

عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۱۲

گردآوری و تدوین

دکتر سیلمصطفی آزمایش

آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ - ،گردآورنده.
عرفان ایران - مجموعه مقالات (۱۲) / گردآوری و تدوین مصطفی آزمایش.
- تهران: حقیقت، ۱۳۸۱.
۱۳۹ ص.

ISBN 964-7040-33-4 : ریال ۹۰۰۰

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. عرفان - ایران - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. آداب طریقت - مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عنوان.

۲۹۷/۸۳

BP۲۸۶ / آ ۴۶ ع ۴۸۴

م ۸۱ - ۱۱۹۰۴

کتابخانه ملی ایران

عرفان ایران : مجموعه مقالات (۱۲)

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش

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

صندوق پستی: تهران، ۱۱۳۶۵-۳۳۵۷

تلفن: ۸۷۷۲۵۲۹؛ فاکس: ۸۷۹۱۶۵۲

تلفن مرکز پخش: ۵۶۳۳۱۵۱

چاپ اول: بهار ۱۳۸۱

تعداد: ۲۵۰۰ نسخه

تذکر:

- لطفاً مقالات و مطالب خود را به نشانی ناشر بفرستید.

- آراء و نظرهای مندرج در مقالات و مطالب عرفان ایران ضرورتاً مورد قبول مسئول آن نیست.

- عرفان ایران در ویرایش و تلخیص مطالب مجاز است.

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۹۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۷۰۴۰-۳۳-۴

ISBN: 964 - 7040 - 33 - 4

عکس روی جلد: مزار شاه نعمت‌الله ولی

در ماهان کرمان

فهرست مندرجات

..... مقالات		
۵	حاج دکتر نورعلی تابنده	• جمع عید و عزا
۲۲	دکتر یانیس ایشوتس	• شاه نعمت الله ولی کرمانی: شاعر عارف
۴۴	دکتر حسن ابراهیمی	• جستاری پیرامون اسم اعظم در عرفان اسلامی
۸۳	مهندس مهرداد قیومی بیدهندی	• معماری ذا کرانه
..... یادنامه		
۹۵	ع—رفان	• جناب حاج محمد کاظم اصفهانی سعادت علیشاه ایران
..... شعر		
۱۲۵	ابوالحسن پروین - پریشانزاده	• دشت کربلا
..... معرفی کتاب		
۱۲۸	دکتر مهدی امین رضوی	• سنت عقلی اسلامی در ایران
	ترجمه: سعید دهقان	

جمع عید و عزاء

حاج دکتر نورعلی تابنده

بسم الله الرحمن الرحيم

در شروع نوروز امسال نمی دانیم چه بگوییم. گاهی باید از وقایع محرم سال ۶۱ در تأسف باشیم و گاهی هم باید شادی کنیم که بنا به سنت چند هزار ساله اجداد ما، نوروز یادگار زرتشت پیغمبر است و مورد تأیید معصومین (ع) چون حضرت صادق نیز قرار گرفته است، یعنی باید آب و آتش را با هم جمع کنیم. ما به طریق معمولی نمی توانیم آب و آتش را در یک ظرف با هم جمع کنیم، ولی اگر تدبیر کنیم می توانیم آن دو را با هم جمع کنیم. البته اگر روی آتش آب بریزند هر دو از بین می روند ولی سماور را درست کرده اند که آتش آب را گرم می کند و آب هم نمی گذارد نیروی آتش به هدر رود. یا کسانی که قلیان می کشند، می بینند که چگونه در قلیان آب با آتش جمع می شود.

۱. متن سخنرانی جناب آقای حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب علیشاه در روزهای اول و سوم فروردین سال ۱۳۸۱ خورشیدی به مناسبت حلول سال نو و تقارن آن با ماه محرم در حسینیه امیر سلیمانی تهران.

در همه دستورات مذهبی ما فرموده‌اند و عمل هم می‌شود که چه در عزا و چه شادی (عروسی یا عید) در همه اینها باید به یاد خدا باشیم و شکر خدا را بکنیم. بنابراین از این حیث عید و عزا تشابهی دارند و بلکه مثل هم می‌باشند. تفاوتی که دارند در جنبه عاطفی می‌باشد. البته جنبه عاطفی بشری و نه عاطفی مذهبی. هر بشری وقتی عزیزی را از دست می‌دهد، ناراحت می‌شود و وقتی که به مناسبتی خبر خوبی به او می‌رسد، شاد می‌گردد. خود پیغمبر (ص) وقتی فرزند دوساله‌شان، ابراهیم، رحلت کرد خیلی ناراحت شدند و حتی گریه کردند. این امر اختیاری نیست، طبیعت بشری است و باید هم این جور باشد، خداوند بشر را به گونه‌ای آفریده که همه با هم مهربان باشند و انس و الفت داشته باشند. لذا یک ریسمان و نخ معنوی بین شخص و آن کسی که دوست دارد، برقرار است. وقتی این نخ بریده شود ناراحت می‌گردد و این امر به این اندازه طبیعی است. اما در این جا مسئله محرم و جریان عاشورا است که مقارن شده است با عید نوروزی که عرف ما آن را تأیید می‌کند. برای اینکه حضرت جعفر صادق (ع) هم عید ما را تأیید فرمودند و دعایی هم دستور دادند و گفتند که در آن زمان به یاد خدا باشید و حتی در خبر دیگری که شاید زیاد معتبر نباشد ولی شیهه فرمایشات حضرت است، به معلى بن خنیس دستور مفصّلی دادند که عید نوروز چنین و چنان کنید و نماز بخوانید. یعنی عید نوروز را به رسمیت شناختند.

حضرت جعفر صادق (ع) فرزند همان امام حسین (ع) بودند، فرزند همان کسی که حضرت سجاد در تمام عمر وقتی آب می‌آوردند که وضو بگیرند یا مصرف کنند و بنوشند، حضرت مدتی گریه می‌کردند. این اختیاری نیست. بارها گفته شده که در اسلام — چه در مقررات رسمی و چه در سنت پیغمبر — عزا نداریم. دو عید داریم: یکی عید قربان و دیگری عید فطر که مراسم رسمی عبادی مثل

نماز خواندن در آن برقرار کرده‌اند، و یک عید هفتگی داریم که جمعه است. پس عزا نداریم. وقایع تأثرانگیزی که برای پیغمبر اتفاق افتاد، هیچ‌کدام را عزا نگرفتند و سنوات بعد هم سالروز نگرفتند. ما هم که بر سنت پیغمبر هستیم و ائمه هم بر سنت پیغمبر بودند و ما هم بر سنت آنها. این مسأله یاد امام حسین که اسمش را "روضه" گذاشته‌اند و این اسم مأخوذ از کتاب روضة الشهداء است که از ملا حسین کاشفی می‌باشد و آقایان واعظین به تدریج از آن زمان بالای منبر از روی این کتاب می‌خواندند و ذکر مصیبت می‌کردند. لذا، یاد حضرت را روضه‌خوانی گفتند. در زمان ائمه، یاد حضرت به این اسم و به این صورت نبود ولی به هر جهت یاد این وقایع مرتباً بود.

ائمه هم که بهتر از ما اسلام را می‌شناختند و اصلاً خودشان اسلام مجسم بودند. در این یادآوری یک حکمتی بود که در این حکمت، شیعیان و از بین ملت‌های مختلف مسلمان، ملت ایران افتخار داشت و دارد که دنباله‌روی و پیروی از سنت حضرت می‌کند. ما همه ائمه را به حکم اینکه کلهم نور واحد هستند، اتوالی آخرهم كما توالیت اولهم، یعنی همان‌طوری که اولی را دوست داریم آخری را هم دوست داریم. بنابراین رحلت هر یک از ائمه برای ما تأثرانگیز است. اما چطور شده که در طول تاریخ چند تا وفات برای ما خیلی برجسته است. آنقدر برجسته است که یک عرف و سنت چند هزارساله ما را تحت نفوذ قرار داده و با هم، هم‌ردیف هستند و هر دو را به اصطلاح عرف حساب کرده‌اند و از آنها آثاری رد و بدل می‌شود که تأثیر و تأثر صورت می‌پذیرد.

از وفات‌هایی که مراسم می‌گیرند یکی شهادت علی (ع) و یکی رحلت حضرت فاطمه (ع) و یکی دیگر هم شهادت حضرت امام حسین (ع) است. این وفات‌ها چه خصوصیتی داشته‌اند که برجسته شده‌اند؟ البته شیعیان رحلت امام

حسن را هم یاد آوری می‌کنند و اظهار ارادت می‌نمایند، به سایر ائمه هم همین‌طور اظهار ارادت کرده‌اند ولی این سه مورد برجستگی خاصی دارد که از اول مورد توجه و نظر شیعیان و ایرانیان بوده است.

شهادت حضرت علی (ع) به منزلهٔ حملهٔ قشربون به معنویت اسلام بود. خوارج بسیار قشری بودند. آنها آنقدر معتبد بودند که پیشانی‌شان پینه بسته بود. نه اینکه پیشانی را داغ کنند، واقعاً تمام شب را در سجده بودند و آنقدر نماز می‌خواندند که از کار و زندگی می‌افتادند. به قول حضرت که فرمودند: کلمةٌ حَتَّى يُرَادَ بِهِ الْبَاطِلُ. مورد استنادشان قول خوارج بود که هیچ‌کس جز خداوند نمی‌تواند حکم کند: **إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ!** از این سخن بهتر چیست؟ ولی همان‌طور که حضرت فرمودند: **كَلِمَةٌ حَتَّى يُرَادَ بِهِ الْبَاطِلُ.**

این چه اثری در ایران و ایرانیان داشت؟ بحث و بررسی پیرامون وقایع کربلا را اگر عمری و توفیقی باشد در سحر عاشورا درباره‌اش سخن خواهیم گفت. امروز بیشتر از ارتباط این وقایع با ایرانی و عید نوروز صحبت می‌کنیم. ایرانی‌ها می‌دیدند که خلفاء - و با صد درجه بدتر خلفاء بنی امیه - عرب را ترجیح می‌دهند و عجم را هم تحقیر می‌کردند چنان‌که به غیر عرب، "عجم" می‌گفتند. عجم لغتاً به معنای گاو است. در حالی که علی (ع) به حکم قرآن می‌فرمود: **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ**^۱. سیاه و سفید، عرب و غیر عرب، همه مثل هم هستند، همه مسلمان هستند. هر کدام با تقواتر باشید نزد خدا محبوب‌تر هستید. بنابراین ایرانیان دور علی جمع شدند. به همین دلیل است که برخی از مستشرقین اشتباهاً ولی با حسن نیت یا با سوء نیت می‌گویند: تشیع را ایرانیان علم کردند. بدین قرار از شهادت علی (ع) به

۱. سورهٔ انعام، آیهٔ ۵۷؛ سورهٔ یوسف، آیات ۴۰، ۶۷: حکم جز حکم خدا نیست.

۲. سورهٔ حجرات، آیهٔ ۱۳: به راستی گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست.

ایران و ایرانی لطمه‌ای خورد. حضرت فاطمه هم وقتی که آن دو نفر برای تعزیت و سرسلامتی حضرت فاطمه آمدند، اجازه ندادند که وارد منزل شوند. در این فاصله حضرت علی (ع) هم از بیرون آمدند دم در آنان را دیدند و پرسیدند چرا ایستاده‌اید. گفتند: به ما اجازه ورود به منزل را ندادند. حضرت رفت و از فاطمه پرسید: آیا اجازه می‌دهی که اینها بیایند؟ حضرت فاطمه فرمود: منزل تو است. هرچه تو بگویی من حرفی ندارم. و بعد آنها با اجازه و راهنمایی علی (ع) وارد شدند. حضرت فاطمه به آنها گفت: شنیدید که پدرم فرمود هر که فاطمه بر او غضب کند، من بر او غضب کرده‌ام و هر که من بر او غضب کنم، خدا لعنتش می‌کند. گفتند: بله شنیده‌ایم. فاطمه (ع) فرمودند: پس بدانید که من از شما ناراضی هستم و بر شما غضب کرده‌ام (حالا عین عبارت دقیقاً یادم نیست ولی منظور اینکه من به شما غضب کرده‌ام) و دیگر سخنی نگفتند. آنها گریه کنان بیرون آمدند و بخصوص ابوبکر گریه می‌کرد و می‌گفت: مرا چه به این کار؟

به هر جهت این هم یک مقطعی بود که برای تشیع مسأله مهمی است. چون اسلام ایرانیان، اسلام تشیع بود. حالا اسلام هزاران تکه شده؛ وهابی‌ها مسلمان هستند، زیدی‌ها مسلمانند، اسماعیلیه مسلمان هستند، همه مسلمان هستند. آن زمان اسلام این‌گونه نبود. بدین قرار لطمه‌ای به تشیع که اسلام اساسی بود، وارد شد.

واقعه دیگر یعنی شهادت حضرت حسین (ع)، واقعه‌ای است که ما برایش عزادار هستیم. از این واقعه اسلام که به جای خود، تشیع و ایرانیان، لطمه خوردند. این واقعه ورق جدیدی بود از تاریخ تشیع و تاریخ ایرانیان. روش علی (ع) این بود که إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ. علی (ع) به این فرمایش، عمل می‌کرد و همه را مثل هم حساب می‌کرد در خاندان علی هم وضع همین‌طور بود. علی واضح آن نبود،

خداوند این قاعده را وضع کرد و در قرآن فرمود: **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقِيكُمْ**، علی هم که قرآن ناطق بود، یعنی قرآن مجسم بود. یعنی اگر می‌خواهید بدانید که قرآن چیست به علی نگاه کنید. این روش در تشیع اصیل نزد ائمه همیشه وجود داشت. کما اینکه حسین (ع) فرزند علی (ع) زن ایرانی گرفتند. به نام بی بی شهربانو، دو خواهر بودند که از خاندان شاهی ایران در خلافت عمر طی جنگی با ایرانیان به اسارت درآمدند می‌خواستند آنها را مثل سایر اسرا تقسیم کنند و به کنیزی ببرند ولی علی (ع) فرمودند اولیای حکومت مخلوع - یعنی شاهزادگان حکومت مخلوع - کنیز نمی‌شوند. این همان چیزی است که حالا می‌گویند و مجرم سیاسی را احترام می‌کنند. در سیستم حقوقی فرانسه است که می‌گویند مجرم سیاسی لباس زندان نباید بپوشد یا اینکه مکالماتش آزاد است (البته تحت کنترل). یا مثلاً در جنگ‌های اخیر اروپا در قرن گذشته که ناپلئون بناپارت را شکست دادند و اسیر شد و تبعیدش کردند و گفتند فرماندار آنجا باشد البته به اسم و بعد به جزیره سنت هلن تبعید شد. فرماندار انگلیسی هم به دیدنش می‌آمد، احترام می‌گذاشت. یا وقتی می‌خواستند اسراء را محاکمه کنند می‌گفتند: قضات باید یک درجه بالاتر باشند مثلاً اگر متهم سرهنگ است قاضی باید سرتیپ باشد و امثال اینها. گویی قوانین آنها در واقع همین فرمایش حضرت را تبعیت کرده است.

به هر حال در اینجا علی (ع) به آن دو خواهر شاهزاده ایرانی فرمود که شما آزادید از میان جوان‌ها هر کدام را که پسندیدید همسرش بشوید. اینها مقدر الهی بود ولی به صورت ظاهر، یکی از آنها زن حضرت امام حسین شد و خواهرش هم زن محمد بن ابی‌بکر که او هم مثل فرزند علی بود و علی (ع) مثل فرزندش او را تربیت کرده بود.

وجود این قاعده و روش برای ایرانیان خیلی مهم بود. ایرانی‌هایی که قبلاً

دیده بودند وقتی شاهپور در جنگ امپراتور روم را اسیر کرد، امپراتور به پای اسب او زانو می‌زند و شاهپور پایش را بر پشت او می‌گذاشت و بعد روی رکاب اسب پا می‌گذاشت و سوار می‌شد. یا شاهپور ذوالاکتاف که شانه‌ها را سوراخ می‌کرد و نخ از میان آنها می‌گذرانید، حال ایرانی‌ها که علی را دیدند و اینها را هم دیده بودند، حق دارند ایشان را انتخاب کنند.

در دوران تسلط بر ایران، ایرانیان همیشه با خلفای بنی‌امیه و بعد بنی‌عباس در جنگ بودند و اعراب یعنی قشون اسلام به تدریج همه جا را فتح کردند. آنچه از قلمرو اسلام که در زمان پیغمبر فتح کردند، خود پیغمبر حاضر بود و نظاره می‌کرد. ولی جاهایی که بعداً فتح شد عموماً روی تعصب عربی بود. لذا همه جا فرماندار عرب گذاشتند و همه جا اعراب حکومت می‌کردند. به همین دلیل مستشرقین اسم این جنگ‌ها را توسعه‌طلبی حکومت عرب می‌گذارند. یعنی حکومتی که اسمش حکومت اسلام بود ولی به دست عرب آلت دست شده بود. عرب از اسم اسلام استفاده می‌کرد و به نام اسلام می‌خواست حکومت کند. همه جاهایی که اسلام فتح کرده بود مثل شام، سوریه و لبنان و فلسطین و شمال آفریقا و سودان و حبشه همه به حکومت عرب تن دادند جز ایرانی‌ها. در تاریخ هم که می‌بینیم همه جا را حکومت عرب دربرگرفت. ایرانیان به حکومت حاکمانی که تعیین می‌کردند، تن ندادند، تن به حکومت اسلام دادند نه حکومت عرب. تمام انقلاباتی که بعداً ایرانی‌ها کردند برای این بود که می‌خواستند با حفظ اسلام، استقلال ایران را داشته باشند. آنهایی که علیه عرب جنگ می‌کردند، فرض می‌کردند ایران را عرب فتح کرده ولی اینها فرض کردند ایران را اسلام فتح کرده است. عرب روی موج سوار شد و آمد و ایران را گرفت.

سمبل این وقایع زندگی امام حسین بود. یعقوب لیث صفاری قشون جمع

کرده بود که علیه خلیفه عباسی جنگ کنند. او برای تحریک و آماده کردن قشون، شرح زندگی حضرت حسین (ع) را بیان می‌کرد و می‌گفت: اینها همان جانشینان و وارثینِ قتله سبطِ پیغمبر هستند و ما در واقع می‌خواهیم انتقام حسین (ع) را بگیریم.

به همین دلیل ایران و ایرانی همان طوری که نمی‌تواند عید نوروز و آثار و حواشی عید نوروز - مثل چهارشنبه سوری و سیزده عید - را فراموش کند، همین طور هم نمی‌تواند و محال است که وقایع زندگی امام حسین را فراموش کند، اینها در خورش عجین شده است. این عزا و این عید مثل همان آب و آتش است که گفتم هر دو به هم مدد می‌رسانند، دو تا نیستند. این عید برای تجلیل این امر است که ما از زیر بوته درنیامده‌ایم و چهار، پنج هزار سال پیش پیغمبری داشتیم که این حرف‌ها را گفته، و این عزا هم برای این است که بگوییم ما بزرگانی داشته‌ایم که فرمودند: اگر اسلام جز با خون من آبیاری نمی‌شود بیاید شمشیرها، زودتر مرا دربرگیرید. به اصطلاح هم جنبه مثبت این استقلال طلبی را و هم جنبه انفعالی یا منفی آن را نشان می‌دهد. این است که اینها با هم هیچ منافاتی ندارد. لازم نیست که کوششی بکنیم تا اینها را از هم تفکیک کنیم. به دلمان که نگاه کنیم می‌بینیم این دو واقعه پهلوی هم است. انشاءالله بخصوص امسال برای ما عید باشد و البته هر روزمان که بهتر از روز قبل باشد، برای ما عید است، انشاءالله.

بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم

انشاءالله سال جدیدی که می آید، همه ما موفق باشیم در پیروی از حسین بن علی (ع) که شیرینی عید ما هم یاد اوست. شیرینی ای که گفتم، برای ما یادآوری به صورت عزا است ولی برای خود آنها عید وصال محبوب است. به هر جهت امسال دو واقعه عاطفی با هم هم زمان شده که هیچ کدام را نمی شود حذف کرد و هرکس بگوید این یکی را حذف کنید، اشتباه کرده و قولش درروئی ندارد. و هرکس بگوید آن یکی را حذف کنید، این قول هم درروئی ندارد. همان طور که انسان در درون خود عواطف و احساسات متضاد دارد؛ هم مهر دارد و هم کین، هم غضب دارد و هم شفقت، هر دوی اینها در نهانخانه دل وجود دارد و هیچ کدام را نمی تواند کنار گذارد. ما نیز هر دو اینها را کم و بیش داریم.

روز اول نوروز گوش و زبانمان را به نام حسین بن علی متیمن و متبرک کردیم و رسم ایران قدیم، ایران باستان، که سه روز تمام است (البته بیشتر از سه روز بوده ولی اخیراً سه روز شده) را هم رعایت کردیم. امری را که چند هزار سال در ذهن مردم مانده و از پدر به پسر، تا به ما رسیده نمی توان گفت که رهایش کنیم و یا اصلاً نادیده بگیریم. چنین چیزی محال است. فرض کنید شما تسبیحی یا انگشتری به یادگار از پدر و اجدادتان دارید و خیلی برایتان ارزش دارد، هرچه

این یادگار قدیمی تر باشد، ارزشش بیشتر است. اگر فقط از پدرتان یادگار باشد یک ارزش دارد و اگر پدر بدهد و بگوید این از جدّ تو است ارزش بیشتری پیدا می‌کند. حال خاطره‌ای را که چند هزار سال است که هر پدر ایرانی به پسرش منتقل کرده، جامعه هم با آن همراهی کرده و در ذهن ما مستقر شده - به خصوص که مبنایش را به زرتشت پیغمبر منسوب می‌کنند و هر دو از دوران خیلی قدیم هستند - چگونه می‌توان کنار نهاد؟

اولین جشن به عنوان جشن نوروز را به جمشید پادشاه افسانه‌ای نسبت می‌دهند. پادشاهان دوران پیشدادیان به غیر از جنبه سلطنت به قولی یک جنبه الهی هم داشتند - مثل انبیاء بنی اسرائیل که مدتها طالوت از طرف سموئیل پیغمبر به پادشاهی تعیین شده بود، داوود هم منصوب از طرف سموئیل پیغمبر بود و خودش هم پیغمبر بود و سلیمان هم به همین ترتیب پادشاه و نبی بود. همان طور که آنها یادگارهایی از حضرت داوود و حضرت سلیمان نگه داشتند، ما هم باید این یادگارها را نگه داریم. باید که می‌گوییم، مقصود این نیست که کسی ما را مجبور کند، بلکه خودمان نگه می‌داریم.

این تصوّر که با آمدن اسلام باید همه گذشته شسته شود غلط است. زمان چیزی است که اجزایش به هم متصل است. می‌گوییم پریروز، دیروز، امروز، فردا، پس فردا. اینها بریده نیست و مثل یک رشته به هم متصل است. وقایعی که در ملل مختلف به وجود آمده، رشته‌ای است یکسره متصل. مقطع و قطعه قطعه نیست. اگر به فرض محال، در جایی بریده شود، مردمی که این کار را کردند، ارتباطشان با گذشته خودشان قطع می‌شود مثل اینکه - بنا به اصطلاح رایج - از زیر بوته درآمده‌اند. این اصلاً خودش یک بیماری روحی است. در بعضی‌ها بیماری آلزایمر ایجاد می‌شود که شخص گذشته خویش را به کلی از یاد می‌برد.

حتی نزدیکانش را ممکن است نشناسد. البته این جنبهٔ بدنی دارد ولی از نظر روانی هم کسی که گذشته‌اش را فراموش کند، دچار یک بیماری است. جامعه‌ای هم که این کار را می‌کند دچار این بیماری است.

بعضی‌ها خواستند این کار را انجام دهند - ظاهراً به عنوان خیرخواهی - و شاید هم خودشان واقعاً نیت خیرخواهی داشتند ولی نفهمیدند که نمی‌توان رابطهٔ مردم و ملت‌نی را با گذشته‌شان قطع کرد. اسلام که آمد دستور نداد که هرچه مربوط به گذشتهٔ شماست باید از بین برود. شما وقتی از نردبانی بالا می‌روید ابتدا روی پلهٔ اول هستید. گو اینکه نمی‌ایستید و یکسره می‌روید بالا، ولی در یک مقطع زمانی روی پلهٔ اول ایستاده‌اید و بعد می‌روید به پلهٔ دوم و سوم. وقتی در پله‌های بالاتر هستید، درست است که روی پلهٔ اول نیستید ولی این پای شما مرهون پلهٔ اول است که اگر پلهٔ اول نبود شما توفیق پیدا نمی‌کردید که به پلهٔ بالاتر بروید؛ بنابراین وقتی بالا رفتید، راه‌های پشت سر را نباید خراب بکنید. وقتی از نردبان بالا می‌روید، از پلهٔ اول، دوم و سوم که بالا رفتید، نباید پا بزنید و نردبان را بیندازید. ایرانی‌ها هم با قبول آن عادات و رسومی که زرتشت برایشان گذاشته بود و متدین به دین زرتشت بودند، وقتی با مکتب الهی جدیدی برخورد کردند که مترقی‌تر از آنچه آنها داشتند، بود، این آیین جدید را پذیرفتند و دیدند که اسلام کاری ندارد که آنها عید نوروز را جشن بگیرند یا خیر. کاری ندارد که سفرهٔ هفت‌سین درست کنند یا نه. پس آنها فقط تیمناً قرآن را به سفرهٔ هفت‌سین اضافه کردند. یعنی قرآن مافوق الف، ب، سین و جیم و کلیه اشیا بی است که حرف اولش حرف سین باشد. اینها همه سر جای خودش هست ولی قرآنی اضافه شد. عظمت اسلام مانند چتر و روپوشی روی همه اینها قرار گرفت. به همین دلیل هم در علم تاریخ و جامعه‌شناسی و هم در حقوق و هم در طب می‌گویند که اسلام آداب و رسوم تمام

ملل را محترم می‌شمرد مگر آنچه که با اصول مذهبی‌اش مخالف باشد. اصول اعتقادی همه ادیان الهی توحید و نبوت و معاد است. عادات و رسوم که با این اصول منافات داشته باشد اسلام قبول نمی‌کند ولی سایر عادات و رسوم را محترم می‌شمارد. یکی می‌خواهد دو وعده غذا بخورد: یکی صبح، یکی شب، و دیگری سه وعده غذا می‌خورد. این است که تمام عادات و رسوم ایرانیان در مدتی که اسلام را قبول کردند، بر جای مانده است و تا این تاریخ با اسلام مخالفتی نداشته است. برای اینکه اگر مخالفتی داشت علمای بزرگ شیعه یا سنی در طی تاریخ از آنها منع می‌کردند ولی وقتی منع نشده معلوم می‌شود که منافاتی با اسلام ندارد. مثلاً سفره هفت‌سین را ممکن است بگویند: کار لغوی است، بی‌معناست. ما هزار کار بی‌معنی می‌کنیم، بگذارید این یکی را به خاطر پدرانمان، اجدادمان، به یاد آنها انجام دهیم.

دو خبر دیدم - با ذکر رواه - که پیغمبر به عده‌ای ایرانی که از جاهای دور آمده بودند و عید داشتند و مسلمان هم بودند، فرمودند: خیلی خوب است انشاءالله سعی کنید شادی داشته باشید. خبر دیگری از معلی بن خنیس از حضرت جعفر صادق است که ایشان هم عید را تأیید فرمودند و دعای یا مقلب القلوب والابصار را که ما می‌خوانیم، دستور دادند.

وقتی چیزی به تأیید حضرت صادق رسید - حضرت صادق و حضرت سجّادی که تمام عمر عزادار بودند (مقایسه کنید با ما که حالا وقتی یک ماه محرمی را عزا می‌داریم، در دلمان چقدر بر سر امام حسین و حضرت سجّاد (ع) منت می‌گذاریم) - آنگاه ما چه می‌توانیم بگوییم؟ پیامبر فرمود: شاد باشید، منتهی در شادی هم به یاد خداوند باشید. چرا که شادی از آن عواطف درونی است که متناسب با تحرّک است، یعنی تحرّک و شادی دو چیز هستند که یکی جلوئه

برونی و یکی هم جلوۀ درونی آن است. بالعکس، رکود و عزاداری و ناراحت بودن هم از یک سنخ‌اند. البته رکود و ناراحت بودن از لحاظ فردی است ولی از نظر اجتماعی اگر هر دو هدف داشته باشد موجب تحرک می‌شود. عزاداری همگانی که هدف دارد، موجب تحرک می‌شود. یعنی وسیله‌ای که با آن به مقصد می‌رویم، اگر هدف داشته باشد خوب می‌رود. از اول مسیر مشخص است که رو به سوی آن می‌رود. ولی وقتی هدف نداشته باشد از هیچ جا نمی‌خواهد برود.

به این طریق همه مراسمی که به یادگار مانده و از بین نرفته، با اسلام موافق بوده است یعنی اسلام کاری به آن نداشته است. عید نوروز هم با همه تحولات و تغییرات و اصلاحاتی که در طی تاریخ رخ داده و اصلاحاتی که در تقویم به کار بردند، معذرت به جای خودش باقی است. اگر تقویم را اصلاح کردند و اول فروردین را چند روز این طرف تر آوردند، عید نوروز را هم این طرف آوردند. اینها به این مردم چسبیده بود. این مردم که می‌گوئیم و می‌گوئیم ایران، منظور نه فقط این محدوده جغرافیایی است، بلکه کسانی است که در این سنت و در این خطه فکر می‌کنند. چنان‌که الان در تاجیکستان عید نوروز می‌گیرند، در افغانستان نیز، هم شیعه و هم سنتی عید نوروز می‌گیرند. در بسیاری جاهای دیگر مثل پاکستان، هندوستان و عراق هم، چنین است. برای اینکه این تقویم جلالی یک وقتی تقویم همه این ملت‌ها بود. اینکه اوضاع تاریخی موجب شده که در بعضی جاها فعلاً عوض شود، چیز دیگری است و الا این تاریخ همه این ملت‌ها بوده است. در هر تقویمی یک اول سالی وجود دارد. تاریخ قمری اول سالش محرم است. بعضی از کشورهای عربی که من خودم سوریه را دیده‌ام، روز اول محرم را جشن می‌گیرند البته نه به این عظمتی که ما برای نوروز قائل هستیم. در طی تاریخ محققینی که - یا با غرض یا بی غرض - می‌خواستند اختلافات را بیشتر کنند،

می‌گفتند: چون شما عزادار هستید آنها جشن می‌گیرند. ولی این طور نیست. غالب محققین و فقهای آنها می‌گویند: در طی تاریخ اسلام بزرگان و صحابه بزرگوار بودند که کشته شدند، مثل سمیه، یاسر، حضرت حمزه، کسانی هم فوت کردند مثل حضرت ابوطالب و حضرت خدیجه و مسلمین متأثر هم شدند و تجلیل هم کردند ولی برایشان عزا نگه نمی‌دارند. و این کشورها نیز اول سال را جشن می‌گیرند.

در اسلام هم، ما اول سال قمری را عید نمی‌گیریم ولی در تمام مدت سال دو عید داریم: یکی عید فطر و دیگری عید قربان که بزرگترین اعیاد اسلامی است. البته ما شیعیان عید ولایت را هم برای خودمان جشن می‌گیریم. چرا که مهم‌ترین خاطره‌ای که برای شیعیان باقی مانده واقعه عید غدیر می‌باشد. بنابراین برای کسانی که معتقد به ولایت هستند، عید غدیر خیلی مهم است و مثل عید نوروز می‌باشد. عید دیگری در اسلام نداریم. البته عزا هم در اسلام نداریم. پیغمبر فرمودند: شاد باشید ولی به یاد خدا باشید؛ چه در شادی و چه در اندوه، به یاد خدا باشید. مسیحی‌ها ژانویه را به عنوان اول سالشان جشن می‌گیرند. ایرانی‌ها هم چنین حقی را دارند و لذا چند هزار سال است که اول سالشان را جشن می‌گیرند. اول سال در ابتدا متفاوت بود. چون اولین بار که خواستند اصلاحاتی در تقویم انجام دهند، اردشیر بابکان آمد و سی روز برای هر ماه قائل شد و دوازده ماه برای یک سال. در قرآن مجید هم آمده: *إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ؛* عدد ماه‌ها در نزد خدا در یک سال دوازده ماه است. قبل از اسلام هم می‌بینیم که تمام ملل سالشان ۱۲ ماه داشته است؛ سالشان تغییر می‌کرده و کم و زیاد می‌شده، ماه‌های قمری ۲۹ روز یا ۳۰ روز بوده است و در مجموع ماه در هر سال ۱۱ روز از حرکت خورشید و ستاره‌ها زودتر حرکت می‌کند؛ بنابراین ۱۱ روز از سال شمسی

عقب می‌ماند. اردشیر سال را به ۳۶۰ روز تقسیم کرد ولی می‌دانیم که سال ۳۶۵ روز است. و یک پنج روزی می‌ماند. این پنج روز را بدون اینکه اسم بگذارند کنار گذاشتند و گفتند: چون خداوند هم مخلوقاتش را در پنج روز آفرید و خلقت را انجام داد و روز ششم استراحت کرد و یا اینکه بشر را آفرید، به هر جهت روز ششم اول سال بود که عید می‌گرفتند. این پنج روز خداوند کار می‌کرد و روز ششم استراحت می‌کرد. این مسائلی که به خداوند ارتباط دارد مثل خلقت و امثال اینها، آنچه از زبان پیغمبران الهی صادر شده است واقعیتی دارد. منتهی به درجه فهم ما بیان شده. چون ما طاقت نداشتیم همه واقعتاً را بشنویم، مقداری از واقعیت را گفتند. شاید عید هم که در اینجا ما شش روز می‌گیریم و بعداً در مذاهب یهود و مسیحیت و اسلام هم آمد، در این تاریخ سال را ۳۶۵ روز حساب می‌کردند و به اول سالشان نوروز می‌گفتند. سال بعد که اردشیر آمد به یاد قدیم ۳۶۰ روز را عید گرفتند و بعد از ۵ روز هم یک عید گرفتند یعنی دو تا نوروز و اینها به هم وصل شد مثل اینکه الآن ادارات و کارمندان بین تعطیلین را به اصطلاح پل می‌زنند. آنها هم بین اول فروردین خودشان یعنی عید نوروز قبل از اردشیر و عید نوروز بعد از اردشیر پل زدند و به همین دلیل در این ایام ۵ روز جشن می‌گرفتند و روز ششم جشن به حدّ اعلا می‌رسید و عید اولی را عید نوروز کوچک می‌گفتند و بعدی را عید نوروز بزرگ. آن وقت در آن ایام که به قول بعضی‌ها (البته من خودم محقق در این قسمت نیستم) و به قول مرحوم پارسازاد - که شاید خیلی‌ها او را بشناسید - معتقد بودند که تمام پادشاهان پیشدادی و کیانی جنبه معنوی و الوهیت هم داشتند یعنی مأذون به هدایت خلق بودند. همان طوری که قبلاً گفتم و مثال زدم، مثل بسیاری از سلاطین بنی اسرائیل که اینها هم حافظ سنت بودند و هم مصلح آن. اردشیر هم وقتی در تقویم ایراداتی پیدا شد، او یا دیگران آن را اصلاح کردند،

چندین اصلاح شد. آخرین اصلاح، تقویم جلالی بود که ختّام بانی آن بود. تقویم جلالی همان تقویمی است که ما حالا داریم.

