

عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۷

گردآوری و تدوین

دکتر سیلمصطفی آزمایش

آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ -
عرفان ایران مجموعه مقالات (۷) / گردآوری و تدوین مصطفی آزمایش. -
تهران: حقیقت، ۱۳۷۹.
۱۳۱ ص.

ISBN 964-7040-09-1 : ۹۰۰۰ ریال

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

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

الف. عنوان.

۲۹۷/۸۳

BP۲۸۶ / آ ۴۶ ع ۴۶

۱۸۵۷۷ - ۷۹ م

کتابخانه ملی ایران

عرفان ایران : مجموعه مقالات (۷)

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش

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

تلفن مرکز پخش: ۵۶۳۳۱۵۱

چاپ اول: زمستان ۱۳۷۹

تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۹۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۷۰۴۰-۰۹-۱

ISBN: 964 - 7040 - 09 - 1

ای.ای.ان: ۹۷۸۹۶۴۷۰۴۰۰۹۹

EAN: 9789647040099

فصلنامه عرفان ایران / دوره جدید / شماره هفتم / پاییز ۱۳۷۹

شماره ثبت: ISBN 2-913833-00-5

محل انتشار: پاریس

انتشارات: نور

مدیر مسئول: دکتر سید مصطفی آزمایش

زیر نظر هیأت تحریریه

فصلنامه عرفان ایران از انتشارات انجمن «عرفان ایران» وابسته به بنیاد معرفتی «جوهره» می‌باشد. این بنیاد غیرانتفاعی و فرهنگی براساس قانون تأسیس، و مطابق مقررات حقوقی در کشور فرانسه به ثبت رسیده است. فصلنامه عرفان ایران امیدوار است تا با برخورداری از معاضدت صاحب‌نظران در عرفان، فلسفه، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، ادبیات، هنر،... بتواند معرفتی آکنده از ارزش‌های معنوی را در میان فارسی‌زبانان پراکنده در چهارگوشه جهان بسط و توسعه دهد. فصلنامه عرفان ایران در ویراستاری مقالات دریافتی مجاز است. مقالات ارسالی به فصلنامه به صاحبان آنها مسترد نمی‌شود.

Ed. NOUR

B. P. 290 75265 Paris

Cedex 06 - France

نشانی انتشارات:

Fax: 33 01 42 84 33 91

E.mail : soufi 95 @ club-internetfr

مشخصات کامل بانک و شماره حساب بانکی به قرار زیر است:

Quintessence Soufi

BICS Banque Populaire/

Agence BICS Paris Sèvres - Duroc

SWIFT Code: CCBP FR PP MTG

Code Banque

10207

Code Guichet

00085

No compte

04085005386

Clé/rib

88

فهرست مندرجات

مقالات.....		
۵	دکتر سید مصطفی آزمایش	— سر مقاله: فناپیمایی
۱۱	دکتر حاج نورعلی تابنده	— تشیع و تصوف و عرفان
۲۴	دکتر سید حسین نصر	— تشیع و تصوف
	ترجمه دکتر غلامرضا اعوانی	
۴۴	دکتر سید مصطفی آزمایش	— اعتقادات مذهبی مولانا (بحثی در تشیع یا تسنن مولوی)
۵۷	دکتر ح.ا. تنهائی	— نظریه شیخ سید حیدر آملی در منزلت تصوف و صوفی
۷۸	دکتر شهرام پازوکی	— جامع الاسرار: جامع تصوف و تشیع
تصحیح متون.....		
۱۰۴	محمود رضا اسفندیار	— رساله‌ای از مظفر علیشاه کرمانی
معرفی و فصلی از کتاب.....		
۱۲۱	ش. پ.	— بشارة المؤمنین: جناب سلطان علیشاه

فناپیمایی

دکتر سید مصطفی آزمایش

راه فانی گشته راهی دیگرست زآنکه هشیاری گناهی دیگرست^۱

شماره هفتم عرفان ایران که اکنون در دست شماست مشتمل بر مطالب گوناگون است که به تشیع و تصوف، و ارتباط تنگاتنگ میان این دو اختصاص دارد. ارتباط تشیع با تصوف ارتباطی ذاتی است که مسیر تاریخ اسلام هم آن را ثابت کرده است. البته به شرط آنکه تشیع را به معنای اولیه و اصلی اش و تصوف را نیز به معنای حقیقی آن موردنظر داشته باشیم.

پرداختن به عناصر اصلی و ستون‌های محوری ساختمان فرهنگ ایران اسلامی که تشیع و تصوف باشند، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است که غفلت از آن راه را برای ظهور و استیلای طریقه‌های شبه عرفانی هموار می‌سازد. خاصه آن که در این روزگار در موضوع علم به روح و بحث در عالم معنی و تهذیب نفس روزی

۱. مثنوی معنوی، به کوشش توفیق سبحانی، دفتر اول، بیت ۲۲۱۰.

را شاهد نیستیم که اینجا و آنجا مکتبی خلق نگردد و جهان بینی جدیدی آفریده نشود.

امروزه شاهد آنیم که مکتب‌های نوین آماج خود را توضیح عقلانی و "علمی" (Scientifique) عوالم فراحسی قرار داده، و می‌کوشند تا با تمسک به اکتشافات تکنولوژیک و پیشرفت‌های علوم جدید برای تحکیم نظریات خود دلایل "خردپسندی" بیابند، غافل از آن‌که هرگز نمی‌توان با ادراکات حسی جسمانی و یا نیروی عقل و تخیل و توهم به عرصه عوالم معنی و فراحسی راه برد یا فضای پاک آنجا را با استفاده از تأثیر موادمخدر یا محرک پیمود.

زان سوی حس، عالم توحید دان گر یکی خواهی، بدان جانب بران^۱
خطای محض است که توجیه غیب را به عقل و حس وانهم.

مرغ بر بالا و زیر آن سایه‌اش	می‌دود بر خاک پَران مرغ و ش
ابلهی صیاد آن سایه شود	می‌دود چندانکه بی‌مایه شود
بی‌خبرکان عکس آن مرغِ هواست	بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست
تیر اندازد به سوی سایه او	ترکش خالی شود از جست و جو
ترکش عمرش تهی شد، عمر رفت	از دویدن در شکار سایه تفت ^۲

اگر پرداختن به عوالم فراحسی مبنای کار قرار گیرد به قلمرویی پا نهاده‌ایم که اخبار از آن خاص انبیاء و اوصیاء و اولیاء الهی است که از راه وحی ما انسان‌های محصور در این فضای محدود حس و عقل را انباء و تنبیه می‌نمایند.

ای خنک آن مردکز خود رسته شد در وجود زنده‌ای پیوسته شد^۳

۱. همان، دفتر اول، بیت ۳۱۱۲.

۲. همان، دفتر اول، ابیات ۴-۴۲۰.

۳. همان، دفتر اول، بیت ۱۵۴۴.

تن قفس شکست، تن شد خارِ جان در فریب داخلان و خارِ جان^۱
روح‌هایی کز قفس‌ها رسته‌اند انبیای رهبر شایسته‌اند
از برون آوازشان آید ز دین که ره رستن تو را این است این
ما بدین رستیم زین ننگین قفس جز که این ره نیست چاره این قفس
خویش را رنجور سازی زاو زاو تا تو را بیرون کنند از اشتها^۲

جهان فراحسی، جهانی است که آغازش پایان فعالیت حس و عقل است و بس. تا زمانی که قوای حسی و عقلی در کار و بیدارند راه ادراک جهان فراحسی بسته و مسدود است. دروازه آن جهان را با بستن حس و عقل باید گشود و این امر جز از سه طریق دست نمی‌دهد که عبارتند از: مرگ، خواب، مراقبه.

مرگ و خواب امور اضطراری و غیرقابل مهارند، اما مراقبه را می‌توان آموخت و از طریق آن دروازه غیب را بر چشم دل گشود. البته اسرار فنون مراقبه از زمره دروس مدرسی و علوم کسبی و داخل در قلمروی معلومات "خردگرایان" نیست. کسانی مثل برهمنان و شمنان و مرتاضان هندو و مشغولان به داستان‌های سرخپوستان نیز از دست‌یازی به گنج این رازها محروم و مهجورند. حصول به مقامات مراقبه عمیق در گرو مهار نیروی خیال از طریق پرداختن به قلب با سلاح ذکر و فکر و تخلیه و تجلیه و تسلیم تصرّفات معنوی و روحانی مربیان الهی یعنی انبیاء و اوصیاء و اولیاء شدن است که طریق تصفیه باطن و طریقت تصوّف و عرفان حقیقی اسلامی نام دارد.

روی در دیوار کن، تنها نشین وز وجود خویش هم خلوت گزین^۳

۱. همان، دفتر اول، بیت ۱۸۵۸.

۲. همان، دفتر اول، ابیات ۴-۱۵۵۱.

۳. همان، دفتر اول، بیت ۶۴۹.

پنبه و سواس بیرون کن ز گوش تا به گوشت آید از گردون خروش^۱
 پس محلّ وحی گردد گوش جان وحی چه بود گفتنی از حس نهان
 گوش جان و چشم جان جز این حس است گوش عقل و گوش ظن زین مفلس است^۲

الحاصل با طرح مباحث عقلی و علمی مبتنی بر حواس ظاهر نمی توان به عوالم فراحسی راه برد: یا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا إِلَّا بِسُلْطَانٍ.^۳ درهای آسمان بر اصحاب عقل و حس که پیرامون رایت انانیت بر مرکب منیت سوارند بسته و مسدود است: لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ.^۴ برای عبور به آن عوالم باید خود را گذاشت و گذشت. اما برای نیل به این مهم دو راه بیشتر در برابر نیست:

الف - اگر اهل سلوکیم فنون مراقبه را از مربیان الهی که رشته اجازه شان مضبوطاً به پیغمبر و امامان معصوم می رسد فراگیریم تا به چاهسار انحراف و گمراهی فرو نغلطیم؛

ب - اگر اهل سلوک نیستیم به کلام آن کسان گوش فرا دهیم که به حق و از جانب حق اخبار از غیب نموده اند و اینان جز انبیاء و اوصیاء و اولیاء الهی نیستند. حال اگر میان نظریه های ابراز شده توسط مکاتب مختلف و نص صریح کتاب های آسمانی که وحی الهی و کلام پیغمبران است، به ویژه اگر میان آرای این مکاتب و آیات قرآن مجید، اختلاف و عدم تجانسی مشاهده شد، باید راه حق را از باطل و طریق رشد را از غیّ باز شناخته و از صراط مستقیم روی برتنباییم.

۱. همان، دفتر دوم، بیت ۱۹۴۵.

۲. همان، دفتر اول، ابیات ۸-۱۴۶۷.

۳. سوره رحمن، آیه ۳۳: ای گروه جنیان و آدمیان، اگر می توانید که از کناره های آسمان ها و زمین بیرون روید، بیرون روید. ولی بیرون نتوانید رفت مگر با داشتن قدرتی.

۴. سوره اعراف، آیه ۴۰: درهای آسمانی بر رویشان گشوده نخواهد شد.

چون بسی ابلیس آدم روی هست دست را مسپار جز در دست پیر
 پیر عقلمت کودکی خو کرده است عقل کامل را قرین گن با خرد
 چون که دست خود به دست او نهی دست تو از اهل آن بیعت شود
 چون بدادی دست خود در دست پیر کونبی وقت خویشست ای مرید
 در خدیبه شدی حاضر بدین و آن صحابه بیعتی را هم قرین^۲
 غالب هنود و اصحاب ریاضات غیرمجاز قائل به دور و کور و تناسخ شده‌اند.
 اما این قبیل اعتقادات کهن نزد پیروان وحی و بزرگان دین و عرفان الهی مردود و
 مطرود و مهجور و غیرقابل اعتنا بوده و می‌باشد.

ای که اندر چشمه شورست جات تو چه دانی شط و جیحون و فرات
 ای تو نارسته ازین فانی رباط تو چه دانی محو و سُکر و انبساط
 و ربدانی نقلت از آب و جد است پیش تو این نام‌ها چون ابجدست
 ابجد و هوز چه فاش است و پدید بر همه طفلان و معنی بس بعید^۳
 رشد برخی مکاتب تناسخ‌گرا در این برهه از زمان - حتی در لباس تصوف
 اسلامی - یکی از نتایج ناشناخته ماندن تعالیم حقیقی قرآن مجید و آموزش‌های
 انبیاء و اوصیاء آنهاست. در چنین شرایطی باید کوشید و هرچه بیشتر با زبانی قابل
 فهم برای عموم علاقمندان به تشریح مبانی اساسی اسلام، تشیع و تصوف همت

۱. همان، دفتر اول، بیت ۳۱۷.

۲. همان، دفتر پنجم، ابیات ۴۲-۷۳۶.

۳. همان، دفتر اول، ابیات ۴۰-۲۷۳۷.

گماشت و حقیقت راه خدا را بیان نمود؛ و حتی المقدور مانع از در غلطیدن خلقی
علاقمند به چاهسار گمراهی گردید.

هرکه او بی مرشدی در راه شد
سالهاگر ظن دَوَد با پای خویش
چون که جزو دوزخست این نفس ما
این قدم، حق را بود کو را کُشد
تبیغ در زَرادْخانهٔ اولیاست
خلق اطفالند جز مست خدا
گر تو سنگ صخره و مرمر شوی
مهر پاکان در میان جان نشان
دست زن در ذیل صاحب دولتی
پیر را بگزین که بی پیر این سفر
چون بگیری سخت، آن توفیق هوست
مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ رَاسْتِ دَانِ
دستگیرنده ویست و بردبار

او ز غولان گمره و در چاه شد^۱
نگذرد ز اشکافِ بینی های خویش^۲
طبع کُل دارد همیشه جزوها
غیر حق خود که کمان او کُشد^۳
دیدن ایشان شما را کیمیاست^۴
نیست بالغ جز رهیده از هوا^۵
چون به صاحب دل رسی گوهر شوی
دل مده الّا به مهر دلخوشان^۶
تا ز افضالش بیابی رفعتی^۷
هست بس پرآفت و خوف و خطر^۸
در تو هر قوت که آید جذب اوست
هرچه کارد جان بود از جانِ جان
دم به دم آن دم از او او میدار^۹

۱. همان، کلاله خاور، ص ۵۹، س ۲۴.

۲. همان، به کوشش توفیق سبحانی، دفتر اول، بیت ۳۷۸۵.

۳. همان، دفتر اول، ابیات ۸-۱۳۸۷.

۴. همان، دفتر اول، بیت ۷۲۱.

۵. همان، دفتر اول، بیت ۳۴۴۴.

۶. همان، دفتر اول، ابیات ۸-۷۲۷.

۷. همان، کلاله خاور، ص ۱۷، س ۱۲.

۸. همان، به کوشش توفیق سبحانی، دفتر اول، بیت ۲۹۵۶.

۹. همان، دفتر دوم، ابیات ۷-۲۵۳۵.

تشیع و تصوف و عرفان^۱

دکتر حاج نورعلی تابنده

رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاخْلُ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي^۲

در مورد تشیع و تصوف (دو لغت در واقع برای یک حقیقت) محققین جدید به خصوص غربی‌ها اشتباهات فراوانی دارند. این اشتباهات سهواً یا عمدی است؛ به واسطه این که از اول، مأموریت بعضی از آنها ایجاد فساد در داخل تشیع و ایجاد تفرقه در داخل اسلام بوده است و همچنین برای آگاه کردن دستگاه‌های استعماری خودشان؛ بسیاری هم از روی خلوص نیت به نتیجه مشابهی می‌رسند که باز هم مورد سوءاستفاده دیگران قرار می‌گیرد.

اولین اشتباهی که راجع به این مسأله کرده‌اند به اصطلاح خودشان در مورد

۱. این مطلب در پاسخ به نامه‌ای متضمن سؤال درباره ارتباط تشیع و تصوف و عرفان نوشته شده و نظر به اینکه این سؤال غالباً بنابر تناسب اوضاع زمان مطرح گردیده و مؤلف محترم به زبانی ساده و روشن متناسب با مخاطب پاسخ داده‌اند، در این شماره عرفان ایران مندرج شد.

۲. سوره طه، آیات ۸-۲۵: ای پروردگار من، سینه مرا برای من گشاده گردان و کار مرا آسان ساز و گره از زبان من بگشای تا گفتار مرا بفهمند.

تاریخ پیدایش تشیع است. بعضی‌ها می‌گویند که بعد از وفات حضرت علی (ع) بوده؛ بعضی‌ها می‌گویند بعد از شهادت امام حسین (ع) پیدا شده و نظریات مختلف دیگری از این قبیل. اشتباه آنها این است که پیدایش اسم را به منزله پیدایش مسمی گرفته‌اند و حال آنکه ممکن است اسم هر وقت پیدا شود یا متداول گردد و این در اصل قضیه فرقی نمی‌کند چون وقتی خود مکتب ملاک باشد نباید به لغت پرداخت. کمالینکه شیعه را در طی تاریخ گاه "شیعه علی" می‌گفتند؛ یک مدتی "شعوبی" می‌گفتند به دلیل اینکه شیعیان متمسک به این آیه قرآن می‌شدند که خداوند می‌فرماید: *يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ*.^۱ به این دلیل که اشخاص غیر عربی بودند که مسلمان می‌شدند و توقع داشتند بین آنها و عرب تفاوتی نباشد ولی متأسفانه خلفا به جز دوران خلافت علی (ع) و امام حسن (ع) غالباً کم و بیش به چنین تفاوتی قائل بودند و در مقابل این عمل، شیعیان به این آیه استناد می‌کردند. در ایامی هم آنها را "رافضی" می‌گفتند؛ یعنی کسانی که دین را ترک کردند. بدین قرار شیعه را به اسامی مختلفی خوانده‌اند. ولی پیدایش اسم دلیل فقدان مسمی نیست. باید ببینیم که تفاوت تشیع و تسنن در داخل اسلام چیست و اینها اصول مکتبشان چگونه است تا بتوان از تاریخ پیدایش این اصول تشخیص داد که تشیع کی پیدا شده است.

بعد از فوت پیغمبر (ص)، علی (ع) و عباس عموی حضرت و احیاناً شاید سایر بنی‌هاشم به کفن و دفن پیغمبر پرداختند ولی در همان حال که آنها مشغول این کار بودند عده‌ای در محلی که مشهور به سقیفه بنی ساعده بود، گرد هم آمدند و با جریانی که در تواریخ نقل شده است، ابوبکر را به خلافت انتخاب کردند که

۱. سوره حجرات، آیه ۱۳: ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را به صورت اقوام و قبایلی درآوردیم تا با یکدیگر انس یابید. بی‌گمان گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شما است.

ابوبکر خلیفه اول شد. بعد از ابوبکر، عمر و بعد از او، عثمان و در مرحله چهارم علی علیه السلام به خلافت رسید.

از همان بدو امر، بعد از رحلت پیغمبر، کسانی که ماجرای سقیفه بنی ساعده را قبول نداشتند، می گفتند: همان طور که پیغمبر را ما مردم انتخاب نکردیم و خداوند انتخاب کرد، بنابراین جانشین پیغمبر را هم مردم نباید انتخاب کنند و حق مردم نیست بلکه برحسب اراده خداوند است. منتهی چون پیغمبر ما آخرین پیغمبر است دیگر مسأله وحی وجود ندارد ولی چون پیغمبر هر چه بگوید به منزله وحی است و در قرآن در سوره نجم کاملاً صراحت دارد: *مَا يُنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ*^۱، بنابراین هر که را پیغمبر خود تعیین بفرماید، خداوند او را تعیین کرده است. چون پیغمبر علی (ع) را در مقاطع مختلف تاریخ رسالت خویش به جانشینی تعیین کرده، بنابراین جانشین پیغمبر علی است نه کسی که مردم انتخاب می کنند. اما اهل سنت آنهایی که سقیفه را قبول دارند می گویند: چون مردم جمع شده اند (گویی که این قول هم محل ایراد است که همه مردم یا بزرگان اهل حلّ و عقد حاضر نبودند) و خلیفه را انتخاب کردند، آن انتخاب معتبر است و او خلیفه است.

اما در این که تواریخ چنین نوشته اند و این مطلبی قابل تحقیق است که بعد از پیغمبر، ابوبکر، بعد عمر، بعد عثمان، بعد علی و بعد امام حسن (ع) به خلافت رسیدند، تردیدی نیست ولی شیعه می گوید که خلافت واقعی پیغمبر یعنی خلافت معنوی پیغمبر، حق و بلکه وظیفه علی (ع) است و از اینجا تفاوت و اختلاف اصلی به وجود آمد. پیروان ابوبکر و عمر و عثمان به نام "سنتی" نامیده شدند و پیروان علی و امام حسن به نام "شیعه". پس اساس اختلاف شیعه و سنتی در آن

۱. آیات ۳ و ۴: سخن از روی هوی نمی گوید. نیست این سخن جز آنچه بدو وحی می شود.

است که اهل سنت اجازه می‌دهند که مردم خود خلیفه را تعیین کنند ولی شیعه قائل است که خلافت باید برحسب دستور و فرمان پیغمبر باشد.

بدیهی است بعد از پیغمبر هم که علی تعیین شد، چون همیشه در روی زمین باید نماینده الهی باشد بعد از علی هم هر که او تعیین کرد، خلیفه است و همین طور الی آخر. ما اگر به این تفاوت نظر کنیم می‌بینیم اساس مذهب تشیع بلافاصله بعد از رحلت پیغمبر عیان شد - نمی‌توان گفت به وجود آمد بلکه عیان شد - و این اختلاف بود ولی تا پیغمبر حیات داشتند، اختلافی ظاهر نشد و اختلافی نبود برای اینکه مورد پیدا نمی‌کرد ولی بعد از فوت پیغمبر بلافاصله این تفاوت در استنباط ظاهر شد؛ بنابراین تشیع از همان اول رحلت پیغمبر ظاهر شد. اما بعداً تشیع و تسنن در طی تاریخ به همین طریق که جلو می‌رفتند مطالب و نظریه‌های دیگری را به خود جذب کردند به طوری که هر کدام تقریباً مجموعه‌ای از قواعد و آراء شد. اما اساس تشیع همان است و ما می‌توانیم بگوییم هر شاعر، نویسنده، عارف و عالم که به ولایت علی معتقد باشد، یعنی اینکه علی (ع) جانشین بلافصل و جانشین حقیقی پیغمبر است و خلافت حق اوست، شیعه است. اگر به این نکته توجه کنیم کسانی مثل سعدی، حافظ، مولوی و اصولاً همه بزرگانی که اهل عرفان بودند، شیعه محسوب می‌شوند.

آنان اگر در احکام فقهی اختلاف داشته باشند آن اختلاف ربطی به اصل مکتب ندارد، کما اینکه بین فقهای شیعه در مسایل فقهی اختلاف فراوانی وجود دارد به نحوی که بین فقهای شیعه و سنی هم، همان اختلافات وجود دارد ولی اساس این است که کسی که به ولایت علی و جانشینی علی (ع) معتقد باشد، شیعه به حساب می‌آید. بنابراین شیعه از همان اول بعد از رحلت پیغمبر ظاهر شد ولی تعالیم آن قبلاً بوده منتهی چون معارض و مخالفی نبود، نیاز به ظهور نداشت.

اما محققین خارجی، محققین غیرمسلمان، وقتی دنبال تحقیق در فکری می‌روند به خود مکتب و اصول فکری آن کار ندارند بلکه به جلوه‌های خارجی مکتب کار دارند. بنابراین برای آنها چون علی(ع) در زمان خلافت خلفاگاه به آنها در اجرای احکام کمک می‌کرد، آن دوران را دوران وجود یا ظهور تشیّع نمی‌دانند ولی دورانی را که این اختلاف در اجتماع ظاهر شد، آن را ملاک می‌گیرند. البته این اشتباه به بسیاری از محققان مسلمان نیز سرایت کرده است، به‌خصوص آنهایی که از اصول روحیه اولیه مسلمین اطلاعی نداشته‌اند. همیشه در طّی تاریخ بین این دو فکر - فکر شیعی انتصاب رهبر و فکر سنی یعنی انتخاب رهبر - مخالفت‌های فراوانی بوده است و همواره خلفا به طرق مختلف در صدد از بین بردن فکر شیعی بوده‌اند و حتی طرفداران این فکر یعنی شیعیان را آزار می‌دادند به طوری که شیعیان تقریباً در تمام دوران زندگی ائمه(ع) و حتی مدّت‌ها بعد از آن هم تقیه می‌کردند و جهت تشدید تقیه نزد شیعیان همین است. در این مورد مثلاً درباره علی بن یقطین که وزیر هارون الرشید بود و تقیه می‌کرد، داستان‌هایی نقل شده که مشهور است.

بدین طریق عده‌ای از شیعیان برای آن که شناخته نشوند و برای آن که بتوانند به افکار و عقاید خودشان سر و صورتی بدهند و دیگران را نیز ارشاد کنند، مجبور به گوشه‌گیری شدند و نام دیگری در تاریخ اسلام یافتند که آن نام "صوفی" بود و کم‌کم کلمه "تصوّف" رایج شد. اینکه لغت تصوّف از چه ریشه‌ای مشتق است فرقی نمی‌کند. آنچه غالباً می‌گویند و به آن استناد می‌کنند این است که تصوّف از ریشه "صوف" یعنی پشم می‌آید و تصوّف به معنای پشم‌پوشی است. صوفیه عمدتاً پشم می‌پوشیدند و نقل است که انبیا نیز پشمینه‌پوش بودند؛ چون لباس پشم بسیار زبر است و بدن را آزار می‌دهد به نحوی که نمی‌توان با آن زیاد خوابید

و شخص را بیدار نگه می‌دارد که به عبادت بپردازد. از اینجاست داستانی که در تذکرة الاولیاء^۱ نوشته شده که کسی (احتمالاً سفیان ثوری) در راه به حضرت جعفر صادق علیه‌السلام رسید، دید حضرت لباس گرانمایه خزی پوشیده است (تفاوت زندگی ائمه فی‌المثل حضرت جعفر صادق یا امام حسن با علی (ع) حکمتی دارد و مسئله جداگانه‌ای است که فعلاً در اینجا از آن می‌گذریم). به هر تقدیر او خدمت حضرت آمد و بعد از سلام عرض کرد: یا ابن رسول‌الله، چنین لباس مجلل و نرمی شایسته شما فرزند رسول خدا نیست. حضرت دست او را گرفتند و زیر آستین بردند. دید لباس پشمی خشنی پوشیده‌اند که دست را اذیت می‌کند. حضرت فرمود: هذا لِحَقِّ و ذَاکَ لِخَلْق. حضرت صادق (ع) اشاره به آن لباس پشمی کردند و فرمودند: ذَاکَ لِخَلْق و اشاره به لباس خز نرم کردند و فرمودند: هذا لِخَلْق. هم وقوع چنین داستانی و چنین برخوردی و هم اینکه اگر وقوع آن را قبول نداشته باشیم، نوشته شیخ عطار که لباس پشمی را به‌عنوان هذا لِحَقِّ می‌گوید نشان‌دهنده این است که بزرگان اهل تصوف، که حضرت جعفر صادق (ع) در رأس آنها در زمان خود بودند، لباس پشمی و زبر را علامت عبادت و آمادگی برای عبادت می‌دانستند.

به هر جهت ظاهراً مناسب‌تر آن است که کلمه تصوف را از ریشه صوف بنامیم. در واقع نام جداگانه‌ای بر این گروه اطلاق و متداول شد و این امری رایج بوده است. چنانچه در دوران امروز می‌بینیم که مثلاً در فلان کشور که ضد اسلام است و می‌خواهد خودش را لائیک جلوه دهد، یک حزب اسلامی را منحل می‌کنند و نامش را از بین می‌برند. ولی همان‌گروه منحل شده، با نام دیگری، حزب دیگری درست می‌کند و تا مدت‌ها فعالیت خود را ادامه می‌دهد. تشیع هم

۱. تذکرة الاولیاء، شیخ فریدالدین عطار، تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۵.

به همین صورت عمل کرده است. یعنی در تاریخ اسلام به نام دیگری، با نام صوفی، خود را ظاهر ساخته است.

اساس تصوّف از اوّل از جنبه اعتقادی بر این بود که جانشین پیغمبر علی (ع) است و نه دیگری و علی (ع) را در میان صحابه افضل از همه می دانستند. البته در عمل سبک های مختلفی بود. همان طوری که شیعه معتقد است که هر زمانی اقتضای خاص خود دارد و مثلاً علی (ع) زندگی به ظاهر حقیرانه و فقیرانه داشت. حضرت علی (ع) با وجود این که از دسترنج خود نخلستان های فراوانی ایجاد کرد، همه را وقف نموده و خود استفاده نکرد ولی از آن طرف حضرت جعفر صادق (ع) با ظواهر تجمل و زندگی اعیانی زندگی می کردند. یعنی وظیفه امام و بزرگ زمان است که برحسب مقتضیات زمان تصمیم بگیرد و زندگی کند.

بنابراین در طیّ تاریخ می بینیم که در بعضی اوقات، تصوّف به صورت زهد و گوشه گیری پیدا شده است. در بعضی اوقات یا نزد بعضی اشخاص هم به عنوان فعالیت و جهاد اجتماعی پدیدار شده است. همین طور سبک های مختلفی در طیّ تاریخ مشاهده می شود ولی هیچ کدام اساس تصوّف نیست. اساس تصوّف فقط همان مسأله وصایت و ولایت است نه سایر مطالب زائد. سایر مطالب در طیّ تاریخ و برحسب مقتضیات زمان ایجاد شده است. همین اشتباهی که در مورد تشیع و لغت تشیع به وجود آمده بود، در مورد تصوّف هم هست. بعضی ها می گویند اوّل بار در قرن دوّم هجری به وجود آمد. و همین طور هرکس نظریه ای پیشنهاد می کند و حال آن که تصوّف ذات تشیع و معنای آن است.

در تاریخ تشیع عده ای بیشتر به احکام فقهی توجه داشتند و نظریاتی در این مورد بیان کردند که فقها باشند. عده ای دیگر از اهل تشیع هم، مسأله اعتقادی و توجه به سیر تکامل به سوی خداوند را مقدّم می دانستند که اینها جنبه تصوّف را

گرفتند. اینها هر دو در واقع همان طوری که اصطلاح شده است به منزله دو دست از یک بدن بوده‌اند. منتهی بسیاری اوقات، بعضی‌ها بدون اینکه توجه کنند بین این دو دسته اختلاف قائل بودند. بسیاری از مستشرقین هم این کار را می‌کردند، برای اینکه اختلاف هرچه بیشتر شود، به نفع آنهاست. اساس و روح اسلام در تشیع است و روح تشیع در تصوف است. تصوف غیر از تشیع نیست و تشیع واقعی هم غیر از تصوف نیست.

در اینجا محققین زمینه دیگری را هم پیدا کردند که این زمینه هم تفرقه‌انگیز بود. اینکه طرح چنین مسایلی به عمد بود یا به سهو، خدا می‌داند. به هر جهت بعضی‌ها گفته‌اند تصوف در واقع برای خراب کردن تشیع و مخدوش کردن اسلام به وجود آمده است. اینان در این مورد برخی صوفی نمایان را ملاک قرار داده و به بعضی متصوفه که توجه به مسایل معنوی نداشتند یا رشته ارتباطشان با مبدأ قطع شده بود، استناد می‌کردند. چون در تصوف بر مبنای اصل تشیع، رهبری و ارشاد مردم با کسی است که مرشد و پیر قبلی صریحاً تعیین کند. و همه معتقدند که این اجازات تا روز قیامت خواهد ماند. منتهی شیعه اثنی عشری معتقد است که در غیبت امام کسی که از جانب حضرت معین شد، فقط در همین قسمت یعنی اخذ بیعت از مؤمنین حق داشت؛ همچنین حق داشت جانشین تعیین کند که این سلسله ادامه پیدا کرد. بنابراین اگر کسی اجازه‌اش یداً پدید به امام برسد، رهبری و ارشاد او شرعی و قانونی است، و الا رشته‌اش قطع شده است. چه بسا اشخاصی که رشته‌شان قطع شده بود و در اثر استنباطات شخصی خود مسایلی را به عنوان تصوف بیان کردند که جزء تصوف نیست. تعداد نادری از محققین به این مسئله توجه کرده‌اند و فی‌المثل در کتابی^۱ که اخیراً به فارسی ترجمه شده، مؤلفین آن الکساندر

۱. صوفیان و کمیسرها: تصوف در اتحاد شوروی، ترجمه افسانه منفرد، تهران، ۱۳۷۸، ص ۲۱۴.

بنیگسن و اندرس ویمبوش به بررسی تصوّف در اتحاد جماهیر شوروی سابق پرداخته، می‌نویسند: «تصوّف نه یک فرقه است و نه یک جنبش رافضی یا اعتزالی، بلکه بخشی جداناپذیر از اسلام راستین است. به‌ویژه تحلیلگران غربی مستعدند که چشمان خود را بر این حقیقت ببندند، و مکرراً به تصوّف به‌عنوان پدیده‌ای غریبه با اسلام و در واقع انحراف از آن اشاره می‌کنند.» در شوروی سابق چون دین ستیزی حاکم بر حکومت بود، محققی که در مورد شوروی مطالعه کند این نتیجه را درک می‌کند.

