

عرفان ایران

(مجموعه مقالات)

۱۵

گردآوری و تدوین

دکتر سیدمصطفی آزمایش

آزمایش، مصطفی، ۱۳۲۹ - ، گردآورنده.
عرفان ایران: مجموعه مقالات (۱۵) / گردآوری و تدوین مصطفی آزمایش.
- تهران: حقیقت، ۱۳۸۲.
۱۴۲ ص.

ISBN 964-7040-41-5 : ریال ۱۰۰۰۰

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. عرفان - ایران - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. آداب طریقت - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۳. تصوف - مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عنوان.

۲۹۷/۸۳

BP۲۸۶ / آ ۴۶ ع ۴۸۴۴

م ۸۱ - ۴۹۷۱۳

کتابخانه ملی ایران

عرفان ایران : مجموعه مقالات (۱۵)

گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش

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

صندوق پستی: تهران، ۱۱۳۶۵-۳۳۵۷

تلفن: ۸۷۹۱۶۵۲؛ فاکس: ۸۷۷۲۵۲۹

تلفن مرکز پخش: ۵۶۳۳۱۵۱

چاپ اول: بهار ۱۳۸۲

تعداد: ۲۵۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۱۰۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۷۰۴۰-۴۱-۵

ISBN: 964 - 7040 - 41 - 5

- لطفاً مقالات و مطالب خود را به نشانی ناشر

بفرستید.

- آراء و نظرهای مندرج در مقالات و مطالب

عرفان ایران ضرورتاً مورد قبول مسئول آن نیست.

- عرفان ایران در ویرایش و تلخیص مطالب مجاز

است.

فهرست مندرجات

..... مقالات		
۵	حاج دکتر نورعلی تابنده	• حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ولی
۲۱	ابوالحسن پروین - پریشان‌زاده	• تأملی در برخی ابیات حافظ و قرائت آن
۳۳	دکتر سید مصطفی آزمایش	• مکتوبی از مولانا در اعتقاد وی به خاندان ولایت
۴۴	دکتر سید حسن امین	• خواب و تعبیر خواب: بخش آخر
..... گفت‌وگو		
۷۷	دکتر شهرام پازوکی	• گفت‌وگو درباره سید حیدر آملی
..... عرفان ادیان		
۹۷	فردریک کاپلستون ترجمه: حسین سلیمانی	• عرفان نظری در قرون وسطی
..... معرفی کتاب		
۱۲۰	حامد ناجی اصفهانی	• مرآة‌الحق حاج محمّد جعفر کبوتر آهنگی مجذوب‌علیشاه

حضرت سید نورالدین شاه نعمت الله ولی^۱

حاج دکتر نورعلی تابنده

بسم الله الرحمن الرحيم

از اینکه در این مجلس علمی و عرفانی عده‌ای فضلا از یکی از بزرگان اسلام و ادب و عرفان تاریخ ایران تجلیل می‌کنند خیلی خرسند شدم و از این حیث به‌نوبه خود از زحمات همه به‌خصوص مبتکر و بانی اولیه این مجلس یعنی آقای دکتر سید مصطفی آزمایش قدردانی و آن را تجلیل می‌کنم. ما در هر کجا که از بزرگانمان تجلیل کرده و بدین مناسبت مجالسی برگزار کنند باید به‌عنوان ذی‌نظر شرکت کنیم. لذا اینجانب نیز که از تیت خیر سمپوزیوم حضرت شاه نعمت‌الله ولی خیردار شدم، آن را تأیید کردم و درخواست مقاله را به‌دیده قبول نگریستم و برگ سبزی را از درخت حیات ولایی تقدیم می‌کنم.

۱. متن پیام جناب آقای حاج دکتر نورعلی تابنده (مجدوب‌علیشاه) به مناسبت برگزاری همایش حضرت شاه نعمت‌الله ولی در دانشگاه ایالتی سن خوزه آمریکا در ۱۹ و ۲۰ مهرماه ۱۳۸۱ که با کمی اختصار در اینجا نقل شد.

حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ولی که از بزرگان عرفان است در صفحات تاریخ ایران به دلایل گوناگون نامشان برده می‌شود و الحق صفحات تاریخ به وجود این‌گونه اشخاص مزین است. افکار و آثار این عارف بزرگوار از جهات مختلف قابل بررسی و تحقیق است. ایشان از جهت ادبی هم دارای رساله‌هایی به‌نثر هستند که در مسائل عرفانی و اعتقادات اصیل اسلامی بحث کرده‌اند و با عبارات و جملاتی بسیار رسا، مسائل را بیان فرموده‌اند. البته من در اینجا قصد ندارم به جزئیات امر وارد شوم زیرا به‌قراری که شنیده‌ام الحمدلله شرکت‌کنندگان بسیار فاضل و دانشمند به‌مناسبت این مجلس مقالاتی نوشته یا مطالبی بیان خواهند فرمود که موارد مذکور مفصلاً بیان می‌شود و فقط اشاره‌ای می‌کنم به‌اینکه چگونه مطالب آثار آن‌جناب از دقایق و نکات مثبت تاریخ تفکر در ایران است. از لحاظ شعر نیز ایشان اشعار فراوانی دارند که در آنها نیز به‌جای مدیحه‌سرایی، به بیان معنویات دین اسلام و لطایف عرفانی پرداخته‌اند؛ البته شعرای بزرگی در تاریخ ادبیات ایران همانند: منوچهری، عسجدی، انوری و امثال آنها بوده‌اند که غالباً مدیحه‌سرا بوده و از لحاظ ادبی دارای قدر و مقامی هستند که آنها را نیز نباید فراموش کنیم ولی جایگاه عظیمی که حضرت شاه نعمت‌الله ولی دارد همان جایگاهی است که بزرگانی از قبیل: فردوسی، سعدی، مولوی و حافظ داشته‌اند. در مورد اشعار ایشان هم مقالاتی حتماً خواهد بود و نکات مهمی ذکر خواهد شد. ولی مهم‌ترین جنبه زندگی آن‌جناب که سبب اصلی شهرتشان هم شده جنبه عرفانی است و اینکه ایشان در دورانی قطب عرفان و تصوف و درویشان بودند و پیروان آن حضرت از آن به‌بعد به‌نام "سلسله نعمت‌اللهی" مشهور شدند.

در مورد مسأله سلسله و درک معنای آن در قلمرو تصوف باید به تاریخ اولیه

اسلام بازگردیم. در زمان خود پیغمبر احیاناً ممکن بود سبک‌ها و سلیقه‌ها و فتواهای مختلفی در بین مسلمانان باشد ولی اینها هرگز موجب تفاوت و اختلاف نمی‌شد؛ برای اینکه فصل الخطاب هر مطلب فرمایش رسول اکرم بود که یا خود حضرت می‌فرمود و یا به زبان وحی گفته می‌شد؛ ولی بلافاصله بعد از رحلت پیغمبر تفاوتی پیدا شد. به این نحو که عده‌ای از مسلمین و بزرگانی امثال سلمان فارسی، ابوذر و عمار که فرمایش پیغمبر را یا مستقیماً از زبان خود حضرت یا به‌طور غیرمستقیم شنیده بودند می‌دانستند که علی (ع) از طرف پیغمبر به جانشینی حضرت معین شده است. در مورد امر رسالت که همه می‌دانستند پیغمبر خاتم الانبیاء است و بعد از او پیغمبری نخواهد بود بنابراین جانشینی علی را در قلمرو داخل اسلام می‌دانستند. به این معنی که آیه قرآن می‌فرماید: *إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ* *إِكُلٌ قَوْمٍ هَادٍ*، خداوند خطاب به پیغمبر می‌فرماید که تو منذر هستی و هر قومی خود هدایت‌کننده خواهد داشت؛ البته این فرمایش بیشتر برای زمانهای بعد از پیغمبر مصداق یافت.

پیغمبر دو جنبه داشت: یکی جنبه منذر و یکی جنبه هادی. جنبه منذر یا نبوت با رحلت پیغمبر تمام و منتفی شد ولی جنبه هادی و هدایت الی یوم القیامه باقی است. خداوند به پیغمبر دستور داد که ولایت و هدایت را به علی واگذار کند؛ بنابراین در مقابل این گروه صحابه که بیعت خود را مخصوص علی کرده بودند گروه دیگری فرمایشات پیغمبر را در جانشینی علی حمل بر تعیین جانشین نکردند و گفتند که منظور از این بیانات نشان دادن منزلت و مقامات علی بود نه انتصاب که این مقامات را ما هم قبول داریم و علی را دارای مقامات بالایی در اسلام می‌دانیم و چون پیغمبر کسی را برای رهبری امت تعیین نکرده است ما باید

خودمان برای رهبری کسی را تعیین کنیم؛ لذا یکی از صحابه خاص حضرت راکه همه می‌شناختند یعنی ابوبکر را به سمت خلافت معین کردند و گفتند: هر چه امت تعیین کرده معتبر و مجری است.

در اینجا قصد نداریم درباره این واقعه حرف بزنیم چراکه مطلب مفصل است و در طی تاریخ صدها کتاب درباره اش نوشته شده است و منظور نشان دادن این امر است که چگونه این دو گروه پیدا شدند: گروه اول را "شیعیان علی" خواندند و این گروه در طی تاریخ اسامی مختلفی یافته است حتی در دورانی به آنها "رافضی" هم گفتند. روافض جمع رافضة است یعنی کسانی که دین را ترک کرده‌اند. در دورانی دیگر به آنها "شعوبی" گفتند چون این گروه با استناد به آیه: *إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ*^۱، شعارشان این بود که می‌گفتند: *إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ*، با اکرام‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شما است.

این نام‌ها بعداً پیدا شد ولی اصل تشیع از فرمایش پیغمبر است که فرمود: *مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ*^۲. اگر مورّخین و مستشرقان در مورد اینکه چه زمانی تشیع پیدا شد بحثی دارند نباید اشتباه کنند و پیدایش لغت شیعه را با پیدایش مذهب شیعه یکی بدانند. البته عنوان شیعه و دیگر عناوین به کار رفته، در طی تاریخ پیدا شد ولی اصل مطلب شیعه فرمایش و حکم رسول خدا(ص) بود. علی(ع) هم طبق توصیه و دستور پیغمبر به امام حسن(ع) سمت امامت داد و امام حسن هم به امام حسین و امام حسین(ع) به حضرت سجّاد(ع) و الی آخر.

باتوجه به این مسأله که خداوند در قرآن فرمود: *إِنَّا نَخْنُ نَرُؤُنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ*

۱. سوره حجرات، آیه ۱۳: ما شما را از یک مرد و یک زن بیافریدیم و شما را جماعتها و قبیله‌ها کردیم تا یکدیگر را بشناسید، هر آینه گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست.

۲. کسی که من مولای او هستم، پس این علی مولای اوست.

لَخَافِظُونَ^۱، شیعیان بقای دین را در ادامه این سلسله اجازات می دانستند و چنین اعتقاد داشتند که همیشه در دنیا هادی و رهبری است و او کسی است که از طرف ید قبلی خود به این مقام معرفی شده باشد؛ البته تداوم سلسله اجازات ارشاد یکی از مصادیق آیه: *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَخَافِظُونَ* است و منطوق این آیه درباره خود قرآن است و قرآن تنها کتاب آسمانی است که الحمدلله تا کنون از هرگونه دستبرد دشمنان محفوظ مانده است.

این قضیه امامت ادامه پیدا کرد تا زمان دوازدهمین امام که غیبت فرمود. غیبت آن امام هم از حکمت های الهی بود. این غیبت مسلماً حکمت های مختلفی برای ما داشت؛ گرچه ما برای او امر و مقدرات الهی سبب و دلیل نمی توانیم معتقد باشیم ولی می توانیم کوشش کنیم حکمت هایی از آن را دریابیم. یکی از حکمت های غیبت این بود که امام در دسترس خلفای جور و بعداً هر رهبری اصولاً در دسترس حکومت ها نباشد تا مزاحمت فراهم کنند و او را از بین ببرند. حکمت دیگری که برای آن می توان تصور کرد این است که در زمان ظهور امام، شیعیان و ارادتمندان هر مسأله ای که داشتند بدون اینکه خودشان در آن باب تفکر کنند و زحمت تفکر به خود بدهند، به امام مراجعه و سؤال می کردند. هرچه حضرت می فرمودند، همان معتبر و لازم الاجرا بود و بدین طریق همین امر ممکن بود موجب رکود فکری شیعیان و تشیع شود. اما بعد از آنکه امامان فرمودند: همه مسائل در قرآن و سنت مطرح و گفته شده و ما هم آنها را بیان کردیم؛ دیگر شیعیان مطمئن شدند که حل تمام مسائل دینی الی یوم القیامه در اخبار ائمه است و باید با تفکر پاسخ سؤالات را بیابند. بدین روال مسأله اجتهاد پیش آمد و مکتب اصولی پیدا شد.

۱. سوره حجر، آیه ۹: ما ذکر را خود نازل کرده ایم و خود نگهبانش هستیم.

و اما در اینجا این مسأله طرح می‌شود که اکنون که دسترسی امام برای مسلمین و شیعیان فراهم نیست، پس تکلیف مردم چیست؟ مثلاً بیعت معنوی، بیعت ولایتی، که یکی از ارکان اصلی شریعت مطهر اسلام بود و در زمان پیغمبر هم تشریح شد و مقرر گردید و هیچ دستور و آیه‌ای مبنی بر نسخ آن نرسیده است و ائمه هم، اوایل شخصاً بیعت می‌گرفتند و حتی خلفای جور هم بیعت می‌گرفتند، پس تکلیف مسلمانان در زمان غیبت چیست؟ جانشینان پیامبر، ائمه اطهار، همیشه در فشار و اختناق بودند. چنانکه داستانهای فراوانی از اختناق شدید در زمان ائمه به خصوص بعد از حضرت رضا(ع) در تواریخ ذکر کرده‌اند. مثلاً از زمان حضرت جعفر صادق(ع) که اخبار عرفانی و احکام شریعتی از آن حضرت فراوان نقل شده است در پاسخ یکی از ارادتمندان، یکی از شیعیان، که ایشان را امیرالمؤمنین خطاب کرد، فرمودند: به ما امیرالمؤمنین نگوید؛ عنوان امیرالمؤمنین مخصوص جدّ ما علی بن ابیطالب است. ولی همین حضرت به سبب اختناق و اینکه چند بار منصور خلیفه عباسی که حضرت را احضار کرد برای اینکه مقتول سازد، مجبور شدند به او خطاب امیرالمؤمنین دهند. یا اگر به داستانهایی که حتی در کتاب مفاتیح الجنان نوشته شده مراجعه بفرمایید آثار این اختناق را می‌بینید. مثلاً در زمان حضرت امام علی نقی(ع) یکی از شیعیان که اشتیاق داشت خدمت ایشان برسد، می‌گوید امام در منزل خود تحت نظر بودند و من با عجله تمام به خدمتشان رسیدم و دقیقه‌ای نگذشته بود که فرمودند: زود برو بیرون که برای تو اسباب زحمت می‌شود؛ از این قبیل داستانها هزاران نقل شده است. بنابراین اگر خلفا می‌فهمیدند که امام بیعت می‌گیرد - با توجه به اینکه آنها توجه نداشتند بیعتی که امام می‌گیرد بیعت حکومتی و برای حکومت و جمع‌آوری طرفدار نیست - بنابراین جان امام و بلکه همه شیعیان ایشان در خطر

بود. از این رو خلفا همواره مراقب ائمه بودند. بدین جهت بود که ائمه غالباً نمایندگان و مأمورانی معین می فرمودند که آن مأموران از طرف حضرت بیعت بگیرند و غالباً مجاز بودند که خود نیز نمایندگانی تعیین کنند؛ کما اینکه حضرت جعفر صادق، بایزید بسطامی را مأمور اخذ بیعت کردند یا شیخ معروف کرخی در زمان امام جعفر صادق به آن حضرت ارادت داشت ولی بعداً در زمان حضرت امام رضا چنین اجازه و فرمانی گرفت. معروف کرخی با توجه به مضیقه حاکم و عدم دسترسی به امام اجازه یافت که برای خود جانشین هم تعیین کند. بدیهی است که آن جانشین به تأیید امام وقت می رسید بنابراین او با تأیید امام، شیخ سرّی سقطی را تعیین کرد. هم چنین سرّی سقطی نیز با تأیید امام وقت، جنید بغدادی را تعیین کرد و جنید بغدادی از طرف حضرت قائم، امام دوازدهم، مأمور اخذ بیعت معنوی بود و در زمان غیبت اجازه داشت جانشین هم تعیین کند و جانشین طریقتی هم تعیین کرد که شیخ ابوعلی رودباری باشد.

مسأله تعیین جانشین در عرفان و تصوّف رکن اساسی است یعنی هیچ کس بدون اینکه از طرف پیر قبلی مجاز باشد خود به مرحله ارشاد نمی رسد و حتی تربیت هر سالک هم موکول به این است که دست ارادت به پیر بدهد. این توالی و تعاقب اجازه مشایخ و مرّیان عرفانی را در تصوّف "سلسله" اصطلاح کرده اند. البته این نمایندگان معنوی را که بیعت می گیرند در طی تاریخ به اسامی مختلفی خوانده اند، مثل قطب، شیخ، پیر یا مرشد و هکذا. در این سلسله اجازات هر چندگاهی که یک نفر از مشایخ خصوصیت بارزی داشته است، سلسله از آن به بعد به نام او معروف می شد. مثلاً سلاسل معروفیه آنهایی هستند که از شیخ معروف کرخی ناشی شدند یا جناب شاه نعمت الله ولی چون موقعیت و شخصیت بارزی در تاریخ تصوّف پیدا کرده است، به سلسله معروفیه که به ایشان می رسد "سلسله"

نعمت‌اللّهی "می‌گویند. هم‌چنین در این مسیر در اواخر قرن سیزدهم هجری قمری مرحوم حاج ملاسلطان‌محمد بیدختی گنابادی ملقب به سلطان‌علیشاه موقعیت خاصی از لحاظ اجتماعی و علمی و تصوّف پیدا نمود که سلسله بعد از ایشان به نام "نعمت‌اللّهی گنابادی" نامیده شد.

سلاسل حقه که در قدیم متعدّد بودند همه رشته اجازه خود را به علی (ع) می‌رسانند؛ چون اساس تصوّف بر آن است که هرکسی باید از ید قبلی مجاز باشد. این رشته و سلسله مشایخ به اعتقاد پیروان راستین تصوّف تا روز قیامت ادامه دارد. اما فقط سلاسل که به امامی برسد معتبر است. سلاسل هم که به امام برسد مسلماً باید به علی (ع) برسد؛ چون همه سلاسل از علی جاری شده و علی هم از پیغمبر اجازه داشته است. اصولاً هیچ کس بعد از پیغمبر ادّعی این که از پیغمبر اذن خاصی دارد، نداشته است. ابوبکر هم با تمام عظمت و مقامی که در میان مسلمین داشت هرگز خود مدّعی نبود که از طرف پیغمبر به جانشینی حضرت تعیین شده است ولی علی (ع) از همان اول اعلام فرمود که من جانشین پیغمبر و خلیفه هستم.

در اینجا مسأله‌ای که در مورد حضرت شاه نعمت‌الله مطرح می‌شود بحث و بررسی در این موضوع است که آیا ایشان شیعه است یا سنی؟

در ابتدا باید ببینیم شیعه کیست؟ سنی کیست؟ در طی تاریخ در اختلافاتی که میان مردم به وجود آمده - چه اختلافات مذهبی، چه سیاسی یا اجتماعی - همواره گروهی که به هر جهت نیروی بیشتری داشته و مسلط می‌شده عناوین و القاب مذمومی را برای طرف مخالف اختیار نموده و تمام صفات بدی را که می‌شناخته در آن لغت جمع می‌کرده است، مثلاً در تاریخ اسلام عده‌ای کلمه ملحد و ملاحده را اختیار کرده و تمام خصوصیات بدی را که می‌شناختند در این لغت

جمع می‌کردند تا بتوانند یک‌باره هر شخص و گروهی را که می‌خواهند بگویند، به راحتی بگویند ملحد است. البته چه بسا ممکن بود بیشتر این خصوصیات صحیح باشد ولی قطعیت و عمومیت نداشت.

کلمات شیعه و سنی هم در طی تاریخ اسلام با اختلاف میان آن دو وضع شد و هر روز جنبه اختلاف بیشتری بر آن افزودند و حتی مسائلی را که اصلاً ربطی به شیعه و سنی نداشت به آن اضافه کردند. مثلاً در عین اینکه در اوایل اختلافی راجع به تولد، وفات و هجرت پیغمبر نبود و حتی در کتاب اصول کافی در شرح حال پیغمبر (ص) می‌فرماید که تولد و وفات در دوازدهم ربیع‌الاول است، ولی بعداً در طی تاریخ، روایات مختلف دیگری هم گفته شد به طوری که شیعیان به روایاتی که تولد را در هفدهم ربیع‌الاول گفته‌اند اعتقاد بیشتری داشته و به آن عمل می‌کردند؛ چون این روایات را معتبرتر می‌دانستند. البته مانعی ندارد که مورّخین مختلف اوقات و قایع تاریخی را متفاوت بگویند و این از خصوصیات تاریخ‌نویسی لااقل نزد قدما بوده است. مثلاً اگر به کتب تاریخ ادبیات مراجعه کنید می‌بینید راجع به تولد و وفات شعرا هم، اختلاف بین مورّخین هست ولی این اختلافات ربطی به خود شاعر و اشعارش ندارد. بنابراین این هم ربطی به شیعه و سنی بودن ندارد که اگر کسی تولد پیامبر اکرم را هفدهم ربیع‌الاول بداند بگوییم حتماً شیعه است و اگر کسی بگوید دوازدهم ربیع‌الاول است حتماً سنی است. تفاوت اصلی و اولیه شیعه و سنی همان است که شیعه می‌گوید: جانشین پیغمبر و اصولاً جانشین نماینده خداوند همیشه باید انتصابی باشد. یعنی بنا به نصب نماینده

۱. اصول کافی، ثقة الاسلام کلینی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، ج ۲، باب مَوْلِدِ النَّبِيِّ (ص) وَ وَفَاتِهِ، صص ۴-۳۲۳: وَوَلِدِ النَّبِيِّ لِأَثْنَتَيْ عَشْرَةَ لَيْلَةً مَضَتْ مِنْ شَهْرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ... ثُمَّ قُبِضَ لِأَثْنَتَيْ عَشْرَةَ لَيْلَةً مَضَتْ مِنْ رَبِيعِ الْأَوَّلِ يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ (پیامبر در روز دوازدهم ربیع‌الاول متولد شد... سپس در روز دوشنبه دوازدهم ربیع‌الاول رحلت نمود).

قبلی باشد ولی اهل سنت می‌گویند: رهبری امت باید به بررسی و انتخاب اهل حلّ و عقد امور گذاشته شود. با این حال هرکسی هم که معتقد باشد علی (ع) جانشین پیغمبر است با وجود این اعتقاد چاره‌ای ندارد جز اینکه وقایع تاریخی را قبول داشته باشد و بگوید که ابوبکر خلیفه شد؛ مع‌هذا به هر جهت او شیعه است. برای اینکه علی هم در عین حال که مخالفت علنی با حکومت نمی‌کرد، ولی با این طرز کار مخالف بود.

البته بعداً در طرز استنباط احکام و مسائل فقهی میان شیعه و سنی و حتی احیاناً میان مجتهدین شیعه یا میان مجتهدین سنی در مسائل فقهی اختلاف پیدا شد. در قرون اولیه فقهای اهل سنت در مسأله احکام بیشتر با هم اختلاف داشتند به طوری که در تواریخ می‌نویسند زمانی در بغداد پانصد مجتهد بودند که هرکسی برحسب فتوای خود رأی می‌داد. از این رو خلفای وقت به فکر افتادند این اختلاف فراوان را کم یا رفع کنند به این جهت شش نفر از فقهای بزرگ اهل سنت که مقلد بیشتری داشتند یعنی ابوحنیفه، شافعی، مالک، احمد حنبل، طبری و داود را به عنوان مجتهد پذیرفتند و گفتند همه باید فقط از اینها پیروی کنند و به تدریج طبری و ابی‌داود کنار رفتند و ائمه اهل سنت منحصر به این چهار نفر شدند.

اسلام فقط احکام و منحصر به آن نیست؛ احکام هم یک رکنی از اسلام است ولی رکن مهم دیگر اعتقادات است. بنابراین این اختلاف در احکام فقهی موجب اختلاف در دین متدینین نمی‌شود که یکی را مسلمان و دیگری را نامسلمان نماید؛ لذا وقتی به شیعه، رافضی - یعنی کسی که دین را ترک کرده است - گفتند مسلماً چنین شخصی که مشهور به رافضی شود اگر واقعاً رافضی بود نه مورد قبول شیعه و نه سنی است ولی حقیقت این است که این لغت را جعل کردند تا شیعیان را به این نام بخوانند و بگویند فلان شخص رافضی است و حال آنکه او به هیچ وجه

ترک دین نکرده بود.

حضرت شاه نعمت الله هم در چنین جو اجتماعی قرار گرفته بود. در میان اشعار سروده آن حضرت - از ایام جوانی و ایام ارشاد - ابیات فراوانی است که از علی (ع) تجلیل می کند. البته درباره این اشعار مسلماً محققان حاضر فراوان سخن خواهند گفت و من برای احتراز از تطویل کلام در اینجا آنها را ذکر نمی کنم. منتهی در دورانی که حضرت در اطراف حرمین شریفین بودند و تحت تربیت استاد خود شیخ عبدالله یافعی قرار داشتند، جامعه مسلمین آنجا این اقتضا را داشت که علناً بیزاری از رافضیان بجویند. این است که در بعضی اشعار از رافضی بد گفته اند البته ایشان شیعه هستند ولی رافضی به معنایی که مخالفین می گفتند نبودند. چرا که دشمنی با خلفاء که معمولاً از اوصاف رافضیان گفته اند جزء ارکان شیعه نیست. ما همه دشمن علی (ع) را دشمن می دانیم و کسی که با آن حضرت دشمنی کند، مسلماً او را قبول نداریم. شیعیان بلکه تمام مسلمین جهان چنین کسی را قبول ندارند ولی اختلاف در مصداق است. مثلاً عده ای می گویند ابوبکر با حضرت علی دشمنی کرد و حق خلافت را از ایشان غصب کرد، اما به این نکته باید توجه کرد که خلافت و وظیفه علی بود نه حق علی. مسأله حق در ذهن ما وقتی است که اهل دنیا باشیم که اموال و مقامات دنیوی را حق خود دانیم و آنگاه می گوئیم خلافت حق علی است که از او ساقط شد؛ ولی علی (ع) می فرماید: خلافت شما به اندازه این لنگه کفش پاره من ارزش ندارد. چنین کسی برای چنین حقی که به ارزش مالکیت یک لنگه کفش کهنه است مبارزه نمی کند. خلافت حق علی نبود، حق ملت بود و وظیفه علی، یعنی ما مسلمین حق داشتیم که بعد از پیغمبر و به عنوان جانشین او خلیفه ای مثل علی داشته باشیم. دیگران جلوی انجام این وظیفه را گرفتند؛ حضرت علی هم سالها اعتنا نکرد. وقتی وظیفه حکومت را آوردند و با

اصرار خواهش کردند مسؤولیت را قبول کرده و وظیفه معطله را انجام دهد، حضرت به ناچار قبول فرمود. بنابراین نمی توان گفت که خلافت حق علی است. بعضی از مورّخین طرف مقابل هم می گویند: اگر علی خلیفه می شد جامعه مسلمین به تفرقه می رسید و دیگران - انشاءالله با نیت خیر - رفتند که جلوی این تفرقه را بگیرند. بدیهی است که چه بسا حبّ جاه یا مثلاً مسائل خانوادگی هم دخالت داشته باشد. این برعهده محققین است که مسائل را روشن کنند. به هر جهت خلافت ابوبکر، عمر و عثمان در تاریخ محقق شده است و این قضای "جفّ القلم بما کان" بود. در تواریخ چنین آمده است و ما درباره خوبی یا بدی دیگران کاری نداریم اما از صحابه، علی را می پسندیم و پیرو علی هستیم. شاه نعمت الله ولی هم پیرو همان حضرت بود.

با اینکه حضرت شاه نعمت الله از بزرگان علم و عرفان در ایران بوده، اما در دوره های اخیر متأسفانه قضاوت های نادرست و تعصبات خاصی راجع به ایشان اعمال شده است. از جمله تعصب نسبت به کلمه "شاه" در لقب ایشان است. به نحوی که در بسیاری از نوشته ها و گفته ها اعم از کتب و مجامع ایرانی که در خارج هستند، لغت شاه را نمی آورند و می گویند و می نویسند: "سید نعمت الله ولی". درست است که آن حضرت، سید هم بوده اند و در اشعارشان به این نسبت افتخار می کردند ولی شهرتشان در تاریخ به نام شاه نعمت الله ولی است. حذف لغت شاه که جزء اسم کسی است صحیح نیست و اما معنای حقیقی شاه را در این زمینه اگر بخواهیم بدانیم چیست، بهتر است کتاب طرائق الحقائق^۱ جلد سوم را در قسمت جریان ملاقات یکی از ارادتمندان حضرت شاه یعنی جناب نورعلیشاه

۱. طرائق الحقائق، محمّد معصوم شیرازی (نایب الصّدر)، تصحیح دکتر محمّد جعفر محجوب، ج ۳، انتشارات سنایی، تهران، صص ۲۰۰-۱۹۹.

اول با فقیه مشهور زمان آیت الله سید مهدی بحر العلوم مطالعه کنیم و دوستان را بدانجا ارجاع می دهیم.

نکته دیگری که در مقام انتقاد عنوان کرده اند، اگرچه به حضرت شاه نعمت الله چندان مربوط نیست ولی جا دارد که مطرح شود و آن مسأله تعریض حافظ به حضرت شاه نعمت الله است. حضرت شاه می فرماید:

ما خاک راه را به نظر کیمیا کنیم صد درد را به گوشه چشمی دوا کنیم
در اشعار حافظ هم آمده:

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند آیا بود که گوشه چشمی به ما کنند
دردم نهفته به زطیبیان مدعی باشد که از خزانه غیش دوا کنند

بعضی در مقام انتقاد می گویند که بیت دوم غزل حافظ که "از طیبیان مدعی" ذکر کرده است، اشاره به حضرت شاه نعمت الله ولی است. ولی این انتقاد در صورتی صادق است که حافظ آن شعر حضرت شاه نعمت الله ولی را قبلاً شنیده باشد و اصولاً در تاریخی که حافظ غزل مذکور را سروده، حضرت شاه نعمت الله این شعر را گفته باشد. در حالی که این مطلب به هیچ وجه قابل اثبات نیست. حضرت شاه نعمت الله ولی قبلاً اشعار زیادی از مقامات عرفانی خودشان گفته بودند و هیچ دلیلی نداشت که ناگهان چنین ادعایی بکنند. بنابراین چه بسا که حافظ اول این شعر را گفته باشد البته بعد از آنکه از همه مدعیان تصوف که به نام صوفی مشهور بودند - و حافظ در اشعارش در جاهایی که از صوفی بد می گوید به آنها نظر دارد - مأیوس شد. اما چون می دانست مسلماً کسانی هستند که خاک را به نظر کیمیا کنند، از خداوند خواست که خدا یا ممکن است کسانی که چنین هستند به ما نظر کنند. در بیت بعدی همین شعر هم اشاره به بازگشت او از گذشته خود است و نتیجه گیری است که از گذشته خود کرده که آنهایی را که صوفی می پنداشته،

مدعیان یا به عبارت خودش طیبیان مدعی بوده‌اند؛ لذا می‌گوید که بهتر است مردم از این مدعیان مخفی باشد تا بلکه از خزانه غیب آن را دوا کنند. بعد از رسیدن این شعر به حضرت شاه نعمت‌الله ولی، ایشان در واقع حافظ را دعوت کرده‌اند که نزد ما بیا و می‌فرماید: "ما خاک راه را به نظر کیمیا کنیم". حالا فرضاً هم چنین نباشد. درست است که حافظ مرد بزرگواری بود و در عرفان و درویشی مقام شامخی داشت ولی حافظی که بسیاری از مردم و من جمله مخالفین عرفان می‌شناسند، حافظ رند و ادیبی است که فقط شعر می‌گوید. ارادت چنین شخصی باعث افتخار سلسله طریقت و عرفان نیست، چه باشد، چه نباشد.

گر جمله کائنات کافر گردند بر دامن کبریاش ننشیند گرد
 شاید به همین جهت بوده است که حضرت شاه نعمت‌الله برای سلسله خودشان دستورات تازه‌ای دادند که مقتضی آن زمان بود. این دستورات خصوصاً با توجه به این امر بود که در آن زمان عده‌ای که خوشنام نبودند و روششان متناسب با فقر و درویشی نبود به نام صوفی شهرت یافته بودند. البته هریک از اقطاب و بزرگان فقر بنا به مقتضیات زمان می‌توانند دستورات تازه و جدیدی بدهند و حتی دستورات قبلی را یا به طور موقت یا به طور همیشگی ملغی کنند. از جمله دستوراتی که حضرت شاه نعمت‌الله داده بودند این است که درویشان سلسله نعمت‌اللهی بیکار نباید باشند و تکدی نکنند و دیگر اینکه به لباس مخصوصی که به نام لباس درویشی خوانده می‌شود ملبّس نباشند. البته این دستور عدم تقید به لباس خاص را یکی از جانشینان ایشان حضرت رضاعلیشاه دکنی در چند قرن بعد در مورد دو نفر از مشایخ مأذون خود حضرت معصوم‌علیشاه و حضرت نورعلیشاه اول که به ایران اعزام کرده بودند ملغی کردند و این دو بزرگوار با لباس خاص درویشی و کشکول و تبرزین و به حالت مدیحه‌گویی وارد ایران شدند و

شهرهای مختلفی را گشتند. جهت هم این بود که از دوران صفویه نسبت به همه سلاسل درویشی سخت‌گیری زیادی بود و تقریباً بزرگان سلسله نعمت‌اللهی از ایران رخت بر بسته بودند و حتی در اواخر صفویه دشمنان درویشی و عرفان بر دستگاہهای حکومت تفوق داشتند و اعمال نفوذ می‌کردند. بنابراین در میان توده مردم هیچ کس نمی‌دانست که درویشی چیست و همه از این حیث در یک حال بُهتی بودند. رفتار و وضعیّت خاصّ لباس این دو نفر موجب شد که دقت و توجه مردم جلب شده و بعد از تحقیق و پرسش‌ها متوجه شدند غیر از آنچه تاکنون رفتار می‌کردند روش دینی دیگری نیز وجود دارد که آرامش دل آنها را تأمین می‌کند و حتی بعد از شهادت بزرگانی در سلسله نعمت‌اللهی مانند: حضرات سید معصوم‌علیشاه، مشتاق‌علیشاه و مظفر‌علیشاه بیشتر مردم توجه کردند که این طریق را بشناسند. بنابراین در ایران بنا به مقتضیات زمان در دوران این دو عارف بزرگوار، آن قسمت از دستورات حضرت شاه نعمت‌الله که درباره لباس بود ملغی شد. البته مجدداً بعد از حضرت نورعلیشاه اول، بزرگان و اقطاب سلسله نعمت‌اللهی چنین رفتار نکردند و تا زمان حضرت رحمت‌علیشاه حتی بعضی از آنان مثل جناب حسین‌علیشاه یا مجذوب‌علیشاه جزء علمای ظاهر هم بودند. بعد از زمان حضرت رحمت‌علیشاه، جانشین ایشان مرحوم حضرت سعادت‌علیشاه ظاهراً از علما نبودند و سواد ظاهری زیادی نداشتند و همین نشان می‌دهد که عرفان ربطی به سواد و علم ظاهری ندارد و حالت و روحیّه فردی است. با وجود این حضرت سعادت‌علیشاه مورد احترام و تجلیل فیلسوف بزرگ زمان حاج ملاهادی سبزواری بودند و در جلسه ملاقاتی پس از پاسخ به سوالات طلاب و شاگردان حاج ملاهادی سبزواری و تحت تأثیر پاسخ‌ها، مدتی بعد بسیاری از این طلاب و از همه مهم‌تر جناب سلطان‌علیشاه تسلیم جناب سعادت‌علیشاه شده و

تشرّف به فقر پیدا کردند. امّا جانشین حضرت سعادت‌علیشاه حضرت سلطان‌علیشاه گنابادی از بزرگان علمای زمان نیز بود که مولوی وار دست ارادت به مرشد خویش داده بود.

در خاتمه توفیق دست‌اندرکاران این سمپوزیوم علی‌الخصوص آقای دکتر سید مصطفی آزمایش را خواستارم. انشاءالله این سمپوزیوم با موفقیت برگزار شود و حضرت شاه نعمت‌الله ولی را کسانی که تاکنون نشناخته‌اند یا کمتر شناخته‌اند به خوبی بشناسند.

بدین جهت من زیاده سخن نمی‌گویم و شرح کامل مطالب را به عهده بزرگانی که در این سمپوزیوم شرکت کرده و مقاله داده‌اند و سخنرانی خواهند کرد می‌گذارم. مسلماً مطالعات آنان در این باب از من خیلی بیشتر بوده و خواهد بود؛ والسلام علیکم ورحمة‌الله وبرکاته.

