلطانه‌لیشاه یافت که ایشان را به هنگام بازگشت از سفر حج در کربلا دیده بود، لذا روی دلش به صوب خراسان و قریه بیدخت گناباد متوجه گردید. عزم آن آستان کرد و دست ارادت به ایشان داد و مدت‌ها از محضر درسشان استفاده می‌کرد و در بیدخت منبر می‌رفت و وعظ می‌نمود و با تعلقات عرفانی‌ایی که یافته بود منبرهایش گرم‌تر نیز شده بود. پس از شهادت آن جناب نیز از طرف جانشین و فرزند ارشد ایشان جناب نورعلی شاه گنابادی مأذون در دستگیری شد و به «منصور علی» ملقب گردید^{۱۶۳} و پس از جناب نورعلیشاه نیز خدمت جناب صالح علیشاه تجدید عهد کرد و تا چند سال بر مقام مأذونیت

^۱ - مفصلترین رساله‌ای که تا کنون در ترجمه حال کیوان قزوینی تألیف شده نوشته «کیوان سمیعی» (مندرج در دورساله در تاریخ جدید تصوف ایران، کیوان سمیعی و منوچهر صدوقی. انتشارات پازنگ، تهران ۱۳۷۰) است. مرحوم کیوان سمیعی از جمله پیروان و شاگردان نزدیک کیوان قزوینی بود و بنا به اظهار خودش عنوان «کیوان» را هم کیوان قزوینی به وی داده است. این شرح حال با همه جامعیت و انصاف خالی از اشکالات و غلطیهای تاریخی در ذکر مطالب عرفانی نیست. به هر تقدیر در تحریر شرح حال کیوان قزوینی در اینجا از این رساله بهره برده شده است.

۱- از موارد اشتباه و عدم تحقیق کافی که کیوان سمیعی مرتکب شده همین است که بنا بر مسموعات واهی در ضمن شرح حال کیوان قزوینی (دورساله، ص ۱۵۴) می‌نویسد که: «سالی چند پیش نگذشت که از مرشد خود اجازه دستگیری یافت ... لقب درویشی او منصور علی شاه بود...»

اولاد ره‌یچ منبعی - نه در رجوم الشیاطین که در زمان حیات جناب سلطانه‌لیشاه تألیف شده و نه در رساله شهیدیه که پس از شهادت ایشان نوشته شده و نه در هیچیک از فرمانهای فقری صادره فقری موجود اشاره‌ای به مجاز شدن کیوان از جانب سلطانه‌لیشاه نشده. ثانیاً در تنفیذ فرمان شیخیت وی از طرف حضرت صالحعلیشاه تصریح شده است که وی از طرف حضرت نورعلیشاه جانشین حضرت

خود باقی بود تا این که در سال ۱۳۴۵ قمری از خدمت و منصب فقری خود معاف شد. دلایل عمده عزل وی این بود که با مرحوم حاج شیخ عبدالله حائری رحمت علیشاه حسادت و علناً مخالفت می کرد و «پس از چندی در دعوت خود مقاصد دنیوی ابراز می نمود و برخلاف میل بزرگان سلسله رفتاری کرد هر چه در مراسلات گناباد پند و اندرز نسبت به ایشان نمودند، موثر واقع نگردید»^{۱۶۴} از آن پس وی روش دشمنی ابتدا با حضرت صالح علیشاه پیش گرفت، ولی به همین اکتفا نکرده و در نوشته های خود با حضرت نورعلیشاه و سلطانعلیشاه نیز با کمال ارادتی که داشت، و همین رساله شهیدیه نیز مؤید آن است - مخالفت کرد و «نسبهای دروغ به بزرگان سلسله داد. حتی آنچه خودش به جا آورده و از آن رومورد اعتراض و ملامت واقع شده بود، به بزرگان صوفیه نسبت داد»^{۱۶۵} و در خصومت با طریقه نعمت الهی سلطان علیشاهی که به قول کیوان سمیعی «دراواخر عمر شغل شاغل او شده بود»^{۱۶۶} از جاده انصاف خارج می شد و این مخالفت را در آثارش در اواخر عمر حتی به کل تصوف و عرفان اسلامی نیز سرایت می داد.

اما همه این مسایل به قدر و اعتبار رساله شهیدیه خللی وارد نمی کند، و خصوصاً به دو جهت عمده آن را واجد اهمیت می سازد:

اولاً - این رساله یکی از بهترین تذکره های موجود در شرح احوال حضرت سلطان علیشاه به قلم شخص عالمی است که لا اقل او احوال آن حضرت را از نزدیک درک کرده و شخصاً شاهد بسیاری حوادث بوده است و می تواند مرجع معتبری در موضوع خود باشد.

ثانیاً - از جهت مطالعه در سیر احوال و آراء خود شیخ عباسعلی کیوان قزوینی مهم است که در این رساله با چنان شور و عشق و ارادت و بستگی قلبی از حضرت سلطانعلیشاه و اصولاً معنویت و حقیقت سلسله فقر سخن می گوید که انسان را در اظهارات و دعاوی مخالفت وی در اواخر عمر مشکوک می سازد که آیا واقعاً در عمق ضمیر باطن و در کنه قلب خویش این دعاوی کذب را قبول داشت؟

وی در این رساله اعتقاد قلبی خود آگاه خود را - که بعداً به دلایل مذکور ناخود آگاه شده بود - به مرحوم آقای سلطانعلیشاه و دیگر بزرگان سلسله نشان می دهد.

از رساله شهیدیه سه نسخه خطی کامل مشاهده شد که از مقابله آنها، رساله حاضر مهیا گردید. نسخه اول به خط حضرت آقای صالحعلیشاه است. این نسخه قبلاً متعلق به مرحوم غلامرضا خان مصدق السلطان تفضلی بوده، و از وارث آن مرحوم خریداری شده و اینک متعلق به کتابخانه شخصی حضرت آقای محبوبعلیشاه می باشد. نسخه مزبور به خط خوش و از همه کاملتر بود و لذا همین نسخه، نسخه مرجع اصلی گرفته شد. نسخه دوم جزء

سلطانعلیشاه مأذون گردید. ثالثاً لقب وی که مرحوم آقای نورعلیشاه طی فرمانی به او دادند «منصور علی» بود و کلمه شاه را خود کیوان قزوینی مدتها بعد بر لقبش افزود.

۲ - نابغه علم و عرفان / ص ۳۵۹

۳ - همانجا

۴ - دور ساله / ص ۱۳۵

یک مجموعه خطی متعلق به کتابخانه شخصی حضرت آقای دکتر نورعلی تابنده مجدوبعلیشاه است. این مجموعه شامل سه رساله است. اولین رساله، تنها زندگینامه موجود حضرت سعادتعلیشاه به قلم آقا عبدالغفار اصفهانی است که مستقلاً تحت عنوان رساله سعادتیه چاپ شده است.^{۱۶۷} دومین رساله راجع به زندگانی حضرت سلطانعلیشاه است. ولی چون بی عنوان است در مقدمه رساله سعادتیه چاپی^{۱۶۸} حدس زده شده که ممکن است اثر کاتب این سه جزوه باشد ولی در حقیقت همین رساله شهیدیه است. رساله سوم، استنساخ کتاب توضیح، تألیف حضرت سلطانعلیشاه است. در آخرهیچیک از دو جزء اول نام کاتب و تاریخ اتمام کتابت نیامده است. اما در انتهای کل مجموعه، مستنسخ خود را « درویش شیرازی» و تاریخ اتمام استنساخ را ۱۸ ماه شعبان سال ۱۳۳۰ قمری ذکر کرده است.

اما نسخه سوم تاریخ اتمام کتابت ۱۶ شوال ۱۳۳۱ قمری است، و کاتب خود را از فقرای نعمت الهی - به نام حسنعلی ابن مرحوم عبدالرحیم عطار بیدگلی - خوانده است و می گوید مؤلف این رساله شریفه «حاج آقا شیخ عباسعلی القزوینی الملقب به منصورعلی ادام الله ایام افادته الشریفه»^{۱۶۹} است و اشاره می کند که شاید من بعد کتابی مفصل در حالات مقدسه آن حضرت نگاشته آید.

این نسخه را به شرحی که در ابتدایش آمده مرحوم استاد حسینعلی بیدگلی کاشانی در سال ۱۳۴۲ وقف کتابخانه بقعه مزار حضرت سعادت علیشاه و حضرت نورعلیشاه ثانی واقع در صحن امامزاده حمزه مزار شاه عبدالعظیم در شهرری کرده است.

متأسفانه کل بقعه در سال ۱۳۷۰ شمسی تخریب شد و کتابهای آن از جمله اصل همین نسخه و دیگر نفایسش به تاراج رفت.

فتوکپی این نسخه در کتابخانه حضرت محبوبعلیشاه موجود است که در این جا مورد استفاده قرار گرفت.

۱- رساله شریفه سعادتیه. آقا عبدالغفار اصفهانی. انتشارات حقیقت. تهران ۱۳۷۲

۲- سعادتیه. مقدمه ص ۱۲

۱- این نسخه در زمانی نوشته شده که حاج شیخ عباسعلی هنوز مأذون به خدمت فقری و مورد توجه فقرا بوده است و کاتب نیز او را «منصور علی» می خواند و چنان که گفته شد وی هیچ گاه لقب منصور علیشاه نداشته است.

شهیدیه

حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والصلوة على محمد وآله اجمعين

اجمال گزارش دوره زندگانی مسندنشین حضرت انسانی، مکمل نفوس ناقصه و مظل رثوس شاخصه، معلم اوائل و اواخر، ودایره غیب و شهود را سائر، سرآمد فقها و سردفتر حکما، نماینده فیض اقدس در مرکز فلک اطلس، محور مدار اولیاء و منطقه طریقه عرفا، مظهر لباب معانی و قطب هفت دایره سبع المثانی، المولی الشهید الحاج ملاسلطان محمد بن حیدر محمد الجنازیدی الخراسانی.

آن حضرت یگانه زمان و نادره دوران و در جامعیت علوم مسلم دوست و دشمن و ذکر محامدش نقل هر انجمن بود، و همواره علما و حکما و عقلا شد رحال نموده و در آستانش مستفیضانه معتکف می بودند، و تحریر تقریرش را دست به دست می ربودند. حیای مفرط و وقاری مغبط داشت و همتی بلند که بر صعاب امور می گماشت. در تجلیه بواطن قلوب و تصفیه ظواهر نفوس یدیضامی نمود، و در جذب کل و محبوبیت عامه آیتی بود. هر بیننده را رباینده و هر جوینده را نماینده بود. در گاهش ملجاء ملا و درویش و بیگانه و خویش و مرجع صوفی و فقیه و رحمت او عامه او و بیغرضیش ممالاریب فیه (از زمره اموری که تردید بردار نیستند) بود. با همه شیرین محضری و گشاده رویی، از مهابتش کسی را یارای تکلم نبود.

یغضی حیاء او یغضی من مهابته فلا یکلم الا حین یتبسم

تولد آن حضرت در بیست و هشتم جمادی الاولی از سنه هزار و دو بیست و پنجاه و یک هجری در قریه نوده که از قرای بلوک گنابداست بوده (و گنابد به ضم گاف پارسی و فتح باء که معربش جنابد است مشتمل بر قرب سیصد قریه بزرگ و کوچک و مزرعه است که از جمله آنها بیدخت است - که دختر یکی از سلاطین عجم بنا نهاده و به اسم خود نامید، که به عربی زهره گویند، و در قرب آنجا هم بالای کوه قلعه ساخته - موافق تاریخ حبیب السیر و روضه الشهداء و بیدخت - به ضم دال مهمله و با تا، که معربش بی تا است - اسم ستاره زهره است. و در بحار الانوار خبری است که دلالت دارد بر آن که شب معراج زمین مسماء به بیدخت مشهود حضرت محمدی گردید.) و بعد به جهت مصاهرت با اجل العلماء حاج ملا علی - که اباعن جد عالم معروف و مقتدا بوده اند به قریه بیدخت انتقال نموده، ساکن شد. و الحال تمام اولاد امجادش در آنجا ساکنند. و بیدخت سابقاً قریه بس محقر و خالی از باغ و بوستان بود، بلکه از عدم گمان استعداد اراضی و عدم کفایت آب قناتش (که الحال با آن که قریب به دوسه مقابل سابق شده معذک چندان بیش از یک سنگ نیست) اهل آنجا از باغ و بوستان مأیوس بوده اند، و الحال به یمن توجه آن حضرت احداث باغات بسیار شده، و بر مزارعش کماً و کیفاً افزوده و بالنسبه از اغلب قراء آباد تر و مرتب تر و پر جمعیت تر شده، چنان که قیمت آب و اراضی و عماراتش سابقاً بیست هزار تومان بوده و اینک دویست هزار تومان می شود، و از جهت تمدن و آسایش سکنه و رواج احکام شریعت و زیادتی ثروت

اول قریه گنابداست. ومسجدی داردمعمور با دو مؤذن موظف، و نماز جماعت اول وقت، و مدرسه دائر بادرسهای متعدد از هر علمی حتی طب و سایر فنون حکمت، هر صبح و عصر. و هم محل سکناى فقراى طریقت و وافتدین است، و خادم موظف و حمام زنانه جدا و مردانه جدا که سرآمد حمامهای آن قراء و خیلی نظیف است و در تمام شبهای سال از دو ساعت به صبح شروع به مناجات می شود در بالای مسجد سه نفر به ترتیب مناجات می کنند. و اول صبح صادق اغلب مردم بیدارند و در مسجد سحرها چراغ روشن و بعضی به نماز شب مشغولند. و اهل آنجا- در زمان آن مرحوم سالها به آسودگی تعیش می نمودند و محتاج ترافع و تخاصم نمی شدند و باهم به وفاق بودند، و بالنسبه دزدی و گدایی آنجا نادر، و فقیر آنجا بهتر از غنی سایر جاها تعیش می نماید. و چون در کتاب رجوم- که تألیف خلیفه روحانی و فرزند اکبر صلیبی آن حضرت است- در تمجید کتاب تفسیری که آن حضرت تصنیف نموده مجملی از اوایل حالات و تدریس مرقوم شده، در اینجا از ذکر آنها قلم در کشیدم. زیرا که این مختصر نمیه (مکتوب، نامه و رساله-م) فقط شرح شهادت آن حضرت است.

و بالجمله آن حضرت پس از تکمیل ادبیات حکمت و شرعیات- در سبزوار و مشهد و نجف - مراجعت به گناباد نموده، و محل وثوق و توجه اهل وطن گردید. که اهل تمام گناباد- از عالم و عامی- ایشان را به ریاست علمیه پذیرفتند و مقدمش را مبارک شمردند، در خدمتش کوشیدند. چنان که حاج ملاعلی امام جماعت بیدخت که عالم و زاهد مسلم تمام گناباد بود، و از آباء و اجداد عالم و مسلم العداله بوده اند، در خراسان - که سایر علمای گناباد بی تأنف و تأمل اقتدا به او می نمودند و نماز جمعه را بر پا می داشته- با فرط شوق و مباهات، دختر نیک گوهر خود را به آن حضرت داد، که خلیفه آن حضرت - صاحب التصانیف الکثیره و الایات الوفیره، جامع العلوم الظاهره و الغریبه و حاوی المراتب العجیبه، العالم الفقیه العامل و الحکیم التحریر الکامل المجتهد الخلیق الباذل الی سبیل الله و الملقب فی طریقه به نور علی شاه الحاج ملاعلی- بایک صبیبه، از آن دختر است. و پس از عقد و قبل از شب زفاف به اعمال قوه فکریه و خلاصی نفس ناطقه از چنگال طبیعت و تحقق به مراتب روحانیت - که فعلیت اخیره، و فصل اخیر نوع انسان، و موجب حشوا الی الرحمن است پرداخته، و زفاف را تأخیر انداخت. در سنه ۱۲۷۹ عازم اصفهان شد، و در خدمت قطب وقت- مرحوم حاج آقا محمد کاظم اصفهانی ملقب به سعادت علی شاه - به مطلوب رسید. و پس از تربیت و تکمیل در چند سفر، آقای سعادت علی شاه امر خلافت خود را تفویض به آن حضرت و دلالت را به اسم آقا میرزا عبدالحسین ریابی معین فرموده، ایشان را روانه گناباد ساختند، و خود به تهران رفته مقیم شدند. و در سنه ۱۲۹۱ به حج بیت الله شتافتند، و مراجعت نموده، در سنه ۱۲۹۳ رحلت نمودند، و در قریه شاه عبدالعظیم در صحن امامزاده حمزه، در حجره منسوبه به سراج الملک، مدفون شدند و الحال آنجا مزار معروفی است؛ و امر کلی ریاست سلسله نعمت اللهیه و ارشاد باطنی منتقل و منحصر به آن حضرت گردید، و تمام فقرا و طالبیان از اطراف بلاد متوجه گناباد شدند و با آن که سالهای بسیار بود که تاخت و تاز ترکمان سد راهها داشت- حتی آن که عبور از ده به ده با احتیاط کامل بود- همان سال مسافرین ایمن شدند که اول زائر آن حضرت مرحوم آقا میرزا محمد صادق باتوپ واردوی دولتی آمد به خراسان و در مراجعت

آسوده برگشت. پس طالبین رشاد مطمئناً عازم گنابند گردیدند و تا قریب اواخر عمر خلافت آن حضرت - که سی و چهار سال بود - تمام طرق و شوارع و داخله بلاد ایران چنان امن و آرام بود که سالیان دراز ایران خود را به این آرامی ندیده بود. و جمعی این امر را از بزرگواری آن بزرگواری دانند. و مؤید آن، آن است که در چند سال آخر - به تحریک مسلین و حکام طبس و گنابند و ترغیب ملا نماهای مشهد - اشرار آنجا و طلاب مشهد به هیجان آمده، و در پی اذیت درویش برآمدند، و اول اذیتی که در مشهد نمودند اذیت و بی احترامی به حاج شیخ عبدالله - ولد مرحوم شیخ زین العابدین مازندرانی، ملقب به رحمتعلی که از جانب آن حضرت شیخ بود، نمودند، در حرم حضرت رضا (ع) - و خبر که رسید فرمودند: خداوند بنای بزرگی برای ایران برداشت خواهد نمود. پس به حکم *إن الله لا یغیر ما یقوم حتی ینقضه* و به سبب فتوای یکی از علماء، و قتل ارمنی درسبزار، نزاع آرامنه و مسلمین در گرفت، و به مشهد رسید، و از آنجا به عشق آباد. و تا مدتی مایه اغتشاش بود و کم کم آتش فتنه در گرفته به روسیه رفت، و از آنجا به تهران آمد - که تهران منقلب شد - و همان رشته انقلاب کشیده تا حالا و همه ایران را منقلب کرد. و هر چه سؤال از ایشان می کردند که آیا این بناء بزرگ تمام نشده؟ می فرمودند: این رشته سر دراز دارد و هر قدر شرّ اشرار افزون می شد، نزاع ایرانیان افزون می گشت و تاخت و تاز دزدها در اطراف طبس کیلکی - که حاکم نشین گنابند است - زیاد شد. چنان که روز روشن دهات معتبر را غارت کرده، بلکه سکنه را بیرون کرده خود می نشستند. تا روزی که آن جناب را شهید نمودند. یک مرتبه انقلاب ایران در گرفت و شهرها منقلب شد، و تبریز منقلب شد - به همان عنوان سابق - و خراسان مورد توپ شد، و اصفهان غارت شد، و به تصرف بختیاری آمد، و قزوین به هم خورد، و سردار اسعد با سپهدار و قلیلی تهران را گرفتند، و سلطان ایران پناهنده شد و سلطنت مشروطه گردید، و روسا کشته شده، و خلقها به کشتن رفتند، و شهرها خراب شد. و تا کنون هر سال - اول سال شمسی شهادت آن مرحوم - انقلاب کلی روی می دهد، مخصوص حادثه در خود گنابند به هم می رسد. و سایر اوقات هم یکسره به هم برآمده اند. و انواع فتنه از همان روز اتصالاً به ظهور می رسد تا کنون که سنه ۱۳۳۰ است. و من بعد نیز آشوب در ازدیاد است، و هر روز حادثه تاریخی ای که اگر درصد سال یک چنین حادثه واقع شود عجیب است، تازه به تازه واقع می شود، و آن کهنه نشده بزرگتر از آن می رسد چنان که تعجب از هر امر عجیبی سلب شده و مردم ایران هر آن منتظر واردات ریشه کن مالی و جانی هستند - چنانچه بعد ذکر شود - و تکلیف خود را نمی فهمند که به کجا ملتجی شوند، و این

تیرها از کدام کمان به جان آنها می رسد تا سپر انداخته، تسلیم شوند، دست کماندار را بوسیده

بر آن انجمن زار باید گریست

که فریادرس را ندانند کیست

و ما کمان قیس هلکه هلک واحد

ولکنه بنیان قوم تهدما

چنان که خود آن حضرت به مریضی شاکی از مرگ فرمود - در قرب شهادت خود: مرگ امر خداست.

سخت نیست. مرگ کسی سخت است که در مرگش عالم عزادار شود.

و خود راقم از اوضاع آینده ایران خبرها از آن حضرت شنیده، که نوشتنش صلاح نه. و خواهد واقع شد با

آن که الحال ابدا احتمال آنها نمی‌رود.

ذکر کرامات آن حضرت

بدان که کرامت در مرتبه ذات جمله بنی آدم را است به حکم: ولقد کرّمنا بنی آدم. و در مرتبه صفات یا فطری است-و آن منوط به ایمان نیست بلکه در کافر هم یافت شود، چون سخاوت حاتم-؛ و یا کسبی است-و آن غالباً منوط به ایمان است-. و در مرتبه افعال یا عدمی است- که ترک مقتضیات طبیعت باشد-، و آن مأمور به جمله مؤمنین است، به حکم: ان اکرمکم عند الله اتقیکم-؛ و یا وجودی است- و آن نزد محققین فعلی است که از مبدأ الهی و وجه ربانی صادر شود-خواه خارق عادت باشد و خواه بر وفق عادت بشر-و خواه دائم باشد: و آن در کسی است که جز وجه الهی در وجودش حاکمی باقی نمانده، به حکم: و ماتشؤون الا ان یشاء الله و این در اولیای بزرگ و اقطاب قدمتین است. پس جمله افعال بزرگان- ولو عادیات و امضای شهوات و اجرای غضبات طبیعی نما- کرامت است. و در مؤمنین دیگر نیز شاید اینگونه کس به ندرت پیدا شود ولی نتوان اشاره یقینی به وی نمود. و نزد عموم مردم کرامت آن فعلی است که خارق عادت باشد، و امتیازش از سحر و شعبده- که در مابه الاشتراک خارق عادت شریکند- به این است که سحر و شعبده صنعتی است کسبی و کرامت موهبتی است الهی. گر چه آن هم مسبوق به عملیات و ریاضات است ولی آن اعمال مبذول لکل واحد و به خواهش طبیعت نیست. آنگاه این خارق عادت- که موهبت الهی باشد- اگر مقرون به ادعای و تحدی باشد- خواه ادعای شریعت ناسخه، و خواه ادعای ریاست شریعت سابقه- آن را معجزه نامند، چنانچه در انبیاء است، و در اولیاء نیز در زمان ظهور. و اگر مقرون به ادعا نباشد آن را کرامت خوانند چنانچه در اولیاء و سایر مؤمنین. آنگاه کرامت نیز منقسم می‌شود به چند صنف: یا اخبار به غیب است از ماضی و آتی و مخفی؛ یا تصرف در مواد کائنات است برخلاف رسم معمول طبیعت. و هر یک از اینها فنون و شعب و وادیها است و جمله راجع می‌شود به علم و عمل. پس کرامت در افعال وجودیه نزد عموم ناس یا ناشی از قوه علامه انسانی است، و یا از قوه عماله، و مبدأ افعال در انسان، از این دو بیشتر نیست. چنان که افعال حق اول تعالی نیز ناشی از علم و قدرت اوست.

و آن حضرت را، علاوه بر آنکه جمله افعال و احوال در نظر دقیق پاکان کرامت بود-علاوه بر این وقایع شهادت و امنیت که ذکر شد-خوارق عادت دیگر نیز فوق احصاء بود: مثل گرفتار شدن هر کس (که) طرف به اومی شد: و گرفتار شدن حاج میرزا مهدی-هر وقت اراده بدنسبت به آن جناب می‌کرد- تا در مصمم شدن آخر، گرفتاری آخر او بود، و مثل لال شدن مرحوم حاجی حسینعلی بک که قافله را تحریک شهادت دادن بد در نجف نموده بود؛ و ویران شدن خانه و اولاد کسانی که در آن قریه مودی او بودند؛ و صدمه خوردن حاجی اسکندر خان، و خبر دادن ایشان او را به تعجیل در تصدق، و خوف عدم امکان بعد؛ و تهدید میرزا جعفر امین التجار- که یا ترک اعمال زشت خود نما یا ترک ما که پنج سال مالت برود بعد جانت. و تمام شدن آن دولت او و رفتن خود او پس از پنج سال و چهار ماه با کمال افتضاح؛ و خبر دادن ایشان چند سال قبل به عمر خود، و بقاء چند مدت به آسایش و نوشتن این امر به اطراف بعد از شهرت کاذبه قتل؛ و امر نمودن به کدخدا به تأمل به جهت تغییر

نایب و حکام و والی و صدراعظم و شاه پس از سؤال او از مالیات؛ و خبر از حیات فرزند خود پس از غیبت مدتی با شهادت دادن جمعی به کشته شدن او؛ و خبر دادن ثانوی به آمدن خبرپس از سه سال، و آمدن خبر در قریب آن؛ و خبر دادن بسیاری را از نیات آنها و حیل آنها و به راه آمدن آنها به آن سبب که ذکر آنها محل انکار شود؛ و اخبار مغیبات دیگر مثل اخبار به شهادت خود، و نحو آن. و نوشتن ترحیم بیست روز قبل در باب کسی که روز قبل از رسیدن کاغذ مرحوم شده، و خوب شدن چشم زوجه حسن بیدختی بعد از یأس و به خواب دیدن آن جناب که آمدیم چشم تو را خوب کنیم. و شفا دادن جمعی از امراض عیاء (بیماری که بهبودی در آن نباشد.م) به توجه ظاهری و یا نفس و یا خواب دیدن آنها آن حضرت را یا سور او را خوردن که تعداد آنها نشود، و نجات یافتن چند نفر در مهالک و تشنگی بیابان به توسل به اسم آن حضرت منجمله استاد باقر شیرازی. و تجربه نمودن بعضی که هر وقت آن حضرت تهیه آذوقه می دید گرانی می شد و آن سال فقرا را او خلاصی می داد. و اولاد دار شدن جمعی به وعده ای که او فرموده بود با یأس آنها به ظاهر، و گرفتاری قاسم خان به سبب آزار آن جناب. و خبر دادن شب فوت مرحوم سعادتعلیشاه با بعد مکان و عزم اسباب. و کراماتی که پیروان آنجناب از او نقل می کنند اگر جمع شود کتابی شود و چون محل انکار منکر است به ذکر آنها نپرداختم که هریک از بندگانش که هزارانند - ابن راقم در صف نعالش - آن قدر مشاهده کرده اند که در دفاتر نگنجد بعضی را زبان قلم محرم نیست، یا اظهارش صلاح نه و برخی به کسوت لفظ و حرف در نیاید.

وَإِنْ قَمِيصٌ خِيَطَ مِنْ نَسِجِ تِسْعَةٍ وَعَشْرِينَ حُرْفًا مِنْ مَعَالِيكَ قَاصِرٌ

(بافته ای از بیست و نه حرف کفایت بیان کمالات ترا نمی کند - م.)

اخبار آن حضرت از شهادت خود و اشارات به آن

اول - آن که راقم از سنه ۱۳۱۲ تا سنه ۱۳۲۷، اغلب به اسفار عدیده، در آستانش حاضر بود. پنج ماه قبل از شهادت - وقتی که جز راقم کسی حاضر نبود - ابتدائاً فرمود که: مرگ همه قسمش سخت است، جز آن که در جنگ کشته شود، یا گیر آمده فوراً کشته شود. و این بنده گمان می کرد که خبر از مرگ من می دهد که به یکی از این دو قسم خواهد بود. و نیز مکرر در مجامع فرمود که مدتی روی رختخواب افتادن و زحمت پرستار بودن حسنی ندارد. یک دفعه خلاص شدن راحت است.

دوم - آن حضرت گاهی، و یک سال قبل از شهادت مکرر، قصه نادر و چنگیز خان و قتل نجم الدین کبری را - که به سبب قتل شیخ مجدالدین بغدادی شد، که سلطان محمد خوارزمشاه او را در حال بیخودی در آب غرق کرد، بعد متنبه شده خدمت شیخ نجم الدین که مرشد او بود آمد و گفت: حاضر من که قصاص شوم. شیخ فرمود: خونبهای فرزندانم نه سرتو و من است، بلکه سر من و سرتو و سر جمیع اهل خوارزم است - نقل می نمود. آنگاه می فرمود: ما که به این قدرها راضی نیستیم.

سوم - سه شنبه بیست و دوم ربیع الاول سنه ۱۳۲۷، در محضر درس باز همین قصه چنگیز را فرمود. آقای نورعلیشاه حاضر بودند. عرض کردند: ماها که راضی نیستیم. فرمودند: هر چه خدا خواسته و مقدر شده خواهد

شد.

چهارم- مکرر آن روزها قصه زمان شاه سلطانحسین را و قتل بعضی از عرفا و برافتادن سلطنت آنها را نقل می نمود و می فرمود حالا هم چنان شده.

پنجم- آن حضرت از ده روز به شهادت، در صحن دولت منزل، گاهی هروله می نمود و این شعر را مکرر می کرده:

ماتیغ برهنه ایم در دست قضا خود کشته هر آن که خویش را برمازد

بی بی- عیال آن حضرت که دختر مرحوم میرزا عبدالحسین ریابی است که از اجله سادات و دلیل طریقت بوده که بعد از فوت مادر آقای نورعلیشاه ایشان را به جباله زوجیت در آوردند و از ایشان پنج دختر و یک پسر، میرزا محمدباقر، نام ماندگار است- عرض می کرده: این چیست که می خوانید؟ مثلی آورده بودن. عرض کرده بود: خاکم به سر. خیر مرگ می دهید؟ فرموده بودند. خوب آن طور باشد. آن گاه قصه چنگیز را فرموده. بی بی شاد شده بود. بعد فرموده بود: اما من به آن قدرها راضی نیستم. و لذا با وجود این همه کشتن ها و فتنه ها که بعد از قتل آن بزرگوار در ایران شده و خواهد شد، به آن طریق نرسید. نزدیک می رسد و باز برمی گردد. اگر چه این وضع بلیه کمتر از قصه چنگیز نیست.

ششم- چند روز قبل از شهادت فرمود: چندی قبل صدرالعلمای تربتی را در بازار تربت علنا کشتند. چقدر راحت مرد. مرد باید زود خلاص شود، و در رختخواب مردن حسنی ندارد.