بحث دیگری که در اینجا برخی مستشرقین مطرح کردند این است که گفتند: تشیع - و بعضاً هم گفتند که تصوّف - مبارزه‌ای است که ایرانی‌ها بر ضد تسلط عرب کردند، در مقابل اینکه اعراب کشور آنها را گرفتند و سلسله پادشاهی و حکومتشان را منقرض کردند، آنها به این نحو عکس‌العمل نشان دادند، چنان‌که تاریخ مبارزات بسیاری از اهل تصوّف روشن بوده که به آزادشدن ایران از قید بیگانگان منجر شده است. ولی باید توجه داشت که ایران را عرب فتح نکرد، ایران را اسلام فتح کرد، کما اینکه وقتی قشون اسلام به ایران آمد، مسلمین تازی را با جنگ، فتح کردند و مردم مسلمان شدند ولی بعداً همه با طیب خاطر اسلام را قبول کردند. برای درک علت این امر مقایسه دو مطلب راهگشاست:

نقل است که انوشیروان از ثروتمندان بازار دعوت کرد و برای تأمین هزینه جنگ از آنها قرضیه‌ای خواست. بعد از خاتمه سخنان او، کفاشی گفت: من حاضرم همه این مبلغ موردنیاز شما را بدهم، نه به صورت قرض بلکه هدیه کنم، ولی به یک شرط و آن، این که اجازه بدهید پسر من سواد بیاموزد و درس بخواند. انوشیروان عصبانی شد که من اجازه بدهم یک پسر کفاش درس بخواند، و قبول

نکرد. اما از این طرف اسلام می‌فرماید: *طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ*^۱. چنانکه پس از جنگ بدر که اسرا را آوردند و خانواده‌شان برای خرید آنها می‌آمدند، حضرت فرمود: هرکس از این اسرا به هفت نفر از مسلمین سواد خواندن و نوشتن بیاموزد، آزاد است. این دو مطلب را با هم مقایسه کنید - غیر از جهات معنوی همین جهات ظاهری را در نظر بگیرید - وقتی دو لشکر از این فکر و از آن فکر با هم برخورد پیدا کنند، کدام یک پیروز می‌شود؟ به هر جهت ایران را اسلام فتح کرد و همیشه هم ایرانیان به اسلام و به مسلمانان علاقه‌مند بودند. تمام انقلاباتی که شد، اگر انقلابات را علیه تسلط بیگانگان و با حفظ اسلام ادامه می‌دادند به نتیجه می‌رسیدند مثل قیام ابومسلم خراسانی یا قیام سرداران یا مثل صفویه که هر دو گروه اخیر صوفی بودند و امثال اینها. اما آنهایی که انقلابشان را صرفاً در حکم استقلال ایران ولی علیه اسلام و در واقع ضد اسلام به کار می‌بردند، پیروز نشدند. کسانی مثل هاشم بن حکیم (مشهور به المقنع)، مازیار، بابک و افشین از این قبیل هستند. از این رو سلسله آنها و بسیاری از ایشان بعد از مدت کوتاهی ناپدید شدند و حتی اثری از افکار آنان نیز باقی نماند. اما مستشرقین همه این امور را از این حیث ندیده می‌گیرند و تصوّف و تشیع را به عنوان قیام ایرانیان بر ضد اعراب و به منزله اسلحه این مبارزات تفسیر می‌کنند و حال آنکه تصوّف عین تشیع و تشیع عین اسلام است. و یکی از شواهد تاریخی این امر این است که قیام صفویه موجب شد که تشیع در ایران غالب شود.

امر دیگری که موجب خلط مبحث و اشتباه می‌شود این است که می‌گویند: تصوّف غیر از عرفان است. بله از نظر لغت آنها دو چیزند ولی عباراتنا شتی و *حُسْنُكَ وَاحِدٌ الْقَائِلُ* این اشتباه از خیلی قدیم هم بوده است، حتی بسیاری از

۱. توجه داشته باشید که در اینجا مسلمة را اضافه کرده‌اند چون خواستند حدیث کم نداشته باشد در حالی که *عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ* کافی است. وقتی گفتند *مُسْلِمٌ* هم زن را شامل می‌شود و هم مرد را.

مخالفین تصوف که بر ضد آن ردیه نوشته‌اند، از عرفان تعریف کرده‌اند و هم چنین اظهار داشته‌اند: بعضی از فضلا عرفان و تصوف را یکی می‌دانند و حال آن که این طور نیست.

حال ببینیم عرفان اجمالاً چیست؟ عرفان در لغت یعنی شناخت. شناخت هم مراتبی دارد، فی‌المثل حضرت ابراهیم (ع) که می‌دانست یعنی با فطرت خود درک کرده بود که این جهان خدایی دارد و آن خدا بر همه مسلط است، دارای شناختی بود. چنان‌که وقتی ستاره را دیدگفت: این خدای من است. ستاره پرنوری که می‌گویند شعرای یمانی بود. ولی وقتی ستاره افول کرد، گفت: لا أُحِبُّ الْإِقْلِينَ^۱، من چیزی را که افول می‌کند، دوست ندارم. ماه در آمد - که قاعدتاً ماه بدر بوده یعنی ماه کامل - حضرت گفت: این خدای من است ولی بعد از غروب آن، باز فکر کرد و گفت: این هم که غروب کرد، پس این هم خدای جهان نیست. یعنی در مرحله‌ای بود که می‌دانست خدایی هست و این خدا قدرت و عظمت دارد و برای خدا در تصور بدوی خود جسمیت قائل بود. تا اینکه خورشید طلوع کرد، حضرت گفت: حتماً این خداست. آن هم که غروب کرد آن وقت عرض کرد: اِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ^۲، روی خودم را به سوی کسی می‌کنم که آسمان‌ها و زمین را خلق کرده است. آن وقت توجه کرد و فهمید که این خدایی که او به دنبالش است، جسم نیست و جسمیت ندارد و اوست که این آسمان‌ها و ماه، ستاره و خورشید را آفریده است. این درجات عرفانی است. ساده‌ترین درجه عرفان همان اول بود که حضرت نمی‌دانست خدایی که او را آفریده، جسمانی است یا نه، به چه نحو است. تا به تدریج به جایی رسید که خداوند در قرآن فرمود: کَذَلِكَ نُرِي

۱. سوره انعام، آیه ۷۶.

۲. سوره انعام، آیه ۷۹.

ابراهیمَ مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ^۱، ما بدین طریق ملکوت آسمان‌ها و زمین را بر او آشکار کردیم. به این معنی هرکسی که خدا را بشناسد و بداند که خدایی هست، درجه‌ای از عرفان دارد، زیرا عرفان امر مطلق نیست. امری است که به قول فلاسفه درجات تشکیکی دارد، مثل نور، مثل ایمان که درجاتی دارند. از درجه کم شروع می‌شود و خداوند اگر توفیق بدهد به درجات بالاتر می‌رسد. به عنوان مثال توجه کنید کسی در بیابانی که هیچ آثار آبادانی نیست، در هوای صاف (که این هوای صاف را به منزله نیت خالص شخص باید در نظر بگیریم) از دور نقطه سیاهی می‌بیند و فقط می‌داند که یک سیاهی است و همین قدر می‌شناسد که یک جسمی آنجا هست. وقتی رو به آن قدری جلو برود، می‌بیند این سیاهی خطی مستقیم است. آنگاه می‌فهمد، یعنی عرفان پیدا می‌کند، که جسمی که در آنجا است، جسم درازی است. باز اگر ادامه بدهد و قدری جلوتر برود، می‌بیند از آن جسم انشعابات هم هست، تصوّر می‌کند که این جسم درختی است که شاخه‌هایی دارد. قدری که جلو رفت، می‌بیند بر آن شاخه‌ها لکه‌هایی مثل برگ است. توجه می‌کند که اکنون این درخت برگ دارد یعنی زنده است. می‌بیند که می‌لرزد و تکان می‌خورد. می‌فهمد که الآن در معرض باد است. قدری که جلو رفت، می‌بیند که از این درخت چیزهایی آویزان است، می‌فهمد این درخت میوه است. جلوتر که رفت، می‌بیند که آن میوه‌ها سیب است یا فلان میوه است، عرفان پیدا می‌کند. نزدیک آن که شد و از آن سیب یا آن میوه چشید، می‌فهمد که شیرین است.

عین همین درجات عرفان برای انسان در سیر خداشناسی پیدا می‌شود. عرفان و شناخت خداوند به همین طریق است. بنابراین وقتی می‌گویند عارف، نه اینکه امری است که مطلقاً دیگران هیچ ندارند و او همه چیز آن را دارد. عارف

۱. سوره انعام، آیه ۷۵.

هم درجاتی دارد، عارف و اعرف داریم. راه وصول به عرفان کامل یعنی کمال عرفان را تصوّف می‌گویند، یعنی تصوّف راه عملی وصول به عرفان است. بنابراین تصوّف و عرفان، دو لغت است دالّ بر یک معنا یا اینکه به منزلهٔ دوروی یک سکه است یا می‌توان گفت یکی راه را نشان می‌دهد و یکی نتیجه راه رفتن را. به هر جهت آنها، هم دو تا هستند و هم یکی. اختلافی که اکنون بین عرفان و تصوّف در ایران قائل می‌شوند، شاید به مناسبت وضعیت سوء سیاسی است که نمی‌توانند از عرفان بدگویی کنند زیرا خیلی از بزرگان از آن تعریف کرده‌اند و محبوبیت عمومی دارد. از طرفی نمی‌توانند تصوّف را قبول کنند چون بر زندگی دنیوی ایشان ممکن است لطمه بخورد؛ بنابراین می‌گویند عرفان غیر از تصوّف است. حتی بعضی از کسانی که خودشان در مسلک تصوّف بوده و بعداً عناد ورزیده، ردیه نوشته‌اند، برای اینکه ردیه خود را مستحکم تر کرده و خود را هم از گذشته تبرئه کنند، می‌گویند عرفان خوب است ولی غیر از تصوّف است. تا آن حدّ که می‌گویند بسیاری از قدما هم اشتباه کرده و این دو تا را یکی دانسته‌اند که معلوم می‌شود، در نظر آنان هم بسیاری از بزرگان سابق این حقایق را گفته‌اند.

تشیع و تصوّف^۱

نوشته: دکتر سید حسین نصر

ترجمه: دکتر غلامرضا اعوانی

در بحث از ارتباط غامض و پیچیده و نسبتاً مبهم بین تشیّع و تصوّف، هم از حیث اصول و مبادی یا واقعیت ماورای تاریخی و هم از جنبه تاریخی آن نباید به انتقاد مکرر بعضی از شرق شناسان که اصل و منشأ قرآنی و اسلامی تشیّع و تصوّف را مورد شک و تردید قرار می دهند توجه داشت. در حالی که نظریه آنها

۱. این سخنرانی به زبان انگلیسی تحت عنوان

Shi'ism and Sufism; Their Relationship in Essence and History

و نیز به زبان فرانسوی تحت عنوان:

Les Shi'ism et Le Sufisme; Leurs Relations Principielles et Historique.

ایراد شده است. و با این مشخصات برای نخستین بار به فارسی منتشر شده است: مجله تلاش، شماره ۲۴، ۱۳۴۹. از آنجا که غالب مستمعین این سخنرانی محققان غربی بوده اند، منابع و مآخذ مقاله نیز به همین مناسبت اکثراً به زبانهای اروپایی است، که چون اولاً بیشتر آنها در دسترس خواننده ایرانی نیست و ثانیاً به دلیل آشنایی و سابقه ذهنی خوانندگان و نیز به دلیل وجود متون فارسی و عربی، این منابع و مآخذ را در اینجا نیاورده ایم. در چاپ مجدد این مقاله ویرایش و غلطهای مطبعی چاپ قبل اصلاح شده است.

بر این فرض قبلی مبتنی است که اسلام وحی آسمانی نیست و اگر هم دین باشد فقط «دین شمشیر» و برای مردم ساده صحرانگرد و بادیه نشین است، این خرده گیران دروغین هر چه را که حاکی از عرفان و جنبه باطنی دین باشد، غیر اسلامی تلقی کرده آن را نادیده می گیرند و نبودن اسناد و مآخذ تاریخی در ادوار اولیه اسلام را دلیلی بر مدعای خویش می پندارند. گویی شیء معدوم، فی نفسه می تواند چیزی را که وجود داشته است ولی اثری از خود بجا نگذاشته تا بتوان آن را تجزیه و تحلیل کرد، نقص و ابطال کند. واقعیت تشیع و تصوّف به عنوان جنبه های اساسی وحی اسلامی آنقدر بدیهی و استوار است که هیچ گونه ادله کاذب تاریخی نمی تواند آنها را نادیده بگیرد. صرف وجود میوه بر روی درخت ثابت می کند که ریشه های درخت در زمینی است که آن را تغذیه می کند و ثمره معنوی فقط می تواند حاصل شجری روحانی باشد که در حقیقت وحی ریشه دارد.

انکار این حقایق بدیهی و روشن مانند این است که قدیس بودن شخصی مانند سنت فرانسیس آسیزی^۱ را بدان جهت که اسناد و مدارک تاریخی سالهای اولیه خلافت پاپها روشن نیست مورد شک و تردید قرار دهیم. وجود سنت فرانسیس در حقیقت درست عکس این مطلب را ثابت می کند، یعنی اینکه حتی اگر هیچ گونه اسناد و مدارک تاریخی در دست نباشد، خلافت پاپها امری قطعی و محرز است. همین امر با اندکی تغییر و تصرف درباره تشیع و تصوّف نیز صادق است.

به هر حال ما در این مقاله با مسلم فرض کردن ویژگی اسلامی تشیع و تصوّف سخن خود را آغاز می کنیم و بر این پایه و اساس به بحث و تأمل درباره روابط آنها می پردازیم. ارتباط بین تشیع و تصوّف از آن جهت پیچیده است که

1. St. Francis of Assisi

در بحث از این دو واقعیت، در هر دو مورد، یک جنبه یا یک ساحت معنوی اسلام مورد نظر ما نیست. اسلام هم دارای یک جنبه ظاهری و هم یک جنبه باطنی است که با تمام تقسیمات درونی خود، نمودار نظام «طولی» وحی می‌باشد، ولی اسلام همچنین به تسنن و تشیع نیز تقسیم گردیده است که می‌توان گفت که نمودار نظام «عرضی» آن است. اگر این تنها جنبه این ارتباط می‌بود، کار نسبتاً ساده بود. ولی در واقع جنبه باطنی اسلام که در محیط تسنن تقریباً به طور کامل به نحوی با تصوّف ارتباط دارد، تمام نظام تشیع را در هر دو جنبه باطنی و حتی ظاهری آن رنگ و صبغه بخشیده است. می‌توان گفت که باطنیت اسلام یا عرفان، در عالم تسنن به صورت تصوّف شکل گرفت، در حالی که تمام نظام تشیع را مخصوصاً در دوره اولیه آن تحت تأثیر قرار دارد. از دیدگاه تسنن تصوّف همانندی‌هایی با تشیع دارد و حتی جنبه‌هایی از تشیع را در خود جذب کرده است. مرجع معتبری چون ابن خلدون در این باره می‌نویسد: «و هم متصوفه به قطب و ابدال عقیده مند شدند و گویی آنها در این عقیده از مذهب رافضیان درباره امام و نقیبان تقلید کردند و اقوال شیعیان را با عقاید خود درآمیختند و دردیانت، مذاهب ایشان را اقتباس کردند و در آنها فرو رفتند، به حدی که مستند خود را در پوشیدن خرّقه‌ای قرار دادند که علی (رض) آن را بر حسن بصری پوشانیده و وی را به حفظ کردن آن ملزم ساخته بود و این خرّقه و طریقت به عقیده آنها از حسن بصری به یکی دیگر از مشایخ آنان یعنی جنید رسیده است.» از نظرگاه شیعیان، تشیع اصل و منشأ نهضتی است که بعداً به تصوّف معروف شد ولی در اینجا منظور از تشیع تعالیم باطنی حضرت ختمی مرتبت است، یعنی همان اسراری که بسیاری از مراجع معتبر شیعه با «تقیه» یکسان دانسته‌اند.

هر یک از این دو نظرگاه تشیع و تصوّف نمودار جنبه‌ای از یک واقعیت

است که از دو جهان‌بینی مختلف که هر دو در سنت حنیف اسلام جای دارد، بدان نگریسته شده است. این واقعیت عبارت از تعالیم باطنی اسلام یا عرفان است. اگر تصوف و تشیع را از حیث ظهور تاریخی آنها در دوره‌های بعد، مورد التفات قرار دهیم، در آن صورت نه تشیع و نه تسنن و نه تصوف اهل سنت هیچیک از دیگری اخذ نمی‌شود و همه آنها اعتبار و سندیت و حجیت خود را از پیغمبر اسلام (ص) و منبع وحی و مشکات نبوت دریافت می‌کنند، ولی اگر منظور ما از تشیع تعالیم باطنی اسلام باشد، در آن صورت البته از تصوف تفکیک ناپذیر است. برای مثال امامان شیعه (ع) در سیر و سلوک معنوی تصوف سهم خاص و مهمی داشته‌اند، ولی اهمیت ایشان از آن جهت بوده است که نماینده و ممثل تعالیم باطنی اسلام بودند و نه بدان سبب که ائمه شیعه آن طور که شیعه بعداً قوام و تشکیل یافت، بوده‌اند.

در واقع بین مورخین متأخر مسلمان و دانشمندان عصر حاضر این تمایل غلط و نادرست وجود دارد که تمایزات و اختلافات روشنی که فقط در دوره‌های بعد به وجود آمد، در مورد دو قرن اول اسلام نیز معمول می‌دارند.

درست است که می‌توان عنصر شیعه و حلقه‌دوستان علی را حتی در زمان حیات پیغمبر (ص) نیز مشاهده کرد و تشیع و تسنن در خود اصل و منشأ حیات اسلامی ریشه دارد و مشیت الهی آنها را برای هماهنگ کردن طبایع مختلف نژادی و روانی مقدر ساخته است، ولی تقسیمات و انشعابات که در قرون بعد به وجود آمد، در دوره‌های اولیه اسلام وجود نداشت. بعضی از عناصر سنی مذهب دارای تمایلات خاص شیعی بود. و شیعیان از لحاظ فکری و اجتماعی، روابط خاصی با اهل سنت و جماعت داشتند. ولی در موردی خاص، خصوصاً قبل از قرن چهارم، قضاوت درباره اینکه فلان نویسنده شیعه بوده است یا سنی دشوار

است، اگر چه حتی در این دوره هم، حیات دینی در تشیع و تسنن، هر یک رنگ و صبغه خاص خود را داشته است.

در این محیط که جمود و تبلور و تقشّر آن کمتر و انعطاف آن بیشتر بود، از نظرگاه شیعیان ارکان باطنی اسلام که خاص شیعه است، ظاهراً نماینده جنبه باطنی اسلام در عالم تسنن نیز بود. بهترین مظهر بارز این امر حضرت علی بن ابی طالب (ع) است. تشیع ذاتاً «اسلام علی» است و حضرت علی (ع) در تشیع هم دلیل و پیشوای باطنی و هم پیشوای ظاهری بعد از حضرت ختمی مرتبت است. در عالم تسنن هم تقریباً تمام سلاسل تصوّف به حضرت علی (ع) می پیوندند و او بعد از حضرت پیغمبر خاتم (ص) عالترین پیشوای معنوی و روحانی است و حدیث مشهور انا مدینه العلم و علی بابها که اشاره مستقیمی به اهمیت حضرت علی (ع) در تعالیم باطنی اسلام است، هم مورد قبول شیعیان و هم مورد قبول اهل سنت و جماعت می باشد؛ ولی خلافت روحانی حضرت علی (ع) از دیدگاه صوفیه اهل سنت چیزی مخصوص و منحصر به شیعه نیست، بلکه فی نفسه مستقیماً با تعالیم باطنی اسلام ارتباط دارد.

مع هذا احترام خاصی که شیعیان و صوفیه نسبت به حضرت علی (ع) قائل هستند، نشان می دهد که تا چه حد تشیع و تصوّف با یکدیگر همبستگی نزدیک دارند. تصوّف دارای شریعت خاصی نیست، بلکه فقط یک طریقت معنوی است که با یکی از مذاهب شرعی چون مذهب مالکی یا شافعی بستگی دارد؛ ولی تشیع هم دارای شریعت و هم دارای طریقت است. از جنبه طریقت صرف، تشیع در بسیاری از موارد با تصوّف اهل سنت یکسان است و بعضی از سلاسل تصوّف چون سلسله نعمه اللّهی هم در عالم تشیع و هم در عالم تسنن وجود داشته است، ولی علاوه بر این تشیع حتی در جنبه های ظاهری و شریعتی هم دارای بعضی از

ریشه‌های باطنی است که آن را با تصوّف بسیار نزدیک می‌کند. در واقع می‌توان گفت که تشیّع، حتی در جنبه ظاهری و صوری آن، به مقامات عرفانی پیغمبر و ائمه اطهار (ع) توجه دارد که غایت و کمال مطلوب حیات معنوی در تصوّف نیز هستند.

ذکر چند مثال درباره ارتباط و همبستگی پیچیده و گسترده‌ای که بین تشیّع و تصوّف وجود دارد، می‌تواند بعضی از نکاتی را که در فوق مورد بحث قرار دادیم، روشن‌تر سازد. در اسلام به طور اعم و در تصوّف به طور اخص، شخص کامل و واصل به حق را ولی الله می‌نامند و اسم این کلمه «ولایه» است. در مذهب شیعه مرتبه امامت با مقام ولایت که صورت فارسی کلمه ولایه است ملازم و ارتباط دارد. بنابه عقیده شیعیان، پیغمبر اسلام (ص) مانند انبیاء اولوالعزم سلف، علاوه بر قدرت نبوت و رسالت به معنای آوردن شریعت الهی، دارای نیروی هدایت و ارشاد معنوی و ولایت نیز بوده است و ولایت از طریق دخترش فاطمه (س) به حضرت علی (ع) و از ایشان به ائمه اطهار (ع) انتقال یافته است. از آنجا که امام همیشه حی و زنده است، مرتبه ولایت نیز همیشه وجود دارد و می‌تواند مردم را به حیات معنوی دلالت و هدایت کند، بنابراین دایره ولایت که بعد از دایره نبوت می‌آید، تا به امروز علی‌الدوام وجود داشته است و مؤید و ضامن بقای ابدی طریقت باطنی در اسلام است.

همین معنا درباره ولایت نیز صدق می‌کند، یعنی آنهم مربوط به حضور یک عنصر روحانی و معنوی زنده و پایدار در اسلام است که انسان را قادر می‌سازد تا به حیات معنوی نائل آید. از این جهت بسیاری از متصوفه بعد از حکیم ترمذی توجه و عنایت خاصی به این جنبه اساسی تصوّف مبذول داشته‌اند. به طور حتم بین تشیّع و تسنن درباره اینکه ولایت چیست و ولی کیست و

خاتم الولاية چه کسی است اختلاف عقیده وجود دارد. ولی از طرف دیگر تشابه عقیده بین شیعیان و صوفیان در این باره به حدی است که بسیار شگفت انگیز است و مستقیماً از این نتیجه می شود که هر دو به طریقی که در فوق ذکر کردیم با جنبه باطنی اسلام که فی نفسه همان ولایه یا ولایت به معنای مصطلح در منابع و مآخذ تشیع و تصوف است، ارتباط و بستگی دارد.

از زمره اعمال و افعال صوفیان، که از لحاظ معنای رمزی و تمثیلی ارتباط نزدیکی با ولایه و در اصل با ولایت تشیع دارد، عبارت از پوشیدن خرقه و انتقال آن از شیخ و مراد به مرید به عنوان رمز و تمثیل انتقال تعالیم باطنی و معارف معنوی و فیض و برکت خاصی است که با عمل تشریف به فقر و ارشاد توأم است. هر مرتبه ای از مراتب وجود مانند خرقه و حجابی است که مرتبه مافوق را مستور و محجوب می سازد، زیرا «فوق» از حیث تمثیل با «باطن و درون» ملازمت دارد. خرقه تصوف رمز انتقال و عبور یک قدرت معنوی است که مرید را قادر می سازد تا به ورای مرتبه شعور و حیات عادی و روزمره خویش قدم گذارد. به علت دریافت این خرقه یا حجاب به معنای تمثیلی آن، مرید می تواند حجاب درونی را که او را از ذات الهی مستور کرده است و بین آنها حائل شده است به دور افکند.

عمل پوشیدن و انتقال خرقه و معنای رمزی آن همانطور که ابن خلدون در عبارت مذکور تائید کرده است با تشیع ارتباط نزدیک دارد. طبق حدیث معروف کساء، پیغمبر (ص) دختر خود فاطمه را با علی و حسن و حسین (ع) فراخواند و بر آنها ردائی افکند، به نحوی که آنها را پوشانید. این ردا و خرقه رمز و تمثیل انتقال ولایت کلیه محمدیه به صورت ولایت جزئیه فاطمیه به حضرت فاطمه (ع) و از ایشان به ائمه اطهار (ع) است. در یکی دیگر از احادیث معروف شیعه به

تمثیل باطنی خرقه اشارتی رفته است و ما آن را به علت اهمیت زایدالوصف و به خاطر زیبایی آن، به طور کامل در اینجا نقل می‌کنیم:

«از حضرت نبی (ص) روایت شده است که فرمود که چون در شب معراج مرا به آسمان بردند و وارد بهشت شدم، در وسط آن قصری از یاقوت احمر دیدم و جبرئیل در آن را بر من گشود و وارد قصر شدم و در آن خانه‌ای از دُرهای سفید دیدم و وارد خانه شدم و در وسط آن صندوقی از نور که روی آن قفلی از نور نهاده بود، دیدم. گفتم: ای جبرئیل این صندوق چیست و در درون آن چه چیز است؟ جبرئیل گفت: ای حبیب خدا در آن سَرّی از اسرار خداوند است که آن را جز به کسی که دوست دارد و حبیب اوست عطا نمی‌کند. به او گفتم: در این صندوق را برای من بگشا. گفت: من بنده‌ای مأمور هستم، پس از پروردگار خویش بخواه تا برای بازکردن آن به من اجازه دهد، پس از خداوند اجازه خواستم. در این هنگام ندایی از جانب خداوند رسید که ای جبرئیل در صندوق را بگشای. آن را بازکردم و در آن فقر و مرقعی دیدم. گفتم ای سرور من و ای پروردگار من، این مرقع و این فقر چیست؟ پس ندایی رسید که ای محمد من از روزی که آنها را آفریدم، برای تو و امت تو برگزیدم و آنها را جز به کسی که حبیب من است اعطا نمی‌کنم و هیچ عزیزتر از آنها نیافریده‌ام. سپس پیغمبر فرمود: همانا خداوند فقر و مرقع را برای من اختیار کرد و آنها نزد خداوند از همه چیز عزیزتر است.

چون حضرت از معراج بازگشت، به اذن خداوند و به فرمان او مرقع را بر حضرت علی (ع) پوشانید و حضرت علی آن را می‌پوشید و بر آن وصله می‌زد و می‌گفت بر این مرقع آنقدر وصله زدم که از دوزنده آن شرم دارم و بعد از خود مرقع را به پسرش حسن (ع) پوشاند و بعد از او حسین (ع) و بعد از او فرزندان او آن را می‌پوشیدند، تا اینکه به حضرت مهدی (ع)، خاتم الولاية رسید و الآن نزد

اوست.»

ابن ابی جمهور و همچنین شارحان بعدی شیعه که این حدیث را تفسیر کرده‌اند، بر آنند که خرّقه‌ای که صوفیان می‌پوشند و آن را انتقال می‌دهند، همان مرقع مذکور در حدیث فوق نیست، بلکه سعی صوفیان آن است که شرایط و احوال پوشیدن خرّقه را از حضرت پیغمبر (ص) تقلید و محاکات کنند و با این عمل به قدر وسع و طاقت خویش از اسرار الهی که خرّقه رمز و تمثیل آن است آگاهی یابند.

مسأله کلی ولایت و خرّقه‌ای که رمز و تمثیل آن است مهمترین وجه مشترک بین تصوّف و تشیّع را که عبارت از وجود معارف و تعالیم خفیه است آشکار می‌کند. استفاده از روش تأویل یا تفسیر باطنی در تفهیم رموز کتاب تدوینی یا قرآن کریم و همچنین کتاب تکوینی یا کتاب آفاقی و اعتقاد به بطون و درجات مختلف معنی در درون وحی - که هر دو در تصوّف و هم تشیّع هست - از حضور این معرفت باطنی نتیجه می‌شود. وجود ولایت برای تشیّع و تصوّف یک ویژگی خاص عرفانی و باطنی را تضمین می‌کند که عقاید و شیوه‌های خاص تعلیم موجود در هر دو، از مظاهر آن است.

اعتقاد به وجود امام در مذهب تشیّع با ولایت ارتباط نزدیک دارد، زیرا امام کسی است که دارای قدرت معنوی و مرتبه ولایت است. سهم امام در تشیّع بسیار اساسی و مهم است و ما نمی‌توانیم در اینجا به جزئیات و فروع این مسأله بپردازیم. ولی از نظر معنوی مقام و مرتبه امام به عنوان یک هادی و مرشد روحانی دارای اهمیت خاص است و این مرتبه و مقام او خیلی با مقام پیر و مرشد طریقت در تصوّف شباهت دارد. یک نفر شیعی همیشه آرزو می‌کند که با امام خود مواجه شود و او را ببیند و امام در این مورد کسی جز دلیل و راهنمای معنوی

و درونی شخص نیست، به طوری که بعضی از صوفیان شیعه درباره «امام وجود تو» (امام وجودک) صحبت کرده‌اند. قطع نظر از مقام و مرتبه شریعتی و ظاهری امام، مقام و مرتبه ولایتی و ارشادی او و اهمیت او به عنوان دلیل و راهنمای معنوی، به مرشد صوفیان شباهت دارد.

در حقیقت همان طور که در تصوف هر مرشدی با قطب عصر و زمان خویش در تماس است، در تشیع نیز تمام مراتب روحانی در هر عصر و زمانی از لحاظ باطنی با امام پیوستگی و ارتباط دارد. اعتقاد به وجود امام به عنوان قطب عالم امکان با مفهوم قطب در تصوف تقریباً یکسان است و این امر را سید حیدر آملی به وضوح تصریح کرده است در آنجا که می‌گوید: «قطب و امام هر دو مظهر یک حقیقت و دارای یک معنا و اشاره به یک شخص است.»

نظریه انسان کامل ابن عربی خیلی شبیه به نظریه شیعی قطب و امام و همانند نظریه مهدی است که مشایخ بعدی تصوف آن را تکمیل کردند. پایه و اساس این نظریات اصولاً یک حقیقت باطنی یعنی حقیقت محمدیه است که هم در تشیع و هم در تصوف وجود دارد و در این مورد با توجه به نحوه بیان و صورت تعبیر این عقاید، ممکن است آراء و افکار تشیع در اقوال و عبارات صوفیه بعدی تأثیر مستقیم داشته باشد.

عقیده دیگری که شیعیان و صوفیه در صورتهای مختلف در آن مشترکند، نظریه نور محمدی و سلسله ارشاد است. شیعه معتقد به وجود یک «نور ازلی» است که از پیغمبری به پیغمبر دیگر انتقال یافته و بعد از پیغمبر اسلام (ص) به ائمه اطهار (ع) رسیده است. این نور، انبیاء و ائمه (ع) را از ارتکاب معاصی باز می‌دارد و ایشان را از آلوده شدن به خطا و گناه حفظ می‌کند و بر آنها معرفت اسرار الهی افاضه می‌کند. برای کسب این معرفت انسان باید از طریق امام که با

اتباع و اقتفای پیغمبر شفیع و واسطه بین خداوند و جوینده معارف الهی است، به این نور تمسک جوید. به همین نحو در تصوّف نیز برای دست یافتن به روشهایی که به تنهایی سیر و سلوک معنوی را امکان پذیر می سازد، انسان باید به یکی از سلاسل طریقت که به پیغمبر اسلام می پیوندد و از طریق آن فیض و برکت و عنایت شامله الهی از منبع وحی به وجود شخص سالک سریان می یابد، تمسک جوید. این سلسله مبتنی بر مداومت و اتصال فیض معنوی است که با نور محمدی در تشیع بسیار شباهت دارد. در حقیقت صوفیان متأخر از نور محمدی صحبت کرده اند.

در دوران اولیه اسلام، مخصوصاً در تعالیم حضرت امام جعفر صادق (ع)، نور محمدی در تشیع با سلسله طریقت در تصوّف به یکدیگر پیوسته بود و همانند موارد دیگر اصل و منشأ آنها همان تعالیم باطنی اسلام بود.

بالاخره در این مقایسه بین تشیع و تصوّف باید احوال و مقامات عرفانی را ذکر کرد، اگر ما به مطالعه و بررسی زندگی پیغمبر و ائمه اطهار (ع) مثلاً آن طور که در کتاب بحارالانوار تألیف مجلسی آمده است بپردازیم، خواهیم دید که در این تراجم و سیر بیش از هر چیز بر احوال و مقامات عرفانی افراد مورد نظر تأکید شده است.

غرض و غایت حیات دینی در تشیع عبارت از تأسی به پیغمبر و ائمه اطهار (ع) و رسیدن به مقامات معنوی آنهاست. اگر چه برای اکثریت شیعیان نیل و وصول به این غایت امکانی بیش نیست، ولی خواص شیعه همیشه نسبت به فعلیت دادن و تحقق بخشیدن آن کاملاً آگاه بوده اند. مقامات عرفانی پیغمبر و ائمه اطهار (ع) که به وصال و قرب و لقای خداوند منتهی می شود مقصد اعلی و غایت قصوی و منتهای آمال زهاد شیعه بوده است و تمام نظام تشیع بر اساس آن مبتنی

است.

حال در تصوّف هم هدف و غایت را که عبارت از وصال و تقرب به ذات باری تعالی است، نمی توان جز از طریق احوال و مقامات که مقام والائی در کتب و رسائل قدیم تصوّف دارد، به دست آورد.

زندگی و حیات شخص صوفی هم مبتنی بر سعی و کوشش برای نیل به این احوال و مقامات است. ولی برای صوفی این احوال و مقامات فی نفسه مطلوب نیست، بلکه او در طلب قرب و لقای ذات کبریائی است. البته در تصوّف هر کس از این احوال و مقامات آگاه است، در صورتی که در تشیّع فقط خواص نسبت به آنها آگاهی دارند و این امر کاملاً طبیعی است، زیرا تصوّف فی حد ذاته به خواص تخصیص یافته است در حالی که تشیّع مربوط به همه امت، اعم از خواص یا عوام است و دارای جنبه های ظاهری و باطنی مخصوص به خود است. ولی اهمیت خاصی که در کتب شیعه در شرح حال پیغمبر و ائمه اطهار (ع) به مقامات عرفانی داده شده است، شباهت کاملی با مقامات عرفانی صوفیه دارد، در اینجا هم تشیّع و تصوّف هر دو اشاره به یک حقیقت و کاشف از یک واقعیت، یعنی تعالیم باطنی اسلام است که احوال و مقامات عرفانی با جنبه عملی آن ارتباط دارد.

بعد از بررسی این چندمثال درباره ارتباط و همبستگی اصولی بین تشیّع و تصوّف اکنون باید دید که چگونه رابطه بین این دو در تاریخ اسلام به ظهور پیوسته است.