بنابراین ما این خاطرات را ارج می‌نهیم و هرچه بیشتر احترام بگذاریم، ارج خودمان بیشتر می‌شود. ما هرچه بیشتر اظهار ارادت به مقام مقدّس امام حسین بکنیم و واقعاً ارادت قلبی به ایشان داشته باشیم، معلوم می‌شود ارزش خودمان بیشتر است. البته ارج گذاشتن هم این نیست که فقط گریه کنیم و اشک بریزیم. حتی بعضی‌ها آنقدر قشری هستند که شیشه‌ای می‌آورند و اشکشان را جمع می‌کنند تا روز قیامت به حساب خدا بگذارند که ما این قدر اشک ریخته‌ایم. اینها ارزش ندارد، ارادت قلبی آنست که وقتی حضرت می‌فرماید: هَلْ مِنْ نَاصِرٍ يَنْصُرُنِي؟ فریاد بزنیم: لَیْکَ. البته این فریادزدن و قبول دعوت این نیست که شمشیر برداریم. نه، باید در راه او برویم. حضرت سجاد در زمان خود بالاترین ناصر و پیرو امام حسین بودند و در آن ایام دست به شمشیر نبردند. خودمان اگر فکر کنیم می‌فهمیم که راه امام حسین چیست؟

نصرت امام حسین این است که در راه او برویم. این تعبیر و تفسیر کاملاً درست است و منطبق با قرآن هم هست که قبلاً هم در این باره صحبت کرده و گفتیم که عیسی (ع) خطاب به حواریون می‌فرماید: مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ؛ عیسی فرمود که کیست که مرا به سوی خدا یاری دهد (مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ) حواریون چه در جواب گفتند؟ گفتند: ما یاران خدا ایم (نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ). یعنی همراهی امام حسین به سوی خداوند این است که ما بگوییم: نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ، ما هم یاران خدا هستیم. فرقی نمی‌کند.

به هر جهت تکرار می‌کنم انشاءالله سال جدید، سال پربرکت و خیر و باز شدن

تمام گره‌ها باشد. یا مسبب الاسباب، یا مفتح القلوب والابصار؛ چشم‌ها و دل‌های ما را خداوند در این سال جدید از هم باز کند، انشاءالله.

شاه نعمت الله ولی کرمانی: شاعر عارف

دکتر یانیس ایشوتس^۱

به نور عشق توان یافت نعمت الله را کسی که عشق ندارد ورا کجا یابد^۲
مجلس عشق است و ساقی در حضور ذوق یاران باد یا رب بر مزید^۳
چنان که از خود عنوان مقاله روشن است، موضوع آن فقط شعر عرفانی شاه
نعمت الله ولی است و گفتار من تنها به میراث شعری این حضرت سر و کار خواهد
داشت. به علل مختلف بنده تا حالا امکان نداشته‌ام به مطالعه جدی رسائل ایشان
بپردازم. از این رو خودداری از اظهار نظر سطحی را اولی تر دانستم و کار خود را به
نتیجه گیری از مطالعه دیوان اشعار ایشان انحصار کردم. امیدوارم صاحب نظران و

۱. Janis Eshots: استاد دانشگاه لائویا (Latvia) در لاتویا. این مقاله را محقق محترم به مناسبت
همایش شاه نعمت الله ولی که قرار بود و رسماً اعلام شده بود که در سال ۱۳۸۱ در کرمان برگزار
شود، نوشتند ولی به جهات نامعلوم که برگزاری آن همایش لغو شد، ایشان آن را برای درج در عرفان
ایران فرستادند.

۲. دیوان شاه نعمت الله ولی کرمانی، با مقدمه سعید نفیسی، چاپ دوم، تهران، سیامای دانشی، ۱۳۷۸،
غزل ۴۷۷، ص ۱۵۸.

۳. دیوان شاه نعمت الله، غزل ۷۹۴، ص ۲۵۹.

متخصصان، بنده را از اغلاط و اشتباهات که وارد این مقاله شده، آگاه کنند، انشاءالله. در اینجا تفکرات خود را درباره شعر عرفانی شاه نعمت الله ولی به سه قسمت تقسیم کردم: قسمت اول شامل تحلیل رابطه نظریات شیخ با تعالیم مکتب ابن عربی؛ قسمت دوم شامل بحث درباره رابطه شاه نعمت الله ولی با مکتب بایزید بسطامی یا "مکتب خراسان" در تصوّف و قسمت سوم شامل بحث درباره رابطه نظریات شاه نعمت الله ولی با روش و سلوک رندان و قلندران و ملامتیان می باشد.

شاه نعمت الله ولی و مکتب ابن عربی

چون آشنایی شیخ با تعالیم ابن عربی و مکتب او و استفاده اش از نوشته های ایشان امری غیرمشکوک و انکارناپذیر است، بنده صواب دانستم مقاله خود را به تحلیل رابطه نظریات این دو بزرگ و بحث درباره اقتباسات شاه نعمت الله ولی از ابن عربی آغاز کنم. علاوه بر این، این مسأله از دو مسأله دیگر - که انشاءالله در قسمت های بعدی مطرح خواهند شد - بسا روشن تر و ساده تر به نظر می آید. کتاب اصلی ابن عربی^۱ که شاه نعمت الله آن را مطالعه کرده است، همان فصوص الحکم بوده (که حالا نیز کتاب اصلی درسی عرفان نظری - چه در حوزه ها و چه در دانشگاه ها - است). و خود ایشان صراحتاً بدان گواهی می دهد: کلمات "فصوص" در دل ما چون نگین در مقام خود بنشست

۱. غیر از این کتاب، شاه نعمت الله حدائق با کتاب فکوک صدرالدین قونوی نیز آشنایی داشته، چون عبدالرزاق کرمانی در رساله خود مناقب حضرت شاه نعمت الله ولی در فهرست رسائل شیخ رساله ای به عنوان رساله در بیان فص فصوص از فکوک یاد می کند. ر.ک: مجموعه در ترجمه احوال شاه نعمت الله ولی کرمانی، به تصحیح و مقدمه ژان اوبن، چاپ دوم، تهران، انتشارات طهوری، ۱۹۸۲ م، ۱۳۶۱ هـ. ش، ص ۱۱۷.

از رسول خدا رسید به او باز از روح او به ما پیوست^۱
 از جمله اقتباسات مهم شاه نعمت الله از تعالیم ابن عربی اقتباس تعلیم شیخ
 اکبر درباره ترتیب تجلیات ذات الهی به واسطه اسما و اعیان در مراتب مختلف
 مظاهر است. البته پیش از ابن عربی عرفا نیز اعتقاد داشتند که اشیاء طلسمات
 اسمای الهی هستند و اصل تعلیم درباره اسمای الهی و مجالی و مظاهر آنها را باید
 از قرآن کریم بجوییم. اما خدمت ابن عربی آن بود که این تعلیم را به یک نظام
 ارزشمند لطیف ترتیب داد و آن را با نظریه خود درباره "اعیان ثابتة" (که البته این
 نظریه شباهتی با تعلیم معتزله درباره "معدومات" دارد) و "فیض اقدس" و "فیض
 مقدس" پیوست و در نتیجه موفق به ساختن یک نظام کامل جهان‌شناسی شد. در
 دیوان شاه نعمت الله ولی این مسائل دقیق‌تر از همه جا در مثنوی‌های ایشان
 مطرح شده است. مثلاً در یکی از مثنوی‌های خود چنین می‌گوید:

مظهر اعیان ما ارواح ما	مظهر ارواح ما اشباح ما
ظلّ اعیانند ارواح همه	ظلّ ارواحند اشباح همه
باز اعیان ظلّ اسمای حقند	باز اسما ظلّ ذات مطلقند
ذات او در اسم پیدا آمده	اسم در اعیان هویدا آمده
اسم و عین و روح و جسم این هر چهار	ظلّ یک ذاتند نیک یاد دار
جمله موجودند اما از وجود	بی وجود اینها کجا خواهند بود ^۲

شاه نعمت‌الله تعلیم ابن عربی را می‌پذیرد و از آن استفاده می‌کند ولی توجه
 اصلی ایشان به کدام نکته است؟ البته به همین نکته وحدت وجود حق. وی
 صراحتاً می‌گوید: وجود همه مراتب عالم، به وجود ذات خداوند (که عین وجود و

۱. مقدمه سعید نفیسی - دیوان شاه نعمت الله، صفحه بیست و یک.

۲. دیوان شاه نعمت‌الله، مثنوی ۲۴، ص ۵۵۹.

وجود حقیقی است) است، یعنی وقتی از مراتب وجود بحث می‌کنیم درحقیقت بحث ما از مراتب ظلّ و سایه وجود حقّ می‌باشد. این سایه‌ها و اظلال ظاهراً از جهت لطافت و کثافت خود از یکدیگر تفاوت می‌کنند ولی سیاه و ظلّ هیچ وجود حقیقی ندارد و حتی وجود مجازی او بدون وجود شخص صاحب سایه محال است. اعتبار این مراتب سایه نزد عارف یک اعتبار نسبی است که واقعاً شایسته توجّه صاحب‌دلان نمی‌باشد.

در یک مثنوی دیگر، شاه نعمت‌الله درباره تعین اعیان در علم خداوند به فیض اقدسی چنان می‌گوید:

فیاض به فیض اقدسی ای جان	فرموده تعینات اعیان
اعیان در علم ثابتند	بالذات بدان که عین ذاتند
هر عین به تو عیان نماید	اسمی چو نقاب برگشاید
مجموع صفات او نسب دان	انسان همه از او فرو خوان
بحر است و حباب و موج و جوچار	هر چار یکی بود به ناچار ^۱

گویا شیخ ما با همه علاقه به تعالیم شیخ اکبر و احترام به مقام والای او و استفاده فراوان از اصطلاحات ایشان، توجّه اصلی خود را به وحدت مراتب وجود معطوف داشته و حقیقتاً همه اینها را اظلال یک شخص و پرتو یک نور دیده است. از این رو شاه نعمت‌الله وحدت آنها را وحدت حقیقی دانسته اما کثرشان را امری اعتباری و معقول شناخته (که می‌توانیم آن را در نظر بگیریم و متوجّه آن نمی‌شویم). وی در اشعار خود از الفاظ "حباب" و "موج" و "جو" و "دریا" فراوان استفاده می‌کند و احتمالاً همیشه بدان نتیجه می‌رسد که چون حقیقت این چهار چیز یک حقیقت یعنی حقیقت آب است، هرگونه تفاوت بین اینها تفاوت

۱. همان، مثنوی ۶۶، ص ۵۸۰.

مجازی و اعتباری است که واقعیت ندارد.

همان طوری که می‌دانیم، ابن عربی قائل به پنج حضرت (یا عوالم پنج‌گانه) است که این پنج حضرت یا عالم، همه دار وجود را در بر می‌گیرند، چه غیب و چه شهادت. شاه نعمت‌الله نیز این نظریه ابن عربی را پذیرفته و در اشعارش قائل به پنج حضرت است:

غیب مطلق حضرتی از حضرتش	عالم اعیان بود در خدمتش
هم شهادت حضرتی دیگر بود	عالم او ملک خوش پیکر بود
حضرتی دیگر بود غیب مضاف	در میان هر دو حضرت بی‌خلاف
وجه غیب مطلقش جبروت دان	علم معقولات از این عالم مخوان
هم مثال مطلقش را گفته‌اند	عارفان بسیار درّی سفته‌اند
باز ملکوت است وجهی دیگرش	با مثال روشن مه پیکرش
این مثالش را مقتید نام‌گو	عالم ملکوت را اینجا بجو
حضرتی کو جامع این هر چهار	باشد آن انسان کامل یاد دار
چار حضرت در یکی حضرت نگر	تا ببینی پنج حضرت ای پسر ^۱

با این که شاه نعمت‌الله ظاهراً این تعلیم ابن عربی را قبول کرده است، باید گفت این نظریه - مانند دگر نکات عرفان نظری - در تعلیم خاص خود او چندان اثر نکرده و به هر حال نمی‌توانیم بگوییم گُنه و لبّ تعلیم او باشد. بهتر است بگوییم امثال این نکات از جمله اعتقادات عمومی اهل عرفان آن دوره بوده که پس از پخش تعالیم مکتب ابن عربی در سراسر جهان اسلامی و جنبه نظری یافتن عرفان و تصوّف، در میان عرفای آن زمان رواج یافته است. (مع‌ذک باید بگوییم، الحمدلله تصوّف و عرفان ایرانی هیچ وقت صد درصد نظری و مجموعه

۱. همان، مثنوی ۲۳، ص ۵۵۹.

تعالیم عقلی بدون ایمان و عشق و ذوق نبوده و نیست و انشاءالله هم نخواهد بود.) اصل مهم دگر مکتب ابن عربی که شاه نعمت الله آن را پذیرفته، اصل "خلق جدید" است که طبق آن، عالم هر لحظه نابود و در همان لحظه از نو ایجاد می شود و به علت مشابهت این دو عالم اکثر مردم - به غیر از عرفا - از این امر بی اطلاع مانده اند.

مثلاً در یکی از غزل های خود، شاه نعمت الله، چنین می گوید:

در هر دو جهان یکی است موجود هر لحظه به صورتی مجدد^۱
و در جای دگر صریح تر از این به خلق جدید قائل است:
برد خلقی و می آرد همیشه از آن عالم به یک حالی نیاید^۲
و البته این در حالی است که او - مانند ابن عربی - هم چنین قائل به اعتباریت مفاهیم "حق" و "خلق" (و "وحدت" و "کثرت" بلکه اعتباریت مراتب وجود و اسما و صفات و اعیان) می باشد:

اگر گویی همه حق است حق است وگر خلقش همی خوانی خطا نیست^۳
و در جای دگر می فرماید:
کثرت و وحدت که می گویی چنان اعتبار عقل باشد این و آن
علم و عقل و زهد من بر باد رفت غیر یاد او مرا از یاد رفت^۴
اعتباری دان مراتب را تمام نیک دریاب این لطیفه والسلام^۵
و هم چنین می گوید:

۱. همان، غزل ۵۹۹، ص ۱۹۸.

۲. همان، غزل ۷۵۸، ص ۲۴۷.

۳. همان، غزل ۳۸۰، ص ۱۲۹.

۴. همان، مثنوی ۷۰، ص ۵۸۲.

۵. همان، مثنوی ۱۲، ص ۵۵۴. این بیت نیز در مثنوی ۲۴، ص ۵۶۰ به همین صورت وارد آمده.

ما عاشق مستیم ز جام می وحدت خود کثرت معقول خیالات چه باشد
 چون گوشه خلوت میخانه عشق است با منزل ما راه و مقامات چه باشد^۱
 اعتباری می نماید وصل و فصل گه قرابت می نماید گه بعید^۲
 ناگفته نماند، اعتباری دیدن همه اشیاء و مفاهیم و نگاه به اشیاء از حیثیات و
 نقاط مختلف و توجه به کثرت نسب بین آنها اصل اصیل و کنه و لب عرفان نظری،
 مخصوصاً مکتب ابن عربی است و حتی می توانیم فرض کنیم، بدون این اصل
 (اصل اعتباریت همه اشیاء) چنان تعلیمی و مکتبی هرگز گریبان عدم را پاک
 نکردی و به وجود نیامدی و حال یک عارف نظری حال کسی باشد که از مشاهده
 تغییر دائمی اشیاء و اعتباریات آنها، بالخصوص اعتباریت مفاهیم "حق" و "خلق"،
 به حیرت آمده و برای همیشه حیران خواهد ماند. شاه نعمت الله نیز قائل به
 اعتباریت صفات الهی است:

اعتباری دان به نزد ما صفات گرچه باشد درحقیقت عین ذات^۳
 و شاید تنها راهی برای شناختن ذات خداوند راه شناختن صفات و اسمای او
 است:

عارفی کو هم زند از معرفت نزد ما جز عارف اسما نبود^۴
 در جای دگر شاه نعمت الله در این باره توضیحات بیشتر می دهد:
 بی اسم کسی درک مسما نکند نام از نبود تمیز اشیاء نکند
 عقل از چه مصفا و مزکی باشد ادراک اله جز به اسما نکند^۵

۱. همان، غزل ۵۵۵، ص ۱۸۴.

۲. همان، غزل ۷۹۴، ص ۳۵۹.

۳. همان، مثنوی ۲۵، ص ۵۶۰.

۴. همان، غزل ۱۳۰۳، ص ۴۲۱.

۵. همان، رباعی ۹۷، ص ۶۳۷.

اما شاه نعمت الله چون یک عارف حقیقی از قصور و نقص این معرفت کاملاً مطلع و واقف است:

تا به اسما و صفاتش عارفم از حضور ذات او وامانده‌ام^۱
 آیا راهی بهتر برای معرفت خدا هست که مرد خدا را از این نقصان رها کند؟
 در پاسخ به این سؤال مشکل، فعلاً به این نکته اکتفا می‌کنیم که تا انسان، انسان
 است و به چشم دو بین عقل می‌نگرد، تا دویی بین عارف و خدا از میان نرفته
 است، فقط این راه - یعنی معرفت ذات خداوند از راه اسما و صفات او - برای او
 گشاده است.

شاید خواننده این مقاله منتظر آن است که بحث دقیق تری را درباره "وحدت
 وجود" شروع کنیم. چون مکتب ابن عربی قرن‌ها به این تعلیم مشهور است. باید
 بگوییم، شهرت یافتن مکتب ابن عربی به عنوان "وحدت وجود" بیشتر مرهون
 خدمت منقدان او، از جمله ابن تیمیه می‌باشد تا خود ابن عربی و شاگردان
 مستقیمش چنان‌که یکی از رسائل ابن تیمیه در ردّ مذهب ابن عربی این عنوان را
 دارد: "حقیقت مذهب الاتحادین او وحدت الوجود"^۲ آقای دکتر ویلیام چتیک که
 سال‌های متمادی درباره ابن عربی و مکتب او تحقیق کرده، می‌گوید: اصطلاح
 "وحدت الوجود" را در نوشته‌های شیخ اکبر حتی یک بار پیدا نکرده و شاگرد
 مستقیم او صدرالدین قونوی این اصطلاح را فقط دو بار به کار برده، به معنی
 "وحدت وجود حق" (وحدة وجوده)^۳. چه ابن عربی و چه صدر قونوی همیشه

۱. همان، غزل ۱۰۱۳، ص ۳۲۸.

۲. ابن تیمیه، مجموعه الرسائل والمسائل، جلد چهارم، بیروت ۱۹۸۳ م، صص ۳-۱۱۴.

۳. یک بار در مفتاح الغیب و یک بار در النفحات الالهیه، ر. ک: به مقاله چتیک:

W. CHTTiK, "Rumi and wahdat al-wojud" in "Poetry and Msyticism in Islam: The Heritage of Rumi", ed. ley A.Banani, R.Hovannision and g. sabegh, Cambridge, Cambridge university press 1994, P. 70-111, erp.p.79;p, 106, n. 30 and p. 107, n. 31-32.

وجود حقیقی (که مال خدا است و کسی دگر در آن شرکت ندارد) را از وجود مجازی و ظلی "ماسوی الله" تمیز داده‌اند زیرا اتهامات را که ابن تیمیه در رساله خود بدانها می‌بندد کاملاً بی‌اساس هستند و فقط از قصور ادراک خود متهم گواهی می‌دهد.

حالا نظر شاه نعمت‌الله درباره "وحدت وجود" چه بوده، در پاسخ به این سؤال دو جواب می‌توان داد: اول این که شاه نعمت‌الله ظاهراً قائل به "وحدت وجود و کثرت ظهور" باشد چنان که در ابیات زیرین خود می‌گوید:

به وجود او یکی است تا دانی این دوئی از چه خاست؟ از من و تو
به ظهور آن یکی هزار نمود می‌نماید هزار امّا کو^۱
و در جای دگر نیز می‌فرماید:

از ظهور است این دوئی از ما و او او به ما پیدا و ما قائم به او^۲
و حال آن‌که خود می‌گوید: متوجه کثرت مظاهر مشوید بلکه متوجه مظهر شوید.

مظهر و مظهر به نزد ما یکی است آب این امواج و این دریا یکی است^۳
و در جای دگر قاطع‌تر از این می‌گوید:

مظهر و مظهر به نزد ما یکیست صورت و معنی نگر عالی و پست
تو بیا مطلق پرست ای یار ما گر مقید می‌پرستد بت پرست^۴
مطلق یعنی وجود مطلق یا نفس رحمانی. وی در جای دگر نیز چنین می‌سراید:

۱. دیوان شاه نعمت‌الله، غزلیات، غزل ۱۳۴۱، ص ۴۳۵.

۲. همان، غزل ۱۳۶۰، ص ۴۴۰.

۳. همان، مثنوی ۳۴، ص ۵۶۵.

۴. همان، غزل ۳۶۵، ص ۱۲۱.

عالم از بسط وجود عام اوست هرچه می‌یابی ز جود عام اوست^۱
 اما پاسخ دوم بدین سؤال باطن‌تر است. به اعتقاد این بنده ضعیف (که شاید
 آن نزد صاحب‌نظران درست به نظر نمی‌آید و غلط می‌نماید) "وجود" - که البته
 اصطلاح اصلی عرفان نظری است - نزد شاه نعمت‌الله و پیروان حقیقی او
 اصطلاح اصلی نیست و اعتباری است. چون شیخ ما بارها ادعا می‌کند که عاشق و
 رند واقعی باید چه بر وجود (البته وجود مجازی و ظلی خود نه وجود حقیقی
 خداوند) و بر عدم پشت پا بزند تا به مسند عشق بنشیند. مثلاً در جایی می‌گوید:
 از وجود و از عدم آسوده‌ایم باز رسته از فنا و از بقا^۲
 مذهب شاه نعمت‌الله مذهب عشق است و اصطلاحات اصلی در این مذهب
 نه "وجود" و "عدم" بلکه "عشق" و "ذوق" باشند و گویا او کنایه می‌گوید که برای
 حقیقت والای خداوند نام "وجود" حتی یا "وجود حقیقی"، شایسته قدر و مقام او
 نیست و در عوض آن باید از نام "عشق" استفاده کرد و او را "عشق" نامید:
 همه عالم تن است و جان عشق است جان و جانان عاشقان عشق است^۳
 لیس فی الدار غیره دیار این حدیث از روایت عشق است^۴
 از این رو چون نام "عشق" از نام "وجود" بدان حقیقت مناسب‌تر است، بهتر
 است که از "وحدت عشق" سخن بگوییم نه از "وحدت وجود".
 عشق است که عاشق است و معشوق در مذهب عاشقان چنان است^۵
 عاشق و معشوق شد مُشْتَقَّ زعشق گر تو مشتاقی در این مشتق نگر^۶

۱. همان، مثنوی ۲۷، ص ۵۶۰.

۲. همان، غزلیات، غزل ۶۸، ص ۲۱.

۳. همان، غزل ۲۳۰، ص ۷۴.

۴. همان، غزل ۲۳۴، ص ۷۵.

۵. همان، غزل ۲۸۰، ص ۹۱.

۶. همان، غزل ۸۶۲، ص ۲۸۱.

عاشق و معشوق و عشقی ای عزیز یادگار ما نگهدار این سخن^۱
 اما حالا به بحث دقیق تر درباره عشق و مذهب عاشقان (که به اعتقاد جدی
 بنده مذهب واقعی شاه نعمت الله است) نمی پردازیم و طرح این مسأله را اندک به
 تأخیر بیاندازیم تا بتوانیم بحث کنونی را درباره رابطه شاه نعمت الله با مکتب ابن
 عربی به پایان بیاوریم.

هیچ شبهه نیست که شیخ ما از آثار ابن عربی بالخصوص کتاب
 فصوص الحکم فراوان استفاده کرده است و تا زمانی که سرگرم بحث مطالب
 نظری است، او را می توانیم از جمله پیروان ابن عربی شماریم. ولی باید متوجه آن
 شویم که عرفان شاه نعمت الله در ذات و کنه خود عرفان عملی نه نظری است و بنده
 معتقدم شاه و پیروان او در اصل تعلیم خود و در دل و جان خود از سلوک و روش
 عرفان نظری و مکتب ابن عربی به مراحل دور باشند. چرا؟ چون عرفای نظری
 اغلب کسانی هستند که مقام "صحو بعد از سکر" رسیده و در آنجا وحدت در کثرت
 و کثرت در وحدت را مشاهده می کنند. در حالی که برای شاه نعمت الله چنان
 مشاهده دو طرفی و "نگاه با دو چشم" یا اصلاً معنی ندارد یا اگر دارد، گواهی از
 نقص و قصور کسانی که صاحب این گونه مشاهده هستند، می باشد. چون شاه و
 پیروان او، مثل بسیاری از عرفای ایران زمین از قرون اول اسلام - چون بایزید
 بسطامی و حسین منصور حلاج - فقط سرگرم مشاهده وحدت در کثرت بوده و
 مشاهده کثرت در وحدت را نتیجه پیروی عقل گمراه و مغرور و دلیل قصور عشق
 حقیقی بلکه عدم و فقدان آن دانسته اند.

حضور شاهدغیب است و سرخوشان موحد سخن ز وحدت ما گو مگو حدیث خلائق^۲

۱. همان، غزل ۱۲۶۸، ص ۴۱۰.

۲. همان، غزل ۹۷۲، ص ۳۱۵.

عشق می بیند یکی و عقل دو عاشقان مستند عاقل در خُمار^۱
 ما عاشق مستیم ز جام می وحدت خود کثرت معقول خیالات چه باشد^۲
 بادۀ وحدت به شادی نعمت الله می خورند از خُمار کثرت معقول مسان را چه غم^۳
 هشیار صفت بر سر کویش مَر و ای دل رندانه مجرّد شو و مستانه گذر کن^۴

شاه نعمت الله و مکتب خراسان (مکتب بایزید)

چون بحث دربارهٔ مستی رفت، باید نام مبارک پیر این طریقت و اسم شریف صاحب این مذهب (یعنی مذهب سُکر و طریقت مستی) ابویزید بسطامی را ذکر کنیم. اکنون ببینید. ابن عربی که عارف بزرگی است و شاید بزرگ ترین عارف نظری در جهان اسلام باشد و شاه نعمت الله از نظریات او چه قدر استفاده کرده ولی – تا اندازه‌ای که بنده اطلاع دارم – یک غزل یا قصیده در مدح او نگفته است. دگر آنکه سلسله شیوخ شاه نعمت الله به جنید بغدادی، پیر طریقت صحو و رئیس آن مذهب می‌رسد اما با همه این غزلی در مدح و ثنای جنید نیز نگفته. در حالی که در دیوان او دو غزل پیدا می‌کنیم در مدح بایزید و علاوه بر این، در جای‌های دیگر دیوان خود از او یاد کرده یا صراحتاً و با ذکر نام او یا کنایه و بدون ذکر نام، یکی از آن دو غزل حتی ردیف "بایزید" دارد. مطلع و مقطع این غزل چنان است:

آفتاب چرخ معنی بایزید سایه خورشید اعلی بایزید
 سید از صاحب دلانی لاجرم کرده بر جانت تجلی بایزید^۵

۱. همان، غزل ۸۱۴، ص ۲۶۵.

۲. همان، غزل ۵۵۵، ص ۱۸۴.

۳. همان، غزل ۱۰۷۲، ص ۳۴۶.

۴. همان، غزل ۱۲۴۷، ص ۴۰۳.

۵. همان، غزل ۷۸۴، ص ۲۵۵.

و در غزل دگر هر بیت به اسم بایزید آغاز می‌شود. بیت اول و آخر این غزل از این قرار است:

بایزید است جان و هم جانان دل بایزید است سرور و سلطان دل
 بایزید است بایزید است بایزید سیّد اقلیم هفت ایوان دل^۱
 حال باید پرسیم: سیر بایزید چیست؟ شاه نعمت‌الله در یکی از مثنوی‌ها توضیح می‌دهد که "بایزید" کنایه به عارف کامل است که از خود فانی و به حق باقی شده، به طوری که هیچ دوئی بین او و حق دگر وجود ندارد (یا بگوییم، بایزید مظهر حق است که وقت مشاهده ظهور حق در خود از غایت مستی چنان می‌پندارد که هیچ "بایزید" دگر وجود ندارد و قائل به فناى مظهر در مظهر می‌شود):

گفت سلطان صورت و معنی با تو گویم که کیست آن یعنی
 بایزید است و بایزید یقین در میان نیست این عجایب بین
 از تعین دویی پدید آمد نام یک عین بایزید آمد
 مژدگانی که بایزید نماند میل او هیچ بایزید نماند
 اگر تو فانی شوی بقای یابی خود از این بی‌خودی خدا یابی
 تو ز هستی و نیستی بگذر شاید اینجا که نیستی بگذر
 سایه اوست هستی‌ات ای دوست برگذر از سایه هرچه هستی اوست^۲
 پس "بایزید" در حقیقت لقب یک عارف کامل می‌باشد که در حق فانی شده و به او باقی است. اگر کسی شعر عرفانی فارسی را جدّاً مطالعه کند، در بسیار جای‌ها با مدح بایزید دچار می‌شود، در حالی که شعرای عرفانی در حق جنید،

۱. همان، غزل ۹۹۴، ص ۳۲۲.

۲. همان، مثنوی ۶، ص ۵۴۹.

بنیادگذار مذهب صحو، کمتر مدح و ثنا گفته و اصلاً نام او را خیلی کمتر از نام بایزید یاد کرده‌اند. سبب آن چیست؟ بنده فکر می‌کنم، عرفای مشرق زمین، بالخصوص عرفای ایرانی گرایش بیشتری به مکتب بایزید - یا به اصطلاح "مکتب خراسان" - داشتند و این گرایش به مذهب سُکر و طریقت مستی از دیرباز یکی از خاصیت‌های عرفان ایرانی بوده. آنچه ما به نام "مکتب خراسان" می‌شناسیم، یک مکتب عرفان عملی است که پیوسته قرب معشوق الهی جسته و از همه چیز و در همه جا معشوق خود را جست و جو کرده و به ملاحظهٔ مرایا و مظاهر او چندان توجه نکرده و به سبب غایت مستی از بادهٔ وحدت کثرت مرایا و مظاهر را نایده گرفته:

این عاشقان سرمست گه گاهی نیز کوشیده‌اند مستی خود را بپوشند و محرمانه و مخفیانه باده بنوشند. اما چون زور باده از زور ایشان قوی تر بوده اغلب و اکثر در رعایت خفیه و پوشیدن سرّ موفق نشده چون در حالت مستی، به قول عارف، "باده ابریق را می‌شکنند". شاه نعمت‌الله نیز - ظاهراً در آغاز مجلس - به حریفان خود پند خوبی می‌دهد:

نوش و پوش و خموش و خوش می‌باش آشکارا مکن به پنهان نوش^۱
 ولی دیری نگذشته می‌بیند که پند و نصیحت او دگر سود ندارد و پیر و ساقی
 خود نیز سرمست می‌شود بلکه از همه مست‌تر:

ساقی‌ام می‌رفت و رندان در پیش	جام می‌در دست و مستان در پیش
عزم کرده تا خرابات مغان	عاشقان و می‌پرستان در پیش
نعرهٔ مستانه می‌زد دم به دم	های و هوی باده نوشان در پیش ^۲

۱. همان، غزل ۹۵۸، ص ۳۱۱.

۲. همان، غزل ۹۵۹، ص ۳۱۱.

و چون حال چنین است، چه عجب که:

در حرم کبریای عشق او های و هوی عاشقان است و سماع^۱
 البتّه بحث بین هشیاران (هشیاران بعد از مستی) و سرمستان عرفان طولانی
 و تمام ناپذیر است. هر فرقه ادّعا می‌کند که به کمال عرفان و معرفت رسیده و در
 روشی دگران نقص و قصور می‌بیند ولی بنده گستاخ و بی‌ادب می‌گویم: هشیاری
 هشیاران فدای خاک پای سرمستان بادا! هشیار صفت بر سر کویش مَرّو ای دل!
 ای کاش می‌دانستم چطور کسی که در خلوت با معشوق باشد می‌تواند هنگام
 صحبت معشوق متوجه مرایا و مظاهر آن معشوق بشود و آنها را ملاحظه کند! (با
 این که بنده هیچ وقت اعتباریت وجود ظلّی و مجازی این مظاهر و مرایا انکار
 نمی‌کنم فقط می‌پرسم: آیا این وجود ظلّی شایسته ملاحظه و توجه عاشق هنگام
 حضور معشوق می‌باشد؟)

مشایخ مذهب سکر البتّه نیز در یک مقام و مرتبه نبوده و احتمالاً بایزید بر
 دیگر پیران این مذهب از جمله حسین منصور حلاج، نزد شاه نعمت‌الله مقام والاتر
 داشته است. با آنکه خود وی در هیچ جای دیوان خود برتری بایزید بر حلاج را
 به عبارت صریح اثبات نکرده، از بعضی نکات می‌توان حدسی زد که این گمان
 (یعنی برتری این بر آن در نزد شاه نعمت‌الله) بی‌اساس نباشد. اولاً این که گویا شاه
 نعمت‌الله بیت زیرین را در نکوهش حلاج گفته و او را موحد حقیقی ندانسته:
 از انا بگذر به حق می‌گو که حق نعمت‌الله باشی و منصور بمان^۲

۱. همان، غزل ۹۶۶، ص ۳۱۳.

۲. همان، غزل ۱۲۲۸، ص ۳۹۷. البتّه باید اعتراف کنیم که شاه نعمت‌الله گاه گاه در حالت مستی توجه
 به بایزید و ستایش او نیز نامناسب می‌داند:

عاشق سرمست در کوی مغان فارغ است از بایزید و از یزید
 دیوان شاه نعمت‌الله، غزلیات، غزل ۷۹۴، ص ۳۵۹.

یعنی منصور حلاج وقتی که "انا الحق" گفت هنوز خود را دید و حق را دید. از این رو دویین و احوال بود درحالی که من از آن دویینی گذشته‌ام. دیگر آن که در دیوان شاه ما حتی یک غزل یا قصیده در مدح حلاج پیدا نمی‌کنیم و اسم حلاج اغلب در رابطه با بر سردار آمدن او ذکر شده یعنی گویا از نظر شاه نعمت‌الله این تنها کار مردانه و عمل پسندیده او بوده درحالی که حتی گفت مشهور او "انا الحق" در چشم شیخ کرمان خالی از نقص نبوده، یعنی حلاج کسی است که فقط در لحظه مرگ - مرگ جسمانی و حیوانی - کامل و پخته می‌شود اما تا در دنیا می‌بود خام بود اما بایزید کسی باشد که "پیشی از مرگ مُرد" یعنی جسم و هیكل او هنوز در عالم اجسام بود اما روح او دار فانی را ترک کرده و به دار بقا پیوسته بود:

مژدگانی که بایزید نماند میل او هیچ بایزید نماند^۱

علاوه بر این می‌توان حدسی زد که شاید کتاب "طواسین" حلاج که بعضی قطعات معنمانا دارد و خالی از حکمت سَفْسطه آمیز عرفای مسیحی نباشد، نزد شاه نعمت‌الله (اگر او با این کتاب آشنایی داشته) چندان پسندیده نبود و شاید نیز قول حلاج درباره سه تن جوانمرد حقیقی - یعنی خود حلاج و فرعون و ابلیس - مورد قبول آن حضرت نشده، اما از نظر بنده علت اصلی ترجیح بایزید بر حلاج آن بود که شاه نعمت‌الله بایزید را یک عارف پخته و موحد کامل دانسته که "پیش از وفات فوت کرده" بود درحالی که حلاج تا بر سر دار نیامد از دوئی و احوالی نرسد. (البته اگر فکر بنده غلط باشد از ارواح پاک آن سه مرد بزرگ از ته دل عذر می‌خواهم.)