تأملی در برخی ابیات حافظ و قرائت آن

ابوالحسن بروین - پربشان زاده

در نسخ چاپی حافظ ابیاتی موجود است که در نظره اولی معنای محصلی از آن به دیده نمی آید و شراح هم که در مقام کشف معانی آن برآمده اند نوعاً مبادرت کرده اند به تأویلاتی که بیشتر آن بارد است و ناوارد و حلّ مشکلی نمی کند. و این امر علی الظاهر معلول اهتمام شدید مصححین در وفاداری به ضبط نسخ خطی مبنای کار است تا جایی که منجر شود به اینکه ادنی تأملی در صحّت و سقم معانی الفاظ مضبوطه نکنند به هر گونه ای که بوده باشد.

اینجانب در طول زمان و ممارست بادیوان حافظ به برخی ابیات برخورده ام که معنای محصلی از آن بر نمی آید و در اثر تأمل منتقل شده ام به اینکه معنی این ابیات نوعاً منبعت از تغییر کلمات به دست کاتبین نسخ خطی می باشد. مثلاً از طریق تبدیل «باء» منقوط به زیر به «تاء» منقوط به زبر و یا «راء» معجم اخت الزاء به «زاء» ناطق اخت الرء و قس علی هذا - فَعَلُّ فَتَعَلُّ. فضلائی هم که بعداً مبادرت به چاپ دیوان کرده اند، روی اعتماد بر نسخ و بلکه اعتقاد من غیر حق به

حفظ ضبط آن ولو اینکه فاقد معنای صحیحی بوده باشد، عین همان ضبطها را درج کرده و این امر منجر به لاینحل نمودن برخی ابیات خواجه شده است. به حالی که با تأملی چند معلوم می‌شود که این لاینحلی زائیده ضبط غیر صحیح برخی کلمات است و ربطی به اصل گفتار ندارد. در این مبحث مشکلات مطروحه دو نوع و هر نوع شکل خاص خود را دارا می‌باشد. یک وجه آنست که مصحح محترم یا متوجه مورد اشکال نشده و یا اینکه متوجه شده است لکن مشکل، لاینحل به نظر رسیده و لذا کلمه مورد اشکال را عکسبرداری کرده و آن را همان‌طور که کاتب آورده است ضبط کرده، و از این لحاظ اختلاف و افتراقی در نسخ دیده نمی‌شود و نوعاً یکسان ضبط نموده‌اند و البته به غلط.

وجه دیگر، اختلاف نسخ با یکدیگر است که در این مورد اختلاف ذوق هم بی‌اثر نبوده و غزلی نیست که از صدمه تصریف، تصحیف و تحریف مصون مانده باشد مگر معدودی چند. لذا از هر دو نوع، مواردی چند را که نمونه و مشتق است از خرمن و خرواری معروض می‌دارد. چه همه آنچه که هست در حدّ و حوصله این کمترین نبوده و امید است در آینده توسط محققین دلسوز، حافظی که از حافظ باشد در دسترس خواننده باذوق قرار گیرد. و این است نمونه و نموداری چند از آن همه:

الف- در غزل مطلع دیوان خواجه با مطلع:

ألا یا ایُّهَا السَّاقِی اَدْرِکَاساً و ناولها

که عشق آسان نمود اوّل ولی افتاد مشکلیها

بیتی است که:

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید

که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزلها

تمامی نسخ مورد مطالعه به همین شکل مضبوط داشته‌اند که البته مورد قبول ذوق سلیم خواننده متأمل قرار نمی‌گیرد و به قول دوست شاعرمان آقای علی تبریزی که اصطلاح و تکیه کلامی دارد به این مضمون «از لحاظ فرم هندسی، کلام قوی است ولی از نظر حوزه مغناطیسی سخن ضعیف است». در اینجا نیز این نوع ضبط کمی حوزه مغناطیسی سخن را ضعیف و تنگ می‌دارد و معنا را لنگ. در این بیت مخاطبی هست و طبعاً مخاطبی باید داشته باشد، مخاطب معلوم است و آن جناب پیر مغان است که دانا و داننده است و مبارک بنده‌ای است آخرین، که مرشد و رهبر و آگاه راه است، که:

بلکه پیش از زادن تو سالها دیده باشنت تو را با حالها^۱
 و اما مخاطب که جز سالک کسی دیگر نمی‌تواند باشد. چه اوست که در سنخیت و جنسیت از همان سنخ و جنس است و با پیر مغان تا حدودی وجه اشتراک دارد و سرسپرده و فرمان‌پذیر و مرید پیر است و اگر پیر مغان را گاه سالک و اصل گویند پس مخاطب سالکی است که هنوز واصل نشده است. روندگان راه و باشندگان در طریق را "سالک" گویند (حتی رهرو و رونده راه یک روزه را) و سلاک را تفاوت مراتب است و همه در یک سطح از معرفت و عرفان نیستند. لذا معلوم است که سالک ره طی نموده جز راه یک روزه را البته و فعلاً راهی به دهی نیست هرچند سالک راه است ولی او را نه از همه راه خبری است و نه از خطرات آن آگاهی و حذری. در مقدمهٔ نفحات است که: «صوفی که در راه طلب حقیقت گام می‌گذارد خود را سالک نامیده و ابتدا به شناخت خود همت می‌گمارد و سپس در راه رسیدن به مقصود». میبیدی گوید: «امید به جود واجب الوجود [است که] سالکان طریقت را به منزل مراد رساند و طالبان حقیقت را شراب وصال چشانند». و باز گفته شده

۱. مثنوی معنوی، به اهتمام دکتر توفیق سبحانی، انتشارات روزنه، ۱۳۷۸، دفتر چهارم، بیت ۱۸۰۱.

است: «سالک به کسی گویند که در اثر مواظبت مقامات و طی مدارج معنوی و تحمّل ریاضات در طریق وصول به حقیقت است.»^۱ این تعاریف از سالک، گویای این معنا است که وی در مراحل اولیّه به این مقامات (وصول به حقیقت) نمی‌رسد مگر باگذشت زمان و زیر نظر مرشدی آگاه (پیر مغان) که بسیار وقت بر و نفس بُر است - هرچند گاه با عنایتی مقصد حاصل می‌گردد.

پس با طرح صغرا و کبرای قضیه این نتیجه استنتاج می‌شود: که سالک باخبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها.

و بر تأیید این مطلب که سالک همان پیر مغان نیست، از خود حافظ مدد می‌یابیم: تشویش وقت پیر مغان می‌دهند باز این سالکان نگر که چه با پیر می‌کنند یا:

باگدایان در میکده ای سالک راه به ادب باش گر از سرّ خدا آگاهی
پس اگر سالک «باخبر بود از راه و رسم منزل‌ها و آگاه از سرّ خدا» این توجه
راکه «باگدایان در میکده به ادب باشد» به او نمی‌داد.

مطلبی به صورت معترضه در اینجا یاد آور می‌شود. بیت مورد اشکال اشاره دارد به دو آیه شریفه: اِنِّي جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً^۲ (وجود پیر مغان). و نیز: اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَاولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ^۳ (به می سجاده رنگین کن).
ب- در غزل با مطلع:

بی تو ای سرو روان باگل و گلشن چه کنم زلف سنبل چه کشم عارض سوسن چه کنم
بیت ذیل است:

شاه ترکان چو پسندید و به چاهم انداخت دستگیر ار نشود لطف تهمتن چه کنم

۱. منقول از فرهنگ معارف اسلامی، دکتر سیّد جعفر سجادی، ج ۳، چاپ اول، ص ۹.

۲. سوره بقره، آیه ۳۰. به راستی من در زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهم.

۳. سوره نساء، آیه ۵۹: از خدا اطاعت کنید و از رسول و الوالمر خویش فرمان برید.

وقتی این بیت، مورد مطالعه خواننده متعمق قرار می‌گیرد وی را متعجب می‌دارد که این شاه ترکان چگونه کسی است که بعد از آن که شخص را پسندید و باید او را مورد نوازش و شفقت قرار دهد، در چاه سرنگونش می‌دارد و خود این گونه رفتار بر هیچ عقل و منطقی منطبق نبوده و در راستای خرد نمی‌گنجد و از باور شعری و منطقی حافظ نیز به دور است. ولی پس از تأمل در بیت درمی‌یابیم که کلمه «پسندید» در بیت در اصل «ببندید» یا «ببستید» بوده است که به علت عدم اطلاع کاتبین نسخ، مورد تحریف و تصریف قرار گرفته و در واقع بیت این بوده یعنی حافظ این طور گفته است:

شاه ترکان چو ببندید (یا ببستید) و به چاهم انداخت

دستگیر ار نشود لطف تهمتن چه کنم
ببندید از ماده بندیدن یعنی حبس کردن، بستن و قید کردن می‌باشد^۱ و چون کلمه «ببندید» یا «ببستید» از لحاظ کتابت شباهت دارد با شکل کلمه «پسندید» لذا کاتب نسخه، کلمه درست را تشخیص نداده و «پسندید» را پسندیده و در بیت نشانده است. و همه نسخه‌ها که به نظر این کمترین رسیده متأسفانه به همین شکل غلط «پسندید» به ضبط درآمده و فضلا و محققینی که از این بیت در تألیفات خود استفاده نموده متأسفانه به همین ضبط ناصحیح بسنده نموده‌اند. البته به استثنای نسخه حافظ مصحح احمد شاملو که شاید متوجه بی‌معنا بودن مصرع با وجود کلمه «پسندید» شده است و بیت را از غزل ساقط داشته است.

برای توجیه بیشتر خواننده لازم دانستم بیان عرفانی بیت را که احتمالاً به تشخیص درست مطلب و حلّ مشکل کمک خواهد کرد عرض نمایم:
منظور شاعر از شاه ترکان (افراسیاب) نفس است که بیژن (سالک راه) را به

۱. فرهنگ آندراج.

گناه عشق به منیژه دختر افراسیاب که مظهر عشق مجازی است در بند و حبس قرار داده و او را در چاه که سمبل عالم طبع و ماده و تکثر است انداخته و آویزان داشته است. و چون می‌دانیم نفس دقیقه‌ای و لحظه‌ای از تسویلات خود و ایذاء نسبت به سالک فروگذار نمی‌کند و عطوفتی نمی‌نمایاند، لذا دست و پای سالک (بیژن) را با بند و ریسمان محکم، بسته داشته «ببندیده» و سپس او را در چاه انداخته و سالک (بیژن) لابد است از اینکه استمداد از پیر و مرشد راه (رستم یا تهمتن) نماید زیرا او (رستم) هفتخوان را که گذشتن از خطرات و شرور دنیاوی که در مسیر زندگی واقع است و ابراهیم‌وار باید از آتش این رذائل بگذرد، طی نموده و هفت مرحله سلوک را گذرانیده، لذا سالک گرفتار بند و اسیر نفس را، او یار و دستگیر است و در نهایت او را از اسارت چاه رهایی می‌دهد. شاهنامه و دیوان حافظ و دواوین دیگر شعرای عارف مشحون است از این‌گونه معانی و تعبیرات عرفانی.

ج- در غزلی دیگر با مطلع:

زبان خامه ندارد سر بیان فراق
وگرنه شرح دهم با تو داستان فراق
بیتی است که به روایت شرح سودی:
فراق و هجر که آورد در جهان یارب
که روز هجر سیه باد و خانمان فراق
و در سایر نسخ این‌گونه ضبط شده:
اگر به دست من افتد فراق را بکشم
که روز هجر سیه باد و خانمان فراق
مسأله بر سر اختلاف ضبط مصراع اول نیست، «گرچه در بیت اخیر طبق
ضبط سایر حضرات، دو مصراع با هم تناسبشان معقول نیست» بلکه مورد
اختلاف، کلمه «روز» است در مصراع دوم که به نظر بنده این کلمه «روی» بوده
است که گویا کاتبی «یاء» «روی» را به صورت «یاء» شکسته نوشته و حرف

«یاء» شکسته در اثر کتابت‌های مکرر و عدم توجه کافی کُتاب نسخ به مرور به حرف «زاء» تبدیل و در نتیجه «روی» به «روز» تبدیل گردیده است و از لحاظ کتابت هم «یاء» شکسته با «زاء» شباهت دارد. مردم در محاورات عمومی خود می‌گویند و می‌شنوند که مثلاً «روی ندارایی سیاه» یا «روی فقر سیاه» و «روی روزگار سیاه». و یا اینکه زمستان رفت و «روسیاهی به زغال ماند» و... با این توضیحات بیت این طور می‌باشد که:

فراق و هجر که آورد در جهان یارب که روی هجر سیه باد و خانمان فراق
د- در غزلی دیگر با مطلع:

هوس باد بهارم به سوی صحرا برد باد بوی تو بیاورد و قرار از ما برد
این بیت است که:

جام می‌دی زلبت دم ز روان بخشی زد آبرو از لب جان بخش روان بخشا برد
که بحث بر سر مصراع دوم بیت دوم است که با این ضبط معنی این طور می‌شود: جام می‌که در برابر لب تو لاف برابری در سکر و مستی را می‌زد، آبرو از لب جان بخش تو برده است و دیگر برای آن لب آبرویی باقی نگذاشته است و در بازار خوب رویان سکه آن «لب» را از رواج و رونق انداخته است. در صورتی که منظور شاعر از بیت مزبور چنین بوده: جام می‌که تصوّر می‌کرد می‌تواند در مقابل لب‌های جان بخش و مستی آور تو برابری کند، آبروی جام باده را با این لاف و گزاف از بین برده است. یعنی «آب می یا آبروی می» را برده است؛ لذا مصراع باید این طور باشد:

جام می‌دی زلبت دم ز روان بخشی زد آب می از لب جان بخش روان بخشا برد
کاتب نسخه کلمه «آب می» را «آبرو» تصوّر کرده است. آب به معنی آبرو، رواج و رونق است. و اگر حافظ گفته بود: آب می ز آن لب جان بخش روان بخشا برد،

بهتر می‌بود.

هـ-

عبوس زهد به وجه خمار ننشیند مرید حلقه دُردی کشان خوشخویم
بیتی است از غزلی با مطلع:

سرم خوش است و به بانگ بلند می‌گویم که من نسیم حیات از پیاله می‌جویم
مسأله مورد بحث کلمه «ننشیند» است که در واقع با این ضبط درست هم در بیت
ننشسته است. نسخ مورد مطالعه - به استثنای نسخه خانلری - مصراع را به صورت
فوق‌الاشاره ضبط کرده‌اند. اشعار می‌دارد که غالباً زهد نوعی تعبّس به همراه دارد
که شخص زاهد را خشک، عبوس و اخم‌آلود به نظر می‌آورد که حالت چهره‌اش
شنگ و ملنگ و شوخ و خوش نمی‌نمایاند و ظاهری نامطبوع و ناخوش دارد و از
لطف، نشانی در چهره ندارد و هم‌چون اشخاص خمارزده «می‌نشیند» و در واقع
خراب و خمار است و به وجه خمار - مقابل مستی - بنشیند و چون بدخو و
عبوس است و همنشینی با او ناخوشایند می‌نماید لذا بنده (حافظ) ارادتمند و
مرید این کس نیستم بلکه مرید کسانی هستم که در «حلقه دُردی کشان خوشخو»
هستند، یعنی صاف‌نوشان و صافی‌مشربان را مرید و طالبم. با این مقدمات به نظر
می‌رسد بیت باید باشد:

عبوس زهد به وجه خمار بنشیند مرید حلقه دُردی کشان خوشخویم
و- مصراع: «حدیث دوست نگویم مگر به حضرت دوست» از غزل با مطلع:
هر آنکه جانب اهل وفا نگهدارد خداهش در همه حال از بلا نگهدارد
مصراع (حدیث دوست...) از سعدی است که مورد تضمین حافظ قرار گرفته
است. ولی محققین محترم در این بیت که متعلق به سعدی است نیز تصریف روا
داشته و برخلاف اصل تصرّف نموده‌اند. در نسخه تصحیحی دکتر خانلری و

نسخه مصحح دکتر اکبر بهروز و دکتر رشید عیوضی، مصراع مورد بحث به این صورت آمده است:

ز درد دوست نگویم حدیث جز با دوست که آشنا سخن آشنا نگهدارد
و در نسخه تصحیحی احمد شاملو به این صورت است: «ز جور دوست
نگویم حدیث جز با دوست» و خواننده نمی‌داند که چرا اصل به آن زیبایی را به
این روز گرفتار کرده‌اند.^۱

ز-بیتی است معروف:

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم
از غزلی با مطلع:

بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم که من دلشده این ره نه به خود می‌پویم
مطلب قابل بحث «در پس آینه» است که اگر کلمه «پس» را همان پشت، قفا
و عقب بدانیم - که به همین معنا هم هست - عقب و پس آینه همانجایی است که
به وسیله جیوه، اندوده شده و برای اینکه طرف دیگر آن، صورت اشیاء را
منعکس سازد کدر داشته‌اند. طرف منعکس‌کننده تصویر را «بر» یعنی جلو و پیش
آینه گویند و برای اینکه طوطی را به گفت در آورند لازم است او را «در بر» آینه
نگاهدارند تا چون صورت خود را در آینه ببیند گمان نماید با یکی از همجنسان
خود مواجه است و این وقت است که به گفتار درمی‌آید ضمن اینکه اگر بنا بود
"در پس" باشد پس هر چیز را می‌توانست گفته باشد و تفاوتی هم نمی‌کرد که پس
چه باشد: دیوار یا پرده؟ و با این تمهید و ترتیب بیت باید باشد:

در بر آینه طوطی صفتم داشته‌اند آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم

۱. کلیات سعدی، تصحیح محمد علی فروغی، تهران، ۱۳۱۶، قسمت طَبِیَّات، ص ۶۳۷.
حدیث دوست نگویم مگر به حضرت دوست یکی تمام بود مطلع بر اسرارم

ح- مطلع غزلی این است:

تومگر بر لب آبی (جویی) به هوس بنشینی ورنه هر فتنه که بینی همه از خود بینی
بحث و اشکال بر سر کلمه «بنشینی» در بیت است (که به دل هم نمی نشیند).

اما صورت صحیح و منطقی آن باید باشد:

تومگر بر لب آبی (جویی) به هوس ننشینی ورنه هر فتنه که بینی همه از خود بینی
زیرا اگر آن خوب روی زیبا بر لب آبی بنشیند و در آب خود را ببیند در درجه
اول بر خود مفتون می شود (خودبینی) و آنگاه است که در نتیجه این مفتونی بر
خود موجب فتنه در خلق نیز خواهد شد لذا کلمه صحیح و مصلحت خلق آنست که
«ننشینی» باشد.

ط- همان طور که عرض شد و خواننده نیز به ذوق درمی یابد که دریای موج و
خروشان طبع حافظ، سفینه او را پُر داشته است از دُر معانی و لبالب از گوهرهای
ناب معنوی، و نیز ترکیبات و صنایع لفظی بدیع از قبیل: سجع (و همه اشکال آن)،
ترصیع (که خود نوعی سجع است)، جناس (از همه نوع آن)، اشتقاق (که خود
نوعی جناس است)، ردّ الصدر و ردّ العجز (که متأسفانه دو نویسنده این نوع
مباحث، مرحومین جلال همائی و ذکائی بیضائی، در ارائه شاهد مثال برای این دو
صنعت مرتکب اشتباه شده اند)، اعنات یا لزوم مالا یلزم، طباق و تضاد و ایهام و...
که رعایت این صنایع در شعر از طرف شاعر، خود قاعده و قیاسی به دست محقق و
مصحح می دهد که اگر آنها لحاظ شوند و منظور نظر باشند، تشخیص صحت و سقم
کلمات و در نتیجه مصراع و بیت را آسان می سازد. مثلاً وقتی شاعر خود را ملتزم
می نماید کلماتی را که می آورد، یک حرف از کلمات تکراری باشد و این قاعده را
التزام کرد، برای مصحح قاعده و میزانی به دست می دهد که کار تشخیص را آسان
می دارد. مثلاً وقتی حافظ گفته است:

رشته تسبیح اگر بگسست معذورم بدار دستم اندر ساعد ساقی سیمین ساق بود کلمات تسبیح، بگسست، ساعد، ساقی، سیمین و ساق که شاعر حرف «سین» را ملتزم به تکرار شده است و بیت را زیبا داشته است که اگر این صنعت را مصحح ملحوظ ذهن می‌داشت محققین (علامه قزوینی - غنی) از ساعد ساقی متوجه دامن او نمی‌شدند که بیاورند: «دستم اندر دامن ساقی سیمین ساق بود» و ساعد را با دامن عوض نمی‌کردند.

ی- بحثی دیگر، قاعده اعنات یا لزوم مالایلم است. اگر مصحح محقق آن را نیز لحاظ می‌نمود خواننده متأمل دیوان حافظ و خود دیوان را مواجه نمی‌کرد با این همه اختلاف ضبط. و آن قاعده اینست که شاعر برای آرایش و زیبایی شعری یا هنرنمایی حرفی (مثال حرف را در شکل فوق «التزام در آوردن حرف سین» معروض داشتیم) یا کلمه‌ای را ملتزم می‌شود بیاورد که در اصل رعایت آن لزومی ندارد (البته در زبان عرب حتماً باید رعایت شود). برای مثال سعدی غزلی دارد با مطلع:

چشم خدا بر تو ای بدیع شمایل یار من و شمع جمع و میر قبایل
که شاعر خود را ملزم دانسته است به اینکه «الف» و «یاء» را در شمایل، مایل، قبایل و حایل قافیه سازد (در اصطلاح فنّ قافیه «الف» را الف تأسیس و «یاء» را حرف دخیل می‌گویند) که اگر دل، بسمل و گل را با کلمات فوق قافیه می‌ساخت عیبی در شعر پدید نمی‌آمد ولی اگر چنانچه ملتزم شد ولی موفق نشد ضعف و ناتوانی شاعر را می‌رساند. حافظ را نیز غزلی است که ملتزم شده است بر قاعده فوق و با مطلع:

دو یار زیرک و از باده کهن دومی فراغتی و کتابتی و گوشه چمنی
که در این غزل «میم» و «نون» و «یاء» را التزاماً باید بیاورد ولی اکثر محققین در

دیوان حافظ قاعده فوق را ملحوظ ذهن نداشته و مثلاً به جای کلمه «یاسمنی» کلمه «نسترنی» و به جای کلمه «زمنی»، «فتنی» را آورده اند که غزل را از زیبایی با عدم رعایت این قاعده خارج کرده اند.

به نظر می رسد که کلماتی مانند: نسترنی، فتنی، که در غزل مورد بحث راه یافته اند مربوط بوده است به غزلی دیگر که این التزام را در ساختن و سرودن آن غزل نداشته است والله اعلم بالصواب.

مکتوبی از مولانا در اعتقاد وی به خاندان ولایت

دکتر سیدمصطفی آزمایش

این مکتوب سفارشنامه‌ای است از مولانا جلال‌الدین به فرزند صوری و معنوی خود سلطان ولد که در مجموعه مکتوبات ثبت است^۱ و عیناً نقل می‌شود:
«عالم السر و ما فی الحجاب.

أَلَمْ يَخْذُرَا مَسْخَ الَّذِي يَمْسَخُ الْعِدَىٰ وَ يَجْعَلُ أَيْدِيَ الْأَشْدِّ أَيْدِيَ الْخَرَائِقِ^۲

...

فرزند عزیز، فخرالدین و روح‌المدتسین — کلاه‌الله و رغاء و من الخیر والسعادة لا اخلاه — سلام و دعای این پدر را منقطع نداند نه روز نه شب، نه در فراق نه در تلاق؛ لیکن این دم چنانم که پروای سلام علیک نیستم از حیرت آفرینی که او را خطاب این کنند سلام‌کنندگان که آتت السلام و منك السلام والیک یرجع السلام یا منتهی

۱. مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، تصحیح توفیق ه. سبحانی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۱، صص ۷۰-۶۸.

۲. آیا پرهیز نمی‌کنی از مسخ کسی که دشمنان را مسخ می‌کند / و دستان شیر را دستان خرگوشان کوچک می‌کند.

الاهام^۱ - تبارک و تعالی. و در چنین حالتِ ناپروایی از کمال و وفور و غلیانِ شفقت و فرطِ مهر که در حالتِ مرگ و عقبِ مرگ هیچ آن مهر آن کوشش نمی آramد که یا لَئِتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي^۲ «قیل قتلوک و قطعوک و لم یقطع النصح عنهم لا حیاً و لا میتاً لائتک ناصحاً لا منتصحاً»^۳. بر رُسته در نصیحت و مهر نی بر بسته، از فرط این شفقت این چند حرف مشوش نبشته شد، بی دل و بی دست، نه هشیار نه مست، نه نیست و نه هست در وصیتِ جهتِ رعایتِ شاهزاده‌ها و روشنایی دل و دیده‌ها و همه‌عالم که امروز در حواله و جباله آن فرزند است وَكَلَّمَهَا زَكَرِيَّا^۴. جهت امتحان عظیم امانت سپرده شده. توقع است که آتش در بنیاد عذرهای زنده و یک دم و یک نفس، نه قصد و نه سهو حرکتی نکند و وظیفه‌مراقبتی را نگرداند که در خاطر ایشان یک ذره تشویش بی‌وفایی و ملالت درآید. خود ایشان هیچ نگویند از پاک گوهری خود و عنصرِ شاهزادگی و صبر موروث بر رُسته که بیت:

بچه بَط اگر چه دینه بود آبِ دریاش تا به سینه بود

اما حذر از مرصاد و اِشهاد و مشهود ارواح الهی که مراقبِ ذریاتِ طیبات ایشان است که اَلْحَقُّنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ^۵ الله الله الله الله الله الله الله! و از بهر سپیدرویی ابدی این پدر و از آن خود و از آن همه‌قبیله، خاطر ایشان را عزیزِ عزیز دارد، و هر روز را و هر شب را چون روز اول و شب گردک دارد در صید کردن به دام دل و جان؛ و نپندارد که صید شده است و محتاج صید نیست که آن مذهبِ ظاهرینان

۱. تو سلام هستی و از تو سلام است و سلام به تو باز می‌گردد ای نهایت خیالات.

۲. سوره یس، آیات ۷-۲۶: ای کاش قوم من می‌دانستند که پروردگار من مرا بیمارزید.

۳. می‌گویند تو را کشته و تکه‌تکه کرده‌اند ولی بندها از آنان، نه مرده و نه زنده، قطع نمی‌شود، چرا که تو نصیحت‌گو هستی نه نصیحت‌پذیر.

۴. سوره آل عمران، آیه ۳۷: و زکریا را به سرپرستی او گماشت.

۵. سوره طور، آیه ۲۱: فرزندان‌شان را به آنها ملحق می‌کنیم.

است که *يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا*^۱ که ایشان نه از آن عنصرنده که کهنه شوند، نصرت عنایت ازلی از آن وافرترست که در در و دیوار ایشان منور و معطر نباشد که *وَالثِّينِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ*^۲ که قسم به جماداتی است که روزی قدم ایشان بدانجا رسیده است تا مرتبه «یا علیّ لو رأیت کبدی ینجزّ علی الارض ایش تصنع به؟ قال: لا استطیع الجواب یا رسول الله، اجعل جفن عینی مأواه و حشوّ فؤادی مئواه و أعدّ نفسي فيه من المجرمین المقصّرين. فقال الثّبی - صلی الله علیه و سلّم فاطمة بضعة منّی. اولادنا اکبادنا تمشی علی الارض»^۳.

و الله الذی لا اله الا هو که هیچ گله‌ای نکرده‌اند و پیغام نکرده‌اند، نه به ایما نه به اشارت نه [به] تعریض؛ بلکه شکرها و دعای متواتر و متعاقب و صد آزادی از حسن معاشرت و مروّت و دلداری و دقایق مراقبت. الاّ بی‌گفت خلاق و اشارت ایشان چند روز است که از صدای عالم جان و وراي عالم صورت، صورت بی صورت به هوشم می آید و مرا می‌خلد؛ ندانم که حکایت حال است یا مال، امتحان نقدست یا نسیه؟ فی الجملة حرسها الله "مِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ" و آفات الشبکات فی الحال و المال بحقّ محمّد و صُحْبِهِ خیر صحب و آل.^۴ آزار آن ارواح یک آزار نیست و صدنی و هزارنی.

برخاستن از جان و جهان مشکل نیست مشکل ز سرکوی تو برخاستنت

۱. سوره روم، آیه ۷: آنان به ظاهر زندگی دنیا آگاهند.

۲. سوره تین، آیات ۱-۲: سوگند به انجیر و زیتون، سوگند به طور مبارک.

۳. ای علی اگر ببینی که جگرم بر زمین کشیده می‌شود، با آن چه می‌کنی؟ گفت: ای فرستاده خدا نمی‌توانم جوابی بدهم، پلک چشمم را جایگاه آن و درون قلبم را مکانش ده و خودم را در این کار از مجرمین تقصیر کار می‌شمارم. پس پیامبر(ص) فرمود: فاطمه پاره تن من است. فرزندان ما جگرگوشه‌های ما هستند که بر زمین راه می‌روند.

۴. فی الجملة خداوند حفظ کند او را "از شرّ جادوگرانی که در گره‌ها افسون می‌دمند" (سوره فلق، آیه ۴) و از آفات پریشانی‌ها در حال و مال به حقّ محمّد و اصحابش که بهتر اصحابند و خاندانش.

مَاذَا الْفِرَاقُ فِرَاقُ الْوَامِقِ الْكَمِيدِ هَذَا الْفِرَاقُ فِرَاقُ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ^۱
 من خود دانم کز تو خطایی ناید لیکن دل عاشقان بداندیش بود
 و این وصیت را محفوظ دارد و مکتوم و با هیچ کس نگوید. حدیث این نبشته
 که در این سرّی است و سخن های دیگر تتمه این و مخلص این در خاطرست،
 امکان نبستن نیست؛ اما چون پاس این بدارد و نگوید که می دارم دگر چه کنم از
 برکت آن پاس داشتن، آن باقی که معلوم او نیست، معلوم شود و چیز دیگر نیز
 مزید. «مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ اَوْرَثَهُ اللهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ».^۲

جاوید بیدار باد و هشیار در این کمینگاه با اخطار. آمین یا رب العالمین.

هر که را دوست دارد حضرت یُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ^۳ اندک زلت او را صد هزار
 مکافات کند و آن دیگران را به کوه ها نگیرد. هر که را سر به صحرا دادند آن
 بیگانگی است. این کلمه یادگار است از سلطان الفقرا - عظم الله قدره».

در متن نامه ذکر نامی به صراحت نیامده تا مخاطب آن شناخته شود اما از
 آنجا که این نامه با تغییرات اندک و حذف مختصری در مناقب العارفين افلاکی
 آمده و در آنجا تصریح شده که مولانا آن را خطاب به سلطان ولد نوشته، جای هیچ
 شک و شبهه ای در مورد مخاطب نامه باقی نمی ماند. مصحح فاضل مکتوبات نیز
 در پایان نامه، در زیر نویس شماره ۳ به این نکته به درستی اشاره کرده است: «این
 نامه درباره رعایت خاطر فاطمه خاتون دختر صلاح الدین، که همسر سلطان ولد
 است، به سلطان ولد نوشته شده، از این جمله به بعد [در وصیت جهت رعایت
 شاهزاده ما و...] در مناقب العارفين افلاکی عیناً نقل شده است (۲، ۷۴۴-۷۳۲)».^۴

۱. دوری چیست، دوری عاشق غمگین / این دوری، دوری روح از جسد است.

۲. هر که عمل کند به آنچه می داند، خداوند به او دانایی آنچه را نمی داند، ارث می دهد.

۳. سوره مائده، آیه ۵۴: دوستشان بدارد و دوستش بدارند.

۴. همان، ص ۷۰. آنچه مصحح گرامی مکتوبات ذکر کرده اند اگرچه دقت و غور ایشان در آثار و

مسئلاً جملات انتهایی این نامه در مقایسه با دیگر نامه‌های مولانا به آن تمایز و برجستگی خاصی بخشیده است. سفارش به محفوظ و مکتوم داشتن نامه، سرّی که در آن نهفته و تتمه‌ای که امکان نبشتن آن نیست و مطلبی که اگر پاس آن داشته شود آن باقی که معلوم نیست، معلوم شود. این جملات حس کنجکاو می‌هر خواننده‌ای را برمی‌انگیزد تا با دقتی عمیق‌تر به دوباره‌خوانی نامه اقدام کند. مرور متن نامه با موشکافی، مطالبی تازه را بر ما مکشوف سازد.

گفتیم که نامه خطاب به سلطان ولد و در رعایت حال همسرش فاطمه خاتون نوشته شده است. در ابتدای نامه عنوانی که برای نام خدا آمده «عالم السّر و مافی الحجاب» است که از همان آغاز مسأله سرّ و آنچه در حجاب است مطرح می‌شود و این خود براعت استهلالی است برای متن نامه و دقیقاً همان نکته اساسی که در جملات پایانی دوباره و با صراحتی بیشتر به بیان آنها پرداخته است.

پس از ابیات عربی و چند جمله اول، نکته مهم دیگری توجه را به خود جلب می‌کند. مولانا مستقیماً حالت حیرت، بی‌خویشی خویش و نوعی اتصال مطلق یا گونه‌ای از محور را متذکر می‌شود و سپس می‌گوید: «چنانم که پروای سلام علیک نیستم» اما با عبارتی که می‌آورد «انت السّلام و منک السّلام و الیک یرجع السّلام یا منتهی الاوهام» اگرچه منظورش سلطان ولد نیست ولی غیرمستقیم روح فرزند را سلام باران می‌کند. پس از آن با جملاتی روبرویم که اهمیت و ارزش معنوی

→

زندگی مولانا را می‌رساند؛ اما دو لغزش نیز در آن دیده می‌شود. اولاً: انتهای داستان در صفحه ۷۳۴ مناقب العارفين است که به اشتباه ۷۴۴ ذکر شده است. ثانیاً: آن قسمت نامه که در مناقب آمده عیناً با نامه مندرج در مکتوبات مطابقت نمی‌کند؛ چنانکه در مناقب پس از ذکر حدیث حضرت رسول چند جمله مکتوبات نیست، بلکه پس از حدیث می‌خوانیم: «آزار آن ارواح یک آزار نیست و صد نه، هزار نی». در چند موضع دیگر از نامه مناقب نیز جملاتی نیامده که به دلیل پرهیز از تطویل از ذکر آنها چشم می‌پوشیم.

فاطمه خاتون را به فرزند یادآوری می‌کند.

فاطمه خاتون دختر صلاح‌الدین زرکوبی است که پس از شمس مورد علاقه و محبت خاص مولانا بود. تعلق خاطر بی‌حسابی که مولانا برای صلاح‌الدین قایل بود، همچنان در مورد دختر بازمانده او که البته عروس مولانا نیز محسوب می‌شد، پابرجا بود.

جملات نامه ادامه دارند تا آنجا که «این مذهب ظاهرینان است که یَعْلَمُونَ ظاهراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا».^۱ جمله مذکور و نیز آیه‌ای که مؤید آن آمده است هر دو مجدداً ذهن را به غور در باطن و گذار از ظاهرنگری فرا می‌خواند. جالب اینجاست که این جمله دقیقاً نقطه‌ای است که بعد از آن نه تنها جملات اسرارآمیز و حتی گنگ می‌شوند بلکه موضوع سخن نیز گویی از محدوده فرزند و همسرش فراتر می‌رود و این نکته‌ای بدیع و تازه در اندیشه مولانا نیست بلکه در مثنوی و حتی فیه مافیه نیز به راحتی قابل مشاهده است.^۲ جهش‌های بسیار از موضوعی به موضوع دیگر، پیروی از تداعی‌هایی که ظاهراً منجر به گسست معانی و موضوع می‌شود را می‌توان از خصایص سبکی مولانا دانست.

«ایشان نه از آن عنصرند که کهنه شوند». اگرچه این جمله دارای ابهام معنایی است، ولی با این حال پذیرش این وصف برای فاطمه خاتون دیگر محال می‌نماید؛ گویی از اینجا شخص یا اشخاص دیگری گام به ذهن مولانا نهاده‌اند. ارتباط دادن جملات این قسمت دشوار به نظر می‌رسد ولی ناگهان به این آیه

۱. سوره روم، آیه ۷: آنان به ظاهر زندگی دنیا آگاهند.

۲. دکتر پور نامداریان درباره مثنوی می‌نویسد: «اگرچه مقدمه و بسیاری از بخش‌های آن توأم با آگاهی است، اما به زودی مهار آن از دست آگاهی خارج می‌شود و خودمختار شکل وقوع خوش را رقم می‌زند» (در سایه آفتاب، ص ۲۷۰). در ادامه سخنان ایشان اضافه می‌کنیم که این وضعیت، حاکم بر اندیشه مولانا است که حتی در فیه مافیه و مجالس سبعه نیز خط سیر آن به راحتی قابل مشاهده است. در مورد نامه مذکور نیز با چنین قاعده‌ای مواجهیم.