در دوران حیات ائمه اطهار (ع) از امام اول تا هشتم، ارتباط بین تشیّع و تصوّف بسیار نزدیک بود، نوشته های امامان شیعه، حاوی گنجینه های گرانبهایی از عرفان اسلامی است. کتاب نهج البلاغه حضرت علی (ع) که بیش از هر کتاب دیگری مورد غفلت اسلام شناسان عصر حاضر قرار گرفته است، کتاب زیبای

صحیفه سجاده امام چهارم حضرت زین العابدین (ع) که «زبور آل محمد» نام گرفته است و کتاب اصول کافی کلینی که شامل اقوال و کلمات قصار ائمه معصومین (ع) است، شرح و تفسیر کاملی از عرفان اسلامی را دربر دارد و در حقیقت پایه و اساس بسیاری از شروح و تفاسیر عرفانی در دوره‌های بعد بوده است. اگر چه همان طور که ماسینیون نشان داده است اصطلاحات و واژه‌های عرفانی آنها از هر حیث مانند آثار اولیه صوفیه نیست، ولی تعالیم و تعبیر و تأویلات باطنی که در آنها وجود دارد، اساساً همان است که در رسائل قدیم صوفیه یافت می‌شود.

در زمان حیات امامان شیعه تماس بسیار نزدیکی بین ایشان و برخی از اکابر مشایخ صوفیه دوران اول وجود داشت. حسن بصری و اویس قرنی از مریدان حضرت علی (ع) بودند. ابراهیم ادهم، بشر حافی و بایزید بسطامی با حلقه معنوی حضرت امام جعفر صادق (ع) اتصال داشتند و معروف کرخی از اصحاب نزدیک حضرت امام رضا (ع) بود. بعلاوه صوفیان اولیه قبل از اینکه «صوفی» نام گیرند به «زهاد» مشهور بودند و بسیاری از آنها با امامان شیعه ارتباط داشتند و در زندگی زاهدانه خویش از ایشان پیروی می‌کردند. در کوفه کسانی مثل کمیل، میثم تمار، رشید هجری که همه آنها از صوفیان و زهاد صدر اول بوده‌اند، از ملازمان و متابعان ائمه معصومین (ع) به شمار می‌رفتند. قبل از ایشان «اصحاب صفة» مانند سلمان، ابوذر و عمار یاسر نیز در زمره اقطاب اولیه تصوف و هم از اولین اعضای جامعه شیعه بوده‌اند.

فقط بعد از امام هشتم علی بن موسی الرضا (ع) بود که ائمه شیعه ارتباط خود را با صوفیه علناً آشکار نکردند، ولی آن طور که بعضی از خرده‌گیران ظاهربین شیعه ادعا کرده‌اند، این ائمه مخالف تصوف و عرفان نبوده‌اند، بلکه به

علت شرایط خاصی که در آن زمان حکمفرما بود، در این مورد سکوت اختیار کردند. بنابراین حضرت امام رضا (ع) ظاهراً آخرین حلقه آشکار و صریح بین تصوّف و ائمه شیعه بوده است و در حقیقت تا به امروز هم به عنوان «امام ارشاد» معروف است.

بعد از امامان شیعه، تشیّع و تصوّف از یکدیگر متمایز گردید و تا حدی از یکدیگر جدا شد. در این دوره برخلاف دوران حیات ائمه (ع)، تشیّع زندگی سیاسی فعال تری را آغاز کرد. در حالی که اکثر متصوفه، لااقل در قرون سوم و چهارم هجری از شرکت در امور سیاسی اجتناب می‌ورزیدند و از کلیه مظاهر دنیوی تبری می‌جستند، مع‌هذا بعضی از صوفیان مانند حلاج به طور قطع شیعی و یا دارای تمایلات شیعی بودند و روابط خاصی بین تصوّف و تشیّع خاصه شیعه اسماعیلی وجود داشت، بطوری که در رسائل اخوان الصفا، که اگر قطعاً از اسماعیلیان نباشد به طور حتم از یک زمینه شیعی است و بعداً ارتباط نزدیکی با شیعه اسماعیلی پیدا می‌کند، اشارات واضح و صریحی به تصوّف شده است. شیعه دوازده امامی هم همبستگی‌ها و پیوندهایی با تصوّف از خود نشان داد.

ابن بابویه عالم و محدث معروف شیعه حلقه ذکر صوفیان را توصیف کرده است و سیدشریف مرتضی، صوفیان را «شیعیان حقیقی» نامیده است. اصناف و رشته‌های مختلف فتوّت نیز رابطه و پیوندی بین تشیّع و تصوّف ظاهر می‌کنند، زیرا از یک طرف در محیط شیعه که ارادت خاصی به حضرت علی (ع) داشت نشأت یافتند و از طرف دیگر بسیاری از آنها به سلسله‌های تصوّف پیوستند و به صورت اصناف از شعب و فروع آن درآمدند.

بعد از حمله مغول تشیّع و تصوّف بار دیگر از جهات بسیار به هم نزدیک شد، بعضی از اسماعیلیان که قدرت آنها به وسیله مغولان نابود شده بود، انجمنهای

سری تشکیل دادند و بعداً به صورت سلاسل تصوّف و یا به صورت شعبه‌های نو در سلاسل موجود ظاهر شدند. در شیعه دوازده امامی هم از قرن هفتم تا دهم هجری، تصوّف در محافل رسمی رشد و تکامل یافت.

در این دوره بود که برای اولین بار به بعضی از علما و فقهای شیعه القاب و عناوینی چون صوفی، یا متأله دادند و بعضی از ایشان بسیاری از آثار و نوشته‌های خود را به شرح عقاید صوفیه اختصاص دادند. کمال‌الدین میثم بحرانی در قرن هفتم هجری شرحی بر نهج البلاغه نوشت و معانی و رموز عرفانی آن را بیان کرد. رضی‌الدین علی بن طاوس، عضو خانواده‌های معروف از دانشمندان شیعه که خود از علمای میرز آن به شمار می‌رود، ادعیه‌ای که دارای مضامین دقیق و اشارات و لطایف رقیق عرفانی است، نوشت. علامه حلی، شاگرد خواجه‌نصیرالدین طوسی و شخصی که اهمیت زیادی در ترویج و اشاعه مذهب تشیع در ایران داشت، دارای آثار متعددی است که واجد خصوصیت عرفانی است. اندکی بعد از علامه حلی، سید حیدر آملی، از برجسته‌ترین علمای شیعه آن عصر، صوفی نیز بود و از مکتب عرفان ابن عربی پیروی می‌کرد. کتاب جامع‌الاسرار او نماینده اوج تفکر عرفان شیعی است و در آن شاید بیش از هر اثر دیگری ارتباط مابعدالطبیعی و وجودی بین تشیع و تصوّف مورد بحث قرار گرفته است. آملی معتقد بود که هر شیعه واقعی صوفی است و هر صوفی حقیقی شیعی است.

گرایش به تقریب بین تصوّف و مراکز علمی تشیع در قرن نهم در اشخاصی چون حافظ رجب برسی مؤلف کتاب عرفانی مشارق الانوار و ابن ابی‌جمهور که کتاب‌المجلی او از شاهکارهای ادبیات جدید عرفانی شیعه است و کمال‌الدین حسین بن علی ملقب به واعظ کاشفی دیده می‌شود. واعظ کاشفی

گرچه سنی و صوفی نقشبندی بود، مؤلف آثار و کتبی درباره معارف شیعه است که در بین شیعیان بسیار مشهور شد، مخصوصاً کتاب روضة الشهداءی او که کلمه روضه و روضه خوانی که در بین شیعیان متداول است از نام این کتاب گرفته شده است. تمام این اشخاص درآماده کردن زمینه فکری برای نهضت علمی دوران صفوی که مبتنی بر تشیع و تصوّف بود سهم به‌سزایی داشتند.

آنچه که در این دوره اهمیت خاص دارد گسترش آثار و افکار ابن عربی در ایران مخصوصاً در حوزه‌های علمی شیعه است. این نکته محقق گردیده است که ابن عربی از نقطه نظر مذهبی سنی و پیرو مکتب ظاهری بوده است، ولی همچنین معروف است که او رساله‌ای در مناقب دوازده امام شیعه نوشت که در بین شیعیان همیشه مشهور بوده است. همیشه یک نوع جذب و کشش درونی بین نوشته‌های ابن عربی و تشیع وجود داشته که امتزاج و تلفیق آراء او را با عرفان شیعی سهل و آسان کرده است. صوفیان شیعی چون سعدالدین حمویه، عبدالرزاق کاشانی، ابن ترکه، سید حیدر آملی، ابن ابی جمهور و بسیاری از عرفای شیعی مذهب این دوره و همچنین فلاسفه و حکمای متأله که مکتب ملاصدرا نمودار اوج تفکر آنهاست، تحت تأثیر کامل افکار و تعالیم ابن عربی قرار گرفتند.

از قرن هفتم تا دهم هجری، نهضت‌های دینی که هم با تصوّف و هم با تشیع ارتباط داشت به وجود آمد. نهضت‌های افراطی حروفی‌ها و مشعشه مستقیماً در محیطی شیعی و صوفی نضج یافت. مهمترین این نهضت‌ها به طور کلی آن دسته از سلاسل تصوّف بود که در این زمان در ایران گسترش یافت و درآماده کردن زمینه برای نهضت شیعی صوفیان مؤثر بود.

در مسئله ارتباط بین تشیع و تصوّف دو سلسله نعمت الّهی و نوربخشی حائز اهمیت خاص هستند. شاه نعمت الله اصلاً از اهالی حلب بود و گرچه سید و

از اخلاف پیغمبر بود، ولی از حیث شریعت ظاهراً از یکی از مذاهب اهل سنت و جماعت پیروی می‌کرد. ولی سلسله نعمت اللّهی که قبل از شاه نعمت اللّٰه با سلسله شاذلیه پیوستگی نزدیک داشت، به صورت یکی از سلسله‌های خاص شیعه درآمد و تا به امروز یکی از گسترده‌ترین سلاسل تصوّف در عالم شیعه است. مطالعه و بررسی تعالیم و روشهای این سلسله که دارای نظم و ترتیب خاص و روشی بسیار شبیه به سلسله‌های تصوّف در عالم تسنّن است، نمونه بارز و روشنگری است از سلسله زنده تصوّف که کاملاً شیعی است و در جوّ و محیط شیعه ارشاد و دستگیری می‌کند.

سلسله نوربخشی که به وسیله محمدبن عبدالله ملقب به نوربخش، یکی از ایرانیان اهل قهستان بنیان شد، از آن جهت شایان توجه است که مؤسس آن در صدد بود تا خود پلی بین تسنّن و تشیّع ایجاد کند و نیز به نهضت خود صبغه مهدویت داد. اشاعه و گسترش سلسله او و نفوذ شخصیت و قدرت معنوی در جلب احترام مردم نسبت به حضرت علی (ع) و خاندان او مؤثر افتاد. او صریحاً اعتراف می‌کرد که نهضتش تلفیق و امتزاجی از تشیّع و تصوّف است. گسترش آراء و افکار او یکی از عواملی بود که این ترکیب تشیّع و نهضت‌های صوفیه را که به تسلط صفویه بر ایران منتهی شد، به وجود آورد.

پیدایش دودمان صفوی از هسته سلسله تصوّف شیخ صفی الدین اردبیلی چنان مشهور است که حاجت به تکرار آن نیست. ولی کافی است بگوییم که این نهضت سیاسی که حکومت ایرانی نوینی را پی‌ریزی کرد از حیث اصل و منشأ صوفی و از حیث مذهب و اعتقاد شیعی بود. و در نتیجه تشیّع را مذهب رسمی ایران قرار داد و در عین حال از هر جهت به گسترش و اشاعه عقاید صوفیه کمک کرد. بنابراین شگفت‌آور نیست که در این دوره تجدید حیاتی در فرهنگ و

معارف شیعه که عرفان شیعی سهم مهمی در آن داشت، به وجود آمد. اسامی میرداماد، میرفندرسکی، صدرالدین شیرازی مشهور به ملاصدرای، ملامحسن فیض کاشانی، عبدالرزاق لاهیجی، قاضی سعید قمی و بسیاری از عرفای دیگر این دوره، شاید بیش از عرفان، به فصل حکمت و فلسفه دوران صفوی ارتباط داشته باشد. ولی از آنجا که تمام این افراد شیعه بودند و در عین حال کاملاً از افکار عرفانی بهره ور شده بودند، آنها نمودار جنبه دیگری از ارتباط و همبستگی بین تشیع و تصوف می باشند. برخی از علمای برجسته شیعه در این عصر چون بهاءالدین عاملی معروف به شیخ بهائی و محمد تقی مجلسی و همچنین مشایخ سلسله‌های متشکل تصوف مانند سلسله‌های ذهبی، نعمت‌الاهی و صفوی، صوفیان پرهیزکار بودند.

ولی عجیب آنکه در طی سلطنت همین دودمان که دارای اصل و ریشه صوفی بود واکنش و عکس‌العمل شدیدی علیه سلسله‌های تصوف آغاز شد. یکی از عوامل این واکنش آن بود که بسیاری از عناصر بیگانه برای وصول به اغراض و مقاصد دنیوی خود به تصوف پیوسته بودند و همچنین بدین علت که بعضی از سلسله‌ها در بجا آوردن فرایض شرعی سستی و اهمال ورزیدند. در نتیجه بعضی از علمای دین، رسائلی مانند الفوائد الدینیه فی الرد علی الحکماء و الصوفیه تألیف محمد طاهر قمی در رد بر صوفیه نوشتند. حتی ملا محمد باقر مجلسی عالم معروف و محدث معروف شیعه که همان طور که کتاب زاد المعاد او گواهی می‌دهد کاملاً مخالف تصوف نبود، در این شرایط مجبور شد تا تصوف پدر خویش را انکار کند و علناً به مخالفت با صوفیه برخیزد. در چنین محیطی تصوف در اواخر دوران سلطنت صفویه با مشکلات بسیار مواجه شد و حتی حکمای حوزه ملاصدرا در این دوره با مخالفت شدید بعضی از علما روبرو شدند. در نتیجه این وضع بود که

مراکز دینی تصوف، از این پس نام خود را به «عرفان» عوض کرد تا امروز هم در حوزه‌های علمی و رسمی شیعه و مدارس دینی انسان می‌تواند علناً به تعلیم و تعلم عرفان پردازد، ولی تعلیم و تعلم تصوف هرگز میسر نیست چون نام تصوف غالباً با نام درویشهای سست و بی‌بند و باری که اوامر و نواهی شریعت را فراموش کرده‌اند و آنها را قلندر مآب می‌نامند، توأم است.

در دوره بعد از هجوم افغانه و تأسیس مجدد یک حکومت مقتدر به وسیله نادرشاه افشار، تصوف در مراکز شیعه در ایران رو به خاموشی و افول گرایید، ولی در محیط شیعی هند رونق گرفت. در قرن دوازدهم معصوم علیشاه و شاه طاهر دکنی از سلسله نعمت‌اللهی برای احیای تصوف از سرزمین دکن به ایران فرستاده شدند. گرچه بعضی از مریدان ایشان چون نورعلیشاه و مظفرعلیشاه به شهادت رسیدند ولی کار تصوف، علی‌الخصوص در دوره سلطنت فتحعلیشاه قاجار رونق گرفت و محمدشاه و صدراعظم او حاجی میرزا آغاسی خود به تصوف گراییدند. از این به بعد سلسله‌های مختلف تصوف مخصوصاً شعب متعدد سلسله نعمت‌اللهی و همچنین ذهبی و خاکسار در ایران شیعی شکوفا شدند و تا امروز نیز به حیات خود ادامه می‌هند.

همچنین در دوره قاجار، تعالیم عرفانی ابن عربی و صدرالدین شیرازی به وسیله کسانی چون حاج ملاهادی سبزواری و آقا محمد رضا قمشه‌ای احیا شد. مکتبی که این دانشمندان احیا کردند تا زمان حال ادامه و رونق دارد.

در ایران شیعی امروز می‌توان سه گروه مختلف عرفا و صوفیه را متمایز ساخت: اول آنهایی که به سلسله‌های متشکل تصوف مانند سلسله نعمت‌اللهی و یا ذهبی بستگی دارند و از طریقتی که خیلی شبیه به طرق تصوف در عالم تستن است پیروی می‌کنند. دوم آنهایی که همچنین دارای شیخ و مرشد بوده‌اند و رسماً

تشرّف به فقر حاصل کرده‌اند، ولی دارای سلسله رسمی و متشکلی نیستند و دارای مرکز مقرر و ثابت یا خانقاه نمی‌باشند و بالاخره کسانی که به طور قطع الهامات غیبیه و اسرار خفیه دریافت کرده‌اند و ارباب کشف و مشاهده هستند و واجد احوال و مقامات معنوی می‌باشند، ولی دارای پیر و مرشد انسانی نبوده‌اند. از گروه اخیر بعضی اویسی هستند و برخی دیگر به طریقت حضرت خضر (ع) تعلق دارند و بسیاری از آنها به درک فیض معنوی امام که دلیل و هادی معنوی باطنی است نائل شده‌اند.

صرف فیضان و لبریز شدن جنبه باطنی در تشیع و تجلی آن حتی به صورت جنبه‌های ظاهرتر دین، این امکان سوم را متداول‌تر از جهان تسنن کرده است. در حقیقت، بعضی از حکما و عرفای بزرگ که آثارشان گواهی می‌دهد به طور قطع به مرتبه کشف و شهود رسیده‌اند، به این گروه اخیر و شاید به گروه دوم تعلق دارند زیرا در آن صورت هم ظاهراً تشخیص سلسله آنها دشوار است. بنابراین تشیع و تصوّف دارای اصل و منشأ مشترکی هستند، از این حیث که هر دو با ساحت معنوی وحی اسلامی ارتباط دارند و در تاریخ اولیه خود از منابع واحدی الهام گرفته‌اند. در دوره‌های بعد نیز آنها تأثیر متقابل بر یکدیگر داشته و از جهات و طرق بیشمار از یکدیگر متأثر شده‌اند. در حقیقت این تجلیات تاریخی مظاهر و شئون یک حقیقت اصلی یعنی حقیقت ابدی اسلام در اعصار و قرون مختلف بوده است که به شکل عرفان که از ممیزات جنبه باطنی اسلام است در هر دو قسمت امت اسلامی هم شیعه و هم سنی، ظهور و تجلی کرده است.

اعتقادات مذهبی مولانا جلال‌الدین بلخی

(بحثی در تشیع یا تسنن مولوی)

دکتر سید مصطفی آزمایش

اعتقادات مذهبی مولانا جلال‌الدین بلخی را نمی‌توان به سادگی بیان نمود. پیش از آنکه قایل به تشیع و تسنن مولانا شویم باید بدانیم که این دو مذهب را به چه اعتبار دریافت می‌نماییم. زیرا پیروان این دو مذهب به اعتبار "کلامی" متفق و هر دو معتقدند که به ادراک وحی از طریق عقل باید نایل شد. الحاصل صرف نظر از اختلافات نظری در میان این دو مذهب، از آنجا که پایه هر دو بر عقل مبتنی است تفاوتی در میانشان نیست و به همین اعتبار مولانا را نمی‌توان نه سنی و نه شیعه به‌شمار آورد. زیرا مولانا اصولاً برخورد عقل‌گرایانه با امور الهی را نوع بارزی از اعتزال تلقی می‌کند و معتزلان را در معرض خرده‌گیری‌های سخت قرار می‌دهد.

از دیدگاه مولانا اگرچه با حواس پنجگانه می‌توان جهان را ادراک نمود و با نیروی عقل جهان را تعبیر کرد و تغییر داد، اما نیروی حس و عقل برای شناخت

عوالم فراحستی منجمد و ناکافی‌اند.

بدین ترتیب مولانا بیست و هفت هزار و پانصد بیت مثنوی را می‌سراید تا ضرورت بیدارکردن حواس دیگری را که حواس نهانی هستند به‌رغم حس و عقل تبیین نماید.

عقل جزوی عشق را منکر بود	گرچه بنماید که صاحب سر بود ^۱
پنبه و سواس بیرون کن زگوش	تا به گوشت آید از گردون خروش ^۲
پس محلّ وحی گردد گوش جان	وحی چه بود گفتنی از حسّ نهان
گوش جان و چشم جان جز این حسّ است	گوش عقل و گوش ظنّ زین مفلس است ^۳
دوسر انگشت بر دو چشم نه	هیچ بینی از جهان انصاف ده
گر نبینی، این جهان معدوم نیست	عیب جز زانگشت نفس شوم نیست ^۴
دل مگر مُهر سلیمان یافتست	که مهار پنج حسّ بر تافتست
پنج حسی از برون میسور او	پنج حسی از درون مأمور او
ده حس است و هفت اندام و دگر	آنچه اندر گفت ناید می‌شمر ^۵

بیدارکردن و فعال ساختن سایر حواس و مدرکات باطنی موجب کسب معرفت مستقیم حضوری از هستی و خالق هستی و خلیفه آن خالق و برگزیدگان وی می‌گردد. از نظر مولانا چنین روشی سنت اولیا و انبیا است و کسانی که در جستجوی چنین روش معرفتی هستند "سنّی" به معنی خاص کلمه به‌شمار می‌روند. در عین حال همین "سنّیان" به سبب محبتی که در نتیجه معرفت کسب می‌کنند

۱. مثنوی معنوی، به کوشش توفیق سبحانی، دفتر اول، بیت ۱۹۹۲.

۲. همان، دفتر دوم، بیت ۱۹۴۵.

۳. همان، دفتر اول، ابیات ۸-۱۴۶۷.

۴. همان، دفتر اول، ابیات ۸-۱۴۰۷.

۵. همان، دفتر اول، ابیات ۹۱-۳۵۸۹.

داخل در اهل ولایت و جمع "شیعیان" می‌شوند. بدین ترتیب مشخص می‌شود که اعتقادات مولانا خارج از این چهارچوبهای محدود حسی و باورها و تقسیم‌بندی‌های کلامی قرار دارد.

مولانا به کلی در انکار روش خردگرایان اصرار بلیغ می‌ورزد و متکلمان را - که مباحثشان مبتنی بر استدلالات عقلی است - رد و طرد می‌کند:

آن طرف که عشق می‌افزود درد	بوحنیفه و شافعی درسی نکرد ^۱
بحث عقلی گر دُر و مرجان بود	آن دگر باشد که بحث جان بود ^۲
زین خرد جاهل همی باید شدن	دست در دیوانگی باید زدن ^۳
صد هزاران ز اهل تقلید و نشان	افکندشان نیم و همی در گمان
که به ظن تقلید و استدلالشان	قائمست و جمله پرّ و بالشان
شبهه‌یی انگیزد آن شیطان دون	درفتند این جمله کوران سرنگون
پای استدلالیان چوبین بود	پای چوبین سخت بی تمکین بود ^۴
این عصا چه بود قیاسات و دلیل	آن عصا که دادشان بینا جلیل ^۵
چشم بینا بهتر از سیصد عصا	چشم بشناسد گهر را از حصا ^۶

همچنین در مورد فلاسفه نیز می‌فرماید:

فلسفی گوید زمعقولات دون	عقل از دهلیز می‌ماند برون ^۷
فلسفی منکر شود در فکر و ظنّ	گو برو سر را بر آن دیوار زن

۱. همان، دفتر سوم، بیت ۳۸۳۳.

۲. همان، دفتر اول، بیت ۱۵۰۷.

۳. همان، دفتر دوم، بیت ۲۳۳۳.

۴. همان، دفتر سوم، ابیات ۷-۲۱۳۵.

۵. همان، دفتر سوم، بیت ۲۱۴۶.

۶. همان، دفتر ششم، بیت ۳۷۹۸.

۷. همان، کلاله خاور، ص ۶۵، س ۱۶.

نطق آب و نطق خاک و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل
 فلسفی کو منکر حنانه است از حواس اولیا بیگانه است
 بلکه عکس آن فساد و کفر او این خیال منکری را زد برو
 فلسفی مر دیو را منکر شود در همان دم سُخره دیوی بود^۱

چشم بینا

پرده کوچک چو یک شرحه کباب می بپوشد صورت صد آفتاب^۲
 از نظر مولانا ادراکات حسی غیرمکفی، ناقص، غیرقابل اعتماد و مانند
 پرده‌ای ضخیم و حجایی عظیم‌اند، مولانا بر ضرورت بیداری حواس فراحسی
 اصرار می‌ورزد و این امر را در گرو تربیت و پیروی از روش‌هایی خاص
 می‌شمارد که توسط راهنما و مربی معنوی به جویندگان آموخته می‌شود:

پیر را بگزین که بی پیر این سفر هست بس پرآفت و خوف و خطر^۳
 مَسْکُل از پیغمبر ایام خویش تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش^۴
 هر که او بی مرشدی در راه شد او زغولان گمره و در چاه شد^۵
 مولانا بزرگترین مربی معنوی عالم بشری را حضرت رسول اکرم (ص)
 دانسته و با اشاره به آیات اول سوره المدثر (یا ایها المدثرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَ رَبِّکَ فَکَبِّرْ وَ...) ^۶
 می‌فرماید:

۱. همان، به کوشش توفیق سبحانی، دفتر اول، ابیات ۶- ۳۲۹۱.

۲. همان، دفتر ششم، بیت ۴۹۰۴.

۳. همان، دفتر اول، بیت ۲۹۵۶.

۴. همان، دفتر چهارم، بیت ۵۴۲.

۵. همان، کلاله خاور، ص ۵۹، س ۲۴.

۶. آیات ۳- ۱: ای جامه در سر کشیده، برخیز و بیم ده و پروردگارت را تکبیر گوی و....

سرمکش اندر گلیم و رومپوش که جهان جسمیست سرگردان، توهوش^۱
 باش کشتیان درین بحر صفا که تو نوح ثانی ای مصطفی^۲
 خیز بنگر کاروانِ ره زده هر طرف غولیت کشتیان شده^۳
 مولانا نخستین شاگرد و دست پرورده رسول خدا(ص) را علی مرتضی(ع)
 می‌داند که پیامبر نیاز به استاد و مربی را برای همه انبیا و اولیا و حتی برای علی که
 اسدالله و شیر حق بود، یادآوری می‌کند:

گفت پیغامبر علی را کای علی شیر حقی، پهلوانِ پر دلی
 لیک بر شیری مکن هم اعتماد اندر آ در سایه نخلِ امید
 اندر آ در سایه آن عاقلی کش نداند برد از ره ناقلی^۴
 و از این رو به او دستورات خاص عبادی می‌دهند: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ يَا عَلِيُّ إِذَا تَقَرَّبَ
 النَّاسُ رَبَّهُمْ بِأَنْوَاعِ الطَّاعَةِ فَتَقَرَّبْ بِهِ بِالتَّوَاتُفِ الْعِبَادَاتِ:

هرکسی گر طاعتی پیش آورند بهر قرب حضرت بی چون و چند^۵
 یا علی از جمله طاعات راه برگزین تو سایه خاص اله^۶
 بدین ترتیب معین می‌فرماید که اگر پیغمبر اکرم با عموم مسلمانان به
 تربیت‌های عامه نظر داشت تا آنان را از مقام جاهلیت به اسلام برساند، با علی
 مرتضی(ع) به تربیت خاصه عمل می‌فرمود و علی(ع) تنها کسی بود که به تیشه
 تربیت رسول(ص) ریاضت دید و به کمال رسید.

البته مولانا در مثنوی از ابوبکر و عمر و عثمان نیز نام می‌برد، اما به طریقی

۱. همان، به کوشش توفیق سبحانی، دفتر چهارم، بیت ۱۴۵۴.
۲. همان، دفتر چهارم، بیت ۱۴۵۸.
۳. همان، دفتر چهارم، بیت ۱۴۶۰.
۴. همان، دفتر اول، ابیات ۴-۲۹۷۲.
۵. همان، کلاله خاور، ص ۵۹، س ۳۶.
۶. همان، به کوشش توفیق سبحانی، دفتر اول، بیت ۲۹۷۸.

بسیار دقیق حق مطلب درباره آنان ادا شده و روشن می‌گردد که رسول‌خدا در میدان تصرّفات خویش دو اثر ظاهر می‌فرمودند یکی کهربایانه و دیگری کیمیاگرانه. زیرا ایشان به سبب نیروی ولایت هم دارای کیمیا و هم دارای کهربا بودند.

کهربا دارند، چون پیداکنند کاه هستی تو را شیداکنند^۱
 بسیاری از اشخاصی که در رکاب رسول‌خدا جانفشانی می‌کردند کسانی بودند که مانند کاهی وجودشان مجذوب و شیفته رسول شده بود، اما تغییر جوهر و تکامل معنوی نیافته بودند و هرگاه تأثیر تصرّفات کهربا به سبب رحلت رسول‌خدا خاتمه می‌یافت، این اشخاص به جوهر اصلی و طبیعت فطری خویش رجوع می‌نمودند. منجمله عمر برای قتل رسول اکرم با شمشیر کشیده آمد، اما با استماع صوت قرآن مجذوب شده و لقب "فاروق" یافت و ابوبکر نیز به همین منوال لقب صدیق گرفت: «از یکی تصدیق "صدیق" آمده».

اما پیغمبر (ص) نسبت به علی توجه دیگری داشت و از همان سنین کودکی با کیمیای تربیت کامل‌کننده خود، وی را زیر تصرّف گرفته و جوهر مبارک وجود او را همچون زر خالص ده‌دهی به کمال استعدادی‌اش نایل ساخت.

کیمیا داری که تبدیلیش کنی گرچه جوی خون بود، نیلش کنی^۲
 بدین ترتیب از آنجا که حضرت علی (ع) به دست رسول تربیت شد و فنون تربیت را از مربی کل عالم بشریت فراگرفت، در نتیجه، تربیت کلیه سلاک و طالبان به ایشان موکول گردید و به این اعتبار سیرت و طریقت ایشان با سایر اصحاب کاملاً متفاوت و متمایز بود و بر سلوک و طی اطوار مبتنی بود نه بر

۱. همان، دفتر اول، بیت ۲۵۰۳.

۲. همان، دفتر دوم، بیت ۶۹۶.

مباحثات و چون و چراهای عقلی و نقلی.

یا تبر برگیر و مردانه بزن تو علی وار این در خیبر بکن^۱
 ورنه چون صدیق و فاروق مهین هین طریق دیگران را برگزین^۲
 طریق دیگران، روش آن کسانی است که دایره ادراک و معرفت را در حد
 مجادلات کلامی و تاریخی و روایی مسدود می نمایند. اما طریقت علی برکندن
 دروازه عوالم فراحسی با نیروی تربیت و ریاضت است که تمهید اسباب فتح باب
 سماوات و عبور جمل از سوراخ سوزن می گردد: لَا تُفْتَحُ لَهُمُ ابْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ
 الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ.^۳

رشته را با سوزن آمد ارتباط نیست درخور با جمل سم الخياط
 کی شود باریک هستی جمل جز به مقراض ریاضات و عمل^۴

فناپیمایی

مولوی به روش تربیتی علی علیه السلام که طریقت فناگرایانه است عمیقاً
 اعتقاد می ورزد و این مطلب را در موارد مختلف بیان می دارد. مسلک فناپیمایی و
 طریقت فناگرایانه روش صوفیان سلسله حقه و عبارت از خاکساری و قدم نهادن
 بر سر منیت و پشت پا زدن به انانیت و خودپرستی و خودبینی و خودخواهی و
 غرور و تکبر جاهلانه و کودکانه است.

خلق اطفالند جز مست خدا نیست بالغ جز رهیده از هوا^۵

۱. همان، دفتر دوم، بیت ۱۲۴۷.

۲. همان، کلاله خاور، ص ۹۸، س ۱۱.

۳. سوره اعراف، آیه ۴۰: درهای آسمان بر روی آنها گشوده نخواهد شد و به بهشت درنخواهند آمد تا آنگاه که شتر از سوراخ سوزن بگذرد.

۴. همان، به کوشش توفیق سبحانی، دفتر اول، ابیات ۹-۳۰۷۸.

۵. همان، دفتر اول، بیت ۳۴۴۴.

سهل شیری دان که صفها بشکند شیر آنست آن که خود را بشکند^۱
 و در تبیین مقامات اسداللهی که جزیی از آن شجاعت است بحثی مشبع
 نموده ایشان را "شیرحق" و نه "شیرهوا" می‌داند:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه ماند در نبشتن شیر و شیر^۲
 از علی میراث داری ذوالفقار بازوی شیر خدا هستت بیار^۳
 مولوی شجاعت حضرت علی(ع) را سوای شجاعت مشهود در مردمان
 پرتهور و بی‌باک می‌داند. زیرا آنان برای دست‌یابی به آرزوهای دور و دراز
 خویش و پاسخ‌دادن به هوس‌های کودکانه در کسب ثروت و قدرت و شهرت و
 شهوت و مکنّت و رفعت و دولت بی‌باکی فراوان به خرج می‌دهند، درحالی که
 برعکس آنان اولیای حق و در رأس همه علی(ع) در ترک تن و ترک هواهای
 نفسانی و اخلاص عمل و جلب رضای حق شجاعت زایدالوصفی از خود بروز
 می‌دهد:

از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان مطهر از دغل
در غزا بر پهلوانی دست یافت	زود شمشیری برآورد و شتافت
او خدو انداخت در روی علی	افتخار هر نبی و هر ولی
آن خدو زد بر رخی که روی ماه	سجده آرد پیش او در سجده گاه
در زمان انداخت شمشیر آن علی	کرد او اندر غزاش کاهلی ^۴
گفت من تیغ از پی حق می‌زنم	بسنده حقم، نه مأمور تنم

۱. همان، به کوشش توفیق سبحانی، دفتر اول، بیت ۱۳۹۴.

۲. همان، دفتر اول، بیت ۲۶۴.

۳. همان، دفتر پنجم، بیت ۲۵۰۳.

۴. همان، دفتر اول، ابیات ۹-۳۷۳۵.

شیرحقم، نیستم شیرِ هوا فعل من بر دین من باشد گوا^۱
 مولوی توصیف کمالات علی علیه السلام را غالباً از زبان دشمنان او انجام
 می‌دهد و می‌فهماند که دوستان و ارادتمندان او چنان در شعاع جمال وی محو و
 بی‌خویشند که آوازی از آنان استماع نمی‌گردد. مولوی، علی علیه السلام را از زبان
 عمرو بن عبدود و عبدالرحمن ابن ملجم یعنی دشمن‌ترین دشمنان او می‌ستاید و
 عظمت مقامات علی را که حتی بر چشم‌های بسته دشمنان کوردل وی نیز تجلی
 می‌کند، بیان می‌دارد.