۱. همان، مثنوی ۶، ص ۵۴۹.

شاه نعمت‌الله ولی و اهل ملامت

چون ملامتیه و قلندریه دو فرقه بودند که اهل آنها گمنامی و بی‌نشانی را شرط راه دانستند و از ترس ریا و تزویر از اظهار اعتقادات و هنرهای خود پیش مردم خودداری کردند، عجب نیست که ما اطلاعات کافی دربارهٔ سلوک و روش آنها در دست نداریم و حتی اسامی بزرگان آنها را نمی‌دانیم به استثنای چند نفر. یکی از بزرگان قلندریه که اسم و محل مزار او را می‌دانیم، قطب‌الدین حیدر سالورزی از مردم شهر زاوه بوده که در سال ۶۱۳ یا ۶۱۸ هجری در گذشته و در همان شهر زاوه مدفون شده که به خاطر آن اسم شهر بعداً به "تربت حیدر" تبدیل شد. عجب این است که شاه نعمت‌الله در مدح این پیر قلندران که بیش از صد سال پیش از تولد او در گذشته بود، غزلی سروده است که مطلع و مقطعش چنین است:

عاشقم آن قطب‌الدین حیدر وان یاران قطب‌الدین حیدر
هم‌چو من سیدی سزد که بود یار یاران قطب‌الدین حیدر^۱

آنچه می‌توانیم حدس زد آن است که شاه نعمت‌الله هنگام سفرهای خود به مناطق مختلف جهان اسلام - و احتمالاً در خراسان - با پیروان آن پیر ملاقات کرده و رفتار و گفتار ایشان وی را خوش آمده و از این ملاقات تجربهٔ خوبی داشته (و شاید تا حدی سعی کرده پیروی ایشان کند).

اساتید برجسته (چون جلال‌الدین همایی و بدیع‌الزمان فروزانفر) دربارهٔ رابطهٔ حافظ با ملامتیان تحقیق کرده و بعضی براهین (هرچند غیر قاطع) آورده و بنده نیز در پیروی ایشان می‌گویم: احتمال زیاد است که رندان هم‌چو یک فرقهٔ عرفانی از گریبان این دو فرقه یعنی ملامتیه و قلندریه برون زده، اما چون شرط سلوک آنها گمنامی بود و هیچ وقت جریده برای ضبط اسامی مریدان نداشته،

۱. همان، غزل ۸۲۸، ص ۲۷۰.

براهین قاطع شاید هرگز به دست ما نخواهند آمد و این مطلب (یعنی چگونگی پیدایش "رندان" به معنی عرفانی آن کلمه) از جمله مطالب ذوقی خواهد ماند. حالا پرسیم: آیا این امر قابل اعتقاد صاحب نظران می باشد که مردی از سادات و آل رسول که فرقه خود را از پیروی گرفته که سلسله مشایخ او به جنید و معروف کرخی و حسن بصری بلکه حضرت علی و خود پیغمبر می رسد به اعتقادات و آداب یک فرقه گمنام - خواه آنان را "ملامتیه" خواه "قلندریه" و خواه "رندان" بخوانیم - بگراید تا حدی که در آداب بی ادبی و رفتار لایابالی آنها کمال عرفان ببیند؟ در پاسخ این سؤال باید بگویم شتاب مکنید این مسأله نازک و لطیف است و به شتاب و عجله حل نمی شود. "رندی" یک حالت و یک روش روحانی و عرفانی است که احتمالاً هیچ نشان ظاهری (در چشم ظاهرینان) ندارد.

هشیار صفت بر سرکوش مَرَوای دل رندانه مجرّد شو و مستانه گذرکن^۱
 رند کسی باشد که از همه عالم مجرّد است، بی پروا و مست است اما نه مست می بلکه مست عکس روی ساقی که آن را در ساغر می دیده است. وطن صوفی صومعه است و وطن رند میکده و کوی خرابات. مذهب او عشق است و سبیل او میخانه، ورد او "عاشقان را ذوق بادا بر مزید"^۲ یعنی رند اهل ذوق است که پیوسته از ساغر مظاهرِ باده مُظَهَّر می نوشد و جز با ساغر و باده و ساقی با کسی کار ندارد و متوجه به غیرجانان (ما سوی الله) نمی شود و از ساقی خود جز افزایش ذوق

۱. همان، غزل ۱۲۴۷، ص ۴۰۳.

۲. همان، غزل ۱۹، ص ۶. در اینجا برای مقایسه ورد شاه نعمت الله را که عبدالعزیز بن شیرملک واعظی مؤلف رساله در سیر حضرت شاه نعمت الله ولی آورد، ذکر می کنیم: «اللهم ارزقني حبل و حب من يحبك و حب عمل يقربني الي حبك و اجعل حبك احب الي من الماء البارد للعطاشان - مجموعه در ترجمه احوال شاه نعمت الله ولی کرمانی به تصحیح و مقدمه ژان اوبن، ص ۲۷۲.

نمی‌طلبد. بحث و مجادله او با کیست و طاعت او چه کسی؟ ظاهراً بحث و مجادل او زاهد مخمور و صوفی مغرور است (که می‌توانیم بگوییم او مجلی و مظهر ظهور عقل باشد) که ریاضات را انجام داده و مقامات را طی کرده و خرقه پوشیده و اسم او در جریده طریقه او ضبط شده. اگر دیوان شاه نعمت‌الله را جدّاً بخوانیم با این مزاحم ملاقات زیادی خواهیم داشت و احتمالاً در ابیات زیرین شیخ او را در نظر داشته و به طعنه‌های او پاسخ می‌دهد و از مکر او هشدار می‌دهد:

بر سر و پای در این راه بیابان می‌رو منزلی را مَطَلَب کان ره بی پایان است^۱
 چون گوشه خلوت میخانه عشق است با منزل ما راه و مقامات چه باشد
 ما عاشق مستیم کرامات چه باشد ما باده پرستیم مناجات چه باشد
 ما همدم رندان سراپرده عشقیم در مجلس ما حالت طامات چه باشد^۲

یعنی رند عارف است که به مراسم و آداب اهل تصوف اهمیت نمی‌دهد و آنها را رعایت نمی‌کند، کسی است که می‌گوید فقط ذوق و عشق و درد دوست اهمیت دارد دگر هیچ؛ تنها خواست او از خدا افزایش ذوق (یعنی درد دوست) است. در این معنی این کلمه - یعنی "رند" - یک اصطلاح خاص عارفان و صوفیان بوده.

مستی و عشق و ذوق و درد جانان، و آنگاه دیدن وحدت در کثرت و نادیده گرفتن کثرت در وحدت.

حضور شاهد غیب است و سرخوشان مَوْجِد

سخن ز وحدت ماگو مگو حدیث خلایق^۳

۱. همان، غزل ۳۷۶، ص ۸۹.

۲. همان، غزل ۵۵۵، صص ۱۸۳-۱۸۴.

۳. همان، غزل ۹۷۲، ص ۳۱۵.

ما عاشق مستیم ز جام می وحدت

خود کثرت معقول خیالات چه باشد^۱

و بی توجهی به مقام و توجه به حال:

چون گوشه خلوت میخانه عشق است با منزل ما راه و مقامات چه باشد^۲

صوفی و کنج خلوت رند و شرابخانه هریک به جست و جویی باشد و مابه حالی^۳

عاشقی کوز عشق حالی داشت گر چه عاشق نماند حالش مانند^۴

ناگفته نماند، عده‌ای از پیران تصوف حال را سدر راه دانسته‌اند که مرد راه را از

رسیدن به مقام والاتر باز دارد. پس عجب نیست که هم زاهد رعنا و هم صوفی با

ادب این‌گونه مرد را - یعنی رند - او باش و بی ادب و راهزن دانستند و به همین

جهت او را "رند" - به معنی "او باش" و "دزد" و "راهزن" گفتند - یعنی او را او باش

و دزد روحانی دانسته که مردان راه را از پیمودن راه و رسیدن به مقصد منع می‌کند

و رخت (معنی اعمال و اخلاق پسندیده که با هزار زحمت بردوختند) آنها را ببرد

و شبهه‌ای نیست که تحمّل صحبت رندان برای این دو کس (زاهد و صوفی

با ادب) مشکل بلکه محال بوده، چون حتی دوستان این گروه گه گاه از ایشان به

شکایت در آمدند و عزم ترک صحبت ایشان کرده‌اند:

گذاشتیم چمن را با بلبلان صائب با این گروه مدارا کی می تواند کرد

نزد این بنده رندی‌گرایی روش و سلوک و تعلیم شاه نعمت الله یک امر

شبهه‌ناپذیر است و معتقدم همت عالی رندان کُمل و بینش او بود.

من پیش از این سخن درباره رند و رندی نخواهم گفت. البته این مسأله -

رندی‌گرایی مذهب شاه نعمت‌الله - نیاز به تحقیق جدی‌تر دارد. اما چون دسترسی

۱ و ۲. همان، غزل ۵۵۵، ص ۱۸۴.

۳. همان، غزل ۱۴۹۴، ص ۴۸۲.

۴. همان، غزل ۶۰۲، ص ۱۹۹.

به بسیاری از کتاب و مدارک و دست خط‌ها ندارم، به همین حدسی‌ها که گفتم اکتفا می‌کنم. دگر (و شاید مهم‌تر) آنکه این مسأله ذوقی است و کسی که ذوق ندارد آن را درک نخواهد کرد اگر چه صد سال مطالعه کند: قدر مجموعه گل مرغ سحر داند و بس.

قلم را آن زبان نبود که تر عشق گوید باز و رای حدّ تقریر است شرح آرزومندی اگر بنده مبالغه کردم و چیزی نامناسب و ناگفتنی گفتم از ارواح پاک رندان ایران زمین، بالخصوص از همّت عالی شاه نعمت‌الله عذر می‌خواهم.

پایان مقاله و نتیجه‌گیری

طوری که دیدیم، عرفان شاه نعمت‌الله چند بطن دارد (ما فرض کردیم، سه بطن دارد اما این هم فرضی بیش نیست). بطن اول – که ظاهرتر از همه است – بطن عرفان نظری است که شیخ این بخش از تعلیم خود را از مکتب ابن عربی اقتباس کرده، مگر آنکه در بحث مسائل و مطالب نظری توجه خاص شیخ را به توحید و وحدت حق می‌بینیم. از جمله تعالیم مهم که شاه نعمت‌الله به شرح و توضیح آن می‌پردازد، باید تعلیم درباره پنج حضرت (و یا عوالم پنجگانه)، تعلیم درباره اعیان ثابته، فیض اقدس و فیض مقدّس، وحدت وجود و کثرت ظهور ذکر کنیم. اما با این که شاه نعمت‌الله در رشته عرفان نظری – مانند اکثر عرفای آن زمان – پیرو ابن عربی است، در عرفان عملی پیروی بایزید بسطامی می‌کند و باید او را مثل بایزید از عرفای مذهب سکر و طریقت مستی بدانیم که غرق مشاهده وحدت حضرت الهی شده و توجه به کثرت مظاهر نمی‌کند (اما البته اعتباریت وجود ظلّی و مجازی آن مظاهر را انکار نمی‌کند).

بطن سوم – و از نظر بنده ژرف‌ترین بطن که بدان رسیدیم – همان بطن رندی

و مذهب عشق و ذوق و سبیل میخانه باشد. رندان عرفایی هستند که پیوسته مست جام می وحدت و غرق دریای عشق هستند بلکه ذات خود را عین عشق می دانند و غیر از افزایش ذوق و چشیدن دُرد دَرَد جانان از خدا نصیبی دگر نمی خواهند. و شاید مناسب باشد اگر مقاله خود را به این ورد رندان به پایان بیاوریم: "عاشقان را ذوق بادا بر مزید!"

جستاری پیرامون اسم اعظم در عرفان اسلامی

دکتر حسن ابراهیمی^۱

بحث اسم اعظم در عرفان اسلامی از سنت روایی ریشه گرفته و مباحث مربوط به آن از تنوع قابل توجهی برخوردار است و حول محور حقیقت و ماهیت اسم اعظم، مصداق آن، خاصیتی که مترتب بر آن است و امکان آگاهی بر آن دور می‌زند. اسم اعظم، بنا بر گفته محیی الدین ابن عربی، اسمی است که صد اسم الهی، یعنی اسماء احصاء که نود و نه اسم است، به آن تمامیت می‌یابد.^۲ بر این اساس، می‌گوید: خداوند در هر بهشتی صد درجه به عدد اسماء حسنی و اسم اعظم که مسکوت عنه است، قرار داده است.^۳

اسم اعظم ممیز حق از عالم است^۴ و تمام اسماء از آن لازم می‌آید.^۵ رأس و

۱. عضو هیأت علمی دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

۲. فتوحات، دار صادر، ۱۵۸/۴.

۳. همان، ۴۳۵/۳.

۴. همان.

۵. فتوحات، دار احیاء، ۱۱۸/۲.

نخستین اسم از اسماء الهی است و مدلولی به جز عین الجمع ندارد.^۱ در میان متقدمان، حلاج نیز اسم اعظم را اسم الجمعی دانسته که از ذات و صفات خبر می‌دهد.^۲ عبدالرزاق کاشانی - شارح ابن عربی - نیز بر جامعیت اسم اعظم تاکید ورزیده و آنرا جامع تمام اسماء دانسته است^۳ و سید حیدر آملی در این رأی با وی همدستان است. اسم اعظم به اعتقاد وی محیط بر معنای تمام اسماء و امّ الکتابی است که حروف آن حقایق اشیاء است.^۴

اگرچه اسم اعظم بر تمام اسماء محیط است، اما از حدود و قیود آنها مبرا و پیراسته است. بنابراین اسم اعظم به بساطت، کل اسماء است و دیگر اسماء مظاهر آن هستند.^۵ بواسطه این جامعیت حمد به اسم اعظم، حمد به جمیع اسماء الله الحسنی است.^۶

اسم اعظم برزخ میان احدیت غیب و اعیان ثابتة در حضرت علمیه قلمداد شده و به عنوان یکی از معانی محتمل برای حقیقت عماء که از اصطلاحات اهل عرفان و وارد در حدیث نبوی است، دانسته شده است.^۷

اقسام اعظمیت

در عرفان اسلامی به دو گونه متمایز درباره اسم اعظم سخن می‌رود: گاه در میان الفاظ و آیات و روایات جستجو می‌شود و گاه حقیقتی غیر ملفوظ قلمداد

۱. همان، ۱۱۷/۲.

۲. روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ۶۰۳.

۳. اصطلاحات الصوفیة، ۹-۱۰.

۴. سید حیدر آملی، رساله نقد النقود، ۷۰۵.

۵. سید حسین همدانی درودآبادی، شرح الاسماء الحسنی، ۴۴.

۶. قیصری، شرح فصوص، تعلیقه سید جلال الدین آشتیانی، ۲۹۳.

۷. امام خمینی، حواشی بر مقدمه قیصری، ۱۵۷.

می‌گردد. این اختلاف رویکرد معلول دو برداشت متغایر از اعظمت است؛ به‌دیگر سخن اعظمت در اسم همواره بر یک گونه و صورت نیست و با تعدد معنا و مفهوم اعظمت، مصداق آن نیز مغایرت پیدا می‌کند.

اعظمت - چنانکه قونوی بیان می‌دارد - بر دو نوع است: اعظمت تعریفی و اعظمت تأثیری. اعظمت تعریفی، بدین معنا است که اسم در تعریف اتم از غیر خود باشد؛ یعنی هر اسمی که در تعریف ذات ربوبی اتم از غیر باشد، آن اسم اعظم است. روایاتی که در خصوص اسم اعظم از رسول الله (ص) نقل می‌شود مبنی بر این که آیات ابتدای سوره آل عمران و سوره حدید مشتمل بر اسم اعظم است، به اعظمت تعریفی ناظر است. اعظمت تعریفی یا دلالتی خود بر دو نوع است: قسمی مربوط به مرتبه لفظ و کتابت است که در آیات برشمرده شده. اسم اعظم به این معنا مورد توجه است و قسمی خارج از لفظ و کتابت یعنی غیر ملفوظ و مکتوب است. این قسم اعظمت تعریفی به انسان کامل اختصاص دارد.^۱

در اعظمت تأثیری، اسم از جهت دلالت بر مسمی و ذات ربوبی مورد توجه قرار نمی‌گیرد، بلکه به لحاظ اثری که در عالم دارد مقصود است و چون در قیاس با دیگر اسماء، اثری عام دارد اسم اعظم نامیده می‌شود.

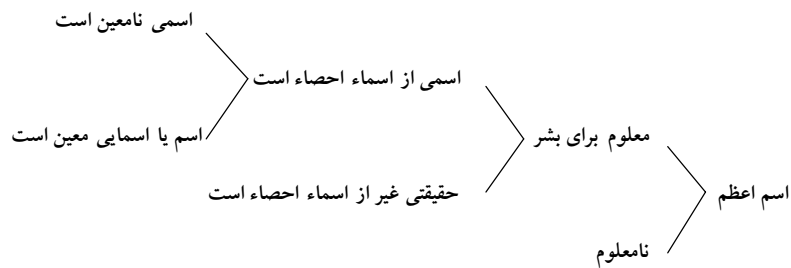
تعیین و عدم تعیین اسم اعظم

گروهی به نامعلوم بودن اسم اعظم برای نوع بشر معتقدند و در مقابل آنها عده‌ای به معلومیت این اسم برای بشر قائلند. برخی از این گروه فارغ از اینکه اسم اعظم تعریفی باشد یا تأثیری، اسم اعظم خداوند را از زمره حقایق اسمی می‌دانند

۱. قونوی، شرح الاربعین حدیثاً، ۷۲-۷۳؛ فناری، مصباح الانس، ۲۹۰-۲۹۱.

و برخی در میان حقایقی غیر از اسمای حسنی در جستجوی آن هستند. گروهی که اسم اعظم را در اسماء الله جستجو می‌کنند، بر دو دسته‌اند: ۱. کسانی که اسم اعظم را معلوم و متعین نمی‌دانند. ۲. کسانی که اسم یا اسمایی خاص را از میان اسماء الله، اسم اعظم می‌دانند.

بنابراین اختلاف درباره اسم اعظم را می‌توان به شکل زیر نشان داد.



البته اعظمیت تعریفی و تأثیری با تقسیم بندی فوق سازگار است؛ بدین معنا که اسم اعظم به عنوان یکی از اسماء احصاء و یا حقیقتی غیر ملفوظ می‌تواند تعریفی و یا تأثیری باشد.

۱. اسم اعظم، اسمی غیر معلوم و نامتعیّن از اسماء احصاء

کسانی که اسم اعظم را از اسماء احصاء دانسته، اما نامعلوم و غیر متعین، بر این رأی هستند که هر اسمی که عبد در حال استغراق در معرفت الله تعالی، بر زبان راند و در نتیجه فکر و عقل او از ما سوی منقطع گردد، آن اسم برای او اسم اعظم است.^۱

در میان متقدمین، بایزید بر این رأی است و ابن عربی به دفعات به رأی او درباره اسم اعظم اشاره می‌کند. بایزید در پاسخ فردی که از او درباره اسم اعظم

۱. فخر رازی، لوامع البينات، ۸۸.

می‌پرسد، اظهار می‌دارد: صدق پیشه کن و هر اسمی را که می‌خواهی برگزین. بایزید - چنانکه ابن عربی می‌گوید - اسم اعظم را به لحاظ نطق و لفظ مورد توجه قرار نداده است، بلکه به لحاظ حقیقت و واقع بدان می‌نگرد.^۱

آنچه از بایزید درباره اسم اعظم نقل شد، به روشنی در کلام ششمین پیشوای معنوی شیعیان، امام صادق (ع)، نیز مذکور افتاده است. در نظر آن حضرت هر اسمی از اسماء الهی در غایت عظمت است و چون انسان قلب خود را هنگام ذکر اسماء الله از توجه به غیر خالی نسازد، از آن اسم منتفع نمی‌گردد. پس شرط انتفاع از اسم، انقطاع از ماسوی هنگام ذکر است. لذا در نظر شریف امام صادق (ع) اسمی که هنگام انقطاع از ماسوی بر زبان آورده شود، اسم اعظم است.^۲

بنابراین هر اسمی از اسماء الهی در قوه اسم اعظم است، زیرا هر اسمی به لحاظ وجه غیبی از احدیت جمع برخوردار است و به این لحاظ می‌توان گفت همه اسماء، اسم اعظم‌اند، چنانکه امام باقر، علیه السلام نیز فرموده است: اللَّهُمَّ اِنِّي اَسْئَلُكَ مِنْ اَسْمَائِكَ بِاَكْبَرِهَا وَكُلِّ اَسْمَائِكَ كَبِيْرَةٍ.^۳

۲. اسم اعظم، اسمی معین از اسماء احصاء

اقوال کسانی که اسم اعظم را معلوم و یکی از اسماء احصاء دانسته‌اند، متعدد و متکثر است. فخر رازی هم این اقوال را در لوامع البينات به شرح ذیل فهرست کرده است:

۱ - الله. ۲ - هو. ۳ - الحی القيوم. ۴ - ذوالجلال و الاکرام. ۵ - حروف اوائل

۱. ابن عربی، کتاب الفناء فی المشاهده، ۷: فتوحات، دار صادر، ۲۲۲/۲ و ۶۴۱.

۲. فخر رازی، لوامع البينات، ۸۹.

۳. امام خمینی، حواشی بر مقدمه قیصری، ۱۵۸.

سوره‌های قرآن (حروف مقطعه).^۱

اما استقصای آثار و مکتوبات عرفای شامخین و متکلمان و مفسران، اسماء و الفاظی بیش از آنچه فخررازی در لوامع فهرست کرده است، نشان می‌دهد. در ادامه هم این اسماء و الفاظ مورد اشاره قرار می‌گیرد.

۱-۲. الله

الله - به گفته ابن عربی - در نظر اهل تحقیق اسم اعظم است.^۲ خود وی نیز علیرغم مخالفتش با اعظمیت اسم الله در فتوحات، عبارتی موهم اعظمیت اسم الله در کتاب عنقاء مغرب دارد: فلجأت الأسماء كلها الى اسم الله الاعم والركن القوی الاعظم...^۳ اما چنانکه معلوم خواهد شد، ابن عربی بنا بر استدلالهایی اعظمیت اسم الله را مردود می‌داند. از این گذشته، گاه دیده می‌شود که وصف اعظم به صرف بزرگداشت این اسم و بیان جامعیت آن نسبت به دیگر اسماء به کار می‌رود و توصیف الله به اسم اعظم همه جا به معنای اسم اعظم اصطلاحی نیست. اسم اعظم در این ویژگی با اسم الله شریک است که جامع جمیع اسماء است. لذا عبدالرزاق کاشانی با توجه به این ویژگی محتمل دانسته است که اسم الله همان اسم اعظم است. اما نمی‌توان به طور قاطع گفت که نظر وی بر آن است که الله، اسم اعظم است، زیرا وی هم در اصطلاحات الصوفیه^۴ و هم در لطائف الاعلام^۵، بیانی گزارشگرانه درباره اسم اعظم دارد.

۱. فخررازی، همان، ۹۰-۹۸.

۲. کتاب الازل، ۱۴.

۳. عنقاء مغرب، ۳۵-۳۶.

۴. اصطلاحات الصوفیه، ۹-۱۰.

۵. لطائف الاعلام، ۹۲.

قیصری نیز در شرح‌فصوص به دفعات از اسم الله به عنوان اسم اعظم یاد می‌کند.^۱ اما این که اسم الله در نظر او همان اسم اعظم اصطلاحی است و یا این که وصف اعظمت به عنوان بزرگداشت و تاکید بر جامعیت آن است، محلّ تاامل است. به ویژه این که وی اسم الله را به اعتباری اسم برای ذات من حیث هی می‌داند و به اعتبار دیگر، آنرا به ذات از حیث احاطه بر جمیع اسماء و صفات، نسبت می‌دهد. اعتبار ذات از حیث احاطه بر جمیع اسماء و صفات حکایتگر مرتبه الهیه است. لذا این اسم را اعظم و اشرف اسماء می‌داند و حمد مناسب این حضرت را بعد از حمد خدا نسبت به ذات اقدس، آن حمدی می‌داند که از انسان کامل – که از خلافت عظمی برخوردار است – صادر می‌شود.^۲

توالی اعظم و اشرف در توصیف اسم الله به لحاظ دلالتش بر مرتبه الهیه این احتمال را قوت می‌بخشد که الله صرفاً اعظم در مرتبه است. اسم الله به اعتبار دلالت بر ذات من حیث هی می‌نمی‌تواند اسم اعظم باشد، زیرا چنین ویژگی‌ای برای اسم علم بیان می‌شود.

اما سید حیدر آملی در میان شارحان ابن عربی صراحتاً اعلام می‌دارد که اسم الله، همان اسم اعظم و امام و مقدم ائمه اسماء است.^۳

فناری در مصباح‌الانس، الوهیت را بنابر رأی غزالی و بسیاری از اهل نظر، حقیقت احدیت جمع جمیع صفات حسنی و اسماء علیا تعریف نموده و اضافه می‌کند که گفته‌اند: در این حقیقت بدلیل جمعیت، هیچگونه مشارکتی – چه حقیقی و چه مجازی – تصوّر نمی‌شود و تمام اسماء به اسم الله که اسم مرتبه (الوهیت) است، منسوبند. از این رو دور از ذهن نیست که به واسطه این دو

۱. شرح فصوص الحکم، ۱۱۷ و ۱۱۵۳.

۲. همان، ۲۹۲.

۳. جامع الاسرار، ۱۳۴.

ویژگی (جمعیت، عدم مشارکت و نسبت اسماء)، اسم الله همان اسم اعظم باشد.^۱ بنا بر آنچه گذشت، غزالی و اهل نظر مورد توجه فناری، برای اسم اعظم جمعیت و نسبت و بازگشت تمام اسماء بدان را لازم دانسته‌اند. با این دو ویژگی این احتمال در نظر ایشان قوت گرفته که اسم الله همان اسم اعظم است، زیرا الله نیز جامع تمام اسماء و مرجع آنهاست.

در میان کسانی که الله را اسم اعظم دانسته‌اند، علاءالدوله سمنانی سعی کرده است به نحو مستدل مدّعی خودش را به اثبات برساند. چنانکه می‌گوید:

بزرگان طریقت فرموده‌اند که هیچ اسمی از اسماء حق تعالی جز الله نمی‌شاید که سرّ اعظم در ضمن وی به ظهور می‌آید و هیچ حرفی دیگر جز این حروف لایق صدقیت این درهٔ یتیمهٔ اسم اعظم - که گوهر شیچراغ گویند و اکسیر اعظمش خوانند - نیامد. و از این سبب است که هر صدفی را از این حروف چهارگانه که از وی جدا می‌کنیم اسمیت برقرار می‌ماند. بر مثال آنکه الله لا اله الا هو اسم حق است، چون الف جدا کردیم، الله مافی السموات و مافی الارض^۲ ماند، و چون لام اول جدا کردیم له مافی السموات و الارض^۳ ماند و اسمیت برقرار و چون لام دوم جدا کردیم هو الحی لا اله الا هو، ماند و هو بر اسمیت دال.^۴

فخررازی نیز در لوامع دوازده دلیل در اثبات الله به عنوان اسم اعظم از طرفداران این رأی نقل می‌کند.^۵

علیرغم استدلالهایی که در باب اسم الله به معنای اصطلاحی آن وجود دارد، ابن عربی بنا بر اصلی، اعظمیت آنرا نفی می‌کند. ابن عربی اسم اعظم را اسمی

۱. مصباح الانس، ۲۹۸.

۲- آل عمران/ ۱۰۹.

۳- البقره/ ۱۱۶.

۴. مصنفات فارسی، ۱۶۶.

۵. لوامع البینات، ۹۱-۹۵.

می‌داند که به خاصیت خود عمل می‌کند و عمل آن به صدق گوینده مشروط نیست. ابن عربی برای حروف خواصی قائل است که به نطق ظاهر می‌گردد و تطهیر و تقدیس و جمعیت خاطر و ایمان شرط در ظهور این خواص نیست و یا کفر مانع از ظهور خاصیت حروف پس از نطق نمی‌باشد. حتی اگر گوینده از نطق خود غافل باشد، حروف معین اثر خود را خواهند گذاشت. وی نقل می‌کند که برخی از اصحاب صوفیه در حال قرائت قرآن بوده‌اند و به آیه‌ای رسیده و هنگام قرائت آن اثری را مشاهده کرده‌اند و این موجب تعجب آنها شده‌اند و در عین حال از سبب این حادثه ناآگاه بوده‌اند، بعد که با خود قدری اندیشیده‌اند، دریافته‌اند که این خاصیت آن آیه بوده است. البته ابن عربی، ساحت و افق اندیشه محققین را بالاتر از تعلق خاطر به این گونه امور می‌داند.^۱ ناگفته نماند که خواص حروف به نحو منفرد غیر از خواصی است که در اثر ترکیب با دیگر حروف برای آنها حاصل می‌شود. خاصیت دوم به احدیت جمعیه و ترکیب آنها برمی‌گردد و در اسم اعظم، مهم این ترکیب است. لذا اگر بطور اتفاقی، اسم اعظم در اختیار ناهلی قرار گرفت، او می‌تواند به واسطه خاصیت این اسم هر کاری که می‌خواهد انجام دهد، زیرا صدق تلفظ‌کننده حروف اسم اعظم شرط لازم در عملکرد این اسم نیست. تنها راه منع این شخص - به اعتقاد ابن عربی - از استعمال اسم اعظم، از خاطر بردن و فراموشاندن حروف اسم اعظم از یاد و خاطر اوست.^۲ بر این اساس، ابن عربی نمی‌پذیرد که اسم الله همان اسم اعظم باشد، زیرا، اسم الله به صدق متلفظ و گوینده آن عمل می‌کند.^۳ نه تنها اسم الله، بلکه هر اسمی به صدق گوینده‌اش عمل می‌کند، چنانکه بایزید همه اسماء را مشروط به صدق متلفظ و

۱. کتاب الفناء فی المشاهده، ۷.

۲. فتوحات، دار صادر، ۳۰۰/۲.

۳. فتوحات، دار احیاء، ۱۲۰/۲.

غفلت از ماسوی، اسم اعظم دانست.

۲-۲. هو

«هو» نزد محققین صوفیه از جمله اسمایی است که اسم اعظم قرار داده شده، زیرا مشتق از چیزی نیست و مقتید به معنایی در ذات و یا حکمی از احکام ذات نیست؛ بلکه بر عین ذات دلالت دارد، برخلاف اسمی مثل قادر که دلالت بر معنایی در ذات به نام قدرت دارد.^۱ هو کنایه از موجودیت غایب و منفرد است و این دو از صفات حق سبحانه و تعالی است. غیبت حق از ماسوی، نشانه غایت عزّ و علوّ و کبریاء او است. او موجودی است که وجودش بذاته و من ذاته است و در فردانیت، فرد مطلق از تمام وجوه است؛ این صفاتی است که لفظ هو بر آن دلالت دارد و چنین اوصافی تنها شایسته حق سبحانه و تعالی است. از این رو کلمه هو اخصّ اسماء حق تعالی قرار داده شده است.^۲ کلمه هو، دلالت دارد بر این که حق تعالی به ماهیت و کنه صمدیتش باطن است و به حسب دلائلش ظاهر است، بنابراین اعظم اسماء است.^۳

شارحان و متأثران از مکتب ابن عربی هیچکدام به اعظمیت لفظ «هو» به معنای اصطلاحی و نه تشریفی قائل نشده‌اند. تنها عبدالکریم جیلی - که اسم «هو» را افضل اسماء می‌داند - از ملاقاتش با عده‌ای از ارباب کشف در مکه به سال (۷۹۹ق) یاد می‌کند که با آنها درباره اسم اعظم مذاکره نموده است. این گروه از رسول الله (ص) نقل می‌کنند که اسم اعظم در آخر سوره بقره و اول سوره آل عمران است؛ یعنی، اسم اعظم خدای سبحان کلمه «هو» است. این برداشت، بنابر

۱. ابن عربی، کتاب الازل، ۱۴.

۲. فخررازی، لوامع البينات، ۹۰.

۳. همان، ۹۰-۹۱.

ظاهر کلام پیامبر (ص) است؛ زیرا رسول الله (ص) فرموده است: اِنَّهُ فِي آخِرِ سُوْرَةِ الْبَقْرَةِ وَاوَّلِ سُوْرَةِ آلِ عِمْرَانَ. در عبارت مذکور هاء آخر کلمه البقره و واو قبل از کلمه اول، مجتمعاً کلمه «هو» را تشکیل می‌دهد. جیلی این کلام را مقبول می‌داند ولی خود برای اسم اعظم رایحه دیگری می‌شناسد.^۱ آنچه جیلی درباره اسم اعظم نقل کرد، بسیار متکلفانه و اغراق آمیز است، شاید چنین تکلفاتی از آن رو باشد که متوقع نیست پیامبر (ص) اسم اعظم را به این راحتی در اختیار دیگران قرار دهد. پس نباید سخنان او را در این باب به حسب ظاهر و آنچه‌ان که عقول ساده‌نگر و ساده‌اندیش درمی‌یابند، تحلیل کرد، بلکه سخن او به نحو رازآلود و رمزی اسم اعظم را در خود مستتر دارد و این گروه از اصحاب کشف با تاقلات بسیار نائل به کشف این معما گردیده‌اند.

به هر تقدیر «هو» به گفته ابن عربی نزد عده‌ای از اهل تحقیق با توجه به ویژگی‌هایی که برای آن نقل شد، اسم اعظم قرار داده شده، اما او چنین جایگاهی برای این اسم قائل نیست. «هو» در میان اسماء الله نزد ابن عربی جایگاه والایی دارد؛ اما این به معنای اعظمت آن به معنای اصطلاحی نیست، بلکه به معنای غیب است که شهود آن ممکن نیست.^۲ اشاره به ذات مطلقه‌ای دارد که بوسیله چشم سر ادراک نمی‌شود و عقول به افکار خود بدان راه نمی‌یابند. در هر تجلی از تجلیات حق، مانند تجلی آنا، ائی، انت و امثال اینها همواره مبطون است.^۳ اعراف از اسم الله است، زیرا دلالت بر هویت حق دارد، هویتی که جز خود او کسی از آن آگاه نیست^۴؛ اما این همه، تنها بیانگر اهمیت و ارزش «هو» در میان

۱. الانسان الكامل، ۱۰۱-۱۰۲.

۲. ابن عربی، اصطلاحات الصوفیه، ۲۷.