هفتم- صبح آخر جمعه آخر عمرش- بیست و پنجم ربیع الاول- علی الرسم که هر جمعه شبها اطعام عمومی فقرا و صبح جلوس فرموده، و مردم به زیارتش شرفیاب می شدند، و در آن جلوس فرمایش های بزرگ مغتم واقع می شد. آن روز فرمود پس از ذکر شیخ نجم: گمان نکنید که به مرگ از علایق دنیا نجات می یابید. بلکه آن که در زندگی از دنیا دل نکنده، بعد از مرگ علاقه اش محکمتر و از مفارقت دنیا متأثر و معذب خواهد بود. همت نمایید که تا زنده اید خود را از دنیا نجات دهید. بعد اشاره به اقسام مرگ نموده، و یاد از صدرالعلمای تربتی کرده و مرگ او را ستوده که مرگ چنین خوش است.

بعد صریحاً فرمود که ما هم باید برویم. حضار این سخن را نیز حمل بر وعظ نمودند.

هشتم- عصر همان جمعه ملا اسدالله خادم مدرسه- که نان و روغن چراغ از جانب آن حضرت به عموم غربا می رساند- و الحال هم چنین است- که هر که وارد شود به قدر خوراکش نان و روشنایی شبها و هفته ای یک شب مطبوخ مهمان سفره آقای نورعلیشاه است- با حضور کربلایی کاظم و حاج الله داد و شیخ حسین دشتی، آمده قبض نان و روغن چراغ خواست. فرمود: قبض دادن ما به تو تمام شد. خود او و حضار حمل بر مغضوبیت او نمودند. پس قبض مقداری کم، نوشته، داد. عرض کرد: کم است. فرمود: هر که بعد ما باشد، خواهد داد.

نهم- عصر همان جمعه نایب الحکومه گنابند، آقای عبدالحسین خان به حضور آن حضرت آمده بود، قتل صدر تربتی به میان آمد. صریح فرمود: ما که پیر شده ایم باید برویم. شخص زود خلاص شود بهتر است.

دهم-مرسوم آن حضرت بود که همه روزه در مدرسه از هر مقوله درس می فرمود-مخصوص از تفسیری که خود آن جناب فرموده، و از اصول کافی-مگردهه محرم و سیزده نوروز، و این مرسوم را اکنون هم آقای نورعلی شاه دارد و در سنه ۱۳۲۷ که تحویل عصر بیست و هشتم صفر و نوروز بیست و نهم بود، نیز به مدرسه تشریف می آوردند بدون درس. فقط مقابله کتاب ایضاح- و آن شرحی است عربی بر کلمات قصار بابا طاهر از خود آن حضرت و شرحی نیز فارسی نوشته- بعضی عرض کردند که مقابله این همه لزوم و فوریت ندارد که خلاف مرسوم به جا آید. بعد از سیزده نیز ممکن است. فرمود: شاید بعد نتوانیم.

یازدهم- حاج ملاقشم نام- تاجر سبزواری که مقیم بیدخت بود- طلبکار بود از شیخ محمد تقی نام- و اومفلس شده بود- و آن حضرت نیز از همان شیخ هفتصد تومان طلبی داشت ولی ابداء مطالبه نمی فرمود، بلکه اعانت نیز به او می نمود- و هر دو از مریدان بودند- و این حاج ملاقشم غالباً در حضور مبارک ذکر آن طلب را به سختی می نمود، تا آن روز که بیست و سوم ربیع الاول در محضر درس- که آخر درس آن حضرت بود- ذکر آن طلب را با تقاضای سخت و ستیزه نمود- که گویا از خود آن حضرت تقاضای نماید- و با شیخ به جواب و سؤال سخت کشید، چنان که آن معدن حلم مغضبا حرکت نموده، حاج ملاقشم هم پابرنه فریادکنان از دنبالش رفت، تا در دولت منزل. و دامنش را گرفت که این وجه را از شما می خواهم که بگیری. شما که طلب خود را از او مطالبه نمی نمائید، طلب من هم از میان می رود. آن حضرت با چهره برافروخته رو به آسمان نمود که خدایا زودتر شقاوت اشقیاء را زیاد کن و داخل خانه شد مغضباً.

دوازدهم- از قرار دستک محاسبات آن حضرت با مردم معلوم می شود که از هجدهم ربیع الاول تا بیست و ششم مشغول تفریق تمام محاسبات خود شده بود. چون که املاک موقوفه و امانتی بسیار در تصرف آن حضرت بود، با آن که سالهای دیگر بر حسب تاریخ دستک یک وقت کم نبود، آن وقت، وقت حساب نبود.

سیزدهم- شب بیستم ربیع الاول- بدون سابقه- فرزندان خود را با جمعی طلبیده، در حضور آنها دختر پاک گوهر خود را عقد بست با برادرزاده خود، ملاسلطان محمد و فرمود: این کار باید بشود هر چه زودتر بهتر. و جزاین دختر سه دختر دیگر عروس کرده بود و یک دختر کوچکتر باقی بود. مکرر خواستار آمد. فرمود من اختیار این یک را داشتم و آن دیگر اختیارش با برادرش حاجی ملا نورعلی است. و مردم حمل بر ظاهر نموده - فوراً می آمدند از آقای نورعلی شاه خواستار می شدند و ایشان ساکت بودند- تا آن که سرش معلوم شد، و بعد در سنه ۱۳۲۹ همان دختر را آقای نورعلی شاه عقد بست به آقا میرزا حسین آقای ریایی.

چهاردهم- شب شهادت در مسجد نماز را خیلی طول داد. با آن که آن حضرت را در جماعت رسم اختصار بود، به حکم: کان رسول الله احصر الناس خطبه و صلوة. و در خلوت مفصل و در جلوت نیز نافله را. و دعای قنوت آن حضرت در جماعت فقرا اغلب این دو فقره بود که یکی؛ ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا ... تا آخر سوره بقره، و دیگری: اللهم عبدك ببابك فقير ببابك معتاد المسئلة ببابك الهی بابك باب الرحمة باب الرجال باب الخيبة فلا تطردني بعد ما اوتيتني ولا توحشني بعد ما آنتني. با بعضی مضافات مناسب در بین همین کلمات به اختلاف

احوال در اوقات که گاهی چنان با جذبه می خواند که نزدیک بود روح از بدنش مفارقت کند و از ما مؤمنین نیز فریاد شیون بلند می شد. و در آن شب در قنوت، مناجات های غیر مرسوم کرده - که اشاره به شهادت داشته - حاضرین با هم گفتند باید جهتی داشته باشد.

پانزدهم - همان شب بر صفحه ای هفت سطر در هر سطر دو کلمه یا لله نوشته، پشت به قبله - مواجه محل نشستن خود - به دیوار کوبیده، و هرگز چنین کار ننموده بود؛ و دعای چهارقل را با بعضی ادعیه دیگر در ورقه نوشته، در وسط قرآن گذارد؛ و قدری موی مرحوم سعادتعلیشاه را - که سراج الملک نزد آن حضرت فرستاده بود - در پاکتی سربسته کرد، و رویش نوشت: به دست نور چشم مکرم حاج ملاعلی برسد.

شانزدهم - در اوایل عمر مکرر در محافل نقل می نمود که مجدوبعلیشاه می فرموده که حساد و معاندین از اطراف و جوانب همواره مترصد و منتظرند تا خدا چه خواهد. می ترسم از قبیل ایها الکفره اقلوا الفجره به هم رسد. اگر چه قلباً راضی نیستم و همواره مقهوریت و منکوبیت اعداء را از حق خواهانم لکن تا او چه کند. بعد خود آن حضرت می فرمود: زمانه حالا چنان شده و وضع اشرار چنان است.

راقم گوید: اما مصداق فرمایش مجدوبعلیشاه پس جنگ ایران با روس به سرداری عباس میرزا و آقا سید محمد مجتهد - که جهاد ملی نیز شد، علاوه بر دولتی - و علاوه بر شکست فاحش ایرانی، دست از هفده شهر برداشته به روس وا گذاشت و قبول بعضی عهود نمودند. گویند پس از این شکست، علماء و امرآ انجمنی بزرگ نموده، متأسفانه اظهار تعجب داشتند که چرا خدا راضی شد که مسلم مسلم، ذلیل کافر مسلم شویم. ناگاه درویشی از پهنای دشت رسیده بعد از سلام گفت: چه جای تعجب است؟ شما خدا را رب العالمین گوئیدنه رب المسلمین و نیز جنگ روس و عثمانی که قبل از ۱۳۰۰ هجری روی داد. که سر کرده عثمانی رشوه محرمانه از روس گرفته، لشکر خود را شکست داد. اما مصداق فرمایش آن حضرت - هنوز که قرب سه سال است از شهادت می گذرد - وقوع خارجی نیافته، ولی ورود افواج روس مقتحماً به ایران، به تمام شهرها از اول سه سال و معارضه علنی و گرفتن بعض شهرها و آوردن توپ در محرم سنه ۱۳۳۰ واقع شده تا بعد چه شود.

هفدهم - جز حاج ابوتراب چند موذی مفسد دیگر بود. آنها به مرور مردند و حاج ابوتراب به مکه رفته بود. وقتی کسی گفت که اگر این هم از این سفر بر نمی گشت خوب بود. آن حضرت فرمود: مؤمن بی موذی نمی ماند. او باید برگردد که وجودش لازم است.

هیجدهم - گاهی حاج ابوتراب می گفته که من این مرد را می کشم. وقتی نزد آن حضرت نقل شد، متغیر اللون و متأثر الحال فرمود: امر ما که از میان نمی رود.

نوزدهم - راقم که از سنه ۱۳۱۲ شرف ملازمت آن حضرت را یافت، و مورد طعن و آزار عوام گردید دو بار بر سیبل حکایت نزد آن حضرت شکایت نمود. فرمود: مردم چه می توانند با ما بکنند؟ جز آن که ما را بکشند. و راقم را گمان درباره خود می رفت.

بیستم - از چند سال قبل از شهادت - که مفسدین در صدد بودند - خاک طبس مورد تاخت و تاز دزدهای

فارسی شده - چنان که بعداً ذکر شود - واهل گنابدنیز مضطرب بودند. صبا یای آن حضرت نقل می کنند که ظهر جمعه ای بعد از نماز جماعت چند زن مضطرب آمدند که اگر دزدها به اینجا نیز خواهند آمد ما نفایس اموال خود را پنهان کنیم. فرمود آنها که نمی آیند و اگر هم کسی بیاید برای ممولین نامی خطر خواهد بود، نه برای همه کس. پس از رفتن آن زنان، ما به خاک افتاده، گفتیم اگر خطری خواهد بود ما در فکر خود باشیم گر چه در زیر سایه شما ما ایمنیم. فرمود: مگر خون ما از خون مردم رنگین تر است؟ مگر صدرالعلمای تربتی را نکشند؟

بیست و یکم - عبدالله نام قاتل - که نواده خواهر آن حضرت، و پروریده نعمت، و پدرش مرد نیک اما در میلادش بعضی سخنها بود، و الحال مفقود الاثر است - و مشهور است که کشته شده - دو روز قبل از شهادت، به توسط زنی، نزد آن حضرت پیام داد که بعضی ذکر کشتن شما می کنند. فرمود: ما در مدت عمر آزار مورچه ای را نخواستیم، چرا باید قصد کشتن ما کنند؟ بودن ما که ضرر به آنها ندارد، بلکه نفع دارد. و نیز مهدی قاتل کاغذ به حضرت فرستاد که خیال قتل شما دارند. فرمود: هر چه خدا مقدر فرموده. بعد خودش آمد چهار تومان و قدری گندم خواست. آن حضرت نداد. متغیر برگشت و زیر لب می گفت: حالا ندهید تا ببینم. پس شب شهادت، آن حضرت به حلیله خود فرموده که چهار تومن بیاور. عرض کرد: شب که می خوابید. پول چه می کنید؟ فرمود: مرد باید همیشه پول در جیبش باشد. و نیز رسم آن حضرت بود که همواره یک انگشتر داشت، که مهر اسمش بود، و جز آن در انگشتر حضرت نمی بود. چند روز قبل از شهادت سه انگشتر قیمتی فیروزه و یاقوت و الماس در انگشتر نمود، که همان انگشترها را با چهار تومان پول - قاتل ها بعد از شهید نمودن - بردند. راقم مکرر آن هر دو را دیده، می شناخت.

در قیافه آنها شرارت و حماقت و غلظت قلب می دید و خبث مولد می شنید.

حاج ابوتراب آنها را به وعده مال فریفت، و گویا غرضشان از این پیام دو چیز بوده: یکی تحقیق بی اطلاعی آن حضرت تا در عزم خود راسخ باشند، و بعد همین پیام خود را شاهد برائت نمایند، و جواب مجمل آن حضرت مطابق همین غرض است، که خوب مطمئن شوند که آن حضرت در مقام احتمال این مطلب نیست؛ و دوم آن که شاید آن حضرت از این پیام به وهم افتاده، آنها را محرمانه بخواهد برای تحقیق و آنها به سهولت کار خود را بکنند، یا به آنها مال و افری دهد. چنان که رسم است که اهل دنیا بعد از شنیدن چنین خبر آسوده نمی ماند و به هر گونه در صدد برمی آیند، و اگر کسی سیر در حالات زندگانی آن حضرت می نمود، تفرس این مصرع را «عاشق زارم به خون خویشتن» می کرد، و آن که آن حضرت را به حقیقت و معرفت ندیده، توقع به او را، از او نباید داشت. چند نفر از حاضرین صبح جمعه آخر گفتند که آن روز عظمتی از آن حضرت و تجردی به نظر آمد که دیدیم آن حضرت در این عالم نمی گنجد و با یکدیگر همین سخن را گفتیم.

بیست و دوم - از جمله فرمایش آن حضرت در آن جمعه این بود که مرگ هر چه بد باشد، هزار برابر از زندگی خوب بهتر است، و کشتن هر چه سخت باشد هزار برابر از مرگ در رخت خواب بهتر است. و بعد فرمود: عیسی یک روز خری داشت، همان که دید دل می خواهد علاقه بر آن پیدا کند، بی پروا رها کرد و رفت، و اتباعش

هنوز سم آن خر را می پرستند! کربلایی حمزه خبیرگی می گوید: بعد از تفرق محضردر دهلز به من فرمود: تو برو و از ما خاطر جمع باش. و همان آخر زیارت ظاهری من شد، و جمعه های دیگر در بیدخت می ماندم. آن روز حسب الامر رفتم و صبح شنبه چیزی شنیدم. گمان نزاعی کردم. اسلحه برداشته با جمعی مریدان آمدم. دیدم کار گذشته است.

بیست و سوم - آن حضرت را سه بار زهر دادند و کار گرنشد: یکبار، یکی از اهل شهر - و آن شخص، آخر در غربت به سختی مرد، و اولادش به نزاع و نفاق مبتلا شدند؛ و دیگر از رؤسای دلوئی. آنهم همان روزها به زجر تمام علناً کشته شد؛ و سیم «خطیب باشی» از مریدان حاج آقا محمد شیرازی^{۱۷۰} در مشهد - در مدرسه دو در - نان خشک زهر کرده بود که به آب گرم میل فرمود و بعد از شش ساعت آن حضرت را سخت منقلب کرد، چنان که همه مایوس شدند. آن حضرت همه را دلداری داده، فرمود: ما را می کشند. اما حالا وقتش نیست. و بعد خود را به ادویه تریاقیه معالجه فرمود. پس از پنج روز که بستری بود و امید بهبودی نبود، برخاست. ولی تب و ضعف مفرط تا دو سه ماه بود و خود خطیب باشی در آن پنج روز، همه روزه به احوالپرسی می آمده، و معلوم شد

^{۱۷۰} - جناب حاج آقا محمد منور شیرازی عموی قطب سلسله نعمت اللهیه (جناب رحمت علی شاه شیرازی) بود. پس از آن که جناب رحمتعلیشاه با دستخط خویش فرمان جانشینی و خلافت خود را به نام آقای سعادتعلیشاه اصفهانی صادر و منتشر فرمود، نزدیکانش دچار تشویش فراوان شده و در صدد برآمدن به هر نحو ممکن از انتقال امر ممانعت به عمل آوردند. فلذا پسر بزرگ ایشان منصورعلی با خط خود فرمانی نوشته (نشریه صوفی - شماره ۴۰ - ص ۲۹) و به مهر پدر آن را مهور نمود، و حاج آقا محمد مجتهد شیرازی عموی آقای رحمتعلیشاه را جانشین ایشان معرفی کرد. بعداً اگرچه حقیقت این جعل سند بر ملا گردید به خصوص میرزا حسن اصفهانی - مشهور به صفیعلیشاه - به تفصیل حقایق پشت پرده را در نامه ای خطاب به آقا ملا محمد تقی محلاتی بر ملا نمود، و همچنین شخص میرزا منصورعلی نیز از عمل خود پشیمان شده نزد مرحوم سعادتعلیشاه توبه و اظهار ندامت نمود و به افشای حقایق مبادرت ورزید - که کلاً در رساله سعادتیه به قلم آقا عبدالغفار اصفهانی انتشار یافت - مع ذلک حاج میرزا آقا محمد شیرازی از دعوی خود دست نکشید و با عنوان «منورعلیشاه» - که خودش بر خودش نهاده بود - سلسله نعمت اللهیه را دچار انشعاب و افتراق نمود. پس از آن که جناب سعادتعلیشاه رحلت کرد. و امر زعامت سلسله نعمت اللهیه را بعد از خود به خلیفه خویش جناب سلطانعلیشاه گنابادی واگذار نمود - چنان که از متن نوشته کیوان قزوینی در سطور فوق برمی آید - برخی هواداران حاج آقا محمد به قصد از میان بردن قطب یگانه و منحصر بفرد سلسله - جناب سلطانعلیشاه و تثبیت امر بر حاج آقا محمد، به قصد قتل سلطانعلیشاه، ایشان را مسموم نمودند، اما ایشان از این واقعه جان به سلامت به در بردند. تفصیل حوادث مربوط به وقوع انشعاب در سلسله نعمت اللهیه و ساختن فرمانی مجعول، در بسیاری از مقالات و رسالات تحقیقی مانند نابغه علم و عرفان؛ سعادتیه؛ نامه های صفیعلیشاه در مقدمه دیوان اشعار وی؛ مقدمه کتاب حدایق السیاحه / چاپ دوم / انتشارات نور / ۱۳۷۰؛ و نیز تاریخچه تحولات سلسله نعمت اللهیه - انتشارات نور / پاریس / دی ماه ۱۳۷۷ / درج است. مسأله جعلی بودن فرمان حاج آقا محمد شیرازی از ابتدا مورد انکار طرفداران ایشان قرار داشت، و آنان دستخط و متن فرمان را اثر شخص رحمتعلیشاه می شمردند (گلستان جاوید، ج ۹ / دکتر جواد نوربخش / ص ۱۴؛ نشریه صوفی / ش ۵ / پاریس / مقاله ای با امضای گروه تحقیق نشریه صوفی). اما اخیراً در نشریه صوفی / ش ۴۰ / ص ۲۹ / آقای علی اصغر مظهري کرمانی - که یکی از اعضای هیأت تحریریه و تحقیقیه این نشریه و از نزدیکان جناب آقای دکتر جواد نوربخش کرمانی هستند - با استناد به صفحه ۳۹۵ / ج ۳ / طرایق الحقایق / رسماً اعلام داشته اند که سند مزبور به خط «منصورعلی» پسر مرحوم رحمتعلیشاه - و نه خود ایشان - است. (هیأت تحریریه عرفان ایران).

که کار او بوده. خواستند متعرض وی شوند. خود آن حضرت مانع شد و به اظهار لطف می فرمود، و در مراجعت از همین سفر بوده که روز می بایست حرکت نمایند. و آن حضرت در منزل شریف آباد، اول مغرب، امر به رحیل فرمود- در صورتی که برف شدیدی می بارید- همه به حیرت افتادند، ولی یارای دم زدن نداشتند. چون حرکت نمودند، برف منقطع شد و هوا گرم شد.

بیست و چهارم- در سنه ۱۳۱۲ بدون جهت شهرت یافت شهادت آن حضرت چنان که در همه بلاد دشمنان شاد، و دوستان به فریاد بودند، و از اطراف عریضه ها نوشتند. آن حضرت در جواب، اطمینان نوشتند، تا آن که عریضه شیراز که میرزا حسینعلی خان- که الحال امین مالیه سبزوار و از دولت ملقب به موثق السلطان است- نوشته بود- از زبان همه فقرا- رسید. در مجلس عام فرمودند و جواب را مرقوم داشتند که: شهادت امر بزرگی است، هنوز ما را آن سعادت نیست، و هر کس منتظر مرگ یا کشته شدن ما است آسوده باشد که ما هنوز مدتی دیگر هستیم و به آسایش زندگانی خواهیم کرد- تا قرب هشتاد. و در آن وقت عمر مبارکش ۶۱ سال بود و از آن دستخط نسخه ها برداشته شد و برای امتحان و تحقیق ضبط شد. از جمله نسخه ای برای شاهزاده محمدتقی میرزارکن الدوله- که در آن وقت والی فارس بود- فرستاد. و نیز در همان اوقات که در گنبد نیز این سخن واهی مترجماً از بلاد منتشر بود، روزی دیگر در حضور جمعی- که از جمله بعض معاندین بودند- فرمود: هر که منتظر مرگ ما است، نباشد. که ما هنوز هستیم، به آسایش تا پانزده سال دیگر. بعد قرانی است، اگر بگذرد (قران گذراندن؛ خلاص یافتن از محنت. م) تا مدت ها خواهیم بود.

بیست و پنجم- مکرر نقل می فرمود که ماه رضانی در اصفهان خدمت آقای سعادتعلی شاه بودم. اول ماه یکشنبه بود. چهارشنبه فرمود که باید شنبه روزه داشت - به قصد استقبال - ولی ابتدای روزه از شنبه خوب نیست، و جمعه بی پنجشنبه نیز خوب نیست. پس از فردا که پنجشنبه است شروع به روزه باید نمود. من در دل عرض کردم که خوب است ما را روزه از وجود بدهید. همان شب حالی چون خواب دست داد که آقای سعادت علی شاه حاضر شده، فرمود: دعوی بزرگی کردی. سر بردار و بنگر. چون دیدم دریای بی پایانی بودم ظلم. فرمود این بحر عدوان است. هر گاه از اینجا گذشتی وقت روزه وجودی است. و در هر مرتبه که نقل می نمود، می فرمود: هنوز که نگذشته ایم تا آن که چند روز قبل از شهادت باز این حکایت را نقل نموده، فرمود: نزدیک است.

بیست و هشتم- چند سال قبل از شهادت، روزی به اهل بیت فرمود: سخنی در دل دارم و می ترسم بگویم شما بیتابی کنید. اهل بیت جد و التماس نمودند، فرمودند: ما را می کشند، و محمد نامی می کشد. صبا یا فریاد زده بودند که زنده نباشیم و ببینیم. فرمود: شما نخواهید دید. آنها ساکت شدند، به گمان آن که زنده نخواهند بود. و مقصود این بود که این امر در پنهانی واقع می شود که شما نمی بینید. تا آن که حالا جمعی نقل می کنند که دو ماه به شهادت، عبدالله نام قاتل- در منزل ملاحسین و کربلایی حسین - ذکر کرده بود که آخر من ایشان را می کشم. یکی گفته بود که ایشان گفته اند اسم قاتل من محمد باشد. گفته بود: پس اسم من از این به بعد محمد باشد، و نیز

آن که اصل در قتل بود، نام او محمد است، اگرچه در مرتکبین نبوده.

بیست و هفتم - روزی فرموده که جمعیت مردم زیاد شده، باغبان ازلی اراده تراش دادن دارد. یا به وبای عام یا فتنه بزرگی، یا به هردو. وبعد از این فرمایش جنگ روس و ژاپن واقع شده، که قریب یک کرور نفس از طرفین تلف شده و بعدتا دو سه دفعه وبای سخت عمومی در بلاد ایران و خارجه واقع شده، عرض شد: هنوز تمام نشده؟ فرمود: هنوز که به ما نرسیده. وبعد نزاع مشروطه و استبداد که تا کنون صد و پنجاه هزار نفر کشته شده و هنوز دنباله دارد. شاید سخت تر هم باشد. و در همان بین قتل آن جناب واقع شد.

بیست و هشتم - هم در آن جمعه آخر، در اثنای فرمایشات فرمود: خدا رحمت کند، باباطاهر را که گفته:

هر آن باغی که نخلش سر به دربی مدامش باغبان خونین جگر بی

با آن که آن حضرت شعر کم می خواند. حضار به حیرت بودند که غرض از خواندن این شعر چه بود. تا آن که معلوم شد که قاتلها به توسل به شاخه درخت توت بالا آمدند.

ذکر خوارق عادات صادره در سر مزار مبارک آن حضرت

تاحال - که اوائل سنه ۱۳۳۰ است - و چند واقعه نوشته می شود، تابعها اگر وقایع آن جمع شود، کتابی علیحده ترقیم می شود.

اول - آن که چون شهادت آن بزرگوار در پنهان بود و اثر جراحی هم بود، گفتگوی شهادت بود، اما ظاهر نبود، و قاتل معلوم نبود، تا آن که خلیفه آن بزرگوار، حاج ملاعلی (نورعلیشاه ثانی) فرزند اکبر ایشان، برای در لحد خواباندن داخل در قبر شده سرقبر را به پرده پوشانیدند و تا قرب نیم ساعت در قبر خلوت داشتند و قتل و قتله برایشان مشهود شد. پس از بیرون آمدن از قبر، در میان دو هزار جمعیت نگاه به دوره نموده به اشخاص معین نظر تند نمودند - که خود آنها ملتفت شدند - و یکی به خندق قلعه رفته، فرار کرد و تا چهار ماه نیامد و گفت: حاج ملاعلی چنان نظری به من کرد که دانستم که مطلب را به من گمان دارد و پام سست شد؛ و دیگری از پشت قلعه فرار کرد؛ و دیگری خود را به خاک انداخته صاحب عزا شده، مشغول ناله شد. پس از فراغ، حاج ملاعلی فرمود: در قبر بر من منکشف شد که ایشان را کشته و مخنوق نموده اند و مرتکبین شش نفر بوده اند، دو نفر حاضر نبود، سه نفر به نگاه من سست شدند و یکی از بی حیایی اثر در او نکرد. و این در پرده بود، در ظاهر تابه مرور ایام، کم کم خود آنها یک یک کار را بروز دادند و بر حضار نزدیک با فراست هم معلوم شد و از همان وقت کانه تمام مردم دانستند که قاتل که بوده و محرک و آمرو ساعی و پول ده که بوده.

دوم - عصری، صبیبه بزرگ آن مرحوم به زیارت او رفته بود - پس از چند ماهی - و خانه کوچک خشتی که عاریه بر سرقبر ساخته بودند مقفل بود. در پشت در نشسته بود تا خادم بیاید. صدای زمزمه ای به گوش او رسیده، گوش فرا داشته صدای قرآن خواندنی شنیده، صبر نموده بود. کم کم نمایان شده آواز قرآن خواندن پدر را شنیده بود تا دم غروب. به سراغ آن صبیبه برآمده بودند. دختر برادر آن مرحوم و چند زن دیگر رفته به سراغ او، و همان صدا را شنیده بودند، تا دو ساعت از شب. عصر روز دیگر رفته همان صدا را با صدای «ربی - ربی» - که

مرسوم آن بزرگوار بود در حیات - شنیدند. محوشده بودند. جمعی دیگر هم آمده بودند. روز سوم خبر دادند حاج ملاعلی (نورعلیشاه ثانی) با میرزا محمد باقرو بعض مردهای دیگر خواستند بروند. آنها که جلو رفتند هر قدر گوش دادند نشنیدند.

(دنباله دارد)

رساله توجه آتم

ترجمه عبدالغفور لاری به اهتمام حامد ناجی اصفهانی

بسم الله الرحمن الرحيم والاستيفاق من ولي التوفيق

با ظهور شیخ اکبر محیی الدین عربی، بنیاد عرفان اسلامی، با تحولی ژرف روبرو گشت. آن چنان که سایه اندیشه‌های او بنیان تمام معارف پیشین را درنوردید، و تصوف شبه قاره، خراسان، ماوراء النهر، شیراز، و سایر بلاد را مجبور به تحول و رویکرد به آن نمود.

جایگاه اندیشه عقلی در معارف عارفانه - که پس از وی به عنوان یکی از ارکان عقلی جهان اسلام درآمد - طلیعه خوش ظهور «عرفان نظری» را به دنبال آورد. ولی از سویی ذهن پرتلاطم این عارف اندلسی، و موارد لوایح و لمعات ربوبی و غور در واقعات مانع از تربیت و انسجام آن توسط وی شد. از این روی شاگردان مکتب او همچون ابن سود مکی، و صدرالدین قونوی در انجام این مهم از اهمیت به سزایی برخوردارند. صدرالدین قونوی - که خود از پرورش یافتگان ابن عربی بود - با بهره‌گیری از استعداد باطنی و هوش وافر به نقطه‌ای دست یازید که تمام شاگردان و پیروان اندیشه ابن عربی به نحوی جیره‌خوار سفره اویند. چه تحلیل عقلی و انسجام افکار و اندیشه‌های ابن عربی بدون ورود به افکار قونوی امری ناممکن می‌نماید.

گذری بر زندگی قونوی

ابوالمعالی صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی مشهور به «شیخ کبیر» (متولد ۶۰۷ هجری - متوفی ۶۷۳ هجری قمری) در صغر سن پدرش وفات یافت، و مادرش به ازدواج محیی الدین عربی درآمد. وی از همان کودکی تحت نظارت ناپدری خود قرار گرفت و مراتب سلوک علمی و عرفانی را پیمود، آن چنان که بسیاری از اندیشمندان پس از او همچون قطب الدین شیرازی، سعیدالدین فرغانی، مؤیدالدین جندی، عبدالرزاق کاشانی، فخرالدین عراقی، و... از کرسی تدریس وی بهره‌ها بردند.

ابوالعلمای هم عصر خویش همانند خواجه نصیرالدین طوسی، جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی)، سعدالدین حموی ارتباط داشت، و مورد تمجید آنها واقع شد.