ای علی که جمله عقل و دیده‌ای	شمه‌یی واگو از آنچه دیده‌ای ^۲
چشم تو ادراک غیب آموخته	چشمهای حاضران بردوخته ^۳
راز بگشا ای علی مرتضی	ای پس سوءالقضا حُسن القضا ^۴
باز باش ای باب بر جویای باب	تا رسد از تو قشور اندر لباب
باز باش ای باب رحمت تا ابد	بارگاه ما که کفواً احد ^۵
تو ترازوی احد خو بوده‌ای	بل زبانه هر ترازو بوده‌ای ^۶

آنگاه در اشاره به ناتوانی کلام از توصیف کمالات علی به صفت شیری و
 شجاعت او رجوع کرده و این صفت اسداللهی را در وجود حضرت مولا
 روشن‌ترین و دست‌یافتنی‌ترین و مفهوم‌ترین صفات وی می‌شمارد که از فرط
 وضوح بر هر دیده نابینایی نیز پیداست. زیرا به‌طور کلی شجاعت صفتی ظاهر و
 مشهود و محسوس است و اهل ظاهر نیز که از درک مقامات باطنی و مراتب

۱. همان، دفتر اول، ابیات ۳-۲-۳۸۰.

۲. همان، دفتر اول، بیت ۳۷۵۹.

۳. همان، دفتر اول، بیت ۳۷۶۵.

۴. همان، دفتر اول، بیت ۳۷۷۱.

۵. همان، دفتر اول، ابیات ۹-۳۷۷۸.

۶. همان، دفتر اول، بیت ۳۹۹۷.

جوهری حضرت مولی ناتوان، بل منکرند، در وجود صفت شجاعت به معنای کامل کلمه در وجود ایشان اتفاق کلمه و وحدت نظر دارند. اما از صفت مروّت ایشان که صفتی خفی و مخفی و مختفی است کسی جز خدا و رسول خدا (ص) مطلع نیست، زیرا مروّت پنهانی است و در نهان صورت می‌گیرد:

در شجاعت شیر ربّانیستی در مروّت خود که داند کیستی^۱
و آنگاه مقام مروّت علی را ظهور صفت رحیمیت خداوند شمرده که بی‌دریغ و بدون درخواست به کافر و مشرک و مؤمن افاضه می‌نماید:

در مروّت ابر موسیّی به تیه کامد از وی خوان و نان بی‌شبیبه^۲
مولوی برای پرده‌برداری از سایر صفات و مقامات علی (ع) به ابن ملجم مرادی - رکابدار علی (ع) - مراجعه می‌نماید و بنا به قاعده یتّین‌الاشیاء باضدادها به نقل سخن منکران در توصیف مراتب علی (ع) بسنده می‌کند، چراکه دوستان علی زبانی برای توصیف ندارند و از غایت استغراق مست و خاموش و دیوانه درجوشند.

خروش و سکوت

بی‌دلیل نیست که مولانا جلال‌الدین در عرصه مثنوی هرجا به علی (ع) پرداخته، قدرت سخنوریش به انتها رسیده و دچار خاموشی شده است. در دفتر اول سخن از همه جا می‌رود تا سرانجام دامنه بحث به مقامات علی می‌رسد. ذکر مقامات علی تمامی توان مولانا را تخلیه می‌کند. تا جایی که می‌فرماید علی با حلم خویش عمرو بن عبدود را به همراه پنجاه تن از اعضای

۱. همان، دفتر اول، بیت ۳۷۴۶.

۲. همان، دفتر اول، بیت ۳۷۴۷.

خانواده وی مشرف به کلمه توحید و فقر می‌نماید. در انتهای همین مطلب به ناگاه قوت ناطقه مولوی سستی می‌گیرد و فاقه تکلم وی از رفتن باز می‌ماند و سکوتی سنگین بر وی غلبه می‌نماید که چندین سال به طول می‌انجامد. گویی مدتی دراز لازم است تا دوباره قوای وجودی مولوی تقویت شده و قدرت و توان لازم برای آغاز دفتر دوم حاصل گردد.

مولوی از دفتر دوم تا انتهای دفتر ششم به سخن خود ادامه می‌دهد و می‌کوشد که اگر دامنه سخن به مقامات علی‌کشیده شد زیاد در آن مرتبه توقف ننماید. در انتهای دفتر ششم در میان داستان سه شاهزاده دوباره بحث مراتب علی(ع) از سرگرفته می‌شود و این بار مولوی پرده از راز ولایت علی و جعل وی به دست رسول اکرم(ص) به سکان‌داری کشتی ولایت برمی‌دارد. در این جا نیز اختیار از دست مولوی بیرون می‌رود و آتش شوقش قوت می‌گیرد و بدین رو پس از چند صفحه دوباره قوتش چنان کاستی می‌گیرد که برای ابد از ادامه سرودن مثنوی باز می‌ماند و خاموش می‌شود. حقیقتاً کلام شیخ بهایی حق است که فرمود: «مثنوی آمد چو قرآن مدل»؛ زیرا در قرآن نیز اوج کلام و آیه آخرین به جعل ولایت علی(ع) در غدیر خم اختصاص دارد و پس از آن ختم رسالت محمد(ص) و پایان مأموریت وی ابلاغ می‌گردد.

در مثنوی نیز پس از آن که سخن به ولایت علی(ع) می‌رسد گویی پیامی که به منظور اعلام آن تمامی مثنوی به رشته تحریر درآمده ابلاغ شده و مأموریت مولوی به پایان می‌رسد و خاموشی ابدی بر وجود او چیره می‌شود و دفتر ششم و کل مثنوی اختتام می‌پذیرد و این در میانه داستان سه شاهزاده است. مولانا در بخش ششم به واقعه غدیر خم رجوع کرده و برخلاف معدودی متکلمان متعصب که از ذکر این واقعه تاریخی به علت بغض نسبت به علی(ع) خودداری ورزیده‌اند،

سخن را بسط می‌دهد و می‌فرماید:

زین سبب پیغامیر با اجتهاد	نام خود وانِ علی مولانا نهاد
گفت هرکو را منم مولا و دوست	ابنِ عمّ من علی مولای اوست
کیست مولا آن که آزادت کند	بندِ رقیّت زپایت بر کند
چون به آزادی نبوّت هادیست	مؤمنان را زانبیا آزادیست
ای گروه مؤمنان شادی کنید	همچو سرو و سوسن آزادی کنید ^۱

با ذکر این اوصاف، توصیف مقامات علی (ع) به کمال می‌رسد و پرده از عمق اعتقادات مولوی به کنار می‌رود. مولانا حضرت علی (ع) را صاحب مقام ولایت و خلیفه معنوی رسول و کشتیابان کشتی نجات می‌شمرد. بدین ترتیب معرفت و طریقت مولانا را در چهارچوب‌های اسکولاستیکی و مباحث خشک کلامی و حوزه‌ای نمی‌توان گنجانید.

علی (ع) از دیدگاه مولانا از آن رو بدین درجه از کمالات فوق انسانی نایل شده که در برابر تیشه تربیت رسول خدا (ص) تسلیم صرف بوده است. مولانا ارادت را شرط بی‌چون و چرای تربیت می‌شمرد و خطاب به دوستانان علی می‌فرماید:

دست زن در ذیل صاحب دولتی	تا ز افضالش بیایی رفعتی ^۲
گر تو سنگ صخره و مرمر شوی	چون به صاحب دل رسی گوهر شوی
مهر پاکان در میان جان نشان	دل مده الاّ به مهرِ دلخوشان ^۳
خاک شو مردان حق را زیر پا	خاک بر سر کن حسد را همچو ما ^۴

۱. همان، دفتر ششم، ابیات ۵-۴۵۵۱.

۲. همان، کلاله خاور، ص ۱۷، س ۱۲.

۳. همان، به کوشش توفیق سبحانی، دفتر اول، ابیات ۸-۷۲۷.

۴. همان، دفتر اول، بیت ۴۳۹.

از بهاران کی شود سرسبز سنگ خاک شو، تا گل برویی رنگ رنگ
 سالها تو سنگ بودی دلخراش آزمون را یک زمانی خاک باش^۱
 مولانا نسبت به حضرت علی مرتضی سلام الله علیه ارادتی مطلق و بی قید و
 شرط دارد و تعاریفی که از وی به دست می دهد غیر متناسب با مباحث عمومی
 است؛ چرا که معرفت او نسبت به مقام علی (ع) معرفتی شهودی و ناشی از سلوک
 در مسلک باطنی تصوف و عرفان می باشد نه معرفت ظاهری عامیانه و متکلمانانه و
 مورخانه.

اکنون در انتهای کلام در برابر کسانی که می پرسند آیا مولوی شیعه بود یا
 سنی، باید این سؤال را طرح کرد که آیا تشیع چیزی جز ارادت به مقام ولایت و
 دین اسلام چیزی جز حب و محبت است: هل الدین إلا الحب؟ این دو سنگ سنگین
 پایه دستگاه تربیتی تصوفند. همان مکتبی که عاشقان علی (ع) همچون مولانا و
 شمس در آن تربیت شده و به کمال رسیده اند.

۱. همان، دفتر اول، ابیات ۱- ۱۹۲۰.

نظریه شیخ سید حیدر آملی در منزلت تصوف و صوفی

دکتر ح. ا. تنهائی

مولانا شیخ سید حیدر بن علی بن حیدر عبید حسینی آملی، از نواده‌های حضرت علی بن الحسین (ع) در سال ۷۱۹ یا ۷۲۰ در خانواده‌ای سرشناس و شیعی در شهر آمل دیده به جهان گشود.^۱ سید حیدر به جهت تحصیل به شهرهای قزوین، ری و اصفهان، و «با ترک همه چیز از مال دنیا که جز خرقه‌ای ژنده نگه نمی‌دارد» به دیدار مردان حق شتافته و در دورانی «جز با صوفیان مراوده نمی‌کند و با اهل فتوت (= مشایخ صوفیه) پیمان موّدت می‌بندد.» و به عارفی بزرگ و زاهدی بزرگوار بنام شیخ نورالدین طهرانی ارادت می‌ورزد و به احتمال و با رابطه‌ای چند به طریق شیخ بهائی و ملا محسن فیض کاشانی و تنه اصلی سلسله

۱. مطالب این مقاله عمدتاً از کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار تهیه شده است. جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، به انضمام رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، شیخ سید حیدر آملی، با تصحیحات و دو مقدمه از هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه‌ها توسط سید جواد طباطبایی، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۸.

جليله كبرويه نوربخشيه و به احتمال ضعيف به كبرويه اغتشاشيه متعلق، سرانجام، به پيروان شيخ احمد غزالي متصل شده باشد.

شيخ سيد حيدر به مگه و مدينه مي رود (سالهاي ۷۵۱) و در سالهاي نزديك به ۷۶۸ در نجف حضور مي يابد و شاگردی مشايخ بزرگواری چون مولانا نصيرالدين كاشاني حلي و شيخ فخرالدين محمد بن حسن بن مطهر حلي فرزند علامه حلي و معروف به فخرالمحققين مي كند و از طرف فخرالمحققين در سال ۷۶۱ مجاز مي شود.^۱

نسب شناسی سيد

بنابر قول خود سيد^۲ از حسب صورت با نوزده پشت به حضرت علي بن الحسين امام سجاد(ع) مي رسد، نگاه كنيد:

«فانا ركن الدين حيدر بن السيد تاج الدين علي پادشاه بن السيد ركن الدين حيدر بن السيد تاج الدين پادشاه بن السيد محمد امير بن علي پادشاه بن ابی جعفر محمد بن زيد بن ابی جعفر محمد بن الداعي بن ابی جعفر محمد بن ابراهيم بن محمد بن الحسين الكوسج بن ابراهيم سناءالله بن محمد الحزون بن حمزه بن عبدالله الاعرج بن الحسين الاصفر بن علي بن الحسين زين العابدين بن الحسين الشهيد بن اميرالمؤمنين علي بن ابی طالب عليهم السلام»^۳

۱. همان، تلخيص از ترجمه مقدمه ها، صفحات بيست و دو تا بيست و شش.
 ۲. تفسير المحيط الاعظم والبحر الخضم، سيد حيدر آملی، ج ۱، حقه و قدم له و علق عليه السيد محسن الموسوي التبريزي، طهران، مؤسسه الطباعه والنشر، ۱۴۱۴ ق.
 ۳. همان، ص ۲۵.

سلسله‌شناسی عرفانی سید

مولانا سید حیدر، عارف و صوفی شیعی مذهب قرن هشتم بدان‌گونه که خود ایشان نقل می‌کند علوم طریقت و ذکر و فکر و خرقه تصوف خود را از شیخ کامل و محقق نورالدین طهرانی اخذ می‌کند.^۱ همان‌گونه که خود وی نیز ذکر می‌کند شیخ نورالدین در محله دردشت اصفهان در قسمت تیران زندگی می‌کرده است که منظور از طهران نیز همان تیران محله‌ای در اصفهان است. احتمالی نیز هست که این نورالدین طهرانی یا تیرانی همان شیخ نورالدین عبدالرحمن الکریمی الاسفراینی است که در ردیف مشایخ سلسله کبرویه است. تأیید این نظر را می‌توان از آنجا گرفت که در آن زمان جز نورالدین عبدالرحمن الکریمی شیخ مجاز دیگری در تذکره‌ها یافت نمی‌شود و از آنجا که سید حیدر خود به نورالدینی که ساکن تیران است و نه متولد تیران، ارادت داشته و نیز از آنجا که اغلب روحانیون سالک مثل ملامحسن و ملامحمد تقی مجلسی متمسک به سلسله کبرویه بوده‌اند احتمال یکی بودن این دو نورالدین به نظر می‌رسد.

علامه مرعشی نجفی در پشت نسخه خطی تفسیر محیط‌الاعظم نوشته سید حیدر، ضمن نقل نسب‌شناسی او و ذکر آن تا حضرت امام سجاد علیه‌السلام به شکلی که در اینجا نقل گردید، می‌فرماید:

«سپس در سلسله عرفا، وارد شد و به اصفهان رجوع کرد و با شیخ عارف نصیرالدین طهرانی که ساکن در محله دردشت، مشهور به دروازه شیراز، از محلات اصفهان بود، روزگار می‌گذراند و به دست او خرقه پوشید و از او تلقین ذکر آموخت.»^۲

که به احتمال قوی شیخ نصیرالدین همان شیخ نورالدین سابق‌الذکر است.

۱. همان، ص ۲۷.

۲. همان، صص ۶-۱۵.

سپس جناب علامه مرعشی متذکر می‌شوند که در سفر بازگشت به آمل همچینین از محضر عرفانی شیخ عبدالرحمن القدسی نیز بهره می‌گیرد.

ولی علم فقه و اجازه اجتهاد او از علامه حلّی است. پس این احتمال نیز هست که منظور از شیخ عبدالرحمن القدسی همان شیخ نورالدین عبدالرحمن الکریمی می‌باشد. به هر روی آنچه مسلم است احتمال نسبت سید به سلسله کبرویه بسیار قوی است و شیخ او شیخ نورالدین بوده است.

همان‌گونه که گفته شد اجازه اجتهاد فقهی سید توسط فخرالحق و الملة والدین ابن المطهر الحلّی قدس الله سرّه صادر شد که عین اجازه‌نامه در صفحات ۲۸ و ۲۹ کتاب تفسیرالمحیط الاعظم درج است. در این اجازه‌نامه ضمن ذکر نسب ایشان تا حضرت امام علی (ع) و کتب ایشان و ضمن اشاره به سند اجازه خویش، اجازه اجتهاد صادر می‌شود. در این اجازه علامه حلّی سید را با این اوصاف خطاب می‌کند:

«سید الاعظم، الامام المعظم، افضل العلماء فی العالم، اعلم فضلاء بنی آدم، مرشد السالکین،^۱ غیاث نفوس العارفین، محیی مراسم اجداده الطاهرین، الجامع بین المعقول و المنقول والفروع والاصول، ذوالنفس القدسیه والاخلاق النبویه، شرف آن رسول رب العالمین، المخصوص بعنایه رب العالمین رکن الله والحق والدین حیدر بن...»^۲

سید در برابر سوء تفاهمات

شیخ سید حیدر آملی در تأکیداتی که در کتب خویش کرده سعی ای وافر

۱. که لقب "مرشد السالکین" نشان‌دهنده مقام شیخی مولانا سید حیدر در سلسله عرفان عملی است.

۲. همان، ص ۲۸.

داشته تا نشان دهد که حقیقت تشیع و تصوف یکی است و هیچکدام بدون هم ممکن نیست. ظاهراً شیخ سید حیدر بیش از هرکس دیگری به این نکته که ناشی از کج فهمی و سوء تفاهم در میان شیعیان و صوفیان است اشاره کرده است. البته بسیار روشن است که مراد مولانا سید حیدر کج فهمی توده های مردم در دو دسته شیعیان و صوفیان است و الا علی رغم اظهار نویسندگان مقدمه، رشته خرقة صوفیان موردی نیست که بتواند مورد فراموشی دست کم صوفیان قرار گیرد! پس وقتی در مقدمه هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی می خوانیم که «عارفی که اصل خرقة خود را فراموش کرده است»^۱، بایستی گوشزد نمود که این قضاوت ناشی از فقدان توجه کافی نویسندگان در معانی باطنی در مطالعات تصوف اسلامی است، زیرا هر عارفی اگر در مقام اجازه درایت و دستگیری طالبین قرار گیرد، قطعاً سلسله اذن خویش را می داند و آن را مکتوب نزد خویش نگاه می دارد و به آن مفتخر است و هیچ کدام از سلاسل عرفانی و متصوفه اسلامی سلسله اذن و خرقة خویش را فراموش نکرده اند. مقدمه نویسان می توانند دست کم به دو سند زیر رجوع کنند.^۲ پس همان بهتر که مقدمه نویسان بگویند کوشش سید حیدر «مصروف قانع ساختن دو گروه صوفی و شیعی است»، و نه عارفانی که خرقة خویش را فراموش کرده اند!^۳

۱. مقدمه فارسی کتاب جامع الاسرار، صفحه سی.

۲. طریق الحقایق، نایب الصدر شیرازی، تهران، کتابخانه سنایی و رهبران طریقت و عرفان، حاج میرزا محمدباقر سلطانی گنابادی، تهران، مؤسسه انتشاراتی محبوب، ۱۳۷۱.

۳. اگر صوفی به لفظی که حضرت علی (ع) به روایت شیخ لِحساوی می آورد، صوفی می باشد مصداق ما رَمِيتَ إِذْ رَمِيتَ وَ لَکِنِ اللهُ رَمَى (سوره انفال، آیه ۱۷: آنگاه که تیر می انداختی، تو تیر نمی انداختی، خدا بود که تیر می انداخت.) می شود، پس چگونه می شود که نویسندگان مقدمه می گویند «صوفیان با فراموش کردن خرقة خود، حقیقت را در خلأ رها می کنند»؟! به نظر ما بایستی نظر نویسندگان را اصلاح کرد که نه صوفیان بلکه سلاک صوفی نما و یا صوفی و شیعه مصطلح است که خطا می کند و نه بزرگان شیعی و صوفی.

با وجود این بایستی پذیرفت یکی از علل سوء تفاهم میان گروه صوفیان و شیعیان توجه نمودن به تفکیکی است که بایستی میان دو مذهب صوفیان سنی و شیعی نشان داد، کاری که مولانا محمد تقی و محمد باقر مجلسی رحمه الله علیه بیش از هر کس دیگری بدان توجه کرده و ما نیز در جای خود بدان خواهیم پرداخت^۱ و مقدمتاً نیز در طرح فرضیات ابتدایی این بخش طرح نمودیم.

از دیگر عرفای عظیم الشانی که به تفکیک فوق توجه داشته‌اند، جناب آقای سلطان حسین تابنده گنابادی ملقب به رضاعلیشاه طاب ثراه هستند که نظریه ایشان نیز در جای خود مورد بحث قرار می‌گیرد. ایشان در این زمینه صریحاً اعلام می‌کنند که صوفیان شیعی و وظیفه‌ای ندارند که در برابر عنادهای صوفیان دیگر مذاهب و یا غیرعاملین به اصول تصوّف احساس تکلیف کرده و از هرگونه تصوّفی دفاع کنند. دفاع در برابر شبهات ایجاد شده تنها بایستی موقوف صوفیان حقه یا شیعیان صوفی مشرب باشد، و لا غیر؛ و به همین دلیل هم خود ایشان و جدّ امجدشان جناب سلطان علی شاه و نیز جانشین منصوب ایشان حضرت آقای محبوب علی شاه طاب ثراه، در نقد افرادی چون سفیان ثوری کوتاهی ننموده‌اند.

به هر حال کوشش سید حیدر آملی طاب ثراه در این است که سوء تفاهم موجود میان شیعیان و صوفیان (=گروه شیعیان و صوفیان، و نه عارفان کامل) را برطرف نموده و به گفته مقدمه نویسان مهمترین بحث کتاب سید حیدر این است: که به قول مولانا محمد تقی مجلسی به نقل از تفسیر قرآن سید حیدر بگوید: «شیعه‌ای که صوفی نباشد، شیعه نیست و صوفی که شیعه نباشد صوفی نیست.»^۲ و

۱. ر.ک: جامعه‌شناسی نظری اسلام، ح. ۱. تنهایی، زیر چاپ.

۲. رساله تشویق السالکین، محمد تقی مجلسی، ص ۱۲.

یا به قول مقدمه نویسان: «اساسی ترین بحث کتاب بزرگ جامع الاسرار این است که شیعیان حقیقی صوفیاند - عبارتی که معنای آن جز با نظریه عکس آن فهمیده نمی شود: صوفیان حقیقی شیعیانند.»^۱

شاهد مدّعی ما در نقد نظریه نویسندگان مقدمه و تذکر به فقدان توجه آنان به قول صریح سید حیدر آملی در همین کتابی است که آنان بر آن مقدمه نوشته اند. سید حیدر در جمله ای که در خاتمه کتاب دارد،^۲ اشاره می کند که بزرگان صوفیه، یعنی کسانی چون اصحاب صفّه، مثلاً سلمان، مقداد، ابوذر، عمار و پس از آنان کمیل، ابویزید بسطامی، جنید بغدادی، که از صوفیان حقیقی و از شاگردان مریدان ائمه معصومین علیهم السلام بوده اند، همگی حامل اسرار ائمه معصومین علیه السلام هستند. پس چگونه می توانند نسبت خرقه خود را فراموش کنند و یا صوفیانی که تا همین زمان حاضر هم سند ارشاد و اجازه خود را مکتوباً تا به امامان دوازده گانه می رسانند چگونه می توانند مصداق این موضوع باشند.

نظر سید حیدر این است که گروه صوفیه و نه مشایخ آنها، که مثلاً در زمان ایشان می زیسته اند، صوفی حقیقی نیستند (= لیسوا فی الحقیقه بصوفیه)، و همین طور علمای شیعه زمان او نیز، علمای حقیقی نیستند (= کعلماء هذاالزمان ایضاً لیسوا بعالمین حقیقه)، در صورتی که خود وی در زمان حیات خویش، هم شاگردی علمای شریعت و هم مریدی مردان طریقت تصوّف را افتخار خود می دانسته است. پس بایستی توجه داشت که تفکیک سید حیدر آملی نسبت به گروههای صوفی و شیعی و نیز برخی از علمای شیعی و رهبران برخی طرایق متصوّفه است که یا غیر شیعی اند و یا بدون اجازه ذکر و اذن ارشاد مدّعی رهبری و ارشاد شده اند و

۱. جامع الاسرار، مقدمه فارسی، صفحه سی.

۲. همان، ص ۶۱۴.

نویسندگان مقدمه نمی‌بایستی این نقد عالمانه و ظریف سید حیدر آملی را به معنای کلی آن در نقد تمام صوفیان و شیعیان زمان وی تعمیم و گسترش دهند. به همین دلیل وقتی شیخ به شیعیان، برای مثال، می‌تازد که به نام شیعی هستند ولی در حقیقت شیعی نیستند،^۱ به فرقه‌هایی از قبیل اسماعیلیه و غلات اشاره می‌کند و نه همه عالمان دین. پس بایستی در نقل انتقادهای سید به مصادیق واقعی آنها اشاره نمود و به این گفته بسنده نشود که سید، علما و عرفا و صوفیان را نقادی کرده و معتقد است که ریاکارند و معنای ایمان و علم را نمی‌دانند، بلکه بایستی می‌گفتند که سید حیدر گروه‌های پیرو شیعی و صوفی و برخی علما و صوفیان را و به‌ویژه فرقه‌های امامیه غیر شیعی مثل اسماعیلیه و غلات را به نقد می‌گیرد.

شرح نظریه شیخ سید حیدر آملی درباره تشیع و تصوف

شیخ، طاب ثراه، در توضیح معنای تشیع و تصوف که به نظر وی معرف یک حقیقت هستند، نخست به این مسئله می‌پردازد که صوفیان و شیعیان و برخی از بزرگان این دو دسته نیز، از معنای حقیقی تشیع و تصوف غافل مانده‌اند. در شرح نظر شیخ آورده شد که منظور وی بزرگان صوفیه و شیعی نیست، زیرا صوفی یا شیعی کامل به نظر وی "مؤمن ممتحن" است که چنین مقامی نمی‌تواند مصداق ایراد فوق باشد. شیخ در ختم مطالب خویش می‌گوید: بسیاری از صوفیه زمان او در حقیقت صوفی نیستند، یا علمای شریعت که آنها نیز در حقیقت عالم نیستند. پس نه تنها بسیاری از صوفیه صوفی نیستند، بلکه بسیاری از علما نیز عالم نیستند. نگاه کنید:

«... الصوفیه الذین هم فی هذا الزمان، لانهم ليسوا فی الحقیقه بصوفیه،

۱. یادآور نظریه اصلاح نام‌ها در نزد کنفوسیوس، ر.ک: جامعه‌شناسی در ادیان، فصل هفتم، تنهایی.

كعلماء هذاالزمان ايضاً ليسوا بعالمين حقيقه.»^۱

پس صوفیان حقیقی کدام‌اند؟ شیخ این چنین به صوفیان حقیقی اشاره می‌کند:

«سلمان فارسی و او ایس قرنی و اهل صفه، کسانی که این آیه در شأن آنها وارد شد که "ای محمد(ص) آنهايي که صبح و شام طالب وجه خدا هستند را از خود مران! حساب آنها از تو جدا است و حساب تو از آنها جدا است و اگر آنها را طرد کنی از ظالمین خواهی بود." و همین‌گونه است ابوذر و مقداد و عمار و مانند آنها، و پس از آنان کمیل بن زیاد نخعی و ابویزید بسطامی و جنید بغدادی، کسانی که شاگردان ائمه معصومین علیهم‌السلام و مرید و حافظ اسرار آنها بودند...»^۲

پس به نظر شیخ اگر شیعیان و صوفیان چنین حقایقی را بفهمند دیگر عناد و لجاج و گروه‌گرایی نخواهند نمود. همین حقیقت در مورد شیعیان نیز صادق است. به نظر وی بسیاری از گروه‌هایی که به نام شیعه در گروه‌های امامی وارد شده‌اند حقیقتاً شیعه نیستند. نگاه کنید:

«اسماعیلیه و غلات (= بزرگ نگرها)، زیدیه و دیگران، اینها درحقیقت شیعه نیستند، بلکه شیعه گروهی هستند که قبلاً از آنها یاد شد و حقیقت آنها اثبات گردید، اینها (= شیعیان) موسوم به دوازده امامی بوده و اصول و قواعد آنها در بنیادهای دینی بر نص و عصمت (= ولایت) قرار دارد، و اسناد و روایات آنها نیز در فروع دین بر نقل و روایت درست از نبی و ائمه معصومین علیهم‌السلام متکی است که به تحقیق قومی هستند که این آیه در شأن آنها وارد شده است: "قَسُوفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ، يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ

۱. همان، ص ۶۱۴.

۲. همان، صص ۵-۶۱۴.

لَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ.^{۲۱}

پس راه چاره چیست؟ به نظر شیخ راه چاره آنست که شیعیان صرف و یا صوفیان صرف بدانند که راه مستقل هر کدام از آنها خطا است و بایستی هر دو گروه با هم همراه شده و توأمأً از راه درست شریعت، طریقت و حقیقت بگذرند تا بتوانند با جمع حقیقت ظاهر و باطن به مؤمن ممتحن تبدیل شوند. نگاه کنید:

«شرف دو دسته گفته شده (یعنی شیعه امامیه و صوفیه) و منزلت و پایگاه، بلکه حقیقت (وجودی) آنها، به این است که آنها (هر دو دسته) حامل اسرار انبیاء و اولیاء علیهم السلام، ظاهراً و باطناً هستند زیرا که انبیاء و اولیاء جامع تمام اسرار الهیه به طور ظاهری و باطنی بوده اند. پس شیعه بایستی به فهم و انتقال احکام و اسرار آنها برحسب ظاهر شریعت بپردازد و صوفیه به فهم و انتقال اسرار و حقایق آنها، برحسب ظاهر و باطن. و بدین شکل است که صوفی حقیقی همان شیعه خواهد بود، همان گونه که در بحث مؤمن ممتحن و غیرممتحن گفته شد.^۳

و این کار ممکن نمی شود مگر گذر از شریعت به طریقت و از آنجا روی به حقیقت بردن؛ این درست به معنی مؤمن ممتحن (= آزموده) است. مؤمن آزموده و یا باورمند آزموده کسی است که از شریعت مصطفوی به طریقت علوی سیر کرده و در خدمت استادی عارف بالله و صوفی وارسته از ماسوی الله و فانی فی الله و باقی بالله در سیر و سلوک قرار گیرد تا به حقیقت دین راه پیدا کند. پس به نظر شیخ:

۱. سوره مائده، آیه ۵۴: زودا که خدا مردی را بیاورد که دوستشان بدارد و دوستش بدارند. در برابر مؤمنان فروتنند و در برابر کافران سرکش؛ در راه خدا جهاد می کنند و از ملامت هیچ ملامتگری نمی هراسند.

۲. همان، ص ۶۱۵.

۳. همانجا.

«... راه توسط شریعت، طریقت و حقیقت و جمع درست بین آنها ممکن می‌شود (= جمع بین ظاهر و باطن [= بین شریعت تشیع و طریقت تصوف])... و اینکار از شیعه ساده یا صرف (= تنها شیعه) و یا صوفی محض (= تنها صوفی) بر نمی‌آید، بلکه بایستی به مقام محمدی که جامع بین هر دو مقام (= تشیع و تصوف) بود، متصف شد، همان‌گونه که حضرتش فرمود: "قلبه من میان شرق و غرب است." راهی که همان دین قیم (= راستین) است، که فرمود: این راه و دین راستین (= قیم) است ولیکن اکثریت مردم نمی‌دانند. هرگونه راهی غیر از این گمان درباره حق (یعنی خداست و نه علم)، و "برخی از گمان‌ها گناه هستند" و اینکه "گمان چیزی از حق نمی‌کاهد"... و "این راه مستقیم من است، پس بگردید و از دیگر راههایی که شما را از (این راه راست) می‌پراکند و دور می‌کند پرهیزید." این است وصیت من به شما، باشد تا متقی شوید و حمد برای خدایی است که ما را به این راه هدایت فرمود و اگر چنین هدایت خدایی نبود ما هدایت نمی‌شدیم، این فضل خدا است که به هر که در مشیت او باشد عطا می‌کند، زیرا که او صاحب فضل بزرگ است.»^۱

در شرح نظریه شیخ به چند نکته ظریف بایستی دقت شود:

- ۱ - دین درست یا صراط مستقیم جمع ظاهر و باطن یا جمع تشیع و تصوف است.
- ۲ - غیر از این هر راهی خطا است، هر علم خارج از تشیع صوفیانه به معنی ظن یا گمان است.
- ۳ - تشیع عرفانی یا تشیع صوفیانه عبارت از انجام شریعت دین، پیروی از استادی در رشته تصوف و درک شهودی حقیقت در ظل و سایه او (= راهنما) است.

۱. همان، ص ۶۱۶.

قشربندی دینی در نظریه شیخ

شیخ سید حیدر آملی زید بهائیه، با توجه به اقوال جد بزرگوارش حضرت علی علیه السلام که در روایت و یا در گزارش کمیل رحمة الله علیه آمده، به تقسیم بندی مردم در اجتماعات دینی خود می پردازد. حضرت علی علیه السلام، در این گزارش، دست کمیل را گرفته و او را در گوشه ای جهت تعلیمات باطنی ایمانی فراخوانده و آهی عمیق از سینه برکشیده و او را به حفظ رموز معرفت الهی و کتمان آن توصیه می کند و سپس می فرماید:

«ای کمیل، پسر زیاد،... بدان که مردم سه قشراند: عالم ربانی (=دانی خداشناس)، شاگردی که به راه نجات رسیده، و (بقیه) مانند مگسائی هستند خرد و کوچک که به دنبال هرکسی، در پی هر بادی، روان اند، آنها به نور علم درگرفته نشده اند و در شالوده ای استوار پناه نگرفته اند.»^۱

سپس شرح حضرت علی علیه السلام از علم و اهمیت و درجه ای که ایشان برای دانایان و دانشمندان قایل اند را نقل نموده است. حضرت در این تعاریف آنها را دلیل ها و آیات خداوند در روی زمین خوانده و سپس می فرماید:

«و می دانی آنها چند نفر هستند؟ و کجایند این دانایان خداشناس؟ به خدا قسم که تعدادشان کمترین است، ولی مقامشان نزد پروردگار بسیار والا است، خداوند بواسطه آنها دلایل و آیات خویش را حفظ می کند تا از طریق هم آنان این علم به دیگران که مانند آنها هستند تحویل شود و این معارف و دانش الهی در قلب آنها کشت شود؛ علمی حقیقی که ناشی از بصیرت و درک باطنی است به یکباره به آنها یورش برده و موجب شده است تا با یقین کامل شادان بزیند، پس آنچه دیگران سخت دیده اند را آسان یافتند و به آنچه نادانان (= جهال) از آن می ترسند انس می گیرند و با بدنهایی می زیند که حامل ارواحی هستند که متعلق به محلی بالا و اعلی

۱. همان، ص ۳۰.