۳. کتاب الیاء، ۱-۲.

۴. عبدالوهاب شعرانی، کبریت احمر، ۲۵۵.

اسماء الله است و نشانه اعظمت آن به معنای اصطلاحی نیست.

۳-۲. الحی القیوم

مطابق رأی ابن عربی، اسم اعظم که مدلولی به جز عین جمع ندارد، اسمی است که الحی القیوم^۱ در آن است.^۲ وی در جایی دیگر به این که الحی القیوم از اجزاء اسم اعظم است پرداخته و آنرا مرکب از دو اسم می‌داند. الحی القیوم در نظر او بعضی از اجزاء اسم اعظم را تشکیل می‌دهد و علاوه بر آن الف، دال، ذال، راء، زاء، واو نیز از اجزاء این اسم اند.^۳

فخررازی در لوامع دو استدلال برای اعظمت الحی القیوم می‌آورد: نخست اینکه ابی بن کعب از رسول خدا (ص) می‌خواهد که اسم اعظم را به او بیاموزد و حضرت (ص) می‌فرماید: این اسم در الله لا اله الا هو الحی القیوم^۴ و یا در الم. الله لا اله الا هو الحی القیوم^۵ قرار دارد. اسم الله نیز در این دو آیه مذکور است، اما قائلان به اعظمت الحی القیوم، آنرا اسم اعظم نمی‌دانند، زیرا این اسم در آیات بسیاری موجود است، لذا اینکه رسول خدا (ص) اسم اعظم را منحصرأ در این دو آیه دانست، نشانگر اعظمت الحی القیوم است که در آیات دیگر تکرار نشده است، این ترکیب تنها دو بار آن هم در آیات فوق الذکر در قرآن آمده است. علاوه بر این اسم الحی القیوم از صفات عظمت و کبریاء و الهیت مأخوذ است و سایر اسماء چنین دلالتی ندارند. همین ویژگی - به گفته فخررازی - مقتضی اعظمت اسم

۱. البقرة / ۲۵۵.

۲. فتوحات، دار احیاء، ۱۱۷/۲.

۳. صدرالدین قونوی، شرح الاربعین حدیثاً، ۷۰؛ فناری، مصباح الانس، ۲۹۰.

۴. البقرة / ۲۵۵.

۵. آل عمران / ۲-۳.

مرکب الحی القیوم است.^۱

آنچه فخررازی از قائلان به اعظمیت اسم الحی القیوم ذکر کرد با آنچه ابن عربی درباره این اسم گفت مطابقت تام ندارد. در نظر ابن عربی این اسم جزئی از اسم اعظم است، در حالی که در گزارش فخررازی، عیناً اسم اعظم قرار داده شده است. لذا ابن عربی در فتوحات می آورد: اسم اعظم آنچنان که نزد خاص و عام معلوم است، اسم عامی است که در آیه الکرسی و اول سوره آل عمران قرار دارد.^۲ این دو موضع دقیقاً همان است که فخررازی در سخن مروی از رسول خدا (ص) بیان داشت. تأکید وی بر اسم اعظم نزد خاص و عام بیانگر اختلاف رأی او با ایشان است.

۲-۴. اقوال دیگر درباره اسم اعظم

سخن در باب اسم اعظم بسیار است و احتمالات متعددی در خصوص این اسم داده شده است؛ قونوی در شرح الاربعین به گردآوری برخی از احادیثی که از رسول خدا درباره اسم اعظم نقل شده پرداخته است. از آن زمره است این که رسول الله (ص) فرمود: اسم اعظم خدای تعالی در دو آیه و الهکم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحیم^۳ و ابتدای سوره آل عمران: الم الله لا اله الا هو الحی القیوم قرار دارد. در روایتی دیگر فرموده است: اسم اعظم خدای تعالی در اوّل سوره آل عمران و ابتدای سوره حدید آمده است.^۴

همچنین از بریده بن الخصیب بن عبدالله بن الحارث نقل است که رسول الله

۱. لوامع البینات، ۹۶.

۲. فتوحات، دار صادر، ۳۰۰/۲.

۳. البقرة/۱۶۳.

۴. ابن ماجه، سنن، کتاب الدعاء، ۱۲۶۷/۲؛ قونوی، شرح الاربعین حدیثاً، ۶۲.

(ص) شنید که مردی می‌گوید: اللَّهُمَّ اِنِّي اسْأَلُكَ بِأَنِّي اشْهَدُ اَنَّكَ اِلَهٌ، لَا اِلَهَ اِلَّا اَنْتَ، الْاَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ و لَمْ يُولَدْ و لَمْ يَكُنْ لَهٗ كُفُوًا اَحَدٌ، پیامبر (ص) فرمود: قسم به کسی که جانم در دست اوست، این مرد، خدای را به اسم اعظمش خواند. اسمی که اگر خداوند به آن خوانده شود، اجابت کند و اگر به آن از خدا سؤال و درخواستی شود، عطا کند.^۱

در بیان عرفای متقدم، حسین بن منصور حلاج اسم "عزیز" و یا اسم محمد (ص) را که مشتق از اسم حق است، اسم اعظم دانسته است^۲ و قونوی در میان شارحان ابن عربی "قادر" و "قدیر" را در مرتبه افعال اسم اعظم شمرده است؛ زیرا خالق، باری، مصور، قابض و باسط و امثال اینها به منزله سده و پرده‌داران اسم قادرند.^۳

اجزاء و حروف اسم اعظم

از متفرعات بحث اسم اعظم نزد کسانی که اسم اعظم را اسمی از اسماء احصاء می‌دانند یا بطور کل صورت اسمی مشتمل بر الفاظ برای آن قائلند، بحث از اجزاء و حروف تشکیل دهنده این اسم است. البته در این بحث همه وحدت نظر ندارند و کسانی نیز از در مخالفت با مرکب بودن اسم اعظم از اجزاء و یا حروف برآمده‌اند.

ابن عربی در پاسخ از سؤالات منقول از حکیم ترمذی، اسم اعظم را نخستین اسم و رئیس اسماء دانسته و الحیّ القیوم را جزء آن به حساب آورده است.^۴ علاوه

۱. صدرالدین قونوی، شرح الاربعین حدیثاً، ۶۲.

۲. کلمات الحلاج، ۴۳۶؛ روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ۳۵۱.

۳. شرح الاربعین حدیثاً، ۶۹؛ فناری، مصباح الانس، ۲۹۰.

۴. فتوحات، دار احیاء، ۱۱۷/۲.

بر این دو جزء، حروف: الف، دال، ذال، راء، زاء، و واو را از اجزاء اسم اعظم شمرده است.^۱

اسم اعظم – در نظر جنیدی – به لحاظ حقیقت و معنا از عالم حقایق و معانی است و به لحاظ صورت و لفظ از عالم صور و الفاظ است. صورت لفظی اسم اعظم در نظر جنیدی – همانند ابن عربی – مرکب از اسماء و حروفی است که به نحو خاصی ترکیب شده‌اند. این ترکیب خاص میان اجزاء اسم اعظم موجب انواع تسخیرات و تأثیرات از قبیل ولایت، عزل، اماته و احیاء و... می‌شود. اسماء اسم اعظم عبارتند از: الله، المحیط، القدير، الحی، القيوم و حروف آن الف، دال و ذال، راء و زاء و واو است.^۲ ابن عربی تنها به یک اسم مرکب از اسماء اسم اعظم اشاره کرده و آن الحی القيوم بود؛ ولی چنانکه از عبارات فوق بدست می‌آید جنیدی اسماء دیگری همچون الله، المحیط و القدير را به جز الحی القيوم جزء اسم اعظم می‌داند، اما در حروف اسم اعظم – چنانکه گذشت – میان ابن عربی و جنیدی هماهنگی کامل وجود دارد.

هر یک از حروف برشمرده شده برای اسم اعظم را رمزی برای حقیقتی از حقایق عالم مُلک و شهادت دانسته‌اند. الف به معنای نفس رحمانی یا همان وجود منبسط است؛ دال، حقیقت جسم کلی و ذال، متغذی است؛ راء حساس متحرک است و زاء به معنای ناطق و در نهایت واو به حقیقت مرتبه انسانی اشاره دارد. بنابراین، حقایق عالم ملک و شهادت که عالم کون و فساد است، در این حروف گرد آمده است.^۳

در میان شارحان ابن عربی، سید حیدر آملی نیز اسم اعظم را امّ الکتابی

۱. قونوی، شرح الاربعین حدیثاً، ۷۰؛ فناری، مصباح الانس، ۲۹۰.

۲. جنیدی، شرح فصوص الحکم، ۷۰-۷۱؛ فناری، مصباح الانس، ۲۹۱-۲۹۲.

۳. فناری، مصباح الانس، ۲۹۲.

می‌داند که حروف آن حقایق اشیاء است.^۱ آنچه سید حیدر درباره حروف اسم اعظم قائل شده است، بیشتر نمایانگر جامعیت اسم اعظم نسبت به حقایق اشیاء است و با بحث ابن عربی و جندی و یا قونوی و فناری در خصوص حروفی که به همراه اسمائی خاص در ترکیبی خاص، اسم اعظم را تشکیل می‌دهد، فرق می‌کند. همانطور که قبلاً نیز گذشت سید حیدر اسم اعظم را امام و مقدم اسماء، یعنی الله می‌داند، اسمی که دلالت بر ذات موصوف به جمیع صفات دارد.^۲ بنابراین الله یا همان اسم اعظم به لحاظ جامعیت تمام حقایق اشیاء را در بر دارد و از این نظر حقایق اشیاء به منزله حروف این اسم است. اما ابن عربی و شارحان فوق‌الذکر حروف صورت ملفوظ اسم اعظم را در نظر داشته‌اند که از ترکیب خاصی و نه هر نوع ترکیب میان آنها و اسماء به عنوان دیگر اجزاء، اسم اعظم حق متعال تعین لفظی پیدا می‌کند.

شارحان و متأثران شیعی از مکتب ابن عربی، بنابر روایاتی که در جوامع روایی شیعه آمده است، تعداد حروف اسم اعظم را بیش از آنچه ابن عربی بیان داشته است، می‌دانند.

قاضی سعید قمی در شرح الاربعین خود می‌گوید: در خبر است که اسم اعظم شصت و شش حرف است و ممکن است، نیمی از این حروف در کلام و عبارت ظاهر گردد.^۳ اما آنچه قاضی سعید درباره تعداد حروف اسم اعظم بیان داشته است با روایات مرویه در این خصوص مطابقت ندارد.^۴ برخلاف نظر قاضی سعید در روایات تعداد حروف اسم اعظم، هفتاد و سه عدد بیان شده است. چنانکه در کافی

۱. رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، ۷۰۵.

۲. جامع الاسرار، ۱۳۴.

۳. شرح الاربعین، ۳۲۵.

۴. همان.

از ابی جعفر امام محمد باقر (ع) نقل می‌شود: ان اسم الله الاعظم علی ثلاثه و سبعین حرفاً. کلینی در باب ما أعطی الائمه من اسم الله الاعظم روایات دیگری نقل می‌کند که همگی به اشتمال اسم اعظم بر ۷۳ حرف اشاره دارد.^۲ در میان معاصران، امام خمینی (ره) بر اساس این نظر که تعداد حروف اسم اعظم هفتاد و سه حرف است، به بیان ماهیت حرف هفتاد و سوم می‌پردازد. بنا بر گفته وی، از تجلیات وجود، تجلی غیبی احدی است که در آن همه اسماء و صفات مستهلک‌اند. این تجلی به اسم مستأثر و حرف هفتاد و سوم از اسم اعظم است و این مقام از وجود، مقام بشرط لایبی است.^۳

سید حسن همدانی درود آبادی صاحب کتاب شرح الاسماء الحسنی (م ۱۳۴۴ هـ ق) از شاگردان ملاحسینقلی همدانی نجفی در میان متأخرین از کسانی است که با ترکیب اسم اعظم از حروف و یا اسماء مخالف است. در نظر او اسم اعظم، به بساطت، کل اسماء است و اسماء معنونه مظاهر آن هستند.^۴ بدلیل بساطت، این اسم غیب مطلق است و اسم و رسم، و صفت و تعبیر ندارد، لذا با اسماء لفظی که هر یک از معنایی محدود حکایت می‌کند، تطبیق نمی‌کند. تنها لفظی که در عالم الفاظ - به اعتقاد وی - بر اسم اعظم تطبیق می‌کند، لفظ اسم است و لفظ اسم را از اسماء الله می‌داند. وی برای اثبات مدعای خود در باب اسمیت واژه اسم برای حق متعال به روایت علی بن ابراهیم از رسول خدا (ص) استشهاد می‌کند. علی بن ابراهیم از رسول (ص)، هنگام صلح قریش (حدیبیه)، روایت می‌کند که آن حضرت (ص) امیر المؤمنین (ع) را فراخواند و به او گفت: بنویس و

۱. کلینی، الکافی، ۱/۲۳۰.

۲. همان.

۳. امام خمینی، حواشی بر مقدمه قصری، ۱۵۵.

۴. شرح الاسماء الحسنی، ۴۴.

او نوشت: بسم الله الرحمن الرحيم، سهیل بن عمرو از طرف قریش می‌گوید: ما رحمان را نمی‌شناسیم، آنچه را پدران تو می‌نوشتند، بنویس، لذا رسول الله (ص) می‌فرماید: بنویس: باسمک اللهم زیرا از اسماء الله است.^۱

به هر تقدیر، همدانی اسم اعظم را از جنس حروف و صوت نمی‌داند. بلکه اسم اعظم در نظر او خلق اولی است که مراتب و شؤونی دارد. مرتبه‌ای از آن مخصوص حق متعال است که در علم غیب خود آنرا مستأثر ساخته است و هیچکس حتی ملک مقرب و نبی مرسل آنرا نمی‌داند.^۲

درودآبادی به لحاظ بساطتی که برای حقیقت اسم اعظم قائل است، ضمن نفی حروفیت و یا از جنس صوت بودن، مراتب و شؤونی برای این اسم قائل می‌شود و از تعبیر اجزاء که موهم ترکیب است، خودداری می‌کند؛ همانند وجود که حقیقتی عاری از هر گونه ترکیب است، لکن دارای مراتب و شؤون متعدد و متکثر است.

اما آنچه درودآبادی در خصوص اسم اعظم بیان داشت، از دیده ابن عربی و شارحان وی مستور و مخفی نمانده است. ابن عربی چنانکه در بحث آتی خواهد آمد، اسم اعظم را دارای جلوات مختلف می‌داند: به لحاظ صورت لفظی و اسمی، مرکب از اجزاء و حروف است، اما حقیقتی غیر اسمی و در نتیجه غیر مرکب از حروف نیز برای این اسم قائل است. جندی نیز به عنوان متقدمترین شارح فصوص – چنانکه گذشت – برای اسم اعظم چهار ساحت قائل شد: حقیقت، معنا، صورت و لفظ. به لحاظ حقیقت و معنا، این اسم از عالم معنا است و به لحاظ صورت و لفظ از عالم صور و الفاظ است.^۳

۱. البحار، ۳۳۳/۲۰؛ الکافی، ۳۲۶/۸؛ مستدرک الوسائل، ۴۳۶/۸.

۲. شرح الاسماء الحسنی، ۴۳.

۳. جندی، شرح فصوص الحکم، ۷۰؛ فناری، مصباح الانس، ۲۹۱-۲۹۲.

بنابر آنچه گذشت، میان رأی درودآبادی و ابن عربی و شارحان وی قابل جمع است، زیرا اسم اعظم، شئون مختلفی دارد. ابن عربی و شارحانش گاه به لحاظ شأنی از این اسم، از حروف و اجزاء این اسم سخن گفته‌اند و ترکیبی خاص از حروف را بیانگر شأن لفظی اسم اعظم دانسته‌اند و به لحاظ شئون دیگر، حقیقت و ماهیت و معنای دیگری برای اسم اعظم قائل شده‌اند. درحالی‌که درودآبادی تنها حقیقت و باطن این اسم را که به عالم معنا اختصاص دارد مورد توجه قرار داده و بر اساس آن هرگونه ترکیب از حروف و یا اجزاء را بطورکل از این اسم نفی کرده است.

۳- انسان کامل، اسم الله الاعظم

انسان کامل در عرفان اسلامی به عنوان حقیقتی غیر ملفوظ، اعظم اسماء الهی و همان اسم اعظم است. ابن عربی از جمله مهم‌ترین کسانی است که بر این اعتقاد است و اسمیت و اعظمت انسان با مبانی و اصول مکتب او مناسبت تام دارد، اما این اندیشه بی‌سابقه نبوده و ابن عربی در این رأی از مشایخ خود و متقدمین تأثیر پذیرفته است. این سبق و تقدم از داستانی که او در فتوحات درباره ملاقاتش با شیخ احمد بن سیدبون نقل می‌کند به خوبی دریافت می‌شود. در این ملاقات شخصی از شیخ احمد بن سیدبون می‌پرسد: اسم الله الاعظم کدام است؟ شیخ سنگ ریزه‌هایی به سوی او پرتاب می‌کند؛ بدین معنا که تو خود اسم اعظم خدایی.^۱ دلیل دیگری که می‌توان برای سابقه و تقدم اعظمت انسان در میان اسماء الله ارائه کرد، این است که بنابر گفته ابن عربی آنچه از مذهب حکیم ترمذی

۱. فتوحات، دار صادر، ۶۴۱/۲.

برمی آید این است که انسان کبیر و کامل، رأس و رئیس اسماء الهی است و تمام اسماء از آن لازم می آید.^۱

بنابراین، اعتقاد به انسان به عنوان انسان اعظم قبل از ابن عربی، وجود داشته است؛ اما ابن عربی این اندیشه را مستدل ساخت، ابن عربی در استدلال بر این مطلب می گوید: اسماء برای دلالت وضع گردیده‌اند و انسان در میان دلایل، ادلّ دلایل بر خداوند است؛ لذا او کاملترین و بزرگترین دلیل بر حق متعال در میان اکوان است.^۲

سعادالحکیم، صاحب المعجم الصوفی، استدلال فوق را به گونه‌ای دیگر صورت بندی می‌کند. به گفته وی: اسم اعظم نزد ابن عربی منقسم به دو کلمه اسم و اعظم است. اگر اسم را دلیل بر مسمی بدانیم اسم اعظم بزرگترین دلیل بر مسمی است و انسان اکمل افراد عالم است، نتیجه می‌شود که انسان کاملترین دلیل و همان اسم اعظم است.^۳ وی می‌افزاید: اما انسانها در دلالت بر خداوند برابر نیستند. هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ^۴ لذا در نظر ابن عربی با توجه به اختلافی که در میان انسانها در دلالت بر خداوند است، اسم اعظم نبی اسلام محمد (ص) است.^۵ سعادالحکیم انسان کامل را به لحاظ بشریت مصداق اسم اعظم گرفته است. اما این مطلب با سخنان خود ابن عربی چندان سازگار نیست. ابن عربی در کتاب تنبیهات علی علو الحقیقة المحمدية العلیة می‌گوید: حقیقت محمدیه (ص) صورت اسم الله - که جامع تمام اسماء الهیه است - است. حقیقت محمدیه جامع

۱. همان، ۱۲۰/۲.

۲. همان، ۶۴۱/۲.

۳. المعجم الصوفی، ۶۰۹.

۴. الزمر/۹.

۵. السعاد الحکیم، همان، ۶۰۹-۶۱۰.

صورت عالم است و توسط ربی که در او ظاهر است - رب الارباب - در عالم ربوبیت دارد. به ظاهرش، ظاهر عالم را ربوبیت می‌کند و به باطن خود باطن عالم را، زیرا صاحب اسم اعظم است و از ربوبیت مطلقه و جمع مطلق برخوردار است. ربوبیت و جامعیت فوق الذکر به لحاظ مرتبه حقیقت محمدیه (ص) به او تعلق می‌گیرد و نه بشریتش، زیرا او به لحاظ بشریتش، عبد مربوط و محتاج رب سبحانه و تعالی است.^۱

بنابراین نبی اسلام (ص) چنانکه سعاده الحکیم اظهار داشت به لحاظ بشریت خود نمی‌تواند اسم الله الاعظم باشد، بلکه حتی به لحاظ باطن و حقیقت خود نیز اسم الله الاعظم نیست، زیرا ابن عربی از او (ص) به عنوان صاحب اسم اعظم تعبیر کرد و نه خود اسم اعظم. آنچه سعاده الحکیم درباره اسم اعظم از دید ابن عربی اظهار داشت با توجه به تفکیکی که قونوی میان اسم اعظم تعریفی و تأثیری قائل شد، قابل توجیه است. سخن ابن عربی در کتاب تنبیهات علی علو الحقیقة المحمدية العلیة درباره اسم اعظم تأثیری است، اسم اعظمی که صاحب خود را از ربوبیت مطلقه و جمع مطلق برخوردار می‌سازد. نبی اسلام (ص) به لحاظ مرتبه و حقیقت خود از چنین مکنتی برخوردار است و به لحاظ بشریت، عبد خدای سبحان است. لکن اسم الله الاعظم بنا بر معنای تعریفی دلالتی آن بر وجود مقدس رسول گرامی اسلام (ص) تطبیق می‌کند. چون اسم اعظم در این معنا به عنوان تامترین و اعظم دلایل بر خداوند تعالی در نظر گرفته شده است، و روشن است که نبی اسلام (ص) اول دلایل بر خداوند سبحان است.

قونوی نیز که مبتکر تقسیم بندی اسم اعظم به تعریفی و تأثیری است، اسم اعظم تعریفی را بر دو گونه می‌داند: قسمی مربوط به لفظ و کتابت است که در

۱. تنبیهات علی علو الحقیقة المحمدية العلیة، ۴۴-۴۵.

آیاتی مثل *وَاللَّهُمَّ اَلِهَ وَاحِدٌ*^۱ و آیات ابتدای سوره آل عمران و سوره حدید اسم اعظم به این معنا به کار رفته است و قسم دوم خارج از لفظ و کتابت است که به انسان کامل اختصاص دارد. زیرا انسان کامل از حیث جمعیت و احدیت و برزخیتش، دلالت کامل بر حضرت حق اعم از ذات، صفت، فعل و مرتبه دارد.^۲ بنابراین، اسم اعظم به معنایی بر انسان کامل، بویژه نبی اسلام (ص) قابل اطلاق است و آن اسم اعظم تعریفی است و به معنایی انسان کامل و یا نبی اسلام (ص) صاحب اسم اعظم است و نه خود اسم اعظم، و آن اسم اعظم به معنای تأثیری آن است.

عبدالرزاق کاشانی در میان شارحان ابن عربی نیز از جمله کسانی است که انسان کامل را آینه تمام نمای اسم اعظم دانسته است و نه خود اسم اعظم.^۳ و در فقره‌ای دیگر بر این مطلب تاکید می‌کند که اسم اعظم صورت انسان کامل است.^۴ اسم اعظم در نظر کاشانی - بنابر عبارات فوق - به معنای تأثیری آن مقصود است و نه تعریفی، زیرا میان اسم اعظم و انسان کامل تمایز قائل شده و انسان کامل را آینه تمام نمای دیگری دانست و چنین تمایزی چنانکه دانستیم میان معنای تأثیری اسم اعظم و اشیاء وجود دارد.

جندی نخستین شارح فصوص، مبنا و معیار دیگری مغایر با نظر قونوی درباره اسم اعظم بیان می‌دارد و ساحت‌های مختلفی برای اسم اعظم قائل است که در هر ساحت، اسم اعظم مصداق و معنای خاص خود را دارد. اسم اعظم - در نظر او - به لحاظ حقیقت و معنا از عالم حقایق و معانی است و به لحاظ صورت و لفظ از

۱. البقرة / ۱۶۳.

۲. شرح الاربعین حدیثاً، ۷۳.

۳. رساله تشریقات، ۳۷۷.

۴. همان، ۳۳۶.

عالم صور و الفاظ است. اسم اعظم از حیث حقیقت، همان احدیت جمع جمیع حقایق کمالیه است و به لحاظ معنا، انسان کامل در هر عصر و قطب الاقطاب است که حامل امانت الهیه و خلیفه الله و نائب ظاهر او به صورت است. اسم اعظم به حیث صورت، عبارت از صورت کامل (انسان) در هر عصر است. علم به صورت اسم اعظم، بر سایر امم حرام است، زیرا حقیقت انسانی در هر عصر به حسب قابلیت کامل آن عصر ظهور دارد. چون معنای اسم اعظم (انسان کامل) و صورتش به وجود رسول الله (ص) موجود شد، خداوند، علم به صورت را از راه کرامت به او بخشید. صورت لفظی اسم اعظم نیز مرکب از اسماء و حروفی است که به نحو خاصی ترکیب شده‌اند و به تفصیل درباره آن بحث شد.^۱

ساحت‌هایی که جندی برای اسم اعظم برشمرد، برخی به عالم باطن و برخی به عالم ظاهر بازگشت. حقیقت و معنای اسم اعظم مربوط به عالم باطن و صورت و لفظ آن مربوط به عالم ظاهر است. اسم الله الاعظم حقیقی در نظر جندی همان احدیت جمع جمیع حقایق کمالیه است، اما انسان کامل در هر عصر و قطب الاقطاب و خلیفه الله، مظهر این حقیقت بوده، لذا جندی او را انسان کامل به لحاظ معنا قرار داد که با اسم اعظم تعریفی نزد قونوی تطبیق می‌کند، اما این حقیقت مظاهری دیگری هم در عالم صور و الفاظ دارد. البته جندی اسم اعظم لفظی و مرکب از حروف و اسماء را واجد تأثیر در عالم می‌داند، و این معنای اسم اعظم در نظر او به معنای تأثیری آن است.

قیصری اقوال پراکنده و به حسب ظاهر متعارضی درباره اسم اعظم دارد، اما تعارض با توجه به معنای حقیقی اسم اعظم و این که او در هر فقره به اعتباری در این باره سخن رانده است، مرتفع می‌گردد.

۱. جندی، شرح فصوص الحکم، ۷۰-۷۱؛ فناری، مصباح الانس، ۲۹۱-۲۹۲.

وی صراحتاً اعلام می‌دارد که انسان همان اسم اعظم جامع حقایق اسماء است، زیرا خداوند انسان را بر صورت خود آفریده است، چنانکه در حدیث صحیح آمده است: *إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ* و مراد از صورت، اسماء و صفات الهیته است؛ به تعبیر دیگر، خداوند انسان را موصوف به تمام اسماء و صفات خود آفرید و می‌توان گفت: هویت و حقیقت حق متعال در حقیقت انسانی، مختفی و مستور است. بنابراین، هویت انسانی عین هویت حق و حقیقت او عین حقیقت الهیه است و لذا او اسم اعظم جامع حقایق اسماء است.^۱ اما، وی در بخش‌های دیگری از شرح‌فصوص خود از انسان کامل به عنوان مظهر اسم اعظم یاد می‌کند. البته، اسم اعظم در نظر او دو اعتبار دارد و انسان مظهر اسم اعظم به یکی از این دو اعتبار است. اسم اعظم به اعتباری اسم برای ذات من حیث هی هی است و به اعتبار دیگر، اسم ذات از حیث احاطه بر جمیع اسماء و صفات است که از آن به مرتبه الهیه تعبیر می‌شود. بنابر این انسان کامل مرآت و مظهر حضرت و مرتبه الهیه به عنوان مدلول اسم الله در این اعتبار است و اسم الله همان اسم اعظم است.^۲ علاوه بر این، قیصری انسان کامل را صاحب اسم اعظم می‌داند. انسان کامل از رهگذر آگاهی بر اسم اعظم، عالم را تحت ربوبیت خود دارد و خروج معانی از باطن به خارج به حکم او است.^۳ آنچه در این فقره و فقره قبل گذشت، حکایت از جدایی و امتیاز انسان کامل و اسم اعظم در نظر قیصری دارد. اما این عبارات با آنچه به صراحت از اسم اعظم بودن انسان کامل حکایت داشت، نمایانگر تعارض و تناقضی در گفتار قیصری نیست. قیصری خود ملاک و معیاری برای اطلاق اسم اعظم بر انسان کامل بدست داده است که توجه به آن نشان می‌دهد که انسان

۱. شرح فصوص الحکم، ۷۹۰.

۲. همان، ۲۹۲.

۳. همان، ۳۵۹.

بالذات و بنفسه اسم اعظم نیست. وی همانطور که انسان کامل را اسم اعظم دانست، نبی اسلام (ص) را اسم اعظم الهی می‌داند به اعتبار این که ظاهر و مظهر متحدند.^۱ به بیان دیگر، نبی اسلام (ص) و یا انسان کامل مظهر اسم اعظم‌اند، و اسم اعظم در نظر قیصری دو معنایی را دارد که شرح آن گذشت، اما اطلاق اسم اعظم بر مظاهر آن به حکم اتحاد ظاهر و مظهر است.

البته قیصری به اسم اعظم تعریفی نیز توجه داشته است و آنچه قونوی بر اساس آن رسول الله (ص) را اسم اعظم دانست، مد نظر قرار داده است، لکن تعبیر وی با قونوی تفاوت می‌کند. در نظر قیصری، روح محمد (ص) اکمل نوع انسانی و در نتیجه اول دلایل بر رب خود است. به دیگر سخن روح محمد (ص) به دلیل برخورداری از امتهات حقایق الهیه و کونیه، اول دلایل بر اسم اعظم است.^۲

عبارات فوق استدلال ابن عربی را در خصوص اسم اعظم بودن حقیقت محمدیه (ص) به خاطر می‌آورد، همان‌طور که قونوی به یکی از اقسام اسم اعظم تعریفی، انسان کامل را اسم اعظم غیر ملفوظ و غیر مکتوب دانست، اما قیصری به خوبی نشان داده است که در نظر وی روح محمدی دلیل بر اسم اعظم است و نه خود آن و اگر اسم اعظم بر آن اطلاق می‌شود، به حکم اتحاد ظاهر و مظهر است. در فقره‌ای او اظهار می‌دارد که به پیامبر (ص) اسم اعظم گفته می‌شود، در حالی که او صاحب اسم اعظم است و این از آن رو است که او مظهر اسم الله است.^۳ البته نبی اسلام، محمد (ص) تنها مظهر اسم جامع الهی در نظر قیصری نیست، بلکه عیسی (ع) نیز همانند پیامبر ما (ص) مظهر اسم جامع الهی و صاحب اسم اعظم است.^۴

۱. همان، ۳۲۲.

۲- همان، ۱۱۵.

۳. همان، ۸۸۳.

۴. همان، ۸۵۱.

این مطلب دستمایه نقدی از سوی سید جلال الدین آشتیانی بر قیصری گردیده است. به گفته وی: قیصری قبلاً تصریح کرده است که مظهریت اسم اعظم به نبی اسلام (ص) اختصاص دارد و این کلام درباره عیسی (ع) مناقض گفتار او است.^۱

اما این مسأله بنابر مبانی قیصری قابل توجیه است. قیصری بر اساس این اصل روایی که انسان بر صورت حق متعال آفریده شده، هویت انسانی را عین هویت حق و حقیقت او را عین حقیقت الهیه دانسته و انسان کامل را به این اعتبار اسم اعظم نامیده است.^۲ بنابراین، استبعادی ندارد که عیسی (ع) نیز مظهر اسم جامع الهی و صاحب اسم اعظم باشد، همانطور که جندی قطب الاقطاب، انسان کامل و خلیفه الهی در هر عصری را اسم اعظم نامید، عیسی نیز خلیفه الهی و قطب و انسان کامل و در نتیجه اسم اعظم در عصر خود بوده است. به دیگر سخن، اگر مراد مظهر اسم اعظم در عالم ظاهر باشد و نه باطن، نمی توان عالم را در عصر عیسی (ع) بدون مظهر اسم اعظم در نظر گرفت. بنابر مبانی عرفان محیی الدین عالم در هر زمان واجد مظهري از مظاهر اسم اعظم است.

سید حیدر آملی در باب اسم اعظم سخنی دیگر دارد. در نظر سید حیدر عقل، اشرف موجودات، اولین آنها بعد از حق و اسم اعظم است. اسم اعظمی که محیط بر تمام اسماء به لحاظ معنی است و امّ الکتابی است که حروف آنرا حقایق اشیاء تشکیل می دهد.^۳ این در حالی است که وی - چنانکه قبلاً گذشت - اسم الله را هم اسم اعظم و جامع جمیع اسماء دانسته است، اما این تعارض قابل دفع است، زیرا اولاً الله در میان اسماء الهی، امام و مقتدا و اسم اعظم است و اعظمیت در اینجا

۱. همان.

۲. همان، ۷۹۰.

۳. رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، ۷۰۵.

می‌تواند، اعظمت تشریفی و رتبی باشد و یا بدلیل این که هر اسمی دال بر حق متعال است، اعظمت تعریفی ملفوظ باشد. ثانیاً، عقل به عنوان حقیقتی وجودی و نه اسم حاصل از اعتبار ذات با صفات، جامع حقایق دیگر و اسم اعظم است. به نظر نگارنده، مقصود سید حیدر آن است که در عالم الفاظ، اسم الله اسم اعظم به معنای تعریفی آن است و در عالم حقیقت و وجود، عقل که جامع مراتب و حقایق اشیاء است، اسم اعظم حق به لحاظ تأثیری و تعریفی هر دو است.

مسأله آگاهی بر اسم اعظم

غالب بزرگان صوفیه معتقدند که اولیاء و صالحین از علم به اسم اعظم خدای سبحان برخوردارند و هر یک از آنها به اندازه معرفت به این اسم آن را به استخدام خویش درمی‌آورد.^۱

ابن عربی نیز علم به اسم اعظم را مختص به خواص می‌داند. زیرا خداوند آن را برای مردم مبهم گذارده و تنها خواص از آن آگاهند. وی روا نمی‌داند آنچه را خداوند بر خلق خود مبهم گذارده و خواص را به آن اختصاص داده است، برای عامه مردم توضیح داده و ابهام آنرا برطرف ساخت، زیرا این نهایت سوء ادب است، اما در عین حال، این مطلبی است که ترمذی با سؤال خود برای آن توضیح خواسته است و این با آنچه ابن عربی در خصوص رعایت ادب مع الله بیان داشت منافات دارد. لذا ابن عربی که ساحت ترمذی را برتر از آن می‌داند که سوء ادبی را به حق متعال خواستار شده باشد، اظهار می‌دارد که بعید است ترمذی با این سؤال شرح و توضیح اسم اعظم را برای عامه مردم خواسته باشد.^۲

۱. حسن الشرقاوی، معجم الفاظ صوفیه، ۴۳.

۲. فتوحات، دار احیاء، ۱۱۸/۲.

حکیم ترمذی، خود، دو طبقه مقربون و صدیقین را واجد علم به اسم اعظم می‌داند. علاوه بر این، علم به حروف مقطعه فواتح سور قرآنی در نظر او به این دو طبقه و انبیاء و رسل که فوق آنها قرار دارند، اختصاص دارد و دیگران از درک آن عاجزند.^۱

ابن عربی در راستای این که علم به اسم اعظم را از اختصاصات اولیاء برمی‌شمرد، در کتاب الحکم الحاتمیة، شرط معرفت بر اسم اعظم را این می‌داند که شخص قدمی در ولایت داشته باشد.^۲

توجه به این نکته لازم است که بدانیم آگاهی بر اسم اعظم، ناظر به اسم اعظم ملفوظ است؛ به دیگر سخن، اسم اعظمی که یا یکی از اسماء احصاء بوده و یا بنا بر نظر ابن عربی مرکب از اسمایی از اسماء احصاء و حروف است.