می‌رسیم: «والتَّيْنِ وَالزَّيْتُونِ وَ طُورِ سَيْنِينَ».^۱ اجمالاً باید اشاره شود که در بعضی از تفاسیر آمده که مراد از "تین" رسول الله و از "زیتون" امیرالمؤمنین علی (ع) و از "طور سینین" امام حسن (ع) و امام حسین (ع) و از "بلد امین" ائمه است.^۲ در ادامه به حدیثی می‌رسیم که می‌توان آن را راز آلوده‌ترین قسمت نامه پنداشت. حدیثی که عمق اعتقاد و ارادت قلبی مولانا را به خاندان عترت و ولایت نشان می‌دهد. نکته‌ای بس ظریف و بسیار مهم در اینجا نهفته است.

دانستیم که تداعی کلمات و معانی در ذهن مولانا یک قاعده رایج است و گفتیم که این نامه در ترغیب به رعایت حال فاطمه خاتون بوده است و نام ارجمند این فاطمه که هم خود دارای مقامات عالیه بوده و هم فرزند یکی از مجالسین محبوب مولانا، بی‌شک برای تداعی و یادآوری نام فاطمه‌ای بس والا مقام‌تر و گرانقدرتر یعنی همان دخت نبی اکرم (ص) شایسته بوده است.^۳

در مورد این حدیث هنوز سخنی گفتنی و مهم وجود دارد که نباید از آن غفلت ورزید. مصحح گرامی در توضیحات مربوط به این نامه و در مورد حدیث مذکور نوشته‌اند: «حدیثی است که سیوطی آن را بر دو وجه آورده است: فاطمه

۱. سوره تین، آیات ۱-۲: سوگند به انجیر و زیتون، سوگند به طور مبارک.

۲. بیان السعادة فی مقامات العبادة، حاج ملا سلطان محمد گنابادی (سلطان علی‌شاه)، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۱، ۴/۲۶۴.

۳. نمونه مشابه این تداعی را در قسمتی از مثنوی می‌توان مشاهده کرد، آنجا که مولانا سخن از عصا و چوب را برای ادب کردن ستور بی‌خرد پیش کشیده و این عصا ناگاه عصای موسی و معجزه او را در ذهن مولانا تداعی می‌کند و در ابیات بعد عصای معمولی به عصای اسطوره‌ای و مقدس موسی تبدیل می‌شود:

گر تو را عقلست، کردم لطفها	ور خری، آورده‌ام خر را عصا
آنچنان زین آخرت بیرون کنم	کز عصا گوش و سرت پر خون کنم
اژدهایی می‌شود در قهر تو	کازدهایی گشته‌ای در فعل و خو
اژدهای کوهی تو بی‌امان	لیک بنگر اژدهای آسمان

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۸۰۷-۲۸۰۲)

بِضَعَةٍ مَتَّى فَمَنْ أَعْظَبَهَا اغْضَبْنِي؛ فاطمه بضعة مَتَّى يقبضني ما يقبضها و يبسطني ما يبسطها وإنَّ انساب تنقطع يوم القيامة غير نسبي و سببي و صهری^۱ (جامع الصغیر، ج ۲، ص ۶۱). صورت دیگر آن در سفینه البحار چنین نقل شده است: فاطمه بضعة مَتَّى من سرّها فقد سرّی و من سائها فقد سائنی^۲ (سفینه البحار، حاج شیخ عباس قمی، ج ۲، ص ۳۷۴).^۳ حال به ضبط جمله آخر این حدیث توسط مولانا دقت کنید «اولادنا اکبادنا تمشی علی الارض». چرا مولانا صورت های قدیمتر و مرسوم را تغییر داده و به این گونه حدیث را نقل کرده است؟ اگرچه جمله مذکور را می توان جدا از حدیث تصوّر کرد ولی آیا مولانا با چنین ضبطی قصد نداشته «اولاد» را با ائمه شیعه و فرزندان علی و فاطمه علیهم السلام تطبیق دهد؟^۴

پس از حدیث مذکور – چنان که ذکر آن گذشت – جملاتی را در مکتوبات می بینیم که در مناقب العارفین نیامده و در آنجا پس از حدیث مستقیماً آمده: «آزار آن ارواح یک آزار نیست و صد نه و هزار نی». دیگر گمان نمی رود که

۱. فاطمه پاره تن من است، هرکس او را خشمگین کند، مرا خشمگین کرده است؛ فاطمه پاره تن من است، غمگین می کند مرا آنچه او را غمگین می کند و شاد می کند مرا آنچه شاد کند او را. همه انساب روز قیامت قطع می شود مگر نسب و سبب و داماد من.

۲. فاطمه پاره تن من است هرکس او را خوشحال کند مرا خوشحال کرده و هرکس به او بدی کند به من بدی می کند.

۳. مکتوبات مولانا جلال الدین رومی، ص ۳۰۹.

۴. «در تبریز علوی مست افتیده بود در بازار، و قیّ می کرد و سروریش به قی و خاک آلوده بود. خواجه بزرگ پارسا و زاهد آن حالت را بدید، و دشنام داد و بر او خدو افکند؛ همان شب پیغامبر علیه السلام را به خواب دید که می فرمود به خشم که: دعوی بندگی من می کنی و به سبب متابعت من توقع داری که از اهل بهشت گردی، مرا آلوده به قی دیدی میان بازار، چرا مرا به خانه نبردی و نخواستی و آن آرایش ها را نشستی و مرا نخواستی چنانکه بندگان خداوندگار خود را خدمت و تیمار داشتی کنند از اینها خود نکردی، بر من چون دلت داد که خدو افکنی؟! خواجه در ضمیر با خود می گفت که: با پیغامبر علیه السلام من این کی کرده ام. پیغامبر در حال جوابش داد که نمی دانی که فرزندان من عین من اند که: اکبادنا.» (معارف، سلطان ولد، به کوشش نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۶۷، ص ۱۶).

پس از آنچه مرور کردیم مقصود جمله هنوز پنهان باشد. در اینجا می توان منظور باطنی مولانا را از "ارواح" دریافت. مقصود ظاهری مولانا از این مکتوب چنانکه گفتیم، رعایت حال فاطمه خاتون بود. دیدیم که مولانا با احترام خاص از عروس خود یاد می کند و برای احترام همه جا ضمیر "او" را "ایشان" می آورد و این رسم برای احترام بوده و هست ولی دیگر "روح" را که نمی توان به قصد احترام "ارواح" آورد. اگر منظور او فقط روح فاطمه خاتون بود، روح ایشان می آورد ولی اینجا با "ارواح" روبرویم که بی شک شناخت آن نمی تواند کار دشواری باشد.

مولانا اصولاً در قسمت آخر مکتوب، نکات بسیار مهمی را به فرزندش یاد آورد می شود که از نظر پژوهندگی قابل توجه است:

۱- این وصیت را محفوظ دارد و مکتوم و با هیچ کس نگوید حدیث این نبشته.

۲- در این سرّی است و سخن های دیگر تّمه این و مخلص این در خاطرست (اما) امکان نبستن نیست.

۳- اما چون پاس این بدارد... آن باقی که معلوم او نیست معلوم او شود؛ و چیز دیگر نیز مزید.

۴- جاوید بیدار باد و هشیار در این کمینگاه با اخطار.

از نظرگاه پژوهش تاریخی این مکتوب نمونه کاملی از "تقیّه" می تواند به شمار رود. مولانا در دوران و در مکانی زندگی می کند که عموم مردم پیروان مذهب تسنّن می باشند. مولانا در میان آنان اعتقاد دیگری دارد و ناچار به مخفی نگاه داشتن آن است. اما در عین حال فرصت به دست آمده را برای اشاره ای به مبادی اعتقادی خود مغتنم می شمرد.

وی به فرزند و مرید خود می گوید من در این مکتوب تو را نصیحت به حفظ

حرمت فرزندان علی و فاطمه کرده‌ام. این مطلب را با کسی در میان مگذار. در آنچه گفته‌ام راز و سری است که به قلم نیاورده‌ام و سخن‌ها بر سر این مطلب بسیار است ولی امکان نوشتن نیست چون هم تکفیر و کشته شدن دارد و هم موجب خونریزی و بالاگرفتن شعله تعصب‌ها می‌شود. مولانا می‌فرماید جوهر این مطلب در خاطر من موج می‌زند اما امکان نوشتن آن نیست. البته اگر برمبنای این سفارشنامه عمل شود، اندک‌اندک اهمیت مطلب آشکار می‌گردد و از ضرورت حفظ احترام آل علی (ع) پی به عظمت مقام علی و امر خلافت پیغمبر اکرم (ص) برده می‌شود.

مولانا از این همه نصایح و سفارش‌های شدید و مؤکد منظوری فراتر از تحکیم روابط خانوادگی دارد. هدف مولانا آگاه‌ساختن سلطان ولد به امر ولایت و حقیقت اسلام می‌باشد. و دعوت وی به تقیه و پنهان داشتن آن. این مکتوب به همین دلیل نشانه‌ای بارز از صورت‌بندی نیروهای اجتماعی در قلمرو عثمانیان و روم شرقی و فضای اعتقادی قوتیه می‌باشد. با توجه به این امر مهم در بازخوانی مثنوی و جستجو در اعتقادات مولانا باید توجه بسیار زیادی مبذول داشت. اگر شرایط اجتماعی و سیاسی خاصی که در اثنای آن آثار مولانا نگاشته شده در نظر گرفته نشود، تصویر صحیحی نسبت به افکار و عقاید مولانا به دست نمی‌آید. شاید یکی از دلایلی که به موجب آن احوال حضرت علی علیه‌السلام در دفاتر مختلف مثنوی به صورت پراکنده نقل شده، روش تقیه باشد. مولانا به صراحت و در یک دفتر جوهر عقاید خود را در مورد علی (ع) بیان نمی‌دارد؛ چون در این صورت کلام خود را به طور عریان در معرض قضاوت مخالفان امر ولایت قرار می‌دهد.

در مثنوی گفتارهای گوناگونی درباره حضرت علی تحریر و تقریر شده که

بالجمله در خلال سطور دفترهای مختلف درج شده‌اند؛ اما مهم‌ترین نکته که جوهر و مخلص گفتار است یعنی "اعلان مقام ولایی علی" در واقعه غدیر خم که مبدأ ولایت به‌شمار می‌رود، در آخر مثنوی و در انتهای‌ترین بخش دفتر ششم ثبت شده است. نگارش این امر بسیار مهم کوتاه زمانی پیش از وفات مولانا فرصت زیادی برای متشرعان متعصب برای تکفیر و اخراج مولانا باقی نگذاشته است.

شاید برخی منکرین، این سخنان و چنین نتایجی را مهملائی ساخته و بافته ذهن نویسنده تصور کنند ولی همین افراد، حداقل کتمان سر و استفاده از زبان رمزی را در آثار عرفانی می‌پذیرند و دیدیم که مولانا خود تصریح دارد که «در این سری است و سخن‌های دیگر تتمه این و مخلص این در خاطر است، امکان نبستن نیست... از برکت آن پاس داشتن، آن باقی که معلوم او نیست، معلوم شود». متأسفانه همیشه ظاهر آثار عرفانی، کلمات، عبارات و اصطلاحات، مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد اما روح متعالی آن نادیده گرفته می‌شود و آیا همین امر که گویی همیشه در طول تاریخ سابقه داشته باعث آن نبوده که مولانا این‌گونه فریاد برآورد:

هر کسی از ظنّ خود شد یار من از درون من نجست اسرار من^۱

۱. مثنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر اول، بیت ۶.

خواب و تعبیر خواب

بخش سوم

دکتر سید حسن امین

۲-۸- خواب در احادیث و اخبار

۱-۲-۸- از پیامبر اسلام روایت شده است که:

الف - هر کس به رؤیای صالحه باور نداشته باشد، به خدا و روز قیامت ایمان

ندارد.^۱

ب - رسالت و نبوت پس از من منقطع است و پس از من پیامبری نیست؛

ولی مبشرات هست. پرسیدند: مبشرات چیست؟ پیامبر فرمود: خواب دیدن

مسلمان که جزئی از اجزاء نبوت است.^۲

ج - عبدالله بن عباس گوید که رسول خدا فرمود: الرؤیا ثلثة: قسم من اللّٰه و بشری

للمؤمنین فی حیاتهم؛ و الثانی، من الشیطان لیحزن الذین آمنوا؛ و الثالث اضغاث احلام. یعنی:

۱. نابلسی، تطییر الانام فی تعبیر المنام، ص ۳.

۲. نهج الفصاحة، ترجمه ابوالقاسم پاینده، و حدیث ۱۶۳۰ و طباطبائی، المیزان، ج ۱۰، ص ۱۰۱.

خواب بر سه گونه است: [۱] رؤیا رحمانی که مژده و بشارتی از جانب خداست، [۲] رؤیای شیطانی که بر اثر اندوه دیده می‌شود، و [۳] خوابی که شخص با خودش سخن می‌گوید.^۱

د - خواب بر سه گونه است: [۱] ترساندن شیطان آدمی زاد را، [۲] تکرار شدن خاطرات و اندیشه‌های بیداری در خواب، [۳] نوعی اخبار از غیب که به منزله یک جزء از چهل و شش جزء نبوت است.^۲

هـ - خواب صالحه یا رؤیای صادقه جزئی از چهل جزء^۳، یا چهل و شش جزء^۴ یا پنجاه جزء نبوت^۵ یا یکی از شصت و شش جزء نبوت^۶ و یا به روایت امام رضا یکی از هفتاد جزء نبوت^۷ است.

و - رؤیای صادقه تا وقتی که به کسی گفته نشود، به پای مرغی که در حال پرواز باشد، بسته است [یعنی مثل مرغی که در حرکت است، تعبیر ثابتی ندارد و قابل تعبیر به احوال مختلف است]، اما وقتی که از آن به کسی سخن گویند، از پای مرغ خواهد افتاد [و تعبیر آن مسلم خواهد شد]. بنابراین خوابت را به مرد خردمند یا دوست واقعی بگوی.^۸

ز - رؤیای مؤمن، کلامی است که خدا در خواب با بنده مؤمن می‌گوید.^۹
 ۸-۲-۱- خداوند روح را آفرید و برای آن سلطانی که نفس باشد، قرار داد.

۱. همانجا، ص ۱۰۱.

۲. نهج الفصاحة، حدیث ۱۶۸۱، حدیث ۱۶۸۲؛ کنز العمال، ج ۱۵، ص ۳۶۳ و نیز المیزان، ص ۱۰۱.

۳. نهج الفصاحة، حدیث ۱۶۴۰.

۴. همانجا، حدیث ۱۶۴۱.

۵. کنز العمال، ج ۱۵، ص ۳۶۷.

۶. همانجا، ص ۳۸۳.

۷. مجلسی، بحار، ج ۹۹، ص ۳۲.

۸. نهج الفصاحة، ترجمه ابوالقاسم پاینده، حدیث ۱۶۴۰.

۹. همانجا، حدیث ۱۶۴۲.

پس هر زمان که انسان به خواب رفت، سلطان در بدن باقی می ماند و روح از آن خارج می شود و با دسته ای از فرشتگان و دسته ای از جن روبه رو می شود. خواب راست، نتیجه ملاقات با فرشتگان و خواب دروغ، نتیجه ملاقات با جن است.^۱

۸-۲-۲-۲- امام علی (ع) می فرماید: گیرد شبهای روزگار، خواب‌هایی است پوچ که لذات آن درد و مواهب آن نابودی و خستگی بیش نیست.

۸-۲-۳- امام صادق (ع) پیشوای مذهب شیعه گفته است:

۸-۲-۳-۱- ای مفضل! بیندیش در خواب‌ها که چگونه خداوند از روی حکمت راست و دروغ آنها را با هم در آمیخته است. اگر همه خواب‌ها راست می بود، همه مردم پیامبر می شدند؛ و اگر همه دروغ می بود، هیچ کس از خواب فایده ای نمی برد. بنابراین خواب‌ها گاهی، راست اند و موجب جلب منفعت و دفع ضرر می شوند و گاهی، بی اساس اند و تعبیری ندارند.

۸-۲-۳-۲- خواب بر سه گونه است: خواب محکم، خواب متشابه، اضغاث

احلام.

در اسلام خواب با وحی مرتبط است، چنان که در آیه ۶۴ سوره یونس، خواب، نوید الهی برای اهل ایمان معرفی شده^۲ و در روایات "یک جزء از هفتاد جزء نبوت و رسالت"^۳ (یا «یک جزء از چهل و شش جزء نبوت»^۴) است. ناگفته پیداست که در این تعبیرات عدد هفتاد (یا چهل و شش) صرفاً از باب کثرت انواع و اقسام و شقوق و فروع ذکر شده است و به این معنی نیست که بالضروره نبوت

۱. ابن شهر آشوب مازندرانی، مناقب، داستان دو نفر نصرانی که از ابوبکر راجع به فرق بین خواب راست و دروغ پرسیدند و او پاسخ آن را ندانست و امیرمؤمنان علی بدان‌ها پاسخ داد.

۲. أَتَقْدِرِينَ أَمْثُوا وَكَاثُوا يَسْتَقُونَ، لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا.

۳. کلینی، روضة بحار، ج ۹۹، ص ۳۲.

۴. رازی، نجم الدین، مرصادالعباد، چاپ نجم الدوله، ص ۱۴۴ و طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ج ۱۰، ص ۱۰۱.

منحصراً به این تعداد (هفتاد یا چهل و شش) نوع محدود شده باشد. بلکه تعبیری است عمومی به این معنی که رؤیای صادقه نیز بخشی از علم حضوری و دریافت وحیانی و وسیله‌ای برای ارتباط با عالم غیب است.

۳-۸- خواب نزد علمای شیعی و سنی

بعضی از متکلمان و عالمان اهل سنت از جمله فخر رازی در المطالب العالیة والمواقف و به خصوص اشاعره رؤیا را باطل دانسته و به آن بهایی چندان نداده‌اند. اما اکثر متکلمان و عالمان مسلمان و به خصوص دانشمندان معتزلی مذهب و از جمله شیعه، قائل به تفکیک شده و بعضی خواب‌ها را از مقوله خیالات و اوهام (خواب شیطانی و رؤیای دروغین) و بعضی دیگر را القاء حقایق به نفس انسانی یعنی نوعی الهام درونی (خواب رحمانی و رؤیای صادقه) دانسته‌اند. چنان که جابر گفته است که خواب بر دو قسم است: راست و دروغ. خواب راست، نیز بر سه قسم است. اول تبشیر که در آن فرشته موکل بر لوح محفوظ (ملک الرؤیا) به امر خدا آن لوح را به شخص خواب نما می‌نماید تا بداند که در دنیا و آخرت به او چه خواهد رسید. دوم، تحذیر که همان فرشته موکل، انسان را از گناهان بر حذر دارد. سوم، الهام که همان فرشته، انسان را در خواب به کارهای خوب تشویق و از کارهای بد پرهیز دهد. خواب دروغ نیز سه قسم است. اول، خواب همت که همان اندیشه‌های اوقات بیداری را در وقت خواب ببیند و آن خواب را اصلی نیست. دوم، خواب علت که بر اثر بیماری یا ناراحتی چیزهای سهمگین و ناراحت‌کننده به خواب ببیند و آن را نیز اصلی نیست. سوم، اضغاث احلام که در خواب محتمل شود یا چیز ناممکن را به خواب ببیند. ما، در این بخش اقوال بعضی از بزرگان اعم از سنی و شیعی را بر سبیل مثال نقل می‌کنیم:

۱- از ابن سیرین منقول است که: رؤیا بر دو قسم است: یک قسم آن، خواب محکم و آن درست و راست بود، قسم دوم اضغاث احلام که درست نباشد.

۲- ابو حامد غزالی در احیاء می‌گوید که «در خبر است که چون بنده بر طهارت بخسبد، جان او را به عرش برند. این در حق عوام است. پس در حق علما و ارباب دل‌های صافی چگونه تواند بود؟ که ایشان را در خواب کشف اسرار باشد.»

۳- ابن خلدون در مقدمه پس از ذکر پیشینه علم تعبیر خواب در ادیان پیش از اسلام و سپس ذکر احادیثی چند از پیامبر اسلام درباره خواب گوید:

«اما سبب آنکه رؤیا یکی از ادراکات غیبی به شمار می‌رود، این است: روح قلبی که عبارت از بخار لطیف برانگیخته از تجویف قلب گوشتی است در شریانها پراکنده می‌شود و با خون به تمام بدن سرایت می‌کند و بدان افعال قوای حیوانی و احساس آن تکمیل می‌شود و هرگاه دستگاه احساس به وسیله حواس پنجگانه و فعالیت قوای ظاهری بیش از حد به کار افتد و سطح بدن آن چنان بی‌حس شود که گویی سرمای شب بدان رسیده است و در نتیجه روح افسرده و خسته شود آن وقت روح قلبی از تمام نواحی بدن به مرکز خود که قلب باشد باز می‌گردد. و با این بازگشت به استراحت و رفع خستگی می‌پردازد و در نتیجه تمام حواس ظاهری از کار باز می‌ایستند و معنی خواب همین است. سپس باید دانست که این روح قلبی به منزله مرکبی برای روح عاقل انسان است و روح عاقل ذاتاً همه اشیا را که در عالم امر وجود دارد، درک می‌کند، زیرا حقیقت و ذات آن عین ادراک است و آنچه از تعلق آن به ادراکات غیبی مانع می‌شود اشتغال به بدن و قوا و حواس آن است که هم‌چون پرده‌ای میان این روح و ادراکات مزبور حائل می‌شود.

و بنابراین اگر از این پرده برون آید و از آن مجزّد شود آن وقت به حقیقت خود که عین ادراک است باز می‌گردد. و در این هنگام هر چه را

که درک شدنی باشد - از هر نوع - تعقل می‌کند. و هرگاه از برخی از این پرده و مشغولیت مجرد شود، اشتغالات او تخفیف می‌یابد و ناگزیر لمحهای از عالم خود را درک می‌کند و این ادراک او به اندازه تجردی خواهد بود که برای او دست داده است. و در این حالت کلیه مشغولیت‌های حس ظاهری وی - که عظیم‌ترین سرگرمی‌ها و اشتغالات آن به‌شمار می‌رود - تخفیف می‌یابد و در نتیجه مستعد پذیرفتن همه ادراکاتی می‌شود که لایق عالم اوست و همین که به درک برخی از ادراکات عوالم خویش نائل می‌آید به بدن خود باز می‌گردد.

چه آن روح تا هنگامی که در کالبد خویش می‌باشد، جسمانی است و جز با ادراکات و مشاعر جسمانی نمی‌تواند تصرف کند. مشاعر جسمانی مخصوص کسب دانش و معرفت همانا عبارت از ادراکات دماغی است که قوه تصرف‌کننده آن خیال است. و این قوه از صورت‌های محسوس، صورت‌های خیالی انتزاع می‌کند و سپس آنها را به حافظه می‌سپارد تا برای آن نگاهداری شود و هنگام نیاز و موقع نظر و استدلال آنها را باز گیرد. و هم‌چنین نفس از آن صور دیگری که نفسانی و عقلی است مجرد می‌کند و آنگاه تجرید از محسوس به معقول ارتقا می‌یابد و واسطه آن دو خیال است. و هم‌چنین هرگاه نفس از عالم خود ادراکاتی دریابد، آنها را به خیال القا می‌کند و خیال آنها را به صورتی که مناسب آن باشد در می‌آورد و به «حس مشترک» می‌سپارد. و شخص خوابیده آنها را چنان می‌بیند که گویی محسوس است و آنگاه این ادراک از روح عقلی به عالم حس تنزل می‌کند.

و خیال واسطه این قسمت نیز می‌باشد، این است حقیقت رؤیا. و از این بیانات فرق میان رؤیای صادق و خوابهای پریشان دروغ آشکار می‌شود. چه کلیه این گونه رؤیاها هنگام خواب صورت‌هایی در خیال می‌باشند، ولی اگر این صورت‌ها از روح عقلی ادراک‌کننده فرود آمده باشند، آن وقت رؤیا حاصل می‌شود و اگر از صوری مأخوذ باشند که

خیال آنها را هنگام بیداری به حافظه سپرده است، آنگاه خواب‌های پریشان به شمار خواهند رفت».^۱

۴- بسیاری از حکما گفته‌اند که رؤیا منحصرأً نتیجه تصرف قوه متخیله است. لذا وقتی که قوای عقلی از کار بیفتند و قوه متخیله و واهمه میدان‌دار شود، در بیداری حالت جنون و در خواب رؤیای دروغ و آشفته بر انسان غلبه می‌کند. در حالی که نفوس کامله که عقل محض اند و قوه متخیله و واهمه ایشان هیچ مجال بروز پیدا نمی‌کند (مثل انبیاء و اولیاء) خواب و بیداری‌شان واحد و مساوی است. در برابر این گفتار، شیخ بهایی در کشکول، «کلام محققین از حکماء و صوفیّه» را در باب خواب ذکر کرده و گفته است که:

در خواب دیدن، تنها قوه مخیله مؤثر نیست، بلکه این قوه برای خواب دیدن به دیگر قوای عقلی از جمله قوه تفکر هم نیازمند است. از این رو، کسی که خواب می‌بیند حیوان درنده‌ای به او حمله می‌کند، در همان عالم خواب، به قوه تفکر از درندگی و زیانمندی آن حیوان آگاه است و به قوه ذاکره، درندگی آن جانور را درک می‌کند و به قوه حافظه، حرکات و صورت ظاهر آن حیوان را شناسایی می‌کند و سرانجام به قوه مخیله با حفظ تمامی آن اوضاع و احوال شیر را به خیال می‌آورد.^۲

۵- محمد باقر مجلسی در بحارالانوار به نقل از شیخ مفید، خواب را چهار نوع ذکر کرده است و بر همین اساس، حاج شیخ عباس قمی در سفینه البحار می‌نویسد که خواب بر چهار قسم است:

۱- رؤیای صادق یا خواب رحمانی که قابل تأویل و دارای اثر خارجی است.

۱. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، صص ۹۹۳-۹۹۴.

۲. بهاء‌الدین محمد عاملی، کشکول، ترجمه بهمن رازانی، تهران، انتشارات ارسطو، ۱۳۶۳، ص ۲۶۰.

- ۲- رؤیای کاذبه یا خواب شیطانی که وسوسه ابلیس است.
- ۳- خوابی که نتیجه غلبه اخلاط اربعه و عدم اعتدال مزاج است.
- ۴- خوابی که نتیجه فکر و اندیشه و تخیل و توهم خود شخص است.^۱
- ۶- خواب بر دو قسم است: اول، رؤیا یعنی آن که چیزی که خیر و نیکو باشد در خواب ببیند و دوم، حلم که چیزی خواب ببیند که شرّ و قبیح باشد.^۲

۸-۴- خواب جزئی از اجزاء نبوت

گفتیم که بسیاری از یکصد و بیست و چهار هزار پیامبر از طریق رؤیا ملهم می شدند. چنان که ابواسحق نیشابوری در قصص الانبیاء در شرح حال صالح نبی (ع) گوید: «صالح و گرویدگان ... به شام وطن ساختند و صالح ... شریعت بورزید ... و از او کس نماند که پیغامبری را شایستی و میان او و ابراهیم - علیهما السلام - هیچ رسول نبود؛ اما پیغامبران بودند. چنان که در خواب دیدندی، لیکن وحی نیامد و صاحب شریعت نبودند.»^۳

گفتیم که بعضی از احادیث، رؤیا را یک جزء از چهل و شش جزء نبوت خوانده اند. شیخ نجم الدین رازی حدیث «الرؤیا الصالح جزء من ستة و اربعین جزء من النبوة» را نقل کرده است.^۴ این گونه روایت ها که رؤیا را یک جزو از چهل و شش جزو نبوت معرفی می کند، به ظاهر تنها به نبوت شخص پیامبر اسلام ناظر است و لا غیر. به این توضیح که وحی، در نیم سالة اول نبوت آن حضرت، از طریق رؤیا به آن بزرگوار نازل می شد و با احتساب این که مدت رسالت آن حضرت (فاصلة

۱. قمی عباس (حاج شیخ)، سفینه البحار، تهران، سنائی، ج ۱، ص ۴۹۴.

۲. نصیری، جامع الفروق، ص ۱۱۴.

۳. نیشابوری، قصص الانبیاء، چاپ حبیب یغمایی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر، ۱۳۵۹، ص ۴۵.

۴. رازی، نجم الدین، مرصاد العباد، چاپ نجم الدوله، ص ۱۴۴.

زمان بعثت تا رحلت) جمعاً بیست و سه سال بوده است، طول شش ماهه‌ای که وحی از طریق رؤیا نازل می‌شده است، یک جزء از چهل و شش جزء دوره نبوت آن حضرت بوده است. اما روایاتی که رؤیا را یک جزء از هفتاد جزء نبوت معرفی می‌کند، ناظر به همه رؤیاها (از جمله رؤیاهای صادق‌امت محمدی) است. همچنان که شیخ نجم‌الدین رازی گوید: «بسیار انبیاء بوده‌اند علیهم السلام که وحی ایشان جمله در خواب بوده است؛ و بعضی بوده‌اند که وحی ایشان وقتی در خواب بوده است و وقتی در بیداری، چنان که ابراهیم (ع) گفت: إِيَّيْ أَرَى فِي الْمَنَامِ أُنِّي أَدْبُحُكَ؛^۱ و خواجه (ع) می‌فرماید: نوم الانبياء وحى.»^۲

بنابراین آن نوع از خواب‌ها که در اسلام از آن به رؤیای صادق تعبیر می‌شود، نوعی الهام و به تعبیر روایات، جزئی از اجزاء نبوت و یکی از وسایط و عوامل اتصال انسان با عالم غیب است. چنان که در مقام بیان انواع وحی و الهام و تفاوت بین نبی و رسول و محدث، از امام باقر (ع) نقل است که فرمود: «رسول»، کسی است که در عالم بیداری جبرئیل بر او نازل می‌شود و با وی سخن می‌گوید و او، جبرئیل را می‌بیند. «نبی» کسی است که در عالم بیداری، جبرئیل را نمی‌بیند، ولی در خواب به او وحی نازل می‌شود و «محدث» کسی است که نه در بیداری و نه در خواب فرشته نزول وحی را در هیچ حال نمی‌بیند، اما صدای او را می‌شنود.^۳ و محمدبن یعقوب کلینی در اصول کافی (و هم مجلسی از او در بحارالانوار) نقل کرده است که امام علی (ع) فرموده است که در ادوار نخستین زندگی بشر، احلام و رؤیا در کار نبود و بعدها میان مردم پیدا شد. راوی پرسید: علت حادث شدن خواب بین مردم چه بود؟ امام پاسخ داد که: خداوند پیغمبری را بر مردم فرستاد و

۱. سوره صافات، آیه ۱۰۲: در خواب دیده‌ام که تو را ذبح می‌کنم.

۲. رازی، همانجا، صص ۲۶۰-۲۹۱.

۳. صفار قمی، محد بن حسن بن فروخ، بصائر الدرجات، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۲۷ ق، جزء هفتم.

او آنان را به عبادت و طاعت خدا خواند و به بهشت و دوزخ، وعد و وعید داد. اما مردم توحشی کردند و از ایمان به غیب تابی کردند. پس خداوند خواب را برایشان جاری کرد تا آنها عالمی دیگر را کشف کنند.^۱

برابر روایتی از امام رضا (ع)، پیامبر (ص) همه روزه صبحها از صحابه می پرسید: هل من مبشرات؟^۲

یعنی آیا هیچ کدام از شما خواب خوشی دیده اید که نویدی و مژده ای در آن باشد؟

امام رضا (ع) در روایت مشهوری که شبیه آن از امام صادق (ع) نیز روایت شده است، یکی از انواع الهامات امامان معصوم شیعه را «یؤتی فی نومه» (القاء الهام در حالت خواب امام) ذکر کرده است^۳ و این از همان مقوله «مبشرات» است که پس از ختم نبوت و انقطاع وحی، در امت اسلام باقی است. چنان که ابن عربی در مقدمه مفصوص الحکم می گوید که پیغمبر را در «مبشره ای» (یعنی در خواب نوید بخشی) دید و از او فرمان یافت که کتاب مفصوص الحکم را برگردد و به مردم برساند.^۴

پس خواب گاهی رؤیای صادقه و مبشره رحمانی و نویدبخش است، و گاهی دروغ (اضعاث احلام: خواب های پریشان) و مکروه. محمد بن یعقوب کلینی در روضه کافی از امام صادق نقل کرده است که هرگاه شخص خواب مکروهی ببیند

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی؛ نیز، مجلسی، بحار الانوار، بیروت، دارالاضواء.

۲. کلینی، روضة الکافی، چاپ کبر غفاری، بیروت، دارالاضواء، ص ۷۶.

۳. روایت امام صادق چنین است: بعضی از ما مطالب در قلبش خطوط می کند، بعضی از ما در خواب الهام می گیرد و بعضی از ما صدای فرشتگان را - مثل صدای زنجیر در تشت - می شنود ولی اندام فرشته را نمی بیند.

۴. ابن عربی، فصوص الحکم، چاپ ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء (افست). ۱۳۷۰، ص ۴۷.

از آن دنده و طرفی که خوابیده بود، به پهلوی دیگر بگردد و این آیه قرآنی را بخواند:

«إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَيْسَ بِضَارِهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»^۱

۸-۵- شواهد نقلی بر تعبیر خواب

برابر کتاب‌های دلائل النبوة و شواهد النبوة، بسیاری از بزرگان و نخبگان نزدیک به عصر پیامبر اسلام (ص) از طریق خواب از نزدیک شدن ولادت و بعثت آن حضرت مطلع شده‌اند. برای مثال ابوبکر بیهقی در کتاب دلائل النبوة و عبدالرحمن جامی در کتاب شواهد النبوة خواب‌های فراوانی را به شرح زیر به‌عنوان رؤیاهای صادقانه دال بر اثبات صحت نبوت پیامبر اسلام یاد کرده‌اند، از جمله:

- ۱- خواب یکی از ملوک یمن که هفتاد سال پیش از ولادت پیامبر اسلام (ص) خوابی دید و شق و سطیح (کاهنان و معبران بزرگ عصر) آن را به ظهور دولت اسلام تعبیر کردند (شاهد ۲۲، رکن اول).^۲
- ۲- خواب عبدالمطلب (جد پیامبر اسلام) در حجر در خانه کعبه که در خواب دید که درختی نورانی سر بر آورد و شاخ‌های آن مغرب و مشرق عالم را در بر گرفت و کاهنان قریش آن را به ظهور فرزندی از صلب او تعبیر کردند که بر مشرق و مغرب عالم دست یابد (شاهد ۲۳، رکن اول).^۳
- ۳- خواب «موبدان موبد» (اعلم مجوس) در شب ولادت پیامبر اسلام که در

۱. سوره مجادله، آیه ۱۰: هر آینه نجوا کردن کار شیطان است که می‌خواهد مؤمنان را محزون کند و حال آنکه هیچ‌کس از شیطان نمی‌داند، جز به فرمان خداوند به آنها نمی‌رساند.

۲. جامی، همانجا، صص ۱۰۱-۱۰۲.

۳. همانجا، صص ۱۰۲-۱۰۳.

خواب دید اشتراک سرکش مهار ناکرده از دجله بگذشتند و تعبیر سطح کاهن که آن را بر ولادت پیامبر اسلام تعبیر کرد (شاهد ۶، رکن دوم)^۱

۴- خواب جویریة بنت حارث (زوجه پیامبر اسلام) پیش از تزویج او با پیامبر (شاهد ۵۱، رکن چهارم)^۲

۵- خواب دیدن هرقل (امپراتور روم) درباره تسلط اعراب بر متصرفات او (شاهد ۶۷، رکن چهارم)^۳

هم چنین در منابع معتبر روای اهل سنت هم چون صحیح بخاری مذکور است که در اوایل بعثت، تنها از طریق خواب به پیامبر اسلام وحی نازل می شد:

«أَوَّلُ مَا بَدَأَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ مِنَ الْوَحْيِ الرَّؤْيَا الصَّالِحَةَ فِي النَّوْمِ فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْهُ مَثَلُ فَلَقِيَ الصُّبْحَ»^۴

منابع روای شیعی نیز همین گونه نزول وحی را به پیامبر اسلام از طریق خواب تأیید می کند. چنان که همین مضمون را مجلسی در بحارالانوار و مرحوم حاج شیخ عباس قمی در سفینة البحار به این عبارت آورده اند: «وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ كَثِيرُ الرَّؤْيَا وَلَا يَرَى إِلَّا جَاءَتْهُ مَثَلُ فَلَقِيَ الصُّبْحَ»^۵

بعضی از خواب های مشهور پیامبر اسلام عبارتند از:

۱- خواب پیغمبر قبل از جنگ احد

۲- خواب پیغمبر قبل از فتح مکه

۳- خواب پیغمبر که بوزینه ها (بنی امیه) بر منبر او سوار شده اند.

۱. همانجا، ص ۱۱۴-۱۱۵.

۲. همانجا، ص ۱۹۱.

۳. همانجا، صص ۲۰۱-۲۰۲ (به نقل از آغانی ابوالفرج اصفهانی).

۴. بخاری، صحیح (منتخب صحیح - دوزبانه: عربی و انگلیسی)، جبل الطارق، ص ۵؛ نابلسی، تعطیر الایام فی تعبیر المنام، ص ۴.

۵. مجلسی، بحار، ج ۵۸، ص ۱۸۲.