است.»^۱

سپس در ادامه گزارش نقل می‌شود که (ای کمیل):
 «اینها جانشینان (خلفاء) خدا بر روی زمین‌اند و دعوت‌کنندگان (و
 مرشدین) به سوی دین او هستند، آه، آه، چقدر مایلیم آنها را ببینم.»^۲

نظریه باورمند آزموده (= مؤمن ممتحن) (= مؤمن آزموده)

شیخ سپس در پیگردی نشان این دانایان از گزارش‌هایی (= روایاتی) بهره
 می‌جوید تا ماهیت این افراد را مشخص کند. پس، از قول ائمه معصومین
 علیه‌السلام، می‌فرماید:

«کار ما بس دشوار است، آنقدر که تحمل آن ممکن نیست مگر
 توسط فرشته‌ای مقرب، یا پیامبری رسول (= نبی مرسل) و یا باورمندی
 آزموده (= مؤمن ممتحن) که خداوند قلب او را برای ایمان آزموده
 باشد.»^۳

آنگاه به مدد گزارش‌هایی از ائمه معصومین (= روایات) توضیح می‌فرماید
 که مؤمنین یا باورمندان نیز بر دو دسته‌اند:

«ای اباحمزه، آیا اینگونه نیست که برخی ملائک و فرشتگان مقرب
 و برخی غیرمقرب هستند، و پیامبران هم برخی مرسل هستند و برخی
 غیرمرسل، و مؤمن‌ها نیز برخی ممتحن و آزموده‌اند و بعضی
 غیرممتحن؟»^۴

پس آنگاه شرح می‌دهد که امر خاص معصومین که در تعالیم باطنی به

۱. همان، ص ۳۱.

۲. همان، ص ۳۲.

۳. همانجا.

۴. همان، ص ۶۱۵.

مؤمنین داده می‌شود، همان‌گونه که حضرت علی علیه‌السلام کمیل را در تنهایی و دور از دیگران تعلیم فرمود و توصیه به حفظ آن فرمود، امری است که بایستی چون سرّ پوشیده بماند و هرکسی راز این کار را فاش کند خداوند او را ذلیل و خوار خواهد نمود (: جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد). نگاه کنید:

«... و از حضرت جعفر صادق علیه‌السلام آمده است که کار ما رازی پوشیده در راز است، رازی محرمانه، رازی که تنها در راز ماندنش مفید است، سرّی و رازی بر سر راز، و پوشیده به راز... راز پوشیده به توسط عهد و پیمان که هر که فاش کند، خداوند او را ذلیل می‌گرداند... کار ما حق است، و حق حق است، و این کار ظاهر است، و باطن ظاهر، و باطن باطن و این سرّ و رازی است، راز راز، راز پوشیده به راز... پس بایستی آن را پوشانید (=کتمان)، تقیه دین من و دین اجداد من است، هر که تقیه نکند دین او باقی نخواهد ماند.

... (بنابراین) تقیه واجب است... و هرکس پیش از ظهور حضرت حجت از تقیه خارج شد از دین خارج شده است... همان‌گونه که آنچه در قلب سلمان بود را ابوذر نمی‌توانست بداند.»^۱

در همین معنا مولانا صالح علیشاه گنابادی طاب ثراه می‌فرماید:

«امر ولایت و طریقت راجع به قلب است نه جوارح، و بسته به سرّ است نه سر، و سینه به سینه رسیده، و در کتب نوشته نشده^۲ و اصول آن به لفظ در نیاید، بلکه آنچه گفته و نوشته شود پنهان‌تر گردد. و چون اثر در امر و فرمان شخص ولی است عمل بر نوشته نتیجه نبخشد؛ و اسرار دیانت را باید محفوظ داشت، خصوصاً آنچه را امر به کتمان شده و در عهد گرفته، و آنچه بر دل وارد شده از حالات و عقاید چون باید به پیروی پیر از آن گذر نماید و قدم فراتر نهد نباید به زبان آورد و آن حال را بعد از

۱. همان، صص ۴-۳۳.

۲. بشوی اوراق اگر همدرس مایی که علم عشق در دفتر نگنجد

گذشتن از آن نباید مأخذ قرار دهد، و باید حفظ حال و ایمان و جان و مال مسلمین را در رفتار و گفتار خود منظور دارد، و مستوحش از او ثقی برادران بوده بار خود را بر دیگران که در مرتبه او نیستند نگذارد، که ابوذر آنچه را در دل سلمان بود ندانست و نبایستی می دانست، و نمایش باطنی از بزرگان اگر در دل یافت نباید گفتار غلو آمیز از او سرزند و مبادا از اطاعت سرپیچد. و این تقیه و کتمان فطری و رویه بزرگان بوده و نگاهداری خود برخلاف میل نفس ریاضت و مجاهده و تربیت و اقتدار بر نفس و استقامت و عزم اراده را قوی می کند، و کتمان عزت آورد، و عکس آن که اذاعه نامیده اند موجب ذلت و سستی نفس و زوال اثر است....»^۱

پس رازی که در دل سلمان است و باید در تقیه بماند باطن ایمان سلمان است و نه شریعت او، زیرا که اباذر شریعت سلمان می دانست. آنچه راز است، علم و معرفت حصولی و محصول مدرسه و قیل و قال نیست که پنهان بماند. بلکه تعالیم الهی است که از طریق فیض و انوار و مشاهدات قلبی که فرمود: معرفتی بالنورانیة معرفة الله حاصل می شود. پس به نظر شیخ، رازی که بایستی در میان عالمان دین بماند، رازی قلبی است و نه معارف شریعت، و این راز در هر عصری باید کتمان شود و عالم در تقیه بماند، والا تقیه در زمانی که شیعه در خطر نیست بر او واجب نمی شود. پس آنچه در هر زمان واجب است تقیه رازهای الهی است که از طریق قلب و توسط نور در قلب های مؤمن کشت می شود.

و هرگاه این راز قلبی سلمان ها برای بزرگان عالمانی چون ابوذرها فاش شود، آن ها کشته می شوند (لقتله و یا لهلکه). پس میان اصحاب و یاران رسول خدا (ص) که اشخاصی چون ابوذر و مقداد و عمار هم در میان آنها بود، و به قولی همه اینها و

۱. رساله شریفه پند صالح، مولانا صالح علی شاه گنابادی، صص ۶-۳۵.

اهل صّفه از صوفیان نخستین اسلام بودند و همه مؤمن، تنها یکی توانست مؤمن ممتحن شود. نگاه کنید:

«و فرمود: و به درستی که سلمان از علماء (= دانایان الهی) شد، زیرا که از ما دستور گرفت، از اهل بیت.»^۱

پس چون علم سلمان که مستقیماً (= یا به واسطه غیرمخدوشه) از اهل بیت گرفته شده است علم حقیقی است، و الا خواندن علم در مدرسه، هرگونه علمی که باشد، شامل این تعریف نمی شود. زیرا که ابوذر هم عالم بود ولی اهل علم سلمان نشد. پس تنها این علم حضوری است که بایستی چون راز بماند تا فرج حضرت حجت ممکن شود، و الا علم شریعت بایستی تبلیغ شود. علمی که نباید تبلیغ شود، علم حضوری است که مستقیماً و یا به واسطه ای غیرمخدوشه از ائمه معصومین علیهم السلام تحویل علمای حقیقی شده و آنها آن راز و علم پوشیده را فقط به اهلس خواهند داد. پس مؤمن در دو قشر جای می گیرد: یکی مؤمن غیرممتحن و دیگری مؤمن ممتحن یا آزموده، یعنی سلمان ها - سلام الله علیهم اجمعین.

شیخ سید حیدر پس از شرح این احادیث نتیجه می گیرد که آن قشر از دانایان الهی که از معصوم دستور گرفته اند و تعدادشان کم، و مقامشان اعلی و در تقیه هستند و بایستی اسرار ائمه معصومین علیهم السلام را حمل کرده و در قلب اهل آن بکارند، تا روز فرج حضرت حجت، اینها صوفیه هستند (هم الصوفیه) و البته مراد از صوفیه در اینجا راهنمایان و مرشدین و مشایخ صوفیه حقه هستند و نه پیروان آنها، و آنها معلمان شریعت هم نیستند زیرا که علمای شریعت - کثر الله امثالهم - حامل اسرار قلبی نیستند و بایستی تعالیم عالیه اسلام را ترویج و تبلیغ بفرمایند، و نه تقیه. نگاه کنید:

۱. جامع الاسرار، ص ۳۴.

«... و ثابت کردیم که این قشر و یا این جماعت، صوفیاند که موسوم به شیعه حقیقی و مؤمن ممتحن و غیره هستند، (و این گفته شد) تا بدانید (یعنی شیعیان غیرممتحن یا غیرصوفی بدانند) قدر و منزلت این دسته را (یعنی قدر صوفیان را) و دست از انکار آنها بردارند و تحقیقاً بدانند که آنها از ما هستند.»^۱

پس این مؤمنان ممتحن:

«... از طایفه یا دسته اهل سنت و یا هر طایفه دیگری نمی توانند باشند، (و از میان شیعیان هم) از نوع خاصی از شیعیان هستند، زیرا شیعه اسم جامع برای همه انواع آن است. و نوع خاص شیعه که حقیقتاً مصداق ممتحن باشد، همان‌گونه که گذشت، صوفیه هستند.»^۲

سپس در تفسیر سوره شریفه دهر، و یا با اشاراتی از این سوره شریفه که در نظریه حضرت علی علیه‌السلام نیز آمد، مردم را به سه دسته تقسیم فرمود. سه قشر یا دسته معرفی شده در سوره فوق را به شرح ذیل این چنین بیان می‌فرماید:^۳

قرآن	علی (ع)	شیخ سید حیدر آملی (ره)
۱- سابقون	علمای ربانی	راهنما و مشایخ صوفیه در هر زمان که حامل اسرار ظاهری و باطنی هستند و صوفیه حقه و راهنمایان شریعت که حامل اسرار ظاهری هستند.
۲- اصحاب میمنه	طالبین علم ربانی، شاگردان راه نجات	موحدین و مؤمنین شیعی
۳- اصحاب مشئمه	اکثریت و جاهلان مردم، مگسان هر جای، همج، الغشاء	عوام، اقشار باطل

۱. همان، ص ۳۶.

۲. همان، صص ۳۹ و ۴۰.

۳. همان، ص ۳۹.

پس تصوّف چیست؟

«به درستی که تصوّف عبارتست از تخلّق به اخلاق الهی در گفتار و کردار. و درحقیقت بعثت انبیاء و فرستادگان و تعیین جمیع اولیاء و اوصیاء انجام نشد الاّ برای تحصیل همین (= یعنی برای تحصیل تصوّف یعنی گفتار، کردار و حال الهی) و ترک لذات دنیویه و اخرویّه، و رجوع به نیستی و فنا و^۱... ظاهر تصوّف قطع علایق است و آن یعنی جذب شدن تمام چیزها در خدا، و باطن تصوّف هجرت از مردم است و راز آن مجرد و یگانه و پنهان است و تنها چشمهای حقیقت بین آن را می بینید.»^۲

و اما صوفی کیست؟

«صوفی کسی است که مخالفت با ظاهر احکام شریعت نمی کند ولی باطن آن را به حقایق راستین و حقیقی طالب می شود... صوفی کسی است که بدون آنکه به دنیا مشغول شود در دنیا می زید و بدون آنکه خواسته باشد به قیامت وارد می شود (= ورود او به قیامت بنا به تفضّل الهی است، و نه سعی او = گرچه وصالش نه به کوشش دهند...)، و مولای صوفی به گونه ای او را کفایت و سرپرستی می کند که او نمی ترسد... ظاهر صوفی به خلایق می ماند و باطن او به خدا می ماند، قلب او یک سویه است و فکر او متمایل به عرش، همت او به سوی بالا است و راز او سرمدی...
صوفی کسی است که ظاهر او به مسیح می ماند و باطن او به خلیل، همت او به کلیم می ماند و راز او راز حبیب خداست (= محمد ص)...
صوفی کسی است که کلام او الله است، و علم او برای الله است، و نظر او به الله است، و حرکات عاشقانه او از الله است (= یعنی خود او به حرکت در نمی آید، بلکه به تفضّل خدا و از سر ناگزیری و بی ارادگی به حرکت

۱. همان، ص ۴۴.

۲. همان، ص ۴۵.

درمی آید) و انس او با الله است، و منزلت او نزد الله است، و توکل او بر الله است، و زیست و زندگی او با الله است... تا آخر کلام.^۱

پس:

«مؤمن غیرممتحن که شیعیان هستند نبایستی مؤمن ممتحن که صوفیان هستند را به این دلیل که حال آنها را نمی دانند (= نمی فهمند) مذمت کنند... و همین گونه، مؤمن ممتحن که صوفیان باشند، به این دلیل که شیعیان حقیقت کامل را درک نکرده و یا به ظاهر اکتفا کرده اند، نبایستی شیعیان^۲ را مذمت کنند.»^۳

البته بایستی هشیار بود که برخی شیعه هستند ولی به اسم شیعی بودن بدنامی حاصل کرده و موجب تفرقه شده اند و آنها عبارتند از: «اسماعیلیه، زیدیه، کیسانیه و انشعابات و فرقه های آنها که در کتب شیعه و غیر شیعه مذکور اند.»^۴ و نیز گروهی صوفی نیستند و بانام صوفیه بدنامی بوجود آورده اند و موجب سوء تفاهم شده اند و آنها عبارتند از «اباحیه (= بی شریعتی ها، حلولیه، اتحادیه، معطله و امثال آنها.»^۵

اسلام علی در کلام شیخ

پس، از نظر شیخ سید حیدر آملی شیعیان دو گروهند که هر دو پیرو اسلام علی (ع) هستند: گروه اول به حفظ ظاهر شریعت بسنده کرده و پیروی از ظاهر ائمه معصومین علیهم السلام را پیشه کرده اند، و گروه دوم با حفظ ظاهر در طلب

۱. همان، صص ۶-۴۴.

۲. منظور شیعی محض در برابر صوفی، یا مؤمن ممتحن است.

۳. همان، صص ۷-۴۶.

۴. همان، ص ۴۷.

۵. همان، ص ۴۸؛ ص ۲۲۱، مثل غلات و...

باطن برآمده و با بلایا و امتحان‌های حضرت حق در راه سخت و طاقت‌فرسای سلوک الی‌الله در سیراند. به همین دلیل گروه اول غیرممتحن و گروه دوم ممتحن نام گرفته‌اند.

خلاصه اینکه شیعیان و مؤمنین دو گروه هستند:

- ۱- مؤمن غیرممتحن: شیعیان - مقتید به ظاهر شریعت
- ۲- مؤمن ممتحن: شیعیان صوفی - مقتید به ظاهر و باطن مؤمنین شریعت، سائر به سوی حقیقت از مسیر طریقت پنهانی علوی.

سلسله ارشاد راهنمایان در اسلام علی(ع)

در سنت قرآن و عترت مطهر هیچ امری بدون اجازه و اذن صاحب اذن ممکن نیست حتی دعا و شفاعت کردن هم بایستی با اذن باشد. یعنی کسی شفاعت می‌تواند بکند، یا دعا، که اذن داشته باشد: مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ^۱. پس سلسله ارشاد و هدایت در طریقت علوی بایستی توسط کسانی انجام شود که خود آنها نیز مأذون باشند بنابراین در سلاسل تصوف شیعی تمام اجازه‌ها و اسناد هدایت بایستی به ائمه اطهار و در نهایت به حضرت علی و حضرت رسول(ص) برسد. بر همین منوال از نظر شیخ سید حیدر سلسله اذن ارشاد که مؤمن ممتحن، یا صوفی کامل، به امر استاد ربّانی بایستی براساس آن به ارشاد خلاق بپردازد پس از حضرت رسول به شرح ذیل است:

«... ترتیب سند ارشاد آنها از حضرت امیرالمؤمنین به کمیل بن زیاد و حسن بصری می‌رسد و از آنها به مریدان آنها... (بقیه سندهای ارشاد) از حضرت امیرالمؤمنین به فرزندانش حسن و سپس حسین، و از حسین

۱. سوره بقره، آیه ۲۵۵: چه کسی جز به اذن او، در نزد او شفاعت کند.

به پسر معصومش زین العابدین، و از او به پسرش محمد بن علی باقر، و از او به پسرش جعفر بن محمد صادق، و از او به پسرش موسی کاظم، و از او به پسرش علی بن موسی رضا، و از او به پسرش محمد تقی، و از او به پسرش علی نقی، و از او به حسن عسکری، و از او به محمد بن حسن مهدی صاحب زمان صلوات الله علیهم اجمعین»^۱

سپس نشان می دهد که چگونه سلسله اذن ارشاد صوفیان که در متن فوق از حضرت امیر به کمیل و حسن بصری و از طرفی به فرزندان حسن و حسین (ع) و ... می رسد از زمان حضرت جعفر صادق (ع) و به ویژه از زمان حضرت رضا (ع) علاوه بر فرزندان ایشان که مقام کامل ولایت مطلقه بوده اند به مشایخ یا مرشدین و راهنمایان صوفی مسلک (= که در دوران غیبت کبری به پیران یا راهنمایان طریقت معروف شدند) انتقال می یابد:

«و اما ترتیب سند ارشاد آنان به مشایخ (= پیران طریقت)، از جعفر صادق (ع) به بایزید بسطامی قدس الله سره، که شاگرد و سقاء درگاه و محرم اسرار ایشان بود می رسد، همان گونه که علمای شیعه و سنی در کتب کلامی خود جملگی از این مسئله یاد نموده اند. و از بایزید به اولاد و شاگردان او می رسد... و همچنین از موسی کاظم (ع) به شقیق بلخی، و از او به شاگردان و مریدان او و از علی بن موسی الرضا به معروف کرخی و از او به سرتی سقظی، و از او به جنید بغدادی و از جنید به شبلی^۲ و به همین گونه تا امروز»^۳

۱. همان، ص ۲۲۴.

۲. البته در مطالعه کلیه اسناد روشن می شود که اجازه از جناب جنید به چند تن می رسد، و نه شبلی تنها. افرادی که از جنید اجازه ارشاد دریافت می کنند در درجه اول شیخ ابوعلی رودباری رحمة الله علیه است و سپس به افرادی چون شبلی و دیگران...

۳. همان، صص ۲۲۴-۵.

جامع الأسرار سید حیدر آملی

جامع تصوف و تشیع^۱

دکتر شهرام پازوکی

در تاریخ مذهب شیعه خصوصاً از اواخر دوره صفویه معمولاً چنان رسم شده که تشیع و تصوف را مقابل و بلکه معاند هم بخوانند. این رأی عموماً نتیجهٔ مسلم دانستن مقدماتی است که بنا بر آن شیعه را صرفاً یک مذهب فقهی و کلامی و یا سیاسی تعریف کرده‌اند که عاری از ابعاد عرفانی است. مطابق این رأی باطل، تصوف و عرفان امری زائد بر اسلام است و یا اینکه مولود مذهب تسنن است و ربطی به تعالیم ائمهٔ اطهار(ع) ندارد و حضرات ائمه هم صرفاً وجههٔ فقهی و کلامی و سیاسی داشته‌اند. با این قول حقیقت تشیع به صرف جهات فقهی و کلامی و سیاسی آن تنزل^۲ می‌یابد و تفسیر می‌شود و ماهیت حقیقی تشیع یعنی

۱. این مقاله در اصل به مناسبت بزرگداشت استاد سید جلال‌الدین آشتیانی نوشته شد.

۲. این‌گونه نگرش به امور را در فلسفهٔ جدید در روش پدیدارشناسی (phenomenology)، دوری از حقیقت یک امر و تنزل دادن و احاله کردنش (reduction) به چیزهایی زائد و عارض بر

اصل و سرآغاز آن مخدوش می‌گردد.

درست است که در تاریخ تشیع به تدریج فقه شیعه در کنار مذاهب فقهی اربعه اهل سنت، یعنی حنفی و حنبلی و مالکی و شافعی، ممتاز شد و مذهب جعفری نام گرفت یا اینکه شیعه به عنوان مذهبی کلامی در حدّ فاصل اشاعره و معتزله شهرت پیدا کرد یا از نظر سیاسی به عنوان جمعیتی مخالف حکومت بنی امیه و بنی عباس هویت یافت، ولی با این سوابق ذهنی و پیش فرض‌ها و اصالت دادن به آنها به سادگی نمی‌توان به حقیقت مذهب تشیع راه یافت. اگر توجه به احادیث مروی از حضرات معصومین در اولین متون روایی مثل اصول کافی کنیم و میزان احادیث ولوی را نسبت به احادیث فقهی و کلامی بسنجیم و احادیثی را که حاکی از مقام ولوی و باطنی ایشان است به دلیل عدم درک معنویت و لطیفه ولایت ضعیف ندانیم، بدانجا رسیم که سرآغاز تشیع امر امامت است و

→

ماهیتش خوانده‌اند. در نگرش به حقیقت یک پدیدار، پیش فرض‌ها و سوابق ذهنی خاص و معمولاً اصالت دادن به آنها، موانع ظهور حقیقت پدیدار و کشف حجاب (aletheia) از آن است. مثلاً وقتی ظهور هر فکری را معلول شرایط تاریخی یا اجتماعی آن می‌کنیم، به نحوی قائل به اصالت تاریخ (historism) یا اصالت اجتماعیات (sociologism) شده‌ایم که حجاب بروز باطن در ظاهر (phenomenon) می‌شود و پدیدار اولیه و آغازین (Urphaenomen) آن تفکر محجوب یا مخدوش می‌ماند. تفاسیری که اغلب مستشرقین غربی و شرقی در خصوص مبدأ پیدایش تصوّف یا تشیع می‌کنند مسبوق به همین سوابق فکری یعنی نوعی تحویل‌انگاری (reductionism) است. تفسیر تشیع به اینکه مذهبی فقهی و کلامی و یا جریان سیاسی است نیز عاری از حجاب تحویل‌انگاری نیست. اسلام‌شناس شهیر فرانسوی هانری کربن با همین روش پدیدارشناسی، بیرون از چنبره زمان و تاریخ، توانست عمیقاً درباره فلسفه و عرفان اسلامی تحقیق کند و از شیوه تاریخی، انتقادی (critical) اکثر مستشرقین ابا و رزد و به حقیقت تشیع و ارتباطش با تصوّف توجه یابد. جدّیت خود وی در اشاعه و نشر حکمت عرفانی شیعه و تشویق بزرگانی مثل استاد محترم سیّد جلال‌الدین آشتیانی به نشر مجموعه منتخبات حکمای اسلامی و اهتمام عظیم استاد به این امر حاکی از همین توجه است.

1. Urphenomenon.

ظهور حقیقت امامت که ولایت به معنای عرفانی آن باشد، پس هرگونه تفسیری از شیعه در ابعاد فقهی و کلامی و سیاسی فرع بر این حقیقت اولیه است. لطیفه ولایت جنبه الی‌الحقی پیامبران است که در ظرف زمان و تاریخ خطی و کمی نمی‌گنجد. پس نمی‌توان عوامل اجتماعی و سیاسی را در ظهور ولایت که حقیقت مذهب تشیع است اصل دانست یا جنبه ظاهری و فقهی تشیع را اصل آن پنداشت، چراکه این عوامل و احکام مقید به زمان و مکان در ساحت زمان آفاقی هستند.

امر امامت با ظهور دور ولایت پس از ختم دور نبوت در یوم مبارک غدیر خم اعلام شد و با رحلت نبی اکرم (ص) آغازگشت. و همان‌گونه که نمی‌توان نبوت انبیاء علیهم‌السلام و ختم دور نبوت در وجود حضرت ختمی مرتبت (ص) را موکول به تحقق شرایط اجتماعی و منوط به مقدمات سیاسی دانست، ظهور دور ولایت را هم نمی‌توان متوقف بر حصول شرایط اجتماعی و سیاسی کرد. این ادوار، در ظرف زمان آفاقی نمی‌گنجد و حقیقتش، راجع به زمان انفسی و قدسی است. البته زندگی ظاهری همه انبیاء و اولیا در اوضاع و احوال آفاقی و دنیوی است و به همین جهت مذهب شیعه ابعاد فقهی و کلامی و سیاسی نیز دارد، ولی حقیقت معنوی ایشان که مقام ولایتشان باشد فارغ از کون و مکان است و به مظهریت اسمائیشان باز می‌گردد. از این رو خاتم انبیاء در اشاره به حقیقت محمدی خویش فرمود: «کنت نبیاً و آدم بین الماء والطين»، من پیامبر بودم در حالی که آدم بین آب و گل بود. با این تفصیل، تشیع نیز دارای حقیقتی معنوی و رای زمان است که در ظرف زمان خاصی حصول خارجی یافته است.

لذا لطیفه معنوی شیعه امر ساده‌ای نیست که بتوان آن را مقید و محدود به جهات ظاهری آن کرد و گفت صرفاً منحصر و مبتنی بر جنبه شریعتی آن یعنی

احکام فقه جعفری یا آراء کلامی شیعی است. هرکس را هم نتوان به صرف تبعیت از مذهب آباء و اجدادی و انتحال ظاهری به مذهب تشیع، شیعه خواند، چرا که ائمه فرموده‌اند: *إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ وَ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلِكٌ مَقْرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مَرْسَلٌ أَوْ مُؤْمِنٌ* امتحن الله قلبه للايمان. پس همانطور که به صرف اقرار زبانی به شهادتین نمی توان کسی را مسلمان حقیقی خواند، با اقرار به ولایت و امامت علی بن ابیطالب (ع) او را نمی توان شیعه حقیقی دانست، اقرار زبانی به شهادت ثلاث و انتحال ظاهری، اولین مرتبه از مراتب اسلام و تشیع است.

شیعیان حقیقی اهل سرّ پیامبر و حضرات ائمه علیهم السلام بودند که کمیل به هنگام پرسش از حقیقت، از حضرت مولی الموالی علی (ع) پرسید: «آیا من صاحب سرّ تو نیستم؟» همان سرّی که ذومراتب است و مرتبه‌ای از آن را که در دل سلمان بود اگر ابوذر می دانست، او را می کشت. همان سرّی که امام سجاد (ع) درباره اش فرمود: «من جواهری از علم را در سینه پنهان دارم که اگر فاش کنم مرا بت پرست می خوانند و ریختن خونم را حلال می شمارند.»

در تاریخ اسلام کسانی که بیش از همه به این بُعد ولوی و عرفانی ائمه اطهار و جنبه طریقتی ایشان توجه داشته و در اشاعه آن مجاهده کرده اند، طایفه‌ای بودند که به نام "صوفی" مشهور شدند. از این رو اولین طبقه صوفیه کسانی بودند که غالباً جزو شیعیان نخستین از قبیل سلمان، کمیل و اویس قرنی محسوب می شوند. مشایخ صوفیه جزو اصحاب ظاهری ائمه نبودند که نامشان در کتب روایی مشهور

۱. درباره مبدأ لفظ صوفی و اصطلاح تصوّف و وجه اشتقاق آن هرچه بگوییم و هرگونه بحث یا مناقشه کنیم، منظور ما کسانی می باشند که واجد اوصاف و افعال و آرای می هستند که منتسب به مرتبه ولایت ائمه اطهار و مأخوذ از آن سرچشمه است و باید توجه کنیم که درباره لفظ شیعه هم تا حدودی شبیه به این اختلاف آراء هست ولی به قول مولانا (مثنوی معنوی، به کوشش توفیق سبحانی، دفتر اول، بیت ۲۹۳):

میم و واو و میم و نون تشریف نیست لفظ مؤمن جز پی تعریف نیست

شود و نوع معارفی هم که از ائمه اخذ می‌کردند، چون باطنی و سرّ بود، به گونه‌ای نبود که بتوان برای همگان نقل کرد و به زبان آورد. ولی عموماً خود را به ائمه اطهار و نهایتاً به مصدر ولایت و باب علم حضرت علی (ع) منتسب می‌دانند و از آن چشمه زلال سیراب می‌شوند.^۱ بدین قرار جنبه طریقتی اسلام به واسطه طایفه صوفیه از مصدر ائمه جاری شد ولی به تدریج میان بعضی شیعیان و گروهی از صوفیه اختلاف افتاد تا بدان جا که گاه بزرگان صوفیه را سب و حتی تکفیر کردند. سبب این مخالفتها عموماً یا غفلت از جنبه طریقتی و عرفانی اسلام است و منحصر دانستن آن به ابعاد فقهی و کلامی و یا خلاف اسلام دانستن بعضی آراء و اعمال قلیلی از متصوّفه است. البته تصوّف نیز مانند همه تعالیم دینی در مسیر خود از شائبه‌ها و زیادت‌ها در قول و فعل مصون نمانده است، چنانکه یک چشمه صاف هم وقتی می‌جوشد و آب زلال از آن جاری می‌شود، در مسیر خود بسته به آنکه از گل و خاک بگذرد، آلودگی به خود می‌گیرد ولی همانطور که مرحوم علامه طباطبایی نیز گفته‌اند: «در بحث از عرفان، فسادها و اختلالاتی که در روش و اعمال طایفه‌ای که از یک مشرب و مسلک عمومی کلی منشعب شده‌اند، دلالت بر فساد و بطلان اصول اولی آن طایفه ندارد و به همین سبب بحث از چگونگی

۱. همانطور که مرحوم علامه طباطبائی هم اشاره کرده‌اند، معلوم نیست که چرا بعضی انتساب سلاسل صوفیه به ائمه اطهار (ع) را رد می‌کنند و اصرار بر آن دارند، در حالی که آن زمان که دوره اقتدار خلفای اموی و عباسی و سلطه ظاهری اهل تسنن بود، از ذکر این انتساب فایده‌ای نصیب اهل تصوّف نمی‌گردید و چه بسا منجر به بروز مشکلاتی نیز می‌شد. البته ممکن است نسبت خرّقه را به واسطه شیخی به امامی برسانند که از نظر تاریخی این انتساب قطعی نباشد ولی باید توجه داشت که مشایخ کبار صوفی مورخ نبودند و اصولاً دعوی نگارش تاریخ تصوّف نداشتند و نه در آن ایام، ثبت و ضبط وقایع تاریخی و اصولاً این نحو نگرش اصالت دادن به زمانیات و امور تاریخی (historism) اصالتی داشت. آن بزرگواران به خود تصوّف توجه داشتند و نه تاریخ آن. و خصوص همین مسأله که اصرار دارند نسبت خود را به امام برسانند حاکی از توجه آنها به اتصال تصوّف به امامت و در مآل امر اتحاد میان تشیع و تصوّف است.

اصول اولی آنها را نباید در روش و اعمال فرعی از آنها انجام داد، بلکه باید به سراغ مواد اولی اصول آنها رفت.»^۱

پس نباید در اصل انتساب ایشان به ائمه و صحت تعالیم و افعال خود طریقه تصوّف شک روا داشت. «یکی از بهترین شواهدی که دلالت دارد بر اینکه ظهور این طائفه از تعلیم و تربیت ائمه شیعه سرچشمه می‌گیرد، این است که همه این طوایف (که در حدود ۲۵ سلسله کلی می‌باشند و هر سلسله منشعب به سلسله‌های فرعی متعدد دیگر است) به استثنای یک طایفه^۲، سلسله طریقت و ارشاد خود را به پیشوای اول شیعه منتسب می‌سازند، دلیل ندارد که ما این نسبت را تکذیب نموده و به واسطه مفاسد و معایبی که در میان این طایفه شیوع پیدا کرده، اصل نسبت و استناد را انکار کنیم، زیرا اولاً سرایت فساد و شیوع آن در طایفه‌ای از طوائف مذهبی، دلیل بطلان اصل انتسابشان نیست و اگر بنا شود که شیوع فساد در میان طایفه‌ای دلیل بطلان اصول اولی‌شان باشد باید خط بطلان به دور همه مذاهب و ادیان کشید و همه طبقات گوناگون مذهبی را محکوم به بطلان نمود و حمل به دکان‌داری و عوام‌فریبی کرد.»^۳ و البته این مفاسد در تاریخ اسلام به بعضی فرق شیعه نیز عارض گشته است ولی بروز آنها موجب نمی‌شود که در

۱. رسالت تشیع در دنیای امروز، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۰۳. مرحوم علامه در اینجا به نحوی مشابه روش پدیدارشناسی عمل می‌کنند. یعنی معتقدند که باید به مواد اولی اصول یک تفکر رجوع کرد نه به پیش‌دآوری‌هایی که در باره‌اش می‌شود و نه به عوارض فرعی‌ای که حادث بر این اصول می‌گردد.

۲. منظور مرحوم علامه طباطبایی از این طایفه واحد، سلسله نقشبندیه است. اما در خود همین سلسله هم معتقد به دو طریق اتصال به پیامبر هستند. در طریق اول، سلسله خود را به واسطه قاسم بن محمد بن ابی بکر به ابوبکر و سپس به حضرت رسول (ص) می‌رسانند و در طریق دوم به وساطت امام صادق (ع) و ائمه سابقشان به حضرت علی (ع) به پیامبر رسانند ولی طریق دوم نزد خودشان معتبرتر است (عمدة المقامات، خواجه محمد فضل الله، ص ۳۴).

۳. رسالت تشیع در دنیای امروز، ص ۹۹.

حقانیت مذهب تشیع چون و چرا کنیم.

مخالفت‌های مذکور با تصوّف از اواخر دوره صفویه شدت یافت. با اینکه تشیع به‌همت جمعی صوفیان صافی طویه تبدیل به مذهب رسمی ایران شد و رونق و توسعه یافت، و همین امر از شواهد مؤید اتحاد تصوّف و تشیع است، ولی به تدریج و عمدتاً به جهات سیاسی و سپس غلبه صوفی نمایان متصوّف، تصوّر به اختلاف میان این دو شد. درحالی که میان علما و عرفای حقیقی شیعه هیچ‌گاه چنین اختلافی وجود نداشته است. درحقیقت از موقعی که شیعه مذهب رسمی گردید، گروهی خواستند بحر لطیفه نهانی‌اش را در کوزه‌ای بگنجانند و آن را مقید به یک جنبه نمایند. با این وصف دوره صفویه دوره تمدن و شکوه تشیع و در عین حال اواخر این دوره، دوره دوری از حقیقت عرفانی شیعه شد. لذا کسانی هم که مثل مآصدرا یا فیض کاشانی یا مجلسی اول تعلق خاطر به تصوّف داشتند از طرفی علیه صوفی نمایان سخن گفتند و از جهتی مشرب تصوّف را عرفان نام نهاده و از آن دفاع کردند. بدین سبب اصطلاح عرفان به تدریج جایگزین اصطلاح تصوّف شد درحالی که پیش از این فقط طایفه صوفیه بودند که نهایت طریقه خویش را وصول به عرفان و معرفت الهی می‌دانستند و طریق ایشان عرفانی نامیده می‌شد و این لفظ فقط مصطلح ایشان بود.