بر این اساس شارح دیگر ابن عربی، علم به صورت لفظی اسم اعظم را علمی موهوبی و از سوی خداوند می‌داند. این علم و آگاهی به دو صورت قابل دریافت است: طریق نخست آن که طریقی بی‌واسطه است در رؤیا، کشف و یا تجلی امکان‌پذیر است، و طریق دوم آن که از راه واسطه صورت می‌پذیرد، به واسطه مظهر حق^۳ آموخته می‌شود. اما در عین حال خداوند علم به صورت لفظی اسم اعظم را از اکثر این امت به دلیل مصالح و حکمتی که در آن است، مخفی داشته است. حتی به کاملان آگاه از اسم اعظم نیز اجازه داده نشده که به جز بعضی از اسماء و حروف آن را معرفی کنند. اسماء و حروفی که ترکیب خاص آن موجب انواع تسخیرات و تأثیرات از قبیل ولایت، عزل، اماتة، احیاء و امثال این امور

۱. حسن الشرقاوی، همان، ۴۳.

۲. الحکم الحاتمیة، ۹.

۳. قطب، خلیفة الله، انسان کامل.

می‌شود.^۱ جندی علم به ساحت دیگری از اسم اعظم را که اسم اعظم به لحاظ صورت است و به معنای صورت انسان کامل در هر عصر است برای سایر امم حرام و غیر جایز می‌داند. در نظر جندی حقیقت انسانی، در هر عصری به حسب قابلیت کامل آن عصر ظهور دارد، اما چون معنای اسم اعظم (انسان کامل) و صورتش به وجود رسول الله (ص) موجود شد، خداوند علم به صورت را از راه کرامت به او بخشید.^۲ عبارات فوق درباره صورت اسم اعظم، حکایت از این دارد که حقیقت انسانی در اعصار ما قبل نبی اسلام، به تمامه ظهور پیدا نکرده است، زیرا این حقیقت - چنانکه گذشت - در هر عصر به حسب قابلیت شخص کامل در آن عصر ظهور دارد و در قابلیت، هیچ فردی قبل از رسول الله (ص) به حد او نرسیده است. بنابراین، حرمت علم به صورت کامل یا اسم اعظم به حسب صورت برای امم سابقه معلول آن است که قبل از وی، انسانی که از قابلیت تام برای ظهور صورت انسان کامل برخوردار باشد، وجود نداشته است.

برخلاف ابن عربی و کسانی که علم به اسم اعظم را لاقلاً برای اولیاء خدا و خواص جایز می‌دانند، برخی اسم اعظم را بطور مطلق برای خلق نامعلوم دانسته‌اند. این رأی را در طبقه بندی آراء راجع به اسم اعظم - چنانکه در نمودار ابتدای این بحث نیز آوردیم - چهارمین رأی می‌توان قرار داد. اما چون به نوعی مسأله آگاهی بر اسم اعظم نزد ابن عربی و شارحان وی و نیز صاحبان نظریات گذشته وجود داشت، این نظر را به عنوان تتمه بحث آگاهی بر اسم اعظم آوردیم و از ارائه مستقل آن همچون سایر نظریات خودداری کردیم.

فخررازی در لوامع البینات ضمن اشاره به این نظر اظهار می‌دارد که روایات

۱. جندی، شرح فصوص الحکم، ۷۱؛ فناری، مصباح الانس، ۲۹۱-۲۹۲.

۲. همان.

بسیاری در خصوص غیر معلوم بودن اسم اعظم وجود دارد.^۱ به گفته فخررازی، ابوالبرکات بغدادی معرفت اسم اعظم را در گرو معرفت بالذات به حق متعال می‌داند. اما به اعتقاد وی، معرفت اسمی که دلالت بر حقیقت مخصوصه دارد برای انسان ناممکن است، زیرا اسم مفید علم به آن چیزی است که برای عقل قابل تصور باشد، در حالی که حقیقت مخصوصه حق متعال برای ما نامعلوم است؛ در نتیجه حصول علم به اسم دال بر حقیقت مخصوصه مستحیل است. ابوالبرکات در عین حال معرفت اسم دال بر حقیقت مخصوصه ربوبی و به تعبیر وی اسم اعظم را برای بشر به طور مطلق ناممکن نمی‌شمارد. به گفته وی: حق سبحانه و تعالی به ذات خود معرفت حقیقی ذاتی دارد، در صورتی که قلب بعضی از بندگان خود را به این معرفت منور سازد، استبعادی ندارد که بر اسم این حقیقت مخصوصه نیز او را آگاه سازد؛ در این صورت آگاهی بر این اسم که اخص اسماء و اشرف و اعلائی آنها و همان اسم اعظم است، برای انسان ممکن می‌شود. فخررازی این رأی را پسندیده و آنرا در غایت تحقیق در این باب به شمار می‌آورد.^۲

چنانکه از سخنان ابوالبرکات بغدادی برمی‌آید، استحاله معرفت به اسم اعظم به اسم دال بر حقیقت مخصوصه و به تعبیر دیگر به اسم اعظم تعریفی که نهایت دلالت را بر ذات ربوبی دارد، برمی‌گردد؛ رأی بغدادی در این خصوص همانند رأی جندی است، مبنی بر این که علم به اسم الله الاعظم، علمی موهوبی است. از بیان ابن عربی و شارحان وی چنین مستفاد شد که شرط آگاهی بر اسم

۱. لوامع البينات، ۹۸-۹۹.

۲. همان، ۱۰۰، ابوالبرکات بغدادی در المعبر این بحث را درباره اسم دال بر ذات آورده است و از آن به اخص الاسماء یاد می‌کند. (نک: المعبر، ۱۲۸/۳) اما فخررازی چنانکه گذشت این بحث را بعنوان نظریه او در باب اسم اعظم ارائه می‌دهد.

اعظم، داشتن قدمی در ولایت، جزء خواص اهل طریقت بودن و در نهایت از کاملان اهل الله بودن است. به دیگر سخن، این راز سر به مهر تحت هر شرایط در اختیار هر کس قرار نمی‌گیرد. شرایط آگاهی بر اسم اعظم در نظم مولانا جلال الدین رومی به خوبی به تصویر کشیده شده است:

گشت با عیسی یکی ابله رفیق	استخوانها دید در حفرة عمیق
گفت آن همراه آن نام سنی	که بدان تو مرده زنده می‌کنی
مر مرا آموز تا احسان کنم	استخوان‌ها را بدان با جان کنم
گفت خامش کن که آن کار تو نیست	لایق انفاس و گفتار تو نیست
کان نفس خواهد زباران پاکتر	وز فرشته در روش دراک تر
عمرها بایست تا دم پاک شد	تا امین مخزن افلاک شد
خودگرفتی این عصا در دست راست	دست را دستان موسی از کجاست ^۱

بنابراین، شرط دانستن اسم اعظم یا به قول مولانا نام سنی، مجاهدات بسیار و اتّصاف به حق و تخلق به اخلاق او است که نتیجه آن انفاس قدسی و خوی ملائک و حصول مراتب کمال الهی است.^۲

کسانی که بر اسم اعظم و یا جزئی از آن آگاهی پیدا می‌کنند، اصطلاحاً صاحب اسم اعظم نامیده می‌شوند. صاحبان اسم اعظم بواسطه آگاهی بر این اسم به جمیع مقامات و مراتب اعم از کلی و جزئی، جلیل و حقیر، احاطه پیدا می‌کنند و قادر به تمیز میان آنها می‌گردند، اما این همه برای همگان در همه سطح میسر نیست. قیصری چنین احاطه‌ای را برای کسی جایز می‌داند که در ظاهر و باطن صاحب اسم اعظم باشد. چنین شخصی در نظر او کسی جز خاتم الرسل و خاتم

۱. مثنوی معنوی، نیکلسون، دفتر دوم ابیات ۷-۱۴۱.

۲. سید صادق گوهرین، شرح اصطلاحات تصوف، ۳۴۳/۱-۳۴۴.

الاولیاء نیست.^۱

ابن عربی کسی را که اسم اعظم را بشناسد، دارای حکم نافذ در دو جهان می‌داند.^۲ در روایات شیعی نیز از امام صادق (ع) مروی است که اسم الله الاعظم، هفتاد و سه حرف دارد، و آصف تنها از یک حرف آن آگاه بود و در ماجرای حاضر ساختن تخت بلقیس بدین حرف تکلم کرد، و در طرفه العین تخت را برای سلیمان حاضر ساخت.^۳

مولانا نیز به این داستان و چگونگی حاضر ساختن تخت بلقیس توجه کرده و می‌گوید:

گفت عفرتی که تختش را به فن حاضر آرم تا توزین مجلس شدن
گفت آصف من به اسم اعظمش حاضر آرم پیش تو در یک دمش^۴
بنابراین آگاهی بر اسم اعظم به صاحب اسم اعظم قدرت تسخیر و تصرف
در اکوان را می‌بخشد، اما صاحب اسم اعظم در خلق اکوان و تسخیر امور استقلال
از خود ندارد. بایزید تمام آنچه را صاحب اسم اعظم خلق می‌کند، متعلق به قدرت
قادر قدیم می‌شمارد و روزبهان این نکته را در شرح شطحیات این چنین گزارش
کرده است:

اگر به اسم اعظم کسی هزار کون بیافریند، همچون این کون به اسم حق
بوده است، نه به غیر قابل و فاعل حق بود. آن جمله متعلق به قدرت قادر
قدیم است.^۵

۱. قیصری، شرح فصوص، ۴۳۶.

۲. الحكم الحاتمية، ۹.

۳. الکافی، ۱/۲۳۰.

۴. مثنوی معنوی، نیکلسون، دفتر چهارم، ابیات ۴-۹۰۳.

۵. روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ۱۴۶.

تعدد یا وحدت اسم اعظم

تعدد و تکثر اسم اعظم به اعتبارات مختلف، مسأله‌ای است که به خوبی از آنچه تا کنون درباره اسم اعظم گذشت، فهم می‌شود. در این فقره سخن در باب این است که آیا به یک اعتبار مثلاً وجودی و حقیقی می‌توان به اسماء اعظم متعدد قائل شد و یا این که اسم اعظم واحد است و تکثر نمی‌پذیرد؟ قونوی به عنوان نخستین و مهمترین شارح مکتب ابن عربی بر آن است که اسم اعظم نسبت به هر موجودی عبارت از اسمی است که حکایت‌کننده حیثیتی است که آن موجود از جهت آن به حق مستند است؛ اعم از این که آن موجود انسان، جن، ملک و یا غیر اینها باشد. لذا به گفته وی: برخلاف رأی مردم، اسم اعظم واحد نیست، چنانکه پیامبر (ص) الفاظ گوناگونی را - بنابر روایات متعدد - از افراد شنید و فرمود که آنها اسم اعظم را بر زبان جاری می‌سازند.^۱

آنچه قونوی اظهار داشت، رأی او را درباره اسم اعظم به نخستین رأی درباره اسم اعظم نزدیک می‌گرداند. بدین معنا که اسم اعظم اسمی از اسماء احصاء لاعلی تعیین است.

علی بن احمد مؤلف مشرع‌الخصوص الی معانی‌النصوص که در شرح نصوص قونوی است، این مسأله را به خوبی بیان داشته است. به گفته وی: هر موجودی به اسمی خاص اختصاص دارد که رب او است و چون بدان توجه کند، اجابت کند. بنابراین، آن اسم، اسم اعظم در حق اوست. به اعتقاد وی اسم اعظم نسبت به اشخاص مختلف است، به جز کاملان. کاملان (انسانهای کامل) از تجلیات اسماء متعددی برخوردارند و خواسته ایشان به اسماء گوناگونی اجابت

۱. شرح الاربعین حدیثاً، ۷۲.

می‌شود، بدون این که به این اجابت اسمی خاص اختصاص داشته باشد.^۱

اسم اعظم در عبارات علی بن احمد از حیث دلالت بر حق متعال مورد نظر نیست، بلکه اعظمت تأثیری را به تصویر می‌کشد. به دیگر سخن، اسم اعظم به اعتباری: اعظم اسماء مؤثره است، اما این اعظم اسماء مؤثره لزوماً یک اسم نیست. اولاً تعددی به تعداد اشخاص دارد. هر اسمی که ندای شخص را اجابت می‌کند و رب او است برای وی اسم اعظم است. ثانیاً تعددی هم عرض برای شخص واحد یعنی کاملان در میان اهل طریقت، دارد.

۱. مشرح الخصوص الی معانی النصوص، ۱۲۵.

منابع

- ١- قرآن كريم
- ٢- الآملی، سيد حيدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، با تصحيحات هنري كربين و عثمان اسماعيل يحيى، شركة انتشارات علمي و فرهنگي وانجم ايران شناسي فرانسه، چاپ دوم، ١٣٦٨ هـ ش.
- ٣- الآملی، سيد حيدر، رساله نقد النقود في معرفة الوجود، ضميمه جامع الاسرار و منبع الانوار، با تصحيحات هنري كربين و عثمان اسماعيل يحيى، شركة انتشارات علمي و فرهنگي وانجم ايران شناسي فرانسه، چاپ دوم، ١٣٦٨ هـ ش.
- ٤- ابن احمد، علي، مشرع الخصوص الى معاني النصوص، مقدمه و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، چاپ اول، ١٤٢١ ق / ١٣٧٩ ش.
- ٥- ابن عربي، الحكم الحاتمية (الكلمات الحكمية والمصطلحات الجارية على السنة الصوفية)، مراجعه و تعليق عبدالرحمن حسن محمود، عالم الفكر، قاهره، چاپ اول، ١٤٠٧ ق / ١٩٨٧ م.
- ٦- ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ٤ جلد، بي تا.

- ۷- ابن عربی، الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المالکیة و المملکیة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، الطبعة الاولى، ۱۴۱۸ هـ ق / ۱۹۹۸ م (۴ جلد).
- ۸- ابن عربی، تنبیهات علی علو الحقیقة المحمدیة العلیة، مراجعه و تعلیق عبدالرحمن حسن محمود، مکتبة عالم الفکر، قاهره، بی تا.
- ۹- ابن عربی، کتاب الازل، مطبعة جمعیة دائرة المعارف العثمانیة، حیدرآباد دکن، چاپ اول، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م.
- ۱۰- ابن عربی، کتاب الفناء فی المشاهدة، مطبعة جمعیة دائرة المعارف العثمانیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق.
- ۱۱- ابن عربی، کتاب الیاء، مطبعة جمعیة دائرة المعارف العثمانیة، حیدرآباد دکن، چاپ اول، ۱۳۶۷ هـ ق / ۱۹۴۸ م، ضمیمه رسائل ابن العربی، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- ۱۲- ابن عربی، محیی الدین بن علی بن محمد بن احمد بن عبدالله الطائی الحاتمی، اصطلاحات الصوفیة، مراجعه و تعلیق عبدالرحمن حسن محمود، عالم الفکر، قاهره، بی تا.
- ۱۳- ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن یزید القزوینی، سنن، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، داراحیاء التراث الاسلامی، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م، دو جلد.
- ۱۴- بغدادی، ابوالبرکات هبة الله ابن علی بن ملکا، الکتاب المعبر فی الحکمة، جمعیة دائرة المعارف العثمانیة، حیدرآباد دکن، الطبعة الاولى، ۱۳۵۷ هـ ق، افسست، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳، ۳ جلد در یک مجلد.
- ۱۵- بقلی شیرازی، روزبهان، شرح شطحیات، تصحیح و مقدمه فرانسوی هنری کرین، کتابخانه طهوری، چاپ سوم، ۱۳۷۴ ش.

- ١٦- الجندي، مؤيد الدين، شرح فصوص الحکم، تعليق و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه مشهد، ١٣٦١ هـ ش.
- ١٧- الجيلي، عبدالكريم بن ابراهيم، الانسان الكامل في معرفة الأواخر و الاوائل، تحقيق و تعليق ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دارالكتب العلمية، بيروت، چاپ اول، ١٤١٨ هـ ق / ١٩٩٧ م.
- ١٨- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، درندرة لطباعة و النشر، بيروت، چاپ اول، ١٤٠١ ق / ١٩٨١ م.
- ١٩- حلاج حسين بن منصور، كتاب الكلمات، تحقيق و ترجمه و شرح قاسم ميرآخوري، تهران، نشر يادآوران، چاپ اول، ١٣٧٩ ش.
- ٢٠- خميني، روح الله، حواشي بر مقدمه قيصرى، به كوشش سيد جلال الدين آشتياني، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، چاپ اول، ١٣٧٥، ضميمه شرح فصوص قيصرى.
- ٢١- الرازي، فخرالدين، لوايح البينات شرح اسماء الله تعالى و الصفات، مراجعه و مقدمه و تعليق طه عبدالرؤوف سعد، منشورات مكتبة الكليات الازهرية، قاهره، ١٣٩٦ ق / ١٩٧٦ م.
- ٢٢- سمناني، علاءالدوله، مصنفات فارسي، به اهتمام نجيب مايل هروي، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، چاپ اول، ١٣٦٩ ش.
- ٢٣- الشرقاوي، حسن، معجم الفاظ الصوفية، مؤسسه مختار للنشر و التوزيع، قاهره، ١٩٨٧ م.
- ٢٤- شعراني، عبدالوهاب بن احمد بن علي، الكبريت الاحمر، داراحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤١٨ ق / ١٩٩٧ م. اين كتاب در ذيل كتاب اليواقيت و الجواهر چاپ شده است.

- ۲۵ - فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق / ۱۳۷۴ م، به ضمیمه مفتاح الغیب قونوی.
- ۲۶ - القونوی، ابوالنعالی صدرالدین، شرح الاربعین حدیثاً، تحقیق و تعلیق حسن کامل بیلماز، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۲ ش.
- ۲۷ - قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵ هـ ش.
- ۲۸ - کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیة، تقدیم و تحقیق عبداللطیف محمد العبد، دارالنهضة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ۱۳۹۷ هـ ق / ۱۹۷۷ م.
- ۲۹ - کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، رساله تشریفات، مجموعه رسائل و مصنفات، مقدمه، تصحیح و تعلیق مجید هادی زاده، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- ۳۰ - کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، تصحیح و تعلیق مجید هادی زاده، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹ ش.
- ۳۱ - الکلبینی الرازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، الکافی، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۶۵ هـ ش، ۸ جلد
- ۳۲ - گوهرین، سید صادق، شرح اصطلاحات تصوف، انتشارات زوار، چاپ اول، ۱۳۶۷ ش، ج اول.
- ۳۳ - مجلسی، مولی محمد باقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، مؤسسه الوفاء، بیروت - لبنان، ۱۴۰۴ هـ ق، ۱۱۰ جلد.
- ۳۴ - مفید القمی، القاضی سعید محمد بن محمد، شرح الاربعین، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، مؤسسه الطباعة و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الارشاد

الاسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش / ۱۴۲ ق.

۳۵- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد

نیکلسون، به همت نصرالله پورجوادی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.

۳۶- النوری الطبرسی، میرزا حسین (محدث نوری) مستدرک الوسائل و مستنبط

المسائل، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق، ۱۸ جلد،

جلد ۴، ۵.

۳۷- الهمدانی الدرود آبادی، سید حسین، شرح الاسماء الحسنی، مراجعه و تعلیق

و تحقیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش / ۱۴۲۱ م.

معماری ذا کرانه

(یادداشتی در مناسبات عملی ذکر با معمار و فعل معماری)

مهندس مهرداد قیومی بیدهندی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا مَنْ ذَكَرُهُ شَرَفٌ لِلذَّاكِرِينَ

معمولاً مطالعات و تحقیقات معماری اعم از تاریخی و غیر آن معطوف به محصول معماری، یعنی بناست، و به فعالیت معماری و شخص معمار کم تر توجه می شود. معمار پیش از آن که معمار باشد انسان است، انسانی که روزی به دنیا آمده، مدتی در این دنیا سیر می کند و سرانجام از دنیا می رود. و هم چنان که در هر یک از مسیرهای جزئی در امور عادی زندگی از خود می پرسد که از کجا و برای چه آمده و به کجا می رود، در مورد بزرگ ترین و تکرارناپذیرترین مسیر هستی خود به طریق اولی باید چنین سؤالاتی از خود بپرسد. وقتی مبدأ و مأموریت و مقصد خود را شناخت آنگاه باید هر فعالیتی از جمله معماری را با آن بسنجد و متناسب با آن تعریف کند. در این صورت اگر نگوییم تمامی حیثیت

معماری اش تحت تأثیر این منش قرار می‌گیرد، دست‌کم تأثیر این منش در ماهیت عمل معماری و شخصیت او انکارناپذیر است. انسان پدیدآورنده اعمال خود است و در مقابل، هر عملی که به جا می‌آورد بر او تأثیر می‌گذارد. نحوه نگاه انسان به اعمال ماهیت آنها را از درون دگرگون می‌کند (و از همین روست که نیت را مهم‌تر از خود عمل شمرده‌اند). بنابراین توجه به کیفیت این تأثیر و تأثیر مهم‌ترین وظیفه هر معمار است. این مقاله در حدّ وسع نگارنده در پی چنین مقصودی است. پیداست که اگر به چنین موضوعی کسی می‌پرداخت که خود عملاً آن را آزموده و در این مسیر گام زده بود، مقاله‌ای دقیق‌تر و مفیدتر و مؤثرتر فراهم می‌آمد. اما این جانب به مصداق *أحِبُّ الصَّالِحِينَ وَ لَسْتُ مِنْهُمْ*؛ صالحان را دوست دارم درحالی که خود از ایشان نیستم؛ به قصد افتتاح این باب بدین موضوع پرداخته است. توضیح این نکته لازم است که سخن از معماری در این جا به طراحی معماری محدود نیست، بلکه مجموعه فعالیت‌های معمارانه، از برنامه‌ریزی و طراحی جزء و کلّ، و اجرا را در برمی‌گیرد. به علاوه، منظور ما در این جا بررسی تاریخی موضوع هم نیست.

* * *

گفتار را با سخن مولانا جلال‌الدین آغاز می‌کنیم:

یکی گفت که این جا چیزی فراموش کرده‌ام. خداوندگار فرمود که در عالم یک چیزی است که آن فراموش کردنی نیست. اگر جمله چیزها را فراموش کنی و آن را فراموش نکنی، باک نیست. و اگر جمله را به جای آری و یاد داری و فراموش نکنی و آن را فراموش کنی، هیچ نکرده باشی. هم چنان که پادشاهی تو را به ده فرستاد برای کاری معین، تو رفتی و صد کار دیگر گزاردی. چون آن کار را که برای آن رفته بودی نگزاردی، چنان است که هیچ نگزاردی.

پس آدمی در این عالم برای کاری آمده است، و مقصود آن است. چون آن نمی‌گذارد، پس هیچ نکرده باشد... اگر تو گویی که اگر آن کار نمی‌کنم، چندین کار از من می‌آید، آدمی را برای آن کارهای دیگر نیافریده‌اند. هم‌چنان باشد که تو شمشیر پولاد هندی بی‌قیمتی - که آن در خزاین ملوک یابند - آورده باشی و ساطور گوشت گندیده کرده که «من این تیغ را معطل نمی‌دارم؛ به وی چندین مصلحت به جای می‌آرم»، یا دیگ زرّین را آورده‌ای و در آن شلغم می‌پزی که به ذره‌ای از آن صد دیگ به دست آید. یا کارد مُجوهر را میخ کدوی شکسته کرده‌ای که «من مصلحت می‌کنم و کدو را بر وی می‌آویزم و این کارد را معطل نمی‌دارم» جای افسوس و خنده نباشد؟ چون کار آن کدو به میخ چوبین یا آهنین - که قیمت آن به پولی است - برمی‌آید، چه عقل باشد کارد صددیناری را مشغول آن کردن؟^۱

انسان از وطن مألوف خود جدا شده و در دامگه حادثه این عالم افتاده است. برای نیل مجدد به آن باغ ملکوت، باید مسیری را که از این عالم خاک می‌گذرد طی کند. اما بازگشت به وطن بدون یاد وطن و میل مدام برای نیل به آن چگونه ممکن است؟ آن که وطن را از یاد برده و هیچ شوقی برای رسیدن به آن ندارد، و بلکه این مسیر موقت را مقصد انگاشته و به «راه» دل خوش کرده، چگونه ممکن است به مقصد برسد. هیچ اقدامی در این مسیر بدون به یاد داشتن مقصد و مقصود و توجه بدان در طی این راه مفید نیست، و هر قدمی تنها در نسبت با آن یاد یا «ذکر» است که معنا پیدا می‌کند. پس با این تعبیر می‌توان گفت: مقصودی که انسان را در پی آن به این عالم فرستاده‌اند، «ذکر خدا»ست، و هر عملی، از خور و خواب گرفته تا نماز، که با این ذکر مناسبت نداشته باشد باطل است، زیرا اگر انسان

۱. گزیده فی مافیه، جلال‌الدین محمد مولوی، تلخیص و مقدمه و شرح از حسین الهی قمشه‌ای، تهران، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۶، صص ۹-۱۰.

را از راه نیل به مقصد دور نکند، باری از طیّ طریق باز می‌دارد، و فرصت محدودی را که برای طیّ این راه در اختیار او نهاده‌اند در اموری که برای سپردن راه مضرتّ یا غیرمفید است ضایع می‌سازد. آنچه با عنوان نماز، نماز مدام، جهاد اکبر، سلوک راه خدا، و مانند اینها شنیده‌ایم، همه تعابیر و صورت‌های مختلف این ذکرند، و بلکه جوهر دین چیزی جز ذکر، و جوهر بی‌دینی چیزی جز غفلت نیست. بنابراین، ذکر ظاهری که بر زبان جاری می‌شود تنها صورتی و جلوه‌ای از ذکر است. ذکر گوهری درونی است که می‌تواند در همه عمل‌های مجاز، ولو اعمال مادی و دنیوی، نفوذ و حلول کند و ماهیت آنها را دگرگون سازد. می‌تواند معماری را که کارش محافظت جسم آدمی و برآوردن حاجات مادی او، و به قول مولانا «علم بنای آخور» است، جوهره‌ای الهی ببخشد و در خدمت طیّ طریق الهی و وصال محبوب درآورد. چنین معماری‌ای اگر ظاهراً در خدمت دیگران است، باطناً در خدمت خود معمار است، آن هم نه در خدمت جسم او که در انتهای سفر این دنیا از روح به در می‌آورد و به خاک می‌سپارد و می‌رود، بلکه در خدمت روح او که مسافر حقیقی این راه است، زیرا این معماری توأم با ذکر است و در نتیجه مددکار طیّ طریق محبوب.

ذاکر به معماری می‌پردازد زیرا به فعلیت رساندن استعدادهای خدا داده را از لوازم طیّ طریق می‌داند. به معماری می‌پردازد زیرا به او آموخته‌اند که در میان خلق زیستن و، در عین ذکر، حاجات خود و ایشان را برآوردن لازمه این مرحله از راه است. «مرد آن بود که در میان بازار در میان خلق ستد و داد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه، به دل، از خدای غافل نباشد.»^۱

۱. آن سوی حرف و صوت: گزیده اسرار التوحید، محمد بن منور، انتخاب و توضیح از محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۷۲، ص ۱۱۹.

آن که مدام یاد محبوب را در دل دارد، هرچه خواسته محبوب است به جا می‌آورد و از آنچه او دوست نمی‌دارد احتراز می‌کند. به جا آوردن خواسته محبوب را لازمه وصال او می‌شمارد و پرداختن به آنچه را او نمی‌پسندد از راه وصال بیرون رفتن و به بیراهه درافتادن می‌داند. چنین «تذکر»ی در کار معماری، هم لازمه‌ها و هم نشانه‌ها و آثاری دارد. بعضی از این لوازم و آثار به ظاهر کار برمی‌گردد و بعضی به باطن آن. آن خواسته‌های محبوب را که به ظاهر امور راجع است «شریعت» نامیده‌اند. ذاکر خود را ملتزم به شریعت می‌داند و به اوامر و نواهی الهی در همه امور، از معاشرت با کارفرمایان و همکاران و زیردستان، معاملات و پیمان‌ها، تا ادای حقوق شرعی و قانونی‌گردن می‌نهد، و در هر مورد خود را با شریعت مطابقت می‌دهد.^۱

لازمه‌ها و آثار باطنی ذکر الهی در کار معماری طیف گسترده‌ای را شامل می‌شود که آنها را به اجمال برمی‌شماریم.^۲

چنان که گفتیم، یاد محبوب و میل به وصال او مستلزم جلب رضای اوست. ذاکر باید در همه افعال و خصال مراقب خود باشد که کاری برخلاف رضای او انجام ندهد. به این نظارت مداوم بر خویش «مراقبه نفس» می‌گویند که همواره با حسابرسی خود، یا «محاسبه نفس»، همراه است. مراقبه ذاکر در کار معماری به این معناست که اولاً: مراقب تأثیرات منفی معماری در نفس خود و اموری که با ذکر مناسبت ندارد و او را از یاد حق باز می‌دارد، باشد. بنابراین نخستین وجه

۱. بررسی آن دسته از احکام شریعت که معماران بیشتر با آنها سروکار پیدا می‌کنند محتاج مقاله مستقلی است.

۲. چنان که آمد، اصیل‌ترین موضوع از این دیدگاه تأثیر ذکر معمار در کار معماری و تأثیر معماری ذاکرانه در نفس معمار است. تأثیر چنین معماری ذاکرانه در اثر معماری (بنا) موضوع مستقلی است که مجالی دیگر می‌طلبد. برای ملاحظه نمونه چنین مقاله‌ای نک: کامبیز نوایی، «مسجد: تمثال انسان کامل»، مجله صفا، ش ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۷۷، صص ۶۷-۵۴.

مراقبه جنبه سلبی دارد، یعنی ممانعت از دخالت امور مزاحم ذکر. مثلاً می‌دانیم که معماری کاری جمعی است و در صورت فقدان مراقبه، آفات کار جمعی سخت معمار را تهدید می‌کند. از جمله این که کار جمعی، آن هم از سنخ معماری، مستلزم کاربرد زبان و مخاطره در افتادن به گناهان مربوط به زبان است؛ از خودستایی، تعریف بیجا از کار و در نتیجه غش در معامله، زبان‌بازی و مجلس آرایبی در توجیه طرح، و مجادله با کارفرما و کارشناسان او گرفته تا غیبت و سخن چینی. به علاوه، معماری رمز درآمد او نیز هست، و اگر مراقب خود نباشد، در این کار ممکن است از روزی رسان واقعی غفلت کند و برای تأمین درآمد یا افزایش آن به مدح و ذم صاحبان و متولیان مال دچار شود.^۱ از این گذشته اگر مراقبه نباشد، معماری نیز مانند هر کار دیگری در ذات خود مستعد ایجاد یا تقویت خوی‌های ناپسندی است از قبیل جسارت و تجاوز از حد، و اتکا به علم‌های اندک و پراکنده و ناقص ناشی از نوع امروزی آموزش معماری، عمل‌زدگی و گریز از تأمل و تدبیر در امور، و در مقابل خیال‌پردازی و آرمان‌زدگی و عمل‌گریزی، عجب نفس به واسطه حضور نفس در خلاقیت معمارانه، تبعات موفقیت در کار و اقبال خلاق، تبعات حزن و سرور دنیوی ناشی از اقبال و ادبار دنیا، و جز اینها، که پرداختن به آنها سخن را به درازا می‌کشاند. در هر صورت در این مرتبه، ذاکر از نفس خود در برابر آفات بالقوه معماری مراقبت و محافظت می‌کند.

۱. در دعای بیستم صحیفه سجاده می‌خوانیم: «خدا یا بر محمد و آل او درود فرست، و مرا از کسب و روزی به دست آوردن با رنج بی‌نیاز کن و بی‌حساب روزی ده، تا از عبادت و بندگی تو برای به‌دست آوردن روزی بازمانم، و زیر بار گرفتاری‌های کسب نروم... و ارجمندی‌ام را به تنگ‌دستی خوار مگردان تا بدان سبب از روزی‌خوارانت روزی بخواهم و از مردم پست عطا و بخشش طلبم، تا به ستایش آن که عطایم کرد و به نکوهش آن که بخشید گرفتار شوم، در حالی که بخشیدن و بخشیدن به دست توست نه ایشان.» الصحیفه الکامله السجاده، تهران، اسوه، ۱۳۷۱، صص ۱-۹۰.

اما کار معماری علاوه بر این خطرات بالقوه، می تواند دارای منافع بالقوه هم برای ذاکر باشد، آنچنان که نه تنها او را به غفلت نکشاند، موجب تذکر و تقویت ذکر هم بشود. ذکر معمار او را فقط به مراقبت از نفس در برابر آفات کار وانمی دارد. کسی که یاد محبوب در دلش خانه کرده، همچون هر عاشق دیگری، عالم را از منظر این ذکر و عشق و معشوق می نگرد. به کاری دل می دهد که بتواند در آن محملی برای ذکر پیدا کند. مخلوقات ساخته محبوب اویند، و چه چیزی بهتر از آثار محبوب می تواند یاد محبوب را زنده کند. از این رو ذاکر به همه مخلوقات عشق می ورزد. عشق و احترام او به مخلوقات از جماد و نبات و حیوان تا انسان را در برمی گیرد. احترام به عالم طبیعت، به مثابه یادگار محبوب، او را از تخریب آن باز می دارد، و عشق به انسانها او را به خدمت خلق شایق می کند. چگونه می توان به کسی عشق ورزید و به آثارش بی حرمتی روا داشت؟ ذاکر شفقت بر خلق را پیشه خود می سازد و در معماری بیش از هر چیز در پی خیر رساندن به خلق است. خود را واسطه ای می داند برای رساندن فیض و رحمت خالق به مخلوقات از طریق معماری. معماری خود را به میزان خیری که به خلق می رساند موفق می شمارد. در کار به جای خواسته و میل و تخیلات خود، منفعت بهره برداران را می جوید و خیال خود را که به چاشنی ذکر محبوب معطر است در خدمت بندگان و ارادتمندان او قرار می دهد. ابتکار و خلاقیت او در واقع پرتویی از خلاقیت محبوب است که این پرتو، ذهن او را مانند قوه استعدادش روشن و منور می سازد. او از انتفاع بهره برداران از بنا - چه بهره برداران مستقیم و چه جامعه مسلمانان و جامعه بشری - خرسند می شود، چه در این کار قدر او را بشناسند و چه نشناسند، این کار نام و نانی برای او بیاورد یا نیاورد، و چه این مقصود با نوآوری همراه باشد یا با تکرار تجارب موفق دیگران.