۴- خواب پیغمبر که از مسموم شدن امام حسن و شهید شدن امام حسین خبر داد چنان که از امام جعفر صادق (ع) پرسیدند که تعبیر خواب تا چه وقت تأخیر می‌کند، جواب فرمود که: سالهای مدید و از این باب بود که پیغمبر در خواب دید که گویا سگ کثیفی به رنگ سیاه و سفید به خون او دم می‌زد. تعبیر آن این بود که شمر ذوالجوشن - قاتل امام حسین (ع) - به مرض و آزار برص مبتلا شد. پس تأخیر تعبیر خواب تا پنجاه سال خواهد بود.^۱

در کتب سیر و اخبار از جمله در دلائل النبوة‌ها مثل شواهد النبوة جامی و هم‌چنین در مجامیع روایی از جمله در بحار الانوار مجلسی نوشته‌اند که اجداد پیامبر در خواب مؤذنه تولد آن حضرت را دریافت کرده‌اند؛ چنان که عبدالمطلب (جد پیغمبر) در چاه زمزم خوابی دید که کاهن معروف مکه آن را به تولد پیغمبری از نسل عبدالمطلب تعبیر کرد.^۲ هم‌چنین نوشته‌اند که عباس بن عبدالمطلب (عموی پیغمبر) خواب دید که از گلوی برادرش عبدالله (پدر پیغمبر) مرغی سپید بیرون پرید که مشرق و مغرب عالم را در برگرفت. آن خواب را نیز به تولد پسری از صلب عبدالله تعبیر کردند که شرق و غرب جهان را مسخر خواهد کرد.^۳

هم‌چنین در داستان تولد اکثر ائمه اهل بیت بلکه بیشتر رجال دین و شریعت و طریقت و اقطاب تصوف، خواب‌هایی که دال بر آینده نورانی و روحانی ایشان است، از مادران یا خویشاوندان آنان نقل کرده‌اند. چنان که نوشته‌اند ابوطالب (پدر امام علی) در خواب دید که نوری از آسمان نازل شد و او را در برگرفت. آن خواب را به مؤذنه ولادت امام علی از صلب ابوطالب تعبیر کرده‌اند. هم‌چنان که

۱. جزائری، زهرالربیع، تهران، ص ۲۰۰.

۲. جامی، همانجا، صص ۱۰۲-۱۰۳.

۳. صدوق، امالی.

فاطمه بنت اسد نیز خوابی مشابه آن دید.^۱ یا آن که نوشته‌اند که امام زین العابدین، تولّد پسر خود زید را به خواب دید.^۲ یا آن که پدر مختار ثقفی مژده تولّد پسرش مختار را در خواب دید.^۳

نیز خواب‌های بعضی از زنان در منابع روایی به عنوان رؤیاهای صادقه ذکر شده است. از جمله خواب‌های حلیمه سعديه، صفیه دختر حى بن اخطب، ام حبیبه، ام ایمن، ام الفضل، هند و ...^۴ به علاوه مجلسی در زاد المعاد قضیه ام داود و دعای ام داود را در اعمال نیمه ماه رجب نوشته است که منصور دوانیقی، داود - برادر رضاعی امام صادق (ع) - را با جمعی دیگر از مدینه به بغداد برد و در آنجا به زندان انداخت. مادر داود (ام داود) از شنیدن این خبر مضطرب گردید و به امام صادق (ع) متوسل شد. امام دعایی به ام داود تعلیم داد که بر اثر آن دعاء، منصور دوانیقی به خواب دید که پیغمبر او را به آتش سوزان تهدید کرد. منصور با وحشت و اضطراب از خواب بیدار شد و بلافاصله دستور داد که داود و همراهان را از حبس آزاد کردند و با احترام به مدینه باز گردانیدند.^۵

شیخ مفید نقل کرده است که پیامبر (ص) فرمود که هر کس مرا به خواب دید، به حقیقت شخص مرا دیده است چون شیطان نمی‌تواند خود را به شکل من (پیغمبر) در آورد. همچنین برابر روایات اهل بیت، شیطان و اجنه نمی‌توانند در خواب به شکل هیچ یک از چهارده معصوم در آیند. چنان که محمدباقر مجلسی ذیل حدیث نبوی معروف «مَنْ رَأَى فِي مَنَامِهِ فَقَدْ رَأَى» (هر کس مرا در رؤیا دید،

۱. قمی، همانجا.

۲. همانجا.

۳. همانجا.

۴. همانجا، صص ۴۹۵-۴۹۶.

۵. دعای ام داود: صدق الله العظيم الذي لا اله الا هو الحي القيوم... ر. ک: مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۸، ص ۳۹۷؛ همو، زاد المعاد، ص ۲۱؛ قمی، مفاتیح الجنان، اعمال ماه رجب و....

به حقیقت مرا دیده است)، این عبارت را که در کتاب‌های اهل سنت نیست، به نقل از امام رضا (ع) اضافه نقل کرده است که: فان الشیطان لا يتمثل فی صورتی ولا فی صورة احد من اوصیائی (شیطان نمی‌تواند به شکل من یا یکی از جانشینان من در آید).^۱ به همین دلیل، بسیاری از شیعیان ولو در همه عمر خود یک بار، بعضی از چهارده معصوم را به خواب ببینند، از آن سخت متأثر می‌شوند. نیز در بعضی کتاب‌ها برای ایجاد ارتباط با پیامبر یا ائمه در خواب، دستورالعمل روشن و صریح داده شده است. چنان‌که هم در کتب ادعیه و احراز و ختوم و عزایم از یک سوی، و هم در کتب متصوفه و دستور سلوک - به اختصاص در باب تربیت روحانی (اویسی)^۲ - از سوی دیگر، به چنین اطلاعاتی برمی‌خوریم.

نیز ختوم و عزایمی است که برای پیدا کردن گمشده‌ای یا خبر از حال مسافری یا کشف مجهولی می‌خوانند و در نتیجه آن، شخص در حال خواب به مقصود خود می‌رسد. نمونه‌ای غریب از این احوال داستانی است که علی مقدادی از پدر خود مرحوم حاج شیخ حسن علی نخودکی اصفهانی نقل می‌کند، به این عبارت:

«پدرم... فرمودند: در ایام جوانی... کتابی به امانت نزد من بود که مفقود شد. خدمت استادم عرض کردم... فرمودند: دستوری به تو می‌دهم که اگر عمل کنی جای کتاب را در خواب خواهی دید. به دستور استاد عمل کردم و شب در عالم رؤیا دیدم که کتاب مزبور در زیر کتاب‌های یکی از طلبه‌ها در یکی از اتاق‌های مدرسه است. هنگام صبح، رؤیای خود را خدمت استادم عرض کردم. فرمودند: مراقب باش، هر وقت آن طلبه از

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۹۹، ص ۳۲.

۲. برای مطالعه چگونگی تربیت روحانی (اویسی) به امداد ارواح مقدسه انبیاء و اولیاء، ر.ک: امین، سید حسن، مقدمه دیوان اسرار: کلیات اشعار فارسی حاج ملاحادی سبزواری، تهران، بعثت، ۱۳۸۵، صص ۴۲-۵۴.

اتاق خارج شد، به اتاقش برو و کتاب را بردار، اما به کسی اظهار مکن که
آبرویش نریزد. و من نیز آنچنان کردم.»^۱

در کتاب‌های اهل سنت در باب خلفاء نیز خواب‌هایی ذکر شده است که باید
از مقوله در یافت خبر از غیب از راه خواب دیدن تلقی شود. از جمله روایت
کرده‌اند که عمر بن الخطاب بر اثر خوابی که دید و دستوری که در خواب به او
رسید، هفتصد دینار از بیت‌المال مسلمین را برداشت و به پیرمردی که در قبرستان
مدینه‌ساز می‌زد، پرداخت. این داستان را مولانای رومی در مثنوی چنین یاد کرده
است:

«در خواب گفتن هاتف مر عمر را - رضی الله عنه - که چندین زر از بیت‌المال
به آن مرد ده که در گورستان خفته است»^۲

در اینجا نقل بعضی از ابیات مثنوی در باب خواب خلیفه دوم و مأموریت او
به پرداخت مال معینی از بیت‌المال به این پیر چنگی و ساز زن، بی‌مناسبت
نیست:

آن زمان حق، بر عمر خوابی گماشت تا که خویش از خواب نتوانست داشت
در عجب افتاد که این معهود نیست این زغیب افتاد، بی مقصود نیست
سرنهاد و خواب بردش، خواب دید که آمدش از حق ندا، جانش رسید
مرحوم بدیع الزمان فروزانفر، مأخذ و مدرک روائی این حدیث را در کتاب
مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی به دست داده است. نیز مرحوم دکتر سیدصادق
گوهرین این قصه مثنوی را به صورت کتابی مستقل با عنوان "پیر چنگی" مورد
بحث و نقد و بررسی قرار داده است. در بین شیعه نیز از عمر بن الخطاب روایت

۱. مقدادی اصفهانی، علی، نشان از بی‌نشانها، تهران، انتشارات جمهوری، ۱۳۷۵ (چاپ نهم)،
ص ۹۰.

۲. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی، جای نیکلسن، ص ۱۳۸.

شده است که به خواب دید خروسی دوبار بر او منقار زد و آن را تأویل به قتل خود به دست مردی ایرانی کرد. چیزی بر نیامد که ابولؤلؤ او را کشت.^۱

این نوع خواب‌ها و تعبیر خواب‌ها در حق معصومان شیعه به مراتب بیشتر روایت شده است. چنان که مردی از اهل خراسان به امام علی بن موسی الرضا (ع) عرض کرد که پیامبر (ص) در خواب به او گفته است که ستاره پیامبر (ص) در خراسان افول می‌کند. امام رضا (ع) آن را چنین تعبیر کرد که: آن ستاره منم و من در خراسان مدفون خواهم شد.^۲ و نیز نقل است که امام رضا (ع) در روز قتل فضل بن سهل وزیر مأمون به خواب رفت و در خواب پیامبر (ص) را دید که به او دستور داد آن روز به حمام نرود و در همان وقت فضل بن سهل در حمام به قتل رسیده بود.^۳ نیز نوشته‌اند که مهدی خلیفه عباسی و نیز هارون الرشید که هر یک جداگانه در دوران خلافت خود امام موسی کاظم را زندانی کرده بودند، خواب‌هایی دیدند که در پی آن به آزاد کردن امام کاظم از زندان دستور دادند.^۴ یا آن که دلیل برخورد عطوفت آمیز معتضد خلیفه عباسی با شیعیان، خواب‌هایی بود که در آنها امام علی (ع) او را به خلافت وعده داده بود.^۵

وقتی حاج مآلهادی سبزواری از درویش دلریشی که احتمالاً همان مرحوم سعادت‌علیشاه اصفهانی باشد، دیدن می‌کند و درویش پس از آنکه به پرسش‌های فلسفی سبزواری پاسخ نمی‌دهد، به او می‌گوید: آقای حاجی! ما از فقرا هستیم، نه از علما. شما مطالب علمی در مجلس مطرح می‌کنید و ما می‌دانیم که شما در

۱. قال عمر: رأيت أن ديكاً نقرى نقرتين. فأولت أن رجلاً من العجم سيقتلنى. ففكته ابوالؤلؤ (مجلسی، بحار، ج ۵۸، ص ۲۳۱).

۲. محجة البیضاء، ج ۴، ص ۲۸۳.

۳. قمی، همانجا، ص ۴۹۶.

۴. همانجا.

۵. مسعودی، مروج الذهب و طبری، تاریخ و...

پستوی خانه خودتان در صندوق در بسته کیسه‌ای سربسته با این قدر پول چنین و چنان دارید. سبزواری نیز در پاسخ می‌گوید که: این چیزی نیست بنده هم می‌دانم که در جیب بغل شما کیسه‌ای به فلان رنگ و فلان بند می‌باشد و فلان قدر پول چنین و چنان دارد! آن وقت، آن درویش به سبزواری می‌گوید: شما هنوز می‌روید و بنده برگشته‌ام! سبزواری تا این کلام را از آن درویش می‌شنود، نزدیک ده دقیقه دست بر پیشانی می‌گذارد و بعد از ده دقیقه بدون ادامه بحث خداحافظی می‌کند و از مجلس بیرون می‌رود. در بین راه، شاگردان سبزواری راجع به سخن درویش و سکوت استاد از سبزواری توضیح می‌خواهند و او جواب می‌دهد که: «در چهل و پنج شب قبل، خواب دیدم که می‌روم به زیارت حضرت علی بن موسی الرضا در کُتل شریف آباد، همین درویش را ملاقات کردم که از مشهد مراجعت می‌کرد و من می‌رفتم. الآن او از خواب و صور خیالیه چهل و پنج شب قبل خبر داد.»^۱

نکته مهم آن است که این نوع خواب‌های غریب، اختصاصی به اهل قبله ندارد، بلکه در فرهنگ‌های مختلف جهان و حتی بین نامسلمانان نیز ثابت شده است. برای مثال، نه تنها تولد بودا (مؤسس کیش بودایی) را مادر او به خواب دید، بلکه:

یکم - کرول پورنیا همسر ژول سزار در حالی که در کنار همسرش در بستر خواب خوابیده بود، خواب دید که ژول سزار را کشتند. این زن، در خواب فریاد زد: سزار را کشتند! فردا سزار را کشتند.

دوم - ابراهام لینکلن رئیس جمهور آمریکا خواب دید که او را ترور کرده‌اند، فردا او را ترور کردند.

۱. امین الشریعه، اخلاق امینی، تهران، وحید، صص ۱۰۵-۱۰۷.

سوم - مارک تواین نویسنده مشهور آمریکایی خواب دید، برادرش مرده. در کار خود متحیر شد. اما در همان فاصله برادرش از جهان درگذشت.

چهارم - شارل اول پادشاه انگلستان، یک ماه پیش از آن که به دست شورشیان کرمول اعدام شود، در خواب دید که بدنش برهنه است و مورچه‌ها دور گردنش حلقه زده‌اند!

۱۴- خوابگزاری و تعبیر خواب

۱۴-۱- تعریف علم تعبیر خواب

خوابگزاری یا تعبیر خواب، عبارت از بیان و تفسیر و تأویل صور، تصاویر، اشکال، اشخاص، اشیاء یا حوادثی است که انسان در خواب می‌بیند. تعبیر در لغت به معنی عبور دادن صور مرئی در رؤیا به وسیله معبر از عالم مجاز به حقیقت (یا بر عکس از عالم حقیقت به مجاز) است و بنا به تعریف دایرةالمعارف نگاران مسلمان، علمی است که مناسبت و ارتباط بین تخیلات نفسانی و امور غیبی را کشف می‌کند و بر اثر آن، انسان از رهگذر تتبع در تخیلات نفسانی و انفسی در خواب به احوال خارجی و آفاقی علم و اطلاع پیدا می‌کند،^۱ یا علمی است که احوال و چگونگی خواب‌ها را به انسان می‌شناساند.^۲

۱۴-۲- تعبیر خواب در حوزه‌های مختلف فرهنگی

علم تعبیر خواب به عنوان بخشی از انسان‌شناسی فرهنگی، در تمدن‌های شرق و غرب جهان پیشینه‌ای دیرینه دارد. بر اساس همه فرهنگ‌های کهن

۱. حاجی خلیفه، کشف‌الظنون، ج ۱، ص ۴۱۶.

۲. آملی، نفائس‌الفتون، ج ۳، ص ۲۱۹.

بشری اعم از مصری، چینی، آشوری، یونانی و هندی و ایرانی و انیرانی صور و تصاویری که در خواب دیده می‌شود، جنبه نمادین و ارزش رمزی دارد. به این معنی که آنچه در خواب دیده می‌شود، درست نماینده عینی همان چیزی که در بیداری وجود دارد، نیست، بلکه دلالت بر امری دیگر دارد. برای مثال گریه کردن در خواب را علامت شادی در زندگی واقعی و مرگ را در خواب رمز طول عمر در حیات ظاهری دانسته‌اند، چنان که کثافات و قاذورات را نشانه مال و ثروت و کنده شدن دندان را علامت مرگ خود شخص یا یکی از نزدیکان و عزیزان او گفته‌اند. یا شیر و خوردن آن را در خواب علامت کسب علم و دانش خوانده‌اند. چنان که حاج مآلهادی سبزواری در منظومه گوید:

و ما يُغَيِّرُ إِن يَكُن مَلَايِمَا كَكُونَهُ ضِدًّا، شَبِيهًا لَازِمًا
فَهُوَ مُعَبَّرٌ كَعَلْمٍ و لَبِن و دُونَهُ اضْعَاعَاتِ احْلَامٍ قَرَن

یعنی: صورت‌هایی که از حیث نوع تغییر پیدا کند، اگر مناسب و سازگار با چیزی باشد که در رؤیا دیده شده است، با رعایت مناسباتی مثل ضد یا شبیه یا لازم بودن شئی مرئی برای ملزومی قابل تعبیر است. مثل این که شیر و خوردن آن در خواب به فراگیری علم و حکمت تعبیر می‌گردد چون شیر غذای بدن و علم غذای روح است، پس وجه شباهت محفوظ است.

در کنزالفوائد آمده است که مردی خواب دیده بود که دانه‌های در و گوهر را بر گردن خوک می‌آویزید. ابن سیرین به او گفت: تو حکمت را به نااهل می‌آموزی و او بدین امر اعتراف کرد.

در فرهنگ اروپایی هم با آن که نشانه‌های خواب را کاملاً شخصی و مرتبط با زندگی فرد خواب‌نما می‌دانند و لذا اصول کلی مربوط به تعبیر خواب را غیر قطعی و غیر جامع معرفی می‌کنند، تلاش‌های بسیاری برای روشمند کردن و

هماهنگ کردن تعبیر خواب صورت گرفته است. کیث هرن، یکی از مراجع بزرگ اروپایی در موضوع خواب و تعبیر خواب، برای پرده برداری از اسرار رؤیا شیوه‌ای ترکیبی از جهت تبادل اطلاعات روانی بر اساس حروف الفبا پیشنهاد کرده است و برای مثال می‌گوید که اشیایی که در زبان انگلیسی با حرف P شروع شوند (مثل سیب زمینی^۱ - کاغذ^۲ - پلیس^۳) اشاره به صبر^۴ دارند.

در فرهنگ ایرانی هم، موضوع اصلی خواب نامه‌های فارسی و عربی متعددی که در دسترس عموم است و اغلب آنها را نیز از رساله تعبیر خواب منسوب به امام صادق (ع) و تعبیر خواب منسوب به ابن سیرین به عربی و فارسی از منابع موجود، مثل کتاب کامل التعبیر شیخ ابوالفضل حبیب بن محمد ابراهیم تفریسی، تخریج و نقل کرده‌اند، همانا فرهنگ صور و اشکال مختلفی است که انسان در عالم خواب می‌بیند که مؤلفان به سبک فرهنگ‌نگاری همه اشیاء و احوال و اشخاص مرئی در خواب را رده‌بندی کرده و به ترتیب الفبایی تنظیم و تبویب کرده‌اند.

۱۴-۳- پیشینه مکتوب تعبیر خواب در فرهنگ‌های کهن

علم تعبیر خواب، در فرهنگ‌های کهن مورد اقبال و استقبال بوده است به طوری که از دیرباز، پادشاهان بزرگ در شرق و غرب (از جمله چین، آشور، مصر، هند، ایران و شام)، در دربار خود معبران رسمی برای تعبیر خواب خود داشته‌اند. یک نمونه آن در فرهنگ هند، خواب معروف مادر بودا - بنیانگذار

-
1. Potato
 2. Paper
 3. Police
 4. Patience

آیین بودایی - است که «معبّران... گفتند این خواب، دلالت می‌کند که او را پسری می‌شود که پادشاه جهان شود.» و آن داستان را ما، در بخش زندگی‌نامه بودا در زبان‌های عربی و فارسی در کتاب بازتاب بودا در ایران و اسلام (به نقل از تاریخ هند خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر) به شرح از رساله کمال شری بخشی کشمیری نقل کرده‌ایم.^۱

نمونه‌ای دیگر از این خواب‌ها، خواب خسرو انوشیروان است که به خواب دید از جامی زرین، شراب می‌نوشد و خوکی نیز همراه او از همان جام می‌نوشد. انوشیروان این خواب را بر خوابگزار رسمی دربار بگفت و او از تعبیر آن عاجز ماند. پس یکی از وزیران خاصه برای یافتن معبر به جستجو پرداخت، ولی کسی را قادر به تعبیر این خواب نیافت، جز نوجوانی که هنوز از درس خواندن فارغ نشده بود و او بزرگمهر (بوزرجمهر) بود که گفت: تعبیر این خواب آن است که شاه «شریک عیش» دارد و مردی به همسر او خیانت می‌کند، ولی چون تفوه به این معنی موجب خشم شاه می‌شد، بزرگمهر گفت: ای پادشاه! مرا برای نواختن ساز به حرمسرا ببر و آنجا تمام حاضران در حرمسرا اعم از همسر و کنیز و غلام و کودک را در یک جای جمع کن و چشمان مرا ببند و مرا به میان ایشان ببر. انوشیروان به دستور او عمل کرد. بزرگمهر طنبوری برگرفت و بنشست و شروع به نواختن کرد و به انوشیروان گفت: یک یک این زنان را دستور بده که عریان شود و با بدن برهنه برای تو برقصند. انوشیروان چنان کرد و هر زنی، دقیقه‌ای چند می‌رقصید، تا آن که نوبت رقصیدن به یکی از کنیزکان رسید. آن وقت یکی از همسران انوشیروان گفت: ای خسرو! این کنیزک بسیار با حیا و با شرم است، او را از لخت شدن معاف کن. خسرو موافقت نکرد. وقتی که

۱. امین، سید حسن، بازتاب بودا در اسلام و ایران، تهران، میر کسری، ۱۳۷۷، ص ۱۸۷.

آن کنیزک را عریان کردند، دیدند: مرد است و لباس زن بر تن دارد. بزرگمهر گفت: ای خسرو! تعبیر خواب تو این است که همسر تو، جام تست و خوکی که در شراب خواری از آن جام با تو شریک است، این مردک است.^۱

آری، کتاب‌های فراوانی به زبان‌های سریانی و عبرانی درباره تعبیر خواب تألیف شده است که یکی از مهم‌ترین آنها کتاب رؤیا از نوشته‌های آشوریان باستان و دیگری کتاب معروف تعبیر خواب دانیال نبی است که به قولی خلیل اصفهانی آن را از زبان سریانی برای المهدی سومین خلیفه عباسی به عربی ترجمه کرده است و این کتاب دانیال سریانی، شاید همان کتاب دانیال مذکور در الفهرست است که ابن ندیم آن را در شمار کتاب‌های یهودیان ذکر کرده است.^۲ این کتاب دانیال را ابوالفضل حبیب بن ابراهیم تفلیسی در کامل‌التعبیر به تمام و کمال به فارسی نقل کرده است.^۳ باز از جمله کتاب‌های یونانیان و سریانیان در علم تعبیر خواب، کتاب‌هایی به نام کتاب فی تعبیر الرؤیا (پنج مقاله) تألیف ارطامیدورس^۴ از حکمای قرن دوم میلادی،^۵ کتاب النوم و اليقظه تألیف فرفوروس، و امثال آنهاست.^۶ و هم از جمله کتاب‌های متعلق به فرهنگ شرقی،

۱. ابن سیرین (منسوب به)، منتخب الکلام فی تفسیر الاحلام، جزء اول، ص ۱۴۳.

۲. ابن ندیم، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، ص ۳۹.

۳. تفلیسی، ابوالفضل، تعبیر خواب ابن سیرین و دانیال پیغمبر، تهران، کتاب دُرنا، ۱۳۷۹، چاپ هفتم، ص ۳۲۰.

4. Artemidrous

۵. کتاب تعبیرالرؤیای ارطامیدورس یونانی که معروف‌ترین کتاب در تعبیر خواب در فرهنگ غربی است و به تمام زبان‌های اروپایی ترجمه شده است از کتاب‌هایی است که در عصر ترجمه به دست حنین بن اسحق عرب عیسوی (وفات ۲۶۰ ق) از سریانی به عربی ترجمه شده و تأثیر زیادی در فرهنگ اسلامی گذاشته است. به حدی که بعضی از مطالبی که در خواب‌نامه‌های «اسلامی» به نام دانیال و ابن سیرین ضبط است، عیناً برگرفته از تعبیرالرؤیای ارطامیدورس یونانی است.

۶. ابن ندیم، همانجا، ص ۵۶۰.

کتاب تعبیر خواب حکمای هند است که به فارسی ترجمه و در هند چاپ شده است.

در تاریخ هزار و چهارصد ساله اخیر هم که فرهنگ عمومی و ملی بخش بزرگی از جهان یعنی قریب یک ششم از جمعیت جهان تحت تأثیر دیانت اسلام قرار گرفته است، تعبیر خواب موضوع مطالعه و بررسی فرهنگوران سنتی مسلمان بوده است. چنان که ابن خلدون در مقدمه مشهور خود، علم تعبیر خواب را که در میان پیشینیان و اسلاف مسلمانان هم وجود داشته است، یکی از «علوم شرعی» دانسته که هم در قرآن مجید و هم در روایات نبوی به آن اشاره شده است.^۱ مؤلفان مسلمان نیز علاوه بر آنچه از فرهنگ‌های پیش از اسلام با خود به فرهنگ اسلامی آورده‌اند، کتابهای بسیاری با تکیه به روایات اسلامی درباره علم تعبیر خواب تألیف کرده‌اند که نمونه آنها عبارتند از کتاب‌های زیر که این ندیم به آنها اشارت کرده است:

کتاب فی انذارات النومیه، تألیف ابوسلیمان منطقی - کتاب فی الرؤیاء، تألیف ابراهیم بن بکوس - کتاب تعبیر الرؤیاء، تألیف محمد بن سیرین - کتاب تعبیر الرؤیاء، تألیف ابن قتیبه - کتاب تعبیر الرؤیاء علی مذاهب [کذا] اهل البیت.^۲

در روایات اسلامی، تأکید شده است که تعبیر خواب را باید از عالم یا شخص خیرخواه خواست: لا تُقَصَّ الرُّؤیاء الا علی عالمٍ او ناصح.^۳ زیرا، خواب در گرو تعبیر است: الرؤیاء علی ما تُعَبَّرُ.^۴ چنان که زنی که شوهرش در سفر بود، خواب دیده بود که ستون خانه‌اش ریخته است و آن را برای پیامبر نقل کرد، پیامبر تعبیر کرد که

۱. ابن خلدون، مقدمه، ج ۲، ترجمه محمد پروین گنابادی، ص ۹۹۲.

۲. ابن ندیم، همانجا، ص ۵۶۰.

۳. کنز العمال، ج ۱۵، ص ۳۶۵ و با اختلاف عبارت مجلسی، بحار، ج ۵۸، ص ۱۷۴.

۴. مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۱۶۴، ص ۱۷۳.

شوهرش به سلامت از سفر بر می‌گردد و چنان شد. اما بار دیگر که این زن چنان خوابی دید، آن را برای ابوبکر نقل کرد و ابوبکر در مقام تعبیر گفت: شوهرت در این سفر می‌میرد و چنان شد.^۱ برابر روایتی دیگر، خواب مؤمن، میان زمین و آسمان معلق می‌ماند تا آن که یا خواب بیننده خود آن را تعبیر کند یا آن را به دیگری بگوید و او برایش تعبیر کند.^۲

۱۴-۴- خواب‌نامه‌ها

علاوه بر متون یاد شده در بالا، صدها کتاب دیگر در فن تعبیر خواب به عربی و فارسی تألیف شده است که بیشتر آنها به «خواب‌نامه» معروف‌اند و در اینجا تنها به معروف‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱- خواب‌نامه ابن سیرین (تعبیر المنامات)، منسوب به ابوبکر محمد بن سیرین بصری تابعی (۳۳- ۱۱۰ هـ) که به فارسی به نظم و نثر ترجمه شده است. اما گفتنی است که منابع دست اول، ابن سیرین را به عنوان فقیه و محدثی شناسانده‌اند که ثبت و ضبط احادیث را جایز نمی‌دانسته است. لذا بعید است که شخص او تألیفی در تعبیر خواب داشته باشد. آری، ابن ندیم اولین کسی است که او را مؤلف کتابی در تعبیر خواب قلمداد کرده است^۳ و تنها با گذشت زمان، افسانه‌هایی درباره انتساب این آثار به ابن سیرین رواج یافته است، تا جایی که ابن خلدون در مقدمه ابن سیرین را واضع علم تعبیر خواب معرفی می‌کند.^۴

۲- تعطیر الانام تألیف نابلسی

۱. ابن کثیر، نهایه و مجلسی همانجا، ج ۵۸، ص ۶۴.

۲. مجلسی، همانجا، ج ۵۸، ص ۱۷۴.

۳. ابن ندیم، همانجا، ص ۵۶۰.

۴. ابن خلدون، مقدمه، بیروت، دار احیاء التراث، ص ۴۷۸.

۳-البشاره و النذاره تألیف ابوسعده واعظ خرگوشی (وفات ۴۰۶ ق)

۴-کامل التعبیر تألیف ابوالفضل حبیب بن ابراهیم تفلیسی که مشتمل بر خواب‌نامه‌های دانیال، امام صادق، ابن سیرین، ابراهیم کرمانی، جابر مغربی و اسماعیل بن اشعث است و مکرّر به طور غیر منقح در تهران به چاپ رسیده است.
۵-خواب‌نامه ملامحمد باقر مجلسی که مکرّر به نام مجلسی به چاپ رسیده است و به قول علامه تهرانی در الذریعه تألیف محمد باقر لاهیجی است.

از اینها گذشته، ده‌ها کتاب خواب‌نامه منظوم فارسی وجود دارد که معروف‌ترین آنها عبارتند از: خواب‌نامه شاه‌نعمه‌الله ولی (وفات ۸۳۴) - خواب‌نامه بوعلی قلندر پانی پتی (وفات ۷۲۴) - خواب‌نامه اسحق اطمعه - خواب‌نامه شیخ بهایی.

۱۴-۵-تعبیر خواب در عمل

جمعی معتقدند که همه خواب‌ها قابل تعبیر است و بعضی دیگر می‌گویند که تنها خواب‌های هدفمند و با انگیزه حامل پیام یا آگاهی بخش است و می‌توان از آنها به عنوان خواب‌های کلیدی، تکراری، یا فوق‌العاده یاد کرد. یعنی تنها خوابهایی که اغلب پس از استراحت کامل بدن، در ساعات آخر شب دیده می‌شود، حاوی پیامی جدی برای شخص خواب‌نماست. بر عکس، خواب‌های سرشب، یا خواب‌های روز، یا خواب‌های موسمی فاقد اعتبار کافی برای تعبیر و خواب‌گزاری است. برابر بعضی روایات پیامبر اسلام^۱ و امام جعفر صادق^۲ راست‌ترین خواب‌ها را خواب روز (مخصوصاً خواب قیلوله و نیز خواب سحر) ذکر کرده‌اند.

۱. أَصْدَقُ الرُّؤْيَا مَا كَانَ نَهَارًا؛ لَإِنَّ اللَّهَ خَصَّنِي بِالْوَحْيِ نَهَارًا، کنز العمال، ج ۱۵، ص ۳۷۴.

۲. اصْدَقُ الرُّؤْيَا، رُؤْيَا الْقَيْلُولَةِ (ابن سیرین، تفسیر احلام، ص ۱۹).

در مقام تعبیر درست خواب‌های کلیدی و تکراری و قابل تعبیر هم، درک علامت‌ها، اشارت‌ها و رمزها مستلزم روشن‌بینی و دل‌آگاهی خاصی است که مهم‌تر از هر قاعده و ضابطه از پیش تدوین شده است. اما معبران از دیرباز کوشیده‌اند ضوابط و اصول و قواعد معین و مشخصی برای تعبیر خواب تدوین کنند تا هر کسی بتواند با آشنایی با آنها آن رموز و اشارات کلی تعبیر خواب را فراگیرد. با این همه، توانایی تفسیر خواب مثل اجتهاد ادبی و هنری، تا حد زیادی انفسی است و فهم و تشخیص تفسیرکننده خواب و معبر در بازکردن رموز خواب مدخلیت دارد. به این دلیل ممکن است خواب واحد را معبران مختلف، به گونه‌های متفاوت تعبیر کنند و البته این اختلاف‌ها اولاً ناشی از یکدست نبودن قواعد و ضوابط کلی برای علامت‌ها و رموز تفسیر خواب است و ثانیاً ناشی از این است که تجربه و فهم اشخاص تعبیرکننده با یکدیگر متفاوت است. از اینها گذشته، با حفظ اصول کلی مقبول تعبیر خواب، باز در تطبیق همین موارد اتفاقی نیز اختلاف نظر بسیار وجود دارد، زیرا تیت و طویت معبر از یک سوی، و تیت و طویت شخص خواب نما و چگونگی شرح رؤیا برای معبر از سوی دیگر، در تعبیر خواب، حائز اهمیت است.

۱۵- حقوق خواب

از نظر حقوق جزایی، در همه نظام‌های حقوقی کسی که خواب باشد، مسؤولیت کیفری ندارد. در فقه اسلامی نیز حدیث نبوی ناطق است که: رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ: عَنْ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ. یعنی: سه گروه مرفوع القلم‌اند و قابل تعقیب جزایی نیستند. اول، کودک غیر ممیّز تا آن که به سن بلوغ برسد و محتمل شود. دوم، شخص خوابیده تا آن که بیدار شود. سوم،

شخص دیوانه تا آن که (در مورد جنون ادواری) افاقه یابد و عاقل شود. از نظر حقوق مدنی مسئولیت مدنی اختلاف نظر وجود دارد. برای مثال در فقه اسلامی چنانچه شخصی در حالت خواب موجب تلف یا صدمه شخص دیگری شود، به نظر بعضی از فقیهان متقدم - مانند شیخ مفید،^۱ شیخ طوسی^۲ و ابن ادریس^۳ باید به محنی علیه دیه پردازد. و این نظر در ماده ۲۲۵ قانون مجازات اسلامی (باب قصاص) تکرار شده است. به نظر بعضی از فقیهان متأخر دیه بر گردن شخص خواب ثابت نمی شود. چرا که لازمه ضمان، اختیار شخص جانی است و حال آن که شخص جانی در حال خواب، فاقد قصد و فاقد اختیار است^۴ و به نظر بعضی دیگر، شخص جانی چون فاقد قصد و اختیار است ضامن نیست اما دیه بر عاقله است.^۵ که باز این نظر در ماده ۳۲۳ قانون مجازات اسلامی (باب دیات) چنین تکرار شده است: «هرگاه کسی در حال خواب بر اثر حرکت و غلتیدن، موجب تلف یا نقص عضو دیگری شود، جنایت او به منزله خطاء محض بوده و عاقله او عهده دار خواهد بود».

آنچه شخص در عالم خواب به عنوان رؤیا مشاهده می کند، نیز در اکثر نظام های حقوقی جهان حجیت ندارد. اما در فقه اسلامی در این زمینه اختلاف نظرهایی وجود دارد که به ذکر آن می پردازیم.

۱۵-۱- عدم حجیت خواب از نظر حقوقی برای شخص خواب نما و اشخاص دیگر

-
۱. شیخ مفید، المقننه، ص ۷۴۷.
 ۲. شیخ طوسی، النهایه، ص ۷۵۸.
 ۳. ابن ادریس، السرائر، ۳/۳۶۵.
 ۴. خوینی، سیدابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، ۲/۲۲۲.
 ۵. فخرالمحققین، ایضاح الفوائد، ۴/۶۵۶.

البته خواب دیدن و خواب نما شدن، در هیچ یک از نظام‌های حقوقی جهان از ادله اثبات حکم یا مصداق دعوی نیست و در شریعت اسلام نیز رؤیا، از نظر فقهی و حقوقی فاقد اعتبار و حجت است.

الف - عدم حجیت از نظر حکمی

استنباط احکام شرعی باید تنها به وسیله یکی از ادله چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) باشد و هر دلیلی که خارج از این چهار منبع باشد، فاقد اعتبار و حجیت برای کشف و استنباط احکام است، از این رو همچنان که در رسائل آمده است، اصل اولی در مشاهدات انسان هنگام خواب و دیدن رؤیاهایی که دلالت بر حکم شرعی نماید، همانا عدم اعتبار و حجیت است مگر آن که برای شخص از رؤیای خود قطع و یقین به حکم شرعی حاصل شود که به علت حجیت قطع این قطع برای شخص قطاع حجت است؛ لیکن محدوده حجیت آن منحصر به همان شخص است و برای دیگران اعتبار نداشته و الزامی نمی‌آورد.