قونوی که خود تمام اندیشه‌هایش را وامدار ابن عربی می‌داند در وصیت خود باب معارف را از پس خود مسدود دیده، مگر آن که دسترسی به عقل اعظم و غوث اکبر فراهم آید و از آن بهره‌گیری ممکن شود. وی می‌گوید: «و اوصی اصحابی ان لا یخوضوا بعدی فی مشکلات المعارف الذوقیه مجملاتها، بل یقتروا عالی تامل الصریح منها و المنصوص دون تفقه بتأویل فیما سوی الجلی الصریح، سواء کان ذلک فی کلامی او (فی) کلام الشیخ رضی الله عنه، فهذه مسدود(ة) بعدی، فلا یقبلوا کلاما من ذوق احد. اللهم الا من ادراک منهم الامام

محمد المهدی. فلیبلغه سلامی»^{۱۷۱}

صریح عبارت وی مشعر بر وجود بالفعل حضرت مهدی-عج- است همچنان که ابن عربی خود نیز مدعی رویت آن حضرت در شهر فاس شده است. چه مقتضای اندیشه عقلی وی گویای وجود و مظهر تام حقیقت محمدی در تمام زمانها می باشد، و به گفته شیخ داود قیصری ترجیح در این مقام از آن کسی است که نسب صوری او به خاتم الانبیاء رسد و خلیفه باطنی او باشد. قونوی علاوه بر آن که وصی شیخ در معارف ربوبی بود، خود نیز برقللی در سلوک عملی دست یازید که شیخ او بدانجا نایل شده بود. وی در باب وصولش به مراتب اعیان ثابته و دریافت سر قدر گوید: « و اما ما شاهدته و ذقته و جریده من ذوق شیخنا رضی الله عنه و ارضاه، فاعظم واعلی من ان يتسلق الفهوم الیه او يستشرف العقول علیه. فانه كان يستجلی المعلومات الالهیه فی حضره العلم ویخبر عن کیفیته تبعیه العلم للمعلوم... علی کل حال وکان یشهد الاستعدادات التی للناس جزئیاتها و کلیاتها و یشهد نتائجها و ما یستمر کل استعداد منها الی منتهی امر کل انسان فی مرتبه شقاوته و سعاده... شاهدت ذلک منه فی غیر واحد و فی غیر تقنیه من الامور الالهیه و الکونیه و اطلعت بعد فضل الله و ببرکتہ علی سر القدر و محتدا الحکم الالهی... »^{۱۷۲}

اگرچند قونوی بیشتر مطالب خود را از شیخ اکبر گرفته است، ولی خود نیز- از آن رو که دارای مبادی معارف الهی می باشد، و بهره مند از ذوق الهی- به امداد روح القدس قادر به القای معانی ای افزون بر شیخ اکبر می باشد.^{۱۷۳} و گهگاه بدین نکات متعرض شده است. از جمله در پایان حال حضرت عزیر علیه السلام گوید: « هذا هو سر الحال العزیری الذی لم ینبه الشیخ- رض- و ما یعلق بسر القدره »^{۱۷۴} از آن رو که سخن فراوان است و مجال دیگری می طلبد، باگذری به فهرست واره آثار چاپ شده وی، به معرفی اثر حاضر خواهیم پرداخت.

فهرست واره آثار چاپ شده قونوی

این فهرست بر اساس نسخه های موجود در ایران فراهم آمده و بدین معنا نیست که در جای دیگر کتابی چاپ نشده است.

۱- اعجاز البیان در تفسیر سوره حمد

حیدرآباد. ۱۳۶۸ هجری. ق؛ ۱۳۸۹ هجری ق / تصحیح

عبدالقادر احمد عطاء/ این تفسیر در برخی از چاپ های مصریه نام التفسیر الصوفی خوانده شده است؛ قم / افسد حیدرآباد / نشر ارومیه؛ تهران ۱۳۷۵ / نشر مولی / ترجمه محمد خواجوی.

۲- اجوبه المسائل. پاسخ اول قونوی به پاسخ طوسی

^{۱۷۱} - ر. ک: مقدمه فکوک / ص ۲۶

^{۱۷۲} - بنگرید: فکوک / ۲۳۴ - ۲۳۵

^{۱۷۳} - قونوی خود رساله ای مستقل در مجموعه واردات و مکاشفاتش به نام « النفحات الهیه » گرد آورده است. این کتاب مشتمل بر بدایع افکار وی می باشد.

^{۱۷۴} - فکوک / ص ۲۳۵ و نیز / ص ۲۶۲

مراسلات

۳- تبصره المبتدی و تذکره المنتهی

تهران / نشریه معارف / سال ۲ / ش ۱ / ۱۳۶۴ / به تصحیح نجفقلی حبیبی تهران / ۱۳۶۰ هجری ش / ضمیمه
دو رساله درسیروسلوک / نهضت زنان مسلمان.

۴- رشح البال. پرسش های فونوی از طوسی

مراسلات

۵- شرح اربعین. انجام آن ناقص است.

ترکیه ... / به تصحیح حسن کامل ییلماز

قم / افست ترکیه / نشر بیدار / ۱۳۷۲ هجری ش.

۶- فکوک. گزارشی بر فصوص الحکم ابن عربی

تهران / حاشیه شرح منازل السائرین ملا عبدالرزاق کاشانی / چاپ سنگی / ۱۳۱۵ هجری ش.

تهران / افست چاپ سنگی فوق / نشر کتابخانه حامدی.

تهران / ۱۳۷۶ هجری ش / نشر مولی / به تصحیح و ترجمه محمدخواجوی.

۷- مراسلات. مجموعه گردآمده از هفت رساله به شرح زیر:

الف - مکتوب فارسی قونوی به خواجه نصیرالدین طوسی

ب - رساله مصححه، مدخلی علمی بر پرسش هایی که قونوی درصدد طرح آن بوده است.

ج - متن پرسشهای قونوی که به ظاهر رشح البال خوانده شده است.

د - مکتوب فارسی طوسی به قونوی که مدخل پاسخهای وی می باشد.

ه - متن پاسخ های طوسی به قونوی

و - پاسخ های قونوی به پاسخ های طوسی^{۱۷۵}

ز - هادیه - رساله ای مستقل در تأکید و تأیید پاسخ های قونوی که وی تحریر نموده است.

بیروت / ۱۴۱۶ هجری ق. نشر « جمعیه المستشرقین الآلمانیه » / به تصحیح مستر گوردون شوبرت

۸- مکتوب فارسی قونوی به طوسی

تهران / ضمیمه اوصاف الاشراف / به خط خوشنویس برجسته مرحوم کلهر / نشر انجمن خوشنویسان، و نیز

اسلامیه، و ...

۹- مطالع الایمان. گفتاری در سلوک به زبان فارسی

تهران / نشریه جاویدان خرد / سال چهارم / ۱۳۷۵ هجری ش / به تصحیح ویلیام چیتیک

۱۰- مفاوضات: مجموعه مکتوبات قونوی و طوسی

^{۱۷۵} - به گفته صاحبان تراجم طوسی پاسخ مجددی به نام مؤاخذات بر جواب های خواجه نصیرالدین طوسی نوشته است.

مراسلات

۱۱ - مفتاح الغیب. از مهمترین آثار قونوی در تأسیس بنای عرفان نظری
تهران ۱۳۲۳ هجری ق/ ضمیمه مصباح الامین (بالای صفحات)/ چ سنگی تهران/ افست چاپ قبل/ نشر وزارت
فرهنگ و ارشاد اسلامی

تهران/ ۱۳۷۴ هجری ش/ ضمیمه مصباح الانس (ابتدای کتاب)/ به تصحیح محمد خواجهوی
۱۲ - مفصحه عن منتهی الافکار

مراسلات

۱۳- نصوص^{۱۷۶}

تهران/ ۱۳۱۵ هجری ش/ ضمیمه شرح منازل السائرین کاشانی/ چاپ سنگی
تهران/ افست چاپ سنگی/ نشر کتابخانه حامدی

تهران/ .../ ضمیمه تمهید القواعد ابن ترکه/ چاپ سنگی

تهران/ ۱۳۶۲/ نشر دانشگاهی/ به تصحیح استاد سید جلال الدین آشتیانی

۱۴- نفحات الالهیه در واردات غیبی مؤلف آن

تهران/ ۱۳۱۶/ چاپ سنگی

تهران/ ۱۳۷۵ هجری ش/ نشر مولی/ به تصحیح محمد خواجهوی

تهران/ ۱۳۷۵ هجری ش/ ترجمه محمد خواجهوی

۱۵- وصیت شیخ

استامبول/ ۱۹۵۸م/ ذیل مجموعه SARKIY AT MECMUASI به اهتمام عثمان ارگین

تهران/ ۱۳۷۱ هجری ش/ در مقدمه مصحح کتاب فکوک/ تصحیح و ترجمه محمد خواجهوی

۱۶- هادیه

مراسلات

درآمدی بر اثر حاضر

نگاشته حاضر بر اساس یگانه یافت شده از آن در کتابخانه آستان قدس تهیه شده^{۱۷۷} که بنابر مقدمه آن
دارای ویژگیهای زیر است:

۱- این نگاشته ترجمان یکی از آثار ابوالمعالی صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی می باشد که اگر از
تصحیف کلمه «بیان» به «بیانی» اغماص گردد و کلمه بعد که بدون نقطه است به جای «به وجه»، «توجه» خوانده

^{۱۷۶} - پیش از این نگارنده این اثر را به عنوان رساله سیر و سلوک در میراث اسلام ایران، دفتر هشتم منتشر ساخته بود، که در اینجا با
پیشگفتار جدید و پاره‌ای تغییرات تقدیم می کند.

^{۱۷۷} - این اثر در ذیل یکی از مجموعه‌های فهرست نشده آن کتابخانه می باشد.

شود، این اثر ترجمه رساله «توجه اتم» از قونوی می باشد که متأسفانه با جستار نگارنده نسخه ای از اصل عربی آن در ایران به دست نیامد. ولی نسخه های متعددی از آن در ترکیه موجود می باشد. از قبیل: ایاصوفیا/۱۸۱۷؛ اسعدافندی/۱۵۳۴، ۱۶۹۵، ۱۶۹۹؛ حاج محموداسدی/۳۴۸۵؛ شهیدعلی پاشا/۱۳۶۲ و ...^{۱۷۸}

۳- ترجمه اثر حاضر توسط عبدالغفور لاری از عارفان مشهور اوایل قرن نهم هجری سامان داده شده است. بنا به گزارش علی واعظ کاشفی شاگرد وی، او از اولاد سعدعباد می باشد.

^{۱۷۸} - ر. ک: مقدمه فکوک / ص ۳۴-۳۵

متن رساله

بسمه تعالی

نموده می‌آید که در این اوان قبله ارباب علم و عرفان و قدوه اصحاب ذوق و وجدان، العالم المدقق الربانی، العارف المحقق الصمدانی، مولانا امین المله‌الدین، عبدالغفور اللاری-تغمده الله بغفرانه وسکنه ۱۷۹ بحبویه جنانه - رساله‌ای را که شیخ عالم مدقق و عارف مکمل محقق، وارث علوم سید المرسلین، قطب الموحدین، صدرالحق والمله والدین، محمد بن اسحاق القونیوی- قدس الله تعالی ارواحه و عظم فتوحه- در بیان ۱۸۰ توجه اتم املاء فرموده، به التماس بعضی از فقرا تسوید ترجمه کرده بودند. به حکم اذا جاء اجلهم لا يستقدمون ساعه ولا يستأخرون ۱۸۱ از مسوده به بیاض نرفته بود، و معرفت آخر از معارف لازمه مذکوره در آخر رساله ترجمه نیافته، حالا آن مسوده نقل کرده می‌شود، و ترجمه معرفت آخر که یکی از تلامذه ایشان به آن موفق شده الحاق نموده می‌آید.

قال عليه الرحمة والمغفرة (ب - ۱)

بسم الله الرحمن الرحيم

خداوندا سپاس و ستایش تو از ما نیاید. هر چه ما اندیشیم حمد و ثنای تو را نشاید. وما قدر والله حق قدره. ۱۸۲ ثنای تو آن است که خود را به آن ستوده‌ای. و در فاتحه اشرف ابنایها ۱۸۳ به زبان افضل انبیاء به لام عهد به آن اشارت نموده‌ای. صلی الله علیه وسلم و علی آله واصحابه وسلم. مقدمه و در او چهار قول است:

قول اول

در بیان ربط شخص به حق سبحانه

شک نیست که هستی ما از ما نیست، بلکه چیزی هست که پرتوی از او بر ما تافته و ظلمت عدم ما به نور وجود تبدیل یافته. چون پرتوی از آفتاب که بر زمین تابد و تاریکی وی به روشنی تبدیل یابد. یا آنکه ذات آن چیز بر ما تافت و ما به آن نور وجود یافته: الله نور السموات والارض^{۱۸۴} و بر این تقدیر مستفاد از آیه و هو معکم^{۱۸۵} معیت ذاتی باشد و قرب مفهوم از کریمه ونحن اقرب الیه من جبل الوریث^{۱۸۶} قرب به حسب ذات. چنانچه

۱۷۹- کذا صحیح: اسکنه

۱۸۰- در نسخه «بیانی» خوانده می‌شود.

۱۸۱- اقتباس از یونس / ۴۹: اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعه و لا يستقدمون

۱۸۲- ر.ک: اصول الکافی / ج ۲ / ص ۶۲۴

۱۸۳- ر.ک: اصول الکافی / ج ۲ / ص ۶۲۴

۱۸۴- نور / ۳۵

۱۸۵- حدید / ۴

۱۸۶- ق / ۱۶

بر تقدیر اول مراد معیت (الف - ۲) علمی و قرب به حسب علم است. و قیاس کن بر وجود، بقای خود را و وجود و بقای سایر خلق و کمالات ایشان را و چون حال بدین منوال باشد، نقص و فقر و تأثر و خست صفات ذاتی ما باشد، و به حکم « و من عرف نفسه فقد عرف ربه »^{۱۸۷} چون شخص خود را به این صفات شناخت، مبدأ خود را به مقابلات اینها از کمال و غنا و تأثیر و شرف صفات شناخت، و مبدأ موصوف به این صفات را « الله » گویند به لغت عرب.

فقره: (فرقه‌ای از) طوایف عالم اختلاف کرده‌اند در ربط شخص به حق سبحانه. اکثر طوایف بلکه اکثر افرادیان طریق اول اختیار کرده‌اند. و این طریق است روشن و قریب الفهم و جمعی طریق ثانی اختیار کرده‌اند؛ و ظواهر بعض آیات مؤید این طریق است از جمله آیت وهو معکم اینما کنتم^{۱۸۸} و آیه نحن اقرب الیه من حبل الوريد^{۱۸۹} چه متبادر از این دو آیه معیت و قرب به حسب ذاتی است. و قائلان به طریق اول این دو آیت را از ظاهر صرف کنند و گویند مراد معیت و قرب به حسب علم است. یعنی علم او محیط است، و نزدیکتر است علم او به ما از رگ گردن. و کلام بسیاری از مشایخ طریقت - قدس الله اسرارهم - ناظر به طریق ثانی است. از آن جمله تعلیم محمد بن سوار، خواهرزاده (ب-۲) خود را سهل بن عبدالله تستری - قدس سرهما - که وی را در صغر سن این تعلیم کرده‌اند که: « الله معی، الله شاهدی، الله ناظری » و دیگر ابیاتی که بر زبان خواجگان ماوراء النهر گذشته، قدس الله تعالی اسرارهم:

ای کمان و تیرها بر ساخته	صید نزدیک و تو دور انداخته
نحن اقرب گفت من حبل الوريد	تو فکنده تیر فکرت را بعید
هر که دور اندازتر او دورتر	از چنین صیدی است او مهجورتر ^{۱۹۰}

و مختار صاحب این رساله نیز این است، چنانچه بعد از این معلوم شود.

قول دوم

چون شخص مبدأ خود را شناخت و ملاحظه نمود که آنچه یافته از نعمت وجود از اوست یا خود اوست، شک نیست که وی را بالطبع میل (و) کششی به جانب او حاصل آید؛ و مثل این میل در طبایع بهایم و سباع مرکوز است که به ولی نعمت خود میل کنند، و چون شخص عاقل نظر اندازد به فعل جمیلی که این نعمت اثر آن است او را میل دیگر پیدا شود و به فاعل فعل، و چون نظر کند به مبدأ این فعل از صفات کمال، و چون علم و قدرت و ارادت - مثلاً - میلی دیگر متجدد شود، چه فطرت عقل بر این وجه است که صاحب کمال را دوست (الف - ۳) گیرد، و شاید که شخص را در بداء حال میلی افتد به آن ذات بی ملاحظه این مورد، و این را محبت ذاتی گویند که مبنی است از مناسبت ذاتی، و دال است بر کمال استعداد مرتجلی ذاتی را. تمثیل چون کریمی شخصی را انعامی

^{۱۸۷} - مصابیح الانوار / ج ۱ / ص ۲۰۴: غوالی اللالی / ج ۴ / ص ۱۰۲

^{۱۸۸} - حدید / ۴

^{۱۸۹} - ۱۶ /

^{۱۹۰} - رک: مثنوی معنوی. دفتر ۶ / ۲۳۵۴ با اختلاف

کند چند نوع میل نسبت به آن کریم متصور است:

اول: از جهت نعمتی که به آن شخص رسیده؛

دوم: از جهت انعام که فعلی است جمیل؛

سیوم: از جهت خلقی که مبدأ این فعل شده و صفت کمالی است؛

چهارم؛ میل به ذات او بی ملاحظه این امور. وهمچنین (است) حال نقاش چون صورت زیبایی کشد.

قول سیوم

پوشیده نیست که معرفت و میل و محبت به الله تعالی مستلزم توجه و قرب به اوست. و آدمیان در این توجه و قرب متفاوتند- به حسب تفاوت درجات معرفت- و میل بعضی از ایشان به مزید قرب مخصوص بوده اند، حق سبحانه ایشان را مطلع ساخت بر آن که سعادت- یعنی لذت دایمی- منوط است به تقویت معرفت و میل و توجه و قرب؛ و شقاوت- که الم دایمی است. منوط است به اهمال این. و نیز مطلع ساخته ایشان را بر طریقی که مفضی شود به تقویت امور (ب-۳) مذکور، و آن عبارت است از اعتقادات حقه و ارتکاب اعمال مقربه و اجتناب از اعمال مبعده.

و این طایفه را بعد از تقویت امور مذکور و حصول غایت قرب به محض افضال و انعام به بندگان سفیر خود گردانید که این معنی را به خلق رسانید. و پس خبر داد به زبان ایشان که خلق آدمیان برای عبادت است، یعنی بندگی و شناخت که متضمن توجه به او است، و امر کرد^{۱۹۱} به توحید یعنی یکی را گفتن بس یکی را بودن، و ترغیب کرد به آگاهی خود و اقبال بر او، و توجه به او بر وجهی که صافی باشد آن توجه از شرک جلی که غیر را اله گرفتن است و از شرک خفی که غیر را منقاد و تابع بودن است.

و در تصور و میل و بیم، داد از غفلت و فراموشی که منافی دوام توجه است، و از مغرور بودن به تسویلات و تمویهات نفس و شیطان که موجب توزع و تفرقه توجه است، و خواندن به آن که به تخلیه قوت مدر که از غیر حق سبحانه متعرض به نفحات وجود او باشیم، و وعده فرمود به اجابت. چون او را می خوانیم، و بخشیدما را فیضی خاص که از وجه خاص است، نه از (الف-۴) سلسله ترتیب و معنی، وجه خاص معلوم شود.

قول چهارم

بدان که لطیفه مدرکات انسانیه اشرف آن چیزی است که در عالم انسانی است؛ زیرا که او متنوع است و آنچه در نسخه وجود انسانی است همه تابع اویند، و دیگر آن که محل نظر حق است، و منزل تدلی و جلوه گاه تجلی او است. و دیگر آن که مهبط امر و نهی و خطاب و عتاب اوست و دیگر آن که محل توجه است به حق سبحانه و تعالی.

و توجه را در جاتی است و تفاوت درجات او به تفاوت درجات لطیفه مدرک است؛ چه او را به اعتبار آن که مدبر بدن است «نفس» گویند، و درین هنگام توجه او به حق سبحانه از راه نهانی به آن اعتبار خواهد بود که

^{۱۹۱} - م: بامر

حق سبحانه تحصیل اسباب به عیش و تنعم و کند، نه به ذات مطلق، و نه به آن ذاتی که قهار و منتقم است مثلاً، و به اعتبار آن که دریابنده است به طرق متعارفه از فکرو اعمال حواس و غیر ذلک او را. و در این هنگام توجه او به حق سبحانه به وجهی خواهد بود که نظر عقل به آن رسد. و به اعتبار آن که از عالم ملکوت است او را «روح» گویند، و در این هنگام توجه او به حق سبحانه به اعتبار صفات تنزیهی است که مناسب حال مجردات است و قیاس کن برین «سر» و «خفی» را که به اعتبار ترقیات به درجات تلطیفات و درجات بساطت است، (ب-۴) و به اعتبار آن که او را هیأت اعتدالی پیدا شود، میان حقایق الهی و کونی روحانی و جسمانی فلکی و عنصری، بی غالبیت و مغلوبیت، چنانچه مقتضای میزان عقل و شرع است او را قلب گویند؛ و این هیأت اعتدالی پیدا شود، بعد از ریاضت به چشاندن شربت شوق طفل راه را.

چنانچه در بدو حال طفل را شیری چشانند، و بعد از تزکیه و زوال حکم انحراف به واسطه استیلای اعتدال ربانی بر اعتدالات روحانی و طبیعی فلکی و عنصری، و چون چنین شود حقیقت قلبیه که عرصه او گشاده و احکام شأن او منبسط است ظاهر شود، چنانچه سیاهی از میان زاج و آب و مازو^{۱۹۲}، و آتش از میان سنگ و آهن ظاهر شود، و از ابتدای این کار تا انتهای درجات بسیار است، هر که کلیات و اصول این کار بداند حقیقت اسلام و ایمان و ولایت و نبوت و رسالت و خلافت و کمال و قدر مشترک میان اینها، و محیز هر یک از دیگری بداند. و بدانکه سیر و سلوک و ریاضت از برای تحصیل این هیأت اجتماعی اعتدالیه است! تا که عین (م: غیر) صورت قلبیه و حکم او ظاهر گردد، و چون صورت قلبیه به ظهور پیوندد، و از حقیقت (الف-۵) صافی گشته، از کشاکش و کدورت جسمی طلب توجه به جناب حق سبحانه منبث گردد، و چون صفتی که مقتضی این طلب است بر باقی صفات - که مقتضی خلاف این طلب است - غالب آمده است و مستولی گشته، هر آینه عزیمت و ارادت او به ضرورت وجدانی گردد، و قصد تفریح دل کرده، توجه کند به حق سبحانه بر آن وجه است و معلوم اوست یعنی ذاتی مطلق نه مقید به تنزیه از مناسبات جسمانیات، خواه آن تنزیه به نقل ثابت شده باشد - چنانکه متکلمان گویند - یا به ظن عقل - چنانچه حکما گویند - و نه مقید به تشبیه - چنانچه به چشمه گویند - بلکه ذاتی فی حد ذاته، معرا از هر یک و یا مجموع و مستوعب جمیع اوصاف، خواه حسن آن وصف ظاهر باشد، و خواه پوشیده، و چه هیچ وصف جز مستحسن نباشد، و به سر او هیچ عقلی و فکری و وهمی و فهمی نرسد، بلکه او چنان است که خود خبرداد و تعریف کرد، ظاهر شود بر هر کس که خواهد، چنانچه خواهد، اگر خواهد ظاهر شود، در هر صورت، و اگر خواهد مضاف نشود به او، نه صورتی نه اسمی و نه رسمی، و اگر خواهد صادق آید بر او هر حکمی، و نام برد خود را به هر نامی، و به خود آنچه مضاف سازد هر وصفی، و با (ب-۵) این همه منزله است (م: منبره) از آنچه لایق جلال او نیست، و به نسبت منزله از آنچه ثابت است او را بی شرط یا به شرط، خواه آن شرط واحد باشد و خواه متعدد، و چون روی آورد به چنین ذاتی، و احکام کثرت منمچی گردد در وحدت توجه، و نقشی و پیوندی و التفات به امری نماند، میان او و جناب اقدس ذات مناسبت ثابت شود، این هنگام دل مستعد تجلی شود و منزل تدلی و منصفه و

^{۱۹۲} - باید دانست که این ترکیب برگرفته از شیوه ساخت مرکب به نزد پیشینیان است.

جلوه گاه تجلی. و خلاصه کلام در این مقام آن است که توجه کند به حق سبحانه چنانچه معلوم او است سبحانه، یعنی توجه هیولانی الوصف یعنی به وجودی که فی حد ذاته نه فاعل است و نه قابل، و به حسب مراتب و تنزلات هم فعل است و هم قابل، و اما وجه آن که توجه بر این وجه می باید دو است؛ یکی آن که تاموافق حق باشد چنانچه هست؛ و دیگر آن که اگر تقیید کند آنچه مترتب گردد و فیض خواهد مناسب آن قید، نه مناسب ذات رفیع الدرجات، و چون این ذات رفیع الدرجات نسبت او به جمیع مقابلات برابر است آینه و مدرکی تواند بود که مناسب او باشد، و نسبت او به جمیع مقابلات برابر باشد، نه آنکه منحرف باشد به جانبی، و آن آینه لطیفه شریفه انسانی است (الف - ۶) گاهی اگر هیأت اعتدالیه پیدا کرده باشد. و مصون باشد از انحراف، و اوست مرآت کل یوم هو فی شأن (الرحمن/ ۲۹) و حق را در هر صورت که ظاهر شود باز شناسد، به خلاف آن که اگر منحرف باشد حق را باز نشناسد، مگر به آن وجهی که مناسب حالت انحراف اوست. و چون دریابنده حق مطلق نیست مگر مرتبه قلبیه از اینجاست که حق سبحانه خبر داد به لسان بشیر نذیر صلی الله علیه وسلم که: « ما وسعنی ارضی و لاسمائی و وسعنی قلب عند المؤمن النقی»^{۱۹۳} یعنی نمی گنجاند مرا باطلائی که مراست نه آسمان و نه زمین و می گنجاند مرا دل بنده مؤمن پاکیزه. به قلب، مراد در حدیث همین قلب است که مذکور شده، نه لحم صنوبری. چه او از آن حقیرتر است که حق در وی گنجد. آری! بخاری لطیفه که در تجویف ایسرین لحم صنوبری است متعلق آن قلب است، و تصرف او در بدن به واسطه آن است، و چون شخص صاحب دل شود توجه او اعلای توجهات باشد، چه متعلق توجه او حق سبحانه چنانچه خود را داند، و نیز اتم و اثبت توجهات است، چه فتور و تفرق در این توجه نتیجه انحرافی است، و انحراف و در حالت اعتدال مفقود، پس چنین شخصی وجدانی التوجه باشد.

گویند که مبتدی تام الاستعداد (ب- ۶) را توجه به آن ذات رفیع الدرجات است با آن که او را هیأت اعتدالیه پیدا نشده، زیرا که توجه او شربی^{۱۹۴} است از آن توجه، چه از راه نهانی به واسطه حکم انحراف، قبله توجه او امری است که مناسب حال انحراف اوست، با آن که استقامت او برین وجه متعذرست.

سالک می باید که سعی نماید در مراتب ذکر، و در مرتبه ای توقف ننماید. اول مرتبه ذکر: مداومت بر ذکر ظواهر است - یعنی ذکر لسانی - از جهت دفع خواطر. و مداومت بر ذکر باید که از روی جد و جمعیت خاطر باشد بی فتور باشد، اما چنان نسازد که مزاج روی در انحراف نهد، و ذکر باید که حضور باشد و مراقبه حق کند در این ذکر به آن وجهی که معلوم اوست - یعنی ذاتی مطلق چنانچه گذشت - حضرت شیخ محیی الدین قدس الله سره فرموده که مراد به الله وجودی است که او را هیچ مکونی^{۱۹۵} تقیید نکند، پس چون خواطر خفت یابد یا نماند، این هنگام، لطیفه مدر که ناطق شود به همان ذکر، یا به ذکر که حق می داند که مناسب استعداد او است و انفع

^{۱۹۳} - تحاف الساده المتقین / ج ۷ / ۱۲۳۴ / « لا یسمعی ... »

^{۱۹۴} - کذا فی الاصل

^{۱۹۵} - م : و

است او را در این وقت. پس به مقتضای ان الله لرووف بالعباد^{۱۹۶} او را به آن مشغول سازد، و چون دل گویا شود به ذکر، ترک کند ظاهر را، بر ذکر قلبی مداومت نماید، تا آن هنگام (الف-۷) که از خود باز یابد که می تواند دل را از ذکر فارغ ساختن پس کوشش نماید در تفریح دل آن قدر که تواند؛ زیرا که مقصود اصلی خلوباتن است که بر او مطالب کلیه مترتب است؛ پس اگر خواطر مزاحمت آرد، و قادر باشد بر رفع مزاحمت خواطر، در رفع آن و موجبات آن کوشد؛ و اگر نتواند توسل به ذکر باطنی جوید به توسط حروف و الفاظ، چه ادراک معانی بی - الفاظ متغیر است، نه آن که به تکرار خالی مشغول شود. چنانچه در حدیث النفس می باشد. و اگر به این نیز رفع نشود توسل به ذکر ظاهری جوید با حضور دل و مراقبه حق - بر آن وجه که مذکور شد - تا آنکه خواطر مغلوب شود.

طریق ذکر بوجه مذکور مرعی می باید داشت در جمیع کارها، مگر در سخن کردن که این طریق مرعی نتوان داشت. و چون خواهد که مهمی شروع نماید الله تعالی را یاد کند - با حضور دل و توجه به آن جناب - و بگوید: « اللهم کن وجهی فی کل وجهه و مقصدی فی کل قصد و غایتی فی کل سعی و ملجائی و ملاذی فی کل شده و مهم و وکیلی فی کل امر و تولی محبه و غایه^{۱۹۷} فی کل حال». یعنی خدایا چنان بساز که به هر چه روی آرم به تو روی آورده باشم و در هر (ب-۷) قصدی مقصود تو باشی، و غایت و نهایت هر کاری تو باشی، و در هر شدتی و مهمی تو ملاذ و ملجاء باشی (و وکیلیم در هر امر تو باشی)، و در هر حال متولی تو باشی از روی محبت و عنایت^{۱۹۸} چون این دعا بخواند شروع نماید در آن کار - خواه فکر باشد یا قول یا عمل - و در زمان اشتغال به آن کار به ذکر خاطر باشد، و چنان نشود که به همگی مشغول آن چیز شود: زیرا که حق سبحانه حیب خود را - صل الله علیه وسلم - فرموده که: در هیچ وقت از او غافل نباشد، آنجا که فرموده و اذکر ربک فی نفسک تضرعاً و خفیه و دون الجهر من القول بالغدو و الوصال و لا تکن من الغافلین (اعراف/۲۰۵). یعنی یاد کن پروردگار خود را در بامداد و شبانگاه از روی تضرع و نیاز و خفیه از روی ترس، نه به آواز بلند. و با این در هیچ وقت از او غافل مباش! اگر چه دیگران را آن دو وقت کافی است تو را کافی نیست. چون امر کرد حیب خود را به دوام توجه، و ما را ارشاد فرمود به متابعت او - صل الله علیه وسلم - آنجا که فرموده: لقد کان (لکم) فی رسول الله اسوه حسنه (احزاب/۲۱) یعنی به تحقیق شما را اقتدایی نیکو است، در شأن رسول خدای (الف-۸)، پس ما را نیز غافلی نباید بود و طریق بدعت نباید پیمود، پس هر گاه که طریق مذکور را کیش خود سازی، حضور توبه خداوند زیادت و سلطنت و غلبه ذکر قوت گیرد و مرتبه قلبیه که به منزله فرزند و نتیجه است از مشیمه طبیعت تو بیرون آید، و نفس پاکیزه گردد، و صفات و اخلاق از لوث طبیعت به در آید، و به واسطه استیلای وحدت آئینه دل مستوی و هموار شود، و بلندی و پستی که منافی همواری زایل گردد، و مناسب پروردگار شود در وحدت و

^{۱۹۶} - اقتباس از بقره/۲۰۷ و آل عمران/۳۰؛ و الله روف بالعباد

^{۱۹۷} - کذا. بالترجمه

^{۱۹۸} - کذا. سازگار نیست.

سعت اطلاق و تقدس و تنزه از کدورات که لازم کثرت تعلقات کونیه است.