این پاس داشتن خلایق او را متوجه لطیفه دیگری هم می‌کند: اثر معماری به تعبیری «مخلوق معمار» است، و عالم «مخلوق خدا». این تناظر او را به تعظیم خلقت خداوند و کوچک شمردن کار خود وامی‌دارد و او را متوجه معنای *أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ*^۱ کرده در آن معنا مستغرق می‌سازد. این تعظیم خود متضمن فواید بسیاری برای ذکر اوست^۲ که گذشته از خضوع و خشوع، کوشش در تشبّه به محبوب هم در زمره آنهاست - مگر نه این است که عاشق دوست می‌دارد به معشوق تشبّه جوید و این کار را عاملی برای تقرب به او می‌شمارد؟ - او نمی‌پسندد ساخته دستش چیزی سواى ساخته‌های محبوب جلوه کند و می‌کوشد در همان دستگاه خلقت بنوازد.^۳

ذاکر خود را عبد می‌داند نه رب. بنده به دنیا می‌آید و بنده از دنیا می‌رود. آخر آن را که افتخارش روز و شب سر نهادن بر پای دوست است با آنانیت و سرکشی چه کار؟ پس به آداب این عبودیت کردن می‌نهد و جانب معبود را نگاه می‌دارد. «خود» را تنها حجاب میان خود و محبوب می‌شمارد و همه کارش تلاش در، برگرفتن این حجاب است. پس رسوم خودی و هر چه را نشان از خودی دارد ترک می‌گوید. از نوگرایی‌ای که برآمده از نیازهای خلایق نباشد بیزار است، زیرا آن را جز در سلک رسوم خودی و ستبر شدن حجاب‌های ظلمت نمی‌داند. اگر می‌خواهد غلغله در گنبد افلاک اندازد و فلک را سقف بشکافد و طرحی نو در اندازد از شوق سر نهادن بر آستان جانان است. این «حال»ی است که از یک

۱. سوره مؤنون، آیه ۱۴: بهترین آفرینندگان.

۲. زیرا هر ذکّر نفس را مستعدّ مرتبه بالاتری از ذکر می‌سازد.

۳. «کلیسا یا مسجدی بزرگ یا هر بنای معظم هنر قدسی این امتیاز را دارد که می‌تواند در وسط طبیعت بکر قرار گیرد بی آن که چون موجودی بیگانه و مذموم به چشم آید.» مارتین لینگز، هنر خط و تذهیب قرآنی، ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی، تهران، گروس، ۱۳۷۷، ص ۱۴، پانوش ۱۰.

نگاه معشوق به او دست می‌دهد، اما «مقام» او جز عبودیت و فروتنی نیست. معمارِ ذاکر به هر ماده و دستمایه‌ی کار چنان نگاه می‌کند که بتواند از آن محملی برای ذکر بسازد. آیا آن که مدام به یاد خداست با دیدن آب به یاد رحمت الهی نمی‌افتد که زلال است و خلایق در آن غوطه‌ورند و چرک‌گناهان را از ایشان می‌زداید؟^۱ آیا خاک او را به یاد مایه‌ی خلقت بشر، که شدن‌گاه و افسین او نیز هست، نمی‌اندازد؟ خشت و سنگ و شیشه و نور چطور؟ در و دیوار و پنجره و سقف و فضاها و مکان‌های بنا چگونه می‌توانند محمل ذکر او و دیگران واقع شوند؟

ذاکر چون «ذاکر» است خود را در این عالم جاویدان نمی‌پندارد. به یاد دارد که روزی از دنیا خواهد رفت. این «مرگ آگاهی»، همه‌افکار و اطوار او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مثلاً می‌داند که ساختن بنا قرار است حاجتی از مخلوقی بر آورد، و بر آمدن این حاجت نباید به حیات او بستگی تام پیدا کند. حتی المقدور کار را چنان سامان می‌دهد که با مرگش شیرازه‌ی امور از هم نپاشد و کار کمابیش بر همان منوال پیشین ادامه یابد. به علاوه، بنا را چون باقیه‌ی صالحه و صدقه‌ی جاریه می‌نگرد که وقتی به سرای باقی رفت، تا بنا باقی است از منفعتی که از این راه

۱. کتاب لطیف مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه، منسوب به امام جعفر صادق علیه‌السلام، آکنده از نمونه‌هایی برای نظر کردن در همه‌ی امور از منظر ذکر است. از جمله در باب دهم کتاب می‌خوانیم: «چون قصد طهارت و وضو کردی آن چنان به سوی آب رو که گویی به سوی رحمت خدا می‌روی؛ زیرا خدای تعالی آب را کلید قرب و مناجات و راهنمای آستان خدمت خود قرار داده است و چنان که رحمت خداوند گناهان بندگان را می‌زداید، آب است که نجاسات ظاهری بدن را پاک می‌کند. با خلق خدای تعالی چنان بیامیز که آب با چیزها می‌آمیزد، که حق هر چیز را ادا می‌کند اما گوهرش تغییر نمی‌یابد... در صفای آب و لطافت و پاکی و برکت و آمیختن لطیف آن با همه چیز... اندیشه کن، چرا که در هر یک از آنها فایده‌های بسیار است. پس چون آب را با احترام به کار بردی زودا که چشمه‌های فواید آن بر تو بجوشد... به وقت طهارت اعضای خود با آب، قلبت را با تقوا طاهر ساز.» مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه، تهران، قلم، ۱۳۶۳، الباب العاشر فی الطهاره، صص ۵- ۴۲.

به خلق می‌رسد او نیز منتفع گردد. اگر چه همه چیز این عالم، از جمله بنای خود را فانی می‌داند،^۱ دوست دارد اثر فانی خود را به امور باقی شبیه کند. می‌داند که همه چیز جز وجه الهی نابودشدنی است، پس می‌کوشد اثرش رو به خدا داشته باشد، چه در نیات خود، چه در کارآیی و نفع‌رسانی بنا، و چه در تشبّه آن به نظام مستتر در هستی که لاجرم رو به خدا دارد.

«مذکور» ذاکر در این عالم یکی بیش نیست، پس او را با پراکندگی و آشفتگی چه کار؟ دوام توجه به آن محبوب یگانه، رفته رفته یگانه‌طلبی و وحدت‌جویی را در خاطر او متمکن می‌کند. هم ورق دل را از نقش پراکنده ساده می‌خواهد و هم ورق معماری خود را.

اما جوهر ذکر و گوهر همه این کارهای ذاکرانه این است که خود و آنچه را از او سر می‌زند برای یار خالص کند و هیچ کاری را جز برای رضای محبوب انجام ندهد. دوست فضای سینه ذاکر را آنچنان پر می‌کند که جایی برای دیگری باقی نمی‌گذارد. ذاکر هیچ کار معماری را برای دیدن و شنیدن خلایق نمی‌کند و از ریا و سُمعه بیزار است. به علاوه، منشأ همه توفیقات خود را لطف و نعمت خداوند می‌داند و توفیق کار و اقبال خلایق را از جانب فضل او می‌شمارد نه از جانب خود. از رفعت در میان مردم، اگر با خذلان خود در نزد خودش مقارن نباشد بیزار است.^۲

معمارِ سالک از روز یقظه و بیداری، که برای خدا قیام کرد و کمر به ذکر او

۱. در قرآن کریم می‌خوانیم که وقتی جناب ذوالقرنین از ساختن آن سد نفوذناپذیر فارغ شد گفت: «این رحمتی از جانب خدای من است. پس آن‌گاه که وعده او [قیامت] در رسد آن را تکه تکه کند، و وعده خدای من راست است.» سوره کهف، آیه ۹۸.

۲. الصحیفه الکامله السجّادیه، قسمتی از دعای بیستم: «خدایا بر محمد و آل او درود فرست، و مرا در نزد مردم درجه‌ای بالا مبر مگر آن که مرا پیش خودم به همان اندازه پست نمایی؛ و بزرگی و عزّت آشکاری برایم پدید نیاور جز آن که به همان مقدار برایم ذلتی باطنی در نزد خودم پدید آوری.»

بست، پای در راهی طولانی گذاشت، راهی که از خود او آغاز می‌شود، از خود او می‌گذارد، و به فَنای او در محبوب منتهی می‌شود. مراحل این راه را به تدریج، «از مقامات تبّتل تا فنا / پله پله تا ملاقات خدا»^۱، به مدد استاد الهی می‌پیماید، و رفته رفته و روز به روز ذکر خدا در دل او استقرار می‌یابد. و چنان‌که گفتیم، در این مسیر پیوسته از خود حساب می‌کشد و خود را با معیارهای ذکر و غفلت می‌سنجد: آیا اعمال معماری‌اش در جهت ذکر بوده است؟ برای این کار معیاری و میزانی هم در اختیار دارد: اگر توانسته باشد ذکر را در همه افعال معماری خود حلول دهد و ظاهر و باطن این اعمال را با ذکر متناسب کند، لاجرم باید ذاکر تر شده باشد؛ باید دست‌کم در وقت سخن گفتن با محبوب، به دل با او باشد و به حقیقت با او سخن گوید. چنین است که نماز به میزانی برای سنجش مقدار توفیق او در این کار بدل می‌شود، آن چنان‌که اگر این اعمال حضورِ بیش‌ترِ قلب در نماز را در پی داشت، ذاکرانه بوده است، و الا فلا.^۲ به هر حال معماری و هر کار دیگر را به شرطی عزیز می‌شمارد که او را در راه وصال محبوب گامی پیش‌تر برد.

* * *

شیخ [ابوسعید] یک بار به طوس رسید. مردمان از شیخ استدعای مجلس کردند. اجابت کرد. بامداد در خانقاه استاد تخت بنهادند. مردم می‌آمد و می‌نشست. چون شیخ بیرون آمد مقرران قرآن برخواندند و مردم بسیار درآمدند، چنانک هیچ جای نبود. معرف بر پای خاست و گفت: «خدایش بیامرزاد که هر کسی از آن جا که هست یک گام فراتر آید.» شیخ گفت: «صلی الله علی محمد و آله اجمعین» و دست به روی

۱. مثنوی معنوی، به اهتمام دکتر توفیق سبحانی، انتشارات روزنه، ۱۳۷۸، دفتر سوم، بیت ۴۲۳۶ (با کمی اختلاف).
 ۲. إن قُبلت قُبِلَ ما سواها، و إن رُدَّت رُدَّتْ ما سواها: اگر نماز پذیرفته شود، سایر اعمال هم پذیرفته می‌شود؛ و اگر رد شود، اعمال دیگر هم رد می‌شود (حدیث).

فرو آورد و گفت: «هرچه ما خواستیم گفت و همه پیغامبران بگفته‌اند، او بگفت که از آنچه هستید یک قدم فراتر آید.» کلمه‌ای نگفت و از تخت فرود آمد و بر این ختم کرد مجلس را.^۱

۱. آن سوی حرف و صوت: گزیده اسرارالتوحید، محمد بن منور، ص ۱۱۹.

جناب حاج محمد کاظم اصفهانی سعادت علیشاه

مقدمه^۱

بیست و دوم محرم مصادف است با سالگرد رحلت عارف جلیل جناب حاج محمد کاظم سعادت علیشاه اصفهانی معروف به "طاووس العرفا" در سال ۱۲۹۳ قمری. آن جناب متولد اصفهان و در اوایل جوانی به تجارت اشتغال داشت و خدمت جناب حاج میرزا زین العابدین شیروانی مست علیشاه قدم به وادی سلوک نهاد و در چند سفر ملازم ایشان بود. و پس از رحلت معظم له با جانشین ایشان جناب حاج زین العابدین رحمت علیشاه شیرازی تجدید عهد نموده و پس از مدتی سلوک الی الله و مجاهدت با نفس در سال ۱۲۷۶ هجری از طرف معظم له با لقب "درویش سعادت علیشاه" به جانشینی ایشان مأذون شد.

ولی پس از آن که جناب حاج زین العابدین شیرازی رحمت علیشاه، جناب سعادت علیشاه را کتباً به جانشینی منصوب کردند، چون آن جناب به علوم دینی

۱. این مقدمه با استفاده از رساله سعادتیه، نگارش آقا عبدالغفار اصفهانی، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۷۲، مقدمه، صص ۶-۸، نوشته شد.

رایج زمان خود آشنایی کامل نداشتند، بعضی که کمال معنوی را در فضل ظاهری می‌پنداشتند، بر ایشان حسد ورزیده، هم در زمان حیات جناب رحمت‌علیشاه و هم پس از ایشان اسباب مخالفت را فراهم نمودند. گروهی با کمک یکی از فرزندان جناب رحمت‌علیشاه، آقا میرزا محمدحسین، فرمانی برای عمّ ایشان جناب حاج آقا محمد که بعداً معروف به منورعلیشاه شد و از علماء بود، نوشتند و مشارئالیه را با اینکه ظاهراً ابتدا مدّعی نبود، به عنوان جانشین معرفی کردند. درحالی که در امر طریقت و درویشی داشتن علم و سواد ظاهری و کثرت تألیفات یا فعالیت‌های فرهنگی ملاک حقایق نیست؛ چنان‌که جانشین حضرت سعادت‌علیشاه، جناب سلطان‌علیشاه، جدا از مقامات عرفانی، از علمای بزرگ زمان خود بود و این امر خللی در ارادت وی وارد نکرد و در تاریخ عرفان نمونه‌های از این قبیل فراوان به چشم می‌خورد. ارادت مرحوم مظفرعلیشاه به مرحوم مشتاق‌علیشاه، ارادت مولانا به شمس از این قبیل است و بالاخره اینکه استاد همه عارفان مسلمان خاتم انبیا محمد مصطفی (ص) امّی و درس ناخوانده بود ولی "به غمزه مسأله آموز صد مدرّس شد".

بعضی دیگر از مخالفین نیز گفتند که اجازه‌نامه جناب سعادت‌علیشاه صریح و صحیح و بی‌چون و چرا است و کسی فرمانی به این اعتبار و صحّت از جانب جناب رحمت‌علیشاه ندارد؛ ولی به نظر ایشان ملاک در امر جانشینی و هدایت، نصّ و اجازه‌نامه نیست و با این قول اجتهاد در مقابل نصّ کردند. و به این ترتیب اسباب تفرقه را در طریقت علویّه رضویّه نعمت‌اللّهیه فراهم آوردند و باعث پیداشدن انشعابات در اصل سلسله علیه نعمت‌اللّهیه که امّ السلاسل فقر است، گردیدند.

جناب سعادت‌علیشاه به موجب همین اختلافات و هم‌چنین عواملی از قبیل

ایذاء عالم نمایان و ظاهرینان، غالباً منزوی بودند و مریدان کمی داشتند. لذا فقط روزهای دوشنبه و جمعه را برای اجتماع فقری معین کرده و رفت و آمدی نداشتند؛ ولی صحت درویشی به کثرت یا قلت مریدان نیست ممکن است در اوقاتی به سبب وجود عواملی دوره رونق فقر باشد و در اوقاتی دیگر نباشد. اینها هیچ‌کدام ملاک حقیقت راهنما نیست. به هر تقدیر دو نفر مدعیان ایشان حاج آقا محمد، فقیه مشهور، و صفی‌علیشاه، نویسنده و شاعر باذوق، هر دو منتقد بودند و به هر نوع به ایشان اتهام می‌زدند.

با این حال آن جناب از عارفان شهیر زمان خود بوده چنان‌که در المآثر والآثار^۱ و سپس به نقل از آن کتاب در طرائق الحقائق با این عبارات از ایشان یاد می‌شود: «طاووس العرفا اصفهانی، نامش حاج میرزا محمد کاظم از جمله معاریف عرفا و مرشدین طالبان طریقت بود. در سلسله نعمت‌اللهیه زمانی دراز دستگیری‌ها و سرسپردگی‌ها همه به اعتبار و اختیار او به وقوع می‌رسید. شهرت این شخص در تمام ایران منبسط است. رحلتش در دارالخلافه اتفاق افتاده.»^۲ و چنان‌که در جملات مذکور می‌بینیم به لقب "طاووس العرفاء" در میان عموم مشهور بوده است.^۳ در طرائق الحقائق که مؤلفش معاصر و مقارن ایشان

۱. المآثر و الآثار، تألیف عبدالعلی میرزا معتمدالدوله، باب دهم، ص ۲۰۴.

۲. طرائق الحقائق، محمد معصوم شیرازی، تصحیح محمد جعفر محجوب، ج ۳، صص ۳-۴۰۲.

۳. در چاپ‌های قدیم فرهنگ عربی المنجد ضمن شرح لغت "طاووسیه و طاووس العرفاء" اشتباهی رخ داده است که در چاپ‌های جدید آن را اصلاح کرده‌اند. و آن اینکه به دلیل تشابه اسمی، طاووسیه را فرقه‌ای از خوارج تلقی کرده و مرحوم طاووس العرفاء را مؤسس آن دانسته است. در وجه تسمیه لقب "طاووس العرفاء" نیز مؤلف المنجد دچار اشتباه شده و این اشتباه را در چاپ‌های بعدی قدیمی نیز ادامه داده است که همین امر مؤید این احتمال است که معاندی موجب القای این شبهه شده باشد. وی می‌نویسد: «لقب بطاووس العرفاء لولعه للثیاب الجمیله» (ملقب به طاووس العرفاء بود چون میل زیادی به لباس زیبا داشت) که در این عبارت جنبه قدح نهفته است. متأسفانه شبهه همین

بوده است، در وجه تسمیه این لقب می‌نویسد: «چون در جوانی خوش لباس و نیکوسیما بود و در مجالس فقرا قیام به انجام مقاصد و مرام آنها داشته، مرحوم شاهنشاه غازی محمدشاه ثانی به ایشان لقب طاووس العرفاء مرحمت فرمود».^۱

اما با اینکه به دلیل همین حُسن شهرت در اغلب کتاب‌های تاریخ آن روزگار یا کتاب‌های مربوط به تاریخ تصوّف، به مناسبت ذکر نام ایشان نیز شده، متأسفانه به دلیل عدم حضور اجتماعی مطالب زیادی درباره‌شان نقل نشده است.

→

اشتباه در فرهنگ فرق اسلامی (محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۸، ص ۳۲۶) به نحو دیگری تکرار شده. به این طریق که نویسنده "طاووسیه" را فرقه‌ای از فرق شیعه معرفی کرده و عقیده غلو و دعوی الوهیت برای ایشان قائل شده و اقوالی نادرست را نسبت داده که در هیچ جا ضبط نشده است و ساحت آن عارف بزرگوار از آن منزّه است. درحالی که از ایشان آثار مکتوبی باقی نمانده است تا مستقیماً بتوان اعتقاداتی مستقل غیر از آنچه در کتب عرفانی سلف ذکر شده است، به ایشان نسبت داد و اعتقادات وی همان است که اسلاف و اخلاف حضرتش بیان کرده‌اند و همان اعتقاداتی است که یک شیعه عارف اصیل دارد. ظاهراً مرجع اصلی وی چنان‌که در خود کتاب هم آورده دایرة المعارف الاسلامیه، ج ۱۵، صص ۴۷-۵۲ است. در این کتاب که عمدتاً ترجمه عربی دایرةالمعارف اسلامی، ویرایش اول، می‌باشد که به زبان‌های انگلیسی و فرانسه و آلمانی هم چاپ شده است، مدخلی به نام "الطاووسیه" مندرج می‌باشد که جزو ملحقات مترجمین عرب به اصل کتاب می‌باشد و مملو از اشتباهات تاریخی - مثل اینکه مرحوم نورعلیشاه گنابادی را برادر صفی‌علیشاه ذکر می‌کند - و انتسابات غلط - مثل انتساب شیطان‌پرستی - است. مؤلف این مقاله خودش در چند موضع مقاله اعتراف می‌کند که مرجع اصلیش آثار کیوان قزوینی است و تحقیق دیگری در این باب ندیده است. با این حال بعضی از آرایبی که نقل می‌کند حتی کیوان قزوینی هم با همه مخالفتش قبول ندارد و در جایی نقل نکرده است. گو اینکه این عیب بزرگی برای یک محقق است که فقط به یک مرجع و آن هم کسی که در مقام نفی و انکار مطلق است، استناد کند ولی مؤلف این مقاله دایرةالمعارف تاحدی معذور است زیرا چنان‌که خود در تعلیقه مقاله گوید ظاهراً مؤلف عرب زبان اصولاً با مذهب شیعه و مذاهب موجود در ایران مخالفت کرده. اما شگفت آن‌که مرحوم دکتر محمدجواد مشکور که هم محقق بود و هم پدرش مرحوم حاج آقا علاءالدین مشکور از ارادتمندان بزرگان سلسله نعمت‌اللهی سلطان‌علیشاهی بود، چگونه به منابع موجود در کنار دست خویش مراجعه نکرده و به کتابی دست چندم با این همه افتراات و استنادات غلط تاریخی اعتماد می‌نماید.

۱. طرائق الحقائق، ص ۴۰۳.

مفصل ترین و مستندترین مطلبی که درباره مرحوم سعادت علیشاه اصفهانی برجای مانده به قلم یکی از منسوبین ایشان (خواهرزاده همسرشان) به نام آقا عبدالغفار اصفهانی است (متوفی به سال ۱۳۱۳ قمری در بیدخت) که در ویشی وارسته و از ارادتمندان خالص ایشان و سال‌ها در خدمتشان بوده است. این رساله با نام سعادتیه - همراه با مقدمه‌ای در شرح انشعابات سلسله نعمت‌اللہی و بخشی از کتاب سلطان‌فلک سعادت تألیف جناب نورعلیشاه ثانی که مناسبت موضوعی نیز دارد - منتشر شده است. شرح حال دیگری از ایشان در کتاب نابغه علم و عرفان، تألیف جناب حاج سلطانحسین تابنده گنابادی رضاعلیشاه، در ضمن شرح احوال جناب سلطانعلیشاه مندرج است که در عین حال مستند به رساله سعادتیه نیز می‌باشد.

آنچه در این شماره عرفان ایران ذیلاً در شرح احوال جناب سعادت علیشاه می‌آید از کتاب نابغه علم و عرفان^۱ نقل گردیده و البته در پاورقی، برخی مطالب و موارد ارجاعی نابغه علم و عرفان توضیح داده شده است.

۱. نابغه علم و عرفان، حاج سلطانحسین تابنده گنابادی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۰، صص ۲۹-۳۹.

سعادت‌علیشاه اصفهانی

نام آن جناب حاج آقا محمد کاظم و معروف به شیخ زین‌الدین بود؛ زیرا جدش شیخ زین‌الدین اصفهانی و به طوری که در طرائق^۱ مذکور است دارای دو جنبه شریعت و طریقت بوده و فرزندان او دو رشته شدند: رشته پسری اول ایشان آقا محمد شیخ زین‌الدین که از علمای بزرگ اوائل زمان قاجاریه بوده و رشته دختری اول مرحوم حاج محمد حسین حسین‌علیشاه که از اقطاب سلسله نعمت‌اللهیه و جمع بین ظاهر و باطن داشته و بزرگترین شاگردان خالوی خود آقا محمد در فقاہت بوده و سپس به خدمت نورعلیشاه اصفهانی رسیده است.

جناب حاج آقا محمد کاظم نیز از این طایفه بوده و در اصفهان متولد شده. در اوایل جوانی به تجارت اشتغال داشت. خدمت جناب حاج میرزا زین‌العابدین شروانی مست‌علیشاه تلقین ذکر و فکر یافته و چندی به خدمت ایشان مشغول و در بعض سفرها ملازم بود. در سال هزار و دویست و پنجاه و سه قمری که

۱. طرائق الحقائق، محمد معصوم شیرازی (نائب‌الصدر)، تصحیح محمد جعفر محجوب، کتابخانه سنایی، جلد سوم، ص ۲۲۱.

حضرت مست‌علیشاه از عالم ناسوت گذشت و به ساحت عالم جبروت پرداخت و جناب حاج زین‌العابدین رحمت‌علیشاه شیرازی را جانشین خود نمود، ایشان خدمت آن جناب تجدید عهد نموده و مدت‌ها بانهایت صدق و ارادت در راه سلوک قدم زد و این راه پرخوف و خطر را پیموده به کمال منظور نائل شد و در اواخر شوال سال هزار و دویست و هفتاد و یک هجری اجازه تلقین ذکر آنفاسی و اوراد به طالبین خطه اصفهان به ایشان داده شد. و در سال بعد مجدداً اجازه تلقین ذکر حیات یافته و سال هزار و دویست و هفتاد و شش هجری فرمان خلافت و جانشینی از طرف جناب رحمت‌علیشاه برای ایشان صادر شده و "درویش سعادت‌علیشاه" لقب یافت.

متن اولین فرمان به شرح ذیل است:^۱

بسم الله الرحمن الرحيم

و به تقی و رجائی

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله
اجمعين الى يوم الدين. اما بعد، چون در هر بلدی از بلاد از سلسله‌علیه
نعمت‌اللهیه هستند و طالبین طریقه حقه نعمت‌اللهیه بسیارند و شخصی
دیندار و متقی و پرهیزکار و باخبر از طریقه حقه که محرک اهل طریق
سلسله‌علیه باشد، لازم است. و عالی جناب محامد و محاسن انتساب، برادر
مکرم آقا محمد کاظم استحضار از طریقه‌علیه داشت، لهذا به تاریخ اواخر
شوال المکرم سنه ۱۲۷۱ قرار دادم که در اصفهان هرکس طالب طریقه
حقه باشد، ذکر انفاس را با اورادی که از مشایخ عظام یداً بید به ایشان
رسیده است، تعلیم نمایند. و شب‌های جمعه را هرگاه اسبابش جمع باشد،
به نهجی که به ایشان رسیده است نیازی سبز کنند و دعای سفره را معمول

۱. متن فرمان اول و فرمان حاشیه آن از رساله سعادتیه (صص ۱-۵۰) در اینجا نقل و افزوده شد.

دارند. و فقرای سلسله‌علیه باید اطاعت ایشان را در امور طریقت بکنند و طریقه صدق و صفا و مهر و وفا را از دست ندهند، و در هر حال مواظب شریعت مقدسه و طریقت علویّه رضویّه نعمت‌اللهیه باشند. دنیا محل عبور و مرور است، کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ.^۱

و در حاشیه همان نوشته برای تأکید فرمان اولیه و اضافه نمودن قلمرو اجازه ایشان مرقوم فرموده‌اند:

مجدداً قلمی می‌شود که طالبین حق در اصفهان یا جای دیگر هر جا که باشد به هم برسند، مأذون هستند که ذکر انفاس و ذکر حیات و اوراد به نهجی که به ایشان رسیده است به قدر استعداد طالبین به ایشان تعلیم کنند، و تا ممکن است شب‌های جمعه و نیاز را از دست ندهند و معمول دارند. و فقیر را از دعا فراموش نفرمایند که عندالله و عندالرسول و صاحبان ولایت مثاب و مأجور خواهند بود.

فی شهر ربیع الاول، سنه ۱۲۷۲

محل مهر مبارک آن حضرت: عبده زین‌العابدین

نوشته دیگر که فرمان جانشینی است، بدین قرار است:^۲

بسم الله الرحمن الرحيم

و به ثقتی و رجائی

بعد از حمد و ثنای حضرت واهب العطايا و درود و صلوات بی‌منتها بر روان پاک پیشوای اصفیا و سید انبیا و سلام و تحیات به روح پرفتوح سرمایه خاتم اولیا و پیشوای اوصیا و اولاد امجاد و ائمه هدی و پیروان او

۱. سوره رحمن، آیات ۷-۲۶: هرچه بر روی زمین است دستخوش فناست. و ذات پروردگار صاحب جلاست و اکرام توست که باقی می‌ماند.

۲. این فرمان از صفحه مقابل ص ۳۱ نابعه علم و عرفان به این قسمت افزوده شد.

اعنی راهنمایان طریقت بیضا، مکشوف رأی سعادت پیرای فقرای علیّه نعمت‌اللّهیة و رهروان طریقت رضویّه مرتضویّه می‌دارد که چون این فقیر صداقت تخمیر درویش رحمت‌علی معروف به حاجی میرزا کوچک، تکلیف طریقت خود در این دانسته که هر یک از سالکین سلسله علیّه را که متّصف به صفات صلاح و سداد و قابل هدایت طالبین راه نجاج و رشاد یابد، باید مأذون در تلقین اوراد و اذکار و مأمور به تبلیغ اسرار اولیای عالی‌مقدار نماید، لهذا در این تاریخ که شهر شوّال المکرم سنه ۱۲۷۶ هجری است مجدداً عالی‌جناب معارف اکتساب عوارف انتساب محامد و مکارم و مشایخ القاب، آقا محمد کاظم معروف به شیخ زین‌الدین طاب‌ثراه^۱ که به حلیّه اوصاف حمیده آراسته و از رذائل صفات نفسانی پیراسته، پیراسته است، محکوم به ارشاد طالبین و مأذون در تلقین اوراد و اذکار قلبیه و قالیه مأثوره از اولیاء راشدین نمودم و ایشان را در طریقت درویش سعادت‌علیشاه ملقب ساختم، تا طالبان سعادت ابدی و لب تشنگان زلال سرمدی از برکت صحبت ایشان بهره‌یاب و از چشمه‌سار فیوضات باطنیه ایشان سیراب گردند. جناب مشارالیه باید همت اولیا را پیش‌نهاد نموده و از ارشاد طالبین و تربیت سالکین و انذار منکرین دقیقه‌ای فرو گذاشت نمایند، و فقرای سلسله علیّه نعمت‌اللّهیة هم از

۱. همان‌طور که قبلاً گفته شد و در کتاب‌های تاریخی ضبط است، جناب آقا محمد کاظم سعادت‌علیشاه به واسطه جدّ خویش شیخ زین‌الدین معروف به شیخ زین‌الدین بود و لذا استفاده کلمه "طاب‌ثراه" مربوط به مرحوم شیخ زین‌الدین جدّ ایشان است که به‌خصوص در عالم فقر و درویشی شخصیت مشهور و محترمی بود. این چنین سبک بیان در عرف دینی و ادبیات بی‌سابقه نیست. اما در کتاب ظاهراً مجهول الهویّه از کوی صوفیان تا حضور عارفان (ص ۴۱۱) این مطلب را دلیلی بر مخدوش بودن فرمان مزبور و نوشتن آن توسط شخص دیگری عنوان کرده است. درحالی که تاکنون هیچ کس - حتی مدعیان دو رشته دیگر نعمت‌اللّهی که جانشینی حضرت سعادت‌علیشاه را قبول نداشتند - هرگز این فرمان را مخدوش ندانسته و آن را عین دست‌خط جناب رحمت‌علیشاه می‌دانند و چنان‌که خواهیم دید مؤلف طرائق الحقائق نیز پس از نقل آن هیچ تردیدی به خود راه نداده است.

اطاعت و انقیاد ایشان خود را معاف ندارند و مردود ایشان را مردود فقیر و مقبول ایشان را مقبول فقیر شمارند و در لیالی متبیر که که فقرای صادق را جمع نموده به ذکر خدا مشغول شوند، و فقیر را از دعا فراموش ننمایند و انشاءالله پیوسته در ازدیاد لوازم محبت و صفا و استحکام قواعد فقر و فناکوشش نمایند، *أَنَّهُ وَلِيُّ الْإِجَابَةِ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ وَالْتَزَمَ أَحْكَامَ مُتَابِعَةِ الْمُصْطَفَىٰ وَ أئِمَّةِ الْهُدَىٰ عَلَيْهِمُ آلاَفُ التَّحِيَّةِ وَالنَّاءِ*^۱.

ولی چون آن جناب به ظاهر دارای اطلاعات علمی کاملی نبود و با علوم مرسومه زمان آشنایی زیادی نداشت، بعض فقرای خود را کامل تر می دانستند بر ایشان حسد برده و اقداماتی نموده، فرمانی برای عمّ جناب رحمت علیشاه حاج آقامحمد که از علمای ظاهر بوده نوشتند. ولی کسانی که خطّ آقای رحمت علیشاه را می شناختند می دانستند که این فرمان را خود ایشان ننوخته اند بلکه حاج میرزا حسن صفی - که از مروّجین اصلی این اختلاف بودند و بعداً از حاج آقا محمد نیز برگشته و خود ادّعا نمودند - در بعض مراسلات خود که از طرف پیروانشان در مقدمه دیوان غزلیات صفی^۲ چاپ شده، اشاره نموده که این فرمان را پس از رحلت رحمت علیشاه برای حاج آقامحمد آوردند و خود او هم مدّعی نبوده که از دست خودشان گرفته است و این نامه برای شخص منصف بهترین دلیل بر حقّانیت و صدق جناب سعادت علیشاه می باشد.

میرزا محمد حسین فرزند آقای رحمت علیشاه نیز که می گویند فرمان

۱. متن این فرمانها (فرمان مورّخه سالهای ۱۲۷۲ و ۱۲۷۶ قمری) عیناً در طرائق الحقائق، ج ۳، ص ۴۰۱، درج شده؛ جز اینکه عبارت «و مردود ایشان را مردود فقیر و مقبول ایشان را مقبول فقیر شمارند» در فرمان سال ۱۲۷۶ یا سهواً یا عمدتاً حذف شده است. مؤلف رساله سعادتیه نیز آنها را در ابتدای رساله خویش (صص ۴ - ۵۰) عیناً نقل کرده است. عین دست خطها نیز در نابغه علم و عرفان، (مقابل صفحه ۳۱) و مقدمه رساله سعادتیه (صص ۱ - ۳۰) گراور شده است.

۲. دیوان صفی علیشاه، به کوشش منصور مشفق، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۷.

نامبرده به خطّ اوست، بعداً پشیمان شده و خدمت سعادت‌علیشاه رسید^۱ و جناب حاج میرزا معصوم نائب‌الصدر فرزند دیگر ایشان تمام این وقایع و علت اختلافات را برای جمعی از جمله جناب آقا شیخ اسدالله ایزدگشسب که از مشایخ این سلسله می‌باشند نقل نموده است.

به هر حال ما در این جا نمی‌خواهیم وارد شرح این اختلافات و ردّ اقوال مخالفین شویم و تنها فرمان رحمت‌علیشاه را کافی می‌دانیم چه: لیس هذا اول قارورة کسرت فی الاسلام. و همیشه از خدا می‌خواهیم که حال ما طوری باشد که همواره حق و حقیقت را طالب باشیم و اغراض و اغراض دنیویه موجب انحراف ما از مقصد نشود و در عین حال با پیروان مرحوم حاج آقا محمد و جانشینان ایشان و اتباع مرحوم حاج میرزا حسن و اخلاف ایشان طبق وظیفه مذهبی کمال محبت را داریم و مایلیم همواره با یکدیگر مودت و مؤانست داشته باشیم چون اختلاف ظاهری بین مذاهب اسلامی برای جامعه مسلمین بسیار مضرّ است ولی اختلاف در مرام و عقیده مخالف مودت و معاشرت صوری نیست.

رحلت حاج میرزا زین‌العابدین و جانشینی حاج آقا محمد کاظم

جناب رحمت‌علیشاه در شب یکشنبه هفدهم صفر سال هزار و دویست و هفتاد و هشت هجری به رحمت واسعه الهیه پیوسته و سرای پرمال را بدرود نمود.

وقار شیرازی در تاریخ وفات ایشان اشعاری گفته که بر روی سنگ قبر

۱. وی پس از آن که صدماتی کشید و به خطای خود اقرار کرد، به وضع فلاکت باری جان سپرد. شرحی از اوضاع اسف‌بار وی در مطلبی منقول از مرحوم محمدحسین آذری در عرفان ایران (مجموعه مقالات ۱۰)، صص ۶-۱۱۲، مندرج است. در رساله سعادتیه، ص ۵۴ و طرائق الحقائق، ج ۳، ص ۳۹۵ نیز به این موضوع اشاره شده است.