ب - عدم حجیت از نظر مصداقی

رؤیا از نظر مصداقی هم برای شخص خواب‌نما یا اشخاص دیگر حجیت ندارد. برای مثال، اگر کسی پدر خود را به خواب ببیند که به وی بگوید که مبلغ معینی به دیگری بدهکار است، مادام که بینه شرعی (شهادت شهود و سوگند) محقق نشود، ذمه وارث مشغول نیست. همچنین اگر شخص یا اشخاص دیگری (فی‌المثل قاضی) در خواب ببینند که شخص دیگری - مرده یا زنده - نزد ایشان اقرار و اعتراف می‌کند که فلان عین منقول یا ملک غیر منقول که در تصرف او یا ورثه اوست، متعلق به فلان شخص دیگر است، نمی‌توان بر اساس این رؤیا ولو مکرر باشد، مال را از تصرف متصرف گرفته و به دیگری منتقل کرد. با این همه، منطوق قرآن مجید در داستان وحی شدن از طریق رؤیا به ابراهیم خلیل و قربانی

کردن پسرش اسماعیل ذبیح، آن است که ابراهیم، خواب خود را حجت دانست و خواست پسر خود را قربانی کند و او را برای کشتن به روی در افکند، تا آن که خداوند به او وحی فرستاد: یا ابراهیم! قد صدقتَ الّٰهیا^۱ یعنی تو به دستوری که به تو در خواب داده بودیم، عمل کردی. اما بعضی از بزرگان^۲ گفته‌اند که خواب حضرت ابراهیم، «وحی» است که به صورت «رؤیا» نازل شده است و یک رؤیای معمولی نبوده است که در حجیت یا عدم حجیت آن بحث شود.

۱۵-۲-موارد شبهه در اسلام

در باب حجیت خواب، آنچه باعث مناقشه در اصل عدم حجیت می‌شود، همانا روایات و احادیثی است که درباره رؤیای پیامبر (ص) و امامان (ع) (به عبارت من رأنی فقد رأنی) وارد شده به این معنی که دیدن آن بزرگواران در خواب، حق است. از این رو شبهه در این است که اگر شخصی در خواب حکم شرعی را از پیامبر (ص) یا امام (ع) تلقی نمود یا پرسید و پاسخ شنید، آیا می‌تواند با توجه به حقایق رؤیت معصومان (ع) و این که شیطان نمی‌تواند به شکل آن بزرگواران در آمده و پاسخ‌گوی سؤال‌کننده باشد، به پاسخ مسموع در خواب از معصومان اعتماد کرده و آن را حجت شرعی برای خود یا دیگران قلمداد نماید یا نه؟

محمدباقر مجلسی در بحارالانوار به تحقیق مفیدی درباره عدم حجیت رؤیا پرداخته و نظر امامیه را چنین بیان کرده است که فقیهان شیعه حجت قرار دادن خواب را ناصحیح دانسته‌اند، زیرا در روایت صحیحی، نسبت به روایت مجعولی

۱. سوره صافات، آیه ۱۰۴.

۲. یعنی حضرت استاد دکتر نورعلی تابنده از مفاخر ملی و شخصیت‌های برجسته حقوقی و عرفانی ایران.

که ترکیب اذان را نتیجه خواب دیدن عبدالله بن زید انصاری معرفی می‌کند،^۱ از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمودند: إِنَّ دِينَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرَى فِي النُّومِ = دین و احکام خداوند برتر و والاتر از آن است که در خواب دیده شود. مراد از این حدیث ممکن است این باشد که اصل شرعیت احکام نمی‌تواند با خواب به اثبات برسد بلکه تنها راه اثبات آن حکم جلی و آشکاری است که مستند به ادله اربعه باشد نه به رؤیا. گرچه روایات نخست می‌گویند دیدن معصومان در خواب حق است، لیکن تصریحی به وجوب عمل بر طبق آن ندارد زیرا چه بسا انسان علم به این که خواب او حق است (یعنی قطع و یقین) هم داشته باشد، لیکن برای او عمل کردن به مضمون خوابش واجب نباشد، زیرا ملاک احکام شرعی علوم ظاهری است.

اخباریان و به خصوص شیخیه، تحصیل حکم فقهی را به «ظن» چنان که روش اصولیان است، جایز نمی‌دانند و ادله فقه را به کتاب و سنت منحصر می‌دانند و به حجیت قول معصومان شیعه در خواب معتقدند. چنان که در شرح حال شیخ احمد احسائی (۱۱۶۶ - ۱۲۴۱ ق) نوشته‌اند که اکثر اقوال نامتعارف خود را منسوب به سماع آنها در خواب از معصوم می‌کرد.^۲ دلیل عمده او نیز بر حجیت خواب، قصه ابراهیم در قرآن و عزم ابراهیم به قتل فرزندش و مباحثه امام حسین با محمد بن حنفیه به هنگام حرکت از حجاز به سوی عراق بود که امام در پاسخ برادر خود به خواب خود در حرم جدش پیامبر استناد و احتجاج کرد و گفت که پیامبر در خواب به او فرموده است که به سوی عراق برو که خدا شهادت تو و اسارت اهل بیت تو را در آن سرزمین مقرر داشته است.

۱. در استیعاب و اسدالغابه آمده است که عبدالله بن زید انصاری، اذان را در خواب دید و به پیغمبر گفت و پیغمبر آن را پسندید و به بلال دستور داد که بر طبق خواب عبدالله بن زید، اذان بگوید!
 ۲. تنکابنی، قصص العلماء.

۱۵-۳- شواهد نقلی از موارد شبهه

اینک این بحث را دائر به عدم حجیت خواب با اشعاری از دیوان شمس تبریزی به پایان می‌بریم:

چو غلام آفتابم همه ز آفتاب گویم
 نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم
 چو رسول آفتابم به طریق ترجمانی
 به نهان از و بپرسم، به شما جواب گویم
 به قدم چو آفتابم به خرابه‌ها بتابم
 بگریزم از عمارت سخن خراب گویم
 من اگر چه سیب شیبم ز درخت بس بلندم
 من اگر خراب و مستم، سخن صواب گویم
 چو دلم ز خاک کویش بکشیده است بویش
 خجلم ز خاک کویش که حدیث آب گویم
 بگشا نقاب از رخ که رخ تو است فرخ
 تو روا مبین که با تو ز پس نقاب گویم
 چو دلت چو سنگ باشد پراز آتشم چو آهن
 تو چو لطف شیشه‌گیری قدح و شراب گویم
 چو ز آفتاب زادم به خدا که کیقبادم
 نه به شب طلوع سازم نه ز ماهتاب گویم

۱۶- نتیجه کلام درباره خواب و تعبیر خواب

موضوع خواب و بیداری و پدیده‌های مرتبط با آن - یعنی خواب طبیعی، رؤیا، تعبیر خواب، خلسه، خواب مصنوعی - را از منظرهای مختلف فیزیولوژی، روان‌شناسی، فلسفی، دینی و تاریخی می‌توان بررسی کرد. در غرب، فیزیولوژی خواب از زمان ایوان پاولف روسی تا همین روزگار ما به طور دقیق و جدی موضوع مطالعه بالینی و ژرف‌کاوی علمی بوده است. روان‌شناسان و روان‌کاوان، امثال فروید، آدلر و یونگ هر کدام در باب رؤیا و تعبیر آن فرضیه‌هایی ارائه داده‌اند. در شرق، از نظر فلسفی، قائلان به تجرد روح، خواب را مرحله انفصال موقت روح از بدن و اتصال آن با عالم ارواح خوانده‌اند. از نظر دینی، رؤیا را جزئی از اجزاء نبوت و کلید رمز آینده دانسته‌اند.

اگر کسی بخواهد در مقام جمع‌بندی به کلی‌گویی بپردازد، می‌توان گفت که چه از نظر علوم تجربی (فیزیولوژی، روان‌شناسی و روان‌کاوی) و چه از نظر معارف ربوبی و حکمت الهی (فلسفه ذوقی و عرفان) و چه از نظر دینی و مذهبی به ویژه اخبار و روایات مأثور از پیامبر اسلام و امامان معصوم، رؤیا دارای اقسام مختلف (سبک و سنگین، راست و دروغ یا رحمانی و شیطانی) است و خواب رحمانی اگرچه از نظر قضایی حجیت ندارد، از نظر دینی، مذهبی و علم النفس قدیم نوعی الهام باطنی است و قابل تعبیر. به عبارت دیگر، رؤیای صادقه - همچون مکاشفه در حال بیداری یا "واقعه باطنی" در حال خلسه یا حتی خواب مصنوعی - دریچه‌ای به عالم ارواح و جهان غیب است که در آن احوال، انسان به طور موقت و محدود از حدود و قیود عالم ماده و مده‌رها می‌شود و بی‌واسطه حواس ظاهر به کشف حقایق یا خبردار شدن از وقایع دست می‌یابد.

گفت‌وگو درباره سید حیدر آملی^۱

نصری: در بحث از اندیشه‌های سید حیدر آملی با آقای دکتر شهرام پازوکی به بحث و گفت‌وگو می‌پردازیم.

پازوکی: سید حیدر یکی از بزرگ‌ترین عرفای تاریخ تشیع است. البته این طور نیست که از لحاظ مقام باطنی و عرفانی بی‌نظیر باشد. زیرا بحث ما در باب مقام عرفانی و باطنی بزرگان دین نیست و این امر مربوط به تشخیص بزرگان اولیاست که یک عارف در چه مقام و مرتبه‌ای است و به قول مولوی مقام معنوی اولیا را فقط اولیای دیگر می‌شناسند. اما مهم‌ترین کاری که او انجام داده نشان دادن اتحاد تصوّف و تشیع است. از این جهت شاید بتوان گفت که او اولین کسی است که صراحتاً به این حقیقت مهم اشاره کرده و در آثار متفاوت خویش در جهت اثبات آن کوشیده است.

سید حیدر در سه کتاب جامع الاسرار و شرح فصوص خویش به نام

۱. متن گفت‌وگوی دکتر عبدالله نصری با دکتر شهرام پازوکی در یک برنامه تلویزیونی در سال ۱۳۷۶ که بعداً در کتابی تحت عنوان حدیث اندیشه (انتشارات سروش، ۱۳۷۹، ص ۶۲-۴۴۳) منتشر شد و اکنون به مناسبت برگزاری کنگره سید حیدر آملی در آذر سال ۱۳۸۱ به‌طور خلاصه و با اصلاحاتی نقل می‌شود.

نص النصوص و تفسیر قرآن متعرض شرح احوال خود شده است. در سال ۷۱۹ و به احتمالی ۷۲۰ در آمل متولد می شود. نسبت وی با نوزده واسطه به امام سجاد (ع) می رسد. به گفته خودش تاده سالگی در آمل بوده و بعد برای تحصیل امور دینی به استرآباد و اصفهان می رود. در آنجا به علت تمایلات شخصی و خانوادگی معارف شیعه را که عمدتاً فقه و کلام بوده مطالعه می کند و به آمل برمی گردد. در آن زمان در آمل حاکمی شیعه به نام فخرالدوله حکومت می کرد. سید حیدر به او نزدیک می شود و حتی بنا بر بعضی از اقوال به سمت وزارت فخرالدوله هم می رسد. ولی در سنّ سی سالگی ظاهراً باریقه الهی در دلش می افتد و شور طلب در قلبش خلیجان می یابد، لذا جاه و مقام و فرزند و عیال را ترک می کند. از این جهت شباهت به غزالی دارد و عازم بیت الله الحرام می شود. در سر راه در اصفهان با یکی از مشایخ صوفیه به نام نورالدین طهرانی که اجازه طریقتی اش به شیخ الطایفه جنید بغدادی می رسد آشنا می شود و شیخ نورالدین طهرانی دستورات طریقتی به وی می دهد. سید مدّتی خلوت می کند و به تزکیه نفس می پردازد. سپس عازم زیارت بیت الله الحرام می گردد. در آنجا مدّتی مریض می شود. چندی بعد به زیارت عتبات عالیات عازم و مقیم نجف می شود. در نجف با دو نفر حشر و نشر داشته که یکی از آنها فخرالمحققین حلّی فرزند علامه حلّی است. و نزد ایشان معارف شیعه، فقه و کلام شیعه و آثار علامه حلّی را می خواند. و حتی فخرالمحققین به وی لقب زین العابدین ثانی می دهد و هم چنین اجازه نقل کتب پدر خود و دیگر کتب شیعی را نیز به سید حیدر می دهد. و دیگری عارفی به نام عبدالرحمن بن احمد مقدّسی است که از سلسله معروفیه است و نسبتش به امام رضا (ع) می رسد. از شیخ مقدّسی اجازه تدریس و نقل و شرح منازل السائرتین و شرح فصوص الحکم را می یابد. علاوه بر اخذ علوم باطنی، دستور ریاضت و تزکیه قلب می گیرد. در نجف

خلوتها داشته و به "فتوحات نجفیه" به قرینه فتوحات مکیه ابن عربی می‌رسد. فتوحاتی پیدا می‌کند، که آنها را در بعضی کتاب‌های خود نقل می‌کند. در رؤیا چیزهایی را می‌بیند که برخی از آنها را نقل می‌کند. در آنجاست که آثاری را تألیف می‌کند. در سال ۷۸۲ شرح‌فصوص‌الحکم را به انجام می‌رساند. در مقدمه آن، سخن از تألیف چهل کتاب می‌کند که تعدادی از آنها به دست ما رسیده و تعدادی نیز مفقود و تعدادی هم فعلاً ناقص است. به هر حال ما تا آن سال از ایشان اطلاع داریم که ظاهراً ۶۳ سالگی ایشان است. ولی بعد از آن سال اطلاعی در دست نیست.

نکته دیگر اینکه از اساتید ایشان در عرفان و تصوّف شخصی بوده به نام محمد بن ابوبکر سمنانی که اجازه ارشاد این شخص به شیخ نجم‌الدین کبری می‌رسد که از بزرگان سلسله معروفیه است و بنا به قولی که سید حیدر نقل می‌کند از دست ایشان هم خرقة می‌پوشد و احتمالاً اجازه‌ای هم از دست ایشان می‌گیرد. به هر تقدیر از اواخر عمر سید که کجا و چگونه فوت می‌کند هیچ اطلاعی در دست نیست. اکنون مقبره‌ای با عنوان امامزاده در آمل است که بعضی می‌گویند مقبره سید حیدر است و گروهی هم معتقدند که این انتساب صحّت ندارد.

نصری: ما می‌دانیم که از سید حیدر آثاری باقی مانده و آثاری هم به سید حیدر منسوب است. برخی آثار او عبارتند از: رساله ارکان، واقعة الخلاف، منتخب التأویل، رساله الامانة الالهية، جامع الحقایق، رساله الوجود، نقد النقود فی معرفة الوجود، جامع الاسرار و منبع الانوار فی النصوص که در شرح‌فصوص است. حال شما در باب کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار او که از مهم‌ترین آثارش است مطالبی را بیان کنید.

پازوکی: در مورد کتاب جامع الاسرار همان‌طور که فرمودید شاید مهم‌ترین

اثر سید حیدر باشد و شاید بتوان گفت اولین اهتمام صریح و بیان مستوفای سید حیدر در مورد اثبات اتحاد تشیع و تصوف در مقدمه این اثر است. وی در مقدمه این کتاب می‌گوید که تشیع حقیقی و تصوف حقیقی یک چیزند. ایشان می‌فرماید این کتاب را بنا به تقاضای عده‌ای از شیعیان نوشتم که اینها سالک الی‌الله هستند. آنها معتقدند که تشیع نمی‌تواند عاری از عرفان و تصوف باشد، در عین حال برخی از اهل تصوف توجهی به تشیع ندارند و تشیع را عاری از عرفان و معنویت می‌بینند. آنها از سید حیدر می‌پرسند که علت چیست و از ایشان می‌خواهند تا کتابی در بیان نسبت این دو بنویسد. سید می‌گوید که به این سبب از من چنین چیزی را خواستند که شیعه بودن من و ارادتم را به اهل بیت دیده بودند و می‌دانستند که من معارف ظاهری و باطنی تشیع را خوانده‌ام. ایشان اشاره می‌کند که معارف شیعه در دوره ایشان که همان قرن هشتم باشد منحصر به فقه و کلام شده است و از این بابت رنج می‌برد.

توجه داشته باشید که سیدحیدر در فقه و کلام تبخّر داشت و این امر کاملاً از آثارش برمی‌آید و استادش فخرالمحققین حلّی نیز به آن تصریح می‌کند. باید توجه داشت که به نظر وی تشیع منحصر به فقه و کلام نیست و ما نباید تشیع را یک مذهب فقهی در جنب مذاهب فقهی اهل تسنن یا یک مذهب کلامی در کنار مذاهب کلامی اشاعره و معتزله بدانیم، چنان‌که الآن هم مرسوم است که بعضی می‌گویند شیعه بین اشاعره و معتزله است. یا اینکه آن را یک نهضت سیاسی در مسأله خلافت بدانیم. این طور نیست برای اینکه بفهمیم که حقیقت تشیع چیست باید برگردیم به سرآغاز تشیع و ببینیم شیعه در اصل چه بوده است. درحقیقت سید حیدر - به زبان بعضی از روشهای فلسفی امروز - تشیع را یک نوع پدیدارشناسی می‌کند. به این شرح که ما اقوال گوناگونی درباره ظهور تشیع داریم

که بحث‌های ظاهری ناظر به نوعی نگرش مدرن در پیدایش امور است که در آن جنبه‌های تاریخی غلبه دارند. این از عوارض تفکر جدید است که در تمام امور با وجهه تاریخی وارد می‌شود و تفسیر و توجیه تاریخی می‌کند. از جمله اینکه در مورد شیعه گفته‌اند شیعه مثلاً یک نهضت شعوبی است یا شیعه عکس‌العمل ایرانیان نسبت به اعراب است یا اقوالی از این قبیل که گفته می‌شود تشیع ماهیتی ندارد و مولود دوره صفویّه است. این آراء مسبوق به یک نحو تفکر تاریخی است که به زبان پدیدارشناسی حجاب درک حقیقت تشیع می‌شود. سیدحیدر می‌خواسته تا تعریف تشیع و حقیقت تشیع را همان‌طور که در اصل بوده بیان کند. به این جهت می‌گوید هر دینی سه جنبه دارد: شریعت و طریقت و حقیقت. بنابر حدیث مروی از حضرت رسول (ع): الشریعة اقوالی والطریقة افعالی والحقیقة احوالی. این تقسیم‌بندی را سیدحیدر تقریباً در تمام آثار خویش درباره ارتباط تصوّف و تشیع ذکر می‌کند. و ما می‌دانیم که یکی از اهتمام‌های سیدحیدر تقریب بین تشیع و تصوّف و بلکه نشان‌دادن اتحاد میان آنهاست.

نصری: سیدحیدر می‌خواهد حکمت شیعی را بنیان‌گذاری کند. یعنی تلقی او این است که ما یک کلام شیعی و یک فقه شیعی داریم. به بیان دیگر گاهی نگاه ما به شیعه فقهی است و گاه کلامی، حال سیدحیدر تلاش دارد به شیعه نگاه دیگری داشته باشد. یعنی به باطن آن نگاه کند. از این جهت است که او می‌خواهد حکمت شیعی را مطرح کند. این حکمت با فلسفه رسمی که همان مشایی و اشراقی است تفاوت دارد.

پازوکی: سیدحیدر معتقد است که حکمت حقیقی شیعی یک حکمت ولوی است. یعنی آن چیزی که حقیقت شیعه را تشکیل می‌دهد مسأله ولایت است. البته ولایت به معنایی که عرفا مطرح می‌کنند. به این معنی که دور نبوت با حضرت

پیامبر ختم شد و دور ولایت آغاز گردید. از نظر تاریخ ظاهری یا تاریخ آفاقی یعنی همین تاریخ تقویمی شیعه مسأله ولایت با مسأله خلافت حضرت علی (ع) ارتباط پیدا می‌کند، ولی از حیث باطنی و تاریخ انفسی تشیع ابتدای ظهور دور ولایت است. آن چیزی که در تشیع اصل است بحث ولایت است، لذا شیعه در صدر اسلام کسی بود که تولای اهل بیت را داشت. البته تولی هم به معنای صرف محبت و علاقه نیست و اگر به این معنا بود که اغلب اهل سنت نیز محبت اهل بیت بوده‌اند، بلکه به معنای خاصی است که فقط در عرفان فهمیده می‌شود. پس حکمت حقیقی شیعه حکمت ولوی است. تصریح به این حکمت در آن قرون در آثار بسیاری از عرفای شیعه و مشایخ بزرگ صوفیه مثل شیخ نجم‌الدین کبری یا شیخ سعدالدین حمویه یا شاه نعمت‌الله ولی مشاهده می‌شود. قبل از سیدحیدر در آثار ابن ترکه هم می‌بینیم. یا بعداً قاضی سعید قمی که توحید شیخ صدوق را شرح می‌کند شرح او مبتنی بر حکمت شیعی است. شرح قاضی سعید یک شرح کلامی نیست. این شرح مبتنی بر عرفان و حکمت شیعه است. اهمیت سیدحیدر این است که شیعه رسمی را بیدار می‌کند و به آنها می‌گوید که فقه شیعه، ظاهر شیعه است و بنابر حدیث الشریعة اقوالی والطریقة افعالی والحقیقة احوالی، این ظاهر، باطنی دارد و این باطن را کسانی که اهل آن هستند می‌فهمند. همان کسانی که صاحب سرّ ائمه اطهار نیز بودند. یکی از مقدمات استدلال سیدحیدر که از قسمت‌های مهم کتاب جامع الاسرار است، بحث درباره کتمان همین اسرار و توصیه ائمه به آن است. سیدحیدر می‌فرماید مسائل معنوی سرّ است. همه کس قابلیت قبول آن و ظرفیتش را ندارد. به همین جهت است که غالباً انکار می‌کنند و روش حضرت رسول و ائمه اطهار هم این بوده که این اسرار ولوی را برای هرکس بیان نمی‌کردند. مثلاً در نهج‌البلاغه آمده که حضرت علی (ع) دست کمیل را

می‌گرفتند و به صحرا می‌بردند و آنجا برای کمیل پرده‌گشایی می‌کردند. یا وقتی که کمیل از حضرت علی (ع) می‌پرسد که حقیقت چیست، حضرت به او می‌فرماید ترا چه به حقیقت، کمیل عرض می‌کند آیا من صاحب سرّ تو نیستم. کمیل از خود به عنوان صاحب سرّ یاد می‌کند. پس در دین اسلام یک مقام باطنی یا یک مقام ولوی داریم که همان مقام سرّ است که اهلیت می‌خواهد. در مقدمه جامع الاسرار و مقدمه اسرار الشریعه و مقدمه مفصّل النصوص و مقدمه تفسیر قرآن شیخ آملی می‌کوشد تا ثابت کند که تصوّف و تشیع یکی هستند چون حقیقت هر دو ولوی است. در مقدمه جامع الاسرار می‌گوید بنابر احادیثی که از معصومین رسیده، آنها می‌فرمایند امرنا (یعنی امر شیعه یعنی امر ولایت) صعب و مستصعب است. و کسی نمی‌تواند آن را حمل بکند به جز ملک مقرب یا نبی مرسل یا مؤمنی که خداوند قلبش را به ایمان آزموده باشد. سید حیدر خطاب به شیعه رسمی یعنی به کسانی که شیعه فقهی هستند می‌گوید: آیا شما چنین اسراری را در خود سراغ دارید یا نه؟ آیا می‌دانید که امر ما سخت است. آیا رایحه‌ای از این امر را شما استشمام می‌کنید یا نه؟ اگر استشمام نمی‌کنید معنایش این است که شما مؤمن ممتحن نیستید. سید حیدر می‌فرماید درست است که شیعه مؤمن است، ولی مؤمن واقعی کسی است که خداوند دلش را به ایمان آزموده باشد. مؤمن اهل سرّ است، اهل باطن است، او اهل عرفان است. چنین شخصی است که صوفی حقیقی و عارف حقیقی است. او شیعه‌ای است که اهل سرّ است. یعنی خداوند قلبش را به ایمان آزموده است. سید حیدر با همین مقدمات حقیقت تصوّف را اثبات می‌کند. البتّه تصوّف حق را از تصوّف باطل تفکیک می‌کند. او می‌گوید مراد من از تصوّف، مذاهب و طریقه‌هایی مثل اباحیه و حلولیه و اتحادیه نیست. اینها صوفیه حقیقیه نیستند. او مکرّر صحبت از تصوّف حقیقی می‌کند و می‌گوید

تصوّف حقیقی عین تشیع حقیقی است. دلیل دیگر او این است که عده‌ای از صوفیه سلسله اجازه ارشاد خود را از طریق ائمه به حضرت علی (ع) می‌رسانند. سیدحیدر استدلال می‌کند که وقتی اینها اصرار دارند که معارف خود را از حضرت علی (ع) گرفته‌ایم و علمای بزرگ شیعه مثل علامه حلی در منهاج‌الکرامه هم تأکید می‌کنند که سلسله اجازه آنها به حضرت علی می‌رسد، همین نشانه ارتباط و اتصال معنوی آنها با منبع ولایت است.

نصری: او معتقد است که بعضی از متصوّفه ما تعالیم خودشان را از ائمه گرفته‌اند. مثل حسن بصری که شاگرد حضرت علی (ع) بود. ابراهیم ادهم از حضرت علی بن حسین و بایزید بسطامی از امام صادق (ع) و بشر حافی از حضرت موسی بن جعفر (ع) و معروف کرخی هم از علی بن موسی رضا (ع) تعلیم گرفتند. البته این مطلب از نظر سند تاریخی محل تردید است.

پازوکی: اولاً درباره این که فرمودید که این اتصال و انتساب معنوی به ائمه اطهار (ع) محل تردید است، باید عرض کنم که مرحوم علامه طباطبایی در کتاب رسالت تشیع در دنیای امروز مطلب جالب توجه‌ای در این باره فرموده و آن اینکه چه اصراری دارید بگویید که این اتصال حقیقی نیست و مثلاً بایزید بسطامی به حضرت صادق (ع) ارادت نداشته است. اگر در بعضی متصوّفه یا صوفی‌نما هم مفاسدی رایج شده باشد، نمی‌توان این مفاسد را دلیلی بر این دانست که اصل این نسبت و استناد را انکار کنیم.

نصری: بحث ارادت فرق می‌کند با اینکه همه آنها شاگردان ائمه بوده باشند. پازوکی: ببینید این همان چیزی است که سیدحیدر به آن می‌پردازد. سیدحیدر بحثی تحت عنوان خرقة دارد. او در آنجا اثبات می‌کند که مراد از

خرقه پوشیدن مشایخ صوفیه، همین ارادت داشتن و مجاز بودن از جانب آنان است و اصولاً شاگردی نزد صوفیه به ارادت است و به معنای درس خواندن نزد استاد نمی‌باشد. نکته دیگر اینکه باید متوجه مقصود سید حیدر بود. درد او این است که چرا تشیع از معارف عرفانی عاری شده است. این درد اصلی سید حیدر است که می‌بیند تشیع به یک مذهب فقهی یا کلامی تبدیل شده است. البته نمی‌گوید که فقه و کلام شیعه درست نیست. زیرا خودش فقیه و متکلم برجسته‌ای است، بلکه از فقه‌زدگی و کلام‌زدگی تشیع اکراه دارد و پرهیز می‌کند.

یکی از دلایل او که اهل تصوف، شیعه حقیقی هستند همین است. دلیل عمده او هم همین اصرار مشایخ صوفیه در انتساب به حضرت علی (ع) است. سؤال این است که چرا باید در یک محیط سنی نشین، متصوفه اصرار داشته باشند که نسبت معنوی خود را به حضرت علی (ع) برسانند. سید حیدر همواره اشاره می‌کند که مراد تصوف حقیقی است، چنان‌که از طرف دیگر می‌گوید مراد از تشیع، تشیع حقیقی است، ولی به این نکته توجه داشتید که در تاریخ اسلام تنها گروهی که از ابتدا صحبت از عرفان کردند متصوفه بود. شما در میان متکلمین و فقها اصطلاح عرفان و بحث از احوال و معارف عرفانی را نمی‌بینید. اصطلاح عرفان وقتی باب می‌شود که صوفیان حقیقی می‌گویند این علمی که در قرآن و احادیث به آن ترغیب شده علم رسمی ظاهری نیست، بلکه یک علم قلبی باطنی است و در حقیقت آنان لفظ عرفان را به عنوان یک معرفت قلبی و به عنوان مصداق علم حقیقی به کار می‌بردند. لذا فقط در تاریخ صوفیه این لفظ به کار برده شده است. یعنی متکلم و عالم اهل ظاهر ادعای عرفان نداشته‌اند و فقط اهل تصوف ادعای عرفان داشته‌اند، آن هم به عنوان مقامی عالی در سیر و سلوک معنوی. طبیعی است که عرفان معرفت‌الله است. هر صوفی نمی‌تواند بگوید که من

عارف هستم، زیرا ممکن است که به مقامات عالیه سلوک نرسیده باشد. این هم که بعضی ابا دارند از اینکه فقط تصوّف را به کار ببرند، به جهت برخی از اعمال خلاف بوده که در برخی از طریقه‌های غیر حقیقی صوفیه مشاهده شده و تصوّف را دالّ بر آن دانسته‌اند. جهت دیگرش هم مخالفت علنی علمای ظاهری با تصوّف خصوصاً از اواخر دوره صفویه است. با وجود اینکه صفویه خود صوفی بودند بنا به دلایلی این مخالفت علنی از اواخر صفویه آغاز شد. سیدحیدر هم با توجه به این نکته می‌گوید ای گروه شیعیان شما که می‌گویید صوفی بد است، مصداقش همه صوفیه نیستند. در میان صوفیه، گروه حق و باطل وجود دارد. بعد خطاب به بعضی از صوفیه می‌گوید شما که خیال می‌کنید ائمه اطهار اهل معارف عرفانی نیستند این غلط است. شما خیال کرده‌اید که ائمه اطهار فقط به مسائل فقهی می‌پرداختند و از حقایق عرفانی بری بودند. او هر دو طرف را مخاطب قرار می‌دهد. به شیعه ظاهری می‌گوید شما اذعان دارید که مؤمن اهل باطن نیستید چون اهل سرّ نیستید. خیلی خوب گروه دیگری هستند که می‌گویند ما اهل سرّ هستیم. شما دوست ندارید آنها را صوفی بنامید. ما در مورد نام دعوا نداریم، لا مشاحه فی الاصطلاح بلکه می‌گوییم گروهی از شیعه اهل باطن هستند، درحالی که عنایت به ظاهر هم دارند. آنان ظاهر و باطن را با هم جمع می‌کنند. اگر شما دوست ندارید که ما به آنها صوفیه حقیقی بگوییم ما به آنها می‌گوییم مؤمن ممتحن. بحث از اعمال و اعتقادات است نه عنوان. و بعد اشاره می‌کند که اگر بعضی از شیعیان مخالف اسلام عمل کنند آیا در حقانیت تشیع چون و چرا خواهیم کرد؟ به همین ترتیب در مورد اصل تصوّف نمی‌توان تردید کرد. باید توجه داشت که سیدحیدر می‌خواهد تصوّف حقیقی و تشیع حقیقی را با هم جمع کند و بگوید آنها یکی هستند. حالا اگر کسانی تصوّف را دوست ندارند بگویند عرفان. همان طور که گفتیم عرفان در

متن تصوف همراه بوده و همواره در حوزه تصوف مطرح شده است. نصری: در اینجا می‌بایست به بحث طریقت، شریعت، حقیقت بپردازیم. می‌دانیم که خود سیدحیدر کتابی به نام اسرار الشریعة و انوار الطریقة و انوار الحقیقة دارد که در آن از شریعت و طریقت بحث کرده است.

پازوکی: همان‌طور که فرمودید تقسیم دین به سه اعتبار شریعت و طریقت و حقیقت از نکات اساسی است که سیدحیدر به آن می‌پردازد. و درحقیقت با این تقسیم ثلاثی است که در کتاب جامع الاسرار اتحاد تشیع و تصوف را به شرحی که قبلاً عرض شد اثبات می‌کند. از نظر او شریعت مقام فقه است. و طریقت مقام عرفان و تصوف. این تقسیم‌بندی را سیدحیدر از فرمایش حضرت رسول اخذ می‌کند که فرمودند: الشریعة اقوالی والطریقة افعالی والحقیقة احوالی. در یک بحث مستوفی در کتاب اسرار الشریعة می‌گوید که برخلاف نظر بسیاری از کوته‌بینان اینها سه امر مجزا و متفاوت از یکدیگر نیستند. اینها سه اعتبار از یک امر واحدند. یعنی شریعت و طریقت و حقیقت اعتبارات سه‌گانه‌ای هستند که برای هر دینی باید قایل باشیم.

سیدحیدر علاوه بر بحث توفیق تصوف و تشیع، بحثی در مورد وحدت ادیان دارد و این خیلی قابل توجه است؛ خصوصاً در دوره‌ای که بحث از وحدت متعالی ادیان مطرح است. به نظر او اگر ما دین را با این سه اعتبار لحاظ نکنیم درحقیقت متوجه دین نشده‌ایم. در دین یهود، توجه بیشتر به شریعت است، نه اینکه دین یهود عاری از طریقت و حقیقت باشد. اما در مسیحیت بیشتر به طریقت توجه می‌شود. و به همین دلیل در جامع الاسرار می‌گوید که قبله حضرت موسی مغرب است. مغرب جایی است که خورشید غروب می‌کند. قبله حضرت عیسی مشرق است. مشرق جایی است که خورشید طلوع می‌کند. و قبله محمدی (ص) بین

مشرق و مغرب است و استناد می‌کند به فرمایش حضرت رسول (ع) که قِبَلَتِي بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ یا استناد می‌کند به آیه شریفه فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَكَمَّ وَجْهُ اللَّهِ.^۱ در حقیقت می‌خواهد بگوید که حقیقت اسلام جمع بین شریعت و طریقت است. و قرآن جامع حقیقت موسوی و عیسوی است. از همین جاست که می‌گوید وجه تسمیه قرآن به قرآن بیش از آن‌که مأخوذ از مصدر قرائت به معنی خواندن باشد از قراء به معنی جَمَع است و آن جهت جامعیت قرآن است. از نظر او آن‌کس که اهل فقه و اهل ظاهر است، توجهش به جهت موسویت دین اسلام است. و اهل باطن توجهشان به جهت عیسویت اسلام است و اهل حقیقت‌اند که به جامعیت موسویت و عیسویت اسلام توجه دارند. وی در این باره مثال‌های مختلفی می‌زند. از جمله آن‌که نسبت بین شریعت و طریقت و حقیقت مثل نسبت پوست می‌ماند و مغز و مغز مغز. مغز گردویی را تصور کنید که یک پوست ضخیم و سختی دارد. درون آن یک مغزی است که روی آن مغز یک پوست دیگری است. آن مغز مغز، حقیقت است. کمال‌گردو به این است که سه جنبه را داشته باشد. یعنی نمی‌شود مغز بدون این پوست حفظ شود و البته آنچه از گردو مطلوب است، پوست گردو نیست، بلکه مغز گردو است که خوردنی است. اما این مغز باید درون آن پوست ضخیم و سخت گردو بماند. آملی همین تقسیم را از جهت دیگر بیان می‌کند. به این شرح که می‌توان از مراتب اسلام و ایمان و ایقان سخن گفت. اسلام مطابق است با شریعت. ایمان مطابق است با طریقت و ایقان مطابق است با حقیقت و یا از جهتی می‌توان گفت رسالت در مقام شریعت است. یعنی رسول ابلاغ شریعت می‌کند و احکامی را می‌آورد. نبوت مطابق است با طریقت. نبی انباء می‌کند. یعنی برای اهل آن خبر از غیب می‌آورد تا صاحب خبر شوند. و

۱. سورة بقره، آیه ۱۱۵: پس به هر جای که رو کنید، همان‌جا رو به خداست.

ولایت حقیقت دین است و به همین دلیل است که ولایت در شخص رسول اشرف از جنبه نبوت و رسالت اوست (و این همان نکته‌ای است که بعضاً عرفا مورد ایراد قرار گرفته‌اند بدون آن که متوجه قول آنها شویم). دلیل این اعتقاد هم واضح است، چون ولایت رسول جنبه یلی الحقی اوست. یعنی نسبتی است که با خدا دارد. این همان نسبتی است که پیامبر می‌فرمودند من با خدا حالات و اوقاتی دارم. جنبه رسالت مقام ابلاغ شریعت است. یعنی همان جنبه ظاهر دین است. از این تقسیم سه گانه سید حیدر در تمام کتاب‌هایش استفاده می‌کند و با همین اعتبارات سه گانه وارد بحث در ادیان می‌شود و می‌گوید همه ادیان حقه در مقام حقیقت یکی هستند. خداوند در آیه شریفه می‌فرماید: *شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَضَىٰ بِهِ نُوحًا*...^۱ یعنی همان چیزی که به عنوان دین به نوح ابلاغ شد بعد به حضرت خاتم رسید.

حقیقت دین یکی است؛ اگر تفاوتی هست در شریعت است. شریعت است که بنا به قول سید حیدر بنا به اوضاع و مراتب و مدارج اشخاص متفاوت می‌شود. ولی از نظر مقام حقیقت دین یکی است. در اینجا می‌توانیم بگوییم که سید حیدر وحدت ادیان را نه در مقام ظاهر، بلکه در مقام باطن می‌داند. و خودش می‌گوید که اختلاف میان ادیان اجتناب‌ناپذیر است، زیرا استعدادها و قابلیت‌ها متفاوت است. به این دلیل است که شریعت نمی‌تواند در همه ادیان واحد باشد، اگرچه روح شریعت یکی است. ولی از نظر ظاهر و صورتی دین نمی‌تواند همواره یکی باشد. دین برحسب مراتب اشخاص و زمان‌ها و اوضاع تغییر می‌کند. بنابراین هر دینی در زمان و دوره خودش، کامل‌ترین است. و چون اسلام، دین خاتم است، پس کامل‌ترین ادیان می‌باشد.