پس اگر این حال ملکه گردد و این معنی متمکن شود، هر آینه میان حق سبحانه و تو، دردیگر گشاده شود که هیچ واسطه در میان نباشد. یعنی به آب فیضی که از ممزوجه خاص است گشاده گردد، پس بدانی که در آنی و آنچه بر آنی و بدانی آنچه مقابله (کذا) توسل با حق و خلق، و بدانی مال خود را، و باید که همین توجه مذکور حال تو باشد در هر توجهی که پروردگار خود کنی، چه در عبادت و چه در دعا و آنچه به او از جهت تحصیل مهمات کلیه و جزئی. پس در طلب رزق مثلاً توجه به ذات مطلق باید کرد که همه اعتبارات (ب- ۸) در حیطه تو است، نه توجه به اسم الرزاق. و «الله یقول الحق و هو یهدی السبیل» (احزاب/ ۴) یعنی خدای تعالی به زبان اولیاء خود می گوید حق را، و اوست که می نماید راه راست (را).

تذکره: در مزید ایضاح مجملات گذشته.

مقصود از ترقی در ذکر و توجه، احیای مناسبت است که میان حق سبحانه و بنده بوده و به واسطه احکام خلقیه و خواص صفات امکانیه مستهلک گشته، یعنی خلقت بر حیثیت غالب آمده. و احیای این مناسبت متحقق نمی شود مگر به قطع تعلقات، خواه آن تعلق آشکارا باشد بر این کس و خواه پنهان و خواه متعلق آن ظاهر باشد و خواه مخفی. و به فارغ گردانیدن دل از جمیع ارتباطات که بعد از ایجاد پیدا شد میان کس و اشیاء خواه داند آن را و خواه نداند. و از جمله تعلقات که این کس نمی داند این است که آباء علوی و عقول و نفوس را دخلی است در تحقق این کس. و از هر کدام از اینها در او اثری است و این کس از راه نهانی به آنها فرود آمده و انس گرفته و او را به آن شعور نیست، و چنانچه احیاء و مناسبت موقوف است بر قطع جمیع تعلقات و ارتباطات، موقوف است بر تحصیل هیأت اعتدالیه (الف- ۹) میان قوای^{۱۹۹} روحانیه و بدنیه، خواه آن قوت مبدأ فعل باشد و خواه مبدأ انفعال. یعنی چنان نشود که جانب روحانیت بر جانب جسمانیت غالب آید. که آن شخص در حکم ملک شود- یا جانب جسمانیت غالب آید- که آن شخص حکم حیوانات عجم گیرد، بلکه برزخی باشد میان جانین. و چنانچه صاحب شریعت- صلوات الرحمن علیه- به آن اشارت فرموده. و این حالت توسط در جمیع امور می باید چه در علم و اعتقاد، و چه در صفات و اخلاق، و چه در باعث و قصد و توجه؛ پس توجه به چیزی و قصد امری نکند مگر آن که صاحب شریعت به آن فرموده باشد، و هر چیزی را باعث ندارد، مگر آن که آن چیز مرضی صاحب شریعت بوده باشد، و چون این ملاحظه لازم گیرد جمیع افعال اختیاریه^{۲۰۰} به او سنجیده گردد.

و برین قیاس کن اخلاق و صفات و اعتقاد و علم! بلکه در جمیع حرکات و سکانات ظاهری و باطنی حالت توسط و حکم صاحب شریعت منظور دارد، و اگر او را چیزی حاصل شده باشد سعی کند که مرکز کمال- که نقطه اعتدالی است- برساند، یعنی قریب شود به آن، و این معنی را ملک (ب- ۹) و ملکه خود بسازد تا که به واسطه اعتدال مزاج معنوی میان امور مذکوره و میان نسبت و اضافات که میان حق و خلقت به طریق انفراد با

^{۱۹۹} - م: قوی

^{۲۰۰} - م: اختیار

اشتراک بین الحق و الخلق مستعد نفخه ثانیه گردد، چنانچه به واسطه مزاج اعتدال صوری مستعدنفخ روحی شده بود. و در این هنگام ولادت ثانیه- که بیرون آمدن روح است از مشیمه طبیعت متحقق گردد، و بر آن حیاتی مترتب شود که به موت طبیعی زایل نگردد، و به واسطه این استعداد جزوی که بعد از وجود است و به فیض وجود است سراسر استعداد کلی که جامع جمیع استعدادات است و سابق بر وجود به آن قابل وجود است ظاهر گردد. پس چون تمام شد حاصل شود نفخه ثانیه از جانب حق سبحانه و حیاتی تازه که به موت طبیعی زایل نگردد، و آن حامل سری است که تعبیر از آن به «تأیید قدسی» کنند، چون در حق انبیاء ظاهر شود و به «تأیید ملکی» کنند چون در حق کامل اولیا ظاهر گردد و به تجلیات آسمانی و صفاتی چون در حق غیر کامل از اولیا پیدا شود. و بعد از این دیگر تجلی ذاتی پیدا شود که مستلزم اموری است که تغییر از آن نتوان، و اموری (الف-۱۰) که سر آن نداند غیر کامل- اگر چه صاحب علم با ذوق معین با حال باشد-.

فصل

چون شناختی این را بدان که تاریکی و زنگ دل‌های بیشتر مردم از تعلقات شهوانیه و خواص امکانی است که جهت ضعف مناسبت شده میان حق و بنده، چه لازم تعلقات شهوانیه و خواص امکانیه کدورت و ظلمت و نقص و کثرت است و جناب حق سبحانه موصوف به اضداد اینها- که نوریت و ضیا و کمال و وحدت است- (می‌باشد)، و با وجود این حال محاذات و مواجهه آینه دل با حق سبحانه متعذر است، و انتقال از این خصوصاً که دفعی باشد متغیر. و آن که گفته شد که مناسبت ضعیف شده نه آن که مفقود گشته، بنابراین است که سر حق پوشیده است در هر کس، بل در هر چیز، اما به احکام خود ظاهر نیست، زیرا که محبوب شده به احکام ظلمانیه امکانیه و صفات وجودیه. پس اگر شخص در خود طلب حق سبحانه دریابد، بداند که از آثار و احکام آن سرمستحسن است؛ زیرا که پیش این طایفه محقق شده که غیر حق مستحیل است که طالب حق باشد. بلکه^{۲۰۱} هر کس هر چه طلبد و به آن محبت پیدا کند نیست الا (ب-۱۰) بنابراین که مناسب آن در او چیزی مستحسن است که از آن جهت او را طلبیده، و سر طلب طالب نیست مگر آن که حق مقید مستحسن طالب اتصال می‌شود به حق مطلق، و به کمالات حقیقیه او، یعنی کمالاتی که مناسب کمالات مطلق باشد: پس فرع به اصل ملحق شود و کمالات کلی به این جزء؛ و ظاهر گردد چنانچه وصف کند کلیه، واحاطه و به این جزء محاط محقق شد، و این که کمالات کل به این جزء ظاهر می‌تواند بنابر آن است که مفارقتی نسبی میان کل و جزء از بعض وجوه حاصل آمده بود که آن عوارض امکانیه باشد: والله اعلم.

فصل

چون بنده- به سبب غلبه احوال امکانیه- بعید المناسبه افتاده از حق، پس اگر در بعض اوقات، دغدغه طلبی پیدا شود- چنانچه گذشت- فرصت را غنیمت دانسته این دغدغه را تربیت کند: بمفارقت صورت کثرت به تدریج. و صورت تدریج آن است که او را از مردم متفرد و منقطع شود تا که نوع مناسبتی میان بنده و پروردگار او

^{۲۰۱} - م: بلک

وجود گیرد، بعد از آن استعانت نماید- چنانچه مذکور شد- و قصد تعطیل قوی^{۲۰۲} مدر که حسیه و خیالیه (و) عقلیه کند که اینها اعمال نکند و از خواطر محفوظ دارد، وهم خود را جمع سازد و عزیمت را (الف-۱۱) محقق گردانید، بعد از آن التفات نماید به جناب حق به ملازمت ذکر که مرشد از برای او تعیین نماید یا حال و استعداد او تقاضا (ی) آن کند، و چون ذکر از روی معنی حقانی بلکه حق، پس او برزخی است میان خلق و حق که از هر دو جانب نصیب دارد به واسطه اشتغال به این برزخ مناسبتی اتم از مناسبت سابق وجود گیرد، و چون ذاکر به ذکر انس گرفت، در حکم آن است که جدا شد از عالم کون و محی^{۲۰۳} دقیقه مناسبت گشت میان حق و خود. و درین هنگام حکم وحدت حقیقی روی در غلبه آورد و احکام کثرت روی در اختفا، بعد از آن چون منتقل شود از ذکر ظاهر به ذکر باطن، و دل او گویا شود به ذکر بی^{۲۰۴} عمل و تکلفی، خصوصاً که گویا شود به ذکر که درباره او تعب نکشیده باشد، بلکه ۲۰۵ به حسب استعداد حاصل گشته بود، بعد از او از صور عالم و احکام متکثره بیشتر و قرب مناسبت اوبه حق اتم باشد، و چون به واسطه امور مذکوره عزیمت قوت گیرد و رغبت بسیار شود، استیلائی حق مستجن ظاهر گردد، احکام امکان ضعیف و مغلوب شود، پس دل بنده نورانی گردد و صیقل یافته (ب-۱۱) شود و صافی از صفات امکانیه، و آینه جوهر دار شود و اعتدال باید، از جهت آن که سطح آینه دل استقامت پیدا کرد. و کثرت به وحدت تبدیل یافت، چنانچه در مرآت محسوس یکی از اسرار آینه که حق سبحانه اظهار کرده است آن است که مثالی باشد آینه دل انسان را: چه صفای این آینه به همواری اجزای اوست، و دور بودن از ناهمواری مانند بلندی و پستی و اعوجاج شکل و حصول چیزی مانند موی در وی، چه هر کدام از اینها موجب آن است که صورت چنانچه واقع است مدرک نشود، خصوصاً که شکل مرآت مخالف شکل صورت باشد، و اعتدال مرآت بعد از همواری سطح او، هیأت مستدیره است که افضل اشکال است و اقرب اشکال به اطلاق و بساطت بنا بر عدم خطوط و زاویه. و از این جهت است که افلاک و آنچه مرکوز است در ایشان مستدیرند، چه افلاک و آنچه مرکوز است در ایشان، اوایل اجسام اند- که از حق سبحانه صادر شده اند به توسط ۲۰۶ ارواح، و چون مبدأ و وسایط بسیطند و صاحب فضیلت مناسب آن است که آنچه صادر شود از ایشان بسیط باشد و صاحب (الف-۱۲) فضیلت، فافهم، یعنی از این تفصیل چیزی فهم کن!

فصل

باز گردیم به اصل سخن. سالک همیشه منتقل می باشد از صورت ذکر به معنی ذکر و باطن او، و از تلفظ به لسان به نطق دل به همان ذکر یا غیر آن، که استعدادش مقتضی آن است، و باطن ذکر غیر معنی ذکر است. چه معنی ذکر مدلول عبارت است و آن صورت ذکر گویند، و باطن ذکر حقیقت ذکر است، و آنچه مترتب شود بر آن از

^{۲۰۲} - در نسخه چنین است. به جای قوای

^{۲۰۳} - در نسخه چنین است

^{۲۰۴} - م: نی

^{۲۰۵} - م: بلک

^{۲۰۶} - م: = و

توجه به مذکور به طریق ذوق و وجدان، و نتیجه آن عروج است و سقوط احکام کثرت. و مراد به سقوط، استهلاک و مغلوب شدن است نه رفع کثرت؛ بلکه چنان باید که حالت او، عکس آن حالتی بشود که سابقاً بوده، یعنی که جانب حقیقت بر جانب خلقت غالب آید- چنانچه سابقاً جانب خلقت بر جانب حقیقت غالب بوده- پس چون کمال یابد وحدت و صفا و متلاشی نشود احکام کثرت خلقیه امکانیه، و ثابت شود مناسبت میان جناب حق و میان قلبی که حال او این باشد، پس در این هنگام ظاهر شود حق مستجن در بنده از جهت زوال موانع، و او را پیوندشود به تجلی که فرودمی آید از حق به او، پس جمله قوای (ب-۱۲) ظاهره و باطنه، بلکه جمله صفات او از حالت خود بگردد- که زمین جسد غیر از زمین سابق شود، و سماوات روح و روحانیات غیر آن روح و روحانیات سابق شود- از جهت آن که قیامت او قائم گردد؛ چه از ارض جسد مبعوث گردد و قیامت او مستقیم شود- از جهت بیرون آمدن از گرانی بار طبیعت- و مضمون آیه «و برزوا لله الواحد القهار» (ابراهیم/۴۸) در این قیامت صغری ظاهر گردد، یعنی که حق سبحانه به صفت یگانگی و قهاریت- که فنای شخص کرده- ظاهر گردد، و ظهور اشیاء مستند به او باشد، چون چنین شود اعتقاد او در شأن هر چیز رنگ دیگر گیرد، چه مدرک در این مرتبه حقی است، و زبان حال او این تلاوت کند که «و بدا لهم من الله ما لم یکنوا یحتسبون» (زمر/۴۷) یعنی که ظاهر شود مرایشان را از جناب خدای چیزهای که ایشان را چشم داشت آن نبوده باشد، و آنچه بعد از این پیدا شود ممکن نیست بیان. بلکه واجب است ستر و کتمان آن و «کل میسر لما خلق له»^{۲۰۷} یعنی هر کس توفیق داده می شود مر آن چیزی را که خلق او برای آن است، و استعداد و مقتضی آنچه فیض حق سبحانه تابع استعداد است.

خاتمه

(الف-۱۳) آنچه در این عجاله مذکور شد اصلی است جامع مطالب، که هر کس به حسب استعداد خود از او نصیبی می گیرد (ما یفتح الله للناس من رحمه فلا ممسک لها و ما یمسک فلا مرسل له من بعده و هو العزیز الحکیم) (فاطر/۲) یعنی دهنده و گیرنده حق سبحانه است، هر باب رحمتی که بگشاید خدای تعالی هیچ کس آن را نتواند بست، و آنچه حق سبحانه ببندد و باز دارد کسی نتواند گشاد، و اوست بر همه غالب، و اوست حکیم که چیزها را چنانچه هست داند و چنانچه باید کند، و آن کس که خواهد استکمال و استثمارین فایده این همه را اضافه کند، و آن این است که هر کس دریافت و فهم کرد آنچه در این کلمات درج کرده ام او را چند معرفت پیدا شود:

معرفت سرمود بودن حق در خلق؛ و **معرفت** معنی غلبه رحمت الهی بر غضب او؛ و آن که رحمت و غضب منبع اعتدالات و انحرافات است که واقعی است در عالم معانی و ارواح و عالم مثال- که در این عالم ارواح به صور ظاهر می شوند، و معانی صور جسدانیه پیدامی کنند: چنانچه علم مثلاً بصورت (ب-۱۳) لبن ظاهر شود- و همچنین منبع اعتدال و انحراف عالم حس^{۲۰۸} اند؛ **معرفت** معنی ولادت ثانیه که اکابر از انبیاء و اولیاء به آن اشارت

^{۲۰۷} -السند، احمد/ج ۱/۸۲۰۶

^{۲۰۸} -م: حسن

کرده‌اند؛ و معنی احتجاب حق به خلق و صحت حق به خلق، و سراحاطه او به ایشان و بودن او با ایشان- درهرجا که باشند بی‌مزج و ظرفیت و بی‌ملاسه که میان جسمانیات باشد قوای روحانیه که از مقوله معانید. مثل قوای حواس ظاهره و قوای غاذیه و نامیه و غیر آن درموادطبیعیه، و کیفیت ترتیب ایشان باهم- و کیفیت تخلیص روح از بدن و آن امتزاج و ایشان باهم، چنانچه مذکور شد در بیان استهلاک کثرت در وحدت، این است معراج تحلیل آن کس که این را نچشید^{۲۰۹} و مشاهده نکرد، و احکام کثرت از اوزایل نگشت، حقیقت معراج- یعنی معراج روحانی- بر او ظاهر نشد و درنیامد در هیچ مرتبه از مراتب قرب حق، و وی را وصول به حق دست نداد، وصول حقیقی که به طریق ذوق باشد چنانچه آب مودع در کل- که حق سبحانه را به آن تمثیل کرده‌اند- گاهی به صفت مائیت ظاهر شود که کل (الف-۱۴) را به حيله تعطیر نمایند، و الاخواص مائیت در کل مخفی و مستهلک ماند؛ و **معرفت** سرفنا و بقا و **معرفت** سیر و سلوک و مبدا سیر و موجب او، و این که آدمی عین بود، یعنی از اعیان ثابته بود. و مراد به اعیان ثابته ماهیت‌اند در علم حق، پس وصف شد، یعنی عارض ظاهر وجود شد که عبارت از نفس وجود است، و باین عروض و نسبت مجهول الحقیقه موجود شد بالوجود الحق، یعنی وجود را یافت و در این مرتبه آن وجود موصوف است به صفات خلق، مثل ضحک و مکرو استهزاء و غیر آن که شریعت به آن ناطق شده، و **معرفت** این که همین مودع است که طالب انسلاخ از این احکام، تا باز گردد به اصل خود، و به مقضی اصل ظاهر گردد؛ و دیگر **معرفت** سرغلبه حق سبحانه بر امر خود در مرتبه ارواح باطبیاع، و در مرتبه اخلاق حمیده با اخلاق ذمیمه، یعنی در آن مرتبه که روح^{۲۱۰} با جسد آمیخته و مغلوب احکام طبیعت گشته، و همچنین اخلاق حمیده مغلوب اخلاق ذمیمه شده بر حقیقت غالب آمده، ناگاه امر و حال (ب-۱۴) منعکس شود و جانب حقیقت غالب آید بر جانب خلقت معرفت، سراین غلبه حاصل می‌شود از مضمون سابق، چون شخص نیک فهم آن کند. و بداند سر مغلوبیت ارواح انسانی را در تحت احکام امزجه طبیعیه در اول با مغلوبیت این ارواح و سایر ارواح علویه مقدسه در آخر در تحت احکام اسماء و صفات الهی، و مراد به معلومیت در تحت اسماء و صفات الهی موت طبیعی است؛ و همچنین معرفت بسیاری از علوم و اسرار که مندرج و مندمج است درین کلمات حاصل آید که کلام انواع آنها موجب اطناب است. فکیف از تعیین و بیان؟! « والله يقول الحق » (احزاب/۴) « و یهدی من یشاء الی صراط مستقیم » (یونس/۲۵) یعنی خدای می‌گوید آنچه حق و صدق است و راه راست می‌نماید هر کس را که خواهد. « والسلام علی من التبع الهدی » (کهف/۴۷). تمام شد (الف-۱۵)

^{۲۰۹} م- بچشید. عبارت مبهم است.

^{۲۱۰} م- روح که روح

معرفی کتاب

مراسلات

بین صدرالدین قونوی و خواجه نصیرالدین طوسی

معرفی، نقد و بررسی از دکتر بهمن پازوکی

انتشارات فرانز شتاينر (Franz Steiner) آلمان سال ۱۹۹۵ کتابی تحت عنوان (المراسلات بين صدرالدین قونوی و نصیرالدین طوسی) از مجموعه «کتابخانه اسلامی» خود با شماره ۴۳ منتشر نمود.

این کتاب در واقع متن جرح و تعدیل یافته رساله دکترای خانم «گودرون شوبرت» (Gudrun Schubert) از دانشکده فلسفه و تاریخ دانشگاه بال (Basel) سوئیس است.

خانم شوبرت از شاگردان اسلام‌شناس سرشناس سوئیسی پرفسور «فريتز ماير» است (Fritz Meier) که در زمینه عرفان اسلامی دارای آثار متعددی می‌باشد که می‌توان از کتابهای وی درباره ابوسعید ابوالخیر، و یا بهاء‌ولد، و همچنین تصحیح و توضیح متن «فوائح الجمال و فوائح الجلال» اثر نجم‌الدین کبری نام برد.

طی پنج سال اقامت خود در ترکیه، یعنی از ۱۹۸۲ تا ۱۹۸۷، خانم شوبرت موفق به جمع‌آوری و تطبیق نسخ خطی این مراسلات در «کتابخانه‌های نسخ خطی» استانبول گردید که مبنای رساله دکترای و سرانجام چاپ این کتاب قرار گرفت.

شاید بتوان گفت که اهمیت این مراسلات بیشتر از جهت آشنایی مستشرقان غربی با صدرالدین قونوی باشد. زیرا تا حدود بیست سال پیش، آنان هیچ اطلاع جامعی از آثار و اهمیت قونوی نداشتند. در واقع آشنایی با صدرالدین قونوی از طریق مطالعه آثار (ابن عربی) حاصل شد. خصوصاً که وی ناقل و مفسر آثار و شاگرد و ریب (فرزند زوجه) (ابن عربی) بوده، و آثارش پایه و اساس تمام تفاسیر بعدی کتب و تألیفات (ابن عربی) می‌باشد. قصد خانم شوبرت از انتشار (مراسلات) دو مطلب است:

- ارائه متنی منقح و مرتبط از مراسلات به عنوان منبع مباحث کلامی و تاریخ دینی قرن هفتم هجری در آناتولی ترکیه؛

- در بخش آلمانی کتاب گزارش مختصری از مطالب مطرح شده در مراسلات میان یک متکلم و سیاستمدار شیعی (متوفی به ۶۷۲ ه ق / ۱۲۷۴ م) و یک نظریه پرداز عرفانی (متوفی به ۶۷۳ ه ق / ۱۲۷۴ م) آمده است. ۱۷۴ صفحه کتاب را متن مراسلات دربرمی‌گیرد (از راست به چپ). در بخش لاتین کتاب خانم شوبرت ابتدا توضیحاتی در باب نسخ به کار گرفته شده و مقایسه شده ارائه می‌دهد که همراه با قید محل نگهداری نسخه و کیفیت آن می‌باشد. بعضی از نسخ صرفاً قسمت‌هایی از مراسلات را به ثبت رسانده‌اند که مقایسه راتاحدی مشکل نموده است. بخش بسیار کوچک نیز اختصاص به مسأله اصالت نامه‌ها دارد که آیا مراسلات واقعاً بین قونوی و خواجه نصیرالدین طوسی وجود داشته است یا خیر! با توجه به این که «ابن تیمیه» (۷۲۸ ه ق / ۱۳۲۸ م) در مجموعه

فتاوی^{۲۱۱} خود اشاره باین مراسلات می‌کند و نیز علاوه بر این عبدالرحمن جامی (۸۹۸ ه. ق / ۱۴۹۲ م) - ۲۰۰ سال بعد از وفات نامه نگاران - در کتاب نفحات الانس^{۲۱۲} خود به مراسلات اشاره‌ای دارد، می‌توان نسبت به صحت انتساب مراسلات به دو شخصیت فوق مطمئن بود.

البته عده‌ای نیز در این که مخاطب نامه‌های «قنوی» خواجه نصیرالدین طوسی باشد شک کرده‌اند و معتقدند که چون قنوی در نامه‌های خود فقط از «نصیرالدین» نام برده، و نام «طوسی» صرفاً در نامه دوم عنوان شده است پس نباید لزوماً «نصیرالدین» همان خواجه «نصیرالدین طوسی» باشد.

علاوه بر آن قنوی در نامه‌های دیگر از «شیخ نصیرالدین» یاد می‌کند که با «طوسی» یکی نیست. ایرادی که می‌توان به شکاکین گرفت این است که مثلاً «طوسی» در جوابی که به یکی از سؤالات قنوی می‌دهد از یک برهان ریاضی استفاده می‌کند که به همین شکل و مضمون در تفسیرش به «اشارات» ابن سینا آمده است. در هر حال به گفته خانم شوبرت جای هیچگونه شک و شبهه نسبت باصالت مراسلات وجود ندارد.^{۲۱۳} در قسمت دوم از بخش لاتین کتاب خانم شوبرت گزارش مفصلی از مضامین اجوبه واسئله رد و بدل شده بین قنوی و خواجه نصیرالدین ارائه می‌دهد که خود ۳۹ صفحه از کتاب را دربرمی‌گیرد. بخش‌های آخر شامل کتابشناسی و فهرست اعلام و سیاهه عربی - آلمانی مکمل دو بخش عربی و لاتین می‌شود.

اما مراسلات را می‌توان به بخش‌های زیر تقسیم نمود.

- ۱- نامه فارسی قنوی به طوسی
- ۲- الرسالة المفصحة (قسمتی از متن این رساله مطابق است با تفسیر قرآن قنوی «اعجازالبیان فی تأویل ام القرآن»
- ۳- اسئله قنوی از طوسی
- ۴- نامه فارسی طوسی به قنوی همراه با نقد کتاب «رشح البال» قنوی
- ۵- اجوبه طوسی به قنوی (عربی)
- ۶- نامه قنوی به طوسی بایک تعلیقه عربی در دفاع از کتاب «رشح البال»

^{۲۱۱} - نگاه کنید به «مجموعه فتاوی» ابن تیمیه که توسط عبدالرحمان محمدبن قاسم به سال ۱۹۸۲ در رباط (مراکش) تجدید چاپ شده است.

۲- جامی عبدالرحمان - نفحات الانس من حضرات القدس - تهران ۱۳۳۷ - ص ۵۵۵

۳- در اینجا لازم به تذکر است که محمد مدرس دو نامه اول مراسلات را بر اساس دو نسخه خطی ایرانی در مقاله خود «سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی» در مجموعه «یادبود هفتصدمین سال خواجه نصیرالدین طوسی» باهتمام محمدتقی دانش‌پژوه. تهران ۱۳۳۵. ص ۲۳۶-۲۲۹ به چاپ رساند.

مجله «ارمغان» شماره ۵ سال ۱۹۲۴ نیز نامه اول و یک سوم از نامه دوم را نیز منتشر ساخته است که به عنوان ضمیمه رساله «اوصاف الاشراف» طوسی در سال ۱۳۰۴ به چاپ رسیده است.

مضامین مراسلات

صدرالدین قونوی نامه خود را، بعد از دعا و ادای احترام، چنین افتتاح می‌کند که از آنجائی که «طلب موصلت و تاسیس قواعد مودت با اهل فضل پیوسته سنتی معهود و مألوف» بوده است، و از آنجائی که قونوی تاکنون قادر به ملاقات خواجه نصیرالدین نبوده است، لاجرم برای «فتح باب موصلت» از طریق مکاتبت که وی آن را «احد اللقائین» می‌نامد، اقدام می‌کند.

همراه نامه قونوی رساله‌ای نیز به نام «الرساله المفصحه» ارسال می‌دارد که حاصل «نتایج افکار و مزید وضوح» تحقیقات اهل استبصار می‌باشد. این مباحث به صورت مفاوضت با بعضی از اکابر فضلا و دوستان در بحث در آورده و برای آگاهی از صحت و فساد آن برهان واضح از جانب شیخ طوسی اعلام می‌گردد. خواجه نصیرالدین طوسی نیز به نوبه خود به خاطر افتتاح باب مودت تشکر فراوان می‌کند و تمایل خود به آشنایی با قونوی را آشکار می‌سازد. وی در ضمن اشاره به رساله دیگری از قونوی به نام «شرح البال» می‌کند که گویا بدون اطلاع وی به دست خواجه نصیرالدین رسیده است. موضوعات و مسائلی که قونوی به آنها می‌پردازد، همه کمابیش در دوران قبل از وی نیز مطرح بوده‌اند. ابن سینا و خصوصاً «تعلیقات» وی، رسائل اخوان الصفا، افلاطون و بلیناس از مهمترین منابعی هستند که به آنها اشاره می‌شود. پرسشهای قونوی، چنانچه خود اذعان می‌کند، همگی از دوران جوانی وی را مشغول ساخته‌اند، و تاکنون برای آنها پاسخ مناسبی پیدا نکرده است. آنچه وی از طوسی انتظار دارد این است که وی براهینی اقامه کند تا بر اساس آن جمع بین طمانینه ربانی و عیانی از یکسو، و دلایل عقلیه و برهانی از سوی دیگر بتوان نمود.

اما عمده مسائل قونوی در این نامه نگاری دو چیز است:

۱- پرسش از معرفت حق تعالی

۲- این که انسان به اعتبار عقل و از طریق نظر و فکر و قوا و آلات مزاجیه طبیعی خود قادر به ادراک چه چیز است؟

از دید قونوی معقولات و محسوسات دونوع است:

قسم اول: مدرکات و محسوساتی که از طریق قوا و آلات صلیبیه و یا با عقل و نظرو فکر قابل ادراک است. مثل علم به وجود حق؛ و ارواح مجرد؛ و معانی بسیطه.

قسم دوم: آنهایی است که نه با عقل و نه با حواس و قوای مزاجیه به ادراک می‌آیند. مثل ذات حق سبحانه و تعالی؛ و حقایق اسماء و صفات؛ و کیفیت اضافه صفات و اسماء به ذات حق.

بخش وسیعی از رسال فوق الذکر اختصاص به بحث درباره مدرکات از قسم دوم دارد. فکر انسانی - به اعتبار این که قوه‌ای جزئی از قوای روح انسانی است - طبق قاعده «ان الشیء لا یدرک بما یغایره فی الحقیقه» (یعنی مدرک صرفاً توسط آنچه که با آن در حقیقت مغایرت نداشته باشد. به ادراک می‌رسد) قادر به ادراک

جزئیات است. ادراک حقایق اشیاء مستلزم کمک الهی به صورت مستقیم یا توسط ارواح می‌باشد. وقوف به حقایق اشیاء در قدرت انسان نیست. وی فقط قادر به درک خواص اشیاء، ولوازم و عوارض آنها است. با عنایت به مطالب فوق، قونوی صفحات زیادی از رساله را اختصاص به بحث درباره روش «اهل فکر و محققون» می‌دهد. منظوری وی از «محققون» کسانی هستند که اعتقاد به کشف و ذوق در ادراک امر دارند. سایر مسائل مطروحه عبارتند از رد ادله واحکام نظری، مشکلات ردیابی، خطاهای استدلال، تنوع استدلالهای نظری، اختلاف نظربین اهل عقل نظری وقوانین فکرنظری باتوجه به این که اصحاب نظر در بسیاری از امور شک نکرده واعتقاد غیراستدلالی به آن دارند قونوی آنها را در زمره اصحاب واهل ذوق می‌آورد. اهل تحقیق (محققون) نیز به نظرقونوی اعتقاد به علم غیر مکتسب دارند که موهبت الهی است و تنها از طریق کشف محقق و اخبار الهی، و نه استدلال مکتسب - می‌توان به آن دست یافت. تحصیل علم محقق به کمک ادله وقوانین نظری غیرممکن است. قونوی خود اما برای عقل و فهم قوای محدود اما خاص خود را قبول دارد که باتحویل معرفت می‌توان نائل شد.

برای تحصیل معرفت صحیح دو راه وجود دارد:

- طریق برهان نظری واستدلال

- طریق کشف وعیان مستقیم که این آخری موکول به تصفیه باطن والتجا به حق است.

- نسبت بصیرانسان به مبصرات، مثل نسبت بصیرت به معقولات معنوی و معلومات عینی می‌ماند. همان گونه که چشم انسان قادر به دیدن اشیاء دور ویا بسیار نزدیک نیست، چشم بصیرت نیز فقط میتواند حقایق متوسطه رادرک کند و آنچه حقیر و یا عالی - مانند حقایق اسماء و صفات، و یا ذات حق جل جلاله - باشد. در مجموع می‌توان گفت که این رساله سیستماتیک نیست، ومطالب به صورت پراکنده و گاه به صورت اشاره بیان شده است.