نوشته شده و شعر آخر آن این است:

گفت بهر سال تاریخ وفات او وقار ره به بزم انس جست آن هادی راه یقین
ولی الف آن را باید ممدوده گرفت و دو تا حساب نمود. بعضی هم آن را
یکی گرفته و وفات را در سال هزار و دویست و هفتاد و هفت هجری گفته‌اند و
حتی در روی سنگ قبر هم در زیر این مصرع ۱۲۷۷ نوشته شده. لیکن نامه‌ای از
آن جناب در دست است که به آقای سعادت علیشاه مرقوم داشته و فقرای اصفهان
را به پیروی ایشان امر نموده است. تاریخ این نامه غره جمادی الاولی هزار و
دویست و هفتاد و هفت هجری می‌باشد و چون در روز و ماه رحلت اختلاف
نیست و فقط در سال اختلاف است این نامه معلوم می‌کند که رحلت آن جناب در
هزار و دویست و هفتاد و هشت هجری بوده است. و نیز از این نامه معلوم می‌شود
که زمزمه اختلافات در زمان حیات ایشان نیز بوده چه در آنجا این عبارت مرقوم
گردیده که: «مسموع شد بعضی نوشتجات از جانب فقیر فرستاده‌اند که مخالف فقر
بوده است و این مابین رأی فقیر بوده. اجمالاً بدانید فقیر من عندی شما را زحمت
به امور نداده و تا مأمور از مشایخ و بزرگان نبوده مزاحم نمی‌شدم و اگر کسی
نوشته‌ای به اسم فقیر فرستاده، خلاف خدا و رسول و ائمه هدی علیهم‌السلام
بوده»^۱ تا آخر.

۱. این نامه به خط مرحوم رحمت علیشاه در نابغه علم و عرفان، (مقابل ص ۳۰) عیناً گراور شده است.
در ابتدای رساله سعادتیه (صص ۴-۵۳) نیز متن آن مندرج می‌باشد. کل نامه به شرح ذیل است:

بسم الله الرحمن الرحيم

و به تقنی و رجائی

مخدوم مکرم مهربان، وفقه‌الله لما یحب و یرضی، مسموع شد بعض نوشتجات از جانب
فقیر فرستاده‌اند که مخالف فقر بوده است و این مابین رأی فقیر بوده. اجمالاً بدانید که
فقیر من عندی شما را زحمت به امور نداده و تا مأمور از مشایخ و بزرگان نبوده، مزاحم
نمی‌شدم و اگر کسی نوشته به اسم فقیر فرستاده، خلاف خدا و رسول و ائمه هدی

←

و چون جناب سعادت علیشاه بر مسند ارشاد متمکن گردید به واسطه این اختلافات عده کمی از فقرای سابق با ایشان تجدید عهد نمودند. و چون حاج آقا محمد در مقابل مدعی جانشینی شدند و پس از چندی حاج میرزا حسن صفی نیز در قبال هر دو ادعا نمود و جناب حاج آقا محمد کاظم مورد بدگویی مدعیان ارشاد واقع شد، به علاوه علماء و ظاهر نمایان نیز در اذیت و آزار آن جناب زیاد می کوشیدند از این رو ایشان غالباً منزوی بوده و فقط دوشنبه و جمعه را برای اجتماع معین نموده بود و در مدت دوره دعوت خود که نزدیک به شانزده سال طول کشید کسی را هم برای دستگیری تعیین ننموده و شیخ مجازی نداشت. خود آن جناب نیز کسانی را که حقیقتاً در طلب بوده و استحقاق تام پیدا می کردند دستگیری می نمود. از این رو عده فقرای آن زمان خیلی کم بوده ولی هریک از آنان مجسمه شوق و عشق و پر از آتش محبت دوست بودند و کراماتی هم از آنها بروز می کرد.

آن جناب در حدود سال هزار و دویست و هشتاد و یک هجری پس از مسافرت به خراسان به واسطه اذیت و آزار دشمنان در اصفهان، مجبور به جلائی وطن شده و در تهران اقامت گزید و در سال هزار و دویست و هشتاد و نه هجری از راه تفلیس و باکو و اسلامبول به مکه معظمه و مدینه طیبه مشرف شده و در ماه

→

علیهم السلام بوده. و باید ملازمان منظم امور فقر آن سامان باشید و شبهای جمعه را دخیل در امور طریقت باشید و فقیر را مسرور و محظوظ بفرمایید، و اگر تکاهل و تساهل بفرمایید باعث دلتنگی فقیر خواهد شد، تبت شما بحمدالله به خیر بوده و خواهد بود، و اگر نوشته از فقیر بفرستند خلاف است و رضای فقیر نیست و اطلاعی ندارم. و فقرای آن سامان را زحمت می دهد که آنچه صوابدید و صلاح برادر مکرم آقا محمد کاظم باشد، باید اطاعت کنند و از صواب و صلاح ایشان بیرون نروند که مخالف رأی فقیر خواهد بود.
تحریر فی غزه جمادی الاولی سنه ۱۲۷۷

ربیع الاوّل هزار و دویست و نود هجری از راه جبل به نجف و کربلا مشرف شد و از آنجا به تهران مراجعت نمود. یکی از همراهان او در آن سفر حاج محمدرضا یزدی ساکن تهران و دیگر حاج محمد حسن اصفهانی معروف به خطیب باشی بوده.

آن جناب در حدود سال هزار و دویست و هشتاد هجری مسافرتی به خراسان نمود و صید مقصود را که عبارت از جناب حاج ملا سلطان محمد بود به دست آورد و تربیت و تکمیل نمود و جانشین خود قرارداد و پس از آن خود کمتر دستگیری می نمود و به گناباد حواله می کرد. ایشان نیز خلاف ادب دانسته به حضور آن جناب راهنمایی می نمود.

رحلت جناب سعادت علیشاه

این امر سبب شد که آن جناب فرمود: بودن ما موجب تعویق امر فقرا می شود و باید رخت از این عالم بر بندیم. و از طرف دیگر بر حسب ظاهر نیز پس از مراجعت از سفر مکه ضعف مزاج رو به تزاید بود تا آن که در بیست و دوم محرم هزار و دویست و نود و سه هجری خطاب ارجعی را که از عالم غیب رسید لیبیک گفته و به سعادت ابدی نایل گردید.

مرحوم آقا عبدالغفار اصفهانی در مجموعه یادداشت های خود از خاله خویش که عیال مرحوم سعادت علیشاه بود نقل می کند که قبل از رحلت آن جناب به اتاق مخصوص ایشان رفتیم. دیدم قطیفه سفیدی دور خود گرفته و سر مبارک روی دودست و دودست روی زانو به وضع چمباتمه نشسته اند. سر مبارک بلند کرده و فرمود: بروید به آن اتاق؛ سپس به من نگاه فرمود که از آن نگاه وحشت زیادی به من روی داد و از ترس مضطرب شدم و برگشتم و رفتم به اتاق دیگر

پهلوی اتاقی که آن حضرت در آنجا تشریف داشت. و از در نگاه می‌کردم. دیدم سر را از روی دست بلند نموده و سه مرتبه فرمود: بادن الله؛ و قطیفه را به روی خود کشیده به جانب قبله خوابیدند. چون این حالت را دیدیم ناگاه از ماها صدای گریه بلند شد و فهمیدیم که آن حضرت به سرای جاودانی انتقال نموده است. و نیز شخص نامبرده از بعض فقرای آن زمان نقل کرد که جنابش کسالتی پیدا کرد و چون حالش بهتر شد یک روز جمعه یا دوشنبه برحسب مقرر بیرون آمده و بیشتر فقرا حضور داشتند. پرسید: روز آخر چله چه روز است؟ عرض کردند: روز جمعه بیست و دوم محرم. فرمود: انشاءالله همه آسوده خواهید شد. فقرا همه به گریه درآمدند. سپس با همه وداع کرد و همان روز جمعه که سؤال کرده بود رحلت نمود.

و نیز از مرحوم میرزا محمد صادق نمازی نقل کند که از اصفهان به تهران به زیارت آن جناب آمده و همان روز وفات وارد شدم و چون به در منزل ایشان رسیدم، سلمان غلام ایشان قلیانی آورد ولی صدای گریه از اندرون شنیدم. ملتفت شدم که ایشان رحلت نموده‌اند. سپس فقرا جمع شدند که جنازه را در منزل غسل دهند. روی حوض منزل را چادر کشیدند و تخت روی آن گذاشته، لباس را از بدن ایشان درآورده و چند نفر از فقرا از جمله جناب آقای میرزا عبدالحسین گنابادی و حاج محمد حسن خطیب‌باشی و چند نفر دیگر مشغول غسل شدند. من چون چشمم به بدن ایشان افتاد، بی‌اختیار دم باغچه افتادم و سر را به سنگ دم باغچه تکیه داده با حالت بهت نگاه می‌کردم؛ در این بین از آن سمت منزل طرف روبروی خود دیدم که جناب حاج ملاسلطان محمد سلطان علیشاه وارد شده و مشغول تغسیل شدند.

البته این قبیل امور بر اثر انقلاب حال بیننده پیدا می‌شود و نمی‌توان منکر

این حالات شد و ممکن است فقط یک نفر ببیند و دیگران نبینند و از نظر روانشناسی و علم الروح نیز صحیح است.

جسد آن بزرگوار را در صحن امامزاده حمزه در زاویه حضرت عبدالعظیم حجره سراج‌الملک که از مریدان بود، به خاک سپردند و ملا محمد صادق روشن در تاریخ وفات ایشان گفته:

علی و رحمت و سعادت را جمع کن سال رحلتش میدان
و از حُسن اتفاق که حمل بر کرامت مرحوم روشن می‌شود آن است که جسد
جناب نورعلیشاه ثانی (حاج ملاعلی) و جناب حاج شیخ عبدالله حائری
رحمت‌علیشاه نیز بعدها در پهلو همان قبر شریف دفن شد.^۱

سن آن جناب به طوری که مرحوم آقا عبدالغفار در مجموعه خود نوشته
قریب به هفتاد بوده است^۲ و مطابق آنچه ایشان نوشته‌اند آن جناب غالباً ضعف
داشت و ویژه پس از نماز مغرب حال سستی و وضعی بر ایشان غالب شده و دو
ساعت طول می‌کشید که مدتی پاهای ایشان را می‌مالیدند تا آن‌که قدری بهتر شده
سپس یک فنجان قهوه میل می‌فرمود و قلیان می‌کشید.^۳ آنگاه مشغول نماز عشاء
می‌شد و غالباً چهار ساعت از شب گذشته شام میل می‌فرمود و ساعت شش
می‌خوابید.^۴

قبل از اذان صبح هم بیدار شده و در موقع بیداری غالباً حال مراقبه داشته و

۱. این مقابر شریف همراه با دیگر مقابر بقعه سعادتیه و اصولاً کل بقعه در سال ۱۳۷۰ شمسی در جریان توسعه مزار حضرت عبدالعظیم تخریب شد و نفایس آن به تاراج رفت.

۲. سعادتیه، ص ۴۹.

۳. همان، ص ۶۳.

۴. ذکر این نکته لازم است که ساعت چهار یا شش براساس کوک ساعت ایرانی است که سابقاً در ایران قبل از پیداشدن ساعت فرنگی کوک رایج بود و براساس آن ساعت ۱۲ غروب بود و ساعت چهار چنان‌که نویسنده خود تصریح کرده یعنی چهار ساعت از شب گذشته.

کمتر سخن می‌گفت بخصوص سخن دنیوی خیلی کم می‌گفت و غالباً از فنای دنیا و لزوم انقطاع از ما سوی الله سخن می‌فرمود و این بیت را بسیار می‌خواند:

تو آن دلبر که داری دل بر او بند دگر چشم از همه عالم فرو بند
و می‌فرمود چهل سال قبل از این، یک شعر را در کتاب واعظ قزوینی دیدم.
از بس خوشم آمد فراموش نمی‌کنم و آن این است:

در گفتن عیب دگران بسته زبان باش وز نیکی خود عیب نمای دگران باش^۱

بعض کلمات آقای سعادت علیشاه

یکی از فرمایشات آن جناب که به یادگار مانده آن است که روزی مرحوم ملا غلامحسین تهرانی یا ملا محمد صالح فریدنی به اختلاف اقوال از ایشان مطابق اصطلاح علم اصول پرسیده بود: آیا دلیل عقل حجت است یا نه؟ فرموده بود: عقل من یا عقل تو؟ اگر عقل من است حجت است و اگر عقل تو است حجت نیست. منظور آن است که عقول کامله چون بینا و آگاه به آداب سلوک و خطرات آن می‌باشند و عقل آنها بر اسرار احکام شریعت واقف است، آنچه بگویند صحیح است ولی عقول ناقصه از خطا و نقص دور نیستند.

و نیز یکی از پیروان از ایشان پرسیده بود: فرق بین ما و علی‌اللهیان چیست در صورتی که ما نیز مقام علی را مافوق بشر می‌دانیم؟ جواب فرموده بود که: ما می‌گوییم: علی نیست خدا است و آنها می‌گویند: خدا نیست علی است. یعنی ما علی را فانی مطلق در ذات حق دانسته و او را آینه سرپانمای حق می‌گوییم ولی آنها خودش را قائم بالذات می‌دانند؛ بعبارۀ اُخری توجّه ما به علی بالاصاله نیست بلکه به اعتبار این که مظهر حق است، او را واسطه قرار دهیم. چنان که توجّه به

اسماء حق باید به همین نحوه باشد یعنی آنها را باید آئینه مسمی قرار دهیم و متوجه‌ی الیه حقیقی همان مسمی است چه اگر توجه ذاتاً به خود اسم باشد، خلاف توحید است چنان‌که حدیث شریف رسیده که مَنْ عَبَدَ الْأَسْمَ دُونَ الْمُسْمَى فَقَدْ كَفَرَ وَمَنْ عَبَدَ الْأَسْمَ وَالْمُسْمَى فَقَدْ اشْرَكَ وَمَنْ عَبَدَ الْمُسْمَى بَإِقْبَاعِ الْأَسْمَاءِ عَلَيْهِ فَقَدْ وَحِدَ؛ یعنی هر که اسم را بدون مسمی پرستش کند کافر است و هر که هم اسم و هم مسمی را پرستد مشرک و هر که مسمی را پرستد و اسم را آینه آن قرار دهد یکتاپرست و موحد است.

دیگر از فرمایشات که به آقای حاج ملاسلطان محمد فرموده بود، این است: «جبر و تفویض مراتب حال سالک و از درجات سلوک است.» مقصود آن است که سالک راه خدا در بعضی مراحل که هنوز فانی نشده و خودی او از بین نرفته خود را مؤثر می‌بیند و حال او طوری می‌شود که گمان می‌کند خداوند امور او را به خودش تفویض نموده و گاه هم به واسطه شهود عظمت حق، همه چیز را در او فانی دیده و او را در تمام مراحل وجود مؤثر می‌داند و حال جبر برای او پیدا می‌شود که لا حول و لا قوه الا بالله اگر در غیر آن حال گفته شود جبر نامیده می‌شود.^۱ و نیز یکی از علماء در مجلسی ایراداتی بر ایشان گرفته و از جمله گفته بود که شما مال را مال الله می‌دانید و برای کسی اختیاری در دارایی قائل نیستید. فرموده بود: بلی من مال خودم را مال خدا می‌دانم که اَلْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ كَأَنْ لِمَوْلَاهُ، ولی مال دیگران را این چنین نمی‌گوییم.^۲

و نیز یکی از دوستان در خدمت ایشان این رباعی را که جنبه مزاح دارد، خوانده بود:

۱. همان، ص ۶۹.

۲. همان، ص ۶۷.

در وقت صبح چائی و شیر خوش است چون ظهر رسید نان و سرشیر خوش است چون عصر شود چایی نمسه نیکوست در نیمه شب ناله کفگیر خوش است ایشان در جواب بالبداهة این رباعی را گفته بودند:

در وقت صبح جلوۀ پیر خوش است چون ظهر رسید نان نیم سیر خوش است چون عصر شود دیدن اخوان نیکوست در نیمه شب ناله شبگیر خوش است کسی از ایشان معنی این حدیث قدسی را سؤال کرد که می‌فرماید: اهل التعمیر یَشْتَغَلُونَ بِنِعْمَاتِهِ و اهل الجحیم یَشْتَغَلُونَ بِی؛ یعنی اهل بهشت به نعمت‌های آن مشغولند و اهل دوزخ به من مشغولند. فرمود: مراد از نعیم، نعمت‌های دنیا و منظور از اهل نعیم کفارند که به نعمت‌های دنیا مشغول و از خدا روگردانند و مراد از جحیم، سختی‌های دنیا و از اهل جحیم مؤمنین می‌باشند که به خدا و یاد او اشتغال دارند چه مطابق حدیث الدنیا سجن المؤمن و جنة الکافر؛ این دنیا برای مؤمن حکم جحیم و دوزخ را دارد و برای کافر بهشت است.^۱

کرامت‌هایی هم برای جناب سعادت‌علیشاه نقل شده؛ از جمله آقای دکتر علی نورگفتند که من در اوایل جوانی و شروع به طبابت پیرمرد مریضی را معالجه می‌نمودم که در حدود نود سال عمر داشت و در همسایگی‌های ما بود به نام حاج ابوالقاسم. در مدتی که از او عیادت می‌کردم، با او آشنایی پیدا کرده به طوری که بعدها نیز برای دیدن او می‌رفتم و از او راجع به گذشته و مطالب تاریخی که به خاطر دارد، سؤال می‌نمودم؛ از جمله در یکی از جلسات گفت: موقعی که حاج محمد کاظم طاوس العرفا به تهران آمد، در همسایگی ما منزل نمود و چون شب‌ها عده‌ای برای ملاقات ایشان می‌رفتند من هم از نظر همسایگی گاهی می‌رفتم و به واسطه دیانت و حسن اخلاق و حسن معاشرت که از ایشان دیدم، علاقه پیدا

کرده و بیشتر می‌رفتم. زمانی خشکسالی عجیبی شد که همه مردم تهران به ستوه آمده و قطعی شدیدی حکمفرما شد و مردم دست توصل و التجا به درگاه الهی بلند نموده بودند و هر روز یک دسته با یک نفر امام جماعت یا واعظ برای نماز استسقاء به خارج می‌رفتند و من شب‌ها که نزد ایشان می‌رفتم چون کار من دلّالی و در بازار بود و مرکز اخبار شهر هم بازار بود، ازین رو هر شب از من می‌پرسیدند که خبرهای تازه شهر چیست و من به ایشان می‌گفتم. از جمله امروز فلان امام جماعت با فلان عده برای نماز باران به خارج رفته‌اند و ایشان در جواب می‌گفتند: گمان نمی‌کنم خداوند اجابت فرماید! و اتفاقاً همان‌طور هم می‌شد و باران نمی‌آمد و بر نگرانی مردم افزوده می‌شد و بر تعداد نماز باران و نمازکنندگان افزوده می‌گشت. یک شب که از من پرسیدند: گفتم امروز مسیحیان و ارامنه برای دعای باران رفتند، باز هم فرمود: گمان نمی‌کنم مورد اجابت واقع شود! شب بعد که نزد ایشان رفتم و از اخبار تازه شهر پرسیدند؟ گفتم: امروز یهودیان شهر برای دعای باران بیرون رفتند. ایشان فرمود: پس بر خدا است که دعای آنها را اجابت کند. من پیش خود تعجب کرده که چطور تا کنون هر یک از زهاد و عبّاد و علما و وعّاظ یا مؤمنین رفته‌اند، ایشان آن‌طور جواب داده ولی راجع به یهودیان این چنین می‌گویند. و با خود گفتم معلوم شد کسانی که ایشان را کافر می‌دانند صادقند. قدری نشسته بودم. موقعی که بیرون آمدم دیدم هوا ابر و مختصر بارانی هم شروع شده و همان‌طور که به طرف منزل می‌رفتم، باران شدّت می‌کرد و به طوری شدید شد که تا وقتی به منزل رسیدم، لباس‌های من کاملاً تر شده بود و دنباله آن هم باران شدّت داشت به طوری که رفع نگرانی عموم گردید و بر تعجب من افزود که چگونه ایشان آن کلام را گفتند. و اتفاقاً همان‌طور هم شد و با آن که قبلاً تصمیم گرفته بودم که دیگر نروم، چون کلام ایشان صدق شد و باران آمد شب بعد هم رفتم.

ایشان پس از تعارفات معموله به من گفتند: گویا دیشب از کلام ما تعجب نموده و ناراحت هم شده بودی، ولی آن هم علتی دارد. زیرا ائمه جماعت و وعظای که برای نماز باران می رفتند برای تظاهر و ریا بود که اگر در آن روز باران بیاید به مردم نشان دهند که بر اثر دعای آنها این باران آمده پس دعای حقیقی باران نبود از این رو خداوند باران نفرستاد ولی یهودی مادی محض است و تاراه چاره او مسدود نشود و درمانده و مضطرب نگردد به خدا ملتجی نمی شود، پس دعای یهودیان در موقع اضطرار و درماندگی است و خداوند هم دعوت مضطربین را از هر دین و مذهبی باشند اجابت می فرماید.^۱

و نیز به طوری که از بعضی معتمدین و موثقین مسموع شد: شبی در بیرونی ایشان جلسه فقری منعقد بوده و ایشان به داخل منزل رفته، اتفاقاً بر اثر باد شمع‌ها خاموش شده و بعض فقرا به یکدیگر گفته بودند با توجه و یاد خدا بدون کبریت شمع‌ها را روشن کنیم (و به طوری که می گفتند روشن هم شده بود). در این بین آقای سعادت علیشاه از منزل بیرون آمده و تغیر نموده فرموده بود: چرا شما نام خدا و یاد خدا را کوچک نموده اید. روشن شدن چراغ از کبریت هم ساخته است. مؤمن می تواند اگر همت کند با یاد خدا کوه را از جا بکند. یاد خدا برای بالاتر از این چیزهاست!

به همین مضمون که ایشان بیان نموده اند، مولوی علیه الرحمة نیز فرموده:

از خدا غیر از خدا را خواستن ظنّ افزونی است کَلّی کاستن^۲

۱. خلاصه‌ای از همین ماجرا در سعادتیه، ص ۵۶ ذکر شده است.

۲. تا اینجا عیناً از نابغه علم و عرفان، صص ۲۹-۳۹، نقل شد؛ مثنوی معنوی، به اهتمام دکتر توفیق سبحانی، انتشارات روزنه، ۱۳۷۸، دفتر پنجم، بیت ۷۷۳.

کیفیت ملاقات حاج مآسلطان محمّد و جناب سعادت علیشاه

یکی از جذّاب‌ترین سوانح زندگی مرحوم سعادت‌علیشاه نحوه ملاقات ایشان و مرحوم حاج مآسلطان محمّد گنابادی (سلطان‌علیشاه) است که به‌طور خلاصه از کتاب نایغه علم و عرفان نقل می‌شود:^۱

جناب حاج مآسلطان محمّد سال‌ها در سبزوار به تحصیل حکمت و علوم فلسفی اشتغال داشت ولی پس از آن‌که همه علوم ظاهری زمان خود را کامل کرد و گوهر مقصود و جوهره معرفت و عبودیت را در آن نیافت، بی‌اندازه مضطرب شده و حتی شب‌ها آرام نداشت و به‌گریه و زاری مشغول بود. چنان‌که آقای حسینعلی مؤثق السلطان (متوفی به سال ۱۳۲۱ شمسی در تهران) نقل کرده که شیخ محمّد ابراهیم سبزواری گفت: منزل من در سبزوار نزدیک مدرسه بود و شب‌ها صدای گریه ایشان را می‌شنیدم، روزی به ایشان عرض کردم: چرا این قدر گریه می‌کنید؟ جواب داد که انسان باید پیروی محمّد بن عبدالله (ص) نموده و قدم بر جای قدم او گذاشته عبادت کند یا اصلاً عبادت نکند. تا آن‌که در همان موقعی که در سبزوار بود شبی در خواب دید که بر خری سفید سوار و بر کوه بسیار بلند مستقیمی که هیچ درّه یا راهی در اطراف آن هویدا نیست، بالا می‌رود. چند قدمی که الاغ به زحمت بالا می‌رود پای او می‌لغزد و راکب و مرکوب به زمین می‌افتد و باز مجدّد شروع به بالا رفتن می‌کند و همین امر چند مرتبه تکرار شد. پس از رنج و خستگی زیاد هاتفی آواز داد: این راهی که به این سختی می‌بینی راه حکمت است.

پس از دیدن این خواب، در خلوت نزد حاج مآلهادی آمده اظهار کرد که من برای طلب خدا و حقیقت نزد شما آمده‌ام و شما مرا به همین صورت سرگرم

۱. نایغه علم و عرفان، صص ۴۰-۵۴.

نموده اید؟! مرحوم حاجی جواب داده بود: آنچه تو می خواهی نزد من نیست. پس از دلسرد شدن از تحصیل حکمت روزی با دو نفر دیگر از شاگردان حاجی - آخوند ملامحمد رضا اردکانی و آقا محمد یزدی - که آنها نیز درصدد پیدا کردن راه حق و رسیدن به مرتبی بودند مذاکره نموده و مکنون قلبی خود را اظهار و مطابق گفته باباطاهر:

بیا سوته دلان گرد هم آییم سخن واهم کریم غم وانماییم
به یکدیگر رازدل و سوز طلب خود را اظهار نمودند و از حکمت نیز که جلوه مقصود را آشکار ننموده دلسردی اظهار کردند.

ملامحمد رضا گفته بود: من تصمیم گرفتم که از شهر بیرون روم و جستجو نمایم و تا مقصود را نیابم مراجعت نکنم. آقامحمد گفته بود: من تصمیم می گیرم که از حجره بیرون نیامده و در را ببندم تا صاحبم از جانب حق به سرم آید. جناب حاج ملاسلطان محمد فرموده بود: من جستجو و تحقیق می کنم و دست از طلب بر نمی دارم تا به مقصود خود برسم و شاهد منظور را در آغوش بگیرم.

در رجوع مرقوم است: آخوند ملامحمد رضا از شهر بیرون رفته و سفر نموده خدمت آخوند ملا ولی الله همدانی^۱ رسیده و ایشان فرموده بود آنچه تو می خواهی نزد من نیست برو خدمت آقامحمد کاظم اصفهانی. از آنجا به اصفهان آمد و در نخستین دیدار ربوده و مجذوب شده و از ایشان تلقین ذکر یافته و مدت العمر مجذوب وار در حضور ایشان یارای نشستن یا سخن گفتن یا نگاه

۱. آخوند ملا ولی الله همدانی از علمای بزرگ و در مراتب عرفان و سلوک نیز پایه بلند داشته و از مریدان حضرت حسینعلی شاه اصفهانی و از مشایخ ایشان بوده ولی به واسطه غلبه حال جذب کسی را دستگیری نمی کرد و به دیگر مشایخ حواله می فرمود. در طرائق از اصول الفصول این عبارت را نقل می کند: «اکنون که سال هجری بر یک هزار و دویست و هشتاد و هفت رسیده زیاده از هشتاد سال عمر دارد» وفاتش در هزار و دویست و هشتاد و هشت هجری بوده است (نابعه علم و عرفان).

کردن نداشت.

اما آقامحمد به طوری که در رجوم است: دو ماه گوشه نشینی اختیار کرده و از اتاق بیرون نیامد تا آنکه آقای سعادت علیشاه اصفهانی که به سمت خراسان آمده بودند، برای بازدید طلاب به مدرسه تشریف آوردند و پس از آن در صحن مدرسه شروع به گردش نموده تا به در حجره آقامحمد رسیده در آنجا نشستند و شروع به سخن کرده، به این مضمون فرموده بود: کسی که خداجو باشد و از روی تحقیق و جدیت و باصدق قدم در راه نهد، خداوند بالاخره او را به مقصود رسانده و هدایت می کند که وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا؛ ولی نباید اسباب زحمت بزرگان شده و در خانه نشسته انتظار داشت که آنها به سراغ او بیایند. لیکن ظاهراً به هیچ وجه از مذاکرات آن سه نفر آگاه نبوده و نشستن در جلوی حجره او به ظاهر تصادفی بود. ولی آقامحمد که در حجره خود بود چون این کلام را شنید حالش منقلب شده، از حجره بیرون دوید و به دست و پای ایشان افتاد و ملازمت ایشان را اختیار کرد تا به فقر مشرف شد.

درباره مسافرت آقای سعادت علیشاه به مشهد، آقای امام جمعه اصطهباناتی از خود جناب حاج ملاسلطان محمد به نقل از خادم آقای سعادت علیشاه چنین نقل نمود: زمستان و مواقع سرد من فقط صبح و شام به منزل ایشان رفته و دستورات را انجام داده زود به منزل خود برمی گشتم. یک روز صبح که برف می بارید و هوا خیلی سرد بود مطابق معمول خدمتشان رسیدم. فرمود: می خواهم به تو کاری رجوع کنم؛ اگر انجام خواهی داد تا اظهار نمایم. عرض کردم: بفرماید البته اطاعت می کنم. فرمود: از طرف خدا مأمور شده ام که مسافرتی به خراسان نمایم.

۱. سوره عنکبوت، آیه ۶۹: کسانی را که در راه ما مجاهدت کنند، به راه های خاص خویش رهنمون می شویم.

عرض کردم: در این هوای سرد کسی مسافرت نمی‌کند و کدام مکاری به کرایه دادن قاطر یا کجاوه حاضر می‌شود؟ فرمود: به فلان کاروانسرا می‌روی. چون وارد کاروانسرا شدی در دست چپ حجره چندم فلان کس را صدا می‌زنی. چون از حجره بیرون آمد، از او قاطر کرایه می‌کنی. خادم گفت که من با حالت تعجب برحسب امر بدان کاروانسرا رفته و شخص مزبور را صدا زدم. او از حجره بیرون آمد. گفتم: می‌خواهم از تو برای مسافرت خراسان قاطر کرایه کنم. او اول قبول کرد ولی چون برف را دید پشیمان شد. من گفتم: به عهد خود وفا نما و برخلاف مردانگی رفتار مکن. او نیز برای اینکه از قول خود برنگردد فوری قبول کرده و من قاطر کرایه نموده و وسایل سفر ایشان را مهیا کردم و عصر با جمعی حرکت فرمود.

آن جناب در این سفر در بین راه توقف زیاد فرموده با عجله رو به خراسان می‌رفت و مطابق نقل آقای امام اتفاقاً همان روزی که ملا محمد رضا اردکانی از سبزوار برای طلب مقصود بیرون آمده، آن جناب به نزدیکی سبزوار رسیده و در عداد ملازمین وارد سبزوار شد و ایشان با جمعی از فقراء و خوانین بختیاری که از ارادت کیشان بودند در کاروانسرای مختار که در دروازه تهران بوده منزل نمود.

روز بعد حاج مآلهادی در مجلس درس به شاگردان گفته بود: درویشی عارف و شخص بزرگی از اصفهان آمده و در کاروانسرای مختار منزل دارد. شما برای دیدن ایشان بروید ولی مواظبت کنید که در نهایت ادب و تواضع بوده و حفظ احترام بنمایید. و چند نفر از طلاب از جمله جناب حاج مآلسلطان محمد برحسب دستور حاجی برای دیدن ایشان رفته بودند. اتفاقاً (به طوری که آقای امام نقل می‌فرمود) چند روز قبل موضوعی در درس حاجی مطرح شده و یکی از شاگردان اشکال کرده بود. حاجی جواب او را به روز بعد موکول نموده تا در

اطراف آن مطالعه نماید. روز بعد که جواب را تقریر کرده، دو مرتبه همان شخص اشکالی کرده و باز جواب به روز بعد موکول شده بود. روز سوم مجدداً اشکال نموده و حاجی جواب را به بعدها موکول نموده بود تا در آن باب فکر کند.

چند روزی که از این امر گذشت آقای سعادت علیشاه وارد سبزوآر شده و شاگردان برای دیدن ایشان رفتند و چند نفر از محترمین و بختیاری‌ها را دیده که بانهایت ادب و خضوع حضور ایشان ایستاده و آخوند ملامحمد رضا نیز با همان حال حضور ایشان ایستاده بود.

طلّاب با ادب نشسته و پس از چند دقیقه با هم گفته بودند: خوبست موضوعی را که حاجی نتوانست جواب دهد از ایشان پیرسیم. سپس اجازه سؤال گرفتند. ایشان فرموده بود: من سواد عربی و اطلاعات علمی ندارم. طلّاب به یکدیگر نگاه کرده لبخندی تمسخرآمیز زده و از فرمایش حاجی درباره ملاقات ایشان متعجب شده بودند.

ایشان چون لبخند طلّاب را دیدند، فرمودند: مع ذلک شما عبارت کتاب را بخوانید شاید من هم چیزی بدانم. آنان باز با لبخند تمسخرآمیز گفته بودند: بسیار خوب آقای درویش! و علت خنده‌شان این بوده که تقاضای شخص بی سواد خواندن عبارت عربی علمی را خنده آور است. سپس کتابی را که همراه داشتند باز کرده و همانجا را خوانده بودند. ایشان تبسمی نموده و فرموده بود: این مطلب بسیار آسان است؛ چطور شده که حاجی جواب نداده‌اند؟ و خود جواب کافی داده به طوری که آنان از وضع بی احترامی نسبت به ایشان خجل شده و دوباره مؤدب نشسته بودند. ولی هنگامی که خواستند حرکت کنند ایشان فرموده بود: چون بازدید واجب است و باید از شما بازدید نمایم و از طرفی هم باید زود حرکت کنم، نمی توانم از هر کدام جداگانه بازدید نمایم. خوب است یک جا را برای بازدید

همه معین کنید. آنها هم قبول نموده و موقعی برای بازدید معین شد و ایشان به مدرسه رفته و طلاب عموماً نهایت احترام نسبت به ایشان نمودند و هنگام خداحافظی قضیه آقا محمد که قبلاً گفتیم واقع شد. و در همان سفر به طوری که پیش ذکر کردیم جناب حاجی هم با ایشان ملاقات کرده بود.

جناب آقای صالح علیشاه از جدّ امجد خود جناب حاج ملاسلطان محمد نقل فرمود که هنگام ملاقات با آقای سعادت علیشاه معنی حدیث السعید سعید فی بطن امّه والشقی شقی فی بطن امّه را پرسیدم. آقای سعادت علیشاه جواب فرمود: «من که سواد صوری و اطلاعات علمی ندارم ولی گمان می‌کنم مراد فی بطن الولاية باشد». یعنی همان طور که پیغمبر (ص) فرمود: اَنَا و عَلِيٌّ ابوا هذه الامّه، مقام ولایت سمت مادری نسبت به افراد دارد و مقام نبوت سمت پدری و هر که در جهت ولایت خوشبخت و سعادت مند باشد عاقبت او هم سعید است و هر که در جنبه ولایت بدبخت باشد یعنی قبول ولایت ننموده و به کمال منظور نائل نشود شقی است. آقای حاج ملاسلطان محمد فرموده بود: من از این بیان خیلی خوشم آمد و آن را پسندیدم. ولی ایشان به واسطه قوت قوی و استعداد و حوصله تام مانند دو نفر رفیق خود مجذوب نشده لکن صفات و سیرت ایشان را پسندیده و بهتر از دیگران دانسته بود و در رجوع مرقوم است که وردی از ایشان گرفته بود و چون جواب مسائل را شنید استدعا نمود که چند روز توقف فرمایند. جواب فرمود: انشاء الله مراجعت خواهیم نمود ولی از مراجعت ایشان کسی آگاه نشده بود.