۱. سوره شوری، آیه ۱۳: برای شما آیینی مقرر کرد، از همان‌گونه که به نوح توصیه کرده بود....

سیدحیدر همواره می‌فرماید که اینها سه اعتبار مختلف از دین هستند و صوفی حقیقی نمی‌تواند اهل شریعت نباشد، منتهی با این تفاوت مهم که نماز عارف با نماز اهل ظاهر فرق می‌کند. این هم به مراتب و درجات شخص عارف باز می‌گردد. عارف و صوفی حقیقی ادعا ندارند که به جایی می‌رسیم که تکلیف اسقاط می‌شود. اگر چنین بود خود ائمه اطهار(ع) باید دست از تکلیف برمی‌داشتند. سیدحیدر هم اشاره می‌کند که نماز دارای مراتبی است. یک مرتبه آن است که حقیقت نماز است. اینها از نظر صورت ظاهر و حکم ظاهر یکی است، اما آنچه که در دل عارف می‌گذرد چیز دیگری است. چنانکه از حضرت امام صادق(ع) نقل شده که فرمودند ای‌ا که بعداً را آن قدر تکرار کردم که از گوینده حقیقی آن شنیدم. پس نماز حضرت صادق در مقام دیگری است.

نصری: بحث دیگری که در مورد اندیشه‌ها و آراء سید حیدر باید بکنید، مباحث تفسیری اوست. سیدحیدر کتابی در تفسیر دارد که می‌گوید آن را به اشاره الهی نگاشتم.

پازوکی: یکی از جهات مهم تفکر سیدحیدر علایق تفسیری اوست. وی تفسیری به نام المحيط الاعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز الحکیم دارد و در مقدمه آن می‌گوید که این تفسیر به اشاره الهی نوشته شده است. یعنی به اشاره قلبی بود که من این تفسیر را نوشتم. سیدحیدر به تفسیر خودش خیلی می‌بالد و این بالیدن حاکی از غرور شخصی نیست، بلکه حاکی از اهمیت و علو واردات الهی است. سیدحیدر بنای تفسیرش را بر تأویل گذارده و به تصریح خودش اتکای او بر تفسیری است که شیخ نجم‌الدین رازی نوشته که به نام تأویلات نجمیه مشهور است. رازی تفسیر خود را در شش جلد نوشت ولی سیدحیدر می‌گوید من در هفت جلد نوشتم. جهتش این است که عدد هفت مقدس

است. و از همه مهم‌تر این است که بنا را می‌گذارد بر حدیث شریف *إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطَانٍ*. قرآن ظاهر و باطنی دارد که تا هفت بطن است. او بنای این هفت جلد را بر روی این هفت باطن گذارده است. در آنجا اشاره می‌کند که ما در تفسیر بیشتر از هر چیزی باید به تأویل توجه داشته باشیم. تفسیر بنا به اصطلاح عرفا در مقام تنزیل قرآن است. یعنی در تفسیر با مراتب نازل و قوس نزول کار داریم، ولی تأویل ناظر به قوس صعود است. در مقام تنزیل و انزال، قرآن مجید از باطن به ظاهر نزول کرده است. یعنی از مقام الهی تا قلب مطهر حضرت پیامبر (ص) نزول کرده و بعد به دیگران ابلاغ شده که این در حقیقت سیر از باطن به ظاهر است. اما در مقام تأویل از ظاهر به باطن سیر می‌کنیم. از این رو مقام تأویل بسیار بالاتر از تفسیر است. تفسیر در حد ظاهر و توجهات ظاهری می‌ماند ولی تأویل سیر باطنی است. در اینجا ذکر این نکته مفید است که برای تحقیق در زمینه هرمنوتیک جدید خواندن مباحث سید حیدر بسیار مهم و جدی است.

به هر تقدیر سید حیدر معتقد است که تأویل قرآن واجب است. یعنی نه تنها خود او اهل تأویل است، بلکه می‌گوید تأویل شرعاً، نقلاً و عقلاً واجب است. و اصولاً از نظر عرفا اینکه ما در حدیث داریم که حضرت رسول می‌فرمایند: کتاب الله و عترت را برای شما گذاشتم، عترت مقام صاحبان تأویل قرآن است. اگر صورت ظاهر کتاب الله کفایت می‌کرد پس ما فقط اهل صورت ظاهر و تفسیر قرآن می‌شدیم، ولی چون فرموده کتاب الله و عترت، پس این عترت است که سیر از ظاهر به باطن قرآن را ممکن می‌سازد و به نظر سید حیدر وجه امتیاز شیعه و لوی از اینجا ناشی می‌شود که شیعه حقیقی می‌تواند اهل تأویل باشد. یعنی از ظاهر به باطن سیر کند. چنان‌که سید حیدر نیز خودش در تفسیر قرآن این بنا را می‌گذارد. *الْبَتَّةُ بَايِدُ بَدَانِيْمُ كِه تَاوِيْلُ رَاكَارِ هِرْ كَسِي نَمِي دَانْدُ. بِنَابِرِ آيَةِ شَرِيْفَه: وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهُ إِلَّا*

اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ،^۱ به نظر سیدحیدر تأویل فقط منحصر است به راسخون در علم که ائمه اطهار (ع) باشند و کسانی که از راسخون در علم تبعیت می‌کنند، که به نظر سیدحیدر همان مشایخ صوفیه می‌باشند. آنها عرفای حقه شیعه هستند. آنها هستند که اهل تأویل اند. جهتش هم این است که سیر از ظاهر به باطن فقط مختص به عرفاست. وگرنه کسی که در مقام شریعت مانده است و مقام بالاتر را سیر نکرده فقط می‌تواند اهل تفسیر باشد. حضرت علی (ع) در جنگ صفین فرمود که من کتاب ناطق هستم. یعنی قرآن بدون عترت و مبین قرآن که ولی باشد صامت است. قرآن در مقام ظاهر مفید معانی لفظی و احکام است. فقط عارفان الهی به باطن قرآن راه می‌یابند و تنها آنها هستند که قرآن را به نطق درمی‌آورند.

تفسیر سیدحیدر به طور کامل به ما نرسیده و آنچه تاکنون یافت شده، اوایل آن است. ولی همین مقدار باقی مانده نشان می‌دهد که چطور سیدحیدر بنای کار را بر تأویل می‌گذارد.

یکی از نکات جالب توجه در تفسیر سیدحیدر این است که وی بین "کتاب الله آفاقی" و "کتاب الله انفسی" و "کتاب الله قرآنی" به مطابقت قایل است. "کتاب الله انفسی اجمالی" که انسان باشد مطابق است با "کتاب الله آفاقی تفصیلی" که عالم خارج باشد؛ یعنی بین عالم کبیر با عالم صغیر و "کتاب الله قرآنی" مطابقت است. مبنای بحث سیدحیدر این است که حقیقت انسان کامل را با حقیقت عالم و قرآن مطابق می‌داند. یعنی با مقایسه عالم کبیر و عالم صغیر و حقیقت قرآن درمی‌یابید که آنچه در قرآن در مقام جمعی است، به طور اجمالی در انسان است که کتاب الله انفسی می‌باشد و تفصیلش در عالم خارج است که کتاب الله آفاقی است.

۱. سوره آل عمران، آیه ۷: درحالی که تأویل آن را جز خدای نمی‌داند. و آنان که قدم در دانش استوار کرده‌اند.

پس کتاب‌الله آفاقی مقام تفصیل است. کتاب‌الله انفسی مقام اجمال است و کتاب‌الله قرآنی مقام جمع است. و قبلاً هم عرض کردم که وجه تسمیه قرآن به قرآن را به سبب جامعیت آن می‌داند که از ریشهٔ قراء به معنی جمع است.

نصری: ما در سیدحیدر تأثیر اندیشه‌ها و آراء و افکار ابن عربی را می‌بینیم و حتی او کتابی را در زمینهٔ شرح‌فصوص‌الحکم دارد و حتی معتقد است که فصوص مهم‌ترین کتابی است که به دست یک انسان نگاشته شده است. یکی از نکات مهم در شرح او این است که اگر در مواردی خاص با ابن عربی اختلاف نظر دارد اختلاف نظرش را بیان می‌کند. می‌دانیم که در مسأله ولایت ابن عربی برای خود ادعای خاتمیت ولایت مقیده را می‌کند. و حتی خاتمیت را برای حضرت عیسی مطرح می‌کند. سیدحیدر به عنوان یک عالم شیعی این مطلب را قبول ندارد.

پازوکی: همان‌طور که فرمودید سیدحیدر به ابن عربی خیلی عنایت دارد. وی کتابی در شرح‌فصوص‌الحکم موسوم بـفصوص‌النصوص نوشته است نص‌النصوص آخرین اثرش است که به دست ما رسیده و اصولاً بعد از تألیف این اثر هیچ نشانه‌ای از زندگی سیدحیدر در تألیفاتش نمی‌یابیم. سیدحیدر شیخ‌اکبر ابن عربی را از اولیاءالله می‌داند، هرچند در مسأله ختم ولایت با سیدحیدر اختلاف دارد. در این بحث ابن عربی را معذور می‌داند، لذا با او قصد مناقشه ندارد. قصد این را ندارد که ابن عربی را منکوب بکند، بلکه معذورش می‌داند و این مسأله خیلی مهمی است که معمولاً مشایخ صوفیه برخلاف دیگر اصحاب طرق فکری در اسلام در مقام ردّ و انکار قطعی یا تکفیری هم برنیامده‌اند. در مسأله تفسیر قرآن هم سیدحیدر به تفسیری که در واقع تأویل است یعنی تأویلات عبدالرزاق کاشانی که بنابر مسلک فکری محی‌الدین تألیف شده اشاره می‌کند و بعد از تأویلات نجمیه شیخ نجم‌الدین رازی به تأویلات شیخ عبدالرزاق کاشانی استناد می‌کند که از

مفسرین ابن عربی است.

مسأله خاتمیت در ولایت را هم برخی از عرفا تفسیر کرده‌اند. چنان‌که جناب حاج ملاعلی نورعلیشاه ثانی در کتاب صالحیه که از امهات کتب عرفانی قرون اخیر است، در ضمن شرح معانی مختلف خاتم در خاتمیت ولایت، قول ابن عربی را این‌گونه تبیین می‌کند که مراد ابن عربی از خاتمیت، خاتمیت بر حسب مراتب وجودی خودش بوده؛ یعنی ابن عربی با این قول می‌گوید آنچه که استعداد و کمالات و مکنونات وجودی من بود، آن را ختم کردم. من خاتم مراتب استعدادی وجودی خودم هستم یعنی ولایتی که منتسب به خودم است آن را ختم کردم و جمیع مکنونات وجودی خویش را به منصبه فعلیت در آوردم. سیدحیدر خاتم ولایت مطلقه محمدی را حضرت علی (ع) و خاتم ولایت مقیده محمدیه را حضرت حجت (عج) می‌داند. و نکته جالب اینکه حتی در شرح فصوص الحکم می‌گوید منظور از فارقلیط یعنی موعود مذکور در انجیل یوحنا همان حضرت حجت است که از انظار غایب و محجوب است نه حضرت محمد (ص). کلمه فارقلیط معرب Periklyte یونانی است که به معنای ستوده‌ترین و برگزیده‌ترین یعنی همان احمد است که لقب مبارک حضرت ختمی مرتبت است که در قرآن آمده و در اناجیل فعلی به صورت Pariklyte ضبط شده که به معنای تسلی‌دهنده و شفیع است.

نکته دیگر اینکه در مقدمات شرح فصوص سیدحیدر میان خود و ابن عربی مقایسه‌ای می‌کند. او فصوص را بالاترین کتاب زمینی می‌داند و می‌گوید کتاب نازل بر حضرت رسول کلام الله مجید و کتابی که از ایشان صادر شده فصوص الحکم است. برای اینکه در همان ابتدای فصوص، شیخ اکبر می‌فرماید که من در رؤیا حضرت رسول را دیدم و ایشان این کتاب را به من دادند و فرمودند:

برو این کتاب را ابلاغ کن. سید حیدر می‌فرماید کتاب نازل بر پیامبر قرآن بود. ولی کتاب صادر از ایشان فصوص الحکم است. همین قیاس را به خودش تسری می‌دهد و می‌گوید کتاب نازل بر من تفسیر قرآن یعنی تفسیر المحيط الاعظم است و کتاب صادر از من شرح فصوص الحکم است.

از همین شرح فصوص، حقیقت دیگری نیز مستفاد می‌شود و آن اینکه سید حیدر با یک مقدمه شیعی وارد شرح فصوص می‌شود و امکان تفسیر شیعی کردن فصوص را مطرح می‌کند. سید حیدر در شرح فصوص اشاره می‌کند که من شروح قدیمی مثل شرح جندی، شرح کاشانی، شرح قیصری را دیدم، ولی هیچ یک را وافی به مقصود ندیدم و لذا این شرح را نوشتم تا حق فصوص ادا شده باشد. او سعی می‌کند تا میان تصوّف ابن عربی و معارف شیعه جمع کند. همان جمعی که در حکمت و فلسفه هم با مآلصدر انجام می‌شود. از میان صد و پنجاه شرحی که بر شرح فصوص نوشته شده طبق نظر عثمان یحیی محقق سوری ابن عربی و سید حیدر آملی در مقدمه فصوص مؤلفین صد و ده تا از آنها همه ایرانی و غالباً شیعی هستند.

نصری: در خاتمه مباحث خود باید به شخصیت‌هایی بپردازیم که پیرامون آثار سید حیدر آملی کار کرده‌اند. از جمله باید از هانری کُربن نام برد که دیدگاه خاصی پیرامون اندیشه‌های سید حیدر دارد او معتقد است که حکمت شیعی را سید حیدر احیا می‌کند. به عنوان کسی که به جمع بین تصوّف و تشیع می‌پردازد بنیانگذار نامیده می‌شود، از آن جهت که معارف مورد نظر سید حیدر در متن دیانت نهفته است، لذا باید او را احیاگر نامید. کارهای عثمان یحیی را هم نباید در این زمینه نادیده گرفت. شما هم درباره سید حیدر پژوهان مطالبی را بفرمایید.

پازوکی: البتّه هم جامع‌الاسرار و هم شرح فصوص را هانری کربن و عثمان

یحیی با هم تصحیح کرده‌اند. توجهی که کربن نسبت به سیدحیدر آملی دارد بسیار مهم است. او همان‌طور که قبلاً عرض شد معتقد است معارف شیعه در درجه اول معارف فقهی و کلامی نیست، بلکه معارف عرفانی است و حقیقت تشیع همان تصوّف و عرفان است. بنابراین او قایل به یک نحو حکمت شیعی و به تعبیری حکمت ولوی به معنای عرفانی آن است. هانری کربن در کتاب‌های تاریخ فلسفه اسلامی و هم‌چنین در اسلام ایرانی ذکر می‌کند که حکمت حقیقی شیعی یک حکمت عرفانی است، منتهی در طی تاریخ، شیعه از آن غافل شد، لذا او دنبال سرنخ‌هایی می‌گردد تا ریشه‌های این حکمت را پیدا کند. چنان‌که ابن‌ترکه را ذکر می‌کند که در کتاب تمهید القواعد چنین بنایی را گذارده است. یعنی به یک نحوی طرح حکمت شیعی می‌کند و یا در آثاری مثل شرح اصول کافی ملاحظه را یا شرح توحید صدوق قاضی سعید قمی حکمت شیعی دنبال می‌شود. نکته بعدی که کربن در معارف شیعه به آن می‌پردازد مسأله تأویل است. کربن به تأویل بسیار عنایت دارد و اصولاً معتقد است که در شیعه این کار به وجه احسن انجام شده و این در حقیقت وجه ممیّزه تفکر شیعی است. اصولاً کربن معارف و حکمت شیعه را به‌عنوان یک راه نجات‌بخش از بحران دنیای متجدّد می‌داند. یعنی تا این حد جلو می‌آید و حتی در مصاحبه‌هایی که با مرحوم علامه طباطبایی داشته به ایشان می‌گوید که باید این معارف عرفانی در سطح وسیع‌تری بیان شود.

عرفان نظری در قرون وسطی^۱

فردریک کاپلستون

ترجمه: حسین سلیمانی

بدیهی است که عرفا در سراسر قرون وسطی وجود داشتند ولی در باب الهیات عرفانی^۲ فقط باید آثار قدیس برنار^۳ و ریچارد سنت ویکتور^۴ در قرن دوازدهم و نیز آثار بوناونتورا^۵ در قرن سیزدهم را مورد ملاحظه قرار دهیم. به هر حال، در قرن چهاردهم جریان تفکر فلسفی خاصی وجود داشت که بی‌گمان از تفکر در باب تجربه عرفانی متأثر بود و دو موضوع بسیار مهم و برجسته آن عبارت بود از: ۱- رابطه موجود متناهی به‌طور کلی با خدا. ۲- رابطه نفس انسانی به‌طور خاص با خدا.

۱. ترجمه از تاریخ فلسفه قرون وسطی، فردریک کاپلستون، فصل هفدهم، ص ۹۱-۲۷۷.

2. Mystical theology

3. St. Bernard

4. Richard of Saint Victor

5. St. Bonaventura

بدون تردید این مسأله ما را وامی‌دارد که در عرفان نظری قرن چهاردهم نوعی واکنش به مجادلات و منازعات مدرسی را ملاحظه کنیم. شاید بپرسیم که چه چیزی می‌توانست معقول‌تر از این نظر باشد که معرفت دینی باید با ابراز انزجار از بحث‌های خشک و بی‌حاصل پیروان توماس اکویناس و اسکات و لفظ‌گرایان (نومینالیست‌ها) به نوعی از تفکر روی آورد که فقط بر «موضوعی که مورد احتیاج است» تأکید کند؟

توماس -ا- کمپس^۱ فیلسوف نبود. او نه در قرن چهاردهم بلکه در قرن پانزدهم می‌نوشت. ولی می‌توان ادعا کرد که او قطعاً عکس‌العمل طبیعی یک فرد متدین در مقابل منازعات و نظریات متکلمان و فیلسوفان را از خود نشان داد. او می‌پرسد: «مسأله اجناس و انواع به چه کار ما می‌آید؟» در حالی که «یک روستایی متواضع که خداوند را عبادت می‌کند یقیناً بهتر از فیلسوف مغروری است که با غفلت از خویشتن به حرکت افلاک چشم دوخته است». «من دوست دارم احساس گناه کنم به جای اینکه تعریف آن را بدانم».

اگر استناد به توماس -ا- کمپس جایز نباشد درباره‌ی ژان ژرسن^۲ (۱۴۲۹-۱۳۶۳) که در سال ۱۳۹۵ ریاست دانشگاه پاریس را برعهده گرفت، چه می‌توان گفت؟ آیا او «کنجکاو بی‌هوده درباره‌ی ایمان» را سخت مورد انتقاد قرار نداد و در برتری الهیات عرفانی اصرار نورزید و عقیده‌اش غیر از این بود که می‌گفت علاج واقعی روزگارش، تعمیق زندگی دینی و روح دینی است؟

اینکه نوعی عکس‌العمل ملهم از دین در برابر مجادلات و منازعات حوزه‌های فکری وجود داشته بی‌شک درست است. مثلاً ژرسن به روح نزاع و

1. Thomas-a-Kempis

2. John Gerson

حسادت، فخر فروشی و خودبینی و تحقیر نسبت به فرد تحصیل نکرده که به عقیده او در مشاجرات مدرسی وجود داشت اشاره می‌کند. ولی اشتباه است اگر گمان کنیم که ژرسن دشمن فلسفه یا کلام بود. اگر بوده باشد، شگفت آور است. چون او یک فیلسوف الهی و رئیس دانشگاه پاریس بود. آنچه مورد انتقادش بود نه خود کلام و فلسفه مدرسی، بلکه بیشتر تخطی از حدود الهیات مسیحی است (مثلاً اهل منطق درباره مسائل مابعدالطبیعی حکم کرده یا اهل مابعدالطبیعه به الهیات می‌تازند) و نیز بر آلودگی الهیات مسیحی به مصرف داروی قوی جبرگرایی^۱ یونانی - اسلامی است. هرچند او به حفظ ایمان ناب مسیحی علاقه داشت ولی دشمن ارباب عقل نبود.

به هر حال مشاجرات مکاتب فکری در دانشگاه‌های آن روز اتفاق افتاد در حالی که گرایش‌های عرفانی گسترش روزافزون یافتند و تلاش عمومی و همگانی را برای جستجوی ارتباط مستقیم با خدا بیش از عکس‌العمل شخصی در برابر سخنان آکادمیک تبلیغ و ترویج نمودند. برخی از این نوع گرایش‌ها در چارچوب سنت دینی محفوظ مانده و بعضی دیگر به صورت جنبش‌های اعتراضی در برابر کلیسای مبتنی بر سلسله مراتب ظاهر شدند.^۲ از سوی دیگر جنبش‌های گوناگون دینی دیگری وجود داشتند با این عقیده مشترک که پایان جهان نزدیک است. به هر حال، در تمام این جنبش‌ها - چه در چارچوب مرزهای سنتی چه فراتر از آن - این اعتقاد وجود داشت که اصلاح جامعه جز با تجدید حیات دینی و تعمیق روح دینی امکان‌پذیر نیست. بدیهی است که عرفان نظری با زندگی عابدانه یک متدین تفاوت دارد چه رسد به اینکه آن را با اعمال

1. Necessitarianism

۲. مثلاً می‌توان به رساله الحاد در اواخر قرون وسطی نوشته گرون‌لف (چاپ انتشارات دانشگاهی منچستر، نیویورک، ۲ جلد، ۱۹۶۷) رجوع کنید.

مثلاً فِلاکِلاَنَت‌ها^۱ یکسان بدانیم. خلاصه اینکه عرفان نظری حوزه‌ای وسیع‌تر از عکس‌العمل شخصی در برابر بحث‌های خشک و بی‌حاصل آکادمیک دارد. گفته می‌شود که انتقاد پیروان اُکام از مابعدالطبیعه رسمی در رشد و شکوفایی عرفان نظری مؤثر بوده است. چون اگر عقل انسان قادر به اثبات خدا یا بیان مطالب بیشتری درباره او نباشد، آنگاه ممکن است این نتیجه حاصل شود که تنها طریق تقرب به خدا همان طریق تجربه یعنی معرفت اُنسی^۲ است. به هر حال، چنین طریقی، نه نتیجه یک تحقیق مفصل علمی، بلکه بیشتر نمونه ارتباط و پیوند عملی [با خداوند] است.

ژرسن معتقد بود که بهترین طریق شناخت خدا همان تشریح مساعی قوای ادراکی و عاطفی است ولی این بدان معنا نیست که عقل توانایی دستیابی به هیچ‌گونه شناختی را درباره خدا ندارد. و اما اکهارت، مشهورترین و نافذترین نماینده عرفان نظری، حدود بیست و پنج سال قبل از اُکام متولد شد و به هیچ‌وجه لفظ گرا (نومینالیست) نبود.

جان اکهارت^۳ (حدود ۱۳۲۷-۱۲۶۰) که معمولاً معروف به مایستر اکهارت^۴ است در هوخهایم^۵ نزدیک گوتا^۶ متولد شد. بعد از عضویت در فرقه دومینیکن در کُن و پاریس به تحصیل پرداخت. او ظاهراً در سال ۱۳۰۲ به اخذ درجه دکترای الهیات در پاریس نائل آمد و در همانجا تا مدتی به تدریس پرداخت تا

۱. Flagellants: گروهی از مسیحیان متعصب در قرن سیزدهم میلادی که برای ریاضت روح خود را تازیانه می‌زدند-م.

2. Knowledge of acquaintance

3. John Eckhart

4. Meister Eckhart

5. Hochheim

6. Gotha

اینکه در مناصب مختلف و مهمی در فرقه‌اش در آلمان منصوب گردید. او چندین رساله نوشت؛ برخی به زبان لاتینی و برخی دیگر به زبان آلمانی. واعظ مشهوری نیز بود و ما متونی از مواعظ و نصایح او را که بر هر دو زبان لاتینی و آلمانی ایراد کرده، در اختیار داریم.^۱ او بخصوص در مواعظ خویش از عبارات مهیج استفاده می‌کرد. اکهارت مقارن پایان زندگیش به بدعت و ارتداد متهم گردید.

سراسقف کُن در سال ۱۳۲۶ تحقیقی را دربارهٔ او آغاز نمود. او از خود دفاع کرد و در عین اینکه پذیرفت زبان اغراق آمیزی داشته، از برداشت‌های نادرست اظهارات‌اش شکوه نمود. آنگاه توضیحات درستی را از اقوال و اظهارات‌اش عرضه کرد و به مقام پاپ^۲ در روم نیز متوسل شد. او در سال ۱۳۲۷ وفات یافت یعنی دو سال قبل از آنکه پاپ جان پل بیست و دوم بیست و هشت قول را از آثار و نوشته‌های او و یا براساس آنها گلچین نموده، هفده قول را به‌عنوان اقوال صریحاً کفرآمیز و یازده قول را به‌عنوان اقوالی که رنگ و بوی الحادی دارند، اعلام کند.

درحقیقت ذهن اکهارت از اندیشه‌ها و مقوله‌های پیشینیان‌اش سرشار شده بود. او با عقاید فلسفی و کلامی آلبرت کبیر و توماس اکویناس آشنا و متأثر از آنها بود ولی در عین حال سخت تحت تأثیر سنت نوافلاطونی قرار داشت. او از ذهن و تفکر نظری خوبی برخوردار بود که علاوه بر این عمیقاً به تعمیق زندگی دینی و ارتباط مستقیم نفس آدمی با خدا علاقه داشت. گرچه او در ادعای خود

۱. در سال ۱۹۳۹ انتشار مجموعه‌ای از آثار لاتین و آلمانی اکهارت در اُشتوتگارت آغاز شد.
 ۲. اکهارت یگانه نویسنده دینی نبوده که اظهارات و عبارات جالب توجه و مهیجی را بیان کرده و آنگاه تحت فشار انتقادات توضیحاتی را داده باشد که کمتر جالبند و بیشتر با معیارهای رایج سنتی بودن پذیرفتنی هستند.

راجع به تابع سنت [مسیحی] بودنِ تفکرش قطعاً صادق بود ولی بی شک بر توجه به درون و اتحاد عرفانی نفس انسانی با خداوند بیش از انجام آیین‌های ظاهری دینداری تأکید کرد. البته این چیزی است که از یک نویسنده عارف انتظار می‌رود. اما او علاوه بر آن از توجه نظری ذهن نیز برخوردار بود و نگرش‌های عارفانه‌اش را نه در زندگینامه و یا اشعار خویش بلکه به زبان فلسفی و کلامی که شامل مجموعه‌ای از معانی معینی می‌شود، بیان کرده است. در همان حال آشکارا می‌خواهد که توجه دیگران را به روشی نیرومند و مؤثر برای شناخت حقایق جلب نماید، حقایقی که از نظر او اهمیت دینی زیادی دارند. البته حاصل آن تعدادی از اقوال ظاهراً متعارض برجسته و اظهارات خارق اجماع و عبارات مهیج بود که باعث انزجار و تنفر مقامات کلیسا شده است. دفاعیه او نتوانست دشمنانش را متقاعد سازد؛ دشمنانی که بدون شک به اظهاراتش به همان صورتی که ادا می‌شدند بیشتر توجه داشتند تا به قصد و نیتی که او داشت.

اکهارت در اثر خود تحت عنوان رساله سه بخشی^۱ می‌گوید خدا وجود یکی است.^۲ اگر کسی بپرسد «خدا چیست؟» پاسخ درست این است که گفته شود همان «وجود» است. گذشته از این، او در شرح سفر خروج^۳ می‌گوید: وجود و ماهیت در خدا یکی است اما در مخلوقات دو چیز متفاوت است. خدا فوران وجود، واحد و ورای کثرت و تمایز است. خدا خود به ما فرمود: «من هستم آنکه هستم.» با این وصف، اکهارت در جای دیگر از تعبیر نوافلاطونی استفاده می‌کند که خدا برتر از وجود یا فوق وجود است،^۴ او عقل یا فهم (intelligere) است. این

1. Opus Tripartium

۲. رساله سه بخشی، مقدمه، مجموعه آثار لاتینی، اشتوتگارت، ج ۱، ص ۳-۴۲.

3. Exodus

۴. اکهارت، پرسش‌های پاریسی، مجموعه آثار لاتین، ج ۵، ص ۴۱.

عبارت اکهارت عبارت نوافلاطونی نیست. چون افلوپین خدا را مافوق عقل می‌دانست، اما اکهارت به انجیل چهارم متوسل می‌شود. در انجیل چهارم یوحنا قدیس نمی‌گوید که در ابتدا وجود بود بلکه می‌گوید در ابتدا کلمه بود. مسیح نیز درباره خود گفت: حقیقت، منم.^۱

بعضی از مورخان ادعا کرده‌اند که اکهارت بعد از این نظر که خدا فوق وجود، و ذاتش قابل فهم است، نگرش خود را تغییر داده و نظر پیروان توماس را پذیرفته است که گفته‌اند خدا همان وجود است اما از آنجا که سبک‌ها و حالت‌های مختلف سخنان اکهارت را واقعاً نمی‌توان از حیث تقدّم و تأخّرش از یکدیگر مجزّا نمود، از این رو تعبیر مذکور به آسانی قابل دفاع نیست. ساده‌ترین طریق، استناد به این جمله اکهارت است که در خدا وجود و فهم یکی است و اینکه خدا وجود و فهم است زیرا او عقل کلی یا فهم است.^۲ خدا "وجود صرف" است و این همان فهم است. اگر خدا را فقط به صورت ساکن یا فقط فی نفسه تعقل کنیم باید او را به عنوان وجود توصیف کنیم. اگر خدا را فعال بدانیم درمی‌یابیم که وجودش فهمیدن است.

واژه "فهم" (understand) مسلماً مناسب نیست. چون در زبان معمولی واژه فهم دلالت بر درک گفتارهای یک فرد یا وضعیت موجود و یا راه‌حل یک مسأله و نظایر آن دارد. در صورتی که واژه intelligere که اکهارت برای اشاره به خدا به کار می‌برد، خلاق است. وقتی او از تثلیث سخن می‌گوید، پدر را به عنوان intelligere یعنی فعلی عقلی (تعقل) توصیف می‌کند که مولّد پسر و نیز مولّد صورت‌های مثالی خلقت در پسر یا کلمه است. علاوه بر این، خدا با اندیشیدن

۱. همانجا، ص ۴۰. همین مفهوم را در جاهای دیگر آثارش نیز می‌توان یافت.

۲. تحلیل سفر تکوین، مجموعه آثار لاتین، ج ۱، ص ۱۹۰.

درباره آنها از آن جهت که خلاق است، مخلوقات را به وجود آورده است. در زمره اقوال مورد انتقاد به این قول برخورد می‌کنیم که خدا جهان را مقارن با تولد پسر آفرید و از این رو جهان ازلی است. در حقیقت اکهارت صریحاً گفته است که خدا جهان را قبل از تولد پسر خلق نکرد بلکه آن را همزمان با تولد پسر یا کلمه ازلی آفرید. اولین ادعای او به هیچ وجه تازگی نداشت. مثلاً قدیس اگوستین نیز به نادرستی این کلام که خدا قبل از خلق عالم وجود داشت، اشاره نمود؛ گویی که او درگیر زمانی بودن حوادث بود. "مقارنت" تولد پسر و خلقت جهان طبیعتاً این معنا را افاده می‌کند که اکهارت جهان را ازلی می‌داند. به هر حال او در دفاعیه خود توضیح داد که به فعل خلاق خدا و خلق آنچه که به عالم مُثَل توصیف می‌شود و صورت آن در خدا وجود دارد، استناد نموده است. فعل خلاق آنچنان که به خدا نسبت داده می‌شود و عین ذات اوست باید ازلی باشد. از این رو اعیان یا صور مثالی موجود در "کلمه" نیز باید ازلی باشند. اکهارت استدلال می‌کند که از این قضیه بالضروره نتیجه نمی‌شود که خلقت به معنی "اثرپذیری و انفعال"، یعنی کثرت مخلوقات، آغازی نداشته است. به عبارت دیگر اکهارت می‌گفت که چیزی بیش از آنچه آلبرت کبیر و توماس اکویناس گفته بودند، نگفته است.^۱ به هر نحو که باشد، فرض کنیم که فعل خلاق خدا همان فعل فکر خلاق باشد. «عقل الهی مبداء کل طبیعت است».^۲ آن‌گاه این پرسش مطرح می‌شود که جایگاه مخلوقات و نسبت آنها با خداوند چگونه است؟ در اینجا با یکی از عبارتهای مشهورتر اکهارت مواجه می‌شویم که گفته است مخلوقات هیچ‌اند. در چهارمین موعظه آلمانی او می‌خوانیم که «همه مخلوقات هیچ محض هستند. من نمی‌گویم

۱. مثلاً آلبرت کبیر در تفسیرش بر کتاب سلسله مراتب آسمانی، تألیف دیونیزیوس مجعول، اشاره می‌کند که «خدا از ازل خلق کرد اما مخلوق ازلی نیست».

۲. تحلیل سفر تکوین، مجموعه آثار لاتین، ج ۱، ص ۵۰.

که آنها ناچیز یا چیزی هستند، آنها هیچ محض هستند».^۱ در هر صورت، در نگاه نخست به نظر می‌رسد که موضوع وحدت وجود موعظه می‌شود. اکهارت در جای دیگر می‌گوید: «غیر از خدا هیچ وجود ندارد».^۲ بنابراین چنین برمی‌آید که از نظر او خدا واحد و تنها موجود بوده و مخلوقات همگی جزئی از وجود خدا و درون وجود الهی هستند. چون اکهارت مرادش این نیست که مخلوقات اصلاً هیچ‌گونه وجودی چه درون یا برون خدا ندارند. اگر این‌طور بود او دیگر در وضعیتی نمی‌بود که بتواند قضاوتی در این موضوع بکند.

لازم نیست که شناخت وسیعی نسبت به مابعدالطبیعه یا الاهیات فلسفی قرون وسطی داشته باشیم تا بفهمیم که اکهارت مشکل بزرگی در سازگار نمودن معانی عباراتش با معیارهای رسمی سنت مسیحی نداشته است. توضیح او درباره این عبارت که «مخلوقات هیچ‌اند» این است که آنها هیچ‌گونه وجودی از خود ندارند. به همین علت اگر خدا از آنها روی برگرداند یا تفکر در آنها را متوقف سازد، آنچنان که اکهارت بیان کرده بود، در این صورت وجود آنها نیز متوقف خواهد شد چون این ادعا که «بیرون از» خدا هیچ چیز وجود ندارد جزئی از تعالیم رسمی و روزانه آن دوره بود. اگر خدا نامتناهی و حاضر مطلق و حافظ جمیع موجودات از طریق فعل خلق و ابقاء است، پس ممکن نیست که ابداً چیزی «غیر از» او وجود داشته باشد. البته این حکم را می‌توان بدان معنا لحاظ کرد که مخلوقات در «درون» خدا می‌باشند به معنای اینکه جزئی از وجود او هستند. اما در حالی که اکهارت می‌گوید هیچ چیز مثل خدا از مخلوقات نامتمایز نبوده و هیچ چیز مثل خدا به آنها بسیار نزدیک نیست (به این معنی که خداوند «در» مخلوقات بوده و

۱. مجموعه آثار آلمانی، ص ۷۰-۶۹.

۲. آثار سه بخشی، مجموعه آثار لاتین، ج ۱، ص ۴۱.

به آنها وجود می‌بخشد) در عین حال می‌گوید آنچه‌ان که خداوند از مخلوقات متمایز بوده و از آنها بسیار دور است هیچ موجود دیگری مثل او نیست زیرا میان خدا به‌عنوان موجود واحد و نامتناهی، و مخلوقات به‌عنوان موجودات کثیر و متناهی، نوعی تقابل وجود دارد.

تجربه عادی ما حاکی از اشیاء متناهی پیرامون ما است و روابط متقابل میان این اشیاء محیط مادی ما را تشکیل می‌دهد. آنها اشیایی هستند که وجود دارند و طبیعتاً منابع واقعاً موثقی به‌شمار می‌آیند. اگر به خداوند ایمان داشته باشیم آن‌گاه باور خواهیم کرد که اشیاء محدود و متناهی در واقع قائم به او هستند. ولی تمایل طبیعی این است که خدا به‌عنوان نوعی وجود مضاف تصوّر شود. اکهارت با عبارت‌های مهیج و اقوال معارض آشکار در صدد بود توجه مخاطبان را به خویش جلب نموده و آنها را به فهم بهتر و دقیق‌تر لوازم اعتقادات دینی مورد ادعایشان تحریک کند تا مخلوقات را نه به‌عنوان واقعیت‌هایی پایدار بلکه به‌عنوان چیزهایی که جدا از خدا هیچ هستند و هم‌چنین خدا را نه به‌عنوان شبیحی در دورنما بلکه به‌عنوان موجودی واحد و قائم به‌ذات ببینند. البته اگر توضیحات خود اکهارت را دربارهٔ عبارات و اظهاراتش بپذیریم، آن‌گاه به‌نظر خواهد رسید که ما تفکر او را از آنچه هست، کمتر مهیج ساخته‌ایم. البته با لحاظ اینکه فرقه دومینیکن در قرون وسطی نظریه وحدت وجود را در منابع گسترش می‌داد. اما باید توجه داشت که این کار نوعی تلاش برای سوق دادن تفکر اکهارت به‌سوی یک ساختار کم و بیش سنتی که خلاف اقوالش باشد نیست. از قرار معلوم، ما باید توضیحات خود او را معتبر بدانیم و در عین حال لازم نیست که برای "خنثی" بودن اقوال متعارض و عبارت‌های خارق‌اجماع و مهیج او تلاش کنیم. چون بدیهی است که آنها نقش و وظیفه خاصی دارند. او آنها را به‌عنوان ابزار انتقال مؤثر

نگرش عمیق دینی نسبت به جهان بکار برد.