باتوجه به مطالب عنوان شده در رساله «المفصحه» برای قونوی سؤالاتی مطرح می‌شود که به صورت خلاصه بدین شرحند:

۱- وجود حقیقت خداوند، ۲- ماهیات ۳- وجود عام ومشترک ۴- وحدت و کثرت ۵- نفس ۶- جسم، قوای آسمانی و اشیاء مرکب ۷- ملایم و لذایذ روحانی صرف ۸- فیض ۹- سلسله علت و معلول ۱۰- متناهی و نامتناهی ۱۱- ذات ۱۲- ماده

به پنج سؤال اول قونوی مفصلاً می‌پردازد و به سؤالات دیگر بعضاً به دویاسه خط اکتفا می‌کند. چنانچه پیداست سؤالات فوق ادامه و تکرار آنچه همواره در کلام و فلسفه اسلامی مطرح گردیده است می‌باشد. برای آشنایی خوانندگان بانحوه سؤال وجواب به چند نمونه از آنها در ذیل پرداخته می‌شود. قونوی - آیا وجود واجب الوجود امری زائد بر ماهیت آن و یا این که عین ماهیتش است، حتی اگر

واجب الوجود حقیقی و رای وجود نداشته باشد؟

جواب طوسی - وجود و ماهیت واجب الوجود عین هم هستند.^{۲۱۴}

برای اثبات این مدعا طوسی می گوید که اگر واجب الوجود یک ماهیت و یک وجود می داشت پس می - بایست که مبدء کل موجودات ثنویت داشته باشد و هر کدام خود به تنهایی مبدء واحدی می داشتند، و آنچه که محتاج مبدء است نمی تواند خود مبدء کل باشد.

قونوی در رساله «هادیه» به این استدلال چنین پاسخ می دهد:

آن موقعی الزامی است که ماقائل به حقیقی بودن دوگانگی وجود و ماهیت باشیم و نه اعتباری بودن آن. در اینجاسأله نحوه اصلاقی صفت به موصوف مطرح می گردد. در ادامه وی می گوید که مفهوم وجود یک مفهوم واحد است که یا می باید به طور عرضی به ماهیات اطلاق گردد و یا نه به صورت عرضی، و یا این که هیچ کدام از این دو صورت و هر وجودی باید چنین باشد.

طوسی در جواب می گوید:

- الفاظی که به مفهوم واحدی برای کثیری از اشیا، به کار گرفته می شود به دو قسم است: یا الفاظ متواطئه هستند که مثل مفهوم انسان بر عمرو و زید به طور یکسان اطلاق می شود، و یا الفاظی که بر کثرات غیر یکسان اطلاق می گردند مثل سفید که بر برف، خرطوم... اطلاق می شود، ولی نه به طور یکسان، بلکه در بعضی اقدم و در بعضی اشد و در بعضی اکثر. وجود از نوع الفاظ و مفاهیم قسم دوم است یعنی وی به تشکیک مفهوم وجود قائل است. زیرا که وجود در واجب الوجود ذاتی است و اضافه بر ماهیتش نیست، در حالی که در ممکنات عرض واقع شده، اضافه بر ماهیتش است (بحث اشتراک لفظی در وجود). تقسیم بندی قونوی که وجود را به عرضی یا غیر عرضی و یا هیچ کدام از این دو را غیر قابل قبول می دارند.

سؤال دیگر قونوی این است که آیا ماهیات، ممکنه مجعول هستند یا ممکنه غیر مجعول. جعل در اینجا مقابل «خلق» است (در الهیات مسیحی نیز این طبقه بندی به صورت ((Factus est و Creatus est)) وجود دارد)، و آیا ماهیات امور وجودیه به اعتبار هستی شان سهمی از وجود دارند؟

در پاسخ پرسش اول طوسی می گوید که ماهیات مجعول نیستند، و منظورش این است که جعل جاعل نمی تواند تحصیل حاصل کند. یعنی آنچه حاصل شده است را جعل نماید. به طور نمونه سیاهی از طریق جعل جاعل سیاهی نشده است، زیرا اگر سیاهی را مقدمتاً فرض کنیم که جعل جاعل بر آن وارد شود، بنابراین غیر ممکن است که جاعل چیزی را بتواند تغییر دهد، اما اگر بپرسیم که جاعل می تواند بلا واسطه موجودی را که سیاه است ابداع کند؟ جواب مثبت است. به این معنا، جاعل تمام ماهیات و موجودات مجعوله خدا است. در واقع طوسی جعل

^{۲۱۴} - قونوی در قول اول از رساله «توجه اتم» فرموده است:

«شک نیست که هستی ما از ما نیست. بلکه چیزی هست که پرتوی از او بر ما تافته و ظلمت عدم ما به نور وجود تبدیل یافته. چون پرتوی از آفتاب که بر زمین تابد و تاریکی وی به روشنی تبدیل یابد.» متن رساله / صفحه ۱۴۳ نشریه حاضر /

وإبداع رابه یک معنی می گیرد.

امادرباره سؤال دوم طوسی معتقد است که ماهیات من حیث هی ماهیة از امور وجودیه نیستند. اما سهمی از وجود دارند. زیرا وقتی انسان ماهیات را به تصور می آورد، آنها نوعی وجود عقلی پیدا می کنند و وقتی ماهیات را در اعیان فرض کنیم وجود عینی پیدا می کنند. وجود عینی ماهیات از موجود آنها است و وجود عقلی از کسی است که آنها را به عقل می آورد.

یکی از مسائل مطروحه توسط قونوی - که از امهات مسائل کلامی به شمار می رود - بحث عقول کثیره و کیفیت صدور آنها از مصدر واحد - که همان عقل اول است - می باشد. پرسش این است که چگونه می توان علت صدور کثرت از وحدت را با توجه به حکم «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» توضیح داد. طوسی در جواب اعتراف می کند که این بحث بسیار پیچیده و سخت است به طوری که بسیاری از عقلاء در حل آن با شکست روبرو گردیده اند. امامزاد از این که گفته می شود از واحد به جز واحد صادر نمی شود این است که به اعتبار واحد فقط واحد صادر می شود. اما این امکان وجود دارد که از واحد باعتبارات مختلفه اشیا، کثیره صدور یابند. مثلاً واحد (۱) به اعتبار دو (۲) نصف (۱/۲) و به اعتبار سه (۳) ثلث (۱/۳) است. استدلال طوسی همان است که در کتاب «تفسیر اشارات و تنبیهات» وی آمده است.

وی - با استناد به قول فلاسفه - برای عقل اول چهار اعتبار قائل می شود اعتبار وجودی که از خداوند دارد؛ اعتبار ماهوی که از ذات خود دارد؛ اعتبار علم به اول که آن را از طریق نظر به اول کسب نموده است؛ اعتبار علمی به ذات خود که آن را از طریق نظر به نفس خویش به دست آورده است.

صورت و ماده فلک، عقل و نفس فلک نیز با توجه به این اعتبارات صادر شده اند. از دیگر مسائل مطروحه، پرسش در باب حقیقت نفس انسانی و چگونگی اثبات آن است.

در اینجا طوسی می گوید که حقیقت نفس انسانی در این است که هر انسانی وقتی می گوید «من» ضرورتاً باید بدان (یعنی به نفس) اشاره کند، و علم به ثبوت آن فطری است و احتیاج به برهان ندارد. اما دلیل تجرید نفس نیز این است که چون نفس به کلیات و معقولات تعلق دارد، و از امور جسمانی بری است بنابراین انقسام پذیر نیست؛ و چون جوهر نفس بسیط است و به علل دائم الوجود تعلق دارد، فنادر آن راه ندارد. خواجه نصیرمانندارسطو و مشائیان قائل به حدوث نفس است و دلیلی بر قدمت آن نمی بیند. انسلاخ نفس از ارتباط با بدن واجب است، اما - برخلاف نظر قونوی - این انسلاخ (بیرون آمدن) نه به اراده نفس - همان گونه که ارتباط نفس با بدن نیز بدون اراده نفس به انجام می رسد - انجام می گردد. بلکه فساد مزاج (مرگ) نفس است که باعث بیرون آمدن آن از ارتباط با بدن می گردد.

در جواب قونوی می گوید که وی اشخاصی از اهل الله را می شناسد که قادر به انسلاخ بودند به طوری که هر گاه اراده و قصد مرگ می کردند بلافاصله می مردند. در ادامه همین بحث قونوی می پرسد که آیا تجرید کامل و قطع ارتباط بین نفس و بدن قبل از مرگ نیز ممکن است؟ و یا لزوماً بعد از مرگ اتفاق می افتد.

طوسی معتقد است که قبل از مرگ قطع ارتباط ممکن نیست. ولی اهل کمال به سبب اقبال به آخرت واعراض از دنیا قادر به دستیابی به کمال هستند، برایشان مرگ سعادت عظمی و حضراست.

سؤال دیگر قونوی این است که نفس چگونه هیکل را تدبیر (هدایت) می کند! آیا نفس قادر به هدایت هیاکل و صور متعدد در آن واحداست؟ یا این که فقط بعضی از نفوس به لحاظ کمالی که در این نشاء دنیا کسب کرده اند - قادر هستند - از طریق علوم و اعمال خاص - از مرتبه جزئی به کلیه ترقی کنند. همان گونه که عقل فعال علیرغم تجردش هدایت عالم کون و فساد با مجموعه صورش را برعهده دارد؟

قونوی خود اشخاص زیادی را می شناسد که چنان ترقی نموده اند که نفوسشان از جزئی به کلی رسیده و چنان به بالا صعود کرده اند که با عقل اول که فراتر از عقل فعال است وحدت پیدا کرده اند و حتی از تمام عقول نیز فراتر رفته و باحق وصلت نموده اند.

جواب طوسی این است که نفوس هیاکل را با قوای فاقد شعور مثل قوه غاذیه، نامیه و مولده و همچنین با قوای ذی شعور مثل ادراکات حسیه و بعضاً نیز بدون به کارگیری آلات بلکه ذاتی و به تحریک ارادی جذب و دفع مثل قوه شهویه و یا غضبیه به حرکت و تدبیر می آورد. اما اگر غیر از این بدن نفس قادر به هدایت و تدبیر هیاکل دیگر در آن واحد بود می بایست که به این امر شعور داشته باشد که بعضی نفوس قادر هستند که بر آنها آثار تحریکی و غیر تحریکی وارد آورند مثل سحر و چشم زدن. تأثیر نفوس قوی مثل تأثیر دعا و یا کرامات اولیاء و معجزات انبیاء است.

اما طوسی مخالف عقیده قونوی به ترقی نفوس از مرتبه جزئی به کلیه است. اگر نفوس کامله چنان ارتقائی یابند که حتی به مشاهده مبداء اول نائل می شوند، این در همان ذات جزئی اشان حاصل می شود و لزومی به تغییر و تغیر در اصول عام جسمانی و روحانی نیست.

قونوی به نوبه خود مخالف این رأی است و معتقد است که خواهه نصیر منظور قونوی را از اتحاد بد فهمیده است. اتحاد «تصیر الذاتین ذاتا واحده» نیست، آن چنان که طوسی عقیده دارد. یعنی در اثر اتحاد، فاعل و مفعول ذات واحدی نمی شوند. منظور قونوی این نیست که نفوس جزئی بانفوس کلیه متحد می شوند بلکه نفوس از جزئیت خود ترقی می کنند و نسخ اوصاف تقییدیه عارض بر خود را کرده و به کلیت اصلی و اولیه خود عودت می کنند. در حالت و مقام جزئیت نفس قادر به مشاهده مبداء اول نیست و باید که مجدداً کلی گردد. چنانچه گفته شد در کنار این اساله و اجوبه - که گزارش مختصری از آن در بالا آمد - قونوی رساله «هادیه» را تنظیم می کند و ارسال می دارد.

در نامه سوم وی به طوسی از اجوبه و براهین وی که حل بسیاری از مسائل کمک کرده است تشکر می کند. ولی واقعاً معلوم نیست که وی از جوابها راضی شده باشد. از همین رو رساله «هادیه» را تنظیم می کند تا عقاید محققون را برای وی واضحتر بیان کند، و در ضمن خطاها و اشتباهاتی را که بین اهل تحقیق و مذاهب ارباب اعتقاد از متکلمان به سبب «لفظی چند که برسبیل اشتراک استعمال می کنند» از میان بردارد. اما رساله هادیه

دو فصل دارد.

در فصل اول که « فصلی کلی » نامیده شده و بیشتر از دوسوم از مطالب رساله را در بر می گیرد، قونوی به توضیح بعضی مفاهیم مهم مطرح شده در مسئله واجوبه از دید « محققون » می پردازد. فصل دوم موضع گیری قونوی در برابر بعضی پاسخ های طوسی است. آنچه که در این متون جلب توجه می کند سیاق کلام و نحوه استدلال و استفاده قونوی از مفاهیم فلسفی است. وی برخلاف عرفای متقدم بابه کار گیری زبان و مفاهیم فلسفی قصد رد و نفی فلسفه را ندارد. بلکه با استفاده از این ابزار قصد تحکیم و قوام بخشیدن به مبانی عرفانی خود را دارد. قبل از « ابن عربی » دو عارف مشهور نیز از این روش استفاده کرده اند: یکی عین القضاة همدانی، و دیگری شیخ شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی. شاید بتوان گفت که یکی از دلایل نشر و گسترش عقاید و نظریات « ابن عربی » - استاد قونوی - همین به کار گیری مفاهیم فلسفه ابن سینا و کلام بوده است.

رسائل مجدوبیه

هفت رساله از مجدوبعلیشاه همدانی

سید مسعود زمانی

توضیح

کتاب «رسائل مجدوبیه» (مجموعه هفت رساله عرفانی) که از آثار حضرت مجدوبعلیشاه همدانی است به همت آقای حامد ناجی اصفهانی و جزء سلسله کتاب‌های عرفانی انتشارات حقیقت منتشر شده است. این کتاب به قطع وزیری و پنجاه و شش + ۳۴۱ صفحه چاپ شده است. بخشهای کتاب شامل مقدمه ناشر، مقدمه مصحح، رساله‌های هفتگانه، و فهرست‌های انتهایی کتاب می‌باشد.

مقدمه نسبتاً مفصل مصحح شامل این موارد است: زندگی‌نامه مؤلف به سه روایت (روایت خودشان؛ روایت جناب مستعلیشاه صاحب بستان‌السیاحه؛ روایت نایب صدرصاحب طرایق‌الحقایق)، معرفی تألیفات مؤلف، توضیحی درباره شیوه تصحیح هر یک از رساله‌ها، و معرفی نسخه‌هایی است که مبنای تصحیح بوده‌اند و سرانجام تصویر نسخه‌های خطی رسائل آمده است.

ترتیب رسائل نیز بدین صورت است: اعتقادات، شرح حدیث «انا صغرمن ربی...»، کنز الاسماء، موعظه السالکین، شرح دعای قنوتیه، رساله المحبه، شرح حدیث «هل رایت رجلاً» یادداشت زیر معرفی کتاب مذکور است و - جزیک مورد - همه ارجاعات آن به صفحات همین کتاب می‌باشد.

گرچه نسبت درویشان و صوفیان با عنوان امی حضرت ختمی مرتبت است و سواد و فضل شرط تصوف و درویشی نیست، اما در میان ایشان بسیارند کسانی که در علوم ظاهری از بزرگان زمانه خود بوده‌اند، و از این لحاظ به سلمان فارسی می‌مانند. مثلاً امام صادق (ع) مذهبی فقهی را بنیان گذاشت. شیخ جنید بغدادی در بیست سالگی فتوای داد^{۲۱۵}، امام احمد غزالی اهل وعظ و درس در مدارس نظامیه بود. شاه نعمت‌الله در میدان شعروادب وارد شده بود، مولانا حاج سلطان محمد گنابادی سلطان علیشاه شاگرد حاج ملاهادی سبزواری و نیز فقیه و مجتهد بود. همچنینند خواجه عبدالله انصاری، هجویری، عبدالرزاق کاشانی، محی‌الدین عربی، سید حیدر آملی، ملا محسن فیض کاشی و... در این رشته باید از جناب مجدوبعلیشاه همدانی (۱۲۳۸-۱۱۷۵ ه.ق) نام برد که آقای حامد ناجی اصفهانی هفت رساله از آثار ایشان را تصحیح و گردآوری کرده و با نام رسائل مجدوبیه: مجموعه هفت رساله عرفانی به کمک انتشارات حقیقت، در اختیار علاقمندان قرار داده است. درباره مقام عرفانی جناب مجدوبعلیشاه همین اشاره کافی است که صاحب محقق بستان‌السیاحه ایشان را نظیر شاه نعمت‌الله ولی و شیخ صدرالدین قونوی^{۲۱۶} می‌دانست.

نام نامی آن بزرگ «محمد جعفر بن الحاج صفرخان بن الحاج عبدالله خان بن الحاج محمد جعفرخان

^{۲۱۵} - سلطانی گنابادی، میرزا محمد باقر / رهبران طریقت و عرفان / چ ۳ / موسسه انتشاراتی محبوب / تهران ۱۳۷۱ / ص ۱۳۸

۱- ص بیست و دو

الهمدانی الکیبودر آهنگی البیوک آبادی^{۲۱۷} است واصل و نسب او از ایل «قراگوزلو» واز «اویماق اوزیگلو». پدران آن عارف والامقام بزرگ ایل و سرخیل قبیله خود بوده‌اند. جد ایشان، حاجی عبدالله خان، در زمان کریم خان زند اعتبار تمام داشت و پدر بزرگوارشان حاجی صفرخان با وجود رفعت جاه و وسعت دستگاه، بسیار متقی و پرهیزکار بود، و از امور دنیوی کناره می‌گرفت و در غذا و لباس به کمترین قناعت می‌کرد و غالباً به طاعت و عبادت مشغول بود و در اکثر سالها به زیارت ائمه هدی (ع) شرفیاب می‌شد، تا آن که در سال آخر در کربلا به دیار باقی شتافت.

آن حضرت به امر پدر از طفولیت به تحصیل اشتغال داشت، و از ده تا هجده سالگی در همدان ادبیات و منطق آموخت. بعد به اصفهان رفت و نزدیک پنج سال «علوم کلام، ریاضی، حکمت و طبیعی» آموخت. سپس به کاشان شتافت و نزد بزرگانی چون ملامهدی نراقی چهار سال «علوم الهی و فقه و اصول فقه» خواند. ایشان همچنین مدتی در قم نزد آیت الله میرزا ابوالقاسم قمی صاحب قوانین الاصول تلمذ کرده و در مورد این ایام خودشان فرموده‌اند:

«مکرر اتفاق می‌افتاد که در بعضی از مسائل دو سه روز گفتگو و مباحثه اتفاق می‌افتاد و بسیاری از نوشتجاتی که بر «مدارک الاحکام» حسب الامر ایشان، و همچنین بر «شرح لمعه دمشقیه» بر مبحث قضا و شهادت مقید شده بود به نظر اشرف ایشان {آیت الله میرزا ابوالقاسم قمی} می‌رسید. تحسین می‌فرمودند، و امر فرمودند که متوجه فتاوی و امور مسلمین در ولایت همدان بشو»^{۲۱۸}

در پاسخ این درخواست که مفید مقام علمی و ظاهری ایشان است ادامه همان نقل قول را بایدهیابوریم تا شمه‌ای از مقام معنوی و زهد ایشان آشکار گردد:

«و ضعیف نظر به مخاطرات کلیه که در این امر مشاهده می‌نمودم متوجه نمی‌شدم... لهدا بالمره اعراض از فتاوی و مراعات نمودن و نماز جمعه و جماعت گذاشتن به جهت عدم لیاقت خود داشتم».

چنان که از فهرست بیست و چهار گانه آثار این بزرگوار در مقدمه مصحح برمی‌آید^{۲۱۹} غالب آنها فقهی و در حدود علوم رسمی زمانه است و نیز چنان که از مطاوی رسایل عرفانی ایشان در کتاب حاضر برمی‌آید، رویه و سیره مبارکه‌شان از هر گونه تندروی و تندگویی و برآشتن دیگران به دور است. باین حال مقام علمی ایشان چنان که باید شناخته نیست، که این از وضعیت نامطلوب نشر آثار ایشان پیداست. ظاهراً کسی سراغ آثار فقهی ایشان نرفته و دو سه رساله‌ای که از ایشان چاپ شده عرفانی و معمولاً به همت طریق عرفانی. آن هم با وضعیتی نه چندان مطلوب بوده است. لابد به همین دلیل است که ناشر در مقدمه خود همت والای مصحح محترم «گامهای اولیه در راه نسخه‌یابی و چاپ کامل آثار او به حساب آورده است»^{۲۲۰}. علت یا علل بی مهری ابنای روزگار هر چه

۲- ص بیست و هفت

۳- ص نوزده

۱- ص سی و دو تا سی و چهار

۲- ص هفت

باشد احتمالاً با تعبیر عتاب آمیز «سلوک خانقاهی» که مصحح عزیز در مقدمه‌اش آورده،^{۲۲۱} بی ارتباط نیست؛ ومانیز همانند اودراین مورد پیشتر نمی‌رویم و مطلب رابه همین اجمال برگزارمی‌کنیم و بس. بی مهری و حتی جفای ظاهربینان به دلیل زهد و عزلت نشینی و کناره‌گیری از خلق، از همان دوران تحصیل این عارف واصل نثارش می‌شده است.

چنان که مجبوره تألیف رساله اعتقادات دریک مقدمه و سه فصل می‌شود. مقدمه‌ای که حسب حال و شرح سیر عقلی و علمی نگارنده آن است و نشان غلبه طلب و یأس از قیل و قال مدرسه رافقط در اشاره او به گوشه نشینی اش و به اشتغال بسیار و به عبادت و به طلب و استدعای اخذ ذکر از صاحبان اجازه می‌یابیم. مابقی مقدمه هم اقرار و اعتراف به عقاید مرسوم دینی و شیعی است. از اعتقاد به خداوند و علم مطلق و نفی تعطیل (انکار خداوند) و تشبیه و نیز نفی جبر و تفویض و اقرار به حقیقت همه انبیاء و معاد و فشار قبر گرفته، تا شهادت بولایت علی (ع) و کافر دانستن ناسزا گویان ائمه و منکران ضروریات دین. سرانجام بر اساس تقسیم بندی حدیقه‌الشیعه به انکار و ابطال شش طایفه از صوفیه ردیه می‌پردازند. اما سه فصل همین رساله اصلاً درباره بحث وحدت وجود و طریق صحیح توحید می‌باشد. مؤلف عالی مقام در فصل اول برای ابطال این اعتقاد به وحدت وجود برهان می‌آورد که «جناب اقدس الهی را کلی طبیعی یا مثل اومی‌داند و ممکنات را افراد او می‌داند»؛ در فصل دوم تقریری استادانه از نظرگاه موسوم به «ذوق المتألهین» می‌نگارد که قول رقیب اصالت وجود و وحدت وجود تشکیکی صدر المتألهین بوده و مختار ملاجلال دوانی است. اما در فصل سوم - طی چند صفحه - بر اساس عقیده خاص خود به تبیین صحیح وحدت وجود می‌پردازد، که در واقع با اعتقاد به توحید که اصل الاصول اسلام است، گریز و گزیری از آن نیست. آنگاه سیری کافی و وافی در آیات و روایت و ادعیه ماثوره می‌فرماید و بر اساس دلایل عقلی و نقلی بسیاری حدود عقیده صحیح به توحید را معلوم می‌دارد.

شش رساله دیگر این مجموعه را می‌توان به دودسته وهریک رامشتمل بر سه رساله تقسیم کرد. دسته اول صرفاً به مسائل عرفانی می‌پردازد، و به تعبیر مصحح «خانقاهی‌ترند» شامل: کنز الاسماء، موعظه السالکین، رساله المحبه می‌باشد. کنز الاسماء درباره اوراد و اذکاری است که درویشان موظف به خواندن آنند. موعظه السالکین نامه‌های آن بزرگوار به ده تن از معاصران ایشان می‌باشد. رساله المحبه نیز درباره حب است، که لب و مغز طریفت و عرفان در همه ادیان است. دسته دوم شامل سه رساله‌ای است که هر یک در شرح حدیثی از احادیث است: حدیث «انا الصغر من ربی بسنتین»؛ حدیث «هل رایت رجلاً»؛ و دعای قنوت که مأثور از حضرت علی (ع) است. این رسالات علاوه بر آن که عرفانی‌اند با سایر معارف رسمی اسلامی (حدیث، عرفان نظری و فلسفه) ارتباط پیدا می‌کنند.

از دسته اول بهتر است نخست از رساله المحبه بگوییم که بجهت موضوع باز هم عامتر و شامل‌تر از دو رساله دیگر است. مباحث اصلی و فرعی این رساله در ضمن هشت سیر (عنوان فصل‌های رساله) آمده است. ایشان

محبت را مهمترین مقامات و درجات عرفانی می‌دانند و همه مقامات و مدارج بعد از آن مثل شوق و انس را ثمره و نتیجه آن می‌دانند، و تمامی مقامات پیش از آن مثل صبر و زهد رانیز مقدمه آن به حساب می‌آورند^{۲۲۲} نکته مهم این است که به نظر آن کامل و اصل، بشر به قدر طاق خود از حقیقت حب بهره می‌برد و تمام آن حقیقت در دسترس او نیست. چون طبق شریفه « یحبهم و یحبونه » (مانده/۵۴) حقیقت حب از آن خداوند است و از این رو غایت و نهایت و حدود مرزی ندارد.^{۲۲۳} تمام این رساله مستند به ادله قرآن و روایی است، و با خواندن آن و معنایی که ایشان از محبت می‌فرمایند، خواننده می‌تواند ادله شرعی بسیاری بر رابطه عاشقانه میان عبد و عبد و معبود بیابد و مسلم بداند که رویه مورد پسند شرع چنین است و عشق و حب ساخته و بدعت درویشان بی قید و بند و هوسباز! نیست.

رابطه عاشقانه میان عبد و معبود در رساله کنزالاسماء روشن تر می‌شود که درباره او را یادها و نیایشهایی است که سالکان الی الله طبق دستور مشایخ خود موظفند در اوقات خاص بخوانند. در این رساله شدت محبت و رابطه عاشقانه با تعبیر « مقتضای عبودیت » یاد می‌شود که « اشتغال قلب و قالب عبد »^{۲۲۴} به عبادت معبود. بنابراین تن و جان سالک باید تماماً به دوست مشغول باشد. بدین ترتیب عبادات راهم به دو دسته قلبی و قالبی تقسیم می‌کند. خود عبادات قلبی نیز دو دسته‌اند.^{۲۲۵} اول « عبادت قلب بعد از تحصیل عقاید حقه اشتغال لسان قلب است به ذکر علی‌الدوام بحسب اجازه صاحب نفس مأذون از امام معصوم » و دیگری « اشتغال اذن قلب بر تلقی واردات و الهامات ربانیه، حکم و خطابات سبحانیه » راست. عبادات قالبی نیز بر سه قسم است^{۲۲۶}: بعد از اقامه ارکان ظاهره شرعی، مشغول ساختن ارکان و جوارح است بخدمت آن صاحب نفس مأذون که شیخ راه و پیراگاه عبارت از آن کامل ذوفنون است: هم چنین مشغول ساختن لسان به تلاوت او را وارد از صاحب نفس و اجازه شیخ راه - او من ینوب عنه - که مأخوذ است از انفاس، و اجازات مشایخ سلسله طریقت و مرشدان راه حقیقت - که سلسله اجازه ایشان یداً بید و نفساً بنفس منتهی می‌شود به امام علیه الصلوه والسلام. « کنزالاسماء » درباره همین قسم اخیر از عبادات قالبی است و بعد از مقدمه رساله، دو فصل و خاتمه آن هریک به قسمی از این او را موظف اختصاص یافته است. سرانجام مصحح فهرستی الفبایی از اصطلاحات دشوار همراه با معانی آنها به آخر آن افزوده، که بدون آن فهم رساله ممکن نیست. جادار دخوانندگان این زحمت او را فراموش نکنند و آن را به دعایی ارج بنهند. آخرین رساله دسته اولی که بر شمر دم موعظه للسالکین است که شامل نامه‌های حضرت مجذوب علیشاه همدانی است در جواب ده تن از مریدان. سنت نامه‌نگاری و پاسخ به نامه‌ها و مکاتیب دیگران، جزء سنتهای حسنه‌ای است که بزرگان تصوف و عرفان مقید بدان بوده و هستند و نمونه‌های متأخر تر آن را در نامه‌های صالح و بخش مکاتیب

۲۲۲ - ص ۲۵۸

۲ - همانجا

۱ - ص ۱۳۱

۲ - ص ۱۳۱-۱۳۲

۳ - ص ۱۳۲

خورشید تابنده می‌توان یافت. نامه‌ها به دول‌حافظ ارزشمند و پراهمیت هستند. اولاً حاوی نکات عرفانی و اخلاقی بسیارنغزی است و از این نظر گنجینه‌ای بسیارپرارزش به حساب می‌آید. ثانیاً چون اصولاً خطاب نامه‌ها به عموم نیست و به علاوه غالباً برای مریدان نوشته شده‌اند، در آنها شایبه تقیه و قید و بند چندان وجود ندارد. بنابراین محققان و کسانی که به دیده شک به اهل سلوک می‌نگرند، می‌توانند از بسیاری از عقاید و نظریات ایشان بی‌پرده و عیان آگاه شوند. از اینها گذشته نامه‌ها را شخصی به نام محمدطاهر کنگر آبادی جمع‌آوری کرده و نام موعظه السالکین راهمو بدان‌ها داده‌است که مصحح هم آن را از روی نسخه‌ای منحصر بفرد تصحیح کرده‌اند.

سه رساله دوم چنان که پیش از این اشاره شد در شرح دو حدیث و دعای قنوت مأثور از حضرت امیر است و با علم حدیث و درایت، عرفان نظری، فلسفه و مبحث وجود و برای امروزی‌ترهای فلسفه به بحث هرمنوتیک ارتباط پیدامی‌کند رساله دوم کتاب حاضر شرح حدیث «انا صغیر من ربی بستین» است که بعضی آن را به امام علی (ع) نسبت داده‌اند و بعضی دیگر بحضرت رسول (ص). به قول مصحح محترم «اگر حدیث منقول از حضرت علی علیه‌السلام باشد، توجیه آسانتر خواهد بود. چه مراد از سنتین - که در قرائت بعضی از اساتید سنتین است - دو مرحله است، و حضرت علی به دو مرتبه، متأخر از حضرت ربوبی‌اند یکی مرتبه احدیت و دیگری مرتبه نبوت حضرت ختمی مرتبت»^{۲۲۷}. محققانی چون قاضی سعیدقمی، سید عبدالله شبو، ملامهدی نراقی، و میرزا آشتیانی بر این حدیث دشوار شرح نوشته‌اند. اما حضرت مجذوبعلیشاه این حدیث را منقول از رسول (ص) گرفته‌اند، و بر اساس سه احتمالی که برای معنای رب قائل شده‌اند، پس از دیباچه و مقدمه کوتاه خود، در ضمن سه فصل (به تعبیر حضرتشان سه نور) آن احتمالات را مبنای تفسیر خود قرار داده‌اند. روش ایشان در این رساله به تصریح مؤلف بزرگوار آن «بر طریقه محققین از حکماء الهیین و عرفای واصلین» است، که البته روش ایشان در دو رساله دیگر نیز هست.