در چنین اوضاعی علما و عرفای بزرگ شیعه از ابن ابی‌جمهور احسائی و سید حیدر آملی تا شاه نعمت‌الله ولی و در ایام اخیر مرحوم حاج مآسلطان محمد گنابادی (سلطان‌علیشاه)^۱ جهد کردند که وحدت تصوّف و تشیع و روح دستورات

۱. مرحوم حاج مآسلطان محمد گنابادی (سلطان‌علیشاه) از علما و عرفای بزرگ اخیر (متوّد ۱۲۵۱ قمری، متوفی در ۱۳۲۷ قمری) هستند که در آثار خویش هم خود را مصروف ایضاح این حقیقت کرده‌اند. کتاب مجمع‌السعادت (چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۳) ایشان مشتمل بر تفسیر و شرح

دینی را در این دو زمینه در آثار خویش نشان دهند و از آن دفاع کنند. گرچه آثار صوفیه همواره مشحون از نکات و لطایف عرفانی منقول از ائمه هدی(ع) و یا مضامین شبیه به آنهاست و به قول هانری کربن «شاید حتی یک بحث باطنی اسلامی وجود نداشته باشد که امامان شیعی (در محاورات، مواظ و خطبه‌های خود) به آن اشاره نکرده و بحث را آغاز نکرده باشند و از این دیدگاه می‌توان صفحات بسیاری از آثار ابن عربی را همچون صفحاتی که به توسط یک نویسنده شیعی نوشته شده، خواند.»^۱ و بحث‌های مستوفای ولایت را در آثار عرفا یافت، اما بی‌شک در میان اولین کسانی که در اغلب آثار خویش به نحوی منظم و منسجم در موضع دفاع از این همبستگی برآمده، عالم و عارف جلیل‌القدر سیّد حیدر آملی (متولد ۷۲۰ قمری، متوفی پس از ۷۸۲ قمری) است.^۲ در مجموعه‌ای متجاوز از چهل کتاب بزرگ و کوچک از رسائل فقهی و کلامی تا تفسیر قرآن و شرح فصوص الحکم که در همه آنها مشرب شیعی صوفیانه وی مشهود است، کتاب جامع‌الاسرار^۳ اولین اثر جامع در جمع میان دو اصطلاح

→

عرفانی بعضی اخبار کتاب اصول کافی است. در تفسیر مفصل خود بر قرآن به نام بیان السعادة فی مقامات العبادة (چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۴) نیز تفسیری عرفانی مبتنی بر احادیث مروی از ائمه اطهار بر قرآن کرده‌اند. این تفسیر شریف از این حیث کم‌نظیر و بلکه بی‌نظیر است.

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، ۱۳۷۳، ص ۴۷.

۲. شیخ سیّد حیدر آملی درباره خود و آثارش در مقدمه کتاب جامع‌الاسرار و منبع الانوار و تفسیر قرآن موسوم به المحيط الاعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم (تصحیح سیّد محسن موسوی تبریزی، تهران، ۱۳۷۲) و شرح فصوص الحکم به نام نص النصوص فی شرح الفصوص الحکم (تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۵۳) سخن رانده است.

۳. جامع‌الاسرار و منبع الانوار، به تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، چاپ دوم با تجدیدنظر، انجمن ایرانشناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸. سیّد حیدر چنانکه در مقدمه کتاب نص‌النصوص (ص ۱۱) متذکر می‌شود رساله‌ای به نام نهاية التوحید فی بدایة التجرید نیز نوشته است که منتخبی است از کتاب جامع‌الاسرار و منبع الانوار.

تصوّف و تشیع و نشان دادن اتحاد این دو و رفع شبهات پیش آمده است. این کتاب چنانکه مؤلف عارف در فاتحه کتاب ذکر فرموده^۱ شامل سه اصل است که در حقیقت سه رساله می باشد. هر اصل هم به چهار قاعده (فصل) تقسیم شده. بنابراین شامل دوازده بخش به عدد دوازده امام است. اصل اول مشتمل بر بحث توحید و اقسامش است. در اصل دوم برای بیان حقیقت توحید و اثباتش استشهاد به کلام الله مجید و کلام انبیاء و اولیاء و مشایخ می شود. اصل سوم مشتمل است بر اسرار شرایع الهی و رموز ارباب شریعت و طریقت و حقیقت از انبیاء و اولیاء که همان اسرار متعلق به بحث توحید باشد. چنانکه عیان است موضوع کتاب جامع الاسرار توحید و اسرار و حقایق آن است.^۲ این بحث به نظر سید حیدر بالاترین موضوعها و علم به آن بالاترین علوم است که توحید از حیث وجود، اصل هر چیز و از حیث معاد مرجع همه چیز است. ولی شیخ آملی توحید را منحصر به توحید الوهی و توحید وجودی یعنی وحدت وجود می داند. وی بحث توحید را در مراتب شریعت و طریقت و حقیقت بیان می دارد ولی آن را راز و سرّی می داند که فقط مؤمن ممتحن یعنی شیعه صوفی استعداد حملش را دارد.^۳

مهم ترین و جالب توجه ترین بحث کتاب جامع الاسرار در موضوع رفع

۱. جامع الاسرار، ص ۱۵.

۲. سید حیدر در غالب آثارش درباره توحید و اهمیت آن تأکید و بحث کرده از جمله در مقدمات کتاب نص النصوص، ص ۲۹.

۳. در معارف حقیقی و اولیه شیعه نیز علم توحید اصل همه معارف بود و به فرمایش ائمه شیعه، توحید حقیقی هم میسر نمی شود مگر به واسطه معرفت به حقیقت امام که همان مقام ولایت باشد. طرح مسأله توحید به شیوه متکلمین بعداً در عالم تشیع راه یافت. غزالی در احیاء علوم الدین (جزء اول، دار احیاء الکتب العربیه، مصر، ص ۳۲) و به تبع وی فیض کاشانی در مهجة البیضاء (به تصحیح علی اکبر غفاری، جزء اول، ص ۸۴) نیز ضمن بحث درباره اینکه پنج لفظ در صدر اسلام نزد سلف صالح معنای دیگری داشته و اکنون معنای متفاوتی یافته است، از لفظ توحید نیز یاد می کند و نشان می دهد که چگونه معنای حقیقی این لفظ نزد متکلمان انحراف یافته است.

تفرقه میان اهل شریعت از شیعیان و صوفیان، و طریق درست طرح مسأله و دلایل وی در اثبات مسأله است که در بخش فاتحه کتاب و مقدمه آن مشتمل بر کتمان اسرار آمده است و اینک گزارشی از آن را می آوریم.

کتاب جامع الاسرار را سیّد حیدر آملی چنانکه خود می گوید^۱ به اجابت تقاضای گروهی از برادران صالح خویش و سالکین راه خدا نوشته که از وی خواسته بودند، کتاب جامعی بنویسد مشتمل بر معظم اسرار الهی و اسرار انبیاء و اولیاء که از طرفی مطابق باشد با اصول و قواعد فکری موحدان و محققان اهل الله که صوفیه نامیده می شوند و از طرف دیگر موافق باشد با مذهب شیعه اثنی عشری به نحوی که اختلاف یکباره از میان برخیزد و به کتاب دیگری حاجت نیافتد.^۲

متأسفانه در زمان سیّد حیدر چنانکه ذکرش به میان آمد، به سبب غفلت از حقیقت ولوی تشیع و توجه یک جانبه فقط به جنبه ظاهری آن، اختلاف میان شیعه فقهی و کلامی با شیعه عرفانی (تصوّف) شدت گرفته بود، با اینکه به قول وی مأخذ و مرجع هر دو یکی است: «مرجع شیعه خصوصاً گروه امامیه، کسی جز امیرالمؤمنین علی (ع) نیست و بعد از ایشان اولادشان و اولاد اولادشان (ع) که مأخذ و مشرب و مسند علوم ایشان و مرجع اصولشان است؛ و همین طور صوفیه حقه که علوم و خرقه خویش را به علی (ع) و سپس به فرزندان ایشان، یکی پس از دیگری می رسانند.»^۳ چون که انتساب ایشان یا به کمیل است که شاگرد خاص و مرید علی (ع) است یا به امام جعفر صادق (ع) که اولاد اولاد ایشان است و یا

۱. جامع الاسرار، ص ۳.

۲. وی علاوه بر کتاب جامع الاسرار در غالب آثار دیگر خویش به موضوع اتحاد تصوّف و تشیع توجه داشته و به جهت تنبیه اذهان غافلین این نکته را تذکر می داده است، از جمله در مقدمه کتاب اسرار الشریعة و اطوارالطریقه و انوار الحقیقه (تصحیح استاد محمّد خواجهوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۵).

۳. جامع الاسرار، ص ۴.

به معروف کرخی که مرید حضرت امام رضا(ع) است.

این گروه دردمند سالک الی الله به این سبب از شیخ آملی تقاضای تألیف این کتاب را کرده بودند که جامعیت وی را بر اصول تعالیم هر دو طایفه دیده بودند. سید حیدر خود تصریح می‌کند که از عنفوان جوانی و بلکه از ایام کودکی تا دوران پیری در تحصیل عقاید اجدادش که ائمه اطهار(ع) باشند^۱ و طریق ظاهری ایشان که شریعت مخصوص به طایفه شیعه امامیه باشد و به حسب باطن که حقیقت مخصوص به طایفه صوفیه از ارباب توحید و اهل الله است و جمع و مطابقت یکی با دیگری کوشیده تا اینکه حقیقت طرفین را تحقیق کرده و هر دو را محقق دانسته و حقیقت اصول فکری هر دو را شناخته و دیده است که طابق التعل بالتعل با هم مطابق هستند. لا اقل پس از ملاحظه حقیقت دو گروه نامبرده مشاهده کرده که هریک به چه وجه حق و به چه وجه باطل هستند و دانسته که توجه هریک از آنها به نقطه حقیقی توحید مانند توجه به خطوط دایره‌ای است که محیط به نقطه مرکزی آن است و لذا متوجه سر قول پیامبر شده که «طرق الی الله به عدد انفاس خلایق است.»

اما سید حیدر که خود را در وضعیت خاصی از تاریخ تفکر شیعه می‌یابد که جامعیت ظاهری و باطنی تشیع مورد توجه نیست و جهت عرفانی آن فراموش شده، متوجه است که با این کار مورد تعرض اهل ظاهر قرار می‌گیرد، لذا می‌گوید:

«و شکی نیست که ثابت کردن حقیقت امر صوفیه بر برخی اذهان

محبوب از حق از اهل شیعه دشوار است چرا که گمان می‌کنند من دارم

مذهب اهل باطل را به باطل یاری می‌کنم و در اثبات حق بودن آنها

برخلاف حق می‌کوشم. درحالی که این‌گونه نیست زیرا من حقیقتاً فقط

۱. نسب سید حیدر آملی بنا بر قول خودش و به شرحی که ذکر می‌کند با نوزده واسطه به امام زین‌العابدین می‌رسد (المحیط الاعظم، تصحیح محسن موسوی، ج ۱، تهران، ص ۵۳۷).

مذهب پدران و اجداد طاهر خود را صلوات الله عليهم اجمعین یاری می‌کنم
و این از جهت ظاهر و باطن هر دو است.»^۱

البته اگر تصوّر شود که ائمه اطهار فضیلتشان منحصر به علوم ظاهری است که
در میان شیعیان متداول است که همان فقه و کلام باشد، استناد معارف باطنی
عرفانی که مدّعی اهل عرفان و تصوّف است به ایشان عجیب می‌نماید. عجیب از
جانب هر دو گروه: هم گروهی از صوفیه که توجه به مقامات و معارف باطنی
ائمه (ع) نکرده‌اند و هم آن دسته شیعیانی که درباره حضرات معصومین (ع) چنین
نظری ظاهربینانه دارند. «درحالی که در اینجا هیچ علمی نیست مگر اینکه ایشان
سرچشمه آنند و هیچ سّری نیست جز اینکه آنان معدن آن هستند. ایشان بزرگان
ارباب شریعتند و پیشوایان اهل طریقت و اقطاب ستونهای حقیقت. خلیفه
خداوندند در زمین و آسمانش و مظاهر کبریا و جلالش در ملک و ملکوتش.»^۲
کلّ عالم قائم به حقیقت انسان کامل است و افلاک به انفاس وی می‌گردد. و در
اشاره به همین مقام باطنی است که علی (ع) به وجهه و کوی در خطبه افتخاریه
می‌فرماید: «من آیت جبار هستم، من حقیقت اسرار هستم، من راهنمای آسمانها
هستم...»^۳

سیّد حیدر به منظور اثبات مدّعی در کتاب شریف جامع الاسرار مانند سایر
آثار خویش بنای کار را در تقسیم دین به اعتبارات سه گانه شریعت و طریقت و
حقیقت می‌نهد.^۴ وی اعتبارات مذکور را از جهات دیگری نیز ذکر می‌کند. جهات
سه گانه رسالت و نبوت و ولایت، وحی و الهام و کشف، اسلام و ایمان و ایقان از

۱. جامع الاسرار، صص ۸ و ۹.

۲. همان، ص ۹.

۳. همان، ص ۱۰.

۴. شرح این اعتبارات در مقدمه کتاب اسرارالشریعه به تفصیل آمده است.

این زمره‌اند. پس ابتدا باید فهم و درک این مقامات و جهات سه‌گانه که در حقیقت دائر مدار مذهب تشیع است، کرد و سپس اهلش را شناخت و بدون شناختن اهلش نمی‌توان به توفیق میان تشیع و تصوف رسید. اما اهل این اسرار نباید نااهلان را به حریم اسرار راه دهند. بنابراین سید حیدر در مقدمه‌ای مشتمل بر کتمان اسرار به این مطلب می‌پردازد. همانطور که در مقدمه شرح فصوص الحکم خویش، موسوم به نص‌النصوص، نیز ضمن بحثی مشتمل بر کتمان اسرار، تأکید بر حفظ اسرار الهی از غیر اهلش می‌کند. صاحب این اسرار همچون شوهر زنی می‌باشد که محرم اوست. این اسرار، اسراری الهی و ولوی و حقیقت معنوی اسلام هستند که در قلوب اولیای الهی به امانت حفظ شده‌اند. معنویت تشیع آکنده از این‌گونه اسرار است. این اسرار اسرار ربوبیت است و افشای سر ربوبیت کفر، و دریدن پرده‌های الوهیت، زندقه است. و باید مانند طیب مهربانی بود که داروی متناسب با درد تجویز می‌کند.

اگر این امانت الهی به غیر اهلش داده شود و یا به اهلش داده نشود، خیانت در امانت است که در آیه شریفه می‌فرماید: *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا*. در شأن این امانت الهی و حکمت حقیقی، پیامبر فرمود: «حکمت را حقی است که آن را اهلی است، پس حق را به صاحبش ده». یا اینکه فرمود: «علم در هیأتی پوشیده است که به جز اهل معرفت الهی، دیگری آن را نمی‌داند و چون از آن سخن به میان آورند، به جز غافلان از خداوند، کس دیگری انکار نورزد.»

غرض اینکه، خود آن حضرت (ص) امر به این مهم کرده و خود شخصاً به آن عمل می‌کردند و هرگاه می‌خواستند چنین اسراری را در دل‌های یاران و خواص بسپارند، با آنها خلوت کرده و در گوش‌هایشان می‌فرمودند. چنانکه با

۱. سوره نساء، آیه ۵۸: خدا به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانشان بازگردانید.

امیرالمؤمنین علی(ع) همین‌گونه رفتار کردند و آن را "ذمه" (عهد و پیمان) نامیدند و امیرالمؤمنین در گفتار خویش چنین از آن خیر داد: «از رسول خدا هزار باب علم آموختم و خداوند متعال از هر بابی هزار باب بر من گشود.»^۱ و در مورد کتمان و پوشیده‌داشتن آن از دیگران، همچنین فرمود: «در علمی مکنون فرو رفتم که اگر آن را آشکار سازم چنان به لرزه بیافتید که ریسمان‌های دلو در عمق چاه به لرزش آید». و چون اشاره به این علم مکنون می‌فرمود، یکی از مخالفان از ایشان پرسید که: «تو سخن از غیب می‌گویی؟» فرمود: «وای بر تو! این غیب نیست بلکه علمی است که آن را از صاحب علمی آموخته‌ام»^۲ که البته مراد ایشان از صاحب علم پیامبر(ص) بود.

پس از نبی و ولی، مرتبه‌ای از این علم به شیعه علی(ع) رسیده است و داشتن همین علم است که از میان مسلمانان مختص شیعیان حقیقی است. چنانکه سلمان، صاحب سرّ شد و به شرافت اهل بیت پیامبر(ص) درآمد و ایشان در حقّش فرمود: «سلمان از اهل بیت ما است.»^۳ یعنی از اهل بیت توحید و معرفت و حکمت است نه اینکه از اهل بیت زنان و کودکان باشد، و برای تأکید بر این معنی علی(ع) فرمود: «اگر ابوذر آنچه را که در قلب سلمان از حکمت نهفته است بداند او را تکفیر می‌کند.» و در روایت دیگری آمده «او را می‌کشد» و هر دوی اینها درست است.^۴ و این درحالی است که پیامبر میان سلمان و ابوذر عقد برادری بسته بود.

اسرار الهی از سنخی است که یاران پیامبر در آن خصوص از یکدیگر تقیّه

۱. جامع‌الاسرار، ص ۲۵.

۲. همانجا.

۳. همان، ص ۲۶.

۴. همانجا.

می‌کردند چون ظرفیت معنوی اشخاص متفاوت است. عظمت قدر شیعیان نخستین انحصار ایشان به صاحب سرّ بودن و اهلّیت حمل حقایق ربّانی بود نه مجادلات کلامی یا اجتهادات فقهی که بعضاً از آنها نهی نیز می‌شدند.

در باره دیگر شیعیان حقیقی چون اویس قرنی یمنی که پیامبر (ص) در حقیقت فرمود: «من رایحه رحمانی را از جانب یمن استشمام می‌کنم»^۱ نیز وضع چنین است. خود پیامبر (ص) نیز به هنگام غلبه این اسرار بر ایشان، فرمود: «مرا با خداوند وقتی است که نه فرشته مقرر و نه نبی مرسّل در آن جائی دارد»^۲ از همین روی جبرئیل در معراج عرض کرد:

اگر یک سر موی برتر پرّم فروغ تجلی بسوزد پرّم
و در حقیقت، معراج، رسیدن به همین مقام نهایت قرب الهی است که از جهت ولایت ممکن است بدان واصل شد. پیامبر خاتم نیز که بدان راه یافت از جهت نبوت و رسالت نبود بلکه از جهت ولایت به آن رسید. لذا فرمود: «نه فرشته مقرب که جبرئیل باشد و نه نبی مرسّل به این مقام راهی ندارند»

امیرمؤمنان علی (ع) این علم الهی را به ارث برد و از ایشان نیز اقوالی از این نوع در اسرار الهی و کتمان رسیده است، از جمله آنچه میان ایشان و کمیل اتفاق افتاد. کمیل از بزرگان شیعه صاحب سرّ علی بود که «خرقه موحدین و طریقه محققین به او می‌رسد»^۳ کمیل از حضرت درباره حقیقت پرسید. حضرت فرمود: ترا با حقیقت چه کار؟ کمیل عرض کرد: آیا صاحب سرّ شما نیستیم؟ ایشان او را به صاحب سرّ بودن قبول کرد و فرمود: بله. و اشاراتی به تعریف حقیقت کرد. ولیکن در مقام بحث و گفتگو نمی‌توان سخن از حقیقت گفت. آنجا

۱. همانجا.

۲. همان، ص ۲۷.

۳. همان، ص ۲۸.

مقام کشف و شهود است، لذا در آخر خطاب به کمیل فرمود: «چراغ را خاموش کن که صبح دمید.»^۱ یعنی سخن با زبان عقل کمتر گو که خورشید تابنده حقیقت، نورافشانی کرد. چراغ عقل در مقابل نور آفتاب، درخششی ندارد.

هنگامی که علی (ع) - به شرحی که در نهج البلاغه^۲ مذکور است - دست کمیل را گرفت و به بیابان برد و اشاره به سینه بی کینه خویش کرد و فرمود: «در اینجا علمی است انباشته، اگر حاملانی برای آن می یافتم» و مردم را به سه دسته عالم ربّانی و متعلّمی که در راه نجات است و فرومایگانی که پی هر بانگی را گیرند و با هر باد به سویی خیزند تقسیم کرد، اشاره به همین علم باطنی و علمای اهل آن فرمود. کسانی که به شمار اندکند و در پیشگاه خداوند قدر و منزلتی عظیم دارند. علمشان فراوان است و به بصیرت، روح یقین را دریافته اند. تن هایشان در دنیاست ولی ارواحشان در ملاء اعلیٰ.

حال سیّد حیدر می پرسد که «چه کسانی موصوف به این صفات هستند و علمی که (این اشخاص) حامل آن هستند چگونه علمی است؟»^۳ و برای شرح مقصود از این علم به اقوال دیگری از ائمه معصومین می پردازد. روایتی است صحیح که از یکایک آن حضرات از جمله از ابی حمزه ثمالی از امام محمد باقر (ع) نقل شده است که فرمود: «امر ما سخت است و سخت یاب، کسی نمی تواند آن را حمل کند مگر فرشته ای مقرب یا پیامبری مرسل یا مؤمنی که خداوند قلبش را به ایمان آزموده باشد.» یا اینکه از مرّام از امام جعفر صادق (ع) روایت شده است که فرمود: «امر ما حق و حقّ الحقّ است. ظاهر است و باطن ظاهر و باطن باطن. سرّ است و سرّ سرّ. و سرّ پوشیده در سرّ، و سرّ روپوشیده به

۱. همان، ص ۲۹.

۲. نهج البلاغه، ترجمه دکتر سیّد جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۶۸، صص ۳۸۷-۴۰۳.

۳. جامع الأسرار، ص ۳۰.

سرت.»

سید حیدر مراد از تقیّه را که در تشیع به آن تأکید شده است همین پرهیز از افشای اسرار الهی می‌داند که درباره‌اش فرموده‌اند: «تقیّه دین من و دین پدران من است و کسی که تقیّه نکند، دین ندارد.» و بدین جهت علمای امامیه تقیّه را واجب دانسته‌اند و در اعتقادات ابن بابویه^۱ مذکور است که رفع آن تا خروج امام قائم (عج) - که زمان سلطنت باطن و افشای ظاهر می‌باشد - جایز نیست. دیگر ائمه اطهار (ع) نیز کتمان اسرار کرده و حقایق معنوی را به همه کس جز به شیعیان خاص خود نمی‌گفتند. چنانکه حضرت زین العابدین (ع) در ابیات منسوب به ایشان می‌فرماید:

من گوهرهای علمم را پنهان می‌دارم / تا نادان آن را نبیند و فتنه‌انگیزی نکند / که ابوالحسن هم پیش از ما چنین کرد / و همچنین حسین، و سفارش کرد پیش از او حسن / چه بسا گوهر علمی که اگر آشکار کنم / گویند مرا تو هم بت پرست شده‌ای / و مردان مسلمان خون مرا حلال شمارند / و بدترین کار ممکن را بهترین پندارند.

پس از ذکر این مقدمات شیخ آملی به محل نزاع بحث برمی‌گردد که معارضه میان بعضی از متشرعه شیعه و صوفیه است و می‌گوید: «معارضه موجود میان دو طایفه نامبرده این است که یاران شیعه ما قبول نمی‌کنند که طایفه مخصوص به حمل اسرار ائمه علیهم‌السلام صوفیه باشند و همچنین قبول ندارند که این اسرار در غیر امامان هم یافت شود و در این دعوی به نهایت انکار صوفیه می‌کنند، تا آنجا که ایشان را به کفر و زندقه منسوب می‌دارند.»^۲ درحالی که به دلایل نقلی و

۱. اعتقادات، ترجمه فارسی، تهران، ۱۳۶۱، ص ۱۳۲.

۲. جامع‌الاسرار، ص ۳۶.

براهین عقلی می‌توان حق بودن ایشان را اثبات کرد. به این ترتیب که ثابت کرد «این جماعت، یعنی صوفیه، کسانی هستند که شیعه حقیقی نام دارند و مؤمن ممتحن می‌باشند تا اینکه آنان (یاران شیعه ما) قدر ایشان را بدانند و ترک انکارشان کنند و به تحقیق بدانند که ایشان هم از آنها هستند.»^۱

بدین منظور وی به حدیث مذکور از علی (ع) متوسل می‌شود که مردم سه دسته هستند: «عالم ربانی، متعلم در راه نجات و فرومایگان رونده به چپ و راست. عالمان ربانی به‌شمار اندکند و نزد خداوند، بزرگ مقدار. خدای تعالی به‌واسطه آنان حجت‌ها و نشانه‌های خویش را حفظ می‌کند تا آن را به همانندهای خویش بسپارند و در دل همچون خودی بکارند.»^۲ بنابراین حدیث، جماعتی وجود دارند که مخصوص حمل و حفظ اسرار ایشان می‌باشند که بسیار اندکند ولی با وجود اندکی، قدری عظیم دارند. صوفیه از گروه اول نمی‌باشند زیرا عنوان عالم ربانی مخصوص پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) است و همچنین از گروه سوم نیستند که "همج"^۳ باشند زیرا صوفیه مستند به ائمه اطهار (ع) و موصوف به صفت اولی‌الله و خلفای الهی هستند. به ناچار از قسم دوم هستند که متعلم در راه نجاتند. «پس ثابت می‌شود که آنان جماعتی هستند مخصوص به حمل اسرار ائمه و غیر از تو (شیعه رسمی) می‌باشند زیرا تو خود اقرار داری که حامل اسرار ائمه نمی‌باشی.»^۴

و با این مقدمات نتیجه می‌گیرد که «این جماعت که همان صوفیه‌اند موسوم

۱. همانجا.

۲. نهج البلاغه، ص ۳۸۸.

۳. کلمه همج به معنای پشه خرد است که بر چشم و گونه و سر گوسفند و دیگر چارپا نشیند و نیز به معنی مردم فرومایه که در هم غلتند و گویا معنی دوم از معنی نخست گرفته شده است (نهج البلاغه، تعلیقات مترجم، ص ۵۴۱).

۴. جامع‌الاسرار، ص ۳۷.

به شیعه حقیقی و مؤمن ممتحن (آزموده) هستند. چراکه از میان همه گروهها، اینها مخصوص به حمل اسرارند، برای اینکه اسرار الهی جز از ایشان ظاهر نشده است و کسی جز ایشان اقرار به آن ندارد.» قول ائمه علیهم السلام که «مردم در شمار سه دسته‌اند: عالم و متعلم و غُثَا (خاشاک). ما علماء هستیم و شیعه ما متعلمانند و دیگر مردم خاشاک می‌باشند،»^۱ نیز گواه این امر است.

ولی ممکن است طایفه شیعه رسمی بگویند که این برهان حقیقت ما را اثبات می‌کند، زیرا اسم شیعه جز بر ما بر دیگری صدق نمی‌نماید. پاسخ عارف آملی این است که بله این عنوان به حسب ظاهر بر غیر آنان صدق نمی‌کند، اما به حسب باطن اینطور نیست و بر دیگری هم صدق می‌کند. و البته میان این دو منافاتی نیست چراکه شیعه دارای دو اعتبار است که اولی از حیث ظاهر و شریعت و دومی از حیث باطن و طریقت است. چنانکه ائمه اطهار (ع) نیز در اخبار خود به دو قسم مؤمن غیرممتحن و ممتحن اشاره کرده‌اند. به اعتبار نخست آنان شیعه هستند و به اعتبار دوم غیر ایشان که صوفیه باشند شیعه هستند. البته در مقام حقیقت هر دو اینها یکی هستند زیرا چنانکه گفته شد اسم شیعه شامل اهل ظاهر و اهل باطن هر دو می‌شود. غیر از این هم ممکن نیست. «زیرا حمل اسرار ائمه مختص جماعتی است که از قسم دوم (متعلم) هستند. و تو (شیعه رسمی) جزو قسم دوم و قسم اول (عالم ربانی) نیستی. پس می‌ماند قسم سوم.»^۲ لذا باید این دو اعتبار را پذیرفت و گرنه مشمول عنوان سوم خواهید شد.

و در شرح مطلب می‌افزاید: مراد از اصحاب میمنه (اهل سعادت) و اصحاب المشأمة (اهل شقاوت) و سابقون (سبقت جستگان) در آیه شریفه سوره واقعه^۳ نیز

۱. همان، ص ۳۸.

۲. همانجا.

۳. آیات ۷-۱۱، وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ

همین است. زیرا "سابقون"، انبیاء و اولیا و ائمه علیهم السلام هستند که موسوم به عالم ربّانی می‌باشند. "اصحاب میمنه" هم اشاره به مؤمنین و موحدین از شیعه است که موسوم به متعلّم در راه نجاتند و اصحاب مشأمه هم عوام و اهل باطلند که همج (فرومایگان) و عُثا (خاشاک) نام دارند. همچنین است تعابیر "ظالم لِنفسه" (ستم‌کننده بر خود) و "مقتصد" (میانه‌رو) و "سابق بالخیرات" (پیشی‌گیرنده در کارهای نیک) در آیه شریفه سوره فاطر.^۱

مؤمن ممتحنی که در حدیث ائمه اطهار(ع) حامل امر صعب ایشان می‌باشد و خداوند قلبش را برای ایمان آزموده، از اهل سنت یا دیگر طوایف نیست، به جهت آنکه چون به عنوان مؤمن تخصیص یافته خارج از همه طوایف و فرقه‌های مذکورست. «اسم مؤمن از حیث اصطلاح فقط بر شیعه اطلاق می‌شود گرچه از حیث لغوی بر هر مسلمان و مؤمنی صدق می‌کند و بحث ما اصطلاحی است نه لغوی. اسم مؤمن نه بر اهل سنت صدق می‌کند و نه بر طوایف دیگر. این مؤمن ممتحن هم مطلقاً از گروه شیعه نیست زیرا با اختصاص یافتن به عنوان "ممتحن" خارج از آنها می‌شود. پس به ناچار این مؤمن باید نوع خاصی از شیعه باشد زیرا شیعه اسمی است جامع جمیع انواعش. و نوع خاصی از شیعه، چنانکه گذشت، صوفیه هستند و نام مؤمن ممتحن بر آنها صادق است.»^۲

→

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ: شما سه گروه باشید، یکی اهل سعادت. اهل سعادت چه حال دارند؟ دیگر، اهل شقاوت. اهل شقاوت چه حال دارند؟ سه دیگر، آنها که سبقت جسته بودند و اینک پیش افتاده‌اند. اینان مقررانند.

۱. آیه ۳۲، ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ: سپس کتاب را به کسانی از بندگانشان که برگزیده بودیم به میراث دادیم، بعضی بر خود ستم کردند و بعضی راه میانه را برگزیدند و بعضی به فرمان خدا در کارهای نیک پیشی گرفتند.
۲. همان، صص ۳۹ و ۴۰.

وجه دیگر دلیل وی آن است که «اگر مؤمن غیرممتحن را که عام است، اسم فرقه دیگری غیر از امامیه بگذاری، مؤمن ممتحن که خاص است، نام فرقه امامیه خواهد شد. و اگر شیعه را نوع خاصی بدانی نه جنسی عام و آن را اسمی علم فقط برای امامیه بگذاری - همانطور که در اصول شیعه مقرر است که شیعه حقیقتاً جز بر آنها اطلاق نمی شود - بنابراین امامیه به دو قسم تقسیم می شوند: مؤمن ممتحن و مؤمن غیرممتحن. پس مؤمن (غیرممتحن) که عام است بر اهل ظاهر ایشان، صدق می کند و (مؤمن ممتحن) که خاص است بر اهل باطن.»^۱

تقسیم اخیر مناسب تر از وجه اول است، زیرا در تقسیم نخستین، لفظ مؤمن ممتحن به دلالت مطابقه بر طایفه امامیه صدق نمی کند بلکه به دلالت التزام صادق است. زیرا مؤمن ممتحن کسی است که حامل اسرارشان است و مطلق امامیه حامل اسرارشان نیست و گروه خاصی چنینند که مؤمن ممتحن باشند. در شرح مسأله نیز می گوید: «فرقه امامیه بر دو قسمند: قسمی قائم به ظاهر علومشان، یعنی شریعت و اسلام و ایمان، هستند و قسمی قائم به باطن علوم خود، که عبارت است از طریقت و حقیقت و ایقان. قسم اول فقط به نام مؤمن نامیده شده اند و قسم دوم را مؤمن ممتحن گویند. شیعه و صوفیه عبارت از این دو دسته اند. چرا که شیعه و صوفی دو اسم متغایرند که به حقیقت واحدی که شریعت محمدی است دلالت می کنند.»^۲

اما معمولاً گفته می شود که صوفیه بر طریقه اهل سنت و مطابق اصول و قواعد آنان هستند. پس چگونه ایشان شیعه حقیقی هستند؟ سید حیدر در جواب می گوید: «صوفیه اگرچه مانند شیعه فرقه های بسیار دارد، لکن فرقه حقه آنها یکی است و آن همان فرقه موصوف به این صفات است یعنی صفات حمل اسرار

۱. همان، ص ۴۰.

۲. همان، ص ۴۱.

ائمه (ع) به نحو شایسته و ایمان ظاهری و باطنی به ایشان. چنانکه شیعه هم گرچه فرقه‌های بسیاری دارد لیکن فرقه حقه آنها یکی است که همان فرقه امامیه باشد.^۱

حال اگر از امامیه کسی بر این مطلب اعتراض کند که راستی و درستی این خصوصیت و تقسیم مسلّم نیست زیرا این اسم بر دیگری جز ما راست نمی‌آید و ما هستیم که مؤمن ممتحن و غیرممتحن می‌باشیم. سیّد حیدر در جواب گوید: «چه قبول کنی و چه قبول نکنی، کلام ائمه (ع) گواه است بر اینکه مؤمن غیرممتحن غیر از مؤمن ممتحن می‌باشد، زیرا مؤمن ممتحن کسی است که حامل اسرار ائمه (ع) است بنابر قول خود ایشان که "یا مؤمنی که خداوند قلبش را برای ایمان آزموده باشد" و مؤمن غیرممتحن (یعنی تو) اقرار دارد به اینکه جزو حاملان اسرار ایشان نیست، غیر از او هم که (حامل اسرار) نیست و جزو ایشان (حاملان اسرار) نمی‌باشد.»^۲

و اگر این شخص معترض بگوید که چرا می‌گویی که او (شیعه رسمی) حامل اسرار ائمه اطهار (ع) نیست و اهلش نمی‌باشد، اسرار ایشان همان است که او بر آن است. در جواب گوییم: «اگر علوم ائمه و اسرارشان منحصر به همان چیزی است که تو می‌دانی، پس چه حاجت بود به اینکه وصیت به پنهان داشتن آن تا این اندازه کنند و مبالغه شدید را به نهایت برسانند. زیرا علوم شریعتی که تو بر آن هستی اظهارش واجب و پوشاندنش کفر است، چونکه اینها علمی هستند که اظهار و اشتهارشان بر سر منبرها و صدر محافل و داخل مجالس واجب است و باید بعضی ارکانش مثل حج و جهاد را با طبل و پرچم و تکبیر و صلوات برپا

۱. همانجا.