پس از حرکت آقای سعادت علیشاه از سبزوار به طرف مشهد، ایشان هم مولوی وار از فراق شمس خود بی‌طاقت شده و با آن که صورت ظاهر در سبزوار نگر ویده بود پس از دور شدن از حضور آن جناب آتش عشق و شوق در دل آن عاشق شیدا شعله‌ور شده و بالاخره با اجازه مرحوم حاجی به سوی مشهد حرکت

کرده و در آنجا سراغ گمشده خود را از هر کوی و برزن گرفته تا بالاخره به مقصود رسید و دست در دامن آن جناب زده و اظهار طلب نمود.

اتفاقاً در این موقع از طرف مادر آقای حاج ملاسلطان محمد که در فراق فرزند گریان بود کسانی را فرستاده بودند که ایشان را به گناباد ببرند. چون آقای سعادت علیشاه از قضیه آگهی یافت، فرمود: فعلاً باید به گناباد بروید و هر چه مادر گفت اطاعت کنید بعداً همدیگر را خواهیم دید.

ایشان مجبوراً به گناباد حرکت نموده ولی دل را به دیگری سپرده بود. پس در همان سال به قصد اصفهان برای زیارت جناب حاج آقا محمد کاظم سعادت علیشاه حرکت کرده ولی مقصد خود را به دیگری نگفت.

موقعی که از گناباد حرکت کرده بود جناب سعادت علیشاه در اصفهان فرموده بود: آتش شوقی از خراسان شعله ور شده و چند روز دیگر به اینجا می رسد. در همان روز موعود ایشان وارد شده و جناب سعادت علیشاه هم به ظاهر اطلاعی نداشتند ولی به محض اینکه ایشان را دیده، فرمود: آن آتش که گفتم این شخص است همه بدانید. روزی هم که در سبزوار ایشان را دیده، فرموده بود: غرض من از این سفر نبود مگر این شخص.

از خود جناب حاج ملاسلطان محمد نقل کنند که فرموده بود: «موقعی که وارد اصفهان شدم با آن که هشت فرسخ متوالیاً پیاده آمده و خیلی خسته بودم به فکر رفع خستگی نبودم و به سراغ منزل مقصود شتافتم. از هر کس سراغ خانه ایشان می گرفتم مرا ملامت می کردند و ایشان را کافر و زندیق می گفتند تا بالاخره یک نفر نشانی داده منزل را پیدا کردم. در منزل ایستادم ولی در را نزدم و با خود گفتم ایشان که از حال من آگاهند چرا من در بزنم، خودشان بیرون خواهند آمد. هنوز خیال من تمام نشده بود که ایشان از منزل بیرون آمدند و من به دست و پای

ایشان افتاده گریه آغاز نمودم.»

آن جناب فرموده بود: «آخوند گنابادی از ما چه می خواهی؟» ایشان با گریه و زاری مکنون قلب خود را تکرار نموده و آن جناب فرموده بود: «فعالاً در یکی از مدارس منزل کنید و چون ما برای اجتماع و کارهای فقرا وقت مخصوص معین کرده ایم در همان موقع بیایید و مقصود خود را بگویید». ایشان دست از دامن مطلوب رها نکرده و بیشتر گریه و زاری نمود تا آن که بالاخره دستور لازم گرفته دستگیری شد و تلقین ذکر و فکر یافت و در رشته سلوک وارد گردید.

خلافت جناب سلطان علیشاه^۱

و چون مدّتی در خدمت پیر بزرگوار به تصفیة نفس و تجلیة قلب و تحلیه به کمالات اشتغال ورزیده و مقامات و مراحل سلوک را پیمود و به مقام قرب و فنا نائل گردید، جناب سعادت علیشاه آن لطیفه را به بقاء حقّانی زنده نمود و جنابش را به دعوت خلق و تکمیل نفوس و تربیت بندگان خدا مأمور کرد و لقب "سلطان علی" به ایشان داد و سپس ایشان را به مراجعت به وطن مألوف گناباد امر فرمود.

آن جناب پس از بازگشت به گناباد، پس از چند سال به قصد عتبات عالیات سفر کرد و در مراجعت خدمت جناب سعادت علیشاه رسیده چندی به تصفیة و تجلیة اهتمام تمام ورزیده و سعه کامل به هم رسانید و در همان سفر به خلعت ارشاد و جانشینی سرافراز شد و مرحوم میرزا عبدالحسین ریایی نیز که در خدمت ایشان بود، برای معاضدت و دلالت معنوی تعیین شد و جناب سعادت علیشاه ایشان را به وطن مراجعت دادند.

۱. نقل به اختصار از نابغه علم و عرفان، صص ۶-۷۳.

جناب سعادت‌علیشاه، همان‌طور که گفته شد، پس از تعیین جناب سلطان‌علیشاه خود کمتر دستگیری نموده، حواله به گناباد می‌داد. ایشان نیز خلاف ادب دانسته و به حضور پیر راهنمایی می‌نمود. لذا جناب سعادت‌علیشاه این امر را مورث تعویق امور طالبان راه حق دیده، اراده رفع حجب کرده و فرموده بود: «بودن من موجب تأخیر امر هدایت بندگان خدا شده و بایستی من بروم» و لباس بدن را انداخته، قفس طبیعت را شکسته، به عالم قدس پرواز نمود.^۱

۱. جناب سلطان‌علیشاه پس از رحلت پیر بزرگوار، به فقرای اطراف نامه‌ای به این مضمون نگاشت: اگرچه هنوز اجل موعود نرسیده بود ولی آن حضرت به حکم بدأ به سببی رخت از این عالم درکشید....

دشت کربلا^۱

ابوالحسن بروین - پربشان زاده

یا رسول الله نظر کن محشر کبراستی
یا که دشت کربلا و ظهر عاشوراستی
نینوا نیزار گشت از نیزه و تیغ و سنان
شیر این نیزار پور شیر حق مولاستی
هست جاری یک جهان جیحون درین دشت بلا
و آبش از خون شهیدان سهی بالاستی
نخل صد شوریدگی در کربلا بنشانده اند
سلسله جنبانش آری زینب کبراستی
تیغ می بارد به گرمی همچو تیغ آفتاب
کافتاب محشر است و نیزه ای بالاستی

۱. به مناسبت عاشورای حسینی سال ۱۴۲۳ قمری سروده شد.

جلوه اندر جلوه و آئینه در آئینه است
 زین میان یک جلوه او جنت المأوستی
 کافران هم جلوه‌ها بینند از غیب و شهود
 چون به هر سو بنگری الّاستی و لاستی
 آینه شد سینه‌ها و سینه‌ها شد آینه
 روشن از نور تجلی سینه سیناستی
 گشت مندک چون که یاران تو را کوه وجود
 کی دگر یادی ز طوراستی و از موساستی
 ساقی اینجا خم خم از پیمانۀ وحدت دهد
 آری آری ساحت وحدت هلا اینجاستی
 تشنه اینجا از دم شمشیر سیراب است و بس
 موج هر شمشیر آب است و اجل سقّاستی
 شاه دین چون خلوتی با خویش سامان دیده بود
 لاجرم بی یار و یاور اندرین صحراستی
 کی بود اصغرکم از اکبر درین صحرا از آنک
 درحقیقت نیست افزونی چنانکه کاستی
 ای که احیا و اماته هر دو اندر دست تو است
 دین حق از خون تو احیاست گر احیاستی
 ای سر و سامان برانداز و سر و سامان نگار
 خود ز شمشیر کج تو راست این کجهاستی
 ای همه عشق و همه شیدایی و شوریدگی
 تا ابد هر شور و شیدایی ز تو برپاستی

چون قضا جنبان تویی و چون قدرگردان تویی
این منایا خواستی و آن بلایا خواستی
ای ظهور عشق اعلیٰ خامس آل عبا
که مقامت قاب قوسین است و او ادناستی
ای که با قهر تو جنت جان ما را دوزخ است
وی که با مهر تو دوزخ جنت علیاستی
یک شررگر ز آتش عشق تو بر جان او افتد
طور سینا جلوه گاهی ز آن شرار ماستی
آن قدر نم در جگر جانا «پریشان» تو را
نیست تا یک قطره ریزد در غم تو راستی

سنت عقلی اسلامی در ایران

دکتر سید حسین نصر

دکتر مهدی امین رضوی

ترجمه: سعید دهقان

مقدمه مترجم

کتاب سنت عقلی اسلامی در ایران^۱ مجموعه مقالاتی است به زبان انگلیسی از استاد دکتر سید حسین نصر که آقای دکتر مهدی امین رضوی آنها را جمع آوری و تدوین و ویرایش و بعضاً از فارسی به انگلیسی ترجمه کرده‌اند. این کتاب اولین بار در سال ۱۹۹۶ میلادی جزو انتشارات Curzon چاپ شد. کتاب مذکور از حیث موضوع مهم و کم‌نظیر است و لذا نگارنده بر آن شده که آن را به فارسی ترجمه کند. این کار اخیراً به پایان رسید و ترجمه این اثر مهم دکتر نصر به تأیید ایشان به زودی توسط انتشارات حقیقت منتشر خواهد شد. آنچه در این شماره عرفان ایران ذکر شده مقدمه کتاب مزبور است که آقای

1. *The Islamic Intellectual Tradition In Islam*

دکتر مهدی امین رضوی استادیار دانشگاه و از شاگردان سابق دکتر نصر آن را نوشته‌اند و برای معرفی این کتاب و بیان اجمالی از آرای مطروحه دکتر نصر در آن واجد اهمیت است.

مقالاتی که در این مجلد گردآوری شده، در مدت چندین سال توسط سید حسین نصر، درباره سنت عقلی اسلامی در ایران نوشته شده‌اند. این نوشته‌ها که در بین مجموعه‌ها و مجلات متعددی پراکنده بودند در مجلد واحدی گردآوری شده که آنها را برای خواننده عام قابل دسترس تر می‌کند. مقالاتی که در اینجا جمع‌آوری گردیده تحقیق و مطالعه عمده‌ای از فعالیت‌های فلسفی در ایران را از زمان شروعشان در اختیار ما قرار می‌دهند. علاوه بر این، به حیاتی که به تحقیق و تتبع علمی اختصاص یافته، گواهی می‌دهند و برای درک بهتری از تاریخ عقلی عمومی اسلام و سهم فیلسوفان ایرانی در آن ضروری می‌باشند.

سید حسین نصر در طول حیات علمی خود تقریباً با هر جنبه از سنت عقلانی و معنوی در ایران و سهم آن در عالم اسلامی، سروکار داشته است. نصر با مدلل ساختن ثبات و دوام فوق‌العاده موضوعات فلسفی در ایران، جهان‌بینی‌ای را ارائه می‌دهد که نقطه محوری آن جستجو برای شناخت ذات سرمدی و ازلی می‌باشد. تلاش نصر برای درک و تشخیص سهم فیلسوفان ایرانی، او را به سفری از ایران تا غرب و گذشته می‌برد. نصر پس از گذراندن آموزش مقدماتی در محیطی سنتی، به غرب آمد؛ جایی که او مطالعاتش را ابتدا در فیزیک و زمین‌شناسی و سپس در تاریخ علم و فلسفه دنبال نمود.^۱ به دنبال فارغ‌التحصیلی در مؤسسه

۱. برای اطلاع بیشتر از زندگی و آثار سید حسین نصر بنگرید به: آثار سید حسین نصر در چهلمین جشن تولدش، تالیف ویلیام چیتیک، شهر سالت لیک (Salt Lake City)، انتشارات دانشگاه یوتا، رساله موضوعی شماره ۶، ۱۹۷۷. برای شرح جدیدی از این اثر که شامل آثار نصر تا سال ۱۹۹۳ می‌باشد

تکنولوژی ماساچوست^۱ و هاروارد، اشتیاق او برای حکمت جاویدان^۲، وی را به ایران کشاند و در آنجا نزد برخی از اساتید سنتی، در ضمن تدریس در دانشگاه تهران، شروع به مطالعه فلسفه و حکمت کرد. از جمله اساتید او علامه محمد کاظم عصار، علامه سید ابوالحسن رفیعی قزوینی و سپس علامه سید محمد حسین طباطبائی بودند که نصر بیش از بیست سال در محضرش به تحصیل پرداخت. معاشرت نصر با این افراد و شمار دیگری از فیلسوفان سنتی اثری نازدودنی را بر جهت‌گیری فلسفی او نهاد. آشنایی پیشین او با آثار حکمای سنتی در غرب مانند ر. گنون،^۳ شوان^۴ و آ. کوماراسوامی^۵ به طور کم‌نظیری او را برای انجام مطالعات

→

نگاه کنید به: آثار سید حسین نصر در شصتمین جشن تولدش، تألیف زیلان موریس و مهدی امین رضوی، کوالامپور، آکادمی علوم مالزی، ۱۹۹۴.

1. Massachusetts Institute of Technology.

2. Sophia Perennis.

۳. رنه گنون (۱۸۸۶-۱۹۵۱)، (René Guénon): در جوانی به تحصیل ریاضیات پرداخت و در ضمن آن به مطالعه مسائل فلسفی و دینی و تعمق در آنها راغب شد و چون گمشده خود یعنی حقیقت را در مکاتب و شرایع غربی زمان خود نیافت به شرق و معنویت آن روی آورد و به مطالعه اسلام و عرفان پرداخت. گنون در سیر معنوی خود رفته رفته به اسلام گروید و سرانجام در سال ۱۹۱۲ به این دین مبین مشرف شد. آثار او عبارتند از: مقدمه‌ای بر مطالعه آموزه‌های هندو، انسان و ضرورت او مطابق با ودانتا که شاید بزرگترین کتاب وی باشد، غرب و شرق، سیطره کیمت و علائم آخرالزمان، بحران دنیای متجدد رمزهای بنیادین و زبان جهانی دانش مقدس. — (م).

۴. فریتیوف شوان (۱۹۰۷-۱۹۹۸)، (Frithjof Schuon): وی از خانواده‌ای آلمانی نژاد پا به عرصه وجود گذاشت. از اوان جوانی به عرفان و حکمت و نیز هنر دینی علاقه‌مند بود. در سرزمین‌های اسلامی به سیر و سفر پرداخت. کتب شوان اکثراً درباره ادیان مختلف و بیان تعالیم آنان است. آثار او تقریباً به تمامی زبان‌های اروپایی ترجمه شده است. برخی از این آثار عبارتند از: وحدت متعالی ادیان، مقامات حکمت، طریق معرفت، ساحت‌های معنوی و واقعیت‌های بشری، نظری به جهان‌های قدیم و کتاب معروف او درباره اسلام که بهترین اثر جهت معرفتی حقایق اسلام به زبان‌های اروپایی است: فهم اسلام — (م).

۵. آناندا کنتیش کوماراسوامی (۱۸۷۷-۱۹۴۷)، (Ananda Kentish Coomaraswamy): مورخ

←

تطبیقی در مابعدالطبیعه واجد این صلاحیت کرده بود.

در بازگشت به ایران در سال ۱۹۵۸، نصر خود را در محیط عقلانی‌ای یافت که دامنه‌ای را از برخی از فقها که فلسفه را بعنوان کفر می‌شناختند تا متجددانی که قدرت فلسفه سنتی را رو به زوال قلمداد کرده و مدافع فلسفه غربی، به ویژه آرای مارکس، سارتر و هایدگر بودند، در برمی‌گرفت. نصر نه از طریق درگیر شدن در گفتگوی مستقیم با مروّجین فلسفه غربی بلکه با نشان دادن غنای این سنت در فلسفه اسلامی و تنظیم دوباره تعالیم فلسفی سنتی در زبانی که انسان عصر جدید بتواند آنرا درک کند، پاسخی برای چنین چالش‌هایی فراهم ساخت. برای نصر «فلسفه‌ای که وحی و شهود عقلانی را نادیده می‌گیرد و بنابراین خود را از دو منبع معرفت متعالی جدا می‌سازد، نمی‌تواند امیدوار باشد که چیزی جز تأثیر ویرانگر

→

هنر بی‌همتای این قرن، که در خانواده‌ای مرکب از پدری هندی و مادری انگلیسی به دنیا آمد و عمر او بین تمدن‌های شرق و غرب که هر دو را به ارث برده بود، طی شد. در ابتدا علم زمین‌شناسی را دنبال کرد لکن بعدها پس از تکمیل تحصیلات خود در انگلستان و آلمان شیفته تمدن هندو شد و زندگی خود را وقف حفظ میراث دینی و هنری شرق کرد. کوماراسوامی به بیش از ۱۲ زبان آشنایی داشت و در تفسیر و تأویل هنر دینی و تمثیلی شرق و غرب و آشنا ساختن مردمان غرب با هنر اصیل شرق پیشقدم و مجاهد بود. بسیای از مورخان بعدی چه در رشته هنرمندی و چه چینی و اسلامی و حتی غربی شاگردان این استاد بی‌همتا بوده‌اند. آثار او در زمینه هنر سنتی و دینی عبارتند از:

A. *The Transformation of Nature in Art* (Cambridge, 1934).

B. *Why Exhibit Works of Art* (London, 1947).

C. *Figures of Speech or Figures of Thought* (London, 1946).

آثار دیگری نیز در زمینه زمین‌شناسی و فرهنگ عامیانه و غیره دارد. کوماراسوامی را مشرق زمین و مخصوصاً هند، مفسری یافته که توانسته است برای اولین بار نقاب از چهره معنویت هنر شرقی بردارد و معنای واقعی هنر سنتی و دینی را پس از چند قرن فراموشی، بار دیگر جلوه گر سازد. (م.)

و متلاشی‌کننده در جامعه اسلامی داشته باشد»^۱

نصر فلسفه را نه به عنوان یک فعالیت صرف عقلانی بلکه بعنوان جستجویی برای خداوند لایزال^۲ می‌نگرد که از اشتیاق درون هر انسان برای یافتن مسکن اصلی‌اش ناشی می‌شود. بنابراین فلسفه‌پردازی نزد نصر، فرآیند متذکر ساختن خود از حقیقت فراموش شده می‌باشد و وظیفه فلسفه فراهم‌سازی، یادآوری و آشنا نمودن دوباره ما با حقیقت نفوس خود است. دکتر نصر با تعریف فلسفه به عنوان فعالیتی مقدّس که به شناخت "جاویدان خرد"^۳ مربوط است، به ما می‌گوید که هدف فلسفه کشف حقیقتی است که به نظر او خدا می‌باشد. بنابراین فلسفه به تلاشی برای جستجوی حکمت الهی یا آنچه که نصر آن را حکمت الهی^۴ می‌نامد، تبدیل می‌شود یعنی فعالیت حقیقی عقل کلی^۵ و نه حرف تلاش عقلی جزئی^۶ با ماهیت استدلالی.

از آنجایی که نصر فلسفه را ابزاری می‌بیند که انسان با آن می‌تواند خدا را به یاد آورد، انجام نوعی از فلسفه‌پردازی را پیشنهاد می‌کند که به معنای دقیق کلمه می‌تواند "انسان‌شناسی فلسفی"^۷ نامیده شود. نصر می‌گوید که تحقیق فلسفی نباید تنها محدود به جنبه‌های استدلالی آن شود بلکه باید تحقیق و بررسی ظهورات

1. S.H.Nasr, "The Teaching of Philosophy" in *Philosophy, Literature and Fine Arts*, London, Hodder and Stoughton, 1982, p.5.

2. Eternal

3. Philosophical Perennis.

۴. theosophy: استفاده نصر از این واژه باید در معنای ریشه‌اش درک شود یعنی «حکمت الهی»؛ این واژه به جریانی که در انگلیس و آمریکا پیدا شده و معروف به «جامعه تئوسوفی» می‌باشد، مربوط نیست.

5. Intellect

6. Rational

7. Philosophical anthropology

امر مقدس^۱ را شامل گردد. بنابراین هستی بشری اساساً خود معطوف به نوعی سفری روحانی است و انسان باید به نوعی تأویل^۲ معنوی پردازد که از طریق آن عمل تذکر^۳ و یادآوری خدا صورت می‌گیرد. در پرتو این نظریه، نصر به تفسیر بسیاری از اشکال حیات و تفکر اسلامی، خواه هنر باشد یا معماری، خواه موسیقی باشد یا فلسفه، می‌پردازد، اگر از تصوف نامی نبریم که او آن را قلب و روح اسلام می‌داند.

نصر معتقد به تفسیر خاصی از فلسفه است که به نظر او چیزی غیر از "حکمت" نمی‌باشد. او می‌گوید که تلفیق عقل، شهود عقلانی^۴ و زیستن بر اساس "حیات فلسفی" که جنبه عملی حکمت را در بطن سنت دربر می‌گیرد، می‌تواند منجر به نیل به حقیقت غایی^۵ شود. حکمت نزد نصر آن سنت فلسفی است که با تعالیم ادریس نبی آغاز شد که نزد مؤلفان قدیمی مسلمان با هرمس یکی شناخته می‌شود و این سنت در تمدن‌های مختلف به‌ویژه تمدن ایرانیان، مصریان و یونانیان به نسل‌های بعدی انتقال یافت. این سنت در ایران، با تعالیم سهروردی و مکتب اشراقش بعدها در حکمت متعالیه ملاًصدرا به اوج خود رسید. این نوع حکمت به‌عنوان حکمت حقیقی مبتنی بر شهود عقلانی است تا معرفتی که تنها با فلسفه عقلگرایانه به دست می‌آید. نصر این سنت را حکمت جاویدان می‌نامد و معتقد است که این حکمت توسط حکمایی که "حقیقت الهی" را تجربه کرده بودند، زنده نگه داشته شده است. مطابق مکتب اشراق سهروردی، تلفیق فلسفه

-
1. The Sacred
 2. Hermeneutic
 3. Remembrance
 4. Intellectual intuition
 5. Ultimate Reality

عقلگرایانه و شهود عقلانی^۱ که از تزکیه درونی و اعمال زاهدانه ناشی می شود، منجر به معرفت واقعیت غایی می گردد.

در نظر نصر، همانند سهرودی، فلسفه عقلگرایانه مسأله‌ای ضروری است مشروط بر اینکه با تزکیه درونی و باطنی و شهود عقلانی همراه شود. لازم به یادآوری است که حکایات رمزی سهروردی برای اولین بار توسط نصر گردآوری و معرفی شدند. بنابراین برای نصر سنت عقلانی ایرانی، به ویژه آن‌گونه که در دوره اسلامی به بار نشست، نمونه روشنی از جاویدان خرد می باشد که منجر به یکی از پربارترین و غنی ترین سنن فلسفی گردید. این سنت فلسفی که امروز زنده است و در ایران و نیز در هند و پاکستان و شبه قاره حیات دارد، گواه زنده‌ای است که یک سنت فلسفی معتبر و اصیل، مافوق [تمامی] علائق فلسفی مقتید به زمان که باگذشت زمان تغییر می کنند، قرار می گیرد.

دست سرنوشت، نصر، مدافع و حامی سنتی فلسفی ایران، را به غرب کشاند. مخاطبان او یعنی هم مسلمانانی که در دنیای جدید زندگی می کنند و هم انسان دنیای جدید جامعه غیر دینی بعد از رنسانس با نگاه سرد و بی روحش به "قرون وسطی"، بافت مطالعات و تحقیقات علمی نصر را تا حدودی تعیین کرده اند. بر خلاف فیلسوفان دانشگاهی که به مباحث مشخصی علاقمند هستند، هسته اصلی مطالعات نصر اولاً معرفتی جهان بینی (Weltanschauung) عالم سنتی^۲ دوره قبل از رنسانس عموماً و اسلام خصوصاً و ثانیاً فراهم کردن پاسخی اسلامی به تحدیدات و چالش های جهان جدید است. آثار او در این موضوع، متعدّد و پر مغز و عمیق

۱. در زبان لاتین "Ratio" عقل جزئی استدلالی است در حالی که Intellectus عقل کلی شهودی است. عدم تمییز بین دو معنای عقل موجب انحراف بسیاری در فهم آراء استاد نصر خواهد بود. (م.)

می‌باشند.

اولاً و قبل از هر چیز، دکتر نصر متعاطی مابعدالطبیعه^۱ و وجودشناس^۲ است. او مقدمتاً به مسأله وجود^۳ علاقه‌مند است و تحلیل او از تمامی جنبه‌های دیگر اسلام، در پرتو فهم و درکش از واقعیت وجود به وقوع می‌پیوندد. او فیلسوف به معنای عقلگرایانه کلمه نیست و آثار شرقی فلسفی او، گرچه از طبقه‌بندی سنتی پیروی نمی‌کنند (یعنی مابعدالطبیعه، منطق، معرفت‌شناسی و غیره) اما شامل ساختاری کلی هستند. بلکه بیش از هر چیز، او به بنیاد وجود شناسانه‌ای توجه می‌کند که اسلام بر اساس آن مبتنی است. او موضوع رساله خود را هر چه که باشد، همیشه با بحث از مبانی وجودی شروع می‌کند، زیرا او به خوبی می‌داند که هر تفکری ریشه در وجودشناسی^۴ خاصی دارد. تفسیر او از "وجودشناسی مقدس" بر اساس اثر مورد بحث، اغلب شاعرانه است. دکتر نصر از تعالیم اساتید بزرگ فلسفه اسلامی از ابن سینا، سهرودی و ملاصدرا تا سبزواری استفاده می‌کند تا دقیقاً ثابت کند که چگونه نظریه اسلامی "وجود" شامل هر جنبه‌ای از حیات و تفکر اسلامی است. به نظر نصر، وجود غایی یعنی خدا، دارای ماهیت همه جانبه و جامع است، خواه موضوع تحلیل یک فیلسوف هنر باشد یا علم، نهایتاً فیلسوف درباره "او" صحبت می‌کند.

من در گفتگوهای متعددمان از نصر سوال کرده‌ام که چرا به آن نوع فلسفه عقلگرایانه‌ای که برخی از اساتیدش به آن پرداخته‌اند، وارد نمی‌شود؟ او به این سؤال این‌گونه پاسخ داد: «قصدم معرفتی مابعدالطبیعه سنتی فلسفه اسلامی به

-
1. Metaphysician
 2. Ontologist
 3. Being
 4. Ontology

دنیای جدید است. امیدوارم، نسل جدید محققین کار ارائه آثاری را که از لحاظ تحلیلی گرایش شرقی دارند ادامه دهند که در این حوزه بسیار مورد نیاز است.»
 علی‌رغم جواب نصر من معتقدم که برای عدم علاقه او در اتخاذ رویکردی عقلگرایانه به مسائل بنیادین فلسفه، دلیل عمیقتری وجود دارد. نصر معتقد نیست که مسائل وجودی نهایتاً بتوانند تنها از طریق عقل جزئی حل شوند بلکه، پاسخ به آنها در تلفیق تفکر، تعقل و شهود عقلانی قرار می‌گیرد. در حقیقت روش فلسفه پردازی نصر، کلیدی برای درک پاسخهای او به مسائل پایدار و همیشگی فلسفه است. در این خصوص، نصر به ما می‌گوید که استمرار تفکر فلسفی اسلامی، نشانه حقیقت جاودانه‌ای است که او و نیز اسلاف او را قادر ساخته است که همان منبع وحی را تجربه کرده و شرح دهند.

اما راجع به آموزش و تعلیم فلسفه در کشورهای مسلمان، دکتر نصر راه محتاطانه‌ای را اتخاذ می‌کند، با تأکید بر ضرورت آگاهی از اینکه چگونه فلسفه اسلامی باید قبل از اینکه دیگر مکاتب تفکر فلسفی معرفی شوند، مطالعه شود. دکتر نصر می‌گوید: «در تعلیم فلسفه، فلسفه اسلامی باید محور اصلی باشد و دیگر مکاتب فلسفه باید در ارتباط با آن آموزش داده شوند.»^۱ او نه تنها از تعالیم فیلسوفان مسیحی و یهودی دورهٔ میانه مانند سنت بوناونتور، دنس اسکوتوس و ابن میمون دفاع می‌کند بلکه هم‌چنین از ادامه این گرایش‌ها آن‌گونه که در آثار شخصیت‌هایی مانند اتین ژیلسون، ح.آ. ولفسون و د.هارتمن منعکس شده نیز حمایت می‌کند.

نصر درباره دفاع از آموزش و تعلیم فلسفه جدید غربی اشتیاق کمتری نشان می‌دهد چرا که ویژگی غیر دینی و غالباً ملحدانهٔ تفکر عقلانی غربی با روح حیات

۱. همانجا، ص ۱۰.

و تفکر اسلامی که توجه اصلی‌اش نیل به حقیقت است، در تناقص می‌باشد. نصر درباره موضوع فلسفه تطبیقی می‌گوید که معرفتی که مبتنی بر تداوم و استمرار است، نمی‌تواند با سنت فلسفی‌ای که هرچند دهه یکبار تغییر الگو می‌دهد، وارد گفتگو شود. نتیجه چنین مواجهه‌ای، اگر اتفاق افتد، چیزی جز مقایسه سطحی و کم عمق نمی‌باشد که به محض اینکه کانون فلسفه غربی تغییر یابد، خشک و پژمرده خواهد شد.

مقالاتی که در اینجا جمع آوری شده‌اند، بخش کوچکی از تحقیقات علمی پربار و فوق‌العاده‌ی وی را در مدت چهاردهه نشان می‌دهند. این مقالات به حیاتی گواهی می‌دهند که به تحلیل و تفسیر حیات و تفکر اسلامی عموماً و میراث عقلانی ایرانی خصوصاً اختصاص یافته است. این مجلد، آثار متعدّد دیگر نصر را که هم به فارسی و هم به دیگر زبان‌های اروپایی درباره فلسفه اسلامی و مروجین آن در ایران می‌باشد، تکمیل می‌کند.

جایی که لازم بوده، مقالاتی را که ابتدائاً توسط سید حسین نصر برای کمک به تقویت انسجام و جامعیت این مجلد در ارتباط با جوانب متعدّد سنت عقلانی اسلامی در ایران، به فارسی نوشته شده است ترجمه کرده‌ام.

اولین بخش اثر حاضر، به بررسی فلسفه در ایران به عنوان سنت زنده‌ای که شروعش می‌تواند به ایران قبل از اسلام بازگردانده شود، اختصاص دارد. جهان‌شناسی ایران قبل از اسلام و ایران دوره اسلامی و نیز تحولات تاریخی روش‌های عقلانی تفکر در اینجا نشان داده می‌شوند. نهایتاً فعالیت‌های فلسفی در ایران جدید و جایگاه تصوف که با آن ایرانیان سر و سر طولانی داشته‌اند، بررسی می‌شود.

در بخش دوم، مؤسّسین فلسفه اسلامی در ایران و سهم آنها در پیشبرد فرهنگ ایرانی مورد بحث قرار می‌گیرد. جایگاه و آرای شخصیت‌هایی چون فارابی، ابن سینا و بیرونی و نیز نقش آنها در شکل‌گیری بافت تفکر عقلانی برای هزار سال بعد، نشان داده شده‌است.

بخش سوم تماماً به سهروردی، استاد و مؤسس مکتب اشراق در قرن ششم هجری (۱۲ م.)، اختصاص دارد که طبق نظر دکتر نصر نشانگر نقطه عطفی در تاریخ فلسفه در ایران بود. در اینجا نشان داده می‌شود که چگونه سهروردی با آشتی دادن فلسفه‌های افلاطون و ارسطو و نیز فلسفه‌های فیثاغوریان، هرمسی، نوافلاطونی و حکمت ایران باستان در ظرف مفهوم عرفان اسلامی، جهت‌گیری و پختگی تازه‌ای به فلسفه در ایران بخشید، فلسفه‌ای که اوج آنرا می‌توان در آثار مآصدرا و مکتب اصفهان مشاهده کرد.

یکی از مساهمه‌های عمده سید حسین نصر در تجدید علائق فلسفی در ایران، معرفی آثار سهروردی و به‌ویژه آثار فارسی او می‌باشد که برخی از افراد نسل جوانتر فیلسوفان را تحت تاثیر قرار داده است. همچنین ایرانیان متجدد در آثار سهروردی به راه حل آنچه که آنان اختلاف و جدایی میان اسلام و فرهنگ و دین ایران باستان که همان عظمت و شکوه امپراتوری ایران می‌دانستند، دست یافتند.

بخش چهارم به شخصیت‌های معینی اختصاص دارد که می‌توانند به‌عنوان متفکرین مستقل طبقه‌بندی شوند، و برخی از آنها مانند قطب‌الدین شیرازی، رشیدالدین فضل‌الله و ختّام دانشمند و فیلسوف نیز بودند. آنها هم‌چنین پلی بین عصر سهروردی و دوره پربار فلسفی سلسله صفوی از قرن ۹ هجری (۱۵ م.) تا قرن ۱۱ هجری (۱۷ م.) هستند.

بخش پنجم اثر حاضر با عصر طلایی فعالیت‌های فلسفی ایرانی سروکار دارد که مدت دویست سال ادامه داشته است. مقالاتی که در این بخش گردآوری شده‌اند، از پربرترین جنبش فلسفی در ایران که به «مکتب اصفهان» معروف شد، نوعی بررسی فلسفی و تاریخی ارائه می‌دهند. دکتر نصر با دقت فراوان، ما را با تصویر این دوره بی‌نظیر فلسفی که با میرداماد شروع شد و در آثار بزرگترین حکیم الهی ایران یعنی ملاصدرا به بارنشست، آشنا می‌سازد. حکمت متعالیه ملاصدرا بار دیگر توسط حکمای عصر قاجار به ویژه ملاهادی سبزواری، تجدید حیات یافت و منبع الهام فیلسوفان اسلامی در دوره جدید گردید.

فلسفه اسلامی در ایران جدید، موضوع بخش پایانی اثر حاضر است. در این بخش نظریات دکتر نصر درباره فعالیت‌های فلسفی طی دهه ۵۰ و ۶۰ در ایران، و تاثیر متقابل فلسفه اسلامی سنتی با برخی جنبه‌های تفکر عقلانی ایرانی در دنیای جدید، ارائه شده‌اند.

به دنبال بررسی دقیق و مفصل دکتر نصر از تاریخ و سیر فلسفه در ایران، این اثر با ضمیمه‌ای درباره آنچه در نظر نصر جوهر و ذات فلسفه در ایران می‌باشد یعنی حکمت جاویدان،^۱ به پایان می‌رسد.

نصر به ما می‌گوید که اشتیاق و آروزی انسان برای خرد جاویدان، آن اشتیاق وجودی است که همان‌گونه که جلال‌الدین رومی می‌گوید انسان را به "نایی که نوا از ما ز تو است"^۲ و "چنگی که تو زخمه می‌زنی"^۳ تبدیل می‌کند.

1. Eternal Sophia.

۲. ما چو نائیم و نوا در ما زتوست (مثنوی معنوی، به اهتمام دکتر توفیق سبحانی، انتشارات روزنه، ۱۳۷۸، دفتر اول، بیت ۶۰۳).

۳. ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی (همان، دفتر اول، بیت ۶۰۲).