طریقه مذکور که حاکی از تعلق خاطر مؤلف به عرفان نظری و فلسفه است، در شرح حدیث «هل رایت رجلاً...» که آخرین و کوتاه‌ترین رسالات این مجموعه است، آشکارتر و بارزتر است. ایشان در این رساله از هر مس و معلم اول نقل قول می‌کنند^{۲۲۸} و «طین» را که مهم‌ترین و کلیدی‌ترین کلمه این حدیث است به «وجود» معنا می‌کنند. این حدیث درباره سؤال و جواب حضرت امیربامردی است که از طین (گل) است و رو و راهش به گل است و خودش عین گل است. به تفسیر ایشان آن مرد، همانا «انسان کامل»، و طین «اصل الاصول» یا خود وجود است. بر این حدیث دشوار نیز بزرگانی چون حافظ رجب برسی، ملاعلی نوری و ملامصطفی قمشه‌ای شرح نوشته‌اند و جناب مجذوبعلیشاه همدانی دو شرح بر این حدیث دارند که مصحح محترم شرح اجمالی ایشان را در اینجا آورده‌است.

«شرح دعای قنوتیه» پنجمین رساله مجموعه است و شامل یک دیباچه، پنج مقدمه، شرح دعاویک خاتمه

^{۲۲۷} - ص سی و شش

^{۲۲۸} - ص ۳۱۱۱ - ص ۲۷۸

می‌باشد. این دعامنسوب به حضرت علی بن ابی طالب است و باز از احادیث مشکلی است که عده‌ای از بزرگان- مثل ملا عبدالصمد همدانی آن را شرح کرده‌اند. در اینجا به جای هرگونه توضیحی خوددعا را می‌آوریم، و خوانندگان را برای کسب اطلاع بیشتر به خود کتاب ارجاع می‌دهیم: «اللهم نور ظاهری بطاعتک، و باطنی بمحبتک، و قلبی بمعرفتک، و روحی بمشاهدتک، و سری باستقلال اتصال حضرتک، یا ذوالجلال و الاکرام.»

در خاتمه، باید در مورد سه رساله آخر به این نکته مهم پردازیم که مصحح عزیز کتاب در توضیحی که برای هر یک از رسائل در مقدمه خود آورده‌اند، مورد به مورد تذکر داده‌اند که هیچ یک از این احادیث و دعای قنوتیه را در منابع معتبر روایی نیافته‌اند^{۲۹} باید افزود که احتمالاً کس دیگری نیز آنها را در منابع و مراجع روایی نخواهد یافت. این مشکل فقط به این دوسه مورد ختم نمی‌شود، و بطور کلی به بعضی احادیث بر می‌گردد که بیشتر مورد استناد و استشهاد صوفیه بوده است، و به همین دلیل غیرایشان غالباً به دیده شک و تردید به آنها می‌نگرند.

در این مورد باید خاطر نشان کنیم که اولاً منابع معتبر و مورد وثوق شیعه و اهل سنت محدودند، و تواتر یک حدیث در منابع فریقین نه تنها ضرورتاً موجب اعتبار حدیث در نزد طرف دیگر نمی‌شود، بلکه ای بسا موجب بی‌اعتباری آن هم بشود. گویا همین محدودیتها در پدید آمدن مجموعه‌های مفصلی چون بحار الانوار بی‌تأثیر نبوده است.

آیا همه احادیثی که در بحار آمده، ولی در چهار منبع معتبر شیعی نشانی از آنها نیست را باید بی‌اعتبار و غیر موثق تلقی نمود؟ ثانیاً اعتبار این احادیث به «ماقال» است، نه به مأخذ روایی آنها. و درست به همین دلیل است که بزرگان مختلفی نیز آنها را شرح کرده‌اند. ثالثاً امروزه که بحث «تفسیر متون» سراسر حوزه‌های فکری چون نقد ادبی، هنر، فلسفه، مباحث تاریخی (مثل تاریخ ادبیات و تاریخ فلسفه و...) و حتی نسخه‌شناسی را در نور دیده و رواج عام یافته است. آیا زمان آن فرا نرسیده است که مانیز در روش تفسیر قرآن و احادیث تجدید نظر کنیم تا بهره بیشتری ببریم؟

بنابراین بهتر است هم صدا با مصحح خوش ذوق این مجموعه بگوئیم: «اگر چه نگارنده اثری از نص این دعا در کتب معتبر حدیث و ادعیه ندیده، ولی مضمون آن دال بر صدور آن از منبع وحی است»^{۳۰}.

۱- ص سی و شش، سی و نه، ص چهل

۲- ص سی و نه

وبه بسم الله الرحمن الرحيم تقى

المحدث الحكيم الكريم العمل العظيم والصلوة على النبي الصلوة والرحمة الوفيرة
ومترتبا أصحاب التسليم والرضا أما بعد چون تقصای عبودیت
حقیقی استعمال قلب غالب عبادت بیبادت عبودیت مستحقاق وتوجه
ظاهر وباطن بطاعت مقصود علی الاطلاق تعاضد و عظم برهان چنانکه کوشش
ظاهر وباطن او نشود جز کلام حق و دین سرور است و بسند جن کتاب حق با دینا
قلب قالب او نکو بدین نام حق را تا در سلك فرقه صتم بکم می مستلک بنا
و در تحت زمره لم قلوب لا یفقهون بها ولم امین لا یبرون بها و لم اذان
لا یسمعون بها مندرج نکر دو همچنین سایر اعضا و جوارح مظاهر و باطن
و باقی حواس و قوی و مدارک و ماسر لهذا همچنانکه عبادت قلب بعد از
تحصیل عقاید حق استعمال لسان قلب است بدو که علی الدوام عجب اجازة
ساعت نفس بازون انا امام معصوم و علی الصلوة والسلام كما قال الله تعالی الابد کر
الستطن القلب بر استزراق بین قلب در مشاهده صور نفوس مکتوبه

بلوغ

آغاز رساله کثر الاسماء «م»

کبریت احمر و کنزالاسما،

دکتر سیدمصطفی آزمایش

یکی از رسائلی که در مجموعه تألیفات «حاج آقاملا محمدجعفر کبودرآهنگی قره گوزلوی همدانی» ملقب به «مجدوبعلیشاه» توسط «انتشارات حقیقت» در تهران (به شرح که در صفحات پیشین گذشت) چاپ و منتشر شده است «رساله کنزالاسماء» می‌باشد.

از این رساله نسخه‌های متعددی برجا مانده که غالباً با خط خود مؤلف به رشته تحریر درآمده‌اند، و ناشر برای تصحیح و مقابله دو فقره از این نسخه‌ها رامبنا قرارداد و گراور آنها را نیز در صفحاتی از مجموعه مزبور منعکس کرده است.

بشرحی که صاحبان تذکره‌ها نوشته‌اند مرحوم مجدوبعلیشاه در هنگام صباوت به تحصیل علوم مشغول و تا سن هفده سالگی در همدان صرف و نحو و منطق و ادبیات را می‌آموخت. آنگاه به اصفهان رفته و مدت پنج سال در آن دیار نزد علمای وقت به تکمیل علوم مختلفه همت گماشت. سپس به کاشان شتافته و چهار سال تمام در خدمت مولانا مهدی نراقی کسب حکمت الهی و علم فقه و اصول نمود. علاوه بر آن خدمت عده‌ای از زاهدان زمان و علمای دوران و حکیمان جهان مانند میرزا محمدعلی میرزانصرو مولانا محراب گیلانی و میرزا ابوالقاسم مدرس اصفهانی و شیخ جعفر نجفی و شیخ احمد احساوی و غیرهم رسید، اما مقصود نهایی را در صحبت و مصاحبت آنان نیافت. عاقبت آتش اشتیاقش در جستجوی گوهر مقصود شدت گرفته و شوق طلب روی توجه او را به سلک عرفا و سلسله فقرا معطوف گردانید، و پس از آن که با جمعی از این طایفه اتفاق ملاقات دست داد، مسیر زندگانی این بزرگوار ترسیم گشت. بهمین دلیل آثار آن مرحوم همه بر مشرب عرفانی و ذوق وجدانی تحریر و تألیف شده است.

مقدمه ناشر

ناشر در سه صفحه شماره گذاری نشده از اول کتاب چنین می‌نویسد:

«جناب حاج محمدجعفر قراگوزلو کبودرآهنگی، در طریقت ملقب به مجدوبعلیشاه، از اکابر علما و عرفای مشهور قرون اخیر (۱۱۷۵-۱۲۳۸ هجری قمری) است. جنابش پس از کسب مراتب علمی معقول و منقول نزد جمعی از علما و حکمای مهم عصر، مصاحبت طایفه اهل الله را اختیار کرد و دست ارادت به دامان بزرگان نعمت‌اللهیه حضرات سیدمعصومعلیشاه و نورعلیشاه اصفهانی و حسینعلیشاه (اصفهانی) زد، و در اندک زمانی به مراتب عالی سلوک الی الله نائل آمد و به مقام جانشینی قطب وقت سلسله جناب حسینعلیشاه اصفهانی رسید... جناب مجدوبعلیشاه از فحول مجتهدین و فقهای عصر و مورد توجه خاص حضرت آیت الله میرزا ابوالقاسم قمی (صاحب قوانین الاصول) و مجازبه اجتهاد از جانب ایشان بودند. ایشان آثار بسیاری در فقه

وحکمت و عرفان- به صورت مستقل یا به صورت تعلیقه و تحشیه و شرح دیگر کتب- تألیف کرده‌اند که بر اثر حوادث روزگار شماری از آنها از بین رفته یا مفقود و متفرق گردیده و برخی نیز به حلیهء طبع آراسته شده است. بخشی از این آثار در کتابخانه مدرسه آخوند همدانی موجود است و در فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌های رشت و همدان (انتشارات فرهنگ ایران زمین، شماره ۱۷، تهران، ۱۳۵۳) مشخصات آن ذکر شده است.

اهمیت آثار جناب مجذوب‌علیشاه موجب شد که فاضل محترم آقای حامدناجی اصفهانی که به تصحیح و چاپ متون حکمی و عرفانی شایق هستند از چند سال قبل به جمع‌آوری و تصحیح و چاپ آنها اقدام کنند. لذا مجموعه هفت رساله عرفانی از رسائل آن بزرگوار را از کتابخانه‌های مختلف فراهم کرده و به صورت کتاب حاضر در آوردند.»

مصحح محترم نیز درباره کیفیت رسایل مجذوبیه در صفحه «سی و چهار» مقدمه می‌نویسد:

«در سال ۱۳۶۸ شمسی یکی از دوستان فاضل و عارف به حقیر پیشنهاد تصحیح رساله «شرح دعای قنوتیه» را نمود. نگارنده با مطالعه شطری از سطور آن، رساله را بسیار جالب دید و درصدد تهیه نسخه‌ای خطی از آن برآمد، زیرا چاپ سنگی آن مشحون از ریختگی و بدخوانی بود. به دنبال این جستجو به مجموعه‌ای در دانشگاه از مملکات مرحوم محمدعبده برخورددم. این مجموعه مشتمل بر پاره‌ای از رسائل جناب مجذوب‌علیشاه بود که تعدادی از آنها شناخته نشده بود. لذا فرصت را برای تصحیح این مجموعه مغتنم دیدم...» (سی و چهار- سی و پنج)

در صفحه سی و هفت آمده است:

«(رساله) کنزالاسماء. این رساله که براساس تعلیمات ذکری سلسله نعمت‌اللهیه به رشته تحریر در آمده به مؤلفین گوناگونی نسبت داده شده:

الف: نورعلیشاه. نسخه مطبوع شیراز. ذیل مجموعه «عوارف المعارف»

ب: حاج محمدجعفر کبودرآهنگی مجذوب‌علیشاه. نسخه‌های متعدد خطی

ج: مظفرعلی شاه کرمانی... پاره‌ای از نسخه‌های خطی به نام «کبریت احمر»

د: آقا محمد بیدآبادی...»

سپس مصحح محترم می‌افزاید:

«در هر صورت، بنا بر نسخه‌های خطی موجود انتساب آن به مظفرعلی شاه کرمانی و جناب مجذوب‌علیشاه محرز تر است. به جهت این که در پاره‌ای از نسخ، این رقیمه به نام «کنزالاسماء» و از آثار آن جناب دانسته شده بود، ما آن را به این مجموعه ضمیمه کردیم.

گرچه شیوه تحریر آن تا قدری بیگانه به آثار این مؤلف است» (سی و هفت)

یادآوری و بررسی

یکی از نکات بسیار مهمی که به هنگام تصحیح و مقابله متون قدیمی باید مد نظر قرار گیرد دقت در

صحت انتساب متن مورد تصحیح به نویسنده مورد نظر است. از آنجا که در گذشته صنعت چاپ دایر نشده بود کسانی که علاقمند به داشتن نسخه‌ای از کتب مورد علاقه‌شان بودند از کاتب یا نساخی تقاضای استنساخ نسخه‌ای می‌نمودند. کاتب و نساخ مزبور به خط خود نسخه‌ای تهیه کرده و در انتهای کتاب تاریخ استنساخ و نام خود را قید می‌نمود. اما در برخی موارد شخصی که به کتابی نیازی داشت، خود مستقیماً این کار را به عهده می‌گرفت. (شاید به علت تنگدستی مالی و میسر نبودن تأمین وجه برای نساخ و کاتب، یا به علت داشتن خط خوش و فراغت اوقات و سلیقه شخصی، و یا به هر دو دلیل). در این صورت نام خود را در انتهای کتاب نسخه برداری شده همراه با تاریخ کتابت قید می‌نمود. مانند نسخه‌هایی از کتب کهن که «حافظ شیرازی» برای کتابخانه‌اش به خط خود استنساخ نموده و تاریخ کتابت (۷۷۷ و ۷۵۶ هجری) را همراه با نام خود: «محمد بن محمد شمس الحافظ شیرازی» در انتهای کتاب قید کرده (اگرچه عده‌ای - بدون

فصاحة شجيرة وحط المقلد وحكمة تارة وهداية المقلد
 اذا اجتمع في اول المناسبات ان كان كمالا في الابدان
 كمالا في الابدان كمالا في الابدان كمالا في الابدان

فج حطبان علي بن ابي طالب
 كمالا في الابدان كمالا في الابدان كمالا في الابدان

بجانبه فداود باز
 بر خسته ساز زردگان
 كاش مكره كاش ترهاني
 كاش مكره كاش ترهاني
 كاش مكره كاش ترهاني
 كاش مكره كاش ترهاني

ارائه هیچ دلیلی - این نسخه‌ها را اثر قلم کاتبی گمنام - اما همنام و همزمان و همشهری حافظ - دانسته‌اند! بدون این که برای اثبات وجود چنین کاتب خیالی قرینه‌ای تاریخی عرضه نمایند).

در برخی موارد هرگاه نساخ و نویسنده هر دو از متفکران صاحب نام و معاصر یکدیگر یا قریب به زمان یکدیگر بوده‌اند، موجبی برای ابهام و اشتباه در تعیین انتساب کتاب به نویسنده اصلی ایجاد شده است.

یکی از این موارد تعیین دقیق انتساب رساله «کنز الاسماء» به نویسنده حقیقی آن می‌باشد.

از جناب حاج آقا ملا محمد جعفر کبودرآهنگی رسالات بسیار زیادی به خط خود ایشان در دست است، که می‌توان کلیه آنها را به سه دسته تقسیم نمود:

الف - آثاری که برای انتشار عام تهیه شده است.

از این جمله می‌توان از رساله عقاید مجذوبیه یاد کرد. چرا که عده‌ای از اهل ظاهر بر طایفه صوفیه خردگیری‌های «شرعی» می‌کردند و قصد قلع و نهب این طریقت را - که روش مردان خدا و روندگان راه خدا بود - با بهانه‌های ظاهر فریب داشتند، فلذا آن بزرگوار که خود از عظام مجتهدان روزگار بود برای بستن راه انکار بر منکران فطری به انشا، این رساله و پاره‌ای رسائل دیگر قیام و اقدام فرمود. و بانقل اقوال سایر صاحب نظران و ذکر عین عبارتهای آنان در خصوص تصوف (من باب مثال رساله تشویق السالکین ملا محمد تقی مجلسی مرحوم) به روشن کردن امر و تفکیک حق از باطل پرداخت.

در این قبیل آثار هر جا از مأخذی استفاده شده نام نویسنده و اسم کتاب و عین عبارت ذکر شده و معمولاً در پایان عبارت این قید آمده که «انتهی کلامه».

ب - آثاری که جنبه تربیتی داشته و مخصوص سالکان بوده است.

از آنجا که حضرت مجذوب علیشاه از اکابر سلسله طریقتی نعمت‌اللهیه به شمار می‌آمده و مسئولیت مهم تربیت سلاک و تکمیل و اکمال باطنی آنان را بر عهده داشته، در نتیجه هر جا به نوشته‌ای برخورد می‌کرده که مشتمل بر بیان شمه‌ای از اسرار طریقت بوده، نسخه‌ای از آن می‌گرفته و مجموعه‌ای گرد می‌آورده که سالکان طریق را به کار آید. از این قبیل است رساله «مراحل السالکین». در این رساله هدف نویسنده جنبه تربیتی و شخصی بوده و هدف ارائه «ماقال» (مضمون کلام) و نه «من قال» (گوینده کلام) به شمار می‌آمده، فلذا اگر از خرمن معارف بزرگان سلف مانند کتاب «مرصاد العباد» شیخ نجم‌الدین رازی - معروف به «نجم دایه» خوشه‌هایی در این رساله جمع آمده، و ذکر از نام نویسنده اصلی آن نشده، جای تعجب نیست.

ج - رساله‌هایی که به دستخط مجذوب علیشاه تحریر شده، اما استنساخی از آثار معاصران و اکابر سلسله نعمت‌اللهیه و به قصد استفاده شخصی بوده است. قصد جناب مجذوب علیشاه در انشاء این قبیل رسالات داشتن نسخه‌هایی از نمونه دستورات طریقتی بزرگان سلف سلسله نعمت‌اللهیه به شمار می‌رفته است. نمونه آن همین رساله «کنز الاسماء» است.

از این رساله (چنان که مصحح محترم یاد کرده‌اند) نسخی بادستخط دیگر بزرگان سلسله نعمت‌اللهیه که از معاصران مجذوب‌علیشاه بودند در دست است، وعده‌ای آن را اثر قلم مرحوم حاج آقا مظفرعلیشاه کرمانی دانسته‌اند که باعنوان «رساله کبریت‌احمر» موجود است.

فلذا سه حالت پیش می‌آید:

الف- اصل رساله از جناب مظفرعلیشاه کرمانی باشد و مجذوب‌علیشاه باخط خویش نسخه‌ای برای خود تهیه دیده و عنوان آن را «کنز الاسماء» قرار داده باشند.

ب- اصل رساله از جناب مجذوب‌علیشاه باشد و توسط مظفرعلیشاه استنساخ شده و بر آن عنوان «کبریت‌احمر» تعلق گرفته باشد.

ج- اصل رساله به نویسنده دیگری تعلق داشته باشد و هر یک از این دو بزرگوار نسخه‌ای با عنوانی مستقل برای خود تهیه دیده باشند.

برای روشن ساختن این امر باید بررسی خود را به عصر این بزرگان به عقب ببریم.

چگونگی انتقال سلسله نعمت‌اللهیه از هند به ایران

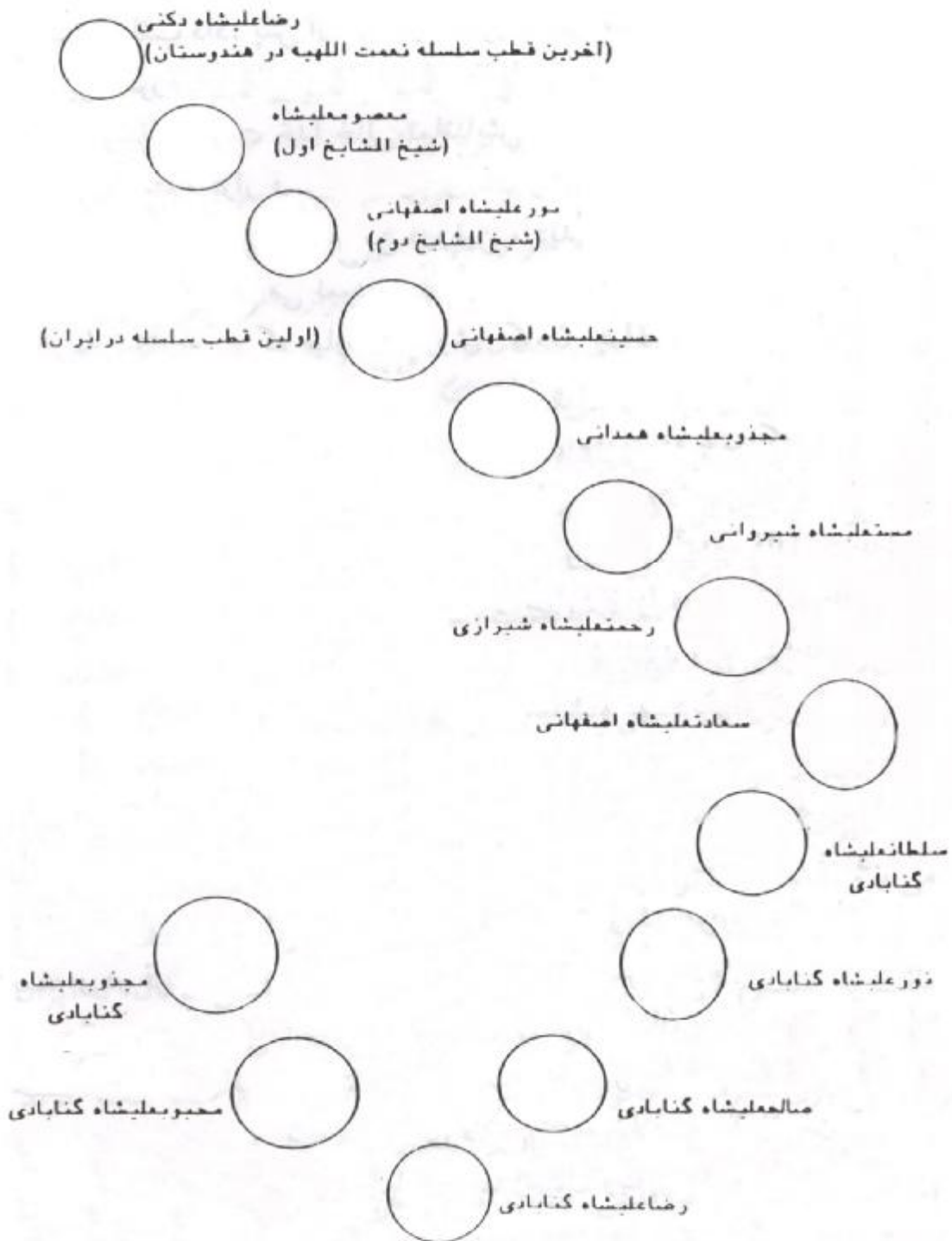
پس از سیطره صوفیان صفوی بر سراسر ایران و انغمار تدریجی آنان در امور راجع به سلطنت و دور شدن آنان از اصول طریقتی و سرگرمی روزافزون آنان به مطالب حکومتی کلمه فقر و عنوان طریقت در ایران دچار اندر اس شد، و باضعف مفرط قدرت مرکزی سرانجام شیرازه امور از هم فروپاشید. تا آن که در اواخر دوران کریمخان زند عرفان و توجه به معنویات دوباره اعتبار یافت و در دبستان طریقت بزرگانی تربیت شدند که از زمره آنان می‌توان از جناب مجذوب‌علیشاه نام برد.

اماسیر تحولات امور که به بازگشایی مکتب فقر محمدی در ایران منجر شد به طور کوتاه به قرار زیر است:

محل استقرار اقطاب سلسله نعمت‌اللهیه - که مشایخ طریقت در دوران غیبت امام منتظرند - از دوران « شاه برهان‌الدین » فرزند « شاه نعمت‌الله ولی » به هندوستان انتقال یافت و تا پایان سلطنت باطنی شاه علیرضا دکنی در آن دیار برقرار بود.

شاه علیرضای دکنی شصت سال به زمامداری سلسله نعمت‌اللهیه اهتمام می‌ورزید، و از شهر حیدرآباد دکن در هندوستان امور فقرا را سرپرستی می‌نمود. تا آن که یکی از مشایخ خویش به نام میرسید عبدالحمید دکنی ملقب به معصوم‌علیشاه را برای برافروختن دوباره مشعل عرفان به ایران گسیل داشت. معصوم‌علیشاه در اواخر دولت کریمخان زند در سال ۱۱۹۰ هجری قمری همراه با خانواده خویش به شیراز آمده و در آنجا سکنا گزید و وی در همان ابتدای کار حاج آقا ملا عبدالحسین ابن ملا محمدعلی طبسی امام جمعه طبس و فرزندش جناب محمدعلی را ربوده و مجذوب‌خویش ساخته و هر دو را به شرف فقر مشرف نموده و تحت تربیت خاص ولویه گرفت و در اندک مدتی آنان را به کمال استعدادیه خویش ارتقاء بخشیده ارشادشان کرد. آنگاه پدر را ملقب به لقب فیض‌علیشاه کرد و فرزندش را نورعلیشاه لقب داد. پس از آن در حضور کبار مشایخی که خود تربیت کرده بود

نورعلی‌شاه رابه مقام خلافت الخلفایی معین ساخت، تادر زمان رحلتش زمین از حجت خدا خالی نماند. جنابش به سبب معاندت حاسدان در ایران اذیت و آزار فراوان کشید و علت این امر نیز آن بود که برخلاف دنیا داران دین فروش و متشرعین دروغین، دیدگاه نوینی از ارتباط انسان با خداوند منان مطرح می‌نمود، و نظرگاه حقیقی انبیاء ربانی و اولیاء حقانی را در باب تشریح - که عبارت از روشن کردن چراغ هدایت در ظلمات غفلت به جهت تحول جوهر باطنی مستعدان و اتصال آنان به رشته ولایت است - به مستمعان خویش گوشزد می‌کرد، و در نتیجه جمع کثیری رابه جانب خویش منجذب ساخته، و خلق فراوانی رابه دعوت هدایت جذب نموده بود، و این امر بر قشریون روحانی نما گوارا نمی‌آمد، فلذا در پنهان قصد قتل ایشان کردند و در کرمانشاهان جنابشان را در رودخانه قره‌سومغروقا شهید ساختند، تا مگر به خیال خود نور خدواند را خاموش سازند. اما جناب نورعلی‌شاه پس از شهادت معصومعلی‌شاه عهده‌دار امور سلسله در ایران گردید، و مشایخ بسیاری را تحت توجه خویش پرورش داده به اطراف و اکناف ایران گسیل داشت و به مدد انفاس دست پروردگان خود سعی در رونق بخشیدن به صفاوروشنی چراغ طریقت نعمت‌اللہی نمود.



بالاخره جناب نورعلیشاه در سال ۱۲۱۲ هجری در شهر موصل چشم از جهان بسته و در قرب جوار فیض آثار حضرت یونس بیاسود. پس از رحلت ایشان، یکی از مشایخ بزرگوار ایشان به نام مرحوم جناب حسینعلیشاه اصفهانی زعامت سلسله نعمت‌اللهیه را در ایران عهده‌دار شد، و چندی بعد از طرف شاه علیرضای دکنی نیز به خلافت عظاما تعیین گردید و در نتیجه کلیه امور سلسله در ایران و هندوستان و سایر بلاد جهان به ایشان واگذار شد.

حضرت حسینعلیشاه در سال ۱۲۳۳ هجری به کربلا عزیمت کرده و همانجا مسکن گزید «و جمعی از عظامای سلسله علیه را حاضر گردانید و در حضور ایشان قطب‌العارفین و زین‌الواصلین مقرب درگاه سبحانی مجذوب‌علیشاه همدانی قدس سره را خلیفه‌الخلفاء ساخت و در شب چهارشنبه یازدهم محرم الحرام در اول سنه هزار و دوویست و سی و چهار هجری در حین خواندن قنوت نماز مغرب داعی حق را اجابت فرموده به مقام صدق عندملیک مقتدر منزل گزید و در خارج باب‌النجف ... مدفون گردید.» حدایق‌السیاحه-۱۱

بدین ترتیب حضرت مجذوب‌علیشاه که به فرمان حضرت نورعلیشاه اجازه ارشاد و اذن دستگیری یافته، و سپس در عصر حسین‌علیشاه در مقام خویش تنفیذ شده بود، به عنوان قطب‌طریقت نعمت‌اللهیه عهده‌دار سرپرستی امور این سلسله علیه گردید.

چنان که از این مقدمه استنباط می‌گردد جناب «سید معصوم‌علیشاه» واسطه انتقال سلسله نعمت‌اللهیه از هندوستان به ایران گردید، و پیش از ایشان این طریقه به طور کلی از ایران رخت بر بسته و کسی به دستوران طریقتی و روش و مشی تربیتی نعمت‌اللهی و قوفی نداشت. دستورات تربیتی جاری در این سلسله مشتمل بر مطالب قلبی و قالبی، لسانی و جنانی، خفی و جلی بود و بر مجموعه‌ای کامل اشتمال داشت. بدین ترتیب پس از آن که سید معصوم‌علیشاه جناب نورعلیشاه را به عنوان نایب مناب و شیخ‌المشایخ خود تعیین فرمود اسرار طریقت و سلوک را به ایشان آموزش داده، و ایشان را مجاز در امر ارشاد فرمود. جناب نورعلیشاه

به تربیت مشایخ بسیاری همت ورزید و آنان را به کمال مرتبه استعداد ایشان ارتقاء داده مجاز در ارشادشان نمود و اسرار طریقت و سلوک را چنان که تعلیم گرفته بود به آنان تعلیم و آموزش داد.

برخی از این تعالیم شفاهی و غیر قابل کتابت بودند (مانند اذکار قلبیه) و برخی قابل کتابت. فلذا برای سهولت امر و ممانعت از فراموشی و احتراز از تشتت اقوال معقول به نظر می‌رسد اگر ایشان مجموعه‌ای از آداب طریقت نعمت‌اللهی را تهیه و ترتیب فرموده، و هرگاه که به کسی اجازه ارشاد اعطا فرموده‌اند، آن نسخه جامعه را که به صورت رمز تهیه شده در اختیار وی قرار داده باشند تا از روی آن برای خود نمونه‌ای تهیه نماید. برخی از مشایخ و مأذوبین حضرت نورعلیشاه به این قرارند:

جناب مجذوب‌علیشاه، آخوند ملا عبدالصمد همدانی، جناب رونق‌علی شاه، جناب مظفرعلی شاه، جناب رضاعلی شاه هروی، جناب مظهرعلی شاه تونی، جناب نظرعلی شاه نائینی، جناب عین‌علی شاه هروی، جناب صدق‌علیشاه کرمانی.