۲. همان، ص ۴۲.

داشت و ارکان دیگری مثل زفاف و اعیاد و غیره را با دف و هلهله برگزار کرد.^۱ چنین شخصی که معتقد است اسرار ائمه و علوم ایشان منحصر به آن است که او داند، اعتقادی فاسد و ظنی کاذب و جهلی تام به کمالات و مراتب آن بزرگواران دارد. زیرا مرتبه‌ای که او در آن است، فقط مرتبه و درجه‌ای از مراتب و درجات ایشان و بلکه پائین‌ترین و نازل‌ترین آنهاست. «زیرا علم شریعت نسبت به علم طریقت مانند پوست است نسبت به مغز و علم طریقت نسبت به حقیقت نیز چنین است. پس پوست کجا و مغز کجا؟ و مغز مغز کجا؟»^۲

و اگر بگویند که چرا جایز نیست که اسرار مذکور در کلام ائمه (ع) از حیث ظاهر در مذهب امامیه و طایفه دوازده امامی باشد، گوید: اگر اینطور بود که تا بدین حد در کتمان‌ش مبالغه نمی‌کردند و برای اظهار و اشتهاش شمشیر نمی‌زدند. به گونه‌ای که علی (ع) از هنگام وفات پیامبر (ص) تا آخر عمر در جنگ و ستیز با منکران و مخالفان طریقت و شریعت وی بود و هزاران تن از آنان را بکشت. این سؤال، سؤال درستی نیست و به سخن کودکان و بی‌خردان می‌ماند.

«و اگر بگویی که قبول داریم که مؤمن ممتحن کسی است که صاحب این اسرار است و او مرتبه‌اش بالاتر از مؤمن غیرممتحن است، ولی چرا می‌گویی که او صوفی است، چرا که ممکن است دیگری غیر از او باشد؟ در جواب گوییم: اگر قبول داری که طایفه مخصوصی وجود دارد که حامل اسرار ائمه است و تو غیر از

۱. همانجا.

۲. همان، ص ۴۳، در اینجا شیخ سید حیدر در بیان فرق میان این مراتب، خواننده را به بخش اصل سوم از قاعده سوم کتاب جامع‌الاسرار حواله می‌کند. البته در اغلب آثار سید حیدر تفکیک این مراتب آمده است از جمله در مقدمات کتاب اسرارالشریعه و اطوارالطریقه و انوارالحقیقه و اصولاً یکی از مقدمات پراهمین وی همین است.

آنان هستی و آنان غیر از تو هستند، همین اندازه برای اثبات دعوی ما کافی است و مراد ما غیر از این نبود. در این هنگام اگر بر تو گران می آید که نام صوفی را بر آنان اطلاق کنی، به هر نامی که می خواهی، ایشان را بنام زیرا مضایقه (یعنی اختلاف حقیقی) فقط در اسم نیست بلکه در مسمّایی است که معنایی مخصوص و ستری معلوم است یعنی معنی توحید و سرّ وجود. با این همه اگر معنای تصوّف و دلیل نامیدن ایشان را به این نام می دانستی، نه از اسم و نه از طریقه ایشان روی گردان می شدی. زیرا تصوّف تخلّق یافتن به اخلاق الهی در قول و فعل و علم و حال است و چه کمالی بالاتر از آن است؟ و درحقیقت بعثت انبیاء و رسولان و تعیین اولیا و اوصیا همگی برای تحصیل همین امر بوده است چنانکه بر ارباب اصول معلوم است و ریاضت‌ها و مجاهداتشان و ترک ایشان از لذتهای دنیوی و اخروی، همگی گواه این مطلب است و رجوعشان به فنا و ترک اضافات کردن از خود و جز اینها از اوصاف پسندیده و اخلاق نیکوی آنهاست.^۱

سخنان وارده درباره معنی تصوّف و صوفی بسیار است که مؤید کمالات صوفیه در گفتار و کردارشان است.^۲ از جمله گفته‌اند: صوفی کسی است که ظاهرش مخالف احکام شریعت نیست و باطنش در طلب حقیقت است. یا اینکه گفته‌اند: تصوّف، تخلّق به اخلاق ربوبی و بکاربردن آداب شرعی و تمسک به سنت بهترین مخلوقات - محمد(ص) - است. یا از شبلی نقل است که گفت: خوراک صوفی، خوراک بیماران است و کلامش، کلام زخم دیدگان. شبش، شب ستم دیدگان است و روزش روز اندوهمندان. صوفی ظاهرش تخلّقی است و باطنش خالقی، قلبش وحدانی است و فکرش عرشی. صوفی ظاهرش مسیحی است و باطنش خلیلی و همّتش کلیمی و قلبش حبیبی. کلامش خدائیسست و علمش

۱. همان، صص ۴-۴۳.

۲. همان، ص ۴۵.

برای خدا، نظرش به سوی خدا و شنیدنش از خدا و انشش به خدا است و جایگاهش نزد خدا و توکلش به خداست و عیشش با خدا. صوفی ظاهرش آزاده است و رخسارش زردگونه و شکمش در پرهیز و خویشتن‌انگیز. ظاهر صوفی از دنیا گذشته و دلش به عقبی پیوسته و سرش به مولی بسته است.

در تعریف تصوّف و صوفی این قبیل اقوال و احوال نیکو بسیار نقل شده است و اگر ملاک مخالفت، عنوان صوفی است که به قول شیخ سید حیدر آملی «سوگند به خدا که اگر تحقیق کنی، محققاً خواهی دانست که تو (شیعه) هم بالنسبه به دیگر (مسلمانان) چنین هستی. زیرا جماعت بسیاری هستند که از اسم شیعه به غایت پرهیز می‌کنند به حیثی که آنان را رافضه نامیده و به کفر و زندقه منسوب می‌دارند ولی اگر آنها هم می‌دانستند که شیعه طایفه‌ای است مخصوص به علوم ائمه از اهل بیت پیامبر (ص) و در اعمال ظاهری و باطنی هم چون ایشان است و اینها هستند که اهل رستگاری و نجات و رفعت و درجات هستند، هرگز چنین نمی‌گفتند.»^۱

در خاتمه این مقدمه، شیخ سید حیدر آملی در مقام جمع تصوّف و تشیّع و نشان دادن اتحاد این دو، هر دو گروه را مخاطب قرار داده و در تشیّع سرزنش صوفیان، خطاب به شیعه رسمی می‌فرماید: «پس مؤمن غیرممتحن که شیعه باشد سزاوار نیست که مؤمن ممتحن را که صوفیه حقّه باشد به مجرد ندانستن حال ایشان نکوهش کند، زیرا اسرار ائمه و احوال ایشان بزرگتر و بالاتر از آن چیزی است که او (شیعه) دارد و اگر نکوهیدن آنان به واسطه جماعت دیگری است که فقط اسماً با صوفیه اشتراک دارند و از آنان نیستند، پس نکوهیدن آنان به سبب افعال و اقوال دیگران است و این تماماً مانند آن است که نکوهش دیگران را بکنیم

۱. همان، ص ۴۶.

به واسطه افعال و اقوال دیگر کسانی که فقط اسماً با آنها اشتراک دارند.^۱ و در نكوهش ذمّ شیعه رسمی خطاب به صوفیان گوید: «همچنین او را یعنی مؤمن ممتحن را که صوفی است، نسزد که به هیچ وجه ذمّ شیعه (متشرّع) کند، زیرا در حقیقت آنان غیر او نیستند چرا که ایشان عهده دار ظواهرند چنانکه او (مؤمن ممتحن) عهده دار بواطن است و در مقام تحقیق معلوم می شود هر یک از این دو گروه به دیگری محتاج است اگرچه صاحب آن را نشناسد. زیرا هر ظاهری که مستند به باطن نباشد، کفر است و هر باطنی هم که متمسک به ظاهر نباشد زندقه است، چنانچه نزد اهل الله مقرر می باشد.»^۲

و بالاخره برای اینکه مراد خویش را از شیعه و صوفی معلوم دارد و رفع شبهه کند که نه هر شیعه ای شیعه حقیقی است و نه هر صوفی ای صوفی حقیقی، گوید: «و اما جماعتی که اشتراک اسمی با شیعه دارند ولی از آنان نیستند و مردم به واسطه شان شیعه را بد می گویند، اینها مثل غلات و اسماعیلیه و زیدیه و کیسانیه و شعبه ها و فرقه هایشان هستند که در کتب شیعه و غیر شیعه ذکرشان رفته است و جماعتی هم که با صوفیه اشتراک اسمی دارند ولی از آنان نیستند و مردم به واسطه شان صوفیه را بد می گویند، مثل اباحیه و حلولیه و اتحادیه و معطله و امثال و اقران آنهایند.»^۳

به شرحی که گذشت شیخ سیّد حیدر آملی در افتتاح کتاب جامع الاسرار و مقدمه مشتمل بر کتمان اسرار به سبیل اجمال و طریق الزام، رفع اختلاف ظاهری میان متشرعه شیعه و صوفی می کند و اتحاد این دو طایفه را نشان می دهد و البته تفصیل مطلب را بار دیگر در ضمن کتاب خویش در اصل سوم آورده است.

۱. همان، صص ۷-۴۶.

۲. همان، ص ۴۷.

۳. همان، صص ۸-۴۷.

رساله‌ای از مظفرعلیشاه کرمانی

محمود رضا اسفندیار

همان‌طور که در شرح احوال و آثار مرحوم مظفرعلیشاه کرمانی^۱ اشاره کردیم، از جمله آثاری که احتمالاً می‌توان آن را از شیخ محمدتقی کرمانی، ملقب به "مظفرعلیشاه" دانست، مجموعه‌ای است مختصر در دو بخش که در تحقیق و توضیح کلمات حضرات ائمه اطهار - علیهم‌السلام - به‌خصوص امیرمؤمنان - علیه‌السلام - از کتاب شریف غررالحکم و ذرر الکلم نوشته شده است.

در این رساله مؤلف پس از نقل هر حدیث یا روایت و ترجمه آن به طرزی شیرین و مختصر، شرح و توضیحی عرفانی و اخلاقی از مضامین آن خبر بیان می‌دارد. آنچه بر لطافت این مجموعه می‌افزاید این است که به تناسب در جای‌جای این رساله از اشعار عارفان بزرگی همچون شاه نعمت‌الله ولی، خواجه حافظ شیرازی، محمد شیرین مغربی، شاه قاسم انوار، سعدی، نورعلیشاه اصفهانی

۱. ر.ک به: نگارنده، مختصری در شرح احوال و آثار مرحوم مظفرعلیشاه کرمانی به‌انضمام مراسلاتی از وی، عرفان ایران (مجموعه مقالات ۴)، گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش، انتشارات حقیقت، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹ شمسی، صص ۶۴-۷۱.

استفاده شده و البته محتمل است بعضی از این اشعار را ناسخ افزوده باشد. علی‌رغم جستجوی فراوان، برای بدست آوردن نسخه بدل یا اشاره و نشانه‌ای به این اثر در فهرست تألیفات جناب مظفرعلیشاه، نتیجه‌ای حاصل نگردید، اما با توجه به شباهت سبک و سیاق این رساله با دیگر تألیفات آن جناب، می‌توان صحت این انتساب را پذیرفت. علاوه بر این مؤلف درجایی به نام خود نیز چنین اشاره می‌کند: «راقم این حروف محمدتقی ضعیف می‌گوید...»

اساس تصحیح

تحقیق این رساله براساس نسخه منحصر به فرد آن از کتابخانه شخصی دوست فاضل و صاحب‌بدل، جناب آقای حسن نظری انجام شده است. لازم به ذکر است که این رساله در مجموعه‌ای شامل بحرالاسرار و مجمع‌البحار (از تألیفات جناب مظفرعلیشاه) قرار دارد که در قطع وزیری می‌باشد. ناسخ در ابتدای این رساله چنین یاد می‌کند: «مجموعه‌ای است که قطب العارفین، شیخ‌المحققین، جناب مظفرعلیشاه کرمانی به خط مبارک خود به جهت دوستی نوشته بود از احادیث و غزلیات. این نسخه سیم است. یعنی از روی نسخه دوم نوشته شده. إن شاء الله فقرا و طالبین مستفیض خواهند شد.»

در پایان کتاب ناسخ به نام خود و تاریخ اتمام نگارش این مجموعه چنین اشاره می‌کند: «به تاریخ شب چهارشنبه سیزدهم شهر شعبان المعظم، به سعی و اهتمام حقیر فقیر سراپا تقصیر اقل، الحاج محمد حسن بنده آستان فقرای نعمت‌اللّٰهی، شرف اتمام پذیرفت. امید که به کرم خویش قبول نظر صاحب‌نظران بشود و عفو کنند اگر پسند خاطر نیست.»

تاریخ کتابت این مجموعه، گویا ۱۳۰۰ هجری قمری است؛ چراکه در انتهای

بخش اول این مجموعه چنین آمده است: «تَمَّتْ كِتَابُ بَحْرِ الْأَسْرَارِ بِعَوْنِ الْمَلِكِ الْجَبَّارِ فِي سَلْخِ جَمَادَى الْأُولَى سَنَةِ ١٣٠٠».

ما در این مجال از دو بخش رساله مذکور، بخش دوم را که نسبت به بخش اول مختصرتر است، تقدیم می‌کنیم. در پایان بر خود لازم می‌دانم از استاد ارجمند جناب آقای دکتر پازوکی که مرا مرهون لطف و راهنمایی‌های خود کردند، تشکر نمایم. همچنین از دوست عزیز و گرامی جناب آقای حسن نظری که با محبت و سخاوت این نسخه را تهیه و در اختیار حقیر نهادند، سپاسگزارم.
و من الله التوفيق

این تذکرة الاخوان حقیقی^۱ را برادران روحانی نام برده‌اند. و له ایضاً من [= از] بیاض دیگری که آن هم از جناب مظفرعلیشاه است که به خط شریف، کتابت فرموده‌اند:

سال‌ها پیروی مذهب رندان کردم	تا به فتوای خرد حرص به زندان کردم
من به سر منزل عنقانه بخود بردم راه	قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم
سایه‌ای بر دل ریشم فکن ای گنج روان	که من این خانه به سودای تو ویران کردم
توبه کردم که نبوسم لب ساقی و کنون	می‌گزم لب که چرا گوش به نادان کردم
در خلاف آمد عادت بطلب کام که من	کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
نقش مستوری و مستی نه به دست من و تست	آنچه سلطان ازل گفت بکن آن کردم
دارم از لطف ازل جنت فردوس طمع	گرچه دربانی میخانه فراوان کردم
این که پیرانه سرم صحبت یوسف بنواخت	اجر صبریست که در کلبه احزان کردم

۱. منظور بخش دوم شرح رساله غرر و دُرر می‌باشد که گویا ناسخ، آن را از برادران طریقتی خود بدست آورده است.

صبح خیزی و سلامت‌طلبی چون حافظ
گر به دیوان غزل صدرنشینم چه عجب
هرچه کردم همه از دولت قرآن کردم
سال‌ها بندگی صاحب دیوان کردم^۱

وله ایضاً

زلف برباد مده تا ندهی بربادم
رخ برافروز که فارغ کنی از برگ گلم
شهره شهر مشو تا ننه‌م سر در کوه
می مخور با دگران تانخورم خون جگر
شمع هر جمع مشو تا نه بسوزی ما را
زلف را حلقه مکن تا نکنی در بندم
یار بیگانه مشو تا نبری از خویشم
حاش لله که ز درد تو بنالم روزی
رحم کن بر من مسکین و به فریادم رس
چون فلک [...] حافظ را
ناز بنیاد مکن تا نکنی بنیادم
قد برافراز که از سرو کنی آزادم
شور شیرین منما تا نکنی فرهادم
سرمکش تا نکشد سر به فلک فریادم
یاد هر قوم مکن تا نروی از یادم
طرّه را تاب مده تا ندهی بربادم
غم اغیار مخور تا نکنی ناشادم
من از آن روز که در بند توام آزادم
تا به خاک در آصف نرسد فریادم
رام شو تا بدهد طالع فرخ زادم^۲

در مذهب ما کلام حق نادعلی است
از جمله آفرینش کون و مکان
طاعت که بود قبول حق نادعلی است
مقصود خدا، علی و اولاد علی است^۳

نورالعارفین نورعلی شاه - تَوَرَّ اللَّهُ مَرْفُودَهُ وَ اَعْلَى [الله] مقامه:

من در تاج خسروان آن لوء لوء لالاستم
در قعر بحر بیکران آن گوهر یکتاستم

۱. دیوان حافظ، تصحیح قزوینی - غنی، آروین، تهران، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۸۳.
۲. همان، ص ۱۸۲. این غزل با آنچه در دیوان حافظ آمده تفاوت‌های زیادی دارد.
۳. مأخذ این رباعی معلوم نشد.

گه نار و گه نور آدمم گه مست مخمور آدمم
 من مست جام کوثرم در قلزم جان گوهرم
 گه خالد و سلمی شدم گه وامق و عذرا شدم
 مخمور و مست چیستم مفتون زلف کیستم
 گه ساقی و گه باده ام گه عاشق آزاده ام
 نور علی عالیم در کشور جان والیم
 بر دار منصور آدمم هم لا و هم الاستم
 من عکس روی دلبرم در هر دلی پیداستم
 مجنون بدم لیلی شدم در منزل اعلاستم
 نی هستم و نی نیستم یکتای بی همتاستم
 گه نقش و گاهی ساده ام گه جام و گه میناستم
 از حق پُر از خود خالیم مهر جهان آراستم^۱

سید العارفین، نورالدین، سید نعمت الله ولی - نَوَّرَ اللهُ مَرَقَدَهُ الشَّرِيفُ:

من ترک می و صحبت رندان نتوانم
 بی شاهد و بی ساغر و جامی نتوان بود
 هرگز ندهم جام می از دست زمانی
 گویی که برو توبه کن از باده پرستی
 سری است در این سینه که باکس نتوان گفت
 در کوی خرابات مغان مست خرابم
 در دیده من نقش خیال رخ سید
 در کتاب غرر و دُر از حضرت مولانا امیر المؤمنین - صلوات الله و سلامه علیه
 - منقول است که فرمود: «اِذَا رَأَيْتَ اللهُ سُبْحَانَهُ يُؤَنِّسُكَ بِذِكْرِهِ، فَقَدْ أَحَبَّكَ»^۳ یعنی «هرگاه
 دیدی خدای را سبحانه، که انس می بخشد دل تو را به ذکر خود، پس دوست داشته

۱. دیوان نورعلی شاه، به کوشش احمد خوشنویس، منوچهری، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۰ ش، ص ۱۲۴.

۲. کلیات شاه نعمت الله ولی، به سعی دکتر جواد نوربخش، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۷۳ ش، ص ۴۲۶.

۳. محمد تمیمی آمدی، شرح غرر الحکم و دُرر الکلم، به تصحیح میرجلال الدین حسینی ارموی، دانشگاه تهران، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۰ ش، ۱۳۱/۳.

است تو را به تحقیق» یعنی یافتن انس به ذکر در دل، علامت محبوبیت حق است. «وَ إِذَا رَأَيْتَ اللَّهَ يُؤْنِسُكَ بِخَلْقِهِ وَ يُوَحِّشُكَ مِنْ ذِكْرِهِ فَقَدْ أَبْغَضَكَ»^۱ و «هرگاه دیدی که خدای عزوجل که انس می‌بخشد تو را به خلق خود و وحشت می‌بخشدت از ذکر خود پس به تحقیق که تو را دشمن داشته است.»

الشیخ العارف الواصل مغربی - قُدَّسَ سِرُّهُ الْعَزِيزِ - فرماید:

بتم با هر سری هر سو سر و کاری دگر دارد غمش با هر دلی سودا و بازاری دگر دارد
 جمال‌حسن آن دلبر زهر معشوق و هر عاشق بگاه جلوه نظاری و دیداری دگر دارد
 اگرچه دیده‌ای گلزار روی او مشو قانع که روی او جز این گلزار گلزاری دگر دارد
 اگر او دیده‌ای دادت که دیدارش بدو بینی طلب کن دیده‌دیگر که دیداری دگر دارد
 اگر در ساعتی صدمبار رخسارش به صد دیده همی بینی مشو قانع که رخساری دگر دارد
 چون گفتارش بر آن گوشی که او بخشیدنشیدی بروگوشی دگر بستان که گفتاری دگر دارد
 مگو در شهر و بازارش خریدارش منم تنها که در هر شهر و بازاری خریداری دگر دارد
 تو تنها نیستی بیمار چشم شوخ آن دلبر که چشمش چون تودر هر گوشه بیماری دگر دارد
 نه تنها مغربی باشد گرفتار سر زلفش که زلف او بهر سویی گرفتار دگر دارد^۲
 در کتاب غُرر و دُرر از حضرت مولانا امیرالمؤمنین [علیه السلام] مرویست که فرمود: «إِذَا تَكَلَّمْتَ بِالْكَلِمَةِ مَلَكَتِكَ» یعنی «هرگاه تکلم کردی به سخنی، آن سخن تو را مالک شد.» یعنی نمی‌توانی سخن را به سمت خود برگردانی مانند تیری که از کمان جسته باشد. «وَ إِذَا أَمْسَكْتُهَا مَلَكْتُهَا»^۳ «و هرگاه امساک کردی و نگاه داشتی

۱. همانجا.

۲. دیوان محمدشیرین مغربی، به تصحیح و اهتمام دکتر لئونارد لونیان، مؤسسه اسلامی دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۲۶.

۳. شرح غُرر و دُرر، ۱۴۲/۳.

سخن را، تو مالک سخنی.» یعنی اختیار داری، می توانی گفت و می توانی نگفت.
 شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی - قُدَس سِرُّه:

نگویم آب و گِل است این وجود روحانی بدین کمال نباشد جمال انسانی
 اگر تو ز آب و گلی همچنان که سایر خلق گل بهشت مخمّر به آب حیوانی
 وجود هر که نگه می‌کنم ز جان و جسد مرکب است و تو از فرق تا قدم جانی
 به هر چه خوبتر اندر جهان نظر کردم که گویمش به تو ماند تو خوبتر ز آنی
 گرت در آینه سیمای خویش دل ببرد چو من شوی و به درمان خویش درمانی
 طمع مدار که از دامن دست بدارم به آستین ملالی که بر من افشانی
 فدای جان تو گر من فدا شوم چه عجب برای عید بود گوسفند قربانی
 ولی خلاف بزرگان که گفته‌اند مکن بکن هر آنچه بشاید نه هر چه بتوانی
 روان روشن سعدی که شمع مجلس توست به هیچ کار نیاید گرش بسوزانی^۱
 در کتاب غُرر و دُرر از حضرت مولانا امیرالمؤمنین - صلوات‌الله و سلامه علیه
 - منقول است فرمود: «اِذَا صُنِعَ اِلَيْكَ مَعْرُوفٌ فَاذْكُرْ»^۲ یعنی «هرگاه بجا آورده شود
 به سوی تو نیکی و احسانی پس همواره یاد کن او را.» و در خاطر نگاه دار و
 فراموش مکن، چرا که فراموش کردن احسان اگرچه احسان خلق باشد علامت
 کافر نعمتی است، چه جای آنکه احسان، احسان حق باشد. «اِذَا صَنَعْتَ مَعْرُوفًا
 فَاَنْسَهُ»^۳ یعنی «هرگاه بجا آوردی احسانی نسبت به احدی پس فراموش کن او را.»
 چرا که در خاطر داشتن احسان به خلق علامت لثامت نفس است. و از "لقمان
 حکیم" مأثور است که فرمود: «چهار هزار کلمه حکمت آموختم و از آن، چهار
 کلمه را انتخاب کردم، آن، این است که از چهار چیز دو چیز را باید در خاطر

۱. کلیات سعدی، به تصحیح محمدعلی فروغی، ققنوس، ۱۳۷۴ ش، ص ۸۰۳ (با کمی اختلاف).

۲. شرح غُرر و دُرر، ۱۱۹/۳.

۳. همانجا.

داشت و دو چیز را فراموش کرد؛ اما آن دو چیز را که [در] خاطر باید داشت، اول ذات حق عز و جل را که نباید فراموش کرد و دیگر، مرگ است که آن را نیز نباید فراموش کرد. و اما آن دو چیز را که باید فراموش کرد اول آن نیکی و احسانی است که به کسی می‌کنی و [دوم] اذیت و بدی که از کسی به تو برسد.»

عارف اسرار میرقاسم [انوار] - تَوَرَّأَ اللَّهُ مَرْقَدَهُ:

کسی که روی تو بیند چگونه شاد نباشد مرید عشق تو ای دوست نامراد نباشد
مراکه قبله جان روی تست اول و آخر یقین که خوشتر ازین مبدأ و معاد نباشد
سواد چشم مرا کرده‌ای قبول به شرطی که جز خیال تو نوری درین سواد نباشد
نه من توام، نه تو من، هرچه هست جمله توئی، بس که میل جان موحد به اتحاد نباشد
سماع مجلس رندان خوشست، زاهد خودبین به رقص آید از این حال اگر جماد نباشد
یقین که عاشق صادق سخن زعقل نگوید وگر به سهو بگوید به اعتقاد نباشد
به دردهای تو قاسم نهاده دل چه کند چون گدای کوی تو را غیر از این نهاد نباشد^۱
در کتاب غُرر و دُرر از حضرت امیرالمؤمنین - صلوات الله و سلامه علیه -
منقول است که فرمود: «عَلَيْكَ بِالْقَصْدِ فَإِنَّهُ أَعْوَنُ شَيْءٌ وَعَلَى حُسْنِ الْعَيْشِ»^۲ یعنی «بر [تو]
باد میانه‌روی پس به تحقیق که این [...] معاونت‌کننده‌تر امری است بر حسن و
خوبی معیشت در زندگانی.»

العارف لسان الغیب شمس‌الدین شیخ حافظ شیرازی قُدَّسَ سِرَّهُ:

آن سیه چرده که شیرینی عالم با اوست چشم میگون، لب خندان، دل خرم با اوست

۱. کلیات قاسم انوار، به تصحیح سعید نفیسی، سنایی، تهران، ۱۳۳۷ ش، ص ۱۲۶.

۲. شرح غُرر و دُرر، ۴/۲۹۷.

گرچه شیرین دهنان پادشهانند ولی
 روی خوب است و کمال هنر و دامن پاک
 خال مشکین که بدان عارض گندم گون است
 دلبرم عزم سفر کرد خدا را یاران
 با که این نکته توان گفت که آن سنگین دل
 حافظ از معتقدان است گرامی دارش
 زانکه بخشایش بس روح مکرم باوست^۱
 در کتاب غُرر و دُرر از حضرت مولانا امیر المؤمنین - صلوات الله و سلامه علیه
 - [منقول است که] فرمود: «الذَّكْرُ مُجَالَسَةُ الْمَحْبُوبِ»^۲ یعنی «یادکردن محبوب
 هم نشینی کردن با محبوب است.» همانا مراد آن حضرت این باشد که هرگاه کسی
 را وصال محبوب میسر نشود و مجالست او را ممکن نگردد، یاد او به منزله
 مجالست با اوست و ذکر به منزله حضور او.

الشیخ حافظ - قُدَّس سِرُّه:

جان بی جمال جانان میل جهان ندارد
 هرکس که این ندارد حقاً که آن ندارد
 با هیچ کس نشانی زان دلستان ندیدم
 یا من خیر ندارم یا او نشان ندارد
 هر شب نمی در این ره صد بحر آتشین است
 دردا که این معماً شرح و بیان ندارد
 سرمنزل فراغت نتوان زدست دادن
 ای ساروان فروکش کاین ره کران ندارد
 چنگ خمیده قامت می خواندت به عشرت
 بشنو که پند پیران هیچت زیان ندارد
 ای دل طریق رندی از محتسب بیاموز
 مست است و در حق او کس این گمان ندارد
 احوال گنج قارون که ایام داد بر باد
 در گوش دل فروخوان تازر نهان ندارد
 گر خود رقیب شمع است اسرار ازو بیوشان
 کان شوخ سر بریده بند زبان ندارد

۱. دیوان حافظ، ص ۹۱.

۲. شرح غُرر و دُرر، ۸۵/۱.

ذوقی چنان ندارد بی‌دوست زندگانی بی‌دوست زندگانی ذوقی چنان ندارد
 آن راکه خوانی استادگر بنگری به تحقیق صنعت‌گر است لیکن شعر روان ندارد
 کس در جهان ندارد یک بنده همچو حافظ زیرا که چون تو شاهی کس در زمان ندارد^۱

وله ایضاً

شیرین‌دهنان عهد به پایان نبرند صاحب نظران عاشقی جان نبرند
 معشوق چه بر مراد رای تو بود نام تو میان عشق یاران نبرند^۲

چرخ از تو به حيله‌ها جدا کرد مرا با آب دو دیده آشنا کرد مرا
 چون قدر وصال تو نمی‌دانستم هجران تو لاجرم سزا کرد مرا^۳

در کتاب غُرر الحکم و حُرر الکلم از حضرت مولانا امیرالمؤمنین - صلوات
 الله و سلامه علیه - روایت کرده‌اند که آن حضرت فرمود: «ایاک و فُضُول الکلام» یعنی
 «بپرهیزید از زیادت‌های سخن» «فَأَنَّهُ يُظْهِرُ مِنْ عُيُوبِكُمْ مَا بَطَّنَ» «به تحقیق که فضول
 و زیادت‌های سخن عیب‌های پنهانی تو را آشکار می‌کند» «و يُحَرِّكُ عَلَيْكَ مِنْ
 أَعْدَائِكَ مَا سَكَنَ»^۴ «و به جنبش می‌آورد از دشمنان تو آن کینه‌های تو که در
 سینه‌های ایشان ساکن بود.»

خواجه حافظ شیرازی - طَيَّبَ اللهُ مَرْقَدَهُ الشَّرِيف:

شنیده‌ام سخن خوش که پیرکنعان گفت فراق یار نه آن می‌کند که بتوان گفت

۱. دیوان حافظ، ص ۱۱۴، این غزل با آنچه در دیوان حافظ آمده است تفاوت‌های زیادی دارد.

۲ و ۳. مآخذ این دو شعر در دیوان حافظ یافت نشد.

۴. شرح غُرر و دُرر، ۳۱۳/۲.

حدیث هول قیامت که گفت واعظ شهر نشان یار سفر کرده از که پرسم باز فغان که آن مه نامهربان مهر گسیل من و مقام رضا بعد ازین و شکر رقیب غم کهن به می سالخورده دفع کنید گره به باد مزین گرچه بر مراد رود به مهلتی که سپهرت دهد ز راه مرو مزین زچون و چرا دم که بنده مقبل که گفت حافظ از اندیشه تو آمد باز در کتاب غرر و دُرر از حضرت مولانا امیر المؤمنین - صلوات الله و سلامه علیه - منقول است که فرمود: «طُوبَى لِمَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ عِلْمَهُ وَ عَمَلَهُ» یعنی «خوشا! به حال آن کسی که خالص کرده از برای خدای عزوجل علم و دانشش را و کردارش را» «و أَخَذَهُ وَ تَزَكَّاهُ» «و شروع کردن و فرو گذاشتن خود را» «و كَلَامَهُ وَ صَمْتَهُ»^۱ «و سخن گفتن و سکوت کردن خود را.» [خواجeh] حافظ:

ساقی بیا که یار ز رخ پرده برگرفت آن شمع سرگرفته دگر چهره برفروخت زنه از آن عبارت شیرین دلفریب بار غمی که خاطر ما خسته کرده بود هر سرو قد که برمه و خورحسن می فروخت زین قصه، هفت گنبد افلاک پر صداست کار چراغ خلوتیان باز درگرفت وین پیر سالخورده جوانی ز سرگرفت گویی که پسته تو سخن در شکرگرفت عیسی دمی خدا بفرستاد و برگرفت چون تو در آمدی پی کاری دگرگرفت کوه نظر ببین که سخن مختصر گرفت

۱. دیوان حافظ، ص ۱۰۱.

۲. شرح غرر و دُرر، ۲۴۳/۴. آنچه در شرح غرر و دُرر آمده عبارت «و حُبَّهُ وَ بُغْضَهُ» را نیز اضافه بر آنچه در اینجا آمده است، داراست.

حافظ تو این دعا ز که آموختی که باز تعویذ کرد شعر تو را و به زر گرفت^۱ در کتاب غُرر و دُرر از حضرت مولانا امیرالمؤمنین - صلوات الله و سلامه علیه - نقل کرده که فرموده است: «الْمَعْرِفَةُ نُورُ الْقَلْبِ»^۲ یعنی معرفت و شناختن خدای تعالی حقیقت آن نیست مگر نور آفتاب دل. «التَّوْفِيقُ جَذْبَةٌ [مِنْ] جَذَبَاتِ الرَّبِّ»^۳ یعنی «حقیقت توفیق نیست مگر کششی از جمله کشش‌های حضرت پروردگار - تعالی شأنه.» بدان که عرفا گویند: جذب به - که به فارسی کشش گویند - بر محبوبست. یعنی منشأ آن محبویت عبد است نسبت به رب. و از این کلام شریف معلوم می‌شود که این اصطلاح در آن زمان نیز بوده است، بلکه اصطلاحات عرفان، غالب از آن جناب به ظهور رسیده: «التَّوْحِيدُ حَيَوَةُ النَّفْسِ»^۴ «توحید و یگانه پرستی، زندگانی جان انسان است» چرا که زندگانی نفس انسانی به علم است، همچنانکه مرگ او به جهل است و اعظم افراد علم، علم به وحدانیت حق است. همچنانکه اقبح اصناف جهل، قایل شدن به شرک است. «الْفَوْزُ بِالْقُدْسِ الْمَعْرِفَةُ»^۵ «فایز شدن به معارف و معلومات قدسیه و مقدسه از شوایب عالم [دست شستن و نایل شدن به طهارت است].»