گرچه اکهارت عموماً به حضور مطلق الهی و فعل خلق و ابقاء خدا نسبت به همه موجودات نظر دارد ولی خصوصاً به ارتباط میان نفس انسانی و خدا علاقمند است. از نظر او نفس انسانی به همان اندازه که در وارستگی از چیزهای حسی و تجربی و نیز در اندیشه و اراده پیشرفت می‌کند و به سوی آنچه که او "گوهر" یا "دژ" یا "لمعه" (Scintilla) یا "بنیاد نفس" نامیده برمی‌گردد، تقرّب او به خدا بیشتر می‌شود. گوهر نفس و بنیاد آن به عنوان عقل یا فهم توصیف می‌گردد. نفس انسانی شبیه خداست، خدایی که خود نیز همان تعقل (intelligere) است و فقط با بازگشت درونی و باطنی به سوی بنیاد نفس است که کلمه در نفس متولد شده و اتحاد عرفانی با خداوند حاصل می‌شود.

البته مفهوم کلی لزوم وارستگی برای تذکر باطنی و بازگشت به باطن روح به عنوان شرط اتحادش با خدا به هیچ وجه تازگی نداشت. درحقیقت تأکید زیاد اکهارت بر عقل و نه بر اراده به عنوان ابزار اتحاد نفس با خدا، بیشتر نشانگر وابستگی او به مکتب نوافلاطونی است تا عرفان عاطفی قرون وسطی. گرچه او سبک و سیاق تفکر نوافلاطونی را با تأکید بر مفهوم تولد کلمه یا پسر در نفس، رنگ و بویی مسیحی داد.^۱ ولی مکتب نوافلاطونی دقیقاً چیزی نوظهور نبود. ویژگی‌های تعالیم عرفانی اکهارت که جالب توجه است عبارتند از: اظهاراتش راجع به استحاله کامل نفس به خدا و نیز ادعایش مبنی بر اینکه در نفس عنصری "نامخلوق" یعنی گوهری معنوی و حقیقی به نام عقل وجود دارد. از این رو او در یکی از موعظه‌های آلمانی خود می‌گوید که در اتحاد عرفانی، نفس تبدیل به خدا

۱. یادآوری این نکته لازم است که اکوئیناس بر رؤیت عقلی خدا به عنوان اصل سعادت تأکید کرده بود در صورتی که سنت فرانسوسی تمایل به تبیین اراده و عشق داشته است.

می‌شود همان‌طور که در عشاء ربّانی نان تبدیل به بدن مسیح می‌گردد و نفس انسانی با خداوند یکی می‌شود.^۱ انسان نمی‌تواند به تمام و کمال در خدا زندگی کند مگر اینکه از مخلوق بودن دست بکشد. و انسان نمی‌تواند از مخلوق بودن دست کشیده و آزاد شود مگر اینکه با صورت خدا، نور "نامخلوق" نفس، متحد شود.

اکهارت با توجه به عباراتش دربارهٔ استحالة کامل نفس به خدا و اتحاد انسان با پسر خدا بالاخره می‌پذیرد که دچار مبالغه شده است. او با توجه به توصیف خود از صورت خدا به عنوان نور "نامخلوق" نفس، آنگاه نظر ما را به این حقیقت جلب می‌کند که او این نور نامخلوق را با نفس مخلوق، یکی نمی‌داند. بلکه مرادش این است که اگر نفس با صورت ازلی خدا یکی شود در آن صورت ازلی و نامخلوق خواهد شد. حقیقت امر این است که نفس انسانی نمی‌تواند با صورت ازلی خدا یکی شود. نفس انسانی فقط بدین نحو با صورت الهی یکی می‌شود که نفس مخلوق، مخلوقیت خود را به کناری نهاده با وجود الهی متحد گردد.

به هر حال عقیده اکهارت دربارهٔ این موضوع مبهم است. با این وصف، بدیهی است که گرایش فکری او با مفهوم افلوپینی "پرواز [نفس] یگانه به [خدای] یگانه" به‌خوبی روشن می‌شود. البته مشروط بر آنکه تأکید او را بر تولّد مجدد نفس از طریق تولّد کلمه یا پسر در آن در نظر داشته باشیم.

اکهارت درست همان‌طور که در نفس مرکز یا بنیاد واحدی را و رای تعدّد قوا و استعداد های نفس می‌یابد، در خدا نیز به یافتن بنیاد بسیط و جود الهی و رای تمایز اشخاص ثلاثه علاقمند است.^۲ از این رو وحدت عرفانی را همان اتحاد میان بنیاد نفس و مقام احدیت الهی و نیز بازگشت نفس به بنیاد معنوی و حقیقی‌اش

۱. مجموعه آثار آلمانی، ج ۱، ص ۱۱-۱۰.

۲. اکهارت به‌نحو انتقادی بر ضدّ این مطلب که عقیده درست و سستی فقط همان است که ذات یا طبیعت الهی در اشخاص ثلاثه الهی یکی هستند، اعتراض کرد.

تلقی نموده است.

بعضی از نویسندگان معتقدند که تفکر اکهارت پیش‌زمینه فلسفه استعلایی^۱ آلمانی بوده است. و یکی دانستن وجود (esse) الهی با عقل (intelligere) که اکهارت بدان قائل بود، می‌تواند تمهیدی برای یکی دانستن حقیقت غایی یا مطلق با تفکر که پس از کانت مطرح شد به‌شمار آید. در این مورد، هم‌چنین می‌توان تعریف ارسطو را از خدا، به‌عنوان فکری که درباره خود فکر می‌کند؛ مورد نظر داشت. اما مادام که به ذهنمان چنین خطور می‌کند که هگل را در کل تفکر اروپایی به‌عنوان پیش‌زمینه ایده آلیسم مطلق، بدانیم، به‌نظر می‌رسد که شایسته‌تر آن باشد که اکهارت را در زمینه و زمانه تاریخی‌اش به‌عنوان فردی که به تعمیق روح دینی و بسط مسأله تقرّب بی‌واسطه به خدا و اتحاد با او علاقه دارد، مشاهده کنیم. به‌سبب همین علاقه و دلبستگی‌اش بود که اندیشه‌هایش توانست با قوت بر نهضت‌های دینی قرون وسطایی تأثیر بخشد. همان نهضت‌هایی که در مخالفت با کلیسای رسمی از شیوه تفکر اکهارت نیز بسیار فراتر رفته‌اند. و اما تلاش‌های برخی نویسندگان نازی جهت انتساب این نویسنده برجسته فرقه دومینیکن به خود را می‌توان به‌عنوان تلاش‌هایی بیهوده کنار گذاشت. استفاده از زبان مادری و رجوع به باطن، متضمن طرح نظریه خون و نژاد [نزد نازی‌ها] نیست.

اکهارت در بین هم‌سلکانش در فرقه دومینیکن مدافعی پرشور و با حرارت به‌نام هنری سوزو^۲ (حدود ۱۳۶۶ - ۱۲۹۵) داشت که از راست دینی او دفاع کرد. وی نویسنده‌ای عرفانی بود و در شهر کُنستانس دیده به جهان گشود. هنری سوزو نیز همانند اکهارت یک واعظ بود ولی به مسایل نظری تمایل چندانی نداشت. در

1. Transcendentalism

2. Henry Suso

آثار سوزو ما مفهوم اتحاد عرفانی با خدا را می‌یابیم و این اتحاد در مرکز وحدت بخش روح که صورتی از خداوند است، شکل می‌گیرد. ایده تحقق صورت خداوند در روح از طریق فیضان معرفت و عشق الهی که منجر به تولد خدا یا تولد مسیح در روح می‌شود، در آثار سوزو آمده است. اما تعالیم عرفانی سوزو کمتر از تعالیم عرفانی اکهارت نوافلاطونی بوده و بیشتر در راستای معنویت عاطفی و مسیح محور نویسندگانی چون قدیس برنار است. سوزو از تعبیری مانند "استغراق در خدا" استفاده کرده است اما اندیشه‌اش صریحاً وحدت وجودی نمی‌باشد. او در سال ۱۸۳۱ مورد آمرزش قرار گرفت.

دیگر عارف دومینیکن قرن چهاردهم، واعظ مشهور جان تاولر^۱ (۱۳۶۱- ۱۳۰۰) است. او در وجود انسان سه مرتبه را تشخیص می‌دهد: ۱- انسان به عنوان موجودی حساس ۲- انسان به عنوان موجودی عاقل ۳- و انسان برحسب عالی‌ترین بخش نفس خود (Gemut). گفته شده است که این بخش باید عالی‌تر و عمیق‌تر از قوای نفس باشد. این بخش مخلوق است ولی جهت‌گیری ذاتی و دائمی آن به سوی خداوند است. گاهی به نظر می‌رسد که تاولر واژه Gemut را مترادف با واژه Ground یعنی بنیاد نفس به کار می‌برد. اما چنین استدلال شده است^۲ که این دو مفهوم اگرچه ارتباط نزدیکی بهم دارند، باید از هم تمییز داده شوند. بنیاد نفس محل سکونت دائمی خداوند است درحالی‌که Gemut قدرتی فعال است که از بنیاد مذکور ناشی می‌شود و بر عقل و اراده تأثیر گذاشته و قوای نفس را به درون خود و از آنجا به درون بنیاد نفس یا مکان سکونت خداوند برمی‌گرداند.

1. John Tauler

۲. مثلاً بنگرید به انسان روحانی: مقایسه تطبیقی میان انسان‌شناسی یوهانس تاولر، ژان ژرسن و مارتین لوتر در زمینه اندیشه‌های آنها در الهیات، استیون ای اُزمنت (لیدن، ۱۹۶۹)، از ص ۲۲ به بعد.

اساس و پیش فرض اتحاد با خدا، شباهت و همانندی نفس انسانی با خدا و هم‌چنین با داشتن صورتی از اوست. از آنجا که تاوُلر بر سازگاری و هماهنگی قوای نفس با خدا و نیز بر طلب و انجام آنچه اراده الهی است تأکید کرده، از این رو ممکن است به نظر آید که بنا بر عقیده او فعلیت یا تحقق تشبیه نفس به خدا عبارت است از مطابقت و سازگاری اراده و عمل نفس با خدا و نه عزلت عارفانه برای جذب وجود الهی شدن. به هر حال روشن است که تاوُلر در واقع یک اتحاد نفس انسانی با روح الهی را در نظر داشته است که در آن، انسان فاقد آگاهی بر تمایز خود است. با وجود این معلوم نیست که آیا او از حالتی روان‌شناختی سخن می‌گوید که در آن حالت آگاهی و علم بر تمایزات موقتاً تعطیل می‌شود یا اینکه از یک انجذاب وجودی. قسم نخست ظاهراً درست به نظر می‌آید ولی در این موضوع نویسندگان اتفاق نظر ندارند. نظر کلی این است که تأکید تاوُلر بر لزوم لطف و محبت الهی برای تقرّب و نزدیکی به خدا است و اینکه در تجربه عرفانی خداوند اراده انسانی را با اراده خودش همساز می‌کند و در آن نفوذ می‌نماید بدون اینکه هیچ‌گونه اتحاد وجودی بین متناهی با نامتناهی در نفس انسان پدید آید. با وجود این ما به آسانی می‌توانیم در آثار نویسندگان عارف عباراتی را بیابیم که معطوف به تفسیری وحدت‌گرایانه هستند. البته اگر این مسأله همان چیزی باشد که ما به دنبال آن هستیم.

سوزو یکی از دوستان اکهارت بود و از راست دینی او دفاع کرد. تاوُلر متأثر از اکهارت بود، هرچند که از نویسندگان بسیار دیگری نیز تأثیر پذیرفته بود. تأثیر اکهارت بر عارف فلاندری،^۱ جان رویسبروک^۲ (۱۳۸۱-۱۲۹۳)، نیز

1. Flender

2. John Ruysbroeck

احساس می‌شود. رویسبروک نیز همانند سوزو آن دسته از نمایندگان نهضت "روح آزاد"^۱ را که مدعی یگانه شدن با خدا بودند و اعمالشان را الهی تلقی می‌کردند - هر چند بر طبق موازین عرفی گناهکار هم محسوب می‌شدند - و کلیسا و مناسک آن را انکار می‌کردند، به باد انتقاد گرفت. به عبارت دیگر او با تمام چیزهایی که آنها را خطا و خطرناک و عرفان الحادی می‌دانست به مبارزه و مخالفت برخاست. در مقابل بر ضرورت تهذیب نفس و انجام کارهای نیک به‌عنوان پیش‌زمینه زندگی معنوی و پارسایانه که در آن قوای نفس یعنی عقل و اراده تحت تأثیر جاذبه لطف الهی می‌توانند به طرف خدای ساکن در نفس برگردند، تأکید نمود. مرتبه عالی تر تفکر عرفانی و اتحاد با خدا - که از طریق لطف و موهبت الهی قابل حصول است و نه صرفاً با تلاش انسانی - در حیاتی سرشار از خیر نمود پیدا می‌کند که آن خیرها از آن اتحاد عرفانی ناشی شده و از آن شکل می‌گیرد. با وجود این، رویسبروک از تعابیری استفاده کرد که یادآور اکهارت بود و همین امر انتقاد ژرسن را برانگیخت. رویسبروک مثلاً از وحدت فراوجودی خدا در ورای کثرت و تمایز افراد سخن گفت.^۲ هم‌چنین راجع به اتحاد نفس با خدا نوشت. اتحادی که در آن هیچ‌گونه تمایز و تفاوت یافت نمی‌شود.^۳ ژرسن هر نظری درباره رویسبروک داشته باشد، شک نیست که این عارف فلاذری وحدت وجودی نبود. او از آثار دیونیزیوس مجعول^۴ تأثیر پذیرفته بود و از زبان او استفاده کرد. اما آثاری هم چون آیین‌ستگاری ابدی^۵ و

1. The Free Spirit

۲. آرایش ازدواج روحانی، ج ۳، بخش ۴.

۳. همانجا، ج ۳، بخش ۱.

4. Pseudo-Dionysius

5. *The Mirror of Eternal Salvation*

کتاب دوازده راهبه^۱ حاکی از تمایل رویسبروک به پرهیز از هرگونه تطبیق وحدت وجودی مخلوقات با خداوند است. هنگامی که او از وحدت بدون تمایز سخن می‌گوید به تجربه محو کلی در خدا از منظر روان‌شناختی اشاره دارد نه به استهلاک وجودی طبایع انسانی. به عبارت دیگر، روح به مرحله‌ای می‌رسد که در آن مرحله تنها به خداوند آگاهی و شعور دارد اما خودش نیز هنوز وجود دارد. ژان ژرسن (۱۴۲۹-۱۳۶۳) که پیشتر ذکری از او به میان آمد، در دانشگاه پاریس به تدریس الهیات مشغول بود و در سال ۱۳۹۵ به ریاست همین دانشگاه منصوب شد. او از بی‌حاصل بودن الهیات فاقد دیانت و روحانیت به‌خوبی آگاه بود. در عین حال از خطرات تمایلات عرفانی بی‌حساب و کتاب که خارج از چهارچوب معتبر فلسفی و کلامی‌اند، به‌درستی واقف بود. ژرسن با حمله رویسبروک به اندیشه‌ها و شیوه‌های افراطی نمایندگان بدعت‌گذار نهضت "روح آزاد" کاملاً موافق بود و او را به‌خاطر آن ستود و در همان حال معتقد بود که بعضی از سخنان رویسبروک نمایانگر تمایلات وحدت وجودی اوست و به همین دلیل از رساله او به‌نام آرایش ازدواج روحانی انتقاد نمود. ژان وان اسکون هون^۲ عارف و عضو صومعه‌ای که رویسبروک به آن تعلق داشت، مدافع بعدی او شمرده می‌شود. ولی او تا آنجا که به ژرسن مربوط می‌شود این مسیر نامیمون را اختیار کرد که معتقد بود تعالیم عرفانی را نمی‌توان دقیقاً به زبان مدرسی و مدرسین مورد بحث قرار داد.

وان اسکون هون یقیناً مقصودی داشت. چون انتقاد متکلمین رسمی از سخنان عرفا غالباً این معنا را القاء می‌کند که آنها عبارات و اظهارات خارق اجماع

1. *The Book of The Twelve Beguines*

2. John Van Schoonhoven

عرفا را بیش از اندازه تحت اللفظی می‌فهمند و از درک مشکل عرفا در به کار بردن زبان معمولی برای بیان دریافته‌ها و تجربه‌های غیر معمول خود عاجز هستند. ژرسن نیز برای خود مقصودی داشت و آن اینکه الهیات عرفانی نیازمند تحوّل جدی است. الهیات در وضعیتی عقیم و ضعیف خواهد ماند مگر آنکه الهیات عرفانی در تعالیم مربوط به الهیات حوزوی جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص دهد. تعمیق واقعی حیات دینی با جدایی عرفان از اندیشه‌های کلامی حاصل نمی‌شود.

تعالیم عرفانی خود ژرسن در اثرش به نام درباره‌ی الهیات عرفانی نظری،^۱ اساسی روان‌شناختی دارد. از نظر او نفس انسانی دارای سه قوه شناخت و سه قوه عاطفی است: سه قسم نخست در یک ترتیب نزولی ظاهراً از این قرار است: ۱- عقل محض ۲- شوق عقلی ۳- شوق حسی. عقل محض که مطابق با نور می‌باشد قوه‌ای است که در پرتو نور تکوینی برخاسته از وجود خدا، اصول و مبادی اولیه را با قطعیت و یقین درک می‌کند. شوق فطری همان قوه شوقیه‌ای است که خدا آن را با گرایش فطری نفس به سوی خیر به ما بخشیده است. از نظر ژرسن کار قوه شناخت و قوه شوق نفس دو جانبه بوده و میان این دو قوه عمل متقابل وجود دارد. «شاید نتوانیم شناختی را بیابیم که واقعاً یا ظاهراً حالت عاطفی خاص نباشد درست همان‌طور که ظاهراً نمی‌توانیم هیچ‌گونه حالت عاطفی را بدون شناخت تجربی خاص بیابیم.»^۲

شناخت یک موضوع معین، مقارن یا مستلزم حالت عاطفی و انفعالی خاص در التفات به آن است. و هرگونه حالت عاطفی و احساسی، مستلزم یک عامل

1. *De mystica theologia specuativa*

۲. درباره‌ی الهیات عرفانی نظری، ۳۹ و ۱۷.

شناخت است.

در عرفان دو قوه بسیار عالی وجود دارد که یکی عقل محض است و دیگری از حیث عاطفه یا اراده همان شوق فطری است. این دو قوه در عمل متقابل خود به عنوان ابزار شناخت تجربی خدا مورد استفاده قرار می‌گیرد. تجربه عرفانی بر قوای اسفل نفس اثر می‌گذارد چون انسان یک واحد است اما در قوای اعلای نفس متمرکز است. ژرسن به نقش قوه شوق فطری و عشق اهمیت زیادی می‌دهد. هرچند تجربه عرفانی برای او فقط یک موضوع شناخت نیست ولی به هر تقدیر، معرفت در کار است. البته معرفت حضوری و انسی نه معرفت به چیزی. اگر تمرین و آمادگی زاهدانه با الطاف فوق طبیعی همراه شود آنگاه روح انسانی می‌تواند در حالت مستی و جذب به سوی خدا سوق داده شود و موافق با اراده که برخلاف جذب و مستی می‌تواند پایدار و نیز موجد تشبیه نفس به خدا باشد، با خدا متحد شود.

ژرسن در شرح خود راجع به تجربه عرفانی دقیقاً و صراحتاً می‌گوید که او اتحاد نفس انسانی با خدا را مسلم فرض نگرفته است. از نظر او اتحاد عرفانی نفس با خدا فعالیت‌بخش تشبیه بالقوه نفس با خدا براساس معیار مطلوب یا به اصطلاح همان علم الهی است. ولی شباهت، رابطه‌ای است میان موجوداتی که به لحاظ وجودی متفاوت و متمایز هستند که تمایزشان حتی هنگام بصیرت یافتن و هدایت شدن عقل به وسیله خدا و اتحاد اراده انسانی با اراده الهی محفوظ می‌ماند. ژرسن هم‌چنین بر نقش آداب و شعایر دینی در تهذیب نفس و تقریبش به خدا بسیار تأکید می‌کند.

اصطلاح "الهیات عرفانی"^۱ دارای ابهام است. این اصطلاح می‌تواند به معنای

1. *Mystical theology*

نظریه عرفان باشد. به عنوان مثال تجزیه و تحلیلی از مراحل متوالی حیات عرفانی باشد. اما این اصطلاح می تواند به معنای شناخت واقعی و تجربی خدا که متمایز از اندیشه کردن و سخن گفتن درباره خدا و اعمالش است، نیز فهم شود. ژرسن دوست داشت که معنای دوم این اصطلاح را به کار برد. البته کتاب وی به نام درباره الهیات عرفانی نظری^۱ به تفکر در مورد تجربه عرفانی و ماهیت و شرایط و لوازم آن مربوط می شود و معنی دقیق اصطلاح "الهیات عرفانی" را در جای خاصی که به کار رفته در متن می توان مشاهده کرد.

ژرسن در نگاه کلی فلسفی کلامی خود، قطع نظر از الهیات عرفانی، وابستگی اش را به پیروان اُکام^۲ در حذف عناصر خاصی از تفکر یونانی - اسلامی آشکار می کند، عناصری که قدرت و آزادی خداوند را محدود می سازد. همین امر انگیزه اصلی او برای حمله به مکتب واقع گرایی بود. به عقیده ژرسن، فلاسفه و متکلمین افلاطونی با وارد نمودن خدا و افعال او به حوزه فهم انسانی، نظریه مثل الهی را که حاکم بر اراده الهی و محدودکننده آزادی خداست، توسعه دادند. آنها می خواستند خلقت را بفهمند و آگاهانه یا ناآگاهانه مایل بودند که خلقت را برای تبیین ضروری طبیعت و ذات الهی مطرح کنند. هم چنین می خواستند بگویند که گویی خدا مجبور و مکلف به ابلاغ قوانین اخلاقی خاص به عموم مردم است در صورتی که حقیقت این است که حسن افعال نیک به دلیل اراده و امر الهی به انجام آن و قبح عمل به جهت نهی او از انجام آن است. به عبارت دیگر مکتب واقع گرایی غرور روشنفکری را به نمایش می گذارد و شگفت آور نیست که جان هوس^۳ و جروم اهل پراگ^۴ واقع گرا بودند. متکلمین باید بیشتر به کتاب

1. On Speculative Mystical Theology

2. Ockhamists

3. John Hus

مقدّس مراجعه نمایند و کمتر به فلاسفه مشرک و مسلمان توجه کنند. احترام ژرسن به دیونیزوس مجعول و قدیس بوناونتورا با توجه به وابستگی‌هایی که به اُکام دارد ممکن است عجیب به نظر برسد. به هر تقدیر او معتقد بود که آثار دیونیزوس مجعول همان آثار قدیس پولس، آتنی تازه مسیحی، است و لذا باید شامل تعالیم درستی باشد مشروط بر اینکه به درستی تفسیر شوند. در مورد بوناونتورا، تعالیم عرفانی این قدیس بدان نحو که در کتاب وی سلوک نفس به سوی خدا^۵ آمده و انتقاد او از فلسفه مشرکان و نه شوق این قدیس به نظریه مثل الهی بود که ژرسن را به خود جلب کرد. در هر صورت توصیف ژرسن به اینکه یک متفکر اُکامی بود گمراه کننده است. وجوه مشترک فکری او با پیروان اُکام تابع اهداف دینی‌اش بود. او نه تنها برای درک حقیقت در این "طریق جدید" بلکه هم‌چنین برای درک حقیقت در سنت‌های دیگر، آمادگی و شایستگی لازم را داشت. مثلاً او به انتقاد از مابعدالطبیعه سنتی به روشی که نیکلاس اُترکورتی^۶ انتقاد کرده هیچ علاقه‌ای نداشت و دغدغه اصلی‌اش تا حدودی این بود که فلاسفه نباید تلاش کنند تا جایگاه متکلمین را اشغال کنند.

در قرون سیزدهم و چهاردهم طلب ارتباط مستقیم و بلاواسطه با خداوند، خود را به شیوه‌های گوناگون ظاهر ساخت. این جستجو و تحقیق می‌توانست و توانست خود را در عرفان به نمایش بگذارد. عرفانی که در چارچوب تعالیم کلیسا باقی ماند و نقش کلیسا و شعایر و رسوم دینی آن را در حیات مسیحی پذیرفت اگرچه طبیعتاً بر جنبه باطنی دین تأکید نمود. بحث بیشتر بر سر اولویت‌ها و تقدّم‌ها بود تا نفی کلیسا به عنوان یک نهاد. در عین حال، جستجو برای ارتباط

4. Jerome of Prague

5. *The Journey of the Mind to God*

6. Nicholas of Autercourt

مستقیم با خدا توانست در نهضت‌های عمومی ظاهر شود، نهضت‌هایی که با خصومت و مخالفت با کلیسا و یا تمایل به چنین خصومتی و نیز ناچیز شمردن یا توهین به اعمال دینی رسمی و ظاهری آغاز شده بودند. در بدترین وضعیت، این جنبش‌ها گرفتار نوعی تنزل خدا به مقام و مرتبه انسانی شدند. به این معنا که اتحاد نفس با خدا را مجوزی برای انجام هر نوع عملی تلقی می‌کردند.

اصولاً نویسندگان عارفی که با آنها آشنا شدیم به گروه نخست تعلق دارند. همان‌طور که دیدیم اکهارت عباراتی مهیج و به ظاهر خلاف عادت را بیان کرده که مورد انتقاد مقامات کلیسایی واقع شد. ژرسن از رویسبروک انتقاد کرد. البته اکهارت دشمن کلیسا نبود و رویسبروک نیز در نکوهش و تقیح کسانی که در نظر او عارفان دروغین بودند، بسیار تند و پرشور بود. آنها همگی عرفان را ابزار برای تجدید حیات کلیسای مسیحی تلقی می‌کردند. شک نیست که آنها در تعبیر و تفاسیر نظری تجربه عرفانی با هم اختلاف داشتند. مثلاً اکهارت بیشتر از سوز و ژرسن تحت تأثیر مکتب نوافلاطونی بود. اما علایق دینی و دغدغه‌های مذهبی آنها فوق‌العاده و بسیار بود. و در جایی که نفوذ و تأثیر آرای اُکام مثلاً در ژرسن روشن است، آن را باید در پرتو این وابستگی و دلبستگی دینی مشاهده کنیم. خلاصه اینکه عرفان نظری قرن چهاردهم جزء این "طریق جدید" نبود. این عرفان در سنت ریچاردِ قدیس و یکتور^۱ و بوناونتورا ادامه یافت گرچه احساس ضرورت قوی‌تری در لزوم تجدید حیات معنوی جامعه از خود نشان داد.

عارفان نظری به معنای واقعی اصلاح طلب بودند. به وسیله ژرسن در دانشگاه پاریس ایده اصلاح‌طلبی به حوزه مطالعه فلسفه و کلام کشیده شد با امعان نظر به اینکه حیات مسیحی در کانون توجه قرار گیرد. بدیهی است نویسندگانی که آنها

1. Richard of the Saint Victor

را مورد بررسی قرار دادیم تجربه عرفانی را در پرتو عقاید دینی سابق الوجود تفسیر کرده‌اند. در همان حال یقیناً تفاوت‌های عمیقی میانشان وجود داشت به نحوی که هر کدام حاکی از اعتقادات مسیحی خاصّ خویش است، این مسأله در مورد ژرسن به اندازه کافی روشن است اما در مورد اکهارت قضیه تا حدودی متفاوت است. او در حقیقت راجع به تولّد کلمه در نفس سخن می‌گوید. بی‌معنی است اگر گفته شود این واعظ دومینکی اصلاً مسیحی نبود. هرچند که اکهارت بدون تردید یک مؤمن مسیحی بود، ولی عنصر مابعدالطبیعی در اندیشه‌اش بسیار برجسته‌تر از ژرسن بود و علاوه بر این مابعدالطبیعه او سرشار از عناصر نوافلاطونی است. بنابراین فهم این نکته آسان است که چرا آنهایی که به عرفان تطبیقی علاقه‌مند هستند و آنهایی که تقیدی به مسیحیت ندارند مایلند در بررسی‌های خاصّ خود و نیز مقایسه با عرفای شرقی روی اکهارت انگشت بگذارند. به علاوه اگر در عبارات مهیج‌تر او متمرکز شویم به نظر می‌رسد که این عبارات از چهارچوب اعتقادات مسیحی بیرون می‌روند. توجهات مابعدالطبیعی و نظری‌تر اکهارت طبعاً او را در مقام قرب بیشتری نسبت به عرفای بودایی و هندو قرار می‌دهد تا با معنویت مسیح‌مدار و عاطفی در قرون وسطی. اکهارت تاریخی در چهارچوب مسیحیت زندگی و عمل کرد اما نمی‌توان انکار کرد که آنهایی که او را نمونه یک عرفان متعالی از حدود و قیود بین ادیان مختلف می‌دانند، مبنایی را در تفکر وی برای این تفسیرشان یافته‌اند. این مبنا را عمدتاً نوعی از مابعدالطبیعه فراهم آورد که ژرسن بر آن افسوس خورده و فیلسوف اُگامی مورد سؤال قرار داده بود.

مرآة الحقّ

حاج محمد جعفر کبودر آهنگی مجذوب علیشاه^۱

حامد ناجی اصفهانی

حاج محمد جعفر کبودر آهنگی همدانی ملقب به مجذوب علیشاه^۲
(۱۲۳۸-۱۱۷۵ ه. ق) از طایفه قراگوزلو فرزند حاج صفرخان از نیای صاحب
فضل و کمال است. پدر وی خود از شاگردان سید ابراهیم رضوی بوده که به
گزارش جناب مجذوب علیشاه او نیز از اهل کمال و ریاضت بوده است.^۳

۱. مرآة الحقّ، حاج محمد جعفر کبودر آهنگی مجذوب علیشاه، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۱.

۲. جهت بررسی شرح احوال و گزارش ترجمه وی بنگرید: فرهنگ سخنوران / ۵۱۰، فرهنگ بزرگان، ۴۸۳، دانشمندان آذربایجان / ۳۲۷، لغت نامه دهخدا / ماده مجذوب، معجم المؤلفین، ج ۹ / ۱۵۲، مکارم الآثار، ج ۴ / ۱۰۵۹، طبقات اعلام الشيعة، ج ۲ / ۲۵۸، شرح حال رجال ایران، ج ۳ / ۳۲۸، مجمع الفصحاء، ۴۵۰، ریاض العارفين، ۳۰۲، ریحانة الادب، ج ۳ / ۴۵۳ و ج ۵ / ۱۸۸، طرائق الحقایق، ج ۳ / ۲۶۱، مؤلفین کتب چاپی، ج ۲ / ۳۵۲، گلزار جاویدان، ج ۳ / ۱۲۳۵، تذکرة شمس التواریخ، ۵۴، حقائق السیاحة، ۳۸۰، ریاض السیاحة / ۷۱۳، بستان السیاحة، ۴۱۶، مقدمه رسائل مجذوبیه، ۳۴-۱۷.

۳. رسائل مجذوبیه / ۳.

مرحوم کبودر آهنگی تا سن هجده سالگی در همدان علوم ادبی و منطق را فراگرفت و به مدت پنج سال جهت کسب علم به اصفهان هجرت نمود، سپس به کاشان رفت و در پایان دهه دوم عمر خود از آن سامان به قم مهاجرت کرد.^۱ وی در بیان کمال علمی و احتیاط ورزی خود در این دوران چنین گوید: «و بنای این ضعیف مسکین در این اوقات در مسائل فروع، مهما ممکن اخذ به احتیاط است فتوی و عملاً؛ اگر چه به عنایت و توفیق الهی و به تصدیق جناب شیخنا قدوة المحققین و اسوة المدققین، مولانا میرزا ابوالقاسم قمی - طاب ثراه - که علوم شرعیه فرعیه را در خدمت با برکت او تحصیل نمودم، قادر و متمکن بر استنباط مسائل از ادله شرعیه می باشم و اگر منصفی به نظر انصاف ملاحظه نماید، تعلیقاتی را که بر اکثر کتب کفایة المقصد^۲ و مدارک الاحکام و شرح لمعه دمشقیه مقید نموده ام، تصدیق این ضعیف را خواهند نمود».^۳ وی با کسب این مقام باز به جهت شدت تقوا در جایی گوید: «در اغلب اوقات، خصوص در محل استجابت دعا، از رب الارباب مسألت می نمودم که این ضعیف را مرجع خلائق در احکام شرعیه فرعیه قرار ندهد».^۴

با ورود در قم، حالات عرفانی و سلوکی ایشان تشدید شد، تا بدان جا که به صوفی گری متهم گردید. «در این اوقات معاشرت با خلق را بسیار کم نموده بودم، از همان اوقات شروع نمودند مؤمنین مرا متهم به تصوّف بودن...»^۵. و در مقام شکوا از اهل زمانه، در این دوران فرماید: «بر رأی برادران دینی و دوستان یقینی

۱. بنگرید: طرائق الحقایق، ج ۳/ ۲۵۸.

۲. کذا/ صحیح کفایة المقصد است. ضبط فوق بر اساس مصدر و نسخه های آن است.

۳. مرآة الحق، ص ۳۱.

۴. همان، ص ۳۲.

۵. رسایل مجذوبیه، مقدمه / ۱۹.

معروض می‌دارد که سال‌هایی است بسیار و زمانی است بی‌شمار، شنیده می‌شود که جماعتی از صلحا بلکه برخی از علما به محض این که می‌شنوند مثلاً زید را که مهما امکن طالب و راغب به عزلت و انزوا از ابنای دنیا می‌باشد و به قدر مقدور از غیبت مسلمین بلکه زیاده از تکلم به قدر ضرورت مجتنب و محترز می‌باشد، او را متهم به تصوّف می‌سازند، و در منابر و مساجد و مدارس بَدَل تلاوت کلام اللّٰه المجید و استغفار و تسبیح و تهلیل، مشغول به تفسیق و تکفیر او می‌شوند، و عوام النَّاس را به قدر امکان تحریص و ترغیب بر آزار نمودن و اذیت رسانیدن به او می‌نمایند، و فتوای قتل او را می‌دهند؛ با این که با زید مثلاً مطلق معاشرت ننموده‌اند»^۱.

سرانجام حالت طلب تا بدان جا بر وی غالب شد که در اصفهان دست ارادت به عارف باللّٰه قطب وقت سلسله نعمت اللّٰهی حسین علی شاه اصفهانی داد، و پس از آن در سال ۱۲۱۱ هـ. ق به مکه معظمه و مدینه منوره مشرف شد. عاقبت به واسطه ریاضات و شدت اخلاص و همّت در سال ۱۲۳۴ هـ. ق در کربلای معلّٰی به شرف ارشاد از ناحیه پیر خود مأذون گشت.

مرحوم مجذوب علیشاه پس از شصت و سه سال تلاش در کسب علم و توشه اندوزی در معارف حقه و عرفان علوی و ارشاد و تعلیم سالکان الی اللّٰه، در روز پنج‌شنبه، بیست و دوم ماه ذی‌القعدة سال ۱۲۳۸ هـ. ق به جهت ابتلاء به بیماری وبا در شهر تبریز درگذشت و بنا به وصیتش وی را در همانجا در محلّی دفن کردند که اکنون متأسفانه ویرانه شده و جزو خیابان گردیده است. جانشین طریقتی مرحوم مجذوب علیشاه، جناب حاج زین‌العابدین شیروانی مست‌علیشاه صاحب سفرنامه‌های مشهور بستان السیاحه، حدائق السیاحه و ریاض السیاحه است که در

۱. مرآة الحق، ص ۳۳.

کتاب مزبور غالباً شرح حالی از مرشد خویش نیز درج کرده است.

وی در اصفهان از محضر سه نفر مستفیض شد:

۱- سید سند، عابد محقق، میرزا ابوالقاسم، مدرس مدرسه شاه.

۲- میرزا محمد علی میرزا مظفر.

۳- ملا محراب گیلانی.

و در کاشان نیز به خدمت دو نفر از اساتید عصر خود رسید:

۴- سید بزرگوار عالی مقدار، میرمحمد میرمظفر که از طرف او به شرف

اوراد و اذکار مشرف شد.