اگر این حدس صحیح باشد لازم است که از روی نسخه آداب طریقت نعمت‌اللهیه حداقل سه نمونه باسه دستخط در اختیار ما باشد: یکی به دستخط شخص نورعلیشاه، و دونسخه بادستخط دوتن از مشایخ ایشان. و تصادفاً چنین نیز هست.

از آنجا که رساله « کبریت احمر » مظفر علی شاه کرمانی و رساله « کنز الاسماء » مجذوبعلیشاه همدانی هر دودارای یک محتوا و یک مضمون و یک انشاء واحد است و آن نیز عبارت از آداب طریقت نعمت‌اللهیه است، نمی‌توان آن را صرفاً زاده طبع خود این دویزرگ شمرد. چرا که این دویزرگوار تربیت شده یک مکتب و طریقت کهنسال به نام طریقت نعمت‌اللهیه بوده‌اند، و این آموزش‌ها را در این مکتب دریافت کرده و این جزوه درسی را از بزرگان این مکتب (به صورت شفاهی یا کتبی) اخذ و کتابت نموده‌اند. اکنون یا باید پذیرفت که این جزوه توسط نورعلیشاه و بر مبنای آموزش‌های سید معصوم علیشاه نگارش یافته، و یاریش کهنتری دارد، و وقتی معصومعلیشاه عازم ایران شده نسخه‌ای از اصل این رساله توسط شاه علیرضای دکنی در اختیار ایشان قرار گرفته است.

از آنجا که چنین نسخه‌ای بادستخط معصومعلیشاه، یا شاه علیرضای دکنی یا بزرگان پیشین، با این سبک و انشاء وجود ندارد، و قدیمترین نمونه آن منسوب به نورعلیشاه است، باید احتمال داد که این بزرگوار این نسخه را بر مبنای آموزش‌های شفاهی معصوم علی شاه، یا یکی از شاگردان مستقیم ایشان تنظیم فرموده باشد.

آنچه این احتمال را تقویت می‌کند سبک نوشتار است که رمزی و بسیار پیچیده و معماگونه است، و اگر فاقد نسخه شرح رمز باشد قابل استفاده نیست. پیش از این کسانی به چاپ این جزوه مبادرت ورزیده، اما در میان شرح مطالب آن توقف کرده بودند.^{۲۳۱}

این نحوه نگارش معماگونه و رمزی دور از سبک مرحوم نورعلیشاه نیست و در آثار مختلفی که به نظم و به نثر از ایشان بجامانده با این روش سروکار داریم. اما با این همه آنچه صحت انتساب این نسخه را به شخص نورعلیشاه تضعیف می‌نماید آن است که بزرگان و مشایخ سلسله نعمت‌اللهیه که معاصر و یاقریب به زمان ایشان بوده‌اند از این جزوه در شمار آثار ایشان یاد نکرده‌اند.

معدلک، صرف نظر از امکان یا عدم امکان تعلق این رساله به نورعلیشاه، مسلماً اثر خامه مرحوم مجذوبعلیشاه نیست. علت قطعی این امر نوشته روشن و بی‌گفتگوی شاگرد مستقیم و جانشین معنوی مجذوبعلیشاه - یعنی حاج آقامیرزا زین‌العابدین شیروانی مستعلیشاه - می‌باشد.

نظری به ریاض‌السیاحه

۱- رجوع شود به « کبریت احمر و بحر الاسرار از مظفرعلیشاه کرمانی » از انتشارات خانقاه نعمت‌اللهیه / شماره ۴۵ / به سعی دکتر جواد نور بخش / تهران ۱۳۵۰ / ۲۴۰ + ۱۲ ص ۲۵ س م) چرا که وقوف به رموز اسرار آن موکول به آموزش دیدن در مکتب طریقت نعمت‌اللهیه و اخذ فرمان ارشاد و دریافت تعالیم خاص طریقتی است. و تنها با رعایت قواعد تصحیح علمی و ادبی نمی‌توان به رموز آن واقف گشت (لازم به ذکر است که در چاپ جدید به کوشش آقای حامد ربانی، در انتهای رساله شرح کلمات ثقیله و معماگونه به طور کامل و با رجوع به نظر بزرگان سلسله نعمت‌اللهیه درج شده است.)

امر زعامت سلسله نعمت‌اللهیه پس از رحلت مجذوبعلیشاه به خلیفه ایشان جناب آقای حاج آقامیرزا زین‌العابدین شیروانی ملقب به مستعلیشاه احاله گردید. مستعلیشاه چنان شیفته و ربوده و مجذوب پیر طریقت و راهنمای حقیقت خویش بود که همیشه و همه جا از آن بزرگوار باعنوان « سیدی و سندی و روحی فی جسدی » نام می‌برد، و شاید اگر چهره حقیقی مجذوبعلیشاه در آئینه آثار مستعلیشاه به روشنی معرفی نمی‌شد، کسی به حقیقت عظمت مقام معنوی آن واصل بالله و فوق نمی‌یافت. حضرت مستعلیشاه که دست پرورده مجذوبعلیشاه بود در آثار خویش همه جا به تألیفات مرشد خویش و عظمت مقام علمی و عرفانی ایشان اشاره نموده و نمونه‌های آثار آن بزرگوار را نقل کرده و زینت بخش سطور و صفحات دفاتر خویش (ریاض‌السیاحه، حدایق‌السیاحه، بستان‌السیاحه) ساخته است. معذک نه فقط کوچکترین اشاره‌ای به انتساب این نوشتار به مرشد خویش ننموده، بلکه برعکس در شرحی که بر احوال جناب محمدتقی ابن محمد کاظم کرمانی ملقب به مظفرعلیشاه نوشته، - ضمن نقل تمامی مطالب این رساله - آن را با عنوان « کبریت احمر » اثر طبع و قلم ایشان می‌شمارد.

از آنجا که ایشان اذن ارشاد خود را از جناب مجذوبعلیشاه دریافت داشته و امر ارشاد موکول به آموزش‌هایی است که بخشی از آنها در این رساله مندرج است، هرگاه این رساله از مجذوبعلیشاه بود، ایشان آن را از مرشد خویش دریافت می‌نمود و در نتیجه آن را منسوب به یکی دیگر از مشایخ سلسله نمی‌دانست. ایشان درباره این رساله چنین نوشته‌اند:

مولانا مظفرعلیشاه کرمانی آن حضرت ثانی عارف قیومی جلال‌الدین رومی است. و میان آن دو بزرگ مناسبت نیز هست. چنان که مشهور است که مولانا شمس‌الدین امی بود و مولانا ربوده وی شد. مشتاقعلیشاه نیز امی بود و مولانا مظفر علی‌شاه را ربوده، و چنان که مولانا مقطع غزلیات خود را به نام شمس‌الدین کرده مولانا مظفر علی‌شاه نیز مقطع غزلیات خود را به اسم سامی مشتاق علی‌شاه کرده ... مولانا را و رای بحر الاسرار و مشتاقیه در اکثر علوم تصانیف مفیده است من جمله ... رساله‌ای است موسوم به کبریت احمر در روش طاعت قلبیه و عبادت لسانیه و جنانیه در طریقت نعمت‌اللهیه به طریق رمز. چون آن رساله مانند اسمش کمیاب و عزیز الوجود است لهذا آن رساله و قدری از بحر الاسرار و دیوان مشتاقیه تحریر یافت ...» (ریاض‌السیاحه / چاپ اول / ص ۵۴۸، ۵۴۷)

فلذا مسلم می‌آید که رساله « کنز الاسماء » نسخه‌ای باشد از رساله « کبریت احمر » که در آن زمان میان مشایخ سلسله دست به دست می‌گشته، و از آنجا که « مانند اسمش کمیاب و عزیز الوجود » بوده، هر یک برای خود نسخه‌ای تهیه می‌نموده است، و مرحوم مستعلیشاه نیز آن را برای استفاده اهل اصطلاح در ریاض‌السیاحه خویش نقل و ثبت فرموده است.

با این ترتیب انتساب این رساله - با هر اسم و عنوان که باشد - رابه مرحوم مجذوبعلیشاه همدانی باید مردود

شمرد.

نکته آخر

جناب « مظفرعلیشاه کرمانی » مرید شهیدراه فقر و طریقت مرحوم « مشتاق علیشاه کرمانی » بوده است که درویشی بی خویش و قلندری بی سواد، اما آراسته نهاد و یگانه اندیش بود. این بزرگ مرد راه عشق و عرفان مرید و دست پرورده مرحوم فیض علیشاه بود (ریاض السیاحه/ چاپ اول/ ص ۶۵۰).

حضرت فیض علیشاه مستقیماً توسط سید معصومعلیشاه مشرف به فقر شده و اذن ارشاد دریافت داشته بود. شاید دور نباشد اگر تحریر اصل این رساله را که عبارت از تعالیم طریقتی سید معصومعلیشاه است اثر طبع فیض علیشاه بشماریم که بعدها توسط نورعلیشاه (پسراو) و مظفرعلیشاه (تربیت شده توسط مشتاق علیشاه - مرید فیض علیشاه-) نسخه برداری شده، و به تدریج مورد استقبال سایر مشایخ سلسله قرار گرفته است.

با این حال در فقدان نسخه‌ای از این رساله با دستخط فیض علیشاه، باید بنای فرض را بر گواهی مرحوم مستعلیشاه نهاد، و این رساله را اثر طبع مرحوم « مظفرعلیشاه » کرمانی به شمار آورد.

مکاشفات رضوی
شرح مثنوی معنوی
معرفی، نقد و بررسی از کورش منصوری

دست گیر و جرم را درگذار	ای خدای پاک بی‌انباز و یار
که تورارحم آورد آن‌ای رفیق	یاد ده مارا سخن‌های رفیق
ایمنی از تو، مهابت هم ز تو	هم‌دعا از تو، اجابت هم ز تو
مصلحی تو، ای تو سلطان سخن	گر خطا کردیم اصلاحش تو کن
گرچه جوی خون بود نیش کنی	کیمیا داری که تبدیلش کنی
و اینچنین اکسیرها ز اسرار تست	این چنین میناگریها کارتست

به راستی از زمانی که مثنوی معنوی این اثر بزرگ و جاودانی از دم ایزدی حضرت مولانا جلال الدین محمد البلخی الرومی - عظم الله ذکره - سروده شده و به خامه ربانی حضرت ضیاء الحق حسام الدین چلبی - قدس الله سره العزیز - نگاشته گردیده، تا به امروز شروح، حواشی، تفاسیر، تعبیر و امثال و حکم از این اثر پرمایه و باشکوه به دست پیشینیان و امروزیان گزارش شده که جای بسی سپاس و قدردانی است، و این خود نمایانگر آن است که مثنوی شریف سوای هر کتاب دیگری در بالاترین جایگاه‌ها قرار دارد. هر گاه به هر گوشه‌ای از گوشه‌های این کتاب ارجمند و والا نظر و دقت شود، بی‌کران اقیانوسی از عجایب و غرایب معانی و سحرهای حلال مشاهده می‌گردد. آنگاه که از دیدگاه فلسفی و کلامی تارازهای ناب عرفانی و نیاز و نیایش، و از آنجابه سیرت نیک پیامبران - ع - و شکوه و جلال مردان اهل ایقان، تاسادگی و بی‌پیرایگی عاشقان جان برکف، و اهم و اخص جمیع آنها از نامه محبوب قرآن مجید سخن می‌رود، هر کس به قدر استعداد و فراخور لیاقت و وسع بشری خود بهره می‌گیرد:

مسلمان از قالب ظاهریه آن: شریعت؛ سالک از احکام باطنیه آن: طریقت؛ عارف از تقرب و توصل آن: حقیقت؛ فلسفی از نگرش‌های ژرف و بی‌پایان آن؛ دانشمند از نکته‌های دقیق علمی آن؛ عاشق از سراسر سوز و شوریدگی و پاکبازی آن؛ ادیب و سخن‌شناس از دقایق ادبی و صناعات آن؛ عامی از کلام ساده و بی‌ریای آن. و این جای بسی شگفت نیست، که «انانحن نزلنا الذکر و اناله لحافظون» که بزرگ خدای توانایش به قلم آورد و خود نگهبان است.

به هر روی درباره این کتاب مستطاب سخن بسیار است و مقالات بی‌شمار نوشته و گزارش شده است،

شرح کهن:

- ۱- شرح ناتمام «جواهرالاسراروزواهرالانوار» تألیف شهید کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی - متوفی ۸۳۵-ه، ق که سه دفتررا گزارش کرده است و محقق بزرگوارجناب آقای دکترمحمدجواد شریعت ازاین سه دفتریک دفترهمراه بامقدمه آن راتصحیح کرده‌اند.
- ۲- «اسرارالغیوب» ازخواجه محمدایوب. ابیات مشکل پنج دفترراشرح و گزارش کرده است.
- ۳- شرح مثنوی عبدالعلی محمدبن نظام الدین مشهوربه «بحرالعلوم» که هر شش دفتررا گزارش کرده و افکارمولانارابعقاید محیی‌الدین بن‌عربی مطابقت داده، که به هیچ عنوان بامذاق مولاناسازگاری ندارد، وبدین سبب نیزازمقاصد وی به دورافتاده است.
- ۴- شرح مثنوی حکیم شریف حاج ملاهادی سبزواری (متوفی ۱۲۹۰ه-ق) که مؤلف، مثنوی را با مذاق حکما تطبیق نموده است.

شرح امروزین:

- ۱- شرح مثنوی شریف مرحوم فروزانفر که تنها بخشی ازدفتراول گزارش شده.
 - ۲- شرح مثنوی شریف دکترجعفرشهیدی که به سبک و سیاق و دنباله بقیه شرح فروزانفرگزارش شده.
 - ۳- شرح مثنوی استادوعلامه محمدتقی جعفری
 - ۴- شرح مثنوی عبدالباقی گولپیناری (تصحیح وترجمه دکترتوفیق سبحانی)
- بایداذعان داشت که تمامی شروح یادشده- و آنها که یادنشده وبه دوره عثمانی تعلق دارد- هرکدام به مقتضای حال و کلام، درجایگاه خودارزشمند و گرانمایه بوده وهست.
- شرحی که اکنون به نقدوبررسی آن پرداخته میشود به «مکاشفات رضوی» موسوم و یکی ازشروح کهن شبه قاره هندمی‌باشد که بسیارپرمایه ودرخوراست وبه دست عالم عارف «محمدرضالاهوری» کوتاه و روان- گزارش شده، و ابیات مشکل هرشش دفتربه دقت موردبررسی قرارگرفته، وامیداست مولوی شناسان ومثنوی پژوهان را کلید مشکلات باشد و سالکان حق را گشایش راه.

این همه گفتیم لیک اندر بسیج	بی عنایات خدا هیچیم، هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق	گر ملک باشد سیاهستش ورق
ای خدا، ای فضل تو حاجت روا	باتو یاد هیچ کس نبود روا
این قدر ارشاد تو بخشیده‌ای	تابدین بس عیب ما پوشیده‌ای
قطره دانش که بخشیدی ز پیش	متصل گردان به دریاها ی خویش
قطره علم است اندر جان من	وارهانش از هوا و ز خاک تن

درباره مؤلف:

شارح بزرگوار مثنوی مولوی محمدرضا لاهوری- رحمت الله علیه- در قرن دهم هجری قمری در شهر

لاهورچشم به جهان گشود. ازوی اطلاع و گزارش دقیقی در دست نیست. تنها همین اندازه دانسته شده که خود در آغاز مثنوی معنوی (مکاشفات رضوی) و به عنوان مقدمه از آن سخن می‌راند که در جوانی به خدمت دیوانی و سلطانی می‌پرداخته، و نیک برمی‌آید که از بزرگان درگاه پادشاهی و از علماء زمان خویش بوده. از سویی افسوس و دریغ خورده که عمر عزیز و شریف خود را در این راه دنیوی و فانی صرف کرده است.

بهر روی، چون فرصت گوشه نشینی و خلوت و فراغت خاطر دست داده، و از پیش آرزوی همنشینی و همدمی با این دلربای سراسرناز (مثنوی معنوی) را در سر می‌پرورانده، همت رابه مقتضای: «ان الله یحب المعالی الهمم» کمر بسته و با عشقی تمام و شوری تام به حل مشکلات و رفع نکات و دقائق ابیات شش دفتر مثنوی معنوی پرداخته است. و از آن روی که در این راه سخت پرییچ و خم و توانفرسا موفق و مؤید باشد، دست ارادت به جان زلال و دامن پاک ثامن الائمه حضرت امام علی بن موسی الرضا - ع - داده است. خود می‌گوید: «شرح مثنوی مولوی رابه تبرک و تیمن حضرت امام رضا - ع - به مکاشفات رضوی موسوم گردانیدم».

درباره خانواده وی اطلاع چندانی در دسترس نیست، اما در دفتر سوم در حکایت زنی که فرزندش نمی‌زیست می‌گوید:

«زنی که فرزندش نمی‌زیست. قضا را شرح مثنوی به این مقام رسید که این سرگشته بادیه حیرت را پسری - که غیر از او فرزند دیگر نبود - در گذشت. و از ارتحال او حال آن چنان متغیر گردید که عقل و هوش آواره، جامه صبر (و) شکیب پاره شد ...»

از اینجا به بعد تا پایان دفتر ششم، باغمی جانکاه و اندوهی بیکران که به شارح روی آورده، ابیات با بی‌حوصلگی و کم دقتی شرح شده که دقیقاً و کاملاً آشکار است.

سبک و سیاق مولف:

مؤلف دانا و آگاه محمدرضا لاهوری برای شرح و گزارش ابیات مثنوی چندوجهی را مدنظر قرار داده که چکیده و کوتاه به آن پرداخته می‌شود:

الف - شارح اولین نکته‌ای را که در شرح ابیات مورد توجه و عنایت قرار داده، آن است که در بیشتر جاها پیش از شرح، نقدی کوتاه از داستان مورد نظر بازگویی کند و مقصد و هدف حضرت مولانا را بیان می‌فرماید. نمونه‌ای آورده شد:

«ترجیح نهادن شیر جهد را بر توکل و تسلیم»

جهد و توکل چه مناسب افتاده. جهد و کسب معنوی است، به جانب شیرتا مشعر باشد بر این مدعا که شیر مردان از راه کمال قدرت و قوت، در راه دین کمر به اجتهاد ببندند؛ و توکل به سایر نخبجیران آن که، امر و ضعف را در این امر کار فرمایند. گویا تنبیه است بر آن که در کار مجاهده، شیر بیشه باش نه شغال اندیشه».

پس از آن، به فراخور ذوق و شوق حضرت مولانا ابیات را شرح می‌نماید و به هیچ عنوان - چون بیشتر

شارحان- افکار و عقاید «ابن عربی» را دخیل نمی کند.

ب- گاه شارح کل یک بیت را که بانشانه « قوله » (= سخن اوست) نشانمندشده، آورده و به یکایک نکات و دقایق آن- از جهت قرآن و حدیث، لغت، اصطلاح، تاریخ، و...- پرداخته و پس از آن، بیت را روان و یکدست و بیشتر اوقات در نهایت ایجاز شرح می کند.

« قوله: نام احمد چون حصاری شد حصین تاچه باشد ذات آن روح الامین»

«روح» عبارت است از جوهر مدبر بدن یا چیزی که در حکم بدن باشد.

چنانچه قرآن راحق تعالی روح خواند، وجهش این که تدبیر امت بدن حاصل است. پس مجموع امت به منزله بدن باشد، و قرآن به بمثابه روح مدبر. و تدبیر جوهر روح، چون مقارن خطا- که آن خطا مانند خیانت باشد- نباشد، در کارخانه الهی به « روح الامین » موسوم می گردد. و اگر تدبیر آن جوهر به اموری که مافوق قدرت بشری است تعلق شود، « روح الله » و « روح القدس » اسم یابد. و شخص کامل که تدبیر او در عالم اشخاص بر این وجوه باشد، با وجود بدن عنصری ملقب شود به روح الله و روح القدس و روح الامین؛ اگر چه بشر است. از این جهت مولوی، حضرت رسالت پناه را- صلی الله علیه و آله وسلم- روح الامین گفت و جبرئیل-ع- نیز به همین اعتبار روح القدس و روح الامین است و حضرت عیسی-ع- هم همچین». یا:

«قوله: دل که اوبسته غم و خندیدنست تو مگو که لایق آن دیدن است

از غم و خنده، قبض و بسط مراد است».

اشارات قرآنی:

« قوله: زآنکه گفتندش که فرمان آن نیست گره می خواهی عصا افکن نخست

مضمون آیه «قالوا یا موسی اما ان تلقی و امانکون نحن الملقین» است.

اشاره به حدیث:

«قوله: قطرهء دل رایکی گوهر فتاد کان به دریاها و گردونها نداد

گوهر، کنایه از قابلیت اوست مرعلم معرفت را که حدیث: « لایسعی ارضی و لاسمائی و لکن یسعی قلب عبد المؤمن»، از آن خبر می دهد».

ج- گاه شارح یک مصرع را آورده و با نشانه « الخ » کل بیت را اراده کرده است:

« قوله: چیست تعظیم خدا افراشتن خویشتن را خوار و خاکی داشتن

یعنی تعظیم و بزرگی خدا بجا آوردن، خود را خوار داشتن است».

گاه یک مصرع آمده و همین اراده شده است:

«قوله: (گرگ، خود چه سگ بود که خویش دید) پیش چون من شیر بی مثل و ندید.

ندید، به معنی بی نظیر، چنانچه گویند: بی ندید، یعنی بی نظیر».

« قوله: پیش سبحان پس نگهدارید دل (تانگردید از گمان بدخجل)

از سبحان به اعتبار تنزیه، ذات حق خواسته؛ از قبیل اطلاق مصدر و اراده اسم مفعول. یعنی، ذات مقدس و منزّه».

باید یاد آورد که شارح بزرگوار در برخی ابیات دقت خاصی مبذول داشته که در دیگر شارحان کمتر می-توان سراغ گرفت؛ برای مثال دریتی که انشاءالله تعالی خواهد آمد، به چندوجه بیت را شرح کرده، که یکی از وجوه آن کاملاً نادر است، و از هوش سرشاروی سرچشمه می گیرد:

«قوله: هر که جز ماهی ز آبش سیر شد و آنکه بی رو زیست، روزش دیر شد

مرجع ضمیرشین لفظ پاک است که مراد از آن عشق یا غم عشق است. و این سه بیت به حسب ربط، باهم دست به گریبان آمده و صفت همان پاک، بیان کنند. و اشاره می فرمایند که عشق بحری است بی پایان، هر عاشقی که ماهی این دریاست، لب تشنه بزید و لب تشنه بمیرد و روزش دیر شد؛ یعنی، به غم و اندوه گذشت. بنابراین مشهور که گویند: هنگام شادی زود بگذرد و ایام غم دیر به سر آید. و معنی بیت قسم دیگر هم بیان می شود. و ماهی پیوسته در آب است، و از دریافت حقیقت آب در حجاب. چنانچه حضرت مولوی در جای دیگر می فرمایند:

ماهی اندر آب جو، و آب جو - می زند بر گوش و چشمش - آب، جو -

پس ماهی کنایت باشد از شخص غافل که از قرب حق بی خبر است. و حاصل معنی آن که غیر غافل هر که به قدر آگاهی داشت به کام دل رسید. و آن که بی رو زیست - «بی رو» بی مروت را گویند - یعنی هر کاملی که مروت بانفس نکرد، محکوم او نگردید، به پیروی زندگانی کرد، روزش دیر پائید، یعنی عمر باقی و حیات جاوید یافت.»

در پایان باید یاد آورد که شارح به تمامی نکات و دقایق ابیات، نظری صائب و موشکافانه داشته و به آنها پرداخته است؛ چه آنجا که بیتی به آیه ای شریف اشارت دارد (اقتباس، حل، درج) یا به حدیثی (قدسی، نبوی)، چه آنجا که اصطلاحی عرفانی مطرح شده و وی آن را به ظرافت شکافته و شناسانده است، همه و همه دست به دست هم داده تا شرحی جاندار و پرمایه بر صفحه تاریخ نقش شود. خدای تعالی وی را مشمول رحمت و واسعه خویش قرار دهد.

وصف و صورت نیست اندر خامه ها	عالم و عادل بود در نامه ها
عالم و عادل همه معنی است بس	کش نیابی در مکان و پیش و پس
می زند بر تن زسوی لامکان	می ننگجد در فلک خورشید جان

درباره نسخه خطی چاپی

برای تصحیح و مقابله مکاشفات رضوی، در آغاز از نسخه خطی از پاکستان، محفوظ در کتابخانه گنج بخش - استفاده شده، و از آن جایی که این نسخه بی اندازه مشوش، آشفته و نیز پراز غلط بود، مصحح را بر آن داشت که به نسخه ای دیگر رجوع کند که بحمدالله نسخه ای بسیار خوانا، درست و شفاف بدست آمد و بدین ترتیب کار تنسیخ و تصحیح مجدداً آغاز شد و بی کم و کاست و افتادگی نسخه به پایان رسید.

مذهب تشیع - اثناعشریه - و محمد رضا لاهوری

اعتقاد شارح به مذهب تشیع صراحتاً عنوان نشده، اما از خلال اثر او پیداست:

۱- در مقدمه، شارح به کسی دست ارادت و ارشاد می‌رساند و وی را متیمن و متبرک می‌داند که کسی جز امام هشتم شیعیان، حضرت امام رضا-ع- نیست. دیگر این که به نام نامی آن حضرت، شرح خود را موسوم به مکاشفات رضوی می‌گرداند.

۲- در داستان وصیت کردن رسول-صلی الله علیه وآله وسلم- مرعلی را- کرم الله وجهه- که چون هر کسی... الخ، آنگاه این بیت را می‌آورد.

« قوله: گفت پیغمبر علی را کای علی شیر حقی پهلوان پردلی ^{۲۳۲} »

شارح شرح و قول خوارزمی را در باره حضرت علی-ع- می‌پذیرد و به جای قول و رای خود آن را متمسک قرار میدهد:

« خواجه حسین خوارزمی آنچه در این مقام می‌نویسد حاصلش آن است که: « امیر المؤمنین علی(ع) اعلم عالم و مقتدای اولیا و بنی آدم است. رسول خدا (ص) او را وصیت کرد و خبر داد از آنچه بعد غروب آفتاب نبوت بر او وارد شود از مصایب؛ تا تحمل بیشتر کند، و طریق مصابرت اختیار نماید، و شجاعت و دلیری را کار نفرماید، و در سایه نخل امید- که ظل تربیت رسول الله(ص) باشد- در آید و تابع عقل و سر خود باشد؛ زیرا که عقل و سر آنجناب، ذات حضرت محمدی(ص) است؛ و عاقلی که هیچ ناقلی او را از راه نتواند برد، نیز محمد مصطفی(ص) است... »

در داستان برخاستن مخالفت و عداوت از میان نصاری،... از امام دوازدهم -ع- سخن می‌راند:

« قوله: تا سلیمان لسین معنوی در نیاید بر نخیزد این دوی

یحتمل که مراد، ظهور صاحب الامر باشد.»

شارح در بیت زیر، از یکی از چهار کتب اهل تشیع- که امهات مراجع تشیع به حساب می‌آیند بهره برده است که این خود نیز می‌تواند دلیلی بر شیعی بودن وی باشد:

« قوله: در صحابه کم کسی حافظ بدی (گرچه شوقی بود جانانشان را بسی) در کافی مذکور است که:

حضرت عمر- رضی الله عنه- سوره بقره را در دو لیفه سال حفظ کرده »

در بیتی دیگر از حضرت زین العابدین(ع) بعنوان امام و سید المتقین یاد کرده

« قوله: آن منی وهستیت باشد حلال (که دروینی صفات ذوالجلال)

یعنی: اشقیا حضرت سید المتقین، امام زین العابدین(ع) را متکبر گفتند. حضرت فرمود که تکبر مرا کبریای الهی فرمود بر او. آنچه در این می‌بینید، کبریای اوست نه تکبر(من)

ای مشیر ما تو اندر خیر و شر

چشم من از چشم هابگزیده شد

لطف معروف تو بود آن ای بهی

پس کمال البر فی اتمامه

یارشِب را روز مهجوری مده	جان‌قربت دیده رادوری مده
بعد تو مرگی است بادر دونکال	خاصه بعدی که بود بعد الوصال
آنکه دیدستت، مکن نادیده‌اش	آب زن بر سبزه بالیده‌اش
من نکردم لاابالی در روش	تو مکن هم لاابالی در خلش
زین کشش‌های خدای رازدان	توبه جذب لطف خودمان ده‌امان
غالبی بر جاذبان ای مشتری	شاید ادر در ماندگان را و آخری

روش کار و پرداختن آن

از آنجایی که متن از لحاظ قدمت زبانی اهمیت چندانی نداشت، و سبک کلامی مؤلف، چون دیگر شارحان شبه قاره هند-قالبی و همانند بود، به مقابله کلمه به کلمه متن پرداخته نشد و تنها در جایی که نیاز بود به نسخه دوم (گنج بخش پاکستان) رجوع شد؛ مثل: افتاد گیها، افزونیا، ناخوانیا (جمله یا کلمه‌ای) و مانند آن. به هر روی، کاری که بر روی این متن شریف انجام گرفته، به قرار زیر است:

- ۱- کل ابیاتی را که شارح برگزیده و آورده، باصح و احسن نسخ مثنوی معنوی- نسخه قونیه- مقابله شده است.
- ۲- در جایی که بیت در نسخه قونیه نیامده و معمولاً شارح آن را به صورت یک مصرع آورده، برای روانی و روشنی شرح، به «از دریابه دریا» رجوع شده تا بیت با مثنوی جعفری یارمضانی کامل گردد.
- ۳- تمامی مصرع‌هایی که در متن نیامده، در دو قلاب (= []) آورده شده تا بیت از هم گسیخته و گسسته نباشد.
- ۴- کلیه ابیات یا مصرع‌هایی که به آیات الهی اشارت دارد، در دو گیومه (= « ») که نشانمند شده است.
- ۵- برای آماده سازی متن هر جایی که بیت، اصطلاح، لغت، یا تکیه کلماتی چون: (یعنی، ای، حاصل کلام آنکه، می گوید که، می فرماید که) آمده، بافونت سیاه نشانمند گردیده تا متن خوانا، روشن، برجسته و درعین حال زیبا باشد. هر جا کلماتی مانند: (یعنی، ای، ...) ایتالیک شده، به آن دلیل است که شارح قول و سخن مستقیم شارح دیگری در آورده؛ مثل قول خواجه حسین خوارزمی.
- ۶- تمامی مراجع بدون استثناء ایتالیک و از استاندارد کتاب تبعیت شده است.
- ۷- گاه شارح بیتی را آورده است و چند بیت دیگر را نیز به پیوست و تبع آن شرح و گزارش کرده که آن ابیات در متن نیامده و در پایین صفحه از آن یاد شده است.
- ۸- یکایک آیات شریف، احادیث و نقل قولهای مستقیم و کلام بزرگان با گیومه- در آغاز و پایان آن- نمایانده شده، تا از بقیه عبارات، مشخص و ممتاز باشد.
- ۹- در متن از دو قلاب (- []) بسیار استفاده شده؛ چرا که کاتب یا سهو القلم داشته یا از سهل انگاری و بیسوادی وی متن مغشوش بوده که این خود کاملاً مشهود است. البته جدای از سبک شارح که افعال را بیقینه حذف کرده.