«الشَّرِيعَةُ رِيَاضَةُ النَّفْسِ»^۶ «شریعت یعنی قواعدی که رسول - صلی الله علیه و آله - از جانب خدای - عز و جل - مقرر فرموده، رام کردن نفس است» چنانکه ریاض با انواع تأدیب، اسب سرکش را رام می‌کند که مطیع و منقاد شود در رفتار راه ظاهر، همچنان حضرت رسول - صلی الله علیه و آله - نفس سرکش را با آداب

۱. دیوان حافظ، ص ۱۴۰.

۲. شرح غُرر و دُرر، ۱/۱۴۴: معرفت و شناختن خدا، نور و روشنایی دل است.

۳. مأخذ این روایت یافت نشد.

۴. شرح غُرر و دُرر، ۱/۱۴۵.

۵. همانجا، الْمَعْرِفَةُ الْفَوْزُ بِالْقُدْسِ: معرفت یعنی شناخت خدا دست یافتن به پاکی و طهارت است.

۶. همانجا.

شریعت رام می‌کند [تا] مطیع و منقاد شود در رفتار راه باطن که طریقت عبارت از آن است.

«الذِّكْرُ مُفْتَاخُ الْاِنْسِ»^۱ «یعنی ذکر خدای تعالی کلید انس است» یعنی انسان به واسطه التفات به بدن و عالم اسفل، به بدن و عالم اسفل انس گرفته، از عالم اعلی در گذشته و از درجات روح ملکوتی وحشت دارد و هرگاه خواهد وحشت او رفع شود و به عالم اعلی انس بگیرد، کلید این گنج ذکر علی الدوام است؛ چه مقرر است که انسان هرچه را مکرر یاد می‌کند، به او، نفس او انس می‌گیرد.

الشیخ العارف حافظ شیرازی:

بیا که قصر امل سخت سست بنیاد است
 غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
 چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب
 که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین
 ترا زکنگره عرش می‌زنند صنفیر
 نصیحتی کنمت یادگیر و در عمل آر
 غم جهان مخور و پند من مبر از یاد
 رضا به داده بده وز جبین گره بگشای
 مجو درستی عهد از جهان سست نهاد
 نشان عهد و وفا نیست در تبسم گل
 حسد چه می‌بری ای سمت نظم بر حافظ
 در کتاب غرر و دُر از حضرت مولانا امیرالمؤمنین - صلوات الله و سلامه علیه

۱. همانجا.

۲. دیوان حافظ، ص ۸۴.

- [نقل است که] فرمود: «صُحْبَةُ الْأُخْمَقِ عَذَابُ الزَّوْجِ»^۱ «مصاحبت با احمق عذاب جان است» «و صُحْبَةُ الْوَلِيِّ اللَّيْبِ حَيَاةُ الزَّوْجِ»^۲ «و مصاحبت با خردمندی که از دوستان خدا باشد، زندگانی جان است.» نظم: کَمَا قَالَ لِسَانُ الْغَيْبِ: «[روح را] صحبت ناجنس عذاب الیم.»^۳ خواجه حافظ:

بنال بلبل اگر با منت سر یاری است	که ما دو عاشق زاریم و کار ما زاری است
در آن زمین که نسیمی وَرَدَ زَطْرَةَ دوست	چه جای دم زدن نافه‌های تاتاریست
بیار باده که رنگین کنیم جامه زرق	که مست جام غروریم و نام هشیاریست
خیال زلف تو پختن نه کار هر خامیست	که زیر سلسله رفتن طریق عیاریست
لطیفه‌ایست نهانی که عشق از او خیزد	که نام آن نه لب لعل و خط زنگاریست
جمال شخص نه چشم است و زلف و عارض و خال	هزار نکته در این کار و بار دلداریست
قلندران حقیقت به نیم جو نخرند	قبای اطلس آن کس که از هنر عاریست
بر آستان تو مشکل توان رسید آری	عروج بر فلک سروری به دشواریست
سحر کرشمه چشمت به خواب می‌دیدم	زهی مراتب خوابی که به زبیداریست
دلش به ناله می‌آزار و ختم کن حافظ	که رستگاری جاوید در کم آزاریست ^۴

فی نهج البلاغه عن امیر المؤمنین - صلوات الله و سلامه علیه - منقول است که فرمود: «الْفِكْرُ مَرَأَةٌ صَافِيَةٌ»^۵ یعنی «فکر آینه‌ای است باصفا» که صور اشیاء در آن

۱. شرح غرر و ذرر، ۴/۲۰۶.

۲. همانجا.

۳. دیوان حافظ، ص ۲۰۲. مصرع دَوَمَ بَيْتِ دَوَمَ غزلی است از حافظ با این مطلع:

فستوی پیر مغان دارم و قولی است قدیم که حرام است می آنجا که نه یارست ندیم
چاک خواهم زدن این دلق ربایی چه کنم روح را صحبت ناجنس عذابی است الیم...

۴. همان، ص ۹۴.

۵. نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۲ شمسی، کلمات قصار، شماره ۳۶۵، ص ۴۲۵ «[وقال (ع):] الْفِكْرُ مَرَأَةٌ صَافِيَةٌ...» [و فرمود:] اندیشه آینه‌ای است تابناک...»

جلوه دارد.

مغربی - قُدَس سِرُّه:

کسی دیگر نباشد تا تو باشی	تو می خواهی که تا تنها تو باشی
ز چشم خلق تا پیدا تو باشی	از آن پنهان کنی هر لحظه ما را
نمی شاید که تو بی ما تو باشی	چو بی ما نیستی یک لحظه موجود
چو قطره بعد از آن دریا تو باشی	اگر دریای ما را غرقه گردی
حیات جمله صحرا تو باشی	از آن پس گر چو موج آبی به صحرا
چو کُل در جمله اجزاء تو باشی	ز جزوی گر بکلی باز گردی
که یا من باشم اینجا یا تو باشی	دویی اینجا نمی گنجد برون شو
که تا یکتای بی همتا تو باشی	صنم یکتای بی همتا تو خواهی
به ما بگذار تا تنها تو باشی ^۱	بسان مغربی خود را رها کن

وله ایضاً

سوخت جانم که این کباب من است	ریخت خونم که این شراب من است
گفت کاین بی خود و خراب من است	چونک چشمش خراب و مستم دید
گفت در زیر لب که آب من است	چونک در بوته غم بگداخت
گفت کاین عکس آفتاب من است	چون در آن آب روی خود را دید
یعنی این مظهر خطاب من است	کرد با عکس روی خویش خطاب
گر تو را طاقت عتاب من است	گفت با تو عتابها دارم
گفت سایل کاین جواب من است	آنچه پرسید از او شنید جواب

۱. دیوان محمد شیرین مغربی، ص ۳۶۱.

مهر رویش به مغربی می‌گفت تابش روی آفتاب من است^۱

بابا افضل:

گفتم همه ملک حسن سرمایه توست خورشید فلک چو ذره در سایه توست
گفتا غلطی زما نشان نتوان یافت از ما تو هر آنچه دیده‌ای مایه توست^۲

جناب نور علی شاه - دام عزه العالی:

ستار بر عیب کسان جز یار کو جز یار کو	ستار کو
غفار بر دردی‌کشان جز یار کو جز یار کو	غفار کو
جتار بر ارض و سما جز یار کو جز یار کو	جتار کو
دلدار نزد عاشقان جز یار کو جز یار کو	دلدار کو
خمتار در دیر مغان جز یار کو جز یار کو	خمتار کو
ازهار در بازار دل جز یار کو جز یار کو	ازهار کو
دیتار در کون و مکان جز یار کو جز یار کو	دیتار کو
اظهار انوار علی جز یار کو جز یار کو	اظهار کو

وله ایضاً

جز یار در دار جهان دیتار کو دیتار کو	دیتار در دار جهان جز یار کو جز یار کو
اغیار کو اغیار کو در مجلس یاران ما	در مجلس یاران ما اغیار کو اغیار کو
هشیار کو هشیار کو در بزم مستان غمش	در بزم مستان غمش هشیار کو هشیار کو
بیدار کو بیدار کو در زاهدان خفته دل	در زاهدان خفته دل بیدار کو بیدار کو

۱. همان، ص ۱۱۳.

۲. متن کامل رباعیات باباافضل کاشانی، به تصحیح سعید نفیسی، فارابی، ص ۱۱۲.

اسرار کو اسرار کو در سینه‌های پر زکین
 انوار کو انوار کو در دیده‌های پر ز عیب
 ابرار کو ابرار کو جز زمره میخوارگان
 احرار کو احرار کو جز بستگان زلف او
 عطار کو عطار کو جز زلف مشکین فام او
 سرشار کو سرشار کو در عشق جز نور علی
 دستار کو دستار کو سردادگان عشق را
 در سینه‌های پر زکین اسرار کو اسرار کو
 در دیده‌های عیب‌بین انوار کو انوار کو
 جز زمره میخوارگان ابرار کو ابرار کو
 جز بستگان زلف او احرار کو احرار کو
 جز زلف مشکین فام او عطار کو عطار کو
 در عشق جز نور علی سرشار کو سرشار کو
 سردادگان عشق را دستار کو دستار کو

وله ایضاً

جز یار در بزم جنان دلدار کو دلدار کو
 هشیار کو هشیار کو جز می پرستان لبش
 بیدار کو بیدار کو جز خفتگان درگهش
 اسرار کو اسرار کو جز در دل میخوارگان
 عطار کو عطار کو جز خاک مشک افشان او
 گلزار کو گلزار کو جز گلشن کویش مرا
 زتار کو زتار کو جز تار زلف آن صنم
 ختمار کو ختمار کو در بزم چون نور علی
 دلدار در بزم جنان جز یار کو جز یار کو
 جز می پرستان لبش هشیار کو هشیار کو
 جز خفتگان درگهش بیدار کو بیدار کو
 جز در دل میخوارگان اسرار کو اسرار کو
 جز خاک مشک افشان او عطار کو عطار کو
 جز گلشن کویش مرا گلزار کو گلزار کو
 جز تار زلف آن صنم زتار کو زتار کو
 در بزم چون نور علی ختمار کو ختمار کو^۱

رباعی من [=از] جامی:

بر عود دلم نواخت یک زمزمه عشق
 حقا که به عهدها نیایم بیرون
 زان زمزمه ام زپای تا سر همه عشق
 از عهده حق گذاری یک دمه عشق^۲

۱. تنها یک غزل در دیوان نورعلی‌شاه، ص ۱۴۳، شبیه به این سه غزل اخیر وجود دارد.

۲. این رباعی در دیوان جامی یافت نشد.

«پایان»

بخشی از کتاب "بشارة المؤمنین"
در بیان معنی شیعه و مؤمن و تحقیق تشیع و ایمان

جناب سلطان علیشاه گنابادی

مقدمه

بشارة المؤمنین از تألیفات ارزنده عارف شهیر مرحوم حاج ملاسلطان محمد گنابادی به زبان فارسی است و چنانکه از نامش برمی آید عمدتاً در شرح و تفسیر مطالبی است که در بشارت مؤمن در آیات و اخبار رسیده و بیان حالات و مراتبی است که موجب ظهور این بشارت می شود و لذا موضوع اصلی آن مقام "ایمان" است که مقصد اعلای دین است و تفکیک آن از مقام اسلام. و طبعاً در آن، مسأله ولایت نیز که جهت اتحاد تصوّف و تشیع است مانند دیگر کتب مؤلف نیز مطرح می شود و از این راه به نحوی این اتحاد معلوم می گردد. کتاب دارای فصلی در

مقدمه و دوازده باب و فصلی در خاتمه و تزییل است.

این کتاب در ۲۵ ربیع الاول سال ۱۳۲۵ قمری خاتمه یافته است و سه بار به چاپ رسیده که یکی در سال ۱۳۳۹ قمری به صورت چاپ سنگی و دو چاپ دیگر به طریق حروفچینی و به ترتیب در سال‌های ۱۳۷۸ قمری و ۱۳۶۲ شمسی منتشر شده است. آنچه در این شماره عرفان ایران به اقتضای بحث تصوّف و تشیّع انتخاب و سپس ویرایش و دارای حواشی توضیحی شده از مقدمه چاپ سوم کتاب (صفحات ۱۶ تا ۲۵) است.

بدان که شیعه اسم است از برای اتباع و انصار شخص و در عرف اسم شده از برای کسانی که در زمان خلفاء، رفض پیروی خلفاء نمودند و با علی (ع) به خلافت و امامت بیعت کردند و پیروی آن بزرگوار می نمودند و مشتق از "شاع" به معنی تبع و منه المشایعه؛ یا اینکه مشتق از شعاع است چنانکه در خبر اشاره شده است که در اصل شععه، به دو عین بوده و قبل از ادغام، عین اول را به یاء بدل کردند چنانکه در احسست، احسیت می گویند.

بدان که هرکس با علی (ع) بیعت می کرد به بیعت خاصه ولویه به اینکه دست به دست آن حضرت می داد به بیعت مقررّه در نزد خود آنها به واسطه این بیعت و این اتصال جسمانی صورت روحانی از آن حضرت داخل دل بایع می شد که همان صورت منشأ انتزاع ابوت و بنوت میانه آن حضرت و بایع بود و موجب اخوت میانه بایعین می شد و همان صورت ایمانیست که داخل دل می شود که فرمود خداوند و دود: *وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ*.^۱ یعنی به واسطه بیعت عامه، اسلام حاصل می شود و به واسطه اسلام مُشْرِف می شود انسان بر ایمان و مستعدّ می شود

۱. سوره حجرات، آیه ۱۴: و هنوز ایمان در دلهايتان داخل نشده است.

از برای پیوند ایمان و به این واسطه جملهٔ مسلمین را مؤمن خوانند مجازاً و از این جهت سلب ایمان از مسلمانان که مدعی ایمان می‌شدند، فرمود به‌قوله: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ^۱ یعنی به بیعت نبویه و قبول دعوت ظاهره مستعد می‌شوید از برای اتصال لطیفهٔ ملکوتیه نوریه به دل شما و هنوز به این بیعت آن لطیفه داخل دل شما نشده و باید بیعت ثانیهٔ ولویه نمایید به قبول دعوت باطنه تا آن لطیفه متصل به دل شما شود و به آن اتصال برای شما ایمان حاصل شود.

و ایمان به معنی اذعان و تصدیق است و مؤمن اطلاق می‌شود بر مسلم یعنی بر کسانی که بیعت عامه به قبول احکام ظاهره کرده باشند که گفتیم اطلاق مؤمن بر مسلم مجاز می‌نماید چون که مُشْرِف بر ایمان است و اطلاق می‌شد بر کسانی که بیعت ثانیه می‌نمودند به قبول دعوت باطنه و انقیاد در تحت احکام قلبیه و این حقیقت است در عرف چنانکه اشاره شد.

و چون در اول امر اسم شیعه را بر بیعت‌کنندگان با علی (ع) اطلاق می‌کردند و بر کسانی که بیعت با مشایخ آن بزرگوار می‌کردند به بیعت خاصه ولویه و قبول دعوت باطنه پس به تدریج هرکس که ادعای محبت و پیروی آن بزرگوار می‌کرد به اسم شیعه نامیدند چه بیعت کرده بود به بیعت صحیح مثل آنها که با خود آن حضرت بیعت کرده بودند یا با مشایخ آن حضرت در زمان خود آن بزرگوار یا در زمان‌های بعد مثل سلسله کمیلیه و نصیرییه تا بر حق بودند و حق از میان آنها برداشته نشده بود و مثل اتباع حسنین (ع) و مثل پیروان ائمه هدی و مشایخ آن بزرگواران و چه بیعت کرده بودند به بیعت فاسده مثل سلسله کیسانیه بعد از آن که

۱. سوره حجرات، آیه ۱۴: اعراب بادیه‌نشین گفتند: ایمان آوردیم. بگو: ایمان نیاورده‌اید، بگویید که تسلیم شده‌ایم، و هنوز ایمان در دل‌هایتان داخل نشده است.

حق از میانه آنها برداشته شد که خلفای بنی عباسی باشند و مثل آنها که اسمعیلیه بیعت می‌گرفتند لکن بیعت آنها صحیح نبود و مثل فطحیه و واقفیه و مثل آنها که به مشابَهت سلاسل صحیحه درآمده و بیعت می‌گرفتند بدون اذن و اجازه از صاحبان اجازه و چه بیعت نکرده به محض اظهار محبت و پیروی حضرت امیر(ع) در ظاهر و رفض محبت خلفاء، چون این زمان‌ها که تشیع ملت و دولت شده که هر که قبول احکام قالبی مذهبی را نموده به اسم شیعه و مؤمن و رافضی می‌نامند. لکن اسم شیعه در اول امر بر کسانی اطلاق می‌شد که دست به دست امام یا مُجاز از امام می‌دادند به بیعت خاصه و لویه و به واسطه این اتصال صورت ملکوتی از امام یا مجاز از امام به دل آنها متصل می‌شد. کما قیل:

اتّصالی بی تکلیف، بی قیاس هست ربُّ الناس را با جانِ ناس^۱

و چون این صورت از شجره نوریّه طوبی است از آن تعبیر به نور کرده‌اند در آیه مبارکه نُورُهُمْ یَسْعَى بَیْنَ أَعْدِیْهِمْ وَ بَأْیْمَانِهِمْ^۲ که نورهم در اخبار بامامهم تفسیر شده است و چون این صورت ملکوتی امام متحد با امام است، در وقت ظهور این صورت به واسطه زدودن زنگار دل به صیقل ذکر معرفت امام به نورانیت حاصل می‌شود و چون تمام اجزاء ملکوت مظهر حقند - تعالی شأنه - چنان مظهریتی که ظاهر را از مُظهر نتوان فرق گذاشت، حضرت امیر - صلوات الله و سلامه علیه - فرمود: معرفتی بالنورانیة معرفة الله و معرفة الله معرفتی بالنورانیة و چون شناسایی حق تعالی شأنه برای بشر بدون شناسایی در مظهر ممکن نیست، به طریق حصر فرمود که معرفت من به نورانیت منحصر است به معرفت خدا و معرفت خدا منحصر است به معرفت من به نورانیت.

۱. مثنوی معنوی، به کوشش توفیق سبحانی، دفتر چهارم، بیت ۷۶۰.

۲. سوره تحریم، آیه ۸: نورشان پیشاپیش و سمت راستشان در حرکت باشد.

و چون این صورت، شاخه شجره طوبی است صحیح است که شجره طوبی اصل او در خانه محمد (ص) است و شاخه های او اوصیای آن حضرت و اوراق او شیعیان آن بزرگوارانند، یعنی کسانی که این صورت به آنها متصل شده است چون بقا و زیست آنها و جذب ماده حیات که علم و وجدان و شهود باشد از این صورت می کنند به منزله اوراق شجره هستند که جذب مایه زیست خود از شاخه شجره می کنند.

و چون این صورت شعاعی است که از منیر حقیقی که امام باشد کشیده می شود و متصل می شود به دل بایع تعبیر از او فرمود به عروة و تقی که فرمود: و من یؤمن بالله یعنی «من بایع خلفاء الله واتصل صورة الامام بواسطة البيعة بقلب البایع» فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى^۱ و از همین جهت در آیه مبارکه دیگر تعبیر به حبل فرمود که فرمود: ضَرَبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ اَيَّنَ مَا تُقْفُوا اِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللّٰهِ وَ حَبْلِ مِنَ النَّاسِ^۲ که مراد از حبل خدایی ولایت تکوینی است که قرآن صورت اوست و از این جهت به قرآن تفسیر شده است و مراد به حبل من الناس ولایت تکلیفی است که به واسطه اتصال به صورت بشری امام آن نور متصل می شود به دل بایع و چون این صورت، نور است و از عالم نور، وارد شد در خبر که شما می بوسید پیشانی برادر خود را.

و چون این صورت، ملکوتی است و مظهریت تام دارد برای حق تعالی شأنه و بعد از اتصال به دل بایع فعلیت اخیره بایع می شود و هر حکم بر شیئی وارد آید آن حکم بر فعلیت اخیره آن شیئی است، در اخبار بسیار وارد شده است که هر کس زیارت برادر ایمانی خود کند مثل این است که زیارت خدا کرده است در فوق عرش و در اخبار بسیار دیگر وارد شده است که چون دو مؤمن با هم مصافحه

۱. سوره بقره، آیه ۲۵۶: به چنان رشته استواری چنگ زده.

۲. سوره آل عمران، آیه ۱۱۲: هر جا که باشند مهر خواری بر آنها زده شده است، مگر آنکه در امان خدا و در امان مردم باشند.

می‌کنند دست خدا در میان دست آنها داخل می‌شود یا دست خدا در روی دست آن کسی است که دوستی او بیشتر است به صاحبش و از این جهت رسیده است در بعض اخبار که امام چیزی که به کسی می‌داد دست او را می‌گرفت و می‌بوسید و می‌گفت: به دست خدا رسیده است.

و چون این صورت مظهر تام اله است، در اخبار بسیار رسیده است که کسی که اهانت به مؤمنی رساند خدا به محاربه او می‌آید و کسی که اذیت کند مؤمنی را امام را اذیت کرده و رسول خدا و خدا را اذیت کرده است و کسی که مسرور گرداند مؤمنی را خدا را مسرور کرده و رسول خدا (ص) و ائمه هدی را.

و بالجمله اخباری که دلالت دارد بر اینکه آنچه نسبت به مؤمن بجا آورده شود از خیر و شر آن نسبت به خدا و رسول (ص) و ائمه بجا آورده شده است، بسیار است و جهت آن همان است که ذکر شد که آن صورت امام که به واسطه بیعت خاصه متصل به دل با یحیی می‌شود آن با امام یا شیخ مجاز از امام متحد است و همان صورت مظهر تام خدا است و مظهر رسول (ص) است و همان صورت بعد از اتصال به دل با یحیی فعلیت اخیره با یحیی می‌شود و هر حکم که بر چیزی وارد آید فی الحقیقه بر فعلیت اخیره است که سایر فعلیات در تحت فعلیت اخیره هیچ حکم ندارند. نظر کن که انسان مشتمل است بر فعلیات عدیده که عبارت از جسمیت و عنصریت و جمادیت و حیوانیت و انسانیت باشد و آنچه نسبت به انسان بجا آورده شود تمام بر انسانیت انسان است نه بر سایر فعلیات که گویا سایر فعلیات هیچ اسم و هیچ حکم ندارند. و چون این صورت از شجره نوریه طوبی است اگر به واسطه صیقل ذکر زنگار دل زدوده شود و این صورت ظاهر گردد آن وقت صادق آید: أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا^۱ و صادق آید: تُبَدِّلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ^۲ و

۱. سوره زمر، آیه ۶۹: زمین به نور پروردگارش روشن شود.

متخالفات متوافق شوند و متضادات مجتمع گردند که گرگ و میش با هم آب خورند در عالم صغیر و پست و بلندی برداشته شود زیرا که ظهور این صورت ظهور حضرت قائم است عجل الله فرجه در عالم صغیر و امارات ظهور آن حضرت در این ظهور نیز جاری است بلکه بیشتر علامات ظهور در این ظهور ظاهرتر است و اخباری که در آنها تصریح و تلویح شده است بر اینکه همه ما قائم آل محمدیم، اشاره دارد به این ظهور. و اخبار بسیار که به تصریح و اشاره در آنها اظهار شده است که هرکس شناسای این امر شد مثل کسی است که در میان فسطاط قائم باشد یا مثل کسی است که در پیش روی امام کشته شود یا مثل کسی است که شمشیرش بر دوش گرفته و در لشکر قائم است و اخبار دیگر که بیان شده است در آنها که کسی که شناسای این امر شد انتظار او برداشته شد، همه اینها دلالت دارد بر اینکه آن کس که بیعت خاصه و لویه با امام یا مشایخ امام کرد و صورت ملکوتیه نورانیه امام به دل او متصل شد همان صورت، قائم وجود اوست و تمام جنود وجود او به حکم اینکه آن صورت، فعلیت اخیره است جنود آن صورت و شخص انسانیت انسان در میان آن جنود است و در پیش روی امام است و در مجاهده و مقاتله در پیش روی امام (ع) یا رسول است (ص) و به حکم: إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُكْفَلُونَ وَ يُكْفَلُونَ^۳ در مجاهده با کفار وجود خود است در پیش روی امام و گاهی بکشد و گاهی از بعض اوصاف کشته شود. و خفا و غیبت او در وجود بایع خفا و غیبت قائم آل محمد (عج) است در وجود او و ظهور او بر انسان ظهور قائم آل محمد (عج) است در عالم او. پس تو ای عزیز من اگر خواهی که راه به ملکوت جویی و از نور ملکوت

۲. سوره ابراهیم، آیه ۴۸: آن روز که زمین به زمینی جز این بدل شود.

۳. سوره توبه، آیه ۱۱۱: خدا از مؤمنان جانها و مالهایشان را خرید، تا بهشت از آنان باشد. در راه خدا جنگ می کنند، چه بکشند یا کشته شوند.

مستنیر شوی و در تحت لوای حضرت قائم داخل شوی و مجاهد فی سبیل الله باشی از رقیّت نفس بیرون شو و خود را بر فتراک ولایت بند و دست به دست شیخ مجاز ده و آن صورت ملکوتی را به دل خود وصل کن اگر نه هرچه کنی رهین او خواهی بود چه به صورت خوب باشد یا بد که فرمود: مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَيْخٌ تَمَكَّنَ الشَّيْطَانُ مِنْ عُنُقِهِ. ^۱ و حضرت حق فرمود: كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ ^۲ یعنی هرکس هرچه کند چه خوب و چه زشت بند پای او خواهد بود مگر اصحاب یمین که به شیعیان علی (ع) تفسیر کرده‌اند و فرمود: وَالْعَصْرَ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا ^۳ یعنی همه در زیانکاریند مگر آنها که دست به دست امام یا شیخ مجاز داده‌اند که آنها اگر بدکنند به حکم: يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ^۴ خداوند متعال به نیکی بپذیرد چنانکه بیاید. پس چون از جانب خود خاری که در پای عزیزان میخلی و ناری که دامن خود و دیگران را می‌سوزی و ظلمتی که نه خود توانی راه بجایی بری و نه دیگری را راه بری، زود بجوی شیخ راه را و دست به دست او ده و آن صورت ملکوتی را دریاب تا خار تو گلزار و نار تو نور و تاریکی تو به روشنایی برداشته شود. نعم ما قال المولوی:

خار بن دان هر یکی خوی بَدَت	بارها در پای خار آخر زدت ^۵
بارها از فعل بد نادم شدی	بر سر راه ندامت آمدی ^۶
یا تبر بردار و مردانه بزن	تو علی وار این در خییبر بکن

۱. سوره مدثر، آیات ۹-۳۸.

۲. هرکس شیخ و راهنمایی نداشته باشد شیطان برگردنش سوار می‌شود.

۳. سوره عصر، آیات ۳-۱: سوگند به این زمان، که آدمی در خسران است مگر آنها که ایمان آوردند.

۴. سوره فرقان، آیه ۷۰: خدا گناهانشان را به نیکی‌ها بدل می‌کند.

۵. مثنوی معنوی، به کوشش توفیق سبحانی، دفتر دوم، بیت ۱۲۴۳.

۶. همان، کلاله خاور، ص ۹۸، س ۹.

یا به گلبن وصل کن این خار را وصل کن باناز نور یار را
 تاکه نور او کُشد نارِ تو را وصل آن، گلبن کُند خار ترا
 تو مثال دوزخی او مؤمن است کشتن آتش به مؤمن ممکن است^۱

پس شیعه در اول امر اسم بود از برای آنها که دست به دست حضرت امیرالمؤمنین (ع) می دادند و پیروی آن حضرت نموده رفض خلفاء می کردند و آن صورت امام به دل آنها متصل می شد و همچنین بعد از آن حضرت اطلاق می کردند بر هرکس که دست به دست امام یا مشایخ آنها می داد و آن صورت به دل آنها متصل می شد تا اینکه در این فرق حق و باطل به هم آمیخته شد که آنها را که باطل بودند به واسطه اسم پیروی علی (ع) و رفض پیروی خلفاء به اسم شیعه نامیدند چه دست به دست امام یا مشایخ امام داده بودند و چه نداده بودند و چه بیعت باطله کرده بودند و چه نکرده بودند مثل کیسانیه بعد از آن که حق از میان آنها برداشته شد چنانکه از تواریخ معروف که تا ابراهیم امام که برادر احمد سقّاح بود شیخوخت در میان آنها بر حق بود و در گذشته شدن ابراهیم احمد سقّاح نبود و بعد مدعی خلافت شد و مثل زیدیه که به باطل بیعت با زید بن علی بن الحسین (ع) کردند و مثل اسمعیلیه که بعد از رحلت اسمعیل بن جعفر بن محمد الصادق (ع) مدعی شدند که حضرت صادق (ع) تفویض امامت به اسمعیل کرد و بعد از اسمعیل نص به قهقراء بر نمی گردد و پسر اسمعیل را امام دانستند و بیعت باطل می کردند و چون فطحیه که عبدالله افطح را امام دانستند و بیعت باطل با او می کردند و مثل واقفیه که انکار جناب رضا (ع) نمودند و بعضی گفتند: پدرت نمرده و امام غائب اوست. و بعضی گفتند: پدرت مرده و امامت بر هفت قطع شده است و بیعت می گرفتند بیعت باطله و مثل آنها که به تقلید پدر و مادر خود را شیعه می خواندند و

۱. همان، به کوشش توفیق سبحانی، دفتر دوم، ابیات ۵۰-۱۲۴۷ (با کمی اختلاف).

نه دست بیعت به کسی می‌دادند و نه تقلید صحیح از عالم وقت خود می‌نمودند. و اما ایمان و اسم مؤمن، پس در اول امر رسالت اطلاق می‌شد بر هرکسی که بیعت عامه نبویه می‌کرد و قبول دعوت ظاهره می‌نمود زیرا که به این بیعت و قبول احکام قلبی که اسمش دعوت ظاهره گذاشتند بایع مُشْرِف می‌شد بر ایمان یعنی بر قبول دعوت باطنه و بیعت خاصه ولویه و قبول احکام قلبی و چون اطلاق مؤمن مجازاً بر مسلم می‌شد و مردم به گمان افتادند که این اطلاق حقیقت است، حق تعالی شأنه حکایت قول آنها نمود و سلب ایمان از این بیعت نمود و اثبات اسلام کرد که به سلب ایمان از آنها اشاره نمود که اطلاق مؤمن بر آنها مجاز بوده و آیه مبارکه *يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قُلْ لَا تَمُنُّوْا عَلٰى اِسْلَامِكُمْ بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ اَنْ هٰدٰيَكُمْ لِلْاِيْمَانِ*^۱ اشاره دارد به اینکه اسلام غیر از ایمان است و راهنمایی به سوی ایمان است یعنی به اسلام. شاخه‌های زیادتی هواهای نفسانی زده می‌شود که مستعد شود از برای بیعت ایمانی و دخول ایمان که پیوند شجره ملکوتیه الهیه است که صورت امام باشد. و مؤمن را هم مثل شیعه بر هرکس که اقرار کرد به توحید و رسالت اطلاق می‌کردند بدون التفات به معنی آن، چه بیعت عامه کرده بود صحیحاً یا فاسداً مثل صدر اول و چه نکرده بود مثل زمان‌های بعد که عامه غمیا همه را مؤمن می‌خواندند، لکن شرافت به اسم مؤمن نیست بلکه به آن لطیفه نوریه است که به واسطه بیعت به دل مؤمن وصل می‌شود: "میم و واو و میم و نون تشریف نیست."^۲ و از این جهت است که تمام مسلمین که رو از حضرت امیرالمؤمنین (ع) گردانیدند گمراه بودند و اسم مؤمن و مسلم هیچ فایده برای آنها نداشت زیرا که شاخه طوبی به دل هیچ یک وصل نشده بود چرا که ترک بیعت با حضرت امیر (ع)

۱. سوره حجرات، آیه ۱۷: از اینکه اسلام آورده‌اند بر تو منت می‌گذارند. بگو: به خاطر اسلامتان بر من منت نگذارید، بلکه خدا بدان سبب که شما را به ایمان راه نموده است بر شما منت می‌نهد.
 ۲. مثنوی معنوی، به کوشش توفیق سبحانی، دفتر اول، مصراع اول بیت ۲۹۳.

و مشایخ آن بزرگوار کردند و آن امانت نوریّه که باید به واسطه بیعت به دل آنها می‌رسید، نرسید. و نعم ما قال المولوی:

مریم دل نشود حامله زانوار مسیح تا امانت زنهانی به نهانی نرسد^۱
و اخبار بسیار که در فرق بین اسلام و ایمان و در تفسیر ایمان و در تعیین ایمان وارد شده است که ایمان دخول در امر ما است یا ایمان قبول دعوت باطنه است یا ایمان معرفت این امر است یا ایمان شناختن ما است همه دلالت دارند بر اینکه ایمان همان اتصال شاخه طوبی است به دل مؤمن به واسطه بیعت کردن لکن ذکر بیعت در اخبار ولویّه کمتر شده است، چون که ایرادات خلفاء جور بر ائمه ما(ع) از این بود که حاسدین سعایت می‌کردند که اینها بیعت می‌گیرند و خیال خروج دارند و می‌خواهند جماعت مسلمین را متفرّق سازند. لکن شیعه که اسم شده برای کسی که پیوند ولایت به وجود او رسیده باشد که بعضی شعاع آن بزرگواران شده که پیوند ولایت در وجود آنها نمایان شده و از خودیت آنها هیچ نمانده و در بعضی دیگر آن پیوند نمایان نشده لکن پیروی به کمال دارند و بعضی در پیروی کوتاهی می‌نمایند به تفاوت مراتب در پیروی کردن و پیرون نکردن، به این اعتبار اقسام آنها زیاد که بعضی را اسم شیعه بر آنها نگذاشته و حکم شیعه نداده‌اند چنانکه در بیان اصناف شیعه بیاید، انشاءالله.

۱. کلیات شمس تبریزی، ج ۱، انتشارات سنایی و نشر ثالث، غ ۷۹۶ (با کمی اختلاف).