۵- ملا مهدی نراقی که از محضر علوم عقلی وی بهره‌ها برد. مرحوم

مجنوب‌علیشاه درباره‌ی وی در مرآة الحق^۱ گوید: «و جناب مولانا، جامع المعقول

و المنقول، المحقق المدقق، مولانا محمد مهدی نراقی - طاب ثراه و رحمة الله علیه

- هم کمال اخلاص و ارادت به عرفای کاملین داشت. سه چهار سال سابق بر رحلت

خود، بالمّره اوقات خود را به انزوا و مجاهده صرف می نمود».

۶- وی در قم از استاد بزرگ آن سامان، علامه العلماء میرزا ابوالقاسم قمی

بهره برد و آثار فقهی خود را در آنجا به رشته تحریر درآورد.

افزون بر اساتید فوق وی از محضر اساتید زیر در ایران و عراق نیز بهره

جست:

۷- ملا علی نوری.

۸- میرزا مهدی مشهدی.

۹- آقا محمد باقر بهبهانی.

۱۰- میرسید علی بهبهانی.

۱۱- میرزا مهدی طباطبائی شهرستانی (وی در مرآة الحق در محاکمه بین قاضی شوشتری و روزبهان مطلبی از وی نقل کرده است).

۱۲- شیخ جعفر.

۱۳- سید مهدی.

جناب مجذوب علیشاه آثار فراوان عرفانی، حکمی، کلامی و فقهی داشته‌اند که به فارسی و عربی بوده و بخشی از آنها مفقود شده است. آنچه برجای مانده اعم از نسخه‌های خطی یا آثار مطبوع در مقدمه کتاب مرآة الحق به تصحیح نگارنده درج شده است.

در میان آثار عرفانی ایشان، مهم‌ترین اثر مرآة الحق و مهم‌ترین اثر عربی شرح دعای قنوتیه است، چه مطالب اصلی سایر آثار او به نحوی در این آثار تکرار می‌شود.

نگارنده قبلاً هفت رساله عرفانی این عارف عالم را تصحیح و چاپ کرده بودم^۱ و اینک که کتاب مرآة الحق با تصحیح و مقدمه نگارنده منتشر می‌شود، به طور خلاصه اقدام به معرفی آن می‌نمایم.

کتاب مرآة الحق چنانکه مؤلف عارف گوید به جهت تحقیق درباره تصوف و جدا کردن تصوف حقیقی از تصوف باطل است.^۲

کتاب از یک دیباچه و شانزده فصل تشکیل شده که به نظر نگارنده بخشی از مطالب بیان شده در آن، یادآور آثاری همچون مرصادالعباد و عوارف المعارف است^۳ و از این حیث در میان آثار چهار سده اخیر کم‌نظیر می‌باشد، چه نگرش

۱. رسائل مجذوبیه، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حقیقت، ۱۳۷۷.

۲. مرآة الحق، ص ۳۷.

۳. مؤلف در تدوین اثر حاضر از کتاب‌های متعدد و مصادر گوناگونی بهره جست که همین بر

وی به مطالب عرفانی آثار مذکور با رنگ و رویی شیعیانه همچو آثار ابن ابی جمهور احسائی، و سید حیدر آملی و ملا عبدالرحیم دماوندی است. در طول کتاب حاضر به نظر نگارنده سه فصل کاملاً از سایر فصول - هر یک به جهتی - متمایز است:

اول: فصل هفتم، در بیان ذکر خفی و جلی. در این فصل مفصل، مؤلف با تتبع محدثان و نگرش فقیهان به آموزه ذکر خفی و جلی و حلقه ذکر نظر افکنده و در صدد اثبات مدعی برآمده است، از همین رو این فصل در ارائه نگرش مرحوم مجذوب علیشاه به علوم شرعی و چگونگی دقت علمی او از اهمیت بسزایی برخوردار است.

دوم: فصل چهاردهم، در بیان اطوار سبع المثانی. این بخش عرفانی ترین فصل اثر حاضر بوده که مؤلف در آن به بحث بسیار مهم و مهجور اطوار سبعة و نشانه‌های آن پرداخته است^۱، و در طی آن مطالب عرفانی بکری را فراراه سالکان باز نموده است. مؤلف اگر چه در بیان خصایص طور ششم و هفتم قدری مطالب را در هم آمیخته طرح نموده، ولی در هر صورت جهت ارائه علایم اطوار سبعة مطالب در خور توجهی را بیان کرده است.

سوم: فصل دوازدهم، در بیان سیر معکوس. این فصل ادبی ترین فصل این کتاب است که اگر عنوان فصل بیانگر یک سیر حقیقی باشد، گویای یک نوع

→

ارزش علمی کتاب می‌افزاید. وی در ذیل فصل هشتم گوید: «کتب مبسوط و مختصره از محققین محدثین و عرفا و حکما الهیین آنچه نزد این ضعیف جمع شده است، مظنه این است که نادرست نزد عالمی دیگر جمع شده است». البته باتوجه به اینکه نزد وی که خود عارف و عالمی صاحب نظر و تألیفات است، گوینده مطلب مهم نیست بلکه خود مطلب مهم را باید مورد نظر قرار داد، به سبب بسیاری از قدما، در بسیاری از اوقات ذکر از منابع و مراجع به میان نمی‌آورد.

۱. پیش از وی، بخشی از مطالب این فصل در کتاب مرصادالعباد آمده است.

نگرش خاص عرفانی است، چه انشای سیر معکوس به عنوان یک دستور سلوکی برای سالکان فقط مختص این اثر بوده^۱، و نشانه^۲ یک نوع بینش خاص عملی در قوس صعود است.

اکنون به بیان گزارشی اجمالی مطالب این اثر کم نظیر می پردازیم:

دیباچه:

در دیباچه کتاب، وی با اشاره بدان که در ادعیه و زیارت‌های مأثور با اقرارنامه‌های عقیدتی و کلامی روبرو هستیم، با یک اقرارنامه توحیدی سخن خود را آغاز نموده است. در طی این اقرارنامه تأثرات حکمی و کلامی وی از آراء فیلسوفان و عارفان کاملاً مشهود است، اگر چه در هیچ جای، سخنی بر خلاف ظواهر آیات و احادیث ابراز نکرده است.

فصل اول: در تعیین صوفی

مرحوم مجذوب علیشاه در فصل آغازین کتاب به نقل گفتارهایی چند از ناقضان تصوف پرداخته که در فصل دوم و در طول کتاب به پاسخ از آن می پردازد. فصل اول در واقع از دو بخش تشکیل یافته: بخش اول در نقل کلمات حدیقه‌الشیعه منسوب به فقیه بزرگوار مقدس اردبیلی و بخش دوم، در نقل کلمات تبصرة العوام است.

فصل دوم: در بیان تحقیق مؤلف درباره تصوف

این فصل به منزله پاسخی برای مطالب منقول در فصل اول است که پاره‌ای

۱. در طول فصل قرینه قاطعی برای دستوری بودن این سیر یافت نمی شود.

از نویسندگان در ردّ تصوّف القاء نموده‌اند. مؤلف متتبع این فصل را در سه بخش پی می‌گیرد:

بخش اول: در لزوم دینداری افراد و عدم قضاوت عجولانه است. وی در پایان بدین نکته مقرر است که فقط آنچه از معصوم به ما رسیده، لازم الاتباع می‌باشد و بدون تمسک بدیشان مسلوک بی‌معناست: «ای عزیز به خدا اگر ارسطو شوی و افلاطون گردی در علم معقولات، و اگر ابلیس و بلعم باعور گردی در علم جزئیات... بی‌توسل به ائمه اطهار و استفاضه فیض از آن رؤسای اخیار به جایی که باید بررسی نخواهی رسیدن».^۱

بخش دوم: در نفی قائلان به حلول و اتحاد است. مؤلف این گروه را از سوئی همچون نویسندگان حدیقة الشیعه و تبصره، قابل معنی و ردّ می‌داند، ولی بنا به اطلاق روایات وارد در عدم جواز لعن بر این باور است که نباید شتابزده به لعن این گروه پرداخت. و از سوی دیگر این رأی را به صوفیه اهل سنت منسوب می‌داند.

بخش سوم: وی در این قسمت به ذکر گروهی از علمای گذشته که مورد قبول عموم مسلمین می‌باشند، پرداخته و معتقد است که این گروه نسبت به عرفا خوش باور بوده و یا خود از اهل عرفان بوده‌اند. بنابراین در مواجهه با عرفا باید کمال احتیاط را مراعات داشت، و در این راستا با اشاره به آن که مقدس اردبیلی خود از قائلان به وحدت وجود است به نفی صحت انتساب کتاب حدیقة الشیعه به وی همت می‌گمارد.

وی در انجام این فصل با ذکر دو روایت مأثور در معنی تصوّف، بر این باور است که اصل تصوّف از بنیادی راستین برخوردار بوده و دارای حقیقتی توحیدی

۱. همان، ص ۶۱.

است.

فصل سوم: در تحقیق صوفی و متصوفه

مؤلف با نقل کلام جامی از نوحات درباره متصوفه و ملامتیه گفتار خود را آغاز می‌کند و در پی کلام نیز صوفی را از متصوف متمایز می‌داند و سرانجام صوفی را نیز بر ملامتی تفضیل می‌دهد و می‌افزاید که متأسفانه گروه صوفیان نیز بسان تمام گروه‌ها، دارای مدعیانی هستند که از حقیقت تهی و رهزن اهل طریق‌اند. سپس چون صوفیان موجود را در دو دسته صوفیان حقیقی و غیر حقیقی می‌بیند، به بررسی احوال یکی از صوفیان حقیقی، یعنی سید حیدر آملی و نقل گفتاری از جامع‌الاسرار وی همت می‌گمارد. در فرجام سخن مؤلف خود نیز بدین نکته اقرار می‌کند که گروهی از صوفیان صرفاً در لباس اهل تصوفند و بی‌خبر از معنای آنند و برخلاف این گروه البته نیز صوفیان حقیقی یافت می‌شوند.

فصل چهارم: در نقل کلمات علامه حلّی و محقق تستری

این فصل در دو بخش تنظیم شده است:

بخش اول: در این قسمت مؤلف به نقل از کتاب احقاق الحق قاضی نورالله شوشتری (=تستری)، در ابتدا انگیزه تألیف کتاب نهج‌الحق و کشف‌الصدق علامه حلّی را نقل نموده، و سپس با اشاره به نقد فضل بن روزبهان بر کتاب حلّی به نام ابطال نهج‌الباطل و اهمال کشف‌العاطل، سخت بر آن تاخته است.

مؤلف در این قسمت دو بخش از کلمات علامه حلّی را نقل کرد که در نقل اول علامه حلّی به مصاف گروهی از صوفیان سنی قائل به اتحاد رفته و در نقل دوم به نقد کلام این‌گونه صوفیان، در جواز حلول حضرت حق در هیاکل امکانی

پرداخته است.^۱ در فرجام این بخش، مؤلف در باب کمالات و آثار محقق تستری سخن گفته است.

بخش دوم: نقل کلمات قاضی از مجالس المؤمنین درباره برتری اهل کشف و شهود بر اهل عقل و حکمت است که در پی آن قاضی علاوه بر تفضیل کشف بر عقل به لزوم مرشد کامل در این راه اشاره نموده و به روایت سید حیدر آملی بیان داشته است که: صوفی حقیقی حتماً شیعه است و هیچ صوفی کاملی نمی تواند از اهل سنت باشد.

فصل پنجم: صوفی حقیقی شیعه است و قدح سلسله نقشبندیه

چنانچه از عنوان فصل آشکار است، این فصل دارای دو بخش کلی است: — بخش اول: شیعه بودن صوفی حقیقی. صوفی جهت وصول به کمال نهایی باید از اطوار ولایت عبور کند، که این عبور جز به شیعه بودن او میسر نیست، از این رو اگر مرید غیر شیعه در اختیار صوفیان حقیقی قرار می گرفت، آنان با ارائه سلوک شیعیانه او را شیعه می ساختند. مؤلف در این مقام به چگونگی عمل شیخ محمد لاهیجی اشاره کرده است که «مرید حنفی را که فتوح هم نمی رسید، نقل می نمود به مذهب شافعی و از آنجا به تشیع».^۲ افزون بر مطلب فوق تمام سلاسل صوفیه طریق اتصالشان به حضرت مولی الموحدین، علی بن ابی طالب علیه السلام می رسد که واسطه اتصال آنها یا معروف کرخی یا کمیل نخعی و یا حسن بصری است.

— بخش دوم: قدح سلسله نقشبندیه. در ادامه بخش فوق می فرماید تنها

۱. همان، صص ۵-۱۱۴.

۲. همان، ص ۱۲۷.

سلسله‌ای که سند خود را به ابوبکر می‌رساند سلسله نقشبندیه است که این دسته جهت اتصال سلسله خود دو طریق را ارائه کرده‌اند:

طریق اول: اتصال سلسله از طریق حضرت صادق علیه السلام به پدران خود تا حضرت ختمی مرتبت. طریق دوم: اتصال سلسله از طریق حضرت صادق به قاسم بن محمد بن ابی بکر به سلمان و از سلمان به ابوبکر.

در اینجا مؤلف به نقد علمی این طریق اتصال از چهار سو اقدام کرده است:

۱- با بررسی تاریخی، زمان وفات و مدت عمر قاسم بن محمد بن ابی بکر از سویی تقارن زمانی حضرت صادق علیه السلام با او قابل نقد بوده، چه این تقارن زمانی با اختلاف روایت‌هایی تاریخی مسلم نیست و از سوی دیگر افضلیت حضرت امام محمد باقر علیه السلام بر قاسم، محرز و مسلم می‌باشد، پس استفاده معنوی حضرت صادق علیه السلام از قاسم بدون وجه خواهد بود.

۲- با توجه به تاریخ فوت حضرت سلمان و تاریخ تولد قاسم، استفاده قاسم و اتصال وی به حضرت سلمان بعید می‌باشد.

۳- اتصال حضرت سلمان به ابوبکر با وجود حضرت ختمی مرتبت در آن زمان مطلبی بسیار دور از عقل بوده و زندگی حضرت سلمان و ارادت او به خاندان اهل بیت عصمت به طور کامل نافی این اتصال می‌باشد چه سلمان حتی خلافت آن خلفا را قبول نکرد و مورد ضرب و شتم آنها واقع شد.

۴- وجود خواجه یوسف همدانی در سلسله نقشبندیه که از شیعیان است نافی اتصال این سلسله به ابوبکر است، زیرا شیعی اتصالش به سنی نمی‌رسد، نه برعکس.

مؤلف در ادامه سخن چون انتساب سلاسل شیعی را از طریق سه نفر به خاندان عصمت می‌داند که یکی از آنها حسن بصری است فرصت را در بررسی

حال حسن بصری مغتنم شمرده است؛ وی در ابتدا به نقل دو دسته از روایات وارد در حال حسن بصری پرداخته، که روایات دسته اول دالّ بر سنی بودن وی است و روایات دسته دوم دال بر شیعه بودن وی. با نقل روایات فوق مؤلف قائل به توقف در حال حسن بصری شده و مآلاً سلسله صحیح الإسناد به معصوم را همان طریقت رضوی از سوی معروف کرخی می بیند نه از طریق اسناد معروف کرخی به داوود طائی تا حسن بصری.

در فرجام این فصل مؤلف با تذکر به شبهه ای مطلب را خاتمه داده است، این شبهه عبارت است از این که: اگر طرق اتصال صوفیان سنی نادرست بوده به چه دلیل از آنها کرامات و خوارق عادات صادر می گردد؟ مؤلف در پاسخ بدین شبهه بر این باور است که تمامی این اعمال از گونه کرامات نبوده و در واقع مربوط به علوم غریبه از قبیل تکسیر، رمل و حتی شعبده است.

فصل ششم: کیفیت سلوک سالکان

در این فصل مؤلف به چگونگی سلوک و اصول آن پرداخته است. وی سلوک حقیقی را از رهگذر موت ارادی می داند، چه در سلوک الی الله جهت گذر از عالم طبیعت گریزی از موت ارادی نیست. برای حصول ملکه موت ارادی افزون بر بهره از معارف اصلی و فرعی دین سالک بایست مقید به ده اصل باشد:

اصل اول: توبه، که این توبه بر سه قسم است، عام، خاص و خاص الخاص.

اصل دوم: زهد، جهت بیرون کردن محبت دنیا از قلب.

اصل سوم: توکل، جهت قطع و ثوق از عالم ماده.

اصل چهارم: قناعت، بسندگی به قدر کفایت و چشم پوشی از بیش از آن.

اصل پنجم: عزلت، سالک دو قسم عزلت دارد: یکی گوشه گیری ظاهری^۱ از خلق که در طی آن جز با استاد کامل ارتباط ندارد؛ و دیگری گوشه گیری حقیقی که در طی آن تمامی حواس را از تصرف در عالم ماده دور می نماید.

اصل ششم^۲: ملازمت با ذکر؛ ذکر حقیقی در واقع اخراج غیر خداوند از قلب است که بهترین ذکر برای حصول این امر، ذکر تهلیل است. در نظر مؤلف بالاترین مرتبه ذکر همان ذکر قلبی است که این مرتبه در واقع گویای همان معرفتی است که در احادیث گوناگون برتر از عبادات دانسته شده است.^۳ و اما ذکر زمانی کارساز است که با اجازه صاحب ذکر باشد، همچو تعلیم گرفتن حضرت موسی عليه السلام از حضرت شعیب.

اصل هفتم: توجه، که خروج التفات از ما سوی الله است.

اصل هشتم: صبر، که خودداری نفس از شکایت به درگاه الهی است. و البته اگر شکایت از حبیب به نزد حبیب باشد پسندیده است.

اصل نهم: مراقبه، به معنی جمع نمودن حواس ظاهری و باطنی در انتظار حضرت حق است.

اصل دهم: رضا، این صفت ثمره محبت و ثمره هر کمالی است، چه نفس در مقام رضا از انانیت خارج شده و به حق پیوسته است.

در پایان این فصل، مؤلف پس از اشاره به اصول ده گانه فوق جهت سیر سالکان، در فرجام سخن به فوائد خاموشی و اقسام آن - خاموشی به زبان و به دل -

۱. مؤلف در این بخش به جواز شرعی عزلت اشاره نموده و در بخش نقل کلمات ابن فهد حلی از گفتار وی به ادله آن اشاره کرده است.

۲. مؤلف برخلاف اصول سابق در این اصل به تفصیل گفتگو نموده و در فصل بعد به طور فنی از آن صحبت کرده است.

۳. مؤلف احادیث گوناگون را در این مقام پیرامون تفکر و ارزش آن بیان داشته است.

اشاره کرده و گویی به این باور است که تمام اصول فوق جهت خاموشی دل به کار می‌آید و کسی که خاموشی در دل داشته باشد جز حکمت نخواهد گفت.

فصل هفتم: ذکر خفی و جلی

این فصل در بردارنده سه فایده است:

فایده اول: در بیان ذکر خفی و جلی است. هر دو قسم ذکر هم به ادله عقلی و هم به ادله نقلی مستحب است، مؤلف در بیان ادله عقلی ذکر، چهار دلیل آورده که حدّ وسط منطقی این ادله عبارتند از: مقدمه امر راجح، راجح است؛ ذکر موجب تصفیه باطنی است، ذکر شکر منعم است که واجب می‌باشد و بالاخره ذکر دفع ضرر مضمون است. و قدر متیقّن تمام این ادله گویای برتری ذکر قلبی بر زبانی است.

مرحوم مجذوب علیشاه در پی ادله عقلی، پانزده دلیل نقلی بر استحباب ذکر خفی بیان کرده است و در پی این ادله نیز با تعریض بر ناقدان جواز ذکر خفی، تعریض اینان را یا از لجاج داند و یا از عدم معرفت.

سرانجام او خود نیز به گونه‌ای بر حلقه ذکر جلی خرده می‌گیرد و گوید: «ضعیف مسکین معروض می‌دارد... در ما بین اصحاب پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا یکی از ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام ذکر جلی به این نحو حلقه متعارف گویا نبوده»^۱ و از این رو بعضی مشایخ حتی آن را بدعت دانسته‌اند. وی جهت تضعیف گفتار خود، به اصل عرف در فقه اشاره می‌نماید و از اطلاق جواز ذکر در همه احوال - حتی زمان تخلّی - بهره می‌جوید؛ و لذا به نحوی حلقه ذکر متعارف را تأیید می‌نماید.^۲

۱. همان، ص ۲۲۹.

۲. وی به بیان چند مطلب از نظر ادبی و اخلاقی در پی این گفتار پرداخته است.

فایده دوم: در بیان تفکر است. در این بخش ابتداء وی به ارزش تفکر اشاره کرده و در پی آن از باب معرفت الهی، یعنی معرفت نفس گفتگو کرده است. در شناسایی نفس و دل، دو گونه شناخت راه گشاست، یکی شناخت ظاهری نفس و قوای آن، و دیگری شناخت مراتب هفتگانه دل یا اطوار سبعه. وی بنا به تعلیمات مندرج در کتب کبرویه^۱ مقامات دل را عبارت از صدر، قلب، شفاف، فؤاد، حبه القلب، سویدا و مهجة القلب می‌داند. و معتقد است جهت وصول به این مراتب در آغاز کار باید به تصفیه دل کوشید، نه در تبدیل اخلاق نفس.

فائده سوم: رابطه است. منظور از رابطه، چگونگی ارتباط سالک با شیخ است. مشایخ اهل سلوک در لزوم این رابطه با هم، همدل‌اند و سر آن را در انغمار سالک در عالم کثرت می‌بیند، در این مقام سالک با بهره معنوی از شیخ که در عالم ماده است به عالم ملکوت اتصال می‌یابد. اطلاق آیه^۲ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ^۳ وَ اضْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ^۴، گویای جواز همدلی با اهل الله است و اطلاق حدیث نورانیت نشانگر وجود نور معصوم در دل ولی مرشد است. «پس مقصود اصلی از توجه به صاحب اجازه آن است که بلکه به توسط او به تدریج نور امام را در قلب ملاحظه نماید».^۴ پس ارزش ارتباط با شیخ صرفاً جهت ارتباط با معصوم است و خود موضوعیت بالذات ندارد.

مؤلف علامه در این مقام افزون بر استفاده از مأثورات، از گفتار ابن ابی‌جمهور احسایی و ملا عبدالرحیم دماوندی وام‌گرفته و کلام مفصلی را از

۱. این مراتب برگرفته از مرصادالعباد است.

۲. سوره توبه، آیه ۱۱۹: و با راستگویان باشید.

۳. سوره کهف، آیه ۲۸: و همراه با کسانی که پروردگارشان را می‌خوانند، خود را به صبر وادار.

۴. مرآة الحق، ص ۲۵۴.

دماوندی در این ارتباط بیان کرده است.^۱ در فرجام این فصل مؤلف به شرح یک حدیث و یک خطبه مناسب بحث^۲ از مولای متقیان امیرمؤمنان عَلَيْهِ السَّلَامُ همت گمارده است.

فصل هشتم: نقل کلمات علامه مجلسی اول و دوم

غرض مؤلف از نگارش این فصل و چند فصل بعد، گویا اشاره به اهل سلوک بودن بزرگان دین و اعتنای آنها به عرفان است. وی در آغاز این فصل با نقل کلام محمد تقی مجلسی از شرح من لایحضره الفقیه به چگونگی حرکت سلوکی وی اشاره نموده که در پی آن مجلسی به پاره‌ای از تشریف‌های خود اشاره کرده و از احوال سلوکی خود گفتگو کرده است. در پی آن مرحوم مجذوب‌علیشاه تمام رساله مجلسی اول را در شرح آیه *وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا*^۳ به عنوان رساله طریق سلوک و ریاضت نقل کرده که در طی آن، مجلسی به اصول اولیه سلوک در آن پرداخته است.

در ادامه وی رساله اجوبه مسائل ملاخلیل قزوینی را به طور کامل نقل نموده. علامه مجلسی در این رساله با اعلام مسلک میانه در مرز اخباریون و اصولیون، از تأیید طریق صوفیه شیعه که اهل علم و عمل بوده‌اند سخن گفته و به احوال شیخ صفی‌الدین اردبیلی اشاراتی نموده است. وی در این رساله بر این باور است که صوفیان حقیقی ملتزم به شرع‌اند از این رو «باید دانست که آنها که تصوف را

۱. دماوندی در این مقام بسان تمام مشایخ اهتمام به عبادت را قبل از معرفت حقیقی ناروا دانسته است.

۲. در معنی ذکر به اقسام آن، اوصاف مرشدان و هادیان، محاسبه اقسام مراقبه.

۳. سوره عنکبوت، آیه ۶۹: کسانی را که در راه ما مجاهدت کنند، به راههای خویش هدایتشان می‌کنیم.

عموماً نفی می‌کنند از بی‌بصیرتی ایشان است که فرق نکرده‌اند میان صوفیه شیعه و صوفیه اهل سنت».^۱

فصل نهم: نقل کلمات علامه ملامحسن فیض کاشانی

مرحوم مجذوب علیشاه در این فصل به نقل کامل رساله انصاف فیض کاشانی - که در واقع یک زندگی نامه علمی خود نوشت است - و پاره‌ای از اشعار وی از دیوان و مثنوی آب زلال^۲ همت گمارده است.

فیض در رساله انصاف به نقض حال چهار طایفه پرداخته است: متکلمان، متفلسفان، متصوفه و من‌عندیان؛ وی در این رساله پاره‌ای از آثار خود را نگاشته‌ای بر سر همدلی با این گروه‌ها دانسته نه معتقدات دینی خود، و بالاخره با نقد این گروه‌های چهارگانه تنها راه هدایت خود را در تمسک به اخبار و آثار اهل بیت علیهم‌السلام دانسته است: «نه متکلمم و نه متفلسف، و نه متصوفم^۳ و نه متکلف، بلکه مقلد قرآن و حدیث پیغمبر و تابع اهل بیت آن سرور، از سخنان حیرت افزای طوایف اربع ملول و برکرانه، و از ماسوای قرآن مجید و حدیث اهل بیت و آنچه نه بدین دو آشنا باشد بیگانه».^۴

فصل دهم: نقل کلمات شیخ بهایی

غرض مؤلف از نگارش این فصل اشاره به احوال عرفانی و متصوفانه شیخ

۱. مرآة الحق، ص ۳۵۲.

۲. این مثنوی تا کنون چاپ نگردیده و گویا در این مقام تمام آن نقل شده است.

۳. تمام سه واژه حاضر از باب «تفعل» ساخته شده که گویای عدم التباس حقیقی به اصل مصدر آن است.

۴. مرآة الحق، صص ۸-۳۷۷.

بهایبی است که در طی آن. مرحوم مجذوب علیشاه بخش‌هایی پراکنده از کشکول را عرضه کرده و در ضمن آن بخش عمده سوانح الحجاز و تمام مثنوی شیر و شکر را نقل کرده است. در نقل‌های پراکنده از کشکول وی بخش‌هایی مربوط به احوال بایزید بسطامی، حلاج و علی بن سهل صوفی را گزینش کرده و در پی آن عبارت‌های نقض و آبدار و پاره‌ای اشعار عرفانی شیخ بهائی را عرضه نموده است.

فصل یازدهم: در نقل کلمات جمعی دیگر از اعظام

عارف فرزانه کبودر آهنگی در این فصل به نقل کلمات پراکنده از دانشمندان فرزانه به شرح ذیل مبادرت نموده:

۱- گفتار شهید ثانی از منیة المرید در بیان حالِ علمای حقیقی.

۲- گفتار ابن فهد حلی از رسالة التحصین که در این بخش، قسمت‌های مفصلی از این رساله را درباره عزلت، ادلّة جواز، شرایط و فواید آن ذکر کرده است.

۳- گفتار ملا جلال‌الدین دوانی از رساله شرح رباعیات فلسفی و رساله نورالهدایه که در طی آن دو به چگونگی تشیع خود اشاره نموده و عبارت مفصلی از فتوحات مکیه ابن عربی را در نقض مذاهب چهارگانه اهل سنت نقل کرده است.

۴- گفتار میرسید شریف جرجانی به نقل از رساله رشحات عین‌الحیات کاشفی و بیان تشیع وی.

۵- گفتار خواجه نصیرالدین طوسی از رساله‌های اوصاف الاشراف، آغاز و انجام و مراسلات با قونوی که در طی نگاشته اخیر خواجه طوسی با منزلت علمی

و سیاسی خود به طور کاملاً متواضعانه‌ای با قونوی^۱ نامه‌نگاری کرده است. در پایان این فصل وی با نقل کلام ملا عبدالرزاق لاهیجی از گوهر مراد در بیان تعلیمات صوفیه، سخن را به انجام برده است.

فصل دوازدهم: سیر معکوس

در این فصل مؤلف به بیان سیر تکوّن جنین پرداخته، و از چگونگی حصول مزاج‌های چهارگانه در خلقت مادی آن، و کیفیت تعلق روح نباتی، حیوانی، نفسانی و انسانی در آن سخن رانده است. وی سپس به مراتب کمال روح اشاره نموده و از ورود آن به مرتبه ولایت و نبوت گفتگو کرده است. و در مقام تنظیر از این سیر کمالی به سیر هضم و ایجاد نطفه در انسان اشاره شده و از کیفیت تأثیر کواکب بر جنین انسانی صحبت نموده است. و در پی آن به مراحل رشد انسان در عالم ظاهر پرداخته است.

پس از بیان مراتب فوق و تأمل در آن فرموده: «چون این مقدمات بر صحیفه خاطر نقش گردید، وقت آن شد که به تحقیق سیر معکوس مشغول شویم».^۲ در ترسیم سیر معکوس وی گوید: انسان باید در خود سفر نماید و خود را به مرتبه ملاقات جسم و جان رساند، از آن مرتبه خود را از چاه ظلمانی بشری برهاند و به فیض حق پیوندد و با اتیان او امر قلبی و قالبی حضرت حق، از ظلمت قلب خلاصی یابد تا مستعدّ انوار حضرت حق شود.

این فصل در واقع بیانگر یک سیر معرفتی برای سالک جهت شناخت خویشتن است. و با مسامحه‌ای در واقع اشاره به سیر نزولی در مقابل سیر صعودی

۱. البته در گفتار خواجه پاره‌ای از تعریضات به قونوی نیز به چشم می‌خورد.

۲. مرآة الحق، ص ۵۲۲.

دارد. با این تفاوت که سیر صعودی و نزولی سیر وجودی است و در اینجا، سیر معرفتی.

فصل سیزدهم: در تعریف عظمت دل

تمام این فصل نقلی از مثنوی سبع المثنائی قدوه عشاق نجیب‌الدین رضا تبریزی است. تبریزی در این ابیات از مقام دل و عظمت آن صحبت کرده است.

فصل چهاردهم: در بیان اطوار سبع

این فصل یکی از دقیق‌ترین و عرفانی‌ترین فصول کتاب مرآة الحق است. در این بخش مؤلف از اطوار هفتگانه قلبی و نورهای وارد بر قلب سالک سخن رانده که تفصیل وی از این مطالب کم نظیر است و در بین کتاب‌های قرن دهم تا عصر حاضر گویی منحصر به فرد.

طور اول: عبور از حیوانیت است به انسانیت که مقتضی نور سفید و دیدن رؤیاهای صادق است.

طور دوم: مرتبه تزاید یقین است و نور آن زرد. در این مرتبه سالک مشاهداتی در عالم خواب و مرز بین خواب و بیداری دارد. در این مشاهدات سالک یا بر هوا می‌پرد و یا از آب عبور می‌کند، و یا نغمه‌های خوش می‌شنود. در این مرتبه نفس سالک، به مرتبه ملهمه می‌رسد و از این رو جهت تمایز واردات خود نیاز مبرمی به شناخت شیطان در طی واردات خود دارد، از این رو مرحوم مجذوب‌علیشاه گفتار مشبعی را در شناخت شیطان در اطوار مختلف ایراد کرده

۱. تنها اثر کهن چاپ شده‌ای که بطور دقیق به این بحث پرداخته کتاب مرصادالعباد / ۳۰۹-۲۹۹ می‌باشد.

است.

طور سوم: مرتبهٔ محبت است و نور آن ارغوانی، در این مرتبه سالک نور عبادات را درمی‌یابد و بخشی از مشاهدات او نیاز به تعبیر و تفسیر می‌یابد. نفس سالک در این طور آمادهٔ عروج و خروج از بدن می‌گردد که عبور وی از این طور به طور بعد به عنایت صاحب ولایت خواهد بود.

طور چهارم: طلعهٔ مرتبهٔ ولایت است و نور آن سبز؛ در این مرحله سالک صاحب ولایت دارای تصرفاتی از صفای قلب است نه از صفای بدن^۱. سالک در این طور «اگر از کوشش و مجاهده و اماند به جهت افشاء نمودن سرّ و کرامات فرعون روی زمین گردد»^۲.

طور پنجم: شروع سیر فی الله است و نور آن نیز سبز، در این مرتبه سالک متمکن بر کشف کلی می‌گردد.

طور ششم: مقام تمکین صاحب دل، و دریافت انوار تجلیات اسماء و افادهٔ به غیر است، در این مرتبه سالک به حقیقت عبادات می‌رسد.

طور هفتم: مقام تجلی ذات است و فنای سالک، و نور آن سیاه؛ این مرتبه، مقام قلندران حقیقی است^۳.

در این مقام مرحوم مجذوب‌علیشاه به بحث رؤیت خداوند و بررسی ادلهٔ آن و چگونگی وقوع آن می‌پردازد، و در انتها از اقسام تجلی و فرق آن با نور سخن می‌گوید. پایان این فصل کم‌نظیر به نقل کلام دماوندی پیرامون بحث رؤیت و ادله

۱. در نظر مرحوم مجذوب‌علیشاه غیر مسلمانان از این طور عبور نکرده و این طور را به انجام نخواهند رسانید و کراماتشان از صفای بدن است نه صفای دل.

۲. مرآة الحق، ص ۵۴۷.

۳. در عبارات کتاب متأسفانه از نور طور پنجم تا هفتم، به طور متمایز گفتگو نشده، و از تمایز خود مراتب نیز به اشاره‌ای کوتاه بسنده شده است.

آن اختصاص دارد.

فصل پانزدهم: در بیان منامات، واقعات و مراقبه

تمامی این فصل برگرفته از گفتار ملا عبدالرحیم دماوندی از کتاب مفتاح‌اسرار حسینی است. این فصل به بیان چگونگی مشاهدات سالکان اختصاص دارد و منشأ تمامی این مکاشفات عالم خیال دانسته شده است. سالک با استفاده از خیال متصل خود به عالم خیال منفصل راه می‌یابد و حقایقی بر وی منکشف می‌گردد، که از این مکاشفات گاه به واقعه و گاه به مراقبه^۱ تعبیر می‌شود. در این فصل مؤلف به ارزش گذاری این مکاشفه‌ها و اقسام سه‌گانه آن پرداخته، که در اقسام سه‌گانه آن، کشف مجرد، کشف مخیل و خیال مجرد؛ مرتبه اول از ارزش بالذات برخوردار است و قسم دوم نیاز به تعبیر دارد و قسم سوم فاقد ارزش است.

فصل شانزدهم: در بیان وحی، الهام و کشف

در این فصل بر طبق عنوان آن از وحی، الهی و کشف گفتگو شده و به اقتضای بحث کشف به چگونگی حجاب‌ها و اقسام آن پرداخته شده است. در آغاز فصل مؤلف به تفسیر این اصطلاحات پرداخته و از اقسام وحی و چگونگی آن گفتگو کرده است. سپس الهام و اقسام آن و فرق آن با وحی مورد بحث قرار گرفته و جهت تمایز الهام صحیح و غیر صحیح، سخن به بحث خواطر منعطف گردیده است. در این بحث خواطر چهارگانه – رحمانی، ملکی، شیطانی و نفسانی – و چگونگی هر یک مورد تحلیل قرار گرفته است. در پی بحث فوق،

۱. این مراقبه، غیر از مراقبه اصطلاحی در عرض محاسبه و معاتبه است.

اقسام کشف و چگونگی نسبت منطقی آن با وحی و الهام مورد گفتگو قرار گرفته و سخن به شناخت حجاب منعطف شده است.

مؤلف در این بخش از کلمات قاضی سعید قمی در شرح اربعین وام گرفته است و به تفسیر حجاب، تعداد آن، سرّ تعداد حجاب‌ها و چگونگی حجاب‌ها در عالم نور و در عالم ظلمت پرداخته. در ادامه گفتار فوق صحبت به اصل سخن در باب کشف برگشته و در طی آن مؤلف، کشف را به کشف صوری و معنوی تقسیم نموده است. در کشف صوری پاره‌ای از امور دینوی برای شخصی مکشوف می‌گردد که این کشف در نزد کاملان از گونه استدراج است. در کشف معنوی توجه سالک به حضرت حق است و چه بسا توجه به حصول کشف صوری برای خود نداشته باشد، از این رو پاره‌ای از کاملان در ظاهر فاقد کمال اهل کشف صوری‌اند.

سرانجام مؤلف در مقام تفارق علی وحی، الهام و کشف، وحی را مقتضی اسماء ذات، الهام را از اسماء صفات و کشف را مقتضی اسماء افعال می‌داند. مراتب فوق هر یک نشانگر جریان خلقت از مرتبه ذات تا به مرتبه فعل‌اند، چه هر یک تجلی یکی از مراتب حضرت حق‌اند که این مراتب در مقام بساطت عبارتند از: نقطه، ریاح، سحاب مزاجی و سحاب متراکم.