۱۰- تمام آیات شریف، احادیث (قدسی، نبوی)، سخن بزرگان ادب و عرفان ایران - اگر به عربی بوده - ترجمه شده، و مراجع آن حتی الامکان با جلد و صفحه یاد شده است.

۱۱- در ترجمه آیات شریف، از ترجمه قرآن محقق بزرگوار آقای عبدالمحمد آیتی بهره گرفته شده است.

۱۲- رسم الخط متن به صورت امروز ویراسته و پیراسته شده است، تا برای خوانندگان گرامی دشوار و سخت نباشد، و بر لذت و خوشی ایشان بیفزاید.

۱۳- از کلید و رمز برای کوتاه شدن کلمات یا اسم، به جز در چند جا استفاده نشده؛ نسخه قونیه (ق)؛ نسخه نیکلسون (ن)

۱۴- در پایان کتاب، فهرس به دقت و صحت آماده، بسامان و الفبایی شده است: (آیات، حدیث، کتابنامه، نام نامه، جای نامه، و...)

به هر روی، امید است باندک دانش به حکم: « اوتیم من العلم الاقلیلا »، و شوری سرشار، کتاب مستطاب مقبول نظر صاحب نظران، مثنوی دوستان و مطبوع طبع سالکان حقیقت قرار گیرد. از تمامی دانشمندان گرامی و استادان نامی درخواست آن است که اگر فقیر را لغزش و خطایی رفته است - که بی گمان این چنین نیز هست - به حکم « الانسان مشتق من النسیان »، به بزرگواری خویش ببخشایند و بر بنده به راهنمایی خویش ببخشند.

لطف تو - لطف خفی - را خود سزااست	یارب! این بخشش نه حد کارماست
پرده را بردار و پرده ما مدر	دستگیر از دست ما، ما را بخر
کاردش تا استخوان ما رسید	باز خر ما را از این نفس پلید
کی گشاید ای شه بی تاج و تخت؟	از چو ما بیچارگان این بند سخت
که تواند جز که فضل تو گشود؟	این چنین قفل گران را ای ودود
چون تویی از ما به ما نزدیکتر	ما ز خود سوی تو گردانیم سر
گر نه در گلخن گلستان از چه رست؟	این دعا هم بخشش و تعلیم تست

گذری کوتاه در تراژدیهای چهارگانه شکسپیر (۱- هملت)

دکتر منوچهر منوچهری

رمزآزادی در حلقه هرزنجیری است

در قفل هم امیدی است

قفلی یعنی که کلید هم هست

قفلی یعنی که کلید

نصرت رحمانی

ویلیام شکسپیر را به اعتباری بزرگترین سخن سرای همه قرون و اعصار دانسته‌اند. آثار او بیش از همه دیگر همگان در سراسر جهان به اجرا درآمده و مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. در میان همه آثار او چهار تراژدی هملت، اتللو، شاه‌لیر، و مکبث به لحاظ عمق ادبی و ظرافت معانی از بقیه متمایز و برتر می‌باشند. در این چهار تراژدی شکسپیر دست به کاوشگری در اعماق روح انسان می‌زند و به همین ترتیب زیبایی ادبی را به اوج خود می‌رساند. گویا زیبایی تنها در قالب تراژدی قابل بیان است. زیرا منشاء زیبایی از جهانی دیگر است و زیبایی مطلق، غایب مطلق نیز هست.

از چهار تراژدی فوق‌الذکر، نمایشنامه «هملت» و بویژه تردید و تأخیر اسرارآمیز قهرمان داستان در گرفتن انتقام خون پدرش بیش از همه مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

شکسپیر در این تراژدی ظرافت و زیبایی ادبی را بتارکی چنان دست‌نایافتنی رسانده است که این اثر همواره تازگی خود را حفظ کرده است. این اثر یک نمونه درخشان از سبکی است که بدان «سهل ممتنع» می‌گویند. از نظر شکسپیر ملاک و معیار اصلی زیبایی یک اثر تنها به کاربرد فنون پیچیده ادبی و دستوری نیست بلکه چیزی برای گفتن باید داشت.

شاید هدف عمده شکسپیر در نمایشنامه هملت بیان این مطلب باشد که تاچه اندازه اتخاذ و بخصوص اجرای پاره‌ای تصمیم‌ها می‌تواند مشکل‌آفرین باشد.^{۲۳۳} شکسپیر تنها به بیان تردید هملت در اتخاذ تصمیم به انتقام، و دودلی

• ۱- قرآن مجید برای تصمیم‌گیری قائل به سه مرحله شده است که عبارتند از:

۱- «شور و نظر خواهی»؛ ۲- «عزم و نیت انجام»؛ ۳- «اجرای تصمیم همراه با توکل به خدا» (و شاورهم فی الامر. فاذا عزمتم فتوکل)

اهمیت چنین روشی برای پرداختن به اجرای تصمیم‌های گوناگون از این رو است که به طور کلی به علت عدم وقوف نسبت به آینده از وقایع غیر قابل پیش‌بینی گزیر و گزیری نخواهیم داشت. اما این امر نباید بهانه آن شود که انسان با واگذاری امور بعهده تقدیر و روزگاران هموار یا رجوع مبتذلانه و بی‌مورد به مطالبی از قبیل استخاره و غیره مسئولیت انسانی خود- یعنی اتخاذ تصمیم اجرای آن را- از گردن خود بردارد و از آن فرار کند، و یا بکوشد که باری توجهی و تنبلی و کسالت‌های خود را به سرنوشت یا بزرگان احاله نماید. زیرا در صورت رعایت مقدمات ضروری فوق در اجرای یک تصمیم (که از آن به تدبیر و تدبیر یاد شده) حتی

اودراجرای این قصدمی پردازد، اما بدون آوردن هیچ توضیحی آن رادرابهام رهامی کند. از این رویافتن توضیح قانع کننده برتردیدهملت از ابتدا تا به امروز مورد توجه تمامی منقدین آثارشکسپیر قرار داشته است. باظهور نظریه روانکاوی (psychanalise) عده‌ای برآن شدند که به سادگی معمای تردید هملت را با نسبت داددن آن به عقده ادیب حل کنند. اگرچه به صورت ظاهرهملت درموقعیت ادیب گونه هست، اما درعین حال به علت شیفتگی فراوانی که نسبت به پدرخود دارد، نمی‌توان تردید او را به انتقام‌گیری ازخون پدرش بطورمستقیم ویا به طورغیر مستقیم (سوبلیماسیون) با تمسک به این عقده توضیح داد. چنانچه درنمایشگاه اتلونیوز، برخلاف نظریه عامیانه، دلیل اصلی قتل دزدمونا، نه حسادت اتللو، بلکه دورویی یاگو است.

برشکسپیراین خرده را گرفته‌اند که هملت و دیگر آثار او مخلوق ذهن خود او نیستند و او از دیگران این داستان‌ها را تقلید کرده است. البته شکسپیر نیز هرگز ادعا نداشته که مثلاً داستان هملت یا اتللو از او هستند، بلکه وی این داستانها را محملی برای بیان مقاصد خود قرار داده است. شاید او عمداً داستانهای شناخته شده را انتخاب کرده تا توجه را به آنچه درخلال داستان می‌خواهد بگوید جلب کند و نه بر وقایع اتفاق افتاده درداستان. آنچه برای شکسپیرمهم است بیان لطایف روح انسان است و نه داستانسرایی و تذکره‌نویسی. - همچون مایه اصلی اکثر تراژدی‌ها- «انتقام» مطلب مرکزی داستان هملت است.

شیخ پدر هملت به دیدار اومی آید و به او اطلاع می‌دهد که مسئول قتل او برادرش - یعنی عموی هملت - است. اگرچه هملت به این حقیقت دردناک واقف می‌شود، ولی برای گرفتن انتقام شتاب نمی‌کند. تا آنکه شیخ پدرش از او سوگند می‌گیرد که انتقامش را بستاند.

دلیل درنگ هملت این است که او می‌داند انتقام پدرش مسأله اصلی را حل نمی‌کند. پس از دیدار با شیخ پدرش هملت خود را سخت تنها احساس می‌کند، چرا که همه پدر او را فراموش کرده‌اند، وحتی مادر هملت دل به قاتل شوهرش بسته است. هملت برانتقام پدرعجله‌ای ندارد که می‌داندبا این کارهرگز نمی‌تواند زمان را به عقب ببرد، به آن هنگام که مادرش هنوز بیگناه بود و به عمل شیخ ازدواج با قاتل شوهرش دست نیازیده بود.

دراینجا شکسپیرما را با افسردگی هملت درمواجهه با بیهودگی زندگی روبرو می‌سازد. زیرا به محض دیدار شیخ پدرش زندگی هملت به کلی عوض می‌شود و محور زندگی او انتقام پدرش می‌شود. اما با ملاحظه

اگر تصمیم او خطا و اشتباه نیز باشد، انسان باز هم می‌تواند امیدوار باشد که مورد رحمت خداوند قرارگیرد. در هر حال بر مؤمن روا نیست که با اهمال از تصمیم‌گیری ازمسئولیت خود طفره رود.

توکل و توسل درقرآن اجازه داده شده است. مقصود از توسل آن است که باطن و روحانیت بزرگان را باید وسیله شفاعت نزد خداوند قرار داد. نه آن که به ظاهر آنان رجوع نمود. (ر.ک: رساله شریفه پند صالح)

این که انتقام برسوگ او پایان نمی‌نهد او زندگی را به کلی بیهوده می‌یابد. وی در برابر این رسالت عظیمی که بر دوش دارد آرزو می‌کند ای کاش به دنیا نیامده بود « آه ۲۳۴ ای سرنوشت تلخ که من به دنیا آمده‌ام تا این را درست کنم» ۲۳۵

که منظور این است که با انتقام پدرمسیر رویدادها تصحیح شود و عدالت برقرار گردد. افسردگی و اندوه چنان بر هملت چیره است که حتی زیبایی ظاهری افلیا و علاقه‌اش به او به دل‌باختگی نمی‌انجامد و او علیرغم مشاهده زیبایی افلیا غم اصلی و دوری از پدرش را نمی‌تواند فراموش کند، درست برخلاف مادرش که تنها یک ماه پس از مرگ شوهرش با برادر او ازدواج می‌کند و هملت را در غمش تنها می‌گذارد. ۲۳۶

در اینجا شکسپیر نمایشنامه رابسمتی صددرصد تراژیک سوق می‌دهد. زیرا دل‌باخته شدن هملت به افلیا خود می‌توانست پایانی برسوگ او باشد.

در نمایشنامه هملت تنها او نیست که انتقام پدرش را می‌جوید. «لرتس» و «فورتین براس» نیز جویای پدرشان هستند، ولی منظور آنها اجرای عدالت نیست، بلکه به دلیل کینه‌توزی و از روی غضب و برای کشورگشایی طالب انتقام جویی هستند و برعکس هملت هر دو بر آن عجله دارند.

زندگی هملت تنها لحظه‌ای پس از آن که انتقام پدرش را می‌گیرد و عمویش رامی‌کشد خاتمه می‌یابد و او درستی رأی خود را عملاً نیز می‌بیند. در همان حال «فورتین براس» نیز انتقام پدر خود را از خاندان هملت می‌گیرد و بساط سلطه خانوادگی او را بر سرزمین دانمارک بکلی برمی‌چیند، و این در حالی است که هملت در حال احتضار است و حتی فورتین براس نیز خود را وادار به احترام به هملت می‌یابد و او را در خور تشییع جنازه سلطنتی می‌بیند.

در اینجا شکسپیر نشان می‌دهد که انتقام حرکتی است نومیدانه و مذبوحانه بر علیه زمان. زیرا انتقام هرگز آب رفته را به جوی بر نمی‌گرداند و این همان چیزی است که هملت بیهوده در جستجوی آن است. ۲۳۷

دروغله اول هدف هملت از اجرای نمایشنامه در حضور عمو و مادرش برای تحریک وجدان عمویش است. ولی قصد دیگر شکسپیر ویا هملت این است که او از طریق نمایشنامه و در نمایشنامه به بینندگان درون و

1- Ah cursed Spite, that I was born to set it right.

۲۳۵ - کوب بخت مرا هیچ منجم نشناخت یا رب از مادر گیتی بچه طالع زادم؟

۲۳۶ - مومن نیز همواره به جان و دل گواه آیه شریفه «الست بربکم» است و فراموش نمی‌کند که - ولو نتواند لحظه‌الست را به یاد آورد - روح او در ازل با خداوند عالم پیمان بسته است که خالق خود را فراموش نکند، و این یادآوری همیشگی باعث غم همیشگی مؤمن نیز هست. زیرا هیچ چیز به زیبایی آن گمشده ازلی نیست که او به دنبال آن است. ولی نمی‌تواند آن را بیابد که «لیس کمله شیء» (آنچه یافت می‌نشود آنم آرزوست)

۲۳۷ - علی‌رغم بیهودگی انتقام، از آنجایی که بشر باید خود را حامل رسالتی بداند، حتی اگر انتقام نیز مبدل به رسالت زندگی او بشود آن را معنا می‌بخشد، ولی مومن رسالت زندگانی خود را معرفت حق تعالی و صبر تا رویت او می‌داند که «و اعد ربک حتی یأتیک الیقین».

بیرون بفهماند که او بر سر نوشتش آگاه است و آن را از ابتدا تا انتها می‌بیند. اما این آگاهی برای او هیچ‌گونه توانایی به ارمغان نمی‌آورد. و نیز هدف دیگر از اجرای نمایشنامه در نمایشنامه از طرف شکسپیر رها نمودن آن از ظرف زمان است. ظاهر ادیوانگی هملت به مانند دیوانگی بهلول در درگاه هارون الرشید برای گریز از اعدام شدن است و نمودار «دیوانگی» او را به ویژه در مکالمه‌های او با خودش در تنهایی دانسته‌اند که پس از دیدار با شبیح پدرش صورت می‌گیرد که او چنان احساس تنهایی و بی‌علاقگی به این جهان دارد که نمی‌داند با چه کسی صحبت می‌کند.

آزادی انسان به معنای این نیست که توانایی داشته باشد که هر کاری می‌خواهد انجام دهد، بلکه به معنای اختیاریا انتخاب است^{۲۳۸} به محض انجام یک انتخاب حق آن انتخاب سلب می‌شود،^{۲۳۹} و امکان انجام دوباره آن از میان می‌رود، و همین امر باعث ایجاد تقدم و تأخر حوادث و بالنتیجه زمان می‌شود. اگر انسان قادر به جلو و عقب بردن حوادث بود (مانند فیلم یا صدای ضبط شده بر روی نوار)، زمان دیگر به صورت یکسویه کنونیش وجود نمی‌داشت. وجود زمان به صورت مجرای یک طرفه وقوع حوادث متلازم با ضعف و ناتوانی بشر است.^{۲۴۰}

هملت راه حل خود را در این می‌بیند که بتواند انجام شده را به انجام ناشده و یا برعکس تبدیل کند. در اینجا به جمله معروف «آنچه انجام شده، انجام شده» (What's done is done) در «مکبث» می‌رسیم. هملت گرچه به نحو تصادفی می‌تواند آدم بکشد، ولی از انجام قتل عمد با نقشه قبلی ناتوان است. شکسپیر تصمیم‌گیری را با قتل عمد مطابقت می‌دهد، چرا که در تصمیم‌گیری، با انتخاب یک شق، شق دیگر حذف و معدوم می‌شود.^{۲۴۱}

هملت که دچار تردید است اجرای تصمیم را به تعویق می‌اندازد. تا لحظه‌ای که او به اجبار یکی از دو راه کشتن یا رها کردن عمویش را انتخاب کند. قتل کلودیوس (عموی هملت) با نقشه قبلی صورت نمی‌گیرد. در یک لحظه - همانند وقتی که پولونیوس را کشت - دچار خشم شده و مرتکب این عمل می‌شود. فرق اساسی تراژدی «هملت» با دیگر تراژدیها در این است که تماشاگر حتی پس از اتمام داستان نمی‌داند

^{۲۳۸} - لا اكره فی الدین قدتیین الرشد من الغی

^{۲۳۹} - «لا جبراً و لا تفویضاً بل امر بین الامرین» بشر مجبور نیست و فطرتاً دارای قوه اختیار و انتخاب است که :

این که گویی این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم. ولی همان اختیار او به اختیار خودش نیست.

^{۲۴۰} - اختیار و آزادی واقعی ملک طلق «انسان کامل» است که او در هر زمان یکی - و فقط یکی است - بر انسان کامل زمان جاری نیست مگر به مشیت خود او زیرا او خود امام زمان و امام بر زمان است و زمان وزمانه پیرو و مأموم او می‌باشند. زیرا او به «مجمع البحرین» تلاقی زمان و مکان رسیده و از آن هم فراتر رفته است. و به همین دلیل قدرت دخل و تصرف در زمان و احیاء اموات و اماتة احیاء را یافته است.

اولیاء را هست قدرت از اله تیر رفته باز گرداند ز راه

^{۲۴۱} - از دیگر خصایص «انسان کامل» آن است که علم او به امور از مقوله «عین الیقین» است. او قبل از هر انتخاب نتیجه امر را «می‌بیند». یقین نشانه توانایی و تردید علامت ناتوانی است.

هملت باید چه می کرد تادچار سرنوشت تلخ خود نمی شد. برخلاف «مکبث» که در آن کافی بود که قهرمان داستان از کشتن پادشاه اسکاتلند صرف نظر نماید؛ ویا «اتللو» که قهرمان نمایشنامه نباید فریب دورویی و ریاکاری «یاگو» را می خورد و به او اعتماد می نمود ویا «رومئو» که نباید اسیر احساسات زودرس شده و در اخذ تصمیم خود شتاب به خرج می داد. در این تراژدی ولی بیننده هیچ توصیه ای نمی تواند به هملت بکند. تراژدی هملت به قهرمان او نیست، بلکه این قهرمان از ابتدا تا انتها درون تراژدی است.

از اینرو می توانیم وقوع یا عدم وقوع سایر تراژدیها را ممکن (contingent)، و وقوع تراژدی هملت را اجتناب ناپذیر (inevitable) بدانیم.

تراژدی هملت تراژدی زندگی و نمونه ای از مسأله همیشگی همه انسانها در همه دورانها است. داستان او داستان اختیار در تصمیم گیری و ناتوانی بشر است. گویا لحظه تصمیم گیری در زندگی انسان تنها لحظه ای است که انسان وجود دارد و آنچه در پیش و پس آن لحظه می گذرد متعلق به همان یک لحظه است. مثل این که خارج از آن لحظه انسان وجود نداشته باشد.

مشهورترین مکالمه های هملت با خودش که با جمله «بودن یا نبودن، پرسش این است» (To be or not to be: that is the question) آغاز می شود نشانگر این است که از نظر شکسپیر مسأله اصلی در اجبار به بودن (زیستن) است.

بودنی همراه با برخورداری از امکان اختیار که توأم با ناتوانی است. تنها راه خلاصی از این سکه دورویی «اختیار- ناتوانی» همانا نیستی است.

از دیدگاه هملت تصمیم مرکزی و اصلی در زندگی یا ارتکاب انتحار است و تمام تصمیم های دیگر منوط بدان است.^{۲۴۲}

در اینجا شکسپیر آشکارا تصمیم گیری را با قتل عمد مطابقت می دهد و تمامی تصمیم ها به یک تصمیم

^{۲۴۲} - لحظه تصمیم گیری همان لحظه ای است که انسان امانت الهی را باید اعمال کند. همان لحظه ای است که نفخه الهی در انسان نشان داده می شود و نیز همان لحظه ای است که او به ناتوانی و عجز خود در برابر توانایی احد و مطلق پی می برد. در همین لحظات استیصال است که مومن «امن یجیب» گویان از محبوب واقعی یاری می جوید. راحتی و رفاه انسان در نظر عوام این است که او مجبور به تصمیم گیری در زندگی نباشد و همه چیز بر روال عادی و به نحو خود کار پیش رود که جایی برای تردید نماند ولی نتیجه همین موقعیت برای مومن این است که او نیازمندی و عجز خود را از یاد می برد. یعنی دوست حقیق را به یاد نمی آورد. از این روست که:

سلسله زلف دوست حلقه دام بلاست هر که در این حلقه نیست فارغ از این ماجراست
و مومن از همه بیشتر در دام بلا گرفتار است تا محبوب را فراموش نکند. چنان که لفظ «بلا» به معنای امتحان است و صبر بر این که تصمیم گرفته شده درست بوده یا نه. و آرزوی قلبی مومن رسیدن به محبوب است که:

ای خوش آن روز که پرواز کنم تا بر دوست به هوای سر کویش پر و بالی بزوم

از آنجایی که مسأله اصلی هملت تردید اودر گرفتن انتقام است، در پایان وحتى با کشته شدن کلودیوس و سپس خود هملت هیچ چیز حل نمی شود و تماشاگر پی نمی برد که هملت از ابتدا باید چگونه رفتار می نمود. مانند این که تمامی اتفاقات از ابتدا تا انتهای نمایشنامه بیهوده بوده است.

حتی «هورشیو» که تا پایان به ولی نعمت خود هملت وفادار می ماند گزارش زندگی او را چیزی جز توالی چندین توطئه و قتل عمدی غیر عمد نمی بیند. آنچه وفاداری «هورشیو» به هملت را اثبات می کند این است که او نمی تواند زندگی بدون هملت را تحمل کند و می خواهد مانند او جام زهر آگین را بیاشامد، و این جاست که هملت او را از خود کشتی باز می دارد، تا زندگی اندوه بارش را به مردم و به همه جهانیان گزارش دهد و همه اندوه خود را در جمله زیرین بیان می کند: «اندکی از سعادت خودداری کن»

(Absent thee from felicity a while)

یعنی قدری درنگ کن تا به سعادت رسی. که منظور از سعادت رسیدن به بهشت در آن سوی مرگ نیست، بلکه رهایی و استخلاص از رنج و غم زندگی را سعادت واقعی می داند. و این همان سعادت است که در ابتدای نمایشنامه حسرت آن را می خورد. («آه ای سرنوشت تلخ، که به دنیا آمده ام تا این را درست کنم.»). سعادت برای هملت هنگام وجود نداشتن یعنی پیش از تولد و پس از مرگ است. چنان که حکیم عمر خیام نیشابوری می گوید:

چون حاصل آدمی در این جای دودر	جز درد دل و دادن جان نیست دگر
خرم دل آن که یک نفس زنده نبود	و آسوده کسی که خود نژاد از مادر

زیباترین نحوه بیان این رنج زندگی را در قرآن مجید می یابیم. آنجا که حضرت مریم پس از مشاهده بیوفایی و پستی عوام الناس و افترابی که بر او می بندند و او را با رنج و درد زایمان تنها می گذارند فریاد از دل سر می دهد «ای کاش پیش از این مرده بودم و در زمره فراموش شدگان به شمار می آمدم» (یا لیتنی مت قبل هذا و کنت نسیاً منسیا)

۲۴۳ - همان گونه که در قرآن مجید و تورات نیز خداوند عالم چنین فرموده که هر کس یک نفر را بکشد مثل این که همه را کشته و کسی که یک نفر را زنده کند مثل این که همه را زنده کرده است. مومن حذف فیزیکی خود را روا نمی داند، زیرا تن و جان خود را عاریه خداوند می شمارد و دست به دامان انسان کامل می زند که اسباب نجات حقیقی او را از گرداب بلعنده مشکلات فراهم سازد.

هین مبر الا که با پرهای شیخ	تانیینی عون لشکرهای شیخ
هیچ نکشد نفس راجز ظل پیر	دامن آن نفس کش را سختگیر

و با عشق و ورزیدن پیوسته به او دست از هوا و هوس می شوید و بجای «خودکشی» به کشتن و قلع و قمع خواهشهای نفسانی و هوسهای شیطانی سرگرم می شود که مشمول حدیث نبوی «موتو اقبل ان تموتوا» قرار گیرد. تصمیم اصلی مومن منقاد عشق و محبت انسان کامل شدن و استقامت بر این امر است. «من از آن روز که در بند توام آزادم»

از کَشکول عارفان

دکتر محمد رضا نعمتی (نعمت علی)

نیک فرجامی: باقیات صالحات مردان راه

کسی گوی دولت ز دنیا برد
کعبه سنگی است نشانی که توره گم نکنی
سعدی حجاب نیست، تو آینه پاک دار
حاجی احرام دگر بند بین یار کجاست
سالکی نزد بایزید بسطامی رفت. گفت:

- ای شیخ همه عمرستایش حق کردم. هرچه بیشتر کوشیدم کمتریافتم. شیخ گفت:
- به سوی خلق قدمی بردارتا به حق رسی. « عبادت بجز خدمت خلق نیست » هر که با پا به مکه رود کعبه را طواف کند. آن کس که به شوق دل آنجا بار یابد کعبه او را طواف نماید.

کعبه سنگی است نشانی که توره گم نکنی
حاجی احرام دگر بند بین یار کجاست
ای صبا از من به اسماعیل قربانی بگو
زنده برگشتن ز کوی دوست شرط عشق نیست
به طواف کعبه رفتم به حرم رهم ندادند
که تو در برون چه کردی که درون خانه آیی
جوانمردا بکوش چون سیاست ملک الموت بر تو سایه افکند بدرقه طاعات داشته باشی. مزد اگر می طلبی طاعت استادبیر.

تاتوانی به جهان خدمت محتاجان کن
به دمی، یادرمی یا قلمی، یا قدمی
یاد داری که وقت آمدنت
همه خندان بدند و تو گریان
آن چنان زی که وقت رفتن تو
همه گریان شوند و تو خندان
تاتوانی دفع غم از خاطری غمناک کن
در جهان گریاندن آسان است اشکی پاک کن
هستی بخش جهانیان در آیه های ۱۲ تا ۱۶ سوره ۲۳ کلام الله مجید فرموده « انسان از خاک سرشته شده است ».

ز خاک آفریدت خداوند پاک
توای بنده افتادگی کن چو خاک
همین که دگرگونی نطفه در جنین به علقه، مضغه، استخوان، گوشت و پوست انجامید نعمت روح در کالبدشاهکار آفرینش دمیده شد، بنیادی نقش آفرین در پرتو نور دانش و بینش و چراغ هدایت رفته رفته ظاهر و باطن جان گرفت. از پیوند نظام شریعت و آبشخور طریقت به یاری استادان و پیشوایان کوی حقیقت درس محبت آموخت. شیوه خداجویی و پرهیزکاری در پیش گرفت در دانشگاه دین و عرفان به ندای ضمیر خود آگاه به خود آمده، این لطفه را به دست آورد که « رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند » به هشدار پیر طریقت گوش فراداد که هنگام دستگیری او فرمود:

چیست درویشی تو کل بر خدا
تا کنده ما را ز خود بینی جدا
بدانگونه که خاک بسترستنیها و منبع ذخیره آب است، دل مؤمن سبب آراستگی چمن زندگی است.
خداوند (در آیه ۱۷ از سوره) ۷۱ جوهر انسان را به رویش نبات در دل خاک مثال زده است می فرماید

همچنان که رستنی‌ها از دل خاک سربرمی‌آورند و آب باران در ماه نیسان زندگی بخش نباتات و درختان است، باران فیض و رحمت پروردگاره برکت جلوه رسالت پیامبر اکرم (ص) و ولایت مولای متقیان و یازده فرزندان این بزرگوار و چهارده معصوم (ع) در دل بنده خود آگاه سبب تابش نور خدا است که مصداق عبارت:

بر تو خانه دل را فرو روب مهیا کن مقام و جای محبوب

بدر آسمان را در راحت جان بارور و شکوفا می‌سازد.

خدا کند به برکت انفاس اهورایی «دلیل راه» دگر دیسی نفس اماره به لوامه و سپس مطمئن همه ما را به یاری خدا به مقام آدمیت برتری بخشد تا روزی مشمول منزلت انسانی شویم که فرموده‌اند:

من آن مورم که در پایم بمالند نه زنبورم که از نیشم بنالند

و نیز گفته‌اند:

چگونه شکر این نعمت گزارم که زور مردم آزاری ندارم

پروردگار در آیه ۲۰ سوره ۲۹ نیز می‌فرماید:

گرد جهان هستی بگردید، در سیر آفاق و انفس پی جوی گوهر معرفت شوید تا ببینید در هر چیزی نشانه‌ای دیده می‌شود که دلالت بر یکتایی ذات پرورگاری کند. آنگاه آشکارا این حقیقت را به دست می‌آورید که:

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم

از تجربیات خود و دیگران به این نکته پایبند می‌شوید که بدانید همه‌تان را خداوند دوست می‌دارد. آنچه می‌خواهید گاه و بیگاه از او بخواهید خواسته‌های شما را با حسن قبول پذیرا است. «منت خدای را که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت...»

زبده‌ای از گوهر عقل
محمد جواد آموزگار کرمانی (ظفر علی)

عاشقان دل را به دام زلف جانان بسته‌اند
دل بدام افکنده، از هر قید دیگر رسته‌اند
خویشتن را شستشودادند ز آب دیدگان
سربکف بنهاده و دست دل از جان شسته‌اند
سوز ورنج عشق را درمان و راحت دیده‌اند
از همه بگسسته و با جان جان پیوسته‌اند
پای کویان از سر جان و جهان برخاسته
کف زنان اندر سر کوی وفا بنشسته‌اند
غمگسار مستمندان، یاور غم دیدگان
حامی درماندگان و مرهم دلخسته‌اند
زبده‌ای از گوهر عقلند در بحر وجود
در صف صاحب‌دلان دل‌داده‌ای برجسته‌اند
رو نگردانند از تیغ جفای روزگار
قیده‌ستی را ز پای جان و دل بگسسته‌اند
در صف عشاق و حدت جمله از یک سلسله
در مقام بذل جان و مال از یک دسته‌اند
رهبر و «آموزگار» بی‌دلان راهجو
بر مقام عشق و جانبازی خود دل بسته‌اند

مژده که جان آمد دکتر نعمت الله تابنده

هان مژده که جان آمد جان دوجهان آمد
خوش آمده آن جانم کفر من و ایمانم
از مشرق جان ماهم آن دلبرو آن شاهم
معشوق و دلارامم شیرین شده زو کامم
خیزید که آن جانان فرمانده جسم و جان
خورشید ز در آمد با شوکت و فر آمد
آن رهزن دین و دل جز عشق رخس باطل
تا پرده ز رخ بنهاد غوغا به جهان افتاد
هر ذره در این عالم از خار و گل آدم
آن محرم اسرارم رونق ده بازارم
هر کس که به او دل بست چون شد زنگاهش مست
عاشق که و را جوید ره جانب او پوید

پنهان و عیان آمد بی نام و نشان آمد
در پیکر بی جانم گویی که روان آمد
محبوب دلا گاهم با سفره و خوان آمد
پر کرده زمی جامم با رطل گران آمد
درد همه را درمان یار دو جهان آمد
با تاج و کمر آمد با سحر بیان آمد
دل کندن از او مشکل بر ترز گمان آمد
فریاد و فغان و داد از پیر و جوان آمد
تکرار کند هر دم کان شاه شهان آمد
آن دلبر عیارم پیدا و نهان آمد
از جمله عالم رست شیدای زمان آمد
خاک قدمش بوید چون به زجنان آمد

بحر کرم و رحمت زو شوکت و زوعزت

از هجر رخس «نعمت» بی تاب و توان آمد.